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

Bassam Al-Barqawi
Arabic Language and Literature
University of Sharqiyah).
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.

الرّاحل على هدى: قراءة في قصيدة السّلوك العُمانيّة

بسّام البرقاوي
قسم اللّغة العربيّة وآدابها
جامعة الشّرقيّة (سلطنة عمان)
bassem.bargaoui@asu.edu.om

الاستلام : 13/11/2024 القبول :11/6/2025

الملخص:

تهدف هذه الدّراسة إلى الكشف عن بعض خصائص الرّحلة في قصيدة السّلوك العمانيّة، وتنشغل بثلاث قضايا أساسيّة، أولاها تدور على مصطلحي الرّحلة والسّفر بحثًا عن المرجعيات التي استرفدها الشّعراء في تشكيل عالمهم الشّعريّ، وهم يشدّون الرّحال إلى الله، وثانيتها تهتمّ بسمات التّرحال وسياقاته، وثالثتها تنصرف إلى تدبرّ مقاصد التّرحال. وخلصت الدّراسة التي توسّلت بمقاربة إنشائيّة إلى أنّ مصطلحات الرّحيل تتأصّل في مرجعيّة شعريّة تقليديّة، ارتبطت أساسا بقصيدة المدح، ومرجعيّة شعريّة صوفيّة. وانتهت أيضًا إلى أنّ الشّاعر مولع بالكلام عن الأسباب التي تجعل الرّحلة شاقّة، تُطلب فلا تُدرك إلاّ قليلًا، مغرم بوصف حلاوة الرّحلة ومتعتها إن حقّق الرّاحل على هدى ما يبتغي من ترحاله إلى الله تعالى، ساعة يهزّه الاشتياق وتحرّكه الأشواق.

الكلمات المفتاحية: شعر السّلوك، الرّحلة، جاعد بن خميس الخروصي، سعيد بن خلفان الخليلي، وأبو مسلم البهلاني.

المقدمة:

يعدّ قسم الرّحلة في القصيدة القديمة من بين الأقسام التي أثارت جدلًا غير قليل عند النّقاد القدامى والمعاصرين. وظلّ هذا القسم الذي يصوّر فيما يصوّر تقاذف الأسفار وقطع القفار، يرتحل مع بعض الأغراض الجديدة التي عرفها الشّعر العربيّ في تحوّلاته، معلنًا اتّصاله بسنن القول الشّعريّ وانفصاله عنها في آن. ويعدّ شعر التّصوّف من أهمّ الأغراض الشّاهدة على ارتحال قسم الرّحلة القديمة معجمًا وصورًا إلى تجارب شعريّة جديدة، اختلفت في بواعثها وغاياتها عن بواعث الرّحلة وغاياتها في النّصّ الشّعريّ القديم. ذلك أنّ أكثر الشّعراء الذين استهواهم النّظم في الأغراض الدّينيّة عمومًا، وفي غرض التّصوّف خصوصًا، قد رحلوا وارتحلوا في نصوص غير قليلة (يُسمّى شعر التصّوف في الأدب العمانيّ شعر السّلوك. وقد شغلت مسألة الاتّصال والانفصال بين مصطلحي الصّوفيّة والسّلوك أكثر الباحثين الذين صرفوا جهدهم لدراسة شعر السّلوك العمانيّ (Hamad, 2016; Al-Manthariyyah, 2013; Albri, 2007).

ولئن درست الرّحلة في شعر المدح دارسات مستفيضة، (Roumia,1979; Stetkevych, 1985; Al-Saif, 2009)، فإنّ الأعمال حول الرّحلة الصّوفيّة قليلة لم تتعدّ بعض المقالات (Soltan & Diop,2018; Dridi, 2023). وتصبح القلّة ندرة إذا ما تعلّق الأمر بشعر السّلوك في الأدب العماني، رغم غزارة المادّة الإبداعيّة، ورغم كثرة الدّراسات التي انشغلت بالتّجربة السّلوكيّة في الشّعر العماني. (Hamad,2016; Al-Hajri,2024; Al-Salami 2007)

من هذا المنطلق فكّرنا أن ندرس الرّحلة في قصيدة السّلوك العمانيّة، التي دعّمت في نماذج كثيرة منها ما ذهب إليه بعض الدّارسين من كون القصيدة الصّوفيّة، وإن لم تقطع الصّلة مع تقاليد القصيدة العربيّة، فإنّها سلكت مسارًا رمزيًّا ودلاليًّا أثرى مقاصدها الشّعريّة وإنشائيتها (Zammouri, 2023). ونبني أطروحتنا على هدي التّساؤل الآتي: كيف تبني الذّات الشّاعرة رحلتها الباطنيّة الرّمزيّة وهي تصوّر ترحّلها من حال إلى حال عسى أن تدرك ما ابتغاه سلطان العاشقين ابن الفارض (ت632 هـ) (Ibn al-Farid n.d) في قوله [من الطّويل]:

أُسَافِرُ عَنْ عِلْمِ اليَقِينِ لِعَيْنِهِ *** إِلَى حِقِّهِ، حَيْثُ الحَقِيقَةُ رِحْلَتِي ؟

وعن هذ السّؤال المركزيّ تتفرّع بعض التّساؤلات لعلّ أهمّها: ما هي مصطلحات الرّحلة التي شاع ذكرها في شعر السّلوك العماني؟ وما هي الصّور الفنيّة التي وظّفها الشّعراء لكشف ما يلاقون من مشقّة الرّحلة وكبدها؟ وما مرجعيات تلك الصّور؟ وما المنازل والآفاق التي هفا إليها الشّعراء في ترحالهم؟

تتألّف المدوّنة التي اتّخذناها عمدة بحثنا من نماذج لشعراء غلب عليهم شعر السّلوك حتّى اشتهروا، به وهم اللّواح الخروصي (Al-Kharousi, 1998)، وهو عند الحجري" أوّل الشّعراء العُمانيّين الذين استلهموا تجربة الشّعر الصّوفي، قبل أن تظهر مدرسة السّلوك العمانيّ"، (Al-Hajri, 2012)، وجاعد بن خميس الخروصي (1735– 1821) (Al-Kharousi, 2017). وإليه ترجع الرّيادة في تأسيس مدرسة السّلوك في الأدب العُماني. وقد أطلق عليها اسم المدرسة الجاعديّة أو البونبهانيّة (Alsayabi, 2007). وسعيد بن خلفان الخليلي (1811– 1870)، (Al-Khalili ,2003). وهذا الشّاعر"له باع طويل في التّصوّف. فمطوّلته التي بلغت (320) بيتًا هي في التّصوّف وسلوك طريقه ومقاماته المختلفة، وكذلك قصيدته التّالية لها في الطّول،

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

واعتمدنا في دراسة هذه المدوّنة منهج التّحليل النّصيّ، وجعلنا عملنا ثلاثة محاور: اتّصل الأوّل بالنّظر في الجهاز المصطلحيّ الدّائر على الرّحلة. وتعلّق الثّاني بتدبّر صور التّرحال والوقوف خاصّة على أسباب المشاق التي يكابدها المسافر، إن رام خوض تجربة التّرحال والتّسفار، وارتبط الثّالث بتأمّل علاقة الرّحلة بالحبّ الإلهيّ.

