بحوث في الأدب المقارن (فصليّة علميّة – محكّمة)
كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، جامعة رازي، كرمانشاه
السّنة الثامنة، العدد ٣٢، شتاء ١٣٩٧ هـ. ش/١٤٣٩ هـ. ق/ ٢٠١٨ م، صص ١٤٧-١٦٣

دراسة مقارنة للمضامين الأنطولوجية لمحمد علي شمس‌الدين وفريد الدين العطار النيسابوري[١]

فهيمه ميرزائي جابري[٢]
طالبة الدّكتوراه، في فرع اللّغة العربيّة وآدابها، جامعة إصفهان، إيران
سردار أصلانى[٣]
أستاذ مشارك في قسم اللّغة العربيّة وآدابها، جامعة إصفهان، إيران
سيدرضا سليمانزاده نجفى[٤]
أستاذ مشارك في قسم اللّغة العربيّة وآدابها، جامعة إصفهان، إيران
حسين آقاحسينى[٥]
أستاذ في قسم اللّغة الفارسية وآدابها، جامعة إصفهان، إيران

الملخّص

إنَّ محمدعلى شمس الدين شاعر لديه اتجاهات عرفانية وهو متأثر من العطار النيسابوري ومن جملة هذه التأثرات إننا نجد مضامين وجودية ومفاهيم حول وحدة الوجود وكذلک الحيرة العرفانية والرؤى حول الموت والفناء في أشعاره. ورغم من أهمية المفاهيم حول المعرفة الوجودية في أشعار كلا الشاعرين والتأليفات التي دونت حول هذه المعرفة؛ ولكن لم يتم بحثاً وافياً حول هذا الموضوع. من أجل هذه الغاية فإننا عمدنا إلى دراسة التأثير والتأثر بين الشاعرين على طريقة المدرسة الفرنسية للأدب المقارن بشكل وصفي وتحليل المحتوى في أشعار هذين الشاعرين. ونظراً لتأثر شمس الدين من العرفان الإسلامي الإيراني والمؤلفات حول العرفان في الأدب الفارسى، فإننا حاولنا في هذه الدراسة تبيين كيفية التشابه والخلاف في توظيف تلک المضامين من خلال المقارنة بين أشعار شمس الدين والعطار النيسابوري. تشير النتائج الى أن كلا الشاعرين قد تشابها في التعبير عن وحدت الوجود و كذلک نظرتهما الى الموت فإنّها توحي بأنّ الموت ولادة جديدة.

الكلمات الدّليليّة: الأدب المقارن، محمد شمس‌الدين، العطار، وحدة الوجود، الحيرة.

---

١. تاريخ الوصول: ١٤٣٩/٢/٢ تاريخ القبول:١٤٣٩/٩/٢٥
٢. العنوان الإلكتروني: fahimehmirzai723@gmail.com
٣. العنوان الإلكتروني للكاتب المسئول: aslani @fgn ui.ac.ir
٤. العنوان الإلكتروني: najaf@ fgn.ui. ac.ir
٥. العنوان الإلكتروني: aghahosain@ fgn. ui.ac.ir

١. المقدّمة

١-١. إشكاليّة البحث

إن الوجودية أو المعرفة الوجودية هي فرع من الفلسفة وهي تعالج الوجود بما أنه موجود. وبشكل تقليدي فهي تعتبر الشق المهم من الفلسفة المتافيزيكية، التي تحاول الأجوبة عن الأسئلة التي تطرح حول معرفة الوجود وعلة تكون الكائنات ومن ثَمَّ المبحث الأساسي حول معرفة البارئ عزَّ وجلَّ؛ لأنه هو غاية الغايات ومنشئ الكائنات. لأنه من وجهة نظر العرفاء أن الكون هو وجود محض والوجود المحض هو الله. لذلک فإن في العرفان الإسلامي المعرفة الوجوية تعادل معرفة البارئ عزبَ عُلاه. من جملة المضامين حول الوجودية، هي الرؤية حول وحدة الوجود التي تبين أن ذات الوجود هو واحد ويتمثل في وجود الله عزّ وجل وما عدا ذلک من الكائنات هو ظهور وتجلى من تلک الذات او من متعلقات تلک الذات. وإن العرفاء لبيان تلک الرؤية استخدموا بعض الأمثال ومن تلک الأمثال هي المرآة التي نشاهد أنفسنا من خلالها وقد وظف الشاعران هذه الرمزية لبيان رؤيتهم حول وحدة الوجود. وبما أن وحدة الوجود هي الحيرة نفسها، الحيرة التي تحمل في طياتها معنى الوجودية، لهذا فإن العارف عندما يشاهد عظمة الخالق تبارک وتعالى عندئذ يشعر بالحيرة ويظهر العجز من نفسه ولايستطيع أن ينطق. ولكن المضمون الثاني الذي يرتبط بالمعرفة الوجودية هو الرؤية حول الموت باعتباره تجديداً للحياة. والعرفاء رغم من الإذعان بظاهرة الموت، فإنهم يمجدون تلک الظاهرة؛ لأنهم يجدون حياة جديدة من خلال الموت. جدير بالذكر أنَّ مضامين الوجودية في المؤلفات العرفانية للشاعر المعاصر اللبناني محمد شمس الدين[1]، بما لديها من الطابع الصوفي، فإنها تضاهي كثيراً آراء الشاعر العارف الإيراني العطار النيسابوري. لذلک نُسجت تلک الأشعار على الطابع الصوفي والعرفاني. يبدو أن انشغال الشاعر شمس الدين بتلک المضامين هو نتيجة علاقة الشاعر بالعرفان الإيراني الذي تعرَّف عليه الشاعر من خلال معرفته بأشعار العطار الذي كانت المضامين العرفانية غالبة على أشعاره وتتكرر بشكل متفاوت. وبهذه المقدمة ومن خلال هذا العرض الوجيز نحاول تبيين مضامين المعرفة الوجودية والحيرة والموت وكذلک تمثيل المرآة في أفكار وآراء هذين الشاعرين العرفانية. بعض النتائج تشير إلى أن شمس الدين كأستاذه العطار النيسابوري قد أصابته الحيرة في وادي التحير بعد تعرُّفه على عظمة الخالق وكأستاذه لدية فكرة خاصة حول الموت بأن الموت هو تجديد لحياة جديدة وكذلک كأستاذة استفاد من تمثيل المرآة لحصول إدراک صحيح حول الوحدة الوجودية. تجدر الإشارة إلى أن شمس الدين نفسه يعترف باهتمامه بالعطار وآرائه. على سبيل المثال، يعرف لنا نفسه، بأنه رفيق للعطار، ومن خلال متابعته للسلوك العرفاني، يحسب العطار خاتماً ويجعل نفسه فصاً لتلك الخاتم فيقول: «**أنا فى نيشابور وأنت مقيمٌ فيها / وتبعت الى بيتک قلبي حتّى ألقاک / ودنوت وخانتني قدماي / فوجدتُ على السجّاده خاتمک الفضّي وكنتُ أنا نقش الخاتم**» (شمس‌الدين، ٢٠٠٢: ١٥). إن شمس الدين شاعر عربي لبناني وهو يعترف أن معرفته العرفانية قد أخذها من العطار، لا يستطيع كالشاعر أو الكاتب الفارسي الذي درس بقية آثار الباقين أن يدرس بقية القصائد الفارسية. لذلک وإن كانت آراءه لا تشبه تماماً آراء العرفاء الإيرانيين، ولكن شمس الدين نفسه يعترف بتأثره من العطار النيسابوري وأنه لايستطيع أن ينحاد عن أراء العطار وأفكاره.

١-٢. الضّرورة والأهمّيّة والهدف

لا يمكن جحود أهمية مواضيع المعرفة الوجودية التى تعدّ مَبانياً للعديد من لمعارف، بما في ذلك معرفة اللاهوت ونظرية المعرفة، فلهذه المعرفة أهمية بالغة من خلال آثارها العميقة على حياة الإنسان. بحيث إن الشواهد التاريخية والأدلة تشير إلى أن المعرفة الوجودية لا تزال هي إحدى الهواجس الأصلية لدى الإنسان وهي القسم الأكبر من المصادر الدينية المتنوعة التي تشرح لنا مبدأ الكون أو الخالق وهو الله وكذلك تشرح لنا علاقة الإنسان بالعالم. الجدير بالذكر هو رغم من اعتراف الشاعر اللبناني شمس الدين بتأثره من العطار ولكن لم تتم دراسة حول هذا التأثر. لذا تعتبر الدراسة حول هذا الموضوع من الإنجازات المهمة.

