المجمع 18 (2023/1444)، 157-200

حين يكون موسى قناعًا:
دراسة في شعر أبراهام ابن سهل الإسرائيلي

محمود نعامنة[1]

When Moses Becomes a Mask:
A Study of Ibn- Sahl al-Israeli's Poetry

Mahmoud Naamneh

This paper examines the medieval love poem written in Arabic by the Jewish-Arab poet Ibn Sahl al-Israeli, particularly, the implications of the theme of love in the poem under consideration. The Israeli Ibn Sahel was considered a unique literary phenomenon in Andalusia, as he wrote in Arabic and with Arabic meanings. Still, using symbols and allegories, his poetry seems to conceal a perpetual nostalgia for Jewish religion and Hebrew. As such, the paper will investigate Ibn Sahl al-Isra'il's poetry, between abstraction and allegory, especially the 'Sophist allegory' through which the poet employed the mask of Moses.

الملخّص:

تعالج هذه المدوّنة قصيدة العشق لدى الشّاعر اليهودي- العربي من القرون الوسطى ابن سهل الإسرائيلي، وتوجّهات موضوعة العشق في هذه القصيدة التي كُتبت بالعربيّة الخالصة. حيث يُعتبر ابن سهل الإسرائيلي ظاهرة أدبيّة متفرّدة في الأندلس فقد كتب بحروف عربيّة وبمعانٍ عربيّة أيضًا، لكنّ شعره أخفى في رموزه "وإليجوريته" حنينًا دائمًا إلى الدّيانة اليهوديّة وإلى اللّغة العبريّة، وهذا ما ستبحثه هذه المدوّنة: شعر ابن سهل الإسرائيلي بين التّجريد "والإليغوريا"، وخصوصًا "الإليغوريا" الصّوفيّة التي وظّف ابن سهل من خلالها قناع موسى.

ونسأل في هذا الصّدد سؤالاً مركزيًا، هل قناع موسى هو النّبي موسى أم هو الحنين إلى اليهوديّة، أم أنّ موسى هو قناع صوفي، كالأقنعة الصّوفيّة التي وظّفها الشّعراء العرب الأندلسيّون في القرون الوسطى؟ ومن هنا يُطرح السّؤال التّالي وبقوّة، هل كان كلّ ذلك تأثّرا وتشرّبًا من الفكر الصّوفي لدى كبار الشّعراء المتصوّفة كمحيي الدّين ابن العربي مثلا وتجربته في كتابه **ترجمان الأشواق**؟.

[1] الكليّة الأكاديميّة أحفا.

الدّراسات حول الموضوع

قليلة هي الدّراسات التي تناولت موضوعة تأثير القصيدة العربيّة الأندلسيّة على القصيدة العبريّة الأندلسيّة، ويعود ذلك لندرة الباحثين العرب واليهود الذين أجادوا العربيّة والعبريّة – العربيّة؛ ففريق أجاد الأولى، وفريق أجاد الثّانية؛ وقلّما نجد من أجاد العبريّة والعربيّة معًا من بين جمهور الباحثين في هذا المضمار إلاّ في القليل النّادر، كالباحث الألماني إجناز جولدتسهير الذي أظهر معرفته هذه، في مدوّنته الألمانيّة *Bemerkungen Zur Neuhebraischen Poeise*، وفي مدوّنته الأخرى بالإنجليزيّة[1] *Mythology among the Hebrew and its Historical Development*.

كذلك فقد قام الباحث الإسرائيلي اليمني البروفيسور يوسف طوبي، أستاذ الأدب العبري المقارن في القرون الوسطى؛ والذي يعتبر رائدًا في بحث هذه البقعة الفكريّة من تاريخ الأدب العبري في الأندلس؛ والذي أجاد العبريّة والعربيّة؛ ببحث الشّعر العبري في القرون الوسطى، وتأثّره من الشّعر العربي آنذاك، وقد ظهر ذلك واضحًا في دراستيه المشهورتين بالعبريّة: **بين التضحية والرّفض: علاقات الشعر العبري والشّعر العربي في القرون الوسطى**؛ والأخرى: **بين الماضي والعرب: العلاقات بين الشّعر العبري والشّعر العربي في الماضي والعصر الحديث**؛ ودراسته الأجنبيّة: *Proximity and Distance Medieval Arabic and Hebrew Poetry*[2]. وقد شكّلت هذه الدّراسات أرضيّة خصبة لبحث الموضوع بشكل موسّع وأعمق. كذلك فقد تطرّق الباحث المحلّي عبد الله طربيه لهذه الموضوعة؛ سيّما دراسته الصّادرة عن

[1] Ignaz, Goldziher**.** *Mythology among the Hebrew and its Historical Development*. (New York: Cooper Square Publishers, 1967).

[2] انظر في ذلك: يوسف طوبي. **بين التّضحية والرّفض، علاقات الشعر العبري بالشّعر العربي في القرون الوسطى**، (مرجع عبري). (جامعة حيفا: زمورة بيتان، 2000)؛ وانظر: يوسف طوبي. **الشعر والأدب العربي اليهودي**. (تل أبيب: د.ن.، 2005)؛ وانظر:

Yusif Tubi, *Proximity and Distance Medieval Arabic and Hebrew Poetry*, (Leiden, 2004).

دار "رسلينج" في تل أبيب باللّغة العبريّة؛ **قصيدة الحب العربيّة والعبريّة** 2020[1]؛ وكذلك فثمّة دراسة أخرى هامّة جدًا في هذا المضمار؛ دراسة الباحث يهودا رتسهابي "יהודה רצהבי"؛ **موتيفات مُستعارة في الأدب الإسرائيلي** الصادرة عن جامعة بار إيلان[2].

وقد تناول بعض الباحثين اليهود والعرب الموضوع المطروح من زوايا نظر مختلفة، لكنّ دراساتهم لم تكن شاملة، سيّما أنّها لم تتطرّق إلى الشّاعر اليهودي- العربي ابن سهل الإسرائيلي؛ والجانب الصّوفي الدّيني في كتاباته؛ من هنا وانطلاقا من كل ذلك؛ سنحاول في دراستنا هذه تسليط الضّوء على الفكر والمنتج الشّعريّين لهذا الشّاعر، وفحص المضامين، والرّموز- الصّوفيّة؛ ومن ثمّ الوصول إلى حقيقة الإيحاءات الشّعريّة وما يترتّب عليها من معان صوفيّة- دينيّة.

الأدب العربي والعبري في القرون الوسطى: التأثّر والتّأثير

لقد تأثّر الأدب العبري في العصور الوسطى من الأدب العربي، سيّما ونحن نتحدّث عن أدب لأقليّة من الأقليّات التي عاشت في كنف الدّولة الإسلاميّة، بل تشرّبت من حضارتها وثقافتها، وهذه نتيجة طبيعيّة لهذا التّلاقي الحضاري، أضف إلى ذلك ما يعزّز هذا التقارب والتّأثير السّوسيو- ثقافي؛ طبيعة اللّغة العبريّة وآدابها، وعلاقتها السّوسيو- لغويّة باللّغة العربيّة: فاللّغتان ساميّتان والتقيتا عند ملتقيات كثيرة فونولوجيّة ومورفولوجيّة وتأصيليّة. أضف إلى ذلك طبيعة التّلاقي الحضاري- الجغرافي بين العربيّة والعبريّة. وفي خضم هذا التأثّر ظهر الشّاعر "اليهودي- العربي"؛ ابن سهل الإسرائيلي الأشبيلي في حاضرة الأندلس.

يعتبر أبراهام ابن سهل الإسرائيلي الإشبيلي "أبو إسحق"؛ واحدًا من الشّعراء اليهود الذين كانوا سبّاقين للكتابة باللّغة العربيّة، فقد اعتاد أسلافه ورفاقه من الكتّاب والشّعراء، أن يكتبوا بالعربيّة- العبريّة أو ما اصطلح البعض على تسميتها بالعربيّة اليهوديّة.

[1] انظر ذلك في المراجع.

[2] انظر ذلك في المراجع.

الغزل كموضوعة فارقة في شعر ابن سهل الإسرائيلي

وقد توجّه ابن سهل الإسرائيلي نحو موضوعة "الغزل" التي لطالما وظّفها في شعره، وقد تغزّل في الكثير من قصائده بشخصيّة تُدعى "موسى"؛ وقد اختلف النقّاد في وجهته لهذه الشّخصيّة؛ فمنهم من جعلها شخصيّة ذكوريّة متأثّرة من الغزل الذّكوري لدى الشّاعر العربي أبي نواس؛ ولكن قد تضعف هذه الرّواية حين يتحول المحبوب إلى "الخمرة" بدلاً من موسى، وأحيانًا تكون شخصيّة ذكوريّة نموذجيّة تغيب تفاصيلها؛ وهذا ما افترض اتجاهًا آخرًا للتّأويل؛ حيث فرضنا أنه قد يكون موسى أو المحبوب النّموذجي المذكر، رمزًا من الرّموز "الجوانيّة" لدى ابن سهل الإسرائيلي.

وقد عزّز علاقة العبريّة بالعربيّة أدبًا وشعرًا وفنًا في العصور الوسطى؛ سيّما العصر الأندلسيّ، العامل السّياسي؛ فقد عاملت السّلطة المسلمة الحاكمة الأقليّات اليهوديّة، معاملة جيّدة وصهرتهم مجتمعيا داخل صهارة المجتمع المسلم آنذاك؛ وقد أدركت هذه السّلطة أنّ اليهود كأقليّة يشكّلون جزء من الاستقرار السياسي للدّولة الإسلاميّة، سيّما في الرّقع الجغرافيّة الجديدة التي سيطر عليها المسلمون كبلاد الأندلس[1].

لقد تكون المجتمع العربي الأندلسي من تركيبة[2] مجتمعيّة مختلفة، عزّزت فعل التّقارب بين الحضارتين العربيّة والعبريّة، إلى الحدّ الذي قبلت فيه العبريّة بفكرها ولغتها ونمط حياتها،

[1] انظر: صلاح جرّار، **زمان الوصل، دراسات في التّفاعل الحضاري والثّقافي في الأندلس**. (بيروت: المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، 2004)، 36.

[2] هذا يعزّز ما قلناه سابقًا عن العلاقات المورفولوجيّة والفونولوجيّة للعربيّة بوصفهما لغتين من أصل واحد، أو في اتّجاه آخر ما يفترضه بعض الباحثين بكون العبريّة لهجة من لهجات العربيّة القديمة. وهذا يفسره قبول اللّغة العبريّة للعربيّة والعكس، وحتّى في اللّغة العبريّة اليوميّة في عصرنا، هناك عشرات المفردات العربيّة التي أصبحت رواسم معروفة بعد أن تم قبولها في العبريّة: خذ على سبيل المثال: "أهلاً وسهلاً، يعني، خفيف، صبابا"...انظر في ذلك الدّراسة التّالية: دوري منور. **الأدب العربي وأدب الإيدش**. (د.م: الكيبوتس الموحّد، 1998).

أن تكون جزءًا من العربيّة وحضارتها العربيّة لا سيّما في الأدب والفكر، فلذلك عمد بعض الكتّاب اليهود إلى خلق اللّغة العربيّة- اليهوديّة، أو ما اصطلح على تسميتها بالعبريّة- العربيّة، وهي لغة عربيّة في منطقها ومعانيها لكنّها تكتب بحروف عبريّة[1].

وقد تشكّلت تركيبة المجتمع الأندلسي من أكثريّة عربيّة حاكمة، أقليّة محليّة غير عربيّة، وأقليّة يهوديّة؛ وقد منح هذا التّنوع هذه الحياة الأندلسيّة العامة بعدًا جديدًا في المثاقفة والانفتاح، وقد اتكأت هذه الحضارات الثّلاث على الأيدولوجيات العربيّة المسلمة، فكان تأثيرها كبيرًا جدًا[2].

وقد استجاب الشّعر العبري لإملاءات الشّعر العربي، التي أملتها اللّغة في قوانينها وأسلوبيّتها الكتابيّة على الكتّاب والشّعراء؛ فحاول الشّعراء اليهود التّطبّع من كلّ هذا، فكتبوا الموشّح الشّعري نكاية بالموشّح العربي، وكتبوا شعرًا للطبيعة والموسيقى نكاية بالقصيدة العربيّة، بل بلغت الفلسفة اليهوديّة أوجها متأثّرة من فلسفات العرب المسلمين الغنوصيّة وفلسفات الإشراق والتّجلي، فظهر موسى ابن ميمون "الرّمبام" الذي كتب على منوال الفلاسفة العرب في القرون الوسطى[3].

من جهة أخرى؛ فقد سيطرت إملاءات الشّعر العربي القديم على الشّعر الأندلسي، فما زال عامود الشّعر وإملاءات النظريّة الشّعريّة العربيّة القديمة تمارس سيطرتها على الشّعر العربي الأندلسي، وانتقلت هذه السّلطة لتمارس بفعل المثاقفة تأثيرها على الشّعر العبري للشّعراء

[1] انظر: مراد فرج بي، **الشّعراء اليهود العرب**. (مصر: المطبعة الرّحمانيّة، 1993)، 4.

[2] انظر: شوليت أليتسور. **الشّعر العبري في الأندلس المسلمة**، (مرجع عبري). (تل أبيب: الجامعة المفتوحة، 2004)، 69.

[3] Nicholas De Lange. *Hebrew Scholarship and Medieval World*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 17.

اليهود[1]؛ وبذلك يكون الشّعر العبري للشّعراء اليهود تأثّر من الشّعر العربي القديم بطريقة غير مباشرة.

وقد ألّف الشّعراء والأدباء اليهود في الأندلس باللّغة العبريّة وبحروف عبريّة، وذلك انطلاقا من الإملاءات الدّينيّة، فقد حاول الأحبار اليهود ورجال الدّين نشر فكرة الحفاظ على الهويّة اليهوديّة والعبريّة، سيّما في الأدب الدّيني، وفي كلّ ما يختصّ بشعائر التّوراة وتفاسيرها؛ لكنّ هذه المساعي بدأت تضعف مع سيطرة العربيّة، وظهور بعض الشّعراء ذوي المكانة الدّينيّة المرموقة مثل سعاديا جاؤون[2]، الذي كتب لأوّل مرة في تاريخ اليهود في العالم الإسلامي آنذاك؛ باللّغة العربيّة، مؤلّفه الشّهير **العقائد والآراء**، الذي يعتبر مؤلّفا في الفلسفة اليهوديّة؛ وبعد هذه المحاولة، أحدث سعاديا جاؤون النّقلة النّوعيّة في استعمال اللّغة العربيّة في الأدب العبري[3].

وهكذا نشأ الشّعر العبري في القرون الوسطى متأثّرًا من الشّعر العربي؛ وقد ظهر هذا التأثّر في كتابات الأدباء والشّعراء العبريّين في بلاد الشّام، العراق، والأندلس؛ وقد تأثّر الشّعر وصولاً

[1] انظر: تسفي ملاخي. **مختارات من الأدب العربي في القرون الوسطى**. (تل أبيب: د.ن.، 1971)، 62.