مصطلحات الرّحلة والتّرحال بين المرجعيّة الشّعريّة والمرجعيّة الدّينيّة.

لعلّ أهمّ ملاحظة نشير إليها في مستهلّ بحثنا في المصطلحات الواسمة للرّحلة والتّرحال في الشّعر العمانيّ، أنّ الصّلة بين مصطلحي الرّحلة والسّلوك –فيما نعتقد– أوثق من الصّلة بين مصطلحي الرّحلة والصّوفيّة. ذلك أنّ مفردة الصّوفيّة كيفما نظرنا إليها لغويًا، لا تستدعي دلالات الرّحلة والسّفر بالضّرورة، وإن كان أهل التّصوّف قد أجمعوا "على وصف طريقهم إلى الاتّصال باللّه على أنّه سفر، وسمّوا من سار على الطّريق سالكا" (Rabah, 2009)، وفي المقابل فإنّ مفردة السّلوك تقترن وجوبًا بمفردة الطّريق. فقد جاء في اللّسان" السُّلُوك: مصدر سَلَكَ طريقًا؛ وسَلَكَ المكانَ يَسْلُكُه سَلْكًا وسُلُوكًا وسَلَكَه غَيْرَه وفيه وأَسْلكه إياه وفيه وعليه (Ibn Manzoor, 1988). فقد جاء في اللّسان" سلك: السّلوك: مصدر، سلك طريقًا، وسلك المكان يسلكه سلكًا وسلوكًا وسلكه غيره وفيه وأسلكه إيّاه وفيه وعليه (Ibn Manzoor, 1988) .

والطّريق عند الصّوفيّة "اسم الله وأحكامه المشروعة التي لا رخصة فيها، وقيل السّيرة المختصّة بالسّالك إلى الله من قطع المنازل والتّرقي في المقامات" (Al-Manawi. 1990). والسّلوك عند أهل التّصوّف "تهذيب الأخلاق ليستعدّ العبد للوصول، بتطهير نفسه عن الأخلاق الذّميمة مثل: حبّ الدّنيا والجاه، ومثل: الحقد، والحسد، والكبر، والبخل، والعجب، والكذب، والغيبة، والحرص، والظّلم، ونحوها من المعاصي، وبالنّهج على الأخلاق الحميدة، مثل: العلم، والحلم، والحياء، والرّضاء، والعدالة، ونحوها" (Hafni, 1987). والطّريف أنّ هذا الاقتران بين السّلوك مصطلحًا بديلًا لمصطلح الصّوفيّة، والطّريق سبيلًا إلى الله تعالى، نجده في تسميات بعض المؤلّفات. ونجده أيضًا في عتبات النّصوص الشّعريّة ومتونها. فقد سمّى سعيد بن خلفان الخليلي أحد مصنّفاته: "النّواميس الرّحمانيّة في تسهيل الطّرق إلى العلوم الرّبانيّة" (Al-Khalili, 2012)، سائرا بذلك على نهج المتصوّفة في تسمية مؤلّفاتهم بما يشير إلى الرّحلة والتّرحال من قريب أو بعيد. (Ibn ʿArabī,1988; Ibn ʿArabī, 2001 Al-Razi, 1993). وعنون الشّاعر نفسه إحدى مطوّلاته –بلغت مئتين وواحدًا وعشرين بيتًا– "المعراج لسالك المنهاج" (Al-Khalili, 2012). ومفردة المعراج التي تجاوز ذكرها العنوان إلى متن القصيدة [من الطّويل]:

وَمِعْرَاجُهُ الأَسْمَى وُجُودُ شُهُودِهِ وإِنْ بِنْأً يَضْحَ فِي الحضِيضِ هُوَ العَانِي

هي في أحد تعاريفها: "رحلة من العالم الكونيّ إلى الموقف الأزليّ، وهو معراج أرواح لا معراج أشباح، وإسراء أسرار لا أسوار، ورؤية جنان لا عيان، وسلوك معرفة ذوق وتحقيق، لا سلوك مسافة وطريق". (Ibn ʿArabī, 1988). وعن هذا العنوان تشظّى حقل دلاليّ متّصل بالسّلوك والرّحلة. فقد افتتحت القصيدة بمصطلح " سلوك". [من الطّويل] :

سُلُوكُ طَرِيقِ العَابِـــدِينَ بعِرْفِـــانِ يَلَذُّ لِأَرْوَاحٍ غُذِينِ بِإِيمـــــانِ
يَطِيبُ لَـهَا فِيهَا عَنَـاها فَلَـــمْ تَزَلْ مُسَـافِرَةً لاَ تَسْتَقِرُّ بِأَوطـــانِ

ثم تكرّر المصطلح نفسه في ثنايا القصيدة [من الطّويل] :

فَيَا قاصِدًا فِيه سُلُوكًا لَه اسْتَمِعْ مَقَالِي إِصْغَاءً لِنُطْقِـــي وَأَلْحَانِـــي

ولا مناص قبل تتبّع بقيّة المصطلحات المتعلّقة بالرّحلة في النّص نفسه، من التّأكيد على فكرة جوهريّة مفادها أنّ مصطلح السّلوك الذي يُعدّ من المصطلحات الشّائعة عند الصّوفيّين، قد تحوّل إلى فرقة "على أيدي علماء الإباضيّة، ممّن أرادوا السّلوك إلى الله تعالى على الطّريقة الرّوحانيّة الصّوفيّة، المنبثقة من التّعاليم الإسلاميّة وفي حدود الشّريعة، رغبة في التّوجه الخالص إليه والانشغال به عمّن سواه " Al-Ajami, (2002).

