Features of Mysticism and Confusion in the Poetry of Licentiousness in the Early Abbasid Era

Dr. Mohsen Muhammad Haydar *

(Received 14 / 7 / 2025. Accepted 23 / 10 / 2025)

□ ABSTRACT □

Entering the world of poets of Licentiousness in both poetic and cultural terms is not without its awe, as the student faces many dangers and difficulties; for they are, as entrenched in Arab culture, the rogue poets who strayed from the bonds of religion and society, and who transgress the values, morals, customs, and traditions of society. They are also the poets who, in most cases, are accused of heresy, alongside being the innovative poets in contrast to the calls for preserving the old.

This intersects with the world of Sufi poets – a realm of hidden secrets and the pursuit of truth, and a rebellion against the mainstream in poetry and conduct.

A careful examination of the poetry of debauchery and Sufism leads to the assertion that they share multiple characteristics and attributes, intertwining the old with the new in their verses, tradition with innovation, preservation with development, debauchery with asceticism, formality with popularity, and popularity with philosophy.

This diversity represents, to a great extent, a profound response to the lived experience and the new ideas and philosophies of their respective eras.

The discerning student tracing the poetry of debauchery finds, through careful and conscious reading, elements of confusion, doubt, alienation, and estrangement, and at times also a sense of asceticism and Sufism. From this diversity and richness, research seeks to find approaches that connect the poetry of debauchery and Sufism due to their shared characteristics and attributes, despite the significant differences between the two experiences, and between the direction and purpose of each.

Keywords: Licentiousness, Mysticism, Confusion

Copyright **:**Latakia University journal (formerly tishreen) -Syria, The authors retain the copyright under a CC BY-NC-SA 04

* **Researcher in Arabic language and Literature, at Latakia University (formerly tishreen), Sryia .**

مـلامـــح التّصـــوّف والحَـيْـرة في شـــعر المُجون في العصر العبّاسيّ الأوّل

د. محسن محمّد حيدر*

(تاريخ الإيداع 14 / 7 / 2025. قبل للنشر في 23 / 10 / 2025)

□ ملخّص □

إنّ الدّخول إلى عالم الشّعراء المُجّان الشّعري والثّقافي لا يخلو من المهابة، إذ يتهدّد الدارسَ كثيرٌ من المخاطر والصّعاب؛ لأنّه كما تجذّر في الثّقافة العربيّة هم الشّعراءُ المارقون، والخارجون عن عقد الدّين والمجتمع، والخارجون عن قيم المجتمع و أخلاقه وعاداته وتقاليده، وهم أيضاً الشّعراء المتّهمون – في معظمهم – بالزّندقة ، وهم الشّعراء المجدّدون مقابل الدّعوات المطالبة بالمحافظة على القديم، وهذا ما يتقاطع مع عالم الشعراء الصّوفيّين؛ عالم الأسرار الخفيّة والبحث عن الحقيقة، والتمرّد على السّائد في الشعر والسلوك.

وإنّ النظرة المتأنّية في أشعار المُجون والتصوّف تفضي إلى القول: إنّهما يشتركان في خصائصَ وسماتٍ متعدّدةٍ على الرّغم من الاختلاف الكبير بينهما دينيّاً وأخلاقياً وفلسفيّاً، فيتداخل في أشعارهم القديم مع الجديد، والتّقليد مع التّجديد، والمُجون مع الزّهد، والرسميّة مع الشّعبيّة، والشّعبيّة مع الفلسفة، وهو بهذا التنوّع يمثّل إلى حدٍّ كبير أعمقَ استجابةً للحياة المعيشة والأفكار الجديدة والفلسفات الوافدة إلى عصر كل منهما.

والدّارس المتتبّع لشعر المُجون يتلمّس عبر القراءة الدّقيقة الواعية ما فيه من الحيرة والشّكّ والغربة والاغتراب، وما فيه أحياناً من زهدٍ وتصوّفٍ ، ومن هذا التنوّع والغنى يسعى البحث لإيجاد مقاربات تجمع بين شعرَي المجون والتصوّف لِما فيهما من خصائص وسمات مشتركة، مع الاختلاف العميق بين التجربتين، وبين اتّجاه كلّ منهما وغايته.

الكلمات المفتاحيّة: المُجون، التّصوّف، الحيرة .

حقوق النشر : مجلة جامعة اللاذقية (تشرين سابقاً)– سورية، يحتفظ المؤلفون بحقوق النشر بموجب الترخيص CC BY–NC–SA 04

* باحث ، اللغة العربيّة وآدابها، جامعة اللاذقية(تشرين سابقاً)، سورية.

مقدّمة:

يُعدّ شعر المُجون في العصر العباسي الأوّل ظاهرة إشكاليّة في الأدب العربيّ لِما كان يتمتّع به شعراؤه من ثقافةٍ عميقةٍ، ولما حملته أشعارهم من فِكرٍ دلالاتٍ لم تكن مألوفة سابقاً، إذ اتّسمت بغناها بقيم الحريّة، وتقديس الذّات، والتمرّد الاجتماعي والفنّيّ والدّينيّ، واتّسمت أيضاً بالخروج والتمرّد على الطقوس الدينيّة التقليدية، وإعلاء شأن الجسد، والشكّ والحيرة، إضافةً إلى النّزعة الوجدانيّة والإنسانيّة، وارتبطت أشعارهم بالفلسفات الوافدة سابقاً، وبشعر التصوّف لاحقاً، وبشكلٍ خاصّ الشّعر الخمري، و بروز ملامح الحيرة والقلق والشكّ سبيلاً للبحث عن اليقين .

أهمية البحث وأهدافه

أهميّة البحث:

يسعى البحث إلى استقراء النصوص الشعريّة للشعراء المُجّان في العصر العبّاسيّ الأوّل كأبي نواس ومطيع بن إياس الكناني و والبة بن الحباب على سبيل المثال لا الحصر ، ودراسة هذه الأشعار، وتحليلها محاولاً الكشف عن ملامح التصوّف والحيرة في أشعارهم. وتنبع أهميّة البحث من كونه يدرس ظاهرةً إشكاليّة في الأدب العربي هي ظاهرة المُجون، ثم يبحث في تلاقيها مع ظاهرة دينيّة وفلسفيّة ظهرت لاحقاً، هي التصوّف.

أهداف البحث:

يرمي البحث إلى التركيز على أشعار المُجّان في العصر العبّاسيّ الأوّل؛ لإبراز ملامح التّصوّف والحيرة فيها، وإبراز دلالاتها وآفاقها الفكريّة والمعرفيّة و قيمتها الفنيّة والجماليّة.

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ البحث لا يهدف إلى إثبات الاتجاه الصّوفيّ في أشعار المُجّان في العصر العبّاسيّ الأوّل، أو ليبيّن أنّ شعراء المُجون كانوا شعراء صوفييّن كما الحلّاج وابن الفارض وسواهم من شعراء الصوفيّة، وإنّما يسعى لاستكشاف ملامح التصوّف، و بعض التقاطعات المشتركة فيما بينهم[*].

ولا بدّ من التنبيه إلى أنّ ثمّة مسائل فرضتها طبيعة البحث، ومن أبرزها اجتزاء النّصوص (الأبيات) التي اضطرّ البحث إليها على الرّغم من الإيمان بوحدة النصّ وأنّه كلٌّ لا يتجزّأ .

منهج البحث:

إنّ دراسة ملامح التصوّف في شعر المُجون ستقوم على استقراء النّصوص الشّعريّة، وإبراز قيمتها الفنيّة، وقد وجدتْ في المنهج التّكامليّ خير معينٍ؛ لأنّه سيفيد من المنهج الوصفيّ في التّفسير والتّحليل والتّقييم، وفي قراءة النّصوص وتحليلها بقدر استجابتها له، إضافةً إلى المنهج النّفسيّ الذي يساعد في الكشف عن جماليّات النّصوص الشّعريّة، واستكشاف بواطنها، و فهم ما تحويه من أبعادٍ ودلالاتٍ، وفي تفسير الظّواهر الأدبيّة، والكشف عن عللها وأسبابها ومنابعها، والبحث لن يغفل الإفادة من المناهج النقديّة الأخرى التي تُعنى بالمكوّن الفكريّ للشعر، إذ إنّ من المتفق عليه أنّ النصّ الشعريّ لا يسير في نظامه اللّغويّ أو الجماليّ في اتجاه واحد ، وإنّما تتداخل فيه عناصر شتّى، ممّا يفرض على الباحث الإفادة من تلك المناهج في الدّراسة التّطبيقيّة؛ لأثرها البالغ في تشكيل الوعي والإحساس.

*** وتجدر الإشارة إلى أنّ الدراسة لن تختصّ بأشعار المجّان جميعهم ، وإنّما ما تحتاجه الدراسة لإثبات فكرتها ؛ وذلك لأسباب متعدّدة منها ضياع واندثار معظم أشعارهم ، إضافةً إلى أنّه لم يكن الشعراء المُجّان كلّهم ممّن يستخدم (ألفاظ المعجم الصوفي) كما عُرف لاحقاً .**

الدراسات السابقة:

تكاد تغيب الدراسات عن البحث في موضوع المُجون وتلاقيه مع ظاهرة التّصوّف، ما عدا بعض الدّراسات التي تناولت العبث والمجون والتمرّد عند بعض الشعراء كطرفة بن العبد وأبي نواس على سبيل المثال لا الحصر، ومنها: كتاب **(أبو نواس بين العبث والاغتراب والتمرّد)** للدكتورة أحلام الزعيم، وقد تناولت فيه بعض الملامح الوجوديّة في أشعار أبي نواس كالحريّة، والاختيار، والخطيئة، والقلق الناشئ عن الإحساس بالزمن والموت، وبواعث الغربة لديه، وموقفه من الزّمن والموت، وكتاب **(أدباء فلاسفة)** للدكتور ميخائيل مسعود الذي بحث في ارتباط الأدب بالفلسفة، وتناولها في العصور الجاهليّة والأمويّة والعبّاسيّة، وعرض المصادر الأعجميّة للفلسفة العربيّة، والتّفكير الفلسفيّ عند العرب، ثمّ عرض بعض المظاهر الفلسفيّة في نتاج بعض الشّعراء كأبي نواس وأبي العتاهية وابن الرّومي وأبي تمام والمتنبي والمعرّي وبعض الصوفيّين، إضافة إلى بعض المقالات التي تتقاطع مع الدراسة، مثل: (ظواهر من التمرّد في نماذج من شعر العصر العبّاسيّ الأوّل) للدكتور صالح شتيوي ، وقد تناول التمرّد الفنيّ والاجتماعيّ والدينيّ والنفسيّ والوجوديّ والقبليّ في العصر العبّاسيّ الأوّل.

أوّلاً: المجون لغةً واصطلاحاً:

المجون لغةً[1]:

مَجَنَ: مَجَنَ الشيءُ يَمْجُنُ مُجوناً إذا صلب وغلظ، ومنه الماجن لصلابة وجهه وقلّة استحيائه، وفي التهذيب: الماجن والماجنة معروفان، والمجانة أن لا يبالي ما صنع وما قيل له... والماجن عند العرب: الذي يرتكب المقابح المُرْدية والفضائح المُخزية، ولا يمُضّه عذل عاذله ولا تقريع من يقرّعه، والمَجْنُ: هو خلط الجدّ بالهزل، يُقال: قد مجنتَ فاسكتْ، والمجون أن لا يبالي الإنسان بما صنع. وقال ابن دريد: أحسبه دخيلاً، والجمع مُجّان، و مَجَنَ – بالفتح – يمجُنُ مُجوناً ومَجانةً ومُجناً؛(حكى الأخيرة سيبويه) قال: وقالوا المُجْنُ كما قالوا الشّغلُ وهو ماجنٌ، قال الأزهريّ سمعتُ أعرابيّاً يقول لخادمٍ له كان يعذله كثيراً وهو لا يريع إلى قوله: أراك قد مَجَنْتَ على الكلام؛ أراد أنّه لا يعبأ به. وفي الصّحاح[2]: أن لا يبالي الإنسان بما صنع، ومَجَنَ بالفتح يمجُنُ مُجوناً ومَجانةً، فهو ماجن .

