

مكتبة الدراسات الأدبية

٣٤

الدكتور على صافي حسين

الأدب الصوفي في مصر

في القرن السابع الهجري



دار المغارف بمصر

**Collection of Prof. Muhammad Iqbal Mujaddidi
Preserved in Punjab University Library.**

پروفیسر محمد اقبال مجددی کا مجموعہ
پنجاب یونیورسٹی لائبریری میں محفوظ شدہ



Marfat.com

Marfat.com

مكتبة الدراسات الأدبية

٣٤

الأدب الصوفي في مصر

في القرن السابع الهجري

(دراسة في الأدب المصري)

تأليف

الدكتور علي صافي حسين



دار المعارف بمصر

١٩٦٤

129802

ملتمزم الطبع والنشر : دار المعارف بمصر - ١١١٩ كورنيش النيل - القاهرة ج.ع.م.

مقدمة البحث

التصوف ظاهرة إنسانية عرفت بها الجماعات البشرية المختلفة والحضارات المتتابعة، وهي تزدهر في ظروف خاصة، وتنحسر في ظروف أخرى، وليست وقفاً على الجانب الروحي من الحياة الإنسانية التي تتأثرها، ذلك لأنها ترتبط بسلوك المرء وإرادته وفكره إلى جانب موقفه من الله والكون ونفسه .

ولقد ازدهر التصوف في الشرق الإسلامي بصفة عامة وفي العالم العربي بصفة خاصة، وظهرت له مذاهب وتألفت فرق وبرز فيه أعلام مشهورون . وليس من شك كذلك في أن هذا التصوف قد أسهم في التعبير لإسهامه في الفكر والعمل، ومن هنا نستطيع أن نقول في غير تحرج: إن هناك أدباً صوفيّاً توسل بالشعر والنثر كما توسل بالحركة والإشارة والإيقاع في كثير من الأحيان .

ولقد احتفل قسم اللغة العربية بكلية الآداب بجامعة القاهرة منذ إنشائه بجمع التراث الأدبي ودراسته وتقويمه والحكم عليه وتتبع الظواهر الأدبية وعرضها وتفسيرها وتحليلها، وأقبل الدارسون المتخرجون في هذا القسم على إبراز الفحول والنوابع في كل بيئة أدبية وعصر أدبي .

ولقد رأيت - مذ أتيحت لي أن أنهض بمؤونة البحث العلمي - أن أخصص في الأدب الصوفي الذي لم يلتفت إليه زملائي إلا قليلاً ؛ وكان من توفيق الله أن أعكف على دراسة « ابن دقيق العيد » ليكون البحث الذي أقدم به لنيل إجازة الماجستير في الآداب، وهو من الذين كان لهم نشاط صوفيّ عمليّ ملحوظ بدت صورته في ما صدر عنه من أدب، ولذلك يفرض على التخصص أن أواصل السير في الطريق نفسه محاولاً أن أجلب بعض ما أهمله الباحثون أو غمض عليهم من الأدب الصوفي في مصر بنوع خاص .

وقد هداني البحث كما قد أعانني توجيه أساتذتي إلى الإطار الزمني الذي يحدد محاله وهو « القرن السابع الهجري » . وفي هذه الفترة من التاريخ المصري ازدهر التصوف ازدهاراً عظيماً ، ففيه ظهر عدد كبير من أئمة الذين تنسب إليهم طرق

ومناهج بأعيانها ، أمثال « إبراهيم الدسوقي والسيد أحمد البدوي ، وأبي الحسن الشاذلي ، وأبي العباس المرسى ، وعبد العزيز الدريني ، وعمر بن الفارض ، وأبي الحسن الصباغ وغيرهم كثير .

وهذه الظاهرة تستحق الدراسة المستأنية والتحليل الدقيق ؛ ذلك لأن غلبة التصوف عليها جعلتها متأثرة بما كان قبلها من اتجاهات وأساليب في التدين والتفكير والتعبير والعمل ، كما أنها قد أثرت من غير شك تأثيراً قوياً في المراحل التي أعقبتها ولا تزال آثارها موجودة واضحة في حياتنا إلى اليوم .

ومن هنا كانت أهميتها للدراسة وكانت صعوبتها من حيث جمع الآثار وتصنيفها وتحليلها أيضاً .

وإذا كان موضوع البحث يحدد منهجه ؛ فإن « الأدب الصوفي في مصر في القرن السابع الهجري » يرسم الطريق ويبرز المعالم . فنحن إنما ندرس التصوف باعتباره مقوماً أساسياً في التعبير الأدبي . ومهما بذلنا من الجهد الذي لا بد منه لاستجلاء أسسه الفلسفية وموقفه من الدين بمفهومه الظاهر المتعارف عليه ، فإن ذلك لا يبعدنا عن المحور الأصلي لبحثنا وهو « الأدب الصوفي » أو بعبارة أخرى : هو التصوف مضافاً إلى الأدب .

وهكذا حدا بنا البحث إلى اصطناع المنهج الأدبي في جمع النصوص وتصنيفها والوقوف عند مبدعها . ثم العمل على وصفها وتحليلها والحكم عليها أو نقدها .

ويتطلب منا ذلك بالضرورة أن نعرض لعوامل البيئة ومؤثرات التاريخ ومقومات الفكر التي أسهمت جميعاً في تكوين شخصيات الأدباء المتصوفة من نظريين وعلميين كما يتطلب منا أيضاً أن نعرض لصياغة النصوص الأدبية التي صدرت عنهم ، تصويراً وتعبيراً ، وأسلوباً . وعلى هذا قسم البحث إلى قسمين رئيسين على الأساس الأدبي وهما « الشعر الصوفي » و « النثر الصوفي » . وقد حتم علينا المنهج الأدبي أن لا نفصل بحال من الأحوال بين القائل والقول ، أو بين الأديب والأدب .

ولذلك انشعب كل قسم بدوره إلى شعبتين : شخصيات الأعلام ، ثم النصوص مع التمهيد للمؤثرات والبواعث التي أسهمت في التكوين والصياغة . وإشفاق الدراسة الوصفية بما تثمره من دراسات تحليلية .

وليس معنى هذا أننا أهملنا الأسس الفلسفية والاتجاهات الدينية أو أننا وضعنا من قدر التاريخ السابق لهذه الفترة وما كان فيه من ظواهر مؤثرة غلبة أسهمت بدورها في ازدهار الحياة الصوفية بصفة عامة ، والأدب الصوفي بصفة خاصة في هذا القرن .

ولكن المقصود أن محور الدراسة محدد بزمانه ومكانه . زمانه القرن السابع الهجري ومكانه الديار المصرية . ولا حاجة بنا إلى تفصيل ما كاد يصبح بديهياً من أن هذا القرن ليس هو ، أو بعبارة أخرى ، بل لا يمكن أن يكون مرحلة قائمة برأسها مستقلة عما سبقها . لا ، بل هو ثمرة كاملة لجميع المراحل التاريخية على هذه البقعة من الأرض وهي « الديار المصرية » كما أن هذه البقعة ليست مصطلحاً جغرافياً تحده خطوط الطول والعرض أو يحده أى اصطلاح جغرافى آخر ، إذ قد أثرت في ما حولها إلى مدى بعيد ، كما أنها قد تأثرت هى أيضاً بما حولها وبخاصة في الفكر والأدب طوال التاريخ .

وبذلك يتضح المعنى الذى قصدنا إليه ، وهو أن تكون الديار المصرية في القرن السابع الهجرى هى المركز أو البؤرة التى تلتقى فيها جميع المعارف المحصلة من ناحية بحثنا عن الأدب الصوفى ؛ إذ ليس من شك في وجود عناصر من الهند ومن فارس ومن بلاد النهرين ومن الشام بمعناها المتسع ، ومن السودان الأدنى ومن شمال أفريقيا ، إلى جانب الخصائص التى عرفت بها الديار المصرية . والتى لها طابعها الواضح على الشخصيات وما يصدر عنها من تعبير ومن سلوك .

فإذا نحن أضفنا إلى ذلك كله — البنیان الاجتماعى فى تلك البيئة . وما يتسم به من صفات وعلاقات ومواقف وما كان له فى الوقت نفسه من صراع اشتجر ، لا فى داخل كيانه الذى انقسم إلى طبقات ، وإنما فى ما بينه وبين أقوام آخرين كالصليبيين والتتار — أدركنا العوامل السياسية والاجتماعية والاقتصادية التى أدت إلى ازدهار التصوف وما يجسّمه من تعبير فى هذا القرن بالذات وفى هذه البيئة بالذات .

هذا على أن الدراسة التى تفيد من تفسير الظواهر الاجتماعية إفادتها من تحليل الاتجاهات الفلسفية ، سرعان ما تتضح معالمها وتبدو مقوماتها وتظهر عناصرها ، غير أن الباحث يواجه بعد التعميم صعوبة أخرى توغر طريقه ، وهى صعوبة

الحصول على المصادر الجامعة لكل التراث الصوفي في هذا العصر وما قبله . ذلك لأن كثيراً من الطرق الصوفية تحرص على مراسيمها ، كما أن ما يحفظه أعضاؤها لا يمكن أن يطمئن الباحث إليه من حيث تحقيق نسبته إلى قائله أو عصره . ولقد حاولنا جاهدين أن لا نكتفى بالكتب والمصنفات المطبوعة أو المحفوظة في خزائن الكتب العامة . بل إننا اطلعنا على نصوص كثيرة من التي يتداولها أصحاب الطريق اليوم ولكننا لم نستطع أن نحقق نسبتها فقد حرفت عباراتها .

وليس من شك في أن تناقلها بالحفظ أو النسخ قد استحدث فيها من التغيير والتبديل ما جعلها تبدو مخالفة لطابع البيئة في تلك الفترة التي بيننا وبينها سبعة قرون ، كما أن الواضح في بعضها أنه من وضع آحاد متأخرين . فإذا أضفنا إلى هذا كله أن بين هذه الآثار نصوصاً لا تدخل في باب الأدب لركاكة عباراتها استطعنا أن ندرك مدى الصعوبة التي يلقاها الباحث في جمع مصادره ونصوصه . ومع ذلك فقد بذلنا أقصى ما نستطيع من الجهد في هذا السبيل . ولعل الشواهد التي أوردناها تؤيد ما نذهب إليه . فهي عبارة عن منتخبات حرصنا على التثبت منها وتحقيق نسبتها وتقويم عباراتها حرصنا على دلالتها على قائلها وعلى اتجاهه الصوفي نظرياً كان أو عملياً .

ولقد فعلنا ذلك في الشعر لأنه أدخل في الأدب من ناحية ، ولأنه أغزر مادة من ناحية أخرى ، ولم نهمل مع ذلك الاستشهاد به في تضاعيف البحث .

أما النثر فقد اكتفينا بإيراد شواهد في مواضعها . ونحن بذلك إنما نساير طبيعة الأدب الصوفي نفسه بخاصة ، وطبيعة الأدب العربي بوجه عام ، وليس المقصود أننا نؤثر الشعر بالعناية . ولكن الواقع أن الحياة الأدبية نفسها وقتذاك ، ولعلها ما تزال حتى الآن ، هي التي حرصت على حفظه وتدوينه . وسنرى بعد ، علاقة الشعر بالمراسم الصوفية التي توسلت بالغناء . والتي جعلته أقوى وظيفة من النثر في هذا المجال ، وهنا يبرز سؤال لا بد من مواجهته وهو : هل يرفض الباحث الشعر أو النظم الذي يتعلق بالتصوف لمجرد أنه بلهجة عامية ؟ . الواقع أنني فكرت طويلاً وأنا أجمع النصوص في هذا الموضوع ، ورأيت بعد البحث أن النصوص المنظومة باللهجة العامية لا تدخل في مجال دراستنا على أساس آخر غير مجرد التفريق بين الفصيح والعامي .

فإن بعض الكتب المطبوعة والمخطوطة، قصصاً ومنظومات، أخرى بها أن تكون من نصوص الأدب الشعبي الذي تغالى في ذكر الكرامات . والذي اعتصم بالخيال فراراً من الواقع والذي لم يحرص قط على صحة النص أو تحقيقه حرصه على تمثله ، والاستشهاد به ، أو مجرد ذكره ، ومن هنا كانت هذه النصوص كغيرها من آثار الأدب الشعبي . تصدر عن وجدان جماعي لا عن وجدان فردي . ومهما قيل عن نسبتها كلها أو بعضها لفرد من الناس فإن ذلك لا يمكن أن يوحى بصحة نسبتها إليه . ولذلك أخرجتها من مجال البحث على هذا الأساس . وما أخرى أن يعنى بها دارسون آخرون فيبرز الجانب الصوفي في الأدب الشعبي كما برز في الأدب الفصيح .

وحسبي أن أبنه زملائي الجامعيين إلى هذه الحلقة، فهي لا تقل أهمية عن الملاحم والأزجال والقصص ولعلها تلقى ضوءاً على هذه الأنواع الأدبية وغيرها، فإن في تضاعيف الملاحم والأزجال والأمثال ، عروفاً صوفية تحمل من المعاني والاتجاهات وفلسفة الحياة ما تحمله النصوص الأخرى . وبقيت حقيقة أرى من الواجب أن أشير إليها وهي اختيار النصوص النثرية . فلقد درجنا على أن ندخل في دائرة الأدب « النثر الفني » وهو الذي يختلف في شكله ومضمونه عن الأخبار والتقرير . ومع ذلك فإن الأقدمين لم يفهموا من الأدب هذا الفهم ، ومن التعسف والحالة هذه أن نضيق دائرة الأدب بحيث تخرج أكثر النصوص التي أصرّ الأقدمون على أنها منه .

ونحن في هذا العصر الحديث نخرج كثيراً من الرسائل ولا نراها أدباً ، ونخرج بعض الخطب من دائرته وقد نرفض بعض الوصايا ، واكتننا في موضوع التصوف بنوع خاص مطالبون بأن نتخفف من اصطناع هذا الحد ؛ ذلك لأن ما صدر عن الصوفية من شعر ومن نثر قد امتزج بكثير من المعاني والرموز والأغراض التي تجعل التفريق بين التعبير الفني الخالص وبين الأخبار والتقرير وما إليهما، أمراً عسيراً بل متعذراً، ولذلك حرص الباحث — وبخاصة في النثر — على أن يدخل في نطاق دراسته الموضوعية كثيراً من الرسائل ومن الوصايا وما تبادله الأشياخ والمريدون من شرائط وآداب يتطلبها السير في الطريق ، كما أنها تنبض في أكثر الأحيان بمشاعر إنسانية يجمعها الولاء لفريق أو الانتماء لفكرة ، والإعزاز لشيخ ؛ فهي إذن تحمل

عناصر الأدب ومقوماته بطريق مباشر وغير مباشر وإن كان المقصود من بعضها غرضاً بعيداً عن الفن النثوى وإن ما زجتها أيضاً عناصر أخرى غير التفنن الأدبي المقصود لذاته .

وبعد أن اتضحت معالم البحث وظهرت جزئياته ، واجه الباحث سؤالاً آخر هو « أى مقياس للحكم على نصوص هذا الأدب الصوفي ؟ أهو المقياس الجديدي الذي يجعل "الصدق الفني" هو الأساس الذي نفرق به بين الأصيل والمصنوع ونصنف على مقتضاه الآثار الأدبية من حيث القوة والضعف ؟ » . الواقع أن هذا المقياس وحده لا يجدي فيما نحن بسبيله من نصوص . ذلك لأن هذا الأدب — وإن لم يقصد لذاته — قد تحرى الصدق النفسي أكثر مما تحراه الأدباء في الأغراض والمناسبات التي درجوا على التفنن فيها . والأدباء المتصوفة من نظريين وعمليين ، آثروا التعبير الصادق عن عقائدهم وأفكارهم ومشاعرهم في إطار اتجاهاتهم ومواقفهم . ومن هنا كان من الطبيعي أن نساير طبيعة هذا الأدب في هذه المرحلة أيضاً وأن نتوسل بالمعايير القمديفة التقليدية لنحكم على القالب والوزن والأسلوب ، ولنتبين سمة العصر وطابع البيئة ومزاج الشخصية إلى جانب المضمون الصوفي في الاصطلاح والعرض والتعبير .

ومما ييسر المهمة على الباحث التقاء الأدب والتصوف في المترع وفي الوظيفة أيضاً ؛ فالقيم الجمالية في الأدب ذوق ، والتصوف ذوق ، وليس أقرب إلى الفن في نزعة التدين عند الإنسان من التصوف .

ومهما يكن من شيء فقد حصر الباحث اهتمامه في موضوعه وخلصه مما قد يعلق به أو ينشعب عنه من نزعات في الفكر والسلوك ، اندفع إليها الناس في هذا العصر وما قبله تحت وطأة ما نزل بهم من كوارث وملامات ؛ كالطاعون والفيضان والحرب والحريق وظلم الحاكم . ففتشوا عن حلول لما يكابدون في الخفي والمجهول والمغيب في صحيفة المقدور ، كما أضفوا صفات خارقة على الموتى والأضرحة وخرجوا بالمعقول إلى اللامعقول ، وخلطوا بين الطبيعي وما فوق الطبيعي ، وطلبوا الشفاء والخلاص والبرء من عالم الأسرار والخفاء .

وهكذا يزدهر مع التصوف ويسير في اتجاه مواز له ، أو ينحرف عن طريقه علم تختلطه مناهجه بتفسير الأحلام وقراءة الكف وطوالع النجوم ، كما يلبس

الطب كثير من اصطناع السحر والاستشفاء بالخطوط والرموز والتوقى من الأوبئة والأمراض والشرّ بالأحجية والتعاويد، بالإضافة إلى ما يصيب التصوف نفسه في كثير من الأحيان من انحراف عن طريقه ومنهجه وظيفته فيلبس الشعوذة حيناً والدروشة أحياناً .

فهذه الأسباب كلها جعلت الباحث يحاول بجهده أن يخلص التصوف ، وهو يحدد مجاله ويكشف عن صور تعبيره ، ويستبين حقيقته ووظيفته من هذه الملابسات كلها ، سواء أكانت في منهج المعرفة ، أم وسيلة التعبير .

وثمة ملابسات أخرى انتبه اليها منذ البداية اعتصاماً منه بالمنهج الذى فرضه الموضوع عليه وهى أن الشرق الإسلامى — ولا نقول مصر بالذات — لم ينفرد بازدهار التصوف فى هذا العصر ، فإن كل دارس للغرب المسيحى يجد أن اتجاهات صوفية قد غلبت عليه أثناء تلك الفترة الزمانية نفسها . ونحن نعرف أنه عاش على اختلاف شعوبه ومذاهبه الدينية فى ظروف مشابهة ، ونظم مماثلة ، وواجه الملهمات التى واجهها المسلمون من الأوبئة والطواعين وفيضانات الأنهار ، يضاف إلى ذلك الحرب الداخلية إلى جانب ما أثمرته الحروب الصليبية المتتالية .

وكم كان بود الباحث أن يعرض موازنة بين التصوف الإسلامى والتصوف المسيحى فى ذلك العصر ، وقد هم بمؤونة البحث والاستعداد لها بالفعل ولكنه وجد أن الموضوع بذلك تفلت أطرافه من يده . ويغلب عليه التعميم ، وهو إنما يبحث فى « الأدب الصوفى فى مصر فى القرن السابع الهجرى » أى الثالث عشر الميلادى تقريباً . وإذا كان قد نبه زملاءه الجامعيين من قبل إلى دراسة العروق الصوفية فى الأدب الشعبى فهو ينبههم أيضاً إلى إكمال الدراسات الصوفية ببحوث فى التصوف المقارن ، وقد ينتهون إلى نتائج تثبت أو ترجح أو تنفى تأثير التصوف الإسلامى فى العالم المسيحى .

وبالبحث لا يغالى فى القول بأن المنهج هو الذى فرض عليه تقسيم البحث إلى أبواب أربعة عالج فى الأول منها « الحياة الدينية بوجه عام » وحاول أن يتبين أسباب ازدهار التصوف وانتشاره فى القرن السابع الهجرى بالذات وعرض فيه لطرق التصوف واتجاهاته المذهبية ، كما وازن بين المحورين الرئيسيين اللذين يدور حولهما

الخلاف والجدل دائماً وهما الحقيقة من ناحية والشرعية من ناحية أخرى .
 أما الباب الثاني . فقد بذل جهده في أن يتقصى تراجم أعلام التصوف وشيوخه
 في هذا العصر وعرض لهم في إطار مدارسهم الصوفية وتخريج شيوخ الطرق وأصحاب
 المذاهب والأعلام المؤثرين في اتجاه التصوف ، وبذلك أبرز ملامحهم وقسماتهم إلى
 جانب سيرهم وأعمالهم وآثارهم في التصوف أو الزهد بصفة عامة ، وفي التعبير عن
 نزعاتهم واتجاهاتهم الصوفية بصفة خاصة .

وهكذا قدم شخصيات الأدباء المتصوفة لكي يساير ما يعرض له من شعرهم
 ونثرهم المنهج الأدبي في العرض والتحليل . وكما وضع المتصوفة من نظريين وعلميين في
 إطار مدارسهم ، فكذلك عرض لصورهم التعبيرية ليستجلى ما فيها من مقومات فنية
 في الشكل وفي المضمون وفي التصوير والتعبير أيضاً ، وبذلك تنكشف الرموز ويكون
 التقويم أو الحكم ثمرة للعرض الصحيح والتفسير الواضح للعبارة الظاهرة والرمز الخفي
 على السواء .

ولم ير الباحث بأساً — مسaire منه للتخصص في الدراسة الأدبية — من الأخذ
 بالجانب التطبيقي في النقد الأدبي ؛ فانتخب شواهد دالة على الاتجاه وعلى الشخصية
 في وقت واحد وفصل أجزاءها وبين ما فيها من علاقات بصورتها الكلية وعرض
 لعناصرها كما حلل مقوماتها تحليلاً أدبياً ، فعل ذلك في الشعر والنثر على السواء
 وهما مادة الأدب الصوفي .

أما مصادر البحث فهي تنقسم بدورها إلى ثلاثة أقسام .
 الأول : التماس النصوص من مظانها ، وهي مصادر الدرجة الأولى في نظر الباحث ،
 وكلما نسبتها إلى الشخصيات التي وجهت التصوف في هذا العصر كلما أخذت
 مكان الصدارة من المراجع ، يضاف إلى ذلك ما التمسه الباحث في كتب التراجم
 والطبقات وبين الأدباء والمتصوفة الذين يخرجون عن نطاق العصر ، فكلما كانت
 معارفهم ونصوصهم قد أخذت عن أصحابها مباشرة ، أو عاصرتها أو اقترنت منها
 في الزمان فهي تالية للأول في الأهمية . وتأتي بعد ذلك شعبتان من المراجع .

الأولى : التي التمسنا منها الحقائق والاتجاهات عن التصوف إلى آخر القرن السادس
 الهجري . وقد بذل الباحث أقصى جهده في استقصائها وعاد إلى أول ما دون في

الموضوع، وهو يرجع إلى القرن الثالث الهجرى، وظل يتابع هذه الحلقات ليتبين الاتجاهات التي مهدت للقرن السابع وتداخلت فيه، وكيّفت التصوف على الصورة التي تمثلها الباحث في بحثه .

أما الشعبة الثانية : فهي الدراسات الحديثة التي عالجت التصوف والتي اختصت بشخصية أو اتجاه أو فرقة. ولم يغفل الباحث - ماوسعه الجهد - أبحاث المستشرقين في هذا المجال .

وكل دارس لا يستطيع أن يزعم أنه قال الكلمة الفاصلة في موضوعه ، أو يدعى أنه استوعب كل حقائقه ودقائقه ، وحسب الباحث أن يقول إنه بذل الجهد في الجمع والتصنيف والبحث والتقويم والحكم ، وأنه حاول أن يسير في بحثه سيراً منهجياً، وكل أمله أن يتابع الدارسون الكشف والتحقيق وأن يستكملوا الحلقات المفقودة .

ومن واجب الباحث أن يزجى الشكر إلى أساتذته الذين وجهوه وإلى جميع زملائه الذين يعملون في أمثال هذه الدراسات ، وهو لا يمكن أن ينسى المعاونة الصادقة من أصدقائه في دار الكتب ومكتبة الجامعة .

والله أسأل أن يوفق الجميع إلى الصواب .

الباب الأول

التصوف في مصر في القرن السابع الهجري

الفصل الأول

الحياة الدينية بوجه عام

لقد تميز القرن السابع الهجرى ، بروح دينية عارمة ، سادت فى قوة وتسلط ، جميع الأوساط الإنسانية ، وكل الجماعات البشرية ، شرقية كانت أم غربية ، إسلامية أم نصرانية . ولاغرو فإن هذا العصر ، قد انفرد عما سبقه ، أو تلاه من القرون والأعصار ، بهاتيك الحروب الطويلة الضروس . ذات الصبغة الدينية الواضحة ، التى عرفت فيما بعد باسم الحروب الصليبية ، وهى لا تزال تحمل هذه التسمية حتى الآن .

والذى يعنينا هنا فقط ، هو ما كان عليه واقع الحياة الدينية فى مصر بوجه خاص ، إذ أن الكلام فى الحركة الدينية بوجه عام يخرجنا عما نحن بصددده من دراسة الأدب الصوفى فى مصر أثناء القرن السابع الهجرى ، لأن دراسة الحركة الدينية فى الشرق والغرب ، وفى مختلف الأقاليم وتباين الأقطار ، يخرج البحث عن صبغته الأدبية إلى صبغة أخرى ، يمكن أن توصف بأنها دينية أو تاريخية . على أننا لو اقتصرنا على مجرد الوصف الإجمالى لهذه الحركة الدينية العامة ، لاحتجنا من الوقت إلى عدة سنوات ، ولماأنا فى ذلك مئات الصفحات .

لهذا كله ، أرى أن الذى يمليه منهج البحث ويقتضيه لون الدراسة هو أن أقصر كلامى هنا على واقع الحياة الدينية فى مصر على وجه الخصوص فأقول : كانت الحركة الدينية فى مصر أثناء القرن السابع الهجرى ، قوية نشيطة ذات تسلط واسع عميق على القلوب والنفوس ، والأفئدة والأذهان وعلى العواطف والمشاعر والوجدانات ، بوجه عام .

ومن أهم مظاهر قوة الروح الدينية فى المجتمع المصرى . على اختلاف عناصره ثلاثة أمور هى :

أولا - انقسام الأمة المصرية من حيث العقيدة والدين إلى طوائف مختلفة وفرق متعددة ، ولاغرو فقد كان أهل مصر آنذاك ينقسمون إلى طوائف

دينية رئيسية ثلاث هي : المسيحية ، واليهودية ، والإسلام . وكل من أتباع هذه الديانات ، قد انقسموا فيما بينهم إلى مذاهب مختلفة و فرق متعددة .

فالنصارى — كان منهم اليعاقبة ، والمملكانية . واليهود كانوا قرائين ، وربانين ، وسامريين . والمسلمون ، كان منهم الشيعة وأهل السنة . . ثم إن أهل السنة كانوا فيما بينهم منقسمين إلى مذاهب أربعة هي : الشافعية ، والحنفية ، والمالكية ، والحنابلة ، وكل من هؤلاء وأولئك كان منهم الصوفية النظريون ، وهم فرق متعددة على ما سوف نذكره في موضعه . . . والصوفية العمليون ، أو بعبارة أخرى أقول — الفقهاء الزاهدون الذين تنسكوا على طريقة السلف من الصحابة والتابعين .

والأمر الثانى من مظاهر نشاط الحركة الدينية وقوتها في هذا العصر هو تلك الكتب الكثيرة الجمة التي ألقت أو صنفت في الحديث والنقح والتفسير ، وفي العقائد وأصول الدين .

وأما الأمر الثالث ، فهو تلك المناظرات والمجادلات التي كانت تحدث بين المسلمين بعضهم بعضاً من جهة ، وبينهم وبين النصارى واليهود من جهة أخرى .

وجملة القول في الحياة الدينية في مصر أثناء القرن السابع الهجرى أنها كانت عريضة عميقة التأثير ، فقد غلبت على عقول جميع الأوساط ، وأفئدة مختلف الجماعات ، وعلى عواطفهم ومشاعرهم بوجه عام .

* * *

وأكبر مظاهر ذلك التسلط الدينى ، تلك القصائد والأشعار ، التي كانت تقال في سبيل الدين والتدين ، وهي قصائد وأشعار كثيرة غزيرة لا تكاد تحصى أو تحصر ، وذلك كشعر التصوف النظرى ، الذى أطلقنا عليه في غير هذا المكان اسم شعر الكشف والإلهام . وكشعر المتصوفه العمليين ، الذى أطلقنا عليه كذلك في غير هذا المقام اسم شعر الضمير والوجدان .

ولقد جمعنا نماذج غير قليلة من النوعين في الجزء الذى ألحقناه بهذه الرسالة .

الفصل الثاني

أسباب انتشار التصوف وازدهاره

لقد كان التصوف الاسلامي في مصر أثناء القرن السابع الهجري ، أكثر جوانب الحياة الدينية ازدهاراً ، وأعظمها ذيوماً ، وأوسعها انتشاراً ، ولا عجب فقد تصوف أهل مصر والوافدون إليها في هذا العصر على اختلاف طبقاتهم وأجناسهم ومذاهبهم ونحلهم ومنازلهم الدينية والدنيوية ، فالفقير والغني والحاكم والمحكوم ، والعالم والجاهل ، والسني والشيعة ، والمتفلسفون ، كل أولئك قد تصوفوا ، إما تصوفاً نظرياً ، أو تصوفاً عملياً .

وتلك ظاهرة لم يشهد التاريخ لها مثيلاً في أي قطر من الأقطار أثناء أي عصر آخر من الأعصار .

على أن ذلك لم يكن ليحدث بطبيعة الحال ، من غير ما علل أو أسباب ، لا ، بل كانت هناك عوامل ومؤثرات وعلل ومسببات كثيرة متعددة . . . نجمل أهمها فيما يلي :

أولاً - افتقاد العدل الاجتماعي ، أو قل الشعور بالظلم والجور . ولا غرو فقد كان المجتمع المصري أثناء القرن السابع الهجري يتألف من عناصر بشرية مختلفة متعددة ، فمنهم العرب ، والقبط ، وبقايا الإغريق والرومان . وجماعات من السودان والعبرانيين ، والأرمن والأتراك . وغير ذلك ، ولكنهم جميعاً كانوا ينضوون في اعتبار العصر نفسه تحت طوائف أو طبقات ثلاث ، هي :

١ - طائفة الحاكمن من الأيوبيين والمماليك ، أما الأيوبيون^(١) فقد اختلف في جنسيتهم وأصل نشأتهم ، فقليل إنهم عرب من أحفاد بني مروان ، وقيل إن « شادي » جد صلاح الدين كان مملوكاً ، ويرجع ابن تغري بردي أن موطنهم « دوين » (بضم الدال وكسر الواو وسكون الياء) وهي بلدة من أعمال أذربيجان

(١) ابن تغري بردي - النجوم الزاهرة ج ١ - ص ١٣ .

فإن أصلهم من الأكراد الروادية ، وإنه لم يحدث أن دخل أحدهم في رق أو كان في يوم من الأيام مملوكاً ، وأما المماليك^(١) فقد كانوا أخلاطاً من الترك والأرمن والروم والجرکس وغيرهم ، إلا أن اسم الترك كان غالباً على جميعهم لكثرتهم وميزتهم ، وكانوا طوائف متميزين بسمات من ينسبون إليه من نسب أو سلطان فمنهم العزيزية ، نسبة إلى العزيز عثمان بن صلاح الدين ، ومنهم الصالحية نسبة إلى الصالح أيوب ، ومنهم البحرية نسبة إلى القلعة التي بناها الملك الصالح (نجم الدين أيوب) بين شعبتي النيل إزاء المقياس ، وهو ما يعرف الآن باسم الروضة .

٢ - والطبقة الثانية هي الرعية ممن كانوا يعتنقون الإسلام ، وأكثرهم من العرب ، وهم الذين كانوا من قبل سادة البلاد المتصرفين في شئونها الداخلية والخارجية رداً من الزمان ، وفي هذا العصر - عصر الأيوبيين والمماليك - حيل بينهم وبين الحكم وأمور الدولة العليا . وأقصوا عن الجندية وشئونها ، فلم يكن منهم أمير ولا قائد ، وإن كان الأيوبيون والمماليك كثيراً ما استعانوا بالعرب في حروبهم وذلك في حالة ضعفهم عن مناهضة الأعداء ، كالذي حدث في المعارك التي دارت رحاها في المنصورة^(٢) ودمياط ، وكان هؤلاء العرب ينظرون إلى الأيوبيين والمماليك على أنهم مستبدون^(٣) بالحكم والسلطان دون أصحابه الشرعيين من أهل البلاد وأصحابها الحقيقيين بمقتضى الفتح الإسلامي وأعنى بهم العرب أنفسهم ، ولهذا وجدناهم يثورون على الدولة الأيوبية في أول أمرها إبان سلطنة صلاح الدين يوسف ابن أيوب في بلاد الصعيد^(٤) وفي آخرياتها أثناء سلطنة الصالح نجم الدين^(٥) أيوب وكذلك في دولة المماليك ، فقد حدث أن ثاروا سنة ٦٥١ هـ بقيادة الشريف حصن الدين ثعلب الجعدى في الوجهين القبلى والبحرى ، وهو الذى كان يقول « نحن أصحاب البلاد^(٦) . وقد صرح هو وأصحابه بأنهم أحق بالملك من المماليك »

(١) ابن خلدون ج ٥ ص ٣٧٣ .

(٢) المقرئى - السلوك - ج ١ ق ٢ ص ٣٤٦ .

(٣) المصدر السابق ص ٣٤٦ .

(٤) تاريخ ابن خلدون ج ٥ - ص ٢٨٨ - ٢٨٩ .

(٥) تاريخ ابن خلدون ج ٥ ص ٢٨٩ .

(٦) المقرئى - السلوك ج ١ ص ٣٨٦ .

وأن بني أيوب خوارج خرجوا على البلاد ، وكان السودان يؤيدون العرب في ذلك كله ، إذ حدث أن ثاروا معهم على الأيوبيين بقيادة كتر الدولة^(١) كما ثاروا على المماليك بعد الهزيمة التي منى بها الشريف حصن الدين ثعلب وعودة بلاد الصعيد إلى طاعة المماليك ، وكانت ثورة السودان هذه سنة ٦٥٨ هـ^(٢) .

٣ - أما الطائفة الثالثة ، فهم أهل الذمة ، ممن كان بمصر من اليهود والنصارى ، وأكثرهم عدداً وأعظمهم خطراً ، الأقباط الذين كانوا يلقون في أكثر الأوقات من الأيوبيين والمماليك معاملة حسنة ، حتى إن بعضهم تقدم كثيراً من المسلمين في مناصب الدولة الهامة . وكانت حالهم الاقتصادية والاجتماعية أحسن أيضاً ، من حالة أكثر المسلمين ، فقد قال المقرئى يصف ما كان عليه حالهم قبل وقعتهم المشهورة التي حدثت سنة ٧٠٠ هـ مانصه^(٣) : « وفي رجب كانت وقعة أهل الذمة وهي أنهم كانوا قد تزايد ترفهم بالقاهرة ومصر ، وتفننوا في ركوب الخيل المسومة ، والبلغات الرائعة بالحلى الفاخرة ولبسوا الثياب السرية وولوا الأعمال الجليلة » .

ولكنهم رغم حسن تلك المعاملة ، كانوا ينتهزون الفرص لإثارة الشغب والاضطراب ، وإلحاق الأذى بالمسلمين كالذى أحدثوه من حرائق بالغة الضرر في مصر والقاهرة سنة ٦٦٣ هـ^(٤) وجملة القول في أمر الأقباط أنهم كانوا من الوجهة الاجتماعية في هذا العصر على وضع يحسدون عليه . . ولا عجب فقد تحكموا في أموال الشعب وخارج البلاد^(٥) .

وجملة القول في أهل ذلك العصر وجماعاته ، أنهم كانوا يختلفون فيما بينهم اختلافاً بيناً في الجنس والنشأة ، وفي العقول والعواطف ، والمذاهب والمعتقدات وهم بعد ، طبقات اجتماعية متغايرة متفاوتة ، ومن يقرأ كتاب إغاثة الأمة بكشف الغمة^(٦) للعلامة المقرئى يدرك من تضاعيفه وثناياه ، أنه يقسم ذلك المجتمع إلى

(١) تاريخ ابن خلدون ج ٥ ص ٢٨٨ .

(٢) المقرئى - السلوك ج ١ ص ٤٤ .

(٣) المرجع السابق ج ١ ق ٣ ص ٩٩ .

(٤) المقرئى - السلوك ج ١ ق ٢ ص ٥٣٥ .

(٥) المقرئى - الخطط ج ٣ ص ٢٢١ .

(٦) المقرئى - إغاثة الأمة بكشف الغمة ص ٧٣ .

سبعة أقسام وهي، أولاً : أرباب الدولة (وهم المماليك) ، ثانياً : مياسير التجار ،
ثالثاً : متوسطو الحال من التجار ، رابعاً : أصحاب الفلاحة والحرث ، خامساً :
الفقهاء وطلاب العلم (يعنى رجال الفكر) ، سادساً : أصحاب الصنائع وأرباب
المهن ، سابعاً : أهل الحصاصة والمسكنة .

ورأى المقرئى هذا - كما هو واضح من موضوع كتابه - قائم على أسس
اقتصادية . أعنى أنه لحظ فى تقسيمه المجتمع على ذلك النحو ، الناحية المادية
وأغفل الجانب المعنوى .

وعندى أن تقسيم المجتمع وتفصيل طبقاته على أساس المادة وحدها أمر غير
سديد ، لأن تقويم الناس ، جماعات كانوا أم أفراداً ، إنما يكون وفق مظاهر
الحياة الإنسانية وأوضاعها ، وهى مزاج من الماديات والمعنويات لأن الإنسان ليس
جسداً فقط حتى يقدر على وجه لا يقام فيه وزن لغير الماديات، وإنما هو ، أعنى
الإنسان، روح وجسد ، أى أنه حقيقة امتزج فيها العنصران المادى والروحى ، ومن
هنا كان لابد لمن يعرض إلى تبيان طبقات مجتمع من المجتمعات أو أمة من الأمم ،
أن يلاحظ فى تبيينه أو تفصيله كلا الجانبين . . المادى والمعنوى ، وعلى هذا
التقدير ، أرى أن المجتمع المصرى كان فى ذلك العصر ينقسم إلى أربع طبقات
هى :

١ - طبقة المماليك ، وكان منهم السلطان ونوابه وأمراء الدولة والجيش
وقادته .

٢ - طبقة رجال الدين والأدب ، وكان من هؤلاء القضاة والكتاب والوزراء ،
والمحتسبون أحياناً .

٣ - طبقة التجار وأهل البيع والشراء .

٤ - طبقة الصناع والزراع وأرباب الحرف والفلاحين .

هذا على أن وجوه الكلام فى مجتمع ذلك العصر وأوضاعه كثيرة متعددة ،
وموضوعاته مختلفة متشعبة ، ومجال الدرس والبحث فيه متسع فسيح ، ولسنا فى هذا
البحث بصدد دراسة ذلك المجتمع أو تفهمه فى تعمق وتمحيص وإعطاء الناس

129802

صوراً عنه تمثله في مختلف جوانبه ونواحيه، وإنما القصد كل القصد من هذه العجالة أن نتبين مدى ما كانت عليه الأوضاع الاجتماعية في مصر إبان القرن السابع الهجري، من عدم التكافؤ، وكثرة التنافر، وقلة الانسجام، ولاغرو فقد استأثر الأيوبيون والمماليك بالحكم والسلطان على ما سبق أن بيناه ولم يسمحوا لأحد من المصريين المسلمين المنحدرين من أصل عربي أن يتبوأ أى مرتبة عسكرية أو وظيفة إدارية ذات بال، وحتى شئون الجباية وأمور بيت المال فإنهم لم يكرنوا يسندونها في أكثر الأحيان إلا لقبطي مسيحي أو لمسلم غير مصري، أو مصري لم ينحدر من أصل عربي!! وذلك أمر ولّد - دون شك - في نفوس المصريين المنحدرين من أصل عربي شعوراً بالظلم والجور.

وقد حاولوا التحرر من ذلك بالحرب والقتال، مرة بقيادة كثر الدولة، وأخرى بقيادة حصن الدين ثعلب. على ما سبق أن ذكرناه، غير أنهم أخفقوا ولم يظفروا من ذلك بطائل، إذ كانت ثوراتهم على الأيوبيين والمماليك تبنى دائماً بالهزيمة والتباب. فلذلك وجدناهم يزهدون في الدنيا، ويبتعدون عن معترك الحياة فراراً من ذلك الظلم الاجتماعي الذي تأبى كرامتهم أن يقيموا عليه. وما زهدوا فيما أعتقد ولا تصرفوا إلا بغية الظفر بالعدل في غير هذه الحياة الظاهرة التي افتقدوه فيها، وقد وجدوه بالفعل في تلك الحياة الروحية التي أقاموا لهم فيها دولة باطنية جعلوا لها ما لدولة الظاهر من مراتب ومنازل ودرجات؛ إذ جعلوا القطبانية في تلك الدولة الروحية، تقابل السلطنة في دولة الظاهر.

ومما يؤيد ما ذهبنا إليه من شعور المسلمين العرب بالظلم والجور. من مجراء استئثار غيرهم بالحكم والسلطان دونهم. كان من أهم أسباب ازدهار التصوف في هذا العصر. تلك الظاهرة التي انفرد بها القرن السابع الهجري دون سواه من العصور والأحقاب، وهي أن شيوخ التصوف وأقطابه كانوا فيه من العرب الخالصين. فالسيد البدوي، وإبراهيم الدسوقي، وعمر بن الفارض، وأبو الحجاج الأقبصري وأبو الحسن الشاذلي، وعلى بن أحمد المعروف بأبي الحسن الصباغ. كانوا جميعاً من العرب الأقحاح، وهذا على خلاف ما وجدنا عليه أمر شياخة التصوف في العصور السابقة، إذ كان جل شيوخه إن لم يكونوا كلهم من غير الجنس العربي كذى النون المصري وأبي على الروزباري.

ثانياً — أما العامل الثاني ، من عوامل ازدهار التصوف في القرن السابع الهجري فهو راجع في جملته وتفصيله إلى ما كانت عليه أخلاق أهل مصر والقاهرة ، على وجه الخصوص أثناء ذلك العصر ، إذ اتسمت أخلاق أهل تلك الحقبة وسلوكهم على وجه العموم ، بالاستهتار والتحلل وقلة الاكتراث بالقيم أو المثل وعدم الانصياع في صدق إلى الوازع الديني ، ولاغرو فقد كان المصريون — أي أهل الفسطاط — والقاهريون إبان ذلك الحين ، قد استكثروا من المعاصي وارتكاب المحرمات وفعلوا الفواحش وأتوا المنكرات .

وخير شيء يصور لنا أخلاق المجتمع المصري في ذلك العصر ما ذكره ابن إياس في كتابه تاريخ مصر المعروف ، « باسم بدائع الزهور في وقائع الدهور » وذلك أثناء كلامه عن السلطان الظاهر بيبرس وما أتاه في مصر والشام أثناء سلطنته من أعمال . . إذ قال ما نصه (١) :

(ثم دخلت سنة ٦٦٥ هـ فيها أبطل السلطان ضمان الحشيشة وأمر بإحراقها وخرب بيوت المسكرات ، وكسر ما فيها من الخمر وأراقها . . ومنع الخانات من الخواطي ، واستتاب العلوق واللواطى ، وعم هذا الأمر سائر الجهات المصرية ، وبرزت المراسيم الشريفة بمنع ذلك من سائر الجهات الشامية . فظهرت في أيامه سائر البقاع ، ومنع الناس من ذلك غاية الامتناع . ثم أحضروا إليه في أثناء هذه الواقعة شخصاً يسمى ابن الكازرونى وهو سكران . « نابعه » فأمر بصلبه ، فصلب بعد حد عظيم في مستحقه وعلقت الجرة والقدح في عنقه ، فلما عاين أرباب المجون والحلاعة ماجرى لابن الكازرونى امتثلوا أمر السلطان بالسمع والطاعة وقد قال القائل :

لقد كان حد السكر من قبل صلبه خفيف الأذى إذ كان في شرعنا جلدا
فلما بدا المصلوب قلت لصاحبي ألا تب فإن الحد قد تجاوز الحدا)

* * *

ثم قال ابن إياس : (قال الشيخ شمس الدين بن دنيال صاحب كتاب « طيف الخيال » لما قدمت من الموصل إلى الديار المصرية في الدولة الظاهرية ، سقى الله

(١) ابن إياس — بدائع الزهور — ج ١ ص ١٠٤ — ١٠٧ .

من سحب الإنعام عهدها ، وأعذب مشارب وردّها فوجدت مواطن الأنس دارة
وأرباب اللهو والحلاعة غير آنسه ، ومن لذة العيش آيسة ، وهزم أمر السلطان جيش
الشیطان ، وتولى الخوان والى القاهرة ، آراق الخمر ، وإحراق الحشيش وتبديد
المزور واستتاب العلوق واللواطى ، وحجر البغاة والخواطى ، وشاعت بذلك الأخبار
ووقع الإنكار ، وصلب ابن الكازرونى وفى رقبة نبیذیه ، فدعانى بعض أصدقائى
إلى محله ، وأنزلى من عیاله وأهله ، واعتذر إلى عن تقصيره فى الإكرام إذ لم یأتى
بمدام . وقال : قد غلب على ظنى أن أبامرة قد مات وعد من الرفات ، فقم بنا
نبکیه ، ونصف الحالة ونرثیه ، فابتدأت وقلت فى معنى هذه الواقعة التى وقعت .

مات یاقوم شیخنا إبلیس وخلا منه ربه المأنوس

وهذا البيت ، مطلع القصيدة ، التى أنشأها ابن دنیال ، فى وصف ما آل
إلیه حال المحجون والفجور ، وفاعلى الموبقات وشاربى الخمر ، وهى قصيدة طریفة
فى هذا المقام ، بلغت خمسة وعشرين بيتاً ، والبيت الأخير منها فى غاية الطرافة
وهو قوله :

فسأبکیه أرمم العین حتى لشفائى یعیش « جالینوس »

فهو كما ترى قد أسف لهزيمة إبلیس أو موته على حد تعبیره ، وبكى علیه
ورثى لحاله ، ولحال أهل الفسوق والمجون ، وأرباب الحلاعة .

وهذا لعمرى أدل شىء على ما كانت علیه أخلاق المجتمع المصرى فى القرن
السابع الهجرى ، من فجور ومجون واستهانة بقیم الأخلاق وانتهاك لحرمت الدین ،
ولم تكن تلك الأخلاق مقصورة على الرعاع والدهماء أو أراذل الأمة .

لا بل إن كثيراً من علیة القوم وأشرافهم وذوى المكانة فیهم كانوا یشربون
الخمر ویتعاطون الحشیش إلى غیر ذلك من انحراف أخلاقى وشدوذ جنسی .

ومما يدل على ذلك دلالة قوية ما رواه أصحاب التراجم والطبقات عن عدد
غیر قليل من شیوخ هذا العصر . وفقهائهم ورجال الحديث وأهل القضاء فیهم من
حکایات الشذوذ الخلقى . فمن ذلك على سبیل المثال ، ما روى عن الحضرم بن موسى
المهرانى شیخ الملك الظاهر ببیرس من أنه كان یرتكب أموراً لا یفعلها المسلمون ،

وما رواه كذلك السبكي في طبقاته ، عن ذى الرياستين تقي الدين عبد الرحمن بن بنت الأعز من أنه اتهم أيضاً بالشذوذ .

على أن الفساد في هذا العصر لم يقتصر على شرب الخمر ، وفعل الفواحش والمنكرات بوجه عام ، بل مجاوزة عند أهل الفتيا إلى الاستهانة بقواعد الشرع والاستخفاف بأحكام الدين ، إذ كان كثير من علماء الفقه وأهل القضاء يتملقون السلاطين والوزراء والقادة والأمراء ، وذلك بأن يبيحوا لهم ما لم يعجزه الشرع ويحلوا لهم ما حرم الله . . .

وأصدق شيء يصور لنا ما كان عليه علماء الدين ورجال الإفتاء في هذا العصر الذى ندرسه من استهانة بالشرع ، وتسامح في الدين ، بلغ حد العبث والاستهتار ما ذكره تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب السبكي في كتابه معيد النعم ومبيد النقم عند الكلام عن المفتي وإليك النص^(١).

« . . . منهم (يعنى المفتين) من يسهل أمر الشرع ويتناهى إلى أن يفتى ببعض ما لا يعتقده من المذاهب ويرخص لبعض الأمراء ما لم يرخص فيه لعموم الخلق بعض العلماء فيقول مثلاً لمن سأله عن انتقاض الوضوء بمس الذكر : لا ينتقض عند أبي حنيفة ، وعن لعب الشطرنج وأكل لحوم الخيل حلال عند الشافعى وعن مجاوزة الحد في التعزيرات مجازر عند مالك ، وعن بيع الوقف إذا خرب وتعطلت منفعته ، ولم يكن له ما يعمر به ، حلال عند أحمد بن حنبل . وهكذا إلخ ثم ذكر في نفس ذلك المعنى لبعضهم هذه الأبيات :

الشافعى من الأئمة قائل	اللعب بالشطرنج غير حرام
وأبو حنيفة قال وهو مصدق	في كل ما يروى من الأحكام
شرب المثلث والمربع مجازر	فاشرب على أمن من الآثام

وهذا لعمري برهان قاطع على وهن الوازع الدينى وضعف الإيمان لدى الناس عامة ورجال الدين خاصة ، غير أن ذلك التبذل والتحلل في الأخلاق ، والتسامح والتهاون في الدين ، قد أدى إلى ظهور رجال نصبوا أنفسهم لإحقاق الحق ودحض الباطل وإعلاء كلمة الدين ، وذلك بالإكثار من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

(١) السبكي - معيد النعم ومبيد النقم ص ١٠١ .

من جهة ، وبالإقبال على الله والتبتل إليه ، وترك الشهوات ، والبعد عن الملذات من جهة أخرى وذلك مجرياً على ما قضت به سنة الله في الظواهر الإنسانية عقلية كانت أو خلقية ، إذ جرت العادة في مثل تلك الظاهرة الخلقية أن يكون لها في كل عصر توجد فيه نتيجتان، إحداهما تكون إيجابية والأخرى سلبية ؛ فالإيجابية هي الإفراط في الاستهتار والتفريط في الدين، أما السلبية فهي أن يظهر رجال يتحلون بالتقى والورع وينشطون في الدعوة إلى الدين ، وهذا الذي كان فعلاً أثناء ذلك العصر ، إذ وجد جمع غفير من رجال الزهادة والتصوف ، عملوا بجادين مجاهدين لنصرة الفضيلة وحفظ تعاليم الدين ، ومن هنا كثر الزهاد ، والناسكون ، من رجال الفقه وعلماء الشريعة ، وبالتالي ازدهر التصوف وكبر عدد الشيوخ والمريدين من أهل المجاهدة والمكابدة ، وأصحاب التصوف النظري .

ثالثاً : أما العامل الثالث من عوامل ازدهار التصوف واتساع حركته في هذا العصر فهو تلك الحروب الطاحنة التي دارت رحاها في الشرق والغرب وبخاصة في فلسطين وأرض الشام، وذلك بين المسلمين بعضهم بعضاً من جهة وبينهم وبين الصليبيين ، ثم التتار ، من جهة أخرى . .

ولاغرو ، فقد اشتدت وطأة الفرنجة على المسلمين في الأندلس وغزا التتار شرق الدولة الإسلامية ، كما كان الفرنجة والصليبيون قد أقاموا من قبل ممالك وإمارات في مختلف ربوع الشام ومدن فلسطين ، وذلك كعمكة، ويافا، وطرطوس ، وعسقلان، وصور، وحتى بيت المقدس التي كان قد استردها صلاح الدين سنة ثلاث وثمانين وخمسمائة هجرية بعد أن أقام فيها الصليبيون مملكة دامت نحو الثمانين عاماً ، فإنها قد عادت إلى يد الصليبيين في هذا القرن مرة أخرى وذلك بعد أن تركها لهم صلاحاً الملك الكامل ابن الملك العادل الأكبر ، وذلك كي يستطيع غزو دمشق وهو آمن الظهر من عدوان أولئك الصليبيين .

هذا بالنسبة لما كان عليه الحال في ديار الإسلام . أثناء الربع الأول من القرن السابع وأوائل الربع الثاني منه . أما في أوائل الربع الثالث وأواخر الثاني فقد اشتدت الفقرة واحتدم النزاع بين أفراد البيت الأيوبي في مصر والشام ، الأمر الذي أطمع الفرنجة والصليبيين في ملك أولئك السلاطين ويسر لهم - أعني الصليبيين - العودة

من جديد إلى احتلال كثير من المدن والبلدان والقلاع والحصون التي كان قد أخرجهم منها في أواخر القرن السادس السلطان صلاح الدين . ثم إننا نجد أن التتار الذين كانوا قد استولوا في أوائل هذا القرن على بجانب كبير من الأقطار والأقاليم في شرق الدولة الإسلامية قد زحفوا بجيوشهم في العقد الأول من نصفه الثاني على بلاد فارس وإيران والعراق حيث قضوا على الخلافة الإسلامية في بغداد سنة ست وخمسين وستمائة . وتابعوا الزحف إلى أرض الشام ، ولولا أن اتحد العرب والمسلمون تحت لواء الملك المظفر سيف الدين قطظ في معركة عين جالوت المشهورة لاحتل التتار مصر وغيرها من بلاد الإسلام .

* * *

وحسبنا من عرضنا الموجز السريع للأحوال الحربية في هذا القرن أن نقول إن طائفة كبرى ، وعدداً لا يكاد يحصى قد لجأ إلى مصر من علماء العراق وخراسان والمغرب ، والأندلس والشام . وقد كان لهؤلاء الزهاد والنسك من رجال الفقه ورواة الحديث وأهل التفلسف والتصوف كان لهم جميعاً أكبر الأثر في ازدهار التصوف واتساع حركته في مصر ، نذكر من ذلك على سبيل المثال من أهل المشرق ، برهان الدين السنجاري وتقي الدين بن رزق ، ومن أهل المغرب والأندلس ضياء الدين الغرناطي وأبا الحسن الشاذلي ، فهؤلاء وغيرهم كثير شاركوا مشاركة فعالة في دعم الحركة الدينية وازدهار التصوف وتنشيط حركته في مصر ، ولاغرو فقد أسس أبو الحسن الشاذلي في مصر طريقته الكبرى التي لا تزال على شهرته حتى الآن ، وبرهان الدين السنجاري كان له أثره الواضح الملموس في الحديث والفقه ، إذ ولي غير مرة منصب قاضي القضاة ومشيخة دار الحديث الكاملية .

رابعاً : أما العامل الرابع فمناطه سياسة الدولة العليا من جهة ، والمذهب الذي كان يعتنقه السلاطين من جهة أخرى ، وذلك أن سلاطين الأيوبيين كانوا يتبعون الخلافة العباسية في بغداد .

هذا من الناحية السياسية أو شكل الحكم الخارجي بوجه عام ، أما من الناحية المذهبية فإنهم كانوا سنيين على مذهب الإمام الشافعي ، وقد قفى على آثارهم في ذلك كله خلفاؤهم من المماليك الأتراك .

ولما كانت مصر من قبل صلاح الدين تخضع لحكم الفاطميين وتعتنق على وجه العموم مذهب الشيعة الإسماعيلية وهما أعنى الحكم الفاطمي والمذهب الشيعي أمران بجهد صلاح الدين في محاربتهما ، أما الأول ، فقد قضى عليه بخلعه العاضد بالله وإسقاط اسمه من الخطبة ، الأمر الذي عجل بموته وكان في ذلك تمام زوال الحكم الفاطمي . . أما الثاني ، وهو المذهب الشيعي فقد كانت محاربتة شاقة والتغلب عليه أمراً بجد عسير ، ذلك لأن مذهب الشيعة الإسماعيلية قد ساد ربوع مصر ، وتمكن من نفوس شعبها على اختلاف طبقاته ، وبخاصة أهل مصر (الفسطاط) والقاهرة وسكان الصعيد .

* * *

على أن محاربة العقائد والعمل على إزالتها من النفوس يتطلب وسائل كثيرة ، وأوقاتاً طويلة ، وقد رأى صلاح الدين أن يقاوم المذهب الشيعي بالعمل على نشر مذهب أهل السنة في الديار المصرية ، وذلك بتشجيع الفقهاء وجلب الفقراء ، وإغداق الأموال ، والأرزاق على الفريقين . وأول عمل قام به صلاح الدين الأيوبي في هذا السبيل هو إنشاء المدرسة الناصرية قرب مقام الشافعي لتدريس علوم أهل السنة . كما جعل دار سعيد السعداء خانقاه برسم فقراء الصوفية القادمين إلى مصر من المشرق والمغرب . .

وقد اقتنى أثره في ذلك سلاطين مصر . من أفراد بيته . وبيت أخيه الملك العادل أبو بكر بن أيوب ، ومن خلفهم على عرش مصر من سلاطين دولة المماليك الأتراك حيث استكثروا جميعاً من بناء المدارس وأولوها كثيراً من العناية^(١) فجعلوها للأوقاف ، وأجروا عليها الأرزاق . وبذلوا جهدهم في تيسير التعليم فيها إذ كانوا يجرون في كرم وسخاء الأموال والأرزاق على الطلاب والمدرسين .

كما استكثروا أيضاً من إنشاء الخوانق (جمع خانقاه) وأصلها في الفارسية مركبة من كلمتين ، هما : خان ومصدرها خاندن . ومعناه القراءة أو الذكر والكتابة الثانية هي قاه ، ومعناه المكان . وعلى هذا فمعنى كلمة خانقاه بالعربية مكان الذكر ، وهي في تعبير المصريين تسمى الزاوية .

(١) المقرئى - الخطط ج ٤ ص ٢٠٥ - ٢٠٩ .

وشجعوا حركة التصوف^(١) وفتحوا أبواب مصر على مصراعيها للوافدين عليها من الفقراء الصوفية من شرق الدولة وغربها وكانوا يبالغون في إكرام مشايخ الطرق والمریدین ، كفعلهم بالمدارس وطلابها ومدرسيها في غير ما فرق كبير .

خامساً : أما العامل الخامس والأخير ، فهو الأحوال الاقتصادية ؛ إذ كانت أمور المعيشة ووسائل الحياة في هذه الفترة عصيبة لكثرة الحروب التي كانت تقع بين المسلمين والصليبيين والتتار من جهة ، وبين المسلمين بعضهم بعضاً على ما قدمت من جهة أخرى .

والكثرة الأوبئة^(٢) والأمراض الفتاكة ، التي كثيراً ما منى بها المسلمون خلال تلك الفترة في مصر والشام .

أضف إلى هذا كله ، ما كان يرتكبه الأمراء وأصحاب الشأن في الدولة من ظلم الناس واحتكار الأموال^(٣) وتزييفها والتلاعب بها ، والاستيلاء بالقوة والبطش على ما تنتجه أرض الفلاحين والزراع من الثمرات ، وكثرة الضرائب على الأفراد والعقارات^(٤) ، وأخيراً — إجداب الأرض بسبب انخفاض منسوب النيل وذلك كثيراً ما كان يقع ، ولكن على تفاوت في حالات الجذب . فتارةً يكون محتملاً وضرره طفيفاً كالذي حدث في سنة ٦٢٧ هـ^(٥) وسنة ٦٤٣ هـ^(٦) وغيرها من ضيق في العيش وارتفاع في الأسعار إذ لم يكن هناك مجاعة عامة وإنما كان فقر وإقلال .

ولهذا ، فلم يعد المقریزی جذب هاتيك السنين ضمن المجاعات التي ذكرها في كتاب « إغاثة الأمة بكشف الغمة » ، وتارة أخرى يشتد الجذب ويعم القحط وينخفض إلى حد كبير منسوب ماء النيل ويكثر الجراد ، وتأكل الدودة ما نبت من زرع في بعض أجزاء الأرض . .

(١) دكتور محمد كامل حسين ، دراسات في الشعر في عصر الأيوبيين ص ٦٤ .

(٢) ابن إياس — تاريخ مصر ج ١ ص ١٠٨ السلوك ج ١ ق ٣ ص ٨٠٩ .

(٣) المقریزی إغاثة الأمة بكشف الغمة ص ٧٠ و ٧١ .

(٤) المقریزی السلوك — ج ١ — ص ٤٣٧ ، ٩٠٦ .

(٥) المصدر السابق ج ١ — ق ١ — ص ٣٤٠ .

(٦) ابن تغري بردي النجوم الزاهرة ج ٦ ص ٣٥٢ .

وبالحملة ، فقد كثر في هذه الفترة الفقر واشتدت الحصاصة وعظم الكرب
وبجاء الناس في أكثر الأحيان . حتى أكلوا الميتة واستمروا بالحلم الآدميين^(١) .
وقد استفحل بسبب ذلك الجوع ، وتلك الفاقة التي سادت أكثر سني هذا العصر ،
أمر اللصوص ، وعظم خطرهم إلى درجة أنهم لم يتورعوا عن نهب قبور الصالحين
ومشاهد آل البيت . . وشاهد ذلك ما رواه المقرئ في كتاب السلوك إذ قال
ما نصه^(٢) :

(نزل خمس نفر في الليل من الطاقات الزجاج إلى المشهد النفيسي وأخذوا
من فوق القبر ، ستة عشر قنديلا من فضة ، فقبض عليهم من الفيوم وأحضروا
فاعترف أحدهم بأنه هو الذي نزل من طاقات القبة الزجاج ، وأخذ القناديل وبرأ
بقية أصحابه ، فشئق تجاه المشهد ، وترك مدة متطاولة على الحشب حتى صار
عظاماً) .

وخير شيء يصور لنا ما وصل إليه حال الناس في ذلك العصر من الفقر والجوع
وضنك العيش ما ذكره ابن إياس^(٣) في وصفه حوادث عام خمس وتسعين وستمائة
قال :

(دخلت سنة خمس وتسعين وستمائة ، فيها أبجدت البلاد وشح النيل وقد
وصل إلى اثني عشر ذراعاً ثم هبط . . فشرقت الأراضي ، ووقع الغلاء والقحط
بالديار المصرية ، وشحط سعر القمح إلى مائة وسبعين درهماً كل إردب ، وكذلك
الفول ، وبلغ سعر اللحم كل رطل سبعة دراهم وبيع كل فروج بخمسة عشر
درهماً ، وبيعت البيضة الواحدة بأربعة دراهم وبيعت التفاحة والرمانة والسفرجلة
كل واحدة منها بثلاثين درهماً ، إذ اشتد الأمر على الناس حتى أكلوا الكلاب
والحمير والبغال والحيل والجمال ، ولم يبق عند أحد شيء من الدواب حتى قيل
إنه صار بيع الكلب السمين بخمسة دراهم ، والقط بثلاثة دراهم) .

• • •

(١) ابن إياس - بدائع الزهور ج ١ ص ١٠٣ .

(٢) المقرئ ج ١ ص ٨١٤ .

(٣) ابن إياس - تاريخ مصر ج ١ ص ١٣٣ .

ولست بعد هذا النص في حاجة إلى مزيد من القول في تصوير الحياة الاقتصادية التي كانت سائدة في مصر أثناء القرن السابع الهجري .

* * *

على أن دولة المماليك، كانت على بجانب كبير من الغنى والثراء ووفرة الأموال، وبخاصة أيام الظاهر بيبرس، والمنصور قلاوون، وابنه الناصر محمد .

والسر في غناء دولة المماليك واثرائها في ذلك العصر مع ما كان عليه الشعب في أكثر أوقاته من عوز وإقلال وضنك في العيش يرجع إلى أسباب أهمها :

أولاً : احتكارهم للأراضي وحرمانهم الفلاحين والزراع من تملكها ، فقد ذكر ابن إياس في كتابه^(١) تاريخ مصر المعروف « ببدائع الزهور في وقائع الدهور » ما نصه :

(كانت البلاد المصرية — مقسومة يومئذ على أربعة وعشرين قيراطاً منها أربعة قراريط للسلطان ، ومنها عشرة قراريط للأمراء والإطلاقات ومنها عشرة قراريط للجند كلهم) .

ومعنى هذا — أن الفلاحين والزراع لم يكن لهم حق الملكية . . وإنما كانوا يعملون ، ويكدحون في أرض المماليك وضياعهم ، وليس لهم إلا ما يقيم الأود .

ثانياً : جباية الزكاة — فقد اتسعت رقعة الدولة ، وكثر المواليون لسلطان مصر في المشرق والمغرب . ومن مظاهر ذلك ما ذكره المقرئ في حوادث سنة ٦٦٤ هـ إذ قال مانصه^(٢) :

« وفي جمادى الآخرة سار الأمير أقوش السفيري ومعه أربعون ديواناً لاستخراج زكاة عرب بلاد المغرب . فوصل إليهم وأخذ منهم الزكاة التي فرضها الله وأخذ منهم الحقوق) .

ثالثاً : التجارة، فقد كانت مصر في هذا العصر تؤدي للعالم أبجل الخدمات بما كانت تضطلع به من مهمة نقل التجارة من الشرق إلى الغرب وبالعكس بحكم موقعها الجغرافي ، وذلك على نحو ما يؤديه الآن مرفق قناة السويس، وكان سلاطين

(١) ابن إياس — تاريخ مصر ج ١ ص ١٢٣ .

(٢) المقرئ — السلوك ج ١ — ص ٥٤٤ .

مصر وأمراؤها بطبيعة الحال يأخذون من تلك القوافل التجارية التي كانت تمر عبر مصر - الضرائب أو الرسوم .

هذا على أن أمراء الممالك كانوا يزاولون بأنفسهم مهنة التجارة وشاهد ذلك ما ذكره ابن تغرى بردى في ترجمته للأمير عز الدين أيدير إذ قال ^(١): (وكان محظوظاً من الدنيا له الأموال الجمة والمتاجر الكثيرة والأملاك الوفرة) .

رابعاً : وأخيراً تلك المكوس والمقررات ^(٢) الفادحة التي كانوا يفرضونها على الأفراد وعلى الأشياء التي تباع وتشتري وعلى أهل الصناعات وأرباب الحرف وراكبي السفن مسافرين أو متجرين .

وجملة القول - فيما كانت عليه الأحوال الاقتصادية وأمور العيش بمصر في القرن السابع الهجري أنها بلغت من السوء أقصاه ، ومن الضنك مداه ، وذلك أمر يحدو بالناس في أكثر الأحيان ، إلى الإكثار من مسألة الله ودعائه واللجوء إليه سبحانه عسى أن يكشف عنهم الضر ويرفع البلاء .

وليس من شك في أن هذه الظروف والأوضاع قد تفاعلت معاً وأدى تفاعلها إلى نضوج التصوف وازدهاره وانتشاره في هذا العصر بصورة لم تعهدها مصر من قبل ، وهي ظاهرة لا يستطيع أن يغفل عنها المؤرخ الاجتماعي بله المؤرخ الأدبي .

(١) ابن تغرى بردى - النجوم - ج ٧ ص ٢٢٧ .

(٢) المقرئى - الخطط ج ١ ص ٨٧ و ٨٩ .

الفصل الثالث

طرق التصوف واتجاهاته المذهبية في هذا العصر

ذكرنا في فصل سابق ، أن المسلمين في مصر ، انقسموا إبان القرن السابع الهجري ، إلى طوائف وشيع ومذاهب وأحزاب مختلفة ، من حيث الأهواء السياسية والعقائد الدينية ، إذ كان منهم الشيعي والسني والمعتزلي والأشعري . هذا من حيث النحلة والاعتقاد .

أما من الوجهة السياسية فإن منهم من كان يناهض حكم الأيوبيين وخلفائهم المماليك ، ومنهم من كان بطبيعة الحال مؤيداً لأولئك الحكام ، سواء أكان ذلك منه عن تحزب أم مجاملة .

ولما كان التصوف في أوضح صورهِ ، وأجلى معانيهِ ، لا يخرج عن كونه نزعة روحية ومراسم خلقية ، كان من الطبيعي أن يتصوف أفراد من كل فرقة ومذهب . ولهذا وجدنا التصوف تتعدد مذاهبه وتختلف قوانينه الباطنية تبعاً لاختلاف المذهب العقيدى أو السياسى الذى كان عليه من قبل ذلك الصوفى . ففى ذلك القرن . وهو عصر نزوج المذاهب الصوفية ، وتكامل تعاليمها وتميز طرقها ، وجدنا طريقة كل شيخ . وبخاصة الجانب النظرى منها ، على وفاق من حيث الصبغة المذهبية أو الطابع التعليمى ، مع ما كان عليه ذلك الشيخ قبل التصوف ، فأبو الحسن الصباغ وعمر بن الفارض ، وعفيف الدين التلمسانى . قد أقاموا تصوفهم على نظرية الاتحاد والقول بوحدة الوجود . وهذا بطبيعة الحال نتيجة حتمية لما كانوا عليه قبلاً من تفكير فلسفى ، وما كانوا قد اقتنعوا به فى أعماق نفوسهم واستقر فى أذهانهم قبل التصوف من نظريات فلسفية صرفة أو هى فلسفية المخبر صوفية المظهر ، كأن يكونوا متأثرين مثلاً بمذهب الحلاج الذى هو فى رأى صدى من أصداء العقيدة الهندية فى الفكر الإسلامى .

أما إبراهيم الدسوقي وخلفه ضياء الدين الغرناطى وغيرهما ممن كانوا على رأيهما

سالكين طريقهما ، فإنهم قد أقاموا تصوفهم على القول بالحقيقة المحمدية أو نظرية تنقل النور المحمدي . وهي نظرية لا تختلف في شيء ذي بال عن النظرية الأساسية لحزب الشيعة وطوائف المتشيعين ، وأعني بها مسألة الإمامة ، فالشيعة كلهم مجمعون على أن الإمام الشرعي بعد النبي هو علي بن أبي طالب كرم الله وجهه . وأن الإمامة تنتقل بعده في بنيه وذريته على خلاف بين فرق التشيع ، إذ ذهب بعضهم إلى أن الإمامة انتقلت إلى محمد بن الحنفية ، وبعضهم قال : إنها انتقلت إلى الحسن ، ومن بعده حلت في الحسين ، وظلت في أبناء هذا الأخير . وهي لا تزال كذلك في اعتقادهم تنتقل من سلف إلى خلف بالعهد والمبايعة حتى يجيء قائم القيامة أو يظهر المهدي المنتظر .

وهذا هو نفس ما وجدناه عند شيوخ الحرق : فإنهم يأخذون الحرقه والقبطانية من شيخ عن شيخ ومن قطب عن قطب بالعهد والمبايعة ، ولكن الخلاف فقط راجع إلى رأس السلسلة ، فالشيعة قد انتسبوا إلى الحسين . وأما المتصوفة فإنهم نسبوا القبطانية في أول وجودها إلى الحسن لأنه في رأيهم عقدت له الخلافة الباطنية على حدة بعد أن نزل لمعاوية عن الخلافة الظاهرة وكانت من قبل الخلافة أو الإمامة تعقد في الظاهر والباطن معاً . .

هذا على أن نظرية تنقل النور المحمدي التي قال بها الدسوقي . وزعم فيها أن النور المحمدي موجود قبل هذا الوجود وأنه قد حل -- حين ظهر أول ما ظهر إلى هذا الوجود الخارجي -- في شخص آدم . وقد ظل ينتقل بعده من نبي إلى نبي حتى ظهر في شخص محمد النبي العربي . وما زال بعده ينتقل من قطب إلى قطب . وسرف يظل كذلك إلى يوم الدين .

أقول : إن نظرية تنقل النور المحمدي على الصورة التي بيناها لا تختلف في شيء عن نظرية تنقل الإمام في عقيدة الشيعة الإسماعيلية الباطنية والتي ظهرت دولتها باسم الفاطميين في المغرب . ثم امتدت إلى المشرق فاستقرت في مصر والشام ودامت زهاء قرنين من الزمان . وكل ما بين المتصوفين . من أصحاب نظرية الحقيقة المحمدية . وبين مذهب الفاطميين من فرق لا يخرج عن الشكل والتسمية .

فالمتصوفون يقولون قطب وقطبانية ، والشیعة إمامة وإمام وإن كان ثمة فرق جوهری بينهما فهو راجع فقط إلى أن الشیعة يجعلون الإمامة وقفاً على سلالة علی ، أما المتصوفة فإنهم لا يشترطون فی القطبانية أرومةً ولا نسباً علی الإطلاق .

وعلى ذلك نستطيع القول بأن الدسوقي والبدوی وغيرهما من شیوخ الحرق كانوا من قبل أن يتصوفوا متشیعین .

أما الشاذلی وخليفته أبو العباس المرسى ، فإنهما لم یقولوا بالوراثه فی القطبانية ، ولا اعترفا بروایة الحرقه ، ولم یجعلوا الشیخ شرطاً فی الوصول إلى الله أو بلوغ القطبانية . بل ذهبوا إلى أن الطريق ، قد تأتى المريد بالفتوح الربانی أو بطریقه الإلهام دون ما واسطة إنسان ، وفى بعض الأحيان یجمع الله بین النبی والمريد فیکون بذلك الفضل فی تربیه المريد راجعاً فقط إلى الله ورسوله .

وقد درست حیاة الشاذلی والمرسى وغيرهما من المتصوفین المعتدلين كعبد الرازق بن حسام بن رزق الله وإبراهیم بن معضاد الجعبرى فوجدت أنهم كانوا جميعاً علی مذهب أهل السنة والجماعة ، من حیث الأصول والفروع قبل أن يتصوفوا ، فلما تصوفوا جاء تصوفهم صورةً ملائمة لما كانوا علیه قبل التصوف ، ومن هنا كان تصوفهم العملى والنظرى قائماً علی أساس من ظاهر السنة والكتاب .

على أنى لا أرانى مجاوزاً للحق ولا مجانباً للصواب إذا قلت إنى نظرت بعین التحقق والتثبت فی سیر جمیع الذین غلبت علیهم فی هذا العصر صفة التدين وتتبع فی إنعام وتدبر أحوالهم فألفیتهم جميعاً قد بدأوا حیاتهم بدراسة الفقه وروایة الحديث ، ثم أضحوا بعد ذلك فرقتین ، إحداهما لزمّت طریق السلف فی الزهد والتسلك وتفهم الكتاب والسنة علی ظاهرها ، لم یفسروا آیه ولا حديثاً . . تفسیراً یخالف المنطق الإسلامی والأسلوب اللغوی .

على أن كثيراً من أفراد هذه الطائفة نسبوا إلى التصوف ، ووصفهم الذین ترجموا لهم ومن أخذوا عنهم بأنهم أهل الحقیقة المثلی وأصحاب الطریقه التى لا عوج فیها ولا أمتاً ؛ فمن هؤلاء علی سبیل المثال : العز بن عبد السلام ، وتاج الدین عبد الوهاب ابن بنت الأعز ، وبرهان الدین السنجارى ، وتقی الدین بن رزین ، وعلى بن وهب القشیری وابن دقیق العید . .

أما الفرقة الثانية : فهم جماعة زعمت أن الدين الإسلامى ذو وجهين ، أحدهما خاص بعامة الناس والثانى خاص بالصفوة المختارة .

وقد أطلقوا على الأول اسم الشريعة ووسموا أهله والمشتغلين فيه بأنهم علماء الظاهر . والثانى سموه الحقيقة ، وقالوا عن المعنيين به إنهم علماء الباطن وهؤلاء الباطنيون أو القائلون بالحقيقة أطلق عليهم الأدباء والمؤرخون كالصفدى وابن خلدون اسم (القوم) كما أسموا الطائفة الأخرى (بالفقهاء) وقد وجدنا لكلا الطائفتين نتاجاً أدبياً صادقاً فى تعبيره بديعاً فى تصويره فصيحاً فى لفظه بليغاً فى أسلوبه ، وهو فى رأى الأدب الذى صور لنا فى دقة وأمانة تلك الحياة الفكرية وهاتيك الأوضاع الاجتماعية التى أظلت المجموعة الإسلامية خلال تلك الحقبة . وهؤلاء الذين هم عرفوا بالمتصوفة ووسموا أنفسهم بالفقراء انقسموا من حيث الطريقة والمذهب فرقاً متعددة أو طرقاً مختلفة فمنهم الاتحاديون وهم القائلون بأن السالك إذا وصل تتحد روحه بذات الله ، أو بعبارة أخرى يتحقق بالحق ، بحيث لا يكون هناك خالق ولا مخلوق ولا عابد ومعبود ، ولكن فقط حقيقة واحدة هى الله أو واجب الوجود . ومنهم أصحاب نظرية وحدة الوجود ، وهم الذين زعموا بأن الموجود واحد لا تعدد فيه ولا كثرة ، وأنه ليس هناك خالق ولا مخلوق ولا عبد ومعبود ، وإنما الحقيقة الواقعة التى لا شك فيها ولا امتراء هى ألا موجود غير الله .

وما هذا العالم الذى نشاهده من إنسان وحيوان ، ونبات وجمادات وأفلاك وكواكب وغير ذلك ، مما نراه أو نتصوره ونحسبه موجوداً له كيانه وحقيقته التى يتميز بها فى وجوده عما عداه ، هذه الأشياء كلها ، هى فى الحقيقة وواقع الأمر عند أصحاب هذا المذهب ، ظواهر وأشكال يبدو فيها الحق ويتجلى بها واجب الوجود .

ومن ورد الاتحاد صريحاً فى شعرهم على سبيل المثال عمر بن الفارض ومن الذين وجدنا نظرية وحدة الوجود واضحة فى شعرهم على سبيل المثال أيضاً عبد العزيز المنوفى ومن خلطوا بين النظريتين ، أبو الحسن الصباغ والعفيف التلمسانى .

وهناك جماعة أخرى ، من هؤلاء النظريين ، قالوا بنظرية جديدة هى فيما أظن وليدة هذا العصر . إذ لم يكن لها من قبل وجود عند أحد من المتصوفين فيما

أعرف ، وأعني بتلك النظرية حقيقة الذات المحمدية ، فأصحاب هذه النظرية يعتقدون أن النبي محمدًا هو في حقيقته ليس بشراً وإنما هو نور أزلي أبدى ظهره في آدم حين خلق آدم وتمثل في إدريس حين تنبأ إدريس ، ووجد في شخص نوح حين أنذر قومه ووقت أن صنع الفلك ونجا بمن معه من الطوفان ، ثم تجلى في شخص إبراهيم ، إذ حطم الأصنام ونجا من أوار النار التي أضرمها له قومه فكانت عليه برداً أو سلاماً ، ثم جاء فرعون في صورة موسى ، ثم في شخص عيسى ، ثم ظهر باسم محمد خاتم النبيين ، وقد ظل يظهر فيمن أسموهم الأقطاب ، وسيظل يظهر هكذا في شخص قطب بعد قطب حتى تقوم القيامة .

وهذه النظرية لم يكن لصورتها وجود من قبل ، في ربوع الإسلام وبين معتقيه لا عند الفلاسفة ولا عند المتصوفين ، وإنما وجدنا لها نظيراً فقط عند الفاطميين الذين يعرفون من حيث العقيدة ، بالشيعة الإمامية الإسماعيلية ، فحقيقة الإمام عند هؤلاء كحقيقة القطب عند هذا الفريق ، من الصوفية النظرين فكما أن النور المحمدي تنقل من نبي إلى نبي ومن رسول إلى رسول ثم من قطب إلى قطب عند هؤلاء المتصوفة وجدناه ينتقل تماماً بنفس الطريقة وعلى ذات تلك الصورة ، في رأى الفاطميين أو الشيعة الإسماعيلية على ما سبق أن فصلناه— ثم إنى أذكر هنا ما لم أكن قد ذكرته هناك من وجوه الشبه بين تعاليم أصحاب نظرية تنقل النور المحمدي ومعتقداتهم وبين مذهب الشيعة الإسماعيلية ، وهو أن كلا من الطائفتين تعتقد بأن زعيمها صاحب التصرف والتدبير في هذا العالم كله ، ومصدق ذلك عند الشيعة ما جاء في مدح المعز الفاطمي على لسان ابن هاني الأندلسي إذ قال :

ما شئت لا ماشاءت الأقدار فاحكم فأنت الواحد القهار

ومعنى هذا ، أن إمام الشيعة الإسماعيلية ، هو صاحب التصرف والتدبير في الكون ، يخلق ويرزق ويحيي ويميت ، وكذلك الحال عند أصحاب نظرية الحقيقة المحمدية ، إذ أن القطب الرباني في زعمهم كالإمام عند الإسماعيلية من حيث التصرف والتدبير ، كما يبدو ذلك بصورة واضحة جلية في تلك القصيدة التائية التي أثبتناها في موضعها من ملحق البحث والتي هي من نظم إبراهيم الدسوقي^(١)

(١) الملحق ، قافية التاء .

على أنى أعتقد أن السيد أحمد البدوى ، هو أول من قال بنظرية تنقل النور المحمدى ، وعبر عنها فى شعره ، كما يبدو ذلك جلياً فى تائيتها التى مطلعها - دعنى لقد ملك الغرام اعنتى^(١) والتى أثبتناها فى موضعها من الملحق المذكور .

والدليل على صحة هذا الذى ذهبت إليه من القول بأن البدوى أستاذ هذا المذهب الصوفى وليس الدسوقى ، كونه - أعنى البدوى - ولد قبل إبراهيم الدسوقى بسبع وثلاثين سنة .

وهناك طريقة أخرى تختلف عن كل ما ذكرناه من مذاهب وطرق ، وأعنى بها الطريقة الشاذلية ، ولاغرو فقد تميزت هذه الطريقة بمساوقتها فى الجانب النظرى منها لروح الدين الإسلامية وفكرته الأساسية ، وهى توحيد الله فى ذاته وصفاته . وأنه هو الأزلى الأبدى ، وما عداه حادث ، قد وجد بعد أن لم يكن . ثم هو صائر إلى الفناء ، على أن الأرواح باقية ، وأنها سوف تعود إلى الجسد مرة أخرى يوم البعث والنشور . .

وعلى هذا ، فالموجود عند الشاذليين شيئان هما الخالق والمخلوق . ثم هم يؤمنون بوجود عالم روحى بحت . هو عالم الملكوت وبالعالم آخر امتزج فيه الروح والجسد وهو هذا الإنسان .

ومن أهم أعلام الطريقة الشاذلية بعد مؤسسها تلميذ الشاذلى وخليفته أبو العباس المرسى ، ومن بعده ابن عطاء الله السكندرى .

* * *

هذا بالنسبة لما كان عليه واقع أمر التصوف فى القرن السابع الهجرى من الوجهة المذهبية أو الصبغة الفكرية ، أما من الناحية التقليدية والعملية فإن متصوفة هذا العصر : قد انقسموا إلى الطرق الآتية :

أولاً - الطريقة السطوحية : نسبة إلى سطح دار كان قد أقام عليه بطنده السيد البدوى ، ردهاً من الزمن ، أو بتعبير هذا العصر أقول الطريقة الأحمدية نسبة لأحمد البدوى نفسه .

وطريقته هذه تقوم ، أولاً وبالذات على لبس الحرقة . من شيخ عن شيخ والعهد بها على طريقة الاستخلاف والمبايعة .

(١) الملحق ، قافية التاء .

وقد فصل الشيخ عبد الصمد القول في طريقة السيد أحمد البدوي فقال :
« إن الشريف حسن أخو^(١) السيد أحمد البدوي » كان يجتمع على الشيخ
عبد الجليل بن الشيخ عبد الرحمن النيسابوري قدس الله سره وأخذ عنه ، فلما كبر
سیدی أحمد البدوي جمعه عليه وألبسه خرقة التصوف والشيخ عبد الجليل لبس من
الشيخ عبد الحميد والشيخ عبد الحميد لبس من الشيخ عبد المجيد ، والشيخ
عبد المجيد لبس من الشيخ أحمد السقا ، والشيخ لبس من الشيخ محمد الشيرازی ،
والشيخ محمد لبس من الشيخ عبد الرزاق ، والشيخ عبد الرزاق لبس من الشيخ
أبي الطاهر ، والشيخ أبو الطاهر لبس من الشيخ عبد القدوس ، والشيخ عبد القدوس
لبس من الشيخ أحمد بن محمود ، والشيخ أحمد لبس من الشيخ حبيب ، والشيخ
حبيب لبس من الحسن البصري ، والحسن البصري لبس من الشيخ عمران بن
حصين وعمران لبسها من أنس بن مالك رضي الله تعالى عنه ، وأنس ابن مالك
لبسها من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو صلى الله عليه وسلم لبسها من الجنة^(٢)
ثم قال بعد ذلك الشيخ عبد الصمد :

(واقتدى سيدی أحمد البدوي بجده رسول الله صلى الله عليه وسلم في لبس
الخرقة الحمراء^(٣) ، روى عن جابر ابن عبد الله : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ،
كان له حلة حمراء يلبسها في الأعياد والجمع) .

فمن النص الذي نقلناه عن عبد الصمد زين الدين — يظهر لنا في وضوح
وجلاء — أن السيد البدوي كان من شيوخ الخرق . وهم أولئك الذين جعلوا الطريقة
كالإمامة ، تؤخذ بطريقة العهد من شيخ عن شيخ ، فالبدوي قد أخذ الطريقة ،
ولبس الخرقه ، وكانت خرقة حمراء ، ثم ألبسها خلفاءه من بعده ، ولم تزل الطريقة
الأحمدية جارية على هذه السنة حتى الآن .

ويستفاد من كلام عبد الصمد ، أن كيفية عهد البدوي واستخلافه كانت هكذا
يأتيه الرجل فينظر إليه فيمتليء الرجل منه مدداً ، بمعنى أن المرید يفعل بشخصية

(١) أخو (كذا في النص) .

(٢) عبد الصمد : الجواهر السنية في النسبة والكرامات الأحمدية ص ٢٦ .

(٣) نفس المرجع السابق .

أستاذه بحيث تصبح روحه ، كأنها نسخة من روح أستاذه أو على الأقل تكون كبيرة الشبه بها ، فإذا استشعر البدوي ذلك من المريد أمره بأن يتوجه إلى ناحية بعينها فيقيم بها ، حتى تواتيه المنية مع اذنه له بتربية المريد ين وأنابته عنه في إعطاء العهود .

ثانياً — الطريقة الشاذلية : وهي تقوم من الناحية السلوكية على العمل بالكتاب والسنة ، أعني أن الشاذلي يلزم أصحابه وأتباعه ألا يقولوا قولاً يخالف في ظاهره ما تعارف عليه أهل السنة والجماعة من جهة ولا ما ياباه ظاهر الكتاب والسنة من جهة أخرى — يدل على ذلك قوله (لولا لحام الشريعة على لساني لأخبرتكم بما يحدث في غد وما بعد غد إلى يوم القيامة) ومثل الأقوال كذلك الأفعال والأعمال من حيث وجوب مراعاة الكتاب والسنة وما اتفق عليه أهل السنة والجماعة ، يدل على ذلك قوله في إحدى رسائله (إن ظهرت الظلمة تحت النور الممتد من القلب ، فلا يخلو أن يلوح عليها لائح القبض بانقباض القلب ، فاحذر ذلك وتجنبه فإنه المحذور أو يكاد : ولا تقطع ذلك إلا ببينة من كتاب الله عز وجل أو سنة أو إجماع ، أو الخلاف لإمام كمالك والشافعي وغيرهما من الخلفاء الراشدين) .

ثم تلاوة الأحزاب ، وعقد مجالس الذكر التي قد تنشأ فيها الأشعار . هذا من الناحية العملية .

وأما من الناحية النظرية ، فإن طريقة الشاذلي تقوم أولاً على الاعتقاد بأن الموجود شيئان ، خالق ومخلوق . أرب ومربوب ، أو عباد وإله معبود . وهو في إيمانه بالله وتصوره العلاقة بينه وبين الخلق متفق مع مذهب الأشاعرة وأهل السنة على ما سبق أن بيناه .

ويقرر الشاذلي في الجانب الباطني من طريقته أصلاً آخر يكون منها بمثابة القطب من الرحي ، وذلك هو أن السالك إلى الله يمر في طريقته إليه بمنازل ومقامات متفاوتة يعظم بعضها بعضاً ، ويعلو بعضها على بعض ، حتى يصل إلى مقام التعرف وهو مرتبة الوصول ، وعند ذلك يصبح بحق قطب الغوث . وهو لا يكون إلا بعد أن يبلغ المرء من سن الأربعين . مثله في ذلك مثل النبي ، إذ من المعلوم لدى

المسلمين أن النبوة لا تأتي النبي إلا إذا بلغ الأربعين ، يدل على ذلك ما رواه صاحب درة الأسرار في باب مناقب أبي العباس المرسى مانصه^(١) :

(قال له كم سنك يا أبا العباس ، قال ثلاثون سنة ، فقال له بقيت عليك عشرة أعوام وترث الصديقية من بعدى) .

ولكنه ، أعني القطب لا يقال عنه نبي ولا يوحى إليه كالنبي ، وإنما يسمى كما تعطيه هاتيك العبارة صديقاً ، والفرق بين النبي والصديق أو قطب الغوث كما هو اصطلاح المتصوفة بوجه عام ، وأبو الحسن الشاذلي بوجه خاص راجع فقط إلى أن النبي ذو شرع يؤمر بتبليغه للناس إذا كان نبياً مرسلًا وإذا كان نبياً فقط فهو ذو شرع يكلفه الله به وحده من غير أن يأمره بتبليغه للناس .

وأما القطب فليست له شرعة خاصة ، وإنما دينه وشريعته هو الدين الذي جاء به النبي محمد عليه السلام ، مثله في ذلك مثل بقية المسلمين في غير ما فرق من حيث الصبغة الدينية العامة ، وإن كان القطب يمتاز عن بقية المؤمنين بأنه ذو بصيرة تنكشف لها جميع الحقائق ، وبها يدرك القطب جميع الموجودات ويعلم ما كان منذ بدء الخليقة وما سوف يكون حتى يوم القيامة ، ولعل خير ما يوضح لنا حقيقة القطب ومعناه عند الشاذلي ما رواه عنه جلال الدين السيوطي في كتابه تأييد الحقيقة العلية وتشبيد الطريقة الشاذلية ، وصاحب درة الأسرار قال^(٢) :

(للقطب خمس عشرة كرامة ، فمن ادعى هذه الرتبة فليختبر بها) . ثم عدها وهي هكذا كما هي في رواية صاحب درة الأسرار^(٣) : « يمد بمدد الرحمة ، والعصمة ، والنيابة ، ومدد حملة العرش ، ويكشف له عن حقيقة الذات ، وإحاطة الصفات ، ويكرم بكرامة الحكم والفصل بين الوجود ، وانفصال الأول عن الأول ، وما انفصل عنه ، وما بث فيه وحكم ما قبل وما بعد ، وحكم ما لا قبل ولا بعد ، وعلم البدء ، وهو العلم المحيط بكل علم وبكل معلوم بدأ من السر الأول إلى منتهاه ثم يعود إليه » .

(١) انظر الحميري بن الصباغ درة الأسرار ص ١٤٧ .

(٢) السيوطي تأييد الحقيقة العلية ورقة ٥٩ مخطوط رقم ٣٠١٤ تصوف وأخلاق دينية .

(٣) ابن الصباغ الحميري درة الأسرار ص ٧١ .

والقطبانية عند الشاذلى وخلفائه فى الطريق تنتقل بالوراثة من قطب إلى قطب غير مشروط فى الوارث أرومة خاصة ولا نسب معين ، وهى فى حقيقتها وراثة لكل ما كان يتصف به النبى فى حياته من علوم وأمور باطنية ، أما أحوال الظاهر ، وشئون الحياة الدنيوية ، وما يتعلق بها من أحكام الدين وظاهر الكتاب والسنة ، فذلك أمر لا يرث القطب منه شيئاً .

على أن عملية العهد أو طريقة الاستخلاف لا تتم بالتقليد المتبع عند أهل التصوف بلبس الخرقة ، وإنما تتم عند الشاذلى بالوراثة الروحية البحتة .

وقد أوضح ذلك ابن عطاء الله السكندرى فى كتابه لطائف المنن إذ قال (١) : (سمعت شيخنا أبا العباس رضى الله عنه ، يقول طريقتنا هذه لا تنسب للمشاركة ولا للمغارية بل واحد عن واحد إلى الحسن ابن على بن أبى طالب رضى الله عنه وهو أول الأقطاب ، وإنما يلزم تعيين المشايخ الذين تسند إليهم طريق الإنسان من كانت طريقته ، يلبس الخرقة فإنها رواية ، والرواية يتعين سندها وهذا هراء وقد يجذب الله العبد إليه ، فلا يجعل عليه منةً لأستاذ - وقد يجمع شمله برسول الله صلى الله عليه وسلم فيكون آخذاً عنه . وكفى بهذا منة) . ثم قال : (ولقد قال الشيخ مكين الدين الأسمر رضى الله عنه أنا ما ربانى إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم) (٢) .

ويستفاد من هذا النص شيان . الأول : كون القطب لا يشترط فيه تربية الشيخ له حتى يصبح خليفته . كما هى العادة المتبعة لدى الطرق الصوفية الأخرى . لا بل إن القطبانية قد تهبط على الموعود بها هبوط الوحي ، أعنى أنها تأتى من الله إلى العبد من غير ما واسطة ، وقد يقدر للمرء أن يلتقى النبى صلى الله عليه وسلم بقظة ، وفى حالة صحو تام ، فيأخذ عنه الطريقة ، أو يتلقى منه القطبانية مباشرة . الأمر الثانى الذى تفيده عبارة ابن عطاء الله هو أن أول الأقطاب ظهوراً كان الحسن بن على ، وذلك بعد أن نزل عن الخلافة وباع بها معاوية ، وفى هذا يقول السيوطى ما نصه :

(١) ابن عطاء الله السكندرى - لطائف المنن ص ٥٩ .

(٢) تأييد الحقيقة العلية ص ٧٠ مخطوطة بدار الكتب رقم ٣٠١٦ تصوف وأخلاق دينية .

فإن قلت كيف يكون الحسن أول الأقطاب وقبله أبو بكر الصديق وعمر وعثمان وعلي؟ قلت ظهر لي أن يقال معناه: إن الحسن أول من كانت له الخلافة الباطنية منفردة عن الظاهرة، فإن القطب هو خليفة النبي صلى الله عليه وسلم وارث الأمر من بعده، وكان الحسن رضى الله عنه، لما ترك الخلافة الظاهرة ابتغاء وجه الله وحقناً لدماء المسلمين، عوضه الله ما هو خير وأجل منها وهو الخلافة الباطنية، ومن ترك شيئاً لله عوضه الله خيراً منه^(١).

ثالثاً: الطريقة البرهامية: نسبة إلى شيخها الذي رسم تقاليد العملية ووضع قوانينها الباطنية الشيخ إبراهيم بن أبي المجد الهاشمي، القرشي، المعروف في عصرنا الحاضر باسم سيدى إبراهيم الدسوقي.

وقد وصف الدسوقي كل من الشعراني^(٢)، والمناوى^(٣)، وغيرهما ممن ترجموا له أو أرخواه، بأنه شيخ الحرقه البرهامية، وأنه من أجل شيوخ الحرق الصوفية. ومعنى هذا أن طريقة الدسوقي تختلف عن طريقة الشاذلى من حيث المنهج الأساسى الذى ترسمته كل من الطريقتين من جهة، ومن حيث الشارة والتقاليد من جهة أخرى، فبينما نجد الشاذلى، يقرر على ما سبق أن ذكرناه أن الطريقة ليست وقفاً على الشيخ، بمعنى أنها تؤخذ بالعهد والتربية من شيخ عن شيخ، إذ يجوز أن يتلقاها المرء عن ربه مباشرة بطريقة الإلهام والفيض، وربما جمع الله بين هذا السالك وبين الرسول فيصبح الرسول هو وحده أستاذه وليس أحداً سواه من شيوخ التصوف وأئمة الطريق، بينما وجدنا الشاذلى يقرر ذلك فى طريقته، إذ بنا نجد الدسوقي يجعل الطريقة كالخلافة أو الإمامة، تؤخذ بالعهد والتربية من شيخ عن شيخ، وإليك من كلامه ما يصدق الذى قلناه، فقد روى عنه الشعراني، أنه كان يقول^(٤) «يجب على

(١) تأييد الحقيقة العلمية، ص ٧٠ مخطوطة بدار الكتب رقم ٣٠١٦ تصوف وأخلاق دينية.

(٢) الشعراني ج ١ ص ١٦٥.

(٣) المناوى - الكواكب الدرية ورقة ٣٠١ من النسخة المخطوطة المحفوظة بدار الكتب تحت

رقم ٢٥٩ تاريخ.

(٤) الشعراني - الطبقات الكبرى ج ١ ص ١٦٥.

المريد أن لا يتكلم قط إلا بدستور شيخه إن كان جسمه حاضراً ، وإن كان غائباً يستأذنه بالقلب ، وذلك حتى يترقى إلى الوصول إلى هذا المقام في حق ربه عز وجل ، فإن الشيخ إذا رأى المريد يراعيه هذه المراعاة رباه بلطيف الشراب ، وأسقاه من ماء التربية ولاحظه بالسرمعنوى الإلهى فياسعادة من أحسن الأدب مع مربيه وياشقاوة من أساء .

* * *

فهذا النص كما ترى واضح صريح في أن الدسوقي يجعل الشيخ هو مصدر الطريق ، وصاحب التصرف في المريدين ، له أن يرفع من شاء إلى أعلى مقامات الطريق ، وأن يخفض أو يطرد من الطريقة بل من رحمة الله من شاء .

ولعل ما نسبته إليه المناوى^(١) من أنه كان ينقل اسم مريديه من الشقاوة إلى السعادة ، أدل شيء على صحة ما ذهبت إليه من القول بأن الدسوقي يقرر في طريقته أن الشيخ هو كل شيء في الطريق ، من حيث تربيته المريدين وتربيتهم والتصرف في مصائرهم أجمعين .

على أن الدسوقي يتفق مع الشاذلى في الجانب العملى من طريقته إذ أقام الدسوقي كل وزن للشرعية حتى إنه عد الطريقة أو الحقيقة شيئاً ثانوياً بالنسبة للشرعية على ما سوف نفضله في موضعه من ترجمتنا له .

وقد روى عنه الشعرانى قولاً هو غاية في توضيح الصلة بين الحقيقة والشرعية في رأ الدسوقي قال :

« من غاب بقلبه في حضرة ربه لا يكلف في غيبته . فإذا خرج إلى عالم الشهادة قضى ما فاتته . وهذا حال المبتدئين . أما حال الكمل فلا يجرى عليهم هذا الحكم بل يردون لأداء فرضهم وسنهم » .

ومعنى هذا أن الدسوقي كالشاذلى يتفق في الجانب العملى من طريقته مع ظاهر الشرعية ، إذ يلزم أتباعه بأداء الفرائض والواجبات الدينية من صلاة وصيام وغير

(١) عبد الرؤوف المناوى - الكواكب الدرية ورقة ٢٩٩ .

ذلك مما أمر به الشرع على سبيل الفعل أو الترك ، أعنى أنه على المريد في طريقة الدسوقي ، أن يلتزم ما ورد في الشريعة من أوامر ونواه ، سواء أكان ذلك المريد أو السالك قد وصل أم لم يزل سائراً على الطريق ، ولكنه مع ذلك قد اختلف مع الشريعة في الجانب الاعتقادي ، حيث ذهب في الجانب النظرى من تصوفه إلى اعتناق فكرة تنقل النور المحمدى .

وهى (على ما سوف نذكره في شيء من التفصيل عند كلامنا على الجانب النظرى من تصوفه) نظرية فلسفية مردها إلى التناسخ أو الحلول ، وأساسها الفلسفى مستقى من الفلسفة الأفلاطونية الحديثة القائلة^(١) بأن العقل المدبر قد انفصل عن الوجود المطلق ، وهذا معناه أن الدسوقي وإن كان كغيره من المتصوفة من حيث القول بأن القلب أو الوجدان أو الإلهام هو طريق المعرفة وسبيلها وليس العقل كما هو منهج المتفلسفين . فإنه رغم ذلك يعد فى رأى أحد المتصوفة النظريين الذين أسهموا إلى حد كبير بأرائهم وأفكارهم فى تطوير العقلية الإسلامية وصبغ ثقافة هذا العصر الذى ندرسه على وجه العموم بالصبغة الفلسفية .

وجملة القول فى طريقة الدسوقي ، أنها تقوم على أساسين ، هما عبادة الله ومعرفته .

أما الأول : فهو ما أوضحناه فى كلامنا عما أسميناه بالجانب العملى من تصوفه فى موضعه من ترجمتنا له .

وأما الثانى : فهو ما سنبسطه عند كلامنا على الجانب النظرى من تصوفه فى موضعه من الترجمة كذلك إن شاء الله .

على أن الدسوقي نفسه قد أجمل طريقته بناحيتهما فى قوله^(٢) :

« الطريق كلها ترجع لكلمتين - تعرف ربك وتعبده » .

* * *

(١) محمد غلاب الفلسفة الإغريقية ج ٢ محمد مصطفى حلمى . عمر بن الفارض الحياة الروحية فى الإسلام .

(١) الشعرانى - الطبقات الكبرى - ج ١ ص ١٦٥ .

رابعاً : الطريقة الرفاعية : وهي كما هو واضح من لفظ اسمها ، نسبة إلى أحمد الرفاعي شيخ من شيوخ العراق ، مات في أخريات القرن السادس الهجري ، ودفن حيث مات ومقامه لا يزال معروفاً هناك ، وليس له في مصر سوى الاسم الذي أطلق في أخريات الدولة المملوكية على أحد مساجدها بالقاهرة ، وهو لا يزال معروفاً بذلك الاسم حتى الآن .

والقصد من هذا أن أقول : إن الطريقة الرفاعية ، لم تكن مصرية النشأة ، كما أنها ظهرت قبل القرن السابع الهجري وهذا على خلاف ما وجدنا عليه الطرق التي ذكرناها ، إذ أنها جميعاً نشأت في مصر وفي القرن السابع الهجري بالذات .

ولا غرو ، فإن كل شيخ من شيوخ تلك الطرق قد عاش ومات في مصر . على أن بعضهم ولد في مصر ، وبعضهم الآخر ولد خارجها . ولكنه لم يؤسس طريقته إلا بعد أن دخل مصر واستقر فيها ، وذلك كأبي الحسن الشاذلي والسيد أحمد البدوي ، فإن كلا من هذين قد ولد في بلاد المغرب ، ثم هاجر إلى مصر واستقر فيها ، وبين ربوعها شيد طريقته . وهذا كله مخالف تماماً لحال الطريقة الرفاعية . لأن السيد أحمد الرفاعي الذي تنسب إليه هذه الطريقة قد أسسها في بلاد العراق .

على أننا لم نجد لهذه الطريقة شيوخاً أو مریدین من بین الذين عرفوا في العصر الذي ندرسه سوى رجلين ، أحدهما مشهور معروف ، وقد عثرنا على شيء كثير من كلامه وأشعاره ، وأعني به الشيخ عبد العزيز الدريني ، أما الثاني فإننا لم نعرف عنه غير النزر القليل . إذ لم نجد له ترجمة رغم كثرة ذكر اسمه في عدد غير قليل من كتب التراجم والطبقات سوى ما كتبه عنه الشعرائي والمناوي . ومع ذلك فإن ما كتبه عنه ، كلام ضحل لا يغني ولا يفيد . وأعني بذلك الإنسان - الذي هو فيما أرجح من خلق الخيال - المكنى بأبي الفتح الواسطي .

ومهما يكن من أمر شيوخ هذه الطريقة ومريديها في مصر أثناء العصر الذي ندرسه ، فإنها قد عرفت في مصر ، وكان لها دون شك أتباع . وهي كما يعطيه كلام الشيخ عبد العزيز الدريني ، ويدل عليه سلوكه . تختلف عما عرفت عليه من قبل في أرض العراق . إذ أن شعر أحمد الرفاعي وما روى عنه من كلام في

الحقائق والأسرار ، يدل في صراحة ووضوح على أن الرفاعي قد أقام الجانب النظرى من طريقته على أساس القول بوحدة الوجود . أما عبد العزيز الدرينى فإنه كان في سلوكه العملى واتجاهه المذهبى على وفاق مع ظاهر الكتاب والسنة .

* * *

ولما كان الذى يعيننا من أمر هذه الطريقة هو ما وجدناها عليه في مصر فقط ..
لذلك فإننى أجمل القول عنها فيما يلى فأقول :

كانت الطريقة الرفاعية في مصر أثناء القرن السابع الهجرى على ما أفدناه من كلام عبد العزيز الدرينى وسلوكه تقوم أولا : على القول بصحة رواية الحرقة ، من جهة ، وعلى أن الشياخة فيها أو القطبانية إنما تؤخذ بالعهد والاستخلاف ، من شيخ عن شيخ على غرار ما وجدنا عليه الطريقة البرهامية والسطوحية ، يدل على ذلك ما صح لدينا نسبته إلى الشيخ الدرينى وهو قوله^(١) :

الله ربى وحسبى	الله أرجو وأحمد
وشافعى يوم حشرى	خير الخلائق أحمد
صلى عليه إلهى	أوفى صلاة وأحمد
ومالك والحنفى	والشافعى وأحمد
وسيدى ابن الرفاعى	قطب الحقيقة أحمد
هذا مقال الدرينى	عبد العزيز بن أحمد

* * *

وقوله^(٢) :

يقولون يا عبد العزيز ابن أحمد	بمن فى طريق القوم ما دمت تقتد
فقلت بأستاذى وشيخ مشايخى	شيخ الطريقة والحقيقة أحمد

* * *

(١) و (٢) الديوان - قافية الدال .

فمن هذا النص وسابقه ، نستطيع استنباط ما ذهبنا إليه من القول بأن الطريقة الرفاعية في رأى الدرينى ، تقوم أولاً على الأخذ برواية الخرقة وأن الشياخة أو القطبانية ، إنما تنال بالتربية والتوجيه ، وأخيراً بالعهد والمبايعة ، من شيخ عن شيخ . ثم إنها تتفق في الجانب العملى منها مع ظاهر الكتاب والسنة وعلى وجه الخصوص . مع ما تعارف عليه أهل المذاهب الفقهية الأربعة . كما يشعر بذلك البيت الرابع من المقطوعة الأولى التى أثبتناها آنفاً . إذ ذكر فيه أسماء أئمة المذاهب الأربعة جميعاً وهم مالك والشافعى والحنفى وأحمد .

هذا ، على أن الدرينى ، لم ينسب إليه ألبتة ، قول مخالف لمعتقد أهل السنة ، ولا فعل غير متفق مع أحكام الشريعة ، الأمر الذى يتيح لنا القول بأن الطريقة الرفاعية في مصر أثناء القرن السابع الهجرى كانت على وفاق مع الطريقة الشاذلية من حيث وجوب التزام ظاهر أحكام الشريعة وما اشتملت عليه من نهى وأمر . فالسالك أو المرید إذلاً لا يصح حاله ولا يستقيم أمره في رأى أهل هذه الطريقة من المصريين إلا إذا أدى الصلوات المكتوبة في وقتها واجتنب ما حرم الله وترك ما نهى عنه . ولم يفعل غير ما هو حل مباح .

أضف إلى ذلك اصطناع الحلوات والإكثار من الأدعية والأذكار وقراءة الأحزاب والأوراد .

وجملة القول في الطريقة الرفاعية على ما عرفت عليه في مصر إبان القرن السابع الهجرى . أنها تقوم أولاً على العمل بمقتضى ظاهر الكتاب والسنة ثم أخذ النفس بالمجاهدة والمكابدة . والإكثار من الذكر . وقراءة الورد . وذلك وفق إرشادات الشيخ وتوجيهاته . مع ضرورة التسليم والانقياد للشيخ في كل شئ . إذ هو صاحب التصرف في شئون المریدين وأحوال السالكين على نحو ما عرفناه في الطريقتين البرهامية والسطوحية . . .

وبما أن كلتا الطريقتين قد تأخرتا في الظهور عن الطريقة الرفاعية فإن ترجيح أن هذه الفكرة قد جاءت البدوى والدسوقى عن طريق أحمد الرفاعى .

ولعل فيما ذهب إليه نور الدين الشطنوفى من إرجاع جميع الطرق الصوفية . إلى الطريقة الرفاعية ما يؤيدنا في هذا المعنى الذى رجحناه .

* * *

ونحن نستخلص مما سبق ، أنه قد وجد إبان القرن السابع الهجرى عدد غير قليل من شيوخ التصوف وأعلامه ، لم يقولوا بأن تربية الشيخ شرطاً فى الوصول ، كما أنهم لم يقولوا كذلك بفكرة العهد والاستخلاف ، لا بطريقة لبس الحرقة كما هو الشأن لدى الدسوقى والبدوى وعبد العزيز الدرينى ، ولا بطريقة الفيض والإشراق كما هو الحال فى مذهب الشاذلى ، وأبى العباس المرسى ، وإنما يتحقق الوصول عند هؤلاء وتتحصل القطبانية بالإكثار من المجاهدة والمكابدة ، والتجريد ولزوم الخلوات والتبتل إلى الله فى الفلوات ، وأن يظل المريد على ذلك حتى يفتح عليه ، وبالتالي يتم له الوصول .

وفى مقدمة أصحاب هذا رأى ، أبو حفص عمر بن الفارض ، إذ أنه كما هو واضح من سيرته لم يأخذ عن شيخ ، ولا رباه أستاذ ، وإنما لزم المجاهدة ، والمكابدة ، وأكثر من التجريد فى صحارى مصر وفلواتها ، ثم ذهب إلى مكة وفى صحرائها أقام مدة خمسة عشر عاماً ، وتبتل إلى الله حتى فتح عليه وتم له الوصول ، وبعد ذلك عاد إلى مصر ، حيث لزم الجامع الأزهر يعظ ويخطب ويلقى الدروس على مسامع الطلاب والمريدين فى مختلف العلوم الشرعية والمسائل الباطنية .

الفصل الرابع

بين الحقيقة والشرعة

لقد تأملت أكثر ما كتبه القدامى والمحدثون ممن تحدثوا عن الشريعة والحقيقة أو الظاهر والباطن وأهلهما ، وعما كان بين الفريقين من تشاحن وتناقض أو تقارب وتوافق ، فوجدت أن أكثرهم لم يسلم في أقواله وأحكامه من الانقياد لهوى مذهبه والخضوع لسلطانه .

ولما كان بحثنا هذا قائماً في جملته وتفصيله على القصد الصحيح والنية الصادقة في الكشف عن الحقيقة العلمية واستجلاء الحق الصراح . لذلك كله تجردت في دراسة هذه القضية عن كل ميل مذهبي أو هوى عقيدى .

وقد خلصت من هذا البحث المجرد عن الميل والهوى إلى الحقائق التالية : وهى :

أولاً - للدين ظاهر وباطن ، أو هو بعبارة أخرى حقيقة وشرعة . يدل على ذلك آيات من القرآن وأحاديث تروى عن النبي عليه السلام .

أما الأحاديث فهى كثيرة جملة ، لم يسلم أكثرها من الوضع والاختلاق ، لذلك فإننا نقتصر هنا على ذكر أكثرها صحة وأقربها إلى الصواب .

وأول هذه الأحاديث : قوله عليه السلام : جواباً على سؤال جبريل عن الإحسان . وذلك فى حديث الإيمان والإسلام الذى رواه الشيخان عن عمر بن الخطاب :

قال عليه السلام : « الإحسان - أن تعبد الله كأنك تراه ، فإن لم تكن تراه فإنه يراك » . وقد ذكر الهروى هذا الحديث فى منازل ثم قال هذا الحديث إشارة جامعة المذهب هذه الطائفة .

وقد عقب صاحب شرح المنازل على كلمة الهروى تلك فقال : « لأن أصل هذه الطريقة الخاصة - كمال المعرفة ودوام المراقبة للحق سبحانه فى الحركات

والسكنات بل في الأنفاس واللحظات حتى يستولى سلطان الحق على القلوب فيضمحل ما تعلقت به أو سكنت إليه من الأحوال والخطوب .

أما الحديث الثاني : الذي نستحسن ذكره هنا : فهو ما ذكره السيوطي على وجه الصحة والقبول في كتابه تأييد الحقيقة العلية ، قال (١) :

أخرج الغرياني في تفسيره عن الحسن قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لكل آية ظهر وبطن » ثم قال : قال ابن النقيب في تفسيره (ظهر الآية ما ظهر من معانيها لأهل العلم بالظاهر ، وبطنها ما تضمنته من الأسرار التي أطلع الله عليها أرباب الحقائق) .

أما الحديث الثالث والأخير ، فهو مما صححه أبو نعيم ورواه عنه السيوطي في كتابه المذكور فقال : أخرج أبو نعيم عن بن مسعود قال (٢) : « إن القرآن : أنزل على سبعة أحرف ، ما منها حرف إلا له ظهر وبطن » .

* * *

فهذه الأحاديث كما ترى ، تدل في صراحة ، على أن الدين ذو ظاهر وباطن والدليل على ذلك من القرآن — واضح في قصة موسى مع الخضر عليهما السلام وهي التي تضمنتها الآيات الواقعة بين قوله تعالى « فوجدا عبداً من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علماً » . وقوله سبحانه : « ذلك تأويل ما لم تسطع عليه صبراً » .

فإن تلك الآيات ، تدل في صراحة على أن هناك ظاهراً وباطناً أو حقيقة وشريعة . إذ أن كل ما فعله الخضر من خرق السفينة وإقامة الجدار وقتل الغلام كان عملاً بحكم الباطن ، ومخالفاً كل المخالفة لحكم الظاهر ، بدليل أن موسى عليه السلام كان يعترض على الخضر في كل عمل ارتكبه ، رغم ما كان قد قطعه للخضر على نفسه من العهد بالألا يسأله عن شيء فعله حتى يحدث له الخضر منه ذكرى .

(١) السيوطي : تأييد الحقيقة العلية وتشبيد الطريقة الشاذلية ورقة ٧ من النسخة المخطوطة بدار

الكتب تحت رقم ٣٠١٤ تصوف .

(٢) المرجع السابق ورقة ٨ .

ثانياً — أما الحقيقة الثانية : فهي أن أهل التصوف ، كانوا في مبدأ أمرهم جماعة من أهل الفقه والحديث ، أو قل من أهل السنة والجماعة ، يدل على ذلك ، ما ذكره القشيري في رسالته قال^(١) : « ثم اختلف الناس وتباينت المراتب ، فقليل لخواص الناس ممن لهم شدة عناية بأمر الدين الزهاد والعباد .

ثم ظهرت البدع وحصل التداعي بين الفرق ، فكل طريق ادعوا أن فيهم زهاداً فانفرد خواص أهل السنة — المراعون أنفسهم مع الله تعالى الحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة باسم التصوف ، واشتهر هذا الاسم لهؤلاء الأكابر قبل المائتين من الهجرة » .

* * *

فهذا النص كما ترى ، صريح في أن أهل التصوف ، كانوا قبل المائتين من الهجرة ، أهل سنة فقط ، غير أنهم لم يلبثوا أن انتمى إليهم جماعات وأفراد كانوا من قبل على غير مذهب أهل السنة والجماعة . بل إن كثيراً منهم من كان من قبل على غير دين الإسلام . وذلك كمعروف الكرخي . وأبو يزيد البسطامي .

أما الأول : فقد كان هو وأبوه قبل الإسلام على النصرانية .

وأما الثاني : فقد كان جده مجوسياً ثم أسلم . والقصد من هذا أن أقول : إنه انتسب إلى التصوف ، على كثر الأيام وتوالى الأعوام . جماعات وأقوام . ليسوا من التدين والتقوى والزهد في شيء كثير ولا قليل ، وإنما ادعوا التصوف بقصد إفساد الدين ، وتمزيق وحدة المسلمين . ولا عجب ، فهذا أبو نعيم الأصفهاني المشهود له بالصدق في النقل والتحري في الرواية . وبصحة التدين وسلامة الاعتقاد يقول في كتابه حلية الأولياء في معرض ذكر أسباب تأليف ذلك الكتاب ما نصه^(٢) :

« وذلك لما بلغك من بسط لساننا ولسان أهل الفقه والآثار في كل النظر والأمصار في المنتسبين إليهم من الفسقة والفجار ، والمباحية والخالجية الكفار . وليس ما حل بالكذبة من الوقعة والإنكار ، بقادح في منقبة البررة الأخيار » .

(١) عبد الكريم بن هوازن النقشيري — الرسالة القشيرية ص ٧ (مطبع القاهرة) .

(٢) أبي نعيم الأصبهاني — حلية الأولياء ج ١ ص ٤ .

فهذا كما ترى يدل على ما كان معروفاً في عصر أبي نعيم لدى الفقهاء والمحدثين عن بعض المنتمين إلى طائفة المتصوفة ، من سوء الاعتقاد وقبح الفعل ، إذ كان منهم من يعتقد بالحلول ، ومنهم من استباح الفسق والفجور ، زاعمين أنهم أضحووا من الواصلين ، لذلك فهم في زعمهم لم يعودوا من عامة المسلمين المكلفين بفعل الواجبات ، وترك المحرمات ، إذ الواصل في زعمهم يعلم ما قدره عليه الله من ترك الفرائض وفعل الحرام وارتكاب الآثام ، لأنه لو لم يفعل ما قدر الله عليه فعله ، مع علمه بذلك التقدير ، لكان عاصياً لله ، لمخالفته مشيئة ربه ، عن علم واختيار .

* * *

ثالثاً : فلذلك كله ، وجدنا جمهرة الفقهاء يرمون أفراداً وجماعات من المتصوفة بالزيف والبهتان وبالزندقة والإلحاد وذلك في أكثر بلدان الإسلام ، الأمر الذي أدى إلى وقوع العداوة الظاهرة بين فريق الفقهاء وأهل التصوف بوجه عام .

* * *

رابعاً : أما في مصر فإن الأمر كان كذلك بين رجال الفقه والتصوف في القرن الثالث الهجري ، وشاهد ذلك ما حدث من علماء الظاهر لدى النون ، إذ رموه بالزندقة واتهموه بالإلحاد ، وقد بلغ ذلك مسامع الخليفة المتوكل على الله العباسي فاستقدمه إلى العراق ، حيث سجنه ، هناك ، ولكن أهل التصوف قد شفّعوا فيه لدى المتوكل فيما أظن ، وذلك لما كان لهؤلاء المتصوفة وقتذاك في بغداد من السلطة والنفوذ . على أن أصحاب التراجم والطبقات من المتصوفة ، قد عزّوا عفو المتوكل عن ذى النون إلى تأثيره بوعظ ذى النون إياه . . . ومهما يكن من أمر عفو المتوكل عن هذا المتصوف المصري ، فإن الذي لا شك فيه هو أن رجال الفقه في مصر لم يكونوا على وئام في ذلك الحين مع المتصوفين .

* * *

أما القرن الرابع والسادس — فإن المتصوفة والفقهاء ، كانوا في مصر على وئام وانسجام ، إذ لم نجد أحداً من المتصوفة المصريين ، قد خالف طيلة ذينك القرنين في قول أو فعل ظاهر السنة والكتاب . .

خامساً : أما القرن السابع الهجرى ، فإن رجال الفقه المنحدرين من أصل مصرى كانوا فيه قد تزهّدوا على طريقة السلف ، ولم يقرّوا أهل التصوف النظرى على شيء مما كان يصدر عنهم من الأقوال والأفعال ، مما ياباه ظاهر الكتاب والسنة ، ويخالف ما كان عليه جمهور الصحابة والتابعين .

ولهذا وجدنا جماعة التصوف ، وأهل الزهادة والتسكك ينقسمون فى هذا العصر إلى فريقين كبيرين ، فريق عرفوا فى عصرهم باسم القوم — وهم ما اصطللحنا على تسميتهم بالصوفية النظرين ، وفريق بالفقهاء المتسككين على طريقة السلف وهؤلاء اصطللحنا على تسميتهم نحن كذلك باسم الصوفية العمليين .

* * *

هذا على أن الفقهاء القادمين إلى مصر . من الأقطار الإسلامية الأخرى قد جمعوا بين الفقه والتصوف ، وذلك كالعز بن عبد السلام وبرهان الدين السنجارى وتقى الدين بن رزين .

وهذه الظاهرة . تعد فى رأى أكبر شاهد وأقوى دليل على عظم التوافق والتقارب بين الحقيقة والشرعية وانعدام الخلف بينهما .

وخير شيء يبين لنا مدى التوافق والتقارب . وعدم التنافر والتباعد بين الحقيقة والشرعية . تلك الصورة التى رسمها لبيان الصلة بينهما ذلك المستشرق الفرنسى الذى أطلق على نفسه بعد إسلامه اسم . عبد الواحد يحيى . إذ قال ما فحواه :

« إن الشريعة كالدائرة والحقيقة منها بمثابة المركز . وأن الطريق هو ما يبدأ من نقطة على الدائرة متجهاً إلى المركز . وعليه فلا تناقض ولا تنافر بين الحقيقة والشرعية . كما أن الخلاف فى الطرق الصوفية ليس من نوع الخلاف المذهبى أو التغاير المدرسى . وإنما هو خلاف يرجع فقط إلى نقطة الابتداء . أما النهاية أو الغاية — فهى بالنسبة للجميع واحدة . إذ كل خط يبدأ من نقطة على الدائرة يصل فى النهاية إلى المركز . والمركز بالنسبة إلى جميع الخطوط واحد وهو هنا ذات الله . أو الحقيقة المطلقة » .

سادساً : على أن هناك حقيقة واضحة لا تقبل الشك ، ولا يتطرق إليها امتراء ،
وهي أن رجال الظاهر وأهل الباطن ، ظلوا في جميع الأعصار والأمصار غير متفقين
من حيث الغاية والهدف . إذ كان وما زال هدف علماء الشريعة منحصرأ في النجاة
يوم القيامة من الجحيم والظفر في الجنة بالنعيم المقيم . وهو كما ترى هدف مادي
أكثر منه روعي .

أما أهل التصوف النظري ، فإن هدفهم روعي بحت ، إذ هو لا يعدو أن
يكون فيما أقدر أو أظن بعض أو كل هذه الأمور وهي رضاء الملائ الأعلى . حب
الله ، أو الاتصال به والفناء فيه أو الاتحاد بذاته سبحانه وتعالى .

الباب الثاني

أعلام التصوف وشيوخه في هذا العصر

تمهيد :

لما كان موضوع هذا البحث أصلاً يقوم في جوهره وحقيقته أمره على دراسة الأدب الصوفي في مصر في القرن السابع الهجري دراسة نقدية تحليلية تهدف أولاً وبالذات إلى تفهم الطرق التعبيرية لهذا الضرب من الأدب العربي وتبين خصائصه الفنية ثم تصور ما تضمنه من أحاسيس وانفعالات عرت قلوب أصحاب ذلك النتاج بفعل ما كان يقع حولهم من أحداث ، وما شاهدوه من أحوال كان لها أشد الوقع على وجدانهم وأبلغ الأثر في عواطفهم بسبب اتصال هاتيك الأحداث وتلك الأحوال بالعقيدة الدينية اتصالاً مباشراً . أو غير مباشر ، وليس من شك في أن تجاربهم قد استوعبت إلى جانب المجاهدة والمكابدة . والتبتل إلى الله والتأمل في الحياة والكون . أنظراً فلسفية وعقائد دينية . ومناهج أخلاقية ولذلك كان من الضروري أخذاً بمنهجنا الفني الأدبي . أن نصل القول بالقائل والشعر بالشاعر . والأدب بالأديب . إذ لا نستطيع أن نحكم على النصوص الأدبية حكماً ما . إلا عبر نفوس أصحابها . ومن هنا أخذنا على عاتقنا أن نقص أثر رجالات التصوف وأعلامه في الحقبة التي نحن بسبيل درسها لتبين من تراجمهم ما نستطيع أن نتبينه من مقومات شخصياتهم . ولقد سبق أن ذكرنا في الباب السابق . اتجاهات التصوف في هذا العصر . ومذاهبه وطرقه . فاقضانا ذلك أن نصنف أعلامه على أساس ما وصلنا إليه من نتائج في التفريق . أولاً : بين الصوفية النظريين وبين الصوفية العمليين . ثانياً : بين مختلف الاتجاهات التي تشعب إليها كل من الطائفتين .

الفصل الأول

١ - المدرسة الشاذلية

أبو الحسن الشاذلي

ذلك هو الصوفي المعروف ، ذو الشهرة العريضة والصيت البعيد ، ظهر أمره في سعة وانتشار في جميع الأمصار والأقطار ، وطريقته لا تزال من وقته إلى الآن ، أوسع الطرق الصوفية وأشهرها ، وأكثرها عدداً من الأتباع والمريدين ، وقد ترجم له عدد كبير من الأدباء والفقهاء والصوفية والمؤرخين ، ولكني أقصر هنا على ذكر من هم أوثق رواية وأصدق خبراً وأصح حديثاً فأقول :

ترجم للشاذلي عبد الرؤوف المناوي في كتابه : الكواكب الدرية (ورقة ٣٤٦ سنة ١٣٠٥ هـ) وابن العماد الحنبلي في كتابه شذرات الذهب (ج ٥ ص ٢٧٨ طبع القاهرة سنة ١٣٥١ هـ) وابن فضل الله العمري في كتابه ، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار (ج ٥ ق ٢ لوحة ٢٣١ من نسخة مصورة تحت رقم ٢٥٦٨ تاريخ) وجلال الدين السيوطي في كتابه حسن المحاضرة (ج ١ ص ٢٢٢ طبع القاهرة سنة ١٣٢٧ هـ) وابن تغري بردي في كتابه المنهل الصافي (ج ١ ورقة ٤٠٤ من نسخة مخطوطة بدار الكتب تحت رقم ١١٣ تاريخ) وابن عطاء الله السكندري في كتابه لطائف المنن (ص ١٤٩ إلى ١٥٨ ، طبع تونس سنة ١٣٠٤ هـ) وأبو الصلاح علي بن محسن الصعدي في كتابه تعطير الأنفاس (ورقة ٩٣ من نسخة مخطوطة بدار الكتب المصرية تحت رقم ٣٨٨ تاريخ) ومحمد بن أبي القاسم الحميري المعروف بابن الصباغ في كتابه درة الأسرار (ص ١٥٥ طبع تونس سنة ١٣٠٤ هـ) .

نسبه :

وقد اتفق هؤلاء جميعاً على أن اسمه : علي ، واسم أبيه عبد الله ، وجده : عبد الجبار ، ما عدا ابن العماد الحنبلي فإنه أورد جده باسم « عبد الحميد » وهم جميعاً

يتفقون على أن كنيته — أبو الحسن ولقبه الشاذلى نسبة إلى شاذلة (قرية بأفريقية) على حد تعبير المناوى ، وذكر ابن العماد أنها بالقرب من تونس .

هذا وقد ذكر ابن عطاء الله السكندرى نسبة كاملاً لأبيه وكذلك محمد ابن أبى القاسم الحميرى المعروف بابن الصباغ وهو هكذا (على بن عبد الله بن عبد الجبار بن تميم ، ابن هرمز بن حاتم بن قصى بن يوسف بن يوشع بن ورد بن بطال ابن إدريس بن محمد بن عيسى بن محمد بن الحسن بن على بن أبى طالب رضى الله عنه) .

نشأته :

وقد اتفق الذين ترجموا له ، على أنه نشأ بالمغرب الأقصى . وإن لم يعينوا البلد التى ولد فيها بالذات اللهم إلا ابن الصباغ فإنه ذكر فى درة الأسرار أن الشاذلى ولد « بغماره » ثم انتقل إلى « شاذلة » ثم دخل « تونس » وفى هذه المرحلة من عمره درس العلوم الشرعية حتى أتقنها ، ويقول المناوى إنه اشتغل بالعلوم الشرعية . وناظر عليها وهو فى بلده مع كونه ضريباً . على أنه أعنى المناوى لم يذكر لنا متى فقد الشاذلى بصره ، كما أنه لم يذكر ذلك أى ممن ترجموا له على الإطلاق . وكما سكتوا جميعاً عن ذكر الزمن الذى فقد فيه الشاذلى بصره . فقد سكتوا كذلك عن اليوم أو العام الذى ولد فيه . فى حين أنهم اتفقوا جميعاً على أنه مات سنة ست وخمسين وستمائة . وهو فى طريقه إلى الحج بصحراء عيذاب .

رحلته إلى المشرق :

ذكر صاحب درة الأسرار . أن الشاذلى ارتحل إلى العراق وهو صبي وأنه لقي هناك شيوخ التصوف . وأن هؤلاء الذين لقيهم أشاروا عليه بالرجوع إلى المغرب ، لأن قطب الزمان الذى كان الشاذلى يبحث عنه موجود فى المغرب . وهو شيخه عبد السلام بن مشيش وهى رواية أشبه ما تكون بالتقصص الشعبى أو الأساطير التى تنسج حول الأعلام والأبطال فى كل مكان وكل زمان . إذ أن أبناء الطرق والمريدين كثيراً ما ينسجون الحكايات والأقاصيص حول شيوخهم وما كانوا يقومون به فى زعمهم من رحلات روحية . وجسدية . وما يجريه الله على أيديهم من خوارق

وكرامات ، والصحيح عندى هو ما ذكره المناوى والشعرانى وغيرهما من المؤرخين وأصحاب المعجمات من أن رحلة الشاذلى إلى المشرق إنما كانت بعد اشتهار أمره ، وأن أهل تونس هم الذين أخرجوه بسبب ما نسبوه إليه من الزندقة والإلحاد . وفى هذا يقول المناوى ما نصه^(١) : (ومع ذلك آذوه وأخرجوه - يريد أهل تونس - بجماعته من الغرب وكتبوا إلى نائب إسكندرية ، أنه يقدم عليكم مغربى زنديق ، وقد أخرجناه من بلادنا فاحذروه فدخل إسكندرية فأذوه فظهرت له كرامات أوجبت اعتقاده). هذا ومما يثير الدهشة ، ويدعو إلى التعجب ما ذكره صاحب درة الأسرار فى هذا الصدد عن السبب المباشر فى ارتحال الشاذلى من تونس إلى المشرق ، وإليك ما ذكره فى هذا الشأن نصاً قال^(٢) :

(رأيت النبى صلى الله عليه وسلم فى المنام فقال لى يا على ، انتقل إلى الديار المصرية تربى فيها أربعين صديقاً ، وكان فى زمن الصيف وشدة الحر ، فقلت يا سيدى يا رسول الله . الحر شديد فقال لى إن الغمام يظلك فقلت أخاف العطش فقال لى إن السماء تمطركم فى كل يوم أمامكم ، فقال : فأمر أصحابه بالحركة وسافر متوجهاً للديار المصرية).

فى الإسكندرية :

ومهما يكن من سبب ارتحال الشاذلى إلى المشرق ، فإنه قد ارتحل ومعه جماعة من أتباعه ومريديه إلى الإسكندرية التى يسميها الشاذلى نفسه فى رسائله إلى إخوانه وأصدقائه فى المغرب ، بالثغر ، وقد كان دخوله مدينة الإسكندرية سنة ثمان وأربعين وستمائة كما هى رواية الشعرانى وكان بها وقتذاك أبو الفتح الواسطى ، وقد أجمع الذين ترجموا له على أن أبا الفتح الواسطى حين أرسل إليه الشاذلى وهو بظاهر الإسكندرية يستأذنه فى الدخول . قال : « أعنى أبا الفتح الواسطى » هذه طقبة لا تسع راسين « يريد الإسكندرية » ثم مات فى ليلته . . ومهما يكن من أمر أبى الفتح الواسطى فإن الشاذلى قد أقام بالإسكندرية مدة كان فيها معزلاً مكرماً

(١) المناوى - الكواكب الدرية - ورقة ٣٤٧ نسخة خطية بدار الكتب رقم ٢٦٠ تاريخ .

(٢) الحميرى ابن الصباغ درة الأمرار ص ٣٣ .

من جميع أهل الإسكندرية سواء منهم الأغنياء والفقراء وأهل الدنيا والرياسة .
متصوفين وغير متصوفين ، ويذكر المناوي أنه كان إذا ركب تدق له الكوسات ،
وينادي المنادي بين يديه « من كان يريد القطب الغوث فعليه بالشاذلي » ثم سافر
إلى أرض الحجاز حاجاً مراراً ومات رحمه الله وهو في طريقه إلى الحج بمكان يعرف
بصحراء عذاب على ما سبق أن ذكرناه .

تنسكه وتصوفه :

أما عن تنسكه وتصوفه فإنه أعنى الشاذلي كان — بعد أن أتقن العلوم الشرعية ،
وبخاصة علوم الفقه ، على مذهب مالك — ، قد اتجه إلى التنسك والتصوف ،
فاتصل بشيخه أبي محمد عبد السلام بن مشيش الذي كان يقيم في رباط بجبل في
نفس المحلة التي ولد فيها الشاذلي . ويبدو أنه كان في أول أمره يعتزل صخب الحياة
وما فيها من ضجيج إلى حيث الهدوء والسكون . بين الصحارى والقفار . وعلى
الهضاب وفوق قمم الجبال يدل على ذلك قوله^(١) : (تنسكت ببعض الجبال .
فألقى في سري من سكن خوف قلبه فلم يرفع له عمل فضقت ذرعاً وأتممت على
ذلك عاماً ، فرأيت المصطفى صلى الله عليه وسلم وهو يقول : « يا مبارك أهلك
نفسك . فرق ما بين سكن وخطر فالمؤمن يخطر به ولا يسكن . فسكن ما بي » .
فهذا يدل كما ترى على أن الشاذلي كان يصطنع في مبدأ أمره المجاهدة والمكابدة
على وجه فيه إرهاق للنفس وعناء للجسد غير أنه لم يدم على هذا الحال طويلاً .
إذ أصبح يرى بعد أن غادر المغرب إلى المشرق أن الغلو في إتعاب البدن وتكبد
المشقة في سبيل الطاعة لا يعد طاعة يثاب عليها المرء . بل يعد معصية يعاقب
الإنسان بمقتضاها . يدل على ذلك قوله^(٢) (وصلت مع أصحابي مرة المدينة . فنزلوا
وقالوا نستحي أن ندخلها على حمير . فأردت موافقتهم . فنوديت بأن الله لا يعذب
على راحلة يصحبها التواضع . ولكن يعذب على تعب يصحبه التكسير .
ويستفاد من هذا النص أيضاً . أن الشاذلي لم يكن من أولئك المتصوفين الذين

(١) المناوي — الكواكب الدرية ورقة ٨ : ٣ نسخة بخط طبع ٢٦٠ تاريخ .

