

بحوث في الأدب المقارن (فصلية علمية - محكمة)

كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة رازي، کرمانشاه

السنة الثامنة، العدد ٣٢، شتاء ١٣٩٧ هـ. ش/١٤٣٩ هـ. ق/٢٠١٨ م، صص ١٤٧-١٦٣

## دراسة مقارنة للمضامين الأنطولوجية لمحمد علي شمس الدين وفريد الدين العطار النيسابوري<sup>١</sup>

فهيمه ميرزائي جابري<sup>٢</sup>

طالبة الدكتوراه، في فرع اللغة العربية وآدابها، جامعة إصفهان، إيران

سردار أصلاني<sup>٣</sup>

أستاذ مشارك في قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة إصفهان، إيران

سيدرضا سليمانزاده نجفي<sup>٤</sup>

أستاذ مشارك في قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة إصفهان، إيران

حسين آقاحسيني<sup>٥</sup>

أستاذ في قسم اللغة الفارسية وآدابها، جامعة إصفهان، إيران

### الملخص

إنَّ محمد علي شمس الدين شاعر لديه اتجاهات عرفانية وهو متأثر من العطار النيسابوري ومن جملة هذه التأثيرات إننا نجد مضامين وجودية ومفاهيم حول وحدة الوجود وكذلك الحيرة العرفانية والرؤى حول الموت والفناء في أشعاره. ورغم من أهمية المفاهيم حول المعرفة الوجودية في أشعار كلا الشعارين 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 الشعارين على طريقة المدرسة الفرنسية للأدب المقارن بشكل وصفي وتحليل المحتوى في أشعار هذين الشعارين. ونظراً لتأثر شمس الدين من العرفان الإسلامي الإيراني والمؤلفات حول العرفان في الأدب الفارسي، فإننا حاولنا في هذه الدراسة تبين كيفية التشابه والخلاف في توظيف تلك المضامين من خلال المقارنة بين أشعار شمس الدين والعطار النيسابوري. تشير النتائج إلى أن كلا الشعارين قد تشابها في التعبير عن وحدت الوجود وكذلك نظرتهما إلى الموت فإنَّها توحى بأنَّ الموت ولادة جديدة.

الكلمات الدلالية: الأدب المقارن، محمد شمس الدين، العطار، وحدة الوجود، الحيرة.

