الزَّمَنُ الطَّلَلِيُّ وَتَجَلِّيَاتُ الاغْتِرَابِ الصُّوفِيِّ عِنْدَ ابْنِ الفَارِضِ

د. طارق زيناي

– المركز الجامعي عبد الحفيظ بوالصُّوف، ميلة –الجزائر، zinaitarek@gmail.com

تاريخ الإيداع: 2018/03/13 **تاريخ المراجعة:** 2019/03/06 **تاريخ القبول:** 2019/03/20

ملخص

إذا كان الزمن الطللي في بعده المرجعي المتجلي في الخطابات الشعرية يتأسس بوصفه تقليدا درج عليه الشعراء من خلال علاقته بالحيز المكاني في ماضويته المشعرة بوطأة الزمن، حيث يُستحضر في معهود الاستعمال كقيمة سلبية تنعدم فيها مظاهر الحياة، فإن الزمن الطللي في الخطاب الصوفي تنتقل دلالته الحسية إلى قضايا روحية ذات بعد زمني تأخذ دلالات رمزية مغايرة، انفصالا واتّصالا؛ انفصالا عن المظاهر الكونية الكثيفة، المحيلة إلى العوالم السفلية، واتصالا ببواطن هذه المظاهر الحاملة للأسرار والحقائق.

الكلمات المفاتيح: زمن، طلل، اغتراب، تصوف، ابن الفارض.

Al-Talal Time and Manifestations of Alienation of the Sufis for Ibn Farid

Abstract

If the Al-Talal time in its referential interval which lies in poetic speeches is based as a custom for poets, through its relationship with spatial space in its poetic past with the time when its use is like a negative VA without any manifestations of life, then, the sensual significance of the Atalalic time in the Mystical Discourse (Sufism) transform into spiritual questions with a temporal dimension that take different symbolic connotations, in separation from dense cosmic manifestations and in connection to the interior of these manifestations that carry secrets and truths.

Keywords: Time, Al-Talal, alienation, mysticism, Ibn al-Farid.

Le temps talalique et la manifestation d'aliénation des soufis

Résumé

Si le temps talalique dimension référentielle qui se trouve dans les discours poétiques s'établit comme une tradition pour les poètes, à travers sa relation avec l'espace spatial dans son passé poétique avec le temps où son utilisation est comme une valeur négative sans aucune manifestation de vie, les significations sensuelles du temps talalique dans le discours mystique (soufisme) se transforme en questions spirituelles avec une dimension temporaire prennent des connotations symboliques différentes, en séparation et en liaison, en séparation des manifestations cosmiques denses et en liaison avec l'intérieur de ces manifestations porteuses de secrets et de vérités.

Mots-clés: Temps, Al-Talal, aliénation, mysticisme, Ibn al-Farid.

المؤلف المرسل: طارق زيناي، zinaitarek@gmail.com

مقدمة:

إنّ التجربة الجمالية للطّلل تتحدد في المتخيل الشعري العربي من خلال تآلف ثلاثة أبعاد (المكان، والزمان، والمرأة)، في بوتقة دلالية واحدة، يستطيع الشاعر تطويعها حتى تتوافق مع طبيعة تجربته الشعرية في مستوياتها العليا الجامعة، بحيث تغدو هذه الأخيرة هي الكفيلة بأن «تنسج خيوطه وتحدد أبعاده وتمنحه كثافته وامتداده، فيظهر في كل ذلك مصطبغا بها ومستجيبا لطبيعتها الخاصة»[1] ومعلوم أنَّ الزمن الطللي في بعده المرجعي المجرّد، يتجلى من خلال علاقته بالحيز المكاني في ماضويته المشعرة بوطأة الزمن، يُستحضر في معهود استعمال الشعراء بوصفه قيمة سلبية تنعدم فيها مظاهر الحياة، حيث تتبدّى الديار الراسمة معالمَ يعلوها الشحوب والفناء، سواء في ذاتها كبعد مادي، أو من خلال انعكاسها على نفسية الشاعر، من حيث إنّه محكوم بجدلية الحياة والموت أو الحركة والسكون، فيحاول مقابلة الزمن العدمي الدال على الفناء والموت والخراب، والمرموز له عندهم بالطلل الذي يكون غالبا في مطلع القصيدة، ويكون وجهه شاحبا مصطبغا بما تعيشه الذات الشعرية المنكسرة داخليا، التائهة الباحثة عن أجوبة أسئلتها المحيرة حول الوجود والموت والحياة والنشور، المنعكسة على بشاعة صور الأطلال وانمحاء رسمها واندثار معالمها بزمن آخر على نقيض الزمن العدمي يحمل في طياته بصيصا من الأمل وصورا من صور الحياة والتجدد والنماء.

والسؤال المطروح هنا: هو كيف نظر الشعراء المتصوفة – ومنهم ابن الفارض– للطلل في بعده الزمني؟ وهل استطاعوا أن يطوعوا الزمن في تجلياته المختلفة لتجربتهم الروحية؟ وهل الطلل في التجربة الشعرية الصوفية يؤسِّس لمفهوم الاغتراب؟

1/ مَفْهُومُ العِرْفَانِ (Gnose):

وما دام محل إعراب الزمن في المتخيل الصوفي يندرج ضمن مفهوم العرفانية، كمؤطر فلسفي / صوفي وازنٍ، لابد من الإشارة إلى تحديدات عامة وخاصة له، حتى يتسنَّى لنا فيما بعد معرفة العلاقة بينه وبين البعد الزمني في مفاهيمه المختلفة:

1-1 مَفْهُومُ العِرْفَانِيَّةِ كَتَصَوُّرٍ فَلْسَفِيٍّ عَامٍّ:

إنَّ المتأمل لما جاء في المعاجم المختلفة (المعجم الفلسفي [جميل صليبا]، المعجم الفلسفي [مجمع اللغة العربية * القاهرة *]، الدليل الفلسفي الشامل [رحيم أبو رغيف الموسوي]...)، يجد أنها ركزت في تحديداتها للعرفان أو الغنوص على المعطى الديني في تجلياته المتعددة؛ الرهبانية المسيحية والقبالة اليهودية والتصوف الإسلامي، بحيث اتفقت جميعها على اعتباره لا يخرج عن كونه: «مذهبا تلفيقيًّا يجمع بين الفلسفة والدين، ويقوم على أساس فكرة الصدور، ومزج المعارف الإنسانية بعضها ببعض، ويشتمل على طائفة من الآراء المضنون بها على غير أهلها، وفيه تلتقي الأفكار القبالية بالأفلاطونية الحديثة وبعض التعاليم الشرقية كالمزدكية والمانوية، وكان له أثره في التفكير الفلسفي في المسيحية والإسلام»[2]، فهي بهذا المعنى مفهوم ديني ينظر للمعرفة نظرة روحانية تتبدى في النفس الإنسانية في لحظات لطافتها.

1-2 مَفْهُومُ العِرْفَانِيَّةِ كَتَصَوُّرٍ صُوفِيٍّ خَاصٍّ:

إنَّ المطالع للمعنى الفلسفي السابق للعرفان، يجده رجع صدى التحديدات الصوفية للعرفان/ الغنوص، باختلافات طفيفة بين من تكلم عنه من الدارسين، حيث إننا نجدهم يرجعون هذه النزعة الروحانية في الفكر الإنساني إلى منطلقات مشتركة، ترجع في نهايتها إلى المعرفة الباطنية، التي تدرك الحقائق ذوقا وكشفا، وبهذا

يغدو العرفانيُّ **Gnostique** هو «الذي لا يقنع بظاهر الحقيقة الدينية، بل يغوص في باطنها لمعرفة أسرارها»[3]، وهذا المعنى هو الذي سنجد له تحققات واضحة في منهج متأخري الصوفية المسلمين وبالأخص محي الدين بن عربي والجيلي وابن سبعين، حيث أضحت منطلقاتهم تتكئ على منظومة باطنية / تأويلية تنصهر فيها جميع المفاهيم والتصورات، من حيث مصدرها والاستدلال لها، وقضية الزمن لا تخرج عن هذا الإطار، كما سنرى في مراحل لاحقة من هذه الدراسة.