(٢) المرجع السابق ورقة ٣٩٧ .

يبالغون في اصطناع المجاهدة والمكابدة ، وقد روى عنه قول آخر هو نص في هذا المعنى وهو قوله^(١): (ليست الطريق بالرهبانية ولا بأكل الشعير والنخالة إنما هو بالصبر واليقين ، والهداية ، وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا وكانوا بآياتنا يوقنون) .

ومعنى هذا أن الشاذلى لم يك في تصوفه ، من الوجهة العملية متناقضاً مع أحكام الشريعة من جهة ولا مع ما كان عليه جمهور الصحابة والتابعين في تعبدتهم من جهة أخرى ، أما من الوجهة النظرية فقد ذكر ابن العماد الحنبلى نقلاً عن كتاب العبر لابن خلدون ما نصه (إن له في التصوف مشكلة توهم ويتكلف له في الاعتذار عنها) ولعل المقصود بالتوهم الذى وقع له في تصوفه هو ما كان يكثر من أخبار أصحابه ومريديه به مما زعم أنه وقع له في المنام أحياناً وفي اليقظة أحياناً أخرى من رؤية النبي محمد أو نوح أو موسى أو غير ذلك من النبيين من جهة ، ومن تلك النداءات التى يستمع إليها من الله أو من الملائكة من جهة أخرى ، فهو كثيراً ما يقول لأصحابه قلت يا رب مثلاً كذا وكذا ، فنوديت أن كذا وأحياناً يقول قيل لى كذا ، كما يكثر أيضاً من قوله رأيت النبي محمد أو رأيت سليمان فقلت له وقال لى وإليك بعض ما رواه من ذلك عنه المناوى قال^(٢) (قيل لى ما الذى استفدت من طاعتي ومن معصيتي فقلت استفدت العلم الزائد والنور النافذ ، ومن معصيتك الغم والحزن والخوف والرجاء) وقال^(٣) (رأيت المصطفى ونوحاً وملكاً بين أيديهما يقول لو علم نوح من قومه ما علم محمد من قومه ما دعا عليهم : « رب لا تذر على الأرض من الكافرين دياراً » ، ولو علم محمد ما علم نوح من قومه ما أمهلهم طرفة عين ، لكن علم أن فى أصلابهم من يؤمن ويسعد بقاء ربه فقال اللهم اغفر لقومى فإنهم لا يعلمون) . وقال^(٤) (قلت إلهى متى أكون عبداً شاكراً ، فنوديت إذا لم تر فى الوجود منعماً عليه غيرك — قلت فالنبي والملك والعالم قال : نعمتى هى عليك فالنبي يبلغك الشرائع والعالم سماتك والملك به صلحت الدنيا واستقامت لك عبادتك) . ومن يقرأ ترجمته فى الكواكب الدرية ودرة الأسرار ولطائف المنن يجد كثيراً

(١) (١ ، ٢ ، ٣) انظر المناوى الكواكب الدرية ورقة ٣٤٨ .

(٤) (٤) المرجع السابق ورقة ٣٤٧ .

من هذه المزاعم التي هي أخلق ما تكون بالأحلام أو خطرات الوهم أو صور الخيال ولكنها مع ذلك كله تستوجب منا العناية والاهتمام إذ هي توضح لنا مدى تصور الشاذلي لعظم المنزلة التي بوأه الله إياها ، وهي منزلة لا تختلف في شيء عن منازل الأنبياء والمرسلين ولست أقول هذا جزافاً أو لمجرد الاستنتاج أو التأويل لا بل أني وجدت من أقواله ما يفيد في صراحة أنه يدعى لنفسه العصمة، والعصمة - كما هو معلوم من الدين بالضرورة - لا تكون إلا للنبي وإليك نص ما ورد عنه في هذا المقام قال : (رأيت أني بين يدي العرش فقلت يا رب ، قال لبيك . قلت : يا رب ، فاهتر العرش ، قلت يا رب فاهتر القلم ، قلت أسألك العصمة وأعوذ بك من دواعي النفس والهوى والشهوة والشیطان والدنيا فإنهن يسقطن من أعلا عليين إلى أسفل سافلين أسرع من لمح البصر وأنت أعلم بذلك ولا حول ولا قوة إلا بك فقيل لي - لك ذلك -) .

ومعنى هذا - أن الشاذلي قد زعم لنفسه القطبانية ، أو أنه على حد تعبيره هو كما رواه عنه ابن عطاء الله وغيره « القطب الغوث » ولا عجب فقد ذكروا أنه كان إذا ركب أمر منادياً ينادي بين يديه من أراد القطب الغوث فعليه بالشاذلي - وأن الشاذلي نفسه كان يردد في سره نفس ذلك النداء .

وقد ذكر ابن عطاء الله السكندري^(١) مجموعة من الأخبار عن أبي الحسن الشاذلي كلها في رأى السكندري تدل على أن الشاذلي هو القطب الغوث .

وقد أجمع أتباعه ومريدوه في عصره وبعد مماته على أنه كان قطب الوقت في عصره ، وأنه كان أعرف الناس بالله . وقد ذكر ابن عطاء الله السكندري أن قطب الدين القسطلاني ذكره^(٢) (في جملة من لقيه من المشايخ وأثنى عليه) ثم قال (وذكره الشيخ أبو عبد الله النعمان وشهد له بالقطبانية) .

وقد اختتم ابن عطاء الله تلك التقريظات أو هاتيك الإقرارات والاعترافات للشاذلي بالقطبانية أو الفضل التي رواها عن شيوخ التصوف وأئمة الدين . واختتمها

(١) ابن عطاء الله السكندري لطائف المنن ص ٦٤ .

(٢) ابن عطاء الله السكندري لطائف المنن ص ٥٥ س ٦ .

بقوله (حتى لقد سمعت الشيخ الإمام مفتي الإسلام تقي الدين محمد بن علي القشيري رحمه الله يقول - ما رأيت أعرف بالله من الشيخ أبي الحسن الشاذلي رضي الله عنه) .
وعندي أن صحة هذا القول عن ابن دقيق العيد موضع شك كبير لأمرين أحدهما أن ابن دقيق العيد كان في عصر الشاذلي أحد الفقهاء أو بتعبير هذا العصر كان أحد الطلاب الذين كانوا يلزمون الشيخ العز بن عبد السلام يأخذون عنه الأصول والنوع وبخاصة فقه الشافعي وتلك مرحلة لا يتسنى لابن دقيق العيد فيها أن يحكم على الشاذلي مثل هذا الحكم .

أما الأمر الثاني فهو أن ابن دقيق العيد كان فقيهاً متعصباً للشريعة وأحكامها لا يسمح بارتكاب أمر يشتم منه ولو من بعيد ، مخالفة قواعد الدين وقوانين الإسلام هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فقد روى الذين أرحوا ابن دقيق العيد وترجموا له أنه كان ينكر على فريق المتصوفة النظريين ما يأتونه من غريب الأفعال . أو ما يتفوهون به من مبهم الأقوال ولعل بغضه لفريق النظريين من المتصوفة وإنكاره عليهم هو السر في أنه لم يسند إليه السلطان أو ذو الشأن في الدولة ، مشيخة إحدى الخوانق لذلك كله أرجح أن هذا القول الذي نسبته ابن عطاء الله السكندري إلى ابن دقيق العيد ، ليس هو في الحقيقة من أقوال ابن دقيق العيد وإنما تقولوه عليه بقصد الرفع من مكانة الشاذلي وجعله موضع تقدير الفقهاء ورجال الدين ممن عرفوا ببغضهم لطرق التصوف وخصوصاً ما كان منها ذا طابع نظري ، كما هو الحال في طريقة الشاذلي ، ومهما يكن من أمر صحة نسبة هذا القول إلى ابن دقيق العيد أو غيره من الأخبار التي قصد ابن عطاء الله بروايتها الرفع من شأن الشاذلي وجعله موضع التقدير والإجلال لا من الصوفية فحسب ولكن من كبار الفقهاء أيضاً مهما يكن من أمر صحتها أو فسادها فإننا نستخلص منها وما روى عن الشاذلي من أقوال ، أن طريقته تقوم على نظرية القطب والقطبانية .

ومما تجب الإشارة إليه هنا أن القطبانية تختلف عند الشاذلي في مفهومها عنها عند غيره من شيوخ التصوف ، وأصحاب الخرق من أمثال الشيخ إبراهيم الدسوقي ، إذ القطب عند الشاذلي عبارة أو هو اسم لرجل من الناس اختاره الله من بين البشر فأنار قلبه وكشف عن بصيرته ، حتى أصبح يرى بعيني قلبه ما لا يراه الناظر بعيني

رأسه ، فهو ذو بصيرة نفاذة تخترق الحجب وتقطع المسافات إذ هو ، أعنى القطب يأتيه المدد على حد تعبيرهم من ربه ، فيرى الأطياف في جو السماء والأسماء وهي تسبح في الماء ثم هو إذا سأل ربه سمع النداء وأحياناً يطلع على الملائكة فينفع برؤيتهم ويحصل له من ذلك علوم لدنية هي أشبه ما تكون بحالات الوحي ، غير أن الوحي يترجم على لسان النبي في شكل سور وآيات أو أسفار وإصحاحات على ما هو معروف في القرآن الذي نزل على محمد أو التوراة التي جاء بها موسى عليهما السلام . أما القطب فإنه يصوغ ذلك أحياناً في أقوال وأخرى في أشعار كالذي حدث لخليفة الشاذلي - أعنى المرسى - فيما زعم أنه وقع له ذات مرة إذ قال (١) أطلعني الله على الملائكة وهي ساجدة لآدم عليه السلام فأخذت بقسطى من ذلك ، فإذا أنا أقول (٢) :

ذاب رسمى وصح صدق فنأى وتجلت للسر شمس ضيائى

ومعنى هذا - أن القطب كالنبي من حيث معرفة ما حدث للماضين وما سوف يحدث للمتأخرين . ومن حيث العلم بما قد كان وما سوف يكون .

عقيدته :

تدل أقوال الشاذلي وأفعاله أنه يعتنق في التوحيد مذهب الأشاعرة . فالله عنده واجب الوجود ، متصف بالقدم والبقاء . أزلى أبدي سميع بصير متكلم عليم . . . أعنى أنه يقر لله بالوحدانية في ذاته وصفاته وأنه سبحانه هو الخلاق الرزاق المنفرد بذاته عن كل ما عداه . . . وأن هذا العالم حادث خلقه الله مختاراً . ولو شاء ما خلقه . يدل على ذلك أحزابه وأدعيته وما روى عنه من أقوال : أما أحزابه فهي صريحة في الإقرار لله بالوحدانية والقدرة المطلقة وأنه هو وحده المتصرف في كل شيء . فحزب البر ، وحزب البحر وغيرهما من الأذكار ناطقة بذلك معربة عنه في وضوح وجلاء فمن أذكاه التي تفيد صراحة تلك المعانى قوله :

(١) المناوى - الكواكب الدرية - ورقة ٣ : ٨ .

(٢) ملحق الرسالة قافية الهمة .

« اللهم إني أتوسل بك وإليك ، اللهم إني أقسم بك عليك ، اللهم كما كنت دليلى عليك ، فكن شفيعى إليك ، اللهم إن حسناتى من عطائك وسيئاتى من قضائك ، فجد اللهم بما أعطيت على ما به قضيت ، حتى تمحو ذلك بذلك ، لا لمن أطاعك فيما أطاعك فيه له الشكر ، ولا لمن عصاك فيما عصاك فيه له العذر لأنك قلت وقولك الحق لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ، اللهم لولا عطاؤك لكنت من الهالكين ولولا قضائك لكنت من الفائزين وأنت أجل وأعظم وأعز وأكرم من أن تطاع إلا بإرادتك ورضاك أو أن تعصى إلا بحكمك وقضائك . . . إلخ » .

وإليك فقرات أخرى من أحزابه المختلفة قال فى حزب النور :

« أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم : يا الله يا نور يا حق يا مبين ، افتح قلبى بنورك - وعلمنى من علمك وفهمنى عنك وأسمعنى منك وبصرنى بك ، وأقمنى بشهودك ، وعرفنى الطريق إليك ، وهونها على بفضلك وألبسنى التقوى منك إنك على كل شىء قدير اللهم اذكرنى وذكرنى وتب على واغفر لى مغفرة أنسى بها كل شىء سواك ، وهب لى تقواك واجعلنى ممن يحبك ويخشاك واجعل لى من كل هم وغم وضيق وهوى وشهوة وخطرة وفكرة وإرادة ، ومن كل قضاء وأمر فرجاً ومخرجاً أحاط علمك بجميع المعلومات ، وعلت قدرتك على جميع المقدورات ، وجلت إرادتك أن يوافقها أو يخالفها شىء من الكائنات ، حسبى الله وأنا برىء مما سوى الله ، الله لا إله إلا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم لا إله إلا الله ، نور عرش الله » .

ثم يقول بعد ذلك بقليل « لا إله إلا الله ، نوح نجى الله ، لا إله إلا الله إبراهيم خليل الله ، لا إله إلا الله موسى كلم الله ، لا إله إلا الله عيسى روح الله لا إله إلا الله محمد حبيب الله » .

ومما جاء فى حزب البر قوله (وسخر لنا هذا البر ، كما سخرت البر لموسى وسخرت النار لإبراهيم وسخرت الجبال والحديد لداود وسخرت الريح والشياطين والجن لسليمان ، وسخر لنا كل بحر هو لك فى الأرض والسماء والملك والملكوت وبحر الدنيا وبحر الآخرة ، وسخر لنا كل شىء ، يا من بيده ملكوت كل شىء) .

ومن أقواله في هذا المقام أيضاً : ما رواه المناوي في كواكبه^(١) :

« إذا افتقرت فسلم ، وإذا طلبت فاصبر ، واسكن تحت جريان الأقدار فإنها سحابة سائرة » وقال : « هممت أن أختار القلة على الكثرة ، فأمسكت خوف سوء الأدب ، فرأيت سليمان على سريرته وعسكره وقدره وصفاته . كما وصف الله ، فنوديت لا تختر مع الله شيئاً وإن كان ولا بد فاختر أن لا تختار وفر من ذلك المختار ، فإن اخترت فاختر العبودية واقتد بالمصطفى صلى الله عليه وسلم » وقال : « قل اللهم وسع على رزقي في دنياي ، ولا تحجبنى بها عن أخراي واجعل مقامى عندك دائماً بين يديك وناظراً إليك وأرنى وجهك وقارنى عن الرؤية وعن كل شيء دونك ، وارفع البين بينى وبينك ، يا من هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم »^(٢) .

فهذه الأقوال وتلك الأحزاب والأذكار كلها تدل كما ترى في صراحة لا تقبل الغموض وفي صدق لا يحتمل الجدل ولا يتطرق إليه الشك بحال ، على أن الشاذلى كما أسلفت يتفق في عقيدته مع مذهب الأشاعرة وأهل السنة . أما ما روى به في حياته من الزندقة والإلحاد من أهل تونس وأهل الإسكندرية في أول عهد هؤلاء الأخيرين به ، كما هو متفق عليه لدى جميع الذين ترجموا له أو أرخواه وبخاصة ابن عطاء الله السكندري وابن الصباغ الحميري وعبد الرؤوف المناوي وإليك ما قاله الأخير في هذا الشأن ، أثر روايته لما عزاه ابن عطاء الله إلى ابن دقيق العيد من أنه قال ما رأيت أعرف بالله من الشاذلى قال — المناوي بعد ذلك مباشرة — « ومع ذلك آذوه وأخرجوه بجماعته من المغرب وكتبوا إلى نائب الإسكندرية أنه يقدم عليكم مغربى زنديق . وقد أخرجناه من بلادنا فاحذروه . فدخل الإسكندرية فأذوه ، فظهرت له كرامات أوجبت اعتقاده » .

فلست أجد في أقوال الشاذلى ومأثوراته جميعاً سواء منها الأذكار والأدعية أو الأحزاب عبارة ولا جملة تدل على أنه كان يذهب مذهب الحلوليين أو الاتحاديين

(١) المناوي - الكواكب الدرية ورقة ٣٤٨ .

(٢) المناوي - الكواكب الدرية ورقة ٣١٧ .

أو القائلين بوحدة الوجود ، اللهم إلا ما أخذه عليه ابن تيمية وذلك في قوله — أعني الشاذلي — « اللهم أنقذني من أحوال التوحيد . . . إلخ » .

على أن مأخذ ابن تيمية هذا على الشاذلي ، في الإمكان رده ، بأن يقال إن الشاذلي أراد النجاة من التوحيد المتسبب عن الأدلة العقلية والبراهين المنطقية لأنه في رأيه اعتقاد غير راسخ أو هو عرضة للتزعزع والارتياب ، أما التوحيد الذي يصبو إليه أو يبتغيه ويسأل الله أن يبلغه إياه فهو تلك العقيدة الفطرية المستقرة في أعماق النفس التي لم تكن مسببة عن نظر واستدلال ، وإنما هي وليدة الإحساس القلبي أو الفهم الوجداني الذي يعبر عنه لدى الصوفية بالإلهام . وتلك العقيدة التي يسأل الله الشاذلي إياها ، في رأيي هي نفس ذلك الإيمان الذي سأل الله إياه من قبل أبو بكر الباقلاني إذ قال حين سأله عجز عن الكتب التي كان يحملها على راحلته فم تبحر ؟ فقال لي في إثبات الله فقالت له على الفطرة وبكل ما هي عليه من سداجة أو في الله شك ؟ . فقالوا إنه حرق ما كان لديه من كتب وأسفار ، ثم قال : اللهم إني أسألك إيماناً كإيمان العجائز ، ومثل هذا القول يعزى كذلك إلى الإمام أبي حامد الغزالي وعلى هذا يكون ما أخذه ابن تيمية على الشاذلي ، في قوله ذاك باطلاً . . أو بعبارة أخرى لا يصح أن نقول متأثرين به إن أبا الحسن الشاذلي كان ملحداً أو هو أحد المتزندقين لأنه لا يجوز في رأي أهل السنة والجماعة القول بتكفير المؤمن من جراء قول لا يكون نصاً بمنطوقه ومفهومه في الكفر أعني أن القول الذي يفيد منطوقه الكفر ومفهومه يفيد خلافه أو أن مفهومه هو الذي أفاد الكفر ومنطوقه أفاد سواء ، فإن صاحب ذلك القول عند أهل السنة والجماعة لا يجوز تكفيره بحال من الأحوال ، هذا على أن ما أثر عن الشاذلي من أقوال وأذكار يدل في منطوقه ومفهومه كليهما على أنه مؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، وبالقدر خيره وشره من الله تعالى ، وأن الوجود في رأيه إما واجب الوجود أزلي أبدي وهذا هو الله ، وإما حادث ومصيره الفناء ، أعني أنه كان بعد أن لم يكن وأنه لا محالة صائر إلى الزوال وهذا هو العالم الذي هو عبارة عن الإنسان والحيوان وما يشاهد في هذا الوجود من جماد ونبات وماء وهواء ونار وتراب وأرض وسما وشمس وقمر إلى آخر ما يقع تحت الحس في هذا الوجود

الخارجي على أنه يقرر في صراحة أن الإنسان مؤلف في حقيقته من عنصرين ، هما الروح والمادة أو النفس والجسد مع اعترافه بأن الروح من أمر الله لا يعلم حقيقتها أحد سواه^(١) .

ولكنه مع ذلك قد نسبت إليه شطحات تجعلنا نقف من عقيدته موقفاً فيه تردد وحيرة، فمن تلك الشطحات قوله: (قيل لي ما الذي استفدت من طاعتي ومن معصيتي ؟ فقلت : استفدت العلم الزائد والنور النافذ وعن معصيتك الغم والحزن والخوف والرجاء)^(٢) .

فهذا كلام معناه أن الشاذلي يزعم أن الله قد خاطبه وأهل السنة والجماعة مجمعون على أن الله سبحانه وتعالى لم يخاطب غير النبيين فلم يكلم غير المرسلين والشاذلي وإن توهم أنه القطب الغوث فإن ذلك لا يعفيه من الملامة وبالتالي فإنه لا يجوز له من الوجهة الدينية الصحيحة أن يضع نفسه موضع التبيين ، سيما أن المسلمين مجمعون على أن لا نبي بعد محمد وأنه لا وحى إلا للنبي ، والنبي محمد كان آخر النبيين وخاتم المرسلين ، وقد ورد ذلك نصاً صريحاً في القرآن الكريم .

على أن هناك نصاً آخر نسب إليه لا تجيزه الشريعة ولا يبيحه الدين وهو قوله: (من أحب أن لا يعصى الله في مملكته فقد أحب أن لا تظهر مغفرته ورحمته)^(٣) .

فهذا كله يجعلنا نجاري ابن تيمية إلى حد كبير ، في الحكم على الشاذلي بمخالفة الأشاعرة والخروج على مذهب أهل السنة .

موقفه من الشريعة :

ذكر ابن الصباغ الحميري في درة الأسرار وابن عطاء الله السكندري في لطائف المنن والمناوي في كتابه (الكواكب الدرية) ذكر هؤلاء وغيرهم ممن صنفوا في تراجم الأعيان كابن تغري بردي في منهل وقطب الدين اليونيني في ذيل المرأة وابن

(١) الملحق - قافية النون .

(٢) عبد الرؤوف المناوي - الكواكب الدرية ورقة ٣٤٧ .

(٣) المرجع السابق ورقة ٣٤٨ .

شاكر الكتبي في كتابه عيون التواريخ ، ذكر هؤلاء وأولئك فيما كتبوه عن الشاذلي بصيغة الجزم أنه بدأ حياته بدراسة العلوم الشرعية أو على حد تعبير ابن عطاء الله علوم الظاهر ، وناظر عليها ، وهذا معناه أن الشاذلي لم يكن من أولئك المتصوفين الذين هم اضطرحوا الشريعة ، ولم يحفلوا بعلوم الظاهر . لا بل إنه جعل الشريعة أساساً للحقيقة أو بعبارة أخرى أقول اعتبر الشاذلي علوم الظاهر مرحلة أولى في الطريق إلى الباطن ، فالباطن والظاهر أو الحقيقة والشريعة شيان متغايران متقابلان من حيث الكنه الذاتى أو المفهوم العقلى متلازمان بالنسبة للسالكين من المتصوفين ، من حيث الماصدق أو التشخص الخارجى أى أن السالك أو المريد عليه أن يراعى في سلوكه وما يفعله من أعمال أو يفوه به من أقوال ، أحكام الشريعة وتوجيهات الحقيقة ، فالصلاة مثلاً حينما يؤديها المريد يجب أن تكون مشتملة على ما يقرره الفقه فيها من شروط وأركان لا تتم من الوجهة الشرعية إلا بها في حين أنه يجب أن يكون وهو يؤدي كل ركن من أركان تلك الصلاة حاضر القلب منصرفاً عن كل ما عدا الله إلى الله فإن هو فعل ذلك ، كان مطبقاً في سلوكه مقتضيات الشريعة والحقيقة معاً . وعلى هذا يكون الدين في رأى الشاذلي مؤلف من عنصرين هما الحقيقة والشريعة ، أو الظاهر والباطن ، مثله في ذلك مثل الإنسان الذى هو مؤلف في حقيقته من عنصرين هما الروح والجسد ، فالحقيقة بالنسبة للدين بمثابة الروح للإنسان والشريعة في الدين كالجسد في حقيقة الإنسان وعليه فالحقيقة وحدها لا يتحقق معها وجود الدين كاملاً ، كما أن الشريعة أيضاً وحدها دين ناقص أو غير متكامل الحقيقة .

وإليك من أقواله ووصاياه ما يثبت صحة ما قلناه : فمن وصاياه تلك المتضمنة ذلك المعنى الذى ارتأيناه ، على سبيل المثال ، قوله في رسالة مطولة أرسلها إلى على ابن مخلوف بتونس :

« وإن ظهر الظلمة تحت النور الممتد من القلب ، فلا يخلو أن يلوح عليها لائح القبض بانقباض القلب فاحذر ذلك وتجنبه فإنه المحذور أو يكاد ولا تقطع ذلك إلا ببينة من كتاب الله عز وجل أو سنة أو إجماع ، أو بخلاف لمقلد قلده كمالك والشافعى وغيرهما من الخلفاء الراشدين » .

وأما أقواله فهي في هذا المقام كثيرة منها ما هو واضح العبارة يسهل تبينه وإدراك مرماه، ومنها ما هو مبهم ومنها ما هو غامض يذهب الفهم في تبين معناه مذاهب شتى وقد آثرت بطبيعة الحال أن أورد هنا منها ما سهلت عبارته واتضح منه الغرض قال (١) : (كل علم تسبق إليك فيه الخواطر وتميل النفس وتلتذ به ، فارم به وخذ بالكتاب والسنة (٢)) وقال (لا كبيرة عندنا أكبر من حب الدنيا وإيثارها على الآخرة والمقام على الجهل بأحكام الدين) وقال (٣) : (للصوفي أربعة أوصاف التخلق بأخلاق الله والمجاورة لأوامر الله وترك الانتصار للنفس حياء من الله وملازمة البساط بصدق الفناء مع الله) . وقال (٤) : (لولا لجام الشريعة على لساني لأخبرتكم بما يحدث في غد وما بعد غد إلى يوم القيامة) .

فهذه الأقوال كما ترى ناطقة بصحة ما ذكرناه عنه من أنه أعنى أبا الحسن الشاذلي يرى أن الحقيقة لا تستقيم بغير الشريعة والشريعة لا تتم إلا بالحقيقة ، فالمتصوف في رأيه هو ذلك الإنسان الذي درى علوم الباطن وفقه علوم الظاهر فالتزم في سلوكه أحكام الشريعة وانتهج في تأمله وتفكيره سبيل القوم الذين بلغوا مقام المعرفة وانتهوا إلى مقام الوصول .

ومع ذلك ، فقد صح عنه أنه قال على ما سبق أن ذكرناه (من أحب أن لا يعصى الله في مملكته فقد أحب ألا تظهر مغفرته ورحمته) .

فهذا القول كما ترى مشجع كبير للعصاة والمذنبين ، وذلك هو ما تأباه الشريعة ولا يرتضيه أحد من فقهاء الإسلام . ولعل قول الشاذلي هذا هو التكنة التي اعتمد عليها المتأخرون من أتباعه في ارتكاب ما يعزى إليهم من المعاصي والآثام .

ومع ذلك ، فقد كان الشاذلي معنيًا إلى حد كبير بدراسة الحديث والتفسير والفقه يدل على ذلك ما رواه الذين أرخوا وترجموا له من أنه اشتغل بعلوم الشريعة وناظر عليها على ما سبق أن قلناه .

(١) ابن عطاء الله - لطائف المئين ص ٣٤ .

(٢) عبد الرؤوف المناوي - الكواكب الدرية ورقة ٣٤٧ نسخة مخطوطة ٢٦٠ تاريخ وابن العماد

شذرات الذهب ج ٥ ص ٢٣٩ .

(٣) عبد الرؤوف المناوي - الكواكب الدرية ورقة ٣٥٠ نسخة مخطوطة ٢٦٠ .

(٤) ابن الصالح الحميري - درة الأسرار ٧٠ وعبد الرؤوف المناوي - الكواكب ورقة ٣٤٧ .

حكمه وإرشاداته :

وقد كان للشاذلى فوق ذلك كله ، حكم وإرشادات وعظات بالغات تساوق فى معناها ظاهر الكتاب والسنة منها قوله^(١) (من علامة النفاق ، ثقل الذكر على اللسان فتب إلى الله يخف الذكر على لسانك) .

وقوله^(٢): (إذا افتقرت فسلم ، وإذا طلبت فاصبر واسكن تحت جريان الأقدار فإنها سحابة سائرة) وقال: (أوقات العبد أربعة لا خامس لها ، النعمة والبلية ، والطاعة ، والمعصية ، والله عليك فى كل وقت منها سهم من العبودية يقتضيه الحق منك بحكم الربوبية فمن كان وقته الطاعة فسيبيله شهود المنة من الله تعالى عليه إذ هداه لها ووقفه للقيام بها ، ومن كان وقته المعصية فسيبيله الاستغفار والتوبة ومن كان وقته النعمة فسيبيله الشكر ، وهو فرح القلب بالله ومن كان وقته البلية فسيبيله الرضاء بالقضاء والصبر ، والرضا رد النفس عن الشهوات . والصبر مشتق من الإصبار وهو الغرض للسهم وكذلك الصابر ينصب نفسه غرضاً لسهم القضاء .

ما روى عنه من الأحزاب والأدعية والأذكار :

أما أحزابه فأهمها ما يعرف بالحزب الكبير ، وحزب البر ، فالأول مبدوء فى رواية درة الأسرار بقوله تعالى: « إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة » ، والثانى مبدوء فى درة الأسرار كذلك بعد البسملة والصلاة على النبي وآله بقوله يا الله يا على يا عظيم يا حلیم يا علیم أنت ربى وعلمك حسبى فنعم الرب ربى ونعم الحسب حسبى ، ثم حزب النور وهو فى رواية ابن عطاء الله السكندرى مبدوء بقوله بعد الاستعاذة يا نور يا حق يا مبين افتح قلبى بنورك . وأخيراً حزب الفتح أو الأنوار وهو فى رواية صاحب درة الأسرار مبدوء بقوله بعد البسملة والصلاة على النبي ، « اللهم إنا نسألك يقيناً لا ضد له ونسألك توحيداً لا يقابله شرك وطاعة لا تقابلها معصية ونسألك محبة لا لشيء ولا على شيء ونخوفاً لا من شيء ولا على شيء » . ولما كانت أحزاب الشاذلى هذه معروفة مشهورة يكثر تردادها على السنة أتباعه والذين هم على طريقته فى هذا العصر وهى مطبوعة متداولة تقع تحت متناول

(١) ابن عطاء الله - لطائف المنن ص ٧٨ .

(٢) عبد الرؤوف المناوى - الكواكب الدرية - ورقة ٣٤٧ - ٣٤٨ .

(٣) ابن عطاء الله السكندرى - لطائف المنن ص ١٢٣ .

الجميع لذلك أحجمت عن ذكرها جميعاً أو ذكر جزء منها مكتفياً بما لها من ذبوع وانتشار بين المسلمين وبخاصة الشاذلية منهم في جميع الأقطار . أما أذكاره فهي كثيرة أذكر منها قوله (۱) : (اللهم إني أتوسل بك إليك اللهم إني أقسم بك عليك اللهم كما كنت دليلي عليك فكن شفيعي إليك اللهم إن حسناتي من عطائك ، وسيئاتي من قضائك ، فجد اللهم بما أعطيت على ما به قضيت حتى تمحو ذلك بذلك لا لمن أطاعك فيما أطاعك فيه له الشكر ، ولا لمن عصاك فيما عصاك فيه له العذر لأنك قلت وقولك الحق : لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ، اللهم لولا عطاؤك لكنت من الهالكين ، ولولا قضاؤك لكنت من الفائزين وأنت أجل وأعظم وأعز وأكرم من أن تطاع إلا بإذنك ورضاك أو أن تعصى إلا بحمك وقضائك ، إلهي ما أطعته حتى رضيت ، ولا عصيتك حتى قضيت ، أطعته بإرادتك والمنة لك على وعصيتك بتقديرك والحجة لك على بوجوب حجتك وانقطاع حجتي إلا ما رحمتني ، وبفقرى إليك وغناك عني إلا ما كفيتني يا أرحم الراحمين ، اللهم إني لم آت الذنوب جرأة مني عليك ولا استخفافاً بحقك ولكن جرى بذلك حكمك . ونفذ به حكمك وأحاط به علمك ولا حول ولا قوة إلا بك والعذر إليك وأنت أرحم الراحمين ، اللهم إن سمعي وبصري ولساني وقلبي وعقلي بيدك لم تملكني من ذلك شيئاً فإذا قضيت بشيء فكن أنت ولي . واهدني إلى أقوم السبيل يا خير من سئل ويا أكرم من أعطى يا رحمن الدنيا والآخرة ارحم عبداً لا يملك الدنيا ولا الآخرة إنك على كل شيء قدير) .

ومن أدعيته قوله عقب كلامه : « اللهم إن الدنيا حقيرة . حقير ما فيها . وإن الآخرة كريمة كريم ما فيها . وأنت الذي حقرت الحقير . وكرمت الكريم فأني يكون كريماً من طلب غيرك أم كيف يكون زاهداً من اختار لدنياه معك فحققتني بحقائق الزهد حتى أستغنى عن طلب غيرك . وبمعرفتك حتى لا أحتاج إلى طلبك إلهي كيف يصل إليك من طلبك . أم كيف يفوتك من هرب منك فاحليني برحمتك ولا تطلبني بنقمتك يا عزيز يا منتقم إنك على كل شيء قدير » .

(۱) الحميري ابن الصباغ درة الأسرار ص ۶۰ .

طريقته :

أوضحنا فيما أسلفناه من كلامنا عن أبي الحسن الشاذلي - عقيدته وتصوفه من الناحيتين العملية والنظرية ، ثم بينا موقفه من الشريعة ، وذكرنا بعد ذلك طرفاً من مواعظه وإرشاداته ، وأحزابه وأدعيته وأذكاره .

وصنيعنا هذا يعد في الحقيقة وواقع الأمر ، دراسة تفصيلية لطريقة الشاذلي ، على أننا قد وفينا القول فيها حقه في الباب الأول من هذا البحث ، وذلك عند كلامنا على طرق التصوف واتجاهاته المذهبية في العصر الذي ندرسه ، لذلك أكتفي بهذا القول عن طريقته ، لأن في بسط القول عنها هنا تكراراً لما قد مر .

آثاره الأدبية :

لم يذكر لنا أحد شعراً نظمه أبو الحسن الشاذلي ولكن ذكروا له أقوالاً وأدعية وأذكاراً ورسائل ومكاتبات .

أما الأقوال والأذكار والأدعية والأحزاب فقد أسلفنا طرفاً منها ، وأما مكاتباته أو رسائله فسنعرض لها في الباب الرابع إن شاء الله بالعرض والتحليل ، وذلك أثناء تناولنا ، فن الرسائل أو المكاتبات لدى صوفية هذا العصر الذي ندرسه .

على أننا نستطيع القول هنا ، بأن رسائله ومكاتباته في جملتها تصور لنا في وضوح قدرته الفائقة على التعبير ، عما كان يخالج نفسه من أحاسيس وما ينفعل به قلبه من وجدانات ، على أن أذكار الشاذلي وأحزابه تم عن إبداع فني وقدره على التعبير بصور رائعة عن الانفعالات العاطفية والحالات الوجدانية ومضات الشعور .

ولا غرو ، فإن التعبير الصوفي بجملته لا يخرج في الحقيقة وواقع الأمر عن طابع العمل الفني ، إذ الأحوال الصوفية وما يعترى قلوب المتصوفين من تواجد وانجذاب أو ما يتمثلونه في حياتهم أثناء اليقظة أو في المنام من مدركات وجدانية لا تختلف في شيء عن حقيقة الفن ومعناه ، إذ هو أعنى الفن ، لم يخرج في كنهه وواقع وجوده وتحققه ككائن روحي عن كونه تعبيراً صادقاً أو تصويراً رائعاً لواقع الحياة على وجدان الفنان .

والعمل الفني في ذاته ليس إلا فهم الفنان للكائنات والموجودات ، لا بالعقل والفكر ، ولكن بالشعور والوجدان .

ولست فيما ذهبت إليه من القول بالتشابه الذاتي بين المدركات الصوفية والانفعالات الفنية بزاعم أو مدع ، لا بل إنما قلت ما قلته بناء على ما تعطيه أقوال أئمة التصوف وشيوخه في هذا المقام .

فهذا أبو بكر الكلاباذي يقول في كتابه التعرف لمذهب أهل التصوف^(١) مشاهدات القلوب مكاشفات الأسرار ، لا يمكن العبارة عنها على التحقيق ، بل تعلم بالمنازلات ، والمواجيد ولا يعرفها إلا من نازل تلك الأحوال ، وقد دافع السيوطي في كتابه تأييد الحقيقة العلية عن عمر بن الفارض ومحيي الدين بن عربي فيما نسب إليهما من أقوال وأشعار يكفر قائلها - في تقدير الفقهاء خاصة وعلماء الشريعة بوجه عام - من وجهين . الأول - كون ما نسب إليهما منحول مفترى . والثاني - هو التأول في تفهم تلك الأقوال وهاتيك الأشعار بحيث تصرف عن ظاهرها المكفر وهو غير مقصود إلى باطنها الذي لا كفر فيه وهو المقصود . وإليك نص ما قاله السيوطي في دفاعه ذلك من الوجه الثاني ، قال : (وأما التأويل فبأمور أحدها : أن العبارة عن المعاني المدركة بالوجدان على ما هي عليه تعسر جداً) .

وكلام الكلاباذي والسيوطي كلاهما صريح في أن المتصوفة كثيراً ما يعجزون عن تصوير مدركاتهم الحسية وانفعالاتهم الوجدانية . وما يرونه من الحقائق ببصائرهم ، وعيون قلوبهم ، وبالتالي يعجزون عن التعبير بالألفاظ اللغوية عن تلك المعاني وهاتيك الأحوال ، لأن اللغة بوصفها موضوعاً للأمور الحسية تقصر جداً عن أن تكون قوالب صالحة لكي تصب فيها هاتيك المواجيد وتلك الإحساسات والانفعالات التي تعرو قلوب المتصوفين . وبناء على هذا ، أستطيع أن أقول إن المتصوفين قسمان : متصوفون عاجزون عن التعبير عما يدور بخلداهم وما تنفعل به وجدانهم بواسطة الألفاظ وآخرون على ذلك قادرين ، فالفريق الأول متصوفون فقط . والفريق الثاني متصوفون

(١) أبو بكر الكلاباذي - التعرف لمذهب أهل التصوف ص ٩٥ .

(٢) السيوطي تأييد الحقيقة العلية ورقة ٩٥ نسخة مخطوطة بقلم . متاد بدار الكتب العربية تحت رقم ٣٠١٤ تصوف أخلاق دينية .

فنانون ، والشاذلى فى رأى من الفريق الثانى ، فقد استطاع أن يصور لنا فى أقواله وأذكاره وأدعيته وأحزابه وفيما نسب إليه من مراسلات استطاع أن يصور لنا فى ذلك كله مدركاته الوجدانية أصدق تصوير وأبرعه .

فلكل هذا وذاك ، أستطيع القول بأن الشاذلى متصوف فنان أو بعبارة أخرى أقول : إنه صوفى أديب .

٢ - أبو العباس المرسى

بعد أن ترجمت لأبى الحسن (على بن عبد الله) شيخ الطريقة الشاذلية رأيت أن أترجم لخليفته أبى العباس المرسى ، إذ هو فى الحقيقة وارث الطريقة الشاذلية عن مؤسسها مباشرة . ثم إنه ، وإن لم يترك لنا كتباً ومؤلفات ، مثل شيخه من قبله ، فقد ترك لنا أذكاءً وأقوالاً وأدعية وأحزاباً بعضها أخذها عن شيخه ، وبعضها من وضعه هو . . وقد زاد فوق ذلك على شيخه بما خلفه من شعر يفيض بحوية الفن وصدق العاطفة ومضات الشعور الأمل الذى يجعل ترجمته أكثر لزوماً لهذا البحث ، من ترجمة شيخه الذى لم يترك لنا شعراً قط ، ولكننا آثرنا أن نترجم له ، وأفضلنا فى ذلك إفاضة قد توصف بالإطناب لأنه هو شيخ المدرسة وواضع تعاليمها ورأس منهجها ، الذى جرى عليه أبو العباس المرسى ، ثم قفى على أثره من بعده ابن عطاء الله السكندرى .

وقد استقيت ترجمة أبى العباس المرسى ، من مصادر شتى بعضها من وضع المتصوفين والآخر من تأليف المؤرخين ، أختص منها بالذكر ، الكواكب الدرية لعبد الرؤوف المناوى ، والطبقات الكبرى لعبد الوهاب الشعرانى . وتاريخ مصر لابن الفرات ، والمنهل الصافى لابن تغرى بردى ، ودرة الأسرار لابن الصباغ الحميرى ، ولطائف المنن ، لابن عطاء الله السكندرى ، وهذه المصادر كلها تجمع على أن موضع هذه الترجمة ، هو أحمد بن عمر بن محمد الأنصارى ، يلقب بالمرسى ، نسبة إلى مرسية بالمغرب ويكنى بأبى العباس . وقد نشأ أبو العباس هذا

في مرسية ، ثم فقد أباه وأمه وهو لا يزال صبيّاً ، ثم اتصل هو وأخوه أبو عبد الله محمد بالشيخ أبي الحسن الشاذلي في تونس فاحتضنهما وحنا عليهما . إذ فقدوا أبويهما بسبب انكسار المركب التي كانوا يستقلونه جميعاً إليها ^(١) ثم اصطحب الأخوين في رحلته إلى مصر فأقاموا جميعاً بالإسكندرية ، وقد أخذ محمد شقيق أبي العباس يشغل بتعليم الصبية ، أي أنه (فتح مكتباً ، أو بتعبير هذا العصر « كتاباً » وهو خطأ شائع إذ الكتاب اسم للصبية أما الذي يتعلمون فيه فهو في العربية يسمى مكتباً) .

أما أبو العباس ، فإنه ازورّ عن الدنيا ، وانقطع إلى الزهد والعبادة ، فظل يلازم الشيخ أبا الحسن في السفر والحضر ، أو في الحل والترحال ، لا يكاد يفارقه إلا بقدر ما تقتضيه الضرورة .

وأبو العباس المرسى غني عن الوصف والإطراء والمدح والثناء ، كما أن شهرته تغني عن الإطناب في ترجمته . ومن قبل قال ابن الفرات ^(٢) (لولا قوة اشتهاره لذكرت له ترجمة طويلة) وأنا أقول كذلك مثل قوله ، لولا اشتهار أبي العباس المرسى لأطنبت في ترجمته ، ولكني سأقتصر على ذكر القليل المغني عن الكثير وسأوجز في غير إخلال :

وخير شيء يرسم لنا صورة بها جميع الملامح والقسمات التي تراءى من خلالها شخصية أبي العباس المرسى ، في وضوح . ما وصفه به عبد الرؤوف المناوي في طبقاته إذ قال : « قطب الزمان . وقدوة الأنام ، وعلم الهداية . والمشار إليه بالولاية . طلع من المغرب هلالاً بل بداراً ونزل الإسكندرية . فعابن أهلها منه على البر بجرّاً وكان وافر الزهد والعبادة ، لا ثداً بالمشيئة والإرادة . ذا معارف وأسرار وأوراد وأذكار ومواعظ وأقوال وكرامات وأحوال منفرداً عن الناس معرضاً عن ساد وساس . يلازم الخلوة والذكر ويقطع أوقاته بالمراقبة والفكر . نعم وكان من أعظم العارفين وأكابر المحققين ، ساس المريدين سياسة طهر بها قلوبهم ورباهم تربية

(١) ابن الفرات - تاريخ الدول والملوك ج ٨ ص ٥٧ .

(٢) عبد الرؤوف المناوي - الكواكب الدرية - ورقة ٣٠٥ نسخة مخطوطة بدار الكتب تحت رقم

٢٦٠ تاريخ .

نحاً بها عيوبهم وكان شيخه الشاذلي يقول عليكم به فوالله إنه ليأتيه البدوي يبول على ساقه ، فلا يمسى إلا وقد أوصله إلى الله » .

هذا وقد شهد أبو الحسن الشاذلي لأبي العباس المرسى بالولاية والإمامة وأنه وارث الطريقة من بعده ، وبأنه قد جعل إليه التصرف في أحوال الباطن ، يدل على ذلك كله ما رواه ابن عطاء الله السكندري عن أبي الحسن الشاذلي في كتابه لطائف المنن وإليك النص قال ^(۱) (وأخبرني الشيخ الصالح الأمين العدل زكي الدين الأسواني قال : قال لي الشيخ أبو الحسن الشاذلي رضي الله عنه يا زكي ، عليك بأبي العباس ، فوالله إنه ليأتيه البدوي يبول على ساقه فلا يمسى عليه المساء إلا وقد وصله إلى الله . يا زكي عليك بأبي العباس ، فوالله ما من ولي لله كان أو هو كائن إلا وقد أطلعه الله عليه ، يا زكي ، أبو العباس هو الرجل الكامل) .

والقول في - صلاح - المرسى ، وورعه ، وزهده ، وتقواه متعدد كثير ، فقد أطنب في ذلك ابن عطاء الله السكندري ، وابن الصباغ الحميري ، فما قاله ابن عطاء الله السكندري ، عن زهده ، وورعه ، قوله ^(۲) ولقد مكث رضي الله عنه بالإسكندرية ستاً وثلاثين سنة ، ما رأى وجه متوليها ، ولا أرسل إليه ، وطلب ذلك المتولى بالإسكندرية ، فأبى الشيخ من ذلك ، وقال له الزكي الأسواني يا سيدي ، متولى الإسكندرية قال إنه يريد الاجتماع بك ويأخذ بيدك فتكون شيخه فقال له الشيخ لست ممن يلعب به ، والله إني ألقى الله ولا يراني ولا أراه فكان الأمر كذلك ، وكان إذا نزل بلدة وقيل له ، متولى البلد يريد أن يأتيك . سافر هو ليلاً ، ثم قال ^(۳) (حتى لقد بلغني أن الزكي الأسواني لما استعرض الشجاعى حوائجه ، قال للشيخ ، اطلب منه أرضاً يزرعها أصحابك فقال : يا زكي ، هذا ما لا يكون أبداً) .

أما عقيدته ومذهبه فإنه كان كشيخه ، أشعري المعتقد مالكي المذهب يقيم للشرعية كل وزن ، واعتبار ، فقد ذكر ابن عطاء الله السكندري أنه كان يتحدث في كل علم من العلوم . قال ^(۴) (كان رضي الله عنه لا يتحدث معه في علم من

(۱) ابن عطاء الله - لطائف المنن ص ۶۱ .

(۲) ابن عطاء الله - لطائف المنن ص ۷۹ .

(۳) ابن عطاء الله - لطائف المنن ص ۷۸ .

(۴) ابن عطاء الله - لطائف المنن ص ۷۸ .

العلوم إلا تحدث معك فيه . حتى يقول السامع إنه لا يحسن غير هذا العلم لا سيما علم الحديث والتفسير . وكان يقول (١) (شاركنا الفقهاء فيما هم فيه ولم يشاركونا فيما نحن فيه) . ومعنى هذا أن أبا العباس المرسى يرى كشيخه أن الطريقة والشرعية ملازمان تكمل إحداهما الأخرى ، فكمال الدين لا يتحقق إلا بهما معاً ، على ما سبق أن فصلناه في موضعه عند كلامنا عن أبي الحسن الشاذلى . هذا من حيث مذهبه الفقهي ، وموقفه من الشريعة بوجه عام .

أما اعتقاده فهو كشيخه كذلك على ما أسلفت إذ يرى أبو العباس أن الله أزلى أبدى ، متوحد في ذاته وصفاته . خلق الخلق . وقد أحاط بكل شيء علماً وهو على كل شيء قدير . . يرزق ويخلق ، ويحيي ويميت بمحض إرادته ووفق مشيئته تجري الأمور في هذا الكون . لا يقع في ملكه إلا ما يشاء . سبحانه . لا يسأل عما يفعل وهم يسألون . هذا هو موجز القول في عقيدة أبي العباس المرسى .

* * *

أما الجانب النظرى من تصوفه . فهو كذلك أيضاً كشيخه في غير ما فرق كبير . فأبو العباس يقرر أن الموجود شيان خالق ومخلوق . وعابد ومعبود أعنى أنه يؤمن . بوجود عالمين مختلفين متباينين . هما عالم الأرواح وعالم الأشباح . ومعنى هذا . أن أبا العباس المرسى . ينكر ما ذهب إليه بعض المتصوفين مما هو كنه وزندقة في حكم الشريعة وتقدير رجال الدين ، وذلك كوحدة الوجود ، ونظرية الحلول أو الاتحاد وحتى بعد الفناء فإن الواصل سيظل في رأى أبي العباس . ذا وجود مستقل خاص به لا يصح أن يقال معه . إنه ذات الله ولا هو غيره . وذلك أخذاً مما رواه ابن عطاء الله السكندرى . فقد ذكر أن بعض المريدين أنشد بين يدي أبي العباس المرسى . قصيدة أثبتناها في موضعها من ملحق هذه الرسالة : قال ابن عطاء الله . لما وصل المنشد عند قوله (وإذا بدا لك فاعلم أنك لست هو : كلا ولا أيضاً تكون سواه . .

شيان ما اتحدا ولكن هاهنا سر يضيق نطاقنا عما هو

(١) ابن عطاء الله - لطائف المنن ص ٧٧ .

قال أبو العباس - (ولا نستطيع أن نبينه أبداً) - ومعنى هذا أن السالك إذا ما تجرد عن كل ما سوى الله وتمحض إليه ، وهى الحالة التى يعبر عنها بالفناء ، والتى عبر عنها الهنود من قبل بكلمة « نرفانا » فإن صاحب تلك الحال لا يقال عنه فى رأى أبى العباس ، ' قد اتحد بالله ، واندمج فى الذات الإلهية كما هو رأى الاتحاديين ، ولا أنه شىء مغاير لذات الله تماماً . لأنه لم يعد مادياً خاضعاً لقوانين عالم البشر ، وإنما أضحي روحاً صرف ، أو كائناً علوياً لا يستطيع أبو العباس ، كما قاله فى صراحة أن يعبر عن ذلك بكلمة أو جملة لفظية أو يصفه على أى وجه بحال من الأحوال .

وقد أقر أبو العباس كأستاذه كذلك ، بنظرية القطب ، ولكنه صرح بأن القطبانية ليست وفقاً على أحفاد الرسول من ولد فاطمة الزهراء ، وإنما أعنى القطبانية عامة شائعة ، يهبها الله من يشاء من عباده بمقتضى الأهلية والاستحقاق لا بمقتضى الأرومة والنسب ، هذا وقد روى كل من السكندرى والحميرى وصاحب تعطير الأنفاس عن أبى العباس فى الحقائق وأحوال الباطن كلاماً كثيراً .

فمن ذلك ما رواه ابن عطاء الله عنه أنه قال : الشوق على قسمين ، شوق على الغيبة لا يسكن إلا بقاء الحبيب وهو شوق للمنفوس وشوق للأرواح على الحضور والمعينة ، فإذا رفعك إلى محل المحاضرة والشهود المسلوب عن العلل فذاك مقام التعريف ، إيماناً حقيقياً وذاك ميدان تنزل أسرار الأزل ، وإذا أنزلك إلى محل المثاغرة والجهاد فذاك مقام التكليف المقيد بالعلل وهو الإسلام الحقيقى وذلك ميدان تجلى حقائق الأبدية ، والمحقق من لا يبالى بأى صفة يكون لأن صفتك تميل لا أنت ، والصفة من العين للعين وهو ظهورك ، والاسم للسان وهو نطقك والاسم حقيقة الصفة ، والصفة حقيقة الوجود ، والأسرار منزلة عن الوجودية للصديقية ، والحقائق متجلية عن الصفات بالولاية لأهل العلوم الظاهرة عن الاسم بالدليل لأهل السعاية ، وإليه الإشارة ، بقوله صلى الله عليه وسلم لأبى جحيفة : يا أبا جحيفة سائل العلماء ونخالط الحكماء وجالس الكبراء . فالعالم يدلك بالعلم على الأسماء ونهايته الجنة والحكيم المقرب يملك باليقين وبالحقائق من الصفات ونهايته منال القربة وإليه الإشارة بقوله تعالى اتقوا الله وابتغوا إليه الوسيلة ، والكبير يدلك بالأسرار

من الوجود على طريق الصفاء والنزاهة ونهايته إلى الله . وتجتمع المراتب الثلاثة في الكبير ، فجمل قوماً بالعلم ، وقوماً بالحقائق ، وقوماً بالأسرار وهم خلفاء الأنبياء وإبدال الرسل وهم البصراء — قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني ، أى على معاينة يعاين لكل صنف طريقهم فيحملهم عليها ، وهى النيابة ، وأما هو فقد انفرد بحالة لا تعرف لعظيم قربيه .

فهذا كما ترى أقوى دليل على تمكنه . وأوضح برهان على تثبته من الباطن وعلومه ، والسلوك ومنازله ، وما يمر به السائرون في طريقهم إلى الله من مقامات ، وما يعترى قلوبهم ووجدانهم من انفعالات .

أما القريض فقد ضرب فيه بسهم وافر ، وجاء بالنظم البديع ، فلا أظن أن أحداً على جانب من حسن التدقيق الشعري والتقدير الأدبي . . يقرأ أو يسمع شيئاً من شعر المرسى دون أن يحكم بداهة عليه بأنه ذو طبع صقيل وقريحة فياضة . ولا غرو فإنك ترمق من خلال لفظه رقة الوجدان وترى في تضاعيفه وهض الشعور . وتحس وأنت تقرأ أو تسمع ذلك الشعر الرائق البديع صدق العاطفة وتلمس فيه أوار الجنان ، وفوق ذلك كله فإن شعره قد مزج بين العقل والقلب وجمع بين عمل الفكر ونبضات الوجدان .

ولا أدل على ذلك من قصيدته التى قالها فى تبيان معنى الروح والنفس وعن علاقتها بالبدن . ومطلعها (١) :

إن كنت سائلنا عن خالص المنى وعن تعلق ذات النفس بالبدن

ثم إن أبا العباس لم تقتصر مشاركته فى الشعر على نظمه ولكنه كان مع ذلك كثيراً ما ينشد ومريدوه وأصحابه يستمعون . وكثيراً ما كان يتحدث بشعر الأقدمين والذين سبقوه من أصحاب الغزل والنسيب . وكثيراً ما كان يستمع كذلك لإنشاد بعض المريدين ، ويستمع معه أيضاً من يضمهم مجلسه من الأصحاب والأتباع . .

• • •

(١) الملحق قافية الذون .

وجملة القول في شعر أبي العباس المرسى ، وشاعريته ، أن شعره رائع بديع ،
 وشاعريته فياضة خلابة . .

وأخيراً أقول : إن أبا العباس ، مات بعد حياة حافلة بالمجد الديني والعزة الروحية
 باتفاق المؤرخين سنة ست وثمانين وستمائة هجرية ومقامه لا يزال موضع الإجلال
 والإكبار من أهل الإسكندرية بخاصة وأصحاب الطريقة الشاذلية في جميع الأقطار
 بوجه عام .

الفصل الثاني

المدرسة الرفاعية

عبد العزيز الدريني

لما لم نجد في مصر أثناء هذا العصر متصوفاً على الطريقة الرفاعية يستحق الذكر سوى الشيخ عز الدين عبد العزيز بن أحمد الشهير بالدريني فقد اقتصرنا على ترجمته هنا كممثل للمدرسة الرفاعية في مصر أثناء القرن السابع الهجري . هذا وقد ترجم للشيخ عبد العزيز الدريني كثير من المؤرخين . ورجال التصوف والفقهاء ممن ألقوا في التراجم والطبقات . نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر . تاج الدين^(١) السبكي والمناوي^(٢) وعبد الرحيم الإسناوي^(٣) وابن تغري بردي^(٤) والشعراني^(٥) وابن العماد^(٦) . والسيوطي^(٧) .

فعلى هؤلاء عولت . ومما كتبوه عنه استقيت ترجمته . وما كتبها أبدؤها بذكر نسبه ومولده . والسنة التي مات فيها فأقول : هو عبد العزيز بن أحمد بن سعيد ابن عبد الله الدميري الدريني . نسبة إلى « ديرين » قرية بصعيد مصر في رواية ابن العماد . أما المناوي فقد قال^(٨) : « إن الدريني نسبة إلى « درين » بكسر الدال المهملة بلدة بديار مصر من أعمال الغربية » .

-
- (١) تاج الدين السبكي طبقات الشافعية ج ٥ ص ٢١٥ .
(٢) عبد الرؤوف المناوي الكواكب الدرية ورقة ٣٣٩ مخطوطة بدار الكتب تحت رقم ٢٦٠ تاريخ
(٣) عبد الرحيم الإسناوي طبقات الشافعية ورقة ٦١ مخطوطة بدار الكتب تحت رقم ٤٩١ تاريخ
(٤) ابن تغري بردي المنهل الصافي ج ٢ ورقة ٣٢٠ مخطوطة بدار الكتب تحت رقم ١١١٣ تاريخ
(٥) الشعراني الطبقات الكبرى ج ١ ص ٢٠٢ .
(٦) ابن عماد الحنبلي - شذرات الذهب - ج ٥ ص ٤٥٠ .
(٧) السيوطي - حسن المحاضرة ج ١ ص ١٧٧ .
(٨) عبد الرؤوف المناوي - الكواكب الدرية - من ظهر ورقة ٢٣٩ من النسخة المخطوطة بدار الكتب تحت رقم ٢٦٠ تاريخ .

ولقبه : عز الدين ويختصر أحياناً فيقال : العز وكنيته أبو محمد ، أما مولده فقد اختلف فيه فمن قائل ، إنه كان عام اثني عشر وستمائة ، ومن قائل إنه سنة ثلاث عشرة وستمائة ، والخلاف في مولده معقول ، أما الخلاف في وفاته فقد زاد على المؤلف ، إذ تعودنا أن نجد الخلاف يكثر في سني الولادة أما الوفاة ، فإن تضارب الأقوال وتعدد الروايات يقل ويضيق إذ من اليسير على المؤرخ أن يحدد السنة التي مات فيها موضوع تأريخه ، أو الذي يترجم له ، لأن موضوع الترجمة ، لا يذكر في كتبه أو مؤلفاته سنة ولادته أما وفاته فإن أكثر الناس يعرفون وقتها ، لأنهم يشيعون جنازته ، أو يحفظون الشعر الذي قيل في رثائه .

وعبد العزيز الدريني ، كان رجلاً مشهوراً في عصره ، ولم يك أحد المغمورين حتى يقع هذا الخلاف الكبير في سنة وفاته ، فقد ذكر المناوي أنه مات سنة أربع وتسعين ، أو تسع وتسعين ، أو ثمان وتسعين وستمائة ، وابن العماد الحنبلي يذكره في عداد من ماتوا سنة تسع وتسعين وستمائة ولكنه لا يجزم بذلك ، إذ قال : « وفيها يعني سنة تسع وتسعين على خلاف كبير إلخ » .

أما تاج الدين السبكي فإنه جزم في طبقاته بأن وفاة الدريني كانت سنة أربع وتسعين وستمائة ، ولعل هذا الخلاف الكبير في وفاة الدريني راجع إلى أنه كان كثير التجوال في بلاد الريف ، وأن وفاته لذلك لم تكن معروفة على سبيل اليقين ، لدى علماء القاهرة والفسطاط ، ومهما يكن من أمر وفاته فإنه كان فقيهاً ، متصوفاً ، عالماً عاملاً ، زاهداً متنسكاً ، جمع بين الحقيقة والشرعية ، وقد حظى في حياته وبعد مماته باحترام أهل التصوف وتقدير الفقهاء ، ولا غرو ، فقد بدأ حياته بالتفقه على مذهب الشافعي ، وروى الحديث ، ودرس علم الكلام ، وكان من أكبر شيوخه العز بن عبد السلام ، حتى صحب أبا الفتح بن أبي الغنائم وتخرج به . هذا وقد ذكروا له مؤلفات في الشريعة والحقيقة ، وسيرة النبي صلى الله عليه وسلم ، فمنها ما ذكره المناوي قال : « تصانيفه ، كتاب طهارة القلوب في ذكر علام الغيوب » . وهو حسن ، وكتاب أنوار المعارف وأسرار المعارف كلاهما في التصوف ، وشرح الأسماء الحسنى ، والوسائل ، والرسائل في التوحيد وغير ذلك ^(١) .

(١) المناوي - الكواكب الدرية - ظهر ورقة ٣٣٩ من النسخة المخطوطة بدار الكتب تحت رقم

٢٦٠ تاريخ .

أما تاج الدين السبكي فقد قال عنه « صاحب الأحوال والكرامات ، والمصنفات والنظم الكثير ، نظم التنبيه والوجيز ، وغريب القرآن وغير ذلك ، وله تفسير في مجلدين منظوم ^(۱) » ثم ذكر تاج الدين بعد ذلك بقليل كتاب الدريني المسمى « طهارة القلوب في ذكر علام الغيوب ، فوصفه بأنه كتاب حسن في التصوف وأورد جملاً منه تدل على أنه أشبه شيء بكتب الوعظ والإرشاد وأسلوبه خطابي ، وهو جيد السبك ، رائع التعبير بالغ التأثير ، وقد كان ابن العماد الحنبلي أكثر الذين ترجموا لعبد العزيز الدريني تبياناً لكتبه ومصنفاته ، إذ قال : (ومن تصانيفه تفسير سماه المصباح المنير في علم التفسير ، في مجلدين ونظم أرجوزة في التفسير سماها التفصيل في التفسير تزيد على ثلاثة آلاف ومائتي بيت ، وكتاب طهارة القلوب في ذكر علام الغيوب في التصوف . ونظم الوجيز فيما يزيد على خمسة آلاف بيت ونظم التنبيه . وله غير ذلك ^(۲) » وكتب الدريني ومصنفاته التي ذكرناها نقلاً عن السبكي والمناوي وابن العماد الحنبلي تدل في جملتها على أنه كان على مذهب أهل السنة والجماعة . من حيث الأصول والفروع معاً . أما الأصول فلأنهم ذكروا أنه كان يرى رأى الأشاعرة . ويذهب مذهبهم في مسائل علم الكلام .

فقد قال المناوي عنه في هذا الصدد ما نصه : « وكان يحسن علم الكلام على مذهب الأشعرى وتقريره أحسن تقرير . وله فيه عدة قصائد وأراجيز ^(۳) » .

أما الفروع فلأنه كان باتفاق من أرخوه أحد أعلام مذهب الإمام الشافعي والكتب التي نظمها . ناطقة بذلك . ثم إن مصنفاته تدل كذلك على أنه كان من المتصوفة العمليين الذين تزهّدوا على طريقة السلف . وكانوا في أقوالهم وأفعالهم متقيدين بظاهر الشرع وأحكام الدين . ومعنى هذا أن الدريني في رأيه لا يجوز أن يسلك في زمرة الصوفية النظريين . إذ أنه لم يكن أحد أولئك الذين خبطوا تصوفهم بنظريات وآراء هي إلى المنطق العلمي والمذهب الفاسق أقرب منها إلى الدين .

(۱) عبد الوهاب السبكي - طبقات الشافعية الكبرى - ج ۵ ص ۸۵ .

(۲) ابن العماد الحنبلي شذرات الذهب ج ۵ ص ۵۵۰ .

(۳) المناوي - الكواكب الدرية فقه ورياسة ۳۳۹ من النسخة المخطوطة بدار الكتب تحت رقم ۲۶۰ تاريخ

على أنه أعنى الدرينى رغم ما اشتهر به من سلامة الباطن واستقامة الظاهر ، لم يك أحد أولئك الشيوخ الذين هم أكثرنا من ادعاء الكرامات واصطناع الحارقات ، ومصدق هذا الذى قلناه ما ذكره المناوى عنه ، إذ قال : « وطلب منه كرامة ، فقال وأى كرامة لعبد العزيز أعظم من أن الله يمسك به الأرض ولم يخسفها به ، وقد أستحق ذلك والله ما أرفع رجلى وأضعها على الأرض وأجدها ثابتة وفى عيني قطرة (١) فهذا النص كما ترى واضح صريح فى أن عبد العزيز الدرينى لم يكن يدعى لنفسه الكرامة ولا فعل شيئاً مما هو أشبه بأمور الشعوذة أو الترهات ، وقد كانت له قدرة فائقة على نظم الكلام ، فهو إذا ألف فى التفسير ألف نظماً وإذا كتب فى علم الكلام صنع الأراجيز ، وإذا صنف فى الفقه جاء بأطول المنظومات ، وهذا إن دل على شيء ، فإنما يدل على أن شاعريته وقدرته على نظم القريض كانت غزيرة فياضة ، وشعره الذى بين أيدينا دليل على ذلك . غير أنه كان إلى شعر الفقهاء أو الصوفية العمليين أقرب منه إلى شعر المتصوفة النظريين ، فقد أكثر فيه من المحسنات والمجازات والاستعارات وأكثر من عبارات الفقه واصطلاحات الفقهاء فى حين لم نجد فى شعره من عبارات التصوف ومصطلحات أهل الباطن وأصحاب الأحوال إلا النزر القليل .

وأكثر ما يوافق شعر المتصوفين وأسلوبهم من نظمه الذى هو بين أيدينا كلمات الحب والمحبة والأحبة ، وغير ذلك من عبارات العشق والهيان . أما طريقته ، فإنه كما هو واضح من شعره ، يعد من شيوخ الطريقة الرفاعية ، إذ نقل عنه بالسند الصحيح أنه قال هذه الأبيات (٢) :

الله ربى وحسبى	الله أرجو وأحمد
وشافعى يوم حشرى	خير الخلائق أحمد
صلى عليه إلهى	أوفى صلاة وأحمد
ومالك والحنفى	والشافعى وأحمد

(١) المناوى - الكواكب الدرية - ظهر ورقة ٣٣٩ من النسخة المخطوطة بدار الكتب تحت رقم ٢٦٠ تاريخ .

(٢) ملحق الرسالة قافية الدال الساكنة .

وسيدى ابن الرفاعى قطب الحقيقة أحمد
هذا مقال الدرينى عبد العزيز بن أحمد

فهذا كما ترى ، واضح صريح فى أن عبد العزيز الدرينى ، كان على طريقة أحمد الرفاعى وعليه فيكون الشيخ عبد العزيز الدرينى أحد شيوخ الحرق ، أو على الأقل هو أحد خلفائهم . غير أنه لم يكن يعتنق إحدى نظريات التصوف التى كانت سائدة فى عصره وهى : وحدة الوجود ، أو الاتحاد والحب الإلهى ، ونظرية تنقل النور المحمدى ، وإنما كان الدرينى يتابع الرفاعى فى رسوم الطريقة وتقاليدها وفى الجانب العملى منها فقط أما الشق النظرى ، وهو الاتحاد أو وحدة الوجود كما هو واضح من شعر الرفاعى وأذكاره وأحزابه وما روى عنه من أقوال ، فإن عبد العزيز الدرينى لم يكن من أصحابه ولا القائلين به ، بل إن خمسته الرائية لتدل دلالة واضحة على أنه يعتقد بأن هناك خالقاً ومخلوقاً . أو حادثاً ومحدثاً . لكل وجوده المستقل مع تمام المغايرة فى الذوات وانعدام المشابهة فى الصفات . هذا ويمكننا أن نقول فى ختام هذه الترجمة : إن الدرينى كان عالماً عاملاً فقيهاً متصوفاً روى الحديث واشتغل بعلم الكلام . وكان فى جميع أقواله وأفعاله موافقاً لظاهر الكتاب والسنة .

أما عن شعره وأدبه . فإنه كما سبق أن قلت ذو طاقة شعرية ومقدرة أدبية وفيرة فائقة . فهو قد جمع بين جودة النظم وبلاغة النثر . أما شاهد الجودة فى شعره فنوط بما روينا له فى ملحق الرسالة من قصائد وأشعار .

أما النثر . فقد ذكر طرفاً منه تاج الدين السبكي . وهالك شيئاً منه على سبيل المثال :

« قال ^(١) ومن كلامه فى طهارة القلوب : إلهى عرفتنا بربوبيتك . وغرقتنا فى بحار نعمتك . ودعوتنا إلى دار قدسك . ونعمتنا بذكرك وأنسك . إلهى إن ظلمة ظلمنا لأنفسنا قد عمت وبنار الغفلة على قلوبنا قد طمت فالعجز شامل . والحصر حاصل . والتسليم أسلم . وأنت بالحال أعلم إلهى . ما عصيناك جهلاً بعقابك .

(١) عبد الوهاب السبكي - طبقات الشافعية الكبرى ج ٥ ص ٧٥ .

ولا تعرضنا لعذابك ، ولكن سولت لنا أنفسنا وأعانتنا شقوتنا ، وغرنا سترك علينا ،
وأطمعنا في عفوك برك بنا » .

فهذه جمل كما ترى واضحة الألفاظ ، سلسلة العبارات ، بينة المعنى لا تكلف
فيها ولا تعقيد ، ولا غموض ولا إغراب ، ثم هي جيدة السبك بالغة التأثير . . .
وبالجملة : فهي نموذج لنثر الدريني ، وهي بعد دليل على أنه كان أديباً في
نثره كما هو بحق شاعر في نظمه .

الفصل الثالث مدرسة الاتحاديين

١ - عمر بن الفارض

ذلك هو الشاعر الصوفي ذو الشهرة الواسعة ، وصاحب الصيت العريض ، سارت بذكره الركبان ، وردد اسمه كل لسان ، وأنشد شعره الخاص والعام ، كان في حياته موضع الإجلال والإكبار ، من العلماء والشعراء سواء منهم الصوفية والفقهاء ، كما اعتقد فيه التقى والورع ، والتمس منه البركات من كان ذا شأن ومن لم يكن له شأن من عامة الشعب ، وخاصة ذوى الأمر ، بما في ذلك السلطان .

وقد عني بترجمته وتاريخه ودراسة شعره وشرح قصائده القدماء والمحدثون من العلماء المحققين ، والأدباء الناقدين ، والفلاسفة والمؤرخين نذكر من المحدثين ، أستاذنا الجليل : الأستاذ الدكتور محمد مصطفى حلمي ، فقد درسه كشاعر صوفي تتمثل فيه صورة من صور الفكر الإسلامي ذات الطابع الديني المتفاعل بالتفكير الفلسفي ، ولم يتناوله كشاعر من شعراء الأدب العربي ، الأمر الذي يجعلنا في مندوحة من دراسته وتاريخه على وجه يبين شخصيته كأديب صوفي له أثره الواضح في تطوير الأدب الصوفي في القرن السابع الهجري . ولا غرو فقد شهد لابن الفارض بالتقدم في مضمار الأدب على كثير من معاصريه سواء منهم الشعراء المحترفون أم الفقهاء والمتصوفون . فهذا الصلاح الصفدي وهو من الشعراء المنلقين ، والنقاد الجهابذة الحاذقين . يصف ابن الفارض بالتقدم والتفوق في ميدان الشعر ، ومضمار الأدب فيقول : « كان سيد شعراء عصره . وشعره صنعاً للغاية ^(١) » ومن قبل الصفدي - وصف ديوان ابن الفارض المؤرخ الشهير ابن خلكان فقال : (له ديوان شعر لطيف وأسلوبه فيه رائق ظريف ^(٢)) .

(١) الصلاح الصفدي - الوافي بالوفيات - ج ٥ - ق ٣ - لوحة ٢٤٠ من النسخة المصورة بدار الكتب تحت رقم ١٢١٩ بتاريخ .

(٢) ابن خلكان وفیات الأعيان - ج ٣ من ١٢٦ طبع القاهرة سنة ١٩٤٨ م .

وقد فصلت القول في أدبه وشاعريته في آخر ترجمته ، والآن أشرع في ترجمته وأستهلها بذكر نسبه ولقبه وكنيته فأقول :

نسبه :

ذكره المناوي فقال : (عمر ابن أبي الحسن علي بن رشد بن علي الحموي الأصل ، المصري المولد والدار والوفاة ، أبو حفص ويقال أبو القاسم المعروف بابن الفارض ويقال : المفرض ، الملقب في جميع الآفاق بسلطان المحبين والعشاق^(١)) .

ومعنى هذا أن عمر بن الفارض يلقب بسلطان المحبين تارة ، وسلطان العاشقين تارة أخرى ، وأنه يكنى بأبي حفص تارة وبأبي القاسم كذلك تارة أخرى ، وأن لقب أبيه الفارض ، كما هو المشهور ، أو المفرض وهي رواية انفرد بها المناوي ، وهي صيغة غير مشهورة ، وليست جارية على القياس اللغوي إذ أن اسم الفاعل من فرض يأتي قياساً على فارض ، أما مفرض فوزنها مفعول وهي صيغة أخرى لاسم الفاعل ولكنها تأتي فقط من الفعل الرباعي ، كما أن الصيغة الأخرى تجيء أيضاً فقط من الفعل الثلاثي – والمشهورة هي الأصح لغة ، أما الثانية فإنها ، وإن سمعت حسب رواية المناوي ، غير جارية على القياس الصرفي لأنه لم يسمع عن العرب أفرض له ، وإنما سمع فقط فَرَضَ له ، وفَرَضَ فيه .

مولده ونشأته :

ذكر ابن خلكان مولد ابن الفارض فقال : (ولد سنة ست وسبعين وخمسمائة)^(٢) ، وقد جرى الصفدي على ذلك إذ ذكر في ترجمته له أنه (ولد سنة ست وسبعين وخمسمائة^(٣)) . أما المناوي فقد قال ما نصه : (ولد في ذي القعدة سنة ست وخمسين أو ستين وخمسمائة) .

(١) المناوي - الكواكب الدرية - ورقة ٣٥٤ من النسخة المخطوطة بدار الكتب تحت رقم ٢٦٠ تاريخ .

(٢) ابن خلكان - وفيات الأعيان ج ٣ ص ١٢٦ .

(٣) الصلاح الصفدي - الوافي بالوفيات ج ٥ - ق ٣ - لوحة ٢٤٠ من النسخة المصورة بدار

الكتب تحت رقم ١٢١٩ تاريخ .

ومعنى هذا أنه وقع للمناوى روايتان عن مولد ابن الفارض إحداهما تقول ولد سنة ست وخمسين وخمسمائة ، والأخرى تذكر أنه ولد سنة ست وستين وخمسمائة وأن كلتا الروايتين فى الرجحانية لديه سواء ، إذ لم يذكر إحدى الروايتين بصيغة الترجيح أو التضعيف .

ومما تقدم يظهر لنا بوضوح أن سنة ميلاد ابن الفارض غير معروفة على سبيل التحديد وإن كانت معروفة على سبيل التقريب . والأرجح فى رأى هو أن ولادة ابن الفارض كانت سنة ست وسبعين وليس سنة ست وستين ولا ست وخمسين لأن صاحب الرواية الأولى - وهو ابن خلكان أقدم الذين هم ترجموا لابن الفارض وأكثر من هذا فإن ابن خلكان كان يعيش فى القرن السابع الهجرى وهو عصر صاحب الترجمة ، على أن المناوى لم يذكر لنا مصدر تينك الروايتين ثم هو من علماء القرن الحادى عشر ، الأمر الذى يجعلنا لا نقيم لقوله كبير وزن إذا ما تعارض مع قول أمثال الصفدى وابن خلكان .

نشأته :

ذكر كل من ابن الزيات والسخاوى وعبد الرؤوف المناوى : أن عمر بن الفارض « نشأ تحت كنف أبيه فى عفاف وصيانة وعبادة وديانة . بل وزهد وقناعة وورع أسدل عليه لباسه وقناعه » (١) .

وهذا معناه أن خلق ابن الفارض أسس عن التدين وانتعبد والزهد والورع والبعد عن اللذائذ والشهوات بله ارتكاب الفواحش وفعل الموبقات الأمر الذى يبعث على القول بأن بيئة ابن الفارض المنزلية بما لها من صبغة العلم والتدين كانت ذات أثر كبير فى تزهده ابن الفارض وتنسكه وسلوكه طريق المتصوفين .

تصوفه - الجانب العملى :

ذكر المناوى تزهده ابن الفارض وتنسكه وما كان يصطنعه من أعمال التجريد والمكابدة فقال - بعد أن ذكر نشأته واشتغاله بالفقه ورواية الحديث - ما نصه :

(١) المناوى - الكواكب الدرية ورقة ٤٥٤ من النسخة المخططة بدار الكتب تحت رقم ٢٦٠ تاريخ .

(ثم حجب إليه الخلا وسلوك طريق الصوفية فتزهد وتجرد وصار يستأذن أباه في السياحة فيذهب فيسيح في الجبل الثاني من المقطم مرة ويأوى إلى بعض أوديته مرة وفي بعض المساجد المهجورة في خربات القرافة ، ثم يعود إلى والده فيقيم عنده مدة فيشتاق إلى التجرد فيعود إلى الجبل وهكذا حتى ألف الوحش ، وألفه الوحش . وصار لا يفر منه ، ومع ذلك لم يفتح عليه بشيء حتى أخبره الشيخ البقال أنه إنما يفتح عليه بمكة ، فخرج فوراً في غير أشهر الحج ذاهباً إلى مكة فلم تزل الكعبة أمامه حتى دخلها وانقطع بواد بينه وبين مكة عشر ليال ففتح عليه^(١) .

هذا ، وقد ذكر ابن الزيات في كتابه الكواكب السيارة ما يؤيد كلام المناوي وإليك ما قاله في هذا المعنى نقلاً عن الشيخ نور الدين ابن الشيخ كمال الدين سبط صاحب الترجمة أنه قال (يعني عمر بن الفارض) .

(كنت في أول تجريدي أستاذن والدي وأطلع إلى وادي المستضعفين بالجبل الثاني وآوى فيه وأقيم في هذه السياحة مدة ليال ولها ، ثم أعود إلى والدي لأجل بركته ومراعاة قلبه ، وكان والدي يومئذ خليفة الحكم العزيز بالقاهرة ومصر ، وكان من أكابر أهل العلم والعمل فيجد سروراً برجوعي إليه ، ويلزمني بالجلوس في مجالس الحكم ثم أشتاق إلى التجريد فأستاذنه وأعود إلى السياحة وما برحت أفعل ذلك مدة إلى أن سئل والدي أن يكون قاضي القضاة فامتنع ونزل عن الحكم واعتزل الناس وانقطع إلى الله تعالى في الجامع الأزهر ، إلى أن توفي فعدت إلى التجريد والسياحة وسلوك طريق الحقيقة ، فلم يفتح عليّ بشيء فحضرت من السياحة يوماً إلى المدرسة السيوفية فوجدت شيخاً بقالاً على باب المدرسة يتوضأ وضوءاً غير مرتب يغسل يديه ثم يغسل رجليه ثم يمسح برأسه ثم يغسل رجليه ثم يمسح برأسه ثم يغسل وجهه ، فقلت له يا شيخ : أنت في هذا السن في دار الإسلام على باب المدرسة بين الفقهاء وأنت تتوضأ وضوءاً خارجاً عن ترتيب الشرع فنظر إلى وقال يا عمر : أنت ما يفتح عليك بمصر وإنما يفتح عليك بمكة شرفها الله تعالى ، فاقصدها فقد آن لك وقت الفتح - فعلمت أن الرجل من أولياء الله تعالى ، وأنه ستر بالمعيشة

(١) المناوي - الكواكب الدرية ورقة ٣٥٤ من النسخة المخطوطة بدار الكتب تحت رقم ٢٦٠

تاريخ .

وإظهار الجهل ، فجلست بين يديه وقلت يا سيدى : وأين أنا وأين مكة ، ولا أجد ركباً ولا رفيقاً في غير أشهر الحج ، فنظر إلىّ وأشار بيده وقال : هذه مكة أمامك فنظرت مكة - شرفها الله تعالى - فركبته وطلبته فلم تبرح أمامى حتى دخلتها في ذلك الوقت ، وجاء لى الفتح حين دخلتها^(۱) .

فهذا كما ترى واضح صريح فى أن ابن الفارض بدأ تصوفه بالمجاهدة والمكابدة والإكثار من أعمال التجريد والانقطاع إلى الله فى الصحارى والقفار فى أرض مصر وبلاد الحجاز ، وأنه لم يفتح عليه فى هذا الطريق إلا بعد أن أطال الرياضة والتعب ، واعتزل الناس وتجرد عن حب الدنيا ، وزهد فى كل ما اشتملت عليه من متع ولذات .

تصوفه النظرى :

أما تصوفه النظرى فإنه يقوم على العشق والمحبة الإلهية . فقد عاش ابن الفارض جل حياته هيمان ولهاً فى حب ذات القدس ، ولما كان هدف الحب من الوجهة النفسية وغايته هى رؤيا المحبوب ، فقد قال ابن الفارض بإمكان رؤية الله فى هذه الدار ، وذلك فى قوله :

وإذا سألتك أن أراك حقيقة فامن ولا تجعل جوابى لن ترى

وعليه فتصوف ابن الفارض النظرى يقوم على حقيقة ذات شقين اثنين . أحدهما جواز وقوع الحب بين الخالق والمخلوق . وهو أمر أنكره الفقهاء . إذ جعلوا محبة الله فى اتباع سنة رسوله واحتجوا على ذلك بقوله تعالى (قل إن كنتم تحبون الله فاتبعونى يحبكم الله) .

وقالوا إن عاطفة الحب ، إنما تتأتى بين مماثلين . كأن تكون بين إنسان وإنسان . رجلاً كان أو امرأة . أما أن تكون بين الإنسان وخالفه . فذلك أمر لا تتصور حدوثه الأفهام .

(۱) محمد بن الزيات - الكواكب السيارة فى ترتيب الزيارة من ۲۹۸ والسجوى - تحفة الأحاب

وبغية الطلاب ص ۳۸۱ .

وأما الشق الآخر من حقيقة تصوفه النظرى ، فهو إمكان رؤية الله بعين الحس في حالة اليقظة .

وهذا أمر لم ينكره علماء الدين على ما سوف أبسطه عند الكلام عن موقفه من الشريعة وموقف علماء الظاهر منه : إن شاء الله ..

وقد تتبعنا شعر ابن الفارض ، وأنعمت النظر فيه ، فظهر لى أن حب ابن الفارض كان أوله التعلق بالأولياء والصالحين من الصحابة والتابعين ومن كان يعتقد فيهم الخير والبركة والتقى والصلاح من شيوخ التصوف ، وقد تجلى طور حبه هذا في قصيدته التى مطلعها :

سائق الأظعان يطوى البيد طى منعماً عرج على كثران طى

فإن هذه القصيدة قد ذخرت ببيكاء الأحبة والتشوق إليهم وذكر اللواعج والآلام ، وما يلقاه من تباريح الهوى ، ووجد الغرام ، والقصيدة فى جملتها جارية على طريقة الفقهاء ، وإليك منها - على سبيل التدليل والاستشهاد - هذه الأبيات :

وبذات الشيخ غنى إن مرت بحى من عريب الجزع حى
وتلطف وأجر ذكرى عندهم عليهم أن ينظروا عطفاً إلى
قل تركت الصب فيكم شبها ما له مما براه الشوق فى
ومنها قوله :

مثل مسلوب حياة مثلاً صار فى حبكم مسلوب حى
مسبلاً للنأى طرفاً جاد أن ضنّ نوء الطرف إذ يسقط خى
بين أهليه غريباً نازحاً وعلى الأوطان لم يعطفه لى
جامحاً أن سير صبراً عنكم وعليكم جانحاً لم يتأى

ثم تطور حبه وارتقى فأضحى موضوعه ذات النبى عليه السلام وذلك فى قصيدته التى مطلعها :

نعم بالصبا قلبى صبا لأحبتى فيا حبذا ذاك الشذا حين هبت

فقد جاء في هذه القصيدة أبيات تعطى أن حبه الذى أنشأ هذه القصيدة فيه هو
النبي عليه السلام ، وأوضح أبيات تلك القصيدة في هذا المعنى قوله :

منازل أنس كن لم أنس ذكرها بمن بعدها والقرب نارى وجنتى
ومن أجلها حالى بها وأجلها عن المن ما لم تخف والسقم حلتى
غرامى بشعب عامر شعب عامر غريمى وإن جاروا فهم خير جيرتى

ثم بعد هذه الأبيات بقليل يقول :

تيقنت ألاّ داء من بعد طيبة تطيب وألاّ عزة من بعد عزة

وهذا البيت كما ترى نص فيما ذهبت إليه من أن الطور الثانى لحب ابن
الفارض ، كان مناطه ذات الرسول عليه السلام ، ثم تطور حب ابن الفارض
كذلك وارتقى فأصبح موضوع حبه ذات القدس ، وقد تجلى هذا الطور الأخير
في تائيته الكبرى التى مطلعها :

سقتنى حميا الحب راحةً مقلتى وكأس محيا من عن الحسن جلّت

هذا على أن حبه لله سبحانه ، لم يك فى أوله وآخره ، على صورة واحدة ، لا ، بل
أعتقد أنه مر أيضاً بطورين أو بعبارة أخرى كان له صورتان الأولى : حب مخلوق
لخالقه ، وهذه الصورة قائمة على الاعتقاد بأن الوجود نوعان ، حادث وقديم أو خالق
ومخلوق وأكثر أبيات القصيدة تعطى هذا المعنى وتصدقه .

أما الصورة الثانية لحب ابن الفارض ربه فإنها تتجلى فى هذه الأبيات :

وكنّت بها صباً فلما تركت ما أريد أرادتنى بها واحبت
فصرت حبيباً بل محباً لنفسه وليس كقول مر نفس حبيبى
خرجت بها عنى إليها فلم أعد إلى ومثلى لا يقول برجعة
وأفردت نفسى عن خروجى تكروماً فلم أرضها من بعد ذاك لصحبى
وغيبت عن أفراد نفسى بحيث لا يزاحمنى إبداء وصف بخضرتى
وها أنا أبدى فى اتحادى مبدئى وأنهى انتهائى فى تواضع رفعتى

فالبيت الأول من هذه الأبيات يدل بوضوح على أن حب ابن الفارض ربه

كان في طوره الأول أشبه ما يكون بالحب البشرى الذى يقع من جانب واحد فهو أعنى ابن الفارض قد هام بربه ، وقد طال به الوجد ، واشتد الهيمان ، دون أن يستشعر من الله فيضاً يروح عنه بعض أعاصيف الهوى ووقع الغرام ، وقد ظل على تلك الحال حتى استنفد في صبره وتصبره وجلده وتجلده ، طاقة الاحتمال وعندئذ فتح عليه فعرف ربه ، وأغلب ظنى أن ذلك إنما وقع له بعد ذلك التجرد الطويل وما اصطنعه من مجاهدة تشق ومكابدة تضنى في صحارى مصر ، وفيافي الحجاز ، في هذا الوقت بالذات أخذ حب ابن الفارض صورته الثانية إذ أصبح المحب والمحبوب حقيقة واحدة وهذا هو مقام التحقق بالحق أو ما يعبر عنه بالوصول . وهو لا يتحقق إلا بعد حصول الفناء الذى عبر عنه الهنود بكلمة (نارفانا) وعليه فابن الفارض قد تجرد من كل ما عدا الله . . . فلم يعد يشعر بشيء حوله مما في هذا العالم الحسى من موجودات لأن روح ابن الفارض قد تحررت من قيود الجسد فلم تعد خاضعة لقوانينه ، وما كانت تلتزمه بحكم اتصالها به من أوضاع وأحوال ، وهذه الصورة التى انتهى إليها حب ابن الفارض تقوم على الاعتقاد بأن روح الإنسان تتحد بذات الله ، ولهذا وجدناه يصرح في شعره بإمكان رؤية الله في هذه الدار . . غير أن هذا الإمكان ليس بالأمر العام ، بحيث يتأتى لكل إنسان ، لا ، بل إنه في رأى ابن الفارض قاصر على أولئك الذين هم تحررت أرواحهم من قيود الجسد ، وهؤلاء هم العارفون ، أو الواصلون ، أو قل هم الذين تحققوا بالحق مثلهم في ذلك مثل المسيح الذى أخبر عنه القرآن : « بأنه كان يبرئ الأكمه والأبرص ويحيى الموتى ، وأنه كان يخلق من الطين طيراً ولو كان المسيح خاضعاً لقوانين البشرية ما استطاع أن يفعل ما فعل ، ولكنه لما كانت اللاهوتية فيه أوفر من الناسوتية فقد جرت عليه أحكام عالم الملكوت ، ولم يخضع لقوانين هذا العالم الحسى ، وهذا هو عين ما ذهب إليه أصحاب الطبيعة الواحدة من رجال الدين المسيحى ، إذ جردوا المسيح من الناسوتية ومحضوه إلى العنصر اللاهوتى .

وعلى هذا نستطيع أن نقول : إن ابن الفارض قد تأثر في حبه على صورته الأخيرة ، بتلك العقيدة المسيحية التى أسلفتها وهى مبنية على النظرية الأفلاطونية القائلة بأن النفس الكلية ذات وجهين ، وجه روحى صرف قائم في عالم الملكوت

والثاني منبث في هذا العالم ، فكل إنسان في هذا الوجود مشتمل في حقيقته على جزء من ذلك الجانب النفسى الكلى الذى هو في الحقيقة مصدر الحياة ، ومبعث الحركة في هذا الوجود المادى ، وهذا كله بطبيعة الحال مخالف لعقيدة الإسلام ، فالمسيح عند المسلمين بشر ولكن جرت على يديه المعجزات ، فلم يك هو الفاعل الحقيقى لتلك الحوارق وإنما الفاعل حقيقة هو الله : قال تعالى : « وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير بإذنى فتنفخ فيها فتكون طيراً بإذنى ، وتبرىء الأكمه والأبرص بإذنى وإذ تخرج الموتى بإذنى » ؛ فهذه الآيات كما ترى صريحة في أن تلك الأمور قد جرت على يدى المسيح بفعل الله وخلقه ومشيئته . وأمره وتلك من خصائص النبوة ومقتضيات الرسالة كما تكون للرسول على الناس حجة وتقوم البينة على صدقه فيما جاءهم به ، عن ربه ، هذا من حيث ما يتعلق بالمسيح في عقيدة تلك الطائفة النصرانية التى قالت بالطبيعة الواحدة . أما النظرية الفلسفية القائلة بأن النفس الكلية همزة الوصل بين العالمين الحسى والروحى ، فإن الإسلام لا يقر مثل هذه النظرية كذلك لأنها تفضى إلى القول بقديم النوع الإنسانى ، وإن سلمت بحدوث جزئياته الخارجية ، فالإنسان في رأى هذه المدرسة حادث بهويته أو قل تشخصه . أما حقيقته الكلية أو قل مثاله الذى هو الموجود وجوداً مستقلاً عن الذهن والخارج والذى هو في واقع الأمر حقيقة الإنسان . أو بعبارة أخرى وجوده الفعلى فهو أزلى أبدي ، وهذا بطبيعة الحال مخالف أيضاً للعقيدة الإسلامية إذ هى قائمة على القول بوجود شيئين اثنين هما خالق ومخلوق . والخالق وحده هو الأزلى الأبدي الذى لا يتغير ولا يتشكل ولا ينتقل من حال إلى حال .

أما الإنسان فإنه بعنصرى حقيقته كائن بعد أن لم يكن . أى أنه حادث لا قديم ، والكلام في هذا المقام كثير طويل . فقد ألف علماء الكلام من الأشاعرة وأهل الاعتزال مصنفات كثيرة ضخمة . الغرض منها إثبات حدوث كل ما عدا الله . وفي هذا القدر الذى ذكرته ما يكفى لتوضيح موقف الإسلام من تلك النظرية التى انتهى ابن الفارض في حبه إليها .

وقد دافع عن موقف ابن الفارض هذا كثيرون على ما سوف أذكره عند كلامى عن موقفه من الشريعة وموقف علماء الظاهر منه . وأغلب الظن أن ابن

الفارض ظل على عقيدته تلك حتى الممات يدل على ذلك ما حكاه عنه المناوى فى طبقاته إذ قال ما نصه :

« ولم يزل على حاله راقياً فى سر كماله حتى احتضر فسأل الله أن يحضره فى ذلك الهول العظيم جماعة من الأولياء فحضره جماعة منهم البرهان الجعبرى فقال فيما حكاه سبط صاحب الترجمة رأيت الجنة مثلت له فبكى وتغير لونه ثم قال :

إن كان منزلى فى الحب عندكم ما قد رأيت فقد ضيعت أيامى

قال : — فقلت يا سيدى هذا مقام فقال : يا إبراهيم « رابعة » وهى امرأة تقول وعزتك ما عبدتك رغبة فى جنتك بل لمحبتك وليس هذا مما قطعت عمرى فى السلوك إليه فسمعت قائلاً يقول له : فما تروم : قال أروم وقد طال المدى منك نظرة .

وكم من دماء دون مرماى ظلت .

فهلل وجهه وقضى نحبه فقلت : (إنه أعطى مرامه) (۱) .

هذا على أن كل ما ذكرته لا يعدو أن يكون محض إحال إذ يصح أن يفهم قوله :

« فصرت حبيباً بل محبباً لنفسه وليس كقول مر نفسى حبيبى »

على وجه يطابق ظاهر الشرع وذلك بأن يقال إن ابن الفارض بعد أن طال به الهيمان ، واشتد وجدده ، وبلغ منه الغرام أقصاه فتح عليه فعلم يقيناً أن الله سبحانه هو فوق المحبوبة لأنه هو مصدر الحب وخالقه فلا يتصور أن تصبح ذاته القدسية محلاً لعاطفة إنسانية لأن الحب الصادق يشتمل فى ثناياه على إحاطة قلب المحب بذات الحبيب ، واشتماله على صورته ولكن الذى يصح وقوعه ، أو يتأتى بين الخالق والمخلوق هو حب الله لعبده ، وليس حب العبد لربه ، ومصادق ذلك قوله تعالى :

(قل إن كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله) فحبة العبد لربه ليست من نوع ذلك الهيمان الذى عناه ابن الفارض طيلة المدة التى قضاه فى المكابدة والتجريد قبل أن يفتح عليه ، وإنما هو أعنى حب العبد لله يتحقق فقط فى تمام الاقتداء بالرسول

(۱) المناوى — الكواكب الدرية ورقة ۳۵۶ من النسخة المخطوطة بدار الكتب تحت رقم ۲۶۰

تاريخ .

وحسن اتباعه وحينئذ يصبح العبد أهلاً لأن يحبه الله وحب الله لعبده ليس في رأي حالة عاطفية إذ الله سبحانه منزّه عن العواطف والانفعالات وإنما معناه كمال العناية، وتمام الرعاية بإغداق الفيوضات والأنوار، فابن الفارض إذن علم ذلك كله علم اليقين فأدرك أنه بحق محبوب ربه على الوجه الذي أبديناه، وبالمعنى الذي ذكرناه، أما قوله في البيت المذكور (وليس كقول مر نفسي حبيبتي) فهو فيما أفهم تعريض برأى الحلّاج القائل (أنا من أهوى ومن أهوى أنا . . .)

فنفس الحلّاج بمقتضى قوله هي حبيبته، وعليه فيكون العاشق والمعشوق أو المحب والمحبوب ذاتاً واحدة سواء أفسر هذا على وجه الحلول أم الوحدة أم الاتحاد، وذلك أمر أنكره ابن الفارض، كما يعطيه عجز بيته المذكور وهو قوله: وليس كقول مر نفسي حبيبتي أما قوله: خرجت بها عنى إليها فلم أعدالى ومثلى لا يقول برجعة . . .

فإن معناه أن ابن الفارض قد تجرد عن الجسد ومقتضياته ولم يعد إلى الرسوف في أغلال البدن، هذا ما يعطيه صدر البيت، أما عجزه فهو إنكار، إما لمذهب الشيعة الإمامية القائلين بعودة الإمام بعد غيبته كالكايسانية مثلاً، الذين يقولون بأن محمد بن الحنفية لم يمت، وأنه قد تغيب بجبل رضوى وذلك إلى حين. وإما هو إنكار لما تعارف عليه الصوفية من أن السالك سواء كان واصلاً أم غير واصل يغيب عن الوجود الحسى غيبة مؤقتة، إذ لا يلبث أن يعود إلى صحوه. هذا هو رأى القوم قاطبة، أما ابن الفارض فإنه قد غاب وأن عيبته ملازمة له. فلم يعد إلى الصحو أبداً وليس في هذه المعانى كلها ما يقتضى الكفر أو يفضى إلى الزندقة والإلحاد.

أما قوله:

وأفردت نفسى عن خروجى تكروماً فلم أرضها من بعد ذاك لصحبتي

فإن معناه كما ترى واضح جلى إذ يفهم كما يعطيه ظاهره على معنى الترفع عن ملذات الحياة ومتع الدنيا فالنفس في رأى ابن الفارض هذا عبارة عن الغرائز والشهوات أو هي بتعبير أفلاطون، النفس البهيمية؛ وعليه فلا غبار على ابن الفارض

فی هذا البيت وليس فيه من حرج فی حکم ظاهر الدین - وأما قوله :

وغیبت عن أفراد نفسی بحیث لا یزاحمونی إبداء وصف بحضرتی

یقول ابن الفارض فی هذا البيت أنه یغیب عن نفسه فی حالة الغیبة بمعنی أنه فی حالة غیوبة عن الوجود الحسی یكون فی مقام المشاهدة ، وفی تلك الحال یغیب أيضاً بمعنی أنه یدع قلبه یتمثل وحده ما قد یحیط به من أسرار وما یغمره من فیوضات وأنوار أما روحه ذاتها فإنها تنعم فی تلك الحال بمشاهدة مصدر تلك الأسرار ومبعث هاتيك الأنوار وأعنی بذلك ذات القدس . .

وبعد فهذه الأبیات كلها لا یکفر قائلها لما بها من تعدد الاحتمالات وجواز فهمها على وجوه مختلفة إن کفر بعضها فإن بعضها الآخر لا یجوز معه التکفیر ، وعليه فابن الفارض فی رأی غیر ملحد ولا کافر ولا زندیق فإما أقام علیه تصوفه النظری من القول بالحب الإلهی من جهة وطمعه فی رؤية ربه أثناء حياته الدنيا من جهة أخرى . هذا ومسألة تکفیر ابن الفارض أو عدمه تقتضى مزیداً من القول والبیان ، ولا یحسن فیها الاختصار لكننی أجتزئ هنا بما قد قلت لما سوف أفصله فیها من القول عند عرضي لها فی موضعها من کلامی عن موقف ابن الفارض من الشریعة أو موقف أهل الظاهر منه .

موقفه من الشریعة ، وموقف علماء الظاهر منه :

بعد أن أوضحت تصوف ابن الفارض بقسمیه : النظری والعملی ، أنتقل إلى بیان موقفه من الشریعة ، وموقف أهل الظاهر منه فأقول : اختلف الفقهاء فی أمر أبی الفارض ، فمنهم من کفره ، ومنهم من فسقه ، ومنهم من نافع عنه وصح معتقده .

وقبل أن نبسط آراء الفقهاء فيه ، ونبین موقفهم منه ، نعرض بشیء من التفصیل إلى موقفه من الشریعة وعلوم أهل الظاهر فنقول : إن عمر ابن الفارض ، نشأ یدرس فقه الشافعی ، ویروی الحدیث . ولا غرو فإن أباه كان من فقهاء الشافعية المقدمین ، فقد كان یفرض للزوجات حقوقهن على أزواجهن ، ثم شغل وظيفة

نائب حکم ، وبعد ذلك عرض عليه منصب قاضى القضاة ولكنه أبى واعتزل الحكم بالكلية ، والقصد من هذا أن أقول إن ابن الفارض عريق فى الفقه عريق فى علم الحديث ، وهو لم يتصوف إلا بعد أن تفقه ، وسلك طريق أهل الباطن إلا بعد أن حذق علوم أهل الظاهر ، ويؤيد هذا ما ذكره المناوى فى ترجمته له ، إذ قال (۱) فلما شب وترعرع اشتغل بفقه الشافعية وأخذ الحديث عن الحافظ بن عساكر وعنه الحافظ المنذرى .

فهذا كما ترى يفيد فى صراحة أن عمر بن الفارض اشتغل بعلوم الشرع حتى أتقنها ، لأنه حدث بما رواه من الحديث ، والمنذرى كما يقول المناوى ، أخذ عنه الحديث ، ومن يدرس القرن السابع الهجرى ، ويتتبع سنن الفقهاء وتقاليدهم بخاصة ، وعلماء الشريعة بوجه عام يجد أن التحديث ، أو رواية الحديث ، لم تكن تباح إلا لمن أجزى بذلك من شيخ مدرسة الحديث الكاملية أو غيره من شيوخ الحديث ورواته الثقات .

هذا ويستفاد أيضاً من كلام المناوى عنه . أنه صنف فى الفقه والحديث وذلك أخذاً من قوله ردّاً على من قال من الفقهاء بأنه لا يؤول إلا كلام الصوفية قال (۲) المناوى بعد ذلك ما نصه :

« كيف وهو — يعنى ابن الفارض — قد ملأ كتبه الفقهية والحديثية بتأويل النصوص والوجوه واعتنى بالجمع بين الكلامين المتناقضين وتنزيل الخلاف على حالين » .

فهذا كما ترى دليل واضح على أن ابن الفارض كان متمكناً من علوم الشريعة ضالماً فيها . وقد ذكر ابن إياس أن علماء عصره كانوا يطارحونه الشعر . ولم ينكر عليه أحد . أما المناوى فإنه ذكر أن جماعته أنكروا عليه فى عصره منهم شمس الدين وابن جماعة وابن أبى حجلة .

وفى سنة خمس وسبعين وثمانمائة نشبت بين العلماء معركة فى أمر ابن الفارض كانت حامية الوطيس . إذ ألفت الكتب ، ووضع المنصفات فى تفسيره بل

(۲۰۱) الكواكب الدرية ۳۵۴ و ۳۵۷ من النسخة المخطوطة بدار الكتب تحت رقم ۲۶۰ تاريخ .

تكفيره لمخالفته ظاهر الشريعة ، في أبيات وردت في تائيته المشهورة ، كما ألفت كذلك كتب في الدفاع عنه ، ودحض كلام المعارضين عليه المكفرين له ، نذكر من الذين تعصبوا عليه في هذه السنة ، برهان الدين البقاعي ، وقاضى القضاة محب الدين بن الشحنة ، وغيرهما كثير . ومن مؤيديه والمتعصبين له الشيخ زكريا الأنصارى والشيخ الجلال ابن الكمال الأسيوطى وغيرهما ، وقد ذكر ابن إياس كتب المتعصبين له دون المتعصبين عليه — لا لأن ابن إياس كان من أنصار ابن الفارض — ، والكتب التى ذكرها هى قمع المعارض فى الرد عن ابن الفارض للسيوطى ودرياق الأفاعى فى الرد على البقاعى لبعض العلماء ، وكتاب آخر فى هذا المعنى لم يذكر ابن إياس اسمه وهو للبدر ابن الغرس .

ونحن نذكر مما ألف فى تكفير ابن الفارض ، والطعن عليه إبان القرن التاسع الهجرى ، (تحذير العباد ، من أهل العناد ، ببدعة الاتحاد)^(١) وقد تعدت هذه المعركة الفقهاء إلى الأدباء والشعراء فقد ذكر ابن إياس : أن الشهاب المنصورى هجا المتعصبين على ابن الفارض وبخاصة البقاعى : فما قاله المنصورى فى هذا المعنى قوله :

إن البقاعى بما قد قاله مطالب
لا تحسبوه سالماً فقلبه يُعاقب^(٢)

ثم ذكر ابن إياس بعد هذين البيتين قول المنصورى من قصيدة مطولة مضمنة أبيات لسيدى عمر ابن الفارض رضى الله تعالى عنه .

بين البقاعى وبين التاج من شرف ما بين معترك الأحداق والمهج
يقول من صح فيه سهم صاحبه أنا القليل بلا إثم ولا حرج
كلاهما مدع خوضاً بفكرته فى كل معنى لطيف رائق بهج
يقول هذا لهذا غير مكثر دع عنك لوى وعد عن نصحك السمج

(١) وهو للبقاعى .

(٢) ابن إياس تاريخ مصر ج ٢ ص ١١٨ .

ماذا تقول ولى فى الشرع أجوبة عنى تقوم بها عند الهوى حججى
 دع التعارض لا تشهر بواتره فكم أماتت وأحيت فيه من مهج
 فلو سلكت سبيلى كنت متبعاً أوفى محب بما يرضيك مبهج
 لو سلم المعتدى للمهتدى لرجا قول المبشر بعد اليأس بالفرج
 فمن يكن منهما ناج فعصبتـه هم أهل بدر فلا تخشون من حرج

* * *

وقد تصفحت ديوان عمر بن الفارض وأنعمت النظر فى تائيته الكبرى على وجه الخصوص ، فلم أجد بيتاً يعطى معنى الحلول أو الاتحاد أو وحدة الوجود صراحة ، كما هو الحال عند ابن عربى أو العفيف التلمسانى أو عبد الحق ابن سبعين أو الحلاج . وإنما وجدت أبياتاً فيها إيهام بذلك ، وأوضح تلك الأبيات الموهمة بمعنى الاتحاد أو وحدة الوجود قوله :

فلو قيل من تهوى وصرحت باسمها لقليل كنى أو مسه طيف جنة

فمعنى هذا البيت هو أن يقال : إن ابن الفارض لو باح باسم محبوبته كأن يقول : ليلى أو هند لكان الناس فى الحكم عليه فريقين : فريق أهل الظاهر وهؤلاء يرمونه بالجنون ، وفريق أهل الباطن ، وهؤلاء يتأولون فى قوله ويقولون إنه كنى ، والواقع أنه لم يكن ، ولا هو بالجنون ، وإنما هو فى رأيه هو يذكر اسم الله الذى هو محبوبه لأنه لا موجود إلا هو وإن دعداً ، ولىلى ، وهنداً ، وغيرهن من الكائنات مظاهر ليس لها فى الحقيقة ذوات تميزها . وتجعل لها وجوداً مستقلاً . وإنما كل شىء وإن بدا متعدد أو مختلفاً هو فى الحقيقة شىء واحد وأعنى به « الله » فالموجود إذن على هذا التأويل — فى رأى ابن الفارض هو حقيقة واحدة وليس حقيقتين . حقيقة مخلوقين أو العالم ، وحقيقة الله ، كما هو العقيدة الإسلامية الصحيحة . وعليه فيكون ابن الفارض فى عداد الكافرين ، ولكنى لا أذهب هذا المذهب ولا أقول بأنه من أصحاب نظرية وحدة الوجود أو الحلول أو الاتحاد . لأن كلامه غير صريح ، والكلام الذى يشعر بالكفر لا يكفر فى رأى أهل السنة ، على اختلاف مذاهبهم . ومع ذلك فإنه روى له شعر طلب فيه من الله أن ينظر إليه فى

هذه الدار ، ورؤية الله في الدنيا بعين اليقظة ممكنة ، ومن أجازها فليس بكافر في رأى الغالبية العظمى من رجال الدين وأئمة المسلمين . هذا على أن طلبه ذاك أو كلامه الذى روى له فى ذلك المعنى يحتمل التأويل ، وقول الكفر إذا احتمل التأويل لا يكفر عند أهل السنة ، وإذن فابن الفارض فى رأى غير كافر ، كما أنه ليس من أصحاب نظرية الاتحاد والحلول أو وحدة الوجود . لا بل إنه من الثنائيين ، إذ هو عاشق ولهان ، ولا يتأتى العشق إلا بين اثنين : عاشق ومعشوق ، أو محب ومحبوب ، ونظرية العشق هذه ليست من نظريات الكفر ولا قال أحد قط من السنيين وغيرهم بتكفير المحبين : أما قوله :

وإذا سألتك أن أراك حقيقة فامنن ولا تجعل جوائى لن ترى

فقد ذكر السيوطى أن الشيخ عبد الكريم الحضرى وهو كما يقول أحد الأئمة الكبار « يريد أئمة الفقهاء والمحدثين » فقد أنكر هذا العالم الفقيه الكبير نسبة هذا البيت إلى عمر بن الفارض : ونحن نقول : إن هذا البيت على فرض صحة نسبته لابن الفارض لا يؤدى إلى الكفر لأنه ورد فى الأحاديث الصحيحة : أن النبى عليه السلام رأى ليلة المعراج ربه بعينى رأسه فى حالة اليقظة ، وعليه فابن الفارض إذا طمع فى رؤية ربه أثناء حياته الأولى رؤية حقيقية لا منامية ، فإنه لا يكون فى طمعه ذاك مخالفاً لما جاء به ظاهر الدين . أما كون تلك الرؤيا ممكنة ، أو غير ممكنة ، فذلك أمر طال فيه النقاش واحتدم الجدل بين علماء الكلام ، لا فى هذه الدنيا فقط . ولكن كذلك فى الحياة الأخرى ، ومجمل القول فى هذا المقام ، هو أن علماء الإسلام من أهل الكلام قد انقسموا إلى قسمين : فريق يرى أن رؤية الله ممكنة فى الدنيا والأخرى . أما فى الدنيا فإنها قد وقعت لرسول الله — وقد طلبها موسى عليه السلام ، ولو كانت غير ممكنة لما طلبها موسى ولما وقعت لمحمد عليه السلام .

وأنه سبحانه يرى فى الآخرة رؤية عامة ، أعنى أن أهل الجنة قاطبة سوف يرونه وينظرون إلى وجهه ، فقد جاء فى القرآن قوله تعالى : (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) وقوله تعالى : (للذين أحسنوا الحسنى وزيادة) ، فقد ذهب المفسرون إلى أن المقصود بالحسنى هو الجنة وبالزيادة « رؤية الله » . وأصحاب هذا الرأى هم أهل السنة والأشاعرة وهم الكثرة الغالبة من علماء الدين . أما الفريق الثانى فقد أنكروا

إمكان الرؤية في الدارين على سبيل الإطلاق ، فلم ير النبي في رأيهم ربه في الدنيا ، ولن يراه أحد يوم القيامة ، وأصحاب هذا الرأي هم أهل الاعتزال . وكانوا قلة في كل زمان وكل مكان ، وقد ذكر الزمخشري في كتابه الكشاف في تفسير قوله تعالى حكاية عن موسى (قال رب أرني أنظر إليك ، قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني ، فلما تجلى به ربه للجبل جعله دكاً وخر موسى صعقاً) .

قال الزمخشري في تفسير هذه الآية إن لن هنا تنفي الحال والاستقبال ولهذا اشتهرت لن التي يراد بها هذا المعنى بلن الزمخشري عند جمهور النحاة وأهل اللغة . أما الأشاعرة وأهل السنة فإنهم اتخذوا من هذه الآية دليلاً على إمكان رؤية الله في الدارين لأن الله سبحانه قد علق رؤية موسى إياه على استقرار الجبل ، واستقرار الجبل أمر ممكن ، والقاعدة العقلية تقول كل ما علق على الممكن فهو ممكن . والكلام في هذه القضية كثير طويل أجتزئ منه ، بما قد قلت . وكل القصد من كل ما قدمت أن أقول إن طلب عمر ابن الفارض رؤية الله في هذه الدنيا أمر لا يقتضي الكفر ، ولا يجعلنا نحكم عليه بأنه ملحد أو زنديق .

طريقته :

لقد أوضحت فيما أسلفت تصوف ابن الفارض بنوعيه العملي والنظري . وبينت موقفه من الشريعة وموقف علماءها منها . وذلك كله لا يعدو في الحقيقة وواقع الأمر كونه تفصيلاً لطريقة ابن الفارض أو تبياناً لجوانبها المختلفة كلا على حدة . وبناء عليه ، أستطيع أن أجمل القول هنا عن طريقته فأقول : إن طريقة ابن الفارض تختلف من حيث المنهج ، والتقاليد عن طريق الصوفية الأخرى . كالرفاعية والجيلية ، والبرهامية ، والسطوحية ، وذلك لأن جميع هذه الطرق تعتبر الشيخ مصدر الطريقة . وتجعله صاحب التصرف المطلق في أحوال المريدين . فهو أعني الشيخ يشق من شاء ويسعد من شاء ويرفع من شاء ويخفض من شاء من السالكين أو المريدين . كما أن الطريقة تؤخذ من شيخ عن شيخ إما بإجازة تكتب أو خرقه تؤخذ . وقد أجمع أصحاب تلك الطرق على أن القطبانية أو الولاية لا تتحقق إلا بإرادة الشيخ ومشيتته ، وأن كل من ادعى لنفسه الوصول عن غير طريق الشيخ كاذب أو ضال .

فقد ترددت في أوساطهم تلك العبارة المشهورة وهي قولهم : من لا شيخ له فشيخه الشيطان. أما ابن الفارض فإنه لم يقل بهذا الرأي، ولا اعتنق ذلك المذهب، لا، بل إنه رفضه حيث اصطنع المكابدة والمجاهدة وهام في صحارى مصر وجبال الحجاز، بغية الوصول إلى الله، وفعلًا وصل إلى غرضه وبلغ من الله ما تمنى إذ أجمع الذين ترجموا له أو أرخواه على أنه فتح عليه بالقرب من مكة وأنه لم يأخذ الطريق عن شيخ، وإنما جاءته القطبانية وتم له الوصول بسبب ذلك التجريد، وهاتيك المجاهدة والمكابدة، وما كان يصطنعه في الأربعينات والخمسينات من صلاة وصيام وذكر لله في جوف الليل والناس نيام. ومعنى هذا، أن الطريقة في رأى ابن الفارض أو القطبانية لا تؤخذ بالعهد أو الإجازة أو لبس الحرقة وإنما تنال فقط بالمجاهدة والمكابدة وبفتح من الله دون ما وساطة إنسان، ولعله كان يقول بذلك الرأى الذى صرح به الشاذلى فيما بعد، وهو أن الله قد يجمع شمل السالك بالنبي عليه السلام، فيكون شيخه هو النبي من غير ما واسطة شيخ من شيوخ التصوف، يدل على ذلك ما ذكره المناوى من أن ابن الفارض رأى المصطفى صلى الله عليه وسلم في نومه فقال له إلى من تنسب فقال : يا رسول الله إلى بنى سعد (قبيلة حليلة) فقال بل نسبك متصل بى^(١) ثم قال المناوى في شرح تلك النسبة، وتبيان معناها ما نصه (يعنى صحبة وتبعة^(٢)) ومعنى هذا أن ابن الفارض قد أصبح في طريقته متابعاً للرسول مباشرة، لا لشيخ أو إمام من أتباع النبي فى الباطن بالواسطة، لا بل أقول : إن ابن الفارض تبع الرسول فى الباطن، أو الحقيقة تبعية مباشرة، وهذا هو عين ما تعارف عليه شيخ الطرق باسم العهد أو أخذ الطريق أو الاستخلاف. وهو أيضاً نفس ما ذهب إليه الشاذلى من أنه ليس من الضرورى الأخذ عن الشيخ إذ يجوز أن تهبط القطبانية أو الولاية على السالك من قبل الله مباشرة أو أن يجمع الله شمل المريد بالرسول فى حالة اليقظة. فيكون الشيخ والمربي هو نفس الرسول عليه السلام على ما سبق أن بيناه فى كلامنا عن الشاذلى وطريقته، هذا وقد جعل ابن الفارض السماع أو الرقص والتواجد وإنشاد الأشعار من طقوس طريقته يدل على ذلك ما ذكره المناوى وغيره،

(١) المناوى - الكواكب الدرية ورقة ٣٥٥ من النسخة المخطوطة بدار الكتب تحت رقم ٢٦٠

تاريخ.

(٢) المرجع السابق.

من أن ابن الفارض كان يتواجد وينشد الأشعار ويتصبب عرقه ويغيب عن الوجود في كثير من الأحيان ، وأنه كان له بالبهنسة جوارٍ كنّ يغنيه وهو يسمع ثم يتواجد ويرقص^(١) .

شاعريته وأدبه :

لقد كان ابن الفارض على ما سبق أن قلت في صدر ترجمتي له مجلياً في مضمار الشعر وميدان الأدب ، متفوقاً على أكثر أهل القريض في عصره وبخاصة أولو الصبغة الدينية من المتصوفين وجماعة الفقهاء على السواء ولست أقول هذا عن هوى أو تعصب ، ولكنها الحقيقة التي ينطق بها شعره الذي هو بين أيدينا من جهة والتي أقر بها النقاد الجهابذة من أدباء ومؤرخي القرنين السابع والثامن (الهجريين) من جهة أخرى . فهذا ابن خلكان وهو ذواقة للأدب ثقة في التاريخ يصف ديوان ابن الفارض بالحسن والجودة إذ يقول : (له ديوان شعر لطيف ، وأسلوبه فيه رائق ظريف ، ينحو منحى طريقة الفقراء ، فهو كما ترى قد وصف شعر ابن الفارض باللفظ والركة وبأنه رائق ظريف مع ما به من إشارات المتصوفة واصطلاحاتهم أعنى أن ابن خلكان لم ير ما جاء في ديوان ابن الفارض من عبارات صوفية ، وإشارات باطنية مفسداً - في شيء - مما امتاز به من صيغة أدبية رائعة وتعاير شعرية بديعة هي غاية في براعة التصوير الفني وصدق التعبير الأدبي ، وقد نعت الصفدي^(٢) وهو مؤرخ ثقة وأديب جهيد وشاعر مغلق فقد نعت ابن الفارض وهو على ما وصفت من التقدم في الشعر والأدب بأنه أعنى عمر ابن الفارض سيد شعراء عصره وبأن شعره في غاية الصنعة ، وقمة الجودة .

وقد كان المناوي أكثر الذين ترجموا لابن الفارض ذكراً لما وصف به ديوانه من نعوت . وما جاء في شأنه من أحكام أصدرها عليه العلماء الناقدون والشعراء

(١) المناوي - الكواكب الدرية - ورقة ٣٥٦ من النسخة المخطوطة بدار الكتب تحت رقم ٢٦٠ تاريخ .

(٢) ابن خلكان وفيات الأعيان ج ٣ ص ١٣٦ طبع القاهرة سنة ١٩٤٨ .

(٣) الصلاح الصفدي - الوافي بالوفيات - ج ٥ ورقة ٣ لوحة ٢٤٠ من النسخة المخطوطة بدار

الكتب تحت رقم ١٢١٩ تاريخ .

المغلقون ممن كانوا يعيشون في القرن السابع والثامن ، لذلك آثرت الاختصار على ذكر الآراء والأقوال التي أوردتها مكتفياً بذلك عما كتبه غيره لأن ما ذكره لا يخرج في جملته وتفصيله عن مضمون ما رواه المناوي من جهة ولأنه أعنى المناوي كان أكثر من ترجموا لابن الفارض استيعاباً لما جاء من آراء وأقوال السابقين في شعره بعامة ، وتأتيته الكبرى بوجه خاص على ما أسلفت من جهة أخرى . وسأبدأ تلك الأقوال التي أثبتتها هنا نقلاً عن المناوي بذكر رأيه هو الخاص ، وإليك نص ما قاله في صدر ترجمته له يصفه بالتفوق في الشعر والنثر قال : « المعروف بين أهل الخلاف والوفاق بأنه سيد شعراء عصره على الإطلاق . له النظم الذي يستخف أهل العلوم والنثر الذي تغار منه النثر بل ساير النجوم »^(۱) . هذا هو رأى المناوي في ابن الفارض كشاعر أو أديب . أما آراء الآخرين وأقوالهم وما أصدره من أحكام له أو عليه فقد أوردتها المناوي عندما عرض لديوانه بالذكر وذلك بعد أن ذكر طرقات من سيرته وأحواله ، وإليك كلام المناوي وما نقله عن السابقين في هذا الشأن . قال :

« وناهيك بديوانه الذي اعترف بحسنه الموافق والمخالف والمعادي والمخالف سيما القصيدة الثائية . وقد اعتنى بشرحها جمع من الأعيان كالسراج الهندي الحنفى ، والشمس السباطى المالكى والجلال القزوينى الشافعى غير ملتفتين ولا مبالين بقول المنكرين الحساد أن شعره ينعت بالاتحاد ، وكذا شرحها الفرغانى والقاشانى والقصيرى وغيرهم على الحميرية وغيرها عدة شروح . وقال بعض أهل الرسوخ أن الديوان كله مشروح ، وذكر بعض الأكابر أن بعض أهل الظاهر من عصره الحافظ بن حجر كتب على القصيدة الثائية شرحاً ، وأرسله إلى بعض عظماء صوفية الوقت ليقره به فأقام عنده مدة ثم كتب عليه عند إرساله إليه :

سارت مغربة وسرت مشرقاً شتان بين مشرق ومغرب

فقليل له في ذلك فقال : مولانا الشارح اعتنى بإرجاع الضمائر والمبتدأ والخبر والجناس ، والاستعارة وما هنالك من اللغة والبديع ومراد الناظم وراء ذلك كله^(۲)

(۱) المناوي - الكواكب الدرية ورقة ۳۵۴ من النسخة المخطوطة بدار الكتب تحت رقم ۲۶۰

تاريخ .

(۲) المرجع السابق ورقة ۳۵۵ .

ثم قال بعد ذلك مباشرة: (وقد أثنى على ديوانه حتى من كان مسيء الاعتقاد ومنهم ابن أبي حجلة الذي عززه السراج الهندي بسبب الوقعة فيه فقال هو من أرق الدواوين شعراً، وأنفسها دراً برأً وبحراً وأسرعها للقلوب جرحاً، وأكثرها على الطاول نوحاً، إذ هو صادر عن نفثة مصدور عاشق مهجور وقلب بحرّ النوى مكسور والناس يلهجون بقوافيه وما أودع من القوى فيه وكثر حتى قل من لا رأى ديوانه أو طنت بإذاعة قصائده الطنانة) ^(۱) ثم ذكر بعد ذلك عن الكمال الأدفوى أنه قال في وصف ديوان الفارض ما نصه (وأحسنه القصيدة الطائية التي أولها :

قلبي يحدثني بأنك متلفي ، واللامية التي أولها : هو الحب فاسلم بالحشى ما الهوى سهل ، والكافية التي أولها : تيه دلالة فانت أهلاً لذاكا ، قال : وأما التائية فهي عند أهل العلم « يعنى الظاهر » غير مرضية مشعرة بأمر ردية .

ولعل فيما أوردناه من أقوال الأقدمين وآرائهم وما أصدروه على شعر ابن الفارض وديوانه من أحكام له أو عليه ، لعل في هذا القدر ما يكفي للتدليل على أن ابن الفارض كان في مقدمة شعراء القرن السابع الهجري متفوقاً على أكثرهم . وبخاصة من كان منهم ذا صبغة دينية صوفية كانت أو فقهية ، وذلك بإقرار الذين اشتهروا بسلامة الذوق وصدق الحس والنزاهة في النقد والتقدير ، وذلك كالكمال الأدفوى وابن أبي حجلة رغم أن الأول كان من فريق الفقهاء وأما الثاني فإنه كما ذكر المناوى كان من المبغضين لابن الفارض الحانقين عليه لدرجة أنه سعى فيه بالوقعة . وقد وصف ابن حجلة هذا مع ما كان ينطوى عليه لابن الفارض من ضغينة شعره بجودة السبك وصحة المقصد واستقامة المعنى والروعة في التعبير . ونحن من جانبنا نصف شعر ابن الفارض برقّة اللفظ مع الجزالة والمتانة والسلاسة والوضوح . وبصدق الحس وسلامة الأسلوب من كل تعقيد أو التواء رغم أنه جار على طريقة القوم فإنه مع ما اشتمل عليه من مصطلحات المتصوفة وعباراتهم وما كانوا يصطنعون من الرموز والإشارات .

(۱) المناوى - الكواكب الدرية ورقة ۳۵۶ من النسخة المخطوطة بدار الكتب تحت رقم ۲۶۰ تاريخ .
(۲) المرجع السابق .

أقول : إنه مع ذلك كله يفيض بحیویة العاطفة ، وموضات الشعور . وبالحملة فشعر ابن الفارض على وجه العموم يزخر بروعة التصوير وبراعة التعبير . ولا غرو ، فإن ابن الفارض أديب مطبوع بل أقول ، إنه فنان موهوب ، فطره الله على سلامة الذوق ، وصحة الوجدان ، فهو يستشعر الجمال ويتذوقه ويستجلى حقیقته حیث وُجدت ، فی الإنسان والحيوان ، وفي مظاهر الطبيعة المختلفة ، من أرض وسمااء وشمس وماء ، وزهور وورود وفي نسيمات الهواء ، يدل على هذا ما ذكره المناوی من أنه أعنى عمر ابن الفارض ، كان يخرج وقت الأصيل إلى الروضة ، يتأمل أشعة الشمس العسجدية ، وهي تنعكس على صفحة الماء ، وإليك ما ذكره فی هذا المعنى قال : « وكان أمام النيل يتردد إلى المسجد المعروف بالمشهى فی الروضة ، ويحب مشاهدة البحر مساء^(۱) . على أن هناك قولاً للمناوی هونص فی هذا المقام وهو : « أن ابن الفارض كان فناناً يطلب الجمال أينما كان » ، وإليك ما قاله نصاً فی قوله « وكان عشاقاً يعشق مطلق الجمال حتى إنه عشق الجمال ، بل زعم بعض الكبار أنه عشق برنية فی دكان عطار^(۲) » .

* * *

ومما يدل على أنه كان فناناً موهوباً ، أو أديباً مطبوعاً ، ما روى عنه من كثرة التواجد ، وفطر السماع ، فمن ذلك على سبيل المثال ما حكاه المناوی عنه نقلاً عن القوصی فقال : « كان للشيخ جوارٍ بالهنسا يذهب إليهن فيغنين له بالدّف والشبابة وهو يرقص ويتواجد^(۳) » ثم قال المناوی معقباً على ذلك « ولكل قوم مشرب . ولكل جماعة مطلب » وكأني بالمناوی حين عقب بهذا الكلام ، فقد استشعر فی أعماق نفسه ما عساه ينعت به عمر ابن الفارض من صفات التبذل والاستمتاع بالنساء وغنائهن ، ناهيك بالرقص أثناء إنشادهن . وهي أمور كلها يأبأها ظاهر الشرع ولا يقرها الفقهاء ولكني أقول : إن مثل هذا الصنيع يستساغ ويرتضى ، إذا جعل الفقهاء فی اعتبارهم ما أوجده الله بين طبيعة فن الأدب والموسيقى من صلوات وأوشاج ، إذ الموسيقى والأدب فی واقع الأمر صنوان ، وإن كان ثمة فرق فردة إلى الأداة أو

(۱) المناوی-الكواكب الدرية ورقة ۳۵۵ من النسخة المخطوطة بدار الكتب تحت رقم ۲۶۰ تاريخ .

(۲ ، ۳) المرجع السابق ۳۵۶ .

وسيلة التعبير ، وفي المظهر الخارجي ، فالأدب هو صورة وقع الشيء على وجدان الأديب والموسيقى كذلك . ولكن الأول أدواته الكلام نظماً كان أو نثراً ، وأما الثاني فأدواته أوتار العود أو الكمان . هذا إذا كانت الموسيقى إيقاعاً ، أما إذا كانت غناء فالأداة هي في هذه الحالة نبرات الصوت أو تموجاته التي تؤدي على نسق معين أو قل لحن خاص . والمظهر الخارجي للأدب هو القصيد أو القصة أو المقال ، ومظهر فن الموسيقى هو تلك النغمات المتسقة التي تنبعث من وقع الريشة على أوتار الآلة . وفي الغناء يكون مظهر الفن هو ذلك اللحن أو هاتيك النغمات التي يخرج عليها الصوت من فم الفنان .

هذا ومن أهم خصائصه الفنية ذلك التشخيص المبتكر الذي لم يسبق إليه قط في تصوير المعنويات وإليك مثلاً من شعره قوله :

وقد سخنت عيني عليها كأنها بها لم تكن يوماً من الدهر قرت
فإنسانها ميت ودمعي غسله وأكفانه ما ابيض حزناً لفرقتي

ففي البيت الثاني كما ترى إبراز للمعنى المقصود في صورة حسية تفيض بالحزن والأسى . فهو قد شبه إنسان عينه بالميت ودموعه بالماء الذي يغسل الموات . وبياض الحديقة الذي يحيط بإنسان العين بكفن أبيض دثر به جسم ذلك الإنسان . كل أولئك يرسم لنا صورة حسية للمعنى الذي أراده ابن الفارض بقصد الترويح عن نفسه والتعبير عما اعتور قلبه من الأحزان والأشجان . وذلك في صورة حية نابضة تشع بالفن . وتفيض بصدق الشعور . وهي بعد صورة جديدة في التعبير الأدبي لم يسبق إليها ابن الفارض لا من شعراء التصوف الغزلين الناصبيين أو المشببيين أو قل الشعراء المحبيين على وجه العموم .

ثم إن ابن الفارض أستاذ الفن الثاني في الشعر العربي . وأعني بهذا الفن تلك القصائد والأشعار التي نظمها شعراء الفقراء في التعبير عن آرائهم ومذاهبهم ملتزمين في جميع أبياتها قافية التاء . فابن الفارض هو فيما أعلم أول من نظم قصيدة على قافية التاء في التعبير عن آرائه الصوفية ولست أقول هذا جزافاً أو على سبيل التخمين .

لا ، بل إني تتبعت أكثر الموجود بين أيدينا من شعر للمتصوفة في القرن السابع وفيما تقدم من قرون . فالخللاج وذو النون وعبد القادر الجيلاني وأحمد الرفاعي وعبد الرحيم القناوي وأبو الحسن الصباغ فإن هؤلاء وغيرهم لم ينظموا قصائد تائية يعبرون بها عن أحوالهم ويشرحون آراءهم ويصورون فيها ما يعتور قلوبهم من مواجيد وإن ذكروا آراءهم ، ووصفوا أحوالهم في قصائد جاءت على قوافي أخرى — وعليه فابن الفارض في رأي أستاذ شعراء المتصوفة في القرن السابع الهجري في هذا الفن التائي بالذات ، فقد نسج على منواله جل المتصوفين النظريين ، نذكر منهم هنا إبراهيم الدسوقي وقطب الدين القسطلاني ، والسيد أحمد البدوي ، فهؤلاء وغيرهم من شيوخ التصوف ، قد احتذوا حذو ابن الفارض في التعبير عن آرائهم ومذاهبهم بقصائد تائية مثلهم في ذلك مثل أصحاب البديعيات ، وهي تلك القصائد التي نظمت في مديح الرسول ، مرصعة بأنواع البديع من جناس وطباق وتورية ، وسجع وتوشيح ، فابن حجة الحموي والموصلي وغيرهما قد نظموا قصائدهم على منوال عبد العزيز بن سرايا المعروف بالصنفي الحلبي ، هذا على أن ابن الفارض سلك في شعره مسلك الكتاب من حيث الكلف بالجناس والطباق .

هذا من جهة الصنعة اللفظية ، أما من حيث الموضوعات أو المعاني التي طرقها في شعره فإنه قد اختلف عن الكتاب اختلافاً بيناً ، إذ كان شعره جله إن لم يكن كله قد نظم في معان باطنية وآراء صوفية على أنه قد خلا من مديح الرسول مدحاً واضح المعالم ، بيّن الأغراض ، كذلك المديح الذي وجدناه عند الفقهاء ، لا بل أستطيع أن أقول : إنه لم يمدح الرسول إطلاقاً وإن تغنى بحبه وصور مواجيده في هواه ، وما كان يلقاه في سبيل ذلك من حر الشوق ووجد الغرام . وذلك واضح جلي في قصيدته التائية الصغرى ، ومع ذلك فإن عبارات ابن الفارض في قصيدته البيائية والتائية الصغرى على وجه الخصوص لا تختلف كثيراً عن عبارات الفقهاء فإن من يقرأ تينك القصيدتين يجدهما قد زخرتا بالعبارات التائية أحباب ، أحبة ، والصب ، والشوق ، وأسماء الأحياء والأمكنة المقدسة والقبائل والكثبان والشعاب وكلمات السرا والارتحال والوقوف والتعريض وحتى مصطلحات النحاة وأساليب الفقه وما تعود ذكره الفقهاء في شعرهم من عبارات تدل على دراية بعلمى الفقه والأصول ،

وبالحملة فشعر بن الفارض في قلبه اللفظي وثوبه الخارجى لا يخرج عن مدرسة الصنعة ، والكلف بالمحسنات والاستعارات ، والتشبيهات ، وأعنى بها مدرسة الكتاب التى كان قد تزعمها القاضى الفاضل وهذه الصورة تتجلى كما قلت فى قصيدتيه اليائية والتائية الصغرى ، أما بقية قصائده فهى جارية فى عباراتها وصورها البيانية وما بها من غزل وتشبيب ، على نمط مدرسة السهولة والركة وهى التى تزعمها البهاء زهير .

هذا من حيث القوالب اللفظية ، وطرق التعبير ، أما المعانى فكلها صوفية إذ لا تخرج أغراض ابن الفارض عن الحب الإلهى ، وذكر الأحوال ، والمواجيد التى اعترت قلبه ، من جراء ذلك الهيمان ، على أن شعر ابن الفارض لم يك قاصراً على الشعر الرسمى ، أعنى به ذلك الذى يكون موزوناً مقفى وألفاظه عربية فصحية ، مع الاحتراز من اللحن فى الإعراب والإخلال بالوزن واطراد القافية أقول : لم يقتصر شعر ابن الفارض على هذا النوع من النظم لا بل إنه قد جاوزه إلى الأنواع الزجلية . أو قل إلى ضروب الشعر الشعبى ، فقد ذكر ابن خلكان أن ابن الفارض قال المواليا وهو شعر يتألف من كلام العامة أو اللغة الدارجة وإن استخدم الألفاظ العربية الفصحى ، فإنه لا يلتزم فيها الإعراب بل كثيراً ما يقع فيها اللحن تمشياً مع منطق وأسلوب اللغة الدارجة التى يستخدمها عامة الشعب فى التخاطب والتحدث وفى نظم الأزجال والبليق والمواليا وكان وكان ، وقد أورد ابن خلكان لعمر ابن الفارض فى المواليا قوله فى غلام جزار :

قلتوا لجزار عشقتوكم تشرخنى قَتَلْتَنِي قَالَ ذَا شَغْلِي تَوْبَخْنِي
ومل إلى وبس رجل يرنخنى يريد ذبحي فينخنني ليسلخنني^(١)

وفاته والمكان الذى دفن فيه :

اتفق الذين ترجموا لابن الفارض على أنه مات سنة اثنين وثلاثين وستمائة ودفن حدد ابن الزيات الزمان الذى مات فيه . والمكان الذى قبض به وكذلك الذى دفن فيه ، حيث قال « وتوفى الشيخ شرف الدين بن الفارض رضى الله عنه بالقاهرة المحروسة بالجامع الأزهر بقاعة الخطابة وذلك فى جمادى الأولى سنة اثنين وثلاثين

(١) ابن خلكان - وفيات الأعيان - ج ٣ ص ١٢٦ طبع القاهرة سنة ١٩٤٨ .

