" الرَّمْزُ الخَمْرِيُّ وَدَلَالَاتُ السُّكْرِ الصُّوفِيِّ فِي شِعْرِ ابْنِ الفَارِضِ"

طارق زيناي
أستاذ محاضر قسم (أ)
جامعة العربي بن مهيدي- أم البواقي
zinaitarek@gmail.com

تاريخ الارسال2019/10/19	تاريخ القبول2019/11/21	تاريخ النشر2019/12/28

مُلَخَّصٌ:

لاشك أنَّ الرّمز الشعري وسيلة متعالية اعتمدها الصوفية - في إبداعاتهم المختلفة - لإنتاجية معان عرفانية مستبطنة، لا سبيل إلى إدراكها إلا به، وهو انعكاس مباشر للعرف اللغوي المشترك والوعي الرّاهن في بنية الإبداع والمعرفة الصوفية وهو في إطلاقه واستغلاقه وشموله واستغراقه يتطابق مع صاحب التجربة العرفانية القائمة كذلك على الاستيعابية واللاَّمحدودية والاتساع، من هذا المنطلق ترمي الدراسة إلى مقاربة الرمز الخمري في شعر ابن الفارض من خلال وعينا العميق بازدواجية الوظائف التواصلية /التداولية للمستويات البيانية المختلفة، في الخطاب الصوفي عنده، والتي جعلت من رؤيته العرفانية لغة شعرية، ومن لغته الشعرية رؤية عرفانية.

الكَلِمَاتُ المِفْتَاحِيَّةُ :

الرمز؛ الخمرة؛ السكر؛ الصوفية؛ الشعر، ابن الفارض.

Abstract :

There is no doubt that the poetic symbol is a transcendent means adopted by Sufism - in their various creations - to the productivity of a mystical meanings that can not be understood except by it. It is a direct reflection of the common linguistic knowledge and awareness of the structure of Sufi creativity and knowledge. As well as on the absorption and infinity and breadth, from this point the study aims to approach the symbol of the yeast in the poetry of Ibn al-Farid through our deep awareness of the duplication of communication / deliberative functions of different levels of graphic, in his Sufi discourse, His vision of the late mystical language of poetry, language and poetic vision Arafanah.

key words :

Symbol; wine; sugar; woolen; poem ; Ibn al-Farid.

نَصُّ المَقَالِ :

إذا كان الرمز الصوفي عموما قد أخذ له مكانة فنية وعرفانية في الخطاب والمخيال الصوفي، فإن الرمز الخمري، قد استقى من معين هذا الحضور، منذ فترة مبكرة من عمر الخطاب الصوفي، وهذا لما يشكِّله عنده بكونه بديلا رمزيا موازيا، استطاع أن تعيد إنتاج نفسه، من حيث ارتباطه بداءة بحال المحبّة والسكر وغيبة القلب عن إدراك ما يجري من أحوال الخلق، وقبل هذا بالحياة الاجتماعية التي كان يعيشها العربي، خاصة قبل الإسلام ومجيء تحريمه، حيث كانت يدفع به إلى فضائل المكارم كالجود والشجاعة والأمانة وحفظ الجوار، فأما ارتباطه بالكرم فيرجع إلى أنَّ صاحبه يرتاح من خلاله إلى السخاء والبذل، ولهذا نجد من أسمائه الرّاح، حتى أن الرجل كان يذم في عدم إنفاقه عليه، وفي المقابل كان يمدح إذا سقاه أضيافه، أما ارتباطه بالشجاعة فقد كان مدعاة لإطلاق القوة الكامنة في الرجل، يقول حسان معبرا عن هذا المعنى :

نُوَلِّيها الملامةَ إنْ أَلَمْنَا إذا مَا كَانَ مغثٌ أَوْ لِحاءُ
وَنَشْرَبُها فَتَتْرُكُنَا مُلُوكًا وَأُسْدًا مَا يُنَهْنِهُنَا اللقاءُ[1]

بل في شربه ترهيب للعدو واستهانة به وثقة في النصر، كما فعلت قريش في غزوة بدر، ومن فضائله أيضا أنه كان مدعاة للأمانة وحفظ الجوار، يقول عنترة في هذا المعنى :

لا يَشْرَبُ الخَمْرَ إلَّا مَنْ لَهُ ذِمَم ولا يَبِيتُ له جارٌ على وَجَلِ[2]

وقد جاء في تعريف الخمر عند النويري قوله: « الخمر إذا عصر فاسم ما يسيل منه قبل أن تطأه الرِّجل »[3]، وقد استفاض ذكرها عند القدامى في مؤلفاتهم استفاضة ما هو من جنس المشهور والمتداول عنده كاسم الفرس والناقة والسيف ...

هذا وقد فتح وصف الخمرة للعرب بابا من التصوير، يكاد لا يكون إلا لوصف المرأة خاصة مع أعلامها، فقد كثرت لأجل ذلك أسماؤها وكناها وقد تميّز أغلب الوصف عندهم بالتجسيد، حيث كانت تشبه بها الأشياء كرضاب المرأة وريقها[4]، وتشبّه الأشياء بها كعين الديك دلالة على صفائها، ودم الذبيح أو الغزال دلالة على لونها، وفي الغالب هذه الصور تأتي جزئية بين ثنايا القصائد، ليس لها ارتباط بنيوي بهيكلية القصيدة، وهي بهذا المعنى منتشرة في القصائد الجاهلية، بخلاف حضورها عند المكثرين من شربها ووصفها كالأعشى مثلا؛ الذي كان حضورها عنده مركبا فنيّا وبنيويا، حيث تشكِّلُ عنده جزءا لا يلتئم هيكل القصيدة إلا به، وهذا النوع نادر في الشعر العربي، حيث إنّها لم تتبدّ ظاهرة جليّة إلا في العصر العباسي، وبالتحديد مع أبي نواس، ومن نماذج هذا النوع في الشعر الجاهلي قصيدة حسان بن ثابت التي مطلعها :

