سيمياء الحضور والغياب الصوفي في رباعيات الخيام .. قراءة تأويلية في معجمه الخمري

د.عامر صلّال راهي الحسناويّ، جامعة المثنى، العراق

ملخّـــص

غاية البحث الغوص في ماهية العلاقة بتن الحضور والغياب وجدليتها القارَة في الفكر الصوفي وقد شغلت حيزاً كبيراً من رباعيات الخيام الذي بدا في بعض من نصوصه غائبا عن المحيط/الخلق؛ لكنّه كان حاضرا مع الوجود/الحق، والعكس بالعكس؛ إذ إنّ كلّ حاضر غائب، وكل غائب حاضر، وإذا ما تضامَت تلك الجدلية في اتخاذها من الخمرة قطب رحاها فإنّها سرعان ما تغدو وسيلة جمالية؛ إذ إنّ تلك الثنائية تخلق إيقاعاً خفيّاً تشعُّ منه مواجيد القلب والعقل لدى الخيام، الذي تمحورت عنده رؤية ذاتية تزيّت بلباس الوعظ تارة ، وانصهرت بالفيض المعرفي للحق تارة أخرى، وتلك الرؤية قدر كونها حضوراً إلاّ أنّه حضورٌ مغاير للذات، فبدا الخيام وكأنّه غائبٌ لانشغال حسّه بما ورد على ذاته من انتشاءٍ لحميا الخمر وطلاها بوصفها سيمياءً لتجلٍ أعظم للنور الأعمَ وهي عريّة عن الحركة بمعزلٍ عن نفسها.

Abstract

The semiology of attendance and absence of Mystic in Rubaiyat's Al-Khayyám..interpretative reading tents in the Vintage of him dictionary

Conclusion end diving research on what the relationship between attendance and her dialectics continent in Sufi thought it was a great space of quartets tents, which looked at some of the texts are absent from the ocean/creation; but he was present with the presence/ and vice versa; each attendee is absent, all absent present, if related those controversies in taken Winery pole fought it quickly becomes an aesthetic way; those hidden rhythms create bilateral radiate it feelings heart and mind to the tents, created He has the vision of self lubricate clothes sometimes, preaching in molten flux right knowledge, and that vision as being well attended however attend different, it looked like tents absent sense of concern with the proliferation of fleshy wine and painted her as the semiology of the greatest manifestation of the broader light Arabic movement in isolation.

المقدمـــــة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الأنبياء والمرسلين أبي القاسم محمد بن عبد الله وآله الأطهار الميامين ومن والاه إلى يوم الدين وصحبه الغرّ المحجّلين.

وبعد: قبل الولوج في قراءة المعجم الخمري في رباعيات الخيام حضوراً وغياباً من وجهة نظر صوفية أودّ الوقوف في مقدمتي هذه عند مسألتين أساسيتين هما:

1 - إنّ رباعيات الخيام قد نالها حظّ وافر من الطباعة والترجمة إلى اللغات الإنسانية بلغت العشرات، كان(توماس هيد) الأستاذ في جامعة أكسفورد أوّل من ترجمها إلى الإنكليزية عام 1700م، إلاّ أنّ اتصاف ترجمة(فتز جيرالد) عام 1859م بالشفافية والدقة جعلها من الشهرة بمكان، أمّا عن أول ترجمة عربية لها كانت على يد الأستاذ وديع البستاني الذي ترجمها عن نسخة جيرالد إلى العربية عام 1912م وجعلها سباعيات بدلاً عن رباعيات! ثم توالت الترجمات العربية للرباعيات حتى ناهزت الخمس عشرة ترجمة، والباحث ههنا في قراءته لرموز التصوّف آثر ترجمة أحمد الصافي النجفي 1926م لجملة أسباب- سنأتي على ذكرها- على الرغم من المنافسة القوية بين ترجمة الصافي وأحمد رامي، فالأثنان تعلّما الفارسية واتّسمت ترجمتهما بالوضوح المفعم بالرقة؛ وبحكم كونهما شاعرين فقد سكبا روحهما الشعرية والشاعرية بين طيّاتها، وقد عدّ د.حسين جمعة ترجمة رامي هي الأفضل؛ لأنّها زادت شفافية ووضوحاً، فرامي وقت ترجمته للرباعيات كان واقعاً تحت ضغط مؤثر حزين لفَقدِ أحد ذويه فَرَاحَ يترجم الحالة الشعرية الممتزجة بالحالة الشعورية، وممّا زاد من شهرة ترجمة رامي كما يرى د.حسين جمعة هو غناء أمّ كلثوم لبعض الرباعيات من ترجمته. [1]

مع اعتزازنا برأي د.حسين جمعة وانطلاقاً من مبدأ: اختلاف الرأي لا يفسد للودّ قضية، فما ذُكرَ ليس مسوغاً علمياً أو دليلاً مقنعاً في ترجيحه وعدّه لترجمة رامي الأجود، فإذا ما كان رامي قد وقع تحت ضغط نفسي ولمدّة وجيزة من الزمن؛ لربّما سرعان ما يتكفّل الأخير- الزمن – بسلوه ونسيانه لفقدِ عزيزه، فكيف الحال تكون إذن لمن فقدَ نفسه؛ إذ عاش الصافي النجفي وقد اعتلجته الغربة بأنيابها لسنوات هرباً من الأنظمة السياسية الدكتاتورية وقد عاش بين ظهراني بني ساسان مرغماً بعد أن فَقَدَ أمّه الرؤوم وطنه(العراق)؟!!

زِدْ على ذلك أنّ الصافي أفرغ ثلاث سنوات في إنجاز تعريبه للرباعيات كان حريصاً فيها على قضيتين: الأمانة في النقل والترجمة، والاحتفاظ بالمعنى الأصلي فبانت الرباعيات وكأنّه ترجمها حرفاً بحرفٍ وكلمة بكلمةٍ، فضلاً عن قيام الصافي بعرض ترجمته للرباعيات على كبار أدباء إيران وأعلامها ممّن اعترفوا بقرب ترجمته للأصل الفارسي الذي أُخِذت

عنه ومنهم العلاّمة الملقّب بصـــــــــدر الأفاضل- أستاذ رضا شاه – فأبدى رأيه قائلاً: ((بعد أن اطّلعتُ على الرباعيات بتمامها أكاد أعتقد أنّ الخيام نظمَ رباعياته بالعربية والفارسية معاً وقـــد فُقِدَ العربي منها فعثرتَ عليه وانتحلتَهُ لنفسكَ))[2]، فضلاً عن التقريظات الأخرى التي ضمّنها النجفي أول تعريبه للرباعيات، نحو: محمد حسين بهار الملقب بـ(ملك الشعراء)، والعلاّمة المتبحّر الميرزا محمد خان القزويني.[3]

2 - لقد عدّ بعض الباحثين أنّ تصوّف الخيام ضرباً من الوهم والخطأ الذي وقع فيه القائلون بهذا الرأي حينما بنوا أوهامهم تلك على بعض أفكارٍ صوفية جاء بها الخيام عفو خاطره في رباعياته ودليلهم في ذلك مواقفه مع معاصريه من العلماء أمثال الغزالي(ت505هـ) الذي قطع صلته بالخيام لمّا علم أنّه فيلسوف مخالف له في الاعتقاد والمذهب، ونجم الدين الرازي(ت654هـ) الذي قال فيه: ((فلسفي دهري طبيعي!)).[4] ولربّما تكون نظرة الغزالي وخدنه الرازي مبنيّة على فهمٍ خاطئ لصوفية الخيام كما حصل للحلاج حينما أودت به عبارته المشهورة(أنا الله.. أنا الحقّ) إلى غياهب الثرى على يد فقهاء عصره لمّا جزموا بكفره وحياده عن جادة الصواب.[5]

بدءاً علينا التذكّر أنّ الخيام نشأ في العصر السلجوقي حيث ازدهرت فيه علوم الكلام والفلسفة والحركات الباطنية، ونشطت فيه الحركات الصوفية[6]، ويذكر القفطي(ت646هـ) أنّ متأخري الصوفية قد وقفوا على أشياء من مظاهر الصوفية في شعره فتناقلوها إلى طريقتهم وتحاضروها في مجالسهم وخلواتهم[7]، بل أنّه وصفه بالقول: ((إمام خراسان وعلاّمة الزمان يعلم علم يونان، ويحثّ على طلب الواحد الديّان بتطهير الحركات البدنية لتنزيه النفس الإنسانية))[8]، ونحن نعلم أنّ التصوف في أبسط مفاهيمه هو رياضة روحية والمشار إليها من قبل القفطي بـ(الحركات البدنية لتنزيه النفس الإنسانية).

