مجلة العرفان للدراسات الصوفية ISSN 2602-7526
المجلد 05 ـ العدد 01 ـ السنة 2023
ص 91 - 110

دراسة صدى الحرية في قصائد ابن الفارض تائيته الكبرى أنموذجا

The study of the echo of freedom in the poems of Ibn Al-Fariz Taiyat al-Kubra as a model

الدكتور عباس اقبالى

استاذ في اللغة العربية و آدابها

كلية الأداب فرع اللغة العربية و آدابها

ايران ـ كاشان

aeghbaly@kashanu.ac.ir

الملخص :

الحرية هي فردية واجتماعية ومن الفردية تنبعث الحرية النفسانية وهذه من أهم الأوتار التي يعزف عليها الصوفية وقد انعكست صداها في تجربة الشعرية للشاعر الصوفي؛ لذلک نرى أنّ قصائد ابن الفارض مشحونة بالتحدث عن الحريّة. ولقد اهتم هذا المقال بدراسة تعابير تدلّ على صدى هذه الحريّة في قصائد ابن الفارض مؤكدا على تائيته الكبرى أنموذجا، مستخدما المنهج الوصفي – التحليلي وقد تطرّق إلى بيان وجهة نظرته في الحرية النفسية؛ و مما نالت إليه الدراسة هذه أنّ ابن الفارض يحسب نفسه مظهرا من التجلّي و يعتبرها عين الله تعالى وإنّه لايرى الحرّية النفسية الحقيقية إلاّ تحرّر القلب من كل العلائق والقيود والأقفال الرادعة للعبودية وعلى الإنسان أن يكون

* المؤلف المرسل

عبدا متحررا من كلّ ما سوى الله، حتى من نفسه؛ وفي حبّه لله أشدّ حبّا يفني نفسه فيه عزّ وجلّ و إنّه عندما يستخدم ضمير إيّاک أو إيّاي أو تاء الخطاب لايخاطب إلاّ الله تعالى.

الكلمات المفتاحية : "الحرية"، "ابن الفارض"، "العبودية"، "التائية الكبرى"

Abstract:

Freedom is individual and social, and from individualism emerges psychological freedom, one of the most important strings that Sufism plays, its echo reflected in the poetic experience of the Sufi poet. Ibn al-Farid's poems are freedom-oriented. This article explores expressions echoing freedom in his poems, focusing on his major work using a descriptive and analytical approach to explain his approach to spiritual freedom. This study concludes that Ibn al-Farid considers himself God's manifestation and manifestation and see himself as the God. He sees true freedom nothing but the liberation from all restrictions, and believes that man must be a free from everything other than God, even from himself. And in his love for God he is the most intense; he consumes himself in God, the Almighty. Using the pronoun "You," "Iyayka," or "Ta' al-Khattab," he only addresses God Almighty.

Keywords: "freedom", "Ibn al-Farid", "slavery", "Ta'iyah al-Kubr a"

المقدمة:

الحرّية النفسية من أهم الأوتار التي يعزف عليها الإنسان وكلام الصوفيين والعارفين مشحونة بالتحدث عنها. فإنّهم لايزالون يهتمون بها ويأتون بها في تجاربهم الشعرية و باعتبار أن الكشف و الشهود هو الوسيلة الناجحة في معرفة الحق، يرون أن هذا الكشف لاتحصل إلاّ بالحرية النفسية وعن جرّاء ضبط شهوات النفس وتهذيبها والانعتاق التام من رقّ ماسوى الله. فنرى ابن الفارض يخبر عن تهذيب نفسه لينال هذا الكشف فيقول:

وهذّبت نفسي بالرياضة ذاهبا إلى كشف ما حجب العوائد غطّت[1]

الشاعر يهذّب نفسه بالرياضة أى تجريد الظاهر وترک کلّ ما يشغل الجوارح عن الله وتجريد الباطن وكل ما يشغل القلب عن الله[2] ليصل بكشف الحجب إلى معرفة الحق؛ لأنّ المعرفة الصوفية تتفاوت عن سائر المعارف؛ فهي حصيلة تجربة كشف وذوق تلهم صاحبها إلهاما من الله سبحانه وتعالى. ولا يحصل إلاّ بالحرية النفسية وتحرر النفس من درن الشهوات وتهذيبها؛ فهو يرى أن شهوات النفس هي التي تقع بين جنبيه ومتطلباتها الملحة؛ وترغمه على تلبية رغباتها ونزواتها من حين إلى حين, ومن ثم؛ فهو يرى أن التخلص من تلك الشهوات والنزوات، انعتاق وتخلص من عبوديتها, فيجاهد نفسه هواها حتى تصبح مطواعة لكينونته الواعية، فهناك أسئلة منها:

ماهي وجهة نظر ابن الفارض إلى الحرية النفسية ؟

ما هي آلآثار المترتبة على هذا الشعور بالحريّة لديه؟

ما هي أبعاد الحرية النفسية لدى الشاعر ؟

فلذلک وعبر استخدام المنهج الوصفي التحليلي قد تناول هذا المقال بدراسة نصوص وتعابير ترشدنا إلى فكرة ابن الفارض الصوفي في الحرية النفسية ودراسة ما تبلورت في كلماته مؤكدا على تائيته الكبرى المشهورة.

1.سابقية البحث و ضرورتها

تعتبر الحرية محورا مهمّا في الدراسات العلوم الانسانية وقد اهتم بعض الباحثين بدراستها في الأدب العربي منها:

مقال «مفهوم الحرية في شعر احمد مطر» لكاتبيه حسن مجيدى ومحمد حيدرى. هو دراسة نشرت في مجلة ادبيات پايدارى سنة1390، العدد 3و4 الصفحة 506 إلى 518 ومن نتائج

هذه الدراسة: إنّ حرية التعبير والكلام والكتابة من أهم القضايا الّتي تؤرق أحمد مطر وتعتبر عمدا فقريا للافتاته وأشعاره.