وسمائه ، ودفن بالقرافة بسفح المقطم عند مجرى السيل تحت المسجد المبارك المعروف بالعارض^(١) .

هذه هي رواية ابن الزيات ، وهي كما ترى تعين الشهر الذي مات فيه ابن الفارض ولم تبين اليوم الذي وقعت فيه الوفاة ، أما السخاوى فإنه عين اليوم إذ قال : « وتوفي الشيخ شرف الدين بن الفارض رحمه الله تعالى بالجامع الأزهر بقاعة الخطابة في الثاني من جمادى الأولى إلخ »^(٢) .

— هذا — على أن السخاوى يتفق فيما عدا ذلك مع ما ذكره ابن الزيات ، وقد كان لوفاة ابن الفارض صدى في نفوس الشعراء أعربوا عنه في قصائد قالوها يرثونه اختص منهم بالذكر أبا الحسين الجزار فقد ذكر الصفدى في وافيته أنه رثاه فقال :
لم يبق صيبٌ مزنة إلا وقد فرضت عليه زيارة ابن الفارض
لا غرو أن يروى ثراه وقبره باق ليوم العرض تحت العارض^(٣)

٢ - قطب الدين القسطلانى

ترجم له كثير من الفقهاء المتصوفة والمؤرخين ورجال الشعر والأدب . وقد اعتمدت في ترجمتى له على ما كتبه عنه : ابن الفرات^(٤) والعماد الحنبلى^(٥) وابن شاكر الكتبى^(٦) وابن تغرى بردى^(٧) وابن سعيد الأندلسى^(٨) والشعرانى^(٩)

-
- (١) محمد بن الزيات - الكواكب السيارة في ترتيب الزيارة ص ٣٠٠ .
(٢) السخاوى - تحفة الأحياء - وبغية الطلاب ص ٣٨٢ .
(٣) الصلاح الصفدى - الوافى بالوفيات - ج ٥ ق ٣ لوحة ٢٤٠ من النسخة المصورة بدار الكتب تحت رقم ١٢١٩ تاريخ .
(٤) ابن الفرات - تاريخ الدول والملوك - القسم الخاص بمصر ج ٨ ص ٥٩ .
(٥) العماد الحنبلى - شذرات الذهب ج ٥ ص ٣٩٧ .
(٦) ابن شاكر الكتبى - عيون التواريخ - وفيات - ٦٨٦ هـ .
ابن شاكر الكتبى فوات الوفيات ج ٢ ص ٣٦٦ .
(٧) ابن تغرى بردى - النجوم الزاهرة - ج ٧ ص ٣٧٣ .
ابن تغرى بردى الممهل الصافى ج ٧ ق ١٠٤ مخطوط بدار الكتب ١١١٣ تاريخ بقلم معتاد .
(٨) ابن سعيد الأندلسى - المغرب فى حلى المغرب - ج ١ ص ٢٦٨ .
(٩) الشعرانى - الطبقات الكبرى ج ١ ص ١٥٨ - .

والسبکی^(۱) والصفدی^(۲) والإسناوی^(۳) والمقریزی^(۴) والسخاوی^(۵) وقطب الدین الیونینی^(۶).

وإلیک ترجمته ، أبدؤها بذكر نسبه وأصل موطنه فأقول :

هو محمد بن أحمد بن علی بن محمد بن الحسن بن عبد الله بن أحمد بن میمون القیسی ، أصله من « توریز » وولد بمصر سنة أربع عشرة وستمائة ونشأ يطلب العلم فتفقه على مذهب الشافعی ، ثم اشتغل برواية الحديث وارتحل في طلبه وقد ذكر ابن العماد أنه شرع في ارتحاله من أجل السماع سنة تسع وأربعين وستمائة . فذهب إلى بغداد والشام والجزيرة فسمع فيهن كما كان قد سمع من قبل في مصر فمن سمع منهم الحديث على بن البناء . والشهاب السهروردي ، ثم أقام بعد رحلته تلك في مكة وظل فيها حتى استدعى إلى مصر حيث أسندت إليه مشيخة دار الحديث الكاملية ، وكان قد وقع بينه وبين ابن سبعين أثناء إقامته في مكة عداوة إذ كان قطب الدین القسطلانی موضوع هذه الترجمة ينكر على ابن سبعين كثيراً من أحواله ، وقد ألف كتاباً عن الحلوليين والاتحاديين . وهي طائفة ابن سبعين بداه بالحلاج وختمه بعفيف الدین التلمسانی .

وقد لخص السيوطی آراءه التي أودعها ذلك الكتاب . وذلك في كتابه (أعنى السيوطی) المسمى « تأييد الحقيقة العلية . وتشديد الطريقة الشاذلية . وقد قرأت ما لخصه السيوطی من كتاب القسطلانی ففهمت منه أنه ينكر مذهب الحلول والاتحاد - ولكن حين قرأت شعره وجدته قد نحا نحو أهل الحلول والاتحاد . وذلك في قصيدته الثائية . وهي مثبتة في موضوعها من ملحق الرسالة » وقد عقب الصفدی على تلك القصيدة بقوله : « ما قال عفيف الدین التلمسانی في شعره إلا هذا أو ما هذا يقاربه وهذا هو طريق القوم الذين أنكر عليهم »

(۱) السبکی - طبقات الشافعية ج ۵ ص ۱۸ .

(۲) الصفندی - الوافي بالوفيات ج ۲ ص ۱۲۵ .

(۳) الإسناوی - طبقات الشافعية - مخطوط بقلم محمد قاسم ۱۳۴ و ۵۸۱ تاريخ بيهر .

(۴) السخاوی تحفة الأحياء و بغية الطلبات ص ۲۱ ط ۱۹۳۸ .

(۵) المقریزی - المتن ج ۱ ص ۹۳ .

(۶) ملحق الرسالة - قافية البناء .

« ومهما يكن من شيء فإن القسطلاني كان قد جمع بين علمي الظاهر » .

« والباطن أو الشريعة والحقيقة » وقد وصفه ابن تغري بردي فقال :

« كان شجاعاً عالماً عاملاً عابد زاهداً ، جامعاً للفضائل ، كريم النفس ، كثير الإيثار ، حسن الأخلاق ، قليل المثل ^(١) . »

وقد كان القسطلاني كما قال ابن العماد الحنبلي وغيره :

« مأوى الفقراء والواردين عليه يبرهم ويعين كثيراً منهم » ^(٢) .

وبالجملة فقد كان فقيهاً محدثاً ، وشيخاً من شيوخ التصوف ، جمع بين الحقيقة والشريعة ، وعرف بالزهد والورع واشتهر بالسخاء ، وكان فوق ذلك كله أديباً في نظمه ونثره ، صادقاً في تعبيره رائعاً في تصويره روى له قصائد ومقطعات ، أثبتنا بعضها في موضعها من ملحق الرسالة وشعره في جملته جار على طريقة القوم .

وقد مات باتفاق الذين أرخوه سنة ست وثمانين وستمائة هجرية .

٤

(١) ابن العماد ج ٤ ص ٣٩٧ في شذرات الذهب .

(٢) نفس المرجع .

الفصل الرابع

مدرسة وحدة الوجود

١ - أبو الحسن الصباغ

ذكر ابن الصباغ كثير من رجال الدين والتصوف وأهل الشعر والأدب، وعدد من المؤرخين . ، نذكر منهم على سبيل المثال الشيخ أبا الفضل نور الدين الشطنوفى الشافعى^(١) وكمال الدين الأدفوى^(٢) وابن العماد الحنبلى^(٣) وشمس الدين الذهبى^(٤) والمناوى^(٥) والسيوطى^(٦) وابن تغرى بردى^(٧) فما كتبه هؤلاء استيفت ترجمتى له وهكها فى إيجاز بلا تقريظ ولا إخلال فأقول : هو على بن أحمد فى رواية نور الدين الشطنوفى وهو ابن حميد فى رواية كمال الدين الأدفوى واسم جده إسماعيل . وجد أبيه يوسف . أصله من قوص . وقد نسب إليها ولقب بالقوصى . وكنيته أبو الحسن الصباغ واشتهر بذلك . ولم يذكر لنا أحد متى ولد . ولكنهم ذكروا وفاته على خلاف فى الروايات . أما الأدفوى فيذكر نقلاً عن زكى الدين المنذرى أنه مات فى منتصف شعبان سنة ثلاث عشرة وستمائة . أما نور الدين الشطنوفى فقد روى أنه مات فى النصف من شعبان سنة اثنتى عشرة وستمائة . ومهما يكن من أمر ولادته وشأن وفاته فالأمر الذى لا شك فيه هو أنه كان يعيش فى العقد الثانى من القرن السابع الهجرى وأنه عرف فى مصر وأرض الصعيد بالزهد والورع واشتهر بالعمق فى التصوف و التقدم فيه . وبأنه كان خير شيوخ التصوف تربية

(١) على بن يوسف أبى الفضل الشطنوفى بهجة الأسرار ومعدن الأنوار ص ٣١٨

(٢) كمال الدين الأدفوى - الطالع السعيد ص ٢٠٥ .

(٣) ابن العماد الحنبلى شذرات الذهب ج ٥ ص ٥٢ .

(٤) شمس الدين الذهبى - تاريخ الإسلام مجلد ٢٩ ، ص ١٩٥ .

(٥) المناوى - الكواكب الدرية ورقة ٣٤٣ مخطوطة بقلم معتمد بدار الكتب ٢٦٠ تاريخ .

(٦) السيوطى - حسن المحاضرة ج ١ ص ٢٢٠ .

(٧) ابن تغرى بردى النجوم الزاهرة ج ٦ ص ٢١٥ .

للمريدين وكان شيخه وأستاذه عبد الرحيم القناوى أكبر رجال التصوف شهرة وأعظمهم قدراً وأبعدهم عيناً فى القرن السادس الهجرى ، وقد كان أبو الحسن الصباغ من خير مريديه وأفضلهم ، فلذلك حباه سره وجعل إليه من بعده أمر تربية المريدين وقد أطراه وأثنى عليه كثير من الفقهاء والمحدثين ونعتوه بحسن السيرة ، ونقاء السريرة وبكمال التحقق وحسن الثبوت والاستقامة على الصراط المستقيم . فهذا الأدفوى وهو فقيه محدث مؤرخ أديب قد اشتهر بصدق الرواية وحسن الدراية وبالتحرى فيما يقول ويروى ، أقول إنه ذكر أبا الحسن الحسن الصباغ فقال :

« الشيخ أبو الحسن بن الصباغ القوصى شيخ الدهر بلا منازع وواحد العصر بغير مدافع صاحب المعارف والعوارف واللطائف والمناقب الماثورة والكرامات المشهورة ، ذو علم وعمل ، وطريق لا خبل فيه ولا خلل سر الشيخ عبد الرحيم » ثم قال بعد ذلك بقليل :

« والاتفاق على أنه القطب الذى عليه المعارف فى زمنه تدور وأنه له تصرف وتمكن وتضلع فى المكارم وتفنى ، والذى اختص فى زمنه بهذه الطرائق ودارت عليه الحقائق وانتفع ببركته الخلائق . » إلخ . »

وكلام الأدفوى هذا ، إن دل على شىء فإنما يدل على رسوخ قدمه وعلو هممه وأنه كان متصوفاً معتدلاً لم يشتط ولا رويت له شطحات ، بل كان فى تصوفه العملى وما نظمته من أشعار على وثام وانسجام ، مع ظاهر الشريعة . ولا غرو فقد قرأ القراءات على الفقيه ناشئ ، وسمع الحديث من الشيخ أبى عبد الله محمد ابن عمر القرطبي ، ومعنى هذا أنه اشتغل بالعلوم قبل أن يتصوف ، الأمر الذى يتيح لنا القول بأنه كان أحد المتصوفين الذين أقاموا تصوفهم على أسس من الشريعة — أو — على وفاق ظاهر الدين ، على أنه قد نسبت له خوارق وكرامات كما هو الحال مع بقية شيوخ التصوف وبخاصة من كان منهم من أصحاب الخرق كالبدوى والدسوقي وغيرهما ممن حكيت لهم القصص ونسجت حولهم الأساطير ونسب إليهم ما هو أشبه بالترهات والأباطيل ، فمن ذلك قصة الرجل مع التماسيح التى رواها الأدفوى ، وملخصها أن تمساحاً قد التهم رجلاً فتصايح الناس فأسرع أبو الحسن

الصباغ إلى شاطئ النهر فوجد التمساح قد توسط الماء وكان النيل وقتذاك على أشده فصاح الصباغ بالتمساح فوقف في عرض البحر فمشى إليه أبو الحسن على الماء فأخرج الرجل من فيه . . فلما رآه قد مات متأثراً بعض التمساح فحذه ، التفت الصباغ إلى التمساح وقال له مت فمات في الحال ، فهذه القصة كما ترى لا يقبلها العقل ولا يصدقها الواقع ، وإنما هي في تقدير العلم والتحقيق مجرد وهم أو محض اختلاق ، هذا وقد وصفه نور الدين الشنطوفى بالتقدم والتفوق وعلو المكانة وسمو المنزلة وبأنه من أهل الخوارق والكرامات وأصحاب التصرف وأهل الولاية فقال : « وهو الذى قال ليس لأحد على فى هذا الطريق منة إلا لله ولرسوله . وهو أحد من أظهره الله تعالى إلى الخلق وصرفه فى الوجود وخرق له العادات ، وأظهر على يديه الخارقات وملكه أسرار الولاية ، وحكمه فى أحوال النهاية وأنطقه بعجائب الحكم وأجرى على لسانه غرائب ونصبه قدوة للسالكين ^(١) » . فمن هذا النص يظهر لنا فى وضوح أن أبا الحسن الصباغ لم يك من شيوخ الخرق الذين جعلوا الوصول إلى الله عن طريق الشيخ لا يتحقق إلا بمشيئته وإلا بعد تربيته . وترويضه . وذلك من أمثال الدسوقى والبزوى ومن تقدمهما ، كأحمد الرفاعى . لا بل إن الصباغ يصرح فى أقواله المروية عنه بالسند الصحيح كما هو الحال فيما أثبتناه آنفاً برواية نور الدين الشنطوفى أقول : إن أبا الحسن الصباغ . قد صرح فيما صح نقله عنه بأنه غير مدين فى تصرفه وما وصل إليه من منزلة روحية إلى أحد غير الله سبحانه ورسوله عليه السلام . وهذا المذهب قد وافقه أو سار على سننه محيى الدين بن عربى وعمر بن الفارض وأبو الحسن الشاذلى على ما سبق أن بيناه .

هذا ، وقد نسبت إليه أقوال بطريق صحيح تدل على أنه من القائلين بنظرية وحدة الوجود . فمن ذلك على سبيل المثال قوله : « إذا تخلص العبد إلى مقام المعرفة أوحى إليه بخاطره ، وحرس سره أن يسبح فيه غير خاطر الحق وشاهد التقدم فهو إذا منفرد للحق فى جميع معانيه . وصار الحق يواجهه فهو كل منظور إليه ومقابل له على الظاهر ^(١) . »

(١) الشنطوفى - بهجة الأسرار ومعدن الأنوار ص ٣١٨ .

شعره :

هذا وقد ذكر له الأدفوى ونور الدين الشطنوفى وغيرهما أشعاراً أثبتناها في موضعها من ملحق الرسالة وهي جميعاً جارية على طريقة القوم ، ومع ذلك فإنها تفيض بحيوية العاطفة ، وصدق الشعور ، وألفاظه سهلة سلسلة لم يفسر جمالها الفنى الإكثار من الجناس والطباق وغيرهما من وجوه التحسين وأنواع البديعيات . هذا من حيث الصياغة والعبارة ، أما المعنى أو المضمون فهو يدور حول نظرتى الحب الإلهى ووحدة الوجود ، فما أنشده فى حب ربه قوله :

بقائى فناء فى بقائى من الهوى فياويح قلب فى فناء بقاؤه
وجودى فناء فى فناء فإننى مع الأنس يأتينى هنيئاً بلاؤه
فيا من دعا المحبوب سرّاً لسره أتاك المنى يوماً لاقاك فناؤه

فهذا كما ترى كلام يفيض بالوجد والشوق ملىء بالزفرات حافل بعبارات الحب نابض بأروع صور الهيام والدنف ، الأمر الذى يجعلنا نقول بأن الصباغ أستاذ ابن الفارض وشيخه فى هذا الوله وذلك الهيدان .

أما نظرية وحدة الوجود التى تزعمها فى هذا العصر محبى الدين بن عربى ونسج فيها على منواله أوقفى بها على أثره ابن سبعين وعفيف الدين التلمسانى أقول : إن هذه النظرية قد وردت صريحة فيما كان ينشده أبو الحسن الصباغ أو يتمثل به من الأشعار . فما روى عنه فى ذلك المعنى هذه الأبيات :

تسرمد وقى فىك فهو مسرمد وأفنيتنى عنى فعدت مجدداً
وكل بكل الكل وصل محقق حقائق حق فى دوام تخلدا
تفرد أمرى فانفردت بغربتى فصرت غريباً فى البرية أوحداً

* * *

فهذه الأبيات كما ترى : تنطق صراحة بنظرية الوجود . وسواء أصحت نسبة هذه الأبيات إلى الصباغ على أنها من شعره أو أنها لغيره ، ولكنه كان ينشدها ، أو يتمثل بها سواء أكان الأمر هذا أم ذاك فإن مجرد إنشاده لها أو تمثله بها دليل على اعتقاده بسلامة فحواها وصحة معناها .

(١) الديوان قافية الهمة المضمومة . (٢) ملحق الرسالة قافية الهمة المضمومة .

وعليه فالصباغ أستاذ ابن عربى فى نظرية وحدة الوجود كما سبق أن قلت أنه أستاذ ابن الفارض فى نظرية الحب الإلهى ، ولا عجب فإن ابن عربى قد اجتمع بأبى الحسن الصباغ وحضر مجالسه وهو فى طريقه إلى الحجاز ماراً بأرض الصعيد . أما كون أبى الحسن الصباغ لم يلق عناية من الباحثين المحدثين فذلك راجع إلى أنهم لم يعرفوا أبا الحسن الصباغ معرفة حقيقية ولا استشعروا خطره ولا دروا مكانته فى هذا الطريق ، وذلك لأن أبا الحسن الصباغ كان مقيماً فى الصعيد لم يغادره إلى غيره من الأقاليم والأقطار كما فعل ابن عربى وابن الفارض وعبد الحق ابن سبعين ، الأمر الذى جعل شهرته محصورة فى ذلك الإقليم بحيث لم تجاوزه إلا قليلاً ولم يعرف قدره من رجال العلم والتصوف والأدب والتاريخ من الذين عاشوا فى القرن السابع الهجرى إلا عدد يسير وحتى الذين عرفوه وكتبوا عنه فإنهم لم يطيلوا فيه الكلام .

٢ - عفيف الدين التلمسانى

كان من كبار المتصوفين وأحد شعرائهم المحبوبين ذكره كثير من أصحاب التراجم من المتصوفين والأدباء والمؤرخين ، وقد استقيت ترجمته من المصادر الآتية : الكواكب الدرية لعبد الرؤوف المناوى^(١) والمنهل الصافى لابن تغرى بردى^(٢) والوفى بالوفيات للصفدى^(٣) والبداية والنهاية لابن كثير^(٤) وفوات الوفيات لابن شاکر الکتبى^(٥) وشرذات الذهب للعماد الحنبلى^(٦) وتاريخ الإسلام للذهبي^(٧) وعيون التواريخ لابن شاکر^(٨) وتاريخ الدول والملوك لابن الفرات^(٩) .

- (١) المناوى - الكواكب الدرية ص ۳۳۱ من النسخة المخطوطة بدار الكتب تحت رقم ۲۶۰ تاريخ .
- (٢) ابن تغرى بردى - المنهل الصافى ج ۲ ق ۱۲۰ / نسخة مخطوطة بقلم معتاد بدار الكتب ۱۱۱۳ تاريخ .
- (٣) الصفدى - الوافى بالوفيات - ج ۵ ق ۱ نسخة مصورة ۱۲۱۹ تاريخ . لوحة ۱۱۰ .
- (٤) ابن كثير - البداية والنهاية ج ۱۳ ص ۳۲۶ .
- (٥) ابن شاکر الکتبى فوات الوفيات ج ۱ ص ۳۶۳ .
- (٦) العماد الحنبلى - شرذات الذهب ج ۵ ص ۴۱۲ .
- (٧) الذهبى - تاريخ الإسلام مصور ج ۲ تاريخ ج ۳۲ ق ۹۹ .
- (٨) ابن شاکر - عيون التواريخ نسخة مخطوطة بقلم معتاد ورقة ۳۵۴ وفيات ۶۸۶ . ۹۷۰ تاريخ .
- (٩) ابن الفرات - تاريخ الدول والملوك (مصور ج ۸ ص ۸۶) .

وهذه ترجمته أبدؤها بذكر نسبه ولقبه وما نسب إليه من البلدان والأمصار فأقول : هو سليمان ابن علي بن عبد الله، وهذا اتفاق الروايات ، أما جد أبيه فاختلف فيه ، فالمناوى يسميه يس وابن العماد الحنبلي يسميه علي ولقبه باتفاق الجميع عفيف الدين. وقد نسب إلى الكوفة وتلمسان فقبل الكوفي التلمساني ، ثم نسب إلى تلمسان ومصر فقبل التلمساني المصري ، وكل ذلك صحيح ، فأصله من الكوفة ونشأته في تلمسان ثم ارتحل إلى المشرق ، فأقام بمصر في خانقاه سعيد السعداء وعليه فنسبته إلى كل من البلدان الثلاثة نسبة صحيحة، أما الكوفة فلأنه ولد بها وأما تلمسان فلأن أباه ارتحل به إليها ، وأقام العفيف معه فيها ردها من الزمان وأما صحة نسبته إلى مصر فلأنه أقام بها مدة غير قصيرة كان فيها أحد شيوخ التصوف المنتمين إلى خانقاه سعيد السعداء .

مولده :

لم يذكر لنا أحد السنة التي ولد فيها عفيف الدين بالذات على سبيل التصريح وإن ذكروها على سبيل التلميح والتلويح ، فقد أجمع الذين أرخواه على أن وفاته كانت عام تسعين وستمائة ، وأكثرهم متفقون على أنه عاش ثمانين عاماً ، وعليه فتكون ولادته عام عشر وستمائة ، وهذه هي النتيجة الحسابية لعملية طرح ثمانين من تسعين . هذا وقد نشأ عفيف الدين بتلمسان واتصل بالشيخ محمد القونوي - وهو من كبار رجال التصوف في المغرب - وقد حدث أن أرسل صاحب المغرب الشيخ محمد القونوي إلى مصر في رسالة خاصة فاستصحب الشيخ القونوي في مهمته هذه مريده الشيخ عفيف الدين التلمساني ، وكان وقتذاك لا يزال في شرح الشباب . وقد أفدت هذا من قول المناوى إذ قال ما نصه : « فإنه لما قدم شيخه القونوي رسولا إلى مصر اجتمع به ابن سبعين لما قدم من المغرب ، وكان التلمساني مع شيخه القونوي ، قالوا لابن سبعين كيف وجدته يعني في علم التوحيد . فقال : « إنه من المحققين لكن معه شاب أحذق منه وهو العفيف التلمساني ^(١) » فهذا كما ترى صريح في أن التلمساني كان حين حضر مصر في سن الشباب . فإذا جعلنا في اعتبارنا أن سن الشباب

(١) المناوى - الكواكب الدرية - ق ٣٣١ من النسخة المخطوطة بدار الكتب تحت رقم ٢٦٠

تاريخ .

يبدأ بالخامسة عشر، وينتهي في الثلاثة والثلاثين، لوجدنا أنه قضى أكثر حياته في مصر؛ إذ من المعلوم أنه ولد سنة عشرة، وقد ذكر الصفدي أن ابنه شمس الدين عمر المعروف بالشاب الظريف ولد سنة إحدى ستين وستمائة^(١) وذلك أثناء إقامة العفيف بخانقاه سعيد السعداء ومما لا يقبل الشك كونه — أعني التلمساني — بقى مقيماً هناك حتى تربى ابنه محمد وترعرع وبلغ سن الشباب ومهما يكن من أمر فإن العفيف التلمساني عاش في مصر مدة تكفي لأن يتأقلم بها وأن يصبح بحق أحد شعراء مصر المرموقين. والقصد من هذا أن أقول إن التلمساني رغم أنه ولد في الكوفة، ونشأ في تلمسان فإنه يعد من أبناء مصر. إذ جاءها وهو في سن مبكرة ولا يمتنع معها على التلون والتأقلم بالبيئة المصرية. ومهما يكن من شيء فإن العفيف التلمساني اعتبر مصرياً، وقد عد ضمن من كان في مصر من الشعراء والمتصوفين.

موقفه من الشريعة :

لم يذكر لنا أحد ممن ترجموا لعفيف الدين التلمساني أنه سمع الحديث ورواه أو أنه ارتحل في طلبه أو دراه أو أنه تفقه على مذهب مالك أو الشافعي أو أبي حنيفة النعمان. وكل الذي ذكره المناوي هو أنه أخذ عن الشيخ محمد القنوي. والشيخ القنوي أخذ بدوره عن محيي الدين ابن عربي. وسياق الكلام يوحي بأن المأخوذ هو الطريق أو التصوف وليس هو حديثاً أو مذهباً فقهياً. أو أي علم آخر من علوم الظواهر أو الشريعة. ومعنى هذا أن التلمساني لم يكن من أولئك المتصوفين الذين جمعوا بين الحقيقة والشريعة أو الذين أقاموا تصوفهم على أساس من ظاهر الكتاب والسنة. لا بل روى عنه ما يفيد أنه كان لا يحفل في كثير ولا قليل بالسنة والكتاب فقد قال المناوي في هذا الصدد ما نصه : « وذكر عنه أبو القاسم عمر المراغي الصوفي فيما حكاه عنه ابن حجر في تاريخه أنه قرأ عليه المواقف النثرية : فجاء موضع يخالف الشرع مخالفته فيه . فقال إن كنت تريد تعرف علم القوم فخذ الشرع والكتاب والسنة ولفها واطرحها فانقطعت عنه من ذلك اليوم »^(٢).

(١) ابن الفرات - الدول والملوك - ج ٨ من ٨٦ .

(٢) المناوي - الكواكب الدرية ورقة ٣٣٢ من النسخة المخطوطة بدار الكتب تحت رقم

٢٦٠ تاريخ .

هذا وقد روى عنه ابن العماد الحنبلي وعبد الرؤوف^(١) المناوي أنه كان لا يحرم فرجاً ، وأنه كان يبيح نكاح الأم والبنت كنكاح الأجنبية سواء بسواء ، على أن المناوي قد أنكر نسبة تلك الأمور إليه ، وقال إنها مرسوسة عليه ، ونحن نقول إن شعره الذي بين أيدينا ينم عن خلاعة واستهتار .

عقيدته :

لقد اختلف التلمساني مع علماء الشرع في أصول العقيدة ، كما اختلف معهم من حيث الفروع ، فقد قال ابن العماد الحنبلي « وذكروا أنه دخل على أبي حيان » فقال له من أنت : قال العفيف التلمساني ، وجدى من قبل الأم ابن سبعين فقال أى والله عريق أنت فى الإلهية يا كلب يا ابن الكلب »^(٢) .

فهذا النص كما ترى صريح فى أن عقيدة التلمساني ، تخالف اعتقاد أهل السنة والجماعة ، بل أقول إنها تختلف تماماً عن أصول العقيدة الإسلامية بوجه عام فإن الدين الإسلامى قد جاء بتوحيد الله ودعا إلى الاعتقاد بأن الله خالق ، وأن ما عداه مخلوق ، وأن الله سبحانه ليس كمثله شىء لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وأنه هو القوى الغنى الذى لا ينقصه شىء ولا يفتقر إلى شىء ، أما الخلق فإنهم جميعاً فى نظر الإسلام متصفون بالعجز والضعف والفقر ، وأنهم لا يقدر أن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له وإن يسلبهم الذباب شيئاً لا يستنقذوه منه ، ضعف الطالب والمطلوب .

هذه العقيدة الإسلامية الصحيحة ، أما أن يدعى إنسان انعدام الفرق بينه وبين الله أو أنه مظهر من مظاهره أو صورة من صورته فإن ذلك كفر صريح . ووجه ما قلته فى كلام التلمساني ، ودليله منه قوله : جدى من قبل أمى ابن سبعين — فهذا كلام معناه أنه يعتقد نفس العقيدة التى عاش ومات عليها ابن سبعين ، وقد كان سائداً فى القرن السابع الهجرى وفى أخرياته على وجه الخصوص ، أن ابن سبعين من الزنادقة الملحدين .

(١) المرجع السابق .

(٢) ابن العماد - شذرات الذهب ج ٥ ص ٤١٢ .

هذا وقد روى المناوى عن التلمسانى قولاً يفيد أنه يختلف مع أهل الشريعة والمسلمين بوجه عام ، فى الجانب السمعى من العقيدة ، كما اختلف معهم من قبل فى الجانب الإلهى ، وإليك ما رواه عنه المناوى فى هذا المقام قال (١) :

« قال أهل الله : إن أهل الجحيم يجرى فيهم العذاب مدى علمه تعالى ، ثم ينعطف عليهم بالرحمة فينعمهم فى النار بها حتى لو خيروا لاختاروها على الجنة » .

وكلام التلمسانى هذا يحمل على وجهين كلاهما كفر صريح ، الأول إنكار النار وهو يستتبع بطبيعة الحال إنكار الجنة ، لأنه لا معنى لوجود الثواب مع انتفاء العقاب ، ولا لوجود النعيم مع انعدام الجحيم ، وهذا المعنى يحمل فى طياته إنكار البعث والنشور ، على الصورة التى وردت فى القرآن ، فقد جاء فى الكتاب العزيز آيات كثيرة بشأن الجنة والنار والبعث والنشور والعرض على الله وأن الناس قاطبة سوف يناقشون الحساب . « فأما من أوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حساباً يسيراً ، وينقلب إلى أهله مسروراً ، وأما من أوتى كتابه وراء ظهره فسوف يدعو ثبوراً ويصلى سعيراً » وقوله : « يخرجون من الأجداث كأنهم جراد منتشر . منهطعين إلى الداع يقول الكافرون هذا يوم عسر . » وقوله « إنك ميت وإنهم ميتون . ثم إنكم يوم القيامة عند ربكم تختصمون » .

والآيات فى هذا المعنى كثيرة . وهى صريحة فى أن الثواب والعقاب حق وأن الاعتقاد به ضرورى لصحة الإيمان . وأما الذين يكرون ذلك فهم فى نظر القرآن كفرة أو مشركون ، وأنهم هم أنفسهم سوف يلقى بهم لسوء اعتقادهم فى النار وبئس القرار . وإنهم سوف يكونون ممن ينطبق عليهم قوله تعالى فى آخر سورة الأنبياء « أولئك حصب جهنم هم فيها خالدون » .

أما الوجه الثانى لمعنى كلام التلمسانى فهو أنه يدين بعقيدة المعطلة . ولا أقول هنا بالمعطلة الذين عطلوا الذات عن الصفات . ولكن أريد الذين عطلوا أحكام الشريعة وهم تلك الطائفة التى آمنت باليوم الآخر ولكنها أنكرت الثواب والعقاب وقالوا إن الله سبحانه وتعالى واسع الرحمة عظيم المغفرة لا يعذب العصاة المؤمنين .

(١) المناوى الكواكب الدرية ورقة ٣٣٣ من النسخة المخطوطة بدار الكتب تحت رقم ٢٦٠ ريج .

ولكنه خلق النار فقط للمشركين والكافرين ، أما عصاة المؤمنين فإنهم سيردون النار كمتفرجين ، وإن قضى عليهم أنهم سيمكثون فيها إلى حين وأنها ستكون عليهم برداً وسلاماً كما كانت النار في الدنيا على إبراهيم .

تصوفه - الجانب العملي :

لم أجد أحداً ممن ترجموا للتلمساني قال عنه إنه كان كثير الصيام كثير القيام ، أو إنه اصطنع المكابدة والمجاهدة ، لا ولم يصفه أحد بأى من صفات الورع والتقوى والصلاح ، لا بل وصفوه بضد ذلك كله ، فقد ذكروا عنه أموراً هي غاية في الخلاعة والاستهتار والمجون ، فمن ذلك ما رواه ابن الفرات عن الصفدى أنه قال :

« أخبرني الشيخ أثير الدين أبو حيان أن والد شمس الدين المذكور كان معه على حال نسأل الله السلامة منها ومن كل شر^(١) » .

ومن ذلك أيضاً ما نقله ابن الفرات كذلك عن الصفدى أنه قال : « عمل مرة جماعة سماعاً حسناً ، وكان منهم ملاح فبعثوا منهم مليحاً إلى شمس الدين ابن العفيف يطلبونه من والده ، فلما جاء الرسول كتب والده على يده :

أرسلنا لى رسولا فى رسالته حلوا المرافش والأعطاف والهيف

وقدتما ويسيرا ذاك أنكما أوقدتما النار فى الصبى الدنف

فلما حضر والده وبلغته الواقعة واطلع على مجيء الرسول كتب إلى والده :

مولاي كيف انثنى عنك الرسول ولم تكن لوردة خديه بمقتطف

جاءتك من بحر ذاك الحسن لؤلؤة فكيف عادت بلا ثقب إلى الصدف^(٢) »

* * *

وهذا قليل من كثير مما نسبته أصحاب التراجم والطبقات والمؤرخون بوجه عام إلى العفيف التلمساني ، وهى إن كانت فى جملتها أخباراً تحتل الصدق والكذب

(١) ابن الفرات - الدول - ج ٨ ص ٨٥ .

(٢) المرجع السابق ص ٨٥ .

ورواتها المباشرون محل للجرح والظعن ، فإنها تدل على أن التلمساني لم يك أحد أولئك الزهاد الورعين الذين عرفوا بكثرة العبادة واشتهروا بالتنسك .

هذا على أن تلك الصورة الخلقية التي رسمتها لنا تلك الأقوال وهاتيك الأخبار عن سلوك التلمساني ، ليست مما ياباه أو ينافيه الجانب النظري من تصوفه ، لا بل أقول إنه يبعث عليه ويقتضيه .

تصوفه النظري :

ليس في شعر التلمساني بيت ينطق في صراحة بالحلول أو الاتحاد أو نظرية وحدة الوجود وإن كان يمكن أن يستفاد منه ذلك بالتدبر والتأمل وإطالة التفكير وقد قرأت لشمس الدين الذهبي تعقيباً على إحدى قصائد التلمساني قال فيه : « وهذا من ألطف ما خفي فيه الحلول »^(۱).

وكلام الذهبي هذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن الجانب النظري من تصوف العفيف التلمساني غير واضح في شعره . وإن أمكن فيه التأول والاستنباط . على أننا لو اجتهدنا في استخراج صورة لتصوفه النظري من شعره لجاءت قائمة غير واضحة القسيمات ، وذلك لأن التلمساني كان فيما أعتقد قد بالغ في التعمية والتضليل كيلا يجد أهل الظاهر دليلاً قوياً على تفكيره فلا يفعلون فيه ما فعلوه من قبل في أسلافه . من أصحاب نظرية الحلول والوحدة أو الاتحاد . وذلك مثل ابن عربي والحلاج وعبد الحق ابن سبعين . هذا على أن جميع الذين ترجموا له أو أرخواه متفقون على أنه من أصحاب نظرية وحدة الوجود . أو الحلول والاتحاد . قال المناوي : « وكان - أعني التلمساني - يقول وكان شيخاً قديماً متروحناً متفلسفاً والآخرون متروحناً يعني القونوي - وأنه أخذ عنه ولم يدرك ابن عربي » .

والعفيف هذا من عظماء الطائفة القائلين بالوحدة المطلقة . ومن أكثر ابن عربي فهو إلى تكفير هذا أسرع لاعترافهم بأنه أحق منه ومن غيره من القائلين بذلك حتى قال بعضهم هو كبيرهم الذي يعلمهم السحر^(۲).

(۱) الذهبي - تاريخ الإسلام - حوادث سنة ۶۹۰ من النسخة المصورة بدار الكتب تحت رقم ۵۲ تاريخ .

(۲) المناوي - الكواكب الدرية ورقة ۳۳۱ ظهر من النسخة المخطوطة بدار الكتب تحت رقم ۲۶۰ تاريخ .

فهذا كما ترى واضح صريح في أن الفكرة السائدة عن التلمساني لدى رجال الدين من الفقهاء والمتصوفين وأصحاب التراجم والطبقات هي أنه من أصحاب نظرية الاتحاد أو وحدة الوجود ، وهي التي عبر عنها المناوي بكلمة : « الوجود المطلق » إذ قال بعد أن حاول الدفاع عنه وعن شيخه وشيخ شيخه ما نصه :

« نعم قائلون واجب الوجود هو - الوجود المطلق - ومبنى طريقهم على ذلك »^(۱) وقد ذكروا له كتباً تدل أسماؤها على أنه كان معنياً بعلم الكلام متمكناً منه ، وتلك الكتب هي كما جاء في رواية المناوي .

« شرح أسماء الله الحسنى ، وشرح منازل السائرين ، وشرح مواقف النفري وشرح النصوص ، فهذه الكتب كلها كما ترى في التصوف وعلم الكلام كما هو واضح من عناوينها . . . »

وجملة القول في التلمساني أنه كان من فريق المتصوفة النظريين الذين أفادوا إلى حد كبير من المعارف الفلسفية ، والمباحث الكلامية التي - تعتمد - في تحصيلها المعرفة والتوصل إلى اليقينيات على الحجة والبرهان والاستنباط والاستدلال أو بعبارة أخرى على المنطق الذي يجعل المعرفة أو علم اليقين نتيجة مبنية على التسليم بصحة المقدمات وصدق البراهين وهو طريق الفلاسفة إلى المعرفة بخاصة ورجال العلم بوجه عام .

أما رجال التصوف وعلماء الباطن فهم لم يكونوا في مبدأ أمرهم يعولون في شيء على ذلك المنهج الذي التزمه العلماء والمتفلسفون ، لا بل إنهم رفضوه ورموه وراءهم ظهرياً ، لأنه منهج التفكير والنظر وسبيل العقل واستنباط القضايا العلمية وتحصيل المعارف النظرية ، ذلك لأن معارفهم كانت في زعمهم إلهامية لدنية وسبيلهم في تحصيلها هو الحدس أو الاستنباط أو قل الإلهام ، الذي يتوصل إليه بالمجاهدة والمكابدة والإكثار من الصلاة والصيام وتنقية القلب من رغبات الجسد وتصفية النفس من أكدار الغرائز وأحوال الشهوات .

(۱) المناوي - الكواكب الدرية ورقة ۳۳۲ ظهر من النسخة المخطوطة بدار الكتب تحت

رقم ۲۶۰ تاريخ .

أما في هذا العصر – وأعني به القرن السابع الهجري – فإن المتصوفين قد استخدموا مقالاتهم وما ألفوه من مصنفات أساليب الفلاسفة وأهل الكلام وذلك كابن عربي وابن سبعين والشيخ عفيف الدين التلمساني موضوع هذه الترجمة.

شعره :

لقد كان للتلمساني فيما ذكروا ديوان شعر متداول في عصره . وقد وصفه الصفدي وغيره بالجوذة ، كما نعتة كل من ترجم له بأنه شاعر أديب .

والحق أن شعر التلمساني الذي بين أيدينا يفيض بركة الإحساس وحيوية العاطفة . وصدق الشعور : ثم هو قسمان – قسم جرى فيه على طريقة القوم وهذا في جملته حافل بالإشارات الباطنية والاصطلاحات الصوفية والأحوال القلبية والمعاني الوجدانية .

أما القسم الثاني . فهو مساوق في موضوعاته وأغراضه وطرق التعبير فيه ووسائل التصوير بطابع التيار الأدبي العام وهو – أعني هذا التيار الأدبي العام – في جملته ضربان – هما الوصف والغزل . فقد ساد في هذا العصر أوساط الشعر أو الكلف بوصف الطبيعة والغزل أو التشبيب إما بأنثى أو ذكر . ومن العجيب أن غزل الذكر غلب على فريق الشعراء والمتأديبين المحترفين . أما غزل المؤنث أو التشبيب بالمرأة فإنه غلب أوساط شعراء التصوف كالتلمساني . ومن قبله ابن الفارض ومحيي الدين ابن عربي . قد أكثروا من ذكر ليلي وسلمى وهند وملاوا أشعارهم بصور نابضة بالحياة ناطقة بالصدق وذلك في التعبير عن إزعاج حبهيم وما كان يعرف قلوبهم في هزى ربهم وطلب الوصول إليه من شدة الشوق وفرط الوجد ولوعة الصبابة ، وحر الغرام .

وشعر التلمساني فيه الغزل المذكور على طريقة الشعراء المحترفين ووصف الطبيعة على طريقتهم أيضاً .

وقد تجلى أسلوب الشعراء المحترفين أو الذين قصرُوا أنفسهم على صناعة الشعر ولم ينتموا إلى إحدى الطائفتين الدينييتين المختلفتين المتنازعتين في هذا العصر . وأعني بهما جماعة التصوف وطائفة الفقهاء .

أقول قد تجلی أسلوب أولئك الشعراء المحترفين عند التلمسانی فی قصیدته الی قالها یرثی ولده محمداً المعروف بالشاب الظریف ، وأما شعره الصوفی فإنه فی جملة أشبه بغزل ابن عربی منه بغزل عمر بن الفارض .

وفاته :

أجمع الذین ترجموا لعفیف الدین التلمسانی ، علی أنه مات سنة تسعين وستمائة فی دمشق . لم یشد عن ذلك أحد ، اللهم إلا عبد الرؤوف المناوی فقد ذکر أنه مات سنة خمس وسبعين وستمائة ، وذلك غیر صحیح لأمرین — أحدهما أن جمیع الذین أرخواه من المتقدمین والمتأخرین متفقون علی أن وفاته كانت سنة تسعين وستمائة. والثانی هو أن العفیف التلمسانی عاش بعد وفاة ابنه الشاب الظریف الذی مات باتفاق المؤرخین والمترجمین سنة ثمان وثمانین — وقد ذکروا أن عفیف الدین رثی ولده محمداً المذكور .

وأغلب الظن أن الخطأ فی رواية المناوی سببه التحریف فی النسخ وليس خطأ من المناوی نفسه ، إذ لا یعقل أن یقع المناوی فی مثل هذا الخطأ .

ومهما یکن من شیء فإن التلمسانی انتقل إلى ربه وهو فرح بلاقائه یدل علی ذلك ما رواه الصفدی وابن العماد و غیرهما : أن الشیخ برهان الدین بن الفاشوشة الکتبی قال : « دخلت علیه یوم مات فقلت له کیف حالک قال بخیر، من عرف الله کیف یخاف ؟ والله مذ عرفته ما خفته وأنا فرحان بلاقائه ^(۱) » .

(۱) ابن العماد الشذرات - ج ۵ ص ۴۱۷ .

الفصل الخامس

مدرسة الحقيقة المحمدية

١ - إبراهيم الدسوقي

نسبه ومولده ووفاته ومجمل حياته :

هو ^(١) : إبراهيم بن أبي المجد بن قريش بن محمد بن أبي النجاء بن زين العابدين ابن عبد الخالق بن محمد أبي الطيب بن عبد الله الكاتم بن عبد الخالق ابن أبي القاسم بن جعفر الزكي بن علي بن محمد الجواد بن علي الرضا بن موسى الكاظم بن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي الزاهد بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب القرشي الهاشمي رضي الله عنهم أجمعين ^(٢) .

تفقه على مذهب الإمام الشافعي رضي الله عنه . ثم اقتفى آثار السادة الصوفية ، وجلس في مرتبة الشيخوخية ، وحمل الراية البيضاء . وعاش من العمر ثلاثاً وأربعين سنة ، ولم يغفل قط عن مجاهدة النفس والهوى والشيطان . حتى مات سنة ست وسبعين وستمائة ^(٣) .

هذا هو مجمل ما ذكره الشعراني عن نسبه وحياته وسنه وفاته ^(٤) . وعليه فإني أستطيع أن أقول إنه ولد سنة ثلاث وثلاثين وستمائة ، إذ اتفق الذين أرخوا بما فيهم الشعراني على أنه مات سنة ست وسبعين وستمائة وأن مدة حياته كانت ثلاثاً وأربعين سنة فقط ^(٥) . وهي مدة ليست بالطويلة ولكنها على ما بها من قصر نسبي كانت حافلة بضروب الزهادة والعبادة والاشتغال بوعظ الناس وتربية المريدين .

(١) الشعراني - الطبقات الكبرى - ج ١ ص ١٨٠ .

(٢) بطرس البستاني - دائرة المعارف - ج ١ ص ٢٤٧ .

(٣) الشعراني - الطبقات الكبرى ج ١ ص ١٦٤ .

(٤) المناوي - الكواكب الدرية - ورقة ٢٩٩ من النسخة المخطوطة بدار الكتب تحت رقم

٢٦٠ تاريخ .

(٥) ابن العماد الحنبلي - شذرات الذهب ج ٤ ص ٣٥٠ .

هذا وخير شيء يصور لنا حياة الدسوقي تصويراً مطابقاً لما كان عليه تماماً مع الإيجاز الإجمالى ما وصفه به المناوى فى كواكبه وإليك نص ما قال: هو (١) شيخ الخرقه البرهانية صاحب المحاضرات القدسية والعلوم اللدنية والأسرار العرفانية أحد الأئمة الذين أظهر الله لهم الغيبات وخرق لهم العادات ذوو الباع الطويل فى التصوف النافذ واليد البيضاء فى أحكام الولاية والقدم الراسخ فى درجات النهاية انتهت إليه رياسة الكلام على خواطر الأنام وكان يتكلم بجميع اللغات من عجمى وسريانى وغيرهما ويعرف لغات الوحش والطير، وذكر عنه أنه صام فى المهد وأنه رأى فى اللوح المحفوظ وهو ابن سبع سنين وأنه فك طلسم السبع المثانى وأن قدمه لم تسعه الدنيا وأنه ينقل اسم مريده من الشقاوة إلى السعادة . وأن الدنيا جعلت فى يده كخاتم ، وأنه جاوز سدرة المنتهى وجالت نفسه فى الملكوت ووقفت بين يدي الله تعالى وفتح له من عين العناية قدر خرم إبرة وقال : وليت القطبية فرأيت المشرقين وما تحت النجوم وصافحت جبريل . . .

هذه هى صورة حياة الدسوقي على سبيل الإجمالى كما رسمها لنا المناوى وهى كما ترى وكما سوف يتضح من تفصيلنا القول عنه تزخر بالغرائب والعجائب وخوارق العادات . ولا غرو فهو صاحب النظرية الجديدة التى تميز بها التصوف فى هذا العصر ، وأعنى بها الحقيقة المحمدية، ثم هو صاحب تلك الرسائل التى كتبت بلغة غريبة عجيبة هى أشبه ما تكون بالطلاسم على ما سوف نذكره فى موضعه ، وقد آثرت أن أبدأ تفصيل القول فيه بالكلام عن تصوفه ، ثم عن موقفه من الشريعة وعلم الظاهر ثم أبين طريقته وبعد ذلك أذكر طرفاً من حكمه ومواعظه ثم أروى بعض رسائله وأخيراً أقول كلمة موجزة عن شاعريته وشعره .

تصوفه :

أما تصوفه فهو كما ظهر لنا بوضوح من أقواله وأفعاله ذو وجهين :
الأول — وجه عملى ، مناطه السلوك والأخلاق وما يجب على المريد عمله تجاه ربه ، وما ينبغى أن يكون عليه حيال البشر أو الخليفة بوجه عام .

(١) المناوى الكواكب الدرية ورقة ٢٩٩ من النسخة المخطوطة بدار الكتب تحت رقم ٢٦٠ .

والثاني - نظرى مناطه القلب ، من حيث ما يعتوره من عقائد ووجدانات ...
على أن هذين الجانبين مرتبط ببعض ارتباط السبب بالمسبب أو الأصل
بالفرع أو النتائج بالمقدمات، ولست أدعى هذا النوع من الارتباط بين جانبي
تصوفه ادعاء ، لا ، بل إنى أفدته من كلامه هو نفسه إذ قال ما نصه (١) :

« الطريق إلى الله تذيب القلوب والأكباد وتغنى الأجساد وتدفع السهاد فإذا
رفع الحجاب تنعم بسماع الخطاب وتقرأ المرموز في اللوح المحفوظ واطلعت على معان
دقت وشرب بأوان ملئت وكان مع قلبه ثم تغلبه أن الله يحول بين المرء وقلبه » .

ويستفاد من أقوال المناوى والشعرانى وما حكاه غيرهما عن الدسوقى فى مختلف
أطوار حياته أن الجانب العملى من تصوفه يقوم على اصطناع المكابدة والمجاهدة
وذلك بالإكثار من الصيام والقيام والذكر وقراءة القرآن والتسبيح والتقديس والدعاء
والإبتهاال من جهة وعلى الزهد فى الدنيا والترفع عن اللذائذ والشهوات والابتعاد عن
ضروب اللهو وأن يرضى المريد بما قد يصيبه فى حياته من متاعب ومضايقات من
جهة أخرى . وإليك من أقواله ما يؤيد هذا الذى ذهبنا إليه قال :

« أول الطريق الخروج عن النفس والحظ والرضى بالضيق والتلف (٢) » .

وقال : « ما قطع مريد ورده إلا قطع الله عنه إمداده فى ذلك اليوم فإن مدده
يأتى منه (٣) » .

الجانب النظرى :

أما الجانب النظرى من تصوفه فهو قائم على نظرية تنقل النور المحمدى
أو بعبارة أخرى الحقيقة المحمدية فالنبي محمد هو فى رأى الدسوقى قبضة من نور الله
قال لها كرنى محمداً فصارت محمداً . ومعنى هذا أن محمداً ليس بشراً ولكنه جزء
من ذات القدس . أو قل من ذات الله تعالى كان قبل خلق آدم يحيا كملك فى عالم
الملكوت . فلما خلق الله آدم من تراب حلت فيه تلك الحقيقة المحمدية . ثم انتقلت

(١) المناوى الكواكب الدرية ورقة ٣٠١ .

(٢) المناوى - الكواكب الدرية - ورقة ٣٠٠ من النسخة المخطوطة بدار الكتب تحت

رقم ٢٦٠ تاريخ .

(٣) المناوى الكواكب الدرية رقم ٣٠١ .

إلى ابنه شيث ثم إلى إدريس وهكذا ظلت تلك الحقيقة المحمدية تنتقل من نبي إلى نبي حتى ظهرت في خاتم النبيين محمد العربي . فلما مات عليه السلام انتقلت تلك الحقيقة أو ذلك النور المحمدي إلى علي . ثم إلى ابنه الحسن ، وهكذا ظلت تنتقل من قطب إلى قطب حتى ظهر إبراهيم الدسوقي فحل فيه ذلك النور أو تلك الحقيقة المحمدية ، كما حلت في النبيين من قبل ولكنها قد أخذت اسماً جديداً في الذين حلت وتحل فيهم بعد النبي محمد . إذ يسمى الذي تحل فيه قطباً ، ومن قبل كان يسمى نبيّاً أو رسولا .

فالقطب إذن عند الدسوقي قديم أزلي ، من حيث الحقيقة الروحية وإن كان حادثاً من حيث التشخيص الجسماني ، وهذا هو عين ما ذهب إليه الفاطميون من القول بالمثل ، والممَشُول فالمثل هو الدسوقي وأضرابه من الأقطاب ، والممثل هو الحقيقة المحمدية الأزلية الأبدية القائمة في عالم الملكوت ، ثم إن هذه النظرية القطبانية لا تختلف في شيء عما قرره الفلاسفة الأفلاطونية من أن لكل موجود في هذا العالم مثال يطابقه في عالم المثل أو قل في عالم الملكوت ، فالدسوقي إذن لم يك أحد أولئك المتصوفين الذين هم بنوا تعاليمهم على الإلهام وحده وإنما أفاد في تصوفه إلى حد كبير من الآراء والنظريات الفلسفية التي مصدرها العقل والتفكير . هذا وقد تجلت نظرية الحقيقة المحمدية التي اعتنقها الدسوقي في قصيدته الثائية التي جاء فيها قوله (١) :

نعم نشأتني في الحب من قبل آدم	وسرّي في الأكوان من قبل نشأتني
أنا كنت في العلياء مع نور أحمد	على الدرة البيضاء في خلوبي
أنا كنت في رؤيا الذبيح فداؤه	بلطف عنايات وعين حقيقة
أنا كنت مع إدريس لما أتى العلا	وأسكن في الفردوس أنعم بقعة
أنا كنت مع نوح بما شهد الوري	بحاراً وطوفاناً على كف قدرتي
أنا القطب شيخ الوقت في كل حالة	أنا العبد إبراهيم شيخ الطريقة

* * *

(١) ملحق الرسالة - قافية التاء .

ثم إن هذه الأبيات تجعلنا نحكم على الدسوقي بأنه قد تأثر في قوله بنظرية الحقيقة المحمدية أو تنقل النور المحمدي بفكرة التناسخ التي كانت وما زالت تسود الجانب الروحي من تدين الهنود وذلك إلى جانب تأثره بنظرية المثل والممثل عند الشيعة الإسماعيلية وبنظرية المثل في المدرسة الأفلاطونية على ما سبق أن قلناه .

* * *

موقفه من الشريعة أو علم الظاهر :

لم يكن الدسوقي من المتصوفين الذين هم ذهبوا إلى أن التكليف بالشريعة مقصور على عامة البشر ، أما الصفوة المختارة منهم أو الواصلون بالغون مقام المعرفة أو تحققوا بالحق فإنهم غير مكلفين لا بصلاة ولا صيام ، كما أنه لا جناح عليهم في منكر فعلوه أو محرم ارتكبه ، لا بل إن الدسوقي على خلاف تام مع هؤلاء ، إذ كان يرى أن المريد أو السالك مهما كانت مكانته أو عظمت مرتبته فإنه مكلف بأحكام الشريعة له ما أباحت له وعليه أن يجتنب ما حرمت عليه وأن يؤدي الصلوات وأن يفعل الفرائض والواجبات الدينية بوجه عام ما دام في حالة الصحو يدل على ذلك قوله : لا تكليف على من غاب بقلبه في حضرة ربه . ما دام فيها فإذا رد له عقله صار مكلفاً^(١) .

ثم هو يرى ، أن كمال الوصول إنما يتم بالتمكن من الشريعة والإحاطة بأحكامها إحاطة تامة بحيث يستطيع المرء أن يستحضر بقلبه أحكام الشريعة كلها في لحظة واحدة وأن يعبر عنها لو شاء بحرف واحد من حروف المعجم وأقصد بالتعبير هنا التعبير الروحي الذي يتم بطريقة الإشراق والفيض لا بالتعلم والدرس . وآية هذا من كلامه قوله : « لا يصل رجل إلى الكمال حتى يمكنه تخريج جميع أحكام الشريعة من أي حرف شاء من حروف الهجاء »^(٢) .

وقد كان يرى كذلك أن العمل بمقتضى الشريعة من الأمور الضرورية إذ لا تصح الطريقة بدون الشريعة . ومن قال غير ذلك أو زعم سواه فاعلم أنه ثرثرة

(١) المناوى ٣٦٠ تاريخ الكواكب الدرية ورقة ٢٩٩ .

(٢) المناوى رقم ٢٩٩ .

وشقشقة لسان لا ينهض عليها دليل ولا يصدق برهان يدل على ذلك ما رواه عنه ابن العماد الحنبلي أنه قال : « عليك بالعمل بالشرع وإياك وشقشقة اللسان بالكلام في الطريق دون التخلق بأخلاق أهلها^(١) ».

وهناك نص نسب إليه ، فحواه أن الشريعة أصل الحقيقة ، ، وعليه فالدين هو الشريعة وأما الحقيقة فإنها ليست ضرورية لصحة الدين كما هو الحال عند الشاذلية على ما سبق أن ذكرناه . وإليك نص روى عنه في هذا المقام برواية الشعراني لكل علم خفي وجميع المقامات مندرجة فيها^(٢) » .

ويستفاد من هذا النص أيضاً شيء آخر هو أن كل علم مرده في الحقيقة ، وواقع الأمر إلى الشريعة أعني أن من ادعى علماً بشيء ظاهراً كان أو باطناً لا يعتد به ولا يقام له وزن أو اعتبار ، إلا إذا كان موافقاً للشريعة بحيث يكون ذلك غير مخالف بوجه من الوجوه نص الكتاب وكنه السنة ، وقد روى المناوي عن الدسوقي قولاً هو نص في هذا المعنى الذي ذهبت إليه وإليك نص ما قال : « إذا كمل العارف أورثه الله علماً بلا واسطة لكن من باطن شريعة محمد ، إذ لا يعتدى تابع دائرة علم متبوعه^(٣) » .

»

طريقته :

بعد أن بسطت القول في تصوف الدسوقي النظرى والعملى وبينت موقفه من الشريعة أو ظاهر الدين ، أنتقل إلى الكلام عن طريقته فأقول :

كان الدسوقي - كما يقول الشعراني والمناوي وغيرهما ممن ترجموا له أو أرخواه - شيخ الحرقه البرهامية وأنه من أجل شيوخ الحرق الصوفية ، . ومعنى هذا أن طريقة الدسوقي تختلف عن طريقة الشاذلى من حيث المنهج الأساسى الذى ترسمته كل من تينك الطريقتين من جهة ، ومن حيث الشارة والتقاليد من جهة أخرى فبينما نجد الشاذلى يقرر على ما سبق أن ذكرناه أن الطريقة ليست وقفاً على الشيخ بمعنى

(١) الشذرات ص ٣٥١ ج ٥ .

(٢) الشعراني ص ١٦٥ ج ١ .

(٣) المناوي - الكواكب الدرية ورقة ٣٠١ .

أنها تؤخذ بالعهد والتربية من شيخ عن شيخ إذ يجوز أن يتلقاها المرء عن ربه مباشرة بطريقة الإلهام والفيض ، وربما جمع الله بين هذا السالك وبين الرسول فيصبح الرسول هو وحده أستاذه وليس أحداً سواه من شيوخ التصوف وأئمة الطريق بينا وجدنا الشاذلي يقرر ذلك في طريقته إذ بنا نجد الدسوقي يجعل الطريقة كالخلافة أو الإمامة تؤخذ بالعهد والتربية من شيخ عن شيخ ، وإليك من كلامه ما يصدق الذي قلناه ، فقد روى عنه الشعراني أنه كان يقول : يجب على المريد أن لا يتكلم قط إلا بدسور شيخ إن كان جسمه حاضراً وإن كان غائباً يستأذنه بالقلب وذلك حتى يترقى إلى الوصول إلى هذا المقام في حق ربه عز وجل .

فإن الشيخ إذا رأى المريد يراعيه هذه المراعاة رباه بلطيف الشراب وأسقاه من ماء التربية ولاحظه بالسر المعنوي الآلى فياسعادة من أحسن الأدب مع مربيه ويا شقاوة من أساء^(١) ! .

فهذا النص كما ترى واضح صريح في أن الدسوقي يجعل الشيخ هو مصدر الطريق وصاحب التصرف في المريدين له أن يرفع من شاء إلى أعلى مقامات الطريق وأن يخفض أو يطرد من الطريقة بل من رحمة الله من شاء ولعل ما نسبته إليه المناوي^(٢) من أنه كان ينقل اسم مريديه من الشقاوة إلى السعادة أدل شيء على صحة ما ذهبت إليه من القول بأن الدسوقي يقرر في طريقته أن الشيخ هو كل شيء في الطريق من حيث ترقية المريدين وتربيتهم والتصرف في مصائبهم أجمعين .

على أن الدسوقي يتفق مع الشاذلي في الجانب العملي من طريقته إذ أقام الدسوقي كل وزن للشرعية حتى إنه عد الطريقة أو الحقيقة شيئاً ثانوياً بالنسبة للشرعية على ما سبق أن فصلناه في موضعه من كلامنا على طرق التصوف واتجاهاته المذهبية في الباب الأول من هذا البحث .

وجملة القول في طريقة الدسوقي أنها تقوم على أساسين هما : عبادة الله . ومعرفته . أما الأول — فهو ما أوضحناه في كلامنا عما أسميناه الجانب العملي من تصوفه . وأما الثاني — فهو ما بسطناه كذلك في كلامنا عما أسميناه بالجانب النظري من

(١) عبد الرؤف المناوي الكواكب الدرية ، رقة ٢٩٩ .

(٢) الشعراني - الطبقات الكبرى - ج ١ ص ١٦٥ .

تصوفه ، وهو نفسه — أعنى الدسوقي — قد أجمل طريقته بناحيثها في قوله : « الطريق كلها ترجع لكلمتين ، تعرف ربك وتعبدته ^(١) » .

حكمه :

وقد رويت له حكم بالغات ومواعظ وإرشادات ، فمن حكمه : « سألتكم بالله يا أولادى أن تكونوا خائفين من الله تعالى فإنكم غم السكين ، وكباش القداء وخرفان العلف ، يا من تنور شواهم قد أوهج ويا من السكين لهم تحد وتجذب ، قوا أنفسكم وأهليكم ناراً ^(٢) » .

وقال : « الإنكار يورث الوحشة وهى تورث الانقطاع عن طريق الله ^(٣) » .
وقال : « كل من وقف على مقام حجب به . ^(٤) » .

وقال : « احذر يا أخى أن تدعى أن لك معاملة خالصة أو حالا ، واعلم أنك إن صمت فهو الذى صومك وإن قمت فهو الذى أقامك وإن عملت فهو الذى استعملك وإن رأيت فهو الذى أراك وإن شربت شراب القوم فهو الذى أسقاك وإن اتقيت فهو الذى وقاك ، وإن ارتفعت فهو الذى رقى منزلتك وإن نلت فهو الذى نولك ، وليس لك فى الوساطة شىء إلا أن تعترف بأنك عاص ما لك حسنة واحدة ، وهو صحيح من أين لك حسنة واحدة وهو الذى أحسن إليك وهو الحاكم فيك إن شاء قبلك وإن شاء ردك ^(٥) » .

وقال : « ما دام لسانك يذوق الحرام ، فلا تطمع أن تذيقه من الحكم والمعارف شيئاً ^(٦) » .

وقال : « إن أحببك ربك ، أحببك أهل الأرض والسماء وأطاعك الجن والإنس والماء والهوى ^(٧) » . وقال : « من عامل الله بالسرائر جعله على الأسرة والحظاير ^(٨) » .

-
- (١) المناوى - الكواكب الدرية ٣٠١ .
(٢) الشعرانى ج ١ ص ١٦٥ المناوى ورقة ٢٩٩ .
(٣) المناوى ورقة ٢٩٩ .
(٤) المرجع المذكور ٢٩٩ .
(٥) الشعرانى ج ١ ص ١٦٦ .
(٦) المناوى ٢٩٩ .
(٧) المرجع السابق ٢٩٩ .
(٨) المناوى الكواكب الدرية ورقة ٢٩٩ من النسخة المخطوطة بدار الكتب تحت رقم ٢٦٠ تاريخ .

مواعظه وإرشاداته :

ومما روى له من المواعظ والإرشادات قوله: «أكل الحرام وقول الحرام يفسد العمل ويوهن الدين ، ومعاشرة أهل الدنس تورت ظلمة البصر والبصيرة^(١)» .
وقال : « إن أردت جمع قلبك على ربك فطهر باطنك من النعوت الردية وأخلص لله النية^(٢)» .

وقال : « من ابتلاه الله فليصبر فإنه ما ابتلاه إلا ليربيه أو يطرده »^(٣) .

وقال : « ما عصى عبد ربه ومر على الهوام الضعيفة إلا ودت أن الله يعطيها قوة البطش به غيرة على جناب الحق ولا يمر بطير ولا وحش إلا ويستغيث منه ويكرهه كل من في الوجود^(٤)» .

وذكر الشعراني^(٥) أنه كان يقول: (إياكم والدعوات الكاذبة فإنها تسود الوجه وتعمى البصيرة . وإياكم ومؤاخاة النساء ، وإطلاق البصر في رؤيتهن ، والقول بالشاهد والمشى مع الأحداث في الطرقات ، فإن هذا كله نفوس وشهوات ومن أحدث في طريق القوم ما ليس فيها فليس هو منا ولا فينا ، قال الله تعالى: «وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا») .

رسائله :

روى الشعراني للدسوقي عدة رسائل ومكاتبات . سنتناولها بالعرض والتحليل في موضعها إن شاء الله . من باب النثر ، ولكني أجمل القول عنها ... هنا فأقول : إنها رسائل فريدة في أسلوبها غريبة في لغتها ، إذ وجدناها تفتح بكلام عربي واضح فصيح ثم لا تلبث أن تستعجم ألفاظها وتستبهم أغراضها وتخفى معانيها . ثم هي على وجه العموم تعطينا صورة طريفة لتلك اللغة الصوفية الخاصة التي كان يستخدمها شيوخ الطرق في الإفضاء بأسرارها إلى الأتباع والمريدين^(٦) .

(١) المناوي الكواكب الدرية ورقة ٢٩٩ (٢) المرجع السابق ورقة ٣٠٠

(٣) الكواكب ٣٠٠ (٤) الكواكب ورقة ٣٠١

(٥) المرجع السابق ورقة ٣٠١ (٦) الشعراني - الطبقات الكبرى ج ١ ص ١٦٦ .

شعره ونثره التعبيري :

لقد روى للدسوقي شعر ونثر ، ينم في جملته وتفصيله عن طاقة فنية خلاقة ، وقدرة أدبية فائقة .

أما شعره ، فقد تناولناه في الباب الرابع بالتحليل والتفصيل ، غير أني أجمل الحديث عنه هنا فأقول : إن شعره جار في جملته من حيث الأسلوب على نمط عموم المتصوفة في هذا العصر ، إذ ساد شعره عبارات الحب الإلهي . وكثرت فيه كلمات الساقى والشراب ، وغير ذلك من نعوت الخمر ، وأوصاف الحق أو ذات القدس ، كما أنه :

« أعنى شعر الدسوقي » قد تضمن نظريته الصوفية الجديدة - وأعنى بها الحقيقة المحمدية أو بعبارة أخرى تنقل النور المحمدى - وشعره كما يبدو مما أثبتناه له في ملحق الرسالة : منبعث من أعماق القلب ، صادر عن الحس والوجدان ثم هو من ناحية أخرى ، قد جرى على أسلوب التائبين من متصوفة هذا العصر وأعنى بالتائبين هنا أولئك الذين هم أنشأوا قصائد ضمنوها نظرياتهم وآرائهم الصوفية وجعلوا قافيتها التاء ، ولعل ابن الفارض هو أول من قال في هذا الفن التائي من المتصوفين على ما سبق أن ذكرناه أثناء ترجمتنا له .

* * *

أما نثره فإنه : قد جاء على ضربين : أحدهما رسائل ومكاتبات - والثاني - مواعظ وحكم وإرشادات ، وكلام في الأحوال والمقامات ، هو أشبه شيء بالمقالات ، أما الضرب الأول وهو الرسائل والمكاتبات ؛ فقد أعطيناه حقه من البحث والدرس والعرض والتحليل في موضعه من الباب الرابع على ما سبق أن قلنا . وأما الضرب الثاني من نثر صاحبنا الدسوقي ، فإنه في جملته نثر تعبيري أكثر منه تعليمي .

ولو أننا عثرنا على جانب كبير من ذلك النثر لأوليناه من العناية والجهد الشيء الكثير ولأخرجنا له صورة واضحة المعالم بينة القسمات . غير أنه مع الأسف الشديد

قد فقد، ولم يبق منه إلا النزر القليل، كما أن كتابه الذي عزاه إليه الشعراني ووصفه بأنه مجلد ضخيم كبير واسمه (الجواهر) غير موجود كذلك، الأمر الذي يجعل حكمنا عليه أو له، شيئاً غير يسير، على أن ما اقتطفه منه الشعراني يتيح لنا أن نقول: إن تلك المقتطفات التي ذكرها لنا الشعراني في ترجمته للدسوقي لتدل دلالة واضحة على أن ما قاله الدسوقي أو كتبه من كلام منشور، يمتاز بصحة المعنى، وصدق التعبير واستقامة الحمل وروعة التصوير، الأمر الذي يجعلنا نحكم للدسوقي بأنه كان في نظمه ونثره أديباً بحق، إذ هو دون شك قد أجاد في تعبيره عن مفاهيمه الوجدانية، وأبدع في تصويره، ما اعتري فؤاده أو انفعلت به عواطفه من الأحاسيس والوجدانات.

٢ - علي بن محمد الغرناطي

هو شاعر صوفي ذكره العلامة الذهبي^(١) في كتابه المعروف بتاريخ الإسلام وابن شاکر^(٢) في عيون التواريخ. وإليك ترجمته ملخصة منهما: هو علي بن محمد ابن يوسف - أصله من قبيلة الخزرج بالمدينة المنورة.

وقد ولد ونشأ بغرناطة في الأندلس. ولهذا قيل الخزرجي الغرناطي ولقبه ضياء الدين وكنيته أبو الحسن - قال الذهبي انتسب إلى سعد بن عباد الخزرجي. هذا وقد ارتحل إلى المشرق وأقام بالإسكندرية. وكان أحد شعراء التصوف المرموقين. وقد بقي في الإسكندرية حتى مات بها سنة ست وثمانين وستمائة هجرية. ولا نعرف الكثير عن تفاصيل حياته. وما وقع له من أحداث. أو مر به من أطوار. ولكن شعره الذي بين أيدينا. يجعلنا نسلكه في زمرة فريق المتصوفة النظريين. وعلى وجه الخصوص أقول: إنه كان من أتباع الشيخ الدسوقي من

(١) الذهبي - تاريخ الإسلام (حوادث سنة ٦٨٦ هـ - مجلد ٢٠ ورقه ٨٤ - خطوط مدار الكتب تحت رقم ٤٢ تاريخ).

(٢) ابن شاکر الکتابي - عيون التواريخ - حوادث سنة ٦٨٦ هـ من النسخة المخطوطة بدار الكتب تحت رقم ١٤٩٧ تاريخ.

حيث القول بالحقيقة المحمدية أو تنقل النور المحمدى وإليك من شعره ما يؤيد هذا الذى ذهبنا إليه :

فكل من صقلت مرآة باطنه	أرته شمس الهدى من مطلع الحكم
فغاب عن رؤية الأكوان واتصلت	أوصافه بصفات الواله الفهم
فذاك الذى سرحت فى العلو همته	فبات فى نظر الأغيار فى حرم
سما عن الوجد لما لاح موجده	فالذات مثبتة والأين فى عدم
وناح من أجلها نوح ودارسها	إدريس قبل فأدنته من النعم
ونال منها خليل الله مرتبة	نجته من لفحات النار حين رمى
إذ قال جبريل فى أفق الهواء له	هل حاجة لك والنيران فى ضرم
فقال فى وقته أما إليك فلا	فقال سل قال حسبي علمه فلم
فسلمت عند ذاك النار وانقلبت	برداً له وسلاماً دون ما ألم ... إلخ

* * *

فهذا الشعر كما ترى أشبه شىء بشعر الدسوقي الذى تحدث فيه عن تنقل النور المحمدى من آدم إلى إدريس ، ومن إدريس إلى نوح ومنه إلى خليل الله إبراهيم ، وهكذا حتى ظهر فى شخص النبي العربى محمد عليه السلام .
وليس هو - أعنى شعر ضياء الدين الخزرى - شبيهاً بشعر ابن عربى أو جار مجراه . . على ما قاله الذهبى .

وقد ذكر شاكر الكتبى أن ضياء الدين على بن محمد بن يوسف موضوع هذه الترجمة عمر طويلاً فعاش نحو المائة . . .
وقد اشتهر بالزهد والصلاح ، وفقد فى أخريات حياته بصره وأزمى ، وكان فى الإسكندرية محل تقدير المتصوفة والفقهاء على السواء .

الفصل السادس

مدرسة السطوحيين

السيد أحمد البدوي

كان من أكبر المتصوفين شأنًا وأبعدهم صيتًا وأوسعهم شهرة وأكثرهم أتباعاً ومريدين، ذكره كثير من رجال التصوف بكل إكبار وإجلال، وقد أرخه كثير من أصحاب تراجم الأعلام، نذكر منهم على سبيل المثال ابن العماد الحنبلي^(١) وابن تغري بردي^(٢) وعبد الوهاب الشعراني^(٣) وجلال الدين السيوطي^(٤) وعبد الرؤوف المناوي^(٥).

هذا وقد ألف عبد الصمد زين الدين وهو من علماء القرن الحادي عشر كتاباً طبع في مصر عدة طبعات، وهو يقع في خمسة أبواب كله في ترجمة السيد البدوي، وذكر كراماته وأحواله وفي وصف مولده . . . وهو بحق خير مرجع للسيد البدوي.

وإن كان هناك من هم أقدم منه، ولكنه مع ذلك امتاز على الجميع باستيعاب أخبار وتاريخ وأحوال وأقوال وأشعار السيد البدوي . . .

فلهذا أثرته على غيره فجعلته عمدة فيما أذكره في ترجمتي للسيد البدوي.

وأبدأ هذه الترجمة . بذكر نسبه . وكنيته . وألقابه . فأقول : هو أحمد بن علي بن إبراهيم بن محمد بن أبي بكر بن إسماعيل بن عمر بن عثمان بن حسين بن محمد بن موسى بن يحيى بن عيسى بن علي بن محمد بن حسن بن جعفر بن

(١) ابن العماد - شذرات الذهب ص ٣٤٥ ج ٥

(٢) ابن تغري بردي - النجوم الزاهرة ج ٧ ص ٢٥٢

(٣) الشعراني ج ١ ص ١٨٢

(٤) السيوطي - حسن المحاضرة ج ٤ ص ٢٢٣

(٥) المناوي - الكواكب الدرية . ورقة ٣٢١ نسخة مخطوطة يد ر الكتب ٢٦٠ تاريخ .

على بن موسى بن جعفر الصادق بن محمد بن علي بن حسين بن علي بن أبي طالب
كرم الله وجهه .

هذا هو نسبه كما رواه عبد الصمد زين الدين نقلاً عن تقي الدين أحمد بن
علي المقریزی .

أما المناوی فقد اقتصر في ذكر نسبه على قوله : «هو أحمد بن علي بن إبراهيم
ابن محمد بن أبي بكر البدوي الشريف الحسيب النسيب من أصل بني برى قبيلة
من عرب الشام» .

ومعنى هذا أن المناوی وعبد الصمد ، ومعهما أيضاً الشعراني متفقون على أن
البدوي شريف علوي ينتهى نسبه إلى الحسين بن علي وليس إلى الحسن . . وهذا
خلافاً لما عهدناه عند صوفية المغاربة أو الذين من أصل مغربي على وجه العموم ،
إذ دأبوا على أن ينسبوا أنفسهم إلى الحسن .

أما صوفية المشرق في العراق ومصر والشام وفي فارس وبلاد خراسان فإنهم
عودونا الانتساب إلى الحسين ، والسبب في انتساب المشاركة إلى الحسين والمغاربة
إلى الحسن راجع فيما أعتقد إلى أن المشاركة كانوا كالشيعة في محاولة الوصول إلى
الحكم والاستئثار بالسلطان ، أما الذين انتسبوا إلى الحسن فكانوا يدعون الخلافة
الباطنية غير حافلين في شيء بخلافة أهل الظاهر حيث زعموا أن الله عقد للحسن
الخلافة الباطنية بعد أن نزل لمعاوية عن الخلافة الظاهرية^(١) .

هذا وقد لقب أحمد بن علي بن إبراهيم بالبدوي وهو أشهر ألقابه وقد أطلق
ذلك عليه بسبب تلثمه على طريقة البدو .

أما الألقاب الأخر فهي العطاب والغضبان وعز الرجال ، وقد جاء في دائرة
المعارف أن العطاب لفظ مغربي لم يفهم معناه . . وهذا خطأ إذ العطاب مادته
عربية مذكورة في المعاجم فهو فعال من عطب يعطب فهو عطاب وذلك إذا ما ألحق
العطب بالغير .

(١) السيوطي — تأييد الحقيقة العلية وتشبيد الطريقة الشاذلية ورقة من النسخة المخطوطة بدار الكتب
تحت رقم ٢٠١٤ تصوف .

وقد ذكر المناوى أنه سمي بذلك لكثرة ما كان يلحق أعداؤه منه من عطب أما كناه ، فهي متعددة كذلك ، أذكر منها أبا الفوارس ، أبا العباس ، أبا الفتیان .

مولده ونشأته :

أجمع الذين ترجموا للسيد البدوى ، على أنه ولد سنة ست وتسعين وخمسمائة فى مدينة فاس بالمغرب . وأن أباه ارتحل به وبجميع أفراد أسرته وهو فى سن طفولته إلى المشرق قاصداً أداء فريضة الحج ، وأن هذه الرحلة قد استغرقت ثلاثة أعوام ، ويذكر عبد الصمد أنهم حين وصلوا مكة كان عمر السيد البدوى أحد عشر عاماً ، وقد مات والد السيد البدوى وهو لا يزال صبيّاً فكفله أخوه الحسن فأقرأه القرآن ، ويذكر عبد الصمد أن الحسن عرض على أخيه البدوى الزواج فرفض . وقد كانت أحوال البدوى فى نشأته وحدثاته سنه غريبة عجيبة فقد ذكروا أنه كان يلزم الصمت ولا يكلم الناس إلا بالإشارة وأنه كان يظل أكثر أوقاته شاخصاً بعينه إلى السماء .

رحلته إلى العراق :

ذكر المناوى وعبد الصمد وابن العماد الحنبلى أن السيد البدوى ذهب إلى العراق إثر رؤية رآها فى المنام . وأنه اجتمع بأرواح الأولياء هناك وكان من بينهم السيدان عبد القادر الجبيلى وأحمد الرفاعى وأنهما عرضا عليه مفاتيح المشرق والمغرب ليختار أيها شاء فأبى أن يأخذ من يد أحدهما شيئاً وقال : لا آخذ المفتاح إلا من يد الفتاح . . . وقد التقى وهو عائد من العراق بفاطمة بنت برى . وكانت تسلب الفقراء أحوالهم فسلبها السيد البدوى حالها لأنه كان أقوى منها وأشجع . . . وأن مقامه كان فوق مقام جميع الفقراء بما فيهم فاطمة بنت برى . . .

رحلته إلى طنطا :

قال عبد الصمد بعد أن ذكر ذهاب البدوى وأخيه الحسن إلى العراق وعودتهما إلى مكة قال ما نصه : « ثم سار من مكة فى سنة أربع وثلاثين وسبعمائة يريد مصر .

ونزل ناحية طندة في رابع عشر ربيع الأول سنة سبع وثلاثين وستمائة^(١) .

وقد ذكر الشعراني أن البدوي ذهب إلى العراق ومعه أخوه الحسن ثم افترقا عند أم عبيدة حيث رجع الحسن إلى مكة وأما البدوي فإنه ذهب إلى فاطمة بنت برى حيث سلبها حالها على ما سبق أن ذكرت ولكنه لم يتزوجها وتابع سيره إلى مصر بسبب هاتف جاءه في إحدى ليالي رمضان وقال له :

« يا أحمد سر إلى طندة فإنك تقيم بها وتربى بها رجالاً وأبطالاً : عبد العال وعبد الوهاب ، وعبد المجيد ، وعبد المحسن ، وعبد الرحمن ، رضى الله عنهم أجمعين ، وكان ذلك في شهر رمضان سنة أربع وثلاثين وستمائة^(٢) . »

أما المناوي فقد قال ما نصه : « ثم سمع هاتفاً يقول ثلاثاً قم واطلب مطلع الشمس فإذا وصلته فاطلب مغربها وسر إلى طنطا فيها مقامك أيها الفتي فسار إلى العراق ، فتلقيه العارفان الجيلاني والرفاعي فقالا يا أحمد ، مفاتيح العراق والهند واليمن والشرق والغرب بيدنا فاختر أيها شئت فقال : لا آخذ المفتاح إلا من الفتاح ثم رحل إلى مصر فتلقيه الظاهر بيبرس بعسكره وأكرمه ، وعظمه ، فدخلها سنة أربع وثلاثين^(٣) . »

هذا ومما أوردته من أقوال عبد الصمد والمناوي والشعراني يظهر لنا أن رحلة السيد البدوي إلى مصر كان يكتنفها الغموض فهم متفقون على أنه ذهب إلى العراق قبل أن يذهب إلى مصر ثم يختلفون في المكان الذي ذهب منه إلى مصر وفي ذكر كيفية دخوله إليها . فعبد الصمد زين الدين يقول : إنه عاد إلى مكة ومنها ذهب إلى مصر ، أما الشعراني والمناوي فإن كلام كل منهما يعطى أن البدوي لم يعد إلى مكة ، ولكنه اتجه من العراق إلى مصر مباشرة . . .

أما كيف دخلها فذلك أمر اختلفوا فيه أيضاً . فعبد الصمد يقول إنه سار إلى مصر سنة أربع وثلاثين ودخل طندة سنة سبع وثلاثين ولم يذكر لنا شيئاً عن كيفية دخوله إلى مصر ، أما الشعراني فإنه ذكر : أن الرجال اعترضوه في الطريق

(١) عبد الصمد الجواهر السنية في النسبة والكرامات والأحمدية ص ٧ .

(٢) الشعراني - الطبقات الكبرى ج ١ ص ١٨٣ .

(٣) المناوي - الكواكب الدرية - ورقة ٣٢٢ نسخة مخطوطة بدار الكتب تحت رقم ٢٦٠ تاريخ .

محاولين صده عن مصر ، وأنه أعنى السيد البدوى قد تغلب عليهم جميعاً ودخل مصر رغماً وقسراً وبعد أن شهد له الجميع بأنه أبو الفتيان .

أما المناو فإنه يقول : إن الظاهر بيبرس استقبله في عسكره ، ومعنى هذا أن الظاهر بيبرس كان وقتذاك سلطان مصر والواقع أن هذا غير صحيح لأن الظاهر لم يكن سلطاناً إلا سنة ثمان وخمسين .

هذا ، وقد ذكر عبد الصمد أن الذى استقبله الظاهر هو الحسن حينما جاء مصر يريد زيارة أخيه البدوى بطندة ، وأغلب الظن أن هذا كله خلط وتلفيق ، فالذى استقبله الظاهر هو الشيخ خضر بن أبى بكر موسى المهرانى فقد ذكر ابن الفرات أنه تنبأ للظاهر بالسلطنة^(١) . .

والذى يجعلنى أجزم بأن استقبال الظاهر بعسكره للسيد البدوى غير صحيح هو أنه دخل مصر باتفاق الرواة سنة أربع وثلاثين وستمائة سواء أكان دخوله عن طريق جدة والقصير أم عن طريق العراق والشام ، والمعلوم من التاريخ الصحيح . . والذى لا شك فيه هو أن سلطان مصر وقتذاك كان هو الكامل محمد بن أبى بكر بن أيوب ، فى حين كان الملك الصالح نجم الدين أيوب أميراً على الشرق وإقليم ديار بكر من قبل أبيه ، والملك الصالح هذا ، هو الذى اشترى الظاهر بيبرس البندقدارى ولم يشتره إلا بعد أن آل إليه ملك مصر ، وذلك إنما تم له بعد سنة أربعين وستمائة . . والقصد من هذا كله أن أقول : إن السنة التى دخل فيها البدوى مصر لم يكن الظاهر قد سمي الظاهر ولا كان له أى شأن أكثر من أنه مملوك وتلك حال لا يتأتى معها للظاهر أن يستقبل أحداً بالعسكر ، الأمر الذى يحملنا على القول جازمين بأنه لم يكن ثمة استقبال من الظاهر للبدوى ولا كان بينهما أى اتصال على الإطلاق .

تأسيس مدرسة السطوحيين :

ومهما يكن من أمر البدوى فى رحلته إلى مصر ، فإن الذى لا شك فيه هو أنه دخل طندة وأقام بها على سطح دار ابن شحيط وكان من مشايخ طندة .

(١) ابن الفرات - الدول والملوك الخامس بتاريخ مصر ج ٧ ص ١٠٢ طبع بيروت سنة ١٩٤٢ .

وقد لزم البدوى هو ومريدوه سطح تلك الدار فكانوا لا يبرحونه لا فى الليل ولا فى النهار . . ومن هنا أطلق على البدوى اسم السطوحى وعلى أتباعه اسم السطوحيين .

وقد كثر تلامذته ، ومريدوه وانتشروا أثناء حياته بأمر منه فى مختلف البقاع والأصقاع . . فقد قال المناوى (وإذا أمر أحداً من أصحابه بالإقامة بمكان لا يمكنه مخالفته ، فأمر والد الشيخ إسماعيل الإمبابى واسمه يوسف أن يقيم بأنبوبة « بإمبابة » وأبا طرطور أن يقيم تجاه أنبوبة « إمبابة » فى البرية وعبد الله الحيز أن يقيم تجاه الحيزة^(١)) .

فهذا كما ترى دليل على أن البدوى كان يأمر خلفاءه والذين يعطيهم العهد بأن يقيم كل فى الجهة التى يعينها له ، فإذا خالفه مريده أو الذى أعطاه العهد سلبه حاله وولى أحداً سواه كالذى حدث للشيخ يوسف الإمبابى فقد سلب وأعطى العهد لابنه إسماعيل والذين أعطاهم البدو عهده كثيرين ، نذكر منهم خليفته فى الطريقة السيد عبد العال ، وكان أستاذ السطوحيين من بعد شيخه السيد البدوى . . وقد جاء فى دائرة المعارف ، أن عبد العال هذا مصر طريقة البدوى ، أو المدرسة السطوحية ، وذلك من حيث الزى والشارة . إذ لبس عبد العال البشت الأحمر وهو الذى يلبسه الخليفة فى المولد كل عام . .

وقد ذكره عبد الصمد زين الدين فقال ما نصه : « وأما الشيخ عبد العال خليفة الأستاذ رضى الله عنه وكان من أجل أصحابه وهو صاحب البشت الأحمر الذى يلبسه الخليفة فى المولد فى كل سنة . وهو الذى بنى بمقام سيدى أحمد البدوى المئذنة ، ورتب السباط والأشاور ، وهو الذى أمر بتصغير الحيز ، وهو أكبر أصحاب السطح الذين صحبوا سيدى أحمد البدوى ، وهو مقيم فوق سطح دار ابن شحيط شيخ طنطا^(٢) » .

ومن ذكرهم عبد الصمد فى عداد السطوحيين عبد المجيد أخا عبد العال وهو الذى مات بسبب نظرة ألقاها على وجه السيد البدوى . فقد ذكر عبد الصمد

(١) المناوى الكواكب الدرية ورقة ٣٢٢ من النسخة المخطوطة بدار الكتب برقم ٢٦٠ ت .

(٢) عبد الصمد زين الدين - الجواهر السنية فى النسبة والكرامات الأحمدية ص ٢٧ .

زين الدين وعبد الرؤوف المناوى وعبد الوهاب الشعرانى ، أن عبد المجيد أخو عبد العال طلب من السيد البدوى أن يميّط عن وجهه اللثام كي ينظر إليه فقال له البدوى ، كل نظرة برجل ، يعنى أنه سوف يموت إذا ما رأى وجهه ولكن عبد المجيد أصر على طلبه ، فكشف البدوى عن وجهه فلم يكذب عبد المجيد يراه حتى صعق ومات لساعته وهى حادثة ، إن صحت ، تجعلنا نرتاب فى أمر البدوى ، إذ لا يتصور العقل موت إنسان بمجرد رؤيته وجه إنسان سواه ، الأمر الذى يحملنا على القول : بأن البدوى قد قتل عبد المجيد بوسيلة ما ، كأن يكون قد دس إليه سمّاً أو أى شئ آخر من وسائل الموت السريع وذلك بسبب توقع البدوى أو علمه بأن عبد المجيد سوف يكشف سرّاً اطلع عليه من أسرار البدوى التى كان يبالغ فى إخفائها عن تلامذته ومريديه

ومن ذكره عبد الصمد كذلك ، على أنهم سطوحيون ، الشيخ عبد الوهاب الجوهري ، وهو مدفون بناحية الجوهوية ، قريباً من محلة مرحوم . والشيخ وهيب بناحية برشوم الكبرى ، والشيخ أحمد المعلوف بالقلبيوية . وغير هؤلاء كثير .

طريقته :

ذكر عبد الصمد أن الشريف حسن (أخو السيد أحمد البدوى) كان يجتمع على الشيخ عبد الجليل بن الشيخ عبد الرحمن النيسابورى قدس الله سره وأخذ عنه ، فلما كبر سيدى أحمد البدوى جمعه عليه وألبسه خرقة التصوف ، والشيخ عبد الجليل لبس من الشيخ عبد الحميد والشيخ عبد الحميد لبس من الشيخ عبد المجيد ، والشيخ عبد المجيد لبس من الشيخ على بن أبى الحسن والشيخ على بن أبى الحسن لبس من الشيخ أحمد السقا والشيخ أحمد لبس من الشيخ الشيرازى والشيخ محمد لبس من الشيخ عبد الرزاق . والشيخ عبد الرزاق لبس من الشيخ أبى الطاهر . والشيخ أبو الطاهر . لبس من الشيخ عبد القدوس والشيخ عبد القدوس لبس من الشيخ أحمد بن محمود والشيخ أحمد لبس من الشيخ حبيب والشيخ حبيب لبس من الحسن البصرى . والحسن البصرى لبس

من عمران بن حصین وعمران لبسها من أنس بن مالك رضى الله تعالى عنه وأنس بن مالك لبسها من رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو صلى الله عليه وسلم لبسها من الجنة^(۱) .

ثم قال بعد ذلك الشيخ عبد الصمد: «واقتمدى سيدى أحمد البدوى بجده رسول الله صلى الله عليه وسلم فى لبس الخرقة الحمراء ، روى عن جابر بن عبد الله أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان له حلة حمراء يلبسها فى الأعياد والجمع»^(۲) فمن هذا النص الذى نقلناه عن عبد الصمد زين الدين ، يظهر لنا فى وضوح وجلاء أن السيد البدوى كان من شيوخ الخرق ، وهم أولئك الذين جعلوا الطريقة كالإمامة ، تؤخذ بطريقة العهد من شيخ عن شيخ ، وقد استكملنا الحديث عن طريقة البدوى فى الباب الثانى عند كلامنا عن طرق التصوف واتجاهاته المذهبية .

كراماته :

هذا وقد أثر عن السيد البدوى كرامات كثيرة مع خلفائه ومريديه وغيرهم ، فمن ذلك ما وقع للسيد عبد العال مع أستاذه البدوى ، فقد ذكر عبد الصمد وغيره أن البدوى مر وهو فى طريقه إلى طنجة بفيشا المنارة وكانت عينه قد تورمت ، فوجد البدوى فى مروره ذاك - السيد عبد العال يلعب مع لداته وأترابه فطلب منه البدوى أن يحضر له من عند أمه بيضة دجاج ليضعها على عينه المريضة فذهب عبد العال إلى أمه ، ثم عاد وقال للبدوى إنه لا يوجد بيض دجاج عند أمه ، فقال له البدوى ارجع إلى الصومعة الفلانية تجدها مملوءة بالبيض ، فعاد إلى أمه وأخبرها بما قاله البدوى فنظرت أمه إلى تلك الصومعة فوجدتها قد ملئت بيضاً ، وكانت من قبل خالية منه .

ومن كراماته أيضاً : ما ذكره الشعرانى ، والمناوى ، وعبد الصمد من أن امرأة جاءت السيد البدوى تطلب منه أن يحضر لها ولدها الذى كان فى أسر

(۱) عبد الصمد - الجواهر السنية - فى النسبة والكرامات الأحمدية ص ۲۶ .

الفرنجة ، ففك أسره وأحضره إليها في الحال ، وغير هذه وتلك كثير وهي في جملتها في رأي محض افتراء واختلاق ، ولكنها على كل حال كانت فيما أعتقد سبباً فيما تمتع به البدوي في حياته وبعد موته من احترام العامة ، وتبجيلهم إياه ، واعتقادهم فيه ، إذ كان العامة في الماضي وما زالوا حتى الآن ينسبون إلى السيد البدوي كثيراً من العجائب والحوارق والكرامات .

الاحتفال بذكرى مولده :

ذكر عبد الصمد في الباب الرابع من كتابه^(١) الجواهر السنية في النسبة والكرامات الأحمدية أن شهاب الدين أحمد بن علي المعروف بابن حجر العسقلاني ترجم للسيد البدوي ، وذكر أتباعه وخلفاءه ، وأنه قال « أعني ابن حجر » إنه حدث لأتباع البدوي أن يقيموا عند ضريحه احتفالاً بالمولد الشريف كل عام وإن ذلك إنما حدث منهم بعد وفاة أستاذهم بمدة ، ومعنى هذا أن عبد الصمد يرى وفقاً لما رواه عن ابن حجر . أن الاحتفال الذي يقام كل عام في رحاب أحمد البدوي ليس هو احتفالاً بمولد البدوي نفسه . وإنما هو احتفال بالمولد النبوي الشريف وهذا خلافاً لما يفهم من كلام الشعراني إذ جرى الشعراني في أكثر كلامه على نسبة ذلك المولد إلى السيد البدوي نفسه . . على أن الناس في عصرنا الحاضر ، وبخاصة أهل طنطا (طندة) ومديرية الغربية على وجه العموم يحتفلون بالمولد على أنه مولد البدوي . لا على أنه المولد النبوي ، ومهما يكن من أمر . فإن البدوي أكثر رجال التصوف احتراماً وتقديراً في نفوس العامة : فأهل مصر من جميع الأقاليم والجهات يؤمنون طندة كل عام ليشهدوا مراسم مولد البدوي ، والذي يذهب إلى طندة أثناء ذلك الموسم ، يحسب نفسه في مكة أيام أداء فريضة الحج . .

وكأن البدوي كعبة . والناس من كل صوب إليه يحجون . هذا . . وقد أنكر الاحتفال بمولد البدوي طائفة من العلماء في القديم والحديث . وعدوه بدعة سيئة . وجعلوا المشاركة في ذلك الاحتفال معصية كبرى .

(١) يراجع المرجع المذكور صفحة ٨٠ .

شعره :

لم يذكر المناوى شيئاً من شعر البدوى ، ولكنه قال : ينسب إليه شعر ، وهو على كثرته ملحون ، وعبد الوهاب الشعرانى ، لم يذكر كذلك من شعر البدوى ، ولا أشار إليه ، أما عبد الصمد فإنه ذكر له قصائد قال إنها منسوبة بعضها إليه ، بلسان الحال ، والآ خر بلسان المقال وقد أثبت بعضها فى ملحق الرسالة ، وهى فى جملتها تعد صورة من صور الأدب الشعبى ، إذ أن ألفاظها فى أكثرها مما يستخدمه الناس فى حياتهم اليومية ثم هى أيضاً غير معربة ، وقد جاء فى دائرة المعارف^(١) الإسلامية أن ما لدينا من كلام البدوى وشعره لا يصور لنا مذهبه حقيقة لأن شعره فى رأى المستشرق صاحب ذلك المقال ، يخرج مذهب البدوى وطريقته فى صورة بسيطة ساذجة ، وهو أعنى المستشرق لا يرى ذلك مطابقاً للحقيقة ، لأن رجلاً خطيراً كالبدوى لا بد وأن يكون مذهبه فوق تلك البساطة ، وهاتيك السذاجة ولكنى أقول : إن البدوى كان غير ضليع فى علوم اللغة إن لم يك على جهل بأكثر قضايا ومسائل هاتيك العلوم ، إذ لم يذكر لنا أحد من الذين ترجموا للبدوى أنه درس اللغة أو النحو أو أنه كان من ذوى النشاط الأدبى بأن كان كعمر بن الفارض — مثلاً — يطارح الأدباء والشعراء ، لا ، بل إن الذى ذكره عنه يدل على جهله لا باللغة العربية وعلومها فقط ، ولكن بعلوم الشريعة أيضاً ، إذ أجمعوا على أن البدوى حفظ فى مكة القرآن ، وأنه ظهرت له بعد ذلك أحوال غريبة إذ اعتزل الناس وابتعد عن صخب الحياة ، وكان يشخص ببصره إلى السماء غير أنه لم يحدث أن قال أحد ممن ترجموا له أنه أخذ الحديث عن فلان أو تفقه على فلان أو ذكر مدرسة أو مسجداً تلقى فيه البدوى علماً من العلوم ، والقصد من هذا كله أن أقول : إن البدوى كان شخصاً عادياً فى ثقافته وتفكيره ، العلمى ، وإن كان خطيراً من حيث أنه عرف كيف يستكثر من الأتباع والمريدين ، وكيف ينشر دعوتهم فى جميع أنحاء القطر المصرى ، وكيف أنه جعل له فى كل ناحية خليفة أو نائباً يعطى باسمه العهود ، ويربى على طريقته المريدين .

(١) دائرة المعارف الإسلامية — مادة أحمد البدوى .

هذا على أن شعر البدوى جار على طريقة القوم من حيث استخدام المصطلحات الصوفية ، وعباراتهم فى تصوير أحواله ، وما كان يعترى قلبه من مواجيد .

وفاته :

اتفق الذين ترجموا لأحمد البدوى ، على أنه مات سنة خمس وسبعين وستمائة . وقد ذكر عبد الصمد زين الدين ، نقلاً عن ابن حجر العسقلانى ، أن وفاة البدوى كانت فى اليوم الثانى عشر من شهر ربيع الأول سنة خمس وسبعين وستمائة هجرية .

الفصل السابع
مدرسة المتصوفين العمليين
أو
فريق زهاد الفقهاء

١ - أبو الحسن علي بن الأنجب

هو من كبار زهاد الفقهاء ، وقد استقيت ترجمته من كتاب وفيات الأعيان لابن^(١) خلكان ، ومسالك الأبصار ، في ممالك الأمصار لابن^(٢) فضل الله العمرى وتاريخ الإسلام للذهبي^(٣) وهاكها ملخصة أبدؤها بذكر اسمه ونسبه فأقول : هو أبو الحسن علي ابن الأنجب أبي المكارم الفضل بن أبي الحسن علي بن أبي الغيث مفرج بن حاتم بن الحسن بن جعفر بن إبراهيم بن الحسن أصله من بيت المقدس ومولده وداره بالإسكندرية ، وكانت وفاته بالقاهرة ، قال ابن خلكان : « وكانت ولادته ليلة السبت الرابع والعشرين من ذي القعدة سنة أربع وأربعين وخمسة بالثغر المحروس ، وتوفي يوم الجمعة مستهل شعبان سنة إحدى عشر وسمائة بالقاهرة رحمه الله تعالى » .

ومعنى هذا ، أنه عاش من العمر سبعاً وستين عاماً ، قضاها في التفقه والتزهد والتعب ، والتمسك ، ورواية الحديث ، وتدريس العلوم الشرعية .

قال ابن خلكان : « كان فقيهاً فاضلاً في مذهب الإمام مالك رضي الله عنه ومن أكابر الحفاظ المشاهير في الحديث وعلومه ، صحب الحفاظ أبا طاهر السلفي الأصمباني نزيل الإسكندرية ، وانتفع به ، وصحبه ، شيخنا الحفاظ العلامة

(١) ابن خلكان - وفيات الأعيان ج ٢ ص ٤٥٢ و ص ٤٥٤ .

(٢) فضل الله العمرى - مسالك الأبصار في ممالك الأمصار ج ٢ ق ٣ ورقة ٦٨ هـ نسخة مصورة

٢٥٦٨ تاريخ .

(٣) الذهبي تاريخ الإسلام - وفيات ، مخطوطة بدار الكتب رقم ٤٢ تاريخ .

زكى الدين أبو محمد عبد العظيم بن عبد القوى بن عبد الله المنذرى ولازم صحبته وبه انتفع ، وعليه تخرج ، وذكر عنه فضلا ، وصلاحاً كثيراً . ثم روى له أشعاراً أثبتناها جميعاً في موضعها من الملحق ، وهى فى جملتها لا تخرج عن طابع شعر الفقهاء ومنهجه ، فهو فى الزهد والحكمة والوعظ والإرشاد ، وفى الحث على الزهد والتسك ، والتزود من الدنيا للأخرى بخير الزاد ، وذلك بقصد الظفر بالثواب ، والنجاة من العقاب ، على أنه لم ينسب إليه فى مديح الرسول ، ومن يدرى فلعلة مدحه ، ولكن ابن خلكان وابن فضل الله العمرى والذهبي أضربوا عن ذكر تلك المدائح كعادتهم فى الإعراض عن ذكر المشهور أو المتداول من الأمور .

على أن شعره ، من حيث الأسلوب والصياغة ، صنع قد جرى فى أكثر عباراته وجمله مجرى شعر مدرسة الصنعة والبديعيات . وهى التى اتسم شعرها بالكلف بالمحسنات البديعية ، هذا وقد ولى نيابة الحكم فى الإسكندرية ودرس بالمدرسة المعروفة ، ثم انتقل إلى القاهرة ودرس بها بالمدرسة الصباحية ، وهى مدرسة الوزير صفى الدين أبى محمد عبد الله بن على المعروف بابن شاکر واستمر بها إلى حين وفاته .

* * *

٢ - الشيخ عبد العظيم زكى الدين المنذرى

كان أجل الفقهاء وأعظم الشعراء وأكبر البلغاء . وأكثر محدثى عصره حفظاً للحديث وأوثقهم فى روايته . ترجم له كثيرون . نذكر منهم . من عولنا عليهم فى ترجمتنا له وهم عبد الوهاب السبكي^(١) . وابن العماد الحنبلى^(٢) وابن كثير^(٣) وابن تغرى بردى^(٤) وشمس الدين الذهبى^(٥) وهذه ترجمته أبدؤها بذكر اسمه

(١) السبكي - طبقات الشافعية ج ٥ ص ١٠٩ .

(٢) ابن العماد الحنبلى - شذرات الذهب ج ٥ ص ٢٧٧ .

(٣) ابن كثير - البداية والنهاية ج ١٣ ص ٢١٣ .

(٤) ابن تغرى بردى - المنهل الصافى ج ٢ ورقة ٣٢٤ مخطوط بدار الكتب ١١١٣ تاريخ .

(٥) الذهبى - تذكرة الحفاظ .

ونسبه وكنيته ولقبه فأقول : هو عبد العظيم بن عبد القوى بن عبد الله بن سلامة ابن سعد المنذرى المحتد ، شامى المولد والنشأة ، مصرى الإقامة والدار يكنى بأبى محمد ويلقب زكى الدين ، ولد فى غرة شعبان سنة إحدى وثمانين وخمسائة ومات فى الرابع من ذى القعدة سنة ست وخمسين وستمائة ودفن بسطح المقطم .

وقد أجمع الذين أرخوه ، وترجموا له ، على أنه كان من أعلام الفقه على مذهب الشافعى وأنه كان أكثر أهل زمانه حفظاً للحديث ، وأوثقهم فى روايته . وقد ارتحل فى طلبه وتجشم المشقة ، ولم يعقه بعد الشقة ، عن طلب العلم وسماع الحديث ، فقد ذكروا أنه سمع فى دمشق والرها وحران ومكة والإسكندرية ، وكان حاذقاً فى علوم اللغة ذواقة للشعر يجيد وصفه ، ويحسن سبكه . وكان مع ذلك كله بارعاً فى الإفتاء حجة فى علوم الحديث قالوا إنه ولى مشيخة دار الحديث الكاملية وأقام بها عشرين عاماً لا يغادرها حتى مات .

هذا وقد اشتهر بالزهد والورع والتقى والصلاح ، وخير شىء يصف لنا ما كان عليه زكى الدين بإقرار المعاصرين له من العلم والحذق وكثرة الحفظ والإتقان والتثبت وحسن الدراية مع الزهادة والورع وحسن السيرة وصفاء السريرة وطهر الظاهر ونقاء الباطن ، أقول إن خير ما يصور لنا زكى الدين فى علمه وعمله وسره وعلمه ما قال عنه عبد الوهاب السبكى فى ترجمته وإليك النص : (الحافظ الكبير الورع الزاهد زكى الدين أبو محمد المصرى ، ولى الله ، والمحدث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والفقيه على مذهب ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم ترتجى الرحمة بذكره ، ويستتزل رضا الرحمن بدعائه ، كان رحمه الله قد أوتى بالمكيال الأوفى من الورع والتقى والنصيب الوافر من الفقه ، وأما الحديث فلا مرأى فى أنه كان أحفظ أهل زمانه وفارس أقرانه له القدم الراسخ فى معرفة صحيح الحديث من سقيمه ، وحفظ أسماء الرجال ، مفرط الذكاء عظيم الخبرة بأحكامه والدراية بغريبه ، وإعرابه واختلاف كلامه^(١) .

وقد قال الذهبي فى كتابه التذكرة « لم يكن فى زمانه أحفظ منه » وقد نقل ابن العماد الحنبلى عن الشريف عز الدين أنه قال ينعت زكى الدين بالتفوق على

(١) عبد الوهاب السبكى - الطبقات الشافعية ج ٥ ص ١٠٨ .

جميع معاصريه في معرفة الحديث ودرايته وبأنه كان حجة في مختلف فنونه وإليك نص ما قال: «كان عديم النظير في معرفة علم الحديث على اختلاف فنونه ، عالماً بصحيحه وسقيمه ، ومعلوله ، وطرقه متبحراً في معرفة أحكامه ومعانيه ومشكله ، قيماً بمعرفة غريبة ، وإعرابه واختلاف ألفاظه ماهراً في معرفة رواته ، وجرحهم وتعديلهم ووفياتهم ومواليدهم وأحفادهم حجة ، ثباتاً ورعاً متحريراً فيما يقوله متثبتاً فيما يرويه^(١) .

وقد ذكروا له كتباً ومصنفات في الحديث والفقه ، منها ما ذكره عبد الوهاب السبكي وإليك نص ما قال :

«وصنف شرحاً على العينية ، وله مختصر سنن أبي داود وحواشيه كتاب مفيد ومختصر صحيح مسلم وأخرج وصنف معجماً كبيراً مفيداً^(٢) .

وقال ابن العماد: «ومن تصانيفه مختصر مسلم ، ومختصر سنن أبي داود وله عليه حواش مفيدة ، وكتاب الترغيب والترهيب في مجلدين وهو كتاب نفيس^(٣) .

وقد ذكر السبكي شيوخه فقال: «تفقه على الإمام أبي القاسم عبد الرحمن بن محمد القرشي بن الوراق ، وسمع من أبي عبد الله الأرياحي ، وعبد الحبيب ابن زهير ، ومحمد بن سعيد المأموني والمطهر بن أبي بكر البيهقي وربيعه اليمنى . الحافظ ، والحافظ الكبير على بن الفضل المقدسي وبه تخرج وسمع بمكة من أبي عبد الله بن البناء وطبقته وبدمشق من عمر بن طبرزد ومحمد بن وهب بن الرايق والحضر بن كامل وأبو اليمن الكندي وخلق^(٤) .

أما ابن العماد فقد قال: «وسمع من الأرياحي وأبي الجود وابن طبرزد وخلق وتخرج بأبي الحسن على بن الفضل ولزمه مدة^(٥) .

أما الذين أخذوا عنه وسمعوا منه فهم كثرة نذكر منهم تقي الدين ابن دقيق العيد والشيخ العز بن عبد السلام وقد تخرج به خلق جم .

(١) ابن العماد الحنبلي - شذرات الذهب ج ٥ ص ٢٧٧ .

(٢) عبد الوهاب السبكي - الطبقات الشافعية ج ٥ ص ١٠٩ .

(٣) ابن العماد الحنبلي - شذرات الذهب ج ٥ ص ٢٧٨ .

(٤) السبكي - طبقات الشافعية ج ٥ ص ١٠٨ .

(٥) ابن العماد شذرات الذهب ج ٥ ص ٢٧٧ .

هذا وقد رويت له أشعار في الزهد والوعظ والإرشاد نذكر منها هذين البيتين :
 اعمل لنفسك صالحاً لا تحتفل بظهور قيل في الأنام وقال
 فالخلق لا يرجى اجتماع قلوبهم لا بد من من عليك وقال^(١)

* * *

٣ - إبراهيم بن معضاد الجعبرى

هو إبراهيم بن معضاد بن شداد بن حامد القشيري الجعبرى المصرى كنيته أبو إسحق ولقبه برهان الدين ، ترجم له كثيرون من الفقهاء والأدباء والمؤرخين ، نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر ، ابن الفرات^(٢) - ابن شاکر الکتبى^(٣) والسخاوى^(٤) والسيوطى^(٥) والمقرئى^(٦) والشعرانى^(٧) وابن تغرى بردى^(٨) وتاج الدين السبكى^(٩) وابن كثير^(١٠) والمنائى^(١١) وابن العماد الحنبلى^(١٢) والذهبي^(١٣) فيما كتبه هؤلاء عنه استقيت ترجمته ، وهاكها موجزة في غير إخلال ولا تفريط أقول :

نشأ ابن معضاد فى القاهرة ، وقد بدأ حياته بدراسة الفقه على مذهب الشافعى ، ثم اشتغل برواية الحديث ، ولكن على قلة ، فقد ذكر الصفدى نقلا عن أثر الدين

- (١) الديوان قافية اللام .
- (٢) ابن الفرات ، تاريخ الدول والملوك ج ٨ ص ٧٢ .
- (٣) ابن شاکر الکتبى - عيون التواريخ وفيات ٦٧٧ .
- (٤) السخاوى - تحفة الأحباب وبغية الطلاب ص ٣٣ ط ١٩٣٧ م العلوم والآداب القاهرة .
- (٥) السيوطى - حسن المحاضرة - ج ١ ص ٢٢٤ .
- (٦) المقرئى - الخطط - ج ٢ ص ١٣٤ .
- (٧) الشعرانى - الطبقات الكبرى - ج ١ ص ٢٠٣ .
- (٨) ابن تغرى بردى - المنهل الصافى - ج ١ ورقة ٤١ مخطوط بقلم معتاد ١١١٣ تاريخ أوفى النجوم الزاهرة ج ٧ ص ٣٧٤ .
- (٩) تاج الدين السبكى - طبقات الشافعية ج ٥ ص ٤٩ .
- (١٠) ابن كثير - البداية والنهاية ج ١٣ ص ٣١٢ .
- (١١) المناوى - الكواكب الدرية ق ٢٣٢ مخطوط رقم ٤٥٩ تاريخ .
- (١٢) ابن العماد - شذرات الذهب ج ٥ ص ٣٣٩ .
- (١٣) الذهبى - تاريخ الإسلام .

أبي حيان يوسف الغرناطى أنه قال : « رأيت إبراهيم الجعبرى بالقاهرة ، وحضرت مجلسه أنا والشيخ نجم الدين بن مكى وجرت لنا معه حكاية ، أو كان يجلس للعوام يذكرهم ولهم فيه اعتقاد ، وكان يروى شيئاً من الحديث ، وله مشاركة فى أشياء من العلم وفى الطب وله شعر .

هذا ويمكننا أن نقول أخذاً من كلام أبي حيان أن ابن معضاد كان عالماً شرعياً قبل أن يكون شيخاً صوفياً، كما أنه يستفاد أيضاً من قول أبي حيان ذاك أن الجعبرى كان موضع الإجلال والتبجيل من رجال العلم الشرعيين أو المتصوفين وأنه أعنى ابن المعضاد - كان له أتباع ومريدون، وأنهم كانوا يعتقدون فيه ويلتمسون منه الخير والبركات ، وقد ذكر ابن تغرى بردى فى منله أن امرأة كانت وهى فى بلدها بالصعيد تجلس فى الطاقة لتستمع إلى الجعبرى وهو يربى المريدين . ويعظ المستمعين ، فكان يراها دون أن يحس الحاضرون بذلك . ثم استرسل ابن تغرى بردى فى القصة فقال : كان لتلك المرأة عجيب فجاء كلب وجعل يأكل منه وهى لا تشعر به فقال ابن معضاد « يا قاعدة فى الطاقة والكلب يأكل عجيبها . يا كلب كل ما للعجين صحاب » فسمعتة فنظرت فإذا الأمر كما قال . وهذه القصة إن دلت على شيء فإنما تدل على أن ابن معضاد كان من أهل الكشف من جهة وعلى أن أتباعه كانوا يحسنون فيه الاعتقاد من جهة أخرى . وبالجمله فقد كان ابن معضاد عالماً زاهداً ورعاً أكثر من وعظ الناس وإرشادهم وربى المريدين على طريقته . وهى فى جملتها وتفصيلها تقوم على المجاهدة والمكابدة والزهد فى الدنيا والبعد عن المعاصى واطراح الشهوات والبعد عن الملذات ولكن فى غير إفراط ولا تفريط . أما ما قيل عنه من سوء فى الاعتقاد فذلك كلام لا يستند إلى دليل . وليس لدينا من كلام ابن معضاد المنظوم والمنثور ما يشعر بسوء اعتقاده على الإطلاق . وقد أجمع الذين أرخواه أو ترجموا له على أنه مات سنة سبع وثمانين وستمائة . وقد ذكر ابن الفرات أنه نيف على الثمانين .

وقد ذكر جميع الذين ترجموا له : أنه خرج قبل وفاته بأيام إلى المكان الذى دفن فيه فقال : قبير جاءك دبير يعنى أنه سيدفن فيه عما قريب . قالوا فمات بعد ذلك بأيام ودفن فى نفس ذلك المكان . هذا وقد ذكروا له قصائد وأشعاراً .

وكل من ذكر شعره وصفه بالجودة وأثنى عليه ، وقد أثبتنا كلما عثرنا عليه من شعره في موضعه من الملحق .

* * *

٤ - الشيخ عبد الغفار القوصي

ترجم له الأدفوي^(١) والشعراني^(٢) والسيوطي^(٣) وابن تغري بردي^(٤) وغير هؤلاء... ولكنني اعتمدت في ترجمتي له على من ذكرت فقط وهذه ترجمته في شيء من الإيجاز أبدؤها بذكر اسمه ونسبه فأقول : هو عبد الغفار بن أحمد بن عبد المجيد ابن عبد الحميد مولده في الأقصر ، وأصله من دروه ، وكانت داره في قوص ، وله بها رباط ، وقد نسب إليها فليل القوصي ومات بالقاهرة سنة ثمان وسبعمائة في رواية الأدفوي وفي رواية الشعراني مات في نيف وسبعين ، ورواية الأدفوي أصح ، لأن المترجمين أو الذين أرخواه ذكروا له حادثة في كنائس النصارى بقوص ، وكان ذلك في عهد الأمير سيلار نائب السلطنة ، والأمير سيلار هذا إنما كان نائباً للسلطنة في سلطنة الناصر محمد بن قلاوون ، ومهما يكن من أمر فإن الشيخ عبد الغفار كان جامعاً بين الحقيقة والشرعية أه الفقه والتصوف ، فقد كان فقيهاً على مذهب الإمام مالك كما روى الحديث وارتحل في طلبه ، فسمعه من الشيخ الإمام الحافظ شرف الدين عبد المؤمن بن خلف الدمياطي بالقاهرة . وحدث عنه بقوص وسمع بمكة من العلامة المحب الطبري .

وقد ذكر الأدفوي أنه تجرد زماناً وصحب من رجال التصوف الشيخ عبد الغفار ابن نوح والشيخ أبا العباس أحمد المثلث والشيخ عبد العزيز المنوفي ، وقد رويت له أشعار تفيض بالعشق والمحبة فأثبتنا بعضها في موضعها من الملحق ، وقد كانت له حال في السماع فقد ذكر الأدفوي أنه كتب لجعفر المزمزم ليلحن فلحنه وغناه له له وهو هذا . . .

أنا أقر أن ترك الحب ذنب^(٥)..... إلخ

(١ و ٢ و ٣ و ٤) عبد الوهاب السبكي طبقات الشافعية الكبرى ج ٥ ص ٧٥ .

(٥) الملحق - قافية الباء .

وشعره الذى بين أيدينا كله مقطعات يحسن بها الغناء وألفاظها فى جملتها عذبة سلسة لا غرابة فيها ولا تصنع ولا تكلف ولا إبهام ، لا تجد لفظة قد نبا بها موضعها ، ولا خشن موقعها بل كلها متناسقة متجانسة من حيث الموسيقى والجرس والمعانى ، فيها بينة ظاهرة لا غموض فيها ولا التواء ولا فحش ولا تعقيد وبالحملة فإن شعر عبد الغفار القوصى رائع العبارة بديع الصورة ، جميل الجرس ، بليغ المعنى واضح الأسلوب يفيض بحيوية العاطفة ، وصدق الشعور. وبعد: فإن شعر عبد الغفار القوصى لم يشتمل على نظرية من تلك النظريات الصوفية التى سادت أوساط المتصوفين فى القرن السابع الهجرى وأعنى بها الحلول والاتحاد ووحدة الوجود ونظرية الحب الإلهى وتنقل النور المحمدى .

أما ما زخر به من عبارات الحب والغرام والشوق والوجد والهيام فهو من نوع ما اصطنعه الفقهاء فى شعرهم ، وليس من نوع ذلك الحب الذى فاضت به أشعار أبى الحسن الصباغ وبلغ أوجه ، وكملت صورته فى قصائد ابن الفارض . والقصد من هذا أن أقول: إن عبد الغفار القوصى لم يك فى عداد فريق التصوف النظرى ، وإنما كان أحد أولئك العمليين الذين أقاموا تصوفهم على وفاق ظاهر الكتاب والسنة ، واقتدوا فى ترهدهم بجماعة السلف وجمهور الصحابة والتابعين .

الباب الثالث

الشعر الصوفي عرض وتحليل

الفصل الأول

الشعر المصرى فى هذا العصر بوجه عام

موضوعاته وأغراضه :

كان الشعر العربى فى مصر أثناء حكم الفاطميين يقال فى نفس الموضوعات والأغراض التى كان يقال فيها الشعر العربى ، فى مختلف الأقطار العربية فى الماضى والحاضر على السواء ، إذ من المعروف عن الأدب العربى أنه قيل فى جميع أعصاره ومختلف بيئاته فى المدح والرثاء والنمخ والحماسة والهجاء ، وفى وصف المرأة والطبيعة بما فيها من أرض وسماء ، وشمس وبدر وهواء وماء ، وفى وصف النباتات والأزهار والحدائق والأنهار ، وفى ذكر الجزائر والظباء والأطيار ، ثم فى تصوير ما تنفعل به النفس من أحوال عاطفية ، ومعان فكرية واعتقادية . وأعنى بالحالات العاطفية ما يعتور القلب من انفعالات وأحاسيس شعورية وجدانية . تحدث للشاعر أو الأديب بسبب ما يصادفه فى حياته من مسرات وأحزان ، ولذات وآلام ومن أفراح وأتراح ، وأقصد بالمعانى الفكرية ، تلك الآراء والنظريات ، التى يستخلصها الشاعر أو الأديب من تجاربه ومشاهداته لما يقع فى هذه الحياة . من نوائب ومصائب وكوارث ونازلات ، فردية كانت أو جماعية . مما يرد العقل بعضه إلى غائاة الدهر وطغيان الحدثان . وبعضه الآخر إلى سوء أعمال بنى الإنسان . وذلك كتلك الحكم والأمثال التى وجدناها فى شعر زهير وطرفة قبل الإسلام وفى شعر بشار ورؤبة وغيرهما فى العصر الأموى وعند أبى العتاهية وأبى تمام . ثم المتنبى . وأبى العلاء فى العصور العباسية .

وأما المعانى الاعتقادية فقد عنيت بها تلك الآراء الدينية التى فسنها الشيعة والحوارج أشعارهم فى العصر الأموى . ثم الشيعة والزنادقة وأهل السنة والمتصوفة فى العصور العباسية المختلفة فى شتى البقاع الإسلامية فى العراق والشام ومصر وخراسان وغيرهما من الأقاليم والبلدان .

أقول إن الشعر المصرى كان يقال أيام الفاطميين فى جميع مذكروناه من موضوعات ومعان وأغراض إذ تحدث الشعراء فى زهو وافتخار عن انتصارات جيوش المعز لدين الله الفاطمى ، ثم عما أحرزه الخلفاء من بعده من انتصارات فى مختلف ربوع الشام على ولاية بنى العباس من جهة وانتصاراتهم على الفرنجة والصليبيين فى أواخر القرن الخامس وأوائل انقرون السادس من جهة أخرى .

ثم أنشد المصريون أشعارهم فى وصف الليل وما كان وقت ذاك على ضفافه من حدائق ومزهات ، وفى وصف الرياض والبساتين ، وفى الحمرة ومجالس الشراب وما إلى ذلك من أدوات الشراب وأوعيته كالأكاس والطاس والقناني والدنان ، وفى الغزل بالمذكر والمؤنث وفى مدح الأمراء والوزراء ، وفى الذم والهجاء وفى عقيدة الشيعة الإسماعيلية مما نجده واضحاً فى شعر ابن هانى الأندلسى والمؤيد فى الدين الشيرازى ، هذا والتمصّد مما تقدم أن أقول إن الشعر المصرى أيام الفاطميين لم يأت بجديد فى موضوعاته وأغراضه من حيث الصورة الكلية أو الإطار العام . أما المعانى التفصيلية والصور الجزئية والأغراض الفردية فإنها كانت جديدة بوجه عام وذلك تبعاً لتجدد المربيات والمشاهدات وتطور المذاهب والمعتقدات ، مثلاً - وصف الساقية التى تدور لتنقل ماء النيل إلى الرياض والبساتين صورة جديدة . . ووصف ابن هانى الأندلسى المعز لدين الله بأنه انواحد القهار جديدة كذلك أيضاً ، إذ أن هذه الصفة بالذات وما إليها من عقائد الفاطميين ، فإنها لم تك إحدى تلك النظريات التى تحدث عنها الشيعة فى أشعارهم أيام بنى أمية ولا فى عهد بنى العباس وكذلك صورة الساقية فإنها لم يك لها وجود لا هى ولا غيرها من مظاهر الطبيعة المصرية وأرض وادى النيل عند شعراء العرب الآخرين ، لأن كل شاعر إذا وصف فإنه يصف البيئة التى يعيش فيها والأشياء التى يراها والأمور التى يشاهدها .

القومية العربية والوحدة الإسلامية

أما العصر الذي ندرسه وهو عصر الأيوبيين وأوائل دولة المماليك فإنه قد أضاف إلى كل هاتيك الأغراض ، وتلك الموضوعات معاني وأغراضاً وموضوعات جديدة لا عهد للشعر العربي بها من قبل ، لا في مصر ولا في غيرها من الأقطار . وذلك كفكرة القومية العربية الإسلامية ، ووحدة مصر والشام ، فإنها لم تكن قط غرضاً من أغراض الشعر العربي ولا أحد موضوعاته من قبل هذا العصر على الإطلاق . وذلك حقيقة واقعة لا مريية فيها ، وقضية مسلمة لا تقبل الجدل ، ولا غرو فإن صلاح الدين — كان على ما سبق أن قلناه — أول من أخرج فكرة الوحدة الإسلامية إلى حيز الوجود وطبقها بالفعل والعمل ، وذلك لكي يتسنى له فتح بيت المقدس . وطرده الفرنجة والصليبيين من جميع ربوع الشام وإليك على سبيل المثال طرفاً مما قاله الشعراء في هذا الموضوع الشعري الجديد قال^(١) ابن سناء الملك يهنئ صلاح الدين حين انضمت حلب إلى الوحدة في مصر والشام تحت إمرة صلاح الدين :

بدولة الترك عزت ملة العرب وبابن أيوب ذلت بيعة الصלב
وفي زمان ابن أيوب غدت حلب من أرض مصر وصارت مصر من حلب
فهذا الشعر كما ترى تعبير واضح صريح عن الوحدة الإسلامية التي كانت سائدة وقت ذاك . لا من حيث الحكم والسلطان فقط . ولكن كذلك في الشعور والوجدان . فالتركي والعربي وغيرهما من الأجناس المختلفة التي تدين بالإسلام يد واحدة في وجه الفرنجة والصليبيين من أجل المحافظة على الحرية . والكرامة والدين وهم كذلك وحدة من حيث الشعور والوجدان . ثم هو أيضاً تعبير كذلك عن وحدة مصر والشام في المشاعر والوجدانات . والأهداف والغايات . وفي دستور الحكم ومظهر السلطان . ومن مظاهر الوحدة الإسلامية في الشعر المصري تلك الفرحة التي هزت المشاعر والأعطاف . وحركت الوجدان والإحساس . بسبب فتح بيت المقدس على يد صلاح الدين سنة ثلاث وثمانين وخمسمائة هجرية . وقد أكثر الشعراء

(١) ديوان ابن سناء الملك ص ٩ وما بعدها . نشر الدكتور عبد الحق طبع دائرة المعارف العثمانية حيدر آباد بالهند .

في مصر والشام من نظم القصائد والأشعار في الإعراب عن فرحتهم وما عرى قلوبهم من بهجة وسرور وجذل وحبور ، وذلك في مدائحهم القصيرة والطويلة التي أنشدوها في تمجيد صلاح الدين وتبجيله والإشادة بقوة جيشه ، وما أبداه في حروب الصليبيين من شجاعة وبسالة وما ظفر به عليهم في مختلف المعارك التي التقوا فيها من انتصارات باهرة ، فمن تلك القصائد والأشعار على سبيل المثال ما قاله محمد بن أسعد النشابة المصري في فتح بيت المقدس^(١) .

أترى مناما . ما بعينى أبصر	القدس يفتح والفرنجة تكسر
وقمامة قامت من الرجس الذي	بزواله وزوالها يتسطر
ومليكنهم في القيد مصفود ولم	ير قبل ذاك لهم ملك يؤسر
قد جاء نصر الله والفتح الذي	وعد الرسول فسيحوا واستغفروا
فتح الشام وطهر القدس الذي	هو في القيامة للأنام المحشر
من كان هذا فتحه لمحمد	ماذا يقال له وماذا يذكر

ففتح القدس المطهر الذي يعتقد المسلمون أن الناس سيحشرون على أرضه يوم القيامة كان قبل صلاح الدين في نظر المسلمين حلماً من الأحلام ، وقد شاعت الأقدار أن تقع المعجزة ويحدث ما لم يكن في الحسبان فتبلغ الأموال ويصبح الخيال حقيقة والحلم يقظة وذلك بانتصار المسلمين بقيادة صلاح الدين على جيوش الصليبيين لا في بيت المقدس فقط ولكن في مختلف بقاع الشام كعكة وصور وصيده وحطين وغير ذلك ، كما هو معلوم كثير .

ومما يتجلى فيه الشعور بالوحدة الإسلامية أثناء هذا العصر الذي ندرسه ما قاله أحد الشعراء حينما هزم لويس التاسع في حربه مع تونس بعد أن هزمه المصريون في دمياط والمنصورة وفرسكور ثم أسروه وقيده وجعلوه في دار ابن لقمان واكلوا به الطواشي صبيح ، قال الشاعر التونسي يحذر - لويسا - هذا ويتوعده ويمنيه بالخسران والانكسار وبالخذلان والهزيمة النكراء .

قال^(١) :

يا فرنسيس هذه أخت مصر	فتأهب لما إليه نصير
لك فيها دار ابن لقمان قبراً	وطواشيك منكر وذكر

(١) أبو شامة: الروضتين ج ٢ ص ١٠٥ . (٢) المقرئى - السلوك ج ١ ثان صفحة ٣٦٥ .

وكأنى بهذا الشاعر التونسي تفيض نفسه وينبض قلبه بشعور الزهو والفخار وهو يشير في شعره ذاك إلى انتصار المصريين على الفرنسيين ويتيه بالعجب والخيلاء حين يذكر أسر أهل مصر لملك فرنسا لويس التاسع ووضعهم إياه سجيناً ذليلاً في دار ابن لقمان تحت حراسة الطواشي صبيح، ثم إنه أعنى ذلك الشاعر التونسي يزهو ويتعالى على الفرنسيين وقومه بأن تونس التي يريد غزوها طمعاً في خيراتها أخت مصر وشقيقتها في كل شيء؛ في العروبة والإسلام في القوة والغلبة والشوكة والمنعة وقدرتها على التنكيل بلويس وجيشه، لا بل إنه سوف يلتقي في تونس أنكى الهزيمة وأقسى العقاب فإن كان الطواشي صبيح قد أذاق لويس في مصر صنوف الإهانة وضروب النكال، وصبيح هذا بشر فإنه أعنى لويس سوف يلتقي في تونس من قوة البطش والعسف والتنكيل ما هو أشبه شيء بمسؤال منكرونا كبير.

وبعد : فهذا لعمري أقوى دليل وأوضح برهان على أن الوحدة الإسلامية والقومية العربية، كانت سائدة بين العرب والمسلمين في الشرق والغرب أثناء العصر الذي ندرسه، الأمر الذي يجعلنا نقول في غير ما تردد ولا تحفظ : إن الدعوة إلى القومية العربية التي يتزعمها جمال عبد الناصر في هذه الأيام قديمة وليست جديدة ولا هي بالدخيلة على الأمة العربية. أعنى أنها ليست أثراً من آثار الثورة الفرنسية ولو أنصف المؤرخون لقالوا إن القوميات الأوروبية هي ذاتها على وجه العموم أثر من آثار القومية العربية الإسلامية التي كانت سائدة أيام حرب الصليبيين والتي تجلت بين العرب والمسلمين في حروبهم مع التتار وبخاصة في معركة عين جالوت، حيث جمع الشعور القومي شتات العرب والمسلمين ووجد كلمتهم فوقفوا صفّاً واحداً في وجه التتار وبذلك هزمت الوثنية وانتصر الإسلام وانحسرت جحافل المغول عن ربوع الشام.

الحشيشة

ومن موضوعات الشعر وأغراضه الجديدة في هذا العصر « الحشيشة » فإنها أصبحت في الشعر المصري أثناء القرن السابع الهجري كالخمرة غرضاً من أغراض الشعراء. وأحد الموضوعات التي أكثروا فيها من قرض الشعر ونظم التسميد والحشيشة هذه دخيلة على مصر. لم تكن معروفة فيها قبل القرن السابع الهجري وفي اكتشاف

هذه المادة المخدرة خلاف كبير ، من حيث الزمان والمكان الذى اكتشفت فيه ، وكذلك وقع الخلاف فى ذلك الإنسان الذى اكتشفها ، وكان أول من تعاطاها ، فمن قائل : إنها اكتشفت فى خراسان وإن الذى اكتشفها هو الشيخ حيدرة المتوفى سنة ثمانية عشر وستمائة هجرية وإنه جعلها وقفاً على رفاقه من رجال التصوف فى خراسان ، ولم يشأ أن يذيع سرها على الناس ، وأوصى أصحابه أن يزرعوها على قبره بعد وفاته ثم انتقلت من خراسان إلى بغداد سنة ثمان وعشرين وستمائة هـ - حيث أكثر المتصوفون هناك من تعاطيها - ثم انتقلت بواسطة هؤلاء المتصوفة إلى مصر والشام حيث سميت بحشيشة الفقراء نسبة إلى فقراء الصوفية ، كما نسبت كذلك إلى مكتشفها الشيخ حيدرة وفى ذلك يقول الشاعر :

دع الحمر واشرب من مدامة حيدر معبرة خضرء مثل الزبرجد^(١)

هذا ويذكر المقرئ رأى آخر فى اكتشاف هذه المادة إذ يقول بعد ذلك الذى نقلناه عنه آنفاً رواية أخرى خلاصتها أن الحشيشة اكتشفت فى بلاد الهند وأن الذى اكتشفها هو رجل متصوف اسمه « البيرتن » ثم يذكر المقرئ خلافاً كبيراً فى أمر ذلك الهندى ، إذ قيل إنه شاهد الرسول وعاش حتى القرن السابع الهجرى الأمر الذى جعل الذهبى يكذب أمره ويقول عنه إنى أول من كذب بهذا الرجل ، وإنه شيخ مفتر دجال كذاب قاتله الله تعالى ، ثم يسترسل المقرئ فى روايته تلك فيقول : إنها أعنى الحشيشة انتقلت عن الهند إلى اليمن ثم إلى بلاد فارس ومنها إلى العراق ومصر^(٢) .

أما محمد بن بهاء الزركشى صاحب رسالة زهر العريش فى الكلام عن الحشيش^(٣) فإنه يرى أن أول من اكتشف الحشيش هو « أحمد القلندرى » ولذلك سميت القلندرية . وينقل على ابن تيمية أنه قال : إن الحشيشة ظهرت فى أواخر القرن السادس وأوائل القرن السابع الهجريين ، وذلك حين ظهرت دولة التتار . . . وإنها أعنى تلك المادة انتقلت من التتار إلى بغداد .

(١) المقرئى مخطوط ج ٣ ص ٢٠٥ .

(٢) المقرئى مخطوط ج ٣ ص ٤٠ .

(٣) محمد بن بهاء الزركشى - زهر العريش فى الكلام عن الحشيش نسخة مخطوطة بدار الكتب تحت

رقم ٤٤٤ تاريخ .

والرأى الذى نرجحه ونرتضيه ، هو أن الحشيشة عرفت فى قلعة « المود » فى شرق الدولة الإسلامية على يدى أتباع حسن الصباح الحميرى الذى تزعم الإسماعيلية الباطنية الشرقية . تلك الطائفة التى اشتهرت بين المؤرخين باسم الحشاشين .

ومهما يكن من أمر اكتشاف هذه المادة المخدرة فإنها أصبحت فى مصر إبان القرن السابع الهجرى غرضاً من أغراض الشعر ، وأحد موضوعاته ، فقد أكثر الشعراء المصريون فى هذه الحقبة من ذكر الحشيشة ووصفوها فى أشعارهم على نمط ما كان يصنع الشعراء الحميريون ، فكما كان الشعراء يتغنون فى ذكر الشراب وأدواته ويصفون سقاته وحاناته ، فقد تغنى الشعراء المصريون كذلك بالحشيش وفضلوها على الخمر ، وإليك مما قاله الشعراء فيها على سبيل المثال . قال محمد بن على بن الأعمى (١) :

دع الخمر واشرب من مدامة حيدر	معبرة خضرء مثل الزبرجد
يعاطيكها ظبي من الترك أغيد	يميس على غصن من البان أملد
فتحسبها فى كفه إذ يديرها	كرقم عذار فوق خد مورد
يرنجها أدنى نسيم تنسمت	فتهنو إن برد النسيم المروء
وتشدو على أغصانها الورق فى الضحى	فيطربها سجع الحمام المغرد
وفيهما معان ليس فى الخمر مثاليها	فلا تستمع فيها مقال مفند
هى البكر لم تنكح بماء سحابة	ولا عسرت يوداً برجل ولا يد
ولا عبث القسيس يوداً بكأسها	ولا قربوا من دنها كل متعد
ولا نص فى تحريمها عند مالك	ولا عند الشافعى وأحمد
ولا أثبت النعمان تنجيس عينها	فخذها بخد الشرفى المنهد
وكف آكنف المم بالكيف واسترح	ولا تطرحن يوم السرور إن غد

• • •

فالشاعر فى هذه الابيات كما ترى يطلق على الحشيشة اسم المدام ويصف لونها ورائحتها ، فهى خضرء كالزبرجد . ورائحتها شديدة . كأنها العطر ثم يدف

(١) المقرئى المخطوط ج ٣ ص ٢٠٥ .