2/ تَجَلِّيَاتُ حُضُورِ الزَّمَنِ فِي الطَّلَلِ بِيْنَ الاسْتِعْمَالِ الوَاقِعِيِّ وَالرَّمْزِيِّ (الصُّوفِيِّ):

لا شكَّ أنَّ معلقة امرئ القيس تجسد جدلية الحياة / الموت المصطرعة في وجدان الإنسان الجاهلي، والتي تؤسس للمعرفة الوثنية التائهة، حيث يلوح مطلعها المحيل إلى معاني العدمية والشرخ والتصدع التي يعيشها الشاعر، حين يقول[4]:

قِفَا نَبْكِ مِنْ ذِكْرَى حَبِيبٍ وَمَنْزِلِ **بِسِقْطِ اللِّوَى بَيْنَ الدَّخُولِ فَحَوْمَلِ**
فَتُوضِحَ فَالْمِقْرَاةِ لَمْ يَعْفُ رَسْمُهَا **لِمَا نَسَجَتْهَا مِنْ جَنُوبٍ وَشَمْأَلِ**

ولعلّ هذا التخبط الوجودي في هذه الافتتاحية الطللية يتجلّى في قوله بعد هذه المقدمة: **((فَهَلْ عِنْدَ رَسْمِ دَارِسٍ مِنْ مُعَوَّلِ؟))**، فالشاعر يعيش تردُّدا وشكّا قاتلا لا قرار له، في حين تظهر الصورة المشرقة تحمل آنات الزمن البشائري الحاضر المتجسد في ذكر الآرام (الظباء) تسرح بين تلك الديار وذكر المحبوبة، اللذين يحملان دلالات الاستمرارية والتجدد والخصب والنماء المتجهة صوب المستقبل المأمول (المعرفة البديلة المُنْتَظَرَة المبحوث عنها) هذا المقابل الحيوي الذي يحقق قدرا من التوازن في نفسية الشاعر الجاهلي، حين يقابل فناء الديار وعدمية الزمن بحياة الظباء تسرح في تلك الديار وذكر المحبوبة، وإن كان ذكرها عنده يشدّه الحنين إلى الماضي، فكأنه يقابل بين ماض كئيب وحاضر مشرق، وذلك في قوله[5]:

تَرَى بَعَرَ الآرامِ فِي عَرصَاتِها **وَقِيعانِها، كأنَّهُ حَبُّ فُلْفُلِ**
كأنّي غَداةَ البينِ، يومَ تَحَمَّلُوا **لدَى سَمُرَاتِ الحَيِّ ناقفُ حَنظَلِ**
وُقُوفاً بها صَحْبِي عَلَيَّ مَطِيَّهُمْ **يَقولونَ: لا تَهلِكْ أَسىً، وتجَمَّلِ**

ولهذا هو يقول بُعَيْدَ هذه الأبيات[6]:

فَدَعْ عَنكَ شَيئاً قَد مَضَى لسَبيلِه **ولكِنْ على ما غالكَ اليَوْمَ أقبِلِ**

فكأنّه يرمي إلى محاولة فتح صفحة زمنية جديدة تحمل نوعا من مواجهة الزمن**((قَد مَضَى لسَبيلِه))**، ورغبة في تأسيس زمنه الخاص داخل عالمه الحاضر **((ولكِنْ عَلَى مَا غَالَكَ اليَوْمَ أقبِلِ))**.

إنَّ الطلل في الخطاب الصوفي تنتقل دلالته الحسية المباشرة إلى قضايا روحية ذات بعد زمني تأخذ دلالات رمزية مغايرة، تنأى عن التحديدات الحسية الظاهرة، المحكومة بثنائية الانفصال والاتصال؛ الانفصال عن المظاهر الكونية المرئية ذات الكثافة المادية، التي تمتح من العوالم السفلية المدنّسة، والاتصال ببواطن هذه المظاهر المستبطنة للحقائق والأسرار.

إنَّ الزمن في هذه المعادلة العرفانية هو الذي يعطي حركة الإدراك والنظر الكشفي بُعدَه وهُويتَه؛ لأن الصوفي في محاولة الانفصال والاتصال، ينتقل بمخياله من رسوم الظواهر الموجودة بقوة الخلق والتكوين والإبداع إلى حقائقها وأسرارها الموجودة بفعل التفكر والتدبّر والاستبطان، فكأن الصوفي وهو في برزخ الاتصال والانفصال يقع في مأزق الإحساس بغياب شيء ما، لابد من البحث عنه وتحصيله، والذي من شأنه أن يعيد وجوده الحقيقي

والحلقة المفقودة في روحه، أو بمعنى آخر إن الصوفي يقوم بحركة ماضوية نحو عالم مغاير يحمل في داخله كينونة مضادة «كونها تحقيقا لزمن خارج الزمن أو إنتاجا لزمن هو غير زمني تحديدا»[7] بحيث يغدو الصوفي في الزمن الحاضر واقعا تحت سطوة التشظي والانسحاق، أو ما يمكن تسميته بـ **((الاغتراب الزماني))**، روحه تنشد زمانا أزليا كان لها فيه لقاء مع المحبوب الأبدي، الذي هو في حقيقة الأمر يشكل للصوفي فردوسا في حدّ ذاته، ينأى عن التحديد والتحقيب، بيد أن حركة موازية تعطيه قدرا من التوازن الروحي، تتجلى في محاولة الانفلات من قبضة الزمن الحاضر، وذلك عبر فعل الارتحال والعروج[8] في مقامات[9] النفس وحالاتها، بحيث يبدو المحور الزمني وكأنه يتحرك في اتجاهين مختلفين في الآن نفسه: حركة اشتياق وحنين إلى زمن مضى شهد أخذ العهود والمواثيق، وحركة مستقبلية؛ تعيد ترتيب هوية الروح المنكسرة في الزمن الحاضر البائس، زمن الاغتراب؛ أي أن الصوفي محكوم بحركة تحولات روحه زمنيا عبر موضوعة الاغتراب الصوفي، والتي إنما تتم من خلال الانتقال المستمرّ بين الأحوال المختلفة؛ من الصحو إلى السكر، ومن القبض إلى البسط، ومن الفناء إلى البقاء...

لقد تعرّض عبده بدوي لظاهرة الغربة المكانية في الشعر العربي، فحاول الوقوف عند دوافعها والأسباب الحقيقية الكامنة خلفها، فرأى أنّ «الإنسان العربي كان محكوما بعنصر **((المغادرة))** جغرافيا»[10] معلّلا سبب هذا التنقل بطبيعة البيئة العربية الشحيحة، التي تضن في أوقات عديدة بمائها وكلئها على قاطني أهل الأرض أو تلك، أيضا من خلال الصراعات القبلية المسفرة عن الحروب أو عمليات النفي لشرائح مجتمعية شاذة، كما حصل لطائفة الصعاليك، والحالات الفردية كما حدث لامرئ القيس وطرده من قبل أبيه، أو البحث عن لقمة العيش كما هو مشهور عن النابغة والأعشى...

مما سبق يمكننا استجلاء مفهوم الاغتراب كوعي متأصّل في التجربة الصوفية من خلال ظاهرة المغادرة الجغرافية بالنسبة للمتصوفة رغبة في السياحة، وتأملا لأسرار الخلق وتجليات الله فيها، والاختلاء أنسا بالحق واستيحاشا بالخلق، ولعل هذه المغادرة الجسدية تتزامن مع مغادرة روحية للذات الصوفية في العوالم العلوية، إحساسا منهم بحتمية سفر الروح من سجن الجسد ورعونته[11] نحو الهدف المنشود والمقصد الأسنى، فالصوفي بهذا المعنى يخلق وطنا متخيلا كي يرتحل إليه.

ولعل نظرة خاطفة في شعر ابن الفارض تظهر من خلالها فكرة إعادة إنتاج الطلل دلاليا وعرفانيا باعتماد العدسة الرؤيوية الموصوفة سابقا، فمثلا نجد أنّ همزيته التي مطلعها[12]:

أَرِجُ النَّسيمِ سَرَى مِنَ الزَّوْرَاءِ ... سَحَراً، فأَحْيا مَيِّتَ الأَحْيَاءِ

أَهْدَى لَنَا أَرْوَاحَ نَجْدٍ عَرْفُهُ ... فالجَوُّ مِنْهُ مُعَنبَرُ الأَرْجاءِ

يَا راكِبَ الوَجْنَاءِ بُلِّغْتَ المُنَى ... عُجْ بِالحِمَى، إنْ جُزتَ بالجَرْعَاءِ

مُتيَمِّماً تَلْعَاتِ وَادِي ضَارِجٍ ... مُتيَامِناً عَنْ قَاعَةِ الوَعْسَاءِ

فَالرَّقْمَتَيْنِ، فَلَعْلَعٍ، فَشَظَاءِ ... وَإذَا وَصَلتَ أَثيلَ سَلْعٍ، فَالنَّقَاءِ

وَكَذَا عَنْ العَلَمَينِ مِنْ شَرْقِيِّهِ ... مِلْ عَادِلاً لِلْحُلَّةِ الفَيْحَاءِ

