نحو منهج "أنطو- دلالي" لقراءة النصّ الصّوفيّ: مفهوم "الشّعث" نموذجًا

د. شفيقة وعيل

المقدّمة: إشكاليّة المنهج في قراءة النصّ الصّوفيّ

إنّ الإشكاليّة الكُبرى التي تُواجِه قُرّاءَ التصوّف الإسلاميّ هي سؤالُ المنهَج: بأيّ أداةٍ تأويليّة يُمكِنُ قراءةُ تجربةٍ انزاحتْ دلالتُها التجريبيّة عن دلالتها اللّغويّة؟

ولأنّ السّؤال شائك، فقد استُعينَ بعدّة مناهج للتعاطي مع النّصّ الصُّوفيّ. فمن القدماء من تطرّف فحَكَمَ على اللّغة الصّوفيّة من منظور الدّلالة اللّغويّة للكلمات واستعمالها الدّينيّ، فتراوحتْ أحكامُهم عليها بين تهميشها وعُذْرِها بدعوى الجنون أو "الشّطح" وبين تكفيرها وإعدامها (لغةً وشخصًا)، وربّما نأى بها بعضهم عن جَوهرها فألبسها غير لَبُوسها. أمّا البحث المعاصر فتوسّع إلى المقاربات المستحدَثة، وبشكل أخصّ البنيويّة والتّفكيكيّة. ومن هذه الدّراسات ما توجّهَ إلى مفاهيم مُقَولَبة، غالبًا ما لَوَتْ أعناقَ النّصوص والتّجارب الصّوفيّة لتجعلها مناسبةً للأدوات الحديثة. وربّما انخَرَطَ بعضُها في مفاهيم صارت كالموجة النّقديّة، ولم يُراعِ مواءمتَها للسّياق التّراثيّ الذي ينتمي إليه النّصّ. كما أنّ خطورةً منهجيّة أخرى شابتْ قراءة النّصوص الصّوفيّة، وهي تبنّي مقاربة واحدة لتحليل تجارب مختلفة المشارب واللّغات والمفاهيم، بينما قد أثبتَتْ هذه التجارب أنّ لكلٍّ منها ملمحًا لغويًّا وأنطولوجيًّا منفردًا بإمكانه إفراز مقاربته الخاصّة.

في ظلّ هذه المخاطر المنهجيّة، اخترتُ تجربةَ النّفَّريّ لأنّها من أكثر التجارب الصّوفيّة توغُّلًا في التّعاطي مع اللّغة أنطولوجيًّا، ومن أشدّها غموضًا بسبب كثافة أسلوبها وافتقادها إلى بنية واضحة يستهدي بها القارئ، وهو ما يجعلها أرضًا خصبةً للتجريب. وسمّيتُ هذه المقاربة "الأنطو- دلالة،" وتهدف إلى الكشف عن الحركة المفاهيميّة التي تتحرّك وفقَها الدلالةُ الصّوفيّة، انطلاقًا من روافدها اللّغويّة والثّقافيّة.

الاستمدادات المنهجيّة للأنطو-دلالة

ليست هذه المقاربة جديدةً من حيث فكرتُها الأصليّة رغم تعميقها، فقد بدأها توشيهيكو إيزوتسو (Tosihiko Izutsu، ١٩١٤-١٩٩٣) وسمّاها "علم الدّلالة القرآنيّ."[١] وقريبًا منها، بحثَ العطّاس (Al-Attas Sayed Naquib) تجربةً صوفيّة ماليزيّة في كتابه تصوُّف حمزة الفنصوري (The Mysticism of Hamzah Fanṣūri، ١٩٧٠)، فتتبَّعَ تغيُّرَ الدّلالة بين لغة التجربة ولغة مجتمعها.

وإذ يعتمد البحث الدّلاليّ التاريخيّ على مقارنة تطوُّر دلالة الألفاظ بين زمنَين مختلفَين فإنّ بحثي لا يسعى إلى ذلك بل تعنيه الاستمدادات الدّلاليّة للكلمة وأبعادُها الأنطولوجيّة التي يشي بها الاستعمال السّياقيّ.

ومقاربتي هذه تنتمي المقاربةُ بشكلٍ عامّ إلى البحث اللّغويّ الأنثروبولوجي، لكنّها تتّجِهُ به نحو البُعد الأنطولوجيّ من حيثُ إنّها تنقلُ البحثَ الدّلاليّ إلى مستوًى وجوديّ لا يبحث عن الإنسان كيف يستعملُ اللّغة في مجتمعه بل كيف "يكون" (من الكينونة) في لغته (لغة ثقافته) وكيف يعيش يتفعال مع الوجود.

الحاجة إلى الأنطو-دلالة في ظلّ جدليّة الحقيقة والمجاز

أيًّا كانت الحقيقة، فإنّ الإنسان يمتلك لإدراكها نموذَجًا معرفيًّا (paradigm) هو "تَجَلٍّ متعيِّنٌ لرؤيته للكَون، بنَحوٍ يُسيغُ الانتقالَ من

اللّغويّ إلى الدّينيّ فالنّفسيّ."٢ ويقع هذا الانتقال ضمن ما يسمّيه المَسِّيري بـ"التّحليل من خلال النماذج المعرفيّة."٣ فالكلام "أصيلٌ أصالةَ التوَجُّد [كذا في نصّ الترجمة عن هيدغر، والتوجُّد لغةً هو الحزن والشّكوى٤] (التأثّر الوجدانيّ) والفَهْم،"٥ لذلك يستلزِمُ تحقيقُ انكشاف رؤية الإنسان للوجود "زحزحةَ علْم اللّغة نَحو أرضيّة أرسَخ أصلًا، وليستْ تلك سوى جذورها الأنطولوجيّة. ينبغي الكَفُّ عن اعتبار الألفاظ أشياءَ قائمة في الأعيانِ وإعادة الألفاظ إلى الوجدانيّ الذي تصدُر عنه."٦ ولأنّ علْمَ الدلالة "يُعنى بدراسة المعنى،"٧ فهو الوسيلة الأكثر مرونةً في الاشتغال داخلَ هذه الأرضيّة الأنطولوجيّة الرّاسخة. فالمعنى بحدّ ذاته هو مفهوم موغلٌ في الأنطولوجيا، لأنّه حاضرٌ في اللّغة وغائبٌ عنها في نفس الوقت، وهذا ما يجعل الإنسان في بحث دائم عنه.

