

The Departed on Guidance: A Study of the Omani Suluk Poem

Bassam Al-Barqawi
Arabic Language and Literature
A'sharqiyah University
bassem.bargaoui@asu.edu.om

Received:13/11/2024

Accepted:11/6/2025

Abstract:

This study explores some characteristics of the journey in the Omani Suluk (conduct) poem. It focuses on three main issues. The first revolves around the terms "journey" and "travel," searching for the references poets draw upon in shaping their poetic world as they embark on their spiritual journey toward Allah. The second is concerned with the features and contexts of travel, while the third is devoted to the purposes of such journeys. Through a structural approach, the study concludes that the terms related to departure are deeply rooted in a traditional poetic reference, primarily associated with praise poetry, as well as a Sufi poetic tradition. The study also finds that the poet is captivated by discussing the reasons that make the journey arduous and difficult to achieve, and is equally fascinated by describing the sweetness and joy of the journey if the traveler, guided by the light of truth, attains his spiritual goal in his quest toward Allah, driven by longing and passion.

Keywords: Suluk Poetry (Spiritual Conduct Poetry), the Journey, Jaad Bin Khamis Al-Kharousi, Saeed Bin Khalfan Al-Khalili, Abu Muslim Al-Bahlani.

"المعراج لسالك المنهاج" (Al-Khalili, 2012). ومفردة المعراج التي تجاوز ذكرها العنوان إلى متن القصيدة [من الطويل]:

وَمِعْرَاجُهُ الْأَسْمَى وَجُودُ شُهُودِهِ وَإِنْ يَأْ يَضَحُ فِي الْحَضِيضِ هُوَ الْعَانِي
هي في أحد تعاريفها: "رحلة من العالم الكوني إلى الموقف الأزلي،

وهو معراج أرواح لا معراج أشباح، وإسراء أسرار لا أسوار، ورؤية جنان لا عيان، وسلوك معرفة ذوق وتحقيق، لا سلوك مسافة وطريق". (Ibn Arabī, 1988). وعن هذا العنوان تشظى حقل دلالي متصل بالسلوك

والرحلة. فقد افتتحت القصيدة بمصطلح "سلوك". [من الطويل]:

سُلُوكُ طَرِيقِ الْعَابِدِينَ بِعُرْفَانٍ يَلْدُ لِأَرْوَاحِ غُذِينَ بِإِيمَانٍ
يَطِيبُ لَهَا فِيهَا عَنَّاها فَلَمْ تَزَلْ مُسَافِرَةً لَا تَسْقُطُ بِأَوْطَانٍ

ثم تكرر المصطلح نفسه في ثانيا القصيدة [من الطويل]:

فَيَا قاصِداً فِيهِ سُلُوكاً لَهُ اسْتَمْعَ مَقَالِي إِصْغَاءً لِنُطْقِي وَالْحَاسِي
ولا مناص قبل تتبّع بقية المصطلحات المتعلقة بالرحلة في النص نفسه، من التأكيد على فكرة جوهرية مفادها أن مصطلح السلوك الذي يُعدّ من المصطلحات الشائعة عند الصوفيين، قد تحوّل إلى فرقة "على أيدي علماء الإباضية، ممن أرادوا السلوك إلى الله تعالى على الطريقة الروحانية الصوفية، المنبثقة من التعاليم الإسلامية وفي حدود الشريعة، رغبة في التوجه الخالص إليه والانشغال به عن سواه" (Al-Ajami, 2002).

وإذا تركنا مصطلح السلوك إلى غيره من المصطلحات الدائرة على الرحلة، لفقت نظراً ظاهرة بارزة ملخصها أن الكلام على الرحلة، يرد في سياقات تتردّد بين مرجعيتين: مرجعية شرعية تعود بنا إلى معجم الزحيل وصوره في القصيدة القديمة، ساعة يشكو الشاعر المترحل "النصب والسهر، وسرى الليل وحرّ الهجير، وإنضاء الزاحلة والبعير" (Ibn Qutaybah, 1982) [من الطويل]:

أَخِي قُمْ وَشَمِّرْ فِي الطَّرِيقِ مُصَمِّمًا لِيَطِيَ الْفَيَافِي فِي بُكُورٍ وَأَصْلَانٍ
ومرجعية دينية تذكر بأدبيات الصوفية ومصطلحاتها من قبيل قوله [من الطويل]:

وَحَفَّفَ مِنَ الْأَحْمَالِ إِنَّ عَقَابَهَا صِعَابٌ عَبَابٌ تُنْصَبُ السَّالِكُ الْوَانِي
وقوله [من الطويل]:

تَرَى زَمَرَ السَّفَارِ فِيهِ قَوَافِلًا حَيَارَى حَسَارَى مِنْ مُشَاةٍ وَرُكْبَانٍ
وقوله [من الطويل]:

وَفِي الْأَرْضِ سَيَاحُونَ مِنْهُمْ كَمِثْلُنَا رَوَاعُ سَمَاعُونَ تُشَدَّانِ رُهْبَانٍ
وقوله [من الطويل]:

وَهَاكِ أَخِي نَعْتَ الطَّرِيقِ إِذَا بِهِ أَرَدْتَ سُلُوكًا كَيْ تَقُورَ بِإِحْسَانٍ
بَيَانُ الْمَقَامَاتِ الثَّلَاثِ الَّتِي لَهَا حَدِيثُ رَسُولِ اللَّهِ جَاءَ بِتَيْنَانٍ
ويهمنا من هذه الأبيات ثلاثة مصطلحات: "السالك" و"سياحون"

و"مقام". أما "السالك" في الطريق الصوفي، فهو العبد الذي تاب عن هوى نفسه وشهواتها، واستقام في طريق الحق بالمجاهدة والطاعة. وهو الذي مشى على المقامات بحاله لا بعلمه، فكان العلم له عيئاً. وهو

بالإضافة إلى ثلاث قصائد أخرى". (Mohamed Hassan, 1994) وأبو مسلم البهلاني (1857-1921) (Al-Bahlani, 2015) الذي يمكن اعتبار تجربته الروحية امتداداً لتجربة شيخه الخليلي (Atiyya, 2015).

واعتمدنا في دراسة هذه المدونة منهج التحليل النصي، وجعلنا عملنا ثلاثة محاور: اتّصل الأول بالنظر في الجهاز المصطلحي الدائر على الرحلة. وتعلّق الثاني بتدبر صور الترحال والوقوف خاصة على أسباب المشاق التي يكابدها المسافر، إن رام خوض تجربة الترحال والتسافر، وارتبط الثالث بتأمل علاقة الرحلة بالحب الإلهي.

مصطلحات الرحلة والترحال بين المرجعية الشعرية والمرجعية الدينية.

