Teosofia: Indonesian Journal of Islamic Mysticism
Vol. 13, No. 2, 2024, pp.323-354
e-ISSN: 2540-8186; p-ISSN: 2302-8017
DOI: 10.21580/tos.v13i2.22415

Ibn al-Fāriḍ wa Ramz al-Madāma fi al-Qasīda al-Khamriyya

Pradibyo Herdiansyah,[1*] Yani'ah Wardani,[2] Ahmad Hashif Ulwan [3]

1 Department of Arabic Education, Faculty of Tarbiyah and Teacher Training, KH. Mukhtar Syafaat University Banyuwangi, Indonesia
2 Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Adab and Humanities, Syarif Hidayatullah State Islamic University Jakarta, Indonesia
3 Higher Institute of Islamic Civilization of Tunis, University of Ez-Zitouna, Tunisia

* Corresponding author: debyrasyach@gmail.com

Article History:
Received: 19 July 2024
Accepted: 18 Dec 2024
Published: 20 Dec 2024

How to cite this article:
Pradibyo Herdiansyah, Yani'ah Wardani, and Ahmad Hashif Ulwan "Ibn al-Fāriḍ wa Ramz al-Madāma fi al-Qasīda al-Khamriyya" *Teosofia: Indonesian Journal of Islamic Mysticism* 13, no 2 (2024): 323-354. https://doi.org/10.21580/tos.v13i2.22415

Copyright © 2024 by Teosofia: Indonesian Journal of Islamic Mysticism. This publication is licensed under a CC BY-SA.

Abstract: This research delves into the symbolism within Ibn al-Fāriḍ's *Qaṣīdah Khamriyyah*, a prominent Sufi poem from the 14th century that utilizes wine as a metaphor for spiritual experiences. The poem reinterprets wine beyond mere intoxication, likening it to the 'holy water' mentioned in the Qur'an, specifically the *Zanjabīl* and *Salsabīl* springs in paradise. Ibn al-Fāriḍ views wine as an essential element for a *sālik* (seeker) striving for unity with the Divine Beloved, marking the peak of their spiritual journey. This study uncovers the philosophical and symbolic layers of wine's descriptions in the poem by linking textual analysis with interpretative commentary. Ultimately, it argues that Ibn al-Fāriḍ's work transcends aesthetic beauty, offering profound insights into mystical experiences and the pursuit of divinity within Sufism, enriching our understanding of spiritual symbolism in his poetry.

Contribution: This research contributes new insights into the understanding of the intricate relationship between the aesthetic beauty of Ibn al-Fāriḍ's poetry and its profound mystical meanings. It enhances understanding of spiritual experiences and the pursuit of the Divine in Sufism, positioning Ibn al-Fāriḍ as a masterful poet and a significant thinker in the quest for unity with the Beloved.

Keywords: Ibn al-Fāriḍ, sufism, symbol, wine ode.

ابن الفارض ورمز المدامة في القصيدة الخمرية

برادیبیو هردیانشاه،[1] یانعة وردان،[2] أحمد حاصف علوان[3]

1 قسم في تعليم اللغة العربية، جامعة كياهي حاجي مختار شفاعة بانيوانجي

2 قسم في كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية جاكرتا

3 المعهد العالي للحضارة الإسلامية، جامعة الزيتونة تونس

بريد إليكتروني: debyrasyach@gmail.com

تاريخ المقالة :

تاريخ الاستلام :١٩ يوليو ٢٠٢٤

تاريخ القبول :١٨ ديسمبر ٢٠٢٤

تاريخ النشر :٢٠ ديسمبر ٢٠٢٤

الاقتباس:

Pradibyo Herdiansyah, Yani'ah Wardani, and Ahmad Hashif Ulwan "Ibn al-Fāriḍ wa Ramz al-Madāma fi al-Qasīda al-Khamriyya" *Teosofia: Indonesian Journal of Islamic Mysticism* 13, no 2 (2024): 323-354. https://doi.org/10.21580/tos.v13i2.22415

حقوق الطبع والنشر:2024 ©

Teosofia: المجلة الإندونيسية للتصوف الإسلامي.

هذا المنشور مرخصة بموجب**CC BY-SA**

ملخص: تتناول هذه الدراسة الرمزية المعقدة في القصيدة الخمرية لابن الفارض الشاعر الصوفي المصري في القرن الرابع عشر. تعتبر هذه القصيدة استكشافا لمفهوم المدامة التي يتجاوز تفسيرها الحرفي ليجسد نسيجا غنيا من التجارب الروحية في العالم الصوفي. يستخدم ابن الفارض المدامة ليس كمادة مسكرة، بل كاستعارة قوية للحب الإلهي والتنوير الروحي. ويشبه عملية شرب الخمر بفعالية تذكر الحبيب، مما يوحي بأن هذه الممارسة تبدأ رحلة تحويلية نحو الوحدة الإلهية. تعتبر هذه الدراسة أن المدامة، بالنسبة لسالك الطريقة الصوفية، يرمز إلى المنابع المقدسة المشار إليها في القرآن، وبشكل خاص الينابيع السماوية مثل زنجبيل وسلسبيل. كل رشفة من هذا الإكسير الإلهي تمثل خطوة أقرب نحو الحبيب الحقيقي وهو مصدر الوجود والحب. تعبر أبيات ابن الفارض عن الفكرة القائلة بأن الحب الإلهي هو القوة الأساسية التي تنبثق منها كل الخلق. تربط هذه المقالة بين تحليل النصوص الشعرية لابن الفارض مع الشروح التقليدية للكشف عن والدلالات الفلسفية للرمزية المرتبطة بالمدامة. من خلال تفسير الحالات العاطفية والروحية ومن عدسة التقاليد الصوفية، يكشف هذا البحث كيف يؤدي تجربة الحب والإسكار الإلهي إلى تجاوز الثنائية، مما يؤدي في النهاية إلى حالة من الفناء والوحدة الإلهية. علاوة على ذلك، تؤكد الإشارات إلى سورة الإنسان على القوة التحويلية للخمر في السعي الروحي، وتسلط الضوء على قدرته على تحرير الشارب من الأنا والارتباطات الدنيوية.

مساهمة: تساهم هذه الدراسة في رؤى جديدة لفهم عمل ابن الفارض، حيث يفترض أن جماليات شعره متشابكة بعمق مع المعاني الصوفية الدقيقة. وتعزز هذه الدراسة فهمنا لتعقيدات التجارب الروحية والسعي إلى الإلهي داخل التقليد الصوفي، حيث تعرض ابن الفارض ليس فقط كشاعر بارع ولكن كمفكر مهم يتردد صدى عمله مع البحث الأبدي عن الوحدة مع الحبيب الحقيقي.

الكلمات الرئيسية: ابن الفارض، تصوف، رمز، القصيدة الخمرية.

المقدمة

منذ البداية، كانت التصورات الصوفية للحياة جزءًا من العالم الإسلامي، وبحلول القرن التاسع الميلادي، بدأت تظهر في الشعر العربي. لقد نظر العديد من القراء في العصور الوسطى والحديثة إلى هذا الشعر باعتباره روايات شعرية عن العقيدة الصوفية تعكس مساعي الصوفية لوصف تجربة عميقة عاطفية غامرة.[1] ومع ذلك، فإن مثل هذه التفسيرات تعتمد في كثير من الأحيان على مفاهيم رومانسية للشعر تؤكد على وحدة الفرد وتعزل الشعر عن سياقاته الاجتماعية والدينية والأدبية الكبرى.[2] ومن المؤكد أن بعض الشعراء يحاولون تصوير تجربة دينية أو ستحضار حالات مزاجية مماثلة بالوسائل الجمالية. ومع ذلك، فإن كلمات الشعر لا تكون ذات معنى إلا إذا كانت تنقل للآخرين تجربة الحياة التي تنطوي عليهم وتحركهم بشكل خيالي. الشعر الصوفي هو رؤية جماعية بقدر ما هي رؤية فردية للواقع تفسر الوجود الإنساني لتضفي على الحياة معنى وأهمية.[3] لهذا السبب، لكي نقدر تأثير الشاعر الصوفي الإسلامي، يجب علينا تحليل شعره ليس فقط في سياق حياة شاعر معين ولكن أيضا في سياق أنظمة المعتقدات الدينية والتعبير عنها ضمن التقاليد الأدبية الراسخة.[4]

وفي جوهر التراث الشعري العربي توجد القصيدة الغنائية وقصيدة الحب أو الغزل التي كانت بمثابة الوسيلة الأساسية للتعبير الشعري العربي بدءًا من استخدامها قبل الإسلام. كانت الأبعاد الرسمية والرمزية لهذه الأشعار بمثابة أساس للشعر الصوفي الإسلامي الذي يوفر طريقة للتأمل والتواصل فيما يتعلق بالأشياء ذات الأهمية الجماعية. ومع ذلك، فإن العديد من معتقدات ما قبل الإسلام لم تعد مقبولة في الوسط الإسلامي. لذلك، تمت إعادة صياغتها في أشكال جديدة، وغالبًا ما تم إضفاء الطابع الإنساني عليها واستيعابها من خلال طبيعة الاستعارة الرمزية والمثيرة للذكريات.[5] وهكذا، فإن الرموز الأساسية للثقافة العربية تم إدراكها وتلوينها من قبل المسلمين وهمومهم، وتكتسب بشرة معينة بمرور الوقت. إن المعاني المتعددة، والدقيقة في كثير من الأحيان، لهذه الرموز كانت مناسبة للاستخدامات الدينية والشعرية التي كانت وظيفتها تأسيس وجود إنساني ذي معنى في عالم يبدو غير مبالٍ.[6] تعكس العديد من الزخارف والاستعارات في الشعر الصوفي الإسلامي عملية تكوين الأساطير هذه، ويستخدمها الشعراء لتعميق الشعور وتأثير شعرهم. تم تعزيز الطابع الصوفي لهذا الشعر بشكل أكبر من خلال استخدام الاستراتيجيات البلاغية – وخاصة علم

---

1 Joseph Hill, "Sufism Between Past and Modernity," in *Handbook of Contemporary Islam and Muslim Lives* (Cham: Springer International Publishing, 2021), 55–80, https://doi.org/10.1007/978-3-030-32626-5_9.

2 Zakkī Mubārak, *Al-Taṣawwuf Al-Islāmī Fī Al-Adab* (Cairo: Mu'assasah Hindāwī, 2012), 69.

3 Ghālī Nua'ymī, "Mustawayāt Al-Ramz Al-Ṣūfī" (Ma'had al-Buḥūth wa al-Dirāsāt al-'Arabiyyah Cairo, 2009), 81.

4 Meis Al-Kaisi, "Rethinking Conceptual Sufism: A Synthesis of Islamic Spirituality, Asceticism, and Mysticism," *Teosofi: Jurnal Tasawuf Dan Pemikiran Islam* 11, no. 2 (October 27, 2021): 169–93, https://doi.org/10.15642/teosofi.2021.11.2.169-193.

5 Rezwan Hadi, "A Critical Study of Baleki's Point of View on the Implicit Metaphor," *Adab-E-Arabi (Arabi Literature)* 9, no. 1 (2017): 173–89, https://doi.org/https://doi.org/10.22059/jalit.2017.125317.611273.

6 J. E. B. Lumbard, "From Hubb to Ishq: The Development of Love in Early Sufism," *Journal of Islamic Studies* 18, no. 3 (September 1, 2007): 345–85, https://doi.org/10.1093/jis/etm030.

البديع، بما في ذلك الطباق والجناس والبارونوماسيا أو التورية، والتي قدمت فرصًا جديدة ومثيرة لكل من التجريد والتركيب إلى درجة الحس المواكب.

وربما لم يكن أحد أكثر حساسية لهذا التراث الشعري العربي من عمر بن الفارض (1181-1235 م) هذا. ولد ابن الفارض في القاهرة عام 576 هـ/ 1181م، وأصبح عالماً دينياً وشاعراً محترماً، معروفاً بموضوعاته الصوفية. ويبدو أن أحد أبناء ابن الفارض، كمال الدين محمد، كان يملك بيده مخطوطة من أشعار ابن الفارض قبل وفاته عام 632هـ/1235م، وأصبحت هذه القصائد نواة مجموعة بعنوان ديوان ابن الفارض جمعه ورتبه علي حفيد ابن الفارض. استهل علي القصائد بقصص عن حياة ابن الفارض الصوفية، وأنهى مجموعته بملحق يضم بعض القصائد الإضافية التي يعتقد أنها لجده. تمت قراءة مجموعة هذا الحفيد ونسخها كثيرًا على مر القرون، وظلت هي الطبعة القياسية لشعر ابن الفارض حتى اليوم.

أثار ابن الفارض في قصائده باستمرار، بل وعبّر أحيانًا، عن رؤية صوفية للوجود المليء بالحب الإلهي والنور. ومن الضروري لهذه القصائد الذكر أو التذكر، في جانبيه الشعري والصوفي. فمن الناحية الشعرية، غالبًا ما يبدأ فعل التذكر قصيدة عن الحب والخسارة والشوق. وفي موضوع الشعر الديني بشكل خاص، قد يسلط الشاعر أحلامه على شخصيات شعرية مختلفة لتفعيل الدراما الداخلية يعبر من خلالها عن أفكاره ومشاعره وهو يبحث عن حضور إلهي في داخل نفسه.[7] في بعض الحالات، أثرت التخصصات التأملية على شكل ومحتوى هذا الشعر، مما أدى إلى ظهور الشعر التأملي. في حالة ابن الفارض، فإن الممارسة الصوفية للذكر، أو التذكر أو التأمل في الله، يتردد صداها في العديد من قصائده، ولا سيما قصيدته الشهيرة قصيدة الخمرية وكلاسيكيته الصوفية نظم السلوك.[8] في هذه القصائد وغيرها، يعتمد ابن الفارض على التقاليد الشعرية العربية والتصوف الإسلامي لاستحضار نظرة للوجود يمكن أن يتحول فيها السالك عن طريق الاكتشاف الذي يكشف عن علاقته الحميمة مع العاشق الإلهي.

عبر ابن الفارض في شعره عن اهتماماته وأشواقه الروحية، وأدت الشعبية الهائلة لشعره العربي إلى سمعته الدائمة كأعظم شاعر صوفي عربي، وعلى مدى قرون، كان يحظى بالتبجيل باعتباره صوفيًا. على الرغم من تراجع قدسية ابن الفارض على مدى مائتي عام ماض، إلا أن المجتمعات العربية والإسلامية لا تزال تظهر تقديرًا لا ينقطع لشعره الراقي. ومن الجدير بالذكر أن معاصري ابن الفارض كانوا ينظرون إليه على أنه شاعر في المقام الأول. وهذا لا ينفي أهمية التصوف الإسلامي بالنسبة له وأشعاره التي اشتهر بها بين الأجيال اللاحقة.[9] ومع ذلك، فإن جمال شعره وأمزجته ومعانيه وأهميته الروحية يمكن فهمه وتقديره بشكل كامل في سياقات التصوف الإسلامي والشعر العربي، حيث يظل ابن الفارض هو سلطان العاشقين.

---

7 Abass Taleb Zadeh Shoushtari and Saideh Momayezi, "The Manifestation of the Implied Reader in 'The Wine Ode' and 'The Music of Poetry': A Study of Ibn Al-Farid and Al-A'sha's Anacreontic Verses," *Adab-E-Arabi (Arabi Literature)* 11, no. 2 (2019): 87–107, https://doi.org/https://doi.org/10.22059/jalit.2019.213487.611525.

8 R. Farrin, *Abundance from the Dessert: Classical Arabic Poetry* (New York: Syracuse University Press, 2011), 235.

9 Ibrahim Muhammad A. Salim, "Divine Love and the Mystical Symbol of Ibn Al-Farid and Jalal Al-Din Al-Rumi," *Majallah Buḥūth Al-Sharq Al-Awsaṭ* 12, no. 103 (January 4, 2023): 199–250, https://doi.org/10.21608/mercj.2023.174803.1372.

