التصوف الإسلامي وانعكاساته في النص المسرحي العربي

م.د. علي محمد هادي الربيعي
كلية الفنون الجميلة ـ جامعة بابل

الفصل الاول

الإطار المنهجي للبحث

مشكلة البحث:

يعد التاريخ الإسلامي بحيثياته (وقائع ، شخصيات ، فكر ... الخ) من بين المرجعيات المهمة التي استلف منه الكتاب الدراميون موضوعاتهم وما زال الواحد حتى اليوم ، وذلك لطواعيته وقابليته الدينامية التي تكشف للدرامي عن معاني الأحداث التي يتمثلها ، وبذلك تصبح الدلالات المتوخاة من الواقعة التاريخية أهم من الواقعة ذاتها.

فالتزام الكاتب الدرامي بالواقع التاريخي ، لا الوقائع التاريخية ، هو التزام ينبثق أساساً من رؤية معينة لذلك الواقع ، الأمر الذي يستلزم ان تتوحد جزيئاته في جراب التجربة الكلية ليتمخض عنها نتاجا يعادل التاريخ ولا يطابقه ، وهو في معادلته لهذا التاريخ يفسره فنياً بصورة غير مباشرة . فإضفاء وحدة كلية على جزيئات متناثرة يثمر عن انتظام هذه الجزئيات في معنىً فني (درامي) يتميز عن المعنى التاريخي بالكلية والشمول.

لقد تنبه الدراميون العرب الى الواقع التاريخي الإسلامي ، ووعوا أهمية التجربة الصوفية بوصفها جزءاً من معطيات هذا الواقع . فكنوا في تلمس آثار الصوفية ومواقفهم وحالاتهم في مصادرهم إيمانا منهم بأهمية مكتنزات هذا المعطى من جهة ، ومحاولة منهم الى التصريح به أمام الآخر والكشف عن كنهه بمدونات درامية من جهة أخرى . ولذلك اجترح الدراميون لأنفسهم منهجاً قائماً على استكشاف الغائب من الأحداث والإتيان به الى السطح ، حيث يبدو النص الغائب (الواقع التاريخي) ماثلاً للعيان في رؤية درامية ، وعدّوا النص الغائب (الواقع الصوفي) مكوناً رئيساً للنص الدرامي الماثل (الحاضر) .(فتوقف الدراميون في مسعاهم هذا عند شخصيات صوفية كثيرة وسلطوا عليها الضوء في مدونات درامية ، غير ان الباحث في بحثه هذا توقف عند ثلاث مدونات درامية اتخذت من شخصيات صوفية مهمة هدفاً لها ، ولعل هذه المدونات سلطت الضوء على ثلاث شخصيات من بين الشخصيات الأكثر جدلاً في مسرد الصوفية . وهذا الجدل يأتي نتيجة لأسباب من أهمها كثرة ما أثير من لغط حول حياة هذه الشخصيات ومنحاها كما هو الحال مع شخصية الحلاج ورابعة العدوية ، ولذلك حدد الباحث مشكلة بحثه بالاستفهامات الآتية : كيف استثمر الكتاب الدراميون العرب للفكر الصوفي في مدوناتهم الدرامية ؟ وما هي مديات الاستفادة المتحققة ؟ وما هو مقدار المسافة التي اختطها الدراميون بين المنحى الشخصي للشخصية الصوفية وبين الصورة المرسومة درامياً ؟

أهمية البحث:

يعرض البحث جهداً معرفياً خاصاً بالفكر الصوفي الإسلامي . كما يفيد الباحثين بالفكر الإسلامي والباحثين بالأدب الدرامي.

هدف البحث:

يهدف البحث الى تقصي انعكاسات الفكر الصوفي الإسلامي في النص المسرحي العربي.

تحديد المصطلحات:

أولاً : المعنى اللغوي للتصوف:

تعددت طروحات الباحثين في المعنى الاشتقاقي واللغوي

لكلمة التصوف ، لذلك وضعوا عدة فروض لهذه الكلمة :ـ

١ـ ان كلمة التصوف مشتقة من (الصوف) ، فيقال تصوّف الرجل إذا لبس الصوف(١) . والتزيّ بالصوف عادة دأب عليها الأنبياء والرسل والصديقين(٢) . وقد جاء في الأثر أن الرسول الكريم محمد (ص) قال : " عليكم بلبس الصوف تجدون حلاوة الإيمان في قلوبكم " . (٣)ويؤيد هذا ما جاء في قول عمر بن الخطاب لرسول الله (ص) حيث قال : " لبستَ الصوف وركبتَ الحمار ولزدتَ خلفكَ ووضعتَ طعامكَ على الأرض ولعقتَ أصابعكَ تواضعاً منك "(٤) . كما فضّل المتنسكون والزهاد والعباد من المسلمين التزيّ بزي الصوف لما فيه من خشونة تليق بمقام التقشف المتسق مع مسلكهم ، حتى إذا سُئل أحدهم عن الصوفي قال :" من لبس الصوف على الصفاء ، ولطعم الهوى ذوق الجفاء ، وكانت الدنيا منه على القفا ، وسلك منهاج المصطفى"(٥) ..غير أن هذا الرأي في مرجع التسمية شكّك فيه بعض الباحثين موضحين ان طائفة كبيرة من غير المتصوفة كانوا يلبسون الصوف . علاوة على ذلك فان التصاق هويتهم بالصوف يصرف عن حقيقتهم وجوهرهم الفلسفي

٢ـ ان كلمة للتصوف منسوبة الى أهل (الصُفّه) وهم مجموعة من الزهاد والعباد الذين انقطعوا الى للعبادة في مسجد الرسول (ص) في المدينة المكرمة . غير ان الإمام القشيري المتوفى سنة ٤٦٥ هـ ينكر في رسالته أن الاشتقاق اللغوي من (الصُفّه) لا يجيء على نحو الصوفي(٦)

٣ـ وينسب بعض الصوفية أنفسهم الى (الصفاء) وذلك لصفاء سرائرهم ، وفي ذلك يقول بشر بن الحارث الحافي المتوفى سنة ٢٢٧هـ :" الصوفي من صفا قلبه لله ". أو كما يقول أبو القاسم الجنيد البغدادي المتوفى سنة ٢٩٧ هـ " التصوف هو صفاء المعاملة مع الله تعالى"(٧) . وفي ذلك يقول أبو الفتح البُستي:

تنازع الناسُ في الصوفيّ واختلفوا
وظنه البعض مشتقاً من الصوف
ولست امنح هذا الاسم غير فتى
صفا فصوفي حتى سمي الصوفي(٨)

لكن الإمام القشيري في رسالته يرى ان اشتقاق التصوف من الصفاء بعيد عن مقتضى اللغة ، وان كان ذلك لا يمنع الصفاء في حياة الصوفي الروحية(٩)

٤ـ قال آخر ان كلمة التصوف مشتقة من الصف ، فالمتصوفة عادة ما يكونون في الصف الاول بقلوبهم بين يدي الله تعالى ، إلا ان الإمام القشيري لا يقتضي بنسب التصوف الى الصف(١٠)

٥ـ ويرى الدكتور زكي مبارك ان كلمة صوفية نعلها منسوبة الى (صوفة) وهو رجل اسمه الغوث بن مر انقطع الى العبادة في الجاهلية عند البيت العتيق ، ولذلك نُسبَ أهل التصوف إليه لتفرغهم للعبادة(١١) . غير ان هذا الرأي لا يمكن التعويل عليه فمن غير المنطقي ان ينتسب الصوفية الى رجل في الجاهلية وهم الذين يتقربون الى الله ويهتدون بهدي الرسول الكريم(ص)

٦ـ وقال آخرون ان كلمة التصوف لا تخضع الى الاشتقاقات اللغوية المعروفة ، إذ أن الصوفية من الرفعة بحيث لا يكون لها أصل تشتق منه . فكلمة التصوف تستعمل كناية تطلق على مريديه من دون مراعاة أي مبدأ اشتقاق ، لأن اشتقاق شئ من آخر يتطلب المجانسة وكل ما هو موجود عكس للصفاء ، ولا يمكن اشتقاق شئ من نقيضه . فـ (تصوف) على وزن (تفعل) وهو يعني التكلف ، وهو فرع من الأصل ، والفرق بين المعنى والاشتقاق واضح ، " فالصفاء ولاية لها اية و التصوف محاكاة للصفاء بلا شكاية ، وعليه فان الصفاء ساطع رائع والتصوف محاكاة له(١٢)

٧ـ ويتعصب آخرون في رأيهم الى ان كلمة الصوفية مرجعها (صوفيا) الإغريقية ومعناها (الحكمة) ومنها فيلسوف أي محب الحكمة . وان لفظ الصوفية أطلق على

الحكماء الأغارقة الذين رؤوا ان الوجود الحق هو العلة الأولى للوجود(١٣) . لكن هذه المرجعية لا يستقيم أمرها مع وقائع الأمور لا سيما بعد أن بيّن المستشرق (نولدكه) خطأ هذه النسبة ، فذكر ان السين الإغريقية تكتب باطراد في العربية سينا لا صادا ، وليس في اللغة الأرامية كلمة متوسطة للانتقال من (سوفي) الإغريقية الى (صوفي) للعربية(١٤)

والحال ان الراجح في اصل كلمة (التصوف) و (الصوفي) يرجع الى الصوف وهو رأي تعاضد عليه اغلب الباحثين في التصوف ، فهو لباس الناسكين والعابدين والدال عليهم لأنه اقرب الى التواضع والتقشف والزهد ، وهو زي الأنبياء والأولياء ، يقول الحسن البصري المتوفى سنة ١١٠ هـ :"لقد رأيت سبعين صحابياً من أهل بدر وكانوا جميعاً يرتدون الصوف(١٥) " . أو كما يقول أبو سليمان الداراني :" الصوف علم من أعلام الزهد ، فلا ينبغي ان يلبس صوفاً بثلاثة دراهم وفي قلبه رغبة خمسة دراهم"(١٦)

ثانياً : المعنى الاصطلاحي للتصوف:

أنماز التصوف بمعان سامية وسلوكيات معينة يسمونها الصوفية الطريق الى الله . فإذا ما التزمت الصوفية بمعنى الصفاء فهذا يعني ان هذه الطائفة تؤمن للسالك معها نقاء السريرة والرضا بقدر الله تعالى . ولن تجاوزت الصوفية ذلك الى معنى ان يصفي العبد علاقته مع الآخرين – بمعنى ان ينأى عن الماديات – فتراه لا ينافسهم على مغنم ولا يطالبهم بمغرم . فالعبد في الحقيقة كما يرى الصوفيون مخلوق على ما اراد الله ، فهم أصبحوا في صفاء يستحقون القرب فيه من الله ، وهم يستندون في ذلك الى آيات كريمة منها قول الله تعالى ((وَمَا تَشَاؤُنَ إِلاَّ أَنْ يَشَاءَ اللهُ رَبُّ العَالَمِينَ))(١٧)، أو كما في قوله تعالى((وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ))(١٨).

الفصل الثاني

المبحث الاول

نشأة التصوف الإسلامي

تباينت الاراء في نشأة التصوف الإسلامي ، وهذا التباين مبعثه تعددية التساؤلات التي يطرحها الباحثون في هذا المفهوم ، أنشأ التصوف في الجماعة الإسلامية نشوءاً مستقلاً أم انتقل إليهم من الأمم الأخرى ومن ثم اصطبغ بالصبغة الإسلامية . وإذا كان التصوف قد نشأ في الجماعة الإسلامية من دون أي تأثيرات خارجية فهل أنشأه الفكر الإسلامي (القران الكريم ، السنة النبوية ، أقوال السلف الصالحين وأفعالهم) أم أنشأته أحوال مختلفة كالتي أنشأت التصوف أو ما يشبهه في الأمم الأخرى*.

والحال ان إجابات الباحثين في هذا المجال قد تعددت على وفق مشاربهم . غير أن المتابع لتاريخ الإسلام والمسلمين في القرن الاول الهجري لا يجد للطرق الصوفية أو للتصوف شيوعاً بين المسلمين ، ولكن الزهد هو الذي كانت صورته بادية للعيان ، وهو مرحلة سابقة على التصوف وملازمة له في كافة مراحله ، ثم ما لبث ان انبثق عن الزهد الطرق الصوفية والتصوف**. ولعل نزعة الزهد هذه جاءت من صميم الإسلام ، حيث ان تعاليمه حثت المسلمين على الاعتدال في ماديات الحياة والحرص على العمل للآخرة . فقد كان للإسلام مفهوم خاص للزهد ، فهو ليس رهبانية أو انقطاعا كلياً عن الحياة وانصرافاً تاماً عن الدنيا ، وإنما كان يعني اعتدال المسلم والتوسط في الأخذ من الدنيا بقدر والإقبال عليها بحذر بحيث لا تستغرقه أو يكون عبداً لها ، بل يملك الدنيا وتملكه للدنيا . فالزهد في الإسلام كان منهجاً حياتياً " قوامه التقلل من ملذات الحياة والانصراف الى الجاد من أمورها ، فتتحقق بذلك حرية الإنسان المتمثلة في ارتفاعه فوق شهواته وأهوائه بمحض إرادته مع قدرته في نفس الوقت على تحقيق تلك الشهوات والسير وراء الأهواء ولكن يمنعه من ذلك إيمان قوي بالله وبثوابه وعقابه في الآخرة(١٩) . ويرى المستشرق نيكلسون أن الصوفية

الأولون كانوا في حقيقتهم "زهاداً وداعين ، أكثر منهم متصوفة(٢٠) . ويرجح المستشرق (جولد زيهر) عاملين رئيسين لظهور نزعة الزهد القوية في القرن الاول الهجري . أولهما المبالغة في الشعور بالخطيئة ، والآخر الرعب الذي استولى على قلوب المسلمين من عقاب الله وعذاب الآخرة(٢١) . هذا وقد سارت طائفة الزهاد على وفق قواعد الدين في بادئ أمرهم ، وان المتأمل في الحياة الروحية لهم سيلحظ أنها كانت مختومة بطابع الزهد ، وأنها خاضعة لسلطان الحزن والبكاء اللذين يدلان دلالة واضحة على مبلغ شعورهم بالألم الناشئ عن المعصية والخوف مما يترتب على المعصية من عذاب ، ويتأسى الزهاد بقوله تعالى : ((إِنَّ الَّذِينَ لاَ يَرْجُونَ لِقَاءَنَا وَرَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاطْمَأَنُّوا بِهَا وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آيَاتِنَا غَافِلُونَ * أُولَئِكَ مَأْوَاهُمُ النَّارُ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ(٢٢))) . والى جانب الزهد المصحوب بالحزن والبكاء الناشئ عن الخوف ، كان هنالك زهد آخر مصحوب بحزن وبكاء مصدره الضيق من كثرة ما تراكم في النفس من الحجب التي تحول بينها وبين مشاهدة الله واجتلاء طلعته والاستمتاع بجمال ذاته الأزلي . فالحياة الروحية التي كان يحياها الزهاد والعباد في الكوفة والبصرة والمدينة المنورة وفي بلاد خراسان إبان القرن الاول الهجري ، كان يتقسمها الزهد مع الخوف من عذاب الآخرة والطمع في منعمة الجنة من جانب ، والزهد مع حب الله لذاته وابتغاء مطالعة وجهه من جانب آخر(٢٣) . إلا ان الهم الخاطئ في التزام بعض الأمور الواردة في دستور الإسلام (القرآن الكريم) وسنة الرسول محمد (ص) وسيرته ، استتبع من الناحية الأخرى إهمالا لبعض مسائل الدين التي لا تقل في نظر خيار المسلمين عن غيرها من المسائل من حيث قيمتها الدينية ، وسرعان ما تحول الزهد الى التصوف.