وممّا تقدّم يمكن القول: إنّ المُجون في دلالته اللّغويّة يفيد التمرّد على القوانين والأعراف، وعدم الانصياع لها، ويدلّ على الخروج عن المألوف في القول والفعل، إضافةً إلى الجهر بالمعاصي والتصريح بها، وعدم الانضباط والتقيّد بالأخلاق والأعراف والدّين.

المجون اصطلاحاً:

المُجون اصطلاحاً: هو الأدب المكشوف[3]، وقد اشتهر به بعض الأدباء في القديم[4]، وعقد النويري في كتابه (نهاية الأرب) باباً للمجون والنوادر والمِلَح، وقال فيه[5]: وهذا الباب ممّا تنجذب النفوس إليه، وتشتمل الخواطر عليه، فإنّ فيه راحةً للنفوس إذا تعبتْ وكلّتْ، ونشاطاً للخواطر إذا سئمتْ وملّتْ.

فدلالة المجون الاصطلاحيّة تحمل معاني عدّة كالشّكّ، والإلحاد، والهزل والتظرّف، والخلاعة، ومنه ما ذُكر في الأغاني عن مطيع بن إياس أنّه (كان ظريفاً خليعاً، حلو العشرة، مليح النّادرة، ماجناً متّهماً في دينه)[6]. وهنا يظهر أنّ المُجون في اصطلاح

[1] **Ibn Manzoor.G, The tongue of Arabs, Egyption establishment for Printing and publishing. (in Arabic)1970.**
[2] **Aljaohary, Ismaiel ebn Hammad, Alsehah Dictonary, inquiry: Ahmad Attar, dar alelm for million's, 1979. (in Arabic)**
[3] **A. Matloob, Term dictionary of ancient Arabic criticlibrary of Libnan nasheroon, Birut, 2001. (in Arabic)**
[4] **A.A.Althaaleby, The orphan of time amidst the virtues of the age , inquiry: M.M.Abd alhameed, maktabah alhussain, Cairo, 10 : 3 (in Arabic)** 1978.
[5] **Alnowairy.SH.A. The end of the four in the arts of literature, almoassasa almasreya alammah lettaleef wa altebaa wa alnasher, 1 :4 (in Arabic) 1980.**
[6] **Al Asfahany, Abo alfarag, Alaghany, inquiry: S. Jaber , dar alfekr, Birut, 13: 303 (in Arabic)**

النقد العربيّ القديم مزيجٌ من المعاني السّابقة، وقيل عن والبة بن الحُباب: (كان ماجناً خفيف الرّوح، خبيث الدّين)[7]، فالمُجون إذن يحمل معاني الاستهتار، وعدم المبالاة، وشرب الخمر، وبذاءة القول.

وذُكر أنّ أبا نواس قال: (كنت أتوهّم أنّ حمّاد عجرد إنّما رُمي بالزّندقة لمُجونه في شعره، حتّى حُبستُ في حبس الزّنادقة، فإذا حمّاد عجرد إمامٌ من أئمّتهم، وإذا له شعرٌ مزاوجٌ بيتين بيتين يقرؤون به في صلاتهم)[8]. و في هذا القول يرتبط المجون بالإلحاد والكفر والزّندقة، مع ضرورة التفريق بينهما؛ لأنّ الزّندقة(الدينيّة) أقرب إلى الشكّ والإلحاد[9]، والمجون أقرب إلى الهزل والتظرّف والخلاعة.

فالمجون وجهٌ من وجوه التهتّك والعبث والضّياع الذي يتخبّط فيه الإنسان، وقد يكون تعبيرَ الشاعر الماجنِ عما يعانيه من مجتمعه بأشكاله كافةً واختلافاته وتيّاراته المتعدّدة والمتناحرة، وتعبيراً عمّا يعانيه من مواجهته مع الحياة والمجتمع والدين والسّلطة، إذن هو ضربٌ من ضروب المواجهة مع الحياة والمصير، أو محاولة الهروب من هذه المواجهة المؤلمة لنفس الشاعر وعاطفته وأحاسيسه.

والشاعر الماجن في العصر العبّاسيّ الأوّل يعيش إحساساً دائماً بالغربة، نتيجة هذا الواقع الذي يعيش فيه، وهذا الإحساس يبدو كأنّه نتيجة الشّعور بالضّعف والعجز عن امتلاك القوّة، أو القدرة على فعل أيّ شيء في ظلّ النّظام السّياسيّ الاجتماعيّ الدّينيّ القائم آنذاك، وحينها يكون الإبداع هو الحلّ والملجأ للمواجهة أو الهروب من الواقع، وذلك لأنّ (الإبداع–بشكلٍ عامّ– أفضل الوسائل وأنجعها لخلق الإحساس بالقدرة على تجاوز ما هو واقعيّ)[10]، لكنه في الوقت ذاته امتلك الحرية لقول ما يشاء وفعل ما يريد، بل رفض السلطة ومحاباة ذويها، واختار حريته؛ كما فعل أبو نواس الذي لم يصاحب من الحكام إلا ما جرى معه مجرى النديم، وهذا فيه قوة الاختيار والمواجهة وليس ضعفاً،

وإذا كان المجون محاولةً من الشّعراء المجّان لمواجهة التحدّيات، أو لتجاوزها وتخطّيها، أو الهروب منها، فإنّه يحمل موقفاً من الحياة والمجتمع والدّين والسّلطة، ولعلّ هذا الموقف يكون ستاراً لحركةٍ فكريّة سياسيّة، أو نواةً لتيّارٍ ألبسوه ستار المجون حتّى يُسمح لهم أن يقولوا ما يعجزون عن الإفصاح عنه إذا لم تُطلق عليهم هذه الصفة، فكان المجون أشبه بتعبيرٍ(أيديولوجيّ) عن ثورة الشّعراء المجّان ضدّ أشكال التسلّط كلّها، وتعبيرٌ عن الحلم بالحريّة والتغيير.

وقبل الدخول في التقاطعات بين المُجون والتصوّف لا بدّ من الوقوف عند مصطلح التصوّف ونشأته.

مفهوم التصوّف:

لقد شغلت ظاهرة التصوّف مساحة واسعة من التراث العربي الإسلامي ، وبشكلٍ خاصّ في العصر المملوكي، ولكنّها بإجماع الباحثين بدأت في القرن الأوّل الهجري ؛ بوصفها سلوكاً تمثّل في الزّهد، فكانت وفق وجهة نظر بعض الباحثين ردّة فعلٍ سلبيّة على الأحداث التي عصفت بالمجتمع العربي منذ الانتفاضة التي استهدفت ثالث الخلفاء الراشدين(رض)، وهي ظاهرة اجتماعيّة اتّخذت لباساً دينيّاً تجلّى في الانقطاع عن النشاط السياسيّ والاجتماعيّ والتفرّغ لعبادة الله[11]، وهذا والبحث لا يرى في الزهد في العصر الإسلامي ظاهرة سلبية، وإنّما تمسّك بالدين الإسلامي الحنيف، وسعيٌ من الزهّاد إلى التقرب من الله جلّ وعلا، وإن ظهر لاحقاً من اتّخذ الزهد ستاراً لأغراضٍ غير دينيّة وأهدافٍ خارجة عن عقد الدين.

ويرى باحثون آخرون أنّها تعبيرٌ سياسيّ تخفّى في حلّة الدّين[12] ، أو أنّها ظاهرة دينيّة تولّدت من التأمّل في القرآن الكريم وتفسير بعض آياته، والاعتماد على بعض الأحاديث الشريفة والقدسيّة وتفسيرها تفسيراً يتلاءم مع مذاهبهم[13] .

[7] the same reference, 110 :18 .
[8] the same source, 14: 316-317.
[9] Amen.A, The dawn of Islam, dar alkateb alaraby, Birute, p154. (in arabic) 2010.
[10]Daod.A, Language of poetry,manshorat dar althakafa wa alirshad, Damascus, 1980, p6 . (in Arabic)
[11] Suletten.W, Sufi poetry and the concept of separation and autism, dar alrai, Damascus, p11. (in Arabic) , 2007.
[12] Morowa.H, Physical tendencies in Islamic philosophy, dar alfaraby, Birute, 2008, 2:150. (in Arabic)
[13] Haydar.A, Introduction to the study of Sufism dar alshomoos, Damascus, 1999, p9. (in Arabic)

ووجد بعض الباحثين و المستشرقين تأثيرات أجنبيّة في التيّارات الصوفيّة، فإضافةً إلى التأثيرات المسيحيّة كانوا يرون فيه تأثيرات هنديّة وفارسيّة، من ذلك أنّ أبا يزيد البسطامي متأثّرٌ باليوغا الهنديّة، وأنّ ابن سبعين من بعده قد نقل هذا التأثير، وحاول الذهاب إلى الهند حيث يؤلّهون الأشياء، وأنّ السّهروردي كان متأثّراً بالفرس القدماء[14].

ولا يغفل البحث الاتّجاه القائل بأنّ التصوّف يعود إلى لبس الصّوف، والانقطاع عن ملذّات الحياة، فابن خلدون يرجّح أن يكون التصوّف مشتقّاً من الصّوف؛ لأنّ الصّوفييّن اختصّوا به، وخالفوا غيرهم في الإعراض عن الفاخر من الثياب[15]. وهناك من يراه مأخوذاً من الصّفاء، والصّفاء هو خلوص الباطن من الشّهوات والكدرات[16].

وهناك رأي آخر يرى أنّ التصوّف هو الانقطاع إلى العبادة والنّدم على الذنوب ، كقول ابن الجوزي[17] :

ليسَ التّصوّفُ لبسَ الصّوفِ ترقعُهُ ولا بكــاؤكَ إنْ غنّى المغنّونــا
ولا رقصٌ ولا طـربٌ ولا صريـــخٌ كـــأنْ قـد صِرتَ مجنونـــــا
بل التّصـوّفُ أن تصفـو بـلا كـدرٍ وتتبعَ القــرآنَ والعلمَ والدّينــا
و أنْ تُرى خـاشــعاً لله مكتئبـــاً على ذنوبكَ طولَ الدّهرِ محزونا

أمّا أعلام الصوفيّة كالجنيد وأبي بكر الشّبلي وأبي يزيد البسطاميّ وسواهم فقد برز لهم تعريفات للتصوّف خاصّة بهم ضمّنوها أفكارهم ومعتقداتهم[18].

و رأى بعض النقّاد أنّ الزّهد في القرن الأوّل الهجريّ لم يكن حالة سلبيّة، وإنّما في جوهره حركة معارضة للأوضاع الاجتماعيّة والسّياسيّة الجائرة، وهذه الحالة تطوّرت فيما بعد إلى حركة إديولوجيّة صورتها التصوّف الفلسفيّ[19]، وقد يكون أيضاً سعياً من سالكيه إلى مواجهة الواقع الذي يسوده الظّلم .

وبذلك يكون الزّهد وبعده التّصوّف موقفاً من الحياة والدّين والمجتمع، وهو بهذه يتّفق مع المُجون بوصفه موقفاً وسلوكاً يواجه المجتمع والدّين والفنّ ولكن كلٌّ بأسلوبه الخاصّ .