تاريخ القبول: ١٤٣٩/٩/٢٥

١ تاريخ الوصول: ١٤٣٩/٢/٢

٢. العنوان الإلكتروني: fahimehmirzai723@gmail.com

٣. العنوان الإلكتروني للكاتب المسؤول: aslani@fgh.ui.ac.ir

٤. العنوان الإلكتروني: najaf@fgh.ui.ac.ir

٥. العنوان الإلكتروني: aghahosain@fgh.ui.ac.ir

## ١. المقدمة

## ١-١. إشكالية البحث

إن الوجودية أو المعرفة الوجودية هي فرع من الفلسفة وهي تعالج الوجود بما أنه موجود. وبشكل تقليدي فهي تعتبر الشق المهم من الفلسفة المتأخرية، التي تحاول الأجوبة عن الأسئلة التي تطرح حول معرفة الوجود وعلّة تكون الكائنات ومن ثمّ المبحث الأساسي حول معرفة البارئ عزّ وجلّ؛ لأنه هو غاية الغايات ومنشئ الكائنات. لأنه من وجهة نظر العرفاء أن الكون هو وجود محض والوجود المحض هو الله. لذلك فإن في العرفان الإسلامي المعرفة الوجودية تعادل معرفة البارئ عزّ وجلّ. من جملة المضامين حول الوجودية، هي الرؤية حول وحدة الوجود التي تبين أن ذات الوجود هو واحد ويتمثل في وجود الله عزّ وجلّ وما عدا ذلك من الكائنات هو ظهور وتجلي من تلك الذات أو من متعلقات تلك الذات. وإن العرفاء لبيان تلك الرؤية استخدموا بعض الأمثال ومن تلك 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 تبارك وتعالى عندئذ يشعر بالحيرة ويظهر العجز من نفسه ولا يستطيع أن ينطق. ولكن المضمون الثاني الذي يرتبط بالمعرفة الوجودية هو الرؤية حول الموت باعتباره تجديداً للحياة. والعرفاء رغم من الإذعان بظاهرة الموت، فإنهم يحدون تلك الظاهرة؛ لأنهم يجدون حياة جديدة من خلال الموت. جدير بالذكر أن مضامين الوجودية في المؤلفات العرفانية للشاعر المعاصر اللبناني محمد شمس الدين<sup>(١)</sup>، بما لديها من الطابع الصوفي، فإنها تضاهي كثيراً آراء الشاعر العارف الإيراني العطار النيسابوري. لذلك نُسجت تلك الأشعار على الطابع الصوفي والعرفاني. يبدو أن انشغال الشاعر شمس الدين بتلك المضامين هو نتيجة علاقة الشاعر بالعرفان الإيراني الذي تعرّف عليه الشاعر من خلال معرفته بأشعار العطار الذي كانت المضامين العرفانية غالبية على أشعاره وتكرّر بشكل متفاوت. وبهذه المقدمة ومن خلال هذا العرض الجيز نحاول تبين مضامين المعرفة الوجودية والحيرة والموت وكذلك تمثيل المرآة في أفكار وآراء هذين الشعارين العرفانية. بعض النتائج تشير إلى أن شمس الدين كأستاذة العطار النيسابوري قد أصابته الحيرة في وادي التحير بعد تعرّفه على عظمة الخالق وكأستاذة لديه فكرة خاصة حول الموت بأن الموت هو تجديد للحياة جديدة وكذلك كأستاذة استفاد من تمثيل المرآة لحصول إدراك 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 متابعتة للسلوك العرفاني، يحسب العطار خاتماً ويجعل نفسه فصلاً لتلك الخاتمة فيقول: «أنا في نيشابور وأنت مقيمٌ فيها / وتبعته الي بيتك قلبي حتى ألقاك / ودنوت وخانتني قدماي / فوجدتُ على السجّادة خاتمك الفضيّ وكنتُ أنا نقش الخاتم» (شمس الدين، 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 الباقر أن يدرس بقية القصائد الفارسية. لذلك وإن كانت آراءه لا تشبه تماماً آراء العرفاء الإيرانيين، ولكن شمس الدين نفسه يعترف بتأثره من العطار النيسابوري وأنه لا يستطيع أن ينحاد عن آراء العطار وأفكاره.

## ١-٢. الضّورة والأهميّة والهدف

لا يمكن جحد أهمية مواضيع المعرفة الوجودية التي تعدّ مَبَانِيًا 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 المواجس 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 التأثير. 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، لا بدّ من القول، بأنّ بعض المقالات قد كتبت حول مبادئ الفكرة الوجودية في شعر جلال الدين الرومي، بما في ذلك مقال بعنوان «نحج الرومي في الوجودية» من قبل حسن أكبري بيرق ومقال آخر بعنوان «الأنثروبولوجيا عند العطار النيسابوري»، ولكن وفيما يتعلق بالدراسة المقارنة لموضوعات علم الأنطولوجيا، فقد كتب أبو الحسن أمين مقدسي مقالا بعنوان «دراسة مقارنة للموضوعات الأنطولوجية عند عبد الله البردوني وجلال الدين الرومي»، ولكن فيما يختص بدراسة مقارنة لأفكار محمد علي شمس الدين والعطار النيسابوري، لم يطبع أثر حتى الآن.

## ١-٥. منهجية البحث والإطار النظري

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 الشعاعين.

## ٢. البحث و التحليل

### ٢-١. الوحدة الوجودية

من أهمّ المباحث المرتبطة بالمعرفة الوجودية التي تعالج مسئلة الوجود بشكل خاص ويعتبرها البعض مرادفة للوجودية، هي الفكرة حول معرفة الوحدة الوجودية ولها مكانة مرموقة في أشعار الشعاعين. إنّ 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 عربي، 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 أي صلة بالشرك 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 (همتي، 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 لذلك يطلق عليها مجازا. هذا الكلام لا يعني إنكار البارئ وإنكار الكون. يقول العرفاء نحن نفر بالكثرة في العالم

ولكن نقول إن هذه الكثرة من مظاهر الكون وليس الوجود نفسه. (يزدانپناه، ١٣٩٣: ٨٤) من أجل، هذا فإننا نستطيع 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 خطأً 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 شيء 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 إلا ورأيت الله فيه». ولكن العبارة الثانية: هو الكلام المنقول عن الشبلي حيث قال: «ما رأيت شيئاً قط إلا الله» (فولادی، ١٣٨٩: ٣١٠). وكذلك ادعى البعض أن هذه المسئلة (الوحدة واتحاد العارف مع الكون) ترتبط بالحالة النفسية وذلك عندما يواجه العارف تجربته العرفانية (المصدر نفسه: ٢٤٤). إن اتحاد نفس العارف مع الكون أو «اتحاد المشاهدة» هي من المباني الأصلية والمهمة لدى الشعاعين ومن خلال دراسة آثار العطار من رؤى الشاعر حول فكرة الوحدة الوجودية وصلنا إلى نقاط هامة وهي:

عرش و عالم جز طلسمی بیش نیست      اوست و بس این جمله اسمی بیش نیست  
درنگر کاین عالم و آن عالم اوست      نیست غیر او و گر هست آن هم اوست

(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. تمنع في الكون، فإنك تجد أن هذا العالم وأن ذلك العالم هو الله ولا شيء سواه وإن كان شيء موجود.