لعلّ أهم ملاحظة نشير إليها في مستهل بحثنا في المصطلحات الواسمة للرحلة والترحال في الشعر العماني، أن الصلة بين مصطلحي الرحلة والسلوك -فيما نعتقد- أوثق من الصلة بين مصطلحي الرحلة والصوفية. ذلك أن مفردة الصوفية كيفما نظرنا إليها لغوياً، لا تستدعي دلالات الرحلة والسفر بالضرورة، وإن كان أهل التصوف قد أجمعوا "على وصف طريقهم إلى الاتصال بالله على أنه سفر، وسمّوا من سار على الطريق سالكا" (Rabah, 2009)، وفي المقابل فإن مفردة السلوك تقتزن وجوباً بمفردة الطريق. فقد جاء في اللسان "السلوك: مصدر سَلَكَ طريقاً؛ وسَلَكَ المكانَ يسَلُكُهُ سَلْكَاً وسُلُوكاً وسَلَّكَه غَيْرُهُ وفيه وأَسْلَكَه إِيَّاه وفيه وعليه (Ibn Manzoor, 1988). فقد جاء في اللسان "سلك: السلوك: مصدر، سلك طريقاً، وسلك المكان يسلكه سلكاً وسُلُوكاً وسلكه غيره وفيه وأَسْلَكَه إِيَّاه وفيه وعليه (Ibn Manzoor, 1988).

والطريق عند الصوفية "اسم الله وأحكامه المشروعة التي لا رخصة فيها، وقيل السيرة المختصة بالسالك إلى الله من قطع المنازل والترقي في المقامات" (Al-Manawi, 1990). والسلوك عند أهل التصوف "تهذيب الأخلاق ليستعدّ العبد للوصول، بتطهير نفسه عن الأخلاق الذميمة مثل: حبّ الدنيا والجاه، ومثل: الحقد، والحسد، والكبر، والبخل، والعجب، والكذب، والغيبة، والحرص، والظلم، ونحوها من المعاصي، وبالنّهج على الأخلاق الحميدة، مثل: العلم، والحلم، والحياء، والرضا، والعدالة، ونحوها" (Hafni, 1987). والطريف أن هذا الاقتران بين السلوك مصطلحاً بديلاً لمصطلح الصوفية، والطريق سبيلاً إلى الله تعالى، نجده في تسميات بعض المؤلفات. ونجده أيضاً في عتبات النصوص الشعرية ومتونها. فقد سمى سعيد بن خلفان الخليلي أحد مصنفاته: "النواميس الرحمانية في تسهيل الطرق إلى العلوم الزبانية" (Al-Khalili, 2012)، سائراً بذلك على نهج المتصوفة في تسمية مؤلفاتهم بما يشير إلى الرحلة والترحال من قريب أو بعيد. (Ibn Al-Razi, 1993; Arabi, 2001; Arabi, 1988). وعنون الشاعر نفسه إحدى مطولاته -بلغت مئتين وواحدًا وعشرين بيتاً-

يبدأ رحلته بغية الوصول إلى المعرفة، يدعو نفسه سالكا يتقدم في مقامات أشبه بالأودية والعقبات، خلال طريق طويل ينتهي به إلى الفناء في الحق" (Fattah, 1993).

وشاعت مفردات الرحلة والسفر في مدح أبي مسلم البهلاي "النشأة المحمدية" (Al-Bahlani, 2015)، وقد اعتبرنا المديح النبوي مما يدخل في باب شعر السلوك؛ لأنه على حد عبارة زكي مبارك "لم يكن فنا ظاهرا بين الفنون الشعرية، وإنما هو فن نشأ في البيئات الصوفية، ولم يهتم به من غير المتصوفة إلا القليل" (Mubarak, 1935).

ونذكر مما جاء فيها في مدح الرسول صلى الله عليه وسلم [من الكامل]:

بَلَّغَ الْمَدَى سَفَرٌ مِنَ الْأَزَالِ	بِمَوَاقِبِ الْأَعْظَامِ وَالْأَجْلَالِ
حَلَّ الْمُسَافِرُ بَعْدَ أَحْقَابٍ خَلَتْ	مِنْ سِيرَةٍ سَبَقَتْ عَلَى جِبْرَالِ
فِي طَوْرِهِ بَشَرًا لِيَكْمُلَ أَمْرُهُ	وَتَكُونُ عَنْهُ مَرَاتِبُ الْأَكْمَالِ
بَعْدَ السَّرَى بِمَجَامِعِ الْقُدْسِ الَّتِي	طَابَتْ بِهِ فِي الْحَلِّ وَالْتِرْحَالِ
بَدَأَ الْمَسِيرَ وَلَاتَ سِدْرَةَ مُنْتَهَى	بَلْ قَبْلَ خَلْقِ الْعَرْشِ بِالْإِجْمَالِ
مَا زَالَ مِنْ طَوْرِ لآخر يَرْتَقِي	حَتَّى اسْتَوَى بِالْهَيْكَلِ الصَّلْصَالِ

ويقول في قصيدة "الوادي المقدس" (Al-Bahlani, 2015) [من الكامل]:

طَبَّئْتُ فِي الْوَادِي الْمُقَدَّسِ خِيَمَتِي	وَرَعَيْتُ بَيْنَ شُعُوبِهِ أَغْنَامِي
قُلْتُ لِلدُّنَاكِ الْكَاسِرَاتِ تَقْسَحِي	عَرَّ الْجَمَى وَأَعَزَّ مِنْهُ الْخَامِي
فَلَقَدْ نَزَلْتُ عَلَى عَظِيمٍ قَادِرٍ	عِزُّ الْجَلَالِ إِلَيْهِ وَالْإِكْرَامِ

لا يخفى ما في هذين المقطعين من مزاجية بين المصادر الشعرية والمصادر الدينية. ولئن كان الشاهد الأول طافحا بمصطلحات صوفية من قبيل: (سفر من الآزال- حل المسافر بعد أحقاب خلّت- الحل والترحال- بدأ المسير ولات سدره منتهى- ما زال من طور لآخر يرتقي- وافى من السفر البعيد)، فإن المقطع الثاني راوح بين المرجعيتين الشعرية والصوفية (الوادي المقدس- خيمتي)، وحسبنا أن نتوقف بعض التوقف عند مصطلحات الرحلة ذات المرجعية الصوفية.