ولعلّ ليس هناك أدلّ دليلٍ على صوفية الخيام جوابه لصديقه الوزير نظام الملك حين استقدمه وعرض عليه الجاه والسلطة:((لا أريدُ منكَ أكثر من أن تدعني أتفيأ طرفاً من ظلال نعمتك الفيحاء؛ لكي أتمكّن من نشر ضياء العلم ونور المعرفة، داعياً لك بدوام العزّ وطول البقاء))[9]، ونور المعرفة الموما إليه في النصّ هو غاية التصوّف وهدفه الأسمى، بعد أن زهد الخيام بعرض الدنيا الزائل كما يتّضح في أول جوابه.

لكنّنا في كلّ الأحوال لا يراودنا الشكّ في كون الخيام قد اتجه يوماً ما ولاسيما في أواخر عمره إلى حياة الزهد والتصوّف[10] والملمح في رباعيته[11]:

إنّ روحاً من عالمِ الطُّهرِ جَاءتْ ❖ لكَ ضيفاً مـــا التاثَ بالغبراءِ

إسقِها أكـؤسَ الصَّبوحِ صباحاً ❖ قبـــلَ توديعِها أوانَ المساءِ

ومهما يكن من شيء ممّا سلف ذكره سواء أكان الخيام صوفياً بالممارسة أم لديه ميلٌ وهوى للمذهب الصوفي أو الطريقة الصوفية، فإنّنا سنتعامل مع هذه الميول وما ورد من ذكرٍ لديه وحديثه عن الخمرة ووصف لذّتها إنّما هي رموز صوفية ليس إلاّ، ومذهبنا ههنا التأويل في معالجتنا للرباعيات، فما الخمرة إلاّ رمز العزّة الإلهية والمعرفة الصوفية، وهو ما انصبّت عليه معالجتنا في قراءتنا لرموز معجمه الخمري الذي جعلناه على ركيزتين بوصف الخمرة: سيمياء غياب تارةً، وسيمياء حضور تارةً أخرى.

أولاً: الخمرة سيمياء الغياب:

لقد برع الخيـــــام كأسلافه من رواد الفن الصوفي في مضمار رمزية هذا الفن وسيميائيته؛ فاحتفل بتشبيه فعل الخمرة فيما تورثه من نشوة، وسكر، وطرب في النفس، وبما تتركه محاسن الحبيب من آثار اللذّة والجمال في نفس المحبّ، ولقد أجاد في وصف الخمرة من جهة طعمها ولونها ولاسيما عتقها، وتحدّث عن نعوتها وصوّرها تصويراً دقيقاً مطولاً؛ إذ نجد في هذا التأويل المعجمي الكثير من الألفاظ والدوال نحو: السكر، الشرب، المدام، الراح، العقار وسواها من الألفاظ التي أحسن فيها الخيام وأبدع، وسيمياء الغياب في هذا المحور تتمثّل في كينونة الخمرة بوصفها أثراً باطنياً يعتلج بالنفس ويخامر الروح فيضاً عذباً، ففي رباعيته التي ذكرناها في مستهل كلامنا من مقدمة البحث؛ إذا ما تأوّلناها ثانيةً بحثاً عن الأثر النفسي في بنيتها الصوفية العميقة بعدما جئنا بدوالها الظاهرية في بنيتها السطحية: [12]

إنّ روحاً من عالمِ الطُّهرِ جَاءتْ ❖ لكَ ضيفاً مـــا التاثَ بالغبراءِ

إسقِها أكـؤسَ الصَّبوحِ صباحاً ❖ قبـــــلَ توديعِها أوانَ المساءِ

نلحظ أنّ (السقي) يومئ إلى الخمرة وهي مؤكدة للتوحيد ومحبة الله تعالى، وهذه المحبة كان دالّها الخمر بقرينة(الكأس) لشدّة ما تثيره في المحبّ من نشوة وغيبة في وقت الحضرة الإلهية، وأمّا(الروح) فيقصد بها الروح الإنسانية النازلة من العلي الأعلى، وتعجز العقول عن إدراك كنه هذه الروح التي سرّ جوهرها بيده عزّ وجلّ.

ما رامه الخيام من رمز في رباعيته تلك: إنّ هذه الروح النازلة من حيث عوالم(الطهارة) والعصمة الإلهية هي ضيف في عوالم الدنيا الفانية، ضيفٌ قد عُصِمَ من الموبقات في أول أمر نشوئه فلم يلتاث بالمخالفات، ونقاء القلب كان له عنواناً من كلّ غلّ وحسد وشرك، فهو طاهر السرّ والعلن، ونقي السريرة والمظهر[13]، فالخيام يُلزم المرء بأن يبقي هذه الروح طاهرة نقية بالتزامه سقيها محبة الله تعالى ووحدانيته وعدم الشرك به قبل ذهابها إلى غير أوبة مودّعاً إيّاها(الآن) الدائم الامتداد من((الحضرة الإلهية التي

يندرج بها الأزل في الأبد، وكلاهما في الوقت الحاضر))[14] حيث يستوي الصباح والمساء في((الحضرة العنديّة لقوله عليه السلام ((ليس عند ربك صباح ولا مساء))(15)))(16) ويكون قد فات أوان الندم والتوبة.

فالزمن الصوفي يتماهى بحضرة الذات الإلهية، وتغدو نسبة الربّ المنزّه عن وصمة التغيّر والتجدّد إلى الأمور المتجدّدة المتعاقبة كعجلة الساعات[المساء/الصباح] وتعاقب الأيام من [السبت- الجمعة] ((نسبة واحدة ومعية قيومية غير زمانية. وادراكه محتاج إلى لطف قريحة))(17)، وهذا ما نجده حاضراً في نظر الخيام لقداسة سائر أيام الأسبوع فلا فضل ليوم على آخر في العبادة: [18]

إنْ تشربِ المُدامَ أُسبوعــاً فلا ❖ تدع لدى الجمعةِ قدساً شربها
السبتُ والجمعةُ عندي استويا ❖ لا تعبُــــــدِ الأيّامَ واعبُـدْ ربّها

(الشراب) ههنا هو العشق الإلهيّ حيث التقاء الأرواح والأسرار الطاهرة وتنعّمها بما يرد على قلب المحبّ من أنوار مشاهدته لقرب سيّده[19]؛ فإذا ما كان يوم الجمعة – بوصفه يوماً يجتمع فيه العارفين في طريق الله للعبادة والتنسّك وتعليم اصول الدين- في عرف المتصوفة من افضل الأيام وأقدسها للمعرفة ومشاهدة الحضرات الالهية، فـ((يوم الجمعة: وقت اللقاء والوصول إلى عين الجمع))[20] فإنّ شاعرنا ينظر إلى الايام جميعا مقدسة وكلّها مخصصة للعبادة والمعرفة فليس غاية الخيام عبادة هذه الايام لأنّها مقدسة وانما غايته ان يعبد الله الواحد الاحد في جميع الأيام وعلى مدى الزمان، فـ((الصوفي ابن الوقت))[21]؛ ولمّا خلق الله تعالى الأيام من غير مفاضلة بينها فهذا يعطي دليلاً على استواء بطون الحق في الخلق وبطون الخالق في الحق. [22]