ان تنسك العباد وزهدهم كانت السمة الغالبة لفظاً وسلوكاً في القرن الاول الهجري ، إلا ان كلمة التصوف سرعان ما أخذت طريقها بين المسلمين وبدأ نفر من المسلمين التصريح بها في أواخر ذلك القرن ، فقد روي عن الإمام الحسن البصري المتوفى سنة ١١٠ هـ قوله "رأيت صوفياً في الطواف فأعطيته شيئاً فلم يأخذه ، وقال معي أربعة دوانق فيكفيني ما معي(٢٤) . وروي عن سفيان الثوري انه قال :"لولا أبو هاشم الصوفي ما عرفت دقيق الرياء(٢٥).

وما ان اشرف القرن الثاني الهجري على الأمة الإسلامية طلوعاً ، حتى تطورت هذه الطائفة وانتظم علمهم تنظيماً بسيطاً في بداية الأمر ، ثم ما لبث أن أخذت الدقة طريقها إليه ، وأصبح الزهاد والعباد والنساك والفقراء يعرفون باسم الصوفية . وأصبحت طرقهم التي تؤلف بين قلوبهم وتربط بين أفرادهم وتدعوا الى مذاهبهم في مختلف نواحي الحياة الروحية النظرية والعلمية ، تعرف باسم التصوف . ويذكر الدكتور محمد مصطفى حلمي انه كما كانت حياة الرسول (ص) وأصحابه البذرة الأولى التي نبت منها زهد الزهاد في القرن الاول الهجري ، فقد كان زهد الزهاد في القرن الثاني الهجري هو البذرة الثانية التي نبت منها تصوف الصوفية المسلمين(٢٦) . ويؤيد هذا ما أقره عبد الرحمن بن خلدون في مقدمته إذ يرى ان التصوف علم من العلوم الشرعية الحادثة في الملة الإسلامية وان أصله يرجع الى ما كان عليه السلف الصالح من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من أتباع طريق الحق والهداية واصلها العكوف على العبادة والانقطاع الى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه المسلمين من لذة ومال وجاه والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة(٢٧).

ثم تميز التصوف بدءاً من القرن الثالث الهجري بتعدد مذاهبه وأصوله ومريديه ، كما تغير عن علم الفقه من ناحية الموضوع والمنهج والغاية ، إذ كان لحركة تدوين

العلوم الشرعية اثر كبير في ذلك كما يرى عبد الرحمن بن خلدون إذ يقول :" لما كتبت العلوم ودونت وألف الفقهاء في الفقه وأصوله والكلام والتفسير وغير ذلك ، كتب رجال من أهل هذه الطريقة يقصد الصوفية في طريقهم ، فمنهم من كتب في الورع ومحاسبة النفس على الإقتداء في الأخذ والترك كما فعله القشيري في كتاب الرسالة والسهروردي في كتاب (عوارف المعارف) . وجمع الغزالي بين الأمرين في كتاب (الإحياء) ، فدوّن فيه أحكام الورع والإقتداء ثم بيّن آداب القوم وسننهم وشرح اصطلاحاتهم في عباراتهم وصار علم التصوف في الملة علماً مدوناً بعد أن كانت الطريقة عبادة فقط وكانت أحكامها إنما تتلقى من صدور الرجال كما وقع في سائر العلوم(٢٨) .وعلى وفق ما تقدم فان التصوف في القرنين الأولين للهجرة لم يكن بعيداً في مفهومه عن الفقر والزهد وما إليهما مما كان شائعاً بين الصحابة والتابعين ، ولكنه ما لبث بعد ذلك أن زاد على معنى الفقر والزهد بعض المعاني التي تختلف كثيراً أو قليلاً عن معناهما ، وذلك مع احتفاظه بهما على أنهما أساسان ضروريان من الأسس التي أقيم عليهما بناؤه(٢٩). ويعد القرن الثالث الهجري بحق قرن التصوف الحقيقي ، إذ بدأ معه التأليف والتدوين للتصوف وأصبحت مدارس التصوف تأخذ اتجاهين:

الاتجاه الاول : اتجاه المعتدلين الذين لا يخرجون عن الكتاب والسنة أمثال معروف الكرخي المتوفى سنة ٢٠٠ هـ ، وبشر الحافي المتوفى سنة ٢٢٧ هـ ، والحارث المحاسبي المتوفى سنة ٢٤٣ هـ ، والجنيد البغدادي المتوفى سنة ٢٩٧ هـ . فإنهم كانوا يعتمدون على التأمل العميق في التوحيد والعبودية الكاملة لله تعالى ، عن طريق تصفية القلب واستقامة السلوك ومجانبة الدواعي النفسية والتعلق بالعلوم المستنبطة من الكتاب والسنة ، ويكيلون تصرفاتهم دائماً بمكيال الشريعة ، كما غلب على تصوفهم الطابع الأخلاقي.

هذا وقد استطاعت هذه الطائفة من المتصوفة المستقيمين ان يستنبطوا تأملاتهم الفكرية العميقة من الكتاب والسنة ، وبنوا بذلك نظاماً روحياً إسلامياً أصيلاً متميزاً عن الأنظمة الروحية الهندية والاشراقية والرهبانية النصرانية والاتجاه الروحي اليهودي(٣٠) . ويمكن للمتابع تلمس أفكار هذه الطائفة من خلال مقولاتهم مثل قول أبي سعيد الخزار :" ان الله تعالى جعل العلم دليلاً عليه ليعرف ، وجعل الحكمة رحمة منه عليهم ليؤلف ، فالعلم دليل الى الله ، والمعرفة دالة على الله ، فبالعلم تنال المعلومات ، وبالمعرفة تنال المعروفات ، والعلم بالتعلم ، والمعرفة بالتعرف . فالمعرفة تقع بتعريف الحق ، والعلم يدرك بتعريف الخلق ، ثم تجري الفوائد بعدُ ذلك(٣١).

الاتجاه الثاني : اتجاه أهل الباطن الذين يقولون بالشطحات والفناء ، اذ كانت لهم تصورات نظرية لعلاقة الإنسان بالله كالاتحاد والحلول والفناء ووحدة الوجود ... الخ أمثال الهروي في كتابه (المقامات) وتبعه ابن عربي وابن سبعين وتلميذهما ابن العفيف وابن الفارض والحلاج والنجم الإسرائيلي في قصائدهم.

وبدءاً من القرن الخامس الهجري اتجه التصوف اتجاهاً إصلاحياً على أساس رجوعه الى الكتاب والسنة . وشهد هذا القرن ابرز الصوفية الذين انتصروا للتصوف السني كالقشيري وأبي حامد الغزالي الذي أعلى من شأن الصوفية وعدهم السابقين لطريق الله تعالى لا سيما وان " سيرتهم أحسن السير وطريقهم أصوب الطرق وأخلاقهم أزكى الأخلاق . وجميع حركاتهم وسكناتهم في ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة . وطريقهم يقوم على تطهير القلب عما سوى الله ، والفناء بالكلية في الله ، ووصولهم الى حال لا يمكن التعبير عنها ، بل ان محاولة التعبير عنها خاطئة ، لكنها ليست حال الحلول أو الاتحاد(٣٢).

اتخذ التصوف طابعاً آخر مع القرنين السادس والسابع الهجري ، اذ مزج الصوفية أذواقهم ومواجيدهم بأنظارهم العقلية ، مستخدمين في التعبير عنه مصطلحاً فلسفياً استمدوه من مصادر متعددة . فلقد امتزج التصوف بالفلسفة ، وتبعاً لذلك تطور موضوع التصوف ، وتفرع عن ذلك المسائل التي تلائم طبيعة العناصر التي اختلطت به ، وتكلم الصوفية في مسائل فلسفية بمنهجهم الذوقي ، ولقد ذكر ابن خلدون الموضوعات التي تناولها الصوفية المتفلسفون في ذلك الوقت وحصرها في أربعة مواضع وهي:

أولا : الكلام على المجاهدات وما يحصل من الأذواق والمواجيد ومحاسبة النفس على الأعمال ، لتحصيل تلك الأذواق التي تصير مقاما ويترقى منه الى غيره.

ثانياً : الكلام في الكشف والحقيقة المدركة من عالم الغيب مثل الصفات الربانية والعرش والكرسي والملائكة والوحي والنبوة وحقائق كل موجود غائب أو شاهد ، وتركيب الأكوان في صدورها عن موجدها وتكونها.

ثالثاً : التصرفات في العوالم والأكوان بأنواع الكرامات.

رابعاً : ألفاظ موهمة الظاهر صدرت عن الكثير من ائمة القوم يعبرون عنها في اصطلاحهم بالشطحات تستشكل ظواهرها(٣٣).

وشارك الصوفية المتفلسفون غيرهم من أصحاب الاتجاهات الأخرى في التصوف والمجاهدات النفسية من اجل الترقي الخلقي الذي هو عين السعادة ، وإنهم جعلوا الكشف منهجاً للمعرفة بالحقائق ، وان أصحابه تحققوا بالفناء . غير ان هؤلاء المتصوفة المتفلسفين زادوا على المتصوفة السنة الذين سبقوهم أو جايلوهم بأمور أهمها:

أولاً : إنهم أصحاب نظريات أو مواقف من الوجود بسطوها في كتبهم أو أشعارهم.

ثانياً : إنهم أسرفوا في الرمزية الى حد بدأ معه كلامهم غير مفهوم للغير ***.

ثالثاً : اعتدادهم الشديد بأنفسهم وبعلومهم ، وهو اعتداد ان لم يلازمهم كلهم ، فقد لازم أكثرهم على الأقل ويتقدمهم في ذلك محي الدين بن عربي(٣٤).

المبحث الثاني

حدّ التصوف:

مما لا ريب فيه ان التصوف يحتمل عدداً غير قليل من الحدود ، وهذه الحدود كانت تصور ما يراه الصوفي مثالياً بالنسبة له ، ولهذا تعددت وتشعبت بحيث يصعب حصرها مع الأخذ بنظر الاعتبار ان هذه الحدود كانت تقصد في الغالب تزكية النفوس وصفاء القلوب وإصلاح الأخلاق . غير ان الباحث وجد ان هذه الحدود يمكن ان تتدرج جميعها بثلاثة سياقات اشتغال رئيسة وهي:

أولاً - حدود صوفية ترتبط بالسلوك والأخلاق:

يؤكد الصوفية على الأخلاق وعلى تصفية النفس من عوارضها الذاتية وصولا الى تحقيق القيم الراقية وهذا يستتبع بالضرورة مجاهدات بدنية ورياضات نفسية وزهد في ماديات الحياة.

فقد تأسى الصوفية في أخلاقهم بأخلاق الرسول الكريم (ص) ، فقد كان سندهم ومرجعهم في أقواله وأفعاله وأحواله ، وقد قال فيه سبحانه وتعالى في كتابه الكريم :((وإنك لعلى خلق عظيم))(٣٥) . هذا وقد بلغ من عناية المتصوفة بمكارم الأخلاق أنهم عرفوا سلوكيات التصوف وعملوا بها ، ولذلك جاءت مقولات بعضهم في تحديد حدّ التصوف مبنية على مفهوم الأخلاق

١ــ حد التصوف في رأي أبي الحسين النوري المتوفى سنة ٢٩٥ هـ بأنه " ليس رسوماً ولا علوماً ولكنها (كذا) أخلاق(٣٦)

٢ــ حد التصوف في رأي الجنيد البغدادي بأنه " أن يميتك الحق عنك ويحييك به(٣٧)

٣ــ حد التصوف في رأي أبي بكر الشبلي المتوفى سنة ٣٣٤ هـ بأنه " ضبط حواسك ومراعاة أنفاسك(٣٨)

٤ــ وفي سياق الأخلاق أورد الإمام القشيري في رسالته حدوداً للتصوف:

أ – التصوف – أخلاق كريمة ظهرت في زمان كريم من رجل كريم مع قوم كرام.

ب – التصوف – خلق ، فمن زاد عليك في الخلق فقد زاد عليك في الصفاء.

ت – التصوف = مراقبة الأحوال ولزوم الأدب.

ث – التصوف – الصوفي كالأرض يطرح عليها كل قبيح ولا يخرج منها إلا كل مليح(٣٩)

١ــ وحث محي الدين ابن عربي المتوفى سنة ٦٣٨ هـ على مكارم الأخلاق ، إذ قال في ذلك:

ان التصوف تشبيه بخالقنا
لأنه خلق فانظر ترى عجباً
كيف التخلق والمكر الخفي له
في خلقه وبهذا القدر قد حجبا
وذمه في صفات الخلق فاعتبروا
فيه فذا مثل للعقل قد ضربا
كذلك الخلق المذموم يرجع محموداً
إذا هو للرحمن قد نسبا
ان التصوف أخلاق مطهرة
مع الإله فلا تعدل به نسبا(٤٠)

٦ــ قال الإمام زروق وهو من أئمة الصوفية : " أصول الخير ثلاثة _ التواضع ، حسن الخلق ، النصيحة . فالتواضع تتبعه ثلاث : الإنصاف من نفسك ، وترك الانتصاف لها ، وخدمة المؤمنين . وحسن الخلق تتبعه ثلاث : العدل في الرضا والغضب ، والقصد في الرضا والغضب ، والخشية في السر والعلن . والنصيحة تتبعها ثلاث : العمل الصالح ، والعلم الصحيح ، وإتباع الحق في كل حال(٤١)

وبناءاً على ما تقدم من تحديد لحدّ التصوف ، فان الصوفية ركزوا على الأخلاق والزموا مريديهم التحلي بها والعمل بموجبها ويكون ذلك على ثلاثة جوانب :ــ

١ــ حُسْن الخلق مع الله بإتباع أوامره وعدم معصيته
٢ــ حُسْن الخلق مع الآخرين باحترامهم
٣ــ حُسْن الخلق مع النفس بالابتعاد عن نوازع الهوى .