١-٣. أسئلة البحث

١. إلى أي مدى تأثر شمس الدين بالعطار في أفكاره الوجودية؟

٢. كيف استطاع شمس الدين أن يضاهي أو يشاكس العطار النيسابوري في آراءه الوجودية حول المعرفة الوجودية والحيرة والموت؟

١-٤. خلفيّة البحث

وفيما يتعلق بخلفيّة البحث، لابدَّ من القول، بأنَّ بعض المقالات قدكتبت حول مبادئ الفكرة الوجودية في شعر جلال الدين الرومى، بما في ذلك مقال بعنوان «نهج الرومي في الوجودية» من قبل حسن أكبري بيرق ومقال آخر بعنوان «الأنثروبولوجيا عند العطار النيسابوري»، ولكن وفيما يتعلق بالدراسة المقارنة لموضوعات علم الأنطولوجيا، فقدكتب أبوالحسن أمين مقدسي مقالا بعنوان «دراسة مقارنة للموضوعات الأنطولوجية عند عبد الله البردوني وجلال الدين الرومي»، ولكن فيما يختص بدراسة مقارنة لأفكار محمد علي شمس‌الدين والعطار النيسابوري، لم يطبع أثر حتى الآن.

١- ٥. منهجيّة البحث والإطار النّظري

تمت هذه الدراسة بشكلها الوصفي والتحليلي على منهج المدرسة الفرنسية لبيان التأثير والتأثر لمعالجة موضوع المعرفة الوجودية حول وحدة الوجود والحيرة العرفانية والرؤى العكسية حول الموت لدى الشاعرين.

٢. البحث و التّحليل

٢-١. الوحدة الوجودية

من أهمِّ المباحث المرتبطة بالمعرفة الوجودية التي تعالج مسئلة الوجود بشكل خاص ويعتبرها البعض مرادفة للوجوية، هي الفكرة حول معرفة الوحدة الوجودية ولها مكانة مرموقة في أشعار الشاعرين. إنَّ وحدة الوجود نظرية عرفانية وفلسفية اقترحها لأول مرة ابن العربي وخلاصتها: إنه ليس في الوجود إلا الله ونحن رغم من وجودنا ولكن وجودنا متعلق بوجود الله ومن كان وجوده متعلق بغيره فإنه كالمعدوم (ابن عربى، ١٤٠٥هـ.ق:٤ /٢٦٣). في هذه النظرية لا يوجد إلا حقيقة واحدة والمظاهر الموجودة في الكون ليس إلا ظواهر وتعينات لتلك الحقيقة (بيات، ١٣٨٥: ٦٩). هذه النظرية ليس لها أيّ صلة بالشرک وطبقا لهذه النظرية أنه لا ينبغي للإنسان أن يدعى بدل الرب؛ لأن هذا الإنسان ليس له وجود ذاتي ولا وجود حقيقي إلا لله. وأن هذا الإنسان هو مظهر من الحق ذاته (همتى، ١٣٦٢: ٨٦). يعتقد العرفاء أن الوجود الحقيقي في هذا الكون إنما هو لله وحده وما بقى ليس له وجود حقيقي بل جميع الكائنات مظاهر وظل من وجود البارئ عز وجل لذلک يطلق عليها مجازا. هذا الكلام لا يعني إنكار البارئ وإنكار الكون. يقول العرفاء نحن نقر بالكثرة في العالم

ولكن نقول إن هذه الكثرة من مظاهر الكون وليس الوجود نفسه. (يزدانپناه، ١٣٩٣: ٨٤) من أجل، هذا فإننا نستطع أن نعتبر العرفان، المعين الأول للوحدة الوجودية. وهذا الموضوع من أهم الموضوعات وأساسها الأول في العرفان الإسلامي الذي اتفق واتصل بعرفان ابن العربي اتصالاً وثيقاً. (پورجوادی، ١٣٥٨: ١٠٤) البعض ارتكب خطاءً عندما اعتبر هذه المعرفة من المشاهدات الصوفية وقال: «لأن الوحدة الوجودية تعني أنه لا يُرى غير الله؛ ولكن المشاهدة تعني الاتحاد مع الله. ومن خلال هذه الفكرة تعني وحدة الشهود كل شئ هو مظهر وإشعاع من ذات البارئ. ويظهر التفاوت بين وحدة المشاهدة والوحدة الوجودية من خلال مقارنة العبارتين التاليتين: العبارة الأولى: هو الكلام السابق مع إضافة كلمة واحدة: «ما رأيت شيئاً قط إلّا ورأيت الله فيه». ولكن العبارة الثانية: هو الكلام المنقول عن الشبلي حيث قال: «**ما رأيت شيئا قط إلّا الله**» (فولادی، ١٣٨٩: ٣١٠). وكذلک ادَّعى البعض أن هذه المسئلة (الوحدة واتحاد العارف مع الكون) ترتبط بالحالة النفسية وذلک عندما يواجه العارف تجربته العرفانية (المصدر نفسه: ٢٤٤). إن اتحاد نفس العارف مع الكون أو «اتحاد المشاهدة» هي من المباني الأصلية والمهمة لدى الشاعرين ومن خلال دراسة آثار العطار من رؤى الشاعر حول فكرة الوحدة الوجودية وصلنا إلى نقاط هامة وهي:

عـرش و عـالَم جـز طلسـمی بـیش نیسـت　　اوست و بس این جمله اسمی بیش نیست
درنگـر کـاین عـالَم و آن عـالَم اوسـت　　نیست غیر او و گـر هسـت آن هـم اوسـت

(عطار نیشابوری، ١٣٦٨: ٨)

ليس العرش والكون إلا حلقة، إنما الوجود الحقيقي لله فقط وليست هذه الأشياء إلا مسميات. إنما هو الله لا إله إلا هو. تمعن في الكون، فإنک تجد أن هذا العالم وأن ذلک العالم هو الله ولا شيء سواه وإن كان شيء موجود.

جملـه یـک ذات اسـت امـا متّصـف　　جملـه یـک حـرف و عبـارت مختلـف

(عطار نیشابوری، ١٣٦٥: ٨)

تجد أن الأشياء مرجعها ذات واحدة ولكنها متعددة الأوصاف. الأشياء كلها حرف واحد ولكن العبارات مختلف

مَـرد مـی‌بایـد کـه باشـد شـه‌شـناس　　گـر ببینـد شـاه را در صـد لبـاس

(عطار نیشابوری، ١٣٦٨: ١٧٧)

تتطلب هذه الرؤية أناس ذوى معرفة وإن وجدوا المعرفة في الألبسة ينبغى عليهم أن يكشفوا عن الحقيقة.

ولكن الميزة الخاصة في آراء العطار الوجودية هي أن معرفة العطار الوجودية هي فناء الجزء في الكل وكذلک يتبرى عن فكرة الاتحاد والحلول، بحيث يعتقد مطلقا باستغراق الجزء في الكل. ولكي يثبت بأن لا وجود للاتحاد والحلول في هذه الوحدة وإنما هي مجرد استغراق مباني الأفكار في هذا المجال ويشبّه الجزء بالقطرة والظل بالصورة. ويعتقد أيضا أن الكثرة أمر اعتباري وأن الوحدة أمر حقيقي للعالم والوحدة هي عين الكثرة. وعنده أن الوحدة ليست الوحدة العديدة.

