



جمهورية العراق
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الموصل / كلية الآداب
مجلة آداب الرافدين

مَجَلَّةُ آدَابِ الرَّافِدِينَ

مجلة فصلية علمية محكمة

تصدر عن كلية الآداب – جامعة الموصل

العدد السادس والثمانون / السنة الواحدة والخمسون

مُحَرَّم – ١٤٤٣ هـ / أيلول ٢٠٢١ م

رقم إيداع المجلة في المكتبة الوطنية ببغداد : ١٤ لسنة ١٩٩٢

ISSN 0378- 2867

E ISSN 2664-2506

للتواصل:

radab.mosuljournals@gmail.com

URL: <https://radab.mosuljournals.com>

المجلة العراقية للدراسات والبحوث

مجلة محكمة تعنى بنشر البحوث العلمية الموثقة في الآداب والعلوم الإنسانية

باللغة العربية واللغات الأجنبية

العدد: السادس والثمانون السنة: الواحدة والخمسون مُحَرَّم - ١٤٤٣هـ / أيلول ٢٠٢١م

رئيس التحرير: الأستاذ الدكتور عمار عبداللطيف زين العابدين (المعلومات والمكتبات) كلية الآداب/ جامعة الموصل/ العراق

مدير التحرير: الأستاذ المساعد الدكتور شيبان أديب رمضان الشيباني (اللغة العربية) كلية الآداب/ جامعة الموصل/ العراق

أعضاء هيئة التحرير :

الأستاذ الدكتور حارث حازم أيوب	(علم الاجتماع) كلية الآداب/ جامعة الموصل/ العراق
الأستاذ الدكتور حميد كردي الفلاحي	(علم الاجتماع) كلية الآداب/ جامعة الأنبار/ العراق
الأستاذ الدكتور عبد الرحمن أحمد عبد الرحمن	(الترجمة) كلية الآداب/ جامعة الموصل/ العراق
الأستاذ الدكتور علاء الدين أحمد الغرابية	(اللغة العربية) كلية الآداب/ جامعة الزيتونة/ الأردن
الأستاذ الدكتور قيس حاتم هاني	(التاريخ) كلية التربية/ جامعة بابل/ العراق
الأستاذ الدكتور كلود فيننثر	(اللغة الفرنسية وآدابها) جامعة كرنوبل آلبي/ فرنسا
الأستاذ الدكتور مصطفى علي الدويدار	(التاريخ) كلية العلوم والآداب/ جامعة طيبة/ السعودية
الأستاذ الدكتور نايف محمد شبيب	(التاريخ) كلية الآداب/ جامعة الموصل/ العراق
الأستاذ الدكتور سوزان يوسف أحمد	(الإعلام) كلية الآداب/ جامعة عين شمس/ مصر
الأستاذ الدكتور عائشة كول جلب أوغلو	(اللغة التركية وآدابها) كلية التربية/ جامعة حاجت تبه/ تركيا
الأستاذ الدكتور غادة عبدالمنعم محمد موسى	(المعلومات والمكتبات) كلية الآداب/ جامعة الإسكندرية
الأستاذ الدكتور وفاء عبداللطيف عبد العالي	(اللغة الإنكليزية) كلية الآداب/ جامعة الموصل/ العراق
الأستاذ المساعد الدكتور أرثر جيمز روز	(الأدب الإنكليزي) جامعة درهام/ المملكة المتحدة
الأستاذ المساعد الدكتور أسماء سعود إدهام	(اللغة العربية) كلية الآداب/ جامعة الموصل/ العراق
المدرس الدكتور هجران عبدالإله أحمد	(الفلسفة) كلية الآداب/ جامعة الموصل/ العراق

سكرتارية التحرير:

التقويم اللغوي: م.د. خالد حازم عيدان	- مقوم لغوي/ اللغة العربية
م.م. عمار أحمد محمود	- مقوم لغوي/ اللغة الإنكليزية

المتابعة:

مترجم. إيمان جرجيس أمين	- إدارة المتابعة
مترجم. نجلاء أحمد حسين	- إدارة المتابعة

قواعد تعليمات النشر

- ١- على الباحث الراغب بالنشر التسجيل في منصة المجلة على الرابط الآتي:
https://radab.mosuljournals.com/contacts?_action=signup .
- ٢- بعد التسجيل سترسل المنصة إلى بريد الباحث الذي سجل فيه رسالة مفادها أنه سَجَّل فيها، وسيجد كلمة المرور الخاصة به ليستعملها في الدخول إلى المجلة بكتابة البريد الإلكتروني الذي استعمله مع كلمة المرور التي وصلت إليه على الرابط الآتي:
https://radab.mosuljournals.com/contacts?_action=login .
- ٣- ستمنح المنصة (الموقع) صفة الباحث لمن قام بالتسجيل؛ ليستطيع بهذه الصفة إدخال بحثه بمجموعة من الخطوات تبدأ بملء بيانات تتعلق به وبحثه ويمكنه الاطلاع عليها عند تحميل بحثه .
- ٤- يجب صياغة البحث على وفق تعليمات الطباعة للنشر في المجلة، وعلى النحو الآتي :
 - تكون الطباعة القياسية على وفق المنظومة الآتية: (العنوان: بحرف ١٦ / المتن: بحرف ١٤ / الهوامش: بحرف ١١)، ويكون عدد السطور في الصفحة الواحدة: (٢٧) سطرًا، وحين تزيد عدد الصفحات في الطبعة الأخيرة عند النشر داخل المجلة على (٢٥) صفحة للبحوث الخالية من المصورات والخرائط والجداول وأعمال الترجمة، وتحقيق النصوص، و (٣٠) صفحة للبحوث المتضمنة للأشياء المشار إليها يدفع الباحث أجور الصفحات الزائدة فوق حدّ ما ذكر آنفًا .
 - تُرتَّب الهوامش أرقامًا لكل صفحة، ويُعرّف بالمصدر والمرجع في مسرد الهوامش لدى وورد ذكره أول مرة، ويلغى ثبت (المصادر والمراجع) اكتفاءً بالتعريف في موضع الذكر الأول ، في حالة تكرار اقتباس المصدر يذكر (مصدر سابق).
 - يُحال البحث إلى خبيرين يرشّحانه للنشر بعد تدقيق رصانته العلمية، وتأكيد سلامته من النقل غير المشروع، ويُحال – إن اختلف الخيران – إلى (مُحكِّم) للفحص الأخير، وترجيح جهة القبول أو الرفض، فضلًا عن إحالة البحث إلى خبير الاستلال العلمي ليحدد نسبة الاستلال من المصادر الإلكترونية ويُقبل البحث إذا لم تتجاوز نسبة استلاله ٢٠% .
- ٥- يجب أن يلتزم الباحث (المؤلف) بتوفير المعلومات الآتية عن البحث، وهي :
 - يجب أن لا يضمّ البحث المرسل للتقييم إلى المجلة اسم الباحث، أي: يرسل بدون اسم .
 - يجب تثبيت عنوان واضح وكامل للباحث (القسم/ الكلية او المعهد/ الجامعة) والبحث باللغتين: العربية والإنكليزية على متن البحث مهما كانت لغة البحث المكتوب بها مع إعطاء عنوان مختصر للبحث باللغتين أيضًا: العربية والإنكليزية يضمّ أبرز ما في العنوان من مرتكزات علمية .
 - يجب على الباحث صياغة مستخلصين علميين للبحث باللغتين: العربية والإنكليزية، لا يقلّان عن (١٥٠) كلمة ولا يزيدان عن (350)، وتثبيت كلمات مفتاحية باللغتين: العربية والإنكليزية لاتقل عن (٣) كلمات، ولا تزيد عن (٥) يغلب عليهنّ التمايز في البحث.

٦- يجب على الباحث أن يراعي الشروط العلمية الآتية في كتابة بحثه، فهي الأساس في التقييم، وبخلاف ذلك سيُردّ بحثه ؛ لإكمال الفوات، أمّا الشروط العلميّة فكما هو مبين على النحو الآتي :

- يجب أن يكون هناك تحديد واضح لمشكلة البحث في فقرة خاصة عنوانها: (مشكلة البحث) أو (إشكاليّة البحث) .
 - يجب أن يراعي الباحث صياغة أسئلة بحثيّة أو فرضيّات تعبر عن مشكلة البحث ويعمل على تحقيقها وحلّها أو دحضها علميًّا في متن البحث .
 - يعمل الباحث على تحديد أهمية بحثه وأهدافه التي يسعى إلى تحقيقها، وأنّ يحدّد الغرض من تطبيقها.
 - يجب أن يكون هناك تحديد واضح لحدود البحث ومجتمعه الذي يعمل على دراسته الباحث في بحثه .
 - يجب أن يراعي الباحث اختيار المنهج الصحيح الذي يتناسب مع موضوع بحثه، كما يجب أن يراعي أدوات جمع البيانات التي تتناسب مع بحثه ومع المنهج المتّبع فيه .
 - يجب مراعاة تصميم البحث وأسلوب إخراجه النهائي والتسلسل المنطقي لأفكاره وفقراته.
 - يجب على الباحث أن يراعي اختيار مصادر المعلومات التي يعتمد عليها البحث، واختيار ما يتناسب مع بحثه مراعيًا الحداثيّة فيها، والدقة في تسجيل الاقتباسات والبيانات الببليوغرافية الخاصة بهذه المصادر.
 - يجب على الباحث أن يراعي تدوين النتائج التي توصل إليها ، والتأكّد من موضوعاتها ونسبة ترابطها مع الأسئلة البحثيّة أو الفرضيات التي وضعها الباحث له في متن بحثه .
- ٧- يجب على الباحث أن يدرك أنّ الحُكْمَ على البحث سيكون على وفق استمارة تحكيم تضمّ التفاصيل الواردة آنفًا، ثم تُرسل إلى المُحكِّم وعلى أساسها يُحكَّم البحث ويُعطى أوزانًا لفقراته وعلى وفق ما تقرره تلك الأوزان يُقبل البحث أو يرفض، فيجب على الباحث مراعاة ذلك في إعداد بحثه والعناية به .

تنويه:

تعبّر جميع الأفكار والآراء الواردة في متون البحوث المنشورة في مجلّتنا عن آراء أصحابها بشكل مباشر وتوجهاتهم الفكرية ولا تعبّر بالضرورة عن آراء هيئة التحرير فاقترضى التنويه

رئيس هيئة التحرير

المحتويات

الصفحة	العنوان
بحوث اللغة العربية	
35-1	التدرُّج الدلالي لألفاظ الغضب عند ابن سيده في مخصَّصه روعة محمود الزرري و هالة عبد الغني محمد علي
79 - 36	الأنساق المضمرة في قصة عين لندن - قراءة ثقافية- قاسم محمود الجريسي
99 - 80	ملاحح الحزن في شعر الشريف المرتضى حمد محمد فتحي الجبوري
125 - 100	ظاهرة الحزن في شعر مزاحم علاوي الشاهري فاتن غانم فتحي النعيمي
158 - 126	رمز المرأة "ليلي" في الشعر الصوفي عصمت حسين ميرزا
188 - 159	التناغم الذهني وفاعلية التشكيل الشعري – كعب بن مالك أنموذجًا - فنن نديم دخام آل إبلش
بحوث التاريخ والحضارة الإسلامية	
235 - 189	دور ليبيا في حرب أكتوبر 1973: دراسة في العلاقات الليبية المصرية في ظل فتور العلاقة الشخصية بين الرئيسين السادات والقذافي نبيل عكيد محمود
255 - 236	أبو حشيشة الطنبوري مغني الخلفاء في العصر العباسي (ت 290هـ/ 902م) رائد محمد حامد حسن الطائي
270 - 256	أثر الاصلاحات على نظام ملكية الاراضي في العصر الايلخاني في العراق (656-716هـ/ 1258-1316م) مصطفى هاشم عبدالعزيز
317 - 271	فرنسا والقضية الفلسطينية 1991-2004م دراسة في العلاقات والمواقف عامر يوسف شمدين
بحوث علم الاجتماع	
344 – 318	واقع البحث العلمي في جامعات المدن المحررة دراسة اجتماعية تحليلية غادة علي سعيد و حارث حازم أيوب
377 - 345	الجرائم المستحدثة وانعكاساتها المجتمعية وسبل مواجهتها دراسة تحليلية حسن انهيّر عيدان و وعد إبراهيم خليل
403 - 378	الأمن الاقتصادي وتداعياته التنموية دراسة في علم اجتماع التنمية آرام إبراهيم حسين
428 – 404	الأوضاع الاجتماعية للأسرة الموصليّة وانعكاساتها على الأطفال (ما بعد التحرير) دراسة اجتماعيّة – ميدانيّة في مدينة الموصل نبال فوزي محمود
بحوث المعلومات والمكتبات	
472 - 429	المعايير الموحدة للمكتبات المدرسية في العراق ((معايير مقترحة)) عائدة مصطفى سلمان و حيدر نجم عبدالله العقيلي
بحوث طرائق التدريس وعلم النفس	