استُعمِلَ علْمُ الدّلالة وسيلةَ بحثٍ في "رؤية الوجود" عن طريق "تحلِيل المصطلحات المفتاحيّة الخاصّة بلغةٍ ما، ويسعى إلى "الوصول إلى إدراك مفهوميّ لـرُؤية الوجودِ الخاصة بالناس الذين يستخدمون هذه اللّغة ليس فقط بوصفها أداةً للكلام والتفكير بل، وأهمّ من ذلك، بوَصْفها أداةً لمَفْهَمَة وتفسير العالَم الذي يُحيط بهم."٨ وتستهدي هذه المقاربة "بوسائل التحليل المنهجيّة للثقافة التي أنتجتْها الأمّة لنفسها وتبلْوَرَتْ في المفاهيم المفتاحيّة للُغتها."٩

ومواقف الصوفيّة توحي بأنّ اللّغة هي، قبل كلّ شيء، معانٍ. والمعاني حقيقيّة في أيِّ مرجعيّة كانتْ، لكنّ طبيعتها هي التي تختلف. لذلك يحدّد الصّوفيّةُ الحقيقةَ بما هي حقيقةُ التّجربة، فيُقرّون أنّ الألفاظ مستعارة من لغة غيرِ مناسبة لطبيعة تجربتهم. فالألفاظ تمتلك حقيقةً أخرى في معناها الصّوفيّ وهنا يبرُزُ مستَوَيان من اللّغة تتحرّك بينهما محاولة تحقيق اتّحاد اللّفظ بالمعنى اتّحادًا مستحيل لاختلاف الطّبيعَتَين.

المشكل في هذا الطّرح هو أنّ الحقيقة بمعناها هذا تصبح كما وصفها ريكور "رجاءً أنطولوجيًّا" لأنّها غير قابلة للإدراك، ولكنّنا نبلغُ ما "ينفتح" لنا منها.١٠ وتلك هي فعلًا معضلة الصّوفيّ الذي يتمسّك "بحقيقته تلك التي يمكن أن تبدو للآخرين كحقيقة فكريّة خالصة،"١١ لأنّها ليست كالحقيقة العلميّة التي تقع تحت إمكان البُرهان وسُلطة التكذيب والرّفض.١٢ وفي ظلّ استعصاء الحقيقة على القبض بسبب معضلة اختلاف المعايير للحقيقة والمجاز بين التجربة الصوفيّة ومؤوّلها، إلامَ ينبغي أن يرتجع تأويلها: إلى حقيقتنا اللّغويّة ذات المرجعيّة الحسّيّة التي يكون سواها مجازًا، أم إلى حقيقتها، فتكون حـقيقـتُـنا هي المجاز؟

الحقيقة الأنطولوجيّة في التجربة الصّوفيّة والمعضلة القـرائـيّة

تباينَتْ مواقفُ قُـرّاء النّصّ الصّوفيّ،١٣ فمنهم من ارتجع إلى التجربة بما هي حقيقة أنطولوجيّة لدى أصحابها، كماسينيون ونويا وكوربان (H. Corbin، ١٩٠٣–١٩٧٨) وتوشيهيكو إيزوتسو وخالد بلقاسم وغيرهم، ومنهم من اعتبر لغةَ النّصّ الصّوفيّ ترفًا بلاغيًّا لا أكثر، فرأى أنّ المعنى الواردَ في التّجربة غيرُ مُرادٍ لذاته بل لإبراز جماليّة اللّغة، وهؤلاء ركنوا إلى مفهومهم هُمْ للحقيقة لا إلى مفهوم الصّوفيّ، ومنهم فضل الرّحمن (Fazlur Rahman، ١٩١٩–١٩٨٨).١٤ وربّما يَندرِجُ في المنهج الأخير تأويلُ "الشّطح" الذي يَعُدّ قَـوْلات بعض الصّوفيّة إشاراتٍ هي كنايةٌ عن أحوال وجدانيّة يمكن تفسيرها بالعبارة، كمحاولات الهجويريّ (٤٦٥/١٠٧٣) والشعرانيّ (٩٧٣/١٥٦٥) وغيرهما، وإن كانت المرجعيّة هنا هي حقيقةٌ صوفيّة أخرى لها مواصفاتها الخاصّة. وهذا التّبايُن يضع تحت المساءلة صحّةَ قراءة تجربة صوفيّة بمفردات تجربة أخرى، ويستدعي بحْثَ خصوصيّة الأدوات القرائيّة للتجربة الصوفيّة، خاصّةً مع شطَط بعض الباحثين في وَصْف بعض هذه التّجارب بالدّجَل الصّبيانيّ.١٥

علينا، إذًا، الخروج من كون الحقيقة تطابُقًا واتّفاقًا بين الدّائرة النّفسيّة والدّائرة الفيزيائيّة إلى كونها انكشافًا،١٦ وهو ما يعبِّر عنه هيدغر بقوله: "إنّ الحقيقة بما هي حُكْمٌ، أيْ بما هي قيمة [...] متّصلة جَوهريًّا بالكائن من حيث هو. فالحقيقيّ هو ما اعتُبِر كائنًا، أيْ كائنًا على نَحوٍ مُحدَّد، وأعني ما تُـلُـقِّـيَ على أنّه كائن. إنّ الحقيقيّ هو الكائن."١٧ فالحقيقة تتجلّى في إيمان صاحب التجربة بكونها حقيقةً، وقارئ النّصّ غير معنيٍّ بصدقيّة ذلك وإنّما بالإطار الذي قُدِّمَ فيه وتأويلُه كما قدّمَتْ نفسها. لكنْ، وإذا كنّا لا نرتجع إلى حقيقتنا في قراءة التّجربة الصوفيّة فما هي البدائل؟ وهل هناك بدائل أساسًا؟

الأنطو- دلالة إطارًا قرائيًّا بديلا

إنّ البديل الأنسب لقراءة النّصّ الصّوفيّ هو الإمساك بلغة النّصّ في إطارها الثّقافيّ العامّ، من جهة، والإمساكُ بتفاعلِ مفاصِلِ النّصّ دلاليًّا لاستكناه رؤيته الأنطولوجيّة، من جهة أخرى. ولا تتعلّق التجربة الصّوفيّة باللّغة والثقافة فقط، بل تتعلّق أيضًا بعوامل أخرى كالعامل المعرفيّ والعرفانيّ داخل التّجربة نفسها.[١٨] فأيُّ قراءة لأيّ تجربة، وبالأخصّ إذا كانت صوفيّةً، ينبغي أن تتأسّس على محاولة اكتشاف رؤيتها للوجود، أيْ الإطار الأنطولوجيّ المعرفيّ المهَيمن عليها وعلى لغتها. وهذا الإطار يُفصِح عنه تفاعلُ التجربةِ ولغتِها من خلال حركة الدّلالة داخل النّصّ وبنيته ضمنَ السّياق الثقافيّ لا بما هو "الـ"حقيقة المشتركة ولكنْ بما هو منطَلَق السّالك من الحقيقة المشتركة إلى حقيقته "هو." وكلّ نصٍّ صوفيّ مُزَوَّدٌ بمفاتيح قرائيّة تعكس هذه الحقيقة، وتتمثّل بالأخصّ في الشبكة الدّلاليّة ذات المنحى الأنطولوجيّ، وهو ما أسمّيه البُعد "الأنطو- دلاليّ" للغة النّصّ.