نحا فيها الشاعر منحى فنيا مفارقا، حين جعل افتتاحيته الطللية تأتي بُعَيدَ وحدة وصفية لأرج النسيم الساري من الزوراء (موضع بالمدينة قرب المسجد النبوي)؛ المرموز به لأنوار الحقيقة المحمدية[13] التي تحيا منه الأرواح، وفي هذا نوع من التجديد يحمل وعيا عميقا بالمحور الزمني القابع في الطلل، ولهذا قدّم ما يدل على الحياة في مطلع القصيدة [أرجُ النَّسيمِ، سَحَراً (زمن التجلّي الإلهي)، فأحْيا مَيِّتَ الأحْيَاءِ، أرواحَ، العرف (الريح الطيبة)، المعنبر(فيه رائحة العنبر)]، ثم عقّب بعد ذلك باستحضار الفضاءات الطللية: [الحِمَى، الجَرْعَاءِ، تلعاتِ وادي ضارجٍ، أثيلَ سَلعٍ، النَّقا، الوَعْسَاءِ، الرَّقمتينِ، لعْلعٍ، شظاءِ، العلمينِ...]، لكنّ استحضاره ليس من باب شكوى الشاعر من وطأة الزمان عليه بقدر ما هو عملية ربط بين زمن التجربة الروحية المتعلقة بالتجليات الإلهية والحقائق النبوية وبين هذه الزمنية المقدسة لهذه الفضاءات المكانية، التي تستبطن داخلها جمالا إلهيا متجددا، والتي يرغب الشاعر– من خلالها – في استعادة الإحساس بطبيعتها القدسية المتعالية، لكنّه يدرك أنّ بعد الشقة بينه وبينها زمانيا ومكانيا، بعثت في نفسه نوعا من الاغتراب الروحي، حيث نفسه لم تتحقق بعد بالمعرفة اللاّزمة لاستجلاء أسرار الفضاءات الطللية، وما ينبثق عنها من زمنية مقدسة مرتبطة بالتجليات الإلهية فيها، إنّ هذا الاغتراب هو في حقيقته صراع مع الزمن أو بمعنى آخر «هو زمن الصراع مع الزمن المؤسس لفعل الاغتراب»[14] على حد قول وفيق سليطين، هذا الصراع الذي يحتم عليه ضرورة تجاوز اللحظة الزمنية للجسد، ومحاولة استعادة اللحظة الزمنية للروح، حتى تتجلى له الحقائق والأسرار الماثلة في الطلل، ولذلك يعقّب الشاعر بعد الأبيات السابقة بقوله[15]:

وَاقِرِ السَّلامَ عُرَيْبَ ذيَّاكَ اللَّوَى مِنْ مُغْرَمٍ دَنِفٍ كئيبٍ نَاءِ
صَبٍّ، مَتَى قَفَلَ الحَجِيجُ تَصَاعَدَتْ زَفْرَاتُهُ بِتَنَفُّسِ الصُّعَدَاءِ

فمناط الاغتراب الذي يعيشه الشاعر يتجلّى في مخاطبته (راكِبَ الوَجْناءِ) المكنَّى به عن الأنفس العارفة المطمئنة المتحققة، التي يطلب إليها / منها أن تنقل سلام محبّ ينشد مطالعة الجمال الإلهي في كل تعين مادي في الوجود، حتى تتجلي عنه الحجب الحائلة دون إدراك تقريب مسافة زمن تجربته الروحية المتداعية وزمن الطلل في بعده العرفاني المتجاوز لرسومه الدارسة والمحيل إلى ما يستبطنه من تجليات الحضرة الإلهية.

وفي محطة شعرية أخرى، نجد الشاعر مستوعبا ما يجسده الطلل من حركية وانتقال للخاصية الزمنية فيه، حيث تتراكب اللحظات عنده مكونة رؤية عرفانية متكاملة العناصر في قالب غزلي تتقابل من خلاله زمنية الطلل ورمزية الأنثى، وذلك في قوله[16]:

أَوَمِيضُ بَرْقٍ بِالأُبَيْرِقِ لَاحَا، أَمْ فِي رُبَى نَجْدٍ أَرَى مِصْبَاحَا؟
أَمْ تِلكَ لَيْلَى العَامِرِيَّةُ أَسْفَرَتْ لَيْلاً فَصَيَّرَتِ المَسَاءَ صَبَاحَا؟

إنّ مدار تجلي الزمن الطللي في البيت السابق، لا يمكن فصله عن الحضور الأنثوي فيه، فالشاعر في استحضاره (البرق) الذي يأخذ جزءا من دلالته الطبيعية /الكونية من حيث الإنارة واللّمعان، والذي يرمز به عرفانيا إلى «أول ما يبدو للعبد من اللامع النُّوري، فيدعوه إلى الدخول في حضرة القرب من الرب»[17]، ولا يمكننا معرفة الدلالة الزمنية لهذا البرق إلا إذا أدركنا ما العلاقة التي تربطه بالأبيرق، الذي يأخذ بدوره بعدا عرفانيا يتجاوز الدلالة الوضعية السابقة بوصفه «عالم الأجسام[18] المؤلفة من الطبائع والعناصر المختلفة»[19]، فالشاعر يجعل من هذا الأخير معادلا موضوعيا ورمزيا على ذاته، فيظهر استفهامه في أول القصيدة دالا على معاينة الاتصال بين البرق والأبيرق، أو بالأحرى بين اللامع النوري وبين نفسه التي بين جنبيه، ولعل مدار هذا الاستفهام يرجع

إلى الرابطة الفعلية الماضوية (لاحا)، التي تجعل اللحظة الزمنية لهذا الحدث مستندة إلى حركة علوية مرتبطة بالبرق في السماء وباللامع النوري كذلك، إنّ زمن التجربة الروحية للشاعر تحدد المسافة الزمنية المفضية إلى اتصال البرق والأبيرق في دلالتهما الرمزية السابقة، لكن المفارقة هنا، هو جمع الشاعر بين الفضاء السماوي ممثلا في البرق وفضائين مكانيين أرضيين ممثلين في (الأبيرق/ ربا نجد) على حسب الطرح الدلالي الوضعي هذه المفارقة التي سرعان ما تنجلي عندما نفهم حقيقة العلاقة الجدلية بين بنية الشاعر التكوينية (الجسد (الأرضي /السفلي) والروح (السماوية /العلوية) فالمسافة الزمنية بين البرق والأبيرق، تقتضي مسافة زمنية موازية في التجربة التجربة الروحية عند الشاعر بين الروح والجسد، ويزيد الأمر وضوحا استحضاره في البيت الموالي بعدا زمنيا مطابقا في دلالته للبيت السابق من حيث الفعل الماضي (لاح) ومثله (أسفرت)، إلا أن الفرق بينها يكمن في أنَّ الفعل لاح لا يستلزم منه حصول الاتصال بين البرق والأبيرق أو بين اللامع النوري ونفس الشاعر بخلاف سفور ليلى (التي ترمز للذات الإلهية) فهو متحقق الأثر بدليل الفعل الزمني(صيّرت) المساء صباحا أو قل الظلمة العدمية للأكوان نورا وجوديا مطلقا.

إنّ الشاعر يصرّ في هذه القصيدة كذلك على مخاطبة (راكِبَ الوَجْناءِ)، كما يصر على استحضار الفضاءات الطللية المختلفة جريا على ما سبق قوله في تحليل القصيدة السابقة، وذلك حين يقول[20]:

يَا رَاكِبَ الوَجْنَاءِ وُقّيتَ الرَّدَى — إنْ جُبْتَ حَزْنَاً، أَوْ طَوَيْتَ بِطَاحَا
وسَلَكْتَ نَعْمَانَ الأَرَاكِ، فَعُجْ إلَى — وَادٍ، هُنَاكَ،عَهِدْتُهُ فَيَّاحَا
فَبِأَيْمَنِ العَلَمَينِ مِنْ شَرْقِيِّه — عَرِّجْ، وَأَمَّ أَرِينَهُ الفَوَّاحَا
وَإذَا وَصَلْتَ إلى ثَنِيَّاتِ اللِّوَى — فَانْشُدْ فُؤَاداً، بِالأُبَيْطِحِ طَاحَا
وَاقْرِ السَّلامَ أُهَيْلَهُ عَنّي، وَقُلْ — غَادَرْتُهُ لِجَنابِكُمْ مُلْتَاحَا

إلا أنّ الملاحظ في القصيدتين السابقتين (الهمزية والحائية) أنّ الشاعر لم يستحضر الطلل إلا بُعَيْدَ ذكر المشموم /الأرضي (الأرج /العرف /العنبر) في الأولى، والمرئي/السماوي (البرق) في الثانية، دلالة على أن التجليات الإلهية في الأكوان تطال كل شيء، فالعارف يشهد الله في السماء والأرض كما يشهده في المرئي والمسموع والمشموم والمتحرك والساكن والحاضر والغائب...

