توظيف الاصطلاحات الصُّوفية في شعر الشُشْتُري (ت 668هـ)

*م.د.نزار شكور شاكر

تأريخ التقديم: 2012/5/16 تأريخ القبول: 2012/9/10

المدخل: تعريف بالششتري (610 – 668 هـ):

– **اسمه ونسبه:** هو"علي بن عبد الله النميري أبو الحسن الشهير بالشُشْتُري ، الشيخ العارف، كان من أبناء الملوك ثمّ صار من سادات الصوفية"[1]، وقال المقّري(ت 1041هـ) في نسبه:"وهو من قرية شُشْتُر من عمل وادي آش وزقاق الششتري معلوم بها"[2].

– **حاله وعلمه:** قال فيه الغَبريني(ت714هـ):" وهو من الطلبة المحصلين ، ومن الفقراء المنقطعين له معرفة بالحكمة، ومعرفة بطرق الصالحين الصوف ، وله تقدّم في علم النظم والنثر على طريقة التحقيق"[3]، ومن علومه انه" كان

* كلية التربية الرياضية والتربية الأساسية /جامعة السليمانية .

(1) نيل الابتهاج بتطريز الديباج ، أحمد بابا التنبكتي(ت 1036 هـ)، إشراف وتقديم، عبد الحميد عبد الله الهرامة منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، 1989، ص321 (انترنيت) .

(2) نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب ، ج2 ، تح : يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر، بيروت ،ط1 ، 1998، ص325 .

(3) عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية ، تح ، عادل نويهض ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، ط2 ، 1979 ، ص 239 .

مجوّداَ للقرآن، قائماً عليه، عارفاً بمعانيه، من أهل العلم والعمل جال في الآفاق ، ولقي المشايخ وحج حجات، وآثر التجرد والعبادات"[1]، وكان أيضا مصنفًا للعديد من الكتب إذ" صنف كتباًً: منها (العروة الوثقى، في بيان السنن وإحصاء العلوم وما يجب على المسلم أن يعمله ويعتقده إلى وفاته)، وله كتاب (المقاليد الوجودية، في أسرار الصوفية)، و(الرسالة القدسية في توحيد العامة والخاصة) ، و(المراتب الإيمانية والإسلامية والإحسانية)، و(الرسالة العلمية) وغير ذلك وله ديوان شعر مشهور" [2].

– **شيوخه** : للششتري شيوخ أخذ عنهم إذ" أخذ عن القاضي محيي الدين محمد بن إبراهيم بن الحسن بن سراقة الأنصاري الشاطبي وغيره من أصحاب السهروردي صاحب (عوارف المعارف)، واجتمع بالنجم بن إبراهيم الدمشقي سنة 650، وخدم أبا محمد بن سبعين، وتلمذ له، وكان ابن سبعين دونه في السن ،لكن اشتهر بإتباعه وعول على ما لديه، حتى صار يعبّر عن نفسه في منظوماته وغيرها بعبد ابن سبعين"[3] .

– **طرقه الصوفية** : أمّا عن الطرق الصوفية التي سلكها على مراحل فـ " قد أثرت المَدْيَنّيَة على الششتري في بدء حياته الصوفية أثراً كبيراً، وقد عبّر عن هذا في مواضع من شعره..وقد تنبّه مؤرخو الششتري إلى أثر المدينية في حياته فعبّروا عنه بالمَديني.. وكان من المحتمل أن يبقى الششتري مدينياً طيلة حياته، لولا حادثاً معيناَ، غير الاتجاه الروحي الباطني للرجل تمام التغيير وجعله يتجه بكليته نحو التصوف الفلسفي... أمّا هذا الحادث، فهو مقابلته لأن سبعين في بجاية سنة 648

(2) نفح الطيب ،ج 2 ص325

(3) م . ن ج2 ص326 .

(4) نفسه ، ج2 ص325–326 .

هـ... ثم رحل إلى القاهرة، وقد أُعتبر الششتري فيما بعد شاذلياً واحتل مكاناً في سلسلة رجال الطريقة...والششتري كان إماماً لطريقة جديدة هي الششترية "[1]، مع أن نصوص هذه الطريقة لم تصل إلينا على وجه التحديد، قالت إحدى الباحثات:" وإذا كنت لم أعثر للششتري على أوراد خاصة به وبطريقته الصوفية التي هي الششترية، فإنني أعرف بأن أشعاره وأزجاله مشهورة وتنشد في حلقات الذكر التي تقيمها الطرق الصوفية"[2]، وهذا الأمر ليس بغريب عن الطرق الصوفية إذ "تزعم الطرق اللاحقة أنها فروع لواحدة أو أكثر من تلكم الطرق العشر ذات السلاسل الروحية، وتقتدي بسيرة...الشيوخ المؤسسين للطرق.. وبأُصولهم المبدئية وأساليبهم التربوية"[3]، وإن تناءت الديار بينهم ولاسيّما وقد "كان هنالك اتصال بين متصوفة المشارقة ومتصوفة المغاربة من جرّاء تبادل الرحلات والتنقل بين الغرب والشرق، فلمسنا لهذا وحدة في طرائقهم وأساليبهم "[4] .

– **نتاجه الشعري**:ويتمثّل بأمرين:

1– الديوان الذي جُمع في حياة الشاعر، وقد حُقِّق فيما بعد تحقيقاً علمياً رصيناً: ويتألّف من:

(1) ديوان أبي الحسن الششتري (ت668هـ) ، تح :د. علي سامي النشّار ، منشأة المعارف الإسكندرية ، ط1 1960 ، ص 8–12 .

(2) الأدب الصوفي في الأندلس والمغرب في عهد الموحدين ، د. نور الهدى الكتاني ، دار الكتب العلمية بيروت ، ط1 ، 2008 ، ص 248

(3) فصول في التصوف ، د. حسن محمود عبد اللطيف ، دار البصائر ، القاهرة ، ط1 ، 2008، ص182 .

(4) في الأدب الأندلسي ، د. جودت الرّكابي ، دار المعارف ، القاهرة ، (د.ت) ، ص 11

أ- باب القصائد، وفيه (41) قصيدة، من ص33 – ص82 .

ب- باب الموشّحات والأزجال الذي شغل مساحة أوسع من الباب الأول في ديوان الششتري، وفيه (99) موشّحاً وزجلاً ، من ص85 -315 .

ت- موشّحات وأزجال مشكوك في صحة نسبتها للششتري، وعددها (42)، من ص 319 -402[1] .

ث- مقطّعات وردت في مخطوطات الديوان الصغير، وعددها (57) مقطوعة ، من ص406 – 447 .

2- بعض النصوص التي وردت في بعض المصادر التي تطرقت إلى الششتري ونتاجه سواء أكان بالاستشهاد بما له أمْ حين شرح نماذج مختاره من أشعاره بعد أن كان شعره محطّ اهتمام القدامى ففي قصيدته النونية قال المقّري:" وهي طويلة مشهورة بالشرق والغرب، وقد شرحها شيخ شيوخ شيوخنا العارف بالله تعالى سيدي أحمد زَرُّوق نفعنا الله تعالى ببركاته، وأشار ابن الخطيب في الإحاطة إلى إنها لاتخلو من شذوذ من جهة اللسان، وضعف في العربية، وقال: ومع ذلك فهي غريبة المنزع أشار فيها إلى مراتب الأعيان الأعلام من أهل هذه الطريقة"[2]" ، كما شرح النونية أيضًا ابن عجيبة الحسني، وهذا الشرح يحتوي على سبعين صفحة"[3]، وقال عنها ابن الطواح (ت 1318م):"ومن بديع نظمه في طريق

(1) قال التنبكتي في الششتري : " وقد نسب إليه كثير مما ليس له ، وجملة ما يوجد في المنسوب إليه نحو سبعين مقطعة " نيل الابتهاج ص 322 ، وقد أحصاها أحد الباحثين فوجد أنها (62) مقطّعة . ينظر : الموسيقا الأندلسية المغربية (فنون الآداء)، عبد العزيز بن عبد الجليل ، سلسلة عالم المعرفة (129) ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب – الكويت ، 1988 ، ص145-146 .

(2) نفح الطيب ،ج2 ص 327 .

(1) الأدب الصوفي في الأندلس والمغرب في عهد الموحدين ، د. نور الهدى الكتّاني ، دار الكتب العلمية بيروت ، ط1 ، 2008، ص 283 .

