عمر بن الفارض وحياته الصوفيَّة
من خلال قصيدته التائيَّة الكبرى

دراسة تحليليَّة بلاغيَّة

الأب جوزيف سكاتُولين *

مقدّمة

إنّ الأشعار الصوفيّة التي تركها لنا الشاعر الصوفيّ المصريّ عمر بن الفارض (توفّي بالقاهرة سنة ٦٣٢ هجريّة الموافقة سنة ١٢٣٥ ميلاديّة)، ظلّت وما تزال مشكلةً مضنيةً لِمَن أراد فكّ طلاسمها وفهم معانيها.

ولقد اهتمّ بهذه المشكلة عدد وفير من الشرّاح المتقدّمين والباحثين المتأخّرين، ولكنّ أحدًا منهم لم يدّعِ أنّه كُلِّل بالنجاح. فلا تزال أشعار ابن الفارض موضع النزاع المذهبيّ والجدال النظريّ. ولعلّه ممّا زاد المشكلة تعقيدًا ضمّ ابن الفارض إلى مدرسة ابن العربيّ الصوفيّة وخلط معاني ومقاصد الشيخَين، حتّى إنّ ابن الفارض لم يعد يُفهَم إلاّ من خلال الفلسفة الصوفيّة الأكبريّة التي صبغت أشعار ابن الفارض بصبغة وحدة الوجود حتّى يومنا هذا.

ولكنّنا نتساءل: هل ذلك المذهب في فهم أشعار ابن الفارض منصف

(*) أستاذ التصوّف الإسلامي في المعهد الباباويّ للدراسات العربيّة والإسلاميّة في روما، وفي معهد الدراسات اللاهوتيّة بالقاهرة. هذا المقال محاضرة أُلقيت في المجمع العلميّ المصريّ يوم ٣٠/١١/١٩٩٢.

لمعاناته الصوفيّة؟ وهل ذلك المذهب أيضًا هو الترجمان الأمين لمعانيه المقصودة؟

لقد أصبح هذا التساؤل نقطة انطلاق لبحثنا الذي أجريناه على قصيدته الشهيرة «التائيّة الكبرى». ولقد أجريناه على منهج دراسة تحليليّة دلاليّة لألفاظ القصيدة، إذ ربّما يُتاح لنا أن نستلهم من بين سطورها ما تحويه من معنًى ونفسّر بقدر الاستطاعة النصّ بالنصّ دون الالتجاء إلى مفاهيم غريبة وإدخال أفكار أجنبيّة فيها.

وما سوف نقدّمه لكم ليس إلاّ ملخّصًا لِمَا أُتيح لنا أن نتوصّل إليه من نتائج في أثناء بحثنا، فنتمنّى أن تُفيد هذه الدراسة الباحثين في أشعار ابن الفارض وتُرضي نتائجها محبّيه وعشّاقه.

١ ـ الشاعر وسرُّ حياته الصوفيّة

إنّ عمر بن الفارض ليس مجهولاً في الأوساط الصوفيّة وغير الصوفيّة، عربيّة كانت أم غير عربيّة، فهو علم من أعلام التصوّف الإسلاميّ. وقد لُقّب بـ «سلطان العاشقين»، ذلك لأنّه ارتقى في الانتشاء والترنّم بالعشق الإلهيّ إلى ذروة لا ينازعه فيها منازع. فهو الذي أثرى الأدب العربيّ بدرّة شعريّة نفيسة، ألاَ وهي قصيدته «نظمُ السلوك» والمُسمّاة أيضًا بـ «التائيّة الكبرى» والتي وصفها المستشرق الإنجليزيّ العظيم رينولد نيكلسون بقوله: «كما لم يكن لها سابقةٌ فإنّه لم يكن لها لاحقة»[1].

ولكن، ورغم تلك الشهرة الفريدة وذلك الانتشار الواسع لأشعار ابن الفارض، فإنّ المصادر التاريخيّة لم تحمل إلينا الكثير من أخباره وسيرة حياته[2].

---

(١) Reynold Nicholson, «Ibn al-Fârid» in EI.2, III (engl.) p. 736.

(٢) من أهم المصادر التاريخيّة نذكر:

١ ـ زكي الدين أبو محمّد عبد العظيم عبد القويّ المنذريّ (١٢٥٨/٦٥٦)، **تكملة لوفيات النقلة**، بغداد، ١٩٨٨/١٤٠٤: «ابن الفارض»، جـ ٤، ص ٣٨٨ ـ ٣٨٩.

٢ ـ شمس الدين أبو العبّاس أحمد بن محمّد بن بكر بن خلكان البرمكيّ الإربلّي الشافعيّ (١٢٨٢/٦٨١)، **وفيات الأعيان**، بيروت، ١٩٨١: «ابن الفارض»، جـ ٣، ص ٤٥٤ ـ ٤٥٥.

فقد وُلِدَ أبو القاسم عمر بن الفارض الحمويّ الأصل والمصريّ المنبت والمقام والوفاة في القاهرة في الرابع من ذي القعدة سنة ٥٦٧ هـ/١١٨١ م. وبتّفق جميع مَن ترجموا له على أنّ اسمه «عُمر»، وكنيته «أبو القاسم» أو «أبو حَفْص»، ونسبه يرجع إلى أنّه ابن أبي الحسن علي ابن المرشد بن علي، ولقبه «شرف الدين».

ولقد عاصر ابن الفارض الأحداث المجيدة التي حقّقها آل أيّوب، أي «الأيّوبيّون». وقد ترعرع في أيّام صعود القائد البطل الناصر صلاح الدين يوسف بن أيّوب إلى ذروة مجده. وعاش في ظلّ الملك الكامل في مصر، وتُوفّي قبل سقوط الدولة الأيّوبيّة على أيدي المماليك بعدّة سنين.

يذكر أنّ أباه عليًّا أبا الحسن قَدم من حماه في بلاد الشام (ولذلك قيل الحمويّ الأصل) إلى مصر (ولا يُذكر سبب هجرته هذه) حيث رُزق بابنه عُمر. وصار أبو الحسن يعمل بالفقه حتّى أصبح فقيهًا شهيرًا، خاصّة في إثبات ما فرضه الله للنساء من حقوق على الرجال، وذلك في بلاط الحكّام. فتولّى نيابة الحكم وغلب عليه لقب «الفارض» فانحدر هذا اللقب على ابنه عمر فلُقّب بـ «ابن الفارض» - ثمّ سُئل أبو الحسن أن يكون قاضيًا للقضاة وهو أسمى منصب في الحكم، لكنّه فضّل الانقطاع لله تعالى في قاعة الخطابة في الجامع الأزهر وظلّ كذلك حتّى وافته منيّته.

=٣ - جمال الدين بن حامد محمّد بن علي الخموديّ المعروف بابن الصابونيّ (٦٨٠/١٢٨٢)، **تكملة الإكمال في الأنساب والأسماء والألقاب**، بغداد، ١٣٧٧/١٩٥٧: «ابن الفارض»، ص ٢٧٠ - ٢٧١.

٤ - شمس الدين أبو عبدالله محمّد بن أحمد بن عثمان الدمشقيّ الشافعيّ الذهبيّ (٧٤٨/١٣٤٧)، **تاريخ الإسلام**، بيروت، ١٤٠٨/١٩٨٨: «ابن الفارض»، جـ ٥، ص ٩٢ - ٩٥. وجاء ذكر ابن الفارض في كتب أخرى للذهبيّ.

٥ - علي سبط ابن الفارض (٧٣٥هـ/١٣٣٥)، **ديباجة الديوان**، تحقيق د. عبد الخالق محمود عبد الخالق، **ديوان ابن الفارض**، القاهرة، ١٩٨٤، ص ٩ - ٤٤.

٦ - أبو محمّد عبدالله بن سعد بن علي بن سليمان اليافعيّ، **مرآة الجنان وعبرة اليقظان**، بيروت، ١٣٩٠/١٩٧٠: «ابن الفارض»، جـ ٤، ص ٧٥ - ٧٩.

٧ - شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلانيّ (٨٥٢/١٤٤٨)، **لسان الميزان**، حيدر آباد، ١٣٣١/١٩١٣: «ابن الفارض»، جـ ٤، ص ٣١٧ - ٣١٨.

وإن دلّت هذه الأخبار على شيء، فإنّما تدلّ على أنّ الحياة العلميّة والصوفيّة لم تكن غريبة على أسرة ابن الفارض ـ فقد كان أبوه من أهل العلم والورع، حتّى إنّه فضّل الزهد والاعتكاف على الانغماس في الشهرة والجري وراء الجاه. وكان جدّه يحمل لقب «المرشد»، ممّا يدلّ على أنّه كان شيخًا معروفًا صاحب طريقة ومرشدًا لمريديها.

فليس غريبًا ـ إذن ـ أن يكون أبوه أوّل مَن اعتنى بتربية ولده علمًا وتقوىً.

وممّا يذكره لنا علي سبط ابن الفارض أنّ الشاعر بدأ سياحته الصوفيّة مبكّرًا. فكان عمر يذهب إلى وادي المستضعفين بالمقطّم وهو جبل شرقيّ القاهرة. ثمّ يعود من سياحته إلى أبيه الذي كان يلزم ابنه بالجلوس معه في مجالس الحكم ومدارس العلم[1]. كما يذكر لنا معاصره المؤرّخ زكي الدين عبد العظيم المنذريّ، في ترجمته له، أنّ ابن الفارض تعلّم الحديث على أيدي واحد من كبار المحدّثين في عصره، وهو العلاّمة الشافعيّ أبو محمّد القاسم بن العساكر صاحب كتاب «تاريخ دمشق». وهكذا انتمى ابن الفارض للمذهب الشافعيّ فلُقّب بالشافعيّ[2].

ومن المؤكّد أيضًا من المصادر التاريخيّة أنّ ابن الفارض جاور مكّة المكرّمة فترةً من حياته، وفقًا لِمَا صارت عليه العادة عند الصوفيّة، طالبًا في رحابها الشبع الإلهيّ الذي لم يَنْضُبْ ولم يُنتَهَ به عليه في ديار مصر[3]. فقد عاش هناك بين أودية مكّة قرابة خمس عشرة سنةً ـ أي أنّه ذهب إلى مكّة سنة ٦١٣ هـ/ ١٢١٦ م، وهو في العقد الثالث من عمره ورجع من هناك سنة ٦٢٨ هـ/١٢٣١ م، وهو في العقد الرابع، في قمّة نضجه عمرًا وروحًا.