وإذا تركنا مصطلح السّلوك إلى غيره من المصلحات الدّائرة على الرّحلة، لفتت نظرنا ظاهرة بارزة ملخّصها أنّ الكلام على الرّحلة، يرد في سياقات تتردّد بين مرجعيّتين: مرجعيّة شعريّة تعود بنا إلى معجم الرّحيل وصوره في القصيدة القديمة، ساعة يشكو الشّاعر المترحّل "النّصب والسّهر، وسرى اللّيل وحرّ الهجير، وإنضاء الرّاحلة والبعير" (Ibn Qutaybah , 1982) [من الطّويل]:

أَخِي قُمْ وَشَمِّرْ في الطّرِيقِ مُصَمِّمًا لِطَيِّ الفَيافِي في بُكُورٍ وأُصْلاَنِ

ومرجعيّة دينيّة تذكّر بأدبيات الصّوفيّة ومصطلحاتها من قبيل قوله [من الطّويل]:

وَخَفِّفْ مِنَ الأَحْمَالِ إِنَّ عقابَهـــا صِعابٌ تِعَابٌ تُنْصِبُ السَّالِكَ الْوَانِي

وقوله [من الطّويل] :

تَرَى زُمَرَ السُّفارِ فيه قَوافـــــلًا حَيارى حَسارَى مِن مُشاةٍ ورُكْبـــانِ

وقوله [من الطّويل] :

وَفِي الأَرْضِ سيّاحونَ مِنهُمْ كَمِثْلِنَا رَواتعُ سمّاعُونَ نُشْدَانَ رُهْبَـــانِ

وقوله [من الطّويل] :

وَهاكَ أَخِي نَعْتَ الطّرِيقِ إِذَا بِهِ أَرَدْتَ سُلُوكًا كَيْ تَفُوزَ بإحسْـــانِ
بَيانُ المَقاماتِ الثّلاثِ النّي لَها حَدِيـــثُ رَسُولِ الله جَـــاءِ بِتِبْيَـانِ

ويهمّنا من هذه الأبيات ثلاثة مصطلحات: "السّالك" و"سيّاحون" و"مقام". أمّا "السّالك" في الطّريق الصّوفي"، فهو العبد الذي تاب عن هوى نفسه وشهواتها، واستقام في طريق الحق بالمجاهدة والطّاعة. وهو الذي مشى على المقامات بحاله لا بعلمه، فكان العلم له عينًا. وهو

السّائر إلى الله المتوسّط بين المريد والمنتهى، ما دام في السّير" Abu (Khuzam, 1993). فكثيرا ما يُعرّف أهل التّصوّف بأنهّم سيّاحون" لكثرة أسفارهم، ومن سياحتهم في البراري". (Hafni, 1987). يقول جاعد بن خميس الخروصي في قصيدته "في الحبّ الإلهي")-Al (Kharousi, 2017).[من الطّويل] :

وَطَيٌّ لِنَشْرِ الكَوْنِ فَاعْجَبْ بِرَاحِلٍ يَسِيحُ عَلَى رَجْلٍ فَسِيحٍ ولا رِجْلُ

وأمّا مصطلح "المقام" فهو من المصطلحات التي يكثر في شأنها الاختلاف (Ibn Taymiyya, 1990) . ويبدو أنّه اقترن في هذا المقام بالتّزكية. وهي تشترط "ترقي النّفس في ثلاثة مدارج وهي: (الإسلام، والإيمان، والإحسان)". (Al-Khalili, 2017). والحقيقة أنّ الجمع بين المرجعيّة الشّعريّة والمرجعيّة الدّينيّة نجده قاسمًا مشتركًا بين شعراء المدوّنة التي نشتغل عليها. فرغم أنّ الرّحلة التي يصفها الشّاعر هي في الغالب رحلة روحيّة، فإنّه كثيرًا ما يستنفر صورًا شعريّة على صلة بالرّحلة المكانيّة الموصوفة في الشّعر العربيّ القديم، ويمزجها بصور ذهنيّة مستمدّة من الحقل المعجميّ الصّوفيّ.

يصوّر اللّواح الخروصي (Al-Kharousi,1998) رحلته إلى مكة المكرّمة، فيزاوج بين المرجعيتين. يقول مصوّرًا إنضاء الرّاحلة والبعير، داعيا النّوق أن تحطّ عصا التّرحال عسى أن تتخفّف من وعثاء الطّريق [من الطّويل]:

أَرِيحِي الوَجَا يَا نَاقُ مَا بَعْدُ ذَا وَجا فَقَدْ نِلْتِ مَا نِلْناهُ منْ مُقْتَضَى الرَّجَا
فَهذا هُو البيْـتُ الحَـرَامُ دَخَـلْتِه فَلاَ تَطْلُبي عن مَخْرَجِ البَيْتِ مَخْرَجَا
فقدْ طَالمَا سَرتِ الدَّفَقَى وفَوْزٌ مِـنْ مَسيرِكِ قَدْ سَارَ الدَّفَقَى وَهَمْلَـجَا

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

سَمِيرُ الجَوَى قَد أتبَلَ الحُـبُّ لُبَّهُ أذَابَ الهَوَى مِنْ حَرِّهِ القَـلْبَ والتِّربَا
حَـدَى عِيْسَهُ رَوْمًا لَـهُ لا لِغَيرِهِ عَلى ظَهرِ رَوضِ الحُبِّ مَهمَا دُعِي لَبَّا
يَجُوبُ الفَلاَ مِنْهَا بِهَا في مُرُوجِهَا علَى أوْجِـهَا عَنْهَا بمِعرَاجِـهَا هَصـبَا
وَلَمَّا يَزَلْ في صَـمْدِهِ قَاصِدًا لَهُ بِمِرصَـادِهِ حَتَّى يُنِيـخَ بِهِ الرَّكْـبَا
فَنِي فِي هَوَاهُ عَنْ سِـوَاهُ لَهُ بِهِ وَعَدَّ عنِ الأَغْيَارِ في غَورِهِ عَصـبَا

في هذا المقطع لا ينطلق الشّاعر من أرض محروقة، بل إنّه يتفيّأ بظلال الشّعر العربيّ القديم. فيحدّثنا عن العيس والصّحراء والإناخة: (حَدَى عِيْسَهُ، يَجُوبُ الفَلا، يُنيخَ بِهِ الرَّكْبَا) من جهة، ويحدّثنا عن المعراج من جهة ثانية. وقد ذهب بعضهم إلى حمل كلمة العيس التي تذكر في الشّعر الصّوفي محملًا رمزيًّا فقال: "هي الأرواح التي تحنّ دائما إلى أصلها، ووجودها الأوّل المفقود الذي تحاول استحضاره أو استعادته" (Sultan& Dioub, 2018; Dridi, 2023). وقد لا يكون في هذا المزج ما يدعو إلى العجب، فالتّصوّف في وجه من وجوهه "معراج روحي في مقامات يستهدف غاية مخصوصة، والصّوفيّ الذي يبدأ رحلته بغية الوصول إلى المعرفة، يدعو نفسه سالكًا يتقدّم في مقامات أشبه بالأودية والعقبات، خلال طريق طويل ينتهي به إلى الفناء في الحقّ" (Fattah, 1993).