مقال «الحرية في المفهوم الصوفي بين الممارسة والمعتقد» لكاتبه عبد الحكيم خليل سيد احمد، مقال نشر في مجلة علوم الانسان والمجتمع العدد 1، الصفحة 71 الى 92. قد درس فيه معان مختلفة روحية، وجدانية وباطنية بين اتباع الطريقة الصوفية.

مقال«من منصورى مؤكدا على شعر منصور الحلاج» لكاتبه عباس اقبالى ، نشر في مجلّة مطالعات عرفانى سنة 1384، العدد 4 الصفحة 19 إلى 35. فقد تطرّق الباحث فيها إلى بيان مفهوم «الأنا» لدى العارف وما يعتقده الشاعر في مجال وجود الحق ووحدة الوجود.

مقال «التحرر العرفاني مؤكدا على شعر منصور الحلاج» لكاتبه عباس اقبالى، مقال نشر في مجلة العلامة ، بجامعة قاصدي مرباح ورقلة، بالجزائر العدد 3 ، الصفحة 139 إلى 152. فالدراسة هذه بعد بيان ميزات المعرفة العرفانية، نالت أنّ الحلاج قد حرّر قلبه من كلّ العلائق و الرغائب النفسانية وممّا سوى الله وكان يعتقد بوحدة الشهود ووحدة التجلّي.

بالرغم من الدراسات المبسوطة التي تناولت الحرية في الأدب وما درس الباحثون في قصائد بعض الشعراء، لكن ما عثرت على كتاب أو مقال درس الحرية فى قصائد ابن الفارض مستقلا وبما أنّ الحرية النفسية ذات أهمية في نظرة العرفاء ستكون الدراسة هذه خطوة في معرفة أبعاد هذه النظرة ودراسة قصائد ابن الفارض آنموذجا ترشدنا إلى نظرته إلى الحرية الداخلية النفسية وما يهتم بها.

2.مبادي البحث النظرية

1.2.الحرية عند الصوفيين

الحرية في وجهة نظر ايمانوئل كانت على عدّة انواع: منها: الحرية السالبة: يقصد بها الحقّ الطبيعيّ للإنسان باتخاذ قراراتٍ معينةٍ في مسيرة حياته، كما تعرف هذه الحرية أيضاً بالحرية الشخصية في

العصر الحديث . الحرية الموجبة: هي الحرية المعطاة للإنسان حتّى يستطيع ممارسة الحرية الشخصيّة. الحرية الخارجيّة: يعنى الحرية الاجتماعية العامة والتي لها علاقةٌ بكلٍّ من الظروف الاجتماعية والسياسية المحيطة بالفرد .والحرية الداخليّة[النفسية] فهي حريةٌ تنبع من نفس الشخص الداخلية. ..» (موضوع، الموقف الاكتروني) فالحرية بهذا المعنى هي حرية من داخل الذات ترغب صاحبها أن يزهد في العالم الخارجي و أن لايعتنى بأية رغبة لا تتساوق الحرية, فإن الصوفي يرى أن الحرية هي ألا يكون لديه رغبة في الرغبات النفسانية. وهو الفاني عن نفسه، والباقي بالحقّ، قد تحرّر من قبضة الطبايع واتصل بحقيقة الحقائق.[3]

«الحرية عند الصوفي هي ضبط شهوات النفس مع السعي الحثيث لبلوغ درجات العبودية القصوى لله تعالى والتي هي وجه من أوجه حرية الإنسان من حيث أنها انعتاق تام من رق الأغيار ومماسوى الله. الحرية هي «إقامة حقوق العبودية لله تعالى؛ فالصوفي حرّ عمّا سوى الله لأجل الغيرة الالهية فإنّ الله غيور ومن غيرته حرّم الفواحش؛[4] فلا يعبد إلاّ الله عزّوجلّ. وفي إطار حظر عبودية الغير، يؤكدّ الامام على(ع) على حرية الأنسان ويقول: «لا تكن عبد غيرک وقد جعلک الله حرّا ».[5]

2.2. الكشف عند الصوفيين

الكشف هو مفهوم صوفي يتعامل مع معرفة القلب بدلاً من الفكر. يصف الكشف بأنّه حالة تجربة الوحي الإلهي الشخصية التي يجربها المريد بعد الصعود في النضالات الروحية، والكشف عن القلب (الأداة الروحية) للسماح للحقائق الإلهية بالتدفق إليها. وهو يؤدي إلى "اكتساب الألفة مع الأشياء غير المرئية المخفية وراء حجاب». فمن طهر قلوبهم، وتعرفوا على الأسماء والسمات الإلهية على أكمل وجه من خلال قدراتهم الفردية، يتم فتح حجاب العوالم الروحية البحتة، ويبدأون في اكتساب الألفة مع الغيب. في التصوف، توجد قدرة إضافية على الوحي تصبح بواسطتها الألغاز

الإلهية واضحة للمريد من خلال ضوء معرفة الله .وهذا ما يسمى بالتجلي.[6] و التجلّي بمعنى ظهور الحق أو ما يكشف للقلوب من أنوار الغيوب.[7]

نصوص الصوفيين مشحونة بالتحدث عن الحرية و الكشف. وقد كثرت الدراسات فيها وفي قصائد ابن الفارض، تعابير تدلّ على بيان الحرية والكشف كما فيها إشارات إلى عجز العقل في ساحة المعرفة وشعور الشاعر بالحرية النفسية ودور هذه الحرية في الابتعاد عما سوى الله والعبودية التامّة و حصول الكشف؛ فنرى الشاعر يفتخر بأنّه حرٌّ ذو نفس لا تتسلّي فوق المنى و يقول:

ولى نفس حر لو بذلت لها على تسليک ما فوق المنى ما تسلّت[8]

ومعلوم أنّ هذه الحرية ليست بمعزل عن معرفة الإنسان؛ فتختلف مفهوم الحرية ومصاديقها حسب معارف الفرق المختلفة؛ فصار التحرّر عند الصوفي وعلائمه تختلف عن الآخرين.