المحققين: كلمته البديعة الفذّة الرفيعة التي أحاط بمعاني التحقيق فيها وكشف السرّ المصون في ألفاظها ومعانيها"[1]، وعلى وجه العموم مال فريق من القدامى إلى استحسان قصائد ومقطعات الششتري، إذ قال الغبريني:" وشعره في غاية الانطباع والملاحة وتواشيحه ومقفياته ونظمه الهزلي الزجلي في غاية الحسن "[2]، ويبدو أن هذا الاستحسان كان قائمًا على إدراك المعاني التي قام عليها نتاجه، قال التنبكتي(ت1036هـ)و" قد استحسن مقطعاته جماعة من أهل الفضل كابن عباد وغيره..وهي محتوية على ثلاثة معاني: تغزل وهو أقل ما فيها وسلوك وهو مستوفى في بعضها، وفناء وأحكامه"[3]، وقال ابن الطواح في أزجاله:"وله أزجال مطبوعة كأنها للقلوب مصنوعة، نحا نحوه أبو محمد عبدالله الكبيري ولم يدانه ولا شأنه مثل شأنه"[4]، وقال التنبكتي موسعاً قاعدة الموازنة بين الششتري ومن حذا حذوه مع التعليل في فضل المزية:" وقد نسج الناس على منواله كثيرًا فما أبرقوا ولا أرعدو أو لاقاموا ولا قصدوا إلاّ من قل وندر لأنهم إن أصابوا علماً أخطأوا حالاً وبالعكس" [5]، وكثيرًا ما أشاد ابن عجيبة الحسني (ت 1224 هـ) بالششتري وأشعاره في مؤلفاته من نحو قوله على سبيل المثال :" يرحم الله الششتري حيث قال: ... النص"[6] .

- **<u>الاختلاف في عقيدته:</u>**

(2) الأدب الصوفي في الأندلس والمغرب في عهد الموحدين ، ص282 .

(3) عنوان الدراية ، ص 239 .

(4) نيل الابتهاج ، ص322 .

(5) الأدب الصوفي في الأندلس والمغرب في عهد الموحدين ، ص 286 .

(6) نيل الابتهاج ، ص 322 .

(1) منازل السائرين والواصلين، وأسرار علم الحقيقة، ودوائر الحضرة، وأصناف الأولياء البررة (ضمن الجواهير العجيبة)، جمع وتقديم وتصحيح: عبد السلام العمراني الخالدي ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2007، ص262.

يعد الششتري أحد المتصوفين الذين اختلفت الآراء في عقائدهم ولاسيّما في ضوء ما وجهت لهم من انتقادات لاذعة من نحو رميهم بالقول ببعض الأفكار الفلسفية التي ظهرت في مرحلة تالية لظهور التصوف تاريخيًا من نحو (الإتحاد والحلول وحدة الوجود) التي صدرت عن طائفة من العلماء الأفاضل من منطلق ديني بحت(الدعوة السلفية)، كان رائدهم شيخ الإسلام ابن تيمية (ت728 هـ) مما أوجب رداّ بالمقابل من لدن نخبة جليلة كان لها رأي مغاير في بعض جوانبه لما أبداه جمهور من الطائفة الأولى، من نحو قول الشيخ ابن زَرُّوق الفاسي (ت899)هـ في الششتري وغيره:"والظن بهم البراءة مما رموا به ولكن ضاقت عليهم العبارة عن حقائق تصريح العلم فأدت بظاهر ما يتوهم أنهم براء منه "[1]، على أن هذا الحكم لم يكن مطلقاً بل قيّده بقوله في موضع آخر:" فلزم الحذر من مواطن الغلط لاتجنب الجملة أو معاداة العلم ولايتم ذلك إلاّ بثلاث: قريحة صادقة، وفطرة سليمة، وأخذ ما أبان وجهه وتسليم ما عداه، وإلاّ هلك فيه الناظر فيه باعتراض على أهله، أو أخذ الشيء على غير وجهه"[2] .

وقول الشيخ ابن زَرُّوق المتقدم:"ولكن ضاقت عليهم العبارة..." يبدو غريبًا بعض الشيء من الوجهة الأدبية ولاسيّما وأن جملة ما يتحدث عنه من نظم أو نثر صوفيين إنّما جاء باللغة العربية ومن الجدير بالتذكير أن" اللغة العربية ومن خلال مفرداتها الكثيرة المتنوعة المعاني والمجردة استطاعت أن تسد حاجة المتكلّم العربي في الميدانين المادي والمعنوي منذ عهد بعيد، وأنها كما أمدته بمفردات الشعر

(2) نيل الابتهاج، ص 323 .

(3) قواعد التصوف، تح، عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، بيروت ، ط3،2007، ص130 .

والفن، لبّت حاجته إلى التعبير بدقة ووضوح عن الفكر والفلسفة والعلم"[1] وتأسيساً عليه لم يكن ببعيد أن تكون" لمتصوفينا العرب لغتهم الاصطلاحية التي نضجت وازدهرت خلال الحضارة العربية"[2].

أمّا ضمن إطار الدلالة فنقل لنا محمد فهمي عبد اللطيف رأي أحد المشايخ فيها بقوله:"وقد تصدّى الشيخ الشعراني في كتابه (لطائف المنن) إلى شرح هذا الفهم المعنوي عند الصوفية فقال: "واعلم أن هذه المفهومات المعنوية الخارجة عن الفهم الظاهر ليست بإحالة اللفظ عن مفهومه بل هو فهم زائد عن الفهم العام ، يهبه الله لهذه الطائفة من أرباب القلوب، وفي الحق أن الفهم القلبي أو الوجداني أمر قرره الأدباء قبل أن يقول به الصوفية"[3] في ضوء أن الخاصية اللغوية لهذا المعنى تكمن في كونها مسخرة في ظل تكثيف رمزي صوب الفهم، يأتي هذا بعد اكتساب قدر من التأويل الأدبي شرعيته في إطار الشعر على وجه العموم إذ "يباح في الشعر بعض الغموض والاكتفاء بالإيماء والرضا عن الرمز "[4]

ولاسيّما في الغرض الصوفي الذي يُعَوِّل على الرمز كثيراً[5]، فـ " التأويل الصوفي يتقاطع مع التأويل البياني في آلية العلاقة والقرينة، مع ملاحظة ان كل واحد منهما يعمل في مستوى وجودي يختلف عن الآخر، فالتأويل البياني تعمل

(1) أصول اللغة العربية /2 حروف المعجم، أحمد زرقه، دار علاء الدين، دمشق، ط1 ، (د.ت) ، ص46

(2) نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام، د. نظلة الجبوري ، مط اليرموك ، بغداد ، 1999 ،ص4 .

(3) الفن الإلهي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد ،(د.ت) ، ص24–25، وينظر مصدره لطفا.

(1) ينظر : الرمز الشعري عند الصوفية ، د. عاطف جودة نصر ، دار الأندلس للطباعة والنش(باشتراك)، بيروت ، 1978،ص 202 ، و الصوفية والسوريالية ،أدونيس ، دار الساقي ، بيروت 1992 ، ص139 .

علائقه وقرائنه على دال ومدلول من عالم الشهادة في حين يعمل التأويل الصوفي على دال من عالم الشهادة ومدلول من عالم الغيب"[1] .

والمرجح – مع بعض التحفظ– أن" الصوفية في الأغلب يكتبون لعامة الناس ، فهم لايبالغون في تخيير الفصيح من الألفاظ ولا يدقّقون في صقل الأساليب ، من أجل ذلك نرى في مصنفاتهم ألفاظاً وتعابير لانجدها عند من يعاصرهم من الكتاب والشعراء والخطباء، ويتفق أيضاً أن نراهم يصوغون الجمل صياغة تنكرها قواعد النحو القديم،..وذلك مما يدل على أن البلاغة عندهم تقوم على أساس أصيل هو تبليغ الدعوة إلى سواد الناس"[2]، وعليه فقد نَّوَّع الششتري من لغته الشعرية سواء أكانت في القصيد أم الموشحات والأزجال في إطار الغرض الواحد بعد أن أفاد من التوظيف اللغوي الموائم لكل فن لغاية بلاغية إذ بديهياً و" بقليل من التأمل ندرك أن أولئك القوم لم يكونوا من الغافلين فالبلاغة في الأصل هي إقناع المخاطب وما تخاطب به العوام يجب أن يختلف عما تخاطب به الخواص وإلاّ وقع الكاتب في العي الذي نهي عنه"[3]، بعد أدراك أن حقيقة لغة القصيد والموشحات والأزجال في ضوء تراكيبها تتباين فيما بينها في التطرق إلى الغرض الشعري الواحد حين الأخذ بالحسبان المغزى من كل فن وخصوصيات تبليغه، فكما أن الفصحى هي ميدان للقصيد أثير نظمت بعض الموشحات والأزجال كافة بالعامية التي تنماز عن الفصحى في" تبسيط المحصول الصوتي بالاستغناء عن بعض الحروف كالذال والثاء، وتقريب جرس بعضها إلى ما شاكله، وجعل الحرفين المتقاربين ذوي

(2) الرمز في شعر الحلاّج، مريم عبد النبي عبد المجيد، مجلة المورد، دار الشؤون الثقافية العامة بغداد،م38 ع3 ،2011، ص64، وينظر مصدره لطفا .

(3) التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، جزءان في مجلد واحد، ج1، د . زكي مبارك، المكتبة العصرية بيروت، ط1، 2006، ص264 .

(4) نفسه .