ولقد قضى تلك الحقبة من الزمن سائحًا عابدًا منعزلاً عن الناس، إلى أن فُتح له فتحتْ أغلى أمانيه. ولنا في ذلك كلّه شاهد بيّن واضح في أشعاره حيث ترنّم بنشوة ذلك الفتح وبما كان يربطه بأماكن الحجاز من روابط الودّ والشوق. فأنشد في ذلك قائلاً:

---

(١) ديباجة، ص ٢٢ ـ ٢٣.

(٢) المنذري، تكملة، ص ٣٨٩.

(٣) ديباجة، ص ٢٢ ـ ٢٣.

«يا سَعيري رَوْحُ يَمَكُنَةَ رُوحي شَادِياً إنْ رَغِبْتَ في إسْعادِي
كان فيها أُنْسِي وَمِعْراجُ قُدْسِي وَمُقامِي المَقَامُ وَالفَتْحُ بَادِي[1]»

وبعد رجوعه إلى مصر، لم يُعَمِّر طويلاً حيث توفّي بعد ذلك بأربع سنوات، في يوم الثلاثاء الثاني من جمادى الأولى سنة ٦٣٢ هـ/١٢٣٥ م. ودُفن في اليوم التالي بالمدافن بسفح المقطّم، عند مجرى السيل، تحت المسجد المعروف بالعارض، وهو مُقام على الجبل المذكور.

وأقام الشاعر في الحقبة الأخيرة من حياته بقاعة الخطابة في المسجد الأزهر ـ كما فعل والده من قبل ـ متعبّدًا معتكفًا ومنعزلاً عن الناس. ويذكر أنّه رفض أكثر من مرّة الهدايا والتكريم من جانب السلطان الملك الكامل الذي كان من أشدّ المعجبين به والمقدّرين له أعظم تقدير[2]. وفي تلك الحقبة أكمل الشيخ ديوانه تدوينًا وإملاءً وهو عبارةٌ عن مجموعة من عشرين قصيدةً تقريبًا مختلفة الأطوال تحتوي على ١٦٤٤ بيتًا تقريبًا[3]. ومن أبرزها قصيدة «نظم السلوك» وهي تحتوي على ٧٦١ بيتًا والتي تُعرف أيضًا بـ «التائيّة الكبرى» لأنّ قافيتها «التاء» وتمييزًا لها عن تائيّة أخرى أقلّ منها أبياتًا.

---

(١) ديباجة، ص ٢٣ . وهما البيتان ٣٠، ٣٢ من الدالية، ديوان، ص ١٨٤ .

(٢) ديباجة، ص ٣٤ ـ ٣٦ .

(٣) ديوان ابن الفارض نُقل كثيرًا وله عدد ضخم من المخطوطات في شتّى مكتبات العالم لم يحصرها حصر ـ نذكر من أهمّ طبعاته:

١ ـ **ديوان ابن الفارض**، تحقيق الشيخ خليل الزُويتيني (طبع حجر)، حلب (سوريا)، سنة ١٢٥٧/١٨٤١).

٢ ـ **جلاء الغامض في شرح ديوان ابن الفارض**، تحقيق مع شرح لأمين الخوري، بيروت، ١٩١٠ .

٣ ـ **ديوان ابن الفارض**، تحقيق كرم البستاني، بيروت، ١٩٥٧ .

٤ ـ Arthur John Arberry, *The Mystical Poems of Ibn al-Fārid*, London, 1952.

وهو نشر أقدم مخطوطة للديوان توجد في مجموعة تشستر بيتي (Chester Beatty Collection) وهذه المخطوطة مختلفة شيئًا ما عن باقي المخطوطات المعروفة في الشرق.

٥ ـ **ديوان ابن الفارض**، تحقيق وشرح للدكتور عبد الخالق محمود عبد الخالق، القاهرة، ١٩٨٤، وهذه هي آخر نشرة محقّقة عن الديوان، إلاّ أنّها تجهل تحقيق أربري.

والجدير بالذكر أنّ ابن الفارض لم يترك لنا شيئًا آخر سوى ديوانه فلم نعثر له على رسالة أو كتاب نستعين بهما لتوضيح مذهبه الصوفيّ. وهو يخالف في ذلك معاصره الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربيّ (٦٣٨ هـ/١٢٤٠ م)، الذي ترك لنا بحرًا زاخرًا من المؤلّفات في شتّى أنواعها. وهذا الأمر ممّا يجعل فهم ديوان ابن الفارض مشكلةً مضنيةً. وكأنّه لم يجد صيغةً أخرى ليعبّر بها عمّا وسع قلبه من أسرارٍ وفتوحاتٍ صوفيّة. وبعد ما أودعها في أشعاره انتقل إلى حبيبه الأعلى، حاملاً معه سرّ حياته الصوفيّة وتاركًا لنا آثار سلوكه الصوفيّ لكي نقتدي به. ولا شكّ أنّ من أصدق ما قيل عن ابن الفارض الأبيات التي كتبها سبطه علي على ضريحه:

«جُزْ بالقَرافَةِ تَحْتَ ذَيْلِ العَارِضِ ... وَقُلِ: السَّلامُ عَلَيْكَ، يا ابنَ الفَارِضِ
أَبْرَزْتَ فِي نَظْمِ السُّلوكِ عَجَائِباً ... وَكَشَفْتَ عَنْ سِرٍّ مَصُونٍ غَامِضِ
وَشَرِبْتَ مِنْ كَأْسِ المَحبَّةِ وَالوَلا ... فَرَوَيْتَ مِنْ بَحْرٍ مُحِيطٍ فائِضِ[1]»

ذلك هو سرّ الشاعر الصوفيّ المصون الغامض، ولذلك حاولنا في بحثنا هذا أن نلقي بعض الضوء عليه لكي نغترف نحن أيضًا من بحر المحبّة والولاء الذي منه ارتوى شاعرنا الصوفيّ عمر بن الفارض.

٢ ـ دراساتٌ وأبحاثٌ حول شعر ابن الفارض

ظلّ شعر ابن الفارض موضع الإعجاب والاهتمام عند الكثير من الباحثين، عربًا كانوا أم عُجمًا، في الشرق أو الغرب. فيجد الباحث نفسه أمام «مكتبة فارضيّة» واسعة من الشروح والدراسات عبر القرون حتّى يومنا هذا. ممّا لا يسعه المقام هنا لعرضٍ مفصّل لكلّ واحد منها. ولكنّنا نكتفي بالإشارة إلى أهمّها وإلى أهمّ القضايا والمسائل التي دارت حول شعر ابن الفارض.

---

(١) ديباجة، ص ٢٥.

أ ـ في الشرق

حظي ديوان ابن الفارض بعناية الشرّاح كما لم يحظ أيّ ديوان آخر. وقد اعتنى الكثير من الشرّاح بتوضيح المعاني اللغويّة والصوفيّة للديوان كلّه أو بعضه. وعدد قليل من تلك الشروح طُبعت والكثير منها لا تزال مخطوطةً.

وعلى سبيل المثال فإنّ من أهمّ الشروح نذكر:

١ ـ شرح التائيّة الكبرى لسعيد الدين الفرغاني (٦٩٩ هـ/١٢٩٩ م) وعنوانه: «منتهى المدارك»[١].

٢ ـ شرح التائيّة الكبرى لعبد الرازق بن أحمد الكاشاني (٧٣٠ هـ/١٣٣٠ م) وعنوانه: «كشف الوجوه الغرّ لمعاني نظم الدرّ»[٢].

٣ ـ شرح التائيّة الكبرى والميميّة (الخمريّة) لداود بن محمّد القيصريّ (٧٥٠ هـ/ ١٣٥٠ م) (مخطوط).

٤ ـ شرح الديوان لبدر الدين حسن البوريني (١٠٢٤ هـ/١٦١٥ م)[٣].

٥ ـ شرح الديوان لعبد الغنيّ النابلسيّ (١١٤٣ هـ/١٧٣١ م) وعنوانه: «كشف السرّ الغامض في شرح ديوان ابن الفارض».

٦ ـ شرح الديوان الذي جمعه رُشَيد غالب الدحداح اللبنانيّ الذي نقل فيه شرح البوريني برمّته، وأضاف إليه مقتطفات من شرح النابلسيّ، فأضاف في أوّله ديباجة الديوان وفي آخره العينيّة والميميّة، وهذه كلّها من وضع عليّ سبط ابن الفارض[٤].

٧ ـ ومن الشروح الحديثة نذكر شرح أمين الخوري المسمّى «جلاء الغامض في شرح ديوان ابن الفارض» الذي طُبع عدّة مرّات في بيروت، آخرها عام ١٩١٠ . وأخيرًا، تحقيق وشرح ديوان ابن الفارض، للدكتور عبد الخالق محمود عبد الخالق، الذي طُبع بالقاهرة سنة ١٩٨٤ م. إلاّ أنّ هذه الشروح

---

(١) منتهى المدارك، إستانبول، ١٨٧٦/١٢٩٣، جزآن.

(٢) طُبع شرح رشيد الدحداح بمرسيليه (فرنسا) سنة ١٨٥٣/١٢٦٩ . وأُعيد طبعه عدّة مرّات. ومن أهمّها تلك التي طُبعت بالقاهرة (بولاق) ١٨٩٢/١٣١٠ وقد طُبع على هامشها شرح عبد الرازق الكاشاني (كشف الوجوه الغُرّ...).

المتأخرة لم تأتِ بجديد، بل هي في الأغلب تلخيص لِما سبق من شروح.

وبجانب تلك الشروح، نجد في الشرق بعض الدراسات عن ابن الفارض، وأهمّها:

١ ـ «ابن الفارض والحبّ الإلهيّ»، وهي رسالة الدكتوراه للدكتور مصطفى محمّد حلمي. وهي دراسة كاملة أساسيّة لحياة ابن الفارض ومعاناته الصوفيّة.

٢ ـ «شعر عمر بن الفارض، دراسة في فنّ الشعر الصوفيّ»، للدكتور عاطف جودت نصر، وهي لا تضيف كثيرًا على دراسة الدكتور مصطفى حلمي[١].