الغلام الذى يقدمها فى كفه وليس فى الكاس إلى الذى يتعاطاها بأنه أعنى ذلك الغلام التركى أغيد كأنه الظبى يمس بقذ أهيف كأنه غصن بان ثم يسترسل فى وصف الحشيشة وساقها على غرار ما وصف به الشعراء من قبل الحمرة وساقها ، ثم هو يفضل الحشيشة على الخمر من عدة وجوه .

أولاً - الحشيشة بكر لأنها لم تمزج بالماء ، والحمرة ثيب لأنها تمزج به ، وبكر النساء أحب إلى الرجال بطبيعة الحال من الأيامى .

ثانياً - الحشيشة ليست مما يتعاطاه القسيسون بخلاف الخمر فإنها شراب القساوسة والرهبان والدين يأمر بمخالفة النصارى ، فالأفضل للمسلمين فى نظر شاعرنا هو أن يشربوا الحشيش وأن يتركوا الخمر .

ثالثاً - الحشيشة لم يفت بتحريمها أحد الفقهاء المجتهدين كمالك والشافعى أما الحمرة فإنها حرام بنص القرآن .

رابعاً - كان حد السكر أيام الممالك - ائصلب وضرب العنق بالسيف - أما الحشيشة فلم يكن لها حد فى القرن السابع الهجرى سوى أخذها من بين يدي الذى يتعاطاها أو الذى يبيعها ثم تحرق .

وبالجملة : فإن هذا الشاعر يشيد بالحشيشة ويتغنى بها ثم هو ينعته بخير نعوت الحسن والجمال فى حين ذم الحمرة ونهى عن تعاطيها . هذا وكما كانت الحمرة تدم وتمدح فى الشعر ، كذلك كان الحال فى الحشيشة فإنها مدحت ثم ذمت - أما مدحها فقد ذكرت شاهده وأما ذمها فإليك مما جاء فيه على ألسنة كثير من الشعراء ، وذلك على سبيل المثال قول محمد بن محمد بن رسام .

ومنهف بادی النفر عهدته	لا ألتقيه قط غير معبس
فرأيت بعض الليالى ضاحكا	سهل العريكة ريفاً فى المجلس
فقضيت منه مآربى وشكرته	إذ صار من بعد التنافر مؤنسى
فأجابنى لا تشكرن خلأئقى	واشكر شفيحك فهو خمر المفلس
فحشيشة الأفراح تشفع عندنا	للعاشقين ببسطها للأنفس
وإذا هممت بصيد ظبي نافر	فاجهد بأن يرعى حشيش القنسى

واشكر عصابة حيدر إذ أظهروا لدوى الخلاعة مذهب المتخمس
ودع المعطل للسرور ونحلى من حسن ظن الناس بالمتنمس

* * *

فالشاعر هنا كما ترى يتحدث عما يصيب من يتناول الحشيشة من ضعف في إرادته فهو يصبح ريفضاً سهل العريكة ، وأن الحشيشة رخيصة الثمن بحيث سماها الشاعر خمر المفلس ، وأن جماعة حيدر هم الذين أظهروا هذه المادة ، ونلاحظ كذلك أن قوله : إن عصابة حيدر ، هم الذين أظهروا هذه المادة ، ونلاحظ كذلك أن قوله إن عصابة حيدر أظهروا مذهب المتخمس يذكرنا بأصل ما يجرى الآن بين العامة وما اصطلاحاً عليه بقولهم « خمس » أى مشاركة أكثر من واحد في تدخين السجارة الواحدة، وتلك معانٍ لعمرى هى غاية في ذم الحشيشة وهجاء من تعاطوها.

أنواع الشعر وفنونه

— وكما جدد شعراء الأيوبيين بخاصة ومن عاشوا في القرن السابع الهجرى بوجه عام في موضوعات الشعر وأغراضه . تبعاً لتجدد الأحداث وتبدل الأحوال . تراهم قد جددوا كذلك في فنون الشعر وأساليبه إذ طوروا ما كان معروفًا في مصر أيام الفاطميين من فنون الشعر وطرائق تعبيره . وفي اختيار بعض الأوزان على بعض واستعمال بحور وترك أخرى . كما استحدثوا مذاهب وطرقًا . وعدة فنون لم تكن معروفة أيام الفاطميين ، وإن كان منها ما قد عرف فإنه كان في دوره البدائي . أو أن استخدامه كان على قلة . فلم يلك لذلك منتشرًا ولا ذاع أمره بين الشعراء فهذا فن « الموشح » لم يكن يطرقة الشعراء الفاطميون رغم أن الدولة الفاطمية جاءت من المغرب . كما جاء الموشح بعدها إلى مصر كذلك من بلاد المغرب والأندلس وأغلب الظن أنه كان معروفًا غير أن شعراء الفاطميين . لم يخفوا بهذا الفن بخدته على الذوق العربى من جهة . ولأنه غنائى في وزنه وموسيقاه . الأمر الذى جعله أقل أنواع الشعر الأخرى في نظر شعراء الفاطميين . من حيث التمايلية واللياقة لتلك المعانى التى شغلوا أنفسهم بنشرها في أشعارهم وقصائدهم بين الناس . وأعنى بها عقائد الفاطميين من جهة أخرى .

على أن الأيوبيين وشعراء هذا العصر الذى ندرسه بوجه عام كانوا أسبق شعراء العرب قاطبة إلى رسم قواعد فن التواشيح ، إذ صرح ابن سناء الملك فى مقدمة كتابه (دار الطراز) بأنه لم يجد أحداً صنف فى هذا الفن كتاباً على الإطلاق ، على أن المتتبع لما قاله المصريون فى هذا العصر من موشحات — يجد أنهم لم يكونوا مقلدين فى هذا الفن للأندلسيين يحذون فيه حذوهم بحيث لم يشذوا عن طريقة الأندلسيين ومنهجهم فى هذا الفن ، لا بل أقول إن الشخصية المصرية قد برزت فى هذا الفن بوضوح وتجلت فيه خصائصها الذاتية ، ولا أدل على ذلك من أن المصريين خالفوا أهل الأندلس فى الحرجة وفى عدد الأبيات والأقفال ، وإليك من الموشحات المصرية التى تجلى فيها مخالفة المصريين لأهل الأندلس فى قواعد هذا الفن وأسلوبه قول الشاعر نصير الأدفوى المتوفى سنة ٦٥٠ هجرية من موشحة له ، قد أربت أبياتها على الثلاثين قال (١) :

يا طلعة الهلال	— هلالى	— فى الحب منتظر
يا طلعة الأمالى	— أمالى	— من الهوى مقر
أمالدائى راقى	— من راقى	— قدرا على الأنام
زها بحسن الساقى	— والساقى	— من ريقه إعدام
به فؤادى باقى	— والباقى	— فى لجة الغرام
وسست والحلاق	— أخلاقى	— بالصبر إذ هجر
فلذ للمذاقى	— مذاقى	— فى حيه السهر

فهذا الموشح كما ترى غير جار على نهج الموشح الأندلسى فى عدد أبياته وأقفاله ، إذ المعروف عن الموشح الأندلسى أنه إما تام وهو ما كان عدد أقفاله ستة وأبياته خمسة أو أقرع وهو ما كانت أقفاله خمسة وأبياته كذلك نفس العدد . أما هذا الموشح المصرى ، فإنه قد زاد على ذلك زيادة ملحوظة ، كما أن الحرجة الأندلسية تكون دائماً بالعامية بخلاف الموشح المصرى ، فإن خرجته جاءت تارة باللغة العربية الفصحى كما هو الحال فى الموشح المذكور وتارة أخرى بالفارسية كما صنع ابن سناء الملك وعلى ما صرح به هو نفسه فى كتابه دار الطراز .

(١) الأدفوى — الطالع السعيد — ص ٣٩٠ .

الزجل والبليق

وقد وجدت فنونًا من الأدب الشعبي ، لم يك لها وجود من قبل في الشعر المصري كالبليق والمواليا ، وكان وكان ، وغير ذلك من أنواع الزجل كالمزمن والمكفر على أن هذه الأنواع ، وإن كان لها وجود في غير مصر من قبل إلا أن المصريين قد طوروها . واستخدموها في التعبير عن شتى الأغراض وقالوها في مختلف الموضوعات .

على أن البليق وهو أرق أنواع الزجل وأظرف فنون الشعر الشعبي قاطبة كان من ابتكار المصريين على ما ذكره عبد العزيز بن سريّا الحلّي في كتابه « العاقل الحالى والمرخص الغالى » .

وقد كان شعراء مصر في هذه الحقبة على اختلاف مذاهبهم وتعدد طوائفهم ينشدون الزجل والبليق والموشح والدوبيت والمواليا وكان وكان . فابن دقيق العيد وهو قاضى قضاة الديار المصرية . ومجتهد عصره غير المدافع كان ينشد باتفاق الذين هم ترجموا له وأرخوه جميع هاتيك الفنون . ثم إن عمر بن الفارض على ما كان عليه من تفوق في الشعر الرسمى أو الفصيح . حتى قيل عنه إنه أشعر عصره وعلى ما كان عليه كذلك من علو القدم وسمو المنزلة في مضمار التصوف فإنه مع ذلك كله كان يقول الزجل والبليق والمواليا وكان وكان .

من ذلك على سبيل المثال ما رواه ابن خلكان من أنه أعنى ابن الفارض قال في غلام جزار^(١) .

قلتو لجزار عشقتوكم تشرخنى قتلتنى قال ذا شغلى توبخنى
ومل إلى وبس رجلى يرنخنى يريد ذبحى فينفخنى ليسلخنى
هذا من حيث الفنون الجديدة . والأساليب المستحدثة في الشعر الشعبي بوجه عام .

أما الشعر الرسمى . وأعنى به ما كان يقال بالناغمة العربية الفصحى فإنه قد تطور في هذا العصر . واستحدث فيه طرائق وفنون تميز بها القرن السابع الهجرى عما سبقه من قرون . فمن ذلك على سبيل المثال الطريقة الغرامية .

(١) ابن خلكان - وفیات الأعيان - ج ٣ ص ١٢٦ مطبع القاهرة سنة ١٩٤٨ .

الطريقة الغرامية :

هي طريقة استحدثها شعراء الغزل المصري وتتميز بطول المقدمات الغزلية حتى ليخيل للمرء أن الشاعر لم يقصد من قصيدته سوى الغزل والتشبيب على أنها كانت تقال في مدح أمير أو ملك أو وزير ، ثم إن أصحاب هذا المذهب الجديد غيروا ما تعارف عليه شعراء العرب في جميع الأعصار ومختلف الأمصار وهو تناسب شطري بيت الابتداء ، أو بيت القصيد كما يقولون .

فبينما كان الشعراء من قبل في مصر وغيرها يجعلون عجز البيت الأول مناسباً لصدوره في عدد الكلمات والتفعيلات ، وفي أن كلاً من الصدر والعجز ينتهي بنفس القافية التي تجرى عليها أبيات القصيدة ، وذلك مثل قول امرئ القيس في مطلع معلقته المشهورة .

قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل بسقط اللوى بين الدخول فحومل

فكل من شطري هذا البيت قد انتهى كما ترى بحرف اللام ، وهي القافية التي نجدها مطردة في جميع أبيات تلك المعلقة ، كما أن حركتها واحدة وهي الكسر ، وكلمات الشطرين متساوية في العدد وكذلك التفعيلات .

أما شعراء الغزل في مصر ، أثناء القرن السابع الهجري ، فإنهم التزموا التناسب بين الشطرين في المعنى وعدلوا عنه في اللفظ على ما توضحه هذه القصة ، التي حكاهما لنا عن ابن سعيد المغربي مع ابن سناء الملك ابن حجة الحموي^(١) ، وذلك خلال زيارة ابن سعيد لمصر وإليك خلاصة ما رواه ابن حجة قال : إن ابن سعيد اجتمع بابن سناء الملك فسأله أن يرشده السبيل إلى الطريقة الغرامية هذه ، فوجهه البهاء زهير لقراءة بعض دواوين الشعراء على أن يراجعه بعد ذلك ، فغاب ابن سعيد مدة أكثر فيها من قراءة هذه الدواوين إلى أن حفظ أغلبها .

ثم اجتمع بعد ذلك ، بالبهاء زهير وتذاكرا في الغراميات وفي غضون حديثهما أنشد البهاء « يابان وادي الأجرع » وقال انتهى أن يكمل هذا المطلع ففكر ابن سعيد

(١) ابن حجة الحموي - خزائن الأدب ص ٨ .

قليلاً ثم قال : « سقيت غيث الأدمع » فقال البهاء - هذا والله حسن ولكن الأقرب إلى الطريق الغرامى أن تقول : هل ملت من طرب معى ، فأنت ترى كيف جعل البهاء زهير الشطر الثانى من البيت ليس من جنس الشطر الأول ، مخالفاً فى ذلك لما تعارف عليه الشعراء من ضرورة التناسب اللفظى بين شطرى مطلع القصيدة على ما سبق أن ذكرناه .

القصة

ومن الفنون التى استحدثتها أهل هذا العصر القصة ، وإليك مما جاء فى هذا الفن على سبيل المثال ما قاله البهاء زهير يروى قصة تاجر وفد إلى مصر وكيف خرج منها فهو يقول على لسان هذا التاجر ^(١) .

دخلت مصر غنياً	وليس حالى بخاف
عشرون حمل حرير	ومثل ذاك نصافى
وجملة من لآل	وجوهر شفاف
ولى ممالك خود	من الملاح النظاف
فرحت أبسط كفى	وبالجزيل أكافى
وصرت أجمع شملى	بسالف وسلاف
ولا أزال أواخى	ولا أزال أصافى
وصار لى حرفاء	كانوا تمام حرافى
وكل يوم خوان	من الجدى والخراف
فبعت كل ثمين	معى من الأصناف
استهلك البيع حتى	طراحتى ولحافى
صرفت ذاك جميعاً	بمصر قبل انصرافى
وصرت فيها فقيراً	من ثروتى وعفافى
وذا خروجى منها	جبعان عريان حافى

(١) ديوان البهاء زهير ص ١٧٥ .

وما هو ابن مطروح يقص علينا قصة حبيبته التي أخذت تشكو هواها إلى دابتها^(١).

سَمِعْتُهَا تَشْتَكِي لِدَابَّتِهَا	شَكْوَى تَذِيبُ الْقُلُوبَ وَالْمَهْجَا
تَقُولُ : يَادَبَّتِي بَلِيتَ بِهِ	وَمَا أَرَى مِنْ هَوَاهُ لِي فَرْجَا
وَمِثْلَ مَا بِي بِهِ وَلَا عَجَبَ	هَوَى بِقَلْبِي وَقَلْبُهُ امْتَزَجَا
فَهَلْ سَبِيلٌ إِلَى زِيَارَتِهِ	وَلَوْ رَكِبْتُ الْبَحَارَ وَاللَّجَجَا
وَأِنْ دَرَى وَالِدِي بِقِصَّتِنَا	أَرَأَى يَادَبَّتِي دَمِي حَرْجَا
فَرَحْتُ مِمَّا سَمِعْتُ مَبْتَهَجًا	كَشَارِبِ الرَّاحِ ، رَاحَ مَبْتَهَجَا

ففي هذين المثالين ، نستطيع أن نقول : إن خصائص القصة القصيرة قد توفرت في هذا الفن القصصي الذي استكثر من النظم فيه شعراء مصر إبان القرن السابع الهجري ، فالمقدمة والموضوع الذي يتحول إلى عقدة تتطلب التفسير ثم الحل أو الخاتمة كما هو معروف في أكثر الأحيان ، عن القصة الفنية فإن ذلك كله نراه موجوداً فيما ذكرناه من شعر البهاء وابن مطروح ، ولا عجب أن يطرق شعراء مصر في قصائد هم فن القصة ، ذلك الفن الذي ساد في نثر هذا العصر وبخاصة في الأدب الذي كان يصاغ في ألفاظ أكثرها عامي ، أو بعبارة أخرى باللغة الشعبية التي كانت سائدة في مصر آنذاك سيما تلك القصص التي كانت تقال في أمور وأحداث هي من خلق الخيال الشعبي والتي كانت تمثل في مختلف الأزقة والحارات ، إذ كان قد انتشر في ذلك العصر ، فن خيال الظل ، ومن ذلك على سبيل المثال كتاب ابن دنيال المعروف باسم « طيف الخيال » .

هذا ، وقد أكثر المصريون في هذا العصر من المراسلة بالقصائد والأشعار مما جعل بعض الباحثين يطلق على ذلك اسم فن الإخوانيات .

فن الإجازة والتمليط

وكذلك طور شعراء هذا العصر فن الإجازة وهو أن يقول شاعر شطر بيت فيتمه الآخر ، أو بيتاً وربما بيتين ، ثم ينشد الثاني مثلما أنشد الأول من نفس البحر

(١) ديوان البهاء زهير ص ١٧٦ .

والقافية . بحيث يكون في شعر الثاني تمام المعنى الذى أنشد فيه الأول ، ويظهر تطوير المصريين ، لهذه الإجازة الشعرية التى كان يعقد لها الشعراء المجالس والندوات بقصد اختيار ملكات الشعراء ومعرفة أيهم أقدر على ارتجال الشعر ، أقول يظهر تطوير المصريين لهذا العمل الأدبى فى وجهين : الأول هو أن شعراء هذا العصر ونقاده اصططلحوا على تقسيم الإجازة إلى نوعين ، أحدهما إجازة معاصر لمعاصر . والثانى ، إجازة المعاصر لشاعر قديم ، والوجه الثانى هو أن المصريين جعلوا للإجازة شروطاً وتقاليد لم تكن معروفة من قبل بحيث أضحت الإجازة فى هذا العصر تغاير فى مفهومها تلك التى تعارف عليها الشعراء السابقون ، وقد أدرك شعراء هذا العصر ونقاده ما بين صنيعهم وصنيع السابقين من وجوه الخلاف . فاصطلحوا على تسمية صنيعهم هذا بالتمليط .

وقد شرح ابن ظافر هذا اللون من الرياضة الشعرية فقال^(١) : (هو أن يجتمع شاعران فصاعداً على تجريد أفكارهم وتجريد خواطرهم فى العمل فى معنى واحد) فن تعريف ابن ظافر للتمليط نبيين الفرق بينه وبين الإجازة بمعناها القديم إذ أن التمليط مشروط فيه تهيؤ الشعراء له وسبق علمهم بانعقاد المجلس الذى يتم فيه تلك المباراة الشعرية ، فى حين كانت الإجازة فيما مضى تجيء على غير علم سابق من الشاعرين المستجازين ، فمن ذلك على سبيل المثال ما ذكره على بن ظافر من أنه اجتمع هو والقاضى الأعز أبو الحسن على بن المؤيد الفساقى يوماً بالرصد فرأيا شعاع الأصيل فوق بياض الماء فقال أعنى ابن ظافر^(٢) .

أزكت الشمس على الماء لمب .. وطلب من الأعز لإجازة هذا القصيد فقال : فكست فضته منها ذهب ..

فها أنت ترى أن الشاعرين قد التقيا على غير موعد ، وأن الإجازة وقعت بينهما دون ما تهيؤ لها ، ومن غير سبق تفكير .

على أن الإجازة والتمليط والمطارحة فى الشعر لم تكن قاصرة فى هذا العصر على فئة من الشعراء دون أخرى . لا بل كان جميع الشعراء محترفين وغير محترفين . متصوفين وغير متصوفين يضربون بسهم وافر فى هذا العمل الأدبى ولاعجب .

(١) ابن ظافر - بدائع البداية ص ٩٢ .

(٢) ابن ظافر - بدائع البداية ص ٤٠ .

فهذا ابن الفارض وغيره من رجال الدين وشيوخ التصوف كانوا على ما ذكره ابن إياس وغيره يمارسون هذا النوع من الرياضة الشعرية أو بتعبير هذا العصر أقول :
المباراة

فن الفكاهة

ومن الفنون التي طورها شعراء هذا العصر وبرزت فيه شخصيتهم بكل ما فيها من خصائص الزمان والمكان - الفكاهة - وهي تقوم على عمق الفكرة وسرعة البديهة وفرط الذكاء من جهة، وعلى القدرة بالتلاعب في الألفاظ . . أو بالأحرى اصطناع التورية من جهة أخرى، والمصريون بطبيعتهم فكهون يكثر من التسلح والتظرف والتنكيت . .

وإليك - مثلاً - مما نظمه شعراء هذا العصر على سبيل التفكه والمداعبة والتنكيت قول الأسعد بن ممتي في رجل رآه بدمشق^(١).

حكى نهرين ما في الأرض من يحكيهما أبداً
حكى في خلقه ثوري وفي أخلاقه بردا

فالشاعر هنا كما ترى يصف أخلاق ذلك الرجل الدمشقي بالبرود الشديد ، وهو وصف ساخر أراد به الشاعر أن يضحك الناس من ذلك الإنسان .

على أن التفكه والتظرف في الشعر ، لم يك وقفاً على جماعة دون أخرى من شعراء هذا العصر : بل أقول إنهم جميعاً مارسوا ذلك الفن سواء منهم من غلبت عليهم صفة الشعر والأدب أو من اصطبعوا بالتدين فقهاء كانوا أو متصوفين وبحسب ما اصطلحنا عليه أقول : الصوفية العمليون أو النظريون، وإليك على سبيل المثال من شعر المتصوفة في هذا المضممار قول الشيخ عبد العزيز الدريني^(٢) :

(١) ابن إياس - بدائع الزهور في وقائع الدهور ج ١ ص ٨١ .

(٢) ابن خلكان ج ١ ص ٨٢ .

تزوجت اثنتين لفرط جهلى عسى بزواجهن تسر عيني
 فقلت أعيش بينهما خروفاً أنعم بين أكرم نعتين
 فجاء الحال عكس الحال دوماً عذاب مؤلم بين اثنتين
 رضى هاذى يحرك سخط هاذى فلا أخلو من إحدى الساخطين
 لهدى ليلة ولتلك أخرى نقار دائم فى الليلتين
 إذا ما شئت أن تحيا سعيدا من الخيرات مملوء اليدين
 فعش عزباً وإن لم تستطعه فواحدة تكفى عسكرين

* * *

فقد تجلى - كما ترى - فى هذه الأبيات طبع المصريين وما فطروا عليه من حب الدعابة والمرح والفكاهة والتنكيت . ولو أننا جعلنا فى اعتبارنا ما كان عليه الدربى من تقى وصلاح ، وزهد وورع ومن مكانة مرموقة لدى أهل الشريعة والحقيقة جميعاً ، أقول لو أننا أقمنا فى تقديرنا ما ينبغى له من وزن . واعتبار فى هذا المقام لعرفنا كيف أن فن الفكاهة والدعابة والتظرف والتنكيت كان سائداً إبان ذلك العصر بين جميع المذاهب والفرق ومختلف الطوائف - والجماعات وقد استحدث شعراء مصر أثناء ذلك العصر فنوناً أخرى مرتبطة بالتصوف نذكرها إن شاء الله تعالى فى موضعها .

* * *

مدارس الشعر فى هذا العصر

ذهب بعض الباحثين إلى أن مدارس الشعر أيام الفاطميين كانت ثلاثة . هى : مدرسة العقائد . وهى التى كان شعراؤها ينشئون قريضهم فى مدح الخلفاء الفاطميين مضمينين إياه آراء الشيعة الإسماعيلية ومصطلحاتهم ، وذلك كشعر ابن هانى الأندلسى والمؤيد فى الدين الشيرازى . والثانية مدرسة السهولة والرفة وهى التى كان شعراؤها يختارون فى قريضهم أوضح الأساليب ويستعملون أسهل الألفاظ . لا يتكلفون فى التعبير ولا يغمضون فى المعنى . بل كانت عباراتهم سلسلة سهلة . ومعانيهم واضحة

رقية وذلك كأشعار الأمير تميم وأبي الرقعمق وابن وكيع التنيسي . والثالثة - هي ما أطلقوا عليها اسم مدرسة الكتاب ، وذلك عبارة عن شعر القضاة وكتاب الدواوين ، وهؤلاء كلفوا بالصنعة ، واستكثروا في شعرهم من المحسنات ، وقد زعم أهل هذا الرأي أن تلك المدارس جميعاً قد استمرت في العصر الأيوبي على ما كانت عليه أيام الفاطميين بكل ما لها من خصائص فنية ومعان وأغراض ، وبنفس الطرق والأساليب التي كانوا يصطنعونها في تصوير تلك المعاني وشرح هاتيك الأغراض ، وقد تزعم في رأيهم مدرسة السهولة والركة أثناء العصر الأيوبي - البهاء زهير كما نسبوا مدرسة الكتاب في هذا العصر إلى القاضي الفاضل ثم إلى خلفه ابن سناء الملك ، ونحن لا نوافقهم على ذلك التقسيم لا من حيث الخصائص الفنية والأساليب التعبيرية ، ولا من حيث المعاني والأغراض . كما أننا لا نوافقهم كذلك على ما ذهبوا إليه من أن مدرسة العقائد ومدرسة السهولة والركة لم يكن لهما قبل العصر الفاطمي في الأدب العربي وجود ، إذ يقررون أن الشعر المصري امتاز أيام الفاطميين وفي عصر الأيوبيين عن الشعر العربي في جميع أدواره وأعصاره على اختلاف بقاعه وأصقاعه بظاهرتين فئيتين ، إحداهما السهولة والركة التي هي طابع الغزليين على ما سبق أن ذكرناه .

أما الثانية فهي تلك النعوت الدينية التي أكثر شعراء الفاطميين من تضمينها قصائدهم التي كانوا ينشئونها في مدح الأئمة والوزراء والتي كان قولها يعد كفراً ومروقاً من الدين في رأى أهل السنة وجماعة المسلمين ، وتلك الظاهرة كانت هي الطابع المميز لما أسموه مدرسة العقائد .

وأن هذه الظاهرة قد استمرت في الشعر الأيوبي على أنها نوع من الغلو في الوصف والمبالغة في نعت الممدوحين .

أقول إنى أخالف هذا البعض من الباحثين في تقسيمهم الشعر المصري إلى تلك المدارس المذكورة لأن تقسيمهم هذا غير قائم على أساس سليم لا من الوجهة الفنية ولا من الوجهة الموضوعية ، أما الفنية فلأن كل من أنعم النظر في الأدب العربي منذ العصر الجاهلي حتى هذا العصر الذي ندرسه يجد أن الشعر العربي في جميع مراحلها كان من حيث الخصائص الفنية المتمثلة في اختيار الأوزان وانتقاء الألفاظ واصطناع الأساليب على ضربين ، أحدهما غلب عليه ضخامة الأوزان وجزالة

الأسلوب والاستكثار من المحسنات البديعية، وقد اصطلح نقاد الأدب العربي في القديم والحديث على تسمية هذا النوع بشعر الصنعة، ونعت أصحابه بأنهم صنّاع متكلفون، وأما الثاني فقد غلب عليه خفة الأوزان، وجزء البحور وقلة التفعيلات، وسهولة الألفاظ والبعد عن الصنعة والتكلف ورقة الأسلوب وقرب المآخذ ووضوح القصد وعدم التعقيد في المعنى والبعد عن كل تكلف في اللفظ، وتعقيد في التعبير، وقد وصف أهل الذوق السليم من نقاد الأدب العربي في القديم والحديث أيضاً هذا النوع بأنه شعر الطبع. وقالوا عن أصحابه إنهم موهوبون مطبوعون؛ فمن أمثلة النوع الأول في العصر الجاهلي شعر طرفة وزهير والأعشى؛ فإن شعر هؤلاء وأمثالهم، قد غلبت عليه الصنعة وكثر فيه الغريب، وبعدت معانيه. وساد ألفاظه الخشونة وتعقدت فيه الأساليب، ومن أمثلة النوع الثاني في هذا العصر أيضاً شعر النابغة الذبياني وعمرو بن كلثوم وشعر امرئ القيس في أكثر الأحيان، فإن الذي يقرأ شعر هؤلاء وأمثالهم يستسهل ألفاظ شعرهم على بعد الزمان والمكان. ويستسيغ أساليبهم ولا يجد في فهمها كبير عناء، ومثال شعر الصنعة في صدر الإسلام وعصر بني أمية، أشعار الفرزدق والأخطل ومن حدا حدوهما، فإن هؤلاء جميعاً كانوا ينشدون الشعر في أوزان ضخمة وبألفاظ فخمة، وفي أساليب بها كثير من الإبهام والتعقيد، ومن أمثلة النوع الثاني في هذا العصر، عصر بني أمية وصدر الإسلام عمر بن أبي ربيعة في مكة والأحوص في المدينة، فإن هذين الشاعرين وأمثالهما كانوا يتخيرون لشعرهم أخف الأوزان وأسهل الألفاظ وأوضح العبارات. كما أنهم قد تجنبوا التكلف في اللفظ وابتعدوا عن الإبهام في الأسلوب والتعقيد في التعبير كما استكثروا كذلك من جزء البحور وقللوا من تفعيلات الأوزان، وفي العصر العباسي وجدنا السهولة والرفقة والوضوح، والسلامة من التعقيد والحلو من الصنعة والتكلف في شعر أبي نواس وأبي الحسين الخليل، وفي مجموعة من أشعار البحتري وابن سكرة الذشمي وغير هؤلاء كثير. أما شعر الصنعة والتكلف بالمحسنات البديعية واصطناع التعقيد في التعبير، والالتواء في الأساليب والإبهام في القصد، والاعتساف في المعنى فقد وجدناه أثناء هذا العصر على كثرة عند أبي تمام الذي بلغ من إغرابه في اللفظ وتعقيداته في الأسلوب أن قال له ذات مرة أحد الأمراء وكان ذواقه ناشعراً:

لم لا تقول ما يفهم يا أبا تمام؟ فقال له : ولم لا يفهم ما يقال ؟ والواقع أن جواب أبي تمام فيه مغالطة ومكابرة ، وأن الذى نقده كان على صواب فى نقده إياه لأن الكلام الغامض فى الحقيقة مخالف لطبيعة العمل الفنى ، إذ أن العمل الفنى لا يكون بحق عملاً فنياً إلا إذا اتسم بالوضوح ، أما كونه محتملاً معانى عدة بحيث لو فهم بكل منها على حدة لكان مستقيماً ، فذلك غير داخل فى باب التعقيد والإبهام ، وإنما هو فى رأى دليل على بلاغة الشاعر وقدرته على الخلق والإبداع .

ومثل أبى تمام فى التكلف والصنعة والإغراب فى اللفظ والإبهام فى المعنى أبو الطيب المتنبي فى أكثر أشعاره ومثلهما كذلك كان أبو العلاء المعرى فى القرن الخامس الهجرى .

والقصد من كل ما قدمناه أن نقول : إن الشعر العربى انقسم فى جميع مراحل وأعصاره على اختلاف بيئاته وأقطاره من حيث الخصائص الفنية التى مناطها الأوزان والألفاظ وطرق التعبير ، إلى مدرستين اثنتين فقط هما مدرسة الطبع ، ومن أهم خصائصها سهولة اللفظ ، وخفة الأجر ، ورقة المعنى ، وسلاسة التعبير ، والثانية هى مدرسة الصنعة ومن أهم خصائصها ضخامة الأوزان وجزالة الألفاظ وكثرة المحسنات ، وعلى كل من منهج هاتين المدرستين جرى فريق من شعراء المصريين أيام الفاطميين وفى عصر بنى أيوب ، أعنى أن شعراء الفاطميين والأيوبيين انقسموا إلى مدرستين من حيث الخصائص اللفظية والمقاييس الفنية ، وقد اصطلحت على تسمية إحداهما بمدرسة الصنعة والبديعيات والأخرى سميتها مدرسة السليقة والطبع ، فكل شعر ضخمت ، أوزانه ، وجزات ألفاظه ، وكثرت فيه المحسنات البديعية والمصطلحات العلمية ، كان فى رأينا جازياً على منهج مدرسة الصنعة والبديعيات سواء أكان قائله ممن نسبوا إلى مدرسة الكتاب أو إلى مدرسة السهولة والرقّة أو إلى مدرسة العقائد حسبما كان عليه اصطلاح الذين هم سبقونى بالكتابة فى هذا المضممار .

وكل شعر سهلت ألفاظه وخفت أوزانه ورقت معانيه ولم نشم فيه رائحة التكلف والاعتساف ، ولم نجد فيه شيئاً من تعقيد الأسلوب وإبهام التعبير ، فإننا ننسبه إلى مدرسة السليقة والطبع ، سواء أكان قائله المؤيد فى الدين أم القاضى الفاضل وابن سناء

الملك أم البهاء زهير وابن مطروح أم عمر بن الفارض ؛ ذلك لأنه اتضح لنا من تتبعنا أحوال شعراء ذينك العصرين وما خلفوه من قصائد وأشعار أنه لم يخل شاعر أياً كانت صبغته من التأثير بغيره والتأثير فيه ، وأن كلاً من أعلام المدرستين خالف في بعض قصائده طابع مدرسته ، بحيث لو قرأنا تلك القصيدة ولم نعرف أن قائلها هو القاضي الفاضل مثلاً لنسبناها على البديهة إلى البهاء زهير أو إلى غيره من شعراء السليقة والطبع ، وهكذا وجدنا الحال عند أكثر شعراء هذا العصر الذي ندرسه ؛ فإنه ما من أحد منهم إلا قد وجدنا له شعراً خالف فيه منهجه وطابع مدرسته بوجه عام . .

أما عن مدرسة العقائد والتي ادّعى أنها وجدت فقط في مصر أيام الفاطميين ، وأن خصائصها الفنية ظلت على ما هي عليه في شعر الأيوبيين ؛ فإننا نرفض ذلك ولا نقبله بحال من الأحوال ، وذلك لأن المصطلحات الشيعية الكيسانية والآراء الإمامية وغير ذلك من الأفكار الدينية قد ظهرت في الشعر العربي منذ العصر الأموي . فهذا كثير عزة ، يشرح عقيدة الشيعة الكيسانية ، ويبين رأيهم في الإمامة إذ يقول :

ألا إن الأئمة من قریش	ولا الحق أربعة سواء
على والثلاثة من بنیه	هم الأسباط ليس بهم خفاء
فسبط سبط إيمان وبر	وسبط غيبته كربلاء
وسبط لا يذوق الموت حتى	يقرد الجيش يقدمه الراء
تغيب لا يرى فيهم زماناً	برضرى عنده غسل وداء

فهذا شاعر شيعي قد ضمن هذه الأبيات كما ترى عقيدة الشيعة الكيسانية وهي تلخص في أن الإمامة محصورة في علي والثلاثة من بنيه هم الحسن والحسين ومحمد بن الحنفية . . . وأن الإمامة انتقلت فعلاً من علي إلى الحسن ثم منه إلى الحسين . ومن الحسين إلى محمد بن الحنفية . وأن محمداً هذا لم يمت . . ولكنه تغيب عن الأنظار حيث أقام في مكان مجهول بجبل رضوى وأنه سوف يظل حياً يرزق حتى يأذن الله له بالظهور فيعود على رأس جيش اكى يهزم دولة الظلم والفساد . .

ويملاً الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً ، وهكذا ظلت الشيعة ، ثم المتصوفة ، وكثير من أهل الزندقة والإلحاد وأصحاب النظريات والعقائد والنحل على وجه العموم يضمنون قصائدهم ما كانوا يؤمنون به أو يعتقدونه من نظريات وآراء ، وذلك طوال العصور المتلاحقة منذ صدر الإسلام حتى العصر الذي ندرسه . . .

والقصد من كل ما أسلفناه أن نقول إن مدارس الشعر المصرى فى هذا العصر الذى ندرسه ليست على ما ذكره بعض الباحثين المحدثين لا من حيث التسمية ولا من حيث التقسيم ؛ إذ نرى أن شعراء ذلك العصر انقسموا من حيث المعانى والأغراض أو الموضوعات التى كانوا ينشئون فيها القريض إلى فرق وطوائف متعددة فمنهم الشيعة الإسماعيلية ، وهؤلاء ظلوا حتى نهاية القرن السابع وأوائل القرن الثامن الهجريين فى أنحاء متفرقة من المدن والأقاليم كإدفو وإسنا وأسوان وحتى مصر والقاهرة ، فقد روى لنا الإدفعوى فى طالعہ والصفدى فى وافيہ وغيرهما أشعار الكثير من الأعلام الذين ماتوا فى آخريات القرن السابع وأوائل القرن الثامن ، وفى تلك الأشعار مصطلحات فاطمية وآراء إسماعيلية ، ومنهم المتصوفة وأهل الزهادة وهم فى هذا العصر ينقسمون من حيث الموضوعات والأغراض التى تناولوها فى شعرهم إلى عدة طوائف وفرق سنبينها إن شاء الله فى موضعها عما قليل . ومنهم من لعبت المرأة بعواطفهم وسحرت عقولهم الطبيعة بكل ما فيها من روعة وبهاء ، فأكثروا من نظم القصيد وقرض الأشعار فى وصف المرأة والغلمان ، وفى ذكر الحداثق والأنهار ، ووصفوا الورود والأزهار والحمره والحشيشة .. وقالوا فى مجالس الأنس واللهو والطرب ، وقد اصطلحت على تسمية هؤلاء بشعراء الطبيعة والغزل ، كما أطلقت على الفريق الأول اسم مدرسة التشيع وعلى الثانية مدرسة التصوف . . وعلى هذا تكون المدارس الشعرية فى العصر الأيوبي وأوائل دولة المماليك من حيث الموضوعات والأغراض بوجه عام حسبما تراءى لنا ثلاثة هي :

أولاً : مدرسة الصوفية والزهاد ، ثانياً : مدرسة الشيعة الإسماعيلية ، وأخيراً مدرسة الطبيعة والغزل .

هذا من حيث موضوعات الشعر واتجاهاته الفكرية ، أما من حيث القوالب اللفظية والمقاييس الفنية فإن شعر هؤلاء الشعراء جميعاً قد انقسم فى رأينا إبان الدولة الأيوبية إلى مدرستين نسمى إحداهما مدرسة الصنعة والبديعيات ، وقد تزعم هذه

القاضي الفاضل ، ثم خلفه عليها تلميذه ابن سناء الملاك ، والثانية نطلق عليها اسم مدرسة السليقة والطبع ، وهذه قد تزعمها البهاء زهير المتوفى سنة ست وخمسين وستمائة .

أما في النصف الثاني من القرن السابع الهجري وهو أوائل عصر دولة المماليك فإنه قد ظهرت فيه مدرسة ثالثة . . . اصطلاح على تسميتها بمدرسة ابن دقيق العيد ، وهذه المدرسة قد استكثرت من البديعيات وذكر المصطلحات الفقهية مع السهولة والركة وعذوبة الألفاظ وسلاسة التعبير والبعد عن التكلف والتعقيد والالتواء . وإليك على سبيل المثال هاتين المقطوعتين وهما لابن دقيق العيد :

تهيم	نفسى	طرباً	عندما	أستلمح	البرق	الحجازيا
ويستخف	الوجد	عقلي	وقد	أصبح	لى	حسن الحجازيا
ياهل	أقضى	حاجتى	من منى	وأنحر	البزل	المهاريا
وأرتوى	من	زمزم	فهو لى	ألد	من	ريق المهاريا

وأما الثانية فهي قوله :

كم	ليلة	فيك	وصلنا	السرى	لا نعرف	الغضض	ولا	نستريحُ
واختلف	الأصحاب	ماذا	الذى	يزيل	من	شكواهمُ	أو	يريحُ
فقبل	تعريسه	ساعة	قلت	بل	ذكراك	وهو	الصحيح	

فها أنت ترى — أن الشاعر هذا — قد استكثر في القطعة الأولى من الجناس وفي القطعة الثانية من أساليب الحكم ومصطلحات القضاء . وما يرد ذكره كثيراً في أبحاث الأصوليين والفقهاء . . . وذلك كله مع سهولة النظم ووضوح العبد ورقة المعنى وسلاسة الكلمات . مع انخلو من التكلف والبعد عن التعقيد .

هذا وقد ظهر كذلك على مسرح الشعر العربى في مصر أثناء القرن السابع الهجرى مدرسة أخرى شارك فيها أكثر شعراء هذا العصر على اختلاف ثقافتهم وتعدد مذاهبهم . وتلك هى المدرسة الشعبية . فقد كانت هذه المدرسة تمتاز عما عداها من حيث الناحيتين اللفظية والمعنوية .

أما جانب اللفظ فإن طابعها فيه كان التحرر من قواعد الإعراب وقوانين الشعر ، مع استخدام الألفاظ السهلة ، والتي يكثر تداولها في الحياة اليومية وبخاصة في الأوساط الشعبية ، وأما من حيث المعنى أو الموضوع فإن شعر هذه ، المدرسة كان يقال في التفكه والتظرف وفي الخلاعة والاحماض ، وقد كان شعر هذه المدرسة أنواعاً يختلف بعضها عن بعض من حيث المعاني والأوزان، وذلك كالزجل والبليق والموالي وكان وكان .

وقد اكتفيت بهذا الإجمال المخل أو الذي لا يشفى غليلاً ، ولا يروى ظمآنًا؛ ذلك لأن تفصيل الكلام في هذه المدرسة وأنواعها وموضوعاتها وأغراضها يقتضى بحثاً مستقلاً ، وأظن أن غيرى قد درس هذا الموضوع في رسالة تقدم بها تحت إشراف شيخنا الجليل الأستاذ الدكتور عبد الحميد يونس لنيل درجة الماجستير .

الفصل الثانى

نشأة الشعر الصوفى وتطوره فى مصر حتى نهاية القرن السادس الهجرى

تمهيد :

لما كان الأدب بمفهومه الحقيقى ، وكنهه الذاتى ، ليس إلا التعبير الصادق عن المشاعر والإحساسات أو قل هو التصوير الرائع للعواطف والوجدانات بواسطة ألفاظ وكلمات أو جمل وعبارات متألفة مترابطة . على أى نمط من أنماط التعبير سواء أكان موزوناً مقفى ، أم نثراً مسجوعاً أم مرسلًا ، وسواء أكانت الألفاظ فصيحة جيدة منتقاه ، أم مما درج عامة الشعب على استخدامها فى حياتهم اليومية – وأعنى بذلك ما نسميه باللغة العامية – أقول – لما كان الأدب فى مفهومه الذهنى والواقعى على ما ذكرنا ، كان لابد له . أن تتعدد مظاهره وتنوع صوره وفق تعدد الطوائف والفرق فى جميع الأعصار ، وذلك تبعاً لاختلاف المذاهب والأهواء وتغاير المبادئ وتباين الآراء . ولا غرو فإن واقع الأدب العربى فى مختلف عصوره يصدق ما ذهبنا إليه ويؤيد كل ما قلناه . ولو أننا ألقينا نظرة فاحصة ولو فى شىء من العجل على تاريخ الأدب العربى لوجدناه منذ فتنة عثمان حتى الآن . قد تعددت صوره وتنوعت تياراته تبعاً لتعدد الفرق واختلاف الطوائف فى المذاهب السياسية والآراء الدينية عقيدية كانت أو فقهية . ففى صدر الإسلام وأعنى بذلك الفترة الواقعة بين مقتل عثمان وقيام الدولة العباسية فقد ظهر فى هذا العصر أنماط مختلفة من الشعر والخطابة . فنوع أسميناه شعر الحوارج . وخطابة الخارجين . لأن هذا الشعر وتلك الخطابة كانت تصدر عن أصحاب مذهب دينى وسياسى له مبادئه ونظرياته الخاصة به التى تميزه عما عداه . والثانى أسميناه أدب الشيعة أو المتشيعين وهو أيضاً خطابة وأشعار . وضرب ثالث : نسميه أدب الزبيريين . ونوع رابع نصطلح على تسميته الأدب العام . وأعنى به ذلك الشعر الذى لم يكن يقال فى سبيل مذهب أو عقيدة . ولكنه كان فى وصف المرأة ، أو الحمرة أو الطبيعة . أو مدح بعض الأمراء والخلفاء

بقصد الاستجداء . وفي أخريات العصر الأموي وصدر الدولة العباسية انقسمت كذلك الأمة العربية بخاصة والإسلامية بوجه عام شيعاً وأحزاباً وطوائف وفرقاً . . . وذلك تبعاً لتعدد المذاهب العقيدية والآراء السياسية والأهواء البشرية . والغايات الاجتماعية . . . فكان أن ظهر على مسرح الدين طوائف وفرق لم يكن لها وجود في صدر الإسلام وذلك كالشعبوية الفارسية في الميدان السياسي ، وأهل الاعتزال والزنادقة والمحلدون وغيرهم من الثنائيين والرافضيين في مهيع التفكير الديني ، والجمال الاعتقادي وكان لهؤلاء جميعاً شعر قام بدور المرأة في عكس عواطفهم المختلفة وآرائهم المتنوعة وأفكارهم المتباينة .

وهكذا ظل الأدب العربي يؤدي وظيفته على خير وجه وأكمله حيث حمل لنا في تضاعيفه وبين ثناياه صور المجتمع الإسلامي العربي على تعاقب الأحقاب وفي مختلف البقاع وتباعد الأصقاع .

— ولما كان التصوف في أوضح صورته وأجلى معانيه في مختلف مظاهره وتعدد مراميه على مر العصور وكر الدهور ، في جميع البيئات وكل الجهات لم يخرج عن كونه نزعة روحية ومراسم خلقية . لما كان الأمر كذلك ، كان من الطبيعي أن يتصوف أفراد من كل فرقه ومذهب . ولهذا وجدنا التصوف تتعدد مذاهبه . وتختلف قوانينه الباطنية تبعاً لاختلاف المذهب العقيدى أو السياسى الذى كان عليه من قبل ذلك الصوفى على ما أو ضحناه في غير هذا المكان . والقصد من كل ما قدمت أن أقول : إن الأدب الصوفى منذ نشأ في أخريات القرن الأول الهجرى على وجه التقريب حتى بلغ أوجه في القرن السابع الهجرى على سبيل التحديد أقول : إن الأدب الصوفى منذ نشأ حتى ازدهر كان تيارات متعددة تبعاً لتعدد طرق التصوف واختلاف مذاهبه . فالمتصوفون النظريون أو المتأثرون بالأفكار الفلسفية ، أنتجوا أدباً شعراً كان أو نثراً ضمنوه آراءهم وما كانوا به يعتقدون ، والسنيون سواء أكانوا من الفقهاء والمحدثين أم من الأشاعرة المتكلمين . فإنهم قد خلفوا لنا من الشعر والنثر ما يرسم لنا صورة صادقة لأخلاقهم ومعتقداتهم ، وكذلك الحوارج وأهل الاعتزال والمتشيعون . فكل من أولئك وهؤلاء قد عبروا عن مشاعرهم وما تمثلوه في وجداناتهم أو استشعروه في أفئدتهم من أحوال نفسية وخطرات روحية فيما أنتجوه من عمل

أدبي شعراً كان أو نثراً وذلك على صور تتم ملاحظتها وما يترأى بها من قسمات على أصل معتقده ومرد مذهبه . وحقيقة المبدأ الذى كان عليه قبل التصوف . . .

وحتى هؤلاء الذين هم جربوا الحب البشرى ، وعرفوا فى مستهل حياتهم معنى اللهو والمجون أو كانوا يعشقون الجمال أينما كان . فإنهم بعد أن تصوفوا ألبسوا تصوفهم ثوب العشق والهيان . .

فهذه رابعة العدوية ، لما كانت فى نشأتها جارية تغنى وتلوى ثم تصوفت . . كان تصوفها تطوراً لما كانت تجيش به عواطفها نبلا من مشاعر الحب وانفعالات الغرام . . ولا عجب فإن حب رابعة لله قد ملك عليها جماع الفؤاد حتى لم يعد فى قلبها مكان لحب شىء سواه . .

وهذا عمر بن الفارض الذى قالوا عنه إنه كان بؤى الطلعة وسيم الحيا . قد نشأ يهوى الجمال ويعشقه ، ويمضى يستجلبه حيثما كان . . فإنه لما تصوف صبغ تصوفه بصبغة العشق والهيان فأضحى بذلك أستاذ الحب الإلهى فى الشعر الصوفى العربى إبان القرن السابع الهجرى . على ما فصلناه فى غير هذا المقام . .

وبعد هذا التقديم . أحاول جهدى أن أرسم صورة . أرجو أن تكون واضحة القسمات لنشأة الشعر الصوفى وتطوره فى مصر حتى نهاية القرن السادس الهجرى فأقول :

نشأ الأدب الصوفى فى القسطنطينية على شكل قصص ومواعظ وإرشادات إبان القرن الأول الهجرى . وذلك على يدى سليم بن عتر التجيبى المصرى على ما سوف نفضله فى عرضه من الباب الرابع . .

وقد ظل على تلك الحال بقية القرن الأول وثلاثة أرباع القرن الثانى إذ لم نجد فى كل ما رجعنا إليه من كتب التاريخ والتراجم والأدب . قصيدة أو أبيات ولو قليلة لرجل من أهل النسك والعبادة والتصوف والزهادة . أما فى الربع الأخير من القرن الثانى وفى النصف الأول من الثالث فإننا وجدنا الشعر الصوفى . يظهر بجلاء وفى كثرة لافتة عند شيبان الراعى وذى النون المصرى ومحمد بن إدريس الشافعى . والربيع بن سليمان بن عبد الجبار .

وإليك على سبيل المثال هذه الطائفة من أشعار الشافعي والربيع وذى النون؛
فمن شعر ذى النون^(١).

يا ذا الذى أنس الفؤاد بذكره أنت الذى ما إن سواه أريدُ
يامنيتى دون الأنام وبغيتى يامن له كل الأنام عبيد
تفنى الليالى والزمان بأسره وهواك غص فى الفؤاد جديد
وله :

لك من قلبى المكان المصون كل لوم علىّ فيك يهونُ
لك عزم بأن أكون قتيلاً فيك والصبر عنك مالا يكون
ومن شعره أيضاً^(٢) :

أموت وما ماتت إليك صبايتى ولا قُضيت من صدق حبك أوطارى
مناى المنى كل المنى أنت لى منى وأنت الغنى كل الغنى عند افتقارى
وأنت مدى سؤلى وغاية رغبتي وموضع آمالى ومكنون أضمارى

* * *

تحمل قلبى فيك مالا أبته وإن طال سقمى فيك أوطال إضرارى
وبين ضلوعى منك مالك قد بدا ولم يبد بادية لأهل ولا جار
رى منك فى الأحشاء داء مخامر فقد هد منى الركن وانبت أسرارى

* * *

ألست دليل الركب إن هم تحيروا ومنقذ من أشقى على جرف هارى
آثرت الهدى للمهتدين ولم يكن من النور فى أيديهم عشر معشار
فئنلى بعفو منك عاجل توبة أغثنى بيسر منك يطرد إعسارى

* * *

ومن شعره أيضاً^(٣) :

إذا ارتحل الكرام إليك يوماً ليتمسوك حالا بعد حال
فإن رحالنا حلت لترضى بحلمك عن حلول وارتحال

(١) الروض الفائقة ص ١٦٠ .

(٢) أبا عبد الرحمن السلمى ص ٢١ و ٢٢ .

(٣) أبا نعيم الأصفهاني ص ٣٤٤ و ٣٤٥ .

أنخنا في فنائك يا إلهي إليك معرضين بلا اعتدال
فسسنا كيف شئت ولا تكلنا إلى تدبيرنا يا ذا المعالي

ومن شعر الشافعي^(١):

صديق ليس ينفع يوم بأس وما يبغى الصديق بكل عصر
قريب من عدو في القياس ولا الإخوان إلا للتأس
عمرت الدهر ملتمساً بجهدى أخانقه فأكداه التماسى
تنكرت البلاد على حتى كأن أناسها ليسوا بناس

وله أيضاً^(٢):

على ثياب لو يباع جميعها وفيهن نفس لو يقاس بمثلها
نفس الورى كانت أجل وأخطرا وماضرنصل السيف أخلاق غمده
إذا كان عضباً حيث أنفدته برا فإن تكن الأيام آزرت بيزتى
فكم من حسام في غلاف مكسرا

ومن شعره رضى الله عنه^(٣):

وأنطقت الدراهم بعد صمت فما عطفوا على أحد بفضل
أناساً بعد أن كانوا سكوتا ولا عرفوا لمكرمة بيوتا

ومن شعره^(٤):

إن الذى رزق اليسار ولم يصب فالجد يدنى كل أمر شاسع
حمداً ولا أجراً لغير موفق وإذا سمعت بأن مجدوداً حوى
والجد يفتح كل باب مغلق وإذا سمعت بأن محروماً أتى
عوداً فأثمر فى يديه فحقق وأحق خلق الله بالهم امرؤ
ماء ليشر به فغاض فصدق ومن الدليل على القضاء وكونه
ذو همّة يبلى بعيش ضيق بؤس اللبيب وطيب عيش الأحق

(١) الطبقات ج ١ ص ١٥٩ ، ١٦٠ .

(٢ و ٣ و ٤) الطبقات الشافعية ج ١ ص ١٥٩ و ١٦٠ و ١٦١ و ٢٦٠ .

ومن قول الربيع بن سليمان بن عبد الجبار المتوفى سنة ٢٧٠ هـ (١):

صبراً جميلاً ما أسرع الفرجا من صدق الله في الأمور نجا
من خشى الله لم ينله أذى ومن رجا الله كان حيث رجا

* * *

فكما أوردناه من شعر الشافعي، والربيع بن سليمان، يتضح لنا أن شعر زهاد الفقهاء أو المتصوفة العمليين، قد ظهر في مصر على رأس المائة الثانية وفي مستهل القرن الثالث، وذلك على يدى محمد بن إدريس الشافعي إمام المذهب الفقهي، المعروف به.

فكما كان الشافعي إمام أهل مصر في الفقه فإنه كان كذلك إمام المتصوفة العمليين أو زهاد الفقهاء في قرض الشعر وإنشاده في الزهد والحكمة. وإن الشافعي كذلك هو أول من استخدم في شعره أساليب الفقهاء والأصوليين، وعبر عن حسه ووجدانه بعبارات وألفاظ تخللها مصطلحات الفقهاء من رجال الدين، وما أوردناه من أشعار ذى النون، يستبين لنا في جلاء عدة أمور هي أن ذا النون، أول المتصوفين النظريين، وأنه أول من جرى على لسانه عبارات الحب والهيان وكلمات الشوق والوجد والمحبة والغرام، وذلك كله في الذات القدسية، الأمر الذي يجعلنا نقول إن ذا النون كان أول من أنشد شعر الحب والغزل الإلهي وأنه أول من وردت في شعره مصطلحات الصوفية، كما أنه أول من تحدث في الأحوال والمقامات.

ومن شعر ذى النون والشافعي وأضرابهما من فقهاء مصر ومتصوفيهما في القرن الثالث الهجري. نستطيع أن نقول: إن شعر التصوف بنوعيه الرئيسيين قد ظهر في أخريات القرن الثاني وأوائل القرن الثالث وذلك على يدى ذى النون والشافعي على ما سبق أن قلناه.

وقد استمر الشعر الصوفي في مصر على نشاطه طيلة القرن الرابع الهجري وكان في هذا القرن أكثر وأعرق من شعر الحقبة السابقة، وإليك على سبيل المثال من زهاد الفقهاء أو بعبارة أخرى الصوفية العمليين قول منصور بن إسماعيل الشاعر

(١) المرجع السابق.

المصري الضرير ، والذي وصفه السبكي في طبقاته بأنه أحد أئمة المذهب الشافعي قال (١) :

قد قلت إذ مدحوا الحياة فأكثروا للموت ألف فضيلة لا تعرف
منها أمان لقائه بلقائه وفراق كل مصاحب لا ينصف
ومن شعراء المتصوفة النظريين شيخ مصر في زمانه أبو علي الروذباري وإليك
مما قاله :

وحقك لا نظرت إلى سواكا بعين مودة حتى أراكا
أراك معذبي بفتور لحظ وبالحمد المورد من جفاكا
ومنه (٢) :

روحي إليك بكلها قد أجمعت لو أن فيك هلاكها ما أقلعت
فانظر إليها نظرة فطالما متعتها من نعمة فتمتعت
وله (٣) :

إن الحقيقة غير ما تتوهم فانظر لنفسك أي حال تعزم
أتكون في القوم الذين تأخروا عن حقهم أو في الذين تقدموا
لا تُخَدَّ عَنْ قَتْلِ نَفْسِكَ حِينَ لَا يجدى عليك تأسف وتلوم
ومنه أيضاً (٤) :

ولو مضى الكل مني لم يكن عجباً وإنما عجبى للبعض كيف بقى
أدرك بقية روح فيك قد تلفت قبل الفراق فهذا آخر الرمق
ومن شعره أيضاً (٥) :

بك كتمان وجدته بك عنه لك منه وعنك ماناك منه
من إذا لاح لائح مشرق هام وجداً عليك إن لم تكنه
وإذا قال لا أقول بيبين بان عنه فبان إن لم تسينه
يا فتى الحب بل يا فتى الحق سرى عنك مستودع لديك فوصنه

(١) السبكي طبقات الشافعية الكبرى ج ٢ ص ٣١١ .

(٢) انظر طبقات الشافعية للسبكي ج ٢ ص ٣١١ . ١٠٠ . ١٠١ .

فما أوردناه من شعر منصور بن إسماعيل وأبي على الروذباري ، نستطيع أن نقول بأن شعر التصوف في مصر أثناء القرن الرابع الهجري ، كان أعمق من شعر الحقبة السابقة ، وأكثر تفاعلاً مع النظريات الفلسفية والآراء الدينية ذات الصبغة الفكرية ، التي كانت الطابع العام للعقلية الإسلامية أو الصبغة الملونة للمجالات الفكرية والتيارات العقيدية ، فبينما وجدنا الشافعي في العصر السابق يشحن شعره بالحكم والعظات ، ولكنها حكم وعظات تتسم بالبساطة والسذاجة إذ خلت تماماً من طابع التحليل والتعليل ، وتجردت عن العمل في التفكير ، فبينما نجد شعر الشافعي كذلك إذ بنا في القرن الرابع الهجري نلني شعر الزهاد والمتنسين أو المتصوفة العاملين يتجاوب في أسلوبه وتصويره ومعناه مع الأساليب الفلسفية والكلامية . أو قل الفكرية بوجه عام ، وذلك من حيث التحليل والتصوير والتعليل في التعبير والعمق في التفكير . . ولا غرو فهذا منصور بن إسماعيل يقول :

قد قلت إذ مدحوا الحياة فأكثروا للموت ألف فضيلة لا تعرف
منها أمان لقاءه بلقاءه وفراق كل مصاحب لا ينصف

فهو كما ترى يعظ الناس بالزهد في الدنيا وينصحهم بالإقبال على الله ولكن لا بأسلوب الشافعي المتسم بالبساطة والسذاجة ولكنه أعنى منصور بن إسماعيل قد اصطنع أسلوب التعليل الفلسفي ، والإقناع المنطقي إذ يقول : إن كان الناس قد مدحوا الحياة بما فيها من منافع وشهوات ومتع وذات ، مع قصر الأمد وسرعة الزوال فإن في الحياة الأخرى منافع جمّة لا تحصى ، ومتع وذات لا تفنى وإن في الموت البغيض للناس فضائل كثيرة ، أهمها حقيقتان ، هما الانتقال من دار الظلم والفناء إلى دار العدل والبقاء ، ثم لقاء الله سبحانه في أمن واطمئنان . . هذا على أن في قوله : « منها أمان لقاءه بلقاءه » حسن تعليل مصدره العمق في التفكير ، إذ جعل لقاء الموت سبباً في لقاء الله ، الأمر الذي يجعل ذا البصيرة وصاحب العقل السليم يتقبل الموت بل يتشوق إليه ويستحث خطاه لأنه سبيل التقائه بمولاه .

وكما وجدنا المواعظ تدق وتعمق ، وأسلوب التعبير يأخذ طابع الجدل والإقناع عند زهاد الفقهاء في القرن الرابع فإننا نجد كذلك شعر المتصوفة النظريين يختلف في هذا العصر تماماً عن شعر المتصوفة السابقين وذلك من حيث المعنى والغرض ، ومن

حيث التصوير وطريقة التعبير . . فبينما وجدنا شعر ذى النون يتسم بقرب المعنى وظهور الغرض من جهة ، وبالوضوح فى الأسلوب وعدم الالتواء فى التعبير ، والبعد عن الإبهام والتعقيد من جهة أخرى إذ بنا نجد العمق فى المعنى . . والغموض فى المقصود ، والالتواء فى التعبير والتعقيد ، فى الأسلوب عند أبى على الروزبارى ولاغرو فإن حب ذى النون لربه وهيمانه فيه واضح فى شعره لا لبس فيه ولا غموض ، كما أن تغزله فى الله لا يختلف فى سلاسة لفظه ، وظهور قصده عن الغزل والتشبيب بالمرأة عند شعراء الغزل والنسب ، أما شعر أبى على الروزبارى فإن فهمه يتطلب عمق التأمل وإطالة التفكير من جهة . والوقوف على مصطلحات الصوفية والتعرف إلى طرقهم فى التعبير من جهة أخرى .

وإليك مصداقاً لما قلناه من شعر أبى على الروزبارى وذلك على سبيل المثال قوله :

بك كتمان	وجده	بك	عنه	لك	منه	وعنك	مالك	منه
من إذا	لاح	لائح	مشرقى	هام	وجداً	عليك	إن	لم تكنه
وإذا	قال	لا أقول	بين	بان	عنه	فبان	إن	لم تبته
يافتى	الحب	بل	يافتى	الحق	سرى	عنك	مستودع	لديك
								فصنه

* * *

فالروزبارى فى شعره هذا كما ترى يتلاعب بالألفاظ . ويلتوى فى التعبير مع إخفاء المعنى ، وإبهام الغرض . حتى لا يتسنى لغیر المتصوفة أو أدلى الدراية بعلم الباطن . فهم القصد ، ومعرفة المراد . وبالحملة فإن شعر التصوف المصرى فى القرن الرابع الهجرى . قد تعقدت أساليبه وبعدت أغراضه ودقت معانيه . الأمر الذى يحملنا على الاعتقاد بأن الصوفية فى مصر قد تأثرت أثناء القرن الرابع الهجرى إلى حد كبير بمختلف الأفكار الفلسفية والنظريات الكلامية والأساليب المنطقية — أما القرن الخامس الهجرى فإنه قد خبت فيه شعلة الشعر الصوفى . وانطفأت جذوته . وذلك لأن الفاطميين كانوا قد عملوا على نشر مذهبهم فى ربوع مصر . وحصلوا الناس بشتى الوسائل ومختلف الأساليب على اعتناقه فى حين بذلوا الجهد فى سبيل إضعاف المذاهب الإسلامية الأخرى . لذلك وجدنا أهل الفقه والتصوف يختلفون من مصر طوال هذا القرن على حين وجدناهم ينشطون فى بلاد المغرب والأندلس وفى

العراق والموصل وفي بلاد نيسابور وبخارى وخراسان وذلك لأن أهل مصر كانوا قبل حكم الفاطميين على مذهب أهل السنة والجماعة ، ولست أقول هذا جزافاً أو مبالغاً ، لا بل إنى قلت ما قلت عن تثبت واستيقان ، فقد تصفحت أكثر كتب التراجم والطبقات الخاصة ، كالكواكب الدرية لعبد الرؤوف المناوى وطبقات الشافعية لعبد الرحيم الإسناوى ، ولوافح الأنوار فى طبقات الأخيار للشعرانى وطبقات الشافعية الكبرى لتاج الدين السبكي ، وطبقات الشافعية لابن قاضى شهاب ، والطالع السعيد لكمال الدين الإدقوى . وطائفة أخرى من كتب التاريخ والتراجم العامة كالوفاى بالوفيات للصفدى ، ووفيات الأعيان لابن خلكان ، والنجوم الزاهرة والمنهل الصافى ، وكلاهما لابن تغرى بردى ، وفوات الوفيات وعيون التواريخ ، وهذان كلاهما لابن شاکر الکتبی وتاریخ مصر لابن إياس ، والبداية والنهاية لابن كثير ، ومن كتب الشعر والشعراء والأدب والأدباء أذكر الخريدة للعماد الأصفهاني ، ومعجمي الأدباء لياقوت ، وخزانة الأدب لابن حجة الحموى ، وديوان الصبابة ، لابن أبي حجلة ، والغيث المسجم فى شرح لامية العجمى لصلاح الصفدى ، وروضة الأدب للشهاب الحجازى ، وغير هذه وتلك كثير ، فلم أجد شاعراً صوفياً ذكر فى أى مما ذكرت على أنه كان يعيش فى مصر أثناء القرن الخامس الهجرى حتى ولا فقيهاً ولا متصوفاً وإن لم يك شاعراً .

فكل الذين ذكرهم المناوى والشعرانى من المتصوفة من الذين هم ماتوا فى المائة الخامسة كانوا يعيشون إما فى المغرب أو فى المشرق وليس من بينهم أحد على الإطلاق كان يعيش فى مصر أثناء تلك الفترة ، وكذلك الحال بالفقهاء الذين ذكرهم تاج الدين السبكي فإننى لم أجد واحداً من هؤلاء الذين ذكرهم السبكي قد مات فى مصر وأنه كان يعيش فيها خلال تلك الفترة .

وجملة القول فى هذا القرن أنه قد خلا من شعر الفقهاء الزاهدين والصوفية النظريين فى حين أنه دخر بالشعراء ولكن شعرهم وأدبهم لم يكن ليقال فى سبيل التصوف وذكر الأحوال والمقامات وتصوير المواجهات والانفعالات التى تعترى عادة قلوب السالكين ، ولا فى سبيل الموعظة والحكمة والزهد فى الدنيا . وإنما كان يقال إما فى وصف الطبيعة والغزل والنسيب مذكراً كان أو مؤثلاً ، وفى مدح الخلفاء الفاطميين .

وذكر آراء الشيعة الإسماعيلية وغير ذلك مما فصلناه في غير هذا المقام .

أما القرن السادس الهجري ، فقد تبدلت فيه الظروف ، واختلفت الأحوال وتغيرت الأوضاع السياسية والاجتماعية في مصر ، إذ أخذت الدولة الفاطمية ، منذ استهل هذا القرن ، تضعف وتضمحل . وذلك من ناحيتين الخارجية والمعنوية . وأعني بالخارجية هنا الناحية السياسية والعسكرية وبالمعنوية عقيدة الشيعة الإسماعيلية بصفة عامة . وتقديس الخليفة الفاطمي بوجه خاص .

فمن مظاهر ضعف الفاطميين من الناحية العسكرية انحسار سلطانهم عن الشام ومهاجمة الفرنجة أو الصليبيين لبعض القلاع والحصون والمدن المصرية أكثر من مرة وأنهم أعنى الفاطميين قد عجزوا عن صد هجومات الفرنجة والوقوف في وجه الصليبيين الأمر الذي حملهم على أن يستنجدوا « بنور الدين زنكي » المرة تلو الأخرى حتى كانت النجدة الشامية الأخيرة بقيادة « أسد الدين شيركوه » والتي كان فيها « صلاح الدين الأيوبي » ذلك الرجل الذي قضى على الدولة الفاطمية . وأرجع مصر إلى الخلافة العباسية وحول أهلها من متشيعين إلى أمة تعتق مذهب أهل السنة والجماعة . ولعل من أوضح مظاهر ضعف الدولة الفاطمية من الناحية السياسية والعسكرية في هذا القرن . انقسام السلطة بسبب ضعف الخليفة بين أسرتين هما أسرتا الوزيرين « شاور وضرغام » ثم تلك الحرب الداخلية التي دارت بين هذين الوزيرين مدة سبعة أعوام . أما مظاهر ضعف العقيدة الفاطمية في هذا العصر . فأهمها انقسام الدعوة إلى فرقتين « نزارية » وأخرى « مستعلية » أو « إسماعيلية » شرقية وهي التي تزعمها « حسن الصباح » وقد عرفت باسم الفرقة « التعليمية » أو « الإسماعيلية الباطنية » والثانية هي « الإسماعيلية الغربية » وهي التي عرفت بالشيعة الفاطمية وسميت دولتها باسم « دولة العبيديين » تارة والدولة الفاطمية تارة أخرى . ثم تهوّن الدعاة في نشر تعاليم الفاطميين . وتزعزع الإيمان بصحة تلك التعاليم . في صدور كثير من الوزراء وأصحاب الهيمنة والتسلط في الدولة . الأمر الذي جعل هؤلاء الرجال يستخفون بأمر الدعوة الفاطمية إلى درجة أن الثائمين على أمر الدعوة في مصر أرادوا أن ينقلوا مركز الدعوة من القاهرة إلى أرض اليمن . حيث كانت تقوم دولة الصليحيين التي كانت تتبع في ذلك الحين الدولة الفاطمية من الوجهتين المذهبية والسياسية .

ومن مظاهر ضعف العقيدة الفاطمية ، وعدم الحرص عليها لإنشاء الوزير « سلا » داراً حديثة بالإسكندرية ، وجعل أمر التدريس فيها إلى رجل من كبار أهل السنة وأحد أعلام حفاظ الحديث ، وأعني به « الحافظ السلفي » وهي أول مدرسة أنشئت بعد دار العلم في القطر المصري . وأخيراً تلك المناقشات وضروب الجدل التي كانت تجري في دار العلم بين علماء الشيعة الفاطمية وشيوخ أهل السنة والجماعة ، ولولا أن الفاطميين أسرعوا بإقفال دار العلم ، وإخراج المتناظرين والمتجادلين فيها لأضحت دار العلم التي أنشأها الفاطميون لأغراضهم الشيعية مدرسة تنشر فيها تعاليم أهل السنة .

أما من الوجهة الاجتماعية والأخلاقية ، فإن كثيراً من رجال القصر الفاطمي وحشداً من الدعاة والمكاسرين ، قد استهانوا بالأخلاق الدينية والاجتماعية وكثيراً ما كانوا يلذون ويعبثون ، ويعقدون مجالس اللهو والشراب ويستمعون إلى الجوارى والقيان ، وبالجمله فقد كثر التحلل واستشرى الفساد ، بين أرباب الدولة ودعاتها ، الأمر الذي جعل المصريين يرتابون في دعوى الفاطميين وأئمتهم ، أضف إلى ذلك ، ما كان ينتاب البلاد بين الحين والحين من الجذب والقحط وكثرة المجاعات بسبب انتشار الأوبئة وانخفاض ماء النيل ، وأن ترسل المصريين بالأئمة الفاطميين لم يك يجديهم في درء تلك الكوارث وهاتيك النازلات . . وذلك على خلاف ما كان يعتقد المصريون أو ما كان يدعيه الفاطميون وشيعتهم من أن الإمام يضر وينفع . وأنه يفعل ما يشاء وأنه يستطيع إذا شاء تغيير مجرى القدر ، ومصدق ذلك قول ابن هاني الأندلسي يمدح المعز الفاطمي :

ما شئت لا ماشاءت الأقدار فاحكم فأنت الواحد القهار

أقول : تدبر المصريون تلك الدعاوى وقاسوها بواقع الأمر فوجدوا أن الخليفة بشر ، له ما لهم من صفات العجز والضعف وعدم القدرة على تغيير مشيئة الله فراحوا لذلك كله يبحثون لأنفسهم عن طريق غير التشيع تكسبهم رحمة الله . . وتستدر عليهم منه وكرمه ، فكان أن تصوفوا . . أو قل ظهر بين ربوعهم جماعة تدعو إلى تزكية النفوس ، وتصفية القلوب ، وتهذيب الأخلاق ، بغية التقرب من الله والتزلف إليه عساه يقيهم سوء العاقبة . . وينقذهم من طغيان الحدثان ، وكانت

تلك الجماعة هي : أول فرقة صوفية تظهر في مصر منذ آخريات القرن الرابع الهجري حتى آخريات النصف الأول من القرن السادس ، وقد عرفت باسم الطائفة الكيزانية ، نسبة إلى رائدها ، أو قل شيخها وراسم منهجها وأعني به أبا عبد الله محمد بن إبراهيم بن ثابت وقد اختلف المؤرخون في هذا الاسم ؛ فابن خلكان يقول (١) : إنه محمد بن إبراهيم بن ثابت وبه قال السبكي (٢) وابن تغري بردي (٣) ، أما ابن سعيد فقد قال (٤) في كتابه المغرب إنه محمد بن ثابت .

على أنهم يتفقون في أنه لقب بالكيزاني ، نسبة إلى صناعة الكوز ، وقد وصفه المؤرخون وأهل الأدب ، ورجال الدين من الفقهاء والمتصوفة ممن ألفوا في التراجم والطبقات بأنه « عابد زاهد ، أكثر من اعتزال الناس والانقطاع إلى الله ، وغلب عليه التصوف وأنه من فضلاء القرن السادس ، وخير شيء يصور لنا شخصية الكيزاني وما كان عليه من مكانة دينية ، أقر له بها المرافق والمخالف من معاصريه وأهل حقبة ما وصفه به العماد الأصفهاني المتوفى سنة ٥٩٧ هجرية في خريدته وإليك النص قال (٥) :

« فقيه واعظ مذكر ، حسن العبارة ، مليح الإشارة . لكلامه رقة . وطلاوة ولنظمه عذوبة وحلاوة ، مصرى الدار ، عالم بالأصول والفروع . عالم بالمعقول والمشروع ، مشهود له بالسنة القبول مشهور بالتحقيق في عالم الأصول ، وكان ذا رواية ودراية بعلم الحديث ، ومعرفة بالتقديم . مكنون الحديث إلا أنه ابتدع مقالة ضل بها اعتقاده ، وزل في منزلها سداده ، وادعى أن أفعال العباد قديمة . والطائفة الكيزانية بمصر على هذه البدعة . إلى اليوم مقيمة . أعادنا الله من ضلة الحكم وزلة العلم وعلة الفهم واعتقد أن التنزيه في التشبيه ، عصم الله من ذلك كل أديب أريب ونبل نبيه » . إلى أن قال : « وترقى بمصر سنة ٥٦٠ هـ وهو شيخ ذو قبول

(١) السبكي - طبقات الشافعية ج ٤ ص ٦٥ .

(٢) ابن خلكان وفيات الأعيان ج ٢ ص ١٨ .

(٣) ابن تغري بردي النجوم الزاهرة ج ٥ ص ٣٦٧ .

(٤) العماد الأصفهاني - خريدة القصر ج ٢ ص ١٨ .

(٥) تحقيق الدكتور شوقي ضيف وأحمد أمين .

وكلام معسول وشعر خال من التصنع مغسول ودفن عند قبر إمامنا الشافعي رضي الله عنه والكيـزانية بمصر ، فرقة منسوبة إليه ، ويسدّعون قدم أفعال العباد وهم أشباه الكرامية بخراسان » ، فمن قول العماد هذا نستطيع أن نصف محمد بن إبراهيم ابن ثابت الكيزاني : بأنه جمع بين الحقيقة والشرعية أو علم الظاهر والباطن ، وبأنه كان متكلماً على شيء من التفلسف إذ زعم على حد قول العماد : « أن أفعال العباد قديمة وقال بالتشبيه » .

أما ابن سعيد : فإنه قد خالف إلى حد كبير في وصفه الكيزاني مقالة العماد إذ قال : « أخبرني ^(١) جماعة من المصريين أنه كان من عباد الفسطاط الملازمين للقرافة وجبل المقطم . . . وكان مذهبه الاعتزال وهو من فضلاء المائة السادسة » فكلام ابن سعيد هذا ، يفيد أن الكيزاني كان متكلماً ، على مذهب المعتزلة . وهذا مخالف تماماً ، لما نسب إليه العماد . لأن أهل الاعتزال أكثر الناس محاربة لفكرة التشبيه والقول بقدّم أفعال العباد . . .

أما ابن خلـكان ^(٢) فقد قال عنه إنه : « كان زاهداً ورعاً ، وبمصر طائفة ينسبون إليه ، ويعتقدون مقالته » .

وكلام ابن خلـكان هذا مشعر أيضاً بما صرح به في حقه العماد . أعني أن ابن خلـكان يرى في الكيزاني ، رأى العماد الأصفهاني ، من حيث إنه مخالف في بعض أصول الاعتقاد مذهب أهل السنة والجماعة . وسواء أضح عنه القول بقدّم أفعال العباد والتشبيه في ذات الله وصفاته أم لم يضح عنه بأن كان ذلك منسوباً إليه ميناً وبهتاناً وأنه في الحقيقة وواقع الأمر منه براء ، وهذا ما أميل إليه وأرجحه سواء أكان هذا أم ذاك ، فإن الذي لا شك فيه هو أن الكيزاني كان مناهضاً للدعوة الشيعية مناصراً لأهل السنة والجماعة ، الأمر الذي يجعلنا نعهده أحد دعاة مذهب أهل السنة في مصر . ولاغرو فقد كان الكيزاني شافعي المذهب قد حذق أصول أهل السنة ، وبلغ في تقدير الفقهاء ، مرتبة الاجتهاد المذهبي ، أعني أنه كان مجتهداً في إطار المذهب الشافعي . ولم يك مجتهداً بالمعنى العام ، بحيث يصبح في عداد

(١) ابن سعيد - المغرب ص ٩٣ .

(٢) ابن خلـكان - وفيات الأعيان - ج ٢ ص ١٨ .

الأئمة وأصحاب المذاهب الذين يكون لهم أتباع ومقلدون كالشافعي ومالك وأبي حنيفة ، وأحمد بن حنبل .

ومما يؤيدنا فيما ذهبنا إليه ، من اعتبارنا إياه أحد أعلام أهل السنة والجماعة البارزين في مصر أثناء القرن السادس الهجري كونه أخذ الحديث عن شيوخ أهل السنة فقد ذكر السبكي في طبقاته أن الكيزاني^(۱) سمع عن أبي الحسن علي بن الحسين بن عمر الموصلي وأبي علي الحسن بن محمد الجيلي وروى عنه خلق .

على أن شعر الكيزاني على كثرتة لم يرد فيه أي معنى يخالف ما تعارف عليه أهل السنة ، لا بل إنه متفق في روحه ومغزاه مع مذهب أهل السنة .

ومصداق هذا في شعره قوله^(۲) :

داوم على ما أنت فيه فإنما الدنيا عبر
عودت نفسي الصبر والأجر الجزيل لمن صبر

فالكيزاني في هذه المقطوعة راض بالقدر والقضاء ، صابر على المحنة والبلاء وذلك ابتغاء مرضاة الله . والظفر منه بجزيل الثواب . وتلك لعسرى أحوال نفس مؤمنة قد صح اعتقادها وسلم إيمانها من الزيف والظلال . فهو أعني الكيزاني متمثل في إيمانه قول النبي عليه السلام . في جوابه على سؤال جبريل إياه عن الإيمان . وهو قوله صلى الله عليه وسلم : « الإيمان : أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر . وتؤمن بالقدر خيره وشره من الله تعالى » وهذا هو اعتقاد أهل السنة والجماعة . وعليه فمحمد بن إبراهيم بن ثابت الكيزاني . في رأينا عالم من علماء أهل السنة . انتهى به الأمر إلى التصوف . فهو إذن من أولئك الصوفية الذين جاء تصوفهم موافقاً لما كانوا عليه من مذهب أو اعتقاد قبل التصوف على ما فصلناه في غير هذا المكان . هذا وقد ذكر ابن خلكان وغيره ممن أرخوه أو كتبوا عنه : أنه كان له ديوان متداول بين الناس . وقد حاولت العثور على ذلك الديوان فلم أعثر عليه . ولكنني وجدت له شعراً غير قليل . رواد له العباد وغيره . وهو في جملته

(۱) السبكي -- طبقات الشافعية ج ۳ ص ۶۵ .

(۲) الحريصة ج ۲ ص ۲۰ .

وتفصيله لا يخرج عما وجدناه من قبل عند ذى النون والشافعى وأبى على الروذبارى ،
وإليك من شعره على سبيل التمثيل والاستشهاد قوله (١) .

اصرفوا	عنى	طبيبي	ودعوني	وحبيبي
عللوا	قلبي	بذكراه	فقد	زاد
طاب	هتكى	فى هواه	بين	واش
لا أبالى	بفوات	النفس	ما	دام
ليس من لام	وإن أطنب		فيه	بمصبي
جسدى	راض	بسقمى	وجفونى	بنحبي

وقوله (٢) :

بربكما	عَرَّجَا	ساعة	ننوح	على	الطفل	الدارس
ففيض	الدموع	على رسمه	يترجم	عن	حرق	البائس
وعهدى	بغزلانه	رتعا	لدى	ملعب	بالدمى	آنس
ولى	فيهم	شادن	أهيف	على	الغصن	المائس

وقوله (٣) :

جهدة عيني	أن لا تذوق	هجوعا	وجفونى	أن لا تكف	دموعا
ولسانى	أن لا يزال	مقر	أنى ،	لست	للعهود
وفؤادى	أن لا يلم	به الصبر	وسقمى	أن لا يروم	نزوعا
ولقد أودع	الغرام	بقلبي	زفرات	أضحى	بها
وإذا أطنب	العزول	فقد	عاهدت	سمعى	أن لا يكون
وحرام على	التلهف	ألا يريح	أو يحرق	الحشا	والضلوعا
وبعيد أن	يجمع	الله	بالميسرات	أو نعود	جميعا

* * *

فالكيزانى فى هذه الأشعار كما ترى ، عاشق لله ، هائم فى حب مولاه من جهة
ثم هو واعظ زاهد من جهة أخرى ، فهذان الغرضان ، أعنى الوعظ والإرشاد والحب
الإلهى كانا هدف الشعر الصوفى ومداره فى مصر منذ أوائل القرن الثالث حتى

(١) الحريدة ج ٢ ص ٢٥ .

(٢ و ٣) الحريدة ج ٢ ص ٢٧ .

آخرى القرن السادس ، فالشافعي وذو النون في القرن الثالث الهجري وأبو علي الروذباري ومنصور بن إسماعيل في القرن الرابع ، فكل من هؤلاء وغيرهم قد أنشأ القريض في الزهد والحكمة والوعظ والإرشاد من جهة ، وفي المحبة الإلهية والعشق الرباني ، من جهة أخرى .

وإن كان قد غلب على البعض التصوف ، وعلى الآخرين الاشتغال بالفقه فمثل الفريق الأول في القرن الثالث ذى النون وفي القرن الرابع الروذباري . ومثل الفريق الثاني في القرن الثالث الشافعي وفي القرن الرابع منصور بن إسماعيل ، على ما سبق أن بيناه في صدر هذا الفصل .

والقصد من هذا أن أقول : إن شعر الصوفية النظريين وزهاد الفقهاء كان في جملته مختلطاً بعضه بعض من حيث المعاني والأغراض متشابهاً إلى حد كبير في الأساليب ، وطرق التعبير ، وإن كان قد غلب على شعر الذين غلب عليهم التصوف طابع الحب ، والغزل الإلهي ، وعلى شعر الذين غلب عليهم الاشتغال بالفقه وعلوم الشريعة ، طابع الزهد والحكمة والوعظ والإرشاد . وفي شعر الكيواني المتوفى في العقد الثاني من النصف الثاني من القرن السادس يتجلى المزج بين طابع الزهد والحكمة والوعظ والإرشاد من ناحية وطابع الغزل والحب الإلهي من ناحية أخرى ، الأمر الذي يتيح لنا القول ، بأن تمييز شعر زهاد الفقهاء أو المتصوفة العمليين عن شعر طائفة الصوفية النظريين لم يظهر بشكل بين وعلى صورة واضحة إلا في القرن السابع الهجري على ما سوف نفصله إن شاء الله في الفصل التالي .

الفصل الثالث

دراسة وصفية للشعر الصوفي في هذا العصر

تمهيد :

ذكرنا في الفصل السابق أن الشعر الصوفي في مصر جرى على لسان طائفتين متميزتين من رجال الدين ، هما زهاد الفقهاء ، والصوفية النظريون . وأن شعر الطائفة الأولى قد غلب عليه طابع الزهد والحكمة والوعظ والإرشاد وشعر الطائفة الثانية غلب عليه طابع الغزل والحب الإلهي .

على أن شعر الطائفتين كان في جملته مختلطاً بعضه ببعض من حيث المعاني والأغراض . متشابهاً إلى حد كبير في الأساليب وطرق التعبير وذلك تبعاً لاختلاط رجال الفقه بأهل التصوف لعدم وجود مميزات واضحة بين الفريقين من حيث السلوك العملي . والموقف العام من الشريعة وظاهر أحكام الدين ، إذ كان في الغالب الأعم يوسم كل فقيه ، زاهد ناسك بالتصوف كما كان كل متصوف متميلاً إلى مذهب من مذاهب الفقه الأربعة .

ولا أدل على هذا من كون الصوفية مجمعون على أن الشافعي وهو إمام الفقهاء أحد كبار رجال التصوف ، كما أن الفقهاء من جانبهم عدوا كبار المتصوفين من أئمة الفقهاء ، وذلك كأبي على الروذباري فكما عده الصوفية شيخهم في مصر اعتبره الفقهاء أحد شيوخهم كذلك .

هذا بالنظر لما كان عليه واقع الحال في مصر أثناء القرن الثالث والرابع ، أما في القرن السادس فقد امتزج الطابعان تماماً في شعر ابن الكيزاني على ما سبق أن بيناه ، وذلك لأن نشاط الفقهاء والمتصوفة لم يكن قد اتسع ، ولا تعددت تياراته ، إذ كانت مصر قد خلت طيلة القرن الخامس من نشاط أهل الفقه والتصوف بسبب فرض الفاطميين مذهبهم على المصريين ، وبذلهم كل الجهود في نشر تعاليمه وبالتالي اشتدادهم في مقاومة أهل السنة سواء أكانوا فقهاء أم متصوفين .

على أن الفقهاء والمتصوفين لم يعاودوا نشاطهم في مصر إلا بعد أن ضعفت الدولة الفاطمية ووهنت قواها ، وبدأ الشك يقوى في صدور المصريين حاكين أو محكومين في صحة عقائد الفاطميين ، وأن ذلك لم يحدث بصورة واضحة فيما أرجحه إلا في الربع الثاني من القرن السادس على ما سبق أن فصلناه . وقد بدأ الفقهاء والمتصوفة نشاطهم أول ما بدأوه في هذه الحقبة ، متعاونين متفقين غير متنازعين ولا مختلفين ، وشاهد ذلك هو أن الذين عرفوا بالتصوف إبان هذا القرن كانوا مشهوداً لهم بالتقدم والتفوق في علوم الشريعة ، وبخاصة أصول الفقه وعلم الفقه والحديث . ولا غرو فهذا أبو عمرو عثمان بن مرزوق القرشي المتوفى سنة أربع وستين وخمسمائة ، كان على حد قول المناوي وعبد الوهاب الشعراني^(١) « أحد العلماء المصنفين والفضلاء المفتين ، أفنى بمصر على مذهب الإمام أحمد رضى الله عنه ، ودرس وناظر وأملى وخرق الله له العوائد وقلب له الأعيان وانتهت إليه تربية المريدين الصادقين بمصر وأعمالها . وانهقد إجماع المشايخ عليه بالتعظيم والتبجيل والاحترام وحكموه فيما اختلفوا فيه ورجعوا إلى قوله » :

وقول الشعراني هذا في وصف ابن مرزوق القرشي إن دل على شيء فإنما يدل على أن الفقهاء والمتصوفة كانوا في مصر أثناء القرن السادس متعاونين متفقين . ولعل السر في هذه الظاهرة راجع إلى أن التصوف ظهر أول ما ظهر بين أهل السنة من علماء الفقه والحديث . . . وأنهم — أعني علماء السنة — قد وجدوا في التصوف وأهله عوناً لهم على مناهضة التشيع .

وكما ساد الوفاق والوئام ذات بين الفقهاء والمتصوفة فإنه قد ساد جماعة التصوف أنفسهم الاتفاق كذلك والاتحاد . وعدم الخلاف والفرقة . إذ لم نجد ثمة فرقاً متعددة ، ولا مناهج مختلفة عند صوفية القرن السادس في جميع أعمالهم وكورها ، وإذن فليس هناك ما يدعو إلى العجب والاستغراب . إذا نحن قلنا إن شعر الصوفية في مصر كان يقال أثناء القرن السادس الهجري في سبيل الزهد والحكمة . وفي الغزل والحب الإلهي معاً ، وذلك في القصيدة الواحدة . وبنفس أسلوب التعبير .

(١) الشعراني ج ١ ص ١٤٩ .

وطريقة التصوير ، على أنه إذا وجدت قصيدة أو مقطوعة قاصرة على الحب الإلهي أو الوعظ والحكمة ، فإن قائل هذه هونفس قائل تلك ، أعنى أنه لم يكن ثمة فنون مختلفة ولا تيارات متعددة لشعر التصوف في مصر طيلة القرن السادس الهجري .

أما في القرن السابع ، فقد أصبح الشعر الصوفي ، ذا اتجاهات مختلفة ، وتيارات متميزة ، وفنون متعددة ، وذلك تبعاً لاختلاف المذاهب والفرق ، وتعدد الطوائف والطرق .

ولما كنت قد محصت الدرس والتحقيق وأطلت البحث والتنقيب في تفهم الحياة الدينية ، واستجلاء معالمها . وتبين خصائصها وما تشعبت إليه في هذا العصر من مذاهب واتجاهات .

أقول : بعد أن تتبعته الحركة الدينية إبان هذا العصر في عمق واستقصاء أستطيع القول بأن الذين غلبت عليهم صبغة التدين انقسموا في هذا العصر إلى طائفتين رئيسيتين إحداهما سلكت طريق السلف من الصحابة والتابعين ، وذلك من حيث العناية بتفهم الكتاب والسنة واستنباط الأحكام الفقهية والتثبت من صحة نسبة الحديث إلى الرسول ، وبعبارة أخرى أقول : اشتغل هذا الفريق من رجال الدين بعلوم الشريعة من تفسير القرآن ورواية الحديث ، ومعرفة الجرح والتعديل ، وعلم الأحكام الشرعية الجزئية وأصول الفقه ، وغير ذلك مما يمت بصلة إلى ظاهر الشريعة من قريب أو بعيد هذا من جهة .

ومن جهة أخرى ، فإن هذه الطائفة من رجال الدين ، قد اقتفوا في الزهد والتنسك آثار السلف كذلك ، إذ كانوا يصومون ويصلون ويؤدون الفرائض والواجبات ويزيدون على ذلك بالنوافل . وكثرة العبادات . وقد اتسموا بالتقى والورع ، وذلك كله مع عدم اصطناع الحلوات والانزواء في الفلوات ، مثلهم في ذلك مثل جمهرة الصحابة والتابعين ، الذين عدوا اعتزال الحياة ولزوم الحلوات فراراً من الأعباء الاجتماعية ، والواجبات الإنسانية التي يفرضها الواجب ويقضي بها الدين .

أما الطائفة الأخرى ، فإنها آثرت اعتزال المعترك والبعد عن ضجيج الحياة حيث استنكر رجالها أفراداً وجماعات من المجاهدة والمكابدة والتجريد وقطع العلائق

والتخلص من العوائق ، ولزموا الخلوات ، واستكثروا كذلك من الأربعينيات في الخلوات والربط وفي الكهوف والمغارات .

هذا من حيث السلوك العملي : أما الناحية النظرية أو الجانب العلمي من حياة هذه الطائفة ، فقد كان يقوم على التعرف إلى أحوال النفس ، وتفهم المنازل والمقامات التي يمر بها السالكون ، وما يعترى قلوبهم من مواجيد وانفعالات وما إلى ذلك مما ينكشف للسالك أو المرید وهو في طريقه إلى الله من حقائق كونية ، ومعارف ربانية ، وعلوم لدنية ، وقد اصطلح الأدباء والمؤرخون والحفاظ والمحدثون ممن كانوا يعيشون في القرن السابع والثامن ، وذلك كالأدفي والذهبي وابن خلكان ، وابن شاكر الکتبي ، وصالح الدين الصفدي وابن خلدون ؛ فقد اصطلح هؤلاء وأضرابهم على تسمية الطائفة الأولى بفريق الفقهاء وأطلقوا على الثانية اسم القوم . وأنا أسمى الطائفة الأولى ، بالمتصوفة العمليين والثانية أختصها باسم المتصوفة النظريين — على أن فريق النظريين قد انقسموا فيما بينهم إلى طوائف وفرق مختلفة ، ومذاهب وطرق متعددة . إذ كان منهم من كانوا قبل التصوف يعتنقون التشيع ، ومنهم من كانوا على عقيدة أهل السنة والجماعة ، وفريق ثالث كانوا متفلسفين . فلما تصوفوا جاء تصوف كل منهم مساوفاً لما كان من قبل به يدين ، فالذين هم كانوا متشيعين ثم تصوفوا تحدثوا في شعرهم عن الحقيقة الحمديّة ، وتنقل النور الحمدي على ما سوف نفصله في موضعه عما قليل . أما الذين كانوا على مذهب أهل السنة والجماعة فإنهم لما تصوفوا لم يتحدثوا في شعرهم بنىء يخالف ظاهر الشريعة فإنهم لما تصوفوا تحدثوا في شعرهم عن الاتحاد ووحدة الوجود .

« وقد عد من هذا الفريق بعض القدامى والمحدثين شاعر الحب الإلهي عمر ابن الفارض » .

وبناء على ما تقدم أستطيع تقسيم شعر التصوف في هذا العصر إلى قسمين رئيسيين هما شعر المتصوفة النظريين وشعر زهاد النقياء أو الصوفية العمليين . وكل من القسمين تشعب إلى اتجاهات مختلفة وتيارات متغايرة وفنون متعددة .

شعر الصوفية العمليين

وقد آثرت أن أبدأ الكلام على شعر الصوفية العمليين لوضوح أغراضه وقلة عنائه من جهة ، ولأن التصوف العملي أصل التصوف النظري ومبدؤه من جهة أخرى فأقول :

إنى نظرت فى شعر الصوفية العمليين ، أو نساك الفقهاء ، فوجدته بعد الاستقراء ينحصر فى ثلاثة فنون .

هى أولا : الزهد والحكمة أو الوعظ والإرشاد .

والثانى : مديح الرسول عليه السلام .

والثالث : ذكر الأحبة من الصحابة والتابعين وصالح المؤمنين والحنين إلى أرض نجد والحجاز بعامة والأماكن المقدسة بوجه خاص .

فن الزهد والحكمة والوعظ والإرشاد

وإليك تفصيل الكلام فى هذه الفنون ، أبدوها بالحديث عن الأول فالأول ، حسب الترتيب المذكور ، فنقول : ذكرنا فى الفصل السابق أن شعر الزهد والحكمة ظهر بمصر فى مستهل القرن الثالث الهجرى على يد محمد بن إدريس الشافعى وأنه كان بسيطاً فى أسلوبه قريباً فى معانيه ، ثم تعقد أسلوبه قليلاً وعمق معناه فى القرن الرابع على يد منصور بن إسماعيل الضير . ثم اختلط فى القرن السادس بفن الغزل والحب الإلهى ، وذلك فى شعر رائد الطائفة الكيزانية التى قلت إنها أول طريقة صوفية تظهر بمصر فى الربع الثانى من القرن السادس ، ونحن نضيف هنا ، إلى ما قلناه : هناك حقيقتين فنيّتين أخريّين ، نعتقد أن فى ذكرهما استكمال ملامح الصورة التى وجدنا هذا الفن عليها أثناء عصوره التى مر بها قبل القرن السابع .

أما الأولى : فهى أن شعراء هذا الفن أو الذين زاولوه لم يكونوا ينشئون فيه القصائد الطوال ، وإنما كانوا ينظمون فيه الأبيات القليلة أو المقطعات القصار .

وأما الثانية : فهي كون معاني الزهد والحكمة تحتل في هذا الفن المكان الرئيسي ، أعني أن الشاعر حين كان ينظم أبياته أو مقطعاته في هذا الموضوع ، إنما كان يقصد أولاً وبالذات أن يذكر في تلك المقطعات أو الأبيات عبارات الزهد والحكمة .

أما قصد الوعظ والإرشاد ، فلم يك غرضاً من أغراضهم المستقلة ، وإنما كان يأتي تبعاً أو بالعرض ، إذ من المعروف أو المألوف والذي لا يقبل الجدل هو أن كل إنسان على استعداد لأن يتعظ ويسترشد بما يقف عليه فما يقرؤه لهذا الشاعر ، أو ذاك من معاني الزهد والحكمة ، والقصد من هذا كله أن أقول : إن شعر الزهد والحكمة والوعظ والإرشاد كان في العصور التي سبقت القرن السابع بدائياً أو غير متكامل الصورة .

أما في هذا العصر فإنه قد نضجت صورته واستوت معانيه ، إذ تميزت أغراضه وتمت خصائصه الفنية ، سواء أكانت منوطة بالمضمون والغرض ، أم باللفظ والأسلوب . ومن أوضح مظاهر تطور هذا الفن وتكامله في القرن السابع حقيقتان : إحداهما . منوطة بالمضمون أو الموضوع ، والأخرى مناطها الصورة الخارجية للتصيدة والأسلوب .

أما الأولى - فهي أن هذا الفن أصبح في القرن السابع ذا اتجاهين متميزين هما : الزهد والحكمة ، وضرب الأمثال ، ثم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والوعظ والإرشاد : إذ الشاعر إما أن يكون غرضه الأول وعظ الناس وإرشادهم . وهو في ذلك لا يذكر معاني الزهد والحكمة على أنها غرض قائم بذاته . وإنما يذكر ما يذكر منها بقصد اتعاظ الناس بها ، وعملهم بمقتضاها . على نحو ما يفعله خطباء المساجد في هذه الأيام . فإنهم كثيراً ما يستشهدون في خطبهم الوعظية بذكر معاني الزهد وبعض الحكم . . وإما أن يكون غرض الشاعر تضمين قصيدته معاني الزهد والحكمة مع ذكر بعض الأمثال ، وليس له من قصد سوى الترويح عن نفسه ، وتصوير عواطفه وانفعالاته تجاه أحوال الدنيا وأحداث الزمان . وإليك نموذجاً لما قيل من التصيد في الاتجاه الأول من هذا الفن وأعني به الوعظ والإرشاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . هذه التخميسة التي قالها عبد العزيز الدريني ^(١) :

(١) الملحق - قافية الراء .

سلم أمورك للحكيم الباري تسلم من الأوصاب والأوزار
وانظر إلى الأخطار في الأقطار حكم المشيئة في البرية جار
ما هذه الدنيا بدار قرار

لذات دنيانا كأحلام الكرى وبلوغ غايتها حديث مفترى
وسرورها بشروورها قد كدرا بينا يرى الإنسان فيها مخبرا
حتى يرى خبراً من الأخبار

ازهد فكل الراغبين عبيدها والزاهد الخبر التقي سعيدها
ولقد تشابه وعدها ووعددها طبعت على كدر وأنت تريدها
صفوًا من الأقدار والأكدار

لا تغترر بوميضها وخداعها فوراء مبسمها زيوب سباعها
إذ لم تعرف فترها من باعها ومكلف الأيام ضد طباعها
متطلب في الماء جذوة نار

لا ترج من جذب المطالب مغنماً فلربما جر التحيل مغرماً
وإذا رضيت الحكم عشت مكرماً ولهذا رجوت المستحيل فإنما
تبنى الرجاء على شفير هار

والدهر يمضي والحوادث جمّة والرفق هين والتكالب لحظة
والصبر لين والتسخط غلظة والعيش نوم والمنية يقظة
والمرء بينهما خيال سار

أما الاتجاه الثاني — وأعني به الزهد والحكمة وضرب الأمثال فأليك مما قيل فيه
على سبيل الاستشهاد أو المثل هذه الأبيات :

من تلك القصيدة التي قالها عمر بن عيسى^(١) سنة خمس وسبعين وستمائة :

العمر قد ضاع بين الورد والصدّر بغير فائدة ، واضيعة العمر
فرطت في حفظ أيامي فوا أسنى منها على فائت الآصال والبكر

(١) الملحق قافية الراء ذكر منها الأدفوى أربعين بيتاً وقال إنها طويلة جيدة الشعر .

فما التعلل بالآمال من أربى ولست أحصل من عيش على أثر
 هي المنى بضروب الترهات غدت تقتاد منا ذوى الألباب والفكر
 لا تركزن لبرق في مخيلها فإنه دائماً يأتي بلا مطر
 كم هاصرٍ عودها يبغي جنى ثمر فعاد عنه ولم يدرك جنى الثمر
 كم طاب صفو وداد من مناهلها فأبدلته ورود الصفو بالكدر
 كم مرتج ظفراً من سيب نائلها فلم يفز من رجا المأمول بالظفر

* * *

فالشاعر في هذه الأبيات كما ترى - لم يأمر الناس بالمعروف ولا نهاهم عن المنكر كما أنه لم يقصد وعظهم وإرشادهم وإنما بدأ قصيدته بنذب حظه وأسفه على ما فات من عمره ، ثم استخلص من ذلك الحكم والعبر التي لو تمثلها الإنسان في حياته لاستصغر شأن الدنيا وزهد في كل ما فيها من متع ولذات .

وأغلب الظن أن كل من أنعم النظر في جميع أبيات هذه القصيدة يوافقني بدون ما تردد ولا تحفظ ، فيما أذهب إليه من أن الشاعر لم ينشئ قصيدته هذه لغرض وعظ الناس وإرشادهم وأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر . وإنما أراد بنظمها الترويح عن نفسه وتصوير عواطفه وانفعالاته تجاه أحوال الدنيا وأحداث الزمان . أما ما جاء فيها من توجيه الكلام إلى المخاطب فليس ذلك على سبيل الحقيقة وإنما هو على سبيل التجريد وهو ضرب من وجوه تحسين الكلام . ونوع من أنواع البديع في التعبير الكلامي . وحقيقة ذلك أو معناه كما هو معروف في علم البديع هو أن يجرد المتكلم من نفسه شخصاً آخر يوجه إليه الخطاب وذلك على سبيل المبالغة وبقصد تشويق السامع وإثارة انتباهه حتى يتم للشاعر إيصال غرضه إلى ذهن السامع في غير ما سأم ولا ملل .

أما الحقيقة الثانية - وهي التي تميز بها هذا الفن في القرن السابع عما تقدمه من قرون - والتي قلنا من قبل إنها منوطة بصورة القصيدة . الخارجية . أو باللفظ والأسلوب فهي أن شعراء هذا العصر . قد أطالوا القصيدة في الزهد والحكمة وخسب المثل من جهة . وفي الوعظ والإرشاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من جهة

أخرى ، وجعلوها على نسق الخطبة المنبرية ، إذ جعلوا لها براعة استهلال كما يصنع الخطيب في أول خطبته ، وهي التي تمثل في هذا الفن المقدمة في فن القصة ، ثم يأخذون في وعظ الناس وأمرهم بالمعروف إذا كانت القصيدة تقال في الاتجاه الأول من هذا الفن ، أو هم يذكرون العبر والحكم والزهد في شتى مظاهر الحياة الدنيا . وهذا إذا ما كانت القصيدة ، قد أنشئت في الاتجاه الثاني ثم تنتهي القصيدة في كلا الاتجاهين بمثل ما تنهى به الخطبة أو القصة على ما سوف نبسطه في موضعه إن شاء الله عما قريب .

فن مديح الرسول عليه السلام

أما الفن الثاني من فنون شعر زهاد الفقهاء أو الصوفية العاملين فهو مديح سيد المرسلين وهو فن استحدثه المصريون في القرن السابع ، إذ لم يكن له من قبل وجود . لا في مصر ولا في غيرها من الأقطار العربية والإسلامية على الإطلاق - أما ما وجدنا فيه ذكر الرسول ومدحه من القصائد والأشعار في صدر الإسلام وبخاصة في الفترة التي عاشها الرسول بعد الهجرة ، وذلك على لسان حسان بن ثابت الذي عرف لدى الأدباء باسم شاعر الرسول . فإن تلك القصائد والأشعار لا يمكن أن تعتبر من الوجهة الفنية في عداد قصائد المديح ، لأن حسان بن ثابت حين كان يذكر رسول الله في قصائده التي هجا بها مشركي قريش وأهل الكتاب من اليهود لم يكن يقصد بها مدح الرسول وتمجيده بل خلع طائفة من الصفات أو الخلال الحميدة عليه ، وإنما أراد حسان بن ثابت الدفاع عن هذا الدين الجديد ودحض تلك الترهات والأباطيل التي كان يخلقه على الدين وصاحبه الكفار والمشركون ، ثم ألفت في عضد المناوئين للدين وتسفيه أحلامهم من جهة ، وشحن همم المسلمين من المهاجرين والأنصار والدعوة للإسلام من جهة أخرى .

أما ما قيل من قصائد المديح على لسان المتشيعين في العصر الأموي وذلك كهاشميات الكميث ، وفي العصر العباسي كقصائد دعبل الخزاعي فهي وإن عدت من الوجهة الفنية ضمن قصائد المديح ، فإنها لم تكن في مدح الرسول وإنما قالها أصحابها

بقصد مدح عليّ والأئمة من بنيه ، وما جاء فيها من ذكر الرسول وبعض نعوته أو
أوشىء من صفاته ، فإنه لم يك مقصوداً بذاته وإنما جاء ذكره عرضاً وبقصد تفضيل
الممدوح من الهاشميين بانتسابه إلى سيد المرسلين على غيره من الخلفاء أو الأئمة
عباسيين كانوا أو أمويين .

أما في هذا العصر الذي ندرسه فقد أصبح مدح الرسول وتمجيده والتوسل به
إلى الله غرضاً قائماً بذاته . لا يشاركه القصيدة شيء سواه ، الأمر الذي يجعلنا نرجح
أن فن مديح الرسول عليه السلام مما استحدثه شعراء مصر في هذا العصر .

ثم هو فن ذو اتجاهين من حيث المعنى أو المضمون ، وذو منهجين أو قل
على ضربين من حيث صورة القصيدة الخارجية أو طريقة التناول ونسق الأسلوب ،
وفي بيان اتجاهيه من حيث المعنى أو المضمون أقول : إن مدائح الرسول في هذا
العصر انقسمت من حيث المعنى والغرض إلى قسمين ، الأول : تناول فيها قائلوها
صفات النبي وأخلاقه وما تحلى به من كرم الطبع ولطف الشمائل ، كما تحدثوا
كذلك عن مهابط الوحي ومنازل القرآن ، وفي القسم الثاني : تحدث شعراء هذا الفن
عن حسب الرسول ونسبه ، ورووا طرفاً من أخباره وسيره ، وقد غلب في القسمين
توسلهم به عليه السلام ، وإليك مما قاله شعراء هذا العصر في الاتجاه الأول
على سبيل المثال قصيدة ابن دقيق العيد التي أولها :

يا سائراً نحو الحجاز مشمراً اجهد فديتك في المسير وفي السرا
وقصيدة ابن بنت الأعز التي يقول فيها :

الناس بين مرجز ومقصود ومطول في مدحه وحمجود

ومن أمثلة ما قالوه في الاتجاه الثاني قصيدة البوصيري المعروفة باسم أم القرى
ومطلعها :

كيف ترقى رقيق الأنبياء يا سماء ما طاولها سماء

وقصيدة ابن دقيق العيد التي مطلعها :

شرف المصطفى رفيع عماده ليس يحصى لكثرة تعداده

فابن دقيق العيد وابن بنت الأعز كلاهما في المثالين السابقين يمتدحان رسول الله بذكر صفاته الحميدة ، ولطف شمائله مع ذكر الأماكن التي نزل فيها القرآن وهبط بها الوحي على النبي عليه السلام ، ثم إن البوصيري وابن دقيق العيد في المثالين الآخرين قد تحدثا عن حسب النبي ونسبه وذكروا طرفاً من سيرته وشيئاً من أخباره وأحواله وما جرى على يده من الخوارق والمعجزات .

هذا من جهة انقسام فن مديح الرسول عليه السلام إلى اتجاهين من حيث المعنى أو المضمون ، أما من جهة انقسامه إلى منهجين أو ضربين من حيث صورة القصيدة الخارجية ، أو طريقة التناول ونسق الأسلوب فإنني أرجئ الكلام فيه إلى الفصل التالي حيث نفصل فيه بمشيئة الله خصائص شعر التصوف الأدبية ونبين مناهجه الفنية .

فن ذكر الأماكن المقدسة والحنين إلى أرض نجد والحجاز

أما الفن الثالث من فنون شعر الصوفية العمليين ، فهو ذكر الأماكن المقدسة والحنين إلى أرض نجد والحجاز وهو من فنون الشعر التي انفرد بها المصريون واستحدثوها مثله في ذلك مثل مديح الرسول سواء بسواء . . . وإن كان بين الفنين فرق فهو راجع فقط إلى زمن الظهور حيث ظهر هذا الفن في آخريات القرن السادس الهجري على يد شعراء بني عرام والمهذب ابن الزبير^(١) . . .

على أني لاحظت من تتبعي أشعار بني عرام والمهذب بن الزبير وأخيه الرشيد ، أن ذكرهم للأماكن المقدسة وحنينهم إليها بخاصة وإلى أرض نجد والحجاز بصفة عامة ، لم يكن غرض القصيدة الأول ولا موضوعها الذي أنشدت فيه وإنما ورد ذلك في قصائدهم التي أنشأوها في المدائح أو الغزل أو الرثاء عرضاً أو على غرار ما كان يصطنعه القدماء في ديباجة القصيدة من ذكر ربع الحبيب وداره أو الوقوف على الرسوم والأطلال ووصف الصحارى والقفار . وما يمر به الشاعر أثناء الترحال . . .

(١) الأدفوى - الطالع السعيد ص ١٠٠ و ١٠٥ .

أما في القرن السابع الهجري فقد أصبح ذكر الأماكن المقدسة والحنين إلى أرض نجد والحجاز موضوعاً مستقلاً وغرضاً قائماً بذاته لا يخالطه في القصيدة أى غرض سواه ، هذا وقد أكثر المصريون من قرض الشعر ونظم القصيد في هذا الفن وقد تأملت أكثر ما وقع إلى مما خلفوه في ذلك الفن ، من مقطعات ومطولات فوجدت بعد التتبع والاستقصاء . . . أن ما قيل في هذا الفن من قصائد ومقطعات يمكن تقسيمها إلى مجموعتين أو طائفتين من حيث المعانى والأغراض . إحداهما قصرت على ذكر الأمكنة المقدسة والحنين إلى أرض نجد والحجاز بوجه عام دون أن يخالط ذلك شئ من عبارات الوجد والهيان أو ذكر الحبيب والأحبة والرفقة والأصحاب وذلك كقول ابن دقيق العيد :

نهم نفسى طرباً عندما	أستلمع البرق والحجازيا
ويستخف الوجد عقلى وقد	أصبح لى حسن الحجازيا
ياهل أقضى حاجتى من منى	وأنحر البزل المهاريا ؟
وأرتوى من زمزم فهو لى	ألد من ريق المهاريا ؟

فالشاعر في هذه المقطوعة كما ترى لم يصف إلى ذكر الأمكنة المقدسة والحنين إليها شيئاً من عبارات الأحبة والحبيب ، ولا تحدث عن وجده وما يلاقيه من غلة الشوق ولوعة الهيمان .

أما الطائفة الأخرى أو المجموعة الثانية مما عثرت عليه من قصائد وأشعار نظمها المصريون في هذا الفن فهى تتضمن عبارات الوجد والمحبة مع ذكر الحب والأحبة إلى جنب الحنين إلى أرض نجد والحجاز . فمن هذا القبيل على سبيل المثال قول قطب الدين القسطلانى^(١) :

ألاهل لحجر العامرية إقصار	فيتنضى من الوجد المبرح أوطار
ويشقى غليل من غليل موله	له النجم والجوزاء فى الليل سمار
أغار عليه السقم من جنباته	وأغراه بالأحباب نأى وتذكار

(١) الملحق قافية - الرأ .

ورق له مما يلاقى عذوله
 يحن إلى برق الأبيرق قلبه
 عسى مامضى من خفض عيش على الحمى
 عدمت فؤادى أن تعلقت غيرها
 ولى من دواعى الشوق فى السخط والرضا
 أسلو وفى الأحشاء من لاجع الهوى
 وأرقه دمع الترقق مدار
 ويخفق أن ناحت حمام وأطيار
 يعود فلى فيه نجوم وأقمار
 وإن زين السلوان لى فهو غدار
 على الوصل والهجران ناه وأمار
 لهيب أسال الروح فالصبر منهار
 ومن هذا الباب قصيدة عمر بن الفارض التى مطلعها (١) :

سائق الأظعان يطوى البید طى
 ومنعما عرج على كثنان طى
 ومثلها كذلك قصيدة ابن دقيق العيد والدالية ومطلعها (٢) :

لله درّ الفئة الأمجاد السالكين مسالك الأفراد

فكل من قصيدة القسطلانى وعمر بن الفارض وابن دقيق العيد ، قد تضمنت ذكر الأماكن المقدسة ، والحنين إلى أرض نجد والحجاز إلى جنب عبارات الوجد والشوق والهوى وذكر الأحبة والحبيب .

على أننا لم نجد أى ملامح أو صفات تميز إحدى المجموعتين عن الأخرى من حيث كيفية التناول وأسلوب التعبير أو النسق الفنى بوجه عام ، الأمر الذى يحملنا على القول بعدم تشعب هذا الضرب من الشعر أو انقسامه إلى اتجاهين أو أكثر ، وذلك لأن القول بتشعب الفن وتعدد اتجاهاته يتطلب انفراد كل طائفة من الشعر بخصائص ومميزات فنية عن الأخرى .

وجملة القول فى هذا الفن — أنه غير ذى اتجاهات معنوية مختلفة ، ولا أنماط فنية متعددة إذ وجدناه يلتزم فى معناه ، محيطاً واحداً لا يكاد يغادره ، وفى طريقة التناول ونسق التعبير ، إطاراً مخصوصاً لا يجاوزه على ما سوف نبسطه فى موضعه من هذا البحث إن شاء الله .

(١) ديوان عمر ابن الفارض مطبعة بيروت ١٩٢ ص ٣ .

(٢) على صافى حسين — ابن دقيق العيد ص ١٧١ قافية الدال .

شعر الصوفية النظريين

أما شعر المتصوفة النظريين — فهو أيضاً متعدد التيارات ، مختلف الاتجاهات تبعاً لاختلاف المذاهب وتعدد الطرق على ما سبق أن قلناه في صدر هذا الفصل . على أن فنون شعر هذه الطائفة على تعددها ، واتجاهاته على تنوعها يمكن حصرها من الوجهة المعنوية ، والصورة اللفظية في مذاهب شعرية ثلاثة .

أولاً — شعر الغزل والحب الإلهي — وهذا قد جرى على لسان الذين قالوا بنظرية الاتحاد ، أو وحدة الوجود .

والثاني — شعر الحقيقة المحمدية أو تنقل النور المحمدي ، وهو الذي كان أصحابه قبل التصوف متشيعين .

والثالث — هو شعر أولئك الصوفية الذين كانوا قبل التصوف على مذهب أهل السنة ، فلما تصوفوا جاء تصوفهم كما صورهم شعرهم موافقاً لظاهر الكتاب والسنة ، وما كان عليه جمهرة المسلمين .

شعر الحب الإلهي

وسأبدأ بالكلام على أول هذه التيارات ذكراً وأسبقها ظهوراً وأعنى به ذلك الشعر الذي قيل في الذات الإلهية على صورة الغزل والتشبيب فأقول إن الحب الإلهي في الشعر العربي — ليس هو في حقيقته وواقع أمره سوى تطور للحب البشري الذي يدور في أكثر صورته وجل معانيه على نعت المرأة والحديث عنها من حيث صفاتها الخلقية وخصالها الخلقية من جهة . وفي ذكر ما قد يكون بينها وبين عشاقها من وصل وهجر . أو بعد وقرب أو نيل وحرمان من جهة أخرى .

ولست أقول هذا جزافاً — ولا رجماً بالغيب . وإنما قلت ما قلت عن تثبيت وروية وثقة واستيقان . ولا غرو فقد أنعمت النظر وأطلت التدبر في أمر هذا الفن

الشعري من حيث نشأته وتطوره في الأدب العربي ، فوجدت بعد طول التأمل وعمق التفكير أن شعر الحب قد ظهر أول ما ظهر حباً بشرياً خالصاً ليس فيه شيء من الاتجاه الروحي أو السمو العاطفي . وذلك كالذي وجدناه عند امرئ القيس في معلقته المشهورة وبخاصة في الأبيات الواقعة بين قوله :

كدأبك من أم الحويرث قبلها وجارتها أم الرباب بمأسل
وقوله :

أغرك مني أن حبك قاتلي وأنتك مهما تأمرى القلب يفعل
فحب امرئ القيس في هذه الأبيات — حب بشري بهيمي — ليس فيه شيء من المعنى الروحي أو السمو العاطفي ، وقد أدى إلى وجود هذه الظاهرة في شعر امرئ القيس أمران ، أحدهما راجع إلى بيئته الخاصة ، فقد كان من أبناء الملوك الذين تتوفر لديهم عادة ، أو كما هو المألوف ، عوامل الترف وأسباب النعيم ، مما يولد في النفس حب اللهو والعبث والميل إلى المجون . والثاني راجع إلى البيئة العربية في ذلك الحين بوجه عام ، إذ كان العرب أيام الجاهلية على جانب كبير من الإباحية والتحلل الخلقي ، ولا غرو فقد كانت علاقة الرجل بالمرأة غير خاضعة لقانون وضعي معتبر ولا سماوي مقدس ، فقد كان الرجل يستبيح على سبيل المثال نكاح زوجة أبيه ، ويجمع بين الأخنتين . على أن السفاح كان أيام الجاهلية أكثر من النكاح هذا من جهة الرجل ، أما من جهة المرأة فإنها كانت تبالغ في التبرج ولا تخفى عن أحد شيئاً من مفاتها على الإطلاق . فلهذا وذاك — مما ذكرت وما لم أذكر مما كانت عليه أخلاق الجاهليين — وجدنا الحب في الشعر العربي أثناء العصر الجاهلي يظهر على صورته البهيمية المادية كتلك التي وجدناه عليها في شعر امرئ القيس .

فلما جاء الإسلام تغيرت الأوضاع وتبدلت الأحوال إذ حرم الإسلام على المرأة التبرج ، وأمرها ألا تبدى زينتها إلا لزوج أو محرم . كما حدد علاقة الرجل بالمرأة ولم يبيح له الاتصال بها إذا لم تكن محرماً ، إلا بنكاح شرعي ، الأمر الذي أدى إلى وجود حالة من الحرمان في نفوس الرجال ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن الإسلام حرم قذف المحصنات وجعل حد الافتراء ثمانين جلدة ، مما جعل الشعراء يمسكون عن وصف المرأة وذكرها على صورة مثيرة ، إما خوفاً من العقاب الدنيوي أو العذاب الأخروي .

هذا بالإضافة إلى أن التدين والتمسك بتعاليم الإسلام والتخلق بمكارم الأخلاق، قد ساد شبه جزيرة العرب بخاصة ، والعالم الإسلامي بوجه عام . أثناء القرن الأول الهجرى .

فلكل ما ذكرت من عوامل وأسباب ، وجدنا الحب العذرى يظهر فى الشعر العربى عند أمثال كثير عزة وجميل بثينه ومجنون بنى عامر .

هذا على أن ظاهرة الحب أو العشق والهيام ، لم تكن أثناء القرن الأول الهجرى عامة ولا منتشرة فى مختلف الطبقات والجماعات الإسلامية عموماً والعربية بوجه خاص ، وإنما كانت فى الحقيقة وواقع الأمر ضيقة الدائرة محدودة النطاق .

أما فى القرن الثانى – فقد صار الحب والهيام والعشق والغرام ، ظاهرة عاطفية سادت مختلف الأوساط والبيئات الإسلامية . ومن يقرأ كتاب الأغاني لأبى الفرج الأصفهاني ورى الظماء^(١) فيمن قال الشعر من الإماء لأبى الفرج عبد الرحمن ابن الجوزى ، يجد كثيراً من أخبار العشق والعشاق وقصص المحبين ومجموعة ضافية من الرسائل والقصائد المتبادلة بين القيان وعشاقهن وبين كثير من الحرائر ومن تيموا فيهن .

على أن العشاق والمحبين كانوا فى هذا العصر من الجنسين ون مختلف الأوساط حتى الخلفاء وبنات الخلفاء ، فقد زحرت كتب الأدب بأشعار وقصائد تحدث فيها العشاق والمغرمون من أهل هذا القرن على اختلاف طبقاتهم وأجناسهم عن لواعج حبههم وما قاسوه من ألوان الغرام ، فمن ذلك ما يعزى إلى أبى جعفر المنصور ثانى خلفاء بنى العباس ألا وهو قوله :

ملك الثلاث الأنسات عنانى وحلان من قللى بكل مكان
مالى تطاوعنى البرية كلها وأطيعهن وهن فى عصيانى

هذا وقصة العباسية ، مع جعفر البرمكى ، معروفة . وأمر عليّة بنت المهدي فى هذا الشأن مشهور ، ونقاد الأدب ومن تكلموا عن الحب وأساليب وصفه فى الشعر العربى يحتجون دائماً بقولها :

(١) انظر نسخة خطية بقلم مغربى تحت رقم ٥٧٠ - ٥٧١ - بدار الكتب المصرية رمز (أدب)

بُنى الحب على الجور فلو أنصف العاشق فيه لسمح
ليس يستحسن في شرع الهوى عاشق يعرف تأليف الحجج

وجملة القول في الحب والعشق أثناء القرن الثاني الهجري أنه كان ظاهرة عامة سادت مختلف الطبقات والجماعات وانتشرت في مختلف الجهات والبيئات العربية والإسلامية ، وأن بعض هذه الحالة العاطفية كان قد ظهر في الشعر العربي على صورة مادية مكشوفة ، وبعضها جاء فيه على صورة روحية عاطفية . وفي وسط هذه الموجة العاطفية العارمة ظهر جماعة من المتصوفة والنساک لم يسمحوا لعواطفهم أن تتجه اتجاهاً مادياً بشرياً ، بل ارتفعوا بها لا عن المرأة فقط ولكن عن كل ما في هذه الحياة ووجهوها وجهة علوية قدسية حيث شغلوا عواطفهم بحب ربهم وعبروا عن ذلك في شعرهم وما صح نسبته إليهم من عبارات الوجد والهيان ، وذلك كالذى وجدناه عند رابعة العدوية ومعروف الكرخي وأضرابهما ، هذا بالنسبة لما كان عليه واقع الحال في القرن الثاني .

أما في القرن الثالث – فقد وجدنا صورة الحب الإلهي تتجلى في الأدب الصوفي عند ذى النون المصري ، ولكن شعر ذى النون على ما سبق أن قلناه لم يكن به شيء من التفلسف ولا عمق التفكير . .

أما في القرن الرابع – فقد اصطبغ شعر الحب الإلهي بصبغة فلسفية وإن لم تكن بعيدة الغور ولا عميقة التفكير ، وذلك عند الحلاج الذى تواتر عنه قوله :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا يدنا
فإذا أبصرتني أبصرته وإذا أبصرته أبصرتنا
غير أن الحلاج قد اتهم بالزندقة ، ثم قتل بسبب اعتقاده في الحلول والاتحاد تلك العقيدة التى أفصح عنها في كثير من أقواله وأشعاره .

لهذا ولأن علماء الشريعة لم يجيزوا هذا النوع من الحب ، لأنه في رأيهم يقتضى تشبيه الله بخلقه ، وهو القائل عن نفسه : « ليس كمثل شيء وهو السمع البصير » وإنما جعلوا حب الله في اتباع تعاليم القرآن والاقتداء بسنة النبي عليه السلام أخذاً من قوله تعالى : « قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله » .

(١) انظر نسخة خطية بقلم مغربي تحت رقم ٥٧٠ - ٥٧١ - بدار الكتب المصرية رمز (أدب)

فلهذا وذاك - وجدنا شعر الحب عند المتصوفة والنساک يتجه في القرن الخامس الهجرى إلى النبي وأصحابه والتابعين وصالح المؤمنين ، وذلك كتلك القصائد التي زخر بها ديوان الإمام البرعى ، وهو من علماء القرن الخامس الهجرى وإليك على سبيل المثال هذه الأبيات التي وردت في إحدى قصائده (١) :

أتأمرنى بالصبر والطبع أغلب وتعجب من حالى وحالك أعجب
وتطلب منى سلوة عن ربائب وراهن أرواح المحبين تطلب
فما قرلى صبر ولا كف مدمع ولا طاب لى عيش ولا لذ مشرب
ومنها :

أحباء قلبى فرق الدهر بيننا فلم يبق شىء بعدكم فيه أرغب
سوى الكرم الفياض والصفح والرضا أرجتيه بالظن الذى لا يخيب
من الهاشمى الطاهر الذى إليه العلى والفضل والفخر ينسب

وفى القرن السادس عاد التفلسف إلى الحب الإلهى حيث أصبح فى الشعر الصوفى تعبيراً عن نظرية الإشراق عند السهروردى المقتول . وذلك فى قصيدته التى مطلعها :

أبدًا تحن إليكم الأرواح ووصالكم ربحانها والراح

هذا عن الحب فى الشعر الصوفى ، العربى ، بصفة عامة ، وما مر به من أطوار فى مختلف الأقطار وتعاقب الأعصار . أما عنه فى الشعر العربى المصرى فقد سبق أن قلنا : إن ذى النون المصرى كان أول شاعر صوفى تحدث فى شعره عن العشق الإلهى أو المحبة الربانية ، ولكنه كان كما سبق أن قلت لا يختلف فى شىء ذى بال عما كان عليه شعر الغزل والنسيب بمعناه العام . أعنى أن شعر الحب الإلهى عند ذى النون المصرى لم يك عميقاً ولا بعيد الغور ، وإنما كان قريب المأخذ واضح المعنى يبين القصد ، قد قربت صورته العاطفية ومعانيه الروحية من السداجة والبساطة بقدر ما ابتعدت عن العمق والتعقيد .

أما فى القرن الرابع الهجرى - فقد أصبح هذا الفن فى الشعر المصرى على جانب من التفلسف وعمق التفكير وذلك كالذى وجدناه عليه عند أبى على الروذبارى

(١) انظر عبد الرحيم البرعى - ديوان البرعى قافية الباء .

شيخ مصر في عصره وإليك طرفاً من شعره على سبيل الاستشهاد قال^(١) :

وحقك لا نظرت إلى سواكا بعين مودة حتى أراكا
أراك معذبى بفتور لحظ وبالحمد المورد من جناكا

وقال : -

روحي إليك بكلها قد أجمعت لو أن فيك هلاكها ما أقلت
تبكى إليك بكلها عن كلها حتى يقال من البكاء تقطعت
فانظر إليها نظرة فلطالما متعتها من نعمة فتمتعت

فأبو على الروذباري كما هو واضح من هذين المثالين لم يك يقتصر في التعبير عن حبه لربه وما كان يعرو قلبه في سبيل هوى مولاه ، من الانفعالات والمواجيد ، على تلك الألفاظ وهاتيك النعوت والأوصاف التي كان يستخدمها شعراء الحب البشري ، وذلك ككلمات الصباية والمحبة والعشق ، وما إلى ذلك من صور اللواعج والآلام والوصل والهجران ، لا بل إنه استخدم فوق ذلك كله ، ألفاظاً وعبارات يتطلب فهمها والوقوف على مغزاها طول التأمل والتدبر ، وإنعام النظر وعمق التفكير وذلك كقوله : « تبكى إليك بكلها عن كلها » في المثال الثاني . وقوله في المثال الأول : « وحقك لا نظرت إلى سواكا بعين مودة حتى أراكا » . فهاتان العبارتان بخاصة والأمثلة المذكورة جميعها بصفة عامة لا يستطيع ذو التفكير العادي أو من لا دراية له بأساليب الصوفية ومصطلحاتهم أن يفهمها على وجهها الصحيح . وبناء على هذا أستطيع أن أقول إن شعر الحب الإلهي في مصر أثناء القرن الرابع الهجري قد اصطبغ إلى حد كبير بالصبغة الفلسفية . وذلك بحكم اتصال شيوخ التصوف بأهل التفلسف وعلماء الكلام على ما سبق أن قلناه في غير هذا المكان .

أما في القرن الخامس الهجري - فقد سبق أن قلت إن مصر قد نخلت طيلة هذه الحقبة من رجال التصوف وزهاد الفقهاء سواء أكانوا شعراء أم غير شعراء ، وذلك بسبب اضطهاد الفاطميين أصحاب المذاهب الإسلامية الأخرى واهتمامهم على وجه الخصوص بنشر مذهبهم وحمل الناس بشتى الطرق ومختلف الوسائل على اعتناقه على ما سبق أن بيناه .

(١) طبقات الشافعية للسبكي ج ٢ ص ٣١٧ .

أما في القرن السادس الهجري - فقد ذكرنا في غير هذا الفصل ، أن التصوف عاود في الربع الثاني منه نشاطه في مصر وذلك على يد شيخ الطائفة الكيزانية محمد ابن إبراهيم بن ثابت المعروف بابن الكيزاني وبالتالي نقول قد عاد شعر الحب الإلهي إلى الظهور في مصر من جديد أثناء القرن السادس الهجري على يد ابن الكيزاني نفسه المذكور . ولكننا لم نجد في شعره ما يختلف في شيء ذي بال عما وجدناه في شعر ذي النون .

أما في القرن السابع الهجري - الذي هو موضوع الدراسة ومدار هذا البحث - فإن شعر الحب الإلهي قد تطور فيه وبلغ الذروة في النضوج والازدهار ، وذلك على يد شاعر الحب الإلهي وزعيمه في الأدب العربي أبي حفص عمر بن الفارض . ولا غرو فقد وقف ابن الفارض شعره وحبس قريحته على التغني بحبه لربه وعشقه إياه حتى حق للمتقدمين أن يخلعوا عليه لقب سلطان العاشقين .

هذا على أن شعر الحب الإلهي لم يك في هذا العصر وقفاً على ابن الفارض وحده - إذ كان هناك عدد غير قليل من الصوفية العمليين والنظريين من جرى على ألسنتهم مختلف عبارات الوجد والهيان وألفاظ الحب والمحبة والأحبة والحبيب ، وذلك كأبي الحسن الصباغ الذي هو سر الشيخ عبد الرحيم بن حجون كما يقولون . وهو من مخضرمي القرنين السادس والسابع إن صح هذا التعبير . إذ كان يعيش في النصف الثاني من القرن السادس وظل حتى أوائل العقد الثاني من القرن السابع .

فقد وجدنا لهذا الشيخ شعراً في الحب الإلهي كقوله (١) :

بقائى فناء فى بقائى من الهوى	فيا ويح قلب فى فناء بقاؤه
وجودى فناء فى فناء فإننى	مع الأنس يأتينى هنيئاً بلاؤه
فيا من دعا المحبوب سرّاً بصره	أتاك المنى يوم لا قاك فناءؤه

وقوله (٢) :

حم سام الأراك ألا فاخبرينا	بمن تهتفين ومن تندبينا
فقد سقت ويحك نوح القلوب	فأجريت ويحك ماء معينا

(١) الملحق قافية الهاء .

(٢) الملحق قافية النون .

تعالیٰ نغم مآتماً للفراق ونسب أحبابنا الظاعینا
أوسیک بالنوح کی تسعدینا کذاک الحزین یواسی الحزینا
وقال (۱) :

أتبکی حمامُ الأیک من فقد إلفها وأصبر عنه کیف ذاک یکون
ولم لا أبکی ثم أندب ما مضی وداء الهوی بین الضلوع دفین
وقد کان قلبی قبل حبی قاسیاً فإن دامت البلوی فسوف یلین
ألا هل علی الشوق المبرح مسعد وهل لی علی الوجد الشدید معین
سلام علی قلب تعرض بالهوی سلام علیه أحرقتہ شجون
وعذبه هم یهیج حزنه فللهم والأحزان فیہ فنون

ومن قالوا الشعر فی الحب الإلهی من شیوخ التصوف فی القرن السابع الهجری ،
قطب الدین القسطلانی والشیخ عبد العزیز الدربنی ، فما قاله القسطلانی فی
هذا الفن علی سبیل المثال قصیدته الی سبق أن ذکرناها لمناسبة اقتضتها فی غیر
هذا المكان وهی الی مطلعها :

ألا هل لهجر العامریة إقصار فیقضى من الوجد المبرح أوطار
وقصیدته الثائیة الی ضمنها نظریة الاتحاد ، والی قال الصفدی عنها إنها
لا تختلف فی شیء عما قاله أصحاب نظریة الحلول والاتحاد ، كالحلاج فی القرن
الرابع الهجری وعفیف الدین التلمسانی المتوفی سنة تسعین وستمائة هجریة ، وإلیک
من تلك القصیده علی سبیل المثل أو الاستشهاد هذه الأبیات (۲) :

لما رأیتک مشرقاً فی ذاتی بدلت من حالی ذمیم صفاتی
وتوجهت أسرار فکری سجداً لجمیل ما واجهت من لحظاتی
وتلوت من آیات حسنک صورة سارت محاسنها بجمع شتاتی
وبلوت أحوالی فصرت معبراً فی الصحو عن سکرى بصدق نیاتی
وتحولت أحوال سرى فی العلی فغبت عن محو وعن إثبات

(۱) الملحق قافية النون .

(۲) الملحق قافية التاء .