جمله يك ذات است اما متصف      جمله يك حرف و عبارت مختلف

(عطار نیشابوری، ١٣٦٥: ٨)

تجد أن الأشياء مرجعها ذات واحدة ولكنها متعددة الأوصاف. الأشياء كلها حرف واحد ولكن العبارات مختلف  
مرد می باید که باشد شه شناس      گر بیند شاه را در صد لباس

(عطار نیشابوری، ١٣٦٨: ١٧٧)

تتطلب هذه الرؤية أناس ذوي معرفة وإن وجدوا المعرفة في الألبسة ينبغي عليهم أن يكشفوا عن الحقيقة. ولكن الميزة الخاصة في آراء العطار الوجودية هي أن معرفة العطار الوجودية هي فناء الجزء في الكل وكذلك يتبرى عن فكرة الاتحاد والحلول، بحيث يعتقد مطلقاً باستغراق الجزء في الكل. ولكي يثبت بأن لا وجود للاتحاد والحلول في هذه الوحدة وإنما هي مجرد استغراق مباني الأفكار في هذا المجال ويشبه الجزء بالقطرة والظل بالصورة. ويعتقد أيضاً أن الكثرة أمر اعتباري وأن الوحدة أمر حقيقي للعالم والوحدة هي عين الكثرة. وعندنا أن الوحدة ليست الوحدة العديدة.

گر یکی است این همه یکی      بگذار که عدد را قفا نمی دانم

(عطار نیشابوری، ١٣٨٤: ٥٤١)

إن كان شئ موجود فإنما هو الواحد ليس سواه  
اترك العدد والحساب والتعدد فإني لأبالي بالعدد  
همه و هيچ و چون از خویش  
فارغ گـردیم او ماییم و ما او

(المصدر نفسه: ٤٠)

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

ولكن نقطة الاشتراك بين الشعارين 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 فكراً مع العرفاء والعطار خاصة في مسألة وحدة الوجود ولذلك يعتقد بأن الوجود حقيقة وتجري هذه الحقيقة في جميع الكائنات وأن الماهيات كالسما والأرض والجمادات والحيوانات ليست إلا اعتباريات وليس لها حقيقة خارجية وأن جميع الكائنات مظاهر لتلك الحقيقة الواحدة. لذلك فإنه نال الاتحاد مع عناصر الكون. كأنما جميع مظاهر الحياة وعناصرها رغم من تنوعها وتعددتها فإنها شكلت جزءاً من كيان الشاعر الداخلي وكأنما الشاعر ارتبط ارتباطاً وثيقاً وملاصقاً 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 شآبيب من المطر...» (شمس الدين، ٢٠٠٩: ٨٠).

فاختلفت رؤية الشاعر عن الآخرين، بل أينما ينظر كأنه 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 والريجة 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:

«وَأَنْتَ يَا جَمِيلُ / يَا مُكْهَرَبَ الدَّمَاءِ وَالْأَسْلَاكِ وَالْأَشْجَارِ / وَأَعَدَّتْنِي بِأَنْ يَكُونَ هُنَاكَ مَوْعِدٌ مَعَكَ / فَيَخْتَلِي الْحَبِيبُ بِالْحَبِيبِ / قُلْتُ لِي: أَرَأَيْكَ فِي الْأَرَاكِ» (شمس الدين، ٢٠٠٩: ٤٢)

هذا هو تضرع 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 بالمرأة

إن العرفاء التجأوا لضرب المثل بالأشياء الحسية والمادية لتسهيل استيعاب فكرة وحدة الوجود وإن كان المثل لا يعبر دقيقاً 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 المرأة. تصوروا شخصاً واقفاً 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. لذلك 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 الله وحده وأنه له الوجود الحقيقي وبقيّة الموجودات إنما هي ظل ومظهر من ذات الحق. ولو تأملنا مثل المرأة، لوجدنا أن جمع الصور الحاصلة ليس صورة واحدة وإنما لكل صورة شكل خاص ترتبط به نوع المرأة؛ إذن فلا نغنى من وحدة الوجود أن الكائنات في العالم شيئاً 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 لتبين هذه الرؤية يستخدم المرأة مثلاً فيقول:

تويي از روى ذات آيينه شاه شه از روى صفاتى آيه توست

(عطار نيشابورى، ١٣٨٤: ٣٠)

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

إن تشبيه الانسان بالمرأة يعني أن الله سبحانه خلق الإنسان كهيئته وقد أغدق عليه الكثير من الصفات الربوبية وقد أعطاه الجمال من ذاته. فتارة يدعو الإنسان هو باسمه وتارة 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.

هر كه در اين دايره دوران كند نقطه دل آينه جان كند

چون رخ جان ز آينه دل بديد جان خود آينه جانان كند

(المصدر نفسه: ٢٤٣)

كل من دار في هذه الدائرة جعل مرآة الروح نقطة القلب

عندما رأى صورة الروح في مرآة قلبه جعل نفسه مرآة لله الواحد

مع بصيرة عميقة وحسب الحديث قرب النوافل هذا من الواجب أن يجعل نفسه مرآة لأفعاله وأعماله وعبارة أخرى يكون هو مرآة للعالمين. إن الحق ذاته وبأحدثه هو جامع للكمالات ومرآة تامة لمظاهر الخليقة. وقد تجلّت وظهرت في مرآة عن صورته جميع الصور وغاب هو عن المرأة. إن مرآة وجود البارئ ظهرت جلياً في نهاية رحلة الطيور في كتاب منطق الطير حيث جاءت في جواب الطيور المتحيرة:

بى زفان آمد از آن حضرت خطاب كآينه است اين حضرت چون آفتاب

هر كه آيد خويشتن بيند در او جان و تن هم جان و تن بيند در او

(عطار نيشابورى، ١٣٧٨: ٣٦٦)

جاء الخطاب من حضرة الحق دون شرح وتفصيل الحق واضح كالشمس وهذه هي المرأة

كل من يأتي يَر نفسه في المرأة 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 التحلي في الدارين يجدون مرح الخيال وينكرون إصباته. إنهم عندما يشاهدوا أنفسهم في مرآة الحق يجدوا ذاتهم إنما أفضل من الماء والتراب ولذلك ينتخبون

طريقة أخرى. إن شمس الدين كان ملهما من هذه الفكرة من تمثيل العطار يحاول تبين العلاقة بينه وبين الحق تبارك وتعالى بطريقة خاصة. وهكذا يتحدث لنا عن الحق ذاته الذي ظهر مع أحديته جامعاً للكلمات ومرآة لمظهر جميع الخلق. اجتمع جمعٌ حول نحر صافٍ كالمرآة حتى يغمص أصابعهم في الماء الصافي. يجيل 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 الوحدة 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.

«المرآة / حين اجتمعوا حول النهر / وكان النهر صيباً / وجدوا وجهاً منسياً / مطموراً تحت ركاب الماء فاختصموا / حتى نشبت في الماء أظافرهم / قال: الأول: هذا وجهي / وهوى في النهر كصياد أعمى / قال الثاني: بل وجهي / لن يأخذه مني أحد بعد الآن قال الثالث: وجهي ... وجهي / و علامته / تعبت تحت الجفنين / أمّا الرابع ... (وهو أقلّ التدمان كلاماً ...) / فأماط عن الوجه المنسي لثاماً وتأمل فيه / كمن يتأمل في صورته / فرأى سبب الملهة: لا شيء / سوى / وجه المرآة» (أميرالطير، 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 واحداً لا تجتمع قبيها الأضداد وتجتمع هذه الأشياء في وجود البارئ عز وجل وجود العارف وتحد 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 (كاكاي، ١٣٨٢: ٤٤١).

في حال يقال: لا نستطيع معرفة مباني الكون إلا عن طريقة صور الأضداد. والحيرة ليست شيئاً 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 يك بيرهنست گودو تن باش

(عطار نيشابوري، ١٣٨٤: 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 نيشابوري، ١٣٦٨: ٣٢٨)

أنت أنا أو أنت يكون بعد بيننا إنني 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 كنا ضدين لمجتمعان / فقد اضطربت 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).