ثانياً : حدود صوفية ترتبط بالنسك والعبادة والزهد:

ركزّ الصوفية على النسك والعبادة ، فقد كانوا زهاداً ونساكاً وعباداً ، يعبدون الله حقّ عبادته وواظبوا على الصلاة والصيام والانصراف بفكرهم الى الله وإتباع سنة الرسول الكريم (ص) إيماناً منهم بأن هذا الإتباع هو الطريق الى وراثة العلم الباطن ومعرفة الله ، وفي ذلك يقول محي الدين بن عربي : " ينبغي للعاقل إذا أراد أن يعرف الله فليقتده فيما أخبر به عن نفسه في كتبه وعلى ألسنة رسله(٤٢) . فالإتباع عند الصوفية فيه خلاص للنفس وصفاء لها ، إذ تصبح الخواطر المتواردة عليها جلية واضحة " وهذه الخواطر سفراء الحق ترد على قلب العارف فيلهمه الله ما أراده فيبقى دائماً في يقظة يتلقى هؤلاء السفراء ، وهذه الخواطر هي أدلة العلم اليقيني يهبه الله لبعض عباده ممن اخلصوا له الإيمان وتقربوا إليه بالعبادة والطاعات(٤٣) . فبوساطة رياضة النفس ومجاهدتها يتوصل الولي الى معرفة الأمور كلها بالله ويعرف الله بالله ، وهذا معنى قوله تعالى ((وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا))(٤٤). لذلك حدّد بعض الصوفية التصوف انطلاقا من تعبداتهم وتهجداتهم

١ــ حد التصوف في رأي ذي النون المصري الصوفي المتوفى سنة ٢٤٥ هـ بأن " المتصوفة قوم آثروا الله عزّ وجل على كل شئ فآثرهم الله عزّ وجل على كل شئ(٤٥)

٢ــ حد التصوف في رأي سمنون بن حمزة الصوفي على انه " أن لا تملك شئ ولا يملكك شئ(٤٦)

٣ــ حد التصوف عند رويم بن احمد البغدادي الصوفي

المتوفى سنة ٣٠٣ هـ بأنه " استرسال النفس مع الله تعالى على ما يريده(٤٧)

٤ـ قال أبو حيان الاندلسي الصوفي المتوفى سنة ٧٤٥ هـ:

سأزهد حتى لا أرى لي صاحباً

وأنجد حتى لا ألاقي متيماً(٤٨)

ثالثاً : حدود صوفية ترتبط بالمعرفة والمشاهدة والفناء:

ان مريدي هذا الاتجاه من الصوفية يربطون بين التصوف والعلم والمعرفة والمشاهدة ورؤية القلب وانفتاح البصيرة . وان كل ما يقوله الصوفي قائم على الحقيقة وكل ما يفعله قائم على التجريد ، ولذلك أكدت مقولاتهم في التصوف على هذا التوجه

١ـ حد التصوف هو ترك كل حظ للنفس . وهذا الترك نوعان : أولهما ظاهري والآخر حقيقي . فالصوفية يرون ان الإنسان إذا ترك الحظ وجد للحظ في الترك ، فهو أيضا حظ ، وهذا ظاهري ، ولكن إذا غادره الحظ نهائياً فهذا فناء الحظ ، وأصبح ذلك من قبيل المشاهدة ، وعليه فان ترك الحظ من عمل الإنسان ، ولكن فناء الحظ من عمل الله ، فعمل الإنسان ظاهري ، وعمل الله حقيقي(٤٩)

٢ـ حد التصوف أن يُعرّف به كيفية ترقي أهل الكمال من النوع الإنساني في مدارج سعاداتهم(٥٠)

٣ـ حد التصوف أن يُعرّف به كيفية السلوك الى حضرة ملك الملوك ، وتصفية البواطن من الرذائل وتحليتها بأنواع الفضائل ، وأوله علم ووسطه عمل وآخره موهبة(٥١)

٤ـ وقال حاجي خليفة في كشفه:

علم التصوف علم ليس يعرفه

إلا أخو فطنة بالحق معروف

وليس يعرفه من ليس يشهده

وكيف يشهده ضوء الشمس مكفوف(٥٢)

٥ـ حد المعرفة عند الصوفي هي " أن تتحقق في قلبه حقيقة الوجود ، فتعرف العالم كما هو – أي تعرفه كما يعرفه الله تعالى – فإذا عرفته كما يعرفه الله زال الحجاب بين الخالق والمخلوق وتمت الوحدة بين العارف والمعروف ، وأصبح كل ما في هذا العالم في لحظة ما أو برهة ما شيئاً واحداً : هو هو(٥٣)

٦ـ عدّ الصوفية الفناء سقوط الأوصاف المذمومة عن السالك ، ويعقبه البقاء ، أي تحققه بالأوصاف الحميدة . والفناء من الوجهة النفسية غيبة السالك عن شعوره بذاته أو بشيء من لوازمها وعن المخلوقات في هذا العالم لحقبة زمنية مؤقتة يعود بعدها الى البقاء الذي يشعر فيه بوجود ذاته وبالخلق ، ولذلك يقول الصوفية " ان السالك فُنِيَ عن الخلق وبقي بالحق"(٥٤) . هذا ولا يتضمن ذلك عند الصوفية الفناء الحقيقي للخلق ، وفي ذلك يقول القشيري في رسالته : " إذا قيل فُنِيَ السالك عن نفسه وعن الخلق ، فنفسه موجودة والخلق موجودون ، ولكنه لا علم له بهم ولا به ولا إحساس ولا خبر(٥٥) . ومن معاني الفناء ، فناء السالك عن إرادته وبقائه بإرادة الله ، وقد يطلق على هذا الفناء (الفناء عن إرادة السوي) وقد يقال ان السالك ترك مراده لمراد الحق منه

المبحث الثالث

التصوف والدراما

تشير الوقائع الى ان هنالك نوعاً من الترابط الموقفي بين الدراما والتصوف ، فكلاهما يسعى الى تطهير النفس من أدرانها والسعي الى عالم المطلق . وكلاهما له موقف ظاهر (خارجي – شكل ، شعور) وآخر باطن (داخلي = مضمون ، لاشعور) ، وكلاهما يعالج موقف إنساني معين مع الاحتفاظ بفارق كمي وآخر نوعي في المعالجة الأسلوبية . فالتصوف والدراما يسعيان الى إعلان جمالهما والإفصاح عن فكرهما عن طريق المتناقضات الثنائية ، الخير والشر ، الأبيض والأسود ، الليل والنهار ، الحركة والسكون ، الحقيقة والخيال ، الغريب والأليف ،

مجلة نابو محكمة تصدرها كلية الفنون الجميلة ـ جامعة بابل مجلة نابو محكمة تصدرها كلية الفنون الجميلة ـ جامعة بابل

الوضوح و الغموض ، الداخل و الخارج ... الخ ، وهكذا تتلاقى الأطراف في وحدة تامة . فضلاً عن ذلك فان جمالية التصوف و الدراما يدفعان الإنسان الى " ان يتقدم باستمرار ، فيما وراء المحدود ، المعروف . وفي تقدمه هذا لا بد له من ان يتجدد باستمرار لكي يظل حاضراً أبداً للسير نحو المجهول(٥٦) . كما تقترن الكتابة الدرامية أحياناً بتمازجية عالية من التوجه الأدائي مع الكتابة الصوفية ، فكلاهما يتبنى مشروعاً يتيح له الاتجاه نحو أعماق إنسانية أكثر اتساعاً ، والبحث عن معانٍ أكثر يقينية عن طريق استثمار دينامية الرمز أو الأسطورة . والعودة الى هذين الشكلين هو نوع من العودة الى اللاشعور الجمعي ، الى ما يتجاوز الفرد ، الى ذاكرة الإنسانية وأساطيرها ، الى الماضي بوصفه نوعاً من اللاوعي ، وهذا كله يتجاوز التسمي الى المطلق . وفي الإفصاح عنها درامياً لا تظهر الأفكار بذاتها كما في الفلسفة و إنما تظهر في علاقاتها فيما بينها(٥٧) . كما يمكن عقد صلة اقتران أحيانا بين الشخصية الدرامية من جهة والشخصية الصوفية من جهة أخرى ، فالمتصوف في يقظة أمام الله ، كما آثر على نفسه ان ينسحب من عالم المحسوسات الأمر الذي يفضي به الى حال من النسك والزهد . في حين ان الشخصية في الدراما في حالة من اليقظة أمام العالم وتمثلاته ، لذلك تنسحب الشخصية عن المقررات الإلهية وتنشغل بالمقررات الحسية مشكلةً بذلك أبعاد شخصيتها وموقفها . ولا شك في ان الموقفين فيما بينهما مسافة بسيطة من حيث الهدف ، إذ كلاهما يسعى الى إعلان الحق للواحد الأحد (المطلق) في نخط بالمجاهدة لتعقيدات العالم أو الوجود البشري ، وكلاهما يجهل الزمن المحدد ويتخطاه ، فوعيهما للمطلق غير زمني كما لا يقران إلا بموقف واحد هو العدم أو الخلود . غير ان الاختلاف الموضوعي بين الأسلوب الموقفي وارد أيضاً وكما يأتي(٥٨):

الشخصية المتصوفة	الشخصية الدرامية
- يتخطى تحولي العالم بالكوشة عنه ، والصبر على مكارهه ، وتزهد عن مغرياته . والتوكل على الله في تحقيقه .	تتقطر الشخصية الدرامية الإنسان بالإنسان ، وتواجه حكم العالم بحكم الإنسان .
- يسعى المتصوف الى التجرد عن نفسه وتهذيب في ذاته .	- تسعى الشخصية الدرامية الى مطابقة العالم في معاودة لطبعه بحكم الإنسان .
المتصوف كائن في صراع (سلوكي) ، يسير في الطريق مكرهة . فيتوكل به ويسعى الى وصله .	- يتجلى الصراع يدور في الخارج وحدثاً فيتأرجح بين الإنسان ويسعى الى قهره .
- المتصوف عالمي سلام .	- الشخصية الدرامية شخصية صراع .
المتصوف يجاهد نفسه على تعالم ، وعلى نفسه وصولاً الى الله .	- يجاهد بتأكيد الحق ، ومرتاً الى الإنسان .
المتصوف إذا خط عن مسعاه تصبح من الخاسرين .	إذا انصرفت الشخصية الدرامية عن نيل مسعاها تحولت وتحولت الى شخصية منصرة .

وكما هنالك معابر اقتراب ترابطي أو تعارضي موقفي بين الشخصيتين ، هنالك ممارسات إجرائية على مستوى الصياغة التشكيلية بين التصوف والمأساة (التراجيديا) . إذ يسعى المتصوف الى الإيمان بالعناية الإلهية ومجاهدة النفس لتخطي المفارقة (الله – العالم) بـ (الغيبة = الشطحة) عن العالم للاتصال بـ (الله) وعند ذاك تسقط المفارقة ولا يبقى من وجهيها المتناقضين (الله والعالم) سوى الله . أما المفارقة في المأساة ، فهي ليست إعلان مرحلي ، بل هو إعلان موقفي دائم وان تغير وجهه . فخلفية الصوفي (الله) باقية من أزل الى أبد ، فيمر أمامها العالم والإنسان وتبقى على حالها من قبل ومن بعد . أما خلفية المأساة فهي المأساوية القائمة أبدا على المفارقة . بمعنى انه في الرؤيا الصوفية لا وجود حقيقياً إلا لله ، والصوفي الساعي الى الاتصال بتلك الحقيقة يذوب في الله (الوحدة) وبذلك تلغي إرادة الله إرادة المتصوف . بينما الإنسان في المأساة يتخطى الإنسان العادي ويصبح بطلاً فوق مستوى المساومات والتردد ويكد في تحقيق ذاته ، علاوة على ذلك يبقى العالم حاضراً أمامه بمفارقاته . بمعنى ان تكون هنالك ارادتان في غاية التصميم والحزم هما إرادة العالم القائمة أولا وآخراً على الصدف والأقدار وإرادة الإنسان الذي يحاول ان يطبع العالم على الرغم من صدفه وأقداره(٥٩).

الدراسات السابقة:

من خلال إطلاع الباحث على الأدبيات الإسلامية

والعربية وحتى العراقية (كتب ، دوريات ، حوليات ، دراسات ، ... الخ) لم يتسن للباحث وعلى حد علمه ان يجد دراسة مقاربة لهذه الدراسة من حيث الموضوع.

الفصل الثالث

عينة البحث:

اتخذ الباحث ثلاث مدونات نصية بوصفها عينات بحثية قصدية وذلك للأسباب الآتية:ـ

١ـ توافر هذه المدونات النصية مطبوعة

٢ـ عالجت هذه المدونات شخصيات صوفية أثارت لغطاً كبيراً في حياتها وبعد مماتها ، وذلك لقلق منحاها الشخصي في أقوالها وأفعالها

٣ـ قيام هذه المدونات باستعراض الفكر الصوفي بشكل واضح وجليّ . منهج البحث:

لجأ الباحث الى المنهج الوصفي التحليلي و التاريخي في تحليل العينات وذلك لمقاربة المنهج لطبيعة الموضوع المتناول.

المدونة (مأساة الحلاج) : ١٩٦٩

المؤلف : صلاح عبد الصبور

عاد المؤلف صلاح عبد الصبور الى سرديات التاريخ ليستنهض منها شخصية (الحسين بن منصور الحلاج)**** ويشكل منها مدونة درامية شعرية . فاختار المؤلف مرحلة قلقة من حياة هذا الصوفي لتفق على أحداثها أصحاب السرديات التاريخية وصورها دراماً ، وهذه الحقبة الزمنية هي ذروة الإثارة في حياة الحلاج ، وأخضع فيها المؤلف الحدث الدرامي للحقيقة التاريخية في أكثر مواضع المدونة.

سعى المؤلف الى تبيان موقف الحلاج من العامة خصوصاً وان الأخير لم يقف عند حدود الاستبطان الذاتي والمجاهدات الروحية للحد من شهوات النفس والوصول الى نور الحق بالحرمان والزهد والمحبة الإلهية كما فعل بعض الصوفية ، بل انه صور الحلاج وهو يجاهد في الانخراط في تفصيلات الحياة ومشاهدها ، كاداً في إشاعة فيض النور في الأرض ، ثائراً في الوقت نفسه ضد الظلومات والشرور . فالحلاج على وفق رأي احد الباحثين المعاصرين "فيه الشيء الكثير من الصوفيّ الحضاري كصفات سلوكية حياتية ، فمثلاً لم يعمد كغيره من صوفية عصره الى الانسحاب من العالم المحيط به ، بل ولج عالم عصره واخترقه بحق وصلابة(٦٠) ، وهذا ما التفت إليه عبد الصبور في مأساته

:

الحلاج :

المسجونون المصفدون يسوقهمو شرطي مذهوب اللب
قد اشرع في يده سوطاً لا يعرف من في راحته قد وضعه
من فوق ظهور المسجونين الصرعى قد رفعه
ورجال ونساء قد فقدوا الحرية
تخذتهم أرباب من دون الله عبيداً سُخَريّا
يا شبلي
الشر استولى في ملكوت الله
حدثني .. كيف أغض العين عن الدنيا
إلا أن يظلم قلبي(٦١) .

صوّر عبد الصبور توحد شخصية الحلاج مع الخارج عن طريق اتساع نشاطها الفكري وتطور مراحل هذا النشاط . فالحلاج في خروجه على إجماع بعض سلوكيات الصوفية و الالتحام بالعامة وقضاياهم ، إنما عزّز رغبته في التفاعل مع مجريات عصره واستيعابه ، وهذا ما صوره عبد الصبور على لسان الحلاج:

الحلاج :

إني اشرح لك
لمْ يختار الرحمن شخوصاً من خلقه
ليفرّق فيهم أقباساً من نوره
هذا ، ليكونوا ميزان الكون المعدّل
ويفيضوا نور الله على فقراء القلب

وكما لا ينقص نور الله إذا فاض على أهل النعمة لا ينقص نور الموهوبين إذا ما فاض على الفقراء(ص٣٤)

فاستخدام عبد الصبور للفظة (نور) في الحوار الفائت إنما اراد من ورائه الكشف عن موقف الحلاج من العامة ، فـ (النور) إذا ما اقترن بالله كان فيضاً و أنعاساً للعامة ، وإذا ما اقترن بالصوفيين في (نور الموهوبين) فهو سبيلاً لحمل هذا الفيض الى العامة حتى يهتدوا به ، وذلك عدل به لا ينتقص (نور الله) ولا (نور الموهوبين) ، وهكذا يتصل النور بوصفه فيضاً بين الله و الموهوبين ومجموع العامة ، كاشفاً عن رغبة داخلية عند الحلاج في الخروج عن عزلة الصوفية

لقد بيّن المؤلف في مدونته موقف الحلاج من مسألة (الحلول) وهي مسألة ربما تكون من أكثر المسائل أهمية في مواقف الصوفية وأخطرها . والحلول عند الصوفية يتمثل في " تجسيد الخالق في المخلوق بحلوله في بعض بني الإنسان وامتزاجه به امتزاجا كاملا في الطبيعة و المشيئة بحيث تتلاشى الذات الإنسانية في الذات الإلهية(٦٢) " . فالحلاج ينطلق في مسألة الحلول من الفكرة القائلة (خلق الله آدم على صورته) أو (إن الله خلق الإنسان على صورته) أو (خلق الإنسان على صورة الرحمن).