وشاعت مفردات الرّحلة والسّفر في مدحيّة أبي مسلم البهلاني "النّشأة المحمديّة" (Al-Bahlani, 2015)، وقد اعتبرنا المديح النّبوي ممّا يدخل في باب شعر السّلوك؛ لأنّه على حدّ عبارة زكي مبارك "لم يكن فنّا ظاهرًا بين الفنون الشّعريّة، وإنّما هو فنّ نشأ في البيئات الصّوفيّة، ولم يهتمّ به من غير المتصوّفة إلاّ القليل" (Mubarak, 1935). ونذكر ممّا جاء فيها في مدح الرّسول صلّى الله عليه وسلّم [من الكامل]:

بَلَغَ المَـــدَى سَـــفرٌ مِنَ الآزالِ بِمَـــواكِبِ الأعْظَامِ والأجْـلاَلِ
حَلَّ المُســافرُ بَعْدَ أحقابٍ خَـلتْ مِنْ سِيـــرَةٍ سَبَقَتْ عَلَى جبرالِ
فِي طَوْرِهِ بشَـــرًا لِيَكْمُـــلَ أَمْـرُهُ وَتَكُـونُ عَنْهُ مَراتبُ الأَكْمَـالِ
بَعْدَ السُّرى بِمَجَامِـــعِ القُدْسِ التّي طَابَـــتْ بِهِ في الحِلّ والتَّرحَالِ
بَدأَ المَسيرُ وَلاَتَ ســِـدْرَةَ مُنْـــتَهَى بَلْ قَبْلَ خَلْقِ العَرْشِ بالإجْمَالِ
مَا زَالَ مِنْ طَوْرٍ لآخَرَ يَرْتَقِـــي حَتَّى اسْتَوى بِالهَيْكَلِ الصَّلْصَالِ

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

طَنَّبْتُ فِي الوَادِي المُقدَّسِ خَيْمَتِي وَرَعَيْتُ بين شُعُوبِهِ أَغْـنَامِي
قُلْ للذِّئابِ الكَاسِراتِ تَقَسَّـحِي عَزَّ الحِمَى وَأَعَزَّ مِنْهُ الحَـامِي
فَلقدْ نَـزَلْتُ عَلى عَظِـيم قادرٍ عِزُّ الجَـلاَلِ إِلَيْهِ والإكْـرَامِ

لا يخفى ما في هذين المقطعين من مزاوجةٍ بين المصادر الشّعريّة والمصادر الدّينيّة. ولئن كان الشّاهد الأوّل طافحًا بمصطلحات صوفيّة من قبيل: (سفرٌ من الآزالِ– حلّ المسافر بعد أحقابٍ خلتْ– الحلّ والتّرحالِ– بدأ المسير ولات سدرة منتهى– ما زال من طور لآخر يرتقي– وافى من السّفر البعيد)، فإنّ المقطع الثّاني راوح بين المرجعيتين الشّعريّة والصّوفيّة (الوادي المقدّس– خيمتي)، وحسبنا أن نتوقّف بعض التّوقّف عند مصطلحات الرّحلة ذات المرجعيّة الصّوفيّة.

قلّب الشّاعر جذر (س. ف. ر) في قصيدة المديح النّبوي. فكان مصطلح "المسافر". والمسافر "هو الذي سافر بفكره من المعقولات والاعتبارات فعبر من عدوة الدّنيا إلى عدوة القصوى" (Hafni, 1987) وكان مصطلح "السّفر"، ومن معاني السّفر عند أهل التّصوّف "توجّه القلب إلى الحقّ" (Hafni, 1987). وغير بعيد عن الحقل الدّلالي للسّفر نجد مصطلح "سدرة المنتهى". وسدرة المنتهى "نهاية المكانة التي يبلغها المخلوق في سيره إلى الله تعالى، وما بعدها إلاّ المكانة المختصّة بالحقّ تعالى وحده، فلا يمكن البلوغ إلى ما بعدها، لأنّ المخلوق هناك مسحوق ممحوق، ومدموس مطموس، ملحق بالعدم المحض، لا وجود له فيما بعد السّدرة. وقيل شجرة السّدرة هي الإيمان، لأنّ الرّسول صلى الله عليه وسلم يقول: "من ملأ جوفه نبقا ملأ الله قلبه إيمانا". (Hafni, 1987).

وفي السّياق ذاته يجذّر اللّواح الخُروصي (Al-Kharousi,1998) رحلته في فضاء شعريّ بدويّ فيقول [من الطّويل]:

سَأَتْرُكُ ظَهْرَ الأَرْضِ مَفْلُولَةَ الشَّبَا صياقلها والعقربُ الـوخدُ قـودُهَا
وأجْعَلُ أكوارَ المَهَـارى مَنَازِلاً مشيـدةً والعَزمُ مـنّي مشيـدهَا
إذا هَبطتْ غوْراً تَغُورُ عُيــونُها وَتُنْجِدُ إنْ غَصَّتْ بـِـهن نُجُودُها
وتعدو كبنتِ الجَـوْن طوراً وتارةً لتركـَـعَ حَتـَّى يِسْتَكِينَ سُجُـودُهَا
يطلحــها المَسرى ويلغبُها الضُّحى وَيـُـدْئبُـهَا إيـغالـُها ووخيـدُها
وَحَاضَتْ لأولَى اللّيْلِ حَتَّى إذا بدَا لَهَا الصّبحُ خَاضت واستبانَ وَرِيدُها

