أدب الانفصال والاتصال: دراسة للشطح الصوفي وللدعاء

أ/ حسين زيدان

كلية العلوم الاجتماعية

والعلوم الإسلامية ـ جامعة باتنة

الانفصال طريق الصوفي والحد الأقصى لدائرة النص الإسلامي، والتي إن تجاوزت هذا الحد وقعت في ظاهرة الشطح الصوفي. وما بعد هذا الانفصال تبدأ نقطة الاتصال. وهي البداية [البسيطة] للنص الصوفي [ولكن يا لها من بساطة!]؛ فالاتصال هو طلب الاستمساك بالحبل الموصول والعروة الوثقى. فالوصول إلى البارئ بالدعاء. والاتصال بالدعاء هو بداية تحدد تلك الدائرة الكبرى للأدب الإسلامي(الروحي). بين المجال المفتوح لـ الانفصال والاتصال[1] يكمن نصان: نص الشطح ونص الدعاء، فغاية الشطح دعاء للبقاء في الحضرة الإلهية، وبداية الدعاء هي التماس قربه. وبين بداية الدائرة ونهايتها تكتمل الدائرة الحاوية لحلقات الأدب الإسلامي بألوانه المختلفة. وسندرس نموذج الانفصال بدراسة الشطح ونموذج الاتصال بدراسة الدعاء.

ـ من نصوص الانفصال/ الشطح الصوفي:

يقول عز الدين المقدسي (ت 660هـ/1262م):

أباحت دمي إذ باح قلبي بحبّها ... وحلّ لها، في حُكْمِها، ما استحَلّت

وما كنت ممن يظهر السر إنما ... عروس هواها في ضميري تجلّت

فألقتْ على سِرِّي أشعة نورها ... فلاحت لِجُلاّسي خفايا طَوِيَّتي

فإنْ كنتُ في سُكْري شطحت فإنني حكمت بتمزيق الفؤاد المُفَتَّـــت
ومن عجبٍ أن الذين أحبهـــمْ وقد أَعْلَقُوا أيدي الهوى بأعنـّة
سقوني وقالوا: لا تُغَنِّ! ولو سقـوا جبال حُنينٍ ما سقوني لغنّـــتِ[2]

الشطح عند الجرجاني "عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى، تصدر من أهل المعرفة باضطرار واضطراب، وهو من زلات المحققين فإنه دعـوى بحـق يفصح بها العارف من غير إذن إلهي بطريق يشعر بالنباهة."[3] ويعرفه ابـن عـربي بأنه: "عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى وهي نادرة أن توجـد مـن المحققين"[4]. ومن أطرف ما قرأت عن الغزالي حسن تعليله، وحيلة تهرّبه بالتخفيف من تهافت الفقهاء على تعنيف الشطح؛ فاكتفى بمفهوم فيزيائي للشـطح بقولـه: "الشطح حماقة بين الكتفين"!. وقال أبو نصر عبد الله بن علي السرّاج الطّوسـي: "الشطح كلام يترجمه اللسان عن وجد يفيض عن معدنة، مقرون بالـدعوى"[5]، [والدعوى إيهام بالادعاء الكاذب لما يخالف فيه العادة]. وهو "عبارة مستغربة في وصف وجدٍ فاض بقوته وهاج بشدة غليانه وغلبته"[6]. تعلق الباحثة سعاد الحكيم على تعريف السراج الطوسي الموسع والمـبرر لمظـاهر الكمـال في الشـطح؛ واستخفاف ابن عربي(فيلسوف التصوف) بإدانته لهذه الدعوى؛ حتى ولو كانـت دعوى حق؛ بقولها: " فعلى حين يجعل الطوسي "الشطح" صفة كمالية للوجدان، ويُدين المنكر لهذه الأحـوال...ويتوسـع في تبيـان مـا خفـي مـن معـاني الشطحات...نرى ابن عربي يقف في وجه هذا المد الصـوفي، الغريـق في غيبـة الوجدان، المتوحش في دروب التجربة، ليعلن عجز"الشطح" عـن بلـوغ مقـام "المحققين" "[7].

ـ شطحات أبي يزيد البسطامي:

يقول عبد الرحمن بدوي: "الشطح إذن تعبير عما تشعر به النفس حينما تصبح لأول مرة في حضرة الألوهية، فتدرك أن الله هي وهي هو. ويقوم إذن على عتبة الاتحاد، ويأتي نتيجة وجد عنيف لا يستطيع صاحبه كتمانه، فينطلق بالإفصاح عنه لسانُه. وفيه تتبين هذه الهوية الجوهرية فيما بين العبد الواصل والمعبود الموصل إليه، فيتحدث على لسان الحق، لأنه صار والحق شيئا واحدا، ومن هنا ينتقل الخطاب إلى صيغة المتكلم بعد أن كان ـ في حال المناجاة ـ بصيغة المخاطب، وفي حالة الذكر بصيغة الغائب."[8] ورغم إثراء عبد الرحمن بدوي للمكتبة العربية، وأياديه السابغة على الفكر والأدب بسبق وإخلاص، ورغم جِدِّه وجديده؛ إلا أن من حقه علينا أن نخرج سمنه من عسله، فالرجل مولع بلوي ماسينيون وبقية المستشرقين، (ولكن من ذا الذي ينكر دور ماسينيون في التعريف بالحلاج وبأعماله؟!). وقد وقع في الأزمة الفكرية التي وقع فيها ماسينيون، فماسينيون النابغة؛ يبدو أنه غير معجب بنصوص آداب ديانته اليهودية فاكتشف المسيحية من خلال الإسلام؛ ورأى في قتل الحلاج تكرارا لمشهد صلب المسيح؛ وأوّل ذلك تأويلا انشرح له صدر مريديه من العرب؛ ووُظّف توظيفا سريعا في النص العربي الحديث، وغلبة الفكر الوجودي على عبد الرحمن بدوي جعلته يرخي أعصاب النص الصوفي المشدودة إلى نسغها الروحي؛ مكتفيا في معظم الأحيان بإبراز الجانب الإنساني أو البعد الاغترابي في النصوص. لا شك أن القدامى وبعض المحدثين؛ اختلفوا في قول ابن عربي بوحدة الوجود اختلافا مريعا، وقد حيّرت فكرة وحدة الوجود الدكتور زكي مبارك كثيرا، وله في المسألة آراء لطيفة[9]، ينتهي فيها إلى "أن القول بوحدة الوجود ليس إلا شطحة صوفية، وهو خطر كل الخطر في عالم

الأخلاق"[10]، وهو اجتهاد مذهل من المتصوفة في التفريق بين الشريعة والحقيقة أوقع العامة والفقهاء في نكير ونكران كبيرين. والأمر نفسه بالنسبة لصاحب كتاب "العالمية الإسلامية الثانية"[11] الذي اجتهد فأخطأ ــ كما رددنا عليه في غير هذا الموضع[12] ــ حينما ربط أزمة المتصوفة مع الفقهاء والجمهور بالكتابة الشعرية، ولو أنهم ساقوا أفكارهم نثرا ــ كما يرى ــ لما وقعت الواقعة. كما أن تأويل الوصول الصوفي بأنه تارة وحدة وجود واتحاد؛ وتارة أخرى بأنه حلول؛ هو تأويل يهودي/ مسيحي لجمالية أدبية إسلامية. ونقل عبد الرحمن بدوي هذا الدَّخَن، فصار مولعا بالكتابة عمّن عاش رحلة روحية بأنه شخصية قلقة في الإسلام[13]. والرجال الذين نقلوا مشهد الحياة الفكرية إنما نقلوا حجج الخصوم، فعدّ الحجج منسوبة للكتاب المسلمين، واعتبرها تاريخا للإلحاد[14]. ونعجب إذ نراه حريصا على ربط ظاهرة الشطح بالاتحاد، أو بتعبير متأدِّب؛"عتبة الاتحاد أو الحلول". وهذا ما فعله مع شخصية الصوفي الجليل أبي يزيد البسطامي. لذلك نكتفي بنقل ما يُعد ــ تقنيا ــ في تعريف الشطح وخصائصه دون الالتفات إلى شطحاته الماسينيونية، أو الإشارة إليها باقتضاب. فعبد الرحمن بدوي يورد ما تعارف عليه الصوفية من إذاعة "سر الصوفي" فيما بينه وبين ربه، يقابله غرابة من الفقهاء ومن العامة: "إن الشطح سر للصوفي لا بد منه، هنالك تتخذ الكلمات عند النفس امتلائها الخاص بحقيقتها الوقتية، وتُسمع في باطنها أحاديث قُدسية، ثم تُصلح النفس لغتها وفقا لتلك الأحاديث؛ وعلى وصيد الاتحاد الصوفي تقف ظاهرة الشطح"[15]. فماالعلاقة بين الكلمات المشحونة في الوجد الصوفي وبين الاتحاد الذي يقول به بدوي؟. والأغرب؛ أن كثيرا من الصوفية لا يرون في الشطح كمال العارفين، فهذا ابن عربي يرى بأن الشطح لا يحقق رتبة العارفين، وأرقى ما يصل إليه الصوفي المسلم هو الفناء عمّا سوى الله، والبقاء في الحضرة الإلهية. ولكن ما يعد يقينا في قول