فزعمّ الحلاج أن من هذّب نفسه في طاعة الله وأشغل قلبه بالأعمال الصالحة وصبر على مفارقة اللذات وملك نفسه في منع الشهوات ، ارتقى الى مقام المقربين ، ثم انه لا يزال يتدرج في درج المصافاة حتى يصفو في طباعه عن البشرية ، وفي ذلك يقول : " فإذا لم يبق فيه من البشرية نصيب ، حلّ فيه روح الله الذي كان منه عيسى بن مريم فيصير مطاعاً ، فلا يريد شيئاً إلا كان من كل ما ينفذ فيه أمر الله ، وان جميع فعله حينئذ فعل الله ، وجميع أمره أمر الله(٦٣) . وهذا يعني ان للحلاج اعتنق عقيدة حلول الله في الإنسان ، واستحالة الإرادة الإنسانية الى إرادة إلهية ، بحيث يصبح كل ما يصدر عن الإنسان من فعل الله . ولذلك فان الحلاج بتبنيه نظرية الحلول إنما عبّر عن الغلو الكبير في فكرة وحدة الوجود والعودة بالوجود الى الجوهر الواحد ، فصورة الجوهر عنده واحدة وهي من طبقتين أو لاهما : (الناسوت) وتتمثل في الطبيعة البشرية ، والأخرى (اللاهوت) التي تمثل الطبيعة الإلهية ، وعند الحلاج تمتزج الطبيعتين معاً في جوهر واحد ، وفي ذلك يقول الحلاج:

سبحان من أظهر ناسوته
سر سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا لخلقه ظاهراً
في صورة الآكل والشارب
حتى لقد عاينه خلقه
كلحظة الحاجب بالحاجب(٦٤)

وفي هذه الأبيات يزعم الحلاج بان الله سبحانه وتعالى ظهر في صورة إنسان يأكل ويشرب حتى لقد رآه وشاهده خلقه . فالحلاج يرى ان الله قد حلّ فيه ، وانه إذا تجرد عن كل اثر من آثار العالم المادية فانه يتصف بالصفات الإلهية ، وان هذه الصفات لا توجد في الإنسان إلا بعد التجرد ، وفي ذلك يقول الحلاج " يا اله الآلهة ويا رب الأرباب ويا من لا تأخذه سنة ولا نوم ردّ الي نفسي لئلا يُفتَنّ بيّ عبادك ، يا هو أنا وأنا هو لا فرق بين آنيتي وهويتك إلا الحدث والقدم(٦٥) . أما شعر الحلاج الذي اتضحت فيه عقيدته في الحلول بجلاء:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا
نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتني أبصرته
وإذا أبصرته أبصرتنا(٦٦)

وفي هذه الأبيات يزعم الحلاج بأنه حلّ في ذات الله ، فهو الله سبحانه وتعالى وان الله هو ، فإذا أبصرت الله تعالى أبصرت الحلاج ، وإذا أبصرت الحلاج أبصرت الله تعالى . ان هذا الزعم صوره عبد الصبور في مدونته في مواضع عديدة ، إذ يقول الحلاج:

الحلاج :

ما يرضاه الرحـــــمن لمخلوق في صورته ، ذي روح متّصف بصفاته (ص ٥٠)

وفي موقف آخر من المدونة:

الحلاج : أظن الله ، كيف ، ونوره المصبـــاح وظني كوة المشكاة وكوني بضعة منه تعود إليه (ص٧٩)

في الحوار المتقدم صاغ عبد الصبور (طولية) الحـــلاج أو قوله بفنائه في الله.

فضلاً عن ذلك فقد التقت عبـــد الصبـــور في مدونته الى مسألة (الاتحاد) عند الحلاج ، وهي مسألة لا تقل أهمية عن مسألة الحلول . والاتحـــاد عند الصوفية – يتقـــدمهم الحـــــلاج – يعني " الوصول الى المطلق والاندماج فيه اندماجا أبـــديا(٦٧) " . وان الاتحـــــاد يفيد امتزاج ذات المخلوق بذات الخالق ، بحيث تصبح الذاتان واحدة ، وقد عدّ البعض ذلك نوعاً من العبادة الفائقة ، أو الحب الشديد للإله . والحلاج ينطلق في مسألة الاتحاد هذه من تفســـيره لقـــــــول الله تعالى : ((هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ))(٦٨) ، بقوله :" ها أنا الأول والآخر والظاهر والباطن لأني أنا الحق وأنا الكل ووجودي غير محـــتاج لدليل لأني في كل شئ مقيم(٦٩) . كما يدّعي الحلاج أن الحب الإلهي هو سبب الاتحاد ، وانه في حال استغراقه في حـــب الله يســـتوضح نوعاً من المعرفة واللذة لا عهد لغيره بهما . فهو في حال الحب يعرف محبوبه ، وفي حال المعرفة يحب معروفه ، بمعنى ان المعروف والمحبـــوب اسمان لشئ واحد ، والمعرفة والحب وجهان لحقيقة واحدة . ويُشبّه الصوفية هذا النوع من المعرفة بالمعرفة الناشئة عن الأذواق والتجارب الحسية المباشرة . فالإنسان يدرك معنى الحلاوة في الشئ الحلو ، ومعنى المرارة في الشئ المر إدراكاً مباشراً ، غير انه في الوقت نفسه لا يتمكن من [illegible] معنيهما الى من حُرِمَ حاسة الذوق . فالمعرفة الحاصلة لا تعود الى الحس أو العقل ، بل هي نور يقـــذف بـــه الله في قلب من لا أحبه ، أو هي إشراق الجانب الإلهي في قـــلب الصوفي أو العارف . فالتفت عبد الصبور الى ذلك ودونه على لسان الحلاج:

الحلاج :

رعاك الله يا ولدي ، لماذا تستثير شجاي
وتجعلني أبوح بسر ما أعطى
ألا تعلم أن العشق سر بين محبوبين
هو النجوى التي ان أُعلنت سقطت مروءتنا
لأنا حينما جاد لنا المحبوب بالوصل تنعمنا
دخلنا الستر ، أطعمنا وأُشربنا
وراقصنا وأرقصنا ، وغنّينا وغنّينا
وكوشفنا ، وكاشفنا وعوهدنا وعاهدنا
فلما أقبل الصبح تفرقنا
تعاهدنا ، بان أكتم حتى أنطوي في القبر

الشرطي :

كفى يا شيخ هذا القول عين الكفر

الحلاج :

عين الكفر .. ويلك .. هذا القول لي ، فاسمع
وان كنت سألقى الهول لو كشفتُ وجه السر ...
أجل لا ، بل ويلتي ، جُرِجْرتُ من زهوي الى حتفي
ولكن .. كيف .. هل أترك هذا اللفظ ملقى فوق أثوابي ؟
إذن ، فاسمع ، وقل في الأمر ما
ترضاه لقد أحببت من أنصفْ
فأعطاني كما أعطيت (ص٨١)

لقد أولى عبد الصبور (القلب) أهمية كبـــرى في مدونته انطلاقا من موقف الصوفية منه . إذ جعلوه السبيل الأول للوصول الى الحقيقة ، أو حقيقة الحقـــائق (الله سبحـــانه وتعالى) كما ان القلب محـــل المعرفة والنور والتقـــوى والسعادة وهو مفضل على العقـــل . إذ ان العقـــل عندهم عاجز عن إدراك الحقائق ، والقلب ولاسيما قلب العارف

هو بيت الله ، وهو "موضع نظره ومعدن علومه وحضرة أسراره ومهبط ملائكته وخزانة أنواره وكعبته المقصودة وعرفاته المشهودة ورئيس الجسم ومليكه ، إذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون مع السلامة من الآفات وزوال الموانع ، وهو محل القبض والبسط والرجاء والخوف والشكر والصبر ، وهو محل الإيمان والتوحيد(٧٠) . فالصوفي في حال استغراقه في حب الله يدرك نوعاً من المعرفة ومن اللذة لا عهد لغيره بهما . فهو في حال الحب يعرف محبوبه ، وفي حال المعرفة يحب معروفه "وفي الحب الصوفيّ يكتمل هذا التحقق للموحّد ، وهذا الفناء للشخصية من باطن ، وذلك بواسطة نذر الإنسان نفسه (لله) بهذا الاصطفاء الذي فيه تهبها قوى النفس الثلاثة حريتها النهائية ، بالممارسة لهذا الديالكتيك الدرامي الذي يجعلنا نشق نطاق العالم المكاني الزماني للرموز كيما نلحق ونستشعر ونتذوق حضرة موحّدة يجب ان نقيمها في ذاتها شيئاً فشيئاً قدر ما تتحقق(٧١) . بمعنى ان المعرفة والحب وجهان لحقيقة واحدة ، وان المحبوب والمعروف اسمان لشئ واحد . ويشبه الصوفية هذا النوع من المعرفة بالمعرفة الناشئة عن الأذواق والتجارب الحسية المباشرة ، وهذا الأمر أجاد تصويره عبد الصبور على لسان الحلاج:

الحلاج :

الحب الصادق

موت العاشق

حتى يحيا في المعشوق

لا حُبَّ إذا لم تخلع أوصافك

حتى تتصف بأوصافه

وأنا انوي أن يكمل حبي لله

ن لخلع أوصافي في أوصافه (ص٥٨)

وفي هذه المأساة أظهر عبد الصبور لغة وجدانية نابعة من التبع الصوفي ، فلغة المدونة تكاد تخرج بروحانيتها وشفافيتها عن نطاق الدراما المألوفة ، وفي ذلك يقول عبد الصبور : "لعلي عبرت في مسرحياتي وبخاصة مأساة الحلاج عن الإيمان العظيم الذي بقي لي نقياً لا تشوبه شائبة ، وهو الإيمان بالكلمة(٧٢) . فالمؤلف في حواراته يعود الى أسلوبية لغته في قصائده الشعرية ، فنجد عنده الوجد الذي نجده في شعره وما جرى مجراه من ألفاظ الصوفية مثل : الحكمة والكؤوس والجنان والحبيب والشوق والصفو النوراني والخلصاء وفتوح المحبوب بنور الوصل والخرقة والنور والرحمن والأثواب الخضراء والحال والحب الإلهي والمعشوق والعاشق والأوصاف ودار الهجرة وإخلاص العهد والنفي في المحبوب.

لقد كانت طريقة الصوفية والصلة المعقودة بين المشايخ والمريدين وتحليلها الى عناصرها التي تكشف عن المبادئ الأخلاقية والقواعد العلمية التي تقوم عليه والتي لها اثر عظيم في تصفية النفوس وتنقية القلوب وإقامة الأخلاق الإنسانية على أسس روحية خالصة ، فهذه الآداب العالية والأخلاق السامية في التصوف ، التفت إليها عبد الصبور في مدونته وكدّ في تصويرها . فالدستور الأخلاقي الذي رسمه الصوفية لطريقهم وعملوا في رياضتهم لأنفسهم وفي رياضة مريديهم على تطبيقه في الحياة الفردية والاجتماعية ، إنما ركز عليه عبد الصبور لا من منطلق النقل عن الصوفية بقدر ما باح به من مستتر نفسه . فعبد الصبور صوفي في كثير من مواقف حياته ، وقد عبر عن تصوفه في شعره:

يا رب ! يا رب

أسقيتني حتى إذا ما مشت

كأسك في موطن أسراري

ألزمتني الصمت ، وهذا أنا

أعض مختوماً بأسراري(٧٣).

فقد وجد عبد الصبور ان التصوف يجعل للسالك بداية

يبتدأ منها ووسيلة تساعده على السير وتحمل المشاق في الطريق وغاية يهدف الى الوصول إليها ، وهي مطلقة في البداية وهي معرفة الله وحقيقة أسمائه وكماله وأفعاله وصفاته:

الحلاج :

يا ربّ
لو لم اسجن ، أُضرب ، وأُعذب
كيف يقيني عندئذ أنك ترعى عهد الحب ؟
لكني الآن تيقنت بقين القلب
أنك تنظر لي ، ترعاني ...
ما زالت تستعظمني عينك
ما زلت تراني أخلص عشاقك
عينُ الله عليّ
وهداياه موصولة
وطرائف نعمته مبذولة
فهنيئاً لي
فهنيئاً لي (ص١٠٧)

المدونة : (رابعة العدوية) ١٩٧٢
المؤلف : عدنان مردم بك

يجتزئ المؤلف (عدنان مردم بك) جزءاً من حياة الصوفية (رابعة العدوية)***** ليجعل منها موضوعاً لمدونته الدرامية . وهذا الجزء يصور مرحلة مهمة من مراحل حياة هذه المتصوفة ، ألا وهي مرحلة التوبة والرجوع الى جادة النسك والاستقامة ، إذ ينطلق الحدث الدرامي مكانياً من حانة عمار في مدينة البصرة حيث تعمل رابعة عازفة للناي في هذه الحانة.

