مجلة اللغة العربية و آدابها
السنة الخامسة، العدد التاسع، خريف و شتاء ١٤٣٠ـ١٤٣١ هـ/ ٢٠١٠ـ٢٠٠٩م
صفحة ٣٣ ـ ٥٥

مقارنة بين ابن الفارض المصريّ و جلال الدين محمد المولوي البلخيّ في ضوء خمرياتهما الرّوحية

تورج زينيوند*
استاذ مساعد، كلية الآداب والعلوم الانسانية، قسم اللغة العربية و آدابها بجامعة الرازي لكرمانشاه
(تاريخ الاستلام: ٨٨/١/١٨ ؛ تاريخ القبول: ٨٨/٤/٢)

الملخّص

إن الشعرالخمري فنّ غنايي وجداني كان دائراً بين المادّة و المعنى عندالعرب و من أشهر الشّعراء العرب في هذا الغرض الشّعري الأحطل و أبونواس و ابن الفارض. و الخمرة في الشعر الفارسيّ لم تكن في بداية الأمر ـ كنظيرها في الأدب العربيّ ـ غرضاً مستقلاً، بل أخذها الشّعراء الفرس من الشعر العربي، فوصفوها كـالعرب مادّة و معنىً، بعد أن ابتدعوا و ابتكروا في مضامينها المتعدّدة و أساليبها المتنوعّة. و يعدّ الرّودكي السمرقندي، و منوچهري الدّامغاني، و السنائـي الغزنوي، و العطّارالنّيسابوري، و جلال الـدّين الرّومـيّ، و السـعدى الشيرازيّ، و الحافظ، من عظماء هذا الشعر في الأدب الفارسي.

أمّا هذا المقال فيتعرض الشعر الخمري لدى شاعرين معاصرين هما: ابن الفارض المصري (٥٧٦ ـ ٦٣٢ هـ) و جلال الدين محمّد المولوي البلخي (٦٠٤ ـ ٦٧٢ هـ).

و الخلاصة هي أنّ هذا البحث يرمي الى دراسة هاتين المسألتين:

أوّلهما: دراسة وجيزة في تطور الخمرة الروّحية في كلا الأديبين.

و ثانيهما: وقفة تحليلية و تطبيقية في الخمرة الروحية من حيث المضامين و الأساليب الشعرية لـدى ابـن الفارض و المولوي.

الكلمات الرئيسة:

الخمرة الروحية، ابن الفارض، المولوي.

---

* الكاتب المسؤول: هاتف: ٠٩١٨١٢٦٠٦٠٤ Email: t_zinivand56@yahoo.com

المقدّمة

قبل أن أدرس تطوّر الخمرة الرّوحية في الشّعر العربيّ و الفارسيّ، أودّ أن أتحدّث عن سبب تسمية هذه الخمرة الروّحية أو المعنوية أوالصّوفية أوالعرفانية. إنّ سبب تسمية هذه الخمرة كما يبدو من اسمها هي أنّها خمرة الّذين إنصرفوا عن الخمرة في مفهومها المادّي، فاستعاروا ألفاظها و نقلوهاعن دنيا المادّة الى صعيد الروحانية، ليعبّروا بها عن غاية نشوتهم الرّوحانية و سكرتهم العرفانية. إنّهم نظموا شعراً يحمل على محمل المجاز، حيث يجعلون فيه الخمر و القدح و السّاقي جميعاً إشارات رمزية الى ماشاؤوا من المعاني المجرّدة الرّوحانية ؛ الخمرة عندهم هي المعرفة الإلهية، و القدح قلب الإنسان و السّاقي هو الله سبحانه و تعالى، و السّكر غيبة الحسّ عن الوجود لإتحاد بروح الوجود، و الفناء في الحقّ عزّوجلّ (صدقي، ١٩٤٧ م: ١٦٨ / برومند سعيد، ١٣٧٠هـ. ش: ١٧٢ / ادواردويج برتلس، ١٣٥٦ هـ.ش: ١٤٥ / شبستری، ١٣٦٨ هـ.ش: الأبيات ٧٤٠ و ما بعدها / سجادي، ١٣٧٠ هـ.ش).

إنّ كلمات الخمرة و السكر و الكأس و ما اليها من ألفاظ الخمريات لقد بلغت مدى بعيداً من الشّيوع و الإنتشار لدى شعراء هذا الإتجاه، للتعبير عن الحالات العاطفية الّتي تنتابهم حتّى أصبحت من الكلمات المألوفة الإستعمال عند عامّتهم، فقد حدّثوا ـ أوقُل لقد وضعوا ـ أنّ «ذالنّون» قال: «بينما أنا مارّ في شوارع مصر إذ رأيت جارية مسفرة بغير خمار، فقلت لها: يا جارية أما تستحين أن تمشي بغير خمار؟ فقالت يا ذالنّون ! ماذا يصنع الخمار بوجه قد علاه الإصفرار؟ فقال ذوالنّون: و من أي شيء علاه الإصفرار؟ قالت من محبّته. قلت يا جارية عساك تناولت شيئاً من شراب القوم؟ فقالت: شربت من كأس ودّه، و نمت مسرورة، فأصبحت بحب مولاي مخمورة » (حسّان، ١٩٥٥ م: ٢٩٣/١).

و قصارى القول في هذا الإتجاه الشّعرى هي أنّ الشّعراء الّذين ينتمون اليها، يتّخذون وصف المدامة أداة لتصوير مجاهداتهم الرّوحية و تعبيراً لنشوتهم بالرّحيق الرّبانـي مصوّرين أنفسهم فيها قتيل الحبّ و الهجر، مذكّرين تصوير ما يتحمّلون من آلام الهجر، مفسرين نسكهم و تسبحهم و احتمالهم لآلام الزّهد و التقشّف، و الخلاصة أنّهم يحاولون بكلّ ما يستطيعون أن يتجرّدوا من كلّ حسّ و مادّة، بل قُل: نشوتهم غيبة عن كلّ وجود مادّي.

يبدو أن هذا النّوع من الشعر، تطوّر تطوراً تدريجاً بعد أن استقلّ نفسه عن الشّعر الزهدي حتّى وصل الى ابن العربي (٥٦٠ ـ٦٨٣ هـ) و ابن الفارض المصري (٥٧٦ ـ ٦٣٢ هـ، اللّذين لهما دور كبير في نموّ هذا الشعر. و بعد ذلک عمّ عندالصّوفية، الغزل و الخمريـات، و كانوا إذا تكلّموا عن الحبيب، غمزوه بمعاني الغزل الإنساني أمّا حينما تكلّموا عن الحبّ نفسه، فإنّ رمزهم كان بالمعاني الخمرية (أنظر: مبارک، دون التـاريخ، ج ١: ٢٨٨)، و لم يكـن المتصـوفة يجدون غضاضة فـي ذلک و هم الّذين قرؤوا في القرآن الكريم أنّ الخمرة شراب أهل الجنان، و هم في حمي الرّحمان. فلأجل هذا و بسبب بعض العوامل الأدبية و الثقافية و الإجتماعيـة و السياسية، كثرت المصطلحات الخمرية في شعرهم و بلغت مدى بعيداً من الشيوع و الإنتشار لدي المتصوفة و شعرائهم مثل ؛ ابن سناء الملک (٥٤٥ ـ ٦٠٨ هـ) و عفيـف الـدين التّلمسانيّ(٦١٠ـ٦٩٠ هـ) (مبـارک، د.ت، ١: ٢٩٣ / حسـين، ١٩٦٤ م: ١٣ـ١٩/ البسـتاني، ١٩٨٩م:٣٠٢/حلمي، د.ت: ١٧٣، باشا، ١٩٩٩م: ٢٠٦، ٢١٠، ٢١١ / طهراني، ١٣٧٠ هـ.ش ٥٧).

أما تاريخ نشأة الشّعر الخمريّ في الأدب الفارسي، فليس تاريخاً دقيقاً محدّداً، بل إنّ هـذا الشعر مثل نظيره في الأدب العربيّ و بالتأثّرمنها، تحوّل من الزّهد الى التصوف و العرفـان. ثم أخذ يتّخذ لنفسه، استقلالاً بقدر ماكان لحياة الصّوفية الرّوحية من استقلال عن حياة الشعب.

إنّ الشّعر الفارسيّ في هذا المجال قد أهدى الى العالم نكهة خاصّة على يدأمثال: الحكـيم السّنائيّ الغزنويّ (أواسط القرن الخامس ـ ٥٤٥ هـ)، و الخاقاني الشّـرواني (٥٢٠ـ٥٩٥ هـ) و العطّار النيسابوري (أواخر القرن السادس ـ٦٢٧ هـ)، و جـلال الـدّين الرّومـي الشهير بالمولوي (٦٥٤ـ٦٧٢ هـ)، و الشيخ فخرالدين العراقـيّ (٦١٠ـ٦٨٨ هـ)، و السّعدي الشيرازيّ (٦٠٦ـ٦٩١ هـ)، و الشيخ محمود الشبستريّ (٦٨٧ـ٧٢٠ هـ)، و الحافظ الشيرازيّ (٧٢٧ـ٧٩٢ هـ)، و نورالدين عبدالرحمن الجاميّ (٨١٧ـ٨٩٨هـ) و...