إنّ هذا التركيب هو نَحْتٌ من كَلِمَتَيْ "أنطولوجيَا" و"دلالة." والأنطولوجيا هي أحد فروع الفلسفة الحديثة الذي يبحث في "الموجود بما هو موجود."[١٩] فالأنطو-دلالة يعني بتلمُّس ملامح رؤية صوفيّة للوجود من خلال تتبُّع الاستمدادات والاستعمالات الدّلاليّة والاحتمالات الأنطولوجيّة التي تشي بها هذه الاستعمالات في النّصّ، بما هي أصيلة في ذاتها وبما هي منتمية إلى سياقٍ ثقافيّ ولُغويّ معيَّن. وهذا الإجراء لا يبحث في اللّغة من خلال استعمالاتها الدّلاليّة بل يبحث في الحالة الإنسانيّة ووعيها بالوجود من خلال اللغة.

فما الأدوات التي يمكننا بها النّفاذ إلى تجربة موغلة في العمق والفرادة اللغويّة كتجربة النفّريّ مثلًا؟

الأداة القرائيّة الأنطو-دلاليّة في تجربة النّفّريّ

النّفّريّ صوفيّ من القرن الرّابع الهجريّ، وتجربتُه ولغتُه فريدتان ومثقَلَتان بالغموض، لكنّه ليس غموضًا ناجمًا عن المجاز واحتمالات تأويله، لأنّ الرّجل يَضَع تجربته في سياق الحقيقة خارج إطار المجاز. ولذلك لن تستقيم قراءتنا له حتّى تخرُج من العُرف البحثيّ العامّ الذي يفتَرِض قيامَ النّصّ الصّوفيّ على الرّمز والمجاز. وبين لغة رامزة وتجربة حقيقيّة، نقف في قراءة النّفّريّ أمام إشكاليّة كيفيّة قراءة لغة تقول حقيقةً ليست حقيقتنا وفي نفس الوقت لا يحقُّ لنا معاملتَها بما هي مجاز؟

لا أرى حلاًّ لهذه المعضلة سوى التحرّر من هاجس التأويل من مُنطَلَق منظورنا للحقيقة والمجاز. ولا يُتاح ذلك خارج الإمكانات الدّلاليّة التي تنهلُ من المجال الثّقافيّ للنّفّريّ ولا خارجَ تفاعل الدّلالات في النّصّ. فمقاربة التجربة من هَذَين المنظورَين تمنح الخيالَ والموضوعيّةَ معًا مُؤنتَهما من فَهْمها.

وإذْ قلتُ هذا، فإنّ تفعيل الأنطو- دلالة في تجربة النّفّريّ لا يتّضح حتّى تتّضح أدواته. ولأنّ الإطار الفلسفيّ ما هو إلّا تحديثٌ لأدوات القراءة، فإنّ ما أقترح تفعيله في أدوات فهم تجربة النّفّريّ هو الاستضاءة ببعض المعالم الفلسفيّة الحديثة. ويكمُن التحدّي في كيفيّة الجمع غير النّشاز بين القراءة السّياقيّة والأدوات ما- بعد-الحداثيّة، خاصّةً أنّ الأُولى هي إحالة على أصلٍ "مَا" بينما الثانية تحطِّمُ كلّ الأصول بحثًا عن أثر منفلِت. ولأنّي أعي ما في المقاربَة من مغامرة فإنّي أحاول التزوُّدَ من المفهوم ما- بعد- الحداثيّ بما هو أداة لا بما هو رؤية شموليّة، وأعني تفعيل إجراءاته ضمن تجربة النّفّريّ لا نَقْلَ البيئة الوجوديّة التي يشتغل فيها. ولذلك أقترحُ قراءةَ تجربة النّفّريّ وفْقَ مفهومٍ ارتبطَ بالتّراث وهيمن على بتجربته، ألا وهو "الشّعث."

الشّعَث ملمحًا قـرَائيًّا أنطولوجيًّا

"الشَّعَث" عند النفَّريّ مفهومٌ وليس مجرّد مصطلح. فمقارنةً بابن العربيّ الذي أسّس مصطلح "البرزخ" وجعله مركزيًّا، لم تَرِدْ كلمة "الشّعث" عند النّفّريّ سوى مرّة واحدة بعَينها، وذلك في قوله "كُلّما كان أشْعَثَ كان أنْظَرَ."[٢٠] بينما تكرّرتْ معانيها ألفاظًا وعبارات. وقد أثبتَ مفهوم "الشّعث" أنّه رؤية كلّيّة هَيْمَنَتْ على تجربة النفَّريّ اللّغويّة والسلوكيّة والكتابيّة، بل وحتّى على شخصيّته التاريخيّة وسيرة نصوصه وبنْيَتها.

تقترب دلالة "الشّعث" في التراث العربيّ من الشّبكة المفاهيميّة عند دريدا، نحو "انتثار المعنى" (dissemination)[٢١] و"الاخ(ت)

ـلاف" (différ(a)nce)٢٢ وما ينتمي إليهما من كَوكبة دلاليّة. ويؤسّس المفهومان لطَيف معنًى يتحرّك باستمرار في دوّامة القراءة، لا يتعيّنُ ولا ينتهي. ويقترب "الشّعَث،" أيضًا، من مفهوم "البداوة" (nomadism)٢٣ عند دولوز وغاتاري، كما يقترب من توابعه المفهوميّة كالصيرورة (becoming). ويحيل دولوز وغاتاري على الإرجاء وعدم التّكرار وعلى حركيّة الاتصال والانفصال لبلوغ الرؤية الجذموريّة للمعنى (rhizomatic)، وهي – كالشّعث – رؤيةٌ لا تستند إلى أصل بل إلى صَيرورةٍ مفتوحة على المآل والاختلاف. ويرى دريدا أنّ المعنى عندما تنقطع علاقتُه بالرّمز والحقيقة ينفتحُ نحو تشرّد الدّلالة بواسطة الاستعارة. ولا يعنيني هنا تشريح الاستعارة في تجربة النّفّريّ من منظور فلسفيّ ولا بلاغيّ، لأنّي لستُ أَلْتَـزِمُ التعامل مع نصوصه بما هي استعارة، بل سأحاول تلمّس تناثر المعنى في دلالة "الشّعث" بوصفه الحقيقة قي تجربة متعالية، لأنّها هكذا قدَّمَتْ نفسَها. والذي سيساعدني في ذلك، هو الإحالات القرآنيّة والحديثـيّة واللّغويّة التي تحمل أطياف هذه المعاني الشّاردة.