أَسَأَلْتَ رَسْمَ الدَّارِ أَمْ لَمْ تَسْأَلِ بَيْنَ الْجَوَابِي فالْبُضَيْعِ فحَوْمَلِ[5]

وفي مطالع كثير من قصائد أبي نواس التي منها قوله :

أَدِيرَا عليَّ الكَأسَ يَنْقَشِعُ الغَمُّ وَلَا تَحْبِسَا كَأْسِي فِفِي حَبْسِهِ إثمُ
وَلَا تَسْقِيانِي بِنْتَ عَشْرٍ فَإِنَّهَا كَمَا عُصِرَتْ لَمْ يَنْسَ فُرْقَتَهَا الكرْمُ[6]

وقوله أيضا :

لا تبكِ ليلى ولا تطْرَبْ إلى هندِ واشرَبْ على الوردِ منْ حمراءَ كالوردِ
كأساً إذا انحدرَتْ في حلْقِ شاربِها وجدْتَ حُمرتَها في العينِ والخدِّ
فالخمرُياقوتةٌ والكأسُ لؤلؤةٌ من كفِّ لؤلؤةٍ ممشوقةِ القدِّ
تسقيكَ من عينِها خمراً ومن يدِها خمراً فما لكَ من سُكرَيْنِ من بُدِّ[7]

ولعل الخمرة عند أبي نواس، التي تنوّع حضورها واتسعت الأخيلة والمعجم الشعري فيه، فأضحى محل إجماع عند النقاد والدارسين في أنه شاعر الخمرة الأول؛ الذي استمدت الصوفية منه أساليبه وصوره بحيث أضحت تشكّل له منظومة

معرفية وفنية مكتملة استطاع من خلالها رسم معالم رؤيته إلى الحياة والوجود والناس، لما لها عنده من تقديس وإجلال [8] حيث غدت به أحاسيسه وفكره وروحه ممزوجة بريح الخمرة وطعمها ولونها، حتى اقتربت من أن تكون منظارا يعاير من خلاله تحولات الوجود وتناقضات الكون، بل هي عنده المحرّك الذي ألهمه فعل التمرّد والثورة والمرتكز الذي اتكأ عليه في بناء مدرسته الشعرية ...

إنّ المعطيات السابقة تكاد تكون بمجموعها المحفزات الحقيقية التي اعتمدها الصوفية في إضفاء الأبعاد الرّمز على الخمرة [9] والانتقال بها من مشاهد الواقع ومداركه الحسية إلى مقامات العروج الروحي؛ ولعل هذا هو السبب الذي حدا بهم إلى استبطان مفهوم السكر ومحاولة تحديد حقيقته ومراتبه، فتكلموا عن مصطلحات موازية كالغيبة والغشية، وفعل الذوق والشرب والرّي، ومرتبة القبض والبسط والسحق والمحق والمحو والصحو والتساكر، وعلاقة السكر بالمحبة والشطح، وغيرها من القضايا الوثيقة الصلة بموضوعة الخمرة التي لها علاقة مباشرة بمصطلح السكر إن قبله أو بعده أو أثناءه ...

إن هناك أوجه شبه بين الخمرة الحسية والخمرة الروحية، وذلك في النقاط الآتية : . إنّ كليهما يرمي إلى إحداث ارتباك في جوهر العقل، حتى تنشط محلّه عوارض النفس؛ لتكتمل اللذة، ويقوى الانتشاء حسّا وروحا .

. إنّ كليهما صاحبه بفعل قوة الوارد لا تمييز عنده، ولهذا حرّم صلاة السكران؛ لأنه لا يعلم ما يقول، ولم يؤاخذ صاحب الشطح للعلة السابقة. . أيضا ما تمثله عندهم من عدم قبول الواقع ومحاولة الهرب منه، قصد نسيانه عند المعربدين، والتطلّع إلى مفارقة كدورات المادة والجسد رغبة في الوصل ومفارقة السِّوى عند العارفين .

تَعْرِيفُ الرَّمْزِ الخَمْرِيّ :

لاشك أنّ السبيل إلى إدراك ماهية الرَّمز الخمري لن يتأتّى إلا بالإشارة إلى بعض المصطلحات، التي تخرج من عباءة تيمة الخمرة الصوفية ؛ وذلك بالاعتماد على المعاجم والمصنفات الصوفية، التي أولت اهتماما بالغا لهذه القضية :

جاء عند الجرجاني تعريف حال السُّكْر بقوله : « هو غيبة بوارد قوي، وهو يعطي الطرب والالتذاذ، وهو أقوى من الغيبة وأتمّ منه » [10] ولعل زيادة السكر على الغيبة يرجع لاعتبار قوة الوارد الذي لا يكون معه للإحساس مجال؛ أي أنّه غير قابل لأن يطلق على صاحبه متساكرا بخلاف صاحب الغيبة، والغيبة أيضا أخص من السكر بوصفها « قد تكون للعبادة بما يغلب على قلوبهم من موجب الرغبة والرهبة ومقتضيات الخوف والرجاء، والسكر لا يكون إلا لأصحاب المواجيد » [11] وفي مقابل السكر هناك الصحو الذي هو رجوع الإحساس بعد الغيبة والسكر، والصحو مرتبط قوة وضعفا بالسكر، « فمن كان سكره بحق،كان صحوه بحق ، ومن كان سكره بحظ مشوبا،كان صحوه بحظ مصحوبا، ومن كان محقا في حاله كان محفوظا في سكره » [12] فالسكر من خلال ما سبق هو نوع من الدهش والغيبة عن مشاهدة السوِّى، تلحق المحب بفعل قوة الوارد ومباغتة الشاهد، ولعل الفرح والانبساط أو الطرب والالتذاذ الذي يطال باطن المحب يرجع إلى إبراق شعاع المحبة بفعل مطالعة الجمال المتجلي والمتعين في صور الموجودات.