الملاحظ في دواوين هؤلاء، يجد أنّهم في هذا المجال قد أهدوا الى الأدب الفارسـي و قُـل: الأدب العالمي، تراثاً قيماً لانظيرله في العالم. و لم يتجاوز الحقيقة نيكلسون حيث يقـول: «إنّ العرب قد سلّمت الأمر في هذا المضمار الى الإيرانيين» (نيكلسون، ١٣٦٦ هـ.ش: ١٣٤).

١) عرض الموضوع

مع أنّ ابن الفارض لم يجعل الخمريات الرّوحية همّه الأوحد، فإنّه يعدّ من الشعراء الّـذين جعلوا هذا الفنّ غرضاً مستقلاً و فنّاً متميزاً بين فنون أدب المتصوفة الشعرية.

إنّ ما قاله ابن الفارض في الخمرة، جاء بين الأغراض المختلفة الشعرية اللّهم إنّ له قصـيدة تصل واحداً و اربعين بيتاً اقتصر شاعرنا فيها على التغنّي بالخمرة الرّوحية فعرفت بالخمريـة. مطلعها:

شَـرِبنَا علـى ذِكْـرِ الْحَبِيـبِ مُدَامَـةً سَكِرنَا بِهَا مِنْ قَبلِ أَن يُخْلَقَ الْكَـرْمُ (الطويـل)

(ابن الفارض، ١٣٨٢ هـ ـ ١٩٦٢م: ١٤٠)

و قد وصل شاعرنا في هذه القصيدة المشحونة بالمصطلحات الخمرية، الى ذروة الإبتكـار الشعري في البيان عن النشوة الرّوحانية، متطرّقاً فيها من الخوارق و المعجزات مـا لم نجـده في وصف الخمر قبله، و أظهر فيها من سموّ رفعها فوق جميع ما عرفه الإنسان من الخمرة.

إنّه و إن طرق الخمرة في هذه القصيدة و بعض قصائده، لكنّه لم يتحدث عن كلّ ما يتعلّق بالخمرة ؛ مثلاً لا تجد عنده وصفاً كثيراً في السّاقي أو الحانة و غير ذلک ممّا تجـده كـثيراً في الشعر الخمري عامّة، و لعلّ هذه المسألة تعود الى أنّ خمريات ابن الفارض لم تكن لديه غايـة تقصد لذاتها، و إنّما يستخدمها في تفسيرحبّه الى الله، فلأجل هذا لم يكن يهتمّ بها إلّا بمقدار ما تعبّر عن هذه المحبّة الإلهية (حلمي، د.ت: ١٧٣/طهراني، ١٣٧٠ هـ.ش: ٥٧).

و نحن إذاما درسنا قصيدته الخمرية، نجد أنّ أوضح الخصائص ظهوراً فيها، تلک الرّوحانية العميقة الّتـي تعلّقت في كثير منها، بحيث يغيب عن عيوننا الجانب المادّي منها. إنّک ترى ابن الفارض في مطلع قصيدته الخمرية، يتغنّى بالخمرة الرّوحية الّتي تصوّرلنا كيف ثَمِل من شراب المحبّة الرّبانية، حيث لاخمر و لادنان و لا سقاة و لا كئوس، إنّما هو جمال الذّات الإلهية الّذى دلع في قلبه الحبّ و إن نشوته بتلک المدامة قديمة، بل هي أقدم من الوجود كلّه الّذي رمز اليه بالكَرم.

فانظر الى مفهوم مطلع هذه القصيدة و تأثيرها لدي أركان الشّعر الفارسيّ دون المولويّ. فهذا هوالعطّار النّيسابوريّ الّذي عاشق قبل المولويّ، يقول عن تلک النّشوة الأزليّة هكذا:

مـا ز خـرابات عشق، مسـتِ ألسـت آمديـم نامِ بَلى چون بريـم، چـون همـه مسـت آمـديم
پيـش از مـا، جانِ مـا خـورد شـراب ألسـت مـا همـه زان يـک شـراب، مسـت ألسـت آمـديم

خاک بُدآدم که دوست جرعه بدان خـاک ریخت ما همـه زان جرعهٔ دوست، بدسـت آمدیم (الرمـل)

(عطار نیشابوري، ١٣٦٢ هـ. ش: ٦٢/ ٤٥٩/ ٦١٨)

و يقول السّعدي الشيرازي عن تلک المدامة الفطرية الّتي مزّجت بها فطرة الإنسان هكذا:

همـه عمـر برنـدارم سـر از ایـن خُمـار مسـتی که هنوز من نبودم که تو در دلم نشسـتی (الرّمـل)

(سعدي شيرازي، ١٣٦٧ هـ.ش، ج ٢: ٧٦٥ / ٥٢٣)

و منه أيضاً:

پیش از آب و گِل من در دلِ من، مهـرِ تـو بـود با خود آوردم از آنجا، نه بـه خود بربستـم (الرّمـل)

(المصدر السابق، ج ٢: ٣٦٨/٥٣٨)

و يقول الحافظ الشيرازيّ عن تلک الرّحيق الرّباني:

مطلـب طاعـت و پیمـان و صـلاح از مـن مسـت که به پیمانـه کشـی شـهره شـدم روز السـت (الرمـل)

(حافظ شيرازي، ١٣٨٣ هـ.ش: ١/٤٧)

و منه:

سـر ز مسـتی بـر نگیـرد تـا بـه صـبح روز حشـر هرکه چون من در ازل یک جرعه خورد از جام دوست (الرمـل)

(المصدر السابق، ٤/٦١)

و له:

چنـگ و ربـاب و نبیـد و عـود کـه بـود گل وجود مـن آغشـته شـراب و نبیـد (المجتـث)

(المصدر السابق، ٤/٢٣٢)

و يقول «الجامي» و هو يترجم خمرية ابن الفارض في رسالته «اللوامع»؛

روزی کـه مـدار چـرخ و افـلاک نبـود و آمیـزشِ آب و آتـش و خـاک نبـود
بـر یـادِ تـو مسـت بـودم و بـاده پرسـت هـر چنـد نشـان بـاده و تـاک نبـود (الهـزج)

(جامي، ١٣٦٠ هـ. ش: ١٣١)

مـاییم ز جـامِ عشـق تـو جرعـه کشـان بـر جرعـه کشـان خـود گـذر فشـان
بـر یـادِ تـو آن صبوحـی زده ایـم کـز تـاک نشـان نبـود و از تـاک نشـان (الهـزج)

(المصدر السابق)

و قد يعبّر عن مفهوم ذاك المطلع في مكان آخر، هكذا:

بـودم آن روز در ايـن ميكـده از دُرد كشـان كه نه از تاک، نشان بود و نه از تاکْ نشان (الرمل)

(جامي، ١٣٤١ هـ. ش:٢٥٣)

و منه أيضاً:

طعن ِ ميخواری جـامی چـه زنـی كـو زازل بی مَی وميكده از عشق تومست آمده است (الرّمل)

(المصدر السابق،٥٩١)

و إنّـي لم أذكر هذه الأبيات إلاّ لأنتهـي منها الى حقيقة يظهر أنّها لا تقبل الشّـك و هي أنّ لإبن الفارض تأثيراً كبيراً فـيّ الشعرالصّوفـي و العرفانـي فـي كـلا أدبـين العربـيّ و الفارسـيّ.

و لكنّ شيئاً واحداً فـي مجال الشّعر الصوفـي و العرفاني يحتاج الى أن نتأمّل فيه و هـو أنّ الشّعراء الفرس قد ابتدعوا و ابتكروا فـي هذه المضامين و الأساليب الشعرية حيث ألبسوا عليها ثوباً جديداً يمتاز بالبراعة و الإبداع و التنوّع. و فـي هنا إنّـي أعتقد لو تغاضينا عـن دواوين الفحول الشّعراء الفرس، مثل: عطّار و مولوي، و سعدي و حافظ و... و إكتفينا فقط بما جمعه شاعرنا «عبدالنّبـي فخر الزمانـي القزوينـيّ» (القرن الثانـي عشـر) فـي «تذكره ميخانه» (تذكرة الحانة)، لرأينا مكانة الفرس فـي الشعر الصّوفـيّ و العرفانـيّ شامخة (فخر الزمانـي قزويني، ١٣٦٢ هـ. ش).