قلّب الشاعر جذر (س. ف. ر) في قصيدة المديح النبوي. فكان مصطلح "المسافر". والمسافر "هو الذي سافر بفكره من المعقولات والاعتبارات فعبّر من عدوة الدنيا إلى عدوة القسوى" (Hafni, 1987) وكان مصطلح "السفر"، ومن معاني السفر عند أهل التصوف "توجه القلب إلى الحق" (Hafni, 1987). وغير بعيد عن الحقل الدلالي للسفر نجد مصطلح "سدره المنتهى". وسدره المنتهى "نهاية المكانة التي يبلغها المخلوق في سيره إلى الله تعالى، وما بعدها إلا المكانة المختصة بالحق تعالى وحده، فلا يمكن البلوغ إلى ما بعدها، لأن المخلوق هناك مسحوق ممحوق، ومدموس مطموس، ملحق بالعدم المحض، لا وجود له فيما بعد السدره. وقيل شجرة السدره هي الإيمان، لأن الرسول صلى الله عليه وسلم يقول: "من ملأ جوفه نيقا ملأ الله قلبه إيمانا". (Hafni, 1987).

السائر إلى الله المتوسط بين المريد والمنتهى، ما دام في السير" Abu (Khuzam, 1993). فكثيرا ما يُعرف أهل التصوف بأنهم سياحون لكثرة أسفارهم، ومن سياحتهم في البراري". (Hafni, 1987). يقول جاعد بن خميس الخروصي في قصيدته "في الحب الإلهي" (Al-Kharousi, 2017). [من الطويل]:

وَطَيَّ لِنَشْرِ الْكُونِ فَأَعْجَبَ بِزَاجِلٍ يَسِيحُ عَلَى رَجُلٍ فَسِيحٍ وَلَا رَجُلٍ
وَأَمَّا مصطلح "المقام" فهو من المصطلحات التي يكثر في شأنها الاختلاف (Ibn Taymiyya, 1990). ويبدو أنه اقترن في هذا المقام بالتركية. وهي تشتط "ترقي النفس في ثلاثة مدارج وهي: (الإسلام، والإيمان، والإحسان)". (Al-Khalili, 2017). والحقيقة أن الجمع بين المرجعية الشعرية والمرجعية الدينية نجده قاسما مشتركا بين شعراء المدونة التي نشغل عليها. فرغم أن الرحلة التي يصفها الشاعر هي في الغالب رحلة روحية، فإنه كثيرا ما يستنفر صوراً شعرية على صلة بالرحلة المكانية الموصوفة في الشعر العربي القديم، ويمزجها بصور ذهنية مستمدة من الحقل المعجمي الصوفي.

بصور اللواح الخروصي (Al-Kharousi, 1998) رحلته إلى مكة المكرمة، فيزواج بين المرجعيتين. يقول مصورا إنضاء الرحلة والبعير، داعيا التوق أن تحط عصا الترحال عسى أن تتخفف من وعاء الطريق [من الطويل]:

أُرِيحِي الْوَجَا يَا نَاقَ مَا بَعْدَ ذَا وَجَا	فَقَدْ نَلَيْتَ مَا نَلْنَاهُ مِنْ مُقْتَضَى الرَّجَا
فَهَذَا هُوَ الْبَيْتُ الْحَرَامُ دَخَلْتَهُ	فَلَا تَطْلُبِي عَنْ مَخْرَجِ الْبَيْتِ مَخْرَجَا
فَقَدْ طَالَمَا سَرَبَ الدَّقْفَى وَفُوزٌ مِنْ	مَسِيرِكَ قَدْ سَارَ الدَّقْفَى وَهَمَلَجَا

وعلى نهج الجمع بين المرجعيتين الشعرية والدينية، يقول جاعد بن خميس الخروصي في قصيدته "حياة المهج" (Al-Kharousi, 2017) [من الطويل]:

سَمِيرُ الْجَوَى قَدْ أَتَبَلَ الْخُبُّ لُبُهُ	أَذَابَ الْهَوَى مِنْ حَرِّهِ الْقَانَبُ وَالْتَرَبَا
حَدَى عَيْسَهُ رُومًا لَمْ لَا لِغَيْرِهِ	عَلَى ظَهْرِ رَوْضِ الْخُبِّ مَهْمَا دَعَى لَبَا
يَجُوبُ الْفَلَا مِنْهَا بَهَا فِي مُرُوجِهَا	عَلَى أَوْجِهَا عَنُهَا بِمِعْرَاجِهَا فَصَبَا
وَلَمَّا يَزَلْ فِي صَمَدِهِ قَاصِدًا لَهُ	بِمِرْصَادِهِ حَتَّى يُنْبِخَ بِهِ الرُّكْبَا
فَنِي فِي هَوَاهُ عَنْ سِوَاهُ لَهُ بِهِ	وَعَدَّ عَنِ الْأَغْيَارِ فِي غَوْرِهِ عَصَبَا

في هذا المقطع لا ينطلق الشاعر من أرض محروقة، بل إنه يتفيا بظلال الشعر العربي القديم. فيحدثنا عن العيس والصحراء والإناء: (حَدَى عَيْسَهُ، يَجُوبُ الْفَلَا، يُنْبِخُ بِهِ الرُّكْبَا) من جهة، ويحدثنا عن المعراج من جهة ثانية. وقد ذهب بعضهم إلى حمل كلمة العيس التي تذكر في الشعر الصوفي محملاً رمزياً فقال: "هي الأرواح التي تحن دائماً إلى أصلها، ووجودها الأول المفقود الذي تحاول استحضاره أو استعادته" (Sultan & Dioub, 2018; Dridi, 2023). وقد لا يكون في هذا المزج ما يدعو إلى العجب، فالتصوف في وجه من وجوهه "معراج روحي في مقامات يستهدف غاية مخصصة، والصوفي الذي

واسعة غيراء فتدرج به على الأتس في رياض القدس، حتى توصله إلى الله مجردة النفس من كل رفس كما تقطع اليعملات من الأرض قفارها حتى يبلغ بها إلى بلد لم يكن بالغه إلا بشق الأنفس" (Alsulaimi ,2007).

الرحلة والترحال: السياق والسّمات.