كما قال مصطفى عبد الرزاق إن ابن الفارض له مكانته الظاهرة اللامعة بين المتصوفة بل هو يعد في النظر الصوفي المصري الأول بلا منازع كما يعد رأسا لشعراء الصوفية من العرب وقد ظفر ديوانه بما لم يظفر به ديوان آخر من تواتر الشراح والمفسرين وعنيت أجناس شتى من الأوربيين وغيرهم بنقل شعره إلى لغاتهم وما زال شعره إلى اليوم يتغناه الصوفيون ويتناشدونه في حلقاتهم.[10] ويقول زكي مبارك إن المعاني الرمزية عند ابن الفارض هي السر في إقبال الناس على شعره ولو لا ذلك لانصرفوا عنه ورأوه أخف من أن ينصب له ميزان. وهو من حيث المعاني فحل من الفحول لأنه استطاع الجمع بين الحقيقة والخيال، والحقيقة عند هذا الشاعر هي الصورة الروحية وأما الخيال فهو الصورة الحسية التي ترمز إلى المعنويات. ويمتاز ابن الفارض بقوة الروح، وذلك كما ورد في بيتين (مجزوء الكامل):

وَحَـــيَاةِ أَشـــــوَاقِي إِلَيـــ لكَ وَحُرمَةِ الصَبرِ الجَمِيلِ

مَا استَحسَنَت عَينِي سِوَا كَ وَلَا صَـــبُوتُ إِلَى خَلِيلِ

وهذان البيتان لا خطر لهما عند من يحفلون بجزالة الألفاظ، ولكنهما على جانب عظيم من القوة عند من يؤثرون المعاني وهل في الحب أجل وأشرف من توحيد المحبوب؟ إن الشاعر يقسم بأشواقه وبحرمة الصبر الجميل يقسم أن عينه ما استحسنت سوى محبوبه وأن قلبه ما صبا إلى محبوب سواه. فقوة المعنى والروح ظاهرة في هذين البيتين ظهورا قويا.[11]

بناء على هذه الخلفية، يهدف هذا البحث إلى كشف المعاني الرمزية الغامضة في القصيدة الميمية الخمرية لابن الفارض التي مطلعها (الطويل):

شَرِبنَا عَلَى ذِكرِ الحَبِيبِ مُدَامَةً سَكِرنَا بِهَا مِن قَبلِ أَن يُخلَقَ الكَرمُ

يبدو أن في هذه الخمرية الميمية لابن الفارض استعمال كلمة المدامة كرمز متعدد الأوجه لا يمثل فقط تجربة الحب الإلهي بل أيضًا الرحلة الروحية نحو التنوير والوحدة مع الحبيب. تتوافق هذه الرمزية مع التقاليد الصوفية الأوسع التي تستخدم استعارات التسمم والنشوة لوصف التجارب الروحية، وأن تصوير الحب الإلهي في القصيدة الخمرية يوحي بأن الحب هو المصدر الأساسي للوجود، كما تشير إليه إشارات ابن الفارض إلى حالات ما قبل الخلق.[12] وسوف يثبت البحث أن تصور الشاعر للحب كقوة أولية يتماشى مع الاعتقاد الصوفي بأن الحب هو الآلية التي من خلالها يأتي كل الكائنات إلى الوجود ويحققون الرضا الروحي، وأن شرب المدامة في القصيدة الخمرية يحفز التحول الشخصي العميق، حيث يختبر السالك الفناء وإدراك الوحدة مع الإله. يستكشف هذا البحث كيف يصف ابن الفارض عملية التسمم الروحي كوسيلة لتجاوز الأنا وتحقيق حالة من الإدراك الإلهي، والتي تردد صداها في مختلف النصوص والتعاليم الصوفية.

---

10 Muḥammad Muṣṭafā Ḥilmī, *Ibn Al-Fāriḍ Wa Al-Ḥubb Al-Ilāhī* (Cairo: Dār al-Ma'ārif, n.d.), 8.

11 Mubārak, *Al-Taṣawwuf Al-Islāmī Fī Al-Adab*, 287.

12 Renate Jacobi, "Mystical Wine: The Khamriyya of Ibn Al-Fāriḍ (576–632/1181–1235)," in *Passed Aroud by a Crescent Wine Poetry in the Literary Traditions of the Islamic World*, ed. Kirill Dmitriev and Christine van Ruymbeke (Beirut: Orient-Institut Beirut, 2022), 293–308, https://doi.org/doi.org/10.5771/9783956509094.

وتعمل هذه القصيدة كنسيج غني بالموضوعات الصوفية، حيث يتجاوز مفهوم الخمر تفسيره الحرفي ليجسد تجارب روحية عميقة داخل التقاليد الصوفية. من خلال استخدام الخمر كاستعارة، يعبر ابن الفارض عن الرحلة التحويلية للسالك نحو تحقيق الوحدة مع الحبيب الإلهي. تسعى هذه الدراسة إلى تسليط الضوء على كيف أن استخدام الشاعر للخمر لا يعكس مجرد التسمم بل يرمز إلى العناصر المقدسة المشار إليها في القرآن، مثل ينابيع زنجبيل وسلسبيل، وبالتالي إثراء فهم التسمم الروحي كمسار للتواصل الإلهي. يدمج هذا البحث بعض كتب الشرح لتفسير الطبقات الفلسفية والرمزية المضمنة في كل تصوير في القصيدة الخمرية. من خلال فحص هذه الأبعاد، يهدف المقال إلى تقديم رؤى جديدة لعمل ابن الفارض وتداعياته الأوسع لفهم الروحانية في التصوف. في النهاية، يسلط هذا الاستكشاف الضوء على أن شعر ابن الفارض ليس مقنعا من الناحية الجمالية فحسب، بل إنه ذو معنى عميق، حيث يقدم منظورا دقيقا للتجارب الصوفية والسعي إلى الاتصال الإلهي داخل الإطار الصوفي. من خلال هذه العدسة، تساهم الدراسة في تقدير أكبر لكيفية قدرة التعبيرات الأدبية على تجسيد الحقائق الروحية المعقدة وتعزيز فهم أعمق للتجربة الإنسانية فيما يتعلق بالإلهي.

وقد سبقت كتابة عدّة دراسات عن ابن الفارض وأعماله الأدبية مثل قصيدته التائية الكبرى أو نظم السلوك وقصيدته الخمرية، إلّا أنّ موضوع صور المدامة المجازية بالتركيز على القصيدة الخمرية لم يحظ بدراسة الباحثين ولم يدخل إلى حيّز التناول في هذه البحوث. أمّا إذا أردنا أن نأتي بدراسات تناولت ديوان الشعر لابن الفارض فيمكننا أن نذكر أطروحة واحد بهمردي سنة 1986 م تحت عنوان اللغة الصوفية ومصطلحها في شعر ابن الفارض.[13] يبحث فيه عن المصطلحات الصوفية والقضايا في الحب والعشق والخمر على مبدأ دلالي في معرفة معاني تلك المصطلحات الرمزية. وكذلك أطروحة سليمان دارين في سنة 1999 م تحصل على أن مفاهيم الحب عند المتصوفة مثل رابعة الصوفية (713-801 م) ومنصور الحلاج (858-922 م) والغزالي وابن عربي وابن الفارض، تتجلى في ستة مراحل، الأولى مرحلة تتميز بمفهوم الزهد، والثانية في تطور الحب كانت رد فعل مباشر لنموذج الخوف، الثالثة النظر إلى أن الحب هو سبب أساسي في خلق المخلوقات والرابعة المعادلة بين علماء الشريعة والمتصوفة.[14]

أما من المستشرقين الذين لهم دور كبير في الدراسة عن قصائد ابن الفارض من خلال التائية الكبرى والخمرية فإميل هومرين. وهو قد قام بتحقيق وترجمة كتاب شرح الخمرية للقيصري إلى اللغة الإنجليزية. بدأ دراسته بعرض ترجمة ابن الفارض الكاملة أساسا على المراجع من طلابه وحفيده. يركز على غزال ابن الفارض باعتباره نتاجًا لتغيير مفاهيم الحب واستخدام الصوفية للغة الحب للتعبير عن موضوع صوفي.[15] ووجدنا أن عددا من المستشرقين في القرن الماضي قد حاولوا عمل الترجمات الأولى وقاموا بدراستها لأشعار ابن الفارض، منهم المستشرق النمساوي هامر بورجشتال الذي كان أول من قام بترجمة التائية الكبرى كلها إلى الألمانية سنة 1854 م إلا أن ترجمته كانت غير دقيقة وغير أمينة

---

13 Wāḥid Behmardī, "Al-Lughah Al-Ṣūfiyyah Wa Muṣṭalaḥuhā Fī Shi'r Ibn Al-Fāriḍ" (Al-Jāmi'ah al-Amrīkiyyah fī Beirut, 1984).

14 S. Derin, "From Rabi'ah to Ibn Al-Farid: Towards Some Paradigms of the Sufi Conception of Love" (The University of Leeds, 1999).

15 T. E. Homerin, *The Wine of Love and Life: Ibn Al-Farid's Khamriyya and Al-Qaysari's Quest for Meaning* (Chicago: University of Chicago Press, 2005).

مع النص الأصلي، حتى علق عليها مستشرق آخر وهو العلامة الإنجليزي رينولد نيكولسون كان ممن جدد الاهتمام بابن الفارض المستشرق الإيطالي القس إجنازيو دي ماتيو الذي قان بترجمة جديدة للتائية الكبرى إلى الإيطالية مع مقدمة هامة لفهم مذهب ابن الفارض الصوفي. ودفع هذا المستشرق صاحبه الآخر كارلو نالينو إلى مضمار الجدال فأنقد ترجمة دي ماتيو وفهمه لشعر ابن الفارض. وإثر ذلك الجدال، قام نيكلسون بترجمة وشرح جزء كبير من التائية الكبرى وصل إلى ثلاثة أرباعها وبعض القصائد الصغرى.[16]

الإطار النظري

الرموز في التقاليد الصوفية

معنى الرمز عند الصوفية كما بين لنا أبو نصر السراج الطوسي (988 م) قائلا "الرمز معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر لا يظفر به إلا أهله."[17] كانت العبارات الصوفية خاصة في القرن الثالث الهجري لها معنيان، الأول أن يستفاد من ظاهر الألفاظ، والآخر يستفاد بالتحليل والتعمق وهو المعنى الخفي ولذلك قال الفناد، وهو من صوفية القرنين الثالث والرابع "إذا نطقوا أعجزك مرمى رموزهم، وإن سكتوا هيهات منك اتصاله."[18] وقد يطلق على الرمز عند الصوفية الإشارة في مقابل العبارة. فالإشارة عندهم "ما يخفى عن المتكلم كشفه بالعبارات للطفاته وهي كناية وتلويح وإيماء لا تصريح."[19]

ويرى أنطون غطاس كرم أن استخدام الصوفيين للرمز بسبب تاريخي بأن الحضارة العباسية اختلط فيها عرب وعجم، ولاء وثقافة وسكنى. وأغلوا في الاختلاط فقبسوا عمن هم أعرق منهم حضارة وصهروا العناصر المتباينة من تراث الهند وفارس والإغريق في عناصرهم الأصيلة. فغدا الأدب ثمرة من مزيج شعوب مختلفة العادات والمقاييس والمذاهب والفكر فاتخذ مراحل جديدة ومنها الأدب الصوفي. لأن التصوف في جوهره يلتقي النزعات الرمزية الفلسفية العامة في مواطن عدة، أشهرها ما يلي (1) الشعراء المتصوفة كانوا يعبرون في مذهبهم الجديد أن كل جميل في الأرض إنما هو لمحة من جمال الله وجعلوا العالم خيالا لا حقيقة. ووحدوا بين ذات الإنسان وذات الله،[20] (2) انعتقوا من الحواس يقيدهم وتسمرهم إلى الأرض فخدروا هذه الحواس وتركوا العنان للروح حتى تنطلق في شطحاتها.[21]

وفي عبارة أخرى أن ما يميز الصوفية الرمزية في التعبير عن حقائق التصوف راجع أساسا إلى أنهم حاولوا أن ينقلوا تجربة نفسية فائقة إلى الغير في لغة الأشياء المحسوسة. ثم إن استعمال الرمز في اللغة الصوفية أمر يعود إلى قصور اللغة الوضعية نفسها، إذ أنها لغة وضعية اصطلاحية تختص بالتعبير عن الأشياء المحسوسة والمعاني المعقولة

16 Ignazio Di Matteo, *Ibn Al-Farid Il Gran Poema Mistico Noto Col Nome Di Al-Ta'iyyah Al-Kubra* (Roma, 1917); R. A. Nicolson, *Studies in Islamic Mysticism* (Cambridge: The University Press, 1921).

17 Al-Sirāj al-Ṭūsī, *Al-Luma' Fī Al-Taṣawwuf* (Cairo: Dār al-Kutub al-Ḥadīthah, 1940), 414.

18 Nājī Ḥusayn, *Al-Ma'rifah Al-Ṣūfiyyah Dirāsah Falsafiyyah Fī Mushkilāt Al-Ma'rifah* (Beirut: Dār al-Hādī, 2006), 129.

19 Ibn 'Ibād al- Randī, *Sharḥ Al-Randī 'Alā Al-Ḥikam Al-'Āṭā'Iyyah* (Cairo: Markaz al-Ahrām, 1988), 129.

20 Henry Corbin, *Al-Khayāl Al-Khallāq Fī Taṣawwuf Ibn 'Arabī* (Ribat: Maṭba'ah Būraqrāq, 2006), 161.

21 Anṭūn Ġaṭṭās Karam, *Al-Ramziyyah Wa Al-Adab Al-'Arabī Al-Ḥadīth* (Beirut: Dār al-Kashshāf, 1949), 112.

في حين أن المعاني الصوفية لا تدخل ضمن نطاق المحسوس. قال الغزالي (1111 م) "لا يحاول معبر أن يعبر عن الحقيقة الصوفية إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح، لا يمكنه الاحتراز". ثم إن الصوفي يلجأ اضطرارا إلى استخدام الأمثلة المحسوسة في التعبير عن معان غير محسوسة وغير معهودة ولذلك قيل "اعلم أن عجائب القلب خارجة عن مدركات الحس. "[22]

أما الرمز الذي اشتهر الشعر الصوفي باستخدامه في تعبيرهم فنزعته الغزلية والخمرية. ولعل المتصوفة قد اصطنعوا هذا الأسلوب الرمزي لأنهم يرون في الكتابة الشعرية وسيلة أولى للإفصاح عن أسرارهم وتقديمهم في إطار شعري لا سيما للتعبير عن حبهم لله. فسلوك طريق الحب عند الصوفي مجاهدة مضنية تمتزج فيها الذكرى بالحلم وتختلط فيها لحظة سكر بانفعال حب أو تجل أو تمن، وتسبق حالة السكر مرحلة الغيبة وهي حالة بين الحب والفناء والسكر لأهل المواجيد. فإذا كوشف العبد بنعوت الجمال حصل له السكر وطرح الروح وهيام القلب.[23] ومنه أن محي الدين بن عربي أولع جمال فتاة حجازية ولعا نفذ به من خلال جمال المخلوق إلى جمال الخالق، وحالة غيبوبته تلك كتب بها "ترجمان الأشواق". والسكر يكون على مائدة العشق الإلهي. وهكذا ترك الصوفية تراثا في الغزل ينم عن تجربة كاملة بالحب تتجلى فيها رقة الشعور، فتراهم وهم يتغزلون بجمال الله والحب له كأنهم يتغازلون امرأة.[24]

أما الرمز عند الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي (1240 م) ليس حقيقة ظاهرية، بل حجة وبرهان قائم بذاته على المعاني الخفية. وهذا تصور ابن عربي كما سبق وغيره من الشعراء، فيقول ابن عربي في ثنايا إحدى قصائده موضحا دلالة الرمز (الرمل):

إِلَّا إِنَّ الرُمُوزَ دَلِيلُ صِدقٍ عَلَى المَعنَى المُغِيبِ فِي الفُؤَادِ
وَإِنَّ العَالَمِـينَ لَهُـم رُمُوزٌ وَأَلـــغَازٌ لِيُدعَى بِالعِـــبَادِ[25]

فقد أبان على هذا ابن عربي في معرفة أقطاب الرموز وتلويحات من أسرارهم وعلومهم في الطريق. فمراده باستخدام هذا الرمز أن يرشد ليعلم منها ما ضربت له وما نصبت من أجله مثلا كما قال تعالى ﴿وَتِلكَ الأَمثَالُ نَضرِبُهَا لِلنَاسِ﴾ (العنكبوت: 43). [26] أما في التائية الكبر فذكر ابن الفارض الرموز بالتلويح أو الإشارة، وذلك كما قال (الطويل):

وَعَـــنِّيَ بِالتَلوِيحِ يَفـــهَمُ ذَائِقٌ غَنِيٌّ عَنِ التَصـرِيحِ لِلمُتَعَنَّتِ
بِهَا لَم يُبح مَن لَم يُبح دَمَهُ وَفِي الـ إِشَارَةِ مَعنًى مَا العِبَارَةُ حَدَّتِ

فهو هنا يقرر أنه قد عمد إلى التلويح دون التصريح وآثر الإشارة على العبارة، وبين قيمة التلويح بالقياس إلى التصريح من حيث إن ما يصطنع فيه التلويح لا يفهمه إلا من كان صاحب ذوق نافذ البصيرة دقيق الشعور. له من

---

22 Abū Ḥāmid al- Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm Al-Dīn* (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2005), 35.