وفي محطة طللية أخرى يقول الشاعر[21]:

قِفْ بِالدِّيارِ وَحَيِّ الأَرْبُعَ الدُّرُسَا — وَنَادِهَا فَعَسَاهَا أَنْ تُجِيبَ عَســـــى
وَإنْ أَجَنَّكَ لَيلٌ مِنْ تَوَحُّشِـــهَا — فَاشْعَلْ مِنَ الشَّوقِ في ظَلمَائِهَا قَبَسَا

إن هذه القصيدة هي الوحيدة من بين أخواتها، التي استوقف فيها الشاعر من يحيي الديار ويناديها جريا على عادة العرب، ولكن السؤال المطروح في خضم الخطاب الصوفي: من المقصود بالخطاب؟ وما حقيقة هذه الأربع الدُّرُسِ؟ والجواب لابد أن يأخذ بعين الاعتبار الرمزية المستبطنة في هذا البيت، حيث يمكن تأويل المخاطب بكل سالك في طريق الله، يبتغي شهود تجلياته في خلقه، ولعل مدار التشابه بين صورة الصاحب في التقليد الطللي العربي، وصورته في الاستعمال الرمزي الصوفي، هو قربهما المعنوي والعاطفي من المخاطِب، وأن كليهما هو رفيق سفر وصديق رحلة، وإن كان السفر الأول: ماديا والثاني: روحيا / رمزيا، فإذا كان الوقوف في العرف العربي عند الأطلال؛ هو للبكاء والاستبكاء والسؤال والتسليم والتحية، فإن الوقوف على الأطلال المحيلة إلى صور العوالم الكونية الكثيفة، يراد منه تأملها والتفكر فيها واستجلاء أنوار العظمة والجمال والجلال المودع فيها،

ولعل دلالة اعتبارها دارسة قد محيت آثارها وزالت معالمها، يرجع إلى ما نالها من قهر الله لها بعظمته وجبروته، وذلك كقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاء وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللّهِ وَمَا اللّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾[البقرة: 74]، وقوله كذلك: ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعاً مُّتَصَدِّعاً مِّنْ خَشْيَةِ اللّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الحشر: 21]، وتحديدها بالأربعة يرجع إلى العناصر التي يتكون منها هيولى العالم (الماء / التراب / الهواء / النار)، ولعلّ رجاء الشاعر لأجابتها في قوله: (ونادِها فعَساها أنْ تجيبَ عَسَى)، لا يقصد به تعليق الاستجابة على الاحتمال، بقدر ما هو تعليقها على تفاوت ما يفتح الله به من المعاني والأسرار والتجليات على قلوب عباده المتأملين بديع صنعه في خلقه، بدليل قوله: (نادها)، وهو فعل يستهدف المخاطَب العاقل، وهذا المعنى الأقرب إلى الطرح الديني/ الصوفي الذي يجعل من الخلق بحكم القهر، لهم قابلية العبودية والانكسار والتذلل والاعتراف بربوبية الله وإلهيته قهرا، يقول تعالى: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِن لاَّ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيماً غَفُوراً﴾ [الإسراء: 44]، لكن مدار الدلالة هنا يرجع إلى البيت الثاني؛ الذي يستحضر فيه الشاعر وعيا صوفيا بمحور الزمن الطللي الماثل في ((الأربع الدُّرس))، والمستوحش الواقف عندها بسبب ظلمة الليل، والتي تؤول هنا بالحجب المختلفة التي تحول دون إدراك التجليات الإلهية فيها، فالأطلال قبل النداء وقبل الإجابة محكومة بزمن وضعي كثيف، لا يكتسب تراتبية الزمن المقدس، إلا عندما تتكشف أسراره وبواطن لطائفه ودقائق معارفه للواقف عنده من جملة السالكين الباحثين من خلاله عن التحقق بتجليات الربوبية فيه، بحيث يصبح هذا الفضاء المكاني (الطللي) يحمل في جوهره فعلا زمنيا مفارقا مقدسا يفرضه ظهور أسراره المودعة في باطنه بل وبين جنباته...ودليل هذا التأويل قوله في عجز البيت الثاني: (فاشعَلْ منَ الشَّوقِ، في ظَلمائِها قبَسا) ففعل الاشتعال هنا يأخذ دلالة أنوار المحبة الإلهية، التي هي من أعظم وسائل الوصول إلى المعرفة ومشاهدة تجليات الله في أكوانه وإخراجها من ظلمة الكمون إلى أنوار الظهور، ومن وجود القوة إلى وجود الفعل... ولعل حقيقة الاغتراب الصوفي في بعده الزمني لدى الشاعر تتجلى في البيت الثالث، حيث يتساءل عن مدى دراية النفر الغادين؛ المكنّى بهم عن العارفين المسافرين المتحققين بالتجليات الإلهية، بدليل إضافة صفة (الغادون) من الغداة وهو الصبح دلالة على امتلاء قلوبهم بالأنوار والأسرار، بمن هو يبحث في ظلمات الأكوان عن الحقائق والسبيل الموصل لمعرفة ربّه، وهذا الاغتراب الروحي أورثه ما قاله في البيت الموالي[22]:

فإنْ بَكَى فِي قِفَارٍ خِلْتَهَا لُجَجاً وإنْ تَنَفَّسَ عَادَتْ كُلَّهَا يَبَسَا

إن مدار المبالغة في هذا البيت ((القفار من بكائه تصبح لججا [بحرا]، ومن نَفَسِه تغدو يابسة)) يرجع إلى مقدار هذا الاغتراب الروحي الذي يعيشه، ولعلّ دلالة التعبير عن نفسه بضمير الغائب (يبيتُ / يَرْقُبُ / بكَى / تَنَفَّسَ)، تدل على إحساسه الآني بغياب روحه عن إدراك ما أدركه (النَّفَرُ الغَادُون)، ولهذا نراه عندما يتغير حاله وتنكشف عنده أسرار الحقائق، يتغير الضمير من الغائب إلى الحاضر، كما في الأبيات التي يتكلم فيها بضمير القطبية والجمعية والتحكم في مقادير الزمان والمكان.

وفي الأخير لابد من الإشارة إلى أنّ توزع الحضور الزمني عند ابن الفارض، يوحي بأنه لا يستند إلى معطى زمني واضح المعالم بقدر ما يؤسس لزمن مفارق يمكن أن نسميه الزمن الزئبقي المشتت أو المكسّر، بحيث يصبح هذا النوع من الزمن من خلال التوصيف السابق مجالا حيويا لإعادة إنتاج المعنى الصوفي من خلاله، بما يسهم في خلق مساحات دلالية ذات بؤر توتر؟ !! متوزعة في محطات زمنية متعددة، تكتمل من خلالها الرؤية

المخيالية لموضوعة الزمن الصوفي في التجربة الشعرية عند ابن الفارض؛ والتي نذكر منها تعميق الإحساس بإيجابية الزمن، وذلك من خلال استحضار المقدس منه في سياق الحديث عن مكاشفة جمال المحبوب، حيث يقول في التائية الكبرى مقررا هذا المعنى[23]:

وَعِنْدي عِيدِي، كُلَّ يَوْمٍ أَرَى بِـــــهِ جَمَالَ مُحَيَّاهَا بِعَيْنٍ قَرِيرةِ
وَكُلُّ اللَّيَالِي لَيلَةُ القَدْرِ[24]، إِنْ دَنَتْ كَمَا كُلُّ أَيَّامِ اللِّقَا يَوْمُ جُمْعَةِ

وقوله في موضع آخر من التائية كذلك في عدم المفاضلة في الأوقات وأنّ كلها عنده في زمن اللقاء والود والوصل أوقاتُ غبطة ولذّة وسعادة [25]:

وَلَا اخْتُصَّ وَقْتٌ دُونَ وَقْتٍ بِطِيبةٍ بِهَا كُلُّ أَوْقَـــــاتِي مَوَاسِمُ لَذَّةِ
نَهَارِي أَصِيلٌ كُلُّهُ، إِنْ تَنَسَّـــمَتْ أَوَائِـــلُهُ مِنْهَا بِـــرِدِّ تَحَـــيَّتِي
وَلَـــيلِي فِيـــهَا كُلُّهُ سَحَرٌ إِذَا سَرَى لِي مِنْهَا فِيهِ عَرْفُ نُسَيْمَةِ
وَإِنْ طَرَقَـــتْ لَيْلاً، فَشَهرِي كُلُّهُ بِهَا لَيْلَـــةُ القَدْرِ، ابْتِهَاجاً بِزَوْرَةِ
وَإِنْ قَرُبـــتْ دَارِي، فَعَامِي كُلَّهُ رَبِيعُ اعْتِدالٍ، فِي رِيَاضٍ أَرِيضَةِ
وَإِن رَضِيَتْ عَنِّي، فَعُـــمرِي كُلُّهُ زَمَانُ الصِّبَا طِيباً، وَعَصْرُ الشَّبِيبَةِ