لعلّ أهم ما يلفت الانتباه ونحن نتتبع السياقات التي ذكرت فيها مصطلحات الرحلة في شعر السلوك العماني، هيمنة الأسلوب الإنشائي الذي يوظفه الشاعر إغراء للسامع أو القارئ، حتى يخوض هذه التجربة الروحية في أسمى تجلياتها. يقول الخروصي في قصيدته "تزكية النفس" (Al-Kharousi,2017) [من البسيط]:

واستظهر الله عوناً في الرحيل على قُطْع الصَّراطِ بلُجْبٍ مِنْكَ مُعْتَدِلٍ
ويقول في القصيدة نفسها [من البسيط]:

وارْحَلْ نُجْدَ عَنْ الْأَغْيَارِ أَجْمَعِهَا إِنَّ الْوُقُوفَ مَعَ الْآثَارِ ذُو وَكَلٍ
ويقول أيضاً [من البسيط]:

وَجُدَّ فِي السَّيْرِ لَغْوَاً مَسْرَعاً دَرِيّاً حَتَّى تَوَفَّى الَّذِي وَفَاكَ بِالْأَجَلِ
ويقول سعيد بن خلفان الخليلى في قصيدته "عزج على باب الكريم المُفْضِل" (Al-Khalili, 2003,) [من الكامل]:

فَدَّرَ الْحَيَا وَخَلَعَ عَذَارَكَ وَابْتَدَلَ دِيْبَاجَتِكَ وَمَاءُ وَجْهِكَ فَابْدَلَ
وَذَرِ الْمُلُوكَ جَمِيعَهُمْ وَأَقْصِدْ إِلَى ذِي الْمُلْكِ وَالْمَلُوكِ مَوْلَاكَ الْعَلَى
ولا ريب في أنّ هذه الدّعاوات لا تجعل بين الرحلة في الشعر العربي القديم والرحلة في قصيدة السلوك العمانيّة، أسباباً وأنساباً إذا نظرنا إليها من زاوية العلاقة بين الدّاعي إلى الرحيل، والمستجيب إلى الدّعوة. فإذا كان الشاعر الجاهلي مثلاً يدعو نفسه إلى شدّ الرحال إلى الممدوح كقول النّابغة الذّبياني (Al-Nabaghah Al-Dhubyani , 1996) [من البسيط]

فَعَدَّ عَمَّا تَرَى إِذْ لَا ارْتِجَاعَ لَهُ وَأَنْتِ الْفُتُودَ عَلَى عَيْرَانَةٍ أَجْدٍ
فَقَلِّكَ ثُبُلُغْنِي النُّعْمَانَ أَنَّ لَهُ قَضَاءً عَلَى النَّاسِ فِي الْأَدْنَى وَفِي الْبَعْدِ
فإنّ شاعر السلوك يدعو نفسه ويدعو غيره إلى التّرحال، رحلة غير التي عرفها أو تخيلها الشاعر العربيّ القديم، ولا سيما شاعر المدح، إذ هي ليست رحلة الإنسان إلى الإنسان (ذر الملوك جميعهم)، بل هي رحلة الإنسان إلى ربّ الإنسان: (اقصد إلى ذي الملك والملوك مولاك العلي). وفي هذا السياق كتبت سامية الدّريدي تقول: "ونحن إذ نوكد قيمة المدح في شعر المتصوّفين، فإننا نذكر بأنّ الممدوح في هذا الضّرب من الأشعار مفارق لكلّ الممدوحين أيّاً كانت منزلتهم، ومهما علا شأنهم، ومن ثمّ فكلّ رحلة إلى الله، إنّما هي رحلة مغايرة لكلّ الرّحلات، ومطيّتها غير كلّ المطايا ولا ريب" (Dridi, 2023).

إنّ الرحلة عند الصّوفيّين رحلتان: رحلة مكانية ورحلة روحية، والسفر عندهم سفران: "سفر بالبدن وهو الانتقال من بقعة إلى بقعة، وسفر بالقلب وهو الارتقاء من صفة إلى صفة، فترى ألفاً يسافر بنفسه وقليل من يسافر بقلبه". (Al-Qushayri, 2001). وتنعينا في هذا العمل

وفي السياق ذاته يجدرّ اللّواح الخروصي (Al-Kharousi,1998) رحلته في فضاء شعريّ بدويّ فيقول [من الطّويل]:

سَأَتُّرُكَ ظَهَرَ الْأَرْضِ مَقْلُوءَةَ الشُّبَا صِياقِلُهَا وَالْعَقْرُبُ الْوَحْدُ قُوْدُهَا
وَأَجْعَلُ أَكْوَازَ الْمَهَارَى مَنَازِلًا مَشِيدَةً وَالْعَزْمُ مَنَى مَشِيدَهَا
إِذَا هَبِطْتُ غَوْرًا تَغُورُ عِيُونُهَا وَتُنْجِدُ إِنْ غَصَّتْ بِيَهْنُ نُجُودُهَا
وتعدو كنبت الجنون طوراً وتارة لتركعَ حَتَّى يَسْتَكِينَ سُجُودُهَا
يطلحها المَسْرَى ويلغبها الضّحى وَيُذْئِبُهَا إِيْغَالُهَا وَوَحِيدُهَا
وَحَاضَتْ لِأَوَّلَى اللَّيْلِ حَتَّى إِذَا بَدَا لَهَا الصَّبْحُ خَاضَتْ وَاسْتَبَانَ وَرِيدُهَا

ورد هذا المقطع في سياق تصوير مشاق الرحلة في قصيدة مدح بها الشاعر النّبيّ المصطفى محمداً صلى الله عليه وسلم. وحتى يذهب بعيداً في تصوير ما يلاقي المترحل من عناء ونصب؛ جمع اللّواح الخروصي بين أعناق المتنافات لرسم لوحة الرّحلة وهي تصعد وتصوب في الأغوار والتّجود. فهو قد قابل بين مفردتي (غوراً وتغور) في الصّدر، ومفردتي (تتجد ونجودها) في العجز. فالغور من "كلّ شيء: قَعْرُهُ. يقال: فلان بعيد الغور" وفي الحديث: أنه سمع ناساً يذكرون القَرَّ فقال: إنكم قد أخذتم في شِعْبَيْنِ بَعِيدَيِ الْغُورِ؛ غُورٌ كل شيء: عُمُقُهُ وَبُعْدُهُ، أي يَبْعُدُ أَنْ تَدْرُكُوا حَقِيقَةَ عِلْمِهِ كَالْمَاءِ الْغَائِرِ الَّذِي لَا يُقَدَّرُ عَلَيْهِ" (Ibn Manzoor, 1988). وأما "النّجْدُ مِنَ الْأَرْضِ: قَفَافُهَا وَصَلَابَتُهَا وَمَا غَظَّ مِنْهَا وَأَشْرَفَ وَارْتَفَعَ وَاسْتَوَى، وَالْجَمْعُ أَنْجَدٌ وَأَنْجَادٌ وَنَجَادٌ وَنُجُودٌ وَنُجْدٌ، وَالْأَنْجَدُ: جَمْعُ النَّجْدِ، وَهُوَ الطَّرِيقُ فِي الْجَبَلِ. وَالنّجْدُ: مَا خَالَفَ الْغُورَ، وَالْجَمْعُ نُجُودٌ" (Ibn Manzoor,1988). وهو إلى ذلك يستتفر معجماً بدويّاً يرتبط بالطّبيعة الصّحراوية الجافة، فيذكر الجون وهو "كلّ بعير جَوْنٌ من بعيد، وكلّ لَوْنٌ سواد مُشْرَبٌ حُمْرَةً جَوْنٌ، أو سوادٍ يُخَالِطُ حُمْرَةَ كَلُونِ الْقَطَا"، والوخذ "ضرب من سير الإبل، وهو سعة الخطو في المشي، ومثله ووخذَ البعير يَخْذُ وَخْذاً وَوَحْدَاناً: أَسْرَعَ وَوَسَّعَ الْخَطُوطُ؛ وقيل: رمى بقوائمه كمشي النعام؛ وبعير واخذَ ووخذَ وظليم وَخَذَ" (Ibn Manzoor,1988).