3.3.الحرية و معرفة الصوفي

لايخامرنا أن العقل عجَز عن الإجابة على الأسئلة الميتافيزيقيّة وقد كشف قصوره فالتجأ المتصوّفة المسلمون إلى أن يتجاوزوا حدود العقل إلى ما وراء العقل إيماناً منهم بأنّ العقل وحده ليس نهاية المطاف للعلوم. وقد قال النّوري: « العقل عاجز لا يدلّ إلاّ على عاجز مثله». والحلاج يرى أنّ من اكتفى بالعقل أن يكون هاديا له إلى معرفة الحق جلّ وعلا ويبتغي أن يرشده إلى الهدى لا يصل إلى هدفه بل يوقعه في وادي الحيرة ويقول:

مَن رامَه بالعقلِ مُسترشِدا أسرَحَه في حيرةٍ يَلهُو[9]

فيلجأ الصوفي إلى الإلهام والكشف ليتجاوز ذلک الفراغ المعرفيّ الّذي أَنتَجه عجزُ العقل؛ فيهذب نفسه بالرياضة ليتحرر عن قيد العقل وينال كشف الحجب. فابن الفارض يقول:

وهذّبت نفسي بالرياضة ذاهبا إلى كشف ما حجب العوائد غطّت[10]

حيث أنّ اللّذة من متطلبات النفس كما تميل النفس إلى عاداتها يقول الشاعر: أذهبت كلّ لذّة وأبعدتها عن العادات تهذيبا للنفس :

و أذهبت في تهذيبها كلّ لذّة بإبعادها عن عادها فاطمأنّت[11]

فالشاعر قبل أن يكشف الغطاء ويظهر الحق كان متوغلا في الثنوية والشرک بالله .

كذا كنت حينا، قبل أن يكشف الغطاء من اللّبس لا انفكّ عن ثنويّة[12]

فلذلک يسأل ويطلب ذات نفسه أن يرفع حجاب النفس بكشف النقاب عنها ؛ إذ يرى أنّ رفع هذا الحجاب لا يتيسر إلاّ بكشف النقاب عن نفسه فيقول:

واسألني رفعي الحجاب بكشفي ال نقاب وبي كانت اليّ وسيلتي[13]

فيقول إنّ نفسه أجابته ورفع حجاب النفس بكشفها النقاب فيقول:

رفعت حجاب النفس عنها بكشفي ال . نقاب فكانت عن سؤالي مجيبتي[14]

وهذا الكشف وإزالة الستر توجب أن لايرى غير الله ولا يبقى لديه أية ريبة في معرفة الحق فيقول:

إذا ما أزال الستر لم تر غيره ولم يبق بالأشكال إشكال ريبة[15]

في هذا المجال، قد ورد في الحديث النبوي(ص) «العلم نور يقذفه الله في قلب من يشاء»[16] وقال ابن العربي « العلم الصّحيح لا يعطيه الفكر، ولا ما قررته العقلاء من حيث أفكارهم، وإن العلم الصحيح إنّما يقذفه الله في قلب عالِم وهو نور الهيّ يختصّ (الله) به من يشاء من عباده ومن لا كشف له، لا علم له»[17]. وابن الفارض يقول إنه بالكشف تحقق له أنّ باستعانة نوره تعالى هدى إلى معرفة أفعاله تعالى:

وحقّقت بالكشف ، أنّ بنوره الهـ تديت، إلى أفعاله ، بالدّجنة[18]

4.3.حرية الصوفي و التحرر من قيود النفس الأمّارة

إنما الحرية الحقيقية هي التي عبر عنها ابن عطاء الله وغيره من صوفية الإسلام بأنها ارتفاع الإنسان بنفسه فوق شهواته ونزواته التي يكون عبداً لها. وإذا وصل الإنسان إلى هذا المستوى من الحرية فقد نعم بالاستقرار النفسي وتخلص بذلك من كل قلق. ولعلك بعد هذا تدرك عمق المعنى في قول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم: «تَعِسَ عبدُ الدينار والدرهم» فأنت حر في أن تملك الدينار والدرهم ولكن لاتكن لهما عبداً أي لاتكن عبداً لشهوة امتلاكهما.[19]

لاشک أنّ ابن الفارض أبيّ حرّ قد تحرّر من قيود الشهوات واستدعائه التعبير القرآني نحو ﴿ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ ﴾[20] يتذكر تسوّل النفس الأمّارة و يوصي نفسه أن لايتّبع من سوّلت له نفسه الأمّارة لأنّها عدو لصاحبها وعليه أن لايهتمّ بغيرها وأن يتخذ أحصن جنّة عائذا ويقول:

و لا تتبع من سولت نفسه له فصارت له أمّارة و استمرّت

ودع ماعداها واعد نفسَک فهي من عداها وعذ منها بأحصن جنّة[21]

لاغرو أنّ اتباع الهوى تنتهي إلى الضلالة، فقد قال أمير المؤمنين على (ع): « إن أخوف ما أخاف عليكم اتباع الهوى وطول الأمل » فأما اتباع الهوى فيصد عن الحق...»[22]. وابن الفارض يعتبر أهواء النفس سببا للعمى وضلالة الطريق وعدم الهداية فيقول:

و نهج سبيلي واضح لمن اهتدى و لكنّها الأهواء عمّت فأعمت[23]

فالعارف المتحرر يخالف أهواء النفس و يسعى أن لايقع في مستنقع الاغترار فلايغترّ بنفسه ويطهّر قلبه من درن الأنانية و الشرک (الجليّ منه كالإثنينية و خفيّه كالرياء) حتى يصل إلى مقام وحدة الشّهود والفناء في الله، فابن الفارض يشير إلى هذا الفناء، أي فناء المحبّ في المحبوب وتجلي المحبوب في صورة المحبّ ويقول:

فلم تهوني ما لم تكن فيّ فانيا و لم تفن ما لا تجتلي فيک صورتي

فعند العرفاء و الصوفة الأنانية المنبعثة عن النفس الأمّارة حجاب وهذا الحجاب يفصلهم عن الحقّ سبحانه وتعالى كما قيل: «ارفع نفسك من الطّريق فقد وصلت...»[24] وابن الفارض يحسب حجاب النفس مرخيا بينه وبين ذاته و سببا لأن يلتبس النور(العلم ومعرفة الحق) والظلمة وأن لايخرج من الظلمة ويقول::

لقد كنتُ ما بيني و بيني مسبلا حجاب الالتباس النفس في نور ظلمة[25]

كما أنّ العارف الفارسي، الحافظ الشيرازي يصرّح بهذا الأمر و ينادي نفسه ويقول:

ميان عاشقومعشوق هيچ حائل نيست توخود حجاب خودى حافظ ازميان برخيز[26]

(ليس بين الله(المعشوق) وعبده (العاشق) حائل و حاجب إلاّ نفس العبد؛ فعلى العبد أن يرفع نفسه ويطرد هذا الحجاب قيفني ذاته في الله ومعلوم أنّ هذا الرفع هو الانطلاق من حب الذات. فابن الفارض يشير إلى هذا الحب المنتهي إلى الفنا ويقول:

و لقد صرفت لحبّه كأنّي على يد حسنه فحمدتُ حسنَ تصرّفي

فالعين تهوي صورة الحسن الّتي روحي بها تصبوا إلى مغنىً خفي[27]

فإنّ عبارة «لقد صرفت» كناية عن فنائه في محبّة الحقّ و«كلّي» كناية عن الظاهر والباطن و«حسن التصرّف» كناية عن طلب رضا وجه الحقّ .«صورة الحسن» كناية عن تجلّي الحقيقة المحمدية معنى خفي يعني لا تدركه العقل[28] فعند العارف مصدر المعرفة هو قلب السّالک الّذى قد أضاء فيه الربّ عزّ وجلّ من نور رحمته، والعارف بمعونة هذا العطاء يفهم ويدرک السرّ المخفىّ للعالم.[29] فقد جاء في الحديث النبوي المروي «من أخلص العبادة لله أربعين صباحا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه»[30] فالشاعر يؤكد على الحرّية النفسية ويقول إنّ النفس لو تركت هواها زادت قوّتها ويؤثّر في كل ذرّة:

هي النفس إن آلقت هواها تضاعفت قواها و اعطت فعلها كلّ ذرّة[31]

5.3.حرية الصوفي و نفي الإثنينية

الصوفي متحرر عن الأنانية ويرى نفسه مظهر الحق تعالى. فالحلاج يصرح بأنّه ومن هواه (يحبّه) واحد وينفي الإثنينية ويقول:

أنا من أهوى و من أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا

فإذا أبصرتني أبصرته و إذا أبصرته أبصرتن[32]

يعتقد فانديك: إن في الخطاب "يستخدم تقنيات لغوية معينة لخلق مسافة بين بعض الأقطاب على أخرى"[33]؛ ففي اللغة العربية استخدام بعض الضمائر بدلا من الأسماء كضمير «أنا، أنت، وتاء الخطاب» تدلّ على الإثنينية و بيان المسافة بين المتكلم و المخاطب؛ فلذلک إنّ صاحب النفس الحرّة ينفي الإثنينيّة الخطابيّة (أنا و أنت) فيصبح المتكلّم عين المخاطب ويرفع تاء الخطاب ويعتبر هذا الرفع تمهيدا لرفعته وتخلّصه من الفرق(ما يكون كسبا للعبد من إقامة العبودية) حتّى ينال الجمع (ما يكون من قبل الحق من إأيداء المعاني و إسداء لطف و أحسان)[34] يقول الشاعر:

فقد رفعت تاء المخاطب بيننا و في رفعها عن فرقة الفرق رفعتي[35]

ويعلّق ابو العلا عفيفي على هذا البيت ـ قائلاً: قد يكون المراد برفع تاء المخاطب إزالتها بمعنى أنّه إذا أراد أحدهما مخاطبة صاحبه تكلّم عن نفسه، إذ كلاهما واحد ولكن يحتمل أيضاً أن يكون المراد بالرّفع ضمّ تاء المخاطب، بمعنى أنّه يقول لمحبوبته(فعلتُ) بدلا من (فعلتِ) وهي تقول (فعلتُ) بدلا من (فعلتَ) وعلى هذا يزول الفرق بينه وبينها، وترتفع منزلتي بارتفاع ذلك الفرق الموجب للتّفرقة والبعد بينهما.[36]

كما نرى ابن الفارض يميل الى إعراب فكرة «الحلولية» وهي التوحد بين نفس المرء وعالم الروح وحلول الواحد في الكل وعكسه، فيعتقد بأنّنا بالرغم من التعدد، كلنا واحد وإنّ التوجه إلى الجمع (ما يكون من قبَل الحق) تمحو التشتت والتفرقة (الابتعاد عن الله) ويقول:

تحققت أنّا في الحقيقة واحد وأثبت صحوُ الجمع محو التشتّت[37]

ويقول إنّه قد تراجع عن قوله: «أنا هي» ويشير إلى أنّها حلّت فيه فيقول :

متى حلت عن قولي : أنا هي أو أقُل و حا.شا لمثلي إنّها فيّ حلّت[38]

ولايخفى أنّ هذا التراجع والتحّرر من الأنانية متمظهر في اعتقاد الصوفي بوحدة الوجود فيرى إنّه تعالى حقيقة الوجود واصل الوجود، له معية مع جميع الأشياء كما أشار اليه القرآن: ﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ﴾[39]فنرى ابن الفارض يصرح بأنه يصلي لنفسه لأن نفسه هي الله عزّ وجلّ.

