الجمهوريـة الجزائـريـة الديمقراطيـة الشعبيـة
République Algérienne Démocratique et Populaire
وزارة التعليـم العالـي والبحـث العلمـي
Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique

المركز الجامعي لميلة

معهد الآداب واللغات
قسم اللغة والأدب العربي

المرجع: .....

رمز الطبيعة في يائية ابن الفارض

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الليسانس في اللغة والأدب العربي
تخصص: أدب عربي/ لغة عربية

إعداد الطالب(ة):
*- أميـــرة ســـــرار.
*- محبوبـــة بـوديـن.

إشراف الأستاذ(ة):
طـــــــارق زيناي.

السنة الجامعية: 2014/2013

شكـر وعرفـان بالجميـل

نعترف بأننا لانقدر على ايجاد الكلمات التي تسع معاني عرفاننا بافضالك يا استاذنا : طارق زيناي على بحثنا هذا ، فلقد غمرتنا بكرم ينم عن عراقه الاصل وبرعاية علمية ميزتها تواضع العلماء لقد كان تقويمك لعملنا سديدا ثريا بالملاحظات القيمة والإرشادات التي نبهتنا إلى أمور كبيرة كنا قد إستصغرناها وأخرى صغيرة ما كان لنا أن نستعظمها.

فشكرا جزيلا يا أستاذنا الفاضل

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهـــــــداء

أهديه إلى أمي من كانت في بدئي كلمة حب،وحرفا عاليا في الحنان وقلبا واسعا

من العناية والتوجيه والصبر .

أهديه إلى أبي سندي في الدين والدنيا،من كان فتحا لي العرفان إليك أهدي

والدي رعاهما الله وألبسهما لباس العافية في الدنيا والعفو في الإخرة

أهديه إلى تاج رأسي إخوتي فؤاد وناصر وليلى وهدى الذين هيأولي جو

الأمن و الطمأنينة وإلى نصيرة وحسيبة وبوعلام وعبد المجيد

أهديها إلى براعمي الصغار كل من محمد وشيماء وسامي ووصال

وهبة الرحمان

أهديها إلى جميع أصدقائي عايدة ورحمة وسارة ولمياء وخديجة و

خاصة صديقتي الغالية التي رافقتني في مذكرتيً أميرةً

وإلى كل الذين وسعهم قلبي ولم تسعهم الورقة

أهديكم جميعا ثمرة جهدي .

محبـوبة

إهـــــداء

أهدي إلى

من تقف كلمات الحب تحت إسمها ، إلى بر الأمان وعنوان الحنان ، إلى أغلى وأعز الناس على قلبي ً أميً *فاطمة * التي حملتني وهنا على وهن وضحت بالكثير من أجلي تربيتنا أنا وإخوتي ولهذا لو تكلمت ليلا ونهارا ، لنفذت الكلمات أمامها ، ولن يوفي ذلك ولو ذرة مما قدمته لنا حفظها الله وكللها نتاج الصحة و العافية في الدنيا و العفو والمغفرة في الأخرة

أميـن

أهدي إلى روح أبي الطاهرة التي تمنيت أن ألقاه رحمه الله وأسكنه فسيح جنانه

أهدي إلى إخوتي وأختي الغاليةً عقيلةً وزوجهاً رابحً جزاه الله ألف خير

وجعلها له درجات في ميزان حسناته

أهدي إلى رفيقة دربي ، وزميلة مذكرتيً محبوبة

وختامها مسك إلى من أرى التفاؤل بعينيها والسعادة في ضحكتها إلى شعلة الذكاء و النور إلى الوجه المفعم بالبراءة والمحبة إلى برعمتي جنى الرحمان

إلى كل من ذكرهم قلبي ونسيهم قلمي

أهدي ثمرتي الأول بين أيديكم

أميرة

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم
مالك يوم الدين اياك نعبد واياك نستعين
اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين
انعمت عليهم غير المغضوب عليهم
ولا الضالين

مقدم.ة

الحمد لله العلي الحكيم " يؤتي الحكمة من يشاء ، ومن يؤتى الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا..." والصلاة والسلام على رسول الهدى والبيان وبعد .

يعد التصوف حركة دينية ، انتشرت في العالم الاسلامي في القرن الثالث هجري كنزعات فردية ، تدعوا الى الزهد وشدة العبادة كرد فعل مضاد لانغماس في الترف الحضاري ثم تطورت تلك النزاعات حتى صارت طرقا مميزة معروفة باسم الصوفية ولا شك ان ما يدعوا اليه الصوفية من الزهد و الورع والتوبة والرضا انما هي امور من الاسلام التي يحث على التمسك بها والعمل من اجلها لما يمثله التصوف من نزعة انسانية يمكن القول بانها ظهرت في كل الحضارات على نحو من الانحاء وهو يعبر عن شوق الروح الى التطهر ، ورغبته في الاستعلاء على قيود المادة وكتافها ، وسعيها الدائم الى تحقيق المستويات العليا من الصفاء الروحي والكمال الاخلاقي لانه يمثل لونا من الألوان الادب الرفيع يحمل في طياته اسمى معاني وخصائص السمو الروحي ويبقى الشعر الصوفي نوع جديد قديم من انواع الادب الفني الذي عرفته المجتمعات الاسلامية في العصور المختلفة . وهذه الاخيرة عرفتنا على شعراء كثيرين امتلات حياتهم بالحب الإلاهي ونفذت اسمائهم على صفحات التاريخ الطويل باحرف ذهبية ومن هذا الصدد يمكن لنا ان نستشهد بعمر ابن الفارض الذي بدأ سلوكه الصوفية مع ابيه ومساعدة شيخه ومرشده البقال وبدأ بانشاد القصائد التي لا يذوق حلو مذاقها الا سالك طريق الحق والمعرفة.

ورمز الطبيعة في يائية ابن الفارض هو ذلك الموضوع الذي تجردنا له بالبحث هنا ، محاولة فيه ان نغوص ونتعمق في فهم بعض المصطلحات الصوفية لان القصد منها هو تهديب الاخلاق وتقويم السلوك و اذاعة الحب الإلاهي في قلوبنا ، وهذا البحث الذي بين ايدينا يقدم للقارئ بيئة خصبة للمناقشة ويفتح الأبواب واسعة لاثارة الجدل والنقاش وهي طبيعة البحث العلمي اذ تطرح فيه الاشكالية وتكثر فيه التساؤلات وبحثنا هذا لم يخل من هذا الجانب وقد قمنا بتحديد الاشكالية

في قولنا : ما الرمز عند ابن الفارض؟ واين يتجلى رمز الطبيعة في يائيته؟ ولذلك كان لابد لنا من الغوص في افكار ومعاني الصوفية وان نستجلي غوامضها وضبابيتها .

واما عن اسباب اختيارنا لهذا الموضوع هو شغفنا الكبير للاطلاع على الصوفية ولتكن لنا احاطة ولو جزئية باعلام التصوف ومبادئهم واهم العصور التي عاشو فيها فوقع اختيارنا على ابن الفارض . اما عن الدراسات السابقة فهناك كثير من هذه الدراسات التي استطعنا الوقوف عليها ولعل اهمها الخطاب الصوفي المغربي القرن السادس والسابع الهجريين للباحث احمد عبيدلي ، والرمز في شعر مصطفى محمد الغماري للباحثة امنة امقران ، وجمالية الرمز في الشعر الصوفي للباحثة هدى فاطمة الزهراء.

وقد تطلب هذا العمل ضرورة اختيار منهج لمعالجة هذا الموضوع فكان من المناسب اختيار المنهج الجمالي الفني وهو في اعتقادنا يناسب موضوع الدراسة . وتندرج خطة بحثنا في فصلين اثنين تسبق بمقدمة وتنتهي بخاتمة . اما عرضنا في الفصل الاول يحتوي على مبحثين الاول بعنوان : ابن الفارض شاعرا متصوفا : " مولده و نشاته– تصوفه– شاعريته– مكانته في عصره – قصة وفاته) .

اما المبحث الثاني الذي بعنوان : تجليات رمز الطبيعة في الشعر الصوفي (تعريف الرمز الشعري لغة واصطلاحا – الرمز عند الصوفيين– انواعه " الخمرة – الانثى– الاعداد– الحروف– الطبيعة" – تجلياته في الشعر الصوفي – جماليات الرمز الطبيعة في الشعر الصوفي)

والفصل الثاني التطبيقي الابعاد الدلالية لرمز الطبيعة في يائية ابن الفارض الذي هو الاخر ينطوي تحت مبحثين .

دلالات رمز الطبيعة الكونية (الطبيعة السماوية – الطبيعة الارضية) .

دلالات رمز الطبيعة البشرية (المرأة – القبيلة)

اما عن مصادر ومراجع الدراسة التي اعتمدنا عليها في بحثنا فهي متعددة منها : ديوان ابن الفارض ، الحب الإلاهي لدكتور محمد مصطفى حلمي ، الادب في الثرات الصوفي لدكتور محمد عبد المنعم خفاجي وغيرها من الكتب القيمة وككل باحث فقد واجهتنا صعوبات اثناء البحث منها ماكان ماديا والاخر معرفيا ومن العقبات المادية نذرة الكتب خاصة وان المركز الجامعي حديث النشاة اما معرفيا قلة خبرتنا بالمعرفة الصوفية وخاصة امام مصطلحاتها الغريبة ، الغامضة .

ظل هذا الخوف والحيرة تراودنا الى ان فيض الله لنا استاذا ونقول شهادةً للحق اننا لم نعرف حتى الان شبيها له في ثقافته الادبية الواسعة وثقته بنفسه وقوته الشخصية وقدرته على التاثير الادبي وحسن اخلاقه فعلى يدي هذا الاستاذ الفاضل تحددت معالم هذه المذكرة التي تحت عنوان رمز الطبيعة في يائية ابن الفارض ولا يسعنا الا ان نتوجه بالشكر الخاص الى كل من مد لنا يد العون من قريب او من بعيد والى كل الذين شجعونا الى المضي في انجاز هذا البحث بالنصح والتوجيه او حتى بالدعاء لنا واخيرا لا ندعي الكمال فالكمال لله وحده والذي سنقدمه ماهو الا جهد مُقِلْ ونقطة من بحر وان احسنا فذلك بتوفيق الله تعالى وان اخطانا فاننا نسال الله جل وعلا العفو والمغفرة .

والله ولي التوفيق.

المبحث الأول: ابن الفارض شاعرا من متصوفا:

أ. مولده ونشأته:

هو عمر بن الحسين بن علي المرشد ابن علي شرف الدين أبو حفص الحموي الأصل، ولد بالقاهرة في الرابع من ذي القعدة سنة 576 هـ الموافق لعام 1181 م، قدم أبوه من حماه في بلاد الشام إلى مصر فأقام فيها، وكان يثبت الفروض للنساء على الرجال بين يدي الحكام، فلقب بابن الفارض، فهو بذلك شآمي الأصل حجازي الحنين مصري المقام [1]، لذلك فهو: <<**شاعر مصر والحجاز وله في هذه الأقطاب الثلاثة محبين يرونه مترجما لأدق ما يضمرون من نوازع القلب و الوجدان**>>[2].

فقد حدثنا ابن خلكان عن خلق شاعرنا فقال انه كان رجلا صالحا، كثيرا الخير، على قدم التجرد، حسن الصحبة، محمود العشرة [3]، وقد صوره ابن عماد في هذه الصورة الجميلة المحبة إلى النفس فقال عنه: <<**كان جميلا نبيلا، حسن الهيئة والملبس، حسن الصحبة والعشرة، رقيق الطبع، عذب المنهل والنبع، فصيح العبارة، دقيق الإشارة سلس القياد، بديع الإصدار و الإيراد، سخيا جوادا**>>[4].

وكما كان في شبابه مضرب الأمثال في وسامة الوجه ونضارة الجسم وحسن التقاسيم وإشراق الجبين، حيث قال عنه ابن بنته "علي" في هذا الأمر: << **كان الشيخ رضي الله عنه، وجهه جميل حسن "مشرب" بحمرة ظاهرة، ولم أر في العرب ولا في العجم مثل حسن**

---

[1]: مهدي محمد ناصر الدين: ديوان ابن الفارض، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط02، 2005م-1426هـ، ص:02.

[2]: أنظر ديوان ابن الفارض، نقلا عن: شرح ديوان ابن الفارض، الشيخ حسن البوريني، دار التراث، بيروت، ص:03.

[3]: دكتور محمد مصطفى حلمي، ابن الفارض والحب الإلهي، دار المعارف، كورنيش النيل، القاهرة، ط02، ص:58.

[4]: أنظر ابن الفارض والحب الإلهي، نقلا عن: شذرات الذهب، ج5، ص: 150.

شكله... وكان عليه نور وخفرٌ، وجلالة وهيبة، ومن فهم معاني كلامه، دلته معرفته على مقامه، ومن اختصه الله بمحبته وانسه، يعرف المحب بين أهل المحبة من جنسه>>[1].

وكان رضي الله عنه فصيح العبارة، كثير الخير قال ابن خلكان: << **سمعت انه رجل فصيح العبارة كثير الخير** >> وكان يكنى رضي الله عنه بأبي حفصٍ، وأبي قاسم، ولقب بشرف الدين.

وأخذ رضي الله عنه في نظم الشعر، فكان الناس يتلقون قصائده ويترنمون بها ولقد جرى فيها على طريقة الحب والغرام[2].

وقد عرف ابن الفارض بأنه شاعر الحب، فقيل انه لا يخرج عن سبيل العشاق أو الغزليين الذين وصفوا الجمال الإنساني، لاسيما جمال المرأة وتأثيره في نفوس المحبين وقد أعجب الكثير بديوان ابن الفارض[3]، من بين هؤلاء ابن أبي حجلة الذي قال فيه: << **هو من أرق الدواوين شعرا، وأنفسها برا وبحرا، وأسرعها إلى القلوب جرحا وأكثرها على الطلول نوحا، إذ هو صادر عن نفثة مصدور، وعاشق مهجور، وقلب بحر الهوى مكسور>>**[4].

ولقد كان ابن الفارض شاعرا عاش في عصر سقوط وقيام دولة، شاعر عاش في عصر الحروب الصليبية، فأورثه ذالك بعضا لكل شيء عدا الله خالق الكون وأورثه يقينا وإيمانا بالله وان كل شيء منه وله، وهو الأول والآخر، هو الظاهر والباطن، وهو القادر المسيطر على مصير الحياة، فأحبه وهام فيه بحبه[5].

ويمكن تقسيم حياة ابن الفارض إلى ثلاثة مراحل:

---

[1]: ديوان ابن الفارض، مصدر سبق ذكره، ص:03.

[2]: ديوان سلطان العاشقين العارف بالله، سيدي عمر ابن الفارض رضي الله عنه، ل: أبو حمزة، د.ط، د.س، ص:01.

[3]: جماليات الرمز في شعر الصوفي، محي الدين بن عربي نموذج، ل: هدى فاطمة الزهراء مقدمة لنبل شهادة الماستر جامعة تلمسان 1427هـ-2006م، ص:90.

[4]: أنظر جماليات الرمز في شعر صوفي، نقلا عن: ابن العامد: شذرات الذهب، ج5,الأقهرة, سنة 1931، ص: 152.

[5]: جماليات الرمز في الشعر الصوفي، المرجع نفسه، ص:91.

المرحلة الأولى : الممتدة من ولادته حتى سفره إلى الحجاز، والمرحلة الثانية هي المرحلة الحجازية، والمرحلة الثالثة هي مرحلة مكوثه في مصر بعد عودته من الحجاز حتى وفاته [1]، ويمكن تلخيص الأولى بالقول: <<**إن ابن الفارض، نشأ تحت كنف أبيه في عفافٍ وصيانة وعبادة بل زهد وقناعة وورع...فلم شب وترعرع اشتغل بفقه الشافعية واخذ عن ابن عساكر، وعنه الحافظ المذري وغيره، ثم حُبِبَ إليه الخلاء وطريق الصوفية، فتزهد وتجرد وصار يستأذن أباه في السياحة، فسيح في الجبل من المقطم يأوي إلى بعض أوديته مرة، وفي بعض المساجد المهجورة في القرافة مرة، ثم يعود إلى والده فيقيم عنده مدة ثم يشتاق إلى الجبل، وهكذا حتى ألفه الوحشة وألفه الوحش صار لا ينفر منه، ذلك لم يفتح عليه بشيء**>>[2].

فشاعرنا يدين بالأصل حماه في بلاد الشام ولهذا الأصل أهمية في طبائع الشاعر فأهل الشام لهم في الأدب صولات وطول باع، يشغلهم الجمال ويتفننون في إظهار روائع الحسن وصور الجمال ونزعتهم إلى الغزل لا مثيل لها بين شعراء العراق ومصر [3]، وفي ذلك يقول الثعالبي<<أبو منظور عبد الملك>> في يتيمة الدهر <<**السبب هو تبريز القوم قديما قديما وحديثا على من سواهم في الشعر:قربهم من خطط العرب ولاسيما أهل الحجاز وبعدهم عن بلاد العجم، وسلامة ألسنتهم من الفساد العارض لا لألسنة أهل العراق لمجاورة الفرس والنبط....وما منهم إلا أديب جواد، يحب الشعر وينتقده، ويثيب على الجيد فيجزل ويفصل، انبعثت قرائحهم في الإجادة، فقادوا محاسن الكلام بألين زمام وأحسنوا وأبدعوا ما شاءوا**>>[4].

---

[1]: وحيد بلحميردي، اللغة الصوفية ومصطلحاتها في شعر ابن الفارض، رسالة مقدمة إلى الدائرة العربية في الجامعة الأميركية، بيروت، لبنان، جوان 1986، ص: 09.

[2]: اللغة الصوفية ومصطلحاتها في شعر ابن الفارض، نقلا عن: ابن الفارض سلطان العاشقين، ص: 220.

[3]: ديوان ابن الفارض، مصدر سبق ذكره، ص:04.

[4]: أنظر، ديوان ابن الفارض، نقلا عن:يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، أبو منظور الثعالبي، دار كتب علمية ج 1 ص: 34.

وكان أبو بكر الخوارزمي يقول: << **ما فتق قلبي، وشحذ فهمي، وصقل ذهني وأرهف حد لساني، وبلغ هذا المبلغ بي إلا تلك الطرائف الشامية، واللطائف الحلبية التي علقت بحفظي، وامتزجت بأجزاء نفسي، وغصن الشباب رطيب، ورداء الحداثة قشيبٌ**>>[1].

أما حنينه للحجاز فيعود لوجود المقامات و الحضرات المحمدية في تلك الربوع وكيف لا يصبو إليها وقد تعلقت نفسه بهذه المقامات حتى كاد لسانه لا يتلفظ إلا بها فقد كان يشتاق دوما للوصول إلى مكة وشعابها، وإلى الحجاز ورحابها[2].

ب . تصوفه:

أخذ رضي الله عنه الفقه والحديث عن شيوخ مصر وسلك طريق الصوفية وتزهد وظل كذلك إلى أن نصحه أحد المتعبدين بالنزول إلى مكة، فاتصل بمنابع الوحي والإلهام وظل هناك زهاء خمسة عشرة عاما، وأكثر من الانعزال في واد بعيد عن مكة، وهناك وفي ظل تلك الأحوال نظم معظم شعره[3].

سلك ابن الفارض في طوره الثاني إذن طريق الصوفية، فكان يستأذن أباه في السياحة بوادي المستضعفين، وهنالك كان يقضي سواد الليل وبياض النهار، ثم يعود إلى والده، حتى إذا نازعته نفسه إلى السياحة عاد إليها وقضي فيها أياما ولياليّ[4].

دخل المدرسة السيوفية بالقاهرة، إذ وجد شيخا بقالا على باب المدرسة، يتوضأ بوضوء غير مرتب، فقال له: **يا شيخ أنت في هذا السن، على باب المدرسة بين فقهاء المسلمين وتتوضأ وضوءا خارج عن الترتيب الشرعي** ؟ فنظر إليه وقال: **يا عمر، أنت من يفتح عليك في مصر، إنما يفتح عليك بالحجاز، في مكة، شرفها الله تعالى فاقصدها فقد آن لك وقت**

[1]: ديوان ابن الفارض نقلا عن: مصدر نفسه، ص: 35-36.

[2]: ديوان ابن الفارض، مصدر سبق ذكره، ص: 05.

[3]: ديوان سلطان العاشقين العارف بالله: سيدي عمر ابن الفارض رضي الله عنه، مصدر سبق ذكره، ص: 01.

[4]: ابن الفارض والحب الإلهي للدكتور محمد مصطفى حلمي، مصدر سبق ذكره، ص:45.

الفتح، فعلم أن الرجل من أولياء الله، وأنه يتستر بالمعيشة وإظهار الجهل بلا ترتيب الوضوء[1].