أ. الحمولة الأنطولو-دلاليّة لمفهوم "الشّعث" وتمثّل النفّريّ لها

يرتكز مفهوم "الشّعث" إلى ارتحال المعنى وتناثره في كلّ اتّجاهات النّصّ، وكلُّ "نُثارة" (ما ينْـتَثـرُ من المعنى) تمتدّ خارج النّصّ بذاتها، والمعنى لا يوجد فيها كاملًا. وكلّ خارج يحيل على خارج آخر، ومن كلٍّ منها تستجلب اللّفظةُ ذاكرةً ما (شاهدةً أو غيبيّةً) أو تمحُوها لتقولَ شيئًا وتَنْفيه في الوقت نفسه دون أن يكون ذلك فعلًا ضِدّيًّا. وفي الاتّجاهات تختلف صيروراتُ المعنى ويُؤجَّل اكتمالُه، ولا يمكننا أن نمسكه إلّا من حيث هو نُثارة. وإذا أردنا الاقتراب من المعنى – وأعني الاقترابَ لا الوصول – فلا حلَّ لنا سوى أن نتابع النُّثارات ونحاول فَهْمَ ما تُحيل عليه مفرَّقَةً، لعلّ شيئًا يلُوح منه إذا حاولنا جمْعها. وهذا، كما أرى، هو رهان قراءة اللّغة الصّوفيّة، وهو جوهر تجربة النّفّريّ: تجربة الشّعث بحثًا عن جمعٍ مُؤجَّل في حركة لا قصديّة، لا موجَّهة، ولا تراتبيّة.

ومن خلال المعاني الأنطولوجيّة التي تُشيعها قراءة "الشّعث" في المنظومة التراثيّة سنكتشف الفرق بين الاشتراك والانتثار. فالاشتراك في الجذر "ش- ع- ث" يؤول إلى التفرّق، بينما الانتثار يُحيلُنا على حمولته التي تخرج عن التفرّق بما هو فعل محايد لا يحمل وعيًا وجدانيًّا إلى معانٍ تتّصل بالسياقات الأنطولوجيّة للتفرّق، كـ"التغيُّـر" و"الهامش" و"السفر" و"الأصل الكينونيّ" وغيرها.

ب. الإطار الدّلاليّ للشَّعَث في التّراث

الشّعث في اللّغة أصلٌ يدلّ على انتشار الأمر وخَلَله،٢٤ وإليه يعود معنى التفرُّق مجازًا،٢٥ وضدّه اللَّـمّ. واستعمالاته في المعجم العربيّ تدور حول الانتشار غير المنظَّم والاضطراب، ماديًّا كان كشَعَث الشَّعر ورأس السّواك أو معنويًّا كشَعَث الأمر والحال والخَبَر.٢٦ وإلى ذلك أيضًا تؤول دلالتُه على التشقّق والجنون.٢٧ فالشّعث في اللّغة قائمٌ على التفرُّق والتشقُّق والهيَجان وعدم الانتظام، من حيث كونُه انتشارًا وتغيُّرًا، فكأنّما يدلّ ذلك على أنّ الأصل في الأشياء الانتظامُ والانسجام وأنّ الشّعث هو حالة طارئة. فهل الشَّعَث هو فعلًا حالةٌ طارئةٌ في التّراث العربيّ-الإسلاميّ؟

لقد تعلَّقَ الشّعث في التّراث الجاهليّ بالسّفر للحرب أو للحجّ.٢٨ أمّا في الإسلام، فلم يَرِد الجذر "شعث" في القرآن بتاتًا، إلّا أنّه تواتر في المنظومة الحديثـيّة محافظًا على السياق الجاهليّ المرتبط بالحجّ والسّفر، لكنّه ارتقى إلى مستوى وجوديّ مختلف.

لقد ذمّ الإسلام الشّعَثَ الذي لا يتجاوز كَونَه وصْفًا خارجيًّا لا يعكس حقيقةً وجدانيّة،٢٩ وأرساه رؤيةً وجوديّة تسعى إلى تحقيق التّوازن. فالشّعَث هو أصلُ الإنسان، وهو أيضًا مآبُه.٣٠ وهذه الرؤية تستعيد الأصل الأنطولوجيّ للإنسان في "كَونيّته" (أيْ في مجرّد وجوده بعد "كُن") بحثًا عن "كينونته" (أي تفاعله مع الوجود)، فتتذكّر المعاد مع كلّ عبادة كالحجّ٣١ والجهاد والاغتراب في طلب العلم،٣٢ بل وتحْكُمُ ممارسةَ الإنسان للحياة ووعيَه بها.٣٣ إنّه قطيعةٌ معلَنَةٌ مع الدّنيا في الطريق إلى الله،٣٤ لأنّه تقمُّصٌ لنموذج الكمال في العبوديّة (أو ما يسمّيه النفّريّ بالعبدانيّة).٣٥

يتجلّى، إذًا، أنّ المعنى الأنطولوجي للشّعث ليس فقط الانتشار والتفرُّق، وإنّما البُعد الذي يعكسه هذا الانتشار الماديّ والمعنويّ. وأعني بذلك الهامشَ والسّفرَ والاغتراب وما يرتبط بهما من معاني التغيّر والمكابدة، كما أعني جدليّةَ الاتصال والانفصال عن العالَم وما يرتبط

به من اغتراب. وفعلُ الارتحال يظهر بما هو تشقيقٌ للفضاء في بعده المادّيّ وتشقيقٌ لحُجُب الجهل والسّكون في بعده العرفانيّ والمعرفيّ. وفعل التّشقيق يتمّ عَبْرَ إنتاج مساربَ جديدة أو تجديد القديمة. وهذه الحالة ليست عابرةً، كما رأينا، بل يصوّرها التّراث بما هي معنًى أصيل في الذّات الإنسانيّة، وإنّما الطارئ هو حالة الاستقرار والسّكون.

إنّ الشاهدَ (أو عالم المادّة) ما هو إلّا هامشٌ في نظر الشّعث، فهو منبوذٌ محتَقَر، لأنّه لا يؤبَه له ولا يُستَمَع إليه. هو مختلفٌ بطريقة تُحَقِّقُ وجودَه، فالناس لا يرونَه لِما عليه من تلبُّد بغبار الفقر والتخلّي عن المادّة والبهرَجة، فهم هامشٌ بالنسبة إليه، وهو في شعثه يهمّش ذاتَه عنهم، بحثًا عن مركزٍ ما، غير المركز الذي حدّده المجتمع ونواميسُه. إنّ الشّعث يسعى إلى مركزٍ تتّضح فيه الأشياء على حقيقتها، فتنفض عنها غبار الحسّيّة والقياس والتغيُّر. وهذا المركز ليس أكثر من "رجاءٍ أنطولوجيٍّ" أيضًا.

الشّعَث سَفَرٌ في كلّ اتّجاه، وحركة غير قصديّة ولا تراتبيّة تملأ الفضاء بالفراغات وتُعيدُ رسْمَ جغرافيا المعرفة والرّوح. وهو يتعارض والإقامةَ التي يلزم منها ترتيبُ المقاصد الحياتيّة وتنظيمُها وترتيب الفضاء الذي تشغله نشاطات الإنسان وتفكيره. فشعَث المسافر مظهرًا وحالًا يرتبط بعدم التشذيب على هيئةٍ وعدم الاستقرار في أرضٍ ولا في معرفة.٣٦ ولسّفر يخلق هندسةً جديدة للفراغ في الذّات تُسفر عن قطيعةٍ مع ملامحها السابقة وجودًا ومعرفةً وحالًا وتفتح الإمكان على احتمالات ملامح مؤجَّلة وجديدة تستمرّ ما استمرّ الشّعَث، ولذلك كان هذا المفهوم قريبًا ممّا يسمّيه دريدا الاخـ(ت)ـلاف. وبهذا الاعتبار يكون الشّعَث منفًى اختياريًّا يمارس فيه الإنسان البحثَ عن الجمع الأنطولوجيّ؛ أو هو غربةٌ وهجرةٌ ومكابَدةٌ تسعى وراء أرضٍ جديدة لا معروفة ولا مطروقة. وصوفيًّا، هذه الأرض هي معرفة الله.