نلاحظ في الأبيات السابقة مقابلة الشاعر بين عديد المفردات ذات الطابع الجمالي / الرمزي وبين الزمن الجميل المتأتّى من تجربة الوصال ومكاشفة الحسن الإلهي، مما يدلّنا على وعي الشاعر العميق بفعل الزمن المؤثر وقدرته على تحويل الإحساس بالجمال المتجلي في كل شيء زمانا ومكانا، وفي السياق نفسه يقول في بيت آخر من التائية في إيجابية علاقته مع الزمن[26]:

بِهَا مِثْلَ مَا أَمْسَيْتُ أَصْبَحْتُ مُغْرَماً وَمَا أَصْبَحَتْ فِيهِ مِنَ الحُسْنِ أَمْسَتِ

وقوله كذلك[27]:

فَأَصْبَحْتُ فِيهَا وَالِـــهاً لَاهِياً بِهَا وَمَنْ وَلَّهَتْ شَـــغْلاً بِهَا، عَنْهُ أَلْهَتِ

بل نراه في أبيات من التائية يستحضر هذه المقابلة الحميمية بينه وبين الزمن في سياق كلامه عن اتحاده بمحبوبه وتماهيه معه، فيقول[28]:

أَهَلْ كَانَ مَنْ نَاجَاكَ ثَمَّ سِوَاكَ أَمْ سَمِعْتَ خِطَاباً عَنْ صَدَاكَ المُصَوِّتِ
وَقُلْ لِيَ: مَنْ أَلْقَى إِلَـــيكَ عُلُومَهُ وَقَدْ رَكَـــدَتْ مِنْكَ الحَوَاسُ بِغَفْوَةِ
وَمَا كُنْتَ تَدْرِي قَبْلَ يَوْمِكَ مَا جَرَى بِأَمْسِكَ، أَوْ مَا سَوفَ يَجْرِي بِغَدْوَةِ
فَأَصْبَحْتَ ذَا عِلْمٍ بِأَخْبَارِ مَنْ مَضَى وَأَسْرَارِ مَنْ يَأْتِي، مُـــدَلًا بِخِبـــرَةِ

ونراه في أبيات له يتمنّى على الزمان أن يعيد عليه أياما كان له فيها الحظ الوافر من الأنس والزّلفى، منه قوله[29]:

وَاهاً عَلَى ذَاكَ الزَّمَانِ وَطِيبِهِ أَيَّامَ كُنتُ مِنَ اللُّغُوبِ، مُرَاحَا

وقوله[30]:

آهٍ لَوْ يَسْمَحُ الزَّمانُ بِعَوْدٍ فَعَسَى أَنْ تَعُودَ لي أَعْيَادي

وقوله[31]:

تِلْكَ اللَّيَالِي الَّتِي أَعدَدْتُ مِنْ عُمُرِي مَعَ الأَحِبَّةِ كَانَتْ كُلُّهَا عُرُسَا

وقوله[32]:

سُقيَاً لأيَّامٍ مَضَتْ مَعَ جِيرَةٍ كَانَتْ لَيَـــالِينَا بِهِمْ أَفْرَاحَا

فالشاعر في هذا البيت يتحصَّرُ على زمن مضى وخلت أيامه، مع جيرته، كانت لياليه فيها أفراح وأنس، ولعل هذا التحصر من الشاعر، يرجع إلى ما قد يكون أصابه في زمنه الحاضر المعيش من مفارقة لأحوال العارفين والمقربين والأبرار، التي كان يعيشها إذ ذاك، ولكن المفارقة هنا أنّه استحضر الليل بدلالته السلبية المعروفة المحيلة في معهود استعمالات العرب إلى الظلمة والخوف والسواد والحزن والسهاد ... والمحيلة في معهود المعجم الصوفي إلى ظلمات النفوس والطبائع وظلمات الأكوان أو التي هي «كناية عن النشأة الإنسانية الممكنة باعتبارها في نفسها، فإنها مظلمة بالظلمة العدمية»[33]، وجعلها موئلا للأفراح، ولعلّ هذه المفارقة تكمن في أن الصوفي العارف أزمانه كلها له فيها خير ذلك أنَّ الله بيده أمرها يقلّبها كيف يشاء، زيادة على ذلك أنّ الليل ليس شرا محضا، فهو له قابلية التغير والتبدّل، الدالة على الاستمرارية والحياة، بل إن سورة في القرآن باسمه، علاوة على ذلك إنّه في وجه من الوجوه تجل من التجليات الإلهية ودليل على الحكمة الربانية، يقول تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُوْلِي الأَلْبَابِ﴾[آل عمران: 190] وقوله أيضا: ﴿فَالِقُ الإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَناً وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَاناً ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾[الأنعام: 96] وقوله في آية أخرى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُواْ فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِراً إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ﴾[يونس: 67]، وغيرها من الآيات الدالة على حكمة الله في جعل الليل وتقديره له، وأيضا فيه إشارة إلى ما كنّا تكلمنا عنه من قدرة الصوفي على التحكم في الزمن وتصريفه وتذليله لما يوافق الكمالات الروحية له، ولعلّ هذا الرأي أرجح وأقوى مقارنة مع ما سبق، خاصة وأنّ الشاعر أشار إليه صراحة في قوله[34]:

وَبِتْنَا كَمَا شَاءَ اقْتِرَاحِي عَلَى المُنَى أَرَى المُلْكَ مُلْكِي وَالزَّمَانَ غُلَامِي

ومعلوم أنّ الغلام يطلق ويقصد به دلالات عديدة ومنها الخادم والعبد المطيع لسيده، وهو المقصود هنا بدلالة السياق، الدال على الكمال الإنساني والتصرّف بمقتضاه في جميع الأمور والأحوال، بدلالة قرينة جملة (أَرَى المُلكَ مُلكي).

وفي التائية كذلك، نراه يثبت لنفسه درجة القطبية الجامعة، ودرجة التماهي الكامل مع الذات الإلهية[35]:

فبي دَارَتِ الأفلاكُ، فاعجَب لِقطْبِها ال مُحيطِ بها، والقطبُ مَرْكزُ نقطةِ

ولا قُطـــــبَ قَبلي، عن ثلاثٍ خَلفتُهُ وقُطـــــبِيَّةُ الأوتادِ عن بدليَّةِ

لعل محاولة التعليق على البيتين السابقين أو شرحهما هو مما لا طائل منه، لأنه مع وضوح دلالته، ولو في إطارها العام، يدور حول فكرة واحدة ساقها الشاعر بأكثر من معنى، وهي إثبات كماله الإنساني واقترابه من مقام الربوبية إن لم يكن ادعاها[36].

ومنها أيضا حالة الصراع الداخلي **(النفسي)** مع الزمن، والتي تتجلى في استحضاره استحضارا سلبيا / تشاؤميا، يجعل منه في موقف ارتياب وعدم ثقة من طرف الشاعر، لأنه لم يتح فسحة اللقاء بالمحبوب، ولهذا نجده يجعل دهره كله يومين لا اختلاف بينهما إذا كانا يزيدان من أرق الشاعر وعذابه، فيقول[37]:

واحسرتي، ضاعَ الزَّمانُ ولمْ أفزْ منكمْ أهيلَ مودَّتي بلقاءِ

ومتى يؤمِّلُ راحةً منْ عمرهُ يومانِ: يومُ قلًى ويومُ تناءِ

إنّ مدار الشعرية في البيت السابق يتجلى في نفي أمل الراحة نفيا كاملا؛ لانتفاء حصول المقصود في البيت الأول وهو اللقاء «فكأنّه يقول لا طمع في الراحة أصلا ولا سبيل إلى أن الفكر يترقبها لا سرعة ولا مهلا»[38] ولهذا فهو اختار صفتين للزمن (اليوم) كلتاهما سلبيَّتان تدلان على التوتر الحاصل بين الشاعر والزمن وعلى انعدام أيّ بوادر تقارب بينهما، وهما القلى (البغض)، والتنائي (البعد) فـ «أما القلى؛ فإنه أعظم البلا، وأما البعاد فنار الأكباد»[39] كما يقول النابلسي، ويقول في أبيات أخرى يجسِّد من خلالها علاقته المتوترة بالزمن، وذلك في قوله في التائية الكبرى[40]:

مَغانٍ، بها لمْ يدخُلِ الدَّهرُ بيننا ولا كادَنَا صرفُ الزَّمانِ بفُرقةِ

ولا سَعَتِ الأيَّامُ في شـتِّ شملنَا ولا حَكَمَتْ فينا اللَّيالي بِجَفوةِ

ولا صَبّـــــحَتنا النَّائـباتُ بِنَبْوَةٍ ولا حدَّثـــتنا الحادِثاتُ بنكبةِ

إن الشاعر في سياق استحضاره لصور الصراع القائمة بينه وبين الزمن، حيث يتناول الألفاظ الزمنية تناولا توجسيّا متبرمّا كـ (الدهر، الزمان، الأيام، الليالي، النائبات، الحادثات)، ثم ينسب إليها أفعال العاقل على سبيل الاستعارة والتجسيم كـ(يدخل، كادنا، سعتْ، حكمتْ، صبّحتنا، حدّثتنا)، بحيث يجعل من لحظات أنسه وسروره، محكومة بسلطان الزمن القاهر/ المقلق.