23 Muḥammad Aḥmad 'Abd al-Fattāḥ Ṣaḥṣāḥ, "Dilālah Al-Ramz Al-Ṣūfī Li Al-Maret'ah Wa Al-Khamr Fī Shi'r 'Abd Al-Ghanī Al-Nābulsī (1147 AH)," *Majallah Kuliyyah Al-Lughah Al-'Arabiyyah Bi Itā Al-Bārūd* 35, no. 1 (October 1, 2022): 613–40, https://doi.org/10.21608/jlt.2022.269559.

24 Valerie J. Hoffman-Ladd, "Mysticism and Sexuality in Sufi Thought and Life," *Mystics Quarterly* 18, no. 3 (1992): 82–93, http://www.jstor.org/stable/20717124.

25 Muḥammad Ibn 'Arabī, *Al-Futūḥāt Al-Makkiyyah Juz' 4* (Egypt: Al-Hay'ah al-Miṣriyyah li al-Kuttāb, n.d.), 188.

26 Tayeb Bouchoir and Rachid Acim, "Journey to Union: Exploring Ibn Arabi's Nomadic Philosophy and Imaginal Spaces in Sufism," *Teosofia: Indonesian Journal of Islamic Mysticism* 12, no. 2 (December 20, 2023): 257–78, https://doi.org/10.21580/tos.v12i2.17682.

هذا كله ما يغنيه عن تصريح المتعنت الذي ينكر على صاحب الذوق تلويحه، ويكشف لنا عما دفعه إلى إيثار الإشارة على العبارة فيقول إن الإشارة سبيل الصوفي إلى ستر أذواقه ومكاشفه عمن ليس من أهل الذوق والمكاشفات.[27] ولعله لو اصطنع أسلوب العبارة فعبر في صراحة ووضوح عن أسراره وحقائقه، لكان في ذلك ما يحنق عليه الناس ويشككهم فيه ويغرى به أهل الظاهر فيجعلهم يبيحون دمه على نحو ما فعلوا بالحلاج.[28] يضاف إلى هذا كله أن ابن الفارض يؤثر الإشارة لما لها من لطافة تجعلها تتسع لأكثر مما تتسع له العبارة من المعاني.[29]

وقد صنف الشعر الصوفي إلى ثلاثة أبواب؛ الحنين إلى الديار، وشعر المرأة، وشعر الخمر. أما عاطف جودة فقسم الرموز الصوفية إلى رمز المرأة، ورمز الطبيعة، ورمز الخمر وكذلك رموز الأعداد والحروف التي قد كانت في ثقافة ما بين النهرين والثقافة الفيثاغورية اليونانية فاطلع البناء الرمزي للعدد في الصوفية، وكذلك الرموز المسيحية في موقفها الصوفي من اللاهوت المسيحي.[30] ولعل ما أكثر فيه من شعر ابن الفارض رموز خمرية ونسائية وطبيعية ظاهرة تشير إلى شتى معان باطنية.

رمز الخمر عند المتصفة

والخمر أو المدامة عند الصوفية هي رمز من رموز الوجد الصوفي، وهو من الرموز العريقة في القدم إذ ظهر في القرن الثاني الهجري على شكل أبيات متفرقة.[31] ومما يظاهر هذا الزعم دوران المصطلحات الخاصة بأحوال السكر والصحو بين متصوفة الطبقة الأولى. وقد أورد الشيخ أبو القاسم القشيري (986-1074 م) في رسالته أن يحيى بن معاذ الرازي (830-871 م) كتب إلى أبي يزيد البسطامي (804-874 م) "ههنا من شرب كأسا من المحبة لم يظمأ بعدها"، فكتب إليه أبو يزيد "عجبت من ضعف حالك، ههنا من يحتسي بحار الكون وهو فاغر فاه يتزيد."[32] وقد ساق صاحب اللمع المتوفى في القرن الثالث الهجري أبياتا من الشعر لم تنسب لقائلها تشير إلى قدم المصطلح الخمري في الشعر الصوفية، ومن هذه الأبيات (الطويل):

كَفَـــاكَ بِأَنَّ الصَـحــوَ أَوجَـدُ كَأبَتِي فَكَيفَ بِحَالِ السَكرِ وَالسَكرُ أَجدَرُ
جَحَدتُ الهَوَى إِن كُنتُ مُذ جَعَلَ الهَوَى عُيُونَكَ لِي عَيـنًا تَغُــضُّ وَتُبصِــرُ
نَظَرتُ إِلَى شَـيءٍ سِـــــوَاكَ وَإِنَّمَـــــا أَرَى غَيرَنَا أَحـــــــلَامَ نَومٍ تُقَــدَّرُ[33]

[27] Marzūq Quṭb ʻAṭiyyah Narmīn, "Al-Ramziyyah Fī Shiʻr Ibn Al-Fāriḍ," *Majallah ʻUlūm Al-ʻArabiyyah* 4, no. 7 (June 1, 2024): 87–115, https://doi.org/10.21608/malu.2024.265016.1042.

[28] Ali Sahib Issa, "Figures of Speech In The Poetry Of Divine Love for Al – Hallaj (309 Hijri)," *Multicultural Education* 7, no. 2 (2020): 233–41, https://doi.org/10.5281/zenodo.4546983.

[29] Bronislav Ostřanský, "The Sufi Journey to the Next World," *Archiv Orientální* 83, no. 3 (March 4, 2021): 475–500, https://doi.org/10.47979/aror.j.83.3.475-500.

[30] ʻĀṭif Jūdah Naṣr, *Al-Ramz Al-Shiʻrī ʻInd Al-Ṣūfiyyah* (Beirut: Dār al-Andalus, 1978), 21.

[31] Muhsin al-Musawi, "The Spirituality of Arab Islamic Poetry," in *The Wiley Blackwell Companion to Islamic Spirituality* (Wiley, 2022), 352–71, https://doi.org/10.1002/9781118533789.ch19.

[32] Abū al-Qāsim al- Qushayrī, *Al-Risālah Al-Qushayriyyah Juz' 1* (Cairo: Dar al-Ma'arif, n.d.) 39.

[33] Abū Bakr al- Kalābādhī, *Al-Taʻarruf Li Madhhab Ahl Al-Taṣawwuf* (Beirut: Dār al-Kutub al-Qawmiyyah, n.d.), 17.

وكان الشيخ أبو مدين شعيب التلمساني (594 هـ) من الشعراء الصوفية الذين أفردوا قصائد لموضوع الخمرة الصوفية، إذ نظم قصيدة يقول في مطلعها (الطويل):

أَدِرهَا لَنَـا صِــرفًا وَدَع مَزجَهَا عَنَّا فَنَحنُ أُنَاسٌ لَا نَرَى المَـزجَ مُذ كُنَّا
وَغَنِّ لَنَا فَالوَقتُ قَد طَابَ بِاسمِهَا لِأَنَّهَا إِلَيـهَا قَد رَحِــلـنَا بِهَـا عَنَّا
عَرَفنَا بِهَا كُلَّ الوُجُــودِ وَلَم نَــزَل إِلَى أَن بِهَــا كُلَّ المَعَــارِفِ أَنكَرنَا
هِيَ الخَمرُ لَم تُعرَف بِكَرمٍ يَخُصُّهَا وَلَم يُجلِـهَا رَاحٌ وَلَم تُعـرَفِ الدَنَا[34]

وقد تبدو الخمر في قصيدة المتصوفة كما في قصيدة أبي مدين تلويحا إلى الحب تارة وإلى موضوع الحب تارة أخرى. وإنما كانت الخمر في الشعر الصوفي رمزا للحب الإلهي لأن هذا الحب هو الباعث على أحوال الوجد والسكر والمعنوي والغيبة بالواردات القوية عما يصرف عن الكينونة ويحول دون العلو.[35] فالخمرة عند أبي مدين هجرة إلى الله وكشف للحكمة الصوفية ويصفها أيضا بالجمال واللطافة،[36] فهي تنير وجوه متعاطيها وتزيدهم جمالا وبهاء كما ورد في قصيدته (الطويل):

مُشَعشَعَةً يَكسُو الوُجُوهَ جَمَالُهَا وَفِي كُلِّ شَيءٍ مِن لَطَافَتِهَا مَعنَى

والخمرة الصوفية مصدر من مصادر معرفة الحقيقة الإلهية وسبب من أسباب التجليات النورانية، وبشربها يغيب الصوفي عن الحضور الذاتي وتبقى روحه متعلقة بالحضرة الإلهية فلا يرى في شهوده. فترمز الخمرة عند المتصوفة إلى حالتي الحضور والغيبة، فهم في الحالة الأولى يحسون بأنهم في الحضرة يتنعمون بأفضاله وكرماته، وفي الحالة الثانية يشتد بهم الوجد فيغيبون عن ذواتهم حتى الفناء منا،[37] يقول أبو مدين في هذا المعنى (الطويل):

حَضَرنَا فَغِبنَا عَن دُوَرِ كُؤُوسِنَا وَعِندَنَا كَانَ لَا حَضَرنَا وَلَا غِبنَا[38]

والصوفية متفاوتون في الوصول إلى تذوق الخمرة الإلهية، فمنهم المريد المبتدئ ومنهم الواصل المنقطع الذي لا يدرك الحقيقة الإلهية إلا قليلا وفي فترات منقطعة ومنهم العارفون الذين ألهمهم الله الحقيقة.[39] وقد ذكر القشيري هذا التفاوت، فقال "الذوق ثم الشرب ثم الري، فضاء معاملاتهم يوجب لهم ذوق المعاني، ووفاء منازلاتهم يوجب لهم

---

34 Abū Madyan Al- Tilimsānī, *Dīwān Abī Madyan Shu'ayb Al-Tilimsānī* (Lebanon: Kitāb Nāshirūn, 2011), 40.

35 Marlene DuBois, "Jāmī and the Wine of Love: Akbarian Sparks of Divine Light," in *Islamic Thought and the Art of Translation* (BRILL, 2022), 178–201, https://doi.org/10.1163/9789004529038_011.

36 Jamal Assadi, Mahmoud Na'amneh, and Khaled Sindawi, "The Spiritual Legacy of Abū Madyan Shuʿayb: The Founder of Maghribī Ṣūfism And His Lasting Influence on Islamic Mysticism," *Journal of Ecohumanism* 4, no. 2 (February 5, 2025): 641–54, https://doi.org/10.62754/joe.v4i2.6266; Omneya Ayad, "Divine Unity in a Qaṣīdah Lāmiyyah (Ode Rhyming in Lām) of Abū Madyan Al-Ghawth," *Journal of Islamic and Muslim Studies* 7, no. 1 (December 2022): 61–91, https://doi.org/10.2979/jims.7.1.04.

37 Ḥ. 'Arūs, "Al-Ḥuḍūr Al-Ilāhī Fī Shi'r Abī Madyan Al-Tilimsānī," *Al-Naṣṣ* 1, no. 8 (2022): 217–37, https://asjp.cerist.dz/en/article/193591.

38 Tilimsānī, *Dīwān Abī Madyan Shu'ayb Al-Tilimsānī*, 40.

39 Amna Saeed and Madad Sabri, "Metaphors of Wine, Cup and Tavern in Poetry of Rumi and Hafiz," *Al-Idah* 36, no. 1 (2018): 65–80, https://www.al-idah.pk/index.php/al-idah/article/view/38.

الشرب، ودوام مواصلاتهم يقتضي لهم الري". أما أحوال المتصوفة ففي سكرهم وقال "صاحب الذوق متساكر، وصاحب الشرب سكران، وصاحب الري صاح".[40]

ويرى عاطف جودة أن لعمر بن الفارض قصيدة.Error! Bookmark not defined تعد لاكتمال الرموز الخمرية.Error! Bookmark not defined في الشعر الصوفي بشكل عام. والخمر في شعر ابن الفارض رمز Error! Bookmark not defined. على المحبة.Error! Bookmark not defined الإلهية بوصفها أزلية قديمة منزهة عن العلل مجردة عن حدود الزمان والمكان، وهذه المحبة في الأسرار العرفانية هي التي بواسطتها ظهرت الأشياء وتجلت الحقائق وأشرقت الأكوان، وهي الخمر الأزلية التي شربتها الأرواح المجردة فانتشت وأخذها السكر واستخفها الطرب قبل أن يخلق العالم على حد قول ابن الفارض في ميميته[41] (الطويل):

شَـرِبنَا عَلَى ذِكرِ الحَبِيـبِ مُدَامَةً Error! Bookmark not defined. سَكِرنَا بِهَا مِن قَبلِ أَن يُخلَقَ الكَرمُ

لَهَا البَدرُ كَأسٌ وَهيَ شَمسٌ يُدِيرُهَا هِلَالٌ وَكَم يَبـدُو إِذَا مُـزِجَـت نَجمُ

فالمدامة تشير إلى المعرفة الإلهية التي تفيض أنوارها في جميع الكائنات أو هي خمر.Error! Bookmark not definedة كشراب المحبة.Error! Bookmark not defined الإلهية الناشئة عن شهود آثار الأسماء الجمالية، والحبيب يشير إلى الحق تعالى. وسكرنا أي غبنا لذة وطربا عن كل ما سوى الحقيقة.

منهج البحث

بناء على هذه الخلفية، يهدف هذا البحث إلى كشف ما غمض من الرموز الفنية الأدبية الصوفية في وصف المدامة حتى يتجلى معناه الخفي. وللتوصل إلى هذا الهدف، يعتمد البحث على المنهج الاستقرائي والتحليلي في ضوء مدرسة الفنون الأدبية أو المنهج الفني، وهو كما أشاره شكري فيصل دراسة تعتمد على تصنيف نتائجه في فنون أو أنواع أدبية، وعلى تتبع هذه الأنواع والفنون عبر الزمن لمعرفة تطورها وأثر العوامل الإقليمية فيها، وأثر اللاحق بالسابق من الأديب – وفي سياق هذا البحث هو عمر ابن الفارض، والموازنة بينه وبين أساليبه.[42] ويهمل هذا المنهج صاحب النص الأدبي مجتزئا نتاجه إلى الفنون الأدبية المختلفة. ويدرس أيضا الخصائص الفنية المشتركة بين الأديب، منتقلا من النطاق الفردي إلى النطاق العام، جامعا بين الأدب والنقد من جهة، وبين الأدب والعلم من جهة أخرى، ومصنفا الأدباء حسب خصائصهم الفنية. لا حسب التطور الزمني أو غيره، إلى مدارس واتجاهات تتميز كل منها بجمة خصائص فنية.[43]

---

40 Qushayrī, *Al-Risālah Al-Qushayriyyah Juz' 1*, 178.

41 Naṣr, *Al-Ramz Al-Shi'rī 'Ind Al-Ṣūfiyyah*, 366.

42 Miriam Coke, "LITERARY CRITICISM: The State of the Art in Arabic," *Al-'Arabiyya* 20, no. 1 (1987): 277–96, https://www.jstor.org/stable/43191697; A. M. Mutawa and Ayshah Alrumaih, "Determining the Meter of Classical Arabic Poetry Using Deep Learning: A Performance Analysis," *Frontiers in Artificial Intelligence* 8 (February 14, 2025): 1–14, https://doi.org/10.3389/frai.2025.1523336.

43 Shukrī Fayṣol, *Manhaj Al-Dirāsah Al-Adabī Fī Al-Adab Al-'Arabī: 'Arḍ, Wa Naqd, Wa Iqtirāḥ* (Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 19778), 73, 131.

البحث

ابن الفارض ومكانته في التصوف والأدب

السيرة الذاتية للشاعر الصوفي ابن الفارض موجودة في وفيات الأعيان لابن خلكان. إنها ملاحظة قصيرة إلى حد ما، ولكن بالنظر إلى أن ابن خلكان (608-681 هـ/ 121 1-1282 م) كان معاصرا أصغر سنا لابن الفارض وأن طريقته في تجميع معجم سيرته الذاتية كانت صارمة وشاملة، فإن الأهمية ألا يمكن المبالغة في تقدير روايته رغم أنه ربما لم يلتق بالشاعر.[44] ويذكر ابن خلكان أنه انتهى من تجميعه سنة 655 هـ، أي بعد وفاة ابن الفارض بثلاث وعشرين سنة. ورغم أن بعض الإضافات الهامشية في المخطوطة تشير إلى أن عام 675 هـ هو الوقت الذي اتخذ فيه قاموس السيرة شكله النهائي الذي كان مرضيا للمؤلف بعد التصحيح والإضافة والحذف المستمر، إلا أن ملاحظة سيرة ابن الفارض الكاملة ظلت موجودة فيه دون تغيير. واتفق العلماء الذين ترجموا لابن الفارض على أنه هو أبو حفص وأبو القاسم عمر بن أبي الحسن علي بن المرشد بن علي، كما اتفقوا على أنه حموي الأصل مصري المولد والدار والوفاة، وأنه يشتهر باسم ابن الفارض وينعت بشرف الدين. وقيل إن كلمة المرشد المذكورة ليس اسما لجد من أجداد الشاعر، بل يظن أن ذلك اللقب الصوفي الذي يطلق على الشيخ صاحب الطريقة وقد التف حوله طائفة من المريدين يذهب نفوسهم ويصفي قلوبهم ويرشدهم في طريقهم إلى الله. ويؤيد هذا النظر ما كان عليه والد ابن الفارض من زهد وتقشف وانصراف عن متاع الدنيا وجاه المنصب إيثار للعزلة عن الناس.[45] أما لقبه سلطان العاشقين فأول من أطلق هذا اللقب هو على نفسه، فالعاشقون كلهم من رعيته كما قال في البيت (الطويل):

وَمُلكُ مَعَالِي العِشقِ مُلكِي وَجُندِيَ الـ مَعَــانِي وَكُلُّ العَاشِـــقِينَ رَعِيَّتِي

وهو لقب قديم أورده صاحب شذرات الذهب ابن العماد، فقال وليس سماع الفساق كسماع سلطان العاشقين. وروى المناوي أنه قال الملقب في جميع الآفاق بسلطان المحبين والعشاق.[46] واشتهر في حياته بالأديب الفاضل كما وصفه المنذري في التكملة عندما ترجم له بقوله "في هذه السنة في الثاني من جمادى الأولى توفي الشيخ الأديب الفاضل أبو القاسم عمر بن الشيخ أبي الحسن علي بن المرشد بن علي الحموي الأصل المصري المولد والدار." وكذلك وصفه الذهبي بالأديب البليغ.[47] وإلى جانب هذه الإشارة غير المباشرة إلى والد الشاعر وأصله السوري، لا يوجد في ملاحظة ابن خلكان ما يشير إلى الخلفية العائلية للشاعر.