فجلس بين يديه وقال له: يا سيدي وأين أنا وأين مكة؟ لا أجد ركبا ولا رفقة في غير أشهر الحج، فنظر الشيخ إليه وأشار بيده وقال: هذه مكة أمامك، ويقول ابن الفارض: فنظرت معه فرأيت مكة شرفها الله فتركته وطلبتها فلم تبرح أمامي على أن دخلتها في ذلك الوقت، وجاء في الفتح حين دخلتها فترادف ولم ينقطع وإلى ذلك يشير في شعره:

يا سميري روّح بمكة روحي

شاديا إن رغبت في إسعادي

كان فيها أنسي ومعراج قدسي

ومقامي المُقام، والفتح بادي

ثم يتابع الشيخ عمر ابن الفارض فيقول: ثم شرعت في السياحة في أودية مكة وجبالها وكنت استأنس فيها بالوحوش ليلا ونهارا وغلى ذلك يقول في تائيته:

فلي بعد أوطاني سكون إلى الفلا

وبالوحش أنسى إذ من الأُنس وحشتي

ثم يقول: **وأقمت بواد كان بينه وبين مكة عشرة أيام للراكب المجد، وكنت أتي منه كل يوم وليلة، و أصلي في الحرم الشريف الصلوات الخمس، ومعي سبع عظيم**[2].

[1]: ديوان ابن الفارض، مصدر سبق ذكره، ص: 05.

[2]: ديوان ابن القارص، مصدر سبق ذكره، ص.ن

الخلقة يتبعني في ذهابي وإيابي، وينخو لي كما ينخو الجمل، ويقول: <<**يا سيدي اركب فما ركبته قط**>>[1].

قضى ابن الفارض في مكة وشعابها خمسة عشر سنة (15)، سمع بعدها الشيخ البقال الذي لقيه على باب المدرسة السيوفية سمعه يقول: يا عم تعال إلى القاهرة احضر وفاتي، وصلي علي، فأتيته مسرعا، والحديث مازال لابن الفارض فوجدته قد احتضر فسلمت عليه وسلم علي وناولني دنانير ذهب، وقال: جهزني بهذه، وافعل كذا وكذا وأعط حَملة نعشي إلى القرافة، كل واحد منهم دينارا واطرحني على الأرض في هذه البقعة، وأشار بيديه إليها، فلم تبرح أمامي انظر إليها وهي بالقرافة تحت الجيل المعروف بالعارض بالقرب من مراكع موسى بسفح الجبل المقطم عند مجرى السيل تحت المسجد المبارك المعروف بالعارض قال: وانتظر قدوم رجل يهبط عليك من الجبل فصل أنت وهو علي، وانتظر ما يفعل الله في أمري، قال: أي الشيخ عمر.... فهبط إلي رجل من الجبل كما يهبط الطائر المسرع، ولم أره يمشي على رجليه، فعرفته بشخصه وكنت أراه يصفح قفاه في الأسواق[2].

فقال: يا عمر تقدم فصل بنا على الشيخ، فتقدمت وصليت إماما ورأيت طيورا بيضا وخضرا، صفوفا بين السماء والأرض، يصلون معنا، ورأيت طائرا منهم أخضرا عظيما قد هبط عند رجليه، وابتلعه، وارتفع إليهم، وطاروا جميعا ولهم زجل فسألته عن ذلك فقال: <<عمر>> أما سمعت أن أرواح الشهداء في أجواف طيور بيض شرح في الجنة حيث شاءت، هم شهداء السيوف، أما شهداء المحبة فأجسادهم وأرواحهم في أجواف طيور خضر وهذا الشيخ منهم يا عمر فأوصى ابن الفارض سبطه أن يدفنه في تلك البقعة المباركة و ضريحه معروف فيها.

[1]: أنظر، ديوان ابن الفارض، نقلا عن: شرح ديوان ابن الفارض الشيخ حسن البوريني، دار التراث، بيروت، ص: 06.

[2]: ديوان ابن الفارض، مصدر سبق ذكرهن ص: 06.

أما إقامته في مصر، فقد كانت بحكم إقامة والده، حيث كان في أول صباه يستأذن والديه، ويطلع على وادي المستضعفين بالجبل الثاني من المقطم ويأوي إليه، ويقيم في هذه السياحة ليلا ونهارا، ثم يعود على والده كي لا يخالف أوامره، فكان والده يجبره على الجلوس في مجالس أهل العلم يتزود منهم بلطائف المعارف وحقائق العلوم، وكانت نفسه رحمة الله دوما تشتاق إلى العالم العلوي، والحضرات والأسماء الربانية، فنشأ متصوفا زاهدا عابدا[1].

وكان يعيش حالات الوجد والفناء بالله كما عاشها كبار مشايخ الصوفية، كابن عربي والحلاج وغيرهم فقد كانوا يعيشون في غيبوبة تطول لأيام، حتى أثناء صحوه كان ابن الفارض أحيانا كثيرة لا يسمع كلام محدثه ولا يراه وقد أرقته كثيرا قصيدته التائية وفي هذا المجال يقول ولده محمد: سمعت الشيخ رضي الله عنه يقول: <<**رأيت رسول الله في المنام وقال لي: يا عمر ما سميت قصيدتك؟ فقلت: يا رسول الله، سميتها: لوائح الجنان وروائح الجنان، فقال: لا بل سمها: نظم السلوك، فسميتها بذلك**>>[2].

ويضيف الشيخ محمد ابن الشيخ عمر ابن الفارض قائلا: كان الشيخ في غالب أوقاته لا يزال دهشا، وبصره شاخصا، لا يسمع من يكلمه ولا يراه، فتراه يكون واقفا، وتارة يكون قاعدا، وتارة يكون مضطجعا إلى جنبه، وتارة يكون مستلقيا على ظهره، مسجى كالميت، ويمر عليه عشرة أيام متواصلة، وأقل من ذلك أكثر، وهو على هذه الحالة لا يأكل ولا يشرب، ولا يتكلم ولا يتحرك، ثم يستفيق وينبعث من هذه الغيبة ويكون أول كلامه أنه يملي من القصيدة (نظم السلوك) ما فتح الله عليه منها[3].

ومن الشطحات الصوفية المعروفة عن ابن الفارض انه كان جالسا على باب الجامع الأزهر أما قاعة الخطابة بين جماعة من الفقراء والأمراء وجماعة من المشايخ الأعاجم

---

[1]: ديوان ابن الفارض، مصدر سبق ذكره، ص: 7-8.

[2]: ديوان ابن الفارض، نقلا عن المصدر نفسه، ص: 248.

[3]: ديوان ابن الفارض، مصدر سبق ذكره، ص:8.

المجاورين في الجامع فكانوا كلما ذكروا حالا من أحوال الدنيا كالفرشخانة، والطشتخانة كانوا يقولون هذا من زخم العجم وإذا المؤذنون يرفعون أصواتهم بالآذان دفعة واحدة فقال الشيخ: وهذا زخم العرب، وتواجد وصرخ كل من كان حاضرا حتى صار لهم ضجة عظيمة، ومن شطحاته أيضا أنه كان ماشيا في السوق بالقاهرة فرأى جماعة من الحرسيه يضربون بالناقوس ويغنون بهذين البيتين:

مولاي سهرنا نبتغي منك وصال

مولاي لم تسمح فنمنا بخيال.

مولاي فلم يطرق فلا شك بأن

ما نحن إذا عندك مولاي ببال.

ومن أخباره أيضا أنه كان يقيم في شهر رمضان بالحرم لا يخرج على السياحة ويطوي ويحي ليله وفي ذلك يقولك:

في هواكم رمضان عمره

ينقضي ما بين أحياء وطي[1].

كما أن البيئة التي نشأ فيها ابن الفارض، انه عاش في العصر الأيوبي الذي تلا العصر الفاطمي في عصر، وهذا يعني في تلك الفترة انتقل من يد الشيعة الفاطميين إلى يد الأيوبيين وهم بدورهم قد شجعوا التصوف وقد أكثر صلاح الدين ومن بعده الخانقاوات التي

[1]: ديوان ابن الفارض، مصدر سبق ذكره، ص: 08.

ينقطع الصوفية فيها للذكر والعبادة، وكذلك للصوفية، وقد خصصت الأوقاف للربط كي يعاش الصوفية من عائداتها، والتكايا الصوفية تنتشر في مصر منذ العصر الفاطمي[1].

ويحدثنا ابن العامد أن ابن الفارض نشأ تحت رعاية أبيه في عفاف وصيانة وعبادة وديانة، بل زهد وقناعة، وأنه أخذ علم الحديث عن "ابن عساكر" و "الحافظ المندري" ثم حبب إليه بعد ذلك سلوك الصوفية، فتزهد و تجرد، كما أنه عاش في عصر الحروب الصليبية، فأورثه ذلك بعضا لكل شيء عدا خالق الكون، وأورثه يقينا وإيمانا بالله وكل شيء منه، فاتجه ابن الفارض إلى حياة العبادة والتأمل في أماكن بعيدة عن ضجيج المجتمع، وذلك بذهابه إلى أماكن نائية وذلك ما يسمى عند المتصوفة بالسياحة وذلك لتكميل الروح وتهذيب النفس، وكان مكان مدفنه هو المكان المفضل عنده للعبادة.

كان ينقطع بأودية مكة ويفتح عليه بكثير من المعارف والأسرار[2].

ج.شاعريته:

الشعر الصوفي تعبير عن أحوال روحانية ووجدانية، أكثر من أن يكون مرآة تعكس حياة قائله، وشعر ابن الفارض لا يخرج عن هذا السياق، فهو تعبير عن مواجده وأحواله الذوقية التي مر بها، وهذا يعني انه من الصعب تكوين صورة عن حياة ابن الفارض من خلال شعره.

ولكن هذا لا يعني إن الشاعر الصوفي يعيش خارج الحياة والمجتمع، بل هو قد يستعمل مظاهر الحياة والمجتمع للتعبير عن أحوال قلبه، لأن الأذواق المجردة لا يمكن أن تتصور

[1]: اللغة الصوفية ومصطلحاتها في شعر ابن الفارض، وحيد بحمردي ، مصدر سبق ذكره، ص: 14.

[2]: جمالية الرمز في الشعر الصوفي، مصدر سبق ذكره، ص: 91.

في قالب الكلام والنظم إلا من خلال الصور المحسوسة، وهذه الصور المحسوسة لابد أن تكون مستمدة أولا مما يدور حول الشاعر نفسه[1].

وقد وقف ابن الفارض شعره على التصوف والعشق الإلهي، وأكثر فيه من الغزل ونعت الخمر على مذهبه في الحب الإلهي، ولذة الوصل الروحي، وكان من أصحاب المذهب الرمزي في شعره الذي نحى فيه منحى كبار الصوفية وأكثر فيه من صنعه البديع، مع الإجادة والرقة وطول النفس، والاتكاء على المصطلحات الصوفية ورموزهم وقد اشتهر شعره بين الأدباء والشعراء والنقاد والصوفية و المستشرقين.

وشعر ابن الفارض مملوء باصطلاحات الصوفيين ومواجدهم، وعشقهم، وآلامهم وأحوالهم من وَجد، سُكر، صحو، هوى، سطح، تجريد، وغير ذلك من قصص حبهم العذري الخاص[2].

ولولا التصوف و المعاني الصوفية في شعره لما حفل بهذه القيمة العظيمة، فلو جردنا شعره في المعنى الصوفي لأصبح من جملة الشعراء المغمورين حيث ينازعه في شعره في الخمريات منازع خطير هو أبو نواس، وله في الحنين إلى الحجاز إمام لا نضير له ولا مثيل: هو "الشريف الرضي"، وله في الصبابة سيد هو "العباس بن الأحنف" وما يكاد شعر ابن الفارض يخرج عن الصبابة والحنين والخمريات.

شغل ابن الفارض بالشعر نحو أربعين سنة (40)، وذلك أمد طويل، ولكن شعره بقيمة معانيه وليس بقيمة ألفاضه فهو من حيث الديباجة و السبك شاعر ضعيف، ولكنه من حيث المعاني فحل من الفحول، لأنه استطاع الجمع بين الحقيقة والخيال، فالحقيقة عند هذا

[1]: اللغة الصوفية ومصطلحاتها في شعر ابن الفارض، مصدر سبق ذكره، ص:19.

[2]: الأدب في التراث الصوفي، لـ : الدكتور محمد عبد المنعم خفاجي، دار غريب للطباعة، القاهرة، د.س، ص: 216–217.

الشاعر، هي الصورة الروحية وأما الخيال فهو الصورة الحسية التي رمز بها إلى المعنويات[1].

ويغلب على شعر ابن الفارض أسلوب عصره، عصر: القاضي الفاضل والعماد الأصفهاني، وابن النبيه، والبهاء زهير، وابن سناء الملك، وسواهم يحب الصناعة البديعية حبا شديدا، من جناس و طباق ومقابلة وطي ونثر ومشاكله وتورية وغيرها ويمتاز أسلوبه بلطف العبارة والإشارة، وحلاوة الجرس ودقة الوصف والتشبيه والتمثيل[2].

ومن الخصائص التي امتاز بها شعر ابن الفارض هي:

أ. ابن الفارض شاعر عاشق توزعت عواطفه بين عالمي المادة والروح، وهو في أكثر أشعاره يعبر عن نفس أبيه شريفة كان لها تأثير في نفوس الناس إلى زمن غير قليل.

ب. شعر ابن الفارض مزيج من الفطرة والتكلف، فهو شاعر بالأصل ولكنه حاول أن يجاري شعراء العصر في نماذج شعرهم فوقع في بعض التكلف أحيانا، والصناعة أحيانا أخرى، وخصوصا في استعماله لفنون البديع من جناس، طباق، ثورية.

ويكفي من تكلفه قصيدته الذالية فالمعروف أن الشعراء يبتعدون عن القافة لصعوبتها وندرة ألفاضها فكيف بنا إذا عرفنا أنه نظم فيها ما يزيد على الخمسين (50) بيتا فاختياره لهذه القافية وإن دل على طول باع في ميادين العلم والشعر إلا أن ذلك يشغله عن المعاني إلى البحث عن الكلمات وهنا لابد من الإشارة إلى مطلع القصيدة:

صُدّ حمى ظمأى لماك لماذا

وهواك قلبي صار منه جذاذا.

[1]: ديوان ابن الفارض، مصدر سبق ذكره، ص: 07.

[2]: الأدب في التراث الصوفي، مصدر سبق ذكره، ص:217.

ج. اعتماده طريقة الألغاز مجاراة لأبناء عصره، لذلك وقع بالتكلف وجاءت أشعاره في الألغاز بعيدة عن مضامين شعره، في الوجد والتصوف[1].

د. أكثر ابن الفارض من استعمال التصغير في شعره ولا تكاد تخلو قصيدة واحدة من هذا الباب وألفاظه في التصغير كثيرة، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر أهيل= تصغير أهل، أمليح= تصغير أملح، أحيلي= تصغير أحلى، فتي= تصغير فتى، ظبي= تصغير ظبي.

هـ. تتعدد أسماء الحبيبة في شعره وان كان المقصود فيها محبوبة واحدة هي الحضرة المحمدية فكان يكنيها بأسماء متعددة منها: نعم وأسماء و أمية مرخمة بأمي ورقية مرخمة برقي وليلى وجمل وريا وعتبة وغيرها.

و. يُكثر ابن الفارض في شعره من أوصاف الضعف والضنى والنحول حتى أصبح هذا الأمر ميزة له تميزه عن غيره وصفة تغلُب على شعره.

خفيت ضنى حتى نفيت عن الضنى وعن برء أسقامي وبرد أوامي

ولم يبق مني الحب غير كآبة وحزن وتبريح وفرط سقام

ز. يُكثر ابن الفارض من ذكر طيف المحبوب والخيال ومرد ذلك غلا إلى حالات الوجد التي كانت تصيبه فهو يستعذب ذلك الطيف لأنه خيال المحبوب الحقيقي وصوره الشعرية في هذا الباب تمتاز بالأُلق النفساني والقلق الروحاني.

ح. يُكثر في شعره تعداد أسماء الخمرة وأوصافها، وما ذالك إلا تعبير عن حالات الغيبوبة والفناء في الله[2].

ي. تتعدد في شعره ألفاظ الحب، وتختلف أسماؤه حتى زادت على الخمسين (50) ونذكر من الألفاظ التي دلت على الحب:

---

[1]: ديوان ابن الفارض، مصدر سبق ذكره، ص:10.

[2]: ديوان ابن الفارض مصدر سبق ذكره، ص: 10–11.

<<المحبة والعلاقة والهوى، والصبوة والصبابة والشغف والوجد والكلف والتتيم والعشق والجوى والوله والدنف والشجو والشوق والتباريح والوهن والشجن والاكتئاب والغرام والهيام والفتون والجنون والداء المخامر>> وغيرها[1].

ك. أكثر أشعاره كانت في الحجاز والحنين غليها، أما مصر لا تمر في شعره إلا لماما ولعل أبرز موضع يذكر فيه مصر أثناء مناجاته لأهل نجده قائلا:

مذ غبتم عن ناظري لي أنة

ملأت نواحي أرض مصر نوحا[2].

مكانة ابن الفارض في عصره:

- احتل ابن الفارض مكانة كبيرة في عصره وهذا راجع إلى ما تميز به من حلاوة الصياغة، وعذوبة الأسلوب، وجلال المعاني، وثراء الصورة، وجمال الموسيقى في شعره، كان شعره كله عناء وتراتيل وابتهالات ومناجيات، وشعره اثر لروح معذبة وقلب معمور، ونفس جريئة، وعاطفة ملتهبة معذبة، وتجربة روحية عميقة[3].
- نسخ ابن الفارض آية العشق من قلبه، حتى أصبح من حقه أن ينادي كل من يأتي من بعده بأن يقتدي به ويهتدي، فأصبحت قصائده هي ألسنة المنشدين ومن المحبين المتذوقين العارفين، لم يهتف مع ابن الفارض في لحنه: إن الغرام هو الحياة، كما أن فيائيته المشهورة بين الأدباء والنقاد افتتح بها ابن الفارض ديوانه لتأكيد منزلته الشعرية[4].

[1]: انظر ديوان ابن الفارض، نقلا عن: روضة المحبين ونزهة المشتاقين: ابن قيم الجوزيه، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ص: 25.

[2]: ديوان ابن الفارض، مصدر سبق ذكره، ص: 11-12.

[3]: جمالية الرمز في الشعر الصوفي، مصدر سبق ذكره، ص:99.

[4]: الأدب في التراث الصوفي الخفاجي، مصدر سبق ذكره، ص: 227.

- إضافة إلى ذلك هذه المكانة التي لم يحتلها في قلوب الناس والعلماء فحسب بل تعداهم إلى الملوك، حتى أن الملك الكامل كان ينزل لزيارته، إن ابن الفارض لم يكن شخصا عاديا أو مغمورا في المجتمع لا بل إن الحملة عليه من قبل علماء كابن تيمية و البقاعي تركد أهميته وشهرته لذا نرى بعض أكابر العلماء في عصره يستأذنون في شرح التائية الكبرى، وقد اشتهر شعر ابن الفارض إلى حد أهل مكة كانوا يعلمون قصيدته العينية[1].
- كما أن ابن الفارض من خلال المكانة الأدبية والفنية التي احتلها وبالرغم من اعتبار مؤرخي الأدب أنه ليس من فحول الشعراء، فقد ذاع صيته وانتشرت أشعاره على ألسنة الناس، بل أحي كثير من مشايخ الصوفية حلقات الذكر على اسمه فكان الناس يجتمعون في بيت الصواف في حي الحسين بمصر ليسمعوا مشايخ الذكر وهم يتغنون بأشعاره ولاسيما الشيخ: الحويحي ينشد من شعره:

مابين معترك الأحداق والمهج أنا القتيل بلا إثم ولا حرج

عذب بما شئت غير البعد عنك تجد أوفى محب بما يرضيك مبتهج

وخذ بقية ما أبقيت من رمق لا خير في الحب أن أبقى على المهج

وعن منزلته في عصره يقول حفيده ابن بنته، الشيخ علي رحمهما الله: كان إذا مشى في المدينة، تزدحم الناس عليه يلتمسون منه البركة والدعاء ويقصدون تقبيل يده فلا يمكن أحد منا ذلك بل يصافحه، وكانت ثيابه حسنة، ورائحته طيبة وكان إذا حضر في مجلس يظهر على ذلك المجلس سكون وهيبة وسكينة ووقار ورأيت جماعة من مشايخ الفقهاء والفقراء وأكابر الدولة من الأمراء والوزراء والقضاة ورؤساء الناس يحضرون مجلسه، وهم في غاية ما يكون من الأدب معه، والإتضاع له، وإذا خاطبوه فكأنما يخاطبون ملكا عظيما، وكان ينفق على من يرد عليه نفقة متسعة، ويعطي من

[1]: اللغة الصوفية ومصطلحها في شعر ابن الفارض، مصدر سبق ذكره، ص:24.

يده عطاء جزيلا، ولم يكن يتسبب في تحصيل شيء من الدنيا ولا يقبل من أحد شيئا[1].

هـ. وفـاته:

رجع ابن الفارض إلى مصر، فقضى فيها بقية عمره بين العضام والكرام [2]. أما قصة وفاته فقد تم ذكرها من قبل سبطه "علي" على النحو التالي فقال: إن الشيخ كان يتردد إلى المسجد المعروف بالمشتهى في أيام النيل، ويحب مشاهدة البحر وقال فيه أبيات:

وطني مصر وفيها وطري ولعيي مشتهاها مشتهاها

فتوجه إليه أي إلى المشتهى يوما فسمع قصارا يقصر ويضرب مقطعا على حجر فيقول: قطع قلبي هذا المقطع، ما قال أي ما كان يصفوا ويتقطع.