515 - 473	أثر برنامج تربوي في تنمية التضامن الاجتماعي لدى طلاب المرحلة الإعدادية أحمد وعد الله الطريا و أحمد اياد سالم الحسين
551 - 516	تصميم برنامج تربوي مستند الى نظرية جيلفورد لتنمية مهارات التفكير العليا لدى معلمات المرحلة الابتدائية ظفر حاتم فرنسو و صبيحة ياسر مكطوف
بحوث الجغرافية	
585 - 552	تقييم نوعية المياه الجوفية للاستخدامات المختلفة في ناحية ربعة وائل حازم الجوارى و صهيب حسن خضر
604 - 586	التمثيل الخرائطي للتغير السكاني في محافظة نينوى للمدة (2010 – 2018) قحطان مرعي عمر الجرجري
بحوث الإعلام	
635 - 605	التغطية الصحفية لجائحة كورونا في المواقع الالكترونية للصحف العراقية/ موقع صحيفة الصباح نموذجاً محمد سمير

رمز المرأة "ليلي" في الشعر الصوفي

عصمت حسين ميرزا *

تأريخ القبول: 2019/1/7

تأريخ التقديم: 2018/10/7

المستخلص:

الأدب الصوفي منبثق من أحضان أدب الغزل العذري، والصوفيون نجحوا في التأليف بين الحب الإلهي والحب الإنساني، والتعبير عن العشق في طابعه الروحي، من خلال أساليب غزلية موروثة، وهم بذلك يستحضرون شخصية "ليلي" باعتبارها رمزا أنثويا، ومن أكثر الرموز تجلياً في أدبهم، اتخذوها معراجاً للتعبير عن تجلي الكمال الإلهي في الكون، وعن حبهم وعشقهم لله الجميل، ورغبتهم في التقرب إليه وتصوير حال الاتحاد مع الله الحبيب، والفناء فيه.

الكلمات المفتاحية: نصوص، صور، رموز.

المقدمة:

قبلولوج في تناول رمز المرأة "ليلي" في الشعر الصوفي لا بدّ أولاً من معرفة تطور رمز المرأة في الأدب الصوفي بشكل عام والشعر الصوفي بشكل خاص. الأدب الصوفي هو ذلك الأدب الذي يصدر عن الأديب المؤمن، معبراً عن رؤية الصوفية للكون وعلاقتهم بخالقه، ورسالتهم الروحية في الحياة، وسبيلهم لتحقيق تلك الرسالة على نحو يجعل المرء أدنى ما يكون إلى السمو والكمال الإنساني والدخول في عالم الحب والقرب.

"قد عُرف أهل الصوفية بأنهم من أقطاب الأدب والفصاحة والبيان، وكانوا معروفين بسعة الاطلاع، وكثرة الحفظ، وجرت ألفاظ ادبهم في الأغلب حول معان وجدانية وروحية ونفسية واجتماعية: فهي ألصق بالحياة الأدبية." (1).

* وزارة التربية/ إقليم كردستان العراق .

(1) التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، د.زكي مبارك، القاهرة، دار الكتب والوثائق

القومية، 1430هـ - 2009م، 69/1 .

إنَّ التراث الأدبي الشعري الصوفي بحر زاخر واسع مترامي الأطراف، يحمل في باطنه كثيراً من الجواهر والدرر والرموز الأدبية الصوفية القيمة، تنسأل منها روح الحب، وتخرج أدباً رفيعاً بعيداً عن تكلف البديع والصنعة الممقوتة، ومعبر عن المواجيد والأذواق من الوجد والحضرة الإلهية، والممتزجة بنظراته ورؤاه الواسعة الأفق بألفاظ سلسلة دون أن تفقد قوة متانتها، ما يرفعنا عن عالم المادة، ويسمو بنا إلى رحاب قدسية سنية بتلك الرموز، المتسمة بكثير من الغموض التي وظفها في بناء نصوصه الشعرية، ولكنها تدغدغ المشاعر وترهف الأحاسيس وتنفذ إلى القلب.

الأدب الصوفي ولد وانبثق من أحضان أدب الحب العذري الذي نما وازدهر في العصر الأموي في الجانب التقني في اللغة، والتركيب، والرقعة، والدقة، والرمز، والصورة الشعرية، وبالتالي قوة في المحتوى وسلسلة وقوة المعنى وفخامته، فهو ممتد من أدب الغزل العذري.

الدارس للأدب الصوفي يلحظ أنهم قاموا بالتأليف بين الحب الإلهي والحب الإنساني، والتعبير عن العشق في طابعه الروحي، من خلال أساليب غزلية موروثة، كان قد تم تكوينها ونضجها الفني⁽¹⁾.

يميل مؤرخو التصوف الإسلامي إلى القول بأن رابعة العدوية⁽²⁾، هي أول من أخرجت التصوف من الخضوع لعامل الحب، وأنها أول من استخدمت لفظ الحب

(1) الرمز الشعري عند الصوفية، عاطف جودة نصر، دار الأندلس، بيروت- لبنان، ط3، 1983، ص162-163.

(2) هي رابعة بنت إسماعيل العدوي، ولدت في مدينة البصرة، ويرجع مولدها حوالي عام 100هـ - 717م)، وكانت لأب عابد فقير، وكانت الأبنة الرابعة لوالدها ولهذا يرجع اسمها رابعة. وقد توفي والدها وهي طفلة دون العاشرة ولم تلبث الأم أن لحقت به، لتجد رابعة واخواتها أنفسهن بلا عائل يُعينهن علي الفقر والجوع والهزال، فذاقت رابعة مرارة اليتيم الكامل دون أن يترك والدها من أسباب العيش لها سوى قارب ينقل الناس بدراهم معدودة في أحد أنهار البصرة ،وكانت مولاة لآل عتيك. وكان سفىان الثوري رحمه الله تعالى يسألها عن مسائل ويعتمد علىها ويرغب في موعظتها ودعائها. ولها أقوال مأثورة وأشعار منظومة، وهي معروفة كمتصوفة، توفيت رابعة وهي في الثمانين من عمرها سنة 180 هـ... ينظر: 8- سير أعلام النبلاء ، الإمام الحافظ المقرئ شمس الدين أبو عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز (ت748هـ) ،، دار الرسالة

استخداماً صريحاً في مناجاتها وأقوالها المنثورة والمنظومة، وعلى يديها ظهرت نظرية العبادة من أجل محبة الله، لا من أجل الخوف من النار أو الطمع في الجنة (1). استعملت رابعة العدوية لفظة (الحب) استعمالاً صريحاً وتوجيهه إلى الله هذا التوجيه الرائع (2)، ومن أشعارها في التعشق إلى الحضرة الإلهية قولها:

"أَحْبَبَ حُبِّينَ حَبَّ الْهَوَى وَحُبًّا لَأَنَّكَ أَهْلٌ

لِذَاكَ

فَأَمَّا الَّذِي هُوَ حَبُّ الْهَوَى فَشَغَلِي بِذِكْرِكَ عَمَّنْ سِوَاكَ
وَأَمَّا الَّذِي أَنْتَ أَهْلٌ لَهُ فَكَشَفُكَ لِي الْحُبَّ حَتَّى أَرَكَ
فَلَا حَمْدَ فِي ذَا وَلَا ذَاكَ لِي وَلَكِنْ لَكَ الْحَمْدُ فِي ذَا وَذَاكَ" (3)

استفاد شعر الحب الإلهي منذ نواته الأولى من شعر الغزل العذري (4)، الذي يحقق هو الآخر مقولة الحب للحب، واستفادوا بصورة خاصة من شعر مجنون ليلى

للطباعة، بيروت، ط4، 215/1986، 9- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد العكري الحنبلي، أبو الفلاح (ت 1089هـ) حققه: محمود الأرناؤوط، خرج أحاديثه: عبد القادر الأرناؤوط، الناشر: دار ابن كثير، دمشق - بيروت، ط1، 1406 هـ - 1986 م. 193/1، الطبقات الكبرى، عبد الوهاب الشعراني دار الفكر العربي، القاهرة، (رقم وتاريخ الطبع لا يوجد). ص65-66، طبقات الصوفية، محمد بن الحسين بن محمد بن موسى بن خالد بن سالم النيسابوري، أبو عبد الرحمن السلمي (ت 412هـ) حققه وعلق عليه: مصطفى عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط2، 1424هـ-2003م، ص387).

(1) الموسوعة الإسلامية العامة، د.محمود حمدي زقزوق، وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، 2003م، ص494.

(2) أدب الزهد في العصر العباسي، عبد الستار سيد متولى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1984، ص372.

(3) شهيدة العشق الإلهي، رابعة العدوية، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، 1978 م.، ص64.

(4) خلافا لما ذهب إليه الدكتور غنيمي هلال الذي يرى بأن العذريين هم الذين استقوا نواتهم الأولى من شعر الحب الإلهي، ينظر في كتابه: الحياة العاطفية بين العذرية والصوفية، القاهرة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1418هـ-1998م، ص25.

قيس بن الملوّح (ت63هـ) "باعتبار أنّ شعره يمثل تيار الغزل العذري العفيف أصدق ما يكون التمثيل"⁽¹⁾.

إن هذا النوع من الحب على ما له من جذور في الكتاب والسنة، قد تبلور في ممارسات صوفية القرنين الثاني والثالث الهجريين، وكان يمتزج من أوله عند بعضهم بالخوف والحزن ، وعند البعض الآخر كان حبا خالصا.

أفرد الصوفيون مساحات واسعة من أدبهم شعراً ونثراً لموضوع الحب الإلهي؛ باعتباره من أجل أنواع السلوك التي يتوجب على المؤمن اتباعها، إذا أراد أن يحوز على حب الله ، وبدأت تظهر في عباداتهم وصلواتهم أشكالاً مختلفة من السلوك الإيماني الذي كان برأيهم يميزهم عن غيرهم من المسلمين.

الشُعراء الصوفيون تبعث أشعارهم وقصائدهم من هواجس الحب، والشوق، والوله ، والعشق لخالقهم، لذا اختاروا الألفاظ الغزلية، وكلمات الحب الخالصة في التعبير عن مكنون أنفسهم وأفكارهم ، وما يداخلها من حبّ وشوق إلى الله تعالى ، وشتان بين الخوف والرغبة، وبين الحبّ والشوق ، فالشاعر الصوفي محبّ عاشقٌ والهِ، من حيث إنّ الصوفية في جوهرها ذاتها ضربٌ من ضروب الحب والوله والفناء بالحبيب وإليه.

فالحبّ الإلهي يشغل "جوهر التجربة الصوفية، وعليه ينعقد مدار البوح الشعري.... وإنّ الحب لدى الشاعر الصوفي يتحول من معناه الحسي المعهود الى معناه الحقي المنشود للسالك في طريق الحق والحقيقة والباحث عنها في كل الموجودات حبا للواجد فيها"⁽²⁾.

يشكل الحب الإلهي كما يقول مصطفى حلمي "المحور الرئيس الذي تدور عليه رياضات الصوفية المسلمين ومجاهداتهم، وتصدر عنه أو ترد إليه أحوالهم ومقاماتهم ، فليس ثمة حال أو مقام إلّا وهو من الحب الإلهي بمثابة مقدمة من

(1) الرمز الشعري عند الصوفية، ص 132.

(2) الأنا في الشعر الصوفي ابن الفارض نموذجا، عباس يوسف حداد، دار الحوار للنشر والتوزيع،

سوريا، اللاذقية، ط2، 2009، ص49.

مقدماته⁽¹⁾؛ لأن هذا الحب قد أستمدت مرجعيته من النص القرآني والحديث النبوي الشريف، اللذين يضبطانه، من خلال العلاقة التبادلية التي تقوم بين الخالق والمخلوق، كما جاء في قوله تعالى:

"فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ"⁽²⁾، واستطاع الشاعر الصوفي أن يرسى قاعدة الربط بين الخالق والمخلوق على أساس يحبهم ويحبونه⁽³⁾. فالحب مقام وصفة إلهية وصف الله بها نفسه أولاً ثم ألحقها بالإنسان وبباقي الكائنات.

ينطلق هؤلاء الصوفية في تعبدتهم من الحب الإلهي، فيقول الحلاج: "إن جوهر الذات الإلهية هو الحب، فإن (الحق) أحب ذاته قبل الخلق في وحدته المطلقة، وبالحب تجلّى لنفسه بنفسه، فلما أحب أن يرى ذلك الحب بعيداً عن الغيرية والثنوية في صورة مظاهره أخرج من العدم صورة من ذاته لها جميع صفاته وأسمائه، فكانت هذه الصورة الإلهية آدم، الذي تجلّى الحق فيه وبه"⁽⁴⁾.