أمّا شاعرنا، جلال الدّين الرّومـيّ: محمّد بـن محمّـد البلخـي الشّـهير بـالمولويّ (٦٠٤ـ٦٧٢ هـ)، فيعدّ من أعظم شعراء التصّوف الإسلامـيّ ألّذي له دور كبير لتطـوّر هذا الباب من الشعر (صفا، ١٣٧١ هـ.ش: ٣/١: ٤٤٨). إنّه يعتبر أحد أركان الشّعر الفارسـيّ الى جانب كونه، على المستوي العالمـيّ، من أركان التصّوف الإسلامي. فالرّتبـة الّتـي يحتلّها، من النّاحية الأدبية، أو الفكرية، جعلته محطّ اهتمام العديد من الباحثين فـي الشّـعر الفارسيّ و الفكر الصّوفـيّ فـي شرق العالم و غربه (همردي، ٢٠٠٣ م: ٤٠).

أضف الى ما ذكرنا، مكانته فـي الخمريات الرّوحية، و هـي أنّ للمولوي مكانة مرموقة في هذا الباب. ولكن كيف؟

أولاً؛ إنّه جعل المصطلحات الخمرية وسيلة ترمـي الى الإبانة عـن المعانـي الصّـوفية والإشارات الباطنية دون أن يسرف في استعمال المحسنات اللّفظية والمعنوية.

ثانياً؛ إنّ خمرياته الرّوحية من حيث الكمّ لاتقاس الى آثار غيره من الشّـعراء العـرب و الفرس، كما أنّها تعدّ بحقّ من حيث الخصائص الفنّية تراثاً روحياً خصباً خالداً.

ثالثاً؛ خمرياته الرّوحية تدلّ على قدرته الفائقة فـي خلق المصطلحات الجديدة الّتي لامثيل لها فـي الأدب العربي و الفارسـي بحيث يطلق عليها اسم المولوي فـي هذا الباب.

رابعا؛ إنّه لتدفق العاطفة عنده يكثر من «التّشخيص» و يكثر من « الصنعة الوجدانية» الّتي لايحسّ القاريء أنها صنعة، و تتصاعد من ألفاظه و قوافيه موسيقى ساحرة تمتد تموّجاتها فـي النّفس و تُبقـي أثراً عجيباً.

خامساً؛ إنّ هذه الخمريات صارت شجرة مباركة قد تغذّى من ثمرتهـا أمثـال الحـافظ الشّيرازيّ و الآخرين.

٢) وقفة تحليلية و تطبيقية فـي الموضوعات

إنّ الموضوعات الّتـي تلاحظ فـي شعر ابن الفارض و المولوي لوصف المدامة، تكاد أن تكون متماثلة، ثمّ تتفق كلّها بأنّها ترجمان لأحوالهما و تعبير عما يحسّان فـي نفوسهما. و زد على ذلک أنّ هذه المضامين و حتّى الأساليب المشتركة لا تعنـي كلّها بـأنّ المولـويّ قـد اقتبسها مئة بالمئة عن ابن الفارض، بل يمكن أن يكون بعضها من باب «التّوارد الذّهنـيّ» و لا شـيء آخر.

وصف نشوة الإنسان أو الحقيقة المحمدية

إنّهما يشيران بذلک الى اعتقاد المتصّوفة أنّ الحقيقة الإلهية اتّحدت بالحقيقة الإنسـانية أو المحمّدية قبل نشأة الوجود، و أنّ أقباساً ما زالت تفيض من تلک الحقيقة الكبري على نفـوس الأنبياء حتّى تجلّت فـي الرسول(صلي الله عليه و آله وسلم). يقول ابن الفارض مشيراً الـى طرب الإنسان و انتشائه على سماع «أَلَسْـتُ بِرَبِّكُم» قبل أن يخلق الكرم أي الوجود؛

شَـرِبنَا علـى ذِكْـرِ الْحَبِيـبِ مُدَامَـةً، سَكِرْنا بِهَا، مِنْ قَبْلَ أَن يُخْلَقَ الْكَـرْمُ (الطويـل)

(ابن الفارض، ١٣٨٢ هـ ـ ١٩٦٢ م:١٤٠)

و هذا هو المولوى يتحدث عن هذا الموضوع هكذا:

أَرَى أُمَماً بِهِ سَكِرُوا وَ لَا قَـدَحٌ وَ لَاعِنَـبُ حدث نشود شكر كه خورى شكرچوچشد زشكر لو (الوافر)

(مولوی، ۱۳۶۴ هـ.ش (کلیات شمس)، ج ۵: ۹۵/ ۲۲۶۷/۲۴۰۸۶)

التّأكيد على خمرتهما المعنوية و نشوتهما الرّوحانية

إذا أنعمنا النّظر في خمرياتهما الرّوحية فنجدهما حريصين على أن ينصّا على أنّ خمرتهما ليست عادية، و لا أثرها هو الأثر المعروف في الدّنيا.

يقول ابن الفارض متعجّباً: حصل له السّكر بغير مدامة مطرباً في باطنه؛

فَأَعْجَبُ مِن سُكْرِي بِغَيرِ مُدامَةٍ وَ أَطرَبُ فِي سِرّي، وَ مِنّي طَرَبَتِي (الطويل)

(ابن الفارض، ۱۳۸۲هـ ـ ۱۹۶۲ م: ۸۵)

و قال المولوي يصف أميراً تركياً استدعي مطرباً مخموراً في الصباح و في تفسير هذا الحديث الشريف ؛ أنّ لِلّه تَعالى شَراباً أَعَدَّهُ لِأَولِيائه إِذَا شَرِبُوا سَكِرُوا و إِذَا سَكِرُوا طَابُوا»؛

فهم تو چون باده شیطان بود کی تورا وَهمِ مَی رحمان بود (الرّمل)

(مولوي (مثنوي معنوي)، ۱۳۸۱هـ.ش، دفتر ششم: ۶۵۸/۹۰۶)

و يقول أيضاً؛ صه و لا تحدّث عن المدام لدى الجاهل، لأنّه يظنّ في خبثها؛

خاموش، و نامِ باده مگو پیش مردِ خام چون خاطرش بباده بد نام رود (الحضرج)

(مولوي (کلیات شمس)، ۱۳۶۴هـ.ش: ج۲:۱۸۳/ ۹۰۶۲/۸۶۵)

أومرّة أخري تراه يقول في هذا المضمون؛

عارفان را شمع و شاهد نیست از بیرون خویش خونِ انگوری نخورده، باده شان هم خونِ خویش (الرّمل)

(المصدر السابق، ج۳:۹۸/ ۱۳۲۸/۱۲۴۷)

وصف تأثيرات الخمرة الرّوحانية

إنّهما يتحدّثان عن الخمرة و ما يتعلّق بها على نهج أصحاب المدرسة المادّية لكنّهما يضيفان اليها نفحة صوفية مبالغين فيها. يقول ابن الفارض عن تلك المدامة الرّوحانية بأنّها تذهب بالهموم و تفرح و لو رشوا من قطراتها على جدث ميت لردّت اليه الحياة، فهي إكسيرها و هي تلك المعرفة الإلهية الّتي تفيض أنوارها في جميع الكائنات؛

وَ إِن خَطَرَتْ يوماً على خَاطِرِ امْرِئٍ أَقَامَت بِهِ الأَفرَاحُ، وَ ارتَحَلَ الهَمُّ

وَ لَو نَضَحُوا مِنهَا ثَرَى قَبرِ مَيِّتٍ لَعَادَت اليهِ الرُّوحُ، و انتَعَشَ الجِسْمُ (الوبل)

(ابن الفارض، ۱۳۸۲ هـ۱۹۶۲ م: ۱۴۱)

و فـي هنانري المولوى يقول عن تلك الآثار أو قُل: فـي تصوير تلـك المعجـزات هكذا:

از آن ميـى كـه گـر بـر كلـوخ بـر ريـزى كلـوخ مـرده بـرآرد هـزار طـرّارى
از آن ميـى كـه اگـر بـاغ ازو شـكوفه كنـد ز گـل، گـلى بستانى ز خـار هم خـارى (المجتث)

(مولوي، ۱۳۶۴ هـ.ش(كليات شمس)، ج۶: ۳۰۶۸/۳۲۶۷۱_۳۲۶۷۲)

الخمرة الرّوحية و مسألة اللّوم

لوقارنّا بين ما قيل عن اللّوم فـي الخمر المادّي و المعنويّ لوجدنا أنّ هناك بوناً شاسـعاً بينهما ؛ ذلـك لوم و نهـي عن الإثم و التّهتّك، و هذا لوم عن العقيدة و الحـبّ، و مـن الأحيان لهما صبغة أدبية و لاشـيء آخر.