وإذا ما كان البحث يدرس شعر المُجون ويسعى لاكتشاف ملامح الحيرة والتصوّف فيه، فإنّه تجدر الإشارة إلى أنّ التصوّف يلتقي بشعر المجون في جوانبَ عدّة أبرزها: إعلاء شأن الإنسان، و تأكيد قيمته العالية، والانشغال بأسرار الكون والحياة والبحث عن إجابات، وإعلاء شأن الجسد، وتعظيم الخمرة ومجالسها. ومن ذلك ما نراه في قول مطيع بن إياس الذي يصوّر أحد مجالس المجون واللّهو في ذلك العصر، فيعظّم شأن ندمائه، ويصوّر فرحهم وتعاطيهم الخمر في ليلة العيد إشارة منه إلى استهتارهم بالقيم والشعائر الدينيّة، وذلك بقوله[20] :

قدْ شــربنا ليلــةَ الأضْـ حى وسَــاقينا يَزيـدُ
عندَنـــا الفَهْميّ مَسْـرو رٌ و زمّــارٌ مَجيــدُ

---

[14] **the same source, p9.**

[15] **Ibn Khaldoon.A, The introduction, inquiry: Khaliel Shahada, dar alfekr, Birute, 1981,p467. (in Arabic)**

[16] **Issa.A.G.A, Mafhoom altasawof, dar algeel, Birute, 1992, p11. (in Arabic)**

[17] **Ibn alnajjar albagdady, The tail of thf history of Bagdad, , inquiry: M.A.Atta, dar alkotob alelmeia, Birute, 2:132 . (in Arabic)1995.**

[18] **يقول الجنيد : التصوّف استعمال كلّ خُلق سَنيّ ، وترك كل خُلق دنيّ.**

Look at: albagdady.A , The elected from the book of asceticism and chips, inquiry: A.H.Sabry, dar albashaer, Birute, 2000, p77. (in Arabic)

ويقول أبو بكر الشبلي : التصوّف ضبط حواسّك ومراعاة أنفاسك .

Look at: Abo alkasem Al-Jonaid, Alser fy anfas alssofeia, inquiry: M.M.Ibrahiem, kottab nasheroon, Birute, 2012, p113. (in Arabic)

ويقول أبو يزيد البسطاميّ : التصوّف هو طرح النفس في العبوديّة وتعليق القلب بالربوبيّة ، واستعمال كل خُلق سنيّ.

Look at: Abu Yazid al-Bistami, the Sultan of the Lovers at the third century AH at the third century AH, A F Almazedy, dar alkotob, Birute.p139. (in Arabic)

[19] **Alnazaat almaddie fi alfalsafa alislamia, 2:152,162,163.**

[20] **G.F. Gronbawm, Shoaraa Abasseion, translation:Nagem.M.Y,Birute, dar alhayat library, 1959, p46-47. (in Arabic) and Alagany,12:89-90. يقلز: يشرب مصّاً، وقلزه أقداحا: جرعه إياها ، وتأتي بمعنى وثب ورقص**

ونَدامـى كلّـهـمْ يقْـــــــلزُ والقَلْزُ شَـديـدُ
بَعضُهُمْ رَيحـــانُ بعضٍ فَهُمْ مِسْـكٌ وعـودُ

ويحضر هنا قول ابن الفارض الذي يرى رؤية المحبوبة عيداً، ودنوّه منها هو ليلة القدر، والسعي لرؤيتها هو الحجّ، وهنا يمكن القول: إن ابن الفارض يستهتر بالقيم والشعائر الدينيّة كالعيد وليلة القدر والحجّ، إلا إذا أدركنا ما قصده بالمحبوبة وجمال وجهها، على أنها الذّات الإلهيّة التي يسعى للتقرّب منها، كقوله[21]:

وعندي عيدي كلَّ يومٍ أرى بـــهِ جمـــــالَ مُحيّاهـــا بعينٍ قريرةِ
وكلُّ اللّيــالي ليلةُ القدرِ إنْ دَنَتْ كمـا كلُّ أيّـامِ اللقـــا يومُ جمعةِ
وسعيي لها حجٌّ بـــهِ كلُّ وقفــةٍ على بابِها قدْ عادَلَتْ كلَّ وقفـــةِ

ويُلمح في أشعار المجّان الإصرار على إثبات ذواتهم، رافضين لوم اللائمين في إصرارهم على السير في دروب اللذّة والعبث والمُجون وشرب الخمر، كقول أبي نواس مُصرّاً على فعله، ومسوّغاً لسلوكه[22] :

عاذلي في المُدامِ غيرُ نصيحِ لا تَلُمْني على شقيقةِ روحي
لا تَلُمْني علـى التـــي فَتَتَتْـي و أَرَتْني القَبيــحَ غيـرَ قبيــحِ
قهـوةً تتركُ الصّحيحَ سـقيمــاً وتُعيرُ السّقيمَ ثوبَ الصّحيحِ

وقول مطيع بن إياس[23] :

أيُّها المُبتغي بِلَومي رَشَـــادي أُلْهُ عَنّي فما عليكَ فَســادي

ولعلّ ابن الفارض الشاعر المتصوّف أفاد من موقفي أبي نواس و مطيع بن إياس، مع الإشارة إلى أنّ ما قصده ابن الفارض من الخلاعة وفساد القلب بعيد كلّ البعد عمّا قصده سابقوه؛ لأنه يستخدم المعجم الصوفيّ الذي يختلف عن مصطلحات الشعراء المجّان، وذلك حين قال[24] :

يـا عاذلَ المشتاقِ جهلاً بالذي يلقى مَليّاً ، لا بلغتَ نجاحـا
إنْ رُمتَ إصلاحي فإنّي لم أردْ لفسادِ قلبي في الهوى إصلاحا
ماذا يريدُ العاذلون بعذلِ منْ لبسَ الخلاعةَ واستراحَ وراحـا

و كثيراً ما كان يقترن مجونهم أيضاً بالتمرّد الدينيّ والاجتماعيّ، ورفض المسلّمات، كقول أبي نواس[25] :

أَلَمْ تَرَني أَبَحْتُ اللّهوَ نَفْســي وديني واعتكفتُ على المَعاصي
كأنّـي لا أَعودُ إلى مَعـــــادٍ ولا أَخْشى هنالكَ من قِصَـــاصِ

ولا تكتمل دائرة إصرارهم على الاستغراق باللذّة إلّا باستهتارهم بالناس، واستهانتهم بآرائهم، وإمعانهم في العبث والتمرّد غير مكترثين بشيء من مقدّسات الناس وتقاليدهم، و من ذلك قول أبي نواس[26] :

غدوتُ على اللذّاتِ مُنهتكَ السّـترِ و أفْضَتْ بناتُ السرِّ منّي إلى الجهرِ
وهـانَ عليَّ النّـــاسُ فيمـا أريـدهُ بمـا جئتُ فاستغنيتُ عن طلبِ العذرِ

والخمر هي السلاح الأوحد والأنجع عند المُجّان؛ لأنّه يضمن لهم استمراريّة الحياة خارج إطار الزمن وحدوده حيث لا موت يقلقهم، و لا هموم تنغّص حياتهم .

[21] **Ibn alfared, Diwan, dar sader, Birute, 1998, p80. (in arabic)**
[22] **Abo Nowas, Dewan, inquiry: Algazaly,Birute, dar alkateb alaraby, 1984, p24. (in Arabic)**
[23] **Shoraa Abasseion, p45.**
[24] **Ibn alfared, Diwan, p124.**
ويقول أيضاً: ولا تكُ باللّاهي عن اللّهـو جملـةً فهزل الملاهي جدّ نفسٍ مجدّةِ (p106)
[25] **Abo Nowas, Dewan, p622.**
[26] **the same source, p28.**

وفي هذا المعنى يصرّح مطيع بأنّ الخمر والسّكر والمجون هي أقصى همّه في الحياة ، لما فيه من إثبات الذات والحريّة والفرح والتمرّد، والهروب من الموت والمصير المحتوم، إذ يقول[27] :

اخلعْ عذاركَ في الهــوى واشـــربْ معتّقةَ الدّنــانِ
و صِلِ القبيحَ مجـــاهراً فالعيشُ في وصلِ القِيَــانِ
لا يلهينّك غيــرُ مـــا تَهْوى فإنّ العيش فـــانِ[*]

و لعلّ ابن الفارض قد أفاد من سابقيه، وسار على نهجهم، ولو بأسلوبه الخاصّ ومذهبه الصّوفيّ والفلسفيّ الذي يجعل الخمرة رمزاً للحبّ الإلهيّ، والسّكر رمزاً للنشوة والاتّحاد، وفق مذهبه، فيلتقي مع أبي نواس ومطيع بقوله[28] :

فلا عيشَ في الدّنيا لمنْ عاشَ صَاحياً ومنْ لمْ يَمُتْ سُكْراً بها فَاتهُ الحَزْمُ
وقَـــالوا شَـربتَ الإثمَ ! كلّا ، وإنّمـا شَرِبْتُ التي في تركِها عنديَ الإثْمُ

ويُمعن ديك الجنّ الحمصيّ في انتهاكه المحرّمات، وخروجه على الطقوس الدينيّة ، مصرّاً على العبث و المضيّ في دروب الحرام ، مستهيناً بكل القيم ، غير مبالٍ بنظرة الناس وتقاليدهم ، وذلك حين يقول[29] :

تاركـــاً للجهاد والحجّ والعمـ ـرة والحِلّ راغبـــاً في الحَـــرامِ
واسقني يا أخا المدامة كأساً منكَ ممزوجـــةً بماءِ الغمــامِ
واقفـــاً بين فتكةٍ ومجـــونٍ راقصاً في الصلاةِ خلفَ الإمامِ

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ دراسة شعر المُجون في العصر العبّاسي الأوّل يجب ألّا تتمّ وتُقيّم وفق قانون الأخلاق، أو وفق وظيفة الشعر والهدف منه، أو قيمته النفعيّة؛ لأنّ الأشياء المادّيّة تكتسب أهميّها وقيمتها في الحياة من وظيفتها، ولِما تستخدم فيه أو من أجله، لكن الإبداع بشكلٍ عامّ، والشعر بشكلٍ خاصّ، يكتسب قيمته وأهميّته من ذاته، لا من وظيفته[30]، مع التأكيد أنّ للفنّ أهميّةً بالغةً ودوراً مهماً في الحياة والمجتمع، إضافةً إلى وظيفته الاجتماعيّة والمعرفيّة والفنّيّة.

وما يستوقف الدراسة هو الصّورة الرّمزيّة للمُجون/الخمر عند الشعراء المُجّان في العصر العبّاسي الأوّل "فالرمز لونٌ من ألوان الكتابة الشعريّة ، والرمز يكشف خفايا القصيدة وهو أيضاً وجهٌ من وجوه التعبير الشعري ، والرمز الشعري ذو طبيعة غنيّة ومثيرة فهو نابعٌ من الشعر ومرتبط به" [31] .

وإنّ للكلمة معنىً مباشراً، ولكنها في الشعر تتجاوزه إلى معنىً أوسعَ، و أعمق، والشعراء المُجّان بفرديّتهم، وخصوصيّة كل منهم، واستقلاليّته، وسعيهم المتجدّد إلى الحريّة والتحرّر من كل الضوابط والقيود، قد أصبحوا قادرين على التعبير عن هواجسهم وتطلّعاتهم وأحلامهم ورؤاهم، وابتعدوا شيئاً فشيئاً عن وظيفة الشعر، فما عاد شعرهم –في معظمه– شعر مناسبات، وكأنّهم اعتنقوا منذ ذلك العصر نظريّة الفنّ للفنّ، وكان ذلك أشبه بمحاولةٍ جادّة لإيجاد لغة شعريّة جديدة مغايرة للّغة التقليديّة.

والسؤال الذي يفرض نفسه، هل يمكن أن تكون الخمر عند الشعراء المُجّان رمزاً لشيءٍ آخر بعيداً عن الدّلالة المعجميّة للكلمة؟ وبذلك يكون مُجونهم رمزاً، أو معادلاً موضوعيّاً لقضيّةٍ أخرى، فتكون اللّغة بذلك قد خرجت عن كونها وسيلةً للتّعبير

---

[27] **Shoaraa Abasseion, p76.**

***ولعلّ حافظ الشيرازي أفاد من هذا المعنى لاحقاً عندما قال : متى ما تلقى من تهوى دع الدنيا وأهملها**

Sherazy.H, Diwan, T: I.A.Alshawarby, nazar, Tehran, p1. (in arabic) 1999.