بدأ القرن الثالث إذاً بمذهب الحب الإلهي، و كان ذو النون المصري⁽⁵⁾ أول المتصوفة من أنشد شعر الحب والغزل الإلهي، وأول من وردت في شعره مصطلحات الصوفية، كما أنه أول من تحدث في الأحوال والمقامات جرت مجرى الغزل العذري،

(1) الحب الألهي في التصوف الإسلامي، محمد مصطفى حلمي، القاهرة، دار القلم، (رقم وتاريخ الطبع لا يوجد)، ص41.

(2) سورة المائدة، الآية 54 .

(3) تاريخ التصوف في الإسلام، قاسم غني، ترجم صادق نشأت، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1970م، ص764 .

(4) في التصوف الإسلامي وتاريخه، نيكولسون رينوك آلن، ترجمة الدكتور أبو العلاء عفيفي، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، 1969م، ص85 .

(5) هو ثوبان بن إبراهيم، كنيته "أبو الفيض" ولقبه "ذو النون"، أحد أعلام التصوف في القرن الثالث الهجري، ومن المحدثين الفقهاء. ولد في مصر سنة 179 هـ ، ومن مؤلفاته كتاب "حل الرموز وبرء الأرقام في كشف أصول اللغات والأقلام" وهو من ضمن العلماء العرب الذين سبقوا شامبليون في فك رموز الأبجدية الهيروغليفية. يتبع توفي ذو النون في الجيزة سنة 245 هـ ودفن في مقابر أهل المعافر ، وروي أن الطير الخضر أخذت ترفرف فوق جنازته حتى وصل إلى قبره. المصدر: طبقات الصوفية، ص27، شذرات الذهب، 108/2).

الذي ملأ أصحابه أصقاع البلاد العربية بقصائدهم وحنينهم وأشواقهم التي ما زالت تتلى، من ذلك أبياته التي أوردها أبو نعيم الإصفهاني في موسوعته حلية الأولياء:

"حُبُّكَ قَدْ أَرَقَّنِي وَزَادَ قَلْبِي سَقَمًا
كَتَمْتُهُ فِي الْقَلْبِ وَالْأَحْشَاءِ حَتَّى انْكَتَمَا
لَا تَهْتِكِ السِّرَّ الَّذِي أَلْبَسْتَنِي تَكْرَمًا
ضَيَّعْتُ نَفْسِي سَيِّدِي فَرُدُّهَا مُسَلِّمًا" (1)

استخدام المرأة في الشعر الصوفي:

بدأت هذه الظاهرة - استخدام المرأة في الشعر الصوفي - في أواسط القرن الثاني الهجري، ولكنها لم تلبث أن اندفع تيارها في القرون التالية. إذ أكبَّ شعراء الصوفية على ما يُنسب إلى المجنون من شعر، وطوّروا معانيه من تعبيرات حسية إلى ميتافيزيقيات وروحية. وقد يكون هذا التعالق مع شعر المجنون مرده تعلق هذا النوع من الأدب منذ بواكيره الأولى بالمجنون، لذا تستر به رواده، مثل: بهلول بن عمرو⁽²⁾، وسمنون الخواص⁽³⁾ أبي بكر الشبلي⁽¹⁾، وغيرهم ممن اكتظت بهم كتب

(1) رسائل ابن عربي الكوكب الدري في مناقب ذي النون المصري، تحقيق وتقديم: سعيد عبدالفتاح، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت - لبنان، المجلد الثالث، ط1، 2002، ص83.

(2) أَبُو وَهَيْبٍ الصَّيْرَفِيُّ الْكُوفِيُّ، الْبُهْلُولُ بْنُ عَمْرِو بْنِ الْمَغِيرَةِ بْنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِي بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْعَبَّاسِ بْنِ عَبْدِ الْمَطْلَبِ بْنِ هَاشِمٍ، وَلَدَ بِالْكُوفَةِ فِي الْعِرَاقِ فِي زَمَنِ هَارُونَ الرَّشِيدِ وَتُوفِيَ عَامَ 197هـ، الْمَوْافِقَ 810م. وَهُوَ مِنْ مَشَاهِيرِ الْمَجَانِينِ فِي بَغْدَادٍ وَمِنْ تَمَيُّزَاتِهِ بَدْرَجَةٌ عَالِيَةٌ مِنَ الطَّرَافَةِ وَالظَّرَافَةِ لَدَرَجَةٍ إِنْ الْبَغْدَادِيِّينَ مَا زَالُوا إِلَى يَوْمِنَا هَذَا يَرُدُّونَ وَيَسْنُدُونَ الْكَثِيرَ مِنَ الْمَزْحِ وَالرَّوَايَاتِ وَالنُّوَادِرِ إِلَيْهِ وَهُوَ مِنْهَا بَرِيءٌ، "وَسُوسَ فِي عَقْلِهِ، وَمَا أَظْنُهُ اخْتَلَطَ، أَوْ قَدْ كَانَ يَصْحُو فِي وَقْتٍ، فَهُوَ مَعْدُودٌ فِي عَقْلَاءِ الْمَجَانِينِ، لَهُ كَلَامٌ حَسَنٌ، وَحِكَايَاتٌ ... وَيُرْوَى أَنَّ الْبُهْلُولَ مَرَّ بِهِ الرَّشِيدُ، فَقَامَ وَتَدَاوَاهُ وَوَعَّظَهُ، فَأَمَرَ لَهُ بِمَالٍ، فَقَالَ: مَا كُنْتُ لِأَسْوَدَ وَجْهٍ الْمَوْعِظَةِ" (تاريخ الإسلام للذهبي، 818/4، 51 - البداية والنهاية، إسماعيل بن عمر ابن كثير (ت774هـ)، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1405هـ/ 1985م، 200/1، الطبقات الكبرى للشعراني، 68/1).

(3) سمنون أبا الحسين الخواص: هو سمنون بن حمزة ويقال سمنون بن عبدالله أبو الحسن الخواص، ويقال: كنيته أبو القاسم، سمي نفسه سمنون الكذاب، لكتمه عسر التبول بلا تضرر، سحب سرياً السقطي، ومحمد بن علي القصاب، وأبا أحمد القلاسي، وسوس، وكان يتكلم في المحبة بأحسن

تاريخ رجال التصوف، ما دام الجنون يمنح الواحد حرية التعبير عن الموقف والعقيدة في غيبة أي رقابة اجتماعية. ومن صور هذا التأثير بشعر المجنون ، نجد أبا بكر الشبلي (334هـ-)، وهو من أوائل شعراء الحب الإلهي، يستدعي ليلى العامرية ليرمز بها على حضرة القدس في إحالة عاطفية تسمو بالحسي إلى الماورائي:

"لقد فضلتُ ليلى على الناسِ كالتي
على ألفِ ليلٍ فضلتُ ليلةً

القدر

فيا حبَّها زدني جوى كلِّ ليلةٍ
ويا سلوةَ الأيامِ موعِدك

الهجر (2)

نلاحظ أنه في الأدب الصوفي يتم إعادة وصياغة الشعر الغزلي بحدسه الصوفي الواجد، ويحوّل الطاقات الوجدانية العاطفية إلى طاقات روحية موجهة إلى محبة الله تعالى. ففي التجربة الصوفية استطاعت أن تؤسس نظرة جديدة للمرأة والأثوثة وأن تضيف، إلى حد ما، وعلى كينونتها طابعا إيجابيا، بل وأن تعتبرها رمزا من رموز المقدس، ومعبرا ضروريا نحو المتعالي.

الأدب الصوفي في تجربة وصف جمال المرأة وحب الأنثى قد بلغت منتهاها، في بلوغ إدراك باطني للجمال الإلهي، إنها مسيرة شاقة تبدأ من النسبي المقيد والدنيوي، وتصل إلى مراتب المطلق اللامتناهي والمقدس، ولهذا كان الشعر الصوفي

كلام، وهو من كبار مشايخ العراق، مات بعد الجنيد عام 303هـ. (طبقات الصوفية للسلمي، ص158-

159)

(1) الشبلي دلف بن جحدر: هو أبو بكر دلف بن جحدر "صوفي سني" ولد عام 247هـ ببغداد من أسرهِ أصلها من بلاد ما وراء النهر، وتوفى ببغداد أيضاً عام 334هـ، وكان في أول أمره عاملاً ووالياً على دومانده، فلما بلغ الأربعين أنصرف إلى الزهد متأثراً بخير النساج صاحب الجنيد. (6- دائرة المعارف الإسلامية) أعداد وتحري نخبه من العلماء، بأشراف: إبراهيم زكي

خورشيد، مركز الشارقة للإبداع الفكري، ط1، 1418هـ-1998م. 20/ 6150).

(2) دراسات في التصوف الإسلامي وظلاله في الأدب العربي، عبد المنعم الخفاجي، مكتبة القاهرة،

القاهرة، ط1، 1960، 72/2.

في دروب جمال المرأة المقيد، عتبة للانطلاق نحو عوالم المطلق، التي تدعو دعوة ملحة للاقترب أكثر منها⁽¹⁾.

ومن بواكير الغزل الصوفي الذي يرمز إلى المحبوب قول رابعة العدوية (ت180هـ)، حيث تقول:

"تركتُ هَوَى ليلي وسُعدَى بمَعزِلٍ وعُدْتُ إلى مصحوبٍ أوَّلِ
ونادتُ بيَ الأشواق: مَهْلًا! فهذه منازل من تهوى رُويْدِك!

فانزل" (2)

وقول أبي سعيد الخراز⁽³⁾، إذ يقول: "المحبُّ يتعلَّل إلى محبوبه بكلِّ شيءٍ، ولا يتسلَّى عنه بشيءٍ، ويتبع آثاره ولا يدع استخباره وينشد:

أَسْأَلُكُمْ عَنْهَا فَهَلْ مِنْ مُخْبِرٍ فَمَالِي بِنَعْمٍ مَدُنَاتُ دَارُهَا عِلْمٌ
فَلَوْ كُنْتُ أَدْرِي، أَيْنَ خَيْمَ أَهْلِهَا وَأَيَّ بِلَادِ اللَّهِ، إِذْ ظَنَعْنَا، أَمْوَا
إِذَا لَسَلْنَا مَسْلُوكَ الرِّيحِ خَلْفَهَا وَلَوْ أَصْحَبْتُ نَعْمَ وَمِنْ دُونِهَا

النجم" (4)

ومنها قول أحمد بن سهل بن عطاء⁽⁵⁾:

"غَرَسْتُ لِأَهْلِ الْحَبِّ غُصْنًا مِنَ الْهَوَى وَلَمْ يَكْ يَدْرِي مَا الْهَوَى أَحَدٌ

قَبْلِي

(1) الحضور الأنثوي في التجربة الصوفية بين الجمالي والقدسي، سليمان القرشي، مجلة فكر ونقد، عدد 40، يونيو 2004. ص 60.

(2) شهيدة العشق الإلهي، ص 24.

(3) هو أحمد بن عيسى من أهل بغداد. صحب ذا النون المصري وغيره وهو من أنمة القوم وجله مشايخهم وأول من تكلم في علم الفناء والبقاء. مات سنة تسع وسبعين ومائتين. (طبقات الصوفية للسلمي، ص 183)

(4) طبقات الصوفية، عبدالرحمن السلمي، ص 186.

(5) هو أبو العباس بن عطاء، واسمه أحمد بن محمد بن سهل بن عطاء الأدمي من ظراف مشايخ الصوفية وعلمائهم، صحب إبراهيم المارستاني والجنيد. مات سنة 309هـ أو 311هـ (طبقات الصوفية للسلمي، ص 207).

فأورق أغصانا وأينع صبوة وأعقب لي مراً من الثمر المحلي
وكلّ جميع العاشقين هواهم إذا نسبوه كان من ذلك الأصل⁽¹⁾
ومنها قول أبي محمد الجريري⁽²⁾ إذ يقول:
"قف بالديار، فهذه آثارهم تبكي الأحبة حسرة وتشوقاً
كم قد وقفت بها، أسائل مُخبراً عَنْ أهلها، أو صادقاً، أو مشفقاً
فأجابني داعي الهوى في رسمها فارقت من تهوى، فعزّ الملتقى⁽³⁾
وقول أبي علي الروذباري⁽⁴⁾ حيث يقول:
"وَحَقَّكَ لَا نَظَرْتُ إِلَى سِوَاكَ بعين مودّة حتّى أراكا
أراك معذّبي بفتور لحظٍ وبالحذّ المورد من جناك⁽⁵⁾
وقول أبي منصور الحلاج⁽⁶⁾ في سينية له:
"وقد حيرني حبٌّ وطرفٌ فيه تقويسُ
وقد دلّ دليلُ الحبّ أن القربَ تلبّيس⁽⁷⁾"

(1) الرمز الشعري عند الصوفية، ص124.