وقريب من حال السكر والصحو حال الغشية والحضور، فالغشية « هي غيبة القلب بما يرد عليه، ويظهر ذلك على ظاهر العبد، والحضور : حضور القلب لما غاب عن عيانه بصفاء اليقين؛ فهو كالحاضر عنده، وإن كان غائبا عنه» [13]

ولعلّ السكر والغيبة بما سبقت الإشارة إليه هو ثمرة فعل سابق يمكن أن يصطلح عليه صوفيا بالذوق والشرب والريّ، وهي عندهم عبارة « عما يجدونه من ثمرات التجلي ونتائج الكشوفات وبواده الواردات » [14] وترتيبها على حسب المعروف بداهة يكون بداية بالذوق فالشرب فالريّ، فالأول: قائم على صفاء المعاملات بين المحب والمحبوب، والثاني: قائم على الوفاء بمقتضيات منازل ومدارج الطريق، والثالث: هو ثمرة ما سبق دوام الوصال؛ فلا ريَّ دون ذوق وشرب .

إنّ المصطلحات السابقة تكوّن لقارئها تصورا مفاده أن ذكر الخمرة الصوفية ترتبط بنوع من التجريد، الذي يخرج بها إلى أفق أوسع وأشرف من وصف إطارها المادي المتداول عند شعراء المجون، ولهذا نرى صفات مستحدثة في الاستعمال الرمزي

الصوفي لم يكن للتراث الخمري سابق معرفة وذلك من خلال استغراق وشمول جميع ما وصفت به حسّا وإعطائها دلالات تدور في مجملها في فلك الرمز الصوفي الأعم .

وفي هذا السياق لابد من الإشارة إلى العلاقة الجدلية بين السكر والمحبة، وأنّ درجات الأولى تكون على قدر التحقق بالثانية، ولهذا جاء عند المتصوفة قولهم: « المحبة سكر لا يصحو صاحبه إلا بمشاهدة محبوبه »[15] ، ولمّا كانت المحبة سنام الأحوال، والتي عليها مدار العلاقة بين العبد وربّه [16] ، فإنّ السكر بها أعظم من السكر بغيره ، فـ « قد يتعاظم سكر شراب المحبّة حتى يصل بصاحبه إلى حدّ المحو والإثبات، وهما أعلى درجة من السكر»[17]

من خلال ما سبق ندرك أن موضوعة الخمرة تشكل علامة سيميائية تحيل إلى محمولات عرفانية جديدة، تتشكل بوصفها مرموزات ، تخضع لعملية انتظام حركي في النص الصوفي يحكمه جدل ثنائية الحضور والغياب، بحيث لا وجود لأحدهما إلَّا وفي الأخير لابد من الإشارة إلى أن الشيء الجامع بين رمز الأنثى والخمرة هو دلالاتهما على المحبة الإلهية، فهي كما تعدّ القانون الأزلي الذي ربط العبد بربّه، هي الخيط الذي يشدّ إليه جميع الرموز الصوفية، وإن كان الملاحظ عند الصوفية هو استعمال رمز الأنثى للدلالة على المحبوب في الغالب، في حين يستعمل رمز الخمرة للدلالة على صفة الحب نفسها...

دَلَالَاتُ الخَمْرَةِ الصُّوفِيَّةِ وَمَدَارَاتُ السُّكْرِ فِي شِعْرِ ابْنِ الفَارِضِ:

إنَّ القضايا الفنية والمعرفية، التي يمكن أن تطرح إزاء حضور الرَّمز الخمري في شعر ابن الفارض، تشترك في بنائها العام مع شعراء الصوفية الذين سبقوه من خلال وصفهم للخمرة، حيث نجد الأمر نفسه في المعجم الموظّف والأسلوب والصور، لكنّه اختلف عنهم بإضفاء أبعاد عرفانية خاصة به وتقديم بدائل دلالية متوالية تعكس الجانب الرمزي للخمرة انطلاقا من أوصافها الحسيّة، وذلك بالجمع بينها وبين والأحوال المتنوعة التي يعيشها عبر معراجه المتجدد إلى الحضرة الإلهية، والتي تحدث في هذا الرَمز نوعا من التصعيد الدلالي في درجات التوتر، التي تفضي لا محالة بالقارئ إلى محاولة اقتسام الشاعر طقوس التلذذ بشرب هذه الخمرة الروحية المتعالية، وقبل الولوج إلى المنجز الشعري الخاص بالرَّمز الخمري للشاعر، لابد من الإشارة إلى أن الشاعر لمّ يخصَّ الكلام عن الخمرة إلا في قصيدة واحدة هي ميميته المشهورة التي « تعدّ بحق نموذجا لاكتمال الرموز الخمرية في الشعر الصوفي بشكل عام »[18] كما يقول عاطف جودة نصر

وفي باقي القصائد نجد نتفا عن الخمرة، لا تكاد تتجاوز الأبيات القليلة، التي هي إجمال لما تم تفصيله في الميمية السابقة، نذكر منها ما جاء في مطلع التائية الكبرى[19] :