بدوي هو غياب الحوار بنوعيه (الديالوغ والمونولوغ). تغيب صورة الأشياء والأفكار والأرواح عن الصوفي في تنقّله من حال إلى حال ومن مقام إلى مقام، ولكن في مقام يصعب فيه فصل المناجاة عن الجذبة وتوتر الوجد، فالمقامات مكاسب والأحوال مواهب كما يقولون، ذلك أن الصوفي لا يثبت في مقام إلا بتحوّلات في متغير الحال. وفي حال الشطح " لا يُفْترض هنا غيرٌ يتوجه إلى الله الخطاب؛ وهذا هو الأصل في تحريم إدانة ما يجري في النفس إبان هذه الحال. ومن أذاع فقد شطح."[16] غير أن الصوفية يُغْلَبون على أمرهم، وكلّ حسب استعداداته، ومن المعروف عند أهل هذا العلم أن الصوفي يرتقي من مقام إلى مقام إلى أن يبلغ مرحلة الصمت. وقد يطول به المقام ولا يبرحه حتى يُؤذن له بهاتف، أو برؤيا، أو بإشارة، أو بمكاشفة. فإن لم يتم له ذلك بقي صامتا.

ولقد تبين لنا أن المتصوفة على ثلاثة أنواع مما بعد مقام الصمت: **أولا**: منهم من انتقل إلى مقام الشهود بسلام بعد أمد طويل في مقام الصمت. **ثانيا**: ومنهم من مكّنه منهجه من عدم إدراك الآخرين لهذه المقامات والأحوال التي يمر بها، وهم فئة خاصة جدا تسمى "الملامتية"[17]. **ثالثا**: ومنهم من لم يصبر فأذاع: فسمي قوله شطحا. ويسعفنا عبد الرحمن بدوي بتحديد خمسة عناصر[18] لوجود ظاهرة الشطح: **الأول**: شدة الوجد. **الثاني**: تجربة اتحاد(وهو مبالغة منه واهتمام للقوم فظيع؛ وكان عليه أن يقول تجربة وصل فهي الأشد على الصوفية ولا تعادلها إلا تجربة الفصل. والوصل هو رؤية للأنا من خلال الخالق حيث لا أنا). **الثالث**: أن يكون الصوفي في حال سكر "وهو إنتشاء الروح بمكاشفة الحق لها بسره بأنه هو هي وهي هو"[19]. **الرابع**: سماعه لهاتف إلهي يدعو إلى الاتحاد (والأحرى أن يقول: لهاتف القرب ففيه يصيح العبد ــ حيث لا ذات ــ: يا أنا!، ويقول البهاء: يا أنا!

فيكون الاتحاد اتحادا جماليا وليس اتحاد قهر ولا للصفات؛ بل هو تحقيق لما قالوا:" أن لا يُشْهِدك الحق إياك"[20]. **الخامس**: يتم الشطح في حالة عدم شعور (غيبة عن الوجود والشهود). كما يحدد د.بدوي خصائص[21] الشطحة بأنها: 1 ــ تكون بضمير المتكلم على العموم. 2 ــ ظاهرها غريب وباطنها مستقيم. 3 ــ تأخذ خاصية الدعوى الكاذبة.

إن مفهوم الشطح وتولّده وخصائصه هو ما يعطي التكوين الاستثنائي للنص الشطح، ويكسبه تقدير الصوفية لنصوص الشطح بوصفها أسرارا مضنونا بها عن العامة والخاصة وعن خاصة الخاصة. فهو سرٌّ واصلٍ أذاع به. إنه ــ بمثال سخيف ــ : يشبه رجلا سعى في الاتصال بالسلطان بما تأتّى له؛ فأخبره السلطان بكل شيء وعندما نادمه سكر، فخرج إلى الناس وأذاع ما كان بينه وبين السلطان. لذلك فإن الشطح حضور بما فوق المكان والزمان، وهو ما يعطى للنص بعده الإنساني اللامحدود، وبعده الزماني اللامتناهي، تلك هي الأهمية التي يحظى بها الشطح وليس لأهمية فكرة الاتحاد أو الحلول كما يرى الفاضل د.بدوي؛ الذي تزداد مبالغته بادّعائه أن الاتحاد هو ما يبعث على تساوي الأديان عند الصوفي، وعند وحدة الوجود تنتفي التفرقة المذهبة والدينية بين مختلف الديانات السماوية أو غيرها[22]. لا خلاف في أن فئة من متصوفة العالم قديمه وحديثة؛ قد وصلت إلى قواسم مشتركة ورؤية لحقائق الوجود، تنفي الغل والبغضاء بينهم، وهذا لا يعني أبدا تشابها في التجربة؛ بل ولا في النتائج، فبدوي نفسه يؤكد أن المسيحية[23] مانعة للوصول مادامت شخصية المسيح ــ المؤلّه ــ تقف حاجبا بين المتصوف المسيحي وبين ربه. وتصوّر اليهودية للخالق تصورا رُهابيا ألغى معاني الأنس والصحبة والمناجاة بين اليهودي وربه. لكن لم يقل متصوف إسلامي واحد ــ ممن لم يُرموا

بالتبدّع وهم عدد قليل في الطور الأخير للحضارة الإسلامية ــ بأن الشريعة غير ضرورية. لقد فرّقوا بين الشريعة والحقيقية، فقالوا الشريعة للعامة والحقيقية للخاصة؛ بل لولا الشريعة لأفسدت العامة الحقيقية. وفرقوا بين الولاية التي هي للخاصة وبين النبوة التي هي رسالة للعامة. واعترفوا بأن النبوة أرقى كمالا من كل ولاية. وفسروا وجود التصوف بأنه انتقال للجذبة الصوفية التي اتسعت كموجة متناهية إلى حد التلاشي. وقد ذهب عبد القادر الجيلي إلى أن سبب عدم تصوف الصحابة بالطريقة التي عرف بها التصوف يعود إلى شهودهم للجذبة المحمدية[24]، فقد كان هو القطب الذي تتسع دائرة الجذب الصوفي من بعده. وبعد أجيال افتقر الناس للجذب النبوي فاحتاجوا إلى الطريقة. ولا يتحقق الشطح إلا بدرجة دقيقة من التوحّد والتوحيد هو " ألا يُشهدك الحق إياك"، "وببلوغ الصوفي هذه المرتبة يأخذ صفة العارف، فإن العارف يكون بمشهد الحق، "إذ بدا الشاهدُ وفَنِيَ الشواهدُ وذَهَبَ الحواس"[25]، ولهذا فإن المعرفة تصدر عن الشطح، والشطحات إنما تصدر من أهل المعرفة، فإن علامة العارف؛ وأوّل دلائل دخوله المعرفة هو الشطح، ومن لم يبلغ مرتبة الشطح لا يصح أن يُسْلَكَ في عداد العارفين بالمعنى الصحيح. مع تكرار التأكيد بأن هناك صنفا يمر بعد الصمت إلى مرتبة أعلى بسلام، ومنهم من لا يشعر غيره بكل أطوار رقيّه وهم "الملامتية". البسطامي(ت 261هـ/875م) أول من عرف بالشطح، وأما الحلاج(الذي جاء من بعده) فهو أشهر من شطح، فالدلائل ترجح على أن سبب قتله هو شطحه(مع تأكيد حجج ماسينيون الذي يرى أن الأسباب كانت سياسية)[26]. ومما يرجح السبب الأول (رغم تظافره مع السبب الثاني) هو عزوف الصوفية عن الشطح، بل يتكتمون عن بعضهم كل ما يصدر عنهم. ولقد انبرى بعض المتصوفة إلى تغيير وتأويل نصوص المتصرفة من أبي يزيد البسطامي؛ إلى شرح ابن عربي لترجمان

الأشواق(شرح نصه بنفسه). وتعليل إعدام الحلاج؛ كان بمثابة حادث في تاريخ التصوف الإسلامي، فسّره المتأخرون بما أشرنا إليه. لكن المعاصرين للحلاج وبخاصة المتصوفة كان لهم رأي صوفي دقيق في سبب إعدامه، لم يفسروه تفسيرا سياسيا، ولا تفسيرا أدبيا/ اجتماعيا، ولا تفسرا فقهيا بتهمة الهرطقة والتجديف، إنما بتفسير أبسط وأعمق: فالشّبْليّ؛ وهو من شهد موقف إعدام صاحبه؛ قال: " أنا والحلاج شيء واحد، فخلّصني جنوني وأهلكه عقله"[27]. ويتبين بدوي ما نقله عن ماسينيون من أن هذا الموقف من الشبلي يعد جبنا ونفاقا، لكن تفسير قول الشبلي ــ وفق العوالم المعرفية ــ نظنه أنصف للرجل وحرمته. فالشطح نص ينتمي إلى دائرة العوالم المعرفية الكبرى والصغرى:

ــ ينتمي إلى المعرفة المفتوحة (الشعرية): لما فيه من صور جمالية ومضامين التجربة الشعورية العميقة.