(2) هو أحمد بن محمد الحسين. ويقال الحسن بن محمد وكان من كبار أصحاب الجنيد، وهومن علماء ومشايخ القوم، أقعد بعد الجنيد في مجلسه لتمام حاله وصحة علمه، مات سنة 311هـ (طبقات الصوفية، ص203)

(3) طبقات الصوفية، ص206.

(4) هو أحمد بن محمد بن القاسم بن منصور بن شهریار وهو من أهل بغداد. سكن مصر وصار شيخها ومات بها. صاحب الجنيد وأبا الحسن النوري. وكان عالماً فقيهاً حافظاً للحديث. توفي سنة 322هـ. (طبقات الصوفية، ص354 – 355).

(5) روض الرياحين في حكايات الصالحين، عفيف الدين أبي السعادات عبدالله بن أسعد اليافعي(ت766هـ)، تحقيق محمد عزت، المكتبة التوفيقية، القاهرة، (رقم وتاريخ الطبع لا يوجد)، ص224.

(6) هو الحسين بن منصور الحلاج المكنى أبا مغيث وكان جده مجوسياً اسمه محمد من أهل بيضاء بيضاء فارس. نشأ الحسين بواسط وقدم بغداد. فخالط الصوفية وله إلى الآن أصحاب ينسبون إليه. قتل سنة تسع وثلاثمائة. (طبقات الصوفية، ص236).

(7) الرمز الشعري عند الصوفية، ص124.

ولدينا نماذجٌ أخرى من تلك الإرهاصات الأولى منسوبةٌ إلى سريّ السَّقَطي⁽¹⁾ ، والجنيد البغدادي (ت297هـ) ، والشبلي (ت334) ، وغيرهم من أسيّاخ الصوفية وروّادهم، ولعلّنا نلاحظ في تلك الأشعار اتجاهاً قوياً إلى الإهابة بالمرأة وبأحوال العشق الإنساني، بوصفها رموزاً صوفية ذات طبائع غنائية، لوّح الشعراء من خلالها إلى عاطفة الحبّ الإلهي. ومن نماذج الرباعيات المنسوبة إلى أبي سعيد أبي الخير (ت 441 هـ) قوله:

ليلةُ الأمس حَدَّثْتُ الحبيبَ	أحاديثَ الحبِّ والوصالِ
فأخذَ ينقضُ العهودَ و	يتجنّى عليّ في دلالِ
وانقضتِ اللَّيلةُ ولمْ أحكْ	من قصّةِ الحبِّ إلّا البداية
ولا ذنبٌ لليلٍ ولكنْ	قصّةُ الحبِّ ليس لها نهاية" (2)

اتّخذ الصوفيةُ إذن من رمز المرأة، معراجاً لوصف شوقهم ووجدهم وهيامهم، لا بالمرأة هذا الكائن الجميل لذاتها، وإنما شوقهم وحبهم لله عز وجل، وقد تسمّت المرأة في أشعارهم بمسميات عديدة، كـ(هند ولبنى و سلمي وزينب وعنان، و ليلي رياء، نعم، سلمي، عتب...) وهي أسماءٌ كثيرةٌ، لكنّها ترمز كلّها لمحبوبٍ واحدٍ هو الله جلّ جلاله. فلمْ يجد الصوفيون أحسنَ من الغزل العذري مجالاً يعبرون من خلاله، عن اصطلامهم وهيامهم بالذات الإلهية. وفي هذا المقام الذي فيه طرح سؤالاً، وهو لماذا لم يعبر الصوفيون عن هذه الحالة من الوجد في قالب شعري آخر غير الغزل؟، كأن يتخذوا لأنفسهم شكلاً جديداً ومنظماً لهذه الوضعية.

تكاد تجمعُ معظمُ المؤلّفات الصوفية، على أنّ السبب في ذلك يعود إلى "عجز الصوفيين في طوال الأزمان عن إيجاد لغةٍ للحب الإلهي، تستقلُّ عن الحب الحسّي كل الاستقلال، والحبّ الإلهي لا يغزو القلوب إلّا بعد أن تكون قد انطبعت عليها آثار

(1) هو أبو الحسن بن مغلس السقطي. كان واحد أهل زمانه في الورع وعلوم التوحيد وهو خال الجنيد وأستاذ. توفي سنة سبع وخمسين ومائتين ببغداد. (وفيات الأعيان لابن خلكان ، 6/ 104، طبقات الصوفية ص52-58).

(2) الرمز الشعري عند الصوفية، ص127.

اللغة الحسية، فيمضي الشاعر إلى العالم الروحي، ومعه من عالم المادة أدواته وأخيلته التي هي عدته في تصوير عالمه الجديد⁽¹⁾.

فالسبب المباشر، هو عجز اللغة في إيجاد بديل صوفي - إن صح التعبير - للغة الحب الإلهي، لأن هذه التجربة لا تستوعبها اللغة العادية، فاستدعت اللغة الحسية، التي هي موجودة في نفس الصوفي فيعبر عن عالمه الروحي، مستعيناً بأدوات من عالمه الحسي، فهي التي تعينه على التعبير الجيد عن تلك الحالة؛ ولذلك كان شعرهم في الحب يحتمل المعنيين، معنى الحب الإنساني، ومعنى الحب الإلهي، وهم قد أخذوا تلك الصفات والتشبيهات وجعلوها رموزاً في تفسيراتهم الصوفية.

أما الرموز نفسها فهي من الشعر العربي الغزلي المعروف، فابن عربي مثلاً يستخدم الألفاظ نفسها في السياقات نفسها، التي استخدمها الشعراء العرب من قبله. وقد أفاد من روايات الحب والمحبين، بشر وهند، وقيس وليلى، وجميل وبثينة، وابن عربي يصرح في شعره باقتدائه بهؤلاء العشاق⁽²⁾.

لعل ما يفسر اتجاه الصوفية ومنهم ابن الفارض وابن عربي إلى هذا النوع من الغزل هو أن الحب الإلهي يغزو قلوبهم بعد أن تكون قد انطبعت على لغة العوام أصحاب الصبوات الحسية، فيمضي الشاعر إلى العالم الروحي ومعه من عالم المادة أدوات وأخيلة هي عدته في تصوير عالمه الجديد.

والصوفية هم أهل العرفان الإلهي، خلصت إرادتهم؛ وصفت سريرتهم؛ وتذوقوا من المعاني الروحية السامية، وهم ممن أفاض الله على قلوبهم من الفيوضات النورانية، وتجليات ومكنونات الأسرار الربانية، وجميل آلائه وخفايا نعمائه، ففاضت تلك الأسرار على ألسنتهم من سحر البيان شعراً رفقاءً، ونثراً عذبا؛ للتعبير خلالها عن مواجدهم وأذواقهم وأحوالهم وأشواقهم، وما أفيض عليهم من تباريح الفناء في الحب الإلهي، وكانوا بين الخوف والرجاء والقبض والبسط،

(1) الأدب في التراث الصوفي، د: محمد عبدالمنعم الخفاجي، دار غريب للطباعة (رقم وتاريخ الطبع لا يوجد)، ص 182.

(2) طريقة الرمز عند محي بن عربي في ترجمان الأشواق، د. زكي نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1969، ص 87-88.

مستأنسين بخلوتهم وقربهم من الحضرة الإلهية، ومعبرين عن هذا الحب والعشق السامي بلغة أهل الحب المعروفة، مع انزياحها لمقصدهم ، فظاهرها حبٌ معلوم، وباطنها حبٌ خاص، متأثرين بشعر الحب بشقيه العذري والصريح، وشعر الخمرة، فمن "أكثر الظواهر بروزاً في شعر الحب الصوفي هو اعتماد الصوفية في شعرهم على شعر الحب والخمرة، سواء حين يتمثلون به لنقل أحوالهم ومواجيدهم، أم حين يستعيرون أساليبه ومعانيه وينسجون أشعارهم على غرارها"⁽¹⁾.

شعراء التصوف في الحب الالهي مثل شعراء الحب العذري العفيف، كلاهما يستشعران الجمال، يعبران عما يستشعران به من جمال بالشعر المطبوع بالبعد الإنساني الطاهر بالعفة، والطهر، والإخلاص، والفناء في المحبوب، والصدق، ودوام اللهج باسم المحبوب، وتلك المعاني المثالية السامية هي التي جعلت من شعراء الصوفية، مثل شعراء العذريين تشيع أخبارهم وتسير بها الركبان. ولشدة تأثر الصوفية بشعر الحب العربي، دفعت نيكلسون إلى القول: "بأننا إذا لم نقف بطريقة ما على غرض الشاعر، لا نستطيع التمييز بين قصيدتين إحداهما يتغنى صاحبها بالحب الإنساني والأخرى بالحب الإلهي"⁽²⁾.

من الباحثين مَنْ يرى أنَّ العشق عند الصوفية يبدأ بالحب العذري، ثم يكون الحب الالهي الشريف، وينقل عن الكاتب والشاعر الفارسي عبدالرحمن الجامي مؤلف كتاب "ليلي والمجنون" أو "الحب الصوفي" الذي ترجمه محمد غنيمي هلال "أن الحب العذري ضربٌ من التصوف"⁽³⁾. وهذا يدفعنا إلى التساؤل :

هل الحب العذري طريق إلى التصوف؟

وهل ما يقاسيه المحب في هذا الحب من أشواق ومواجيد وخلاف ذلك يفيد روحانيته؟

(1) الحب الإلهي وتطوره عند المتصوفة رؤية في المنهج والمعرفة والدور، د. الشيخ شبرّ الفقيه، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط1، 1429هـ - 2008م، ص187 .

(2) في التصوف الاسلامي وتاريخه، نيكولسون رينوك آلن، ترجمة الدكتور أبو العلاء عفيفي، لجنة الأليف والترجمة، القاهرة، 1969م، ص93.

(3) المعارج القدسية، د. محمد إسماعيل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، (رقم وتاريخ الطبع لا يوجد)، ص42 .

وهل يؤمن الناس بقدسية هذا المحب، أم أنه ضرب من الخيال؟! من النقاط التي أثirt واختلف حولها الرأي في المحبة والعشق الصوفي، تلك التي تتصل باشتراط سبقها بالمحبة الإنسانية، أي التي تنشأ بين أفراد الناس. إذ أن هناك من يقر أن الكثرة الغالبة من الصوفية لا تعول على مثل هذا الشرط⁽¹⁾، ويؤيد ذلك آخرون فأكدوا أن الحب الصوفي لله تعالى ليس انعكاساً لميول جنسية مكبوتة، وليس هو أيضاً حباً قد تعثر من قبل، فكثير من الصوفية لم يسبق لهم الوقوع في حب بشري قبل تصوفهم⁽²⁾.

غير أن شعراء صوفيين آخرين، كابن الفارض وابن عربي، نلحظ أنهما قد اتخذوا من الحب العذري والعشق الانساني طريقاً الى الحب الالهي والعشق الرباني، وهو ما ذهب اليه وأكدده الدكتور (محمد مصطفى حلمي) في حال الحب عند ابن الفارض، فلم يستبعد أن يكون سلطان العاشقين قد أحب حباً إنسانياً في أول عهده، ثم أقبل بعد ذلك على الله، وجرّد عزمه في حبه له، وإعراضه عمّن سواه، فكان لكل من الحبين صдаه في شعره⁽³⁾.

كما أن روح المجازاة التي سادت هذا الضرب من الشعر هي التي دعت "جب" لأن يقرر أن شعر ابن الفارض مرتبط بالشعر العربي التقليدي، مع أن قصائد ابن الفارض في الطبقة الأولى من الشعر الصوفي، وهو أقرب شعراء التصوف الى النزعة الأدبية⁽⁴⁾.

(1) التصوف طريقاً وتجربة ومذهباً، د. محمد كمال جعفر، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية- مصر، سنة 1980، ص 74 .

(2) الإنسان في فكر إخوان الصفا، د. عبد اللطيف محمد العبد، مكتبة الانجلو المصرية، ط1، 1976م، ص 239.

(3) ابن الفارض والحب الالهي، محمد مصطفى حلمي، القاهرة، دار المعارف، سنة 1971م، ص 150.

(4) الحب الإلهي وتطوره عند المتصوفة رؤية في المنهج والمعرفة والدور، د. الشيخ شبر الفقيه، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط1، 1429هـ - 2008م، ص 358 .