[28] **Ibn alfared, Diwan, p143.**

[29] **Deek Aljen Alhomsy, Dewan,collection by: A. Almolohy, M. Aldarweesh , new alfager presses, Homs, 1960.p237. (in Arabic)**

وهو القائل: أمَـا الحرامُ فإنّـه لي صـاحبٌ و إليـــهِ فيَّ الأمر و الإحكـامُ (Diwan, p229.)

[30] **حين نلحّ على منفعيّة الفنّ نخسر دوره الأصلي الذي لا يستطيع أيّ شيء أن يعوّض عنه ... أي نقتل الفنّ حين نحوّله إلى أداة/ آلة ، والوظيفة النفعيّة في الفنّ مرتبطة بالبدائي ، وقد كانت في الماضي البدائي معياراً للتقويم الفنّي .**

Adonies, Sufism and Surrealism, dar alsaky, Birute, 1995, p208. (in Arabic)

[31] **Assaf.S, The poetic image in the creativity of Abi Nawas, almoassasa aljameia ledderasat wa al nasher, Birute, p40-41 (in Arabic) , 1982.**

وحسب، لتصبح طريقة تفكيرٍ وأسلوب حياةٍ في آنٍ معاً، وقد أشار عددٌ من الباحثين إلى أنّ "الرّموز التي غصّت بها خمريّات أبي نواس استفاد منها المتصوّفة، واتّكأوا على الكثير من مدلولاتها في تواصلهم مع الله"[32] .

فخمرة أبي نواس قديمةٌ أزليّة، لا شيء يشبهها ولا حدود لقدمها، فيقول معبّراً عن قدمها الأزلي، وأنّها سبقت خلق آدم وتكوين السّماء والأرض [33]:

اســـقِنيها سُـــلافةً سَـــبقتْ خَلْقَ آدمـــا
فهي كـــانتْ ولَـمْ يكنْ مـا خلا الأرضَ والسّمـــا

وكثيراً ما يدعو إلى حمدها وتقديسها والثّناء عليها، فيمنحها صفات القداسة والعظمة والتمجيد والتهليل التي تقترب من الصّفات الإلهيّة من حيث العظمة والجلال والقوّة والقدرة على الخلق والإحياء ، إذ يقول[34] :

أثنِ على الخمرِ بآلائِهـــا وسَـمّها بأحسنِ أسمائها[35]
دارتْ فَأَحْيَتْ غيرَ مَذْمومـةٍ نُفوسَ حَسْراهـــا و أنضائِها

و يصوّر أبو نواس شارب الخمر، كطالب الحريّة الذي يستعين بقوّة خفيّة ؛ هي قوّة الخمر، لتمنحه ما لا يقدر غيره على منحه إيّاه ، فيطلب منها القوة والحريّة من جهة ، والطمأنينة والسكينة والراحة والأمان من جهة ثانية ، وذلك مقابل مشاعر الخوف والقلق والضعف الكامن في نفسه ، وفي ذلك يقول[36] :

أديرا عليّ الكـــأسَ ينقشع الهمُّ ولا تحبسا كأسي ففي حبسها إثْمُ
إذا ذاقهـــا شُـــرّابها بجلوا لهـــا بألسنهم شـكراً فهم عُرْبٌ وعُجْمُ

وإنّ رفض الحرب والعدوان والهمجيّة تُعدّ من التقاطعات التي يمكن التنبّه إليها بين المُجّان والمتصوّفة، فيميل معظم المتصوّفة إلى نزعة الحبّ، و محو الحدود الفاصلة بين الأديان، وإزالة التفرقة بينها بهدف تنقية النفس من نتائج الانقسام، والوصول بها إلى حالة من الصفاء[37]. فتراهم يدعون إلى الخمر والابتعاد عن الحروب والدماء والقتل؛ لأنّ فيها استثارة للغرائز

---

32 A.Alzaeem, Abo noas between Absurdity, exile, contumacy, Birute, Lebanon, facts house, 1986,p97. (in arabic)
ومن بين الباحثين الذين أكدوا هذه الفكرة : إيليا حاوي، والدكتور سليمان حريتاني، والدكتورة أحلام الزعيم... ومن الضروريّ التنبيه إلى أنّ الدكتورة أحلام الزعيم درست ملامح التصوّف في شعر أبي نواس في كتابها (أبو نواس بين العبث والاغتراب والتمرّد) فقامت بدراسة خمريّاته التي خلع عليها صفات القداسة و القدم مؤكدةً أنّها عينها صفات خمرة الصوفيّين، وأجرت تقاطعات بينها، وتحدثت عن مجالس الخمرة... والبحث لا ينفي الاستفادة من هذا البحث مع تأكيده أنّ الدراسة تسعى جادة كي تأخذ منحى آخر في عدم التسليم لما أكدته الباحثة، وذلك لكون أبي نواس ينتمي إلى عصبة الشعراء المجان بسلوكه وحياته وشعره، و هذا ما يجعل أشعارهم تتقاطع إلى حدّ كبير ولا يمكن إبعاده عنهم وعن أسلوبهم في الحياة والشعر والفلسفة.

33 Abo Nowas, Dewan, p80.

وهي عند أبي نواس خمرةٌ فوق الوصف والشّبيه والنّظير، ولا يمكن إدراكها إلا بالعقل، إذ يقول:

صفراءُ مجّدَها مِرزابهـا جلّتْ عن النّظراءِ والمثلِ
ذُخرتْ لآدمَ قبلَ خلقتِـهِ فتقدّمَتْـهُ بخطـوةِ القبْـلِ
فأتـاكَ شيءٌ لا تلامِسُـهُ إلّا بحسِّ غريـزةِ العقْـلِ

مرازبها : من رؤساء الفرس .Dewan, p42-43
وهي منزّهةٌ عن الوصف والإدراك ، وتُخاطب بكثيرٍ من الأسماء ، كقوله:
جلّتْ عن الأسماء حتى ما يطالبها وهمّ فتخلفه في الوصف أسماءُ
Dewan, p696.

34 the same source, p13.

35 يتساءل الدكتور طه حسين : أليس الشطر الأوّل تسبيحاً للخمر ؟ أليس الشطر الثاني تقديساً للخمر ؟ أليس في هذا البيت على سهولته وبراءته من ألفاظ المجون أشد أنواع المجون؟ أليس يذكرك بالقرآن ؟ أليس يذكّرك بقوله تعالى : ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها ؟ انظر إلى دقّة هذا المعنى الذي لا يعجبك في نفسه ، ولكنه على هذا جميل ، دقيق، يمثّل عقل أبي نواس و اصطباغه بالصبغة الفلسفيّة التي كانت عامّة في عصره.

Hussain.T, Wednesday conversation, almaaref house at eygept, 2:406. (in Arabic) 1968.
وقد شكّ الدكتور طه حسين بكثيرٍ من مجون أبي نواس.same source, 2:89
وأشار الدكتور شوقي ضيف إلى كثرة ما حُمل عليه من شعراء الخمر والمجون ، وأنّ دواوين مفقودة للحسّين الضحّاك ونظرائه قد تكون دخلت في ديوان أبي نواس .

Daif. SH, Art and its doctrines in Arabic poetry, dar almaaref, Eygept, p161-162. (in Arabic)1978.

36 Abo Nowas, Dewan, p104.

37 E.Goldtsehre, Alakeda wa alshareea at islam, T: M.Y.Mossa, A.H.Abdalkader, A.Abdehakk, dar alkotob alhadetha, Cairo, 1959, p154. (in Arabic)

الوحشيّة وللجانب البدائي العدوانيّ غير المتحضر مع وجوب الإشارة إلى ضرورة التفريق بين الخمرة المادّيّة للمجّان، والخمرة الصوفيّة خمرة المعرفة والإيمان والحبّ الإلهي، ومن ذلك قول أبي نواس في تمجيد الخمر[38] :

إصْدَعْ نَجيَّ الهمـومِ بالطّرِبِ وانعمْ على الدّهرِ بابنـةِ العنبِ
واستقبلِ العيشَ في غَضارتهِ لا تَقْفُ منـــهُ آثــارَ معتقبِ
فاذكرْ صباحَ العقارِ واسْمُ بهِ لا بصبــاحِ الحروبِ والعَطَبِ
أَحْسَـــنُ من موقفٍ بمعتركٍ و ركضِ خيلٍ على هَلا وَهَبِ

وفي هذه الأبيات دعوةٌ إلى القيم الجديدة في المجتمع المتحضّر، ودعوةٌ إلى اللذّة والمتعة (الخمر) لا إلى القتل وسفك الدّماء، وموازنة بين موقفي الخمر والحرب وتفضيل للموقف الأوّل، وفيها رفضٌ للفروسيّة والفتوّة المشهورة عند العرب؛ أي السّير على ركب الحضارة الجديدة والمجتمع المتمدّن البعيد عن البداوة وقيمها، وما فيه من كرهٍ شديد للعدوان والهمجيّة ،وعشقٍ للحريّة والفرح ، ولعلّ ذلك (لأنّ الحرب شرٌّ و توقظ الجانب الوحشي الغريزيّ في الإنسان ، وتحوّله إلى وحشٍ دمويّ مدمّرٍ للحضارة، ولأنّها تُفقد الإنسان إنسانيّته، وتصرفه عن تذوّق متع الحياة التي ابتدعها الفكر والجهد البشريّ الخلّاق)[39] .

فمذهب الشعراء المجّان يكمن في نبذ الحروب والمعارك، والدعوة إلى إحلال السلام والحبّ محلّ الحقد والبغضاء والحرب ، ومن ذلك ما صوّره أبو نواس بقوله[40]:

إذا هيّـــا أبو الهيجـــا ء للهيجـــاء فرســانا
وسـارت رايـــة الموتِ أمـــام الشـيخ إعلانـا
جعلنـــا القوس أيدينـا وقبل القوس سوسـانا
فعـــادت حربنـا أنســاً وعُدنـا نحن خِلّانـــا

وها هو ابن الفارض يجعل الحبّ طريقته في الدين والحياة، ومذهبه وملّته، و أهل الحبّ أهله، والحبّ عنده عبادة، وطقس دينيّ يتعبّد به، وديوانه مليءٌ بالأبيات التي تمجّد الحبّ وتقدّسه، وبشكلٍ خاصّ قصيدته التائيّة الكبرى، فيقول فيها[41]:

سَـــقتني حُميّـــا الحبِّ راحـةُ مقلتي وكأسي مُحيّا مَنْ عن الحُسْنِ جلّتِ
وعن مذهبي في الحُبِّ ما لي مَذْهَبٌ و إن مِلْتُ يوماً عنـهُ فـارقتُ مِلّتي

ثمّ يصرّح بخلاعته واستهانته بآراء النّاس إزاء موقفهم منه، ولكن ماذا يقصد ابن الفارض بخلاعته واستهانته بالناس وغضبهم من سلوكه، وإصراره على مذهبه في التهتّك والخلاعة، وإرضاء عشيرته المحبّين الذين يسيرون على طريقته ومذهبه في الحبّ الإلهيّ وعدم التعصّب؟! وهل يمكن أن يكون هذا الشيخ الصوفيّ التقيّ خليعاً ومستهتراً، أو أنّه ألبسَ نفسه حلّةً جديدة ليتستّر بها على مذهبه وعشيرته المحبّين من مريديّ المذهب الصوفيّ؟ إذ يقول[42] :

خلعْتُ عِذاريَ واعتذاري لابسَ الـ ـخَلاعـةِ مسروراً بخَلعي وخِلعتي
وخلعُ عِذاري فيكِ فَرضي وإن أبى اقـ ـتِرَابيَ قَومي والخَلاعـةُ سُـنّتي
وليسـوا بِقَومي ما اسـتعابوا تَهَتُّكي فأبدَوا قلًى و استحسنوا فيكِ جَفوتي

---

[38] **Abo Nowas, Dewan, p161-162.**
النجيّ : من تسارّه، ونجيّ الهموم : الذي يشغلك بحديث النفس فيه فكأنها تساره، وقوله: إصدع أي فرّق الهموم وامنعها وشقها بما أنت آخذ فيه من الطرب كقوله تعالى : اصدع بما تؤمر. أي فرّق به بين الحقّ والباطل ، وتكلّم جهارا . أنعم : أمر من نعم كسمع...تنعم وأصاب حظاً من النعيم . ابنة العنب : الخمر. في غضارته : في جدّته وسعته وخصبه . لا تقف : لا تتبع. المعتقَب : بفتح القاف العيش الذي تردد عليه واحد بعد آخر، وبكسر القاف: اسم فاعل من اعتقب السلعة حبسها عن المشتري حتى يقبض الثمن ، والمعنى :استقبل العيش غضّاً جديداً خصيباً ولا تتبع من يحبسه عنك حتى تؤدي إليه ثمنه ، وإذا كان القاف بالفتح فيكون المعنى : ولا تتبع العيش الذي ألفه كلّ الناس و امتهن بكثرة التردّد عليه . العقار :الخمر. العطب : الهلاك . وقوله : صباح الحروب للزومهم عادة الغارة في الصباح ،ولذا قيل صبّحهم أي أغار عليهم . المعترك :ملتحم المعركة . ركض الخيل: عدوها. هلا وهب : زجر للخيل .