جرس واحد، وتبسيط صياغة القوالب اللغوية، ونظام تركيب الجملة والتخفف من كثير من مفردات اللغة والتنازل عن نظام الإعراب"[1]، ولعلّ هذه السمة الغالبة على أزجال الششتري هي التي أشارت إلى بعضهم النظر إلى موضوعاته على أنها لاتحمل قيمة فنية تذكر بالموازنة مع بعض أزجال ابن قزمان (ت 555 هـ)، قال أحد المستشرقين في ذلك:"وفي منتصف القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي) نظم ابن قزمان بعض أزجال حافلة بالفوائد اللغوية والاجتماعية، وقد بقي الجانب الأكبر منها، كما نظم المتصوف الششتري أزجالاً يعرف الناس منها دواوين عديدة، ومما يؤسف له أن طبيعة الموضوعات التي تناولتها هذه الأزجال المنظومة باللغة الدارجة تدلّ على أنها أقل قيمة من الموضوعات التي تناولها الزجّال السابق "[2]، ويبدو أن المستشرق(كولان) قد تناسى إجماع طائفة من القدامى على استحسان أشعار الششتري كما مرّ بيانه آنفا، وعليه فمن الجدير بالذكر أن من المعاصرين من اهتم أيضا بدراسة الششتري ونهجه الشعري وقيمة نتاجه في ضوء غرضه الواحد[3] .

الدراسة :

(1) الشعر الشعبي العربي ، د . حسين نصار ، دار القلم ، بيروت ، 1962 ، ص101 .
(2) الأندلس ، ج . س . كولان ، ترجمة إبراهيم خورشيد (باشتراك) ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ط1 ،1980 ، ص 184–185 (انترنيت) .

(1) ينظر على سبيل المثال: المقدمة الوافية للأستاذ محقق ديوانه ، 1960 ، و شعراء الغرض الواحد الأندلسيون نزار شكور شاكر ، أطروحة دكتوراه غير منشوره ، كلية الآداب ، الجامعة المستنصرية ، 2004 ، و الأدب الصوفي في الأندلس والمغرب في عهد الموحدين ، د. نور الهدى الكتاني ، دار الكتب العلمية بيروت ، ط1 ، 2008 ، والاغتراب الإبداعي في الشعر الصوفي الأندلسي من العهد المرابطي حتى سقوط غرناطة ، بشار نديم أحمد ، أطروحة دكتوراه كلية الآداب، جامعة الموصل ، 2009 (ومن الجدير بالذكر أن الدراسة الأخيرة قد أحاطنا بها علما أستاذ فاضل قدير فجزاه الله خيراً) .

1- اصطلاح السِّر :

تعد الأنساق التعبيرية نقطة الارتكاز لمضامين الدلالة بما فيه اكتساب المفردة الصفة الاصطلاحية من نحو السرِّ الذي هو "خفاء بين العدم والوجود موجود في نعماه، وقد قيل:السرُّ ماغيّبه الحق ولم يشرف عليه الخلق، فَسِرُّ الخلق ما أشرف عليه الحق بلا واسطة، وسر الحق ما يطلع عليه إلاّ الحق"[1] وبعبارة أُخرى" يطلق لفظ السرّ على مايكون مصوناً مكتوماً بين العبد والحق سبحانه في ألأحوال"[2]، وللأسرار ضمن الأُصول الصوفية مكان ولاسيّما وان" أصولهم تقتضي أنها محل المشاهدة، كما أن الأرواح محل للمحبة، والقلوب محل للمعارف"[3] .

وجاء اصطلاح السرّ ضمن ما أخذ الشاعر بالبوح به من أثر مسوغ أوجبه ، ومن نحو ذلك المعرفة بقوله:(من الزجل) [4]:

مُذْ عَرفت ربِّي زالتْ عنّي الأَغيار

وانْشرحْ لِي قَلْبي وبدَت لِي أسرار

وقوله بالنظر إلى الوجود بعد أن كان النور هنا مصدر تيهٍ له في عالم الأسرار:(من موشّح فصيح) [5]

نُورُ الهدى قد لاحَ لي يَاعَاذِلِي

---

(2) اللّمع في التصوف ، أبو نصر السراج الطوسي(ت378 هـ) ،الطبعة الأولى المحققة عن طبعة A-J-Arberry في لندن 1947 ، وطبعة الدكتور عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور في القاهرة 1960 المأخوذة عن طبعة آربري، شركة القدس للنشر والتوزيع ، القاهرة ، 2008، ص376 .

(3) الرسالة القُشيرية ، أبو القاسم القشيري (ت465 هـ) ، وضع حواشيه : خليل المنصور ، دار الكتب العلمية بيروت ط4 ،2009 ، ص124 .

(1) نفسه.

(2) الديوان ، ص 195 .

(3) م . ن ،ص227 .

وتُهْت في الأسرَار لَمَّا لاحَ لِي

فهو على بينة من أمره من ناحية النأي بلغة المقطعين السابقين عن التعقيد ولاسيّما وانه لم يشأ أن يمحور تفعيل الاصطلاح خارج نطاق النظرة الصوفية القائمة للوجود، وتعلق السرِّ به فـ" الوجود واحد فمن نظر إلى باطنه لم يرَ إلا الأسرار، ومن نظر إلى ظاهره بعين الجمع لم يرَ إلاّ الأنوار، ومن نظر بعين الفرق لم ير إلاّ الأغيار "[1].

وعُدَّ السرُّ ملمحاً من ملامح التعبير عن المعطيات المتجسِّدة لدى الششتري من نحو اكتسابه الرائحة الزكية بعد أن كان متجليًا في حيِّزه، إلى الحد الذي فاح عبقُه ولطف ومن ثمّ لاغرو أن يكون النسيم منه آخذا مزيته من باب إسناد المعنى المقصود، قال في ذلك:(من مجزوء المنسرح) [2]

بَدَا لَنا من حِمَاهُ سِرٌّ يفُوحُ عن لطْفهِ النسيمُ

وتفيد بعض نصوصه أن السرّ القابع في الكأس لم يكن مألوفا على الإطلاق ، بل أن فيه منه ماجلّ عن معنى السر نفسه، بقوله:(من الطويل) [3]

وفيها لَنا سِرٌّ أدرناه بَيْننا وفيها لَنا سِرٌّ عَن السِرِّ قد جلَّا

وللسرِّ مزايا مثّل ماسبق آنفا بعض صوره – مع رصد التباين الفني– وجب كتمها، ولاسيّما لدى المحبِّ، قال الششتري في ذلك: [4](من الزجل)

---

(4) معراج التشوف إلى حقائق أهل التصوف ، أحمد ابن عجيبة ، ضبطه وعلق عليه : محمود بيروتي ، دار البيروتي ، سوريا ، ط1 ،2004 ، 75–76 .

(1) الديوان ،ص 67 .

(2) م ن ص 62

(3) نفسه ، ص 140 .

بالكْ تكُن بُويح أَخـِي وامْسِك السِّــرَّ العجيب
كَيْ يَنْكَشِفْ لك الْغِطا حَتَّى تُشَــاهِد للحبيب

يأتي هذا بعد أن أدرك أن في عالم السّر ما لا يجوز البوح به من أجل غاية عليه كرّس لها الصوفي في قرارة نفسه ذاته صوب المحبوب، ولاسيّما وان طي السرّ نابع من عين المحبة إذ "إن من بعض صفات الحب الكتمان باللسان وجحود المُحِبِّ إن سُئِّل، والتصنع بإظهار الصبر"[1] .

لكن ما يطرحه الششتري هنا يكشف لنا أن الأسرار قد يطرأ عليها ما يبينها اضطراراً بقوله:(من الموشّح) [2]

صَــاحِ هَذِي الأسْـرارْ قَدْ اشْعَلتْ فِي الْحَشَا النارْ
مُذْ لاَحَ لِي ســرُ مَنْ نَهْواهْ
لَمْ اسْتَطِــعْ كَتْمَ مـا أَلْقَاهْ
مِنْ شَجْوِ قلبي وَمِنْ شَكْواه ْ

ولعلّ المحفز لهذا الحادث الطارئ نجم عن شدّة وطأة السرّ على حامله ظاهراً ولاسيّما وان الأمر يبدو أقرب إلى صور النجوى الداخلية والبوح القلبي القريب من النفس، ومنه نقرأ له بعد مخاض تجربة حُبٍّ متصوفة أقرّت بحاله:(من الموشّح) [1]

---

(4) طوق الحمامة في الألفة والأُلاّف ، ابن حزم الأندلسي(ت456 هـ) ، تح : محمد إبراهيم سليم ، مكتبة ابن سينا للنشر والتوزيع ، القاهرة ،2010 ، ص49 .

(1) الديوان ،ص 133 .
(2) م ، ن ، ص287 .
(3) ينظر :الديوان، ص 437 .
(4) نفسه، ص 327 .