[2] ولد الشّاعر ورجل الدّين اليهودي سعاديا جاؤون في مصر العليا في منطقة الفيّوم سنة 882، وقد نشأ محبًا للّغة العبريّة فألّف فيها معاجم عبريّة مختلفة، وفي سنة 921 وصل إلى العراق بعد أن أقام فيها حينًا ودرس فيها، وقد تابع في هذه الفترة مشاريعه المعجميّة واللّغويّة في مضمار اللّغة العبريّة، وقد عيّن مسؤولا دينيا رفيعًا في أحد بلاد الأندلس، إلاّ أنّ ثمّة خلاف ديني وقع بينه وبين أحد المسؤولين من اليهود واسمه دافيد بن زكاي، فاضطرّ للاختفاء سنوات عديدة، ثمّ ظهر من جديد ليسوّي الخلاف بينه وبين غريمه بن زكاي، وفعلاً عاد ليتقلّد منصبه السّابق وبقي فيه حتّى وفاته سنة 942. انظر في ذلك: أليتسور، 2004، 32.

[3] انظر: حاييم شيرمان، **تأريخ الشّعر العبري في الأندلس المسلمة** (القدس: الجامعة العبريّة، 1995)، 19-20؛ وانظر: يوسف، طوبي، "حول تأثّر الشّعر العبري بالشّعر العربي في القرون الوسطى،" **الكرمل: أبحاث في اللّغة والأدب** 18- 19، (1997-1998)، 291.

إلى الأوزان والتّفاعيل، والشّكل والمضمون. وقد تأثّر الشّعراء اليهود أيضًا من كتابات الجاحظ وابن الرّومي، وظهر ذلك جليا لدى الشعراء اليهود في بغداد[1].

وقد برزت أصوات شعريّة عالية في العصر الأندلسي، كانت محصّلة لهذا التأثّر، فبالإضافة إلى سعاديا جاؤون؛ كان قد ظهر دونش بن لبرات، والذي أسس بدوره لدخول العناصر التّأسيسيّة للشّعر العربي للشّعر العبري، سيّما الوزن والقوافي وأيضًا التّوجّه في المضامين[2].

ولتلخيص الموضوع في هذا الباب؛ نقول إنّ الشّعر العبري في العصر الأندلسي، نهج منهج التّقليد والمحاكاة للشّعر العربي؛ وباختلاف العوامل والمسبّبات؛ فقد "ذاب" الشّعر العبري في "جفنة" الشّعر العربي؛ ليكون النّتاج شعريّة قصيدة جديدة؛ اسمها القصيدة العبريّة-العربيّة.

وموضوعة الحب في شعر الشّعراء اليهود في الأندلس موضوعة متفرّدة في الشعر الأندلسي لم تكن شائعة في شعر الشّعراء اليهود في الأندلس؛ إنّما حشد الشّعراء العرب في الشّعر الجاهلي والعبّاسي هذه الموضوعة من قبل وتمظهرت موضوعة الحب في الشّعر الجاهلي؛ كما وظهرت هذه الموضوعة بآفاق تأويليّة مختلفة في التّوراة؛ في سفر **نشيد الإنشاد** تحديدًا؛ حيث ظهرت الموضوعة على شكل غزل عذري تارة وإباحي تارة أخرى؛ وقد جعل بعض المفسّرين هذا الغزل ذا دلالات مستفيضة؛ "إليغوريّة"- رمزيّة؛ وأخرى صوفيّة.

وقد عادت موضوعة الحبّ للظّهور مرّة أخرى في الشّعر العبري بتأثّر من موضوعة الحبّ في الشّعر العربي[3]. وقد تأثّر الشّعر العبري في موضوعة الحبّ من الشّعر العربي في مناح مختلفة؛

---

[1] انظر: يوسف طوبي، **بين القبول والرّفض: علاقات الشّعر العبري والشّعر العربي في القرون الوسطى**. (حيفا: جامعة حيفا، 2000)، 38- 39.

[2] محيي الدّين اللاّذقاني، **أبناء لحداثة العربيّة، مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاّج والتّوحيدي**. (بيروت: مؤسّسة الانتشار العربي، 1998)؛ يوسف سدان. **الجدليّة كموضوع للكتابة الأدبيّة وللكتابة الدّينيّة: الجاحظ مقارنة بكتّاب متأخّرين**. (القدس: مركز زلمان شزار، 1996).

[3] يوسف طوبي. **الحبّ في الشّعر التقليدي العبري متأثرًا من الشّعر العربي** (تل أبيب: د.ن.، 2006).

سيما ما يسمّى بشعر "الخمريّات والغزل"؛ واعتبرت موضوعة الحب أساسًا متينًا لشعر الخمريّات[1]؛ كذلك فقد تأثّر الشّعر العبري الأندلسي بشعر التّصوّف الإسلامي؛ وشعر الحبّ الإلهي؛ فقد أفرزت حاضرة الأندلس عشرات المتصوّفة الذين عبّروا عبر قنال الشّعر عن فكرهم الصّوفي؛ وكان شعرهم ترجمانًا لفلسفاتهم الغنوصيّة؛ سيّما فلسفات الإشراق والتّجلّي، الحلول، وحدة الوجود، والواحد والكثرة؛ وقد انطبع الشّعر العبري الأندلسي أيضا بطابع الشّعر الأفلاطوني العذري العربي، فقد عبّر الشّعراء اليهود في قصائدهم عن تجاربهم مع محبوباتهم نكاية بالشّعر العربي العذري[2]. وبرغم كون موضوعة الحبّ في الشّعر العربي تمظهرت بأشكال أخرى كالحبّ الشّاذ الذّكوري؛ الذي عبّر عنه الشّعراء العرب عبر محورين الأوّل: غزل غلماني مباشر؛ حيث تغزّل الشّعراء بمحبوب من الذّكور؛ المحور الثّاني: غزل يحتوي رموزًا لمحبوب من الذّكور[3]؛ وقد عبّر هؤلاء الشّعراء عن هذه الموضوعات عبر قالب شعري جديد أطلقوا عليه اسم "الموشّح الأندلسي"[4]؛ وقد تأثّر الشّعراء اليهود من هذه الموضوعة أيضًا وقد عبّروا عنها أيضًا في قالب شعري متأثّر من القالب الشّعري العربي "موشّح"؛ لكنّهم استعملوا الرّموز للإشارة إلى مثل هذا الغزل، حذرًا من المؤسّسة الدّينيّة اليهوديّة ورقابتها[5].

---

[1] يوسف فايس، **الخمريّات والشّعر الغزلي، تبريرات لفهم الشّعر العبري الإسباني** (القدس: د.ن.، 2002)؛ 369- 403.

[2] راجع: طوبي، 2000، 18.

[3] انظر: مقداد رحيم، **النّوريّات في الشّعر الأندلسي** (بيروت: عالم الكتب، 1980)، 72-75.

[4] مصطفى الشّكعة، **الأدب الأندلسي، موضوعاته وفنونه** (بيروت: دار العلم بالملايين، 1975)؛ وقد تتعدّد الآراء في مصدر التأثّر والتّأثير في الموشح الأندلسي؛ فمنهم من جعل الموشّح مؤسّسا على القصيدة الإسبانيّة المحليّة؛ ومن النّقّاد والباحثين ممّن جعله عربيًا خالصًا، واستجابة لتطوّر الموسيقى التي أثّرت في الشّعر وبنائه.

[5] انظر: عبد العزيز عتيق، **الأدب الواقعي في الأندلس**. (بيروت: دار النّهضة، 1976)، 169؛ سعد إسماعيل سكبي، **الأصول الفنيّة للشّعر الأندلسي، عصر الإمارة**. (القاهرة: دار نهضة مصر، د.ت.)، 272- 273.

قصيدة الحبّ العربيّة وتوجّهاتها

لقد اختلفت توجّهات قصيدة الحب العربيّة وجلّبت معها قصيدة الحبّ العربيّة؛ فقد زالت الوقفة على الأطلال، والبكاء والنّسيب، واللّوعة والهجران؛ وحلّ محلّها الحب الذي يتغزّل بقدّ المحبوبة وقوامها؛ الوجه الجميل الذي يحاكي القمر، والشّعر الأسود الذي يشبه ليل الصّحراء[1]: تفاصيل جديدة دخلت لقصيدة الحبّ العربي وطبعتها بطابعها الجديد؛ ومعها انطبعت القصيدة العبريّة الأندلسيّة.

وقد شكّلت موضوعة الحب أو الغزل بكل أشكالها بالإضافة إلى موضوعة الفخر؛ أكثر الموضوعات حضورًا في الشّعر العربي في القرون الوسطى؛ ويجمع النّقّاد أنّه حتّى في شعر الفخر فإنّ الشّعراء افتتحوا قصائدهم بالغزل[2].

وقد لجأ بعض الشّعراء اليهود في الأندلس إلى التّغزّل بشخصيّة رمز إليها بالملك أو المثال الأعلى للحب؛ أو كما فعل شاعرنا في هذه الدّراسة ابن سهل الإسرائيلي الذي تغزّل بموسى الذي يرمز لموسى النّبي؛ وكان الغزل بهذه الشّخصيّات يوهم القارئ بحضور فعلي لمحبوب معيّن، ليتّضح أنّ المقصود هو ملك أو نبي أو قائد تاريخي؛ وربّما كانت هذه الأخيرة رمزًا صوفيًا جامعًا؛ ترمز إلى الله[3].

وقد عاش الشّعر العبري الأندلسي نوعًا من الفصام؛ فقد تراوح بين طرفين، الطّرف الأوّل تأثيرات الشّعر العربي وإملاءاته؛ والثّاني شعر الشّعراء الحكماء اليهود، ما يُسمّى بالعبريّة

---

[1] انظر:

James A Bellamy. *The Banners of the Champions from Andalusia and Beyond.* (Madison: 1989);

وانظر:

Renate, Jacobi. "Time and Reality in Nasīb and Ghazal", *Journal of Arabic Literature* xvii (1985), 16- 85.

[2] يوسف فرحان، **معجم الحضارة الأندلسيّة** (بيروت: دار الفكر العربي، 2000)، 5- 6.

[3] علاّمة، محمّد علي. **الأدب العربي في الأندلس**. بيروت: الدّار العربيّة للموسوعات، 1989، 358.

"حزال". فقد تقوقع الشّعر العبري بين هذه وتلك؛ الأولى مثاقفة تدعوه للانفتاح وتؤثّر عليه، والثّانية شعور ديني يحتّم على الشّعراء السير على نهج الحكماء الدّينيّين[1].

وبرغم تأثّر الشّعر العبري قاطبة من موضوعة الحب في الشّعر العربي الأندلسي؛ إلاّ أنّ التأثّر كان محدودًا، فلم يكن شاملا؛ وذلك يعود لإملاءات مجتمعيّة ودينيّة، وكأنّ الواقع اليهودي أملى على هؤلاء الشّعراء أن لا ينغمسوا في موضوعات تحيد عن القضيّة الأساسيّة للشّعب اليهودي؛ فهم أقليّة دينيّة إثنيّة بكل الأحوال؛ ووجب على الشّعراء والأدباء مراعاة هذا الظرف التاريخي؛ على الأقل كانت هذه نظرة الحكماء الدّينيّين آنذاك[2].

وقد لجأ الشّعراء اليهود إلى الحديث عن حب تقليدي عفيف، ولم يُفرطوا أو يغالوا في وصف المحبوبة وتفاصيلها، فقد كانوا حذرين في ذلك؛ وتحدّثوا بمعاني الغزل العفيف العذري الذي يذكر المحبوبة مقرونة بالغزال أو الظبي، وربّما تحدّثوا عن الظبية أو الغزالة بوصفها محبوبة؛ وكان التّأويل سهلاً على القارئ؛ فقد استطاع القارئ أن يشخّص هذه الموضوعة بسهولة[3]. وملخّص الحديث فقد تأثّر الشّعر العبري في الأندلس؛ بالشّعر العربي في عدّة مناحي وباتّجاهات مختلفة في المضامين.

ابن سهل شاعرًا مجدّدًا

يعتبر أبراهام ابن سهل الإسرائيلي الإشبيلي "أبو إسحق"، واحدًا من الشّعراء اليهود الذين كانوا سبّاقين للكتابة باللّغة العربيّة، فقد اعتاد أسلافه ورفاقه من الكتّاب والشّعراء، أن يكتبوا بالعربيّة- العبريّة أو ما اصطلح البعض على تسميتها بالعربيّة اليهوديّة.

[1] حبيبة، يشاي. **ليس ثمّة شخص لا يحبّ: دراسات في شعر الحب العبري المتأثّرة من شعر الغزل العربي: رسالة ماجستير**. تل أبيب: جامعة تل أبيب، 1989، 358.

[2] انظر: طوبي، 2006، 1-2.

[3] طوبي، 2000، 181- 182.

وكان والده يهوديًا ولم تذكره المراجع؛ ويبدو أنّ والده كان إنسانًا عاديًا، لدرجة أنّ شاعرنا سمي بابن سهل نسبة لجدّه سهل، وليس لأبيه. وجعلت بعض المراجع أباه "أبا العيش" دون أن تعرّفه باسمه الشّخصي؛ وهكذا يكون ابن سهل الإسرائيلي: ابن سهل أبا العيش الإسرائيلي الأشبيلي. وكما يبدو من خلال السّيرة الذّاتيّة فإنّه من مواليد إشبيليّة في الأندلس[1].

وإجمالاً كانت عائلته معروفة إسبانيا، برغم بساطة والده وغياب اسمه من المراجع، وقد رصدت المراجع بعض شخصيّات هذه العائلة من الفاعلين أدبيًا وثقافيًا؛ والذين أحدثوا حراكا ثقافيًا وأدبيًا؛ كيوسف ابن سهل وهو شاعر أيضًا، وسليمان ابن سهل وهو شاعر أيضًا؛ وهذان الأخيران فضّلوا الإقامة في الجزء المسيحي من إسبانيا؛ ويعلّل بعض الباحثين ذلك لإملاءات دينيّة فُرضت عليهم؛ الأمر الذي لم يفعله أبراهام ابن سهل الإسرائيلي[2].

كان ابن سهل الإسرائيلي يهوديًا في طفولته وفي شبابه الأوّل؛ وكان من غريب الأمر أن يكون شغوفًا بالعربيّة محبًا لها، لكنّه حرم من المشاركة في صلوات المسلمين وزيارة حلقات الذكر والعلم في المساجد؛ وورد عنه أنّه كان ينتظر خارج هذه الحلقات وفي مصاطب المساجد يسمع من بعيد؛ وحفظ الكثير من المعارف الإسلاميّة. وقد بلغ به الأمر أن حفظ القرآن كلّه؛ وألمّ نتيجة ذلك بقواعد النّحو والصّرف كاملة، ونشأ يقرض الشّعر ويكتبه[3].

وقد تتلمذ ابن سهل الإسرائيلي على يد الكثير من مشاهير العلماء والنّحاة العرب؛ فقد درس لدى النّحوي العربي المشهور أبي علي الشّلوبيني، وأبي الحسن البغدادي؛ وقد بدأ أبراهام ابن سهل الإسرائيلي بكتابة "الموشّح" والقصائد العاموديّة بدءًا من شبابه الأوّل؛ حتّى بلغ به أوج شهرته في سن متقدّمة؛ وقد اتّصل بمجموعة من شعراء الأندلس المشهورين الذين

[1] محمّد الصّغير بن محمّد بن عبد الله الأفراني، **المسلك السّهل في شرح توشيح ابن سهل** (الرّباط: المكتبة الوظيفيّة، د.ت)، 8.

[2] إبراهيم ابن سهل الأشبيلي، **ديوان إبراهيم ابن سهل الأشبيلي** (بيروت: دار المغرب الإسلامي، 1998)، 2؛ وانظر: طوبي، 2000، 319.