ويقول في محطة زمنية أخرى[41]:

مَواطنُ أفراحي، ومَرْبَى مَآربي وأطوارُ أوطاري ومأمنُ خِيفتي

إنَّ هذه اللحظات السعيدة التي أدركها (مواطن أفراحي، مربى مآربي، أطوار أوطاري، ومأمن خيفتي) ما اكتسبت هاته الصفات، إلا لأنّ الزمن / الدهر غاب أثره المهلك المشتت عنها، ولم يكن حائلا دون إدراك مقصده ونيل مراده، ولهذا الشاعر أتى بأكثر من نفي لهذا الأثر الزمني في الأبيات الثالثة السابقة، وزاد الشاعر هذا الصراع مع الزمن تأججا وموقفه منه سوداوية، عندما يقول[42]:

أصْبَحتُ فيكَ، كَمَا أَمْسَيتُ مُكْتَئباً ولمْ أقُلْ جَزَعاً: يَا أَزْمَةَ انْفَرِجِي

وفي موضع آخر نرى الشاعر يستحضر محبوبته، حتى يدلنا على مقدار تصرّفها في الزمن وتحكمها فيه، وأنّ وجهها القدسي إذا أسفر فإنه يغير معالم الكون ونواميس الوجود، فيقول[43]:

أَمْ تِلكَ ليلى العَامِرِيَّةُ أَسْفَرَتْ لَيلاً، فَصَيَّرَتِ المساءَ صَبَاحَا

إن شعرية التركيب تظهر من خلال قدرة الشاعر على المواءمة بين عديد الكلمات الدالة على الزمن (الإسفار [وقت الصبح، وهو هنا بمعنى الانكشاف]، الليل، المساء، الصباح) في بيت واحد، حيث لا نشعر فيه بأيّ تكرار أو تداخل في المعنى أو إقحام للمفردات أو حشو، وفي هذا المعنى السابق يقول أيضا[44]:

نَعَمْ أَسْفَرَتْ لَيْلاً، فَصَارَ بِوَجْهِهَا نَهَاراً، بِهِ نُورُ المَحَاسِنِ سَاطِعُ

إنّ جمالية الخطاب الشعري عند ابن الفارض تتجلّى في أنّ موضوعة الزمن عنده؛ لها قابلية التأويل الذي تخرج به المعاني الوضعية المباشرة إلى أخرى تمتح من العرفان الصوفي، بحيث تغدو معه الدلالات الزمنية دالة على حقائق وأسرار لا يمكن أن نصادفها إلاّ في الخطاب الصوفي، فالبيت قبل السابق على سبيل المثال، تتراءى لنا مفرداته الزمنية مثقلة بحمل الرمزية الجارفة، بحيث يمكن مقاربتها عرفانيا على النحو الآتية:

الإسفار ⟵ التجليات والأنوار الإلهية.

الليل ⟵ ظلمة الأكوان العدمية.

المساء ←——— الصور والأشكال والحدود والمقادير .

الصباح ←——— انكشاف النور الإلهي.

بحيث يصبح معنى قول الشاعر(فصَيَّرَتِ المساءَ صَباحَا)، كما يقول النابلسي: «أرجعت الظلمة العدمية بظهور وجهها وانكشافه نورا وجوديا، فالوجود لها، والصور العدمية للأكوان»[45]، والبيت السابق كذلك يسير عرفانيا ورمزيا على مقتضى التأويل السابق، بحيث تؤول مفرداته الزمنية إلى المعاني السابقة.

وفي محطة شعرية أخرى نرى الشاعر يستحضر الفعل نفسه (سَفَرَتْ) في سياق زمني مغاير تماما، عندما يقول[46]:

إذا سَفَرَتْ في يومِ عيدٍ تزاحمَتْ على حُسنِها أبصارُ كلِّ قبيلةِ

حيث جعل الإسفار متعلقا بيوم لا ككل الأيام؛ لأنه (يوم عيد)، الذي هو اسم جامع للأزمان المقدسة المباركة، والذي يعرّفه التهانوي بقوله: «شيء يعود على القلب من تجلّي الجمال إلى وقت التجلّي بأي طريقة كان جماليا أو جلاليا»[47]، والذي تتزاحم فيه الأرواح والأبصار من أجل رؤية جمال المحبوبة وحسنها، مما يدلنا على أن الإسفار الأول المتعلق بالليل، هو إسفار جلال وقهر وعظمة؛ تغدو به الأكوان وما فيها محلا للتجليات الإلهية، فالفعل فعل تطهير وتهذيب، في حين أنّ الإسفار الثاني المتعلّق بيوم العيد (الزمن المقدس)، الفعل فيه فعل تشريف ومنح وعطايا وحقائق وأسرار، فهو إسفار جمال وتحبب ودلال؛ لأن إسفارها في العيد لا يكون إلا لمن حاز المحبّة والرضا والقربى والمعيّة، ولهذا يقول تعالى نافيا إمكانية رؤيته من الكافرين ومن هم من جنسهم: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾[المطففين: 15]، ما يدلنا على أن شرف الزمن متعلق بعظيم شرف الرؤية.

أيضا من المحطات الزمنية البارزة في شعر ابن الفارض – زيادة على ما سبق – الإحساس بعدمية الزمن عندما يقابل بكمال أوصاف المحبوب، وأنّه مهما امتدّ إلى اللامنتهي فإنه عاجز في أن يكون مقدارا يستطيع المادح والواصف من خلاله أن يفي باستقصاء جمال وكمال المحبوب، «لأن أوصافه لا يحصرها الحاسب ولا يحصيها الكاتب، فهي أوسع من الزمان وأوفر من حوادث الحدثان»[48] يقول الشاعر في هذا المعنى[49]:

وعلى تَفَنُّنِ وَاصِفِيهِ بِحُسْنِهِ يَفْنَى الزَّمانُ، وفيهِ ما لَمْ يُوْصَفِ

وفي محطة أخرى يربط بين زمنين مختلفين (الصباح/المساء) من خلال علاقتهما التشابهية بموضوعة الغرام، وفي مقابل هذا يسندهما إلى محبوبه من خلال اتصافه بالحسن فيهما، فيقول[50]:

بِهَا مِثْلَ مَا أَمْسَيْتُ أَصْبَحْتُ مُغْرَماً وَمَا أَصْبَحَتْ فِيهِ مِنَ الحُسْنِ أَمْسَتِ

وفي هذا البيت – كما هو ملاحظ – مفارقة الجمع بين زمنين نقيضين (الصباح / المساء)، ودلالاتهما على معنى واحد، في الأول: ((الغرام)) في اتصاف الشاعر به، والثاني: ((الحسن)) في اتصاف محبوبه به.

وفي الأخير إشارته إلى تعلق طول الزمن وقصره بإقبال المحبوب وإدباره، فيقول في هذا المعنى[51]:

أعوامُ إقباله، كاليومِ، في قِصَرٍ ويَوْمُ إعراضِه، في الطّولِ،كالحِجَجِ

لاشك أنّ المعنى السابق هو مما شاع تداوله عند الشعراء والكتاب، حتى غدا من باب المعنى المبتذل، فلا حاجة لنا في سوق شواهد الشعر والنثر للتمثيل له، إلا أنّ ابن الفارض من خلال توظيفه لهذا المعنى في سياقات عرفانية ورمزية خاصة، جعله متميزا ودالا، ومتجاوزا للنمطية والابتذال الشعري، وهنا لطيفة أتى بها الشاعر مفادها أنّه ذكر في البيت الأول محبوبه بضمير المذكّر، فجعل الثنائية الزمنية الحاكمة هي (الإقبال/الإعراض)،

وهي مناسبة لضمير المذكر العائد على الله، بدلالة قوله عزّ وجل في الإعراض: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكاً وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى﴾ [طه: 124]، وقوله ε في الإقبال: «إِنَّ الرَّجُلَ إِذَا قَامَ يُصَلِّي أَقْبَلَ اللَّهُ عَلَيْهِ بِوَجْهِهِ ...»[52] وفي البيت الثاني بضمير المؤنث، وجعل الثنائية الزمنية الحاكمة هي (الوصل/ الهجر)، في حين أن هذين الوصفين هما مما توصف بهما المرأة بالاتفاق.