أَنا قَد فَشا سِرِّي بِلا مَقالْ وقد ظَهَرْ عيْني بِذَا الْمثَـــــال

إذ أفاد ماسبق بأن لاح في الأفق توحّد لدى الشاعر في الرأي تجاه ضرورة طي السرّ مشفعاً بالاشتراط الموضوع لغرض رفيع أولاً، وعدم إعلانه إلاّ لما خُصِّصَ له حصراً أو اختصَّ به على وجه التحديد ثانياً بقرينة العشق الصوفي المتبادل بعد أن وجَد فيه الشاعر لذة عظيمة تذكر[2]، ولذلك قال:(من الموشّح) [3]

سَكرْتُ جَوَىَ وبُحْتُ بِشَرحِ حالِي وقُلْتُ نعمْ عَشِقـْـــتُ فلا أُبالــِي

إذ برّر عشقه ما آل إليه من حال في ضوء شهوده نعمة القرب من مراده ، ولذا جاز له أن يكون فارساً في ميدانه، ومن الجدير بالذكر أن جانباً من توظيف السرّ الصوفي أنّما جاء لتأكيد القرب المنشود من المحبوب عقب تكشُّف ستره ومن ثَمَّ تجلي سره للعيان، بقوله :(من الموشّح) [4]

كشف الستَر عن عيني وبدا لي في كلِ بهجه

....

وتجلى سروا لـــيّ للعيـان مــن قريبِ

وفي هذا القرب ربّما ثمَّة نوع من التفاخر المتداخل مع التعجُّب بقرب المنزلة من المعشوق في ضوء سريان سره فيه على نحوٍ صوفي، بعد أن جاء من جهة المعية التي كان السرّ أحد أقطابها، في قوله:(من الزجل) [5]

يامـَن سَرَى سِرُّ في طِباعي أنـتَ الْقَريبْ مــِنِّي الْبَعيدْ

من أعْجَبِ الأشْياءِ وأنت معِي وعِشْقي فيـكْ كُلَّ يومٍ يَزيدْ

---

(1) نفسه، ص362–363 .

(2) نفسه، ص 229 .

وإذا ما صحَّ قوله فيما ذهب إليه إجمالاً فيبدو انه قطع شوطاً بعيداً في إدراك السرّ الإلهي ولاسيَّما وان له مزيته المتفردة، فضلاً عن أن الطريق إليه محفوف بالمكاره، كما جاء في قوله:(من الطويل)[1]

ولوْ كان سرُّ الله يُدركُ هكذا لقالَ لنَا الجمهورُ ها نحن ماخِبْنا

فكم دونَه من فِتْنةٍ وبليَّةٍ وكم مَهْمهٍ من قبْل ذلك قد جُبْنا

2 – اصطلاح السُّكر :

تكرر استخدام هذا الاصطلاح لدى الششتري"وهو أن يغيب عن تمييز الأشياء ولا يغيب عن الأشياء، وهو أن لا يميز بين مرافقه وملاذه وبين أضدادها في مرافقة الحق، فإن غلبات وجود الحق تسقطه عن التمييز بين ما يؤلمه ويلذه" [2]، وعلى وفق هذا المفهوم فرّق الطوسي(ت 378هـ)– من قبل– بين السّكر والغشية بقوله:"والفرق بين السّكر والغشية، أن السكر ليس نشأته من الطبع لا يتغير عند وروده الطبع، والحواس والغشية، بنشأتها ممزوجة بالطبع تتغير عند ورودها الطبع والحواس، وتنتقص منها الطهارة، والغشية لاتدوم، والسكر يدوم" [3]، ويبدو أن ترسيخ معنى السّكر صوفياً كان محط عناية أكثر من مصنِّف للاصطلاحات الصوفية، فهذا القشيري(ت465هـ) قال في السُّكر والغيبة من منظور التفريق كما عمد إليه الطّوسي:"والسّكر زيادة على الغيبة من وجه وذلك أن صاحب السكر قد يكون مبسوطاً إذا لم يكن مستوفي في حال سكره، وقد يسقط إخطار الأشياء عن

(3) نفسه ، ص73 .

(1) التعرف لمذهب أهل التصوف، أبو بكر الكلاباذي (ت380هـ)، ضبطه: أحمد شمس الدين دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993،ص135، (انترنيت).

(2) اللمع في التصوف، ص 364 .

(3) الرسالة القشيرية ، 106–107 .

قلبه في حال سكره، وتلك حال المتساكر، الذي لم يستوفه الوارد، فيكون للإحساس فيه مساغ، وقد يقوى سكره حتى يزيد على الغيبة، فربّما يكون صاحب السّكر أشد غيبة من صاحب الغيبة إذا قوي سكره ، وربّما يكون صاحب الغيبة أتم في الغيبة من صاحب السّكر، إذا كان متساكراً غير مستوف، والغيبة تكون للعباد بما يغلب على قلوبهم من موجب الرغبة والرهبة ومقتضيات الخوف والرجاء، والسّر لا يكون إلاّ لأصحاب المواجيد فإذا كوشف العبد بنعت الجمال حصل السّكر، وطاب الروح، وهام القلب"[1] .

ولعل هذه الآلية في بيان الحدود قد أسهمت في تزكية دلالة السّكر صوفياً، وأن يفيد الشاعر–من بعد– من حيث المبدأ من فعل الخمرة المقترن بالسّكر في حقل يشرف على ما ألمّ به بتعاطيه إياها بعد أن كانت كما رآها الششتري في أحد موشّحاته تقوم على مرتكزات دلالية ثلاث هي: القلب والحُب والحجب:[2]

لَمْ يُعَبِّرْ لِسانْ وَصْفَهَا بِالحَصْرِ
مَنْ شَرَبْهَا عِيـانْ قَدْ حُبِي بالسِّرِّ
أَشْرَقَتْ كالشُّمُوسْ في زُجاجِ الْقَلْبِ
مُزِجَتْ في الكُئُوسْ مِن خُلُوصِ الْحُبِّ
وهـَدَتْ لِلنْفُوسْ مِنْ خِلالِ الْحُجْبِ

(1) الديوان ، ص 146 .
(2) الديوان، ص 145 .

وقد يأتي الاقتران المفترض للإسهام في تسليط الضوء على أن أبعاد سكره فيه موغلة في القدم في إطار رؤية صوفية مستوحاة تزعم السّبق بالسكر في الميدان، بقوله:(من موشّح فصيح) [1]

قَبْلَ كَوْنِ الزَّمانْ وَوُجُودِ السُّكْرِ
أَسْكَرَتْنـي بِدانْ الْهوَى والْخَمْرِ

فظرف سكره سبق مفهوم السّكر المتعارف عليه في الأوساط الشرابية ، وذلك بعد أن أفاد السياق أن مصدر السّكر كان البؤرة المشعّة فيه بعد أن جاء من أثر سقيا أزلية عريقة وهذا ما أعطاه بُعداً كان الشاعر يلجأ إليه أحيانا في بعض نصوصه من نحو انزياحه عن المنظور التقليدي للسّبحة بقوله:[2]

خلِّ السبيحه والدلـو والسـجادْ
واعقدْ سكيره مـن خمرةِ الأورادْ

فالوسيلة هنا قد طرأ عليها تغير في الطبيعة يوائم إحداث (سكيرة) في إطار تحبيب معناها بأسلوب التصغير، على أن أمر إباحة دلالة السّكر وردت من بعض

(1) نفسه، ص 425 .
(2) نفسه، ص375 .

التراكيب التي أفادت تأكيد طلبه المشروع لهذا الحال، نقرأ له: (من الموشّح) [1]

بالسّكر أنعشينا، مِنْ لماكِ ذا الزلالْ
يادرة الجمــالْ
واسقينا، دعينا من حرام أو حلالْ
سكري قد حلا لي

إذ اكتسب السّكر شرعيته بعد أن تحدد ضمن مرحلة الطلب الحبية المُلحة وما يترتب على عنصر السُقيا فيها من امتثال للحال كان من معطياته الطالب بشغف هائما بعد أن اعترته الحيرة، بقوله:(من الزجل) [2]

ياتُرَى مَنْ هُ أَنا حتى أنا هِمْتُ مــن سُكْري

وقد يحدث هذا الهيام من وقع جوّ خمري أسهم التحشيد الدلالي في رسم مشهد للسّكر بين بُعدي الشرب والغيبة إذ ترتب على ما للشرب من مزية غياب في هيام متواصل، بقول الششتري:(من الموشّح) [3]

رَوَقْتُ من دِنِّي خمرا رقيق وكانَ في ذاتي، قديمْ عتيقْ

---

(1) الديوان ، ص373 .

(2) معراج التشوف ، ص81 . وينظر : ديوان الششتري ،ص 310 باختلاف يسير في الرواية .

(3) حول الشعر الصوفي، د. نور سليمان، مجلة آفاق عربية، بغداد، ع9 ،س8، 1983 ،ص79 .

وهمتُ في سُكري ،ولم نفيقْ

وهذا الارتياح للحال المعنوية المتحققة ورد بعد النظر إلى خلو العالم المادي مما يصبو إليه الشاعر الصوفي فـ"هو لاقيمة له لدى الصوفية ، وخصوصًا الشعراء منهم فهو مرير..، وهذا ما دفع الشاعر الصوفي إلى تأمل عالم أوفر نعمة وأغزر جمالاً وحقاً وخيراً، فهفا إلى المجهول إلى عالم الروح "[1]، ولاشك أن إبراز طبيعة الخمرة بشغلها مساحة من التعبير في النص إنّما جاء لدعم الغياب المستطاب المترتب عليها في ضوء التداخل بين المعنيين فـ" قد يطلقونها على نفس السّكر... يقولون:كنا في خمرة عظيمة، أي في غيبة عن الإحساس كبيرة، وعلى هذا غنّى الششتري حيث قال:

خَمْرُهَا دون خَمْرِي خَمْرَتِـي أَزَلِيَّة

أي سكر خمر الدوالي دون خمرتي"[2] .