ــ ينتمي إلى المعرفة المغلقة (الجنون): مادام يتصف بالصفات السابقة، ويصدر في حالة غيبة عن الشعور، وما يتهم به صاحبه من خرق للعادة والمألوف في القول والادعاء (الكاذب/ الدّعوَى)، والشبلي نفسه أُدخل مستشفى المجاذيب.

ــ ينتمي إلى دائرة العوالم المعرفية الكبرى: ففيه بعد أسطوري لأنه يدعي الحديث باسم الله، ويصبح العرش والبشر والوجود بين أصابعه. وفيه بعد السحرية ما دام النص يدّعي القدرة على محو الوجود أو إطفاء نار جهنم بالتفل عليها. وينتمي إلى العقلانية مادام النص يتحجّج بأحوال الناس وظروف حياتهم، واتهام الزاهد بأنه يسعى إلى كسب خبزه عكس العارف، إضافة إلى ولوع الشطحات بالإخبار عن العقل وقصوره، فهو إدانة للعقلانية تشبه إدانة النص الحديث للعقلانية. وهو أولا وأخيرا نص ديني يجعل النبوة/ الولاية أرقى مصاف بحثه وعنايته واعتنائه. فالشّبْلي إذن، فسّر نجاته من مصير الحلاج بأن شطحه كان مُؤَوَّلا تأويلا ينتمي إلى الجنون

وهو ما أنقذه. وهو؛ في حين آخر؛ يبرر نجاته من مثل مصير الحلاج بأنه كان شبيها بالملامتية في قوة تكتّمهم و كتمانهم فقال: "كنت أنا والحسين بن منصور شيئا واحدا، إلا انه أظهرَ و كتمتُ "[28]. بيد أنه لم ينقذه من "انتقام المعرفة" "فقد شهدوا على الشبلي بالكفر مرارا مع تمام علمه و كثرة مجاهداته وأدخله أصحابه البيمارستان ليرجع الناس عنه مدة طويلة"[29]. ونجد في موقف الجنيد(ت 298هـ/910م) من شطحات أبي يزيد البسطامي؛ دفاعا عن الشطح وبراءة لنصوصه من الإلحاد؛ لما انبرى لتفسير شطحاته بما لا يوحيه ظاهرها.[30] والذي لا نشك فيه هو أن نصوص التصوف هُرِّب معناها كما كانت تهرب صحائف النصوص؛ لعلم العارفين بأنها نصوص تتجاوز الواقع بأخطر سلاح؛ هو الخروج من الزمن؛ قصد تغيير هذا الواقع، وإنه لهروب بالفعل، ولكنه من أجل المواجهة.

ـ الجذور الأولى للشطح:

مما قالته رابعة العدوية: "يا رب! أمَا كانت لك عقوبة ولا أدب غيرُ النار؟!"[31]. "وقالت عن الكعبة ـ لما حجّت ـ ولعل ذلك لآخر مرة: هذا الصنم المعبود في الأرض! وإنه ما ولجه الله ولا خلا منه!"[32]. وقولها تنزيه للعبادة من المتحججين كفاية بإتيان المظاهر التعبدية. وكان الشبلي معاصرا للحلاج وقال يوما لأصحابه: "يا قوم! أَمُرُّ إلى ما لا وراء فلا أرى إلا وراء؛ وأمرّ يمينا وشمالا إلى مالا وراء فلا أرى إلا وراء؛ ثم أرجع فأرى هذا كله في شَعْرَة من خِنْصَري "[33]. وهو توسع في الإدراك حتى تغيب ماهية الأشياء عن حجمها الحقيقي وقيمتها المعروفة. فمشكلة المستقبل عند الشبلي تختلف عن المستقبل في النص العادي، قال: " ألف عام ماضية في ألف عام واردة، هو ذا الوقت، ولا تغرّنكم الأشباح"[34]. وكان يقول: " أنتم أوقاتكم مقطوعة، ووقتي ليس له طرفان"[35]. "وربما كان

يشطح ويقول: أنا الوقت؛ ووقتي عزيز،؛ وليس في الوقت غيري؛ وأنا مَحْقٌ.
"[36]فالوقت عند الشبلي نوعان: وقت مقطوع وهو الزمان المعروف لذاته بداية ونهاية، والوقت الموصول هو الدهر[37] المتموقع بين حدّي الأزلية والسرمدية. ويرى د.بدوي (وماسينيون) أن الشبلي لم يأت بجديد بعد البسطامي، ولا من أتى بعد الشبلي، ويبقى البسطامي " أجرأ من عرفنا من الصوفية؛ وكل هذا في إخلاص وحرارة وإيمان غير تصنّع ولا دلال كما هو الشأن عند ابن عربي وجلال الدين الرومي"[38]، ذلك أن البسطامي كان يقول بعفوية دون كبرياء في تصوير علو مقامه، كالذي سيفعله ابن عربي، ولا يغريه الخيال الصوفي إلى اندماج كلي في الطبيعة بتشبّهات تنزلق في تجسيدات الذات في الديانات الشرقية القديمة. كان البسطامي موسّعا لمعنى رؤية الوجود وخالقه. معيدا ثقة الإنسان في نفسه وروحه، مبيّنا لشعلة الروح الإلهي في الذات الإنسانية منتزعا المستقبلي الكلي عن المستقبلي الجزئي.

ـ اللمع والنور من كلمات أبي طيفور:

أورد السّهلجي نصوص أبي يزيد تحت العنوان المذكور أعلاه، وهي تشبه تصنيف أبي نصر عبد الله بن علي السراج الطوسي لكتاب"اللمع في التصوف"، وهي تثبت الفرضيات السابقة للنص الصوفي وأُسِّيَةَ الهواجس ما فوق مستقبلية لنصوص الشطح، ولنتابع بعض النصوص بذهنية راصدة رصد اقتصار لمفهوم الزمن ولموقعه في نص الشطح؛ متأملين لـ"أنا" العارف الموهمة بالوَحدة أو الحلول، مختلسين النظر إلى روح الاستعلاء في نص البسطامي، ولغته المجنحة، وتعاسة موقفه من الدنيا ـ لا من الحياة ـ مسترقين السمع إلى إيقاعات النص الصوفي عامة؛ وبخاصة الشطح؛ بجمله القصار والفتوّة اللغوية، وروح الدهشة في الحادث (من

قال: أنا ربكم الأعلى، والرب يُسمّى به المخلوق فيقال: ربُّ دار ورب بيت، وقال أبو يزيد رحمه الله: سبحاني! سبحاني! وسبوح وسبحان اسم من أسماء الله تعالى الذي لا يجوز أن يسمي به غير الله تعلى...ويحكى أنه قال: ضربت خيمتي بإزاء العرش ــ أو ــ عند العرش." [41]وقال مخاطبا ربه: "كنتَ لي مرآةً فصرتُ أنا المرآة... أشرفَ الحق على أسرار العالم فشاهدها خالية منه، غير سري فإنه مَلاءًا فخاطبني معظّما لي بأن قال: كل العالم عبيدي غيرك....طاعتك لي يا رب أعظم من طاعتي لك...بطشي أشد من بطشه بي...تا الله لوائي أعظم من لواء محمد صلعم: لوائي من نور تحته الجان والجن والإنس كلهم من النبيين...لأن تراني مرة خيرٌ لك من أن ترى ربك ألف مرة...الجنّة هي الحجاب الأكبر، لأن أهل الجنة سكنوا إلى الجنة. وكل من سكن إلى الجنة سكن إلى سواه، فهو محجوب."[42] "إن آدم عليه السلام باغ حضرة ربّه بلقمة...لو شَفّعني الله في الأولين والآخرين لم يكن ذلك عندي بكبير: غاية الأمر أنه شفّعني في لقمة طين...إلهي! (لو) تغفر عن رأس آدم إلى يوم القيامة غفرتَ (عن) قبضة تراب؛ ولو تحرق من رأس آدم إلى يوم القيامة أحرقتَ قبضة تراب."[43]"قالوا: سمعناه يقول: سبحاني! سبحاني! أنا ربّي الأعلى. فقال الجنيد: إنه مستهلك في شهود الإجلال، فنطق بما استهلكه لذهوله عن الحق ورؤيته إياه؛ فلم يشهد إلا الحق تعالى؛ فنعته فنطق به و لم يكن علم ما سواه ولا من التعبير عنه ضنّا من الحق به. ألم تسمعوا مجنون بني عامر لما سئل عن اسم نفسه فقال: ليلى. فنطق بنفسه و لم يكن من شهود إياه فيه."[44]"حججت أول حجة فرأيت البيت؛ وحججت الثانية(فـــ) رأيت صاحب البيت و لم أر البيت؛ وحججت ثالثا فلم أر البيت ولا صاحب البيت[45]. "سئل عن اللوح المحفوظ فقال: أنا اللوح المحفوظ."[46]"جاءه رجل فقرأ عليه: ﴿إن بطش ربك لشديد﴾[47] ــ قال أبو يزيد وحياته إن بطشي أشد من