[3] الأشبيلي، 1998، 2.

ساروا معه حينًا في الأندلس، كأبي الحسن بن سعيد؛ وكان القوم يجتمعون في حلقات الخمر والقريض على ضفاف نهر أشبيليه[1].

وقد توجّه ابن سهل الإسرائيلي نحو موضوعة "الغزل" التي لطالما وظّفها في شعره، وقد تغزّل في الكثير من قصائده بشخصيّة تُدعى "موسى"؛ وقد اختلف النقّاد في وجهته لهذه الشّخصيّة؛ فمنهم من جعلها شخصيّة ذكوريّة متأثّرة من الغزل الذّكوري لدى الشّاعر العربي أبي نواس؛ ولكن قد تضعف هذه الرّواية حين يتحوّل المحبوب إلى "الخمرة" بدلاً من موسى، وأحيانًا تكون شخصيّة ذكوريّة نموذجيّة تغيب تفاصيلها[2]؛ وهذا ما يفرض اتجاهًا آخرًا للتّأويل؛ قد يكون موسى أو المحبوب النّموذجي المذكر، رمزًا من الرّموز "الجوانيّة" لدى ابن سهل الإسرائيلي؛ وهذا ما سنوضّحه لاحقًا.

وقد كتب ابن سهل الإسرائيلي شعره باللّغة العربيّة، وبرغم ذلك ضاعت الكثير من انتاجاته وكتاباته؛ ورسب منها نزر يسير، جمعها المحقّقون في "ديوان ابن سهل الإسرائيلي"[3]؛ وقد أجمعت كتب التّراجم على أنّ ابن سهل الإسرائيلي قد أسلم؛ ونتيجة لذلك حصل على مكانة مرموقة وأحاطته الحاضرة الأدبيّة الأندلسيّة بهالة من الشّهرة، وقد لُقّب في حينه ب "الشّاعر العربي- اليهودي[4]؛ وقد امتاز كتابيًا بكتابته للموشّح الأندلسي؛ ذلك "الجانر" الأدبي حديث الولادة؛ وقد أصبح ابن سهل الإسرائيلي شاعر البلاط في قصور الحكّام في المغرب لفترة قصيرة؛ وبعد سقوط أشبيليه انتقل لسبسطة؛ وهناك بقي في بلاط ملكها "ابن خلاص" يقرض الشّعر؛ إلى أن قضى غرقا في البحر في أحد سفراته في آخر المطاف؛ وكان قد بلغ من العمر أربعين عامًا[5].

---

[1] الأشبيلي، 1998، 2.

[2] محمّد العريس، **موسوعة شعراء العصر الأندلسي** (بيروت: دار اليوسف، 2005)، 183.

[3] راجع: شيرمان، 1995، 22.

[4] راجع: بي، 1993، 3- 5.

[5] عبد الله محمّد الزّيّات، **رثاء المدن في الشّعر الأندلسي** (مصر: جامعة قاريونس، 1990)، 306.

وقد وثّقت التّراجم حياته مختصرة إيّاها بحياة ترف وملذّات، ورفاهية في قصور الحكّام والأمراء؛ وهذا صديقه ورفيق دربه الشّاعر ابن سعيد يقول في ذلك: "قرأت معه زمانًا وبادرنا لأنواع الملذّات ضميرانا، وكان يهوى مهوى هوانا، ومجمع لذّاتنا ومنانا، بمرج الفضيّة والعروس والسّلطانيّة وشنتبوس، لا نكاد نخلو من التّفرّج في تلك الأدوار والقصور، وظلّ الشّباب ممدود، وهوى النّفس هناك مقصور، ومعنا من الوجوه الفنّانة ما يعين القرائح، ويأتي من المحاسن والبدائع بكل غاد ورائح"[1].

وقد برز الدّور الرّيادي للشّاعر ابن سهل الإسرائيلي على أيدي نّقّاد زمانه، سيّما النّقّاد الشّهيرين من القرون الوسطى أبو حسّان ابن حريق (توفي 1225)[2]؛ وأبو صفوان ابن إدريس (توفي 1222)؛ وابن لوبال (توفي 1285)[3]، وحازم القرطاجنّي (توفي 1285)[4].

وقد جمع الباحثون والنّقّاد قصائد الشّعر التي كتبها ابن سهل الإسرائيلي في ديوان شعري واحد، وقد صدر هذا الدّيوان في طبعات وتحقيقات مختلفة؛ وتعتبر طبعة دار صادر بيروت سنة 1967؛ بتحقيق الباحث إحسان عبّاس (ولد 1920- 2003)، الأهمّ على الإطلاق؛ إذ تُعتبر هذه الطّبعة فريدة من نوعها بوصفها الأوّلى والأشمل من حيث محتواها[5].

ومن خلال قراءة مستفيضة لهذا الدّيوان - وهو من القطع المتوسّط- يتّضح كم الشّعر الذي وظّفه ابن سهل الإسرائيلي للحديث عن موضوعة الغزل، سيّما الموشّحات؛ وقد برز في هذه القصائد معشوق اسمه موسى[6]، وللتّو كنّا سنحكم على ذلك بحكمين: وذلك استنادًا إلى

[1] فوزي سعد عيسى، **الشّعر الأندلسي في عصر الموحّدين** (الإسكندريّة: دار المعرفة الجامعيّة، 1991).

[2] حول ترجمة هذه الشّخصيّة؛ انظر: محمّد، بنشريفة. **ابن حريق حياته وآثاره** (المغرب: د.ن، 1996).

[3] حول ترجمة هذه الشّخصيّة انظر: دراسة الباحث المغربي محمّد بنشريفة: محمّد بنشريفة، **ابن لبال الشّريشي** (الدّار البيضاء: مطبعة النّجاح، 1996).

[4] انظر: H, Mones, "Ibn Sahl", *The Encyclopedia of Islam*, New Edition. (1971), 924.

[5] انظر هذه الطّبعة في: إحسان عبّاس، **ديوان ابن سهل الإسرائيلي** (بيروت: دار صادر، 1967).

[6] انظر: إليان يوسف سركيس، **معجم المطبوعات العربيّة والمعرّبة** (القاهرة: د.ن.، 1928-1933)، 9.

الغزل الشّائع في الشعر الأندلسي؛ إمّا أن يكون موسى شخصيّة من الواقع؛ وبذلك يصبح الغزل ذكوريًا غلمانيًا؛ ومثل هذا الغزل شائع في الحضارة الأندلسيّة، وإن ندر. والحكم الآخر هو أنّنا أمام شخصيّة أرضيّة مجرّدة؛ لكنّ دلالاتها المستفيضة ستقودنا حتمًا إلى معانٍ "إليغوريّة"- صوفيّة، فقد يكون موسى رمزًا لموسى النّبي، وبالتّالي لليهوديّة التي انطلق منها ابن سهل الإسرائيلي؛ وقد تكون أيضًا لها إشراقات أخرى، كأن تكون هذه الشّخصيّة رمزًا لله؛ وهي بذلك تتأثّر من كتابات عشرات المتصوّفة العرب في الأندلس سيّما ابن سبعين، ومحيي الدّين بن العربي.

وفيما لو حيّدنا الحكم الأوّل، انطلاقًا من كون السّيرة الذّاتيّة لابن سهل الإسرائيلي لا توحي بأنّه كان غلمانيًا أو شاذًا؛ يبقى الحكم الآخر وهو الذي سيُرجّح بقوّة، خصوصًا وأنّ موضوعة العشق الصّوفي راجت في فضاء الأندلس؛ وكان روّادها من الشّعراء المتصوّفة قد تحدّثوا عن شخصيّة تغزّلوا فيها، لكن كانت هذه الشّخصيّة ترمز "للحقيقة الكونيّة الكبرى؛ الله" على حد تعبير المتصوّفة؛ تمامًا كما فعل محيي الدّين بت العربي مع محبوبته "النّظّام"؛ وكما فعل عمر الخيّام مع محبوبته "عائشة[1].

وقد حكم بعض النّقّاد على شخصيّة موسى في شعر ابن سهل الإسرائيلي، بوصفها شخصيّة واقعيّة من فضاء الأندلس؛ وقد جعلوها موسى بن عبد الصّمد؛ وهو شاعر معاصر لابن سهل الإسرائيلي، والذي اشتهر بكتابة شعر الغزل؛ وكان يهوديًا[2].

والحكم التقليدي الثّالث - وحسب رأيي- نابع من رواج توظيف شخصيّة موسى كمعشوق في بعض القصائد، لدى بعض من الشّعراء اليهود في الأندلس؛ وقد يكون ذلك تقنّعا وبالتّالي المقصود هو الحنين الأبدي إلى اليهوديّة؛ وقد يكون ذلك موتيفًا شعريًا يُقصد من وراء توظيفه، التّعبير عن اليهوديّة بصفتها سمة عامّة يشترك فيها كلّ الكتّاب اليهود في حاضرة

[1] حول نظريّة الاتّحاد بين المحبّ الصّوفي وبين الله انظر:

William, Chittick. *The Sufi Doctrine of Rumi*. Tehran: Tehran, 1974, 67.

[2] انظر: د. م. **مناهل الأدب العربي، مختارات ابن سهل** (بيروت: مكتبة صادر، 1953)، 8- 10.

الأندلس. ما يؤيّد رأيي هذا بعض الشّواهد الشّعريّة التي رصدتها في دراستي هذه، والتي تُظهر موسى المعشوق في قصائد أخرى؛ مثلاً، يقول أحد الشّعراء اليهود المغمورين – بالاستناد إلى كتاب إحسان عبّاس حول ابن سهل الإسرائيلي[1]:

مَـا لِمُـوسَـى قَـد خـرّ لله لمّـا فَـاضَ نُورًا غَشّـاهُ ضَـوْءُ سِـنَـاهُ
وأنـا قـد صُـعقـت مِنْ نُور موسـى لَـوْ أُطِـيـقُ الـوُقـوفَ حِـيـنَ أَرَاهُ

إنّ عشق موسى لدى ابن سهل الإسرائيلي أضحى "ثيمة" مميّزة لكتاباته الشّعريّة؛ فما ينفكّ يؤكّد أنّه مغرم بسحر موسى؛ وعشق موسى سبب كآبة مستمرة لابن سهل الإسرائيلي؛ وينتظر شاعرنا أن يفوز بهذا الحب، ولكن ما يدهش في الأمر، أنّ ابن سهل الإسرائيلي، يتوقّع دائمًا أنّه مدين لموسى على الدّوام؛ وهو في درجة دنيا منه، ويبغي بلوغه على الدّوام[2].

إنّ الفكرة المذكورة أعلاه تذكّرنا بالمناجاة الصّوفيّة، والعلاقة بين المريد والله؛ قبل بلوغ المريد حالة فيها يعيش طقسي الاتّحاد الحلول؛ مرحلة فيها تكون الواسطة بين المريد والله معشوقًا أرضيًا أو ظلاً أرضيًا يصل من خلاله إلى خالقه، ليتطهّر روحيًا في درب الصّوفيّة حتّى يُصبح مريدًا صوفيًا. والمناجاة التي يناجيها ابن سهل لموسى، تؤكّد هذا الرأي، وهذا صوت القصيدة لدى ابن سهل يدلّل على روح التّصوّف أو على الأقل المحاولات الأولى لبلوغ هذه الطّريق، يقول[3]:

صـعقت وقد ناديت موسـى بخاطري وأصـبح طور الصّـبر من هجره دكا
وقالوا أسـل عنه أو تبدّى به الهوى[4] أبعد الهدى أرض الجحود أو الشّـركا

[1] انظر: عبّاس، 1967، 18.

[2] راجع: مناهل الأدب العربي، 1953، 11- 12.

[3] انظر: يسري عبد الغني عبد الله، **ديوان ابن سهل الإسرائيلي** (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1988)، 65.

[4] والعشق في الفكر الصّوفي هو المحبّة، والمحبّة - كما تقول الصّوفيّة- هي الحال الثالثة من الأحوال الصّوفيّة، وهي أساس كلّ الأحوال العالية وهي الإرادة، ومراد القوم من المحبّة ليس الإرادة، لأنّ الإرادة لا تتعلّق بالقديم (الله)؛ إلاّ أذا حملت على إرادة التقرّب لله، أمّا محبّة الخالق لعبده، فهي إرادة نعم فالرّحمة

ألـفـت – عـداك الـهـجـر- الـحـلـى فنظمت من شعري ومن أدمعي سلكا

في الأبيات أعلاه لا نستطيع تحديد ماهيّة شخصيّة موسى المذكورة؛ سيّما وأنّ الشّاعر يحشد تفاصيل كثيرة تتعلّق بسيرة النّبي موسى؛ حيث يوظّف الطّور ودّكه؛ وأرض الجحود والشّرك[1]؛ وفي ذلك تناص قرآني واضح يستدعي الآية القرآنيّة من سورة الأعراف آية 43[2]: "ولمّا جاء موسى لميقاتنا وكلّمه ربّه قال ربِّ أرني أنظر إليك، قال لن تراني، ولكن انظر إلى الجبل فإن استقرّ مكانه فسوف تراني، فلمّا تجلّى ربّه للجبل جعله دكّا وخرّ موسى صاعقا، فلمّا أفاق قال سبحانك تبّت إليك وأنا أول المؤمنين.

ففي الأبيات أعلاه يقول ابن سهل[3]، إنّه صُعق حين نادى على موسى بخاطره، وصبره انهار أمام هذا النّداء؛ فيقول له النّاس اسأل عن موسى أو يسيطر عليك حبّه؛ وابن سهل يألف درب العشق هذه، وينظم من أجلها الشّعر كما يقول في البيت الثّالث.

والسّؤال الذي يُطرح في هذا الصّدد، من هو موسى الذي يصعقه بحبّه، ويمارس فعل السّيطرة على موسى، حتّى يُصبح موسى رهينًا لحبّه، ويكتب له الشّعر؟ بلا شك سيكون موسى حسب الوصف أعلاه شخصيّة لها بعدها "الإيدولوجي" والفكري، وهي شخصيّة تتراوح بين شخصيّتين كما يبدو: موسى النّبي، والذي يؤكّد ذلك توظيف التّناص القرآني فيما يخصّ دكّ الطور من خشية الله؛ والشّخصية الثّانية هي شخصيّة فوق روحيّة؛ بل مجمع للروحانيّات؛ وعندها يخرّ كل شيء كما خرّ الطّور منها في سرديّة موسى كما جاء في القرآن؛

أخصّ من الإرادة، والمحبّة أخصّ من الرّحمة". انظر: سجّادي وآخرون، 2003، 40-41؛ وحول معاني العشق في الفكر الصّوفي، راجع: قاسم، 1970، 465- 470؛ Nicholson, 1963, 102-102؛ Lings, 1975, 45- 50، الجوهري، 1996، 131- 133؛ بلعلي، 2001، 38- 42؛ Helminski, 1999, 52.

[1] انظر: أحمد حسني العربي، **ديوان ابن سهل الإسرائيلي** (مصر: المكتبة العربيّة، 1926)، 11.

[2] انظر: **القرآن الكريم**. سورة الأعراف.

[3] انظر هذا الشّرح في: عبد الغني، 1988، 65- 66.

والمعنى الثّاني يعزّز فرضيّة كون موسى شخصيّة صوفيّة جامعة: ملامحها قد تبدو أرضيّة، ولكن مدلولاتها صوفيّة بحتة.