فمازال الشيخ يصرخ ويكرر هذا السجع، ساعة بعد ساعة، ويضطرب اضطرابا شديدا، وينقلب على الأرض ثم يسكن اضطرابه، حتى يظهر أنه مات، ثم يستفيق ويتكلم معنا بكلام صوفي ما سمعنا مثله قط، ولا نحسن أن نعبر عنه، ثم يضطرب على كلامه ويعود إلى حال وجده، ودخل علينا رجل من أصحابه فلما رآه وشاهد حاله قال:

أموت إذا ذكرتك ثم أحيا

فكم أحيا عليك وكم أموت[3].

فوثب الشيخ قائما واعتنقه، وقال له: أعد ما قلت، فسكت الرجل شفقة منه عليه وسأله أن يرفق بنفسه، وذكر له شيئا من حاله عند غلبة الوجد عليه فقال:

[1]: ديوان ابن الفارض، مرجع سبق ذكره، ص: 12-13-14.

[2]: جماليات الرمز في شعر الصوفي، المرجع نفسه، ص: 90.

[3]: ديوان ابن الفارض، المرجع نفسه، ص:14.

إن ختم الله بغفرانه فكل ما لاقيته سهل.

ولم يزل على هذه الحال من حين سمع كلام القصار إلى أن توفي رحمة الله عليه وكانت وفاة سلطان العاشقين شرف الدين عمر ابن الفارض في العام الثاني والثلاثين بعد المائة السادسة للهجرة 632 هـ الموافق لعام 1234 ميلادي[1].

وتوفي بالقاهرة ودفن في سفح جبل المقطم في مكان يقال له القرافة، فقد نسب إليه هذا المكان فقيل قرافة ابن الفارض [2] وهو نفس المكان الذي سجى به الشيخ البقال وما زال قبره مزارا يزدحم بأفواج المؤمنين[3].

واشتهر وحضي ابن الفارض في زمانه بمكانة عالية واستمرت حتى وفاته من خلال أعماله ومؤلفاته التي تركها، واشتهر شراحه بشرح ديوانه مثل: الشيخ حسن البوريني، الشيخ عباد الغني النابلسي[4].

رحمهُ الله وتغمده فسيح جناته.

<<إنا لله وإنا إليه راجعون>>

[1]: ديوان ابن الفارض، المرجع نفسه، ص: 15.

[2]: ديوان ابن الفارض، دار الصادر، بيروت، مكتبة الإسكندرية، د.ط، د.س، ص: 05

[3]: ديوان ابن الفارض، المرجع نفسه، نفس ص.

[4]: الأدب في التراث الصوفي، مصدر سبق ذكره، ص: 247.

تعريف الرمز:

أ. **لغة:** كل ما أشرت إليه مما يبان بلفظ بشيء أُشرت إليه بيد أو بعين.

ورَمَزَ، يَرْمز رَمْزًا جاء في التنزيل العزيز قصة زكريا عليه السلام <<**قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا وَاذْكُرْ رَبَّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ** >>[1].ورمزته المرأة بعينها ترمزه رمزا أي غمزته، وجارية رمازة غمازة وقيل: الرَّمّازَة: الفاجرة مشتق من ذلك أيضا، ويقال للجارية الغمازة بعينها: رمازة أي: ترمز بفيها وتغمز بعينها، وقال الاخطل في الرمازة من النساء وهي الفاجرة:

أحاديث سداها ابن حذراء فرقد

ورمازة مالت لمن يستميلها[2].

ويقال: <<الكتيبة الكبيرة التي ترتمز: أي تتحرك وتضطرب من جوانبها لكثرة عددها، والراموز: البحر لحركة أمواجه>>، أي ما خالف السكون والاستقرار والثبات، وهذا يبرر جدلا واضحا في الرمز بين التلميح والتصريح من جهة، والحركة والثبات من جهة أخرى>>[3].

وقال شمر: الرمازة: هنا الفاجرة التي لا ترد يد لامسها.

وقيل: للزانية رمازةلانها ترمزُ بعينها.

ورجل رَميزُ الرأي ورزين الرأي – أي جيد الرأي أصيله.

عن الحياني وغيره والرميزُ: العاقل الثخين الرزين الرأي، بين الرمازة وقد رمزه والرامزو البحر

---

[1]: سورة آل عمران، الآية: 41.

[2]: ابن منظور، لسان العرب، ت ح: خالد رشيد القاضي، دار صبح واد يسوفت، دار البيضاء، بيروت، لبنان، ط 1، 1427–2006، ج 05، ص: 302.

[3]: الفيروز أبادي، القاموس المحيط، ج2، مطابع المعارف، مصر، ط2، 1973، ص: 183.

وارتمز الرجل وترمزَ: تحرك، وإبل مراميز كثيرة التحرك، أنشد الأعرابي:

سلاجم الالحي .مراميز الالهام قوله سلاجم الألحي من باب أشفى المرفق، وإنما أراد طول الألحى فأقام الاسم مقام الصفة واشباهه كثيرة[1].

أما لفظة "رمز" في الصحاح فهي: <<**الإشارةوالإيماء بالشفتين والحاجب**>>[2].

وينص قاموس المحيط على ان اللفظ يعني: <<ا **لاشارة، أو الايماء بالشفتين أ, العينين أو الحاجبين أو الفم أو اليد أو اللسان**>>[3].

كما جاء أيضا في أساس البلاغة: <<**رمز اليه ، ولكمة رمزا: بشفتيه وحاجبيه**>>[4].

وكذلك عبارة: <<فأشارت إليه>> في قصة مريم، قال الله تعالى: << **فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا** >>[5].

وما إرمأز من مكانه أي ما برح و أرمأز عنه: زال، وإرتمز من الضربة أي اضطرب منها، وقال: حررت منها لقفاي ارتمز، وترمز مثله، وضربه فما إرمأز أي ما تحرك.

الرمز والترمز: الحزم والتحرك.

المرمئز: اللازم مكانه لا يبرح، انشد ابن الأنباري:

يريح بعد الجد والترميز إراحة الجداية النفورِ.

قال: الترميز من رمزت الشاة إذا هزلت، وارتمز البعير: تحركت أراد لحيته عند الاجترار.

---

[1]: ابن منظور، خالد رشيد القاضي، مصدر سبق ذكره، ص: 302.

[2]: الصحاح في اللغة والعلوم، تقديم: عبد الله العلايلي، دار الحضارة العربية، ط1، بيروت، 1974، مجلد الأول، ص: 507.

[3]: قاموس المحيط، تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، طبعة 8، بيروت، 1426–2005 ص: 512.

[4]: الزمخشري، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عبود اسود، دار الكتب العلمية، ط 1، بيروت، 1419–1998م ج1، ص: 385.

[5]: سورة مريم، الآية: 28.

الترامز من الإبل: الذي إذا مضغ رأيت دماغه يرتفع ويسفل ورمز فلان غنمه وإبله :

لم يرضى رعية راعيها فحولها إلى راعي آخر.

انشد ابنالأعرابي قوله:

أنا وجدنا ناقة العجوز خير النياقات على الترميز[1].

ب.اصطلاحا:

قد عرف العرب التعبير الرمزي في أدبهم، قبل الإسلام وبعده، إذ كانوا يتذوقونه بمعناه لا بلفظه الصريح، وعرفوه بعد الإسلام مصطلحا نقديا متداولا بلفضه أحيانا، وبما ينوب عنه من المصطلحات في أكثر الأحيان كالإشارة والمجاز والبديع[2].

و إذا كان الرمز بمعناه الاصطلاحي الحديث هو: << **الإيحاء أي التعبير الغير مباشر عن النواحي النفسيةالمستثرة التي لا تقوى على أدائها اللغة في دلالتها الوضعية** >>[3]، وهو: <<**كل ما يحل محل شيء آخر في الدلالة عليه لا بطريق المطابقة التامة، وإنما بالإيحاء، أو بوجود علاقة عرضية، أو متعارف عليها، وعادة يكون الرمز بهذا المعنى ملموسا يحل محل المجرد**>>[4]

[1]: ابن منظور، مصدر سبق ذكره، ص: 302.

[2]: انظر،شعر ياسين بن عبيد، مرجع سبق ذكره، ص: 16.

[3]: غنيمي هلال، الأدب المقارن، دار العودة، بيروت، ط3، 1983، ص: 398.

[4]: مجدي وهبة، كامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، بيروت، ط2، 1984، ص: 181.

وحديثاأصبح الرمز <<**اللغة التي تبدأ حين تنتهي لغة القصيدة أو هو القصيدة التي تتكون في وعي القارئ بعد قراءة القصيدة....انه البرق الذي يتيح للوعي أن يستشف عالما لا حدود له**>>[1].

وهو يحلق بالقارئ بعيدا عن حدود القصيدة، ونصها المباشر بما يحمله من معان خفية، ومن إيحاء، وامتلاء، فتبوأ منزلة رفيعة لدى المبدعين، وصار <<**كل ما في الكون رمزا، وكل ما يقع في متناول الحواس رمزا يستمد قوته من ملاحظة الفنان لما بين معطيات الحواس المختلفة**>>[2].

ونجد أن الرمز على أنواع منها: الديني، التاريخي، السياسي، الثوري، الأسطوري الاجتماعي، طبيعي.....

مفهوم الرمز في الشعر الصوفي:

قبل الحديث عن مفهوم الرمز في الشعر الصوفي من المفيد أن نتكلم عن الرمز بصفة عامة في الأدب.

فالحديث عن الرمز في الشعر القديم قدم الأدب سواء العربية منها أم الغربية برز استعماله عند كثير من الشعراء الذين يريدون التعبير عن أفكارهم بطرق غير مباشرة هناك رمزية عامة عرفتها كل الأدب العالمية وهي شائعة في الأدب العربي على اختلاف عصوره وهناك الرمزية الأدبية فهي لم تشتهر إلا عند قليل من الأدباء الغربيين[3].

[1]: أدونيس، زمن الشعر، دار العودة، بيروت، ط3، 1980، ص: 160.

[2]: أحمد فتوح، الرمز والرمزية في الشعر المعاصر، دار المعارف، القاهرة، ط3، 1984، ص: 112.

[3]: انظر، مي الدين بن عربي، مرجع سبق ذكره، ص: 61.

يعد الرمز الصوفي أهم رمز ديني يفرض ثقله في الخطاب الشعري العربي المعاصر عامة، ويستمد كثيرا من دواله الرمزية من الطبيعة كما تمتزج فيه رموز المكان والزمان والشخوص مما جعله أكثر أنواع الرموز ثراء، وتنوعا، واتساعا[1].

كما يعتبر الرمز من أهم الصور التي تستعمل في الخطابات المختلفة والخطاب الصوفي على الأخص، ولقد استعمل الصوفية لغة خاصة في التعبير عن مواجيدهم هي لغة التصوف الإسلامي، هذه اللغة التي يعبر بها الصوفي عن حقائق التصوف، ويترجم بها تلك الأحاسيس والانفعالات التي تنتابه وتخالجه حين محاولته الاتصال والاتحاد بأسرار الكون، كما يشير الطوسي "حديثه" في معرض حديثه عن المز والإشارة بأنها: "ما يخفى عن المتكلم كشفه بالعبارة للطافة معناه، والرمز معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر لا يظفر به إلا أهله[2].

والرمز عند الصوفية ينقل المعنى الظاهر على معنى خفي لا يتجلى بسهولة، وهذا المعنى الخفي يحيل إلى معنى خفي آخر، تتولد فيه المعاني والدلالات لتصل في نهاية الأمر إلى المدلول المراد الوصول إليه، والرمز عند الصوفية ورد على نوعين: الأول: ما يكون عن وعي واتفاق بين جماعة المتصوفة وهو ما يعرف باصطلاحات الصوفية.

أما النوع الثاني: من الرمز فيرجع إلى تلك الحالة الوجدانية التي يعيشها الصوفي التي تكون اللغة ملاذا له للفكاك من هذا الانفعال والتوتر لهذه الحالة الشعورية[3].

وليس الرمز في الشعر الصوفي راجعا إلى الكنايات البعيدة وحدها وإطلاق أسماء من قبيل الرموز الخفية على مسميات لا يراد التصريح بها كإطلاقهم "الخمرة" على لذة الوصل ونشوته وإطلاقهم "سعدى ولبنى وليلى" على المحبوب الأعلى مثلا كما يقول الشاعر الصوفي:

---

[1]: ياسين بن عبيد، جماليات المكونات الشعرية، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الأدب الجزائري الحديث للعربيي العايب، كلية الآداب والعلوم الإنسانيق، جامعة الحاج لخضر، باتنة، السنة 2008–2009، ص: 20.

[2]: نبيلة حيرش، ملامح التوجه الصوفي في شعر الغزليين العذريين، قيس بن الملوح، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر، المخطوط، السنة 2012–2013، ص: 59.

[3]: المرجع السابق، ص: 60.

أسميك (لبنى) في نسيبي تارة وآونة (سعدى) وآونة (ليلى)

حذارا من الواشين أن يفطنوا بنا وإلا فمن (لنبى)؟ فدوتك ومن (ليلى)

والمعاني الحسية التي يستعملها الصوفيون في الدلالة على المعاني الروحية يرمزون بها إ لى مفاهيم وجدانية على الرغم من الرداء الرمادي الذي تبدو فيه[1].

وإذا عرضنا لبيان الرمز بمعناه العام الواسع فهو تعبير غير مباشر عن فكرة بواسطة استعارة أو حكاية بينها وبين الفكرة المناسبة، وهكذا يكمن الرمز في التشبيهات والاستعارات[2].

والقصص الأسطوري والملحمي والغنائي، وفي المأساة والقصة وفي أبطالها، اتخذ الناس قديما ليبرزوا قيمة الفكرة بواسطة الاستعارة الحسية أو ليخفوها كما هو الشأن عند الصوفية. يتركب الرمز عندما يتخذ الشاعر المظهر الواقعي رمزا على فكرة تختفي فيه أو يبحث في المحسوس عن استعارة تبرز فكرة سابقة لوجود المحسوس أو يبتكر استعارة فالرمز مظهر يخفي حقيقة جوهرية يكتشفها الشاعر فيه، كما يبين لنا الطوسي أيضا معنى الرمز عند الصوفية قائلا: <<**الرمز معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر، لا يظفر به إلا أهله**>>. لذا تعمد المتصوفة ابتكار معجم خاص يقوم على الرمز الصوفي، ويحمل خبايا اللغة الصوفية، التي قصد بغموضها أن تبقى مصطلحاتها واضحة بين أهل الطائفة لا يلم بها إلا المريد، الذي يتقدم لعالم هذه اللغة، بقلب راغب ويمر بمراحل المكابدة، التي يسلكها الصوفي في الوصول إلى ربه، بينما

[1]: الدكتور علي الخطيب، اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وابن العربي، دار المعارف، 1919كورانيش القاهرة السنة 1404هـ، ص: 11.

[2]: انظر، محي الدين بن عربي، مرجع سبق ذكره، ص: 62.

هو في الوقت نفسه، يمر بمدارات الصوفية في تواصله مع لغتهم واكتشاف دلالتها، باعتبارها لغة إشارية، تخضع لقوانينها الذاتية ولتحولات عالمها الخاص، ولا تتمثل فيها اللفظة لحدود المعنى الظاهر، باعتبار التصوف خبرة ذاتية، مما جعل منه شيئا قريبا من الفن، والبحث عن اللذة الروحية التي لا يمكن التعبير عنها بالألفاظ في معانيهاالعادية، كما يطلق الرمز عند الصوفية

الإشارة في مقابل العبارة، فالإشارة عندهم "ما يخفى عن المتكلم كشفه بالعبارات للطافته وهي كناية وتلويح، وإيماء لا تصريح"[1].

أ. رمز الخمرة:

لقد كانت الرمزية الخمرية عند الصوفيين غنية صادقة، فقد عبر الصوفية عن شوق الروح إلى معرفة الله ومحبته له بعبارات تكاد تكون عبارات المتغزلين من شعراء الغزل و النسيب، بل إن هذا التشابه ليشتد أحيانا فتوهم أن القصيدة الصوفية هي قصيدة خمرية أو غزلية شأن قصائد شعراء الخمرة والغزل [2]، ومن الشعراء الذين أبدعوا في وصف الخمرة، نذكر على سبيل المثال <<أبا عثمان الناجم>> رواية ابن الرومي الذي يقول:

مشمولة كشعاع الشمس في قدح

مثل الشراب الذي يرى من رقة شبحا

إذا تعاطيتها لم تدر من لطفٍ

راحا بلا قدح عاطتك أم قدحا.

ويقول ابن العربي في ديوانه ترجمان الأشواق:

من لفتى دمعة محرقة أسكره خمر بذاك الفلـج.

[1]: انظر، مرجع سبق ذكره، ص: 63-64-65.

[2]: انظر محي الدين بن عربي، مرجع سبق ذكره، ص: 71.

من لفتى زفرتـه محرقـة تيمه جمال ذاك البلـج.

قد لعبت أيدي الهوى بقلبه فما عليه من حـرج[1].

ويقول أيضا:

فكل خـراب بها عامر وكل سراب بهـا غـادق.

وكل ريـاض بها زاهر وكل شراب بها رائـق[2].

ويبقى أبو نواس بدون منازع الشاعر الذي فاق نظراءه في وصف الخمرة، ولقد افرد لها قصائد كثيرة ومما قاله:

وكأنما الذهب المذوب بكأسها

بحر يجيش بأعين الحثيان[3].

وفي قصيدة أخرى يقول:

أذكى سراجا وساقي القوم يمزجها

فلاح في البيت كالمصباح مصباح[4].

ومن أقواله أيضا:

مازلتاستل روح الدن في لطف

واستقى دمه في جوف مجروح

---

[1]: مرجع نفسه، نقلا عن: المختار من شعر بشار، ص: 127.

[2]: وسيم عدنان العطار، ظاهرة التحول في النص والدلالة في ترجمان الأشواق لابن عربي، بيروت لبنان، دون ط حزيران 2004، ص: 78–79.

[3]: انظر محي الين بن عربي، نقلا عن: م.ن، ج2، ص: 149.

[4]: مرجع نفسه، نقلا عن: م.ن، ج2، ص: 149.

حتى انثنيت ولي روحان في جسدي

والدن منطرح جسما بلا روح [1].

والخمرة عن ابن عبيدي كالشمس التي تعد الكون بإشراقتها، ولم سيكون موحشا لو احتجت ذات نهار فيقول:

أيا شمسا.....نعانقها سكارى

اعنت.....في مشارقها.....الرقابا

وفي ألوانها.... الخضراء غارت

وعزت.....دون شانئها...جنابا

فمهما غصت البعدين طالت

وغاصت في مناحرنا....حرابا.

ومهما زلت والدنيا زوال

تزلين .....الأماني....والطلابا[2].

وممن أكثروا في نعت الخمرة أيضا ابن الفارض، الذي يعتبر موجد الطريقة الرمزية في الشعر العربي، وهو أكثر الشعراء تعملا للكلام وتكلفا للبديع، وولوعا بالجناس والطباق، حيث قال في الخمرة وفيها الكثير من الرموز الصوفية:

شربنا على ذكر الحبيب مدامة

سكرنا بها من قبل أن تخلق الكرم

[1]: المرجع السابق، نقلا عن أحمد حسن الزيات، تاريخ الأدب العربي، ص: 199.

[2]: انظر شعر محمد بن عبيد، مرجع سبق ذكره، ص: 45.

لها البدر كأس وهي شمس، يديرها.

هلال ولم يبدو وإذا طلعت نجم

ولولا شذاها ما اهتديت لجانها

ولولا سناها ما تصورها الوهم

ويقولون لي:

صفها فأنت بوصفها....خبير

أجل عندي بأوصافها علم

صفاء ولا ماء، ولطف ولا هواء

ونور ولا نار، وروح ولا جسم.[1]

ويقول الششتري: في رائيته حين يصف الخمرة الإلهية، والرغبة الملحة في الشرب:

هل لكم في الشرب صحبا فهي مابين الاصفرار والاحمرار

ولها عرف إذا ما استنشقت اطربت في دنها قبل انتشار

وإذا عاينتها في كأسها ذهب العقل ولم يبق استتار

فكأن الشمس حلت قمرا وكأن النور للنور قرار[2].

[1]: انظر محي الدين بن عربي، مرجع سبق ذكره، ص: 73-74.

[2]: حياة معاش، الأشكال الشعرية في ديوان الششتري، دراسة أسلوبية، أطروحة مقدمة لنيل دكتوراه العلوم في الأدب المغربي، جامعة الحاج لخضر باتنة، 1431هـ، 1432هـ، 2010-2011م، ص: 50.

ومن الشعراء الوشاحين الذين أجادوا في معاني الخمر نذكر <<أبا بكر محمد بن زهير>> الذي نضم موشحة اعتبرت عند النقاد من أشهر ما قيل في وصف الخمرة وهذه الموشحة هي: <<**أيها الساقي إليك المشتكي**>> ومما ورد فيها قوله:

أيها الساقي إليك المشتكي

كم دعوناك ولم تسمع

ونديم همت في غرته

وسقاني الراح من راحته

كلما استيقظ من سكرته

جذب الزق إليه واتكا وسقاني أربعا في أربع.