بطشه...وقال رحمة الله عليه: سبحاني! سبحاني! ما أعظم سلطاني!...وقال أبو زيد: أنا لا أنا أنا أنا، لأني أنا هو أنا، أنا هو هو." [48] "قال أبو يزيد: إلهي! إن كان في سابق علمك أن تعذّب أحدا من خلقك بالنار، فعَظّمْ خلقي فيه(أي في النار) حتى لا يَسَعَ معي غيري. وأنشد يقول:

ولو قلت: جُدْ بالكل منك لنا، لما تأبّيت فيما قلته عنـــــــــد ذلك

ولو وضع المعشار مني على لظـــىً نضحت من التعظيم في وجـــه مالك

فحبُّك فرضٌ، كيف لي بأدائـــــه!ولست لفرض ـــ ما حييت ـــ بتارك"[49]

"قطعتُ المفاوز حتى بلغت البوادي، وقطعتُ البوادي حتى وصلت إلى الملكوت؛ وقطعت الملكوت حتى وصلت إلى المَلَك. فقلت: الإجازة! قال: قد وهبتُ لك جميع ما رأيت. قلت: إنك تعلم أني لم أر شيئا من ذلك. قال: فما تريد؟ قال: أريد أن لا أريد. قال: قد أعطيناك." [50]

"قلت [أنا السهلجي]: سألني بعض المنكرين كيفية قول الشيخ السيد أبي يزيد قدس الله روحه: سبحاني! سبحاني! نا أعظم شأني! فأجبته على حسب عقلي: قوله«سبحاني» كقوله ورازقي؛ وألقى إضافة إلى نفسه: «وما أعظم شأني»! إذ أنت سبحاني ـــ يعني: أنت لي،..." [51]

لسنا في حاجة ـــ بعد هذه النصوص ـــ للدفاع عن شطحات البسطامي، فقد دافع عنه الجنيد وآلاف المريدين، و لم يصَب بتجريح؛ رغم أنه قال أكثر مما قـــال الحلاج في المصادر نفسها. وما يهمنا هو أن هناك لفتة ألهمنـــا إياهـــا التحليـــل المستقبلي لنصوص البسطامي؛ هي كونه يحاول الاتحاد بالزمن الإلهي في كل خطابه الأدبي، وهو في طور شعوري أخفى من اللاشعور (هو الأخفى بالمفهوم القرآني)،

ولكننا نعلم أن الزمن والزمان مخلوقين وليسا صفتين للخالق. لذلك نستنتج أن الرجل في طور شهوده كان يحاول تمثيل الحال بمنطوق الحرف والمحروف؛ فكانت وَحدة الوجود بمفهومها البياني وليس الفلسفي أو الديني، وكان الحلول تقمص الحروف لما يفوقها من الأخفى، فحصرها أو حيزها الزمان، والله لا زمان. فكان أن توحد بالزمن والزمان الافتراضيين أي أبدع "زمنا إلهيا"[52] صاغ به شطحاته، وما دام الخالق منزها عن حدود المكان، وسيولة الزمان، فإن هذه النصوص بريئة من تهمة وحدة الوجود والحلولية. بجملة مختصرة: اخترع المخيال الصوفي ـــ في إطار عالم الممكن المنطوق ـــ زمنا إلهيا لا يحيّزه بُعد ولا يحدّه مكان، تعظيما لتجربتهم البشرية المحدودة بالطبيعة، فكانت نصوصهم؛ ومنها شطحات البسطامي هي فن الزمن المستحيل؛ هي المستقبل المستحيل أيضا.

ـــ من أدب الاتصال/ الدعاء:

الدعاء انتحاء جسدي، وحالة عقلية، وحال روحي. وهو رغبة في التغير، تُنتج نصا في حال بين حالين: حال الرهبة من موقف سلبي والخروج من قبضٍ:﴿ذلك بأن الله لم يَكُ مغيرا نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾[53]. وحال الرغبة في الدخول بموقف إيجابي إلى بسطٍ:﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾[54]. ويكون نص الدعاء حسب حال الحال. ونشدان التغير والتغيير معناه؛ طلب لمستقبل آخر. فنص الدعاء يتجه اتجاها مستقبليا بالنسبة للذات. لكنه بالنسبة للخالق يخرج عن "محدودية المستقبل"، فالله ـــ جل ذكره ـــ منزه عن التعاقب الزمني مادام هو الأول والآخر، ومنزه على تغيير قدر الإنسان مادام هو القادر والعالم، ومنزه عن الفهم الكيميائي أو الفيزيائي لحركة الأزمنة، ومنزه عن الفهم الروحي أيضا لتقلب القلوب أو ثباتها؛ مادام مخبرا

عن نفسه بأسمائه الحسنى وصفاته الجلالية والجمالية،"فبالذكر يتم التحقق الكامل بأسماء الله ومعرفته"[55]. إنما يتخذ نص الدعاء سببا. يَرُدُّ الإمام أبو حامد الغزالي على من يبحث عن جدوى الدعاء مادام القضاء لا مرد له بقوله "فاعلم أن من القضاء رد البلاء بالدعاء، فالدعاء سبب لرد البلاء واستجلاب الرحمة كما أن الترس يدفع السهم فيتدافعان فكذلك الدعاء والبلاء يتعالجان، وليس من شرط الاعتراف بقضاء الله تعالى ألا يحمل السلاح"[56]. والغزالي إنما يستنبط ذلك من أحاديث الرسول الأكرم، ومنها:{لا يرد القدر إلا الدعاء، ولا يزيد العمر إلا البر، وإن الرجل ليحرم الرزق بالذنب يذنبه}[57]، وقوله عليه الصلاة والسلام: {لا يرد القضاء إلا الدعاء، ولا يزيد في العمر إلا البر}[58].إن ذلك السبب ليس سببا سحريا أو دينيا أو عقلانيا أو شعريا إنما هو استجابة لِمَنَّةٍ إلهية:﴿ وقال ربكم ادعوني استجب لكم ﴾[59]،وقوله عز وجل:﴿وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداعي إذا دعان﴾[60]. وهو عمل بالأسباب وفق نظرية الدعاء القرآنية التي فهمها العابدون. ومن لهم صلة بحلاوة الإيمان, والتوق إلى الصفاء الروحي. أو على الأقل من افتقر إلى معين. فالدعاء هو افتقار إلى الله، وإعلان عبودية وتضرع. وجوهر الدعاء شكر النّعم حتى في المحن، مادام الإنسان لا يفرق بين المقدمة والنتيجة، ولا يدري فلَعَلَّ المعلول يصبح علة!، وقد يكون الأذى سببا لنعمة، كما أن النعمة قد تكون سببا لنعم أخرى. يقول الشافعي: "الحمد لله الذي لا يؤدي شكر نعمة من نعمه إلا نعمة منه توجب على مؤدي شكر ماضي نعمه بأدائها نعمة حادثة يجب عليه شكره بها "[61]. أي أن من صفات الله القدرة على جعل المستقبل ماضيا، إضافة إلى فتحٍ آخر جديد، وجعل الماضي مستقبلا. فحين يشكر العبد ربه على نعمة ما، فإن هذا الشكر لا يقبل إلا بنعمة القبول من الخالق، ونعمة القبول تتطلب شكرا على قبوله الاستجابة، وهو ما يتطلب نعمة أخرى بقبوله