وتوحدت صفتي فرحت مروحاً نظراً لما أشهدت من آيات
لا أشتى أن أشتى متنزهاً بل أنتهى عن غفلة الشهوات
ومما قاله الدرينى فى هذا الفن قصيدته الرائية ، وإليك منها على سبيل المثال هذه
الآيات (١) :

أراعى النبت من أب وحب وأشهد فى الوجود جمال حب
وأهيم سكرة من فرط حب وكم أهدى النسيم إلى عطرا
بقاعهم سقيت غزير قطر ولا سقيت عداتك غير قطر
لقد أهدى نسيمك كل قطر فبث مسرة وأزال عذرا

فمن هذه الأمثلة التى ذكرناها وغيرها مما لم نذكره نستطيع القول بأن شعر الحب فى القرن السابع الهجرى ذو اتجاهين من حيث المعنى أو المضمون أحدهما تناول ذات الله وصفاته من جهة ، وعلاقة العبد بربه ، أو الحب بمحبوبه . وأعنى بالحب هنا السالك أو المريد ، والمحجوب ذات الله ، أو واجب الوجود . وذلك من حيث ما ينتهى إليه المرء فى سلوكه من الوصول ، أو الاتحاد وذلك كالذى تفيدته أو تعطيه نائية القسطلانى وهائية أبى الحسن الصباغ .

أما الثانى فهو ما كان فى التشوق والحنين إلى النبى وصحبه وصالح المؤمنين وفى تصوير ما قد يلاقيه ذلك السالك أو المريد فى سبيل حبه للنبى وأصحابه والسابقين من المؤمنين الصالحين وأولياء الله المتقين من لواجم وآلام وسكرات أو مواجيد . وذلك كالذى تفيض به رائية كل من الدرينى والقسطلانى والمقطوعتان النويتان اللتان رويناهما لأبى الحسن الصباغ . وشعر ابن الفارض نفسه لا يخرج فى جملة عن هذين الاتجاهين ، وقد تجلى الأول فى تائيته الكبرى والثانى فى تائيته التى مطلعها :

سائق الأظعان يطوى البس طى منعما عرج على كئبان طى

هذا من جهة المعنى أو المضمون . أما من حيث الصورة الخارجية وكيفية التناول وطريقة الأداء أو منهج القصيدة على وجه العموم فهو على ثلاثة فنون . أحدها جار على نمط الغزل والنسيب . والثانى على نسق الحمريات . والثالث تسوده نغمة الشوق والحنين على ما سوف نوضحه إن شاء الله تعالى فى الفصل التالى .

(١) الملحق قافية الراء .

شعر الحقيقة المحمدية

أما الفن الثاني من شعر طائفة النظريين ، فهو ما قيل في التعبير عن الحقيقة المحمدية وذكر تنقلها من نبي إلى نبي حتى ظهرت في صورة محمد النبي العربي . وهو فن لم يكن له قبل القرن السابع الهجري وجود . كما أننا لم نظفر رغم طول البحث وكثرة التنقيب بقصيدة أو مقطوعة وردت في هذا المعنى على لسان شاعر شرقي أو غربي ، ممن كانوا يعيشون في القرن السابع الهجري ، وأما الذين هم نظموا بعض قصائدهم في هذا الفن من غير المصريين فإنهم لم ينشئوا قصائدهم تلك إلا بعد أن جاءوا أرض مصر واستقروا بها مدة جعلتهم يتأثرون بشعراء هذا الفن من صوفية المصريين . وبالتالي ينظمون فيه على غرارهم عدداً من قصائدهم . .

وإليك - مما جاء في هذا الفن على ألسنة شعراء المصريين ومن حذا حذوهم ممن تفاعل معهم في فهم ذاك - هذه المقتطفات وهي من شعر البدوي والدسوقي وضياء الدين الغرناطي وذلك على سبيل المثال^(١) .

قال أحمد بن علي الشهير بالسيد البدوي المتوفى سنة خمس وسبعين وستمائة في قصيدته التي مطلعها - دعني لقد ملك الغرام أعني . . :

سكروا بها فتهتكوا وتصنعوا	وأنا طويت الحب تحت طويتي
فقرأت من توراة موسى تسعة	تليت على موسى لها لم يثبت
وقرأت من إنجيل عيسى عشرة	تليت على عيسى فزادت رفعتي
وقرأت من نهج الغرام مسائل	وأبيت فيها من شواهد فطنتي
وقرأته وفهمته وشرحته	وجعلت فيه من شواهد حكمتي
وبدايتي في ذاك كتمان الهوى	من بعد ما أفنى الغرام بقيتي
أنا بلبـل الأفراح صاحب أنسها	كم بلبـلت في حانها من فتية
أنا صاحب الناموس سلطان الهوى	أنا فارس الأنجاد حامى مكة
أنا أحمد البدوي غوث لا خففاً	أنا كل شبان البلاد رعيتي

(١) الملحق قافية التاء .

وقال إبراهيم الدسوقي المتوفى سنة ست وسبعين وستمائة هجرية في تائيته المشهورة^(۱) :

نعم نشأتني في الحب من قبل آدم وسيرّني في الأكوان من قبل نشأتني
أنا كنت في العلياء مع نور أحمد على الدرة البيضاء في خلوتي
أنا كنت في رؤيا الذبيح فداءه بلطف عنايات وعين حقيقتي
أنا كنت مع إدريس لما أتى العلا وأسكن في الفردوس أنعم بقعة
أنا كنت مع نوح بما شهد الوري بحاراً وطوفاناً على كف قدرتي
أنا القطب شيخ الوقت في كل حالة أنا العبد إبراهيم شيخ الطريقة

وقال ضياء الدين علي بن محمد الغرناطي الشاعر الصوفي المتوفى سنة ۶۸۶ هـ في قصيدته التي مطلعها : هي المنازل فانزل يمنية العلم^(۲) .

سما عن الوجد لما لاح موجدده فالذات مثبتة والأين في عدم
وناح من أجلها نوح ودارسها إدريس قبل فأدنته من النعم
ونال منها خليل الله مرتبة نجته من لفحات النار حين رمى
إذ قال جبريل في فق الهواء له هل حاجة لك والنيران في حرم
فقال في وقته أما إليك فلا فقال سل فقال حسبي علمه فلم
فسلمت عند ذاك النار وانقلبت برداً له وسلاماً دون ما ألم
ولاح نور التجلى نورها فكسى موسى به خلع التخصيص بالكلم
وهام من شربها عيسى المسيح فلم يخفل بأهل ولا مال ولا نعم
وأحمد المصطفى المختار سيدنا قد فاز منها بأوفى الحظ والتيسم
وليلة القرب روح القدس قال له سر يا محمد لا تعذل ولا تلم
هذا مقامى فإني عنك منفصل ولست منفصلاً عن بارئ النسم

* * *

فمن هذه الأمثلة التي سقناها نستطيع القول ، بأن شعر الحقيقة الحمادية على ضربين ، أو قل هو ذو اتجاهين . وذلك من حيث المعنى أو المضمون .

(۱) الملحق قافية التاء .

(۲) الملحق قافية الميم .

الأول - يقوم على نظرية ذات شقين اثنين - أحدهما - كون الحقيقة المحمدية أزلية أبدية ، والثاني - كون تلك الحقيقة تنتقل في ظهورها إلى حيز الوجود الحسى من نبي إلى نبي ، وأنها ظلت وسوف تظل بعد وفاة محمد العربى تنتقل من قطب إلى قطب حتى تقوم القيامة .

وهذا الاتجاه واضح جلى فى تائية البدوى وذلك فى الأبيات الواقعة بين قوله :
فقرأت من توراة موسى تسعة تليت على موسى لها لم يثبت
وقوله :

أنا أحمد البدوى غوث لا خفا أنا كل شبان البلاد رعيتى
وفى تائية إبراهيم الدسوقى ، وذلك فى الأبيات الواقعة بين قوله :
نعم نشأتى فى الحب من قبل آدم وسرى فى الأكوان من قبل نشأتى
وقوله :

أنا القطب شيخ الوقت فى كل حالة أنا العبد إبراهيم شيخ الطريقة
أما الاتجاه الثانى - فهو يقوم كذلك على نظرية ذات شقين ، أحدهما كون الحقيقة المحمدية لم تظهر قبل محمد العربى على عبورة متكاملة فى شخص أحد من النبيين ، وإنما كانت تظهر فى كل واحد على شكل جزئى أو صورة مصغرة ، وبعبارة أخرى أقول - كان كل نبي يأخذ منها بقدر . . أما محمد العربى فإنه قد ظهرت فيه تلك الحقيقة على أكمل معنى وأتم صورة . وهذا المعنى واضح جلى فى قول الغرناطى :

وأحمد المصطفى المختار سيدنا قد فاز منها بأوفى الحظ والقسم
وأما الشق الثانى - فهو أن الحقيقة المحمدية أزلية أبدية من حيث الذات أو الوجود الروحى ، أما تشخصها الخارجى فهو حادث فان. كما أنه لن يكون له أبداً وجود فى هذا العالم الحسى بعد النبي محمد عليه السلام وذلك أخذاً من قوله :

فغاب عن رؤية الأكوان واتصلت أوصافه بصفات الواله الفهم
فذاك الذى سرحت فى العلوه همته فبات فى نظر الأغيار فى حرم
سما عن الوجد لما لاح موجداه فالذات مثبتة والأين فى عدم

ومعنى هذا — أن ضياء الدين الغرناطى لا يوافق إبراهيم الدسوقى والسيد أحمد البدوى على ربط القطبانية بالنبوة . وبالتالى فهو لا يوافقهما كذلك فيما جرى عليه فى تعاليمهما الصوفية من جعل القطبانية وقفاً على سلالة على بن أبى طالب ، مثلاًها فى ذلك مثل الإمامة عند الشيعة الإسماعيلية على ما سبق أن فصلناه . ولعل السر فى ذلك راجع إلى أن ضياء الدين الغرناطى لم يكن قبل التصوف على مذهب التشيع ، فإنه حين قال الشعر فى الحقيقة المحمدية لم يكن قد قاله عن تأثر بمذهب الشيعة الإمامية الإسماعيلية ، وإنما قال ما قال — عن تأثر فى بهذا المذهب الشعرى الذى استحدثه فى الشعر العربى المصرى إبان القرن السابع الهجرى أحمد البدوى وقى فيه على أثره إبراهيم الدسوقى . أقول الذى استحدثه أحمد البدوى دون غيره من شيوخ التصوف . لأننى نظرت فى شعر جميع أهل التصوف فى هذا العصر فلم أجد أحداً قال فى هذا المعنى شيئاً من الشعر سوى أحمد البدوى وإبراهيم الدسوقى ثم ضياء الدين الغرناطى . هذا من جهة — ومن جهة أخرى ، فإن أحمد البدوى ولد باتفاق المؤرخين سنة ست وتسعين وخمسمائة ، وأنه ارتحل إلى مصر عن طريق مكة سنة أربع وثلاثين وستمائة ، وأن وصوله طنجة كان سنة سبع أو ثمان وثلاثين فى حين أن إبراهيم الدسوقى ولد سنة ثلاث وثلاثين وستمائة أى قبل ارتحال البدوى إلى مصر بعام واحد فقط . كما أن البدوى مات قبله كذلك بعام واحد . إذ أجمعت الروايات على أن البدوى مات سنة خمس وسبعين وستمائة . وأن الدسوقى مات سنة ست وسبعين أى بعد البدوى بعام كما سبق أن ذكرت .

فلهذا وذاك نقول — عن يقين — إن أستاذ هذا الفن الشعرى وزعيمه هو السيد أحمد البدوى .

هذا من حيث ما يتعلق بتشعب هذا الفن الشعرى . وتعدد اتجاهاته أو اختلافها من جهة المعنى أو المضمون . أما من حيث لغة الشعر ونسق القصيدة أو الصورة الفنية الخارجية بوجه عام . فأقول إن شعر الحقيقة المحمدية ذو ثلاثة فنون . الأول — يتمثل فى شعر البدوى ، والثانى — فى شعر الدسوقى ، والثالث — فى قصائد الغرناطى السكندرى ، على ما سوف نوضحه إن شاء الله فى موضعه من الفصل التالى .

شعر الطريقة الشاذلية

وأما النوع الثالث من شعر طائفة النظريين فهو ما جرى على لسان ذلك الفريق من المتصوفة الذين كانوا قبل تصوفهم على مذهب أهل السنة والجماعة ، فلما تصوفوا جاء تصوفهم كما صورهم شعرهم موافقاً لظاهر السنة والكتاب على ما سبق أن قلناه .

وأشهر رجال هذه الطائفة وأبعدهم صيتاً أبو العباس المرسى وخليفته ابن عطاء الله السكندري وكلاهما من أعلام الطريقة الشاذلية .

وقد قرأت كل ما وقع إلى من شعر أبي العباس المرسى ومريديه ، وفي مقدمتهم خليفته ابن عطاء الله السكندري . فوجدته ، ينقسم من حيث المعنى أو المضمون إلى أربعة اتجاهات – الأول – في الكلام على النفس والروح وتعلقها بالبدن وذلك كقصيدة أبي العباس المرسى النونية – وهاك طرفاً منها :

قال (١) :

إن كنت سائلنا عن خالص المن	وعن تعلق ذات النفس بالبدن
وعن تشبهاً بالخلق منذ ألفت	أدرانها فغدت تشكو من العطن
وعن تنزلها في ملكها ولها	علم يعرفها بالقبح والحسن
وعن بواعثها بالطبع مائلة	تهوى بشهوتها في ظلمة الشجن
وعن حقيقتها في أصل معدنها	لا ينشئ وصفها منها إلى وثن

إلخ . .

والثاني في إرشاد المريدين ، وتوجيه السالكين كقصيدة ابن عطاء الله السكندري البائية وهاك طرفاً منها (٢) :

فلا والله ما طابت حياة	سوى بالقرب من كنف الحبيب
فلا تختار سوى دار السعادي	وعاد عن الأجارع والكثيب

(١) الملحق قافية النون . (٢) الملحق قافية الباء .

وما لاقى الأحبة مثل وعد
ومن يعشق معززة شروداً
ودونك فاستبق نحو المعالي
ولا ترضى بدون من نصيب

إلخ ..

الثالث - في ذكر المنازل والمقامات التي يمر بها السالكون في طريقهم إلى الله وذلك كالقصيدة التي أنشأها بعض المريدين^(١) .

خذ من كلامي ما يلد جناه
ذكر الإله الزم هديت لذكره
واجعل حلاك تقاه إن أخا الحجى
ولتعمل الأفكار في ملكوته
ولتخلع النعلين خلع محقق
ولتفن حتى عن فنائك إنه
وإذا بدا لك فاعلم أنك لست هو
كلا ولا أيضاً تكون سواه

إلخ ..

رابعاً - في مدح شيخ الطريق . وذلك كالقصيدة التي قالها ابن ناشي^(٢) :

ورد السلام من الإمام فسرني
إن كنت تعلم يا رسول بأنه
شيخى أبو العباس واحد وقته
أسنى على وقت لديك قطعته
ما كنت إلا حائداً فرددتني
وستيتني ماء الحياة وكنت لى
ولو استطعت قطعت عمري عنده
يا أيها المرسى ببحر معارف
فهو الطريق إلى النبي محمد
صلى عليه الله ما ذكر اسمه
فى مررت بخاطر لم ينسنى
باق على العهد القديم فهننى
حبر الزمان ورى عين الأعين
بالباطن الربى قد ربيتنى
وإلى الطريق المستقيم هديتني
كالخضر لما أن رويت سقيتني
لأعيش بعد الموت فى عيش هنى
سافر إلى المرسى بريح لين
إن كنت يوماً بالإرادة تعنى
فى عالم من عالم متفنن

(١) الملحق قافية الهاء . (٢) الملحق قافية الياء .

ومثل قصيدة ابن ناشئ هذه — تلك القصيدة التي نظمها ابن عطاء الله في الرد على ما كان قد مدح به أبا العباس المرسى بعض المريدين بأرض الصعيد ومطلعها:
قف بالديار فقد بدا مغناها . . . إلخ^(١)

ففي المثال الأول تحدث أبو العباس المرسى عن حقيقة الروح والنفس من جهة وعن تعلقها بالبدن وتشبثها بالبقاء في عالم الفناء وانغماسها في ظلمات المادة من جهة أخرى ، ثم عما تمر به الروح في حياتها بعد مغادرتها هذا العالم الحسى ، سواء أكان ذلك بموت أم بما يقع لها من كشف نتيجة للمجاهدة والمكابدة وما تتواجد فيه تبعاً لذلك أثناء سلوكها وهي في الطريق إلى الله من منازل ومقامات .

أقول — تحدث أبو العباس المرسى في قصيدته هذه عما ذكرت من معاني النفس وحقيقة الروح وتنزلها في عالم الملكوت أثناء الحياة وبعد الممات على وجه لا يشتم منه من قريب ولا من بعيد مخالفة المعنى الذي يعطيه ظاهر قوله تعالى : « ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً » . ومعنى هذا — أن أبا العباس المرسى يلتزم في تصوفه ظاهر الكتاب والسنة ، ولا أدل على حرص أبي العباس على موافقة الكتاب والسنة وعدم اللجوء إلى التأويل في التنزيل ، وصرف الآيات عن ظاهرها من قوله في شرح النفس وتباين حقيقة الروح .

تطور النفس سر لا يحيط به عقل تقيّد بالأوهام والدرن

فهذا البيت كما ترى لم يختلف في مؤداه وكنه معناه عما يعطيه ظاهر الآية المذكورة في قليل أو كثير .

وفي المثال الثاني يعمل ابن عطاء الله السكندري جاهداً على إنارة الطريق للمريدين وإرشاد السالكين سواء السبيل وذلك بحثهم على الصبر والاحتمال والمثابرة في المجاهدة والمكابدة وألا يهنوا ولا يسأموا إذا طال بهم الطريق ، وأبطأ عنهم الفتح ، ووجدوا في سلوكهم عظم المشقة . واستشعروا بعد الشقة وذلك لأن في عظم البلاء وكثرة الابتلاء علو الهمة وسمو المكانة ورسوخ القدم — ثم إن قصيدة

(١) الملحق قافية الباء .

ابن عطاء الله تدور في مجموع أبياتها وإطارها العام على أن الفتح فتح الله ، والهدى هديه ، وأن جميع الأمور إنما تقع وفق المشيئة والقدر . . .

وفي المثال الثالث — يتحدث صاحب تلك القصيدة عن المنازل والأحوال التي لا بد وأن يمر بها السالكون وهم سائرون على الطريق بغية الوصول أو الانتهاء إلى مقام المعرفة . وهي تتلخص كما يقول صاحبنا في هذه الأمور الأربعة وهي : أولاً — الذكر ، وثانياً — التقى ، وثالثاً — التفكير في خلق الله وملكوته ، رابعاً — تجريد القلب من كل العوائق والعلائق . وبعبارة أخرى أقول : تصفية القلب وتخليته عن كل ما يشوبه من نزوات النفس ورغبات الجسد وأكدار هذه الحياة الدنيا ، وهذا هو عين ما يعبر عنه في اصطلاحهم بمقام الفناء ، فإذا مر السالك أو المرید بهذه المنازل واجتازها بأمن وسلام فإنه بعد ذلك يصل إلى الله . أو يعرفه حق المعرفة وهذا هو نفس المقام الذي يدعى فيه فريق المتفلسفين حالة الاتحاد . أما صاحب القصيدة المذكورة وهو أحد مریدی أبي العباس فإنه لا يقول بالاتحاد لأن القول بالاتحاد مخالف لنصوص الكتاب والسنة . وما قامت عليه الدعوة الإسلامية في جوهرها من القول بوجود خالق ومخلوق وعابد ومعبود من جهة ، وبأن الله لا يشبه شيئاً من الموجودات على الإطلاق من جهة أخرى ، لذلك وجدناه يقول :

وإذا بدا لك فاعلم أنك لست هو كلا ولا أيضاً تكون سواء
شيئان ما اتحدا ولكن ها هنا سر يضيق نطاقنا عما هو

فهو كما ترى ينكر الاتحاد بين الخالق والمخلوق أو بتعبير الصوفية أنفسهم أقول — بين المرید وواجب الوجود . ثم هو يقرر أن المنتهى يظل شيئاً لا يستطيع أحد أن يصفه بلفظ أو عبارة . وكأنني به يريد أن يقول : إذا ما وصل المرید أو السالك وانتهى إلى ما يسمونه مرتبة الوصول أو مقام المعرفة أو التحقق بالحق فإنه يكون في حالة لا يعلمها إلا الله .

وفي المثال الرابع — نجد أن ابن ناشئ يمدح أبا العباس المرسي بأنه واحد وقته وبأنه يهدي المریدين إلى السنن القويم وبأنه بحر المعارف الربانية والعلوم الدنية وبأنه كالشمس ، يتضح به الحق من الباطل وبه تستبين معالم الطريق . فهذه الصفات وغيرها مما خلعه ابن ناشئ على شيخه . أبي العباس المرسي . لا تختلف في شيء

ذی بال عما وصف به زهاد الفقهاء أو الصوفية العمليون ، ممدوحیهم ، من شیوخ الحديث وأئمة الفقه وأصحاب الإفتاء وأهل القضاء .

وذلك — كالقصيدة التي قالها ناصر الدين حسين يمدح ابن دقيق العيد وهو في منصب قاضي القضاة^(١) :

أنت كالشافعي إذ حل مصرا فهو فيها علم وإن فات عصرا
وقد رأينااه مذ قدمت علينا وسمعناه بعدما حل حبرا
وارتضيناك مالكا وإماما فامض فينا الأحكام نهيا وأمرا

هذا — والقصد من كل ما قدمنا أن نقول : إن شعر مدرسة الشاذلي ومن جرى على منهجها لم يتضمن على اختلاف اتجاهاته ، وتعدد موضوعاته أى معنى من تلك المعانى التي تختلف في طبيعتها وكنه حقيقتها مع ظاهر أحكام الشريعة وتعاليم القرآن .

هذا من حيث ما وجدت عليه شعر هذه المدرسة من تعدد الاتجاهات في المعنى أو المضمون ، أما من حيث الصورة الخارجية أو طريقة التناول وأسلوب التعبير فإن كل اتجاه أو ضرب مما ذكرناه يتعدد مظهره الفني ، ويختلف أسلوبه التعبيري على ما سوف نبسطه إن شاء الله في موضعه من الفصل التالى .

(١) على صافي حسين — ابن دقيق العيد ص ١٧٤ .

الفصل الرابع

دراسة تحليلية للشعر الصوفي في هذا العصر

تمهيد :

تناولنا في الفصل السابق ، أضرب الشعر الصوفي في هذا العصر وتياراته على سبيل الوصف الإجمالي ، وفي هذا الفصل نتناولها إن شاء الله بالدرس الفني التحليلي ، على أننا سنلتزم هنا ما جرينا عليه في الفصل السابق من تقسيم الشعر الصوفي من الوجهة المبدئية إلى قسمين رئيسيين مختلفين من حيث الموضوعات أو المضامين من جهة ، ومن حيث الأساليب ونسق التعبير من جهة أخرى على اختلاف في التسمية وأساس التقسيم — فبينما أقمنا تقسيمنا إياه في الفصل السابق على أساس اختلاف الطائفتين الصوفيتين من حيث السلوك والأعمال من جهة ومن حيث الناحية الفكرية والصيغة العلمية من جهة أخرى ، إذ بنا هنا نجعل أساس التقسيم . ما لمسناه من اختلاف واضح بين وجدانات الفريقين من حيث الطبيعة والذات . أو الحقيقة والجوهر من ناحية ، وبين أحوالهم الروحية وانفعالاتهم الإلهامية التي ضمنوها شعرهم من حيث الوضوح والغموض . أو الظهور والخفاء . ومن حيث مدى الانسجام والملاءمة . أو النفور والمباينة لما ألفناه في حياتنا الواقعية من ناحية أخرى . وذلك لأننا وجدنا بعد إكثارنا من تكرار التذوق واستعادته لأشعار الفريقين وعرق تفهمنا تعاليمهم المختلفة . وطول تدبرنا مناهجهم غير المؤتلفة . وجدنا بعد ذلك كله أن ثمة فرقاً واضحاً بين وجدانات الصوفية العمليين وجدانات فريق النظريين من حيث الكيف من جهة وبين مناهجهم وما ضمنوه شعرهم من معان وأحوال من حيث الملاءمة أو المباينة لما ألفناه من أحاسيس وانفعالات ومن حيث الموافقة أو المخالفة لطبيعة التعقل الإنساني والمنطق الشرعي من جهة أخرى .

أما الفرق الذي لمسناه في الكيف بين وجداني الفريقين فهو منوط بما اتصف به وجدان النظريين . من القوة والحصانة والعمق من ناحية والتجرد عن المؤثرات الخارجية

من ناحية أخرى ، على حين نجد كيف وجد أن فريق العاملين أضعف قوة وأقل غزارة ، وأقرب عمقاً مع عدم تجرده من المؤثرات الحسية الأمر الذى يتيح لنا القول بأن وجدان الصوفية العاملين لا يختلف فى كيفه عن وجدان ذوى الموهبة الفنية من الشعراء والأدباء غير المنتمين إلى الدين ، على صورة من الصور التى تميز بها رجال الدين فى ذلك الحين .

أما من حيث المعانى أو المفاهيم فإن الفرق فيها بين جلى ، إذ أن كل من يقرأ أشعار الصوفية العاملين يتذوقه فى شىء من السهولة وبغير ما جهد كبير .
أما شعر الصوفية النظريين فإن فهمه غير ميسور ولا يحسن تذوقه لغير الصوفية أو الذين درسوا علم الباطن وعرفوا اصطلاحات المتصوفين ، وذلك لأن الألفاظ اللغوية التى استخدموها فى شعرهم لم يقصدوا منها ما تعود الناس من أدباء وشعراء استعمالها فيه من مجازات واستعارات أو حقائق وتشبيهات ، وإنما أراد المتصوفون معانى أخرى لا مثيل لها فى هذا الوجود الحسى ، الأمر الذى أغمض الأسلوب وأبهم اللفظ وأغرب التعبير بحيث لو أخذ على ظاهره لاتهم قائله بالكفر والزندقة أو المروق من الدين .

وهذا هو ما كان عليه موقف أكثر علماء الظاهر من المتصوفة النظريين فى مختلف الأقطار وتعاقب الأعصار ، فالحلاج ومحيى الدين بن عربى وعبد الحق ابن سبعين والعفيف التلمسانى ، وعمر بن الفارض وغيرهم كثير ، قد اتهموا بالكفر والزندقة ، وحكم على بعضهم بالقتل كمحيى الدين ابن عربى والحلاج والسهروردى المقتول ، والسبب فى ذلك كله راجع فيما أعتقد إلى قصور فهم أهل الشريعة وعلماء الظاهر ، إذ لم يستطيعوا أن يفهموا تلك المعانى ، أو يدركوا هاتيك الحقائق ، التى وصل إليها أولئك الصوفية بالكشف والإلهام . هذا من جهة ولأن اللغة قد وضعت للمعانى الحسية والأمور الواقعية الشىء الذى يجعلها غير قادرة على تبيان المعانى الروحية أو الحقائق الكونية التى حصل عليها أهل التصوف بالمكاشفة بعد طول المجاهدة والمكابدة من جهة أخرى .

وبناء على ما تقدم نستطيع تقسيم شعر المتصوفين فى هذا العصر من الوجهة الفنية إلى قسمين رئيسيين مختلفين .

اسم أحدهما : « شعر الضمير والوجدان » ، وهذا ما أسميناه في الفصل السابق شعر الصوفية العمليين .

والثاني : أطلق عليه اسم « شعر الكشف والإلهام » ، وهو عين ما أسميته سابقاً « شعر الصوفية النظريين » ، أسمى : الأول — « شعر الضمير والوجدان » لأن شعر الصوفية العمليين ، لا يخرج في جملته من حيث الغاية والهدف عن إحدى اثنتين : الأولى : هي القصد إلى إحياء بواعث الخير في نفوس الغير أو تقويتها من ناحية وكبت ميول الشر أو إضعافها من ناحية أخرى .

وهذا هو مدار كل القصائد والأشعار التي قيلت في الوعظ والإرشاد والزهد والحكمة أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بوجه عام .

وهذا كله إنما يصدر عن الإحساس بالمسئولية الخلقية والشعور بالواجب الإنساني ، وما مناط المسئولية الخلقية والواجب الإنساني سوى الضمير الذي يأخذ في نفس الإنسان قبل إتيان أي عمل من الأعمال صفة الأمر الناهي فهو يأمره بفعله إن كان خيراً وينهاه عن اقترافه إن كان شراً ، وهذا هو عين المقصود من قوله تعالى على لسان سليمان ابن داود « رب أوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت عليّ وعلى والديّ وأن أعمل صالحاً ترضاه » ، إذ قصد سليمان من هذا الدعاء أن يجعل الله في نفسه وازعاً يحضه على فعل الخير وبالتالي ينهاه عن الشر كما يعطيه مفهوم الموافقة لهذه الآية على ما هو مقرر في أصول الفقه ومنطق التقنين . أما بعد إنجاز الفعل والانتهاء من العمل فإنه — أعني الضمير يأخذ صفة القاضي أو الحاكم إذ يشدد الوخز ويقسو في اللوم والتأنيب . إذا ما كان الإنسان قد فعل شراً أو ارتكب جرماً وهذا هو عين المقصود من قوله تعالى : « ولا أقسم بالنفس الاوامة » . أما إذا كان ما فعله ذلك الإنسان خيراً أو معروفاً فإن الضمير في هذه الحالة . يضيف على قلب ذلك الإنسان — كمكافأة لما فعله من الخير — الغبطة والاطمئنان . وهذا هو ما تعنيه الآية في آخر سورة الفجر « يا أيها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية » .

أما الغاية الفنية الثانية — لشعر هؤلاء الصوفية العمليين فهي نقل ما اعتور قلوبهم من حالات روحية أو ما انفعلت به عواطفهم من إحساسات أو مواجيد دينية إلى

مشاعر ووجدانات الآخرين . وهذا هو مدار جميع ما قيل من قصائد في مدح الرسول والتشوق إليه وإلى صحبه والتابعين وصالح المؤمنين من جانب وما قيل في الحنين إلى الأماكن المقدسة وأرض نجد والحجاز من جانب آخر ، أما القسم الثاني - فهو ما وسمناه في الفصل السابق بشعر الصوفية النظريين وأطلقنا عليه هنا اسم شعر الكشف والإلهام ، وذلك لأن ما تضمنه هذا الشعر من معارف ربانية وعلوم لدنية وأحوال روحية وحقائق كونية ، إنما يحصل لمن اصطالحنا على تسميتهم بالصوفية النظريين عن إحدى حالتين :

الأولى - غيبوبة الشيخ أو المريد عن هذا الوجود .

والثانية - النَّفْث في الروح حالة الصحو وقت الصفاء .

فما حصل عليه الشيخ أو المريد من معارف ومعلومات عن الطريقة الأولى نسميه كشفاً وعن الثانية إلهاماً ، ولكي يظهر الفرق بين المعنيين نسوق هذين المثالين ، الأول : للكشف وهو من شعر عمر بن الفارض ، والثاني : للإلهام وهو من نظم أبي العباس المرسي .

قال عمر بن الفارض في تائيته الكبرى^(١) :

فصرتُ حبيباً بلّ محبّاً لنفسه	وليس كقول مرّ نفسي حبيبتي
خرجت بها عنّي إليها فلم أعدّ	إلى ومِثْلِي لا يقولُ بِرَجْعَتِي
وأفردتُ نفسي عن خروجي تكرماً	فلم أرْضَها من بعد ذاك لصُحْبَتِي
وغيّبتُ عن أفراد نفسي بحيث لا	يزاحمني إبداء وَصْف بحضرتي
وها أنا أبدي في اتحادى مبدئ	وأُنْهِى انتهائى في تواضع رفعتي

ففي هذه الأبيات حقائق وأسرار انكشفت عنها الأستار وزالت الحجب وأضحت مشاهدة بالبصيرة أو مرئية بالقلب ، وفي هذه الحال يكون المشاهد أو الذي انكشف عنه الحجاب غائباً عن هذا الوجود الذي يحيط بالجسد ، وذلك بسبب انكشاف تلك الحقائق والأسرار له ، أو قل لانشغال قلبه بالمشاهدة . أما المثال الثاني ، فهو كما سبق أن قلت من شعر أبي العباس المرسي وهاكِهِ برواية صفيه وخليفته ابن عطاء الله السكندري قال : قال رضى الله عنه ، يعنى أبا العباس

المرسى ، أطلعني الله على الملائكة وهي ساجدة لآدم عليه السلام ، فأخذت بقسطنطين من ذلك ، فإذا أنا أقول (١) :

ذَابَ رَسْمِي وَصَحَّ صَدْقُ فَنَائِي	وَتَجَلَّتْ لِلْسَرِّ شَمْسُ ضِيَائِي
وَتَنَزَّلْتُ فِي الْعَوَالِمِ أَبَدِي	مَا انطوى في الصفات بعدَ صَفَائِي
فَصَفَائِي كَالشَّمْسِ يَبْدُو سَنَاها	وَوُجُودِي كَاللَّيْلِ يَخْفَى سَوَائِي
أَنَا مَعْنَى الْوُجُودِ أَصْلًا وَفَصْلًا	مَنْ رَأَى فَسَاجِدٌ لِبِهَائِي
أَيَّ نَوْرٍ لِأَهْلِهِ مُسْتَبِينٌ	أَشْهَدُونِي فَقَدْ كَشَفْتُ غَطَائِي

* * *

ففي هذه الأبيات - معارف ربانية ، وأسرار روحية ، وحقائق كونية - حصلت لأبي العباس المرسى ، بالنَّفْثِ في الروع عن طريق الإلهام ، والدليل على أن هاتيك المعاني - وتلك الأسرار تحصلت لدى أبي العباس عن طريق الإلهام أمران :

الأول : قوله بعد أن أخبر باطلاع الله إياه على الملائكة وهم ساجدون لآدم . (فإذا أنا أقول) الأبيات . . وهذا معناه أنه ألقى إليه معان أو أسرار بطريق يشبه الوحي ، فلم يكدها بتمثيلها حتى وجدها تجري على لسانه في تلك الأشعار وهذه هي إحدى صور الوحي ، ونفس ما نسميه بالنَّفْثِ في الروع أو نطلق عليه اسم الإلهام .

أما الأمر الثاني : فهو قول أبي العباس « أطلعني الله على الملائكة وهي ساجدة لآدم » إذ المقصود باطلاعه هنا على الملائكة وهي ساجدة لآدم العلم بتلك الحالة على ما وقعت عليه عن طريق النفث في الروع أو الإلهام وليس هو الاطلاع بالمعينة أو المشاهدة لأنه لو كان بالمعينة أو المشاهدة لكان معناه أن الملائكة كانت لا تزال متلبسة بالسجود لآدم أثناء حياة أبي العباس المرسى . وهو أمر لا يمكن تصوره بحال من الأحوال ، لأن بقاء الملائكة ساجدين لآدم يستلزم بقاء آدم على تلك الحال التي اقتضت سجود الملائكة له . والمعلوم من الكتب السماوية والأحاديث النبوية الصحيحة أن تلك الحالة قد زالت بارتكاب آدم خطيئته التي خرج بها من الجنة .

(١) الملحق قافية الهزرة .

هذا على أن القصائد والأشعار المشتملة على الحقائق والأحوال الحاصلة بطريق الكشف تختلط بالقصائد والأشعار الأخرى ذات المعاني والأسرار التي تحصل بواسطة النفث في الروح أو عن طريق الإلهام وذلك في أكثر الأحيان ، إذ من الصعب أو العسير على كل ناظر في هذا النوع من الشعر ، أن يتبين ما هو حاصل بالكشف وما هو حاصل بالإلهام من غير ما قرينة لفظية أو معنوية تساعد على تمييز هذا من ذاك ، وذلك كتينك القرينتين اللتين وجدتهما في ما استشهدت به من قول أبي العباس وشعره أو كتلك القرينة اللفظية الصريحة التي هي في شعر ابن الفارض وأعني بذلك قوله ، وغيبت عن أفراد نفسي ، البيت . . .

والقصد من كل ما قدمت أن أقول : إن شعر التصوف ينقسم في رأي من الوجهة الفنية إلى قسمين ، هما : شعر المتصوفة العمليين ، والثاني : شعر المتصوفة النظريين ، وقد اضطلحت في هذا الفصل على تسمية الأول بشعر الضمير والوجدان ، وتسمية الثاني بشعر الكشف والإلهام ، على ما سبق أن قلناه وسأبدأ بتفصيل القول في شرح مناهج القسم الأول وتبيان خصائصه الفنية .

شعر الضمير والوجدان

ذكرنا في الفصل السابق أن شعر الضمير والوجدان الذي سميناه هناك شعر الصوفية العمليين انقسم من حيث المعاني والأغراض إلى ثلاثة فنون .

الأول : ما قيل في الزهد والحكمة والوعظ والإرشاد أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

والثاني : ما قيل في مديح الرسول عليه السلام .

والثالث : ما أنشد في الحنين إلى الأماكن المقدسة بخاصة وإلى أرض نجد والحجاز بوجه عام .

ولما كان كلامنا في الفصل السابق قاصراً على تبيان عدد الفنون التي انقسم إليها من حيث الموضوعات والأغراض شعر الضمير والوجدان ووصفها على

وجه الإجمال دون العرض بشيء من التفصيل إلى تبيان مناهجها الفنية واستخراج خصائصها الأدبية ، لذلك فإننا نعود إلى الحديث عنها في هذا الفصل كي نتناولها بالنقد التفصيلي والتحليل الأدبي وذلك بقصد الكشف عن خصائصها الفنية وتبيان مناهجها التي التزمها في تناول والتعبير .

ولما كنا قد اتخذنا في الفصل السابق ، أسلوب المؤرخ الأدبي في ما عرضنا له هناك من ذكر فنون هذا الضرب من الشعر الصوفي على وجه الإجمال من جهة ثم تتبع خطوات تلك الفنون وما مرت به من أطوار منذ نشأتها حتى الصورة التي وجدناها عليها في القرن السابع الهجري من جهة أخرى .

أقول : لما كنا قد استعملنا هناك ذلك الأسلوب الذي هو إلى البحث العلمي أقرب منه إلى النقد الأدبي ، فقد رأينا أن نسلك فيه طريقة البحث التنازلي . وهي التي تبدأ بالكلييات أو الأجناس العليا وتنتهي إلى الجزئيات أو الأنواع السفلى .

أما هنا فإننا نصطنع أسلوب الناقد الأدبي بالمعنى الأخص أو المحلل الفني بأدق معناه ، لذلك فإننا آثرنا استخدام طريقة البحث التصاعدي وهي التي تبدأ بالجزئيات وتنتهي إلى الكلييات ، أعني أننا سوف نستعرض النص الأدبي ثم نبذل الجهد في تبيان العوامل والمؤثرات التي أدت إلى حالة التوليد الأدبي ، أو بعبارة أخرى أقول التي لا بست عملية الخلق والإبداع . وأعني بالخلق والإبداع هنا تلك المرحلة التي يمر بها النتاج الأدبي أو العمل الفني في وجوده الذهني قبل ظهوره إلى الخارج أو الوجود الحسي بواسطة التعبير الأدبي . وتلك المرحلة ، أو ذلك الطور ، هو عين ما يعبر عنه في اللغة العربية . بكلمة جاش أو حاك وذلك في مثل قول القائل : « هذا معنى قد جاش في الصدر أو جاش به الصدر ودار في الخلد أو حاك في النفس » .

وبعد هذا نتفهم معنى النص ونبين مغزاه ، ثم نتبين ما في ذلك النص الذي نستعرضه من صدق التعبير الأدبي وروعة التصوير الفني . وبعد ذلك كله نبين نوع التأثير الفني المقصود . على مشاعر السامعين ووجدانات القارئ .

ذكر النماذج أو استعراض النصوص

وسنستعرض نصًّا من كل فن من هاتيك الفنون الثلاثة التي أجمالنا ذكرها في الفصل السابق . وهى : فن الوعظ والإرشاد ، أو الزهد والحكمة . والثانى : فن مديح الرسول عليه السلام ، والثالث : ما قيل فى الحنين إلى الأماكن المقدسة بخاصة وإلى أرض نجد والحجاز بوجه عام ، وسأبدأ باستعراض قصيدة قيلت فى الفن الأول ثم أتبعها بقصيدة فى الفن الثانى ، وأخيراً أورد قصيدة من الفن الثالث وذلك بقصد تحقيق الانسجام بين ترتيبها هنا . وما جرينا عليه فى ترتيبها هناك ، وإليك هذه القصيدة التى هى أصدق نموذج وأتم مثل للفن الأول ، وهى من نظم عبد العزيز الدرينى المتوفى على أصح الروايات سنة أربع وتسعين وستائة .

النموذج الأول - نص من فن الزهد والحكمة والوعظ والإرشاد قال (١) :

سلم أمورك للحكيم البارى تسلم من الأوصاب والأوزار
وانظر إلى الأخطار فى الأقطار حكم المشيئة فى البرية جـار
ما هذه الدنيا بدار قرار

لذاتُ دنيانا كأحلام الكرى وبلوغ غايتها حديث مفترى
وسرورها بشروورها قد كُدَّرا بينا يرى الإنسان فيها مخبرا
ألفيته خبراً من الأخبار

ازهد فكل الراغبين عبيدُها والزاهدُ الحبرُ التقيُّ سعيدُها
ولقد تشابه وعدُّها ووعدُها طُبعتْ على كدر وأنت تريدُها
صفواً من الأقدار والأكدار

لا تغترر بوميضها وخداها فوراء ميسمها نوب سباعها
إذ لم تعرفَ فترها من باعها ومكلفُ الأيام ضدُّ طباعها
متطلبُ فى الماء جذوة نار

(١) الملحق قافية الرأى .

لا ترجُ من جذب المطالب مغنماً فلربما جر التحيّلُ مغرماً
وإذا رَضيتَ الحكمَ عشتَ مكرماً وإذا رَجوتَ المستحيلَ فإنما
تبني الرجاءَ على شفيرِ هار

الدهر يمضي والحوادثُ جملةٌ والرفقُ هينُ والتكالبُ لحظةٌ
والصبرُ لينٌ والتسخطُ غلظةٌ والعيشُ نومٌ والمنيةُ يقظةٌ
والمرءُ بينهما خيالٌ سار

أعماركم تمضي بسوفٍ وربما لا تغنمونَ سوى عسى ولعلما
هَمُّ المسوفِ كالتعلقِ بالسما أيامكمُ تمضي عجالاً إنما
أعماركمُ سفرٌ من الأسفار

وترقبوا قرب الرحيلِ وحاذروا فوتَ المرامِ فللورودِ مصادرُ
ودعوا التعللَ والفتورَ وصابروا وتراكضوا خيلَ الشبابِ وبادروا
أنْ تستردَّ فإنهن عوار

طمس الزمانُ معاهداً ومعالمًا ومحا بغيبه البهيمَ مكارماً
وأراك ما بين الأنامِ مزاحماً ليسَ الزمانُ وإنْ حرصتَ مساماً
خلّق الزمانُ عداوةً للأحرار

ما حول النص أو العوامل والمؤثرات التي لا بست عملية الخلق
أو التوليد لهذه القصيدة

أعتقد أن العوامل والمؤثرات التي أدت إلى صدور هذا النص عن وجدان
عبد العزيز الدريني كثيرة جمّة بعضها نستطيع تبينه والبعض الآخر نجهله . أقول
نجهله لأننا لم نكن نعيش في عصره . ولا نحن ممن نحافظه حتى نستطيع الوقوف
على جميع الأسباب المباشرة وغير المباشرة لوجود ذلك النص .

على أننى لم أجد أحداً ذكر شيئاً يمكن اعتباره سبباً مباشراً أو غير مباشر لنظم هذه القصيدة وأياً ما كان ، فإنى أستطيع إجمال العوامل والمؤثرات التى يحتمل أن تكون قد أدت إلى فيض قريحة الشاعر بهذه الصور الفنية أو تلك المعانى الوجدانية التى أودعها عبد العزيز الدرينى قصيدته تلك فيما يلى :

أولاً ، كان الناس قد شغلهم الدنيا أيام عبد العزيز الدرينى عن الدين ، وذلك بسبب كثرة الحروب الطاحنة التى كانت تدور فى مصر والشام بين المسلمين والصليبيين من جهة ، وبين المسلمين والتتار من جهة أخرى ؛ لأن كثرة الحروب ، تسبب غلاء المعيشة وارتفاع أسعار الحاجيات الأمر الذى يجعل الإنسان يكثُر من السعى فى تحصيل أسباب العيش .

ثانياً - كثرة الأوبئة الفتاكة ، التى كانت تخترم الرجال ، وتعتبط الشباب فى صورة فظيعة مؤلمة ، على حين كانت الدولة الإسلامية فى مصر والشام أحوج ما تكون إلى الرجال للذب عن الإسلام وأهله ، الأمر الذى أدى إلى وجود حالة من الاضطراب النفسى والتزعزع العقيدى فى نفوس كثير من المسلمين وبخاصة من كانوا من قبل على غير دين الإسلام .

ثالثاً - تفشى المجون والاستهتار والتحلل الخلقي فى مختلف المدن والبلدان بمصر والشام ، ولا غرو فقد شربت الخمر وأوتيت الغلمان وأكثر الناس من تعاطى الحشيش .

فلكل هذه الأسباب وغيرها ، أحس عبد العزيز الدرينى فى أعماق نفسه بالمسئولية الدينية والواجب الخلقي ، وانفعلت بذلك عاطفته الإسلامية وأخذ ضميره يأمره بأن يعمل جهده على وعظ الناس وإرشادهم ودعوتهم إلى التوكل على الله والإخلاص إليه وأن يزهدهم فى الدنيا ولذاتها . وما فيها من منافع قليلة زائلة . وقد استجاب بطبيعة الحال عبد العزيز الدرينى إلى ضميره ففاضت قريحته بتلك المواعظ والإرشادات التى ضمنها هاتيك القصيدة .

شرح معاني القصيدة بالتفصيل

الشاعر في **المخمس الأول** من هذه القصيدة ينصح للإنسان أن يسلم أموره إلى الله ، أعني أنه يدعو إلى الاستعانة بالله والتوكل عليه في كل الأعمال وجميع الأفعال ، لأجل أن يتقى الكوارث والنازلات وبالتالي يسلم إذا هو - أعني الإنسان - أخذ بتلك النصيحة من ارتكاب الخطايا والآثام التي تجعل حياة الإنسان في الآخرة أسوأ وأنكى ، ثم يطلب الشاعر من المخاطب أن ينظر فيما يقع حوله بمختلف الأقاليم والأقطار من الشرور والأخطار التي كانت تهدد وقت ذاك حياة بني الإنسان وتندرها بالحرب والدمار ، وذلك كتلك الحروب الطاحنة التي كانت تقع في مختلف الأقاليم والبلدان بين الجيوش الإسلامية بعضها بعضاً من جهة . وبينها وبين الصليبيين والتتار من جهة أخرى . وذلك كله بقصد الاتعاظ والاعتبار .

ثم يعقب الشاعر على ذلك بقوله : إن حكم مشيئة الله نافذ لا مرد له وإن الدنيا فانية زائلة وهذا هو المقصود من قوله :

حكم المشيئة في البرية جار ما هذه الدنيا بدار قرار

المخمس الثاني :

وفي **المخمس الثاني** . يفصل الشاعر . ما أجمله في البيت الأول من وصف الحياة الدنيا . وما فيها من مظاهر وأحوال تبدو وكأنها شيء ذو بال . ولكنها لو تدبرنا ، وأنعم فيها النظر لعرفت على حقيقتها . وهي أنها تمويه وتغريب وخداع . ولا غرو فإن لذاتها قصيرة الأمد سريعة الزوال . ولذلك فهي في تقدير شاعرنا ليست في الواقع سوى حلم أو طيف خيال ، وأن مسراتها على ما بها من القصر وسرعة الزوال مشوبة دائماً بالأكدار . ثم يختم الشاعر مخمسه هذا بقوله إن الإنسان في هذه الدار كعابر سبيل . يجد في المسير بحيث لا يكاد يرى حتى يختفي عن الأنظار .

المخمس الثالث :

وفي **المخمس الثالث** - ينصح الشاعر بالزهد في الدنيا ويقول إن المنكبين عليها

عبید أشقیاء والزاهدين فیها أحرار سعاداء ، ثم هو یرى أن وعدھا کوعیدھا من حیث أن کلا الأمرین ، یورث النفس الحزن والألم ، أما الوعد ؛ فلما فیہ من الشرور والأضرار ، وأما الوعد ؛ فلعدم تحققه ، وإن تحقق فهو سریع الزوال وفقد الشئ أشد إیلاماً ، وأدعی إلى الحزن من عدم وجوده أصلاً ، أو قل إن وقوع الکوارث والمصائب شر ، وفقد المصالح المحققة أو المنافع الراهنة ، ینطوی أيضاً على معنی الشر والمضرة والجميع على کل حال تسبب للإنسان الهموم والأشجان ، ثم ینتم الشاعر هذا الخمس بقوله : إن الدنيا مطبوعة على الأكدار والأقذار على حین یریدھا الإنسان أن تكون دار صفو نخالية من الآلام والکوارث والهموم والأكدار .

المخمس الرابع :

وفی المخمس الرابع — یحذر الشاعر بنی الإنسان من خداع الدنيا وینصحہ ألا یغیر بما قد تجیئہ به فی بعض الأحيان من الصفو والسرور . . فإن ذاك لا یعدو أن یكون ابتسامة خفیفة تخفی وراءھا أجسم الأخطار وأکبر المصائب ، وأقسى الکوارث وأشد الآلام ، ولا غرابة ؛ فإن الإنسان لا یعرف تقلبات الأيام ولا یدری ما قد تجیء به من الأحداث ، ثم یقول الشاعر إن طبع الدنيا التقلب والتنکر ومن أراد منها غیر ذلك فقد طلب المحال .

المخمس الخامس :

وفی المخمس الخامس — ینصح الشاعر ذوی الرغائب والحاجیات ألا یتحایلوا فی درک البغیة والظفر بالمطلوب ، لأن التخیل کثیراً ما یؤذی صاحبه ویجر علیه الغرم والوصب ، وأن الحیاة الکریمة إنما هی فی الرضا بقضاء الله وأن عدم الرضا بالقضاء والأمل فی سواه یشبه طلب المستحیل أو هو کالبناء على شفا جرف هار .

المخمس السادس :

وفی المخمس السادس — یقول الشاعر ، إن الأيام تمر والأعوام تکر والحوادث جمعة ، وإن طلب الدنيا أو الإقبال علیها فی رفق یسیر على الإنسان فعله وهو ینصح به لأن التکالب على الدنيا لا یحصل للمرء أكثر مما کتب له ، أو غیر ما قدر علیه .

وأن من الخير للإنسان أن يصبر ، لأن في الصبر صفة الدين وفي السخط صفة الغلظة .

أعني أن الصابر - دائماً يكون طبعه اللين والساخط يكون طبعه الغلظة - ثم يصف الحياة على سبيل الإجمال فيقول : إن العيش كالمنام والموت يقظة . . وإن الإنسان بين الموت والحياة كالخيال في هذه الدار .

الخمس السابع :

وفي الخمس السابع يقول صاحب القصيدة إن أعمار الناس تضيع في الآمال ، ولا فائدة ترجى للإنسان من الآمال سوى التعلل بكلمة لعل وعسى لأن المقدر واقع لا محالة سواء أكان مرغوباً أم ممقوتاً . . . وأن هم أهل التسويف وهم الذين يقولون سوف يتغير الحال - أو سوف يكون كذا وكذا مما يحبون من الأمور ، إن هم هؤلاء لمواشبه شيء بمن يبنى قصرًا في الهواء وإن الأيام تمضي سراعًا وإن عمر الإنسان في هذه الدار ، ليس إلا سفرًا من الأسفار .

الخمس الثامن :

وفي الخمس الثامن : ينبه الشاعر الناس ويلفتهم إلى حقيقة هذه الحياة ، وهي أنها لا أمن فيها ولا استقرار ، ولا بقاء فيها ولا دوام ، وأن الشباب زائل والمهرم آت ، والعمر فان . والموت خاتمة المطاف ، وأن الخير للإنسان أن يزهد في هذه الدار ، وأن يتزود منها بما ينفعه في الآخرة من الصوم والصلاة والاستكثار من الباقيات الصالحات .

الخمس التاسع :

وفي الخمس التاسع والأخير من هذه القصيدة - يتحدث الشاعر عن صروف الزمان وطغيان الحدثان ، وما تجره على البرية عاديات الأيام فيقول : قد ضرت مغاني السابقين وطمست معالمهم ، ولم يبق لمكارم الأخلاق باقية وذلك بسبب ما لحق أهل الفضائل والنهي من عناء وفناء . .

* * *

وبناء على ما قدمناه من شرح تفصيلي لهذه القصيدة نستطيع القول بأنها تدور حول الوعظ والإرشاد ، وتزهد الناس في الدنيا والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ...

بيان ما في القصيدة من بديع التصوير وروعة التعبير

لقد بدأ الشاعر قصيدته هذه بأسلوب الأمر وهو أنسب الأساليب إلى الموضوع الذي أنشئت فيه القصيدة ، إذ مقصود الشاعر من قصيدته هذه هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ...

على أنه ليس أمراً بمعناه الحقيقي ، وإنما هو وعظ ونصح وإرشاد جاء على صيغة الأمر ، لإشعار المخاطبين بأن الأمر جد خطير ...

وفي الخمس الثاني - يشبه الشاعر لذات الدنيا بأحلام الكرى ، وفي ذلك أبلغ تصوير وأدق تعبير ، في تبيان قصر أمد تلك اللذات وسرعة زوالها .

وفي الثالث - يمثل لنا الحياة بإنسان فطر على جبلة لا يستطيع أن يغيرها بحال وذلك في قوله :

طبعت على كدر وأنت تريدها صفواً من الأقدار والأكدار

وهذا أروع تصوير لدوام الأكدار وطول ملازمتها لحياة بني الإنسان . .

وفي الرابع - أبرز المعنى المعقول في هذه الصورة الحسية الرائعة التي تجسم لنا قصد الشاعر وتشخصه وذلك في قوله :

« فوراء مبسمها نيوب سباعها »

فهذه الصورة التخيلية التي ربط فيها الشاعر بين ما في الحياة من مسرات قليلة تعقبها مضرات كثيرة ، وبين تلك الابتسامة التي تبدو على وجه الأسد حين يلتقي الفريسة ، وما تخفيه وراءها من أنياب يكون فيها حتف ذلك الحيوان .

وفي الخامس - يصور لنا الشاعر حالة الطامعين في بقاء الدنيا ودوام لذاتها بحالة من يبني بيتاً على شفا جرف هار . . وذلك لأن كلتا الحالتين تسبب خيبة الأمل ، ولا يجنى منها الإنسان سوى الهموم والأشجان .

وفي السابع — يشبه الشاعر أهل التعلق بالدنيا والمتكالبين عليها بمن يتعلق في الهواء — وهي صورة رائعة لما تنطوى عليه من تبيان مآل كثرة الآماني والآمال في الدنيا من جهة ، وتجسيم حالة المتشبهين بها من جهة أخرى . فالآمال في الدنيا هباء والمتشبه بها يشبه من مد يده إلى السماء ليمسك بالهواء ، والواقع أنه لا يستطيع أن يمسك شيئاً من الهواء كما أن الإنسان لا يستطيع أن يمسك شيئاً من أمور الدنيا ، وإن جاءته فإنها زائلة عنه مفلة من يديه كإفلات الهواء من الذي يمد يده إلى السماء.

* * *

وجملة القول في الصور الفنية والأساليب التعبيرية لهذه القصيدة أنها تقوم على التشبيه والتخيل ، وتشخيص المعاني ، وإبرازها في صور حسية تشيع فيها الحركة وتُشيع من ثنائياها الحياة ، هذا من حيث التصوير وأسلوب التعبير عن المعاني والأغراض ، أما من حيث الألفاظ والعبارات فإن كلمات هذه القصيدة قد جمعت بين السهولة والجزالة والعدوبة والضحامة ، كما أنها قد خلت تماماً من إغراب اللفظ وإبهام المعنى ، ولم أستم في هذه القصيدة من أولها إلى آخرها رائحة التكلف ، على أن شاعرنا قد استكثر فيها من الجناس والطباق مع كثرة التشبيهات والاستعارات دون أن يضعف ذلك من أسلوب القصيدة أو يقلل من روعتها .

نوع التأثير المقصود من هذه القصيدة على مشاعر المخاطبين

بناء على ما تقدم من تبيان العوامل والمؤثرات التي لا بدت عملية الخلق أو قل حالة التوليد لمعاني قصيدة الدريني المذكورة ، وما قدمناه كذلك من شرح معانيها ثم تبيان ما فيها من بديع التصوير وروعة التعبير بناء على ذلك كله أستطيع أن أقول إن الدريني كان يهدف من قصيدته تلك ، إلى إثارة العواطف الدينية وتقوية الإيمان في نفوس المسلمين وبالتالي يجعلهم يقلعون عن ضروب اللهو والعبث ، ويمسكون عن المجون والاستهتار . ثم يقبلون على الله بتأدية الفرائض والواجبات وفعل الخير واجتناب الشر .

النموذج الثاني

نص من فن مديح الرسول عليه السلام

بعد أن سقنا لك - قصيدة الدريني على أنها نموذج لفن الوعظ والإرشاد والزهد والحكمة ، ثم تناولناها بالنقد الأدبي والتحليل الفني نذكر لك نموذجاً لشعر مديح الرسول عليه السلام . وسنلتزم فيه نفس الخطوات التي التزمناها إزاء النص السابق . وقد آثرت أن يكون هذا النموذج من شعر ابن دقيق العيد دون سواه لأنه فيما أرجح أستاذ مدرسة شعر الضمير والوجدان الذي جرى على ألسنة زهاد الفقهاء أو المتصوفة العمليين الذين وجدوا في أخريات العصر الأيوبي وكان جل حياتهم في أوائل عصر المماليك على ما سبق أن ذكرناه .

قال (١) :

يا سائراً نحو الحجاز مشمرا	أجهد فديتك في المسير وفي السرى
وتدرع الصبر الحميل ولا تكن	في مطلب المجد الأثيل مقصرا
اقصد إلى حيث المكارم والندی	يلقاك وجههما مضياً مقمرا
وإذا سهرت الليل في طلب العلا	فحذار ثم حذار من خدع الكرى
إن كلت النجب الركائب تارة	فأعد لها ذكر الحبيب مكررا
وابعث لها سر المدام فإنها	بالذكر لا تنفك حتى تسكرا
وإذا اختفت طرق المسير وظل من	أشكالها نظر البصير محيرا
فالقصد حيث النور يشرق ساطعاً	والطرق حيث ترى الثرى متعطرا
قف بالمنازل والمناهل من لدن	وادی قباء إلى حمى أم القرى
وتوخ آثار النبي فضع بها	متشرفاً خديك في عفر الثرى
وإذا رأيت مهابط الوحي التي	نشرت على الآفاق نوراً أنورا
فاعلم بأنك ما رأيت شبيهها	مذ كنت في ماضي الزمان ولا يرى

(١) على صافي حسين ، ابن دقيق العيد حياته وديوانه - الديوان القسم الأول ص ١٣٩ .

شرفاً لأمكنة تنزل بينها
فتأثرت عنه بأحسن بهجة
فتردد المختار بين بعيدها
فتبرجت بجماله وتشرفت
واستودعت من سره ما كاد أن
سر فهمنا كنهه لم يشته
الله أكبر ما أعز جنابه
ولقد أقول إذا الكواكب أشرقت
لا تفخرا زهرا فإن محمداً
أحيى الإله ببعثه سنن الهدى
وأتى به والناس في ظلم العمى
نلنا به ما قد رأينا من علا
فيه الملاذ تقدماً وتأخراً
لله ما فيه من الشرف الذى
فسعادة أزلية سبقت وما
وسيادة باه الأنعام بها
وزهادة ما استلذت شيئاً من
وجلاله فى الخلق حتى إنه
وطهارة فى الخلق حتى إنه
وتجاوز ينسى العيوب تكرمها
ومواهب يأتى لها التأمل مستقصى

جبريل عن رب السماء مخبراً
أفدى الجمال مؤثراً ومؤثراً
وقريبها متبدياً متحضراً
بجلاله ورأت مقاماً أكبراً
يبدى لنا معنى الكمال مصوراً
فنشك فيه ولهم بهم فيفسرا
وأجل رفعت على كل الورى
وترفعت فى منتهى شرف الذرى
أعلى علا منها وأشرق جوهراً
وأعاد من عهد النبوة أعصراً
موتى المعارف والقلوب فانشرا
مع ما يؤدل فى القيامة أن نرى
وله الحميل محققاً ومقرراً
أعيا على حسابه أن يحصرا
هو ثابت أزلا فلن يتغيرا
سما إذا قدموا عليه المحشرا
الدنيا وأن يُصغى إليه وينظرا
أثنى عليها من يراه وصورا
يندى مع الأعراف مسكا أذفرا
ويغادر الذنب الكبير محقرا
فيرجع عنده مستقصرا

وقد ختم الشاعر قصيدته هذه التى
يا خاتم الرسل الكرام نداء من
أنا ضيفك المدعو يوم معادنا
بلغت نيفاً وخمسين بيتاً بقوله :
وافى إليك مديحه مستعدرا
المرجو فاجعل من قرأى الكوثر

ما حول النص

أو العوامل والمؤثرات التي لا بدت عملية الخلق أو التوليد

لهذا النص كغيره من النصوص الأدبية عوامل ومؤثرات على ما هو مقرر معروف لدى النقاد وأهل الأدب - تقتضي وجوده وهي قسمان - عامة - وأخرى خاصة أما العامة - فهي كثيرة نذكر منها هنا على سبيل المثال عوامل ثلاثة .

أما الأول : فهو تلك الظروف السياسية التي أظلت مصر والشام طيلة القرن السابع الهجري ؛ فقد ذكرنا في غير هذا المكان أن السلطان في مصر والشام أضحي في أيدي الأيوبيين وهم أكراد ، ثم ورثه عنهم المماليك وكانوا من الترك وذلك شيء يحز بطبيعة الحال في نفوس أهل مصر والشام إذ أن سوادهم كان من الجنس العربي الأمر الذي يجعلهم ينظرون إلى الأيوبيين ومن بعدهم المماليك كغاصبين للحكم أو مستبدين بالسلطان دون أصحابه الحقيقيين وأعني بهم السواد الأعظم من هذه البلاد الذين هم انحدروا من أصل عربي على ما سبق أن ذكرت .

وأما الثاني فمن العوامل العامة : فمرده إلى ما كان عليه الحال في مصر والشام من محاولات الصليبيين ثم التتار للقضاء على الإسلام .

والثالث : منوط بالأوضاع الاجتماعية ، إذ كان الشعب في مصر والشام يكون طبقة تختلف في تقاليدها وأخلاقها عما كان عليه طبقة المماليك ، فالمماليك يعتزون بما كان لهم من القوة والغلبة والسلطان . أما سكان مصر والشام فليس لهم ما يعتزون به سوى الدين الإسلامي الذي سوى بين الأحمر والأصفر والحاكم والمحكوم وجعل الناس سواسية كأسنان المشط ، لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى ، فهذه العوامل العامة كلها مجتمعة ، أدت إلى تحريك عواطف المصريين وتحرقها في حب النبي العربي الذي هو فخر العرب أجمعين . تلك العواطف الجياشة التي راحوا يصبونها حارة قوية بقصد التنفيس على النفس وتخفيف وطأة الآلام وكثرة الأشجان في تلك القصائد التي عرفت باسم المدائح النبوية وعرف فيها باسم فن مديح الرسول عليه السلام .

أما العوامل الخاصة – فمناطها الشاعر ذاته ، لذلك فإن معرفتها أمر جد عسير ولكنى أستطيع أن أتخيل ابن دقيق العيد وهو فى طريقه إلى حج بيت الله فأتصور نبضات قلبه وما كانت تجيش به نفسه من شوق وحنين لمشاهدة ضريح فخر العروبة ونبي الإسلام ، فتلك العواطف ، وهاتيك الأشواق تثير القريحة ، وتذكى الشاعرية ، وبالتالي تفيض المشاعر وتنفعل الأحاسيس فيصوغ الشاعر تلك الانفعالات وهاتيك المواجيد فى قصيدة ينشدها بقصد مدح النبي عليه السلام .

شرح القصيدة

يخاطب الشاعر فى البيت الأول من هذه القصيدة شخصاً آخر جرده من نفسه بقوله : (اجهد فديتك فى المسير وفى السرى) . . والمقصود من هذا الطلب الحث على السير نهائياً والإدلاج ليلاً بجهد ونشاط .

وفى البيت الثانى – ينصح له بالصبر والتجلىد وألا يقصر فى سبيل الحصول على أعظم مجد وأكبر شرف يمكن أن يحصل عليه الإنسان ، وذلك إنما يتحقق بمثل الحاج أمام ضريح النبي عليه السلام .

وفى البيت الثالث – يجرد الشاعر من نفسه شخصاً آخر كصنعه فى البيت الأول ويقول له : اتجه إلى النبي عليه السلام ، رب الكرم والجود ، وسيد من أعطى . وخير من أنال . .

وفى البيت الرابع – يحذر الشاعر من النوم فى الليل . وفى هذا ما فيه من الحض على السهر فى مناجاة الله والتجلىد له ، وذكر النبي والصلاة عليه .

وفى الخامس – يقول الشاعر إذا كلت الركائب النجب . من الخيل والبغال فتغنى بمديح النبي عليه السلام ، فإنها تنشط وتجلىد فى المسير . وهكذا يظل الشاعر يسدى النصيح والإرشاد ويكثر من الحث والتحفيز وشحن الحسم فى متابعة الرحيل والمضى فى المسير والتنقل بين مهبط الوحي ومنازل القرآن حتى يخلص من هذه الديباجة أو المقدمة ، التى بلغت خمسة عشر بيتاً . إلى مدح الرسول عليه السلام .

هذا على أن انتقال الشاعر من المقدمة أو الديباجة إلى المقصود قد جاء على أحسن وجه وأكمل مناسبة ، وأتم صلة ، ولا غرو فقد قال الشاعر بعد أن ذكر عدداً من الأمكنة والبقاع التي نزل فيها القرآن وهبط بها الوحي على النبي . .

فتردد المختار بين بعيدها	وقريبها متبدياً متحضراً
فتبرجت بجماله وتشرفت	بجلاله ورأت مقاماً أكبراً
واستودعت من سره ما كاد أن	يبدى لنا معنى الكمال مصوراً
سر فهمنا كنهه لم يشتبه	فنشك فيه ولم يهم فيفسراً
الله أكبر ما أعز جنابه	وأجل رفعته على كل الورى

* * *

فها أنت ترى كيف حسن الانتقال ، بواسطة هذه الأبيات التي ذكرتها إلى المقصود ، وهو مدح النبي عليه السلام الذي بدأه صراحة بقوله :

« الله أكبر ما أعز جنابه وأجل رفعته على كل الورى »

ومعنى هذا البيت ، هو أن جناب النبي أعظم جناب وأن رفعته وعلو قدره فوق كل رفعة وكل مقام .

وفى البيت العشرين والحادى والعشرين ، يقول الشاعر : إن مقام النبي أعلى رفعة من الكواكب ، وإنه يزيد عليها فى الإشراق .

وفى البيت الثانى والعشرين والثالث والعشرين يقول الشاعر ، على سبيل المدح والإطراء : إن الله أحيا برسالة النبي محمد إلى الورى ، سنن الهدى وجدد عهد النبوات ، وأخرج الناس من العمى والظلمات والكفر والضلال إلى النور والإبصار ، وأرشدهم سواء السبيل .

وفى البيتين الرابع والخامس والعشرين ، إن كل ما للعرب وللإسلام من شرف ومجد وعلا ، مرده إلى النبي محمد عليه السلام .

هذا بالنسبة إلى الحياة الدنيا ، أما بالنظر إلى البعث والنشور أو يوم تقوم القيامة ، فإنه هو وحده ، أعنى النبي عليه السلام ، معقد الأمل ومحط الرجاء ، وهو الذى يتشفع به المسلمون ، من عذاب الله وبه يلوذون . .

وفي الأبيات السادس والسابع والثامن والعشرين ، إن شرف المصطفى لا يحصى وإنه — أعنى النبي — سعيد سعادة أزلية أبدية ، وهو السيد غير المدافع ، والذي يباهى الناس قاطبة ، يوم الدين . .

وهكذا يمضي الشاعر في وصف النبي ونعته على سبيل المدح والثناء بأجمل الصفات وخير النعوت ، ثم يختم قصيدته معترفاً إلى النبي عن تقصيره في مديحه متوسلاً به عند ربه يوم القيامة . . .

الصور الفنية والطرق التعبيرية لهذه القصيدة

أقول : بدأ الشاعر قصيدته بنوع من أنواع البديع ، أو قل ضرب من ضروب تحسين الكلام وهو التجريد ، إذ قال : « يا سائراً نحو الحجاز مشمراً » البيت . . .
فها أنت ترى أن الشاعر جرد من نفسه شخصاً آخر يخاطبه . .

وفي البيت الثاني — يتابع نفس الأسلوب .

وفي البيت الثالث — يجمع الشاعر بين التجريد والتخييل . أما التجريد فهو في صدر البيت . . وأما التخييل ففي العجز .

وفي البيت السادس ، يجمع الشاعر ، بين استعارتين ، إحداهما تصريحية وهي التي في الصدر . والأخرى مكنية ، وهي التي في العجز .

وهكذا تكثر الاستعارات والتشبيهات وأساليب التحسين والتخييل في هذه القصيدة . كثرة منقطعة النظر إذ لا نكاد نجد بيتاً إلا وقد اشتمل على نوعين . فأكثر من أنواع البديع ووجوه التحسين . وذلك كالتجريد مع الجناس أو التورية مع الطباق أو على صورتين بيانيتين متميزتين . تعد كلتا هاتين بحق في الذروة من الروعة والغاية من الإبداع . وذلك كأن يجيء شاعرنا في صدر البيت . باستعارة تخيلية أو بعبارة أخرى ، أقول : يأتي بالتشخيص . وهذا كله مع عدم التكلف والبعد عن التعقيد والحلو من الإغراب في اللفظ والتنافر بين الكلمات .

نوع التأثير المقصود من هذه القصيدة على وجدانات الآخرين

أقول إن الشاعر ، قد هدف من قصيدته هذه إلى غرض أسمى وغاية فضلى هي تحريك مشاعر المسلمين ، وإثارة عواطفهم ، نحو الدين بوجه عام ، والنبي محمد بوجه خاص ، وذلك كما ينشطون ويجدون فى أداء الفرائض الدينية والواجبات الإسلامية وبخاصة حج البيت ، وزيارة النبي عليه السلام .

فن الحنين والتشوق إلى الأماكن المقدسة وأرض نجد والحجاز

النموذج الثالث - نص من فن الحنين والتشوق إلى الأماكن المقدسة وأرض نجد والحجاز وهو أيضاً من شعر ابن دقيق العيد قال :

تهيم نفسى طرباً عندما أستلمح البرق الحجازياً
ويستخف الوجد عفى وقد أصبح لى حسن الحمى زياً
يا هل أقضى حاجتى من منى وأنحر البزل المهارياً
وأرتوى من زمزم فهو لى ألد من ريق المهارياً

ما حول النص أو العوامل والأسباب التى تضافرت على وجود هذا النص

لهذا النص عوامل وأسباب ، مباشرة وغير مباشرة - أما المباشرة ، فهو ما كان منوطاً بنفسية الشاعر ، وذلك كاد كاره أمجاد العرب ، وما كانت عليه الحال يوم كان السلطان يتمركز فى أرض الحجاز ، ويوم كان العدل الاجتماعى يسود تلك البقاع الذى كان فى عهد أبى بكر وعمر بن الخطاب .

ثانياً - تلك العاطفة الدينية التى كانت تملأ نفس ابن دقيق ، والتى كانت تجذبه بين الحين والحين ، إلى مشاهدة هاتيك البلاد ، وما امتازت به من أماكن اختصها الله بالتقديس . . .

ثالثاً — كون الشاعر من قبيلة عربية ينتهى نسبها إلى (مضر) . أما الأسباب غير المباشرة ، فهي كثيرة ، أذكر منها إحساس الشاعر بأنه فى أرض يحكمها قوم ليسوا من العروبة فى شىء

أما الأسباب غير المباشرة فكون الشاعر من أهل (قوس) تلك المدينة التى كان يمر بها الحجيج فى الذهاب والإياب . .

فهذه الأسباب مجتمعة ، قد أدت فى اعتقادى إلى اشتداد الشوق والحنين فى نفس شاعرنا إلى أداء شعائر الحاج ، ورؤية الأماكن المقدسة ، ثم الارتواء من ماء زمزم ، الأمر الذى جعل قريحته تفيض بهذه الأبيات .

شرح الأبيات

يتحدث الشاعر فى البيت الأول عما يعترى نفسه من الوجد والهيان كلما لمح بصره البرق الآتى من قبل الحجاز .

وفى البيت الثانى يقول — إن اشتداد وجدده يذهب بلبه ويسلبه عقله رغم أنه عرف بين الناس بحسن الحجى وسلامة التفكير .

وفى الثالث — يتمنى الشاعر على الله أن ييسر له السبيل إلى أداء فريضة الحج والقيام بالمناسك وتأدية الشعائر من المكث بمنى ونحر الهدى وتقديم الأضاحى .

وفى الرابع — يتشوق الشاعر إلى الارتشاف من ماء زمزم حتى الارتواء . ويقول : إنه ألد من ريق الغانيات .

الصور الفنية وطرق التعبير

صور لنا الشاعر فى البيت الثانى ، النهى « بالزى » حيث إنه أعنى الشاعر . كان على ما زعمه هو معروف بحسن العقل ، كما يعرف فلان من الناس بزى مخصوص يرتديه لكل زمان وكل مكان . وهذه الصورة تسمى فى اصطلاح الباغاء تشبيهاً .

وهو من باب تشبيه المعنوي بالحسي ، وقد جاء هذا في شعر ابن دقيق العيد على أبلغ صور التشبيه ، إذ حذف منه كل من الأداة ووجه الشبه .

وفي البيت الثالث — عبر عن شوقه بأسلوب الاستفهام — المتضمن معنى الترجى والابتهاال وذلك غاية في صدق التعبير وبالع التآثير .

وفي البيت الرابع — استعار الشاعر لفظ كلمة (المها) للغيد الحسان، هذا — وقد انتشرت المحسنات البديعية كالجناس والتورية في جميع هذه الأبيات ، بالإضافة إلى مختلف الصور البيانية التي أبرزتها لك آنفاً، وذلك كله مع عدم الإملال والبعد عن الإثقال ، لا بل أقول ، إن كثرة المحسنات البديعية والصور البيانية قد زادت هنا في جمال اللفظ ورونقه ووضوح المعنى ودقته .

نوع التأثير المقصود من هذه الأبيات على عواطف الآخرين

أعتقد أن الشاعر لم يكن قد قال ما قال لمجرد التنفيس عن النفس أو الترويح عن الجنان ، وإنما كان يريد فوق ذلك شيئاً آخر هو فيما أظن ، حث الناس على أداء فريضة الحج ، وذلك بتحريك عواطفهم وإثارة مشاعرهم نحو الأماكن المقدسة . وما تنطوى عليه تلك البقاع من معاني الخير والبركة ، من جهة ، وما توحى به إلى روادها من معان روحية ، قد يكون لها أثرها البالغ على مشاعر ووجدانات المسلمين من جهة أخرى .

الخصائص الفنية والمناهج الأدبية لشعر زهاد الفقهاء

بعد هذه الدراسة التحليلية لنصوص من زهاد الفقهاء ، أستطيع أن أستخلص الخصائص الفنية والمناهج أو الأساليب الأدبية التالية .

وسأبدأ بالكلام على الخصائص فأقول هي :

أولاً — كثر في شعر زهاد الفقهاء ، استخدام طريقة التشبيه في التعبير عن المشاعر وتصوير العواطف ، وقد جاء التشبيه في أساليبهم على أبلغ صورة وأوضح

بيان ، ولا غرو فقد جاءت تشبيهاتهم في أكثرها من نوع ما يسميه علماء البيان وأهل النقد بالتشبيه البليغ ، وهو ما حذف منه وجه الشبه والأداة ، على أنهم كانوا يحرصون في أكثر تشبيهاتهم على اتخاذ المشبه به من الأمور الحسية ، لأن في تشبيه المعقول بالمحسوس توضيح المعالم وتبيان القسامات على صورة أجلى وأبين وأقرب للتصديق وأبلغ في التأثير . . .

ثانياً - كثر كذلك في شعر زهاد الفقهاء ، استخدام المجازات والاستعارات .

ثالثاً - كثرة التخيل ، أو التشخيص ، لما في ذلك من تدسيم المعنى وإبرازه في صورة حسية لا يبقى معها أى لبس في نفوس المخاطبين أو القارئین .

وقد كثر الجمع بين تلك الأساليب البيانية ، أو قل الصور الفنية ، في كل بيت على وجه التقريب من أبيات قصائد ومقطعات شعر زهاد الفقهاء ، سواء أكان موضوعها للوعظ والإرشاد أم ذكر الأماكن المقدسة والحنين إلى أرض نجد والحجاز ، أم مديح النبي عليه السلام .

رابعاً - كثرة المحسنات البديعية كالجناس والتورية والطباق ، وقد انقسم شعر زهاد الفقهاء ، من هذه الوجهة ، إلى قسمين ، قسم جاءت فيه المحسنات البديعية تصنعاً وتكلفاً بحيث أخرجته عن طبيعته الفنية بما فيها من حيوية العاطفة . ورقة الشعور ، إلى جفاف العلم . وقسم آخر - لم تزده تلك المحسنات إلا روعة ورقة وجمالاً ، وكان من قبيل هذا القسم الأخير شعر زهاد الفقهاء أو المتصوفة العمليين الذين هم ولدوا في أخريات العصر الأيوبي وعاشوا أكثر حياتهم في أوائل عصر المماليك وفي مقدمة هذا الفريق من شعراء الضمير والوجدان . ابن دقيق العيد الذي هو أستاذ مدرسة أوائل عصر المماليك ، تلك المدرسة التي سبق أن قلنا إنها جمعت بين خصائص مدرسة السليقة والطبع . وخصائص مدرسة الصنعة والبديعيات .

وفيما ذكرته آنفاً من شعر الدريني . وابن دقيق العيد والتسطلاني ما يكفي للتدليل على أن شعراء القسم الأخير ، من أهل زهاء الفقهاء . لم تفسده المحسنات ولا أضرت به كثرة الاستعارات والكنائيات والتشبيهات . أما القسم الأول : فإنه ينبغي أن نذكر منه شيئاً على سبيل المثال إذ لم يسبق أن استشهدنا بشيء منه

قبلا على الإطلاق ، وقد آثرت أن يكون الشاهد الذى نذكره هنا من شعر
أبي الحسن على بن الأنجب المتوفى سنة إحدى عشر وستمائة هجرية قال ^(١) :

أيا نفس بالمأثور عن خير مرسل وأصحابه والتابعين تمسكى
عساك إذا بالغت فى نشر دينه بما طاب من نشر له أن تمسكى
ونخافى غداً يوم الحساب جهنما إذا لفحت نيرانها أن تتمسكى

* * *

فها أنت ترى أن الشاعر ، قد ختم كل بيت من هذه الأبيات بكلمة تتفق
مع الكلمة التى ختم بها البيت الآخر من حيث عدد الحروف ، وصورة اللفظ فى
الخط والنطق ومن حيث الجرس والموسيقى وذلك كله ، مع اختلاف المعنى ، فكلمة
تمسك فى البيت الأول - فعل أمر من قولك تمسك بالشئ ، يتمسك به ، إذا هو
أمسكه ولم يفلته ، هذا فى الأمور الحسية ، أما فى المعنويات ، فعنى التمسك به
الجرى على سنته وعدم الحيد عنه ، وكلمة تمسكى فى البيت الثانى - مأخوذة من
المسك وهى فعل مضارع حذفت منه التاء ومصدره كلمة مسك وأصلها تتمسك ،
بمعنى تأخذين من رائحة ذلك المسك .

وفى البيت الثالث - تمسك فعل مضارع على صورته الطبيعية ، ومصدرها
المس وماضيها مس والمعنى حاذرى أن تمسك النار ، وهذا جناس قد ثقل كما ترى
على السمع وخشن على الطبع وجمد به الشعور . . .
وفى أرجح ، أن بديعيات الموصلى ، وصنى الدين الحلى ، والعميان وابن حجة
الحموى ، ليست فى الواقع إلا تطوراً لذلك الطابع البديعى الذى ساد فى تكلف
وجفاف شعر زهاد الفقهاء أو المتصوفة العاملين ، فى النصف الأول من القرن
السابع الهجرى .

خامساً - قد أكثر شعراء زهاد الفقهاء فى أوائل عصر المماليك من
استخدام المصطلحات الفقهية واللغوية ، فى قصائدهم ومقطعاتهم ، واصطنعوا فيها
كذلك أساليب البحث والإفتاء ، والجدل والقضاء وأصدق شاهد على ذلك . هذه
المقطوعة التى قالها أستاذ هذه المدرسة ، وأعنى به ابن دقيق العيد قال ^(١) :

(١) على صافى حسين - ابن دقيق العيد - حياته وديوانه .

كم ليلة فيك وصلنا السرى لا نعرف الغموض ولا نستريح
واختلف الأصحاب ماذا الذى يزيل من شكواهم أو يريح
فقبل تعريسه ساعة قلت بل ذكراك وهو الصحيح

* * *

فقول الشاعر ، فى هذه المقطوعة : اختلف الأصحاب ، وبعدها كلمة قيل : ثم قوله : «قلت» فى الرد على مقول ذلك القيل ، كل أولئك من مصطلحات أصول الفقه ، ومن أساليب البحث والنقاش ، وطرق الإفتاء والقضاء ، ومع ذلك فإنها لم تؤثر فى شىء على فنية هذه المقطوعة ، ولا أضرت فيما انطوت عليه من براعة التصوير وصدق التعبير . أعنى أن المصطلحات العلمية والأساليب الجدلية ، قد كثرت فى شعر هذه المدرسة ، دون أن تضر بما امتازت به من رقة الأسلوب ، وحيوية العاطفة ويسر العبارة ، ووضوح المقصود .

بعد أن بينت الخصائص الفنية لشعر زهاد الفقهاء أنتقل إلى الكلام عن مناهجه الأدبية فأقول :

قد سلك شعراء زهاد الفقهاء ، فى بناء القصيدة منهجين ، أحدهما يجعل القصيدة ، ذات مقدمة وموضوع وخاتمة على غرار ما يصنعه خطباء المساجد أيام الجمعة — أعنى الخطباء — يبدأون كلامهم بمقدمة أو براعة استهلال تشعر بموضوع الخطبة وتنبيه الناس إلى ما سوف يتحدث إليهم فيه هذا الخطيب ، ثم يأخذ الخطيب فى معالجة المشكلة التى اختارها موضوعاً لخطبته . وبعد ذلك ينهى خطبته أو يختمها بكلمة تناسب الموضوع . ولا عجب فإن أكثر قصائد شعراء زهاد الفقهاء وبخاصة ما كان منها فى مديح الرسول ، والوعظ والإرشاد . تتألف من ديباجة ومقدمة . ثم الموضوع ، وأخيراً تكون الخاتمة أو النهاية المناسبة للقصيدة . وإليك مثلاً قصيدة ابن دقيق العيد الرائية فإنه قد بدأها بمقدمة أو ديباجة بلغت ثلاثة عشر بيتاً ضمنها الشاعر ، الحث على المسير والحض على الجهد فى الرحيل . وتلمس البركة . فى تلك الأمكنة . وهاتيك المنازل التى كان يهبط الوحي فيها على النبي ، ثم تطرق الشاعر من ذكر تلك الأمكنة والحديث عما نالها من شرف النبوة . وما خصها الله به من بركة الوحي وتنقل الرسول بين ربوعها ، أقول تطرق الشاعر من ذلك ، إلى موضوع القصيدة . وهو مديح الرسول . والثناء عليه بما خصه الله

به من جميل الحصال ، وكريم الحلال ، وعظيم النوال ، ومن التشفع للعصاة من أمته ، وما أعد له يوم القيامة من المقام المحمود ؛ ثم يختم القصيدة بعد طول المدح والثناء ، بأبيات ضمنها خير ما تختم به قصيدة المديح ، وهو الاعتذار عن التقصير والتوسل به إلى الله يوم الدين .

أما المنهج الثاني ، الذي سلكه شعراء زهاد الفقهاء في قصائدهم فهو أن يكون أول القصيدة كوسطها وإن اختلف عنه آخرها في قصائد المديح ولم يختلف في قصائد الشوق والحنين إلى الأماكن المقدسة وأرض نجد والحجاز وذلك كقصيدة ابن دقيق العيد التي مطلعها « شرف المصطفى رفيع عماده » وقصيدة البصيري التي مطلعها « كيف ترقى رقيق الأنبياء » وقد نسج شعراء زهاد الفقهاء ، على هذا المنوال ما أنشأوه من قصائد في مديح الرسول مع ذكر حسبه ونسبه وشيء من سيرته دون أن يعرضوا إلى ذكر الأماكن المقدسة ، وأرض نجد والحجاز ، أما ما عرضوا فيه إلى ذكر الأماكن المقدسة فإنهم قد جروا فيه على المنهاج الأول .

هذا والقصد من كل ما ذكرت ، أن أقول إن شعر المديح قد انقسم في نسج قصيدته وبناء هيكلها إلى قسمين ، قسم يقوم على مقدمة وموضوع ، وخاتمة . وقسم يبدأ فيه بالموضوع مباشرة ، وقد غلب الأول في المدائح التي تضمنت ذكر الأماكن المقدسة ، وغلب الثاني في المدائح التي تضمنت الحديث عن حسب النبي ونسبه ، وذكر شيء من أخباره ، وسيره ، وقد جرى على هذا المنهاج جل القصائد التي قيلت في الشوق والحنين إلى الأماكن المقدسة وأرض نجد والحجاز ، كما جرى على المنهاج الأول أكثر قصائد الوعظ والإرشاد والزهد والحكمة .

شعر الكشف والإلهام

بعد أن تناولت نصوصاً من مختلف فنون شعر زهاد الفقهاء بالنقد الأدبي والتحليل الفني ، ثم أجملت خصائصه الفنية وبينت مناهجة الأدبية ، أنتقل بعد ذلك إلى شعر الكشف والإلهام فأتناول نصوصاً من مختلف فنونه كذلك بالنقد الأدبي والتحليل الفني ، ثم أجملت خصائصه الأدبية وأبين مناهجه الفنية ، وذلك على غرار ما انتهجناه إزاء شعر الضمير والوجدان .

هذا وسأبدأ بشعر الحب الإلهي ، ثم شعر الحقيقة المحمدية وأخيراً شعر أعلام الطريقة الشاذلية .

ذكر النماذج أو استعراض النصوص

النموذج الأول - نص من شعر الحب الإلهي

لشهاب الدين ، محمد عبد المنعم ، المعروف بابن الخيمي التونسي المتوفى
سنة ٦٨٥ هـ قال :

كلفت بيدري في مبادي الدجى بدا	فعاد لنا ضوء الصباح كما بدا
وحجب عنا حسنه نور حسنه	فمن ذلك الحسن الضلالة والهدى
فيا عاذلى دعنى ونار صبابتى	عليه فإنى قد وجدت لها هدى
وهاك يدى إلا على ترك حبه	مدى الدهر لأعطيك يا عاذلى بدا
فما العيش إلا أن أبيت مواصلا	لبدرى أو فى بدرى مسهدا
فيا نار قلبي حبذا أنت مصطلى	ويادمع عيني حبذا أنت موردا
أيا سقمى فى الحب أهلا ومرحبا	ويا صحة السلوان شأنك والعدا
فصرت أرى عن ملة الحب ماثلا	وكيف ونور العامرية قد بدا

* * *

ما حول النص ، أو العوامل والأسباب التى أدت إلى فيض نفس
ذلك الشاعر الصوفى بهذه الأبيات

ليس من اليسير أو المستطاع لمثل أن يتبين . هاتيك الظروف التى كانت
تكتنف الشاعر حين نظم قصيدته تلك . ولا عجب فإن شاعرنا من أهل الباطن
الذين هم يختلفون عن أهل الظاهر فى نوع تأثيرهم بالظروف والأحوال الظاهرة كما أن
الظروف والأحوال التى يتأثرون بها ، تختلف عن تلك الظروف والأحوال التى يتأثر بها
الصوفية العمليون وغيرهم . من علماء الظاهر . ولكنى أقترح من هاتيك الظروف وتلك
الأحوال ما يلائم حالة الشاعر ولو على سبيل الظن والتخمين فأقول : كان شاعرنا قد

اعتزل الناس ذات ليلة ، وكان البدر فيها ساطعاً ، فلم يكذب بأفل حتى ظهر الصبح وانبلج الفجر ، فتأثر شاعرنا وهو في خلوته بذلك المنظر الرائع وتلك الصورة الخلابة ، المتحصلة من ظلام الدجى وهو يتبدد أمام نور القمر أو هو ينمحي عندما يصفر الفجر ويضيء الصباح ؛ أقول : رأى ابن الخيمي وهو في الخلوة ذلك المنظر الساحر الفتان ، فهام قلبه ، به الذى هو رب هذا الجمال ونخالقه ، وقد عبر عن ذلك الهيمان بهذه القصيدة .

شرح معانى القصيدة

رمز الشاعر فى البيت الأول ، بكلمة بدر إلى النبي محمد عليه السلام وبالـدجى إلى الخليفة ، وبضوء المصباح إلى الله سبحانه وتعالى ، وعليه فيكون معنى البيت الأول — أن الشاعر كان يعشق فى مبدأ حبه ، النبي محمداً فلما تقدم فى الطريق ، وارتفع فى المنزلة ، تجلى له الله فهام به وحده دون سواه .

وفى البيت الثانى — رمز بكلمة حسن إلى الشريعة ، وبنور الحسن إلى الحقيقة بدليل قوله فى آخر البيت — فمن ذلك الحسن الضلالة والهدى — لأن الضلالة والهدى عند الصوفية النظريين ، وبخاصة العشاق والمحبوبين ، من أصحاب نظرية الاتحاد أو وحدة الوجود ، أقول إن الضلالة والهدى عند هؤلاء منوطة بالظاهر وأهله ، أما الباطن وأهله فلا . . لأن الباطن فى رأى أهله كله هدى لا ضلال فيه ألبتة . وأهله لا يتصور فى حقهم سوى الهدى والرشاد ، وعلى هذا يكون معنى البيت الثانى هو أن الشاعر قد نسي الشريعة بما أفاضه عليه الله من الحقيقة .

وفى البيت الثالث يرمز الشاعر بقوله : يا عاذلى إلى علماء الشريعة ؛ وبنار الصبابة — شدة تلهفه لمعرفة ربه ، أو الوصول إليه ؛ وبقوله فى آخر البيت ، وجدت لها هدى ، يشير إلى قوله تعالى ، حكاية عن موسى : (فقال لأهله امكثوا إني آنست ناراً لعلى آتيكم منها بقبس أو أجده على النار هدى) .

وعلى هذا يكون غرض الشاعر ، من هذا البيت ، أن يقول : يا من تلومونى فى حب ربي ، من الفقهاء وعلماء الشريعة ، ويا من تهموننى بالضلال كفوا لومكم

عنى ، فإننى قد وجدت على نار الحب ولظى الهوى ، الرشاد والهدى وهو بطبيعة الحال يريد من الهدى معرفة الله والوصول إليه .

وفى البيت الرابع يقول لعلماء الشريعة فى سراحة ، إني أعاهدكم على أن أظل مدى الدهر ، على حبي لربي ، أما إن طلبتم منى العهد على ترك حبه ، فلن أمد إليكم يدي أبداً ، هذا هو الظاهر من البيت ، وهو فهم صحيح يتمشى مع ظاهر ألفاظ البيت وأصح منه فى رأى أن الشاعر يقول إني لا أعترف بسلطان الأشباح ولا أبايع أحداً بالإمامة الظاهرة ، وإنما أنا خاضع فى تصرفاتى إلى سلطان الأرواح وقد بايعت الخليفة الباطنى وهو الذى يسميه الصوفية بالقطب .

وفى البيت الخامس ، يقول الشاعر إن حياته وعيشته لا تطيب له ولا تلذ إلا فى تجلى الله عليه ، وبالتالى مثوله فى حضرته ، أو إن كان محجوباً فلذته فى أن يبيت هائماً ولحاناً فى حب مولاه

وفى السادس . يستعذب الشاعر شدة الشوق وحرقة الوجد فى هوى الرب ، هذا هو معنى صدر البيت ، أما عجزه فقد زعم فيه أنه حينما تفيض عيناه بالدمع بفرط الجوى ولعج الهوى . لم يكن دمه ذلك الذى ينهمر على خديه من نوع ما تفيض به عيون عامة الناس ، لا بل إنه حين يشتد به الوجد وتأخذه سكرة الحب ، يرد ينبوع نهر المحبة فيغترف منه ، أو يرتشف حتى لا يبقى فى روحه وجسده موضع أو جزء إلا وقد انغمس فى بحر الغرام .

وفى السابع . يطلب الشاعر سقم الحب ويرفض صحة السلوان . لأن فى سقم الحب معرفة الرب . أو المثول فى حضرته لأن سقم الحب معناه الوصول إلى الله أو المثول إلى حضرته . وأما ما تصح به أبدان العاشقين ، بسبب النسيان والسلوان ، فإنه فى رأى شاعرنا طرد من الحضرة ، وبعد من الرحمة . وبالتالى يصبح ذلك السليم من سقم الهوى مريضاً بحب الدنيا وما فيها ، من متع زائفة ولذات زائلة .

وفى البيت الثامن . يقول الشاعر ، إذا أنا سلمت من سقم الحب وبارحتنى تباريح الهوى . قال من رأى على تلك الحال ، إنه رجع عن قوله بنظرية الحب

الإلهى التى تقتضى طمع العاشق فى رؤية المعشوق على حد قول عمر بن الفارض .
قال :

« وإذا سألتك أن أراك حقيقة فامنن ولا تجعل جوابي لن ترى »

يقول إن حصول هذا الحال « وهو رجوعه عن القول بنظرية الحب الإلهى » من المحال . هذا هو المعنى الذى أراده الشاعر ، أما العجز فقد زعم فيه أنه قد رأى بالفعل مولاه

الصور الفنية والأساليب البلاغية فى هذه القصيدة

جمع الشاعر فى البيت الأول بين صورتين فنية ثلاث ، هى من أروع صور البيان .

الأولى – استعارته كلمة بدر – لنور النبى محمد والشبه بين النبى والبدر من وجهين ، الأول الإنارة – والثانى هو أن نور كل منهما مستمد من غيره فنور القمر مستمد من الشمس ، ونور النبى مستمد من نور الأنوار أو قل من ذات القدس .

والصورة الثانية – تتجلى فى إطلاقه أسم الدجى ، على هذا الوجود الحسى ، والمشابهة بينهما واضحة ، فالدنيا ظلام وضلال ، والليل كذلك ظلام يضل فيه السائرون ، أما الصورة الثالثة فهى فى قوله ، فعاد لنا ضوء الصباح كما بددا ، إذ المقصود بضوء الصباح هذا ما انكشف للشاعر من أنوار القدس ، التى هى مصدر الأنوار وليس لها مصدر سوى ذات النور الثابت الأبدى ، والقديم الأزلى ، وأعنى به ذات القدس ووجه التعبير عن ذلك بضوء الصباح راجع إلى أن الصباح لا يستمد نوره من شىء سواه ، وفى البيت الثانى – جمع الشاعر بين ضربين ، من رجوه تحسين الكلام – الأول – الاستخدام ، وهو يتمثل فى صدر البيت ، حيث أعاد الشاعر الضمير فى حسنه الأولى ، فى الظاهر ، إلى نور الأنوار ، أو ذات القدس ، وفى الحقيقة والباطن أرجعه إلى النبى محمد عليه السلام ، إذ قصد الشاعر أن يقول : إن نور حسن الله الذى هو كناية عن الحقيقة ، قد حجب عنه حسن النبى الذى هو ماثل فى الشريعة .

أما النوع الثاني - فهو الطباق - إذ جمع الشاعر في عجز البيت بين الضدين المتقابلين ، وأعنى بهما الهدى والضلال ، هذا مع استخدام الكناية أو التشخيص في كل من كلمتين حسنه وأنوار حسنه في صدر هذا البيت، إذ كنى بالحسن الأول عن الدين ، الذى جاء به النبي عليه السلام ، لأنه هو مظهر النبوة وصورتها الخارجية وبأنوار الحسن الثاني عن الحقيقة .

وفي البيت الثالث - يبرز الشاعر حرقه الحب المعنوية ، في صورة مادية حسية ، إذ أطلق على شدة الشوق ووجد الهوى اسم النار وذلك في قوله : (فيأعاذلى دعنى ونار صبابتى) وفي آخر البيب يشبه الشاعر ، ما هو عليه من القرب إلى الرب ، بحالة موسى عليه السلام ، يوم تجلى عليه الله بالواد المقدس طوى ، ولست أقصد بالتشبيه هنا المعنى الذى اصطلح عليه علماء البيان ، وإنما أوردته بمعناه الفنى الأوسع بحيث يشدل التخييل والتشخيص ، لأن التخييل والتشخيص ، الذى يعبر عنه في علم البيان ، بالاستعارة المكنية ، مبنى على احتمال التشبيه في النفس .

وهكذا يمضى الشاعر في استخدام شتى الأساليب البلاغية ومختلف الصور البيانية في تضمين قصيدته ما نبض به قلبه من لواعج الحب والهوى . وما اعترى نفسه في عشقه مولاه ، من مواجيد وانفعالات . لاسبيل إلى تصويرها أو التعبير عنها بلغة الحس على وجه يقره منطق الدين ، أو يتفق مع ما ألفناه .

نوع التأثير المقصود من هذه القصيدة على وجدان الآخرين

أعتقد أن الشاعر أراد بهذه القصيدة أن يصقل نفوس المريدين ويهذبها بتقوية عاطفة الحب الإلهى وتنمية الرجدان الروحى وبالتالي يوطئها على تحمل عصف الوجد ولعج الحب والتمرس على تباريح الهوى .

النموذج الثاني - نص من شعر الحقيقة المحمدية

بعد أن ذكرت نصاً من نصوص شعر الحب الإلهي ، وتناولته بالنقد والتحليل وشرح المعنى وتبيان الصور وأساليب التعبير ، مع ذكريات البواعث والغايات ، أنقل إلى شعر الحقيقة المحمدية فأتناول منه أحد نصوصه بالنقد والتحليل والشرح والبيان ، على غرار ما صنعناه إزاء النص السابق ، وقد اخترت هنا هذه الأبيات ، وهي من شعر إبراهيم الدسوقي قال :

نعم نشأت في الحب من قبل آدم	وسرى في الأكوان من قبل نشأت
أنا كنت في العلياء مع نور أحمد	على الدرة البيضاء في خلوتي
أنا كنت في رؤيا الذبيح فداءه	بلطف عنايات وعين حقيقة
أنا كنت مع إدريس لما أتى العلا	وأسكن في الفردوس أنعم بقعة
أنا كنت مع نوح بما شهد الوري	بحاراً وطوفاناً على كف قدرتي
أنا القطب شيخ الوقت في كل حالة	أنا العبد إبراهيم شيخ الطريقة

ما حول النص أو العوامل والمؤثرات

أعتقد أنه لا بد من سبب ، أو أسباب لنظم هذه القصيدة ، ولكن ذلك السبب أو هاتيك الأسباب ، كما سبق أن قلت يصعب تبينها بالنسبة لنا . نحن الذين لم نجرب تلك الحالات ، التي مر بها شيوخ التصوف ، لذلك فإننا نفترض حالة تناسب نفسية الشاعر ، فنقول على سبيل الزعم أو الافتراض إن إبراهيم الدسوقي قد غاب ذات مرة عن هذا الوجود الحسي ، بسبب مثول روحه في مقام المشاهدة ، أو انشغال قلبه بإدراك ما انكشف له من الحقائق الكونية والعلوم اللدنية ، والأسرار الربانية ، وقد صادف أن سأل أحد المريدين عن مدى صلته بربه ، أو عن مكانته

لديه ، بوصفه شيخاً من شيوخ الطرق الصوفية أو قطباً من الأقطاب الربانية ، ولم يكن ذلك السائل أو المريد ، يدري أن شيخه في حالة سكر أو غيبوبة ، فكانت هذه الأبيات بمثابة الجواب على ذلك السؤال المفترض أو الذى تخيلناه ، ولعل فى قوله « نعم » التى هى حرف إجابة عن سؤال ، بالإثبات كما هو مقرر فى علم النحو وقواعد اللغة . . . ولعل فى ذلك كما يؤيد الأمر الذى افترضناه .

شرح الأبيات

يقول الشاعر فى البيت الأول — إنه كان موجوداً فى عالم الملكوت ، أو عالم الأرواح ، قبل وجود آدم فى عالم الحس ، وإنه هو سر وجود هذه الأكوان .

وفى البيت الثانى : يقول إنه كان قبل خلق هذا الوجود مع نور النبى محمد ومعنى المعية هنا ، فيما أعتقد ، هى الجزئية ، إذ المقصود فيما أظن ، هو أن الشاعر كان جزءاً لا يتجزأ من الحقيقة المحمدية . .

وفى البيت الثالث : يزعم الشاعر أنه هو الذى ، تمثل لإبراهيم حين أراد ذبح ابنه إسماعيل ، وأبلغه أمر ربه ، بذبح الكبش قرباناً إلى الله ، فداء لإسماعيل ومعنى هذا أن الدسوقى ، يدعى أنه جاء إبراهيم وقت ذاك فى صورة جبريل .

وفى البيت الرابع : يقول إنه كان مع إدريس . يوم أرسله الله إلى قومه . ثم رفعه إليه ، وأسكنه مكاناً علياً ، والمعية هنا ، معناها ، أنه كان عين تلك النبوة التى تمثلت فى شخص إدريس .

وفى البيت الخامس : يقول الشاعر ، إنه كان ، القبة الروحية . التى غمرت الوجود بالطوفان وأنقذت من الغرق نوحاً ، ومن كان معه من المؤمنين . وذلك إنما هو فى الحقيقة وواقع الأمر ، تعبير أو تصوير لمدى تمثل النور المحمدى فى شخص نوح عليه السلام .

وفى البيت الأخير : يزعم الدسوقى أن الحقيقة المحمدية . ظلت وستظل بعد وفاة محمد العربى ، تنتقل من قطب إلى قطب ، وأن إبراهيم الدسوقى كان أحد مظاهر هاتيك القطبانية بوصفه شيخ الطريقة البرهامية .

الصور الفنية والأساليب البلاغية في هذه الأبيات

اصطنع الشاعر في البيت الأول - أسلوب الغلو والمبالغة ، إذ ادعى أنه كان موجوداً قبل آدم أبي البشر ، وهو أمر ياباه العقل وينكره منطق الدين . وفي البيت الثاني يصطنع الشاعر ما اصطنعه في البيت الأول من الغلو والمبالغة مضيفاً إليه إبراز المعقول في صورة المحسوس وهو ما يسميه النقاد بالتشخيص ، وذلك في قوله (على الدرة البيضاء) فأياً ما كان المقصود بالدرة البيضاء من الأوضاع المعنوية أو الحالات الروحية ، التي زعم الدسوقي أنه كان عليها مع نور أحمد في الأزل أو قبل هذا الوجود ، فإن الدرة البيضاء لاشك اسم لشيء محسوس ، وفي وصفها بالبياض ، زيادة في توضيح معناها الحسي ، الأمر الذي يجعلنا نحكم على هذه الصورة الفنية ، بأنها من أروع صور البيان في تدسيم معنوى وأبلغ أساليب التعبير في تشخيص معقول . .

وفي البيت الثالث : يعاود أسلوب الغلو والمبالغة ، على صورة أغرب وأدعى إلى عدم القبول ، لا في العقل البشري ، ولا في نظر الدين .
وهكذا يستمر الدسوقي ، في تصوير عواطفه والتعبير عن آرائه بأسلوب كله غلو ومبالغة .

نوع التأثير المقصود للشاعر من هذه الأبيات على وجدان المريدين

أعتقد أن إبراهيم الدسوقي ، قد قال ما قال بغية انفعال عواطف المريدين بما يريدون أن يفعلوا به تجاهه ، من الشعور بالهبة والتقديس ، وذلك كما يخلصون له الطاعة . ويتلقون رغباته وتوجيهاته ، بالانصياع والإذعان . . .

النموذج الثالث - نص من شعر الطريقة الشاذلية

بعد أن تناولت بالنقد والتحليل نصين أحدهما من شعر الحب الإلهي والآخر من شعر الحقيقة الحمديّة ، أتناول نصّاً ثالثاً من شعر أصحاب الطريقة الشاذلية ، بنفس الكيفية ، التي تناولت بها النصين السابقين ، وقد اخترت هذه القصيدة التي أنشأها بعض المريدين بين يدي أبي العباس المرسى قال^(١) :

خذ من كلامي ما يلد جناه	ونيم كالمسك العبيق شذاه
ذكر الإله الزم هديت لذكره	فيه القلوب تطيب والأفواه
واجعل جلاك تقاه إن أنا الحجا	يا صاح من كانت حلاه تقاه
ولتعمل الأفكار في ملكوته	مستغرقاً في الكشف عن معناه
ولتخلع النعلين خلع محقق	خلا عن الكونين في مسراه
ولتفنى حتى عن فنائك أنه	عين البقاء فعند ذاك تراه
وإذا بدا لك فاعلم أنك لست هو	كلا ولا أيضاً تكون سواء
شيئان ما اتحدا ولكن هاهنا	سر يضيق نطاقنا عما هو
يا سامعاً ما قد أشرت له ألا	قلب يفكر ما وعت أذناه
أزل الحجاب حجاب حسك ينكشف	لك سر ما قد غاب عنك سناه
إن الإله أجل ما عرفته	من لم يراه قد استبان عماه

ما حول النص أو العوامل والمؤثرات

أغلب الظن . أن هذا المريد . كان قد سمع أناساً يطعنون على الطريقة الشاذلية عامة . ويسئون الظن في أبي العباس المرسى بوجه خاص . فأنكر في نفسه ما قد سمع ، ثم جاش صدره بهاتيك المعاني التي ضمنها قصيدته هذه . التي اشتملت فيما تقدر على أوضح معالم الطريقة الشاذلية من الناحية العملية والعلمية .

(١) الديوان قافية الهاء .

على أن هناك أمراً آخر ، يحتمل أن يكون له دخل كبير في فيض قلب الشاعر بهاتيك القصيدة ، وذلك هو مجلس الذكر ، وما يدور فيه من كلام في المقامات والأحوال وما ينشده الشيخ أو بعض المريدين به من قصائد وأشعار .

شرح القصيدة

يقول الشاعر في البيت الأول ، من هذه القصيدة ، إن كلامه عظيم الفائدة طيب الرائحة ، كأنه المسك ، يستطيعه كل من سمعه ، وينتفع به كل من فهمه .
وفي البيت الثاني : يحض على الإكثار من ذكر الله ، ويدعو للسامع بالهداية إليه ، لأن في الذكر حياة القلوب ، وطهر الأفواه .
وفي البيت الثالث : يحض الشاعر المريدين على التجميل بالتقى ؛ لأن العاقل هو في رأيه من اتخذ جماله من تقاه .

وفي البيت الرابع : يحض الشاعر على التفكير في ملكوت الله ، بقصد استجلاء عظمة القدرة الإلهية ، والإقرار له سبحانه بالوحدانية .

وفي البيت الخامس : يرشد الشاعر المريدين ، إلى الخطوة التالية بعد التأمل والتفكير في عالم الملكوت ، وهي قطع العلائق والعوائق والتجرد عن الإحساس بكل ما في هذا الوجود الحسى .

وفي البيت السادس : يقول الشاعر لمن يستطيع خلع الأكوان من المريدين ؛ إذا أنت فعلت ذلك ، فقد بلغت مرتبة الفناء ، وهي التي أطلق عليها الهنود كلمة « نارفانا » وعند ذلك حسب قول شاعرنا يرى الفاني عن الوجود الحسى بما صار إليه من بقاء روحى حقيقى عين البقاء أو بعبارة أخرى أقول ذات الله ، لأن الشاعر يعبر في هذا البيت عن الله (بالبقاء) .

وفي البيت السابع : يقول الشاعر موجهاً خطابه إلى ذلك المريد الذى بلغ مرتبة الفناء بقوله له : إذا ما بدا لك الله بضرب من التجلى أو استطعت أن تعرفه حق المعرفة ، يقول إنك إذا بلغت تلك المرتبة وهي التي يعبر عنها تارة بالوصول وتارة بالتحقق بالحق ، وثالثة بمقام المعرفة ، فاعلم آنذاك أنك لست الله ، كما أنك لن تكون

مغايراً له تمام المغايرة ، وهو في هذا موافق لمذهب الأشاعرة الذين ذهبوا إلى أن صفات الله ليست عيناً ولا غيراً؛ إذ فهموا الغيرية على وجه يقتضى المفارقة والانفكاك، وبما أن الصفات ليست منفكة عن الذات ولا مفارقة لها في لحظة من اللحظات؛ فإنها في رأيهم لا يصح أن يقال عنها إنها غير الذات ، كما لا يجوز أن يقال أيضاً إنها عنها؛ وعلى هذا الوجه يفهم كلام شاعرنا أعنى أن الواصل أو المتحقق بالحق ليس في رأى هذا الشاعر متحداً بالذات على معنى أنه أضحى عنها ولا هو منفصل عن الذات بمعنى أنه مغاير لها مغايرة تقتضى المفارقة والانفكاك؛ لأن الواصل يكون وهو في تلك الحال ملازماً مقام المشاهدة . .

وفي البيت الثامن : يبدى الشاعر عجزه عن توضيح تلك المنزلة التى تحدث عنها في البيت السابع . .

وفي البيت التاسع : يقول الشاعر لسامعيه : فكروا في هذا القول الذى تسمعون ، يشير بذلك إلى ما ذكره في البيت السابع . .

وفي البيت العاشر : يقول إن ذلك المقام الذى تحدثت عنه في البيت السابع لا ينكشف لك أيها المريد ولا تستطيع أن تفهمه بحال من الأحوال إلا إذا أمطت عن قلبك حجب الحس ، وأعنى بإمطة حجب الحس هنا ما أراده الشاعر من قبل في قوله :

ولتخلع النعلين خلع محقق خلا عن الكونين في مسراه
أى أن الشاعر يريد أن يقول في بيته العاشر ، لا يستطيع أن يفهم مقام
الواصلين غير الواصلين .

وفي البيت الحادى عشر : يكرر الشاعر ما عناه في البيت السابق وهو أنه لا يستطيع أن يدرك أحد مقام الوصول إلا إذا تحقق بالحق . . أو عرف الله حق المعرفة . . ولا تتم المعرفة ولا تتحقق إلا بمقام الوصول . . وكل ما جاء به في هذا البيت الأخير من جديد لا يعدو وسمه جميع غير الواصلين بالعنى والاضلال .

الصور الفنية والأساليب البيانية في هذه القصيدة

جمع الشاعر في البيت الأول - بين صورتين فئيتين هما من أروع أساليب البيان الأولى في الصدر، وهي إخراج المعنوى مخرج الحسى، وذلك عن طريق التشخيص أو ما يسميه علماء البيان، الاستعارة المكنية أو التخيلية، والثانية، في العجز وهو من باب التشبيه الذى يكون أحد طرفيه، معنويًا وهو هنا مشبه، والثانى حسيًا وهو هنا المشبه به . . .

وفي البيت الثانى - قدم الشاعر المفعول به على الفعل والفاعل ومرتبته وفق قواعد اللغة التأخير، ولكن النكته البلاغية هي التي جعلت الشاعر يقدم متعلق الفعل على الفعل أو المفعول به على فاعله، كما هو مقرر عند أهل النقد وعلماء البلاغة، وفي علم المعانى على وجه الخصوص . .

وفي البيت الثالث : حسن تعليل .

وفي البيت الخامس : يستعيد الشاعر كلمة الخلع للترك والنعلين للمنافع والشهوات وما في هذه الدنيا من متع ولذات وهي أبلغ أسلوب في ازدراء الدنيا، وتحقيق جميع ما فيها .

وفي البيت السادس : يستعير الشاعر كلمة « الفناء » لصرف القلب عن الرغائب والشهوات، ومراد المشابهة بين الأمرين راجع إلى ما يؤدي إليه كلاهما من عدم الانتفاع أو التلذذ والاستمتاع بما في هذه الدنيا .

وهكذا يمضى الشاعر في تصويره المعانى، والتعبير عنها، إما بالتشبيه أو الاستعارة أو التشخيص، وهو في كل ذلك إنما يجسم المعانى ويوضحها لنا بصور حسية مادية تشيع فيها الحركة، وتشع من ثناياها الحياة حتى إنه ليخيل للسامع أو القارئ أنه ينظر إلى تلك الصور ماثلة أمام عينيه، وهذا بالإضافة إلى ما كسى به الشاعر أبيات قصيدته من مختلف وجوه تحسين الكلام، كالجناس والتورية والتجريد والطباق مع سهولة اللفظ وظهور القصد ورقة العبارة ووضوح المعنى . .

نوع التأثير المقصود من هذه الأبيات على وجدانات الآخرين

أعتقد أن الشاعر أراد بنظم هذه الأبيات ، توجيه المريدين وإرشاد السالكين إلى ما يجب أن يفعلوه أو يسلكوه إذا ما أرادوا السير على الطريق ، بغية الوصول ، وذلك عن طريق مخاطبة المشاعر والوجدانات .

ولما كان التوجيه والإرشاد . بالأسلوب الوعظي أو التوضيح العلمي غير كبير جدوى ، ولا عظيم التأثير ، لعدم مخاطبته العاطفة ، أو مساسه الوجدان بطريقة مباشرة ؛ لذلك فإننا وجدنا كثيراً من شيوخ الطرق ومن انتهت إليهم تربية المريدين يستخدمون الشعر في تحريك العواطف وإثارة المشاعر وتنمية الوجدان . ولا غرو فإن الشعور بالواجب عن طريق القلب والوجدان . أدعى إلى العمل بمقتضاه . وأبعث عليه من فهمه ، أو إدراكه عن طريق العقل ، إذ كثيراً ما نجد علماء غير عاملين بعلمهم على حين نجد الكثير من غير العاملين عاملين . وما عمل الآخرون في اعتقادي إلا استجابة لانفعالاتهم الوجدانية . وإلا عملاً بما فهموه عن طريق القلب ، وذلك لأن الشعر صادر حقيقة عن الشعور . . « وهو لا يكون شعراً بحق إلا إذا كان نابعاً فعلاً من الشعور » يهز مشاعر المخاطبين . ويحرك فيهم الوجدان بحيث يظهر ذلك التأثير واضحاً فيما يأتونه من السلوك أو يفعلونه من الأعمال .

خصائص شعر الكشف والإلهام الفنية ومناهجه الأدبية

امتاز شعر الكشف والإلهام . بخصائص بعضها لفظي وبعضها معنوي وآخر مشترك بينهما ، وهي :

أولاً : من أهم خصائص شعر الكشف والإلهام وأوضحها العمق . وذلك كالذي ألم به ابن الفارض في تائيته الكبرى فإن فهم تلك المعاني . يتطلب من الباحث غزارة الإلمام بمختلف النظريات الفكرية . والآراء الفلسفية التي كان لها أثرها المباشر وغير المباشر في تعدد التيارات الصوفية . واختلاف طرقه وتنوع مناهجه العلمية والعملية . . .

ثانياً : الغرابة والحدة ، وذلك كالذى ضمنه أحمد البدوى وإبراهيم الدسوقي وضياء الدين الغرناطى ، قصائدهم من نظرية تنقل النور المحمدى ؛ فإن هذه النظرية جديدة على الشعر العربى من جهة والمهيع الدينى من جهة أخرى وهى معانى وآراء يتطلب فهمها سعة اطلاع الباحث على مصنفات أصحاب المذاهب الدينية والآراء العقيدية المختلفة .

ثالثاً : خصوبة العاطفة وقوة الشعور ، وعمق الوجدان ، وأكثر ما تتجلى هذه الميزة ، فيما جاء من شعر الكشف والإلهام على صورة الغزل والتشبيب .

رابعاً : سهولة اللفظ وخلوه من الإغراب بحيث لو أفرد القارئ كل لفظة أو كلمة من كلمات أى قصيدة من قصائد الكشف والإلهام لما وجد أى عناء ولا احتاج إلى بذل أى مجهود غير عادى فى فهم مدلولها اللغوى . .

خامساً : ضخامة الجرس الموسيقى ، فقد كلف شعراء الكشف والإلهام بالكلمات ذات الوقع الموسيقى ، بغية التأثير فى وجدانات المريدين .

سادساً : كثرة الكلمات الاصطلاحية التى يتوقف فهمها على معرفة الأحوال والمقامات وما إلى ذلك مما يعنى به علم الباطن .

سابعاً : كثرة التشبيهات والاستعارات ومختلف صور التشخيص .

ثامناً : استخدام التورية والجناس والطباق والتجريد وغير ذلك من وجوه تحسين الكلام ، وقد انقسم شعر الكشف والإلهام بالنظر إلى الكلف بالمحسنات البديعية هذه إلى قسمين - قسم كثرت فيه تلك المحسنات ، كثرة جعلته غاية فى التكلف والتصنع الذى هو طابع مدرسة الصنعة والبديعيات وقسم أخذ منها بالقدر الذى لا يشعر بالتصنع ولا تشتم منه رائحة التكلف ، كالذى اتسمت به مدرسة ابن دقيق العيد .

هذا وقد كثر القسم الأول - فى شعر الذين هم عاشوا فى النصف الأول من القرن السابع الهجرى ، من أمثال عمر بن الفارض ، وقد تجلى ذلك الطابع فى قصيدته التى مطلعها :

سائق الأظعان يطوى البيد طى منعماً عرج على كئيبان طى

أما القسم الثاني - فقد كثر في شعر الذين عاشوا في أخريات القرن المذكور كأحمد البدوي وإبراهيم الدسوقي وعفيف الدين التلمساني ، فقد وجدنا شعر هؤلاء قد جمع بين السهولة والركة الذي هو طابع مدرسة السليقة والطبع . وبين الكلف بالجناس والطباق ، وغير ذلك من صور البيان ووجوه تحسين الكلام ، مع الخلو من خشونة الصنعة وسقم التكلف .

المناهج الأدبية

سبق أن قلنا إن فن شعر الحب الإلهي ، لم يكن وقفاً على شخص بذاته ولا على أهل طريقة بعينها ، بل نظم فيه على ما سبق أن قلت ، شيوخ من مختلف المذاهب والطرق ، ومن هنا وجدنا شعر الحب الإلهي تختلف مناهجه وتتعدد أساليبه وهو في جملة على ثلاثة أنماط .

الأول : هو ما جرى في منهجه مجرى الغزل بقسميه المذكر والمؤنث ، فمن أمثلة ما نظموا على صورة التغزل بالمذكر ما قاله العفيف التلمساني :

لا تلم صبوتي فن حب يصبو	إنما يرحم الحب المحب
كيف لا يوقد النسيم غرامى	وله في هيام ليلى مهيب
فاعتذارى إذا هبت نار قلبي	وحبيبي أنواره ليس تخبو
شاهدت حسنه القلوب وأمسى	وله في القلوب نهب وسلب
نصبوا حان حبه ثم نادوا	يا نيام القلوب لالراح هبوا

ومما جاء على صورة الغزل بالمؤنث . ما وجدناه يكثر في شعر عمر بن الفارض كالجيمية والفائية ومن هذا القبيل سينيته التي مطلعها :

قف بالدبار وحى الأربع الدرسا ونادها فعساها أن تجيب عسى

ومن قصيدة ابن الفارض هذه وما استشهدنا به قبلاً من شعر العفيف التلمساني نستطيع القول ، بأن الغزل الإلهي في هذا العصر جرى على منهجين : أحدهما جاء

على سنة الجاهليين والأمويين وأكثر شعراء العباسيين من الوقوف بالديار وبكاء
الدّم والأطلال ، وذلك كقصيدة ابن الفارض التي ذكرت تَوّاً مطلعها .

والمنهج الثاني — على وفاق الطريقة الغرامية ، وهي التي جرى أصحابها على طرق
الموضوع مباشرة من غير ما اصطناع للمقدمات ، وذلك كالذي انتهجه العفيف
التمساني في قصيدته التي أسلفناها .

أما النمط الثاني من أنماط شعر الحب الإلهي ، فهو ما كان على غرار الحمريات ،
وذلك كتائية أحمد البدوي التي يقول فيها :

شربت بكأس الأنس من طيب خمرة فلذ لي المشروب في خير خلوتي
فقربني الساقى لديه وقال لي تلذذ بهذا الكأس وادن لحضرتي

وكتائية العفيف التلمساني التي مطلعها :

إلى الراح هبوا حين تدعو المثلث فما الراح للأرواح إلا بواعث

وإنمط الثالث ، من شعر الحب الإلهي ، فهو ذلك النوع الذي سادته نغمة
الشوق والحنين ، وذلك كالذي وجدناه في شعر أبي الحسن الصباغ ، فمن ذلك
قوله ^(۱) :

حمام الأراك ألا فاخبرينا بمن تهتفين ومن تندبنا
فقد سقت ويحك نوح القلوب فأجريت ويحك ماء معينا
تعالى نغم مائماً للفراق ونندب أحببنا الطاعيننا
أواسيك بالنوح كي تسعدينا كذاك الحزين يواسي الحزينا

أما شعر الحقيقة المحمدية ، فقد وجدته كذلك على أنماط ثلاثة . . .
الأول — ما انفرد به ، السيد البدوي وهو يقوم على استخدام الألفاظ الدارجة .

ثانياً — عدم التزام قواعد الإعراب .

ثالثاً — التحرر من وحدة البحر ، مع التزام القافية .

(۱) الديوان قافية النون .

وذلك في مثل تائيته التي مطلعها :

دعني لقد ملك الغرام أعنى لكنني خضت البحار بهمتي

أما النمط الثاني - فهو ما جرى عليه الدسوقي في تائيته التي مطلعها :

سقاني محبوبى بكأس المحبة فتهت عن العشاق سكرأً بخلوتي

وهو أسلوب جديد لم يحك فيه الدسوقي منهج شاعر سواه إذ هو يقوم

أولاً : على المزج بين أسلوب الغزل وطابع الحمريات مع التزام وحدة البحر والوزن والقافية .

وثانياً : على الاحتراز الشديد من اللحن في الإعراب مع اختيار أجزل الألفاظ وأفصح الكلمات ثم هو - ثالثاً وأخيراً - يتسم بالعدوبة والركة والسهولة والوضوح . أما النمط الثالث من شعر الحقيقة المحمدية ؛ فهو ما جرى عليه ضياء الدين الغرناطى في قصيدته التي مطلعها :

هى المنازل فانزل يمة العلم ودع سؤالك عن سلمى وذى سلم

فقد اصطنع الغرناطى في قصيدته هذه منهجاً جديداً لم أجده عند غيره من شيوخ التصوف . وهو أنه جمع بين طريقة أصحاب شعر زهاد الفقهاء في مديحهم الرسول . الذى ضمنوه ذكر الأماكن المقدسة والحنين إلى أرض نجد والحجاز ، وبين الطريقة التي اتبعها شعراء الحقيقة المحمدية . في تصوير مشاعرهم . والتعبير عن آرائهم . وما كانوا به يعتقدون . مع استخدام كثير من عبارات علم الكلام .

أما شعر أعلام الطريقة الشاذلية ، فإنه جاء على نسق جديد ومنهج مستحدث إذ تكلم أعلام هذه الطريقة . عن المقامات والأحوال والنفس والروح وغير ذلك من الأشواق والمواجيد . وذلك كله في أسلوب شعري رائع وبتصوير فني بديع . قد خلا من كثرة المحسنات ، وقلت فيه الاستعارات والتشبيهات ، وإن كثر فيه نوع التجريد والتورية والطباق . في غير ما تكلف ولا تصنع ، وهماك على سبيل المثال

هذه الأبيات من قصيدة أبي العباس المرسى النونية^(١):

إن كنت سائلنا عن خالص المن وعن تآلف ذات النفس بالبدن
وعن تشبثها بالحظ قد ألفت أدارنها فغدت تشكو من العطن
وعن تنزلها في ملكها ولها علم يعرفها بالقبح والحسن
ومنها :

فالنفس بين نزول في عوالمها كآدم وله حواء في قرن
والروح بين ترقُّ في معارجها وهي المواقف للتعريف والمن

فالشاعر في هذه القصيدة كما ترى يصنع أسلوباً قريباً في بابه إذ جرى في منهجه الفن ونسقه الشعرى على الجمع بين الأسلوب التعليمي والتعبير الوجداني . هذا على أن شعر الشاذليين ، قد امتاز فوق ذلك بالخلو من الحشو وعدم اصطناع المقدمات والحواتيم أو النهايات ، إذ كل قصيدة قرأتها سواء أكانت لأبي العباس المرسى أم لابن عطاء الله السكندري أم لأى من المريدين ، فإنى وجدت أولها كوسطها ووسطها كآخرها ، إذ كل بيت فيها يشتمل على معنى جزئى مستقل وإن كانت القصيدة كلها تدور في إطار واحد ، أو قل في موضوع ذى جوانب متآلفة ومعان متناسقة ، تؤلف في مجموعها روح القصيدة ومعناها العام . وأخيراً أقول : قد امتاز شعر الكشف والإلهام على وجه العموم ، بفن التائيات وهو أن ينشئ شيخ الخرقه أو رائد الطريقة قصيدة قافيتها التاء يضمنها خلاصة تجاربه الروحية ، وآرائه العقيدية وأول من نظم في هذا الباب هو أبو حفص عمر ابن الفارض ، ثم قفى على أثره البدوى ، والدسوقي ، وقطب الدين القسطلانى وغير هؤلاء كثير . فإنهم جميعاً قد أنشأوا قصائدهم على غرار تائية ابن الفارض في الوزن والقافية ، وقد أثبت كلاً من تائية البدوى والدسوقي والقسطلانى في ملحق الرسالة .

(١) الملحق قافية النون .

ظواهر عامة

وفي ختام هذا الفصل أقول : إن هناك ظواهر عامة ، قد سادت في هذا العصر الذي ندرسه - شع الكشف والإلهام ، على اختلاف مذاهبه وكثرة اتجاهاته وتعدد فنونه ، وتباين مناهجه ، وهي :

أولاً - تلك النغمة الحزينة المنبعثة من أعماق الوجدان .

ثانياً - ذلك الجرس الموسيقي ذو الوقع المؤثر في الآذان .

ثالثاً - وأخيراً - ظاهرة السماع ، إذا كان الشعر الوصفي ينشد ، ويسمع في جميع الخوانق والربط ، وحتى بين المقابر وفي الفلوات ، وتحت الأشجار ، وعلى ضفاف الأنهار .

ولا غرو ، فإنه ما من صوفي إلا وقد وصف بأنه ذو حال في السماع ، حتى إن شيخ الشافعية ، وقاضي قضاة الديار المصرية ، وشيخ خانقاه سعيد السعداء ، الشيخ العز بن عبد السلام ، فقد كان على ما ذكره السبكي ، رغم جلالته قدره ، وعلو قدمه ، يتواجد ، والتواجد معناه في عرفهم ، ذكر الله مصحوباً برقصات خفيفة ، أو حركات إيقاعية وهذا المناوى يروى لنا عن ابن الفارض ، أنه كان له جوار في البهينة ، يغنين له وهو يرقص وأبو الحسن الشاذلي كان ينشد الشعر بين يديه . أثناء مجالس الذكر وكذلك أبو العباس المرسى ، فقد كان يسمع ، كما كان ينشد لنفسه تارة . ولغيره تارة أخرى .

وهذا نور الدين الشطنوفى ، وكمال الدين الأدفوى . يذكران عن أبي الحسن الصباغ ، أنه كان ينشد ويتواجد ، وكان له حال في السماع ، وأغلب الظن أن أول من جمع بين السماع والتواجد والإنشاد هو أبو الفيض ذو النون .

الباب الرابع

النثر الصوفي

وصفه وتحليل أسلوبه

Marfat.com

Marfat.com

الفصل الأول

النثر في هذا العصر بوجه عام

موضوعاته وأغراضه :

لقد تعددت موضوعات النثر وكثرت أغراضه في هذا العصر ؛ إذ كان منها ما هو ديني ، كذلك الذي نجده في كتب الفقه والحديث والتفسير وعلم الكلام ، ومنها ما هو لغوي كالذي نراه ماثلاً في مصنفات النحو والصرف والمعاني والبيان والبديع والعروض والقوافي وغير ذلك مما يمت بصلة إلى اللغة من قريب أو بعيد . ومنها ما هو نقلي ككتب التراجم والطبقات ، والتاريخ بوجه عام ، ومنها ما هو عقلي كالذي نجده في كتب المنطق والمقولات ، وغير ذلك من الأبحاث الفلسفية ، ومنها ما هو سياسي ، أو إداري ، كتلك الرسائل الديوانية التي كانت تصدر عن الخلفاء إلى السلاطين أو عن السلاطين إلى النواب والعمال والقضاة والوزراء وأرباب الدولة من أهل السيف والقلم ، ومنها ما هو اجتماعي كتلك الرسائل الإخوانية التي كانت تقال إما في الشكر أو في التهئة أو في المباشطة والمداعبة وغير ذلك مما كان يكتب فيه الإخوان بعضهم إلى بعض من وصف حادثة أو ذكر نازلة . أو مما يدخل في باب المشاهدة والتجربة .

على أن النثر لم يكن ليقل في كل هاتيك المواضيع . والأغراض بلغة واحدة ولا بأسلوب معين ، بل تعددت أنماطه بين فني أدبي وعلمي جدلي . وبين ما هو متروك بين لغة العلم وأسلوب الأدب .

أما النثر الأدبي فهو ما عقدنا هذا الفصل من أجله . وهو يغلب في الرسائل الديوانية والإخوانية والهزلية . وغير ذلك على ما سرف نبسطه عند كلامنا على أنواع النثر الأدبي وفنونه ، أما النثر العلمي الجدلي فهو يغلب في كتب الفقه ، والتوحيد والأصول ، والنحو والبلاغة وغير ذلك مما صنفه شيوخ هذا العصر في

العلوم الشرعية واللغوية وهي في جملتها تتسم في لغتها وطرق الأداء فيها بالنقد والتمحيص والتحليل والتعليل وبكثرة النقاش والجدل ، فلو أنك قرأت كتاباً من كتب الفقه أو أصول الفقه أو النحو أو أحاديث الأحكام لوجدت هذه الكتب جميعاً يسودها ذلك الطابع النقدي والجدلي والتمحيص التحليل الذي لا يعرف الهوادة ولا التسامح لا في قليل ولا في كثير ؛ فأنت ترى الفقيه إذا عرض قضية مثلاً بالشرح تجده يقول : الكلام فيها من وجوه ، ثم يأخذ في ذكرها واحداً تلو الآخر قد تبلغ أربعة أحياناً وأحياناً عشرة وفي بعض الأحيان تقل الوجوه عن هذين الرقمين ، وقد تزيد وذلك تبعاً لما يقتضيه المقام . ثم إن هذا الفقيه أو ذلك الأصولي يفترض دائماً الأسئلة ، والاعتراضات ؛ إذ يقول أثناء شرحه وتبيانه وهنا مسائل أو أسئلة وأحياناً يقول فإذا قيل كذا نقول كذا ، هذا إذا ما كان الشيخ يصنع كتاباً أو يملئ مصنفاً من تأليفه هو ، أما إذا كان يصنع شرحاً لمتن ألفه غيره ، فإنه يجد في الكشف عن مزالق صاحب المتن وتبيان ما وقع فيه من وهم أو خطأ على أنه كثيراً ما يلتمس ذلك تلمساً ، أو يفترضه افتراضاً .

وبالجملة ، فإن كتب الفقه واللغة والحديث والتوحيد والأصول قد سادها في هذه الفترة التي ندرسها النقد الحر الدقيق والبحث والتحليل والتمحيص .
وأخيراً أقول سادها كلها على وجه العموم طابع النقاش والجدل . . .

أما النثر الذي هو بين بين ، فهو ما كتبت به تراجم العلماء والشعراء والسير والطبقات بوجه عام ، وذلك ككتاب الطالع السعيد لكمال الدين الأديفي فإنه يعرض لك الحقائق العلمية ، والأخبار التاريخية في أسلوب أدبي بديع . على أن كتب التاريخ بمعناه العام ، قد سادها الأسلوب العلمي الذي لا يحفل ببراعة التصوير ، وروعة التعبير في كثير ولا في قليل ، وإنما كل هم أن يروي لك الحادثة كما وقعت أو يعللها حسب تقديره هو في غير ما تخير للفظ ، ولا تأتق في الأسلوب بل كثيراً ما يذكر الخبر باللغة الدارجة أو بألفاظ فصيحة تتخللها كلمات عامية وذلك كالذي نجده في كتاب مفرج الكروب في أخبار بني أيوب وكتاب وفيات الأعيان لابن خلكان .

فنون النثر الأدبي وأنواعه في هذا العصر

لقد تتبعنا أكثر ما وصل إلينا عن أهل القرن السابع الهجري من نثر أدبي ، فوجدته في جملته ينحصر في أنواع ثلاثة هي الخطابة والكتابة الديوانية والرسائل الإخوانية .

الخطابة :

أما الخطابة ، فإنها كانت تقال أثناء هذا العصر في معاني عدة وأغراض جمّة ، فمنها الحضر على الجهاد وحفز الهمم ، واستنفار الناس وذلك لصد غارات الصليبيين وغزوات التتار كالذى حدث في عهد شجرة الدر والسلطان توران شاه في واقعة المنصورة ودمياط وفارسكور ، وفي معركة عين جالوت أثناء سلطنة المظفر سيف الدين قطر ، ومنها ما كان يلقي على المنابر أيام الجمع والأعياد وغير ذلك من المناسبات الدينية ، بقصد الوعظ والإرشاد ومنها ما كان يقال عند بيعة خليفة ، أو تولية سلطان .

والطريف في هذا العصر . أن الخطبة أضحت من الوجهة الفنية على ضربين : الأول كونها تلقى مشافهة حسب الطريقة المتبعة وبالأسلوب التقليدي الذي عرفت عليه منذ العصر الجاهلي وهو أن يقف الخطيب على منبر أو منصة . أو فوق أى مرتفع من الأرض ، ثم يلقي على مسامع الناس ما يريد أن يقوله لهم من كلام مصحوباً بالحركات والسكنات والإشارات والإيماءات التي جرى على اصطنائها الخطباء بقصد التأثير على مشاعر الجماهير .