في رباعيـــــــة أخرى يتحدّث الخيام عن(الشراب) بوصفه أوسط التجليات الإلهية: [23]

واعبثْ بشَعرِ الحبيبِ واشربْ ❖ فالعمرُ يمضـي غـداً هباءَ

نلحظ في النصّ مزاوجة غزلية خمرية في الشطر الأول، وزهدية صوفية بلحاظ العلاقة المجازية الجزئية في كلّيته؛ فصاحب الشرب يكون سكراناً في حبّ الله، صاحياً بالحقّ، والخيام يوجه نداءه للمتلقي بعدم الاكتراث لما يصيبه من غوائل الدهر ومحنه ما دام هناك عَودٌ مستقبلي لصورة العالم الهيولي الذي فتح به الله تعالى الخليقة ووسمها الخيام بـ(هباء)[24]، ودلالة العبث في أول الرباعية تفضي إلى دالّ التأمّل في رحمة الله تعالى فهو حبيبه، والتغنّي بحبّ هذا الحبيب؛ لأنّ العمر فانٍ لا أوبة منه.

وأبدع الخيام في توظيفه لـ(الادمان) ودلالته على المداومة على الحب الإلهي

والتعشّق به: [25]

أطفِئْ بماءِ الكَرمِ نيرانَ الأسَى ❖ فلسوفَ تذهبُ في الهواءِ هباءَ

إذا ما كان(ماء الكرم) عند أرباب اللغة: ماء العنب الخالص، فعند الصوفية: المحبة الخالصة، التي عن طريقها يروم المريد إخماد أجيج الأسى والألم بخلاصة المحبّة وصفوة المعرفة والتوجّه للذات الإلهية، فالألم ينطفئ بالمعرفة الإلهيّة والحب النقي الفصيح والتوجّه إليه وحده سبحانه؛ لأنّ الحياة لا تدوم لأحد، فعالم الذرّ مفعم بالرحمة المطلقة حيث النقاء الأبدي.

وكان للمُدام) حضورها اللافت في الرباعيات؛ إذ تضامّت رمزيتها مع رمزية(الردى) في إيماءة صوفيـــــــة إلى إظهار صفات الحقّ بالباطل، وذلك في قول الخيام: [26]

أتقولُ أينَ تَروحُ مِن بعدِ الرَّدَى ❖ هاتِ المُدامَ وَأينَ مَا شِئتَ اذهبِ

هنا إشارة إلى(المحو) الصوفي بقرينة الردى ودلالته على الهلاك- في بُعدها العرفي اللغوي-، ولمّا كان المحو ذهاب الشيء وانتفاء أثره، فهو- المحو- في عرف الصوفية ارتفاع المحبّ وانجذابه لمحبوبه الحقّ وتماهي النفس واضمحلالها بمشيئته تعالى لقوله:((يَمحُوا اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثبِتُ))[27]، أي تنتفي رؤية الخيام لنفسه في حركاته وانصباب تلك الرؤية وتوجهها نحو قيام بارئها في جميع أفعاله وحركاته[28]، وهو ما أومأت إليه(المدام) فهي رمز المداومة والاستمرار في الالتذاذ بالتقرّب من الذات الالهية واذا ما جال هذا الحب في جسد الانسان فيغدو كل شيء هيناً حتى وإن سجر بالنار أو قطّع بالمقاريض أو صنع به ما صنع من شتى ألوان العذابات والآلام، فالشعور اضمحل/ مُحِي بتلك العذابات؛ لأنّ حواسه معطلة عن الادراك كونها غارقة في حب الله تعالى؛ لذا نجده يستفهم في خاتمة رباعياته استفهاماً يحمل بين طيّاته دلالة التعظيم- (وأين ما شئت اذهب؟)- لشأن ذلك الصوفي المخمور بحبه تعالى، وقبله تعظيماً للخمرة وفعلها لكن ليس في بُعدها المدنّس وإنّما ما يتحصّل من التذاذ بذاك الفيض الإلهي المتماهي في قميص العبودية.

والجنة في نظر الخيام لا تعدل شيئا اذا خلت من وجه الحبيب: [29]

قالَ قومٌ ما أطيبَ الحُورَ في الجنَّةِ ❖ قُلتُ المُــدامُ عنــديّ أطيبْ

إذا ما نظر المتلقي في ظاهر النصّ فإنّه قد يلمحُ تجنّياً ناشَ ما حدّه الشارع المقدّس وجاء نهيه صريحاً في القرآن الكريم ومن ثم فالحياد عمّا أُوكِّد تحريمه يعدّ إلحاداً في الرؤية الشرعية أو قُل: في العلم الرسمي- بحسب حدود ابن عربي-؛ أمّا إذا تعمّقنا

في حيثيات النص وتأوّلناه من رؤية العلم الذوقي فإنّنا نلحظ شخوصاً لفكرة صوفية مؤدّاها:((إنّ لله عباداً لو حجبهم في الجنة عن رؤيته لاستغاثوا من الجنة، كما يستغيث أهل النار من النار))[30]، وهذه الفكرة تجلّت عبر اقتران المدام بـ(الطيب)، بمعنى اقتران اللّذة الروحية المتطلّعة للوصول إلى العرفانية الإلهية بالطيب الذي يتأتى عبر مسلكين صوريين متضادّين وبتضامّهما يتشكّل المرءُ- على وفق تعبير المتصوفة- فـ((ليس الخبيث إلاّ ما يُكره، ولا الطيب إلاّ ما يُحب، والعالم على صورة الحقّ، والإنسان على الصورتين)).[31]

ففي النصّ حصل محوٌ وغياب لطيب الجنة وما اكتنفه هذا الطيب من الحور والأنهار المختلفة الطعوم وسواها من النعيم الدائم من قلب العارف، إزاء رسوخٍ لذكرِ خالق تلك الجنة وثبوت لذاك النعيم على ألسنةِ المريدين وهو الله تعالى، أي الطيب المطلق الخالص.

إنّ الوصول إلى حضرة الرحموت يعني وصول العارف إلى صفاء السرّ والسريرة بالفناء والغيبة بعدما لم يتكدّر عليه شربه وكوشف بصفة الجمال الإلهي وهنا يحصل السكر الفيضي حيث طرب الأرواح وهيام القلوب وهي تصغي لنداء الإيمان في مساجد السَّحَر: [32]

جاءَ من حانِنَا النداءُ سُحيرَاً ❖ يا خليعاً قد هامَ بالحاناتِ
قُمْ لكي نملأَ الكؤوسَ مُداماً ❖ قبلَ أن تمتلي كؤوسُ الحياةِ

من أدبيات المتصوفة الشائعة نزعهم لرداء الخلاعة ولبسهم لأطمار الورع والتقوى هذا على صعيد المعنى الشكلي الظاهر، وهنا فقد عبّ الخيام – بوصفه صوفياً خليعاً- من الخمرة كؤوساً كي يتوحّد مع ذات الفيض الإلهي بانتشاء؛ وقد كان للفظة(خليع) أثر بالغ في عمق دلالة الغياب واسترسال النفس العارفة مع موجِدِها وامتلائها منه حيث تكون مع الله تعالى بلا علاقة، مخلوعة الربقة فالحق يحييها به ويميتها عنه[33]، و(الخلعة) من علامات القرب إذ تزول الإرادة وتحصل البدلية لدى المُريد فيكون وليّاً صالحاً على الحقيقة[34]، وحاول الخيام تأكيد تلك الولاية في آخر النص حينما استنكر التعلّق بالحياة الدنيا/حياة الجهل وآثر الانتقال الى حيث ملكوت حياة الوجود/حياة الحقّ حيث كمال جوهر الفرد الوجودي الذي اتّحد بحياة المشيئة وفُنيَ بها.