گـر یکـی اسـت ایـن همـه یکـی　　بگـذار کـه عـدد را قفـا نمـی‌دانـم

(عطار نیشابوری، ١٣٨٤:٥٤١)

إن كان شئ موجود فإنما هو الواحد ليس سواه اترك العدد والحساب والتعدد فإني لأبالي بالعدد

همه و هیچ و چون از خویش فارغ گردیم او ماییم و ما او

(المصدر نفسه:٤٠)

الكل والجميع لا شئ وعندما نفرغ من أنفسنا تبقى الحالة بأنه نحن ونحن هو

ولكن نقطة الاشتراک بين الشاعرين في الفكرة حول الوحدة الوجودية هي أنه كل شئ بل جميع الأشياء موجودة وهذه من أهم النقاط المعرفة الصوفية لوحدة الوجود التي تعني: «من نحن»؟

إن شمس الدين يشترك فكرياً مع العرفاء والعطار خاصة في مسئلة وحدة الوجود ولذلک يعتقد بأن الوجود حقيقة وتجرى هذه الحقيقة في جميع الكائنات وأن الماهيات كالسماء والأرض والجمادات والحيوانات ليست إلا اعتباريات وليس لها حقيقة خارجية وأن جميع الكائنات مظاهر لتلک الحقيقة الواحدة. لذلک فإنه نال الاتحاد مع عناصر الكون. كأنما جميع مظاهر الحياة وعناصرها رغم من تنوعها وتعددها فإنها شكلت جزءاً من كيان الشاعر الداخلي وكأنما الشاعر ارتبط ارتباطا وثيقاً وملاصقا مع مكونات هذا العالم المتعددة. فنرى الشاعر في قصيدة عنوانها «ارتعاشات اللحظة الأخيرة» يقول فيها: «... **شراييني عروق الأرض / أوصالي حبال الشمس / آهاتي لهاث الريح / دمعاتي شآبيبُ من المطر**...» (شمس الدين، ٢٠٠٩: ٨٠).

فاختلفت رؤية الشاعر عن الآخرين، بل أينما ينظر كانه قد وجد قسماً من وجوده الضائع. من منظاره أن الشجرة ليست هذه الشجرة المألوفة التي ينظر إليها الناس بل أن الشاعر يبحث عن ذاته وأن الصخرة قد أخذت اللون والريحة الشرية وأن قطرات المطر هي جزء من الدموع المسكوبة من الشاعر. وهذه الوحدة والاتحاد مع الطبيعة وأجزاء الكون. وقد تابع الشاعر وصفه وبيان هدفه الصوفي من خلال اندماجه وتعامله مع عناصر الطبيعة قائلاً:

«**وَأَنتَ يَا جَميلُ / يَا مُكَهربَ الدِّماءِ والأَسْلاكِ والأَشجَارِ / وأَعَدْتَني بِأن يكون هناكَ مَوعِدٌ معك / فَيَخْتلِي الحَبيبُ بِالحَبيبِ / قُلتَ لي: أَراكَ في الأَراكِ**» (شمس‌الدين، ٢٠٠٩: ٤٢)

هذا هو تضرُّع ودعا العاشق والمتأهله بالمحبوب الأزلي. ولكن جوهرته الأصلية هي الفناء في المحبوب والاتحاد المطلق معه وهذا هو اتحاد العاشق بالمعشوق الذي ينتهي بوحدة الوجود. الوحدة التي تبين أن الوجود الحقيقي لجميع الأشياء هو الله وحده. وإنما الوجود الظاهري ليس إلا شبحاً .وهذا يبين لنا أن الشاعر يرى نفسه مع الله كما يرى الله في شجر الاراك وهكذا فإن الشاعر يتصور جميع الأشياء هي الله ولا غير.

٢-٢.التمثيل بالمرآة

إن العرفاء التجأوا لضرب المثل بالأشياء الحسية والمادية لتسهيل استيعاب فكرة وحدة الوجود وإن كان المثال لا يعبر دقيقا عن المراد الذهني والفلسفي وهذا الموضوع بحاجة إلى إدراك قلبي ومعنوي ولكن المثل المادي يُساعد على فهم المسئلة. إن إحدى هذه الأمثال المتخذة للتعبير عن المراد هي المرآة. تصوروا شخصاً واقفا أمام عشر مرايات محدبة أو مقعرة متفاوتة الحجم والشكل. الشخص هو واحد ولكن تظهر منه صور متعددة ذات أبعاد متفاوتة في المرايات. لقد تظهر من هذا الشخص عشرة مظاهر متعددة ولكن هذا التعدد لا يعني أن الشخص متعدد في ذاته بل هو حقيقة واحدة بعشرة مظاهر. لذلک توجد الكثرة ولكنها

في المظهر وليس في أصل الذات. بعبارة أخرى أن الذين يعتقدون بنظرية وحدة الوجود أنهم لا يريدون أن يقولوا لا توجد كثرة في العالم، بل إنما يعتقدون أن الوجود الحقيقي هو لله وحده وأنه له الوجود الحقيقي وبقية الموجودات إنما هي ظل ومظهر من ذات الحق. ولو تأملنا مثل المرآة، لوجدنا أن جمع الصور الحاصلة ليس صورة واحدة وإنما لكل صورة شكل خاص ترتبط به نوع المرآة؛ إذن فلا نعنى من وحدة الوجود أن الكائنات في العالم شيئا واحداً ولا اختلاف بينها، ولكن الكلام الحاصل هو هل الوجود الحقيقي لله وحده أو أن الكائنات في هذا العالم لها وجود حقيقي؟ إن العطار النيسابوري لتبيين هذه الرؤية يستخدم المرآة مثلاً فيقول:

تـــــويى از روى ذات آيينـــــه شـــــاه شـــه از روى صـــفاتى آيـــه توســـت

(عطار نيشابورى، ١٣٨۴: ٣٠)

إنك أنت الموجود من جهة الذات كالمرآة الرئيسة أو السلطان والسلطان من جهة الصفات آية منك

إن تشبيه الانسان بالمرآة يعني أن الله سبحانه خلق الإنسان كهيئته وقد أغدق عليه الكثير من الصفات الربوبية وقد أعطاه الجمال من ذاته. فتارة يدعو الإنسان هو باسمه وتاره يخلع اسمه على الإنسان وإن القلب هو مرآة لوجود الإنسان ومظهر لجمال الحق ولكسب المعرفة من عظمة الخالق ينبغى أن نصنع مرآة من الروح والنفس.

هـــر كـــه در ايـــن دايـــره دوران كنـــد نقطـــــه دل آينـــــه جـــــان كنـــــد

چـــون رخ جـــان ز آينـــه دل بديـــد جـــان خـــود آيينـــه جانـــان كنـــد

(المصدر نفسه: ٢٤٣)

كـــل مـــن دار فـــي هـــذه الـــدائرة جعـــل مـــرآة الـــروح نقطـــة القلـــب

عنـــدما رأى صـــورة الـــروح فـــي مـــرآة قلبـــه جعـــل نفســـه مـــرآة لله الواحـــد

مع بصيرة عميقة وحسب الحديث قرب النوافل هذا من الواجب أن يجعل نفسه مرآة لأفعاله وأعماله وبعبارة أخرى يكون هو مرآةً للعالمين. إن الحق ذاته وبأحديته هو جامع للكمالات ومرآة تامة لمظاهر الخليقة. وقد تجلت وظهرت في مرآة عن صورته جميع الصور وغاب هو عن المرآة. إن مرآة وجود البارئ ظهرت جليا في نهاية رحلة الطيور في كتاب منطق الطيرحيث جاءت في جواب الطيور المتحيرة:

بـــى زفـــان آمـــد از آن حضـــرت خطـــاب كآينـــه اســـت ايـــن حضـــرت چـــون آفتـــاب

هـــر كـــه آيـــد خويشـــتن بينـــد در او جـــان و تـــن هـــم جـــان و تـــن بينـــد در او

(عطار نيشابورى، ١٣٧٨: ٣۶۶)

جاء الخطاب من حضرة الحق دون شرح وتفصيل الحـــق واضـــح كالشـــمس وهـــذه هـــي المـــرآة

كـــل مـــن يـــأتي يـــرَ نفســـه فـــي المـــرآة يجد نفسه وبدنه متحد مع الصور في مرآة الحق

إن الذين يعتقدون بمرآة الله قد تخلوا من الكثرة وفي ضوء الوحدة يرون الكثرة. وفي ضوء هذا التجلي في الدارين يجدون مرح الخيال وينكرون إصالته. إنهم عندما يشاهدوا أنفسهم في مرآة الحق يجدوا ذاتهم أنها أفضل من الماء والتراب ولذلک ينتخبون

طريقة أخرى. إن شمس الدين كان ملهما من هذه الفكرة من تمثيل العطار يحاول تبيين العلاقة بينه وبين الحق تبارك وتعالى بطريقة خاصة. وهكذا يتحدث لنا عن الحق ذاته الذي ظهر مع أحديته جامعاً للكمالات ومرآة لمظهر جميع الخلق. اجتمع جمعٌ حول نهر صافٍ كالمرآة حتى يغمص أصابعهم في الماء الصافي. يخيل لهم أن وجود الحقيقي تلك الصورة الظاهرة في الماء ويقول كل واحد منهم هو آنذاك. وفي الختام أن الشخص الرابع ينتبه إلى التيه الذي وقعوا فيه فيقول: إن هذا إلا المرآة نفسها. وبهذا الاعتقاد حول مرآة الله قد تخلص من الكثرة وفي ضوء الوحدانية أنهم يجدون الكثرة وعندما يشاهدون أنفسهم في مرآة الحق يجدون أنفسهم أنهم أفضل من المرآة. وبهذا يجدون البقاء في ضوء الوحدة وتفنى لديهم الكثرة ويصلون إلى هذه الحقيقة بأن الكثرة تتجلى في وحدة الحق.