ب ـ في الغرب

وكما ظفر ديوان ابن الفارض بعناية الشرّاح والباحثين في الشرق، فقد حظي أيضًا بانتشار واسع بين المستشرقين الغربيّين.

فنجد بعض أشعار ابن الفارض من بين أوائل النصوص العربيّة التي تُرجمت ونشرت في الغرب على يد العالم الهولنديّ فابريسيوس (Fabricius) سنة ١٦٣٨ م. وبعد ذلك، نجد أنّ عددًا من المستشرقين في القرن الماضي قد حاولوا عمل الترجمات الأولى لأشعار ابن الفارض، نذكر منهم المستشرق النمساويّ هامر بورجشتال (Hammer-Purgstall) الذي كان أوّل مَن قام بترجمة التائيّة الكبرى كلّها إلى الألمانيّة سنة ١٨٥٤[٢]. إلاّ أنّ ترجمته كانت غير دقيقة وغير أمينة للنصّ الأصليّ، حتّى علّق عليها مستشرق آخر وهو العلاّمة الإنجليزيّ رينولد نيكولسون (Reynold Nicholson) بقوله: «يُنتَظَر مِمّن يقوم بترجمة نصّ أدبيّ أن يكون قد حاول فهم ذلك النصّ[٣]. وبالرغم من تلك

---

(١) مصطفى محمّد حلمي، **ابن الفارض والحبّ الإلهيّ**، القاهرة ١٩٧١/د١٩٤٠.
عاطف جودت نصر، **شعر عمر بن الفارض، دراسة في الشعر الصوفيّ**، بيروت ١٩٨٢.

(٢) Joseph Hammer-Purgstall, *Die arabische Hohe Lied der Libe*, Wien, 1854.

(٣) Reynold A. Nicholson, *Studies in Mysticism*, London, 1922, pp. 188-189.

المحاولات، فإنّنا يمكن أن نقول: إنّ ابن الفارض لم يزل شبه مجهول عند الغربيّين حتّى بداية قرننا هذا.

وكان ممّن جدّد الاهتمام بالشاعر الصوفيّ المصريّ المستشرقُ الإيطاليّ القسّ اجنازيو دي ماتيو (Ignazio di Matteo) الذي قام بترجمة جديدة للتائيّة الكبرى إلى الإيطاليّة مع مقدّمة هامّة لفهم مذهب ابن الفارض الصوفيّ[1]. وكانت هذه الترجمة هي التي دفعت مستشرقًا إيطاليًا آخر، وهو كارلو نالينو (Carlo Nallino)، إلى مضمار الجدال فانتقد ترجمة دي ماتيو وفهمه لشعر ابن الفارض الصوفيّ وقدّم الكثير من الملاحظات المهمّة حول ابن الفارض والتصوّف الإسلاميّ[2]. وإثر ذلك الجدال، قام المستشرق الإنجليزيّ نيكلسون (Nicholson) بترجمة وشرح جزء كبير من التائيّة الكبرى وصل إلى ثلاثة أرباعها، وبعض القصائد الصغرى[3]. وأخيرًا قام مستشرق إنجليزيّ آخر واسمه آرثور جون أربري (Arthur John Arberry) بتحقيق مخطوطة لديوان ابن الفارض التي ظلّت مهملة في مجموعة تشيستر بيتي (Chester Beatty Collection) وأثبت أنّها أقدم نسخة للديوان وأنّها مختلفة شيئًا ما عن النسخ الأخرى المتداولة في المشرق. ولا شكّ أنّ هذه إضافةٌ ذات أهمّيّة لِمَا عُرِف عن الشاعر، فقد نشرها أربري مع شرحٍ لُغويٍّ وصوفيٍّ: ممّا يجعله العمل الأكمل فيما كُتب عن الشاعر المصريّ[4].

وإلى جانب تلك الشروح والدراسات. فهناك مجموعة من المقالات تناولت وجوهًا مختلفة من شعر ابن الفارض. نذكر منها ما كتبه المستشرق

---

(١) Iganzio di Matteo, *Ibn al-Fārid. Il gran poema mistico noto col nome di At-Tā'iyyah al-Kubrâ*, Roma, 1917.

(٢) Carlo Nallino. «Il poema mistico di Ibn al-Fāriḍ», in *La rivista degli studi orientali*, 8 (1919), pp. 1-116; id., «Ancora su Ibn al-Fāriḍ», ibid., pp. 501-562.

(٣) R.A. Nicholson, *Studies*, pp. 162-266.

(٤) A.J. Arberry, *The Mystical Poems of Ibn al-Fārid*, London, 1952; id., *The Poem of the Way*, London, 1952; id., *The Mystical Poems of Ibn al-Fārid*, Dublin, 1956.

الفرنسيّ لوي غارده (Louis Gardet) الذي فسّر ابن الفارض في نور فلسفة وحدة الوجود[1]. وما كتبه الباحث عيسى بُلاّطه (Issa Boullata) عن سيرة حياة ابن الفارض، انتقد فيها الكثير من الأخبار الموروثة عن الشاعر، محاولاً إثبات أصدق صورة معبّرة له[2].

ويلاحظ من قراءة تلك الشروح والدراسات أنّ هناك قضيّة أو مسألةً أساسيّةً تتعرّض للنقاش والجدال وتتضارب الآراء حولها. هذه القضيّة هي قضيّة عامّة في التصوّف الإسلاميّ، خاصّة بعد الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربيّ وهي:

هل كان ابن الفارض من مدرسة ابن العربيّ التي تسمّى مدرسة «وحدة الوجود»؟ والمفهوم من هذه العبارة أنّ وجود العبد يفنى في ربّه في النهاية حتّى إنّه لا يعترف إلاّ بوجودٍ واحدٍ هو وجود ربّه[3]. أم، هل كان ابن الفارض من مدرسة «وحدة الشهود»؟ ويقصد بهذه العبارة أنّ وعي الصوفيّ يتلاشى في مشاهدة أو شهود ربّه حتّى لا يتبقّى له وعي شخصيّ فلا يرى إلاّ ربّه بغير إنكار تميّز وجوده عن وجود ربّه.

وردًّا على هذا التساؤل، يمكننا أن نصنّف شرّاح ودارسي ابن الفارض إلى صنفَين:

ففي الصنف الأوّل نجد الذين قرأوا أشعار ابن الفارض في نور فلسفة ابن العربيّ الصوفيّة، أي فلسفة وحدة الوجود. فما رأوا فرقًا بين الاثنين إلاّ في صيغة الكلام. فقالوا إنّ ديوان ابن الفارض ليس إلاّ صورة شعريّة لفلسفة وحدة الوجود التي نجدها على أتمّ صورتها فكرًا وتعبيرًا في مؤلّفات ابن العربيّ، بل صدّق بعضهم رواية قديمة جعلت ابن الفارض تلميذًا لابن العربيّ، وإن كانت الدراسات

---

(١) Louis Gardet, «Ibn al-Fārid et l'unicité de l'être», in *Expériences mystiques en terres non-chrétiennes*. Paris, 1953, pp. 141-148.
وقد كرّر نفس الفكر في عدّة مقالات أخرى.

(٢) Issa J. Boullata, «Toward a Biography of Ibn al-Fārid», in *Arabica*, 28 (1981), 1 pp. 38-56.

(٣) والجدير بالذكر أنّ كثيرًا من دارسي ابن العربيّ، من مثل الدكتور عثمان يحيى، لا يوافقون على هذا التفسير لفلسفة ابن العربيّ ويحاولون تبرئة الشيخ من هذه الشبهة.

الحديثة قد أثبت بطلان هذا الادّعاء. ويمكننا أن نضمّ إلى هذا الصنف أغلب الشرّاح القدامى، أمثال سعيد الدين الفرغاني وعبد الرازق الكاشاني وعبد الغني النابلسيّ، الذين ينتمون إلى مدرسة ابن العربيّ. أمّا من بين الدارسين المتأخّرين فإجناتيو دي ماتيو ولوي غارده ود. عاطف جودت نصر.

أمّا بالنسبة للصنف الثاني، فنجد فيه الذين رأوا أنّ الاتّحاد أو الوحدة التي يصفها ابن الفارض في أشعاره ليست إلاّ وحدة الشهود لا غير. وهو صوفيّ شاعر قد وصل إلى الفناء التامّ في الذات العليّة حتّى صارت الموجودات منعدمة تمامًا فيما عدا ربّه. وعباراته عبارات شاعريّة، لا تؤخذ مأخذ العبارات الفلسفيّة. ويمكننا أن نضمّ إلى هذا الصنف بعضًا من المدافعين القدامى عن ابن الفارض، مثل جلال الدين السيوطي (٩١١ هـ/١٥٠٥ م) وبعضًا من الدارسين المتأخّرين، أمثال نالينو ونيكلسون واربري والدكتور مصطفى حلمي والدكتور عبد الخالق محمود عبد الخالق. لكنّنا لاحظنا أنّ هؤلاء المؤيّدين لابن الفارض لا يستطيعون أن يشرحوا معاناته الصوفيّة إلاّ بالالتجاء إلى عبارات توحي بوحدة الوجود. فنكثر في دراساتهم عبارات مثل: وجود واحد وذات واحدة وروح كلّيّ ونفس كلّيّة... إلخ، ممّا جعل المستشرق الإنجليزيّ نيكلسون يقول وهو يستبعد فكرة وحدة الوجود عن ابن الفارض:

«هل كان ابن الفارض قائلاً بوحدة الوجود؟ لا أظنّ، ولكنّه في حالة وحدة دائمة متّصلة يقال إنّه قد وصل إليها لم يعد بإمكانه أن يتكلّم بلغة غير لغة وحدة الوجود»[1].

وعلى كلّ حالٍ، لا يخفى مدى الالتباس والغموض في أمثال هذه التعبيرات، فقد يتّصف بها شعر ابن الفارض وهي لا تمتّ له بصلة.

وأخيرًا، نصل إلى أساس المشكلة حول شعر ابن الفارض.

أوّلاً ـ فهناك صعوبة لغويّة بالغة، إذ إنّ شعر ابن الفارض ليس سهل المنال والفهم لأنّه شاعر ماهر مبتكر ضليع في صناعته، وهي صناعة الشعر. ولقد قرأنا

(١) Nicholson, *Studies*, p. 194.

