الاتجاهات الموضوعية في شعر ابن الفارض في ضوء دراسة القدماء

داليا علي الياسري

أ. د علي كريم المسعودي

جامعة كربلاء- كلية التربية للعلوم الإنسانية - قسم اللّغة العربية

الملخص

إنّ اتجاه الشاعر الصوفي إلى عزلته وانعكافه عليها جعله في نأي عن موضوعات الشعراء التقليدية كالمدح و الحماسة والرثاء... وعليه رأى النقاد والدارسون القدماء في ديوان ابن الفارض خروجًا عن المسار السائد لدى شعراء تلك القرون، فالشعر الصوفي تكاد موضوعاته تكون محدودة، ولو عدنا إلى مفاهيمها لاتضح أنها كلّها تصب في موضوع واحد وهو الحب الإلهي، فما يعتري المحب من مشاعر هي ذاتها موضوعاتهم، كالحزن، ولوعة الفراق، والتذلل للمحبوب، وطيف الخيال... وحتى الخمرة فسببها هو مشاهدة الجمال المطلق متمثلًا بالحضرة الإلهية، وعليه جاء هذا البحث دراسة لبيان الجانب الموضوعي في شعر ابن الفارض، منقسمًا على مقدمة، وموضوعات شعرية وهي الغزل الإلهي، والخمرة، و أخرى مفرقة كالحزن، والخوف، التذلل والخضوع ، وخاتمة موجزة للنتائج التي تم التوصل إليها.

Summary

The tendency of the Sufi poet to his isolation and his reflection on it made him far from traditional topics such as praise, enthusiasm, and lament ... and accordingly, the ancient critics and scholars saw in Ibn al-Farid's poetry a departure from the path prevailing among the poets of those centuries. All of them are focused on one subject, which is divine love, so what the lover experiences of feelings are the same as their themes, such as sadness, the anguish of separation, the humiliation of the beloved, the spectrum of imagination ... and even wine, its reason is to witness the absolute beauty represented by the divine presence, and accordingly this research came as a study to clarify the objective side In the poetry of Ibn al-Farid, divided into an introduction, and poetic themes, which are divine spinning, and wine, and others divided such as sadness, fear, humiliation and submission, and a brief conclusion of the results that have been reached

المقدمة:

عُمر بن الفارض شاعر التصوف الإسلامي، ولد في القاهرة سنة(576هـ) وتوفاه الله سنة(632هـ)[1]، معاصر لعدد من ملوك بني أيوب، إذ عاش في عصر قلق مضطرب بحكم الحروب التي استعرت نارها فيه، اسفر عنه نتاجًا خصبًا ومتنوعًا من النواحي الدينية و الادبية و العلمية[2]، حظي الشاعر بمكانة جليلة في عصره، إذ كانت له شخصية فريدة اشتركت في تركيبها ثلاث بقاع : الشام وفيها أصله، والحجاز وإليه حنينه،

ومصر وفيها مقامه ، فهو شاعر مصر والشام والحجاز، وله في هذه الأقطار الثلاثة محبون يرونه مترجمًا لأدق ما يضمرون من نوازع القلب والوجدان[3] .

خلّف الشاعر- ابن الفارض- ديوانًا مفردًا وفريدًا ترفّع فيه عن أيّ قولٍ يصِلَهُ بسلطة أو دولة، فخلا من مدحٍ أو رثاءٍ أو أيّ غرضٍ شعري يُقال لآدمي ،وهذا الأمر لا يتوقف عند ابن الفارض فحسب ، بل هذا ديدن المتصوفة ؛ "فأولى تخصيصات الصوفية ... ترك ما لا يعنيهم ، وقطع كلّ علاقةٍ تحول بينهم وبين مقصودهم و مطلوبهم ، إذ ليس لهم مقصود ولا مطلوب غير الله "[4] ، وقيل " أن الصوفي ابن وقته ، ويريدون بذلك : أنه مشتغل بما هو أولى به من العبادات"[5] ، فعندهم التقرب لله أولًا والتكسب برضاه ثانيًا، هذه جلّ موضوعات شعراء التصوف .

يتخذ هذا التقرب سلوكيات خاصة ومفاهيم متفق عليها بين المتصوفة، فما هو معروف أنَّ لكلّ علمٍ اصطلاحات مفتاحية، و علماء يمثلون مراجع لإيضاح ما تعسّر فهمه نتيجة لذلك قيل : "من أشكل عليه علمٌ من علوم هؤلاء المتصوفة الذين تكلموا في مواجيد القلوب...، فليس له أنْ يرجع في ذلك إلا إلى عالم ممن يكون هذا شأنه، ويكون ممن قد مارس هذه الأحوال..."[6]، يُحيلنا هذا إلى تبرير سبب هالة الغموض و التناقضات التي احاطت بجهود بعض الدارسين في التصوف؛ فأسراره تكاد تكون منغلقة على اتباع هذا المذهب بمقاماته وأحواله.

عبّر المتصوفة في المقامات و الأحوال عن سلوكيات مادية، واخرى روحية، تمثلت الأولى برياضات وممارسات بعضها حركية ـ وهي أبعد ما تكون عن غرض الدراسة ـ والثانية رأت في الممارسات الروحانية وسيلة للتقرب الى الله ، اتخذت هذه الأخيرة صورًا مختلفة في التعبير ، وكان الشعر قد شغل الجزء الأكبر منها .