أما الثاني فهو أن تكتب الخطبة كتابة وذلك كالخطب التي دأب رجال الدين على ذكرها بين يدي المؤلفات والمصنفات الأصولية والفقهية والتفسيرية وغير ذلك مما كانوا يصنعونه في مختلف العلوم الشرعية وكالتى كانت تكتب في شأن زواج أمير أو ابن سلطان من إحدى بنات الخلفاء أو الأمراء أو السلاطين وذلك كخطبة الصداق التي كتبها القاضي محي الدين عبد الظاهر للملك السعيد بركة

ابن السلطان الملك الظاهر بيبرس البندقداری ، علی بنت الأمير سيف الدين قلاوون الصالحی الألفی ، الذی أضحی من بعد سلطاناً ، وهاك طرفاً منها علی سبیل المثال قال : (۱) .

« الحمد لله موفق الآمال لأسعد حركة ، ومصداق الفأل لمن جعل عنده أعظم بركة ، ومحقق الإقبال ، نسيبه سلطانه ، وصهره ملكه ، الذی جعل للأولياء من لدنه سلطاناً نصيراً ، وميز أقدارهم باحتفاء تأهله حتى حازوا نعيماً وملكاً كبيراً ، وأفرد فخارهم بتقريبه حتى أفاد شمس آمالهم ضياء وزاد قمرها نوراً وشرف به وصلتهم حتى أصبح فضل الله عليهم بها عظيماً وإنعامه كثيراً مهياً أسباب التوفيق العاجلة والآجلة ، وجاعل ربوع كل الأملاك من الأملاك وبالشموس والبدور والأهله أهله ، جامع أطراف الفخار لذوى الإيثار ، حتى حصلت لهم النعمة الشاملة ، وحلت عندهم البركة الكاملة ، نحمده على أن أحسن عند الأولياء بالنعمة الاستيداع ، وأجمل لنا ميلهم الاستطلاع ، وكل لأخبارهم الأجناس من العز والأنواع ، وأتى آمالهم بما لم يكن في حساب أحسابهم من الابتداء وبالتخويل والابتداع . وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، شهادة حسنة الأوضاع ، مليه بتشريف الألسنة وتكريم الأسماع ، ونصلي على سيدنا محمد الذی أعطى الله به الأقدار ، وشرف به الموالى والأصهار ، وجعل كرمه داراً لهم في كل دار ، وفجره على من استطلعه من المهاجرين والأنصار مشرق الأنوار ، صلى الله عليه وعليهم صلاة زاهية الأزهار ، يانعة الثمار . وبعد :

فلو كان اتصال كل شيء حسب المتصل به في تفضيله لما استصلح البدر شيئاً من المنازل لتزوله ، ولا الغيث شيئاً من الرياض لحطوله ، ولا الذكر الحكيم لساناً من الألسنة لترتيبه ، ولا الجوهر الثمين شيئاً من التيجان لحلوله ، لكن ليتشرف بيت يحل به القمر ، ونبت يزوره المطر ، ولسان يتعوذ بالآيات والصور ونثار يتجمل بالآلى والدرر ، ولذلك تجملت برسول الله صلى الله عليه وسلم أصهاره ، وأصحابه وتشرفت أنسابهم بأنسابه ، وتزوج صلى الله عليه وسلم منهم ، وتمت له مزية الفخار حتى رضوا عن الله ورضى عنهم . إلخ .

(۱) القلقشندي - صبح الأعشى - ج ۱۴ ص ۳۰۰ .

فهذا كلام كما ترى له كل ما للخطابة الشفوية من خصائص فنية ، وطرائق تعبيرية وذلك كالاتداء بحمد الله والثناء عليه ، والصلاة على النبي وإطرائه ، بما هو أهله من علو المنزلة وسمو المكانة ، وشرف المقام ، ومن الكلف بالسجع وتضمن الكلام بآي القرآن .

هذا وكل ما بين الخطبتين بالفرق ، هو أن الأولى تلقى مشافهة والأخرى تصنع كتابة .

الكتابة الديوانية :

أما الكتابة الديوانية فإنها تختلف في أسلوبها باختلاف الموضوع . فإذا كان الموضوع تقليداً بولاية ، أو نيابة سلطنة أو وزارة أو قضاء كانت كما يقول القلقشندي ذات متن وطره ، وإليك ما قاله القلقشندي في صورة الطرة^(١) .

« أن يكتب : تقليد شريف بأن يفوض إلى المقر الكريم ، أو إلى الجنب العالي الكريم ، أو إلى الجنب العالي الأميري الكبير ، الكفيل الفلاني أعز الله تعالى أنصاره أو نصرته ، أو ضاعف الله نعمته ، نيابة السلطنة الشريفة بالشام المحروس أو بحلب المحروسة ، أو بطرابلس المحروسة أو نحوها ، على أجمل العوائد في ذلك وأكمل القواعد على ما شرح فيه » .

ومعنى هذا أن الصورة العامة لكتابة التقليد واحدة وإن اختلفت من حيث العبارات والألقاب . فلقب القاضي ، غير لقب صاحب . ولقب النائب غير لقب الوزير هذا من حيث طرة التقليد أما متنه فقد قال فيه القلقشندي ما نصه :

« وأما متن التقليد فقد قال في التعريف ، إن التقاليد كلها لا تفتح إلا بالحمد لله وليس إلا . ثم يقال بعدها . أما بعد . ثم يذكر ما سنع من حال الولاية وحال المولى ، وحسن الفكر فيمن يصلح . وأنه لم ير أحق من ذلك المولى ويسمى ثم يقال ما يفهم أنه ، هو المعدم الوصف أو المتقدم إليه بالإشارة . ثم يقال رسم بالأمر الشريف العالي ، المولى السلطاني الملكي الفلاني (ويدعى له) أن يقلد

(١) القلقشندي - صبح الأعي - ج ١ : ص ١٠٢

كذا أو أن يفرض إليه كذا ، والأول أجل ، ثم يوصى بما يناسب تلك الولاية للمولى ، ثم يقال : وسبيل كل واقف عليه العمل به بعد الخط الشريف أعلاه قال : ولفضلاء الكتاب في هذا أساليب ، وتفنن كثير الأعاجيب وكل مألوف غريب . ومعنى هذا أن نهاية المتن ليست واحدة بل هي صور مختلفة وأساليب متعددة وذلك تبعاً لاختلاف الكتاب وتعدد من يوجه إليه الكتاب ، هذا عن النهاية أو الخاتمة .

أما من حيث صلب المتن أو موضوع التقليد ، فإن أساليب الكتاب فيه مختلفة كذلك ، وطرق التعبير فيه متنوعة ، وذلك من حيث القدرة على تخير اللفظ وانتقاء الجمل ، والكلف بالتحسين والتضمين . هذا ما كان عليه أمر كتابة التقليد أيام المماليك .

أما العصر الأيوبي : فقد كان يكتب التقليد فيه على نمط آخر وهو كما يقول القلقشندي على مراتب ثلاث :

المرتبة الأولى^(١) أن تفتح الولاية « يعنى بالولاية هنا : » كتاب التعيين « بخطبة مبتدأة بالحمد لله تعالى ثم يؤتى بالبعدية ، وبذكر ما سنح من حال الولاية والمولى ، ويوصى المولى بما يليق بولايته ، ثم يقال « وسبيل كل واقف عليه من النواب العمل به » المرتبة الثانية^(٢) : (هي أن تفتح الولاية بلفظ أما بعد حمد الله أو (أما بعد فإن كذا) ويؤتى بما يناسب من ذكر الولاية والمولى ، ثم يذكر ما سنح من الوصايا ثم يقال « وسبيل كل واقف عليه ») .

أما المرتبة الثالثة^(٣) فهي : (أن تفتح الولاية بلفظ « رسم » ثم يذكر أمر الولاية والمولى ويوضح ، ثم يقال « وسبيل كل واقف عليه » هذا على أن كتب الأيوبيين كانت تختلف عناوينها من الوجهة الإدارية أو الرسمية ؛ إذ كان منها ما يطلق عليه اسم تقليد ومنها ما يسمى مرسوماً ، ومنها ما يقال له توقيع وربما قيل لبعضها مناشير .

وجملة القول في تقاليد الأيوبيين وخلفائهم المماليك الأتراك في أول عصرهم

(١) القلقشندي - صبح الأعشى ج ١١ ص ٣٢ .

(٢ و ٣) القلقشندي - صبح الأعشى ج ١١ صفحات ٣٢ و ٤٧ .

وفى مراسيمهم وتوقيعاتهم أنها كانت تختلف من حيث أسلوب المتن أو طريقة تناول الموضوع تبعاً لاختلاف من صدر إليه ذلك التقليد أو المرسوم أو التوقيع فإذا كان المدة ود بالكتاب من رجال السيف ، كانت جملة وألفاظه وطرق تعبيره يتفق فى جملتها وتفصيلها مع طبيعته العسكرية ، وإن كان رجلاً من رجال الدين كانت الألفاظ والعبارات مناسبة ، كذلك لصبغة الشيخ التى اصطبغ بها شرعية كانت أو باطنية ، وإليك على سبيل المثال طرفاً من ذلك التوقيع الذى كتب به من قبل الملك الناصر محمد بن قلاوون إلى شيخ الشيوخ شمس الدين بن النخجوانى بشأن خانقاه سعيد السعداء قال (۱) :

« الحمد لله مرقى أوليائه ، وموقى أصفياه ، وملقى كلمة الإخلاص لمن تلقى سرها المصون عن أنبيائه » « نحمده على مصافاة أهل صفائه وموافاة نعمائه لمن تمسك بعهود وفائه ، وتسلك فأصبحت رجال كالجواهر لا تنتظم فى سلكه ولا تعد من أكفائه ، وطلع للدين شمساً يباهى الشمس بضيائه ويباهل البدر التمام فيتغير تارة من خجله ، وتارة من حيائه . ونشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له شهادة نعدّها ذخراً للقائه ، وفخراً باقياً ببقائه راقياً فى الدرجات العلى بارتقائه . ونشهد أن سيدنا محمدًا عبده ورسوله مبلغ أنبيائه ، ومسوخ الزلزال لأحبائه صلى الله عليه وعلى آله وصحبه والتابعين لهم بإحسان من أهل ولائه . ومن عرف به الله لما تفكر فى آلائه ، صلاة يؤمل دوامها من نعمائه . ويؤمن عليها سكان أرضه وسماؤه تسليماً كثيراً .

وبعد : فإن أولى ما استقام به (الشخص على) الطريقة . واستدام به الرجوع إلى الحقيقة واستام به يطمئن إلى خالقه لا إلى الخليقة . وحفظ أفقه بنير تستفىء به النيران ونوء تنقسم به الغمام الممطرات . طائفة أهل الصلاح . ومن معهم من إخوان أهل الصفاء الصوفية داعى الفلاح . ومن يضمهم من الواردين إليهم إلى جحاح والصادرين عنهم بنجاح . ومن تفتح له أبواب السماء وتمنح بنفسهم غمامة الخلق ملابس النعماء . ومن تكشف بهجدهم جحاح كل ظلام . ويكشف بتوجههم عارضة كل بدر تمام . فهذا التوقيع كما ترى من الجزء الذى أثبتناه منه هنا يذخر

(۱) التلشندي - صبح الأعشى ج ۱۱ ص ۳۷۰

بالألفاظ والعبارات التي ترمز إلى ما اصطلح عليه أهل التصوف من أسماء المقامات والأحوال كالفتوح والمعرفة والطريقة والحقيقة ، وغير ذلك مما يتردد على ألسنة أهل الباطن وأصحاب المقامات والأحوال سيما ما استهل به الكاتب خطبة هذا التوقيع من براعة الاستهلال ، وذلك كقوله بعد الحمد له « مرقى أوليائه » وموقى أصفياه وملقى كلمة الإخلاص لمن تلقى سرها المصون عن أنبيائه . فكل من كلمة مرقى وموقى والسر المصون كل أولئك كلمات رمز بها الكاتب إلى ما ينبغي اتباعه بالعدل والإنصاف في ترتيب الشيوخ والمريدين وترقيتهم من وضع إلى وضع في شأن الخانقاه من حيث استحقاق كل لما هو أهله من الإشراف على مخصصات المديرين من جهة وما فرض له هو بحسب مكانته في الطريق من الأموال والأرزاق وفق شروط الواقف من جهة أخرى .

وجملة القول فيما وصل إلينا من مكاتبات الأيوبيين والمماليك والأتراك أنها تشبه في أسلوبها على اختلاف موضوعاتها أسلوب كتب التراجم والسير وذلك من حيث إن جميع هذه المكاتبات والمراسلات وتلك الكتب والمصنفات تتفق في التعبير عن الحقائق العملية والمعاني الواقعية ، بألفاظ متغيرة منتقاة وجمل منسقة منمقة وطرق متوخاة ، هذا بالنسبة للكتب الصاهرة عن دواوين الإنشاء بشأن تقليد أو رسم أو توقيع . أو عهد أو عقد أو معاهدة . أما ما كان يصدر عن دواوين الإنشاء إلى الخلفاء أو مختلف الأنحاء بشأن غزوة أو موقعة انتصر فيها المسلمون وهزم الكافرون كواقعة المنصورة ، ودمياط وفارسكور أيام السلطان توران شاه أو كفتح بيت المقدس في عهد صلاح الدين ، فإن الرسائل أو الكتب التي كانت تكتب إلى الخلفاء ومختلف ديار الإسلام في وصف تلك المعارك وهاتيك الحروب التي تم للمسلمين فيها النصر المؤزر والفتح المبين فإنها كتب أو رسائل تجلى فيها التصوير الفني بأدق معناه والتعبير الأدبي بأروع فحواه ؛ ولا غرو ، فإن القاضي الفاضل ، حين كتب على لسان صلاح الدين إلى الخليفة العباسي ببغداد بوصف فتح بيت المقدس ، لم يكن غرضه مجرد الإخبار بالفتح وإنما أراد تصوير مشاعر المسلمين تجاه ذلك الانتصار الذي كان من قبل حلماً من الأحلام وكذلك حين كتب السلطان توران شاه إلى أمة الإسلام في مختلف الأقاليم والأقطار بنحبر

انتصار المسلمين في مصر على الصليبيين في دمياط والمنصورة وفارسكور ، فإنه لم يكن يريد بذلك مجرد الإخبار بذلك الانتصار بل أراد أن يصور فرحة المسلمين البالغة وجذلهم العظيم وبهجتهم الكبرى وسرورهم العميم بانتصار المصريين على الصليبيين لما في ذلك من نصره للوطن والدين . . .

الرسائل الإخوانية :

أما الفن الثالث من فنون النثر الأدبي الرئيسية في هذا العصر فهو الإخوانيات ، وهي عبارة عما كان يكتب به بعض أهل ذلك العصر إلى بعض من رسائل يكون القصد منها إما الشكر على مكرمة ، أو قضاء مسألة ، وإما التهنئة بحج أو زواج أو مولود سعيد ، وإما في ذكر حادثة أو تصوير نازلة أو في ما مر به الكاتب أثناء الظعن أو المقام من تجارب ومشاهدات .

وإليك مما كتب في هذا الشأن ، على سبيل المثال أو الاستشهاد ، هذه الفقرات من تلك الرسالة التي كتبها القاضي محي الدين أبو الفضل يحيى بالقاهرة سنة تسع وعشرين وستمائة هجرية ، وهي التي تعرف برسالة النمى قال بعد كلام طويل تحدث فيه عن فضل صاحبه ، وكرمه ، وسمو مكانته ، وعلو قدمه وفصاحته لفظه وبلاغة قوله وعما تركته رسالته إليه من أثر حسن في نفسه كما وصف فيه بحسن الإسهاب وجودة الإطناب . القاهرة بما كان يراها عليه من رونق وبهاء وحسن ورواء . قال بعد ذلك كله يصف ما حدث له مع النمى ما نصه : « فبينما أنا أتفكر في أن جملة ما عاينته سيصبح زائلاً ، وعن تلك الصبغة العجيبة حائلاً وأتدبر "ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلاً" إذ أهدت إلى الأيام إحدى طرفها وغرائبها وكبرى أوابدها وعجائبها فطرق سمعى من الشباك نبأة . وتلتها وجبة تتبعها وثبة . فاستعدت من كيد الشيطان المريد وقلت : أسعد أم سعيد . وإذا بنمس قد فارق وجاره إلى وجارى . واختارنى على الصحراء جارا فارتضىته لحوارى . فدلج مستأنساً . ومرح بين يدي آنساً . وأراني أحد كتفيه في الاسترسال لينا . والآخر بالتمتع شامساً . فمد له الحرص على جوره حبال مكره وشباك . ويد الغبش تحول دون قنصه وإمساكه . وبقايا الظلام تقتضى

بتمنعه وتصدد عن جعله من الوثاق في موضعه ، وأنا ملازمه ملازمة المعسر لرب الدين حتى يتبين الصبح لدى عيني ، فلما خشيت على صلاتي الفوت ، عدلت إلى تأدية فرضها وتوجيهها بين يدي موجبها وعرضها ، فلما انفتلت عن مصلاي وانصرفت عن مناجاة مولاي برقت لي بارقة خيل إلى أنها صاعقة ، فقلت إذ قرن الغزاة ؟ والإفلات حين ذباله ، فقل إن الغلام نظر إليه شذراً ، وهزل له المهند فشق له من الظلماء فجراً ، وأبدى له وجهاً مكفهرًا ، ورام أن يمطيه من المنية مركباً وعراً كأنه قد لاقى أسداً هزبراً ، إلخ . .

هذا وما يدخل في باب الإخوانيات تلك الرسائل التي كتبت بأسلوب الهزل على سبيل المزح والمداعبة ، أو التبسط والتطرف وقد تكتب في قضاء حاجة أو بلوغ مأرب أو درك بغية ، وربما كان ظاهرها التفكه والتنكيت وباطنها السخرية والتبكيك وذلك كالذي نجده في رسائل الوهراني وهاك مقتطفات من تلك الرسائل على سبيل التمثيل والاستشهاد ، قال من رسالته التي بعث بها على لسان بغلته إلى الأمير الأيوبي عز الدين موسك قال بعد البسملة ما نصه^(۱) : المملوكة « ريحانة » تقبل الأرض بين يدي المولى عز الدين حسام أمير المؤمنين نجاه الله من حر السعير ، وعطر بذكراه قوافل العير ، ورزقه من القرط والتبن والشعير ، وسق مائة ألف بعير واستجاب فيه صالح الأدعية ، من اللحم الغفير من الخيل والبغال والحمير إلخ . . . ومن رسالة أخرى له ، كتبها بتهكم برجال الدين لكثرة ما كانوا يصلون ويأكلون في رمضان قال^(۲) :

« كلما ذكر الخادم تلك الموائد الحصبية ، وما يجري عليها من الخواطر المصبية ، علم أن التخلف عنها هو المصبية ، ولكنه إذا ذكر ما يأتي بعدها من القيام والقعود والركوع والسجود علم أن أجراً ما يأكله في تلك الوليمة نحواً من عشرين تسليمة ، كل لقمة بنقمة ، ما تحصل له الشبعة ، بأربعين ركعة ، فتكون الدعوة عليه ، والحضور في الشرطة^(۳) ، فزهد الخادم حينئذ في الوصول ، وقنع بالمحصول

(۱) أبا عبد الله محمد الوهراني رسائل الوهراني - نسخة مخطوطة بدار الكتب تحت رقم ۲۴ أدب .

(۲) المرجع السابق .

(۳) هي هكذا في الأصل .

إذ ليس له من الدين ولا قوة اليقين ، ما يترك معه الراحة تحت المراويح إلى القيام بسنة التراويح لأنه في ذلك على رأى القاضى النجيب الذى إذا دعى إليها لا يجيب ، فوعده الإمام انقضاء شهر الصيام إلخ . .

هذا وقد كانت هناك فنون أخرى قيل فيها النثر ، لم نشأ أن نعرض لها بالذكر لأنها في رأينا لا تخرج من أحد هذه الإطارات الثلاثة ، التى اعتبرنا النثر الأدبى منحصراً فيها ، وهى على ما سبق أن فصلناه الخطابة بنوعها والكتابة الديوانية على تعددها والإخوانيات على اختلاف صورها وكثرة أغراضها .

مدارس النثر الأدبى ومذاهبه فى هذا العصر :

يرى بعض الباحثين المحدثين أن النثر الأدبى فى هذا العصر على اختلاف موضوعاته وأغراضه ، جار فى أسلوبه وطرق تعبيره ، على منهجين أو مذهبين ، وبعبارة أخرى ، أقول كانت تنتظمه على حد قولهم مدرستان إحداهما أسموها مدرسة القاضى الفاضل ، والثانية نسبوها إلى ضياء الدين بن الأثير ثم هم يزعمون أن مدرسة القاضى الفاضل تزعمها فى أوائل دولة المماليك الأتراك القاضى محيى الدين بن عبد الظاهر . أما مدرسة ابن الأثير ، فإنهم لم يذكروا لها بعده زعيماً على الإطلاق ولعل السر فى عدم ذكرهم خلفاً لابن الأثير على مدرسته راجع إلى كثرة الكتاب الذين ساروا على منهجه أو قفوا على أثره وأياً ما كان فإننا لا نوافقهم على هذا التقسيم لا من حيث المعانى والمضامين ولا من حيث الأساليب وطرق التعبير ، بل نذهب إلى القول بأن مدارس النثر الأدبى فى آخريات العصر الأيوبي وأوائل دولة المماليك ، أو بعبارة أخرى فى القرن السابع الهجرى ، تنقسم من حيث المعنى أو المضمون . أو قل الموضوعات والأغراض إلى المدارس التالية :

أولاً — مدرسة المعانى الدينية شرعية كانت أو باطنية ، وهذه ذات فنون واتجاهات وأساليب وتيارات متعددة متنوعة سوف نبسط القول فيها فى الفصول التالية .

ثانياً : المدرسة الديوانية . وهى تنتظم جميع المكاتبات والمراسلات الصادرة عن ديوان الإنشاء فى مختلف الشؤون السياسية والحربية والإدارية . وما إلى ذلك مما يتصل بعلاقات الدولة الخارجية .

ثالثاً - المدرسة الاجتماعية ، وهي تنتظم كل الرسائل والمكاتبات التي كان يتبادلها الأدباء في مختلف المناسبات الدينية أو العائلية والفردية .

رابعاً - مدرسة الرصف والطبيعة ، وهي عبارة عما كان يكتب به بعض الأدباء إلى بعض من وصف رائع وتصوير بديع لما كانوا يشاهدونه من جمال الزهور والورود وبهاء الحدائق والبساتين ، وغير ذلك من مظاهر الطبيعة الخلابة ومناظرها الأخاذة من جهة ، وفي ذكر مجالس اللهو والطرب والعبث والشراب من جهة أخرى .

هذا من حيث المعاني أو الموضوعات التي كان يخطب فيها أهل ذلك العصر أو يكتبون ، أما من حيث الصور البيانية والخصائص الأسلوبية وكيفية التناول ونسق التعبير ، فإنه أعنى النثر الأدبي ، يُرد على اختلاف موضوعاته وتنوع أساليبه وتعدد أغراضه إلى مدارس ثلاثة . .

الأولى : نسميها مدرسة الصنعة والبديعيات ، وهي التي تزعمها في العصر الأيوبي القاضي الفاضل وخلفه عليها في أوائل دولة المماليك القاضي محي الدين عبد الظاهر .

والثانية : نطلق عليها اسم السليقة والطبع ، وهي التي تزعمها الوزير ضياء الدين ابن الأثير المتوفى سنة سبع وثلاثين وستمائة هجرية ، وعلى نهج هذه المدرسة وطابعها جرى أكثر الكتاب الذين هم وصفوا الطبيعة وتحدثوا عن مجالس اللهو والشراب .

أما المدرسة الثالثة : فهي التي ظهرت في النصف الثاني من القرن السابع ، واصطلح على تسميتها بمدرسة الفقهاء المتأدبين وزعيمها فيما أرجح هو ابن دقيق العيد . ولكل مدرسة من هذه المدارس بطبيعة الحال منهج فني وطابع أدبي يختلف عن منهج وطابع المدرسة الأخرى ، وقد آثرت قبل تبيان خصائص كل مدرسة ، وذكر ما بين مناهجها من وجوه الخلاف أن أورد نموذجاً مما كتب على طريقة كل مدرسة على حدة ، حتى يكون بسطنا لمنهج كل واحدة منها قائماً على شاهد من نتاج أعلام هاتيك المدارس .

وإليك أولاً - هذه الجمل والمقتطفات من إحدى رسائل القاضي محي الدين ابن عبد الظاهر ، وهي رسالة كتبها القاضي محي الدين عبد الظاهر إلى الصاحب بهاء الدين بن حنا في وصف فتح الملك الظاهر لقيسارية من بلاد الروم واقتلاعها من أيدي التتار واستيلائه على ملكها ، وجلوسه على تخت بني سلجوق ثم العود منها إلى مملكة الديار المصرية ، قال بعد ديباجة طويلة وكلام كثير ما نصه^(١) :

« ولا يقتدح من غير سنابك الخيل نار ، ولا نمر على مدينة إلا مرور الرياح على الحمائل في الأصائل والأبكار ، ولا نقيم إلا بمقدار ما يتزايد الزائر من الأهبة أو يتزود الطائر من النغبة ، نسبق وفد الرياح من حيث تنتحي ، وتكاد مواطئ خيلنا بما تسحبه أذيال الصوافن تمتحي ، تحمل هممنا الخيل العتاق ويكبو البرق خلفنا إذا حاول بنا اللحاق ، وكل يقول لسلطاننا نصر الله أين أزمعت أيهذا الهمام ؟ نحن نبت الربا وأنت الغمام !

ومر لا يفعل السيف أفعاله ، ولا يسير في مهمه إلا عمه ، ولا حبل إلا طاله تسايه السواي والغواذي ولا ينفك الغيث من انسكاب في كل ناد وواد ... إلخ » .

هذا نموذج من كتابة أعلام مدرسة الصنعة والبديعيات وإليك نموذجاً آخر مما جاء في الرسائل والمكاتبات ، على أسلوب مدرسة السليقة والطابع وهو طرف من كتاب نعتقد أن القاضي فخر الدين كتبه على لسان السلطان توران شاه إلى نائب دمشق . حين تم للمسلمين الظفر بالصلبيين ، إثر واقعة المنصورة : وقارس كور . وإليك النص قال^(٢) :

« الحمد لله الذي أذهب عنا الحزن . وما النصر إلا من عند الله ، ويرمئذ يفرح المؤمنون بنصر الله . وأما بنعمة ربك فحدث . وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها نبشر المجلس السامي الجمالي . بل نبشر المسلمين كافة . بما من الله به على المسلمين من الظفر بعدو الدين . فإنه قد استفحل أمره واستحكم شره ويئس العباد من البلاد والأهل والأولاد . فنودوا لا تيأسوا من روح الله . . .

(١) التلغشتندي صبح الأعشى ج ١٤ ص ١٤٠ .

(٢) التلغشتندي السلوك ج ١ ق ٢ ص ٣٥٦ .

ولما كان يوم الاثنين مستهل السنة المباركة ، أتم الله على الإسلام بركتها ،
فتحنا الخزائن وبذلنا الأموال وفرقنا السلاح وجمعنا العربان والمطوعة ، وخلقاً
لا يعلمهم إلا الله ، فجاءوا من كل فج عميق ومكان سحيق إلخ . . .

أما النموذج الثالث - فهو جزء من كتاب أرسله ابن دقيق العيد إلى نوابه
بالوجهين القبلي والبحري وإليك النص بعد البسملة قال^(۱) :

« يا أيها الذين آمنوا قوا أنفسكم وأهليكم ناراً وقودها الناس والحجارة عليها ملائكة
غلاظ شداد لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون » ، صدرت هذه المكاتبة إلى
المجلس السامي وفقه الله لقبول النصيحة وأتاه لما يقربه قصداً صالحاً ونية صحيحة
أصدرناه إليه بعد حمد الله الذي يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور ، ويمهل
حتى يلتبس الإمهال بالإهمال ، على الغرور ، نذكر بأيام الله فإن يوماً عند ربك
كألف سنة مما تعدون ، ونحذره من صفقة من باع آخرته بدينياه ، فما أجد سواه
مغبرناً عسى الله أن يرشده بهذا التذكار ، وينفعه ويأخذ هذه النصائح لحجزته عن
النار فإنني أخاف أن يتردى ، فيخر من ولاه والعياذ بالله معه ، والموجب لإصدارها
ما تلمحناه من الغفلة المستحكمة على القلوب ، ومن تقاعد الهمم عن القيام بما
يجب للرب المربوب إلخ » .

* * *

بعد أن أوردنا نماذج يمثل كل منها منهج مدرسة من مدارس النثر الأدبي
في القرن السابع الهجري ، ويصور لنا طابعها العام أستطيع أن أجمل خصائص
كل مدرسة منها على حدة فأقول :

(۱) على صافي حسين - ابن دقيق العيد - حياته وديوانه ص ۸۳ .

خصائص مدرسة الصنعة والبديعيات

تمتاز مدرسة الصنعة والبديعيات بالخصائص الأدبية والصور البيانية الآتية:

- ١ - إطالة التفكير وكثرة التحبير والتزوير .
- ٢ - القصد إلى السجع قصداً .
- ٣ - الاستكثار من الجناس والتورية والطباق وغير ذلك من وجوه تحسين الكلام بصورة تم عن التصنع وتشعر بالتكلف .
- ٤ - تضمين الكلام ألفاظاً من آي القرآن .
- ٥ - كثرة الاستعارات والتشبيهات والتخيل والتشخيص .
- ٦ - الإطناب في الوصف وبسط القول في شرح المقصود .
- ٧ - كثرة الاستطراد .
- ٨ - توخي الجذل من اللفظ والذي هو أشبه بالغريب من الكلام .

ثانياً : خصائص مدرسة السليقة والطبع

تمتاز هذه المدرسة بالخصائص الأسلوبية والصور البيانية والمزايا الأدبية الآتية :

- أولاً : عدم إطالة التفكير والإقلال من التحبير والتزوير أعنى أن أعلام هذه المدرسة لم يكونوا يتكلفون المعنى ولا يطيلون التفكير فيه . بل كانت كتاباتهم تجيء جملة عفو الخاطر ووفق ما يوحى به القلب والوجدان بعيداً كل البعد عن العمل العقلي العميق .
- ثانياً : وضوح العبارة ، وعدم الالتواء في الأسلوب .
- ثالثاً : إذا وجد شيء من الجناس أو السجع أو غير ذلك من وجوه تحسين الكلام فإنك لا تشتم فيه رائحة التكلف ، ولا تجد فيه شيئاً من عناء الصنعة .

- رابعاً : تضمين الكلام بآى القرآن .
- خامساً : كثرة الاستشهاد بالأشعار وضرب الأمثال .
- سادساً : كثرة الإيجاز وقلة الإطناب .
- سابعاً : عدم الحشونة فى اللفظ والبعد تماماً عن الإغراب .
- ثامناً : رقة الألفاظ وعذوبة الكلمات وعدم الإبهام والحلو من الالتواء .

ثالثاً : خصائص مدرسة الفقهاء المتأدبين

تمتاز هذه المدرسة بالخصائص الفنية والمميزات الأدبية التالية :

- أولاً : جزالة اللفظ مع رقة المعنى .
- ثانياً : كثرة المحسنات فى غير ما تكلف ولا تصنع .
- ثالثاً : استخدام المصطلحات العلمية وأساليب الإفتاء والقضاء مع عدم إفساد الصبغة الأدبية .
- رابعاً : وضوح المعنى وظهور القصد مع تخير اللفظ الفخم وانتقاء الكلمات التى هى فوق متناول العامة أو غير المثقفين .
- خامساً : الاستشهاد بالآيات كاملة غير منقوصة .
- سادساً : الإكثار من عبارات الترغيب والترهيب وذكر الثواب والعقاب والجنة والنار .
- سابعاً : التمثل بأحوال السابقين الأولين من الصحابة والتابعين .
- ثامناً : الجمع بين رقة الطبع وروعة الصنعة فى غير ما تكلف .

الفصل الثانى

نشأة النثر الصوفى وتطوره فى مصر حتى نهاية القرن السادس الهجرى

تمهيد :

ظهر النثر الصوفى إبان القرن الأول الهجرى فى البصرة ومصر والكوفة والشام وكان فى هذه الفترة عبارة عن تلك المواعظ وهاتيك الحكايات التى كانت تلقى فى مساجد الأمصار الجامعة بقصد التخفيف من غلواء النزعة المادية التى أخذت تغزو المجتمع العربى الإسلامى وقتذاك بسبب تعدد الممالك المفتوحة ، وكثرة الأموال التى كانت تجلب إلى المدينة ومكة والشام ، الأمر الذى تسبب عنه نشاط الغرائز البشرية وازدياد الرغبات الدنيوية ، وبالتالي انصراف الناس إلى شئون العاجلة تاركين وراءهم أمور الآجلة ، وذلك كمواعظ الحسن البصرى ، وما كان يقوله فى مجالسه من كلام أو يكتب به إلى الخلفاء ، كرسالته التى بعث بها إلى عمر بن عبد العزيز حين صارت إليه الخلافة ، فهو فى ذلك كله يتحدث عن زوال الدنيا ، وصغار شأنها وعن الموت وما يكون وراءه من عذاب للعصاة والمذنبين أو ثواب عظيم ونعيم للتائبين المخلصين والمؤمنين القانتين ، وذلك كله فى أسلوب يؤثر فى نفوس القارئ أو السامعين أبلغ تأثير ، وما قاله عمر بن عبد العزيز فى حديثه عن الموت وحته المسلمين أن يتأهبوا للرحيل فيأخذوا من دنياهم لا خرتهم وألا يكونوا منصرفين إلى الدنيا منكبين على الشهوات منهمكين فى المتع واللذات . ومثل هذين كان سليم بن عتر التجيبى ، فإنه كان يقص بمسجد الفسطاط على الناس أحوال السابقين ويروى لهم أخبار الغابرين ، وهو أول من قص بمصر على ما سوف نذكر عما قليل . هذا ، وكل ما روى فى كتب الأدب والتراجم والطبقات . منسوباً إلى الحسن البصرى أو عمر بن عبد العزيز ، يعتبر فى رأى عملا أدبياً ، لأنه مشتمل على أهم لوازم الفن الكلامى وأعنى بذلك صدق التعبير وبراعة التصوير وقوة التأثير .

وقد تطور هذا الوعظ الأخلاقى فى أواخر القرن الأول الهجرى وأوائل القرن الثانى إلى فن المقام ، وذلك كالذى كان ينصح به الزهاد والنسك الأمراء والخلفاء من أمثال الحسن البصرى وخالد بن صفوان والأوزاعى .

وإليك طرفاً مما روى عن البصري وابن صفوان والأوزاعي في هذا الفن وذلك على سبيل المثال^(۱):

قال ابن قتيبة : « كتب ابن هبيرة إلى الحسن وابن سيرين والشعبي فقدم بهم عليه فقال لهم : إن أمير المؤمنين يكتب إلى في الأمر ، إن فعلته خفت على ديني وإن لم أفعله خفت على نفسي ، فقال له ابن سيرين والشعبي قولاً رفقا فيه وقال له الحسن : يا ابن هبيرة إن الله يمنعك من يزيد ، وإن يزيد لا يمنعك من الله . يا ابن هبيرة ، خف الله في يزيد ولا تخف يزيد في الله ، يا ابن هبيرة إنه يوشك أن يبعث الله إليك ملكاً فينزلك عن سر غيرك إلى سعة قصرك إلى ضيق قبرك ، ثم لا ينجيك إلا عملك . يا ابن هبيرة ، إنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق ، فأمر له بأربعة آلاف درهم وأمر لابن سيرين والشعبي بألفين فقالا رفقنا فرقق لنا . »

ومما نسب إلى خالد بن صفوان في فن المقام ما رواه ابن قتيبة أيضاً عنه أنه قاله بين يدي هشام بن عبد الملك وإليك النص قال^(۲) : خالد بن صفوان فأرسل إلى فدخلت عليه ولم أزل واقفاً ، ثم نظر إلى كالمستنطق لي ، فقلت : يا أمير المؤمنين أتم الله عليك نعمه ودفع عنك نقمه ، هذا مقام زين الله به ذكرى وأطاب به نشري ، إذ أراني وجه أمير المؤمنين ، ولا أرى لمقامي هذا شيئاً هو أفضل من أن ابنه أمير المؤمنين لفضل نعمة الله على ما أعطاه ولا شيء أحضر من حديث سلف لملك من ملوك العجم ، إن أذن لي فيه حديثه به . قال : هات : قلت كان رجل من ملوك الأعاجم جمع له فتاء السن وصحة الطباع وسعة الملك وكثرة المال وذلك بالخورنق . فأشرف يوماً ، فنظر ما حوله فقال لمن حضره . هل علمتم أحداً أوتي مثل الذي أوتيت ؟ فقال رجل من بقايا حملة الحجة ، إن أذن لي تكلمت . فقال : قل ، فقال : رأييت ما جمع لك ، أشيء هولك لم يزل ويزول أم هوشىء كان لمن قبلك زال عنه وصار إليك . وكذلك يزول عنك ؟ قال لا ! بل شيء كان لمن قبلي فزال عنه . وصار إلى وكذلك يزول عني قال : فسررت بشيء تذهب لذته وتبقى تبعته ، تكون فيه قليلاً ، وترتهن به طويلاً ، فبكى وقال : أين

(۱) ابن قتيبة الدينوري - عيون الأخبار - ج ۲ ص ۳۴۳ .

(۲) نفس المرجع ج ۲ ص ۳۴۱ .

المهرب ؟ قال إلى أحد أمرين : إما أن تقيم في ملكك فتعمل فيه بطاعة ربك ، وإما أن تلقى عليك أمساحاً ثم تلحق بجبل تعبد فيه ربك ، حتى يأتي عليك أجلك قال فمالى إذا أنا فعلت ذلك ؟ حياة لا تموت وشباب لا يهرم وصحة لا تسقم وملاك جديد لا يبلى فأنى جبلاً فكان فيه حتى مات وأنشده قول عدى بن زيد :

وتفكر رب الخورنق إذ أصبح يوماً وللهدى تفكير
سره حاله وكثرة ماله والبحر معرضاً والسدير
فارعوى قلبه فقال وما غبطة حتى إلى الملمات يصير

أما الأوزاعي فقد روى عنه أبو نعيم الأصفهاني أنه قال يعظ أبا جعفر المنصور (١)

« يا أمير المؤمنين : من كره الحق فقد كره الله ، إن الله هو الحق المبين ، يا أمير المؤمنين إن الذى يلين قلوب أمتكم لكم حين ولاكم أمرهم لقرابتكم من النبي صلى الله عليه وسلم ، فقد كان بكم رؤوفاً رحيماً . مواسياً بنفسه لهم في ذات يده وعند الناس ، فحقيق أن يقوم لهم فيهم بالحق وأن يكون بالقسط لهم فيهم قائماً . ولعوراتهم سائراً . لم تغلق عليه دونهم الأبواب ولم يقم عليه دونهم الحجاب . يبتعج بالنعمة عندهم ويبتئس بما أصابهم من سوء . يا أمير المؤمنين . قد كنت في شغل شاغل من خاصة نفسك عن عامة الناس الذين أصبحت تملكهم أحمرهم وأسودهم ومسلمهم وكافرهم فكل عليك نصيبه من العدل فكيف إذا اتبعك منهم فنام وراءهم فنام ، وليس منهم أحد إلا وهو يشكو بلية أدخلتها عليه . أو ظلامة سقتها إليه . يا أمير المؤمنين ، حدثني مكحول عن عروة ابن رويم قال : كانت بيد النبي صلى الله عليه وسلم جريدة يستاك بها ويروع بها المنافقين . فأتاه جبريل عليه السلام . فقال يا محمد . ما هذا الجريدة التي كسرت بها قرون أمتك . وملأت قلوبهم رعباً فكيف بمن شقق أبصارهم وسفك دماءهم . وضرب ديارهم . وأجلاهم عن بلادهم وغيبهم الخوف منه . يا أمير المؤمنين . حدثني مكحول عن زياد بن جارية عن حبيب بن سلمة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم . دعا إلى القصاص من نفسه في خدشة . خدش أعرابياً لم يتعمدها فأتاه جبريل فقال يا محمد

(١) أبو نعيم الأصفهاني حلية الأولياء ج ٦ ص ١٣٦ .

إن الله لم يبعثك جباراً ولا مستكبراً فدعا النبي صلى الله عليه وسلم الأعرابي فقال :
 اقتص مني ، فقال الأعرابي : قد أحللتك بأبي أنت وأمي ، ما كنت لأفعل
 ذلك أبداً ولو أتيت على نفسي فدعا له بخير ، يا أمير المؤمنين رض نفسك لنفسك
 وخذ لها الأمان من ربك ، وارغب في جنة عرضها السموات والأرض التي يقول
 فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاب قوسى أحد في الجنة خير من الدنيا وما فيها ،
 يا أمير المؤمنين إن الملك لو بقى لمن قبلك لم يصل إليك ، وكذلك لا يبقى لك كما لم
 يبقى لغيرك .

ويبدو من أمثال هذه النصوص أن نزعة إلى التوسط والاعتدال بين طرفي
 الإفراط والتفريط ، قد بدأت تأخذ مكانها في أخلاقيات هذا العصر وفي أدبه
 أيضاً وأنها تشبه إلى حد كبير التقليد الهندي الذي يدعو الحاكم إلى العدل بالموعظة
 الحسنة وضرب الأمثال على لسان بيدبة الفيلسوف الذي ترجمه ابن المقفع عبر
 الفارسية من أدب الهند في كتاب كيلة ودمنة ، ولا يستطيع الباحث أن يجزم
 أن مقامات الزهاد في القرن الأول بخاصة كانت محاكاة لذلك التقليد الهندي ،
 وأغلب الظن أن اتساع رقعة العالم الإسلامي وتطور أمير القبيلة الجاهلي إلى خليفة
 رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد الإسلام ع هو الذي دعا إلى إشباع هذه الحاجة
 إلى العدل في الحكم بين الناس ، على أننا نستطيع أن نقول : إن المقامة الأدبية
 التي ازدهرت في العصور العباسية الأخيرة على يدى — الهمداني والحريري كانت
 في الحقيقة وواقع الأمر امتداداً لمقام الزهاد ومهما يكن من شيء فإن هذا الفن قد
 ازدهر في القرن الثالث الهجري ، وأكثر من القول فيه جماعات الصوفية وأهل
 الزهادة في مختلف البقاع الإسلامية كثرة لافتة ، وقد كان ذوالنون المصري ، من
 أئمة هذا الفن وأصحابه الضالعين فيه ، ولا عجب فإنه قد استطاع أن يؤثر بأحد
 مقاماته على مشاعر الخليفة العباسي ، (المتوكل على الله) بالغ التأثير فقد ذكروا
 أن ذا النون اتهم بالزندقة ، فطلبه المتوكل ، وسجنه ثم عفا عنه وأرجعه إلى مصر
 مكرماً ، بسبب وعظ ذي النون إياه ، وما هذا الوعظ الذي يوعظ به الخليفة سوى
 مقام واحد من هاتيك المقامات التي قالها ذو النون .

ومن يرجع إلى ترجمته في حلية الأولياء ، يحكم لدى النون بالبراعة والتقدم في فن المقام ، وبعد هذا التبيان لنشأة النثر الصوفي بوجه عام ، أنتقل إلى الكلام على نشأته وتطوره في مصر بوجه خاص فأقول .

نشأ النثر الصوفي في الفسطاط على شكل قصص ومواعظ وإرشادات ، إبان القرن الأول الهجري ، وذلك على يد سليم بن عتر التجيبي المصري ، الذي ذكره الجاحظ^(١) فقال : إنه أول من قص بمصر ثم هو في رأي أول من استن المجاهدة والمكابدة ، ومن اصطنع الخلوة في أرض مصر الإسلامية فقد ذكر الكندي أن الحسن بن ثوبان قال ركب حلیم بن عتر البحر فلما ثقل نزل ، فأقام سبعة أيام لا يدرى أين هو ثم جاءهم فقالوا له : أين كنت فقال : إني ذهبت إلى هذا الغار فأقامت هذه السبعة شكراً لله عز وجل^(٢) ، وقد ذكره السيوطي فقال : قاضي مصر وقاصها وناسكها من الطبقة الأولى من التابعين ، شهد خطبة عمر بالجالية وكان يسمى الناسك لكثرة فضله وشدة عبادته ، وكان يختم في كل ليلة ثلاث ختمات^(٣) ، وقد ولي سليم بن عتر قضاء مصر من قبل معاوية سنة أربعين هجرية وبقى فيه حتى عام ستين ومات بدمياط سنة خمس وسبعين . . .

ويبدو من ترجمة حياته في الكتب التي استطعت الرجوع إليها أنه أقام بمصر زهاء ست وثلاثين عاماً ، يقص على الناس في المساجد بقصد الوعظ والإرشاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وبقصد تصفية النفوس وتهذيب الأخلاق ولكنه مع ذلك كله لم يذكر لنا أحد من أصحاب المصنفات ، التي بين أيدينا شيئاً من كلامه حتى نتبين أسلوبه وتقف على مرماته ونتفهم قصده ومغزاه . ثم نحكم له أو عليه .

غير أننا نستطيع من تتبعنا أخباره أن نقول : إن أسلوبه في قصصه كان عظيم التأثير في النفوس ، لما ذكره الكندي من أن سليم بن عتر كان يقص على الناس وهو قائم فقال صلة بن الحارث الغفاري : وهو من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم والله ما تركنا عهد نبينا ولا قطعنا أرحامنا حتى قمت أنت وأصحابك بين أظهرنا^(٤) .

(١) محمد بن يوسف الكندي كتاب الولاية وكتاب القضاة ص ٣٠٨ .

(٢) السيوطي - حسن المحاضرة ج ١ ص ١١٨ .

(٣) محمد بن يوسف الكندي - كتاب الولاية وكتاب القضاة ص ٣١١ .

فلولا أن صلة بن الحارث الغفارى قد تأثر بمواعظ سليم تأثراً خاف معه صلة على نفسه عقاب ربه . يوم القيامة ، ما انتفض بنى عن نفسه ارتكاب تلك الأعمال التى يفيد سياق الكلام أن سليماً . كان ينهى عن ارتكابها ويحذرهم من عقاب الله إن هم عصوه بها . هذا ، وقد شهد له عبد الله بن عمرو بن العاص بصدق القول وقوة التأثير إذ قال له فيما قال حين وفد عليه مع آخرين بقصد حمله على بيعة يزيد « أما أنت يا سليم بن عتر ، فكنت قاصاً ، فكان معك ملكان يفتيانك ويدكرانك ثم صرت قاضياً ففعلك شيطانان يزيفانك عن الحق ويفتنانك » .

وجملة القول فى نشأة النثر الصوفى بمصر أنه ظهر أول ما ظهر فى ثوب قصصى وعلى شكل حكم وعظات تقال فى المساجد جملة أو جملتين وتارة تكون أقصوصة أو حكاية قصيرة تروى عن رجل من رجال الخير والإصلاح أنه لقي بعد وفاته عند ربه حسن المثوبة وخير الجزاء أو عن رجل عصى وافتى وفعل الموبقات فكان له الهم والغم وسوء الختام فى العاجلة ، وفى الآجلة ، سوء العذاب وأشد العقاب .

وأغلب الظن أن النثر الصوفى ظل بمصر على صورته هذه حتى نهاية النصف الأول من القرن الثانى إذ لم نعتز رغم طول البحث وكثرة التنقيب على نص صحيح النسبة إلى أى ممن عرف أثناء تلك الحقبة بالزهادة والتسك يفيد معنى غير الذى ذكرناه أو يدل على أمر سواه أما فى أخريات القرن الثانى وأوائل القرن الثالث فإنه أعنى النثر الصوفى قد عمق معناه وكثرت أغراضه وتعددت صورته وتنوعت فيه طرق التعبير ولا غرو فقد أصبح النثر الصوفى فى هذه الفترة من تاريخه تعبيراً عن الآراء الصوفية ذات الصبغة الفكرية حيال سلوك الإنسان الظاهرى والباطنى تجاه الدنيا ونحو الله من جهة ، وحيال ما ادعاه صوفية ذلك العصر من حب إلهى من جهة أخرى وذلك كالذى وجدناه عند أبى الفيض ذى النون المصرى فقد تثبتنا من صحة نسبة طائفة من الكلام المنشور إلى ذى النون المذكور الذى هو إمام التصوف فى عصره غير المدافع وشيخه دون منازع . . . باتفاق الجميع ، وقد أنعمت النظر فى كل ما وقع إلى مما نسب له من كلام منشور فوجدته ذا أنماط مختلفة وأنواع متعددة من حيث المعنى أو المضمون من جهة ، ومن حيث الأسلوب وطرق التعبير من جهة أخرى ، ويمكن حصر هاتيك الأنواع أو تلك الفنون النثرية فيما يلى :

أولاً : مناجاة الله والتضرع إليه كقوله ^(١) : لئن ممدت يدي إليك داعياً .
لطال ما كفيتني ساهياً . . أقطع منك رجاي بما عملت يداي ، حسبي من سؤال
علمك بحالي .

ثانياً : الحكمة والإرشاد وذلك كقوله ^(٢) إذا صح اليقين في القلب صح
الخوف فيه وقوله ^(٣) الصديق سيف الله في أرضه فما وضع على شيء إلا قطعه . . .

ثالثاً : التعبير عن المقامات والأحوال وإرشاد المريدين ، وهذا الضرب من النثر
الصوفي قد جاء في هذا العصر كما وجدناه عند ذي النون أيضاً على أسلوب الأقصوصة
أو الحكاية تارة وعلى الأسلوب التعليمي تارة أخرى ، فمن أمثلة الأقصوصة أو الحكاية
ما رواه السلمي عند ذي النون أنه قال ^(٤) قال :

« كان لي صديق فقير ، فمات . فرأيت في النوم فقلت له ما فعل الله بك
قال - قال - قد غفرت لك بترددك إلى هؤلاء السفلى أبناء الدنيا في رغبة قبل أن
يعطوك » .

ومن أمثلة الأسلوب التعليمي قوله ^(٥) يا معشر المريدين من أراد منكم الطريق
فليلق العلماء بالجهل والزهاد بالرغبة وأدل المعرفة بالصمت .

رابعاً - التعبير عن نظرية الحب الإلهي وهو كالثالث على ضربين ضرب
قصصي كتلك الحكايات التي تواتر نقلها عن ذي النون كقصته مع المرأة التي
ذكر أنه لقيها في جبال الأكراد وغيرها ممن لقيهن في صحارى مصر وأرض الحجاز .

أما الثاني فهو ما جاء على نمط الأسلوب التعليمي . وذلك في مثل تلك الأجوبة
التي كان يرد بها ذو النون على أسئلة السائين عن ماهية الحب الإلهي وكنهه معناه .
وهي أسئلة وأجوبة عديدة . ورد بعضها في طبقات السلمي والشعراني وبعضها
في الكواكب الدرية للمناوي وحلية الأولياء لأبي نعيم الأصفهاني . . .

وجملة القول في النثر الصوفي . أثناء القرن الثالث الهجري أنه قد تطور عما

(١) أبا عبد الرحمن السلمي - الطبقات الصوفية ص ٢٨ .

(٢) نفس المرجع ص ٢٧ .

(٣ و ٤) نفس المرجع ص ٢٩ .

كان عليه من قبل من حيث عمق المعنى وتعدد الغرض وجودة الأسلوب وبراعة التصوير وكثرة طرق التعبير ، ثم هو بعد ذلك كله يتسم بوضوح القصد وصدق القول وسلاسة اللفظ واستقامة الأسلوب مع قوة التأثير في التعبير ، أما في القرن الرابع الهجري ، فإن شيوخ التصوف ، في مصر ، قد خالطوا علماء الكلام وتأثروا إلى حد كبير بما كان يقع حولهم من مناظرات علمية ومجادلات فلسفية ومناقشات منطقية ، فلذلك وجدنا النثر الصوفي يتسم في هذا العصر بالطابع الجدلي والأسلوب التعليلي من جهة ، وبتعدد المعنى وعمق التفكير من جهة أخرى . ولا غرو فإن النثر الصوفي قد أصبح في هذا العصر تعبيراً دقيقاً عن ذات الله وصفاته ، وتصويراً بديعاً لما يعتور قلب المريد من الوجد والشوق والهيان من جهة ، وما قد ينتهي إليه المريد في حبه من حال من جهة أخرى ، وإليك دليل صحة ما قلناه وشاهد صدق ما ذكرناه من كلام أبي علي الروذباري شيخ التصوف في أوانه وأستاذ المريدين في زمانه .

قال (١): كيف تشهد الأشياء وبه فئت بذواتها عن ذاتها أم كيف غابت الأشياء عنه وبه ظهرت وبصفاته ، فسبحان من لا يشهده شيء ولا يغيب عنه شيء .

وقوله (٢): تشوقت القلوب إلى مشاهدة ذات الحق فألقيت إليها الأسماء فركنت إليها وسكنت والذات مسترة إلى أوان التجلي .

فأبو علي الروذباري قد تحدث في المثال الأول كما ترى عن مسائل إلهية هي من أكثر مسائل علم الكلام خلافاً وجدلاً ، وتلك المسائل هي أولاً - رؤية المخلوق للخالق أم ممكنة هي أم غير ممكنة . ثانياً - هل لله صفات زائدة على الذات أم لا ؟ ثالثاً - هل علم الله يتعلق بالجزئيات والكمالات جميعاً أم هو قاصر على الكمالات دون الجزئيات . أقول قد اشتملت عبارة الروذباري تلك رغم قصرها على كل هاتيك المسائل مع اشتمالها على مسألة رابعة هي من أخص ما انفرد به أهل التصوف من آراء عن مجموعة المذاهب الدينية كلامية كانت أو فقهية ، سنية أو شيعية وتلك هي نظرية

(١) عبد الرحمن السلمي - طبقات الصوفية ص ٣٦٧ .

(٢) عبد الرحمن السلمي - طبقات الصوفية ص ٣٦٨ .

الفناء التي تؤديها في وضوح كلمة الروذباري في النص المذكور وهي هذه « وبه فني » يريد الأشياء بذواتها عن ذواتها ، على أن رأى أبي علي الروذباري في المسائل الكلامية الثلاثة متأرجح بين مذهبي الأشاعرة وأهل الاعتزال إذ هو يوافق الأشاعرة في القول بالصفات الزائدة على الذات وهذا بطبيعة الحال مخالف لرأى المعتزلة على حين يخالف أهل السنة في القول بجواز رؤية الله في غير هذه الدار وهو في هذا يتفق مع مذهب أهل الاعتزال .

أما المسألة الثالثة وهي تعلق علم الله بالموجودات ، جزئيات كانت أو كليات فإنه أعنى أبا علي يتفق مع أهل السنة والأشاعرة وأكثر شيوخ المعتزلة ، وهو الاعتقاد بأن علم الله محيط بجميع الأشياء سواء أكانت جزئيات أم كليات .

أما المثال الثاني : فقد تحدث فيه أبو علي الروذباري عن مسألة هي من أعظم مسائل الباطن شأناً وأكثرها عمقاً وأعزها منالاً أو أبعدها تحقّقاً وأعنى بها معرفة الله أو مشاهدة ذاته وذلك بالقلوب والبصائر لا بالعيون والأبصار ، وهي قضية تكلم فيها أكثر شيوخ التصوف بأوضح عبارة وأبين مقال من أمثال الكلاباذي والسراج الطوسي والقشيري والغزالي والسهروردي صاحب عوارف المعارف ، وهؤلاء جميعاً يذهبون إلى حصول المشاهدة وتحقق المعرفة على معنى أن الواصل يعرف الله حق المعرفة ويشاهد بقلبه ذاته سبحانه تمام المشاهدة أما الروذباري فإنه على اختلاف هؤلاء جميعاً إذ يرى أن القلوب التي تتحرق شوقاً بمعرفة الله ومشاهدته لا تظفر من حقيقة ما تصبو إليه بشيء ، وكل ما يقع لها هو أن يلتقي إليها بعد طول الوجد وكثرة الشهد وشدة الهيمان ، ضرب من الفيض الإلهي ، أو جذوة من النور القدسي ، تشعر القلب بمعنى الذات على غرار ما يفعل في النفس الاسم المعبر به عن أي حقيقة أو معنى ؛ إذ من البديهي أن الإنسان حينما يقرأ أو يسمع الأسماء يتوهم أنه أدرك حقائق المداولات والواقع أنه لم يدركها حقيقة ولا تصورها على وجه صحيح وإنما استشعر وجودها فقط ، أو على حد تعبير المناطقة تصورها بوجه من الوجوه .

هذا على أن أبا علي الروذباري لا يقول باستحالة المعرفة الحقة أو المشاهدة الصادقة بل يجيز ذلك ، ولكن فقط عندما يقع التجلي ، ولست أدري أيقع ذلك التجلي الذي جعل الروذباري انكشاف ذات الله رهناً بحدوثه ، أنحصل في هذه الدار مع

ارتباط الروح بالجسد أم لا يتم إلا بعد الممات ، هذا وفيما قدمناه من الشرح والبيان لمعاني وأغراض ، ذينك المثالين الذين أثبتناهما من كلام الروذباري ما يكفي لتصوير مدى تأثير النثر الصوفي في القرن الرابع الهجري بالأبحاث الفلسفية والمسائل الكلامية في مضمونه ومعناه من جهة واصطباغه في أسلوبه وطرق تعبيره بما طبع به البحث الفلسفي ، وأسلوب أهل الكلام من النقاش والجدل والتحليل والتعليل من جهة أخرى. على أن شدة تأثير النثر الصوفي بالبحث الفلسفي والأسلوب الكلامي لم تخرجه عن كونه تعبيراً وجدانياً له ما للتعبير الأدبي من روعة التصوير وقوة التأثير ، ولا غرو فإنك لا تحس وأنت تسمع أو تقرأ كلام أهل التصوف في هذه الفترة ، وبخاصة ما ذكرناه هنا من كلام أبي علي الروذباري بشيء مما تشعر به أثناء قراءتك أو سماعك فصلاً من كلام الفلاسفة أو المتكلمين من السأمة والملل . بل أقول إنك إذا قرأت أو سمعت مع الفهم الصحيح كلام أبي علي الروذباري مثلاً تشعر براحة نفسية وتحس بمتعة قلبية ينبض بها فؤادك وينبسط لها منك الوجدان .

وقصارى القول في النثر الصوفي في أثناء القرن الرابع الهجري ، أنه قد عمقت معانيه ، وبعدت مرامييه ، بحيث لم يعد من اليسير فهم تلك المعاني وتبين حقيقة المقصود ، أو استجلاء ذات المراد ، لابل أقول إن ذلك قد أضحى من الصعوبة والعسر على غير أهل الدراية من مصطلحات الصوفية ، والأمور الباطنية بما كان عظيم هذا من حيث المعنى أو المضمون ، أما من حيث اللفظ والأسلوب فإنه أعنى النثر الصوفي ، قد اتسم بالتحليل والتعليل في كيفية التناول للمعاني والتعبير عن الأغراض ، وذلك في مسحة جدلية مع شيء من الاتواء في الأسلوب والغموض في التعبير ، على أن الألفاظ في جملتها سهلة سلسلة لا غرابة فيها ولا إسفاف .

هذا ومن أخص ما امتاز به النثر الصوفي في القرن الرابع الهجري عما كان عليه في القرن الثالث ثلاثة أمور هي :

أولاً - كثرة الاصطلاحات الصوفية كالغيبة والمشاهدة والفناء . . .

ثانياً - كثرة السجاعات .

ثالثاً - التلاعب بالألفاظ والاستكثار من المحسنات وبخاصة الطباق والتورية. وبالحملة فإن النثر الصوفي في القرن الرابع الهجري قد أصبح أدخل في الصنعة عما

كان عليه من قبل وأوغل في التعقيد مع قربه من الأسلوب التعليمي بقدر ابتعاده عن الطابع الفني والأسلوب الأدبي ، وهو وإن كان كثيراً بالنسبة لغير المعنيين بالتصوف يسيراً بالنسبة لأهله أو المعنيين به إلا أنه يعد في رأي ابتعاد عن الفنية الأدبية ، بصورة تكون لافتة أو هي بتعبير آخر جديرة بالنظر والاعتبار ، من أهل النقد والتقدير الأدبي .

أما القرن السادس الهجري ، فقد أصبح فيه النثر الصوفي ، تعبيراً عن المعارف الربانية ، والعلوم الدنية ، والأحوال القلبية والمقامات الروحية من جهة ، وتصويراً لشدة الشوق وفرط الوجد وعظم المحبة ولوعة الهوى وحر الغرام من جهة أخرى ، وكثيراً ما يجمع الشيخ في المقالة الواحدة بين التعبير عن المعاني الروحية ، وتصوير الحالات العاطفية ، والنبضات الشعورية وما يعترى القلب والوجدان من جوى الهوى ، وعصف النوى ولوعة الصباية ولعج الهيام ، وذلك في مثل قول أبي عمر عثمان ابن مرزوق والقرشي ، وإليك النص مارواه عنه الشعراني في هذا المقام قال :

« إذا هبت ريح السعادة وتألف برق العناية على رياض القلوب ، وأمطرت ودق الخدائق من جلال سحاب النيوب ، ظهرت فيها . أزهار قرب المحبوب ، وأينعت ببهجة أنوار نيل المطلوب ، فوجد ريح القرب في لذة المشاهدة واستجلاء الحضور بالسماع . وأنست نار الهيبة حين أضرمها ضوء المحبة مع الشخوص عن الأنس إلى المقام إلى نور الأزل بصولة الهيمان . وقامت بإقدام بالفناء في خلوة الوصل على بساط المسامرة بمناجاة تشبث الكون بصفاء اتصال تعرف نهايات الخير في بدايات العيان . وتطوى حواشي الحدث في بقاء عز الأزل ، فهناك رسخت أرواحهم في غيوب الغيب وغاصت أسرارهم في سر السر فعرفهم مولاهم ما عرفهم . وأراد منهم من مقتضى الآيات ، ما لم يرد من غيرهم وخاضوا بخار العالم الداني ، بالفهم العيني لطلب الزيادات فانكشف لهم من مدحور الخزائن تحت كل ذرة من ذرات الوجود علم مكنون وسر مخزون وسبب يتصل بخضرة القدس يدخلون منه على سيدهم عز وجل فأراهم من عجائب ما عنده . ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر . . . إلخ .

فهذا كلام كما ترى ، قد جمع بين التعبير الرقيق عن الأحوال النفسية والمقامات الروحية التي يمر بها السالكون كالقرب والمشاهدة والوصل والمعرفة وما ينكشف للمنتهين أو الواصلين من الحقائق الكونية والعلوم الدنية والأسرار الربانية والأنوار القدسية ، وبين التصوير الرائع البديع لمعاني العشق والمحبة ، وحالات الشوق والوجد وشدة تعلق القلب بالرب . وما يلقاه العاشق الوطان ، والصب الهيمان في حب مولاه ، من تباريح الهوى وآلام الجوى وكثرة الخفقان وتوالى المواجهيد .

على أن النثر الصوفي لم يك في هذه الحقبة ، وقفاً على هذا الضرب من التعبير ولا قاصراً على تلك المعاني والمضامين بل وجدنا فيه الحكم التي تهدف إلى تصفية القلوب وتهذيب السلوك ، وإرشاد المريدين ، وذلك كقول القرشي المذكور من تحقق بالرضا استلذ بالبلاء وقوله إياكم ومحاكاة أصحاب الأحوال قبل أحكام الطريق وتمكن الأقدام فإنها تقطع بكم عن السير ، وقوله دليل تخليطك صحبتك للمخلطين ، ودليل بطالتك ركونك للبطالين ، ودليل وحشتك إنسك بالمستوحشين .

فهذه حكم كما ترى . . قصد بها قائلها أن يصنف قلوب المريدين ويهذب نفوسهم ويقوم أخلاقهم ويعلمهم آداب الطريق ، والنثر الصوفي في هذا العصر أيضاً نمط آخر من التعبير ، يختلف عن الأنوعين المذكورين ، من حيث المعنى أو المضمون ، ومن حيث طريقة التناول أو الأسلوب . وأقصد بذلك كلام شيوخ هذا العصر في مسائل التوحيد ، وإليك من ذلك على سبيل المثال ما رواه الشعراني عن أبي عمر وعثمان بن مرزوق القرشي نفسه أنه قال (١) : جميع المخلوقات من الذرة إلى العرش طرق متصلة إلى معرفته وججج بالغة على أزليته والكون جميعه ألسن ناطقة بوجدانيته والعالم كله كتاب يقرأ حروفه المبصرون على قدر بصائرهم .

فهذا كلام كما ترى ، صريح في القول بوجود واجب الوجود وتوحيده وأن الكائنات جميعاً سفلية كانت أو علوية ، مادية أو روحية ، من خلق الله سبحانه وإبداعه ، وأنها في جملتها وتفصيلها أدلة قاطعة وبراهين ساطعة على تفرد سبحانه بالربوبية ، وأنه هو وحده الحدير بالعبادة والتقديس .

(١) المرجع السابق - الطبقات الكبرى - عبد الوهاب الشعراني - ج ١ ص ١٥٠ .

واكنه ليس تعبيراً قائماً على البحث العقلي ، والاستدلال المنطقي الذي يشترط لصحة الأقيسة والبراهين ، وصحة ترتب النتائج عليها شرائط معينة بحيث لو اختل واحد منها أو انتفى لفسد القياس وبطل الدليل . أقول إن كلام صاحبنا القرش وأضرابه في هذه الفترة ، بصدد مسائل التوحيد لم يكن من قبيل البحث العقلي المنظم ولا التعبير المنطقي المنسق على كيفه المعروف ، وإنما هو تعبير صوفي ينبثق من الحس والوجدان ويستقي معانيه عن طريق القلب والإلهام .

وجملة القول في النثر الصوفي أثناء القرن السادس الهجري أنه ابتعد عن الجدل المنطقي ، بقدر ما اقترب من التعبير الأدبي والتصوير الفني وذلك على الضد مما كان عليه حاله في القرن الرابع الهجري ، إذ ذكرنا هناك أنه ، أعني النثر الصوفي قد تأثر إلى حد كبير بالبحث العلمي ، والجدل المنطقي الأمر الذي أبعده عن طبيعة الفن أو الأدب المعتمد على الحس والوجدان بقدر ما قربته من البحث الفلسفي والجدل العلمي الذي مداره على الفكر ومرده إلى العقل ، وذلك على خلاف ما وجدنا عليه أمر النثر في هذا العصر ، إذ هو إلى التعبير الوجداني والتصوير الفني أقرب منه إلى الشرح العلمي والتبيان المنطقي .

هذا والتقصّد من كل ما قدمت أن أقول : إن النثر الصوفي في القرن السادس الهجري كان ألصق بطبيعة الفن ، وأدخل في معنى الأدب . وبالتالي أقول إنه قد بعد كل البعد عن التأثير في المضمون وطريقة التعبير . بالأبحاث الفلسفية . والأساليب الكلامية والمناقشات العلمية . على حين كان هذا النثر في القرن الرابع واضح التأثير بهائليك المعاني وتلك الأساليب ، وبالجملة فقد امتاز النثر الصوفي في هذه الحقبة بالخصائص الفنية التالية وهي .

أولاً - كثرة المصطلحات الصوفية مع عدم الإخلال بأدبية الكلام .

ثانياً - غزارة المعنى مع قرب المأخذ ووضوح المقصود .

ثالثاً - وفرة الحرية العاطفية وعمق الوجدان .

رابعاً - سلاسة اللفظ ، مع وضوح العبارة واستقامة الأسلوب .

خامساً - تجسيم المعانى وإبرازها فى ثوب حسى ملموس وهو ما يسميه أهل البلاغة والنقد بظاهرة التشخيص وذلك مع عدم التكلف والبعد عن التصنع المقصود .

سادساً - تخير الألفاظ الجذلة وانتقاء العبارات ذات الوقع المؤثر فى القلوب والجرس الموسيقى الذى يشنف الآذان .

سابعاً - تكرار العبارات ذات المعانى الصوفية الخاصة كالحضرة والمشاهدة ، والقدس ، والنور أو الأنوار وذلك كله مع عدم الإخلال بجودة التعبير وحيوية الكلام ، لأنه فى رأى تكرار اقتضاه المقام ، وبعد : فإنى أرجو أن أكون قد وفقت فى هذا الفصل إلى رسم صورة واضحة المعالم بينة القسّمات لنشأة النثر الصوفى وتطوره فى مصر حتى نهاية القرن السادس الهجرى ، وذلك بالرغم من صغر حجم هاتيك الصورة وقصر ما بها من أبعاد .

الفصل الثالث

دراسة وصفية في النثر الصوفي إبان هذا العصر

تناولنا في الفصل السابق نشأة النثر الصوفي وتطوره في مصر حتى نهاية القرن السادس الهجري ، وفي هذا الفصل نتناول بالدراسة الوصفية ما خلفه لنا شيوخ التصوف في القرن السابع الهجري من الكلام المنشور ، وذلك على سبيل الإجمال فنقول : لقد تأملنا جل ما وقع إلينا من كلام أولئك الشيوخ غير المنظوم إن لم يكن كله . فوجدناه ينقسم على غرار ما ذكرناه في الفصل الأول أثناء كلامنا عن النثر بمعناه العام إلى قسمين : الأول نستطيع أن نسميه النثر التعليمي . والثاني نطلق عليه اسم النثر التعبيري ، والأول هنا ، يشبه إلى حد كبير . ما كان يستخدمه غير المتصوفة من رجال العلم والدين في التأليف والتصنيف . أما الثاني فهو ما يماثل تماماً ذلك الذي أطلقنا عليه في الفصل الأول اسم النثر الأدبي .

النثر التعليمي

وسنبداً ببيان الضرب الأول فنقول : لم يكن شيوخ التصوف في مصر أثناء العصور السابقة يؤلفون كتباً أو يضعون مصنفات في مسائل التصوف الخاصة والعامة . كما أنهم لم يخفوا كذلك بتاريخ شيوخ التصوف وجمع أخبارهم في مؤلفات أو كتب يصح أن تعد في باب التصنيف أو على الأقل أقول إنه لم يصل إلينا عنهم شيء يندرج في باب التأليف والتصنيف . اللهم إلا ما ينسب إلى ذي النون المصري . وهو ما لم تثبت نسبته إليه حتى الآن .

أما في القرن السابع الهجري ، فإن شيوخ التصوف قد أكثروا من التأليف والتصنيف في مختلف الموضوعات ، كالعقيدة ، أو ما اصطلاحوا هم عليه باسم التوحيد وفي الطريق وآدابها ، وفي المقامات والأحوال التي يمر بها السالكون ، وفي

الحقائق على حد، تعبيرهم بوجه عام وفي تاريخ شيوخ الطرق وجمع أخبارهم وأقوالهم. فمن ذلك على سبيل المثال ، ما كتبه نور الدين الشطنوفى المتوفى سنة ۷۱۳ هـ في مصنفه المعروف باسم بهجة الأسرار ومعدن الأنوار ، فقد ترجم فيه لطائفة من شيوخ التصوف مصريين وغير مصريين ، كعبد القادر الجبيلي وأحمد الرفاعي وأبي الحسن الصباغ مع ذكر فصول أو مقالات في الحقائق والباطنيات وفي الأحوال والمقامات وغير ذلك ، مما يمت إلى التصوف أو طريقه بالصلة من قريب أو بعيد ، وكتاب لطائف المنن لابن عطاء الله السكندري المتوفى سنة ۷۰۹ هـ فقد ترجم فيه لكل من أبي الحسن الشاذلي وخليفته أبي العباس المرسي ، كما عرض فيه إلى بيان الطريقة الشاذلية مع ذكر طائفة من الموضوعات الصوفية الأخرى ، وذلك كله في أسلوب تعليمي ، قد كسسته الصبغة الأدبية ، وانبثت في تضاعيفه حيوية الرجدان ، وخير شاهد على امتزاج الأسلوب التعليمي ، بطابع التعبير الأدبي والتصوير الفني ذي التأثير القوي على الحس والوجدان ، ما نقله الشعراني من كتاب إبراهيم الدسوقي المسمى بالجواهر ، وإليك على سبيل المثال بعض ما نقله منه الشعراني قال ^(۱) : « الطريق إلى الله تعالى تفنى الجلال ، وتفتت الأكباد ، وتضنى الأجساد ، وتدفع السهاد ، وتسقم القلب ، وتذيب الفؤاد . فإذا ارتفع الحجاب سمع الخطاب ، وقرئ من اللوح المحفوظ الرموز ، واطلع على هعان دقت ، وشرب بأوان رقت ، فكان مع قلبه ثم يكون مع مقلبه لا مع قلبه ، لأن الله يحول بين المرء وقلبه ، فإذا خرج عن الكل طال لسانه بلا لسان مع شدة اجتهاده وأعماله الظاهرة ثم الباطنة ثم بعد ذلك لا حركة ولا كلام ولا تسمع إلا همساً ، إنما هو سمت بلا حس ثم يصفو من صفاء السفاء ووفاء الوفاء ويخلص من إخلاص الإخلاص في الإخلاص للإخلاص ثم يتقرب بما يكون به جليساً فإن المجالسة لها آداب أخرى خاصة يعرفها العارفون إلخ » .

فهذا كلام كما ترى لم يصدر عن الدسوقي بقصد تأدية الأغراض وتوضيح الحقائق وتبيان الأمور التي ينبغي أن يتحلى بها المريد والأحوال والمقامات التي يمر بها في طريقه إلى الله فقط ، وإنما قصد أمراً آخر ، وهو إثارة العواطف وتحريك الوجدان بغية استجابة المريد لهاتيك التعاليم ؛ إذ توخى الدسوقي في الرصانة في الأسلوب وضوح الغرض والجزالة في اللفظ مع حسن الجرس ، وقرب المآخذ كما

انتقى أفصح الكلمات مع الكلف بكثرة المحسنات ، كالسجع والتورية والطباق في غير ما تكلف منفر ولا تصنع ممجوج وذلك كله دون شك عمل فني وصنع أدبي .
وجملة القول في النثر الصوفي التعليمي ، أنه قيل في الموضوعات الآتية :
أولاً — الحقائق والمقامات والأحوال وما ينكشف للشيخ من الأسرار بوجه عام ،
وإليك من ذلك على سبيل المثال ما رواه ابن عطاء الله السكندري عن شيخه أبي العباس المرسى أنه قال :

« الشوق على قسمين — شوق على الغيبة لا يسكن إلا بقاء الحبيب وهو شوق النفوس وشوق الأرواح على الحضور والمعاينة فإذا رفعك إلى محل المحاضرة والشهود المسلوب عن العلل فذاك مقام التعريف إيماناً حقيقياً وذاك ميدان تنزل أسرار الأزل ، وإذا أنزلك إلى محل المثاغرة والجهد فذاك مقام التكليف المقيد بالعلل وهو الإسلام الحقيقي وذاك ميدان تجلي حقائق الأبدية والمحقق لا يبالي بأي صفة يكون لأن صنعتك تميل لا أنت والصنعة من العين للعين وهو ظهورك ، والاسم للسان وهو نطقك ، والاسم حقيقة الصفة والصفة حقيقة الوجود ... إلخ » .

ثانياً — توريخ الشيوخ وترجمة حياتهم وذلك ككتابي لطائف المسنن لابن عطاء الله وبهجة الأسرار لنور الدين الشطنوفى على ما سبق أن ذكرناه .
ثالثاً — الكلام في التوحيد والإيمان وما يتصل بذلك من الكلام على الحوارق والكرامات .

رابعاً — الكلام في الفرق بين الحقيقة والشرعية وفي بيان معنى الطريق ورسم المناهج التي يجب على المريدين اتباعها وذكر الآداب التي يجب عليهم مراعاتها .

النثر التعبيري

أما النثر التعبيري أو قل النثر الذي هو ألصق بالفن وأدخل في باب الأدب فهو على أربعة أنواع :

الأول — الرسائل والمكاتبات :

الرسائل والمكاتبات وهي من حيث المعنى أو المضمون ، ومن حيث الألفاظ وأسلوب التعبير على ثلاثة أنماط :

الأول - ما كان بين الشيخ وخواص مریدیہ من رسائل ومکاتبات فی أمور تعد من أسرار الطريق وأعمق معانی الباطن ، وقد کتبت بلغة صوفیة خاصة ، وإلیک من ذلك علی سبیل المثال ما کتب به الدسوقي إلى بعض مریدیہ وإلیک النص قال (۱): « سلام علی العرائس المحشورة فی ظل وابل الرحمة ، وبعد فإن شجرة القلوب إذا اهتزت فاح منها شذا یغذى الروح فیستنشق من لا عنده زکم فتبدو له أنوار ، وعلوم مختلفة ، مانعة محجوبة ، معلومة لامعلومة ، معروفة لامعروفة ، غریبة عجیبة ، سهلة شطة فائقة طعم ورائحة وشم میم محل جمیل جهد راب علوب نغط بنوط هو بوط سهبط حرما غمیط غلب عمن عسب غلب عرماد علمود علی عروس علماس مسرود ورقد قد قرسم سباع سبع صبوغ نیوب جهدل جماید حربوعس قنبود سماع بناع سرتوع ختلوف کداف کروب کتوف شهدا سهندیل ختلولف ختوف رصص ماض قمن قرنفيود سعی طبوطا طابرطا کمط کترحه جهدبید قیلودات کهلودات کیکل کروب فافهم مبرم واقرم منعم واخبر سهدم سوس سفیوس کلافید لا تهترعن عنیلا سعد سج تزید ولا تتکوکع زند حدام هدام سکهدل وقد سطرنا لك یاولدی تحفة سنية ودرة مضیة ربانية سریانية شمسية قمریة کوکب دریة وأنجم خفیة علویة وإنما تصفح المبهم المغلق المغرب الذی سره مغطی بالرموز» .

أما الثانی - فهو تلك الرسائل التي كان یكتب بها الشیوخ إلى المریدین والإخوان بقصد التوجیه والإرشاد، وإلیک من ذلك علی سبیل الاستشهاد وطرفاً مما کتب به ابن عطاء الله إلى بعض مریدیہ بالإسکندریة وإلیک النص قال : بسم الله الرحمن الرحیم وصلى الله علی سیدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم سلاماً لله ورحمته وبرکاته علی الإخوان المحبین ، والأوداء المحبوبین ، حفظهم الله وتولاهم وحرسهم ورعاهم ، وأوسع علیهم من فضله وأفرغ علیهم من عطائه وأحل قلوبهم محل الموانسة والتفہیم ، والمفاتحة والتکریم ، ورزقهم الطاعة والقبول ، والسير إلى الله والوصول ، والإذن من الله والدخول ، وقدس أرواحهم ، وفسح فی غیبه

(۱) عبد الوهاب الشعرانی - الطبقات الکبری ج ۱ ص ۱۶۷ .

(۲) ابن عطاء الله السکندری - لطائف المنن ص ۱۷۹ .

مراحهم ، وبث لهم من نوره ما يكون لهم هادياً ، وأعطاهم من حفظه ما يكون لهم أغبار الدنيا والأخرى واقياً ، اعلّموا رحمكم الله أن العناية الإلهية وإن كانت غيباً فلها شهادة تدل عليها ، ودلالة تهدي إليها ، فتلمحوا عناية الله فيكم بوقوفكم على حدوده ، ورعايتكم لعهوده ، ألا وإن من علامة محبة الله للعبد محبة العبد إياه ومن علامة محبة العبد لله أن لا يؤثر عليه شيئاً سواه ، ومن علامة عدم الإيثار على الله النظر إلى الدنيا بعين الاحتقار ، وإلى الأكوان ببصر الاعتبار ، والسعيد من أعطاه الله قلباً مفكراً ، وبصراً معتبراً ، وإذناً تسمع من الله ، ونفساً ناشطة إلى خدمة الله وأحق ما يفتقد العباد من حقوق الله سبحانه الشكر له والشكر له ظاهر وباطن فظاهره الموافقة ، وباطنه شهود النعمة ، فما شكره من لم يمتثل أوامره وحدوده ، وما حفظه من ضيع عهوده . . إلخ» .

أما الثالث - فهو هاتيك الرسائل التي كان يكتب بها شيوخ هذا العصر إلى الإخوان في الله ، والأصدقاء بالتهنئة أو التعزية ، أو غير ذلك . مما قد يعرض لذلك الأخ أو الصديق من أمور الدنيا اجتماعية كانت أو اقتصادية أو نفسية وإليك من ذلك على سبيل المثال ما كتب به الشيخ أبو الحسن الشاذلي وهو بالإسكندرية إلى صديقه الصالح أبي يحيى حين تفرق عنه أصحابه وكان هذا الأخير يقيم وقت ذاك بالقيروان ، وهالك تلك الرسالة كما رواها صاحب درة الأسرار قال (١) :

« بسم الله الرحمن الرحيم من عبد الله على بن عبد الله الشريف الحسنی المعروف . بالشاذلي إلى الأخ في الله سبحانه الشيخ أبي يحيى . سلام عليكم ورحمة الله وبركاته أما بعد : فإن لي منذ اثنتي عشرة سنة أغدو وأروح فيما هيأ الله لي من سفر الروح على عساكر أولياء الله . فما مررت بك إلا وجدتك روحاً طيبة تعقلها العقول وتألّفها النفوس ويستريح بها السر ويدعن لها الأمر ويجتمع إليها كل مفترق ولا يجهلها كل من علم . ولا يعلمها من جهل فوجدت أعلاهم بمنزلة الرأس وأدناهم بمنزلة الرجلين فلا رأس إلا برجلين ولا رجلين إلا برأس والكل واحد والتخصيص بين . طهرهم الله بماء التخصيص فوصلوا رتبة التخصيص . فأول طهارتهم إلى

(١) محمد بن أبي القاسم الحميري - درة الأسرار - ص ٢٥ .

ہی شرط فی طریقۃتہم الإعراض عما سوى الله فصلوا صلاة بالإقبال على الله فناجهم بما سمعوا من لذيذ خطابه وسقاہم بکؤوس المحبة ، فأسکرهم بشرابه ثم ولاہم تولیة التخصیص ، لما کملوا وأبرزهم للمخلق بما به فضلوا فجاءوا ملوکاً فی زی الفقراء وعمدة الملوك العدد العدد ، والأنصار وعمدة الفقراء الغنی بالله والصبر على مجاری الأقدار ، قليل من یحبهم كثير فی المعنی كثير من یبغضهم قليل فی المعنی ، الشمس واحدة ، وكثيرة فی المعنی النجوم عدد كثير ، وعند طلوع الشمس قليل ، وقليل من عبادی الشکور وہی سنة الله مع الأولیاء ثم استبانة فضیلة الولی بکثرة أعدائه وقلة أنصاره ، ثم لا یعبأ بهم بل یحرضهم على نفسه ، ویقول ادعوا شركاءکم ثم کیدونی فلا تنظرون ، إن ولی الله الذی نزل الکتاب وهو یتولی الصالحین ، إلا تنصروه فقد نصره الله ، فیاحبیبي أبا یحي لا تعبأن بمن ناوأک ، ولا تعتمدن على من والاک إنما هی ربوبیة تولت عبودیة ، قال الله سبحانه وتعالى ، وكذلك جعلنا فی کل قرية أكابر مجرمیها ، فی کل مدينة وقرية أن الأكابر مجرموها والصالحین فقراؤها ، وإن تجد لسنة الله تبديلاً ، وكفی بالله وکیلاً فیاحبیبي أبا یحي اجلس جلوس من فقد الكل وعزة الله بقوله عز وجل : کل من علیها فان ، وبقوله کل شیء هالک إلا وجهه ، فلیس بعاقل من لم یعتز بعز الله عز وجل وإنی لمشتاق ، إلى لقائک وأرجوه من الله والسلام .

هذا وسوف نبین خصائص هذه الأنواع من الرسائل الفنية ومزایاها الأدبية فی الفصل الرابع إن شاء الله .

التضرع والابتهال

أما النوع الثانی من أنواع النثر الصوفي فهو ما قبل على سبیل التضرع والابتهال وهو على أربعة أنواع ، الأول — الدعاء . والثانی — الذکر . والثالث — الحزب . والرابع — الورد . فمن الدعاء ، على سبیل المثال ، ما رواه ابن عطاء الله فی لطائفه عن أبي الحسن الشاذلی أنه کان یدعو الله بقوله ^(۱) :

(۱) ابن عطاء الله السکندری — لطائف المنن ص ۱۶۰ .

« یا عزیز یا رحیم یا حکیم یا غنی یا کریم یا واسع یا علیم یا ذا الفضل العظیم
اجعلنی عندک دائماً و بک قائماً ، ومن غیرک سالماً و فی حبک هائماً و بعظمتک عالماً
واسقط البین بینی و بینک ، حتی لا یكون شیء أقرب إلی منک ولا تحجبنی بک
عنک إناک علی کل شیء قدير . »

أما الذکر فإلیک منه علی سبیل الاستشهاد ما رواه عن أبی الحسن الشاذلی
صاحب درة الأسرار إذ قال مانصه (۱) :

« ومن ذکره — یرید أبا الحسن الشاذلی — یا الله یا فتاح یا علیم یا غنی یا کریم
افتح قلبی بنورک وارحمنی بطاعتک ، واحجبنی عن معصیتک ، وامن علی بمعرفتک
واغنی بقدرتک ، عن قدرتی ، وبعلمک عن علمی ، و بإرادتک عن إرادتی ،
وبحیاتک عن حیاتی ، وبصفاتک عن صفاتی ، وبوجودک عن وجودی ، وبدنوک
عن دنوی ، وبقریبک عن قربی ، وبحبک عن حبی وبصدقک عن صدقی ، وبحفظک
عن حفظی ، وبنظرك عن نظری وبتدبیرک عن تدبیری ، وباختیارک عن اختیاری ،
وبحولک وقوتک عن حولی وقوتی ، وبجودک وکرمک وفضلک ورحمتک عن علمی وعملی
إناک علی کل شیء قدير . »

وأما الأحزاب ، فإلیک منها علی سبیل المثال طرفاً من حزب أبی العباس المرسى
وهذا نبذوه كما رواه ابن عطاء الله (۲) :

« أعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم . الحمد لله رب العالمین
إلی آخر السورة . الله لا إله إلا هو الحی القيوم — إلی قوله تعالی ولا یؤوده حفظهما
وهو العلی العظیم . وهكذا یظل یذكر الآیات تلو الآیات حتی یقول سبحان ربی
العظیم ثلاثاً ثم یشرع فی تمجید الله بذكر ما وصف به هو سبحانه نفسه فی کتابه
العزیز ویبدأ المرسى هذا التمجید بقوله تعالی : سبح لله ما فی السموات والأرض وهو
العزیز الحکیم ، له ملک السموات والأرض یحیی ویمیت وهو علی کل شیء قدير ،
هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بکل شیء علیم . »

(۱) محمد بن أبی القاسم الحمیری درة الأسرار صفحة ۶۱ .

(۲) محمد بن أبی القاسم الحمیری درة الأسرار صفحة ۲۵ .

وهكذا يستمر أبو العباس المرسى يذكر في حزبه هذا أسماء الله وصفاته الواردة في القرآن ، ثم يأخذ في التضرع والابتهال فيقول :

اللهم يا من هو كذلك وعلى ما وصفه به عباد الله المخلصون من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين والعلماء الموقنين والأولياء المقربين من أهل سماواته وأرضه وسائر الخلق أجمعين أسألك بها وبآيات والأسماء كلها وبالعظيم منها وبالأم والسيدة وبخواتم سورة البقرة وبالمبادئ والخواتم آمين على الموافقة وبجاء الرحمة ، وميم الملك ودال الدوام محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار إلى آخر الآية .
أحون قاف . آدم حم هاء آمين كهيعص اغفر لي وارحمني برحمتك التي رحمت بها أنبياءك ، ورسلك ، ولا تجعلني بدعائك رب شقياً وإني خفت وأخاف أن أخاف ثم لا أهتمدي ، إليك سبيلاً ، فاهدني إليك وأمنى بك من كل خوف ومخوف في الدين والدنيا والآخرة إنك على كل شيء قدير ، وهكذا يظل يذكر آيات يتخللها تضرع ودعاء إلى أن يختم الحزب بقوله يا الله يا قدير يا عزيز يا حكيم يا حميد إنا نسألك بالقدرة العظمى ، وبالمشيئة العليا وبآيات والأسماء كلها وبهذا الاسم العظيم منها أن تسخر لنا هذا البحر وكل بحر هو لك في الأرض والسماء والملك والمملوك كما سخرت البحر لموسى وسخرت النار لإبراهيم وسخرت الجبال والحديد لداود ، وسخرت الريح والشياطين والجن لسليمان وسخر لنا كل شيء يا من بيده ملكوت كل شيء وهو يجير ولا يجار عليه يا على يا عظيم يا حلیم يا علیم .
أجون قاف آدم هاء آمين .

وأما الأوراد ، فإنها لا تختلف من حيث الصيغة والمضمون عن الأحزاب في شيء بل أستطيع أن أقول إن الحزب هو عين الورد والخلاف بينهما في وقت الاستعمال ، فالورد هو عبارة عن آيات وتمجيدات لله يتخللها دعاء وتضرع وأحياناً صلوات وتسليمات ، على النبي وآله وأصحابه وقد يختم بالدعاء وقد يختم بالصلاة على النبي ومرة ثالثة يختم بتلاوة آية من القرآن الكريم ، وهذا هو عين ما يقال في الحزب ، وكل ما بين الحزب والورد من فرق مناطه وقت الاستعمال فقط ، إذ الورد يكون في وقت معين من كل يوم ، وأحياناً في أوقات معينة من كل يوم ، وذلك كورد أبي الحسن الشاذلي الذي ذكرناه آنفاً على أنه حزب أبي العباس

المرسی إذ ذکر ابن عطاء الله السکندری فی لطائفه أن حزب أبی العباس المذكور ، کان ورد شیخه أبی الحسن بعد وقت العشاء . أما الحزب فإنه یقال فی أى وقت من الأوقات دون ما تعین ، وهناك فرق بین الحزب والورد ، وهو أن الحزب عادة یقال فی جماعة ، أما الورد فأكثر ما یقال على انفراد . لذلك كله ، اکتفینا بذكر الحزب مثلاً للورد والحزب کلّیهما معاً .

القصص أو الحکایات

أما النوع الثالث : فهو الحکایة أو القصص ، وهو على ثلاثة أضرب ، من حیث المعنى أو المضمون ، ومن حیث حجم الصورة التعبیریة ونسق الأسلوب ؛ أما الأول : فیتمثل فیما نسب إلى أبی الحسن الشاذلی من المرائی ، وأما الثانی فهو ما کان فی ذکر خارقة أو کرامة ، أما الثالث والأخیر فهو ما کان فی ذکر أخبار الشیوخ وأحوالهم مما لا یلتزم فیہ الحقیقة التاریخیة ، بل یكون صادراً فی أكثر مضمونه وجل معناه عن خیال أستطیع أن أصنفه بأنه قوى خصیب وإلیک مثال لكل نوع من هاتیک الأنواع .

أما الأول فهذا مثاله : قال أبو الحسن الشاذلی (۱) .

« رأیت المصطفی ونوحاً وملكاً بین أيديهما یقول : لو علم نوح من قومه ما علم محمد من قومه ما دعا علیهم رب لا تذر على الأرض من الکافرين دیاراً ولو علم محمد ما علم نوح من قومه ما أمنهم طرفة عین . لکن علم أن فی أصلابهم من یؤمن ویسعد بقاء ربّه وقال : اللهم اغفر لقومی فإنهم لا یعلمون » .

وقال أيضاً (۲) :

« رأیت أنى بین یدى العرش فقلت یارب قال لیبیک . قلت یارب . فاهتز العرش قلت یارب . فاهتز القلم . قلت أسألك العصمة وأعوذ بك من دواعی

(۱) عبد الرؤوف المذاوی - الکواکب الدریة - . رقة ۳۹۸ من النسخة المخطوطة بدار الکتاب تحت رقم ۲۶۰ تاریخ .

(۲) عبد الرؤوف المذاوی - الکواکب الدریة - نسخة مخطوطة بدار الکتاب تحت رقم ۲۶۰ تاریخ .

النفس والهوى والشهوة والشیطان والدنيا فإنهن يسقطن من أعلى عليين إلى أسفل سافلين أسرع من لمح البصر وأنت أعلم بذلك ولا حول ولا قوة إلا بك ، فقيل لى : لك ذلك .

وأما الثانى ، فمثاله ما حكاه نور الدين الشطنوفى نقلاً عن أبى الفتح رضوان ابن فتح الله بن سعد الله التميمى المنفلوطى أنه قال (١) :

« كنت يوماً مع شيخنا الشيخ أبى الحسن بن الصباغ رضى الله عنه على ساحل البحر ومعه إبريق يتوضأ منه فسمع بالقرب منه صياح الناس فسأل الشيخ عن ذلك فقيل له قد أخذ التماسح رجلاً من الساحل فترك الشيخ الوضوء وأسرع إلى المكان الذى فيه الناس مجتمعين فرأى التماسح قد قبض على الرجل وقد توسط به بلحة البحر فصاح الشيخ بالتماسح أن قف ، فوقف مكانه لا يتحرك يميناً ولا شمالاً ، فعبر الشيخ على متن الماء وهو يقول : « باسم الله الرحمن الرحيم » كأنه يمر على وجه الأرض وكان البحر فى نهاية زيادته حتى انتهى إلى التماسح فقال له : ألق الرجل ، فألقاه من فيه ، وقد هلك من فخذيه من مسكة التماسح ، فوضع الشيخ يده على التماسح وقال له مت فمات موضعه . . وقال الشيخ للرجل قم إلى البر ، فقال يا سيدى لا أستطيع من فخذى وأنا لا أحسن العوم ، فقال له اذهب فهذه سبيل النجاة وأشار إلى طريق البر ، فإذا البحر من الموضع الذى فيه الشيخ والرجل صلب قوى كالحجارة إلى البر ، فشى الشيخ والرجل حتى وصلا إلى البر والناس ينظرون ثم عاد البحر إلى حاله المعتاد ، ووجد الناس ذلك التماسح ميتاً .

أما الثالث — فمثاله ما نسب إلى الشيخ أبى القاسم نصر الله بن أحمد الإسناوى أنه قال (٢) :

« أجلس الشيخ أبو الحسن الصباغ رضى الله عنه رجلاً فى بيت خلوة ، وكان يتفقد أصحاب الحلوات من أصحابه كل يوم وليلة فدخل الشيخ عليه فى ليلة من ليالى العشر الأخيرة من رمضان ، فوجده يبكى فسأله عن حاله فقال ها أنذا أشهد ليلة القدر ، وأشهد كل شىء على وجه الأرض ساجداً ، وكلما هممت بالسجود أجد فى باطنى شيئاً على هيئة العمود الحديد يمنعنى من السجود ، فقال

(١) على بن يوسف الشطنوفى — بهجة الأسرار ومعدن الأنوار ص ٣٢٢ .

(٢) المرجع السابق ص ٣٢١ .

له الشيخ: يا بني لا تجزع ، العمود الحديد الذى تجده هو سرى المودع! فيك لا يمكنك إلا من فعل قربه وجميع ما تشهده الآن من سجود الأشياء إنما هو وارد شيطاني وأراد الشيطان أن تسجد لما خيل لك ، فيجد بذلك سبيلا عليك ، قال فوقع في نفسى من ذلك شىء وخطر لى ومن أين له صحة ذلك فلم يتم خاطرى حتى قال لى أقول لك هذا وأنت تطلب عليه دليلا ، ثم مد يده اليمنى فرأيتها انتهت إلى أقصى المشرق ثم مد اليسرى فرأيتها انتهت إلى أقصى المغرب ، ثم قبضتهما إليه قبضاً يسيراً وذلك النور الذى كنت رأيته والأشياء الساجدة التى شاهدتها ينضم بعضها إلى بعض حتى لم يبق بين راحتيه إلا مقدار ذراع وتكون ذلك النور وما فيه حتى صار كهيئة الإنسان ، فسمعت منه صياحاً منكراً يقول يا سيدى : الغوث الغوث . . لا أرجع ولا أعود . . يا سيدى وكلما قارب الشيخ بين كفيه زاد ذلك الصياح ، فقال الشيخ : الله فرأيت برقة من نور خرجت من فيه أضىء لها كل شىء أراه ، وانقلبت تلك الصورة التى بين راحتي الشيخ سوداء شديدة النتن ، وصاحت صيحة مهولة كادت نفسى تزهق ، ثم صارت دخاناً وتصاعد في الجو هباءً منشوراً .

وسوف نبين الفروض الفنية لفظية كانت أو معنوية ، بين تلك الأنواع الثلاثة لفن الحكاية أو القصص في الفصل الرابع إن شاء الله .

الحكم

أما النوع الرابع من أنواع النثر التعبيري ، فهو عبارة عن تلك الحكم التى كثر جريانها في هذا العصر على ألسنة الشيوخ والمريدين إذ لا تكاد نجد شيخاً أو مريداً إذا قدم في الطريق إلا وقد رويت عنه طائفة من الحكم وأكبر مثل لما . وأما ذلك الكتاب المعروف باسم حكم ابن عطاء الله وهو من تأليفه أيام الشباب ، وقد أقره عليه شيخه أبو العباس المرسى وإليك هذه الطائفة من تلك الحكم التى تضمنها ذلك الكتاب قال (١) :

(١) ابن عطاء الله السكندري - الحكم - شرح البرزخى ص ٣ .

« من علامة الاعتماد على العمل نقصان الرجاء عند وجود الزلل »، وقال (۱):
 « إرادتك التجريد مع إقامة الله ، إياك في الأسباب من الشهوة الخفية ، وإرادتك
 الأسباب مع إقامة الله إياك في التجريد انحطاط عن الهمة العلية »، وقال (۲):
 « سوابق الحمم لا تخرق أسرار الأقدار » وقال (۳): « أرح نفسك من التدبير فما قام
 به غيرك عنك لا تفهم به لنفسك » وقال (۴): « اجتهدك فيمن ضمن لك وتقصيرك
 فيما طلب منك دليل على انطماس البصيرة منك » .

-
- (۱) المرجع السابق ص ۴ .
 (۲) المرجع السابق ص ۶ .
 (۳) المرجع السابق ص ۶ .
 (۴) المرجع السابق ص ۷ .

الفصل الرابع

دراسة تحليلية للنثر الصوفي في هذا العصر

ذكرنا في الفصل السابق فنون النثر الصوفي التعبيري على سبيل الوصف الإجمالي وقد انتهينا من دراستنا الوصفية تلك إلى حصر ضروب هذا النثر التعبيري في أربعة فنون هي : الرسائل والمكاتبات ، والأدعية ، والأذكار والأوراد والأحزاب ، وفن الحكاية أو القصص وأخيراً الحكم .

وقد كان تناولنا هذه الفنون في الفصل السابق مساوفاً لطريقة البحث التنازلية ؛ لأنها تناسب طبيعة البحث العلمي المبني على البدء بالكليات ، قبل الجزئيات ولاغرو . . فقد كانت دراستنا في الفصل المذكور على ما أسلفناه دراسة وصفية إجمالية ، والوصف الإجمالي ، أدخل في باب البحث العلمي منه في مجال البحث الفني التحليلي ، وإن كان موضوعه مسائل أدبية ، أو حقائق فنية .

أما في هذا الفصل . فإننا سنلتزم طريقة البحث التصاعدية ، لأننا عقدنا هذا الفصل لدراسة النثر الصوفي والتعبيري على ما سبق أن قلناه دراسة نقدية تحليلية . والدراسة التحليلية تناسبها بطبيعة الحال طريقة البحث التصاعدية على ما سبق أن بيناه في الفصل الرابع من فصول الباب الثالث . وهو الذي قصرنا فيه الدراسة على الشعر الصوفي دون سواه .

فن الرسائل

وسنبداً بالكلام على الرسائل فنقول إن فن الرسائل الصوفية من مستحدثات العصر الذي ندرسه . . . إذ لم نجد لأى من المتصوفة المصريين في أى من العصور التى سبقت القرن السابع الهجرى شيئاً من الرسائل أو المكاتبات مما يمكن أن يعد إنتاجاً أدبياً أو عملاً فنياً بوجه من الوجود ، لذلك لم نعرض في دراستنا هذا الفن إلى

نشأته وتطوره في المراحل السابقة حتى نتبين الفرق بين صورته الفنية التي وجدناه عليها في القرن السابع وبين الصور التي كان عليها فيما سبق من عصور .

هذا وسنأخذ في استعراض نماذج من الرسائل المختلفة في الصيغة والمضمون مع دراسة كل نموذج دراسة تحليلية نستخلص منها في نهاية الدرس الخصائص الفنية والمزايا الأدبية سواء ما كان منها منوطاً بالمعنى أو المضمون ، وما كان منوطاً بالجانب اللفظي وطريقة التعبير ، ثم نجمل بعد ذلك كله خصائص هذا الفن الأدبية بوجه عام مع تبيان مظاهر الخلاف الفني بين كل اتجاه من اتجاهاته الموضوعية من جهة وبين كل نمط من أنماطه التعبيرية من جهة أخرى .

وقد آثرنا أن يكون أول نموذج نستعرضه مما وقع إلينا من مراسلات شيوخ هذا العصر ومكاتباتهم هاتين الرسالتين بعث بهما اللسوقي إلى بعض مريديه .

أما الأولى فهذا نصها :

« سلام على العرائس المحشورة في ظل وابل الرحمة وبعد ، فإن شجرة القلوب إذا هزت فاح منها شذا يغذى الروح فيستنشق من لا عنده زكم ، فتبدو له أنوار وعلوم مختلفة ، مانعة محجوبة معلومة لا معلومة ، معروفة لا معروفة ، غريبة عجيبة ، سهلة ، شطة ، فائقة طعم ورائحة وشم ميم محل جميل جهداراب علوب نغط نبوط ، هويط سهييط ، حرموا غمييط غلب عمن عسب غلب عرماد علمود على عروس علماس مسرود قدقد فرسم سباع سبع ضبوغ ذوب جهمل جمايد حربوعس قنبود سماع قرفنيود سعي ، طبوطا طايوطا كط كهرحه ، جهد بيد قيلودات كنبودات كيكل كلوب فافهم مبرم وأقرم منعم وأخير سهوم ، سوس سفيوس ، كلافيد ، لا تهتر عن عنيلاسعد سح ، تزيد ولا تتكوكع زاد صرام هدام ، سكهول . وقد سطرنا لك يا ولدي تحفة سنية ودرة مضية ربانية سريانية شمسية ، قمرية سكهدل ، وكواكب درية وأنجم خفية علوية ، وإنما تصفح المبهم المغلق المغرب الذي سره مغطى بالرموز » .

وأما الثانية فهي هذه : « سلام إن هب الجنوب المغتق أو الصبا المعبق أو الضحى المرونق أو الشمس المتحفة أو الأضحية المعترفة في الأبرجة المعونقة والمجيرة المحونقة والمثيرة المحتوظة واللطيفات المختلفة المستوجنة والأرايح والأرباح المنولوجة

المستودجة فالشهار والأنهار المستوطج والصفو المزروق أو المفتودج والفتوع والنسبايول والسربايور والشوشاند والشربو أساسع واليرقو شند تفهم ياولدى فإن كلام المغرب لا يشاكل المغرب وما ليس من لغة العرب لا يفهمه إلا من له قلب أو فهمه الرب ، ولا إنكار على علماء الحقيقة وهم يتكلمون بكل لسان ولهم لسن عجام » .

فالدسوقى فى هاتين الرسالتين وغيرهما مما لم أذكره من رسائله ذو أسلوب غريب عجيب لم نعهده عند أحد سواه من المتصوفين سواء منهم الذين سبقوه ومن هم عاصروه عرباً كانوا أو عجماء . اللهم إلا الحافظ الشيرازى وجلال الدين الرومى ، فإنهما قد مزجا فى شعرهما بين العربية والفارسية ، إذ كثيراً ما يبدأ جلال الدين الرومى قصيدة بيت جميع ألفاظه عربية وكذلك موسيقاه ووزنه والحافظ ، أيضاً يجعل شطراً من البيت الواحد عربياً والآخر فارسياً وقليلاً من الكلمات التركية ولكنهما لم يغربا فى اللفظ ولم يعقدا الحمل وأبهما العبارات وإن كانت أغراضهما وما يهدفان إليه من معنى وجدانى باطنى ، يدق على غير المتصوفين جميعاً فى أكثر الأحيان ، وفى بعض الأحيان يخفى على كثير ممن لهم دراية بعلم الباطن وأساليب المتصوفين ، ولكنهما مع ذلك كله لم يأتيا بلفظ غير مفهوم ولا جملة بها التواء وتعقيد .

أما الدسوقى فإنه يبدأ رسائله بلفظ عربى واضح ثم لا يلبث أن يأتى باللفظ المعجم وأقصد بالمعجم هنا ، الذى لا مدلول له فى أى من اللغات العربية والتركية والفارسية ، وحتى السريانية التى زعم فى آخر الرسالة الأولى التى أثبتنا هنا أنه صاغ منها بعض ألفاظ تلك الرسالة فقد رجعت إلى من لهم دراية بهاتيك اللغات فأجمعوا على أن تلك الألفاظ الواردة فى رسائله لا يمكن فهمها بلغة من اللغات المذكورة ، وأنا أعتقد أن بعض تلك الألفاظ سريانى وبعضها كردى ولكنها محرفة ، بحيث لا يستطيع ابن اللغة أن يفهمها وأن البعض الآخر ليس إلا حروفاً لفق بعضها إلى بعض ، على غرار ما يصطنعه السحرة ؛ إذ أن ألفاظ رسائله فى جملتها تشبه إلى حد كبير طلاسـم السحر ولغة المشعوذين والمعنيين بالرمل وحروف الحمل ، ومهما يكن من أمر فإن الدسوقى فى أسلوب رسائله فريد لم يشبهه فى عصره أحد ، ولا من الذين هم سبقوه وهو لذلك يعد فى رأى المتصوف الوحيد الذى وجدنا

له في هذا العصر رسائل ومكاتبات صيغت بلغة تغاير اللغة المألوفة والتي كان يعبر بها الكتاب والشعراء والخطباء والعلماء والفلاسفة تلك اللغة التي كان يستخدمها فيما أظن شيوخ التصوف في هذا العصر التي لم يكن يفهمها أحد غير كبار المتصوفين وهذه حقيقة ينهض على تأييدها في رأي دليان، الأول - ما ذكره كل من ترجم لابن دقيق العيد من أنه اجتمع في دار الحديث الكاملية، ضحوة نهار بأحد رجال التصوف وأنه سمع منه كلاماً بلغة لم يفهمها، كان ذلك المتصوف هو «عبد الحق ابن سبعين الأندلسي» وكان في طريقه إلى الحجاز، ويذكر الذين هم ترجموا لابن دقيق العيد، أنه قال لمن حوله إثر انصراف ذلك الصوفي، «هل فهمتم من كلامه شيئاً؟ قالوا لا... قال وأنا لم أفهم منه شيئاً». والدليل الثاني - هو ما حكاه الدسوقي نفسه في آخر ثاني رسالتيه اللتين ذكرتهما وإليك النص:

«تفهم يا ولدي فإن كلام المغرب لا يشاكل المغرب، وما ليس من لغة العرب لا يفهمه إلا من له قلب أو فهمه الرب ولا إنكار على علماء الحقيقة وهم يتكلمون بكل لسان ولهم لسن عجام».

ومعنى هذا أنه كان للمتصوفة في هذا العصر لغة خاصة للمراسلة والمكاتبة وهي غير تلك اللغة التي عبروا بها عن المنازل والمقامات والمراتب والأحوال التي يمر بها السالكون في طريقهم إلى الله، أو تعتور قلوبهم وتنفعل بها عواطفهم أو يدركونها بواسطة الحس والوجدان وهذه لغة، وقد عرفت، إذ ألف فيها المتصوفون كتباً كاصطلاحات الصوفية للقاشاني والتعرف بمذهب أهل التصوف للكلاباذي وعوارف المعارف للسهروردي وغير ذلك كثير، وأما لغة المراسلة والمكاتبة فلم يكتب لنا فيها أحد من الأقدمين لا من اللغويين ولا من المؤرخين ولا من المتصوفة، الأمر الذي يجعلنا نقر بعجزنا عن فهم ما جاء في رسائل الدسوقي من ألفاظ هي غاية في الإعجام والإبهام.

على أن هاتين الرسالتين تشتملان فوق ذلك كله على الخصائص الفنية الآتية:

التخيل والتشخيص؛ وذلك في مثل قوله من الرسالة الأولى: «سلام على العرائس المحشورة في ظل وابل الرحمة، وبعد فإن شجرة القلوب إذا هزت فاح منها شذا يغذى الروح» فهو كما ترى قد شبه مريديه المحشورين في ظل وابل الرحمة بالعرائس الحسان

اللاتى يقرن فى بيوتهن تظلمن السعادة ، ويخيم عليهن النعيم ثم هو شبه القلب بشجرة لها أريج بحيث لو هز ذلك القلب ، ولعل المقصود به قلب الشيخ ، غدى ذلك الأريج روح المريد .

وهاتان صورتان رائعتان أخرج فيهما الدسوقى الأمر المعنوى فى ثوب حسى ، وذلك هو ما اصطلح على تسميته النقاد والبلغاء بالتشخيص ، ثانياً - السجع ، وذلك فى مثل قوله : « وقد سطرنا لك يا ولدى تحفة سنية ودرة مضيئة ربانية سريانية إلخ . . » - ثالثاً - الجناس : كقوله : « سلام إن هب الجنوب المعتق أو الصبا المعبق » . - رابعاً وأخيراً - أقول : إن ألفاظه فى جملتها متخيرة منتقاة قد غلب عليها الجزالة والفخامة وضخامة الجرس مع كثرة الغريب وغير المؤلف من الكلام . هذا من حيث الألفاظ ، وصيغ التعبير . أما من حيث المعنى أو المضمون فهو غامض غير مفهوم وهو فى جملته يدور حول حقائق باطنية ، وأمور روحانية أما الغاية أو الهدف لمثل هاتين الرسالتين فهو فيما أظن توجيه المريد وتدريبه على تفهم الرموز والإشارات الصوفية من جهة كما يستطيع المريد أن يعبر هو بنفسه عن خلجات قلبه وما ينكشف له من العلوم والأسرار بهاتيك الإشارات وتلك الرموز من جهة أخرى .

أما النموذج الثانى من رسائل شيوخ هذا العصر ومكاتباتهم فهو هذه الرسالة التى بعث بها أبو الحسن الشاذلى إلى الشيخ أبى يحيى جميل الحبيبي حين بلغه أن أصحابه قد تفرقوا عنه وإليك النص^(١) (بسم الله الرحمن الرحيم من عبد الله على بن عبد الله الشريف الحسنى المعروف بالشاذلى إلى الأخ فى الله ، سبحانه ، الشيخ أبى يحيى : سلام عايكم ورحمة الله وبركاته أما بعد : فإن لى منذ اثنتى عشرة سنة أغدو وأروح فيما هيا الله لى من سفر الروح على عساكر أولياء الله فما مررت بك إلا وجدت لك روحاً طيبة تعقلها العقول وتألفها النفوس ويستريح بها السر ويدعن لها الأمر ويجتمع إليها كل مفترق . ولا يجهلها من علم ولا يعلمها من جهل فوجدت أعلامهم بمنزلة الرأس وأدناهم بمنزلة الرجائين فلا رأس إلا برجائين . ولا رجائين إلا برأس وانكل واحد والتخصيص بين من طهرهم الله بماء التخصيص فوصلوا رتبة التسخيص ، فأول طهارتهم التى هى شرط فى طريقتهم الإعراض عما سوى الله فصلوا صلاة

(١) محمد بن أبى القاسم الحميرى درة الأسرار ص ٢٥ .

بالإقبال على الله ، فناجاهم بما سمعوا من لذيذ خطابه وسقاهاهم بكؤوس المحبة فأسكرهم بشاربه ، ثم ولاهم تولية التخصيص لما كملوا وأبرزهم للخلق بما به فضلوا ، فجاءوا ملوكاً في زى الفقراء عمدة الملوك العدد والأنصار وعمدة الفقراء الغنى بالله والصبر على مجارى الأقدار ، قليل من يحبهم كثير في المعنى ، كثير من يبغضهم قليل في المعنى الشمس واحدة وكثيرة في المعنى النجوم عدد كثير وعند طلوع الشمس قليل ، وقليل من عبادى الشكور ، وهى سنة الله مع الأولياء ثم استبانة فضيلة الولي بكثرة أعدائه وقلة أنصاره ثم لا يعبأ بهم بل يحرضهم على نفسه ويقول : ادعوا شركاءكم ثم كيدونى فلا تنظرون ، إن ولي الله الذى نزل الكتاب وهو يتولى الصالحين ، إلا تنصروه فقد نصره الله ، فياحبيبي أبا يحيى لاتعبأن بمن ناوأك ، ولا تعتمدن على من والاك إنما هى ربوبية تولت عبودية قال الله سبحانه وتعالى : « وكذلك جعلنا فى كل قرية أكابر مجرميها » ، فى كل مدينة وقرية ، إن الأكابر مجرموها والصالحين فقراؤها ولن تجد لسنة الله تبديلاً وكفى بالله وكيلاً . فياحبيبي أبا يحيى اجلس جالوس من فقد الكل وعزاه الله بقوله عز وجل : « كل من عليها فان » ، وبقوله « كل شئ هالك إلا وجهه » ، فليس بعاقل من لم يعتز بعز الله عز وجل وإنى لمشتاق إلى لقائك وأرجوه من الله والسلام) .

فهذه رسالة كما ترى سهولة الألفاظ واضحة الأغراض بينة المعنى لا لبس فيها بمقصود على الإطلاق ويبدو مع ذلك أنها قد خلت من روعة الفن وبلاغة الأسلوب وعمق المعنى ، فهى فى جملة لا ترقى إلى مرتبة العمل الأدبى الحق إذ هى رسالة لم يعن فيها كاتبها بجمال التصوير وجودة التعبير وإنما أراد فقط أن يواسى صديقه الذى وجه إليه هذه الرسالة ويعزيه فى فقدته أصحابه بلغة التخاطب العادية ، لأن المقام لا يقتضى التفنن وإنما يقتضى فقط وضوح القصد وظهور المعنى .

ومن هنا أستطيع أن أقول إن رسالة الشاذلى تلك ، أصدق عمل فنى وأكثر ملائمة للمقام ، إذ المخاطب وهو حزين كئيب لا يسمح حاله بأن تكتب إليه رسائل تفيض بالخلف الفنى والإبداع الأدبى ؛ ذلك لأن بلاغة الكلام مطابقتها لمقتضى الحال كما قال علماء البلاغة السابقون ، وكما هو عليه الآن نقاد الأدب المحدثون ، فإن هؤلاء المتأخرين ، يقيمون وزناً كبيراً للقارئ أو المخاطبين ، أو قل بأسلوب هذا العصر متلقى الفن .

سبباً في الإقلال من الذكر وقراءة الورد ، كما أنه أوصى أصحابه بصورة خاصة أن يحسنوا مشاهدة أفضال الله ونعمائه عليهم ، وقد أجمل ابن عطاء الله نفسه ما قصد إليه في رسالته هذه من وصايا وإرشادات ، فقال في آخرها مانصه^(۱) « وبالجملة فأعيان المطلوبات من الأدب الباطن وامتنال الأمر الظاهر لا تحصرها الوصايا إلا إجمالاً ، ويشمل جميع ذلك التقوى قال الله سبحانه : (يا أيها الناس اتقوا ربكم) والوفاء بالعهد ، قال الله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود) والتوبة ، قال الله سبحانه وتعالى : (وتوبوا إلى الله جميعاً) ، والإنابة ، والاستسلام قال الله سبحانه وتعالى : (وأنيبوا إلى ربكم وأسلموا له) ، والاستجابة لله ، قال الله عز وجل : (فاستجبوا إلى ربكم) والاتباع لرسوله صلى الله عليه وسلم — قال الله سبحانه : (قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله) وشهود كل نعمة من الله — قال الله جل ذكره : (وما بكم من نعمة فمن الله) وشهود الهدى من الله قال الله عز وجل : (الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله) .

وجملة القول ، في رسالة ابن عطاء الله ، هذه ، أنها تهدف إلى تربية المريدين تربية عامة ، تشمل الظاهر والباطن ، وأعني بالظاهر هنا ، ما ينبغي أن يفعله murid من أعمال الجوارح .

أما الباطن فعناه هنا ، الأحوال الباطنية ، وهي التي تعرو القلب وتنفل بها النفس ، وبعبارة أخرى أقول : هي عبارة عما يجيش به الصدر أو يدور في الخلد من ميول ورغبات ، وإذا فُهِمَ تهدف إلى أمرين اثنين مختلفين في الكنه والمفهوم الذهني متحدتين في المظهر الخارجي ، أو على حد تعبير المناطقة أقول : في الماصدق . إذ نستطيع أن نقول بناء على ما فصلناه من أغراض هاتيك الرسالة ، وما اشتملت عليه من وصايا وإرشادات ، إنما تهدف إلى تصفية القلب وتهذيب السلوك ، وهذان المعنيان متغايران في الحقيقة والمدلول مثلاً في التشخيص والمظهر لأن صفاء القلب يقتضي الخلق القويم ، وهذا هو عين المقصود من كلمة تهذيب السلوك ، ولاغرو فإن الخاص والعام جميعاً ، يدركون ببداهة العقل أن السلوك المهذب يرادف كلمة

(۱) ابن عطاء الله السكندري — لطائف المنن ص ۱۸۲ .

الخلق القويم ، أما الخصائص الفنية التي اشتملت عليها رسالة ابن عطاء الله فهي :

أولاً - فصاحة الألفاظ وخلوها من المهمل والغريب .

ثانياً - جزالة العبارة مع السلاسة والوضوح .

ثالثاً - عدم الإبهام في القصد والحلو من كل تعقيد والتواء .

رابعاً - كثرة المحسنات البديعية وبخاصة السجع والجناس ، وذلك في غير

ما تكلف منفر ولا تصنع ممقوت .

خامساً - استخدام المصطلحات الصوفية كالأنس والمحبة والمشاهدة والفتوح .

سادساً - يظهر في الرسالة المذكورة أسلوب علماء الشريعة والفقهاء والقضاة

والأصوليين ، ذلك واضح جلي في مثل قوله ^(١) وأحق ما يفتقد العباد من حقوق الله

سبحانه الشكر له ، والشكر له ظاهر وباطن ، فظاهره الموافقة وباطنه شهود

النعمة ، فما شكره من لم يمثل أوامره وحدوده وما حفظه من ضيع عهوده .

فهذه الحملة ، قد اشتملت رغم ما بها من قصر على معان وعبارات وأنماط

ومصطلحات انفرد ببعضها علماء الأصول واختص ببعضها الآخر ، علماء الفقه

وأهل القضاء ، فقوله : الشكر له ظاهر وباطن ، كلام في معرض وجوه شكر

المنعم ومسألة شكر المنعم هذه من أخص مباحث أصول الفقه . ثم كلمة الحدود

وما بعدها العهد مما عرف جريانه بوجه خاص على ألسنة رجال الفقه والقضاء ومع

ذلك كله فإن عبارة ابن عطاء الله تلك سلسلة مستساغة لم ينب بها السمع ولم

يمجها الذوق ، لا بل أستطيع أن أقول إنها لما يسترقه الحس ويستعذبه الوجدان .

هذا وفيما ذكرناه من رسائل تختلف في المعاني والغايات وفي الأساليب والعبارات

ما يكفي فيما نظن لتمثل حقيقة هذا الفن التعبيري الصوفي وتبين ما كان عليه واقع

أمره في القرن السابع الهجري . على اختلاف اتجاهاته وتعدد أنماطه ، وذلك من

حيث المواضيع والأغراض أو المضامين . والأهداف ، ومن حيث طرق التعبير

وصور الأداء .

فبناء على هذا الذي أسلفناه من جهة وما اطلعنا به من درس تحليلي لماتيك

الرسائل بقصد تفهم ما أنشئت فيه أو لأجله من معان وأغراض وصيغت به من

(١) ابن عطاء الله السكندري -- لطائف المثل من ١٧٩ .

الألفاظ والأساليب من جهة أخرى ، بناء على هذا وذلك نستطيع أن نستخلص الحقائق الفنية التالية وهي :

أولاً - فن رسائل التصوف في هذا العصر ، ذو ثلاث شعب أو هو على ثلاثة أنواع ، إذ هي - أعني تلك الرسائل التي سطرها شيوخ هذا العصر - لم تخرج في مجموعها عن كونها إما رسائل كان يبعث بها بعض الشيوخ إلى بعض المريدين بلغة صوفية خاصة ، من أجل الإفضاء إليه ببعض المعارف الربانية والأسرار الكونية وإما رسائل تبادلها الشيوخ مع أصدقائهم أو إخوانهم في الله بقصد التعزية أو التهنية أو في أي أمر من أمور الحياة العارضة وهذه ، قد صيغت بلغة لا تأنق في ألفاظها ، ولا تخير فيما ورد بها من أساليب التعبير وجمل الكلام ، وإما رسائل بعث بها بعض الشيوخ ، إلى بعض المريدين بقصد التوجيه والتهذيب والنصح والإرشاد وذلك في ألفاظ متحدة وكلمات منتقاة بأسلوب أدبي رفيع .

ثانياً - كانت لغة هذا الفن في مختلف صوره وجزئياته على صورتين مختلفتين إحداهما ، اللغة الأدبية المألوفة لدى عامة الأدباء والكتاب ورجال الدين ، والأخرى لغة صوفية خاصة لم نستطع أن نتفهم معانيها ولا أن ندرك مراميها ألبتة لعدم وجود كتب أو مصنفات ، ترشدنا إلى مصطلحات هذه اللغة على ما سبق أن ذكرناه .

ثالثاً - كثر في هذا الفن استخدام العبارات الصوفية والإشارات الباطنية والرموز الروحية .

رابعاً - قد ظهر في هذا الفن تأثيره على صورة واضحة بأساليب البحث في علم أصول الفقه وبالعبارات والمصطلحات التي كان يستخدمها على كثرة أثناء ذلك العصر ، رجال الفقه والقضاء فيما كانوا يسطرونه من رسائل أو يلقونه من خطب .

خامساً - استعانة شيوخ هذا الفن في التأثير على مشاعر المريدين وحملهم على الامتثال والانصياع بالتمثيل أو التشبيه والاستعارات وبخاصة ما يجعل المعقول كالمحسوس ، والمفهوم كالملموس ، وذلك التخيل والتشخيص على ما سبق أن بيناه عند نقدنا التحليل للرسائل التي ذكرناها .

سادساً - وضوح المعنى وظهور المقصود في الرسائل التي صيغت باللغة الأدبية المألوفة مع العكس في الرسائل التي صيغت باللغة الصوفية غير المعروفة .

سابعاً - فصاحة الكلمات واتساق الجمل واستقامة الأسلوب ، مع الخلو من الغموض والإبهام والخلوص من كل تعقيد والتواء . وذلك في الرسائل المكتوبة باللغة المألوفة على حين وجدنا الغرابة في الكلمات والنفور في الألفاظ وعدم اتساق الجمل .

مع غموض الأسلوب وإبهام المعنى ، والتعقيد في التعبير ، والتواء في الأداء يتجلى في تلك الرسائل التي كتبت بهاتيك اللغة الصوفية المنكرة .

ولما لم يكن لدينا رسائل ومكاتبات من تسطير شيوخ التصوف في مصر أثناء العصور السابقة أو على الأصح أقول لما لم نعثر نحن على شيء من ذلك لأولئك الشيوخ على ما سبق أن قلناه ، لم نرأى مبرر ، لعقد ما كان ينبغي أن نعقده هنا من مقارنة بين الصورة التي وجدنا عليها هذا الفن إبان القرن السابع الهجري ، وبين صورته في مختلف العصور السابقة لذلك كله ، ضربنا عن ذلك العمل الفني الذي كنا نود أن نطلع به هنا صفحاً .

فن الحكاية أو القصص

أما الفن الثاني من فنون هذا النثر الصوفي التعبيري فهو فن الحكاية أو القصص . وهو يختلف عن فن الرسائل من حيث النشأة أو الظهور : إذ وجد هذا الفن في مصر إبان القرن الأول الهجري . على يدى سليم بن عتر التجيبي على ما سبق أن ذكرناه في صدر الفصل الثاني من هذا الباب .

هذا . وسوف نبين الفرق بين ما وجدنا عليه هذا الفن أثناء القرن السابع وبين ما وجدناه عليه في العصور السابقة . بعد أن نفرغ من ذكر نماذج لهذا الفن ودراستها دراسة تحليلية تمكنا من تبين أنماط هذا الفن وخصائصه الأدبية . وإليك مما خلفه لنا شيوخ ذلك العصر في هذا الفن ... أمثلة أو نماذج ثلاثة . أعتقد أنها تصور لنا في مجموعها فن الحكاية أو القصص على اختلاف جوانبه وتعدد مناحيه .

وهذا أول نموذج نذكره أو مثل نضربه هنا على سبيل الاستشهاد ما تواتر نقله عن أبي الحسن الشاذلي أنه قال :

« هممت أن أختار القلة على الكثرة فأمسكت خوف سوء الأدب فرأيت سليمان على سريرته ، وعسكره وقدره وصفاته كما وصف الله فنوديت لا تختر مع الله شيئاً وإن كان ولا بد فاختر ألا تختار . . . ، وفر من ذلك المختار . . . فإن اخترت فاختر العبودية واقتد بالمصطفى صلى الله عليه وسلم » .

فالشاذلي في هذه المرئية وغيرها من مرائيه قد سلك في التعبير عن الحقائق والأسرار وما يفيضه الله على قلبه من العلوم اللدنية ، طريقة جديدة إذ دأب على القول بأنه رأى كذا وكذا من الملائكة والنبیین والأولياء والصديقين أو يقول إنه رأى لنفسه على حالة كذا أو في موضع كذا فنودی بكذا أو سمع كذا أو قيل له كذا ، وهذا ضرب من الحكاية أو القصص جاء على صورة لم تكن معروفة قبل القرن السابع الهجري ، وأغلب الظن ، أن الشاذلي هو أول من عبر عن الحقائق والأحوال والعلوم والأسرار بهذا الأسلوب ، وعليه فهو - في ظني - نمط جديد من أنماط التعبير الصوفي ، استحدثه شيوخ القرن السابع الهجري .

هذا وقد تتبعت مرأى الشاذلي فوجدتها بجميعاً ، قد نخلت في كل ألفاظها وجملها من الإغراب والتعقيد إذ كل كلماتها - كما يبدو واضحاً من المرئية التي ذكرناها - فصيحة مألوفة ، لا تنافر فيها ولا إبهام ولا غموض ولا استهجان بل إنها كلها من أكثر الكلمات تداولاً وشيوعاً وأوضحها معنى وأبينها قصداً وأقربها إلى الذوق والوجدان ، ثم إن مرأى الشاذلي في جملتها لا تخرج عن كونها تعبيراً عما ينكشف له من حقائق وأسرار - الغرض منه التأثير على نفوس المريدين بهذا الأسلوب القصصي الجديد كي يتلقوا آراء الشاذلي الصوفية وما يدعيه لنفسه من مقام عند ربه بالقبول والتسليم .

أما المثال الثاني فهو هذه الحكاية التي نقلها علي بن يوسف الشطنوفی في كتابه « بهجة الأسرار » عن أبي الحجاج الأقصري أنه قال ^(۱) :

(۱) بهجة الأسرار - ص ۳۲۲ .

« كان الشيخ أبو الحسن الصباغ رضى الله عنه جالساً في بعض الأيام عند جماعة من مريديه ؛ فقال له أحدهم يا سيدى المشاهد لأنوار جلال الله تعالى ، كيف نظره في الوجود ؟ قال بنظر السر القائم في الوجود الذى به استقام وجود كل موجود ، فإن نظر إلى عاص أحياء ، وإن نظر إلى ناس ذكره وإن نظر إلى ناقص كمله فقال له يا سيدى ، وما علامة من هو موصوف بهذا ! فقال هو من لو نظر إلى هذا الحجر لذاب من هيئته ، قال : ثم نظر إلى حجر عظيم أصم بالقرب منه فذاب الحجر وصار ماء وغار في الأرض . »

فهذه الحكاية كما ترى تهدف إلى إثبات الولاية للشيخ أبي الحسن الصباغ . وأنه من أصحاب الخوارق والكرامات ، وبناء عليه أستطيع أن أقول إن أبا الحجاج الأقسرى ، أو لعله على بن يوسف الشطنوفى نفسه ، قد صاغ هذه الحكاية بأسلوبه الخاص وبوحى من اعتقاده في الشيخ أبي الحسن الصباغ ، على صورة الأقصوصة أو نمط الحكاية ، بقصد التأثير على وجدانات الآخرين كي يتلقوا نسبة هذه الخارقة أو تلك الكرامة إلى الشيخ المذكور بالتصديق والقبول ، وذلك لأن الإخبار بالشئ في أسلوب القصة أو الحكاية أدعى إلى التقبل والتصديق . مما لو ألقى بالأسلوب الخبرى ، العادى .

هذا والحكاية المذكورة تفيض بالحيوية العاطفية . وتتم عن صدق الشعور ، ولاغرو فإن كلام المتصوفة في جملته . وتفصيله ، طويله وقصيره . قليله وكثيره . لا يصدر إلا عن صدق الإيمان وعمق اليقين . ثم هى أعنى هاتيك الحكاية . قد صيغت من عبارات رقيقة . عذبة وكلمات سلسلة سهلة . وجمل متألفة متناسقة لا تنبو إحداها بأخرى ولا يشتم فيها على العموم رائحة التكلف . ولا يعرف الذوق منها أى نفور رغم ما بها من محسنات بديعية . كالجناس والطباق والتورية من جهة ومصطلحات التصوف وإشاراته ورموزه من جهة أخرى .

وبالجملة فإن هذه الأقصوصة وأمثالها مما قيل في رواية الخوارق وذكر الكرامات ، تمتاز على وجه العموم بخاصتين فئيتين رئيسيتين إحداهما تتعلق باللفظ والأسلوب . والأخرى منوطة بالمعنى أو المضمون .

أما الأولى - فهى خلو الأسلوب والألفاظ من التكلف والاعتساف مع كثرة

المحسنات البديعية والاصطلاحات الصوفية .
وأما الثانية — فهي حيوية العاطفة وعمق الشعور .

* * *

هذا وإليك المثال الثالث والأخير ، وهو مما حكاه ابن عطاء الله السكندري عن شيخه أبي العباس المرسى أنه قال ^(١) :

« كنت مع الشيخ في مدينة الرسول صلى الله عليه وسلم فأردت أن أزور حمزة رضى الله عنه فخرجت من المدينة فتبعني رجل ، فأتينا إلى التربة ، فإذا الباب مغلق فانفتح ببركة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فدخلنا ، فوجدنا هناك رجلاً من الأبدال ، فقلت للرجل الذى تبعنى ادع فى هذا الوقت بما تريد فإنه يستجاب لك ، فدعا ذلك الرجل أن يعطيه الله ديناراً ، فلما رجعنا إلى المدينة لقيه رجل فأعطاه ديناراً فلما دخلنا على الشيخ أبى الحسن رضى الله عنه قال له يابطال صادفت وقت إجابة فسألت الله ديناراً ، هلا سألت الله كما سأله أبو العباس ، سأله أن يكفيه هم الدنيا وعذاب الآخرة ، وقد استجاب الله له فى ذلك » .

فهذه الحكاية كما ترى — تبين لنا كلف المريدين وشدة عنايتهم بنسج الحكايات والأساطير حول شيوخهم بقصد تعظيم أمرهم وإكبار شأنهم ووضعهم فى مرتبة فوق مستوى البشر ، ولا غرو فإن هذه الحكاية وغيرها مما ذكرناه فى الفصل الثالث منسوب إلى أبى الحسن الصباغ تتضمن فى أكثر تضاعيفها وجل معناها أموراً لا يصدقها الواقع ولا يجيزها العقل السليم ، إذ أن ما زعمه أبو العباس المرسى مثلاً من أنه لقي رجلاً من الأبدال ، وأن صاحبه سأل الله بحضرته ، ديناراً وأنه هو ، أعنى أبا العباس ، قد سأل فى سره ربه ، أن يكفيه هم الدنيا وعذاب الآخرة ، وأنهما حين عادا إلى شيخهما أبى الحسن أخبرهما بكل الذى كان ، هو أمر يأباه العقل ولا يستسيغه جنان لأنه لو صح ذلك لكان معناه أن أبا الحسن الشاذلى يعلم الغيب ، والغيب غير ممكن ، لأى من بنى الإنسان ، اللهم إلا أن يكون وحياً ولا وحى بعد النبى محمد عليه السلام ، كما جاء ذلك صريحاً فى القرآن ، وإذا فهذه الحكاية التى ذكرناها هنا ومثلها التى رويناهما فى الفصل الثالث نقلاً عن

(١) ابن عطاء الله السكندري — لطائف المنن ص ٦٩ .

الشطنوفى الذى نقلها فيما زعم بدوره عن أحد مريدى أبى الحسن الصباغ ، أقول ، إن هذه وتلك ، وأمثالهما من الحكايات والأقاصيص ليست إلا من نسج الخيال ، هذا وألفاظ الحكاية أو الأقصوصة فصيحة جيدة قد خلت من المهمل والغريب ومعناها واضح لاغموض فيه ولا تعقيد ، وهى على وجه الإجمال جارية على السليقة والطبع لا تكلف فيها ولا تصنع قد خلا أسلوبها من التعسف والالتواء وسلم معناها من الإبهام والخفاء ، ومما ذكرناه من الحكايات والأقاصيص وما أطلعنا به إزاءها جميعاً من الدراسة التحليلية ، والنقد الأدبى ، التفصيلى ، نستطيع أن نقرر الحقيقة التالية وهى انقسام ما وصل إلينا من نتاج شيوخ القرن السابع الهجرى فى هذا الفن إلى ثلاث مجموعات من حيث الغاية الفنية أو الغرض المقصود من حيث الصورة التعبيرية والأسلوب . وتلك المجموعات هى :

أولاً : مجموعة المرائى وهى حكايات قصيرة ، الغرض منها حمل المريدين على تصديق ما تنطوى عليه من أمور غيبية وحقائق كونية وعلوم لدنية وأسرار ربانية وهى تبدأ دائماً بقول الشيخ رأيت ، ولم أجد هذا الأسلوب من التعبير الصوفى عند غير الشاذلى وأعلام مدرسته . من بعده ، وفى مقدمتهم أبو العباس المربى وابن عطاء الله السكندرى ؛ فإنهما قد اقتفيا فى هذا المضمار أسلوب شيختهما أو على الأصح شيخ مدرستهما وقد نسجا فيه على منواله .