الكثير من الشكاوى في هذا الصدد. والواقع أنّ الكثير من أبياته تبدو وكأنّها ألغاز تستعصي على كلّ شارح. فالفرغاني مثلاً يقول عن البيت الخامس والخمسين من أبيات التائيّة الكبرى إنّه يمكن قراءته على عشرين وجهًا من الإعراب وكلّها صحيحة[1].

وممّا يزيد هذه المشكلة تعقيدًا أنّنا ـ كما ذكرنا ـ لم نعثر على كتاب آخر لابن الفارض غير ديوانه. فلا نستطيع أن نستعين بأيّ شرح منه بصورة غير شعره. وذلك خلافًا لحالة معاصره ابن العربيّ الذي شرح فكره في مؤلّفات عديدة. لذلك فنحن نفتقد الأخبار التي تدلّنا أو ترشدنا إلى معرفة مصادر رؤية ابن الفارض الصوفيّة.

ثانيًا ـ بجانب الصعوبة اللغويّة، فهناك مشكلة مدلولات الألفاظ التي عبّر فيها الشاعر عن معاناته الصوفيّة مثل: إتّحاد ـ وحدة ـ جمع ـ إلخ. فماذا كان يعني بها؟ وقد اختلفت الآراء حولها عند مَن شرحوها.

وفي نهاية المطاف، بين كلّ ما قيل وكُتب، ينتهي الباحث إلى «عين نصّ» الشعر الفارضيّ متسائلاً: هل هناك من سبيل للوصول أو الاقتراب ـ إن صحّ القول ـ لِمَا دار في خاطر الشاعر عندما نظم تلك الأشعار؟ يبدو لنا أنّ هذه السبيل يجب أن تنهج أوّلاً إلى الدراسة المدقّقة للنصّ عينه حتّى يتوصّل بها إلى «شرح النصّ بالنصّ عينه» قبل اللجوء إلى عبارات ومفاهيم غريبة أو أجنبيّة، لأنّها لن تزيده إلاّ تعقيدًا.

إذن من الواجب علينا أن نستشعر أنّ هناك حاجةً ماسّةً إلى توضيح النصّ ومعاني ألفاظه ومفرداته أوّلاً، قبل أن نتناوله بالشرح أو التفسير.

٣ ـ منهج البحث: الطريقة الدلاليّة أو المنهج الدلاليّ

إنّ من أهمّ مقتضيات كلّ بحث علميّ تحديد هدفه والطريقة المثلى للوصول إليه. وحين نرى أنّ الصعوبة في فهم أشعار ابن الفارض ترجع في الغالب

(١) الفرغاني، منتهى المدارك، ص ١٦٠.

إلى غموض مدلولات ألفاظها وعباراتها، فإنّه يجب علينا القيام بدراسة توضّح الدلالات لتلك الألفاظ والعبارات.

لذلك بدا لنا أنّ اتّخاذنا الطريقة الدلاليّة أنسبُ وسيلة إلى هدف بحثنا. ومن المعروف أنّ المنهج الدلاليّ هدفه الأساسيّ توضيح معاني النصّ وألفاظه وعباراته، كما وردت في سياق النصّ عينه، دون إدخال مفاهيم أجنبيّة فيه.

ويقوم المنهج الدلاليّ على مبدأين أساسيّين لا بُدَّ من وضعهما في الاعتبار.

أ ـ **المبدأ الأوّل** هو المبدأ اللغويّ الذي يقضي بضرورة التجاوب بين العناصر الثلاثة لكلّ كلمةٍ لها معنًى والتي تُسمّى «المثلّث الدلاليّ»، وهي:

١ ـ الصوت الدلاليّ: مثل الخبز.

٢ ـ المعنى المقصود به: هو مفهوم الخبز.

٣ ـ الشيء المدلول عليه: الخبز في الحقيقة (الواقع).

ومن الواضح أنّه، لولا هذا المبدأ، لانهارت إمكانيّة التكلّم والتفاهم بلغة بشريّة.

ب ـ أمّا **المبدأ الثاني** فهو مدى مصداقيّة الشاعر في تعبيره حتّى يمكننا أن نتبيّن من خلال ألفاظه وعباراته المعاني المقصودة، فندرك ما خطر بذهنه إدراكًا متّصلاً. وإذا كان هذا الشاعر دون هذه الدرجة من الصدق، لظهر ذلك من خلال عمل تحليليّ دقيق.

أمّا بحثنا فقد أثبت أنّ لغة ابن الفارض إنّما هي لغة صادقة متماسكة مطّردة إلى الدرجة التي تجعلنا نشكّ في رواية سبطه عليّ الذي كان يروي في دياجته أنّ جدّه كان يملي ديوانه على فترات متقطّعة بين تواجد وغيبة. إنّما لغة القصيدة تبدو لغة مدروسة متماسكة من أوّلها إلى آخرها.

إذن فهدف بحثنا يكون واضحًا: أوّلاً، إبراز بنية القصيدة وأجزائها الرئيسيّة التي تُحدّد مراحل رحلته الصوفيّة؛ ثانيًا، القيام بتوضيح معاني الألفاظ والعبارات الأساسيّة في إطار تلك البنية وأجزائها، لأنّ الشاعر يُعبّر من خلالها عن

معاناته الصوفيّة. وكان الهدف الأقصى لهذا العمل قراءة النصّ بعين النصّ وشرح النصّ أيضًا بعين النصّ.

أمّا تطبيق المنهج الدلاليّ كما تصفه الكتب المتخصّصة في هذا الموضوع[1] فهو يتطلّب المرور بالمراحل التالية:

١ ـ تأليف قاموس للقصيدة كلّها.

٢ ـ تحديد المعاني الأساسيّة (Basic meaning) لألفاظها واختيار الألفاظ الأكثر تكرارًا وأهمّيّة.

٣ ـ تحديد المعنى العلاقي (Relational meaning) لتلك الألفاظ، وهو المعنى الذي يكتسبه كلّ لفظ في علاقته مع غيره من الألفاظ، أي في العلاقة النصّيّة.

٤ ـ إبراز المجالات الدلاليّة الرئيسيّة (Semantic fields) حيث تتجمّع مجموعة من الألفاظ المرتبطة بعضها مع البعض، مع إبراز اللفظ المركزيّ (Focus-word) في كلّ مجال دلاليّ، وهو اللفظ الذي تنتظم حوله سائر ألفاظ المجال الدلاليّ.

٥ ـ وأخيرًا، إبراز الكلمة المركزيّة (Focus-word) التي تقع في منطقة المركز في القصيدة كلّها، وهي الكلمة التي تستقطب المجالات الدلاليّة كلّها وتوحّدها في إطار واحد شامل.

وكلّ أملي من هذا البحث أن اقترب بقدر الإمكان من المعنى الأصليّ لأشعار ابن الفارض، أي المعنى الذي نستشفّه في النصّ عينه دون إدخال مفاهيم خارجيّة فيه، ومن هنا يمكننا أن نفهم شيئًا أكثر من معاناة ابن الفارض الصوفيّة.

---

(١) Stephen Ullman, *The Principles of Semantics*, Oxford, 1963, (1st ed. 1951); id., Semantics. *An Introduction to the Science of Meaning*, Oxford, 1962.

Toshihiko Isutzu, *God and Man in the Koran*, Tokyo, 1964.

٤ ـ أهمّ النتائج لدراستنا الدلاليّة للتائيّة الكبرى

إنّ النتائج التي توصّلنا إليها من تطبيق هذا المنهج الدلاليّ على نصّ التائيّة الكبرى تلقي ضوءًا لفهم معاناة هذا الشاعر الصوفيّ ربّما تفيد مَن يقوم بأبحاث جديدة في هذا المجال. ويمكننا أن نلخّص تلك النتائج في النقاط التالية.

أ ـ النتيجة الأولى: بُنية القصيدة

ليس سهلاً تحديد بنية قصيدة التائيّة الكبرى، وهي من أطول القصائد في الأدب العربيّ، فهي تتألّف من ٧٦١ بيتًا. ويبدو منذ الوهلة الأولى أنّ أبيات القصيدة يتبع بعضها بعضًا بغير نظام واضح، وكأنّ الشاعر يتنقّل من صورة إلى أخرى، فيستعمل ضمير المتكلّم فالمخاطَب فالغائب بغير رابطة واضحة. وقد حاول أكثر من باحث توضيح بنية القصيدة فأتوا بنتائج مختلفة متضاربة. نذكر على سبيل المثال منهم الشارح الكبير سعيد الدين الفرغاني، وكذلك الدارسين المتأخّرين مثل نالينو ونيكلسون وأربري. وممّا أُخِذَ عليهم أنّهم لم يحدّدوا أساسًا واضحًا لتقسيمهم القصيدة، فذهب كلّ منهم حسب رؤيته الخاصّة.

أمّا من جانبنا، فقد رأينا أنّ طبيعة هذه القصيدة إنّما التعبير عن معاناة صوفيّة، لذلك اتّخذنا المبدأ التالي لتقسيمها.

نبحث أوّلاً عن المقاطع التي نجد فيها وصفًا لحالة الوحدة الصوفيّة في أوسع صورها. ثمّ ننظم باقي الأبيات التي تأتي قبلها أو بعدها كتمهيد لتلك الوحدة أو كنتيجة أو تفسير لها ـ وممّا سهّل لنا هذا العمل أنّ ابن الفارض يحدّد مراحل معاناته الصوفيّة بتسميات واضحة هي:

١ ـ **الفرق** : في هذه المرحلة يصف الشاعر الصوفيّ حالة التفرقة والتمييز بينه وبين حبيبه.

٢ ـ **الاتّحاد** : وفي هذه المرحلة يصف الشاعر حالة الوحدة بينه وبين حبيبته.

٣ ـ **الجمع** : وفي هذه المرحلة يصف الشاعر حالة الوحدة والاندماج بين ذاته وكلّ الموجودات.