تروي سرديات التاريخ أن رابعة العدوية كانت في بداية حياتها منهمكة لما كان يفرض عليها وضعها في بيت سيدها من ظروف صعبة ترغمها على إتباع سلوك مغاير لطبيعتها . غير أنها ما لبثت ان أعلنت توبتها وانكفأت على ذاتها وانقطعت الى العبادة والزهد ، وكانت هذه التوبة فاصلاً مهماً في حياتها وتحولاً بارزاً وانقلاباً سلوكياً واضحاً أثّر في مجريات حياتها ، فأصبحت مجال اهتمام وتقدير المجتمع لما ملكته من مزايا سلوكية ، ولذلك سوّغ المؤلف مردم بك اجتزائه لهذه الفترة في مقدمة مدونته الدرامية (رابعة العدوية) إذ يقول : " ان الذي حدا بيّ لنظم مسرحية رابعة العدوية ، مبعثه إكبار شديد لهذه الانسانة الكبيرة التي تركت كما قال ماسينيون المستشرق الفرنسي أريجاً من الحب لن يتبخر وسار على هديها المتصوفون . اخترت حقبة من حياتها ، مادة لمسرحيتي ، هي الفترة الأولى من شبابها حين كانت رقيقاً لأبين مأساة حياة الرق ، تلك المأساة البشعة التي لم يخل من عارها عصر (٧٤) .ان حياة رابعة العدوية كانت ملئ بالتناقضات ، فهي بين لهو وانتهاب للذات ، وبين خلوٍ مع نفسها وتذكر الرسالة التي ألهمتها . فكانت دائماً ما تشعر بالتأنيب والتذكير بالطريق السوي إلا أنها سرعان ما ترجع الى حياة اللهو ، وهذا ما صوره المؤلف مردم بك على لسان شخصية شفيق:

شفيق :

ما أمر رابعة بخلف
في المدينة عن محب
زمارة في حانة
عبثت بشذاذ العرب
وتؤم بيت الله
للعبث المريب وللشغب (ص٣٤)

يؤكد المؤلف مردم بك في مدونته على ثيمة الحب (العشق) الذي أكده المتصوفة في غير مقام ويقترن عادة بـ (رابعة):

رابعة :

شر المصائب أن نعيش
حياتنا من غير حُبْ
تسع المحبةُ كلَّ ذنب
جلَّ في شرق وغرب(ص٤٠)

فالصوفية ومنهم رابعة يسوغون خلق العالم بالحب متكئين في ذلك على الحديث القدسي((كنت كنزاً مخفياً لم اعرف ، فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبي عرفوني)) ، باعتبار أن الخلق ناشئ عن المحبة . كما يحتج الصوفية للحب بآيات من القرآن الكريم ، كقوله تعالى : ((فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه))(٧٥) ، وقوله ((قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله))(٧٦)

لقد تطورت الحياة الروحية عند رابعة العدوية وصلاً الى ذروة التجرد والتسامي عن كل ما هو حسي ، وواكب هذا استغراقها الكامل في حب الله بحيث أقفلت معينات الحواس ، وانحسرت علائقها الوجدانية إلا مع المحبوب . فرابعة سعت الى مرتبة الفناء الناجمة عن الحب ، ففي هذه المرحلة يتم لها التجلي في (صورة خلق) كما يقول ابن عربي ، ولما كان التجلي لا يثبت على حال بوصفه معرفة لا ثبات لها لأنها تهدف الى امتلاك حقيقة واحدة (وحدة الوجود) تتعدد مظاهرها وبواطنها الى ما لا نهاية ، معرفة لا نهاية لها لأنها جهد متواصل لاحتواء الخلق المستمر في الوجود . وإذا كانت هذه حالها فمن الضروري ان يحتاج تحصيلها الى أبواب مفتوحة بلا نهاية للولوج إليها . وباب الحب اللامتناهي المفني هو احد هذه الأبواب الموصلة الى هذه المعرفة " فالعالم ما أوجده الله إلا عن الحب ، فالحب يستصحب جميع المقامات والأحوال فهو سار في الأمور كلها ، فالحب لا منتاه ، وفي أعلى درجاته الفناء ، ويتم التجلي الإلهي الدائم لأهل الكشف(٧٧) . وهذا ما ركّز عليه مردم بك في مدونته ، إذ تقول رابعة:

رابعة :

موت العواطف ما أخاف
وليس تفزعني الحقائر
هيهات يفزعني عذاب
الجسم أو داء مخامر
أنا لن أخاف لظى العذاب
وخافقي بالحب عامر
تسمو النفوس بحبها
صُنعاً وتصقلها المشاعر
ما مات إنسان يجيش
بصدره إحساس شاعر(ص٩٠)

ركز المؤلف جهده الدرامي على تبيان تهجدات رابعة المتصوفة ومكابداتها من اجل الوصول الى منزلة المحب (الله) والاستئثار به ، ولذلك ما برح المؤلف يؤكد في أكثر من موقف درامي على محبة رابعة لربها واقتضاء هذا الحب من جهاد مرير في إخلاء قلبها إلا من (حب الله) ، وتحليته بذكره . فالصوفية يؤكدون على ان العبد لا ينال مبتغاه إلا بتصفية قلبه ، وهو مقام لا يذوقه إلا الخواص منهم ، وان الحب الإلهي " هو سر خلق الله للعالم ، لأن الله اراد ان يكشف عن سر جماله الأزلي ليظهره على صفحة الوجود(٧٨) .والحال ان رابعة العدوية في حقيقتها أكدت على حب لا باعث له إلا المحبوب نفسه (الله) ، وان هذا الحب يترفع عن المحسوسات بل هو حب خالص للمذكور وحده ، هو حب لذي جلال وإكرام ، وهذا الحب تتكشف فيه الحجب حتى تتيسر المعاينة مع المحبوب ، وفي ذلك تقول رابعة :"ليس للمحب وحبيبه بَيْنٌ ، وإنما هو نطق عن شوق ، ووصف عن ذوق ، فمن ذاق عرف ، ومن وصف فما اتصف ، وكيف تصف شيئاً أنت في حضرته غائب ، وبوجوده ذائب ، وبصحوك منه سكران ، وبفراغك له ملآن ، وبسرورك له ولهان(٧٩) . ان هذه الثيمة أكدها مردم في مدونته على لسان شخصية رابعة إذ تناجي الحبيب (الله) فتقول:

رابعة :

ان العذاب مع الحبيـــب
لغنـمٌ والسعـد المقيـم
تصفو بقربـــك عيشـة
كدرت وتلتـم الكلـــوم
وتطيب أوجاع الحيـــاة
ويسهـل الخطب الجسيـم
مولاي ليس مع الهوى
مُرّ وعلقمـــه نعيـــم(ص٨٣)

ان الحب عند الصوفية مثالي يتخطى حدود المحسوسات والمدركات ، وان الوصال مع المحب (الله) يتطلب نوعا من التهجد والمكابـدة ووجد عنيف لا يمكن كتمانه . لذلك يفصح الصوفي عن حبه ، وفيه يتبين العلاقة التبادلية بـين العبـد الواصل (المحـب الصوفي) والمعبـود الموصول إليه (الله) وصولاً الى مرتبة التعبـير عن ما تشعر به النفس حينما تصبح في حضرة المحبوب (الله) . فالمحب لا يهدأ ولا يهجع إلا في حـضرة المحبـوب كما ترى رابعة العدوية ، إذ تقول :"محب الله لا يسـكن أنينه وحنينه حتى يسكن مع محبوبـه(٨٠) . فالنفس الصوفية تصل في حضرة المحبوب الى مرحلة التماهي (التوحد) معه وتدرك " ان الله هي وهي هو (٨١) . ولكـي تصـل الشخصية الصوفية الى مقام الاتحـاد الرفيع يتطلب منها تبيان ما انطوت عليه النفس من شحنة هائلة ، وتلك الحال تعرف عند الصوفية بـ (الشطح)****** الذي هو " كلام يترجمه اللسان عن وجد يفيض عن معدنه ، مقرون بالدعوة(٨٢). ان هذا الحال (الشطح) كثيرا ما مرت به رابعة العدوية في حياتها وأعربت عن وجدها في قولها:

أحـبك حبـين : حب الهـوى
وحبـاً لأنك أهل لذاكـــا
فأمـا الذي هـو حب الهـوى
فشغلي بذكرك عمن سواكـــا
وأمـا الذي أنت أهـل لـــه
فكشفك لي الحجب حتى أراكـــا
فلا الحمد في ذاك ولا ذاك لـي
ولكن لك الحمد في ذا وذاكـا(٨٣)

فرابعة تناجي الخالق وتعده المحب الذي لا يستحق سـواه العبادة والحب ، وان كل حب لغيره يعد حباً زائفاً لا قـيمة له لأنه حب لجسد فان يزول بزوال الجسد ، أما حب (الله) باق سرمديّ ، وهي تقول في ذلك:

إني جعلتك في الفؤاد محدثي
ولَبحت جسمي من أراد جلوسي
فالجسم مني للجليس مؤانس
وحبيب قلبي في الفؤاد أنيـسي(٨٤)

ولما كان همّ الصوفية تحقـيق التماهي مع المحبـوب ، تطلب منهم مكابدات ورياضات تختلف من سالك لآخر ، فها هي رابعة العدوية تسعى الى المكاشفة مع المحبـوب متخطية عبـر خيالاتها العالم المحسـوس ، والجة عالم المثال المطلق وصولاً الى مقام المحبوب (الله) ، فتقـف على الأعيان وتنعم بالمكاشفة بقدر ما يريد المحبـوب ، وهذه المرتبة الشهودية أعلى مراتب الشهود ، وهي مرتبة غير مستحيلة على السـالك من وجهة الصوفية . ان هذه الثيمة أكدها مردم بك في مدونته على لسـان شـخصية رابعة حيث تقول:

رابعة :

لكنّ حبـــك زاد فـي
الظلماء عن جفنيّ غمضـا
مولاي لم يخفـق لغيـرك
خافقـــي نبضـاً فنبضـا
مـا أعذب الأشواق تملأ
مهجتـي طـولاً وعرضـا
ألقاك في همس النسيـم
إذا سرى في الروض ركضـا

وارك في لق الضحى

دون الربى يرفض رفضا

أترعت جفني من رؤاك

فلم تطق جفناي غمضا(ص٨٥)

كما التفت المولف مردم بك في مدونته الى موضوعة الموسيقى والسماع عند الصوفية . وليس من المبالغة في القول ان الصوفية تفردوا من بين أهل الأدب والأخلاق بالتجويد في الموسيقى والغناء "فهم الذين نظروا في ذلك نظراً فلسفياً وهم الذين جعلوا الموسيقى والغناء من المشاكل الخلقية وهم الذين صيروا إنشاد الشعر في المحافل العلنية بدلاً من الأدب الرفيع(٨٥) . فقد درج الصوفية على ربط السماع والموسيقى بالعلم والمعرفة ، وفي ذلك يقول ابن عربي : " ان سماع كلام الله هو السبب في بدء حياتنا له . ولهذا نتحرك ونطيب عند سماع النغمات بسبب كلمة (كُنْ) التي صدرت عن الصورة الإلهية غيباً وشهادة . والوجد يظهر خصوصاً في الإنسان عند سماعه الألحان ، فهي في نزولها عليه تمر على الأفلاك نغمات طيبة مستلذة . ولا يكون مع السماع الطبيعي علم أصلاً ، وإنما يجد صاحبه طرباً في نفسه أو حزناً عند سماع الأنغام والأقوال(٨٦) . ولذلك جاء على لسان رابعة في مدونة مردم بك ما يدعوا الى ذلك:

رابعة :

ساجع حين تغنى ... أورث الأكباد حزنا

دقّ في الأسماع لحناً ... أراه جلّ معنى

نغم يشرق في النفس ... من الروعة حسناً

كلما أظلم أفق ... تبعث النور يمنى

نغم ما كان يعروه ... البلى لو كان يفنى

كله نور وطهر ... كالضحى لو كان أسنى(ص٢٩)

أو كما في قول رابعة في مكان آخر من المدونة:

رابعة :

ما كان نفخ النـاي ... بدنس المسّين ولا العجب(ص٣٤)

لم تقتصر الفتاة المؤلف في مواقفه الدرامية الى المساءل المتقدمة فحسب ، بل انه التفت الى مفهوم الحقيقة عند الصوفية الذي شغل أذهانهم وقلوبهم كثيراً . فالحقيقة عند الصوفية تتمثل في تحقق " مشاهدة الربوبية(٨٧) ، وان هذا المفهوم تصوره الصوفية في ألفاظ على عدة معان تدور اغلبها حول الصدق في الإيمان ، وتركزت في مقولاتهم كثيراً ، حيث يقول السراج الطوسي المتوفى سنة ٣٨٧ هـ : " الحقيقة وقوف القلب بدوام الانتصاب بين يدي من آمن به ، فلو داخل القلوب شك أو مخيلة ، فيما آمنت به حتى لا تكون به واقفة وبين يديه منتصبة ، لبطل الإيمان(٨٨) . ولذلك التفت مردم بك الى هذه المسألة في نصه ، إذ جاء على لسان رابعة:

رابعة :

سُبُل الحقيقة لا تُعدّ ... ولم تكنْ بالمستحيلة

منْ رام نهج الحق ... يسلك غير مختار سبيله

والنور يسطع غمره ... في مجدب أو في خميلة(ص٢١)

فالحقيقة عند رابعة العدوية لا يكتمل أهليتها بالقول ، بل على قدلها ان يسلك السبيل الذي يفضي الى مقام المحبوب الذي تتجسد فيه صورة الحقيقة ، فالحقيقة الإنسانية الكمالية " هي حضرة الألوهية ، المسماة بحضرة المعاني وبالتعين الثاني ، والمعنى بكونها الحقيقة الإنسانية الكمالية ، هي كون صورة الإنسان الكامل ، صورة لمعنى ، وحقيقة ذلك المعنى ، وتلك الحقيقة هي حضرة الألوهية المسماة بالتعين الثاني ، فكان الإنسان الكامل ، هو مظهر التعين الثاني ، والإنسان الأكمل هو مظهر التعين الاول ، المسمى بحقيقة الحقائق(٨٩) . وهذا ما جاء على لسان رابعة بقولها:

رابعة :

ان الحقيقة شمسها
في كل أفق شطع
نطقت ولم تفغر فماً
بشواهد لا تدفع
آياتها لا تقتضي
يوماً وليست تقلع
درجت بكل ثنية
وتكتبت تتجمع
أجد الذي جحد الحقيقة
مجتهداً يتطلع
سقمت جوارحه فقال
الكون مَنْ يتوجعُ
ومضى يخادع نفسه
ببهارج لا تنفع
ويظلُّ أعمى لا يرى
قبساً ولم يك يسمع(ص١٤)

ويؤكد مردم بك ذلك مرة أخرى على لسان شخصية (عزة) إذ تقول :

عزة:

أين الحقيقة في حياة
لا تقوم على حقيقة
خفيّ الصواب وضيّع
الحادي بها شططاً طريقه
حجب الحياة سحيقة
الأغوار تجهلها الخليقة
وحياتنا المأساة ينزف
جرحها بدم الحقيقة
ما أوجع العمرَ الذي
نخفي على مضض حروقه(ص٢١)

فضلاً عن ما تقدم فان المؤلف مردم بك تطرق في مدونته الى قدر الإنسان وحريته عند الصوفية . فالحرية تتصل عند الصوفية اتصالاً وثيقاً بمعنى العبودية ، وأن الأخيرة عندهم ليست إلا عبودية الإنسان لله الذي لا يخضع الصوفي إلا له ولا يتوكل إلا عليه ولا يلوذ إلا به ولا يزهد في الدنيا إلا من اجله . فكلما يحصل للمتصوف من أفعال العبادة أو ما يحصل له من أحوال الإرادة إنما يتحقق له بكمال عبوديته لله وحده ، لأنه قد صار عبداً على الحقيقة . بمعنى انه لم يعد رقّاً لشخص من الأشخاص . فقد انصرف الصوفيّ بكليته وبإرادته عن هذا كله ، لأنه قد خلص منه وتحرر عن وثاقه بحكم عبوديته لله . ومن تحققت عبوديته على هذا الوجه فقد تحررت بلا شك حريته ، وفي ذلك يقول أبو علي الدقاق الصوفي : "من دخل الدنيا وهو عنها حُرٌ ارتحل الى الآخرة وهو عنها حُر(٩٠) . ولذلك نظر الصوفية الى ان الإنسان يكون عبداً لله وحده لا للبشر وحتى لأرباب العمل ، وهذا الأمر التفت إليه مردم بك وصوره في مدونته على لسان (عزة) إذ تقول :

عزة:

ماساتنا قدرٌ ولين
لنا المفرُّ من القدر
أنا لم أخيّر بالمصير
كما زعمت وأستشر
لو كنت أملك نفسي
لم أسق سوق الحُمُرْ
من نحن في هذي الحياة
ومالنا فيها أثر
ورقٌ يطوح به الفضاء
على القيافي والحفر
لو دمية بيد الجوائح
ما لها من مستقر
نحن الإماء وعيشنا
بالذل شيب وبالكدر
فكأننا سقط المتاع
من المهانة والصغر
نشرى كأنا سلعة
ونسام أنواع الضرر

ونباع في سوق النخاسة

بـــــامتهان كـــالحجـــــر

مأساتنـــا دمـــع العـــذاب

يسبـــل من جفن الوتـــر (ص٢٣)