وفي إشارةً من الخيام إلى عِظم أثر الخمرة وفاعليتها يدفعانه إلى نعتها بـ(كيمياء القهوة) في قوله: [35]

أُحسُ الطّلاَ عَنكَ يَزُل هَمّ الوَرَى ❖ وَقِلَّــةُ الأمـــورِ أو كَثرَتُهـا

ولا تُجانِبْ كيميـاءَ قهـــوةٍ ❖ تُزيـلُ ألــفَ عِلَّةٍ قَطرتُهَا

يدعو الخيام بدءاً إلى إدمان احتساء ذكر الحقّ تعالى من قبل مريديه؛ فصحبة الحقّ لا تتمّ إلاّ بمحاسبة النفس وسوء الظن بها وقلّة رضا العبد عن أعماله خشية الوقوع في المحنة والغرق في لجج الهموم؛ إذ إنّ النفس في عُرف المتصوفة مجبولة على سوء الأدب وبطبعها تجري في ميدان المخالفة[36]، فأقلّ الناس همّاً وأعرفهم بنفسه أسوءهم بها ظنّاً[37]، واتكاء الخيام على الخمرة ولوازمها جاء قصداً لا اعتباطاً كونها السبيل إلى نقاء القلب عن الكون باستئثار الكون نفسه بالإشارة إلى سوداوية الحب والوله بين بني البشر مقارنة بصيرورة ذاك السواد بياضاً إذا ما اتجه صوب خالق الحب ومكوّنه وتلك هي كيمياء العوام القائمة على استبدال المتاع الأخروي الباقي/المفعم بالصحة والحيوية بالحطام الدنيوي الفاني/العليل الذي نكأته الأمراض والأوبئة، ولعلّ مصداق تلك القصدية لجوء الخيام إلى أسلوب الآمر الناهي في(لا تجانبْ)، فهو يدعو إلى عدم مجانبة القناعة بما وجد، وترك التشوّق لما فُقِد وغُيِّب والمكنّى عنها-أي القناعة- بـ(الكيمياء) وذلك بتهذيب النفس وعصمتها عن اجتناب الرذائل والعلل وتحليتها باكتساب الفضائل وتلك هي كيمياء السعادة[38] المغيبة في الحاضر، وأمّا(العلّة) فكناية عمّا لم يكن فكان ومن جرّاءها نبّه الحقُّ الصانعُ عبدَه المصنوعَ؛ إذ إنّ وجود النقص في كلّ مصنوعٍ كائنٍ أمر بدهي؛ لأنّه لم يكن فكان، بمعنى أنّه كان قطرة ثم استوى بحر لجي بحضرة الفيض الإلهي واتحاد المصنوع بصانعه، وإلى ذلك يومئ الشبلي في صفة الخلق؛ إذ يقول:((إنّ الذلّ كائنهم، والعلة كونهم)). [39]

أخذ الخيام في جلّ رباعياته الخمرية يؤكد قيمة هذا الشراب الروحانية في إيقاظ النفوس، وإنعاش الوجدان، وجلاء عين البصيرة؛ إذ يفتح أمام المتحيّرين أرحب آفاق الهداية والسعادة والأُنس، وهو ما أجمله بقوله: [40]

مـــا لِلبَقا هادٍ وإنْ يَكُ فَالطِّلا ❖ والكـأسُ أفضلُ مُرشِدِ المُتَحيّرِ

الرَّاحُ مُؤنستي فليسَ بمُسعِدِي ❖ ماءُ الحيـــاةِ ولاَ حِياضُ الكَوثَرِ

هذا التفضيل للكاسات ويعني كؤوس الخمرة وهو مجاز علاقته حالية إنّما تأتّى بحكم ما تورده من بديهة على قلوب العارفين حين التأمّل والحضور والتفكّر، ومن يصل إلى تلك المقامات لابدّ أن يستأنس ووسيلته في ذلك(الراح) كما مشار في النص، فهي تقوم على أرواء رغبات الجسد بـ(ماء الحياة) الذي تستهويه النّفس الشهوانية والمرفوض مسبّقاً من لدن الخيام بوصفها محطة من محطات سعادته: (فليس بمسعدي)، وإنّما تجاوز ذلك إلى الارتكان في سعادته إلى اشباع العقل بـ(حياض الكوثر) حيث لذّة المعارف وامتلاك فنونها والإحاطة بعلومها وكذلك كان تحصيلها للسعادة ضئيلاً جداً أو قل غائباً بقرينة

عطف النفي(ولا)، وحينما أدرك الخيام عدم تلبية هذين المعطيين من التشراب لمطامحه فقد تجاوز تلك السعادة إلى ما هو أبعد عن العوالم الحسّية والعقلية، إلى حيث ما هو حسّي لدني، وحدسي، وعرفاني وجداني من خلال إشباع الروح وتهذيبها بالنور الروحاني واللقاء الإشراقي المتمثّل بـ(البقاء) ذلك المقام الذي يعدّ المحصّلة المثلى الطامح لادراكها كل صوفي حيث يكون الارتماء بين أحضان الذات المعشوقة انكشافاً ووصلاً وتجلّياً، والاهتداء لتلك المحصلة ليس له من سبيل خلا النشوة الروحية المنبعثة عن(الطِّلا) المحرِّرة لآفات النفس وشهوتها البشرية، وعليها المعوّل في((إصلاح القلب وتنقية السرائر والاشتغال بالاصلاح والاتصال بالحقّ الأعلى جلّ شأنه))[41]، وكأنّ الخيام ابتدأ من حيث انتهى، أي بدأ بالنتيجة التي خلُص منها إلى العلّة أو السبب في سبيل الحظوة بالسعادة السرمدية.

ثانياً/ الخمرة سيمياء الحضور:

المراد بسيميـــــاء الحضور للخمرة هنا بوصفها مؤثّراً ظاهرياً يحاور المجتمع؛ وكينونتها أداة من أدوات ذلك الحوار الوعظي المنبري الرامي لبناء لبنات المجتمع القويم، واطلاق العنان لروح الفرد في التمرّد على ذاتها في خطوة لإعادة ترميمها وإقامة أودها، ففي مواضع مختلفة من الرباعيات نطالع الخمرة بوصفها سيمياء فاعلة لنقد الواقع الصوفي سيسولوجياً حين يتوجّه الخيام ناقماً على بعض وعّاظ السلاطين من المتصوّفة ممّن ملؤوا الزوايا خدمةً لملوكهم بلا عقل فأسلمهم جهلهم إلى القتل[42]، فيخاطبهم قائلاً: [43]

نحنُ يَا مُفتِي الوَرَى مِنكَ أدرَى ❖ لم تُزِل عَقلَنا مَدى السُّكرِ راحُ
أنتَ تَحسُو دَمَّ الأنـامِ وَنَحسُو ❖ دَمَّ كَـــــرْمٍ فأيَّنَا السَّفَّـاحُ؟!!