[39] **Hretany.S, The honest corinthian Abo nowas, poet of juvenility, wine, contumacy and exile, Homs, tanweer for character, p46. (in Arabic) , 1996**

[40] **Abo Nowas, Dewan, p198.**

[41] **Ibn alfared, Diwan, p46.**

[42] **the same source, p53.**

وأهلي في دين الهوى أهلُــهُ وقــدْ رضُـوا عـاري واسـتطـابوا فضيحتي
فمنْ شــاءَ فَلْيغضَبْ سِواكِ ولا أذَى إذا رَضيَتْ عنّي كِرامُ عَشـيرتي

ويشير البحث إلى النزعة الإنسانيّة التي يشترك بها الشّعراء المجّان والصوفيّون ، ومنه على سبيل المثال لا الحصر: انفتاحهم على الأديان والمذاهب في إطار النأي عن التعصّب الديني، وهذا يتقاطع مع أبي نواس الذي يسعى إلى ضمّ الأديان والمذاهب في دينٍ واحد هو الدين الشامل دين الحبّ[43] :

مزجتُ ديني بدين الروم فامتزجـا كالماء يمزج بالصرف الرّســاطون
فلستُ أبغي بها يـا عـاذلي بدلاً إذ صــار لـي بهم دينـــان في دينِ

أمّا دين الحبّ الإنساني الشامل البعيد عن التفرقة و الذي يضمّ الأديان والملل والمعتقدات فيلتقي ابنُ الفارض مع مذهب أبي نواس ، ويؤكّد ذلك الشيخ ابن عربي الذي نادى بدين الحبّ ووحدة الوجود ووحدة الأديان بقوله[44] :

لقد صار قلبي قابلاً كلَّ صورةٍ فمرعًى لغزلانٍ وديرٌ لرُهْبــانِ
وبيْتٌ لِأَوثــــانٍ وكَعبـةُ طـائفٍ و ألواحُ تـوراةٍ ومُصحفُ قرآنِ
أَدِيْنُ بدينِ الحُـبّ أنّى تَوَجّهَـتْ رَكَـائبُهُ فالحُبُّ ديني وإيْمــاني

وتجدر الإشارة إلى أنّ ما تمّ ذكره من رفض الهمجيّة والعدوان واستثارة الجانب الوحشي في الإنسان يمكن عدُّه من باب التقاطع مع فكر المتصوّفة الذين يمجّدون الحبّ ، ولا يغفل البحث أن يؤكّد أنّ الحبّ والعشق الإلهي ورموزه عند المتصوّفة مختلف بفلسفته وتوجهاته عن الحبّ عند المجّان.

ويتغنّون به (فالضدّ يظهر حسنه الضدّ) وليس من جهة كونها أبياتاً صوفيّة أو يُلمح فيها فكرٌ دينيّ متصوّف.

والمجون في العصر العبّاسي الأوّل ظاهرة اجتماعيّة وسياسيّة ودينيّة اتّخذت السّلوك الماجن ستاراً لإخفاء مواقفها من السلطتين السياسيّة، والفنّيّة (المتمثّلة بعمود الشعر ودعاة القديم من الأدباء) و من المجتمع وعاداته وتقاليده، ومن الدّين ودعاته، ولتخفي مشاعر اليأس والتذمّر من الواقع السّائد، وما سبق ذكره من أسباب قد جعل الشعراء المُجّان يستخدمون الرّمز والإيحاء في أشعارهم، فتظاهروا بالتظرّف والمُجون، واستخدموا الرمز ستاراً، وتقيّةً، وخوفاً من افتضاح أمرهم وشيوع أفكارهم وأسرارهم ، يقول أبو نواس[45]:

ولمّا شـربناهـــا ودبَّ دبيبُهـــا إلى مَوطنِ الأسرارِ قلتُ لهـا قِفِي
مَخـافةَ أن يَسْطو عليَّ شُعاعُهـا فَيطّلعَ نُدمـــاني على سرّي الخَفيّ

فما هي هذه الأسرار؟ ولماذا لا يريد لأحدٍ أن يطّلع عليها حتى ولو كان من ندمائه وخلّانه؟ وهنا تبرز الخمر وسيلةً لإزالة الهموم والأحزان، وسعياً للرّاحة والسّكينة، وفي الوقت نفسه خوفاً من افتضاح سرّه، ويُلمح ذلك في قول مطيع بن إياس الذي يصوّر نفسه القلقة المضطربة ممّا يجول في صدره، ولا يقدر على البوح به[46]:

أَمْسَـيْتُ جمَّ بـلابلِ الصّـــــدرِ دهراً أزجيـــــهِ إلى دهْــرِ
إنْ فُهتُ طُلَّ دمي و إن كُتمتْ وقَـدَتْ علـيّ توقّـدَ الجمــرِ

وهذه المعاني تذكّر بأبيات السّهروردي الذي يخشى الهلاك والموت إذا افْتُضحَتْ أسراره[47] :

أبـــــداً تحـنُّ إليكـمُ الأرواحُ ووصالُكمْ ريحانُهـــا والرّاحُ

[43] **the same source, p305.**
[44] **Ibn Araby, Collection of torjoman alashwaakinquiry: A. Almestawey, dar almarefa, Birute, p62. (in arabic) , 2005**
[45] **Alhamwi.Y, Literature wardrobe, inquiry: E Shakeko, dar albehar, Birute, p17. (in arabic) , 2004**
لم يرد البيتان في أي نسخة من نسخ الديوان
[46] **Shoaraa Abasseion, p49.**
[47] **Alsaharwardy.SH, Diwan, Shehab aldeen, inquiry: A.M.Alhasan,dar jakoob,p46. (in Arabic) 1982.**

وقلوبُ أهلِ ودادِكمْ تشتاقُكُمْ وإلى لذيذِ لقائِكمْ ترتـــاحُ
وارحمـــةً للعاشـقين تكلّفوا سترَ المحبّةِ والهوى فضّاحُ
بالسرِّ إن باحوا تُباحُ دماؤهُم وكذا دماءُ العاشقين تُبــاحُ

وإنّ كتمان السرّ عند الصوفيّين، و التأكيد على أنّ الموت مصير من يبوح بسرّه؛ لعدم قدرة العامّة من الناس على إدراك هذه المعاني، وخوفاً عليهم أيضاً من الضياع والتشتّت الفكري والديني، ظاهرةٌ معروفة لدى معظمهم، و قد تكون مأخوذة من أبياتٍ منسوبة للإمام علي بن الحسين زين العابدين[48]:

إنّـي لَأكتمُ من علمي جَوَاهِـرَهُ كي لا يرى العلمَ ذو جهلٍ فَيَفْتَتِنا
وقد تقدّمَ في هذا أبو حســنٍ إلى الحسينِ ووصّى قبلَهُ الحَسَنا
يا رُبَّ جوهرِ علمٍ لو أبوحُ بـهِ لَقيلَ لـي أنتَ ممّنْ يعبدُ الوَثنـــا
ولَاستباحَ رجالٌ مُسلمون دمي يرَونَ أقبـحَ مـا يأتونَهُ حَسَـــنا

وكان الشعراء المُجّان في القرن الثاني يصوّرون جانباً من حالاتهم النفسيّة المعذّبة والقلقة والحائرة والمتمرّدة، والثائرة حيناً والمتشائمة حيناً آخر، ولكنهم لا يبوحون بما أوصلهم إلى هذه المعاناة، فإلامَ يشير مطيع بن إياس عندما يبيّن سبب مجونه واعتكافه على الملذّات بقوله[49] :

أيّهـا المبتغي بلومي رشـــادي ألْـهُ عنّي فما عليكَ فسادي
أنتَ خلوٌ من الذي بي وما يعـ لمُ مـا بـي إلّا قريـحُ الفـؤادِ

فهل كانت معاناته من الوجد، أو من فراقه لأحبّته، أو البعد عنهم هو سبب ما يشعر به وسبب سلوكه الماجن الظريف، أم هو أسلوب ابتدعه ليبعد الناس عن حقيقة ما يشغله ويفكّر به، وليوهمهم بشيءٍ آخر[50]، فقال : (إلّا القريح الفؤاد) .

ولا يخفى على الباحثين أنّ شعر المُجون –في العصر العبّاسي الأوّل– مليء بالإيحاءات والرموز التي عبّر من خلالها الشعراء عن مُجمل آرائهم السياسيّة والاجتماعيّة والفكريّة .

فإيمانهم بالحريّة ، وعلاقتها بالتحرّر من أشكال العبوديّة كافّةً جعلهم يحمّلون قصائدهم الخمريّة –بشكلٍ خاصّ– معاني الرفض، والتمرّد، والسخرية ، والجهر بالخطيئة، والرفض العلني لأساليب بعض الطبقات في التستّر والنفاق والرياء، وفتحت لهم باباً يكشفون فيه بعض آرائهم وتساؤلاتهم حول الكون والحياة والمصير، وفي ذلك يقول أبو نواس[51] :

ألمْ تَرَني أَبَحْتُ اللّهوَ نفسي ودِيني واعتكفتُ على المعاصي
كــأنّي لا أعــودُ إلى معــادٍ ولا أخشى هنـالكَ من قصـاصِ

وموقف أبي نواس في أبياته يمكن عدّه موقفاً وجوديّاً يتماهى مع ما دعت إليه الوجوديّة في القرن العشرين، فبالخمر يطلق العنان لنفسه، متخلّصاً من كل القيود، محطّماً إيّاها، مجسّداً شعاره الحريّة في الفنّ والسلوك، وفي القول والعمل، والحريّة في المشاعر وفي التعبير عنها أيضاً، والتي تمثّل درجةً عالية من درجات الفرديّة وتقديس الذّات، وبذلك تكون الخمر حاجةً روحيّة نفسيّة بصرف النظر عن رمزيّتها .

---

48 Ibn Araby, Maeccn conquests, dar alfekr lettebaa wa alnasher, no date, 1:213. (in Arabic)1980.

49 Shoaraa Abasseion, p45.

50 يقول مطيع في مكان آخر : أمســـــيت جمّ بلابل الصــدرِ دهــراً أزجيــه إلى دهــــــرِ
إن فهتُ طُلّ دمي ،وإن كتمت وقدت عليّ توقّــد الجمــرِ
ممّــا جنــــاه على أبي حســـــنٍ عمرٌ وصـــــاحبه أبـو بكــرِ
the same source, p49.
يمكن أن يفسّر هذا القول جانباً كبيراً من اتجاه مطيع وخوفه وقلقه ؛ لأنّ البوح والتصريح بهذا الموقف في فترتي الحكم الأموي والعبّاسي كان خطيراً ، وعواقبه وخيمة ، وعدم البوح به سيجعله في مأزقٍ نفسيّ داخليّ ، كما يبّين انتماءه الديني الموالي لآل بيت النبي(ص) ، مع الإشارة إلى أنّ مُوالي آل البيت كانوا يستخدمون التقية للتستّر على مواقفهم الحقيقيّة ، وخوفاً من بطش السلطة الحاكمة التي تلاحقهم.