الشكر الجديد. فكل قبول نعمة، والمقدرة على الشكر بدوها نعمة تستحق الشكر عليها، وهكذا،...وهذا ما يجعل الدعاء في حد ذاته نعمة ولو خلا من الطلب. إذ أن قبول الدعاء في حد ذاته تواصل أرقى وأسمى وأتم أنواع التواصل. ومن شهد الوصل لم يعان الانقطاع. وتلك من نعمة المنعم التي تتجلى في بقية أسمائه يقول أسين بلاثيوس: "وابن عربي يشير إلى خمسة أنواع من الدعاء في رسائله إشارة عابرة وهي:"الصلاة" وهي فرض على كل مسلم؛"تلاوة القرآن" تلاوة تفكير؛"والتفكير" بالمعنى الحقيقي؛"والسماع" أي الإنشاد الديني؛ التأمل الناشئ عن الخلوة، ويتكوّن من تلاوة أدعية على التكرار في ذكر الله [كذا] وهذا هو "الذكر""[62]. وابن عربي أشرف من فهم أسين بلاثيوس له،إذ أن الصلاة تظل في عرف كل مسيحي أو يهودي ذكرا ودعاء طقسيان، بيد أن الدعاء في مفهومه الإسلامي،وبخاصة عند العرفانيين؛هو الحضور الكلي في الجلال والجمال. وابن عربي نفسه يستنكف من مثل هذا التأويل السطحي للدعاء اللساني في كثير من كتاباته. ولسنا في حاجة إلى فهم الآخرين لخاصية إسلامية جوهرية في الدعاء. مادام الدعاء ضربا من التصوف. والتصوف ضربا من الدعاء،مع فارق في الاستدامة. فكل متصوف هو صاحب دعاء، وليس كل صاحب دعاء متصوفا. مع أن أشهر وأرقى أنواع الأدعية كانت دائما من العارفين بمختلف طبقاتهم(مقاماتهم) سواء أكانوا من المظلومين أم من المستضعفين، أم من المتصوفة الخلوتيين، أم من الصحابة الأطهار، أم من آل البيت المطهرين تطهيرا،أم من الرسل،أم من الملائكة، أم من تلقينات الخالق من صفة"المجيب"بأدعية عرفت في الأحاديث القدسية. وفي بساتين المدينة القرآنية. ومن أهم الباحثين في فن الدعاء الدكتور زكي مبارك،فقد تناول الدعاء بمختلف مصادره وأضربه،وخص فنونه بالدراسة،فمن أدعية الرسل إلى الأوراد والأحزاب والأوراد عند مشايخ الصوفية،ولا يغفل تاريخ الدعاء،ومن

ذلك "دعاء الاستسقاء"، فهو "من التقاليد القديمة في الديانات السامية"[63]، ويدرجها كلها في فن الأدب، ولصلاة الاستسقاء بعدها المستقبلي، يقول: "وصلاة الاستسقاء من أهم مظاهر التصوف، إن المرء لا يقوم بها إلا وقد آمن إيمانا صادقا برحمة الله وفضله، وكيف يطمح المرء أن تتغير القوانين الطبيعية فتمطر السماء لدعائه إلا إن وثق بأن الأمر كله لله، ,أنه يحجب السماء حين يشاء، ويرسلها حين يشاء"[64] ويفيض في ذكر النماذج.

ـ نموذج:

يقول عمر بن عبد العزيز: "**اللهم إني أطعتك في أحب الأشياء إليك وهو التوحيد، ولم أعصك في أبغض الأشياء إليك وهو الكفر، فاغفر لي ما بينهما، اللهم إني وإن لم أكن أهلا لأن أبلغ رحمتك؛ فإن رحمتك أهل لأن تبلغني، فإن رحمتك وسعت كل شئ؛ وأنا شئ، فلتسعني رحمتك يا أرحم الراحمين**"[65].

فالتوحيد نقطة يسير إليها الإنسان. والكفر نقطة يفر منها الإنسان. وهما نقطتان قطبيتان. ثم: من محور الذات إلى محور "المجيب" تكون الرحمة خطية. ولا يستطيع الإنسان السير إلى رحمته. لكن رحمته تستطيع السير إلى الإنسان. لأن الرحمة نعمة من الرحيم، والرحمة دائرية؛ بل كروية. وبتعميم صفة الرحمة، يصير الإنسان مركزا للكون ـ كما في نصوص الحضارات والأديان السابقة ـ الإنسان أصبح شيئا (شيئية الوجود لا شيئية العدم). الإنسان شيء. والرحمة تسع كل شيء. وبالتالي: فالإنسان لا يطلبه بالتوحيد فقط، لأن منهج خاص بالإنسان وهو منهج قاصر أمام الرحلة الروحية. ولا يطلبه بالترصد والانتظار، لأن الترصد والانتظار خاضعان للصدفة. إنما يطلبه باكتشاف قانون الرحمة الذي هو مهيمن

على الأزمنة والأمكنة وبذلك يضمن المستقبل. وهذا القانون ما فوق عالم الكون والفساد. هو سننية تطلب الملكوت. ولكل ذلك؛ فإن الدعاء عند عمر ليس ضمانا للمستقبل الروحي؛ إنما هو ضمان من الصفات الجمالية للذات الإلهية. من الرحمن؛ الرحيم؛ الرؤوف؛...

ـ فن الاستهلال:

لقد عم الدعاء الحياة الإسلامية حتى أصبح الدعاء "فنا استهلاليا" في الكتابة، مهما كان ميدانها، بعد أن كان فنا خطابيا. ففي بداية كل كتابة يستهل الكاتب موضوعه بإحاطة مستقبلية من دعاء يلتحم فيه النص بالخالق، كما يتواصل فيه الكاتب مع القارئ بنموذج دعائي خاص بكل تأليف أو إبداع. وصار الدعاء الاستهلالي مدخلا أدبيا روحيا لعدة قرون إسلامية و لم ينقرض بعد لأن وجهته مستقبلية. ويشغل الدعاء حيّزا معتبرا في كتب العبادات، وحيزا جليل القدر في كتب أهل الصفاء وهو في كتبهم على أنواع: من أذكار اليوم والليلة إلى الأدعية المأثورة في دورات مقصودة أو أوراد مشهورة أو أحزاب مشهودة؛ إلى ورد كل طريقة أو أذكار كل شخص.

ـ دمعات من آل البيت:

والأدعية في كتب أئمة "الطريقة مشعّة، وفي كتاب إحياء علوم الدين نماذج مستفيضة للدعاء. وقد شاء الانقسام المذهبي فيما بعد صفّين أن ينمي أحزان الشيعي وهو يلتف بآل البيت، و لم يكن آل البيت بضيقي الأفق كما لاح في كتب من صنف فقه المذهب، لقد كان الأتباع أكثر تسريبا للانقسام من الفقهاء. وكان العامة أشد وأنكى في هذا التمايز. وواجهه استعلاء في المذهب السني من العامة ومن الفقهاء. وكان أقل حدة في أهل الطريقة من السنة. وذاب الخلاف

والاختلاف لدى الخاصة. فقد كان لآل البيت وزنهم في الحياة الروحية الإسلامية، وكانت حكمتهم تقطف من أهل الصفاء دون اعتبار للوجهة السياسية، طالما أن السياسة شهوة المستكبرين أو هي درع المغفّلين والغافلين. لقد ساهمت الحياة السياسية في تشكيل عجيب للحزن الشيعي، حتى صارت الدمعة الشيعية مضرب المثل، فتميز الدعاء الشيعي بحزن يخفي تلوينا تراجيديا على أحداث الوجود. وتميز الدعاء الشيعي في تطوره بظاهرة مسرحية كانت هي أولى مظاهر المشهد المسرحي في الحياة الفنية الإسلامية، وبخاصة المشاهد الكربلائية. وهو تطوير فني لترسبات وأخاديد الفعل المأساوي في الحياة الشيعية، لم يكن آل البيت الأوائل ليسمحوا بتسرّبه إلى عقولهم ولا بتغليفه لصفاء أرواحهم. ولكن الفن سار إلى الأمام ليصبح الماضي حاضرا متجددا في كل المستقبل. ومن أرقى نصوص الدعاء أدعية زين العابدين المدوّنة في الصحيفة السّجّادية، ومثلما دوّنت أذكار السنة، فقد دوّنت أذكار أهل البيت باستفاضة وتواتر، لعل المحرض في ذلك هو الشعور بالاضطهاد والرغبة في إيصال كل ما أوثر عنهم إلى الأجيال القادمة، ونجد في "مفاتيح الجنان" كما هائلا من الأذكار والأوراد المنسوبة لآل البيت، نكتفي بدعاء واحد فقط منها.