يمثل أرباب الفتيا في المذهب الصوفي أعمدة الفيض الربّاني وأقطاب دائرة الحق ومرآتها الحاضرة باختلاف الزمكانية؛ لكن وعلى ما يبدو من ظاهر النص إن هناك فئة من هؤلاء الشيوخ قد تبجّحوا على مريديهم حين بذلوا أنفسهم لأهوائهم فاستعبدتهم، وشغلوا أعمارهم بمناها فاسترقّتهم بعدما خانت رعونتهم البشرية السرّ الذي يربطهم مع الله تعالى[44]؛ إذ إنّ السلوك إليه سبحانه وتزكية النفس من أدرانها من المطالب المؤكدة المفروضة على الدعاة والأئمة في توجيههم الناس إلى التزوّد منها؛ فهو منهج متين ومقام من الدين مكين، إلاّ أن العقول زاغت والأرواح تطرّفت لكسب الشهرة وصنع الزعامة بعدما استحوذت عليها نشوة الخمرة بماديتها المكنّى عنها باحتساء(دمّ الأنام) متناسين أنّ علامة أهل الحقّ أنّه ليست لهم علامة، ومن أخلص لله لم يكن به حاجة إلى إعلان، فهذه الثلّة من الشيوخ كانوا من أهل الغيبة الذين إذا شربوا طاشوا، وأمّا بقية الأنام من السالكين

والعارفين والمريدين فأولئك من أهل الحضور ممّن إذا شربوا عاشوا[45]؛ ولعلّ تلك تمثّل بؤرة الحبكة في اختلاف الحسو أو قُل: تمايز الدماء المتعاطاة من لدن المفتي والخيام فهو يشابه التمايز بين الليل والنهار فاختلافهما خير واعظٍ بين الفريقين المتخاصمين، وهذا ما حدا بالخيام إلى التوجّه في أول النص متكئاً في خطابه المتهكّم على واحد من أساليب المدونة البلاغية البديعية ما يعرف بـ(تجاهل العارف)[46] من حيث حضور الذهن ووجود النفس التي يجب ألاّ تكون موجودة وكأنّنا بالخيام يسأل مفتيه وهو سابح في أطياف الحضور الغيبي الموما إليه بقوله(لم تُزِل عَقلَنا مَدى السُّكرِ راحُ): أيّنا أجرم وأساء الأدب في أحواله مع الله تعالى فانحطّت عنه الحقيقة؟[47] وهذه الحال تحمل بين طياتها دفقاً روحياً وسيلاً من اللايقينية الممتزجة بالدراية في كينونة الوصول إلى حيث مصاف المعرفة الفيضية لا يتأتى دونما نجاةٍ من معاناة التجلّي التي يقطعها المُريد بوصفها حالة غير قابلة للوصف، الأمر الذي دفع الخيام الى انتقاء مفردة(السفّاح) وقد كبّلته الدهشة فيما نعت ووصف؛ إذ إنّ مع السكر والراح تكون نهاية الوهم ومطلع الحقيقة التي يراها السالك وجهاً لوجه[48]، والفيصل في تلك الرؤية حضور عقل القلب بوصفه مرتبة الوحدة ومحل تشكيل علم النور الوجودي الذي لا يُعلى عليه[49] ومعه يتمّ تجاوز كلّ شعور بالنفس المنفصلة في عالم الفناء المعرفي، واستئصال لكل أشكال الرغبات الشخصية الدنيوية وتلاشيها مثلما تتلاشى قطرات الندى في بحر الضياء، وهذا هو الفرق بين دمِ الكرم ودمِ الأنام حين تَعِظُ ظاهراً وتصنع ما لا يُرضِي باطناً.

ويظلّ الخيام دائباً في اتخاذه من الخمر وسيلة وعظٍ، ولافتة نصحٍ يعلن من خلالها فلسفته الصوفية في نمط متضاد ما بين استجلاب النفع والفرح في الحاضر، واستبعاد الضرّ والترح في غياهب الجبّ السحيقة، فيقول: [50]

لا تغرسنّ في الحشا غرسَ التَرَحْ ❖ واقرأْ حييتَ دائماً سِفرَ الفرحْ
وعاقرْ الرّاحَ ونَلْ أقصَى المُنَى ❖ فَالعُمرُ مَا أقصرَهُ كَمَا اتّضَحْ

نلحظ الخيام هنا وقد ارتقى منبر الوعظ وراح يوصي السالكين بنقاء غرس قلوبهم كي يتسنى لهم سرعة الوصول والوقوف على أعتاب الحضرة الإلهية؛ كونه سبحانه((قبلة النيّة، والنية قبلة القلب)) وتلك هي بؤرة السعادة ومقام الفرح؛ لكنّما إذا جاوزت الأمور الصفاء الروحي وانتقلت إلى حيث مضافة البدن وشهوته حصُل الترح والقطيعة والهلاك؛ إذ يغدو((القلب قبلة البدن، والبدن قبلة الجوارح، والجوارح قبلة الدنيا))[51]ومناها؛ وهذا ما يفسّر لنا إصرار شيوخ الصوفية وأئمتهم في وعظهم لمريديهم بالزهد والنظر للدنيا بعين النقص والاعراض عنها تعزّزاً وتظرّفاً؛ لأنّ استحسانهم إيّاها ولو في شيءٍ ضئيل إنّما هو تنبيهٌ عن قدرها[52]، فالرغبة المرجوة عند أهل الإشارة((بلوغ

المنى لأهل مقام القربة))[53]، والغاية القصوى التي يتطلع لها كلّ أرباب الصوفية ويرومون تحصيلها في كنف الراح والعقار هو الراحة والاريحية بحضورهما السرمدي والسباحة الخالدة في عوالم الفيض الرباني حيث انتفاء رجوع العالم الشهواني وحضوره العضوي الدنيوي الرخيص؛ إذ إنّ((أقبح الخصال بالمريد رجوعه إلى شهوةٍ تركها لله تعالى))[54]، في مقابل أنّه من أصول الوصال عيش المريد في سكر حاضر كي لا ينسى عهد الحبيب ويستلذّ في خلوته بذكر الحقّ ومناجاته متنعّماً ببحبوحة نعيمه الوارف قبيل الرحيل الأبدي وصَحوهِ على سكرةِ موتٍ يحبها الحقّ، فلِملك الملوك تعالى قدرةٌ دائرةٌ محيطها لا يخرج عنه أحد سكان البسيطة(كما اتّضح) في القرآن الكريم والسّنة الشريفة.

ولعلّنا في بعض الرباعيات نلحظ تزامنيةً بين الأثر الباطن/الغائب، والمؤثر الظاهر/الحاضر للخمرة؛ إذ إنّ كلّ حاضر لابدّ من أن يكون له غياب ما، وتختلف أشكال تلك التزامنية وكذا آلياتها ولاسيما في الظاهرة الشعرية الصوفية؛ كونها تنطوي على معطيين قارّين في الفكر الصوفي على وجه اللزوم، أولهما معدوم مغيّب، وثانيهما موجود حاضر، وحيثيات هذا العدم والوجود، أو قل: الحضور والغياب هي الحياة وعجلتها الزاخرة بالكثير من التجارب الشعرية والشعورية المتجددة، وفي الوقت ذاته هي المادة التي في مقدورها إعادة التوازن للذات وخلاصها من معاناة الخيبة والشتات والتيه، والرغبة في هذا الخلاص هو ما حدا بالخيام الى التمسّك بجلابيب الخمرة في صورتها الروحانية المقدّسة في عالمها الهيولي وإن كان قد صرّح للوهلة الأولى بحضورها المادي المدنّس بوصفها وسيلة طرب وأداة إغواء وإلى ذلك أشار بقوله: [55]