يقول ابن الفارض فـي خمريته عن طعن اللّائمين و هو ينفي شرب الخمرة المحرّمة و يرى أنّه آثم أي مذنب إذا أعرض عن هذه الخمرة الإلهية:

وَقـالُوا شَرِبتَ الإثمَ ! كَلّـا، وَ إنَّمَـا شَرِبـتُ الّتِـي، فِـي تركِهَا، عِندِيَ الإثمُ (الطويـل)

(ابن الفارض، ۱۳۸۲ هـ. ۱۹۶۲م:۱۴۳)

فقال المولويّ عن اللّوم و اللّائمين بأنّهم لايفهمون حبّه الأزلـي؛

إملَـأ قَـدَحَ البَقَـاءِ نَدِيمِـي مِـن خَمـرَةِ دَنّـكَ القَـدِيمِ
لَـا يـدرِكُ عَاذِلـي بِعَقـلِ فَوّارَةَ عِشقِـي القَدِيـمِ (مخلـع البسـيط)

(مولوي، ۱۳۶۴هـ.ش (كليات شمس)، ج۷۶:۷/ ۳۲۱۳/۳۴۵۲۲و ۳۴۵۲۶)

و منه:

يـاسَاقِيَةَ المُـدَامِ هَاتِـي وَ اعُـوا بِمُدَامَـةٍ صِفَاتِـي
إشبَـع طَرَبـاً وَ رَوِّ عَيشـاً لَاتَخشَ مَلَامَةَ الوُشَـاةِ (مخلـع البسـيط)

(المصدر السابق، ج ۳۲۱۵:۷/۳۴۵۳۹ و ۳۴۵۴۱)

الخمرة الرّوحية و آداب المنادمة

إنّ الخمرة المعنوية هـي أدب الحبّ و الوجد، و لذلـك جاء معظمها شعراً يفيض رغبة الى التعرّف على المحبوب، و ممّا أنّ الغاية النهائية الّتـي يبحث عنها الصّوفـي هـي الإتصال

بالله أو قُل: هـــي توحيد بين العاشق و المعشوق، و لذلک نرى الشّعراء المعنويين كـــثيراً مـــا يتحدّثون عن آداب رفيعة لهذه المنادمة الّتـــي تجري بين المحبّ و المحبوب.

يقول ابن الفارض عن هذا الأدب و مجالسة مع الرّاح و النّديم و مـــاجرت بينـــه و بـــين المحبوب:

وَ نَقلِـــي مُدَامِـــي، و الحَبِيبُ مُنَادِمـــــي، و أَقـــــدَاحُ أفـــرَاحِ المَحَبَّـــةِ تَنجَلِـــي (الطويـــل)

(ابن الفارض، ۱۳۸۲ هـــ ـ ۱۹۶۲م:۱۷۹)

و قال المولويّ عن هذه المعاشرة و البعد عن الجاهل و اللّئيم في نشوته الرّوحانية؛

لَـــا تُسْـــكِرْ جَـــاهِلاً لَئِيمـــــــاً وَ اسْـــكَرْ نَفَـــراً مِـــنَ الْكُفَـــاةِ (مخلّـــع البســـيط)

(مولوي، ۱۳۶۴هـــ.ش(كليات شمس)، ج ۷:۵۴/۳۱۸۱/۳۴۱۰۶)

و منه إيضاً؛

مَا أَنصَفَ نَدمَانِـــي، لَونكَـــرَ إدمَانـــــي فَالقَهوَةُ مِن شَرْطِـــي، لَا التَّوبةُ مِنْ شَأنِـــي(مجزوء الرجز)

(المصدر السابق، ج ۷:۷۷/ ۳۲۱۵/۳۴۵۴۲)

الموازنة بين الحبّ و العقل

إنّ الحبّ عند الشعراء المعنويين هو أصل العبادة و سرّها و جوهرها، إذ لا معبود إلّا و هو محبوب، و لولا الحبّ ما عُبد شـــيء من إنسان أوشجرة و كوكب أوصنم ؛ لأنّ الشّـــيء لا يعبد إلّابعد أن يخلع عليه العابد لباس التّقديس، و هو لا يقدسّه إلّا بعد أن يحبّه و يتفانى فـــي حبّه، فالمبعود و المحبوب إذاً عين واحدة و إن اختلف عليها الأوصاف، دون أن يوجد ســـبيل عقلـــي عند هؤلاء الشّعراء الى ذاك المحبوب و لو يوجد عند بعضهم جاء فـــي المرتبة الثانية و لا الأولى.

و لذلـــك نراهم يوازنون بين الحبّ و العقل و هم يفضّلون الحبّ على العقل ؛ لأنّ فعـــل العقل عندهم هو التعرّف و لا الوصل مع أنّ الحبّ يكون عكس ذلک، إذاً العقل قاصر من أن يوصلهم الى المحبوب إيصالاً. و غايه القول فـــى هذا الباب هـــى أنّ الصّوفـــي أو العـــارف يحاول أن يصل الى الحقيقة عن طريق الكشف و الشهود و الإشراق مع أن الفيلسوف يسلكها بالعقل و المنطق و الإستدلال (البحرة، ۲۰۰۳ م:۱۱/سجادي، ۱۳۷۲هـــ.ش:۹).

يقول ابن الفارض فـــي اختياره مذهب الحبّ و هو يفتخر به هكذا:

وَعَن مَذهَبِـي، فـي الحُبِّ، مَالي مَـذهَبٌ وَ إن ملِـتُ يومـاً عَنهُ فَـارَقـتُ مِلّتِـي (الطويل)

(ابن الفارض، ۱۳۸۲ هـ ـ ۱۹۶۲م:۵۲)

و يقول المولوي طاعناً على العقل هكذا؛

در جام مـی آويختم، انديشـه را خـون ريختـم بـا يـار خود آميختم، زيـرا درون پـرده ام (الرّجز)

(مولوي، ۱۳۶۴ هـ.ش (كليات شمس)، ج ۳: ۱۴۴۸۲/۱۳۷۱/۱۶۶)

و منه أيضاً؛

بـاده در آن جـام فكـن، گـردن انديشـه بـزن هين، دل ما را مشكن، اى دل و دلدار بده (الرّجز)

(المصدر السابق، ج۵: ۲۴۲۵۵/۲۲۸۳/۱۵۵)

الخمرة المعنوية و نقد الأوضاع الإجتماعية و السياسية و الثقافية و الدّينية

إنّ الأدب الصّوفـي ـ و العرفانـي ـ هو أدب الشجاعة، و الشجاعة من أشرف مناقب الإنسان، و هـي من أظهر الشّمائل الصّوفية، و إنما كان الصّوفية مـن الشّـجعان، لأنّهـم استهانوا بالدنيا و زهدوا فـي طيبات العيش. و حبّ الدّنيا، أصل الجبن و الخضوع، و مـا أحبّ رجل الدّنيا إلّا ذلّ (مبارک، بدون تاريخ، ج۲: ۸۶).

إنّ مكانة هؤلاء فـي السّاحات السياسية، و الإجتماعية، و الدّينية تعود الى أمور مختلفة؛

الأولى؛ شجاعة أولئک الزهاد، و قدرتهم على الجهر بكلمة الحقّ صدقاً أمـام الأوضـاع الدينية، و الإجتماعية، و السياسية.

والثانية؛ أنّ الصّوفية كانوا يحسبون أنفسهم مسؤولين عن تذكير الفرد و المجتمـع، فلهـذا حفلت دواوينهم بالنقد عن الأوضاع فـي المجالات المتعدّدة.

فإذاما تأمّلنا فيما أشار اليه ابن الفارض نفسه فـي خمريته،رأينا أنّه عاش أحيانـاً فـي ضحّة عميقة حول مسلكه و منهجه، خاصّة حين يتحّدث عن الّذي لم يعرف حقيقة حاله، و يطعنه بشرب الخمرة (المادية) جهلاً، رغم أنّه قدعُرف بالزّهد والنّسک. بعبارة أخري أنه كان يعيش فـي مجتمع لم يميزوا بين المادّة و المعني ؛

وَقَالُوا: شَرِبتَ الإثْمَ، كَـلّا وَ إنّمَـا شَرِبتُ الّتي فِـي تَركِهَا عِندِيَ الْإثْمُ (الطويل)

(ابن الفارض، ۱۳۸۲ هـ ـ ۱۹۶۲ م: ۱۴۳)

و قال المولوي مشيراً الى الأوضاع الفكرية و ماجرى بينه و بين الفلاسفة هكذا؛

ای بسا منصور پنهان، زاعتماد جان عشق — ترک منبرها بگفته بر شده بردارها
عاشقان دردکش را در درون ذوقها — عاقلان تیره دل را در درون انکارها
عقل گوید: پا منه کاندر فناجزخارنیست — عشق گوید: عقل راکاندرتوست آن خارها (الرّمل)

(مولوي (كليات شمس)،۱۳۶۴هـ.ش،ج۱: ۱۳۲/۸۶/۱۵۲۴_۱۵۲۶)

التلميح الى الحوادث التاريخية و القصص الأسطورية

إنّ الشّعر الصّوفيّ ليس شعراً شخصياً فقط، بل يعدّ مصدراً يستشهد به في ذكر الحوادث التاريخية و القصص الأسطورية. و لعلّ هذه المسألة تعود الى بُعد التّذكير الشعري و الإرشاد الفرديّ و الإجتماعيّ، لدى المتصوّفة.