ـ دعاء كُمَيْل:

من المؤكد أن تطور أساليب الدعاء وطرائقه كانت محل أخذ ورد بين الصوفية؛ من قبول وإنكار؛ خصوصا في مسألة السماع ومسألة الدعاء الجماعي المعروف بالإنشاد. وكان الإنشاد يبدأ باستهلال يختلف من مذهب إلى آخر من طريقة إلى أخرى، وهناك من يقيّده بوقار وورع السنة، كما أن هناك من يطلق العنان للسان الحال؛ مثلما هو الحال في هذا الاستهلال:

يا دائم الفضل على البريّه

يا باسط اليدين بالعطيّه

يا صاحب المواهب السّنيّه

صل على محمد وآله [66] خير الورى سجيّه

واغفر لنا يا ذا العلى في هذه العشيّه[67]

دعاء كميل[68] نموذج ثري من أدعية آل البيت، يحقق استمرارا مستقبليا في فعله؛ "إن الدعاء ليتناسب تماما في تأثيره مع مستوى الإحساس الواعي بحقيقته وأهميته. وإنه ليشبع حاجات ذاتية أصيلة خالدة في وجود الإنسان، ولذا فهو ضرورة خالدة، وغذاء دائم للروح الإنسانية. إنه يهيء الجو الروحي، والصفاء القلبي، لإدراك تعاليم السماء."[69] وذلك بإعادة الروح إلى طفولتها الصافية، بتضرّع وإعلان الافتقار للخالق، وهو الضعف الباعث لعزة الإنسان والمطهّر لنفسه، "ولا يستطيع الحرف أن يعبر عن لحظات العروج النفسي الرفيع في سكنات الليل إليهم، والسَّحَر الهادئ الصامت، حيث تنهال الدموع، وتتكسّر الكلمات على الشفاه، وتتصاعد الآهات والاعترافات للخالق المنعم."[70] إن الدعاء تواصل روحي مع الوجود بربطه الإنسان بخالقه، وهو حالة انعتاق للروح، واكتشاف للحقيقة بإعاداتها لمراجعة الحق، حيث يزول التعاقب الزمني، ويستحضر الماضي والحاضر والمستقبل في مشهد تطهيري. فالدعاء استشراف لما فوق المستقبل؛ مادام ذروة للعبادة الإسلامية؛ بل محّها. وهذه تكوينات النص[71]:

أ ــ دائرة الأسماء الحسنى: يبدأ النص بتحقيق مضامين آية ﴿إياك نعبد﴾ فيسأل الله برحمته التي وسعت كل شيء، وهو سؤال باسم الجمال، ثم يعقبه

السؤال بأسماء الجلال الممثلة للقوة والقهر والجبروت والعزة والعظمة والسلطان والاقتدار. ثم يشير إلى الأسماء كلها أملا في إحصائها إحصاءَ نوايا وليس إحصاءً فعليا. ويشير إلى العلم، ويكمل دوره الأسماء بالعودة إلى أسماء الجمال: النور والقدوس،...ويربط ذلك بقوله: باسم الأول والآخر. فتتم دورة الأسماء الحسنى في عروج سريع ودقة محكمة في معرفة أسرار الأسماء. وهو ما يهيء باب الطلب والسؤال. ويكون مطية لطلب المغفرة، ويبرز النص خطة العاشق في إزالة جليد منع الاستجابة وتهيئة سبل قبول الدعاء: **اللهم إني أسألك برحمتك التي وسعت كل شيء. وبقوتك التي قهرت بها كل شيء. وبجبروتك التي علبت بها كل شيء. وبعزتك التي لا يقوم لها شيء. وبعظمتك التي ملأت كل شيء. وبسلطانك الذي علا كل شيء. وبوجهك الباقي بعد فناء كل شيء. وبأسمائك التي ملأت أركان كل شيء. وبعلمك الذي أحاط بكل شيء. وبنورك الذي أضاء له كل شيء. يا نور. يا قدوس. يا أول الأولين. ويا آخر الآخرين.**

2 ــ التماس إزالة حواجز الصد: اللهم اغفر لي الذنوب التي تهتك العِصَم.اللهم اغفر لي الذنوب التي تزِل النِّقَم. اللهم اغفر لي الذنوب التي تغيّر النِّعم. اللهم اغفر لي الذنوب التي تحبس الدعاء. اللهم اغفر لي الذنوب التي تُنْزِل البلاء.

3 ــ التقرب بالافتقار إلى الله وإقرار بالحاجة إليه: يتقرّب إلى الله بذكره إياه بألطف أسمائه وهي صفاته؛ طلابا الدنوّ والقرب؛ مبديا افتقارَ الخاضع المتذلل الخاشع الراغب في الرحمة: **اللهم وأسألك سؤال من اشتدّت فاقته. وأَنْزَلَ بك عند الشدائد حاجته. وعظُم فيما عندك رغبته. اللهم عَظُم سلطانك. وعلا**

مكانك. وخفيَ مكرك. وظهر أمرك. وغلب قهر وجرت قدرتك. ولا يمكن الفرار من حكومتك.

4 ــ سجّادة الاعتراف: يعترف النص بما بين العبد وربه من أسرار سبقت ويكشف دقيق ما بين العبد وربه: **اللهم مولاي. كم من قبيح سترته!. وكم من فادح من البلاء أَقَلْتَه. وكم من عثار وقيته. وكم من مكروه دفعته. وكم من ثناء جميل لست أهلا له نشرته!. اللهم عظُم بلائي. وأفرط بي سوء حالي. وقصُرت بي أعمالي. وقعدت بي أغلالي. و حبسني عن نفعي بُعد أملي. وخدعتني الدنيا بغرورها. بجنايها ومِطَالي. يا سيدي. فأسألك بعزتك أن لا يحجب عنك دعائي سوء عملي وفعالي. ولا تفضحني بخفيِّ ما اطّلَعْتَ عليه من سرِّي. ولا تُعاجِلْني بالعقوبة على ما عملته في خلواتي. من سوء فعلي وإساءتي ودوام تفريطي وجهالتي.**

الجمل القصار انحباس للكلم؛ أمام عجز اللغة والفكر معا، واستحضار للمخالفات وإحصائها. الجمل القصيرة جدا دليل على عمق روحي كبير، فـ"عندما تتسع الفكرة تضيق العبارة". و يحدث استقراء ملحمي لخلق الإنسان وكنهه والغاية من وجوده، معترفا بتقصيره، فخياله يستحضر الحضرة الإلهية التي تقشعر لها أبدان الأصفياء. وقصر الجمل يشبه محوري جاكوبسون في المغايرة والمجاورة: محور يبحث عن الكلمات، ومحور يبحث عن حسن المدلول، عملية ذهنية قد تكون سريعة ومعقولة في الإبداع الشعري(حيث تقوم آلية العلامة في المراوحة بين الدال والمدلول)، لكنها في الدعاء تعجز هذه الآلية عن العمل، لأنها تراوح قطبين داخليين هما القلب والعقل، الوجدان والأذهان. وتراوح قطبية عمودية خطيرة الشأن: بين الإنسان وخالقه، يجب أن يحدث العيّ والهمهمة

واللعثمة، لكن الصفاء الروحي يورق بالإبداع الذي هو فيض من فيوض الخالق ، هو عالم بالمتلقي وأنه هو من يلقي إليه بما يتلقّى منه، أليس ذلك من دلائل عظمة الفعل المستقبلي في نص الدعاء؟. إن الحضور/ الغياب في نص الدعاء؛ يقتضي شهيقا للغة التي تُجْبَر على الغياب بحضورها، بغيبوبة في هيولى النص ، فيصبح الدعاء نصا مرتقيا لسلّم اللغة، وذلك هو الإبداع.

5 ــ نكران حجة العبد على الله والتماس العذر: ويوغل الاعتراف في نكران كل حجة للعبد أمام الله فيما أصابه: **لك الحمد عليَّ في جميع ذلك. لا حجة لي فيما جرى علي فيه قضاؤك. وألزمني حكمك وبلاؤك. وقد أتيتك يا إلهي ــ بعد تقصيري وإسرافي على نفسي ــ معتذرا. نادما. منكسرا. مستقيلا. مستغفرا. منيبا. مقرًّا. مذعنا. معترفا. لا أجد مفرا مما كان مني. ولا مفزَعا أتوجه إليه في أمري. غير قبولك عذري. أو إدخالك إياي في سعة رحمتك.**

6 ــ احتجاج نور الدعاء على نار الآخرة: ويذهب النص إلى تخيّل صاحبه أنه دُفع إلى النار فيجهش بحجج روحية: إن كان لم يقو على الصبر أمام عذاب الدنيا الهزيل وبلائها القصير المنتهي؛ فكيف يصبر على عذاب الآخرة وهو العذاب الدائم الطويل؟. ويقيم النص مرافعة روحية في تخير وجوده في النار: **يا إلهي وربي وسيدي ومولاي. لأيِّ الأمور إليك أشكو؛... أم كيف تزجره زبانيتها وهو يناديك يا ربَّهْ.**

7 ــ التماس العفو لكل الإنسانية: ويصور النص الضعف الإنساني ويسأل الخالق عفوا على خطايا الإنسان؛ التي لم تخل بالسنن والنواميس الكونية: **فالبيقين**

أقطع لولا ما حكمت به من تعذيب جاحديك. وقضيت به على إجلاء معانديك. لجعلتَ النار كلها بردا وسلاما. وما كان لأحد فيها مقرا ولا مقاما.

