Al-Noor Journal for Humanities, Issue (2) , June 2024
DOI: https://doi.org/10.69513/jnfh.v1.i.2.ar5
IRAQI Academic Scientific Journals
ISSN: 3005-5091
AL-NOOR JOURNAL FOR HUMANITIES
Available online at : http://www.jnfh.alnoor.edu.iq
JNFH Al-Noor Journal for Humanities

التماهي في شعر الحب الإلهي ـ ابن الفارض أنموذجًا ـ

أ.م.د. سعد حمد يونس
جامعة الموصل
Saadahmad34@uomosul.edu.iq

ملخص البحث:

إنّ الحبّ الإلهي هو حبٌّ استثنائيٌ، يعتمد على الكشف الإلهي والخلوة والتجلّي الربّاني، وهو خاص بالذات الإلهية دون غيرها، مطهّرًا للنفس مبتعدًا عن ملذّات الدّنيا وزينتها ومباهجها، وهو خضوعٌ وارتقاءٌ وايمانٌ وطاعةٌ وهو نتيجة حبٍّ لا خوف. وشاعرنا ابن الفارض لقّبَ بسلطان العاشقين، وهو مَنْ هو بهذا الحب والعشق الإلهي، الذي ابتعد فيه عن الغلوِّ، وامتثلَ فيه إلى أوامر الله في قرآنه بوجوب محبّة الله وطاعته وامتثال أوامره. وكان تقسيم البحث بحسب اقتضاء الخطّة على محورٍ واحدٍ لأنه موضوعٌ واسعٌ إلى حدٍّ كبير، ولا يتّسع بحثًا واحدًا لتغطيته فكانَ المحور بعنوان: التماهي في الحب الإلهي على مستوى الانفصال والاتصال، وتبيّن من خلاله أن الشاعر عندما ينفصل عن الناس فإنّه يتصل بخالقه حبًا وشوقًا .

الكلمات المفتاحية : (التماهي) (الحب الإلهي) (ابن الفارض) (شعر)

© THIS IS AN OPEN ACCESS ARTICLE UNDER THE CC BY LICENSE.
http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/

Al-Noor Journal for Humanities, Issue (2) , June 2024
DOI: https://doi.org/10.69513/jnfh.v1.i.2.ar5

Identification in Divine Love Poetry: Ibn Al-Faridh as a Model

Asst. Prof. Dr. Saad Hamad Younus

University of Mosul / College of Education for Humanities

Saadahmad34@uomosul.edu.iq

Abstract

Divine love is exceptional and it is based on divine revelation, solitude, and divine manifestation and it is dedicated solely to the Divine essense. It purifies the soul and distances oneself from the pleasures adornments, and joys of this world. It is characterised by submission, advancement, faith, and obedience as a result of love, not fear. The poet Ibn Al-Faridh was called "Sultan of Lovers" due to his divine love and adoration, which distanced him from extremism and led him to comply with Allah's commands in the Holly Qur'an for loving Allah, obeying Him and obeying His commands. The current research is composed of single chapter entitled: "Identification in Divine Love at Separation and Connection Levels" due to the breadth of the topic, and one study cannot cover it. In this research, it becomes clear that when the poet is separated from people, he connects with his Creator with love and longing.

Keywords: Identification, Divine Love, Ibn Al-Faridh, Separation, Connection.

المقدمة

يعدُّ الحب الإلهي من الموضوعات التي شغلت شعراء الصوفية، ودار الحديث فيها عن حبٍّ وعشقٍ إلهي، تناوب بين الغلو والاعتدال، وبين الوجوب والطوعية، إلاّ أنّه بقي محافظًا على طهره ونقائه وصفائه وديمومته؛ أمّا التّماهي في هذا الحب ؛ فهو يسمح للشاعر الصوفي باعتماد الرمزية، متقمصًا فيها الوجد والذوق فتتجرد النفس الإنسانية من الشهوات والملذات؛ كي تطلع على الخفي في الوجود من خلال الخلوة والارتقاء إلى منزلة العارف المتأمل، ويتغنّى بثراء البعد الروحي، وينجذب إلى الحب الإلهي، ويتعمّق في الباطن لا الظاهر، فكلّما تعلّق الشاعر الصوفي في الحب الإلهي تعلقًا صادقًا، كان متماهيًا وذائبًا في هذا الحب من غير غلو مخلٍ بالعقيدة، وهذا ما وجدناه في شعر ابن الفارض.

التمهيد :

أولًا: التّماهي بين اللغةً والاصطلاح:

وردت كلمة التماهي في المعجم جذر : (مَوَهَ) جاء فيه " من المجاز : أماهَ الشيءُ خُلِطَ " (الزبيدي، د.ت، ٥١٠) وجاء كذلك في المعجم " أماهَ الشيءَ بالشيءِ: خَلَطَهُ " (مصطفى واخرون، د.ت، ٨٩٣) ومن دلالات هذا الجذر (م و ه) الانتشار، كما في انتشار الماء، المشتق من نفس الجذر.

والتماهي: انتشار لصفات المتسلط على غيره من المقهورين، ومصطلح التماهي يفسره البعض بالتقمّص أو التوحّد ويعرّفه علماء النفس بأنه "سيرورة سيكولوجية في بناء الشخصية، تبدأ من المحاكاة اللاشعورية، وتتلاحق بالتمثيل ثم الاجتياح (الاستدخال أو التقمص) للنموذج ؛ ثم خرج المصطلح من مجال علم النفس إلى دلالة أكثر اتساعا وهي (التماهي بالمتسلط)، وهو أحد الأساليب الدفاعية للإنسان المقهور أو الفئة المقهورة، ويعرّف بأنّه " استلاب الإنسان المقهور الذي يهرب من عالمه كي يذوب في عالم المتسلط أملًا في الخلاص"(حجازي، ٢٠٠٥، ١٢٧)

جاءت لفظة التماهي في المعاجم النفسية والاجتماعية والفلسفية بمعنى الانصهار والانقياد والطاعة والرضوخ وعدم المخالفة لمن يحب (صليبا، ١٩٨٢، ٩٠) وهذا ما يتماشى مع اتجاه البحث والشاعر على حد سواء، فحبّه الإلهي كان رضوخاً لأوامر الله وامتثالاً لأمره دون غلو.