كذلك الحال عند ابن عربي، إذا كانت الأنثى حاضرة بامتياز في تجربته، وحضورها يكتسي مذاقاً خاصاً ونكهةً متميزةً في كتاباته بشكل عام، وفي أشعاره الوجدانية خاصة، إذ أنَّ الأنثى في تجربته الذوقية كانت ذات مرجعية واقعية، وحبه الروحي كان من منطلقات إنسانية. يقول ابن عربي وهو يبوح بذلك الأمر: "وكان لهذا الشيخ رضي الله عنه-يقصد شيخه مكين الدين، زاهر ابن رستم الأصفهاني، شيخه في مكة- بنتٌ عذراء، طفيلةٌ هيفاء، تقيدُ النظر، وتزين المحَاضِر والمُحَاضِر، وتحير المناظر، تسمى بالنظام، وتلقب بعين الشمس والبها، من العابدات العالمات السائحات الزاهدات، شيخة الحرمين، وتربية البلد الأمين الأعظم بلا مِئ، ساحرة الطرف، عراقية الظرف، (...) ولولا النفوس الضعيفة السريعة الأمراض، السيئة الأغراض، لأخذتُ في شرح ما أودع الله تعالى في خلقها من الحسن، وفي خلقها الذي هو روضة المزن، شمس بين العلماء، بستان بين الأدباء، حقة مختومة، واسطة عقد منظومة.."⁽¹⁾.

فالنظام، عنده تمثل تجسيدا للحب الإلهي، وشاهداً على الذوق الرفيع للمتصوفة الذين ناشدوا في المرأة جانبها الأستطيفي الجمالي، الذي يحيل إلى تجلي العلو في الصورة الفيزيائية المحسنة، وشفرة استيطيقية توحى بانسجام الروح والمادة، والمطلق والمقيد في الأشكال المتعينة⁽²⁾.

عليه فالعلاقة بين الصوفي والعذري، علاقة مشابهة في الإخلاص، والتوله للمحبيب، فكلاهما يصل إلى درجة الفناء في محبوبه، وكلاهما نهج النهج نفسه، نهج المتعففين من العشاق، ونعلم ما بين العفة والزهد من تشابه، فكلاهما يترفع عن الغريزة الهابطة، ويتسامى بشعوره، فالعذري يتعلق بمحبوبته تعلقاً مثالياً، والصوفي ترتقي نفسه تأملاً، حتى إذا فاض عليها الإشراق، تحققت بأنَّ الله هو المعشوق الأول، وما أحبُّ أحدٌ غير خالقه، كما يرى ذلك ابن عربي في فلسفته للحب "الظاهر

(1) ذخائر الأعلاق، شرح ترجمان الأشواق، محي الدين بن عربي، علق عليه ووضع حواشيه عبد الغني محمد علي الفاسي، دار الكتب العلمية، ط 2، 2006، ص 22-23.

(2) الرمز الشعري عند الصوفية، ص 147.

في كل محبوب لعين كلّ محب....فما أحبّ أحدٌ غير خالقه، ولكن احتجب عنه تعالى بحب زينب وسعاد وهند وليلى، فالشعراء استهلكوا كلامهم في الموجودات وهو لا يعلمون ، والعارفون لم يسمعوا شعراً ولا لغزاً ولا مديحاً ولا تغزلاً إلّا فيه(الله) من خلف حجاب الصور، وسبب ذلك الغيرة الإلهية أن يُحِبَّ سواه ،فالحب سببه الجمال وهو له؛ لأنّ الجمال محبوب لذاته ، والله جميل يحب الجمال" (1) .

ومن رجال وأقطاب الصوفية الشيخ عبدالقادر الجيلاني الذي شقّ لنفسه طريقاً سالكاً، وهو ينشد الوصول إلى التجلي الإلهي، من خلال توظيفه المعجم اللغوي للغزل العذري، وتسويقه لهذه الألفاظ من الحقول اللغوية المستوردة من ديوان الشعر العذري، ضمن السياقات والدلالات العرفانية الصوفية، للتعبير عن تجربة روحية ذوقية، مكّنته في ارتياده الوصول إلى ما ظلت قلوب الصوفية تحقّق لأجله، ونفوسهم تهفوا للوصول إليه، وهو التجلي والعشق الإلهي، وهذا الاستلham للشعر الغزلي لا يتجاوز الحال، أي حال الحبّ والعشق الشديدين، التي يكون عليها المحبّ وشعوره تجاه محبوبه الأسمى؛ لأنّ الصوفية في غزلهم يخالفون العشاق الأرضي، على اعتبار أنّ حبهم وعشقهم هو الله وحده، فهم وأثناء" توجّههم للذات العليا ومناجاتها وندائها، والتعلق بها، يتجاوزون علاقة العابد بالمعبود والمخلوق بالخالق، إلى علاقة العاشق بالمعشوق، بحيث تكون رغبة الاتصال والتشوّق له، أمراً يغلبُ على الصوفي، حتى يغلق كلّ المنافذ أمامه، وحتى يترك كلّ ما عدا المحبوب، من أجل أن يخلص له وحده" (2).

والشيخ الجيلاني جعل من شدّة حبه لمحبوبه الأسمى ذي الجمال المطلق، الآخذ بالبصر والفؤاد إليه دون سواه، فرفعه من رِقّ العبودية ، وأعتقه، وجعله سيّداً على جميع الموالى، ومتفضلاً عليهم بالسيادة بالعلم.

(1) الفتوحات المكية ، لأبي بكر محى الدين محمد بن على بن محمد الشهير بابن عربى ، تصوير دار صادر بيروت عن طبعة بولاق ، القاهرة ، سنة 1293 هـ ، 326/2 .

(2) الاسلوبية والصوفية/ دراسة في شعر الحسين بن منصور الحلاج، اماني سليمان داود، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط1، 2011م، ص155.

"عَامِلُونِي بِلُطْفِهِمْ فِي غَرَامِي فَحَلَا فِي بَصَائِرِ النَّاسِ حَالِي" (1)

وقوله في قصيدة (رُفِعَتْ عَلَى أَعْلَى الْوَرَى) ومن البحر الكامل:

"رُفِعَتْ عَلَى أَعْلَى الْوَرَى أَعْلَامُنَا لَمَّا بَلَّغْنَا فِي الْغَرَامِ مَرَامَنَا" (2)

الغرام بالشيء هو التعلق به تعلقاً لا يستطيع التخلص منه (3). وهو الهيمان في الحب، أو هو الحب الشديد المفضي إلى الهلاك.

وفي الاصطلاح الصوفي الغرام : هو الولوع والعذاب في المحبة (4). وهو الحب اللازم للقلب ملازمة الغريم للغارم فلا يفارقه (5).

في غرام الشيخ عبد القادر الجيلاني يقول الدكتور أمين يوسف عودة " ما ظهر الغرام مع غير الشيخ عبد القادر إلّا وهو حليف اللوعة والأسف والعذاب، وهو الأمر الطبيعي للغرام ، ولكن أن يظهر للجيلاني بصفة اللطف ، فهذا ما يخرج عن حد الطبيعي .يقول :

"عَامِلُونِي بِلُطْفٍ فِي غَرَامِي فَحَلَى فِي بَصَائِرِ النَّاسِ حَالِي"

فالجيلاني لا شك أنه يدرك صفة التعذيب في الغرام، ولكنه هاهنا ، ينقلب العذاب لطفاً في غرامه خاصة .

وقال في القصيدة الغوثية ومن البحر الوافر:

"رِجَالٌ خِيَمُوا فِي حَيِّ لَيْلَى وَنَالُوا فِي الْهُوَى أَقْصَى مَنَالٍ" (1)

(1) ديوان عبد القادر الجيلاني، دراسة وتحقيق الدكتور يوسف زيدان، دار الجيل، بيروت، (رقم وتاريخ الطبع لا يوجد)، ص 142 .

(2) المصدر السابق، ص 167 .

(3) المعجم العربي الأساسي، مجموعة من اللغويين العرب، الناشر: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ط 1، 2003م، ص 891 .

(4) كشف السر الغامض في شرح ديوان ابن الفارض، الشيخ عبد الغني النابلسي (ت 1143هـ) تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مؤسسة الحلبي وشركاؤه للنشر والتوزيع، طبع بمطابع المدني بمصر (رقم وتاريخ الطبع لا يوجد)، القسم الاول، ص 277 .

(5) تجليات الشعر الصوفي (قراءة في الأحوال والمقامات)، ص 204 .

ليلى اسم عربي علم مؤنث. ومعناه في اللغة: الخمر، نشوة الخمر، بدء السكر، النشوة. وأم ليل: الخمر السوداء. وقد تُرسم بالألف "ليلا" على غير قاعدة. قد يكون الاسم المختوم بالألف الممدودة دالاً على الليلة الواحدة، فيكون أصله "ليلة"، و أمَّ لَيْلَى: الخمرُ السوداءُ، عن أبي حنيفة، قال ابنُ برِّي: وبها سُمِّيت المرأةُ، ولم يُقَيِّدها ابنُ الأَعرابي بلون، قال: وَلَيْلَى: نشوتُها، وهو بدءُ سُكرِها. لَيْلَى من أسماء النساء.

وفي الصِّاح: اسمُ امرأةٍ، جمعها (ليال) (2) كما في اللغة أيضاً، ليلة لَيْلاءُ وَلَيْلَى: أي ليلة طويلة شديدة صعوبة، وقيل: هي أشد ليالي الشهر ظلمة، وبه سميت المرأة ليلى. وقال قطرب: وإن كانت ليلة مشهورة قيل: ليلى وليلاء. وآخر ليلة في الشهر لظلمتها ليلى (مقصورة)، وليلاء ورد، ويقال للأحمق الضعيف: "أبو ليلى". وهو اسم لمعشوقة قيس. وقال الراجز:

لم أرَ في صَواحِبِ النِّعالِ
اللابِساتِ البُدنِ الحَوالي
شِبْهاً لِلَيْلَى خَيْرَةَ اللَّيالي (3)

ولكن من هي ليلى التي تغزل بها الشعراء؟
اشتهرت "ليلى" بقصائد قيس بن الملوح، تلك القصائد التي بلغت مبلغاً من الجمال، أثّرت تأثيراً كبيراً على الأدب العربي، وغيرها من الآداب، بما في ذلك الأدب الفارسي والتركي.

(1) ديوان عبدالقادر الكيلاني، ص153 .

(2) تاج العروس من جواهر القاموس، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، الزبيدي (ت 1205هـ)، تحقيق: مجموعة من المحققين، الناشر: دار الهداية، (رقم وتاريخ الطبع لا يوجد)، 377/30.

(3) لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري، دار صادر، بيروت، ط 1. (رقم وتاريخ الطبع لا يوجد)، ص4116.

رغم أن قيساً آخرَ تولَّه بحب "لبنى" إلّا أن "ليلي" طغت في سماء أدب الحب والعشق، واستمر طغيانها حتى اجتاحت الموسيقى بكلمات الأغاني.

لربما يمكن أن يسלט لنا معنى الاسم قليلاً من الضوء، فكلا العاشقين القيسين – قيس بن ذريح⁽¹⁾، وقيس بن الملوّح⁽²⁾ – كان مجنوناً بمعشوقته، لكن "ليلي" هي من تصدرت القمة، وتربعت على عرش المعشوقات بتاريخ الأدب العربي، ومن بين الملهمات في التاريخ الأدبي الإنساني.

يختلف اسم ليلي بمعناه الذي يرتبط بالليل، والسهاد، والسهر، وبالليل تشتد نار الحب، ويشتاق المحب لحبيبه، وكم أشرنا سابقاً أن اسم ليلي يشير إلى نشوة الخمر، والسُّكر، وغالباً ما يرتبط الخمر بالليل والسهر. من هنا يحوي الاسم دلالات السهر ونشوة التفكير بالحب والمحبوب، والصراع الداخلي بين الرغبة به، والرغبة في نسيانه والنوم. بذلك تصبح ليلي الجميلة التي تسحر الناظر حباً، حتى يهيم

(1) قيس بن ذريح بن سنة بن حذافة الكناني. شاعر من العشاق المتيمين، اشتهر بحب لبنى بنت الحباب الكعبية، وهو من شعراء العصر الأموي، ومن سكان المدينة. كان رضيعاً للحسين بن علي بن أبي طالب، أرضعته أم قيس، وأخبره مع لبنى كثيرة جداً، وشعره عالي الطبقة في التشبيب ووصف الشوق والحنين. لم يكن قيس مجنوناً، وإنما لقب بذلك لهيامه في حب لبنى التي نشأ معها وعشقها وتزوجها ثم طلقها لكونها لا تلد، فهام على وجهه ينشد الأشعار ويأنس بالوحوش ويتغنى بحبه العذري، وتزوجت بعده فلما مرت فترة من الزمن ساءت حاله وهام مجدداً بعد أن رآها فخيرها زوجها بين أن تبقى معه أو أن يطلقها؛ لترحل إلى قيس فاخترت الطلاق والرجوع إلى قيس بن ذريح غير أنها بعد الطلاق ماتت فمات على إثرها قيس بن ذريح. توفي سنة (68هـ). ينظر: الأعلام للزركلي، 5/205.