وعلى هذا المبدأ، وجدنا أنّ القصيدة يمكن تقسيمها إلى عشر وحدات رئيسيّة. وكلّ وحدة منها تنقسم إلى عدّة وحدات أخرى صغيرة. وأتّضحت صحّة هذا التقسيم من نتائج باقي الدراسة لألفاظ القصيدة التي جاءت متّفقة مع ذلك التقسيم الأوّل، كما لاحظنا أنّ تسلسل وحدات القصيدة ليس تسلسلاً جامدًا وإنّما هو تسلسل حركيّ (ديناميكيّ) بين المراحل الثلاث من الفرق والاتّحاد والجمع، وهو أيضًا حركة صعوديّة ومتّسعة إلى آفاق أعلى وأوسع. هكذا تتّخذ معاناة الشاعر الصوفيّة صورة سَفَرٍ، وهي صورة معروفة عند الصوفيّة.

ويبدأ هذا السفر من الفرق حتّى ينتهي في آخر مشواره إلى «بحار الجمع»، كما يقول الشاعر:

٧٢٥ ـ وَخُضْتُ بِحارَ الجَمْعِ، بَلْ غُصْتُها على إثـ
ـرِ فَرادي، فاسْتَخْرَجْتُ كُلَّ يَتيمَةِ[1]

ومن قمّة معاناته الصوفيّة تتّضح خطّة سفره الروحيّ على اختلاف مراحله ووحدة هدفه، ما لم يكن واضحًا منذ البداية.

وبهذا التقسيم نكون قد حدّدنا المقاطع الأساسيّة في سياق نصّ القصيدة، ممّا يساعدنا على دراسة الألفاظ ضمن سياقها الطبيعيّ.

ب ـ النتيجة الثانية: لغة الحُبّ في التائيّة الكبرى

عُرف ابن الفارض في الأدب العربيّ الصوفيّ وغير الصوفيّ بـ «سلطان العاشقين» حتّى إنّ د. مصطفى حلمي قد أعطى عنوانًا لكتابه عن ابن الفارض بـ «ابن الفارض والحبّ الإلهيّ». ويرى الكثير من الباحثين أنّه شاعر الحبّ أو العشق الإلهيّ. إذن، كان من الواجب علينا أن نبدأ دراستنا بتوضيح مكانة ومدى لغة الحبّ في قصيدته التائيّة الكبرى.

ولهذا الغرض اخترنا من قاموس القصيدة ثمانية عشر أصلاً لغويًّا يشترك جميعها في معنى الحبّ. وأجرينا بحثنا كي نحدّد مدى تكرار كلّ أصل بمشتقّاته

---

(١) ديوان، ص ١٦٨.

وعلى قدر أهميّته في القصيدة. وقد انتهى بحثنا إلى إثبات أنّ هناك ثلاثة أصول لها مركزيّة واضحة في «قاموس الحبّ» في القصيدة وهي:

١ ـ **الأصل** (حـ ـ ب ـ ب): ومنه مشتقّات مثل حبّ، محبّة، حبيب... إلخ.

٢ ـ **الأصل** (هـ ـ و ـ ي): ومنه مشتقّات مثل هوى، أهواء، هوي، يهوى... إلخ.

٣ ـ **الأصل** (و ـ ل ـ ي): ومنه مشتقّات مثل ولاء، ولاية، وليّ... إلخ.

وعندما قارنّا هذه الأصول الثلاثة وجدنا أنّ الأصل (و ـ ل ـ ي) هو الأوسع معنًى واستعمالاً في القصيدة، وإن لم يكن الأكثر تكرارًا. والواقع أنّه يستعمل في كلّ المراحل الثلاث للسفر الصوفيّ، وله استعمال خاصّ في المرحلة الأخيرة، أي الجمع.

أمّا الأصل (هـ ـ و ـ ي) فهو محصور في مرحلة الفرق، والأصل (حـ ـ ب ـ ب) يستعمل في مرحلتي الفرق والاتّحاد حيث يكتشف الشاعر أنّ حُبّه للحبيبة إنّما هو حبّه لذاته، فيقول:

٢٦٣ ـ وَمَـــا زِلْـــتُ وإيَّـــايَ لَـــمْ تَـــزَلْ
وَلا فَـرْقَ بَـلْ ذاتـي لِـذاتـي أحِبَّـتِ[1]

وعندما سألنا هل هناك دليل لهذا الاستعمال الخاصّ للأصل (و ـ ل ـ ي). وجدنا أنّ هذا الأصل يوحي بمعنى علاقة الولاء والولاية التي تنبثق من الميثاق الأزليّ المسمّى «ميثاق الولاء» وهو المشار إليه في النصّ القرآنيّ:

«وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ، وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ: أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟ قَالُوا: بَلَى! شَهِدْنَا، أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ: إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» (سورة الأعراف الآية ١٧٢).

ومن المعروف أنّ لهذا النصّ القرآنيّ وقعًا عميقًا في النظرة الصوفيّة منذ عهد شيخ الطائفة المشهور أبي القاسم الجُنَيد (٢٩٨ هـ/٩٠٥ م). فقد رأى هو

(١) ديوان، ص ١١٤.

وغيره أنّ السفر الصوفيّ إنّما يبدأ من الشهادة لذلك التوحيد في الأزل حتّى ينتهي بالرجوع إلى مشاهدته عبر كلّ حجاب يوم القيامة.

ويتّفق ابن الفارض مع هذه النظرة، إذ إنّه يصف علاقة الولاء بأنّها بدأت عند أخذ «ميثاق الولاء» في الأزليّة، كما يقول:

١٥٦ ـ مُنِحْتُ وَلاهَا، يَوْمَ لا يَوْمَ قَبْلَ أَنْ
بَدَتْ، عِنْدَ أَخْذِ العَهْدِ، في أَوَّلِيَّتي[1]

فظلّت هذه العلاقة معه حتّى رجع إلى كامل الوعي بها في مرحلة الجمع فيقول:

٥٠٣ ـ فَغَنّي بَدا فِي الذَّرِّ فِيَّ الوَلا ولِي
لِبانُ ثُدِيِّ الجَمْعِ مِنّي دَرَّتِ[2]

إذن ففي مرحلة الجمع لا يتكلّم ابن الفارض بلغة الحبّ والهوى، إنّما يتكلّم بلغة الولاء. ويبدو أنّ الأصل (حـ ـ ب ـ ب) يحتوي في إدراك الشاعر على لون من الثنائيّة التي لا تليق بمرحلة الجمع. فالحبّ يوحي دائماً بحركة بين اثنين، حتّى في مرحلة الاتّحاد حيث يكتشف الشاعر أنّ حبّه لحبيبته إنّما هو حبّ ذاته لذاته، حيث يقول «ذاتي لذاتي أحبّت». ونتيجةً لهذا البحث في لغة الحبّ رأينا أنّ مرحلة الحبّ ليست قمّة معاناة ابن الفارض الصوفيّة. وبدا ذلك واضحًا في أقوال الشاعر نفسه حيث يقول:

٢٩٤ ـ فَتًى الحُبِّ! هَا قَدْ بِتُّ عَنْهُ بِحُكْمِ مَن
يَراهُ حِجاباً فالهَوَى دُونَ رُتْبَتي

٢٩٥ ـ وجاوَزْتُ حَدَّ العِشْقِ، فالحُبُّ كَالقِلَى
وعَنْ شَأْوِ مِعْراجِ اتّحادِيَ رِحْلَتي[3]

وواضح من هذه الأبيات أنّ الحبّ مع مرادفيه العشق والهوى حجاب

(١) ديوان، ص ١٠٢.
(٢) ديوان، ص ١٤٤.
(٣) ديوان، ص ١١٨.

للشاعر، وإن وصل بهما إلى مرحلة الاتّحاد. إنّما يقصد هو أُفقًا أعلى وأوسع من ذلك وتقوده رحلته الروحيّة عبر كلّ حجاب حتّى تغوص به في بحار الجمع.

جـ ـ النتيجة الثالثة: لغة المشاهدة والوحدة

يتّضح لنا أنّ لغة الوحدة في القصيدة لها أهمّيّة أكبر من لغة الحبّ. لذلك أجرينا البحث على الأصول الرئيسيّة التي تتعلّق بمعنى الوحدة، وقد اخترنا أربعة أصول تتقابل اثنين اثنين:

١ ـ **الأصل** (و ـ جـ ـ د): ومنه مشتقّات مثل وجود ـ وَجَدَ ـ وَجْد... إلخ، ويقابله

٢ ـ **الأصل** (ش ـ هـ ـ د): ومنه مشتقّات مثل شهود ـ مشاهدة... إلخ.

٣ ـ **الأصل** (و ـ ح ـ د): ومنه مشتقّات مثل وحدة ـ اتّحاد ـ توحيد... إلخ، ويقابله

٤ ـ **الأصل** (ج ـ م ـ ع): ومنه مشتقّات مثل جَمْع، مجموع، جَمَعَ... إلخ.

وقد توصّلنا في أثناء دراسة هذه الأصول إلى بعض النتائج توضّح لغة ابن الفارض.

نبدأ بتوضيح معنى اللفظَين المتقابلَين «وجود» و«شهود».

إنّ لفظ «وجود» لا يرد في القصيدة محتويًا على المعنى الفلسفيّ الميتافيزيقيّ الذي هو للفظ الغربيّ المقابل مثل (Being, être... etc.)، ونلاحظ أنّه قد شُرح أو تُرجم بهذا المعنى عند الكثير من الشرّاح والباحثين.

كما لاحظنا أوّلاً أنّ لفظ «وجود» يحفظ في القصيدة معناه الأصليّ من «وجد، يجده...» بمعنى «عثر على الشيء». وثانيًا أنّ لفظ «الوجود» يدلّ في القصيدة على الأشياء المدركة إدراكًا نسبيًّا ناقصًا متعلّقًا دائمًا برعي الثنائيّة والكثرة والحسّ. لذلك يقول الشاعر إنّه لا بُدّ من تجاوز هذه المرحلة الناقصة حتّى يصل إلى الإدراك الكامل للحقيقة في شهود وحدتها. ومثال ذلك قوله:

٢٣١ ـ «أروحُ بِفَقدِ بالشُهودِ مُؤَلِّفي
وأَغدُو بِوَجدٍ بالوُجودِ مُشَتِّتي»[١]

وأيضًا:

٤٩١ ـ «وَعادَ وُجودِي في فَنا ثَنويَّةِ الـ
ـوُجودِ شُهودًا في بَقا أَحَدِيَّةِ»[٢]

ومن الواضح هنا أنّ إدراكه للوجود مرتبط بالتشتيت والكثرة، أمّا في حالة الشهود فيرى الحقيقة الموحّدة (تأليف ـ أحديّة) وراء كثرة المظاهر وتلوّنها. لذلك نرى أنّ أصل الشهود هنا (ش ـ هـ ـ د) يأتي في ارتباط وثيق بأصلَي الاتّحاد (و ـ ح ـ د) والجمع (ج ـ م ـ ع)، كما يأتي أصل (و ـ ج ـ د) مرتبطًا بالتشتيت والكثرة.