ويذكر ابن خلكان أن لابن الفارض دوبيتا – وهو الشعر يتكون من بيتين فقط، وفي كل شطره أربع تفعيلات يختلف بعضها ببعض – ومواليا – وهو ما يتكون من أربعة مصاريع متشابهة الأواخر ساكنة الروي وعلى بحر البسيط[48]

---

44 Issa J. Boullata, "Toward a Biography of Ibn Al-Fāriḍ (576-632 A.H./1181-1235 A.D.)," *Arabica* 28, no. 1 (1981): 38–56, https://www.jstor.org/stable/4056649.

45 Aḥmad Ibn Khalkān, *Wafayāt Al-A'Yān Wa Anbā' Abnā' Al-Zamān Juz' 3* (Beirut: Dār Ṣādir, 1993), 454.

46 Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn al-'Imād, *Shadharāt Al-Dhahab Fī Akhbār Man Dhahab Juz' 5* (Beirut: Dār al-Kutub, n.d.), 256.

47 Al-Dhahabī, *Tārīkh Al-Islām Wa Wafayāt Al-Mashāhīr Wa Al-A'lām Juz'' 14'* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabī, 1993), 76.

48 François de Blois, "A Persian Poem Lamenting the Arab Conquest," in *Studies in Honour of Clifford Edmund Bosworth, Volume II* (BRILL, 2000), 82–95, https://doi.org/10.1163/9789004491991_010;

– وألغازا. ثم يصفه بأنه كان رجلا صالحا كثير الخير، على قدم التجرد، جاور بمكة، زادها الله تعالى شرفا، زمنا، وكان حسن الصحبة محمود العشرة. أخبره عنه بعض أصحابه أنه ترنم يوما وهو في خلوة ببيت الحريري صاحب كتاب المقامات وهو (مجزوء الرجز):

مَن ذَا الَّذِي مَا سَاءَ قَط وَمَـن لَهُ الحُسـنَى فَقَط[49]

وفي آخر هذه الترجمة، ذكر ابن خلكان أن بن الفارض كانت ولادته في الرابع من ذي القعدة سنة 576 هـ بالقاهرة. وتوفي بها يوم الثلاثاء الثاني من جمادى الأولى سنة 632 هـ ودفن من الغد بسفح المقطم.[50]

والترجمة الأخرى كتبته علي سبط ابن الفارض ويعد أن هذه الترجمة أوفى في بيان سيرة الشاعر وحياته الصوفية، حيث قدمها بين يدي ديوان جده. وتذكر هذه الترجمة في النسخة الخطية وفي النسخة المطبوعة المشار إليها بعنوان "ديباجة الديوان". النسخة الخطية لهذه الديباجة محفوظة بجار الكبت المصرية تحت رقم 319 (أدب). وقد أثبتت هذه الترجمة في أول نسخة الديوان التي طبعها بمصر في مرسيليا سنة 1853 م رشيد بن غالب الدحداح اللبناني، والتي أعيد طبعها بمصر في مطبعة بولاق سنة 1289 هـ، وفي المطبعة الشرفية سنة 1306 هـ، وفي المطبعة الخيرية سنة 1310 هـ، وفي المطبعة الأزهرية سنة 1329 هـ. يحدثنا في هذه الديباجة علي سبط ابن الفارض عن مولد جده ونشأته، وعن سلوكه وسياحته وعن إقامته ورحلته، وهو إنما يستند في كل ما يورده إلى ما أفضى به إليه ولد الشاعر المسمى كمال الدين محمد. إذ كان هذا الأخير، على نحو ما تحدثنا به الديباجة، ألصق الناس بأبيه وألزمهم له وأعرفهم بحاله، صحبه إبان إقامته بمصر، ورافقه في رحلته إلى الحجاز، ووقف على كثير مما كان يختلف على نفسه من أحوال ومواجيد.

وكان لابن الفارض ديوان الشعر يضم ثلاثا وعشرين قصيدة وخمس مقطعات وواحدا وثلاثين دوبيتا وتسعة عشر لغزا وموالیا واحدا. ولديوانه نسخ كثيرة. منها ما هو مخطوط ومنها ما هو مطبوع. وهذه النسخ، التي تشتمل على قصائد ابن الفارض كان بعضها لا شرح لها ولا تعليق والآخر نصوص شعرية بشروح لغوية أو صوفية أو مزاج بينهما، يرجع كلها أو جلها إلى مصدر واحد هو هذه النسخة التي جمع فيها سبط الشاعر قصائد جده. وقدم لها بهذه الديباجة التي تحدثنا عنها في تمهيد الكتاب. وحدثنا سبط ابن الفارض بأنه قد نظر في نسخ من ديوان جده، فإذا هو قد رأى أن النساخ لجهلهم ببعض كلامه واشتباههم فيما فيه من الجناس قد صحفوه فأخرجوه على نسخة أخرى خالية من التصحيف والتحريف كانت عنده من أثر جده. وكان تلقاه من ولده المسمى كمال الدين محمد، وقرأها عليه قراءة تصحيح وحفظ، وكان ولد الشاعر قد قرأها على أبيه من قبل. وسبط الشاعر في جمعه قصائد جده لم يفته سوى قصيدة واحدة لم يرها في نسخة من ديوانه، لأنه نظمها بالحجاز، وهو أملى الديوان بالقاهرة عند مقامه بها بعد التجريد. ولم يكن ولده يذكر منها سوى مطلعها وهو البيت الذي مطلعه أبرق بدا من جانب الغور لامع. لكنه ظل يتطلبها

Dalal Abbas, "The Influence of Persian Literature on the Arabic Language and Literature," *Journal of Shiite History* 3, no. 2 (2019): 63–114, https://doi.org/https://www.sh-isihistory.ir/article_126047.html?lang=en.

49 Abū Muḥammad al-Qāsim Ibn ʻAlī al- Ḥarīrī, *Maqāmāt Al-Ḥarīrī* (Beirut: Maṭbaʻah al-Maʻārif, 1873), 230.

50 Ibn Khalkān, *Wafayāt Al-A'Yān Wa Anbā' Abnā' Al-Zamān Juz' 3*, 457.

زمانا طويلا بعد وفاة أبيه دون أن يظفر بها، فعهد إلى سبطه أن يلتمسها. فإذا هو يجد في ذلك زمانا طويلا آخر، حتى وفق إليها أخيرا، وكان ذلك في يوم الخميس رجب سنة 733.[51]

وإذا التفتنا إلى مضمون هذا الديوان لنرى من حيث خصائصه الفنية الأدبية أن ابن الفارض يسرف في الصناعة اللفظية أو الإغراق في المحسنات البديعية، فكان المعنى لم يكن يعنيه يقدر ما كان يعنيه تركيب البيت الواحد من الألفاظ التي يقع بينها الجناس أو الطباق أو المقابلة. وعلى سبيل المثال بيته يبين مبلغ إسراف الشاعر في الصناعة والتعمل حيث قال (الرمل):

سَهمُ شَهمِ القَومِ أَشوَى وَشَوَى سَهمُ أَلحَاظِكُمُ أَحشَـــــایَ شَيْ

وكما كان ابن الفارض كلفا بالتكلف، كان كذلك كلفا بالتصغير، فيقول مثلا أهيل بدلا من أهل وحبيبي بدلا من حبيبي وسليمى وبدلا من سلمى وليل بدلا من ليل، إلى غير ذلك من ألوان التفنن في التصغير التي شاعت في كثير من قصائده.[52] والتي يرى الشاعر أنها تكسب اللفظ عذوبة كما يدل على هذا قوله (المنسرح):

مَا قُلتُ حُـبَيِّـبِي مِنَ التَحقِيرِ بَل يَعذُبُ اسمُ الشَخصِ بِالتَصغِيرِ

ومن ناحية أخرى، أن الشاعر يمتاز به شعره في كثير من مواطنه من رقة اللفظ ودقة المعنى وعمق الفكرة وبعد الخيال وجمال الصورة التي كثيرا ما يصورها الشاعر رائعة بارعة فتانة إلى حد يملك على النفس كل شعور، حتى أن الأستاذ نيكلسون المستشرق الإنجليزي يرى أن ابن الفارض كان هنا قريبا من الفكرة الأوروبية الحديثة عما ينبغي أن يكون عليه الشعر.[53] ولعل على هذا يقول خير الدين الزركلي (1893-1976 م) في ترجمة ابن الفارض في كتابه الأعلام معرفا به "أشعر المتصوفين يلقب بسلطان العاشقين، في شعره فلسفة تتصل بما يسمى وحدة الوجود." ويدعوه الأديب جبران خليل جبران (1883-1931 م) – ملابس الاستعارة ويتكلم كما تكلم ابن الفارض – شاعرا ربانيا كانت روحه الظمآنة تشرب خمرة الروح فتسكر ثم تهيم سابحة مرفرفة في عالم المحسوسات حيث تطوف أحلام الشعراء وأميال العشاق وأماني المتصوفين. فكأن جبران يحدث حياة ابن الفارض وهو يلخص أحواله ومقاماته وسلوكه المستيكي بالعبارات المستيكية من خلال معاني الخمرة المسكرة على ابن الفارض. كأنه يشرح شعر ابن الفارض الذي مطلعه شربنا على ذكر الحبيب مدامة، فسكر. وإذا يصحو ويعود إلى عالم المرئيات يغني وينشد بالألفاظ المجازية الشعرية. هذا هو ابن الفارض روح نقية كأشعة الشمس وقلب كالنار، وفكرة صافية كبحيرة بين الجبال. وفي شعره ما لم يحلم به الأولون ولم يبلغه المتأخرون.[54]

---

51 T. E. Homerin, *Umar Ibn Al-Farid: Sufi Verse, Saintly Life* (New York: Paulist Press, 2001), 55.

52 Stefan Sperl, "Qasida Form and Mystic Path in Thirteenth Century Egypt: A Poem by Ibn Al-Fāriḍ," in *Qasida Poetry in Islamic Asia and Africa* (BRILL, 1996), 65–81, https://doi.org/10.1163/9789004539402_008; Issa J. Boullata, "Verbal Arabesque and Mystical Union: A Study of Ibn Al-Farid's 'Al-Ta'iyya Al-Kubra,'" *Arab Studies Quarterly* 3, no. 2 (1981): 152–69, https://www.jstor.org/stable/41854901.

53 Nicolson, *Studies in Islamic Mysticism*, 176.

54 Khayr al-Dīn al- Ziriklī, *Al-A'lām Juz'' 5'* (Damascus: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 2002), 55; Khalil Gibran Gibran, *Munājāh Arwāḥ* (Beirut: Al-Maktabah al-Thaqāfiyyah, n.d.), 30.

دلالة الحب في رمزية المدامة من خلال القصيدة الخمرية

جاء الخمر أو المدامة في نظر ابن الفارض على أنه كان موضوعا للمحبة، وعبر عنها من خلال قصيدته الخمرية الميمية تضم قدر أربعين بيتا من الشعر – وحاول الباحث تحليل الثلث الأول أو أقل من هذه الأبيات الأربعين. فهذه القصيدة تسمى خمرية بسبب ذكرها عن المدامة أو الخمرة وأوصافها المستيكية بل المتعجبة الغريبة، ووصفت بميمية لأن قافيته تقع في كل أبيات على حرف الميم المضمومة المشبعة. وأنشدت القصيدةُ على بحر الطويل، وكذلك قصيدته التائية الكبرى أو نظم السلوك. ولعل سبب استخدام ابن الفارض الشاعر بحر الطويل في هذه القصيدة، كثرته في أشعار المواعظ أو الحكم، وهذا بسبب وجود التناغمين في كل تفعيلتي الطويل هما فعولن مفاعيلن تكرر أربع مرات في بيت واحد. فيرمز إلى حالة الصعود الجزء الأول من فعولن، بينما يرمز الجزء الثاني إلى حالة الهبوط.[55] وهذا قد يذهب عند السامع الملل والكسلان بسبب طول الكلام.

وقد يكون بحر الطويل عند العرب هو الأكثر تعبيرا عن روح المكان الشاسع يمتد بلا نهاية في أفق غامض المعالم كما أن الصحراء العربية مؤلفة من كثبان رملية مقوسة تحولها الريح والمطر إلى متتاليات شبه متناظرة من هذان الصعود والهبوط تمثلهما حركة الإبل على وجه التحديد، فهذا البحر يبدو متناغما مع الإيقاع المتفاوت في وتيرته لحركة الإبل المرتحلة حيث يتناغم المقطعان الأولان من فعول ومفاعيلن مع حركة قائمتي الجمل المرفوعتين إلى الأعلى، فيما تتناغم المقاطع اللاحقة مع حركة هبوط القائمتين نحو الأرض.[56] وقد تشير هذه الدلالة إلى أن استخدام بحر الطويل عند الصوفية لميلهم إلى الجانب الروحي لهبوط النفس وصعودها. فالطويل نفسه رمز لحركة النفس أ هي هابطة منخفضة أم صاعدة متفوقة عن سائر هذا العالم الشاسع الغامض. فالهبوط يدل على النفس الأرضية الحسية والصعود يدل على السماوية الباطنية القدسية. وهذا يتقرب إلى ما نظمه الشيخ عبد الرحمن الأخضري (1512-1575 م) الصوفي عالم البلاغة في الجوهر المكنون – وقيل هذا البيت محذوف للاختصار – حيث قال (الرجز):

نَحوُ ارتَقَى إِلَى سَمَاءِ القُدسِ فَفَاقَ مَن خَلَّفَ أَرضَ الحِسِّ[57]

ولعل تركيب هذا البحر المتفضل المتفرد بين سائر البحور في طوله وتمام أجزائه وعدد حروفه الذي يبلغ ثمانية وأربعين حرفا في حالة التصريع، استخدمه الأدباء والصوفية أكثر في الشعر العذري والمدح والحكم لإشباع المعاني فيه. وإلى هذا الفضل يشير الخليل الفراهيدي (718-789 م) حيث أنشد (الطويل):

طَوِيلٌ لَهُ دُونَ البُحُورِ فَضَائِلُ فَعُولُن مَفَاعِيلُن فَعُولُن مَفَاعِيلُن

وبعد انتهاء البيان عن الأسلوب الشعري لهذه القصيدة، فيلجأ المحور إلى مضمونها المعنوي. فأولا، أن الحب عند ابن الفارض – مع كونه واضع للمدامة المجازية كما ذكر – هو المنبع الفياض بالخلق، والمصدر الحقيقي الذي استمدت منه الموجودات وجودها كما ذكره الحديث القدسي الذي استغله الصوفية وهو كنت كنزا مخفيا فأحببت أن

---

55 Kerstin Eksell, "Genre in Early Arabic Poetry," in *Literary History: Towards a Global Perspective* (DE GRUYTER, 2006), 156–98, https://doi.org/10.1515/9783110894110.2.156.

56 Shawqī Buzayq, "Al-Baḥr Al-Ṭawīl Yurāfiq Al-Shu'Arā' Al-'Udhriyyīn Fī Barārī Al-Fuqdān," *Al-Sharq Al-Awṣaṭ Ṣaḥīfah Al-'Arab Al-Ūlā*, 2021, https://aawsat.com/node/2752841.