(2) قيس بن الملوّح والملقب بمجنون ليلي شاعر غزل عربي، من المتيمين، من أهل نجد. ولد سنة (24هـ)، وعاش في فترة خلافة مروان بن الحكم وعبد الملك بن مروان في القرن الأول من الهجرة في بادية العرب. لم يكن مجنوناً وإنما لقب بذلك لهيامه في حب ليلي العامرية التي نشأ معها وعشقها فرفض أهلها أن يزوجه بها، فهام على وجهه ينشد الأشعار ويأنس بالوحوش ويتغنى بحبه العذري، فبرى حيناً في الشام وحيناً في نجد وحيناً في الحجاز. وهو أحد القيسيين الشاعرين المتيمين والآخر هو قيس بن ذريح "مجنون لبنى". توفي سنة 68 هـ، وقد وجد ملقى بين أحجار وهو ميت، فحمل إلى أهله. ينظر: الأعلام للزركلي 5/208.

بعشقها ليلاً دون أن يقربه النوم من شدة الوجد، فوجد الشعراء العرب في اسم "ليلي" إلهاماً للتغني بالمعشوقة، لذلك ملأت قصائدهم. فقد يكون اسم الحبيبة "إيمان، أو شيماء، أو سارة أو سوسن.. لكن في الشعر هي "ليلي"، في الغزل هي "ليلي"، في الحب هي "ليلي"، وكل يغني على ليله.

إنَّ الصوفية وهم يستحضرون "ليلي" في أشعارهم ينطلقون من بعدها العاطفي في التراث العربي؛ ليخلقوا بما في عالم من الرموز المعبرة على تصوراتهم الفكرية للوجود. وبالمقابل شكّلت شخصية "قيس" نموذجاً صوفياً ارتبط بالجنون الذي يعبر عن درجة من الحب، يفنى فيها المحب في ذات المحب، لهذا صارت هذه الشخصية رمزا عبر به المتصوفة عن أحوالهم ومواجيدهم، ولم يكتفوا في تحديد معالمها بما ورد في التراث العربي، بل جنحوا إلى إعطائها بعداً صوفياً محضاً، وينسب إليها من الأقوال والأشعار ما لم يعرف عن شخصية قيس المعروفة، إن شخصية قيس بطابعها الجنوني إنما كانت خلقاً صوفياً خالصاً ورمزاً للمحب الذي فني في أوصافه وذاته، وذهل عن مألوفه وأخذ عن عاداته⁽¹⁾.

فقيس الصوفي شخصية مجنونة تتحد بمحبوبها. وقد عبر الصوفية عن هذه الوحدة بعبارة مأثورة انطقوا بها قيساً، هي قوله "أنا ليلي" ومما ورد عن ذلك ما جاء عن عز الدين عبد السلام من أنه سئل المجنون "أتحب ليلي؟" قال لا، ف قيل له كيف؟ فقال لأن المحبة ذريعة الوصلة، وقد سقطت الوصلة بيني وبين ليلي، فأنا ليلي وليلي أنا⁽²⁾ وهي إشارة لطيفة إلى مبدأ الوحدة الذي يعد دعامة التصوف الفلسفي.

ذكر أبو نصر السراج في اللمع كلاماً منسوباً للشبلي "أنه كان يقول في مجلسه: يا قوم هذا مجنون بني عامر، كان إذا سئل عن ليلي، يقول "أنا ليلي"، فكان يغيب بليلى عن ليلي، حتى يبقى بمشهد ليلي، فكيف يدعى من يدعي محبته، وهو

(1) الرمز الشعري عند الصوفية، ص 134 .

(2) الطبقات الكبرى للشعراني، 1/104.

صحيح مميز يرجع إلى معلوماته ومألفاته وخصوصه؟ فهيهاات أنى له ذلك، ولم يزهد في ذرة منه. ولا زالت عنه صفة من أوصافه⁽¹⁾.

لاشك في أن تجارب:(ليلي - قيس)، و(بثينه - جميل)، و(عزة - كثير)، وغيرهم كانت شاخصه في ذاكرة الشيخ الجيلاني ، فقام بإسقاطها على تجاربه الروحية ، ولوّحَ عن طريقها إلى تجليات إلهيه، اغترف من جمالها، وشقّ وسط عذابات الشوق إليها منازل مفعمات بالتطّلع، حافلات بالرياضات الشّاقة، ولم يكن الشيخ الجيلاني في بدع من أمره هذا، فقد سلك هذا الطريق شيخه في التصوف؛ وهو أبو سعيد الخراز (ت ٢٧٩ هـ) عندما قال ومن البحر الطويل:

"أَسْأَلُكُمْ عَنْهَا فَهَلْ مِنْ مُخْبِرٍ فَمَالِي بِ(نُعْم) مُذْ نَأَتْ دَارُهَا عِلْمٌ
فَلَوْ كُنْتُ أَدْرِي أَيْنَ خَيْمَ أَهْلِهَا وَأَيَّ بِلَادِ اللَّهِ إِذْ ظَنَعُوا - أَمْوَا
إِذَا لَسَلْنَا مَسَلَّكَ الرِّيحِ خَلْفَهَا وَلَوْ أَصْبَحْتُ نُعْمَ وَمَنْ دُونَهَا النَّجْمُ"⁽²⁾
فهو قد رمز بـ(نُعْم) ، والرحلة إليها ، إلى التعلق بالله ، وعدم التسلي عن حبه بأي شيء من مغريات الدارين.

يشرح لنا الشيخ عبدالكريم الجيلي فيما يفعله العشق بالعاشق مع معشوقه، وفي معرض حديثه عن الإرادة ومظاهرها في المخلوقات ، فيقول : "إذا طفح الودّ حتى أفنى المحب والمحبوب سمي عشقا، وفي هذا المقام يرى العاشق معشوقه فلا يعرفه ولا يصيح إليه، كما روي عن مجنون ليلي أنها مرّت به ذات يوم فدعته إليها لتحدثه، فقالت لها: دعيني فاني مشغول بليلى عنك وهذا آخر مقامات الوصول والقرب فيه ينكر العارف معروفة ، فلا يبقى عارف ولا معروف ولا عاشق ولا معشوق ولا يبقى إلا العاشق وحده، والعشق هو الذات المحض الصرف الذي لا يدخل تحت رسم ولا نعت ولا وصف، فهو أغنى العشق في ابتداء ظهوره، يفنى العاشق حتى لا يبقى له اسم ولا رسم ، ولا نعت ، ولا وصف، فإذا امتحن العاشق وانطمس أخذ العشق في فناء المعشوق والعاشق، فلا يزال يفنى منه الاسم، ثم الوصف، فلا يبقى عاشق ولا

(1) اللمع في التصوف، ص 437.

(2) طبقات الصوفية ، ص ٢٣ .

معشوق، فحينئذ يظهر العاشق بالصورتين، ويتصف بالصفتين، فيسمى بالعاشق ويسمى بالمعشوق⁽¹⁾.

إذاً علاقة قيس بليلي في عالم التصوف تجاوزت علاقة الحب المعروفة عنهما في التراث العربي، إذ نجد أقوالاً وأحداثاً منسوبة إليهما، وهي من إبداع الصوفية لتعبر عن رؤيتهم المعرفية والوجودية، إذ يقول الشيخ ابن عربي: "ليلى من الليل، وهو زمان المعراج والإسراء والتنزلات الإلهية من العرش الرحماني بالألطف الخفية إلى السماء الأقرب من القلب الأشوق"⁽²⁾.

أما الشيخ عبد الغني النابلسي فيقول: ليلي: كناية عن المحبوبة الحقيقية والحضرة الإلهية العلية، من حيث أنها تظهر في ليل النشآت الكونية بعد ارتفاع أستار تلك النشأة الإمكانية⁽³⁾.

فذكر "ليلى" في هذا البيت الشعري للشيخ الجبلاني، في هذه القصيدة التي تبدو في ظاهرها غزلاً، غير أنّ عنصر المرأة فيها يرمز إلى الزاوية الدلالية، ورمز من معاني رموز الجمال في الأرض لجمال وحب مطلق، أراد فيها الشيخ الجبلاني أن يمزج بين المرأة كمعطى يتجاوز الحسية المألوفة إلى رمزية، فهي امرأة رمزية و مثال في حسننها وجمالها، وهي تبدو دائماً بعيدة، كطيف، أكثر منها امرأة واقعية، وقد استحضرتها باعتبارها رمزا أنثوياً، يعبر عن الجمال الذي ينحى به نحو جمال الذات العلية، باعتباره جمالاً مطلقاً، وللتعبير عن حرارة العاطفة المتأججة في لحظات العشق الحقيقية السامية، لنفثة صادقة يصدرها الشاعر وهو يتغزل باسم هذه المرأة ذات الدلالات والأبعاد الدينية؛ لإبراز شدة شوقه وحبه الإلهي الأسمى، يعجز الشيخ

(1) الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، الشيخ عبد الكريم بن إبراهيم الجبلي (ت805هـ)، حقق نصوصه وعلق عليه أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 1418هـ - 1997م، ص85.

(2) ذخائر الأعلام شرح ترجمان الأشواق، الشيخ ابن عربي، ص108.

(3) شرح ديوان ابن الفارض، شرح الشيخان حسن البوريني وعبد الغني النابلسي، ضبطه وحققه محمد عبد الكريم النميري، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 1424هـ - 2003م، 247/2.

الجيلاني عن الإفصاح عنه بألفاظ معروفة ومفهومة، فالغزل والشوق عنده ليس إلا للذات الإلهية.

حقيقة إن ليلي في التصوف والأدب الصوفي رمز كبير و "سر الكون وروح الحياة كلها، بل هي رمز لكل ما هو سرّي أو مكنون، وقد يجوز الادعاء بأن ليلي عندهم هي سر الأسرار، أو لعلها رغبتهم في أن يكون لهذا الكون سرّ يتعبدون له، ويهتمون به، ويلاحظونه، وهو يرخم في جوف ولا يراه إلّا المتحابون، ولهذا فقد ميّزت الصوفية بين أهل البرهان وأهل العرفان، إذ الصف الأول منطقي والثاني حدسي أو صوفي"⁽¹⁾.

كان لهذا الاتجاه من الإهابة بالمرأة وبالرمز "ليلي"، والترميز بها لعاطفة الحب والعشق الإلهي، الأثر البين في من جاء بعد الشيخ عبدالقادر الجيلاني، فبدخول القرن السادس الهجري، يطالعنا صوفي مغربي منسوب إلى مدينة تلمسان، بقصيدة نونية حافلة بالتلويحات والرموز الغزلية، وذلك هو أبو مدين التلمساني (ت 594 هـ)، الذي كان من أشياخ التصوف، ورواد الروحيين في المغرب العربي. وفي قصيدته تمتزج الرموز الغزلية بالرموز الخمرية في أسلوب تلويحي صوفي حافل بالعواطف الدينية المشبوبة، ومن هذه القصيدة قوله:

تَقُولَ نَاسٌ قَدْ تَمَلَّكَ الْهُوَى	أَجَلَ لَسْتُ فِي لَيْلَى بِأَوَّلِ مَنْ جُنَا
خَفِيتُ بِهَا عَنْ كُلِّ مَا عَلِمَ الْوَرَى	وَأَظْهَرُ لُبْنَى وَالْمُرَادُ سِوَى لُبْنَى
وَإِنِّي كَمَا شَاءَ الْغَرَامُ مَوْحَدًا	وَإِنْ مِلْتُ تَمْوِيهَا إِلَى الرُّوضَةِ الْغَنَّا
يَذْكُرْنِي مَرُّ النَّسِيمِ بِعَرَفِهَا	وَيُطْرِبُنِي الْحَادِي إِذَا بِاسْمِهَا غَنَى
وَلَا عَجَبٌ مِنِّي الْحَنِينُ وَذُو الْهُوَى	إِذَا شَاقَهُ شَوْقٌ إِلَى قَصْدِهِ حَنَّا
فَلَلَّهَ مَا أَرْضَى فَوَادِي لِمَا بِهِ	وَذَا الْحَالِ مَا أَحْلَى وَذَا الْعَيْشِ مَا أَهْنَا ⁽²⁾

(1) الأسلوب والأدب والقيمة، يوسف سامي اليوسف، وزارة الثقافة الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، سنة 2011م، ص215.

(2) الرمز الشعري عند الصوفية، ص128.

كما اشتهر في هذا القرن صوفيان كبيران بمجموعة من القصائد الغنائية ذات الطابع الرمزي. أما أولهما، فهو شرف الدين عمر بن الفارض (ت632هـ)، الذي يمثل نهاية النضج الفني للشعر الصوفي في المشرق، وأما ثانيهما، فهو محي الدين بن عربي (ت638هـ) الذي كان يسهم إلى جانب كتبه الميتافيزيقية بأشعار لا يخلو بعضها من قيمة فنية حيّة.