وتعمل طبيعة الغياب المنزهة على التضافر مع السُّكر في تفعيل دلالة محمودة يكون لهما نصيب منها ولاسيّما في ضوء الشهود، فيكون من عانى السّكر غاب عن الأشياء وصولاً إلى لذّة السكر، من نحو قوله:(من الزجل)[3]

سِلْكُ عِقْدي انْتَثَرْ وبـَدا لـــي دُرِّي

نظـــموه ياجَوارْ إنَّـني في سُكـرِي

وإذا كان الغالب انه على وفق هذا المنهاج ارتضى السكر مذهبا له بقوله :(من مطلع موشّح)[4]

مِنْ أحسنْ المذاهبْ سكرُ على الدوامْ

---

(1) الديوان، ص 116 .

(2) م . ن، ص 380.

(3) الديوان، ص 314 .

وقال أيضا:(من الزجل)[1]

وجَعَلْتُ السُّكْرَ دأبي وهَوَيتُ الْعِشْقَ غيًّا

فيبدو أن حال صحوه كحال سكره القائم فالصحو على حسب السكر، فمن كان سكره بحق كان صحوه بحق، ومن كان سكره بحظ مشوباً كان صحوه بحظ مصحوباً، هذا إذا أخذنا بالحسبان انه لم يصرِّح بالصَّحو في نتاجه الماثل بين أيدينا كثيراً ربّما لأنه كان من الناظرين إلى حالي (السّكر والصحو) على أنهما حال واحدة إذ أن"منهم من جعل هذه الأحوال كلها حالاً واحدةً وان اختلفت عباراتها فجعل الفناء بقاءً، والجمع تفرقة، وكذلك الغيبة والشهود،والسكر والصحو وذلك أن الفاني عما له باقٍ بما للحق، والفاني بما للحق فانٍ عما له ، والمفارق مجموع لأنه لا يشهد إلاّ الحق والمجموع مفارق لأنه لا يشهد إلا للحق، والمجموع مفارق لأنه لا يشهد إيَّاه ولا الخلق، وهو باق لدوامه مع الحق ، وهو جامعه به، وهو فانٍ عما سواه مفارق لهم، وهو غائب سكران لزوال التمييز عنه"[2]، وهذا هو الراجح لدينا في ضوء أن ثمة اصطلاحات هي في أصلها مركّبة من نحو الفناء والبقاء وظّفها الششتري ضمن معنى واحد منفرداً بأحدهما (الفناء)، وهذا ماسيأتي بيانه بالنماذج في موضعه من هذا البحث إن شاء الله تعالى .

3- اصطلاح الشّرب :

أوحى السّكر في بعض مفاصله بتقارب مع الشّرب، فهو في الاصطلاح الصوفي" تلقي الأرواح والأسرار الطاهرة لما يرد عليها من الكرامات وتنعّمها بذلك، فشبه ذلك بالشرب، لتهنيه وتنعمه بما يرد على قلبه من أنوار مشاهدة قرب سيده"[3]، ثم أن الوشائج القائمة بين قوة الحبّ وسرمدية الشّرب من جهة وحال

(4) الرسالة القشيرية ، ص107 .

(1) التعرف لمذهب أهل التصوف ، ص146 .

(2) اللمع في التصوف ، ص 393 .

السكر وتوابعه من جهة ثانية قد تسهم في تسليط الضوء على هذه العلاقة فـ" من قوي حبه تسرمد شربه، فإذا دامت به تلك الصفة لم يورثه الشّرب سكراً، فكان صاحياً بالحق فانياً عن كل حظ : لم يتأثر بما يرد عليه، ولا يتغير عما هو به"[1] ولعل أبرز ما جمعهما لدى الششتري- بعد أن أدركنا دلالتهما الرّمزية مما تقدّم بيانه- هو غياب العذر عن تحريم الشّرب في قوله :(من الموشّح)[2]

ياقـوم لـذّ لي

وقدحلا شُرب راحي مابين الملاحِ

اشـرب ْماعلينا في هواها مـن جناحِ

هي روحي وراحي

إذ يعمل النص على مستوى توطيد الأواصر بين الشّرب ومسألة التحليل له المجازي بعد أن كان التحليل منصرفا إلى الخمرة الصوفية وليس للخمرة الواقعية، ومن مستلزمات هذا ألأمر كان التوجه بالخطاب إلى الجماعة على وجه التصريح إن للشرب لذة وحلاوة بين الملاح وان لاجناح عليه فيما هي روحه وراحه في آن، بيد أن هذا الإقرار لم يكن كفيلا بأن يلغي الفجوة القائمة في النص بين مكونيين أو مبدأين تكون طبيعة الشّرب الحد الفاصل بينهما، ولاسيّما إذا جاءت من صميم الإحساس، من نحو قوله:(من موشّح فصيح) [3]

هَزَّنِي الزَّهْرُ وشاقَنِي الْغِنَا مع جرْيِ النَّهْرِ

تَغْريدُ القُمْري وخمْرٌ حُبِّنا شُرْبُنـا فادْرِي

(3) الرسالة القشيرية ، ص108 .

(4) الديوان ،ص375 .

(1) الديوان ، ص 168 .

وهذا مالا يمثل صدى البيئة الحركية– الصوتية فحسب بل قدرته التعبيرية المستمدة من المزج بين عناصر الطبيعة الحسية غير الجامدة مع ما هو معنوي متوقد(الحبّ) في إطار التجربة الذاتية من أجل غاية تجعل المتلقي يدرك أن ألأجواء المحيطة بالشاعر كانت قائمة على تمثيل بيئة الشّرب صوفيًا على نحو بارز" فالتصوف هو علم عملي يرتبط بالمجاهدات والرياضات النفسية، المقترنة بعدم الاهتمام بالدنيا إلاّ بقدر الحاجة، لذلك نرى المتصوفة يركّزون على الذوق والروح أكثر من الجوارح والحركات الظاهرة، إن كل اصطلاحاتهم من مقامات وأحوال تدور حول هذه الناحية أي باطن الذات البشرية فهي: توبة وزهد وتوكل ويقين ورجاء وخوف وأنس وطمأنينة...الخ"[1]، ولاسيّما وان العلاقة قائمة بالفطرة بين الذات وجوهرها الطبيعي التي جبلت عليه" فالنفاذ إلى أعماق الذات إنّما هو في الوقت نفسه نفاذ إلى أعماق الطبيعة"[2] .

وعليه فان المصدر المعنوي كان سبيلاً موائما للشّرب الفاعل والمشروط كما جاء في سياق بعض عظاته بوصفها طوراً الموجه لمن يسعى إلى الوصول بالشرب روحيًا بتقريب نفسه النبيلة، بقوله من هذا المنحى ألأخلاقي :(من الرمل) [3]

قَرِّب النَّفس ولا تَبْخَلْ بها إن أردْتَ الشُّربَ من عَين اليقينْ

والدعوة إلى هذا التقريب تتزامن مع تحريم ترك شرب الخمرة المخصوصة بطيب الأَصل في قوله:[4](من الرمل)

طابَ شُربُ المدامِ في الخَلَواتْ أسْقنيِ ياندِيمُ بالآنياتْ

خمرةٌ تَركُهَا عَلينَا حَرامٌ ليس فيها إثمٌ و لا شُبهُاتْ

(1) الشعرية العربية ، أدونيس دار الآداب ، بيروت ، ط1 ، 1985 ،ص63 .

(2) الديوان ، ص68 .

(3) الديوان ، ص 35–36 .

(4) كتاب التعريفات، علي بن محمد الجرجاني (ت816 هـ)، بيروت، ط1 2003، ص 99

عتّقت في الدّنانِ من قبَل آدمَ أصلها طيبٌ من الطيباتْ

وممَّا شد عُرى ألأواصر بين الشّرب والسّكر"وهو يعطي الطرب والالتذاذ"[1]

وعنصر الزمن المتجسِّد في جنس الخمرة المتيسِّر بقوله في هذه الحقيقة:(من الطويل) [2]

شَرِبْتُ بكأسٍ مِلْؤها سِرُّ وتْرِهِ فَها أَنا نَشْوانٌ وماذُقْتُ إسْفَنْطَا

فـ " الشرب حضور القلب واستعمال الفكرة والنظرة، حتى تغيب عن وجودك في وجوده وهو السّكر، فالشّرب والسّكر متصلان في زمن واحد في هذه الخمرة بخلاف خمرة الدنيا"[3]، لذا كان من المألوف أن تقود هذه الخمرة إلى الإشادة بها من جانب عِظَم توابع شربها[4]، وبالأخص بعد أن شكّلت أعراف المجالس الشرابية معيناً لتأويل الشرب صوفياً في ظل تسليط الضوء على محور السقاية المكرر والمتزامن حيناً مع الشرب، وللششتري نقرأ من وجهة ألزمته هذا القول (نظماً):[5]

يامن يلمني في ذي الطريقة هذي أتتني عن الرجالْ
وكل مَنْ يعرف الحقيقة يسعى إليها بلا محالْ
يشربْ ويسقي إلى رفيقه من خمرها صافي كالزلالْ

(5) الديوان ، ص53 .
(1) ينظر : الديوان ،ص 353 .
(2) معراج التشوف ،ص81-82 .
(3) ينظر : الديوان ،ص 353 .
(4) م . ن ،ص446 .