وإجمالاً حاولنا في القسم الأوّل من عملنا تتبّع المصطلحات المتصلة بمفهوم الرحلة، ولم نجاوزها إلى غيرها من مصطلحات السلوك التي شاعت في أشعار المدونة التي نشغل عليها. ونشير في هذا المقام إلى انتصار بنت محفوظ السّليميّة في مقالها الموسوم بـ"المنهج السلوكي عند الشّيخ أبي نبهان جاعد الخروصي (كتاب شرح حياة المهج أنموذجاً)" عند مختلف المصطلحات الصّوفيّة في كتب الخروصي (Alsulaimi, 2007). وقد تبين لنا تنوع في المصادر التي استقى منها الشعراء العُمانيون مصطلحاتهم في التعبير عن الرحلة والترحال، فمنها ما ارتدّ إلى القصيدة العربيّة التّقليديّة، يستقي منها صور العيس والفلا، ومنها ما ارتدّ إلى تجربة دينيّة روحية اتّصلت خاصة بتجربة الإسراء والمعراج. ولعلّ أطرف ما وجدناه مقترناً بمصطلحات الرحيل شرح الخروصي للبيت الأخير من قصيدته "حياة المهج"، إذ مثل كلّ بيت بناقة؛ "لأنّها تقطع به في السّفر إلى الله تعالى كلّ مهلكة قفراء،

التي تجعل الطريق مسكوناً بالمخاطر، كثير هالكة قليل ناجية. يقول الشاعر سعيد بن خلفان الخليلي [(Al-Khalili, 2003) من الطويل]:

تَرَى زُمَرَ السُّفَارِ فِيهِ قَوَافِلًا خَيَارِي خَسَارِي مِنْ مَشَاةٍ وَرُكْبَانِ
فَمَنْهُمْ سَلِيبُ السَّمَالِ بَيْنَ رِفَاقِهِ وَمَنْهُمْ نَهْيُ الرُّوحِ فِي يَدِ شُجْعَانِ
وَمَنْهُمْ عَلِيلٌ وَاهُنُ الطَّبْعِ عَاجِزٌ وَمَنْهُمْ كَلِيلٌ ذُو مَلَالَةٍ كَسْلَانِ
تَتَوَعَّ أُنَاسُ الْمُتَوَعِّ بِكَثْرَةِ الِ قَطُوعِ فَمَا فِيهَا الْأَمَانُ لِإِنْسَانِ
لِذَلِكَ كَانَ السَّالِكُونَ أَقْلَةً وَيَكْثُرُ فِيهَا الْهَالِكُونَ بِفَتَانِ

ولعل في قلة الناجين وكثرة الهالكين ما يفسر تواتر القصائد والأبيات الداعية إلى تزكية النفس (Al-Kharousi, 2017). ويكفيها شاهداً في هذا المقام قصيدة الخروصي: "إياك والدنيا" التي أشاع في صدرها وأعجازها صيغ المبالغة والصفات المشبهة، حتى يخرج الحياة الدنيا في أسوأ تقويم. فهي رحالة بدالة جرارة غزارة عطالة ميالة ملالة محتالة مختالة ختالة سحارة مكارة غدارة فزارة كزارة فعالة جدالة مغتالة قتالة (Al-Kharousi, 2017).

وصفوة القول إن الرحلة في شعر السلوك عسيرة على المترحل غير يسيرة "والطريق شاق، مزروع بالأخطار؛ لأنه في حقيقة الأمر، عبور من الدنيوي إلى القدسي، من الزائل والوهمي إلى الحقيقي والأبدى، من الموت إلى الحياة، من الإنسان إلى الألوهة" (Eliade, 1987). ومن ثم انشغل شعراء السلوك بتوضيح أقوم المسالك حتى لا يكون الصوفي "راحلاً على غير هدى". (استفدنا في صياغة هذه العبارة من سلام الكندي، الزاحل على غير هدى: شعر وفلسفة عرب ما قبل الإسلام) (Alkindi, 2008).

مقاصد الترحال:

نهتم في القسم الأخير من عملنا بتدبر بعض السياقات التي تحدّد المرتحل إليه في رحلة السلوك، فالشاعر في هذه الرحلة يسير على هدى ويأتي من حيث يدري. فالسفر إلى الله هو القطب الذي تدور عليه رحى الرحلة، والغاية التي يسعى إليها الزاحل؛ ذلك أن "مشاهدة المحبوب هي البغية والمطلوب (Ibn 'Arabī, 1998). يقول سعيد بن خلفان الخليلي في قصيدته "تقدم إلى باب الكريم" [من الطويل] (Al-Khalili, 2003)

سَأَرْحَلُ عَنْهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَى الَّذِي بِهِ لَدَى دَلِيٍّ وَعِزِّي تَجْهَمَا
عَسَى أَنْتَنِي أَدْعَى دَعِيًّا بِبَابِهِ إِذَا لَمْ أَكُنْ بِأَسْمِ الْخَدِيمِ مُوسِمَا
انفصل شاعر السلوك عن جميع الخلائق ليرحل إلى رب الخلائق، في حين كان الشاعر القديم يفصل عن المحبوب (قسم النسب)، ليرحل إلى الممدوح (قسم الرحلة)، و"التصوف الأخذ بالحقائق، واليأس مما في أيدي الخلائق" (Al-Qushayri, 2001). وبهذا المعنى عاد مقصد الرحلة إلى الممدوح "الناقص" بل إلى الله "الكامل" (Zammuri, 2022). ذلك أن السلوك في النهاية تجربة روحانية وجدانية، يعيشها الشاعر وهو يرتحل إلى الله تعالى عشقاً ووجداً؛ لأن "الحب مقام إلهي وصف الحق به تعالى نفسه". (Ibn 'Arabī, 1998). وقد لا يخفى

المدونة الشعرية المتصلة بالرحلة الروحية، "ذلك أن الرحلة عند الصوفية، وإن كانت سفرًا محسوسًا في بعض الأحيان، إلا أن الصوفي يجعل منها رحلة في منازل العبادة والتكفين، فيرتقي مع تقدمه في المسالك الحسية والمعنوية، ويطوي كل مسافة بينه وبين الحق" (Tawazani, 2017). يقول سعيد بن خلفان [من الطويل]:

سُلُوكُ طَرِيقِ الْعَابِدِينَ بِعُزْفَانِ يَلْذُ لِأَرْوَاحِ غُذِينَ بِإِيمَانِ
يَطِيبُ لَهَا فِيهَا عَنَاهَا فَلَمْ تَزَلْ مُسَافِرَةً لَا تَسْتَقِرُّ بِأَوْطَانِ
يَهْمُنَا مِنْ هَذَيْنِ الْبَيْتَيْنِ مَفْرَدَةُ الْأَرْوَاحِ، التي اقترنت بطريق السالكين مبينة طبيعة الرحلة في شعر السلوك العماني. فهذه الرحلة هي في النهاية تعبير "عن تجربة روحية ينتقل فيها الصوفي من مرحلة إلى أخرى، وتسمى هذه المراحل مقامات يختلف الصوفيون في تعريفها وعددها" (Sultan, & Dioub, 2018; Dridi, 2023). ويقول ابن عربي "هذا معراج أرواح الوارثين سنن النبيين والمرسلين، وهو معراج أرواح لا أشباح، وإسراء أسرار لا أسوار، ورؤية جنان لا عيان، وسلوك معرفة ذوق وتحقيق، لا سلوك مسافة وطريق، إلى سمات معنى لا معنى" (Ibn 'Arabī, 1988). وتنعينا أيضًا جملة "فلم تزل مسافرة لا تستقر بأوطان". ذلك السفر عند الصوفي يبدأ ولا ينتهي. يقول ابن عربي "وعلى الحقيقة فلا نزال في سفر أبدًا من وقت نشأتنا ونشأة أصولنا إلى ما لا نهاية له". (Ibn 'Arabī, 2001). وهذه الرحلة شاقّة يكابد فيها الشاعر مصاعب شتى وآلامًا عدة. فمسلكها مستور محفوف بالمخاطر؛ ذلك أن الصوفي لا يحلّ بمقام حتى تنازعه نفسه إلى مقام آخر. يقول الشاعر سعيد بن خلفان الخليلي [من الطويل]:

أَجِي فَمُ وَشَمَزُ فِي الطَّرِيقِ مُصَمَّمَا لِطِي الْفَيَافِي فِي بُكُورٍ وَأُصْلَانِ
فَمَنْ نَفْسٍ مِنْهُ مَضَى عَنْ سُلُوكِهَا جَنِيًّا فَمَا أَوْلَى بَغِيْنٍ وَخُسْرَانِ
وَحَلِي الْهُيُونِي عَنْكَ فَهِيَ بَعِيدَةٌ كَثِيرَةٌ أَخْطَارٍ قَلِيلَةٌ أَعْوَانِ
وَحَقَّقُ مِنَ الْأَحْمَالِ إِنَّ عَقَابَهَا صِعَابَتْ عَابَتْ تُنْصِبُ السَّالِكَ الْوَانِي
طَرِيقٌ لَهَا مُسْتَوَعِرٌ دَارِسٌ بِيَهٍ كَمِينٌ الْأَعَادِي مِنْ رِجَالٍ وَفُرْسَانِ

يهول الشاعر من صعوبة الرحلة المحفوفة بالمزالق، فيشبهه "سالك الطريق بالمسافر تشبيها تمثيليًا، ويستقصي كل ما يحتاجه ذلك المسافر، فلا بد من دافع داخلي روحاني يجعله يستعذب العناء، والإحساس بالغربة في هذه الدنيا، ثم يتخذ لسفره عدته وفقًا للآتي: المرشد والذليل علمه، ولراحلته همته وعزمه، والزاد تقواه، والرفيق المعوان فقره، والسلاح: درع وسيف وحصن، وهي على الترتيب الورع والحجى والرضا. وبعد اتخاذ الوسيلة يكون التوكل" (Hassan, 2017). ونظرًا إلى ما ييسم هذه الرحلة من أخطار، وجدنا بعض الشعراء يرسمون أقوم المسالك حتى يفوز السالك فورًا عظيمًا. ووجدناهم أيضًا يشيرون إلى ما ينبغي بذله من جهد جهيد، حتى لا تذهب ريح المسافر.

وإذا بحثنا عن أهم الأسباب التي تجعل الترحال عسيرًا يطلب فلا يدرك، وجدنا حب المال وغلبة النفس وغياب الإرادة من أبرز العوائق

نصوصهم. فإذا نظرنا إلى قصائدهم نظرة معجمية، كاد يوقر عندنا أنهم لم يفرطوا في مصطلحات الرحلة من شيء. أما إذا تتبعنا المصادر التي استقى منها الشعراء صورهم في وصف الرحلة والرحيل، ألفيناهم يمتحنون من الشعر كثيرا سواء أكان شعرا جاهليا يصف الرحلة إلى الممدوح، أم شعرا صوفيا يصف الترحال إلى الله تعالى.

وقد تبين لنا من خلال المحاور التي عقدناها لهذا العمل، أن شعراء السلوك في عُمان وإن اقتفوا آثار السابقين في الكلام على الرحلة والرحيل، فإنهم ساروا في مسالك شعرية لا تخلو من إضافة وطرافة، في مصطلحاتها ومصادرها، وسماتها وصورها ومقاصدها. ولا أدل على ذلك من تحويل مصطلح الصوفية إلى مصطلح السلوك؛ للتعبير عن الرحلة التي يقطعها الإنسان سعيًا إلى الله تعالى. والحقيقة أن المدونة الشعرية العمانية -ورغم وفرة ما كتب فيها- ما تزال في حاجة إلى تدبر خاصة حين تكون غاية الدارس البحث عن الثابت والمتحول والمؤتلف والمختلف.

References:

Book

1. Abu Khuzam, A. F. (1993). Dictionary of Sufi terminology. Library of Lebanon Publishers.
2. Al-Ajlami, A. b. H. (2002). Explanation of the poem "Hayat al-Muhaj" by Sheikh Nasir al-Kharousi: A study and edition (Master's thesis, Sultan Qaboos University).
3. Al-Ghayli, A. K. (n.d.). Al-Isfar al-gharib natijat al-safar al-qarib. Al-Risalah Press.
4. Al-Hajri, M. b. S. (2020). Omani poetry in the Nabahani and Ya'rubi eras: The problem of creativity and imitation. Luban Publishing.
5. Al-Hatimi, M. b. A. (1948). Al-Isra ila al-maqam al-asra. In Rasa'il Ibn Arabi. Hyderabad.
6. Al-Hilali, S. b. K. (2012). Al-Nawamis al-Rahmaniyyah fi tas-hil al-turuq ila al-'ulum al-rabbaniyyah (3rd ed.). Office of the Royal Advisor for Religious and Historical Affairs.
7. Al-Kashani, A. R. (1992). Istilahat al-sufiyya [Sufi terminologies] (A. Shahin, Ed.). Al-Manar Publishing.
8. Al-Khalili, S. b. K. (2012). Al-Nawamis al-Rahmaniyyah fi tashil al-turuq ila al-'ulum al-rabbaniyyah (3rd ed.). Office of the Special Adviser to His Majesty the Sultan for Religious and Historical Affairs.
9. Al-Khalili, S. b. K. (2023). Al-Diwan (A. b. R. Al-Mata'ani, Ed.). Al-Warraq Publishing and Distribution.
10. Al-Kharousi, A. H. al-Luwah. (1989). Diwan (M. A. al-Sulaibi, Ed.). Ministry of National Heritage and Culture.
11. Al-Kharousi, J. b. K. (Ed.). (2017). Nafa'is al-'uqyan min nadhm al-Shaykh Abi Nabhan (M. b. K. al-Kharousi & M. b. N. al-Hadhrami, Eds.). Khaza'in al-Athar Library.

على الناظر في المدونة التي ندرسها ما حازته النصوص الدائرة على "الحب الإلهي" من عظيم منزلة. فقد غلب الكلام على هذا الضرب من العشق عند اللوح الخروصي حتى عدّ "زعامة الشعراء الصوفية العمانيين في الغزل العذري الصوفي". (Hamad, 2016). ونظم جاعد الخروصي قصيدة سماها "في الحب الإلهي". (Al-Kharousi, 2017). وهي مطولة بلغت مئة وثلاثة وعشرين بيتًا على بحر الطويل. وقد استهلها على شاكلة الافتتاح في قصائد الحب العذري وختمها قائلًا: [من الطويل]:

ألا إنَّ هذا الحبَّ أولُّهُ عَنِّي وأوسطُهُ بُلُوِّي وآخِرُهُ قَتْلُ عَنِّي
فَمَنْ لَاعَهُ حَزْرُ الغَزَامِ بِهِ قَتْلُ وَمَنْ قَوْلُ أَهْلِ الحُبِّ هَذَا لَهُ بَخْلُ
مَاتَ فِي نَارِ الجَوَى كَانَ حُكْمُهُ وَلَا شَهِيدًا، وَلَكِنْ فِي الهَوَى نَفْسُهُ طَلُ
تَحْسِنُ قَتْلَهُ مَوْتِي فَأَلْسُهُمْ عَلَى القَتْلِ أَخْيَاءُ وَمَا نَالَهُمْ قَتْلُ

ويتضح من المقطع السابق ومقاطع أخرى في القصيدة، أن الشاعر قد استرشد بنصوص تراثية اقترن بعضها بالعشق، واتصل بعضها بإحدى العبادات في الإسلام. فإذا كان "شهر رمضان أوله رحمة، وأوسطه مغفرة، وآخره عتق من النار"، فإن الحب الإلهي أوله عني، وأوسطه بلوى، وآخره قتل. وهذا الأمر يعني فيما يعني أنه "ما من تجربة صوفية إلا وكان الإيلام أحد ملامحها البارزة، سواء عبر الرياضات الأليمة أم السياحات المنهكة أو العبادات الشاقة". (Khwaldia, 2022). ويعيننا في هذا المقام أقصى مراتب الحب التي تحدث عنها الخروصي، وسماها القتل (الموت). فالصوفيون مثلما يراهم المنصوري (2016، Almansouri) لا يفرقون بين "القتل والموت في أثناء استعمالهم، وقد يبدو استعمال اللفظتين واحدًا لتقارب معناهما، وهذا الأمر يظهر واضحًا عند الحلاج في قوله:

أقتلونني يا قاتلي إنَّ في قتلِي حياتي
ومماتي في حياتي وحياتي في مماتي

إنَّ الموت "باصطلاحهم قمع هو نفس فإنَّ حياتها به، ولا تميل إلى لذاتها وشهواتها، ومقتضيات الطبيعة البدنية إلا به، وإذا مالت إلى الجهة السفلية؛ جذبت القلب الذي هو النفس الناطقة إلى مركزها، فيموت عن الحياة الحقيقية العلمية التي له بالجهل. فإذا ماتت النفس عن هواها بقمعه؛ انصرف القلب بالطبع والمحبة الأصلية إلى عالمه عالم القدس والنور والحياة الذاتية، التي لا تقبل الموت أصلاً". (Al-Kashani, 1992). وصفوة القول إنَّ الرحلة في الشعر السلوكي، هي ترجمان أشواق، وهي رحلة يترقى فيها السالك من مقام إلى مقام حتى ينتهي إلى الموت. بل إنَّ الزاحل "على هدى" لا يفلح إلا إذا انتهت رحلته إلى القتل.

الخاتمة:

انشغلنا في هذه الدراسة بالرحلة والترحال في قصيدة السلوك العمانية. فتبين لنا أن شعراء عُمان قد قالوا في الرحلة وأطالوا، وأظهروا في خطابهم الشعري ما يدل على عظيم المنزلة التي تبوأها الرحلة في