ظهر شعراء من المذهب الصوفي بلغوا حدّ الكثرة ، وهذه الصلة بين التصوف و الشعر يكاد يكون أصوب الآراء فيها هو سعي كلّ من الصوفي و الشاعر الى تصوير عالم أكثر كمالًا من عالم الواقع ، و مبعث هذا التصور هو الإحساس بفظاعة الواقع ، بحيث يغدو السعي الى التغيير أمرًا لا مناص منه [7]، لما للشعر من مزية تأملية، إضافة لنغم تفعيلاته و ايقاعاته، كذلك سمة الايجاز و الرمز، مما يمنح الصوفي ثراءً في المعنى وسعة في الخيال كلّ ذلك يصبّ في خدمة اللغة الصوفية، التي جرّدت نفسها من كلّ غاية لها صلة بالواقع المحسوس الى غاية واحدة جوهرها ذكر الله حبًا وتضرعًا وتذللًا.

أولًا: الغزل:

تعددت الموضوعات التي عبّر المتصوفة فيها عن أحوالهم ، جاء في مقدمتها الغزل والحب، رأوا في المحبة "صفاء الودّ مع دوام الذكر ؛ لأنّ من أحب شيئًا أكثر من ذكره "[8] فكانت ابياتهم تلهج بذكر الله حبًا وولعًا ، لكنّ ما اختلف فيه بعض الدارسين هو مرد هذا الاتجاه ، فقيل أنّ مردّه اعجاب نفر من شعراء التصوف بالغزل العذري [9] ، ولا غرو في ذلك ؛ فالحبّ العذري قائمٌ على أسمى المشاعر واكثرها عفة ، أيّ يسمو ويترفّع عن

كلّ ما هو غرائزي بل و يؤطر مشاعره بالاتزان ، و الحِلم ، و الحب العفيف ، فكذلك هو حب الصوفية ، فهم على مراتب من المحبة ؛ بعضها أعلى من بعض ، فأشدهم حبًّا لله ، أحسنهم تخلُّقًا بالعلم و الحلم و العفو ... [10] ، وبقدر هذا التقارب و التماثل بين ألفاظ الصوفي و العذري هناك خط يفصل بينهما وهو الغاية أو المحصلة النفعية من وراء تلك المحبة ، فالتودد و الاقبال بحبّ على شيء ما ، لابد أن يتبعه ظفرٌ بما ترغب به نفس المُحب ، لكنّ حب الصوفي لربّه لا انتفاع وراءه ، فهو حبّ خالص منزّه لله عزّ وجلّ عن كلّ غاية .

الحُبّ لا يُخطّ بلفظٍ واحدٍ ، ولا هو شعور سمج ثابت ؛ بل على العكس من ذلك ، إذ تتلقف المُحب مشاعرٌ مُختلِفة وأحيانًا مُتضاربة من غرامٍ، وعشقٍ، وصبرٍ، وذُلٍّ، وتضرعٍ،... وغيرها من أحاسيس تُلاطم تموجات المُحب وأحواله ، فكيف إذا كان في حُب العبد لربه؟! وهو أشدّ صبرًا، و أكثر صدقًا، وأضمن نجاةً، وما يفرضه من جهاد للنفس ومكابدة رغائبها إرضاءً لله وحبًا فيه .

خاض سلطان العاشقين- ابن الفارض- في نظمه لديوانه مراتب و أحوالًا في الحب الإلهي ، عبّر فيها عن تجربته الصوفية، وقع بعضها تحت أنظار النقاد ، وتلقفتها مصنفات الدارسين فذُكِرت أبياتٌ من نظمهِ، وعَقّب عليها الدارس بما يحملهُ فكرهُ من انطباعاتٍ وآراءٍ في وصفهِ للنظم .

حُبّ الصوفي وغرامه بربّهِ وما يُفرضهُ ذلكَ منْ صبرٍ ومجاهدةٍ للنفسِ، فبالمجاهدة مخالفة للأهواء التي تطلبها النفس بطبعها، وتقييدها بإلزام الأوامر و النواهي التي يفرضها المحبوب[11] ، في هذا المعنى نَظمٌ لابن الفارض أشار إليه المقري التلمساني (1041 هـ) :

[الطويل]

"هو الحُبّ فاسلم بالحشا ما الهَوى سهلَ فما اختارَهُ مُضْنى بـه ولـه عقْلُ

وعِشْ خالياً فالحُبّ راحتُهُ عَناً وأوّلُهُ سُقْمٌ وآخرُهُ قَتْلُ

نصحْتُكَ عِلماً بالهوَى والذي أرى مخالَفَتي فاختر لنفسكَ ما يحلو

فمن لم يمُتْ في حُبّه لم يَعِشْ به ودون اجتناءِ النّحل ما جنتِ النّحل"[12]

قائلا: طريق القوم ـ أيّ الصوفية ـ مبنية على الموت، وإليه الإشارة بقوله :((موتوا قبل أن تموتوا))[13] ، والمراد من ذلك: موت النفس بترك الشهوات و اللهوات [14]، قبل فوات الأوان وموت الابدان ، وهذا مقصد ما جاء في البيت الثاني : فآخر تلك المحبّة هو قتل شهوات النفس و إلزامها الذكر لله وحده ، وما ذلك بالأمر السهل الهين، يتمم معناه في البيت الرابع : فمن لم يمت ... ، أيّ الموت الاختياري فمن لم ينجح في ترك مطامع النفس و رغائبها فهو لم يصدق في عيشه لتجربة المحبة الإلهية .