فابن الفارض قد استخدم رمز المرأة في قصيدته الصوفية الطويلة "نظم السلوك" بطريقة بعيدة عن الحسية، فللمعشوقة، وهي الذات الالهية، صفات بشرية وصفات أخرى روحية، وغالباً ما يُشار إليها بضمير الغائبة، أو بضمير المخاطبة:

وَأَبْتَنَتْهَا مَا بِي وَلَمْ يَكُ حَاضِرِي رَقِيبٌ لَهَا حَاطِظٌ بَخْلَوَةٍ جَلَوْتِي
وَقُلْتُ وَحَالِي بِالصَّبَابَةِ شَاهِدٌ وَجَدِي بِهَا مَاحِيٌّ وَالْفَقْدُ مُنْبِتِي
هَبِي قَبْلَ يَفْنِي الْحُبُّ مِنِّي بَقِيَّةً أَرَاكِ بِهَا لِي نَظَرَةَ الْمَتَلَفْتِ (1)

فصورة المحبوبة في هذه القصيدة صورة رمزية سامية، بعيدة عن الحسية، وهي أجل من أن يسميها؛ لأنه لو سماها، إمّا ألا يصدقها أحد، أو أن يُتهم بالجنون: "فَلَوْ قِيلَ مَنْ تَهْوَى وَصَرَّحْتُ بِاسْمِهَا

لَقِيلَ كُنَى أَوْ مَسَّه طَيْفُ جَنَّةٍ" (2)

قد يُسميها الشاعر ولكنه لا يخرج عن سُنّة أسلافه من العشاق، من ناحية الأسماء والسياقات، أما المعنى فهو رمزي صوفي:

"هَلْ نَارُ لَيْلَى بَدَتْ لَيْلًا بَذْبَ سَلَمٍ أَمْ بَارِقٌ لَاحَ بِالزُّورَاءِ فَالْعَلَمِ
أَرْوَاحَ نَعْمَانَ هَلَا نَسَمَةً سَحَرَا وَمَاءَ وَجَرَةٍ هَلَا نَهْلَةً بِفَمٍ" (3)

كثيراً ما يعول ابن الفارض في التغني بحبه الإلهي على ذكر الشعراء العذريين الذين هاموا بمعشوقاتهم، وتغنوا بهنّ في قصائد رقيقة. ها هو ذا يقول في تائيته الكبرى:

(1) ديوان ابن الفارض، ص 61.

(2) المصدر السابق، ص 77.

(3) المصدر السابق، ص 174.

"فكلّ مليح حُسنه من جمالها مُعارٌ له، بل حُسنُ كلِّ مليحةٍ
 بها قيسٌ لُبّني هام، بل كلُّ عاشقٍ كمجنون ليلي، أو كُثير عَزّة
 وتظهرُ للعشّاق في كلِّ مظهرٍ من اللبس في أشكال حُسنٍ بديعةٍ
 ففي مرّةٍ لُبّني، وأخرى بثينة وآونةٌ تُدعى بعَزّة عَزّت
 وما القومُ غيري في هواها، وإنّما ظهرت لهم للبسٍ في كلِّ هيئةٍ
 ففي مرّةٍ قيساً وأخرى كثيراً وآونةٌ أبدو جميلٍ بُثينة" (1)

من النماذج التي أهاب فيها التركيب الرمزي بقوالب أسلوبية موروثة عن شعر الغزل، الذي امتلأ بوصف الرحلة المهلكة، والإبل الضامرة، والصحاري الشاسعة، وبذكر الأماكن والأودية والجبال، قول ابن الفارض حيث يقول:

"أرجُ النسيم سرى من الزوراء سحرًا فأحيا ميّت الأحياء
 أهدى لنا أرواح نجد عَرفهُ فالجؤُ منه مُعَبّرُ الأرجاء
 يا راكبَ الوجنّاء، بُلّغتَ المني عُجّ بالحمى، إنّ جُزّتَ بالجرعاء
 وإذا وصلتَ أثيلَ سلعٍ، فالنقا فالرَقمتينِ فلعلّ فشطاء
 وأقرّ السلامَ عَريبَ ذِيك اللوى مِن مُغرمٍ، دَنَفٍ، كُئيبٍ، ناء" (2)
 على هذا النحو نقرأ أيضاً قول ابن الفارض إذ يقول:

"خَفّفِ السيرَ واتّند، يا حادي إنّما أنتَ سائقٌ بفؤادي
 ما ترى العيسَ بينَ سَوَقٍ وشَوَقٍ لربيع الربوع، غرثى، صوادي
 وبلغتَ الخيامَ، فابلغ سلامي عن حفاظٍ، عَريبَ ذاك النّادي
 ما أمرَ الفراق، يا جيرة الح يّ وأحلى التّلاق بعد انفراد" (3)

نلاحظ في هذه الأشعار إهابة ابن الفارض بالشكل التقليدي للقصيدة الغنائية، وامتزاج المرأة بالطبيعة الحيّة في تنوع مظاهرها، وتقلب أحوالها، وإلحاحه

(1) المصدر السابق، ص 92-93.

(2) المصدر السابق، ص 160-161.

(3) المصدر السابق، ص 109-111.

الشديد على ذكر الأودية والمرايع والأماكن التي كان ورودها في الشعر القديم، علامة على اغتراب مكاني أملت ظروف البيئة والمناخ.

كما كان لابن عربي أبيات هذا فيها حذو شعراء الصبوات الحسية ، يقول فيها:
 "بين الحشا والعيون النجل حربٌ هوئ
 والقلب من أجل ذاك الحرب في حرب
 لمياء لعساء معسول مقبلها
 شهادة النحل ما يلقى من الضرب
 رياء المخلخل، ديجور على قمر
 في خدّها شفق، غصن على كُثب
 حسناء حالية ليست بغانية
 تفتّر عن بردٍ ظلم وعن شنب
 تصدّ جدًا، وتلهو بالهوى لعبًا
 والموت ما بين ذاك الجدّ واللعب
 ما عسّس الليل إلا جاء يعقبه
 تنفس الصبح معلوم من

الحقب

ولا تمرّ على روض رياح صبا
 تحوي على كاعات خردٍ عرّب
 إلا أمالت ونمت في تنسمها
 بما حملن من الأزهار والقضب⁽¹⁾
 قد يرمز ابن عربي للمحبة بالشمس ، كما في قوله:
 "بذي سلم والدير من حاضر الحمى
 ظباء تريك الشمس في صورة الدمي"⁽²⁾
 وفي قوله:

"فللظبي أجياداً وللشمس أوجهاً وللدمية البيضاء صدراً ومِعصماً"⁽³⁾

يفسر ابن عربي هذا الرمز في شرحه لترجمان الأشواق بقوله "وللشمس أوجهاً من حديث نبوي في قوله عليه السلام: "ترون ربكم، كما ترون الشمس صحواً، ليس دونها سحاب، وترون ربكم ، كما ترون القمر، لا تضامون في رؤيته"⁽⁴⁾،

(1) ديوان ترجمان الأشواق ،محي الدين بن علي بن عربي ،اعتنى به عبدالرحمن المصطاوي، دار المعرفة، بيروت -لبنان ط1، 1425هـ-2005م ،ص187-188.

(2) ديوان ترجمان الأشواق ،ص64 .

(3) المصدر السابق، ص66.

(4) موسوعة أطراف الحديث النبوي الشريف، أبو هاجر محمد سعيد زغلول، دار الكنب العلمية، بيروت -لبنان، (رقم وتاريخ الطبع لا يوجد)، 362/4 .

وليست الشمس معبودة هنا، ولكنه رمز انثوي معروف في الشعر القديم، وهو رمز على الذات الإلهية التي هي مقصود الشاعر العاشق هنا. فالمرأة هي أبهى وأجملُ تجلُّ للكمال الإلهي في الكون، وكأنِّي بهم أرادوا إنصافَ المرأة، التي ظَلَّتْ مُهَانَةً في الجاهلية، ومغيبَةً طوالَ العصور الإسلامية المتأخرة، فبجّلوها بجعلها أجملَ تجليات الوجود، حتى وإن لم تكن مقصودة لذاتها. وقد نجد كما سبق أنْ أشرنا تعددَ أسماءِ محبوبات الشاعر في قصيدة واحدة، مثلما نجد في قول ابن عربي:

"واذكرا لي حديثَ هَندٍ ولُبني
واندباني بِشعرِ قيسٍ و ليلي
وسليمي و زَيْنَبٍ و عَنانٍ
وبِمَيِّ و المبتلى غيلان" (1)

فهذه الأسماء "أسماء محبوبات الشاعر، وهي طبعاً إشارة إلى محبوبَةٍ واحدة، لأنَّ الصوفي لا يشرك في الحب أبداً، محبوبه واحد لا يريم عنه، ومعشوقه ثابت لا يتغير، ولا يتبدل ولكنه يعبر عنه بتعابير مختلفة، لماذا؟ لإظهار الهيام، والوله والصبابة، قد يكون ذلك، وقد يكون سببه إظهار الحيرة، والصوفي الحق يرتاح إلى الحيرة، كما يرتاح الجاهلون إلى اليقين" (2)، فلا يعني تعدد الأسماء، تعدد المعشوقات، وإنما لفرط الانبهار والوله والاصطلام بالتجلي الإلهي، وكأنَّ محبوباً واحداً لا يكفي للتعبير عن ذلك الحب الكبير، الذي يشعر به الصوفي تجاه الذات الإلهية، أو لحيرته أو دهشته عن محبوبه، فيقين الصوفي في حيرته، كما أنَّ سعادته في شقائه. من قصائد ابن عربي المصطبغة بالرمز الغزلي في إهابته بوصف الرحلة، وديار المحبوبة والتفجّع، والتشكيّ وفي إحالته على دلالات تلويحية مرتبطة بالأديان، قوله:

"مَا رَحَلُوا يَوْمَ بَانُوا الْبَزْلَ الْعِيسَا
مِنْ كُلِّ فَاتِكَةٍ الْأَحَاطِ مَالِكَةٍ
إِلَّا وَقَدْ حَمَلُوا فِيهَا الطَّوَاوِيسَا
تَخَالُهَا فَوْقَ عَرْشِ الدَّرِّ بَلْقِيسَا

(1) ديوان ترجمان الأشواق، ص 104 .

(2) الأدب في التراث الصوفي، د: محمد عبدالمنعم الخفاجي، دار غريب للطباعة (رقم وتاريخ الطبع

لا يوجد)، ص 183 .

إذا تمشّت على صرح الزجاج ترى شمساً على فلك في حجر إدريساً
 تحيي إذا قتلت باللحظ منطقها كأنها عندما تحيي به عيسى" (1)
 تبدو هذه القصيدة حافلة بصورٍ حسية متنوعة، أشربت دلالاتٍ تلويفية،
 ذات علاقة بالرمز الذي يهيمن على الأبيات كلها. وهذه الأبيات وغيرها مما يهيب
 بمكنونات رمز الأنثى، تلتبس بشعر الغزل العذري أيما التباس، حتى أنه ليُخيل لنا أننا
 نقرأ ابن الملوّح، والعباس بن الأحنف، وجميل بثينة، وكثير عزة، وغيرهم من
 شعراء الغزل العفيف. وما من شك في أنه يرمز في هذه الأبيات وغيرها. ويهيمن
 مذهب ابن عربي في التأويل الرمزي على تراث الشعر الصوفي.

استطاع الصوفي أن يُعبّر بواسطة الغزل بالمؤنث " عن تجلّي الكمال الإلهي
 في الكون، وعن حبه وعشقه لله الجميل، ورغبته في التقرب إليه وتصوير حال
 الاتحاد مع الله الحبيب، والفناء فيه، وتصحيح محبته بتصحيح معرفته، وتوحيده،
 وذوق جماله وجلاله وكماله، هكذا ولّد رمز المرأة عاطفةً جديدةً تجاهها، لقد بجلّ
 الصوفيون المرأة تبجيلاً نادراً؛ ذلك لأنهم يرون فيها أجمل تجليات الوجود" (2).

لقد تعاطى الصوفيون مع الغزل الحسي للتعبير عن تلك المعاني الروحية،
 وبلغوا فيه شأواً بعيداً، حتى " اختلط كثيرٌ من نصوص الشعر الغزلي الصوفي بالشعر
 الغزلي الحسي اختلاطاً صعباً معه التمييز بينهما، حتى أصبح من العسير القطع
 بنسبة مقطوعةٍ شعريةٍ إلى شاعرٍ صوفي من المتقدمين، إذا لم ينصّ على ذلك نصاً
 صريحاً" (3)، وهذا يبيّن مدى تحكمهم في هذا النوع من الكتابة الشعرية.

في ذلك ظلّ رمز المرأة من أكثر الرموز تجلياً في الأدب الصوفي " رمزاً
 لطبيعة إلهية خالقة، فهي مصدرُ خصوبةٍ وعطاء، وصورة المرأة في الصوفية من
 أبرز صور التجلي، وقد كان لذلك انعكاسٌ واضحٌ في مرآة علاقة الصوفي بالله، فهي

(1) ديوان ترجمان الأشواق، ص 30-31 .