يعد ابن الفارض من شعراء الصوفية الذين اتخذوا من شعرهم أداة يعبرون بها عن حبهم للذات الإلهية، ويمثل شعره في الحب الإلهي " أرقى وأسمى ما وصل إليه الغزل الصوفي العربي من دقة الوصف، ورقة الشعور، وخفة الروح، ووصف أحوال الصوفية ومقاماتهم عن طريق هذا الحب " (حلمي، ١٩٨٥، ١٣٩)

ولم يعبر ابن الفارض عن حبّه كما عبر الشعراء، ولم يسر على نهج الفلاسفة إنما عبر عن حبه في قالب شعري جديد، إذ حوّل عباراته إلى إشارات لا يمكن إدراكها إلا بعد تأمل عميق؛ لذا جمع كثير بين المتضادات والمتناقضات معًا، ويرمي من وراء ذلك إلى حقيقة عرفانية، يريد الإشارة إليها؛ لان هذه الحقيقة أوصلته إلى " النظر إلى ذات الإلهية بعين الوحدة، والنظر إلى الأشياء الصادرة عن هذه الذات بعين التفرقة " (حلمي، ١٩٨٥، ١٣٩).

وابن الفارض من الشعراء الذين تكاملت في شعرهم الطبائع الفنية التي تميز بها شعراء الصوفية، فلزم أسلوب الرمز للتعبير عن حبه للذات الإلهية بدلالات صوفية عميقة، شاركتها حالتا اللقاء بالحبيب والبعد عنه، فالحب والغرام والوجد والعشق والهوى هي الفاظ تدل على العشق؛ ولذا فـــ" الفلاسفة والعرفانيون لم يتصدوا لشرح مفهوم الحب، ولكن ما قالوه لم يكن شرحا لمفهوم الحب ذاته، بل كان وصفا لأحواله وبعبارة اخرى لقد تكلموا على مسببات الحب ونتائجه دون التكلم عنه "(صليحة، ٢٠١٨، ١٤٠) ويتفق المؤمنون على ان الحب لله ورسوله محمد لكن الاختلاف بينهم يكمن في طريقة المحبة والتباين، فقال الامام الغزالي (٥٠٥هـــ):" اعلم إنّ الأمة مجمعة على أنّ الحب لله تعالى ورسوله فرض " (الغزالي، د.ت، ٤٥٧)

ثانيًا : بين التماهي والحب الإلهي عند الصوفية

نجد أن فئة من المؤمنين عرفوا بمحبتهم لله تعالى، المحبة ميزتهم فأصبحت شغلهم الشاغل، وهمهم المتواصل، ومنهم فئة الصوفية التي ما فتأت تسعى إلى هذه المحبة، حتى أصبحت عندهم الوسيلة والغاية التي ينشدهما كل سالك في طريق التصوف، فيبدأ أول الأمر بإثبات حبه لله تعالى بالتخلي عن أهواء النفس، وإماته رغباتها الدنيوية بالمجاهدات والرياضيات الشاقة للنفس، القصد منها تزكية النفس وتصفيتها لإفراد الحق وحده بالمحبة وإخلاص القلب له (العقابي، ٢٠١٨، ٤٧).

ويصبح الحب الإلهي طريقة غزل عند الصوفية الذين اتخذوا من الحب أداة يعبرون فيها عن العشق للذات الإلهية، فيصفون أحوالهم ومقاماتهم بالعشق، إذ ذكر الإمام الغزالي أنّ الحب هو أصل المقامات الصوفية فقال: "المحبة هي الغاية القصوى من المقامات، والذروة العليا من الدرجات، فما بعد المحبة مقام إلا وهو ثمرة من ثمارها وتابعا من توابعها، كالتوبة والشوق والصبر والزهد وغيرها "(الغزالي، ٤٥٧).

وتنمو حياة الصوفية ومدى عشقهم للذات الإلهية وتتطور مع الحياة في القرنيين الهجريين الثاني والثالث، فكان حبهم "حجر الزاوية في الرؤيا الصوفية، وعليه تتأسس نظريتهم في المعرفة، بل في الوجود كلّه "(نيكلسون، ١٩٤٧، ٩٢).

ليس عشق الذات الإلهية عند الصوفية خوفًا من العقاب، ولا طمعا في الثواب، وإنما هو حب لله تعالى، لا يقصد منه إلا مطالعة وجهه الكريم، والدليل على أنّ الحب لله تعالى، تمّ ذكره في كتابه العزيز ﴿يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم﴾ (سورة المائدة: الآية ٥٤)

وردت لفظة الحب في قوله تعالى :﴿ قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم والله غفور رحيم﴾ (سورة ال عمران: الآية ٣١)

وقوله تعالى: ﴿ومن الناس من يتخذ من دون اندادًا يحبونهم كحب الله والذين امنوا اشد حبا لله ولو يرى الذين ظلموا إذ يرون العذاب إنّ القوة لله جميعا وإنّ الله شديد العذاب﴾ (سورة البقرة: الآية ١٦٥).

يتكلم الصوفية عن حبهم لله، الشهوانية حب صاف لا كدر فيه، منزوع المحبة من الجوارح، صافية القلب، فتكون الأشياء خالصة لوجه الله تعالى، حينئذ تخرج المحبة لرؤية المحبوب بفناء عالم المحبّة؛ لأن التصوف "لا يصلح إلا بفضل الحب، ولا يفسد إلا بسبب الحب، فالحب هو الأوّل والآخر، في حياة اولئك الناس "(مبارك، ١٩٥٤، ٢٢٨).

ولا يكتفي الصوفية بالآيات الكريمة، بل أكدوا وجود المحبة لله، مستندين إلى الأحاديث النبوية الشريفة التي حضّ فيها نبينا الكريم محمد صلى الله عليه وسلم المؤمنين على حبّ الله، فقال رسولنا الكريم صلى الله عليه وسلّم (أحبوا الله لما يغذوكم به من نعمة وأحبوني بحب الله وأحبوا أهل بيتي لحبي) (الحراني، د. ت، ٤٤).

التماهي في الحب الإلهي على مستوى الاتصال والانفصال

تعد ثنائية الانفصال والاتصال في شعر ابن الفارض موضوعًا ارتكازيًا في تشكيل شعره؛ لارتباطه بنواح عديدة، منها، ما ارتبط بحاله، أو مقاماته الصوفية؛ ويعود السبب في ذلك إلى خصوصية نظمه في الاتجاهات التي يسير فيها الشاعر الصوفي، لذا أصبحت علامة متميزة في شعره الذي يقوم على ثنائية التضاد، ومنها ما كان مشتهرًا في استعماله للشعر الغزلي غير الصوفي كثنائية الاتصال والانفصال التي كانت أداة في تحريك مشاعر الشعراء، وأججت فيهم عاطفة الحب الجياشة، فالشاعر الصوفي هو" شاعر عاشق شغلت الثنائية تفكيره، فالانفصال أشد ما يخشاه والوصل غاية منتهاه " (العقابي، ٢٠١٨، ٥١).

ويميل الشاعر في استعماله للثنائية ليظهر جمالية أشعاره "فيفضي إلى ارتباط ظاهر الخطاب بباطنه ليشكل محورًا دلاليًا تأويليًا يشير إلى رغبات الصوفي المتعددة، التي تعود إلى همه الأوّل في نزوعه للخلاص "(محمد، ٢٠٢٠، ٨٥) أو رغبته في اجتياز عوالم غامضة بالنسبة له فيسعى ابن الفارض إلى اظهار مكابدات الشاعر الصوفي، متجهًا في فاعلية إلى التوحيد بين العلوّ المتجلّي والصورة التي يتجلّى فيها" (حامد، ٢٠٠٤، ٤٤-٤٥).

ذكر هيجل هذا العالَم بقوله :"إنّ العالَم الفعلي هو عالم اغتراب ذاتي، وأما العالَم الآخر فهو عالَم يبنيه الروح لنفسه، ويرتفع فوق العالم الأوّل، فالروح يترك عن وعي ذي جوهرية، لكنه بمجرد أن يفعل ذلك فإنّه لا قدرة على التعرف على الذات الإلهية؛ لأن الماهية قد انفصلت عن العالم الفعلي، وهربت إلى عالم الما وراء عالم الإيمان" (ابراهيم، ١٩٧٠، ٣٠٣).

وقد برز الحب الإلهي في قصائد ابن الفارض (من الرمل) بقوله (البستاني، د. ت، ١٩٩-٢٠١)

سـائق الأظعـان يطـوي البيـد طـي منعمـا عـرج علـى كثبـان طـي

مـثل مسـلوب حـياة مـثلا صار فـي حـبكم مسـلوب حـي

مسبـلا للنأي طرفًا جـاد إنْ ضَـنّ نـوء الطـرف إذ يسـقط خـي

بيـن أهليه غـريبًا نازحـاً وعلى الأوطان لم يعـطفه لـي

يبدو أنّ هناك حركة في سير الأحداث، اذ ينتقل الشاعر بين الانفصال عن أهله، والاتصال بالحي القيوم، وتحتم ثنائية الانفصال والاتصال على الشاعر ترك الأهل والأوطان والارتحال عن عالمهم كي يصبح غريبًا بينهم والاتصال بالعالم

الآخر، فهو يتقلب حائرًا بين فراقهم والابتعاد عن وطنه الأصل الذي يبقى العاشق يحن له ، ويشتهي الوصول إلى العالم الآخر، والدخول في عالم الغيب.
ويقول في قصيدة أخرى من (الطويل) (البستاني، د.ت، ٩٠-٩١)

وابعدني عن اربعي ، بعد اربـــــــــــــــــع
شبابي وعقلي وارتياحي وصـــــحتـــي
فلي بعد اوطاني سكون إلى الفـــــــــــــلا
وبالوحش انسى إذ من الانس وحشتـــي
وزهد في وصل الغواني إذ بـــــــــدا
تبلج صبح الشيب فـــي جنح لمتـــي
فرحن بحزن جازعات بعيد مـــــــا
فرحن بـــحزن الـــــجزع بي لشيبتـــــي
جهلن كلوامي ، الهوى، لأعلمـــنـــــه
وخابوا واني مـــــنه مـــكتهل ، فتي
وفي قطعي اللاحي، عليك ولات حيـــــ
ـــــن فيك لجدال ، كان وجهك حجتـــي

بدأ الشاعر كلامه موجهًا وصوله إلى حقيقة صادمة لواقعه، فهو يعزم على الانفصال (مغادرة الربع او المنزل) عنه والاتصال بالمحبوب، حتى لو كلفه هذا الاتصال أن يسكن مع الوحوش، متشبهًا في ذلك بالشعراء والصعاليك، فهو يرد على لائميه، فوجّه كلامه إليهم متهمًا إياهم بعدم الفهم؛ لأنهم لم يشعروا بجمال ما يصبو إليه ، ولم يذوقوا حلاوة العشق الإلهي، فهم لو ذاقوا مذاق الحب لباعوا الدنيا بما فيها لنظرة من جمال وجه المتجلي بالنور، الذي يطلع عليه الشاعر في عشقه، فهو يقول من ذاق حلاوة الوصل عرف وصل حبيبه، لذا يجد الشاعر نفسه منفصلا عن

الحب والعشق في هذا المكان الذي لا يشاركه إحساسه بجوهر الدين والعقيدة، ولم نقصد هنا (دين الشريعة)، إنما هو اتجاه العشق الإلهي والحب، لذا ينفصل الشعر عن العالم وعن نفسه وعمن يحيطون به ليتصل بعالم معنوي، وكأنه بلا جذور تربطه بهذا العالم المادي. وقد وجّه ابن الفارض بثنائية (العقل/ الشباب) ليجد أن الارتياح في تمام الصحة، والانفصال عن الشباب هو انفصال عن الواقع، ومن ثم يتحقق الاتصال الروحي.

لم تستقر الجدلية التي تقوم على ثنائية (الاتصال/ الانفصال) عند رؤية محددة، غير أن الاحتكام إلى منطق العقل ينتج رؤى متناغمة تكوّن حالة القلق وعدم الاستقرار، وإذا ما سلم العقل بهذه الرؤية فإن حالة الانفصال لدى الشاعر الصوفي ستكون بمعزل تام عن حالة الاتصال، وهذه رؤية مختلفة مع رؤية المتلقي، فيولد تنازعًا بين الاتصال والانفصال، فيرد ابن الفارض على هذه الرؤية قائلا (البستاني، د. ت، ١٠٢) من (البسيط)

لم أدر ما غربة الأوطان وهو معي
وخاطري، اين كنا، غير منزعج
فالدار داري وحبي حاضر ، ومتى
بدا، فمنعرج الجرعاء منعرجي

لقد حظى الشاعر بالوصل واصبح في حضرة المحبوب وهذه قمة السعادة والفرح له، فهو لم يع معنى الانفصال عن الأوطان، لأنه أعرض عن كل ما يوجد في الكون واتصل بالمتجلي الحق، فقد ذاق ذلّ الانفصال ومشقته حينما غاب عنه تعالى وحضوره مع الأشياء في الامكنة والازمنة. وفي قول الصوفية" حب الوطن من الايمان، وأول الأوطان حضرة العلم الإلهي القديم، ثم حضرة الإرادة الربانية، ثم حضرة القلم الاعلى واللوح المحفوظ إلى أن يظهر المكان في عالم الدنيا، فيصبح غريبًا عن أوطانه (غالب، ٢٠٠٢، ١٠٧)

واذا اتصل الشاعر بالذات الإلهية لم يعرف عن غربة الأوطان فلم تعد تهمه في شيء لوصوله إلى الغاية العظمى وهي الالتحاق بالذات الإلهية، ويشعر ابن الفارض بالانفصال عن وطنه ومجتمعه؛ لذا هو يستمر بالبحث عن الاتصال بالأمكنة المقدسة، لأنه يراها رمزا للحضارة الإلهية حين يصل ابن الفارض إلى وصال محبوبه ينبعث الفرح والبهجة في نفسه بعد الانفصال الذي كان يرجوه كي يفتح عليه، فهو كان يعيش حالة انفصال واتصال داخلي وعندما وصل الحجاز في مكة (وجدنا ذكره في قصته مع البقال الذي اعترض على وضوئه) فقال عن ذلك من (الطويل) (البستاني، د.ت، ٩٤-٩٥)

ويا جلدي، بعد النقا ، لست مسعدي
ويا كبدي ، عـــــــــــز اللّقا فتفتتي
ولما أبت إلاّ جماحا ودارها انتزاحا
وضمـــــن الـــــــدهر منـــــها بأوبـــــة
تيقنت أن لا دار مـــــــن بعد طيبة
تطيب ، وأن لا عـــــزة بعد عـــــــزة

بدأت ملامح الانفصال عند ابن الفارض باستخدام اسلوب النداء، اذ يعني الجلد الشدة والقوة فشدته وقوته فقدت بعد الانفصال عن ذات الشاعر فخلق الثنائية حوار الانفصال عن الأهل ومفارقة جيران النقا ليؤكد هذا الانفصال بتفتت الكبد طالبا الاتصال بطيبة، فأمر الانفصال خارج عن إرادة الشاعر، فهو يعيش حالة من الاضطراب والقلق، لأنه لم يفتح عليه ليؤكد ذلك بقوله (ابت) إذ امتنع الفتح عنه، لأن روحه هائمة عاشقة للذات الإلهية، ووجّه ابن الفارض في بداية البيت نداءه إلى الحبيبة، لكن الحبيبة هنا من غير الجنس البشري، إنما هي (طيبة) التي عزّ اللقاء بها لعظمتها وكبريائها وتفردها، ليؤكد ذلك بالإشارة إلى دارها، أي " حضرتها النزيهة ورتبتها السامية " (غالب، ٢٠٠٢، ٢٧٧) في غاية الوصال، إذ يتيقن

الشاعر أنّ الوصال والفتح لن يأتيه في هذا المكان (بيئته مصر) فعليه الانفصال عنه والاتصال بمدينة الرسول صلى الله عليه وسلم، فإنّها دائرة محمدية تدور عليها الدوائر الكونية جميعا وتطيب بها النفوس وتسكن.

وقوله (البستاني، د.ت، ١٠٤-١٠٥) كذلك من (الكامل)

أوميض برق بالأبيرق لاحـــــــــــا
أم في ربى نجد أرى مصباحـــا
أم تلك ليلى العامرية أسفـــــــــرت
ليلا فصيرت المساء صباحـــــا
يا راكب الوجناء وقيت الـــــــردى
إن جبت حزنًا أو طويت بطاحا
وسلكت نعمان الأراك فعج إلى
واد هـــــناك عهـــدته فياحـــا
وإذا وصلت إلى ثنيّات اللـــوى
فأنشد فـــــــــؤادًا بالأبيطح طاحـــــا

يذهب ابن الفارض توظيف أسلوب التضاد في النص الشعري للوصول إلى مكة والانفصال عن الواقع المثالي، وما في ثنائية(الانفصال والاتصال) ، بصور مختلفة باختلاف الحال والسبب الذي كان وراءه؛ لذا صور الشاعر الثنائية(الانفصال والاتصال) بالبرق للتعبير عن الحق فهو اتصال بالوجود الإلهي؛ لأنه نور من الأنوار الإلهية، ليؤكد قوله بذكر (نجد) التي يسعى الشاعر إلى الوصول إليها والالتحاق بالذات الإلهية فيها، والانفصال عن الوجود الإنساني التي يتمثل بـــ(الابيرق) المكان الذي يجتمع فيه الناس، لذا ذكر الثنائية المتضادة (الوميض/ المصباح)، إذ يبث كلاهما النور لكنّ الاختلاف بين هذه الثنائية " الوميض عن الروح الأمري المنفوخ في الاجسام الإنسانية الكاملة فإنّها تشعر بحالها وإنّ الروح

من عالم الأمر كلمح البصر .،..... والمصباح عن أمر الله تعالى المتوجه إلى عالم الأرواح فهي مشرقة به" (غالب، ٢٠٠٢، ٥٦).

ويستمر الشاعر باستخدام الثنائية المتضادة فيذكر (الليل/ النهار) التي تمتثل بـــ(بالمساء/ الصباح)؛ لذا ذكر ابن الفارض ليلى العامرية، فهي مطلق لوصف الجمال؛ لأنها مشهورة بهذا الوصف " كما يطلق يوسف لمطلق الجمال، ويعقوب لمطلق العاشق "(غالب، ٢٠٠٢، ٥٦) حينما يريد الانفصال عن عالمه والانخراط في العالم الروحي، إذ يولد هذا العالم لديه حب المغامرة. ومن الطبيعي أن تبدا المغامرة برحلة السفر لينطلق من مبدا الوجود المؤسس على الحركة الاستعارية لألفاظ الرحلة الصوفية التقليدية، لذا يبدا ابن الفارض اتصاله الروحي بالمحبوب ليشق لنفسه طريقًا (معراجًا) يتحرك فيه، ويرسم عالمه الأبدي، ليعيده إلى أصله الأزلي، فهو يكره السكون؛ لأنه إذا سكن في مكان استقر فيه، ولن يتمكن من الوصول إلى العالم الروحي فهو متطلع بالاتصال إلى العالم العلوي، " لأنّ الصوفي عاشق للسفر، باحث عن الحقائق الإلهية التي لا تزال في سفر غادية ورائحة " (النميري، ٢٠٠٧، ٣٥٢).

وانطلاقا من منظور الرحلة يظهر المعادل الموضوعي، فالحزن الذي يكابده الشاعر في اثناء الرحلة هو خلاف السهل وضده، فوافق قوله: (طويت بطاحا) الثنائية في المقابلة بين قوله(ان جبت حزن) أي ان مشيت في الوعر أو مشيت في السهل فبرزت الثنائية الضدية بينهما، وتمثل الوعورة الأرض الجبلية التي يصعب فيها السير بشكل طبيعي، وذلك الانفصال الذي يرمز إليه الشاعر عن عالمه متجشمًا عناء السفر، في حين مثل الاتصال (البطاحا): السهل أي جمع ابطح وهو مسيل الماء فيه دقاق الحصى (غالب، ٢٠٠٢، ٥٧) ولم يجد الشاعر الصوفي مثالًا يعبر عن معاناته كما وجده في مشهد الانفصال في استخدام المركوب رمزًا وهو الناقة لانفصاله عن عالمه فهي أبلغ مثال أو رمز لمعاناة تصطلي بنارها الناقة في اثناء سفرها بجوف الصحراء، فراكب الوجناء هو حال شاعرنا وهو منفصل عن عالمه

مقتحما عالما مجهول فيه اهوال ومكابدة ،واسقط الشاعر هذه الصفات على حاله ليتخذ من هذه الثنائيات تعبيرا عن هز كيانه يتصل فيه بشوقه إلى عالمه المثالي ليسير نحو غايته في وادي النعمان وشجر الاراك (الفياح) فالثنائيات المتضادة المتمثلة في هذه الابيات هي ثنائية الانفصال والاتصال (الحزن /البطاح) (الجوب/الطي) إذ ثقلت هذه الثنائية نفس الشاعر وأدمت فؤاده، لذا كنى عنها بالوجناء وهي النفس الشديدة صاحبة الولع في الاتصال بالله تعالى، وراكب الوجناء هو المريد السالك الغالب على نفسه ليتخذ من مقام الحزن مقام مخالفة النفس، وهو اصعب ما يكون على السالك في طريق معرفة الله تعالى وانفصاله عن عالمه واتصاله بالعالم الإلهي، فذكر البطحاء وهي رمز لمقامات السلوك(كالصبر والشكر والتقوى والورع والزهد) التي يتصل بها الشاعر سائرا بمعرفة الله تعالى، يحاول الشاعر الصوفي عندما يسلك هذه المقامات بالتجليات الإلهية لينفصل عن عالمه الكوني؛ لذا يذكر الامكنة التي تفرض على نفسها شعورًا لينفصل عن ذاته وهو شعور جميل ونسمة أمل يطل عبرها الشاعر ليجد عالمه المفقود الذي يجسده في شخص الحبيب الذي يروم الوصول إليه، وولدت هذه الثنائية عبر الشاعر عن صراع للانفصال عن العالم والاتصال بعالمه الذي يتمثل بالمظاهر الإلهية.

وسّع الشاعر من دائرة الثنائيات للوصول إلى الحضرة الإلهية بقوله :(إذا وصلت إلى ثنيات اللوى) .ويقرن ثنائية الانفصال والاتصال بحال الشاعر الذي وصفه براكب الوجناء رامزًا عن الحضرات الإلهية والصفات الربانية بـــ(ثنيات اللوى) فهذه الثنائيات تعينه على الاتصال وهو رمز للوجود الظاهر وتجلي السر الباهر في الذات الإلهية ، ليعزز وصوله إلى الغاية بقوله(الابيطح) فهي كناية عن المقام الذاتي الجامع للأسماء والصفات جميعها (غالب، ٢٠٠٢، ٥٨).

ينتقل الشاعر إلى وصف حاله بما يشعر به من اشتياق إلى المحبوب ليبعث بالسلام مع ما يحمله الشوق فيحضى بالوصل ويصبح في حضرة المحبوب، كما جاء في قوله (البستاني، د.ت، ١٠٥-١٠٦) (من الكامل):

يا ساكني نجد اما من رحمـــــــــــــــــة

لأسير الف لا يريد سراحا

يحيا بها من كان يحسب هجركم

مـــــــــــــــزحا ويعتقد المزاح مزاحا

يا عاذل المشتاق جهلا بالـــــــــــــذي

يـــلقى مليا لأبلـــــغت نجاحـــــــــا

تمثلت لحظة الاتصال والانفصال في هذه الابيات بعبارات يدمج بها المحسوس بالملموس في اشارة إلى عالم تبرز فيه ثنائية الاتصال والانفصال ليعبر عن الطريقة التي يصوغ فيها الشاعر عباراته للوصول إلى المعنى المباشر الذي يمثل لحظة الانفصال عن الواقع ، وكنى الشاعر بـــ (يا ساكني نجد) عن اصحاب المقام العالي في معرفتهم بالحق وهو مظهر من المظاهر الإلهية فعندما يصل إليهم المريد، فقد حقق كل ما يصبو إليه، فتمثلت هذه الثنائية بحالة من الانفصال عن عالمه الواقعي الذي يعيشه، وحققت الاتصال الروحي بالإحساس العميق بوصف الشوق؛ لذا طلب الشاعر من سكان نجد أن يبعثوا له التحية، وبرزت الثنائية الضدية في وضع الظاهر موضع المضمر للدلالة على وصف الشوق، ليطلب أن يبعث التحية في مطاوي الريح وقت الرواح، والوقت عند أهل التصوف "هو حادث متوهم علق حصوله على حادث متحقق وهو ما أنت فيه، إن كنت بالدنيا فوقتك الدنيا، وإن كنت بالعقبة فوقتك العقبة، وإن كنت بالسرور فوقتك السرور، وإن كنت بالحزن فوقتك الحزن، فهذا الوقت عند أهل التصوف" (محمود، ٢٠٠١، ٨٩-٩٠)

ثم ينتقل الشاعر في الحديث عن اشتياقه، ليصف نفسه بالمشتاق، ويؤكد ثنائية الاتصال والانفصال عن الحياة بهجرها، ليتخذ من اللائم والعاذل له باب المزاح من باب المداعبة فلا وجود لمزاح في وصف الشوق، ويؤكد أنّ هذا الهجر هو انفصال قاتل، فلو كان دعابة لم يتأثر به، لذا طلب التحية التي توجب لها الحياة

حال وصولها إليه، فبرزت الثنائية بذكر الهجر(الانفصال) بأنّه موت والاتصال حياة في الوجود.

لذا يسعى الشاعر الصوفي بكل ما أوتي من قوة وطاقة إلى " مفارقة العالم الخسيس محل الحجاب والظلمة وطمس الانوار والغمة ليتسنى له الوصول إلى الذوق الصوفي الراقي " (إبراهيم، ٢٠٠٦، ٥٥٤)

فيشعر بانه تخلص من سجن الأنا ليبدأ بعد ذلك بعزلته معلقا قلبه بحب الله تعالى لذا يوظف ابن الفارض ابياته فيقول (البستاني، د.ت، ٥٧-٥٨) من (الطويل):

وما ذاك الاّ أنّ نفسي تذكـــــــــــــــــــرت

حقيقتها من نفسها حين أوحـــت

فحنت لتجريد الخطاب ببرزخ الـــــــــــــ

تــراب وكـــل اخذ بأزمتـــــــــــــــــي

وباب تخطي اتصالي بحيـــــــــــــــث لا

حجاب وصال عنه روحي ترقت

استعمل الشاعر في هذه الأبيات الثنائية المتضادة للتعبير عن الاتصال والانفصال منطلقا من لفظتي (حنّت/ البرزخ) فالحنين هو هاجس وجودي للحياة التي كان يعيشها، فهو يعيش في عالم منفصل عنه، كي يحاول الوصول إلى العالم العلمي الآخر، وشكلت بنية الاتصال والانفصال نسيجا جماليا بنصه الشعري، إذ كان يعيش مغترب الذات فيسعى للاتصال بالعالم الآخر بدليل لفظة (البرزخ)، وتمثل هذه اللفظة الوقت المراد ما بين الدنيا والآخرة أي من وقت الموت إلى وقت البعث. وجاءت ثنائية الاتصال والانفصال في قوله من (الكامل) أيضا (البستاني، د.ت، ١٠٦-١٠٧):

سقيًا لأيام مضت مع جيـــــــــــــــــرة

كـــــانت ليالينا بـــــــــــهم افراحـــا

حيث الحمى وطني وسكان الغضا
سكني ووردي الماء فيه مباحـــا
وأهيله أربى وظل نخيـــ ـــله
طـــربي ورملة واديه مراحـــــا

بيّن الشاعر في هذه الأبيات حالة الاتصال بحزنه على أيام الوصال مع جيرانه ،فهي لحظة مفارقة عجيبة من لحظة اتصال وانفصال ، ترجم فيه هول وحجم القلق الذي يعانيه من جهة مفارقة الجيران الذين كانت حياته بقربهم افراحا، فذكر الليل ليدل به عن الفرح، وانفصاله عنهم تمثل لحظة حزن سرقت من ماضيه السعيد، وتمثلت الثنائية بين الفرح والسعادة مقابل الحزن بالانفصال عنهم، فهذا موضوع حلم كان يعيشه الصوفي بالعودة إلى الاصول الحية واستعادة الجنة المفقودة من جهة الاتحاد والاتصال والانفصال، ويرزح الشاعر نفسه تحت تأثير تلك اللحظات كلها التي مزقت فؤاده ازاء تلك الذكرى الجميلة المفتقدة.

احس ابن الفارض بمرارة ثنائية الاتصال والانفصال فأخذت مشاعره تتغير حاسا بمرارة البعد والوصول إلى معشوقه اذ "تشعر الذات البشرية بالتهميش والاقصاء على الرغم من تفاعلها الايجابي مع نواميس الكون، المستلزمات الوجود فتتكفئ الذات على نفسها وتتحول إلى وعاء من المشاعر المأساوية المريرة" (جربوي،٢٠١٣، ١٩٣).

فالشاعر استخدم هذه الثنائية للوصول إلى غايته وادخال البهجة إلى نفسه بحبه الإلهي الكبير الذي يقوم على الرؤية المتخفية في آفاق الرمز والوقوف على المغزى ليبيّن حالة العشق ويفسر علاقة التماثل التي تحققها الثنائية في أداء المفردات للتعبير عن حبه للذات الإلهية في شعره.

DOI: https://doi.org/10.69513/jnfh.v1.i.2.ar5

الخاتمة

بعد الاستمتاع بقراءة شعر ابن الفارض وما حمله من تماهٍ وحبٍّ إلهي خالص، تبين لي أنّ هناك نتائج عدة في هذا البحث، لعلّ أهمها يكمن في :

١- إنّ التّماهي في الحب الإلهي في شعر ابن الفارض خلا من الغلو ومن فكرة الاتحاد والحلول التي تبناها أهل الغلو من المتصوفة، التي توصل صاحبها إلى حد الاشراك بالله سبحانه وتعالى.

٢- تميّز التماهي في الحب الإلهي عن حجم الشوق إلى الخالق وحب لقاءه، والزهد في الدنيا وملذاتها ؛ إلى حد الانفصال عن العالم روحيًا لا جسديًا حتى يتحقق هذا التماهي الإيجابي في محبّة الله سبحانه.

٣- لم أجد أية مؤشرات في شعر ابن الفارض تشير إلى أن ابن الفارض قد تماهى في حبه لله بشكل يمس العقيدة بأي شكل من الأشكال.

٤- امتاز شعر ابن الفارض بالاعتدال والوسطية، وكأنه عالِمٌ ربّاني يجيدُ فهم هذه المحبّة الطاهرة والمختلفة عن محبّة الناس أيًا كانوا، فكانت محبةً خاصةً ونزيهةً وصافيةً، تماهى فيها الشاعر بكل صفاء ونقاء.

٥- وظّف الشاعر كل من القرآن الكريم والسنة النبوية الطاهرة في شعره، فضلا عن توظيفه للمحسنات البديعية بشكل فني يدل على إمكانيته الشعرية

٦- حاول الشاعر ربط الحب الإلهي بالحب البشري ولاسيما العذري منه؛ لتقريب فكرة المحبة للمتلقي مبتعدًا عن أيةِ مشاركة في هذينِ الحبّين، فللّه المثل الأعلى، وحبّه يختلف عن حب البشر.

٧- استعمل الشاعر ألفاظًا صوفية تحتاج إلى قارئ فاحص ومطلع على معاجم الصوفية، فشعره ليس بالسهل الممتنع، ولا المعقّد الغامض إذا ما فُهمتْ ألفاظه عبرَ معاجم الصوفية المعتمدة.

المصادر

١- إبراهيم، زكريا (١٩٧٠) هيجل او المثالية المطلقة، مكتبة مصر للنشر والتوزيع، القاهرة.
٢- إبراهيم، مجدي (٢٠٠٦) مشكلة الموت عند صوفية الإسلام، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.
٣- ابن منظور، (٢٠٠٤) لسان العرب، دار صادر، بيروت.
٤- البستاني، كرم (د.ت) ديوان ابن الفارض، دار صادر، بيروت.
٥- جريوي، عبدالحميد (٢٠١٣) شعرية الخطاب في المناجاة الصوفية في القرن الرابع الهجري، أطروحة دكتوراه، جامعة الحاج لخضر.
٦- حامد، نصر (٢٠٠٤) دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة ، المركز العربي، بيروت.
٧- حجازي، مصطفى (٢٠٠٥) التخلف الاجتماعي مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.
٨- الحراني، احمد (د.ت) حقوق آل البيت، دار الكتب العلمية، بيروت .
٩- حلمي، محمد (١٩٨٥) ابن الفارض والحب الإلهي، دار المعارف، ط٢، القاهرة.
١٠- الزبيدي ، محمد، (د.ت) تاج العروس، دار ليبيا للنشر والتوزيع، بنغازي.
١١- الزركلي، خير الدين (١٩٨٦) الأعلام ، دار العلم للملايين ، ط٧ ، بيروت.
١٢- شمس الدين، إبراهيم (١٩٩٩) معجم مقاييس اللغة ، أبو الحسن أحمد بن فارس(ت٣٩٥هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.
١٣- صليبا، جميل (١٩٨٢) المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية، دار الكتب اللبنانية ، بيروت.

١٤- صليحة، حوماد (٢٠١٨) الرمز الصوفي في شعر ابن الفارض ، دراسة في المستويات الجمالية والدلالية ، اطروحة دكتوراه، جامعة الجيلالي ليابس بلعباس ، الجزائر.

١٥- العقابي، شيماء (٢٠١٨) الثنائيات المتضادة في شعر التصوف الاندلسي في القرنين السابع والثامن الهجريين دراسة موضوعية فنية، دار المناهج للنشر والتوزيع، عمان.

١٦- غالب، رشيد (٢٠٠٢) شرح ديوان ابن الفارض من شرحي الشيخ بدر الدين الحسن بن محمد البوريني (ت١٠٢٤ه) والشيخ عبد الغني بن اسماعيل النابلسي (ت١١٤٣ه)، دار الكتب العلمية ، ط١، بيروت.

١٧- الغزالي، حامد (د.ت) إحياء علوم الدين ، دار القلم ، ط ٣ ، بيروت.

١٨- مبارك، زكي (١٩٥٤) التصوف الاسلامي في الادب والاخلاق ، دار الكتاب العربي، القاهرة.

١٩- محمد ، اسيل (٢٠٢٠) الخطاب الصوفي في ضوء علائقية الوعي (السلطات، الثنائيات ،التمظهرات) ، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع ، عمان.

٢٠- محمود، عبدالحليم (٢٠٠١) الرسالة القشيرية ،ابو القاسم عبد الكريم بن هوزان القشيري (ت٤٦٥ه) ، دار الكتب العلمية ، بيروت.

٢١- مصطفى، إبراهيم واخرون (د.ت) المعجم الوسيط، دار احياء التراث العربي، بيروت.

٢٢- ناصر الدين ، مهدي (١٩٩٠) ديوان ابن الفارض، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٣- النميري، محمد (٢٠٠٧) رسائل ابن العربي كتاب الاسفار عن نتائج الاسفار ، دار الكتب العلمية ،بيروت.

٢٤- نيكلسون، رينولد (١٩٤٧) في التصوف الاسلامي وتاريخه ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة.

References

1- Ibrahim, Zakaria (1970) Hegel or Absolute Idealism, Misr Library for Publishing and Distribution, Cairo.
2- Ibrahim, Magdy (2006) The Problem of Death among the Sufism of Islam, Library of Religious Culture, Cairo.
3- Ibn Manzur (2004) Lisan al-Arab, Dar Sader, Beirut.
4- Al-Bustani, Karam (D.D.), Diwan Ibn Al-Farid, Dar Sader, Beirut.
5- Jariwi, Abdul Hamid (2013) The Poetics of Discourse in Sufi Monologues in the Fourth Century AH, PhD thesis, Hajj Lakhdar University.
6- Hamed, Nasr (2004) Circles of Fear: A Reading of Women's Discourse, Arab Center, Beirut.
7- Hegazy, Mustafa (2005) Social Backwardness: An Introduction to the Psychology of the Oppressed Man, Arab Cultural Center, Casablanca.
8- Al-Harrani, Ahmed (D.D.), Rights of the Household, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut.
9- Helmy, Muhammad (1985) Ibn al-Farid and Divine Love, Dar al-Ma'arif, 2nd edition, Cairo.

10- Al-Zubaidi, Muhammad, (D. T.) Taj Al-Arous, Dar Libya for Publishing and Distribution, Benghazi.

11- Al-Zirakli, Khair al-Din (1986) Al-A'lam, Dar Al-Ilm Lil-Millain, 7th edition, Beirut.

12- Shams al-Din, Ibrahim (1999) Dictionary of Language Standards, Abu al-Hasan Ahmad ibn Faris (d. 395 AH), Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut.

13- Saliba, Jamil (1982), The Philosophical Dictionary of Arabic, French, English, and Latin Words, Lebanese Book House, Beirut.

14- Saliha, Houmad (2018) The Sufi symbol in the poetry of Ibn al-Farid, a study on the aesthetic and semantic levels, doctoral thesis, Jilali Liabes University, Bel Abbes, Algeria.

15- Al-Aqabi, Shaima (2018) Opposing dualities in the poetry of Andalusian Sufism in the seventh and eighth centuries AH, an artistic objective study, Dar Al-Manhaj for Publishing and Distribution, Amman.

16- Ghalib, Rashid (2002) Explanation of the Diwan of Ibn al-Farid from the explanations of Sheikh Badr al-Din al-Hasan bin Muhammad al-Bourini (d. 1024 AH) and Sheikh Abdul Ghani bin Ismail al-Nabulsi (d. 1143 AH), Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1st edition, Beirut.

17- Al-Ghazali, Hamed (D.D.), Ihya' Ulum al-Din, Dar Al-Qalam, 3rd edition, Beirut.

18- Mubarak, Zaki (1954) Islamic Sufism in Literature and Ethics, Dar Al-Kitab Al-Arabi, Cairo.

19- Muhammad, Aseel (2020) Sufi discourse in light of the relationality of consciousness (powers, dualities, manifestations), Dar Kunuz al-Ma'rifa for Publishing and Distribution, Amman.

20- Mahmoud, Abdul Halim (2001) Al-Risala Al-Qushayriyya, Abu Al-Qasim Abdul Karim bin Hawzan Al-Qushayri (d. 465 AH), Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut.

21- Mustafa, Ibrahim and others (ed.), Al-Mu'jam Al-Wasit, Dar Revival of Arab Heritage, Beirut.

22- Nasser al-Din, Mahdi (1990) Diwan Ibn al-Farid, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut.

23- Al-Numairi, Muhammad (2007) Ibn al-Arabi's Letters, Book of Travels, on the Results of Travels, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut.

24- Nicholson, Reynolds (1947) On Islamic Sufism and its History, Authorship, Translation and Publishing Committee Press, Cairo.