32. Ibn 'Ajinah. (1983). *Al-Futuhāt al-ilahiyya fi sharh al-mabahith al-asliyya* (A. R. H. Mahmoud, Ed.). 'Alam al-Fikr.
 33. Ibn al-Farid. (n.d.). *Diwan*. Dar Sader.
 34. Ibn Manzur. (1988). *Lisan al-'Arab* (1st ed.). Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
 35. Ibn Qutaybah. (1982). *Poetry and poets* (A. M. Shakir, Ed.) (3rd ed.). Dar al-Ma'arif.
 36. Ibn Taymiyya, T. D. (1990). *Actions of the heart (or stations and states)*. Dar al-Sahaba for Heritage.
 37. Iraqi, Z. al-D. (2005). *Al-Mughni 'an haml al-asfar fi al-asfar fi takhrij ma fi al-Ihya min al-akhbar*. Dar Ibn Hazm.
 38. Kindi, S. (2008). *The lost one wandering: Pre-Islamic Arab philosophy and poetry* (M. b. 'Aboud, Trans.). Dar al-Jamal.
 39. Mubarak, Z. (1935). *Al-Mada'ih al-Nabawiyyah fi al-Adab al-'Arabi* [Prophetic praises in Arabic literature]. Mustafa Al-Babi Al-Halabi Press and Sons.
 40. Rabah, I. M. (2009). *Studies in the history of Arab thought*. Kunooz for Scientific Knowledge Publishing.
 41. Roumia, W. (1979). *The journey in pre-Islamic poetry* (2nd ed.). Al-Risalah Foundation.
 42. Salam, K. (2008). *The lost traveler: Poetry and philosophy of pre-Islamic Arabs* (M. b. 'Aboud, Trans.). Dar al-Jamal.
 43. Slimi, M. b. M. (2007). *Manifestations of creativity in Sufi ethical poetry in Oman*. Ministry of Heritage and Culture.
 44. Zammuri, M. (2022a). *Rituals and manuscripts: A study on the mechanisms of imagining the absolute in Sufi poetry*. Tunisian Book House.
 45. Zammuri, M. (2022b). *Perfection in Sufi poetry: A hermeneutical approach*. Kalima Publishing & Distribution.
- Book Chapters:**
1. Albri, S. A. A. S. (2007). *A comparison between the behavioral and the Sufi school with a focus on the behavioral school of Imam Jaad*. In *Readings in the thought of Abu Nabhan* (Proceedings of the Literary Forum held in memory of the late scholar Abu Nabhan, December 14–16, 1996) (2nd ed., pp. 183–215). Al-Fanniyya Press.
 2. Al-Salamiya, I. B. M. (2017). *The behavioral method of Sheikh Abu Nabhan Jaad Al-Kharousi (The book Sharh Hayat Al-Mahaj as a model)*. In *Civilizational horizons from the life of Sheikh Jaad bin Khamis Al-Kharousi* (Proceedings of the symposium held at Sultan Qaboos University, September 26–27, 2016). Ministry of Endowments and Religious Affairs, Ifta Office.
 3. Al-Siyabi, A. B. S. (2006). *Abu Muslim Al-Bahlani Al-Rawahi: His life, teachers, students, behaviors, and the school he belonged to*. In *Readings in the thought of Al-Bahlani Al-Rawahi*
 12. Al-Ma'askari, A. b. A. (2011). *Al-haqiqa wa al-majaz fi al-rihla ila al-Hijaz* (M. Miloud, Ed.). Ministry of Religious Affairs Publications.
 13. Al-Mana'i, A. R. (1990). *Al-Qamus al-sufi: Mukhtasar al-tawqif 'ala muhimmat al-ta'arif*. Dar al-Fikr; Contemporary Thought House.
 14. Al-Manthariyyah, Sh. b. A. (2013). *The poetry of Abu Muslim al-Bahlani between Sufism and ethical conduct*. Ministry of Heritage and Culture.
 15. Al-Mubarak, Z. (1935). *Prophetic praises in Arabic literature*. Mustafa al-Babi al-Halabi Press.
 16. Al-Nabigha al-Dhubyani. (1996). *Diwan* (A. A. al-Sater, Ed.). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
 17. Al-Qushayri, A. K. (2001). *Al-Risala al-Qushayriyya* (N. al-Jarrah, Ed.). Dar Sader.
 18. Al-Razi, A. B. (1993). *Manarat al-sa'irin wa maqamat al-ta'irin* (S. 'A. al-Fattah, Ed.). Dar Su'ad al-Sabah.
 19. Al-Saif, O. A. (2009). *The structure of the journey in pre-Islamic poetry: Myth and symbol*. Al-Intishar Al-Arabi.
 20. Al-Salami, M. b. M. (2007). *Manifestations of creativity in Omani ethical poetry*. Ministry of Heritage and Culture.
 21. Al-Tawazni, K. (2017). *The journey and the seduction of the marvelous between writing and reception*. Al-Suwaidi Publishing; Arab Institution for Research and Publishing.
 22. Atiyya, F. S. (2015). *Abu Muslim al-Bahlani: His life and poetry*. Al-Jil al-Wa'id Library.
 23. Eliade, M. (1987). *The myth of the eternal return* (N. Khayyata, Trans.). Tlass Publishing.
 24. Fattah, I. A. F. (1993). *The emergence and development of Sufi philosophy* (1st ed.). Dar Al-Jil.
 25. Hamad, M. (2016). *The spiritual journey in Omani poetry: A study of the Sufi experience*. Bait al-Ghasham Publishing.
 26. Hafni, A. M. (1987). *Dictionary of Sufi terminology* (2nd ed.). Dar al-Masirah.
 27. Ibn 'Arabī, M. b. A. (1988). *Al-Isra ila al-maqam al-asra* [The night journey to the secret station] (S. al-Hakim, Ed.). Dandara Publishing.
 28. Ibn 'Arabī, M. b. A. (1998). *Lazimat al-hubb al-ilahi* [The necessities of divine love] (M. F. al-Jabir, Ed.). Dar Ma'ad / Dar al-Namir.
 29. Ibn 'Arabī, M. b. A. (2001). *Al-Isfar 'an nataij al-asfar* [Unveiling the outcomes of travels]. In *Rasa'il Ibn Arabi* (M. A. K. al-Nimiri, Ed.). Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
 30. Ibn 'Arabī, M. b. A. (2003). *Dhakha'ir al-a'laq fi sharh tarjuman al-ashwaq* [Treasures of the subtleties in commentary on the interpreter of longings] (3rd ed.). Dar Sader.
 31. Ibn 'Arabī, M. b. A. (1948). *Al-Isra ila al-maqam al-asra*. In *Rasa'il Ibn 'Arabi*. Hyderabad.

7. Zammouri, M. (2023). Travel in Sufi poetry: A journey toward the absolute. In H. Draidí (Ed.), *Paths of Arabic poetics: Studies dedicated to Professor Mabrouk Al-Manna'i* (1st ed., pp. 291–311). Al-Atrash Specialist Publishing House.

Journal Articles:

1. Al-Mansouri, H. (2016). The problematic of love and death in Sufi poetry and its Udhri origins. *Journal of the Islamic University College*, 1(34), 252–275.
2. Stetkevych, S. (1985). The Arabic qasida and rites of passage: A study in the archetypal structure. *Journal of the Arabic Language Academy in Damascus*, 60, 55–85.
3. Sultan, W., & Dioub, A. (2018). The journey in Sufi poetry. *Studies in Arabic Language and Literature*, 26, 63–157.
4. Dridi, S. (2023). Departure and the departed in the poetry of the ancients and the Sufis. In H. Draidí (Ed.), *Paths of Arabic poetics: Studies dedicated to Professor Mabrouk Al-Manna'i* (1st ed., pp. 101–118). Al-Atrash Specialist Publishing House.
5. Hassan, A. M. (1994). The poetic style of the late Saeed bin Khalfan Al-Khalili. In *Readings in the thought of Al-Khalili* (Proceedings of the Literary Forum held in honor of Sheikh Saeed bin Khalfan Al-Khalili) (pp. 101–120). Ministry of National Heritage and Culture.
6. Khawaldiya, A. (2022). Pain in the Sufi experience as an intended trait. In M. Al-Zammouri (Ed.), *Writing and pain* (1st ed., pp. 585–601). Tunisian Book House.