سقتني حُميَّا الحبِّ راحةَ مقلتي وكأسي محيَّا مَن عنِ الحُسنِ جلتِ
فأوهمتُ صحبي أنَّ شربَ شرابهم بهِ سرَّ سرِّي في انتشائي بنظرةِ
وبالحدقِ استغنيتُ عنْ قدحي، ومِنْ شمائلها، لا منْ شموليَ نشوتي
ففي حانِ سكري، حانَ شكري لفتيةٍ بهمْ تمَّ لي كتمُ الهوى مع شهرتي
ولمَّا انقضى صحوي،تقاضيتُ وصلها ولمْ يغشني،في بسطها، قبضُ خشيتي

إن الشاعر يتجاوز فعل الذوق إلى فعل الشرب الصوفي في مطلع بيت التائية الأول، الظاهر في الدال (**سقتني**) ، التي حيل القارئ من خلالها إلى طبيعة علاقته بهذه الخمرة في رمزيتها الدالة على المحبة الإلهية [20] ، وهذا ما يفسره قوله (**حميّا الحب**)، وما يزيد الأمر توترا في البنية الدلالية لهذا النسق الكلامي، هو شفع فعل الشرب (سقتني) بفعل الرؤية (مقلتي) – (بالحدق) حتى تكون المفارقة مكتملة الأركان ، ثم الشاعر يتجاوز وصف الشراب إلى وصف أداته وهي كأسه، التي جلّت وتعالت عن الحسن لأنه مقابل للحقيقة الإلهية في تنزلاتها الرمزية الكاملة في الجمال والكمال، ووجه إضافة الكأس للمحيّا يرجع إلى التضايف والتناسب الدلالي في النضارة والحسن والملاحة .

في البيت الثاني الشاعر يستحضر أصحابه بالمعنى الرمزي للصحبة، ولعلّ قوله (**أوهمت صحبي**) « أي أوهمت أهل الطريق والسلوك المشاهدين لجمال الصفات، والمتعلقين بحسن الأفعال والمظاهر دون الذات، بنظر معشوقهم الصّوري، ومحبوبهم الظاهري، أن بشرب شرابهم حصل لسرّي السرور، حال كوني منتشيا، فظنوا أن سرور روحي وانتشاء قلبي،

حصل مما أدركوه ونظروا إليه من تجليات الصفات في مظاهر الذات، ومعاني الأفعال في صور الآثار، ولم يعلموا أنّي مستغرق بتجلّي الذات مُهيم بجمالها مشغول بها عن غيرها » [21] إنّ القدح المذكور في البيت الثالث في مقابل الحدق (**عين البصيرة**) أضحى للشاعر نوعا من الحجب [22] التي تحول دونه ودون مشاهدة جمال المحبوب من خلال مظاهر أسمائه وصفاته، المقصودة بلفظة (الشمائل)؛ وهي آثار جمال الله المتجلية في أكوانه ومخلوقاته، فكأن الشاعر يتعزّى من محبة الله (الشمول) بذات الله ، وهو مقام سكر عزيز ليس لكل عارف إدراكه، ولعل هو المقصود بقوله مفرّقا بين سكرة جاءت ثمرة عشق الذّات (**كلٍّ منهُ**) وسكرة عشق الصفات (**الألحاظ**) :

فبكلٍّ منهُ والألحاظ لي سَكْرَةٌ ، وَا طَرَبَا منْ سَكْرَتَيْ

[الديوان ، ص136]

إنّ الشاعر في المطلع السابق وفّق في استحضار مجال دلالي كامل خاص بموضوعة الخمرة حيث ذكر:((السقي، الكأس، الشراب، الانتشاء، القدح، الشمول، السكر، الصحو، الغشية، البسط، القبض)) والتي تعبّر بمجموعها عن تصور مخيالي مكتمل يرى من خلاله رمز الخمرة كما يراه بعدسته الصوفية الخاصة، وفيما يلي جدول فيه الحقل الخمري ودلالاته الوضعية والعرفانية عند ابن الفارض:

الحقل الخمري	دلالاته الوضعية	دلالاته الرمزية
الشراب	المشروب المسكر	المحبة الإلهية الناشئة عن مشاهدة الجمال الإلهي
الكأس	أداة الشرب	تجليات المقام الأعلى
الدَّنّ	آنية الخمر(الخابية)	خفاء أسرار المحبّة الإلهية
الرّاح	من أسماء الخمرة	التجلّي الإلهي
ريق المدامة	//	مطالعة المعاني الإلهية
الشمول	//	المحبّة الإلهية
الكَرْمُ	شجرة العنب	عوالم الإمكان الدالة على الأنوار الإلهية
الصّرف	الخالص من الخمر الذي لم يمزج بماء أو بغيره	فناء كلّ ما عدا الوجود الحق
المزج	الخمر الذي مزج بماء أو بغيره	مزج شهود الحق بالحق بصور الكائنات العدمية
السكر	فقدان الوعي وانحجاب العقل	مشاهدة الوجود الحق
الحان	موضع بيع الخمر	مجالس أهل العلوم الإلهية أصحاب التحقيق والعرفان
النشوة	اللذّة	الغيبة عن أوهام الأغيار في التحقق بمعاني الأسرار
النديم	الجليس على مائدة الخمر	السالكون في طريق الله بتقوى الله

ولن تكتمل مكاشفة خمرة ابن الفارض حق المكاشفة إلا من خلال القصيدة الخمرية، التي مطلعها :

شَرِبْنا على ذكرِ الحَبيبِ مُدامَةً سَكِرْنا بها مِنْ قبلِ أنْ يُخْلَقَ الكَرْمُ

[الديوان ، ص 121]

حيث يفاجئنا عبد الغني النابلسي في تصديره لها بقوله :« اعلم أنّ هذه القصيدة مبنية على اصطلاح الصوفية فإنهم يذكرون في عباراتهم الخمرة بأسمائها وأوصافها، ويريدون بها ما أدار الله على ألبابهم من المعرفة أو من الشوق أو من المحبّة، والحبيب في عبارته عبارة عن حضرة الرسول ε ، وقد يريدون به ذات الخالق القديم جلّ وعلا، لأنّه تعالى أحبّ أن يعرف فخلق [23]، فالخلق منه ناشئ عن المحبة، وحيث أحبّ فخلق، فهو الحبيب والمحبوب والطالب والمطلوب والمدامة والمعرفة الإلهية والشوق إلى الله تعالى » [24]

فالمتأمل للمفردات الموظّفة في هذه القصيدة لا يملك إلاّ –كما أشار النابلسي- الانزياح بها إلى غير ما تشير إليه ظاهرا بمقتضى التعبير الرمزي الواقعة فيه من أوّل القصيدة إلى منتهاها.