57 Abd al-Raḥmān al- Akhḍarī, *Al-Jawhar Al-Maknūn Fī Ṣadafah Al-Thalāthah Al-Funūn* (Markaz al-Baṣā'ir, n.d.), 37.

أعرف فخلقت الخلق لأعرف.[58] ويدل على هذا تشبيهه المدامة التي يرمز بها في خمريته إلى المحبة الإلهية بالشمس فيقول (الطويل):

شَـــرِبنَا عَلَى ذِكرِ الحَبِيبِ مُدَامَة سَكِرنَا بِهَا مِن قَبلِ أَن يُخلَقُ الكَرمُ

لَهَا البَدرُ كَأسٌ وَهِيَ شَمسٌ يَدِيرُهَا هِلَالٌ وَكَم يَبدُو إِذَا مُزِجَت نَجـمُ

أما داوود القيصري (1260-1350 م) أحد شراح هذه القصيدة، فيرى أن المراد بالحبيب هنا المحبوب الحقيقي الذي جمع موجبات المحبة كلها، وهو الحق سبحانه وتعالى الذي أوجد جميع الموجودات وأخرجهم من كتم العدم وظلمته إلى نور الوجود برحمته الرحمانية.[59] وخص كلا منهم وكمال خاص يليق به برحمة الرحيمية، وخلع على نوع الإنسان من بينهم خلعه الكرامة وتمم على المؤمنين منهم نعمة الإسلام والإيمان والهداية بالتوفيق منه والعناية وجميع ما يترتب عليها من الكمالات كما قال تعالى ﴿اليَومَ أَكمَلتُ لَكُم دِينَكُم وَأَتمَمتُ عَلَيكُم نِعمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسلَامَ دِينًا﴾، وشرف من بينهم أولياءه بتشريف القرب والكمال وجعلهم موصوفا بصفات الجمال والجلال وجعلهم موصفين بصفات الجمال والجلال ليدركوا بما نالوا منه إدراكا ذوقيا أنواره ويعملوا بما حصل لهم منه أسراره فيحبوه محبة مغنية أفعالهم في أفعاله محرقة صفاتهم في صفاته ممحقة ذواتهم في ذاته.[60]

ويليه شرحه في كلمة المدامة على أنها رمز بصورة التشبيه أو الاستعارة، فقال وبالمدامة الشراب الزنجبيلي والعين السلسبيلي الذي يطرب شاربه ويسكر صاحبه ويزيل عقله ويدهش لبه كما أشير إليه في الكلام الرباني والنص الصمداني. وفي معنى هذه المدامة التناص بقوله تعالى ويقول ﴿ويسقون فِيهَا كَأسًا كَانَ مِزَاجُهَا زَنجَبِيلًا عَينًا فِيهَا تُسَمَّى سَلسَبِيلًا﴾ (سورة الإنسان 17و18). وكون هذا الشراب ليفني به الشارب عن أنانيته ويزيل عنه أحكام بشريته وتضمحل رسومه الخلفية من التعينات الفعلية والصفاتية والذاتية فيزول عنده حكم الثنوية ويتحد حينئذ بالذات الإلهية التي كانت من قبل ولم يكن معها شيء،[61] كما قال الناظم قدس الله روحه في القصيدة التائية (الطويل):

فَأَفنَى الهَوَى مَا لَم يَكُن ثُمَّ بَاقِيًا هُنَا مِن صِفَاتٍ بَيَنَا فَاضمَحَلَّتِ

وهذا الشراب المذكور في البيت الأول بعينه هو الشراب المشار إليه بقوله تعالى ﴿إِنَّ الأَبرَارَ يَشرَبُونَ مِن كَأسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا ۞ عَينًا يَشرَبُ بِهَا عِبَادُ اللهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفجِيرًا﴾ (سورة الإنسان 5-6).[62] تمزج أولا بالكافور ثم الزنجبيل كما يشير سياق الكلام المجيد إليه، وإنما أتي بالمزج الكافوري فيه لإعطائه برد اليقين للشاربين من الأبرار وتفجيره لأرواح

---

58 Niẓām al-Dīn al- Nīsābūrī, *Gharā'ib Al-Qur'ān Wa Raghā'ib Al-Furqān Juz' 2* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996), 146; Muḥammad Dāwūd al- Qayṣarī, *Sharḥ Fuṣūṣ Al-Ḥikam* (Iran: Entesharate Elmiya Farhangi, 1956), 735.

59 Muḥammad Dāwūd al- Qayṣarī, *Sharḥ Al-Qaṣīdah Al-Khamriyyah (Makhṭūṭah Raqm 488)* (Alexandria: Dār al-Kutub al-Qawmiyyah, n.d.), 14.

60 Stephen Hirtenstein, "Cosmogonic Myths in Sufism," in *Sufi Cosmology* (BRILL, 2022), 47–67, https://doi.org/10.1163/9789004392618_004.

61 Valerie J. Hoffman-Ladd, "Annihilation in the Messenger of God: The Development of a Sufi Practice," *International Journal of Middle East Studies* 31, no. 3 (1999): 351–69, https://www.jstor.org/stable/176216.

62 Mahieddin RACHID, "The Quranic Intertextuality of Ibn Al-Faridh. Critical Study," *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi*, no. 17 (December 30, 2023): 647–62, https://doi.org/10.47502/mizan.1267823.

المحبين المعرضين هن الأغيار وعبر عنه أيضا في المرتبة الثالثة التي للمقربين بالرحيق المختوم في قوله تعالى يسقون من رحيق مختوم ختامه مسك وفي ذلك ﴿فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ وَمِزَاجُهُ مِن تَسْنِيمٍ عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُونَ﴾ (المطففين 25-28). ولكونه ممنوعا عن وصول غير المقربين إليه قال من رحيق مختوم ختامه مسك، يعطر عرفه أنفاس الوجود ويروي ذوقه غليل العطاش للشهود وأتي بالتسنيم إشارة إلى علو مقامه وارتفاع درجته.[63]

ويقصد الشاعر بالشرب الفيض الإلهي الدائم الذي يترتب على الأعيان واستعداداتها الموجب لإظهار الكمالات الكامنة في غير عين العبد التي هي الشؤون الإلهية المستورة ففي خزانة الغيب المركوزة في حقيقة العبد. وإنما قال على ذكر الحبيب فإن ذكره يحرك الوجد ويهيج الشوق ويكمل المحبة.**Error! Bookmark not defined.** ويفيد العشق ويعطي الهيمان ويورث الدهشة وغيرها، فما ينتجه المحبة من الكمالات في أعيان الكاملين وأرواح الواصلين. وللذكر مراتب فإنه لساني وقلبي وروحي وسري، وجميع هذه الأذكار نتيجة الذكر الرحماني عين عبده الذي لولاه لما كان وجود ولا روح ولا سرور.[64] وهو عبارة عن العلم الذاتي الأزلي المتعلق بعين العبد حال ثبوته في حضرة العلمية. ولما كان عين العبد في الحضرة العلمية وفي الحضرة العينية الروحانية قابلة للتجليات الإلهية الموصلة إلى الكمال المفني لعين العبد في عين ذي الجمال والجلال طالبة إياها من الحضرة الأحدية بلسان استعدادها شاربة صفوها على يدي سواقي الأسماء والصفات في مجالس الحقائق الغيبية والأرواح الغيبية قبل أن يوجد في هذه الصورة الإلهية العنصرية كما قال تعالى وإذا أخذ ربك من بني أدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن يقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين – وهذا كما أشار إليه الشيخ الأكبر في الفصوص.[65]

أما قوله سكرنا بها من قبل أن يخلق الكرم عند القيصري.**Error! Bookmark not defined.** فيعني أن كنا مهيّمين في جمال الله أزلا قبل الظهور في هذه الصورة البشرية. ولما كان أعيان الأقطاب والكل وأرواحهم بهذه الحيثية أتى بضمير الجماعة في قوله شربنا وسكرنا. والسكر عند الفرغاني.**Error! Bookmark not defined.** هو دهش يلحق سر المحب في مشاهدة جمال المحبوب.**Error! Bookmark not defined.** فجأة، لأن روحانية الإنسان التي هي جوهر العقل لما انجذبت إلى جمال المحبوب بعد شعاع العقل عن النفس وذهل الحس عن المحسوس، وألم بالباطن فرح ونشاط وهزة وانبساط لتباعده عن عالم التفرقة والتمييز، وأصاب السر دهش وولّه وهيمان دونه لتحيز نظره في شهود الجمال. فتسمى هذه الحالة سكرا لمشاركتها السكر الظاهري في الأوصاف المذكورة.[66] إلا أن السبب لاستتار نور العقل في السكر المعنوي أي غلبة نور الشهود. وفي السكر الظاهري غشيان ظلمة الطبيعة، لأن النور كما يستتر بالنور الغالب بالظلمة

---

63 Homerin, *The Wine of Love and Life: Ibn Al-Farid's Khamriyya and Al-Qaysari's Quest for Meaningi*, 38-40; Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: The University of Nort Carolina Press, 1974), 351.

64 Ahmed El Shamsy, "Returning to God through His Names: Cosmology and Dhikr in a Fourteenth-Century Sufi Treatise," in *Essays in Islamic Philology, History, and Philosophy* (De Gruyter, 2016), 204–28, https://doi.org/10.1515/9783110313789-012; Raid Al-Daghistani, "Invoking God's Name and the Practice of Dhikr," in *Outledge Handbook of Islamic Ritual and Practice*, ed. Oliver Leaman (Taylor & Francis, 2022), 185–99, https://doi.org/https://doi.org/10.4324/9781003044659.

65 Muḥammad Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ Al-Ḥikam* (Cairo: Dār Āfāq li al-Nashr wa al-Tawzī', 2016), 120.

66 Carl W. Ernest, *Words of Ecstasy in Sufism* (Albany: State University of New York Press, 1985), 36; Göran Ogén, "Religious Ecstasy in Classical Sufism," *Scripta Instituti Donneriani Aboensis* 11 (January 1, 1982): 226–40, https://doi.org/10.30674/scripta.67143.

يستر كاستتار نور الكواكب بغلبة نور الشمس. وقلنا فجأة لأن صدمة نور الجمال في النظرة الأولى أكثر. وفي النظرات بعدها تقل على التدريج لحصول الأنس بوصول الجنس، حتى إذا استقر تنازل حال المشاهدة ورجع كل جزء من أجزاء الوجود إلى أصله، عاد شعاع العقل إلى عالم النفس والحس. وظهر التمييز بين المتفرقات من المعقولات والمحسوسات. وتتسى هذه الحالة صحوا، ولهذا المعنى في الشاهد نظير محبوب دخل على محبه فجأة فأذهله عما فيه من الأمر بحيث غاب محيرا في مشاهدته عن العقل والتميز. فلما كرر النظر إلى محاسنه واستأنس بلقائه ووصاله عاد التمييز والتبصر وزوال الدهش التحير. وهذا كما خرج يوسف عليه السلام بغتة على النسوة فقطعن أيديهن لما أضاء لهن من الحيرة في شهود جماله والغيبة عن أوصافهن، كما قيل غابت صفات القاطعات أكفها في شاهد هو في البرية أبدع. ولا شك أن زليخة كانت أبلغ في محبته منهن، لكنها لم تغب عن التمييز بشهود جماله لتمكن حال الشهود في قلبها.[67] وأشار إلى هذه الحالة قول ابن الفارض في التائية (الطويل):

وَقَد أَشهَدَتني حُسنَهَا فَشُرِّهتُ عَن حِجَابِي فَلَم أُثبِت جَلَايَ لِدَهشَتِي

فيه جناس**Error! Bookmark not defined.** غير تام في كلمات ثلاث شهد شده ودهش. فدهشت من شده الرجل شدها فهو مشدوه أي دهش كما في مختار الصحاح.[68] وإفادة السكر محو الحدث، لأن نتيجة مشاهدة جمال القدم ونور القديم يزيل ظلمة الحدث، إلا أن حال الشهود لا يدوم في البداية، بل يلوح ويخفى سريعا كالبوارق. فلا يزيل نوره ظلمة وجود السيار بالكلية، بل يزول تارة ويعود أخرى ويزداد السائرين بين الصحو الأول المثبت للحدث، والسكر الماحي له. وتسمى هذه الحالة تلوينا – وقد سبق ذكره فيما قبل من البيت الذي مطلعه بدت باحتجاب. فإذا استقر حال المشاهدة دام محو الحدث وإثبات القدم، وتسمى هذه الحالة تمكينا لدوام الوجدان. وصاحب السكر لا يدوم وجدانه بل يوجد تارة ويفقد أخرى، ويكون مأسورا تحت تصرف التلوين. ومناط تلوينه الوجود الذاتي هو مثار الصحو الأول.[69]

وضمير الهاء الممدودة في مبدأ البيت الثاني للمدامة، والبدر مبتدأ وكأس خبره تقديره البدر كأس لها وفاعل يديرها هلال وكم خبيرة ومميزة نجم أي وكم نجم يبدو. والمراد بالبدر وجه الحبيب الإلهي في حيث الوجود المظهري وهو الذات المحمدية الموجودة بالوجود الحقاني المنورة بنور شمس الذات الأحدية على سبيل الانعكاس منها في حيث المقابلة بين الذاتين بحكم المرتبتين الكليتين اللتين للوجود وهما مرتبة الجمع والتفصيل لا في حيث الأحدية الذاتية، إذ لا تمييز فيها ولا بينونة، لذلك جعله كأسا فإن الكأس هو القدح المملو من الشراب وهو شيء محدود، والمحدود لا يكون إلا في العالم. ولما استعار له لفظة البدر استعار للشراب الروحاني لفظة الشمس لما فيه في الحرارة المعنوية الجامعة بينها الموجبة للوجد والسكر. والنورية التي بها تتنور القلوب والأرواح بل العالم كله وفي الحقيقة نور الشمس الظاهرية

---

67 S Uddin, "Mystical Journey of Misogynist Assault? Al-Qushayri's Interpretation of Sulaikha's Attmpted Seduction of Yusuf," *Journal for Islamic Studies* 21, no. 1 (October 22, 2008): 113–35, https://doi.org/10.4314/jis.v21i1.39957; Nazanin Hedayat Munroe, "Yusuf and Zulaikha in Sufi Poetry and Safavid Silks," *The Textile Museum Journal* 50, no. 1 (2023): 104–17, https://doi.org/10.1353/tmj.2023.a932853.

68 Zayn al-Dīn Abū 'Abdillāh al- Rāzī, *Mukhtār Al-Ṣiḥāḥ* (Beirut: Al-Maktabah al-'Aṣriyyah, 1999), 332.

69 'Abd al-Razzāq Ibn Aḥmad al- Qāshshānī, *Kashf Al-Wujūh Al-Ghurr Li Ma'ānī Naẓm Al-Durr* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005), 30.

صورته ومظهره في العالم الحسي. واستعار للساقي اسم الهلال ترشحا للاستعارة بملابسة التدوير الحاصل لهما، وإن كان للهلال تدوير شكلي. وللساقي تدوير حالي وهو أدلة الكأس بين الأصحاب وكان المراد به أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، وسماه هلال باعتبار ما كان بين يدي النبي ﷺ وبالنية إلى حضرته كالهلال بالنسبة إلى البدر وأيضا كما أن الهلال جزء في البدر، فإن القمر إذا تنور بعضه عند بعده عن الشمس أولا يسمى بالهلال، كذلك أمير المؤمنين أيضا بمثابة الجزء من النبي ﷺ في القرب، لذلك قال أنت مني بمنزلة هارون من موسى وأنا وعلى خلقنا من نور واحد. وكان في زمن رسول الله ﷺ بدر وتنور روحه بالنور المحمدي وإن كان بدرا كاملا بعده منورا لقلوب السالكين وساقيا شراب المعرفة لأرواح الكاملين إلى يوم الدين وجعله رسول الله ﷺ ساقي الحوض والكوثر. وهذه السبب انتسب أرواح الكل من الأولياء والأقطاب الذين كانوا بعده إليه دون غيره من الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين، وما ظهر الله له التوحيد إلا منه.[70] وشبه عند فرح الشراب بالماء من الحباب بالنجم استعارة. وترشيحا للاستعارة السابقة كما شبه أبو نواس بالدر في قوله (البسيط):

كَأَنَّ صُغرَى وَكُبرَى مِن فَوَاقِعِهَا حَصبَاءُ دُرٍ عَلَى أَرضٍ مِنَ الذَهَبِ[71]

والمراد ما يحصل عند امتزاج شراب المعرفة الحقيقية بما العلم من المعاني العقلية والمعارف اليقينية التي يمكن إدراكها بالبصائر، كما يمكن إدراك النجوم بالأبصار ليطيق أصحاب الإدراكات العقلية والاستعدادات الصافية تناوله وشربه بإدراكهم إياه فإنه يهلك شاربه عند عدم المزج وتظهر صاحبه بصورة الإلحاد والزندقة.[72] كما أن شراب الخمرية إذا كان قويا يهلك الشارب صرفا فلا بد من مزج. لذلك قال تعالى في مشرب الأبرار من العباد والزهاد ونظائرهم من أصحاب الخيرات والمبرات والموفين نذورهم في سبيل الله والخائفين في عذاب يوم القيامة ويسقون فيها كأسا كان مزاجها كافورا وفي مشرب المقربين الكاملين المكملين ومزاجه من تسنيم عينا يشرب المقربون. والتسنيم من السنام والمراد به المقام العالي الذي لا يصل إليه إلا المقربون، وجعل مزاجه شراب السالكين المتوسطين والعارفين الموحدين الذين وصلوا مقام الأبرار وزياده كما قال تعالى للذين أحسنوا الحسنى وزيادة مزاجا زنجبيلا لما في الزنجبيل من الحرارة المتوسطة إذ حرارته في المرتبة الثالثة فعند المزج يحصل نجوم المعارف وعلوم اليقين الموجب لاهتداء الطالبين ورشد السالكين كما قال تعالى وبالنجم هم يهتدون، ولذلك فسر الزنجبيل بأنه اسم للعين يشربها المقربون صرفا ويمزج لسائر أهل الجنة.[73]

ويجوز أيضا أن يكون معنى الحبيب هنا – كما أشار إليه شارح الديوان عبد الغني النابلسي (1641-1731 م) – حضرة الرسول عليه الصلاة والسلام. وإذا أريد به ذات الخالق القديم، فحيث أحب فخلق فهو الحبيب والمحبوب

---

70 Qayṣarī, *Sharḥ Al-Qaṣīdah Al-Khamriyyah (Makhṭūṭah Raqm 488)*, 19.

71 al-Ḥasan Ibn al-Hāni' Abū Nuwās, *Dīwān Abī Nuwās* (Cairo: Maṭba'ah Miṣr, 1953), 72.