غير ان مردم بك ســـر عان ما يرســـم صورة معارضة للصورة التي رسمها وجاءت على لسان (عزة)، صورة يعرض فيها موقـــــف الصوفية الصريح اتجاه العبودية والحرية. فالعبد في نظر الصوفية ينبـــغي أن لا يكون رقـــــاً للمخلوقات وقيودها، بل عليه ان يتخلص خلاصاً نهائياً يمكن ان تنطلق فيه روحه انطلاقاً عما هو أدنى الى ما هو أسمى، بحيث لا يكون عبداً لمغانم الحياة، فالصوفيّ يرى بان " حقيقة الحرية في كمال العبودية، فإذا صدقت لله تعالى عبـــوديته خلصت عن رق الاغيار حريته(٩١). والحال ان للصوفية مواقف تشهد بـــانهم أحرار في الرأي، أنصار للحـــق، دعاة الى البـــر، ولا يخشون إلا من أنل أعناقهم تعبداً وعبـــودية له وهو الله. ولذلك بيّنّ مردم بك في مدونته طبيعة الحرية على لسان رابعة العدوية، إذ تقول:

رابعة :

الرق ليس بمانع	يوماً رقيقاً من ظفر
إنّ النبوة في البداوة	أشرقت لا في الحضر
والفجر كان ابن الظلام	ونوره ملئ البصر
ما ضرّ يوسف ان يباع	بمصر في سوق الرقيق
وبه النبوة حين ضيم	زهت وزادت في شروق
ما كل مملوك بعبد	النفس تُرمى بالعقوق
ما صان عبساً غيرُ عبد	باليمانيّ الرقيق
ان النخاسة في النفوس	

وليس في سوق الرقيق(ص٢٤)

(بشر بن الحافي يخرج من الجحيم) : ١٩٨٢
تأليف : عبد الغفار مكاوي

يستعيد الكاتب في مدونته الدرامية ســـرد وقـــائع حـــياة الصوفي (أبي نصر بشر بن الحارث المعروف بالحافي)******* في رؤيا درامية تقـــترب الى حـــد ما من التقنية البرختية التي توفر له الغطاء الكامل لعرض وقائع تاريخية في رؤية معاصرة. ركز المؤلف في مدونته على اغتراب الحافي انطلاقاً من شعور الصوفية بالاغتراب، بل أنهم على وفق رأي أحد الباحـــثين المعاصرين " اشـــد الناس غربـــة، لإهمال الناس لهم، فهم مهملون بـــين الناس(٩٢). فالمؤلف أكد نزعة الصوفية الذاتية مـــن الناحية السلبية الى نزع التشيؤية من العالم بكشف قـــناع الزيف المباشـــر والسطحـــي والجزئي، كما أكد النزعة الايجابية الذاتية الى بث التكاملية في العالم بوســـاطة ما هو غير مباشر وجوهري وكلي:

بشر :

أيها العالم ! أيها العالم ! لم أكن اعرف انك بشـــع وفظيع. وأنت يا ابن ادم ! كيف غاب عني عذابـــك وكيف عميت عن مصيرك ؟ ويا أيها الشيخ الذي دفنته بيدي، هل احزن عليك أم ألعنك ؟ أحقاً انك دعوت عليهم فاستحقوا العقاب ؟ هل ظلموا أنفســـهم أم ظلمتهم أنت ؟ وماذا جنى الأطفال والعجائز والنساء ؟ ماذا جنت القطط والكلاب والدواب ؟ أيمكن ان تقتل قرية ولا أحـــس ؟ أين كنت يا بشـــر ؟ أين كنت يا بشر ؟ (ص٢٣).

كما أكد المؤلف موقف الاغتراب عند الصوفية في موقف آخر عندما تبنى مسألة (ترك النفس) التي عدها الصوفية الشرط الاول للتصوف، وفي ذلك يقول المتصوف أبـــو يزيد البسطامي المتوفى سنة :" رأيت ربّ العزّة في المنام فقـــلت : كيف الطريق إليك ؟ فقـــال : اترك نفســـك وتعال(٩٣). فكدّ المؤلف في تحقـــيق الصورة الدرامية التي تصور الشـــرط الاول للتصوف الذي يفضي الى الاغتراب، حيث ان المتصوف المغترب وهو يفقد ذاته لا يبقى في فعل السلب هذا بل يتجاوزه لاكتساب ذات جديدة. فهو يبدأ بالمجاهدات والرياضات ليصل الى السكر ومن ثم ينتقل الى المحو ثم ينتقل من بعد ذلك المرحلة الكبرى حيث الصحو بعد المحو (الصعق – صعق الجمع) الذي هو اتحاد بأقصى ما يكون الاتحاد. فالمتصوف والحقيقة

الكبرى كانا منفصلين لكنهما في صحو الجمع يتحدان وحدة كبرى وهذه سيرورة للخروج من التشيؤ الى التكامل(٩٤):

بشر:

أمسكت طرف طماره وبكيت . مرغت وجهي على الأرض وصحت : بل عبد يا ربي ! عبد ! وترائى لي في رقدتي على التراب شبح أمير من أهل طريقتنا كنت قد سمعت حكايته . تقدم مني وربت على كتفي وأشار الى السماء : يا بشر ! هذا هو الطريق . امض عليه كما مضيت . رفعت رأسي إليه وقلت : هل لفقر وحدي يا إبراهيم ؟ قال : كنت مثلك يا بشر . لكن الله أعان . سألته : وماذا فعلت ؟ قال : أولى بك ان تسأل ماذا فعل الله ! ألهمني ان اترك قصري وأهلي وخدمي وثيابي ، وهمت على وجهي في مدن الناس ، حتى نادتني الصوت فلبيت . وجريت الى الصحراء ولذت بكهفي وتعبدت.(ص١٨)

توقف المؤلف في مدونته عند مسألة الموت ، ونحسب أن هذه المسألة من بين المسائل المهمة في الفكر الصوفي ، وهو موقف ربما ينفرد به الصوفية من دون سواهم من المسلمين . فالموت عند الصوفية " قمع هوى النفس ، فإن حياتها به ، ولا تميل إلا لذاتها وشهواتها ، ومقتضيات الطبيعة البدنية إلا به ، وإذا مالت الى الجهة السفلية جذبت القلب الذي هو النفس الناطقة الى مركزها ، يموت عن الحياة الحقيقية بالجهل ، فإذا ماتت النفس عن هواها بقمعه ، انصرف القلب بالطبع والمحبة الأصلية الى عالمه ، عالم القدس والنور والحياة الذاتية التي لا تقبل الموت أصلاً(٩٥). بمعنى ان الموت عند الصوفية لا يرتبط بديمومة العيش والمعاشرة ، بل انه ارتباط روحي بالمقدس (الله) ولف المسافات من اجل التقرب منه ، وهذا ما بينه المؤلف على لسان بشر الحافي:

بشر:

مولاي ! ما الى هذا قصدت . إنما أنت في محل موتي ، ومقابر أحياء ماتوا عن الآخرة .. حسبك أقوام موتى يحيا القلب بذكرهم ، كم من أحياء يقسو القلب برؤيتهم

الصوت:

وهؤلاء الأحياء .. ألا تستثني منهم أحدا ؟

بشر:

هؤلاء هم أهل زماني . لا أبالي من تركني منهم ولا أسى على فقدهم . أعلم أن حظي في بعدهم أوفر من حظي في قربهم ... إني أحذر أهل زماني . ان جالستهم لم أنج من الفتنة ، وان جانبتهم لم أمن بلاءهم . والموت في العزلة خير من الحياة معهم (ص٩٣).

ويتنوع مفهوم الموت في المدونة الدرامية تبعاً لتنوعاته عند الصوفية . فالمؤلف حاول أن يستعرض تنوعاته في أكثر من موقف على وفق التأويلات الباطنية للفظ سواء كان منفرداً أو مضافاً . فالموت يرد في المدونة بمعنى (التوبة) انطلاقا من موقف الصوفية في ذلك ، اذ ينطلقون من قوله تعالى : ((فَتُوبُوا إِلَى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ))(٩٦) فمن تاب عند الصوفية فقد قتل نفسه:

بشر:

إنني أتبع آثار القوم الذين سبقوني للإيمان . أجعلهم نصب عيني ، آنس بهم في الخلاء ، أجالسهم فازهد في مجالسة الموتى (ص٩٢).

ويناقش المؤلف مفهوم الموت عند الصوفية في موقف درامي آخر عندما يستعير منهم مصطلح (الموت الأبيض) ويقصد به " الجوع لأنه ينور الباطن ، ويبيض وجه القلب ، فإذا لم يشبع السالك لا يزال جائعاً ، مات الموت الأبيض ، فحينئذ تحيا فطنته لأن البطنة تميت الفطنة ، فمن ماتت بطنته حييت فطنته(٩٧) . وهذا سبيل ينشده الصوفي في تحقيق الاتصال مع الروح

الأمسي ، فهو بعد ان يجاهد نفسه بإزالة مسوغات شهوانها تزول عنها الانفعالات والاضطرابات النفسية التي تنتابها ، فتستقر الروح وتطمئن وتصل الى حالة الإشراق ، كما يمتلئ القلب بنور الإيمان ويظفر بصدق اليقين ويرتقي الى حال الروح ، وعند ذلك يقنع بالاتي المغيب القليل : **المرأة** : يا شيخ ! ومن يطعمك إذا جعت ؟

الحارس : من يسقيك إذا أنت ظمئت..

بشر : يطعمني من يطعم أفراخ الطير وأمم النمل . لم تكن المعضلة أن أجوع وأعطش ..(ص٢٢)).

وفي مواقف درامية أخرى يناقش المؤلف مفهوم (الموت الأخضر) عند الصوفية . ويقصد بهذا المفهوم أن الصوفيّ "ليس المرقع من الخرق الملفاة التي لا قيمة لها ، فإذا قنع من اللباس الجميل بذلك ، واقتصر على ما يستر العورة ، ويصح فيه الصلاة ، فقد مات الموت الأخضر لاخضرار عيشه بالقناعة ، ونضارة وجهه بنضرة الجمال الذاتي الذي حيّ به واستغنى عن التجمل العارضي(٩٨) . بمعنى ان النفس يجب ان تطهر وتبتعد عن ماديات الحياة ، وهذه واحدة من ممارسات الصوفية في اقتحام لجة الوجود الأخروي :

الخضر : تبدأ بالنفس تطهرها..

بشر : النبع بعيد يا شيخي . لوثه سم الثعبان.

الخضر : النبع الأطهر في صدرك . فتطهر منه ولا تشرك.

بشر : حاشا لله .. وهل الفقر ؟

الخضر : الزهد جهاد يا ولدي..

بشر :جاهدت النفس فلم اقدر..

الخضر :يا بشر اصبر .. اخرج من نفسك واترك بيتك . وانزع ثوبك ، والبس ثوب الفقراء . أعط كنوزك للفقراء وأطعمهم من خبز الحكمة وارو الظامئ من ماء الرحمة (ص٢٨).

أو في موقف درامي آخر يصف الحارس هيأة بشر بعد تزهده وصوفيته:

الحارس١ :أكاد أرى أظماره و هلاهيله..

الحارس٢:وحذاءه أيضاً ؟

الحارس١:تخبرني عينيّ أن القادم حاف وجريح..

أعجف مهزول تتقاذفه الريح(ص٩)

كما يأخذ المؤلف مفهوم (الموت الأسود) من تعبيرات الصوفية ويصوره درامياً . ويقصد بالموت الأسود " احتمال أذى الخلق ، فإذا تحقق السالك بالمقام الذي يصير فيه ، بحيث لا يجد في نفسه حرجاً مما يناله من أذى الناس وسبهم وشتمهم وغير ذلك ، فقد مات الموت الأسود ، ويحيا بالإمداد من حضرة الجواد ، لأنه يصير ممن شاهد النعم الباطنة عن غيره ، حين صارت في حقه ظاهرة ، فلم يتألم في نفسه ، بل يتلذذ به لكونه يراه محبوبه(٩٩):

بشر :

بشر أبو النصر الحارث ، بشر الحافي . اسم أطلقه الناس عليّ

الحارس١ :

الحافي حقاً ... رجلك سوداء ومقروحة . أسفل قدمك أسود..

بشر :

وذنوبي ملأت قلبي سواداً فوق سواد . ولهذا أخرج يا ولدي كي أتطهر وأتوب إليه.

الحارس٢:

قل يا شيخ هل أنت فقير من أهل الله..

بشر :

مسكين يطرق بابه . ان شاءت رحمته قربني منه وان شاء جفاني . ولهذا ابكي يا ولدي طول العمر . ابكي في الليل وتحت الشمس وفي الفجر . ابكي في حال الوصل وحال الهجر . دعني .. دعني بالله أوصل دمعي

ويكاني(ص ١١-١٢).

ويعرج المؤلف في المدونة على مسألة السكر عند الصوفية.

وتأخذ مسألة السفر و المسافر عند الصوفية حيزاً من شغل المدونة . و المسافر في عرف الصوفية هو الذي " يسافر بفكره في المعقولات ، ناظراً فيها من حيث كونها دلالات على مبدعها ، لا من حيث معرفة حقائقها وماهياتها ولوازمها وأحكامها الذاتية ، فإنها من هذه الحيثية ، من سوانح الكشف و الشهود المغنى عن أعمال القريحة و الإفطار (١٠٠) . ويذكر محيّ الدين بن عربي ان السفر عند الصوفية هو الاعتبار ، إذ يعبر المسافر " باعتباره ونظره في المعقولات ، من العدوة الدنيا الخلقية التي فيها تتصف النفس بالعمى و الجهالة الى العدوة القصوى ، فينتبي به الفكر الى معرفة المبدع وتوحيده وحقائقه المقتضية وجود الخلق لظهورها به ، بل الى معرفة كل شئ من حيث انه يدخل تحت مثال العقل(١٠١) . وذلك جدّ المؤلف في رسم مقام بشر الصوفي بشقيه . السفر الاول ، هو السفر المؤطر بالزمكان حيث الانتقال من حال الى آخر ومن مكان الى آخر في ظل زمان معلوم ، فتمثيل صورة بشر من شخص متمرد الى آخر متصوف تحكمه رغبات خاصة تنطلق من رياضات صارمة:

بشر :

همت على وجهي حافي القدمين . رحتُ أبكي للعمر الذي ضيعت . ابكي حين يخطر لي عدم رضاه عني . وابكي حين يشرح لي صدري . وطلبت العلم بكل مكان ، قدمت الشام وجزت جبل لبنان ، ثم استقر بي المقام في بغداد ، وملأت جرابي بعلوم الوقت . وهداني الله فقلت زكاتي أن اهدي غيري ، أن أعلم وأعلّم غيري ما علمت . وجلست بصحن المسجد اقرأ وأحدث . مرت سنوات وأنا أعظ واهدي الناس الى الحق . واجتمع الناس عليّ(ص١٩)

والسفر الآخر الأهم ، هو السفر المنشود الذي يوصل الصوفي الى عالم المبتغى ، عالم المثال الأبدي ، عالم الاتحاد بـ (الروح الأسمى – المطلق):

بشر :

خيل إليّ أنني أسير على الهواء ، خفيفاً كنت يا أولاد كأني فراشة تهزها الريح . شعرت بان الأسرار تجتبني وتسحبني من يديّ ورجلي وتحمل بدني كالريشة(ص٢٨)

الفصل الرابع

أولاً : نتائج البحث

بعد قراءة المدونات الثلاثة تم التوصل الى النتائج الآتية:

أولاً : التزم المؤلفون الثلاث باستعراض مواقف لحياة ثلاثة متصوفة اعتمادا على كتب السير والأعلام والسرديات التاريخية من دون ان يحدثوا تغييراً في بنية الوقائع التاريخية لهذه الشخصيات.