ورد هذا المقطع في سياق تصوير مشاق الرّحلة في قصيدة مدح بها الشّاعر النّبيّ المصطفى محمّداً صلى الله عليه وسلم. وحتّى يذهب بعيدًا في تصوير ما يلاقي المترحّل من عناء ونصب؛ جمع اللّواح الخروصي بين أعناق المتنافرات ليرسم لوحة الرّاحلة وهي تصعّد وتصوّب في الأغوار والنّجود. فهو قد قابل بين مفردتي (غورًا وتغور) في الصّدر، ومفردتي (تنجد ونجودها) في العجز". فالغور من "كلِّ شيء: قَعْرُه. يقال: فلان بعيد الغَوْر "وفي الحديث: أَنه سَمِع ناسًا يذكرون القَدَرَ فقال: إنّكم قد أُخذتم في شِعْبَين بَعيدَي الغَوْرِ؛ غَوْرُ كل شيء: عُمْقه وبُعْده، أَي يَبْعُد أَن تدركوا حقيقةَ علمه كالماء الغائرِ الذي لا يُقْدَر عليه"(Ibn Manzoor, 1988). وأمّا "النَّجْدُ مِنَ الأَرْضِ: قِفَافُهَا وَصَلاَبَتُهَا وَمَا غَلُظَ مِنْهَا وَأَشْرَفَ وَارْتَفَعَ واسْتَوَى، والجَمْعُ أَنْجُدٌ وَأَنْجَادٌ وَنِجَادٌ وَنُجُودٌ وَنُجْدٌ، وَالْأَنْجُدُ: جَمْعُ النَّجْدِ، وَهُوَ الطَّرِيقُ فِي الْجَبَلِ. وَالنَّجْدُ: مَا خَالَفَ الْغَوْرَ، وَالْجَمْعُ نُجُودٌ (Ibn Manzoor,1988). وهو إلى ذلك يستنفر معجمًا بدويًّا يرتبط بالطّبيعة الصّحراويّة الجافّة، فيذكر الجون وهو "كلُّ بعيرٍ جَوْنٌ من بعيدٍ، وكلُّ لَوْن سواد مُشْرَبٍ حُمْرةً جَوْنٌ، أَو سوادٍ يُخالِط حمرة كلون القطا"، والوَخْدُ "ضرب من سير الإبل، وهو سعة الخَطْو في المشي، ومثله ووخَدَ البعير يَخِدُ وَخْدًا وَوَخَدانًا: أَسْرَعَ ووَسَّع الخَطْو؛ وقيل: رمى بقوائمه كمشي النعام؛ وبعير واخِدٌ ووخّاد وظليم وَخّاد" (Ibn Manzoor,1988).

وإجمالًا حاولنا في القسم الأوّل من عملنا تتبّع المصطلحات المتّصلة بمفهوم الرّحلة، ولم نجاوزها إلى غيرها من مصطلحات السّلوك التي شاعت في أشعار المدوّنة التي نشتغل عليها. ونشير في هذا المقام إلى انتصار بنت محفوظ السّليميّة في مقالها الموسوم بـ"المنهج السّلوكي عند الشّيخ أبي نبهان جاعد الخروصي (كتاب شرح حياة المهج أنموذجا)" عند مختلف المصطلحات الصّوفيّة في كتب الخروصي (Alsulaimi, 2007) . وقد تبيّن لنا تنويع في المصادر التي استقى منها الشّعراء العُمانيون مصطلحاتهم في التّعبير عن الرّحلة والتّرحال، فمنها ما ارتدّ إلى القصيدة العربيّة التّقليديّة، يستقي منها صور العيس والفلا، ومنها ما ارتدّ إلى تجربة دينيّة روحيّة اتّصلت خاصّة بتجربة الإسراء والمعراج. ولعلّ أطرف ما وجدناه مقترنًا بمصطلحات الرّحيل شرح الخروصي للبيت الأخير من قصيدته "حياة المهج"، إذ مثّل كلّ بيت بناقة؛ "لأنّها تقطع به في السّفر إلى الله تعالى كلّ مهلكة قفراء، واسعة غبراء فتدرج به على الأنس في رياض القدس، حتّى توصله إلى الله مجرّدة النّفس من كلّ رجس كما تقطع اليعملات من الأرض قفارها حتّى يبلغ بها إلى بلد لم يكن بالغه إلاّ بشقّ الأنفس" (Alsulaimi ,2007).

الرّحلة والتّرحال: السّياق والسّمات.

لعلّ أهمّ ما يلفت الانتباه ونحن نتتبّع السّياقات التي ذكرت فيها مصطلحات الرّحلة في شعر السّلوك العمانيّ، هيمنة الأسلوب الإنشائيّ الذي يوظّفه الشّاعر إغراء للسّامع أو القارئ، حتّى يخوض هذه التّجربة الرّوحيّة في أسمى تجليّاتها. يقول الخروصي في قصيدته " تزكية النّفس" (Al-Kharousi,2017) [من البسيط]:

واستظهرِ اللهَ عونًا فِي الرَّحيلِ على قَطْعِ الصِّرَاطِ بلُجْبٍ مِنْكَ مُعْتَدِلِ

ويقول في القصيدة نفسها [من البسيط]:

وارْحَلْ تُجِدَّ عنْ الأغْيَارِ أجمعِهَا إنَّ الوُقوفَ مَعَ الآثار ذُو وَكَلِ

ويقول أيضًا [من البسيط]:

وَجُدَّ في السّيرِ لغوًا مسرعًا دَرِبًا حَتَّى توافيَ الذي وافاكَ بالأجـلِ

ويقول سعيد بن خلفان الخليلي في قصيدته "عرّج على باب الكريم المُفْضِلِ" (Al-Khalili ,2003,) [من الكامل]:

فَذَرِ الحَيَا واخْلـعْ عذارَكَ وابتذل دِيباجتيكَ وماءُ وجْــهِكَ فابْــذَل
وَذَرِ المُلوكَ جَميعَهُم واقْصِدْ إلى ذِي المُلْكِ والمَلَكُوتِ مولاكَ العَلِي

ولا ريب في أنّ هذه الدّعوات لا تجعل بين الرّحلة في الشّعر العربيّ القديم والرّحلة في قصيدة السّلوك العمانيّة، أسبابًا وأنسابًا إذا نظرنا إليها من زاوية العلاقة بين الدّاعي إلى الرّحيل، والمستجيب إلى الدّعوة. فإذا كان الشّاعر الجاهلي مثلًا يدعو نفسه إلى شدّ الرّحال إلى الممدوح كقول النّابغة الذّبياني (Al-Nabaghah Al-Dhubyani , 1996) [من البسيط]

فَعَدِّ عَمَّا تَرَى إذْ لَا ارْتِجَاع لَهُ وَانْــمِ القُتُــودَ عَــلَى عَيْرَانــةٍ أُجُــــدِ
فَتِلْكَ تُبْلِغُنِي النُّعْمَــانَ أَنَّ لَهُ فَضْلًا عَلَى النَّاسِ فِي الأَدْنَى وَفِي البَعَد

فإنّ شاعر السّلوك يدعو نفسه ويدعو غيره إلى التّرحال، رحلة غير التي عرفها أو تخيّلها الشّاعر 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 والملكوت مولاك العليّ). وفي هذا السّياق كتبت سامية الدّريدي تقول: "ونحن إذ نؤكّد قيمة المدح في شعر المتصوّفين، فإنّنا نذكّر بأنّ الممدوح في هذا الضّرب من الأشعار مفارق لكلّ الممدوحين أيّا كانت منزلتهم، ومهما علا شأنهم، ومن ثم فكلّ رحلة إلى الله، إنّما هي رحلة مغايرة لكل الرّحلات، ومطيّتها غير كّل المطايا ولا ريب" (Dridi, 2023) .