مستلمي البخاري وهو صاحب كتاب «شرح التعرف لمذهب التصوف» يرى أن حقيقة المعرفة هي الدهشة والتحير ويعتقد أنه 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 وانتهاء للمعرفة (مستلمي بخاري، ج ٢، 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». (هجویری، ١٣٦٣: ٣٤٥)

عندما يشاهد العارف عظمة الله تبارك وتعالى بين الوجود واللاوجود وبين الوجود والعدم وبين الوحدة والتعددية 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 الدلائل واستقصوها غاية الاستقصاء إلى أن أدهم ذلك النظر إلى العجز والحيرة فيه» (ابن عربي، ١٤٠٥: ٢١٧/٤).

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 زدني تحيرا فيك» (مجلسي، ١٤٠٣: ٢٢/٤٤٣).

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

يعتقد ابن العربي أن العقل لا يستطيع إدراك ذات الباري 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 تُوصّل 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 يوح بها.

هر که زد توحید بر جاننش قدم جمله گم گردد از او نیز هم

(عطار نیشابوری، ١٣٦٨: ٧٨)



## كل من أصابه التوحيد في نفسه زال عنه جميع الهمم الغم

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

وبنظرة عميقة إلى ما يصفه لنا العطار حول ماهية الخيرة وأحوال العارف وسالك طريق الخيرة، ينكشف لنا أنه عندما تفتح 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 والملكويتية 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 العقلائي ويكون في شكل مفاهيم دنيوية في تطبيقه على الصم والعمى والغير محرم، عندئذ تجد أوصاف الأبصار والأسماع مكاتها اللازمة وتصل إلى التحير العقلي والبكمة والمتاهة الفكرية. يقصد من ذلك أن السالك في مرحلة الشهود يكون في حالة السكر ولكنه في مقام القضاة والوصف فيكون في التحير والازدواجية في القول (صادقي، ١٣٩٥: ٥٦).

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

المسئلة الاخرى أن الذي يصاب بالخيرة في وصف شمس الدين في وادي الخيرة لا يستطيع كالعطار أن يحظي برؤية الباري عزّ وجل و إنما يبقى متعطشا للقاء؛ لأن ليس في مقام العارف حتى يكون كالعطار يصل إلى الخيرة نتيجة لتجلي الباري. «رَجُلٌ يَسْكُنُ فِي أَرْضٍ / تَدْعِي: «أَرْضُ الْخَيْرَةِ» / يَغْمُضُ عَيْنَيْهِ عَلَى الْأَشْيَاءِ / فَيَبْصُرُ كُنْهُ الْأَشْيَاءِ / رَجُلٌ يَسْكُنُ فِي وَحْدَتِهِ / حُدُودُ «الْخَيْرَةِ» غَامِضَةٌ / تَمْتَدُّ مِنَ الْخَابُورِ وَمُفْتَرَقِ التَّهْرِينِ / إِلَى أَرْضِ الْمَابِينِ / رَجُلٌ مُلْقَى فِي حَيْرَتِهِ / لَا يَعْرِفُ أَيُّنَ يُقِيمُ / رَجُلٌ يَعْطِشُ فِي بَرِّيَّةِ هَذَا الرَّبِّ» (شمس الدين، ٢٠٠٢، ج ٢: 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 وعبارة 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 الباري عزوجل حيث جاء في نصوص الشريعة: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» (مجلسي، ١٤٠٣: ٩٩). من أجل هذا فإنه لا توجد معرفة ذات أهمية كمعرفة الذات لذا نجد إمام الباقر (ع) يقول: «لَا مَعْرِفَةَ كَمَعْرِفَتِكَ بِنَفْسِكَ» (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.

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

إن العطار النيسابوري، باعتباره عارفاً متأهلاً، 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:

كجا بومد، كجا رقتم، كجا ام من، نمى دائم به تاريخى در افتادم، ره روشن نمى دائم

(عطار نيشابورى، ١٣٨٤: ٤٥٤)

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

اي دل تو كجايى او كجا آخر اين خود چه سخن بود كجا گشتيم

(المصدر نفسه: ٤٩٠)

يا قلبي أين أنت أين هو ما هذا الكلام أين صرنا؟

فيما يختص بحيرة شمس الدين تجدر الإشارة بأن أساس الحلقة 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 أفكاره 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 ويصاب بالحيرة.

«ما بين يدي ولساني / يتدقق نهر / لا أعرف من أين يسيل / وأين يصب / وكيف تدافع فيه الماء / فأغرق سرجي وحصاني» (شمس الدين، ٢٠٠٩، ج١: ١٦١).