كما ذكر داود الانطاكي(1008هـ)[15] في هذا المعنى ابياتًا أخرى من القصيدة ذاتها، وهي:

"فنافِس ببَذْلِ النّفسِ فيها أخا الهوى فـإن قَبِلَتْهَا مـنـكَ يا حبّذا البـذل

فمَنْ لم يـجُـدْ في حُـبّ نُعمٍ بنـفسـهِ ولو جاد بالدّنيا إليه انتهى البُخل"[16]

مُستهلًا عليها بقوله أنّ محاولة " مكابدة الأمور الصعاب عند طلب رضا الأحباب وخوض الأهوال واستهلال قضاء الآجال "[17] تكون غايتها إرضاءً للمحبوب ، وكّل ذلك يصبّ في تحمل متاعب كبح جماح الرغبات، وبذل النفس ليتقبلها خالقها بأحسن قبول، فلفظة نُعمٍ وهي اسم المحبوبة التي رافقت قصائد الشعراء الأوائل، استعارها شاعرنا هنا كناية عن محبة الحضرة الإلهية ، وهذا ما اشتهر عند المتصوفة ، فكان كثير منهم يدرجون أسماءً لهجت بها ألسن الشعراء ، كليلى ،و نُعم ،و هند ،و سلمى ... يستحضرنا بيت له في هذا المعنى : [الرمل]

"عُتبٌ لم تُعتِبْ ، وسَلمى أسلمتْ وحَمى أهلُ الحِمى رُؤيةَ ريْ"[18]

وقوله : [الطويل]

" إذا أنـعـمـت نُعمٌ عليَّ بـنـظـرةٍ فلا أسْعدَتْ سُعدَى ، ولا أجملتْ جُمْلُ "[19]

فكلّ أسماء الإناث التي أقحمها في قصائده هي أسماء لها شهرتها في دواوين شعراء الغزل كعشيقات باختلاف مدى مصداقية تجربة الشاعر نفسه ، لكنّه هنا لم يعنِ بها أُنثى حقيقة، بلّ استعارها لفظًا ؛ تعبيرًا عن حالة الوجد الإلهيولأنّ " دخول المعنى في قالب الصورة، هو نوع من الستر والإخفاء، للطافةالمعنى ذاته، لأن الستر الذي يقابله الرمز والإشارة هو النقطة التي يلتقي فيهاالظاهر والباطن، وإيجاز الشامل واختصار المجمل"[20]، وهذا الاخفاء والمعنى الباطني عائد الى الطبيعة الصوفية في اعتمادها على الترميز والإشارة، وما الإشارة إلا بديلًا عن قصور اللغة الوضعية الاصطلاحية التي تعجز عن وصف ما هو غير مادي وخارج عن مدركات الحواس [21].

كما وأنّ هذا التعدد في الاسماء التي أوردها شاهدٌ على جعلهِ أقرب ما يكون حبًّا إلهيًا عن كونه حبًّا آدميًا، لأنّ الحب الآدمي ـ أو مثلما أسماه ابن عربي الحب الطبيعي ـ هو حب وجودي، وبخلافهالحب الروحاني الذي هو خارج عن المقدار و الشكل[22]، أيّ ما يرد على ألسنتهم من اسماء أو صفات مقصدهم منها ما هو خارج حدودها ؛ لأن الحب هو علم القلوب لا علم اللسان [23]، وهذا بدوره يحيلنا إلى ما تقوم عليه المفاهيم الصوفية وهو الاعتماد على الباطن دون الظاهر .

تُستَكْمل مشاعر المُحب الصوفي باستلهام أحوال الحب العذري ؛ فيستعير ما يكابده الحبيب من ألم الفراق و معاناة الشوق ، ما نعرفه أنّ وسيلة المحب لتخفيف وطأة معاناته هي زيارة المحبوب ، فإنْ تعذّر ذلك وهام حبًّا فيه ، فوسيلتهُ حينئذٍ ما يتصوّرهُ ويتأمّله في ذهنهِ، وهذا ما اشتهر عند الشعراء بطيف الخيال ، وهو أن يستحضر الشاعر صورة محبوبه في ذهنه سواء أكان في يقظة أم في منام ؛ ولقد أفرد الانطاكي لطيف الخيال

فصلًا مُعللًا فيه لجوأهم إليه ؛ بطول الهجر وشدة الدجر– أيّ التحيّر – ومقاساة نار الملل والسهر،ثم يُسند قوله بذكر شاعرنا ، قائلًا فيه : لم أرَ فيه ألطف من كلام عمر بن الفارض[24]، ففي هذا المعنى نَظَمَ قوله :

[الطويل]

"نَصَبْتُ على عَيْني بتْغميضِ جَفْنِـهَا لِزورة زور الطيفِ حيلَةَ مُحْتالِ

فَمَا أسْعَفِتْ بالغُمْض ،لكن تَعَسَّـفَتْ عَـليّ بِدَمع دائم الصَّوبِ هَطّالِ"[25]

لكنّ المحب هنا لم ينل زيارة طيف محبوبه؛ لأنّه في الأصل تحايل بادعائه النوم ، فما كان مَن يُسعف له عينه سوى الدمع الذي اخذ بالهطول تعسّفًا ، وزاد الأمر تكلّفًا .