«**المِرآة / حِينَ اجتَمَعُوا حَولَ النَّهر/ وكَان النَّهرُ صَبِياً / وَجَدُوا وَجهَاً مَنسِياً / مَطمُوراً تَحتَ رُكامِ المَاء فَاختَصَمُوا / حتى نَشِبَت فى المَاء أظَافِرُهم / قال: الأول: هذا وَجهِي / (وهَوَى فى النَّهرِ كَصَيّادٍ أعمَى) / قال الثَّاني: / بَل وَجهِي / لَن يَأخُذَه مني أحَدٌ بَعدَ الآن قال الثَّالِثُ: وَجهِي ... وَجهِي/ و/ عَلامته/ تعبٌ تَحتَ الجِفنَين/ أمَّا الرَّابع ... (وهُو أقلّ النَّدمانِ كَلَاماً ...) / فأمَاطَ عن الوجه المنسيّ لِثامَا وتَأمّلَ فيه / كَمَن يَتَأمّل فى صُورَتِه/ فرأى سبَب المَلهَاة: لا شيءَ/ سوى/ وجهِ المِرآة**» (أميرال‌الطيور، ٢٠٠٢: ٣٠).

٢-٣. الحيرة

إن الاعتقاد المبني على وحدة الوجود يصل نهايتاً إلى الحيرة. بل تكون وحدة الوجود هي الحيرة نفسها. في حالة التي لا ينكر فيها كثرة الأشياء لا تكون الأشياء المتعددة إلا شيئاً واحدا لا تجتمع قيها الأضداد وتجتمع هذه الأشياء في وجود البارئ عزَّ وجلّ ووجود العارف وتتحد معاً. وحيث إن التمايز الذهني والعيني للمتكلم وللمخاطب (أنا وأنت) وللمخاطب وللغائب (أنت وهو) وللمتكلم وللغائب (أنا وهو) والشخص وغيره، الله والإنسان كل هذه المسميات سوف تزول ولا يبقى سوى أن نطلق عليها سوى الحيرة وبغير لغة الحيرة بأي لغة أن نتحدث عنها (كاكايى، ١٣٨٢: ٤٤١).

في حال يقال: لا نستطيع معرفة مباني الكون إلا عن طريقة صور الأضداد. والحيرة ليست شيئا سوى تأثير شهود تجمع الأضداد في الذهن والنفس وعقل العارف (المصدر نفسه، ٤٢٢). لهذا نجد العطار في مقام العارف المميز وصل إلى الحيرة عن طريق مشاهدة الحق ونطق بجمع الأضداد ورسم لنا تمايز الأشخاص في تصوير ثوب واحد على شخصين وكذلك الجمع بين وجود البارئ والعارف نفسه وأن وجودهم مشترك.

در عشق تو من توام تو من باش يک پيرهنست گو دو تن باش

(عطار نيشابورى، ١٣٨۴: ١٧)

إنني في محبتك صرت أنت وكن أنت أنا ثوب واحد ولكن على جسدين

تو منى يا من توام چند از دوى با توام من، يا توام، يا تو توى

(عطار نيشابورى، ١٣۶٨: ٣٢٨)

أنت أنا أو أنا أنت يكون بعد بيننا إني معك أو أكون أنت أو تكون أنت أنت

إن شمس الدين بتأثره من العطار لقد ذكر جمع الأضداد في أشعاره وفي بعض الأبيات يصرح بذلك الجمع ويذكر الاجتماع والاتحاد بين أنا وأنت.

«**أنا لست سواك / فمالي أخرج منك / مجنون خطاك أنا / وأنا أنت / فنحن وإن كنّا ضدين لمجتمعان / فقد اضطرمت أحشائي فيك**» (مماليك عالية، ٢٠٠٢: ٣٠).

الحيرة في العرفان لها أهمية خاصة وفي كثير من الأحيان تحمل معنى «الأنطولوجيا» المعرفة الوجودية. الحيرة في العرفان «من البديهيات التي تدخل عن طريق فكرة في قلب العارف وتغيره وتجعله في خضم الأفكار والمعرفة العرفانية» (سجادي، ١٣٨٣: ٣٣٢).

مستملي البخاري وهو صاحب كتاب «شرح التعرف لمذهب التصوف» يرى أن حقيقة المعرفة هي الدهشة والتحير ويعتقد أنّه كلما ازدادت معرفة العارف ازدادت حيرته وعندما تأخذه الحيرة يعجز العارف عن المعرفة. لعل القصد من هذا يعني أنه يرى استيناس بغير الله وينظر إلى غير الحق ويجد الراحة فيه فلذلك ينتهي إلى هذه النتيجة بأنه لا يجد كمالا وانتهاءا للمعرفة (مستملي بخاري، ج٢، ١٣٦٨: ٨٣٤). جدير بالذكر بأن صاحب كتاب *كشف المحجوب* يرى نقلا عن الشبلي يرى أن المعرفة تخص بدوام الحيرة ولا غير ويقول: «**روح المعرفة، دوام الحيرة**». (هجويرى، **١٣٦٣: ٣٤٥**)

عندما يشاهد العارف عظمة الله تبارك وتعالى بين الوجود واللاوجود وبين الوجود والعدم وبين الوحدة واالتعددية والظاهر والباطن والأول والآخر وأن هذه الأضداد بين الحقيقة والخلقة تكون في أن واحد، عندئذ تصيبه الحيرة فعند ذلك لا يستطيع أن ينطق إلا بلسان الحيرة والعجز:

«فرجال الحيرة هم الذين نظروا في هذه الدلايل واستقصوها غاية الاستقصاء إلى أن أداهم ذلك النظر إلى العجز والحيرة فيه» (ابن عربي، ١٤٠٥: ٤/٢١٧).

من أهم الأمور التي يوصى به في العرفان وتعتبر من مراحل السير في العرفان والتصوف هي الدعوة للحيرة التي اعتبرها بعض العرفاء نهاية المطاف لمرحلة التدين للفرد في حديث من الرسول الأكرم (ص) أنه قال: «**اللهم زدنى تحيرا فيك**» (مجلسي، ١٤٠٣: ٢٢/ ٤٤٣).

ما قاله ابن العربي في تفسيره هو أن «قد أنزل الله تعالى عليَّ من المعارف يعتبرها العقل من المحالات من جميع الجهات لكى يقر العقل بعجزه عن إدراك ذات البارئ» (ابن عربى، ١٤٠٥: ٤/٢٦٥).

يعتقد ابن العربي أن العقل لا يستطيع إدراك ذات البارئ عز وجل ويعجز عن ذلك، وكلما كان عجز العقل في هذا الوادي أكبر وأكثر، فإن دهشته تكون أكبر. إن استدعاء وطلب الحيرة في الواقع تحصل عن طريق المعرفة القلبية للإنسان المتكامل وتوالي التجليات المتنوعة (المصدر نفسه: ٦/ ٢٢٣- ٢١٧). كل من التجليات تعرّف لنا الحق بطريقة ما ومن ثم تُوصل العارف إلى الوحدة والاتحاد وفي التالي إلى الحيرة والتيه في ساحة الحق. إن العارف عن طريق اتصاله بالحقائق العالية والإدراكات المتعالية الحاصلة من الكشف والشهود يصل إلى حالة لا يستطيع أن يبوح بها.