إنَّ المقصود بالشرب هنا زيادة على ما سبقت الإشارة إليه ذلك المعنى البرزخي الذي يأخذ من المدلول الوضعي لفعل الشرب من خلال آثاره وثمراته، التي من أقربها السكر والطرب لشربها، ويأخذ في المقابل المعنى المراد في العرف الصوفي رمزا على « المحبة الإلهية بوصفها أزلية قديمة منزهة عن العلل مجردة عن حدود الزمان والمكان ... التي بواسطتها ظهرت الأشياء وتجلت الحقائق وأشرقت الأكوان ... » [25]

فهذه المحبة الناشئة عن شهود الشاعر لتجليات الأسماء الجمالية والجلالية والكمالية للحضرة الإلهية، توجب له السكر عن كل ما سواها مما يمكن أن يكون حجابا عنه أزلا قبل أن تخلق العوالم، ولعل ربط فعل السكر بالمحبة الناشئة عن المعرفة يجعل نوعا من التفاوت والتباين في قوة السكر بالموازاة مع شدة الحبّ وكمال المعرفة، فالسكر بهذا المعنى هو على حسب تحقق العبد بالأسرار الربانية والمحبّة الإلهية [26]، فطريق السلوك إلى الحقّ تعالى هو في أصله مراحل السكر الصوفي، فالمريد يمكن ان ينتشي بشريه انتشاء يجعل منه مأخوذا ومستلبا، ويمكن أن يكون مشاهدا ومعاينا، ويمكن أن يصل العارف إلى حدّ الفناء والاصطلام أو الحلول والاتحاد...

إنّ خمرة ابن الفارض تتجلّى في مخياله ترجع إلى اللقاء الأول، مما يدلنا على أن كسره المبطّن لنمطية الزمن الحاضر لصالح الزمن الماضي بفعل مفارقة الاسترجاع هو في حقيقته رجوع عبر المخيال إلى تجربته في الأزل، والشاعر هنا يشير إلى اللقاء الأول بين الخالق وخلقه، ولهذا عقّب النابلسي بعد ذكره للمقصود بالحبيب في مطلع قصيدة ابن الفارض الميمية بـ((الذات الإلهية أو الحقيقة المحمدية)) بقوله : « وقوله ((سكرنا بها)) أي طربنا وانتشينا على سماع ((أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ)) ، قبل أن يخلق الكرم [27] أي الوجود » [28] إشارة إلى قوله تعالى: ((وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُواْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ)) [الأعراف: 172] فهي بهذا المعنى منزهة عمّا يمكن أن يلحق بصنوتها الواقعية من علل التبدّل والتحول، واقتضاء وجودها في حدود الزمان والمكان، « من حيث أنّها ذات وجودية وحقيقية نورانية أزلية أبدية » [29] فحديثه هذا عن الخمرة الأزلية هو نوع من الشعور بالاغتراب القاتل في عالم الأشباح والرّغبة إلى العود المقدس إلى عالم الأرواح الأزلي، أو هو الإخبار عمّا ناله من كرامة الغيبة في الله ولله؛ التي توصل بها إليها من خلال فعل التجاوز الزمني للحظة الآنية؛ التي تكون فيه الذات صاحية منبسطة ، لها بقات الصفات إلى لحظة مفارقة يغدو فيها الزمن هو الآن الدائم، فتغدو بحكم ذلك الذات الصوفية السكرى المتجلية في الشاعر هي الحاكمة على الزمان لا محكومة به، ولعلّ الشاعر يشير في بيته السابق إلى رتبة عزيزة من مراتب القرب وهي مرتبة ((صاحب الزمان))؛ والتي من خلاله يتلذذ صاحبها بنشوة تلاقي روحه بالحضرة الإلهية في سابق الأزمان قبل ظهور العوالم الممكنة أي في حال ضمورها وكمونها. في البيت اللاحق من ميميته يحاول الشاعر إيجاد حدّ يليق بمقام هذه الخمرة الأزلية فيقول :

لها البَدرُ كأسٌ،وهيَ شمسٌ يُديرُها هِلالٌ، وكمْ يَبدو إذا مُزِجَتْ نَجمُ

[الديوان ، ص121]

وهو في باب التناسب الدلالي بين مفرداته شيء لافت للانتباه، حين جمع بين ((البدر، والشمس، والهلال))، وهي لها معاني العلو والرفعة والإشعاع، وفي المقابل جمع بين((الكأس، والإدرة، والمزج))، وهي من مقتضيات فعل الشرب، فكأنّما استحضار هذه العوالم العلوية وربطها بالخمرة الإلهية الدالة على المحبّة فيه ما يفهم منه، أن من علل محبة العبد لربّه

شهوده في خلقه ولعل من أعظم آياته الشمس والقمر يقول تعالى: ((وَمِنْ آيَاتِهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ)) [فصلت: 37]، فهي متى تذكر تعطر الأكوان بعبق ريحها، لأنه تصدر عن المحبّة الإلهية التي لاشيء يربط بين العبد وربّه مثلها قدرا وقيمة، يقول ابن الفارض :