إنّ المتتبّع للسياقات الزمنية المختلفة عند ابن الفارض في شعره يدرك أنّها تكاتفت معا من أجل رسم صورة مخيال الشاعر اتجاه عديد القضايا المرتبطة دلاليا بموضوعة الزمن، فاستطاع تثبيتها و«إعادة صياغتها في زمن واحد موحد يرفعه كل الحدود والموانع ويفتح الأبواب»[53] وقد شكل ذكرها حقلا دلاليا كاملا اجتمعت فيه الألفاظ الدالة[54] على اللحظات الزمنية المختلفة (مفردة / مركبة /أسماء /أفعالا)، حيث أخذت عنده أبعادا عرفانية أسهمت بشكل واضح في توجيه مسار المعنى الصوفي عنده، والتي يمكن تلخيصها في الجدول الآتي[55]:

الألفاظ الدالة على الزمان	معانيها العرفانية
سحرا	أوائل الفتح الربّاني[56]
العهد القديم	الميثاق في عالم الذر أو هو المنزل من منازل السائرين الذي لا يزال القوم يرجعون إليه بعد الرحيل عنه.
مُضْحِيًا (من الضحى)	كمال طلوع شمس الأحدية على جدران الأعيان الكونية الإمكانية.
عشاء	اختلاط نور وجود الحق بظلمة عدمية النفس.
الصبح	ابتداء ظهور نور الوجود الحق في ظلمة النفس البشرية
أياما	التجليات الإلهية المتتالية.
أصبحت	دخلت في صباح نور الأحدية.
لياليا	النشأة الإنسانية الممكنة لاعتبارها مظلمة بالظلمة العدمية.
ربيع الربوع	مقامات العارفين ومنازلهم، وما يجدون فيها من الحقائق والعلوم
الدهر	المتجلي الحق بكل شيء
أمسى	بدء تلاحق ظلمات الأكوان وحجبها
سرّ الليل	ما خفي من ظلمة الأكوان
الدياجي	الأعيان الكونية باعتبار نظر أهل الغفلة والحجاب إليها
الليلة	النشأة الكونية، التي يظهر بها الوجود الحق
أصبح	ذهاب ظلمة ليل الغفلة وإشراق أنوار التجليات الإلهية على قلب الذّاكر
عصر المدى	الزمان الطويل من مبدأ الخلق إلى حيث اللامنتهى
الرَّواح	تتابع الظلمة الكونية على الوجود
الغدوُّ	رؤية نور الصباح الكوني

السُحير (تصغير السحر)	حالة السالك عند ابتداء الفتح وانبلاج النور عن ظلمة الكون
ليالي الوصل	الصفاء من الأكدار الطبيعية والاتصال بالحضرة الإلهية

من خلال إيراد الألفاظ الدالة على اللحظات الزمنية المختلفة وتجلياتها العرفانية، ندرك التناسب الواضح والجلي بين المعنى الوضعي والمعنى الرمزي في كثير منها، سواء الألفاظ التي تأخذ دلالة إيجابية كـ ((السحر، الضحى، الصبح، الأيام، ربيع الربوع، الغدوّ، السحير، ليالي الوصل))، أو التي تأخذ دلالة سلبية كـ ((العشاء، ليالينا، أمسى، سرّ الليل، الدياجي، الرواح...))، أو التي تأخذ بعدا المحايدة كـ ((العهد القديم، الدهر، عصر المدى)، حيث تتجلى الأزمان في بعدها المقدس مرتبطة إما بالتجليات والأنوار الإلهية في الأكوان، وإما بالفتوحات الربانية على قلوب العارفين، وإما وصف حالة السالك في منازل السير... أما الأزمان في بعدها المدنّس، فهي تظهر إما مرتبطة بالنشأة الإنسانية في بعدها المادي، وإما في وصف الأعيان الكونية الإمكانية، وإما في وصف الظلمات والحجب المختلفة، وأمَّا الأزمان الحيادية فإنها إما تتمحور حول استعادة أزمان بعينها، وإما وصف للذات الإلهية، وإما وصف للزمان الأبدي.

خاتمة:

مما سبق يمكن التوصل إلى النتائج التالية:

*/ إنَّ الظاهرة الزمنية المرتبطة بالطلل في مستواه الواقعي كتقليد فنيٍّ، يعدُّ مقابلا دلاليا استلهمه الصوفية وطوعوه لتجربتهم الشعرية، بحيث خرجوا به من أبعاده المادية إلى ما يستبطنه من أسرار وحقائق تحيل إلى الذات الإلهية.

*/ إنَّ الصوفي في موقفه اتجاه الزمن يعيش تجربة يحكمها الاتصال والانفصال؛ الاتصال باعتبار حركة استرجاعية / ماضوية للروح، يرمي من ورائها تكرار تجربة اللقاء في الأزل / عالم الذر بينه وبين محبوبه، والانفصال باعتبار الحاضر الذي يعيش فيه الصوفي اغترابا محبطا عن زمنه الذي هو فيه.

*/ استطاع ابن الفارض أن يعيد إنتاج الطلل رمزيا، فخرج به من العوالم السفلية الضيقة، وحلّق به في عوالم روحانية، بدا من خلالها متحكما في الزمان له قدرة استرجاعه وتوقيفه وإبطائه وتسريعه...

*/ لقد تعدد موقف ابن الفارض من الزمن، فمرة يعيش صراعا معه، ومرة تستوعبه تجربته الصوفية، فيصبح هو المسافة بين جسده وروحه، ومرة يتعمق إحساسه به كمعطى يحمل قيما إيجابية له.

التَّوصيات:

*/ ضرورة البحث في المنجزات الصوفية عما تستبطنه من مضامين معرفية وأنساق ثقافية من شأنها أن تقدم للقارئ تصورات أخرى عن السياق العرفاني العام الذي يحكمها، ومن ثمة معرفة ماهية المتخيل الصوفي في فترات زمنية متفاوتة، هذا من جهة ومن جهة ثانية معرفة الآليات المختلفة التي ساهمت في إنتاج هذه النصوص.

*/ ردُّ الاعتبار للخطابات المهمشة في التراث العربي، وذلك بمحاولة تفكيكها، ومعرفة المسكوت عنه فيها، وكيف استطاع أصحابها أن يبدعوا في ظل السياسات القمعية من الأنظمة والمؤسسات الدينية، التي ترى في العرفان هرطقة وخروجا عن الطريق السوي.

*/ توجيه أنظار الباحثين إلى استثمار منجزات المناهج النقدية المعاصرة، وخاصة السيميائية والتأويلية في قراءة وتلقي النصوص الصوفية في مستوياتها المختلفة.

*/ الحرص على إقامة ملتقيات وأيام دراسية حول القضايا المعرفية والفنية المرتبطة بالنصوص والخطابات الصوفية، ونفض غبار النسيان عن المنجزات المهمشة في التراث العرب.

الإحالات والهوامش:

1- وفيق سليطين، الزمن الأبدي (الشعر الصوفي: الزمان، الفضاء، الرؤيا)، دار المركز الثقافي للطباعة والنشر، دمشق، سوريا، ط01، 2007، ص 15.

2- مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، مصر، 1983/ 1403هـ، ص 133.

3- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج02، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982، ص 72.

4- الديوان، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط05، 2004، ص 110.

5- المرجع نفسه، ص 111.

6- الصفحة نفسها، هذا البيت مذكور في طبعة دار الكتب العلمية المعتمدة في الدراسة، ولكنه من الأبيات غير المشتهرة في معلقة الشاعر، ولكنَّ أبا زيد القرشي أثبتها في جمهرة أشعار العرب، تح: علي محمد البجادي، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، دط، دت، ص 115، فيكون بذلك حجة في إيراده هنا.

7- وفيق سليطين، الزمن الأبدي، (الشعر الصوفي: الزمان، الفضاء، الرؤيا)، مرجع سبق ذكره، ص 25.

8- جاء في موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي أنَّ المعراج: «عبارة عن القرب، فمعراج الأنبياء يكون من وجه الإظهار بالشخص والجسد، ومعراج الأولياء يكون من وجه الهمة والأسرار» رفيق العجم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ط01، 1999، ص 904.

9- أورد الجرجاني في تعريفاته مفهوم المقام بقوله: «عبارة عمَّا يُتوصل إليه بنوع تصرفٍ، ويُتحقَّقُ به بضرب تطلب، ومقاساة تكلُّف» علي بن محمد الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، تح: محمد الصديق المنشاوي، دار الفضيلة، مصر، 2004، ص 191.

10- "الغربة المكانية في الشعر العربي"، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مج 15، ع01، أبريل / مايو/ يونيو 1984، ص 14.

11- جاء في معجم اصطلاحات الصوفية أن الرعونة هي «الوقوف مع حظوظ النفس ومقتضى طباعها» عبد الرزاق الكاشاني، تح: عبد العال شاهين، دار المنار للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط01، 1992، ص 168.