ويصف ابن عربي أحوال المتصوفة في سكرهم فيقول: << **صاحب الذوق متساكر وصاحب الشرب سكران، وصاحب الري صاح** >>[1]، وأيضا "أبو مدين شعيب" من الشعراء الصوفية الذين افردوا قصائد لموضوع الخمرة فيقول:

أدرها لنا صرفا ودع مزجها عنا فنحن أناس لا نرى المزج مذكنا.

وترمز الخمرة عند الصوفيين إلى حالتي الحضور والغيبة، فهم في الحالة الأولى يحسون بأنهم في الحضرة يتنعمون بأفضاله وكرامته، وفي الحالة الثانية فيشتد بهم الوجد فيغيبون عن دواتهم حتى الفناء، وهي عندهم مدامة خالصة، لا يعتريها مزج فيض من معين المحبة الإلهية، وهي مصدر من مصادر هذه الأخيرة، وسبب من أسباب التجليات النورانية، وبشربها يغيب الصوفي عند الحضور الذاتي، وتبقى روحه معلقة بالحضرة الإلهية فلا يرى في شهوده إلاوجوده[2].

[1]: محي الدين بن عربي، ترجمان الأشواق، دار بيروت للطباعة والنشر، دون طبعة، بيروت، سنة 1981، ص: 55.

[2]: أنظر محي الدين بن عربي، مرجع سبق ذكره، ص: 74-76-77-78.

هذه هي إذن أحد الرموز الصوفية "الخمرة" التي بدع المتصوفون في وصفها، حين يذكرون في عباراتهم الخمرة بأسمائها وأوصافها، ويريدون ما أفاض الله عليهم من الشوق والمحبة لله تعالى.

ب.رمز المرأة:

حضي موضوع الحب بمكانة هامة في الشعر العربي قديما، وحديثا كونه من أكثر المواضيع ارتباطا بالوجدان، ولأنه يعبر عن حاجة فطرية غرسها الله عزوجل في وجدان البشر عامة.

لذلك كان هذا الموضوع ثروة مشتركة بين الأداء العلمية جمعاء، وقد اخذ في الأدب العربي شكلين غزليين اثنين، ماديا حسيا يصف مفاتن المرأة، ومحاسنها، ولا يعير الجوهر اهتماما، وعفيفا عذريا همه من المرأة عفتها وطهارتها وذا هو الشكل استقى من روافده الصوفية، وطوروه ليرقى على الذات العلوية، فيصير غزلا صوفيا، مرتقين –في ذلك– بالمرأة على جوهرها الأصلي، فهي مصدر الوجود، وهي تجلي الذات الإلهية ولم يسعفهم غرض شعري يُحملونه مواجيدهم غير الغزل، فإشعار ولغة الغزليين وأسماء معشوقاتهم اللواتي غدون رمزا للمعشوق الأزلي[1].

ولعل هذا ما دفع الكثير من أعلام التصوف قديما إ لى الميل إلى لغة المحبين العذريين، فيما قاله ابن الفارض في تائيته الكبرى عن رمز المرأة:

ففي النشأة الأولى تراءت لآدم

بمظهر حواء قبل حكم الأمومـة.

وتظهر للعشاق في كل مظهر

من اللبس في أشكال حسن بديعة.

ففي مرة لبنى، وأخرى بثينة

[1]: شعر محمد بن عبيد، جماليات المكونات الشعرية، مرجع سبق ذكره، ص: 53.

وآونة تدعى بعزة عزت.

ويقول أيضا:

لا تقول دارها بشرفي نجد

كل نجد للعامرية دار

فلها منزل على كل ارض

وعلى كل دمنة آثار [1].

وأول من هتف بالحب الإلهي شعرا نجد رابعة العدوية لها أبيات من الشعر تقول فيها:

أحبك حبين حب الهوى وحبا لأنك أهل لذاك

فأما الذي هو حب الهوى فشغلي بذكرك عمن سواكا

وأما الذي أنت أهل له فكشفك الحجب حتى أراكا

فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي ولكن لك الحمد في ذا و ذاكا.

مما يقوله الحلاج أيضا:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا

نحن روحان حللت بدنا

فإذا أبصرتني أبصرته وإذا أبصرته أبصرتنا [2].

[1]: شعر محمد بن عبيد، مرجع سبق ذكره، ص: 54-55.

[2]: نور سلمان، معالم الرمزية في الشعر الصوفي العربي، تقدمت بها إلى الدائرة العربية في الجامعة الأمريكية لنيل شهادة أستاذة في العلوم، الجامعة الأمريكية في بيروت، حزيران، 1904، ص: 16-18.

والمتتبع للحضور الأنثوي في اللغة الصوفية يجد أنه ينقسم على اتجاهين هما: الاتجاه العذري، يتسم سيطرة لغة الشوق والحنين، الاتجاه المادي حضور واضح لجسد المرأة بشكل صريح، ومن جسد شعره هذه القيم ذو النون المصري (283–353هـ) حيث يقول:

أموت وما ماتت إليك صبابتي

ولا رويت من صدق حبك أوطاري

منايا لمنى كل المنى أنت لي منى

وأنت الغنى كل الغنى عند اقصاري

وأنت مدى سؤلي وغاية رغبتي

وموضع شكواي ومكنون أسراري

تحمل قلبي فيك ما لاأبثه

وان طال سقمي فيك أوطال إضراري

ألست دليل الركب إن هم تحيروا

ومنقذ من أشفى على جرف هاري[1].

واغلب الظن أن الصوفية كما يقول زكي مبارك: << **إبتدؤوا حياتهم بالحب الحسي ثم ترقوا إلى الحب الروحي، والانتقال من حب الجمال إلى التصوف معقول، ولاسيما في حالة الحرمان من المحبوب**>>[2].

ومن غزليات ابن زيدون: 394 ، 463

[1]: شعر محمد بن عبيد، جماليات المكونات الشعرية، مرجع سبق ذكره، ص: 56.

[2]: زكي مبارك، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ج2، ص: 189.

إني ذكرتك بالزهراء مشتاقا والأفق طلق ووجه الأرض قد راقا

وللنسيم اعتلال في اصائله كأنه رق لي فاعتـل إشفاقـا[1].

رمز الأعداد و الحروف:

1. رمز الأعداد:

والحق أن الأعداد تعتبر من جهة كونها تصورات مجردة قائمة في الفهم الإنساني بمثابة رموز تفسر مفهوم الكم، وهو من هذه الحيثية يعد حسب تعريف <<كانت>> في فلسفته النقدية المتعالية <<امتثالا يتضمن الجمع المتوالي لوحدات متجاورة، ولهذا فإن العدد ليس إلا وحدة تركيب المتعدد لعيان متجانس بوجه عام>>، أما رمزية العدد كما ركبتها العرفانية الصوفية، نتبين أن الواحد مبدأ ظهور العدد، وأن العدد هو الذي بموجبه طرأ التفصيل على المبدأ وتفضي هذه الثنائية الواحد والكثير أو الوحدة والكثرة وهي ثنائية تنحل إلى تصور مبدأي القوة والفعل أو اللاوجود و الوجود أو الإجمال والتفصيل فالأعداد مجملة في الواحد وموجودة فيه بقوة، وهي ذاتها عند تجلي الواحد في المراتب العددية موجودة على هيئة الفعل والتفصيل.

ولعلنا نتبين الرمزية العرفانية في أن الواحد رمز على الإله كما أن العدد رمز على العالم باعتبار الكثرة والتبعض والتركيب وفي أن العالم المرموز إليه بالأعداد، هو محل التفصيل وظهور الواحد في المراتب المختلفة والعالم بهذا المعنى الرمزي، مجمل في الواحد والمبدأ الخالق، وتومئ هذه الرموز كلها إلى تماثل متناسب، فالعلاقة التلازمية بين المبدأ الخالق والمخلوقات تبدو على نحو العلاقة التلازمية بين الواحد والعدد.

وقد عبر الشعر الصوفي عن معنى الواحدية والوحدة والواحد والتوحيد بواسطة هذه الرموز العددية، كما عبروا على هذا النحو الرمزي عن مراتب التوحيد من حيث تؤول على توحيد[1] الذات

[1]: ساعد خميسي، ابن عربي المسافر العائد، منشورات الاختلاف، مطبعة الدار العربية للعلوم، بيروت، ط 1، 1431-2010، ص: 204.

وتوحيد الصفات وتوحيد الأفعال وأضافوا إلى هذه المراتب ما نعتوه بأنه علم التوحيد وعينه وحقه، أما علمه فبرهاني وأما عينه فمنه ذاتي ومنه صفاتي ومنه أفعالي، وأما حقه فقد أشار الهروي إليه بقوله:

ما وحد الواحد من واحـد إذا كل من وحده جاحـد

توحيد من ينطق عن نعتـه عارية أبطلها الواحـد

توحيده إياه توحيــده ونعت من ينعته لاحـد

كما عبر ابن الفارض عن التوحيد العرفاني مهيبا بشيء من الرموز العددية، وذلك في قوله من قصيدته الموسومة بالتائية الكبرى:

فإن لم يجوز رؤيـة اتنين واحـد حجاك ولم تشبت لبعد تشبـت

سأجلوا إشارات عليك خفيــة بها كعبارات لديك جليــة

واثبت بالبرهان قولـي ضاربــا مثال محق في الحقيقة عمدتــي

فلو واحد أمسيت أصبحت واحـدا منازلة ما قلته عن حقيقــة

ولكن على الشرك الخفي عكفت لـو عرفت بنفس عن هوى الحق ضلت

كذا كنت حينا قبل أن يكشف الغطـا من اللبس لا أنفك عن ثنويــة

فلما جلوت الغبن عي اجتليتنــي ومن العين بالعين قـزت

وألسنة الأكوان إن كنت واعيــا شهود بتوحيد بحال فصيــحة

[1]: الدكتور: عاطف جودة نصر، الرمز الشعري عند الصوفية، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، القاهرة، د.ط، 1998، ص: 398-399.

ولعلنا نلاحظ أن ابن الفارض قد أحال في تفسير هذا التوحيد الوجداني على مثال حاضر حي قريب هو الإنسان، لأنه لا يذوق معنى التوحيد العرفاني، إلا بأن يكون هو أولا واحد التحصل المشاكلة بينه وبين الواحد الأول، وكأنهم بذلك يحلون مفارقة الواحد في الكثرة، فالإنسان واحد بالذات، لكنه تنبت منه قوى وصفات وتفاصيل كثيرة[1] تنظمها هذه الذات الواحدة التي ترى نفسها في عين وحدتها وهذا عند العرفانيين هو "الواحد" أو الإنسان الواحد الذي تحقق بمرتبة الواحدية، فرأى ذاته عين صفاته، ورأى كل صفة عين الأخرى من حيث رجوعهاعلى الذات الواحدة.

ولقد رمز ابن الفارض في قوله:

ولو واحد أمسيت أصبحت واحدا منازلة ما قلتـه عن حقيقـة[2].

رمزية الحروف:

وأما من حيث رمزية الحروف فإنها تكشف في مجملها عن الكيفية التي ركبت عليها العرفانية الصوفية تصوراتها الكوزمولوجية وقد ذهب ابن عربي في تعليله نشأة ما نعته العرفانيون بعلم الحرف إلى أنه العلم الذي تظهر به أعيان الكائنات، وهو على حد ما وصفه الحكيم الرمذي، علم الأولياء الذي انحدر على الصوفية على حد ما زعموا بواسطة االتلقين والأخذ المباشر عن "جعفر الصادق" وفي هذه النسبة ما فيها من غنوصية شيعية واضحة.

أما تبرير الصوفية مذهبهم في أن علم الحرف هو الذي تظهر به الأعيان، فقد استندوا فيه إلى نص قرآني صريح يتعلق بالكلمة الإلهية "كن" وهي كلمة لا تعدو أن تكون رمزا على الإرادة الإلهية التي تخصص القدرة كما يقول أصحاب الكلام، وكن الإلهية لا يشترط فيها أن تكون على نحو إنساني وإنما هي مجاز يعبر عن الخالقية المتوجهة على تأسيس الأشياء في كينونتها، وعبارة ابن العربي في هذا السياق أن الحروف إنما تظهر أعيانها، إذا انقطع الهواء في طريق

[1]: الدكتور: عاطف جودة نصر، الرمز الشعري عند الصوفية، مرجع سبق ذكره، ص: 305-306-307.

[2]: انظر، دكتور عاطف جودة نصر، الرمز الشعري عند الصوفية، مرجع سبق ذكره، ص: 307.

خروجه، فلما تآلفت أعيان الحروف ظهرت الحياة الحسية في المعاني، وكذلك لما أراد الله وجود الأعيان قال لها[1] "كن" فكان الكلام الإلهي أول شيء أدركته الأعيان.

ومما يزيد تأكيد ابن العربي إيضاحه في استبطان الصيغة الإلهية "كن" إنها مركبة من ثلاثة أحرف، الكاف والواو المحذوفة والنون وكل حرف منها مركب من ثلاثة، وبواسطة الضرب الحسابي واستخراج الجذر، تظهر التسعة والثلاثة التي هي أول الأفراد، فظهر يكن، عين المعدود والعدد، ومن هنا كان أصل تركيب المقدمات من ثلاثة، وإن كانت في الظاهر من أربعة فإن الواحد يتكرر في المقدمتين، فهي ثلاثة وعن الفرد وجد الكون والكلمات على هذا النحو صادرة عن تأليف الحروف والحروف صادرة عن الهواء، والهواء إنما صدر عن النفس الرحماني.

ولقد توسع الصوفية في مذهبهم الرمزي الذي استنبطوا في ضوئه ما تضمنه الحروف من دلالات، ومما يؤيد ما نذهب إليه، تحليلهم للفظ الجلالة (الله)، وفي تأويل الحروف التي يتركب منها هذا اللفظ، أشار عبد الكريم الجيلي على أنه خماسي لثبوت الألف التي (يتركب منها هذا اللفظ، أشار) قبل الهاء لفظا وإن سقطت خطأ، لأن اللفظ حاكم على الخط.

والألف الأولى من هذا اللفظ رمز على الأحدية التي هلكت فيها الكثرة، وإما كانت الأحدية أول تجليات الذات في نفسه لنفسه بنفسه، كان الألف في أول هذا الاسم منفردا بحيث لا يتعلق به شيء من الحروف وهذا تنبيه على أحدية الأحدية التي ليس للأوصاف الحقية ولا من نعوت الحلقية فيها ظهور فهي أحدية محضة اندحض فيها الأسماء والصفات والأفعال والتأثيرات والمخلوقات[2].

وبعد ما تكلم الجيلي على بسائط الألف التي هي إشارة على الأحدية، ذكر أن اللام الأولى عبارة عن الجلال، ولهذا جاورت الألف لأن الجلال أعلى تجليات الذات، والحرف الثالث من هذا الاسم اللام الثانية التي هي رمز على الجمال المطلق الساري في مظاهر الحق.

[1]: المرجع نفسه، ص: 408-409.

[2]: انظر، د عاطف جودة نصر، الرمز الشعري عند صوفية، مرجع سبق ذكره، ص: 409-410.

أما الحرف الرابع من هذا الاسم فهو الألف الساقط في الكتابة، وهو ألف الكمال المستوعب الذي لا نهاية له ولا غاية وغلى عدم غايته الإشارة بسقوطه في الحظ، لأن الساقط لا تدرك له عين ولا أثر، والحرف الخامس هو الهاء، وهي عند العرفانين رمز إشارة إلى هوية الحق الذي هو عين الإنسان، وقد ربط العرفانية الصوفية بين الهاء والشكل الدائري ورتبت على الربط كون الإنسان في عالم المثال كالدائرة التي أشار إليها الهاء وأن الأمر في الإنسان دوري بين أنه مخلوق له ذل العبودية والعجز وبين أنه على صورة الرحمان فله العز والكمال وكما بسط العرفاء من الصوفية الحديث عن رمزية الحروف نثرا، صاغوا هذه الرموز العرفانية شعرا، من ذلك الشعر قول ابن عربي في الألف:

ألف الذات تنزهت فهـل لك في الأكوان عين ومحـل؟

قال لا غير التفاني فأنـا حرف تأييد تضمنـت الأزل

فأنا العبد الضعيف المجتبي وأنا من عز سلطاني وجـل

وقوله في الهمزة:

همزة تقطـع وقتا وتصـل كل ما جاورها من منفصل

فهي الدهر عظيم قدرهـا جل أن يحضره ضرب المثل[1].

وقوله في الهاء:

هاء الهوية كم تشير لكل ذي إتيه خفيت له في الظاهـر

هلا محقت وجود رسمك عندما تبدو لأوله عيون الآخـر؟

ومن ذلك قوله في العين:

[1]: انظر، مرجع سبق ذكره، ص: 414-415.

عين العيون حقيقة الإيجـاد فانظر إليه بمنزل الأشهـاد

تبصره ينظر نحو موجد ذاتـه نظر السقيم محاسن العـوّاد

وقوله في الحاء المهملة:

حاء الحواميم سر الله في السور أخفى حقيقته عن رؤية البشـر

فإن ترحلت عن كون وعن شبـح فارحل إلى عالم الأرواح والصور

وقوله في الباء:

الباء للعارف الشبلي معتبـر وفي نقيطتها للقلب مذكـر

سر العبودية العلياء ما زجهـا لذاك ناب مناب الحق فاعتبروا

ومما يتهم مبحث رمزية الحروف تناول الصوفية للضمائر في سياق يتجاوز الدلالة الوضعية عند النحاة إلى تأسيس هذه الضمائر على نحو أنطولوجي يستمد دلالته من الشعور الديني المشبوب وهو يمارس تجربة العرفان.

وقد عبر ابن الفارض في التائية الكبرى عن هذه الرمزية العرفانية بقوله:

فقد رفعت تاء المخاطب بيتـا وفي رفعها عن فرقة الفرق رفعي.

ويبدو ارتفاع "تاء المخاطب" بين الشاعر والله ، تعبيرا شعريا مرموزا عن مدرج الاتحاد كما يفهمه الصوفية بوصفه شهود الوجود من حيث واحديته و إطلاقه ومن حيث قيام الأشياء به لا بذواتها، وهذا ما ينعته العرفاء بالجمع الذي هو شهود الوحدة الخالصة على التحقيق.

كما عبروا أيضا الصوفية عن رمزية الحروف التي تتركب منها الضمائر وغيرها من الحروف[1].

تجليات الرمز في الشعر الصوفي:

التصوف في حقيقته إيثار وتضحية، فهو نزوع فطري على الكمال الإنساني والتسامي والمعرفة، والواقع أننا إذا تأملنا أدب الصوفية شعرا ونثرا- خاصة شعر ابن الفارض وكلام محي الدين بن عربي في الفتوحات المكية وجدنا رمزا غريبا، ونمطا عجيبا وبعدا عن التصريح، وإيثارا للتلويح، واعتمادا على الإشارة، ودرجات بعيدة بين المعاني الحقيقية والمعاني اللزومية، وليس الرمز في الشعر الصوفي راجعا إلى الكنايات البعيدة وحدها وإطلاق أسماء من قبيل الرموز الخفية على مسميات لا يراد التصريح بها كإطلاقهم أسماء "الخمرة" على لذة الوصل ونشوته وإطلاقهم "سعدى، ولبنى وليلى" على المحبوب الأعلى فمثلا كما يقول الشاعر الصوفي:

أسميك لبنى في نسيبي تارة

وآونة سعدى وآونة ليلى

حذارا من الواشين أن يفطنوا بنا

وإلا فمن لبنى؟ مدتك ومن ليلى[2].

والمعاني الحسية التي يستعملها الصوفيون في الدلالة على المعاني الروحية يرمزون فيها إلى مفاهيم وجدانية على الرغم من الرداء المادي الذي تبدو فيه، ومن ثم استعمل الصوفيون الوصف الحسي والغزل الحسي والخمرة الحسية وأرادوا بها معاني روحية.

[1]: أنظر، مرجع سبق ذكره، ص: 416-417.

[2]: دكتور علي الخطيب، اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وابن عربي، مرجع سبق ذكره، ص: 11.

وسبب ذلك هو عجزالصوفيين في طوال الأزمان عن إيجاد لغة الحب الإلهي تستقل عن لغة الحب الحسي كل الاستقلال، والحب الإلهي لا يغزوا القلوب إلا بعد أن تكون قد انطبقت عليها آثار اللغة الحسية، فيمضي الشاعر إلى العالم الروحي ومعه من عالم المادة أدواته وأخيلته التي هي عدته في تصوير عالمه الجديد، فالصوفية مثلا يطلقون مصطلحات الخمر، العين، الشعر وغيرها الكثير فهذه الألفاظ ترمز إلى مدلولات غير تلك التي تعارف عليها الناس.

وأحيانا يكون الرمز في الشعر بكثرة ما يشتمل عليه من طباق أو ثورية أو جناس أو **مقابلة ويقول ابن الفارض:**

عتب لم تعتب وسلمى أسلمت

وحمى أهل الحمى رؤية ري.

فعتب وسلمى وري المراد بها أسماء محبوبات للشاعر وهي [1] إشارة إلى محبوبة واحدة لأن الصوفي لا يشترك في الحب أبدا، ومحبوبه واحد ولا يتغير ولا يتبدل، لكنه يعبر عنه بتعابير مختلفة وذلك لإظهار الهيام وألوانه.