ثانياً : استخدم المؤلفون في مدوناتهم الدرامية اللغة الشعرية و الشاعرية الأكثر طواعية من اللغة النثرية للتعبير عن المواقف الصوفية ، وكالاتي:

١ــ المدونة (مأساة الحلاج) اللغة الشعرية(الشعر الحر).

٢ــ المدونة (رابعة العدوية) اللغة الشعرية (الشعر العمودي).

٣ــ المدونة (بشر الحارث يخرج من الجحيم) اللغة الشاعرية (لغة نثرية تميل في أسلوبيتها الى الشعر الحر).

ثالثاً : انفتاح المدونتين (مأساة الحلاج) و (بشر الحارث يخرج من الجحيم) على تعددية القراءة . فلغة المدونتين تكتنز في باطنهما على تأويلات عالية تسمح في إعادة القراءة على أكثر من وجهة ، ومرجع ذلك الى طبيعة الموضوعات التي تطرق إليها المؤلفان . في حين نجد

المدونة (رابعة العدوية) كتبت بتقريرية عالية لا تقبل إعادة القراءة .

رابعاً : تباينت المدونات الثلاث باستعراض الفكر الصوفي تباينا واضحاً انطلاقاً من تباين مناحي الشخصيات المستعرضة في المدونة . فشخصية الحلاج عُرِفَ عنها دعواتها المتزمتة الى مفهوم الاتحاد والحلول ، وهذه الدعوات كانت سبباً مباشراً الى قتل الحلاج . ولذلك ما يبرح المؤلف ان يتوقف عند هذين المفهومين بشئ من الاستفاضة . في حين ركزّ المؤلف في مدونة (رابعة العدوية) على منحاها الشخصي الصوفي أثناء إعلان توبتها وشدةً في ذلك على مفهوم (الحب الإلهي) عند الصوفية إيماناً منه بأهمية رابعة التي كثيراً ما اقترن اسمها به . بينما جاء الزهد والاغتراب بوصفهما تيمتين رئيسيتين اقترنت بشخصية بشر الحافي.

خامساً : انفتحت المدونات الثلاث من حيث الاستعارة على المصطلح الصوفي بشئ من التباين ، إذ حفلت المدونات بهذه المصطلحات : الوجد ، السكر ، الموت ، العبادة ، الزهد ، الطهر ، العفاف ، الغيبة ، الاتحاد ، الحب ، العشق ، السراج ، البكاء ، النفس ، الغرور ، الفناء ، الاصطفاء ، البصيرة ، التوكل ، التوبة ، الحال ، التفكير ، الجوع ، الحال.

سادساً : تباين البناء الدرامي والتقني للمدونات . فاعتمدت المدونتان (مأساة الحلاج) و (بشر الحافي) على تقنية الاسترجاع (فلاش باك) الأمر الذي وفرّ للمؤلفين عرض شخصيات صوفية وأخرى مساندة عديدة وأحداث في أمكنة وأزمنة متعددة . ومرجع ذلك الى طبيعة اللغة المستخدمة في المدونتين والتي وفرت للمؤلفين فسحة التعددية . بينما رسمت مدونة (رابعة العدوية) بشئ من التقشف على مستوى الشخصيات أو الموضوعة المستعرضة انطلاقا من طبيعة اللغة الشعرية العمودية التي لها محدداتها التقنية الإجرائية.

سابعاً : لجأ المؤلفون الى استعارة بعض المقولات الصوفية التي حملوها على ألسنة الشخصيات الدرامية من دون ان يشيروا الى تنصيصات ذلك ، ولا سيما في المدونتين (مأساة الحلاج) و (بشر الحافي).

ثانياً : التوصيات:

يوصي الباحث بدراسة

١ــ (التصوف وانعكاساته في النص الدرامي العالمي).

٢ــ (التصوف وانعكاساته في النص الدرامي العراقي).

الهوامش

١ــ المعجم الوسيط ، ج١ ، ط٢ ، (بيروت : دار إحياء التراث العربي ، د.ت) ص ٥٢٩

٢ــ أبو نصر عبد الله الطوسي ، اللُمع في التصوف ، نسخه وصححه : رنولد ألّن نيكلسون ، (برلين : مطبعة برلين ، ١٩١٤) ص ٢١

٣ــ محمود سالم عبيدات ، اثر الجماعات الإسلامية ، (عمان : مكتبة الرسالة الحديثة ، ١٩٨٩) ص ٣٠٥

٤ــ المصدر نفسه ، ص ٣٠٥

٥ــ صابر طعيمة ، التصوف والفلسفة ، (القاهرة : مكتبة مدبولي ، ٢٠٠٥) ص ٢٤

٦ــ أبو القاسم عبد الكريم القشيري ، الرسالة القشيرية ، ج ٢ تحقيق : عبد الحليم محمود و محمود بن الشريف ، (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٩٥) ص ٤٤٠

٧ــ صابر طعيمة ، التصوف والفلسفة ، مصدر سابق ، ص ٢٥

٨ــ زكي مبارك ، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق ، ج١ ، (بيروت : دار الجيل ، د.ت) ص ٥١

٩ــ زكي مبارك ، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق ، مصدر سابق ، ص ٣٠٤

١٠ــ أبو القاسم عبد الكريم القشيري ، الرسالة القشيرية

، ج ٢ ، مصدر سابق ، ص ٤٤٠

١١ــ زكي مبارك ، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق ، مصدر سابق ، ص ٤٠

١٢ــ أبو الحسن علي بن عثمان الهويجري ، كشف المحجوب ، (القاهرة : دار التراث للطباعة ، د.ت) ص ٤٤

١٣ــ زكي مبارك ، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق ، مصدر سابق ، ص ٥١

١٤ــ صابر طعيمة ، التصوف والتفلسف ، مصدر سابق ، ص ٢٨

١٥ــ أبو الحسن علي بن عثمان الهويجري ، كشف المحجوب ، مصدر سابق ، ص ٥٦

١٦ــ ر . أ . نيكلسون ، الصوفية في الإسلام ، ترجمه وعلق عليه : نور الدين شربية ، ط٢ ، (القاهرة : مكتبة الخانجي، ٢٠٠٢) ص ١٢

١٧ــ سورة التكوير ، آية ٢٩

١٨ــ سورة الأنعام ، آية ١١٢

*اهتم الباحثون في اصل التصوف الإسلامي وأبدوا في ذلك وجهات نظرهم على وفق مرجعياتهم الفكرية والعقائدية . فهنالك طائفة من المستشرقين يتقدمهم (جيجر (GEIGER و (جولدتسيهر (GOLDZIHER و (كوفمن (KAUFMAAN رأوا ان التصوف الإسلامي مستمد من مصدر مسيحي وعبراني مستندين في ذلك الى ما وجد من صلات بين العرب والنصارى والعبرانيين في الجاهلية والإسلام حيث كان يعيش كثير منهم في الجزيرة العربية . وهنالك من ذهب الى القول بان التصوف الإسلامي مصدره فارسي وانه مأخوذ من اصل مجوسي ، ومن هؤلاء المستشرقين (ثولك (THOULK و (دوزي . (DOZY وأشار بعضهم الأخر الى الأثر الهندي في التصوف الإسلامي أمثال (وليم جونز (JONZ . Wالذي قارن بين مذهب وحدة الوجود في التصوف الإسلامي المتأخر وبين مذهب الفيدانتا ، كما قارن بين قصائد جلال الدين الرومي وحافظ الشيرازي وبين الجيتاجوفندا . وذهب آخرون الى الأثر اليوناني في التصوف الإسلامي ، ولن اثر الافلاطونية الحديثة عامل لا سبيل الى إنكاره في تكوين هذا الفكر . غير ان هذه الآراء جوبهت بالرفض من قبل الصوفية المسلمين الذين يؤكدون على المصدر الإسلامي لفكرهم (القرآن الكريم ، السنة النبوية ، أقوال السلف الصالح وأفعالهم. (

للمزيد ينظر : عبد الرحمن بدوي ، تاريخ التصوف الإسلامي ، ط٢ ، (الكويت : وكالة المطبوعات ، ١٩٧٨) ص ٣١ – ٣٩

**ــ بين الفقر والزهد والتصوف معنى جامع ، ولكنها مع ذلك مختلفة ، إذ ان التصوف غير الفقر وغير الزهد ، والزهد غير الفقر وغير التصوف . ويرى السهروردي في كتابه (عوارف المعارف) ان التصوف اسم جامع لمعاني الفقر ومعاني الزهد ، ولكن بزيادة أوصاف وإضافات من دونها لا يكون الصوفي صوفياً حتى ولو كان زاهداً وفقيراً . فالفقر أساس من أسس التصوف إذ لا يمكن ان يكون الصوفيّ صوفياً إلا بعد ان يتحقق بالفقر وألا بعد ان يأخذ نفسه بترك الأشياء . وعلى وفق ذلك فان التصوف أرقى من الفقر والزهد وان كان منطوياً عليهما ومستنداً إليهما.

للمزيد ينظر : محمد مصطفى حلمي ، الحياة الروحية في الإسلام ، (القاهرة : دار إحياء الكتب العربية ، ١٩٤٦) ص ٨٣

١٩ــ أبو الوفا التفتزاني ، مدخل الى التصوف الإسلامي ، (القاهرة : دار الثقافة للطباعة والنشر ، ١٩٩١) ص ٦٠

٢٠ــ ر . أ . نيكلسون ، الصوفية في الإسلام ، مصدر سابق ، ص ١٢

٢١ــ محمود سالم عبيدات ، اثر الجماعات الإسلامية ، مصدر سابق ، ص ٣١٢

٢٢ــ قرآن كريم ، سورة يونس ، آية ٧ – ٨

٢٣ــ محمد مصطفى حلمي ، الحياة الروحية في الإسلام ، مصدر سابق ، ص ٧١

٢٤ــ أبو نصر عبد الله الطوسي ، اللُّمع في التصوف ، مصدر سابق ، ص ٢٢

٢٥ــ المصدر نفسه ، ص ٢٢

٢٦ــ محمد مصطفى حلمي ، الحياة الروحية في الإسلام ، مصدر سابق ، ص ٨٠

٢٧ــ عبد الرحمن بن خلدون ، مقدمة بن خلدون ، تحقيق : حجر عاصي (بيروت : مكتبة الهلال ، ١٩٨٨) ص ٢٩٥

٢٨ــ المصدر نفسه ، ص٢٩٦.

٢٩ــ محمد مصطفى حلمي ، الحياة الروحية في الإسلام ، مصدر سابق ، ص ٨١

٣٠ــ عبد الرحمن بدوي ، تاريخ التصوف الإسلامي ، ط٢ ، (الكويت : وكالة المطبوعات ، ١٩٧٨) ص ٣١ – ٣٩

٣١ــ محمود سالم عبيدات ، اثر الجماعات الإسلامية ، مصدر سابق ، ص ٣١٥

٣٢ــ أبو حامد الغزالي ، المنقذ من الضلال ، في مجموعة القصور والعوالي ، (القاهرة : مكتبة الجندي ، د.ت) ص ٧٦

٣٣ــ عبد الرحمن بن خلدون ، مقدمة بن خلدون ، مصدر سابق ، ص ٢٩٧

***اتخذ الصوفية لهم لغة خاصة بهم ومسميات لا يعرفها إلا هم ، فأخذوا الألفاظ العربية وأطلقوها على مدلولات خاصة . فالمصطلح عند الصوفية لا يرجع الى العقل في تفهمه كالأوضاع النحوية أو البلاغية ، وإنما يرجع الى الذوق الصوفي ، ولذلك فهو لا يدل على معانٍ محددة مضبوطة كما تدل المصطلحات العلمية . ويسوغ القشيري لجوء الصوفية الى الرمز في قوله : (الصوفية يستعملون ألفاظا فيما بينهم قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم والإخفاء والستر على من بإزائهم في طريقتهم ، لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها ، اذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع تكلف أو مجبولة بضرب تصرف ، بل هي معانٍ أودعها الله تعالى قلوب قوم واستخلص لحقائقها أسرار قوم. (

للمزيد ينظر : درويش الجندي ، الرمزية في الأدب العربي ، (القاهرة : دار نهضة مصر ١٩٧٢) ص ٣٤١

٣٤ــ أبو الوفا التفتزاني ، مدخل الى التصوف الإسلامي ، (القاهرة : دار الثقافة للطباعة والنشر ، ١٩٩١) ص ١٩٢

٣٥ــ سورة القلم ، آية ٤

٣٦ــ أبو عبد الرحمن السلمي ، طبقات الصوفية ، تحقيق : نور الدين شريبة (القاهرة : مكتبة الخانجي ، ١٩٩٧) ص ١٦٧

٣٧ــ ر . أ . نيكلسون ، الصوفية في الإسلام ، مصدر سابق ، ص ٣٦

٣٨ــ المصدر نفسه ، ص ٣٦

٣٩ــ أبو القاسم عبد الكريم القشيري ، الرسالة القشيرية ، ج ٢ ، مصدر سابق ، ص ٤٤١ – ٤٤٣

٤٠ــ محمود سالم عبيدات ، اثر الجماعات الإسلامية ، مصدر سابق ، ص ٣٠٨

٤١ــ حسن كامل الملطاوي ، الصوفية في إلهامهم ، ط٢ ، (القاهرة : المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ، ١٩٩٨) ص ٩٤

٤٢ــ هيفرو محمد علي ديركي ، المعرفة وحدودها عند محي الدين بن عربي ، (دمشق : دار التكوين ، ٢٠٠٦) ص ١٥٢

٤٣ــ المصدر نفسه ، ص ١٥٢

٤٤ــ سورة العنكبوت ، آية ٦٩

٤٥ــ ابو القاسم عبد الكريم القشيري ، الرسالة القشيرية ، ج ٢ ، مصدر سابق ، ص ٤٤٣

٤٦ــ المصدر نفسه ، ص ٤٤١

٤٧ــ المصدر نفسه ، ص ٤٤١

٤٨ــ محمد عويد محمد ساير ، المكان في الشعر الاندلسي ، (القاهرة : مكتبة الثقافة الدينية ، ٢٠٠٥) ص ١٩٩

٤٩ــ أبو عبد الرحمن السلمي ، طبقات الصوفية ، مصدر سابق ، ص ١٦٦

٥٠ــ حاجي خليفة ، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ، ج١ ، (القاهرة : مطبعة المعارف ، د . ت) ص ٤١٣

٥١ــ محمود سالم عبيدات ، اثر الجماعات الإسلامية ، مصدر سابق ، ص ٣١٠

٥٢ــ حاجي خليفة ، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ، ج١ ، مصدر سابق ، ص ٤١٤

٥٣ــ عبد المحسن سلطان ، التصوف الإسلامي في مراحل تطوره ، (القاهرة : دار الآفاق العربية ، ٢٠٠٣) ص ٤٤