51 Abo Nowas, Dewan, p622.

ولعلّه بذلك يدعو الشعراءَ كي يكونوا أحراراً في الإفصاح عمّا يريدونه، والتعبير عمّا يشعرون به وما يعايشونه دون خوفٍ أو وجل، أي أن يكونوا أحراراً في التّعبير عن الحياة الإنسانيّة بكلّ جوانبها (أَفذو العيان كأنت في العلمِ)[52].

والشعراء المُجّان في سلوكهم وأشعارهم لا يقومون بهدم البنية الثقافيّة الجديدة وحسب، وإنّما يقدّمون بديلاً عنها، فالأسلوب الجديد في الحياة، والقيم والأعراف التقاليد التي نادوا بها كانت جديدةً، منسجمةً مع أفكارهم ورؤاهم، و أسلوب حياتهم ، ومنافية في الوقت عينه للقيم والأفكار القديمة التي لطالما سعوا لهدمها.

وهنا يكمن التساؤل : أليس ما قام به الشعراء المجّان وسعوا إليه هو عينه ما سعى إليه المتصوّفة وقاموا به فيما بعد وكلٌّ بأسلوبه الخاصّ؟ ولعلّنا نجد كثيراً من الباحثين ممن أشاروا إلى أنّ التصوّف في جوهره ثورة ضد المؤسّسة الدينيّة التي حوّلت الدين إلى مؤسّسة سياسيّة اجتماعيّة مهمّتها الأساسيّة الحفاظ على الأوضاع السائدة ومساندتها[53].

و من النقّاد أيضاً مَن كان له رأيٌ خاصّ بالمتصوّفة حيث أشار إلى أنّهم هم من حوّلوا الدين من مجرّد حركات إلى تذوّق حقائق الإسلام، وهم فقهاء القلوب الذين وضعوا قواعد المعاملة بين الإنسان والخالق ، وبين الإنسان والإنسان، وبذلك يكون التصوّف هو الضمير النابض الذي أشاع الصدق في وجدان الأمّة[54]. فالثّورة والصّدق الواقعيّ والنّزعة الوجدانيّة والفرديّة والنفاذ إلى دقائق الأمور لكشف الحقائق...كلّها قضايا مشتركة بين المُجان والمتصوّفة .

الإيحاء والصّورة الرّمزيّة في شعر المجون (دراسة تطبيقيّة):

سيقوم البحث بدراسة بعض نصوص أبي نواس التي يُلمح فيهما الرّمز والإيحاء والثّورة، وتتلاقى بالصّوفيّة في توظيف الدّلالة الرّمزيّة للخمر، وفي بروز ملامح الشّكّ والحيرة، والتمرّد الفنّيّ والدينيّ والاجتماعيّ، فترى هدماً للقديم ودعوةً للحداثة والجدّة والابتكار، الجدّة المرتكزة على التجربة المعيشة، وعلى التجربة الإبداعيّة الفرديّة الذاتيّة، بعيداً عن الجماعة/ القبيلة/ المجتمع ، إذ يقول[55]:

صفــةُ الطلولِ بلاغـــــةُ القِدْمِ فاجعلْ صفاتِكَ لابنةِ الكرمِ
لا تخدعَنَّ عن التي جُعلـــتْ سقمَ الصحيح وصحّةَ السّقمِ
وصديقـــةُ الرّوحِ التي حُجبتْ عن ناظريكَ وقيّمِ الجســـمِ
لا كرمُهَـــا ممّـــا يُذالُ ولا فُتلتْ مرائرُهـــا على عَجْمِ
صهبـاءُ فضّلّهـــا الملوكُ على نظرائها بفضيلـــــةِ القِدمِ
فعلامَ تُذهلُ عنْ مُشَعْشَـعَـــةٍ وتهيمُ في طللٍ وفي رسْـــمِ
تصفُ الطُّلولَ على السّماعِ بها أفذو العيـــانِ كأنتَ في العلمِ
و إذا وصفتَ الشّـــيءَ مُتّبعـاً لم تخلُ من زللٍ ومن وهْـــمِ

إنّ أبا نواس يفتتح قصيدته بذكر الأطلال وبأنّها (بلاغة الفدم) ، ووصف الأطلال يمثّل البنية الثقافيّة، والمثال الشعري الذي يجب أن يُحتذى، فالتقليد المتّبع في وصف الأطلال الدارسة يمثّل – برأي الشاعر– نوعاً من العبوديّة التي تفرضها البادية على سكان المدن والحواضر، وعبوديّة يفرضها اللغويون والفقهاء المحافظون الذين يقدّسون القديم لقدمه، ويرفضون الجديد لجدّته، وعبوديّة تفرضها الخيمة على القصور، والدّمن الدارسة على الحدائق والحانات ، وإذا ما كان المجون ثورةً على التقليد والعبوديّة ،

---

[52] **the same source, p58.**

[53] **Abo zaid.N.H., This is how Ibn arabi spoke, alhaiaa almasreya alammah lelketab, p23. (in Arabic) 2002**

[54] **Zidan.Y, Sufi road and Qaderiya branches., dar aljeel, Birute, p9,10,11. (in Arabic) , 1991**
يشير البحث إلى أنّ هذه الآراء تعبّر عن وجهة نظر أصحابها، والبحث ليس من مهمته الردّ عليها أو تقييمها في هذا المقال.

[55] **Abo Nowas, Dewan, p57-58.**
وردت في بعض الروايات الفدم وليس القدم، الفدم : العيي عن الكلام في رخاوة وقلّة فهم ، يذال : يهان ، المرائر: مفردها مريرة الحبل الشديد الفتل ، على عجم : على اختبار ، الصهباء : الخمر المعصورة من عنبٍ أبيض ، نظرائها : أصناف الخمور الأخرى) .

ودعوةً للحريّة والتحرّر من القيود كلّها ، فإنّه من الطبيعي أن تكون (صفة الطلول) مرفوضةً عند الشاعر و هي بلاغة القِدم؛ أي بلاغة القدماء ومن يتمسّك بنهجهم وطريقتهم، وعلى الشّعراء التمسّك باللحظة الحاضرة المعيشة، وترك القدماء وطُرقهم، أو أنّها (بلاغة الفَدْمِ) الذي يتلعثم في الكلام ولا يفصح عن مراده، كما في الرواية الأخرى، فيهدف إلى السخرية والاستهزاء بمن يسلك طريق القدماء في وصف الطّلول وغيرها.

ثمّ تأتي بعد ذلك دعوته إلى القيم والأفكار الجديدة المتمثّلة برفض العبوديّة للقديم، والتي وصفها بأنها بلاغة من لا يقدر على الفصاحة، وبمواكبة الحياة المتحضّرة المعيشة ، ليجعل من قصائده صوراً لوصف الحدائق والحانات والملذّات (فاجعل صفاتك لابنة الكرمِ).

فالعبوديّة في وصف الأطلال تُقابَل بابنة الكرم التي لها صفات الجمال والجلال، فالجمال في لذّة شربها، ووصفها، ووصف طقوسها ومجالسها، بل في كلّ شيءٍ فيها أو يخصّها، والجلال والقداسة والعظمة في صفاتها التي شاركت الله سبحانه في بعض صفاته (جعلت سقم الصحيح وصحّة السقم ، حجبت عن ناظريك وقيّم الجسم).

فالشّاعر يبدو كأنّه يملّ طريقة القدماء، ويسأم أسلوبهم في الفنّ والحياة والأخلاق، ويملّ أيضاً من رتابة القديم ووضوحه، ملتفتاً إلى الرمزيّة والإغراق فيها، حتى يكاد يشعر القارئ أنّ الشاعر لا يتكلّم عن خمرٍ حسيّة ، وإلّا فما هي الخمر التي لها صفات اختصّ بها الله عزّ وجلّ، فهي محجوبةٌ عن النظر وإدراك الجسم لها أو إحاطته بها[56]... وغير ذلك من صفات .

وهو القائل[57] :

تلتهبُ الكفُّ منْ تلهّبِهـــــا وتحسرُ العينُ إنْ تَقصاها
كـأنّ نـــــــاراً بها مُحرّشـةً نَهابُها تـارةً ونَغْشـــاهـا
كانَ لها الدَّهْرُ من أبٍ خَلَفاً في حِجرِهِ صَانَهـا ورَبّاهـا
تجمعُ عيني وعينُهـــا لغـةً مُخالفٌ لَفظُها لِمَعناهـــا
ذي لُغةٌ تَسْجدُ اللّغـاتُ لَهـا أَلغزَها عَاشِـــقٌ وعَمّاهـا

فخمرته إذن؛ ليست خمراً عاديةً وهي مختلفة عن باقي الخمور المعروفة، ويمكن أن يكون لها بعدٌ صوفيّ، فلعلّه يقصد بها الذات الإلهيّة الأزليّة القديمة المنزّهة عن الوصف والإدراك[58]، فيخشاها ويغشاها، فهو يقصدها ويعشقها، يخشاها ولا يخافها لأنّ خشيته مترافقة بالمعرفة، وهنا تكمن إشارته (لغةٌ مخالفٌ لفظها لمعناها) فهو وإن كان يعشق الخمر، فإنّه يشرب خمراً صهباء(بيضاء) قديمة معتّقة، يخاطبها بعينه وفكره بلغةٍ خاصّة ، ولعظمتها تسجد اللغات لها ، ومن تسجد اللغات له، فله ستسجد كل الخلائق والموجودات .

---

[56] **يقول أبو نواس في موضعٍ آخر : جلّت عن الوصف حتّى ما يطالبها وهمّ فتخلفها في الوصف أسماءُ**

the same source, p696.

ويقول: طوى عليها الدهر أيـــامه وعميت عنها المقـــاديرُ

the same source, p14.

ويقول: فاسقني الخمر التي اختمرت بخمـار الشيب في الرحم
فهـي لليـوم التـي بزلـــت وهي ترب الدهر في القَدم
عُتّقـت حتـى لـو اتصلت بلسـانٍ نـــاطـقٍ وفـمِ
لاحتبت فـي القوم مـاثلـةً ثـمّ قصّـت قصّـــــة الأمم

the same source, p41.

[57] **the same source, p8,9.**

[58] **يقول أبو نواس في عظمة خمرته المنزهة عن الوصف والإحاطة والإدراك :**
تحيّرت الأوهام دون صفاتها وجلّت صفاتٌ عن شبيه وعن ندّ

[58] **the same source,p696.**

وهذه الحيرة تغنّى بها المتصوّفة وذكروها في قصائدهم كابن الفارض الذي يقول :
زدني بفرط الحبّ فيك تحيّرا وارحم حشًى بلظى هواك تسعّرا

Ibn alfared, Diwan, p169.

وبياض هذه الخمر الصهباء مُشعّ ومُشرق كما ضوء الصباح وإشراقه[59] ، ويسعى أبو نواس للارتقاء بخمرته فوق الخمر الحسيّة، وفوق الواقع المعيش، وفوق هذا العالم إلى عوالم أسمى، فهو إذ يصف الخمر بالنور والإشعاع و الإشراق؛ لأنّه يرى الخمر مصدراً أزليّاً للنور، وقد يكون هذا النور هو الأمل (منبع الأمل)[60] مقابل ظلام الحياة، أو ظلام اليأس، ولعلّ هذا النور هو المعرفة الإلهيّة ، أو هو الخلاص من ظلمات الحياة القمعيّة القهريّة الظالمة كلّها إلى عوالم الفرح والنور والأمل.

ولعلّ ذلك يكون من تأثّر الشاعر بالدّيانة المسيحيّة، فالسيّد المسيح(ع) صاحب رسالة الخلاص الإنسانيّ يقول: ﴿أنا هو نور العالم ، من تبعني فلا يمشي في الظلمة ، بل يكون له نور الحياة﴾[61] ، وقوله الآخر: ﴿أنا الكرمة الحقيقيّة وأبي الكرّام . . .أنا الكرمة وأنتم الأغصان. . . ﴾[62].

وإذا كانت الخمر رمزاً يقصد به الذات الإلهيّة، فماذا عساه يقصد بوصف الطلول التي يرفضها ويدعو إلى نقضها والابتعاد عنها ؟ فهل يردّ على فئةٍ معيّنة كالجبريّة أو المرجئة... ؟ أو يقصد بها التمسّك بظواهر الأمور وقشورها؟ ويدعو إلى التحوّل بالفهم والتفكير إلى باطن الأشياء والبحث عن أصول الحقيقة والمعرفة، والابتعاد عن ظواهرها التي كثيراً ما تُبعد عن الحقيقة، فيلتقي مع المتصوّفة الذين ينشغلون بمحاولة التواصل مع مصدر المعرفة، بدلاً من الانشغال بنصوص الشريعة التي مزّقت الاختلافات المذهبيّة دلالتها[63].

وتتوقّف الدراسة عند قصيدةٍ لأبي نواس، حيث يشخّص الخمرة ويجعلها عروساً يريد أن يخطبها من أبيها (الكرم) ليزوّجها من الماء فتدور حواريّة مميّزة بين الشاعر والخمر، يمكن استخلاص كثيرٍ من المعاني والإيحاءات، مع الإشارة إلى أنّ هذه المحاورة تمثّل بذور المحاولات في الكتابة المسرحيّة العربيّة، إذ يقول[64]:

يا خـاطبَ القهوةِ الصّهباءِ يمهرُهـــا بالرّطلِ يأخذُ منها مِلأهُ ذهبـــــا
قصّرتَ بالرّاحِ فاحذرْ أن تسمّعَهـــا فيحلفَ الكرمُ أن لا يحملَ العِنَبـــا
إنّي بذلتُ لها لمّـــا بصرتُ بهـــا صـاعاً من الدرِّ والياقوتِ ما ثُقبـــا
قالَتْ: فمَنْ خاطبي هذا؟ فقلتُ: أنـا قـالتْ: فَبَعْلي؟ قلتُ : الماءُ إنْ عَذُبَـا
قالتْ: لُقـــاحي، قلتُ الثّلجُ أُبـردُهُ قالتْ فَبَيْتي ، فما أَسْتحسنُ الخَشَبـا
قلتُ: القنـانيّ والأقداحُ ولّذهـــــا فرعونُ قالتْ: لقدْ هيّجتَ لي طَرَبَـــا
لا تمكنّني من العربيدِ يَشْـــــربُني ولا اللئيمِ الذي إنْ شَـمّني قَطَبَـــــا
ولا المجوسِ فإنّ النـــــارَ ربُّهُمُ ولا اليهودِ ولا من يعبُدُ الصُّلُبـــــا
ولا السّـــــفالِ الذي لا يستفيقُ ولا غرِّ الشّبابِ ولا من يَجهلُ الأَدَبَـــا
ولا الأراذلِ إلّا مَـــــــنْ يُوقّرُنـي من السّـقاةِ ولكنْ اسْقِني العَرَبَـــــا
يـــا قَهْوَةً حُرّمَتْ إلّا على رَجُـلٍ أَثْرَى فَأَتْلَفَ فيها المالَ والنّشَبَـــا

---

[59] وممّا قاله أبو نواس عن النور والضياء الذي تبعثه الخمر ولعله يشير إلى آية النور في القرآن الكريم:
(وكأنّ شاربها لفرط شعاعها في الكأس يقرع في سنا مقباسِ)
Abo Nowas, Dewan, p105.
(فكان جوابه أن قال : صبحٌ ولا صبحٌ سوى ضوء العقارِ)
Abo Nowas, Dewan, p77.
(فعلت في البيت إذ مزجت مثل فعل الصبح في الظلمِ)
Abo Nowas, Dewan, p41.

[60] Torathuna kaif narefh, H morowa, moassa alabhath alarabea, Birute, 1986, p197. (in arabic)

[61] The Bible, The new testament, John Gospel, the eighth chapter, p161.

[62] the same source, the fifteenth chapter, p176.

[63] Hakaza takallam Ibn araby, p23.

[64] Abo Nowas, Dewan, p91,92.
قصّرت بالرّاح : لم تعطها حقّها ، جعل الدنّ للخمر أمّاً لها لأنها تستقرّ في جوفها أجلاً موقوتاً كما يستقرّ الجنين في بطن أمّه، العربيد :الذي يؤذي نديمه عند سكره ، قطبَ : عبس ، السفال : السيّئ الخلق، النشب: المال الأصيل من الصامت والناطق .

يصوّر الشاعر في قصيدتهِ حواراً دار بينه وبين الخمر التي أنسنها وشخّصها، حواراً يمثّل مشاركة وجدانيّة بينه وبين من شغلت عمره كلّه ،فهي خمرةٌ عذراء، وعلى طالب يدها أن يدرك مقدار مهرها الغالي كثيراً، فالذهب رخيصٌ إزاءها، ثم تدور الحواريّة وتتالى الشروط والأسئلة والشاعر يقبل بشروطها كلّها.

وقد استخدم الشاعر (القهوة والصهباء) وهما من أسماء الخمر، فالقهوة [65] هي التي تُقهي شاربها عن الطعام، أي تذهب بشهوته، والصهباء[66]: هي الخمر وسميت بذلك للونها، وقيل: هي التي عُصرت من عنب أبيض، وقيل: تكون منه ومن غيره ، وذلك إذا ضربت إلى البياض، وهذه الخمر أرفع أنواع الخمور وأعلاها شأناً، وهي خمرةٌ يخالط بياضها حمرةٌ لتقترب من لون الشفق، وقد يكون لهذا اللون دلالة أخرى –سيأتي البحث على ذكرها– ثم عرّفها الشاعر(الخاطب) بالبعل، واللقاح والمنزل الجديد والعريق منذ عهد فرعون، ووافق على تجنيبها المجوس واليهود والنصارى والعربيد واللئيم والسفال وغرّ الشباب والأراذل والسقاة المستهينين، وكل من لا يدرك قيمتها، ولكن سقاها العرب .

فهي خمرةٌ محرّمة إلا على من بذل في سبيل رضاها وحيازتها كلّ طاقته، و كلّ ما يستطيع، فلا يستحقها إلا العربي الأصيل، وهذا أبلغ ردّ على من اتّهم أبا نواس بالشعوبيّة .

ألا يمكن القول: إنّ هذه الخمر قد تعالت عن الخمور العاديّة وتسامت عليها، و إن اشتركت معها في كثير من الصّفات، كما أنّ اعتماد الشاعر مبدأ الرمز في القصيدة قد جعلها من النصوص المفتوحة على القراءات، إذ لا يمكن أن تنفي قراءةٌ معيّنة لها أيّةَ قراءةٍ أخرى، وهذه القصيدة أيضاً من أكثر قصائد القرن الثاني الهجريّ تجديداً، وذلك من النفَس القصصيّ الذي تخلّلها، وهذا ما جعلها تبدو قصّةً أو مسرحيّةً، كاتبها: أبو نواس، وشخوصها : الخاطب (الشاعر) والخمر والبعل(الماء) والأب (الكرم) والنديم، أمّا زمانها ففي القرن الثاني الهجريّ، ومكانها فقد يكون في إحدى الحدائق أو الحانات أو الأديرة، أي في الأماكن التي يُتعبّد فيها للخمر.

وهذه الخمر التي تفرّدت بصفاتها، وجلّت عن الوصف والإدراك[67]، فليس لها شبيه يشابهها[68] ولا ندٌّ ينافسها (عُميت عنها المقادير، ولم يحصها نور) وهي خمرةٌ تسمو فوق العالم المحسوس إلى العالم المجرّد[69]؛ لأنّها قدرةٌ، بل روحٌ قادرة على الخلق، وقديمةٌ منزّهة، ومن صفاتها التجلّي والقداسة، فربّما (كان يهدف ويسمو إلى الخمرة التي يمتزج فيها الإحساس بالفكر والروح، وتذوب فيها النفس توقاً إلى التطهّر والخلاص، وتحمل في صفاتها كلّ ما هو جميل ونقيّ . الخمرة التي توصل إلى اليقين ، أو التي قد ترمز إلى اليقين الذي يحمله الباطنيّون سرّاً محجوباً، أو ربّما الخمرة التي عناها المتصوّفون ورمزوا فيها إلى الخمرة الإلهيّة، وربّما كان الأمر هذا وذاك معاً)[70].

والخمر تبدو بالنسبة لأبي نواس أكثر من أداةٍ للنشوة الروحيّة، فقد كانت نوعاً من السفر إلى أعماق الإنسان، والأخذ بيده إلى عالم الانعتاق حيث تتلاشى حدود الزمان والمكان، ووسيلةً روحيّة للخلاص من الهموم والأحزان والقلق والاضطراب، وملجأً للسكينة والطمأنينة، فهي أيضاً خلاصٌ للجسد من غربته و آلامه[71].

ومن الأمور المشتركة التي شغلت المجّان والمتصوّفة، كان حديثهم عن النديم ومجالس الشّرب، فإذا ما كانت خمرهم كريمةً مقدّسة، فإنّ ذلك ليس ببعيدٍ عن صفات النّدامى ورفاق الشّرب، فهم متخيّرون، ولهم الصّفات النّبيلة والأخلاق الحميدة، وحُسن

---

[65] Lesan alarab, kaha substance. مادة (قها)، أقهى عن الطعام: ارتدت شهوته عنه من غير مرض

[66] Lesan alarab, sahab substance.

[67] Abo Nowas, Dewan, p696. . يقول أبو نواس : جلّت عن الوصف حتى ما يطالبها وهمٌ فتخلفها في الوصف أسماء

[68] the same source, p76. يقول أبو نواس : تمّت فلم يرَ إنسانٌ لها شبهاً فيمن برى الله من عُجمٍ ومن عربِ

[69] يقول أبو نواس : ذخرت لآدم قبل خلقته فتقدّمته بخطوة القبلِ
فأتاك شيءٌ لا تلامسه إلا بحسّ غريزة العقلِ

the same source, p42.

ولعلّ في هذا القول إشارة إلى الحديث الشريف : اعبد الله كأنّك تراه، فإن لم تكن تراه فإنّه يراك .

[70] The honest corinthian Abo nowas, p271.