٢. ٣. الدّلالة الأنطولوجيّة للجذر "ش- ع -ث" في التّراث

أريدُ بالأصل الأنطولوجيّ ما جُبِلَ عليه الإنسان بَعْدَ فِعْل الخَلق "كُنْ." والشّعَث أصلٌ أنطولوجيّ ليس وصفًا يتحقّق في الواحد، بل هو صفة لا تقع إلّا على ما أصله الكثرة، والتّراث إذْ يَعُدُّ الشّعَثَ أصلًا في الإنسان فإنّما يُقِرُّ لهذا الإنسان بالكثرة في ذاته. وانتشار الإنسان في الفضاء المعرفيّ هو عودةٌ أنطولوجيّة إلى أصله كَي يتجاوزه إلى "الجمع" المتعالي الذي كان قبل "كُنْ" في عالَم الذَّرّ. فهناك مكمَنُ الفطرةُ التي اجتمع فيها الإنسان بذاته وبالله عندما اكتمل له العلمُ بشهود حقائق الألوهيّة، فأقرّ بعبوديّته لله. وهو الحالة التي يقول فيها القرآن "وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ، قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا، أَن تَقُولُوا يَوْمَ القِيامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذا غافِلِين" (الأعراف:١٧٢).

الخلاصة:

إنّ "الأنطو- دلالة" هي الإطار الذي تقترحُه هذه الورقة لقراءة التّراث عمومًا والتّجربة الصّوفيّة خُصوصًا، أمّا "الشّعث،" فهو الأداة القرائيّة التي تناسب تجربةَ النفَّريّ الذي زوّدَنا بالمصطلح والمفهوم من خلال نصوصه وسِيرته. ويقترب مفهوم "الشّعث" في اشتغاله من بعض المفاهيم ما- بعد- الحداثيّة ولكنّه لا ينتمي إليها بقدر ما ينتمي إلى تراثه ولُغته هو. و"الشّعث،" هو مفهومٌ أنطولوجيّ لجوهر الكينونة الإنسانيّة يستند في اكتساب مفهومه من دلالاته اللّغويّة وسياقاته التّراثيّة في اللغة والشّعر والمنظومة الحديثيّة، فيعكسُ جَوهَر الإنسان بكلّ

ما يعنيه من ضنْك وتغيُّر وقلَقٍ وتهميش واغتراب وسعْيٍ نحو مَركزٍ منفلِت.

المراجع والمصادر

القرآن الكريم

ابن حنبل، أحمد. مسند الإمام أحمد. تحقيق شُعيب الأرناؤوط وآخرون. بيروت: مؤسّسة الرّسالة، ٢٠٠١.

ألموند، أيان. التّصوّف والتفكيك. ترجمة حسام نايل. القاهرة: المركز القوميّ للتّرجمة، ٢٠١١.

البخاريّ. الجامع الصحيح. اعتنى به محمّد زهير بن ناصر النّاصر. بيروت: طوق النجاة، ١٤٢٢ه.

البستانيّ، بطرس. محيط المحيط: قاموس مُطَوَّل للّغة العربيّة. بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٨٧.

البيهقيّ. شُعَب الإيمان. تحقيق وتخريج عبد العليّ عبد الحميد حامد. الرّياض: مكتبة الرّشد، ٢٠٠٣.

التّرمذيّ. الجامع الكبير (سنن التّرمذيّ). هذا الجزء من تحقيق وتخريج شُعَيب الأرناؤُوط وسعيد اللَّحّام. دمشق: دار الرّسالة العالميّة، ٢٠٠٩.

التلمسانيّ. شرح المواقف. تحقيق جمال المرزوقي. القاهرة: مركز المحروسة، ١٩٩٧.

الخطيب البغداديّ. الجامع لأخلاق الراوي وآداب السّامع. تحقيق محمود الطّحّان. الرّياض: مكتبة المعارف، ١٩٨٣.

دريدا، جاك. صيدليّة أفلاطون. ترجمة كاظم جهاد. تونس: دار الجنوب، ١٩٩٨.

الرُّوَيلي، ميجان وسعد البازعي. دليل النّاقد الأدبيّ. ط ٣. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربيّ، ٢٠٠٢.

الزمخشريّ. أساس البلاغة. تحقيق محمّد باسل عيون السُّود. بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٩٨٨.

سبيلا، محمّد ومحمّد بنعبد العالي. الحقيقة. إعداد وترجمة. ط ٢. الدّار البيضاء: توبقال، ٢٠٠٥.

السّكّريّ. شرح أشعار الهُذَليّين. تحقيق عبد السّتّار أحمد فرّاج. القاهرة: دار العروبة، ١٩٦٥.

الطبرانيّ. المُعجم الأوسط. تحقيق طارق بن عوَض الله بن محمّد وعبد المحسن بن إبراهيم الحُسينيّ. القاهرة: دار الحَرَمَين، ١٩٩٥.

ابن فارس. معجم مقاييس اللّغة. تحقيق عبد السّلام هارون. بيروت: دار الفكر، ١٩٧٩.

مدكور، إبراهيم، إعداد. المعجم الفلسفيّ. القاهرة: الهَيئة العامّة لشؤون المطابع الأميريّة، ١٩٨٣.

المرتضى الزبيديّ. تاج العروس. هذا الجزء من تحقيق مصطفى حجازي. الكويت: مطبعة حكومة الكويت، ١٩٦٩.

مسلم. الجامع الصحيح.

المَسِّيري، عبد الوهّاب. اللغة والمجاز بين التّوحيد ووحدة الوجود. القاهرة: دار الشّروق، ٢٠٠٢.

موسوعة اليهود واليهوديّة والصّهيونيّة: نموذَج تفسيريّ جديد. القاهرة: دار الشّروق، ١٩٩٩.

ابن منظور. لسان العرب. نسّقه وعلق عليه ووضع فهارسه علي شيري. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٨.

النّابغة الذّبيانيّ. ديوان النّابغة. تقديم محمّد أبو الفضل إبراهيم. ط ٢. القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٥.

النّسائيّ. السّنن الكبرى. تحقيق وتخريج حسن عبد المنعم شلبي. بيروت: مؤسّسة الرّسالة، ٢٠٠١.