قال ابن الفارض يشير الى طوفان نوح و قصّة ابراهيم ـ عليهما السّلام ـ هكذا؛

فَطُوفَانُ نُوحٍ عِنْدَ نُوحِي كَأَدْمُعِي — وَإِيقَادُ نِيرانِ الخَلِيلِ كَلَوْعَتِي (الطويل)

(ابن الفارض، ۱۳۸۲ هـ_۱۹۶۲ م: ۴۷)

وقال المولوي مشيراً الى «زال» و «رستم»، من الأبطال الأسطورية في شهنامة الفردوسي؛

وگر زالی ازآن«رستم» بیابیدی نظریکدم — به حقّ بررستم دستان صف اکن بخندیدی...
پیاپی ساقی دولت روان کردی می خُلّت — که تاساغرشدی سرمست وزمّی دن بخندیدی (الهزج)

(مولوی، ۱۳۶۴ هـ.ش (کلیات شمس)، ج ۵: ۲۴۸/ ۲۶۷۸۴/۲۵۲۵ و ۲۶۷۸۶)

و ليس بعجيب أن يختلف التّلميح بين الأمم و الشّعوب.

الشكوى من الدّنيا و ذمّها

يبدو أنّ الصّوفية جميعاً يذمّون الدّنيا، و يخافون شرّها، و يكثرون من تقبيحها و التنفير منها، بحيث يندر أن يكتب في التصوّف كتاب و لا تكون الدّنيا و الشكوى منها شغل المؤلّف و همّه في أكثر الفصول. أمّا أنّهم في الأغلبية السّاحقة فيسرفون في ذمّ الدّنيا و الشكوى منها، و هذا الإسراف، شاهد بارز على انحرافهم في فهم حقيقة الأخلاق الإسلامي ؛ لأنّ الدّنيا في التصوّر الأسلامي هي مزرعة الآخرة، و الإصرار على أنّ الإنسان يولد للموت و يبني للخراب،خطأ فاحش في العقائد الصّوفية، و لو كانوا أصحّاء لآثروا الإعتدال (مبارک، بدون تاريخ، ج۲: ۱۰۵ ـ ۱۱۶).

و هذا هو ابن الفارض يتلهّف على أيامه الماضية و على ما حواه ذلك المكان المعظّم بعيداً عن الرّقباء و العذّال و هو يتعجب من الدنيا الّتـي تعطـي و تسلب؛

وَاهاً علـى ذَاكَ الزمَـانِ وَ مَـا حَـوَى طِيـبُ الْمَكَـانِ، بِغَفلَـةِ الرُّقَبَـاءِ
مَا أَعجَبَ الأَيـامَ لِلفتَـى، تَوجَـبُ لِلفَتَـى مَنحـاً، وَ تَمحَنَـه بِسَلـبِ عَطَـاءِ (الكامل)

(ابن الفارض، ۱۳۸۲ هـ ۱۹۶۲ م: ۱۲۲)

و إنّک ترى المولوي يصف نفسه محبوساً في هذه الدّنيا و هو يبشّرک بالتّوحيد والوصـال مع الحبيب:

تا کی بحبس این جهان، من خویش زندانی کـنم وقتسـت جـان پـاک را تـا میرمیـدانی کـنم

(مولوي، ۱۳۶۴ هـ.ش، (کليات شمس)، ج ۳/۱۷۹/۱۳۹۱/۱۴۷۲۰)

شرح المقامات العرفانية و أحوالها

بعد أن أخذ التصوّف ينمو سريعاً منذ فاتحة القرن الثّانـي و يستقلّ عن الزّهد اسـتقلالاً تامّاً، إذ مضى أصحابه يتحدّثون عن الحبّ الإلهـي و مقاماته و أحواله، و کـانوا يأخـذون أنفسهم بمجاهدات عنيفة فـي التقشّف و النسک مع الإنقطاع عن الدّنيا و الخلـوص التّـام للمحبّة الإلهية و النّشوة بها الى درجة الفناء فـي الذات الرّبانية. و لهم أشعار کثيرة يصوّرون بها هذا العشق و ما دلع فـي قلوبهم من لوعة لا يمکن إخمادها، لوعة عشق قـوي حـارّ، استأثر بکلّ ما فـي نفوسهم من عواطف و مشاعر، و شغلهم عن کلّ شـيء، إذا شُـغفوا بمحبوبهم شغفاً کبيراً، بل لقد صار هذا الشغف عقيدة خلصوا فيها بين محبّة لله سبحانه و تعالى و بين تقديسه و عبادته، آملين منه فـي الوصال و أن يرفع ما بينه و بينـهم مـن حجـب، متحدّثين عن تلک المقامات و الحالات الّتـي أشتهرت فـي المصادر الصّوفية (ضـيف، بـدون تاريخ: ۲۴۴ / مبارک، بدون تاريخ: ۱۱۷).

يقول ابن الفارض فـي تائيته الکبرى عن حالة «المشاهدة» هکذا؛

وَعَانَقتُ مَا شاهَدتُ فِـي مَحـوِ شَـاهِدي بِمَشهَـدِهِ لِلصَحوِ، مِـن بَعدِ سَکرَتِـي (الطويل)

(ابن الفارض، ۱۳۸۲ هـ ـ ۱۹۶۲ م: ۶۷)

و يقول المولوي عن هذه الحالة و آثارها هکذا؛

سَکِـرُوا بِرُؤيَتِـهِ وَ رَاحِ لِقَائِـهِ لَـا تَحْسَـبُوهُم بَعـدَ ذَاکَ أَفَـاقُوا (الکامـل)

(مولوي (كليات شمس)، ۱۳۶۴ هـ.ش، ج ۵: ۹۷/ ۲۲۷۱ / ۲۴۱۱۴)

مسألة وحدة الوجود

إنّ«الإتّحاد» فـي اصطلاح الصّوفية العام هو النظرية القائلة بأنّ وحدة الخالق و المخلوق أمر ممكن (مصطفي حلمي، بدون تاريخ: ۳۰۵). فالإتحاد عندابن الفارض ليس امتزاجاً بين الـرّب و العبد من نوع الإمتراج الّذي يؤدّي الى حلول الله فـي الإنسان كحلول جسم فـي جسم، أو تخلّل جرم لجرم، كما يشير الى ذلک فـي الخمرية؛

وَهَامَت بِهَا رُوحِـي بِحَيثُ تَمَازجَـا إتـِـ حَـــاداً وَ لَـا جِـرْمٌ تَخَلَّلَـــهُ جِـرمُ (الطويل)

(ابن الفارض، ۱۳۸۲هـ ـ ۱۹۶۲م: ۱۴۲)

و كذلک جلال الدّين الرّومي كان يسلک مسلک ابن الفارض فـي مسألة «الإتّحـاد» هكذا؛

أَقبَلَ السَّاقـي علينَا حَامِلاً كَـأْسَ الْمُـدَامِ فَاشرَبُوا مِن كَأسِ خُلدٍ وَ اتْرُكُـوا كُـلَّ الطَّعَـامْ...
وَافِقُـونَـا وَ افِقُـونَا فِـي طَرِيـقِ الإتّحـاد إنَّمـا نَحنُ كَنَهرٍ فَـرَّقُـوهُ وَ السَّلَـامْ (الرّمل)

و من هنا نستطيع أن نقول إن جلال الدين الرّومـي قديكون أقرب الى مشـاركة ابـن الفارض فـي مذهبه الوجودية التـي تظهر فـي التجلّـي. يعنـي كلاهما ينظـران الـى الذات الإلهية بعين الوحدة كما ينظران الى الأشياء الصادرة عن هذه الذات بعـين التفرقـة و التكثير، و الى أن كلّ ما فـي الكون كائنات روحية و مادّية ليس فـي الحقيقة غير مظـاهر تتجلّى في صفحات الذات الإلهية بما لها من صفات الجمال و الجلال و الكمال.