فالشّـرب المتـداول هنـا مثَّـل موقفـا أتـى بعـد عقيـدة راسـخة تشـبه قيمـة المشروب الحقيقية الناجمة عن اقتران تواتر تناوله بالسُّقيا عند القوم في عرف مشهود .

4- اصطلاح الفناء:

شكل الفناء في المطلوب ملمحاً من ملامح الصوفية، ولاسيّما بعد أن كان غاية لديهم [1]و"هو أن يَفْنَى عنه الحظوظ، فلا يكون له في شيء من ذلك حظٌّ، ويسقط عنه التمييز، فناءً عن ألأَشياء كلها شغلاً بما فني به"[2] .

فـ"إذا أطلق الفناء إنّما ينصرف للفناء في الذات وحقيقته محو الرسوم والأشكال بشهود الكبير المتعال، أو استهلاك الحس بظهور المعنى، وقال أبو المواهب: محو واضمحلال وذهاب عنك وزوال، وقال أبو سعيد الأعرابي:هو أن تبدو العظمة والإجلال على العبد فتنسيه الدنيا والآخرة، والأحوال والدرجات والمقامات والأذكار يفنيه عن كل شيء وعن عقله، وعن نفسه وفنائه عن ألأَشياء، وفنائه عن الفناء، لأنه يغرق في التعظيم، أي تتجلى له عظمة الذات فتفنيه عن رؤية الأشياء"[3]، والفناء هِبة خصَّ بها الله تعالى من شاء من عباده فهو"فضل من الله عز وجل، وموهبة للعبد، وإكرام منه له واختصاص له به ، وليس هو من ألأَفعال المكتسبة، وإنَّما هو شيء يفعله الله عز وجل بمن اختصه لنفسه واصطنعه له، فلو ردّه إلى صفته كان في ذلك سلب ما أعطى، واسترجاع ما

(1) ينظر : الأدب الصوفي في المغرب والأندلس في عهد الموحدين ، ص279 .
(2) التعرف لمذهب أهل التصوف ، ص142 .
(3) معراج التشوف ، ص 55-56 .
(4) التعرف لمذهب أهل التصوف ، ص146 -147 .

وهب وهذا غير لائق بالله عز وجل، أو يكون من جهة البداء، والبداء صفة من استفاد العلم، وهذا من الله عز وجل منفي، أو يكون ذلك غروراً وخداعاً، والله تعالى لايوصف بالغرور، ولا يخادع المؤمنين"[1]، وأجمل السهروردي (ت632هـ) الأقاويل في الفناء والبقاء، ومايقتضيه كل صنف، بقوله:"واعلم أن أقاويل الشيوخ في الفناء والبقاء كثيرة، فبعضها إشارة الى فناء المخالفات بقاء الموافقات وهذا تقتضيه التوبة النصوح، فهو ثابت بوصف التوبة، وبعضها يشير إلى زوال الحرص والرغبة والأَمل وهذا يقتضيه الزهد، وبعضها إشارة الى فناء ألأوصاف المذمومة وبقاء ألأَوصاف المحمودة وهذا تقتضيه تزكية النفس وبعضها إشارة إلى حقيقة الفناء المطلق، وكل هذه الإشارات فيها معنى الفناء من وجه، ولكن الفناء المطلق هو ما يستولي من أمر الحق سبحانه وتعالى على العبد فيغلب كون الحق سبحانه وتعالى على كون العبد، وهو ينقسم إلى فناء ظاهر ، وفناء باطن"[2].

ومن بين السبل إلى الفناء توسل الششتري بمعنى حِبه في ضرب من الاستغراق فيهما معاً بقوله:(من الزجل):[3]

فَمَعْنَى حِبِّي الأتـْقَى
بأن أفْنَى بِـهِ رِقَا
وأفْنَى في الْفَنـا حَقًّا

(1) عوارف المعارف ، ج2 ، تح : د. عبد الحليم محمود ود. محمود شرف الدين ، دار المعارف القاهرة ،(د.ت)، ص 313 (انترنيت)

(2) الديوان ، ص 244 .

ويبدو أن توظيف الفناء بهذا المعنى لدى الشاعر قد أسهم في وضع مفهوم مشروط للحياة الباقية بقوله:(من مجزوء الرمل)[1]

فَالْفَنا فيه حَيَاةٌ فافْنَ إن رِدْتَ تَبـقَى
كُلُّ مَافي الْحُبِّ عَذْبٌ مِنْ عَذَّاب فيه يُلْـقَى

ومثل هذا الفهم المرهف ربّما متأصل عن محيط كان الفناء فيه مقروناً بالحبِّ ضمن وشائج يقتضيه سلوك الفاني المتحقق على وجه من وجوه ألإدراك اختصاراً، بقوله:(من الموشّح)[2]

فأنا به أفنى وبه أتيه

فليست وجهة الفناء هنا صوب المجهول" إذ ليس من ضرورة الفناء أن يغيب عن إحساسه وقد يتفق غيبة الإحساس لبعض الأشخاص، وليس في ذلك في ضرورة الفناء على الإطلاق"[3] يأتي هذا بعد أن استقى الشاعر من الفكر المعتدل لمعنى الفناء في الانتقال بين عالمين كان مفهوم الحبّ الذاتي القاسم المشترك بينهما، قائلاً في ذلك:(من الموشّح)[4]

الْحُبُّ أفْنانِي وكُنْتُ حَيّ مُذْ نَظَرَتْ عَيْني جَهْراً إليّ

بعد أن توقف الفناء الحاصل من أثر الحبِّ على الرجوع بالعملية البصرية إلى مصدر الرؤيا الذاتي ضمن الحدِّ المعقول أو المتفق عليه صوفياً إذ" ليس الفاني

(3) م .ن ، ص 56 .
(1) نفسه ، ص391 .
(2) عوارف المعارف ،ج2 ص313 .
(3) الديوان ،ص287 .

بالصعق ولا المعتوه، ولا الزائل عن أوصاف البشرية فيصير ملكاً أو روحانياً، ولكنه ممن فني عن شهود حظوظه"[1].

ويبدو أن دلالة الفناء استثمرت من وجه آخر في توكيد الغياب والزوال في الحِبِّ ويخيل إلينا أن الهدف منها الوصول إلى فهم المغزى من"الفناء في الحقيقة المطلقة: وهو أمر يميز التصوف بمعناه الاصطلاحي الدقيق، والمقصود بالفناء هو أن يصل الصوفي من رياضاته إلى حالة نفسية معينة لا يشعر معها بذاته أو بإنيته، كما يشعر ببقائه مع حقيقة اسمى مطلقة"[2]، وقريباً من هذا المعنى قال الششتري على سبيل الدعوة:(من الزجل)[3]

أُرْفُضِ الْخَلْقَ وارْقَى وانْتَفِي عَنْ ظِلالك
واسْبق الْكَوْنَ سَبْقَا ثُمَّ غِبْ عن فِعالِك
وافْنَ في الحِبِّ عِشْقَا فالْمراد في زَوالِك

والفناء لديه –كما هو الحال لدى غيره من الصوفية– ذو منزلة رفيعة فهو مرتبط بالرقي بدرجات وإن كان الترقي بالفناء ضمن مقام واحد ليس إلاّ، بقوله :(من الموشّح)[4]

فافْنَى عن فَناكْ وترَقَى لِمَقامٍ أَنْت مِنْهُ

إذ"الفناء فناءان:أن تفنى أولاً عن البشرية ثم تفنى ثانياً عن فنائك الذي فنيت عن بشريتك"[5]

---

(4) التعرف لمذهب أهل التصوف ، ص149 .

(1) فصول في التصوف ، ص53 .

(2) الديوان ، ص312 .

(3) م .ن ، ص255 .

(4) منازل السائرين والواصلين ، ص 261 .

ويرى الدارس أن هاجس الفناء الذاتي الذي راود الشاعر– فيما سبق من نماذج– إنّما يقع ضمن عنوان أكبر يمكن أن نطلق عليه (الإخلاص بالفناء) ذي الأمثلة المتعددة لديه خلف سِتار من استلهام معنى التوحيد السمح على نحو عام[1]، فـ"علم الفناء والبقاء يدور على إخلاص الوحدانية وصحة العبودية ، وما كان غير هذا فهو من المغاليط والزندقة"[2] وبهذا الصدد كان الفناء منطوياً على وجهين اثنين: غربة للذات في الظاهر عن المحيط الوصفي، وسلوة في النطاق الذاتي، وهو بهذا الفهم يتفق مع ما قاله الجنيد البغدادي (ت297هـ) في سياق (الاغتراب الصوفي) إذ:" الفناء استعجام الكل عن أوصافك، واشتغال الكلّ منك بكليته" [3] .