ولكن في الجانب الآخر لهذه الصّورة الشّعريّة، يدخل القارئ في لبس؛ وتتداخل عليه الصّور، حيث يقول ابن سهل الإسرائيلي[1]:

أبطل موسى السّحر فيما مضى وجاء موسى اليوم بالسّحر

فموسى النّبي - على حدّ قوله – أبطل السّحر فيما مضى، لكن جاء موسى اليوم بسحره الجديد؛ وفي هذا البيت إشارة واضحة إلى وجود ثمّة موسى واقعي؛ وموسى هذا له من الوقع والأهميّة كونه يسحر النّاس![2] السّؤال بماذا يسحرهم؟ بشعره؟ بمكانته الدّينيّة؟

إنّ عجز هذا البيت تحديدًا، قد يحكم على "مراوغة التّمظهر"؛ "تمظهرات" موسى في شعر ابن سهل الإسرائيلي؛ ويلغي بلا شك تأويلا واحدًا على الأقل؛ وهو كون موسى المذكور هو نبي الله موسى كإشارة لليهوديّة التي انطلق منها ابن سهل؛ والحنين الدّائم إليه؛ ولكن قبل أن نتعجّل بالحكم السّابق؛ يطالعنا صدر البيت السّابق بسؤال آخر، لماذا يصرّ ابن سهل الإسرائيلي على توظيف شخصيّة موسى النّبي مقابل موسى المجرّد؟ هناك إجابة منطقيّة واحدة: كونه رمزًا لليهوديّة وتواصلاً معها، وربّما قد يكون على عكس ما قلنا تمامًا؛ حنين لماضي ابن سهل ولهوديّته.

ويتبنّى النّاقد إحسان عبّاس الحكم الثّاني أعلاه، ويجعل ابن سهل يتغزّل بموسى عاشقًا، كونه رمز لليهوديّة المنحدر منها، وموسى هو رمز جامع للعشق كما يرى إحسان عبّاس؛ هذا العشق هو حتمًا الحنين إلى اليهوديّة[3]؛ ويبني إحسان عبّاس رأيه هذا على نقد ابن سعيد من القرون الوسطى؛ والذي يرى أنّ ابن سهل الإسرائيلي أحسن المراوغة؛ فقد استعار تقنيّة

[1] انظر: الأشبيلي، 1998، 39.

[2] انظر: عبد الرّزّاق حسين، **الأدب العربي في جزر البليار** (عمّان: دار الجيل، 1993)، 153.

[3] راجع: عبّاس، 1967، 17.

التغزّل بالذّكور من أجل التّعبير عن حبّه لليهوديّة، ولكي لا يقع في دائرة الاتّهام بحبّه لليهوديّة أحسن المراوغة من جديد، فاختار موسى مجرّدًا تارة، وموسى النّبي تارة[1]؛ وهل توظيف شخصيّة موسى النّبي التي يحتفل بها الدّين الإسلامي ويعظّمها إلى أبعد الحدود ممنوعًا في الشّعر؟ على الإطلاق بل رفع النّقّاد من قيمة الشّعر والأدب الذي يحاور النّصوص الدّينيّة ويوظّفها عبر تقنيّات نسمّيها اليوم في حداثتنا الأدبيّة "بالتّناص"؛ لذلك كان هذا الوعي لدى ابن سهل الإسرائيلي؛ وقد أحسن "التّقنّع" عبر موسى الذي أصبح مرّة أخرى وبتعابير الحداثة الأدبيّة، قناعًا شعريًا للحديث غير المباشر عن توجّهات الشّاعر.

كل ذلك يدعم فرضيّة البحث؛ في كون موسى قناعًا! قناعًا أرضيًا للتّعبير عن توجّهات الشّاعر الصّوفيّة[2]؛ ونحن في عصر ابن سهل وبحاضرته، انتشر الفكر الصّوفي، وانتشرت مضامين الشّعر الصّوفي؛ سيّما التغزّل بشخصيّات أرضيّة لبلوغ المحبوب الأسمى "الله". فقد تغزّل بعض المتصوّفة في هذا العصر تحديدًا بمحبوبة أرضيّة جميلة كمصدر إلهام لبلوغ المحبوب السّماوي؛ وقد أبدع في هذا الباب الشّاعر والمفكّر الصّوفي الشّهير محيي الدّين بن العربي (1164-1240)[3]، فقد عاش في نفس المكان وفي نفس الفترة الزّمنيّة التي عاش فيها ابن سهل؛ وبالرّغم من أنّني لم أجد أيَ مصدر يؤكّد الاتّصال الحقيقي بين الشّخصين؛ إلاّ أنّ الاتّصال والتأثّر الفكري موجودان بطبيعة الحال، لا سيّما حين نتحدّث عن ابن العربي لذي اعتبره

[1] راجع: عبّاس، 1967، 18.

[2] حول كون الشّخصيّة الأرضيّة رمزًا شعريًا كتابيا لله في الشّعر الصّوفي، انظر: علي حيدر، **مدخل إلى عالم التّصوّف** (دمشق: الشّموس، 1999)، 11.

[3] محيي الدّين بن العربي، محمّد بن علي بن محمّد بن أحمد بن عبد الله الحاتمي، يعود في أصوله لقبيلة طيء العربيّة القديمة، يُكنّى بأبي بكر، ويُلقّب بابن العربي لدى أهل المشرق، نشأ بأجواء دينيّة محضة لوالد صوفي ولأمّ متعبّدة، دخل عالم الصّوفيّة، وكانت النّتيجة فكرًا عملاقًا يمتاز بكتابات صوفيّة ذات دلالات رمزيّة وسياقيّة عصيّة على التّأويل؛ وقد تطرّق ابن العربي لمواضيع فكريّة وفلسفيّة متنوّعة أخرى، كالذات والآخر، إثباتات وجود الله؛ قدم العالم، محبّة الله...للاستزادة راجع: غلاّب، د.ت، 217- 231؛ Pellat, 1971, 707- 709.

النقّاد مدرسة كاملة في التّصوّف الإسلامي[1]، أثّرت بفكرها بدرجة كبيرة جدًا على الكتابة الفلسفيّة والإبداعيّة في القرون الوسطى حتّى يومنا هذا.

وقد تأثّر الشّعراء بتجربة محيي الدّين بن العربي[2] في كتابه **ترجمان الأشواق** وفي غزله المُفرط بحبيبة أطلق عليها لقب "عين الشّمس"[3]؛ وقد تهافت النّقّاد والشّارحين في القرون الوسطى لشرح **ديوان ابن العربي ذخائر الأعلاق**، فجعلوا حبّه أرضيًا وجعلوا محبوبته واقعيّة أرضيّة، حتّى جاء ابن العربي نفسه وكتب كتابه **ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق**[4] وبيّن من خلال كتابه هذا التوجّه الصّوفي لهذه المحبوبة، وبتفسيره هذا يُصبح ابن العربي محط أنظار

---

[1] انظر في ذلك: محمّد غلاّب، التّنسّك الإسلامي، منشؤه وتطوّره، ومذاهبه ورجاله (مصر: المجلس الأعلى للشّؤون الإسلاميّة، د.ت)؛ وانظر: CH Pellat, "Ibn Al-ʿarabī", *The Encyclopedia of Islam* New Edition, (1971) 707- 708.

[2] يعمد ابن العربي إلى مقاربة مفاهيمه بناء على النّظر الفكري، فلا يخضع كتابته للتّنظيم المنهجي، الذي يُصادف لدى المتكلّمين والفلاسفة، وإنّما يحتكم في الغالب إلى تجربته الرّوحيّة، وترقّب كتاباته بما يرد عليه من أحوال ومقامات، وبذلك تكون نصوص ابن العربي مستعصية على التّأويل، وتفتح مسارات عديدة لقراءتها وتأويلها. انظر: بلقاسم، 2004، 19.

[3] انظر: محيي الدّين بن العربي. **ديوان ترجمان الأشواق**. بيروت: دار الأرقم، 1997؛ وحول تفسير مصطلحي "عين" و "شمس" في الاصطلاحات الصّوفيّة الخاصّة بمحيي الدّين بن العربي؛ انظر:
Ismail Hakki, *Translation of Commentary for Fusus al- Hikam* (Oxford: Oxford Press, 1980), 93.

[4] انظر الكتاب: محيي الدّين بن العربي. **ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق**. (بيروت: د.ن؛ 1312هـ)؛ وحول دلالات "عين الشّمس" الصّوفيّة في شعر محيي الدّين بن العربي؛ انظر: رؤوبين سنير، **ركعتان في العشق: دراسة في شعر عبد الوهّاب البيّاتي** (بيروت: دار السّ) إنّ مدلولات العين عند محيي الدّين بن العربي، هي التي أوقفته عند تلقيبه محبوبته "عين الشّمس"؛ فالعين عند محيي الدّين بن العربي هي الوساطة التي يُعبّر بها عن جمال الحقّ، وجمال أسمائه، فهي الأداة التي يسخّرها ليتمكّن من عكس صورة الله؛ وعين الشّمس في قصيدتنا هذه، المدلول الذي يستعمله ابن العربي، ليدلّ بها على جمال المحبوبة التي تتراءى له بجمال الشّمس. انظر في هذا الباب: Hakki, 1980, 93. اقي، 2002.

الكثير من الأدباء والشّعراء والنّقّاد؛ سيّما وأنّه الأول عبر تاريخ الأدب من يضع ديوانًا ويُلحقه بشرح له؛ وأنّه أخرج الفكرة: فكرة التغزّل بمحبوب أرضي بقصد صوفي سماوي على الملأ[1]؛ وإن كان بعض المتصوّفة قد فعلوها كما فعل عمر الخيّام وغزله بعائشة التي قصد من وراءها محبوبه السّماوي "الله"[2].

إنّ ما يدعم رأيي في هذه الدّراسة أيضًا، بعض الإشارات في السّيرة الذّاتيّة لابن سهل الإسرائيلي، فتذكر المراجع أنّ ابن سهل الإسرائيلي كان قبيح المظهر لكن حلو المعشر؛ يقول إحسان عبّاس[3]: "... وخلقة تقتحمها عيون المحبّين والمُبغضين، إذ صيغ في صورة ابن الصّائغ، وعيف كما يُعاف سؤر الكلب الوالغ". وهذا القُبح قاده حتمًا لطريق التّصوّف الذي لم يُعلن عنه صراحة، بل وظّفه عبر كتابة مقّنعة قلّد فيها كبار المتصوّفة العرب[4].

وقد ميّزت موضوعة الغزل شعر ابن سهل الإسرائيلي، لدرجة أنّ نقّاده ركّزوا في نقدهم على

---

[1] انظر الفكرة لدى ابن العربي بتوسّع في مؤلّفه الشّهير: محيي الدّين ابن العربي، **العبادلة** (القاهرة: مكتبة القاهرة، 1969).

[2] حول شعر الخيّام وشخصيّة عائشة؛ انظر: يوسف حسين بكار، **التّرجمات العربيّة لرباعيّات الخيّام: دراسة نقديّة** (الدوحة: منشورات جامعة قطر، 1988).

[3] راجع: عبّاس، 1967، 18.

[4] هذا يذكّرنا حتمًا بتقلّبات الشّاعر العبّاسي ابن الرّومي، الذي أثبتت الدّراسات أن جانبًا من شخصيّته القبيحة كان مفتاحًا للتّوجّه الصّوفي المقنّع في كتاباته؛ وهذا ما جاء في دراستي الصّادرة عن دار الشّروق عمّان سنة 2019؛ ودراستي الأخرى الصّادرة عن دار ويستوود الإنجليزيّة- أتلانتا الولايات المتّحدة الأمريكيّة؛ وكلا الدّراستين تتحدّثان عن التّوجّه الصّوفي المقنع لدى ابن الرّومي؛ وتجعل الدّراستان الأسباب المنطقيّة لهذه الكتابة: دمامة خلق ابن الرّومي، فقد كان الشّاعر دميم الخلق، والأمر الثّاني مسيحيّته التي انحدر منها؛ وكلا الأمرين يذكّراننا حتمًا في دراستنا هذه بتقلّبات ابن سهل الإسرائيلي. انظر هذه الدّراسات في: محمود نعامنة وسالم سلامنة، **بارانويا القصيدة العربيّة في القرون الوسطى: ابن الرّومي أرق الماضي وأرق اللّغة: من المجاز إلى التّصوّف** (عمّان: دار الشّروق، 2019)؛
Mahmuod Naamneh. *The Role of Form and Content. Atlanta-United States of America* (s.l.: Westwood Publishing, 2022).

موضوعة الحبّ دون سواها، وقد جعله الكثير من النّقاد رهينًا لهذه الموضوعة دون سواها؛ ورهينًا لليهوديّة دون سواها؛ يقول النّاقد الأندلسي المقرّي في ذلك[1]: "اجتمع فيه ذلاّن؛ ذلّ العشق وذلّ اليهوديّة". وهذا الأمر انعكس في مواضع كثيرة في شعره، يقول ابن سهل[2]:

وألمي بغليي فيه جمر مؤجّج تراه على خديه يندى ويبرد
يُسائلني من أيّ دين مَداعبا وشمل اعتقادي في هواه مبدّد
فؤادي حنيفي ولكن مقلتي مجوسيّة من خدّه النّار تُعبد

في الأبيات الثّلاثة السّابقة هناك تأويلان؛ الأوّل مستوى السّطح بوصف الشّعر، تقليديًا بسيطًا يُفهم من سطحه، والثّاني مستوى الغور؛ حيث نفسّر الأبيات بإحالتها إلى الإشارات الصّوفيّة الجوانيّة التي تحتويها.

ففي مستوى السّطح؛ يظهر من خلال الأبيات أعلاه أنّ الشّاعر متألّم؛ وهذا الألم يزول حين يرى ثمّة معشوقًا آخر: "تراهُ على خديه يندى ويبرد"؛ وتشير الهاءات في كلمات "تراه" و"خديه" إلى هذا المحبوب الغائب، وهذا الغائب يسأل الشّاعر مداعبًا من أيّ دين أنت؛ والشّاعر لا يملك من حبّه سوى أن يجعله ملمًّا لشمل كل الدّيانات التي يعتقد بها الشّاعر "يهوديّته وإسلامه الذي انتمى إليه"؛ وفي البيت الثّالث يعلنها الشّاعر صراحة، أنّ الحبّ الصّادر عن الفؤاد هو دينه الحنيفان؛ بالإضافة إلى دين آخر ثالث وهو الجامع؛ وهو حبّ المعشوق الذي يتعلّق فيه كما يتعلّق المجوسي بالنّار...

في مستوى الغور؛ نلاحظ أنّ ثمّة كلام مبطّن يحيلنا حتما إلى معانٍ صوفيّة؛ وهذا الخطاب الشّعري يحيلنا حتمًا إلى خطاب صوفي مشهور للحلاّج[3]؛ أحد أكبر المتصوفة العرب؛ حين

[1] انظر: أحمد بن محمّد المقرّي، **نفح الطّيب من غصن الأندلس الطّيب وذكر وزيرها لسان الدّين بن الخطيب؛ الجزء الخامس** (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1995)، 68- 69.

[2] راجع: الأشبيلي، 1998، 23.