فهنا يقرّر ابن الفارض أنّ الذّات الإلهية قد جلت له الوجود فـي تجلّيهـا حتّـى أصـبح يشهدها فـي كلّ مرئي؛

جَلَـت فِـي تَجَلّيهَـا الوُجُـودَ لِنَـاظِرِي فِـي كُـلِّ مَرئـيّ أَرَاهَـا بِرؤيـةِ (الطويل)

(مولوي (كليات شمس)، ۱۳۸۲هـ ـ ۱۹۶۲م: ۶۶)

و كذلک شاعرنا، المولوي، كان يري أنّ العوالم الظّاهرة ليست إلّا صوراً لذات الله، و أنّ هذه الصّور ليست حقيقة فـي ذاتها لأنّها غير موجودة و لأنّ الوجود الحقيقـي الّـذي لا ينفى، و الحقيقة الّتـي تُبلى، إنّما هو ذات الله وحده؛

جان من و جان تو گويي كه يكـي بودسـت سوگند بدين يک جان كز غـير تـو بيـزارم

از باغ جمـال تـو يک بند گيـاهم مـن وز خلعت وصل تـو يکبـاره کلـه دارم...
ديـدم همـه عالـم را نقـش در گرمابـه اي برده تو دستارم هم سوي تو دست آرم (الرمـل)

(مولوي (کليات شمس)، ۱۳۶۴هـ.ش، ج۳: ۱۵۴۰۳/۱۴۵۹/۲۱۷_۱۵۴۰۴_۱۵۴۰۸)

و أنظر الى البيتين التّاليين من شعره، فهما يغنّيان عن كلّ تفصيل؛

هرجا کـه روي آرد جـان، روي در تـو دارد گر چه که مي نداند اي جـان کـه تـو کجايـي
هـر جـانبي که هستـي در دعـوت الستـي مستي دهي و هستي، در جـود و در عطـايي (الرمـل)

(المصدر السابق، ج۷: ۳۴۸۴۴/۶/۹۸_ ۳۴۸۴۵)

۳_ وقفة تحليلية و تطبيقية فـي الأساليب

الأسلوب الرّمزيّ

إنّ أولى خصائص الشّعر الخمري المعنوي (الصّوفـي أو العرفانـي) و أبرزها من حيـث الأسلوب الفنّـي هو مايتعمّده الشّاعر فـي الرّمز و الكناية و ضرب الأمثال. و يبدو أنّ دليل إختيار هذا الأسلوب (الأسلوب الرّمزي) يعود الى مسألتين ؛ المسـألة الأولـى هـي أنّ «التّجربة الشّعرية» لدى العرفاء و المتصوفة، تجربة كشـف و ذوق، دون أن يكـون للعقـل الواعـي دور فـي هذا الفيض، فلأجل هذا باتت اللّغة العادية، عاجزة عن التعـبير لتلـك «الإلهام»، و«الكشف» و «الذّوق»، إلّا أنّ هولاء الشّعراء يستخدمون تلک المصطلحات الّتي تستخدم فـي الشعر الخمري المادّي، لتقريب مفهوم تلک التجربة الشعرية الخاصّة للـذهن، دون أن يفصحوا إفصاحاً عمّا يمور فـي وجدانهم (الحدّاد، بدون تاريخ: ۴۱_ ۴۲/ برومنـد سـعيد، ۱۳۷۰ هـ.ش: ۲۴ و ۱۷۲ / يثربي،۱۳۷۷هـ.ش: ۵۰۳/ چيتيک، ۱۳۸۲ هـ.ش: ۳۶۸ _ ۳۹۹) والمسألة الثانيـة هـي أنّ استخدام الأسلوب الرّمزي لدى الشعراء الصّوفية، يعدّ _جابر عصفور_ عنـدالنقّاد إحدي سمات «بلاغة المقموعين»، إذ يتقنّع النّص فـي مواجهة «السّلطة الدّينية» الّتـي لا تقبل ينازعها مخالف فـي الرأي، و«السّلطة الإجتماعية» الّتـي ركنت الى الساكن و السّائد من المفاهيم و القيم، و استبدلت بالإبتداع و النقض الإتباع و القبول: «و يقودناهذا القمع الى الوسيلة الأخيرة من وسائل التقية، و هـي «الكتابة الباطنية» أو «الكتابة الشّفهية» الّتـي تكتب بعلامات لا يعرفها سوى كاتبها و قارئها، فهي ترميز سرّي بالكتابة يعوّل عليه إذا شعر

الكاتب و القاريء أنّ المكتوب يحتاج الى ستر» (عصفور، ١٩٩٢ م: ٢٦ / و أيضاً: برومند سعيد، ١٣٧٠ هـ.ش: ٢٨).

و قال ابن الفارض عن اختياره الأسلوب الرّمزي هكذا؛

و عَنّي بِالتَّلْوِيحِ يفْهُمُ ذَائِقٌ غَنِيٌّ عَنِ التَّصْرِيحِ لِلْمُتَعَنِّتِ (الطويل)

(ابن الفارض، ١٣٨٢ هـ ـ ١٩٦٢ م: ١٢٩)

و جدير بالذّكر هو أنّه أنّهم من قبل بعض العلماء و الفقهاء في ذاك العصر، بالكفر و الزّندقة (المقدسي، ١٩٨٩ م: ٢٦٢ /حلمي، بدون تاريخ: ١١١).

و يقول المولوي مشيراً الى تلك المصطلحات الرّمزية الّتي تستعمل لدى الصّوفية؛

اصطلاحاتي است مرابدال را كه نباشد زآن خبر، اقوال را (الرّمل)

(مولوي (مثنوي معنوي) ١٣٨١ هـ.ش، دفتر اول: ١٤٧ / ٣٤٠٩)

الإقتباس من القرآن الكريم و الحديث الشريف

السّمة الثانية في أسلوب كلا الشاعرين هي أنّهما كثيراً ما قد استلهما من القرآن الكريم و الحديث الشريف في نظم قصائدهما، بحيث صار شعرهما مرآة من هذه الإنعكاسات في أساليب مختلفة كالتلميح و الإقتباس و التصوير الفنّي و التّوضيح و النّقل.

و الحقيقة هي أنّ المصدر الإساسي للمفاهيم الرّوحية و الرّمزية في الشعر الخمري المعنوي هو القرآن الكريم:

[و سَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَاباً طَهُوراً] (الإنسان « ٧٦» /٢)

«سَقَاهُم رَبُّهُم» خوردندونام ننگ گم كردند چو آمد نامه ساقي چه نام آوردمستان را (الرمل)

(مولوي (كليات شمس)، ١٣٦٤هـ.ش، ج ١:٦٧/٣٢٢/١١١٧)

و بعد كلام الله سبحانه و تعالى، المورد العذب الآخر للشعر الخمرى المعنوي هو الحديث الشريف الّذي قد تأثّربه الشعراء العرفاءُ كثيراً.

يقول ابن الفارض متحدّثاً عن الّذين لم يعرفوا حقيقة نشوته الرّوحانية فلاموه بأنّه شرب الإثم (من الأسماء الخمرة)، ارتدعوا عن مقالكم و ارجعوا عن قيلكم و قالكم، فإنّني ماشربت الإثم و لا تعاطيت محرماً لأنّها خمرة القوم الّتي في تركها اللّوم و الإفطار عليها

هو الصّوم، فارتدعوا أيّها القائلون عن دعواكم، فإنّـي شربت مدامة فـي تركها الملامـة و فـي شربها الكرامة؛

وَ قَالُـوا: شَـرِبْتَ الْـإِثْمَ، كَلَّـا وَ إِنَّمَـا شَرِبْتُ الَّتِـي، فِـي تَرْكِهَا، عِنْدِي الْإِثْمُ (الطويـل)

(ابن الفارض، ١٣٨٢ هـ ـ ١٩٦٢ م: ١٤٣)

إنّه شرب من خمرة الحبّ و فـي الحبّ منافع كثيرة للعاشقين؛

سَكِرتُ بِخمـرَةِ الحُـبِّ فـي حَـانِ حَيّهَـا وَ فِـي خَمـرِه لِلعَاشِقِيـنَ مَنَافِـعُ (المتقارب)

(المصدر السابق، ٢٠٩)

ويبدو أنّه يشير الى هذه الآية الشريفة من القرآن الكريم حيث يجيب الله سبحانه و تعـالى فيها عن مضار الخمرة و الميسر و منافعهما؛

[يسْئَلُونَكَ عَنِ الخَمرِ وَ الْمَيسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَ مَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَ إِثْمُهُمَـا أَكْبَـرُ مِـن نَفعِهِمَا] (البقرة «٢» /٢١٩)

وهذا هو المولوي يقول عمّا وُعد بها المتّقون فـي دار الآخرة:

وَ كَـأسَاً قَـد سَـقَيْنَاهُ دِهَاقـاً يـرَى رَقرَاقُهَـا تَحـتَ الجُلُـودِ (الـوافر)

(مولوي (كليات شمس)، ١٣٦٤ هـ.ش، ج٧: ٣٢١٠/٧٥ / ٣٤٤٩٩)

لعلّه يشير الى هذه الآيات المباركة من القرآن المجيد الّتـي جاءت فـي وصف نعـم الله تعالى فـي الآخرة و عمّا وُعد للمتقين و المحسنين؛

[إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازاً، حَدَائِقَ وَ أَعنَاباً وَ كَوَاعِبَ أَتْرَاباً وَكَأسَاً دِهَاقاً] (النبأ«٧٨» /٣١ـ ٣٤)

أسلوب المبالغة و التهويل

الميزة الثالثة الّتـي نجدها فـي خمرياتهما الرّوحية هـي«التهويل» و «المبالغة»؛ يعني أنّهما يعبّران فيها عن حالاتهم الرّوحية أولأنوار الرّبانية بشكل يستغرب منها النّاس.