* * *

أما المجموعة الثانية فهى - تلك الحكايات التى كانت تقال بقصد رواية الخوارق وذكر الكرامات . وجملها تطول وتقصّر وفق مقتضى الحال . فإن كان المقام يقتضى الإطناب كانت طويلة مسهبّة كقصّة أبى الحسن الصباغ مع التمساح . وإن كان المقام يقتضى الإيجاز فإنها ، أعنى الحكاية ، تنصّر حين ذاك وتقل فيها الحمل . هذا والغاية الفنية . لهذه المجموعة من الحكايات تنحصر فى التأثير على نفوس القارئ أو السامعين . وبخاصة منهم المريدين بحيث تنهياً نفوسهم . وعلى الأخص منهم القلوب ، بصحة الاعتقاد فى الشيخ وتصديقه فى كل ما يخبر به أو يدعيه .

* * *

وأما المجموعة الثالثة فهي — تلك الحكايات والأقاصيص التي تروى لنا أحوال الشيوخ وأخبارهم وما كانوا يأتونه من الأفعال أو يفوهون به من الأقوال حيال الإخوان والمريدين مما لم تتحر فيه الحقيقة التاريخية ، ولا نظر إلى موافقة ذلك الأمر للواقع أو عدم موافقته إياه . وذلك كحكاية أبي العباس المرسى التي رأى فيها أن باب التوبة انفتح له من غير أن يفتح له إنسان رغم إرتاجه وإحكام غلقه وأن شيخه أبا الحسن أخبره هو والرجل الذي كان معه بكل ما حدث لهما في الذهاب وفي الإياب ، على أن المجموعة هذه تختلف مضامينها وما تشتمل عليه من أمور وأحوال من حيث قربها أو بعدها من الواقعة أو التحقق ، إذ أن منها ما يكون قريباً من دائرة الإمكان ، ومنها ما هو بعيد عنها موغل في باب المحال ثم هي تختلف كذلك في الصورة التعبيرية وكمية الحمل الكلامية وكيفية الأسلوب إذ منها ما هو بعضه حق وبعضه خيال ، ومنها ما هو خيال بحت لا يتصور حصوله ولا يعقل تحققه بحال من جهة ومنها ما هو واضح الأسلوب بين القصد كثير الحمل يسوده الإسهاب ، والإطناب ، ومنها ما هو قصير الحمل قد اتسم بالإيجاز مع غموض المعنى ، والتواء الأسلوب من جهة أخرى .

ومن كل ما قدمناه من دراسة وتحليل ونقد وتفصيل لمظاهر الفنية فيما ذكرناه من الحكايات والأقاصيص نستطيع أن نتبين خصائص هذا الفن وسماته الأدبية وهي تتلخص في الأمور التالية :

- أولاً — حيوية العاطفة وعمق الوجدان .
- ثانياً — غرابة المعنى وسعة الخيال .
- ثالثاً — سهولة اللفظ ووضوح العبارة مع قرب المآخذ وظهور المراد .
- رابعاً — تجسيم المفهوم وتشخيص المعقول .
- خامساً — التلاعب بالألفاظ والإكثار من المحسنات البديعية في غير ما تكلف ولا تصنع .
- سادساً — جزالة الألفاظ وجودة الكلمات مع خلوها من التنافر والغرابة .
- سابعاً — اتساق الحمل واستواء الأسلوب .

هذا ، وقد تبين لنا من تتبعنا الأدب الصوفي بقسميه المنشور والمنظوم أن أول أنواع التعبير الصوفي ظهوراً ، كان هو فن الحكاية أو القصص ، وذلك على يدى سليم بن عتر التجيبي ، الذى ذكرنا فى ما مضى أنه كان يعرف فى زمانه باسم ناسك مصر وقاصها ، ولكن الذى لم نذكره من قبل عنه هو أنه كان يستمد حكاياته وأقاصيصه من الإسرائيليات ، وهذه هى أبرز صفة تميز فن الحكاية أو القصص الصوفى ، فى القرن الأول الهجرى ، على أن هناك أمراً آخر امتاز به هذا الفن فى ذلك القرن وأعنى به الغاية الفنية أو المقصود وهو أن يتعظ المسلمون ويعتبروا بأحوال الماضين وما جرى للغابرين فلا يأتون منكراً ولا يفعلون قبيحاً بل يفعلون الخير ويجتنبون الشر ولا يعصون الله ما أمرهم ولا يرتكبون شيئاً مما نهى الله عنه .

وقد ظل هذا هو طابع ذلك الفن وغايته طيلة النصف الأول من القرن الثانى ، أما فى أخريات الثانى وأوائل الثالث فقد تغير الطابع واختلف الهدف . إذ أصبحت القصة الصوفية إسلامية عربية تستمد وجودها من البيئة المحلية وليس من الكتب السماوية السابقة كالإنجيل والتوراة ، وما أضافه اليها أصحاب تينك الديانتين من حكايات وأساطير ، ولا غرو فإن كل من يقرأ ما نقل عن ذى النون من حكايات وأقاصيص يلمس الروح المصرية فيها كلها ، واضحة جليلة ، أما غرض ذى النون وهدفه من قصصه وحكاياته . . فهو نشر آرائه الصوفية بين الناس وبالتالى تربية نفوس المريدين وغيرهم من المسلمين لتقبل هاتيك الآراء والتصديق بها .

أما فى القرن الرابع الهجرى ، فقد أصبحت القصة الصوفية تهدف إلى تصديق الخوارق والاعتقاد بصحة الكرامات .

أما فى القرن السابع الهجرى فإن صورة هذا الفن قد اختلفت فيه من حيث النضوج والازدهار وتعدد الغاية واختلاف الهدف عما كانت عليه فى العصور السابقة وذلك بشكل ظاهر وعلى كيف ملموس لا يتطرق إليه شك . ولا يعتريه التباس على ما سبق أن بيناه .

فن التضرع والابتهال

أما الفن الثالث من فنون النثر التعبيري الصوفي فهو ما اصطللحنا على تسميته بالتضرع والابتهال وهو ينتظم كل كلام توجه به الصوفي إلى ربه سواء أكان بقصد قضاء حاجة دنيوية أم أخروية ، كأن يطلب المتصوف من ربه تيسير أمره وتوسيع رزقه في الدنيا ، أو أن يغفر له ذلاته ويدخله فسيح جناته وينزله منازل الصديقين يوم الدين ، وهذا نسميه كما سماه الصوفية أنفسهم بالدعاء ، وسواء أكان ذلك الكلام بقصد التقرب إلى الله والتبتل إليه وذكره بالقلب واللسان في غير أوقات التلبس بالصلاة بغية استجلاء التجلي والروح بالفتوح ، وهذا النوع من الكلام قد انقسم في اصطلاح متصوفة القرن السابع الهجري أنفسهم إلى ثلاثة أقسام ، قسم أسموه الذكر والثاني دعوه ، بالورد ، والثالث أطلقوا عليه اسم الحزب وإليك مقالا لكل نوع من هاتيك الأنواع وسأبدأ بالتمثيل للدعاء ثم بالتمثيل للذكر ثم للحزب وأخيراً أمثل للورد ، وقد آثرت أن تكون الأمثلة التي أسوقها هنا من كلام أبي الحسن الشاذلي وحده ، لأنه هو الذي ثبت لدينا صحة ما نسب إليه ، في ذلك كله ، دون غيره ، إذ خامرنا الشك في كل الأحزاب والأوراد ، التي نسبت إلى غيره كالسدوق والبدوي . وإليك بعض ما روى عنه .

« من الدعاء — اللهم صلني باسمك العظيم — الذي لا يضر مع اسمه شيء في الأرض ولا في السماء وهب لي معه ، سرّاً لا تضر معه الذنوب شيئاً واجعل لي منه وجهاً تقضى به الحوائج للقلب والعقل والروح والسر والنفس والبدن ، وأدرج أسمائي تحت أسمائك وصفاتي تحت صفاتك وأفعالي تحت أفعالك درج السلامة وإسقاط الملامة وتنزل الكرامة ، وظهور الأمانة وكن لي فيما ابتليت به أئمة الهدى ، من كلماتك واغني حتى تغني بي وأحبنى حتى تحب بي ما شئت من عبادك واجعلني خزانة الأبعين ومن خلاصة المتقين ، واغفر لي فإنه لا ينال عهدك الظالمين » .

فالشاذلي في هذا الكلام ، كما ترى ، يطلب من الله العفو والمغفرة والتفضل والإنعام ، وأن يجعله من المقربين إليه العارفين به ، وأن يجعل فيه نفعاً لغيره

وخيراً للآخرین ، والكلام الذى دعا به الشاذلى ربه متقى فصيح تكسوه الروعة ويبدو عليه الرونق والبهاء ، ثم هو حسن الجرس سلس رقيق تفيض جملة بعمق الإيمان وتنطق عباراته بصدق المحبة وفرط الهيام .

ومن أذكاره قوله : « يا الله يا نور يا حق يا مبين افتح قلبى بنورك وعلمنى من علمك واحفظنى بحفظك وأسمعنى منك وفهمنى عنك وبصرنى بك وسبب لى سبباً من فضلك تغنى به من الفقر وتعزى به من الذل وتصلح لى به الدنيا والآخرة وتوصلنى به إلى النظر إلى وجهك ، فى جنة الفردوس إنك على كل شىء قدير يانعم المولى ونعم النصير » .

فالشاذلى فى ذكره هذا قد جمع بين التضرع والابتهال ، فالتضرع يتمثل فيما تخلل هذا الذكر من دعوات والابتهال يتجلى فيما استهله به ، من ذكر أسمائه سبحانه وفيما اختتمه به من ذكر صفاته جل وعز ، على أنه فى جملة كلام ينم عن تفانى الشاذلى فى الله ورسوخ إيمانه بربه ، وشدة تعلق قلبه ، بمولاه ، ثم إنه قد صيغ فى قالب لفظى رائع بديع تعلوه الحلاوة وتكسوه الطلاوة ولا عجب فإنه قد بدأ . بكلمات هى من كلم القرآن وختمه بألفاظ أكثر نعت الله بها ، ذاته فى كتابه وما جاء فى الوسط من الدعاء أكثر مفرداته . تكرر ذكرها كذلك فى القرآن .

وبالجملة فذكر الشاذلى هذا واضح الأسارب جيد الكلام ، واضح المعنى صادق التعبير . يفيض بكرة العاطفة الدينية وينم عن وفرة الشعور وغزارة الوجدان ومن أحزابه المشهورة حزب الفتح وهو المعروف أيضاً بحزب الأنوار وإليك طرفاً منه قال بعد البسملة والصلاة على النبي ما نصه^(۱) .

« اللهم إنا نسألك يقيناً لا ضد له ونسألك توحيداً لا يقابله شرك وطاعة لا تقابليها معصية . ونسألك محبة لا لشىء ولا على شىء وخوفاً لا من شىء ولا على شىء ونسألك تنزيهاً لا من نقص ولا من دنس بعد التنزيه من النقائص والأدناس ونسألك تقديساً ليس وراءه تقديس وكمالاً ليس وراءه كمال وعلماً ليس فوقه علم ، ونسألك الإحاطة بالأسرار وكماتها على الأخبار . رب إني ظلمت نفسى فاغفر لى ذنبي

(۱) درة الأسرار ص ۳۸ .

وهب لي تقواك واجعلني ممن يحبك ويخشاك واجعل لي من كل ذنب وهم وغم وضيق وشهوة ورغبة ورهبة وخطرة وفكرة وإرادة وفعله ومن كل قضاء وأمر مخرجاً ، أحاط علمك بجميع المعلومات وعلت قدرتك على جميع المقدورات وجلت إرادتك أن يوافقها أو يخالفها شيء من الكائنات حسبي الله حسبي الله وأنا برىء مما سوى الله ، الله لا إله إلا هو عليه توكلت ، وهو رب العرش العظيم ، لا إله إلا الله نور عرش الله لا إله إلا الله نور لوح الله لا إله إلا الله نور قلم الله لا إله إلا الله نور رسول الله لا إله إلا الله نور سر ذات رسول الله لا إله إلا الله خليفة الله لا إله إلا الله نوح نجى الله لا إله إلا الله إبراهيم خليل الله ، لا إله إلا الله موسى كليم الله ، لا إله إلا الله عيسى روح الله ، لا إله إلا الله محمد حبيب الله ، لا إله إلا الله الأنبياء خاصة الله لا إله إلا الله ، الأولياء أنصار الله ، لا إله إلا الله الرب الإله الملك الحق المبين لا إله إلا الله الملك اللطيف الرزاق ، القوى العزيز ، ذو القوة المتين ، لا إله إلا الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار ، رب السموات والأرض وما بينهما العزيز الغفار لا إله إلا الله العلي العظيم ، لا إله إلا الله العليم الكريم ، سبحان رب السموات السبع ورب العرش العظيم ، الحمد لله رب العالمين ، بسم الله وبالله ومن الله وإلى الله وعلى الله فليتوكل المؤمنون ، حسبي الله ، آمنت بالله رضيت بالله ، توكلت على الله ، لا قوة إلا بالله ، أتوب إليك بك منك إليك ولولا أنت لما أتيت إليك فامح من قلبي محبة غيرك واحفظ جوارحي عن مخالفة أمرك إلخ» .

فالشاذلي في هذا الحزب ، وغيره من الأحزاب المروية عنه يكثر من مسألة الله ، والتضرع إليه ومن تمجيدته تبارك وتعالى وتنزيهه عن كل نقص والثناء عليه ونعته بما وصف به نفسه في كتابه العزيز من صفات العظمة والجبروت والقدرة على كل شيء والعلم بكل شيء وبأنه المعز المذل القوى الحميد وبأنه عفو غفور رحيم ودود إلى غير ذلك من صفات الحلم والكرم ، وبأنه الرزاق ، ذو القوة المتين هذا ، وكثيراً ما يتخلل أحزاب الشاذلي عبارات التوبة والاستغفار ، ثم إن أحزاب الشاذلي تفيض في جملتها بوفرة العاطفة الدينية وقوة الإيمان وصدق اليقين وبدقة الحس ، وعمق الوجدان .

أما من جهة الحمل وصيغ الكلام فإن أحزاب الشاذلى على كثرتها تتسم فى ألفاظها وكلماتها بالجودة والسهولة وحسن الجرس مع السلاسة والجزالة وعدم الإسفاف كما أنها قد نخلت من كل قول غامض ، ولفظ غريب فيما عدا بعض الرموز الصوفية واستخدامه من حين إلى حين ، الحروف الهجائية التى وردت فى أوائل السور القرآنية كحم ، وطس وكهيعص ، وغيرها كطه ، و ق ، ونون ، ويس .

هذا ، وأسلوبه على وجه العموم ، واضح سوى ، ليس فيه غموض ولا التواء ومعانيه جليلة ظاهرة لا إبهام فيها ولا تعقيد ، أما الأوراد فإنها لم تكن تختلف فى شىء فيما عدا وقت الاستعمال عن الأحزاب ، لذلك اكتفينا هنا بالكلام على أحزابه ، عن ذكر شىء من أوراده ، هذا وجملة القول فى أدعية الشاذلى وأذكاره ، وأحزابه وأوراده أنها تمتاز بالخصائص الفنية التالية وهى :

أولاً — قوة العاطفة الدينية مع وفرة حيوية الشعور وغزارة الوجدان .

ثانياً — جودة الكلمات مع خلوها من الغرابة والنفور .

ثالثاً — اتساق الحمل واستقامة الأسلوب .

رابعاً — كثرة التمثل بالآيات القرآنية والجمع بينها فى نسقٍ بديع .

خامساً — استخدام الحروف الهجائية والرموز الصوفية .

سادساً — صدق القول وروعة التعبير .

فن الحكم

أما الفن الرابع من فنون النثر الصوفى التعبيرى ، فهو الحكم وهى ضرب من التعبير الصوفى كثر جريانه فى هذا العصر على ألسنة الشيوخ والمريدين ، فلا نكاد نجد شيخاً ولا مريداً ذا قدم فى الطريق إلا وقد نسب إليه طائفة من المواعظ والحكم والإرشادات وقد وضع بعضهم فى هذا الفن كتباً ومصنفات نذكر منها على سبيل المثال الكتاب المعروف باسم « حكم ابن عطاء الله » وإليك طائفة مما جاء فيه نذكر

منها على سبيل الاستشهاد^(١) قال :

« لا يكن تأخر أمد العطاء مع الإلحاح في الدعاء موجباً ليأسك، فهو ضمن لك الإجابة فيما يختاره لك لا فيما تختاره لنفسك وفي الوقت الذي يريد لا في الوقت الذي تريد »، وقال^(٢) « لا يشككنك في الوعد عدم وقوع الموعود وإن تعين زمنه لئلا يكون ذلك قد جافى بصيرتك وإخماداً لنور سريرتك » .

وقال :

« تنوعت أجناس الأعمال لتنوع واردات الأحوال » .

وقال :

« الأعمال صور قائمة وأرواحها وجود سر الإخلاص فيها » .

فابن عطاء الله في هذه الحكم التي ذكرناها وغيرها مما لم نذكره يستهدف على حد تعبير الرندي إيضاح طريق العارفين والموحدين ، وإبانة مناهج السالكين والمتجربين ، ونحن نضيف إلى ما قاله الرندي معاني أخرى قصد إليها ابن عطاء الله ، وهي مسألة إسقاط التدبير عن الخلق أجمعين ، إذ لا يجوز في رأى ابن عطاء الله . وكما هو واضح من كتابه التنوير في إسقاط التدبير ، أن يفكر الإنسان في تدبير أى أمر من أمور الدنيا ؛ لأن الله سبحانه قد انفرد بتدبير شئون هذه الحياة وما للمرء فيها من شيء سوى الإذعان والتسليم بكل ما تقضى به المقادير وأن الدعاء لا يغير القضاء فلا يستجيب الله لأحد إلا فيما قدره له وقضى به عليه ، وأن كرامات الأولياء لا تتحقق في شيء مما لم يكن مقدراً حصوله أزلاً - هذا على أن كثيراً من حكمه تهدف أولاً بالذات إلى تصفية القلوب ، بذكر المعبود وتطهير الأجسام بفعل الخير واجتناب الآثام ، هذا من حيث المعاني والأغراض .

أما من حيث اللفظ والتعبير ونوع الأسلوب وطريقة التصوير فنقول إن ألفاظ ابن عطاء الله في أكثرها متخيرة منتقاة أغلبها جيد فصيح قد خلت من كل لفظ ثقیل ، وكلام سقيم وأسلوبه يتسم بطابع التحليل والتعليل ومع ذلك فهو مستو قويم .

(١) محمد بن إبراهيم الرندي شرح الحكم ص ٨ .

(٢) محمد بن إبراهيم الرندي شرح الحكم ص ٩ .

وذلك كله مع قوة التعبير وروعة التصوير .

وقصارى القول في حكم ابن عطاء الله ، أنها تشتمل من حيث المعنى أو المضمون على طائفة من النظريات والأفكار ، بعضها صوفى ، وبعضها فلسفى وثالث فقهى ورابعها بعض مسائل علم الكلام .

أما من حيث الأسلوب وصيغ الكلام وكيفية تناول وطرق التعبير فإنها أعنى حكم ابن عطاء الله تختلف في ذلك كله ، تبعاً لاختلافها في المعانى والأغراض ، فإذا كان موضوع الحكمة يتصل بالأحكام الشرعية فإنه يصطنع أسلوب الفقهاء ، وهو كما هو معلوم يتسم بطابع الجدل والاستدلال ، وإن كان الموضوع ، مسألة كلامية فإنه يصطنع أسلوب علماء الكلام وأسلوبهم كما هو معروف قائم على التعليل والتحليل وذكر الحجج وإقامة البراهين ، وإن كان الموضوع حالة نفسية أو حقيقة باطنية مما انفرد بمعرفته والكلام فيه أهل التصوف فإنه حين ذاك يستخدم أسلوب الإيحاء النفسى وطريقة التعبير الفنى ، لأن ذلك هو الأسلوب الذى يصطنعه أهل التصوف في التعبير عن آرائهم وما يريدون الإقضاء به مما يحصل لهم عن طريق الكشف والإلهام من الحقائق والأسرار ، هذا وما ذكرناه من حكم ابن عطاء الله وما أردفناها به من دراسة تحليلية نستطيع أن نستخلص خصائص فن الحكمة في هذا العصر وسماته الأدبية وهى تتلخص فيما يلى :

أولاً — تقصر الحكمة ، وتقل كلماتها . إذا ما كان الموضوع مسألة صوفية أو حقيقة باطنية — أما إذا كان الموضوع مما تكلم فيه أهل الشرع متكلمون أو فقهاء فإن الحكمة عند ذلك تطول وتكثر فيها الكلمات .

ثانياً — غزارة المعنى — وبعد المرمى وتعدد المقصود .

ثالثاً — جودة الكلمات وكثرة المحسنات .

رابعاً — وضوح الأسلوب واستقامة التعبير .

خامساً — عدم التعقيد في المعانى وخلوها من الغموض والإبهام .

سادساً — كثرة المجازات والاستعارات والتخيل والتشخيص .

سابعاً — التأثير بأساليب الفقهاء والمتكلمين .

ثامناً - صدق الشعور وعمق الوجدان .

على أن فن الحكمة لم يك وليد هذا العصر ولا هو من مستحدثاته ، ولا هو قديم وأغلب الظن أنه بدأ مع فن الحكاية والقصص على يدى سليم بن عتر التجيبي في القرن الأول الهجرى ، وذلك لأن الوعظ والإرشاد يقتضى الاستشهاد فى كثير من الأحيان بالحكم والأمثال ومهما يكن من أمر هذا الفن فى القرن الأول الهجرى فإن الذى لا شك فيه هو أنه وجد فى أخريات القرن الثانى وأوائل القرن الثالث عند ذى النون المصرى ، ومحمد بن إدريس الشافعى ، ولكن الحكمة فى ذلك الحين لم تك تهدف إلا للاتعاظ والاعتبار .

أما فى القرن السابع الهجرى ، فإنها قد تعددت أغراضها وتنوعت غاياتها واختلف فيها على كثرة المعانى والمضامين على ما سبق أن بيناه عند كلامنا على حكم ابن عطاء الله .

* * *

وبعد فالله أسأل أن يكون هذا المجهود المتواضع خطوة موفقة على الطريق السوى والمنهج القويم فى دراسة الأدب العربى بصفة عامة والأدب الصوفى بنوع خاص ، لا فى مصر وحدها ، ولكن فى الوطن العربى كله .

وما هو إلا زيادة تمهد السبيل وتوضح المسالك .

والله الموفق إلى الصواب .

تم طبع هذا الكتاب بالقاهرة
على مطابع دار المعارف بمصر
سنة ١٩٦٤

ملحق

بشواهد من الشعر الصوفي في مصر في القرن السابع الهجري

تقديم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله القوى المعين ، والصلاة والسلام على . أفصح الناطقين وأبلغ المتكلمين ،
نبي الهدى ونبراس الدجى ، إمام النبیین ، وخير المرسلین ، سيدنا محمد وعلى آله
وصحبه أجمعين ، وبعد :

فقد كان لزاماً علينا أن نستكمل البحث بمقتضيات من الشعر الصوفي في
مصر ، في الحقبة التي حصرنا بحثنا فيها . وهي القرن السابع الهجري . وهي بمثابة
شواهد تحكي اتجاهات هذا الشعر وقوالبه ومضامينه أيضاً . ولم يكن الاختيار سهلاً
ذلك لأن أكثره لا يزال خطياً تصعب قراءته ، كما أن النساخ اختلفوا في إيراد
بعض نصوصه ، وتعين علينا تبعاً لذلك أن نعرض :

أولاً - لطائفة كبيرة من الشعر الصوفي لنتخب منها ما هو أدل على الاتجاه
النظري أو العملي وما هو أدل على صاحبه الذي نسب إليه .

وكان من الضروري في هذه المرحلة . أن نميز تمييزاً دقيقاً بين اتجاهات
يختلط بعضها ببعض في أكثر الأحيان . واقتضانا هذا أيضاً أن نستشف ملامح
الاتجاه الصوفي ، من الاصطلاح . ومن العبارة . ومن الصورة . حتى إننا كنا
عندما نجد أكثر من رواية لنص واحد . ننتخب الرواية التي تساق اصطلاحاتها
وعباراتها وصورها الاتجاه الصوفي الذي صدرت عنه .

وتعين علينا أيضاً : بعد أن ضيقنا الدائرة التي تصنف الشعر الصوفي . إلى
اتجاهات نظرية وعملية . أن نعيد النظر في النصوص . على أساس هذا التصنيف .

لكى نستشف ما نستطيع استشفافه من المقومات الشخصية للشعراء أنفسهم . وهو جهد أقل ما يقال عنه إنه أصعب من الجهد الأول .

وليس من شك فى أن للشعر الصوفى بصفة عامة معجمه الخاص به . الذى يكاد أن يتميز تماماً عن معجم الشعر غير الصوفى ، كما أنه لا شك كذلك فى أن لكل شاعر صوفى معجمه الخاص به أيضاً . وهو ما حاولنا أن نتبينه فى وضوح أثناء تثبيتنا من صحة نسبة الشعر إلى قائله ، وبقي بعد هذا أن ننتخب منه ما هو أدل عليه من سواه ، مما قد ينسب إليه : أدل عليه من ناحية معجمه اللفظى والاصطلاحى ، ومن ناحية أسلوبه فى التعبير ، والتصوير بل والترنم فى بعض الأحيان .

وهكذا يبدو أننا قد اصطنعنا منهجى التحقيق ، المنهج الخاص بالتحقق من رواية النص ، والمنهج الفنى الذى يتسم بالطابع الذاتى للشاعر الواحد . ولم يكن ليغيب عنا ، أن كثيراً من النساخ ، كانوا هم أيضاً من أهل الطريق . . وأن بعضهم كان يغلب اتجاهه ، أو إعجابه بأحد الشيوخ الصوفية ، فينسب الشعر إلى غير صاحبه من ناحية ويصطنع اصطلاحات اتجاهه أو مذهبه من ناحية أخرى ، الأمر الذى يفضى به حتماً إلى الخروج بالنص عن أصل اتجاهه المذهبى أو طابعه الفنى ، فلذلك كله ، عحرصنا الحرص كله على تقويم النص نفسه باختيار أو ترجيح اللفظ المساوق للاتجاه الصوفى ، نظرياً كان أو عملياً ، والذى يساوق فى الرقت نفسه التركيب الفنى للبيت أو القصيدة . كما أننا قد آثرنا الألفاظ ذات الإشعاع الفنى والإيحاء الصوفى ، والومض الوجدانى ، على الألفاظ الجرفاء الباهتة التى من شأنها أن تفقد النص حيوية الفن وبهاء ، وبالتالى تهبط به من عليائه وتنحط به عن ذراه ، وذلك على أن يطابق هذا كله ، ما اشتهر به الشاعر من نهج وقدرة .

هذا وقد حدث أن رجحنا فى بعض الأحيان اللفظ الفصيح على الدارج أو العامى ، والجزل على السرقى أو الحوشى ، وذلك فيما إذا كان النص برمته فصيحاً جزلاً . وكان الشاعر ممن يغلبون الرصانة فى التعبير والنظم . ولقد التزمنا فى هذه الشواهد ، أن نصبط مفرداتنا ، لأن الضبط فرع من الفهم والتقويم .

كما أننا رتبنا النصوص على الطريقة التقليدية المألوفة ، في ترتيب الدواوين حتى لا يكون في عملنا انحراف أو شذوذ ، فأوردنا القصائد والمقطعات على حروف المعجم العربى ، ورتبنا حركات القوافى الترتيب المألوف أيضاً ، فبدأنا بالسكون فالفتح ثم الضم فالكسر .

* * *

هذا وما تجدر الإشارة إليه ، أن هذه المنتخبات من الشعر غير المعروف تماماً أو بمعنى آخر غير المشهور ، ليكون في إيرادها تعريف بها ، وتقويم لها في آن واحد . .

أما الشعر المشهور فلم نثبته سواء أكان من شعر المتصوفة النظريين كابن الفارض ، أو شعر المتصوفة العمليين ، كابن دقيق العيد . وإن كنا قد تناولناه بالعرض والتحليل في فصول البحث . وقد اتضح لنا من دراستنا هذه أن لكثير من هؤلاء المتصوفة ، نتاجاً شعرياً غير قليل في أغراض أخرى تباين هذا الذى نحن بصددده ، أثرتنا عدم ذكر شىء منه ضمن هذه الشواهد ، إذ لاهلاقة له بمحور دراستنا هذه ، وهو التصوف . .

والله نسأل أن يلهمنا الصواب والرشاد ، وأن يجعل في عملنا هذا كبير نفع لطلاب العلم ورواد الثقافة وعشاق الأدب .

قافية الهمزة

قال : (۱) أحمد بن علي الشهير بالسيد البدوي المتوفى سنة خمس وسبعين وستمائة :

طاب وقتي بالرتبة العليا	في الأراضي والجو ثم السماء (۲)
ودعني الأملاك من كل قطر	وأترني تبركوا بدعائي
أنا من قبل قبل قبل رجودي	كنت غوثاً في نطفة الآباء
دق طبعي لما ولدت بسعدى	خضعت لي منابر العليا
أنا بحر بلا قرار وبر	شرب العارفون من بعض مائي
سائر الأرض كلها تحت حكمي	وهي عندي كخردل في فلاء
وإذا بان في الولاية غوث	فزو من تحت قبضتي وولائي
أنا سلطان كل قطب كبير	وطبولى تدق فرق السماء
أنا أدعى بأحمد وشهاب	قد حباني ربى بكل عطاء
بالسطوحى وبالملثم أدعى	بدويّاً كالسادة الآباء
مولدى الغرب والحجاز بلادى	ورياض ومكة مربائى
لى مقام بأرض طنذا شريف	فيه حكمى وسطرتى ورضائى
غامر عامر بتقوى إله	باسط الأرض رافع للسماء
مستمد من أشرف الرسل طه	أرجه الرسل أرجه الشفعاء
فعليه صلى وسلم ربى	أبدأ دائماً بغير انقضاء
وعلى الآل والصحابة جمعاً	وعلى التابعين أهل الولاء

(۱) انظر ترجمته في : عبد الصمد زين الدين . الجواهر السنية ، ابن العماد شذرات الذهب ج ۵ ص ۳۴۵ ، الأعلام ج ۱ ص ۱۷۰ ، ابن تغرى بردى ، النجوم الزاهرة ج ۷ ص ۲۵۲ ، الطبقات الكبرى . الشعراني ج ۱ ص ۱۸۲ ، السيوطى . حسن المحاضرة ج ۱ ص ۲۲۳ المناوى . الكواكب الدرية ورقم ۳۲۱ نسخة مخطوطة بدار الكتب ۲۶۰ تاريخ ، دائرة المعارف الإسلامية باللغة العربية . مادة أحمد ابن علي .

(۲) انظر عبد الصمد زين الدين : الجواهر السنية ص ۶۲ .

قال (۱): أحمد بن عمر الأنصاري المعروف بأبي العباس المرسى المتوفى سنة ۶۸۶ هـ .

ذاب رسمي وصح صدق فنائي وتجلت للسر شمس ضيائي (۲)
وتزلت في العوالم أبدى ما انطوى في الصفات بعد صفائي
فصفائي كالشمس يبدو سناها ووجودي كالليل يخفي سوائي
أنا معنى الوجود أصلاً وفصلاً من رآني فساجد لبوائی
أى نور لأهله مستبين اشهدوني فقد كشفت غطائي

قال (۳): عبد الرازق بن حسام بن رزق الله بن حاتم المتوفى بقفط سنة ۶۸۸ هـ

طوبى لسكان القبور فإنهم حلوا بساحة أكرم الكرماء (۴)
فازوا بتعجيل القرى من ربهم في خفض عيش دائم النعماء
نالوا المنى في قربه وجواره وتخلصوا من منة الغرماء

ومنها :

ما خص بالإحسان من هو محسن بل عم أهل بصيرة وعماء
أدناهم لطفاً وأكرم نزلاتهم فحلهم بالترب فوق سماء
لا تخش يا من حل ساحة ربه شيئاً من البأساء والضراء

ومنها :

إن الكريم له عزم تفضل يُغشى ويحمل حملة الضعفاء

(۱) انظر ترجمته . ابن عطاء الله السكندري . لطائف المائق ، المناوى : الكواكب الدرية و قة ۲۲۸ نسخة مخطوطة بقلم معتاد ۲۵۹ تاريخ . العماد الحنبلى شذرات الذهب ج ۵ ص ۳۵۰ . الشارح والطبقات الكبرى ج ۱ ص ۱۸۱ . أبا الصلاح على بن محسن السعیدی - تعظيرون لأنه من نسخة مخطوطة بدار الكتب تحت رقم ۳۸۸ تاريخ .

(۲) انظر ابن عطاء الله السكندري . لطائف المائق - ص ۱۵۱ طه حجر .

(۳) انظر ترجمته - الأدفوى الطالع السعيد - ص ۱۶۸ .

(۴) انظر الأدفوى - الطالع السعيد ، ص ۱۶۹ .

قال (١): أبو عبد الله محمد بن عبد المنعم بن محمد الأنصارى المعروف بابن
الحيمى المتوفى سنة ٦٨٥ هـ .

قسمًا بكم يا جيرة البطحاء	ما حالَ عما تعهدون وفائي (٢)
حبي لكم حبي وشوقى نحوكم	شرقى وأدراى بكم أدراى
ما خيفكم كدنى ولا نسيتمكم روح	ى ولم تعهدكم أهراى
وجدى بكم مجدى وذلى عزى	والافتقار إليكم استغنائى
يا أهل ودى يا مكان شكائى	يا عز ذلى ياملأذ رجائى
كيف الطريق إلى الوصال فإننى	فى ظلمة التفريق فى عمياء
ما ضرركم أن تنقلوا بوصالكم	سرى من الضراء والسراء
روحى تدور على الورود ظمًا وقد	جاءتكم تمشى على استحياء
أشكو غليلا ليس يملك ربه	بردُ النسيم ولا زلالُ الماء
لم يترونى إلا صريحُ وصالكم	فصبايتى لم تُرو بالإيماء
قد حل حبكم عقودَ مدامعى	وأجاد فى إحكام عقد ولائى
وإذا بكيت فمن سرورى بالذى	فيكم بلغت من الغرام بكائى

(١) انظر ترجمته فى : قطب الدين اليونينى . ذيل المرأة . حوادث سنة ٦٨٥ هـ من النسخة
المخطوطة بدار الكتب تحت رقم ١٥١٦ تاريخ شذرات الذهب ج ٥ ص ٣٩٣ ، فوات الوفيات ج ٢ ص
٢٣٤ ، ابن الفرات ، تاريخ مصر . ج ٨ ص ٤٢ .

(٢) انظر قطب الدين اليونينى . ذيل المرأة ج ١٧ من ظهر ورقة ٢٦٣ نسخة مخطوطة بدار الكتب
تحت رقم ١٥١٦ تاريخ .

قافية الباء

قال^(١) سليمان بن علي المعروف بعفيف الدين التلمساني المتوفى سنة ٦٩٠ هـ :

له في ظلال الرحبتين منيزل
يروقك أن تروى أحاديث ورقه
وتنشق الأرواح من نسماته
لبسنا به بُرد التواصل مَذْهَباً^(٢)
وتصغى إلى الألحان شوقاً مطرباً
فيفهم معنى الزهر من منطق الصبا

قال^(٣) أبو العباس المرسي :

سلام على من علا نوره
كريم مناقبه جمّة
ولم لا وخير الوري جده
هو النور يُحْيِي بأوصافه
هو السر يسعى بإمداده
فشاهده روحاً لذاتك إن
يزيد على القوم علماً به
لقد يفتح الله في وقته
ويشقي به حاسد جاهد
وأين مقرر بتخصيصه
ومنا عليكم صلاة بها
علينا ففي مثله يُرغب
على الحق ينبى ولا يرتب
له منه سيف به يضرب
وبحر زاد لمن يشرب
محب عن الحق لا يرغب
أردت التي تَطْلُب
يفرق الأنام ولا يَسْلُب
طُلُوباً عن الحق لا يحجب
بعيد عن الحق متعصب
فمن مثله في الوري يُصحب
تلاقي العداة ولا تغلب

(١) انظر ترجمته : ابن تغرى بردى . المنهل الصافي ج ٢ ورقة ١٢٠ نسخة مخطوطة بقلم معتمد بدار الكتب ١١١٣ تاريخ ، الصفدى . الوافى بالوفيات ج ٥ ق ١ نسخة مصورة ١٢١٩ تاريخ نسخة ١١٠ ، ابن كثير . البداية والنهاية ج ١٣ ص ٣٢٦ . ابن شاكر الكتبي . فوات الوفيات ج ١ ص ٣٦٣ العماد الحنبلي . شذرات الذهب ج ٥ ص ١٢٤ . الذهبي . تاريخ الإسلام . مصور ٥٢ تاريخ ج ٣٢ ورقة ٩٩ ، ابن شاكر . عيون التواريخ - نسخة مخطوطة بقلم معتمد ورقة ٣٥٤ وفيات سنة ٦٨٦ و ١٤٩٧ تاريخ ، ابن الفرات . تاريخ الدول والملوك ج ٨ ص ٨٦ .

(٢) انظر ابن شاكر الكتبي - عيون التواريخ وفيات سنة ٦٨٦ ورقة ٣٥٤ مخطوطة ١٤٩٧ تاريخ .

(٣) انظر أبو الصلاح على بن محسن الصعید . تعطير الأنفاس . ورقة ٩٣ .

قال (١) محمد بن عبد المنعم الحيمى :

يا مطلباً ليس لى فى غيره أرب
وما طمحت لمرء أو لمستمع الالمعنى
وما أرانى أهلاً أن تواصلنى
لكن ينأزَع شوقى تارة أدبى
ولست أبرح فى الحالين ذا قلق
وناظر كلما كفكفت أدمعه
ويبدعنى فى الهوى دمعى مُقاسمَتى
كالطرف يزعم توحيد الحبيب ولا
يا صاحبى قد عدمت المسعدين فسا
تالله إن حييت كثناباً بذى سلم فقف
ليقضى الخلد فى إجراعها وطراً
ومل إلى البان من شرقى كاظمة
ونخذ يميناً لمغنى يهتدى بشذى
حيث المضاب وبطحها يروضها
أكرم به منزلاً تحميه هيبة
دعنى أعلل نفساً عز مطلبها
ففيه عاهدت قدماً محباً من حسنت
دنى وأدنى وعزُّ الحسن يحجبه
أحيا إذا مت من شوقى لرؤيته
ولست أعجب من جسمى وصحته
يا لهف نفسى لو يجدى تلهفها
يمضى الزمان وأشواقى تضاعفه
هبت لنا نسيمات من ديارهم

إليك آل التقصى وانتهى الطلب
إلى عليك ينتسب
حسبى علواً فانى فيك مكتتب
فأطلب الوصل لما يضعف الأرب
باد وشوق له فى أضلعي لهب
صوناً لحبك يعصينى وينسكب
وجدى وحزنى ويجرى وهو مُختضب
يزال فى ليله للنجم يرتقب
عدنى على وصبى لامسك الوصب
بى عليها وقل لى هذه الكشب
من تربها ويؤدى بعض ما يجب
فلى إلى البان من شرقها طرب
نسيمه الرطب إن ضلت بك النجب
دمع المحبين لا الأنداء والسحب
عنى وأنواره لا السمر والقضب
فيه وقلباً لعذر ليس ينقلب
به الملاحاة واعتزت به الرتب
عنى وذلى والأحلاك والرهب
لأننى لهواه فيه منتسب
من صحى إنما سقمى هو العجب
غوثاً وواحرِباً لو ينفع الحرب
يا للرجال ولا وصل ولا سبب
لم يبق فى الركب من لا هزه الطرب

(١) انظر قطب الدين اليونينى - ذيل المرأة ج ١٧ ظهر ورقة ٢٦٣ نسخة مخطوطة بدار الكتب

تحت رقم ١٥١٦ تاريخ .

لقد رقصت من تحتنا النجب
لقد حكيت ولكن فاتك الشنب
وعن خفوقك قل لي ما هو السبب
بالله قل لي كيف البان والعذب
عهداً أراعيه إن شطوا وإن قربوا
هم الأحبة إن أعطوا وإن سلبوا
فالعبد منهم بذاك البعد مقرب
فإنه من قبيل الوصل محتسب

كدنا نظير سرور آمن تذكرهم حتى
يا بارقاً بأعلى الرقمتين بدا
أما خفوق فؤادي فهو عن سبب
ويا نسيماً سرى من جو كاظمة
وكيف جيرة ذاك الحيّ هل حفظوا
أم ضيعوا ومرادى منك ذكرهم
إن كان يرضيهم إبعاد عبدهم
والهجران كان يرضيهم بلا سبب

قال (۱) عبد الغفار بن أحمد بن عبد المجيد الدروي الأقرصري المتوفى سنة ۶۷۸ هـ :

أنا أفنى أن ترك الحب ذنب
ذق على أمرى مرارات الهوى
كل قلب ليس فيه ساكن
آثم في مذهبي من لا يحب (۲)
فهو عذب وعذاب الحب عذب
صبوة عذرية ما ذاك قلب

وله أيضاً (۳) :

لأن موتى من بعض الذى يجب
وليس لي في حياتي بعدهم أرب
هم هم إن رضوا في الحب أو غضبوا
هم الأحبة إن شطوا وإن قربوا
إليهم آل قصدي وانتزى الطلب
فلست أنسى ولكن هزنى الطرب

بقاء نفسى في يوم النوى عجب
وما بقيت وروحي لست أملكها
رضاء قلبي أن يرضوا بسفك دمي
والقرب والبعد ما شاءوا فـدَ يَنْتَهِمُ
وهم نهاية آمالي ومرتجعي
كرر حديثهم يا سعد في أذني

(۱) انظر ترجمته : الأدفوى . الطالع السعيد ص ۱۷۱ . الشعرا في الطبقات الدروي ج ۱ ص ۱۵۹ - ۶۰ . السيوطي . حسن المحاضرة ج ۲ ص ۲۲۹ . ابن تغري بردي . المنهل الصافي ج ۲ ورقة ۳۳۵ مخطوطة ۱۱۱۳ تاريخ .

(۲) انظر ابن تغري بردي . المنهل الصافي ج ۲ ورقة ۳۳۵ مخطوطة ۱۱۱۳ تاريخ الطالع السعيد ص ۱۷۲ .

(۳) انظر المرجع السابق ص ۱۷۱ .

قال (۱) علی بن أحمد أو ابن « حُمَیْد » المعروف بأبی الحسن الصباغ المتوفی سنة ۶۱۳ هـ :

وردنا علی أن الهوى مشرب عذب
فلما وردنا ماءه ألهب الظما
أكبُّ الهوى يذكى علی زنادَه
ولو أننى أخليت قلبی لغيرکم
تُرى تسمح الأيام منکم بنظرة
أعاتبکم لا من ملال ولا قلی
قال العفیف التلمسانی :

لا تلم صبوتی فمن حب یصبو
کیف لا یوقد النسیم غرامی
فاعتذاری إذا هبت نار قلبی
نصبوا حان حبه ثم نادوا
وقال أيضاً :

هذا المصلی وهذه الکتب
والحی قد شرعت مضاربه
وکل صب صبا لساکنه
أنخ مطایک دون ربعم
واسع علی الحض خاضعا
وربع تراهم إذا نزلت بهم
عندی لکم یا أهل کاظمة
أرى بکم خاطری ملاحظی

إنما یرحم المحبَّ المحبُّ (۲)
وله فی ختام لیلی مهبط
وحبیبی أنواره لیس تخبو
یانیام القلوب للراح هبو

لمثل هذا یبْزک الطرب (۳)
وحسنه عنه زالت الحجب
یُسحَر من شوقه ویختَلب
کیلا یطاک الریحان والنجب
فعسی یشفع فیک الخضوع والأدب
فأذت ضعیف وإنیم عُرْبُ
أسرار وجد حدیثها عجب
من أين هذا الإخاء والنسب

(۱) انظر ترجمته : المناوی . الکواکب الدریة ورقة ۳۴۳ مخطوط بقلم م تاد بدار الکتب ۲۶۰ تاریخ ، الأدفوی . الطالع السعید ص ۲۰۵ ، ابن العمد الحنبلی . شذرات الذهب ج ۵ ص ۵۲ ، ابن تغری بردی - النجوم الزاهرة ج ۶ ص ۲۱۵ الذہبی تاریخ الإسلام مجلد ۲۹ لوحة ۱۹۵ نسخة مصورة بدار الکتب ۴۲ تاریخ السیوطی حسن المحاضرة ج ۱ ص ۲۲۰ ، ابن فضل الشطنوفی . بهجة الأسرار معدن الأنوار ص ۳۱۸ ط توفی سنة ۱۳۰۴ .

(۲) انظر ابن شاکر الکتبی وعیون التوارینح حوادث سنة ۶۹۰ هـ .

(۳) انظر الذہبی . تاریخ الإسلام ج ۳۲ ورقة ۹۹ نسخة مصورة ۴۲ تاریخ بدار الکتب .

قال أحمد بن علي المعروف بالبدوي :

قد علا مجدى وعزت رتبتي بانتسابي للنبي العربي (۱)
هو جدى وإليه نسي ينتهى ، فانظر لهذا النسب
وسقانى خالى من شربة سلكتنى لطريق الأدب
عشت ولهان بشطحي غارقاً نعم هذا الحال من منجذب
بدوى العزم اسمى أحمد ضارب الأعداء بالمقتضب
كم أسير لاذ بى خلصته من ديار الحرب ثم العطب
كم ذليل فى البرايا عز بى وترقى عاليات الرتب
كل هذا كان لى من خالى بانتسابي للنبي العربي
فعليه الله صلى أبداً ما قرا ذو فطنة فى الكتب
وعلى آل وأصحاب كذا تابعيهم فى طريق الأدب
وعليهم سلم الله بما شاء ما سالت مياه السحب
قال : عفيف الدين التلمسانى :

ما صادحات الحمام فى القضب ولا ارتقاى المدام بالحبيب (۲)
إلا لمعنى إذا ظفرت به ألزمتك الجذ صورة اللعب
من أجل ذا فى الغرام ما نقلت قوماً عن القبض نبضة الطرب
قد شاهدوا مطلق الجمال بلا رقيب غيرية ولا حجب
فأولعوا بالقدود مائة أعطافها والباسم الشنب
وافتنوا بالحفون إذ رمقت ترمى قسيماً بأسزم الحدب
وأسلموا فى الهوى أزمتمهم طوعاً لحكم الكواعب العرب
قد خلت للجمال أعينهم وظهرت بالمدامع الشرب
ملا حظوا رتبة تقيدهم وهم جميعاً عمارة الرتب
فطف بحاناتهم عسى قبس من بعض كاساتهم بلا دب
تصترف من صرفها هدمك أو تصبح بالقوم ملحق النسب
وكن طفيلهم على أدب فما أرى شافعاً سوى الأدب

(۱) انظر عبد الصمد زين الدين . الجواهر السنية ص ۶۳ .

(۲) انظر الذهبى . مجلد ۳۲ - لوحة ۱۰۰ نسخة مصورة ۴۲ تاريخ .

قال (١) أحمد بن محمد بن عبد الكريم الشهير بابن عطاء الله السكندري
المتوفى سنة ٧٠٩ هـ :

فلا والله ما طابت حياة	سوى بالقرب من كنف الحبيب (٢)
فلا تختر سوى دار السعادي	وعاد عن الأجارع والكثوب
وما لاقى الأحبة مثل بعد	تفتت منه حبات القلوب
ومن يعشق معززة شروداً	فلا يسأم مقاسات الكروب
ودونك فاستبق نحو المعالي	ولا ترضى بدونها من نصيب
ولا تقنع بغير العز مرقى	وسدد نحوه سهم المصيب
وأنهض همة إن لم ثرها	أقمت بموطن النكس الكتيب
ولا تيأس وإن طالت ليال	فكم شمس بدت بعد الغروب
ولا تسأم من التدآب يوماً	فإن العز في ذاك الدؤوب
ولا تحزن إذا مافات فان	فذاك الفتاح في نظر الأريب
ولا ترضى بغير الله ذخراً	فنعم الرب من مولى مجيب
ولا تشكو لغير الله ضرراً	فليس لغيره كشف الكروب
ولا تركن لغير الله يوماً	فتقطع عنك نفحات الغيوب
فكم من كربة عظمت وجلت	تجلت فيك عن فرج قريب
ولا يمنعك ذنب من رجاء	فإن الله غفار الذنوب
ولا تحزن إذا ما ضاق عيش	فتحرم رتبة الرجل اللبيب
وكم لطف خفي في كفاف	وكم لله من سر غريب

(١) انظر ترجمته ابن حجر العسقلاني الدرر الكامنة ج ١ ص ٢٧٤ ، ابن فرحون - الديباج
المذهب ص ٧٠ عبد الوهاب تاج الدين السبكي الطبقات الشافعية الكبرى ج ٥ ص ١٧٦ ، أبا الصلاح
علي بن محسن الصعيدي - تعطير الأنفاس نسخة مخطوطة بدار الكتب تحت رقم ٣٨٨ ورقة ١١١ - ١١٢
تاريخ .

(٢) انظر ابن عطاء الله - لطائف المنن ص ١٨٢ - ١٨٥ .

وتمنع عنك موفور النصيب
ويلهو عن مراقبة الرقيب
أحاط به فتعجبك من عجب
فتخشى قهر علام الغيوب
مُهِينٌ أن يدع نهج الأريب
ألم يخرجه من غم الكروب
وعرفه التناول للنصيب
وأعطاه مودات القلوب
يسأده إلى وقت المشيب
إلى أن يرتدى ثوب الأريب
من الرحمن ينذر من قريب
وداداً كان في غيب الغيوب
ولا تجنح إلى مرآى قشيب
ويوم السبت فاذا ذكر يا حبيب
وحفظ العهد من شيم اللبيب
ونقطة دارة الأمر الغريب
وأسفر ذاك بالأمر العجيب
فليتاك لو أجبت لمستجيب
لحضرتنا وتعمل في الدءوب
وهيبته تقلقل للقاء
من العذب الجنى المستطيب
كثوس اللطف من كنف الحبيب
عروس الحسن تُجلى لبيب

وكم من محنة في اليسر تُردى
ولا بس حلة للوقر يزهو
يُجَهِّلُهُ الغنى وصف افتقار
ألم تعلم بأن الله فرد
ألم يخلقه من ماء مهين
ألم يودعه في الأرحام دهرًا
ألم يُجْرى له الثدين رزقًا
ألم ينعم عليه بمهد لطف
وهذا المهد ليس له براح
وأسقط عنه تكليفًا وأمرًا
فحين أتى البلوغ أتى بلاغ
رضيع اللطف لاتنسى ودادى
ربيئة فضّلنا والحد أسرع
لطيفة كوننا لاتنس عهدى
وقد أعطيتنى عهدًا وثيقًا
ألم أجعلك سرًّا في وجودى
ألم أظهر صفاتى فيك جهراً
ألم يأتياك إرسالى وأمرى
أتاك كلامنا لتجد سيراً
كلام ليس يشبهه كلام
لطائفه على الأسرار أحلا
إذا تليت مثانيه أديرت
وأية آية تليت تراها

وأنوار وأسرار تراها
 إذا ناديتُ كلا يا عبادي
 وليس إجابتي قولاً ولكن
 وقد أرسلتُ خير الخلق طُرّاً
 أتى بالمنهج المختار يدعو
 أتى والأرض قد ملئت ظلاماً
 فكشّف ظلمة كانت وظلمة
 وخصّصه الإله بكل فضل
 وقال ومن يطع خير البرايا
 وفيما قال لما بايعوه
 أزال الكاف كافاً ذاك كافي
 هو السباق غايات المعالي
 وإن القول يقصر عن علاه
 فصل ربنا أبداً عليه
 على آل النبي وكل صاحب
 فهم خير القرون ومن هدانا
 وأحمد ليس يرجو في معاد
 ووالده محمد فاعف عنه
 وعبدك يا كريم فجد عليه
 عطاء الله والده أبحه
 على الإسلام فاقبضني سليماً
 كذاك جميع من واليت فيكم
 إذا ألقيت سمعك من قريب
 ترى الأسرار تُسرّع للقريب
 يبذل الجهد في طوع الحبيب
 ليمحو نوره ران القلوب
 إلى الرحمن بالسر الغريب
 وكل الخلق في أمر مريب
 بشمس هدى تنزه عن غروب
 وأعطاه مودات القلوب
 يطعني هكذا فعل الحبيب
 فخار بان للفتن الأريب
 وحسبك منه من سر عجيب
 هو الكشاف أزمت الكروب
 كفاه ثناء علام الغيوب
 وسلم في الصباح وفي الغروب
 صلاة لا تُمَلّ من الدعوب
 بهم رب العباد من الذنوب
 سوى جاه النبي لدى الكروب
 وداركه بلطف من قريب
 وبلغه إلى أوفى نصيب
 من لا منك ستار العيوب
 من الآفات مَمَحُوّ الذنوب
 ووالاني بإجزال النصيب

قال (۱) إبراهيم بن معضاد بن شداد بن ماجد الجعبري المتوفى سنة ۶۸۷ هـ :

أحن إلى ملح الشراب بأرضكم فكيف إلى ربع به مجمع الشرب (۲)
فوا أسفى دون الشراب وإننى أخاف بأن يقضى على ظمأى نحى
ومذ بان ذاك الركب عنى لم أزل أعفر منى الخد فى أثر الركب

قال (۳) محمد بن أحمد بن على الشويرى بقطب الدين القسطلانى المتوفى

سنة ۶۸۶ هـ :

يا برق حى الأراك بالشعب ما علمك العقوق إلا قلى (۴)
فاضحكى طرباً ودع جفونى تبكى واشربى غدقاً فمن دموى شربى

(۱) انظر ترجمته . ابن الفرات تاريخ الدول والملوك ج ۷ ص ۷۲ ، ابن شاکر الکتبى عیون التواریخ وفيات ۶۷۷ ، السخاوى . تحفة الأحباب وبغية الطلاب ص ۳۳ ط ۱۹۳۳ من الملووم والآداب القاهرة - السيوطى - حسن المحاضرة . ج ۴ ص ۲۲۴ المقريزى الخطط ج ۲ ص ۱۳۴ ، الشعراى . الطبقات الكبرى ج ۱ ص ۲۰۳ ابن تغرى بردى . النجوم الزاهرة ج ۷ ص ۳۷۴ ابن تغرى بردى المنهل الصافى ج ۱ ورقة ۴۱ مخطوط بقلم معتاد ۱۱۳ تاريخ تاج الدين السبكى طبقات الشافعية ج ۵ ص ۴۹ ابن كثير . البداية والنهاية ج ۱۳ ص ۳۱۲ المناوى - الكراکب الدرية ورقة ۲۳۲ مخطوط بقلم معتاد ۲۵۹ تاريخ ، ابن العماد الحنبلى شذرات الذهب ج ۵ ص ۳۹۹ الذهبى تاريخ الإسلام مجلد ۳۲ لوحة ۶۹ نسخة مصورة ۴۲ تاريخ .

(۲) انظر المناوى - الكراکب الدرية ورقة ۲۳۲ مخطوطة بدار الكتب ۲۵۹ تاريخ .

(۳) انظر ترجمته : ابن الفرات . تاريخ الدول والملوك . النعم الحاص بمصر ج ۸ ص ۵۹ العماد الحنبلى شذرات الذهب ص ۳۹۷ ، ابن شاکر الکتبى عیون التواریخ وفيات ۶۸۶ هـ ابن شاکر فوات الوفيات ج ۲ ص ۳۶۶ ، ابن تغرى بردى - النجوم الزاهرة ج ۷ ص ۳۷۳ ، ابن تغرى بردى - المنهل الصافى ج ۳ ورقة ۱۰۴ مخطوط بدار الكتب ۱۱۱۳ تاريخ بقلم معتاد ، ابن سعيد الأندلسى . المغرب فى حل المغرب ج ۱ ص ۱۵۸ ، الشعراى . الطبقات الكبرى ج ۱ ص ۱۵۸ . السبكى طبقات الشافعية ج ۵ ص ۱۸ ، الصفدى - الوافى بالوفيات ج ۲ ص ۱۳۵ . الإسناوى طبقات الشافعية مخطوط بقلم معتاد ورقة ۱۳۴ و ۴۸۱ تاريخ تيمور ، المقريزى . المتوفى ج ۱ ص ۹۳ السخاوى - تحفة الأحباب وبغية الطلاب ص ۲۷ ط ۱۹۳۷ ، قطب الدين البوينى - ذيل المآة ورقة ۲۷۶ مخطوطة بقلم معتاد ۱۵۱۶ تاريخ بدار الكتب ، ص ۱۷ .

(۴) انظر ابن شاکر الکتبى . عیون التواریخ ورقة ۳۵۳ .

قافية التاء

قال أبو العباس المرسى :

مرت لنا بمنى والحيف أوقات وطيب عيش قطعناه ولذات^(۱)
لا سلكن ولو أن الأسود بها قوافل ورماح الخط غابات

* * *

قال : السيد أحمد البدوى :

دعنى لقد ملك الغرام أعنتى لكننى خضت البحار بهمتى^(۲)
أصبحت فى حاناتها متجرداً بين الصفا أسعى وبين المروة
نشوان ما بين الدنان مهرولا الحب يسقيني ودنى كعبتى
لم يشرب العشاق من بحر الهوى إلا بقية نقطة من طينتى
سكروا بها فتنهتكوا وتصنعوا وأنا طويت الحب تحت طويتى
فقرأت من توراة موسى تسعة تعلّيت على موسى لها لم يثبت
وقرأت من إنجيل عيسى عشرة تليت على عيسى فزادت رفعتى
وقرأت من نهج الغرام مسائلًا وأتيت فيها من شواهد فطنتى
وقرأته وفهمته وشرحته وجعلت فيه من شواهد حكمتى
وبدايتى فى ذاك كتمان الهوى من بعد ما أفى الغرام بقيتى
أنا بلبل الأفراح صاحب أنسها كم بلبلت فى حانها من فتية
أنا صاحب الناموس سلطان الهوى أنا فارس الأنجاد حامى مكة
أنا أحمد البدوى غوث لاخفافاً أنا كل شبان البلاد رعبتى
ثم الصلاة على النبی وآله والصحب ثم التابعين وعتره
وكذا السلام مضاعفاً عند الحصى والرمل ما سار الحجيج لطية

(۱) انظر ابن عطاء الله - لطائف المنن ص ۱۵۱ ط حجر .

(۲) انظر عبد الصمد زين الدين بالجواهر السنية ص ۶۴ .

قال (۱) إبراهيم بن أبي المجد الهاشمي القرشي المعروف بسيدى إبراهيم الدسوقي المتوفى سنة ۶۷۶ هـ :

سقاني محبوبى بكاس المحبة فتبت عن العشاق سكرأً بخلوتي (۲)
ولاح لنا نور الجلالة لو أض اء اصم الجبال الراسيات لدكت
وكننت أنا الساقى لمن كان حاضراً أطوف عليهم كرة بعد كرة
ونادمتني سرأً بسر وحكمة وأن رسول الله شيخى وقدوتى (۳)
وعاهدنى عهداً حفظت لعهدده وعشت وفيئاً صادقاً بمحبتي (۴)
وحكمتنى فى سائر الأرض كلها وفى الجن والأشباح والمردية (۵)
وفى أرض صين الصين والشرق كله لأقصى بلاد الله صحت ولائى

(۱) انظر ترجمته - المناوى - الكواكب الدرية ورقة ۲۸۸ نسخة مخطوطة بقلم معتاد ۲۵۹ تاريخ ، العماد الخنبلى شذرات الذهب ج ۵ ص ۳۵۰ ، الشعرانى الطبقات الكبرى ج ۱ ص ۱۸۱ .
(۲) انظر عبد الوهاب الشعرانى - الطبقات الكبرى - ج ۱ ص ۱۸۱ وعبد الرؤوف المناوى الكواكب الدرية ورقة ۲۸۸ نسخة مخطوطة بقلم معتاد ۲۵۹ تاريخ .

(۳) هى : فى الشعرانى . مضافة إلى ياء المتكلم جرياً على ما انتهت به الثقافية فى الأبيات السابقة واللاحقة من هذه القصيدة وهو أصوب من رواية المناوى . الذى أثبت التاء مكسورة من غير ياء المتكلم فى حين أنه أضاف التاء فى بقية الأبيات إلى الياء الأمر الذى يجعلنا نزع أن المناوى قد نسى أو أن النسخ هو الذى أسقط الياء . ولهذا فقد أثبتناها حسب رواية الشعرانى لأنها هى الأصح على ما أسلفنا .

(۴) التاء : فى محبتى هنا : مضافة إلى ياء المتكلم كغيرها من تأنيات هذه القصيدة فى رواية الشعرانى أما المناوى - فقد أثبت التاء مكسورة فى الآخر من غير ياء المتكلم . كما صنع من قبل فى كلمة . قد رقى . والصحيح ما أثبتناه موافقة للشعرانى . لأن تأنيات هذه القصيدة . قد انتهت كلها بياء المتكلم وده . لا تناسب للمعنى وعين ما يقتضيه السياق .

(۵) من عجيب أن يثبت المناوى الياء هنا . فى حين أنه أغفلها من كمستى . قدوتى . و « محبتى » على أن المعنى فيهما يقتضيهما وفى « مردية » يأنباه . ولا يصح معها تحول : لأن « المردية » التى هى بها « المردة » من الحين لا يصح أن تضاف إلى إبراهيم الدسوقي حتى يتسنى له أن يقول : « مردية » لأن « مردية » الشئ إلى ياء المتكلم . ينطوى على معنى الملكية . أو التبعية . المردة . ليسوا دوماً ياء محبتى . ولا هم تابعين له على صورة من الصور أو شكل من الأشكال لذلك نجد . رجعت رواية الشعرانى من « رواية المناوى » فأثبتنا (التاء) فى « مردية » من غير ياء المتكلم ولا يعارض علينا ذلك « التاء » فى جميع رأيت منتهية بالياء . وتجريدها منها هنا . خروج على الثقافية ونحوها بحسن الكلمات . لا يترك لنا عند ذلك الكسرة فى نهاية التاء . تولد فى الصوت ياء - وكثيراً ما اكتفى شعراء العرب فى مثل هذه الموقفة بالكسرة الطبيعية صوتاً من إثبات الياء خطأ .

أنا الحرف لا أقرا لكل مناظر وكل الوری من أمر ربی رعیتی
وكم عالم قد جاءنا وهو منكر فصار بفضل الله من أهل خرقتی
وما قلت هذا القول فخرأ وإنما أتى الإذن كى لا یجهلون طریقتی
وقال^(۱) أيضاً ، إبراهيم الدسوقي :

تجلی لی المحبوب فی كل وجهة فشاهدته فی كل معنى وصورة^(۲)
ونخاطبني منی بكشف سرائری فقال أتدری من أنا قلت منیتی
فأنت منائی بل أنا أنت دائماً إذا كنت أنت اليوم عين حقیقتی
فقال كذاك الأمر لكنه إذا تعینت الأشياء كنت كنسختی
فأوصلت ذاتی باتحادی بذاته بغير حلول بل بتحقیق نسبتی
فصرت فناء فی بقاء مؤبد لذات بدیمومیة سرمدیة
وغیبنی عنی فأصبحت سائلا لذاتی عن ذاتی لشغلی بغیبتی

(۱) أورد الشعرانی هذه الأبیات علی أنها قصیده مستقلة عن التي سبقتها ، أعنی أن الشعرانی ذكر للدسوقي قصیدتین مختلفتین ، كل منهما أنشدت أو نظمت فی وقت علی حدة ، وإن اتحد الوزن فیهما والقافية . أما المناوی ، فتمد أفادت روايته أن القصیدتین لیستما قصیدتین وإنما هما قصیده واحدة ، حیث جمع بین أوائل الثانية وأخریات الأولى فی نسق واحد ونفس واحد وخط واحد ورسم واحد لم یفصل بین أول بیت من الثانية و بین آخر بیت من الأولى وإنما ذكرهما علی أن الثاني یكمل الأولى وهذا فی رأی خلاف للواقع ومجافاة للصواب ، لأن آخر بیت فی الأولى یفید أن الشاعر قد فرغ من قول ما أراد قوله إذ یقول وما قلت هذا القول فخرأ . إلخ . وهذا هو أسلوب الختام بعینه إذ لو كان یرید أن یقول قولاً آخر فی ذلك الوقت الذي كان ینظم فیہ القصیده المذكورة . لما قال « وما قلت هذا القول . . إلخ » لأنه قال — بعده أقولاً كثيرة هی أكثر غرابة من تلك المعانی التي تضمنتها أقواله فی هذه القصیده التي أولها « ستانی محبوبی بكأس المحبة إلخ » حیث إن القصیده الثانية التي مطلعها « تجلی لی المحبوب . . إلخ » قد زخرت بمعان كلها تدعو إلى التساؤل وتقتضی التأمل والتفكير ، هذا علی أن كلتا القصیدتین قد استكملتا أغراضهما وتم لكل منهما البدء والختام . لهذا محله أثبتناهما هنا علی أنهما قصیدتان مختلفتان ، مرجمین ذلك رواية الشعرانی علی رواية المناوی سيما وأن المناوی لا يذكر من الأولى سوى أبیات قليلة من آخریات الأولى وأوائل الثانية .

(۲) انظر الشعرانی — الطبقات الکبری — ج ۱ ص ۱۸۱ .

وأنظر في مرآة ذاتي مشاهداً
 فأغدو وأمرى بين أمرين واقف
 خبأت له في جنة القلب منزلاً
 أنا ذلك القطب المبارك أمره
 أنا شمس إشراق العقول ولم أفل
 يروني في المرآة وهي صديـة
 وبى قامت الأنباء في كل أمة
 ولا جامع إلا وكلّى فيه منبر
 وما شهدت عيني سوى عين ذاتها
 بذاتي تقوم الذات في كل ذروة
 فليلي وهند والرباب وزينب
 عبادات أسماء بغير حقيقتي
 نَعَسَمُ نشأت في الحب من قبل آدم
 أنا كنت في العلياء مع نور أحمد
 أنا كنت في رؤيا الذبيح فداؤه
 أنا كنت مع إدريس لما أتى العلا
 أنا كنت مع عيسى على المهد ناطقاً
 أنا كنت مع نوح بما شهد الوري
 أنا القطب شيخ الوقت في كل حالة
 لذاتي بذاتي وهي غاية بغيتي
 علومي تمحوني ووهمي مشبتي
 ترفع عن دعد وهند وعلوة
 فإن مدار الكل من حول ذروتي
 ولا غبت إلا عن قلوب عمية
 وليس يروني بالمرآة الصقيـة
 بمختلف الآراء والكل أمتي
 وفي حضرة المختار فزت ببغيتي
 وأن سواها لا يلم بفكرتي
 أبجدد فيها حلة بعد حلة
 وعلوي وسلمى بعدها وبشينة
 وما لوحوا بالقصد إلا لصورتى
 وسرى في الأكران من قبل نشأتى
 على الدرة البيضاء في خاويتي
 بلطف عنايات وعين حقيقتي
 وأسكنين في الفردوس أنعم بقلعة
 وأعطيت داوداً حلاوة نعمة
 بخاراً وطوفاناً على كف قدرة
 أنا العبد إبراهيم شيخ الطريقة

قال ، قطب الدين القسطلاني (۱) :

لما رأيتك مُشرقاً (۲) في ذاتي
وتوجهت أسرار فكري سجداً
وتلوت من آيات حسنك صورةً
وبلوت أحوالي فصرت معبراً
وتحولت أحوال سري في العلا
فعلت (۴) على محو وعن إثبات
بدلت من حالي ذميم صفاتي
لحميل ما واجهت من لحظاتي
سارة محاسنها لجمع شتاتي
في الصحو عن سُكري بصدق ثباتي

(۱) ذكر هذه القصيدة كل من المتریزی فی منہاء « ج ۱ لوحۃ ۹۳ » وابن الفرات فی کتابہ تاریخ مصر (الدول والملوک ج ۸ ص ۶۱) وابن العماد الحنبلی فی شذراتہ (ص ۳۹۷) وعبد الرحیم الإسناوی فی طبقاتہ (ورقۃ ۱۳۴) والصلاح الصفدی فی کتابہ الوافی بالوفیات « ج ۲ ص ۱۳۵ » وابن شاکر الکتبی فی کتابہ (فوات الوفیات) (ج ۲ ص ۱۶۷) .

(۲) ہی : ہکذا فی جمیع الروایات بلفظ مشرقاً من الإشراف . وفي الفوات بلفظ مشرقاً بالفاء من الإشراف وهو خلاف للمقصود إذ أن الشاعر إنما يتحدث عن إشراف النور الإلهي ذاته لا من إشراف ذات الله لأن معنى الإشراف لا يستقيم مع المقام لهذا أثبتنا رواية الإشراف وعد لنا عن رواية الإشراف .

(۳) ہی : ہکذا باللام فی جمیع الروایات وفي ابن الفرات بالباء الموحدة والأصح رواية اللام لأن اللام تفيها الغاية والتعليل أما الباء فهي لا تفيد هنا غير المصاحبة والسببية ، وليس هذا هو المراد لشاعرنا هنا .

(۴) ہی : ہکذا فی رواية الصفدی وابن الفرات ، بلفظ علمت ، أما ابن العماد فقد رواها في الشذرات ہکذا (إذ غبت عن) ورواية الصفدی وابن الفرات أصبح من رواية ابن العماد الحنبلي ، لأن الشاعر يتحدث عن أحوال سره فيقول إنها تغيرت وتبدلت ، فلم تعد كأحوال المخلوقين ، أو البشر العاديين ، وإنما أصبحت أشبه شيء بصفات الخالق سبحانه وتعالى فهي قد علمت على محو الماحين وسمت على إثبات المشبتين فلا هي كالسيئات التي تؤمر الملائكة بمحوها عند الغفران ولا كالسيئات التي تؤمر الملائكة بإثباتها في سجلات العباد أو بمعنى آخر أقول : إن أحوال سر أبي بكر القسطلاني ، لم تعد كأحوال الخلائق من حيث إنها أعني أحوال المخلوقين ، عرضة للسحو في القدر والإثبات في القضاء وإنما هي أعني أحوال سر القسطلاني كتلك الصفات التي أمكن اتصاف الله بها ، وهي أعني صفات الله فوق القضاء والقدر وفوق الحو والإثبات . هذا هو الغرض الذي قصد إليه القسطلاني من قوله ذلك ، وهو مفهوم من رواية الصفدی وابن الفرات ، أما رواية ابن العماد فإنها لا تفيد ذلك المراد وإنما تعطي معنى آخر وهو أن القسطلاني نفسه قد غاب عن الوجود وأصبح فوق القضاء والقدر .

أعني أنه قد علا اتحاده بذات الله ، وهذا هو المعنى وإن استقام مع روح القصيدة وطابعها العام من جهة وصح على مذهب المتصوف القائل بالاتحاد من جهة أخرى ، فإنه لا يستقيم مع ظاهر كلام القسطلاني إذ هو يتحدث عن أحوال سره وقد أرجع الضمير إليها وهي مرجعه الصحيح وفق ما تقتضي به قواعد اللغة أما في رواية ابن العماد فإن مرجع الضمير هو ذات القسطلاني وهو غير متحدث عنها ، إذ لم يرد لها ذكر في الشطر الأول من هذا البيت ولا في شطره الثاني لهذا وذلك ، رجحنا رواية الصفدی وابن الفرات واطرحنا رواية ابن العماد .

وتوحدت صفتي فرحت مروحاً نظراً لما أشهدت من آياتي^(۱)
لا أشتهي إن أشتهي متزهاً بل أنتهي عن غفلة الشهوات
أنا إن ظهرت فعن ظهور بواطن شهيدت بنطق كان من سكناتي
لا أدعي عزاً الذل قام في الأشـ باح من تأثير نعت سماتي
فدع المعنف والعزول وقل له الحق أبلج فاستمع كلماتي
لا تأنس^(۲) بذاهب من حاضر أو غائب يدعو إلى الغملات
لا تنظرن لغير ذاتك واسترح عن كل ما في الكون من طلبات
تكني مصادراً وردها عن كل^(۳) ما يلقي بها في ظلمة الشبهات

(۱) أسقط الصفدي في وافية من هذا البيت . ياء المتكلم التي أثبتتها جميع الرواة في نهاية الشاء من كلمة آيات ، ولعل الصفدي حين أسقط الياء أراد بذلك تخصيص غرض الشاعر من كلمة آيات ، وجعله مستماعاً لدى رجال الدين من الفقهاء أو المتصوفة الذين هم لا يتناولون بنظرية الاتحاد ، لأن ذكر آيات عارية عن الإضافة إلى ياء المتكلم يجعل مراد الشاعر في غاية الوضوح إذ يكون المعنى على ذلك هكذا (نظراً لما أشهدت من الآيات البينات الناطقات بالوحدانية في كل شيء الذات الخالق ، لعل هذا هو الذي سدى بالصفدي إلى إسقاط الياء من قافية هذا البيت وهو عندي مجاف للحق بعيد عن الصواب لأن شاعرنا يبسط نظرية الاتحاد في هذه التصيدة ويصور لنا الطريقة أو الكيفية التي يتم بها ذلك لاتحاد الخزعوم بين الخالق والمخلوق ، وهذا بالطبع إنما يناسبه إثبات ياء المتكلم لأن الشاعر لم يعد يتحدث عن نفسه كبشر وإنما أصبح في تقديره هو جزء لا يتجزأ من ذات الله . فهو لذلك حين يتحدث إنما يتحدث عن ذات الله سبحانه وتعالى ، ولعل الصفدي أدرك هذا المعنى في وضوح حين روى هذه التصيدة لتسطلافي . يدل على ذلك ما عقب به عليها حين فرغ من روايتها إذ قال : (ما قال غنيفة الدين التلمساني في شعره إلا هذا أو ما هذا يقاربه وهذا هو طريق القوم الذين أنكروا عليهم ، والله مطمع على النيات ولاء الخفيات ، والمعنى الذي قلناه التلمساني وأراد الصفدي من كلامه هذا . هو الاتحاد ، ومعنى تلك النظرية التي كان قد أوردنا أبو بكر التسطلافي على أصحابها في كتاب صنفه خصيصاً لدحض تلك النظرية وتجريحها . وقد بدأ في ذلك الكتاب بالحلاج ثم ختمه بالتلمساني ، وقد شدد بين هذا وذاك الحملة على ابن سبعين .

هذا والتصد من كل ما قدمت أن أقول : إثبات الياء أولى وأصوب ، وحذفها منه فساد المعنى أو سلب مقصود لغرض الشاعر .

(۲) هي : هكذا في رواية الصفدي وابن الفرات أما بنية الرويات فهي بلطف « لا تأنس » ومعنى رواية باطللة إذ لا يصح معها الوزن من جهة ولا يستقيم بها المعنى من جهة أخرى .

(۳) هذا البيت . ساقط من جميع الروايات . وقد أثبتته فقط هو ابن الفرات .

قافية الثاء

قال العفيف التلمساني :

إلى الراح هبوا حين تدعو المثلث	فما الراح للأرواح إلا بواعث ^(١)
هي الجوهر الفرد القديم وإن بدا	لها حجبٌ زينَتْ به فهو حادث
تمزتها صرفاً فلما تصرفت	تحكمت سكرٌ بالترائب عابث
وفاح شذا أنفاسها فتضررت	نفوس عليها الجهل عات وعابث
حلفت لهم ما كأسها غير ذاتها	فقيل اتئد فيها فإنك حانث
أقم ريثما تغنيك عنك بوصفها	وتذهب عما منك فيها يباجث
فإن شاهَدَت منك العيون عيونها	ظهن وإلا فالعيون عوابث
وإن لم تبدل آيةٌ منك آيةٌ	بها فيك قيل اذهب فإنك ما كث
تفكر في سام وحام حديثُها	وعز فلم يظفر بمعناه يافت
وما لبثت في الدهر قط وإنما	هو الدهر فيها إن تأملت لابت

(١) انظر ابن شاعر الكتبي فوات الوفيات - ج ١ ص ٣٦٥ ، الذهبي - تاريخ الإسلام ج ٣٢ -
لوحة ١٠٠ نسخة مصورة بدار الكتب رقم ٤٣ تاريخ .

قافية الدال

قال (۱) عبد العزيز بن أحمد بن سعيد الدريني المتوفى سنة ۶۹۴ هـ :

الله	ربى	وحسبى	الله	أرجو وأحمد ^(۲)
وشافعى	يوم	حشرى	خير	الحلائق أحمد
صلى	عليه	إلهى	أوفى	صلاة وأحمد
ومالك	والحنيفة	فبى	والشافعى	وأحمد
وسيدى	ابن	الرفاعى	قطب	الحقبة أحمد
هذا	مقال	الدرينى	عبد	العزيز بن أحمد

قال أبو الحسن الصباغ :

تسرمد	وقى	فيك	فهو	مسرمد
وكل	بكل	الكل	وصل	محقق
تفرد	أمرى	فانفردت	بغربى	

قال ، ابن الخيمى :

كسيفت	ببدر	فى	مبادى	الدجى	بدا ^(۴)
وحجب	عنا	حسنه	نور	حسنه	
فيا	عاذلى	دعنى	ونار	صبايتى	

(۱) انظر ترجمته : تاج الدين السبكي . طبقات الشافعية ج ۵ ص ۷۵ . المذوى الكبير كات
الدريه ورقه ۳۳۹ مخطوط بدار الكتب ۲۶۰ تاريخ . الإسنوى . طبقات الشافعية ورقه ۲۷ مخطوط
الكتب ۴۸۱ تاريخ تيمور ابن تغرى بردى . المهمل الصافى - ج ۲ ورقه ۳۲۰ مخطوط بدار الكتب ۱۱۱۳
تاريخ . انشعرافى - الطبقات الكبرى ج ۱ ص ۲۰۲ على مبارك . الخطط الشافعية ج ۱ ص ۲۰۲ ابن
العماد الحنبلى وشذرات الذهب ج ۵ ص ۵۰ . السيوطى حسن المغاضية ج ۱ ص ۱۷۷ .
(۲) انظر السبكي - طبقات الشافعية ج ۵ ص ۸۰-۸۱ .
(۳) انظر على يوسف بن جرير الشطنوفى بهجة الأسرار ومعدلة الأنوار ص ۳۲۰ .
(۴) شذرات الذهب ج ۵ ص ۳۹۳ وابن شاذكر فوات الوفيات ج ۲ ص ۲۳۴ .

وهاك يدي إني على ترك حبه
فما العيش إلا أن أبيت مواصلاً
فيا نارَ قلبي حبذا أنتِ مصطلى
ويا سقمتي في الحب أهلاً ومرحباً
فلست أرى عن ملة الحب مائلاً
مدى الدهر لا أعطيك يا عاذلي يدا
لبدرى أوفى حب بدرى مُسَهَّدا
ويا دمع عيني حبذا أنتِ موردا
ويا صيحة السلوان شأنك والعدا
وكيف ونور العاصرية قد بدا

قال العفيف التلمساني :

للقضب بالدوح أجياء وأجباد
ولاحباب على شطى جداولها
ولانسيم على الآفاق زمزمة
فهاك كاسك أو لطفاً يقوم لنا
فما المدامة أحلى من حديثك إذ
أونخذ حديث غرامى واتخذ سكرًا
وبى شادين لغرامى شارد أبداً
كم فى غرامى به واش وواشية
وكم على إذا ما غبت عنه وكم
تدنو إليك وتناى حين تناد^(١)
للسيف والعقيد نضاء ونضاد
ولاحمامم بالأعواد أعواد
مقام كاسك ننقى حين ننقاد
يجلوه للسمع إنشاء وإنشاد
ففيه للسكر إسعاف وإسعاد
وللتصبر نقاء ونفاد^(٢)
وكم مع الدهر حساب وحساد
لى حين أحضر نقال ونقاد

قال (٢) عبد الرحمن بن عبد الوهاب بن خلف بن بدر المتوفى سنة ٦٩٥ هـ
يمدح رسول الله :

الناس بين مرجز ومقصّد
ومخبر عمن روى ومعبّر
ما فى قوى الأذهان حصر صفاتك
ومن المحيط بكنهه معننى مدهش
فإذا البصائر فيه تنفذ أدركت
ومطول فى مدحه ومجود^(٣)
عما رآه من العلى والسؤدد
العليا ومالك من كريم المختد
بهر العقول بمصدر وبمورد
منه معانٍ حسنّها لم ينقد

(١) انظر الصفدى الرقى بالوفيات ج ٥ ق ١ لوحة ١١٢ نسخة مصورة بدار الكتب ١٢١٩ ت.

(٢) انظر ترجمته - ابن شاعر الكتبي - فوات الوفيات ج ١ ص ٥٣٥ عيون التواريخ وفيات سنة

٦٩٥ هـ نسخة مخطوطة بدار الكتب تحت رقم ١٤٩٧ .

(٣) انظر ابن شاعر الكتبي - فوات الوفيات ج ١ ص ٥٣٥ .

طلعت بكل تنوفة وبفد فد
 يقوى على البصر الضعيف الأرمـد
 مرض يحيد عن الطريق الأرشد
 حُرْم السعادة كلها إن يَجْجَحْدِ
 أخلاقك الغر الكرام ويقتدى
 تقرب إليه من مكان مبعـد
 حتى يشاهد فيه ما لم يشهد
 سل الكرام وكان غير مقلد
 جاهاً وقدرأ مثله لم يرجد
 إلا وجئت بمثله أو أزيد
 وكذا عصاك تبدلت بمنهـد
 والنبع في الأحجار كالمثوقـد
 نبع بدا بين الأصابع في اليد
 بحرأ إذا مدحوا لنا الكف الندي
 لم يش عزمك فيه رأى مفنـد
 ذاك الجمال فلم يخر ويسجد
 حبيبت من متوجه مستعبد
 لخطابه أو جلسة المشهد
 رج الذكى يرد روح السكـد
 من قول الجزول المنفـد
 بالتقرب منك بمنعـد وبقـد
 متبصر قرأ العلوم مسـد
 وجلادة أزلت على المتجلـد

ورأتك في مرآتها شمس الضحى
 فأفادت البصر الصحيح إنارة
 وأخو الهوى في طرفه وفؤاده
 جحد الظهيرة نورها وأخاله
 حظ الموفق أن يتابع دائماً
 لم ترتفع لله عن خفض ، ولم
 لكن أرى محبوبه ملكوته
 وأراه كيف تفاضل الأملاك والر
 ورأت له الأملاك في ملكوته
 هل جاء قبلك مرسل بخوارق
 فعصا الكلم تبدلت أعراضها
 فبعت عيون الماء من حـجـر لنا
 إن البعيد من العوائد كاهـا
 هذى هي الكف التي قد أصبحت
 ومحبة المولى هي الأصل الذى
 ومن الذى تجلى عليه جـهـرة
 صلوات ربك والسلام عليك ما
 وجرى بذكرك لفظه في وقـة
 وإذا مررت على التاب فكنت كالسـا
 وعلى صحابتك الكرام وآلـك البـراء
 وعلى ضجيعيك الذين تشرفـا
 لمكانة في الدين ما خفيت على
 قاما بنصرك في الحياة عبادة

وتكفلا بعد الممات بنصرة الديــــن الحنيف على الكفور الملحد
وتقلدا الأمر العظيم فأصبحا حججاً على كل امرئ متقلدا
تالله قد بدرا وما ونيا ولا اختارا الأخـــــــف على الأشق الأجهــــد
وكلاهما بزال فضلك يرتوى وبفضل بُرد من شعارك يرتدى
كانا سعادة كل عبد صالح وشقاوة الباغي الجهل المعتدى

قال ابن عطاء الله السكندري :

مرادى منك نسيانُ المراد وأن تسدَّع الوجود فلا تراه
إلى كم غفاة عني وإني إلى كم أنت تنظر مبدعائي
وتترك أن تميل إلى جنابى وودى فيك لو تدرى قديم
فهل رب سوى فترتجيه فوصف العجز عمَّ الكون طرّاً
فبي قد قامت الأكوان طرّاً أفى دارى وفى مُلكى ومُلكى
فَحَدِّقْ أعين الإيمان وانظر فمن عدم إلى عدم مصير
وهاخِلْ عبي عليك فلا تنزلها ببابى أوقف الأمال طرّاً
ووصفك فالزمه وكن ذليلاً إذا رمت السبيل إلى الرشاد^(١)
وتصبحَ ما مكَاً حبل اعتماد على حفظ الرعاية والوداد
وتصبح هائماً فى كل وادى لعمرك قد عدلت عن السداد
ويوم السبت يشهد بانفرادى غداً ينجيك من كُرب شداد
ففتقر بمفتقر ينادى وأظهرت المظاهر من مرادى
توجه للسرّى وجه اعتماد ترى الأكوان تؤذن بالنفاد
وأنت إلى الفنا لاشك غادى وصن وجه الرجاء عن العباد
ولاتأتى لحضرتنا بزد ترى منى المنى طوع القياد

(١) انظر ابن عطاء الله السكندري - التنوير فى إسقاط التدبير ص ٢٦ .

وكن عبداً لنا والعبد يرضى بما تقضى المولى من مراد
 أستر وصفك الأدنى بوصفى فتجزى ذاك جهلاً بالعناد
 وهل شاركتنى فى الملك حتى غدوت منازعى والرشد باد
 فإن رمت الوصول إلى جنابى فهذى النفس فاحذرهما وعادى
 ونخض بحر الفناء عسى ترانا وأعددنا إلى يوم المعاد
 وكن مستطراً منا لتلقى جميل الصنع من مرلى جواد
 ولا تستهد يوماً من سوانا فما أحد سوانا اليوم هاد

* * *

قال (۱) عبد العزيز بن عبد الغنى بن أبى الأفراح المعروف بالشيخ عبد العزيز
 المنرفى المتوفى سنة ۷۰۳ هـ :

وجدت بقائى عند فقد وجودى فلم يبق حد جامع لحدودى (۲)
 وألتيت سرى عن ضميرى ملوحاً برمز إشارتى وفك قبودى
 فأصبحت منى دانياً بمعارف وقد كنت عنى نائياً لحدودى
 ومن عين ذاك الأمر حكم مسبين لتحقيق ميراثى وحفظ عهودى
 فمن مبتدى فرقى قنرتى ووجبتى إلى منتزى جمعى يكرن سجودى
 وعما كف ذاتى مطلق غير مطرق وبادى صفائى قد وفى بعقودى
 وإن أمرتى نشأتى غير نسبى فصالح آباءى المير نمدودى
 سألقى عصاى فى رحاب تجردى ليأتى من نحو القبرل وفردى

(۱) انظر ترجمته : شذرات الذهب ج ۵ ص ۳۹۳ وابن شاذكر فوات الوفيات ج ۲ ص ۲۳۴
 للدرر الكامنة ج ۲ ص ۳۷۳ الصفدى : أعيان العصر قسم ۲ ج ۳۲۳ .
 (۲) الصفدى : أعيان العصر قسم ۲ ج ۳۲۳ .

قافية الراء

قال الشيخ عبد العزيز الدريبي :

أراعى النبت من أبٍّ وحب	وأشهد في الوجود جمال حب ^(١)
وأذهل سكرة من فرط حب	وكم أهدى النسيم إلى عطرا
بقاعتهم سقييت غزير قطر	ولا سقييت عداتك غير قطر
لقد أهدى نسيمك كل قطر	فبيث مسرة وأزال عذرا
تجافاني الكرى لما جفاني	كأني بالكري أحران عاني
أردد كالكرى بين المعاني	حليف الشوق لا يحتال فكرا
ثديلت وما مدامي غير ظلم	وجووب اليد مختلطا بظلم
لئن حكمت عواذلنا بظلم	لقد جاءوا بما أبدوه نكرا
جراح في الفؤاد كلدغ منه	وأنفاس الرجال أحل منه
وما أبقي الهوى للصب منه	لقد تليفت به العشاق طرا
حديثك في الأتني والسمع أحلى	فخفف في اللئى ماله تجر سهلا
فعادت كاللئى والحد هلا	وعادتني الثناء عليك شكرا
خلوت مع الرشامن بين أهلى	وقد وصل الرشا منه بحلى
وما قبل الرشا في ترك وصلى	ولقي من أتى باللهو هجرا
دعوني إننى بعت العقارا	وراقبت المحبين العقارا
وبى سكر ولم أشرب عقارا	وعاينت الهوى خبيرا وخبيرا

(١) انظر طبقات الشافعية الكبرى ج ٥ ص ٧٧ .

وجافى بالصوارم والزجاج
ولم يبعد عن العزمات جزرا
فداؤوا جنتى بصحيح وعد
ومنكم أرتجى رفقا وحبيرا
وقد منع القبرا فبقيت مضنا
وفى لىلى أراعى النجم فakra
ولم أسكن إلى أنس بعيرس
وهل يدعى الغريب سوى ابن بحرا
وخلا مسعف ما فيه ليجه
ويسلك فى الوفا برأ وبجرا
ولم يعطوا الجوارح غير حبوه
فلا يرضى بغير الروح منها
وارعادت به الأوصال رمة
فلا أشكو من الأيام فقرا
عزود صباية عيشرى برجدى
لقد شرحت من الصدرين صدرا
يعاملنى بمعروف وبر
يجد فى الكد حلو العيش مرا
ولم أعهد بذاك الحى ثله
وقد عاينت ذاك الحى سافرا
وأثقلنى من الأشواق وقر
يضيق بهم فؤاد الصب حرا

ذرؤا من شأنه نشر الزجاج
ولم يحتج إلى بنت الزجاج
رضاكم جنتى يا أهل ودى
فأنتم جنتى من كل بعد
زمانى للقرا قد ضر وهنا
ومالى فى القرا يا صاح سكنى
ساكت من التعرب كل عرس
وليس مسرقى بحضور عرس
شغفت بمجلس ما فيه ليجه
يخوض من المكارم كل ليجه
صحبانى أدبلخوا حباوحبوه
ومن زفت إليه البكرحبوه
ضلال وإرشاد ورمة
فإن سمح الحبيب بوصل رمة
طلول الحب إن عمترت فعندى
وإن عمرت منازلها بهند
ظلمت إلى وفى العهد بر
ومن بطمع من الظلماء ببر
عنهدت بناته الجزاء ثله
وكم سكتنت بوادى الشيخ ثله
غدوت وقد أصاب الرسم وقر
وقوم لم يذوقوا الحب وقر

جنى وجد به قد هام قلبي
 فيا شغف الفؤاد بذات قلب
 قنعت من الزمان بسد خله
 وإن ألفيت ذود ونخله
 كتيب بأدمعى في الحد خطة
 ولي في مذهب العشاق خطة
 محبوبى على الدهر حق
 إذا ما غاب فالأوطان حق
 مضى زمنى وقد عاينت خلتفا
 وإن وعدوا ترى مينا وخلتفا
 نصيبى من وفاء الإخوان خرص
 كأن العذر فى الآذان خرص
 هى الدنيا أشبهها بخبر
 وإن عاينتها بصحيح خبر
 وهل يرضى الفتى سدى بذبح
 ومن يقنع كفيت يرعى ذبح
 لأحبابى بوادى الأثل ربّع
 فحظى كل يوم منه ربّع
 يساعدنى على العزمات رسل
 ومالى نحو هذا الحر رسل
 وجده وأرحم وصل على الرسول
 وعترته أولى القدر الجليل

وصيرنى الغرام كابل قاي
 ولا فى الشيخ للأشواق مسرا
 ووكز فى الفلاة بغير خلة
 بذلت له ألوا علسنا وسرا
 ولم أسلك إلى السلوان خطة
 جعلت لها سويد القلب حدرا
 رضا إذ صار فى البیداء حق
 ولو أنى ملكت بلاد مصر
 ترى درعا ولم تحتاج خلتفا
 وإن حكموا ترى فى الحكم أمرا
 كلام طيب والسر خرص
 معاذ الله لا أختار عذرا
 وأرض ذات أشجار وخبر
 تجد شاماتها يا صاح خمر
 ولم ير فى حماها غير ذبح
 يجد عقباه تعنيفا وزجرا
 وورد ماء ذلك الحى ربع
 ظمئت فليته لو كان شطرا
 ويكفينى من الأقوات رسل
 فيا مولاي هب غفرا ونصرا
 محمد المؤيد بالدليل
 وسائر صحبه السامين قدرا

وجد بالعفو يامولى الموالى على عبد العزيز فلا يبالى
إذا أنعمت يوماً بالنوال تبدل كل هذا العسر يسرا

* * *

قال عبد الغنمار بن أحمد بن عبد المجيد الدرورى الأقصرى :

فؤاد لا يتقر له قرار وأجفان مدامعها غرار^(١)
وليل طال بالأنكاد حتى ظننت الليل ليس له نهار
ولم لا والتقى حلت عراه وبان على بنيه الانكسار
لتبكى معى على الدين البواكى فقد أضحت مواطنه قفار
وقد هُزئت قواعده اعتداء وزال بذاكوا عنها الوقار
وأصبح لامقام له حدود وأمسى لاتبين له شعار
وعاد كما بدا فينا غريباً هنالك ماله فى الخاق جمار
فقد نقضوا عهدهم وجنهاراً وأسروا فى العداوة ثم ساروا

* * *

قال الشيخ أبو العباس المرسى :

أعندك من ليلي حديث محرر بإيراده يحيى الرميم ويُنشَر^(٢)
فعهدى بك العهد القديم وإننى على كل حال فى هواها مقصر
وقد كان منها الطيف قد مأيزورنى ولما يزر ما باله يتعذر
فهل بتخيلات حتى بطيف خيالها أم اعتُلّ حتى لا يصح التصور
ومن وجه ليلي طلعة الشمس تُستضى وفى الشمس أبصار الورى تنحير^(٣)
وما احتجبت إلا برفع حجابها ومن عجب أن الظبور تنسَر

(١) انظر الأدفوى - الطالع السعيد ص ١٧١ .

(٢) ابن عطاء الله السكندرى - لطائف المأثورات ص ٢٧ .

(٣) هى . هكذا فى رواية أبى القاسم الحميرى النسيب . وهى رواية صحيح . معها معنى واستقامة .
الوزن ، أما ابن عطاء الله السكندرى فقد أوردها هكذا (وفى الشمس أيضاً والورى تنحير) وهى رواية به
تصحيف بين : إذ لا يصح معها المعنى ولا يستقيم بها الأسلوب .

قال^(۱) ضیاء الدین علی بن محمد بن یوسف الحرزجی الغرناطی السکندری
الشاعر الصوفی المتوفی سنة ۶۸۶ هـ .

عن أهـیل المنحنی لا أصبر
هم أحببای فإن هم عذّلوا
فإذا جئتم أثیلات النقا
ما الحمی ما المنحنی ما حاجر
هی أوطانی ولكن علی
قلت لما لمعت عند الحمی
هذه أنوارهم لأنارهم
ومنادیهم ینادی معلناً
قال : ابن عطاء الله :

لا تشتغل بالعتب يوماً لاوری
وعلام تعبتهم وأنت مصدق
هم لم یؤفوا للإله بحقه
فاشهد حقوقهم علیك وقم بها
وإذا فعلت فاشهدن بعین من
فیضیع وقتک والزمان قصیر^(۲)
أن الأمور جرى بها المقدور
أترید توفیه وأنت حقیر
واستوف منك لهم وأنت صبور
هو بالخفايا عالم وخیر

(۱) انظر ابن شاکر الکتبی عیون التواریک . حوادث سنة ۶۸۶ هـ نسخة مخطوطة بدار الکتب
تحت رقم ۱۴۹۷ ، الذہبی - تاریخ الإسلام حوادث ۶۸۶ نسخة مخطوطة بدار الکتب تحت رقم ۴۲
تاریخ .

(۲) انظر ابن شاکر الکتبی عیون التواریک حوادث سنة ۶۸۶ هـ نسخة مخطوطة بدار الکتب تحت
رقم ۱۴۹۷ تاریخ .

(۳) ابن عطاء الله السکندری - التوید فی إسقاط التدبیر ص ۴۱ .

قال : قطب الدين القسطلاني :
 (١) ألا هل لهجر العامرية أقصار
 ويشقى غليل من غليل (٣) مولته
 أغار (٤) عليه السقم من جنباته
 ورق له مما يلاقى عذولته
 يحن إلى (٦) برق الأبرق قلبه
 فيقضى (٢) من الجود المبرح أوطار
 له النجم والجوزاء في الليل سُدَّار
 وأغراه بالأحباب نأى وتذكر
 وأرقه (٥) دمع ترقق مدرار
 ويخفق إن ناحت حمام وأطيار

(١) روى هذه القصيدة كل من قطب الدين اليوناني في تاريخه ورقة (٢٧٦) والعلامة الصفدي في كتابه . الوافي بالوفيات (ج ٢ ص ١٣٣) وابن الفرات في كتابه الدول والملوك (ج ٨ ص ٦٠) وابن شاکر الحلبي في كتابيه . عيون التواريخ (ج ٢ لوحة ٣٥٣) وفوات الوفيات (ج ٢ ص ٣٦٦) وهي تسعة أبيات في كل من عيون التواريخ لابن شاکر ، وذيل مرآة الزمان لليوناني ، وقد وردت ذاقصة أربعة أبيات متتالية من بعد الأول مباشرة في كل من الفوات ، والوافي وكتاب الدول والملوك . وقد أثبتت القصيدة برواية ابن شاکر في كتابه . عيون التواريخ لأنها أتم الروايات وأصحها ، والمعنى فيها كله متسق سليم . والوزن مستقيم ، والأسلوب قويم .

(٢) هي : في رواية الصفدي . كما هي رواية ابن شاکر الکتبي في عيون التواريخ ، بالياء وفي رواية كل من اليوناني وابن شاکر في الفوات - بالتاء - رواية الياء أصبح لغة ، لأن ترك التأنيث أفصح في حالة الفصل بين الفعل والفاعل كما هو مقرر في كتب النحو ، ثم إن الرواية التي أثبتناها أصح كذلك من رواية ابن الفرات الذي وضع النون مكان الياء والتاء ، أعني أنه أسند الفعل إلى ضمير المتكلمين وهي رواية يفسد معها المعنى ويختل الوزن وتضطرب القافية .

(٣) هي : هكذا في عيون التواريخ ، وهي رواية معها كما ترى وضوح المعنى واستقام الوزن أما اليوناني فقد أوردتها هكذا (ويشقى غليل من غليل قوله) وروايته هذه وإن استقام معها الوزن . فإنها غامضة لا يتأتى فهمها ولا يدرك معناها إلا بجهد جهيد وعناء شديد ثم هو بعد لا يستقيم معه السياق .

(٤) هي : في رواية اليوناني بلفظ (أعار عليه السقم من حبابه) وهي رواية يفسد معها المعنى ويختل الوزن ، فالإعارة لا محل لها هنا وكلمة حباب ليس لها معنى في هذا المقام . الأمر الذي يحسنه على النمل بأن رواية اليوناني قد دخلها التصحيف .

(٥) هي : بالتاء هكذا في عيون التواريخ ، على أن الفعل مبنى للمعموم وهو على صيغة المخنث . والفاعل ضمير يعود إلى الدمع وهذا أمر يستقيم به المعنى ويصح معه الوزن . أما رواية اليوناني في نسخة ابن مرآة الزمان - فقد أورد هذا الفعل مبدوءاً بالياء بدلاً عن التاء على أنه مبنى للسجدة . وهذا خطأ واضح . لأن المعنى في رواية اليوناني غير مستقيم من جهة . ولأن الأذن تشبه من صياح هذا . وهذه الحجة الأخيرة هي اليوناني ، فإنك حين تسمع الدمع يترقق مدراراً . تنفخ أذنتك ويشمئز ذوقك .

(٦) هي : هكذا في رواية عيون التواريخ . وهي رواية قد استقام معها الوزن وضوح المعنى . أما رواية اليوناني فهي هكذا (يحن إلى برق الأبرق قلبه) وهي رواية بها تصحيف . وتحريف لأن الوزن لا يستقيم معها ، ولا يستقيم كذلك المعنى .

عسی مامضی من خفض عیشی علی الحمی یعود^(۱) فلی فیہ نجوم وأقمار
 عدمت فؤادی أن تعلقت غیرها وإن زین السلوان فزو غدار
 ولی من دواعی الشوق فی السخط والرضا علی الوصل والهجران^(۲) ناه وأمار
 أسلو^(۳) فی الأحشاء من لاعج الهوی لیب أسال الروح فالصبر منها

قال : إبراهيم بن معضاد بن شداد الجعبری :

أرى^(۴) غراماً وتعذیباً وفراط جوی وحرقة فی الهوی تعلو علی سقر
 ولست أدری بمن وجدی ولا نظرت عینای حبی فی بدو وفی حضر
 فهل رأیت الناس أعجب من حالی وقط سمعتم مثل ذا الخبر
 آذوب شوقاً إلى من لست أعرفه ولا المحب خیالاً منه فی عمری

(۱) هی : هکذا بالفاء فی کل من عیون التواریخ لابن شاکر ، والواقی بالوفیات للصفدی وروایة الفاء هذه أصح من روایة الواو ، الواردة فی کتاب فوات الوفيات ، لأن الفاء نص فی السببية والتعلیل ، ومن الوجهة النحویة فإن ما بعدها یجیء حتماً بعد الذی قبلها ، أما الواو ، فهو مجرد العطف لا تقتضی تعقیباً ولا ترتیباً ، وقد روی الیونینی هذه الشطرة هکذا (یعود فلی فیہ نجوم وأقمار) وهی روایة کما ترى غیر واضحة المعنی لأن کلمة قلب ، لا تفید شیئاً ، ثم هی من جهة أخرى غیر مستقیمة الوزن .

(۲) هی : هکذا بوزن ، فعلان فی کل من تاریخ الیونینی ، وفوات الوفيات ، وهی روایة صح معها المعنی واستقام بهذا الوزن بخلاف عیون التواریخ ، فقد وردت فیہ بلفظ ، هجر ، علی وزن فعل ، وهی وإن صح معها المعنی إلا أن الوزن بها یختل ثم إن الکلمة هجران من حیث الوقع الموسیقی أروع وأحسن وقعاً فی الأسماء من کلمة هجر ، علی أن کلمة الهجران ، إثارات وإشعاعات عاطفیه ووجدانية لیست لکلمة الهجر ، وذلك لأن الهجران کثر استعمالها فی لغة الحب والغزل بخلاف الهجر فإنها تستخدم بمعنی الترك والمفارقة بین اثنين أو فریقین بشكل لغوی عام .

(۳) هی هکذا فی روایة الیونینی وهی أنسب للمقام وأكثر ملاءمة للغة المحبین من کلمة الأسی ، الواردة فی عیون التواریخ والفظة الجوی ، الواردة فی فوات الوفيات لأن الجوی والأسی اسمان للحالات النفسیه والانفعالات الوجدانية التي تنشأ عن الحب والهوی ، وهی فی ذاتها لا تخرج عن معنی اللواعج ، فإن اللعج عبارة عن حالة التألم أو التأثير التي تحدث فی أحشاء المحب أثر تذكّر الحب أو التفكير فی الحبيب ، وأقصد بذلك المظهر المادی الذی یعتور أحشاء ذلك المحب وجوارحه الداخلية بوجه عام ، وذلك کأثر أو مظهر لنفس تلك الانفعالات النفسیه أو الوجدانيات التلبیه . وذلك کله إنما یحدث بفعل الهوی وليس بفعل الأسی أو الجوی ، لأن الجوی أو الأسی لیسا عاملین وإنما هما فی الواقع ونفس الأمر اسمان لتلك الانفعالات التي تعتری النفس نتیجة لتلك المؤثرات الخارجیه من الهوی والعشق أو الحب والغرام ونحو ذلك مما هو بسبیل إلى ما نحن فیہ .

(۴) انظر ابن الفرات - تاریخ الدول والملوک - القسم الخاص ، بمصر ج ۷ ص ۷۲ - ۷۳ .

قال الشيخ عبد العزيز الدريني :

سلم^(۱) أمورك للحكيم الباري تسلم من الأوصاب والأوزار
وانظر إلى الأخطار في الأقطار حكم المشيئة في البرية جبار
ما هذه الدنيا بدار قرار

لذات دنيانا كأحلام الكرى وبلوغ غايتها حديث مفترى
وسرورها بشروورها قد كدرا بينا يرى الإنسان فيها مُخبراً
ألفيته خبراً من الأخبار

ازهد فكل الراغبين عبيدها والزاهد الحبر التقي سعيدها
ولقد تشابه وعدّها ووعدّها طبعت على كدر وأنت تريدها
صفواً من الأقدار والأكدار

لا تغترّ بوميضها وخداعها فوراء مبسمها نوب سباعها
اذ لم تُعرف فقرها من باعها ومكلف الأيام ضد طباعها
متطلب في الماء جذوة نار

لا ترج من جذب المطالب مغنا فلربما جرت التحيل مغرما
وإذا رضيت الحكم عشت مكرما وإذا رجوت المستحيل فإنما
تبني الرجاء على شفير هار

الدهر يمضي والحوادث جمّة والرفق هين والتكالب لحظة
والصبر لبّين والتسخط غلظة والعيش نوم والمنية يقظة
والمرء بينهما خيال سارى

أعماركم تمضي بشوف وربما لا تغنمون سوى عسى ولعلما
هم المسوف كالتعلق بالسما أيامكم تمضي عجّالا إنما
أعماركم سفر من الأسفار

(١) انظر تاج الدين السبكي طبقات الشافعية ج ٥ ص ١٦ .

وترقبوا قرب الرحيل وحاذروا فوت المرام فلولورود مصادر
ودعوا التعلل والفتور وصابروا وتراكضوا خيل الشباب وبادروا
أن تُستردَّ فإنهن عوار

طمس الزمان معاهدًا ومعالمًا ومحا بغيهبه البهيم مكارما
وأراك ما بين الأنام مزاحما ليس الزمان وإن حرصت مسالما
خلق الزمان عداوة الأحرار

* * *

وأنشد الشيخ عمر بن عيسى بن نصر بن أحمد سنة ٦٧٥ هـ .

العمر قد ضاع بين الورود والصدار
فرطت في حفظ أيامي فوا أسفى
فما التعلل بالآمال من أربى
هو المنابضروب الترهات غدت
لا تركزن لبرق في مخيلها
كم هاصر عودها يبغي جنى ثمر
كم طاب صفو وداد من مناهلها
كم مرتج ظفر من صيب نائلها
كم سالك منبجها منها يظن به
فإني والأمل المزرى بصاحبه
هب أنه أنجز الموجود من عدمي
فما اغتباط بعيش لا ثبات له
إياك خضراء ما قد غرّمين دُمن

بغير فائدة وا ضيعة العمر
منها على فائت الآصال والبُكر
ولست أحصل من عيش على أثر
تقتاد منا ذوى الألباب والفكر
فإنه دائماً يأتى بلا مطر
فعاد عنها ولم يدرك جنى الثمر
فأبدلته ورود الصفو بالكدر
فلم يفز من رجا المأمول بالظفر
فوزاً فأوقعه في مهمه الخطر
أنى لنى ما أرى منه على غرر
وقلت ما قلت من أمالى الكبّر
كأن ما صار منه قط لم يصير
راقت فشاقت منها رائع النظر

(١) انظر ترجمته الأدفوى الطالع السعيد ص ٢٤٦ .

(٢) انظر المرجع السابق .

دنیاك دنیاك لا تجنح لها فلكم
 ما أنس لا أنس عيشاً قد لهُوت به
 كنا قديماً على حال نسر به
 ففرق الدهر شمالاً كان يجمعنا
 صمى صمام فقد شالت نعامتهم
 لم يبق عطر عروس بعد فقدمهم
 أعزز على بآنى لا أرى أحداً
 وأى شنشنة فى المجد أعرفها
 إنا إلى الله من دهر توعدهم
 إنا إلى الله من شمل تفرق من
 إنا إلى الله من حال تفرق بها
 إنا إلى الله مما نابهم فنقد
 يا أهل ودى مافى العيش بعدكم
 يا أهل ودى لقد عوّضت بعدكم
 لحفى على جيرة أودى الزمان بهم
 لحفى عليهم إذا مر ادكارهم
 لحفى عليهم إذا ضوء الصباح دنا
 لحفى عليهم إذا غنت مطوّقة
 مضوا وخلفت فى قوم طوينهم
 أنا ابن بجدتها فى كنه حالهم
 حلبت يا صاح درالدهر أشطره
 فهم سواسية فيما علمت كأسنان
 المرء فيهم بثوبيه يفضل لا

فَرَّتْ أديماً بحد الثاب والظفر
 مع فتية كوجوه الأنجم الزهر
 من التواصل إخواناً على سرر
 وفاجأتنا على أمّن يد الغير
 وغودروا بين سمع الأرض والبصر
 ولا بلوغ لبانات من الوطر
 من بعدهم يرتجى للنفع والضرر
 لهم مافوقها فخر لمفتخر
 بالنائبات فلم يمهل ولم يذر
 بعد اجتماع لهم فى غابر العمر
 عين لذي حسد بالبغى مشتبر
 غطى على السمع لما ذاب والبصر
 حصول حالة لذاتٍ لمنتظر
 عن لذة فى النوم فيكم مؤلم السبر
 فليس عن فعاء فيهم بمعتذر
 وخصنا بشذا من عرفه العطير
 وجاءنا بتباشير من السحر
 على الغصون فأهتنا عن التوتير
 على ملاهيم فى الورد والصدور
 فاسأل جبينه كى يأتيك بالخبر
 قدما فأدركت طعم الشهد والصبر
 الحمار فكن منهم على حذر
 بأصغريه لسوء الرأى والنظر

وقيمة الرجل المرموق ما ملكت يداه لا ماحوى بالعقل والفكر
 وذنوب مثلى إليهم في الورى عدمى ومثل ذنبي إليهم غير مغتفر
 وقد صبرت على مكر وه فعلهم دون البرية حتى لات مصطبر

وله في ذم أخلاق أهل زمانه والشكوة من أحوال عصره هذه الأبيات :
 وهى من قصيدة طويلة - وهما كها برواية الأدفرى كذلك أيضاً :

من بنى الدهر عصابة كالحمير فدع الشعر واهتم بالشعر
 لا تخاطبهم جباراً إذا ما رمت أن يفهموا بغير الصغير
 ودع المدح والمجاء فما للمدح والمجوى فيهم تأثير
 خسرت صفقة الأديب وخابت عند قاضيههم وعند الأمير
 قل لمن يدعى الفضيلة منهم لست في العير لا ولا في النفير
 أين شياخنا الذين أفادوا وأفر العلم في ممر الدهور

ومنها :

لا أرانى أقول كانوا قديما فى الدجى كالنجوم بل كالبدور
 معشر زينوا الخلائق أحيا ء وصاروا زيناً لمن فى القبور
 إنما وحشتى لأرباب علم لا أرى حين لا أراهم بسرور
 أقفر الكون حين أضحى خلاء منهموا إذ تحملوا للمسير
 طال يا صاح ما بكيت على ما فات من أنسهم بدمع غزير

قال (۱): الحسن بن عبد الرحيم بن أحمد بن حجّون بن السيد الشريف أبو محمد القنّائي . المتوفى سنة ۶۵۵ هـ .

(۲) ولما رأيت الدهر قطب وجهه
وقد كان طلقاً قلت للنفس شمري
لعلّ أرى داراً أقيم بربعها
على خفض عيش لا أرى وجه منكري
وما القصد إلا حفظ دين ونخاطر
تكنفه التشويش من كل مُجترى

قال : القسطلاني :

(۳) كم في جفونك من حانات خمار
وكم نسيم سرى أودعته
هواك أفصح من أنى أكتمه
وكم بخديك من روضات أزهار
لولاك مارقصت بالروح قُضْب
نفساً مالت به عذبات الشيخ والقار
ولا تشمت تُرى تلك الرياض
من بعد ما هتكت بالدمع أستارى
ولا تغنت حمامات بأسمارى
ولا سقيت من ماء دمعى ساحة الدارى

(۱) انظر ترجمته : الأدفوى - الطالع السعيد - ص ۱۰۵ - المذوى - الكوّن في التدريس، ورقة ۲۷۹ نسخة ۲۶ تاريخ .

(۲) انظر الأدفوى - الطالع السعيد ص ۱۰۶ .

(۳) انظر ابن شاکر الکتبی - عیون التواریخ ورقة ۳۵۳ .

قافية العين

قال : ابن عطاء الله :

(١) أيا صاح هذا الركب قد سار مسرعاً
أترضى بأن تبقى المخلف بعدهم
وهذا لسان الكون ينطق بجهرة
وأن لا يرى وجه السبيل سوى امرئ
ومن أبصر الأشياء والحق قبائها
براديهي أنوار لمن كان ذاهباً
فقم وانظر الأكران والنور عمها
وكن عيده والى القياد لحكمه
أتحكم تدبيراً وغيرك حاكم
فمحو إرادات وكل مشيئة
كذلك سار الأولون فأدركوا
على نفسه لباك من كان طالباً
على نفسه لباك من كان باكياً

ونحن قعود ما الذى أنت صانع
صرىح الأمانى والغرام ينازع
بأن جميع الكائنات قواطع
رمى بالسرى لم تختدعه المطامع
فغيب مصنوعاً بمن هو صانع
وتحقيق أسرار لمن هو جامع
ففجر التدانى نحوك اليوم طالع
وإياك تدبيراً فما هو نافع
أأنت لأحكام الإله تنازع
هو الغرض الأقصى فهل أنت سامع
على أثرهم فليسر من هو تابع
وما لمعت ممن يجب لوامع
أيذهب وقت وهو باللهو ضائع

(١) انظر ابن عطاء الله السكندرى - التنوير فى إسقاط التدبير ص ١٨ .

قافية الفاء

قال : ابن عطاء الله السكندري :

بكرت تلوم^(۱) على زمان أجهفا
لا تكثري عتبا لدهرك إنه
ما ضرني أن كنت فيه خامل
الله يعلم أني ذو همة
لم لا أصون عن الوري ديباجتي
أأريزم أني الفقير إليزيم^(۲)
أم كيف أسأل رزقه من خلقه
شكوى الضعيف إلى ضعيف مثله
فاسترزق الله الذي إحسانه
والجأ إليه تجده فيما ترتجي

ومما يتجلى فيه زهد الفقهاء هذه القصيدة التي أنشأها في رثاء ابن دقيق العيد
محمد^(۳) بن محمد بن عيسى الشيباني القوصي المتوفى سنة ۷۰۷ هـ .

قال :

يطول بَعْدَكَ في الطلول وقرني
أبكى على فقد العلوم بأسرها
محمد بن علي بن وهب دعوة
لو كان يقبل فيك حتفك فدية
أو كان من خمر المنايا مانع
ما كنت في الدنيا على الدنيا إذا
سلمت عداتك لأعداتك كلها

أروى الثرى من مدمعي المذروف
والمكرمات بناظر مطروف
من قلب محزون الفؤاد أسيف
لفديت من علمائنا بألوف
منعتك سمر القنا وبيض سيوف
ولت بمحزون ولا مأسوف
مذ كنت من مظل ومن تسويف

(١) انظر ابن عطاء الله السكندري - التنوير في إسقاط التدبير - ص ٥٠ .

(٢) انظر ترجمته - الأدفوى - الطالع السعيد - ص ٣٤٧ .

(٣) انظر المرجع السابق ص ٣٥٢ .

يا طالبی المعروف أين مسيركم
المشتری العليا بأعلى قيمة
ما عنف الجلساء قط ونفسه
يامرشد المفتی إذا ما أشكلت
من للضعیف يعينه أنى أتى
من للیتامی والأرامل كافل
لم تن عزمك عن مواصلة العلی
أفנית عمرک فی تقی وعبادة
وسبحت فی بحر العلوم مکايدا
وبذلت سائر ماحویت فلم تدع
یا شمس مالک تطلعین أما ترى
ولأنت كنت أحق من بدر الحمی
لهفی علی جبل تضمن جسمه
لهفی علی حبر بكل فضيلة
كان الخفیف علی تقی مؤمن
تبکی العلوم كأنها لیلی علی
أمنت أحادیث الرسول به من
والشرع يخشى عودة الداء الذى
عم المصاب به الطوائف كلها
ومضى وما كتبت علیه كبيرة
بشراك یا بن علی العلی
وخلصت من کید الحسود ورؤية
ولقد نزلت علی کریم غافر
صبراً بنیه وقوة من بعده
والله لو وفیتم من حقه
عرف الوری فیکم صفاف جمّة
لا زلتمو فی عزة وسلامة

مات الفتی المعروف بالمعروف
من غیر ما بخس ولا تطفیف
لم یخلها يوماً من التعنیف
طرق الصواب ومنجد الملهوف
مستصرخاً یا غوث کل ضعیف
یرجونه فی شتوة ومصیف
حسناء ذات قلائد وشنوف
وإفادة للعلم أو تصنیف
أمواجه والناس دون السیف
لك من تلید فی العلا وطریف
شمس المعالی غیبت بكسوف
والعلم یا بدر الدجی بخسوف
عال علی کل الجبال منیف
علیاء من زین الصبا مشغوف
لكن علی الفجار غیر حفیف
فقدانه وكأنه ابن طریف
التبدیل والتحریف والتصحیف
قد كان منه علی یدیه عوفی
لما آلم ونخص کل حنیفی
من یوم حل بساحة التکلیف
إذ بت ضیفاً عند خیر مضیف
جانی البغیض وجزت کل مخیف
بالنازلین كما علمت رؤوف
صبر الکریم الماجد الغطریف
شیئا ولیس الحزن فیه بمرفی
عرفا فکل بالمعارف یوفی
من جور أحداث وغدر صروف

قافية القاف

قال (۱): محمد بن علي بن عبد الوهاب بن يوسف بن منجى الأدفوى المولود سنة ۶۷۳ هـ في شهر المحرم .

فؤاد لبعث (۲) الظاعنين تمزقا	وجفن جفاه نومه فتأرقا
وإني على بعد الديار وقربها	لأحفظ للأحباب عهداً وموثقا
ألا ليت شعري هل إلى الوصل عودة	وهل بعد هذا البعد يوماً لنا لقا
أحبابنا عهد الوداد مجدد	وأما سلاي يوم بتم فاخلقا
سلي مجاز عنكم وتصبري	وحبي لكم ما زال أمراً محققا
يمثلكم بالفكر سري لناظري	فأذهل حتى أحسب البين ملتقا
وكم بت والعين القريحة فيكم	أبا الدمع منها أن يكون له رقا
وها مهجتي ذابت وقاها تقطعت	نياط قزاه حسرة وتشرقا
أيا سائق الأظعان إن جزت بالحمي	فخرج على جيرانها بربي النقا
وإن سألتني فقف متفضلا	وقل قد قضى رجداً بكم لكم البقا

* * *

قال : محمد بن محمد بن عيسى الشيباني القرصي :

(۳) إذا ابتسمت من الغرر البروق	تأوه مغرم وبكى مشرق
يذكرني العقيق وأى صب	له صبر ، إذا ذكر العقيق
ويسعدها على الخفقان قلبي	ويسكن وهو مضطرم خنوق
أفق يا قلب من سكر التصابي	وأقسم أن مثلك لا ينيق

(۱) انظر ترجمته : الأدفوى - الطالع السعيد ص ۳۱۰ .

(۲) انظر المرجع السابق ص ۳۱۳ .

(۳) انظر الأدفوى - الطالع السعيد - ص ۳۵۳ .

قال العفيف التلمساني :

(١) أنا الغريق بدمعى كيف أحترق والماء والنار شيء ليس يتفق
وما نأى عاذلى عنى مجانبه يوماً وبى مسكة ترجى ولا رمق

ومنها : —

أهوى الأصيل بصدغيك الذين هما ليل يقاربه من وجهك الشفق
وطمع النفس فى طيب العناق إذ شبهت بالغصن والأغصان تعتنق
فهاى راحك ياروحى فإنهما شمس وبدر وهذا المجلس الأفق
وعاكفين على الصهباء قد جمعت شتات شملهم فيها وهم فرق
طوتهم أعين الساقى وأكؤسُهُ حتى كأنهم فى كفه ورق
لا يعرفون طريق الصحو مذ سكروا ولا الظمأ بعد ما من راحتيه سقوا
نفسى الفداء لحادث عيسهم إلى الحمى ولا ضلت به الطرق
ولى نديم مديم لى أفادته حساً ومعنى فتم الخلق والخلق
أسرى وأسرع فى المعنى الدقيق من البرق اللموع فذاك البرق يأتلق

ولا بن عطاء الله السكندرى فى هذه القافية : بيتان : أثرت ذكرهما هنا لما
تضمناه من معانى صوفية دقيقة عميقة وهما هذان ، قال :

أبعد نفوذى فى علوم الحقائق وبعد انبساطى فى مواهب خالقى
وفى حين إشرافى على ملكوته أرى باسطاً كفى إلى غير رازقى

(١) انظر ابن تغرى بردى — المنهل الصافى ج ٢ ورقة ١٢١ نسخة خطية ١١١٣ تاريخ .

(٢) انظر ابن عطاء الله السكندرى — التنوير فى إسقاط التدبير ص ٤٩ .

قافية الكاف

قال : محمد بن علي بن عبد الوهاب بن يوسف بن منجى الأدفوى :

(١) صب أضرب به طويل جفاك لا يشتني إلا بطيب لُقاك
يا شمس حسن في الوري وضاحة مهلا فقلبُ المستهام سَمَاك
وترفقي يا ظبية الرادى به ودعى النفار في الحشا مرعاك
فلقد حللت من الفؤاد بمنزل ماحل فيه من الأنام سواك
فرد المقيم ماء وصلاك إنه أضحي على ظمإ لرشف لَمَاك
واقضى بما شئتبه في شرع الهوى غير القلى فالحسن قد ولاك
وعدى الكتيب ولو بطيف في الكرى فلعله عند الهجوع يراك
فهو الذى يرضى اعزك ذله ويرد أن جفونه ممشاك

* * *

(٢) علي بن الفضل بن علي بن مفرج بن حاتم بن الحسن بن جعفر الحافظ
شرف الدين أبو الحسن بن القاضي الأنجب المترفي سنة ٦١١ هـ .

(٣) أيا نفس بالمأثور عن خير مرسل وأصحابه والتابعين تمسكى
عساك إذا بالغت في نشر دينه بما طاب من نشر له أن تمسكى
ونخافى غداً يوم الحساب جهنماً إذا لفحت نيرانها أن تمسك

(١) انظر الأدفوى - الطالع السعيد ص ٣١٠ .

(٢) انظر ترجمته ابن خلكان - وفيات الأعيان ج ٢ ص ٤٥٢ ، ابن فضل الله العمري
مسالك الأبصار في ممالك الأمصار ج ٣ ق ٣ ورقة ٦٨ هـ نسخة مصورة ٢٥٦٨ تاريخ الذهبى - تاريخ
الإسلام وفيات ٦١١ هـ ابن المهدي شذرات الذهب ج ٥ ص ٤٧ .

(٣) انظر ابن خلكان وفيات الأعيان ج ٢ ص ٤٥٣ .

قافية اللام

قال محمد بن محمد بن عيسى الشيباني القوصي يمدح الرسول عليه السلام :

(١) تذكر بالسفح باناً وظلا	فأجرى المدامع وبلا وظلا
يرجى زماناً تولى يعود	وليس يعود زمان تولى
كئيب تحمل مالا يطيق	له الصخر من ألم البين حملا
يبيت يكابد آلامه	وأسقامه وكما بات ظلا
وضيع أوقاته في عسى	وماذا تفيد عسى أو لعلا
ويشرب من ماء أجفانه	على الظمأ المبرح نهلا وعلا
أحببنا أكثر العُمر راح	عتاباً فلا تتبعه الأقلا
وعودوا عسى أن يعود السرو	رفند توليم عنه وتلى
ولا تحسبوه يسلاكم	فعن مثلكم مثله ماتسلى
ملتم دنوى وما عادنى	إذا ملنى سادنى أن أملا
وما خنت مذ كنت ميثاقكم	ولست أخون وحاشا وكلا
أذل لكم عليكم تعطفون	على وما شيمتى أن أذلا
فيا بين مهلا فلو أن لى	بقية صبر لما قلت مهلا
فحيا الحيا أحداً والبقيع	وحيا القرين ومن فيه حلا
وسقى المدرج ثم العقيق	وسلعا وأرض قبا والمصلى
منازل ما أطيب العيش فى	رباها على كل وأحلى
إذا سرت عنها أرى السهل وعراً	وإن زرتها أرى الوعر سبلا
وكيف أقول سقاها الحيا	وأخشى عليها مدا الدهر محلا
وفينها الجواد الذى كفه	من السحب أندا وأجدا وأغلى

أجل العباد وأعلامهم
نبي سخي حي وفي
وسيم عليه يلوح القبول
ونحف على أمه حملة
تجلى فأخجل بدر السما
وطيره الله خلقاً وخلقا
وأثنى بما هو أهل له
ومعجز كل نسبى مضى
أذل الملك له ربه
وطابت بتربته طيبة
أما الدخول به لطفه
له الحوض طوبى لمن نال منه
وما زال يملأ أرض العدو
ويسقى عداه كؤوس الحمام
ويبذل مهجته طالباً رضا
فله كم من ذليل أعز
وفك أسيراً وآرى طريداً
وشق له القمر المستنير
وسبح في راحتيه الحصا
وحن إليه حنين العشار
وناول في يوم بدر قضيباً
وقد سجدت صرحة إذ رآته
ونخبّر عن كل شيء يكون

وما خلف دنيا وأخرى محلا
أبر البرية قولاً وفعلًا
وسما السعادة مذ كان طفلاً
بلطف الإله فلم تشك ثقلاً
وأشرقت الأرض لما تجلّى
وقولا وفعلًا وفرعاً وأصلاً
عليه وما زال للمدح أهلاً
ومعجزة أبد الدهر يتلى
فكم بين أسرى لديه وقتلى
وحل بها الخير علواً وسفلاً
فلم يبق بين الفريقين دخلاً
رياً وويل لمن عنه واتى
وفي طاعة الله خيلاً ورجلاً
سقاه المنية دوراً ونزلاً
الله إذا ظفر الحق بذلاً
وفي الله كم من عزيز أذلاً
وعافا مريضاً وأغنى مقتلاً
والشمس ردت وناهيك فضلاً
لرب العباد تعالى وجلاً
جذع قديم وقد كان ذبلاً
لبعض الصحابة فارتد نصلاً
وأخرى أتته فلبته عجلاً
يتعدو عن كل ما كان قبلاً

عجبت لمن يتعامى عن الـ
ويقلع في وجه تيار بحر
أفى الحق شك إذا وفق الإـ
يريدون أن يطفئوا نوره
مدحت محمد المصطفى الكـ
لعلى فى حوضه فى غد
محمد ، نحن كما قد علمت
ولا ذكرنا عنك لا فى الحياة
هلموا القرا وقرانا النجاة
وقفنا ببابك نشكرا إليك
وأنى نظرت لنا نظرة
فلا تتخلى عن المذنبين
فصلى عليك الغفور الرحيم

براهين وهى من الشمس أجلا
هواه عناداً وبغيّاً وجهلا
له وقد صح عقلا ونقلا
بأفراهم ضل شانه ضلا
ريم الحليم الحكيم الأجلا
إذا جئته ظامياً لا أخلّى
ضيرفك والضيف يحتاج نزلا
ولا فى الممات وحاشاك بخلا
لذا العـرض إذ يرجع العز ذلا
من الكرب والكرب قد عم كلا
تلاشى بنا كربنا واضمحلا
إذا المرء عن والديه تخلا
وسلم ما صام عبد وصلّى

قال : عبد الرحمن بن عبد الوهاب بن خلف تاج الدين بن بنت الأعز :

ومن^(١) رام فى الدنيا حياة خلية
وهاتيك دعوى قد تركت دليلها
من الهم والأكدار رام محالا
على كل أبناء الزمان محالا

قال أبو العباس المرسى :

لو^(٢) عاينت عينك يوم تزلزلت
لرأيت شمس الحق يسطع نورها
أرض النفوس ودكت الأجيال
حين التزلزل والرجال رجال

(١) انظر تاج الدين السبكي طبقات الشافعية ج ٥ ص ٦٥ .

(٢) انظر لطائف المتن ص ١٥٠ .

وله أيضاً :

وقد^(١) بقينا مذ بدين حيارى نطلب الوصل ما إليه سبيل
فدواعى الهوى تخف علينا وخلاف الهوى علينا ثقیل

قال^(٢) : جمال الدين محمد بن الحسين بن يحيى الأرمنى المتوفى سنة ٧١١ هـ .

إذا^(٣) ما سرت نحو الحجاز حمل وإن عرض الحادى بذكر أهيله
ولم أقض شوقاً إنى للملوك ولم أبكهم إنى إذاً لبخيل
ألا يا حداة العيس بالله عرجوا على دار خير المرسلين وميلوا
وإن تجدوا للقول وقتاً فعرضوا بذكرى وزموا العيس ثم وقبلوا
وحيره حيوا لى بكل تحية وفى حقه ملء الوجود قليل
ترى هل أراه قبل موتى بساعة وأشكو له ما حل بى وأتول
ويجمعنا بعد النوى حرم الرضا وتذهب أيام الجفا وتنزول
وأصبح للأيام عما جنت به ويخلص من أيدى السقام عليل
وأنشد قلباً ضاع فى عرصاتها له الله دون العالمين كفيل
وأنشد بيتاً شاقى حسن نظمه وما هو ما بين الرواة مقول
وما عشت من بعد الأحبة سلوة ولكنى للنائبات حصول

قال^(٤) أبو القاسم بن منصور بن يحيى المكي الإسكندري المتوفى سنة ٦٦٢ هـ .

كيف برئى وداء وجدى عصال ونهوضى وعشرى لاتقان
وعزیز على أهون شىء فى هواه ما قالت العذال

(١) انظر لطائف المئين ص ١٥١ .

(٢) انظر ترجمته : الأدفوى الطامع السعيد ص ٢٨٣ .

(٣) انظر القصيدة الأدفوى الطامع السعيد ص ٢٨٤ .

(٤) انظر ترجمته : ابن خلكان وفيات الأعيان ج ٢ ص ٤٥٢ ابن فضل الله العمري مالک

الأبصار فى محالک الأمصار ج ٣ ق ٣ ورقة ٥٦٨ نسخة مصورة ٢٥٦ تاريخ .

يانسيم الشمال من أرض نجد
لى بالجزع حاجة ليس تقضى
ياقزمى كم ذاتل سيف
أنت أحلى فى النلب من أمل القلب

قال : محمد بن على بن عبد الرهاب بن منجى الأفوى (١) :

لئن حكموا فى مذهب الحب بالقتل
وإن رحموا مضمناهم وتعطفوا
عريب أقاموا بين أحناء أضلعي
أبى ناظرى يرزى لغير بجمالم
فإن أنكر العذال حالى فإن لى
دموع وتسهيده وببيض ناظرى
وعندى كتاب للغرام معنون
صحيفته نحدى وطرفى كاتب
فمن رام يهوى يهجر الأهل والكرى

قال : قطب الدين السطلاى (٢) :

إذا كان أنسى فى حلولى خارتى
وقاى عن كل البرية نخال

(١) أنظر الأدفوى الطالع السعيد ص ٣١٢ .

(٢) روى هذين البيتين المقرئى فى مقفاه ج ١ لوحة ٩٣ ، وابن العماد فى شذراته ج ٥ ص ١٩٧
وابن شاکر فى فواته ج ٢ ص ٣٦٦ ، وابن سعيد فى كتاب المغرب فى حلى المغرب ج ٢ ص ٢٦٩ ،
والصفدى فى كتابه الوافى بالوفيات ج ٢ ص ١٣٣ .

هى : هكذا فى رواية الصفدى وابن شاکر الكتى وابن العماد الحنبلى بلفظ (التزام) وفى رواية
المقرئى بلفظ (التزام) مع زيادة اللام فى خلوقى أعنى أنها وردت فى المقفى هكذا (فى التزام خلوقى)
وقدم رواية ابن سعيد على رواية غيره ، لأن المعنى لا يستقيم مع كلمة التزام لأن الالتزام يقتضى أن يكون
التسلا فى ملازماً الخلوة فى كل وقت أو على الأقل فى أكثر الأوقات وهذا خلاف ما وجدناه عليه فى حياته ،
فإن أحداً لم يذكر عنه أنه أطل الخلوة أو لازمها . لا فى مكة ولا فى مصر لا بل إن أخباره تدل على أنه لم
يكن أحداً أولئك الذين هم آثروا العزلة فى الخلوة إذ شغل التسلا فى مناصب هامة فى الدولة ومنها مشيخة دار =

فما ضرني من كان لي الدهر قالياً ولا سرنى من كان في موال^(١)

= الحديث الكاملية وشيخ المدرسة أن ذلك يشبه مدير الجامعة في عصرنا هذا وهي وظيفة تقتضي الحركة والتنقل والاتصال بالناس من طلاب ومدرسين وأمرء وحاكين . وهذا من غير شك لا يتفق مع لزوم الخلوة ، هذا على أنه إذا صح أن التسطلي اختلى على الطريقة المتبعة لدى الشيوخ من أهل التصوف ، فإن صح ذلك عنه فهو على قلة ، وهذا المعنى لا يناسبه الالتزام أو اللزوم وإنما يؤديه لفظ الخلوة كما هي رواية بن سعيد . وعلى هذا يكون قصد الشاعر من قوله ذلك . هو أنه إذا حدث أن اختلى مرة في الشهر أو في العام كان أنسه بالله وليس بالناس ، لا بل إن قلبه في تلك الحال خالياً من كل ما له علاقة بهذا العالم مطلقاً هذا على أني أرى أن الخلوة المعنية هنا ليست هي الخلوة المعروفة لدى المتصوفين وإنما هي من نوع آخر ، فإذا كان الصوفية يعتزلون الناس وينقطعون إلى الله في إحاطة الزوايا أو الربط ويختدون به سبحانه عن سواه مدداً متفاوتة يكون بعضها شهراً وبعضها أقل أو أكثر إذا كان هذا هو المعنى من الخلوة في اصطلاح عامة المتصوفين فإن الخلوة في رأى التسطلي من نوع آخر وهو أن يكون لمارء مع الناس يخاطبهم ويحذرهم ويتقضى بينهم الأعمال ويأتى حياتهم الأمور والأفعال وهم يرونه على تلك الحال لا يشك أحد منهم له على بال أن هذا الذي يخاطبه أو يعامله متصوف عنه بعقله وفكره وقلبه ونحوه وشعره ووجدانه ووقع الأمر ونفس الحال هو أنه في رأى التسطلي معتزل الناس بقلبه وعقله وإن خاطبهم بجسمه فهو على مسافة بالناس في خلوة مع الله لأن قلبه بربه لا ينبض بشيء سواه هذا بالنسبة لرواية كل من القسطنطين وابن شاذان الحلبي وابن العماد الحنبلي — أما المقرئ يزي فإنه ينطبق عليه ما أسلفنا في شأن روايتهم مع زيادة قوله في البيت أن البيت ينكسر في رواية المقرئ يزي بسبب زيادة حرف اللام .