5– اصطلاح الكأس:

للكأس نصيب من اهتمامات الصوفية أيضًا على وجه العموم، إذ زخر بمفاهيم لديهم اتضح جانب منها في قول أحدهم:"وأمّا الكأس الذي تشرب منه هذه الخمرة فهو كناية عن سطوع أنوار التجلي على القلوب عند هيجان المحبة ، فتدخل عليها حلاوة الوجد حتى تغيب، وذلك عند سماع أو ذكر أو مذاكرة ، وقيل: الكأس هو قلب الشيخ، فقلوب الشيوخ العارفين كؤوس لهذه الخمرة يسقونها لمن صحبهم وأحبهم"[4]، واكتسب الكأس بعداً من أبعاد التوظيف الصوفي في النص الششتري الذي كان قريباً من استخدامه وهو في وضع التنقل المألوف في وسطه بما ينسجم مع مبادئه التي أسهمت في إضفاء طابع ما رفيع عليه ولاسيّما في ضوء مايحويه، ومنه القول:(من الزجل)[5]

---

(5) ينظر : الديوان ، ص 233 ، 369 .

(6) عوارف المعارف ،ج2 ص369 .

(1) م. ن ، ج2 ص312 .

(2) معراج التشوف ، ص81 .

(3) الديوان ،ص397 .

رَوَّقْ له الخوابي واملأ الكؤوسَ ودَوَّرْ
وفْرَّغوا واملا هو من خمرك المُطَّهَرْ

ومن البديهي أن يطل علينا الكأس بنسق تعبيري على غير معناه المعجمي وتحديداً الخمري المحض بعد أن كانت الخمرة فيه تصنّف ضمن النوع الصِّرف الذي لا تعلوه شائبة في طهره، وإذا كان حال كأسها هكذا فالجزم على أنها لذي مقام عالٍ صائب فـ"الكأس مغرفة الحق يغرف بها من ذلك الشّراب الطهور المحض الصافي لمن شاء من عباده المخصوصين"[1]، ومنه قول الششتري: (من مجزوء المنسرح)[2]

ما شرِبَ الكاسَ واحتساهُ إلاّ محبٌ قدِ اصطفاهُ
ياعاذِلي خلِّني وشُرْبي فلسْتَ تدري الشراب ما هُو

والظاهر أن الكأس في النص السابق "رَوَّقْ له الخوابي..." كان في خِضم دلالة المفارقة بين المألوف وضده بين السُّقيا الملأى والتفريغ المخصوصين بالوعاء الحاوي الدائر الذي عُدَّ عنصراً مجسِّدا للفعل الحركي العام التي يقوم عليه جانب من تركيب النص لغوياً ربّما لرسم صورة حركية تتراوح المتعة فيها بين ألوان جوانبها المتوافقة والمتناقضة لتفصح عن وظيفة الكأس ولاسيّما إذا كانت بأيدي سقاتها على ما عليه الحال في النص ألآتي، وهذا ما يميط اللثام بعض الشيء عن صورة من صور آداب الصوفية وأخلاقهم، في ضوء حال عشاق الشّرب في حضرة الخمرة وسقاتها الكرام بقوله:(من مجزوء المنسرح) [3]

(1) معراج التشوف ،ص82 .
(2) الديوان ، ص 79 .
(3) الديوان ، ص52 .

قيل لها الرَّاحُ وهي رُوحٌ تحْيا بأنفاسِهَا النُّفوسُ
سُقاةُ كاسَاتها قِيـَامٌ فَمَا لعشاقها جُلُوسُ

وقد يكون الكأس دائراً من أثر أُسلوب الطلب المقبول بعد أن تمثَّل محتواه في الحبِّ المبرر من طريق مجرد كان الكأس مُلماً به ومسعفًا من أراد إليه سبيلاً من الولهى بخاصية دورانه، من نحو ما جاء له من قول:(من الخفيف)[1]

فَأَدِر كأس من أُحِبُّ وأهْوى فهو من أُحِبُّ عَين صلاحِ
لوْ سَقاهَا لميِّتٍ عاد حَيًّا فَهي راحِي وَراحـة الأرواحِ

وقد يجعل الششتري دوران الكأس شرطاً لسرد معطيات أثره الحركي، ربّما لمسعى منه من أجل بيان فاعلية الكأس الصوفي، بقوله:(من الموشّح)[2]

إن دَارتْ الكأسْ زَالَ الْعَطَشْ
والْمَحْوُ رَاحْ ، وبانَ النَّقَشْ
وصَارَ ماكـانْ، سِرًّا يُفـَشْ

وكثيراً ما كان سياق توظيف الكأس ينث عن رؤيا جمعته مع معطى من أثره تمثّل بالنتيجة في غياب مكرّس للتفكُّر البحت وليس عن التفكُّر، بعد أن جاء تأكيد الغياب في أكثر من توظيف اصطلاحي– مع المحافظة على دلالة كل اصطلاح – وهذا ألأَمر ربّما كان غير مستبعد عن نتاج الششتري، ولاسيّما وان صداه كان ذا وقعٍ على المتلقي الذي كان على تذكير تام بضرورة فهم المغزى الدلالي للتجربة الصوفية، في أكثر من جانب، وفي ضرب قريب من التقرير لفظًا ومعنى، قال:(من الوافر)[3]

شَربنا كأسَ من نهوى جِهارًا فمنا عندَ رؤيــته حيارى

---

(4) نفسه ، ص 38 .
(1) نفسه ، ص134 .
(2) نفسه ، ص47 .

وله أيضا فيما رجَّح أنه تعزيز لطبيعة الكؤوس الحبية من طور الإرشاد الفكري في الحيِّز الصوفي بقوله من خطاب كانت وجهته صوب المحبوب :(من الزجل)[1]

حُبُّكَ قَدْ سَقانِي أكْواسْ أجْلَى نُورُ ضِياها الأحْساسْ

ويبدو أن فاعلية سُقيا جمع الكؤوس هذه مثلَّت جوانب من الرصِّ المحكم لدلالة حس متوقّد من أثر التعرض لنورها الوضَّاح بوصفها ميزة لها في العالم الصوفي فضلاً عن كونها للنخبة ألأبرار والصالحين الأتقياء[2]، وشبه الإجماع هذا قد يعضِّد قدراً ما صحة فرضية أن الكأس كان شاهدًا على تجلي السرّ بوصفه أحد الحاضرين، ناهيك عمّا في معنى الحضور من بعد مكاني، بقول الششتري:(من الزجل)[3]

انجلى ذَا السرُّ فيَّا ما بين كاسٍ ونديمْ

فمزية الكأس تتوقف على أهمية لحظة الانبثاق للسرّ تلكم اللحظة المشهودة التي لم تغب عن أولوياته .

6- اصطلاح الوجود:

جاء تلمس الشاعر توظيف اصطلاح الوجود من منطلق النزوع إلى الغياب المرجو لتحقيق مطلبي الفناء والشهود بقرائن في الفلسفة الصوفية، فالوجود "وجدان الحق في الوجد"[4]"إذ هو في مرتبة أرقى عن الوجد فـ" هو بعد الارتقاء عن الوجد، ولا يكون وجود الحق، إلاّ بعد خمور البشرية لأنه لايكون للبشرية بقاء عند

---

(3) نفسه ، ص 170 .

(2) 106ينظر : الديوان ، ص 90 134 ، 181 ، 276 ، 323 ، 431 .

(3) نفسه ، ص358 .

(3) كتاب اصطلاح الصوفية (ضمن رسائل ابن عربي)، لابن عربي(ت638 هـ)، قدّم لها محمد المرعشلي واعتنى بها سمير خالد رجب، دار إحياء التراث العربي، بيروتط2، 2002 ، ص108 .

ظهور سلطان الحقيقة"[1]وعلى هذا النهج جاء البيان لكل واحد منهما بالقول أن" الوجد شغف المحب بمحبوبه، والوجود إشراف الطالب على مطلوبه صاحب الوجد محب هائم، وصاحب الوجود ملب قائم، صاحب الوجد سائر حثيث وصاحب الوجود حائر لبيث"[2]، ولذا فليس المعنى المراد للوجود مجرد قيمة عابرة بل هو سَبر للأغوار على الدوام تقتضي الوسيلة إليه إخلاصاً صادقاً يكون على تماس شديد بالغرام بوصفه فضيلة تجعل نهاية مرحلة المطاف والعهد بالغرام بداية لبزوغ معنى الوجود من غير عارض يذكر، في قوله بهذا الشأن:(من الموشّح)[3]

معنى الوجودْ قَد لاحْ بلا مَلاَم

عَلَى الذي قد باحْ مِن الغرام

ومن معانيه ما يتجلى في ذلك التيه المبتغى من جرّاء العمد إلى ذلك التضاد المقتبس من العالم المحسوس بعد أن تلمس الشاعر فيه طرفاً من أطراف بيان المعنى الوجودي في تجربته على غرار المنطق الصوفي،[4]بقوله :(من الوافر)

إذا غابَ الوجودُ وغِبت عنْه فلم تعلْم أبعْد أم تَداني

ولذا أنكر على الذي بدا له في ذاته شعور ما مجرّد تجاه الوجود فحسبه كل شيء، قائلاً:[5]

---

(4) الرسالة القشيرية ، ص96 .