هكذا يُؤدّي بنا هذا البحث إلى أنّ العبارة الشهيرة، وهي «وحدة الوجود»، تتناقض مع لغة ابن الفارض. فعلينا أن نقول إنّ لغته توحي «بوحدة الشهود أو في الشهود» و«بكثرة الوجود أو في الوجود». ونعتقد أنّ مثل هذا التوضيح اللغويّ قد يفسّر الكثير من الجدال حول مسألة «وحدة الوجود» في شعر ابن الفارض.

وعلى نفس المنهج تناولنا دراسة مدى فهمنا للغة الوحدة في مشتقّات أصل (و ـ ح ـ د). فقد لاحظنا بوضوح أنّ الاتّحاد ـ وهذا لفظ أساسيّ في قاموس أشعار ابن الفارض ـ أنّه يدلّ على ثاني المراحل الصوفيّة عنده وهي مرحلة الاندماج في حبيبه في وحدة تامّة.

وفي هذا الاتّحاد يكتشف الشاعر ذاته الأعمق من خلال عمليّة قد نسمّيها «الصيرورة الذاتيّة» (to become oneself)، وهي ظاهرة بوضوح في تسلسل بعض عباراته المتكرّرة في القصيدة وهي:

أَنَا إيَّاها ـ هِيَ إيَّايَ ـ أَنَا إيَّايَ

---

(١) ديوان، ص ١١٢.
(٢) ديوان، ص ١٤٢.

وفي هذه المرحلة يدخل الشاعر في حالة السكر والنشوة، إذ لا يرى في الحقيقة إلاّ حبيبه، وأخيرًا لا يرى إلاّ ذاته. فيترنّم الشاعر في هذه الحالة عن غرائب المحبّين في مثال قوله:

٥١٢ ـ وَأَطْلُبُهـا مِنّـي، وعِنْـدي لَمْ تَـزَلْ
عَجِبْتُ لَها بِي كَيْفَ عَنّي اسْتَجَنَّتِ[1]

إلى أن ينتهي بقوله:

٥٢٨ ـ وأَشْهَدتُنـي إيّـايَ إذْ لا سِـوايَ فـي
شُهودِيَ مَوجودٌ فَيَقْضِي بِزَحْمَةِ[2]

لكنّ ابن الفارض، كما قلنا، لا يقف عند هذه المرحلة، فعليه أن يرتفع إلى آفاق الجمع، إذ إنّ الاتّحاد في لغته يعني الوحدة المجرّدة عن الكثرة، حيث إنّه لا يرى سوى ذاته ـ أمّا الجمع فيعني الوحدة مع الكثرة «والأنا» مع الكلّ. وفي هذه المرحلة يكتشف الشاعر الأبعاد الحقيقيّة لذاته عبر حدود الزمان والمكان، كما سنعرض لذلك فيما بعد. وقد لاحظنا في نهاية هذا الجزء من بحثنا أنّ هناك تجاوبًا دائمًا وارتباطًا وثيقًا بين ثلاثة أصول من القاموس الفارضيّ هي:

١ ـ (و ـ ل ـ ي) وهو الأصل الأساسيّ في مجال الحبّ.
٢ ـ (ش ـ هـ ـ د) وهو الأصل الأساسيّ في مجال الإدراك.
٣ ـ (جـ ـ م ـ ع) وهو الأصل الأساسيّ في مجال الوحدة.

والواقع أنّ مشتقّات تلك الأصول تأتي بصفة دائمة في نفس السياق النصّيّ، ممّا يوحي أنّ الرابط بينها مناسبة دلاليّة قويّة. وإذا سئلنا عن أساس هذه المناسبة الدلاليّة، وجدناه في ارتباط تلك الأصول الثلاثة بميثاق الولاء الأزليّ المشار إليه من قبل. فيقول الشاعر في هذا الصدد:

٤٩٥ ـ ولَيْسَ «أَلَسْتُ» الأمسِ غَيْراً لِمَنْ غَدا
وجُنْحِي غَدا صُبْحِي ويَوْمي لَيْلَتِي

(١) ديوان، ص ١٤٥.
(٢) ديوان، ص ١٤٧.

٤٩٦ - وَسِرُّ «بَلَى!» - للهِ مِرْآةٌ كَشْفِهِ -
وَإِثْبَاتُ مَعْنَى الجَمْعِ نَفْيُ المَعِيَّةِ[1]

فنحن نرى إذن أنّ لغة ابن الفارض تعبّر عن حياته الصوفيّة التي تنبع من ذلك الميثاق الأزليّ وإليه يرجع. ويتّضح كذلك أنّ لغته ترتكز في قمّة معاناته الصوفيّة على المشتقّات من تلك الأصول الثلاثة (ر - ل - ي) و(ش - هـ - د) و(جـ - م - ع).

ونعتبر أنّ إثبات هذا التوافق الدلاليّ بين تلك الأصول ومدلولاتها من نتائج بحثنا الأكثر أهمّيّةً وعمقًا للباحثين.

د ـ النتيجة الرابعة: الألفاظ المحوريّة «نفس وذات وروح»

لاحظنا أيضًا بعد إبراز المجالات الرئيسيّة في القصيدة أنّ تلك المجالات ترتكز على عدّة ألفاظ ذات أهمّيّة كبرى فيها، وكأنّها المحاور التي تدور حولها شتّى المجالات الدلاليّة. ولهذا السبب سمّيناها «الألفاظ المحوريّة» وهي «نفس وذات وروح». وقد لاحظنا سابقًا أنّ تلك الألفاظ وردت في تفسير الشرّاح والدارسين محمّلة بمعانٍ فلسفيّة مستمدّة في الغالب من لغة ابن العربيّ أو من الفلسفة الأفلاطونيّة. فكان هؤلاء الدارسون يقولون بالنفس الكلّيّة والذات الإلهيّة والروح الكلّيّ... إلخ. فأصبح لزامًا علينا أن نخصّص لها بحثًا دقيقًا.

وأوّل ما لاحظناه أنّ لفظَي «نفس» و«ذات» يأتيان في الغالب في موقع التوكيد لضمير المتكلّم «أنا». وكثيرًا ما يأتيان مضافين إليه مثل: «نفسي وذاتي». وتقابلهما في نفس المعنى ألفاظ (Self, même... etc.) في اللغات الغربيّة. ويمكن في هذا الموضع استبدالهما بالضمير «أنا» في كلّ مراحله من الفرق والاتّحاد والجمع، إذ ليس لهما معنًى مستقلّ عن الضمير «أنا». ومع ذلك لاحظنا أنّ لفظ «نفس» يأتي في بعض المواضع بمعنى شبه أفلاطونيّ حيث يشير هذا اللفظ إلى الصفات الحسّيّة في الكون. وحينئذ يكون مرتبطًا بلفظ «صورة»، مثل قوله:

---

(١) ديوان، ص ١٤٢.

٤٠١ ـ وذا مُظْهِرٌ لِلنَّفْسِ حادٍ لِرِفْقِها
وُجُوداً غَدا في صِيغَةٍ صُورِيَّةٍ[١]

وفي السياق عينه يأتي لفظ «روح» مرتبطًا بلفظ «معنى» مشيرًا إلى القوى الروحيّة في الإنسان، فيقول:

٤٠٠ ـ فَذا مُظْهِرٌ لِلرُّوحِ هادٍ لأُنْقِها
شُهُودًا غَدا في صُورَةٍ مَعْنَوِيَّةٍ[٢]

ويقول أيضًا في نفس السياق اللغويّ:

٤٠٥ ـ فَبِالنَّفْسِ أَشْباحُ الوُجودِ تَنَعَّمَت
وَبِالرُّوحِ أَرواحُ الشُّهُودِ تَهَنَّتِ[٣]

ويلاحظ هنا الارتباط الدلاليّ بين النفس والوجود والصورة (الأشباح)، والروح والشهود والمعنى.

لكنّنا رأينا أنّه ليس من الضرورة أن نُرجع هذا التقابل بين (نفس وروح) إلى الفلسفة الأفلاطونيّة، إذ إنّه أقدم منها وهو مرسومٌ في اللغات السامية عامّة. ونجد مثال ذلك التقابل في الكتاب المقدّس في لفظَي «نِفِش» و«رُواح» باللغة العبريّة، فالأوّل يُشير إلى الإنسان كجسد فانٍ والثاني إلى الحياة الباقية الآتية من عند الله.

والواقع أنّ لفظ «روح» في القصيدة لا يستعمل كاسم توكيدٍ لـ «أنا»، فلا يأتي مستبدلاً منه في مراحله الثلاث. وذلك بعكس استعمال لفظَي «نفس وذات» لأنّ «الروح» يشير إلى القوى الروحيّة فحسب من مجموعة قوى الـ «أنا».

فإذا كان لفظ «روح» يشير إلى مجموعة الصفات الروحيّة في «الأنا» المقابلة للصفات الحسّيّة فيه فإنّه يُستعمل أيضًا بمعنى دينيّ خاصّ في لغة الوحي للأنبياء وكرامات الأولياء.

---

(١) ديوان، ص ١٣٠.
(٢) ديوان، ص ١٢٩.
(٣) ديوان، ص ١٣٠.

ونتيجةً لهذا البحث فقد وجدنا أنّ قاموس ابن الفارض لا يتيح مكانًا لمفاهيم أخرى مثل: النفس الكلّيّة والذات الإلهيّة والروح الكلّيّ... إلخ، إذ إنّ تلك الألفاظ «نفس وذات وروح» تأتي بارتباط وثيق بالضمير «أنا»، إمّا كأسماء توكيد له أو كصفات محدَّدة فيه.