٥٤ــ أبو القاسم عبد الكريم القشيري ، الرسالة القشيرية ، ج ١ ، مصدر سابق ، ص ١٧١

٥٥ــ المصدر نفسه ، ص ١٧١

٥٦ــ أدونيس ، الصوفية والسوريالية ، ط٢ ، (بيروت : دار الساقي ، ١٩٩٥) ص ١٤١

٥٧ــ أدونيس ، الصوفية والسوريالية ، مصدر سابق ، ص ١٥٦

٥٨ــ أنطوان معلوف ، التراجيديا ، (بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ١٩٨٢) ص ١٢٧

٥٩ــ أنطوان معلوف ، مصدر سابق ، ص ١٢٩

**** أبو مغيث الحسين بن منصور الحلاج : ولد في مقاطعة فارس بإيران سنة ٢٤٤ هـ وصلب في بغداد بأمر من الخليفة المقتدر بعد ان أفتى قضاة المذاهب بكفره ، ثم أحرقت جثته والقي رمادها من فوق مئذنة مرتفعة الى مياه دجلة في سنة ٣٠٩ هـ

٦٠ــ محمد الراشد ، وحدة الوجود من الغزالي الى ابن عربي ، (دمشق : الأوائل للنشر والتوزيع ، ٢٠٠٣) ص ٢٦١

٦١ــ صلاح عبد الصبور ، مأساة الحلاج ، (بيروت : دار الآداب ، ١٩٦٩) ، ص ٣٧ . وسيشير الباحث مستقبلاً الى رقم الصفحة فقط بخصوص الاستشهادات الدرامية

٦٢ــ صابر طعيمة ، التصوف والفلسفة ، مصدر سابق ، ص ١٤١

٦٣ــ محمود عبد الرازق ، المعجم الصوفي ، ج١ ، (جدة : دار ماجد عسيري ، ٢٠٠٤) ص ٢٥٧

٦٤ــ احمد علي زهرة ، الصوفية وسبيلها الى الحقيقة ، (دمشق : نينوى للدراسات والنشر والتوزيع ، ٢٠٠٤) ص ٦٤

٦٥ــ صابر طعيمة ، مصدر سابق ، ص . ١٤٢

٦٦ــ محمد مصطفى حلمي ، الحياة الروحية في الإسلام ، مصدر سابق ، ص . ١١٥

٦٧ــ عبد المحسن سلطان ، التصوف الإسلامي في مراحل تطوره ، (القاهرة : دار الآفاق العربية ، ٢٠٠٢) ص . ٤١

٦٨ــ سورة الحديد ، آية . ٣

٦٩ــ عبد المحسن سلطان ، التصوف الإسلامي في مراحل تطوره ، مصدر سابق ، ص . ٤٢

٧٠ــ محمد شبل الكومي ، القضايا الأدبية من منظور فلسفي ، (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ،

٢٠٠٥) ص ١٤٨

٧١ــ عبد الرحمن بدوي ، شخصيات قلقة في الإسلام ، (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٤٦) ص ٦٢

٧٢ــ مديحة عامر ، قيم فنية وجمالية في شعر صلاح عبد الصبور ، (القاهرة : الهيئة المصرية للكتاب ، ١٩٨٤) ص ١٠

٧٣ــ المصدر نفسه ، ص ١٠٩

***** تباينت كتب السير والتاريخ في تثبيت حياة رابعة العدوية ، وهذا التباين مرده الى إشكاليات وغموض في تكوين حياتها . فبعض الباحثين يرى بان هذه الشخصية ما هي إلا شخصية أسطورية لا أصل لها في الواقع ، وان ما قيل عنها ما هو إلا محض خيال . وبعضهم الآخر سطّر عنها سطوراً مقتضبة في مدوناته . في حين عمد آخرون الى تثبيت هذه الشخصية وتدوين الكثير من أحوالها ومواقفها في مدوناتهم . وعلى الرغم من هذا التباين فإن الدكتور عبد الرحمن بدوي قد أفرد لها كتابا مهما عرض فيه جميع الآراء التي تعرضت لها وناقشها بتمحص دقيق ، وهو في ذلك يقول : (أشهد عن نفسي أنني كنت كلما توغلت في دراستها – أي رابعة العدوية – وتكشفت لي المخطوطات عن وثائق جديدة ، شعرت بشخصيتها تتراجع الى كهف الأساطير أو تتحلل أخبارها بين يديّ حتى كدت أيأس نهائيا من الظفر بشيء عن حياتها وأقوالها يمكن المؤرخ المتثبت أن يقرره وهو مطمئن الضمير . فكل ما يروى عنها يذاب كالملح بين فروج أنامل الباحث الذي يريد أن يتخذ منهجاً نقدياً سليماً في البحث العلمي ... فنحاول هنا – معتمدين على هذا المنهج – أن نقدم صورة إجمالية عن تطورها الروحي) . لم تحدد كتب السير تاريخا لولادة رابعة العدوية ، إلا ان الباحثين يزعمون أن ولادتها في مدينة البصرة مطلع القرن الثاني الهجري . بعد ان توفي والدها وهي لما تزال صغيرة ، أصيبت مدينة البصرة بقحط شديد الأمر الذي جعلها تغادر المدينة مع أخواتها ، وصادف ان وقعت في أسر أفاق باعها بثمن بخس ، لتصبح جارية ومن ثم عازفة للناي في أحدى الحانات . إلا ان تغييراً خطيراً طرأ على حياتها بفعل عوامل عديدة ، فأصبحت من العابدات والزاهدات ، وعُرِفَ عنها قولها في الحب الإلهي ، توفيت في سنة ١٨٥ هـ .

للمزيد ينظر : رابعة العدوية شهيدة العشق الإلهي ، عبد الرحمن بدوي ، (الكويت : وكالة المطبوعات ، ١٩٧٨)

٧٤ــ عدنان مردم بك ، مسرحية رابعة العدوية ، (بيروت : منشورات عويدات ، ١٩٧٢) ، ص ١١

٧٥ــ سورة المائدة ، اية ٥٤

٧٦ــ سورة آل عمران ، اية ٣١

٧٧ــ هيفرو محمد علي ديركي ، المعرفة وحدودها عند محي الدين بن عربي ، (دمشق : التكوين للطباعة والنشر والتوزيع ، ٢٠٠٦) ص ٢٠٢

٧٨ــ عادل كامل الالوسي ، الحب عند العرب ، (بيروت : الدار العربية للموسوعات ، ١٩٩٩) ص ٢٧٢

٧٩ــ المصدر نفسه ، ص ٢٧٤

٨٠ــ فائز طه عمر ، النثر الصوفي ، (بغداد : دار الشؤون الثقافية العامة ، ٢٠٠٤) ١٢٥

٨١ــ عبد الرحمن بدوي ، شطحات الصوفية ، ط٣ ، (الكويت : وكالة المطبوعات ، ١٩٧٨) ص ١٠

****** يحدد الدكتور عبد الرحمن بدوي خمسة عناصر ضرورية لوجود ظاهرة الشطح هي : (شدة الوجد) و (أن تكون التجربة تجربة اتحاد) و (ان يكون الصوفي في حالة سكر) و (وجود هاتف داخلي يدعو الصوفي الى الاتحاد) و (ان يتم هذا كله والصوفي في حال من عدم الشعور .)

للمزيد ينظر : عبد الرحمن بدوي ، شطحات الصوفية ، مصدر سابق ، ص ١١

٨٢ــ عبد الرحمن بدوي ، شطحات الصوفية ، المصدر

نفسه ، ص ٩

٨٣ــ زكي مبارك ، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق ، مصدر سابق ، ص ٢١٤

٨٤ــ احمد علي زهرة ، الصوفية وسبيلها الى الحقيقة ، (دمشق : نينوى للدراسات والنشر والتوزيع ، ٢٠٠٤) ص ٥٠

٨٥ــ زكي مبارك ، ج٢ ، مصدر سابق ، ص ١٨٩

٨٦ــ أدونيس ، الصوفية والسوريالية ، مصدر سابق ، ص ١٠١

٨٧ــ سحر سامي ، شعرية النص الصوفي في الفتوحات المكية ، (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ٢٠٠٥) ص ١١٠

٨٨ــ محمود عبد الرازق ، المعجم الصرفي ، ج٢ ، (جدة : دار ماجد عسيري ، ٢٠٠٥) ص ٩٠

٨٩ــ المصدر نفسه ص ٥٩٣

٩٠ــ القشيري ، ابو القاسم عبد الكريم ، الرسالة القشيرية ، ج٢ ، مصدر سابق ، ص ٣٧١

٩١ــ القشيري ، أبو القاسم عبد الكريم ، الرسالة القشيرية ، ج٢ ، مصدر سابق ، ص ٣٧١

•••••••أبو نصر بشر بن الحارث الحافي ، ولد في مرو سنة ١٥٠ هـ ، وسكن بغداد وصحب الفضيل بن عياض ، وهو ابن أخت علي ابن خشرم ، توفى سنة ٢٧٢ هـ في بغداد ودفن فيها

٩٢ــ فتح الله خليف ، ندوة حول مشكلة الاغتراب ، في : مجلة عالم الفكر ، العدد (١) ، المجلد العشر ، (الكويت : مطبعة حكومة الكويت) ١٩٧٩ ، ص ١١٥

٩٣ــ عبد الرحمن بدوي ، شطحات الصوفية ، مصدر سابق ، ص ٦٣

٩٤ــ مجاهد عبد المنعم مجاهد ، الاتصال والاغتراب ، (القاهرة : سعد الدين للطباعة والنشر ، ١٩٨٥) ص ٩٤

٩٥ــ محمود عبد الرازق ، المعجم الصوفي ، ج٣ ، مصدر سابق ، ص ١٢٩٦

٩٦ــ سورة البقرة ، آية ٥٤

٩٧ــ محمود عبد الرازق ، المعجم الصوفي ، ج٣ ، ص ١٢٩٧

٩٨ــ المصدر نفسه ، ص ١٢٩٧

٩٩ــ محمود عبد الرازق ، المعجم الصوفي ، ج٣ ، ص ١٢٩٨

١٠٠ــ المصدر نفسه ، ص ١٢٧٥

١٠١ــ المصدر نفسه ، ص ١٢٧٥

ثبت المصادر والمراجع

-القران الكريم

أولاً : المعجمات اللغوية

ــ المعجم الوسيط ، ج١ ، ط٢ ، (بيروت : دار إحياء التراث العربي ، د.ت. (

ثانياً : المصادر والمراجع:

-أبو حامد الغزالي ، المنقذ من الضلال ، في مجموعة القصور والعوالي . (القاهرة : مكتبة الجندي ، د.ت).

-أبو الحسن علي بن عثمان الهويجري ، كشف المحجوب ، (القاهرة : دار التراث للطباعة ، د.ت).

أبو عبد الرحمن السلمي ، طبقات الصوفية ، تحقيق : نور الدين شريبة (القاهرة : مكتبة الخانجي،١٩٩٧).

-أبو القاسم عبد الكريم القشيري ، الرسالة القشيرية ، ج١ ، ج ٢ تحقيق : عبد الحليم محمود و محمود بن الشريف ، (القاهرة : دار المعارف،١٩٩٥)

-أبو نصر عبد الله الطوسي ، اللُمع في التصوف ، نسخه وصححه : رنولد ألن نيكلسون (برلين : مطبعة برلين،١٩١٤).

- أبو الوفا التفتزاني ، مدخل الى التصوف الإسلامي ، (القاهرة : دار الثقافة للطباعة والنشر،١٩٩١).

- احمد علي زهرة ، الصوفية وسبيلها الى الحقيقة ، (دمشق : نينوى للدراسات والنشر والتوزيع،٢٠٠٤).

-أدونيس ، الصوفية والسوريالية ، ط٢ ، (بيروت : دار الساقي ،١٩٩٥).

-أنطوان معلوف ، التراجيديا ، (بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع،١٩٨٢).

-حاجي خليفة ، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ، ج١ ، (القاهرة : مطبعة المعارف ، د . ت).

-حسن كامل الملطاوي ، الصوفية في إلهامهم ، ط٢ ، (القاهرة : المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ،١٩٩٨).

-درويش الجندي ، الرمزية في الأدب العربي ، (القاهرة : دار نهضة مصر ١٩٧٢).

ر . أ . نيكلسون ، الصوفية في الإسلام ، ترجمه وعلق عليه : نور الدين شريبة ، ط٢ ، (القاهرة : مكتبة الخانجي ، ٢٠٠٢).

زكي مبارك ، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق ، ج١ ، (بيروت : دار الجيل ، د.ت).

سحر سامي ، شعرية النص الصوفي في الفتوحات المكية ، (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ٢٠٠٥).

صابر طعيمة ، التصوف والتفلسف ، (القاهرة : مكتبة مدبولي،٢٠٠٥).

-عادل كامل الالوسي ، الحب عند العرب ، (بيروت : الدار العربية للموسوعات ،١٩٩٩).

-عبد الرحمن بدوي ، رابعة العدوية شهيدة العشق الإلهي ، (الكويت : وكالة المطبوعات١٩٧٨).

_ ـــــــــــــ تاريخ التصوف الإسلامي ، ط٢ ، (الكويت : وكالة للمطبوعات،١٩٧٨).

_ ـــــــــــــشخصيات قلقة في الإسلام ، (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية،١٩٤٦)

_ ـــــــــــــ شطحات الصوفية ، ط٣ ، (الكويت : وكالة المطبوعات ١٩٧٨).

-عبد المحسن سلطان ، التصوف الإسلامي في مراحل تطوره ، (القاهرة : دار الآفاق العربية،٢٠٠٣).

-فائز طه عمر ، النثر الصوفي ، (بغداد : دار الشؤون الثقافية العامة،٢٠٠٤).

فتح الله خليف ، ندوة حول مشكلة الاغتراب ، في : مجلة عالم الفكر ، العدد (١) ، المجلد العاشر ، (الكويت : مطبعة حكومة للكويت، ١٩٧٩).

-محمد الراشد ، وحدة الوجود من الغزالي الى ابن عربي ، (دمشق : الأوائل للنشر والتوزيع،٢٠٠٣)

ـ محمود سالم عبيدات ، اثر الجماعات الإسلامية ، (عمان : مكتبة الرسالة الحديثة،١٩٨٩).

-محمد شبل الكومي ، القضايا الأدبية من منظور فلسفي ، (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب،٢٠٠٥).

-مديحة عامر ، قيم فنية وجمالية في شعر صلاح عبد الصبور ، (القاهرة : الهيئة المصرية للكتاب،١٩٨٤).

-محمود عبد الرازق ، المعجم الصوفي ، ج١ ، ج٢ ، ج٣ ، (جدة : دار ماجد عسيري،٢٠٠٤).

-مجاهد عبد المنعم مجاهد ، الإنسان والاغتراب ، (القاهرة : سعد الدين للطباعة والنشر،١٩٨٥).

-محمد عويد محمد ساير ، المكان في الشعر الاندلسي ، (القاهرة : مكتبة الثقافة الدينية،٢٠٠٥).

-محمد مصطفى حلمي ، الحياة الروحية في الإسلام ، (القاهرة : دار إحياء الكتب العربية،١٩٤٦).

-هيفرو محمد علي ديركي ، المعرفة وحدودها عند محي الدين بن عربي ، (دمشق : دار التكوين ، ٢٠٠٦).

ثالثاً : المدونات الدرامية:

-صلاح عبد الصبور ، مأساة الحلاج ، (بيروت : دار الآداب١٩٦٩).

-عدنان مردم بك ، رابعة العدوية ، (بيروت : منشورات عويدات،١٩٧٢).

-عبد الغفار مكاوي ، بشر الحافي يخرج من الجحيم ، (القاهرة : الهيئة المصرية العامة،١٩٨٢).