(5) نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام،د.نظلة الجبوري،مط اليرموك، بغداد،1999 ،ص159، وينظر مصدره لطفاً .

(3) الديوان ،ص 232 .

(2) الديوان ،ص78 .

(3) نفسه ،ص 265 ، وينظر : إيقاظ الهمم في شرح الحكم لابن عطاء الله السكندري (ت 709 هـ) جزءان في مجلد واحد ، أحمد ابن عجيبة (ت 1224 هـ) ،ضبطه وصححه ونسّقه

فانْ شَعرْتَ بالوجـودْ قَـــدْ لاَح في ذَّاتَـكْ
هَوْدِسْ ولازِم الجـحودْ فـــذاكْ صِفـاتَكْ

وربّما يفسر الموقف السابق الذكر في ضوء أن الحس الصوفي لدى الشاعر لم يركن إلى كنه الوجود على نحو مباشر وبشكل سطحي، بل جاء بعد أن أخذ الششتري يتلذّذ بالسبل الصوفية المؤدية إليه فـ "أما الوجدان: فهو دوام حلاوة الشهود واتصالها مع غلبة السّكر والدهش، فان استمر مع ذلك حتى زالت الدّهشة والحيرة وصفت الفكرة والنظر فهو الوجود"[1] .

7-اصطلاح الوصل:

لم يكن الششتري مستثنى من الصوفية الذين أخذ هاجس الوصل الذي هو "لحوق الغائب"[2] أو "إدراك الفائت"[3]، قسطاً وفيراً من اهتماماتهم، بعد ظهوره لديه بأشكال تعبيرية منها ما كان أشبه بمناجاة الحبيب الأبدي بما هو أهله ، بقوله:(من الموشّح)[4]

يا حبيبي وَصِلني وَصِلْ الروح َ منّي
كم وكم ذا أغني

و نلحظ أن تلمس الوصل نابع من الروح المتعلّقة بالمحبوب، بوصفها أحد الطرق لتحقيق الاتصال المطلوب روحياً إذ" يميز الصوفية بين أعضاء ثلاثة تتخذ وسيلة للاتصال الروحي وهي:

وعلق عليه : د. عاصم إبراهيم الكيالي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ط2 ، 2008 ،ج2 ص301 باختلاف يسير في الرواية .

(1) معراج التشوف ، ص63-64 .

(2) اللمع في التصوف ، ص379 .

(3) كتاب اصطلاح الصوفية (ضمن رسائل ابن عربي) ،ص417 .

(4) الديوان ، ص359 .

أ – القلب الذي يعرفه .

ب– الرّوح التي تعشقه .

ج – السرّ الذي يتأمله[1]"

وهذا الإتباع بالتواتر في محيط دائرة الوصل الروحي المنشود له ما يسوّغه إذا كانت جهته قدسية إذ" الغالب عند الصوفية أن الوصول يراد به الوصول إلى الله "[2] و"الوصول إلى الله هو العلم به وبإحاطته بحيث يفنى من لم يكن ويبقى من لم يزل، وهذا لايكون إلاّ بعد موت النفوس وحطّ الرؤوس، وبذل والأرواح ، وبيع الأشباح لقوله تعالى: [إِنّ آللهَ أشترى مِنَ المُؤْمِنينَ أَنْفُسَهُمْ وأموالهم بِأَنَ لَهُمُ الجَنَّةَ]"[3]، ومن هذا المنطلق كان المدار قائماً على التضحية بالنفس والنفيس بأسمى معانيها قال وقد أرمز في محبوبه الأبدي:(من الكامل)[4]

يا أَهْل رَامةَ كمْ أرومٌ والكم وأبيعُ فِيهِ العمرَ لَوْ يُشْتَرى

وأشد عروة قُربكمْ بيَد الرِّضى والدَّهْرُ يفْصمُ ما أَشُدُ من العرى

وقوله إنّما جاء بعد أن ظل التساؤل عن زمن التنعم بالوصل الأبدي المتأصل مطلباً عظيماً ضمن مسيرة البحث الدؤوب عنه في إطار التجربة الصوفية، كما جاء بقوله من أحد خرجات موشّحاته[5]:

مَتَى ياقُرَّة الْعَيْنِ نَجِدُ وَصْلاً بِلاأَيْنِ

---

(5) الصوفية في الإسلام، د.ر.أ.نيكلسون، ترجمة :نور الدين شريبة، مكتبة الخانجي القاهرة 1951 ،ص70 .

(1) مقابسات في الفلسفة الصوفية، ق9 ج1 ملاحظات حول ترجمة آربري لنصوص النفَّري ، عزيز عارف، مجلة المورد ،دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد ، م30 ع4 ، 2002، ص75

(2) إيقاظ الهمم ،ج2 ص259، والآية الكريمة في سورة التوبة : 111 .

(3) ينظر : الديوان ، ص50 .

(4) م . ن ، ص244 .

(5) نفسه ، ص 248 .

وقد يفضي إلى الكشف عن الخلفية الحقيقية للوصل ما أقترح من رأي تمثّل بقوله:(من الزجل)[1]

أيْ وصُول ثَمَّ و أيِ وصالْ
كما لَسْ ثَمَّ انْفِصالْ
بِذَّواتَكْ هُ الاتّصالْ

وقال د. كمال أبوديب في تفسير هذه الجدلية فـ :" فيما يبدو التصوف حلولاً، وإلغاء للثنائيات وتجاوزاً للحدود القائمة بين ألأشياء، فان جوهر التجربة الصوفية هو أنها نزوع، لأنها أصلاً إيمان بوحدة أصلية انشطرت أي اعتراف بالفجوة . اعتراف بالحدود المنتصبة بشدة بين ألأشياء، ونزوع لتجاوز هذه الحدود"[2]، ولذا ربّما أتاح التضاد بين بعد الوصل وقربه المجال للشاعر للتعبير الرمزي القائم بإزاء هذا ألأمر بعد أن رمز إلى الوجود الواحد المطلق بليلى إذ " إن من أشهر الرموز التي استخدمها الصوفية الإشارة بالمحبوبة العربية ليلى إلى الذات الإلهية..وهو رمز لا نكاد نجد شاعراً صوفياً في الفترة الممتدة من القرن السادس الهجري إلى اليوم إلاّ استخدمه، بحيث صار هذا الرمز ليلى كما وصفناه بحق من تقاليد الرمز الصوفي"[3]، قائلاً:(من الرمل)[4]:

غيرُ ليْلى لم يُرى في الحيِّ حيْ سلْ متى ما ارتبت عنها كل شيْ
....
عجباً تنأى ولا أيْن لها ثم يَدْنُو وصلُها ملء يَديْ

---

(1) في الشعرية ، مؤسسة الأبحاث العربية ، بيروت ، ط1 ، 1987 ، ص 103 .
(2) الرَّمز الشعري واغتراب اللغة في المنظور الصوفي، شعبان أحمد بدير ،2009،(انترنيت) .
(3) الديوان ، ص 81 ، 82 .

على أن حرصه على استدراك إن هذه الحركة منزّهة عن ثنائية الوصل والهجر مثّل لازمةً لِما راوده بشأن أمر الوصل الموظّف على هذا النحو للخروج بمفهوم يفيد أن للوصل قيمة لاتضاهى كيف لا" وعليه مناخ الطالب، ولديه مأوى الهارب، وبه أمان الخائف، واليه منتهى الطائف، عروة المستمسك وبغية السالك ، وشرف الناسك، لايتعلق بسببه إلاّ القاطع لسببه، ولا ينتمي إلى نسبه إلاّ المنسلخ من نسبه"[1]، يأتي هذا كله بعد أن أدرك الششتري غاية وصله بقوله :(من الزجل)[2]

أَنتَ أَنتَ أَنتَ، الحبيبْ مع المحبوب، ووصاله أَنتَ

(1) نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام ، ص 158 –159 ، وينظر مصدره لطفاً .
(2) الديوان ، ص 400 .

The use of the Sufi Terms in AL- shushturis Poetry

Lect.Dr. Nizar Shakoor Shakir

Abstract

The present study investigates the dimensions of employing the concepts of Sufism in the poetry of Shishetry in the light of mystery, intoxication, alcoholic beverage, mortality, goblet, being, and connection. And this is achieved by following the theoretical and practical method which contributes in building the structural status needed for the semantic approach in the frame of the literary versification.

According to this frame, certain concepts with certain dimensions appear which are closely related to the intellectual and artistic trend of the Sufi poet. These concepts are characterized by firm values .