النّفّريّ، محمّد بن عبد الله. المواقف والمخاطبات. تحقيق آربري. القاهرة: المتنبّي، ١٩٣٥.

هيدغر، مارتن. الكينونة والزّمان. ترجمة وتعليق فتحي المسكيني. بيروت: الكتاب الجديد، ٢٠١٢.

نداء الحقيقة. ترجمة عبد الغفّار مكّاوي. القاهرة: دار الثّقافة، ١٩٧٧.

Arberry, Arthur. J. "The Divine Colloquy in Islam." Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester ٣٩, no. ١ (١٩٥٦): ١٨-٤٤.

Deleuze, J. et F. Guattari. Capitalisme et schizophrénie: Mille plateaux. Paris: Éditions de Minuit, ١٩٨٠.

Derrida, Jaque. Apories, trans. Thomas Dutoit (Stanford, Calif.: Stanford University Press, ١٩٩٣).

La dissémination (Paris: Éditions du Seuil, ١٩٧٢).

Heidegger, Martin. Nietzsche I, trad. Pierre Klossowski (Paris: Éditions Gallimard, ١٩٧١).

Izutsu, Toshihiko. God and Man in the Qur'an, ٢nd. ed. (Malaysia: Islamic Book Trust, ٢٠٠٨).

Parr, Adrian. The Deleuze Dictionary. Edinburgh: Edinburgh University Press, ٢٠٠٥.

Rahman, Fazlur. "Dream, Imagination and 'Ālam al-Mithāl." Islamic Studies ٣, no. ٢ (June ١٨٠-١٦٧ :(١٩٦٤.

Ricœur, Paul. Histoire et vérité (Paris: Éditions du Seuil, ١٩٥٥).

Rioux, Bertrand. L'être et la vérité chez Heidegger et Saint Thomas d'Aquin. Montréal: Presses de l'univertité de Montréal, ١٩٦٣.

Sands, Kristin Z. Ṣūfī Commentaries on the Qur'ān in Classical Islam (London: Routeledge, ٢٠٠٦).

الهوامش

تمّ تطوير هذا المنهج وأدواته في أطروحة الدّكتوراه التي تقدّمت بها إلى دائرة اللغة العربيّة ولغات الشّرق الأدنى بالجامعة الأمريكيّة في بيروت (٢٠١٧).

١ اجترحها في كتابه بنية المفاهيم الأخلاقيّة في القرآن (The Structure of Ethical Terms in Koran، ١٩٥٩)، وطوّرها في قياس المسافة المفاهيميّة بين لغة القرآن ولغة المجتمع الجاهليّ في كتابه الله والإنسان في القرآن (God and Man in the Qur'an، ١٩٦٤) ثمّ استعملها في أعماله اللّاحقة: مفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلاميّ (Concept of Belief in the Islamic Theology، ١٩٦٥) والمفاهيم الأخلاقيّة – الدينيّة في القرآن (Ethico-Religious Concepts in the Qur'an، ١٩٦٦). كما اشتغل عليها في المقارنة بين تجربة ابن العربيّ الإسلاميّة والتجربة الطاويّة (Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts، ١٩٨٣).

٢ المَسّيري، اللغة والمجاز بين التّوحيد ووحدة الوجود (القاهرة: دار الشّروق، ٢٠٠٢)، ٥.

٣ نفسه، ٥-٧.

٤ ابن منظور، "وجد."

٥ هيدغر، نداء الحقيقة، ترجمة عبد الغفّار مكّاوي (القاهرة: دار الثّقافة، ١٩٧٧)، ٧٩.

٦ هيدغر، الكينونة والزّمان، ترجمة وتعليق فتحي المسكيني (بيروت: الكتاب الجديد، ٢٠١٢)، ٣٢٠، هامش ٢. و"الوجودانيّة" هي أحوال من طبيعة أنطولوجيّة تتعلّق بطابع الكينونة كحالة الفهم والقلق، ويقابلها "الوجوديّة" التي هي أحوال أنطيقيّة (أصيلة، جبلّيّة) كالخوف في وضعيّة "ما" يواجهها الكائن في كينونته في العالم. يُراجع: نفسه، ٦٥، هامش ٢.

٧ Toshihiko Izutsu, God and Man in the Qur'an، ٢.

٨ Ibid.، ٣.

٩ Ibid.

١٠ Paul Ricœur, Histoire et vérité، ٧٠-٧٣.

١١ فرانسوا جورج، نقلًا عن سبيلا وبنعبد العالي، الحقيقة، إعداد وترجمة، ط ٢ (الدّار البيضاء: توبقال، ٢٠٠٥)، ١٤.

١٢ نفسه، ١٤.

١٣ See Kristin Z. Sands, Ṣūfī Commentaries on the Qur'ān in Classical Islam, (London: Routeledge, ٢٠٠٦)، ١-٣.

١٤ See Fazlur Rahman, "Dream, Imagination and 'Ālam al-Mithāl." Islamic Studies ٣, no. ٢ (June ١٨٠-١٦٧ :(١٩٦٤.

١٥ كما فعل آربري في وصف تجربة المعراج عند النّفّريّ وابن العربيّ (٦٣٨/١٢٤٠) وابن قضيب البان (١٠٤٠/١٦٣٠). يُراجَع: Arberry, "The Divine Colloquy in Islam." Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester ٣٩, no. ١ (١٩٥٦): ٤٤.

١٦ Bertrand Rioux, L'être et la vérité chez Heidegger et Saint Thomas d'Aquin (Montréal: Presses de l'univertité de Montréal, ١٩٦٣)، ٩-١٢.

١٧ Heidegger, Nietzsche I, trad. Pierre Klossowski (Paris: Éditions Gallimard, ١٩٧١)، ٤٠٠.

١٨ ويشرح ذلك التّلمسانيّ بقوله: "واردات السّالك مختلفة بحسب اختلاف أحواله، ولذلك قيل إنّ الطّرُق إلى الله تعالى على عدد أنفاس الخلائق، فللسّالك الواحد في كلّ نَفَس طريق خاصّ بذلك النَّفَس. هذا في السّالك الواحد فما ظنّك بالحال في اختلاف السّالكِين من سائر طوائف أهل الأرض." التّلمسانيّ، شرح المواقف، تحقيق جمال المرزوقي (القاهرة: مركز المحروسة، ١٩٩٧)، ٣٦٤.

١٩ إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفيّ، إعداد، المعجم الفلسفيّ (القاهرة: الهَيئة العامّة لشؤون المطابع الأميريّة، ١٩٨٣)، ١٢٧.

٢٠ النِّفّريّ، النِّفّريّ، محمّد بن عبد الله. المواقف والمخاطبات، تحقيق آربري (القاهرة: المتنبّي، ١٩٣٥)، ١٧٥.
al-Niffarī. Muḥammad Ibn ʿAbdi ʾL-JabbĀr. The MawĀqif and MukhĀṭabĀt. Edited and translated by A. J. Arberry. London: Cambridge University Press، ١٩٣٥.