72 Fereshteh Jafari, "Theological Knowledge in Islamic Mysticism and Gnosticism," *Kanz Philosophia A Journal for Islamic Philosophy and Mysticism* 6, no. 2 (December 31, 2020): 211–28, https://doi.org/10.20871/kpjipm.v6i2.92; Milad Milani, "Classic Sufism and Gnosis," in *The Gnostic World*, ed. Garry W. Trompf, Gunner B. Mikkelsen, and Jay Johnston (Routledge, 2018), 328–36, https://doi.org/10.4324/9781315561608.

73 Muḥammad Ibn Muḥammad Sibṭ al-Murṣafī, *Al-Zujājah Al-Balwariyyah Fī Sharḥ Al-Khamriyyah (Makhṭūṭah Raqm 842)* (Alexandria: Dār al-Kutub al-Qawmiyyah, n.d.), 10.

والطالب والمطلوب كما ذكر في الحديث الشريف. والمدامة يجوز له معنى المعرفة الإلهية والشوق إلى الله. وسكرنا أي طربنا وانتشينا على سماع ألست بربكم (الأعراف: 172) قبل أن يخلق الكرب أي الوجود. فإن الكرم عبارة عن هذا الوجود الممكن الحادث الذي أوجدته القدرة الإلهية، ولا شك أن طرب الأرواح على السماع عند شرب الراح قبل إيجاد الأشباح.[74]

الأوصاف في الحب الإلهي

وعلى ذلك المذكور من أنه يعبد الروح المقدسة حبيبته الحقيقية، يستمر قوله في بيته الثالث، حيث أبان الشاعر هنا عن فوائد هذه مدامة الحب بعد أن تم بيانه عن حبه الإلهي الذي كان مصدرا لسائر المحبات، قال الشاعر (الطويل):

وَلَولَا شَذَاهَا مَا اهتَدَيتُ لِحَانِها وَلَولَا سَنَاهَا مَا تَصَوَّرَهَا الوَهمُ

معنى الشذى هو الرائحة الطيبة والحان من حانة الخمار وهو موضع يباع فيه الخمر. والسنا الضياء والنور، والضمائر في شذاها وحانها وسناها وتصورها للمدامة. والرائحة رمز. يراد به آثار الجمال المطلق وهي الحسن الظاهر في صور المعاشق الكونية، وبالحان منبع الجمال المطلق الذي حسن الموجودات الروحانية والجسمانية قطرة بالنسبة إلى بحر ذلك الجمال المطلق الذاتي أي ولولا رائحتها الطيبة التي هي المحبة الآثارية الظاهرة في صور الملاح ما اهتديت إلى منبع الجمال المطلق الذي للمحبوب الحقيقي كما قيل – ونسب هذا البيت إلى السهروردي المقتول – ولولاكم ما عرفنا الهوى ولولا الهوى ما عرفناكم.[75] ولولا أنوارها وأضواءها في صور الموجودات الظاهرية لم يكن إلى الوصول إلى نور الأنوار الذي هو الوجود المطلق الإلاهي. فإن النفس عند افتتانها بالمحبوب المجازي الذي هو من وجه حقيقي كما مر وابتلائها ببلاياه ومحنه يتوجه إلى المحبوب الحقيقي المطلق الذي هو الصمد لكل شيء والملجأ لكل حي، فيفيض عند ذلك من آثار جماله المطلق عليها ويجذبها منها ويأخذها عن يد محبوبها المجازي غيرة منه عليها فيخلصها من مضايق البلايا والمحن، ويوجه وجهها إلى جنابه الكريم منبع الأنوار معدن الكمال فيحصل له الحصول إلى الحضرة الإلهية ويتنور الفهم والوهم بتنور النفس، فيدرك الأمور الكلية بصيرورته عقلا مدركا للكليات حينئذ، لذاك قيل من لم يعشق لم يكن له الوصول.[76] ويستمر بوصف هذا الشراب الإلهي بقوله (الطويل):

وَلَم يَبقَ مِنهَا الدَهرُ غَيرَ حَشَاشَةٍ كَأَنَّ خَفَاهَا فِي صُدُورِ النُهى كَتمُ

الحشاشة المهجة وهي بقية الروح، والنُهى جمع. نهية وهي العقل، والكتم الستر والمراد به المكتوم أي والحال أن الدهر ما ترك في زماننا هذا من شراب المحبة وآثارها إلا شيئا قليلا وهي البقية التي بهل بقاء حياة العارفين المستورين عن أعين الأغيار وباقيها انكتم واختفى عن البصائر والأبصار حتى كان إخفاءها أيضا مكتوما، أي صارت بحيث لا يشعر

---

74 Abd al-Ghanī al- Nābulsī and al-Ḥasan al- Būryanī, *Sharḥ Dīwān Ibn Al-Fāriḍ (Juz' 2)* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d.), 245.

75 Faris Hajamaideen, "'Ilm and the Human Body: Al-Suhrawardī's Concept of the Illuminated Temple," in *'Ilm: Science, Religion and Art in Islam*, ed. Samer Akkach (South Australia: University of Adelaide Press, 2018), 125–38, https://doi.org/10.20851/ilm-1-08.

76 Abū Ḥāmid al- Ghazālī, *Ma'ārij Al-Quds Fī Madārij Al-Nafs* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988), 151.

بها وباختفائها أيضا. وفرق القيصري بين نوعي الظهور والاختفاء حيث قال إن الظهور والاختفاء أثران للاسم الظاهر والباطن. وللأسماء الإلهية بحسب ظهور. أحكامها دول وسلطنة – وقد بين القيصري هذا في مقدمة شرحه على فصوص الحكم لابن عربي – فتارة يكون السلطنة للظاهر على الباطن وأخرى بالعكس، فيكون الباطن سلطنة على الظاهر. وكذلك لكل من الوحدة والكثرة سلطنة، فإذا كانت السلطنة للظاهر غلبت الكثرة على الوحدة. إذ الظاهر له الكثرة، فيكون الباطن مغلوبا والوحدة وأحكامها مختفية. وإذا كانت السلطنة للباطن يكون الظاهر مغلوبا وأحكام الكثرة مستهلكة تحت حكم الوحدة فيكون الأسرار الإلهية ظاهرة على ألسنة العارفين، هكذا الأمر إلى أن يظهر المهدي وخاتم الولاية المطلقة عليهما السلام ويظهر الأسرار الإلهية فلا يبقى كفر والكافر على وجه الأرض مدة ببقائهما وعند انتقالهما إلى الآخرة وانتقال مؤمني زمانهما.[77] يحصل الخفاء المطلق أيضا بحيث لا يبقى من يعمل بالشريعة المحمدية ﷺ بل يعملون بالطبيعة المحضة فعليهم تقوم الساعة، كما قال عليه الصلوات والسلام – من روايات أنس بن مالك – لا تقوم الساعة وعلى وجه الأرض من يقول الله الله وقال لا تقوم الساعة إلا على أشرار الناس.[78] ويلتجئ الشاعر إلى ذكر عجائب هذا الشراب بأن من تلذ به فعليه النشوة لا إثم له حيث أنشد (الطويل):

فإن ذُكِرت في الحَيّ أَصبَح أهلُه نَشَاوى ولا عَارٌ عليهمْ ولا إثْمُ

يمكن أن يراد بالحي العالم الكبير وبأهله المستعدون القابلون للتجليات الإلهية. وفي إتيانه حينئذ بلفظ الحي أيما إلى أن للعالم بأسره جمادا كان أو حيوانا حياة، وإن كان الحي لغة القبيلة. ويجوز أن يراد به العالم الصغير الإنساني وبأهله القوى الروحانية والجسمانية أي فإذا ذكرت المدامة. المذكورة في الحي بالذكر اللساني أصبح أهله نشاوى أي سكارى في طيب ذكرها.[79] فإن نفوسهم وأسماعم يتلذون بسماع اسمها، كما قال القائل – ونسب هذا البيت إلى أبي نواس (الطويل):

أَلَا فَاسقِنِي خَمرًا وَقُل لِي هِيَ الخَمرُ وَلَا تَسقِنِي سِرًا إِذَا أَمكَنَ الجَهرُ[80]

وقال ابن الفارض عن هذا أيضا في تائيته الكبرى (الطويل):

لروحيَ يُهدي ذكرُها الروحَ كلمـا سَرَت سَحَرا منها شمال وهبّتِ

ويَلتَذُّ إن هاجته سَمَعيَ بالضحى على وَرَقٍ وُرقٌ شَـدَت وتَغَنّتِ

وذلك لأن ذكر المحبوب الحقيقي وذكر مجلس أنسه في مقام قدسه، وشرب شراب المعرفة حين وصله بذكر النفوس الناطقة أوطانها الأصلية وأقرانها الملكية ولذاتها الأزلية كما قال الشاعر في تائيته (الطويل):

وَيُنسِيهِ مُرَّ الخَطبِ حُلوُ خِطَابِهِ وَيُذكِرُهُ نَجوَى عُهُـودٍ قَدِيمَةِ

77 Qayṣarī, *Sharḥ Al-Qaṣīdah Al-Khamriyyah (Makhṭūṭah Raqm 488)*, 21.

78 Abū al-Ḥusayn Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim (Juz' 1)* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1955), 131.

79 Bambang Irawan, Ismail Fahmi Arrauf Nasution, and Hywel Coleman, "Applying Ibn ʿArabī's Concept of Tajallī: A Sufi Approach to Environmental Ethics," *Teosofia: Indonesian Journal of Islamic Mysticism* 10, no. 1 (April 22, 2021): 21–36, https://doi.org/10.21580/tos.v10i1.7204.

80 Abū Nuwās, *Dīwān Abī Nuwās,* 28.

فيأخذها الوجد والسكر الذي لا عار عليهم فيه ولا إثم لهم بل حصول المراتب والمقامات العلية والمنازل والدرجات الأولية والخلاص من الدركات السفلية. هذا مع أن اللساني أدنى المراتب كما قال الجنيد (830-910 م) (الطويل):[81]

ذَكَرتُكَ لَا أَنِّي نَسِيتُكَ لَمحَةً وَأَيسَـرُ مَا فِي الذِكرِ ذِكرُ لِسِـانِي

وأما إذا نزلنا الذكر بالذكر القلبي الذي هو الناطق بالحقيقة كما قيل – ونسب هذا البيت للأخطل الشاعر النصراني (640-710 م) (الكامل):

إِنَّ الكَلَامَ لَفِي الفُـــؤَادِ وَإِنَّمَـــا جُعِلَ اللِسَانُ عَلَى الفُؤَادِ دَلِيلَا

وهو إدراكه للمذكور واستحضاره إياه بالتوجه التام إليه، أو بالذكر الروحي أو السري الذي هو مسامرة الروح ومناجاة السر مع المحبوب الحقيقي فيكون اللذة أن والفيض أكمل والوجد أقوى والسكر أغلب لوجود التجليات الإلهية والفيوض الرحمانية لهم. وقد قال تعالى من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي ومن ذكرني في ملأ خير منه وهم الملأ الأعلى والملائكة المقربون وذكر الحق سبحانه عبده وذكر ملائكته إياه يستلزم تكميله ورفعه إلى أعلى عليين من أسفل سافلين.[82] ويرشح الشاعر أوصاف هذا الشراب المذكورة من أنه ارتفع إلى درجة الحقيقة من خلاله بقوله (الطويل):

وَمِن بَينِ أَحشَـاءِ الدِنَانِ تَصَاعَدَت وَلَم يَبقَ مِنهَا فِي الحَقِيقَةِ إِلَّا اسمُ

الدنان جمع الدنّ وهي الخابية، وتصاعدت ارتفعت والمراد ظهرت. وأراد بالدنان النفوس الكاملة المكملة المحيطة بمدامة المعارف الإلهية والأسرار الرحمانية. واستعار لهم لفظ الدن من حيث أنهم محيطون بما يسكر ويزيل العقل هي وظهرت مدامة المعارف الإلهية في بواطن القلوب الكاملة المكملة والنفوس الواصلة الموصلة للنفوس الناقصة إلى كمالاتها وهي نفوس الأنبياء والأولياء الداعين للخلق إلى الحق المكملين نفوسهم بإيصالهم إلى مقعد الصدق والجمال،[83] أنه لم يبق منها بين أيدي الناس في هذا الزمان في الحقيقة إلا اسم ورسم بظهور الناقصين في صور الكاملين والمبعدين في زي المقربين. وذلك لأن النبوة قد انختمت والأولياء اختفوا كما سبق ذكره.[84] ومثل هذا الترشيح قوله في البيت التالي (الطويل):

وَإِن خَطَرَت يَومًا عَلَى خَاطِرِ امْرِئٍ أَقَامَت بِهِ الأَفَـــرَاحُ وَارتَحَلَ الَهمُّ

الباء في به بمعنى في، والخاطر ما يخطر على القلب ويقال له أيضا الخاطر تسمية للمحل باسم الحال، والخاطر رحمانية وسلكية ونفسانية وشيطانية. ولكل منها علامات يعرفها السالك بذوقه يخير بينها بعقله وهي أن الخاطر إذا كان بحيث يجذب القلب إلى الحق ويعطيه سرورا ولذة في العبادة ويكشف عليه العلوم والمعارف والاطلاع على الحقائق فهو رحماني. وإن كان يعطي الفرح والحبور في العبادات ويرحض النفس إلى الطاعات والأعمال الزاكية فهو ملكي. وإن كان يعطي الالتذاذ بالمناجات النفسانية في المآكل والمشارب والمناكح فهو نفساني. وإن كان يعطي الالتذاذ بالمحرمات الشرعية والمفاسد ويوجب اكتساب الصفات الذميمة وارتكاب الرذائل الشيطانية فهو شيطاني. ومعناه وإن

---

81 Cucu Setiawan, Maulani Maulani, and Busro Busro, "Sufism as The Core of Islam: A Review of Imam Junayd Al-Baghdadi's Concept of Tasawwuf," *Teosofia: Indonesian Journal of Islamic Mysticism* 9, no. 2 (October 31, 2020): 171–92, https://doi.org/10.21580/tos.v9i2.6170.

82 Qayṣarī, *Sharḥ Al-Qaṣīdah Al-Khamriyyah (Makhṭūṭah Raqm 488)*, 21.

83 Nābulsī and Būryanī, *Sharḥ Dīwān Ibn Al-Fāriḍ (Juz' 2),* 249.

84 William M. Brinner, "Prophet and Saint: The Two Exemplars of Islam," in *Saints and Virtues* (University of California Press, 1988), 36–51, https://doi.org/10.1525/9780520908543-006.