و يقول ابن الفارض فـي خمريته ؛ لو رسم الرّاقي، اسم حروف المدامـة علـى جـبين المصاب بالجنون لشفاه ذلك الرّسم:

وَ لَو رَسَمَ الرَّاقِـي حـروفَ اسمِهَـا، علـى جَبِينِ مُصَابٍ، حُـنَّ، أَبـرَأَهُ الرَّسْـمُ (الطويـل)

(ابن الفارض، ١٣٨٢ هـ ـ ١٩٦٢ م: ١٤١)

و يقول المولوي عن شراب لو ذاق منه أحد، لصار شجاعاً يصيد الشّجعان؛

عِنـــــدِي شَـــرَابٌ لَـــو ذُقـــتَ مِنـــــهُ بس شـــيرگيري، گـــر چـــه شـــغالى (الرجـــز)

(مولوي (كليات شمس) ۱۳۶۴ هـ.ش، ج۷: ۶۹/۳۲۰۱/۳۴۳۹۷)

استخدام الصناعات اللفظية و المعنوية

و من جملة خصائص أسلوبهما هـــي أنّهما يستخدمان الصّناعات اللفظية و المعنوية فـــي حمرياتهما إلّا أنّ ابن الفارض قد عُرف بولعه الشّديد بالصّناعات اللفظية و تكلّف أنواع البديع. و أكثرما يظهر فـــي شعره هو الجناس (فـــي أنواعه المختلفة) و الطّباق، و الطّـــيّ و النّشر، و التّناسب (المقدســـي، ۱۹۸۹ م: ۴۵۱_۴۵۴).

و منها ما قالها فـــي ردّ الصّدر على العجز:

فَخَمـــرٌ وَ لَـــا كَـــرمٌ، وَ آدَمُ لِـــــى أَبٌ وَ كَرمٌ و لا خَمـــرٌ وَلِـــــي أُمُّهَـــا أُمٌ (الطويـــل)

(ابن الفارض، ۱۳۸۲هـــ ۱۹۶۲ م:۱۴۲)

أوانظر الى خمريته و تكرار حرف «لو» فيها، صفّاً لتسع مرّات.

أمّا المولوي فأنّه يركب الوجوه البيانية باستقاء أسلوبه من مصدرين: نبوغـــه الشـــعري و قدرته الفنية التّـــي تكاد أن تجعله شاعراً عبقرياً فـــي هذا الباب. ثمّ التّراث الشـــعريّ الّـــذي ورثه من أمثال الرّودكـــيّ، و السنائـــيّ، و الخاقانيّ، و العطّار و الآخرين.

إنّه يجمع فـــي شعره الخمري، بين البلاغة الفارسية و العربية فـــي ثوب جديد قوي مُلِئَ بالموسيقى اللّفظية و المعنوية دون أن يسرف فـــي طلب المحسنات اللفظية و الفنون البديعيـــة، لكنّـــك تراه من الأحيان يميل ميلاً الى بعض هذه الهفوات اللفظية و المعنوية، مثل هذا البيـــت الّذي أسرف فـــي استعمال الجناس فـــي كلا مصراعيه؛

يا سَمعـــي وَ يا شَمعِـــي، يا سُكرِي وَ يا شُكرِي يـــا رَاحِـــي وَ يـــا رُوحِـــي مَـــن غَـــيرُكَ أغيـــاري

(مجزوءالرجز)

(مولوي (كليات شمس)، ۱۳۶۴ هـــ.ش، ج۷: ۷۴/ ۳۲۰۷/۳۴۴۷۹)

تلك هـــي بعض الخصائص الشعرية لدى ابن الفارض و المولـــوى و إذاكانـــت هـــذه الخصائص عامّة فإنّ من ورائها بعض السمات المميزه لكلا الشاعرين على حدّة؛ كهذا الولـــع بالتّنميق اللفظـــي الّذي نجده فـــي شعرابن الفارض و التدفّق الإبداعـــي و الموسيقى الساحرة لدي جلال الدّين الرّومـــي.

و بما أنّ الباحث قد درس فـي مكان آخر، أكثر المضامين و الأساليب الخمريـة لكـلا الأدبين العربـي و الفارسـي قد يكتفى فـي هنا بهذا الكمّ من البحث، و من أراد أكثر من هذا، فليراجع رسالتـي فـي مرحلة الدكتوراه بجامعه اصفهان (زيبي وند، ١٣٨٥ هـ.ش).

الخاتمة

بما أنّ ابن الفارض كان شاعراً فحلاً فمن الطّبيعي أن يتأثّر به المولوي الّذي عاصره سـنين طوال فضلاً عن ذلک كان للمولوي حظّ وافر من الأدبين العـربي و الفارسـيّ. إنّ معرفـة المولوي بالأدب و الشّعر العرب و الثّقافة الإسلامية تعززّ هذه النظرية فأشعاره العربيه، علـى كثرتها، تعدّ شاهداً حيّاً آخر على تلک النّظرية. و زد على ذلک أن الشّـعراء الفـرس قبـل المولوي و بعده، قد حذوا حذو ابن الفارض فـي بعض المجالات الفكرية و الشعرية خاصّـة مسألة الحب الإلهـي، فكيف لا يمكن ذلک لمولوي و هو كان معاصراً له.لكنني لم اقف على مصدر اشار الى ان المولوى زاره او طالع ديوانه.

رغم تأثّر المولوي بالشعر العربي و اقتطافه من أزهار ابن الفارض، قد استوعب في خمرياته الروّحية، مسألة النشوة الرّبانية و إذصحّ التعبير،مسألة الحبّ الألهي في أسلوب يمتاز با لتدفّق و الموسيقي و الإبداع و الإبتكار بحيث مهّد الأرضية المناسبة لأمثال الحافظ الشيرازي و الآخرين.

و أخيراً أنّ خمريات كلا الشّاعرين تشتمل على المعانـي الرقيقة و الإشارات العميقة حيث تظهر أن الشعر ليس أضيق مجالاً أوأقلّ قدرة على التعبير من النّثر، بل يستطيع أن يعبّر عن أشد الحقائق خفاء و أكثر المسائل دقّة.

و أقول أيضاً إذا تدبّرنا فـي شعرهما الصّوفـي يمكننا أن نستخلص منه أنّ جلال الـدّين الرّومـي كان وجودياً و شهودياً كابن الفارض و حلولياً كالحلّاج. فهذه المسألة تحتاج الـى دراسة أخرى.

المصادر و المراجع

١. ابن الفارض (بدون تاريخ)؛ **"ديوان ابن الفارض"**، شرح؛ حسن البوريني و عبدالغني النابلسي، بيروت، دارالتراث.

٢. ـــــــــــ (١٣٨٢هـ ـ١٩٦٢م)؛ **"ديوان ابن الفارض"**، بيروت، دارصادر.

٣. ابو حاقه، احمد (١٩٧٩م)؛ **"الإلتزام في الشعر العربي"**، الطبعة الأولى، بيروت، دارالعلم للملايين.

٤. ادواردويج برتلس، يوگني (١٣٥٦هـ.ش)؛ **"تصوف و ادبيات تصوف"**، ترجمه ؛ پيروز ايزدي، چاپ اول، تهران، امير كبير.

٥. انوار، امير محمود (١٣٥٥ هـ.ش)؛ **"باده سالكان و شراب عارفان و شرح بيتي از ابن فارض مصري"**، مجله دانشكده ادبيات، دانشگاه تهران، ج٢٣: شماره ٢/١: ٣٠٠.

٦. ـــــــــــ (١٣٧٤هـ.ش)؛ **"شرح انوار بر باده اسرار"**، مجله دانشكده ادبيات و علوم انساني، دانشگاه تهران، شماره ١ـ٤، سال ٣٣: ٢٧ـ٤٣.

٧. باشا، عمرموسي (١٤١٩هـ ـ ١٩٩٩م)؛ **"تاريخ الأدب العربي (العصر المملوكي)"**، الطبعة الأولى، بيروت، دارالفكر المعاصر.

٨. البحرة، نصرالدين (٢٠٠٣ م)؛ **"شاعر... دينه الحب"**، مجلة التراث العربي، العدد (٨٠)، دمشق، اتحاد الكتاب العرب.

٩. برومند سعيد، جواد (١٣٧٠هـ.ش)؛ **"زبان تصوف"**، چاپ اول، تهران، پاژنگ.

١٠. البستاني، بطرس (١٩٨٩م)؛ **"أدباء العرب في الأعصر العباسية (ج٢)"**، بيروت، دارنظير عبود.

١١. همردي، وحيد (١٣٨١هـ.ش ـ ٢٠٠٢ ـ ٢٠٠٣م)؛ **"جلال الدّين الرّومي في غزله العربي"**، مجلة الدراسات الأدبية (٥و٦)، بيروت، الجامعة اللبنانية، قسم اللغة الفارسية و آدابها.

١٢. تقوي، محمد (١٣٨٤هـ.ش)؛ **"زبان در زبان مولانا"**، مجله دانشكده ادبيات و علوم انساني، دانشگاه فردوسي مشهد، شماره (١٥١):٩٩ـ١١١.