هر كــه زد توحيــد بــر جــانش قــدم جملــه گــم گــردد از او او نيــز هــم

(عطار نيشابورى، ١٣٦٨: ٧٨)

كـــل مـــن أصـــابه التوحيـــد فـــي نفســـه زال عنـــــه جميـــــع الهـــــم الغـــــم

إن كتاب منطق الطير هو أثر عرفانيٌ ورمزي وفي سرده لوادي السير والسلوك الصوفي جعل الوادي السادس بعد التوحيد الحيرة. في هذه المرحلة يصاب العارف بالألم الروحي والحسرة. إن سال الطريق العرفاني في هذه المرحلة من السير يصاب بالحيرة والتيه المستمر وجميع المعارف التي ادّخرها في مرحلة التوحيد يفقد في هذا الوادي ولا يعلم شيئاً سوى أنه عاشق وواقع في سبيل المحبوب الأزلي ولكنه لا يشعر بهذا الحب (المصدر نفسه:٩٣).

وبنظرة عميقة إلى ما يصفه لنا العطار حول ماهية الحيرة وأحوال العارف وسالك طريق الحيرة، ينكشف لنا أنه عندما تنفتح أبواب الغيب أمام السالك وتنكشف له الأسرار والرموز ويستشعر جمال العالم العلوي ومن خلال رؤيته القلبية يشاهد عظمة الجمال الإلهي وتنتاب وجوده نفحة الجمال والحب وتطرب سمعه الأنغام السماوية والملكوتية عندئذ يصل إلى الرؤية ومشاهدة الحق وتصيبه حالة السكر من المشاهدة ولا يشعر بلذة في الحياة إلا لذة من العالم العلوي والأكثر وضوحاً هو أن السالك في تلك المرحلة ليس حيراناً ولكن جميع وجوده يشعر بنوع من التلذذ المعنوي والسكر الإلهي. بعبارة أخرى، عندما يتعلق الأمر بالبرهان العقلاني ويكون في شكل مفاهيم دنيوية في تطبيقه على الصم والعمى والغير محرم، عندئذ تجد أوصاف الأبصار والأسماع مكانتها اللازمة وتصل إلى التحير العقلي والبكمة والمتاهة الفكرية. يقصد من ذلک أن السالك في مرحلة الشهود يكون في حالة السكر ولكنه في مقام القضاوة والوصف فيكون في التحير والازدواجية في القول (صادقی، ١٣٩٥: ٥٦).

إن شمس الدين من خلال ترجمته للحيرة عند العطار بعنوان: «أرض الحيرة» يتحدث لنا بصراحة من أرض اسمها الحيرة من خلال النظرة الغامضة إلى الأشياء، فإنه يرى حقيقة الأشياء كما هي عندئذ يصف لنا هذا الوادي وأنه شبيه بوادي الحيرة عند العطار وأن شمس الدين كالعطار النيسابوري وصل إلى الحيرة عندما أغمض عينيه من الأشياء بعد ما شاهد عظمة الخالق.

المسئلة الاخرى أن الذي يصاب بالحيرة في وصف شمس الدين في وادي الحيرة لا يستطيع كالعطار أن يحظي برؤية البارىء عزّ و جل و إنما يبقى متعطشا للقاء؛ لأن ليس في مقام العارف حتى يكون كالعطار يصل إلى الحيرة نتيجة لتجلي البارىء.

«رَجُلٌ يَسْكُنُ فِي أَرْض / تُدْعَى: «أَرْضُ الْحَيْرَةِ» / يَغْمِضُ عَيْنَيْهِ عَلَى الْأَشْيَاءِ / فَيَبْصُرُ كُنْهَ الْأَشْيَاءِ / رَجُلٌ يَسْكُنُ فِي وَحْدَتِهِ / حُدُودُ «الْحَيْرَةِ» غَامِضَةٌ / تَمْتَدُّ مِنَ الخَابُورِ وَمُفْتَرَق النَّهْرَيْنِ / إِلَى أَرْضِ المابين / رَجُلٌ مُلْقَى فِي حَيْرَتِهِ / لَا يَعْرِفُ أَيْنَ يُقِيمُ / رَجُلٌ يَعْطشُ فِي بَرِّيَّةِ هَذَا الرَّبِّ» (شمس‌الدين، ٢٠٠٢، ج٢ :١٤٣).

إن شمس الدين بتأثرة الخفي من العطار، قد كسى العبارات وألفاظ المنتخبة ألبسة جديدة بمهارة خاصة وبينها بلغة معاصرة لأبناء جلدته.

إن معرفة بداية الإنسان ونهايته وما يقضيه الإنسان بين هاتين المرحلتين من السفر هي من المباحث المهمة حول الأنثروبولوجية. إن معرفة الإنسان وبعبارة أدق إن معرفة الذات هي من الهواجس القديمة لدى البشر قديماً وكلما ازدادت معرفة البشر يعترف الإنسان بأهمية هذه المعرفة.

من جانب آخر، إن معرفة الذات تعتبر في تعاليم الشريعة المفتاح الرئيسي لمعرفة البارئ عزوجل حيث جاء في نصوص الشريعة: «**مَنْ عَرَفَ نَفْسُه فَقَد عَرفَ رَبّهَ**» (مجلسی، ١٤٠٣: ٩٩). من أجل هذا فإنه لا توجد معرفة ذات أهمية كمعرفة الذات لذا نجد إمام الباقر (ع) يقول: «لا مَعرِفَةَ كمَعرِفتِك بِنَفْسِك» (المصدر نفسه: ٤٠٣). لأن الإنسان، حسب المعرفة

والتفسير عن نفسه وحدود وجوده وإمكانياته المعرفية، يفكر بقدر ما في الكون وعلاقته به، وقد اتضح أن الإجابة على الأسئلة الأساسية حول بداية الإنسان ونهايته، وفلسفة الحياة والطريق إلى السعي وراء النعيم الأبدي أمرٌ ممكن على أساس المعرفة الحقيقية للإنسان نفسه.

لذلک، فإن الإنسان، كما أنه غير قادر على معرفة نفسه وذاته، يصاب بالحيرة والتيه من خلال طرح أسئلة مثل: من أين أتيتُ وإلى أين أذهبُ ... ويُزيل الستار والحجاب من الحيرة. (جوادي آملي، ١٣٩٣: ٨٣)

إن العطار النيسابوري، باعتباره عارفاً متألهاً، كان ذا دراية تامة على معرفة الذات كوسيلة لمعرفة الله سبحانه وتعالى. وعن طريق طرح أسئلة نحو من أين جاء وإلى أين يذهب كان يحاول نيل هذه المعرفة والوصول إليها:

کجا بودم، کجا رفتم، کجا ام من، نمی‌دانم به تاریکی در افتادم، ره روشن نمی‌دانم

(عطار نیشابوری، ۱۳۸۴: ۴۵۴)

لا أدري: أين كنتُ وإلى أين ذهبتُ وأين أنا؟ وقعت في الظلماء لا أبصرُ الطريق الواضح

ای دل تو کجایی او کجا آخر این خود چه سخن بود کجا گشتیم

(المصدر نفسه: ۴۹۰)

یا قلبي أین أنتَ أین هو ما هذا الکلام أین صرنا؟

فيما يختص بحيرة شمس الدين تجدر الإشارة بإن أساس الخلقة هي كسب المعرفة حول البارئ عز وجل ذاته والسبب الرئيسي لحيرة الإنسان، هو الوقوع في مسير معرفة الله أيضاً.

إن الإله الذي لا يصل إليه الخيال إلى إدراك ساحته وذاته وصفاته وكثير من الأفكار الراقية تاهت وغرقت في بحر معرفته إن الكدح للأذهان في هذا المجال ليس له سبيل إلا الحيرة.

إن شمس الدين في مقام شاعر دقيق النظر والمتعمق في إفكاره يحاول كسب معرفة البارئ عز وجل وتبع لهذه الغاية عندما يعجز عن حصول المعرفة قيصاب بالدهشة والحيرة وينطلق لسانه بطرح أسئلة فلسفية وعرفانية مثل: من أين أتى وإلى أين ينتهي به الأمر وإلى أين يذهب؟ عندئذ تأخذه الدهشة ويُصاب بالحيرة.

«**مَا بَيْنَ يَدِي وَلِسَانِي / يَتَدَفَّقُ نَهْرٌ / لَا أَعْرِفُ مِنْ أَيْنَ يَسِيلُ / وَأَيْنَ يَصُبُّ / وَكَيْفَ تُدَافِعُ فِيهِ المَاءُ / فَأغرق سِرْجِي وَحِصَانِي**» (شمس‌الدين، ٢٠٠٩،ج١: ١٦١).