8 ــ اكتشاف الذات من خلال الدعاء: وبعد سياحة كونية في عروج مع الأسماء وإسراء على الإنسانية، يعود النص إلى الذات، من أجل إسكان تأجج الخروج من إطار الزمان والمكان إلى مكان الدعاء، وإلى لحظة الدعاء، إلى ليلة الدعاء، إلى تلك الساعة، فيطلب ــ وقد أحس بأن محبوبه رضي ــ إزالة كل ذنب كتب عليه. يسير الدعاء سيرا هادئا في انعطاف المنحى التصاعدي إلى المنحى التنازل.. ويطلب ديمومة الطاعة وتواصلا آمنا بين الذات والكون والخالق في آفاق السرمدية: **يا رب يا رب يا رب. أسألك بحقك وقدسك وأعظم صفاتك وأسمائك أن تجعل أوقاتي من الليل والنهار بذكرك معمورة وبخدمتك موصولة. وأعمالي عندك مقبولة. حتى تكون أعمالي وأورادي كلها وردا واحدا. وحالي في خدمتك سرمدا.**

تلك السرمدية التي هي ما بعد الأبدية في المستقبل، والتي تقابل الأزلية، وهي ما قبل الأبدية في الماضي. نشهد في النص تواصلا و"الدّوام في الاتصال".

9 ــ العودة إلى السكون دون قطع للتواصل: وينتهي النص بتسكين تدريجي لأشواق الجذب الروحي بالحذر من القطيعة، ومن شر الظاهر والباطن. وإعلان الزاد الروحي البسيط أمام القوي، وهو العهد بين العبد وخالقه في إعلان وسائله البسيطة التي يرقى بها إلى الكمال[72]: **يا سريع الرضا. اغفر لمن لا يملك إلا الدعاء. فإنك فعّال لما تشاء. يا من اسمه دواء. وذكره شفاء. وطاعته غنى. ارحم عن رأس ماله الرجاء. وسلاحه البكاء. يا سابغ النِّعمْ. يا دافع النِّقمْ. يا**

نور المستوحشين في الظُّلَمْ. يا عالما لا يُعَلَّمْ. صلى على محمد وآل محمد. وافعل بي ما أنت أَهْلُه...

لقد حام النص في إسراء ومعراج روحيين، حلل الماضي والحاضر والمستقبل، وتجاوز ذلك إلى المابعد والماقبل، ونظر إليهما بعين الافتقار إلى من حَيَّزَنَا في المكان والزمان. وركب النص سفينة الأسماء الحسنى. وعاد إلى لحظة السكون التي تحمل كنز العهد بين الإنسان وربه، في تواصل السر بالسر. وهو ما يبقي معادلة النص صعبة الحل على من لا يستأذن متغيرات الكشف والذوق. ويتيح للنص أن يعلو فضاء ما فوق المستقبل. قد يشبه الشعر النظارات المحدّبة في تجاوزه للقريب، وقد يشبه النص القصصي النظارات المقعّرة في تقريبه للبعيد، لكن نصوص الاتصال والانفصال تشبه من يضع عُصابة على عينيك ويقول لك: « انظر بصفاء. هل ترى كل شيء؟!. إن لم تر شيئا فأنت ميّت!».

مما سبق؛ يتبيّن بجلاء؛ كيف أنقذ الأدب الإسلامي النص الأدبي الإنساني؛ في ظل المعرفة الدينية، وبخاصة البعد المستقبلي لنصوص الانفصال والاتصال. ويكفي النص الصوفي شرفا أن يترجم إلى اللغات الحية كالمواقف والمخاطبات للنِّفَّري، والنور من كلمات أبي طيفور(وهو منتخب السهلجي لشطحات البسطامي)، والفتوحات المكية لابن عربي. ويكفي هذه النصوص شرفا ما قامت به من حركة دعوية عالمية ذات بعد فائق الإنسانية؛ أنست المتمذهبين المسلمين عنت مذاهبهم، وأنست الغربيين تعاليهم العاجي بدياناتهم، في وحدة روحية مغرية للتصدير. لقد أتاح النص الصوفي بتكوينه المتدفق بالمستقبلية من الانفتاح على العالم ونشر الروح الإسلامية، "فإن الصوفية المسلمين قد وسّعوا من الآفاق التي يستشرف إليها الإسلام، فامتدّوا بها إلى الأديان الأخرى." [73] فأصبح النص الصوفي الشيعي يقشعر

له بدن السني، ويطلب السني العرفان في مواطن أتباع آل البيت، وصار الجنيد والغزالي والجيلي يعيشون جنب البسطامي والحلاج وابن عربي في سفر واحد[74].

وأصبح القارئ المعاصر ــ إلا من شذ ــ لا يأبه لتهافت الفقهاء على تكفير أصحاب النصوص، ما دامت تهدي ويُهتدى بها وتكون سببا لمن اهتدى، فقد وحّدت المعرفة الشعرية ما فرقته المعرفة الدينية بكمون "الفعالية المستقبلية" فيها. فالمستقبل في النص الإسلامي بدأ معتكفا أو متحنثا في غار حراء؛ موازاة مع النص الجاهلي الذي كان يري المستقبل ناقة تبحث عن إناخة لها لبناء أول مسجد في الإسلام؛ ببحث الشعر الجاهلي نفسه عن الإسلام، وبفتوّة المستقبل في رمزية الفرس حينا آخر، ثم أصبح المستقبل كهفا يؤول فيه الفن إلى معمارية المسجد، وأصبح المسجد يقود إلى الصلاة. فالمستقبل في النص الإسلامي يؤول إلى الكهف/ المسجد/ الصلاة.

- القرآن الكريم

مصادر ومراجع:

- بدوي (عبد الرحمن): تاريخ التصوف الإسلامي، وكالة المطبوعات ــ الكويت، ط 2، 1978.

- بدوي (عبد الرحمن): شخصيات قلقة في الإسلام، وكالة المطبوعات ــ الكويت، ط3، 1978.

- بدوي (عبد الرحمن): شطحات الصوفية، دراسات إسلامية، وكالة المطبوعات ــ الكويت، ط 3، 1978.

- بدوي (عبد الرحمن): من تاريخ الإلحاد في الإسلام، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ــ بيروت، ط 2، 1980.

- بلاثيوس (أسين): ابن عربي حياته ومذهبه، ترجمه عن الإسبانية: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات- الكويت،
دار العلم، بيروت- لبنان ط؟، 1979.

- الجرجاني (أبو الحسن): التعريفات، مكتبة مصطفى الباني ـــ مصـــر، ط؟، 1357هـ/ 1938م.

- حَمَد (محمد أبو القاسم حاج): العالمية الإسلامية الثانيـــة، جدليـــة الغيـــب والإنسان والطبيعة، دار المسيرة ـــ لبنان، ط؟، سنة؟.

- الحكيم (سعاد): المعجم الصوفي، الحكمة في حـــدود الكلمـــة، المؤسســـة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ـــ بيروت، ط1، 1401هـ ـــ 1981م.

- حوى (سعيد): تربيتنا الروحية، مكتبة رحاب ـــ الجزائر، ط؟، سنة؟.

- الجيلي (عبد القادر): سر الأسرار ومَظهَرُ الأنوار، المطبعة البهية ـــ مصـــر، ط؟، سنة؟.

- خرطبيل (سامي): أسطورة الحلاج، دار ابن خلـــدون ـــ بـــيروت، ط1، 1979.

- زيدان (حسين): الهاجس المستقبلي في المعرفة الشعرية(رسالة ماجســـتير ـــ مخطوطة).

- السهلجي في/ النور من كلمات أبي طيفور، في/ عبـــد الـــرحمن بـــدوي: شطحات الصوفية.

- الشافعي (الإمام أبو إسحاق الشيرازي): الرسالة، المطبعة التجارية ـــ مصر، ط؟،سنة؟.

- ابن عربي (محي الدين): اصطلاحات الصوفية، في/ الجرجاني: التعريفات.

- الطوسي (السرّاج): اللمع في التصوف، في/ عبد الرحمن بدوي: تاريخ التصوف الإسلامي.

- الطوسي (السرّاج): اللمع في التصوف، في/ عبد الرحمن بدوي: شطحات الصوفية.

- القمّي (الشيخ عباس): مفاتيح الجنان ويليه كتاب الباقيات الصالحات، دار البلاغة ــ بروت، ط3، 1421هـ/ 2000م.

- الكلاباذي في/ عبد الرحمن بدوي: شطحات الصوفية.

- ماسينيون (لوي) و كراوس (ب.): ديوان الحلاج ومعه أخبار الحلاج وكتاب الطواسين، تعليق/ محمد باسل

عيون السود، دار الكتب العلمية ــ بيروت، ط2، 1423هـ ــ 2002م.

- ماسينيون (لوي): المنحى الشخصي لحياة الحلاج شهيد الصوفية في الإسلام، في/د.بدوي: شخصيات

قلقة في الإسلام.

- مبارك (زكي): التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، المكتبة العصرية، بيروت ــ صيدا، ج2، ط؟، سنة؟.

- محمود (عبد الحليم): يا رب، المجموعة الكاملة، دار الكتاب اللبناني ــ بيروت، ط 2، 1980.