(2) القضايا النقدية في النثر الصوفي - وضحي يونس - منشورات اتحاد كتاب العرب، دمشق،
 2006م، ص 112.

(3) التصوف في الشعر العربي نشأته وتطوره، د. عبد الحكيم حسان، مكتبة الآداب القاهرة. (رقم
 وتاريخ الطبع لا يوجد)، ص 88.

علاقة غنيّة بزخم عاطفيّ، انتقلت من عاطفة الرجل اتجاه المرأة، إلى عاطفته اتجاه الله، ومن ثم لم تعد المرأة، سوى رمز للنفس التي تصبح معرفتها، مدخلاً لمعرفة الله والكون⁽¹⁾.

الحب الصوفي أكثر رفعة وسموا من الحب الحسي، لأنه حب نفسي، يقع في موقع القلب، مصدر كل العواطف السامية. لقد أحب العاشقون من النساء ليلي ولبنى وبثينة وعزة وغيرها من الجميلات، لكنّ المحبوب الصوفي هو الأسمى، والأشرف، والأجمل، والأكمل وهو الله، الذي إذا وصف الجمال فينسب إليه، وإذا وصف الكمال فهو الكمال، الذي يضم في ربوعه الجمال وغيره من القيم، فكل قيم الحق تنطوي تحت قيمة الكمال، فالحق وحده هو الموصوف بالكمال. والحق وحده هو المحبوب، والحق وحده هو كل شيء، فدرجة الحق هي الأول، ومظهره الآخر وحقيقته الباطن، وصورته الظاهر وعلمه علم الكمال، علم الإنسان ما لم يعلم، وأنزل عليه الكلمة الأولى، التي هي بداية الخلق، وأنعم عليه بمعرفة الحق، ومن عرف الحق حق معرفته، وجد نفسه مرآة الحق وصورته. فالحب الإلهي أساس الحب، وهي الطريقة الصوفية في الوصول لله، وخير من عبر عن الحب الإلهي الشاعر الصوفي ابن الفارض حيث يقول: "إن الغرام هو الحياة فمُت به"⁽²⁾.

هكذا أصبح رمز المرأة لدى الصوفيين، رمزاً للخصوبة والعطاء العاطفي، بل صارت من عتبات معرفة الله والكون.

References :

1. Islamic Sufism in Literature and Ethics, Dr. Zaki Mubarak, Cairo, National Books and Documents House, 1430 AH - 2009 AD, 1/69.
2. The Poetic Symbol of Sufism, Atef Joudeh Nasr, Dar Al-Andalus, Beirut - Lebanon, 3rd Edition, 1983, pp. 162-163.

(1) القضايا النقدية في النثر الصوفي حتى القرن السابع الهجري ، ص112.

(2) الصوفية وسبيلها إلى الحقيقة، أحمد علي زهرة ،دار نينوى، 2004 ، ص 192-205.

- .3Biographies of the Flags of the Nobles, the imam, the memorizer, the reciter, Shams al-Din Abu Abdullah Muhammad bin Ahmad bin Uthman bin Qaymaz (d. 748 AH), Dar Al-Risala Printing House, Beirut, 4th Edition, 19868/215, 9-
- .4The General Islamic Encyclopedia, Dr. Mahmoud Hamdi Zaqqouq, Ministry of Endowments, Supreme Council for Islamic Affairs, Cairo, 2003 AD, p. 494
- .5Asceticism Literature in the Abbasid Era, Abdel Sattar Sayed Metwally, The Egyptian General Book Organization, Cairo, 1984, p. 372.
- .6Martyr of Divine Love, Rabaa Al-Adawiya, Abd al-Rahman Badawi, Publications Agency, Kuwait, 1978 AD., pg. 64.
- .7Emotional Life between Virginity and Sufism, Cairo, Dar Nahdat Misr for Printing, Publishing and Distribution, 2nd edition, 1418 AH-1998 AD, p. 25.
- .8The Poetic Symbol of Sufism, p. 132.
- .9The Ego in Sufi Poetry, Ibn Al-Faridh as a Model, Abbas Yousef Haddad, Dar Al-Hiwar for Publishing and Distribution, Syria, Lattakia, 2nd edition, 2009 AD, p. 49.
- .10Divine Love in Islamic Sufism, Muhammad Mustafa Helmy, Cairo, Dar Al-Qalam, (print number and date not available), p. 41.
- .11Surah Al-Maida, verse 54.
- .12The History of Sufism in Islam, Qassem Ghani, translated by Sadiq Nashat, Cairo, The Egyptian Renaissance Bookshop, 1970 AD, p. 764.
- .13In Islamic Sufism and its History, Nicholson Renok Allen, translated by Dr. Abu Al-Ala Afifi, Authorship and Translation Committee, Cairo, 1969 AD, p. 85.
- .14The Messages of Ibn Arabi Al-Kawkab Al-Durri fi Manaqib Dhu Al-Nun Al-Masry, investigation and presentation by: Saeed Abdel-Fattah, The Arab Expansion Foundation, Beirut - Lebanon, Volume III, 1st edition, 2002, p. 83.

- .15The Beginning and the End, Ismail bin Omar Ibn Katheer (d. 774 AH), Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiya, 1st Edition, 1405 AH / 1985 AD, 1/200, Al-Tabaqat Al-Kubra Al-Sha'arani, 1/68.(
- .16Studies in Islamic Sufism and Its Shadows in Arabic Literature, Abdel Moneim Al-Khafaji, Cairo Library, Cairo, 1st Edition, 1960, 2/72.
- .17The Female Presence in the Sufi Experience Between Al-Jamali and Al-Qudsi, Suleiman Al-Qurashi, Fikr and Criticism Magazine, Issue 40, June 2004. p. 60. He is Ahmed bin Issa from the people of Baghdad. He accompanied Dhu al-Nun al-Misri and others, and he was one of the imams of the people, glorified by their sheikhs, and the first to speak of the knowledge of annihilation and survival. He died in the year two hundred and seventy-nine. (Tabaqat al-Sufi by al-Sulami, pg. 183(
- .18Layers of Sufism, Abd al-Rahman al-Sulami, p. 186.
- .19Literature in the Sufi Heritage, Dr.: Muhammad Abd al-Munim al-Khafaji, Dar Gharib for printing (the number and date of printing is not available), p. 182.
- .20The method of the symbol when Mohi bin Arabi in the translation of the longings, d. Zaki Naguib Mahmoud, The Egyptian General Authority for Authoring and Publishing, Cairo, 1969, pp. 87-88.
- .21Divine love and its development among the Sufis, a vision of methodology, knowledge and role, Dr. Sheikh Shubr al-Faqih, Dar al-Hadi for printing, publishing and distribution, Beirut - Lebanon, 1st edition, 1429 AH - 2008 CE, p. 187.
- .22In Islamic Sufism and its History, Nicholson Renok Allen, translated by Dr. Abu Ala'a Afifi, Committee on Alif and Translation, Cairo, 1969 AD., pg. 93.
- .23Al-Ma'arij Al-Qudsia, Dr. Muhammad Ismail Ibrahim, Dar Al-Fikr Al-Arabi, Cairo, (No printing date and number), p. 42.
- .24Sufism is a path, experience and doctrine, d. Muhammad Kamal Jaafar, University Knowledge House, Alexandria - Egypt, in 1980, pg. 74.

.25Man in the Thought of the Ikhwan al-Safa, Dr. Abdul Latif Muhammad al-Abd, Anglo Egyptian Bookshop, 1st edition, 1976 AD, p. 239.

.26Ibn Al-Faridh and Divine Love, Muhammad Mustafa Helmy, Cairo, Dar Al-Maarif, in the year 1971 AD, p. 150.

.27Divine love and its development among the Sufis, a vision of methodology, knowledge and role, Dr. Sheikh Shubr al-Faqih, Dar al-Hadi for printing, publishing and distribution, Beirut - Lebanon, 1st edition, 1429 AH - 2008 AD., p. 358.

.28Thakher Al-Alaq, Explanation of Turjuman Al-Ashwaq, Muhyi Al-Din Bin Arabi, commented on it and put footnotes to it, Abdul Ghani Muhammad Ali Al-Fassi, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, vol. 2, 2006., pp. 22-23.

.29The Meccan Conquests, by Abu Bakr Muhyi al-Din Muhammad ibn Ali ibn Muhammad, famous for Ibn Arabi, photocopying by Dar Sader Beirut, published by Bulaq, Cairo, in the year 1293 AH, 2/326.

30. Stylistics and Sufism / A Study in the Poetry of Al-Hussein Bin Mansour Al-Hallaj, Amani Suleiman Dawood, Dar Al-Hiwar for Publishing and Distribution, 1st edition, 2011 AD, p. 155.

.31Diwan Abd al-Qadir al-Jilani, study and investigation by Dr. Youssef Zaidan, Dar al-Jil, Beirut (print number and date not available), p. 142.

.32The Basic Arabic Dictionary, a group of Arab linguists, publisher: The Arab Organization for Education, Culture and Science, 1st edition, 2003 AD, p. 891.

.33Revealing the Mysterious Secret in Explanation of Ibn Al-Farid's Diwan, Sheikh Abdul Ghani Al-Nabulsi (d. 1143 AH), investigation: Muhammad Abu Al-Fadl Ibrahim, Al-Halabi Foundation and Partners for Publishing and Distribution, printed by Al-Madani Press in Egypt (the number and date of printing is not available), Section One, p. 277.

.34The Manifestations of Sufi Poetry (Reading in Conditions and Maqamat), p. 204.

.35Crown of the Bride from the jewels of the dictionary, Muhammad bin Muhammad bin Abd al-Razzaq al-Husayni, Abu al-Fayd, nicknamed Murtada, al-Zubaidi (d. 1205 AH), investigation: a group of investigators, publisher: Dar al-Hidaya, (print number and date not found), 30/377.

.36Lisan Al-Arab, Muhammad bin Makram bin Manzoor Al-Afriqi Al-Masry, Dar Sader, Beirut, 1st edition (print number and date not available), p. 4116.

.37The perfect human being in knowing the last and the first, Sheikh Abdul Karim bin Ibrahim Al-Jili (d. 805 AH), verified his texts and commented on him by Abu Abdul Rahman Salah bin Muhammad bin Awaida, Publications by Muhammad Ali Baydoun, Dar Al-Kutub Al-Alami, Beirut - Lebanon, 1st edition, 1418 AH - 1997 AD. p.85.

.38Dhakahir Al-Alaq Explanation of Turjuman Al-Ashwaq, Sheikh Ibn Arabi, p. 108.

.39Explanation of Diwan Ibn al-Faridh, commentary by Sheikh Hassan al-Bourini and Abd al-Ghani al-Nabulsi, edited and verified by Muhammad Abd al-Karim al-Numeiri, Publications by Muhammad Ali Baydoun, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut-Lebanon, 1st edition, 1424 AH-2003 AD., 2/247.

.40Style, literature and value, Youssef Sami Al-Youssef, Ministry of Culture, Syrian General Book Authority, Damascus, 2011 AD, p. 215.

.41The Diwan of Turjuman Al-Ashwaq, Muhyiddin Bin Ali Bin Arabi, Abd Al-Rahman Al-Mustawy took care of him, Dar Al-Ma'rifah, Beirut - Lebanon, 1st edition, 1425 AH-2005 AD, pp. 187-188.

.42Encyclopedia of the Parties to the Noble Prophet's Hadith, Abu Hajar Muhammad Saeed Zaghloul, Dar Al-Kanb Al-Ilmiya, Beirut - Lebanon, (the number and date of printing is not available), 4/362.

.43Literature in the Sufi Heritage, Dr.: Muhammad Abd al-Munim al-Khafaji, Dar Gharib for printing (the number and date of printing is not available), p. 183.

.44Critical Issues in Sufi Prose - Wadha Younes - Publications of the Arab Writers Union, Damascus, 2006 AD., p. 112.

.45Sufism in Arabic poetry, its origin and development, Dr. Abdel Hakim Hassan, Cairo Arts Library. (No. and date of printing are not available), p. 88.

.46Critical issues in Sufi prose until the seventh century AH, p. 112.

.47Sufism and its path to truth, Ahmed Ali Zahra, Dar Nineveh, 2004, pp. 192-205.

The Symbol of the Woman "Layla" in Sufi Poetry

Ismat Hussain Mirza*

Abstract

Sufi literature was born within the literature of pure love. Sufis succeeded in reconciling divine love with human love. The expression of love and adoration is of a spiritual nature and in a flirtatious manner, inherited and pliant. The symbol of women and the personality of Lili is often found in Sufi literature to express divine love and divine beauty in the universe. And the desire to come closer to the beloved God.

Keywords: texts, pictures, symbols.

* Ministry of Education / Kurdistan Region of Iraq.