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

«إلى أين تمضي / وفي أي ليل من الأرض تهوي انكسارات أقدامك العارية؟ / إلى أين يا أيها العاشق الجلي الأخير؟» (المصدر نفسه: ٨٠).

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

الحيرة في العرفان كأمر بديهي يدخل في قلب العارف وتكون نهايتها معرفة البارئ عز وجلّ (روزبهان بقلبي شيرازي، 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 نظريته الثابتة والتأملية نجد عنده ضباب من الحيرة والأسئلة المتكررة باقية دون الجواب لا يستطيع أحد أن يصل إليها من خلال المكاشفات الروحية إلى الحيرة والتيه إلا العطار النيسابوري.

## ٢-٤. الموت

لم ينظر العطار إلى الموت بنظرة الفناء بل نظره إلى الموت نظرة دقيقة وإيمانية ويرى أن نهاية الحياة في هذه الدنيا إنما هي رحلة وانتقال إلى الملكوت. وعنده إن الإنسان بعد الموت يكون جميلاً 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 ومجده.

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

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

(عطار نيشابوري، 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      يقين می دان که در عقبی بزادی

(عطار نيشابوري، ١٣٨٠: ٧٥)

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

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

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

(المصدر نفسه)

إن الموت في الحياة الدنيا ليس إلا ولادة جديدة حياة 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:

تا نيایی در فنا کم کاستی      در بقا هرگز نبیننی راستی

(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 نظريته 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 لهُ بداية حياة خالدة والوصول إلى المعنى الحقيقي الذي له تأثير إيجابي على حياة الفرد. كما أن الانقطاع عن الله والتوجه نحو غير الله يكون سببا لهبوط الإنسان.

في الشعر العربي المعاصر بسبب الأزمات السياسية والاجتماعية والحروب 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 تُعرّف 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 شيء واحد. وعنده أن الموت تواصل للحياة بل مسير ينتهي إلى السعادة والحياة. فالشاعر يقرّ بالموت ومعده؛ 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 تُحِبُّ كَيْ تَمُوتُ / هَلْ تَمُوتُ كَيْ تُحِبُّ / مَا اللَّيْ يَدُورُ فِي الْخَفَاءِ / أَحْسُنْ أَنْبِي / أَفَقْتُ مِنْ إِعْفَاءٍ طَوِيلَةٍ / لِأَبْصَرِ الْحَيَاةَ فَجَاءَةً فِي الْمَمُوتِ» (اللباس من الورد، ٢٠٠٩: ٩٢).

الشاعر شمس الدين يرى أن الموت حياة جديدة. وينبغي أن يكون عاشقاً لكي يفنى في حب معشوقه ويحیی عنده ونظريته 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 ويعرق ويجر في شرايينه وعروقه دم الأمل وأن يجتم حياته في أمل الوصل إلى محبوبه ويحصل على حياة جديدة ويشاهد نفسه في محياء المعشوق المللكوتي.

«أَجْبُكَ حَتَّى الْمَمُوتِ أَمُوتُ / لِأَحْيَا فِيكَ / فَمَنْ فِينَا يُحْيِي الْآخَرَ / رَجُلٌ مَاتَ لِيُولِدَ مِنْكَ ثَانِيَةً». (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.

«إِنِّي أَحْشَى غدا حين أموت / أن تغطيني خيوط العنكبوت / ثم يأتي الذئب كي ينيش أحشاء التراب / يعبث اللصّ بكفاني ويدميني الغراب / ثم رشوا 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 نظره حول الموت تارة يقرُّ بالموت ويمجده وتارة يهرب ويخاف من قضية الموت والفناء.