(١) هي : هكذا بلا النافية في كل من رواية بن سعيد والقسطنطين وابن العماد المقرئ يزي وفي رواية ابن شاذان الكندي بلفظ « وما » بما النافية بدلاً من اللام ، وللام الذي هذا أنصب لغة من « ما » لم فيها من عدم التكرار من جهة ولأن الأسلوب الأوضح هو أن يقال ما فعلت كذا ولا كذا ، لا أن يقال ما فعلت كذا ولا كذا .

قال : ابن عطاء الله :

برزت^(١) سلمى بأثناء الحليم
وحدا الحادون لما أبصروا
وعذرناهم وماذا عجب
كضياء الصبح أو بدر الدجى
لورآها البدر أثنى راجعاً
أو رأتها الشمس لم تطلع ضحى
عذبت قلبى بهجران به
ومستنى ثوب هم وضى
وأبت إلا صدوداً دائماً
فسهرت الليل أرعى نجمه
كلما رمت لعبى هجعة
تدعى العشق وتأتى ضده
لازم الباب بذل وأسى
ودع التقصير فى خدمته
وابتهد عليك أن تنجو غداً
لا تقل لى إن هذا زمن
أولياء الله لم ينقرضوا
قد رأينا كلهم فى واحد

فأرتنا البدر من تحت اللحم
وجهها فى اليل صبحاً قد ألم
أن يرى وجهه لسلمى فى الظلم
وجهها أكمل نوراً وأتم
نحجلاً من وجهها ومحتشم
ثم صارت خدن هم وزدم
عذب العشاق قبل فى القدم
صرت بين الناس فيه كالعلم
فأبى دمعى إلا أن ينم
أذكر الوصل الذى قد انصرم
قال لى القلب رويداً لاتم
إنما العشق سهاد وسقم
فهما فى العشق شرط يلتزم
شمر الذيل ولا تخشى الألم
من عذاب الله خالق الأمم
عسر فيه وجود من سلم
إن حزب الله غير منهزم
ذى بهاء ووفاء وهمم

(١) انظر ابن عطاء الله السكندرى لطائف المنن ص ١٥٤ .

منحوه من علوم وحكم
عن قلوب الخلق وانجابت ظلم
وبه در العلوم قد نظم
أى علم قد بدا لمن فهم
وكساه حلا من النعم
أقصروا إن الإله قد قسم
فتنالوه بجسد وهمم
أعطيت أحمد فى حال العدم
إذ أرادوا ستر ذا النور الأتم
إذ تبدى النور منها واستم
وهم إخوان هم وندم
وهو قطب الأرض ذو العلم الأعم
أن هذا ليس أمراً دكتتم
ذائع ما بين عرب وعجم
ولزاد الشرح فيه وعظم
فقراهم مازحى شهيد بسم
وليموتوا كلهم مودة غم
مازى النسر فى غصن سالم

فى أبى العباس مجموع الذى
بأبى العباس زاحت كربة
وبه شمس الهدى قد ظهرت
أى نور قد بدا لأهله
ولقد فضله رب العلا
قل لأقوام أرادوا شأوه
ليس هذا الأمر أمراً هيناً
إنما هى قسمة قد قسمت
نازعوا الله تعالى حكمه
إن يكونوا أنكروا شمس الضحى
فهم إخوان جهل وهوى
وقديماً قال فيه شيخه
إنما أنا أنت فاعلم بذا
وحديث الشيخ عنه شائع
لو بسطناه لطل بسطه
إنهم لن يستطيعوا جرده
فليدم غيظهم وحقدهم
دمت فى عز على رغم العدا

قال : قطب الدين القسطلانى :

إذا اجتمعت فى المرء خمس خلائق
حياء وعلم ثم جود وعفة

فقد عد فى أتباعه متقدماً (١)
وخامسها التقوى فكان متعلماً

(١) انظر ابن شاكرك الكنى - عيون التواريخ - وفیات ٢٨٦ هـ .

قال : أبو العباس المرسى :

لست^(١) من جملة المحبين إن لم
وطوا في إجمالة السر فيه
أجل القلب بيته والمقام
وهو ركني إذا أردت استلاما

قال عبد العزيز الدري :

اقتصد^(٢) في كل حال واجتنب شحاً وغرماً
لا تكن حلواً فتؤكل لا ولا مرأً فترمى

قال : جهمال الدين محمد بن الحسين بن يحيى الأرمني :

أنا^(٣) العاني الكئيب المستهان
رشقتم مهجتي بسهام لحظ
تناء الصبر غنى مذ رحلتم
ورام عواذلي سلوان قلبي
أأسلوا حبكم يا أهل نجد
تري ياساكني وادي المصلى
فبين قبايكم قلبي أسير
أما ترثوا لعبدكم المعنى
ينوح إذا حدى حادى المطايا
منامى بعد بعدكم حرام
أصابتي مقلتي تلك السهام
وحالفني لفقدكم المقام
وذلك في هواكم لا يرام
وحشو جوارحي نار ضرام
أراكم قبل يفجأني الحمام
وبين خيادكم دمعى سجام
به زاد التشوق والغرام
ويندب كلما ناحت حمام

قال : عفيف الدين التلمساني :

رياض^(٤) بكاهها المزن فهمى بواسم
وأودعت الأنوار فيهن سرها
وناحت لفرط الحزن فيها الحمام
فنمت عليهن الرياح النواسم

(١) انظر ابن عطاء الله السكندري - لطائف المنن - ص ١٥١ .

(٢) انظر تاج الدين السبكي - طبقات الشافعية ج ٥ ص ٧٦ .

(٣) انظر الأدفوى الطالع السعيد ص ٢٨٤ .

(٤) ذكر هذه القصيدة كل من ابن شاعر الكتي في كتابه فوات الوفيات والصلاح الصفدي في كتابه الوافي . وقد أسقط الصفدي منها الثلاثة الأبيات الأولى وأسقط ابن شاعر منها البيت التاسع .

يبیت الذی فی أفقها وهو ناثر
 كأن الأقاحی والنقیق تقابلا
 كأن بها النرجس النضی أعینها
 كأن ظلال التضب فوق غدیرها
 كأن غناء الورق ألحان معبد
 كأن نثار الشمس تحت غصوننها
 كأن بها الغدران تحت جداول
 كأن ثماراً فی غصون توشرشت
 كأن القطوف الدانیات مواهب
 ویضحی علی أحيائها وهو ناظم
 حدود جلاهن الصبا ومباسم
 تنبه منها البعض والبعض نائم
 إذا اضطربت تحت الريح أرقام
 إذا رقصت تلك التمدود النواعم
 دنانیر فی وقت ووقت دراهم
 متون دروع أفرغت وصوارم
 لعارض خفاق النسيم تمام
 فی کل غصن ماس فی الدوح خاتم

قال عفيف التلمسانی :

(١) علی ربع سلسی بالعقیق سلام
 منازل لولاهن لم يعرف الهوى
 وند ببرت الحی هیفاء قامة
 هواها علی کل القلوب فریضة
 أسیر ولو أن السباح صوارم
 وأغشى ببرت الحی لامترقبا
 إذا لم تكن للصب أقدام صبرة
 فلیس له بین المحبین رحلة
 وجاد علیها أدمع وغمام
 ولا نختنا لوعة وهیام
 لها البدر وجه والسحاب لثام
 تؤدي ومثل فی الغرام إمام
 وأسرى ولو أن الظلام قتام
 وأطرق لیلی والرشاة نيام
 تحل تلاف النفس وهو حرام
 ولا بین هاتیک الخيام مقام

(١) هی : هكذا فی النوات . والمعنی بها كما ترى صحیح والله زن مستقیم أما رواية الصفادی فهي

بلفظ : ماسی الدوح باستقام حرف فی ، وهي رواية قد اختلف فیها الوزن وفسد المعنی .

وقال أيضاً :

مادون^(١) رامة للمحب مرام سيما إذا لا حت له الأعلام
لا تملك العبرات مقلته ولا تشي أغنة شوقه اللوام
ووراء هاتيك الستور محجب لا تهتدى لجماله الأفهام
لو لاح أدنى بارق من حسنه لاكون رنحه جوى وغرام
ياعرب نجد مامضى من عيشنا أتري تعود لنا به الأيام
ردوا الكرى إن كان عز وصالكم فعسى تمثله لى الأحلام
لو لم يلد الموت فى حبي لكم لم أصب نحو البرق وهو حسام
ولما اعترضت بنار قلبي للهوى واكل نار بالنسيم ضرام
صب يرى نار الصبابة أنها فى حبكم برد له وسلام
حفظ المودة زاده ولحبذا فى الزاد حفظ مودة وذمام
وإذا أتتكم أمة بإمامها وافيتكم ولى النرام إمام
هذا دمي لكم الحلال وإنما عنكم فسلوانى على حرام
قال^(٣) محمد بن يحيى بن أبى بكر المنعوت بأبى عبد الله الأسوانى الحرعى
المتوفى سنة ٦٨٦ هـ .

ياليلينا^(٤) بـذى سلم ومنى والخيف والعلم
هل ترى من عودة وعسى أقض حق العهد والذمم
لا وعيش مر لى بهم إنه من أعظم القسم
لست أسلو حبهم أبداً لو أرى فى ذاك سفك دمي
ياعدول أقل من عدلى وغرامى زد ودم ستمى
وسقا تلك الربوع حيا وابله من واسع الكرم

(١) انظر الذمى - تاريخ الإسلام - لوحة ٩٩ مصورة بدار الكتب ٤٢ تاريخ .
(٢) انظر ابن شاكر الكتبي - عيون التواريخ وفيات ٦٩٠ هـ مخطوط رقم ١٤٩٧ نسخة بدار الكتب .
(٣) انظر ترجمته - الأدفوى - الطالع السعيد ص ٣٦٥ .
(٤) انظر المرجع السابق ص ٣٦٦ .

قال : ضياء الدين على بن محمد الغرناطى السكندرى يمدح النبى عليه السلام :

هى^(١) المنازل فانزل بمنة العلم
وإن أنخت بوادى السرحتين
متى بدا لك فى المصنوع صانعه
وإن أشاقت ربع بالعذيب فقل
فكل من صقلت مرآة باطنه
فغاب عن رؤية الأكوان واتصلت
فذاك الذى سرحت فى اللوهمته
سما عن الوجد لما لاح موبجده
وناح من أجلها نوح ودارسها
ونال منها خليل الله مرتبة نجته
إذ قال جبريل فى أفق الهواء له
فقال فى وقته أما إليك فلا
فسلمت عند ذاك النار وانقلبت
ولاح نور التجلى نورها فكسى
وهام من شربها عيسى المسيح فلم
وأحمد المصطفى المختار سيدنا
وليلة القرب روح القدس قال له
هذا مقامى فإنى عنك منفصل
فأنت أكرم خلق الله كلهم حقاً
يا أزلف الخلق عند الله منزلة
عبيدك الخرزى اليوم فى قلق

ودع سؤالك عن سلمى وذى سلم
فغب عن الخيام تشاهد صاحب الخيم
فقد تجلت لك الأنوار فى الظلم
ثكلت قلبى أن أرى لغيرهم
أرته شمس الهدى من مطلع الحكم
أوصافه بصفات الواله الفهم
فيأت فى نظر الأغيار فى حرم
فالذات مثبتة والأين فى عدم
إدريس قبل فأدفته من النعم
من لفحات النار حين رى
فعل حاجة لك والنيران فى ضرر
فقال سل قال حسبي علمه فلم
برداً له وسلاماً دون ما ألم
موسى به خلع التخصيص بالكلم
يخفل بأهل ولا مال ولا نعم
قام فاز منها بأوفى الخط والتسم
سر يا محمد لاتعدل ولا تلتم
ولست منفصلاً عن بارئ النسم
وأفضل من يمشى على قدم
أنت المشفع يوم الحشر فى الأمم
يرجو حناياك يوم الخوف والندم

(١) انظر ابن شاکر الکتابى عیون التوارىخ وفيات ٦٨٦ هـ ورقة ٣٦٩ مخطوط ١٥٩٧ تاريخ .

قال : السيد أحمد البدوي :

أنا^(١) المثلث سل غنى وعن همى
قد كنت طفلاً صغيراً نلت منزلة
أنا السطوحى واسمى أحمد البدوي
لك الهنايا مريدى لا تخف أبداً
إذا دعانى مريدى وهو فى لجج
ينبئك عزى بماذا قلته بقمى
وهدتى قد علت من سالف القدم
فحل الرجال إمام القوم فى الحرم
واشطح بذكرى بين البان والعلم
من السحار نجا من صولة العدم

(١) انظر مناقب البدوي - الجواهر السنية والكراسات الأحمدية - ص ٨٨ .

قافية النون

قال أبو الحسن الصباغ :

غنى^(١) في الفراق صوتاً حزيناً
ثم جد لي بدمع عينيك بالله
فابك الدماء فضلاً على الدم—
كل أمر الدنيا حقير يسير
وقال أيضاً :

حمام^(٢) الأراك ألا فاخبرينا
فقد سقت ويحك نوح القلوب
تعالى نغم مائماً للفراق
واسيتك بالنوح كى تسعدينا
قال عفيف الدين التلمساني :

أشواق^(٣) من ساكني ذاك الحمى سكنا
ولى غرام وصبر فى محبته
أطلعتم يا أهيل المنحنى قمراً
سبى عيون محبيه الكرى فلذا
إن قلت غصن تجلى وجهه قمراً
نادى ضنى خضره من يشترى سقما
فياغنى جمال بات مفتقراً
لحسنه البدر مانى عن هواك غنى

(١) انظر على بن يوسف الشطرنقى - بهجة الأسرار ومعدن الأنوار ص ٣٢٤ .

(٢) انظر المرجع السابق ص ٣٢٣ .

(٣) انظر ابن شاعر الكتبى - فوات الوفيات - ص ٣٦٦ .

وقال التلمساني أيضاً :

وقفنا^(١) على المغنى قديماً فما أغنى
وكم فيه أمينا وبتنا بربعه
ثمّلنا وملنا والدموع مدامنا
نرى للغيد الحسان به سنا
نسائل^(٢) بانات الحمى عن قدودهم
ونلثم ترب الأرض أن قدمشت بها
فوا أسفى فيه على يوسف الحمى
وليس الشجى مثل الخلى لأجل ذا
فنادى بناديبهم ونصغى إلى الصدى
أقمنا نجود الأرض بالأدمع التى
فلما رأتنا أننا لانراهم
ولكنهم لا يتركونا نراهم
فراحوا كما كانوا ولا عين عندهم
وأشرق الدنيا بهم وتزينت
وأنس منهم كلها كان موحشا
ومن ناولته الراح معشوقة الحمى
وما صرح العشاق بجهلا وإنما

ولادلت الألفاظ منه على معنى
حيارى وأصبحنا حيارى كما بتنا^(٣)
ولولا التصاوى ما ثمّلنا ولا ملنا
وهم من بدور التم في حسنهما أسنا
ولا سيما فى لينها البانة الغنا
سليمى ولبنى لا سليمى ولا لبنى
ويعقوبه تبيض أعينه حزنا
به نحن نحن والغمام بنا غنى
فيسألنا عنا بمثل الذى قلنا
لو أن السحاب الجود تملكها طفنا
رأيناهم فى القرب ذاتنا منا
إلى أن محونا ثم كانوا وما كنا
تراهم وأنى يشهد الفرد من مثى
بزينة ما أبدوا عليها من المعنى
وعاش هنيئاً من بها كان لا يهنا
يرى شرها أن يشرب الحمر والدنا
إذا سكر العشاق من طرب غنا

(١) أورد هذه القصيدة كل من الصفدى فى وافية لوحة ١١١ ، والذهبي فى تاريخه ورقة ١٠٠ ، وقد أسقط الصفدى الأبيات الخمس الأخيرة .

(٢) هى فى رواية الذهبى هكذا (كما بتنا) وفى رواية الصفدى بلفظ كما كنا والأنسب رواية الذهبى . لأن الشاعر فى الشطرة الأولى من البيت قال وبتنا حيارى ولم يقل وكنا .

(٣) هى هكذا بلفظ الغائب المفرد فى رواية الذهبى وفى رواية الصفدى بضمير الجمع الغائبين ورواية الذهبى أصح لأن الضمير عائد على الربع والربع مفرد وليس جمعاً .

وله أيضاً :

عرب^(١) نجد منا قبلتم فريقاً
مات من هجركم سمير هواكم
وفريقاً بلحظكم تأسرونا
فاطلبوا اليوم سامراً تهجرونا

قال السيد أحمد البدوي :

ألا أيها^(٢) الزوار حجوا لبيتنا
وعند الصفا فاسعوا وحلوا رحا لكم
وفي يوم عيد الوصل أوفوا نذوركم
فكل زمان فيه وصلي فعيدكم
فمن جاءنا أهلاً وسهلاً ومرحباً
ومن جاءنا بالذل يطلب رفعة
ومن زال عنه حرزه وأتى لنا
ومن خاف من أعدائه يخذلونه
ومن جاء يرجو خدمة في بيوتنا
ومن يدعى في حيننا رفعة أتت
ومن يدعيها من حمانا ينالها
خفضنا معالي العزم من كل شاهخ
لنا الراية العليا في كل مشهد
حمانا عزيز لا يضام نزيله
ومن رام كيداً فيه رد لنحره
ولم لا وأنا أهل بيت نبوة
وطوفوا بأستار له تبلغوا المنى
تخط ذنوب في مواطن أمننا
كذا تفثا فاقضوا وطوفوا ببيتنا
وكل مكان فيه قربى لكم منى
به والذي يختار يلقاه عندنا
منحناه كل القصد في بيت عزنا
جعلناه محفراً وداخل حرزنا
نصرناه بين الملمين ببأسنا
جعلناه مخدوماً مطاعاً بفضلنا
إليه بلا إنعامنا جاءه العنا
ويبلغ ما يرجوه من أوجه الغنى
قهرنا ملك العالمين بعزنا
وأعلامنا منشورة فرق حزبنا
وساكنه ما زال في العز والحنان
سريعاً وفوقنا له فيه سهناً
وأذهب عنا الرجس في الذكر ربنا

(١) انظر ابن شاکر الکتبی عیون التواریخ وفيات ٦٨٦ و رقة ٣٥٣ مخطوط ١٤٩٧ تاریخ .

(٢) انظر عبد الصمد زین الدین الجواهر السنیة ص ٩٠ .

وأورثنا علم النبي مع اسمه
فهيأ بني الحاجات سعيًا لمنهل
محمد المبعوث بالأمن والهدى
عليه صلاة في سلام تعطرا
وآل وأصحاب كرام بمدحهم
وأتباعهم في الفضل ما قال منشد
فصارت حداة العيس تطرب باسمنا
ورثناه في الدارين من فيض جدنا
وبالبشر والتقوى وما فيه رشدنا
بكل عبير فاح في سائر الدنا
لما دحهم كل الأمان كذا المنى
ألا أيها الزوار حجوا لبيتنا

قال (١): محمد بن أحمد بن عبد الرحمن المعروف بالشيخ تاج الدين الكندي المولود بقوص سنة ٦٤٦ هـ المتوفى بها سنة ٧٢٢ هـ في مديح الرسول عليه السلام :

أبدًا (٢) تحن لقربك الأظعان
ويحثها وجد بها لمنازل
يا سعد عرج بالمطى لروضها
وارفق بها فلقد غنيت بشوقها
أو ما علمت بأن أحمد قصدها
يا زائري قبر النبي محمد
ملوا نواظركم بزورة قبره
طبتم وحق جماله بجواره
يا محصرًا من سيره لحنابه
أمسيت مثلي عاصيًا ومخلطًا
وتهيم إن ذكر الحما والبان
قد حل فيها الأمن والإيمان
فبعرفه قد أرشد الظعان
عن سوقها لما بدت نعمان
من سيرها لا الروض والغدران
بشراكم فقراكم الغفران
ها أنتم لمحمد جيران
عيشًا وزالت عنكم الأحزان
أين النواح ودمعك الهتان
لا نستقيل وعاقنا العصيان

(١) انظر ترجمته - الأدفوى - الطالع السعيد - ص ٢٦٩ .

(٢) انظر المرجع السابق ص ٢٧٢ .

ياسيد الأبرار أنت شفيعنا
 دارك بير منك من لا يرتجى
 يا خاتم الرسل الكرام وصاحب الآلى
 نلنا بمولذك الكريم كرامة
 وتنزلت أركان كسرى كلها
 وأضاء بالشام القصور وأخمدت
 ولطالما التهب ولم يخمد لها
 وتداغت الأصنام طراً نكساً
 والحن قد رجعت بشهب عندما
 وبه البشائر قد ترالت جمعة
 وبدا الهدى بوجوده لما بدا
 يا خير من وطئ الثرى وأجل من
 يامن سما قدراً على ملا السما
 أنت الوفى أمانة أنت التقي
 ونعم لك الرجى البهى وكفك الـ
 حزت الجمال مع الجليل كلاهما
 فبمن عليك صلاته وسلامه
 لا تنسنا من فضل جاهك عندما
 صلى عليك الله ما هطل الحيا
 وعلى صحابتك الذين أتاهاهم

وإليك يأوى المجمع الحيران
 بشراً سواك إذا جفا الخلان
 العظام ومن له البرهان
 منها عدا الشيطان وهو مهان
 بوجوده وتفطر الإيوان
 بعد الوقود لفارس النيران
 لهب ذنى ومضت لها أزمان
 بعد السمو وخرت الأوثان
 استرقت لها نحو السماء أذان
 وافت بها الأحبار والرهبان
 والرشد دان والضلال مبان
 فاضت له بالمكرمات بنان
 يامن عليه ينزل الفرقان
 سلالة ولك العلا والشان
 رحب الندى وخلقت القرآن
 فإليك يعزى الحسن والإحسان
 ولديك منه الروح والريحان
 تطوى السماء وينشر الديوان
 وسرى النسيم ومالت الأغصان
 من ذى الجلال النصر والرفان

قال محمد بن محمد بن عيسى الشيباني القوصي :

رضاك^(١) هو الدنيا إذا صح والدين
فتنت ومالي غير حبك فتنة
وحبك مفروض على السخط والرضا
وقد ذكروا مجنون ليلي وأكثروا
وقالوا سلا عن حبه بعد ما غدا
فأما غرامي فهو أمر محقق
أمثلي يسلو أو يبوح بسره
تصدق بأدنى عطفة منك إنني
ولست وإن طال البعاد بيأس

ومن لم ينل منك الرضا فهو مغبون
وأعظم فخرى أننى بك مفتون
على فأما ما عداه فمسنون
وكل زمان فيه ليلي ومجنون
له في مقام الحب شأن وتمكين
وأما سلوى فهو ظن وتخمين
وفي قاي المحزون شرك محزون
فقير وإن قصرت عنك فمسكين
من القرب إن البعد بالقرب مقرون

قال عفيف التلمساني :

بهواك^(٢) يا أمل النفوس أدين
وإذا شنا العذال حسنك في الهوى
هب أن من بهواك أخفى حبه
لو كان لي قلب لصنت به الهوى
وأغن أغناه الجمال ولى به
وفي طرفة السفاح لكن وجهه

وحلى هزلك أرى التلاقي يهون
يامنيى فالصبر كيف يكون
أتراه يخفى والعيون عيون
أها بلا قلب فكيف أصون
ففر ووجد ظاهر وكمين
الهادي فليت صدوده المأمون

قال : أبو الحسن الصباغ :

أتبكي حمام^(٣) الأياك من فقد إلها
ولم لا أبكى ثم أندب ماضى
وقد كان قلبي قبل حبه قاسيما
الأهل على الشوق المبرح مسعد

وأصبر عنه كيف ذاك يكون
وداء الهوى بين الضلوع دفين
فإن دامت البلوى فسوف يلين
وهل لي على الوجد الشديد معين

(١) انظر - الأدفوى - الطالع السعيد ص ٣٤٨ .

(٢) انظر ابن تغرى بردى المنهل الصافي ج ٢ ورقة ١٢٠ من النسخة المخطوطة بدار الكتب تحت

رقم ١١١٣ تاريخ .

(٣) انظر ابن يرسف الشطنوفى بهجة الأسرار ومعدن الأنوار ص ٣٢٤ .

قال الحسن بن عبد الرحيم بن حجّون :

عرضنا^(١) أنفساً عزت علينا لديكم فاستحق لها الهوان
ولو أنا منعناها لعزت ولكن كل معروض مهان

قال : عفيف الدين التلمساني^(٢) :

إن^(٣) كان قتلى في الهوى يتعين يا قاتلي فبسييف طرفك أهون
حسني وحسبك أن تكون مدامعي غسلي وفي ثوب السقام أكفن
عجباً لحدك وردة في بانه والورد فوق البان مالا يمكن^(٤)
أدنته لي سنة الكرى فلتخته حتى تبدل بالشقيق السوسن
ووردت كوثر ثغره فحسبتي في جنة من وجنيه أسكن
ماراعني إلا بلال الخال فو ق الخد في صبح الجبين يؤذن
فنشرت من خوف الصباح ذؤابة هي كالدجا وظلت فيها أكن
بانعة كم رمت أسرق أختها من مثلة هي المنعاس معيدن

(١) انظر الأدفوى - الطالع السعيد ص ١٠٦ .

(٢) ذكر هذه القصيدة كل من ابن العماد الحنبلي في شذراته ص ١٣٠ وابن تغري بردي في مهله ورقة ١٢١ وابن شاکر الکتبی فی کتابیه فوات الوفیات ج ٥ ص ٣٦ وعیون التواریح وقد أوردها ابن شاکر كاملة كما أثبتناها فی عیون التواریح فی حین اقتصر علی الثمانية الأول فی الفوات ص ٣٦٥ أما ابن تغري بردي وابن العماد فتقد ذکرا منها الستة الأبيات الأولى فقط .

(٣) هي هكذا في كل من الشذرات والفوات أما في عیون التواریح فهي بلفظ (جفنيك) وفي المهله الصافي بلفظ (جفنيك) والطرف أنسب ميماً أن روايتين اتفقتا على هذا بلفظ (جفنيك) لأن (جفنيك) يرجع رواية الطرف على رواية اللحظ ورواية الجفن .

(٤) هي هكذا في رواية ابن شاکر الکتبی فی عیون التواریح وابن تغري بردي في المهله الصافي وابن العماد في الشذرات أما الصفدي فتقد أوردها في الوافي بلفظ (والبدن فوق الغصن) وهي التي رواية الصفدي غير واضحة المعنى .

يا فاتنا ما لام مفتونًا به أحد وفيه يلام من لا يفتن
 أألوم فيك الصبر إن هو خاني قلبي العزيز على منه أهون
 يا جيرة العلمين ما عاش امرؤ أحشاؤه لسوى هواكم يسكن
 فدعوا مريضكم يفوز بسقمه طرس المحبة بالسقام معنون

وقال أيضًا :

مزج العيون^(١) بفترة الأجفان فتمايل الصاحي على النشوان
 وأراك من أنغامه وقوامه سجع الحمام على غصون البان
 حدث بعيشك يا نسيم الحمى وأغث بما يك غلة الظمآن
 واستبق مني يا سقام بقية يدري بها طيف الحبيب مكاني

* * *

وكان أبو العباس المرسى ينشد هذه الأبيات :

وقفت^(٢) على التوبا وحين رأيته مكبر للرحمن حين رآني
 فقلت له أين الذين عهدتهم حواليك في أمن وحفظ زمان
 فقال مضوا واستودعوني ديارهم ومن ذا الذي يبق على الحدثان

(١) انظر ابن شاعر الكتبي عيون التواريخ ورقة ٣٥٣ وفيات ٦٨٦ نسخة مخطوطة ١٤٩٧ تاريخ

بدار الكتب .

(٢) انظر ابن عطاء الله السكندري لطائف المنن ص ١٥٠ .

وقال أبو العباس المرسى في النفس والروح قافية النون المكسورة هذه القصيدة :

إن^(١) كنت سائلنا عن خالص المنى وعن تألف^(٢) ذات النفس بالبدن
وعن تشبثها^(٣) بالخط مذ ألفت أدرانها^(٤) فغدت تشكو من العطن
وعن تنزلها في ملكها^(٥) ولها علم يفرقها بالقبح والحسن
وعن بواعثها بالطبع ماثلة تهوى بشهوتها في ظلمة الشجن
وعن حقيقتها في أصل معدنها لا ينشئ^(٦) وصفها منها إلى وثن
فاسمع هديت علوماً عز سالكها عن العيان ولا يغرك ذو لكن

(١) انظر ابن عطاء الله السكندري - لطائف المنن ص ١٤٩ . محمد بن أبي القاسم الحميري المعروف بابن الصباغ في كتابه درة الأسرار ص ١٥٥ . وفي كتابه تعطير الأنفاس ورقة ٩٣ وقد أسقط منها محمد أبي القاسم البيت الرابع عشر وأسقط ابن عطاء الله السكندري البيت الخامس عشر والرابع عشر والسابع عشر .

(٢) هي بلفظ ، فألف من الائتلاف أو التألف كما أثبتناه في رواية ابن الصباغ أما ابن عطاء الله السكندري فقد أوردها بلفظ تعلق ، وصاحب تعطير الأنفاس بلفظ تألق والصحيح هو رواية ابن الصباغ ، لأن السر المبهم الذي يقتضي التفسير ويدعو إلى التساؤل هو هذا الائتلاف العجيب الذي نجده بين هذين العنصرين المتنافرين من حيث الحقيقة والجزهر . وأعني بهما الروح والمادة فالروح خير وعلم وذور والمادة شر وجهل وظلام وهذان العنصران بمعنييهما متناقضان متنافران لا يتصور العقل اجتماعهما والذي حدث هو أنهما اجتماعا في شيء واحد هو الإنسان فحقيقة الإنسان مؤلفة من عنصرين متضادين وذاته مركبة من جزئين متناقضين أو متضادين أو قل متنافرين متباينين هما الروح والمادة فهذا التألف وهذا التمازج وذاك الانسجام الذي نشاهده بين ذينك العنصرين في كنه الإنسان هو مشار التساؤل .

فأبو العباس المرسى - إنما أجاب بتقصيده هذه على سؤال حول ائتلاف الروح مع الجسد كيف كان وعلى أي وضع تم وما سر ذلك وما غايته .

(٣) هي بلفظ تشبث في كل من رواية ابن الصباغ وابن عطاء الله السكندري وفي رواية صاحب تعطير الأنفاس بلفظ تألق وهي رواية قد دخلها التحريف والتصحيح إذ لا معنى للتألق هنا .

(٤) هي هكذا في رواية ابن عطاء الله السكندري والمعنى بها صحيح والوزن مستقيم أما ابن الصباغ فقد أورد مكانها لفظ (بعدت) وهو لفظ لا يستقيم معه المعنى كما أن الوزن به يختل ومن في نسخة من الأنفاس . ساقطة ليس لها وجود ولعله سهو من الناسخ .

(٥) هي هكذا بلفظ (ملك) في كتابه درة الأسرار وفي كل من لطائف المنن وتعطير الأنفاس بلفظ (حكم) ولا أجد للحكم هنا معنى . لهذا أثبت لفظ (الملك) .

(٦) هي هكذا بالتاء في كل من تعطير الأنفاس ولطائف المنن ، أما درة الأسرار فقد وردت فيه بالياء التحتية بدلا من التاء الفوقية ونحن نرجح رواية التاء لما لها من جرس يحسن وقعه في الأسجاع من جهة ولأن التأنيث في جمع المذكر السالم أفصح لغة كما هو مقرر في كتب النحو .

قصدا إلى الحق لاتخفى شواهدا
 ياسائلى عن علوم ليس يدركها
 لكن بنور على جامع خمدت
 خذها إليك بحق لست جاهله^(٣)
 عن الحقيقة خذ علم النفوس^(٤) ولا
 تطور النفس سر لا يحيط به
 لكنها برزت بالحكم^(٥) قائمة
 وكى يقال عبيد قائمون بما
 فالنفس^(٦) بين نزول في عوالمها
 قامت حقائقها^(١) بالأصل والفن
 ذو فكرة بفهوم لا^(٢) ولا فطن
 له العقول وكل الخلق فى وسن
 والأمر مطلع والحد قيدنى
 تحجبك صورتها فى عالم الوطن
 عقل تقيد بالأوهام والدرن
 حتى تألفها السكان بالسكن
 ألقى من العهد قبل^(٦) الخلق والمحن
 كآدم وله حواء فى قرن

(١) هى هكذا فى رواية كل من ابن عطاء الله السكندرى وصاحب تعطير الأنفاس ، أما ابن الصباغ فقد أوردتها هكذا (سهلا فأخذها يقص من الحزن) ورواية ابن الصباغ هذه ليس لها معنى هنا ، وسياق القصيدة يأبأها ولعل ذلك تصحيف .

(٢) هى هكذا فى رواية ابن الصباغ وقد أسقط كل من ابن عطاء الله السكندرى وصاحب تعطير الأنفاس اللام الأولى وهو إسقاط يختل معه الوزن ولا يستقيم به المعنى .

(٣) هى هكذا فى رواية كل من ابن عطاء الله وصاحب تعطير الأنفاس وفى رواية ابن الصباغ بلفظ (جاحدة) من الجحود وليس المقام مقام إنكار أو تسليم وإنما هو مقام علم أو جهل .

(٤) هى هكذا فى رواية كل من تعطير الأنفاس ودرة الأسرار وفى رواية ابن عطاء الله بلفظ (أمور) والأمور لا تناسب المقام هنا وإنما يقتضى الحال كلمة النفوس لأنها هى المسئول عنها والقصيدة إنما تدور حول الروح والنفس وإتلافهما بالجسد .

(٥) هى هكذا فى رواية كل من تعطير الأنفاس ولطائف المنن وهى فى درة الأسرار بلفظ (بالعالم) وهى رواية يختل معها الوزن ولا يصح به المعنى .

(٦) هى هكذا فى رواية ابن الصباغ وفى رواية كل من تعطير الأنفاس ولطائف المنن بلفظ (أمر) و (العهد) أنسب للمقام ، لأن الله تعالى يقول فى كتابه العزيز (ألم أعهد إليكم يا بنى آدم . الآية) ولم يقل ألم آمركم ، هذا وكلمة العهد كثيراً ما تتردد على السنة المتصوفين بخلاف كلمة الأمر والشيخ يعهد للمريد ولا يقولون يأمر المريد .

(٧) هى هكذا فى رواية ابن الصباغ ، وفى رواية الآخرين بالواو بدلا من الفاء والفاء أصح لغة وأنسب معنى ، فالمقام مقام شرح وتفصيل وإجابة على سؤال والفاء هنا واقعة فى جواب سؤال مقدر فهمى فاء الفصيحة كما يسميه النحاة .

والروح بين ترقى في معارجها^(١) وهي المواقف^(٢) للتعريف والمنن
 عن الحجاب دنت أنوارها فبدت نوراً تنزل بين الماء والمنن
 مثالها في العلا مرآة معدنها لطافها خفيت كالسر في العن
 زيتونة زيتها^(٣) نور لشاربها مدت هوايتها في الكون^(٤) والكين
 ونار دعوتها ماء لضاربها لامت حقائقها بالأصل والفتن
 والكل أنت بمعنى لاخفاء به والنور يحجبه كالماء في اللبن
 والعبد محتجب في عز مالكة دقت معارفه في الدهر والزمن
 ولا بن ناشئ « وهو أحد مریدی أبي العباس المرسى » هذه القصيدة :
 ورد^(٥) السلام من الإمام فسرني أنى مررت بخاطر لم ينسني
 إن كنت تعلم يارسول بأنه باق على العهد القديم فهنني
 شيخى أبو العباس واحد وقته حضر الزمان ورب عين الأعين
 أسنى على وقت لديك قطعته بالباطن الربى قد ربيتني
 ما كنت إلا حائراً فرددتني وإلى الطريق المستقيم هديتني
 وسقيتني ماء الحياة وكنت لي كالحضر لما أن رويت سقيتني
 لو استطعت قطعت عمري عنده لاعيش بعد الموت في عيش هنى
 يا أيها المرسى ببحر معارف سافر إلى المرسى بريح لين
 فهو الطريق إلى النبي محمد إن كنت يوماً بالإرادة تعنى
 صلى عليه الله ما ذكر اسمه في عالم من عالم متفنن

- (١) هي هكذا في رواية كل من صاحب تعطير الأنفاس وصاحب لطائف المنن أما ابن الصباغ فقد أوردها بلفظ (معارف) وهي رواية لا تناسب المعنى والمقام إنما يقتضى المعارج وليس المعارف لأن المرسى إنما يتحدث في هذا البيت من المنازل والمقامات التي تمر بها الروح في عروجها إلى رب الخالق .
- (٢) هي هكذا في رواية كل من صاحب اللطائف وصاحب التعطير وفي رواية ابن الصباغ بلفظ (ثواقب) وهو لفظ لا يصح به المعنى ويأباه السياق .
- (٣) هي هكذا في رواية ابن عطاء الله ، وهي في رواية ابن الصباغ وصاحب التعطير بلفظ « وكلمة النور أنسب للمقام وأبين معنى في الأذهان من كلمة « ماء ولا غرو فإن الله سبحانه وتعالى يمد في كتابه العزيز « يكاد زيتها يفضى » ولو لم تفسه ناز نور على نور « الآية »
- والمرسى إنما يريد هذا المعنى الذي تضمنته الآية « والله أعلم .
- (٤) هي هكذا في رواية ابن الصباغ وابن عطاء الله ، أما صاحب تعطير الأنفاس فقد رواها هكذا « لامت حقائقها بالأصل والثبات » وهي رواية كما ترى لا يظهر معناها ولا يتضح منها الغرض . ولعل ذلك تبديل وتحريف .
- (٥) انظر ابن عطاء الله - لطائف المنن ص ١٥٣ .

قافية الهاء

قال : عبد العزيز الدريني :

(١) إذا مامات ذو علم وتقوى	فقد ثلّمت من الإسلام ثلّمه
وموت العادل الملك المرجى	يحكم الحق منقصة ووصمه
وموت الصالح المرضى نقص	ففي مرآة للإسلام نسمة
وموت الفارس الضرغام ضعف	فكم شهدت له في النصر عزمه
وموت فتي كثير الجود محلّ	فإن بقاءه خصب ونعمه
وحسبك خمسة تبكى عليهم	وموت الغير تخفيف ورحمه

* * *

قال محمد بن عبد الحسن بن الحسن القاضى شرف الدين الأرمنى المولود
سنة ٦٧٢ هـ (٢) :

جز بسفح العقيق وانشق خزامه	وفؤادى سل عنه إن رمت رامة
وإذا ما شهدت أعلام نجد	وزرود وأحاجر وتهامة
صف لخيراتها الكرام بيوتاً	حالة الصب بعدهم وغرامه
وترفق لهم وسلوهم وصالاً	وقل المهجر والصدود على مه
عبدكم بعدكم على الود باق	لم يغير طول البعاد ذمامه
يا كرام النصاب إنا نراكم	حيث كنتم بكلّ حى كرامه

(١) انظر السبكى - طبقات الشافعية - ج ٥ ص ٧٥ - ٨٠ .

(٢) انظر ترجمته - الأدفوى - الطالع السعيد ص ٢٩٩ .

قال ابن عطاء الله السكندري :

قف بالديار فقد بدا مغناها
وأرح قلوصلك فقد بلغت المنحنى
ولطال ما قطعت مهامه واغتدت
تمسى وتصبح لا تمل من السرى
رفقاً بها يا أيها الحادى ولا
يكفى الذى لاقتنه من ألم السرى
أوماتراها كيف تدرى دمعها
يحدو بها نحو الديار غرامها
فازت بأن وصلت إلى أحبابها
خلت وأنت إذ رأت وادى النقا
فسرورها كسرور أيام غدا
تاهت بأحمد إذ أتاها رحمة
وتشرفت أوقاتها بمجيئه
وغدا يسدد أمر دين محمد
إن تاقه تلق إماماً راسخاً
لقد كملت فيه الفضائل كلها
كم سنة ماتت فأحيا رسنها
كم من أتاها والمعاصى دأبه
فأزال عنه مابه فتشعشت
كم من قلوب قد أميتت بالهوى
أحييت علم القوم فى زمن به

فلمن تسير وما المراد سراها
فلطال ما جهدت ودام سراها
أرساغها مخضوبة بدمها
حتى شكت بأنينها ووجها
تغرى بها فالشوق قد أغراها
وكفى بها وجداً بها وكفاها
حتى تبل من الدموع ثراها
ويقردها نحو الحبيب هراها
فمايلت والشرق حشو حشاها
واستبشرت فيه بنيل مناها
ففيها أبو العباس شمس ضحاها
وعذبه بين الورى تتباها
وتحلت الأيام منه حلاها
فأزاح عنها كربها وجلاها
حبراً منيباً صادقاً أواها
وتجمعت فيه على أخرها
كم بدعة عقدت فحل عراها
قد قيدته نفسه بيهاها
عنه سحائب ظلمة بدجاها
أحيا بها من بعد ما أحيها
قل المساعد فانجلت ظلماها

(١) انظر ابن عطاء الله السكندري - لطائف المنن ص ١٥٦ - ١٥٨ .

وأثبت غوثًا للأنام وقبل ذا
وغدوت ترفل في ثياب معارف
مازلت حتى طاوعتك نفوسنا
من بعد ما ظفرت بنا وتحكمت
ذللتها حتى أنت منقادة
فلذاك أضحي ودها لك خالصًا
فغدوت أعلاهمها في جهرها
مازلتمو تهدون أمة أحمد
قد كان قدمًا بالبرية حسيرة
بالشاذلى تقشعت ظلماتها
كنز التقى علم الهدى بحر الندى
من كان ، أن خطب ألم حماها
كهفًا تلوذ به البرية كلها
حتى ترفاه الإله فيالها
وَحَلَفْتَهُ فِي حَالِهِ وَمَقَامِهِ
الله أبقى للبرية أحمدا
إن الذين تعرضوا لفخاره
أن تُنكر الآيات وهي ظواهر
هم يعلمون بأنه قطب الورى
أو ما ترى قوم النبي محمد
مع علمهم أن النبي محمدا
فأدام غيظهم المليك ولم تزل
تُهدى إليك المكرمات بأسرها

ركبت محارم واستبيح حماها
ولبست من حلل التقى أسناها
فأزلت عنها جهلها وعمها
فينا وزلت عن سبيل هداها
من بعد ما جمحت وعز شفاها
بشرى لها في ودها بشرها
وكذاك أيضًا أنت في نجواها
فَبَيْكُمُ تَكْمَلُ بِرُّهَا وَتَقَاهَا
حتى أتى قطب الورى فهداها
وتنورت بمجيئه أبقاها
قطب البرية غوثها ملجاها
وزوى بها عن صرفه ووقاها
ترجوه في لأوائها ورنخاها
من بغية قد حازها وحوها
بالإرث منه فارتقيت علاها
وأقامه فيها لكى يرعاها
طبقت جفونهم على أقذاها
فلقد تبدت واستبان سناها
لكنه غلب النفوس هواها
جحدوا ولجوا في الجحود سفاها
كان الرسول أتى لها بهداها
في حالة يرضى بها مولاهها
وتنال من رتب العلا أقصاها

قال : بدر الدين محمد بن علي بن عبد الوهاب الأدفوي :

حاديها ^(١) خليها وسراها	للحمى إن شئت أن تسعدها
مهجة قد شفها الوجد وما	داؤها في حبها إلا دواها
ما سلت عن حب جيران الغضا	فسلاها عن كلاها ما سلاها
صوت قمرية وعرف الشيخ قد	بلغا من جهدها أقصى مداها
غادراها وهي كالشئ هوى	أنرى من شدوها أو من شداها
كلما غنت حمام بلبلت	من بلاها ماغدا منه بلاها
وإذا ما نسمة نجدية	هبت منها نشرها طاب سراها
نمنى لو سرت في طيها	نحرم لو أنها تعطي مناها
يا أهيل المنحى لى مهجة	عزها الوجد وقد عز عزها
شاقها ذكر المصلى والنقا	فصبت وجداً لنجد ورباها
تشهى نجدا وتهوى تربها	فهى لاتصبو إلى مغنى سواها
لاترم مصر ولا روضاتها	لا ولا من مشتهاها مشتهاها
لا ولا جليق فى أنهارها	وجنى جناتها ليس مناها
إنما تصبو لنجد المنحى	ولها شوق إلى وادى قباها
حرّم النوم على مقلتها	فرط وجد فهو يسهو لسهاها
فأرحموا صباً بكم ما قد سلت	نفسه عن حبكم إلا سلاها
وعدوه بوصال عله	أن يُمنى النفس يوماً برجاها
فلقد أوراها عنكم بعده	ونى عن عينه طيب كراها

(١) انظر - الأدفوي - الطالع السعيد ص ٣١٢ .

قال (١) : عبد العزيز الدريني :

تحدث (٢) بأسرار المحبة وصنها
شواهدا تبدو وإن كان سرها
لقد حليت حتى طمعنا بنيلها
لنا من سناها حيرة وهداية
فأثارها فيها بيان لها عنها
خفيًا فقد بانت وإن لم تبينها
وجعلت فلا تدري العقول لها كنها
وذل وشغل بها عنها

قال : إبراهيم بن معضاد بن شداد بن ماجد الجعبري :

وأفاضل (٣) الناس الكرام أبوة
عشقوا الجمال مجرداً (٤) بمجرد الرو
متجربين عن الطباع ولؤمها
متمثلين بصورة بشرية
كتمثل الروح الأمين بدحية
وهماهما من مجتلى دار العلا
وفتوة ممن أحب وتاها
ح الزكية عشق من زكاها
متلبسين عفاها (٥) وتقها
وقلوبهم ملكية بقواها
إذ باليتيم له تمثل طه
فرق الملا متوطنان علاها

(١) روى ابن تغري بردي في المنهل الصافي عن شهاب الدين أحمد بن منصور وهو من تلامذة الدريني أنه قال « أخبرني الشيخ عز الدين رحمه الله قال : رأيته في النوم يسألني ما المحبة فأجبتة المحبة بيان لها وشغل لها عنها فلما استيقظت نظمت هذا المعنى في أربعة أبيات .

(٢) انظر ابن تغري بردي - المنهل الصافي ج ٢ ورقة ٣٢٠ .

(٣) ذكر هذه القصيدة كاملاً ابن الفرات في تاريخه ج ٨ ص ٧٢ ، واقتصر تاج الدين السبكي في طبقاته ج ٥ ص ٩٩ على ذكر الثلاثة أبيات الأولى ، أما ابن شاكر فقد ذكر في كتابه عيون التواريخ أربعة أبيات وهي من أولها كما فعل السبكي بزيادة بيت واحد فقط في حين اكتفى ابن تغري بردي بذكر نفس الأبيات التي ذكرها السبكي المنهل الصافي ج ١ ورقة ٤١ .

(٤) هي هكذا في رواية كل من ابن الفرات وابن تغري بردي وهي رواية صح معها المعنى واستقام بها الوزن ، خلافاً لما جاء في عيون التواريخ لابن شاكر وطبقات الشافعية للسبكي إذ وردت فيهما هذه الشطرة كهكذا (عشقوا الجمال بمجرد الر) هي رواية قد اختل بها الوزن وانكسر البيت .

(٥) هي هكذا في رواية ابن الفرات وفي رواية السبكي بلفظ (لومها) وفي رواية ابن تغري بردي بلفظ « لومها » وهي روايات لا يصح معها المعنى ولا يستقيم بها الوزن .

هذا هو العجب العجيب لأهله
لا كالذى يهوى الطباع بطبعه
ويظن جهلا أن تلك محبة
فان تَأَلَّفَ فانبأ كتألف الـ
بل هم أضل لأنهم جعلوا له
قاسوا على أحوالهم أحواله
روض وروث هل تخير رَوْثَةً
إلا نفوس فى الورى جعلية
والغاية القصوى البعيد مداها
ومرامه صلصالها وحماها
بل شهوة داعى الهموم دعاها
أنعام إذ عكفت على مرعاها
فى الحب أبناء التقى أشباها
سحقاً لأنفسهم فما أشقاها
بشر وأهمل روضة وشذاها
بالروث تحيا والعبير أذاها

* * *

وقد أنشد فى الهاء المضمومة بين يدى أبى العباس المرسى أحد مرثديه هذه القصيدة :

خذ من كلامى ما يلد جناه
ذكر الإله الزم هديت لذكره
واجعل حُلاك تقاه إن أخا الحجا
ولتُعْمِلِ الأفكار فى ملكوته
ولتخلع النعلين خلع محقق
ولتفق حتى عن فنائك إنه
وإذا بدا لك فاعلم أنك لست هو
شيان ما اتخدا ولكن ههنا
ياسامعاً ما قد أشرت له إلا
أزل الحجاب حجاب حسك ينكشف
إن الإله أجل ما عُدِّقته
فيه يراه ذوو البصائر والنهى
أنى يغيب وليس يوجد غيره
وينم كالمسك العبيق شذاه
فيه القلوب تطيب والأفواه
ياصاح من كانت حلاه تقاه
مستغرقاً فى الكشف عن معناه
خلا عن الكونين فى مسراه
عين البقاء فعند ذاك تراه
كلا ولا أيضاً تكون سواء
سر يضيق نطاقنا عما هو
قلب يفكر ما وعت أذناه
لك سر ما قد غاب عنك سناه
من لم يراه قد استبان عماه
ما غاب عنهم لحظة مرآه
لكن شديداً ظهوره إخفاه

(١) انظر لطائف المنن - ابن عطاء الله السكندرى - ص ١٥٢ .

ومما أنشد بين يدي أبي العباس أيضاً هذه القصيدة :

الله^(١) ربى لا أريد سواه هل فى وجود الحق إلا الله
 ذات الإله بها قوام ذواتنا هل كان يوجد غيره لولاه
 لاغرو فى أنا رأيناه به فالنور يظهر ذاته فتراه
 فالسالكون مشاهدون لصنعه مستغرقون بفكرهم إياه
 والعارفون مشاهدون لذاته حتى كأن قلوبهم مثواه
 يا غائباً والحق فيه حاضر أتغيب عنه وما شهدت سواه
 من لم يشاهد بالبصيرة ذاته فلقد أحاط به حجاب عماه
 من لا يرى فى كل حال غيره فمن المحال عليه أن ينساه
 من كان فى الملكوت يسرى فكره فالفوز بالحسنى ثواب سراه
 سبحان من خرق الحجاب لعبده وهدهد منهج قصده فراه
 سبحان من ملأ الوجود أدلة ليعلّوَح ما أخفى بما أبداه
 سبحان من لو لم تلح أنواره لم تعرف الأضداد والأشباه
 مولاي أنت الواحد الصمد الذى فى حضرة الملكوت شاهد ناه
 مولاي أنسك لم يدع لى وحشة إلا محاذ ظلماتيها بسناه
 مولاي عبدك لا يخاف تعطشاً أيخافه والحق قد رواه
 مولاي لا آوى لغيرك إنه حُرِّم الهدى من لم تكن مأواه
 أنت الذى خصصتنا بوجودنا أنت الذى عرفتنا معناه
 لم أفش ما أودعتنيهِ فإنه ما ذاق سرَّ الحق من أفشاه
 من كل يعلم أنك الفرد الذى بهر العقول فحسبه وكفاه

(١) انظر ابن عطاء الله السكندرى - لطائف المنن - ص ١٥٢ .

قال (١) : محمد بن عبد المحسن بن الحسن القاضي شرف الدين الأرمني
المولود سنة ٦٧٢ هـ :

أَمْسَى ^(٢) المشوق تسوقه أشواقه	نحو الحمى أم كيف لا يشواقه
نادى السراة السادة العرب الذى	بهم أثيل المجد شد وثاقه
خير الشعوب فصيلة وفضيلة	وأولى منال لا ينال لحاقه
أبناء آباء يحاكى جودهم	جود الحيا ويفرقه إغداقه
هم رأس أمر إمارة الحى الأولى	بلغوا النهاية فى الفخار وساقه
عقد ولواء المكرمات وأظهروا	نور الهدى لما خبا إشراقه
وحياة أيامى بهم بالمنحنى	قسما تأكد بالولا ميثاقه
لا حلت عن حبي لهم أبداً ولو	أن الفؤاد يذيبه إحراقه
حى بقلبي نازل وخيامه	نصبت ببطحا طيبة ووطافه
قف بى دليل الظعن هذا رامهم	رواه غيم غامر مهراقه
وأرح مطيك هاهنا فالركب قد	كلت من الطلب الحثيث نياقه
هذا حمى نجد وهذى طيبة	طابت وطاب ضريحها وتلاقت
حق المحب لها يعفر خده	ويسح من محض الدما أحداقه
ويمتع الطرف الذى جفت الكرا	أجفانه وتشهدت أداقه

قال : أبو الحسن الصباغ :

بقائى ^(٣) فناء فى بقائى من الهوى	فيا ويح قلب فى فناء بقاؤه
وجودى فناء فى فناء فإننى	مع الأنس يأتينى هنيئاً بلاؤه
فيا من دعا المحبوب سرّاً لسره	أتاك المنى يوم لا قاك فناؤه

(١) انظر ترجمته - الأدفوى - الطالع السعيد ص ٢٩٩ .

(٢) انظر المرجع السابق ص ٣٠٠ .

(٣) انظر على بن يوسف بن جرير الشطرنقى - بهجة الأسرار ومعدن الأنوار ص ٣٢٠ .

قال : محمد بن علي بن عبد الوهاب الأدفوي في الهاء المكسورة هذه القصيدة :

يشكو ^(١) لهيباً قد أضر بذاته	صب وفاء العهد من عاداته
كتم الهوى فوشت عليه مدامع	تبدى بجفاء غرامه لعداته
يهوى رشا حارت عقول أولى النهى	لما تبدى في بديع صفاته
قامت نبوة حُسْنِه بدلائل	دلت على مكنون سر سماته
بعث النواظر خفية توحى الهوى	لما أقام اللحظ في فتراته
فلذا أجاب إلى دواعي حبه	قلبي ولبي من جميع جهاته
وأطاع فيه العاذلين كما عصي	العدال من لوامه ووشاته
وأقام عذراً في الهوى بعدار من	يبدو جنسيّ الورد من وجناته
وتغار أغصان النِّقَمَا من قده	ويفوق بدر التّم في هالاته
ينهواه لا يهوى سواه وحقه	ويود منه نظرة بحياته

٤

(١) انظر الأدفوي - الطالع السعيد ص ٣١١ .

قافية الواو

قال : محمد بن الحسين بن يحيى الأرمنى :

عُرباً^١ النِّقَاقُ لِي بِنَارِ الْجَوَى يُكْوَى ووجدى عنكم دائم الدهر لا يَلْوَى
ولى مقلة تبكى اشتياقاً إليكم ولى مِزْجَة ليست على هجركم تَقْوَى
نشرتُ بساط البعد بينى وبينكم ألا يا بساط البعد قل لى متى تُطْوَى
بعادكم والله مُرْمَذاقه وقربكم أحلى من المن والسلوى
ألا يا حداة العيس بالله عرجوا على منزل كانت تحل به علوى
وعرجوا على وادى المحصب من منى ففيه المنا والسؤل والغاية القصوى
وقولوا ابن يحيى عوقته زنوبه وأحشاؤه مما تحن لكم تُكْوَى
شقاوته قد أبعدته وحاله لعمري فى العصيان تغنى عن الشكوى
تحمل من ثقل الغرام وكله على مابه ما ليس تحمله رضوى
سأسعى على رأسى لرؤية قبره وإن لم أطق مشياً سعيت ولو حببوا
شواهد حى فيه أضحت صحيحة وبينتى فى الحب لا تقبل الرشوى
نبي كريم أجمل الخلق صورة وأكلهم خلقاً وأعظمهم مذى
وأسمحهم كفاً وأنداهم يدا وأكثرهم حلمًا وأعظمهم عفوا
قال^(٢) : على بن منصور الأرمنى المعروف بالحراس المترفى سنة ٦٩٥ هـ :
أهبل^٣ الحمى رقوا لحالى والشكوى فإن فؤادى للصبا لا يقرى
وقلبى وطرفى فى اشتغال كلاهما سفوح وذا من نار جمرته يكوى
وصبرى عزيز عن لقاء أحببى وعيشهم لا أضمرت نفسى السنوى
ومنها :
أقول وقد لاحت بروق على قبا وعنق اشتياقى عن رفاقى لا يابى
وحادى المطايا بالركائب قد حدى بسفوح النوى وهنًا يرئم بالشكوى
أحبابنا بالبيت بالركن بالصفا بزعمهم أزيحوا ما بتناهى من البلى

(١) انظر الأدفوى - الطامع السعيد - ص ٢٨٥ .

(٢) انظر ترجمته : الأدفوى الطامع السعيد ص ٢٣٦ .

(٣) انظر المرجع السابق ص ٢٦٦ .

قافية الياء

قال^(١) محمد بن عبد الله بن محمد السلمى المتوفى سنة ٦٥٥ هـ :

من ^(٢) كان يرغب فى النجاة فماله	غير اتباع المصطفى فيما أتى
ذاك السبيل المستقيم وغيره	سبل الضلالة والغواية والردى
فاتبع كتاب الله والسنن التى	صحت فذاك إذا اتبعت هو الهدى
ودع السؤال بلم وكيف فإنه	باب يجر ذوى البصيرة للعمى
الدين ما قال النبى وصحبه	والتابعون ومَن منّا هجهم قفى

٤

(١) انظر ترجمته : السبكى - الطبقات الشافعية ج ٥ ص ٢٩ ابن شاكر .

(٢) فوات الوفيات ج ١ ص ٦١٠ الذهبى طبقات الحفاظ ج ٤ ص ٢٢٨ ، ابن العماد الحنبلى شذرات

الذهب ج ٥ ص ٢١٩ .

١ - مصادر الشعر المخطوطة

رقم مسلسل :

- ١ ابن تغرى بردى « أبو المحاسن يوسف » المنهل الصافى - نسخة بقلم معتاد - بدار الكتب المصرية رقم ١١١٣ تاريخ ٣ مجلدات .
- ٢ ابن حجر العسقلانى « أحمد بن على » رفع الإصر عن قضاة مصر نسخة مخطوطة بقلم معتاد - و بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٠٥ تاريخ
- ٣ ابن دقماق - نزهة الأنام - نسخة فى مجلدين بدار الكتب المصرية رقم ١٧٤٠ (تصوير شمسى) .
- ٤ ابن مبارك شاه - السفينة - نسخة مصورة لميكرو فيلم محفوظة بمكتبة جامعة الدول العربية .
- ٥ ابن سبط الجوزى - كتاب مرآة الزمان فى تاريخ الأعيان - بالتصوير الشمسى بدار الكتب المصرية رقم ٥٥١ تاريخ .
- ٦ ابن شاکر الکتبى - عیون التواریخ - نسخة مخطوطة بدار الكتب المصرية رقم ١٤٩٧ تاريخ .
- ٧ ابن فضل الله العمرى - مسالك الأبصار - نسخة مصورة بدار الكتب المصرية رقم ٥٥٩ - معارف عامة - الموجود منه أربعة عشر جزءاً فى اثنين وأربعين مجلداً .
- ٨ إبراهيم بن وصيف شاه المصرى - جواهر البحور ووقائع الأمور وعجائب الدهور نسخة محفوظة بدار الكتب المصرية رقم ٢٢٥٥ تاريخ وهى مأخوذة بالتصوير الشمسى عن الأصل المحفوظ بالمتحف البريطانى .
- ٩ أحمد بن محمد بن على « الشهاب الحجازى » روض الأدب من كلام العرب نسخة مخطوطة بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٤٣٧ أدب .

أحمد بن علي - المقریزی - المقفی نسخة مصورة عن النسخة المخطوطة
بقلم المؤلف بمكتبة باريس والصورة بدار الكتب المصرية رقم ٥٣٧٢
تاریخ فی أربع مجلدات .

ب ١

بعض الفضلاء - مناقب الأساتذة الثلاثة - نسخة مخطوطة بدار الكتب
المصرية تحت رقم ٢١٢٦ تاریخ تیمور .

خ ١

خلیل بن أبیک « صلاح الدین الصفدی » الوافی بالوفیات - نسخة
مصورة بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٢١٩ تاریخ ، ونسخة أخرى
مخطوطة تحت رقم ٩٤٨ تاریخ تیمور الموجود منه ثلاثة أجزاء فی مجلدين
أعیان العصر وأعوان النصر - نسخة مصورة عن الأصل المخطوط بقلم
معتاد بمكتبة عشری أفندی بالآستانة والمصورة بدار الكتب رقم ١٠٩١
تاریخ فی ست مجلدات .
التذكرة .

ش ١

شمس الدین الذهبي - تاریخ الإسلام نسخة مخطوطة بدار الكتب
المصرية رقم ٤٢ تاریخ .

ع ١

عبد الرؤوف المناوی - الكواكب الدرية - نسختان مخطوطتان بدار
الكتب المصرية - الأولى تحت رقم ٢٥٩ تاریخ والثانية تحت رقم ٢٦٠
تاریخ .

٢

عبد الرحيم بن الحسن بن علي بن عمر السنوسي - طبقات الشافعية
نسخة مخطوطة بقلم معتاد - بدار الكتب المصرية رقم ٢٨١ تاریخ
تیمور فی مجلد .

٣

العبدري - رحلة العبدري - صورة فوتوغرافية بدار الكتب المصرية
رقم ٢٢١٨ تاریخ تیمور .

٤

علي بن محسن « أبا الصلاح الصعیدی » تعطير الأنفاس نسخة مخطوطة
بدار الكتب المصرية تحت رقم ٣٨٨ تاریخ .

رقم مسلسل

١٠ ع العيني - عقد الجمان - نسخة مخطوطة بدار الكتب المصرية رقم ١٥٨٤ تاريخ .

ق ١١ قطب الدين اليربوني - ذيل المرأة - نسخة مخطوطة بقلم معتاد محفوظة بدار الكتب تحت رقم ١٥١٦ تاريخ ، مجلدان .

ن النويري نهاية الأرب نسخة مصورة - مخطوطة بدار الكتب تحت رقم ٥٤٩ معارف عامة ٥٢ مجلد .

ب - مصادر الشعر المطبوعة

- رقم مسلسل
- ١ أحمد بن محمد عبد الكريم « المعروف بابن عطاء الله السكندري - لطائف المنن - طبع تونس سنة ١٣٠٤ هـ ، التنوير في إسقاط التدبير طبع القاهرة سنة ١٣٠٠ هـ .
 - ٢ ابن شاعر الكتبي - فوات الوفيات - طبع مصر سنة ١٢٨٢ هـ جزآن
 - ٣ ابن خلكان وفيات الأعيان - طبع القاهرة سنة ١٣٥٥ هـ جزآن في مجلدين .
 - ٤ أحمد بن علي « الشهير بالمقرئ » الخطط - طبع القاهرة سنة ١٢٧٠ هـ ثلاثة أجزاء .
 - ٥ ابن كثير - البداية والنهاية في التاريخ - طبع القاهرة سنة ١٣٥٨ هـ أربعة عشر جزءاً .
 - ٦ ابن فرحون - الديباج المذهب في معرفة علماء المذهب - طبع فاس سنة ١٣١٦ هـ .
 - ٧ أحمد بن علي « المعروف بابن حجر العسقلاني » الدرر الكامنة طبع الهند سنة ١٩٣٩ م أربعة أجزاء .
 - ٨ ابن سعيد المغربي - المغرب في حلى المغرب - مطبعة جامعة القاهرة سنة ١٩٥٣ م جزآن .
 - ٩ ابن تغري بردي - النجوم الزاهرة - طبع القاهرة - دار الكتب المصرية سنة ١٣٥٧ هـ .
 - ١٠ ابن إياس - بدائع الزهور في وقائع الدهور - طبع القاهرة سنة ١٣١١ هـ جزآن .
 - ١١ ابن حجة الحموي خزانة الأدب - طبع القاهرة سنة ١٣٥٧ هـ عشرون جزءاً .

- ١٢ ابن أبي حجلة - ديوان الصبابة - طبع القاهرة سنة ١٢٧٩ هـ .
- ١٣ أبو الفداء - كتاب المختصر - طبع القاهرة سنة ١٢٨٦ هـ أربعة أجزاء .
- ١٤ أحمد بن محمد « المعروف بابن عجلية المغربي » إيقاظ الهمم في شرح الحكم - طبع القاهرة - سنة ١٣٢٤ هـ جزآن .
- ١٥ جعفر ابن ثعلب « المعروف بكمال الدين الأدفوى » الطالع السعيد الجامع لأسماء الفضلاء والرواة بأعلا الصعيد - طبع مصر سنة ١٣٣٢ هـ ص ٤٣١ .
- ١٦ جلال الدين السيوطي - حسن المحاضرة - طبع القاهرة سنة ١٢٩٩ هـ جزآن تاريخ الخلفاء - طبع القاهرة سنة ١٣٥١ هـ .
- ١٧ خليل ابن أبيك « المعروف بصلاح الدين الصفدي » الرافى بالرفيات « القسم الخاص بالمحمدين » طبع إستانبول سنة ١٩٣١ م - الغيث المسجم في شرح لامية العجم - طبع الإسكندرية سنة ١٢٩٠ هـ . جزآن .
- ١٨ السخاوى - تحفة الأحباب وبغية الطلاب - طبع القاهرة سنة ٣٥٦ هـ .
- ١٩ شمس الدين الذهبي - تذكرة الحفاظ - مبع الهند « حيدر أباد » سنة ١٣٣٣ هـ خمسة أجزاء .
- ٢٠ الشعرانى - الطبقات الكبرى - طبع مصر سنة ١٣٠٥ هـ - جزآن اليواقيت والجواهر في معرفة الأكابر - طبع القاهرة سنة ٣٠٥ و ٣٠٦ هـ و ٣٠٧ هجرية .
- ٢١ صفي الدين الحلبي - العاقل الحالئ والمرخص الغائى طبع ألمانيا سنة ١٩٥٥
- ٢٢ عبد الوهاب « المعروف بتاج الدين السبكى » طبقات الشافعية . طبع القاهرة سنة ١٣٣٤ هـ ستة أجزاء .
- معيد النعم ومبيد النقم - طبع القاهرة - سنة ١٣٦٧ هـ .

٢٣ على بن يوسف « المعروف بنور الدين الشطنوفى » بهجة الأسرار ومعدن
الأنوار — طبع تونس سنة ١٣٠٢ هـ .

٢٤ عبد الصمد زين الدين — الجواهر السنية فى النسبة والكرامات الأحمدية
طبع القاهرة سنة ١٢٧٧ هـ ص ١٠٠ .

٢٥ عبد الحى بن العماد الحنبلى — شذرات الذهب فى أخبار من ذهب
طبع القاهرة سنة ١٣٥٠ هـ ثمانية أجزاء .

٢٦ عز الدين بن عمر الوردى — تنمة المختصر فى أخبار البشر — طبع
القاهرة سنة ١٢٨٥ هـ جزآن .

٢٧ محمد بن أبى القاسم الحميرى « المعروف بابن الصباغ » درة الأسرار
طبع تونس سنة ١٣٠٤ هـ ص ١٧٣ .

٢٨ محمد بن إبراهيم « المعروف بابن عباد النفزى الرندى » شرح الحكم
طبع مصر سنة ١٣٠٣ هـ جزآن .

٢٩ محمد بن عبد الرحيم بن الفرات — تاريخ مصر — طبع بيروت — سنة
١٩٣٩ م الأجزاء ٧ و ٨ و ٩ .

٣٠ محمد بن محمد مخلوف — شجرة النور الزكية — طبع القاهرة — سنة
١٣٤٩ هـ .

٣١ ياقوت الحموى — معجمى الأدباء — طبع مصر سنة ١٣٥٧ هـ عشرون
جزءاً .

٣٢ النويرى — نهاية الأرب — طبع القاهرة سنة ١٩٣٧ — ثمانية عشر
جزءاً .

مصادر البحث

المصادر المخطوطة

(١)

اسم المؤلف	اسم الكتاب
أحمد بن علي الشهير « بابن حجر العسقلاني » - رفع الإصر - نسخة مخطوطة بدار الكتب تحت رقم ١٠٥ تاريخ .	
إبراهيم بن محمود الأقصرائي - أصول مقدمات الوصول - نسخة مخطوطة بدار الكتب تحت رقم ١٢٥ - تصوف مجاميع .	
ابن دقاق - « الجوهر الثمين » نسخة مخطوطة بدار الكتب تحت رقم ١٥٢٢ تاريخ مجلد واحد .	
نزهة الأنام - مخطوطة في مجلدين رقم ١٧٤٠ مصور .	
أحمد بن محمد بن يونس المعروف « بالتشاشي » - بستان العارفين وروضة العارفين بالله وبالدين - نسخة مخطوطة بدار الكتب تحت رقم ٨٨١ تصوف .	
ابن سبط الجوزي - كتاب مرآة الزمان في تاريخ الأعيان - بالتصوير الشمسي بدار الكتب تحت رقم ٥٥١ - تاريخ .	
« أبو الليث الفقيه نصر » أحمد بن محمد السمرقندي - بستان العارفين - نسخة مخطوطة بدار الكتب تحت رقم ١٤٩١ - تصوف .	
ابن شاکر الكتبي - عيون التواريخ - نسخة مخطوطة بدار الكتب تحت رقم ١٥٩٧ تاريخ .	
« جمال الدين » أحمد بن محمد الغزالي - بوارق الأملح في تكفير من يحرم المباح نسخة مخطوطة تحت رقم ٣٧٧ تصوف .	
سر الأسرار في كشف الأفوار - تحت رقم ٢٦ .	
ابن فضل الله العمري - مسالك الأبصار - نسخة مصورة بدار الكتب تحت رقم ٥٥٩ معروف .	
الموجود منه أربعة عشر جزءاً في اثنين وأربعين مجلداً .	
« أبو العباس تقي الدين » أحمد بن علي المقدريزي - البيان للفتية في الفقه بين المذاهب - نسخة مخطوطة بدار الكتب تحت رقم ٧٧ تصوف مجاميع .	
« أبو العباس تقي الدين » أحمد بن علي المقدريزي - نسخة أخرى تحت رقم ١٧٨ تصوف مجاميع .	

- اسم المؤلف اسم الكتاب
- « أبو العباس تقي الدين » المقضى - نسخة مصورة عن النسخة المخطوطة بقلم المؤلف بمكتبة باريس - والصورة بدار الكتب تحت رقم ٥٣٧٢ مجلدين .
- إبراهيم بن وصيف شاه المصرى - جواهر البحور ووقائع الأمور وعجائب الدهور - نسخة محفوظة بدار الكتب تحت رقم ٢٢٥٥ - تاريخ وهى مأخوذة بالتصوير الشمسى عن الأصل المحفوظ بالمتحف البريطانى .
- أحمد بن محمد بن عبد الكريم « المعروف بابن عطاء الله السكندرى » التحفة فى التصوف نسخة مخطوطة بدار الكتب تحت رقم ١٥٤ تصوف مجاميع .
- « عبید الله » أحمد بن محمد بن أحمد القطبى المعروف « بالذهبي » تحفة الوجود وبغية المقصود فى جميع الوجود نسخة مخطوطة بدار الكتب تحت رقم ٩٣٦ تصوف .
- أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحنبلى - فتاوى بن تيمية فى التصوف والأخلاق وغير ذلك مخطوطة تحت رقم ٢٤٣٦ تصوف .
- ابن مفلح المقدسى - آداب الشريعة - نسخة مخطوطة بدار الكتب تحت رقم ٢١٩٢ تصوف .
- أحمد بن أحمد جمعة البحرى - إجابة الكريم الفغار لمحنة النار - نسخة مخطوطة بدار الكتب تحت رقم ٢١٨٧ - تصوف .
- أحمد بن يوسف محمد الفاسى - إزالة الخفاء وكشف الأستار عن وجه أنوار السرائر وسرائر الأنوار - نسخة مخطوطة بدار الكتب تحت رقم ٧٤١ تصوف .
- أحمد بن شعبان الغزى الأنصارى - الأسرار الجلية فى جواب الأسئلة الصوفية - مخطوطة بدار الكتب تحت رقم ١٢٠٠ - تصوف .
- أحمد بن زروق - أصول الطريقة الشاذلية - نسخة مخطوطة بدار الكتب تحت رقم ٤٩٠ تصوف مجاميع .
- شهاب الدين أحمد المعروف « بابن مبارك شاه » السفينة - نسخة مصورة بالميكرو فيلم محفوظة بمكتبة جامعة الدول العربية .

(ج)

- « كمال الدين » جعفر بن ثعلب بن على الأدفوى - الأمتاع بأحكام السماع - نسخة مخطوطة - بدار الكتب تحت رقم ٣٦٨ - تصوف .

(ح)

- « أبو عبد الله » الحارث بن أسد المحاسبى - النصائح الدينية والنفحات القدسية لنفع جميع البرية - نسخة مخطوطة بدار الكتب رقم ١٤١٦ تصوف .

اسم المؤلف
اسم الكتاب
« أبو القاسم » الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني - تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين - مخطوطة رقم ٦٦ - تصوف مجاميع بدار الكتب .

(خ)

« الصلاح الصفدي » خليل بن أيوب - الوافي بالوفيات - مخطوطة بقلم معتاد بدار الكتب رقم ٩٤٨ تاريخ تيمور - الموجود منه ثلاثة أجزاء في مجلدين .
أعيان العصر وأعوان النصر - نسخة مصورة عن الأصل المخطوط بقلم معتاد بمكتبة عسرى أفندي بالآستانة والمصورة بدار الكتب رقم ١٠٩١ - تاريخ في ستة مجلدات .

(ز)

ذكرى بن محمد الأنصاري - أحكام الدلالة على تحرير الرسالة - نسخة مخطوطة في مجلدين بدار الكتب تحت رقم ٢٠ تصوف .

(ع)

« أبو النجيب » عبد القاهر بن عبد الله السهروردي - آداب المريدين - نسخة مخطوطة بدار الكتب تحت رقم ١١٧ تصوف ، ٣٤ تصوف مجاميع .
عبد الرحيم بن الحسن بن علي بن عمر الأسنوي - طبقات الشافعية - نسخة مخطوطة بقلم معتاد بدار الكتب تحت رقم ٢٨١ - تاريخ تيمور في مجلد .
« أبو الحسن » علي الشاذلي المالكي - الآيات المحكمة - بشأن المحكمة - نسخة مخطوطة بدار الكتب تحت رقم ٣٨ تصوف .

العبدري رحلة العبدري - صورة فيوغرافية بدار الكتب رقم ٢٢١٨ تاريخ تيمور .

عبد الرحمن بن مصطفى العيدروسي - إتحاف الخليل بالمشرب الخليل - مخطوطة بدار الكتب تحت رقم ٣٢٢ - تصوف مجاميع .

العيني - عقد الجمان - نسخة مخطوطة بدار الكتب تحت رقم ١٥٨٤ تاريخ .

« جلال الدين » عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي - إتحاف الفرقة في لبس الخرق مخطوطة بدار الكتب تحت رقم ١٢٣ تصوف مجاميع .

- أنيس الجليس رقم ٢٨٩ - تصوف .

- البدور السافرة في أمور الآخرة رقم ٨٧٩ تصوف .

- بشرى الكتيب بلقاء الحبيب رقم ٢٧٣٦ تصوف .

اسم الكتاب

اسم المؤلف

« جلال الدين » عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي

- تأييد الحقيقة العلمية وتشديد الطريقة الشاذلية — مخطوطة بدار الكتب تحت رقم ٣٠١٤ نحل إسلامية .
- عياض (القاضي) — ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب الإمام مالك — نسخة بخط مغربي بدار الكتب رقم ٢٢٩٣ تاريخ نسخة في مجلدين .
- عبد الرحمن بن أبي بكر بن داود الحنبلي — اجازة بالباس خرقة الصوفية — مخطوطة بدار الكتب تحت رقم ١٧٥ تصوف . مجاميع .
- عقيد الدين « عبد الرحمن الأيجي » — الأخلاق — مخطوطة بدار الكتب رقم ٦٦ تصوف مجاميع .
- عبد الوهاب الشعراني — الأجوبة المرضية عن أئمة الفقهاء والصوفية — مخطوطة بدار الكتب رقم ٣٥ تصوف .
- رشاد الطالبين إلى مراتب العلماء العاملين رقم ٣٢ تصوف .
- بهجة النفوس والأحداق فيما تميز به القوم من الآداب والأخلاق — مخطوطة رقم ٣٩ تصوف .
- الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية — مخطوطة رقم ١٢٤ تصوف .
- الأنوار — مخطوطة بدار الكتب تحت رقم ٢٨ تصوف .
- الآداب والأخلاق مخطوطة رقم ٣٩ تصوف .
- « شهاب الدين » عمر بن محمد السهروردي — أعلام الهدى وعقيدة أرباب التقي — نسخة مخطوطة بدار الكتب تحت رقم ٦١٧ تصوف .
- عبد الرحمن بن أحمد الجامي — ترجمة مراتب أهل السلوك — مخطوطة بدار الكتب رقم ٣٣٨ تصوف مجاميع
- الدرة الفاخرة — مخطوطة بدار الكتب رقم ٣٠٠ تصوف .
- عبد الرؤوف المناوي الدرر الجوهريّة في شرح الحكم العطائية — مخطوطة بدار الكتب رقم ٢٠٠ تصوف .
- الكواكب الدرية — مخطوطة بدار الكتب رقم ٢٦٠ ، ٢٥٩٦ تاريخ .
- عبد الكريم الجيلي — البوادر العينية في النوادر العيبية رقم ٤٨١ تصوف مجاميع .
- علي بن ميمون الحسني المغربي — بيان غربة الإسلام بواسطة صنفي المتفكّهة والمتفكّرة من أهل مصر والشام رقم ٤٨ تصوف مجاميع .
- علي بن عبد الله بن الحسن الملقب بعلوان الحموري — تحفة الإخوان من الصوفية في الكشف عن حال من يدعى القطبية تحت رقم ١١٧ تصوف .
- عبد الكريم بن إبراهيم الجبلي — غنية أرباب السماع في كشف القناع عن وجوه الاستماع ضمن مجموعة مخطوطة تحت رقم ٣٦٠ تصوف .
- عبد الغفار بن نوح القوصي — كتاب التوحيد في سلوك أهل التوحيد تحت رقم ٢٤٤٧ تصوف .

- اسم المؤلف
« كمال الدين » عبد الرزاق بن أبي الغنائم بن أحمد الكاشي - كشف الوجود لما في نظم الدرر - مخطوطة تحت رقم ٣٠٧ تصوف .
- اسم الكتاب
على البيومي - الأسرار الخفية الموصلة إلى الحضرة العلية مخطوطة بدار الكتب رقم ٥٤ ونسخة أخرى تحت رقم ٢٦ لصوف مجاميع .
- « حماد الدين » عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله الصمقلی - الأذوار في علم الأسرار ومقامات الأبرار - مخطوطة تحت رقم ٢٣ تصوف .
- عبد الغنى بن إسماعيل النابلسی - إيضاح الدلالات في سماع الآلات مخطوطة رقم ٨٦٠ تصوف .
- إطلاق التیود في شرح مرآة الوجود للنوري - مخطوطة بدار الكتب تحت رقم ٢٧٥ تصوف .
- « أبي الحسن » علي بن أبي بكر الهروي - الإشارات في الزيارات - مخطوطة رقم ٢٧٨٣ تصوف .
- عبد الغنى بن إسماعيل النابلسی - بداية المريد ونهاية السعيد - ضمن مجموعة مخطوطة بدار الكتب تحت رقم ٣٦٢ تصوف مجاميع .
- تحريك الإقليد في فتح باب التوحيد - مخطوطة رقم ٩٧٩ تصوف .
- « أبو القاسم » عبد الكريم بن هوازن التشیری - بلغة القاصد نسخة مخطوطة بدار الكتب ضمن مجموعة تحت رقم ٦٦ تصوف .
- التبصرة - نسخة مخطوطة في مجلدين رقم ٢٦٠١ تصوف مجاميع .
- « أبو الفرج » عبد الرحمن بن علي بن الجوزی - بستان الرعاظین ورياض السامعین - نسخة مخطوطة بدار الكتب رقم ٨٨٢ تصوف .

(م)

- « شمس الدين » محمد بن أحمد المعروف بالذهبي - تاريخ الإسلام - نسخة مخطوطة بدار الكتب تحت رقم ٣٩٦ تاريخ .
- وأخرى معصورة بدار الكتب تحت رقم ٤٢ تاريخ .
- (الشيخ بدر الدين) محمد بن عبد الله الشبلي الحنفی - آكام المرجان في أحكام الجنان - نسخة بدار الكتب تحت رقم ٢١٨٥ تصوف وأخرى رقم ٢٤١٢ ضمن مجموعة تاريخ .
- محمد الحسيني الدمشقي - الاعتبار في ذكر التواريخ والأخبار - وهو المعروف بتاريخ الحسيني - نسخة مخطوطة ضمن مجموعة بدار الكتب المصرية رقم ١١ .

- اسم المؤلف
اسم الكتاب
- الشيخ محمد أحمد الأنصاري البرلسي - الآيات البينات في ثبوت كرامات الأولياء في الحياة وبعد الممات -
مخطوطة بدار الكتب رقم ٤٣٤ ضمن مجموعة تصوف .
- محمد بن علي بن وهب بن دقيق العيد - رسالة في شأن أهل الذمة - مخطوطة ضمن مجموعة بالخط المغربي
بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٣٧ مجاميع تيمور .
- محمد بن محمد بن الفقيه - إجازة بطريق الخلوتية مخطوطة بدار الكتب رقم ١٩٦ تصوف مجاميع .
- محمد الصديق الشافعي - أخبار الأخبار وأنباء الصفوة أرباب القلوب والأسرار - نسخة مخطوطة بدار
الكتب تحت رقم ١٤٥ تصوف مجاميع .
- « أبو عبد الله » محمد بن أحمد بن يوسف الزبيدي - الإرشاد في علم المبدأ والميعاد - نسخة مخطوطة بدار
الكتب تحت رقم ٢٨٣٣ تصوف .
- محمد وفا - الأزل - نسخة مخطوطة بدار الكتب تحت رقم ٢٤ تصوف .
- محمد بن علي بن محمد المعروف « بمحيي الدين بن عربي » - اصطلاحات الصوفية - نسخة مخطوطة بدار
الكتب تحت رقم ٣١ تصوف مجاميع .
- « شمس الدين أبو عبد الله » - محمد بن أبي بكر المعروف « بابن ناصر الدين الدمشقي » - إطفاء حرقه
الحوبة بالباس خرقه التوبة - مخطوطة بدار الكتب رقم ٧٦٩ تصوف .
- « أبو عبد الله » محمد بن عبد الرحمن بن زكري - الإمام والأعلام بنقشة من بحور ما تضمنته صلاة القطب
ابن مشيس عبد السلام مخطوطة بدار الكتب رقم ١٥١٨ تصوف .
- « محيي الدين » محمد بن علي بن العربي - الإمام المبين - ضمن مجموعة مخطوطة بدار الكتب تحت رقم ٣٠٢
تصوف .
- الأمر المحكم المربوط فيما لزم أهل الطريق من الشروط - نسخة مخطوطة بدار الكتب تحت رقم ١٧٣
تصوف .
- التجليات الإلهية في الصور الإنسانية - نسخة مخطوطة بدار الكتب تحت رقم ٢٧ تصوف .
- التراجم - نسخة مخطوطة بدار الكتب تحت رقم ٣٢٩ تصوف ، مجاميع .
- « أبو حامد » محمد بن محمد بن محمد الشهير بحجة الإسلام الغزالي - البدور في أخبار البعث والنشور -
نسخة مخطوطة بدار الكتب تحت رقم ١٠٦ تصوف مجاميع .
- روضة الطالبين وعمدة السالكين - مخطوطة بدار الكتب تحت رقم ٦٩٠ تصوف .
- محمد بن محمد الشاطبي - تبصرة التذكرة ضمن مجموعة مخطوطة بدار الكتب تحت رقم ٩٣٠ تصوف .
- أبو عبد الله محمد بن أحمد المالكي - الخلاصة المرضية - مخطوطة بدار الكتب تحت رقم ٢٧٧٧١ تصوف .

- اسم المؤلف
اسم الكتاب
- محمد بن علي الدين بن الرضي بن الحسين بن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه - الفتوة - نسخة مخطوطة بدار الكتب تحت رقم ١٣٨ تصوف . .
- « أبو عبد الله » محمد بن إبراهيم القرشي الهاشمي - الفصول - نسخة مخطوطة بدار الكتب تحت رقم ٢ تصوف مجاميع .
- « شمس الدين أبو عبد الله » محمد بن عمر الواسطي النعمري - قواعد الصوفية نسخة مخطوطة بدار الكتب تحت رقم ٢٦٢ تصوف .
- « أبو عبد الله » محمد بن سعيد الصنهاجي - كنز الأسرار ولوافح الأفكار - نسخة مخطوطة بدار الكتب تحت رقم ١٤١٢ تصوف .

(ي)

- « أبو المحاسن » يوسف المعروف « بابن تغري بردي » المنهل الصافي نسخة مخطوطة بقلم معتاد محفوظة بدار الكتب تحت رقم ١١١٣ تاريخ .
- « أبو زكريا يحيى الدين » يحيى بن النووي - « بستان العارفين » - نسخة مخطوطة بدار الكتب تحت رقم ٤٦ تصوف مجاميع .
- ياقوت الحموي - المقتضب من كتاب جمهرة النسب - نسخة مخطوطة محفوظة بدار الكتب رقم ٢٧٨٥ تاريخ

المصادر المطبوعة

- اسم المؤلف اسم الكتاب
- (أ) ابن خلكان - وفيات الأعيان - طبع القاهرة سنة ١٣٥٥ هـ جزآن في مجلدين .
- ابن كثير - البداية والنهاية في التاريخ طبع القاهرة سنة ١٩٥٨ هـ أربعة عشر جزءاً .
- ابن فرحون - الديباج المذهب في معرفة علماء المذهب - طبعة فاس سنة ١٣١٦ هـ .
- إبراهيم علي - أسرار الشريعة الإسلامية وأدائها الباطنية - طبع مصر سنة ١٣٢٨ هـ .
- أحمد سعيد المجددي - الأنهار الأربعة «رسالة في التصوف» - معربة - طبع الآستانة سنة ١٢٨٤
- أحمد بن محمد بن محمد بن عجيبة الفاسي - إيقاظ الهمم في شرح الحكم - طبع مصر سنة ١٣٢٤ هـ .
- الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية - طبع مصر سنة ١٣٢٤ هـ .
- أحمد بن عبد القادر المعروف بباعش - البيان والمزيد في معاني التنزيه وحقائق التوحيد طبع مصر سنة ١٣٠٦ هـ .
- أحمد بن محمد بن عبد الكريم المعروف « بابن عطاء الله السكندري » - تاج العروس وقمع النفوس طبع مصر سنة ١٣٠٤ هـ .
- التنوير في إسقاط التدبير - طبع مصر سنة ١٣٠٠ هـ .
- أحمد بن محمد المعروف بابن عجيبة المغربي - إيقاظ الهمم في شرح الحكم طبع مصر سنة ١٩٢٤ هـ .
- أحمد بن عطاء الله السكندري - لطائف المنن - طبع تونس سنة ١٣٠٤ هـ .
- ابن شاكر الكتبي - فوات الوفيات - طبع مصر سنة ١٢٨٢ هـ جزآن .
- أحمد بن إبراهيم النحاس - تنبيه الغافلين عن أعمال الجاهلين وتحذير السالكين من أفعال الهالكين طبع مصر سنة ١٣٠٩ هـ .
- أبو علي - أحمد بن محمد المعروف بابن مسكوبه - تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق طبع مصر سنة ١٣٢٢ هـ .
- أحمد ضياء الدين بن مصطفى النقشبندی - جامع الأصول - طبع حجر بالآستانة سنة ١٢٧٦ هـ .
- أسعد أفندي - مفتي الحنفية بالمدينة المنورة - جواب على سؤال في صحة سند الصوفية في الخرقه - طبع مصر سنة ١٣٠٩ هـ .

- اسم المؤلف
اسم الكتاب
- أحمد بن أبي الحسن علي بن يحيى المعروف (بالرفاعي) - حكم الرفاعي طبع مصر سنة ١٣٠١ هـ .
- تقي الدين أبو العباس أحمد بن تيمية الحوراني - رفع الملام عن الأئمة الأعلام - طبع الهند سنة ١٣٠٧ هـ .
- شهاب الدين - أحمد بن حجر الهيتمي - الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة - طبع مصر سنة ١٣٠٧ هـ .
- إبراهيم العبيدي - عمدة التحقيق في بشائر آل الصديق - طبع مصر سنة ١٢٨٧ هـ .
- « شهاب الدين أبو العباس » أحمد بن تيمية الحوراني - الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان - طبع مصر سنة ١٣١٠ هـ .
- إسماعيل بن موسى الحيطاني - قناطر الخيرات - طبع مصر سنة ١٣٠٧ هـ .
- « يحيى الدين » أحمد بن إبراهيم الدمشقي النحاس - مختصر مشاريع الأشواق إلى مصارع العشاق طبع الآستانة سنة ١٢٩٤ هـ .
- ابن العبري « من رجال الدين المسيحي » - مختصر الدول طبع بيروت سنة ١٨٩٠ م .
- « مؤيد الدولة » أسامة بن علي المعروف بابن منفذ الشيزري - الاعتبار - طبع لندن ، سنة ١٨٨١
- أحمد بن عبد الرحمن بن يوسف بن عيسى الهروي المعروف « بالرطبي » - منحة الأصحاب لمن أراد سلوك طريق الأصفياء والأحباب ، طبع مصر سنة ١٣٠٣ هـ .
- أحمد الحسيني الأنصاري المعروف « بالرفاعي » - النظام الخاص لأهل الاختصاص ، طبع مصر سنة ١٣١٣ هـ .
- أحمد بن علي الشهير « بالمقرئزي الخطوط طبع مصر سنة ١٣٧٠ هـ ثلاثة أجزاء .
- أحمد بن علي المعروف « بابن حجر العسقلاني » - الدرر الكامنة - طبع الهند سنة ١٩٣٩ م أربعة أجزاء .
- الإصابة في تمييز الصحابة - طبع مصر ثمانية مجلدات .
- ابن سعيد المغربي - المغرب في حلى المغرب - طبع مطبعة جامعة القاهرة سنة ١٩٥٣ م جزآن
- ابن تغري بردي - النجوم الزاهرة - طبع القاهرة دار الكتب سنة ١٣٥٧ هـ .
- ابن إياس - بدائع الزهور في وقائع الدهور طبع مصر سنة ١٣١١ هـ جزآن .
- ابن حجة الحموي - خزانة الأدب ، طبع القاهرة - سنة ١٣٥٧ هـ عشرون جزءاً .
- ابن أبي حجلة - ديوان الصبابة - طبع القاهرة سنة ١٢٧٩ هـ .
- أبو الفداء - كتاب المختصر طبع مصر سنة ١٢٨٦ هـ .

اسم المؤلف اسم الكتاب

أحمد بن علي الشهير بالمقرئزي - السلوك في معرفة دول الملوك طبع القاهرة مطبعة دار الكتب سنة ١٩٣٦ م جزوان في ستة مجلدات .

- إغاثة الغمة بكشف الغمة - شركة الطباعة بحمص سنة ١٩٥٦ م .

« أبو العباس » أحمد بن علي بن أحمد المعروف بشهاب الدين القلقشندي - صبح الأعشى - طبع القاهرة من سنة ١٣٣١ إلى سنة ١٣٣٨ هـ في ١٤ مجلدات .

أحمد بن يحيى التلمساني الحنفي المعروف بابن أبي حجلة - ديوان الصبابة - طبع حجر بمصر سنة ١٢٧٩ هـ .

أبن قتيبة الدينوري - عيون الأخبار - طبعة دار الكتب القاهرة سنة ١٩٢٨ م .

« أبو العباس » أحمد بن محمد المقرئ - نفح الطيب - طبع ليدن في مجلدين
المجلد الأول طبع سنة ١٨٥٥ م إلى سنة ١٨٦٠ .
والمجلد الثاني طبع سنة ١٨٥٨ - سنة ١٨٦١ .

أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق المعروف « بالأصفهاني » حلية الأولياء طبع القاهرة من سنة ١٣٥١ - سنة ١٣٥٧ هـ عشرة مجلدات .

ابن عبد ربه - العقد الفريد - طبع مصر سنة ١٣٠٥ هـ .

ابن سينا - الشفا - طبع القاهرة سنة ١٩٥٤ م ، ١٩٥٦ م ، ١٩٥٢ م ، ١٩٥٨ م .
- الإشارات والتنبيهات - طبع القاهرة سنة ١٩٥٨ - ١٩٦٠ م .

أبو إسحق الحصري - زهر الآداب - طبع القاهرة سنة ١٣٤٤ هـ .

ابن نباتة المصري - سرح العيون - طبع القاهرة سنة ١٩٥٧ م .

أبو بكر الباقلاني - إعجاز القرآن طبع القاهرة سنة ١٣١٠ هـ .

المرتضى - آمال السيد المرتضى - طبع القاهرة سنة ١٩٥٤ م .

القضاعي - دستور معالم الحكم طبع القاهرة سنة ١٣٣٢ هـ .

أحمد بن علي الشهير بالمقرئزي - اتعاظ الخلفاء بأخبار الخلفاء طبع القدس سنة ١٩٠٩ .

« أبو إسحق » أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي - العرائس طبع القاهرة سنة ١٢٧٧ هـ .

أبو الفضائل المعروف « بابن العمال » - المجموع الصفوي « كتاب القوانين » طبع مصر سنة ١٦٢٤ قبطية .

أبو علي ، أحمد المعروف بابن مسكوبه - الفوز الأصفر - طبع بيروت سنة ١٣١٩ هـ .

اسم المؤلف

(ج)

جعفر بن ثعلب المعروف بكمال الدين الأدفوى - الطالع السعيد طبع مصر سنة ١٣٣٢ هـ .
 الجاحظ - الحيوان - طبع مصر سنة ١٣٦٦ هـ في سبعة مجلدات .

(ح)

أبو الغيث ، الحسن بن منصور - كتاب الطواسيم طبع باريس سنة ١٩١٣ م .
 حسن البيطار - إرشاد المريدين إلى منهاج العابدين طبع حجر بجاوه سنة ١٣١٨ .

(خ)

خليل بن أبيك المعروف بصلاح الدين الصفدى ، الوافى بالوفيات ، التسم الخاص بالمحمديين ، طبع
 إستانبول سنة ١٩٣١ م .
 الغيث المسجى فى شرح لامية العجم ، طبع الإسكندرية سنة ١٢٩٠ هـ جزءان .

(د)

داود بن عمر الأكمه الأنطاكى الطبيب - تزيين الأسوق بترتيب أشواق العشاق طبع القاهرة سنة ١٢٩١
 جزءان فى مجلد .

(ز)

زين الدين بن عبد العزيز بن زين الدين المليبارى - إرشاد العباد إلى سبيل الرشاد - طبع مصر سنة ١٣٠٢ هـ

(س)

« أبو الحسن » سلام بن عبد الله بن سلام الباهلى الأشبيل - الذخائر والأعلاق فى آداب النفوس ومكارم
 الأخلاق طبع مصر سنة ١٢٩٨ هـ .
 سعد الدين الحموى - علوم الختائق وحكم الدقائق - طبع مصر سنة ١٣٢٨ هـ .

(ش)

شعيب المعروف بالحريفيش - الروض الفائق فى المواعظ والبرقائى طبع مصر سنة ١٢٨٠ هـ .
 شمس الدين الذهبى - تذكرة الحفاظ - طبع الهند (حيدر أباد - سنة ١٣٣٣ هـ خمسة أجزاء)

ص

صنى الدين الحلى - العاقل الحائى والمرخص الغالى طبع ألمانيا سنة ١٩٥٥ م .

ط

الطوطوشى - سراج الملوك طبع مصر سنة ١٢٨٩ هـ .

اسم المؤلف

اسم الكتاب

(ع)

عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن جابر المعروف « بابن خلدون الحضرمي » العبر وديوان المبتدأ والخبر المعروف بتاريخ ابن خلدون طبع القاهرة سنة ١٢٨٤ هـ في سبع مجلدات .
- المقدمة - طبع القاهرة سنة ١٢٨٤ هـ .

عبد الرحيم أبو احمد المعروف بالبرعي - ديوان البرعي في المدائح الربانية والنبوية طبع مصر سنة ١٢٩٧ هـ
(نور الدين) عبد الرحمن بن أحمد بن محمد الجامي - نقد النصوص في شرح الفصوص طبع الهند سنة ١٣٠٧ هـ .

عفيف الدين أبو محمد « عبد الله بن أسعد اليافعي » - روض الرياحين في حكايات الصالحين - طبع مصر سنة ١٣٠٧ هـ .

عبد القادر بن عبد الكريم الوردني الخيراني الشفشافي - بغية المشتاق لأصول الديانة والمعارف والأذواق ونهاية سير السباق إلى حضرة الملك الخلاق - طبع مصر سنة ١٢٠٨ هـ .

عبد القادر الجيلاني - رسالة في الأسماء - طبع حجر بمصر سنة ١٢٩٩ هـ .

« كمال الدين أبي الغنائم » عبد الرازق بن جمال الدين الكاشي السمرقندي - اصطلاحات الصوفية - طبع كالمكتة سنة ١٨٤٥ م .

عمر جعفر الشبراوي - إرشاد المريدين في معرفة كلام العارفين - طبع مصر سنة ١٣٠٤ هـ .

« أبو محمد » علي بن أحمد بن حزم الأندلسي - الأخلاق والسير في مداواة النفوس طبع مصر .

عبد الكريم بن إبراهيم المعروف « بالجيلي » الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر - طبع مصر سنة ١٢٩٣ هـ . جزآن في مجلد واحد .

أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي - بسط مدد التوفيق فيما يتعلق بأحكام الطريق - طبع حجر بمصر سنة ١٢٩٩ هـ .

- رؤوس القوارير في الخطب والمحاضرات والوعظ والتذكير - طبع مصر سنة ١٣٣٢ هـ .

- روح الأرواح - طبع مصر سنة ١٣٠٩ هـ . سنة ١٣٤٢ هـ .

- تاريخ عمر بن الخطاب - طبع مصر .

« أبو الحسن » علي بن حبيب الماوردي - أدب الدنيا والدين - طبع مصر سنة ١٣٠٩ هـ .

عبد الوهاب الشعراني - الأنوار القدسية في معرفة آداب العبودية - طبع حجر بمصر سنة ١٢٩٩ هـ .

- كشف الغمة عن جميع الأمة - طبع مصر سنة ١٢٧٧ هـ . أربعة أجزاء في مجلد .

- اسم المؤلف اسم الكتاب
- لوافح الأنوار القدسية في اليهود المحمدية — طبع مصر سنة ١٣٠٨ هـ .
- مدارج السالكين إلى رسوم طريق السالكين — طبع مصر .
- اليواقيت والجواهر في عقائد الأكابر — طبع مصر سنة ١٣٠٥ هـ — في مجلدين .
- الطبقات الكبرى — طبع مصر سنة ١٣٠٥ هـ — جزآن في مجلد .
- أبو حفص شرف الدين « عمر بن الفارض » - ديوان ابن الفارض - طبع بيروت سنة ١٩٠٢ م .
- علي بن محمد الجرجاني - اصطلاحات الصوفية - طبع مصر سنة ١٣٠٦ هـ .
- عبد الله بن علي السراج الطوسي اللمع في التصوف طبع ليدن سنة ١٩١٤ .
- علي بن أبو محمد الحسن بن هبة الله بن عبد الله بن الحسن المعروف « بابن عساكر الدمشقي » تاريخ مدينة دمشق - طبع دمشق من سنة ١٣٤٩ إلى سنة ١٣٥١ هـ . في سبعة مجلدات .
- علي بن الحسن الخزرجي - العقود اللؤلؤية - طبع مصر سنة ١٣٢٩ هـ .
- « أبو محمد » عبد الله بن عبد الحكم - سيرة عمر بن عبد العزيز - طبع مصر سنة ١٩٤٦ هـ .
- « أبو محمد » علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي - الأخلاق والسير في مداواة النفوس - طبع مصر .
- « أبو الحسن » علي بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني - أسد الغابة في معرفة الصحابة - طبع القاهرة سنة ١٢٨٦ هـ .
- أبو منصور - عبد الملك بن محمد بن إسماعيل المشهور بالثعالبي - يتيمة الدهر - طبع القاهرة سنة ١٩٥٢ هـ في أربعة مجلدات .
- « أبو الحسن » علي بن عبد الله التميمي الششتري - ديوان أبي الحسن الششتري - طبع القاهرة سنة ١٩٦٠ .
- علي بن أحمد المعروف بابن حزم الأندلسي - فقط العروس في تواريخ الخلفاء - طبع القاهرة سنة ١٩٥١ .
- الفصل في الملل والأهواء والنحل - طبع القاهرة سنة ١٣١٧ - سنة ١٣٢٧ هـ . خمسة أجزاء .
- عبد الله بن سيد الياغمي - كفاية المعتد - طبع القاهرة سنة ١٩٦١ هـ .
- « أبو الحسن » علي بن يوسف بن جرير اللخمي المعروف « بنور الدين الشافعي » - جامع الزمخشري - طبع مصر سنة ١٣٠٤ هـ .
- نسخة أخرى - طبع تونس سنة ١٣٠٢ هـ .
- عبد الصمد زين الدين - الجواهر السنية في النسب والكرامات الأحمدية - طبع القاهرة سنة ١٢٨٨ هـ .

- اسم المؤلف اسم الكتاب
- عبد الغنى بن إسماعيل النابلسي - رسالة في التوحيد - طبع حجر بمصر سنة ١٢٩٩ هـ .
- جواهر النصوص في حل كلمات الفصوص - طبع مصر سنة ١٣٢٣ هـ .
- « جلال الدين » عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي - الحلل البهية في التصوف والعقائد التوحيدية - طبع مصر سنة ١٣٣٥ هـ ضمن مجموعة .
- السلسلة الذهبية في أسماء الطريقة الخلوتية - طبع مصر سنة ١٣٣٥ هـ ضمن مجموعة .
- الكنز المدفون والفلک المشحون - طبع مصر سنة ١٢٨٨ هـ .
- حسن المحاضرة - طبع مصر سنة ١٢٩٩ هـ . في مجلدين .
- تاريخ الخلفاء - طبع مصر سنة ١٣٥١ هـ .
- « كمال الدين » عبد الرازق الكاشي - كشف الوجوه الغر لمعانى نظم الدر - طبع حجر بمصر سنة ١٣١٩ م
- عبد الرازق القاشاني - شرح على فصوص الحكم « لأبي عربي » طبع مصر سنة ١٣٠٩ هـ .
- « كمال الدين » عبد الرازق الكاشي - شرح منازل السائرين للشيخ عبد الله بن محمد بن إسماعيل الهروي - طبع حجر بالهند سنة ١٣١٥ هـ .
- عبد الله بن العطاس - ظهور الحقائق في بيان الطرائق - طبع حجر بالهند سنة ١٣١٢ هـ .
- شهاب الدين أبو حفص عمر « عبد الله السهروردي » - عوارف المعارف - طبع مصر سنة ١٢٩٤ هـ
- جزءان في مجلد .
- عبد القادر الجيلاني - الغنية لطالبي طريق الحق عز وجل - طبع مصر سنة ١٢٨٨ هـ .
- الفتح الرباني والفيض الرحماني - طبع مصر سنة ١٢٨١ هـ .
- عبد الحى بن العماد الحنبلي - شذرات الذهب في أخبار من ذهب - طبع القاهرة سنة ١٣٥٠ هـ ثمانية أجزاء .
- عز الدين بن عمر الوردی - تتممة المختصر في أخبار البشر - طبع مصر سنة ١٢٨٥ هـ جزءان .
- « جمال الدين أبو الفرج » عبد الرحمن بن أبي الحسن علي بن محمد البغدادي المعروف « بابن الجوزي » - كتاب روح الأرواح - طبع مصر سنة ١٣٠٩ هـ .
- مفتاح دار السعادة ومشار ولاية العلم والإرادة - طبع مصر سنة ١٣٢٣ هـ .
- « تاج الدين » عبد الوهاب بن تقى الدين السبكي - معيد النعم ومبيد النقم - طبع مصر سنة ١٣٣٤ هـ .
- طبقات الشافعية - طبع مصر سنة ١٣٣٤ هـ من ستة أجزاء .
- (م)
- محمد أمين المعروف « بابن عابدين » - إجابة الغوث ببيان حال النقباء والنجباء والإبدال والأوتاد والغوث - طبع دمشق سنة ١٣٠١ هـ .

- اسم المؤلف اسم الكتاب
- محمد بن عبد الرزاق المعروف بالسيد مرتضى الحسيني - إتحاف المتقين بشرح أسرار إحياء ، علوم الدين ، في ثلاثة عشر مجلداً - طبع فاس سنة ١٣٠٤ هـ .
- محمد بن أبي القاسم الحميري المعروف « بابن الصباغ » - درة الأسرار طبع تونس سنة ١٣٠٤ هـ .
- محمد بن سالم بن سعيد بابصيل - إسعاد الرقيق و بغية الصديق يحل سلم التوفيق إلى محبة الله على التحقيق - طبع مصر ، سنة ١٢٩٤ هـ .
- محمد بن محمد بن مسعود الفاسي - الأنوار القدسية والأسرار الأنسية في الوظيفة والياقوتية المعروفة بورد الشاذلية - طبع حجر بمكة سنة ١٣١٣ هـ .
- مصطفى بن كمال الدين البكري - اللوحات الرافعات للتدهيش عن صلوات بن مشيش - طبع مصر بهامش كتاب الأنوار القدسية والأسرار الإنسية - طبع حجر بمصر .
- محمد بن أحمد بن محمد التونسي المعروف (بأبي المواهب) - قوانين حكم الإشراف إلى كل الصوفية في جميع الآفاق - طبع سوريا سنة ١٣٠٩ هـ .
- محمود شكري الألوسي - الأسرار الهيولية شرح القصيدة الرفاعية - طبع مصر سنة ١٣٠٥ هـ .
- « أبو حامد » محمد بن محمد بن محمد المعروف بحجة الإسلام الغزالي - إحياء علوم الدين - طبع مصر سنة ١٣٦٩ هـ في مجلدين .
- الأدب في الدين - طبع مصر سنة ١٣٢٨ هـ .
- بداية الهداية - طبع مصر سنة ١٢٨٧ هـ .
- التبر المسبوك في نصيحة الملوك - طبع مصر سنة ١٢٧٧ هـ .
- الحكمة في مخلوقات الله عز وجل - طبع مصر سنة ١٣٢١ هـ .
- « محيي الدين » محمد بن علي بن العربي - الأمر المحكم المربوط فيما لزم أدل الطريق من الشروط - طبع الآستانة سنة ١٣٠٢ هـ .
- الأنوار فيما يفتح على صاحب الخلوة من الأسرار - طبع مصر سنة ١٣٣٢ هـ .
- تاج الرسائل ومنهاج الوسائل في إيضاح المعاني الإلهية المودعة في المعاني الروحانية - طبع مصر سنة ١٣٢٨ هـ .
- محيي الدين محمد بن علي بن العربي - ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق - طبع بيروت سنة ١٣٢٢ هـ .
- الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والملكية - طبع مصر سنة ١٢٧٤ هـ . في أربعة مجلدات .
- محمد بن يزيد المبرد - الكامل في الأدب - طبع ليدن .

- اسم المؤلف اسم الكتاب
- محمد بن أبي القاسم المعروف (بابن الصباغ) - درة الأسرار - طبع تونس سنة ١٣٠٤ هـ .
- مصطفى بن كمال الدين بن علي البكري الصديقي - السيوف الحداد - طبع مصر سنة ١٣٥٠ هـ .
- « أبو حامد » محمد بن محمد بن محمد الشهير بحجة الإسلام الغزالي - خلاصة التصانيف - طبع مصر سنة ١٣٢٧ هـ .
- الدرة الفاخرة في كشف علوم الآخرة - طبع باريس سنة ١٨٧٨ م .
- القسطاس المستقيم - طبع مصر سنة ١٣١٨ هـ .
- قصيدة في التصوف - طبع حجر بجاية « أندونيسيا » سنة ١٣١٨ هـ .
- قواعد الطريق العشرة - طبع مصر سنة ١٣٢٨ هـ .
- الأربعين في أصول الدين - طبع مصر سنة ١٣٠٨ هـ .
- كيمياء السعادة - طبع مصر سنة ١٣٢٨ هـ .
- مكاشفة القلوب المتقربة إلى حضرة علام الغيوب - طبع مصر سنة ١٣٠٠ هـ .
- وأخرى سنة ١٣٠٦ .
- منهاج العابدين إلى الجنة - طبع مصر سنة ١٣٠٥ هـ .
- ميزان العمل - طبع مصر سنة ١٣٢٨ هـ .
- المنقذ من الضلال طبع القاهرة سنة ١٣٧٢ هـ .
- شمس الدين « محمد بن الحسن بن محمد بن أحمد السمنودي » - تحفة السالكين ودلالة السائرين لمنهج المتقربين - طبع مصر سنة ١٣٠٥ هـ .
- محمد أمين الكردي - تنوير القلوب في معاملة علام الغيوب - طبع مصر سنة ١٣٢٨ هـ .
- محمد بن حسين بن عبد الله بن « مفتي الشافعية » بمكة المكرمة - طبع مصر سنة ١٣٢٨ هـ .
- « أبو عبد الله » محمد بن إبراهيم بن أبي بكر بن عبد الله النفري الشاذلي - غيث المواهب العلية في شرح الحكم العطائية - طبع مصر سنة ١٢٨٦ هـ .
- محمد بن إبراهيم المعروف « بابن عباد النفري الرندي » - شرح الحكم - طبع مصر سنة ١٣١٣ هـ .
- « فخر الدين » محمد بن عمر الرازي - لباب الإشارات - طبع القاهرة سنة ١٣٢٦ هـ .
- محمد بن عبد الرحيم المعروف (بابن الفرات) تاريخ مصر - طبع بيروت سنة ١٩٣٩ م الأجزاء ٧ و ٨ و ٩
- محمد بن علي بن عطية الحارثي المعروف (بأبي طالب المكي) - قوت القلوب في معاملة المحبوب - طبع مصر سنة ١٣١٠ هـ .

- اسم المؤلف
- اسم الكتاب
- « أبو عبد الله » محمد بن أبي بكر بن أيوب المعروف « بابن قيم الجوزية » - مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين - طبع مصر سنة ١٣٣٣ هـ في ثلاثة مجلدات .
- محمد بن محمد مخلوف - شجرة النور الزكية - طبع القاهرة سنة ١٣٤٩ هـ .
- « أبو بكر » محمد بن إسحق الكلاباذي - التعرف لمذهب أهل التصوف - طبع مصر سنة ١٣٥٢ هـ .
- محمد بن إبراهيم المعروف « بابن عباد الغزي » - من الحكم - طبع مصر سنة ١٣٠٣ هـ .
- محمد بن الحسين بن محمد الشهير بأبي عبد الرحمن السلمى - طبقات الصوفية - طبع القاهرة سنة ١٩٥٣ م تحقيق نور الدين شريعة .
- « أبو عبد الله » محمد بن سعيد بن منيع الزهرى البصرى « كاتب الوافدى » - الطبقات الكبرى - طبع ليدن سنة ١٣٣٢ - سنة ١٣٣٩ هـ في ١٣ مجلد .
- محمد بن ناصر الدين بن جلال الدين المعروف « بابن الزيات » - الكواكب السيارة في ترتيب الزيارة - طبع القاهرة سنة ١٣٢٥ هـ .
- محمد بن أبو بكر بن عثمان المعروف « بالسخاوى المصرى » - تحفة الأحباب وبغية الطلاب - طبع القاهرة سنة ١٣٥٦ هـ .
- « أبو عمرو » محمد بن يوسف الكندى المصرى - القضاة - طبع بيروت سنة ١٩٠٨ م .
- « أبو عمرو » محمد بن يوسف الكندى المصرى - الولاة - طبع بيروت سنة ١٩٠٨ .
- محمد بن جرير - تاريخ الدول والملوك - المعروف بتاريخ الطبرى - طبع القاهرة سنة ١٣٣٦ هـ في عشر مجلدات .
- « أبو عبد الله » محمد بن إبراهيم بن على المرتضى النجاشى - إيثار الحق على الخلق - طبع القاهرة سنة ١٣١٨ هـ .
- مصطفى سيد أحمد الزرقانى - قرة النفوس والعيون بسير ما توسط من القرون - طبع القاهرة سنة ١٢٦٢ هـ .
- « أبو عبد الله » محمد بن صفى الدين الشهير بالعماد الأصمهانى - خريدة القصر وخريدة العصر - قسم شعراء مصر - طبع القاهرة سنة ١٩٥١ - سنة ١٩٥٢ في مجلدين .
- محمد بن عبد الكريم المعروف بالشهرستانى - الملل والنحل - طبع القاهرة - سنة ١٣١٧ هـ - سنة ١٣٢١ هـ خمسة أجزاء .
- محمد بن هانىء الأندلسى (أبو التماس) - ديوان ابن هانىء - طبع بيروت سنة ١٨٨٦ م .
- (٥)
- هنرى . دى . كاسترى - الإسلام خواطر وسوانح ترجمته « أحمد فتحي » - طبع القاهرة سنة ١٨٩٨ م .
- « أبو البركات » هبة الله بن على بن ملكا البغدادي - المعتبر في الحكمة - طبع حيد أباد (الهند) سنة ١٣٥٨ هـ .

اسم المؤلف

اسم الكتاب

- هبة الله بن موسى بن داوود المشهور « بالمؤيد في الدين الشيرازي » - تحقيق محمد كامل حسين - ميرة المؤيد في الدين داعي الدعاة - طبع القاهرة سنة ١٩٤٩ م .
- ديوان المؤيد في الدين داعي الدعاة - طبع القاهرة سنة ١٩٤٩ .

(ى)

- يوسف بن أحمد المولوى - المنهج القوى لمصلاّب المثنوى - وهو شرح بالعربية على كتاب المثنوى نظم جلال الدين الرومى - طبع مصر سنة ١٢٨٩ هـ . فى ستة مجلدات .
ياقوت الحموى - معجم الأدباء - طبع مصر سنة ١٣٥٧ هـ عشرون جزءاً .
« محيى الدين » يحيى بن شرف النووى - رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين - طبع مصر سنة ١٣٠٢ هـ « أبو المحاسن » يوسف المعروف « بابن تغرى بردى » النجوم الزاهرة فى ملوك مصر القاهرة - طبع دار الكتب - القاهرة سنة ١٣٥٧ هـ فى ١١ مجلد .
يحيى بن حبش المعروف « بالسهروردى المقتول » - هياكل النور - طبع القاهرة سنة ١٩٥٧ م .
- حكمة الإشراق - طبع طهران - سنة ١٩٥٢ م .
- (قصة الغريقة - متن عربى وشرح فارسى) - طبع طهران سنة ١٩٥٢ م .
- مسألة فى اعتقاد الحكماء - قدم له بالفرنسية وحققه هنرى كرين تهران انستيتوايران وفرانسة « قسمة إيران شناسى » سنة ١٩٥٢ م .
يوسف بن يحيى بن عيسى بن عبد الرحمن التادلى المعروف بابن الزيات - أبو يعقوب - التشوف إلى رجال التصوف - طبع المغرب - سنة ١٩٥٨ .
يوسف بن رافع بن تميم (أبو المحاسن المعروف ببهاء الدين ابن شداد) - النوادر السلطانية والمراسى اليوسفية - طبع القاهرة سنة ١٩٦٢ .

المراجع الحديثة

اسم المؤلف	اسم الكتاب
(أ)	
أحمد أمين	ضحى الإسلام - طبع القاهرة ١٩٥٦ م في ثلاثة مجلدات .
» »	ظهر الإسلام - طبع القاهرة من سنة ١٩٤٥ إلى سنة ١٩٦١ م في أربعة مجلدات .
» »	فجر الإسلام - طبع القاهرة سنة ١٩٥٩ م .
إبراهيم على أبو الحشب	أولياء الله الصالحون - طبع القاهرة سنة ١٩٥٦ م .
أحمد التادياى	تجليات إلهية - طبع حيفا (فلسطين) سنة ١٩٠٦ م .
أحمد ضهرى شويمان	التصوف فى نظر الإسلام - طبع القاهرة سنة ١٣٦٤ هـ .
أحمد الشرباصى	فى رحاب الصوفية - طبع القاهرة سنة ١٩٥٢ .
آزاد سبحان	الله والعالم - تعريب وشرح محمد سعاد - طبع القاهرة سنة ١٩٥٠ م .
أحمد فريد رفاعى بك	الغزالي - طبع القاهرة سنة ١٩٤١ م .
إبراهيم عبد المجيد اللبان	الفلسفة والمجتمع الإسلامى - طبع القاهرة سنة ١٩٥٤ م .
إبراهيم مذكور	فى الفلسفة الإسلامية - طبع القاهرة سنة ١٩٤٧ م .
أوليرى . وترجمة تمام حسان	مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب - طبع القاهرة سنة ١٩٥٧ م .
أبو العلا عفيفى	الملامتية والصوفية وأهل الفتوة - طبع القاهرة سنة ١٩٤٥ م .
(ت)	
توفيق الطويل	التصوف فى مصر إبان العصر العثمانى - طبع مصر سنة ١٩٤٥ م .
» »	قصة الاضطهاد الدينى فى المسيحية والإسلام - طبع القاهرة سنة ١٩٤٧ م .
» »	الشعرانى إمام التصوف فى مصر - طبع القاهرة سنة ١٩٤٥ م .
» »	التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام طبع القاهرة سنة ١٩٤٥ م .
» »	قصة النزاع بين الدين والفلسفة .

اسم المؤلف	اسم الكتاب
(ج)	
جہور عبد النور	التصوف عند العرب طبع بيروت سنة ١٩٣٨ .
جميل صوليا	من أفلاطون إلى سينا - محاضرات في الفلسفة العربية طبع دمشق سنة ١٩٣٨ م .
« الأب » جورج شحاتة قنواقي	مؤلفات ابن سينا - طبع القاهرة سنة ١٩٥٠ م .
جہور عبد النور	نظرات في فلسفة العرب - قدم له المستشرق لويس ماسينيون طبع بيروت سنة ١٩٤٥ م .
جورج رمز ، وعدد آخر من المستشرقين	ترجمة أنيس فريجة وآخرين - دراسات إسلامية طبع بيروت سنة ١٩٦٠ م .
جولوتسيهر	المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن طبع القاهرة سنة ١٩٤٤ م . العقيدة والشريعة في الإسلام طبع القاهرة سنة ١٩٤٦ م .
(ح)	
حسن كامل الملطوى	تمهيد في التصوف وأثر الأستاذ الكامل في تربية الروح . طبع القاهرة سنة ١٣٠٧ هـ .
حسن كامل الملطوى	حديث في التصوف ج طبع القاهرة سنة ١٩٦٠ م .
حنا الفاخوري	تاريخ الفلسفة العربية - طبع القاهرة سنة ١٩٥٨ م .
(د)	
دى بور « ترجمة عن الإنجليزية »	« محمد عبد الهادي أبو ريدة » تاريخ الفلسفة في الإسلام طبع القاهرة سنة ١٩٤٨ م .
(ز)	
زكى مبارك	التصوف الإسلامى في الأدب والأخلاق طبع القاهرة سنة ١٩٥٤ م
(س)	
سيد بن سليمان الشهير بالحاجز الطحاوى	إرشاد العباد إلى سبيل الرشاد . طبع القاهرة سنة ١٣٢١ هـ .
مستلانو	مجموع المحاضرات التي ألقاها بالجامعة من سنة ١٩١٠ - ١٩١١ م
سامى الكيلانى	في مجلد مكتوب بالآلة الكاتبة طبع القاهرة سنة ١٩٤٣ م . السهروردي طبع القاهرة سنة ١٩٥٥ م .

اسم المؤلف
س . بونيسيس
مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود ومعه
فلسفة محمد بن زكريا الرازي - ترجمه عن الألمانية: محمد
عبد الهادي أبو ريدة - طبع القاهرة سنة ١٩٤٦ م .

(ط)

طه حسين
طه عبد الباقي سرور
الفتنة الكبرى - طبع القاهرة سنة ١٩٥٥ م .
رابعة العدوية والحياة الروحية في الإسلام - طبع القاهرة سنة ١٩٥٧ م
شخصيات صوفية - طبع القاهرة سنة ١٩٤٨ م .
الشعراني والتصوف الإسلامي - طبع القاهرة سنة ١٩٤٨
من أعلام التصوف الإسلامي - طبع القاهرة سنة ١٩٥٦ .
الغزالي - طبع القاهرة سنة ١٩٤٥ م .

(ع)

على سالم عمار
عبد القادر الرافعي
عبد الدائم أبو العطا البقري
عبد الله حسين
عبد الوهاب عزام
عبد الرحمن الوكيل
عبد الرحمن بدوي
عبد الرحمن بدوي
عبد الحلیم محمود
عمر فروخ
عمر فروخ
عمر فروخ
أبو الحسن الشاذلي - طبع القاهرة سنة ١٩٥٢ م .
إحياء القلوب طبع القاهرة سنة ١٣١٥ م .
التصوف الإسلامي بين الفلسفة والدين طبع القاهرة سنة ١٩٥٢ م
التصوف والمتصوفة - طبع القاهرة سنة ١٩٤٩ م .
النفحات - طبع القاهرة سنة ١٩٥٤ .
هذه هي الصوفية - طبع مصر سنة ١٩٥٦ م .
الأفلاطونية الحديثة عند العرب - طبع القاهرة سنة ١٩٥٧ .
الإنسان الكامل في الإسلام طبع القاهرة سنة ١٩٥٠ م .
فلسفة بن طفيل ورسالة «حی بن يقظان» طبع القاهرة ١٩٥٣ م .
عبقريّة العرب في العلوم والفلسفة - طبع دمشق سنة ١٩٥٦ م .
العرب والفلسفة اليونانية - طبع بيروت سنة ١٩٦١ م .
الفارابي وابن سينا - طبع بيروت سنة ١٩٥٦ .

(ف)

فون . ه . س . نيبرج
مقدمة ودراسات على التدبيرات الإلهية في إصلاح المملوكة
الإنسانية لحی الدين بن عربي طبع لندن سنة ١٣٣٢ هـ .

اسم المؤلف

اسم الكتاب

(ك)

كريم عزقول

العقل في الإسلام - طبع بيروت سنة ١٩٤٦ م .

(م)

محمد مصطفى حلمي

الأسس الإسلامية للحياة الروحية - طبع القاهرة سنة ١٩٦٠ م .

» » »

الحياة الروحية في الإسلام - طبع القاهرة سنة ١٩٤٥ م .

محمد بن التهامي البرنسي الرباطي

تحفة أهل الفتح طبع فاس سنة ١٩٤٤ م .

محمود علي قراعة

الثقافة الروحية - طبع القاهرة سنة ١٩٤٧ م .

محمد يوسف موسى

بين الدين والفلسفة في رأي بن رشد طبع القاهرة سنة ١٩٥٩ م .

» » »

الدين والفلسفة نشأتهما والصلة بينهما - طبع القاهرة سنة ١٩٤٤ م .

» » »

فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلاتها بالفلسفة الإغريقية طبع

القاهرة سنة ١٩٤٣ م .

محمد غلاب

الفلسفة الإسلامية في المغرب - طبع القاهرة سنة ١٩٤٨ م .

محمد الجواد آل الشيخ أحمد الجزائري

فلسفة الإمام الصادق « جعفر الصادق » طبع النجف سنة

١٩٥٦ م .

مصطفى عبد الرازق « باشا »

فيلسوف العرب والمعلم الثاني - طبع القاهرة سنة ١٩٤٥ .

محمد بيسار

في فلسفة ابن رشد - الوجود والخلود طبع القاهرة سنة ١٩٥٤ م .

محمد مصطفى حلمي

ابن الفارض والحب الإلهي - طبع القاهرة سنة ١٩٤٥ م .

» » »

الأسس الإسلامية للحياة الروحية - طبع القاهرة سنة ١٩٦٠ م .

» » »

الحب الإلهي في التصوف الإسلامي طبع القاهرة سنة ١٩٦٠ .

» » »

توفيق التطبيق في إثبات أن الشيخ الرئيس من الأمامية الاثنى

عشرة (تحقيق) طبع القاهرة سنة ١٩٥٤ م .

» » »

راحة العقل (تحقيق) ليون طبع أبريل سنة ١٩٥٢ م .

ماسنيون

أخبار الحلاج - طبع باريس سنة ١٩٣٦ م .

اسم المؤلف	اسم الكتاب
محمد كامل حسين	بين التشيع وأدب الصوفية - طبع القاهرة سنة ١٩٥٥ .
» » »	دراسات في الشعر في عصر الأيوبيين طبع القاهرة سنة ١٩٥٧ م.
» » »	الحياة الفكرية والأدبية بمصر - طبع القاهرة سنة ١٩٥٩ م.
» » »	أدب مصر الإسلامية - طبع القاهرة سنة ١٩٤٧ م.
» » »	طائفة الإسماعيلية - طبع القاهرة سنة ١٩٥٩ م.
» » »	المجالس المستنصرية (تحقيق) طبع القاهرة سنة ١٩٤٧ م.

موسوعات :

- ١ - القاموس المحيط : « للفيروزباري »
- ٢ - الصحاح : للجوهري
- ٣ - دائرة المعارف الإسلامية : (تأليف طائفة من المستشرقين الفرنسيين والإنجليز والألمان)
- ٤ - لسان العرب : لابن منظور
- ٥ - دائرة معارف : فريد وجدي
- ٦ - دائرة معارف : البستاني
- ٧ - الخطط التوفيقية : على مبارك
- ٨ - دائرة المعارف البريطانية : ترجمة الدكتور عبد الحميد يونس وآخرين .

(ن)

- نيكاسون : ترجمة نور الدين شريعة - الصوفية في الإسلام طبع القاهرة سنة ١٩٥١ م.
- » : تقريب وتعايق أبو العلا عفيفي - في التصوف الإسلامي وتاريخه - طبع القاهرة سنة ١٩٤٧ م .

(هـ)

- هاملتون . ا . و . جيب : ترجمة وتصوير كامل العوا - بنية الفكر الديني في الإسلام طبع دمشق سنة ١٩٥٩ م .

(و)

- وليم سرجيوس : الموجات العقلية وأسرار الاتصالات الخفية - طبع القاهرة سنة ١٩٤٠ م .

اسم المؤلف

اسم الكتاب

(لا)

لاس أوزيري

ترجمة يحيى الثعالبي انتقال علوم الإغريق إلى العرب طبع بغداد
سنة ١٩٥٨ .

ليون جوتييه

ترجمه وعلق عايه محمد يوسف موسى المدخل لدراسة الفلسفة
الإسلامية طبع القاهرة سنة ١٩٤٥ م .

لويس جارديه

المقدمات الفلسفية للتصوف السنوي - ترجمة أحمد فؤاد الأهواني
طبع القاهرة سنة ١٩٥٢ .

(ي)

يوسف إسماعيل النبهاني

جامع كرامات الأولياء طبع مصر سنة ١٩٢٩ هـ في مجلدين .
المنهج القوى وهو شرح باللغة العربية على كتاب المثنوى لجلال الدين
الرومي طبع مصر سنة ١٢٨٩ هـ في ستة مجلدات .

يوسف ابن أحمد المولوي

الفهرست

الصفحة	صفحة	
٦١	٥	مقدمة البحث
٦٢	١٦	الباب الأول
٦٣	١٦	التصوف في مصر في القرن السابع الهجري
٦٧	١٧	الفصل الأول
٧١	١٧	الحياة الدينية بوجه عام
٧٤	١٩	الفصل الثاني
	١٩	أسباب انتشار التصوف وازدهاره
٧٤	١٩	١ - انتقاد العدل الاجتماعي
٧٦	١٩	٢ - أخلاق أهل مصر والقاهرة أثناء ذلك
٧٦	٢٥	العصر
٧٨	٢٨	٣ - الحروب
٨٥	٣٠	٤ - سياسة الدولة العليا
٨٥	٣٠	٥ - الأحوال الاقتصادية
٨٥	٣٤	الفصل الثالث
٩١	٣٤	طرق التصوف واتجاهاته المذهبية في هذا
٩١	٣٤	العصر
٩١	٣٩	(أ) الاتجاهات المذهبية
٩٢	٣٩	(ب) الطرق
٩٣	٣٩	١ - السطوحية
٩٣	٤١	٢ - الشاذلية
٩٥	٤٤	٣ - البرهامية
١٠٢	٤٧	٤ - الرفاعية
١٠٧	٥١	الفصل الرابع
١٠٩	٥١	بين الحقيقة والشرعية
١١٥	٥٨	الباب الثاني
١١٦	٥٨	أعلام التصوف وشيوخه في هذا العصر
١١٩	٥٩	تمهيد
١١٩	٦٠	الفصل الأول
١١٩	٦٠	المدرسة الشاذلية
١٢٢	٦٠	١ - أبو الحسن الشاذلي
١٢٣	٦١ و ٦٠	نسبه ونشأته



الصفحة		الصفحة	
١٥٦	١ - أبو الحسن علي بن الأنجب	١٢٤	مولده
١٥٧	٢ - عبد العظيم زكي الدين المندوي	١٢٥	موقفه من الشريعة
١٦٠	٣ - إبراهيم بن معضاد الجعبري	١٢٦	عقيدته
١٦٢	٤ - عبد الغفار القوصي	١٢٨	تصوفه العملي
١٦٦	الباب الثالث	١٢٩	تصوفه النظري
١٦٦	الشعر الصوفي - عرض وتحليل	١٣١	شعره
١٦٧	الفصل الأول	١٣٢	وفاته
١٦٧	الشعر المصري في هذا العصر بوجه عام	١٣٣	الفصل الخامس
١٦٧	موضوعاته وأغراضه	١٣٣	مدرسة الحقيقة المحمدية
١٦٩	التومية العربية والوحدة الإسلامية	١٣٣	١ - إبراهيم الدسوقي
١٧١	الحشيشة	١٣٣	نسبه ومولده ومجمل حياته
١٧٥	أنواع الشعر وفنونه	١٣٤	تصوفه العملي
١٧٥	فن الموشحات	١٣٥	تصوفه النظري
١٧٦	الزجل والبليق	١٣٧	موقفه من الشريعة أو علم الظاهر
١٧٩	القصة	١٣٨	طريقته
١٨٠	فن الإجازة والتمليط	١٤٠	حكمه
١٨٢	فن الفكاهة	١٤١	مواعظه وإرشاداته
١٨٣	مدارس الشعر في هذا العصر	١٤١	رسائله
١٩١	الفصل الثاني	١٤٢	شعره ونثره التعبيري
	نشأة الشعر الصوفي وتطوره في مصر حتى	١٤٣	٢ - علي بن محمد الغرناطي
١٩١	نهاية القرن السادس الهجري	١٤٥	الفصل السادس
١٩١	تمهيد	١٤٥	مدرسة السطوحيين
١٩١	نشأته	١٤٥	السيد أحمد البدوي
١٩٤	تطوره في القرن الرابع	١٤٥	نسبه وألقابه وكنيته
١٩٧	تطوره في القرن السادس	١٤٧	مولده ونشأته
٢٠٩	الفصل الثالث	١٤٧	رحلته إلى العراق
٢٠٩	دراسة وصفية للشعر الصوفي في هذا العصر	١٤٧	رحلته إلى طنجة
٢٠٩	تمهيد	١٤٩	تأسيس مدرسة السطوحيين
٢١٢	شعر الصوفية العمليين	١٥١	طريقته
٢١٢	فن الزهد والحكمة والوعظ والإرشاد	١٥٢	كراماته
٢١٦	فن مديح الرسول عليه السلام	١٥٣	الاحتفال بذكرى مولده
	فن ذكر الأماكن المقدسة والحنين إلى	١٥٤	شعره
٢١٨	أرض نجد والحجاز	١٥٥	وفاته
٢٢١	شعر الصوفية النظريين	١٥٦	الفصل السابع
٢٢١	شعر الحب الإلهي	١٥٦	مدرسة المتصوفة العمليين

الصفحة	الصفحة		
٣٥١	٣٢١	فن الحكم	الرسائل والمكاتبات
٣٥٥	٣٢٤	ملحق بشواهد من الشعر الصوفي	التضرع والابتهال
	٣٢٧	مصادر الشعر	التقصص والحكايات
٤٣٥	٣٢٩	(ا) المصادر المخطوطة	الحكم
٤٣٨	٣٣١	(ب) » المطبوعة	الفصل الرابع
	٣٣١	مصادر البحث	دراسة تحليلية للنثر الصوفي في هذا العصر
٤٤١	٣٣١	(ا) المخطوطة	فن الرسائل
٤٤٨	٣٤١	(ب) المطبوعة	فن الحكاية والتقصص
٤٥٩	٣٤٧	(ح) المراجع الحديثة	فن التضرع والابتهال

تم طبع هذا الكتاب بالقاهرة
على مطابع دار المعارف بمصر
سنة ١٩٦٤