وأحيانا أخرى يكون سبب الرمز أن الأديب لا يتحدث بلغة العقل بل بلغة الروح والباطن، والمشاعر الخفية أو أنه يعبر عن معانٍ عميقة لا يمكن أن يفهمها العامة.

الرمزية قد تكون في الأسلوب كما في صور الإيجاز في التوقيعات وبعض صور البديع والبيان من التشبيه و التمثيل والاستعارة والمجاز والكناية وحسن التعليل والثورية والطباق، وفرة الصور الخيالية في التعبير وتزاحم الصور المجازية في الأداء قد تكون رمزية موضوعية في أدبنا العربي مثل "كليلة ودمنة" "رسالة الغفران".

[1]: المرجع السابق ، ص: 11–12.

والرمزية الصوفية تجمع بين الرمزية الأسلوبية والرمزية الموضوعية التي قد يكون من أسبابها الموضوع نفسه أو استعمال الأقيسة المنطقية والمقاييس الفلسفية، والأولى يمكن أن تعرف بأنها الإغراق في أوجه البديع والبيان خاصة الاستعارة، المجاز، التمثيل الثورية والرمز هو الأساس الذي يقوم عليه الأدب الصوفي[1].

ويشير ابن عربي إلى عدم استطاعة الصوفيين التعبير عن مدركاتهم الروحية مما يلجئهم على الرمز، وأن رغبتهم في منع الدخيل من إدراك مغزاهم ومرمى كلامهم.

يقول ابن الفارض في طريقته الرمزية:

وعنى بالتلويح ويفهم ذائق

عنى عن التصريح للمنعث

بها لم يبح من لم يبح دمه وفي

الإشارة معنى ما العبارة حدث.

فهو يقول: أن الأولى الذوق ويفهمون كلامي بالرمز لا بالتصريح، وعم في غنى بالتلويح عن التصريح، وان الرجل الذي يريد السلامة لنفسه من شر الغوغاء لا يبوح بالحقائق التي يدركها بمشاعره وروحه حتى يمنحه الله السلامة وبقية الشر ان يباح دمه بين الناس.

يقول ابن عربي:

نبت اشتياقا ووجداني في محبتكم

فآه من طول شوقي فآه من كمدي

مازال يرفعها طورا ويخفقها

[1]: مرجع نفسه، ص: 13-14.

حتى وضعت يدي الأخرى على كبدي

ويقول:

ليس لأنواره ظهـــور إلا بنا إذ لنا الظهــور

ويقول:

يا من يرانـــي ولا أراه كم ذا أراها ولا يرانـــي

ويقول ابن الفارض:

أرج النسيم سرى من الزوراء

سحرا فأحيا ميت الأحياء[1].

فابن الفارض يتكلم بالنسيم الساري يقصد بها نسمة الوصل والمشاهدة، الزوراء القدس الأعلى، السحر وقت التبتل والانقطاع لعبادة الله عزوجل.

يقول محي الدين بن عربي:

يا خالق الأشياء في نفسه

أنت لما تخلقه جامع

تخلق ما لاينتهي كونـه

فيك فأنت الضيق الواسع.

إن كلام الصوفيين خاصة لا يقصد به ظاهره، وإنما وراء معنى يهدف إليه الصوفي فظاهر كلامهم يخالف باطنهم ومن هنا تجلى الرمز في أدب المتصوفين ليغطوا به حالهم، ويستروا

[1]: المرجع السابق، ص: 15-16-17-18.

أسرارهم ففي كشفها خطر على غيرهم فما يراد في أدبهم من ألفاظ كالتي ذكرها رواد الصوفية لا يقصد بها المعنى الظاهري وإنما تحمل معان فوقها.

جماليات رمز الطبيعة في الشعر الصوفي:

إن للعرب في باب الطبيعة وما يتصل بها من البروج والمنازل والكواكب والنجوم المعاني المستفيضة التي استخرجوها من المشاهدة والتأمل في الكون ومظاهره، فكان لهم من ذلك ما يعرف عن علماء الأنتربولوجيا الثقافية بالثقافة العالية التي يتجاوز فيها أصحابها الحاجات الأرضية العاجلة إلى ما يقع وراء المحسوس، يحدوهم إلى ذلك الشوق إلى الأفاق النائية التي تتألق بالضوء الأبدي وتتوارى فيها ظلمات الخوف من الفناء، من ذلك ما جاء به ابن العربي في شعره وذلك بقوله:

أيا روضة الوادي أجب ربة الحمـى وذات الثنايا الغر، يا روضة الوادي

وظلل عليها من ظلالك ساعـة قليلا إلى أن يستقر بها النـادي

وتنصب بالأجواز منك خيامـها فما شئت من طل غداء لمنـاد

وما شئت من ويل وما شئت من ندى سحاب على باناتها رائح غـاد

وما شئت من ظل ظليل ومن جنـى شهي لدى الجاني يميس بميـاد

ومن ناشد فيها زرود ورملهـا ومن منشد حاد ومن منشد هـاد

فالطبيعة قد غدت شفرة أو شفرات يقرأ الصوفي فيها بضرب من الكشف لغة ذات حدين: أحدهما حسي فيزيائي والآخر روحي إلاهي، فالأول تمثله تلك التجليات المتنوعة للذات الإلهية في مظاهر الطبيعة من جمادات وأحياء والثاني تمثله تلك الترجمة الدقيقة لهذه المظاهر والتي تجعل منها روحا علوية أو حكمة إلهية مشرقة.

كما يقول أيضا ابن عربي فيما يضمنه شعره من صور لأشخاص وأمكنة وحيوانات، إنما لكونها تجليات للذات الإلهية في تلك الصور فيقول:

وفي صورة الأكوان أبصرت صاحبي لذا كثرت أسماء حبي في شعره

فإن قلت شعرا فيه شخص معين فما هو إلا ما تضمنه صدري

هو الحق لكن قيدته حقائق تقوم به من حس أوعقل أو فكر

يناجيه في سري ضميري وشاهدي بأسمائه في الشفع كان أو الوتر[1].

وتكون الطبيعة عند الصوفية مظهرا من مظاهر التجلي الإلهي، تكون فيه المظاهر الحسية منطلقا لإدراك الجمال المطلق ومظاهر التجلي في الكون عبر عنها ابن عربي في فلسفته الصوفية بوحدة الوجود التي تعتبر من أهم الأفكار في فكره، فهو يرى أن الله أصل كل موجود والموجود لله وما يوصف به الموجود من أية صفة كانت إنما المسمى بها هو مسمى الله، ولهذا يكون أصل الوجود عيني أو غيبي راجع لأصل واحد هو الله تعالى.

تتجلى مظاهر ورموز الطبيعة في الشعر الصوفي من خلال شعر قيس بن الملوح الذي استفاد أيما استفادة من مناظر الطبيعة إذ يقول في أحد قصائده

وأجهشت للثوبان حين رأيته وهلل للرحمان حين رآني

وأذريت مع العين كما رأيته ونادى بأعلى صوته ودعاني

فقلت له أين الذين عهدتهم حواليك في خصب وطيب زمان

فقال مضوا واستودعوني بلادهم وما الذي يبقى مع الحدثان

[1]: إعداد الطالب: أحمد عبيدلي، الخطاب الشعري الصوفي المغربي في القرنين السادس والسابع الهجريين، بحث مقدم لنيل شهادة الماجستير في الأدب المغربي القديم، جامعة الحاج لخضر بباتنة، السنة: 2004-2005م، ص: 104-105-106.

وإني أبكي اليوم من حذري غدا فراقك والعينان مؤتلفـان

سجالا وهتانا ووجلا وديمـة وسحا وتسجاما على همـلان[1]

جعل ابن الملوح من الطبيعة الجامدة والصامتة في عناصرها صورة متحركة حية لها أحاسيس ومشاعر، يسعد بال لقيا، ويبكي للفراق [2] وهو تعبير صريح عن حالة قيس بن الملوح التي آل إليها من فقد الحبيب فكل عناصر الطبيعة تشاركه فيما هو فيه من وجد وصبابة، وإذا عدنا إلى تحليل هذه القصيدة نجد مقاربة بين الوجود [التوبان] عنصر من عناصر الوجود، وهو عنصر جامد وصامت، [الرحمان اسم من أسماء الله الحسنى].

فالجبل الصامت هنا ما هو إلا رمز إلى أن كل المخلوقات والعناصر الكونية تسبح لله تعالى، وبما أنه عنصر وجودي فهو مظهر تجلي إلهي يرى فيه قيس تلك الروح العلوية.

وهذه الجبال تمثيل لثباته على حبه وعدم تغيره على رغم الفراق والمسافات البعيدة ومهما تغيرت الظروف، وتبدلت الأزمان وهذه الجبال في سموها وشموخها تسامي بحبه ورفعه لأعلى الدرجات، فنظرة قيس نظرة مفعمة بالحب والحنين لأن هذا الجبل "التوبان رمز من رموز التجليات الإلهية، وتبيان حالة الحب الدائمة إلى يوم أن يطوي الله تعالى هذه الأرض فقلبه معلق بذي الجلال المطلق"[3]

الطيور والحمام:

يعتبر الطير من أهم العناصر والمظاهر الطبيعية وتحديد طير الحمام لما له من تأثير كيميائي على نفسية الإنسان "الحمائم التي تشد أو تهدل وتسجع فتشجن قلوب العرفاء وتحرك

[1]: انظر، نبيلة حيرش، ملامح التوجه الصوفي في شعر الغزليين، مرجع سبق ذكره، ص: 107.

[2]: مرجع نفسه، ص: 76-78.

[3]: مرجع نفسه، ص ن.

فيهم تحنن إلى الكينونة التي اعتبرت عندهم، وطن الأوطان وتشير فيهم شوقا لا متناهيا إلى ما يمكن أن يوصف أنه عود إلى البدء.

يقول أيضا قيس بن الملوح في هذا الصدد:

لقد هتف في جنح ليل حمامـة على فنن وإني لنائــم

فقلت اعتذارا عند ذاك وإننــي لنفسي فيها أتيت نائــم

أ أزعم أني عاشق ذو صبابـة بليلى وتبكي البهائــم

كذبت وبيت الله لو كنت عاشقا لما سبقتني بالبكاء الحمائم

تجلت الصورة واضحة في استعمال الطير، وهو يحكي الحال الذي آل إليه الحمام من العشق والحب، هذا الحمام الذي يبعث صوته في النفس طربا إذا غنى وشجوا إذا كان نواحا وبكاء هذه البهائم والحيوانات والحمام على وجه التحديد يبكي حب ليلى وأي ليلى هذه التي تبكي الحمام على فراقها هل هي ليلى العامرية المرأة التي لام قيس نفسه من أجلها أم أنها ليلى المرأة الرمز.

إن الحيوانات تسبح ليلا نهارا، هذه المخلوقات العظيمة والعجيبة والتي تبكي من عشقها وحبها طبعا بكاؤها لم يكن من أجل ليلى العامرية.

في هذه الصورة العميقة والمعقدة في دلالتها توحي بأن قيس شغله النوم عن محبوبه، ولم تغفل عن البهائم ولا الحمائم كيف لا والليل يمثل أحسن الأوقات التي يكون فيها الرب قريبا من عبده. [1]

ولقد صور ابن الفارض وحدة الوجود ووحدة الفاعل متجلية في مظاهر الوجود المتضادة وأشكاله المتقابلة من طير، نياق وسفن وأسماك وضوار كما صور هذه المتقابلات في التحامها وتصارعها طلبا للبقاء وتحقيقا لمبدأ إرادة القوة وإرادة الحياة فقال في ثائيته الكبرى:

[1]: انظر مرجع نفسه، ص: 79-82-83.

ثرى الطير في الأغصان يطرب سجعها بتغريد الحان لديك سجيـــة

وتعجب من أصواتها بلغاتـــها وقد أغربت عن السن أعجميـة

وفي البر تسري العيس تخترق الفـلا وفي البحر تجري الفلك في وسط لجة

وتنظر للجيشين في البرمـــرة وفي البحر أخرى في جموع كثيرة

فمن ضارب بالبيض فتكا وطاعـن بسمر القنا العسالة السمهريـة

ثرى ذا مغيرا باذلا نفســه وذا يولي كسيرا تحت ذل الهزيمـة

وتطرح في الذهر الشباك فتخـرج السماك يد الصياد منها بسرعـة

ويحتال بالاشتراك ناصبها عـلى وقوع خماص الطير فيها بحبـة

ويكسر سفن اليم ضاري دوابـــه وتظفر أساد الثرى بالفريســة

ويصطاد بعض الطير بعضا من الفضا ويقنص بعض الوحش بعضا بقفرة

وفي الزمن الفرد اعتبر تلق كل مـا بدا لك في مدة مستطيلـــة

وكل الذي شاهدته فعل واحـــد بمفرده لكن بحجب الأكنـــة

إذا ما أزال الستر لم تر غيـره ولم يبق بالأشكال أشكال ريـة

وحققت عند الكشف أن بـنوره اهتديت إلى أفعاله بالدجنـــة

ولا يخفى أن ابن الفارض أحال في هذه الأبيات إلى ما استقرت عليه العرفانية الصوفية من تضايق بين الوحدة والكثرة بحيث يشهد كل حد في الآخر، وإلى ما اعتقدته من أن الطبيعة في تكثر مظاهرها، وتقابل أعيانها وصيرورتها وحركتها، ليست إلا انكشافا للألوهية المحايثة الباطنة

فيها ومتى اعتبر الصوفي العارف هذه المظاهر المتقابلة في الزمن الفرد، تجلت له الوحدة الوجودية مماثلة في وحدته الفاعل.

وقد عبر ابن الفارض محيلا على صور الطبيعة المتنوعة في سياق رمزي، وذلك من قوله في ثائيته أيضا:

فان ناح في الإيك الهزار وغردت

جوابا له الأطيار في كل دوحة

واطرب بالمزمار مصلحه على

مناسبة الأوتار من يد قينـة

وغنت من الأشعار ما رق فارتقت

لسدرتها الأسرار في كل شدوة

تنزهت في آثار صنعي منزها

عن الشرك بالاغيار جمعي وألفي

ولما كان للطيور وخاصة الحمائم نصيب من استوحاه الشعر الصوفي كان نصيب للثعبان من بين جميع الزواحف رمزا خصبا يدل على أول كائن في سياق الخلق وهذا ما نقع عليه أساطير مصر القديمة وفي العرفانيةالهرمسية رمز الحية التي تقض على ذنبها، إلى الدائرة التي كانت من أكثر الأشكال تقديسا لدى الهرامسة، لما تضمه من تصورات خاصة بدوره الزمان وبعود الأشياء على حالتها الأولية.

أما العرفانية الصوفية فقد احتفت من الحيوان بالبقرة التي أشربت رمز النفس المستعدة للرياضة ومن عالم الطير رمزت بالعنقاء وهي كما نعلم طائر خرافي إلى الهباء الذي فتح الله فيه أجسام العالم، وبالحمامة الورقاء التي كثيرا ما توصف بالطوق إلى النفس الكلية والروح المنفوخ في الصور المسواة، وبالغراب من حيث بعده وسواده، إلى الجسم الكلي الذي هو في غاية البعد عن عالم القدس، وبالعقاب إلى القلم الذي يناظر في لغة الفلسفة الأفلطونية العقل الأول[1].

[1]: انظر عاطف جودة نصر، الرمز الشعري عند الصوفية، مرجع سبق ذكره، ص: 92-294-296-297.

قبل الولوج في متاهات النصوص الصوفية ، ودهاليزها الملتوية المتعرجة ، وزحاليقها المتقنعة الصنع ، قبل ذلك لابد ان ناخذ فكرة واضحة عن الاسالبيب التي يتبعونها في بسط افكارهم وعقائدهم ، في اقوالهم وكتابتهم ، في تواليفهم ودعاياتهم ، لنستطيع فهم كلامهم بوضوح تام ، وان نعرف اغراضه واهدافه ، وبدون ذلك لا نستطيع دراسة الصوفية دراسة صحيحة ، سنرى في هذه الدراسة بوضوح تام مايلي :

* هناك سر غريب يتواصلون بكتمانه عن غير اهله.

* اهل هذا السر هم الصوفية.

* هذا السر كفر وزندقة ، ويقتل من يبوح به على انه مرتد عن الاسلام.

* يقسمون اهل المجتمع الى صنفين : اهل الشريعة ، ويسمون اهل الظاهر ، او اهل الرسوم ، او العامة .

اهل الحقيقة ، وهم الصوفية ، ويسمونهم ايضا اهل الباطن ، اهل الاذواق ، او الخاصة ،

* يتواصلون دائما وفي كل زمان ومكان ، حيث يعبرون باللغز والرمز والاشارة والعبارة المنمقة.

* لا يعرف هذا السر الا بالذوق ، أي ان يتذوقه الانسان بنفسه .

* يرمزون الى الذات الإلاهية باسماء مؤنثة مثل ليلى و بثينة وغيرها [1]

فاللغة في نظر الصوفي يسكنها الاختلاف ، وبذلك اخرجها عن طبيعتها المعهودة بين الناس ، وجعل منها لغة اخرى لا يفهمها الا هو ، مما احدث في اللغة تشويشا معرفيا لا يمكن التخلص منه بسهولة ، انه يضع الكلمات في فضاء لم تعهده ، ومن هنا يخلق بها جمالا غير معهود.

[1]: محمود عبد الرؤوف القاسم ، الكشف عن الحقيقة الصوفية لاول مرة ، توزيع دار الصحابة للطباعة والنشر ، بيروت – لبنان ، ط1 ، 1408 هـ-1978 ص 17-18.

فالصوفي هو فان عن ضاهره حي في باطنه لذا اصبح الزاما عليه ان يتجاوز لغة الظاهر بلغة اخرى يسكنها معنى اخر مغاير لما هو معروفا في اللغة الطبيعية ، معنى يصدم المتلقي ويشوش عليه الفهم ، والاعتقاد السائد عند مشاييخ التصوف ان كلامهم لا تحيط به العبارة .لان اللغة الصوفية هي تلك اللغة الاشرافية التي غلب عليها الفيض النوراني والمواجيد والشطح والسكر .فالمقولات الروحية التي اسس عليها مشاييخ التصوف معرفتهم هي مقولات ذوقية باطنية ، وبذلك فهي تتلاءم مع لغة عالم الحس والمشاهدة فكان التحذير من تلك اللغة . فاياك ان تقف مع اللفظ القصير فتسحر به عن المعنى العريض ، فان اللفظ للعامة والمعنى للخاصة [1]

اليائية :

ورد في ديباجة ابن الفارض ان الملك الكامل لم يسمع بابن الفارض ولم يعرف شيئا عن ادبه وسلوكه ، ولم يقدره حتى قدره الا في هذا الطور الاخير من حياته ، وهذا ما حكاه سبطه من ان الملك الكامل كان جالسا ذات يوم في مجلسه الذي كان يعقد من اهل العلم والادب ، وكانوا يتداكرون اصعب القوافي ، فقال الملك ما اصعب الياء الساكنة ، وطلب الى الحاضرين ان يذكر كل منهم ما يحفظه في هذه القافية ، فلم يتجاوز احدهم عشرة ابيات ، وهنا قال الملك انه يحفظ منها خمسين بيتا قصيدة واحدة وذكرها ، وقال القاضي شرف الدين كاتب سر الملك انه يحفظ منها مائة وخمسين بيتا قصيدة واحدة وانشد قصيدة ابن الفارض اليائية التي مطلعها :

سائق الاظغان يطوي البيدطي منعما عرج على كتبان طي .

ولما سأل الملك عن ناظم هذه القصيدة ، وعلم من كاتب سره انه ابن الفارض ، كان ما كان من ايفاد الملك كاتب سره الى ابن الفارض ومعه الف دينار يقدمها اليه برسم الفقراء الواردين عليه ،وما كان من تائب ابن الفارض قبول المال والحضور الى الملك ، مما دعا الملك الى ان يقول :

[1]: انظر دكتور ، ودناني بوداود ، "اللغة الصوفية عند جمال الغيطاني"، حوليات التراث ، جامعة الاغواط ، د.ط، 06-2006 ، ص 21-22 .

" مثل هذا الشيخ يكون في زماني ولا ازوره ، لابد لي من زيارته ورؤيته" ومن ثم قصد الملك ومعه جماعة من خواص الامراء الى الازهر ولكن ابن الفارض لم يكد يحس قدومهم حتى خرج من الباب الاخر الذي بظاهر الجامع ، وسافر الى ثغرة الاسكندرية واقام بالمنار اياما ، ثم عاد الى الجامع الازهر متوعكا ، فلما بلغ الملك نبأ توعكه ارسل اليه يستاذنه في ان يجهز له ضريحا عند قبر امه بقبة الامام الشافعي فلم ياذن له ، ثم ساله ان يبني له تربة تكون مزدار مختصا به ، فلم ينعم له بذلك .

تتكون يائية ابن الفارض من مائة وواحد وخمسين بيتا على بحر الرمل وتعد فكرة الحب الإلهي هي الفكرة الاساسية التي تتناولها القصيدة ، وهي تصور الرحلة الصوفية نحو العالم الاقدس بل ان اليائية تعتبر "اهم نمادج الرحلة في الشعر الصوفي التي انبتت على علاقة البين والمتوترة بين الانا والاخر ، فهي تقوم على بنية نواة عميقة اساسية ومكونة من طرفين (محب / محبوب) ولقد بدأ الشاعر يائيته بموضوعية الرحلة سائق الاضغان الذي شد الرحال واقبل على السفر يطوي البيد طيا [1]

– دلالات رمز الطبيعة الكونية من خلال اليائية .

1/ الطبيعة السماوية

2/ الطبيعة الارضية

– يقول ابن الفارض في مطلع القصيدة

سائق الاظغان يطوي البيدطي منعما عرج على كتبان طي .

يحتوي البيت الاول على دلالة رمز الطبيعة الارضية في كلمة سائق الاضغان ويقصد بذلك ابن الفارض رحلته الصوفية الى القدس الاعلى كرحلة سائق الاضغان " الرجل الذي يحدو بالابل التي

[1] – انظر الخطاب الصوفي في يائية ابن الفارض دراسة اسلوبية للطالب : النوري كليوز باتنة سنة 2001–2002.

تحمل فوقها النساء داخل الهوادج في الصحراء الواسعة وفوق التل الرملي وابن الفارض في هذا البيت يصف المرأة وشوقه اليها وهو بذلك يرمز بها الى الذات الإلهية. [1]

-وهناك مصطلحات صوفية مع خروجهم عن المالوف والمنطقي في الكتابة واتكاضهم في احشاء الجنون والهذيان اللغوي والتاويل المتعسف ، خرج المتصوفة على قيود اللغة المعجمية [2] والصرفية فولدوا الدلالات من الفاظ اصلية بقرينة قريبة او بعيدة او بلا قرينة ، واشتقوا مفردات من جذور او مشتقات لتذليل اللغة وتطويعها لاغراضهم ،ولم يراعوا اللغويين فهم عندهم الاخيار وليس اللغوي والصوفي اذن تسع ولا لسانا ينطق واخضعوا دلالة الالفاظ للسياق من غير اعتبار للمعنى الاصلي معجما ام صرفي ، وبعض المصطلحات عندهم لا تستقر على مراد واحد فتستعمل حسب المطلوب في هنيهة الكلام ومن هنا اختلافهم في تفسيرها وهذه جملة منها نوردها عن " اللمع" للسراج الطوسي وغيره.

-حال * : نازلة تنزل بالانسان في الوقت فتغمره قلبه ثم تزول ، واكثرهم على ان الحال لا يدوم ومثل هذا الحال صفاء في الوقت قد ياتي كلمح البصر ثم يذهب ، ومن الاحوال ايضا السرور والحزن والقبض والبسط والشوق والقلق والسكينة [3]

مقام : ما يقوم في الانسان على التمام ويدوم ، ويحتاج الى مجاهدة ، وقد يكون في اصله حالا يتكرر فيدوم . والمقام بهذا المعنى هو الذي يسميه الفيلسوف الوجودي كيركغارد : " هنيهة ابدية " وقد يترقى المقام الى مقام ارفع.

ومن المقامات : المحاسبة ، والمحبة ، والزهد ، والمعارضة ، والقرب من الخلق وايجاد الراحة لهم [1]

[1]: انظر ديوان ابن الفارض اغنت به وسرحه : هيثم هلال ، دار المعرفة ، بيروت ، لبنان ط2 س 2005

[2]انظر مدارات صوفية ، هادي العلوي ، مركز الابحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي ، ط1 ، السنة 1997 ، ص 195 .

[3] - انظر مدارات صوفية ، هادي العلوي ، مرجع سبق ذكره ص 195

– اما في البيت الثاني يقول ابن الفارض :

وبذات الشيح[2] * عني ، ان مرر ت بحي من عريب الجزع ، حي

والشاعر في هذا البيت يصف ديار نبي يربوع التي كانت مشتهرة بهذا النبات الا وهو الشيح ذا رائحة طيبة الذي كانوا يسكنون في منعطف الوادي وابن الفارض من خلال هذا

البيت يصف اماكن واشخاص حي من عريب الجزع ابن الفارض هنا طلب التحية في مخاطبتهم وطلب التكلم معهم عن معاناته بسبب الشوق اليهم وهذا يدخل ضمن الاحوال وايضا بحكم اصله العربي من ناحية وبحكم الاعوام التي قضاها باودية مكة من ناحية اخرى .

– اما في البيت السابع يقول ابن الفارض

كهلال الشك، لو لا انه انّ ، عيني ، عينه ، لم تتاي

ط سماوية .

– في كلمة كهلال الشك ذات دلالة سماوية

ابن الفارض هنا يشبه نفسه بهلال الشك في نحافته ونحوله بسبب معاناته من بعد الحبيب وانه صار خفيا لا يدل عليه الا انينه.

كذلك في البيت 10 بقوله:

بين اهليه غريبا ، نازحا وعلى الاوطان لم يعطفه لي

ط أ .

[1] – انظر ديوان ابن الفارض: هيثم هلال مرجع سبق ذكره .

[2] – ذات الشيح : موضع من ديار نبي يربوع مشتهر بهذا النبات الطيب الرائحة ، عريب تصغير عرب وهم سكان المدن من غير العجم ، الجزع ، منعطف الوادي

ابن الفارض في هذا المقطع يتملكه شعور رهيب بالغربة وهو يبين اهله حيث يفترض ان يجد الانس ، ثم يشير الى رحيله عن اهله ووطنه بل ويضيف انه ليس لديه رغبة في الرجوع اليهم فكل هذه المشاعر (الغربة ، النفور من الوطن ، عدم الحنين اليه ...) يولدها المكان الذي انطلقت منه الرحلة .

- هنا ايضا ابن الفارض يدخل في باب الاحوال (*) التي هي المواهب الفايضة على العبد من ربه اما واردة عليه ميراثا للعمل الصالح المزكى للنفس المصفى للقلب، واما نازلة من الحق امتنانا محضا وانما سميت احوالا لتحول العبد بها من الرسوم الخلقية ودركات البعد [1] الى الصفات الحقية ودرجات القرب ، وذلك هو معنى الترقي

يقول ابن الفارض في البيت 14:

صاديا[2]* شوقا لصدا طيفكم جد ملتاح الى رؤيا وري

ط سماوية

- الشاعر هنا يتحدث عن غياب وحضور الحبيبة فيجعل من الطيف الخيال ويقصد به حضور الحبيبة

اما في البيت 26 يقول ابن الفارض

هل سمعتم ، او رايتم اسدا صاده لحظ مهاةٍ[3]**، اوظبي

ط ارضية ط ارضية ط ارضية

- في هذا البيت يقصد الشاعر بكلمة اسد التعظيم والتبجيل

[1]: معجم المصطلحات الصوفية ، للدكتور : عبد العال شاهين ، دار المناد ، القاهرة ، ط1 ، س 1413 هـ 1992 م ص 52

[2]*: صاديا : لصدا طيفكم عطشان لمائكم العذب ، الطادي : العطشان و الملتاح: العطشان ، الرؤيا: ما يراه المرء في منامه

[3]**: المهاة : نوع من بقر الوحش تدعى في عصرنا البلورة ، وظبي: تصغير ظبي

اما كلمة مهاة او ظبي خاصة فهي دلالة على التلميح والتدليل وربما الشاعر هنا يقصد بها صفات تتعلق بالمحبوب ومنها ما تعلق بالمحبوب وقد مرت في الابيات السابقة كلمة عريب كلمة: اهيل

وقد وردت كلمة الاسم الاعظم (*) في المصطلحات الصوفية التي يقصد بها الاسم الجامع لجميع الاسماء .وقيل : هو الله : لانه اسم الذات الموصوفة بجميع الصفات المسماة بجميع الاسماء ولهذا يطلقون الحضرة الإلهية على حضرة الذات مع جميع الاسماء ، وعندنا هو اسم الذات الإلهية من حيث هي هي أي : المطلقة الصادقة عليها مع جميعها او مع بعضها اولا مع واحد منها[1] لقوله تعالى : "قل هو الله احد "[2]

في البيت (43) يقول ابن الفارض

روح القلب بذكر المنحنى [3] * واعده عند سمعي

ط ارضية

يعد القلب في المصطلح الصوفي جوهر نوراني مجرد ، يتوسط بين الروح والنفس وهو الذي يتحقق به الانسانية ، ويسميه الحكيم : النفس الناطقة ، والروح باطنه ، والنفس الحيوانية مركبة وظاهره ، المتوسط بينه وبين الجسد ، كما مثله في القران بالزجاجة والكوكب الدري ، والروح بالمصباح [4] ، في قوله تعالى : " مثل نوره كمشكاة فيها مصباح ، المصباح في زجاجة (6) الزجاجة كانها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية (7) " [5]

[1]: د عبد الهال شاهين : معجم المصطلحات الصوفية مرجع سبق ذكره ص 54.

[2]: سورة الاخلاص ، الاية 1.

[3]*: المنحنى : مكان انحناء الوادي وانحطاطه

[4]: د عبد الهال شاهين : معجم المصطلحات الصوفية مرجع سبق ذكره ص 162

[5]:

في هذا البيت يقر الشاعر بمدى اتصاله وقربه من المكان ورغبته في الاقتراب منه والحنين اليه وقد يكون اتصال الشاعر في هذا المقطع اتصال روحي .

ويعرف الاتصال ** في معجم المصطلحات الصوفية بانه ، ملاحظة العبد عينه متصلا بالوجود الاحدي ، قطع النظر من تقيد . وجوده بعينيه واسقاط اضافته اليه فيرى اتصال مدى الوجود ونفس الرحمان اليه على الدوام بلا انقطاع حتى يبقى موجودا به [1] اذن فابن الفارض يحمل لنا دلالة على اتصاله بالوجود الاحدي وملأ كل مافي جوهر روحه بالوجود والنظر الى موجودات العالم القدس .

اما في البيت (44)

نعم ما زمزم شاد محس بحسان، تجدوا زمزم جي *

ط ارضية

تعد كلمة جي دلالة طبيعة ارضية تدل على خير مكاني الذي يوجد فيه المحبوب

والبيت (45) حيث يقول :

وجناب** * ، زويت من كل فجـ ج له ، قصدا ، رجال النجب زي

**: الشجرة هي النفس ، والمشكاة : البدر ، وهو الوسط في الوجود

[1]: د عبد الهال شاهين : معجم المصطلحات الصوفية مرجع سبق ذكره ص 50

*:جي : واد ويجوز ان يكون مرحم جية بالكسر ، موضع يجمع فيه الماء

**جناب : الناحية والفناء ، بكسر الفاء ، النجب : جمع نجيب وهو الكريم الحسب ويرد هنا بالجناب مكة .

يتحدث ابن الفارض من خلال هذا البيت على الفناء وقد استعمل الصوفيين هذا المصطلح في قصائدهم من بينهم ابن العربي الذي ذهب إلى أن الفناء (عدم رؤية العبد لفعله ، بقيام الله على ذلك)[1]

كما يعرف الفناء أيضا على انه تعريف نسبي .وفي اللمع هو فناء صفة النفس وفناء المنع والاسترواح إلى حال وقع يتقابل مع مصطلح البقاء الذي هو استيلاء سلطان الحقيقة على العارف فيفنى على حضوظ نفسه وغيرها ، والبقاء هو بقاء الفناء لان فناء صفة النفس قد يكون حالا زائلا وقد يستقر طويلا ، وقد يكون الفناء في الحق فتغيب صفات المخلوق في صفات الخالق ، وهذا هو عين الجمع أي الطور الذي يناله فيه الإنسان، وقد أعلنه كثير منهم الحلاج وأبو يزيد وهذا الطور مقارن لبلوغ الرتبة العليا في القوة ، كما عرف الفناء أيضا بأنه الاستغراق في عظمة الباري ومشاهدة الحق ، أي في عظمة الوجود المطلق متعلقا بروح الكون وهو الدرجة العليا للتأمل [2] كما بعد الفناء شرط من شروط التوحيد أي الفناء عن وجود السوى ، والتوحيد الصادر من العبد غير صحيح ، لاستلزامه وجود الموحد الموحد وهذه اتنينية منافية للتوحيد الصوفي وعرف الفناء بأنه (استعجام الكل عن أوصافك واشتغال الكل منك بكليته [3]

كما يعرف الفناء بالقرب بما سبق في الازل لعهد الذي بين الحق والعبد في قوله تعالى : " الست بربكم ، قالوا : بلى " [4] يستعمل ابن الفارض مصطلح الفناء وهذا أمر ليس بالغريب عنا لان حياته الصوفية بدأت بسياحته في وادي المستضعفين بالمقطم ومن ذلك حبب إليه الانقطاع إلى الله تعالى [5]

---

[1]: د محمد علي كندي : في لغة القصيدة الصوفية ، دار الكتاب الجديد المتحدة 2010 ، بيروت ، ط1 ، ص165

[2]: انظر هادي العلوي : مدرات صوفية مرجع سبق ذكره ص 198 199

[3]: د احمد عبد العزيز القصير : عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية ، مكتبة الرشد ناشرون ، المملكة العربية السعودية ، ط1 ، 2003 ، ص 123124

[4]:انظر د عبد العال شاهين ، معجم المصطلحات الصوفية مرجع سبق ذكره ص 161

[5]: انظر ابن الفارض والحب الإلاهي ،د محمد مصطفى حلمي مرجع سبق ذكره ، ص 92

– تتضح أبيات القصيدة على أنها أبيات معظمها تنطوي على حب الشاعر للمحبوبة وللمكان بصفة خاصة لما تحمله من معاني المعاناة والحزن والأسى لمفارقة المحبوب ويظهر ذلك من خلال قوله:

منى[1]* عندي المنـي بلغتها واهيلوه ، وان ضنّو ، بفي

ط ارضية

مند [2]أوضحت قرى الشام ، وبا ينت بانت الضواحي حلتي

ط ارضية ط ارضية

– يتحدث الشاعر في هذه الأبيات عن الأماكن التي كان يعيش فيها فيصفها ويصف من يسكنها ويخصص بالذكر محبوبته مي بما أن هذه القصيدة تنطوي تحت القصائد الغزلية للشاعر وهذين البيتين يؤكدان ذلك .

حيث أن ابن الفارض من خلال يائيته استخدم الكثير من الألفاظ والكلمات وأسماء الأمكنة ذات صلة به وبمحبوبه فالشاعر هنا يتحسر على مافاته من أيامه ولياليه مع أهله ومحبيه يقول في موضع أخر :

خرت[3]* الاقمار طوعا، يقظة او تراءن ، كرؤيا في كري**

ط سماوية

[1]–* قرية في مكة معروفة ، اهلوه ، تصغير اهلون مع حذف النون الاضافة . وفي : فيء بمعنى الرجوع

[2]***– اوضحت : تبينت ورات

[3]*: سقطت ، طوعا : اختيار الاكرها ، كري ** : تصغير كرى أي النوم

يتحدث ابن الفارض في هذا البيت عن مدى تأثيره وانغماس روحه في الأخر أي المحبوب حيث أن تأثيره تجاوز تأثير جمال وجلال الأخر (المحبوب) بل تعداه ليشمل الوجود وهذا يتبين من خلال البيت السابق إذا يرى بان هذا المحبوب إذا اظهر نفسه سقطت الأقمار طوعا ، وذلك بتأثير من جماله وجلال وهذا كله يدخل في المشاهدة التي هي في قاموس المصطلحات الصوفية هي مطالعة القلب للجمال القدسي ، والمشاهدة هذه صفة العبد والتجلي صفة الرب سبحانه وتعالى وهو معنى يتصف به المتجلي وقال رضي الله عنه : المشاهدة هي تجلي

الحقائق بلا حجاب لكن مع خصوصية وتأتي بعدها المعاينة التي هي (تحلى) مطالعة الحقائق بلا حجاب ولا خصوصية ولا بقاء للغير والغيرية ، عينا وأثرا . وهو مقام السحق والمحق والدك والفناء فليس في هذا إلا معاينة الحق في الحق للحق بالحق [1]

تقوم القصيدة اليائية على ثنائية الأنا المحب والأخر المحبوب .

– يقول ابن الفارض في البيت (61)

شفعت حجي ، فكانت ، إذ بدت بالمصلى[2]* ، حجتي في حجتي

ط ارضية

كلما ابتعد ابن الفارض عن محبوبته زاد حب واشتياقا لكنه من جهة اخرى في ظاهره حب المحبوب إلا وهو الله سبحانه وتعالى فهو يصلي الى الكعبة وفي الباطن قبلته نحو وجه الحبيبة وهو أدى للقبول والرضا من صلاة الظاهر.

[1]: اليمن حمدي : قاموس المصطلحات الصوفية ، دار قباء ، القاهرة ، د ط س 2000 ، ص 86

[2]*: المصلى : اسم مكان في مكة ، حجتي : هما حج في الظاهر الى الكعبة وحج في الباطن الى القلب او العقل الذي تجلت عليه المحبوبة

لذلك فرقت المعرفة الصوفية بين المعرفة العقلية والمعرفية الذوقية الباطنية . وأكد مشايخنا على أن المعرفة الصوفية هي معرفة باطنية بعيدة كل البعد عن المعرفة العقلية ، ولم يقفوا عند

هذا الحد ، بل ذهبوا أكثر من ذلك إلى ذم العقل واتهامه بعدم الإحاطة بالمعرفة الباطنية ، (لان العقل في نظرهم محدود الأفق لا يمكنه الإحاطة بكل شيء وان العلم الباطني يحصل في حالة المحو وليس الصحو .[1]

ويعرف المحو في المصطلح الصوفي على انه رفع أوصاف العادة أما الصحو : رجوع إلى الإحساس بعد الغيبة [2]

كما يعرف المحو أيضا بأنه رفع أوصاف العادة والإثبات إقامة أحكام العبادة واصله قوله تعالى " يمحو الله ما يشاء ويثبت " وللصوفية فيه كلام اشاري كقولهم يمحو عن قلوب العارفين ذكر غير الله ويثبت على السنة المريدين ذكر الله وقولهم يمحوا وصافهم ويثبت أسرارهم.

والمريد : فالمريد هو العبد والمراد هو الله ، وهذا إذا طرحنا بصيغة التقابل أما في صورة الإفراد فان المراد يعني أحيانا المجذوب . قوله تعالى " يريدون وجهه"

أما السكر والصحو : قال في (العوارف) : السكر استيلاء سلطان الحال والصحو العود إلى ترتيب الأفعال وتهذيب الأقوال ، فالسكر الأرباب القلوب والصحو للمكاشفين بحقائق الغيوب [3]

ثم يتحدث ابن الفارض في البيت (64) حيث يقول :

جنـة [1]*عندي رباها امحلت ام حلت ، عجلتها من جنتي

[1]: د محمد عباسة : محلية حوليات التراث ، جامعة مستغانم العدد 06 ، 2006 ، ص 22

[2]: د محمد عبد المنعم الذفاجي : الادب في التراث الصوفي ، مكتبة غريب ، القاهرة ، د ط ، دس ص 261 262

[3]:د ك محمد بن بريكة (البوزيدي الحسني ، التصوف الاسلامي من الرمز الى العرفان ، دار المتون ، الجزائر ، ط1 ، 2006 م /1427/هـ ص 234

ط سماوية

يقصد ابن الفارض من خلال هذا المقطع انه عبد أكثر العباد المتقربين إلى الله تعالى من خلال سلوكه وإتباعه الطريق المستقيم وعبادة الله تعالى وذلك بإتباع أوامره والابتعاد عن نواهيه وبذلك يكون قد رسم طريقا في الجنة وجعلت له معجلة في الدنيا العاجلة .

ويعرف الجذب والسلوك في الاصطلاح الصوفي على أن الجذب هو طريق الاصطفاء ومعناه قطع المقامات جملة دون جهد بل من الله ومفضلا [2]

أما السلوك فهو طريق المجاهدة والترقي في المقامات، فالمجدوب مجتبي السالك مهتدي ولا يصلح المجذوب للتربية بخلاف السالك.

قال الشيخ براده في (جواهر المعاني) معنى الاجتباء هو جذب الله تعالى للعبد الى حضرة قدسه بحكم الفضل والجود والعناية بلا تقدم سبب من العبد والمجتبي يسمي محبوبا ومصطفى ومرادا ومعتنى به [3] لقوله تعالى " الله يجتبي اليه من يشاء ويهدي اليه من ينيب " [4]

– كما أن الجذبة : هو تقريب العبد بمقتضى العناية الإلهية المهيئة له لكل ما يحتاج اليه في طي المنازل إلى الحق بلا كلفة وسعي منه

والمجدوب : من اصطنعه الحق تعالى لنفسه ، واصطفاه لحضرة انسه وطهره بماء قدسه وحاز من المنح والمواهب ما فاز به جميع المقامات والمراتب بلا كلفة المكاسب والمتاعب [5]

---

[1]*: الحديقة ذات النخل والشجر ، الربا جمع ربوة لما ارتفع من الارض ، افحلت : من المحل الذي هو الجذب

[2]: المرجع نفسه ص 230

[3]:المرجع نفسه ص 231

[4]: سورة الشورى الآية 13

[5]: د عبد العال شاهين ، معجم المصطلحات الصوفية مرجع سبق ذكره ص 65–96

لذلك فان ابن الفارض في هذا البيت يرى بأنه شديد القرب من الله تعالى ويرى بأنه يعيش في جنة أنعمها الله سبحانه وتعالى عليه . دون الآخرين ويقصد بها الجنة التي يدخل إليها العبد أن شاء الله وذلك بتصرف من الرب الذي هو العلي عن كل ما سواه ، ومنه سميت الربوة ربوة لعلوها ومعناه هو المالك والمتصرف والخالق والقاهر والنافد حكمه ومشيئته وكلمته في كل ما سواه [1]

يقول في موضع أخر : او في البيت 65

كعروس جليت في جبر صغ صنعاء ، وديباح خوري

ط ارضية

وفي البيت أيضا (70)

لا تملني عن حمى[2]* مرتبعي عدوتي تيما لربع بتمي

ط ارضية ط ارضية

هذان البيتان أيضا يوضحان مدى تعلق ابن الفارض وتذكره وحنينه الى المكان الذي كان يقيم فيه ويعبد الله ويتذكره ويسجد ويلبي نداءه في كل حين.