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

### ٣. النتيجة

إنَّ معرفة محمد علي شمس الدين، الشاعر الشيعي الشهير من جنوب لبنان، بالشاعر العطار النيسابوري وتأثره منه لها جوانب إيجابية قبل أن تكون ألفاظاً 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 التأثير 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 مسألة 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 وتعددتها تشكل جزءاً من كيان الشاعر. إن شمس الدين كالعطار اتخذ تمثيل المرأة 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 ثابتة 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 تشابحه 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 وحدثته في تلك القرية. جدّه من ابيه من كبار القرية وإمام جماعتها. كان له صوت حسن وفي أيام شهر محرم يحضر في مراسم الحسيني ويقرأ المراثي بصوت حزين بين أهالي القرية وكانت تلك الأناشيد والمراثي فتحت له باباً نحو الشعر الديني والتراث الثقافي الشيعي في جنوب لبنان. إنَّ عائلة الشاعر وريثة الكعب الفلسفية والفقهية وقصائد الشاعر التي بقيت في الأجيال المتوالية في أسرهم، وتلك العلوم والدراسات قد ساهمت في إثراء آراء شمس الدين وإدكاء فريضة هذا الشاب (بابطين، ٢٠٠٢: ٤٤). وهكذا، فإن الحياة في أحضان الطبيعة والتمتع بالهدوء في ضوء الشمس الذهبية ونسيم الصباح، مع رائحة ورود الجميلة في السهول والتلال قد أدمج في روح شمس الدين الشاب، الجوّ الروحي لأيام تاسوعا وعاشورا من القرية وبعث في روحه المناجاة والنوح مع التأثير 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»، منوهاً 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 ييوح 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 منطلق الطير للعطار فيقول: «عرش آصف باقي في مناعته أو منطلق الطير فيما خطه الرسل» (شمس الدين، ٢٠٠٩: ٣٠٨). إن في شعره لطافة ونعومة وإيقاع داخلي قد جرى في جو من العرفان والتصوف رغم من أن الشاعر بين اتجاذه الشعرية بلغة رزينة ومحكمة ولكنه استطاع أن يبينها بلغة سهلة ومعاصرة (روشنفكر، جمشیدی، ١٣٩٣: ٥٦). إن شمس الدين في انتمائه إلى العرفان الإيراني. الإسلامي يعترف بأن صلته بالعرفان الإيراني يرجع إلى ماضيه من جهة وإلى تعرفه على العرفاء الكبار الإيرانيين من خلال دراسته وكتابتهم من جهة أخرى (المحادثة مع الشاعر بتاريخ ١٠/٢٣/٩٣). إن لشعر هذا الشاعر تدفقاً موسيقياً هادئاً داخلياً يُتلقى عادة في فضاءات صوفية وعرفانية. رغم من أن الشاعر يتلقاها بلغة بسيطة دراجة للغاية، ومع ذلك تم التعبير عنها بقوة. (روشنفكر، جمشیدی، ١٣٩٣: ٥٦).

## المصادر

### الف: الكتب

• قرآن كريم.

• نهج البلاغة.

١. ابن عربي، محيي الدين (١٤٠٥)؛ الفتوحات المكية، مصحح عثمان يحيى، المجلد ١٤، قاهره: المكتبة العربية.
٢. ابو ابراهيم، مستملی بخاری (١٣٩٢)؛ شرح التصوف لمذهب التصوف، تهران: ميراث مكتوب.
٣. بقلي شیرازی، روزبهان (١٣٧٤)؛ شرح شطحیات، تصحيح هانری كرن، چاپ سوم، تهران: كتابخانه طهوري.
٤. بیات، محمدحسين (١٣٨٥)؛ مبانی عرفان و تصوف، تهران: دانشگاه علامه طباطبائی.
٥. بيدج، موسی (١٣٨٩)؛ مقاومت و پایداری در شعر عرب از آغاز تا امروز، تهران: بنیاد حفظ نشر و ارزش های دفاع مقدس و پژوهشگاه علوم و معارف دفاع مقدس.
٦. پورجوادی، نصرالله (١٣٥٨)؛ سلطان طریقت، چاپ اول، تهران: آگاه.
٧. جوادی آملی، عبدالله (١٣٩٣)؛ حق و تکلیف در اسلام، قم: اسراء.
٨. رکن آبادی، لیلی (١٣٩٢)؛ مقاومت در شعر قیصر امین پور و محمد علی شمس الدین. رساله دکتری دانشگاه خوارزمی تهران.
٩. روشنفکر، اکرم؛ جمشیدی، ناهید (١٣٩٣)؛ نمادهای پایداری در شعر معاصر لبنان، چاپ اول، رشت: کتیبه گیل.
١٠. زیتون، علی مهدی (١٩٩٦م)؛ لغة محمد علی شمس الدین الشعرية، بیروت: سلسلة الأدب الحديث.