لابن عربي نصٌّ في هذا المعنى قد يحيلنا الى جلاء الفشل في نيل ابن الفارض لطيف محبوبه – ومحبوبه ((ليس كمثله شيء)) – وتحيّره فيه ؛ فيرى أنَّ المحب متى ما تحيّر في أيّ الوجوه يشرع يضل و يخطأ ؛ لأنه يتخيّل أنّ وجود اللذة في الحسّ أعظم منها في الخيال ، ويغفل عن لذة التخيّل في حالة النوم فأنُّهُ أشد من التذاذ بالخيال [26] ، فالتحايل في النوم رغبة لطلب زيارة المحبوب أسفرَ عنه ابقاؤه في الوجود الحسي وهو ما لا يتفق مع اشتراط الطيف من غفوة و مغيب عن كل ما هو مدرك .

ثانيا: الخمرة:

الخَمْرَةُ الإلهية مِنَ الموضوعات التي كثُرَ الحديثُ فيها عند أهلِ التصوف ومَن توقّفَ عندَهم مِن الدارسين ، و رافقتْ هذه الكثرة اختلافاتٌ عقائدية و فكرية و أدبية كُلٌّ من مجال دراسته ، وحُملتْ على أكثر من معنى ؛ فهي على ألسن شيوخ التصوف جاءت بلفظ السُّكْر و الشَّراب ، و الغيّبة ... مع اختلاف في الترتيب و الدرجة ، ومفهومه بشكل عام :هو أن "يسكرك عن حبك إياه مع احساسك بأنّك تحبه"[27]، أيّ حالة يمرّ بها الصوفي ـ المُحب ـ فيغيب عن كلّ ما هو خارج احساس الحب، وكلّ ما يحيط بمداركه ممّا هو محسوس؛ فيجد في نفسه الالتذاذ والابتهاج حين مشاهدة المحبوب في الخيال صورًا قائمة ولا تزال نفسه تراقب ما يتخيل تحصيله من المطالب، حتى تظهر لها في صورة محبوبها[28]؛ ومعروف أنّ لا مطلب للمحب إلا معرفة محبوبهِ، ومعرفة الله تعالى تتحقق ـ عندهم ـ باعتكاف القلب، فيصير من الخلق أجنبيًا، ومن آفات نفسهِ بريًا [29]، فهي حال من الدهش يعتري العبد فيذهله عن كلّ حسّ غير حضور الحبيب[30] ، وقيل هي " غيبة بوارد قوي "[31] أيّ أن الغَيّبة سابقةٌ للسُّكر، وهي حالة تصيبهم ـ العباد ـ بما يغلب على قلوبهم من رغبة و رهبة و خوف، في حين السّكر لا يكون إلا لأصحاب المواجيد، فإذا كُوشِف العبد بصفة الجمال حصلَ السكرُ وطابتْ الروح، وهام القلب[32]، نفهم أنّ السّكر احدى سلوكيات الصوفي لبلوغ التجلّي، مُبتدؤها التذوق ـ بسماع الآيات أو مشاهدة نعوت الجمال، فالشرب، ثم السّكر، وتنتهي بالريّ ، الذي هو " درجة الكمال في الشرب " [33] .

اصطلح الصّوفية عن نشوة الحبّ بالسّكر ، وعندها عبّروا في حالتهم تلك عن مواجيدهم و اذواقهم، ولأحد الدارسين قولٌ في تبيان السبب و لا نراه يبتعد عن الصواب، إذ يرى أنهم عمدوا إلى هذه الحال في الافصاح لأن المعاني في ساعة الصحوة تصغر و تميز وتقول لا، لكنها في السّكر تكبر وتوحد وتقول نعم [34]، فليس هناك حدود لمعنى ألفاظهم.

لم تقع انظارنا على مصنفات للأدباء أو النقاد من المتأخرين ممن ضمّن في هذه المعان بابًا، ولعلّ السبب عائدٌ الى تباين فهمها و درجة مقبوليتها عند العامة، وعليه ندرت مصنفاتهم من الحديث في موضوعات الصوفية، فتكاد تقتصر على من سلك مسلكه في التصوف ،أو من كان مهتمًا بالطريقة الصوفية، فيما عدا إشارات مبعثرة هنا وهناك، وجاءت بعضها مقترنة بأبيات ابن الفارض، ممن توقف عند خمريته وهي قصيدته الميمية ابن كمال باشا(940هـ) ومطلعها: [الطويل]

" شَرِبْنَا على ذكْرِ الحبيبِ ، مُدامَةً سكِرْنَا بها ، من قبل أن يُخلق الكَرْمُ

لها البدرُ كأسٌ ، وهيَ شمسٌ يُدِيرُهَا هـلالٌ ، وكـم يبدو إذا مُـزِجَتْ نَـجم

فـإن ذُكـرَتْ فـي الحَـيّ أصبـحَ أهـلُهُ نَشاوى ، ولا عـارٌ عليـهِمْ ولا إثم "[35]

أُردفت هذه الأبيات بأوصاف تكشّفت عن رؤى نقدية في حقيقة الخمرة التي بات يتغنى فيها ديوانه بأكثر من قصيدة ، وهو بقولهم " تولّه في حب الله جلّ جلاله "[36] ، وما لتأثير هذه الخمرة في نفسه وما ألحقه من صفاتٍ تفصيليةٍ هي بالأساسِ مِن صفات الخمرة المسّكرة، لكنّهُ عندما ضمّن قوله : (قبل أنْ يخلق الكرم) كأنه هنا يُبّرئ ديوانه من التصور الذي قد يوهم القارئ في تصوّر خمرته بأنّها بعيدة كلّ البعد عن الخمرة الحقيقية التي منْشؤها العنب، ويؤكد على نشوة الحب المصاحبة لها في موضع آخر من القصيدة نفسها، وهو قوله:

" وَقالوا : شَرِبْتَ الإثْمَ ؛ كلّا ، وإنّما شَرِبْتُ التي في تركِها عِنْدِي الإثم "[37]

بمثل هذه الأوصاف يؤكد بابتعاد باطن مقصده عن ظاهر نظمه ...، وعليه هناك من استدلّ بهذا مَن دَرسَ الخمرية لغويًا وحُجته في ذلك : تنوين لفظة (مُدامةً) ؛ باعتباره تنوينَ تنويع والذي يُفضي بدلالة : أن ما صرّح بِشربهِ ـ ابن الفارض ـ نوعًا من الخمرِ غيرَ ما يتعارفهُ الناسُ[38] ،فهذه الميمية كلّ أبياتها قيلت في نعت الخمرة و متعلقاتها من المدام و الكأس و الانتشاء و غيرها من المعاني ... ، لكنّ ما تجبُ الإشارة إليه هو تفسير البوريني لها، حينما رجّح المعنى بين المدائح النبوية مستدلًا بقوله : " ذكر الحبيب " ، وبين المحبة و الشوق الإلهي ، بقوله : " قد يريدون ذات الخالق جلّ وعلا " [39] لكنّه عندما ألحق الحرف (قد) مع الفعل (يريدون) قلّلَ و أضعفَ مِن الاحتمال الثاني، وهذا الرأي يتعارض مع باقي ابيات القصيدة ، فليست من المدائح النبوية في شيء ، والخمرية مِن مطلها حتى خاتمتها هي في حال الانتشاء من فعل الخمرة الإلهية و الحب الإلهي .

لمْ تغِبْ أبياتُ الخمرةِ الصوفيةِ عنْ باقي الديوان ، ولَمْ تقْتَصرْ على الميميةِ ؛ بلّ ضُمّتْ أبياتٌ في هذا المعنى إلى قصائدٌ أُخريات ، منها قوله في تائيته الكبرى : [الطويل]

"ففي حانِ سُكري حانَ شُكري لِفِتيَةٍ بِهِم تَمَّ لي كَتمُ الهَوَى مَعَ شُهرَتي "

إلى قوله :

" فعِندي لسُكري فاقَةٌ لإفاقَةٍ لَها كَبِدي لَولا الهَوى لم تُفتَّتِ "(40)

أجمع شرّاح التائية في هذه الأبيات، على أنّ سَكرتَهُ هنا متولّدَةٌ مِن مشاهدةِ الجمال المطلق ، وهو بعكس ما كان عليه حال (الفتية) في قصيدته من سكر طبيعي ! ، كما و يطلب كمال السّكر[41] حاجة لصحوته من تفتت كبده هوًى و حبًّا .

يسبق ذلك بقوله :

" فَأوْهَمتُ صَحْبِي أنَّ شُرْبَ شَرَابِهِم بِهِ سُرَّ سِرّي في انْتِشائِي بِنظرَتِي"

الشاعر لمّا شاهد بالبصيرة الجمال المطلق المعنوي، حصلتْ لهُ نشوة نظرة المُحبّ ، وهو في حالهِ تلكَ يرى ما لا يرون و يشرب ما لا يشربون [42] ؛ وإلى هذا المعنى قيل : الذي يتجّرع كأس الشوقِ يهيم و لا يفيق إلا عند اللقاء [43].

الأبيات في هذه القصيدة وغيرها لا تبتعد عن هذه المعاني ، فما يُنهي حديثه عن حال السُّكْر حتى يُلمَح لهُ قولًا يُفهم منه نأي نفسه عن الخمرة الطبيعية، فسُكره تأتّى بعد المشاهدة وما أسفر عنه من تجلٍ ومكاشفةٍ .

ثالثًا: موضوعات أخرى:

حَملَ ديوانُ الصّوفي معانٍ أخرى ، قد تكون ثانوية إلا أنّها لا تنفصم عُراها عن إطار الحُب الإلهي ، فكما توّلدتْ من نشوة الحب الخمرةُ ؛ توّلدتْ موضوعاتٌ أخرى أقلّ ورودًا في متون الديوان ، لكنّها تتصل بحال المحب .

ما نعلمه أنَّ التوسلَ والتضرعَ الى اللهِ يمثّلُ سبيلًا يلجأ إليه العبد ، طالما وطئتْ نفسهُ ما تراهُ ذنبًا ، و الحزن والخوف من العقاب أشبه بالرّادع لتلك النفس ، فكيف يكون الحال لو كان العبد عابدًا و محبًّا في الوقت ذاته ؟!

لم ينظر الصّوفي إلى الخوف و الحزن أو حتى التذلّل من باب ارتكاب الذنب ؛ إنّما لهم فيها أحوالٌ خاصة ، أشار من درس شعر ابن الفارض إلى حزنه في قوله : [الطويل]

" وَحُزني ما يَعقوبُ بَثَّ أقلَّهُ وكُلُّ بِلى أيُّوبَ بعضُ بلِيَّتي " [44]

بأنّه هنا في حزنٍ دائمٍ متوق ، نفسه التوّاقة للكشفِ و رغبةٍ وشوقٍ للجمال غير المتناهي، فحزنه هنا غير متناهي كذلك[45] مقارنة بحزن يعقوب الذي انتهى بلقاء ولده يوسف ((عليهما السلام))، وله في هذا قولٌ آخر : [الكامل]

" حَزْنُ المَضاجِع لا نَفَاذَ لِبَثّه حُزْناً بذاك قَضى القضاءُ نَفاذا "[46]

يتضح أنَّ وراء حزنه هنا شدة وصلابة الحُجب، بالمقابل الشوق النفساني[47]، لإزالة و كشف حجاب المحبة ـ كما يراها الصوفية .