٢١ هذه الترجمة لكاظم جهاد. يُراجَع: دريدا، صيدليّة أفلاطون (تونس: دار الجنوب، ١٩٩٨)، ١١. وللمصطلَح ترجماتٌ أخرى نحو "الانتشار" أو "التشتيت" عند الرُّوَيلي والبازعي، الرُّوَيلي، دليل النّاقد الأدبيّ، ط ٣ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربيّ، ٢٠٠٢)، ١١٩؛ و"تناثر المعنى" عند عبد الوهّاب المَسِّيري، موسوعة اليهود واليهوديّة والصّهيونيّة: نموذَج تفسيريّ جديد (القاهرة: دار الشّروق، ١٩٩٩)، مج ٥، ٤٢٧. والكلمة صكَّها دريدا من المفردة اليونانيّة semen التي تعني البَذْرَ. وفي ذلك يُحمِّل المفهومَ خصوبةَ المعنى وتناثرَه في النصّ.

٢٢ الترجمة للرويلي والبازعي (١١٥)، وترجمها حسام نايل إلى "الاختلاف المرجِئ." أيان ألوند، التّصوّف والتفكيك، ترجمة حسام نايل (القاهرة: المركز القوميّ للتّرجمة، ٢٠١١)، ٢٣٩؛ وترجمها المَسِّيري إلى "الاخترجلاف" ناحتًا الكملة من الاختلاف والإرجاء اللّذَين صكّ دريدا مصطلحَه منهما. يُراجع: المَسِّيري، موسوعة اليهود واليهوديّة والصّهيونيّة، مج ٥، ٤٢٥.

٢٣ التّرحال (nomadism) عند دولوز وغاتاري هو النموذج المفهوميّ للارتحال المعرفيّ المستمرّ سواءٌ ارتفق بارتحال فضائيّ أم لا. والمرتحِل (the nomad) هو عكس الحضريّ المقيم (the sedentary) الذي لا يتحرّك معرفيًّا حتّى لو ارتحل وتشتغل المفاهيم في نطاق الاختلاف والصيرورة وتَكَشُّف الكينونة للكائن ووَعْي الكائن بهذا التكشّف. يُراجع:
Parr، The Deleuze Dictionary (Edinburgh: Edinburgh University Press، ٢٠٠٥)، ٧٠، ٢٠٤–٢٠٥، ٢٧٥؛ Deleuze et Guattari، Capitalisme et schizophrénie: Mille plateaux (Paris: Éditions de Minuit، ١٩٨٠)، ٤٣٤–٥٢٧.

٢٤ المرتضى الزبيديّ، تاج العروس، هذا الجزء من تحقيق مصطفى حجازي (الكويت: مطبعة حكومة الكويت، ١٩٦٩)، ج ٥، ٢٧٩.

٢٥ جعل الزمخشريّ شعثَ الشَّعْر حقيقةً وغيرَه مجازًا. يُراجَع: الزمخشريّ، أساس البلاغة، تحقيق محمّد باسل عيون السُّود (بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٩٨٨)، ٥٠٩–٥١٠. وعلى عكسه، يرى الزّبيديّ أنّ الشعث حقيقةٌ في الحال ومجازٌ في غيره. كما فنّد أن يَؤُولَ "الشّعث" إلى التفرّق، بل ردَّهُ إلى الانتشار الذي أحال إليه التفرّقَ أيضًا. الزبيديّ، ج ٥، ٢٧٩–٢٨٠.

٢٦ يُراجع: ابن فارس، تحقيق عبد السّلام هارون (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٩)، ج ٣، ١٩٢؛ ابن منظور، "شعث"؛ الزّبيديّ، ج ٥، ٢٧٩–٢٨٤.

٢٧ يعزو البستانيّ هذين الاستعمالَين إلى العامّة، فيُقال إناء مشعوث أي مشقوق، ورجل مشعوث العقل أي مجنون. بطرس البستانيّ، محيط المحيط: قاموس مُطَوَّل للّغة العربيّة (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٨٧)، ٤٦٨. وكلاهما، إذا تمَعَّنّا فيه، يؤول إلى التفرّق والاضطراب.

٢٨ من ذلك قول النّابغة: عَلَيهِنّ شُعْثٌ عامِدونِ لِحَجِّهِمْ فهُنّ كأطرافِ الحَنيّ خواضِعُ
النّابغة الذّبيانيّ، ديوان النّابغة، تقديم محمّد أبو الفضل إبراهيم، ط ٢ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٥)، ٣٦.
ومنه قول الشاعر (حُذَيفة بن أنس):
فَلَوْ أُسْمِعَ القومُ الصُّراخَ لَـقُورِبَتْ مصارعُهم بَين الدُّخُولِ وعَرْعَرا
لَأَدْرَكَهُمْ شُعْـثُ النَّواصِي كَأَنَّهُمْ سَـوابِقُ حُـجَّاج تُوافِي المُجَمَّرا
قال السّكّريّ: "شُعْثُ النَّواصِي، أيْ قَومٌ غُزاةٌ، قد شعِثَتْ رؤوسُهم من الغَزْو. وشبَّهَهم في شَعَثِهم بالحُجّاج المُحرِمين." أبو سعيد السّكّريّ، شرح أشعار الهُذَليّين، تحقيق عبد السّتّار أحمد فرّاج (القاهرة: دار العروبة، ١٩٦٥)، ج ٢، ٥٥٧–٥٥٨.

٢٩ رُوِيَ في ذلك أنّ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم لمّا رَأَى رَجُلًا أَشْعَثَ الرَّأْسِ قال: "أَما وَجَدَ هَذَا شَيْئًا يُسَكِّنُ بِهِ شَعْرَه." الخطيب البغداديّ، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السّامع، تحقيق محمود الطّحّان (الرّياض: مكتبة المعارف، ١٩٨٣)، ج ١، ٣٧٦، حديث ٨٦٧. وذكر النبيُّ صلّى الله

عليه وسلّم "الرَّجُلَ يُطِيلُ السَّفَرَ، أَشْعَثَ أَغْبَرَ، ثُمَّ يَمُدُّ يَدَيْهِ إِلَى السَّماءِ: يا رَبِّ، يَا رَبِّ، ومَطْعَمُهُ حَرامٌ، وَمَشْرَبُهُ حَرامٌ، وَمَلْبَسُهُ حَرامٌ، وَغُذِّيَ بِالحَرامِ، فَأَنَّى يُسْتَجابُ لِذلِكَ." أحمد، مسند الإمام أحمد، تحقيق شُعيب الأرناؤوط وآخرون (بيروت: مؤسّسة الرّسالة، ٢٠٠١)، مج ١٤، ٨٩-٩٠، حديث ٨٣٤٨.