ولولا شَذاها ما اهتَدَيتُ لِحَانِها ولولا سَناها ما تَصَوَّرَها الوَهْمُ

[الديوان ، ص 121]

ثم يعدد الشاعر آثارها على أصحابه من العرفاء الذين تحقّقوا بها محبة وإشراقا ونورا في أبيات نذكر منها:

وإنْ خَطَرَتْ يوماً على خاطِرِ امرِئٍ أقامَتْ بهِ الأفراحُ ، وارْتَحَلَ الهَمُّ

ولوْ نَظَرَ النُّدمانُ خَتمَ إنائِها لأسكَرَهُمْ منْ دونِها ذلكَ الخَتمُ

ولوْ نَضَحوا منها ثَرى قَبرِ مَيّت لعادتْ إليهِ الرُّوحُ ،وانتَعشَ الجِسْمُ

ولو طرَحوا في فَيءِ حائطِ كَرْمِها عَليلاً ، وقدْ أشفى ، لَفَارَقَهُ السُّقمُ

ولوْ قرَّبوا، منْ حانِها، مُقعَداً مَشَى وتَنْطِقُ مِنْ ذِكْرَي مَذاقتِها البُكْمُ

ولوْ عَبَقتْ في الشَّرْقِ أنفاسُ طيبِها وفي الغربِ مزكومٌ ، لَعَادَ لهُ الشَّمُّ

ولوْ خُضِبتْ، مِنْ كأسِها،كَفُّ لامِسٍ لَمَا ضَلَّ في ليلٍ ، وفي يَدِهِ النَّجْمُ

ولوْ جُليَتْ ، سِرّاً ، على أكْمَهٍ غَدا بَصيراً ، ومِنْ راووقِها تَسمعُ الصُّمُّ

ولوْ أنَّ رَكباً يَمَّموا تُربَ أرْضِها وفي الرَّكبِ مَلسوعٌ ، لَمَا ضَرَّهُ السُّمُّ

ولوْ رَسَمَ الرَّاقي حُروفَ اسمِها،على جَبينِ مُصابٍ جُنَّ ،أبْرَأهُ الرَّسْمُ

تُهَذِّبُ أخْلاقَ النَّدامى ، فيَهتدي بها، لطَريقِ العَزْمِ ، مَنْ لا لهُ عَزْمُ

[الديوان ، ص121،122]

وفيما يلي جدول تحاول الدراسة تتبع ثمرات هذه الخمرة من خلال أبعاده العرفانية على أصحابها:

ثمرات الخمرة الإلهية	أبعادها الرمزية
أقامت به الأفراح	السرور والغبطة واليقين بتجلّي محبة الحق
ارتحل الهمّ	زالت محبة غيره عن قلبه
الختم	أثر التجلي الربّاني في قلب العبد
- عادت له الروح - انتعش الجسم	كرامة الأولياء بالميراث العيسوي في إحياء الموتى
فارقه السقم	تطهر قلبه وروحه من مشاهدة الأغيار
شفاء المقعد برجوعه ماشيا	انطلق من قيود أوهامه وشهواته بسلوك طرق أهل التحقيق
إنطاق الأبكم	تتكلم بالعلوم والحقائق العرفانية
إعادة الشمّ للمزكوم	إدراك روائح التحقيق والعرفان من أهل الكشف والعيان
هداية التائه في الليل	اتصال المدد الرباني بالمريد الصادق
شفاء الأكمه (من ولد أعمى من بطن أمّه)	انشقاق فجر السالك بالفتح الربّاني والمدد الرحماني
شفاء الأصم	قبول الحق بالقلب النوراني من العارفين
شفاء اللديغ	قهر هوى النفس بحقائق التجليات
رقية من مسّ الجنّ	معاني تجليات الحضرة الإلهية

تهذّب أخلاق الندامى	تصرّف أمور السالكين بالتقوى في دين الله Y

ثم يستطرد الشاعر في ذكر صفاتها ، والتي يلج من خلاله إلى معان رمزية، لا يمكن فهمها إلا باستصحاب السياق العرفاني الواردة فيه، وذلك بداية من قوله:

يَقولونَ لي: صِفْها، فأنتَ بوَصْفها خبيرٌ، أجَلْ ! عِندي بأوصافِها عِلمُ

[الديوان ، ص122]

لعل المتسائل المشار إليه في قوله ((يَقولونَ لي : صِفْها، فأنتَ بوَصْفها))، يمكن أن يكون متخيلا، أورده الشاعر، حتى يقارب من خلاله أوصاف خمرته، ويمكن أن يكون السائل مريدا لها ولكنه جاهل بحقيقتها عنده، ويمكن أيضا أن يكون له اشتباه في أوصافها فأراد توضيحا وزيادة علم من الشاعر، فأجابه بخبرته في وصفها وعلمه برسمها ونعتها؛ بما عاينه من مشاهدات كاشفها من خلالها، لا من حيث هي في حقيقة ذاتها، لأنه لا يدرك كنه محبة الله Y إلا هو، فلا قبل لغيره بها ولهذا بحسب ما فاض عليه من مدد إلهي عنها، أجابه : بأنّها خمرة لا تخضع للعناصر الأربعة [النَّار والهواء وَالْمَاء وَالتُّراب] المكونة للهيولى (المادة) بقوله :

صَفاءٌ ولا ماءٌ، ولُطْفٌ ولا هَواً ونورٌ ولا نارٌ، وروحٌ ولا جِسْمُ

[الديوان ، ص122]

فاستبدل الشاعر لأجل ذلك وصفا متعاليا عن العناصر المادية السابقة ؛ فهي ليست ماء بل صفاء، ولا هواء بل لطفا، ولا نارا بل نورا، ولا جسما (ترابا) بل روحا، والملاحظ في الأوصاف المنفية السابقة عن خمرة الشاعر ، يدرك أنها خاضعة لكثافة المادة (الماء /الهواء/النار/التراب) والتي تدخل في علاقة عكسية مع الألطاف الربّانية المتناسبة مع هذه الخمرة المعنوية . هذا وقد عدد الشاعر أوصافا للخمرة، كما هداه إليها مخياله الصوفي، استطاع من خلالها أن يرسم صورة مكتملة الملامح للرمز الخمري، بكل أبعاده العرفانية، وذلك في قوله:

تَقَدَّمَ كُلَّ الكائِناتِ حَديثُها قديماً، ولا شكلٌ هناكَ ولا رَسْمُ
وقامَتْ بها الأشياءُ ثَمَّ لحكمَةٍ بها احتَجَبَتْ عنْ كلِّ منْ لا لهُ فَهْمُ
فخَمْرٌ ولا كَرْمٌ ، وآدَمُ لي أبٌ وكَرْمٌ ولا خَمْرٌ، ولي أُمُّها أمُّ
ولُطْفُ الأواني في الحقيقةِ تابِعٌ لِلُطْفِ المَعاني، والمَعاني بها تَنْمُو
ويَطرَبُ مَنْ لمْ يَدرِها عندَ ذِكرِها كمُشتاقِ نُعمٍ كلَّما ذكرَتْ نُعمُ

[الديوان ، ص 122،123]

والجدول الآتي يستقصي أوصافها ودلالاتها الرمزية كما وردت في المقطوعة السابقة :

أوصاف الخمرة الفارضية	دلالاتها الرَّمزية
الصفاء – اللطف - الضياء - الروح	التجليات الغيبية للمحبة الإلهية
قِدَمُ أحاديثها (الذي لا أوّل له)	تحقّقات الكلام الإلهي في الأزل
لا شكل لها ولا رسم	استحالة إدراك ماهية المحبّة الإلهية
القيام بالأشياء	حضرة قيوميّتها على الكائنات
الاحتجاب عن فاقد أهلية التفهّم والتفكّر	المحجوبون عن شهود ربهم
ليست كرْماً	منزهة عن عوالم الإمكان (التعينّات الكونية)
لطيفة المعاني	ألطاف صور الممكنات من الحضرات الإلهية
تنمو بها المعاني	العلوم والمعارف الإلهية تنمو في قلب العارف المتحقق
لا أوّل لها ولا آخر	منزهة عن الدخول في قيود الزمان

يَطْرَب ذاكرُها	الخفّة الروحانية والنشاط الجسماني

وفي الأخير يمكن القول : إنَّ البناء العرفاني لرمز الخمرة، كما استجلته الدراسة يتبيّن من خلاله أنّ الشاعر قد استطاع أن يعبّر عن المحبة الإلهية من خلال موضوعة الخمرة، وأن يكسوها نورا ربانيّا، وذلك عبر مختلف تحقّقاتها العرفانية المتعالية، وقد شكّلت عنده الميمية مفصلا دلاليا متكاملا، وفّق من خلالها في كشف جوهر خمرته وما لها من نعوت وأوصاف وثمرات، فتضافرت عنده مفردات خمرية شتى، جمعها وطوّع نظرته الصوفية لها، بحيث رسمت مسارا دلاليا لتحولات المحبّة الإلهية، وذلك من خلال إيجاد سبل « التكافؤ بين البنية الحسية للأشياء في قربها ومباشرتها والبنية العرفانية المرموزة » [30] للرَّمز الخمري، حتى أنّنا في بعض أبياته خمريته، لا نكاد نميزها عن الخمرة الحسّية، وهذا يرجع للتصارع البيّن بين التجليات الربانية ممثلة في الخمرة الإلهية وبين التعيّنات الكونية ممثلة في الخمرة الواقعية المعبّر عنها عنده بالكَرْم، إلا أنّ الشاعر يفصل في هذه الثنائية لصالح السكر والنشوة الروحية والالتذاذ الوجداني.

الإحالات والهوامش :

[1] - الديوان، دار الكتب العلمية، بيروت ، لبنان، ط02، 1994، ص19.

[2] - الديوان بشرح الخطيب التبريزي، دار الكتاب العربي ، بيروت، لبنان، ط01، 1992، ص137.

[3] - شهاب الدين النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، ج04، تح : مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 2004، ص84.

[4] - هذا النوع من التشبيه هو من الشائع ذكره عند الشعراء، حتى إنّنا لا نكاد نعدم شاعرا يصف المرأة ومحاسنها دون الإشارة إليه.

[5] - امرؤ القيس، الديوان، مرجع سبق ذكره، ص 183.

[6] - أبو نواس الحسن بن هانئ، الديوان، دار الهلال، بيروت، لبنان، دط، 2008، ص35.

[7] - المرجع نفسه، ص 122.

[8] - هناك من يربط بين حضور الخمرة في الفكر الصوفي بالمؤثرات الأسطورية، ويجعل لها نوعا من التقديس والطقوس الخاصة،كما عند اليونان والرومان والهنود والفرس، ينظر: عاطف جودة نصر، الرمز الشعري عند الصوفية، دار الأندلس /دار الكندي، بيروت، لبنان، ط01، 1978، ص 352، 353.

[9] - المتتبع للنصوص الصوفية القديمة، يدرك استلهامهم المبكر للخمرة الصوفية في أشعارهم، فعبد الكريم القشيري على سبيل المثال يورد نصا للطبقة الأولى من الصوفية ما بين القرن الثاني والثالث الهجريين فيه قوله : «كتب يحي بن معاذ (ت258هـ) إلى أبي يزيد البسطامي(ت261هـ) هنا من شرب كأسا من المحبة لم يظمأ بعده، فكتب إليه أبو يزيد عجبت من ضعف حالك هنا من يحتسي بحار الكون وهو فاغر فاه يستزيد » الرسالة القشيرية، وضع حواشيه، خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت ، لبنان،دط، 2001، ص108.

[10] - الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، تح ، محمد الصديق المنشاوي، دار الفضيلة، مصر، 2004، ص104.

[11] - عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، مرجع سبق ذكره، ص 107.

[12] - الصفحة نفسها.

[13] - السراج الطوسي، اللمع، عبد الحليم محمود و طه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، 1960، ص416.

[14] - عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، مرجع سبق ذكره، ص 108.

[15] - المرجع نفسه، ص 354.

[16] - في هذا إشارة إلى الحديث؛ الذي هو أصل في بابه، والمشهور في كتب السنة والرقائق بـ« **حديث الولاية** » يعدّ من الأحاديث العظيمة، حتى أنه أفردت مؤلفات في شرحه والتعليق عليه، منه كتاب الإمام الشوكاني : قطر الولي على حديث الولي أو ولاية الله والطريق إليها وهو قوله ε : « إنَّ الله تَعَالَى قَالَ: مَنْ عادى لي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنْتُهُ بالحَرْبِ، وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدي بشَيءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيهِ، وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقرَّبُ إِلَيَّ بالنَّوافِلِ حَتَّى أحِبَّهُ، فَإِذَا أَحبَبْتُهُ كُنْتُ سَمعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ، ويَدَهُ الَّتي يَبْطِشُ بِهَا، وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشي بِهَا، وَإِنْ سَأَلَني أعْطَيْتُهُ، وَلَئِن اسْتَعَاذَنِي لأُعِيذَنَّهُ » رواه البخاري في الجامع الصحيح من حديث أبي هريرة، ج03 ، تح : محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية، مصر، ط01، 1400هـ، ص192 الحديث رقم (6502)

[17] - أمين يوسف عودة، تجليات الشعر الصوفي (قراءة في الأحوال والمقامات)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط01، 2001، ص 276.

[18] - الرمز الشعري عند الصوفية، مرجع سبق ذكره، ص 366.

[19] - عمر بن الفارض، الديوان، اعتنى به وشرحه، هيثم هلال، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط02، 2005، ص24.

[20] - ينقل ابن عجيبة عن ابن مشيش قوله : « شراب المحبة مزج الأوصاف بالأوصاف والأخلاق بالأخلاق والأنوار بالأنوار والأسماء بالأسماء والنعوت بالنعوت والأفعال بالأفعال » إيقاظ الهمم في شرح الحكم، دار المعارف، مصر، 1985، ص200.

[21] - داود بن محمود القيصري، شرح تائية ابن الفارض الكبرى، دار الكتب العلمية، بيروت ، لبنان، ط 01، 2004، ص07.

[22] - أشار إلى هذا المعنى ابن عجيبة في قوله : « فالأقداح أشباح والخمور أرواح » إيقاظ الهمم في شرح الحكم، مرجع سبق ذكره، ص199.

[23] - هذا أصله حديث قدسي ينسب للنبي ε ، بحثت عنه في كتب السنة المعتبرة الجامعة للصحيح والضعيف فما وجدته، ولكنه مشهور ذكره في كتب الصوفية وهذا هو نصه : « كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبه عرفوني »، ولهذا ضعّفه من المحدثين محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، ج13، دار المعارف، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1412،01هـ/ 1992م، ص50، الحديث رقم [6023]، بل قال عنه : « **لا أصل له اتفاقاً** » الصفحة نفسها، وإن معناه فيما يظهر صحيح، كما تظافرت عليه الأدلة من القرآن والسنة.

[24] - بدر الدين البوريني، وعبد الغني النابلسي، شرح ديوان ابن الفارض، ج02، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 2003.، ص 245.

[25] - عاطف جودة نصر، الرمز الشعري عند الصوفية، مرجع سبق ذكره، ص366.

[26] - هنا لطيفة أشار إليها ابن عطاء الله السكندري في حكمه أنّ استجلاء الحقائق والتجليات والأسرار يكون في حقّ العارف في حال سكره مجملا، ثم مع الصحو يدرك التفصيل، وذلك في قوله: « الحقائق تَرِدُ في حال التجلي مُجْمَلَةً، وبعد الوعي يكون البيان ((فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ، ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ)) [القيامة: ١٨ - ١٩] » محمد حياة السندي المدني، شرح الحكم العطائية، تح : نزار حمادي ، مؤسسة المعارف ، للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط01، 2010، ص 101.

[27] - يمكن أن يكون وجه الربط بين الكرم والوجود في تأويل النابلسي السابق له علاقة بالحديث الذي رواه البخاري عن أبي هريرة عن النبي ε قوله : « **ويقولون الكرم؛ إنّما الكرم قلب المؤمن** » الجامع الصحيح، ج04، مرجع سبق ذكره، الحديث رقم [6183]، ص 125،لأن قلب المؤمن إذا كان متسعا لله تعالى من حيث محبته ومعرفته، فهو لوجوده (كونه) أوسع.

[28] - بدر الدين البوريني، وعبد الغني النابلسي، شرح ديوان ابن الفارض، ج02، مرجع سبق ذكره، ص 245

[29] - المرجع نفسه، ج02، ص 247

[30] - عاطف جودة نصر، الرمز الشعري عند الصوفية، مرجع سبق ذكره، ص369.