وابن الفارض أيضا في البيت (65) يصف محبوبه سبحانه وتعالى بأوصاف متعددة تصب كلها في خانة الجليل الباهر ويخص بذات ذاته سبحانه وتعالى . قال رضي الله تعالى عنه الصفات الإلهية لا تكشف العبارة عنها شيئا وانما تعرف حقائقها بالذوق والحال [3]

[1]: اليمن حمدي : قاموس المصطلحات الصوفية مرجع سبق ذكره ، ص 63

[2]*: حمى : المرعى المحمي من يريد ان يرعى فيه ، مرتعي : الذي اقيم فيه زمن الربيع

[3]: د اليمن حمدي : قاموس المصطلحات الصوفية مرجع سبق ذكره ، ص 74

ويعرف الجلال في الاصطلاحات الصوفية : هو احتجاب الحق سبحانه عن بعزته أن نعرف بحقيقته وهويته كما يعرف هو ذاته فان ذاته – سبحانه– لا يراها احد على ما هي عليه الا هو.

أما الجمال : فهو تجلية بوجهه لذاته فلجماله المطلق جلال هو قهاريته للكل عند تجلية بوجهه فلم يبقى احد حتى يراه .[1]

وهو علو الجمال له دنو يدنو به منا ، وهو ظهوره في الكل كما قال شعر :

جمالك في كل الحقائق سافر وليس له إلا جلالك سائر

تجلت للأكوان خلف ستورها ونمت بما يخفى عليه السرايرِ

ولهذا الجمال جلال هو احتجابه بتعيينات بتعيينات الأكوان ، فلكل جمال جلال ، ووراء كل جلال جمال ، ولما كن في الجلال ونعوته معنى الاحتجاب والعزة لزمه العلو والقهر من الحضرة الإلهية والخضوع والهيبة منا ، ولما كان في الجمال ونعوته معنى الدنو والسفور لزمه اللطف والرحمة والعطف من الحضرة الإلهية والإنس منا [2]

البيت (74) يقول ابن الفارض :

لو ترى أين خميلات قبا وتراءين ، جميلات القبي

ابن الفارض من خلال هذا البيت يضع نفسه في حالة استفهام وتساءل حول تعيين شيء ما ، بحثا عن المعرفة الحقيقية فهو يبحث ويستفهم عن مكان محبوبته في قوله) أين خميلات قبا ويسفهم أيضا عن السبل والطرق التي تمكنه من الوصول إليه وهذا المحبوب هو الله سبحانه وتعالى جلى علاه .

[1]: د عبد العال شاهين ، معجم المصطلحات الصوفية مرجع سبق ذكره ص 66

[2]: المرجع السابق ص 67 .

والحقيقة هي الوجود المطلق الذي يسمى عين الطمس والعمى فلا نسبة فيه ولا توهم ولا تعقل ولا أين ولا كيف ولا رسم ولا وهم قد انعدمتا النسب كلاها . [1]

يقوا في البيت (80)

قنوت روحي ذكرها أنى تحو رعن التوق لذكري ، هي هي

في هذا البيت يبوح بشوقه وحبه لرؤية المحبوب فهو يتمنى وينادي بذهاب روحه إلى الله تعالى وهذا يعبر عن العمق الروحي لدى الشاعر ليكون قريبا من محبوبته فهو دائما في حالة شوق واشتياق إلى الله وحرارة الاشتياق مشتعلة فيه والبيت اكبر دليل على ذلك ، ويقصد بالروح في اصطلاح القوم : هي اللطيفة الإنسانية المجره ، وفي اصطلاح الأطباء ، من البخار اللطيف المتولد في القلب ، القابل لقوة الحياة والحس والحركة ، هذا أو يسمى في اصطلاحهم النفس ، والمتوسط بينهما ، المدرك للكليات مول والجزئيات القلب ولا يفرق الحكماء بين القلب والروح الأول ويسمونها النفس الناطقة [2]

والروح : يطلق بايزاء الملقى إلى القلب من علم الغيب على وجه الخصوص . [3]أما روح الروح فهي روح حضرة القدس الذي يأتي بالفيض والأقدس مشحونا بالمعارف والعلوم والأسرار والأنوار والحكم والرقائق والتحف والمواهب التي لا تدرك ولا تعقل والأخلاق

والأحوال واليقين والتوحيد والكشف التام والشهود الأكبر وللمعرفة البالغة الغاية في جميع للمراتب معرفة ذوقية عينة لا اعتقادية .[4]

[1] : ايمن حمدي قاموس المصطلحات الصوفية ، مرجع سبق ذكره ، ص 55.

[2] : عبد العال شاهين ، معجم المصطلحات الصوفية ، مرجع سبق ذكره ، ص 168،169.

[3] : د. محمد عبد المنعم الخفاجي ، الادب في التراد الصوفي ، مرجع سبق ذكره ، ص 260.

[4] : ايمن حمدي ، قاموس المصطلحات الصوفية ، مرجع سبق ذكره ، ص 63-64.

البيت (103) يقول ابن الفارض

لوطو يتم نصح جار ، لم يكن فيه يوما ، يال طيئا ، بال طي

معنى هذا البيت أن الشاعر تذكر المحبوب مرة أخرى وهو يزكي المعاناة وقد وردت كلمة طي لعدة دلالات ومفاهيم تختلف من بيت إلى أخر وهي معظمها تعبر عن حالة الشاعر مع محبوبه

البيت 109 يقوله :

كاد لو لا أدى معي ، استغيز الا له ، يخفى حبكم عن ملكي

في هذا البيت ابن الفارض يوضح بعض صفات الحب وهو انه يسبب المعاناة والألم في قوله (ادمعي) انه حب يتميز بالسرية والكتمان (يخفى حبكم)

فحب ابن الفارض لربه يكمن في قلبه الباطني ويبقى سرا كما انه حب الشاعر لربه لا يكون إلا بالتضحية والمعاناة والرضا ولا يكون هذا الحب إلا في حالة الكتمان والسر فيقابله عند المحب إلا وهو الله لذة ورضا من عند الله سبحانه عز وجل ، ويعد السر في المعجم الصوفي ، ما يخص كل شيء من الحق عند التوجه الايجادي إليه المشار إليه بقوله : " إنما قولنا لشيء إذا

أردناه أن نقول له كن فيكون " ولهذا قيل : لا يعرف الحق إلا الحق ، ولا يحب الحق إلا الحق ، ولا يطلب الحق إلا الحق لان ذلك السر هو الطالب للحق والمحب له والعارف به كما قال النبي صلى الله عليه وسلم : "عرفت ربي بربي "[1]

ويعرف أيضا السر : هو غيبه الحق ولم يطلع عليه الخلق ، قال سهل التستري " للنفس سر ما أشاعه الحق إلا على لسان فرعون فقال إنا ربكم الأعلى " وهذه شطحة من التستري والمتصوفة مع فرعون ضد موسى لرفضهم الوسائط ، اما قولهم أنا ربكم الأعلى فهو سر النفس عندما تتسرب

[1]: عبد العال شاهين ، معجم المصطلحات الصوفية ، ص 120.

من كاس القرب فتتخذ في الحق حيث يتأله الإنسان ، ولم ينتبه الشيخ التستري إلا أن ربوبية فرعون لا تجري على نسقهم فقد أراد ان يتأله على الخلق وهم أرادوا إن يتألهوا للخلق

فأسر هو فيضا من الأنوار الالهية بريد علي العبد قبل الفتح إذا أسرى في ذاته وقلبه حمل الذات علي طلب الحق ومتابعته ومنعها من الباطل ومتابعة ، عملا وحالا .

وقال رضي الله تعالي عنه في موضوع أخر .

السر هو ما يقذفه الله في قلب العبد من الفهوم ومنها يعرف العبد بما يريده الله من تصاريف الأكوان لماذا وجد هذا المكون جوهرا او عرضا وما يراد منه وما ينشا عنه ومن أي حضرة هو ومن الأسرار فيوض الحكم ودقائقها ومن الأسرار ما يربح العبد عن كليته ويخرجه عن دائرة حسب ويغرقه في بحر حضرة الالوهية ، بحيث أن لاشعور له فيما عداه من نفسه وغيرها فيسمح هناك ويشهد مت لا طاقة للعقول بفهم مبادية فضلا عن أدرك غايته وبذلك السر الذي أغرقه يدرك مباديه وغايته شهودا وسمعا وإدراكا وذوقا ، وهذا من اعز الأسرار التي تفاض علي العبد [2]

يقول ابن الفارض في البيت (117)

عللوا روحي بارواح الصبا فرياحها يعود الميت حي

ط سماوية

هنا الشاعر في معناه اللغوي يقصد من خلال هذا البيت في قوله (عللوا) جاء بمعني داووا من الدواء وهو هنا يدل علي الحفاظ علي الصحة جسدا وروح الشاعر وهذا لا يكون إلا بذكر الحبيبة والتعرض لنسمات الريح القادمة من جهتها أي أن الشاعر في هذا المقطع الروحي يدعوا إلي الفارض ربه بالمحافظة علي صحته والتعرض بأرواح الصبا لأنه بهذه الرياح يشعر انه في أحسن حال .

[2] : ايمن حمدي ، قاموس المصطلحات (صوفية مرجع سبق ذكره ص66)

ورياح الصبا في قاموس المصطلحات الصوفي:

هي عبارة عن أنوار المني الواردة في حضرة الحق المشتملة علي الأنوار القدسية والأحول العملية والأخلاقية الزكية والطاهرة والصفاء والغرض في بحر اليقين .تأتي بيد الألطاف الطاهية لمن أحبه الله واصطفاه وأهله لمطالعة حضرته ارتضاه فإذا وردت علي الأرواح أو علي القلوب أو علي الأسرار أخذتها وجذبتها إلي الحضرة بحكم القهر والعولة حتى لا تقدر علي التخلف عنها ووردها إنما هو محضا منه الحق بلا سبب بل بحكم عناية الحق

واصطفائه (من يشاء ويعبر عنها عند العارفين بالجذب [1]وقد مر بنا تعريف المصطلح الجذب في السابق .

فإننا الفارض هنا يدعوا أن يكون منا الذين اصطفاهم الله المطالعة حضرتهم .

في البيت (125) أيضا دلالة الطبيعة السماوية في قول الشاعر :

والتي يعلو لها **البدر** سبت عنوة روحي ومالي وحمي

ط سماوية

(دلالات الطبيعة الأرضية في قوله) و الأبيات (128 - 130- 136- 139- 140 - 141-) أيضا تحتوي علي دلالات الطبيعة الأرضية بقوله

ولنا **بالشعب** شعب جلدي بعد هم خان وصبري كاءكي

ط أرضية

[1] المرجع السابق ص 65 .

* الارواح : جمع ريح الصبا : ريح شرقية يرتاح لهبوبها المحبوب

عسي حاجتي البيت حاجي لو أمك كن أن اضوي إلي رحلك في

ط أرضية

خفقي الوطء ففي **لخيفا** سلم ت علي غير فؤاد لم تطي

ط أرضية

فعهد بطاء **وادي** سلم فهي مابين **كداء وكذي**

ط أرضية ط أرضية

ياسقي الله عقيقا **باللوى** ورعي ثم فريقا منا لؤي

ط أرضية

واوقات **بواد** سلفت فيم كانتا راحتي في راحتي

ط أرضية

ابنا الفارض في البيت (130) هذه الأبيات يصل إلي غايته التي هي تحقيق اتحاده واتصاله بمحبوبة حيث انه قد وصل إلي احد أمكنة الحج في منى وأصبح عند مقام الهيبة والإجلال في حضرة القرب من الحق المتعال خاصة في البيت (136) الذي يشير إلي حدود اللقاء والاتحاد وبذلك تمت الغاية ويعرف الاتحاد في معجم المصطلحات الصوفية علي انه شهود الوجود الحق الواحد المطلق الذي الكل به موجود بالحق ويتحد به الكل من حيث كون كل شيئ موجودا به معدوما بنفسه لا من حيث أن له وجودا خاصا تحد به فانه محال

إضافة إلي الاتصال الذي هو ملاحظة العبد متصلا بالوجود الاحدي قطع النظر منا تقيده وجودة بعينه وإسقاط إضافته إليه فيري اتصال مدى الوجود ونفس الرحمان اليه علي الدوام بلا إقطاع حتي يبقي موجودا به [1]

ومصطلحات أخرى كالوصل الذي هو إدراك الغائب والوصل والفصل ووصل الوصل وغيرها من المصطلحات التي تدل علي اتصال المحبوب بمحبه [2]

أولا : القبلية

نجد في هذا البيت العاشر من بائية ابن الفارض التي بعنوان " سائق الإضغان " رمز لقبيلة متمثلا في قوله :

بين اهله غريبا زناحا وعلي الاوطان لم يعطفه لي

نجد لفضة " أهليه" تشير إلي معناه اللغوي إلي كلمة أهل وأهليه واهيل أي أهله وبقية قبيلته المنمي إليها سواء نسبا أو سكانا .

أما معناها الصوفي فيقصد بها انه ارتحل من عالم أهله والمكان الذي يعيش فيه فصار غريبا عنهم وهو بينهم تاركا بذالك عالمه الأصلي الذي كان فيه إلي عالم الحضرة الربانية أو الحضرة الالاهية التي تدل علي حضرة الذات مع جميع الأسماء وعندنا هو اسم الذات الإلهية من حيث هي أي: المطلقة الصادقة مع جميعها أو مع بعضها.

وهو رغم ذلك لم يخرج عن بشريته

وقوله أيضا في البيت التاسع عشر:

يا اهيل الود أنى تنكرو ني كهلا بعد عرفاني فتي

[1] دعبد الغال شاهين : معجم المصطلحات الصوفية مرجع سبق ذكره ص 49 50

[2] محمد دعيد المغم الخاجي : الادب في التراث الصوفي مرجع سبق ذكره ص261

نجد كلمة اهيل التي تدل علي القبلية وقد سبق لنا شرح معناها

أما المعني الصوفي لهذا البيت أن ابن الفارض هنا يخاطب عشيرته وبقية أهله أنهم لا ينسو و لا ينكروا الأفضال والنعيم التي أنعمها الله عز وجل واحظاهم بها كانوا في فترة الصفر وهذا ما توقفنا عنده كلمة فتي لان الإنسان عندما يكون في فترة الشباب او الصفر يتمتع بقمة الصحة ويكون تاج الصحة علي رأسه وعندما يصبحون في فترة الكهول لا ينكرون ما كانوا يتمتعون لأنه كلما كبر الإنسان يكون أكثر عرضة للإصابة بالأمراض كلما يكبر يبدأ بالنقصان

كما يقول البيت الشعري :

- لكل شيئ اذا لما ثم نقصان فلا يفر بطيب العيش إنسان

في البيت الأخر :

- **ولما يعذل عن لمياء طو ع هوى، في العذل، اعصي من عصي**

نجد أن كلمة عصي في هذا البيت هي التي تدل علي القبلية وعصي يفهم منها معنى العصيان لكثيرة عصيان هذه القبيلة والمعني الصوفي يكمن ان الله جل علاه جعل لنا مناسك لاداءها وفرائض نتقيد بها وعلي الإنسان أن يكون مطيعه الذي لا يعصيه فيما يأمره .

أي يجب التقيد بالفرائض والمناسك الملقاة علي الإنسان والابتعاد عن المنكرات والسيئات مثل ذكره لقبيلة عصي علي سبيل المثال وهذا ما يدعوا إليه ديننا الحنيف ويأمرنا به " الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر "

وفي بيت اخر كذلك يقول :

- **عاذلي عن صبوة عذرية هي بي لافتئت هي بن بي**

نجد كلمة عذرية هي التي تشير إلي القبيلة وهذه القبيلة هي من بين القبائل المشهورة بالحب العفيف الطاهر النقي ويدل معناها الصوفي عندما نقف أمام مصطلح عذرية التي تدل القبيلة المشهرة بالحب العفيف يقصدبه الحب العفيف الصافي الذي يكنه العبد لربه لا غاية منه سوى الحب من اجل الحب وهذا مانجده المتصوفة رابعة العدوية في قولها عندما تصرح بحبها لله عزوجل : **فإنها تحب الله ليس طمعا في جنته ولا خوف من ناره إنما تحبه حبا لا غاية من وراء حبها إلا الحب الالاهي بعينه.**

وفي بيت آخر أيضا :

- **لست انسي بالثناية قولها كل من في الحي أسرى في يدي**

تدل كلمة الحي في هذا البيتين القبيلة فهي تعني ان جماعة من الناس يعيشون في منطقة واحدة وهم جزء من القبيلة .

ومعناها الصوفي يدل علي ان يتطرب الإنسان الي ربه ويدعوه مستخدما أسماءه الحسني وصفاته العلي واسماءه الالاهية التي يجب ان يدعي بها وان الاسم الاعضم لله تعالي لدي الصوفية هو " الله" لذا يجب استخدامه ليصل الإنسان إلي تحقيق مبتغاه لان كل شيء بيد الله سبحانه وتعالى .

وفي بيت اخرى كذالك

- كم غدير غادر الدمع به اهله غير ألي حاج يري

نجد كلمة أهله هي التي تدل علي القبيلة وهذه اللفظة قد سيق لنا شرحها في الأبيات السابقة الذكر في مواطن كثيرة .

ومعناها الصوفي يقصد بها انه سوف يأتي يوما يذهب الإنسان من هذه الدنيا لينتقل بجوار ربه وتتوفاه المنية لان دوام الحال من المحال ولا يبقى إلا وجه الله ذو الجلال والإكرام وقد ذكر في هذا البيت لفظة "كم" وهي تدل علي الكثرة أي أن كم قبائل كانت تغادر مساكنها بحثا عن الماء

والكلئ ومهما يكثر رحيلها إلا أنها سوف يأتيها يوما ستطلب نفسها الاستقرار في مكان واحد بجانب رب السموات العلى ورب العرش العظيم .

وفي بيت أخرى :

- **حيرني بين قضاء جيرتي من ورائي وهوى بين يدي**

تدل لفظة جيرتي في هذا البيت علي القبيلة فهي تعني الأهل الصحب العشيرة .

والمعني الصوفي لهذا البيت من يمكن في أن الإنسان يجب أن يتمثل ويرضح لقضاء الله وقدره كما يقال في ديننا الحنيف الرضا بالقضاء والقدر خيرا كان وشرا فكل شيء بمرضاة الله والتمسك بالله في كل الأمور [1]

ثانيا : المرأة

كما كان للقبيلة حضور نجد أيضا للمرأة نصيب من ذلك نجد في هذا البيت :

- **سقمي من سقم أجفانكم وبمعسول الثنايا لي ذوي**

نجد أن لفظتا الثنايا هي التي تدل علي المرأة في هذا البيت .

أما المعني الصوفي لهذا البيت وبمعسول الثنايا الأربعة كناية عن حضرة الأسماء الالاهية او علي حد تعبير الصوفين الأسماء السبعة الأول المسماة اسماء الالهية وهي أئمة الأسماء الحي والعالم وهي : الحي والعالم والمريد والقادر والسميع والبصير والمتكلم وأثار هذه الأسماء وهي الأكوان تكون حلوة عند المسالك المحقق وبعضهم أورد مكان السميع والبصير الجواد والمقسط وعندي انها من الأسماء الثانية لاحتياج الجود والعدل إلى العلم والإدارة والقدرة: بل الجميع لتوقفها علي رؤية استعداد المحل الذي يفيض عليه الجواد الفيض بالقسط وعلي سماع الدعاء السائل

[1] هيثم هلال ديوان ابن الفرض مرجع سبق ذكره ص6

بلسان الاستعداد السائل من الأعيان الثابتة فهي كالموجد والخالق والرازق التي هي من اسماء الربوبية وجعلوا الحي أمام الأئمة لتقدمه علي العالم بالذات .