٣٠ ورد في ذلك أحاديث منها: "أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّكُمْ مَحْشُورُونَ إِلَى رَبِّكُمْ شُعْثًا غُرْلًا [أي غير مختُونين]، ثُمَّ قَرَأَ هَذِهِ الآيَةَ كَما بَدَأْنا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعْدًا عَلَيْنا إِنَّا كُنَّا فاعِلِينَ (الأنبياء:١٠٤)." النّسائيّ، السّنن الكبرى، تحقيق وتخريج حسن عبد المنعم شلبي (بيروت: مؤسّسة الرّسالة، ٢٠٠١)، ج ١٠، ١٨٧، حديث ١١٢٧٤؛ "إِنَّ حَوْضِي مِنْ عَدَنَ إِلَى عَمَّانَ البَلْقاء، مَاؤُهُ أَشَدُّ بَياضًا مِنَ اللَّبَنِ، وأَحْلى مِنَ العَسَلِ، وأَكَاوِيبُهُ عَدَدُ النُّجُومِ، مَنْ شَرِبَ مِنْهُ شَرْبَةً لَمْ يَظْمَأْ بَعْدَهَا أَبَدًا. أَوَّلُ النَّاسِ وُرُودًا عَلَيْهِ فُقَراءُ المُهاجِرِينَ. فَقالَ عُمَرُ بنُ الخَطَّابِ: مَنْ هُمْ يا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: هُمُ الشُّعْثُ رُؤُوسًا، الدُّنُسُ ثيابًا، الَّذِينَ لا يَنْكِحُونَ المُتَنَعِّماتِ ولَا تُفْتَحُ لَهُمْ أَبْوابُ السُّدَدِ." أحمد، ج ٣٧، ٥٠-٥١، حديث ٢٢٣٦٧.

٣١ في الحديث أنّه "إذا كانَ يَوْمُ عَرَفَةَ فَإِنَّ اللهَ تَبَارَكَ وَتَعالى يُباهِي بِهِمُ المَلائِكَةَ، فَيَقُولُ: انْظُرُوا إلى عِبادِي أَتَوْنِي شُعْثًا غُبْرًا ضاحِّينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ، أُشْهِدُكُمْ أَنِّي قَدْ غَفَرْتُ لَهُمْ." البيهقيّ، شُعَب الإيمان، تحقيق وتخريج عبد العليّ عبد الحميد حامد (الرّياض: مكتبة الرّشد، ٢٠٠٣)، ج ٥، ٤٩٧.

٣٢ قد يُفْهَم ذلك من الحديث: "تَعِسَ عَبْدُ الدِّينارِ وعَبْدُ الدِّرْهَمِ وعَبْدُ الخَمِيصَةِ، إِنْ أُعْطِيَ رَضِيَ وإِنْ لَمْ يُعْطَ سَخِطَ، تَعِسَ وَانْتَكَسَ، وإذا شِيكَ فَلا انْتَقَشَ. طُوبى لِعَبْدٍ آخِذٍ بِعِنانِ فَرَسِهِ في سَبِيلِ اللهِ أَشْعَثَ رَأْسُهُ مُغْبَرَّةٍ قَدَماهُ، إِنْ كانَ في الحِراسَةِ كانَ في الحِراسَةِ، وَإِنْ كانَ في السَّاقَةِ كانَ في السَّاقَةِ، إِنِ اسْتَأْذَنَ لَمْ يُؤْذَنْ لَهُ وإِنْ شَفَعَ لَمْ يُشَفَّعْ." البخاريّ، الجامع الصحيح، اعتنى به محمّد زهير بن ناصر النّاصر (بيروت: طوق النجاة، ١٤٢٢ه)، مج ٢، ج ٤، ٣٤، حديث ٢٨٨٧.

٣٣ في الحديث: "رُبَّ أَشْعَثَ مَدْفُوعٍ بِالأَبْوَابِ لَوْ أَقْسَمَ عَلى اللهِ لَأَبَرَّهُ." و"مدفوع بالأبواب" تعني أنْ لا قَدْرَ له عند النّاس فَهُمْ يدفعونَه عن أبوابهم يَطْرُدونه احتقارًا له. مسلم، ج ٤، ٢٠٢٤، حديث ١٣٨؛ وجاء عند التّرمذيّ "كَمْ مِنْ أَشْعَثَ أَغْبَرَ ذِي طِمْرَيْنِ لا يُؤْبَهُ لَهُ لَو أَقْسَمَ على اللهِ لأَبَرَّه [...]" التّرمذيّ، الجامع الكبير (سنن التّرمذيّ)، هذا الجزء من تحقيق وتخريج شُعَيب الأرناؤُوط وسعيد اللّحّام (دمشق: دار الرّسالة العالميّة، ٢٠٠٩)، ج ٦، ٣٧٧، حديث ٤١٩١.

٣٤ ومن هذا القَبيل "قول محمد بن كعب القرظيّ لعمر بن عبد العزيز حين استُخْلِف فرآه شَعِثًا فأدام النَّظَر إليه، فقال له عمر: ما لَكَ تُديمُ النَّظَرَ إليَّ؟ فقال أنظرُ إلى ما نَفَى من شعرك وحال من لَونك. ومعنى نَفَى هاهنا أي ثار وذهب وشَعِثَ وتساقط، وكان رآه قبل ذلك ناعما فَيَنان الشَّعر فرآه متغيِّرا عما كان عَهِدَه فتعجّب منه وأدام النظر إليه، وكان عمر قَبْلَ الخلافة مُنَعَّمًا مترفًا فلما استُخْلِف تشعّث وتقشَّف." ابن منظور، "نفي."

٣٥ يتمثّلُ النّبيُّ صلى الله عليه وسلّم هذا المسعى حين يقول: "مَنْ سَأَلَ عَنِّي - أَوْ سَرَّهُ أَنْ يَنْظُرَ إِلَيَّ - فَلْيَنْظُرْ إلى أَشْعَثَ شَاحِبٍ مُشَمِّرٍ، لَمْ يَضَعْ لَبِنَةً عَلَى لَبِنَةٍ ولا قَصَبَةً عَلَى قَصَبَةٍ، رُفِعَ لَهُ عِلْمٌ فَشَمَّرَ إِلَيْهِ. اليَوْمَ المِضْمَارُ وغَدًا السِّبَاقُ، والغَايَةُ الجَنَّةُ وَالنَّارُ." الطبرانيّ، المُعجم الأوسط، تحقيق طارق بن عوَض الله بن محمّد وعبد المحسن بن إبراهيم الحُسينيّ (القاهرة: دار الحَرَمَين، ١٩٩٥)، ج ٣، ٣٠٦-٣٠٧، حديث ٣٢٤١.

٣٦ ذلك أنّ الشَّعِثَ مشغولٌ عن نفسه أيضًا. قال السّكّريّ في شرح بيت أبي ذُؤَيب:

رأَتْني صَريعَ الخَمْر يومًا فَسُؤْتُها بِقُــرَّانَ إنَّ الخمرَ شَعْثٌ صِحابُها

قال: "أصحاب الخمر شُعْثٌ مُرّةٌ من أجل أنهم مشغولون عن أنفسهم في الحوانيت." السّكّريّ، ج ١، ٥٤.