١١. سجادی، سید جعفر (١٣٧٠)؛ فرهنگ لغات، اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، چاپ اول، تهران: طهوری.
١٢. شمس‌الدین، محمد علی (٢٠٠٩)؛ الأعمال الشعرية، ٢ جلد؛ الطبعة الأولى، بیروت: مؤسسة العربية للدراسات والنشر.
١٣. .... (٢٠٠٢)؛ **أمیرال طیور**، الطبعة الأولى، بیروت: دارالآداب
١٤. .... (١٩٩٢)؛ **طیور الی الشمس المزة**، الطبعة الأولى، بیروت: دارالآداب.
١٥. .... (٢٠٠٢)؛ **ممالیک عالیة**، الطبعة الأولى، بیروت: دارالآداب.
١٦. .... (١٩٩٢)؛ **أنادیک یاملکی وحیسی**، الطبعة الأولى، بیروت: دارالآداب.
١٧. .... (٢٠٠٩)؛ **الیأس من الوردة**، الطبعة الأولى، بیروت: دارالآداب.
١٨. عطار نیشابوری، فرید الدین (١٣٨٤)؛ **دیوان**، تصحیح تقی تفضلی، تهران: علمی و فرهنگی.
١٩. عطار، فرید الدین (١٣٧٨)؛ **منطق الطیر**، تصحیح دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
٢٠. .... (١٣٦٥)؛ **مصیبت‌نامه**، تهران: سخن.
٢١. .... (١٣٨٠)؛ **اسرار نامه**، تصحیح سید صادق گوهرین، چاپ دوم، تهران: زوار.
٢٢. علی بن عثمان، هجویری (١٣٦٣)؛ **کشف المحجوب**، مقدمه محمود عابدی، تهران: سروش.
٢٣. .... (١٣٦٨)؛ **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 (١٤٠٣)؛ **بحار الانوار**، محقق: جمعی از محققان، چاپ دوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
٢٧. معجم البابطين للشعراء العرب المعاصرين (٢٠٠٢)، جمع و ترتیب و تنفيذ هيئة المعجم، المجلد الخامس، الطبعة الثانية.
٢٨. همتی، همایون (١٣٦٢)؛ **کلیات عرفان اسلامی**، تهران: امیرکبیر.
٢٩. یاحقی، محمد جعفر (١٣٦٩)؛ **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. یشربی، سید یحیی (١٣٧٤)؛ **فلسفه عرفان: تحلیلی از اصول، مبانی و مسائل عرفان**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزة علمیه.

ب: المجالات

۳۲. امین مقدسی، ابوالحسن؛ محمدی، اویس (۱۳۹۳)؛ «بررسی تطبیقی مضامین هستی شناسانه عبدالله البردونی و جلال الدین رومی»، *مجله ادب عربی دانشگاه تهران*، دوره ۶، شماره ۲، صص ۲۲۳-۲۴۲.
۳۳. میرزایی، فرامرز (۱۳۸۹)؛ «مرگ اندیشی خیامی در آثار دو شاعر فارسی و عربی: صلاح عبدالصبور و نادر نادرپور»، *فصلنامه پژوهش های زبان و ادبیات تطبیقی*، شماره ۱، بهار ۱۳۸۹، صص ۱۵۹-۱۷۷.
۳۴. صادقی، مجید؛ عروجی، راضیه (۱۳۹۵)؛ «حیرت در عرفان»، *مجله پژوهش های فلسفی کلامی*، دوره ۷، شماره ۲۸، صص ۳۱-۶۳.



کاوش‌نامه ادبیات تطبیقی (مطالعات تطبیقی عربی - فارسی)  
دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه رازی، کرمانشاه  
سال هشتم، شماره ۳۲، زمستان ۱۳۹۷ هـ ش / ۱۴۳۹ هـ ق / ۲۰۱۸ م، صص ۱۴۷-۱۶۳

## بررسی تطبیقی مضامین هستی‌شناسانه محمد علی شمس‌الدین و فریدالدین العطار نیشابوری<sup>۱</sup>

فهیمة میرزائی جابری<sup>۲</sup>

دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه اصفهان، ایران

سردار اصلانی<sup>۳</sup>

دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه اصفهان، ایران

سید رضا سلیمانزاده نجفی<sup>۴</sup>

دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه اصفهان، ایران

حسین آقاحسینی<sup>۵</sup>

استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه اصفهان، ایران

### چکیده

محمد علی شمس‌الدین، شاعری با گرایش‌های عرفانی و متأثر از عطار نیشابوری است؛ از جمله این تأثیرات حضور مضامین هستی‌شناسانه، وحدت وجود، حیرت و مرگ در شعر اوست. با وجود اهمیت 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 تأثر ادبی که در مکاتیبی 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 ادبیات 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 منزله حیات و تولدی دوباره است.

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

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۳/۲۰

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۷/۳۰

۲. رایانامه: fahimehmirzai723@gmail.com

۳. رایانامه نویسنده مسئول: sardareaslani@yahoo.com

۴. رایانامه: rezanajafi84@yahoo.com

۵. رایانامه: aghahosaini@gmail.com