[3] حول سيرة الحلاّج انظر: ابن زنجي. **ذكر مقتل الحلاّج** (القاهرة: دار قباء، 1988)، وانظر:
Mson Herbert. *Al Hallaj*, Exeter: Exeter University, 1995.

يقول في خطاب شعري موازٍ تمامًا[1]:

يـا نســيـم الـرّيـح قـول لـلـرّشـــا لـم يـزدنـي الـورد إلاّ عـطشـــا
في حـبـيـب حـبّـه مـلء الـحشـــا إن يشـــاء شـــئت؛ على خدّي مشـى

قد نفهم من خلال أبيات ابن سهل السّابقة، وجود معشوق صوفي، يكون جامعًا للحب؛ تستوي عند الديانات الحنيفة؛ وبلوغه يكون بالقلب والعشق: "فؤادي حنيفيّ": فقلب الشّاعر وحبّه سبيل كما يقول لبلوغ ربّ الحنفيّتين التي يُدين لهما: اليهوديّة والإسلام.

لقد بنى ابن سهل معمار قصيدته هذه وعيرها من القصائد التي تحتوي موضوعة العشق الصّوفي، على أرضيّات قصائد رائجة في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة؛ وكانت موضوعة التّصوّف الذي عبّر عنه بشكل مبطّن، عبارة عن "محاكاة" و"مثاقفة" للرّائج من الأدب في زمانه؛ ذات المحاكاة التي تحدّث عنه أرسطو وهو يعاير الأدب والشّعر، حيث اعتبر الأدب محاكاة للواقع المعيش أو على الأقل محاولة لتقليد الموجود الرّائج في الأدب والثّقافة العامّة المسيطرة؛ هو ذاته عنصر التّقليد الذي تحدّث عنه النّاقد العربي الشّهير حازم القرطاجنّي في القرون الوسطى؛ ففي نقد حازم جعل الشّعر ترجمانًا للسان حال الثّقافة الرّائجة في كل عصر؛ حيث يبني الشّاعر متأثّرًا من ما حوله عبر عناصر التّشبيه والرمز والتّركيب؛ دون أن يُفصح عن هذا التأثّر بشكل مباشر؛ وهذه العناصر الثّلاثة كلّها حاضرة في الأبيات الثّلاثة السّابقة، وفي شعر ابن سهل الإسرائيلي عامّة.

وما يؤيّد الفكرة السّابقة، كون ابن سهل الإسرائيلي يعيش في حاضرة ثقافة نقديّة واسعة؛ فقد بلغ النّقد الأدبي في حاضرة الأندلس ذروته، لا سيّما وأن نقّاد الأندلس أسّسوا لجماليّات الشّعر والأدب، وأرسوا معايير "الإستطيقا" وشروط توافرها؛ فكان الشّعراء والأدباء يكتبون

وانظر: Louis Massingon, *The Passion of al- Hallaj Mystic and Martyr of Islam*. (New Jersey: Princeton University Press, 1982).

ويُعتبر لويس ماسينيون من أشهر باحثي الحلاّج في العالم.

[1] انظر الأبيات في: الحسين بن منصور الحلاّج، **ديوان الحلاّج ومعه أخبار الحلاّج وكتاب الطّواسين**. جمعه وقدّم له: سعدي ضنّاوي (بيروت: دار صادر، 1998)، 166.

ضمنا وفق إملاءات نقديّة رائجة، فيها وعبرها أسّسوا لشعرهم، فهذا النّاقد الشّهير ابن قتيبة في مؤلّفه **الشّعر والشّعراء**[1] يعاير الشّعر ويعاير مواطن جماله؛ وهذا جعفر ابن قدامة ينقد الشّعر ويصنّفه حسب معاييره في مؤلّفه الشّهير **نقد الشّعر**[2]؛ وهذا ابن عبد ربّه الأندلسي في مؤلّفه الهام **العقد الفريد**[3] يعاير الشّعر وينقده؛ وهذا المؤلّفات وغيرها الكثير كانت حاضرة ومؤثّرة في شعر الشّعراء الأندلسيّين على الدّوام؛ وجميعها تحدّثت عن التّرميز "والإليغوريا" والتورية والاستعارة والتّقنّع الكتابي؛ كأسس جماليّة عالية للكتابة الشّعريّة.

وحين تأثّر ابن سهل الإسرائيلي من كتّاب زمانه ومن سابقيه، كان قد أثّر بنفس مفاهيم المثاقفة والتّأثير أعلاه على شعراء آخرين معاصرين له؛ بعد أن أصبح رائدًا في توظيف الرّموز الصّوفيّة الجاهزة، كظبي الحمى، والمعشوق الذّكر، والغزال؛ فهذا الشّاعر الأندلسي الشّهير لسان الدّين بن الخطيب (1313- 1374) الذي جاء بعد ابن سهل بفترة قصيرة جدا وفي نفس الحاضرة، يتأثّر من ابن سهل ويأخذ منه لازمة شعريّة ضمّنها التغزّل بمحبوب صوفي رمز له بظبي الحمى، يقول[4]:

هل درى ظبي الحمى أن قد حمى ... قلب حبّ حلّه على مكنسي

فهو في حدّ وخفق مثلما ... لعبت ريح الصّبا بالقبس

وعكف ابن سهل الإسرائيلي على توظيف المفردات والموتيفات الصّوفيّة في شعره[5]؛ كوصفه

[1] انظر: عبد الله بن مسلم بن قتيبة، **الشّعر والشّعراء** (بيروت: دار إحياء العلوم، 1984).

[2] انظر: قدامة بن جعفر، **نقد الشّعر** (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1981).

[3] انظر: ابن عبد ربّه الأندلسي، **العقد الفريد** (بيروت: دار صادر، 2001).

[4] انظر الأبيات في: الشّكعة، 1992، 412- 413؛ وانظر شرح الأبيّات ونقدها في: عمر الدّقّاق، **ملامح الشّعر الأندلسي** (بيروت: دار الشّرق العربي، 1988)، 386.

[5] قد أشار بعض من النّقاد الحداثيّين إلى معجم ابن سهل الإسرائيلي الدّيني؛ كما فعل الباحث محمّد عبد المنعم خفاجي؛ انظر في ذلك: محمّد عبد المنعم خفاجي، الأدب الأندلسي، التطوّر والتّجديد (بيروت: دار الجيل، 1992)، 523؛ ولكن لم تذكر أيّ دراسة على الأطلاق أنّ ثمّة تصوّف في شعره، أو على الأقل ثمّة إيحاءات صوفيّة في شعره؛ وتتفرّد هذه الدّراسة في هذا الباب في عرض هذه الموضوعة.

للمحبوب بغصن البان[1]، أو الغصن الأخضر[2]؛ والغزال[3]؛ الظبي[4]، ظبي الحمى، والعيون المجمرة[5]، الفؤاد[6]، السّقي[7]، السّكر[8]، الصّحوة[9]، خمر[10]، السّاقي[11]- الخمّار[12]، البدر[13]،

[1] انظر: Ashraf, 1973, 3.

[2] انظر: عند ابن العربي جامعة لكلّ الرّموز من الخضرة والقلادة النّورانيّة والغزالة والتّفّاحة. في باب الوحدة والكثرة انظر: غنّام، د.ت.، 248.

[3] انظر: Arberry, 1966, 15- 17؛ هذه الغزالة التي ترمز إلى محبوبة ابن العربي، هي تجلّي الله في صورة المرأة في واحدة - وبكلمات الصّوفيّة- "من تجليّات الحقّ في الخلق"؛ فالإنسان الصّوفي - ابن العربي في هذا السّياق- يرى الله في صورة هذه الغزالة، أو بكلمات أخرى يرى الله في المخلوقات. قارن: العطّار، 1981، 109؛ وقد عمد كبار المتصوّفة إلى ذلك؛ كما فعل فريد الدّين العطار في كتاب **منطق الطّير**؛ وكما فعل المتصوّفة الفرس مع رمز "السّيمرغ" أو "السّمرمر".

[4] انظر: أحمد، 1995، 219.

[5] انظر: Ashraf, 1973, 3؛ غنّام، د.ت.، 248؛ أحمد، 1995، 219؛ ابن العربي، 1972، 288؛ Nettler, 2003, 2-3؛ Arberry, 1966, 15- 17.

[6] عن العشق في الفكر الصّوفي، وكلمة فؤاد تحديدًا: انظر بتوسّع: أندريه، 2003.

[7] انظر: غنّام، د.ت.، 248.

[8] السّكر بكلمات المتصوّف محيي الدّين بن العربي "تحقيق الغيبة بوارد قوي"، راجع: ابن العربي، 1999، 10؛ ومن معاني السّكر في المعجم الصّوفي: "زيادة على الغيبة من وجه، وذلك أنّ صاحب السّكر قد يكون مبسوطًا إذا لم يكن مستوفيًا في سكره، والسّكر لا يكون إلاّ لأصحاب المواجد، وهو توهّم فناء الذّات مع بقاء الصّفات". انظر: داوود، 1997، 316.

[9] انظر: ابن العربي، 1972، 288؛ Nettler, 2003, 2-3؛ Arberry, 1966, 15- 17.

[10] حول معاني الخمرة في المعجم الصّوفي، انظر: قريب الله، 1999، 77.

[11] انظر: ابن العربي، 1972، 288.

[12] انظر: Ashraf, 1973, 55.

[13] انظر: Arberry, 1966, 33- 35.

الوردة- الزّهرة[1]، الوصل[2] "وهو أهم مصطلح صوفي على الإطلاق؛ الأنس والوحشة[3].....

وفي شعره ما يؤكّد الحقيقة أعلاه؛ يقول ابن سهل[4]:

أهواه حتّى العين تألف سهدها فيه وتطرب بالسّقام جوارحي

يهواه شاعرنا - المعشوق الغائب- حتّى ينام مطمئنًا، وتطرب جوارحه حين يخطر على باله، حتّى حين يكون سقيما[5]؛ وفيما إذا تعرّضنا لمستوى الغور؛ فإنّ ثمّة تفصيل آخر: لا يُمكن لإنسان أن يتغزّل بصيغة المذكّر، ويمدح معشوقًا مذكّرًا؛ يكون داء حين علّته؛ وأنيسا حين نومه؛ ولم نألف هذه الصّورة؛ صورة اللّذة والسّعادة الفائقة، في أصعب اللّحظات: الأرق والمرض؛ لكنّنا اصطلحنا على ذلك في الفكر الصّوفي لدى الحلاّج مثلاً؛ الذي يسعد في حضرة معشوقه "الله؛ في أصعب لحظات حياته؛ حتّى حين يموت: "اقتلوني يا ثقاتي؛ إنّ في قتلي حياتي"؛ هو ذا صوت الحلاّج يؤكّد هذه الفكرة السّابقة، في لحظات حياته الأخيرة، كما يرويها صديقه ومرافقه ابن زنجي حيث يقول[6]:

حتّى أوصلوه إلى الجسر ثمّ انصرفوا وبات هناك محمّد بن عبد الصّمد، ورجاله مجتمعون حول المجلس، فلمّا أصبح يوم الثّلاثاء لستّ بقين من ذي القعدة، أخرج الحلاّج إلى رحبة المجلس، أمر الجلاّد بضربه بالسّوط واجتمع من العامّة خلق كثير لا يحصى عددهم، فضرب إلى تمام الألف سوط وما استعفى ولا تأوّه، بل لمّا بلغ ستمئة سوط، قال لمحمّد بن عبد الصّمد، أدع بي إليك فإنّ عندي نصيحة تعدل فتح قسطنطينيّة، فقال له محمّد: "قد قيل لي أنّك ستقول هذا وما هو أكثر منه وليس إلى رفع الضّرب عنك سبيل"، ولمّا بلغ ألف سوط،

[1] انظر: أحمد، 1995، 219.

[2] انظر: Ashraf, 1973, 33.

[3] انظر: Nettler, 2003, 18.

[4] الاسرائيلي، 1998، 54.

[5] انظر، خفاجي، 1992، 523؛ ومرّة أخرى هذا شرح تقليدي لمستوى السّطح من الكلام.

[6] راجع: ابن زنجي، **ذكر مقتل الحلاّج** (القاهرة: دار قباء، 1988)، 84- 86.

قُطعت يده ثمّ رجله، ثمّ يده ثمّ رجله، وحُزّ رأسه وأحرقت جثّته، وحضرت في هذا الوقت وكنت واقفًا على ظهر دابّتي خارج المجلس، والجثّة تتقلّب على الجمر والنّيران، ولمّا صارت رمادًا أُلقيت في نهر دجلة".

ويقول ابن سهل[1]:

وعــذّب بــالــي نــعــم الله بــالــه وأســهــدني لا ذاق طعم التّســهّد

وفي هذا البيت ما يؤكّد حضور الفكرة الصّوفيّة من جديد؛ فهذا المحبوب الذّي عذّب بال الشّاعر؛ يدعو له الشّاعر برغم ما سببّه له من العذاب بكل خير، وهل يدعو المرء لأحد يصيبه مكروه؛ إلاّ من يناجي الله، ويرضى لحكمه كلّ الرّضا: هي ذاتها الفكرة الصّوفيّة المنطلقة أساسًا من القرآن الكريم: "اللّذين إذا أصابتهم مصيبة؛ قالوا إنّ لله وإنّا إليه راجعون[2]"؛ "واصبر لحكم ربّك فإنّك بأعيننا[3]"؛ وموضوعة الرّضا بقدر الإنسان مهمّة جدًا في الفكر الصّوفي، لا سيّما في فكر المتصوّف الإسلامي الشّهير بشر الحافي[4]؛ الذي أشهر تلك الموضوعة في الفكر الصّوفي عامّة.

لقد لجأ ابن سهل الإسرائيلي إلى أسلوب السّهل الممتنع؛ وهو أسلوب المتصوّفة العرب في القرون الوسطى[5]؛ وهو الأسلوب الذي احتوى الكلمات المبتذلة البسيطة، لكنّ استعصى المعنى فيه على التّأويل[6]؛ ويعود ذلك للمعنى الصّوفي الذي احتوته الصّور الشّعريّة؛ فقد

---

[1] راجع: الإسرائيلي، 1998، 45.

[2] انظر: **القرآن الكريم**، سورة البقرة، الآية 156.

[3] انظر: **القرآن الكريم**، سورة الطّور، الآية 43.

[4] بشر الحافي هو ابن عبد الرّحمن بن عطاء بن هلال بن واهان بن عبد الله الملقّب بالحافي، سكن بغداد ومات فيها، وكان عالمًا ورعًا، مات في العشرين من محرّم سنة 227 هجريّة، ويُقال إنّه لقّب بالحافي لأنّه مشى حافيًا كلّ أيام حياته تزهدًا وتقشّفًا. انظر في ذلك: السّلمي، 1999، 33؛ المهدي، 1998، 208.

[5] انظر: محمّد عبد المنعم خفاجي، **الأدب الأندلسي التّطوّر والتّجديد** (بيروت: دار الجيل، 1992)، 523.

[6] حول أسلوب السّهل الممتنع؛ انظر: علي بن عبد العزيز الجرجاني، **الوساطة بين المتنبّي وخصومه** (د.م: منشورات عيسى البابي الحلبي، 1966).

نجح المتصوّفة العرب في تطويع لغة بسيطة عاديّة للتّعبير عن معان صوفيّة مركّبة؛ إلى الحدّ الذي أصبح الكلام حائلاً دون القدرة على التّعبير عن حجم وزخم الفكرة الصّوفيّة المطروحة[1]؛ وهنا يطالعنا قول المتصوّف الإسلامي من القرون الوسطى عبد الجبّار النّفّري (توفي 354م)[2] : "كلّما اتّسعت الرّؤيا ضاقت العبارة".

وقد كانت هذه اللّغة "السّهلة الممتنعة" بما تحمله من تقنّع صوفي؛ ورموز وإشارات؛ متكئًا؛ استطاع من خلالها ابن سهل الإسرائيلي أن يعبّر عن يهوديّته التي يعشقها ويحنّ لها؛ وهروبًا من الإسلام الذي اعتنقه مُكرهًا لإملاءات مجتمعيّة – سياسيّة؛ فقد قالت العرب في الأندلس[3]:

[1] عن لغة المتصوّفة العرب؛ راجع بتوسّع: محمود نعامنة، **النّصّ الصّوفي ومحاولات تفجير اللّغة** (القاهرة: دار السّكريّة، 2018)، 45-67.

[2] عبد الجبّار النّفري، أحد أشهر المتصّوفة العرب في القرون الوسطى؛ وأحد أغرب الشّخصيّات الصّوفيّة التي يلفّها الغموض والغرابة، وقد كشف هذه الشّخصيّة فيما بعد محيي الدّين بن العربي في مؤلّفه الضّخم **الفتّوحات المكيّة** فقد أشار إلى دور النّفري في خلق لغة صوفيّة من نوع "السّهل الممتنع" والتي يمتنع فيها التأويل جملة وتفصيلا؛ بحيث تضيق العبارة فعلاً على حدّ قول النّفري نفسه. ومن أشهر ما كتب النّفري كتابي **المواقف** و**المخاطبات**؛ اللّذين كانا لهما الأثر الأكبر في التّصوّف الإسلامي في القرون الوسطى؛ وكان لهما دورًا كبيرًا جدًا في الشّعر العربي الحديث ومشاريعه الأدبيّة؛ فقد أسّس الشّاعر العربي السّوري علي أحمد سعيد (أدونيس) مشروعًا رياديًا حداثيًا على أساس فكر كتابي **المواقف والمخاطبات** وهي **مجلّة مواقف** الأدبيّة؛ وقد تأثّر أدونيس بفلسفة "المكاشفات والإشراق والتّجلّي" لدى النّفّري. حول تأثّر أدونيس بالنّفري؛ انظر: حوريّة، كريدات. الأسطورة في شعر أدونيس. أطروحة دكتوراة. الجزائر: جامعة وهران، 2015- 2016، 21- 45؛ وانظر **الفتوحات المكيّة** في: محيي الدّين ابن العربي، **الفتوحات المكيّة، السّفر الأوّل** (القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1972).

وحول اللّغة لدى النّفّري؛ انظر: عبد الجبّار النّفّري، المواقف والمخاطبات. تحقيق: آرثر أربيري (القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1985).

[3] انظر: الزّيّات، 1990، 308.

"شيئان لا يصحّان، إسلام ابن سهل الإسرائيلي؛ وتوبة الزّمخشري من الاعتزال"[1].

وقد تسعفنا هذه المقولة عن ابن سهل، في الحكم على التّوجّه الشّعري الضموني لابن سهل الإسرائيلي؛ ويمكن الحكم انطلاقًا من هذه المقولة، واستنادًا إلى رأي النّقّاد؛ أنّ موضوعات الشّعر الأخرى لدى بابن سهل - سوى موضوعة الغزل- كانت متصنّعة؛ وكان الشّعر فيها "شعر تصنّع"[2]؛ فقد آمن نقّاد زمانه أنّه لا يمكن لشاعر يعاني اضطرابًا في الشّخصيّة، نتيجة تحوّل في ديانة سابقة؛ أن يكون صادقًا في قصيدة مدح؛ وابن سهل كتب عشرات قصائد المدح[3]؛ فكيف يمدح شخصيّات دينيّة عربيّة في حين أنّه لا يشعر بانتمائه للإسلام أصلاً؟

والإشكال الحاصل في شعر ابن سهل، وجود أصوات نقديّة معاصرة وقديمة، ترى أنّ ابن سهل اعتنق الإسلام وأخلص له، مستندة إلى بعض أبيات شعره؛ حيث يقول ابن سهل مثلاً[4]:

تسليت بحجب محمّد هديت ولولا الله ما كنت اهتدي
وما عن قلى قد كان ذاك وإنّما شريعة موسى عُطّلت بمحمّد

والمفارقة أنّ هذه الأبيات ذاتها تتحدّث عكس ذلك[5]؛ ويكفي أن نرصد "كلمة" "تسليت"؛ هي كلمة في إسقاط، توضح حقيقة الاعتناق الجديد؛ هو تسلية بالمعنى الاصطلاحي البسيط؛ وإن كان العجز يفصح لنا عن فكرة أخرى؛ فالله ألهمه الهداية؟ السّؤال الهداية للإسلام أم

[1] حول الزّمخشري وترجمته؛ انظر: دلدار غفور حمد أمين، **تفسير الكشّاف للزّمخشري: دراسة لغويّة** (القاهرة: جامعة القاهرة، 2007)؛ وحول الاعتزال كمذهب ديني وفكري؛ انظر بتوسّع: عرفان عبد الحميد. **دراسات في الفرق والعقائد الإسلاميّة** (القاهرة: د.ن.، 1968).

[2] حول شعر التّصنّع؛ انظر: الآمدي، **الموازنة بين أبي تمام والبحتري**. تحقيق السيد أحمد صقر. (مصر: دار المعارف، 1961)، 6؛ شوقي ضيف، **البلاغة وتطوّر التّاريخ** (مصر: دار المعارف المصرية، 1961)، 131.

[3] انظر، عيسى، 1991، 271.

[4] انظر الأبيات في: الأشبيلي، 1998، 56.

[5] انظر مثلاً شرح: Mones, 1971, 924.

الهداية أن يُبقي على يهوديّته؟ ولكن البيت الآخر يُفصح وبصراحة أنّه لم يكره يومًا اليهوديّة، بل اعتنق الإسلام لأنّه "عطّل" اليهوديّة[1]!

ولا تزال اليهوديّة بإرثها، وفكرها، وبأسفارها القديمة الخمسة[2]؛ حاضرة في شعر ابن سهل، وقد تكون هذه الإشارات حنينه إلى اليهوديّة، وطريقة للتّعبير عن ذلك الحنين؛ في حين كانت طريقة توظيف المستوى الصّوفي منفذًا آخر للتّعبير عن ذلك الحنين؛ فقد وظّف ابن سهل قصص موسى والعصا، وقصص من زمن الخروج من مصر[3]...

وكثيرًا ما تُفصح المفردة الصّوفيّة عن نفسها في شعر ابن سهل؛ فالقارئ المطلع على الكتابات الصّوفيّة ومعجمها، يستطيع ببساطة تعيين هذه المفردات الصّوفيّة الجاهزة؛ يقول ابن سهل[4]:

زار ليلاً فظلْت من فرحي أحـــ ـــسب- إذا زارني- الحقيقة زورا

---

[1] شرح شخصي يعتمد على معنى الأبيات؛ أضيف إليه شرح النّقاد؛ انظر: عبّاس، 1967، 46؛ وانظر: خفاجي، 1992، 542؛ وانظر: عبد الغني، 1988، 65.

[2] **التّوراة أو أسفار العهد القديم**؛ وهي الأسفار الخمسة الأولى في **الكتاب المقدّس**: سفر التّكوين، سفر الخروج، سفر العدد، سفر التّثنية، وسفر اللّاويّين؛ وهي خمسة أسفار التّوراة، يتبعها 34 سفرا، تكوّن أسفار الأنبياء، والأسفار المكتوبة؛ وعددها جميعًا 39 سفرًا تكوّن الكتاب المقدّس كاملاً. راجع في ذلك: فان دايك وبطرس البستاني، **الكتاب المقدّس** (شتوتغارت: دار الرّجاء، 1991).

وذكر **القرآن** عشرات المرّات الكتب الخمسة الأولى وأسماها كما اليهوديّة بالتّوراة، وجعلها جزءا من أركان الإيمان، وكتابًا سماويًا مقدّسًا. وتشترك هذه الأسفار الخمسة بآلاف التّفاصيل الدقيقة مع القرآن، ويصل التّشابه في بعض الأحيان إلى درجة التّشابه المطلق؛ سيّما فيما يتعلّق بسيرة النّبي إبراهيم، وقوم لوط والسّرد القصصي المتعلّق بسيرة النّبي موسى. حول التّشابه بين التّوراة والقرآن؛ انظر؛ وحول شروحات هذه الكتب الخمسة؛ انظر. وانظر هذه الكتب الخمسة في: فان دايك وبطرس البّستاني، **التّوراة أسفار العهد القديم** (شتوتغارت: دار الرّجاء، 1991).

[3] انظر: عبّاس، 1967، 46.

[4] انظر: الأشبيلي، 1998، 15.

قـلـت: هـذا خـيـالـه، لـيـس هـذا شـخصـــه، والغرام يعمي البصـيرا
ولكم بتُّ أحســب الطّيف شـخصًـا أحســب الحســن لا يـزور غـرورا
ســدلت ليلةُ الوصــال يســفر في الأفـ ـــق حســودا؛ والنّجم يهفو غيورا
شـــاربًـا في الأقـداح نـجـم شـــعـاع لاثـمًـا في الأطـواق بـدرًا مـنـيـرا
مـن قـبـل الـلّـقـاء شـــوقًـا، فـلـمّـا جـاد لي بـالـلّـقـاء مـتُ ســرورا
أنـا مـيْـت في الـحـالـتـيـن؛ ولـكـن هـجـر المـوت عـاشـــقًـا مـهـجـورا

نُلاحظ كثافة الاستعمال للمفردات الصّوفيّة في الأبيات أعلاه؛ في كلمات: "الحقيقة، الغرام يعمي البصير، الوصال، شاربًا نجم شعاع، بدرًا منيرًا، شوقًا، جاد"؛ وهذه المفردات جاءت لتؤكّد توظيف الفكرة الصّوفيّة معها؛ إذ لا يُمكن أن يوظّف الشّاعر كلّ هذا الزّخم من المفردات بشكل اعتباطي، دون أن يؤسّس من خلاله لفكرة صوفيّة.

ففي البيت الأوّل وفي الكلمة الأولى تحديدًا؛ يظهر أنّ المعشوق هو معشوق الصّوفية الوحيد "الله"؛ والفعل زار يؤكّد هذه الوحدانيّة التي تفرّد بها هذا المعشوق؛ وهذا المعشوق منتهى كلّ المتصوّفة؛ لذلك حين يزور إنّما يزور الجميع ويحل فيهم؛ والشّاعر يقول "زار" بدلاً من زارني، ولو استعمل الشّاعر فرضًا الفعل "زارني" لكنّ فرضنا على الأقل أنّ المعشوق أرضي[1].

ولشدّ فرح الشّاعر بزيارة محبوبه ظنّ أنّ ذلك زورا، وقد زاره في خياله وليس في شخصه كما يقول ابن سهل في البيت الثّاني؛ وهذا دليل آخر على ماهيّة المعشوق الصّوفي "الله"؛ والبيت الثّالث عطف على سابق ذكره الشّاعر؛ فهذا الطّيف الذي زاره في خياله، ومن شدّ حبّه له؛ يحسبه شخصًا واقعيًا أرضيًا؛ وهذا يذكّرنا بتقلّبات بعض المتصوّفة العرب، الذي عشقوا ربّهم كما لوكان شخصًا أرضيًا واقعيًا؛ هذا حبّ رابعة العدويّة؛ التي طافت الطّرقات ليلاً تتغزّل بمعشوقها كما لو كان شخصًا من الواقع؛ وهذا ابن سهل في البيت الرّابع أعلاه يؤكّد

[1] تتفرّد الدّراسة بهذه الشّروحات؛ وإلى جانب شروحات هذه الدّراسة، انظر رأي النّقّاد في هذه الأبيات؛ في: خفاجي، 1992، 66؛ الزيّات، 1990، 77؛ عبّاس، 1967؛ 64؛ عبد الله، 1988؛ 54.

الفكرة الصّوفيّة من جديد؛ فكرة "الوصل" أو "الوصال"؛ ففي ليلة مظلمة أنار معشوقه خواطره؛ وفي ذلك إشارة إلى طقس العشق الصّوفي.

ويُشرك ابن سهل عناصر الطّبيعة؛ فعلى إيقاع هذا الملتقى من العشق بين الحبيبين؛ يغار النّجم ويسفر البدر؛ وحتمًا تقودنا هذه الصّورة إلى الصّورة الشّعريّة العامّة في الموشّح الأندلسي؛ صورة توظيف عناصر الكون والطّبيعة في تناغمها مع الإنسان، وكأنّ البيت أعلاه يذكّرنا للتّوم بموشّح لسان الدّين بن الخطيب[1] حيث يقول[2]:

تُبصر الورد غيورًا برمًا ... يكتسي من غيظه ما يكتسي
وترى الآس لبيبًا فهمًا ... يسرق السّمع بأذني فرس

وابن سهل يشرب في الأقداح خمر المحب، نشوى اللّقاء؛ وهو يموت قبل اللّقاء شوقًا – على حدّ قوله في البيت قبل الأخير- فكيف إذا لاقاه؟ وحين يلاقي محبوبه يموت من فُرط الفرح (مبالغة!). ويقول ابن سهل في البيت الأخير، سأموت في كلا الحالين قبل العشق الصّوفي وبعده؛ لكنّه يفضّل الموت على دين المعشوق[3].

وفي قصيدة أخرى يعنونها الشّاعر ب "حسناء"؛ يقول فيها[4]:

وزاهرة المرأى؛ معطّرة الشّذا ... قد ابتدعت خلقًا من المسك والنّور
رقت مثل مذعور الظّباء، وإنّما ... مشت مثل ما يمشي القطا غير مذعور
وقد طرقت بيض البنان بأسود ... كما تستمدّ المسك أقلام كافور

[1] حول هذه ترجمة هذه الشّخصيّة؛ انظر: المقرّي، 1995، 11- 13.

[2] انظر هذا الموشّح في: وانظر شرح الأبيات في: مصطفى السّقا، **المختار من الموشّحات**. تحقيق: حسين نصّار (القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة لقصور الثّقافة، 2008)، 77- 78؛ مقداد رحيم، "الموشّحات الأندلسيّة وعلاقتها بالغناء،" **مجلّة آفاق عربيّة** 9 (1984): 12-21.

[3] قارن شروحات: عبّاس، 1967؛ 69؛ عبد الله، 1988، 34.

[4] انظر القصيدة في: الأشبيلي، 1998، 39.

في القصيدة أعلاه، يظهر الغزل مباشرًا لا صريحًا؛ وكأنّ الحديث محال إلى فتاة أرضيّة؛ أو على أقلّ تقدير هكذا قد يفهمها القارئ التّقليدي؛ تلك المرأة الزّاهرة المرأى المعطرة الشّذا، جميلة حدّ أنّها تخالها مخلوقة من المسك والنّور؛ وهي رقيقة مثل الظبية المذعورة، ومشيتها رهيفة كمشية القطا التي تمشي الهوينا؛ وغطّت أصابعها بأكف سوداء ضاع منها المسك. إنّ هذا التّأويل لا بدّ تأويل تقليدي أيضًا؛ ولا يمكننا أن نحكم على جوانيّته؛ أو على "إليغوريّته"؛ ولكن هل تُفصح كلمة "ظباء" عن ظلّ للمعنى الصّوفي؟ يبدو أنّه نعم، سيّما وكما ذكرنا في فصول سابقة، حين عرّفنا معنى اللّفظة ودلالتها في المعجم الصّوفي. وما يؤيّد هذا التّوجّه، غياب هذا الخط بوضوح من شعر ابن سهل الإسرائيلي؛ الخط الذي يظهر فيه متغزلاً بفتاة أرضيّة إلى درجة الحب والهيام، كما يفعلها في الأبيات السّابقة.

وفي قصيدة "قبلة"؛ يقول ابن سهل الإسرائيلي[1]:

يقولون لولا قبلة لاشتفى الجوى	أيطمع في التّقبيل من يعشق البدرا؟
ولو غفل الواشون قبّلت نعله!	أنزّهه أن أذكر الجيد والثّغرا
ومن لي بوعد منه أشكو بخلفه؟	ومن لي بعهد منه أشكو به الغدرا؟
وما أنا من يستحمل الرّيح سرّه	أغار حفاظًا أن أبيح له السّرا!
يقول لي اللّاحي – وقد جدّ بي الهوى	ليلهمني في سوء تخييله الصّبرا!
ألم ترو: قط أصبر لكلّ ملمة؟	فقلت أما ترو: لعلّ له عذرا؟
إذا فئة العذال جاءت بسحرها	ففي لحظ موسى أية تبطل السّحرا

في هذه الأبيات يقول ابن سهل الإسرائيلي، إنّ ما يشفي الروح العاشقة قبلة؛ ولكن هل يا ترى هل تكفي هذه القبلة يا تُرى لمن يعشق البدر؟ وهذا السّؤال الاستنكاري إنّما جاء يعظّم المحبوب؛ والسّؤال الاستنكاري هو ذلك السّؤال الذي لا يرجو سائله جوابًا؛ وإنّما ليعظم

[1] انظر: الأشبيلي، 1998، 39.

عبره مأساته أو ملهاته[1]؛ وابن سهل يُغالي في مدح معشوقه الذي لو شاء لقبّل نعله وجيده ونعله؛ ويستمر ابن سهل في المغالاة في وصف شدّة تعلّقه بمحبوبه، الذي ينتظر منه على أحرّ من الجمر وعدًا أو عهدًا ليلقاه؛ وابن سهل لا يحتمل أن يحفظ سرّ عشقه الأبدي له؛ وفي ظلّ هذا العشق المبالغ فيه، ينصحه أحدهم "اللاّحي" وقد يكون اللاّحي" سلطة دينيّة مُراقبة، اصبر، في وقت يستبدّ فيه الهوى؛ هذا صوت اللائم أو العاذل الذي يُفصح عنه الشّاعر فيما بعد بقوله "فئة العذال" الذي يلومه على تجربته في التّخطّي والمبالغة في العشق، وهذا اللائم يذكّررنا بسلطة العاذل واللاّئم في الشّعر الجاهلي القديم، وفي شعر القرون الوسطى؛ هو ذات الصّوت الذي يمارس رقابته على الشّاعر ويحاول وقف تخطّيه في الحبّ؛ هوذا صوت الجاهلي الذي يرد على عاذله[2]:

فمنهن سبقي العاذلات بشربة كميت ما تُعل بالماء تُزبد

ويبقى حبّ ابن سهل لموسى "هو الحبّ الأسمى" في البيت الأخير؛ والأقوى من كلّ العاذلين؛ وعلى حدّ قوله إذا كان قول العاذل سحرًا؛ فإنّ حبّ موسى قوّة تُبطل هذا السّحر[3]؛ والسّؤال الذي يُطرح في هذا الصّدد؛ ما الذي يجعل اللاّئمين أو العاذلين يلومون شاعرنا على حبّه هذا؛ وهل هو ممنوع أصلاً؛ ففي العادة يُلام الشّاعر على حبّ ممنوع أو قل حب يتجاوز الأخلاق والعرف المُجتمعي؛ فإذا كان حبّ ابن سهل لموسى حبًا روحيًا عذريًا فلماذا يلومه اللاّئم أصلاً؟ وتبقى الإمكانيّة أن يكون موسى رجلاً يعشقه الشّاعر على طريقة حبّ الذّكور؛ وهو الحبّ الممنوع جملة وتفصيلا في العرف المجتمعي الأندلسي، وفي الثّوابت الدّينيّة الإسلاميّة في الأندلس؛ وحتّى في الديانة اليهوديّة. ولكن ما ينفي ذلك هو سيرة حياة شاعر

[1] انظر: محمّد إبراهيم محمّد شريف، **أساليب الاستفهام في البحث البلاغي وأسرارها في القرآن الكريم** (باكستان- إسلام آباد: جامعة إسلام آباد، 2006- 2007)، 4-8.

[2] انظر: الحسين بن أحمد الزّوزني، **شرح المعلّقات السّبع** (بيروت: الدّار العالميّة، 2018).

[3] انظر رأي النّقّاد في هذه الأبيات؛ في: خفاجي، 1992، 88؛ الزيّات، 1990، 78؛ عبّاس، 1967؛ 64.

عرفه النّقّاد والمؤرّخون لم يكن شاذًا في الحقيقة، بل لم ينتشر الشّذوذ وحبّ الرّجال بشكل مُفرط في حاضرة الأندلس؛ ولذلك سنضطرّ مرغمين للعودة إلى فرضيّة وحيدة؛ فموسى رمز "للأنا" الدّيني الذي انطلق منه الشّاعر، وهو صورة مجرّدة أرضيّة توصل للحقيقة الكونيّة الكبرى "الله"؛ السّؤال لماذا موسى وليس محمّد؟ مرّة أخرى موسى شخصيّة دينيّة إسلاميّة بالدّرجة الأولى وإن كانت يهوديّة في الفكر اليهودي؛ وقد اختارها الشّاعر لتكون رمزًا جامعًا لتوصل بالضّرورة إلى معشوق الشّاعر الصّوفي "الله"، ومن هو اللاّئم إذًا؟ يبدو أنّ الإجابة تكمن في بعض الأحبار والكهنة اليهود الذين يطاردون ابن سهل على خروجه من اليهوديّة.

وفي قصيدة "حسناء"؛ يقول ابن سهل الإسرائيلي[1]:

وزاهـرة المـرأى؛ مـعـطـرة الشّـــذا	قـد ابتـدعـت خلقًـا من الملـك والنّور
رقـت مـثـل مـذعـور الـظّـبـاء وإنّـمـا	مشـت مثل ما يمشـي القطا غير مذعور
وقـد طرقـت بيـض البـنـان بـأســود	كمـا تَســتـمـد المســكَ أقلام كـافـور

حين نقرأ هذه الأبيات أعلاه؛ نظنّ لوهلة أنّ الحديث عن حبّ عذري رقيق، فيه يتغزّل الشّاعر بامرأة رقيقة، يقول فيها إنّها امرأة زاهرة المرأى، معطّرة الشّذا، بديعة الخلق، وجهها يشع نورًا؛ رقيقة مثل الظباء الخائفة، وتمشي كما يمشي القطا، وارتدت لباسًا أسود في أصابعها البيض، ومنها ضاع رائحة زكيّة، مثل ريح المسك والكافور[2]. للوهلة الأولى يظهر أنّ الحديث عن امرأة جميلة يعشقها على طريقة الحبّ العذري، وهذا منطقي جملة وتفصيلا! ولكن مع كلّ المعلومات التي حشدناها سابقًا في الفصول السّابقة؛ حول حبّ ابن سهل الصّوفي، والذي يظنّه القارئ ذكوريًا شاذًا؛ وحول دمامة خلق هذا الشّاعر وطبيعة حياته؛ تُرى هل يُمكن أن يكون هذا الحبّ عذريًا؟ وهل يتنقّل العاشق من عشقه الصّوفي إلى عشق آخر ذكوري إلى عشق عذري؟ يبدو أنّ الإجابة لا! بدليل حشد مصطلحات العشق الصّوفي

[1] انظر: الأشبيلي، 1998، 39.

[2] انظر شرح الأبيات؛ في: خفاجي، 1992، 88- 89.

في الغزل أعلاه؛ وقد تكون هذه المحبوبة الأرضيّة المجرّدة ظلاً صوفيًا من خلاله يصل الشّاعر للحقيقة الكونيّة الكبرى "الله"؛ وقد تدلّ مصطلحات: ظباء، الملك، نور، على ذلك.

وفي قصيدة "زكاة"؛ يقول ابن سهل[1]:

بأبي جفون معذّبي وجفوني ... فهي التي جلبت إلي منوني
ما كنت أحسب أن جفني قبلها ... يقتادني من نظرة لفتون
يا قاتل الله العيون لأنّها ... حكمت علينا بالهوى والهون
ولقد كتمت الحب بين جوانحي ... حتّى تكلّم في دموع شؤوني
هيهات لا تخفى علامات الهوى ... كاد المريب بأن يقول خذوني
وبمهجتي ألحاظ ظبية وجره ... حرّاس مسكنها أسود عرين
سدّوا عليّ الطّرق خوف طريقهم ... فالطّيف لا يسري على تأمين

في هذه القصيدة نلاحظ مرّة أخرى تجربة الحبّ الصّعبة التي يعيشها ابن سهل الإسرائيلي؛ هي تجربة صعبة الوقع عليه؛ يكون محورها معشوقة يعبّر عنها بظبية؛ وقد يقودنا ذلك حتمًا إلى التّفكير مرّة أخرى في هويّة هذه الظبية المعشوقة، وحقيقة اختيار رمز الظّبية دون سواها[2]؛ وقد يسعفنا معجم القصيدة الصّوفي في الحكم السّريع على المعاني بوصفها محالة إلى معاني التّصوّف؛ فالجفون؛ والهوى؛ والمريب، وكتمان الحبّ؛ والحبّ؛ كلّها مفردات صوفيّة معروفة؛ يقول ابن سهل الإسرائيلي؛ إنّ عذاب عشقه سببه لحاظ عيون عشيقته، وهو الذي لم يعتقد يومًا أنّه سوف يكون ضحيّة لهذا العشق، هذا العشق وهذه اللّحاظ هي

[1] انظر: الأشبيلي، 1998، 78- 79.

[2] هذه الغزالة التي ترمز إلى محبوبة الشّعراء الصّوفيّين وعلى رأسهم محيي الدّين ابن العربي، هي تجلّي الله في صورة المرأة في واحدة - وبكلمات الصّوفيّة- "من تجليّات الحقّ في الخلق"؛ فالإنسان الصّوفي - ابن العربي في هذا السّياق- يرى الله في صورة هذه الغزالة، أو بكلمات أخرى يرى الله في المخلوقات. قارن: العطّار، 1981، 109.

التي حكمت عليه بكلّ ما هو فيه، إلى أن ينهار ويبكي ويصاب بالضّعف والهوان؛ بعد أن حاول جاهدًا أن يكتم حبّه المعذّب هذا[1].

وقد تحيلنا المعاني الشّفافّة الظاهرة إلى قصّة شاعر يعشق عشيقته على طريقة الحبّ العذري؛ سيّما وأنّ المعاني قد تلائم صورة من صور العشق العذري، الذي فيه يبكي الشّاعر على حبّ قد استبدّ به؛ وهذا يذكّرنا بحب عذري عربي مدو في الآذان العربيّة وثقافتها؛ وقد يطالعنا ونحن نقرأ هذه الأبيات صوت أبي فراس الحمداني من قلب الدّولة العبّاسيّة في نهاياتها، وهو يعشق ويبكي ثمن هذا العشق[2]:

إذا اللّيل أضـــواني وبســـطت يد الهوى وأذللـت دمعًـا من خلائقـه الكبر

قد يكون عشق شاعرنا ابن سهل الإسرائيلي كذلك؛ وقد يكون متأثرًا من تلك الأصوات المدويّة في الأدب العربي، والتي عشقت حدّ البكاء! ولكن ماذا لو كان هذا البكاء نتيجة عشق ليس عذريًا بالضّرورة؛ كعشق المتنبي الذي برى جسده، ولكنّه عشق من نوع آخر[3]:

مـالي أكتّـم حبًـا قـد بـرى جســـدي وتـدّعي حـبّ ســيف الـدّولـة الأمم

لكن في قلب كلّ ذلك؛ يفاجئنا البيت الأخير في قصيدة ابن سهل الإسرائيلي أعلاه؛ ليقطع الشّك باليقين، ويؤسّس فعلاً وواقعًا لعشق ندافع عنه في مدوّنتنا هذه؛ هو العشق الصّوفي لا محالة، وتحكم كلمة طريق على ذلك، فقد سدّ عليه الجميع الطّرق محالة الوصول إلى تلك المعشوقة؛ والطّريق هو مصطلح أساس في الفكر الصّوفي[4]؛ وهو أصل المنهج الصّوفي ومتكئ عشقه؛ فالجميع سدّ الطريق في وجه ابن سهل لبلوغ معشوقه الأبدي، لكنّه يعرف الطريق لا محالة، والسّؤال كيف يمنعوه؟ يبدو أنّ الإجابة في محاولات جماعته اليهود في إقناعه بالعودة عن طريق إسلامه؛ وقد تكون نظرات مجتمعه المسلم المتفحّصة والتي تشك

[1] قارن: عبّاس، 1967؛ 45؛ عبد الله، 1988؛ 112.

[2] انظر: خفاجي، 1992، 76.

[3] انظر: عبّاس، 1967؛ 67.

[4] انظر: الزيّات، 1990، 88.

بإسلامه؛ وفي قلب كلّ ذلك يختار طريقه إلى "ظبيته" أو إلى عشيقته الأرضيّة التي تكون ظلاً لمعشوقه الأسمى.

مرّة أخرى نرى تجربة ابن العربي الصّوفيّة الشّهيرة في **ترجمان الأشواق** باستعمال محبوبة أرضيّة للإشارة إلى المحبوب السّماوي، وتظهر هذه التّجربة تمامًا في نفس حاضرة المكان والزّمان الأندلسيّين.

الاستنتاجات

لقد عالجت هذه المدوّنة قصيدة العشق لدى الشّاعر اليهودي- العربي من القرون الوسطى ابن سهل الإسرائيلي، وتوجّهات موضوعة العشق في هذه القصيدة التي كُتبت بالعربيّة الخالصة، على عكس ما فعل الشّعراء اليهود- العرب الذين كتبوا قصائدهم بما اصطلح عليه في القرون الوسطى واصطلح عليه اليوم في النّقد العبري المعاصر "الشّعر العبري العربي"؛ فقد عكف الشّعراء اليهود في القرون الوسطى في العالم العربي على كتابة قصائدهم بالعربيّة لكن بأحرف عبريّة! بحيث يكون الكلام عربيّ المعنى لكنّه عبريّ الحروف؛ وابن سهل الإسرائيلي بخلاف ذلك كان ظاهرة أدبيّة متفرّدة في الأندلس فقد كتب بحروف عربيّة وبمعانٍ عربيّة أيضًا، لكنّ شعره أخفى في رموزه "وإليجوريته" حنينًا دائمًا إلى الدّيانة اليهوديّة وإلى اللّغة العبريّة، وهذا ما بحثته هذه المدوّنة: **شعر ابن سهل الإسرائيلي بين التّجريد "والإليغوريا"**، وخصوصًا "الإليغوريا" الصّوفيّة التي وظّف ابن سهل من خلالها قناع موسى.

وقد رأينا أنّ موسى هو النّبي موسى وقد يكون رمزًا من أجل التّعبير عن الحنين إلى اليهوديّة، لكن الافتراض الأقوى الذي توصّلنا إليه؛ هو أنّ موسى قناع صوفي، كالأقنعة الصّوفيّة التي وظّفها الشّعراء العرب الأندلسيّون في القرون الوسطى. وهذه النّتيجة أثبتت لنا وبقوّة، أنّ كلّ ذلك كان تأثّرا وتشرّبًا من الفكر الصّوفي لدى كبار الشّعراء المتصوّفين في العالم العربي الأندلسي وخصوصًا محيي الدّين ابن العربي، الذي أثّر في مدوّنته الشّعريّة الصّوفيّة **ترجمان الأشواق** على كثير من الشّعراء العرب واليهود في الأندلس.

قائمة المصادر والمراجع

المصادر والمراجع العربيّة والعبريّة

القرآن الكريم.

ابن العربي، محيي الدّين. *اصطلاحات الصّوفيّة*. إعداد وتقديم: عبد الحميد صالح حمدان. القاهرة: مكتبة مدبولي، 1999.

----------. *العبادلة*. القاهرة: مكتبة القاهرة، 1969.

----------. *الفتوحات المكيّة، السّفر الأوّل*. القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1972.

----------. *ديوان ترجمان الأشواق*. بيروت: دار الأرقم، 1997.

----------. *ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق*. بيروت: د.ن؛ 1312هـ.

ابن جعفر، قدامة. *نقد الشّعر*. بيروت: دار الكتب العلميّة، 1981.

ابن زنجي. *ذكر مقتل الحلاّج*. القاهرة: دار قباء، 1988.

ابن قتيبة، عبد الله، بن مسلم. *الشّعر والشّعراء*. بيروت: دار إحياء العلوم، 1984.

ابن سهل، أبو إسحاق إبراهيم. *مناهل الأدب العربي، مختارات ابن سهل*. بيروت: مكتبة صادر، 1953.

أحمد، عبد الوهّاب أمين. *المغامرة اللّغويّة في الفتوحات المكيّة*. القاهرة: دار المعارف، 1995.

الإسرائيلي أو الإشبيلي، إبراهيم بن سهل. *ديوان إبراهيم بن سهل الإشبيلي*. بيروت: دار المغرب الإسلامي، 1998.

الأفراني، محمّد الصّغير بن محمّد بن عبد الله. *المسلك السّهل في شرح توشيح ابن سهل*. الرّباط: المكتبة الوظيفيّة، د.ت.

أليتسور، شموليت. *الشّعر العبري في الأندلس المسلمة، مرجع عبري*. تل أبيب: الجامعة المفتوحة، 2004.

الآمدي. *الموازنة بين أبي تمام والبحتري*. تحقيق السيد أحمد صقر. مصر: دار المعارف، 1961.

آندريه، تور. *التّصوّف الإسلامي*. ألمانيا- كولونيا: منشورات الجمل، 2003.

الأندلسي، ابن عبد ربّه. *العقد الفريد*. بيروت: دار صادر، 2001.

البالكي، دلدار غفور حمدامين. *تفسير الكشّاف للزّمخشري: دراسة لغويّة*. القاهرة: جامعة القاهرة، 2007.

بلعلي، آمنة. *الحركة التّواصليّة في الخطاب الصّوفي*. دمشق: منشورات اتّحاد الكتّاب العرب، 2001.

بلقاسم، خالد. *أدونيس والخطاب الصّوفي*. ط.1. الدّار البيضاء: دار توبقال للنّشر، 2000.

----------. *الكتابة والتّصوّف عند ابن العربي*. الدّار البيضاء: دار توبقال للنّشر، 2004.

بنشريفة، محمّد. *ابن حريق حياته وآثاره*. المغرب: د.ن، 1996.

البيّاتي، عبد الوهّاب. *تجربتي الشّعريّة*. بيروت: دار العودة، 1969.

جرّار، صلاح. *زمان الوصل، دراسات في التّفاعل الحضاري والثّقافي في الأندلس*. بيروت: المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، 2004.

الجرجاني، علي، بن عبد العزيز. *الوساطة بين المتنبّي وخصومه*. د.م: منشورات عيسى البابي الحلبي، 1966.

الجوهري، عبد الحميد. *التّصوّف مشكاة الحيران*. الدّار البيضاء: إفريقيا الشّرق، 1966.

حسين، بكار يوسف. *التّرجمات العربيّة لرباعيّات الخيّام: دراسة نقديّة*. منشورات جامعة قطر، الدوحة، 1988.

حسين، عبد الرّزّاق. *الأدب العربي في جزر البليار*. عمّان: دار الجيل، 1993.

الحلاّج، الحسين بن منصور. *ديوان الحلاّج ومعه أخبار الحلاّج وكتاب الطّواسين*. جمعه وقدّم له: سعدي ضنّاوي. بيروت: دار صادر، 1998.

حيدر، علي. *مدخل إلى عالم التّصوّف*. دمشق: الشّموس، 1999.

خفاجي، محمّد عبد المنعم. *الأدب الأندلسي التّطوّر والتّجديد*. بيروت: دار الجيل، 1992.

داوود، محمّد عبد الباري. *الفناء عند صوفيّة المسلمين وعقائد أخرى*. القاهرة: الدّار المصريّة اللّبنانيّة، 1997.

دايك، فان والبستاني، بطرس. *التّوراة أسفار العهد القديم*. شتوتغارت: دار الرّجاء، 1991.

الدّقّاق، عمر. *ملامح الشّعر الأندلسي*. بيروت: دار الشّرق العربي، 1988.

رحيم، مقداد. الموشّحات الأندلسيّة وعلاقتها بالغناء". *مجلّة آفاق عربيّة* 9 (1984)، 12-21.

----------. *النّوريّات في الشّعر الأندلسي*. بيروت: عالم الكتب، 1980.

الزّوزني، الحسين بن أحمد. *شرح المعلّقات السّبع*. بيروت: الدّار العالميّة، 2018.

الزّيّات، عبد الله، محمّد. *رثاء المدن في الشّعر الأندلسي*. مصر: جامعة قار يونس، 1990.

سدان، يوسف. *الجدليّة كموضوع للكتابة الأدبيّة وللكتابة الدّينيّة: الجاحظ مقارنة بكتّاب متأخّرين*. القدس: مركز زلمان شزار، 1996.

سركيس، إليان، يوسف. *معجم المطبوعات العربيّة والمعرّبة*. القاهرة: 1928- 1933.

السّقّا، مصطفى. *المختار من الموشّحات*. تحقيق: حسين نصّار. القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة لقصور الثّقافة، 2008.

سكبي، سعد، إسماعيل. *الأصول الفنيّة للشّعر الأندلسي، عصر الإمارة*. القاهرة: دار نهضة مصر، د.ت.

السّلمي، عبد الرّحمن. *طبقات الصّوفيّة*. ط.2. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1969.

سنير، رؤوبين. *ركعتان في العشق: دراسة في شعر عبد الوهّاب البيّاتي*. بيروت: دار السّاقي، 2002.

شريف، محمّد، إبراهيم محمّد. *أساليب الاستفهام في البحث البلاغي وأسرارها في القرآن الكريم*. باكستان- إسلام آباد: جامعة إسلام آباد؛ 2006- 2007.

الشّكعة، مصطفى. *الأدب الأندلسي، موضوعاته وفنونه*. بيروت: دار العلم بالملايين، 1975.

شيرمان، حاييم. *تأريخ الشّعر العبري في الأندلس المسلمة*. القدس: الجامعة العبريّة، 1995.

ضيف، شوقي. *البلاغة وتطوّر التّاريخ*. مصر: دار المعارف المصرية، 1961.

طربيه، عبد الله. *قصيدة الحب العربيّة والعبريّة*. تل أبيب: دار رسلينج، 2020.

طوبي، يوسف. "حول تأثّر الشّعر العبري بالشّعر العربي في القرون الوسطى"، *الكرمل: أبحاث في اللّغة والأدب* 18- 19 (1997- 1998).

----------. *الحبّ في الشّعر التقليدي العبري متأثرًا من الشّعر العربي*. تل أبيب: د.ن.، 2006.

----------. *الشعر والأدب العربي اليهودي، مرجع عبري*. تل أبيب، 2005.

----------. *بين التّقارب والنّفور، علاقات الشعر العبري بالشّعر العربي في القرون الوسطى، مرجع عبري*. جامعة حيفا: زمورة بيتان، 2000.

عبّاس، إحسان. *ديوان ابن سهل الإسرائيلي*. بيروت: دار صادر، 1967.

عبد الحميد، عرفان. *دراسات في الفرق والعقائد الإسلاميّة*. القاهرة: د.ن.، 1968.

عبد الله، يسري، عبد الغني. *ديوان ابن سهل الإسرائيلي*. بيروت: دار الكتب العلميّة، 1988.

عتيق، عبد العزيز. *الأدب الواقعي في الأندلس*. بيروت: دار النّهضة، 1976.

العربي، أحمد حسني. *ديوان ابن سهل الإسرائيلي*. مصر: المكتبة العربيّة، 1926.

العريس، محمّد. *موسوعة شعراء العصر الأندلسي*. بيروت: دار اليوسف، 2005.

العطّار، سليمان. *الخيال والشّعر في تصوّف الأندلس*. ط.1. مصر: دار المعارف، 1981.

علي، علاّمة، محمد. *الأدب العربي في الأندلس*. بيروت: الدّار العربيّة للموسوعات، 1989.

عيسى، فوزي سعد. *الشّعر الأندلسي في عصر الموحّدين*. الإسكندريّة: دار المعرفة الجامعيّة، 1991.

غلاّب، محمّد. *التّنسّك الإسلامي، منشؤه وتطوّره، ومذاهبه ورجاله*. مصر: المجلس الأعلى للشّؤون الإسلاميّة، د.ت.

غنّام، طلعت. *أضواء على التّصوّف*. القاهرة: عالم الكتب، د.ت.

فايس، يوسف. *الخمريّات والشّعر الغزلي، تبريرات لفهم الشّعر العبري الإسباني*. القدس: د.ن.، 2002.

بي، مراد فرج. *الشّعراء اليهود والعرب*. مصر: المطبعة الرّحمانيّة، 1993.

فرحان، يوسف. *معجم الحضارة الأندلسيّة*. بيروت: دار الفكر العربي، 2000.

قريب الله، حسن الفاتح. *مجالس الأنس بين الغواة والهواة، المفهوم الرّمزي للخمر عند الصّوفيّة*. القاهرة: مكتبة الدّار العربيّة، 1999.

كريدات، حوريّة. *الأسطورة في شعر أدونيس*. أطروحة دكتوراة. الجزائر: جامعة وهران، 2015- 2016.

اللاّذقاني، محيي الدّين. *أبناء لحداثة العربيّة، مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاّج والتّوحيدي*. بيروت: مؤسّسة الانتشار العربي، 1998.

المقرّي، أحمد بن محمّد. *نفح الطّيب من غصن الأندلس الطّيب وذكر وزيرها لسان الدّين بن الخطيب*. ج. 5. بيروت: دار الكتب العلميّة، 1998.

ملاخي، تسفي. *مختارات من الأدب العربي في القرون الوسطى*. تل أبيب: د.ن.، 1971.

منور، دوري. *الأدب العربي وأدب الإيدش*. د.م: الكيبوتس الموحّد، 1998.

المهدي، جودة محمّد أبو اليزيد. *أعلام الصّوفيّة*. القاهرة: دار غريّب، 1998.

نعامنة، محمود. *تجربة التّصوّف الإسلامي ومحاولات تفجير اللّغة*. القاهرة: السّطريّة للنّشر والتّوزيع، 2018.

نعامنة، محمود؛ سلامنة، سالم. *بارانويا القصيدة العربيّة في القرون الوسطى: ابن الرّومي أرق الماضي وأرق اللّغة: من المجاز إلى التّصوّف*. عمّان: دار الشّروق، 2019.

النفري، عبد الجبّار. *المواقف والمخاطبات*. تحقيق: آرثر أربيري. القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1985.

يريس، هنري. *الشّعر الأندلسي في عصر الطّوائف، ملامحه العامّة، وموضوعاته الرّئيسيّة وقيمته التّوثيقيّة*. القاهرة: دار المعارف، 1998.

يشاي، حبيبة. *ليس ثمّة شخص لا يحبّ: دراسات في شعر الحب العبري المتأثّرة من شعر الغزل العربي: رسالة ماجستير*. تل أبيب: جامعة تل أبيب، 1989.

المراجع الأجنبيّة

רצהבי, יהודה. *מוטיבים שאולים בספרות ישראל*. תל אביב: אוניברסיטת בר אילן, 2007.

טרביה, עבדאללה. *שירת החשק הערבית והעברית*. תל אביב: רסלינג הוצאה לאור, 2020.

Arberry, A J. *More Tales from the Masnavi*. London: George Allen and Unwin L.t.d, 1966.

----------. *Muslim Saint Mystics*. London: Routeldge and Kegan Paul, 1966.

Ashraf, SH Muhammad. *Studies in Tasawwuf*. Lahore: s.n., 1973.

Bellamy, A. James. *The Banners of the Champions from Andalusia and Beyond*. Madison: 1989.

Chittick, William. *The Sufi Doctrine of Rumi. An Introduction*. Tehran: University of Tehran, 1974.

Goldziher, Ignaz. *Bemerkungen Zur Neuhebraischen Poeise*. New York: Cooper Square Publishers, 1967.

----------. *Mythology among the Hebrew and its Historical Development*. New York: Cooper Square Publishers, 1967.

Hakki, Ismail. *Translation of a Commentary on Fusus al- Hikam*. London: Oxford University, 2002.

Helminski, Kabir. *The Knowing Heat, A Sufi Path of Transformation*. London: s.n., 1999.

Ismail, Hakki. *Translation of Commentary for Fusus al- Hikam*. Oxford: Oxford Press, 1980.

Jacobi, Renate "Time and Reality in Nasīb and Ghazal", *Journal of Arabic Literature* xvii (1985), 16- 85.

Lings, Martin. *What Is Sufism*. England: s.n., 1975.

Massingon, Louis. *The Passion of al- Hallaj Mystic and Martyr of Islam*. New Jersey:

Mones, H. "Ibn Sahl", *The Encyclopedia of Islam*, New Edition. 1971.

Mson, Herbert. *Al Hallaj*. Exeter: Exeter University, 1995.

Naamneh, Mahmuod. *The Role of Form and Content*. Atlanta-United States of America: Westwood Publishing, 2022

Nettler, Ronald. *Sufi Metaphysics and Qur'anic Prophets Ibn Arabis Thought and Method in the Fusus Al Hikam*. London: University of Qxford, 2003.

Nicholas, De Lang. *Hebrew Scholarship and Medival World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Nicholson, Reynold. *The Mystics of Islam*. London: s.n., 1963.

Pellat CH. "Ibn Al- Arabi", *The Encyclopedia of Islam*, New Edition, v.3 (1971), 707- 708.

----------. "Ibn Al- ʿarabī", *The Encyclopedia of Islam* New Edition, (1971).

Tubi, yusif. *Proximity and Distance Medieval Arabic and Hebrew Poetry*. Leiden, 2004.