لم أشــربِ الرَّاحَ لأجلِ الطَّربِ ❖ أو تــركِ دِيني واطِّراحِ الأدبِ

هنا إيماءة صريحة إلى عمق رمزية الخمر وروحانيتها في جذبه تعالى لأرواح أوليائه وتلذّذها بذكره وطربها في الوصول إلى قربه، فعجّل لأبدانهم التلذّذ بكلّ شيء؛ فأبدانهم تعيش عيشة الحيوانيين من شرب وطرب، إلاّ أنّ أرواحهم تعيش عيشة الربّانيين في سموها وإرادتها ولاسيما إذا ما علمنا أنّ(الإرادة) في العُرف الصوفي هي مَن لا إرادة له[56]، بمعنى أنّه لا إرادة للمريد بترك دينه وتعاليمه التشريعية، أو اطّراحه لآدابه الشرعية ورسومها؛ إذ اقترن أدب الشريعة في بعض أوقاته بأدب الخدمة وأدب الحقّ[57]، أي اقتران الورع وصيانة النفس بالجدّ والاجتهاد حيث المُنية و(الوطر) المحمود الخارج عن نعوت البشرية وحظوظ النفسانية فيحصل جرّاء تلك الرّاح وذاك الشراب هزّة تمنح المُريد التمكّن في وطنه والعلو في وطره[58]؛ وهذا ما حفّز الخيام إلى التعليق عن سبب هيامه بالشراب والسكر إلى القول: [59]

رُمتُ الحياةَ دونَ عقلٍ لحظةً ❖ فَهِمتُ بالسُّكرِ لِهـذَا السَّبَبِ

فيومئ الخيام إلى دوام تطلّع المُريد بسكره إلى الحضرة الإلهية وكأنّنا به في قوله(دون عقل) اعتراف عبدٍ عاجز عن ادراك مناه إلاّ من جهة سيده عزّ وعلا، فـ((صيانة الأسرار عن الالتفات إلى الأغيار من علامات الاقبال على الله تعالى))[60]، وفي(اللحظة) إشارة إلى ملاحظة أبصار القلوب وبصيرتها لما لاح لها من زوائد اليقين المتحصّل لها من إيمانها بالغيب[61] المتواري خلف أستار(همتُ) إذا ما أزحناها نحو دلالة الهمّة وما ينضوي من اختلاف في الهمم؛ فليس سواء من كان همّه وهمّته الانشغال بالمشهد الأعلى حيث حياة الجنان ونعيم زخرفها، ومن همّته وهيامه مجالسة مولاه والنظر إلى وجهه الكريم؛ والمعوّل في كل ذلك هو القلب لا العقل بوصفه بؤرة الهيام ومنطلق الهمّة معاً[62]؛ لذا فالحساب مختلف وكفتا الميزان تتأرجحان: [63]

أُنظُرْ حسابَكَ مـــــا أتيتَ به وما ❖ تغــدُو بهِ بَعدُ مَهمـــــــا تذهبِ

أتقولُ لا أحسُو الطِّلا خوفَ الرَّدَى ❖ ستموتُ إنْ تشـربْ وإن لم تشرَبِ

نطالع في أول النصّ توصيفاً ضمنياً من لدن الخيام بحقّ الدنيا ووكْسِ ثمنها في كينونتها((قدر تغلى، وكنيف يملأ))[64] كما عبّر الشبلي عنها، فهذا اللون من الإعراض الدنيوي ومحاسبة النفس زهادة بها إنّما هو الخطوة الأولى في طريق التصوف[65]، وما يلحظ على الخطاب الصوفي غلبة صيغة الافراد في نصوصه لكِلا طرفي العملية الخطابية(الباثّ والمستقبل) على السواء ولعلّ هذا النصّ أحد مصاديقه، ومن ثم ففي هذه الغلبة دلالة انعكاسية على عمق غور إيثار الصوفية للوحدة والعزلة الانفرادية التي غدت بنداً حاضراً في موروثهم الوعظي التعبّدي((من آثر العزلة حصل العزّ له))[66]؛ وإذا ما تحصّل ذاك العزّ فإنّه سيفضي إلى عدول آخر لكن هذه المرة في لفظة(الخوف) وانتقالها من الرعب والرهبة إلى الحياء من المعاصي والمناهي والتألّم منها وعليها لما تجترحه يد العبد من موبقات، فيغدو((الخوف سراج القلب به يبصر الخير والشر))[67]، ولعلّ هذا التحوّل الدلالي كان للسياق الخمري أثره الفاعل فيه؛ فالالتذاذ والانتشاء بالقرب من الحقّ تعالى أحال الالتجاء إلى الهرب حين الرهبة في الحاضر إلى التجاء بالرب حين الخشية في الغيبة، وكذلك هي الحال تصدق بالنسبة لدلالة(الموت)؛ فإذا ما كان من بدهيات الوجود أنّ كل شيء إلى زوال وفناء لا محالة إلاّ أنّ اقتران الموت بـ(الطّلا) ولزومها اللّذة فقد أحاله الارتواء المتحصّل من(الاحتساء) وهو الشرب بتمهّل[68] إلى بقاءٍ سرمدي في إشارة إلى حال(حضور) القلب بالغياب العياني وصفاء اليقين[69]، ومن بعد الحضور/المحاضرة تأتي(المكاشفة) المتأوّلة في النصّ بالشراب أي مكاشفة القلب العيانية بالنعت البياني فيتراءى أمامه ما استتر عن الفهم كأنّه رأي عينٍ[70]، ثم ينصرف هذا الحضور إلى(المشاهدة) المعبّر عنها بعدم الشرب في النص حيث

حضور الخالق وغياب المخلوق وفقدانه. [71]

فالشرب من ثمرات التجلّي وبوادِهِ الكشوف والحضور؛ إذ إنّه يفضي بالنتيجة إلى صحو سرمدي يضمحل معه السكر فيقوى قلب العارف بتسرمد شربه فيكون صاحياً بالحقّ فانياً عن كل حظّ، تائقاً إلى الاضمحلال في كنف الرحمن الرحيم: [72]

ألاَ ارحَمْ يـــــا إلهي لي فؤاداً ❖ من الأشجانِ أمسى في عذابِ
ورِجلاً بي سعتْ للحانِ قِدْماً ❖ وكفَّاً أمسكتْ قَــدَحَ الشَّرابِ

لما كانت أسماء الله حقائق متجلّية في الخلق, فإنّ الصوفية سعوا إلى تمثّل هذه الأسماء في سلوكياتهم والعمل على تحققها في معاملاتهم حاضراً. ورأوا في هذا التحقق مسؤولية ملقاة على عاتقهم كيلا تتعطل تلك الأسماء وتغدو في عداد الغيب، فهذا السلوك الرحيم الموما إليه في:(ألا ارحم ...) قد استمده الصوفية من تصورهم الديني القائم على اليسر والتسامح المتكئ على جملة من الرياضات والمجاهدات الروحية التي عبّر عنها الخيام بـ(الأشجان) تارةً، و(العذاب) تارةً أخرى، وهنا ايماءة من الخيام بفرحة الشيوخ والعارفين بهذه العذابات والبلاءات؛ لأنّها تقرّبهم من الله تعالى زلفى وتحفّزهم للاستعداد في كسب المواهب فالله إذا أراد أن يطوي مسافة البُعد بينه وبين عبده سلّط عليه البلاء حتى إذا تخلّص ونجا صلُحَ للحضرة كما تصفّى الفضة والذهب بالنار لتصلح لخزانة الملك فقد ورد في الحديث القدسي أنّ الله تبارك وتعالى يقول لعبده((سبكتك بالفاقة لتكون ذهباً))[73]، فـ(الحان) و(قدح الشراب) كانتا هيولى تلك السبيكة ومادتها؛ فبهما تتحوّل الأشجان إلى ألذّ ما يناله العارف لكونهما تدخلانه على الله وتجلسانه بين يديه وهذا أعمّ المقامات حكماً لقطعه العوائق والتجرّد من العلائق واشتغال القلب بالله[74]، فتثبت(قدم) العبد على عِلم الحقّ من باب السعادة[75]، وتمسِك كفّه متضرعةً بجلابيب الفيض الإلهي طمعاً بحضوره الرحيمي، أو الرحموتي وهو النعت الذي أطلقه ابن عربي على الرحمة الإلهية الخاصة الواجبة. [76]