حلت تحقيقها وقناص الأوقات الشريفة بالنفحات الإلهية المشار إليها في قوله عليه الصلاة والسلام إن الله في أيام دهركم نفحات إلا فتعرضوا لها في قلب سالك عارف، أقامت فيه أنواع الابتهاجات واللذات الروحانية الموجبة لارتفاع الهموم الناتجة في الحجب الظلمانية فانحلوا لها، إنما يكون بالتجليات الإلهية النورانية الرافعة عن القلب ما يحجبه عن الرب في قوله أقامت به الأرواح وارتحل الهم. فلفظ الفرح والهم لطيفة، وهي أن الفرح والهم أمران متقابلان وحاصلان للنفس بالملاحة وعدم الملاحة وحصول الفرح للنفس. [85] وارتحال الهم عنها يدل على تنور القلب وحصول السرور والبسط له وارتفاع القبض عنه وهو يدل على حصول الابتهاج للروح والسر. فإن انكشاف الحقيقة للروح يعطي الابتهاج أولا فيحصل به السرور والبسط للقلب ويرتفع عنه القبض فينعكس منه أنواره على النفس فيحصل لها الأفراح ويرتحل عنها الهموم لعدم اجتماع الضدين في محل واحد فيلوح آثارها على أبدانها التي هي هياكل التوحيد أي صوره ومظاهره، كما قال أمير المؤمنين علي كرم الله وجه نور يشرق من صبح الأزل فيلوح على هياكل التوحيد آثاره. ويليه وصف هذه العجائب مرشحة بقوله (الطويل):

وَلَو نَظَرَ النُدْمَانُ خَتْمَ إِنَائِهَـــا لَأَســـكَرَهُم فِي دُونِهَا ذَلِكَ الخَتمُ

الندمان ندماء المجلس أي ولو شهد أصحاب السلوك وأرباب الحقيقة وندماء مجلس الطريقة المصطفون ما به انختمت الحقيقة واحتجبت عن إدراك البصائر، والبصار لسكروا من غير أن يشربوا من شرابها فإن نفحات طيبها تزيل العقول وتهدش الألباب والقلوب فضلا عن عينها، ألا ترى أن آثار أنوارها ظهرت في عالم الملك وتنزلت عن مراتبها الروحانية العقلية ولاحت في صور الجزئيات وتسمت بالحسن مع أنها ضعفت بصحبة الظلمة الحسية وتكتفت بعد لطافتها الكاملة كيف تزيل العقول وتحير الألباب وأصحابها وتوقع في الفتن والمحن طلابها. ويقول القيصري يسأل إلينا عن الجمال المطلق مع أنه يتجاهل فما ظنك في الجمال المطلق الذاتي والنور الساطع الإلهي الذي هو في غاية العظمة والجلال ونهاية الكبرياء والكمال المدهش للعقول والقلوب من وراء سعين ألف حجاب نوراني وظلماني.[86] كما قال عليه الصلاة والسلام إن لله سبعين ألف حجاب من نور وظلمة، لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه البصر من خلقه،[87] ويعطن مما قاله رسول الله إن هذه النار من نار جهنم غسلت سبعين ماء ثم أنزلت وقس النور عليها في استتاره واحتجابه، إذ لولاه لما كان وجود ولا ذوق ولا شهود لاحتراقه واضمحلاله من سطوعه.

بعد أن فرغ الشاعر عن وصف الخمرة الإلهية على سبيل التمثيل، وشحه بأن هذه الخمرة لها قوتها العجيبة وكانت لها الخوارق التي حدثت في معجزات الأنبياء، وبدأ بقوله (الطويل):

وَلَو نَضَحُوا مِنهَا ثَرَى قَبرِ مَيَّتٍ لَعَادَت إِلَيهِ الرُوحُ وَانتَعَشَ الجِسمُ

النضح الرش والثرى التراب الذي عليه ندواه أي ولو نضح العارفون ورشوا شيئا مما شربوا وسكروا به، تنورت بطونهم وحييت به قلوبهم فبقوا أبد الأبدين ونجوا من هلك الهالكين من شراب المحبة وخمر الحقيقة التي من ماء الحياة

85 Ghazālī, *Ma'ārij Al-Quds Fī Madārij Al-Nafs,* 148.

86 Qayṣarī, *Sharḥ Al-Qaṣīdah Al-Khamriyyah (Makhṭūṭah Raqm 488),* 23.

87 Nūr al-Dīn al- Haythamī, *Majma' Al-Zawā'Id Wa Manba' Al-Fawā'Id (Juz' 1)* (Cairo: Maktabah al-Qudsī, 1994), 79.

الحقيقي الذي شربه الخضر عليه السلام،[88] وفي مقامه من متابعيه على قبر ميت أمانة الجهل والظلمة الحجابية الناشئة من الانغماس في الشهوات والانحطاط في الدركات الموجبة لانتكاس روسهم وانكدار نفوسهم، وجعله من الصم البكم العمي. كما قال الله تعالى صم بكم عمي فهم لا يعقلون وقال قي أية أخرى إنك لا تسمع الموتى ولا تسمع الصم الدعاء. فالخضر عند عالم النفس كارل يونغ (1875-1961 م) رمز للذات الذي نشأ من الظلمة العميقة داخل النفس، وهو وجود يتغير دائما من خلال عملية تحويل النفس.[89]

فأطلق على الحجاب والكفر اسم الموتى مع الهم إحياء بالحياة الحسية، فالحياة الحقيقة إنما هي الحياة المعنوية والروحانية الحاصلة من نور الإيمان والعلم اليقين والمعرفة الحقيقة، كما قال تعالى أ ومن كان ميتا بالجهل فأحييناه. أي بالجهل وجعلنا له نورا يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها لعادت إليه الروح بظهور أنوار الروح فيه. فإنه وإن كان ذا روح وقلب فكان عدم الروح والقلب حقيقة لعد ظهور آثارها فيه وحصول أنوارها له وانتعش جسمه وظهر فيه آثار الأنوار الحقيقية. وأنوار شراب المعرفة كما تظهر في بدن شارب الخمر آثارها وشتان بين الأثرين كما بين الخمرين. وقوله ونتعش الجسم – كما شرحه النابلسي، أي عاد حيا كما كان لو أراد الله تعالى وأذن في ذلك لمن شاء من عباده السالكين في طريق التحقق كما وقع إحياء الموتى بطريق الكرامة لجماعة من أولياء الله تعالى ميراثا عيسويا روحانيا.[90]

ولعل تشبه الخمرة الإلهية بهذه الخارقة بماء الحياة الذي شربه الخضر كما ذكر، فماء الحياة في التقاليد الصوفية فوجوده على شكلين، شكل جسدي كان في مكان خفي من العالم، ولن يتمكن من العثور عليه سوى الأخيار. ويعتقد أن هذا الماء يمنح الحياة الأبدية والمعرفة العميقة لأي شخص يشربه. وحكي أن هذا الماء رمز للسعي الحقيقي أو الرحلة الروحية نحو المعرفة العليا والحياة الخالدة. وكان بحث الخضر عن ماء الحياة بمثابة رحلة نحو الكمال الروحي والاعتراف الأعمق بأسرار الكون. يمكن أيضًا تفسير ماء الحياة على أنه تجربة صوفية أو تنوير روحي يقود الشخص إلى فهم أعمق للوجود الحق.[91] والشكل الروحاني يشربه أهل الناروبه دخلوا الجنة يسمى بنهر الحياة، وهو نهر عند بـاب الجنة يغتسلون فيه فيخرجون منه شبانا جردا مكحلين كأن وجوههم القمر مكتوب على جباههم هؤلاء عتقاء الرحمن من النار فيدخلون الجنة، كما قيل في دقائق الأخبار.[92]

نتائج البحث

وفي نهاية هذا المقال، فالمحبة الإلهية عند ابن الفارض هنا منبع فياض بالآثار الكونية، وأصل في وجود الأشياء المادية. وهي على ما تفيضه من آثار، وما يصدر عنها من كائنات في عالم العناصر. ليست من هذا العالم المادي في شيء. وهذا

88 Qayṣarī, *Sharḥ Al-Qaṣīdah Al-Khamriyyah (Makhṭūṭah Raqm 488),* 25.

89 Carl G. Jung, "Concerning Rebirth," in *The Archetypes and the Collective Unconscious* (Princeton: Princeton University Press., 1990), 235.

90 Nābulsī and Būryanī, *Sharḥ Dīwān Ibn Al-Fāriḍ (Juz' 2),* 251.

91 Patrick Franke, "Drinking from the Water of Life – Nizāmī, Khizr, and the Symbolism of Poetical Inspiration in Later Persianate Literature," in *A Key to the Treasure of the Hakīm*, ed. Johann-Christoph Bürgel and Christie van Ruymbeke (Leiden University Press, 2011), 107–25.

92 Abd al-Raḥīm Ibn Aḥmad al- Qāḍī, *Daqā'iq Al-Akhbār Fī Dhikr Al-Jannah Wa Al-Nār* (Jakarta: Al-Ḥaramayn, 2005), 40.

يشير إلى ما ذهب إليه القديس أغنطيوس في رياضاته الروحية (Exercices Spirituels)، من أن الكمل يستطيعون في يسر أكثر مما يستطيع غيرهم أن يشهدوا أن الله موجود في كل الكائنات بذاته وحضرته وقدرته. فهو حاضر في العناصر يمنحها الوجود وفى النبات يمنحه النمو وفى الحيوان يمنحه الإحساس وفي الإنسان يمنحه العقل. هذا مع ملاحظة الفرق بين ابن الفارض وبين القديس أغنطيوس في أن أولهما يتحدث عن المحبة الإلهية في حين أن ثانيهما يتحدث عن الذات الإلهية. فكما أن الله عند هذا القديس يظهر ويتجلى في الموجودات دون أن يكون هو أحد هذه الموجودات كذلك ابن الفارض يرى أن المحبة الإلهية لها آثارها التي تتجلى بها في الأشياء التي تفيض عليها الوجود، دون أن يكون لها ما لهذه الأشياء من صفات المادية. وهنا يلاحظ أن شاعرنا ينتهي إلى تقرير مذهب صوفي هو عين المذهب الذي انتهى فيه ابن عربي إلى أنه لولا المحبة لما صح طلب شيء أبدا، ولا وجود شيء، وأن هذا هو سر فأحببت أن أعرف. ولا كانت حركة من شيء إلى شيء فالمحبة على هذا الوجه هي عنده أصل في باب وجود الأعيان ومراتبها ومقاماتها.

وبناء على هذه النتائج خلال دراسة رمزية الخمر في الشعر الصوفي، وخاصة في شعر ابن الفارض، عن العلاقة العميقة والمعقدة بين التعبير الجمالي والتجربة الروحية، فالأدب الصوفي ليس مجرد تعبير فني عن تجربة روحية، بل هو جزء أساسي من التجربة ذاتها، إذ تتحقق التجربة الصوفية في اللغة ومن خلاله. والإطار المنهجي المتعدد التخصصات الذي اقترحته هذه الدراسة يفتح آفاقاً واسعة لفهم أعمق للأدب الصوفي ولكشف أبعاد جديدة في الأعمال الصوفية الكلاسيكية. إن هذا المنهج، الذي يجمع بين تحليل النصوص والدراسات الدينية والتفسير الفلسفي، لا يقتصر على دراسة رمزية الخمر في شعر ابن الفارض، بل يمكن تطبيقه على مختلف التقاليد الصوفية في الثقافات المختلفة. في النهاية، تؤكد هذه الدراسة على أن فهم العلاقة بين الروحانية والأدب يتطلب تجاوز الثنائيات التقليدية بين الشكل والمضمون، وبين الجمالي والمعرفي، وبين الفني والديني. فالتجربة الصوفية هي تجربة متكاملة تتداخل فيها هذه المستويات وتتكامل، مشكلة نسيجاً ثقافياً وروحياً غنياً ومتنوعاً يستحق المزيد من الدراسة والتحليل.

إقرار

نشكر المراجعين على هذه المقالة عند مجلة Teosofia على تقديم التعليقات المفيدة.

تمويل

لا يحصل هذا البحث على أي دعم مالي.

مساهمات الباحثين

براديبيو هيرديانشاه كتب مسودة المقالة وراجع عليها. يانعة وردان قامت بتقييم كتابة المقالة وإرشادها. أحمد حاصف علوان قام بترجمة وتفسير الأشعار المذكورة في المقالة.

ملحق

الأشعار المحورة في هذا البحث من القصيدة الخمرية في ديوان ابن الفارض نشره دار صادر في صفحة 140.

شَــرِبنَا عَلَى ذِكرِ الحَبِيبِ مُدَامَــة سَكِرنَا بِهَا مِن قَبلِ أَن يُخلَقُ الكَرمُ
لَهَا البَدرُ كَأسٌ وَهيَ شَــمسٌ يَدِيرُهَا هِلَالٌ وَكَم يَبدُو إِذَا مُــزِجَت نَجــمُ
وَلَولَا شَــــذَاهَا مَا اهتَدَيتُ لِحَانِها وَلَولَا سَنَاهَا مَا تَصَــــوَّرَهَا الوَهمُ
وَلَم يَبقَ مِنهَا الدَهرُ غَيرَ حَشَــاشَةٍ كَأَنَّ خَفَاهَا فِي صُــدُورِ النُهى كَتمُ
فإن ذُكِرت في الحَيّ أَصــــبَح أهلُه نَشَــــــاوى ولا عَارٌ علىهمْ ولا إثْمُ
وَمِن بَينِ أَحشَاءِ الدِنَانِ تَصَاعَدَت وَلَم يَبقَ مِنهَا فِي الحَقِيقَةِ إِلَّا اســمُ
وَإِن خَطَرَت يَومًا عَلَى خَاطِرِ امْرِئٍ أَقَامَت بِهِ الأَفــرَاحُ وَارتَحَلَ الَهــمُّ
وَلَو نَظَرَ النُدْمَــانُ خَتْمَ إِنَائِهَــــا لَأَســــكَرَهُم فِي دُونِهَــا ذَلِكَ الخَتمُ
وَلَو نَضَحُوا مِنهَــــا ثَرَى قَبرِ مَيَّتٍ لَعَادَت إِلَيهِ الرُوحُ وَانتَعَشَ الجِسمُ

مراجع

'Arūs, Ḥ. "Al-Ḥuḍūr Al-Ilāhī Fī Shi'r Abī Madyan Al-Tilimsānī." *Al-Naṣṣ* 1, no. 8 (2022): 217–37. https://asjp.cerist.dz/en/article/193591.

A. Salim, Ibrahim Muhammad. "Divine Love and the Mystical Symbol of Ibn Al-Farid and Jalal Al-Din Al-Rumi." *Majallah Buḥūth Al-Sharq Al-Awsaṭ* 12, no. 103 (January 4, 2023): 199–250. https://doi.org/10.21608/mercj.2023.174803.1372.

Abbas, Dalal. "The Influence of Persian Literature on the Arabic Language and Literature." *Journal of Shiite History* 3, no. 2 (2019): 63–114. https://doi.org/https://www.sh-isihistory.ir/article_126047.html?lang=en.

Abū Nuwās, al-Ḥasan Ibn al-Hāni'. *Dīwān Abī Nuwās*. Cairo: Maṭba'ah Miṣr, 1953.

Akhḍarī, Abd al-Raḥmān al-. *Al-Jawhar Al-Maknūn Fī Ṣadafah Al-Thalāthah Al-Funūn*. Markaz al-Baṣā'ir, n.d.

Al-Daghistani, Raid. "Invoking God's Name and the Practice of Dhikr." In *Outledge Handbook of Islamic Ritual and Practice*, edited by Oliver Leaman, 185–99. Taylor & Francis, 2022. https://doi.org/https://doi.org/10.4324/9781003044659.

Al-Dhahabī. *Tārīkh Al-Islām Wa Wafayāt Al-Mashāhīr Wa Al-A'lām Juz'' 14.'* Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabī, 1993.

Al-Kaisi, Meis. "Rethinking Conceptual Sufism: A Synthesis of Islamic Spirituality, Asceticism, and Mysticism." *Teosofi: Jurnal Tasawuf Dan Pemikiran Islam*

11, no. 2 (October 27, 2021): 169–93. https://doi.org/10.15642/teosofi.2021.11.2.169-193.

al-Ṭūsī, Al-Sirāj. *Al-Lumaʻ Fī Al-Taṣawwuf*. Cairo: Dār al-Kutub al-Ḥadīthah, 1940.

al-Musawi, Muhsin. "The Spirituality of Arab Islamic Poetry." In *The Wiley Blackwell Companion to Islamic Spirituality*, 352–71. Wiley, 2022. https://doi.org/10.1002/9781118533789.ch19.

Assadi, Jamal, Mahmoud Na'amneh, and Khaled Sindawi. "The Spiritual Legacy of Abū Madyan Shuʿayb: The Founder of Maghribī Ṣūfism And His Lasting Influence on Islamic Mysticism." *Journal of Ecohumanism* 4, no. 2 (February 5, 2025): 641–54. https://doi.org/10.62754/joe.v4i2.6266.

Ayad, Omneya. "Divine Unity in a Qaṣīdah Lāmiyyah (Ode Rhyming in Lām) of Abū Madyan Al-Ghawth." *Journal of Islamic and Muslim Studies* 7, no. 1 (December 2022): 61–91. https://doi.org/10.2979/jims.7.1.04.