و لعلّ هذا عائدٌ إلى طبيعةِ الصوفيّ المغتربةِ، ولطالما كان الاغتراب توأمه الحزن، ولأنّ في اغترابِهم خَلوة ـ روحية لا جسدية ـ تهيم حبًّا في الله ، فلا مناص من أنْ تشوبه أحوال يفرضها سلوك المتصوف نفسهُ، وهذا فيما نراه قد يبرّر حديث ابن عربي في الحزن بقوله : هو حزن مجهول ، يجده المحب في نفسه لا على فايت ولا تقصير ، فليس له سببٌ إلا الحب و ليس له دواءٌ إلا وصال المحبوب [48] ، فصفة المجهولية ـ عنده ـ هي حالة الاغتراب النفسي الذي وجد الصوفي ذاته فيها .

مثلما رافق خلوةَ الحبِّ الحُزنُ رافقها الخوفُ و الذلُّ ، فهي مشاعرٌ لابّد لكلِّ صوفي أن تقف عندها مواجيدهُ ، والخوف عند القاشاني (730 هـ)[49] ليس مجهولًا ؛ إنّما مردّه خوفٌ مِن زوالِ لذّة المشاهدةِ ، و المراقبة ، وفقدانِ لذّة الأنسِ و الوجدِ [50] ، وعليه أمكن القول أنَّ مَن كانت لهُ قدمٌ راسخةً في عالم التجلي و المشاهدة ، كان أبعد ما يكون من الخوف ، ولذا وِصِفتْ ابيات ابن الفارض في قوله :

" أنـتَ القَتِـيْـلُ بـأيّ مَـنْ أحبَبْتَـهُ فاختر لنَفْسِكَ فِي الهوى مَنْ تَصْطَفِي"[51]

بأنّ مقام المحبّة عنده أعلى من مقام الخوف ، وأكثر استحواذا في قلبه هو المحبوب لا المخوف ([52]) ، فالحب الإلهي الذي مُلئ به قلبه ، وتَجردِه به عمّن سواه هو ما بثّ في القلب الحلم و الصبر في مزاولة المكاشفة و المشاهدة .

تُستَكمل سلسلة المواجيد التي تُؤرجِحُ حال المُحب بين كشفٍ وحُجبٍ و صحوةٍ و تجلّي لتُخْتَتم بموضوعها الأخير ـ عند سلطان العاشقين ـ في أحوال الصوفية ألا وهو التّذلل فالعبد المحب لربّهِ يُقدّم نفسهُ متذللًا منكسرًا وهو بين يدي خالقه، قال أهل التصوف في هذا الباب: "من ذلّ فِي نَفسه رفع الله قدره وَمن عزّ فِي نَفسه أذلّه الله فِي أعين عباده "[53] ، وفي هذا المعنى جاءتْ لابن الفارض أبياتٌ بلغتْ مِن الكثرةِ ما يجعلها أن تغدو ظاهرة شعرية في ديوانه ، نستعرض منها مَا توقفَ عندها ممّن أسندَ أحاديثهُ في البابِ ذاتهِ ـ أعني التذلل ـ بشواهدٍ من ديوانه ، منها ما ذكره الأنطاكي : [الطويل]

"ولو عَزّ فيها الذُّلُ ما لَذَّ لِيَ الهَوَى ولم تكُ لوْلا الحُبُّ في الذلِّ عِزَّتي"[54]

واصفًا نظمهِ: " لم يوضّح هذا الطريق أحدٌ أجلّ من لسان العارفين وترجمان المحبين سيدي عمر بن الفارض "[55] ، فقد ضُمّن في هذا البيت تعبيرًا صادقًا من مُحب وَجد العزّة واستكمال المحبة في التذلل و الخضوع ، وله في المعنى ذاته في موضع آخر : [الخفيف]

"وكـفَانـي عِـزّاً بحُـبّكَ ذُلّـي وخُضوعي ولستُ من أكْفـاكا

وإذا ما إليكَ بالوَصْلِ عَزّتْ نِسْبَتِـي عِـزّةً وصَـحّ وَلاكـا"[56]

ما أوضحه البوريني في هذا البيت من اكتفائه في الخضوع و التذلل[57] حبًّا وولاءً لله عزّ و جلّ، فهذه هي العزّة بذاتها ، فأين العبد حتى يكون كفءً للمعبود .

وما أُشير إليه في هذا المعنى كذلك قوله: [الكامل]

" مني لَهُ ذُلّ الخَضُوعِ ومنهُ لي عِزّ المَنوعِ وقوّة المستضْعِف" [58]

وصِف هذا البيت بأنه لعجيب الحديث وهو نوع غريب من العشق [59]، تأتّتْ الغرابة من هذه المقابلة المتباينة ؛ وهي في الأصل ليست من الغرابة في شيء ، فمن يغلب الهوى قلبه ، و أيّ هوى؟ هوى خالقه ، فمن طَبعَ على قلبِ المخلوقِ الذُّلَّ و الضعفَ لقادرٍ على استبدالهِ بالعزّةِ والقوةِ وهو تعالى العزيز القوي ، والأرجح أنّ المُراد بلفظ (العجيب) و (الغريب) إنّما القصد فيها تعبير الدهشة الناجمة عن الاعجاب

الخاتمة

أظهرَ البحثُ أنّتوجّه القدماءِ إلى ديوانِ ابن الفارضِ كانَ سبب موضوعاتِهِ المتفردةِ حتى عُدّ شاعر الصوفية، فتناولوا أبياتًا له في الغزَلِ والحُبّ والخمرةِ وما إلى ذلك من معانِ المُحب التي يناجي بها محبوبه، فنلحظ تجردًا مِن كلّ معنى مادي أو حقيقي، فحتى أسماء الإناث التي وردت في سطور ديوانه هي استعارة لما شاع في دواوين العشّاق بأسماء محبوباتهم، فضلًا عمّا يكابدهُ المُحب من مشاعر الوله، والتعلق، والتذلل،... وعليه أمكن القول أنَّ سلطانَ العاشقين استطاعَ بنظمهِ أن ينتزع إعجاب دارسيه من المتأخرين الذين كانت لهم وقفات أدبية تستذوق ما يُطرأ على الأدب من لطائف لفظية و ابتكارات صورية في شتى موضوعات الشعر.

الهوامش:

([1]) ينظر: وفيات الأعيان، ابن خلكان:454/3
([2]) ابن الفارض و الحب الالهي، محمد مصطفى حلمي :41
([3]) ينظر: التصوف الاسلامي، زكي مبارك : 277
([4]) اللّمع، سراج الطوسي : 29
([5]) الرسالة القشيرية، أبو القاسم القشيري : 131
([6]) اللمع : 39
([7]) ينظر : الشعر الصوفي، عدنان العوادي : 29
([8]) اللمع : 86
([9]) ينظر : م . س : 103
([10]) ينظر : قوت القلوب، أبو طالب المكي : 1042
([11]) ينظر : رشح الزلال، عبد الرزاق القاشاني: 99
([12]) الديوان : 185
([13]) ينظر : نفح الطيب، المقري التلمساني :6 / 413
([14]) ذُكر أنَّ الحديث ضعيف و غير ثابت ، وأنّه من كلام الصوفية ، ينظر : الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة : 348
([*])الحكيم المحقِّق داود الأنطاكي الضرير المشهور و بالفضل بصير ، الأنطاكي ثم المصري ،له في كل علم سهم مصيب ،هو على مذهب الحكماء ومشرب النبهاء ولذا كثر كلام الناس ، من تصانيفه (تذكرة أولي الألباب)، و (تزيين الأسواق - ط)، (النزهة المبهجة في تشحيذ الأذهان وتعديل الأمزجة) و (غاية المرام في تحرير المنطق والكلام) و (نزهة الأذهان في إصلاح الأبدان) ، ينظر: الاعلام : 2 /333
([16]) الديوان : 187
([17]) تزيين الأسواق في اخبار العشاق، داوود الإنطاكي : 2 / 205
([18])الديوان : م .س
([19]) الديوان : م . ن
([20]) الحركة التواصلية في الخطاب الصوفي، آمنة بلعلى : 74
([21]) ينظر : الرمز الصوفي بين الاغتراب بداهة و الاغتراب قصدا، أسماء خوالدية :32
([22]) ينظر : الفتوحات المكية، ابن عربي : 3 /167
([23]) قوت القلوب : 390
([24]) يُنظر : تزيين الأسواق :2 / 152
([25]) الديوان : 232
([26]) يُنظر : الفتوحات المكية : 3 / 506
([27]) الفتوحات المكّية : 3 / 171
([28]) ينظر : رشح الزلال : 79
([29]) ينظر : الرسالة القشيرية :510
([30]) ينظر : الشعر الصوفي : 200
([31]) الرسالة القشيرية : 153 ، رشح الزلال :79 ،
([32]) ينظر : الرسالة القشيرية : 153
([33]) الفتوحات المكية : 2 / 331
([34]) ينظر : التصوف في الشعر العربي، عبد الحكيم حسان : 295
([35]) الديوان :189
([36]) العواصم و القواصم، ابن الوزير القاسمي : 8 / 316
([37]) الديوان : م . س

([38]) ينظر : شرح خمرية ابن الفارض : 27 ، شرح هذه الخمرية ابن كمال باشا ـ هو أحمد بن سليمان العالم المحقق الفهامة الشهير بابن كمال باشا صاحب ، كان من العلماء الذين صرفوا جميع أوقاتهم إلى العلم، وكان يشتغل به ليلاً ونهاراً، ولم يفتر قلمه، وصنف رسائل كثيرة ،وله كتاب بإصلاح الإيضاح وفاته سنة أربعين وتسعمائة ، ينظر : الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة : 2 / 108 – 109 ـ جاء شرحه قاصرًا مقتصرًا ، إذ اقتصر على الجانب اللغوي من جانب معجمي و نحوي ، في حين أُهملت المعاني الصوفية .

([39]) ينظر : شرح الديوان،البوريني والنابلسي : 2 /145

([40]) الديوان : 83 ، 86

([41]) ينظر شرح التائية الكبرى : 99 ، 103 ، منتهى المدارك : 1/ 154 ، 163 ، كشف الوجوه الغرّ : 41 ، 45 ، شرح تائية ابن الفارض الكبرى : 8 ، 9

([42]) ينظر : شرح التائية الكبرى :98 – 99 ، البيت في الديوان :83

([43]) طبقات الصوفية، اللسلمي : 106

([44]) الديوان : 86

([45]) شرح التائية الكبرى : 105 ، منتهي المدارك : 1 / 171

([46]) الديوان : م . س

([47]) ينظر : شرح الديوان : 1 / 204

([48]) ينظر : الفتوحات المكية : 3 / 510

([*])عبد الرزاق بن أحمد القاشاني (كمال الدين) صوفي. توفي بعد سنة 730 هـ. من مؤلفاته : شرح منازل السائرين للهروي، شرح فصوص الحكم لابن عربي، شرح تائية ابن الفارض في التصوف، لطائف الاعلام في اشارات أهل الافهام في اصطلاحات الصوفية، ورشح الزلازل في شرح الألفاظ المتداولة بين ارباب الاذواق والاحوال ، ينظر :معجم المؤلفين : 5/ 215

([50]) اصطلاحات الصوفية، كمال الدين القاشاني : 209

([51]) الديوان : 200

([52]) ينظر : الروض الباسم،ابن الوزير القاسمي : 2 /517

([53]) طبقات الصوفية : 230

([54]) الديوان : 99

([55]) تزيين الأسواق : 2 /181

([56]) الديوان : م . س

([57]) ينظر : شرح الديوان : 1 / 315

([58]) الديوان : 200

([59]) ينظر : شرح الديوان : 1 / 301

المصادر والمراجع:

- ابن الفارض والحب الإلهي، محمد مصطفى حلمي، دار المعارف، مصر، ط1945،2م.
- الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة، نور الدين علي القاري، تح: محمد بن لطفي الصباغ، المكتب الإسلامي ، بيروت، ط2، 1986م.
- اصطلاحات الصوفية، عبد الرزاق القاشاني، تح: عبد العال شاهين، دار المنار، القاهرة- مصر، ط1، 1992م.
- الأعلام، خير الدين الزركلي الدمشقي ، دار العلم للملايين ، ط15 ، 2002 م.
- البدائع والطرائف ، جبران خليل جبران ، مؤسسة هنداوي ، مصر ، 2013م.

❖تزين الأسواق في أخبار العشاق، داود بن عمر الأنطاكي، تح: محمد التونجي، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط1، 1993م.
❖التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، زكي مبارك، مؤسسة هنداوي، مصر، 2012م.
❖التصوف في الشعر العربي نشأته وتطوره حتى آخر القرن الثالث الهجري، عبد الحكيم حسان، مكتبة الأنجلو المصرية، 1954م.
❖الحركة التواصلية في الخطاب الصوفي، آمنة بلعلى، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001م.
❖ديوان ابن الفارض، تح: عبد الخالق محمود، دار المعارف ، مصر ،ط1، 1984م
❖الرسالة القشيرية، ابو القاسم القشيري النيسابوري، تح: عبد الحليم محمود، محمود بن الشريف، مؤسسة دار الشعب، مصر، 1989م.
❖رشح الزلال في شرح الألفاظ المتداولة بين أرباب الأذواق والأحوال، عبد الرزاق القاشاني، 1995م.
❖الرمز الصوفي بين الإغراب بداهة والإغراب قصدا، أسماء خوالدية، منشورات الاختلاف/ضفاف، الرباط، ط1، 2014م.
❖الروض الباسم في الذب عن سنة ابي القاسم، ابن الوزير، محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى بن المفضل الحسني القاسمي، تح: علي بن محمد العمران، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، مكة- السعودية
❖شرح التائية الكبرى لابن الفارض، عفيف الدين سليمان التلمساني، تح: جوزيبيسكاتولين- مصطفى عبد السميع، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة- مصر،2016م.
❖شرح تائية ابن الفارض الكبرى ، داود بن محمود القيصيري ، تح: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية ، بيروت- لبنان،ط1، 2004م.
❖شرح خمرية ابن الفارض ، ابن كمال باشا الحنفي، تح: إدريس مقبول، عالم الكتب الحديث، اربد- الأردن، ط1، 2011م.
❖شرح ديوان ابن الفارض، بدر الدين الحسن بن محمد البوريني، عبد الغني بن اسماعيل النابلسي، جمعه: رشيد بن غالب ، صححه: محمد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان،ط1، 2003م.
❖الشعر الصوفي حتى أفول مدرسة بغداد وظهور الغزالي، عدنان حسين العوادي، دار الشريد للنشر، بغداد ، 1979م.
❖طبقات الصوفية ، محمد بن النيسابوري أبو عبد الرحمن السلمي ، تح: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية ، بيروت، ط1، 1998م.
❖العواصم والقواصم في الدين ، أبو القاسم محمد بن ابراهيم ابن الوزير (ت840هـ) ، تح: شعيب الابزؤوط ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ـ لبنان ، ط3 ، 1994م.
❖الفتوحات المكية، محي الدين بن عربي الحاتمي، تح: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط1، 1999م.
❖قوت القلوب في معاملة المحبوب، محمد بن عطية أبو طالب المكي، تح: محمود بن ابراهيم الرضواني، دار التراث، مصر،2001م.
❖كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدر، شرح تائية ابن الفارض، تح: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط1، 2005.

❖اللمع، أبو نصر السرّاج الطوسي، تح: عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة - مصر، دار المثنى- بغداد، 1960م.
❖منتهى المدارك ومنتهى لب كل كامل وعارف وسالك، شرح تائية ابن الفارض، سعيد الدين الفرغاني، تح: وسام الخطاوي، قم- إيران، 2007م.
❖نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، شهاب الدين المقري التلمساني، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت،ط1، 1997م.
❖وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، شمس الدين أحمد بن خلكان ، تح: د. احسان عباس، دار صادر – بيروت، 1970م