وهذه الحيرة ودهشة الشاعر قد تجري في المنظر الطبيعي بحيث يصل الشاعر إلى درجة اليأس والقنوط في مقصده:

«**إِلَى أَيْنَ تَمْضِي / وَفِي أَيِّ لَيْلٍ مِنَ الْأَرْضِ تَهْوِي انْكِسَارَاتِ أَقْدَامِكَ الْعَارِيَةِ؟ / إِلَى أَيْنَ يَا أَيُّهَا الْعَاشِقُ الجبلِي الْأَخِير؟**» (المصدر نفسه: ٨٠).

إن الفن في انتخاب عبارة «انْكِسَارَاتِ أَقْدَامِكَ الْعَارِيَةِ» لا تؤكد علو المعرفة وطلب الكمال فقط بل إنما تصور لنا نهاية الحياة العرفانية لدى الشاعر. لذا نرى الشاعرين قد وصفا حيرتهما العرفانية في إطار أسئلة من المبدأ ومقصدهما.

الحيرة في العرفان كأمر بديهي يدخل في قلب العارف وتكون نهايتها معرفة البارئ عز وجلَّ (روزبهان بقلى شيرازى، ١٣٧٤: ٤٨٧). وهذا أمر واضح فإن وصول شخص عارف وصاحب المقام العالي في العرفان كالعطار هو دليل على نهاية المطاف في هذا السلوك العرفاني وهو معرفة الحق جل علاه. وبنظرة تأملية أدق إلى ما جاء على لسان هذا العارف حول هوية الحيرة وأحوال السالك طريق الحيرة. فإننا نجد أنه عندما تفتح أبواب الغيب على العارف وتكشف له الأسرار، هذا دليل على رؤية الحق وشهوده لدى العارف. وبهذا يثبت أن العطار العارف قد وصل إلى الحيرة من خلال هذه التجليات والمكاشفات الروحية. ومن خلال التأمل في أشعار شمس الدين يبدو لنا أن الشاعر في مقام شاعر متبحر وليس في مقام العارف فقط، قد وصل إلى الحيرة من خلال تأسيه بأستاذه العطار. على العموم فإن شمس الدين من خلال نظرته الثاقبة والتأملية نجد عنده ضباب من الحيرة والأسئلة المتكررة باقية دون الجواب لا يستطيع أحدٌ أن يصل إليها من خلال المكاشفات الروحية إلى الحيرة والتيه إلا العطار النيسابوري.

٢-٤. الموت

لم ينظر العطار إلى الموت بنظرة الفناء بل نظرته إلى الموت نظرة دقيقة وإيمانية ويرى أن نهاية الحياة في هذه الدنيا إنما هي رحلة وانتقال إلى الملكوت. وعنده إن الإنسان بعد الموت يكون جميلا ويتخلص من القيود. وهذه النقطة تشير إلى الجمال المعنوي والحرية بعد الممات. إنه ينظر إلى الموت بنظرة تفائلية والموت في نظره ليس ظاهرة كريهة تنتهي بالفناء بل إن الموت مسير ينتهي إلى البعث والنشور. إن العطار لن يخاف من الموت ويقر بالموت ويمجده.

نرى العطار في أبيات يُصرُّ ويُؤَكِّدُ على حقانية الكلام الذي يتمحور حول الولادة الرفيعة والعالية بعد الممات في الدنيا فيقول:

عشق، در معشوق فانی گشتن است مردن او را زندگانی گشتن است

(عطار نيشابورى، ١٣٦٥: ٤٠٦)

العشق الحقيقي هو الفناء في ذات المعشوق والموت في هذا المسار هو عين الحياة

من وجهة نظر العطار إن الموت ليس فناء الكائن الحي بل الموت هو حياة خالدة في حضور المعشوق وهو الله.

چو در دنیا به مردن اوفتادی یقین می‌دان که در عقبی بزادی

(عطار نيشابورى، ١٣٨٠: ٧٥)

عندما تصاب في الحياة الدنيا بالممات اِعلم فإنك ستولد من جديد في الآخرة

إن الشاعر يعتقد أن الموت حياة جديدة ويعتبر الموت ولادة وبداية لحياة خالدة. وهذا الموت في العشق الالهي إنام هو ممر لحياة أبدية وخالدة.

به دنیا در، به مرگ افتادن تست به عقبی در، بمردن، زادنِ تست

(المصدر نفسه)

إن الموت في الحياة الدنيا ليس إلا ولادة جديدة لحياة أخرى. أي إنك عندما تموت في هذه الحياة تبدأ لك حياة جديدة ولا تقبل الزوال.

حسب اعتقاد العطار إن الحياة مزيجة من قوى الموت وقوى الحياة. والموت في رأي العطار نوع من الولادة والبقاء والحياة الجديدة. وهذا الشاعر يعلن بصياحة أن خلاصة الحياة ومجملها يحصل في الفناء والموت:

تـــا نيـــايى در فنـــا كـــم كاســـتى در بقـــا هرگـــز نبينـــى راســـتى

(المصدر نفسه: ٣٦٩)

إذا لم تحصل وتنال الفناء فإنك تبقى في نقصان. وإنك في البقاء لن تجد أيَّ حقيقة. أي عندما تموت تفني فإنك تولد من جديد وترى الحقيقة كما هي ولن تدرك ذلك قبل الممات والفناء في الله. الشاعر العطار من خلال نظرته حول الموت يحاول إزالة التوهم والرجعة إلى الإصالة والحقيقة، وإن كانت فكرة الموت عنده مأخوذة من النظرة العرفانية والحالة الوجدانية ولكن هذه الفكرة تعني اليقظة والجهد والأمل والعناية بمسئلة الخلود وعدم ادراك الأمور الدنيوية. من جانب آخر، من وجهة نظر العطار أن الإنسان ليس موجوداً محدوداً يسير نحو الموت؛ بل للإنسان وجود ما وراء الموت وموته اكتمال لهو بداية لحياة خالدة والوصول إلى المعنى الحقيقي الذي له تأثير إيجابي على حياة الفرد. كما أن الانقطاع عن الله والتوجه نحو غيرالله يكون سببا لهبوط الإنسان.

في الشعر العربي المعاصر بسبب الأزمات السياسية والاجتماعية كالحروب والفقر والرجعية والتخلف وما إلى ذلك، اهتم الشعراء كثيراً بمعالجة ظاهرة الموت. والفكرة حول الموت في الشعر المعاصر لم تكن مقرونة بالقنوط والتشاءوم. ونظرة شمس الدين تشبه كثيراً نظرة العطار حول الموت. وهذا بسبب تَعرُّف الشاعر على آراء العطار وأفكاره من خلال البحث في مؤلفاته وكتبه. إن الشاعر شمس الدين ينظر إلى ظاهرة الموت العامة والمستمرة بنظرة إيجابية. وهو كالعطار يرى أن الحياة والموت شيءٌ واحدٌ. وعنده أن الموت تواصل للحياة بل مسير ينتهي إلى السعادة والحياة. فالشاعر يقرّ بالموت ويمجده؛ لأن في الممات توجد لذة الحياة: «كل موت جميل/ للموت طعم الحياة» (شمس الدين، ٢٠٠٩/ج ١: ١٨٥).

فالشاعر شمس الدين ينظر إلى الموت كحياة خالدة والموت في أشعاره هو نوع من العشق: «**هَلْ تَحِبُّ كَيْ تَمُوت / هَلْ تَمُوتُ كَيْ تُحِبّ / مَا الَّذِي يَدُورُ فِي الْخَفَاء / أُحِسُّ أَنَّنِي / أَفَقْتُ مِنْ إِغْفَاءٍ طَوِيلَةٍ / لِأَبْصُرَ الْحَيَاةَ فَجْأَةً فِي الْمَوْتِ**» (اليأس من الوردة، ٢٠٠٩: ٩٢).

الشاعر شمس الدين يرى أن الموت حياة جديدة. وينبغي أن يكون عاشقاً لكي يفنى في حب معشوقه ويحيى عنده ونظرته هذه تشبه نظرة العطار حول الموت. إن الشاعر من خلال رسمه الجميل وتعبيره الفني يشبه الموت بالحياة الجديدة وأن الموت يوقظ الإنسان من غفلته الطويلة لكي يغوص في بحر الحب ويغرق ويجر في شرايينه وعروقه دم الأمل وأن يختم حياته في أمل الوصل إلى محبوبه ويحصل على حياة جديدة ويشاهد نفسه في محياء المعشوق الملكوتي.