وما كان لي صلى سواي فلم تكن صلاتي لغيري في أداء كل ركعة[40]

التحرر عن الإثنينية والاعتقاد بالحلولية، هي طريقة التي أتبعها أكثر الصوفيين كما أشار إليها الحلاج حيث يقول:

أنا من أهوى و من أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا[41]

فقد تبلور هذا الاعتقاد في بيان ابن الفارض لدى التحدث عن حبه الله جلّ وعلا فيحسب حبّ محبوبته حبّ نفسه وإنّ داعيته إياها ليست إلاّ داعية نفسه فيقول:

وإنّي الّتي أحببتها لا محالة وكانت لها نفسي عليّ محيلتي[42]

إنّه يرى ذاته نفس ذات الله وإنّه لا فرق بين حبه نفسه أو ذاته عزّ وجلّ لأنّ الله معه وهو مع الله ولا يحسب هذه المعية مع الله خطرا لذاته تعالى ويقول:

ومازالت إياها وإياي لم تزل ولا فرق بل ذاتي لذاتي أحبّت

وليس معي في الملک شيء سواى والمعية . لم تَخطر على المعية[43]

فالصوفي الحر قد هذّب نفسه مما سوى الله ولو خطرت في نفسه ارادة من غير الله لا يعتني بها ويردّها فيكل أمره إليه ولا يرغب إلاّ إليه عزّوجلّ فنرى ابن الفارض يقول:

ولو خطرت لي في سواک إرادة على خاطرى سهوا قضيت بردّتي

لک الحكم في أمري فما شئت فاصنعي فلم تک إلاّ فيک لا عنک رغبتي[44]

6.3.حرية الصوفي و العبودية

إنّ العبودية لله هي الدرب الأوحد للحرية الإنسانية في المنظور الصوفي، فلا يُحرّر الإنسانَ حقّا إلا توحيدُه لله تعالى. لقد أعطى الصوفية بُعْدا "معيوشاً" للتوحيد الإلهي وجعلوه مرجعاً ومعياراً للحرية الإنسانية.[45] العبودية مظهر الحرّية إذ يقول الجنيد البغدادي:'' لا تكون عبد الله بالكليّة حتى لا تُبقي عليك من غير الله بقيّة'' ويقول أيضاً: ''لا تكن عبد الله حقا وأنت لشيء سواه مسترقّاً''، ويقول أيضا: '' إنك لن تكون له على الحقيقة عبدا وشيء مِمَّا دوّنه لك مُسْتَرَقٌ، وإنك لن تَصل إلى صريح الحرية وعليك من حقيقة عبوديته بقيّة. فإذا كنتَ له وحده عبداً، كنت مِمَّا دونه حُرّاً'' و قد وصّى الامام أمير المؤمنين على (ع) في خطاب له إلى ابنه الحسن(ع) بهذه الحرية الالهية و يقول: « لا تكن عبد غيرک و قد جعلک الله حرّا[46]؛ فالعارف لا يتعصّب لدين خاص فابن عربى لا يتعصّب بعقيدة خاصّة في الاله و يقول:

عقد الخلائق في الاله عقائدا و أنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه[47]

كما يقول الحلاج:

تفكّرت في الأديان جدّ محقق فألفيتها أصلا له شعَب جمّا

فلا تطلبَن للمرء دينا فإنّه يصدّ عن الأصل الوثيق و إنّما

يطالبه أصل يعبّر عنده جميع المعالي و المعاني فيفهما[48]

وابن الفارض يعبّر عبودية الانسان بحريته في العبادة وأن لا يتعصّب لدين خاص وأن لا يشوبها اللي(الانكار والجحود) ويقول:

إن تكن عبدا لها حقّا تعد خير حرّ لم يشُب دَعواه لَي[49]

الصوفي الحرّ متحرر في العبودية فلايعبد الله طمعا في الجنّة أو خوفا من العذاب يعني إنّه منعتق عن الطمع والخوف الناشئة من نفسانية الانسان. فابن الفارض متحرّر من كلّ قيد لايرتضيه العقل وإنّه قد عتق من الاستعباد والاسترقاق المعنوي لأدران النفس وحجب المادة؛ فقد توزعت عواطفه بين عالمي المادة والروح وهو في أكثر أشعاره يعبر عن نفس أبيّة شريفة كان لها التأثير في نفوس الناس إلى زمن غير قليل.[50]

7.3..حرية الصوفي و رمزية مصطلح «الأنانية »

حيث أنّ المعرفة العرفانيّة ليست إلا حصيلة الذّوق. وصاحب هذه المعرفة متحرر لا يتقيد بالأسلوب التقليدي المتتبع لدى الآخرين، فله اسلوب خاص في البيان، فنرى عند العرفاء الجنوح نحو اللّغة الشّعريّة باعتبارها وسيلة لبيان نزعة الانسان نحو المطلق، وعن طريق الرّموز والكنايات، يقول الشهيد مرتضى المطهّرى: إنّ للعرفاء مصطلحات كثيرة لا يتيسّر فهم مقاصدهم من دون الوقوف عليها، وقد تعمّدوا أن تحيط بتلك المقاصد والأغراض هالة من الخفاء والغموض لئلاّ يطّلع عليها أتباع غير طريقتهم لتظلّ المفردات العرفانيّة في طيّ الكتمان، خلافاً لروّاد العلوم والفنون الأخرى[51]، كمايقول الحافظ الشيرازى:

مصلحت نيست كه از پرده برون افتد راز

ورنه در مجلس رندان خبرى نيست كه نيست[52]

(لا يصلح أن تنكشف وتبرز أسرار العرفاء...) وعلى هذا، ففيما بينهم مصطلحات لا تعرفه الأغيار، وهى علاوة على طابعها الاصطلاحى لها طابع رمزى. ويعلّل ابوالقاسم عبدالكريم القشيري هذا الأسلوب لكلام العرفاء ويقول:

«اعلم أنّ من المعلوم: أنّ لكلّ طائفة من العلماء لهم ألفاظ يستعملونها ـ فيما بينهم ـ انفردوا بها عمّن سواهم، تواطأوا عليها، لأغراض لهم فيها من تقريب الفهم علي المخاطبين بها أو تسهيل على أهل تلك الصّنعة في الوقوف على معانيهم، بإطلاقها و هذه الطّائفة يستعملون ألفاظاً فيما بينهم قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم، والإجمال والسّتر على من باينهم في طريقتهم، لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب، غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها، إذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع تكلّف أو مجلوبة بضرب تصرّف، بل هي معان أودعها الله تعالى في قلوب قوم، واستخلص لحقائقها أسرار قوم[53] ويقول السّهرودى:

بالسرّ إن باحوا تباح دماؤهم و كذا دماء البائحين تباح[54]

جدير بالذكر أنّ الحلاج هو أوّل شاعر صوفي وضع اللبنات الأولى لرؤية «الأنا» الشعرية في خريطة الشعر الصوفي معتمدا على ضمير المتكلم (أنا) والّتي أطلق عليها مصطلح الحلول أي حلول اللّاهوت في الناسوت[55]؛ فكلمة «أنا الحق» الرمزية المنسوبة إلى الحلاج والّتى كثرت استعمالها على لسان الصوفيين، خاصّة عند هذا الصوفي ليست إلاّ ثمرة تحرر هذا العارف من درن النفسانيات وحب الذّات وسقوط الآنانيّة بالكلّيّة لديه إذ لا تفني الأنا ولا تتماحي مع الحقيقة « المحبوبة» إلاّ بالتحرر الروحى والفناء التّام في المحبوبة.فيقول :

فأنا الحقّ حُقّ للحقّ حقّ لابسٌ ذاته فما ثمّ فرق[56]

لاغرو أنّ تعيين المفهوم الدقيق لكلمة «الأنا» متعذّر؛ إذ قد استخدمت هذه الكلمة فى أكثر فروع العلوم الإنسانيّة لاسيّما الفلسفة وعلم النّفس والصّرف والنّحو العربى ولها معان اصطلاحيّة تتباين فى كلّ منها ، ففى الفلسفة«الأنا»: مبدأ التفكير عند الفلاسفة المحدثين،[57] وهو مبنى فكرة ديكارت حيث قال: أفكّر، إذن فأنا موجود[58]وفى علم النّفس: «الأنا» البشرى تستقلّ عن وجود الإنسانى المادى[59] وهى تجربة الفرد لنفسه، أو تصوّره الكلّى لذاته، أو الوحدة الديناميّة الّتى تؤلّف الفرد. وفى النّهاية: «أنا» فى علم الصّرف: ضمير رفع منفصل للمتكلّم.[60] وعند ما يصير عنوانا للأنانية يكون رمزا للشيطنة ولكن فى النّصوص العرفانيّة أو الصوفية قد تتباين عمّا قلناه لأنّه عنوان لما هو وليد التجربة الخاصّة للعارف والصوفي وثمرة نظرته العرفانيّة إلى العالم،

نظرة أسّست على وحدة التجلّى و أنّ العالم مظهر هذا التجلّى، فلقد جاء فى القرآن الكريم: ﴿أينما تولّوا فثمّ وجه الله﴾[61] وقد أشار امير المؤمنين على(ع) إلى هذا التجلّي و قال: «الحمد لله المتجلّي بخلقه لخلقه»[62] و قد قال ابو حامد الغزالي:

و هل أنا إلاّ أنت ذاتاً و وحدةً و هل أنت إلاّ نفس عيني هويّتي

و هل أنا إلاّ دوحة قد غرستها فإن لم يصبها وابل منك جفّت

كما يشير ابن الفارض إلى هذا التجلّي ويقول إنّني قد رشدت في دار التجلي وتربّيت في حِجر جلوة الحق :

ونفسي على حُجر التجلّي برشدها تجلّت وفي حِجر التجلّي تربّت[63]

ففي نظرة من اعتبر نفسه جلوة لتجلية الحق تعالى لا يغترّ بنفسه ويصير متحررا عن الأنانية ويكون محبّا للحق تعالى وبهذا الحب يتحرر من حب الذات والقيود النفسانية وهو القوّة الفاعلة فى فناء«الأنا» فى« الأنا» حتّى يصبح الإثنان(العبد والربّ) قياما واحداً فى قائم الانسان الّذى جمع بين عالمى الشّهادة والغيب، الرّوح والجسد. فى هذه الوحدة يصير المحبّ عين المحبوب ولا يستقل أحد عن الآخر كما يقول سري سقطي: لاتصحّ المحبّة بين اثنين حتّى يقول أحدهما للآخر: يا«أنا»[64] في هذا المجال يشير ابن الفارض إلى أنّ الهوى لا يحصل إلاّ بالفناء في الحبيبة فناء تنظر فيه صورتها ويقول:

فلم تهوني ما لم تكن فيّ فانياً ولم تَفنَ ما لا تُجتلي فيك صورتي[65]

فهو يصرح بأن له نفس حر لايتسلى فوق منيته ويرى إنّ حرّيته توجب استمرار حبه ومودته وصارت باعثا على رغبته إلى الله ويقول:

و لي نفس حر لو بذلت لها، على تسلّيک ما فوق المنى ما تسلّت

و لو أبعدت بالصدّ و الهجر و القلى و قطع الرجا عن خلّتي ما تخلّت[66]

الخاتمة :

الإمعان فى كلمات الصوفيين و نصوصهم العرفانيّة، يرشدنا إلى أنّ العرفاء متحرّرون بالكلية وسببه هو نظرتهم العرفانية إلى العالم وهي ليست إلاّ ثمرة معرفتهم الخاصّة والتى تبلورت في نصوصهم العرفانية؛

وعند العرفاء الصوفيين العقل عاجز عن معرفة الله تعالى. فمعرفة الحق عزّ وجلّ لاتحصل إلاّ عن طريق الكشف والشهود وذلک تستلزم تهذيب النفس عن درنالشهوات والتحرر ممّا سوى الله؛

الحرية النفسية تنتهي إلىنفي الإثنينية والاخلاص في العبودية والابتعاد عن الأنانية ومحو التفرقة؛

إنّ استخدام ابن الفارض الصوفي الضمير المتصل «تَ» منصوبا (تَ) أو مرفوعا (تُ) الدالّ على الخطاب أو على المتكلم تدلّ على اعتقاده بوحدة الوجود و تحرره من الأنانية والتصريح بفنائه في الله حبّا له وعدم الاستغناء عن الحق جلّ وعلا؛

إنّ ابن الفارض يرى أنّ العبودية من آثار الحرية النفسية؛ فإنّه قد تحرر مما سوى الله و باعثها الابتعاد من هوى النفس و رغباتها؛

يبدوا أنّ ابن الفارض في نظرته إلى التجلي و الاخلاص في العبودية قد تأثّر بكلمات من اميرالمؤمنين على بن ابى طالب عليه آلاف التحية والسلام.

المراجع

القرآن الكريم

نهج البلاغة

ابن الفارض عمر بن الحسين(1990م) ديوان ابن الفارض، تحقيق: ناصرالدين مهدى ، بيروت: دارالكتب العلمية.

ابن العربي محي الدين، (1981م) ترجمان الاشواق : بيروت دارالطباعة

ابن العربي محي الدين، (1990م) الفتوحات المكية، تحقيق عثمان يحيى ، بيروت: دارالفكر

اقبالى عباس و سيد رضا ميراحمدى(1392ش) المجاني من النصوص العرفانية، تهران: سمت

اميل بديع يعقوب(1987م) المعجم المفصل في اللغة و الأدب، بيروت: دارالعلم للملايين.

حداد، عباس يوسف (2000م) تجليات الأنا في شعر ابن الفارض، كويت: دار الأدباء

الحلاج، حسين (1423ق) ديوان حلاج، شرح و تحقيق هاشم عثمان، بيروت: الاعلمى

جعفري، محمد تقي(1357ش)،ترجمه و تفسير نهج البلاغة، تهران: دفتر نشر.

رفيق العجم 1999م موسوعة مصطلحات الصوفية ، لبنان: مكتبة ناشرون صوفية.

الشيرازي حافظ (1384ش) ديوان حافظ،شرح محمدحسين مهرآيين،تهران: برگ شقائق.

ضيف، شوقي (لا تا) تاريخ الادب العربي، العصر الاسلامي، مصر: دار المعارف.

عسيران ، عفيف و ديگران(1395ش) نامه هاى عين القضات، تهران: اساطير.

غالب مصطفى(2008م) في سبيل الموسوعة الفلسفية، قم: الفلسفة المعاصرة.

القشيري، ابوالقاسم عبد الكريم(1374ش)، الرسالة القشيرية، حقيق عبدالكريم محمود، تهران: بيدار.

كليني محمد يعقوب(1407ق) الاصول الكافي، تهران: مكتبة الاسلامية

ماسيون لويي(1367ش) اخبار حلاج ، ترجمه محمد طبيبيان، تهران: مؤسسه اطلاعات.

مجلسى ، محمد باقر(1403ق) بحار الانوار، بيروت : دار الوفاء.

الهجويري، عثمان (1980م)،كشف المحجوب ، تحقيق اسعاد عبدالهادي قنديل ،بيروت: دارالنهضة العربية ، 23.

الهوامش

1. ابن الفارض ، عمر، ديوان ابن الفارض ، بيروت: دارالكتب العلمية ،1990م ، 46.

2 . اقبالى عباس و سيد رضا ميراحمدى ، المجاني من النصوص العرفانية، 1392ش،33.

3 . الهجويري، عثمان ،كشف المحجوب ، تحقيق اسعاد عبدالهادي قنديل ،بيروت: دارالنهضة العربية 1980م، 23.

4 . ابن عربى، محي‌الدين، الفتوحات المكية، تحقيق عثمان يحيى، بيروت: دارالفكر، ح13، 1889م، 196.

5 . نهج البلاغة ، رسالة 31.

6 . . (ويكيبيديا ـ الموسوعة الحرّة)

7 . اقبالى عباس و سيد رضا ميراحمدى ، المجاني من النصوص العرفانية، 1392ش،213.

8 . ابن الفارض ، عمر، ديوان ابن الفارض ، بيروت: دارالكتب العلمية ،1990م ،41.

9 . الحلاج، حسين، ديوان الحلاج، شرح و تحقيق هاشم عثمان، بيروت: الاعلمى،1342ق، 166.

10 . ابن الفارض ، عمر، ديوان ابن الفارض ، بيروت: دارالكتب العلمية ،1990م ، 46.

11 . ابن الفارض ، عمر، ديوان ابن الفارض ، بيروت: دارالكتب العلمية ،1990م ، 41.

[12] . ابن الفارض ، عمر، ديوان ابن الفارض ، بيروت: دارالكتب العلمية ،1990م ، 43.

[13] . ابن الفارض ، عمر، ديوان ابن الفارض ، بيروت: دارالكتب العلمية ،1990م ، 64.

[14] . ابن الفارض، عمر، ديوان ابن الفارض، بيروت: دارالكتب العلمية ،1990م ، 65.

[15] . ابن الفارض، عمر، ديوان ابن الفارض ، بيروت: دارالكتب العلمية ،1990م م، 79.

[16] . المجلسي،محمد باقر، بحار الأنوار ، تهران: المكتبة الاسلامية، 1423ق،ج 1، 224.

[17] . ابن العربی محي الدين، الفتوحات المكيّة، بيروت: الأعلمي،1990م،ج3 ،335.

[18] . ابن الفارض ، عمر، ديوان ابن الفارض ، بيروت: دارالكتب العلمية ،1990م ، 79.

[19] . موقع الكتروني تغيير

[20] . سورة يوسف، الآية 18.

[21] . ابن الفارض ، عمر ديوان ابن الفارض ، بيروت: دارالكتب العلمية ،1990م ، 41.

22 . نهج البلاغة ، خطبة رقم 22.

23 . ابن الفارض ، عمر ديوان ابن الفارض ، بيروت: دارالكتب العلمية ،1990م ،33.

[24] . عسيران عفيف و ديگران، نامه های عين القضات، تهران: اساطير.1395ش، 24.

25 . ابن الفارض ، عمر ديوان ابن الفارض ، بيروت: دارالكتب العلمية ،1990م ، 79

26 .الشيرازي، لسان الدين حافظ، ديوان حافظ،تهران، دانشگاه تهران 1384ش، 290

[27] . ابن الفارض ، عمر ديوان ابن الفارض ، بيروت: دارالكتب العلمية ،1990م ، 148.

[28] . ابن الفارض ، عمر ديوان ابن الفارض ، بيروت: دارالكتب العلمية ،1990م ، 148.

29 . ماسيون، اخبار حلاج ، ترجمه محمد طبيبيان، تهران: مؤسسه اطلاعات.،1367ش،82.

[30] . المجلسی، محد باقر، بحار النوار، تهران : المكتبة الاسلامية، 1403ق، ج53، 328.

31 . ابن الفارض ، عمر ديوان ابن الفارض ، بيروت: دارالكتب العلمية ،71

[32] . الحلاج،حسين، ديوان الحلاج، شرح وتحقيق هاشم عثمان،بيروت:الاعلمی،1423 ق ،134.

[33] . فان دايک ، 2006: 119.

[34] . رفيق العجم، موسوعة مصطلحات الصوفية، لبنان: ناشرون صوفية، 1999م 223.

[35] . ابن الفارض ، عمر ديوان ابن الفارض ، بيروت: دارالكتب العلمية ،1990م 43.

[36] . حداد، عباس يوسف، تجليات الأنا في شعر ابن الفارض، كويت: دار الأدباء 2000م، 32.

37 . ابن الفارض ، عمر ديوان ابن الفارض ، بيروت: دارالكتب العلمية ،1990م،69.

38 . ابن الفارض ، عمر ديوان ابن الفارض ، بيروت: دارالكتب العلمية، 1990م،47.

39 . سورة الحديد، الآية 4.

40 . ابن الفارض ، عمر ديوان ابن الفارض ، بيروت: دارالكتب العلمية ، 1990م ،38.

41 . الحلاج،حسين، ديوان الحلاج، شرح وتحقيق هاشم عثمان،بيروت:الاعلمى،1423 ق ،134.

[42] . ابن الفارض ، عمر ديوان ابن الفارض ، بيروت: دارالكتب العلمية، 1990م ،38.

[43] . ابن الفارض ، عمر ديوان ابن الفارض ، بيروت: دارالكتب العلمية، 1990م ،46.

[44] . ابن الفارض ، عمر ديوان ابن الفارض ، بيروت: دارالكتب العلمية، 1990م ، 31.

[45] . موقع الكتروني تغيير.

46 . نهج البلاغة، الرسالة31

47 . ابن عربي، محي الدين، ترجمان الاشواق، بيؤوت: دارالطباعة، 1981م ، 59.

48. الحلاج ، حسين، ديوان الحلاج،1423ق ،128.

49 . ابن الفارض ، عمر ديوان ابن الفارض ، بيروت: دارالكتب العلمية، 1990م ،210.

50. ابن الفارض ، عمر ديوان ابن الفارض ، بيروت: دارالكتب العلمية، 1990م ،100.

51 . مطهرى، مرتضى، كليات علوم اسلامي، تهران، صدرا، 1358ش، 208.

52 . الشيرازي لسان الغيب حافظ، ديوان حافظ، تهران: دانشگاه تهران، 1378ش، 96.

53 .القشيري،ابوالقاسمعبدالكريم،الرسالة القشيرية،تحقيقعبدالكريممحمود،تهران: بيدار،1374ش ،121.

54 . عمر فروخ، تاريخ الأدب العربي، بيروت: دارالعلم للملايين، 1998م، ج3، 403.

55 . الحداد،عباس يوسف ، تجليات الأنا في شعر ابن الفارض، كويت: رابطة الأدباء ،2000م ،198.

56 . الحلاج، حسين، ديوان الحلاج، شرح و تحقيق هاشم عثمان، بيروت: الاعلمی 1423ق، 114.

57 . الحداد،عباس يوسف، تجليات الأنا في شعر ابن الفارض، كويت: رابطة الأدباء ،2000م ، 185.

58 . غالب مصطفی،في سبيل الموسوعة الفلسفية، قم: الفلسفة المعاصرة 2008م، 106.

59 . جعفري، محمد تقي،ترجمه و تفسير نهج البلاغة، تهران: دفتر نشر 1357ش ، ج2، ّ142.

60 . يعقوب، اميل بديع، المعجم المفصل في اللغة و الأدب، بيروت: دارالعلم، 1987م، 236.

61 . سورة البقرة، الآية115.

62 . نهج البلاغة، خطبه 108.

63 . ابن الفارض ، عمر ديوان ابن الفارض ، بيروت دارالكتب العلمية، 1990م ، 74.

64 . حداد، عباس يوسف، تجليات الأنا في شعر ابن الفارض، كويت:دارالأدباء، 2000م،198.

65 . ابن الفارض ، عمر ديوان ابن الفارض ، بيروت: دارالكتب العلمية، 1990م،33.

66 . ابن الفارض ، عمر ديوان ابن الفارض ، بيروت: دارالكتب العلمية، 1990م ،31.