١٣. جامي، نورالدين عبدالرحمن (١٣٦٠هـ.ش)؛ **"سه رساله در تصوف"**، تحقيق؛ ايرج افشار، تهران، كتابخانه‌ي منوچهري.

١٤. ـــــــــــ (١٣٤١هـ.ش)؛ **"ديوان كامل جامي"**، ويراسته ؛ هاشم رضي، چاپ اول، تهران، پيروز.

١٥. جمعه، حسين (٢٠٠٥م)؛ "**من القواسم المشتركة بين الأدبين العربـي و الفارسـي**"، مجلة التراث العربـي، العدد(٩٧)، دمشق، اتحاد الكتاب العرب.

١٦. چيتيک، ويليام (١٣٨٢هـ.ش)؛ "**درآمدي بر تصوف و عرفان اسلامي**"، ترجمه ؛ جليل پروين، چاپ اول، تهران، پژوهشكده امام خميني و انقلاب.

١٧. حافظ شيرازي (١٣٨٣هـ.ش)؛ "**ديوان حافظ**"، بر اساس نسخه محمد قزويني و قاسم غـني، چاپ اول، قم، انوار الزهراء.

١٨. الحدّاد، عباس يوسف (٢٠٠٠م) ؛ "**تجليات الأنا فـي شعر ابن الفـارض**"، الطبعـة الأولـى، الكويت، رابطة الأدباء.

١٩. الحسين، أحمد (١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٣م)؛ "**جلال الدّين الرّومـي و التصّوف**"، مجلـة التـراث العربـي، العدد(٩١)، السنة الثالثة و العشرون، دمشق، اتحاد الكتاب العرب.

٢٠. حسين، على صافي (١٩٦٤م)؛ "**الأدب الصّوفـي فـي مصر (القرن السابع الهجري)**"، مصـر، دارالمعارف.

٢١. حلمي، محمّد مصطفي (بدون تاريخ)؛ "**ابن الفارض و الحبّ الألهـي**"، مصر، دارالمعارفة.

٢٢. زرين‌كوب، عبدالحسين (١٣٦٢هـ.ش)، "**ارزش ميراث صوفيه**"، چاپ سوم، تهـران، امـير كبير.

٢٣. زيدان، يوسف (٢٠٠٥م)، "**خصائص الشعرالصّوفـي**". www.Zidan.com

٢٤. زيني وند، تورج (١٣٨٦هـ.ش)؛ "**المدارس الخمرية فـي الشعر العربـي و الفارسـي**"، رسالة الدّكتوراه، جامعة اصفهان.

٢٥. سپهسالار، فريدون بن احمد (١٣٢٥هـ.ش)؛ "**زندگي‌نامه مولوي**"، تصحيح ؛ سعيد نفيسي، تهران اقبال.

٢٦. سجادي، سيد جعفر (١٤١١هـ ـ ١٣٧٠هـ.ش ـ ١٩٩١م)؛ "**فرهنـگ اصـطلاحات و تعبيرات عرفاني**"، چاپ سوم، تهران، طهوري.

٢٧. سجادي، سيد ضياءالدين (١٣٧٤هـ.ش)؛ "**مقدمه‌اي بر مباني عرفـان و تصـوف**"، چـاپ چهارم، تهران سمت.

٢٨. سراج طوسـي، ابونصر عبدالله بن على (١٩١٤م)؛ "**اللّمع فـي التصّوف**"، تصحيح ؛ رينولد آلن نيكلسون، ليدن، افست تهران جهان.

٢٩. سراج طوسي، عبدالله بن على (١٣٨١هـ.ش)؛ "**اللمع فـي التصّوف**"، تصحيح؛ رينولد آلن نيكلسون، ترجمه ؛ مهدي محتبي، چاپ اول، تهران، اساطير.

٣٠. سعدي شيرازي (١٣٦٧هـ.ش)؛ "**ديوان غزليات استاد سخن سعدي شـيرازي**"، بكوشـش؛ خليل خطيب رهبر، چاپ دوم، تهران، سعدي.

٣١. شبستري، شيخ محمود (١٣٦٨هـ.ش)؛ **"گلشن راز"**، تصحيح؛ صمد موحد، چاپ اول، تهران، طهوري.

٣٢. الشّرقاوي، حسن (١٩٩٢م)؛ **"معجم الألفاظ الصّوفية"**، الطبعة الثالثة، القاهرة، مختار.

٣٣. شيمل، آنيماري (١٩٩٢م)؛ **"الشمس المنتصرة (دراسة آثار الشاعر الإسلامي الكبير، جلال الدين الرّومي)"**، ترجمة؛ عيسي علي العاكوب، الطبعة الأولي، طهران، وزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامي.

٣٤. صدقي، عبدالرحمن (١٩٤٧م)؛ **"ألحان الحان"**، مصر، دارالمعارف.

٣٥. صفا، ذبيح الله (١٣٧١ هـ.ش)؛ **"تاريخ ادبيات در ايران"**، چاپ پانزدهم، تهران، فردوس.

٣٦. ضيف، شوقي (بدون تاريخ) ؛ **"تاريخ الأدب العربي (العصر العباسي الثاني)"**، مصر، دارالمعارف.

٣٧. طهراني، نادر نظام (١٣٧٠هـ.ش) ؛ **"ابن الفارض و الخمرة الرّوحية"**، مجلة العلوم الإنسانية، العدد (٥٥ـ٥٨)، طهران.

٣٨. العجم، رفيق (١٩٩٩م) ؛ **"موسوعة مصطلحات التصّوف الأسلامي"**، الطبعة الأولى، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون.

٣٩. عصفور، جابر (١٩٩٢م) ؛ **"دراسات فنية في الأدب العربي"**، الطبعة الأولى، مصر، دارالمعارف.

٤٠. عطار نيشابوري (١٣٦٢هـ.ش)؛ **"ديوان عطار نيشابوري"**، تحقيق؛ تقي تفضلي، تهران، علمي فرهنگي.

٤١. فتوحي، محمود (١٣٨٣هـ.ش)؛ **"نمادگرايي در شعر عرفاني"**، مجله دانشكده ادبيات و علوم انساني، دانشگاه فردوسي مشهد، شماره (١٤٥)، سال (٣٧):١ـ٢٢.

٤٢. فخر الزماني قزويني، عبدالنبي (١٣٦٢هـ.ش)؛ **"تذكره ميخانه"**، تصحيح ؛ احمد گلچين معاني، چاپ سوم، تهران، اقبال.

٤٣. فروزانفر، بديع الزمان (١٣٦٦هـ.ش)؛ **"زندگي مولانا جلال الدين محمد مشهور به مولوي"**، چاپ پنجم، تهران، زوار.

٤٤. كاشاني، كمال الدين عبدالرّزاق (١٣٧٩هـ.ش)، **"لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام في اصطلاحات الصّوفية"**، الطبعة الأولى، طهران، دفتر نشر ميراث مكتوب.

٤٥. لوبينال، جان إيف (٢٠٠٣م)؛ **"عمر بن الفارض"**، قصائد صوفية، ترجمة ؛ غسّان السّيد، جريدة الأسبوع الأدبي العدد (٨٨٨)، دمشق، اتحاد الكتاب العرب.

٤٦. مبارك، زكي (بدون تاريخ)؛ **"التصّوف الإسلامي في الأدب و الأخلاق (٢ج)"**، بيروت، المكتبة العصرية.

٤٧. المقدسـي، أنيس (١٩٨٩م)؛ **"أمراء الشعر العربـي فـي العصر العباسـي"**، الطبعة السـابعة عشرة، بيروت، دارالعلم للملايين.

٤٨. مولوي، جلال الدين محمد (١٣٦٤هـ.ش)؛ **"غزليات شمس"**، تصحيح؛ بديع الزمان فروزانفر، چاپ چهارم، تهران، امير كبير.

٤٩. ـــــــــــــــــ (١٣٨١هـ.ش)؛ **"مثنوي معنوي"**، تصحيح، نيكلسون، به كوشش ؛ محمد رضا برزگر خالقي، چاپ دوم، قزوين، سايه گستر.

٥٠. نصر، عاطف جودة (١٩٨٣م)؛ **"الرّمز الشعرى عنـد الصّـوفية"**، الطبعـة الأولى، بـيروت، دارالأندلس.

٥١. نفيسي، سعيد (١٣٦٦هـ.ش)؛ **"سرچشمه تصرف در ايران"**، چاپ ششم، تهران، فروغي.

٥٢. نقوي، نقيب (١٣٨٣هـ.ش)؛ **"شمس روشنگر روزگاران مولوي"**، مجله دانشكده ادبيـات و علوم انساني، دانشگاه فردوسي مشهد، شماره (٢)، سـال (٣٧)، شمـاره پـي در پـي (١٤٥): ١٥٥_١٧٣.

٥٣. نيكلسون، رينولدآلن (١٣٥٩هـ.ش)؛ **"تصوف اسلامي و رابطـه انسـان و خـدا"**، ترجمـه محمدرضا شفيعي كدكني، چاپ اول، تهران، توس.