«**أُحِبُّكَ حَتَّى الْمَوْت أَمُوت / لِأَحْيَا فِيكَ / فَمَنْ فِينَا يُحْيِي الْآخَرَ/ رجل مات ليولد منك ثانيةً**». (المصدر نفسه)

إن شمس الدين بسبب الأحداث التي طرأت عليه في حياته، في بعض الأحيان لديه نظرة تشاؤمية حول الموت وبسبب تلك الحوادث يخاف من الموت.

«**إنّنى أخشى غدا حين أموت / أن تغطّينى خيوط العنكبوت / ثمّ يأتى الذئب كى ينبش أحشاء التراب / يعبث اللصّ بأكفانى ويدمينى الغراب / ثمّ رشّوا الزهر فوق القبر والطيب البهار...**» (شمس الدين، ٢٠٠٨: ٩٤).

إن العطار وهو عارف وسالك في طريق الحق يستعمل الثبات والتريث في علاجه لقضية الموت وبنظرة ثابتة وإيجابية ينظر إلى الموت؛ في حال أن شمس الدين لا يوجد عنده أي ثبات في نظرته حول الموت تارة يقرُّ بالموت ويمجده وتارة يهرب ويخاف من قضية الموت والفناء.

في حال أن كلا الشاعرين لا يريان الموت ظاهرة كريهة بل إنام معتقدهما حول الموت ناتج عن الرؤى الزهدية والعرفان الإسلامي بالنسبة للحياة الدنيا؛ وكلاهما يريان أن الموت هو حياة جديدة.

٣. النّتيجة

إنَّ معرفة محمد على شمس الدين، الشاعر الشيعي الشهير من جنوب لبنان، بالشاعر العطار النيسابورى وتأثره منه لها جوانب إيجائية قبل أن تكون ألفاظ وعبارات؛ ومعنى ذلك أن شمس الدين حاول أن يستقي إلهاماته الشعرية العرفانية من المعاني العميقة الموجودة في شعر العطار وأن ينهج منهج العطار في سرد القصيدة والأبيات العرفانية من أجل هذه الغاية نراه يمتح من المعين الصافي لدى العطار في شعره العرفاني وفي معظم أشعاره نجد هذا التأثر جلياً.

في حال أنَّ الشاعر شمس الدين وهو شاعر مقتدر حاول أن يوسع دائرة شعره أكثر وباستلهامه من العطار انتخب الألفاظ والعبارات وألبسها ثوباً معاصراً جديداً. ومن المضامين المأخوذة من العطار هي المعرفة الوجودية ووحدة الوجود والحيرة والموت التي نراها بكثرة فأشعار شمس الدين وقد ضاهى بذلك أستاذه العطار في توظيف تلك المضامين العرفانية.

إن شمس الدين في مسئلة وحدة الوجود يشترك مع العطار وإنه يرى أن جميع الكائنات مظهر من الله سبحانه وتعالى وقد يتصل مع عناصر الطبيعة والكون من خلال الوحدة المرسومة. وكأنَّ جميع مظاهر الكون رغم من تنوعها وتعددها تشكل جزءا من كيان الشاعر. إن شمس الدين كالعطار اتخذ تمثيل المرآة وسيلة سهلة لبيان نظرية وحدة الوجود.

إن الشاعر شمس الدين من خلال ترجمة «وادي الحيرة» للعطار بـ «أرض الحيرة» قد رسم أوصاف تلك الديار وهي تضاهي وادي الحيرة لدى العطار. من جانب آخر إنه في مقام شاعر ذي فكرة ثاقبة حاول الكشف عن معرفة البارئ عز وجل وقد عجز عن ذلك وقد أصيب بالحيرة أمام عظمة الخالق وبدأ بالأسئلة التي بقيت دون حلٍّ من مبدئه ونهايته في الكون. إن الشاعر شمس الدين نظراً لظروفه السياسية والاجتماعية الخاصة كانت لديه عناية فائقة حول الموت ورغم من تشابهه مع العطار حول الموت كان يراه كأستاذه مرحلة جديدة للحياة ولكنه بسبب الظروف السائدة كانت لديه نظرة تشاؤمية حول الموت.

٤. الهوامش

(١) ولد محمد علي شمس الدين عام ١٩٤٢م في قرية «بيت يا حون» في جنوب لبنان وقد قضى أيام طفولته وحداثته في تلك القرية. جدّه من ابيه من كبار القرية وإمام جماعتها. كان له صوت حسن وفي أيام شهر محرم يحضر في مراسيم الحسيني ويقرأ المراثي بصوت حزين بين أهالي القرية وكانت تلك الأناشيد والمراثي فتحت له باباً نحو الشعر الديني والتراث الثقافي الشيعي في جنوب لبنان. إنّ عائلة الشاعر وريثة الكتب الفلسفية والفقهية وقصائد الشاعر التي بقيت في الأجيال المتوالية في أسرهم، وتلك العلوم والدراسات قد ساهمت في إثراء آراء شمس الدين وإذكاء قريحة هذا الشابّ (بابطين، ٢٠٠٢: ٤٤). وهكذا، فإن الحياة في أحضان الطبيعة والتمتع بالهدوء في ضوء الشمس الذهبية ونسيم الصباح، مع رائحة الورود الجميلة في السهول والتلال قد أدمج في روح شمس الدين الشاب، الجوَّ الروحي لأيام تاسوعا وعاشورا من القرية وبعث في روحه المناجاة والنوحة مع التّأثّر العميق والشوق المتزايد الأمر الذي تبلور في شعره فيما بعد. اعترف الشاعر محمد علي في قصائده المبنية على التصوف من تأثر لشعراء الإيرانيين نظير: «مولانا» و «العطار» و «الحافظ»، منوّها إلى وجهة نظره، ويستند شعره ومجموعات شعره إلى بعض التجارب مثل الثقافة العربية والإسلامية والإنسانية (بيدج، ١٣٨٩: ٩٣). إنه رغم من تأثره الخاص من العطار

لم يبوح بذكره صريحاً ولكنه في مكان آخر يصف نفسه بأنه من مواطني العطار ويقول: إني ولدت في نيسابور. ويصف نفسه بأنه تابع للعطار. وفي مكان آخر يتحدث بوضوح عن منطق الطير للعطار فيقول: «عرش آصف باقٍ فی مناعته أو منطق الطير فيما خطه الرسل» (شمس‌الدين، ٢٠٠٩: ٣٠٨). إن في شعره لطافة ونعومة وإيقاع داخلي قد جرى في جو من العرفان والتصوف رغم من أن الشاعر بين انتاجاته الشعرية بلغة رزينة ومحكمة ولكنه استطاع أن يبينها بلغة سهلة ومعاصرة (روشنفكر، جمشيدی، ١٣٩٣: ٥٦). إنَّ شمس الدين في انتمائه إلى العرفان الإيراني . الإسلامي يعترف بإن صلته بالعرفان الإيراني يرجع إلى ماضيه من جهة وإلى تعرفه على العرفاء الكبار الإيرانيين من خلال دراسته وكتاباتهم من جهة أخرى (المحادثة مع الشاعر بتاريخ٩٣/١٠/٢٣). إن لشعر هذا الشاعر تدفقاً موسيقياً هادئا داخلياً يُتلقي عادة في فضاءات صوفية وعرفانية. رغم من أن الشاعر يتلقاها بلغة بسيطة دارجة للغاية، ومع ذلك تم التعبير عنها بقوة. (روشنفكر، جمشيدي،١٣٩٣: ٥٦).

المصادر

الف: الكتب

- **قرآن كريم.**
- **نهج البلاغة.**

١. ابن عربی، محيی الدين (١٤٠٥)؛ **الفتوحات المكية**، مصحح عثمان يحيی، المجلّد ١٤، قاهره: المكتبة العربيه.

٢. ابو ابراهيم، مستملی بخاری (١٣٩٢)؛ **شرح التصوف لمذهب التصوف**، تهران: ميراث مكتوب.

٣. بقلی شيرازی، روزبهان (١٣٧۴)؛ **شرح شطحيات**، تصحيح هانری كربن، چاپ سوم، تهران: كتابخانه طهوری.