12- الديوان، اعتنى به وشرحه، هيثم هلال، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط02، 2005، ص 09- 10.

13- مفهوم الحقيقة المحمدية: «هي أول موجود أوجده الله تعالى من حضرة الغيب، وليس عند الله من خلقه موجود قبلها» أيمن حمدي، قاموس المصطلحات الصوفي (دراسة تراثية مع شرح اصطلاحات أهل الصفاء من كلام خاتم الأولياء)، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط01، 2000، ص 56.

14- وفيق سليطين، الزمن الأبدي، (الشعر الصوفي: الزمان، الفضاء، الرؤيا)، مرجع سبق ذكره، ص 91.

15- الديوان، مصدر سبق ذكره، ص 10.

16- المصدر نفسه، ص 78.

17- عبد الرزاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، مرجع سبق ذكره، ص 63.

18- هنا مناسبة لطيفة بين معنى الأبرق لغة واصطلاحا، وهو اشتراك العناصر المكونة للمكان ((حجارة ورمل وطين)) والعناصر الفيزيائية ((العظام واللحم والخلايا والأنسجة والعضلات ...))، والطبائع ((الحرارة، البرودة، الرطوبة)) المكونة للجسد...

19- بدر الدين البوريني، وعبد الغني النابلسي، شرح ديوان ابن الفارض، ج02، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 2003، ص 55.

20- الديوان، مصدر سبق ذكره، ص 78.

21- المصدر نفسه، ص 95.

22- الصفحة نفسها.

23– المصدر نفسه، ص 49.

24– إنّ استحضار الشاعر لليلة القدر كفضاء زمني في أكثر من بيت يدلنا على مقدار القيمة الروحية والعرفانية لديه، خاصة إذا علمنا أنّها تشكل في المخيال الصوفي الزمن الذي تتحد به السماء بالأرض، والليلة التي «يختص فيها السالك بتجل خاص، يعرف به قدره ورتبته بالنسبة إلى محبوبه، وهي وقت ابتداء وصول السالك إلى عين الجمع ومقام البالغين في المعرفة» عبد الرزاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، مرجع سبق ذكره، ص 93.

25– الديوان، مصدر سبق ذكره، ص 50.

26– المصدر نفسه، ص 51.

27– المصدر نفسه، ص 59.

28– المصدر نفسه، ص 68.

29– المصدر نفسه، ص 80.

30– المصدر نفسه، ص 84.

31– المصدر نفسه، ص 96.

32– المصدر نفسه، ص 79.

33– بدر الدين البوريني، وعبد الغني النابلسي، شرح ديوان ابن الفارض، ج02، مرجع سبق ذكره، ص 68.

34– الديوان، مصدر سبق ذكره، ص 127.

35– المصدر نفسه، ص 58.

36– إن الأبيات السابقة كلها تعدّ محور مطاعن الذين انتقدوا ابن الفارض في عقيدته ومذهبه ودينه، والذين من خلالها حكموا بكفره وردتّه، يُنظر في هذا: إبراهيم بن أبي بكر البقاعي، مصرع التصوف وهو كتابان: تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي، وتحذير العباد من أهل العناد ببدعة الاتحاد، تح: عبد الرحمن الوكيل وعباس أحمد الباز، مكة المكرمة، المملكة العربية السعودية، دط، دت، ص ص 54،57 – 64،65 –100،104– 136، 149.علي الملا الهروي القاري، الرد على القائلين بوحدة الوجود: تح: علي رضا بن عبد الله بن علي رضا، دار المأمون للتراث – دمشق، سوريا، ط01، 1995، ص97، محمد بن علي الشوكاني، الصوارم الحداد القاطعة لعلائق أرباب الاتحاد، تح: محمد صبحي حسن الحلاق، دار الهجرة للطباعة والنشر والتوزيع، صنعاء، اليمن، ط01، 1990، ص 41،36، 52، 53،68. خليل سليمان، السيل العارض في نقض تائية ابن الفارض، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط 01، 1998. وغيرها من الكتب...

37– الديوان، مصدر سبق ذكره، ص 10.

38– بدر الدين البوريني، وعبد الغني النابلسي، شرح ديوان ابن الفارض، ج02، مرجع سبق ذكره، ص 34.

39– الصفحة نفسها.

40– الديوان، مصدر سبق ذكره، ص 49 – 50.

41– المصدر نفسه، ص 49.

42– المصدر نفسه، ص 75.

43– المصدر نفسه، ص 78.

44– المصدر نفسه، ص 99.

45– بدر الدين البوريني، وعبد الغني النابلسي، شرح ديوان ابن الفارض، ج02، ص 56.

46– الديوان، مصدر سبق ذكره، ص 49.

47– محمد علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج02، تح: علي دحروج، نقله إلى العربية: عبد الله الخالدي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 1996، ص 1242.

48– المرجع نفسه، ج 01، ص 307.

49– الديوان، مصدر سبق ذكره، ص 105.

50– المصدر نفسه، ص 51.

51– المصدر نفسه، ص 76.

52– رواه ابن ماجه، السنن، ج01، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، بيروت لبنان، دط، دت، ص327، الحديث رقم [1023]، الحديث حسّنه محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، ج04، دار المعارف، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط01، 1412هـ/ 1992م، ص 127، الحديث رقم [1596].

53– الميلود شغموم، المتخيل والقدسي في التصوف الإسلامي (الحكاية والبركة)، مطبعة فضالة، المحمدية، المغرب، ط01، 1991، ص 262.

54– لم تعتمد الدراسة ترتيبا معينا، وإنما تناولت الألفاظ بحسب ورودها في ديوان الشاعر من بداية أول قصيدة إلى نهايتها، ولم تسلط الضوء على معانيها الوضعية لوضوحها وجلائها في المعرفة العامة.

55– يُنظر: ديوان ابن الفارض، شرحه وقدم له: مهدي محمد ناصر الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 1990، بدر الدين البوريني وعبد الغني النابلسي، شرح ديوان ابن الفارض، ج01، ج02، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 2003، سعد الدين الفرغاني، منتهى المدارك في شرح تائية ابن الفارض، ج01، ج02، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط01، 2007.

56– لأنهم يكونون في أواخر ليل نشأتهم الطبيعية، قبيل صبح نشأتهم الروحية.

قائمة المصادر والمراجع:

1– أبو زيد محمد بن أبي الخطاب القرشي ت 170هـ، دت، جمهرة أشعار العرب، تح: علي محمد البجادي، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، دط، القاهرة، مصر.

2– أبو عبد الله محمد بن ماجه ت 273هـ، دت، السنن، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، دط، بيروت، لبنان.

3– أيمن حمدي، 2000، قاموس المصطلحات الصوفي (دراسة تراثية مع شرح اصطلاحات أهل الصفاء من كلام خاتم الأولياء)، دار قباء للطباعة والنشر، ط01، القاهرة، مصر.

4– بدر الدين البوريني ت 1024هـ، وعبد الغني النابلسي، ت1134هـ، 2003، شرح ديوان ابن الفارض، دار الكتب العلمية، ط01، بيروت، لبنان.

5– رفيق العجم، 1999، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، ط01، بيروت، لبنان.

6– عبد الرزاق الكاشاني ت 730هـ، 1992، معجم اصطلاحات الصوفية، تح: عبد العال شاهين، دار المنار للطباعة والنشر، ط01، القاهرة، مصر.

7– عبده بدوي، الغربة المكانية في الشعر العربي، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ع01، مج 15، أبريل / مايو/ يونيو 1984.

8– علي بن محمد الشريف الجرجاني ت816هـ، 2004، معجم التعريفات، تح: محمد الصديق المنشاوي، دار الفضيلة، ط01، القاهرة، مصر.

9– عمر ابن الفارض ت 630 هـ، 2005، الديوان، اعتنى به وشرحه: هيثم هلال، دار المعرفة، ط02، بيروت، لبنان.

10– امرؤ القيس بن حجر الكندي ت565م، 2004، الديوان، دار الكتب العلمية، ط05، بيروت، لبنان.

11– محمد علي التهانوي ت1158 هـ، 1996، كشاف اصطلاحات الفنون، تح: علي دحروج، نقله إلى العربية: عبد الله الخالدي، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، بيروت، لبنان.

12– محمد ناصر الدين الألباني، 1412هـ/ 1992م، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، ج04، دار المعارف، ط01، الرياض، المملكة العربية السعودية.

13– الميلود شغموم، 1991، المتخيل والقدسي في التصوف الإسلامي (الحكاية والبركة)، مطبعة فضالة، ط01، المحمدية، المغرب.

14– وفيق سليطين، الزمن الأبدي (الشعر الصوفي: الزمان، الفضاء، الرؤيا)، دار المركز الثقافي للطباعة والنشر، دمشق، سوريا، ط01، 2007.

15– مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، مصر، 1983/ 1403هـ.