وقد رأينا أنّ هذا التوضيح اللغويّ ربّما يُزيل الكثير من الغموض الذي ظلّ مخيِّمًا على أشعار الشاعر الصوفيّ المصريّ رغم كلّ الشروح والدراسات.

وهكذا فقد انتهى بنا هذا المطاف الدلاليّ في قاموس الشاعر إلى إبراز لفظ مركزيّ لكلّ المجالات الدلاليّة وألفاظها وهو لفظ كان يستقطب أكثر فأكثر تلك المجالات والألفاظ التي هي موضوع دراستنا وتحليلنا.

وقد فرض ذلك اللفظ نفسه بنفسه على بحثنا وهو بدون شكّ ضمير المتكلّم «أنا» الذي برز كالمركز المحوريّ لنسيج التائيّة الكبرى كلّها. ورأينا للّفظ «أنا» في التائيّة الكبرى ما يناسبه في قول الباحث الياباني توشيهيكو إيزوتسو (Toshihiko Isutzu) في دراسته الدلاليّة للنصّ القرآنيّ حيث يقول: «إنّ لفظ الجلالة (الله) هو اللفظ المركزيّ في النصّ القرآنيّ كلّه»[1].

كذلك بدا لنا أنّ لفظ «أنا» هو اللفظ المركزيّ للتائيّة الكبرى كلّها. وقد اتّضح لنا على ضوء هذا الاكتشاف أنّ مقصد هذه القصيدة والغاية الكبرى لها هو رحلة الشاعر لاكتشاف وتحقيق «ذاته» أو «الأنا» خلال مراحل مختلفة ومنتظمة. وعلى أثر ذلك الاكتشاف بادرنا بدراسة «الأنا» في التائيّة الكبرى.

هـ ـ النتيجة الخامسة: الـ «أنا» في التائيّة الكبرى

إنّ اللفظ «أنا» هو اللفظ المركزيّ للقصيدة كلّها، وهو أيضًا اللفظ المركزيّ لكلّ مراحل القصيدة من الفرق والاتّحاد والجمع.

---

(١) Toshihiko Isutzu, *God and Man in the Coran*, Tokyo, 1964, p. 15.

١ ـ في مرحلة الفرق

في هذه المرحلة الأولى يبدو «الأنا» في صورة المحبّ الذي يتفانى في حبّ حبيبته حتّى لا يبقى له أثر، كما تقول له حبيبته:

٩٩ ـ فَلَمْ تَهْوَنِي ما لَمْ تَكُنْ فيَّ فَانِيًا
وَلَمْ تَفْنَ ما لا تُجْتَلى فيكَ صُورَتِي[1]

وفي هذه المرحلة الأولى يبدو «الأنا» أيضًا في صورة الشيخ المحقِّق المرشد المريد في السبيل الذي سلكه هو من قبل، ولكنّه على الوعي في أنّ حبيبته هي المرشدة الحقيقيّة، كما يقول:

١٧٤ ـ وَظِلْتُ بِها لا بِي، إلَيها أدُلُّ مَنْ
بِه ضَلَّ عن سُبْلِ الهُدَى وهِيَ دَلَّتِ[2]

٢ ـ في مرحلة الاتّحاد

تتلاشى كلّ الفروق في هذه المرحلة لأنّ الشاعر يفنى عن صفاته الفرديّة فناءً تامًّا ـ يسمّى في الاصطلاح الصوفيّ فناء الفناء ـ حتّى لا يبقى له بقاء إلاّ في صفات حبيبته.

وهكذا يكتشف الشاعر ذاته وهويّته، فبصفاء هذه الصيرورة الذاتيّة على ثلاث مقابلات:

أنا إيّاها ـ هي إيّاي ـ أنا إيّايَ

ويقول:

٢١٢ ـ فَفِي الصَّحوِ بَعدَ المَحوِ لَمْ أكُ غَيرَها
وَذاتي بِذاتي إذْ تَجَلَّتْ تَجَلَّتِ[3]

---

(١) ديوان، ص ٩٥.
(٢) ديوان، ص ١٠٤.
(٣) ديوان، ص ١١٠.

وأيضًا:

٣٢٦ ـ وَمِـنْ «أنا إيَّـاهـا» إلَـى حَـيْـثُ لا إلَـى
عَـرَجْـتُ وعَـطَّـرتُ الـوُجـودَ بِـرَجْـعَـتِـي

٣٢٧ ـ وَعَـنْ «أنا إيَّـايَ» لِـبَـاطِـنِ حِـكْـمَـةٍ
وَظَـاهِـرِ أحْـكَـامٍ أقَـمْـتُ لِـدَعْـوَتِـي[1]

وإزاء هذا الاكتشاف المذهل تستولي على الشاعر حال السكر والنشوة، كما يقول:

٥٠٦ ـ ذَهِـلْـتُ بِـهـا عَـنِّـي بِـحـيـثُ ظَـنَـنْـتُـنِـي
بِـرَايَ ولَمْ أقْـصِـدْ سَـوَاءَ مَـظَـنَّـتِـي[2]

وأيضًا:

٥٠٨ ـ فَـأَصْـبَـحْـتُ فِـيـهـا والِـهـاً لاهِـيـاً بِـهـا
وَمَـنْ ولَّـهَـتْ شُـغْـلاً بِـهـا عَـنْـهُ ألْـهَـتِ[2]

إلى أن ينتهي بقوله:

٥٢٨ ـ وَأشْـهَـدَتُـنِـي إيَّـايَ إذْ لا بِـرَايَ فِـي
شُـهُـودِيَ مَـوْجُـودٌ فَـيَـقْـضِـي بِـرَحْـمَـتِ[3]

٣ ـ في مرحلة الجمع

لقد قلنا إنّ رحلة الشاعر لا تنتهي عند مرحلة الاتحاد، إنّما ترتفع به إلى آفاق الجمع أو تغوص به في «بحار الجمع»، كما يقول:

٧٢٥ ـ وخُضْتُ بِحارَ الجَمْعِ، بَلْ غُصْتُها عَلى إثـ
ـرِ فِـرادِي فَـاسْـتَـخْـرَجْـتُ كـلَّ يَـتِـيـمَـةٍ[4]

---

(١) ديوان، ص ١٢١.
(٢) ديوان، ص ١٤٤.
(٣) ديوان، ص ١٤٧.
(٤) ديوان، ص ١٦٨.

والواقع أنّ الشاعر وصل إلى الكشف الجليّ لحقيقة «ذاته» أو «الأنا» في عمق «بحار الجمع»، ومن ثمّة هذه المرحلة نستطيع أن نلقي نظرة موحّدة للرحلة الصوفيّة التي يصفها لنا الشاعر في أشعاره معبّرًا عن أبعاد «ذاته» أو ما قد نسمّيه «الأنا الجمعيّ» (the all-comprehensive self)، كما يلي:

أ ـ يثبت الشاعر حضور ذاته في الأزليّة عند أخذ ميثاق الولاء حيث كان الجمع تامًّا بين المخاطِب (ألست) والمخاطَب (بلى) بغير فصل أو فرق.

ب ـ يكتشف الشاعر ذاته كمصدر الفيض والإمداد على الكون كلّه بصفاته وأفعاله. وظهر ذلك واضحًا خاصّةً في صوَر الحبّ والجمال حيث يكتشف أنّه هو الفاعل في الكلّ: فهو المحبّ والمحبوب في آنٍ واحد. وكذلك هو الفاعل في تاريخ الأنبياء والأولياء كالقطب الأسمى. وقد شبّه هذه الوحدة الفعليّة بلَعِب خيال الظلّ (الأبيات ٦٧٩ ـ ٧٠٢) حيث يقول:

٧٠٤ ـ وكلُّ الَّذي شَاهَدْتَهُ فِعْلُ واحِدٍ
بِمُفْرَدِهِ، لَكِنْ بِحُجْبِ الأكِنَّةِ

٧٠٥ ـ إذا ما أزال السِّتْرَ لم ترَ غَيرَهُ
ولم يَبْقَ بالأشْكالِ إشكالُ رِيبَةِ

٧٠٧ ـ كذاك كُنْتُ ما بَيني وبَيني مُشْبِلاً
حِجابَ التِباسِ النَّفْسِ في نُورِ ظُلْمَةِ

٧٠٨ ـ لِأُظْهِرَ بالتَدْرِيجِ للحِسِّ مُؤْنِسًا
لَها، في ابْتِداعِي، مرَّةً بَعْدَ مرَّةِ[1]

إذن، فإنّ المظاهر الكونيّة ليست في وعي الشاعر إلاّ أشكالاً وصورًا تلبّس فيها «الأنا»، أي «ذات الشاعر» الصوفيّ لكي يُظهِر ذاتَه لذاته تدريجيًا عبر الزمان والمكان.

ج ـ وأخيرًا يكتشف الشاعر حقيقته وراء كلّ تلك الأشكال والصور والمظاهر في جميع فعليّ أو فعلٍ جمعيّ يمتدّ من أقصى الكون إلى أقصاه، فيقول:

(١) ديوان، ص ١٦٧.