Behmardī, Wāḥid. "Al-Lughah Al-Ṣūfiyyah Wa Muṣṭalaḥuhā Fī Shiʻr Ibn Al-Fāriḍ." Al-Jāmiʻah al-Amrīkiyyah fī Beirut, 1984.

Blois, François de. "A Persian Poem Lamenting the Arab Conquest." In *Studies in Honour of Clifford Edmund Bosworth, Volume II*, 82–95. BRILL, 2000. https://doi.org/10.1163/9789004491991_010.

Bouchoir, Tayeb, and Rachid Acim. "Journey to Union: Exploring Ibn Arabi's Nomadic Philosophy and Imaginal Spaces in Sufism." *Teosofia: Indonesian Journal of Islamic Mysticism* 12, no. 2 (December 20, 2023): 257–78. https://doi.org/10.21580/tos.v12i2.17682.

Boullata, Issa J. "Toward a Biography of Ibn Al-Fāriḍ (576-632 A.H./1181-1235 A.D.)." *Arabica* 28, no. 1 (1981): 38–56. https://www.jstor.org/stable/4056649.

———. "Verbal Arabesque and Mystical Union: A Study of Ibn Al-Farid's 'Al-Ta'iyya Al-Kubra.'" *Arab Studies Quarterly* 3, no. 2 (1981): 152–69. https://www.jstor.org/stable/41854901.

Brinner, William M. "Prophet and Saint: The Two Exemplars of Islam." In *Saints and Virtues*, 36–51. University of California Press, 1988. https://doi.org/10.1525/9780520908543-006.

Buzayq, Shawqī. "Al-Baḥr Al-Ṭawīl Yurāfiq Al-Shuʻarā' Al-ʻUdhriyyīn Fī Barārī Al-Fuqdān." *Al-Sharq Al-Awṣaṭ Ṣaḥīfah Al-ʻArab Al-Ūlā*, 2021. https://aawsat.com/node/2752841.

Coke, Miriam. "LITERARY CRITICISM: The State of the Art in Arabic." *Al-'Arabiyya* 20, no. 1 (1987): 277–96. https://www.jstor.org/stable/43191697.

Corbin, Henry. *Al-Khayāl Al-Khallāq Fī Taṣawwuf Ibn ʻArabī*. Ribat: Maṭbaʻah

Būraqrāq, 2006.

Derin, S. "From Rabi'ah to Ibn Al-Farid: Towards Some Paradigms of the Sufi Conception of Love." The University of Leeds, 1999.

DuBois, Marlene. "Jāmī and the Wine of Love: Akbarian Sparks of Divine Light." In *Islamic Thought and the Art of Translation*, 178–201. BRILL, 2022. https://doi.org/10.1163/9789004529038_011.

Eksell, Kerstin. "Genre in Early Arabic Poetry." In *Literary History: Towards a Global Perspective*, 156–98. DE GRUYTER, 2006. https://doi.org/10.1515/9783110894110.2.156.

Ernest, Carl W. *Words of Ecstasy in Sufism*. Albany: State University of New York Press, 1985.

Farrin, R. *Abundance from the Dessert: Classical Arabic Poetry*. New York: Syracuse University Press, 2011.

Fayṣol, Shukrī. *Manhaj Al-Dirāsah Al-Adabī Fī Al-Adab Al-'Arabī: 'Arḍ, Wa Naqd, Wa Iqtirāḥ*. Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 19778.

Franke, Patrick. "Drinking from the Water of Life – Nizāmī, Khizr, and the Symbolism of Poetical Inspiration in Later Persianate Literature." In *A Key to the Treasure of the Hakīm*, edited by Johann-Christoph Bürgel and Christie van Ruymbeke, 107–25. Leiden University Press, 2011.

Ghazālī, Abū Ḥāmid al-. *Iḥyā' 'Ulūm Al-Dīn*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2005.

———. *Ma'ārij Al-Quds Fī Madārij Al-Nafs*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988.

Gibran, Khalil Gibran. *Munājāh Arwāḥ*. Beirut: Al-Maktabah al-Thaqāfiyyah, n.d.

Hadi, Rezwan. "A Critical Study of Baleki's Point of View on the Implicit Metaphor." *Adab-E-Arabi (Arabi Literature)* 9, no. 1 (2017): 173–89. https://doi.org/https://doi.org/10.22059/jalit.2017.125317.611273.

Hajamaideen, Faris. "'Ilm and the Human Body: Al-Suhrawardī's Concept of the Illuminated Temple." In *'Ilm: Science, Religion and Art in Islam*, edited by Samer Akkach, 125–38. South Australia: University of Adelaide Press, 2018. https://doi.org/10.20851/ilm-1-08.

Ḥarīrī, Abū Muḥammad al-Qāsim Ibn 'Alī al-. *Maqāmāt Al-Ḥarīrī*. Beirut: Maṭba'ah al-Ma'ārif, 1873.

Haythamī, Nūr al-Dīn al-. *Majma' Al-Zawā'Id Wa Manba' Al-Fawā'Id (Juz' 1)*. Cairo: Maktabah al-Qudsī, 1994.

Hill, Joseph. "Sufism Between Past and Modernity." In *Handbook of Contemporary Islam and Muslim Lives*, 55–80. Cham: Springer International Publishing, 2021. https://doi.org/10.1007/978-3-030-32626-5_9.

Ḥilmī, Muḥammad Muṣṭafā. *Ibn Al-Fāriḍ Wa Al-Ḥubb Al-Ilāhī*. Cairo: Dār al-Ma'ārif, n.d.

Hirtenstein, Stephen. "Cosmogonic Myths in Sufism." In *Sufi Cosmology*, 47–67. BRILL, 2022. https://doi.org/10.1163/9789004392618_004.

Hoffman-Ladd, Valerie J. "Annihilation in the Messenger of God: The Development of a Sufi Practice." *International Journal of Middle East Studies* 31, no. 3 (1999): 351–69. https://www.jstor.org/stable/176216.

———. "Mysticism and Sexuality in Sufi Thought and Life." *Mystics Quarterly* 18, no. 3 (1992): 82–93. http://www.jstor.org/stable/20717124.

Homerin, T. E. *The Wine of Love and Life: Ibn Al-Farid's Khamriyya and Al-Qaysari's Quest for Meaning*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.

———. *Umar Ibn Al-Farid: Sufi Verse, Saintly Life*. New York: Paulist Press, 2001.

Ḥusayn, Nājī. *Al-Ma'rifah Al-Ṣūfiyyah Dirāsah Falsafiyyah Fī Mushkilāt Al-Ma'Rifah*. Beirut: Dār al-Hādī, 2006.

Ibn 'Arabī, Muḥammad. *Al-Futūḥāt Al-Makkiyyah Juz' 4*. Egypt: Al-Hay'ah al-Miṣriyyah li al-Kuttāb, n.d.

———. *Fuṣūṣ Al-Ḥikam*. Cairo: Dār Āfāq li al-Nashr wa al-Tawzī', 2016.

Ibn al-'Imād, Aḥmad Ibn Muḥammad. *Shadharāt Al-Dhahab Fī Akhbār Man Dhahab Juz' 5*. Beirut: Dār al-Kutub, n.d.

Ibn Khalkān, Aḥmad. *Wafayāt Al-A'Yān Wa Anbā' Abnā' Al-Zamān Juz' 3*. Beirut: Dār Ṣādir, 1993.

Irawan, Bambang, Ismail Fahmi Arrauf Nasution, and Hywel Coleman. "Applying Ibn ʿArabī's Concept of Tajallī: A Sufi Approach to Environmental Ethics." *Teosofia: Indonesian Journal of Islamic Mysticism* 10, no. 1 (April 22, 2021): 21–36. https://doi.org/10.21580/tos.v10i1.7204.

Issa, Ali Sahib. "Figures of Speech In The Poetry Of Divine Love for Al – Hallaj (309 Hijri)." *Multicultural Education* 7, no. 2 (2020): 233–41. https://doi.org/10.5281/zenodo.4546983.

Jacobi, Renate. "Mystical Wine: The Khamriyya of Ibn Al-Fāriḍ (576–632/1181–1235)." In *Passed Aroud by a Crescent Wine Poetry in the Literary Traditions of the Islamic World*, edited by Kirill Dmitriev and Christine van Ruymbeke, 293–308. Beirut: Orient-Institut Beirut, 2022. https://doi.org/doi.org/10.5771/9783956509094.

Jafari, Fereshteh. "Theological Knowledge in Islamic Mysticism and Gnosticism." *Kanz Philosophia A Journal for Islamic Philosophy and Mysticism* 6, no. 2 (December 31, 2020): 211–28. https://doi.org/10.20871/kpjipm.v6i2.92.

Jung, Carl G. "Concerning Rebirth." In *The Archetypes and the Collective Unconscious*. Princeton: Princeton University Press., 1990.

Kalābādhī, Abū Bakr al-. *Al-Ta'arruf Li Madhhab Ahl Al-Taṣawwuf*. Beirut: Dār al-Kutub al-Qawmiyyah, n.d.

Karam, Anṭūn Ġaṭṭās. *Al-Ramziyyah Wa Al-Adab Al-'Arabī Al-Ḥadīth*. Beirut: Dār al-Kashshāf, 1949.

Lumbard, J. E. B. "From Hubb to Ishq: The Development of Love in Early Sufism." *Journal of Islamic Studies* 18, no. 3 (September 1, 2007): 345–85. https://doi.org/10.1093/jis/etm030.

Matteo, Ignazio Di. *Ibn Al-Farid Il Gran Poema Mistico Noto Col Nome Di Al-Ta'iyyah Al-Kubra*. Roma, 1917.

Milani, Milad. "Classic Sufism and Gnosis." In *The Gnostic World*, edited by Garry W. Trompf, Gunner B. Mikkelsen, and Jay Johnston, 328–36. Routledge, 2018. https://doi.org/10.4324/9781315561608.

Mubārak, Zakkī. *Al-Taṣawwuf Al-Islāmī Fī Al-Adab*. Cairo: Mu'assasah Hindāwī, 2012.

Munroe, Nazanin Hedayat. "Yusuf and Zulaikha in Sufi Poetry and Safavid Silks." *The Textile Museum Journal* 50, no. 1 (2023): 104–17. https://doi.org/10.1353/tmj.2023.a932853.

Muslim, Abū al-Ḥusayn. *Ṣaḥīḥ Muslim (Juz' 1)*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1955.

Mutawa, A. M., and Ayshah Alrumaih. "Determining the Meter of Classical Arabic Poetry Using Deep Learning: A Performance Analysis." *Frontiers in Artificial Intelligence* 8 (February 14, 2025): 1–14. https://doi.org/10.3389/frai.2025.1523336.

Nābulsī, Abd al-Ghanī al-, and al-Ḥasan al- Būryanī. *Sharḥ Dīwān Ibn Al-Fāriḍ (Juz' 2)*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d.

Narmīn, Marzūq Quṭb 'Aṭiyyah. "Al-Ramziyyah Fī Shi'r Ibn Al-Fāriḍ." *Majallah 'Ulūm Al-'Arabiyyah* 4, no. 7 (June 1, 2024): 87–115. https://doi.org/10.21608/malu.2024.265016.1042.

Naṣr, 'Āṭif Jūdah. *Al-Ramz Al-Shi'rī 'Ind Al-Ṣūfiyyah*. Beirut: Dār al-Andalus, 1978.

Nicolson, R. A. *Studies in Islamic Mysticism*. Cambridge: The University Press, 1921.

Nīsābūrī, Niẓām al-Dīn al-. *Gharā'ib Al-Qur'ān Wa Raghā'ib Al-Furqān Juz' 2*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996.

Nua'ymī, Ghālī. "Mustawayāt Al-Ramz Al-Ṣūfī." Ma'had al-Buḥūth wa al-Dirāsāt

al-‘Arabiyyah Cairo, 2009.

Ogén, Göran. “Religious Ecstasy in Classical Sufism.” *Scripta Instituti Donneriani Aboensis* 11 (January 1, 1982): 226–40. https://doi.org/10.30674/scripta.67143.

Ostřanský, Bronislav. “The Sufi Journey to the Next World.” *Archiv Orientální* 83, no. 3 (March 4, 2021): 475–500. https://doi.org/10.47979/aror.j.83.3.475-500.

Qāḍī, Abd al-Raḥīm Ibn Aḥmad al-. *Daqā’iq Al-Akhbār Fī Dhikr Al-Jannah Wa Al-Nār*. Jakarta: Al-Ḥaramayn, 2005.

Qāshshānī, ‘Abd al-Razzāq Ibn Aḥmad al-. *Kashf Al-Wujūh Al-Ghurr Li Ma‘ānī Naẓm Al-Durr*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2005.

Qayṣarī, Muḥammad Dāwūd al-. *Sharḥ Al-Qaṣīdah Al-Khamriyyah (Makhṭūṭah Raqm 488)*. Alexandria: Dār al-Kutub al-Qawmiyyah, n.d.

———. *Sharḥ Fuṣūṣ Al-Ḥikam*. Iran: Entesharate Elmiya Farhangi, 1956.

Qushayrī, Abū al-Qāsim al-. *Al-Risālah Al-Qushayriyyah Juz’ 1*. Cairo: Dar al-Ma’arif, n.d.

RACHID, Mahieddin. “The Quranic Intertextuality of Ibn Al-Faridh. Critical Study.” *Mizanü’l-Hak: İslami İlimler Dergisi*, no. 17 (December 30, 2023): 647–62. https://doi.org/10.47502/mizan.1267823.

Randī, Ibn ‘Ibād al-. *Sharḥ Al-Randī ‘Alā Al-Ḥikam Al-‘Āṭā’Iyyah*. Cairo: Markaz al-Ahrām, 1988.

Rāzī, Zayn al-Dīn Abū ‘Abdillāh al-. *Mukhtār Al-Ṣiḥāḥ*. Beirut: Al-Maktabah al-‘Aṣriyyah, 1999.

Saeed, Amna, and Madad Sabri. “Metaphors of Wine, Cup and Tavern in Poetry of Rumi and Hafiz.” *Al-Idah* 36, no. 1 (2018): 65–80. https://www.al-idah.pk/index.php/al-idah/article/view/38.

Ṣaḥṣāḥ, Muḥammad Aḥmad ‘Abd al-Fattāḥ. “Dilālah Al-Ramz Al-Ṣūfī Li Al-Maret’ah Wa Al-Khamr Fī Shi‘r ‘Abd Al-Ghanī Al-Nābulsī (1147 AH).” *Majallah Kuliyyah Al-Lughah Al-‘Arabiyyah Bi Itā Al-Bānūd* 35, no. 1 (October 1, 2022): 613–40. https://doi.org/10.21608/jlt.2022.269559.

Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: The University of Nort Carolina Press, 1974.

Setiawan, Cucu, Maulani Maulani, and Busro Busro. “Sufism as The Core of Islam: A Review of Imam Junayd Al-Baghdadi’s Concept of Tasawwuf.” *Teosofia: Indonesian Journal of Islamic Mysticism* 9, no. 2 (October 31, 2020): 171–92. https://doi.org/10.21580/tos.v9i2.6170.

Shamsy, Ahmed El. “Returning to God through His Names: Cosmology and Dhikr

in a Fourteenth-Century Sufi Treatise." In *Essays in Islamic Philology, History, and Philosophy*, 204–28. De Gruyter, 2016. https://doi.org/10.1515/9783110313789-012.

Shoushtari, Abass Taleb Zadeh, and Saideh Momayezi. "The Manifestation of the Implied Reader in 'The Wine Ode' and 'The Music of Poetry': A Study of Ibn Al-Farid and Al-A'sha's Anacreontic Verses." *Adab-E-Arabi (Arabi Literature)* 11, no. 2 (2019): 87–107. https://doi.org/https://doi.org/10.22059/jalit.2019.213487.611525.

Sibṭ al-Murṣafī, Muḥammad Ibn Muḥammad. *Al-Zujājah Al-Balwariyyah Fī Sharḥ Al-Khamriyyah (Makhṭūṭah Raqm 842)*. Alexandria: Dār al-Kutub al-Qawmiyyah, n.d.

Sperl, Stefan. "Qasida Form and Mystic Path in Thirteenth Century Egypt: A Poem by Ibn Al-Fāriḍ." In *Qasida Poetry in Islamic Asia and Africa*, 65–81. BRILL, 1996. https://doi.org/10.1163/9789004539402_008.

Tilimsānī, Abū Madyan Al-. *Dīwān Abī Madyan Shu'ayb Al-Tilimsānī*. Lebanon: Kitāb Nāshirūn, 2011.

Uddin, S. "Mystical Journey of Misogynist Assault? Al-Qushayri's Interpretation of Sulaikha's Attmpted Seduction of Yusuf." *Journal for Islamic Studies* 21, no. 1 (October 22, 2008): 113–35. https://doi.org/10.4314/jis.v21i1.39957.

Ziriklī, Khayr al-Dīn al-. *Al-A'lām Juz'' 5.'* Damascus: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 2002.