أئمة الأسماء:

ان ما اعتبره القوم في معنى الإمامة هنا من المعاني الموجبة للتقدم وهي الإحاطة بالحقائق الاسمائية وشمول دفائقة بهما فما كان الأكثر احاطة واشمل من الاسماء كان أقدام علي ما طرح به الشيخ رضي الله عنه في انشاء الدوائر حيث قال : نطرح الي الأسماء (فوجدناه) كثيرة فقلنا الكثرة جمع ولا من أئمة متقدمة فيما هذه الكثرة فليكن الأئمة هي المسلطة علي العالم ما بقي من عدد الأسماء إذا الائمة جامعون والمعنى يدل علي انهم يتخدون من العسل كشفاء ووقاية من كل الاسقام وذكر أسماء الالهية وصفات الله الحسنى للتقرب بها إلي المولي فهو الشافي العافي ولا شفاء غير شفاءه

وفي بيت أخرى :

– لم يرق لي منزل بعد النقا لا ولا مستحسن من بعد مي

تدل كلمة "مي" في البيت علي المرأة وهي اسم علي مريخ لمية :

والمعني الصوفي : لهذا البيت يمكن في ان ارض الله واسعة وليس شرطا أن يبقي الإنسان في بقعة واحدة وهذا ما تشير إليه لفظة راق لي المكان أي صفت لي فيه المعيشة بل يسعي وينتقل باحثا عما يتمناه لم يجده في هذه البقعة ربما يجده في الأرض أخرى فأرض الله واسعة والأرزاق بيد الله .

وفي بيت أخرى :

– خاطب الخطيب دع الدعون فما بالرقي ترقي الي وصل الرقي

فلفظة " رقي " في هذا البيت تدل علي المرأة وهي نوع من القراءاة علي لديغ الحية او العقرب او المريض ليبرأ

والمعني الصوفي لهذا البيت يمكن في ان الإنسان عندما يصيبه شيء في هذه الدنيا بلاء او مصيبة أو شيء من هذا القبيل أو أشياء أخرى لابد له ان يشفي نفسه ويحصنها بكتاب الله وإتباع سنة نبية .

وفي بيت أخر :

– ما يؤدي ال مي كان بثث الهوى إذا ذالك اودى اتمي

تدل كلمة مي علي المرأة فيها هذا البيت وكثيرا ماكانو يستخدمونه الشعراء الجاهلية في اشعارهم .

والمعنى الصوفي لهذا البيت يمكن في ان الشعراء العرفين كانوا يرمزون إلى الذات الالاهية بأسماء مؤنثة مثل ليلي وبتينة وغيرها الكثير من هده الأسماء ليتقربوا بها إلى الله تعالى ويظهرون حبهم له من خلالها .

فالعلاقة بين المرأة و القبيلة فإذا كانت القبيلة ترمز للمسير الدائم للروح بحثا عن الخلاص والتجرد من كثافة الجسد إلى لطافة النفس عبر الترقي في الحوال و المقامات فان المرأة هي الدليل لذلك كله إلا ان شهود الله فيما هو اتم شهود واكمله على حد تعبير ابن عربي.

المقارنة بين نسبة الحضور الطبيعة لكافية تحاليلها :

نجد أن نسبة حضور الطبيعة الكونية أكثر من حضور الطبيعة البشرية لان ابن الفارض في رحلته إلي معشوقة الاعلي توظيف عند محطتين أساسيين كلاهما لهما غاية وهدف واحد هو الوصول إلي الذات الالاهية علي الرغم من فرق النسبة الذي كان بينهما ففي المحطة الأول تتفوق الطبيعة الكونية وما يندرج تحتها من دلالات سواء الطبيعة السماوية او الطبيعة الأرضية الي الوصول وتحقيق المبتغى الاول الا وهو قربانه من الله عز وجل أما المحطة الثانية نجد

الطبيعة البشريةوما تندرج هي الاخرى من دلالات تتجل فيها المرأة والقبلية فالمرأة من خلال ذكر اسماءها أوصافها ومحاسنها وما هي إلا جدار حاجز يحول بينها وبين المعانى الحقيقي الذي تؤول إليه وكذا القبيلة من هاتين الدلالتين نصل إلى تحقيق المبتغى الثاني ألا و هو اتخاذ رموز للوصول إلى الحضرة الالاهية ظاهرها لا يدل علي باطنها .

وفي الأخير تبقي المحطتين التي سلكهما ابن الفارض في رحلة ما هما إلا تعبيرا عن حبه وحنين واشتقاقه الأكبر والوحيد إلي تحقيق اللقاء ، الاتصال الالتحام الوصل – وغيرها الكثير من هذه المصطلحات – الروحي بالذات الالاهية .

سبب انخفاض حضور الطبيعة السماوية علي الحساب الطبيعة الارضية:

يعود إلي الطبيعة السماوية نرجعها إلي الحضرة الالاهية وما تشمله من أوصاف وتحمله من دلالات روحية يمكن القول أنها أشياء غبية لا يعلمها إلا خالقها وهي تخرج عن حدود ونطاق الإنسان فهي تبقى أسرار ومكنونات وعوامل غيبية .

فمهما ارتقى الإنسان سواءا بعالمه أو بحبه او معرفته أو قدرته فلن يصل ولو إلي جزء صغير من المعرفة الربانية لأنها تبقى معرفة خاصة بالذات والالاهية .

وعلو الطبيعة الارضية علي حساب الطبيعة السماوية :

راجع إلي ان الشاعر ابن الفارض انغمس بوصف عام لاماكن الطبيعة الأرضية والعواطف والأحاسيس الحبية لأنه أصلا كان يعيش في الحاجز وبورديانها خاصة لذالك ترد في بائية تلك المعاني والصور البدوية وبالتحديد المشاهد المتعلقة بطبيعة ارض الحجار ونستطيع بقولنا هذا أن نطلق على هذه القصيدة مصطلح القصيدة الحجازية لأنها قصيدة مليئة بأسماء أماكن تقع في الحجاز وهو بهذا يظهر شوقه وحبه وحنينه لتلك الأماكن والديار.

الخاتمة

في ختام هذا البحث ومن خلال هذه الدراسة وجمالية وفنية شعرإبن الفارض وتبيان حقيقة الحب الإلاهي عنده وحسن توظيفه للرموز الصوفية في كونه جعل من رمز الأنثى ورمز الخمرة ورمز الطبيعة رمزا للتجلي الإلاهي كيف لاوهو من كبار شعراء الصوفية الذين تغنوا بالحب للإنساني وبمحبوباتهم وجمالهن راسمين هدفا هو الحب الإلاهي ، حيث أرتقوا به الجمال المطلق وبالتالي فمن خلال رمز الطبيعة في يائية إبن الفارض جعلنا الحب مجموعة من النتائج أهمها

1 -التصوف يعتبر جانبا من أهم الجوانب الحياتية الروحية في الإسلام لأنه يعبرعن تجربة وسلوك وتهديب نفسي وخلقي قبل أن يكون مذهبا وفكر بما يمثله من عمق في معاني عقيدة الوجود وأحوال الإنسان في الدنيا

2 -فشخصية إبن الفارض ، كما تم تفصيل ذلك في الفصل الأول شخصية تجمع الشاعرية إلى التصوف ، ولذا يحتار الباحث فيما إذا كان يجب تصنيفه ضمن المتصوفة أو الشعرء علاوةعلى ذلك الأسلوب الذي إتبعه في التعبيرعن عقائده الصوفية كان أسلوبا فدا، إذ جمع جمال العبارة ولطف التعبير إلى عمق الأفكار فصار دوانه منهلا عذبا لمن يتدوق الشعر، ومصدرا زاخرا باأهم أفكار التصوف والعرفان . كفكرة التجلي والمشاهدة والوحدة الكلية وتوحيد الحب. وما ذكره إبن الفارض في هذا الباب لم يكن مماثلا لأقوال سائر المتصوفة فيه وهنا تمتاز لغته الصوفية عن لغة سواه كابن عربي، وسبب ذلك الإمتياز الذي أتصف به شعر إبن الفارض عن شعر سائر الصوفية، حتى إعتبر منتهى الكمال في الشعر الصوفي، وهو أن شاعرنا لم يخسر شاعريته لأجل الفكرةالصوفية،كما لم يضحي بالأفكار الصوفية في سبيل الإبقاء على الجمال الشعري، فكان شعره كالميزان الذي يحمل الشعر والعرفان باتساوي. وهذاما لم يستطع تحقيقه معظم شعراء الصوفية

3 -إن السواد الأعظم من الناس يقرأ شعر إبن الفارض ويفهمه على أنه شعر غزلي نظمه الشاعر تغنيا بحب معشوقة أدمية وقليل من قرائه من يأخد هذا الشعرعلى أنه أنما نظم تصويرا لعاطفة الحب الإلاهي التي تتخذ موضوعهامن اللذات الإلاهية

4 -إن أذواق الصوفية ومواجيد هم مهما بلغت من القوة أو الضعف ومهما خلصت بالخاضعين لها إلى الإغراب والشطح فهي ليست مع ذلك ضربا من أضرب الهديان، أولونا من ألوان الإضطراب العصبي أو المرض العقلي أومجرد الفاظ لامعنى لها ولاغناء فيها وأنما هي على العكس من هذا كله

5 -فالفكرة الجوهرية التي وجهت حياة إبن الفارض الروحية وإنطوى عليها مذهبه في الحب الإلاهي ونعني بها فكرة حب الله لذاته بصرف النظر عما أعاده للمتقين من ثواب الجنة وللكافرين من عذاب النار.

6 -الرمز عند إبن الفارض ليس بالتصور والمفهوم المتداول عند العامة من الناس فهو يختلف عن الفكر والتصور السائد عند الصوفية فهو رمز ليس ذلك الرمز الديني فقط بل هو رمز حقيقي وضروري وحتمي لتدوق الحب الإلاهي والرمز إليه وصورة المحبوب الجسماني ماهي إلا صورة مرئية لإدراك اللامرئي في عالم الخيال.

7 -معاني الحب التي عبر عنها شعرا عند إبن الفرض ماهي إلا توق وحب وشوق إلى الله فيما يتعلق بالجزء الإلاهي فيها.

8 -إن الحب الذي تغنى به الصوفية كان نتاج إدراك الجمال المطلق والمقدس الذي يعتبر فيضا من روحه تعالى الذي لايدرك كنهه إلا لمن عاش هذا الإدراك وهذه التجربة معايشة حقيقية .

9 - إن الرمز الصوفي يضفي جمالية على النص الأدبي ويجعل القراءة ممتعة ومرسومة المنحى.

10 – لجأ إبن الفرض إلى رمز المرأة لأن المرأة تمثل الطهارة والعفة وقد إستقى الشاعر هذا الشكل لأن المرأة بانظر إلى جوهرها الأصلي فهي مصدر الوجود وهي تجلي الذات الإلاهية وكتجلي للجمال المقدس الأعلى

11 – إستعمل إبن الفارض في أشعاره رمز الطبيعة خاصة الطبيعة الأرضية التي تتجسد في الديار والوديان والجبال و الأشجار وغيرها ذلك لأنه يرى أن الذات الإلاهية متجلية في كل المخلوقات والموجودات.

وفي الأخير إن الحديث عن فنية وجمالية رمز الطبيعة في يائية إبن الفارض لايحاط بها لأن كل عنصر جمالي فني يحتاج إلى دراسة أعمق ونحن لاندعي الإحاطة ولكننا نأمل ونطمح إلى دراسة أكثر عمقا وإحاطة .

القرآن الكريم:

قائمة المصادر والمراجع :

المصادر :

1. مهدي محمد ناصر الدين ، ديوان ابن الفارض منشورات بيضون دار الكتب العلمية بيروت لبنان طه 02 2005 م1426 هـ .

2. سيدي عمر ابن الفارض رضي الله عنه، ديوان سلطان العاشقين العارف بالله ل: ابو حمزة دط دس .

3. ديوان ابن الفارض دار الصادر بيروت ، مكتبة الالكسنرانية ، دط ،دس.

4. هيثم هلال ، ديوان ابن الفارض اعتنى به واشرحه ، دار المعرفة بيروت ، ط2 ، 2005 .

المراجع العربية:

5. ابن عماد سندات الذهب الاقهرة، دط الجزء 5، 1931 .

6. ابن القيم الجوزية ، روضة المحبين ونزهة المشتاقين ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر بيروت ،دط، دس .

7. أبو منظور الثعالبي ، يتيمة الدهر في محاسن اهل الفصر دار كتب العملية ، دط د، س،ج 1.

8. احمد ابن عبد العزيز القصير ، عقيدته الصوفية وحدية الوجود الخفية ، مكتبة الرشيدت مشرون ، المملكة العربية السعودية ، ط1، 2003 .

9. احمد عبدلي ، الخطاب الشعري الصوفي المغربي في القرنين السادس والسابع الهجريين ، بحثا لنيل شهادة الماستر ، جامعة الحاج لخضر باتنة ، 2004-2005.

10. احمد فتوح الرمز والرمزية في الشعر المعاصر دار المعارف ، القاهرة ط 3 1984 .

11. ادونيس زمن الشعراء العودة بيروت ط3 1980.

12. أيمن حمدي ، قاموس المصطلحات الصوفية ، دار قباء ، القاهرة ، د ، ط ، 2000 .

13.حياة معاش ، الأشكال الشعرية في ديوان الششتري ، دراسة أسلوبية ، أطروحة مقدمة لنيل الدكتوراه ، جامعة الحاج لخضر باتنة ، 1431 هـ .

14. الخطاب الصوفي في بائية ابن الفارض دراسة اسلوبية ، للطالب النوري كيلوز ، باتنة ، 2002 ، 2001 .

15.عاطف جودة نصر ، الرمز الشعري عند الصوفية ، المكتب المصري للتوزيع للتوزيع المطبوعات ، 5 شارع مصطفى طموم ، القاهرة د ، ط ، 1998 .

16.علي الخطيب ، اتجاهات الأدب الصوفي بين العلاج وابن العربي ، دار المعارف ، 1119 كورانيش ، القاهرة ، 1404 هـ .

17. زكي مبارك الخوف الإسلامي في الأدب والأخلاق ، ج2 ، د.ط .د.س.

18.الزمخشري ، اساس البلاغة تاج: محمد باسل عبود السود دار الكتب العلمية ط1 ، بيروت 1419 هـ –1998 م ، ج1.

19. ساعد خميسي، ابن عربي المسافر العائد، منشورات الاختلاف، مطبعة الدار العربية للعلوم، بيروت، ط1، 1431 – 2010.

20.الشيخ حسن البوريتي ، شرح ديوان ابن الفارض دار التراث، بيروت دط،دس .

21.محمد عبد المنعم الخفاجي ، الأدب في التراث الصوفي ، مكتبة غريب ، القاهرة ، د. ط . د ، س .

22.محمد عبد المنعم خفاجي ، الادب فيها التراث الصوفي دار غريب للطباعة القاهرة د،س .

23. محمد علي كندي ، في لغة القصيدة الصوفية ، دار الكتب الجديد المتحدة ، 2010

24.محمد مصطفي حلمي ، ابن الفارض والحب الالاهي دار المعارف كورنشين النيل القاهرة ط2 .

25.محمود عبد الرؤوف القاسم ، الكشف عن الحقيقة الصوفية لاول مرة ، توزيع دار الصحابة للطباعة والنشر بيروت ،ط1 ، 1408 هـ ، –1978 ، ص 17 – 18 .

26. محي الدين بن عربي، ترجمان الأشواق، دار بيروت للطباعة، والنشر، د ط، بيروت، 1981.

27.محي الدين بين عربي جماليات الرمز الشعير الصوفي نموذج لهدي فاطمة الزهرة جامعة تلمسان 1427 هـ –2006 م .

28. مدارات الصوفية هادي العلوي ، مركز الابحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي ، ط1 ، 1997 ، ص 195 .

29. نبيلة حبرشى ملامح التوجه الصوفي في شعر الفزلين العذريين فيس ابن الملوح مذكرة لنيل شهادة الماسترا مخطوط 2012 ، 2013 .

30. نور سلمان ، معالم الرمزية في الشعر الصوفي ، تقدمت إلى الدائرة العربية في الجامعة الأمريكية لنيل شهادة أستاذة في العلوم ، بيروت ، حزيران، 1904 .

31.وحيد بحمردي اللغة الصوفية ومصطلحاتها في شعر ابن الفارض رسالة مقدمة إلي الدائرة العربية في الجامعة الأمريكية ، بيروت ، البيان جوان 1986 .

32.ودناني بوداود ، اللغة الصوفية عند جمال الفياضي ، حوليات التراث ، جامعة الاغواط ، د .ط ، 06 2006 ، ص21 – 22 .

33. وسيم عدنان العطار ، ظاهرة التحول في النص والدلالة في ترجمان الأشواق لابن عربي ، بيروت د.ط ، حزيران، 2004 .

34.ياسين بن عبيد، حماليات المكونات الشعرية مذكورة مقدمة نيل شهادته الماجستير الأدب الجزائري الحديث للعربي العايب كلية الآداب والعلوم الإنسانية ، جامعة الحاج لحظ باتنة 2008 2009 .

المعاجم و القواميس:

35. خالد رشيد القاضي ، ابن منصور لسان العرب دارصبح واد يسفت دار البيضاء ، بيروت ، لبنان ط1، 1427 –2007 ج 05.

36. الفيروز ابادي القاموس المحيط ، مطابع دار المعارف ،مصر ج2 ،ط2، 1973 .

37. الجوهري الصحاح في اللغة والعلوم تقديم عبد الله العلايلي ، دار الحضارة ، العربية ط1 بيروت 1974 م1 .

38. الفيروز ابادي قاموس المحيط تج محدم نعيم العرقسوسي مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر ط8 بيروت 1426– 2005.

39. مجدي وهيبة ، كامل المهندس ، معجم المصطلحات العربية في اللغة والادب ، مكثبة لبيان بيروت ط2 1984 .

40. معجم المصطلحات الصوفية ، د : عبد العال شاهين ، دار المناد ، القاهرة ، ط1 ، 1413 هـ ، 1992 م ، ص 52 .

الفهرس

المقدمة..... أ – ب - ج
الفصل الأول:.....
I نبذة عن حياة إبن الفارض.....
1 - مولده ونشأته..... ص 01
2 - تصوفه..... ص 04
3 - شاعريته..... ص 09
4 - مكانته في عصره ..... ص 13
5 - قصة وفاته..... ص 15

II الرمز في الشعر الصوفي.....

1 - الرمز في الغة ..... ص 17
2 - إصطلاحا..... ص 19
3 - أنواع الرموز.....
أ - رمز الخمرة .....ص 23
ب ورمز المرأة .....ص 28
ج-رمز الأعداد .....ص 31
د-رمز الحروف .....ص 33
4 - تجليات الرمز في الشعر الصوفي..... ص 37
5 - جمليات رمز الطبيعة في الشعر الصوفي..... ص 41

الفصل الثاني

I الأبعد الدلالية في يائية إبن الفارض .....

1 - دلالات رمز الطبيعة الكونية .....
أ - الطبيعة الأرضية ..... ص 50
ب - الطبيعة السماوية ..... ص 57
2 - دلالات رمز الطبيعة البشرية .....
أ - القبيلة ..... ص 68
ب - المرأة ..... ص 71

*- الخاتمة .....ص 75

*- قائمة المصادر والمراجع ..... ص 77

*- الفهرس .... ص 81

الفصل النظري

- ✓ المبحث الأول
- ✓ المبحث الثاني

المبحث الأول: إبن الفارض شاعرا متصوفا

أ - مولده ونشأتــه.

ب- تصوفـــــه.

ج- شاعريتـــه.

د- مكانته في عصره.

ه- وفاتـــه.

المبحث الثاني: رمز الطبيعة في يائية ابن الفارض

أ - تعريف الرمز لغة واصطلاحا.

ب- الرمز عند الصوفيين.

ج- أنواعـــــه.

د- تجليات رمز الطبيعة.

ه- وجماليات رمز الطبيعة.

الفصل التطبيقي

- ✓ المبحث الأول
- ✓ المبحث الثاني

المبحث الأول: الأبعاد الدلالية لرمز الطبيعة في يائية ابن الفارض

الأبعاد الدلالية

- **دلالات رمز الطبيعة الكونية**

أ - الطبيعة السماوية.

ب- السماوية والأرضية.

المبحث الثاني: الأبعاد الدلالية لرمز الطبيعة في يائية ابن الفارض

- **دلالات رمز الطبيعة البشرية**

أ - المرأة.

ب- القبيلـــــــة.

الخاتمة

المقدمة

رمز الطبيعة في يائية بن الفارض

" خطة المذكرة "

مقدمة:

الفصل الاول :

المبحث الاول : ابن الفارض شاعرا شغوفا :

أ مولده ونشاته

ب- تصوفه

ج- شاعريته

د- مكانته في عصره

ه- قصة وفاته

المبحث الثاني : تجليات رمز الطبيعة في الشعر الصوفي :

أ-تعريف الرمز الشعري : لغة واصطلاحا

ب- الرمز عند الصوفيين

ج- انواعه "الخمرة ، الانثى ، الاعداد، الحروف ، الطبيعة "

د- تجلياته في الشعر الصوفي

ه- جماليات رمز الطبيعة في الشعر الصوفي

الفصل الثاني :

مبحث 1: الابعاد الدلالية لرمز الطبيعة في يائية ابن الفارض.

1- تعرف اليائية لابن الفارض

2- دلالات رمز الطبيعة الكونية

أ- الطبيعة السماوية .

ب- الطبيعة الارضية

مبحث 2:

3- دلالات رمز الطبيعة البشرية

أ المرأة

ب- القبيلة

خاتمة