- النخعي (كُمَيْل بن زياد): دعاء كميل ودعاء زين العابدين لأهل الثغور، منظمة الإعلام الإسلامي ــ طهران،

ط1، 1408هـ / 1987م.

الهوامش:

1- في اصطلاحات الصوفية الواردة في الفتوحات المكية لابن عربي نجد/ "الفصل: فوت ما ترجوه من محبوبك، وهو عندنا (يقول ابن عربي) تميزك عنه بعد حال الاتحاد"، ص 238. "الوصل: إدراك الغائب". نفسه، ص 240.

2- أوردها لوي ماسينيون ف ي/ عبد الرحمن بدوي: شطحات الصوفية، دراسات إسلامية، وكالة المطبوعات ــ الكويت، ط 3، 1978، ص 9.

3- أبو الحسن الجرجاني: التعريفات، مكتبة مصطفى الباتي ــ مصر، ط؟، 1357هـ/ 1938م، مادة شطح، ص 112.

- وهو تعبير ابن عربي نفسه في اصطلاحات الصوفية، ملحق بكتاب التعريفات، مادة شطح، ص235. غير أن ابن عربي يعلق:"...وهي نادرة أن توجد من المحققين". وما بين القوسين المعقوفين أخذناه من مصدر عبد الرحمن بدوي عن التعريفات.

4- ابن عربي: اصطلاحات الصوفية، في/ الجرجاني: التعريفات، مادة شطح، ص235.

5- السراج الطوسي: اللمع في التصوف، في/ عبد الرحمن بدوي: شطحات الصوفية، ص 9.

6- نفسه، ص 10.

7- سعاد الحكيم : المعجم الصوفي، الحكمة في حدود الكلمة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت،ط1،1401هـ ــ 1981م. المادة 371، ص 650.

8- عبد الرحمن بدوي: شطحات الصوفية، ص 10.

9- انظر/ زكي مبارك: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، المكتبة العصرية، بيروت ــ صيدا، ج1، ص 154 وما بعدها.

10- نفسه، ص 155.

11- انظر/ محمد أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، ص ص 233 - 266.

12- حسين زيدان: الهاجس المستقبلي في المعرفة الشعرية(مخطوطة)، ص 190، 191.

13- إشارة إلى كاتبه: شخصيات قلقة في الإسلام، سيرد ذكره.

14- إشارة إلى كتابه: من تاريخ الإلحاد في الإسلام، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ــ بيروت، ط 2، 1980.

15- عبد الرحمن بدوي: شطحات الصوفية، ص 10.

16- نفسه، ص 10.

17- الملامتية صنف من المتصوّفة يخفي سره الصوفي بإظهار سلوك لا ورع فيه أمام العامة خشية أن يشغله الخلق عن الخالق

18- نفسه، ص 10.

19- نفسه، ص 17.

20- نفسه، ص 20.

21- انظر/ نفسه، ص 10، 11.

22- انظر/ نفسه، ص 10،11

23- نفسه ، ص 19.

24- عبد القادر الجبلي: سر الأسرار ومظهرُ الأنوار، المطبعة البهية-مصر، ط؟ سنة؟، ص95.

25- الكلاباذي في/عبد الرحمن بدوي: شطحات الصوفية،ص21

26- انظر/لوي ماسينيون: المنحنى الشخصي لحياة الحلاج شهيد الصوفية في الإسلام، في /عبد الرحمن بدوي: شخصيات قلقة في الإسلام، وكالة المطبوعات-الكويت،ط3،1978،ص 61-91.

وانظر/سامي خرطبيل: أسطورة الحلاج، دار ابن خلدون-بيروت،ط1،1979،ص 101-134

27- عبد الرحمن بدوي: شطحات الصوفية، ص 23،24

28- نفسه، ص24

29- زكي مبارك: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ص163

30- انظر/ عبد الرحمن بدوي: شطحات الصوفية، ص25

31- نفسه، ص27.

32- نفسه، ص26.

33- نفسه، ص26.

34- نفسه، ص42.

35- نفسه، ص42.

36- نفسه، ص42

37- نفسه، ص46.

38- نفسه، ص48.

39- السراج: اللمع في/عبد الرحمن بدوي:تاريخ التصوف الإسلامي، وكالة المطبوعات-الكويت، ط2،1978، ص28.

40- السراج: اللمع، في/ عبد الرحمن بدوي: شطحات الصوفية، ص28

41- نفسه، ص29.

42- السهلجي في/النور من كلمات أبي طيفور، فيشطحات الصوفية، ص30.

43- نفسه، ص31.

44- نفسه، ص89.

45- نفسه،ص 102.

46- نفسه، ص103.

47- البروج/12.

48- السهلجي في/النور من كلمات أبي طيفور، في/عبد الرحمن بدوي: شطحات الصوفية، ص143.

49- نفسه، ص 148.

50- نفسه،ص 149

51- نفسه، ص 185،186.

52- يقول الحسين بن منصور الحلاج(244 ــ 309هـ/ 858 ــ 922م): "من لاحظ الأزلية والأبدية؛ وغمض عينه عمّا بينهما؛ فقد أثبت التوحيد. ومن غمض عينه غمض عينه عن الأزلية والأبدية ولاحظ ما بينهما فقد أتى بالعبادة. ومن أعرض عن البيت والطرفين فقد تمسّك بعروة الحقيقة."

- أخبار الحلاج أو مناجيات الحلاج، اعتنى بنشره وتصحيحه: لويس ماسينيون و ب،كراوس في/ ديوان الحلاج ومعه أخبار الحلاج وكتاب الطواسين، تعليق/

محمد باسل عيون السود،دار الكتب العلمية ــ بيروت،ط2، 1423هـ ــ 2002م، ص 27.

53- الأنفال/53.

54- الرعد /11

55- سعيد حوى: تربيتنا الروحية، مكتبة رحاب ــ الجزائر، ط؟، سنة؟، ص 49.

56- أبو حامد الغزالي في/ عبد الحليم محمود:يا رب، المجموعة الكاملة،دار الكتاب اللبناني ــ بيروت، ط 2، 1980، ص 32.

57- رواه ابن حبان والحاكم، انظر/ عبد الحليم محمود: يا رب، ص 31.

58- رواه الترمذى، انظر: نفسه، ص 32.

59- غافر /60

60- البقرة/186.

61- الإمام الشافعي: الرسالة، المطبعة التجارية ــ مصر، ط؟،سنة؟، مقدمة الرسالة، ص2. وكذا في/ الرازي:مناقب الشافعي.

62- أسين بلاثيوس: ابن عربي حياته ومذهبه، ترجمه عن الإسبانية: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات- الكويت، دار القلم، بيروت- لبنان ط؟، 1979، ص 163.

63- زكي مبارك: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، المكتبة العصرية، بيروت ــ صيدا ج2، ط؟، سنة؟، ص 47.

64- نفسه، ص48.

65- نص نحفظه و لم نقف بعد على تأصيله

66- إن إنشاد الشيعة لهذا الاستهلال أرغم التحدي المذهبي أن يكسر الصفاء الروحي والعروضي في آن واحد: فكلمة "وآله" إقحام يترتب عليه كسر عروضي، مع العلم أن الصلاة على النبي لا تسمى الآل ولا الأمة بالضرورة وبخاصة إذا اقتضت الموسيقى الشعرية ذلك.

67- دعاء كميل ودعاء زين العابدين لأهل الثغور، منظمة الإعلام الإسلامي ــ طهران، ط1، 1408هـ/ 1987م، ص 3.

- انظر النص كاملا في/ الشيخ عباس القمّي: مفاتيح الجنان ويليه كتاب الباقيات الصالحات، دار البلاغة ــ بروت،ط3، 1421هـ/ 2000م، ص ص 116 – 121.

68- كُمَيْل بن زياد النخعي: من خواص أصحاب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، كان عامله على هيت. وقد استشهد سنة 82 هـ على يد الحجاج بن يوسف الثقفي، ويذهب ناقلو الدعاء إلى أنه مما سمعه كميل من الإمام علي (ع)، ونميل إلى أنه غلو في نسبة النص إلى علي، بل إلى كميل نفسه. ومهما يكن؛ فهو دعاء إسلامي يصدر عن نفس إسلامية شهدت كل مظاهر السمو الروحي.

- انظر: دعاء كميل، ص 2.

69- دعاء كميل، تقديم بدون ترقيم للصفحات.

70- نفسه، بدون ترقيم.

71- اقتصرنا على المضامين الكبرى للنص الذي يُطلَب في مصادره المذكورة آنفا، كما نحيل التحليل إلى الذكاء الروحي للقارئ.

72- نفسه، ص 45، 46.

73- عبد الرحمن بدوي: تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني، ص 27.

74- انظر على سبيل المثال مؤلفات محي الدين الطعمي، والتي تقارب المائة تصنيف.