وعلى الرغم من سعي الخيام مريداً للخمرة برجله، وممسكاً لكأسها بكفّه من تلقاء نفسه وبمحض إرادته هو- كما طالعناه في النص السابق- إلاّ أنّ انتشاءه بمدامه كانت لا تشوبه العربدة واحتساؤها في اصطلام صوفي؛ وإلى هذا أشار مصرّحاً: [77]

أحسُو المُدامَ ولا أُعربدُ قــطٌّ أو ❖ كفّي تُمَدُّ لمـا عــدا الكاساتِ
تدري لِما اخترتُ الطِّلا؟ كيلا أرى ❖ يا صــاحِ مثلَكَ مولَعاً في ذاتي

ظاهر النص يشي بتنزيه الخيام لنفسه عن كلّ موبقة تدعو إلى مفارقته لسوء خلقه وجموح معاشرته نتيجة عربدته[78] وتمرّده، مؤبّداً استنكافه لهذا الخطل باسم الفعل(قطّ)، فهو ليس كغيره من المتصوفة في ممارساته الطقوسية ومجاهداته

الرياضية؛ فإذا ما اصطلم[79] عقله وَلَهاً وهيماناً بألطاف الحقّ وأطياف الغيبة فإنّه يعي ما يجول من خواطر الكشف الإلهي، عارفاً بما في سويداء القلوب من هواجس الملكوت، متفرّساً بنور الحقّ بعدما لمعت سواطعه في قلبه فأدرك معانيها وفَقِهَ خواصها وهذا هو حظّ الربانيين[80] المشار إليه في قول الخيام(كفي تمدّ لما عدا الكاسات) فالكفّ كناية عن القدرة والفراسة التي تجاوزت العوالم الدنيوية إلى ما وراء أفق الرحموت، وفي آخر شطرين من الرباعية يمثل تأكيداً لما تقدّم من التنزيه في الشطح غير المبرر حينما يجيش في النفس وهي على عتبة الحضرة الإلوهية من وجد عنيف لا يقوى السالك على كتمانه[81] وتلك تمثل نقطة الضعف التي استغلها مناوئي المذهب الصوفي للطعن فيه؛ إذ يختلج لدى بعض فرق الصوفية في شطحاتهم كمّاً من البدع والأعمال المنكرة[82] الموما لرفضها من قبل الخيام في قوله:(كيلا أرى) رعونة أهل الضلال التي ينأى عنها في عربدته وشطحه في الحاضر، فولعه بذات الغوث المطلق وسكره بنسائم فردوسه تدفعه للنطق بكلام عليه رعونة أهل المعرفة وزلات المحققين[83] والافصاح بلغة الجمع مع الحق تعالى، وحديث الحب الخفي بين أنا وأنت، أي بين الحاضر النسبي والحاضر المطلق.

الخاتمـــــــة:

إنّ قراءة الرباعيات تستدعي لدى المتلقي لأول وهلة لوناً من الشعور بالأريحية، ونمطاً من الأمل، وهاجساً في الحرية والخلود لما اعتور نصوصها من شعارات مضمرة واقية ودافعة- في الآن معاً- للثورة على الواقع، والتمرّد على الذات.

لقد توقّل الخيام في معراج السلوك المصطبغ بسيمياء الخمرة ومشاربها الرمزية المختلفة ففُنِيَ عن كلّ ما سوى الله تعالى، وطهُرت سريرته من كل موبقةَ، فصار في حالة فناءٍ عن وجود السِّوى ورحيل عن شهوده وغيابٍ عن عباده، وتجلّى له الحقّ فبدا حاضراً بين يدي الرحموت فلم يقوَ على الصبر لما شاهد، بل اندفع صارخاً ناقماً وهو سكران بحميّا الرؤية: أنا أنت، بمعنى أنّه كانت الانطلاقة من دلالة الغياب في وعي الخيام ووجدانه العقائديّ ليتجلّى معنى الحضور ومعانيه في أكمل الصّور الممكنة بفيضها المقدّس وهي تتكئ على معطىً مدنّس في واقعه المادي ونقصد الخمرة.

لقد كان للخمرة بُعداً تفاعلياً لا سبيل إلى نكرانه في خضم هذا الغياب في السّياق الرّوحيّ والثّقافيّ الّذي تفاعل فيه الخيام مع محيطه الاجتماعي العريض، وعالمه الخيالي الواسع، وكونه الصوفي الفسيح فحصل لديه جرّاء نشوتها العبقة نفيٌ لحضورِ ذاتٍ اتّصفت بالقدم والأصالة كونها سابقة للتّكوين، حين كانت في قلب الله تعالى، ثمّ سرعان ما حلّ الغياب والانقسام العَسِر حيث الهبوط من الفردوس إلى أرض الغربة والتّيه والانفصال عن الحبيب الأوّل/الحقّ تعالى؛ لتبدأ مسيرة مشحونة بهالة من الشوق والألم

لاستعادة ذاك الحضور الأوّل، فالخمرة لدى الخيام في رباعياته كانت وسيلة وغاية في الآن؛ كونها على وفق هذا التّصوّر تمثّل رحلة استعادة واستدعاء، حتّى يكون حضور الحبيب في الكون، في المجتمع، في الذّات، فهو يحضر غياباً ويلتحف غيبة الحضور، وإنّ لحظة الشعور بالغياب تلك قد شكّلت المعاناة التي أرغمت الخيام على مجابهتها دلالياً باحتضان الحضور اللغوي لمعجم الخمرة ورديفاتها من الأسماء والصفات، فضلاً عن الحضور الفني المتمثّل في استعماله لبعض الآليات البلاغية، نحو: الكناية والاستعارة وتجاهل العارف.

وبناءً على ما تقدّم فقد أصبح للغائب عند الخيام بقدرة اللغة أن يحضر موضوعياً، وبقدرة الرموز والسيميائيات زادت رباطة جأشه في قهر الغياب وتحديه، ومن ثمّ تحقيق برهة من الاتزان الشعوري حين الفناء عن الوجود الآفاقي الممكن، والتغلّب على المعاناة الغيابية والشعور بالاطمئنان حين الحضور على منبر الوعظ وتصدّره للإرشاد في الزاوية.

الهوامـــــش:

1. ينظر: مرايا للالتقاء والارتقاء بين الأدبين العربي والفارسي: د.حسين جمعة، اتحاد الكتّاب العرب، دمشق، 2006م: 122-121.
2. رباعيات الخيام: ترجمة الصافي النجفي، دمشق، (د.ت): 8.
3. ينظر: نفسه: 8-7، 16-14.
4. نفسه: 28-27.
5. ينظر: الحلاج الاعمال الكاملة: قاسم محمد عباس، رياض الريس للكتب والنشر، ط1، مارس 2002م: 43-33.
6. ينظر: أثر الحضارة السلجوقية في دول شرق العالم الإسلامي: د.منى محمد بدر، مكتبة زهراء الشرق، ط1، جمهورية مصر العربية، 2002م: 129-120/1.
7. ينظر: أخبار العلماء بأخبار الحكماء: جمال الدين بن يوسف القفطي(ت646هـ)، عني بتصحيحه السيد أحمد أمين الخانجي الكتبي، مطبعة السعادة، مصر، 1326هـ: 163-162.
8. نفسه: 162.
9. كشف اللثام عن رباعيات الخيام: مبشر الطرازي الحسيني، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1967م: 18.
10. ينظر: مرايا للالتقاء والارتقاء بين الأدبين العربي والفارسي: 141.
11. الرباعيات: 1/ ر2.
12. نفسه: 1/ ر2.
13. ينظر: معجم مصطلحات الصوفية: د.عبد المنعم الحفني، دار المسيرة، مؤسسة

المطبوعات العربية للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، بيروت- لبنان، 1407هـ1987-م: 167.