إنّ الرّحلة عند الصّوفيين رحلتان: رحلة مكانيّة ورحلة روحيّة، والسّفر عندهم سفران: "سفر بالبدن وهو الانتقال من بقعة إلى بقعة، وسفر بالقلب وهو الارتقاء من صفة إلى صفة، فترى ألفا يسافر بنفسه وقليل من يسافر بقلبه". (Al-Qushayri, 2001). وتعنينا في هذا العمل

المدوّنة الشّعريّة المتّصلة بالرّحلة الرّوحيّة، "ذلك أنّ الرّحلة عند الصّوفيّة، وإن كانت سفرًا محسوسًا في بعض الأحيان، إلاّ أنّ الصّوفيّ يجعل منها رحلة في منازل العبادة والتّمكين، فيرتقي مع تقدّمه في المسالك الحسيّة والمعنويّة، ويطوي كلّ مسافة بينه وبين الحقّ" (Tawazani ,2017) . يقول سعيد بن خلفان[من الطّويل] :

سُلُوكُ طَرِيقِ العَابِـــدِينَ بعِرْفِـــانِ يَلَذُّ لِأَرْوَاحٍ غُذِينِ بِإِيمـــــانِ
يَطيبُ لـــهَا فِيهَا عَنـَاها فَلَـــمْ تَزَلْ مُسَـــافِرَةً لاَ تَسْتَقِرُّ بِأَوطـــانِ

يهمّنا من هذين البيتين مفردة الأرواح، التي اقترنت بطريق السّالكين مبيّنة طبيعة الرّحلة في شعر السّلوك العماني. فهذه الرّحلة هي في النّهاية تعبير "عن تجربة روحيّة ينتقل فيها الصّوفيّ من مرحلة إلى أخرى، وتسمّى هذه المراحل مقامات يختلف الصّوفيون في تعريفها وعددها" (Sultan, & Dioub, 2018; Dridi, 2023). ويقول ابن عربي "هذا معراج أرواح الوارثين سنن النّبيّين والمرسلين، وهو معراج أرواح لا أشباح، وإسراء أسرار لا أسوار، ورؤية جَنان لا عيان، وسلوك معرفة ذوق وتحقيق، لا سلوك مسافة وطريق، إلى سمات معنى لا مغنى"(Ibn ʿArabī, 1988) . وتعنينا أيضًا جملة "فلم تزل مسافرةً لا تستقرّ بأوطـان". ذلك السّفر عند الصوفيّ يبدأ ولا ينتهي. يقول ابن عربي "وعلى الحقيقة فلا نزال في سفر أبدًا من وقت نشأتنا ونشأة أصولنا إلى ما لا نهاية له". (Ibn ʿArabī, 2001). وهذه الرّحلة شاقّة يكابد فيها الشّاعر مصاعب شتّى وآلامًا عدّة. فمسلكها مستوعر محفوف بالمخاطر؛ ذلك أنّ الصّوفي لا يحلّ بمقام حتّى تنازعه نفسه إلى مقام آخر. يقول الشّاعر سعيد بن خلفان الخليلي [من الطّويل]:

أَخِي قُمْ وَشَمِّرْ في الطّرِيقِ مُصَمِّمًا لِطَيِّ الفَيَافِي في بُكُورٍ وأُصْـلاَنِ
فَمَنْ نَفَسٌ مِنْهُ مَضَى عَنْ سُلوكِـهَا جَنِيبًا فَـــمَا أَوْلَـى بغبْن وخُسْـرانِ
وَخَلِّي الهوينى عنـــك فهـي بعيدةٌ كَثِيـرَةُ أخطـــارٍ قَليلـــةُ أعْـوَانِ
وَخَفِّفْ مِنَ الأحْمَالِ إنَّ عقابَهـــا صِعَابٌ عَابٌ تُنْصِبُ السَّالِكَ الوَانِي
طَرِيقٌ لَهَا مُسْتَوْعِـرٌ دَارِسٌ بِـــهِ كَمينُ الأعَادي منْ رِجـَالٍ وُفرسَانِ

يهوّل الشّاعر من صعوبة الرّحلة المحفوفة بالمزالق، فيشبّه "سالك الطّريق بالمسافر تشبيها تمثيليًّا، ويستقصي كلّ ما يحتاجه ذلك المسافر، فلا بدّ من دافع داخليّ روحاني يجعله يستعذب العناء، والإحساس بالغربة في هذه الدّنيا، ثم يتّخذ لسفره عدّته وفقًا للآتي: المرشد والدّليل علمه، ولراحلته همّته وعزمه، والزّاد تقواه، والرّفيق المعوان فقره، والسّلاح: درع وسيف وحصن، وهي على التّرتيب الورع والحجى والرّضا. وبعد اتّخاذ الوسيلة يكون التوكّل" (Hassan, 2017). ونظرًا إلى ما يَسِمُ هذه الرّحلة من أخطار، وجدنا بعض الشّعراء يرسمون أقوم المسالك حتّى يفوز السّالك فوزًا عظيمًا. ووجدناهم أيضًا يشيرون إلى ما ينبغي بذله من جهد جهيد، حتّى لا تذهب ريح المسافر.