[71] Abo Nowas, Dewan, p144. يقول أبو نواس : و بادر بالصبوح فإنّ فيه شفاء السقم للرجل السقيم

المعاشرة، وصفاء النيّة، والبعد عن الفحش والنّفاق والرّياء، أو لعلّ ذلك بحثاً عن الأخ والصديق الصدوق الذي أصبح وجوده نادراً في مجتمع العبث والنفاق، وهذا أبو نواس يجعل منهم سادةً نجباء في قوله[72] :

في ندامى سـادةٍ نُجبٍ أخذوا اللّذّات من أممِ

وقول مطيع أيضاً عن صفات ندمائه وأخلاقهم الكريمة[73] :

بعضُهمْ رَيحانُ بعْضٍ فَهُمْ مِسْـــكٌ وعودُ
غابَتِ الأنْحُسُ عنهُمُ و تلقتّهـــمْ سُعودُ
فترى القومَ جُلوســـاً والخنـــا عنهمْ بعيد

وتتداخل المعاني التي تمتزج فيها الرموز والإشارات والإيحاءات، والتي تستدعي أكثر من قراءة للنّصوص الخمريّة التي تثير في المجّان مواجعهم وشجونهم تارةً، والفرح والنّشوة تارةً أخرى ، ومن ذلك ما يقوله أبو نواس في وصف مجلس شراب[74] :

ومُسمعةٍ جاءَتْ بأخرسَ نـــاطقٍ بغيرِ لســـانٍ ظلَّ ينطقُ بالسّـحْرِ
لِتُبدي سِـــــرَّ العاشقينَ بصوتـِهِ كما تنطقُ الأقـــلامُ تجهُر بالسّـرِّ
أصابعُها مَخضوبةً وهي خمســـةٌ تختّمنَ بالأوتـــارِ في العسرِ واليسْرِ
تقولُ وقد دبّتْ عُقـــــارٌ كأنّهـا دمٌ ودمـــــــوعٌ فوقَ خدٍّ إذا تجـري
ســـلامٌ على شخصٍ إذا ما ذكرتـُهُ حَذرتُ من الواشـينَ أن يهتكوا سِتري

فما المقصود بالأخرس الناطق؟ وما هو سرّ العاشقين؟ وعن أي حبٍّ وعشق وصبابة يتحدّث؟ وأيّ فيض من دمٍ ودموع ؟ وما هو السرّ الذي يحذر من الوشاة أن يفضحوه...؟ وكلّ هذه التساؤلات وغيرها تقودنا إلى رمزيّةٍ ما تحدّث عنه المتصوّفة لاحقاً في العصر المملوكي عن الخمر، وعن النديم وأخلاقه و رمزيّته[75].

---

[72] **the same source, p41.**

وعن تقدير النديم واحترامه يقول أيضاً:

ولســـــتُ بقائلٍ لنديمِ صدقٍ وقد أخذَ النّعاسُ بمقلتيـــهِ
تناولُهـــــــــا وإلّا لمْ أذُقْهـــا فيأخذَها وقد ثقلَتْ عليـــهِ
ولكنّي أديرُ الكـــــأسَ عنـــهُ وأصرفُها بغمزةِ حاجبيـــهِ
وأحبسُـــــها إلى أنْ يشتهيها وآخذُهـــــا برفقٍ من يديـهِ
فهذا مـــــا حَييتُ لـهُ وإنّـي أبرُّ لمثلـهِ من والديـــــــهِ

the same source, p120.

وليس من ندمائه السّخيف أو اللّئيم أو قليل العقل، إذ يقول: ولا تجعلْ نديمَكَ في شرابٍ سخيفَ العقلِ أو دنسَ الأديمِ.

the same source, p144.

وهو القائل أيضاً :

صفو التعاشر في مجانبة الأذى وعلى اللبيب تخيّـر الجلّاسِ .the same source, p221
هذا وذاك وفتيـــــان لهم أدبٌ شمّ الأنوف سُراةٌ غير أنكاس the same source, p159.
(السّراة: أشراف الناس ورؤوسهم . أنكاس : مفرده نكس وهو الجبان المذموم الصفات).

[73] **Shoaraa Abasseion p46-47..**

[74] **Abo Nowas, Dewan, p223.**

[75] **يقول ابن الفارض: يـــا مـــا أميلحه رشـاً فيه حلا تبديله حـــالي الحلي بـذاذا**
أضحي بإحسانٍ وحسنٍ معطياً لنفـــائسٍ ولأنفسٍ أخّـــاذا
وبطرفه ســحرٌ لو أبصر فعله هـاروتُ كان له بهً أستاذا

Ibn alfared, Diwan, p27.

وقوله الآخر: يا سائقاً عيس أحبابي عسى مهلاً وســـر رويداً فقلبي بين إنعـــامِ
ســلكتُ كـلّ مقـامٍ في محبّتكـم ومـــا تركتُ مقـــامـاً قطّ قدّامي
آهـــاً على نظرةٍ منه أســرّ بها فإنّ أقصى مرامي رؤية الرامي
إن أســعد الله روحي في محبّتـه وجســمها بين أرواحٍ وأجســامِ
the same source, p206.

الخاتمة:

وهكذا يمكن القول: لقد خلص البحث إلى مجموعة من النتائج التي وجد فيها تلاقياً بين تيّاري التصوّف و المُجون في العصر العبّاسيّ الأول، وأبرزها:

- إنّ المُجون والتّصوّف يجسّدان موقفاً وسلوكاً من الحياة والدّين والمجتمع، وإن كان لكلٍّ منهما أسلوبه وغايته.
- كلاهما يُعلي شأن الإنسان ويرفع قيمته.
- كلاهما يشتركان في الخروج عن المألوف، وفي التمرّد على القواعد والطقوس الدينيّة، و في الانشغال بأسرار الكون والوجود والبحث عن إجابات، ويستندان إلى الحيرة والشكّ سبيلاً لبلوغ الحقيقة.
- كلاهما يُعنى بالخمر ومجالسها وطقوسها، ويتغنّى بالنديم والجلساء وأخلاقهم، مع الإشارة إلى أنّ الشعراء المجّان لم يكونوا في معظمهم ينظرون إلى الخمر نظرة قداسةٍ وتعظيمٍ وإجلالٍ.
- كشفت مجالس المجون عن خروج الشّعراء المُجّان عن التعاليم الإسلاميّة في بعض جوانب الحياة الدينيّة والاجتماعيّة، وحملهم لواء التّجديد والتّطوّر على مستويي الحياة والشّعر، وكذلك فعل المتصوّفة معظمهم.
- كشفت أشعار المجّان والمتصوّفة ظهور مفهومٍ جديدٍ لديهم بما يخصّ الجسد بشكلٍ عامّ، فقد أصبح للجسد قيمته الكبيرة عند كليهما.
- إنّ أشعار المجون والتصوّف تتقاطع في كونها تمثّل تعبيراً صادقاً عن تجربةٍ معيشة آمنوا بها، وتعبيراً عن تقديسهم اللّحظة الحاضرة؛ لذلك جاءت أشعارهم في معظمها مختلفةً عن الشّعر الرّسميّ السّائد، لأنّ التّجربة عندهم مختلفةٌ عنه، والأفكار التي اعتنقوها وآمنوا بها، والقواعد التي ارتكزوا عليها مختلفةٌ أيضاً.
- إنّ الإصرار من الشعراء المجّان في ذلك العصر على تأكيد ذواتهم الفرديّة ، وإيمانهم بأنفسهم، وتعلّقهم بالحريّة، وتقديسهم للجسد يمكن أن يكون من أبرز نقاط التلاقي بين المُجون والتصوّف، بصرف النظر عن انتماء كلّ منهما إلى مرحلة زمنيّة مختلفة ومتباعدة، أو عن انتمائهما إلى آفاقٍ فكريّةٍ متنوّعةٍ قد تبدو متعارضة ومتناقضة في كثيرٍ من جوانبها.

Resources and refrences:

- Koran
- The Bible, The new testament.

[1]. A.A. Althaaleby, *The orphan of time amidst the virtues of the age *, inquiry: M.M.Abd alhameed, alhussain library, Cairo, (in Arabic) 1978.
[2]. A. Alzaeem , *Abo noas between Absurdity, exile, contumacy*, Birute, Lebanon, facts house (in arabic) , 1986.
[3]. A. Ameen, *The dawn of Islam*, Arab writer house, Birute, (in arabic) 2010.
[4]. Abo Nuwas , * The Diwan of Abu Nuwas *, inquiry: Algazaly,Birute Arab writer house, (in Arabic)1984 .
[5]. Adonies, * Sufism and Surrealism*, alsaky house, Birute, (in Arabic) 1995.
[6]. A.F. Almazeedy,* Abu Yazid al-Bistami, the Sultan of the Lovers at the third century AH*, House of books, Birute. (in arabic)1970.
[7]. Al Asfahany,Abo alfarag , *Alaghany*, inquiry: Jaber S, house of thought, Birut. (in Arabic) 1986.
[8]. A.K. Aljonaid, *Alser fy anfas alssofeia*, inquiry: M.M.Ibrahiem, publisher writers, Birute, (in Arabic) 2012.
[9]. A. Daod, *Language of poetry*, publications of the house of Culture, Damascus, (in Arabic) 1980.
[10]. A. Albagdady, *The elected from the book of asceticism and chips *, inquiry: A.H.Sabry, albashaer house, Birute, (in Arabic) 2000.

[11]. A.G.A. Issa, *The concept of Sufism *, Algee house l, Birute, (in Arabic) , 1992.
[12]. A. Matloob, *Term dictionary of ancient Arabic critic*, library of Libnan publishers, Birut, (in Arabic), 2001.
[13]. A. Ibn Khaldoon , *The introduction*, inquiry: Khaliel Shahada, house of thought, Birute, (in Arabic) 1981.
[14]. A. Haydar, *Introduction to the study of Sufism*, house of Alshomoos, Damascus (in Arabic), 1999.
[15]. Deek Aljen alhomsy , *Diwan*, collection by Almolohy A.Aldarweesh M,new alfager presses, Homs, (in Arabic) 1960.
[16]. E. Goldtsehre, *Doctrines and Sharia in islam*, T: M.Y.Mossa, A.H.Abdalkader, A.Abdehakk, house new books, Cairo, (in Arabic) 1959.
[17]. G. Ibn Manzoor, The tongue of Arabs*, Egyption establishment for Printing and publishing. (in Arabic) 1970.
[18]. G.F. Gronbawm, *Abbasid poets*, translation:Nagem.M.Y,Birute, house of Alhayat library, (in Arabic), 1959.
[19]. H. Morowa, *Physical tendencies in Islamic philosophy*, Alfaraby house, Birute, (in Arabic) 2008.
[20]. H. Morowa, *Our heritage how do we know it*,Arab Research corporation, Birute, (in arabic) 1986.
[21]. H. Sherazy, *Diwan*, T: I.A.Alshawarby, print of Nazar, Tehran, (in arabic) 1999.
[22]. I. Aljawhary, *Alsehah Dictonary*, inquiry: Ahmad Attar, science house for million's, (in Arabic) 1979.
[23]. Ibn alfared, *Diwan*, Sader house, Birute, (in arabic) 1998.
[24]. M. Ibn Araby, *Maeccn conquests*, house of thought for printing and publishing, (in Arabic) 1980.
[25]. M. Ibn Araby, *Collection of torjoman alashwaak*, inquiry: A. Almestawey, house of knowledge , Birute (in arabic) 2005.
[26]. M. Albagdady, Ibn alnajjar,* The tail of thf history of Bagdad *, inquiry: M.A.Atta, international books house, Birute, (in Arabic) 1995.
[27]. N.H. Abo zaid, *This is how Ibn arabi spoke*, the Egyptian life for book, Cairo, (in Arabic) 2002.
[28]. S. Assaf, The poetic image in the creativity of Abi Nawas*, universal foundation for studies and publishing , Birute, (in Arabic) 1982.
[29]. S. Hretany, *The honest corinthian Abo nowas*, poet of juvenility, wine, contumacy and exile, Homs, tanweer for character, (in Arabic) , 1996.
[30]. SH.A. Alnowairy,* The end of the four in the arts of literature*, the Egyptian foundation for written and publishing , Cairo, (in Arabic) 1980.
[31]. SH. Alsaharwardy, *Diwan*, inquiry: A.M.Alhasan, Jakoob house, (in Arabic) 1982.
[32]. SH. Daif, *Art and its doctrines in Arabic poetry*, almaaref house, Eygept, (in Arabic) 1978.
[33]. T. Hussain, *Wednesday conversation*, almaaref house at eygept, (in Arabic) 1968.
[34]. W. Suletten,* Sufi poetry and the concept of separation and autism*, opinion house , Damascus, (in Arabic) 2007.
[35]. Y. Alhamwi, *Literature wardrobe*, inquiry: E Shakeko, the seas house, Birute, (in arabic) , 2004.
[36]. Y. Zidan, *Sufi road and Qaderiya branches*, Aljeel house, Birute. (in Arabic) , 1991.