14. نفسه: 7.

15. القول للسري السقطي، ينظر: المبـــدأ والمعاد: صدر الدين محمد الشيرازي(ت1050هـ)، تصحيح السيد جلال الدين الأشتياني، مطبعـة مكتب الاعلام الاسلامي، ط3، قم- إيران، 1422هـ- 1380ش: 177.

16. معجم مصطلحات الصوفية: 7.

17. المبدأ والمعـــــــــاد: 177.

18. الرباعيـــــــــات: 11/ ر29.

19. ينظر: معجم مصطلحات الصوفية: 140.

20. معجم اصطلاحات الصوفية: عبد الرزاق الكاشاني(ت730هـ)، تحقيق عبد العال شاهين، دار المنارة للطبع والنشر والتوزيع، ط1، 1413هـ1992-م: 87.

21. نفسه: 79.

22. ينظر: معجم مصطلحات الصوفية: 35.

23. الرباعيات: 3/ ر6، وينظر: نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام: د.نظلـــــــة الجبوري، مطبعة اليرموك، بغداد، 1998م: 135.

24. ينظر: معجم الصوفية: ممـــــــدوح الزوبي، دار الجيل للنشر والطباعة والتوزيع، ط1، بيروت- لبنان، 1425هـ2004-م: 414.

25. الرباعيات: 4/ ر11.

26. نفسه: 8/ ر 20، ينظر: معجم اصطلاحات الصوفية: 167.

27. الرعـــــــــد: 39.

28. ينظر: نصوص المصطلح الصوفي: 44.

29. الرباعيـــــــــــات: 11/ ر 28.

30. الرسالة القشيرية في علـم التصوّف: عبد الكريم بن هوازن القشيري: تحقيق معروف زريق وعلي عبد الحميد بلطه جي، دار الجيل،ط2، بيروت، (د.ت): 331.

31. معجم مصطلحات الصوفية: 171-170.

32. الرباعيـــــــــــات: 18/ ر47.

33. ينظر الرسالـــــــــة القشيرية: 280.

34. ينظر: موسوعة مصطلحات التصوف الاسلامي: د.رفيق العجـــم، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، بيروت- لبنان، 1999م: 328.

35.الرباعيـــــــــات:20/ ر 53.

36. ينظر: الرسالـــــــة القشيرية: 151.

37. ينظر: معجـــــــم الصوفية: 336.

38. ينظر: معجم اصطلاحات الصوفية: 89.

39. معجم مصطلحات الصوفيـــــة: 186.

40. الرباعيـــــــــــــات: 44/ ر119.
41. فلسفة التصوف: عبد القادر ممدوح، دار الشؤون الثقافية العامة، ط1،بغداد، 2007م: 71، نقلاً عن مجلة الإسلام والتصوف، العدد(9)، للعام 1378هـ1959-م.
42. ينظر: طبقات الصوفية: محمد بن الحسين السلمـــــي(ت412هـ)، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط2، بيروت- لبنان، 1423هـ2003-م: 371.
43. الرباعيات: 27/ ر 67.
44. ينظر: التصوف المنشأ والمصـــادر: إحسان الهي ظهير، مطبعة قومي بريس، ط1، لاهور- باكستان، 1406هـ1986-م: 88.
45. ينظر: طبقـات الصوفية: 370.
46. ينظر: معجم المصطلحات البلاغية وتطورهـــــا: د.أحمد مطلوب، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت- لبنان، 2007م: 258-256.
47. ينظر: الرسالة القشيريـــة: 279.
48. دلالات المصطلح في التصوف الفلسفـــي: د.إبراهيم إبراهيم محمد ياسين، دار المعارف، القاهرة- مصـــــــــــر، 1999م: 85.
49. ينظر: معجم مصطلحات الصوفية: 185.
50. الرباعيـــات: 27/ ر 72.
51. طبقات الصوفية: 168.
52. ينظر: نفســـــه: 175.
53. معجم الصوفيـة: 393.
54. الرسالة القشيرية: 364.
55. الرباعيـــات: 12/ ر31.
56. ينظر: الرسالة القشيريـــــــة: 201.
57. ينظر: شرح شطرنج العارفين: محمد بن الهاشمي بن عبد الرحمن الحسني التلمساني،(طبعة حجرية قديمـــــــــة)، (د.ت): 40.
58. ينظر: نصوص المصطلح الصوفي: 64.
59. الرباعيـــات: 12/ ر31.
60. طبقات الصوفية: 223.
61. ينظر: معجم مصطلحات الصوفية: 229.
62. ينظر: ايقاظ الهمم في شرح الحكم: أحمد بن محمد بن عجيبة الحسني، مراجعة محمد أحمد حسب الله، دار المعارف، القاهرة- مصر، 1404هـ1984-م: 18.
63. الرباعيـــات: 15/ ر24.
64. طبقات الصوفية: 259.
65. ينظر: الشعر الصوفي حتى افول بغداد وظهـور الغزالي: عدنان حسين العوادي، دار الحرية

للطباعة، الجمهورية العراقية، 1979م: 159.

66. الرسالة القشيرية: 103.

67. نفســــــــــــه: 126.

68. ينظر: لسان العرب: جمال الدين محمد بن مكـــرم بن منظور، دار صادر، بيروت- لبنان: مادة(حسا) 14/176.

69. ينظر: معجم الصوفيـــــــــــــــــة: 132.

70. ينظر: معجم مصطلحات الصوفيـــــــــة: 249.

71. ينظر: نصوص المصطلح الصوفي في الاسلام: 100.

72. الرباعيـــــــــــــــــــات: 16/ ر44.

73. ينظر: ايقاظ الهمم في شـــــــرح الحكم: 391.

74. ينظر: نفســــــــــــــــــه: 392.

75. ينظر: معجم مصطلحـــــــــات الصوفية: 214.

76. ينظر: المعجم الصوفي: : د.سعاد الحكيم، دندرة للطباعـــــة والنشر،ط1، بيروت- لبنان، 1401هـ1981-م: 528-527، التصوف المنشأ والمصادر: 93.

77. نفسه: 22/ ر61.

78. ينظر: لسان العرب: مادة(عربد) 3/289.

79. ينظر: نصوص المصطلـــح الصوفي: 71.

80. ينظر: الرسالـــــــــة القشيرية: 232.

81. ينظر: شطحات الصوفية: د.عبد الرحمـــــــن بدوي، الناشر وكالة المطبوعات، الكويت، (د.ت): 10.

82. هناك جملة من البدع التي ناشت المذهب الصوفي بمختلـــــف أطيافه وفرقه قد أجملها وناقشها بموضوعية الزمزمي، ينظر: الزاوية وما فيها من البدع والأعمال المنكرة: د.محمد الزمزمي، مطبعة اسبارطيل، 1999م: -26 90.

83. ينظر: التعريفات: السيد الشريـــــف علي بن محمد الجرجاني، دار إحياء التراث العربي، ط1، بيروت- لبنان، 1424هـ2003-م: 105.