وإذا بحثنا عن أهمّ الأسباب التي تجعل التّرحال عسيرًا يطلب فلا يدرك، وجدنا حبّ المال وغلبة النّفس وغياب الإرادة من أبرز العوائق التي تجعل الطّريق مسكونًا بالمخاطر، كثير هالكه قليل ناجيه. يقول الشّاعر سعيد بن خلفان الخليلي[(Al-Khalili, 2003) من الطّويل]:

تَرَى زُمَـــرَ السُّفَارِ فيه قوافـلاً حَيارى حَسارى من مُشَاةٍ وَرُكْبِـان
فَمَنْهُمْ سَليبُ الـــمَالِ بَيْنَ رفاقه وَمِنْهُمْ نهيبُ الرُّوحِ فِي يَدِ شُجْعَانِ
وَمِنْهُمْ عَليلٌ وَاهنُ الطَّبع عَاجز وَمِنْهُمْ كَليلٌ ذُو مَلالة كَسْـــلاَنِ
تنوّعُ أجناسِ المَنُـوع بكثرةِ ال قطوع فَمَا فيهَا الأمـانُ لإنسِـانِ
لِذلك كَانَ السّـالكونَ أقلّـــةً وَيـَكثرُ فيهَا الهَالِـكُون بفتّـانِ

ولعلّ في قلّة الناجين وكثرة الهالكين ما يفسّر تواتر القصائد والأبيات الدّاعية إلى تزكية النّفس (Al-Kharousi, 2017). ويكفينا شاهدًا في هذا المقام قصيدة الخروصي: "إيّاك والدّنيا" التي أشاع في صدورها وأعجازها صيغ المبالغة والصّفات المشبّهة، حتّى يخرج الحياة الدّنيا في أسوأ تقويم. فهي رحّالة بدّالة جرّارة غرّارة عطّالة ميّالة ملاّلة محتالة مختالة ختّالة سحّارة مكّارة غدّارة فرّارة كرّارة فعّالة جدّالة مغتالة قتّالة (Al-Kharousi, 2017).

وصفوة القول إنّ الرّحلة في شعر السّلوك عسيرة على المترحّل غير يسيرة "والطّريق شاقّ، مزروع بالأخطار؛ لأنّه في حقيقة الأمر، عبور من الدّنيويّ إلى القدسيّ، من الزّائل والوهميّ إلى الحقيقيّ والأبديّ، من الموت إلى الحياة، من الإنسان إلى الألوهة" (Eliade, 1987). ومن ثمّ انشغل شعراء السّلوك بتوضيح أقوم المسالك حتى لا يكون الصّوفي "راحلا على غير هدى". (استفدنا في صياغة هذه العبارة من سلام الكندي، الرّاحل على غير هدى: شعر وفلسفة عرب ما قبل الإسلام) (Alkindi,2008).

مقاصد التّرحال:

نهتمّ في القسم الأخير من عملنا بتدبّر بعض السّياقات التي تحدّد المرتحل إليه في رحلة السّلوك، فالشّاعر في هذه الرّحلة يسير على هدى ويأتي من حيث يدري. فالسّفر إلى الله هو القطب الذي تدور عليه رحى الرّحلة، والغاية التي يسعى إليها الرّاحل؛ ذلك أنّ "مشاهدة المحبوب هي البغية والمطلوب (Ibn ʿArabī, 1998). يقول سعيد بن خلفان الخليلي في قصيدته "تقدّم إلى باب الكريم" [من الطّويل] (Al-Khalili, 2003)

سَأرحَلُ عنهم أجمعينَ إلى الذي به لذّ لي ذُلّي وعِزّي تجـــــهّما
عسى أنّني أُدعى دعيـّا ببابِـه إذا لم أكنْ باسم الخَديم موسّـما

انفصل شاعر السّلوك عن جميع الخلائق ليرحل إلى ربّ الخلائق، في حين كان الشّاعر القديم ينفصل عن المحبوب (قسم النّسيب)، ليرحل إلى الممدوح(قسم الرّحلة)، و"التّصوف الأخذ بالحقائق، واليأس ممّا في أيدي الخلائق" (Al-Qushayri, 2001). وبهذا المعنى عاد مقصد الرّحلة إلى الممدوح "النّاقص" بل إلى الله "الكامل" (Zammuri, 2022). ذلك أنّ السّلوك في النّهاية تجربة روحانيّة وجدانيّة، يعيشها الشّاعر وهو يرتحل إلى الله تعالى عشقًا ووجدًا؛ لأنّ" الحبّ مقام إلهيّ وصف الحقّ به تعالى نفسه". (Ibn ʿArabī,1998). وقد لا يخفى

على النّاظر في المدوّنة التي ندرسها ما حازته النّصوص الدّائرة على "الحبّ الإلهيّ" من عظيم منزلة. فقد غلب الكلام على هذا الضّرب من العشق عند اللوّاح الخروصي حتّى عدّ "زعامة الشّعراء الصّوفيّة العمانيين في الغزل العذريّ الصّوفيّ". (Hamad, 2016). ونظم جاعد الخروصي قصيدة سمّاها" في الحبّ الإلهي". (Al-Kharousi, 2017). وهي مطوّلة بلغت مئة وثلاثة وعشرين بيتًا على بحر الطّويل. وقد استهلّها على شاكلة الافتتاح في قصائد الحبّ العذريّ وختمها قائلا: [من الطّويل]:

أَلَا إِنَّ هَذَا الحُبَّ أَوَّلُـــهُ عَنَـــىً وَأَوسَطُهُ بَلْوَى وَآخِـــرُهُ قَتْـــلُ عَلَى
فَمَنْ لَاعَهُ حَـــرُّ الغَرَامِ بِهِ فَقُل وَمَنْ قَولِ أَهْلِ الحُبِّ هَـذَا لَهُ نِحْـــلُ
مَاتَ فِي نَارِ الجَوَى كَانَ حُكمُهُ وَلَا شَهِيدًا، وَلَكِن فِي الهَوَى نَفْسُهُ طَلّ
تَحسَبَنْ قَتَـــلَاهُ مَـــوتَى فَإِنَّـــهُم عَلَى القَتْلِ أَحْيَاءٌ وَمَا نَالَـهُمْ قِتَـلُ

ويتّضح من المقطع السّابق ومقاطع أخرى في القصيدة، أنّ الشّاعر قد استرفد بنصوص تراثيّة اقترن بعضها بالعشق، واتّصل بعضها بإحدى العبادات في الإسلام. فإذا كان "شهر رمضان أوّله رحمة، وأوسطه مغفرة، وآخره عتق من النّار"، فإنّ الحبّ الإلهيّ أوّله عنى، وأوسطه بلوى، وآخره قتل. وهذا الأمر يعني فيما يعني أنّه "ما من تجربة صوفيّة إلاّ وكان الإيلام أحد ملامحها البارزة، سواء عبر الرّياضات الأليمة أم السّياحات المنهكة أو العبادات الشّاقة". (Khwaldia, 2022). ويعنينا في هذا المقام أقصى مراتب الحبّ التي تحدّث عنها الخروصي، وسمّاها القتل (الموت). فالصّوفيون مثلما يراهم المنصوري (Almansouri ,2016) لا يفرّقون بين "القتل والموت في أثناء استعمالهم، وقد يبدو استعمال اللّفظتين واحدًا لتقارب معناهما، وهذا الأمر يظهر واضحًا عند الحلاّج في قوله:

أقتلونـــــي يا ثقاتـــــي إنَّ في قَتلـــي حَياتـــــي
وَمَماتـــــي في حَياتي وَحَياتـــــي في مَماتـــــي

إنّ الموت "باصطلاحهم قمع هوى النّفس فإنّ حياتها به، ولا تميل إلى لذّاتها وشهواتها، ومقتضيات الطّبيعة البدنيّة إلاّ به، وإذا مالت إلى الجهة السّفليّة؛ جذبت القلب الذي هو النّفس النّاطقة إلى مركزها، فيموت عن الحياة الحقيقيّة العلميّة التي له بالجهل. فإذا ماتت النّفس عن هواها بقمعه؛ انصرف القلب بالطّبع والمحبّة الأصليّة إلى عالمه عالم القدس والنّور والحياة الذّاتيّة، التي لا تقبل الموت أصلا". Al-Kashani, (1992). وصفوة القول إنّ الرّحلة في الشّعر السّلوكيّ، هي ترجمان أشواق، وهي رحلة يترقّى فيها السّالك من مقام إلى مقام حتّى ينتهي إلى الموت. بل إن الرّاحل "على هدى" لا يفلح إلاّ إذا انتهت رحلته إلى القتل.

الخاتمة:

انشغلنا في هذه الدّراسة بالرّحلة والتّرحال في قصيدة السّلوك العمانيّة. فتبيّن لنا أنّ شعراء عُمان قد قالوا في الرّحلة وأطالوا، وأظهروا في خطابهم الشّعري ما يدلّ على عظيم المنزلة التي تبوأتها الرّحلة في نصوصهم. فإذا نظرنا إلى قصائدهم نظرة معجميّة، كاد يوقر عندنا أنّهم لم يفرّطوا في مصطلحات الرّحلة من شيء. أمّا إذا تتبّعنا المصادر التي استقى منها الشّعراء صورهم في وصف الرّاحلة والرّحيل، ألفيناهم يمتحون من الشّعر كثيرا سواء أكان شعرا جاهليّا يصف الرّحلة إلى الممدوح، أم شعرًا صوفيًّا يصف التّرحال إلى الله تعالى.

وقد تبيّن لنا من خلال المحاور التي عقدناها لهذا العمل، أنّ شعراء السّلوك في عُمان وإن اقتفوا آثار السّابقين في الكلام على الرّحلة والرّحيل، فإنهم ساروا في مسالك شعريّة لا تخلو من إضافة وطرافة، في مصطلحاتها ومصادرها، وسماتها وصورها ومقاصدها. ولا أدلّ على ذلك من تحويل مصطلح الصّوفيّة إلى مصطلح السّلوك؛ للتّعبير عن الرّحلة التي يقطعها الإنسان سعيًا إلى الله تعالى. والحقيقة أنّ المدوّنة الشّعريّة العمانيّة –ورغم وفرة ما كتب فيها– ما تزال في حاجة إلى تدبّر خاصّة حين تكون غاية الدّارس البحث عن الثّابت والمتحوّل 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 Yaʿrubi 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-ʿulum 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-ʿulum 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-Mataʿani, 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-ʿuqyan min nadhm al-Shaykh Abi Nabhan (M. b. K. al-Kharousi & M. b. N. al-Hadhrami, Eds.). Khaza’in al-Athar Library.

32. Ibn ʿAjinah. (1983). Al-Futuhat al-ilahiyya fi sharh al-mabahith al-asliyya (A. R. H. Mahmoud, Ed.). ʿAlam al-Fikr.
33. Ibn al-Farid. (n.d.). Diwan. Dar Sader.
34. Ibn Manzur. (1988). Lisan al-ʿArab (1st ed.). Dar Ihyaʾ al-Turath al-ʿArabi.
35. Ibn Qutaybah. (1982). Poetry and poets (A. M. Shakir, Ed.) (3rd ed.). Dar al-Maʿarif.
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 ʿan 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. ʿAboud, Trans.). Dar al-Jamal.
39. Mubarak, Z. (1935). Al-Madaʾih al-Nabawiyyah fi al-Adab al-ʿArabi [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. ʿAboud, 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-Maʿaskari, 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-Manaʿi, A. R. (1990). Al-Qamus al-sufi: Mukhtasar al-tawqif ʿala muhimmat al-taʿarif. 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-ʿIlmiyyah.
17. Al-Qushayri, A. K. (2001). Al-Risala al-Qushayriyya (N. al-Jarrah, Ed.). Dar Sader.
18. Al-Razi, A. B. (1993). Manarat al-saʾirin wa maqamat al-taʾirin (S. ʿA. al-Fattah, Ed.). Dar Suʿad 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-Waʿid 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 ʿArabī, 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 ʿArabī, M. b. A. (1998). Lazimat al-hubb al-ilahi [The necessities of divine love] (M. F. al-Jabir, Ed.). Dar Maʿad / Dar al-Namir.
29. Ibn ʿArabī, M. b. A. (2001). Al-Isfar ʿan nataij al-asfar [Unveiling the outcomes of travels]. In Rasa'il Ibn Arabi (M. A. K. al-Nimiri, Ed.). Dar al-Kutub al-ʿIlmiyyah.
30. Ibn ʿArabī, M. b. A. (2003). Dhakha'ir al-aʿlaq fi sharh tarjuman al-ashwaq [Treasures of the subtleties in commentary on the interpreter of longings] (3rd ed.). Dar Sader.
31. Ibn ʿArabī, M. b. A. (1948). Al-Isra ila al-maqam al-asra. In Rasa'il Ibn ʿArabi. Hyderabad.

7. Zammouri, M. (2023). Travel in Sufi poetry: A journey toward the absolute. In H. Draidi (Ed.), Paths of Arabic poetics: Studies dedicated to Professor Mabrouk Al-Mannaʿi (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.

(Proceedings of the Literary Forum, December 17–18, 1994) (2nd ed., pp. 37–50). Al-Fanniyya Press.

4. Dridi, S. (2023). Departure and the departed in the poetry of the ancients and the Sufis. In H. Draidi (Ed.), Paths of Arabic poetics: Studies dedicated to Professor Mabrouk Al-Mannaʿi (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.