٧١٦ ـ وَعُدْتُ بِإمدادي عَلى كُلِّ عَالَمٍ
على حَسَبِ الأفعالِ في كُلِّ مُدَّةِ
٧١٧ ـ وَلَوْلا احْتِجابي بالصِّفاتِ لأُحْرِقَتْ
مَظاهِرُ ذاتي مِنْ سَناءِ سَجِيَّتي[1]

وفي بحار ذلك الجمع الفعليّ والفاعل في كلّ شيء ومن عمق الاندماج الكامل فيه، لا يتردّد الشاعر الصوفيّ في أن يترنّم بقوله:

٦٣٨ ـ وَلَوْلايَ لَمْ يُوجَدْ وَلَمْ يَكُنِ
شُهُودٌ، وَلَمْ تُعْهَدْ عُهودٌ بِذِمَّةِ
٦٣٩ ـ فَلا حَيَّ إلاَّ عَنْ حَياتي حَياتُهُ
وطَوْعُ مُرادي كُلُّ نَفْسٍ مُريدةِ
٦٤٠ ـ وَلاَ قائِلٌ إلاَّ بِقَوْلِي مُحَدِّثٌ
ولا ناظِرٌ إلاَّ بِناظِرِ مُقْلَتِي[2]

ويشرح معنى ذلك الجمع الفعليّ في الأبيات التالية:

٦٤٣ ـ وَفي عالَمِ التَّرْكيبِ في كُلِّ صُورَةٍ
ظَهَرْتُ بِمَعْنًى عَنْهُ بالحُسْنِ زِينَتِ
٦٤٤ ـ وفي كُلِّ معنًى لَمْ تُبِنْهُ مَظاهِري
تَصَوَّرْتُ لا في حَقِيقَةِ صُورِيَّةِ[3]

ويرى الشاعر أنّ في أعماق هذا «الأنا الجمعيّ» تتآلف وتتعانق كلّ المظاهر التي تبدو متنافرة متناقضة في عين وَعْيِنا السطحيّ، فيقول:

٣٨٩ ـ شُهودي بِعَيْنِ الجَمْعِ كلَّ مُخالِفٍ
ولِيَّ ائْتِلافٍ، ضِدُّهُ كالمَوَدَّةِ[4]

لكنّنا نلاحظ أنّ حقيقة هذا «الأنا الجمعيّ» ليس لها تعريف واضح يبيّن في

---

(١) ديوان، ص ١٦٨.
(٢) ديوان، ص ١٦٢.
(٣) ديوان، ص ١٦٢.
(٤) ديوان، ص ١٢٨.

نصّ القصيدة. إنّما يصفها الشاعر بصور مختلفة وتشبيهات متلوّنة تعبّر عمّا يشعر به هو من مشاعر وأخطار فيها.

وذلك ممّا يجعلنا نشكّ في محاولات ترجمة لغة ابن الفارض الشعريّة إلى لغة فلسفيّة كما يؤخذ ذلك على دراستَي د. مصطفى حلمي ود. عاطف نصر في أكثر من موضع. ونجد في كلّ القصيدة تسميتَين فقط لحقيقة «الأنا الجمعيّ»، وعليهما أيضًا يخيّم الكثير من الغموض. فالشاعر ينسب لذاته تسمية «القطب» في البيتين التاليين:

٥٠٠ ـ فِي دارَتِ الأفلاكُ فَاعْجَبْ لِقُطْبِهَا الـ
مُحِيطِ بِهَا وَالقُطْبُ مَركزُ نُقْطَةِ

٥٠١ ـ وَلا قُطْبَ قبلي عَنْ ثَلاثٍ خَلَفْتُهُ
وَقُطْبِيَّةُ الأوتادِ عَنْ بَدَلِيَّتِي[1]

فهو يقول إنّه القطب الذي هو محيطٌ بالكلّ ومركزٌ للكلّ، وإنّ قطبيّته قطبيّة مطلقة لم تأته عبر الدرجات المعروفة من الأوتاد والأبدال. ونجد هنا إشارة واضحة إلى نظريّة القطب المعروفة في الأوساط الصوفيّة منذ عهد الحكيم الترمذيّ (ت ٢٩٥ هـ/٨٩٨ م)، صاحب كتاب «ختم الأولياء». إلاّ أنّ ابن الفارض يدّعي هنا قطبيّة معنويّة لا صلة لها بتواتر الطرق الصوفيّة المعروفة. ولا يسع المجال هنا لشرح موضوع القطبيّة الواسع المعقّد. إلاّ أنّ التسمية الأخرى يمكن أن تلقي بعض الضوء على التسمية الأولى. فيقول الشاعر في آخر القصيدة:

٧٥١ ـ وَلِي مِنْ مُفِيضِ الجَمْعِ عِنْدَ سلامِهِ
عَلَيَّ بـ «أَوْ أَدْنَى» إشارةُ نِسْبَةِ

٧٥٢ ـ ومِن نُورِهِ مِشْكَاةُ ذاتِيَ أَشْرَقَتْ
عَلَيَّ فَنارَتْ بِي عَشائي كَضَحْوَتِي

٧٥٣ ـ فَأَشْهَدْتُنِي كَوْنِي هُنَاكَ فَكُنْتُهُ،
فَشاهَدْتُهُ إِيَّايَ، والنُورُ بَهْجَتِي[2]

---

(١) ديوان، ص ١٤٣.

(٢) ديوان، ص ١٧١. نفضّل القراءة «شاهدته» على «أشهدته» لتوضيح المعنى.

وفي هذه الأبيات إشارة إلى مقام «أو أدنى» الذي ينسب عند الصوفيّة إلى الحقيقة المحمّديّة. ويقول الشاعر الصوفيّ إنّ تلك الحقيقة النوريّة «مفيض الجمع» ومنبعه الأوّل لذاته. وكذلك يقول إنّه اندمج في هذا النور الأصليّ الأوّل اندماجًا تامًّا (شاهدته إيّاي) فأصبح هو بذاته هذا النور (النور بهجتي). ولا شكّ أنّ الشاعر كشف في هذه الأبيات عن بعض السرّ الغامض الذي كان يخيّم على أشعاره ومعاناته الصوفيّة. إنّه يشير إلى أنّ «الأنا الجمعيّ» الذي توصّل اليه مصدرُه الأوّل ومرجعُه الأخير هو ذلك النور الأوّل الأصليّ الذي يُعرف عند الصوفيّة «بالنور المحمّديّ». ويقال إنّه النور الذي به خلق الله كلّ شيء وفيه أنار تاريخ الأنبياء والأولياء. كذلك نلاحظ أنّ الشاعر لم يقف على شرح نظريّة تلك الحقيقة العُليا ولا شغلَ نفسه بالتفلسف حولها كما فعل بعده شرّاحه ودارسوه.

وأخيرًا فإنّه يمكننا أن نلخّص سفرنا الدلاليّ في التائيّة الكبرى في إثبات أنّ هذه القصيدة تبدو ترجمة ذاتيّة عن اكتشاف وتحقيق ذات الشاعر، «الأنا»، إلى أبعد درجاته وهو «الأنا الجمعيّ». واتّضح كذلك أنّ هذا «الأنا الجمعيّ» إنّما تحقّق للشاعر بالاندماج الكلّيّ في النور الأوّل الأصليّ المعروف عند الصوفيّة بالنور المحمّديّ.

وقد تبيّن لنا من خلال دراستنا الدلاليّة التحليليّة لنصّ قصيدة ابن الفارض، «التائيّة الكبرى»، الفرق النوعيّ بين ألفاظ ابن الفارض ومدلولاتها الشعريّة وألفاظ ابن العربيّ ومدلولاتها النظريّة الفلسفيّة.

فنحن لا نعتقد أنّ ابن الفارض كان تلميذًا لابن العربيّ أو تأثّر به تأثّرًا مباشرًا، ولكنّ أرجح احتمال عندنا أنّ كليهما استلهما أفكارهما من تراث صوفيّ سابق مشترك ومنتشر في الأوساط الصوفيّة في القرن السابع الهجريّ المقابل للقرن الثالث عشر الميلاديّ. إلاّ أنّ كليهما صوّغا ذلك التراث حسب معاناتهما الشخصيّة وأسلوبهما الخاصّ. فبنى ابن العربيّ صرحًا ضخمًا من الأفكار والتأمّلات الفلسفيّة الصوفيّة في حين نظم ابن الفارض قصيدةً فريدةً نسج فيها بين عمق المعاناة الصوفيّة وروعة الأداء الفنّيّ.

وختامًا لبحثنا هذا فإنّنا نعتقد أنّ التسمية التقليديّة لابن الفارض كـ «سلطان العاشقين» لا تُعبّر عن كلّ عمق معاناته الصوفيّة وأبعادها. إنّما ابن الفارض في رأينا شاعر «الأنا الجمعيّ» الذي يجد حقيقة ذاته في الاندماج في الحقيقة العليا وهي في الاصطلاح الصوفيّ «النور المحمّديّ». فليس وصف الحبّ والجمال إلاّ جزءًا محدودًا ومرحلة عابرة في سفر ابن الفارض الصوفيّ الذي يهدف إلى بحار الجمع وآفاق النور الأعلى. فربّما تساعد هذه الدراسة الدلاليّة ـ كما نعتقد ـ على مراجعة بعض الأحكام الموروثة على أشعار ابن الفارض ومعناها الصوفيّ. وربّما تدّخر لنا الأيّام مَن يتقدّم بدراسات أخرى توضّح ما خفي علينا من أسرار هذا الشاعر المصريّ العظيم.

خاتمة البحث

وأملي بعد هذا الجهد أن أكون قد حقّقت الهدف الأوّل من بحثي هذا وهو توضيح مدلولات الألفاظ الأساسيّة ومعانيها كما ترد في القصيدة «التائيّة الكبرى» عبر المراحل الثلاث لرحلة ابن الفارض الروحيّة، وأن أكون بذلك قد ساهمت مساهمةً فعّالةً في فهم معاناته الصوفيّة.

لكنّي أودّ أن أُشير هنا في آخر هذا المطاف الدلاليّ إلى أنّ المعاني الصوفيّة لا تتأتّى من خلال بحث علميّ بحت، حتّى وإن كان له دور لا غنى عنه. ذلك لأنّ المعاناة الصوفيّة يعيشها الصوفيّ في عمقٍ لا تعبّر عنه الكلمة الملفوظة.

وقد أشار ابن الفارض إلى ذلك السرّ حيث يقول:

١٩١ ـ فَـأَلْـسُـنُ مَـن يُـدْعَـى بألْـسُـنِ عـارِفٍ
وإنْ عُـبِـرَتْ كـلُّ الـعـبـاراتِ كَـلَّـتِ[1]

والواقع أنّ الدراسات الصوفيّة تتطلّب الكثير من الصفاء الروحيّ والنقاء النفسيّ حتّى يتجانس الباحث مع الشاعر الصوفيّ فيدرك مقاصده البعيدة بذوق مرهف لطيف.

---

(١) **ديوان**، ص ١٠٧.

يقول ابن الفارض محذِّرًا مَن يقرأه:

٣٩٦ ـ وعَنِّي بالتَّلويحِ يَفْهَمُ ذائقٌ
غنيٌّ عَنِ التَّصريحِ لِلمُتَعَنِّتِ[1]

وهنا أرى لزامًا عليَّ أن أتوقَّف لكي لا أكون من المتعنِّتين.

(١) ديوان، ص ١٢٩.