٤. بيات، محمدحسين (١٣٨٥)؛ **مبانی عرفان و تصوف**، تهران: دانشگاه علامه طباطبايی.

٥. بيدج، موسی (١٣٨٩)؛ **مقاومت و پايداری در شعر عرب از آغاز تا امروز**، تهران: بنياد حفظ نشر و ارزش‌های دفاع مقدس و پژوهشگاه علوم و معارف دفاع مقدس.

٦. پورجوادی، نصرالله (١٣٥٨)؛ **سلطان طريقت**، چاپ اوّل، تهران: آگاه.

٧. جوادی آملی، عبدالله (١٣٩٣)؛ **حق و تكليف در اسلام**، قم: اسراء.

٨. ركن آبادی، ليلی(١٣٩٢)؛ **مقاومت در شعر قيصر امين پور و محمد علی شمس الدين**. رساله دكتری دانشگاه خوارزمی تهران.

٩. روشنفكر، اكرم؛ جمشيدی، ناهيد (١٣٩٣)؛ **نمادهای پايداری در شعر معاصر لبنان**، چاپ اوّل، رشت: كتيبه گيل.

١٠. زيتون، علی مهدی (١٩٩٦م)؛ **لغة محمد علی شمس‌الدين الشعرية**، بيروت: سلسلة الأدب الحديث.

١١. سجادی، سید جعفر (١٣٧٠)؛ **فرهنگ لغات، اصطلاحات و تعبیرات عرفانی**، چاپ اوّل، تهران: طهوری.

١٢.شمس‌الدین، محمد علی (٢٠٠٩)؛ **الأعمال الشعرية**، ٢ جلد؛ الطبعة الأولى، بيروت: مؤسسة العربية للدراسات والنشر.

١٣. ..... (٢٠٠٢)؛ **أميرال الطيور**، الطبعة الأولى، بيروت: دارالآداب

١٤. ..... (١٩٩٢)؛ **طيور الى الشمس المرّة**، الطبعة الأولى، بيروت: دارالآداب.

١٥. ..... (٢٠٠٢)؛ **مماليک عالية**، الطبعة الأولى، بيروت: دارالآداب.

١٦. ..... (١٩٩٢)؛ **أناديك ياملكي وحبيبي**، الطبعة الأولى، بيروت: دارالآداب.

١٧. ..... (٢٠٠٩)؛ **اليأس من الوردة**، الطبعة الأولى، بيروت: دارالآداب.

١٨. عطار نیشابوری، فرید الدّین (١٣٨۴)؛ **دیوان**، تصحیح تقی تفضّلی، تهران: علمی و فرهنگی.

١٩. عطار، فرید الدین (١٣٧٨)؛ **منطق الطیر**، تصحیح دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.

٢٠. ..... (١٣۶۵)؛ **مصیبت‌نامه**، تهران: سخن.

٢١. ..... (١٣٨٠)؛ **اسرار نامه**، تصحیح سید صادق گوهرین، چاپ دوم، تهران: زوار.

٢٢. علی بن عثمان، هجویری (١٣۶٣)؛ **کشف المحجوب**، مقدمه محمود عابدی، تهران: سروش.

٢٣. ..... (١٣۶٨)؛ **منطق الطیر**، تصحیح: سید صادق گوهرین، چاپ هشتم، تهران: علمی فرهنگی.

٢٤. فولادی، علیرضا (١٣٨٩)؛ **زبان عرفان**، تهران: سخن.

٢٥. کاکایی، قاسم (١٣٨٢)؛ **وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت**، تهران: هرمس.

٢٦. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (١۴٠٣)؛ **بحار الانوار**، محقق: جمعی از محققان، چاپ دوم، بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

٢٧. معجم البابطين للشعراء العرب المعاصرين (٢٠٠٢)، جمع و ترتيب و تنفيذ هيئة المعجم، المجلد الخامس، الطبعة الثانية.

٢٨. همتی، همایون (١٣۶٢)؛ **کلیات عرفان اسلامی**، تهران: امیرکبیر.

٢٩. یاحقی، محمد جعفر (١٣۶٩)؛ **فرهنگ اساطیر**، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی سروش.

٣٠. یزدان‌پناه، یدالله (١٣٩٣)؛ **مبانی و اصول عرفان نظری**، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

٣١. یثربی، سید یحیی (١٣٧۴)؛ **فلسفه عرفان: تحلیلی از اصول، مبانی و مسائل عرفان**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.

ب: المجلاّت

٣٢. امین مقدسی، ابوالحسن؛ محمدی، اویس (**١٣٩٣**)؛ «بررسی تطبیقی مضامین هستی‌شناسانه عبدالله البردونی و جلال الدین رومی»، **مجله ادب عربی دانشگاه تهران**، دورهٔ ۶، شمارهٔ۲، صص ۲۲۳– ۲۴۲.

٣٣. میرزایی، فرامرز (**١٣٨٩**)؛ «مرگ اندیشی خیامی در آثار دو شاعر فارسی و عربی: صلاح عبدالصبور و نادر نادرپور»، **فصلنامه پژوهش‌های زبان و ادبیات تطبیقی**، شمارهٔ۱، بهار ۱۳۸۹، صص ۱۵۹–۱۷۷.

٣٤. صادقی، مجید؛ عروجی، راضیه (**١٣٩٥**)؛ «حیرت در عرفان»، **مجله پژوهش‌های فلسفی کلامی**، دورهٔ ۷، شمارهٔ ۲۸، صص ۳۱–۶۳.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

کاوش‌نامهٔ ادبیّات تطبیقی (مطالعات تطبیقی عربی - فارسی)
دانشکدهٔ ادبیّات و علوم انسانی، دانشگاه رازی، کرمانشاه
سال هشتم، شمارهٔ ۳۲، زمستان ۱۳۹۷ هـ ش/ ۱۴۳۹ هـ ق/ ۲۰۱۸ م، صص ۱۴۷-۱۶۳

بررسی تطبیقی مضامین هستی‌شناسانه محمد علی شمس‌الدین و فریدالدین العطار نیشابوری[۱]

فهیمه میرزائی جابری[۲]
دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیّات عربی، دانشگاه اصفهان، ایران
سردار اصلانی[۳]
دانشیار گروه زبان و ادبیّات عربی، دانشگاه اصفهان، ایران
سید رضا سلیمانزاده نجفی[۴]
دانشیار گروه زبان و ادبیّات عربی، دانشگاه اصفهان، ایران
حسین آقاحسینی[۵]
استاد گروه زبان و ادبیّات فارسی، دانشگاه اصفهان، ایران

چکیده
محمدعلی شمس‌الدین، شاعری با گرایش‌های عرفانی و متأثّر از عطار نیشابوری است؛ از جمله این تأثیرات حضور مضامین هستی‌شناسانه، وحدت وجود، حیرت و مرگ در شعر اوست. با وجود اهمیّت خاص مفاهیم هستی‌شناسی در شعر هر دو شاعر و آثار فراوانی که در این زمینه نوشته‌اند، تاکنون در این موضوع پژوهشی انجام نشده است؛ بنابراین در این مطالعه سعی شده است با استفاده از روش توصیفی- تحلیلی و با توجه به اصل تأثیر و تأثّر ادبی که در مکاتبی چون؛ مکتب فرانسه مطرح شده است، این مضامین در شعر هر دو شاعر بررسی شوند. همچنین، با توجه به تأثیرپذیری شمس‌الدین از عرفان اسلامی- ایرانی و آثا عرفانی در ادبیّات فارسی چگونگی و شباهت‌ها و تفاوت‌های کاربرد این مفاهیم در شعر او در مقایسه با عطار تحلیل و تبیین شد. نتایج نشان داد، هر دو شاعر در چگونگی و میزان به کارگیری مضمون وحدت وجود با یکدیگر تشابه دارند. همچنین نگرش هر دو شاعر به مرگ به منزلهٔ حیات و تولّدی دوباره است.

واژگان کلیدی: ادبیّات تطبیقی، محمد علی شمس‌الدین، اعطار نیشابوری، وحدت وجود، حیرت.

---

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۷/۳۰ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۳/۲۰
۲. رایانامه: fahimehmirzai723@gmail.com
۳. رایانامهٔ نویسندهٔ مسئول: sardareaslani@yahoo.com
۴. رایانامه: rezanajafi84@yahoo.com
۵. رایانامه: aghahosaini@gmail.com

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی