الكتاب الأول

ابن الفارض وتصوفه

تمهيد

فى مصادر ترجمة ابن الفارض وحياته الصوفية

١ — ترجم الكثيرون من المتقدمين والمتأخرين لابن الفارض ؛ ولكن المتأمل فى كثرة ما كتب عن سيرة الشاعر وحياته الصوفية ، يلاحظ أن أوفى ترجمة هى هذه التى كتبها على سبط ابن الفارض وقدمها بين يدى ديوان جدّه ، والتى نجدها فى مستهل النسخة الخطية المحفوظة بدار الكتب المصرية تحت رقم ٣١٩ (أدب) . وقد أثبتت هذه الترجمة فى أول نسخة الديوان التى طبعها بمرسيليا سنة ١٨٥٣ م رشيد بن غالب الدحداح اللبنانى ، والتى أعيد طبعها بمصر فى مطبعة بولاق سنة ١٢٨٩ هـ ، وفى المطبعة الشرقية سنة ١٣٠٦ هـ ، وفى المطبعة الخيرية سنة ١٣١٠ هـ ، وفى المطبعة الأزهرية سنة ١٣٢٩ هـ . وتُذكر هذه الترجمة فى النسخة الخطية وفى النسخ المطبوعة المشار إليها بعنوان « ديباجة الديوان » . وفى هذه الديباجة يحدثنا على سبط ابن الفارض عن مولد جدّه ونشأته ، وعن سلوكه وسياحته ، وعن إقامته ورحلته ، وهو إنما يستند فى 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 إبّان إقامته بمصر ، ورافقه فى رحلته إلى الحجاز ، ووقف على كثير مما كان يختلف على نفسه من أحوال ومواجيد . ومن هنا كانت هذه الترجمة أطول وأوفى ما كتب عن حياة ابن الفارض ؛ على الرغم مما يوجد من نقص فى النسخ المطبوعة إذا قيس بعضها إلى النسخة الخطية الأصلية .

على أن ترجمة سبط ابن الفارض لجده ، وإن كانت كما قلنا أطول المصادر عن حياة الشاعر ، وأوفاها بتصوير ما كان عليه من الأحوال ، وما عرض له من الأحلام ، وما تجلى عليه من المكاشفات ، وأجرى على يديه من الكرامات ،

فإنها قد انطوت على كثير من الإسراف والمبالغة فى الصورة التى تعطيها عن ابن الفارض ، وفيما تفيض به من عبارات المدح والثناء والإشادة بذكره وخلقه وشكله ؛ الأمر الذى ينبغى معه — ونحن ندرس ابن الفارض دراسة علمية — أن نقف من هذا كله ، أو من بعضه على أقل تقدير ، موقف الحيطة والحذر والتردد فى قبوله على ما هو عليه . وأن نفطن إلى الحقيقة الواقعة وهى أن سبط ابن الفارض وولده الذى قصّ على هذا السبط أخبار أبيه ، لا بد أن يكون كل منهما قد خضع لسلطان العصبية ، فإذا كلاهما يتعاونان على إخراج هذه الصورة التى نتبين منها أن الشاعر إنما كان زاهداً ورعاً تقيًّا سالكاً طريق الله منصرفاً عن الدنيا منذ نشأته حتى وفاته . فإذا أضفنا إلى هذه العصبية عاملا آخر من شأنه أن يحملنا على التشكيك فيما يرويه السبط نقلا عن الابن ، وهو جهلنا بشخصية كل منهما ، وقصور مالدينا من المعلومات عنهما وعن مبلغ أمانتهما ودقتهما ، رأينا إلى أى حدٍّ ينبغى أن نحتاط عندما نريد أن نتخذ من ديباجة الديوان مصدراً من مصادر ترجمة ابن الفارض . وحسبنا هنا أن نشير إلى ما ذكره البقاعى ، من أنه لا ينبغى الاغترار بما قاله سبط الشاعر فى ديباجة الديوان ، ومن أنه رجل مجهول لا تقبل روايته لاسيما أنه يشهد لجدّه ، ولا سيما إذا كانت شهادته مخالفة لشهادة الأئمة بكفره[1] . وإذا كان البقاعى ، على قرب عهده من عصر ابن الفارض ، قد شك فى شخصية علىّ سبط الشاعر ، وعدّه رجلا مجهولا ، فمن حقنا نحن ، وقد بعد العهد بيننا وبين العصر الذى عاش فيه شاعرنا من ناحية ، ولم تتهيأ لنا بعد المراجع الكافية التى تدلنا فى وضوح واطمئنان علىّ شخصية على هذا من ناحية أخرى ، أن نكون أكثر شكًّا وأشد تحفظاً فى تصديق كل ما يرويه سبط ابن الفارض عن جده ؛ أو من حقنا على الأقل أن ندقق فى كل ما يقوله المترجم ونحققه تحقيقاً علميًّا بحيث نتمكن من استخلاص الحقيقة التى إن لم تكن تامة قاطعة ، فليس أقل من أن تكون

---

(١) تنبيه الغبى على تكفير ابن عربى ومعه تحذير العباد . . . (نسخة فوتوغرافية بالخزانة الزكية ص ٧٩) .

مقاربة ملائمة للواقع إلى حدٍّ يصح معه الاطمئنان : فلعل كل ما نعرفه حتى الآن من أمر سبط ابن الفارض ومترجمه هو ما وقفنا عليه فى ثنايا ترجمته لجده التى نحن بصددها ، حيث يتحدث عن نفسه بما يفيد أنه كان شيخاً لمسجد[١] ، وأنه عاش فى القرن الثامن للهجرة[٢] .

٢ — على أن هناك ترجمة أخرى لابن الفارض كتبت فى العصر الذى عاش فيه الشاعر ، وهى الترجمة التى كتبها ابن خلكان فى الجزء الأول من « وفيات الأعيان » . ونحن نعلم فيما نعلم من تاريخ القرن السابع للهجرة أن ابن خلكان كان معاصراً لابن الفارض ، كما نعلم من « ديباجة الديوان » أن ولد ابن الفارض المسمى كمال الدين محمد سمع أباه ، وقد سأله ابن خلكان عن تاريخ مولده ، يجيب بما أجاب به زكى الدين عبد العظيم المنذرى المحدث . وهو أن مولده كان بالقاهرة المحروسة آخر الرابع من ذى القعدة سنة ٥٧٧ هـ[٣]. ومعنى هذا أن ابن خلكان قد عرف ابن الفارض والتقى به وتحدث إليه ووقف على كثير أو قليل من أحواله وسيرته وأخلاقه . وطبيعى أن يكون ما ترجم به ابن خلكان لابن الفارض أدنى إلى الحق وأبعد عن التعصب له ، وذلك بحكم معاصرته له من ناحية ، وكونه لا تربطه به صلة قرابة أو نسب من ناحية أخرى . وإذا كان ذلك كذلك فقد تبين إذن أن الموازنة بين ترجمة ابن الفارض التى كتبها سبطه ، وبين الترجمة التى كتبها ابن خلكان ، من شأنها أن تعيننا على استخلاص ما يمكن أن يكون صورة صحيحة صادقة لحياة ابن الفارض . لا سيما أن ابن خلكان كتب ترجمته فى نفس العصر الذى عاش ومات فيه ابن الفارض ، فى حين أن سبط الشاعر كتب ترجمته لجدّه بعد وفاة هذا الأخير بقرن من الزمان . ومهما يكن من القيمة التاريخية لما ترجم به ابن خلكان لابن

---

(١) ديباجة الديوان طبع المطبعة الخيرية سنة ١٣١٠ هـ ص ١٠ — (يلاحظ أن كل إشارة إلى ديباجة الديوان فيما يلى من هذا البحث سيكون الرجوع فيها إلى شرح ديوان ابن الفارض — طبع المطبعة الخيرية سنة ١٣١٠ هـ ، ولهذا سنكتفى بذكر لفظى ديباجة الديوان) .

(٢) المرجع نفسه ص ٤ .

(٣) ديباجة الديوان ص ١٣ .

الفارض ، فإن ترجمة الوفيات لا تصلح لأن تكون مقياساً واسع النطاق يقاس به كل ما ورد فى ترجمة الديباجة ؛ ذلك بأن فى هذا المصدر الأخير أموراً ذكرت عن الشاعر ولم يذكرها ابن خلكان ؛ ومن هنا كان لا بد لنا من أن نعتمد فى تحقيق هذه الأمور على مصادر تاريخية وصوفية أخرى من شأنها أن تكشف لنا عن روح العصر الذى عاش فيه المترجم له ، وعن التيارات الفكرية والشعورية والدينية التى كانت سائدة وقتئذ ، وعن الأثر الذى تركته هذه التيارات كلها أو بعضها فى حياة ابن الفارض العامة والخاصة ، وفى مذهبه الصوفى .

٣ — وثمة ترجمة ثالثة هى هذه التى أثبتها أبو الفلاح ابن العماد فى كتابه « شذرات الذهب فى أخبار من ذهب » . وهى تمتاز من ناحية بأنها أطول من ترجمة الوفيات وأقصر من ترجمة الديباجة ، وتمتاز من ناحية أخرى بأنها تزيد على ما تشترك فيه مع المترجمتين الآنفتى الذكر أموراً أغفلها أو لم يقف عليها كل من سبط ابن الفارض وابن خلكان . وليس من شك فى أن لما يزيده صاحب الشذرات قيمة تاريخية وأدبية وصوفية لها أثرها فى الإبانة عن بعض النواحى فى حياة ابن الفارض ومذهبه فى الحب ، وعن الجدل الذى قام بين رجال الدين حول الرجل وتنازعهم أمر عقيدته بينهم ، حتى لقد كفّره بعضهم ، وبرّأه بعضهم الآخر .

٤ — ونحن نلاحظ أن لترجمة الشذرات مصدراً آخر استمدت منه فى أكثر مواطنها : هذا المصدر هو كتاب « الكواكب الدرية فى تراجم السادة الصوفية » لعبد الرؤوف المناوى[1] . ويدل على هذا أن صاحب الشذرات فى سياق ترجمته لابن الفارض وغير ابن الفارض من الصوفية كابن عربى مثلا يذكر فى نهاية بعض الفقرات هذه العبارة : « انتهى ما ذكره المناوى » .

٥ — وإلى جانب هذه الترجمات التى ذكرنا ، توجد ترجمة رابعة كتبها ابن الألوسى البغدادى فى كتابه « جلاء العينين فى محاكمة الأحمدين » ،

---

(١) نسخة خطية محفوظة بدار الكتب والوثائق القومية تحت رقم ٢٥٩ (تاريخ) — طبع هذا الكتاب بالقاهرة وظهر منه الجزء الأول سنة ١٣٥٧ = سنة ١٩٣٨ م .

واستقى معلوماته فيها من ابن خلكان صاحب « وفيات الأعيان » ، وابن العماد صاحب « شذرات الذهب » ، والمناوى صاحب « الكواكب الدرية » ، والأدفوى صاحب « الطالع السعيد » ، والقوصى صاحب « الوحيد » : فقيمة هذه الترجمة ثانوية لأن صاحبها لم يكد يأتى بشىء جديد انفرد به هو من سائر المترجمين . ولكنها مع ذلك تعيننا على تحقيق بعض المسائل ، لا سيما ما يتعلق منها برأى الفقهاء فى ابن الفارض .

وهكذا نرى أن بين أيدينا مصادر أربعة عن حياة ابن الفارض ومذهبه ، يكمل بعضها بعضاً ، ويحقق بعضها ما أورده البعض الآخر ، على وجه نستخلص معه صورة واضحة فى أكثر نواحيها غامضة فى بعضها لما كان عليه شاعرنا سواء فى نشأته وتربيته ، أم فى إقامته ورحلته ، أم فى سلوكه وسياحته.

٦ — هذا فيما يتعلق بحياة الرجل من حيث هى حياة تبدأ بمولده وتنتهى بوفاته . أما فيما يتعلق بحياته بعد مماته إن صح هذا التعبير ، وبفهم مذهبه الصوفى وما ينطوى عليه هذا المذهب من منازع فلسفية ، وموقف رجال الدين منه وتعصب بعضهم له ، وتعصب بعضهم الآخر عليه ، فكل أولئك أشياء ، وإن كان بعض الترجمات التى أشرنا إليها آنفاً ، قد أومأ إليها أو صرح بها ، إلا أن هناك مصادر أخرى قد أفاضت فى هذه المسائل ، وحسبنا أن نذكرها فيما يلى :

تنقسم المصادر التى من هذا النوع إلى قسمين : قسم ينظر مؤلفوه إلى ابن الفارض على أنه من القائلين بالاتحاد والحلول ووحدة الوجود ، وهو بهذا يكون خارجاً على تعاليم الكتاب والسنة ؛ وقسم يأخذ مؤلفوه أنفسهم بالدفاع عن ابن الفارض ، ودفع الشبهة عنه ، ورد ما اتهم به من إلحاد وخروج على الكتاب والسنة إما إلى سوء نية الخصوم وحطهم على الرجل وإرجافهم به لغرض فى أنفسهم ، وإما إلى سوء فهمهم لكلامه ، بحيث لم يتبينوا حقيقة ما انطوى عليه شعره من تمسك بالكتاب والسنة وتحقيق بأحكامهما ، ولم تتهيأ لهم القدرة

على تذوق ما ترمى إليه رموزه وإشاراته من المعانى الدقيقة التى تجل عن فهم المدارك القاصرة .

ولعل أهم وأوفى مصادر القسم الأول هما كتابا البقاعى المسمى أحدهما « تنبيه الغبى على تكفير ابن عربى » ، وثانيهما « تحذير العباد من أهل العناد ببدعة الاتحاد » ، ويوجد الكتابان معاً فى نسخة فوتوغرافية محفوظة بمكتبة المغفور له أحمد زكى (باشا) : تناول البقاعى فى كتابيه هذين « فصوص الحكم » لابن عربى ، و « التائية الكبرى » لابن الفارض . فوازن بينهما ، وقابل بين ألفاظهما ومعانيهما ، وانتهى إلى أن التائية لا تختلف عن الفصوص إلا فى أن الأولى شعر وهذه نثر . وإلى جانب هذا نرى البقاعى معنيًّا عناية خاصة بإثبات أقوال الفقهاء التى يستدل بها على تكفير كل من ابن الفارض وابن عربى . . ومن مصادر هذا القسم أيضاً كتاب « لسان الميزان » لابن حجر العسقلانى . حط فيه على ابن الفارض ، واتهمه فى دينه ، ورماه بالإباحة ، وأورد بعض أقوال لمن نعى عليه من الفقهاء .

٧ — وأما مصادر القسم الثانى فمنها « قمع المعارض بنصرة ابن الفارض »[1] ، وهو كتيب وضعه جلال الدين السيوطى مصطنعاً فيه أسلوب المقامات وما يلتزمه كتّابُها فيها من سجع . وفى هذا الكتيب يدافع السيوطى عن ابن الفارض ، ويعدّه من أولياء الله الصالحين . ومنها أيضاً بعض ما كتبه الشعرانى عن ابن عربى وذكر فى سياقه ابن الفارض مدافعاً عنه ، رادًّا من دونه طعن الطاعنين وإرجاف المرجفين ككتابه « اليواقيت والجواهر فى بيان عقائد الأكابر » . ومما يدخل فى هذا الباب كثير من شروح ديوان ابن الفارض التى يرى واضعوها أن شاعرنا لم يكن فيما نظم من شعر اتحاديًّا أو حلوليًّا أو قائلا بوحدة الوجود ، أو غير ذلك مما يجعل الآخذ به خارجاً على تعاليم الإسلام ؛ ونخص بالذكر

---

(١) نسخة خطية محفوظة بدار الكتب والوثائق القومية رقم ٩٨ .

من هذه الشروح شرح النابلسى [١] .

هذه خلاصة المصادر التى اعتمدنا عليها ، واستقينا منها العناصر التى تؤلف ترجمة وافية إلى حد ما لحياة ابن الفارض . على أن هناك مصادر تكميلية رجعنا إليها فيما يتعلق بتحقيق بعض الأشياء المتصلة بهذه الترجمة ؛ كأسماء الأشخاص الذين عاصرهم الشاعر ونشأت بينه وبينهم صلات من قريب أو من بعيد ، وأسماء الأماكن والبقاع التى كان بينها و بين ابن الفارض علاقة ما ؛ وغير ذلك من الأمور التى لابد منها ، ولا منصرف عنها ، لإخراج ترجمة وافية محققة تحقيقاً علمياً لشاعر صوفى له قيمته وخطره كابن الفارض ؛ وسنشير إلى هذه المصادر كلها فى مواضعها من بحثنا هذا .

---

(١) كشف السر الغامض؛ نسخة خطية بدار الكتب والوثائق القومية تحت رقم ٥١٢٢ أدب. شرح ديوان ابن الفارض طبع القاهرة سنة ١٣١٠ هـ ج ص ١٥٥ .

الفصل الأول

سيرة ابن الفارض

اسمه – مولده – أبوه – أصله ومولده – عصره – أطوار حياته: الطور الأول: نشأته وتربيته – الطور الثانى : زهده وسياحته بالمقطم – الطور الثالث : سفره إلى الحجاز وسياحته بأودية مكة ، الفتح ، نظم شعره ، اتصاله بالسهروردى ، عودته إلى مصر – الطور الرابع : انقطاع الفتح ، قصته مع الملك الكامل ، إملاء ديوانه بمصر – وفاته – قبره ومسجده .

١ – أجمع الذين ترجموا لابن الفارض على أنه هو أبو حفص وأبو القاسم عمر بن أبى الحسن على بن المرشد بن على ، كما أجمعوا على أنه حموى الأصل ، مصرى المولد والدار والوفاة ، وأنه كان يعرف بابن الفارض ، وينعت بشرف الدين[1] . ويلوح لنا أن « المرشد » المذكور هنا ليس اسما لجدٍّ من أجداد الشاعر ؛ بل الغالب على ظننا فيه أنه هذا اللقب الصوفى الذى يطلق على الشيخ صاحب الطريقة وقد التف حوله طائفة من المريدين يهذب نفوسهم ويصفى قلوبهم ويرشدهم فى طريقهم إلى الله . ويؤيدنا فى هذا ما كان عليه والد شاعرنا من زهد وتقشف ، وانصراف عن متاع الدنيا وجاه المنصب ، وإيثار للعزلة عن الناس ؛ وغير ذلك من الصفات التى سنعرض لها فى سياق حديثنا عنه . وإذا كانت هذه هى الحال التى انتهى إليها أمر والد ابن الفارض ، فليس بعيداً أن تكون هذه الصفات قد انتقلت إلى الأب من الجدّ الذى ليس ما يمنع من أنه كان مرشداً له مريدون .

وكذلك أجمع المترجمون على أن شاعرنا يعرف بابن الفارض ، وعلى ان « الفارض » بالراء المكسورة هو الذى يثبت الفروض للنساء على الرجال بين يدى

---

(١) وفيات الأعيان ج ١ ص ٣٨٣ . ديباجة الديوان ص ٣ . النجوم الزاهرة ج ٣ . ق ٢ ص ١٢٩ (نسخة فوتوغرافية بدار الكتب والوثائق القومية) .

الحكام ، وأن أبا الشاعر كان يقوم بإثبات هذه الفروض فغلب عليه التلقيب بالفارض ، وعرف ابنه بابن الفارض[١] . على هذا أجمع كل من ترجم لابن الفارض ، وأجمع عليه أيضاً ابن تغرى بردى ، ولم يخرج على الإجماع إلا فى نقطة واحدة هى أن « الفارض » ليست بالراء المكسورة ، ولكنها ، عنده ، بفتح الفاء وبعدها ألف وراء مفتوحة وضاد معجمة[٢] . على أن كتب اللغة ليس فيها ما يؤيد مذهب ابن تغرى بردى : فقد ورد فى كل من « القاموس المحيط » و « لسان العرب » أن الفارض والفَرِضىّ هو الذى يعرف الفرائض ، أو هو العارف بالفرائض : ومعنى هذا أن الفارض اسم فاعل من فرض ، الأمر الذى يترتب عليه أن تكون راؤها مكسورة لا مفتوحة .

٢ — وبقدر ما يتفق المترجمون فى ذكرهم لاسم ابن الفارض ، نراهم يختلفون فى تاريخ مولده اختلافاً لا يقف عند حد كونه بين الواحد منهم وبين غيره ، وإنما هو يأخذ فى بعض الأحيان صورة التناقض بين المترجم الواحد وبين نفسه ، كأن يعين أحدهم فى أول ترجمته سنة بعينها ، ثم هو يذكر فى آخرها سنة أخرى ، على أن كلا من السنتين تاريخ لمولد ابن الفارض . ومن هذا القبيل ما وقع فيه سبط ابن الفارض إذ يحدثنا فى أوائل ترجمته لجده بأن هذا الأخير ولد بالقاهرة فى ذى القعدة سنة ٥٥٦ هـ أو سنة ٥٦٠ هـ[٣] ، ثم هو يحدثنا فى أواخرها بأن ولد ابن الفارض سمع أباه وقد سأله عبد العظيم المنذرى وابن خلكان ، يجيب كلا منهما بأن مولده كان بالقاهرة فى آخر الرابع من ذى القعدة سنة ٥٧٧ هـ[٤] . ولكى ننتهى من تحديد تاريخ مولد ابن الفارض إلى الحق والصواب ، أو إلى ما يقارب الحق والصواب ، يحسن أن نعرض للروايات المختلفة التى ذكرها المترجمون حول هذا التاريخ ، تمهيداً لتحقيق المسألة :

---

(١) وفيات الأعيان ج ١ ص ٣٨٣ . ديباجة الديوان ص ٣ . النجوم الزاهرة ج ٣ . ق ٢ ص ١٢٩ .

(٢) النجوم الزاهرة ج ٣ . ق ٢ ص ١٢٩ .

(٣) ديباجة الديوان ص ٣ .

(٤) المرجع نفسه ص ١٣ .

(ا) يذكر ابن خلكان أن ابن الفارض ولد فى الرابع من ذى القعدة سنة ٥٧٦ هـ بالقاهرة، وتوفى بها يوم الثلاثاء الثانى من جمادى الأولى سنة ٦٣٢هـ ، ودفن من الغد بسفح المقطم[١] .

(ب) ويقول ابن إياس إن ابن الفارض ولد بالقاهرة فى الرابع من ذى القعدة سنة ٥٧٧ هـ ، وتوفى بها فى الثانى من جمادى الأولى سنة ٦٣٢ هـ ، وله من العمر أربع وخمسون سنة وستة أشهر وأيام[٢] .

(جـ) ويعيّن ابن تغرى بردى الرابع من ذى القعدة سنة ٥٧٦ هـ على أنه تاريخ لمولد ابن الفارض ، كما يعين الثانى من جمادى الآخرة سنة ٦٣٢ هـ ، على أنه تاريخ لوفاته[٣] .

(د) أما ابن العماد فيذهب إلى أن مولد شاعرنا كان فى ذى القعدة سنة ٥٦٦ هـ ، وإلى أن وفاته كانت فى جمادى الأولى سنة ٦٣٢ هـ عن ست وخمسين سنة إلا شهراً[٤] .

ويلاحظ المدقق فى هذه الروايات إجماعاً على الشهر الذى ولد فيه ابن الفارض من ناحية ، وعلى السنة التى وقعت فيها وفاته من ناحية أخرى ، واختلافاً على السنة التى كان فيها ذلك المولد من ناحية ثالثة ، وموازنة هذه الروايات وتمحيصها ، وترجيح بعضها على بعض ؛ كل أولئك ينتهى بنا إلى النتائج التالية :

(ا) أن سبط ابن الفارض حين يذكر فى أول ترجمته لجده سنة ٥٥٦ هـ ، أو سنة ٥٦٠ هـ ؛ وحين يذكر فى آخر هذه الترجمة سنة ٥٧٧ هـ على أن مولد الشاعر وقع فى إحداها ، وحين يقول إنه تلقى عن والد ابن الفارض أنه سمع أباه يعيّن للمنذرى ولابن خلكان السنة الأخيرة من هذه السنوات الثلاث على أنها تاريخ لمولده . إنما يختلف فى هذا كله مع ابن خلكان نفسه الذى أثبت

---

(١) وفيات الأعيان ج ١ ص ٣٨٣ .
(٢) بدائع الزهور فى وقائع الدهور ج ١ ص ٨١ .
(٣) النجوم الزاهرة ج ٣ ق ٢ ص ١٢٩ .
(٤) شذرات الذهب ج ٥ ص ١٤٩ و ١٥٣ .

أن مولد ابن الفارض كان فى الرابع من ذى القعدة سنة ٥٧٦ هـ .

(ب) أن ابن العماد بقوله إن ابن الفارض ولد فى ذى القعدة سنة ٥٦٦ هـ . وأنه عند وفاته كان له من العمر ست وخمسون سنة إلا شهراً . وبذكره ترجمة ابن الفارض بين تراجم الذين توفوا سنة ٦٣٢ هـ . إنما يخالف ما أجمع عليه المترجمون الآخرون (إذا استثنينا منهم ابن تغرى بردى) . وهو أن وفاة شاعرنا كانت فى الثانى من جمادى الأولى سنة ٦٣٢ هـ : فلو كان صحيحاً ما رواه ابن العماد عن السنة التى ولد فيها ابن الفارض . وعن السنة التى توفى فيها . وعن مقدار عمره عند وفاته . ولو أجرينا عملية حسابية يسيرة معتمدين على هذه المعلومات التى يقدمها صاحب الشذرات . لترتب على هذا أن وفاة ابن الفارض كانت فى شوال سنة ٦٢٢ هـ . لا فى جمادى الأولى سنة ٦٣٢ هـ . وفى هذا ما فيه من الخطأ والاضطراب . إذ يذكر ابن العماد سنة ٥٦٦ هـ على أنها السنة التى ولد فيها ابن الفارض . وكان ينبغى أن يذكر سنة ٥٧٦ هـ . ليكون متمشياً مع أبسط قواعد المنطق والحساب من ناحية . ومتفقاً مع ما أثبته الثقاة من المترجمين فى هذا الصدد من ناحية أخرى .

(ح) أن ابن إياس حين يذكر أن مولد ابن الفارض كان فى سنة ٥٧٧ هـ . متفق مع سبط ابن الفارض فيما ذكره من أن جده ذكر للمنذرى ولابن خلكان هذه السنة عينها . ومختلف بطبيعة الحال مع ابن خلكان نفسه . شأنه فى هذا كشأن سبط الشاعر سواء بسواء .

(د) أن ابن خلكان وابن تغرى بردى متفقان على أن الرابع من ذى القعدة سنة ٥٧٦ هـ . هو التاريخ الذى ولد فيه ابن الفارض .

(هـ) وهذا كله من شأنه أن يسلمنا إلى نتيجة نهائية . هى أنه يمكن أن يكون هناك تاريخان لمولد ابن الفارض : (أحدهما) الرابع من ذى القعدة سنة ٥٧٦ هـ ؛ (وثانيهما) الرابع من ذى القعدة سنة ٥٧٧ هـ . على أننا نرجح التاريخ الأول وهو ما يذكره ابن خلكان . وذلك لأن ابن خلكان . بحكم معاصرته لابن الفارض . وتحريه الدقة فى ذكر تاريخ وفاة شاعرنا بأنه كان يوم

الثلاثاء الثانى من جمادى الأولى سنة ٦٣٢ هـ ، يمكن أن يعدّ أوثق مصدر فى هذه المسألة ، وأكثر تحقيقاً لها من غيره ، لا سيما إذا لا حظنا أن أول جمادى الأولى سنة ٦٣٢ هـ يوافق يوم الاثنين ٢٢ يناير سنة ١٢٣٤ م ، فى حين أن أول جمادى الآخرة من سنة ٦٣٢ هـ يوافق يوم الأربعاء ٢١ فبراير سنة ١٢٣٤ م[١] ، الأمر الذى يترتب عليه أن يكون يوم الثلاثاء ٢٣ يناير سنة ١٢٣٤ م موافقاً للثانى من جمادى الأولى سنة ٦٣٢ هـ ، وهو التاريخ الذى يعينه ابن خلكان لوفاة ابن الفارض ، ويترتب عليه أيضاً أن يكون الذى يحدد تاريخ الوفاة على هذا الوجه المفصّل فيذكر اليوم والشهر والسنة ، أوفر تدقيقاً وأكثر قبولا لدينا فيما يتعلق بتاريخ المولد كذلك ، ويترتب عليه أخيراً أن يكون مولد ابن الفارض فى الرابع من ذى القعدة سنة ٥٧٦ هـ الموافق ٢٢ مارس ١١٨١ م .

٣ — ولعل كل ما يذكره المترجمون عن والد ابن الفارض ، ولا يكادون يزيدون عليه شيئاً ، أنه قدم من حماة إلى مصر فقطنها وصار يثبت الفروض للنساء على الرجال بين يدى الحكام ، ثم ولى نيابة الحكم فغلب عليه التلقيب بالفارض[٢] ، ثم سئل بعد ذلك أن يكون قاضياً للقضاة — وهذا كما يقول المقريزى — أجلّ رتب أرباب العمائم وأرباب الأقلام ، ويكون صاحبها فى بعض الأوقات داعياً ، فيقال له حينئذ قاضى القضاة وداعى الدعاة ، ولا يخرج شىء من الأمور الدينية عنه[٣] . ولكن أبا الشاعر رفض ، ونزل عن الحكم ، واعتزل الناس ، وآثر الانقطاع إلى الله تعالى بقاعة الخطابة فى الجامع الأزهر ، وظل كذلك إلى أن وافته منيته[٤] . على هذا يتفق كل من ترجم لابن الفارض وذكر فى سياق ترجمته شيئاً عن حياة أبيه . ولكن سبط ابن الفارض يثبت فى ترجمته ما يظهرنا على شىء مما كان عليه أبو الشاعر من علم وعناية

---

(١) التوفيقات الإلهامية طبع مصر سنة ١٣١١ هـ ص ٢١٦ .
(٢) شذرات الذهب ج ٥ ص ١٤٩ .
(٣) خطط المقريزى ج ٢ ص ٢٤٦ .
(٤) ديباجة الديوان ص ٤ .

بتنشئة ابنه وتهذيبه ، فهو يقول على لسان ابن الفارض نفسه إنه كان يعود بعد سياحته فى وادى المستضعفين بالمقطم إلى والده لأجل برّه ومراعاة قلبه ؛ وكان والده يومئذ خليفة الحكم للعزيز بالقاهرة ومصر المحروستين ؛ وكان من أكابر أهل العلم والعمل ؛ وكان يجد سروراً برجوع ولده إليه ، ويلزمه بالجلوس معه فى مجالس الحكم ومدارس العلم[1] . ومن هنا نتبين مبلغ ما كان لوالد شاعرنا من مشاركة فى البيئة العلمية التى كانت موجودة فى عصره ، والتى تصوّرها كل من لفظتى مدارس العلم ومجالس الحكم تصويراً ما ؛ ونتبيّن أيضاً أن هذه المجالس والمدارس كانت أول ما تلقى فيه ابن الفارض ثقافته .

أما متى رحل والد ابن الفارض عن حماة إلى مصر ؟ وفى أى وقت شغل منصب الفارض ؟ ومتى تولى نيابة الحكم ؟ ومتى عرض عليه أن يكون قاضياً ؟ ولمَ رفض ؟ وما هى الدوافع التى حملته على أن يؤثر العزلة على منصب خطير كهذا ؟ ومتى توفى ؟ فكل أولئك أمور لم نقع فيما وصلنا إليه من المراجع على شىء منها . يضاف إلى هذا إغفال المؤرخين تعليل هذه الهجرة من حماة ، وإيثار مصر عليها ، والإقامة بها : أكانت هذه الهجرة راجعة إلى سوء الحالة الاقتصادية والاجتماعية فى حماة ، وتمتع مصر وقتئذ بحال أحسن ؟ أم كانت ابتغاء الحصول على منصب من مناصب الدولة فى مصر التى كان لها من الحضارة والرقى حظ موفور جعلها صاحبة المركز الممتاز بين أقسام الإمبراطورية الإسلامية ؟ لم يعرض المترجمون لشىء من هذا أيضاً ؛ ولو قد عرضوا له تصريحاً أو تضميناً لألقوا على حياة والد الشاعر شعاعاً من الضوء لعله كان يعيننا على تكوين صورة أوضح وفكرة أوفى لما كان عليه الرجل فى حياته العامة والخاصة ، ولما أحاط بشخصه من الظروف واتصل به من الأحداث ، ولما كان له من الأثر فى حياة ابنه وتنشئته . ولكنهم لم يذكروا مع الأسف أكثر من أن والد ابن الفارض كان اسمه علياً ، وكان رجلا من رجال الحكم والعلم ، وكان زاهداً

---

(١) المرجع نفسه والصفحة نفسها .

ورعاً ، اتخذ زهده وورعه صورة عملية فى آخر حياته حين نزل عن الحكم ، ورفض منصب قاضى القضاة . واعتزل الناس ، وانقطع إلى الله فى قاعة الخطابة بالأزهر إلى أن قضى . ومهما يكن من شىء فالذى نلاحظه هنا أن هذه النزعة إلى الزهد فى جاه المنصب لابدّ أن يكون لها أثرها فى حياة ابن الفارض نفسه ، وأن يكون أبوه هو الذى ألقى بذورها فى قلبه . هذه البذور التى نمت وأينعت فكانت لها الثمرات التى سنتبينها عندما نعرض لأطوار حياة ابن الفارض لا سيما الطور الأول منها .

على أن المؤرخين إن كانوا لم يعلّلوا هجرة أبى شاعرنا من حماة إلى مصر ، ولم يعيّنوا بالضبط أو بالتقريب التاريخ الذى وقعت فيه هذه الهجرة ، فمن حقنا أن نحاول هنا ما لم يحاوله هؤلاء المؤرخون . وأن نذهب فى تعليل هذه الهجرة تعليلا مستمدًّا من مجرى الحوادث ، وملائماً لطبيعة الأشياء . فنحن نعلم مما يحدثنا به المؤرخون عن حماة ، أنها كانت مدينة كبيرة عظيمة كثيرة الخيرات رخيصة الأسعار[١] ، وأنها كانت تستمتع بجمال الطبيعة ووفرة الخيرات وحسن الموقع[٢] ، وأنها ودمشق وحمص وطرابلس من المدن التى ثبتت على صدمات الأيام والليالى ، وكان لها من موقعها وملاءمة الطبيعة لها ما أبقى عليها . كأن تكون وسط ريف خصيب وماء دافق[٣] . ونحن نعلم أيضاً أن حماة خربتها الزلازل سنة ٥٦٥ هـ[٤] . فإذا كان ذلك كذلك ، فطبيعى إذن ألا يكون فى حال حماة الطبيعية والاقتصادية ما يحمل والد ابن الفارض على هجرته منها إلى مصر ، وأن يكون تخريب الزلازل لها سنة ٥٦٥ هـ ، قد أفسد عليها ما كانت تستمتع به وقتئذ من جمال طبيعتها ووفرة خيراتها . فإذا بأبى شاعرنا يرحل عنها ملتمساً غيرها من البلاد الإسلامية التى اختار من بينها مصر . لا سيما أنها كانت

---

(١) معجم البلدان لياقوت مادة (حمادة) .

(٢) رحلة ابن جبير طبع القاهرة سنة ١٩٠٨ م ص ٢٣٥ – ٢٣٦ .

(٣) خطط الشام ج ١ ص ٥٣ .

(٤) دائرة المعارف للبستانى مادة (حماة) .

فى ذلك الحين قبلة الأمم الإسلامية وموئل الحضارة ومنبع العلم والعرفان . وإذا هو يتخذ منها وطناً ثانيا يستظل بظله وينهل من موارد خيره وفضله .

٤ — لم يذكر واحد من المترجمين نسب ابن الفارض بشكل مفصّل يرد فروعه إلى أصلها الأول ، إلا ما يرويه سبط الشاعر من أن جده رأى فى المنام النبى عليه الصلاة والسلام فسأله عن نسبه ، فإذا هو يجيبه بأنه حفظ هذا النسب عن أبيه وجده ، وعلم أنه ينتهى إلى بنى سعد قبيلة حليمة مرضعة النبي . ولكن هذا الحلم لا يصلح لأن يكون دليلا قاطعاً على صحة انتساب ابن الفارض إلى هذه القبيلة العربية ، إلا إذا ثبت ثبوتاً قوياً أن الأحلام تعبّر تعبيراً صادقاً عن أشياء لها وجود واقعى ؛ فإذا كانت دراسة الأحلام النفسية قد أظهرتنا على أن من الأحلام ما يعبر تعبيراً صادقاً عن حقائق ، وأن منها ما لا يكاد يتجاوز حدود الأوهام ، فقد يترتب على ذلك أن يكون حلم ابن الفارض هذا من قبيل النوع الثانى ، وأن نقف منه ومما يعبر عنه موقف التحفظ والتردد . فلا نتخذ منه أساساً نبنى عليه القول بأن ابن الفارض كان من أصل عربى .

على أن لنا فى الأصل الحموى الذى ينتسب إليه أبو شاعرنا ما يعيننا على إثبات عربيته : فإن ما ورثه أبناء حماة وغيرها من بعض مدن الشام من طول القامات واتساع الصدور ومتانة العضلات ، دليل قوى على ما يسرى فى أبناء هذه المدن من الدم العربى [١] . ناهيك بأن أصحاب المزاج الدموى يكثرون فى المدن الداخلية كالقدس ونابلس ودمشق وحمص وحماة وحلب وأنطاكية . وبأن أصحاب المزاج الصفراوى العصبى يكثرون فى المدن الساحلية كيافا وصيدا وحيفا وبيروت وطرابلس واللاذقية والإسكندرونة [٢] . فإن صحت هذه الملاحظات وصح معها ما يصوّر به ابن الفارض فى ترجمة سبطه له من أنه كان معتدل القامة جميل الوجه ، وأن وجهه كان مشرباً بحمرة [٣] ، استطعنا أن نستخلص أن

(١) خطط الشام ج ١ ص ٧٢ .
(٢) المرجع نفسه الصفحة نفسها .
(٣) ديباجة الديوان ص ٤ .

شاعرنا كان من سلالة عربية الأصل من ناحية ، وأن ندحض الزعم القائل بأن ما يتعاقب على نفس الصوفى من أذواق ومواجيد ، وما يختلف عليها من أحوال الغيبة والحضور ، إنما يرجع إلى ضعف فى الأعصاب أو اضطراب فى العقل من ناحية أخرى ، وأن نؤيد الرأى القائل بأن التصوف وما ينتهى إليه من إدراك الوحدة ونفى الكثرة ليس من خصائص الجنس الآرى وحده . وإنما يشاركه فيه الجنس السامى[1] من ناحية ثالثة .

ومهما يكن من أمر انتساب ابن الفارض إلى أصل حموى أو عربى ، فهو مع ذلك مصرى الوطن : ولد بمصر ، ونشأ فيها ، وترعرع فى ظلها ، وأقام الشطر الأكبر من حياته بها ، ودفن بأرضها ؛ فهو مصرى فى مولده ، مصرى فى نشأته وتربيته ، مصرى فى حياته ومماته . وليس أدلّ على مصريته واتخاذه من مصر وطناً له من قوله :

وطنى مصر وفيها وطرى ولعينى مشتهاها مشتهاها[2]

فهو هنا يعلن إعلاناً صريحاً لا لبس فيه ولا غموض مصريته التى بإضافتها إلى أصله الحموى العربى كان لها أكبر أثر فى تكييف روحه الشعرية ، وإلباسها هذا الثوب الجميل من الخفة والرقة والعذوبة وما إليها من الصفات المحببة إلى النفس والتى تتجلى فى أكثر قصائد ديوانه .

٥ — سبقت الإشارة إلى أن ابن الفارض ولد سنة ٥٧٦ هـ . وتوفى سنة

---

(١) Brown : Literary History of Persia, vol. II,p. 501.

(٢) المشتهى الثانى اسم مكان بمصر ذكره المقريزى ضمن متنزهات الفاطميين ، ونقل عنه السيوطى فى « كوكب الروضة » مانصه : « كان من مواضع الخلفاء الفاطميين التى أعدت للنزهة المشتهى بالروضة ، وكانوا يركبون إليه يوم السبت والثلاثاء ، فيعم الناس من الصدقات أنواع كثيرة مابين ذهب ومآكل وحلوى وغير ذلك » . وذكر المقريزى فى « الخطط » أنه كان بمصر رباط يعرف برباط المشتهى يطل على النيل قال فيه شهاب الدين أحمد بن أبى العباس الدمنهورى :

بروضة المقياس صوفية هم منية الخاطر والمشتهى
لهم على البحر أياد علت وشيخهم ذاك له المنتهى

(خطط المقريزى ج ٤ ص ٣٩٥)

٦٣٢ هـ. ومعنى هذا أن حياته تقع فى الربع الأخير من القرن السادس والثلث الأول من القرن السابع للهجرة . ولهذا العصر قيمة خاصة من الناحية التاريخية ؛ ففيه انتقلت مصر والشام من حكم الفاطميين إلى حكم الأيوبيين، أى أن النظام الدينى فى مصر والشام أصبح خاضعاً لمذهب أهل السنة بعد أن كان خاضعاً لمذهب الشيعة . أضف إلى هذا الحروب الصليبية التى شبت نيرانها فى ذلك العصر فولدت كثيراً من القلق والاضطراب .

ملك الفاطميون مصر والشام ، فانتقلت الخلافة فى عهدهم إلى القاهرة التى ظلت زهاء قرنين عاصمة الإمبراطورية الفاطمية . وما زالت دولة الفاطميين قائمة فى مصر حتى سنة ٥٦٧ هـ — ١١٧١ م ؛ وهنا يلاحظ أن مذهب الشيعة ظل سائداً فى مصر حتى ذلك التاريخ ، وحتى كان صلاح الدين الأيوبى ، فإذا هو يقضى على آثار الشيعة فى المذاهب والعقائد ، وإذا هو يحيى تعاليم السنة ، ويسير على نهجه من جاء بعده من ملوك بنى أيوب . والمتأمل فى حياة ابن الفارض يلاحظ أن الشاعر قد أدرك منذ مولده إلى وفاته أربعة من هؤلاء الملوك هم : صلاح الدين والعزيز والعادل والكامل .

استمتعت مصر فى عهد صلاح الدين بحظ من الحضارة والثقافة الدينية كان له أكبر أثر فى روح العصر ، وطبعه بهذا الطابع السنى الذى كان أخص خصائص ملوك الأيوبيين . عنى صلاح الدين بإحياء السنة ونشر تعاليمها فأنشأ كثيراً من المدارس الفقهية بصفة عامة . ومن المدارس الشافعية بصفة خاصة . وأبطل علوم الشيعة التى كانت تدرس بالأزهر بحكم كونه أثراً من آثار الفاطميين . ويدل على هذا ما يحدثنا به ابن خلكان من إنشاء المدارس الشافعية والمالكية والحنفية ووقف الأوقاف عليها[1] .

توفى صلاح الدين سنة ٥٩٨ هـ ، فقسمت مملكته بين أبنائه : فكانت مصر للعزيز ، ودمشق والشام الوسطى للأفضل ، وحلب للظاهر . وكان لمصر من

---

(١) وفيات الأعيان ج ٢ ص ٤٠٢ .

بين هذه الأقسام مركز ممتاز ومكانة رفيعة كما يدلنا على ذلك أن دمشق كانت تضرب نقوداً باسم العزيز . ومع هذا كان بين أقسام المملكة الأيوبية شيء من التنافس مكن للعادل أخي صلاح الدين في إشباع مطامعه ، فاستطاع بمهارته وحنكته أن يستغل هذا التنافس بين أبناء صلاح الدين ، وأن يولي أبناءه هو نواباً عنه ، فأناب الكامل في مصر ، والمعظم في دمشق ؛ وغير الكامل والمعظم من أبنائه في غير مصر ودمشق من أقسام المملكة المترامية الأطراف . على أن مصر ما لبثت أن تعاقبت عليها المحن والأزمات ، فانخفضت مياه النيل سنة ٥٩٨ هـ = ١٢٠١ م ، وفي سنة ٥٩٩ هـ = ١٢٠٢ م ، وساءت حال المحاصيل ، وتفشى الطاعون ، واضطربت حال الأمن ، وقلقت النفوس . ولعل في هذه الحال السيئة ما كان يعين على تغذية النزعة الصوفية ، وتنمية الشعور الديني ، وهما من أخص خصائص ذلك العصر ، كما أنهما من مميزات العصور التي تكثر فيها النكبات وتتوالى الأرزاء في كثير من الأحيان . ومهما يكن من شيء فقد كان العادل صالحاً ، محافظاً على الصلوات في أوقاتها . متبعاً لأرباب السنة ، مائلا إلى العلماء ، حتى صنف له فخر الدين الرازي كتاب « تأسيس التقديس » ، وذكر اسمه في خطبته ، وسيّره إليه من بلاد خراسان[1] .

مات العادل سنة ٦١٥ هـ ، وتولى من بعده ابنه الكامل . فكان كما كان غيره من ملوك الأيوبيين محبًّا للعلم والأدب ، مقبلا على أهلهما ، عاملا على إحياء السنة ، مؤسساً لكثير من المدارس العلمية والدينية وأهمها « دار الحديث » أو « المدرسة الكاملية » التي أنشأها سنة ٦٢٢ هـ . وكانت هذه المدرسة ثاني دار أقيمت لدراسة الحديث ، فإن أول دار هي تلك التي أنشأها في دمشق نور الدين محمود بن زنكي[2] . وقد وقف الكامل هذه الدار على المشتغلين بالحديث النبوي ، ومن بعدهم على الفقهاء الشافعية . وكان من بين الذين اشتغلوا بالتدريس فيها عبد العظيم المنذري[3] أحد المحدثين الذين عاصروا ابن الفارض واتصلوا به .

---

(١) وفيات الأعيان ج ٢ ص ٤٩ .
(٢) خطط المقريزي ج ٤ ص ٢١١ .
(٣) خطط المقريزي ج ٤ ص ٢١١ .

وليس أدل على حب الكامل للعلم وتشجيعه المشتغلين به من أنه كان يبيت عنده كل ليلة جمعة جماعة من الفضلاء ، يشاركهم فى مباحثاتهم ، ويسألهم عن المواضع المشكلة من كل فن ، وهو معهم كأنه واحد منهم [١] .

على أن ملوك الأيوبيين لم يكونوا محبين للعلم والأدب والدين ، عامين على نشرها وإحيائها بتشجيعهم أهلها فحسب ، بل إن منهم من شارك فى العلم والأدب على نحو ما كان الملك الكامل ، إذ كان يحفظ أكثر دواوين الشعر [٢] ، والملك المعظم إذ شرح « الجامع الكبير » ، وصنف فى العروض [٣] .

وثمة شىء آخر يظهرنا على عناية الأيوبيين بالتصوف : ذلك أنه لم يكن للصوفية قبل عصر الأيوبيين مشيخة عامة ترجع لها أعمالهم وتتوحد بها مقاصدهم ، بل كانت كل طريقة أوزاوية مستقلة عن غيرها من الطرق والزوايا ، فكثرت بذلك الفتن حتى أنشأ صلاح الدين خانقاه سعيد السعداء وسماها دويرة الصوفية ، وقدم شيخها على غيره من المشايخ ، وولّى عليها أعاظم رجال الدولة وأعيانها كأولاد شيخ الشيوخ ابن حمويه مع ما كان لهم من الوزارة والإمارة وتدبير الدولة وقيادة الجيوش . ووليها ذو الرياستين الوزير الصاحب قاضى القضاة تقى الدين عبد الرحمن ابن ذى الرياستين الوزير الصاحب قاضى القضاة تاج الدين ابن بنت الأعز [٤] . وما زالت الحال كذلك إلى أن توحدت رياسة الصوفية بمصر فى القرن التاسع للهجرة فجعلت الولاية فيها للسيد محمد شمس الدين البكرى ، ثم تولاها من بعده ابنه الإمام شيخ الإسلام المفسّر الشهير أبو السرور البكرى ، وانتقلت من بعده إلى ذريته . ولا تزال إلى الآن فى البيت البكرى الصديقى بمصر [٥] .

---

(١) وفيات الأعيان ج ٢ ص ٥١ .

(٢) ديباجة الديوان ص ٩ .

(٣) حسن المحاضرة فى أخبار مصر والقاهرة ج ١ ص ١٩٧ .

(٤) خطط المقريزى ج ٤ ص ٢٧٣ .

(٥) تاريخ التمدن الإسلامى ج ١ ص ٢٠٢ — ٢٠٣ .

وإذا كانت هذه هى عناية الأيوبيين بعلوم الدين والتصوف والأدب ، فماذا عسانا نجد فى عهدهم من الشخصيات التى عاصرت ابن الفارض ، وكانت تمثل روح العصر؟ الحق أن ابن الفارض عاصر طائفة صالحة من العلماء والصوفية والزهاد والوعاظ ، واتصل ببعضهم ألواناً مختلفة من الاتصال . ولقد حدثنا ابن إياس عن هذه البيئة التى عاش فيها شاعرنا فذكر من العلماء والصوفية والشعراء صفى الدين بن أبى المنصور ، وشمس الدين الأيكى الذى كان شيخاً لخانقاه سعيد السعداء ، وسعد الدين الحارثى الحنبلى المحدث ، والقاضى أمين الدين بن الرقاوى ، وجمال الدين الأسيوطى ، وشهاب الدين عمر السهروردى ، وبرهان الدين إبراهيم الجعبرى ، والقاضى شمس الدين بن خلكان ، وشهاب الدين بن الخيمى ، ونجم الدين بن إسرائيل ؛ وقد قال ابن إياس إن أحداً من هؤلاء لم ينكر على ابن الفارض شيئاً من حاله ولا من نظمه ، وإنهم كانوا معه فى غاية الأدب[١] .

ومن معاصرى ابن الفارض من اتصل به اتصالا مباشراً كبرهان الدين الجعبرى (المتوفى ٦٨٧ هـ) الذى كان زاهداً واعظاً مذكراً شافعيًّا ، كما كان صاحب أحوال ومكاشفات وكرامات[٢] ؛ وشهاب الدين محمد بن الخيمى (المتوفى ٦٨٥ هـ) الذى قال عنه صاحب الشذرات إنه كان حامل لواء النظم فى وقته[٣] ، والذى كان يطارح ابن الفارض بنظم لطيف[٤] ؛ وشهاب الدين أبوحفص عمر السهروردى (المتوفى ٦٣٢ هـ) صاحب «عوارف المعارف » الذى انتهت إليه تربية المريدين ، وتساليك العباد ومشيخة الطرق[٥] . وقد اتصل السهروردى فى إحدى حججه بابن الفارض ، وتحدث إليه ، وألبس ولديه خرقة الصوفية على طريقته المنسوبة إليه كما سنتبين هذا فى موضعه من الكلام على

---

(١) بدائع الزهور ج ١ ص ٨٠ – ٨١ .
(٢) شذرات الذهب ج ٥ ص ٣٩٩ – ٤٠٠ .
(٣) المرجع نفسه ص ٣٩٣ .
(٤) بدائع الزهور ج ١ ص ٨١ .
(٥) شذرات الذهب ج ٥ ص ١٥٣ .

الطور الثالث من أطوار حياة شاعرنا ؛ وزكى الدين عبد العظيم المنذرى (المتوفى ٦٥٦ هـ) المحدث الكبير الذى ولى رياسة المدرسة الكاملية ، وانقطع بها نحواً من عشرين سنة ، والذى كان حجة ثقة فى علم الحديث [١] ، وقد اتصل ابن الفارض بالمنذرى وحدث عنه .

على أن أقوى الشخصيات التى عاصرت ابن الفارض ، وطبعت روح ذلك العصر بطابعها الخاص ونزعتها الفلسفية فى التصوف ، هى شخصية محيى الدين محمد بن على بن عربى (المتوفى ٦٣٨ هـ) ، الذى يكاد يكون مذهبه الصوفى أقوى المذاهب أثراً فيمن عاصره ومن جاء بعده من الصوفية . ساح ابن عربى فى بلاد كثيرة ، ودخل فيما دخل من هذه البلاد [٢] ، ولسنا ندرى هل اتصل ابن عربى عند زيارته لمصر بابن الفارض اتصالا شخصياً ، أو أن الصلة بين الصوفى الأندلسى والشاعر المصرى لم تتجاوز حد ما يرويه المقرى من أن الأول طلب إلى الثانى أن يضع شرحاً لتائيته الكبرى ، فأجابه ابن الفارض بقوله : « كتابك الفتوحات المكية شرح لها » [٣]. فهذه الرواية ليست من الوضوح بحيث نتبين منها أكان ما طلبه ابن عربى إلى ابن الفارض بطريق الاتصال الشخصى ، أم كان بطريق آخر كإيفاد رسول أو إرسال كتاب .

نتبين من كل ما تقدم أن ابن الفارض عاش فى عصر قلق مضطرب بحكم الحروب الصليبية التى استعرت نارها فيه ، خصب منتج من النواحى الدينية والأدبية والعلمية ، سنى أحييت فيه تعاليم الكتاب والسنة بقدر ما حوربت تعاليم الشيعة .

على أن الشعور الدينى الذى كان يسيطر على النفوس فى ذلك العصر ، والنزعة الصوفية التى وجهت الأفكار فيه ، والتى كانت ملائمة فى جملتها لتعاليم

---

(١) شذرات الذهب ج ٥ ص ١٥٣ .

(٢) الطبقات الكبرى ج ١ ص ٢١٠٨ .

(٣) نفح الطيب طبع ليدن ج ١ ص ٥٧ — طبع القاهرة ج ١ ص ١٠٠ .

الكتاب والسنة ، لم يخلصا تماماً من بعض الآثار الشيعية ومخلفات الإسماعيلية الباطنية التى تظهرنا عليها « حكمة الإشراق » لشهاب الدين يحيى السهروردى الحلبى المقتول (المتوفى ٥٨٧ هـ) ، كما يظهرنا عليها مذهب ابن عربى فى وحدة الوجود . ومعنى هذا أنه ظهر فى عصر ابن الفارض تياران مختلفان فى التصوف : أحدهما تيار متمش مع أصول الدين ، محافظ على تعاليم الكتاب والسنة ؛ وثانيهما تيار خرج أصحابه على الشرع ، فلم يتقيدوا بأصوله ومبادئه ، بل أباحوا لأنفسهم حرية واسعة النطاق انتهت بهم إلى مذاهب منافية للدين . ويمثل ابن الفارض التيار الأول مع استثناء بعض أبيات للشاعر توهم فى ظاهرها الخروج على الشرع ، ولكنها فى حقيقتها ضرب من الشطح الذى يصدر فيه عن الواقع تحت سلطانه أقوال غريبة تبدو فى ظاهرها مخالفة كل المخالفة لما جاء به الدين واحتوت عليه تعاليم الكتاب والسنة ، ويمثل السهروردى المقتول وابن عربى التيار الثانى لما يظهر فى مذهبيهما من آثار الفلسفة الأفلاطونية الجديدة وبعض التعاليم الفارسية القديمة والشيعية كالقول بالإمام المختفى أو المستور .

فأنت ترى من كل ما قدمنا بين يديك أن حياة ابن الفارض على اختلاف أطوارها الأربعة التى سنتحدث عنها واحداً واحداً فيما يلى تقع من أولها إلى آخرها فى عصر سنى المذهب صوفى النزعة ملائم لتعاليم الكتاب والسنة إلى حد بعيد متأثر ببعض الآراء الشيعية والمذاهب الباطنية إلى حد ما . ولننظر الآن فى هذه الأطوار لعلنا نهتدى منها إلى تبين الآثار التى كانت لعصره فى نشأته وتكوين صوفيته .

٦ — فى الطور الأول لحياة شاعرنا نتناول نشأته الأولى إلى أن حبب إليه سلوك طريق الصوفية وبدأ سياحته فى وادى المستضعفين بالمقطم . وقد صور لنا صاحب الشذرات هذا الطور بقوله : « . . . نشأ ابن الفارض تحت كنف أبيه فى عفاف وصيانة ، وعبادة وديانة ، بل زهد وقناعة ، وورع أسدل عليه لباسه وقناعه ؛ فلما شب وترعرع اشتغل بفقه الشافعية ، وأخذ الحديث عن ابن عساكر وعن الحافظ المنذرى وغيره ، ثم حبب إليه الخلاء وسلوك طريق الصوفية

فتزهد وتجرد »[١] . وهنا نلاحظ أن شاعرنا ، فى نشأته الأولى ، كان متأثراً بهذا الروح الدينى السائد فى عصره ، وبهذه النزعة الصوفية التى كانت من أخص خصائص ذلك العصر من ناحية ، ومن أبرز الصفات التى امتاز بها والده من ناحية أخرى . وليس من شك فى أن نشأة كهذه كان لها أثرها القوى فى تهذيب نفسه ، وترقيق طبعه ، وتصفية قلبه ، بحيث جعلت منه فيما بعد رجلا قوى الخلق نقى الضمير ، خليقاً بإجلال الملك الكامل له ، وإقبال الخاصة والعامة عليه . وهنا نلاحظ أيضاً أن ابن الفارض عند ما شب وترعرع تثقف بهذا اللون من الثقافة الدينية المعروفة فى عصره ، وهو الفقه الشافعى والحديث الشريف . أما من كان أساتذته الذين تلقى عنهم الفقه . فذلك ما لا يحدثنا المؤرخون بشىء منه . وأما أساتذته فى الحديث ، فقد اتفق أكثر المترجمين مع صاحب الشذرات على أن الشاعر أخذ الحديث عن ابن عساكر وعن المنذرى ، وأولهما هو القاسم بن على بن الحسن بن هبة الله ثقة الدين الشافعى (٥٢٧ هـ = ١١٣٢ م — ٦٠٠ هـ = ١٢٠٣ م) ، صنف كتباً مختلفة منها : « الجامع المستقصى فى فضائل المسجد الأقصى » . وهو أحد المصدرين الهامين اللذين استقى منهما ابن الفركاح كتابه « باعث النفوس »[٢] ؛ وثانيهما هو الحافظ عبد العظيم زكى الدين ، أحد الذين ولوا التدريس « بدار الحديث » التى أنشأها الملك الكامل ، ووقفها على المشتغلين بالحديث ، ومن بعدهم على المشتغلين بفقه الشافعية[٣] .

٧ — وهكذا مهد الطور الأول نفس ابن الفارض وهيأها لسلوك طريق الصوفية ، وجعل من صاحبها زاهداً متجرداً على نحو ما يبدو لنا فى طوره الثانى : أما لماذا تزهد شاعرنا وتجرد ، وما الذى حبب إليه الانقطاع إلى الله ، فذلك ما يذكره السيوطى من أن ابن الفارض كان من الفقهاء الأعلام ، وقاضياً ولى

---

(١) شذرات الذهب ج ٥ ص ١٤٩ .
(٢) طبقات الشافعية للسبكى ج ٥ . ص ١٤٨ .
(٣) خطط المقريزى ج ٤ ص ٢١١ .

الأحكام ؛ وأنه دخل الجامع يوماً لصلاة الجمعة والخطيب يخطب ، فوجد شخصاً يغنى ، فنوى تأديبه سرًّا ، فلما انقضت الصلاة وانتشر الناس ، خرج ابن الفارض فناداه الشخص المغنى أن أقبل ، فلما أقبل أنشده :

قسم الإله الأمر بين عباده ... فالصب ينشد والخلى يسبح
ولعمرى التسبيح خير عبادة ... للناسكين وذا لقوم يصلح

فكان هذا سبب زهده [1].

على أننا إن قبلنا ما يحكيه السيوطى عن سبب زهد ابن الفارض ، فإننا لا نستطيع بحال ما أن نوافقه على أن شاعرنا كان فى ذلك الطور من أطوار حياته فقيهاً وقاضياً ولى الأحكام ، لاسيما أن ما وقفنا عليه من المراجع لم يذكر فيه شىء يثبت صحة ما يذهب إليه السيوطى هنا . ولهذا كان لا بد من أن تبقى هذه المسألة معلقة إلى أن يظهر النص الصريح الذى يدل عليها ، والدليل التاريخى الواضح الذى يؤيدها . ولعل فيما ذكره ابن الفارض من أن أباه كان يجلسه معه فى مجالس الحكم ومدارس العلم ، مصدراً لهذا الخطأ الذى وقع فيه السيوطى أو من روى عنه السيوطى قصة ابن الفارض مع الشاب المغنى ، فظن أنه كان قاضياً ، والحقيقة أن كل ما هنالك هو أنه كان يجلس إلى أبيه فيما كان يجلس فيه من مجالس الحكم كما سنتبين هذا بعد . وأما ما وقع لابن الفارض مع هذا الشاب المغنى ، وأنه كان سبباً فى زهده ، فذلك إن كان مقبولا ، فإنه ليس وحده كل السبب الذى زهده وحبب إليه طريق الصوفية . وإنما الذى يقبله العقل ، ويلائم طبيعة النشأة التى نشأها الشاعر ، والبيئة التى عاش فيها ، والروح الذى كان مسيطراً على عصره أن تكون نفس ابن الفارض قد تهيأت بحكم هذا كله تهيئة خاصة من شأنها أن تجعلها قابلة للتأثر بكل ما يثير فيها الميل إلى طريق القوم ، ويحرك منها الإقبال عليه . ومن هنا يمكن أن يقال إن بذور الزهد والورع والتقوى والعبادة قد غرست فى نفس الشاعر منذ كان يافعاً ، وظلت كامنة فيها حتى

---

(١) قمع المعارض بنصرة ابن الفارض . نسخة خطية بدار الكتب والوثائق القومية ٩٨.

كان ما كان من هذا الشاب المغنى معه ، فإذا هو يعمل على إحياء هذه البذور وإنمائها وإبرازها فى صورة قوية واضحة ، وإذا بهذه البذور تأتى أكلها فى حياة شاعرنا انقطاعاً إلى الله ، وسياحة فى وادى المستضعفين حيناً وفى أودية مكة حيناً آخر ، وحبا لله ، وإعراضاً عن كل ما سواه .

سلك ابن الفارض فى طوره الثانى إذن طريق الصوفية ، فكان يستأذن أباه فى السياحة بوادى المستضعفين ، وهنالك كان يقضى سواد الليل وبياض النهار ، ثم يعود إلى والده ، حتى إذا نازعته نفسه إلى السياحة عاد إليها وقضى فيها أياماً ولياليَ ، وهكذا دواليك إلى أن كان رحيله عن مصر وسفره إلى الحجاز بناء على إشارة أستاذه أبى الحسن البقال . وقد صور سبط ابن الفارض هذا كله فيما رواه على لسان جده حيث يقول : « كنت فى أول عهدى بالتجريد : أستأذن والدى وأطلع إلى وادى المستضعفين . وآوى فيه . وأقيم فى هذه السياحة ليلا ونهاراً ؛ ثم أعود إلى والدى لأجل بره ومراعاة قلبه . وكان والدى يومئذ خليفة الحكم للعزيز بالقاهرة ومصر المحروستين . وكان من أكابر أهل العلم والعمل ، وكان يسر برجوعى إليه ، ويلزمنى بالجلوس معه فى مجالس الحكم ومدارس العلم . ثم اشتاق بعد هذا إلى التجريد فأعود إلى السياحة . وما برحت أفعل ذلك مرة بعد مرة إلى أن سئل والدى أن يكون قاضى القضاة ، فامتنع ونزل عن الحكم ، واعتزل الناس . وانقطع إلى الله تعالى بقاعة الخطابة فى الجامع الأزهر إلى أن توفى . فعاودت التجريد والسياحة وسلوك طريق الحقيقة فلم يفتح على بشىء ..»[1] .

فهذه صورة واضحة لما كان عليه ابن الفارض فى أول عهده بالتجريد ، وإنها لصورة لم تغذها البذور الصوفية التى غرستها يد الوالد فى قلب الولد أول نشأته فحسب ، وإنما غذتها كذلك مجالس الحكم ومدارس العلم التى كان يلزم الوالد ولده بالجلوس معه فيها ، فيثقف عقله ويهذب نفسه بأصول الحكم وآراء العلم التى كانت شائعة فى أهل ذلك العصر .

---

(١) ديباجة الديوان ص ٤ .

ظل ابن الفارض ... هذه الحال من السياحة فى وادى المستضعفين ، يقوم بها حيناً . ويعود منها حيناً آخر ، حتى كان يوم حضر فيه من السياحة إلى القاهرة . ودخل المدرسة السيوفية[1] . فوجد شيخاً بقالا على بابها يتوضأ وضوءاً غير مرتب ؛ فاعترض عليه ابن الفارض بأن هذا الوضوء لا يلائم قواعد الشرع . وهنا نظر الشيخ إلى ابن الفارض وقال له : « ياعمر ، أنت مايفتح عليك فى مصر . وإنما يفتح عليك بالحجاز فى مكة شرفها الله ، فاقصدها فقد آن لك وقت الفتح » . فدهش ابن الفارض من هذا القول ، ورد على الشيخ بأن الأمد بينه وبين مكة بعيد . وأنه لا يجد ركباً ولا رفقة فى غير أشهر الحج . قال الشيخ وهو يشير : « هذه مكة أمامك . » قالوا : فنظر ابن الفارض معه فإذا هو يرى مكة ، ثم تركه وطلبها . ولم تبرح أمامه حتى دخلها فى ذلك الوقت[2]. فإذا لاحظنا ما اشتملت عليه هذه القصة ، ولاحظنا معه ما قاله ابن الفارض فى سياقها من أنه علم أن هذا الرجل من أولياء الله . وأنه يتستر بالمعيشة وإظهار الجهل بلا ترتيب الوضوء[3]، استطعنا أن نستخلص أمرين : أحدهما أنه يمكن أن يعد هذا الشيخ البقال أستاذاً لابن الفارض . أرشده إلى طريق الفتح ، وهداه إلى موطن الكشف والإلهام ؛ وثانيهما أن هذا الشيخ كان واحداً من هؤلاء الصوفية الذين يأخذون أنفسهم بالتستر والاستخفاء وراء مظهر من المظاهر الدنيوية . إما لأنهم لا يرغبون فى أن يعرف الناس حقيقة أمرهم ومكنون سرهم ، ويريدون أن يعيشوا على ما بينهم وبين الله من تحبب وتودد . وإما لأن الغرور وحب الظهور لم يعبثا بنفوسهم فيظهرون أمام الناس بمظهر جذاب خلاب . وبعبارة أخرى يمكن أن يقال إنه كان يتأثر فى حياته وسلوكه ومظهره طريق هذه الطائفة من الصوفية التى تعرف باسم « الملامية » ، والتى أخص خصائصها

---

(١) هى مدرسة بالقاهرة وقفها السلطان صلاح الدين الأيوبى على الحنفية وعرفت بالمدرسة السيوفية من أجل أن سوق السيوفيين كان حينئذ على بابها . وهذه المدرسة هى أول مدرسة وقفت على الحنفية بديار مصر (خطط المقريزى ج ٤ — ص ١٩٦) .

(٢) ديباجة الديوان ص ٤ — ٥ .

(٣) المرجع نفسه ٥ .

أن أفرادها لا يظهرون مما ببواطنهم على ظواهرهم .

على أن هذه القصة وإن جعلت من هذا الشيخ البقال أستاذاً لابن الفارض ومرشداً ، فإنها لا توقفنا مع ذلك على الكثير من أمره ، ومما يتعلق باسمه وشخصه وعمله على وجه واضح . ولكن مراجع أخرى قد ورد فيها ذكر هذا الشيخ مع اختلاف بينها فى اسمه : ذكره ابن الزيات فى آخر كلامه على قبر ابن الفارض فقال : « . . . ثم نأتى إلى قبر الشيخ شرف الدين ، والبقعة مباركة بها جماعة من العلماء والأولياء : فمنهم الشيخ الإمام قدوة العارفين ، وسلطان المحبين ، الشيخ شرف الدين عمر بن الفارض ، تلميذ الشيخ أبى الحسن على البقال ، صاحب الفتح الإلهى والعلم الوهبى »[1]. وذكره ابن إياس فى معرض كلامه على وفاة ابن الفارض فقال : « . . . ولما مات دفن تحت رجلى شيخه الشيخ محمد البقال رحمة الله عليه »[2]. وذكره غير ابن الزيات وابن إياس باسم الشيخ البقال فقط . ومهما يكن من أمر هذا الخلاف فى اسم الرجل ، فليس بعيداً أن يكون لفظ « البقال » لقباً لهذا الشيخ غلب عليه لتستره وراء تجارة « البقول » ، كما كان لفظ « الفارض» لقباً لأبى شاعرنا غلب عليه لأنه كان يثبت الفروض .

٨ — رحل ابن الفارض عن مصر إلى الحجاز بناء على إشارة أستاذه البقال ، وكان رحلته هذه بداية الطور الثالث من أطوار حياته . ويعد هذا الطور أهم الأطوار جميعاً لأن الشاعر عاش فيه عيشة خالصة ، انقطع فيها إلى السياحة بأودية مكة سياحة كانت سبيله إلى الفتح الإلهى ، الأمر الذى يصح معه أن نطلق على هذا اسم « طور الفتح » . وإذا كانت المعلومات التى وصلتنا لم تمكنا من تحديد المدة التى استغرقها كل من الطورين الأول والثانى تحديداً تاريخيًّا ، فإن شأن الطور الثالث مختلف من هذه الناحية . ذلك بأنه يمكن أن يحدد التاريخ الذى بدأ فيه والتاريخ الذى انتهى عنده : فكل الذين ترجموا لابن الفارض متفقون اتفاقاً أشبه ما يكون بالإجماع على أن وفاته كانت فى سنة ٦٣٢ هـ ،

(١) الكواكب السيارة فى ترتيب الزيارة ص ٢٩٩ .

(٢) بدائع الزهور ج ١ ص ٨١ .

وأنه قضى بالحجاز خمسة عشر عاماً ، وأنه توفى بمصر بعد عودته من الحجاز بأعوام أربعة . فإن صح هذا كله ، كان معناه أن الطور الثالث لحياة ابن الفارض يبدأ سنة ٦١٣ هـ وينتهى سنة ٦٢٨ هـ أوسنة ٦٢٩ هـ .

هنالك فى أرض الحجاز ، وفى أودية مكة ، قضى شاعرنا خمسة عشر عاماً سائحاً منقطعاً عن الناس ، لا يكاد يتصل بهم إلا حين كان يأتى إلى الحرم الشريف مطوفاً به ، مصلياً فيه . وإنه ليحدثنا فى شعره عن استيحاشه من الناس وائتناسه بالوحش فيقول :

وجنبنى حُبيك وَصْل معاشرى ... وحببنى ما عشت قطع عشيرتى
وأبعدنى عن أربعُى بعد أربع ... شبابى وعقلى وارتياحى وصحتى
فلى بعد أوطانى سكون إلى الفلا ... وبالوحش أنسى إذ من الإنس وحشتى

وهنالك فى ظل مكة الوارف كان ما تنبأ به الشيخ البقال من الفتح على ابن الفارض الذى يثبت هذا بقوله :

ياسميرى رَوِّح بمكة روحى ... شاديا إن رغبت فى إسعادى
فذراها سربى وطيبى ثراها ... وسبيل المسيل وردى وزادى
كان فيها أنسى ومعراج قدسى ... ومقامى المقام والفتح باد

على أن أهمية هذا الطور لا ترجع إلى ما تمتاز به الحياة الصوفية لابن الفارض من الفتح والكشف فحسب ، وإنما هى ترجع أيضاً إلى ما نظمه الشاعر فيه من شعر تبدو عليه المسحة البدوية ، وتتردد فى أبياته الصور الحجازية ، على الأثر الذى كان للبيئة سواء فى حياته كصوفى وشاعر . وقد حدثنا سبط ابن الفارض بأن ولده فى جمعه لديوان أبيه لم تفته سوى قصيدة واحدة كان نظمها بالحجاز ، كان أهل مكة يعلمونها أبناءهم فى المكاتب ، وينشدونها فى الأسحار على المآذن[1] . وظل ولد الشاعر يتلمس هذه القصيدة زهاء ستين عاماً دون

(١) ديباجة الديوان ص ٣ .

أن يظفر بها ؛ وأخيراً جدّ سبطه فى طلبها نحواً من أربعين عاماً حتى عثر عليها [١]
أما القصيدة فهى التى مطلعها :

أبرْقُ بدا من جانب الغوْر لامعُ أم ارتفعت عن وجه ليلى البراقع

والتى فاضت بوصف الشاعر المحب لحياته مع أحبته ، وحفلت بذكر كثير من الأماكن الحجازية ، فأضفى عليها ذلك ثوباً عربيًّا بدويًّا جميلا . وإن كنا نوافق على أن الشاعر قد نظم بعض شعره فى الحجاز ، وأن هذه القصيدة بالذات واحدة من هذا البعض ، فإننا نلاحظ مع ذلك أن هناك أبياتاً فى هذه القصيدة نفسها من شأنها أن تحملنا على الاعتقاد بأنها إنما نظمت بعد أن انقطع الفتح ، وتفرق المحب والمحبوب ، أى بعد أن عاد الشاعر إلى مصر فإذا هو يتحسر على ما فات من أيامه ولياليه مع أحبته ، وإذا هو يتمنى لو تعود هذه الأيام والليالى كما يدل على هذا قوله :

لعل أصيحابى بمكة يبردوا بذكر سليمى ما تجن الأضالع
وعل الليالات التى قد تصرمت تعود لنا يوماً فيظفر طامع
ويفرح محزون ويحيا متيم ويأنس مشتاق ويلتذ سامع

وهنا نستطيع القول بأن أثر الحجاز لم يكن حظًّا مقصوراً على مانظمه ابن الفارض من شعر فيه ، وإنما هو حظ يكاد يكون شائعاً بين شعره الحجازى وشعره المصرى . وليس أدل على ما نذهب إليه من قوله فى هذه الأبيات :

يا راكب الوجناء بلغت المنى عج بالحمى إن جزت بالجرعاء
متيمماً تلعات وادى ضـــارج متيامناً عن قاعة الوعساء
وإذا وصلت أثيل سلع فالنقا فالرقمتين فلعلع فشـــظاء
وكذا عن العلمين من شرقية مل عادلا للحلة الفيحاء
واقر السلام عُرَيْب ذياك اللوى من مغرم دنف كئيب ناء

---

(١) شرح ديوان ابن الفارض ج ٢ ص ١١٤ .

صب متى قفل الحجيج تصاعدت زفراته بتنفس الصعداء
كلم السهاد جفونه فتبادرت عبراته ممـــزوجة بدماء

ألا ترى إلى هذه الأبيات التى تنطق بأن صاحبها قد نظمها فى مصر ، ووصف فيها ما يحسه من ألم ، وما يعرض له من سهاد وحسرة على فراق أحبته ، وعلى ما كان ينعم به فى ظلهم من سعادة ونعيم ! ثم ألا ترى إلى هذه الأماكن الحجازية التى يكثر الشاعر من ترديد أسمائها ، كيف ألبست أبياته هذا الثوب الحجازى دون أن يكون فى هذا الإكثار إملال أو إسفاف أو نبو عن الذوق ! أفلا ينتهى بنا هذا كله إلى أن الطابع الحجازى الذى طبع به ما نظمه شاعرنا فى الحجاز ، قد تجاوز هذا القسم من شعره إلى القسم الذى نظمه فى مصر ؟

وفى هذا الطور التقى ابن الفارض بأحد معاصريه الصوفيين وهو شهاب الدين أبو حفص عمر السهروردى صاحب « عوارف المعارف » (سنة ٥٣٩ هـ — سنة ٦٣٢ هـ) وتحدث كل منهما إلى صاحبه ، وألبس السهروردى ولدى ابن الفارض خرقة الصوفية على طريقته المعروفة باسمه ، وذلك كله فى أواخر سنة ٦٢٨ هـ أو أوائل سنة ٦٢٩ هـ . وللسهروردى مكانة عظيمة من نفوس أهل عصره وصوفيته ، حتى لقد كانوا يبعثون إليه من بلادهم يستفتونه لثقتهم فيه واطمئنانهم إلى علمه بالحقيقة والشريعة . ويدل على هذه المكانة قول ابن عربى وقد سئل عنه : « مملوء سنة من فرقه إلى قدمه »[1] . ولاتصال ابن الفارض بالسهروردى قصة يرويها سبط الأول وهى فوق ما تظهرنا عليه من إثبات هذا الاتصال بين الرجلين ، تظهرنا على ما وقع فى نفس كل منهما من رؤية صاحبه ومخاطبة روحه لروحه من بعيد . وحسبنا هنا هذه الإشارة على أن نتناول تحليل القصة من الناحية النفسية فى الفصل التالى الذى عقدناه لدراسة حياة ابن الفارض الصوفية .

ظل ابن الفارض بالحجاز حتى أواخر سنة ٦٢٨ هـ أو أوائل سنة ٦٢٩ هـ ،

---

(١) اقتبسه ابن العماد عن اليافعى ، شذرات الذهب ج ٥ ص ١٩٣ .

وقد استدعاه وقتئذ أستاذه الشيخ البقال بطريق الاتصال الروحى ، وذلك ليحضر وفاته ، ويجهزه ، ويصلى عليه ، ويدفنه عند المكان المعروف « بالعارض »[١] ، فعاد الشاعر إلى مصر ملبياً هذه الدعوة ومنفذاً هذه الرغبة ، وكانت عودته نهاية الطور الثالث وبداية الطور الرابع من أطوار حياته .

٩ — ولعل أهم ما يميز حياة ابن الفارض الصوفية فى طورها الرابع هو انقطاع الفتح انقطاعاً أثار فى نفس الشاعر الصوفى اللوعة والحسرة على ما فات من أيامه مع أحبته فى الحجاز ، وما أحسه فى ظلهم من راحة قلبه وطمأنينة نفسه وتوالى الكشف والإلهام عليه . واسمع إليه حيث يقول :

يا أهل ودى هل لراجى وصلكم ... طمع فينعم باله استراحا
مذ غبتم عن ناظرى لى أنة ... ملأت نواحى أرض مصر نواحا
وإذا ذكرتكم أميل كأننى ... من طيب ذكركم سقيت الراحا
وإذا دعيت إلى تناسى عهدكم ... ألفيت أحشائى بذاك شحاحا

وحيث يقول :

سقياً لأيام مضت مع جيرة ... كانت لياليها بهم أفراحا
حيث الحمى وطنى وسكان الغضى ... سكنى ووردى الماء فيه مباحا
وأهيله أربى وظل نخيله ... طربى ورملة واديه مَراحا
واهاً على ذاك الزمان وطيبه ... أيام كنت من اللغوب مُراحا

لتتبين الفرق بين حياة الشاعر فى مصر بعد عودته من الحجاز وهى التى يصفها فى الأبيات الأربعة الأولى ، وبين حياته فى الحجاز وهى التى يصورها فى أبياته الأربعة الأخيرة . وآية هذا تغير الأحوال بعد أن عاد من الحجاز إلى مصر ، وتقطع الأسباب بينه وبين الفتح وانسداد باب الكشف عليه ، أو على

---

(١) هذا المكان مغارة فى الجبل عرفت بأبى بكر محمد جد مسلم القارى لأنه نقرها ، ثم عمرت بأمر الحاكم بأمر الله . (خطط المقريزى ج ٤ ص ٣٣٦).

حد تعبيره هو انقطاع وارداته وعدم دوام أوراده كما يقول فى هذين البيتين متحدثاً عن مكة :

نقلتنى عنها الحظوظ فجزّت ... وارداتى ولم تدم أورادى
آه لو يسمح الزمان بعود ... فعسى أن تعود لى أعيادى

ويلوح أن الملك الكامل لم يسمع بابن الفارض ، ولم يعرف شيئاً عن أدبه وسلوكه ، ولم يقدره حق قدره إلا فى هذا الطور الأخير من حياته . ونحن نستدل على هذا بما حكاه سبطه من أن الملك الكامل كان جالساً ذات يوم فى مجلسه الذى كان يعقده من أهل العلم والأدب ، وكانوا يتذاكرون أصعب القوافى ، فقال الملك : من أصعبها الياء الساكنة ، وطلب إلى الحاضرين أن يذكر كل منهم ما يحفظه فى هذه القافية ، فلم يتجاوز أحدهم عشرة أبيات . وهنا قال الملك إنه يحفظ منها خمسين بيتاً قصيدة واحدة وذكرها ، وقال القاضى شرف الدين كاتب سر الملك إنه يحفظ منها مائة وخمسين بيتاً قصيدة واحدة وأنشد قصيدة ابن الفارض اليائية التى مطلعها :

سائق الأظعان يطوى البيد طى ... منعماً عرج على كثبان طىْ

ولما أن سأل الملك عن ناظم هذه القصيدة ، وعلم من كاتب سره أنه ابن الفارض ، كان ما كان من إيفاد الملك كاتب سره إلى ابن الفارض ومعه ألف دينار يقدمها إليه برسم الفقراء الواردين عليه . وما كان من تأبى ابن الفارض قبول المال والحضور إلى الملك ، مما دعا الملك إلى أن يقول : « مثل هذا الشيخ يكون فى زمانى ولا أزوره . لابد لى من زيارته ورؤيته » . ومن ثم قصد الملك ومعه جماعة من خواص الأمراء إلى الأزهر ، ولكن ابن الفارض لم يكد يحس قدومهم حتى خرج من الباب الآخر الذى بظاهر الجامع ، وسافر إلى ثغر الإسكندرية وأقام بالمنار[1] أياماً ، ثم عاد إلى الجامع الأزهر متوعكاً . فلما بلغ الملك نبأ توعكه

(١) فسر النابلسى « المنار » بأنه الجبل الذى فى الإسكندرية (ديباجة الديوان ص ١٠) . وهذا خطأ وقع فيه دى ماتيو كما وقع فيه النابلسى على نحو ما لاحظه الأستاذ نلينو (مجلة الدراسات الشرقية =

أرسل إليه يستأذنه فى أن يجهز له ضريحاً عند قبر أمه بقبة الإمام الشافعى ، فلم يأذن له ؛ ثم سأله أن يبنى له تربة تكون مزاراً مختصاً به ، فلم ينعم له بذلك[١].

فهذه القصة واضحة الدلالة على أن الملك الكامل لم يكن قد عرف بعد من أمر ابن الفارض وشعره ما يجعله يقبل عليه ويختصه بإكباره له وإعجابه به ، وأنه لم يكد يقف على حقيقة شأنه حتى أفاض عليه من ماله وحسن تقديره . وهى فوق هذا تظهرنا على زهد ابن الفارض فى المال ، ونفرته من مواصلة الملوك والتقرب منهم . ثم هى بعد هذا كله دليل على حب الملك الكامل للأدب وعنايته به ورعايته لأهله .

على أن ابن الفارض إن كان قد نظم بعض شعره فى الحجاز ، وبعضه الآخر فى مصر ، فإنه أملى ديوانه بالقاهرة بعد عودته من الحجاز[٢]. ومعنى هذا أن شاعرنا قد عمد فى طوره الرابع والأخير إلى شعره فنظمه ونسقه وضم أجزاءه بعضها إلى بعض على الوجه الذى تظهرنا عليه النسخ المختلفة لديوانه .

وهكذا عاد ابن الفارض إلى مصر ، وقضى بها السنوات الأربع الأخيرة من حياته (٦٢٨ هـ أو ٦٢٩ هـ — ٦٣٢ هـ) حيث أقام بقاعة الخطابة فى الجامع الأزهر ، وعكف عليه الأئمة ، وقصد إلى زيارته الخاص والعام[٣]، حتى وافته منيته .

١٠ — والمؤرخون الذين اختلفوا حول تاريخ مولد ابن الفارض هذا الاختلاف الذى أظهرناه فى موضعه من هذا الفصل ، متفقون على تاريخ وفاته :

= م ٨ ص ٧) .والحق أن المنار كان مرقباً بلغ طوله فى أيام ابن جبير مائة وخمسين ذراعاً، وفى أعلاه مسجد يتبرك الناس بالصلاة فيه (خطط المقريزى جـ١ ص ٢٤٥) . فقد قال ابن جبير : «...ومن أعظم ما شاهدناه من عجائبها (الإسكندرية) المنار . . . وفى أعلاه مسجد موصوف بالبركة يتبرك الناس بالصلاة فيه » . (رحلة ابن جبير طبع القاهرة سنة ١٣٢٦ هـ = ١٩٠٨ م ، ص ٩ — ١٠) . فالمعقول أن يكون ابن الفارض قد قصد إلى مسجد المنار حيث يخلو إلى ربه ونفسه .

(١) ديباجة الديوان الديوان ص ٩ — ١٠ .

(٢) ديباجة الديوان ص ٣ .

(٣) شذرات الذهب ج ج ٥ ص ١٥٠ .

فكلهم يثبت أنه توفى فى الثانى من جمادى الأولى سنة ٦٣٢ هـ = ٢٣ يناير سنة ١٢٣٤ م ، وأنه دفن من الغد بالقرافة بسفح المقطم عند مجرى السيل تحت المسجد المعروف بالعارض وهو أعلى الجبل المذكور . ويزيد ابن خلكان هذا التاريخ تحقيقاً فيذكر أن اليوم كان يوم الثلاثاء . وقد حدّث الجعبرى فيما حدث أنه حضر غسل ابن الفارض وجنازته ، وأنه لم ير جنازة أعظم منها ، وأن الناس كانوا يتهافتون على حمل نعشه[1] . وإلى هذا العارض يشير على سبط الشاعر فى قوله :

جز بالقرافة تحت ذيل العارض ... وقل السلام عليك يا ابن الفارض
أبرزت فى نظم السلوك عجائباً ... وكشفت عن سر مصون غامض
وشربت من بحر المحبة والولا ... فرويت من بحر محيط فائض

وأبو الحسن الجزار فى قوله :

لم يبق صيّب مزنة إلا وقد ... وجبت عليه زيارة ابن الفارض
لا غرو أن يسقى ثراه وقبره ... باق ليوم العرض تحت العارض

١١ — وقد أعطانا على مبارك باشا صورة تاريخية لما تعاقب على مسجد ابن الفارض من الظروف والأحوال ، كما وصف لنا هذا المسجد على ما كان عليه فى أيامه : فهو يحدثنا بأن قبر الشاعر ظل زماناً طويلا بغير حاجز عليه ، حتى كانت أيام السلطان إينال العلائى الأشرف ، فقام رجل من الأتراك يقال له تمر الإبراهيمى عتيق الأشراف برسباى لزيارته هو وابنه برقوق الناصرى عتيق السلطان جقمق العلائى ، وهناك كانا يقيمان الأوقات ، ويطعمان الطعام ، ويتصدقان على الفقراء . وفى سنة ٨٦٠ هـ وقف له خادماً ، كما جعل السيفى برقوقاً المتوفى سنة ٨٧٧ هـ = ١٤٧٢ م ناظراً على هذا الوقف ، فأخذ هذا الأخير يقيم به الأوقات الجليلة ، حتى ولى قايتباى المحمودى السلطنة ، فأقام برقوقاً نائباً على الشام ، وأقام ولده مقامه[2] . هذا فيما يتعلق بتاريخ المسجد ؛ أما فيما يتعلق بالمسجد فى

(١) ديباجة الديوان ص ١٢ .

(٢) الخطط التوفيقية الجديدة ج ٥ ص ٦ .

ذاته ، فإنه يقع بالقرب من مسجد سيدى شاهين الخلوتى . وقد عنى برقوق الناصرى به فأنشأ عليه قبة من الحجر قائمة على أربعة عقود ، وسطحها محلى بنقوش دالية ، وفى سنة ١١٧٣ هـ = ١٧٥٩ م ألحق بالقبة مسجد أمير اللواء الشريف السلطانى على بك قازدغلى أمير الحج ، ولا تزال بقاياه الخربة موجودة فى الجهة الشرقية من المسجد . وقد وصفه على مبارك (باشا) فقال إن به منبراً ، وأربعة أعمدة من الرخام ، حاملة لبائكتين من الحجر ، وسقفه بلدى من الخشب وأفلاق النخل ؛ وبه قبلتان إحداهما قديمة يكتنفها عمودان صغيران من الحجر الأسود ، وبداخلها أعمدة صغيرة من الحجر ، وبها آثار شغل قديم بالصدف ، والأخرى جديدة من الحجر ؛ وله منارة ، وأغلب محلاته متخربة ؛ وبداخله ضريح سيدى عمر بن الفارض رضى الله عنه ، وجملة قبور[1] .

أما المسجد الحالى فقد أنشأته الأميرة جميلة فضيلة هانم كريمة الخديو إسماعيل سنة ١٣٠٧ هـ = ١٨٨٩ م ، وأنشأت بجواره قبة كبيرة دفن فيها ابنها الأمير إبراهيم جمال الدين المتوفى سنة ١٣٠٥ هـ = ١٨٨٧ م . وفى هذا المسجد أربعة أعمدة من الحجر تحمل بائكتين من الحجر كذلك . وقد أقيمت فيه حول ضريح ابن الفارض مقصورة ذات أربعة أضلاع ، ثلاثة منها من الحديد والخشب ، وضلعها الرابع أحد جدران المسجد وبه نافذة تطل على فنائه الخارجى وقد غرست خارج المسجد أشجار وأزهار ، وكأنى بها والنسيم يداعبها قد هيأت للشاعر العاشق أن تحيا روحه فى ظل الجمال الذى فاضت نفسه بحبه ، وقضى حياته هاتفاً به مرتلا أنشودته . وهكذا أتاحت الأميرة جميلة لابن الفارض مقرًّا جميلا ترفرف عليه أجنحة الطبيعة الوادعة ، وتنعم فيه روحه بما كانت تصبو إليه من سعادة وطمأنينة وسكينة . وليس من شك فى أن هذه العناية التى وجهت إلى قبر شاعرنا إنما تظهرنا على أن أصحاب المواجيد والأذواق من شعراء الصوفية لن يعدموا من يقدرهم أمواتاً ، كما أنهم لم يحرموا من كان يشجعهم ويجلهم حياء .

---

(١) الخطط التوفيقية الجديدة ص ٥٨ — ٥٩ .

الفصل الثانى
حياة ابن الفارض الصوفية

العمل والذوق – أعمال ابن الفارض وأذواقه – خلقه وسيرته – رياضاته – أعمال العبادة وأحوال الإرادة – أذواقه ومواجيده : الغيبة ، حب الجمال ، تأويل المسموعات والمرئيات ، السماع والرقص ، تفسير هذه الأذواق والمواجيد – فراساته ومكاشفاته وكراماته وتفسيرها – أحلامه : تفسيرها وقيمتها الروحية .

١ – التصوف رياضة للنفس ومجاهدة لرغباتها ، وتصفية للقلب من أدران المادة وشوائب الحس ؛ وهو ذوق ووجد ، وفناء عن الإنيّة ، وبقاء فى الذات العلية . والمتأمل فى حياة الصوفية يلاحظ أنها تنطوى فى العادة على معنيين رئيسيين : أحدهما معنى عملى يتمثل فيه ما يأخذ به السالك نفسه من ألوان الرياضات وضروب المجاهدات ، والمرآة التى تنعكس على صفحتها هذا المعنى ، هى المقامات التى تترقى فيها النفس مقاماً بعد مقام ، ترقياً يمكنها فى النهاية من الوصول إلى درجة اليقين والعرفان ؛ وثانيهما معنى ذوقى روحى هو هذا الذى يحصل فى النفس ثمرة لرياضتها ومجاهدتها ، فإذا هى تصفو شيئاً فشيئاً ، وتخلص من شوائبها رويداً رويداً ، وإذا هى تستحيل آخر الأمر إلى روح صافية نقية كما كانت قبل أن تهبط من عالم الأمر إلى هذا العالم السفلى بما فيه من أكدار المادة وعوامل الفساد ؛ والمرآة التى ينعكس على صفحتها هذا المعنى الذوقى الروحى هى ما يعرض للنفس من أحوال ترد عليها حيناً وتتحول عنها حيناً آخر ، وما تزال هذه الأحوال بين إقبال على النفس وإدبار عنها حتى يستقر منها آخر الأمر حال يغلب عليها ويوجه حياتها الروحية ، فإذا هى تشرق بنور الحق ، وتعمى عن رؤية الخلق . هنالك تكون النفس قد وصلت إلى أسنى الأحوال ، وتكون قد شاهدت بعين البصيرة كل ما فى الوجود من آيات الحق والخير والجمال . هذان المعنيان هما أساس كل حياة صوفية ، ويكادان يوجدان متلازمين فى كل

مذهب صوفى . والحق أنه ما من مذهب صوفى إلا ويمكن أن يعد ، على وجه من الوجوه ، وليداً لما خضع له صاحبه من رياضات ومجاهدات ، ولما تعاقب على نفسه من مواجيد وأذواق ، ولما فتح به عليه بعد هذا كله من مكاشفات ومشاهدات ، يعبر عنها الواصل إليها تعبيراً يصور مبلغ العناء الذى احتمل ، ومقدار الصفاء الذى حصّل . وقد يكون هذا التعبير شعراً تارة ونثراً تارة أخرى ، ولكنه على كل حال تعبير قد انطوى فى ثناياه على عناصر منها ما هو خلقى عملى ومنها ما هو ذوقى روحى . ومعنى هذا أن للصوفية طريقة عملية فى تهذيب أخلاق النفس . وذوقاً نفسيًّا دقيقاً ، وأن لهذه الطريقة وهذا الذوق قيمتهما . بل كل القيمة فى تصور ما ينكشف لهم ، وإدراك ما يتجلى عليهم من الحقائق . ولعل الصبغة النفسية الشخصية التى اصطبغت بها الآثار الصوفية هى التى تجعل فهم هذه الآثار عسيراً على الذين لم يأخذوا أنفسهم بهذا اللون من ألوان التهذيب ولم يذوقوا هذا الذوق .

٢ — وحياة ابن الفارض الصوفية كحياة غيره من القوم : مزاج من العمل والذوق ، يكشف لنا تحليلها عما اشتملت عليه من رياضات ومجاهدات ، وما اختلف على نفس صاحبها من أحوال ومقامات ، وما عرض لها من أحلام ومكاشفات : فقد بدأ ابن الفارض حياته صوفيا بالسياحة فى وادى المستضعفين بجبل المقطم ، ثم رحل إلى الحجاز حيث قضى خمسة عشر عاماً سائحاً فى أودية مكة التى توالى عليه الفتح فيها . وهو فيما بين هذا وذاك قد أخذ نفسه بالتصفية ، وقلبه بالتنقية ، وكانت له أحوال وأحلام ، وفراسات ومكاشفات ، مما نريد أن نقف عليه خلال هذا الفصل

٣ — والمتأمل فى حياة ابن الفارض الصوفية من ناحيتها العملية ، وفيما يصورها به أكثر المترجمين وأبعدهم عن التعصب له ، يلاحظ أنها كانت حياة خلقية نقية بكل ما فى هذا الوصف من معنى ، وأن صاحبها قد عمد فيها إلى سلوك لا شبهة فيه ولا غبار عليه سواء فيما بينه وبين نفسه وربه أو فيما بينه وبين غيره من الناس : فقد حدثنا ابن خلكان عن خلق شاعرنا فقال إنه كان رجلا صالحاً ،

كثير الخير ، على قدم التجرد ، حسن الصحبة ، محمود العشرة[١] ، وقد صوره ابن العماد فى هذه الصورة الجميلة المحببة إلى النفس فقال عنه : « كان جميلا نبيلا ، حسن الهيئة والملبس ، حسن الصحبة والعشرة ، رقيق الطبع ، عذب المنهل والنبع ، فصيح العبارة ، دقيق الإشارة ، سلس القياد ، بديع الإصدار والإيراد ، سخيا جواداً »[٢] . ويؤيد هذا الكلام ما ذكره سبط الشاعر من أن جده كان كريماً إلى الحد الذى كان ينفق معه على كل من يرد عليه نفقة متسعة ، وأنه لم يكن يتسبب فى تحصيل شىء من الدنيا ، وأنه لم يكن يقبل من أحد شيئاً[٣] . وليس أدل على صدق هذا كله من قصة ابن الفارض مع الملك الكامل ، وهى القصة التى ذكرناها فى الفصل الأول عند حديثنا عن الطور الرابع من أطوار حياته[٤] ؛ ومن هذه القصة التى تصور لنا مبلغ ما وصل إليه شعور شاعرنا من إرهاف وضميره من حيوية وصفاء ، والتى تتلخص فى أنه حصلت منه ذات يوم هفوة ، فوجد فى باطنه مؤاخذة شديدة عليها ، فضاقت نفسه بهذه الحال ، وخرج هائماً إلى مواطن سياحته بجبل المقطم وأخذ يبكى . ولما لم ينفرج ما به قصد إلى مسجد عمرو ، وهناك وقف فى صحنه وهو يجدد البكاء ، ثم صرخ صرخة عظيمة وقال متمثلا ببيت الحريرى :

من ذا الذى ما ساء قط ومن له الحسنى فقط

وهنا سمع قائلا بين السماء والأرض ، يسمع صوته ، ولا يرى شخصه يقول :

محمد الهادى الذى عليه جبريل هبط[٥]

٤ — أما كيف انتهى ابن الفارض إلى أن يحيا هذه الحياة الخلقية التى تعد بحق مثلا أعلى يحتذى ، فذلك ما تظهرنا عليه رياضاته العملية التى كان يذهب

---

(١) وفيات الأعيان ج ١ ص ٣٨٣ .

(٢) شذرات الذهب ج ٥ ص ١٥٠ .

(٣) ديباجة الديوان ص ٤ .

(٤) انظر صفحة ٤٠ من هذا البحث .

(٥) ديباجة الديوان ص ٨ .

فيها إلى أبعد حد من مجاهدة النفس ، وكبح جماحها وإخضاعها لفنون مختلفة من الحرمان ، وألوان شتى من التهذيب : فقد كانت له أربعينيات متواصلة لا يأكل ولا يشرب ولا ينام فيها ، وهو فى هذه الأربعينيات إنما كان يأخذ نفسه بالشدة التى لا تعرف ليناً أو هوادة ، وبالزهد فى كل شىء ، والانصراف عن كل شىء ، وما زال بها على هذه الحال ، حتى تهيأ له ما كان يطمح إليه من كمال . ويدل على هذا ما يحكى من أنه بينما كان فى آخر أيام من أربعينياته اشتهت نفسه اوناً من ألوان الطعام ، فأخذ يطالبها بالصبر ، ولكنها أخذت تلح عليه ، فإذا هو يشترى هذا اللون ، ويدخل به إلى قبة الشرابى ، ولم يكد يرفع أول قطعة منه إلى فمه حتى انشق جدار القبة وخرج شاب جميل الوجه ، حسن الهيئة ، أبيض الثياب ، عطر الرائحة ، ولامه إن أكلها ، فما كان من ابن الفارض إلا أن ألقى بهذه القطعة قبل أن تصل إلى فمه ، وتركها وخرج إلى السياحة ، وأدب نفسه بزيادة عشرة أيام فى المواصلة على الأربعين، لتتمة خمسين يوماً[1] . فإذا أضفنا إلى هذه القصة ما ذكرناه من قبل فى الفصل الأول عند الكلام على الطور الثانى لحياة شاعرنا ، وما كان يأخذ به نفسه فى ذلك الطور من سياحته فى وادى المستضعفين حيث كان يقضى سواد الليل وبياض النهار ، وما ذكرناه بعد ذلك عن طوره الثالث وما كان له فيه من سياحة فى أودية مكة وجبالها ، وما كان منه من استيحاش من الناس وائتناس بالوحش ؛ حتى لقد قالوا : إنه كان يصحبه فى غدواته وروحاته سبع عظيم الخلقة ينخ له كما ينخ الجمل ويقول له ياسيدى اركب[2] ؛ وإذا أضفنا إلى هذا كله ما يحدثنا به ابن الفارض نفسه فى شعره من أنه إنما كان يقضى شهر رمضان طاوياً نهاره محيياً ليله كما يدل عليه قوله مخاطباً أحبته :

فى هواكم رمضان عمره ينقضى ما بين إحياء وطى

استطعنا أن نصور لأنفسنا هذه الحياة التى كان يحياها هذا الشاعر الصوفى ، وأن نتمثل العناصر الرئيسية التى كان يتألف منها عنده المثل الأعلى فى السلوك .

---

(١) ديباجة الديوان ص ١٠ . (٢) المرجع نفسه ص ١١ .

٥ — على أننا لو أردنا أن نصف رياضات ابن الفارض العملية ، وطرقه فى تهذيب نفسه ، وما أخذ به هذه النفس من أعمال العبادة وأحوال الإرادة ، وما تحمله فى سبيل هذا كله من المشقة والعناء ، لما وفقنا إلى وصف أوفى وأشمل ، وأقوى وأجمل من الوصف الذى يقدمه ابن الفارض نفسه فى قصيدته الكبرى « نظم السلوك »[1] حيث يقول :

١٩٧ فنفسى كانت قبل لوامة متى ... أطعها عصت أو أعص كانت مطيعتى
فأوردتها ما الموت أيسر بعضه ... وأتعبتها كيما تكون مريحتى
فعادت ومهما حملته تحملت ... ه منى وإن خففت عنها تأذت
وكلفتها لا بل كفلت قيامها ... بتكليفها حتى كلفت بكلفتى
وأذهبت فى تهذيبها كل لذة ... بإبعادها عن عادها فاطمأنت
ولم يبق هول دونها ما ركبته ... وأشهد نفسى فيه غير زكية
٢٠٣ وكل مقام عن سلوك قطعته ... عبودية حققتها بعبودة

وحيث يقول :

٢٦٨ رجعت لأعمال العبادة عادة ... وأعددت أحوال الإرادة عدتى
وعدت بنسكى بعدهتكى وعدت من ... خلاعة بسطى لانقباض بعفة
وصمت نهارى رغبة فى مثوبة ... وأحييت ليلى رهبة من عقوبة
وعمرت أوقاتى بورد لوارد ... وصمت لسمت واعتكاف لحرمة
وبنت عن الأوطان هجران قاطع ... مواصلة الإخوان واخترت عزلتى
ودققت فكرى فى الحلال تورعاً ... وراعيت فى إصلاح قوتى قوتى
وأنفقت من يسر القناعة راضياً ... من العيش فى الدنيا بأيسر بلغة
وهذبت نفسى بالرياضة ذاهباً ... إلى كشف ماحجب العوائد غطت
٢٧٦ وجردت فى التجريد عزمى تزهداً ... وآثرت فى نسكى استجابة دعوتى

فظاهر من الأبيات الأولى كيف هذب ابن الفارض نفسه اللوامة ، وكيف

---

(١) يلاحظ أننا سنكتفى منذ الآن فصاعداً بترقيم مانقتبسه من أبيات التائية الكبرى .

أوردها موارد الهلاك ، وحملها من المشقة والعناء ما لا يقاس إلى بعضه الموت ، وما زال بها يعودها تحمل الأذى والصبر على المكروه والانصراف عن اللذة ، وركوب الهول حتى كلفت بهذا كله ، وأصبحت تستشعر فى تخفيفه عنها تأذياً وتألماً ، وحتى صارت آخر الأمر نفساً مطمئنة بعد أن كانت لوامة . وظاهر من الأبيات الأخيرة أن النسك والعفة وصوم النهار وإحياء الليل وترتيل الأوراد والصمت والاعتكاف والهجرة عن الوطن واعتزال الناس والورع والقناعة وتهذيب النفس بالرياضة وتجريد العزم والزهد ، كل أولئك كان أعمال العبادة التى أخضع نفسه لها ، وأحوال الإرادة التى اتخذ عدته منها ؛ أو هو بعبارة أخرى هذه العناصر أو المواد التى تألف منها القانون الخلقى الذى طبقه ابن الفارض فى حياته الصوفية العملية ، وكان له من غير شك أثره القوى فى تهذيب نفسه ، وترقيق شعوره ، وصقل ضميره ، وتنقية قلبه .

٦ — وكما كانت لابن الفارض رياضات عملية ، فقد كانت له أذواق ومواجيد روحية : تصور الأولى حياته الخلقية ، وتصور الثانية حياته النفسية . ولعل أظهر ما كانت تمتاز به هذه الحياة النفسية هى الغيبة والاستغراق فيها إلى حد لم يكن الشاعر الصوفى ليشعر معه بمن حوله من الأشخاص ولا بما يحيط به من الأشياء : فقد حدثنا سبطه نقلا عن والده الذى كان ألزم الناس لأبيه وأعرفهم بحاله ، بأنه كان يقضى أغلب أوقاته دهشاً ، شاخصاً ببصره ، لا يسمع ولا يرى من يكلمه ؛ فهو تارة واقف ، وتارة قاعد ، وهو حيناً مضطجع على جنبه ، وحيناً آخر مستلق على ظهره ، مسجى كالميت ؛ وإنه ليقضى على هذه الحال أياماً ، قد تبلغ العشرة ، وقد تزيد عليها أو تنقص عنها ؛ وهو فيما بين هذا كله لا يأكل ولا يشرب ولا ينام ولا يتحرك ولا يتكلم . وما يزال كذلك حتى يفيق ، وينبعث من غيبته ، فيكون أول ما يتكلم به أن يملى ما فتح الله عليه من قصيدته « نظم السلوك »[1] . ويؤيد هذا ما ذكره جماعة ممن

---

(١) ديباجة الديوان ص ٧ .

صحبوا ابن الفارض وباطنوه ، من أنه لم ينظم هذه القصيدة على حد نظم الشعراء أشعارهم ، بل كانت تحصل له جذبات يغيب فيها عن حواسه نحو الأسبوع أو عشرة الأيام ، فإذا أفاق أملى ما فتح الله عليه منها ، وإنه ليملى ثلاثين أو أربعين أو خمسين بيتاً ، ثم يدع الإملاء حتى يعاوده الحال[١] . ونحن إذا تأملنا هذه القصيدة ، ودققنا فيما اشتملت عليه من إشارات ورموز مغرقة فى الإلغاز لا سيما ما كان منها صادراً عن الشاعر بلسان الجمع مع الذات الإلهية تارة ومع الحقيقة المحمدية تارة أخرى ، تبينا أنها لم تنظم دفعة واحدة ؛ وأن نظمهما لم يكن عملا من أعمال الرجل وهو فى حال عادية ؛ وإنما هى على العكس من هذا قد نظمت على فترات وأمليت على مرات فى حالة أو حالات كان الشاعر فيها غائباً عن نفسه ، وخارجاً عن عقله وحسه . ودليلنا على هذا ما يمكن أن تنقسم إليه القصيدة من أقسام يصور كل قسم منها حالا معيناً . أو يعبر عن ذوق خاص ، أو يشير إلى لون من ألوان المشاهدة وضرب من ضروب المكاشفة . فهذه الأقسام ليست فى حقيقتها إلا صوراً مختلفة لهذه اللحظات ، أو الفترات التى كانت تتعاقب فيها على نفس ابن الفارض هذه الغيبة . وعلى قدر ما كانت تطول هذه الغيبة أو تقصر ، كان طول بعض أقسام « نظم السلوك » أو قصرها .

٧ — ولم يكن ابن الفارض فى ذوقه ووجده وغيبته بدعاً من الصوفية أو أصحاب الشعور المرهف . وإنما هو فى غيبته التى كانت من ثمراتها قصيدته « التائية الكبرى » ، كالقديسة كاترين (St. Catherine) التى يقال إنها أملت حوارها العظيم وهى فى حال الوجد[٢] ، وكجلال الدين الرومى الذى يحكى عنه أنه كلما كان يغرق فى محيط الحب . كان لا يبرح يدور حول عمود فى بيته ، ثم يأخذ عقب ذلك ينظم ويملى ، ويأخذ الناس فى كتابة ما يصدر عنه من

---

(١) المرجع نفسه والصفحة نفسها .

(٢) ذكره نيكلسون فى كتابه "Studies in Islamic Mysticism", p. 167 عن كتاب « إيفلين أندرهل » (Evelyn Underhill) المسمى Mysticism ص ٣٥٢ .

الشعر[١] . وإذا كان ذلك كذلك ، فليس غريباً إذن أن تكون تائية ابن الفارض الكبرى ، كما كان حوار القديسة كاترين ومثنوى جلال الدين ، أثراً من آثار هذه الحالة النفسية الشاذة التى تلبس ما يصدر عن صاحبها من الشعر أو النثر ثوباً نفسيًّا غريباً ، وتطبعه بطابع خاص من الدقة والعمق والغموض والإلغاز فى أكثر الأحيان ، حتى يخيل لنا ونحن نقرؤه أننا إزاء كلام لا معنى له ولا غناء فيه ، والواقع أن صدوره عن شعور مرهف فى حالة غير طبيعية هو الذى يخيل لنا هذا . ولعل فيما قاله القديس إغناطيوس (St. Ignatius) عن قيمة الأحوال الصوفية ، وما لأصحابها من قدرة على إدراك الأسرار الإلهية ، ما يعيننا على دحض الزعم القائل بأن هذه الأحوال ليست إلا لوناً من ألوان الهذيان : فقد قال القديس إغناطيوس إن ساعة تأمل واحدة فى مانريزا (Manresa) قد علمته حقائق كثيرة تتعلق بالأشياء السماوية أكثر مما أفادته تعاليم رجال الدين جميعاً[٢] . وإلى مثل هذا ذهبت القديسة تريزا (St. Theresa) حيث تقول إنه قد أتيح لها أن تدرك فى لحظة واحدة كيف تشهد فى الله كل الأشياء ، وإنها لم تدرك الأشياء فى صورها المعينة الجزئية ، ومع ذلك كانت الصورة التى تألفت لديها واضحة وضوحاً قويًّا ظل مؤثراً فى نفسها تأثيراً حيًّا ، وكان ذلك عندها من أهم الدلائل على ما خصها به الله من المنن ؛ ناهيك بأن هذه الصورة كانت من اللطافة والدقة بحيث لا يستطيع العقل أن يلم بها[٣] . ومن هنا نرى أن قوام المكاشفات الصوفية والفتوحات الإلهية هو التأمل وتركيز الشعور فى نقطة واحدة ، وتعطيله أو غيبته عن كل ما عدا هذه النقطة بحيث يستوعب الحياة النفسية كلها حال من الوجد أو الغيبة ليس لمن لا يقع تحت سلطانه سابق عهد بمثله . وهنالك يتهيأ لصاحب هذا الحال أن يدرك من الحقائق ، ويكشف من الأسرار ، وهو على ما هو عليه من غيبة عن نفسه ،

---

(١) ذكره نيكلسون فى كتابه Studies in Islamic Mysticism, p. 167 نقلا عن كتابه Selected Poems from the Diwani Shamsi Tabriz Introd. p. XL.

(٢) W. James, Varieties of Religious Experience, p. 410.

(٣) Varieties of Religious Experience, p. 411.

وتعطيل لحسه ، ما لا يستطيع أن يدرك أو يكشف بعقله أو حواسه وهو فى حالته العادية . ولعل العقل لا يستطيع فى أكثر الأحيان إن لم يكن فى كلها أن يفهم ما ترمى إليه أو ما تشتمل عليه بعض الأقوال الصوفية التى خضع أصحابها لأحوال ومواجيد . وهذا راجع إلى أن أخص خصائص هذه الأحوال والمواجيد أنها شخصية لا يتسنى تعرفها أو تذوقها إلا لمن يعانيها ويكابدها . ومن هنا كان وقوفنا من بعض أبيات تائية ابن الفارض الكبرى حيارى لا ندرى أى معنى تقصد إليه ، ولا أى سر تنطوى عليه .

٨ — وحب ابن الفارض للجمال صورة أخرى لمواجيده وأذواقه الروحية : فقد كان شاعرنا محبًّا للجمال أينما كان وفى أية صورة تجلى ، منجذباً إلى كل جميل سواء ما كان منه فى عالمى الحيوان والجماد . وها هى ذى كتب التراجم المختلفة تعرض علينا صوراً عدة لخوارق حبه للجمال وبدائع إقباله عليه ؛ فهو قد كلف بغلام جزار له فيه مواليا سمعه ابن خلكان من أصحاب ابن الفارض ، وأثبته فى آخر ترجمته له[١] ؛ وهو قد رأى ذات مرة جملا لسقاء فهام به وصار يأتيه كل يوم ليراه[٢] ؛ وهو كما زعم بعضهم قد عشق برنية فى حانوت عطار[٣] ؛ وهو قد أحب النيل ومشاهدة منظره فى أمسيات أيام الفيضان ، إذ كان يتردد على مسجد المشتهى بالروضة[٤] ، كما يشير إلى هذا بقوله :

لقد بسطت فى بحر جسمك بسطة أشارت إليها بالوفاء أصابع
فيامشتهاها أنت مقياس قدسها وأنت بها فى روضة الحسن يانع

وحب ابن الفارض للجمال على هذا الوجه أمر يمكن تصوره وتفسيره تفسيراً ملائماً لحياته الصوفية وما انتهى إليه من نظر إلى الوجود بعين الوحدة من ناحية ، ولما يمتازبه بعض النفوس من دقة الحس ورقة الشعور من ناحية أخرى : فشاعرنا صوفى تقلب فى مرات السلوك وأطوار الحب ، وظل زمناً طويلا يتقلب

---

(١) وفيات الأعيان ج ١ ص ٣٨٣ .
(٢) شذرات الذهب ج ١ ص ١٥٠ — ١٥١ .
(٣) المرجع نفسه ص ١٥١ .
(٤) المرجع نفسه ص ١٥٠ .

فيها مرتبة بعد مرتبة ، وطوراً بعد طور ، حتى انتهى إلى أرقى المراتب وأسمى الأطوار حيث لم يعد يفرق بين الكائنات ، بل أصبحت لديه كل الكائنات شيئاً واحداً ، أو بعبارة أخرى مظاهر متكثرة لحقيقة واحدة هى الذات العلية التى أحبها وانجذب إليها وهام بها إلى حد الفناء فيها . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإنه ليس ما يمنع من أن يكون ابن الفارض واحداً من أصحاب هذه النفوس التى خلقت عاشقة بطبعها ، منجذبة إلى كل جميل بفطرتها - حتى إنها فى حبها لا تكاد تفرق بين صورة وصورة ، ولا بين إنسان وحيوان وجماد ، وإنما كل ما يأخذ عليها شعورها ، ويملك عليها عاطفتها ، جميل لديها ، محبب إليها . ومن هنا أحب ابن الفارض الجمال فى كل صورة بحيث كان الجمال عنده مطلقاً شائعاً ، لا يعينه رسم ولا يقيده شكل . كما يدل على هذا قوله :

وصرح بإطلاق الجمال ولا تقل بتقييده ميلا لزخرف زينة ٢٤١

فكل مليـــح حسنه من جمالها معار له ، بل حسن كل مليحة ٢٤٢

ومن هنا أيضاً نستطيع أن نقول إن ابن الفارض بحكم شاعريته وصوفيته كان ميالا دائماً إلى المناظر الجميلة التى تغذى هذه الشاعرية . وتهيئ له لحظات من هذه الحياة الصوفية . وتكون له بمثابة المحرك الذى يثير من نفسه مكنوم الحب ومكنون الشجن . فهو قد أحب المشتهى . لأنه كان فى موضع جميل على النيل . ولأنه كان يلقى فيه إخوانه فى طريق الله الذين كان يضمهم ذلك الرباط .

٩ — ولم تقف أذواق ابن الفارض ومواجيده عند الحد الذى قلمنا ، وإنما تجاوزته إلى شىء آخر أقل ما يوصف به أنه كان إمعاناً فى الوجد . وإسرافاً فى تأويل كل ما كان يسمع الشاعر أو يرى تأويلا يلائم صوفيته ، ويطابق ما انتهت إليه نفسه من دقة ولطافة وإرهاف ؛ فقد كان من هذا كله بحيث إذا استمع وتواجد وغلب عليه الحال ، ازداد وجهه جمالا ونوراً وتحدر العرق من سائر جسده حتى يسيل تحت قدميه[1] . ويدل على هذا ما يروى من أنه سمع ذات مرة فرقة من الخرس يضربون بالناقوس وينشدون . فأثار نشيدهم

(١) ديباجة الديوان ص ٤ .

كوامن نفسه ، وإذا هو يصرخ ويتواجد ، ويرقص كثيراً ، ويخلع كل ما كان عليه من الثياب ، ثم يحمل بين الناس إلى الجامع الأزهر وهو على هذه الحال ، ويظل فى هذه السكرة أياماً[١] . ويدل عليه أيضاً أنه سمع نائحة تنوح على ميتة والنساء يجاوبنها ، فإذا هو يصرخ صرخة عظيمة ، ويخر مغشيًّا عليه ، حتى إذا أفاق أخذ يردد على وزن ما كانت تنوح به النائحة هذا القول :

نفسى متى متى حقًّا إى والله حقًّا حقًّا[٢]

ويدل عليه بعد هذا كله أنه سمع مرة عند ترديده على المشهى قصاراً يقصر ويضرب مقطعاً على حجر ويقول :

قطع قلبى هذا المقطع ما كان يصفو أو يتقطع

فاذا هو يضطرب ويتواجد ويتقلب على الأرض ، ثم يسكن اضطرابه ، حتى يظن به الموت ، ولما أن أفاق تكلم بكلام نعته ولده بأنه لدنى ما سمع مثله قط ، ولا يحسن التعبير عنه ؛ ولم يزل على هذه الحال منذ سمع كلام القصار إلى أن توفى[٣].

فهذه الوقائع ، إن صحت ، تظهرنا على أن الانفعالات التى كانت تحصل فى نفس ابن الفارض ، مما كان يرى ويسمع ، لم تكن مجرد استجابة لما كان يؤثر فيه من المرئيات والمسموعات دون أن تكون لها دلالة معنوية وراءها ؛ وإنما هى تبين أن نفس الشاعر الصوفى قد صفت ورقت ، أو هى قد سيطرت عليها فكرتا التصفية والترقيق على الأقل ، فإذا هى تتأثر بما حولها تأثراً يختلف عن تأثر النفس العادية ، وإذا هى تفهمه فهماً خاصًّا ، وتؤوله تأويلا رمزيًّا ، وتخرج منه معنى ملائماً للأفكار التى تسيطر عليها والخطرات التى تتردد فيها ، ثم هى تعبر عن مبلغ تأثرها بهذا المعنى وعن ملاءمته لهذه الأفكار والخطرات تعبيراً يدل عليه ما يعرض لها من وجد وغيبة ودهش واضطراب ، ومن رؤية الأشياء بغير العين التى ترى ، وسماعها بغير الأذن التى تسمع ، وفهمها بغير

---

(١) ديباجة الديوان ص ٨ — ٩ .
(٢) المرجع نفسه ص ٩ .
(٣) المرجع نفسه ص ١١ .

العقل الذى يدرك . وهذا هو ما يعبر عنه الصوفية بقولهم إن العبد إذا تخلق ثم تحقق ثم جذب ، اضمحلت ذاته ، وذهبت صفاته ، وتخلص من السوى ، وعندئذ تلوح له بروق الحق بالحق ، ويرى أن الله عين كل شىء ولا شىء سواه . أو هو ما يعبر عنه ابن الفارض نفسه بقوله فى هذه الأبيات الجميلة الرائعة حقًّا :

تراه إن غاب عنى كل جارحة ... فى كل معنى لطيف رائق بهج
فى نغمة العود والناى الرخيم إذا ... تألفا بين ألحان من الهزج
وفى مسارح غزلان الخمائل فى ... برد الأصائل والإصباح فى البلج
وفى مساقط أنداء الغمام على ... بساط نور من الأزهار منتسج
وفى مساحب أذيال النسيم إذا ... أهدى إلى سحيراً أطيب الأرج
وفى التثامى ثغر الكأس مرتشفاً ... ريق المـــدامة فى مستنزه فرج

فهو هنا لا يأخذ المسموعات والمرئيات الجميلة على أنها مجرد مسموعات ومرئيات فحسب ولكنه يأخذها على أنها صور يتجلى فيها محبوبه ، وتعبر هى عن جمال هذا المحبوب . وهو بعبارة أخرى قد انتهى إلى حد سيطرت فيه على شعوره فكرة واحدة هى أن كل ما فى الكون يمكن أن يدرك على أنه مجلى من مجالى الجمال الإلهى .

١٠ — وقد أمعن ابن الفارض فى الوجد وأسرف فى خضوعه له وتأثره به إلى حد بعيد . فهو لم يكن يقنع بما كان يتفق له من المؤثرات الخارجية والداخلية التى تحرك انفعاله وتثير وجده ، بل كان من عادته أن يخلق الجو الذى يلزم عن وجوده الانفعال والوجد ، ويهيئ المناسبة النفسية التى من شأنها أن تجعله فى حضرة من يحب ، وتشعره بالفناء عن نفسه والاتحاد بمحبوبه . وليس أدل على هذا مما يحدثنا به ابن حجر العسقلانى من أنه كان لابن الفارض بمدينة البهنسا بصعيد مصر ، بيت يقيم فيه طائفة من الجوارى المغنيات الضاربات على الدفوف والشبابات ، وأن الشاعر كان يقصد إلى هذا البيت حيث يلقى نفسه فى غمرة من غمرات السماع الذى ينشأ عنه الرقص بما يلازمه من حركة واضطراب ، ويتولد منه الوجد بما يستتبعه من دهش وغيبة . وهنالك فى هذا البيت وبين هاتيك

الجوارى كان يقضى صاحبنا لبانة نفسه من الوجد ثم يعود إلى القاهرة[1] . ولعلنا إذا التمسنا للرقص الناشئ عن السماع تفسيراً نفسياً ، وتحليلا يمكننا من تفهم هذه الحال وما يعرض فيها من ظواهر نفسية ، لم نوفق إلى خير مما يقدمه ابن الفارض نفسه فى هذه الأبيات التى يصور فيها حاله عند السماع وقد شهد محبوبته واتحد معها ، فاسمع إليه حيث يقول :

ويحضرنى فى الجمع من باسمها شدا ... فأشهدها عند السماع بجملتى
فيتحو سماء النفع روحى ومظهرى الـ ... ـمسوى بها يحنو لأتراب تربتى
فتى مجـذوب إليها وجاذب ... إليه ونزع النزع فى كل جذبة
وما ذاك إلا أن نفسى تذكرت ... حقيقتها من نفسها حين أوحت
فحنت لتجريد الخطاب ببرزخ الـ ... ـتراب وكل آخـذ بأزمتى

ترى أنه كان من أصحاب الأحوال الذين يتخذون من أحوالهم وسيلة إلى شهود محبوبهم ، وأن رقصه الذى يحصل عن وجده عند السماع لم يكن معناه ابتهاجه بموجود كان مفقوداً ، ولا حزنه على موجود صار مفقوداً ، بل معناه أن حياته النفسية قد تنازعتها قوتان مختلفتان فيما بينهما : الروح تنجذب إلى أعلى وتجذب معها الحياة النفسية ، والنفس تهبط إلى أسفل وتجر معها الحياة النفسية ؛ وهنا يكون الاضطراب والحركة ، وهما أظهر آيات الرقص ، ويكون هذا الاضطراب بمثابة مهدئ الروع ومسكن القلق . وهذا ما يوضحه ابن الفارض ، إذ يشبه حاله عند السماع بحال الطفل الذى يسكن اضطرابه كلما حركت يد مربيه مهده ، وذلك فى قوله :

وينبيك عن شأنى الوليد وإن نشا ... بليداً بإلهام كوحى وفطنة
إذا أن من شد القماط وحن فى ... نشاط إلى تفريج إفراط كربة
يناغى فيلغى كُل كَل أصابه ... ويصغى لمن ناغاه كالمتنصت
وينسيه مر الخطب حلو خطابه ... ويذكره نجوى عهود قديمة

---

(١) لسان الميزان ج ٤ ص ٣١٨ – ٣١٩ .

ويعرب عن حال السماع بحاله فيثبت للرقص انتفاء النقيصة
إذا همّ شوقاً بالمناغى وهمّ أن يطير إلى أوطانه الأولية
يسكن بالتحريك وهو بمهده إذا ما له أيدى مربيه هزت
وجدت بوجد آخذى عند ذكرها بتحبير تال أو بألحان صيت
كما يجد المكروب فى نزع نفسه إذا ما له رسل المنايا توفت
فواجد كرب فى سياق لفرقة كمكروب وجد لاشتياق لرفقة
فذا نفسه رقت إلى ما بدت به وروحى ترقت للمبادى العلية ٤٤٠

فهذه الأبيات إن دلت على شيء ، إلى جانب تصويرها حياة ابن الفارض النفسية عند الرقص ، فإنما تدل على أن رقصه ليس من هذا النوع الذى قيل فيه « الرقص نقص » ؛ إذ لو كان كذلك لا نبنى عليه أن يكون شاعرنا من هؤلاء الذين يطربهم الوجد بعد الفقد، ويستريحون بالوجد لا بالموجود فى الوجد ؛ ورقص ابن الفارض ليس من هذا فى شيء ، فإنه — كما يقول القاشانى — رقص يشهد الواجد فيه الموجود ويغيب به عن وجده بحيث يصبح وجده وجوداً كما عبر عن ذلك الجنيد بقوله :

وقد كان يطربنى وجدى فأفقدنى عن رؤية الوجد من فى الوجد موجود
الوجد يطرب من فى الوجد راحته والوجد عند شهود الحق مفقود [1]

ومهما يكن من انتفاء النقص عن رقص ابن الفارض ، فقد كانت هذه الحال كما كان غيرها من أحواله ومواجيده ، ومذهبه فى الوحدة المتصلة بهذه الأحوال والمواجيد ، مثاراً لطعن الطاعنين وإرجاف المرجفين على نحو ما سنتبينه فى الفصل الرابع من هذا الكتاب حيث نتحدث عن ابن الفارض بين خصومه وأنصاره .

١١ — وإذا أردنا أن نفسر أحوال ابن الفارض ومواجيده المشار إليها آنفاً تفسيراً يتمشى ولغة علم النفس الحديث ، قلنا إن هذه الأحوال والمواجيد ،

---

(١) كشف الوجوه الغر — على هامش شرح ديوان ابن الفارض ج ١١ ص ٣٩ — ٤٠ .

إنما تصدر أكثر ما تصدر عن شعور باطنى عميق يستغرق الحياة النفسية كلها بحيث يوجهها إلى نقطة واحدة ينجذب إليها الشعور ، ويتركز فيها تركزاً لا يكاد يجد له منه مخرجاً ولا عنه منصرفاً . وهنا يصبح صاحب الأحوال والمواجيد ولا شغل له إلا بهذه النقطة يجذب إليها كل محسوساته ومعقولاته ويؤول هذه المحسوسات والمعقولات تأويلا ملائماً لهذه النقطة ملاءمة لا يدركها إلا من كابد الأحوال وشرب من كأس المواجيد . وهذا الشعور الباطنى ، أو كما يسميه الدكتور بيوك (Dr. Buke) عالم النفس الكندى بالحاسة العميقة Deeper sense موجود فى كثير من النفوس الإنسانية : نجده عند كثير من صوفية الشرق والغرب ، وعند شعراء هذا وذاك[١] . فإن فى حياة ابن الفارض — كما نصفها فى هذا الفصل — دليلا على وجود ذلك الشعور فى أعماق نفسه . ولم يكن هذا الشاعر فريداً فى هذا الباب ، بل هناك غيره فى الغرب ممن دق شعورهم ورقت نفوسهم وفاضت بكثير من الانفعالات . وحسبنا هنا أن نشير إلى جون فوستر الذى تشبه حياته النفسية حياة ابن الفارض شبهاً قويًّا فى أنه كان لبعض الكلمات والأسماء أثر عميق فى نفسه وسيطرة قوية على شعوره ، حتى إن منها ما كان يكفى ليغيبه عن حسه ، ويثير فى نفسه أشد الانفعالات[٢] .

وقد ذهب فريق من أنصار المذهب المادى إلى تفسير أذواق ابن الفارض ومواجيده تفسيراً فسيولوجيًّا يردها إلى ضعف فى الأعصاب أو اضطراب فى المخ. ولكن هذا التفسير إن صح بالقياس إلى بعض الصوفية من ضعاف الأعصاب . فإنه لا يصح بالقياس إلى شاعرنا الذى رأينا عند الكلام على أصله أنه كان عربيًّا له ما للعرب من قوة العضلات ، واتساع الصدور ومتانة الأعصاب ، مما يمتاز به أهل حماة وغيرها من مدن الشام الداخلية ، بخلاف ما يمتاز به سكان المدن الساحلية من مزاج صفراوى[٣] ومن هنا لم يكن ثمة ما يبرر تفسير هذه

---

(١) Varieties of Religious Experience, p. 383.

(٢) المرجع نفسه والصفحة نفسها .

(٣) انظر ص ٣٥ من هذا البحث .

الأذواق والمواجيد بردها إلى ظروف عصبية أو نقائص فسيولوجية ؛ وإذا كان لا بد لهذا التفسير من أن يظل قائماً فكيف يمكن إذاً أن نفهم ما يثبته الواقع مما امتاز به فريق من الصوفية من النشاط الحيوى والقوة الروحية والقدرة على الإنتاج الفياض بالآراء الخصبة والأسفار الضخمة والآثار القيمة كما هو الحال عند محيي الدين بن عربى الذى يقال إنه خلف من المؤلفات نحواً من مائتين ذكر منها بروكلمان ستاً وخمسين ومائة . ولعل معترضاً يقول: إن إنتاج ابن الفارض من هذه الناحية ليس شيئاً بالقياس إلى إنتاج ابن عربى . وهذا صحيح من حيث الكم ؛ أما من حيث الكيف فنحن نلاحظ أن ديوان ابن الفارض على ضآلته إنما هو تحفة أدبية رائعة إلى حد بعيد ، وأثر روحى قيم إلى أبعد حد . وليس من شك فى أن القيمة الروحية لهذا الديوان إنما ترجع إلى أنه ثمرة من ثمرات الأحوال النفسية والمواجيد الذوقية التى تعاقبت على نفس صاحبها فى هذه الفترات التى كان فيها الوجد مسيطراً والإلهام فياضاً مشرقاً . وحسبنا دليلا على هذا ما نلمسه فى كثير من قصائد الديوان ، وفى التائية الكبرى والخمرية بنوع خاص ، من آيات العمق والإسراف فى الرمز والإلغاز ، وامتلاء النفس بالإلهام المشرق والنور الفياض . وها هو ذا وليم جيمس يؤيدنا فيما نذهب إليه هنا فيرى أن الحالات الصوفية قد تزيد فى نشاط النفس ، وذلك فى الاتجاهات التى تتفق وإياها المكاشفات والإلهامات التى ترد على القلب فى هذه الحالات ، وأن هذا لا يعد ثمرة صالحة أو فائدة قيمة إلا إذا كان الإلهام صحيحاً صادقاً ، أما إذا لم يكن الإلهام كذلك فما أكثر ما يكون النشاط فاسداً ، ولشد ما تكون النفس فى ضلال مبين[1] .

وإذا كان ذلك كذلك ، فقد تبين إذاً أن مواجيد ابن الفارض وأذواقه ليست ضرباً من الهذيان ، ولا لوناً من الاضطراب العصبى أو المخى ؛ وإنما هى على العكس من هذا لحظات من التجلى الإلهى والإشراق الروحى والانغماس فى الحقيقة الكلية التى تستوعب كل ما فى الكون ، فإذا بمن خضع لهذه المواجيد

(١) Varieties of Religious Experience, p. 415.

وعرضت له هذه الأذواق لا يشعر بما يجرى حوله مصطنعاً ذلك الشعور النفسى العادى الذى نعرفه فى أنفسنا عند ما نتأمل أنفسنا ، ولكنه يشعر به مصطنعاً شعوراً يسميه الدكتور بيوك باسم « الشعور الكونى » (Cosmic Consciousness) ، وليس هذا الشعور الكونى فى رأيه امتداداً لشعور النفس الذى نعرفه جميعاً ، بل هو ملكة أخرى متمايزة عن أية ملكة فى الإنسان الراقى ، مثله فى هذا كمثل الشعور النفسى فى تمايزه عن أية ملكة فى الحيوان الراقى[1] . فبهذا الشعور الكونى نستطيع أن نفهم ما كان يحصل لا بن الفارض من وجد واضطراب وغيبة عند سماعه نشيد الحرس ونواح النائحة وغناء القصار ؛ ونستطيع أيضاً أن نفسر حبه للجمال سواء فى الوجوه الحسان أم فى المناظر والأشياء الجميلة : ذلك بأنه نظر إلى الكون على أنه طائفة من المجالى التى تتجلى فيها الحقيقة الكلية فتأخذ هذه الصور المرئية وهذه الأصوات المسموعة ، الأمر الذى ترتب عليه أن أصبح الشاعر الصوفى لا يرى شيئاً ولا يسمع شيئاً إلا ويؤوله تأويلا رمزيًّا ، ويفهمه على أنه معنى من معانى الذات الإلهية ، ومظهر من مظاهر الحقيقة العلية ؛ وترتب عليه أيضاً أن يكون للأذواق والمواجيد الصوفية قيمتها الروحية ومنازعها الفلسفية ، كما سنتبين ذلك عندما نعرض لتحليل حب ابن الفارض من الناحية النفسية فى الكتاب الثانى ، ومن الناحية الفلسفية فى الكتاب الثالث .

١٢ — ولابن الفارض مكاشفات وفراسات يعـدها البعض من قبيل الكرامات ، ويرتبون عليها رأيهم فى الرجل من حيث هو صوفى متحقق وولى من أولياء الله . والكرامات عند الصوفية ضروب متفاوتة فى قيمتها ، وفى مبلغ ما تدل عليه من قدرة أصحابها على التصرف والإتيان بالخوارق : فقد تكون الكرامة تنبؤاً بالمستقبل ، أو اطلاعاً على ما فى القلوب ، أو إحساساً بما يقع من الأحداث فى أماكن نائية ، أو رؤية للجنة ، أو مشاهدة لله ، أو كشفاً لما فى ملكوت السموات ؛ وقد تكون الكرامة إحضار طعام ليس موجوداً ، أو جلب فاكهة فى غير أوانها ، أو قطع آماد بعيدة فى أوقات قصيرة ؛ وقد تكون أشياء

(١) Varieties of Religious Experience, p. 398.

أخرى غير ما ذكرنا من الأمور التى هى خرق لكل عادة وخروج على كل مألوف من القوانين الطبيعية . وإذا كان ذلك هو معنى الكرامة ، وكانت تلك أمثلة لها ، فماذا عسانا نجد فى حياة ابن الفارض منها ؟ الحق أن لشاعرنا مكاشفات وفراسات هى أدنى ما تكون إلى الكرامات ، ولكنها ليست شيئاً إذا قيست إلى ما تحدثنا به كتب الطبقات عن غيره من الصوفية أمثال الحلاج وعبد القادر الجيلانى وابن عربى . وها نحن أولاء نذكر ما ينسب إلى هذا الشاعر الصوفى فى هذا الباب ، محاولين تفسيره تفسيراً يكشف عن حقيقته بقدر المستطاع ، ويضعه فى الموضع اللائق به من بين خوارق العادات :

ذكر سبط ابن الفارض أن الملك الكامل أوفد ذات يوم كاتب سره القاضى شرف الدين إلى ابن الفارض الذى كان يقيم وقتئذ بالجامع الأزهر ومعه ألف دينار ، برسم الفقراء الواردين عليه ؛ فتردد شرف الدين ، وطلب أن يعفيه الملك من أداء هذه المهمة محتجًّا بأن ابن الفارض لا يقبل الذهب ولا يأخذ من أحد شيئاً . ولكن الملك ألح وأصر ، ولما لم يجد شرف الدين مناصاً قصد إلى الأزهر وترك الذهب مع شخص كان يصحبه ، وما كاد يصل حتى وجد ابن الفارض واقفاً بالباب ينتظره ، وهنالك ابتدره بقوله : ياشرف الدين ، ما لك والذكرى فى مجلس السلطان ! رد الذهب إليه ، ولا ترجع تجيئنى إلى سنة[1] . ونحن إذا أعملنا الفكر فيما تشتمل عليه هذه القصة ، رأينا أنه يمكن تفسيره تفسيراً يدخله فى باب الفراسة أو قراءة الأفكار . وهما من مميزات بعض النفوس . ويكفى هنا أن نذكر تعريف الواسطى للفراسة ، وهو أنها سواطع أنوار لمعت فى القلوب ، وتمكين معرفة جملة السرائر فى الغيوب من غيب إلى غيب حتى يشهد السالك الأشياء من حيث أشهده الحق إياها فيتكلم على ضمير الخلق[2] . يكفى هذا التعريف ، ويكفى معه أن نطبقه على هذه القصة ، لنستخلص أن الفراسة إنما هى سبيل العارف إلى معرفة ما تكنه الضمائر وتخفيه السرائر ، ولنتبين أن ما جرى

---

(١) انظر القصة مفصلة فى ديباجة الديوان ص ٩ — ١٠ .

(٢) الرسالة القشيرية ص ١٥٠ .

من ابن الفارض مع كاتب سر الملك ليس إلا لوناً من ألوان الفراسة .

ويحدثنا سبط ابن الفارض عن لقاء جده بالسهروردى فى الحرم الشريف ، فيقول إن السهروردى عندما كان ذات يوم فى الطواف ، ورأى كثرة ازدحام الناس عليه ، وبلغه أن ابن الفارض كان هناك وقتئذ ، اشتاق إلى رؤيته وبكى وقال فى نفسه : « ياترى ، هل أنا عند الله كما يظن هؤلاء فىّ ؟ ويا ترى هل ذكرت فى حضرة المحبوب هذا اليوم ؟ » ، وهنا ظهر له ابن الفارض وقال له : « يا سهروردى :

لك البشارة فاخلع ما عليك فقد ذكرت ثم على ما فيك من عوج »[1]

ويمكن تفسير هذه القصة تفسيراً هو أبعد ما يكون عن إدخالها فى باب الكرامات ، وأدل ما يكون على هذه الحالة النفسية الغريبة التى تعرف فى علم النفس الحديث باسم الشعور عن بعد (La Télépathie)[2] ، وهى حالة نفسية يمتاز بها بعض الناس فيدرك الواحد منهم ما يفكر فيه الآخر دون أن يكون هناك كلام أو إشارة . ولو كان البعد بينهما شاسعاً . فابن الفارض قد شعر هنا بوجود السهروردى مع أنه لم يكن رآه بعد ؛ وأحس وهو بعيد عنه ما يجرى فى نفسه وما يخطر على باله ، فإذا روحه تتصل بروحه وتخاطبها ، وإذا هو يظهر له ويتحدث إليه عياناً بعد أن وقف على حاله وعرف خطرات قلب من بعيد ، واتصال الأرواح وتخاطبها على هذا النحو أمر تثبته المشاهدة ويقره الواقع وتؤيده البحوث النفسية الحديثة ، لا سيما إذا صح ما يقوله الدكتور ميرس من أنه إن كان فى العالم كائنات روحية (أى لا أجسام لها) فيبعد عن التصديق أن كل واحد منها منفصل عن غيره تمام الانفصال لا يعامله ولا يخاطبه ، وإن كانت تتخاطب فالتخاطب ممكن بغير اللسان والقلم والإشارات ، بالوسائل الروحية أو العقلية[3].

---

(١) ديباجة الديوان ص ١٠ — ١١ .

(٢) التلبيثى : كلمة وضعها الدكتور ميرس المشهور بمباحثه النفسية ، وهى مؤلفة من كلمة « تل » ومعناها : بُعْد ، و « بثى » ومعناها : شعور ؛ أى : الشعور عن بُعْد .

(٣) رسائل الأرواح ص ١٧ .

وعلى هذا النحو يصح أن يفهم ما أوردناه فى الفصل السابق عن استدعاء أبى الحسن البقال وهو فى مصر لابن الفارض وهو فى الحجاز ليحضر هذا الأخير وفاته ويجهزه ويدفنه عند المكان المعروف بالعارض[١] : فالأمد بين مصر والحجاز بعيد من غير شك ؛ ولكن ابن الفارض قد أحس على الرغم من هذا البعد حال أستاذه ، ورأى أنه يحتضر ، وحدثته روح ذلك الأستاذ حديثاً كل قوامه هذه الصلة الروحية التى تخاطب فيها الأرواح بعضها بعضاً فتشعر إحداها من بعيد بما يقع للأخرى .

ويقص سبط ابن الفارض قصة أخرى تتلخص فى أن جده قصد يوماً إلى جامع عمرو ، وأنه اتفق مع مكارى على أن يركب هو ومن كان معه على الفتوح فقبل المكارى . وبينما كانوا فى طريقهم إذا بفخر الدين عثمان الكامل يقابلهم ، ويترجل ، ويصافح ابن الفارض ويحاول تقبيل يده فلا يمكنه من ذلك . ومن ثم ركب عثمان الكامل وانصرف ، وما هى إلا فترة بعد انصرافه حتى جاء فارس من فرسانه ، وقال لمن كان بصحبة ابن الفارض : قل للشيخ (يعنى ابن الفارض) هذه مائة دينار يقبلها من الأمير على الفتوح . وعندما بلغ نبأ ذلك ابن الفارض لم يكن منه إلا أن قال : نحن ركبنا مع المكارى على الفتوح ، وهذه فتوح ، فتوجه وأعطه إياها . ولما عاد الفارس إلى الأمير وأخبره بما حصل ، أرسله هذا بمائة دينار أخرى فكانت من نصيب المكارى أيضاً[٢] . (ولعلنا لا نكون مسرفين إذا فسرنا هذه الواقعة تفسيراً يبعدها عن مجال الكرامات وخوارق العادات ، ويقربها من الأمور التى يرتب حصولها على المصادفة والاتفاق أكثر مما يرتب على أى شىء آخر ؛ فكثيراً ما نلاحظ أن المصادفة توافق بين شىء وشىء ، وتوائم بين واقعة وواقعة على وجه يحملنا على الدهشة والاستغراب ، حتى يخيل لنا أن هذه المواءمة أو هذا التوافق ليس عملا من أعمال المصادفة ، وإنما هو على العكس عمل خارق للعادة وفوق الطبيعة . ومعنى هذا أنه ليس ثمة

---

(١) انظر ص ٥٠ من هذا البحث .

(٢) ديباجة الديوان ص ١٠ .

ما يمنع من أن يكون التوافق بين ركوب ابن الفارض مع المكارى على الفتوح وبين مقابلة عثمان الكامل وإرسال هذا المائة الدينار الأولى ثم الثانية ، أمراً عادياً كغيره من الأمور التى عمل المصادفة والاتفاق فيها أفعل من عمل القدرة على التصرف تصرفاً مستمداً من قوة فوق الطبيعة خارجة على كل مألوف وخارقة لكل عادة .

على أنه إن أمكن تفسير ما اشتملت عليه هذه القصص تفسيراً يجعلها أدخل فى باب المسائل التى تفهم فهماً نفسياً أو طبيعياً من شأنه أن ينفى عنها صفة الكرامة ، فإن هناك إلى جانب هذا قصة لا سبيل إلى أن يفهم ما تدل عليه إلا على أنه خارق للعادة ؛ فقد روى عن ابن الفارض أنه كان فى سياحته بأودية مكة يستأنس بالوحش، وأنه كان يقيم بواد بينه وبين مكة عشرة أيام للراكب المجد ، وكان يأتى كل يوم من هذا الوادى إلى الحرم الشريف حيث يصلى الصلوات الخمس ، وكان يصحبه فى ذهابه وإيابه سبع عظيم ينخ له كما ينخ الجمل ، ويقول له : ياسيدى اركب ، فما ركبه قط ، وقد تحدث بعض كبار المشايخ المجاورين فى الحرم فى تجهيز دابة يركبها ابن الفارض ، فظهر لهم السبع عند باب الحرم ، وقال له : ياسيدى اركب[1] . وظاهر هنا أن ما تشتمل عليه القصة إنما هو من قبيل الأمور الخارقة للعادة التى لا تفسر تفسيراً طبيعياً ، ولا يمكن أن يقبلها العقل فى غير ما تردد ، الأمر الذى يترتب عليه أن يعد استئناس السبع ونطقه بعبارة : « ياسيدى اركب » فى الوقت الذى يدبر فيه المشايخ دابة لابن الفارض ، كرامة خارقة للعادة لا تخضع لقانون طبيعى ، ولا تفسر تفسيراً علمياً كغيرها من الظواهر الأخرى التى سبق ذكرها وتأويلها ذلك التأويل الذى يحطها عن درجة الكرامة ، ويجعلها فى عداد ما يمتاز به بعض النفوس حتى ما كان منها بعيداً عن كل حياة صوفية أو نزعة روحية .

وفوق هذا كله فإن هناك قصة أخيرة تظهرنا على أن ابن الفارض انتهى

---

(١) ديباجة الديوان ص ٥ .

فى آخر لحظات حياته إلى رؤية الله ، وهى عند القوم غاية الكرامة : فقد قص برهان الدين الجعبرى على ولد ابن الفارض قصة وصف فيها الشاعر ما وقع له عند احتضاره ، وقد كان الجعبرى أحد الذين حضروا ذلك الاحتضار من الأولياء . ومن هذه القصة نتبين أن ابن الفارض عندما حضرته الوفاة تمثلت له الجنة أمام عينيه ، ولكنه ما كاد يراها حتى تأوه وصرخ صرخة عظيمة وبكى بكاء شديداً وتغير لونه وقال :

إن كان منزلتى فى الحب عندكم ما قد رأيت فقد ضيعت أيامى
أمنية ظفرت روحى بها زمناً واليوم أحسبها أضغاث أحلام

وهنا قال له الجعبرى : إن هذا مقام عظيم ، فرد عليه ابن الفارض قائلا : « يا إبراهيم ، رابعة العدوية تقول وهى امرأة : وعزتك ما عبدتك خوفاً من نارك ولا رغبة فى جنتك ، بل كرامة لوجهك الكريم ومحبة فيك ، وليس هذا المقام الذى كنت أطلبه ، وقضيت عمرى فى السلوك إليه » . قال الجعبرى : فسمعت قائلا يقول بين السماء والأرض أسمع صوته ولا أرى شخصه : يا عمر ، فما تروم ؟ فقال :

أروم وقد طال المدى منك نظرة وكم من دماء دون مرماى طلت

قال الجعبرى : ثم بعد ذلك تهلل وجهه وتبسم وقضى نحبه فرحاً مسروراً ، فعلمت أنه أعطى مرامه[٢] .

فإن صح فهم الجعبرى لهذا المرام على أنه رؤية الله وظفر ابن الفارض بهذه النظرة التى طالما رامها ، وسفكت فى سبيلها الدماء ، فإنه ينبغى على ذلك أن يكون شاعرنا قد تحقق أخيراً بأسمى الكرامات وأرقى خوارق العادات . ومع هذا فإن هناك فريقاً من الصوفية قد أجمع على أن الله لا يرى فى الدنيا بالأبصار ولا بالقلوب إلا من جهة الإيقان لأنه غاية الكرامة وأفضل النعم ، ولا يجوز أن يكون ذلك إلا فى أفضل المكان ، ولو أعطى القوم فى الدنيا أفضل

---

(١) ديباجة الديوان ص ١٢ .

النعم ، لم يكن بين الدنيا الفانية والجنة الباقية فرق ، ولما منع الله سبحانه كليمه عليه السلام ذلك فى الدنيا ، كان من هو دونه أحرى ؛ وأخرى أن الدنيا دار فناء ولا يجوز أن يرى الباقى فى الدار الفانية[1] . وهذا الإنكار لرؤية الله فى الدنيا ، إن صح بالقياس إلى من يدعى هذه الرؤية من الصوفية وهو ما يزال غارقاً فى بحر الحياة ، فإنه لا يصح بالقياس إلى حال ابن الفارض كما تصورها القصة المذكورة آنفاً : فهو هنا قد ولى من الحياة وتولت عنه الحياة بما فيها من متاع دنيوى مادى ، وأقبل عليه الموت ، وأصبح من العالم العلوى قاب قوسين أو أدنى ؛ فليس ثمة ما يمنع إذاً من أن يكرمه الله برؤيته فى هذه اللحظة الأخيرة من حياته التى ستصعد روحه فيها إلى السماء وستنعم فى ظل بارئها بكل ألوان النعيم والسعادة والسناء .

١٣ — وكما كانت لابن الفارض أذواق ومواجيد ومكاشفات وكرامات هى مظاهر حياته الصوفية فى اليقظة ، فقد كانت له كذلك رؤى وأحلام هى مظاهر أخرى لهذه الحياة الصوفية فى النوم . ومما لا شك فيه أن لكثير من الصوفية رؤى وأحلاماً لها قيمتها الروحية ودلالتها على مبلغ ما وصلت إليه نفوسهم من تجرد عن العالم المادى وتقرب من العالم العلوى . وقد يتحقق بعض هذه الأحلام تحققاً تاماً يجعله أدنى ما يكون إلى الكرامات ويجعل صاحبه فى عداد الأولياء الذين كشف عنهم الحجاب . وها هى ذى كتب الطبقات قد حفلت بكثير من الأحلام التى من هذا النوع . وقد يكون بعض الأحلام إشباعا لرغبة ، أو تعبيراً عن أمنية ، أو تحقيقاً لمطلب . ونريد الآن أن نعرض لأحلام ابن الفارض لنرى من أى نوع هى .

رأى ابن الفارض النبى فى المنام فسأله عليه الصلاة والسلام عن نسبه إلى من ينتهى ؛ فأجابه الشاعر بأنه ينتسب إلى بنى سعد ، ولكن النبى رد عليه قائلا : لا ، بل أنت منى ونسبك متصل بى . وهنا قال ابن الفارض : يا رسول الله ، إنى أحفظ نسبى عن أبى وجدى إلى بنى سعد ؛ فقال النبى : لا (مادًّا بها

---

(١) التعرف لمذهب أهل التصوف ص ٢٠ — ٢١ .

صوته) ، بل أنت منى ونسبك متصل بى ؛ فقال ابن الفارض : صدقت يا رسول الله . وقد عبر الشاعر نفسه عن نسبته هذه إلى النبى بما يفيد أنها لم تكن نسبة أهلية ، وإنما كانت نسبة محبة ، وهذه أعز وأشرف عند القوم من تلك . كما يدل على هذا قوله فى هذا البيت :

نسب أقرب فى شرع الهوى بيننا من نسب من أبوى[1]

وسأل النبى عليه السلام ابن الفارض مرة أخرى فى المنام عن قصيدته التائية الكبرى ماذا سماها ، فأجابه بأنه سماها « لوائح الجِنان وروائح الجِنان » فقال له النبى : لا ، بل سمها « نظم السلوك »[2] . ومن هنا كانت شهرة هذه القصيدة بهذا الاسم .

وروى عن ابن الفارض أنه كان يقول إنه عمل فى النوم بيتين هذا نصهما :

وحيـــاة أشـــواق إلي ك وحرمة الصبر الجميل
لا أبصـــرت عيـــنى سوا ك ولا صبوت إلى خليل[3]

فهذه الأحلام إذا نظرنا فيها وجدنا أنها ليست ذات قيمة صوفية كبيرة تضعها فى صف الأحلام التى ترفع إلى درجة الكرامات . ولكنها مع ذلك تصور ما كانت تنزع إليه نفس الشاعر من النزعات ، وتعبر عما كان يسيطر عليها من الأفكار والخطرات : فابن الفارض بحكم حياته الصوفية التى كان يحياها ، وتحت تأثير حبه للذات العلية من ناحية ، وحبه لرسول الله من ناحية أخرى ، كان يمسى ويصبح ، ينام ويستيقظ ، يغيب ويحضر ، وقد استوعبت حياته الشعورية واللاشعورية هذه العاطفة القوية ، وهذه الخطرات الحية التى تدور حول محور واحد هو حب الله ورسوله ، ومحاولة الاتصال بهما والتقرب منهما سواء فى حال اليقظة عن طريق الوجد ، أم فى حال النوم عن طريق الحلم ؛ ومن هنا كانت أذواقه ومواجيده صورة لما سيطر على نفسه وأثر فى قلبه من عوامل

---

(١) ديباجة الديوان ص ٦ .
(٢) المرجع نفسه ص ٦ — ٧ .
(٣) وفيات الأعيان ص ٣٨٣

الحب فى يقظته ، وكانت رؤاه وأحلامه صورة أخرى لما كمن فى نفسه واختفى فى قرارة قلبه من المعانى والأمانى التى تتصل من قريب أو من بعيد بهذ المحور الذى كانت تدور عليه حياته النفسية كلها ، هذه المعانى والأمانى التى كان النوم سبيلا من سبل ظهورها ، وكان الحلم طريقاً من طرق التعبير عنها تعبيراً لعله فى بعض الأحيان أصدق من تعبير اليقظة : لأن نفس صاحبه ، وقد ركدت حواسها وتجردت عن قالبها . واتصلت بعالمها العلوى فى المنام ، قد أصبحت أصفى وأنقى ما تكون . وأقدر على الاتصال بالملأ الأعلى حيث تشهد الله وتتقرب منه . وترى رسوله وتتحدث إليه على الوجه الذى يظهرنا عليه الحلمان الأولان ، وتترجم عن حبها لمحبوبها ، وشوقها إليه ،وصبرها على فراقه على نحو ما يبينه البيتان اللذان يقال إن ابن الفارض نظمهما فى حلمه الثالث . ومعنى هذا هو — كما يقول علم النفس الحديث — إن الأحلام ضرب من تصوير ميولنا ، والتعبير عن نزعاتنا وعلاقتنا بالناس والأشياء ، وأنها سبيل لإبراز ما يكمن فى النفس من أفكار وخطرات وعواطف ، ولتحقيق ما تقبل عليه من رغبات ، وإشباع ما تصبو إليه من آمال وحاجات . ولعل من أهم وظائف الأحلام أنها تعمل على تجديد وإحياء الذكريات والصور التى قد تكون عرضة للزوال ، كما هو الشأن فى حلم ابن الفارض الذى سأله فيه النبى عن نسبه فأجابه بأنه حفظه عن أبيه وجده إلى بنى سعد : فهذه ذكرى من الذكريات حفظها ابن الفارض فى نفسه . ومن يدرى فلعلها قد اختفت فى زاوية من زوايا هذه النفس ، ولعل صاحبها كان عرضة لأن ينساها ، ولكنه قد استعادها وأحياها من جديد وكان حلمه وسيلة لاستعادتها وإحيائها على الوجه الذى رأينا .

على أن ابن الفارض وإن لم يكن من أصحاب الكرامات التى هى خوارق للعادات ، ولا من أصحاب الأحلام التى تنكشف فيها الحجب عن أمور لها خطرها العظيم وقيمتها الروحية الكبرى ، فإن هناك اتجاهاً لاحظناه عند صوفى مصرى محدث هو حسن رضوان يرى فيه صاحبه أن رؤية النبى فى المنام كرامة ، لا بمعنى أنها شىء خارق للعادة ولكن بمعنى أنها شىء يكرم الله به من يشاء من

عباده ؛ وهو يستند هنا إلى قول النبي صلى الله عليه وسلم : « من رآنى فقد رآنى حقًّا فإن الشيطان لا يتمثل بى »[١] . فإن ، صح ما يذهب إليه حسن رضوان فقد صح معه أن يكون حلما ابن الفارض اللذان رأى فيهما النبى فسأله فى أحدهما عن نسبه ، وفى الآخر عن تسميته لتائيته الكبرى ، من قبيل الكرامة التى ليست من الخوارق ، بل مما أكرمه الله به .

وهكذا نرى أن أخص وأبرز ما تمتاز به حياة ابن الفارض الصوفية ، رياضات ومجاهدات عملية ، وأذواق ومواجيد روحية ، وظواهر نفسية شعورية ولا شعورية ، وأن هذا كله كان خليقاً بأن يجعل من ابن الفارض صوفيًّا له من النفس وجلاء الحس ونقاء السريرة وحسن السيرة ما يمكنه من حب الله ، ويمكن هذا الحب من نفسه على الوجه الذى يفنيه فيه ، ويشعره بالاتحاد معه كما سنبين هذا فى موضعه من فصول الكتابين الثانى والثالث .

---

(١) روض القلوب المستطاب ص ١٩٩ .

الفصل الثالث

آثار ابن الفارض

ديوان ابن الفارض – قيمته – خصائصه – نسخه – شروحه – نظم السلوك وشروحها – . الخمرية وشروحها – شعر ابن الفارض فى الشرق والغرب

١ – لا نكاد نعرف لابن الفارض آثاراً أدبية أو صوفية غير ديوانه الذى ينظر إليه أصحاب الأدب على أنه ديوان كغيره من دواوين الشعر الغزلى الإنسانى ، وينظر إليه أهل الذوق والوجد من الصوفية على أنه مرآة صادقة ينعكس على صفحتها ما فاضت به نفس الشاعر من حب إلهى ، وما انتهى إليه أمرها فى سبيل هذا الحب من كشف الحقيقة ، ومطالعة جمال الذات العلية ، وتعرف آثارها فى الأكوان .. ولقد جعل هذا الديوان من ابن الفارض سلطاناً للعاشقين ، وإماماً لجميع المحبين ؛ فعرفه صاحب « الكواكب الدرية » بأنه « الملقب فى جميع الآفاق : بسلطان المحبين والعشاق ؛ المنعوت بين أهل الخلاف والوفاق بأنه سيد شعراء عصره على الإطلاق»[١] . ومع أن السواد الأعظم من الذين ترجموا لابن الفارض يعده شاعراً فذاً بين شعراء الحب الإلهى ، ولا يكاد يذكر عنه شيئاً أكثر من أنه كان كذلك ، فإن صاحب (الكواكب الدرية) يذهب إلى أن ابن الفارض لم يكن شاعراً فحسب ، وإنما كان ناثراً أيضاً ، فقال عنه : « له النظم الذى يستخف أهل الحلوم ، والنثر الذى تغار منه النثرة بل سائر النجوم »[٢] . وقد حاولنا أن نلتمس فى آثار ابن الفارض وفى كتب التراجم والفهارس ، ما يؤيد دعوى صاحب « الكواكب الدرية » ، فلم نجد إلى هذا سبيلا ، فكل هذه الآثار والكتب لاتثبت إلا شيئا واحداً هو أن ابن الفارض كان شاعراً ، وشاعراً فقط . وها هو ذا حاجى خليفة فى كشف الظنون ، وبروكلمان

---

(١) شذرات الذهب جزء ٥ ص ١٤٩ .

(٢) المرجع نفسه الصفحة نفسها .

فى تاريخ الأدب العربى ، وغيرهما من المتقدمين والمتأخرين الذين كتبوا كثيراً أو قليلا عن ابن الفارض وآثاره ، لا يكاد واحد منهم يذكر عنه أكثر من أنه كان شاعراً له ديوان ، ومن أن لهذا الديوان شروحاً عدة .

٢ — على أن آثار ابن الفارض ، وإن كانت محصورة فى ديوانه الذى لا يقاس من حيث الكم إلى آثار غيره من شعراء الفرس كجلال الدين الرومى وفريد الدين العطار وحافظ الشيرازى ، فإن هذا الديوان على ضآلته يمكن أن يعد بحق تراثاً روحيًّا خصباً خالداً ، من شأنه أن يهيئ للآداب العربية مكانها إلى جانب الآداب الفارسية . عندما يتساجل الأديان وتتنازع اللغتان أمر الحب الإلهى . ومعنى هذا بعبارة أخرى ، أن ديوان ابن الفارض بما فيه من أناشيد الحب الإلهى ، وما يصوره من مراحل السلوك ودرجات المعرفة ، وما يصفه من أذواق وأحوال ، وما يدعو إليه من إقبال على الوحدة ، وانصراف عن الكثرة ، إنما يعين على دحض الزعم القائل بأن إدراك الوحدة ، ورد كل ما فى الكون من صور متكثرة وظواهر متعددة إلى مبدإ واحد ، ليس من خصائص العقل العربى أو الشعور العربى فى شىء بل هو من أخص مايمتاز به الجنس الآرى . وها نحن أولاء قد رأينا فى الفصل الأول عندما عرضنا لأصل ابن الفارض ، أن شاعرنا كان عربى الدم والنشأة والإقامة والبيئة ، لايمت بسبب ما إلى الآرية ؛ وهو مع ذلك قد عبر عن إدراك الوحدة أصدق تعبير ، وصوره فى شعره أدق تصوير .

٣ — وديوان ابن الفارض تحفة أدبية له خصائصه الفنية ، بقدر ما هو تراث روحى له قيمته الفلسفية . ولما كان غرضنا فى هذا البحث هو إعطاء صورة واضحة لشخصية ابن الفارض من حيث هو شاعر صوفى ، لا من حيث إنه شاعر فنان قصد فى شعره إلى الجمال الفنى ، فقد رأينا أن نقف وقفة قصيرة عند الخصائص الفنية لشعر هذا الشاعر ، إذ أن تحليل هذه الخصائص ، وتفصيل القول فيها ، إنما هو بتاريخ الأدب أحرى منه بتاريخ التصوف . ولعل أظهر ما يمتاز به شعر ابن الفارض من الناحية الفنية هو الإسراف فى الصناعة اللفظية أو الإغراق فى المحسنات البديعية ، حتى إننا أصبحنا عند قراءة بعض أبياته نحس

فى وضوح أننا إزاء ألفاظ تكلف الشاعر وضع بعضها إلى جانب بعض تكلفاً مسرفاً ، بحيث إن المعنى لم يكن يعنيه بقدر ما كان يعنيه تركيب البيت الواحد من الألفاظ التى يقع بينها الجناس أو الطباق أو المقابلة أو ما شئت من مختلف المحسنات البديعية . وحسبنا أن نذكر على سبيل المثال بيتاً يبيِّن مبلغ إسراف شاعرنا فى الصناعة والتعمل ؛ قال ابن الفارض :

سهمُ شهم القوم أشوى وشوى سهم ألحاظكم أحشاى شىْ

وكما كان ابن الفارض كلفاً بالتكلف . كان كذلك كلفاً بالتصغير فيقول مثلا : « أهيل » بدلا من « أهل » ، و « حُبَيِّبى » بدلا من « حبيبى » . إلى غير ذلك من ألوان التفنن فى التصغير التى شاعت فى كثير من قصائد ديوانه ، والتى يرى الشاعر أنها تكسب اللفظ عذوبة . كما يدل على هذا قوله :

ما قلت حُبَيِّبى من التحقير بل يعذب اسم الشخص بالتصغير

على أن كثرة المحسنات البديعية التى فاض بها ديوان ابن الفارض — وإن كانت ممجوجة فى بعض المواطن التى يسرف فيها الشاعر — كانت من العوامل التى جعلت لديوانه قيمة تعليمية خاصة عند المبتدئين فى نظم الشعر ، وأعانت على ذيوعه بين من يروضون أنفسهم على صناعته ، ويكفى أن نعلم أن هذا الديوان كان إلى عهد قريب يعلم فى المدارس ، ويحفظه الصبيان عن ظهر قلب ، وينشدونه على المآذن فى الأسحار ، وإن كانوا لايفهمونه ، إلا أنه كان مع ذلك سبيلا إلى صقل الذوق الشعرى . ومنبعاً فياضاً بالمؤثرات التى تعمل عملها فى نفوس المقبلين على حفظه من ناحية ، وقلوب المنشدين له أو المستمعين إلى إنشاده من ناحية أخرى .

ومهما يكن من أمر هذه المحسنات البديعية وإسراف الشاعر فيها ، فإنه لا ينبغى مع ذلك أن ننكر على شاعرنا ما يمتاز به شعره فى كثير من مواطنه من رقة اللفظ ، ودقة المعنى ، وعمق الفكرة ، وبعد الخيال ، وجمال الصورة التى كثيراً ما يصورها الشاعر رائعة بارعة فتانة إلى حد يملك على النفس كل شعور .

وحسبك أن تنظر فى الأبيات التالية . وأن تقف معه عند الصور التى يعرض كلا منها فى كل بيت عرضاً متتابعاً . لتتبين أن هذه الأبيات ليست جماعاً لطائفة من الألفاظ والمعانى فحسب ، وإنما هى فوق هذا لوحات مستمدة من الطبيعة الجميلة التى رسمتها ريشة مصور فنان بارع ، استطاع أن يقدم لنا فى براعة وعذوبة ما فيها من جمال أخاذ وحسن فتان . قال ابن الفارض :

تراه إن غاب عنى كل جارحة ... فى كل معنى لطيف رائق بهج
فى نغمة العود والناى الرخيم إذا ... تألفا بين ألحان من الهزج
وفى مسارح غزلان الخمائل فى ... برد الأصائل والإصباح فى البلج
وفى مساقط أنداء الغمام على ... بساط نور من الأزهار منتسج
وفى مساحب أذيال النسيم إذا ... أهدى إلىّ سُحيراً أطيب الأرج
وفى التثامى ثغر الكأس مرتشفاً ... ريق المدامة فى مستنزه فرج

ألا ترى إلى هذه الأبيات كيف بلغت من رقة اللفظ ، ودقة المعنى ، وبراعة السبك . وجمال التصوير ، وتمام الانسجام حداً بعيداً ، حتى إن الأستاذ نيكلسون المستشرق الإنجليزى يرى أن ابن الفارض كان هنا قريباً من الفكرة الأوربية الحديثة عما ينبغى أن يكون عليه الشعر [١].

تلك هى مكانة ديوان ابن الفارض من الناحية الأدبية أو الفنية الخالصة . أما مكانة هذا الديوان من الناحية الصوفية وما ينطوى عليه بعض شعره ؛ إن لم يكن كله من المعانى الفلسفية ، فذلك ماسنبينه من خلال فصول الكتابين الثانى والثالث . وحسبنا هنا أن نذكر أن هذا الديوان كان فى جملته وتفاصيله ثمرة صالحة لما امتازت به نفس الشاعر من رقة الشعور ودقة الحس وسمو العاطفة التى سيطرت على نفسه سيطرة قوية لم يكن الشاعر ليستطيع إفلاتاً منها أو منصرفاً عنها ، فإذا هو يقضى حياته مقبلا على محبوبه ، كلفاً به ، مشوقاً إليه ، مفنياً نفسه فيه ، حتى ظفر من هذا كله بما قرت به عينه ، واطمأن إليه قلبه ، من اتصال

---

(١) Studies in Islamic Mysticism, p. 176.

بالذات العلية وكشف للحقيقة المطلقة التى هى عنده كل شىء فى هذا الوجود ، وإليها يُرَدُّ كل موجود . ومن هنا كان ديوان شاعرنا أنشودة جميلة من أناشيد الحب ، وهتافاً صادقاً رددته نفس الشاعر فى رياض القلب . وها هو ذا ابن أبى حجلة — وكان من قبل سيئ الاعتقاد فى شاعرنا — يصف لنا الديوان فيقول : «هو من أرق الدواوين شعراً ، وأنفسها درًّا ، برًّا وبحراً ، وأسرعها للقلوب جرحاً ، وأكثرها على الطلول نوحاً ، إذ هو صادر عن نفثة مصدور ، وعاشق مهجور ، وقلب بحرٌّ النوى مكسور ، والناس يلهجون بقوافيه ، وما أودع من القوى فيه ، وكثر حتى قلّ من لا رأى ديوانه ، أو طنت بأذنه قصائده الطنانة »[1]. وهذا الوصف يظهرنا من غير شك على هذه الخصائص الفنية والعاطفية التى اختص بها شعر ابن الفارض ، والتى تتصل اتصالا وثيقاً بخصائصه الصوفية ، لا سيما إذا سلمنا بأن الحب الذى يتغناه الشاعر فى هذا الديوان ليس حبًّا إنسانيًّا ، بل هو حب إلهى بكل ما يدل عليه وينتهى إليه الحب الإلهى من فناء العبد فى الرب ، وسيطرة المحبوب على المحب .

ونحن إذا حللنا شخصية ابن الفارض من حيث هو شاعر صوفى ، وجدنا أن هذه الشخصية تتألف من عناصر بعضها يرجع إلى الطبع ، وبعضها الآخر مستمد من الوراثة والنشأة والبيئة والثقافة : فهو شاعر مطبوع بغض النظر عما يسيطر عليه فى بعض الأحيان من تكلف الصناعة اللفظية ، والإسراف فى المحسنات البديعية . ومع ذلك فإن هذه المحسنات كثيراً ما تضفى على شعره ثوباً من الجمال ، وتكسبه عذوبة ورقة ، وتجعل بين ألفاظه شيئاً هو أشبه ما يكون بتآلف النغمات الموسيقية واتساقها . وهو بحكم أصله العربى من ناحية ، وبحكم الأعوام التى قضاها بأودية مكة من ناحية أخرى ، قد ألبس شعره هذا الثوب العربى البدوى الذى يجعلنا ونحن نقرأ بعض قصائده نحس أننا إزاء شعر نظم فى عصور الإسلام الأولى لا فى عصر متأخر كالعصر الذى عاش فيه شاعرنا . ويكفى أن نشير هنا إلى قصيدته اليائية التى مطلعها :

---

(١) شذرات الذهب ج ٥ ص ١٥١ .

سائق الأظعان يطوى البيد طىّ منعماً عرج على كثبان طى

وإلى قصيدته الهمزية التى مطلعها :

أرَجُ النسيم سرى من الزوراء سحراً فأحيا ميِّتَ الأحياء

لندل بهما على هذا الطابع البَدَوى الحجازى بنوع خاص الذى طُبِعَ به بعض شعره وهو بحكم موطنه المصرى . ونشأته فى ربوع مصر ، وكلفه بالتّردد على النيل ومشاهدة منظره فى المساء ، وما يستتبع ذلك من صور طبيعية خلابة ، قد تغذت نفسه بما يصقل الذوق ، ويرقق الطبع . ويقوى القريحة الشعرية . ثم هو بعد هذا كله شاعر صوفى إسلامى نلمس من ثنايا شعره ، لاسيما قصيدته التائية الكبرى ، أنه تثقف على القرآن الكريم والحديث الشريف وعلى ما انتهى إليه من كتب الصوفية وأقوالهم ومصطلحاتهم ومذاهبهم مما سنكشف عنه وعن غيره من العوامل التى أعانته على تكوين مذهبه فى الحب وذلك فى الكتاب الثالث من بحثنا هذا .

٤ — لديوان ابن الفارض نسخ كثيرة . منها ما هو مخطوط ، ومنها ما هو مطبوع ؛ وبعضها نصوص لما نظمه الشاعر من قصائد لا شرح لها ولا تعليق عليها . وبعضها الآخر نصوص شعرية مشفوعة بشروح لغوية خالصة حيناً ، أو صوفية بحتة حيناً آخر ، أو مزاج من الشرحين اللغوى والصوفى حيناً ثالثاً . وهذه النسخ ، على كثرتها وتعدد نساخها وشراحها ، يرجع كلها أو جلها ، على أقل تقدير ، إلى مصدر واحد هو هذه النسخة التى جمع فيها سبط الشاعر قصائد جده ، وقدم لها بهذه الديباجة التى تحدثنا عنها فى تمهيد هذا الكتاب : فقد حدثنا سبط ابن الفارض بأنه قد نظر فى نسخ من ديوان جده . فإذا هو قد رأى أن النساخ لجهلهم ببعض كلامه ، واشتباههم فيما فيه من الجناس قد صحفوه فأخرجوه بذلك عن أصله . ومن ثم عمد هو إلى تحرير نسخة اعتمد فى تصحيحها وضبطها على نسخة أخرى خالية من التصحيف والتحريف كانت عنده من أثر جده . وكان تلقاها من ولده المسمى كمال الدين محمد . وقرأها عليه قراءة تصحيح

وحفظ ، وكان ولد الشاعر قد قرأها على أبيه من قبل [١] .

وسبط ابن الفارض فى جمعه قصائد جده ، لم يفته سوى قصيدة واحدة لم يرها فى نسخة من ديوانه ، لأنه نظمها بالحجاز ، وهو أملى الديوان بالقاهرة عند مقامه بها بعد التجريد [٢] . ولم يكن ولده يذكر منها سوى مطلعها وهو :

أبرق بدا من جانب الغور لا مع أم ارتفعت عن وجه سلمى البراقع

ولكنه ظل يتطلبها زماناً طويلاً بعد وفاة أبيه دون أن يظفر بها ؛ فعهد إلى سبطه أن يلتمسها ، فإذا هو يجد فى ذلك زماناً طويلا آخر ، حتى وفق إليها أخيراً ، وكان ذلك فى يوم الخميس ١٥ رجب سنة ٧٣٣ هـ . والعثور على هذه القصيدة قصة طريفة يرويها مفصلة سبط ابن الفارض ، حسبنا منها القدر الذى أشرنا إليه ، ومن أراد الوقوف عليها فليرجع إلى شرح الديوان فى أية طبعة من الطبعات التى جمعت بين شرحى البوريني والنابلسى [٣] . وإذا كان ذلك كذلك ، فقد تبين إذن أن علياً سبط الشاعر هو أول من جمع ونظم ديوان ابن الفارض ؛ وتبين أيضاً أن النسخ المخطوطة والمطبوعة التى ظهرت على مر العصور ، إنما يرد أصلها — كثيراً أو قليلا — إلى النسخة التى حررها هذا السبط على نحو ما سبقت الإشارة إليه آنفاً .

ولما كان غرضنا فى هذا البحث هو أن ندرس مذهب ابن الفارض فى الحب الذى تغناه وهتف به فى كل قصيدة من قصائد ديوانه ، فقد آثرنا أن نقف هنا عند القدر الذى قدمنا من بيان قيمة الديوان وخصائصه ، وأن نلم فيما يلى بنسخه الخطية والمطبوعة ، تاركين دراسته دراسة علمية لبحث آخر نخصصه له ، ونشفعه بطبعة محققة جامعة لكل ما صدر عن الشاعر الصوفى من آثار ، ونرجو أن نوفق إلى هذا كله فى القريب العاجل إن شاء الله .

---

(١) يباجة الديوان ص ٣ .

(٢) المرجع نفسه والصفحة نفسها .

(٣) شرح ديوان ابن الفارض ج ٢ ص ١١٤ .

أما النسخ الخطية التى وفقنا إليها ووقفنا عليها فهى :

١ — نسخة تمت كتابتها فى يوم الأحد ٢٠ من رمضان سنة ٨٠٤ هـ .

٢ — نسخة تمت كتابتها فى ١٣ من ذى الحجة سنة ٩٠٨ هـ .

٣ — نسخة تمت كتابتها فى سنة ٩٦٧ هـ .

٤ — نسخة تمت كتابتها فى يوم الأربعاء ١٨ من محرم سنة ٩٩٢ هـ .

٥ — نسخة تمت كتابتها فى يوم السبت ٩ من ربيع الثانى سنة ٩٩٨ هـ .

٦ — نسخة تمت كتابتها فى يوم الاثنين ٢١ من شوال سنة ١٠٩٧ هـ .

٧ — نسخة تمت كتابتها فى يوم الخميس ٨ من جمادى الأولى سنة ١٢٦٦هـ.

٨ — نسخة تمت كتابتها فى سنة ١٢٧٣ هـ .

وتوجد هذه النسخ كلها ، وكثير غيرها مما لم نذكر ، بدار الكتب المصرية .

وأما النسخ المطبوعة فكثيرة جداً . فيها ما أتقن طبعه ، ودق تصحيحه ، وفيها ما لم يعن به العناية الكافية فكثر فيه التصحيف والتحريف . وحسبنا هنا أن نذكر منها الطبعات التالية :

١ — نسخة طبعة طبع حجر بمصر سنة ١٢٧٥ هـ .

٢ — نسخة طبعت طبع حجر بمصر سنة ١٣٠١ هـ .

٣ — نسخة طبعت طبعاً عادياً بالمطبعة الأدبية ببيروت سنة ١٨٨٧ م ، وأعيد طبعها فى سنة ١٩٠٢ م .

٤ — نسخة طبعت طبعاً عاديا بالمطبعة الحسينية بمصر فى أوائل صفر سنة ١٣٥٢ هـ .

ومن يوازن بين هذه النسخ المخطوطة والمطبوعة يلاحظ أنها تكاد تتفق فى جملتها ، وذلك من حيث عدد القصائد ، وعدد أبيات كل قصيدة ، ولا تختلف إلا فى مواطن محدودة تزيد فيها أبيات القصيدة الواحدة أو تنقص فى النسخة الواحدة أو الطبعة الواحدة عما هى عليه فى النسخ الأخرى والطبعات الأخرى ؛ وفى شىء آخر هو أن ما يوجد مصحفاً أو محرفاً هنا قد يوجد مصححاً مستقيماً هناك ؛ وفى شىء ثالث يتصل بالقصيدة التى مطلعها :

غيرى على السلوان قادر وسواى فى العشاق غادر

والتى يثبتها بعض النساخ والناشرين فى ديوان ابن الفارض ، ويثبتها بعضهم الآخر فى ديوان البهاء زهير . ومهما يكن من أمر هذا كله ، فتلك أمور نرجئ تحقيقها إلى البحث الخاص الذى سنفرده لدراسة ديوان الشاعر الصوفى .

٥ — وكما ظفر ديوان ابن الفارض بعناية النساخ والناشرين ، فقد ظفر أيضاً بحظ موفور من عناية الشراح والمفسرين ، وذلك على وجه لعله لم يتهيأ لديوان شاعر صوفى غيره : فقد عنى فريق من هؤلاء الشراح بالديوان كله ؛ وعنى فريق آخر بقصيدة واحدة أفرد لها شرحاً خاصاً على نحو ما فعل « بالتائية الكبرى » و « الخمرية » . ولكى يتبين لنا مبلغ هذه العناية الفائقة بشرح ديوان شاعرنا ، أو بشرح إحدى قصائده ، يحسن أن نقف هنا وقفة نلم فيها بأهم هذه الشروح :

فأما شروح الديوان فبعضها قد أخرجته المطبعة ، فى حين أن أكثرها ما يزال مخطوطاً إلى الآن . وها نحن أولاء نذكر فيما يلى أهم المخطوط منها :

١ — شرح بدر الدين حسن البوريني (٩٦٣ — ١٠٢٤) : وهو يقع فى مجلدين . فرغ ناسخه من كتابته ضحوة يوم الأحد غرة ربيع الأول سنة ١١٠٢هـ. ويمتاز هذا الشرح بأنه لغوى أدبى . عمد فيه الشارح إلى الإبانة عن ظاهر المعانى . ومنه نسخة أخرى فرغ من كتابتها فى ٩ شعبان سنة ١٢٤١ هـ .

٢ — شرح عبد الغنى النابلسى النقشبندى القادرى (١٠٥٠ — ١١٤٣ هـ) . ويسمى « كشف السر الغامض من شرح ديوان ابن الفارض » . ويقع فى مجلدين كبيرين تمت كتابتهما فى سنة ١٢٧١هـ . وقد سلك فيه صاحبه مسلك أهل الباطن ، فلم يأخذ ألفاظ الشاعر على ظاهرها . بل تجاوز الظاهر إلى ما وراءه من الباطن . ولعله أوغل فى هذا إيغالا كبيراً انتهى به فى أكثر الأحيان إلى كثير من المبالغة فى التأويل . لا سيما فى المواضع التى حاول فيها أن يرد مذهب ابن الفارض إلى أصوله فى مذهب ابن عربى . على وجه يجعل من الأول تلميذاً للثانى ؛ وتوجد نسخ من هذين الشرحين بدار الكتب المصرية .

وأما المطبوع من هذه الشروح فيكفى أن نذكر منه :

١ — شرح ديوان ابن الفارض الذى جمع فيه رشيد بن غالب الدحداح اللبنانى بين شرح البوريني اللغوى وبين مقتطفات من شرح النابلسى الصوفى : فهو قد أخذ شرح البوريني برمته ، وأضاف إلى آخر شرح كل بيت نبذة من شرح النابلسى ؛ خلا بعض أبيات اقتصر فيها على شرح البوريني لمطابقة الشرحين . وكل ما نقله عن شرح النابلسى وضع قبله (ن) وبعده (اه) وقد نقل الدحداح فى أول طبعته هذه ديباجة الديوان . وفى آخرها التذييل على العينية والميمية ، وكل أولئك من وضع على سبط ابن الفارض . طبع هذا الشرح بمطبعة أرنود وشركاه فى سوق كانبيير بمرسيليا سنة ١٨٥٣ م . ولهذا الشرح الجامع طبعات أخرى كثيرة : فواحدة طبعت بمطبعة بولاق فى سنة ١٢٨٩ هـ ، وأخرى طبعت بالمطبعة الشرفية فى سنة ١٣٠٦ هـ ؛ وثالثة على هامشها شرح التائية الكبرى المسمى « كشف الوجوه الغر لمعانى نظم الدر » لعبد الرازق القاشانى طبعت بالمطبعة الخيرية بمصر سنة ١٣١٠هـ ؛ ورابعة كهذه طبعت بالمطبعة الأزهرية بمصر سنة ١٣٢٩هـ .

٢ — شرح لأمين الخورى يسمى : « جلاء الغامض فى شرح ديوان ابن الفارض » ؛ وهو شرح لغوى تناول فيه إعراب الألفاظ أولا ثم شرح المعانى ثانياً . طبع للمرة الثالثة بالمطبعة الأدبية ببيروت فى سنة ١٨٩٤ م .

ويلاحظ المتأمل فى هذه الشروح ، على كثرتها ، واختلاف مناحيها ، أن أوفاها وأخصبها من الناحية الصوفية هو شرح النابلسى من غير شك . ولكن هذا الشرح ، على قيمته من هذه الناحية ، وأثره فى الكشف عن كثير من معانى شعر ابن الفارض ، يؤخذ عليه أن صاحبه قد ذهب فيه مذهباً هو أدنى ما يكون إلى بسط مذهب ابن عربى فى وحدة الوجود منه إلى مذهب ابن الفارض فى الحب ، وما انتهى إليه هذا الحب من فناء المحب عن ذاته ، وشعوره باتحاده مع محبوبه ، على نحو ما سنبين هذا مفصلا فى الفصل الثانى من الكتاب الثانى ، وفى الفصل الثانى من الكتاب الثالث ، وحسبنا أن ندلل هنا على ما يذهب إليه النابلسى فى شرحه ، وما يصطنعه فى هذا الشرح من تعسيف واستبداد بألفاظ

ابن الفارض فيحملها من معانى وحدة الوجود ما تحتمل وما لا تحتمل ، حسبنا أن ندلل على هذا كله بذكر شرح النابلسى لمطلع قصيدة ابن الفارض اليائية وهو قوله :

سائق الأظعان يطوى البيد طىّ منعماً عرج على كثبال طىّ

فاسمع إلى النابلسى حيث يشرح هذا البيت فيقول : « . . . وكثبان طى كناية عن المقامات المحمدية التى عددها كرمال الكثيب ، فكأنه يلتمس منه تعالى أن يوصله لما يوصل جميع المؤمنين إليها ؛ فكأنه يلتمس الوصول إلى مقامات أستاذه الذى أخذ عنه وهو الشيخ الأكبر محيى الدين بن عربى الحاتمى الطائى الذى هو من ذرية حاتم طى »[1] ؛ لترى إلى أى حد يستغل النابلسى ذكر ابن الفارض كثبان طى ، فإذا هو يؤولها هذا التأويل ، ويحملها من المعنى هذا التحميل ، بحيث يجعل من ابن الفارض تلميذاً لابن عربى . ولا يقف النابلسى عند هذا الحد ، وإنما هو يتجاوزه إلى شىء آخر أقل ما يوصف به أنه يثير العجب والدهشة فضلا عن أنه يثير الضحك والسخرية ؛ وذلك أنه قد عمد إلى ما يوجد فى آخر الديوان من الألغاز التى لا ندرى مبلغ صحة نسبتها إلى شاعرنا ، فإذا هو قد فسرها تفسيراً صوفياً ، وخرج منها كثيراً من المعانى الباطنية والفلسفية التى لاطاقة لها بها ؛ ولا قدرة لها عليها — ومهما يكن من أمر هذا كله ، فليس من الحق فى شىء أن ننكر على النابلسى مالشرحه من القيمة الكبرى والخطر العظيم فى كشف الغامض من أكثر معانى شعر ابن الفارض ؛ غير أنه ينبغى علينا ونحن نقرأ هذا الشرح أن نقف منه موقف الحيطة والحذر ، فلا نقبل كل ما يقوله الشارح قبولا مطلقاً دون أن يكون هناك ما يكفى لذلك من ملاءمة بين الألفاظ والعبارات التى تؤلف شعر ابن الفارض وبين المعانى والإشارات التى يستخلصها النابلسى منها .

٦ — على أن ديوان ابن الفارض ، وإن كان فى جملته وتفصيله ، تعبيراً عن

---

(١) شرح ديوان ابن الفارض ج ١ ، ص ١٧ .

الحب الذى استوعب حياة الشاعر الروحية كلها . وتصويراً لما عاناه من الأحوال والمواجيد فى سبيل هذا الحب . وترديداً يكاد يكون واحداً لنغمة واحدة فى كل قصائده ، فإن من بين هذه القصائد قصيدتين لهما قيمة كبرى وشأن عظيم من الناحيتين الصوفية والفلسفية : هاتان القصيدتان هما « التائية الكبرى » التى مطلعها :

سقتنى حميا الحب راحة مقلتى وكأسى محيا مَن عن الحسن جَلَّتِ

« والميمية » التى مطلعها :

شربنا على ذكر الحبيب مدامة سكرنا بها من قبل أن يخلق الكرم

وإذا كان صحيحاً أن قارئ شعر ابن الفارض لا يستطيع أن يقطع فى هذا الشعر برأى ، ولا أن يتبين فى وضوح وجلاء هل نظمه الشاعر تغزلا فى معشوقة آدمية ، أو تغنياً بحب الذات العلية ، فليس صحيحاً بحال ما أن مَن يقرأ التائية الكبرى والميمية لا يتردد فى حكمه عليهما بأنهما صوفيتان بكل معانى الكلمة : وليس أدل على ذلك ، ولا أبعث على الاطمئنان إلى هذا الحكم . مما اشتملت عليه القصيدتان من رموز وتلويحات . وإشارات ومصطلحات : فكل أولئك ينطق بأن الشاعر لم ينظمهما على نحو ما ينظم الشعراء الغزلون والخمريون العاديون شعرهم فى التغنى بحب هذه أو تلك من النساء . وفى وصف الخمرة المادية المستخرجة من عصير الكرم : وها هى ذى التائية الكبرى تظهرنا فى وضوح على أنها ليست إلا ترجمة لحياة الشاعر الروحية كتبها عن نفسه بنفسه . وقص فيها ما تعاقب عليه من أطوار الحب . وما عاناه من ألوان الرياضات والمجاهدات . وما خضع له من ضروب المحن والآلام فى كل طور من هذه الأطوار ؛ والميمية تكشف لمن يتأملها ويتدبر رموزها وكناياتها أن صاحبها إنما يرمز بالمدامة للمحبة الإلهية التى هى أصل الخلق ومصدر الوجود . ومن هنا كانت عنايتنا بهاتين القصيدتين أخص وأشمل ، وكان اعتمادنا عليهما فى دراسة المذهب الصوفى للشاعر أتم وأكمل . ومن هنا أيضاً لم يكن المتقدمون من الشراح مسرفين أو غالين حين خصوا كلا من التائية الكبرى والميمية بشروح خاصة . ولعل فيما يذكره

عبدالرازق القاشانى عن محتويات التائية الكبرى ، ما نتبين من خلاله القيمة النفسية والصوفية والفلسفية لهذه القصيدة ، فاسمع إليه حيث يقول فى مقدمة شرحه الموسوم « كشف الوجوه الغر ، لمعانى نظم الدر » : « . . . فلما تصفحتها (التائية الكبرى) مراراً ، وقلبتها أطواراً ، واحتظيت بمعانيها على قدر ما قدر لى من الاستعداد ، واجتليت مبانيها على ما وفق لى من النظر بالفؤاد ، وجدتها مبنية على قواعد العلم والعرفان ، منبئة عن نتائج الكشف والوجدان مشيرة إلى ما أطلع الله ناظمها عليه ، ووصل قدمه إليه ، من حقائق التوحيد ، ودقائق التفريد ، والمواجيد الصحيحة ، والمكاشفات الصريحة ، والمعاملات النفسية ، والمنازلات القلبية ، والمواصلات الروحية . . . » . فإذا أضفنا إلى هذا ما سبق ذكره فى الفصل السابق من أن ابن الفارض لم ينظم هذه القصيدة فى حال عادية كالتى ينظم فيها الشعراء شعرهم ، بل كان ينظم أجزاءها عقب إفاقته من حال الغيبة التى كانت تحصل له وتستولى عليه أياماً قد تبلغ الأسبوع وقد تزيد حيناً ، وتنقص حيناً آخر[1] ، انتهينا إلى أنه لا سبيل إلى الشك فى أن التائية الكبرى قصيدة صوفية حقاً ، وأن الحب الذى يهتف به الشاعر فيها ليس حباً إنسانياً وأن الخمر التى يصفها هنا ليست إلا رمزاً أو كناية عن الحب الإلهى .

على أن للتائية الكبرى تسمية أخرى عرفت بها وصارت علماً يدل عليها . ويلائم طبيعتها الصوفية ، وهو « نظم السلوك » . ولهذه التسمية قصة يرويها سبط ابن الفارض ، ويذكر فيها أن أول ما سميت به القصيدة من الأسماء هو « أنفاس الجنان ونفائس الجنان » ثم سميت بعد ذلك « لوائح الجنان وروائح الجنان » ؛ وأخيراً رأى ابن الفارض النبى فى المنام ، فأمره عليه السلام أن يسميها « نظم السلوك » ؛ ومن هنا كانت هذه التسمية الأخيرة التى اشتهرت بها القصيدة ، وجاءت موافقة كل الموافقة لما تصفه من أطوار الحب ؛ وما تشتمل عليه من مقامات السلوك وأحواله .

---

(١) كشف الوجوه الغر ، على هامش شرح ديوان ابن الفارض ، طبع المطبعة الخيرية سنة ١٣١٠ هـ ج ١ ، ص ٨ — ٩ .

(٢) انظر ص ٦١ — ٦٢ من هذا البحث .

وإذا كانت هذه القصيدة ثمرة من ثمرات الغيبة التى تعاقبت على نفس ناظمها ، فطبيعى أن يكون لهذه الغيبة أثرها فيما امتاز به كثير من أبياتها من الغموض والإبهام ، وفيما فاضت به من رموز وإشارات ؛ الأمر الذى ترتب عليه أن عنى الشراح بهذه القصيدة عناية خاصة فائقة ، فحاولوا شرح معانيها ، والإبانة عن خوافيها ، وتلمس الحقيقة فيما وراء الألفاظ . وليس أدل على هذا الغموض والإبهام ، وعلى ما شاع فى القصيدة من رمز وإلغاز ، من هذه القصة التى يرويها سبط ابن الفارض فيذكر أن شيخاً من معاصرى جده جاء إلى هذا الأخير واستأذنه فى أن يضع شرحاً لقصيدته هذه ، فسأله الشاعر : « فى كم مجلد يقع شرحك ؟ » فأجابه الشيخ بقوله : « فى مجلدين » ؛ وهنا ابتسم ابن الفارض وقال : « لو شئت لشرحت كل بيت فى مجلدين »[1] . ومهما يكن مما فى هذه القصة من إسراف ومبالغة ، فإنها تظهرنا على كل حال أن ألفاظ التائية الكبرى لم يقصد بها إلى ما يدل عليه ظاهرها ، وإنما قصد بها إلى شىء آخر هو أحوج ما يكون إلى الشرح والتأويل .

وإذا كان ابن الفارض نفسه لم يقم بهذا الشرح والتأويل ، فقد هيأت الأيام ظروفاً مواتية ظفرت فيها التائية الكبرى بكثير من الشروح الخصبة والتأويلات الفياضة التى أعانت من غير شك على كشف كثير من أسرارها ، لا سيما أن الذين قاموا بهذه الشروح والتأويلات كان سوادهم الأعظم من الصوفية الذين ذاقوا ذوق الشاعر ، وشربوا من كأسه وخضعوا لمثل ماخضع من أحوال الوجد . وألوان المجاهدات ، فكانوا لهذا كله أقدر من غيرهم على تذوق المعانى الصوفية ، وكشف النقاب عن الإشارات الباطنية . ومع ذلك فإن بعضهم لم يسلم من الجموح والشطط ، ومسايرة الهوى ، والذهاب فى تأويل كثير من الألفاظ تأويلا هو أبعد ما يكون عن المعانى التى تنطوى عليها ، والمقاصد التى ترمى إليها ، على نحو ما سبقت الإشارة إليه عند الكلام على شرح النابلسى .

ومهما يكن من شىء فإن الإمامة بما وُضع من شروح على قصيدة ابن

---

(١) ديباجة الديوان ص ٧ .

الفارض الكبرى تكفى لإظهارنا على القيمة الصوفية للقصيدة من ناحية ، وعلى مبلغ عناية الشراح بها من ناحية أخرى ومن هذه الشروح ما يزال مخطوطاً إلى الآن ، وما تهيأ له من حظ الإذاعة عن طريق الطبع والنشر : أما المخطوط منها فنلم به فيما يلى :

١ — شرح داود بن محمود القيصرى المتوفى سنة ٧٥١ هـ ؛ وهو شرح صوفى ، أبان فيه الشارح عما فى القصيدة من المعارف الإلهية ، والمواجيد الربانية .

٢ — شرح مختصر لا يعرف واضعه ، ويغلب على الظن أنه مختصر لشرح عبد الرازق القاشانى المسمى « كشف الوجوه الغر » ، والذى سنذكره فيما سنذكر بعد من الشروح المطبوعة .

٣ — شرح محمد أمين الشهير بأمير بادشاه ، بيّن فيه معانى الألفاظ اللغوية ، والاصطلاحات الصوفية ، تمت كتابته فى ١١ شعبان سنة ١٠٣٤ هـ .

وتوجد هذه الشروح بدار الكتب المصرية .

٤ — شرح قاضى القضاة بمصر عمر بن إسحق بن أحمد الغزنوى المعروف بالسراج الهندى والمتوفى سنة ٧٧٣ هـ[١] .

٥ — شرح الشمس البساطى المالكى ، والجلال القزوينى الشافعى . وقد ذكرهما صاحب الشذرات مع السراج الهندى المذكور آنفاً ، حيث قال عن ثلاثتهم فى معرض الكلام عن شرح التائية الكبرى : « وقد اعتنى بشرحها جماعة من الأعيان كالسراج الهندى الحنفى ، والشمس البساطى المالكى ؛ والجلال القزوينى الشافعى ، غير متعاقبين ولا مبالين بقول المنكرين الحساد ، شعره ينعت بالاتحاد »[٢] .

٦ — شرح ابن حجر العسقلانى المتوفى سنة ٨٥٢ هـ لبعض أبيات من التائية يقال إنه قدمه إلى الشيخ مدين ليكتب له عليه إجازة ، فكتب له على ظاهره : « ما أحسن ما قال بعضهم :

---

(١) شذرات الذهب جـ ٤ ص ١٥١ .

(٢) حسن المحاضرة فى أخبار مصر والقاهرة . طبع مصر سنة ١٣٢٧ هـ . جـ ١ ص ٢٠٠ .

سارت مشرقة وسرت مغرباً شتان بين مشرق ومغرب »

فتنبه ابن حجر إلى أن هناك شيئاً كان قد غاب عنه . وهذا من شأنه أن يحملنا على اعتقاد أن ابن حجر كان قد شرح ما شرح من أبيات التائية على وجه مخالف لما يعنيه القوم ، لا سيما أن ابن حجر كان من ألد خصوم ابن الفارض الذين أرجفوا به ، وشنعوا عليه فى أول الأمر ؛ ولكنه عدل عن ذلك ، وأذعن لأهل الطريق ، وصحب مدين إلى أن مات[١] .

٧ — شرح الشيخ على بن عطية الحموى الشهير بعلوان الهيتى والمتوفى سنة ٩٢٢ هـ سماه « مدد الفائض والكشف العارض »[٢] .

٨ — شرح زين العابدين محمد بن عبد الرؤوف المناوى المصرى المتوفى سنة ١٠٢٢ هـ[٣] .

٩ — شرح صدر الدين على الأصفهانى المتوفى سنة ٨٣٦ هـ .

١٠ — شرح الشيخ إسماعيل الأنقروى المولوى المتوفى سنة ١٠٤٢ هـ . وهو تركى ألفه سنة ١٠٢٥ هـ . حين كان قاضياً بمصر[٤] .

وأما الشروح المطبوعة فهى :

١ — شرح سعيد الدين الكاسانى الفرغانى المتوفى سنة ٦٦٩ هـ . وهو تلميذ من تلاميذ صدر الدين محمد بن إسحاق القونوى المتوفى سنة ٦٧٢ هـ ، وأحد القائلين بالوحدة . ويسمى هذا الشرح « منتهى المدارك » ، ويقع فى مجلدين مطبوعين بإستامبول سنة ١٢٩٣ هـ . وهو شرح لغوى صوفى قدم له واضعه بمقدمة فى مقامات السلوك وصدور الوجود .

٢ — شرح عبد الرازق بن أبى الغنائم بن أحمد القاشانى المتوفى سنة ٧٣٠ هـ . ويسمى هذا الشرح « كشف الوجوه الغرّ لمعانى نظم الدر » ؛ طبع على هامش

---

(١) اليواقيت الجواهر فى بيان عقائد الأكابر . طبع مصر سنة ١٣٥١ هـ . جـ١ ص ٢٢ .
(٢) كشف الظنون طبع ليبزج سنة ١٨٤٥ م جـ ٢ ص ٨٦ .
(٣) المرجع نفسه الصفحة نفسها .
(٤) المرجع نفسه والصفحة نفسها .

نسخ شرح الديوان المطبوعة بمصر سنة ١٣١٠ هـ وسنة ١٣٢٩ هـ . ومثل هذا الشرح كمثل شرح الفرغانى فى أنه لغوى وصوفى معاً ، وفى أن له مقدمة تشتمل على قسمين ، الأول منهما فى المعارف ، وهو خمسة فصول ، والثانى فى المواجيد وهو خمسة فصول أخرى ، ناهيك بأنه يشترك مع شرح الفرغانى بغلبة مذهب ابن عربى فى وحدة الوجود عليه ، شأنهما فى ذلك كشأن شرح النابلسى . وليس غريباً أن يذهب الفرغانى والقاشانى هذا المذهب فى شرح تائية ابن الفارض الكبرى على حساب وحدة الوجود التى هى لب مذهب ابن عربى : فقد حكى عن صدر الدين محمد بن إسحاق القونوى وهو تلميذ ابن عربى ، أنه عرض لهذا الأخير فى شرح التائية ، فقال ابن عربى للصدر : « لهذه العروس بعل من أولادك ، فشرحها الفرغانى وعفيف الدين سليمان بن على التلمسانى » ، وكلاهما من تلاميذ صدر الدين[1] ، الذى كان بدوره تلميذاً لابن عربى . كما كان القاشانى والنابلسى تلميذين من تلاميذ مدرسته . غير أن الأستاذ نلّينو يرى أن القاشانى أكثر أمانة فى شرحه من النابلسى : وذلك لأن القاشانى توفى بعد ابن الفارض بقرن من الزمان ، فى حين أن النابلسى توفى بعده بأكثر من خمسة قرون[2] . ولعلنا إذا أردنا أن نلتمس تفسيراً لتأثر هؤلاء الشراح مذهب ابن عربى فى وحدة الوجود ، ومحاولتهم الملاءمة بين هذا المذهب وبين مذهب ابن الفارض فى تائيته الكبرى ، وجدنا أن لهذا كله أصله فى القصة التى يروى فيها أن ابن عربى أرسل إلى ابن الفارض يستأذنه فى وضع شرح لتائيته الكبرى ، فأجابه الشاعر بقوله : « كتابك الفتوحات المكية شرح لها »[3] : فأكبر الظن أن شراح التائية الذين ذهبوا فى شروحهم إلى أن ابن الفارض تلميذ لابن عربى ، كانوا متأثرين بهذه القصة ، مستغلين لها ، مسرفين فى ذلك إلى حد بعيد . ونحن إن سلمنا جدلا بصحة هذه القصة من الناحية التاريخية ، لا نستطيع مع

---

(١) كشف الظنون ، ج ٢ ، ص ٨٥ — ٨٦ .

(٢) Revista degli Studi Orientali, vol. VIII, p. 540.

(٣) انظر ص ٤١ من هذا البحث .

ذلك أن نطمئن إلى ما تدل عليه من الناحية المذهبية ، وهو أن تكون التائية الكبرى صورة أخرى للفتوحات المكية . فابن الفارض فى تائيته شاعر من أصحاب الأذواق والمواجيد . خضعت نفسه لأحوال نفسية . وتقلبت فى أطوار متعاقبة للحب الذى انتهى به إلى فنائه عن نفسه ، وعن شهوده ماسوى الذات الإلهية ، فإذا هو يشعر باتحاده مع الذات الإلهية شعوراً لا يدوم إلا بقدر ما تدوم حال الاتحاد ؛ وابن عربى إن كان من أصحاب الأذواق والأحوال ، فإن الغالب عليه هو الروح الفلسفى التيوزوفى . والموجه لمذهبه فى وحدة الوجود هو الفكر النظرى الذى يعتمد على الاستدلال فى أكثر الأحيان . وليس معنى هذا أننا ننكر كل صلة أو تشابه بين تائية ابن الفارض وبين فتوحات ابن عربى : فليس من شك فى أن كثيراً من المصطلحات الصوفية ، والأنظار الفلسفية التى تتردد فى التائية يمكن أن يلتمس له مقابل فى الفتوحات . الأمر الذى يترتب عليه أن ما يذكره ابن الفارض من هذه الأنظار والمصطلحات مجملا مشاراً إليه فى تائيته ، يمكن أن نجده عند أبى عربى مفصلا معبراً عنه تعبيراً فياضاً فى فتوحاته . ومع ذلك فلا ينبغى أن نسرف فنعد الفتوحات شرحاً للتائية فيما يتعلق بكل المصطلحات : إذ أن من هذه المصطلحات ما يستعمله ابن الفارض بمعنى مختلف عن المعنى الذى يستعمله فيه ابن عربى ، على نحو ما سنبينه مفصلا فى موضعه من الكتاب الثالث من هذا البحث .

وليس ما ذكرنا هو كل السبب الذى من أجله تأثر الفرغانى مذهب ابن عربى فى وحدة الوجود ، وشرح فى ضوئه تائية ابن الفارض الكبرى : بل إن هناك شيئاً آخر وهو ما يحكى من أن صدر الدين القونوى الذى عرفنا أنه تلميذ لابن عربى وأستاذ للفرغانى ، كان يحضر فى مجلسه جماعة من العلماء وطلبة العلم ، ويتكلم فى فنون من العلوم ، ويختم كلامه بذكر بيت من القصيدة (نظم السلوك) ، ويتكلم عليه بالفارسية كلاماً غريباً لدنيًّا لا يفهمه إلا صاحب ذوق وشوق[1] . وما يقال أيضاً من أن ابن عربى وضع على التائية خمس

---

(١) ديباجة الديوان طبع حلب سنة ١٢٥٧ هـ ص ١٠ — ١١ .

كراسات كانت بيد صدر الدين الذى كان فى آخر درسه يختم ببيت منها ، ويذكر عليه كلام ابن عربى ، ثم يتلوه بما هو رده بالفارسية ؛ وانتدب لجمع ذلك سعيد الدين الفرغانى[1] . وهنا نتبين أن لشرح الفرغانى أصلا يمت بسبب قوى إلى ابن عربى ومذهبه فى وحدة الوجود . يضاف إلى هذا كله ما يروى من أن الفرغانى قرأ التائية على جلال الدين الرومى المولوى . وشرحها بالفارسية ، ثم بالعربية بعد ذلك ، وسمى شرحه « منتهى المدارك » ، الأمر الذى نتبين منه أن لهذا الشرح أصلا فارسيًّا ؛ وأن وضع هذا الشرح بالفارسية أولا ثم بالعربية ثانياً ، كان سبباً فى هذه الأعجمية التى غلبت على أسلوبه وعباراته ، وهذا الغموض الذى يكاد يسيطر عليه كله ، لا سيما مقدمته التى يتحدث فيها عن مقامات السلوك وصدور الوجود ، هذه المقدمة التى يخيل لنا ونحن نقرؤها أننا إزاء ألفاظ قد وضع بعضها إلى جانب بعض وضعاً خفى معه المعنى الذى تنطوى عليه ، والغرض الذى ترمى إليه .

٧ — سبقت الإشارة إلى أن فى ديوان ابن الفارض قصيدتين تختلفان عن بقية قصائد الديوان فى أنهما صوفيتان بكل ما فى الكلمة من معنى ، فى حين أن غيرهما من القصائد الأخرى يمكن أن يتردد القارئ فى حكمه عليه بين الإنسانية والصوفية ، وأن هاتين القصيدتين هما « التائية الكبرى » التى مطلعها :

سقتنى حميا الحب راحة مقلتى وكأسى محيا من عن الحسن جلّت

و« الميمية » التى مطلعها :

شربنا على ذكر الحبيب مدامة سكرنا بها من قبل أن يخلق الكرْم

وقد أبنّا فيما سبق عن قيمة التائية ، وذكرنا شروحها المختلفة التى تكشف عما لها من جلال الشأن وعظم الخطر . ونريد هنا أن نتعرف مكانة الميمية وشروحها تتمة للصورة التى نحب أن نعطيها عن آثار ابن الفارض :

ولعل أول ما يلاحَظ على هذه القصيدة الميمية أنه لم يؤثر عن ابن الفارض

---

(١) كشف الظنون ج ٢ ، ص ٨٥ — ٨٦ .

فى شأنها تسمية سماها بها على نحو ما فعل بالتائية الكبرى ؛ ومع ذلك فقد عرفت الميمية باسم « الخمرية » ؛ وأكبر الظن أن شراحها هم الذين أطلقوا عليها هذا الاسم ، واستخلصوه من موضوعها وهو وصف المدامة أو الخمرة التى كنى بها الشاعر عن المحبة الإلهية ، أو المعرفة الإلهية . وليس من شك فى أن هذه التسمية ملائمة كل الملاءمة لما تشتمل عليه القصيدة . وإذا كنا فى هذا الموضع من بحثنا لا نرمى إلى إظهار الخصائص الصوفية والفلسفية لحب ابن الفارض ، وهو ما سنحاوله فى الكتابين الثانى والثالث ، فقد رأينا أن نقف هنا عند ذكر ما ظفرت به « الخمرية » من شروح بعضها عربى ، وبعضها الآخر فارسى ، وكلها أو جلها يرمى إلى الإبانة عن المعانى الصوفية التى تنطوى عليها ألفاظ القصيدة وكناياتها . وإليك هذه الشروح :

١ — شرح داود بن محمود القيصرى المتوفى سنة ٧٥١ هـ وهو شرح صوفى ذو نزعة فلسفية ، ذكر فى أوله مقدمات ثلاثاً فى حقيقة المحبة وأقسامها . وأهداه إلى أمين الدين عبد الكافى بن عبد الله التبريزى ، والطيب محمد بن ناصر الحسينى الكيلانى . وما يزال مخطوطاً . ومنه نسخة بدار الكتب المصرية .

٢ — شرح المولى أحمد بن سليمان بن كمال باشا المتوفى سنة ٩٤٠ هـ ؛ وهو مخطوط محفوظ بدار الكتب المصرية .

٣ — شرح محمد بن محمد الغمرى سبط المرصفى . واسمه « الزجاجة البلّورية فى شرح القصيدة الخمرية » ، انتهى من وضعه فى ٨ ذى الحجة سنة ٩٥٩ هـ ؛ وهو محفوظ بدار الكتب المصرية .

٤ — شرح السيد على بن شهاب الهمذانى المتوفى سنة ٧٨٦ هـ . واسمه « مشارب الأذواق » ؛ وهو بالفارسية (١) .

٥ — شرح المولى عبد الرحمن بن أحمد الجامى المتوفى سنة ٨٩٨ هـ . وهو بالفارسية أيضاً (٢) .

---

(١) كشف الظنون ج ٤ ص ٥٣٦ .
(٢) المرجع نفسه .

٦ – شرح المولى علمشاه عبد الرحمن بن صاچلى أمير المتوفى سنة ٩٨٧ هـ[١].

٧ – شرح القاضى صنع الله بن إبراهيم المتوفى سنة ١٠٥٠ هـ ، التزم فيه أربعين جواباً على اعتراض ابن كمال باشا على الجامى[٢].

وقد اطلعنا على العربى من هذه الشروح ، واستعنا به على فهم كثير مما تنطوى عليه أبيات الخمرية من المعانى العميقة والإشارات الدقيقة . على أن أوفى ما وقفنا عليه منها ، وأقربه إلى الروح الصوفى والمنزع الفلسفى هو شرح القيصرى الذى حلل فيه المحبة ، وبين أقسامها المختلفة ، ومزج شرحه لبعض الأبيات بآراء فلسفية حيناً ، وبعقائد شيعية حيناً آخر . وليس من شك فى أن كثرة هذه الشروح ، وتعدد واضعيها ، وتنوع المواد التى تحتويها ، يكفى لإظهارنا على ما للخمرية من قيمة صوفية ومنزع فلسفى ، وعلى أن لهذه القصيدة اتجاهاً أبعد ، وفكرة أعمق ، ومعنى أدق ، مما يظن الذين يأخذونها بظاهر ألفاظها ، ويتوهمون أن الشاعر إنما نظمها متغنياً الخمرة المنادية ، واصفاً لها ، وذلك على نحو ما زعم كليمان هيوار (Clément Huart) فى الأسطر القليلة التى أفردها لابن الفارض .

وهكذا نرى أن شروح الخمرية مضافة إلى شروح التائية الكبرى ، إن دلت على شىء فهى إنما تدل على هذه العناية الفائقة التى وجهها الشراح إلى هاتين القصيدتين الصوفيتين ، وعلى أن هؤلاء الشراح قد مدوا بذلك آفاقاً لولاهم لظلت ضيقة ، وفتحوا أبواباً لولاهم لبقيت مغلقة ، وليس من شك فى أن ما بذلوه فى هذه السبيل من جهد ، وما تحملوه من مشقة وعناء ، قد فعل فعله ، وآتى أكله ، فى تاريخ الحياة الروحية والحركة الصوفية فى الإسلام .

٨ – وكما ظفر ديوان ابن الفارض بعناية الصوفية والإخصائيين من الشراح هذه العناية التى شهدنا كثيراً من آثارها فيما قدمنا من شروح ، أصاب كذلك حظاً

---

(١) المرجع نفسه ص ٥٣٧ .

(٢) المرجع نفسه ٥٣٧ . (يلاحظ أن الشروح الأخيرة كلها بالفارسية) .

موفوراً من الذيوع والانتشار بين الخاص والعام ، سواء عن طريق حفظه وإنشاده فى حلقات الذكر من ناحية . أم عن طريق نقله إلى مختلف اللغات الأوربية من ناحية أخرى . وقد سبقت الإشارة إلى أن شعر ابن الفارض كان يحفظه ويعلمه الأحداث فى المدارس وإن لم يفهموه . كما كان أهل مكة ينشدونه على المآذن فى الأسحار [١]. ونزيد هنا ما يحدثنا به ليون الأفريقى فى الفصل الرابع والأربعين من القسم الثالث من كتابه المسمى (Della Descrittione dell Africa) من أن صوفية مراكش فى عصره (أى فى الربع الأول من القرن السادس عشر الميلادى) كانوا ينشدون أشعار ابن الفارض فى حلقات أذكارهم [٢]. وما يحدثنا به إميل درمنجم (Emile Derminghem) من أن شعر ابن الفارض ما فتئ معدوداً إلى اليوم قوتاً لقلوب الصوفية المراكشيين حتى إن بعضهم ليحفظه عن ظهر قلب كما يحفظ القرآن ، وبحيث ترى هذا الشعر ينشد ويشرح فى كل زاوية وفى كل مجلس يجمع الفقراء [٣]. وقد أثبت درمنجم فى كتابه عن خمرية ابن الفارض رسالة هى غاية فى دقة الوصف وبراعة التعبير تلقاها من شاب مراكشى يصور فيها مبلغ ذيوع شعر ابن الفارض بين مواطنيه . وما يتركه إنشاد هذا الشعر فى نفوس الفقرا وهم فى مجالس الأذكار [٤] .

وكذلك كان لشعر ابن الفارض فى طرابلس الغرب شأن يذكر : فقد ذكر محمد مخلوف فى كتابه المسمى « المواهب » ص ٣٤١ عن الصوفى الطرابلسى محمد بن عبد الرحمن الرعينى المعروف بالحطاب الكبير (٨٦١ — ٩٤٥ هـ) أنه « كان يقال بحضرته مقطعات الششترى وكلام ابن الفارض (كذا) ، ويزيل ما فى كلام القوم من الإشكال » ؛ ناهيك بأن القادرية يصطنعون شعر ابن الفارض دائماً لإهاجة الانفعال ، وإثارة العاطفة ، بحيث يوجه العبد بكله

---

(١) انظر صفحة ٨٤ و ٨٥ من هذا البحث .

(٢) Revista degli Studi Orientali, vol. VIII, p. 17.

(٣) L'éloge du Vin, p. 65.

(٤) المرجع نفسه ص ٦٤ — ٦٧ .

إلى الحق توجيهاً يفنى معه عن نفسه فناء لا يشعر فيه بوجوده [١].

وأما مصر والشام فأظن أننا فى غير حاجة إلى أن ندل على أن شعر شاعرنا قد شاع وذاع فيهما إلى حد بعيد ، حتى إنك لا تكاد تعثر على أديب أو متأدب ، ولا على صوفى أو متصوف ، إلا وقد استوعب ديوان ابن الفارض ، أو حفظ بعض قصائده ، وعارض بعضها الآخر أو شطره على أقل تقدير . وحسبى دليلا على هذا إنشاد أهل الطرق الصوفية فى مصر كثيراً من شعر شاعرنا ، واستعانتهم به على خلق جو فياض بالانفعال ، مفعم بمظاهر الوجد فى حلقات الذكر ؛ وما شهدته بنفسى فى بعض المنتسبين إلى إحدى الطرق الصوفية من بكاء وتواجد وتأثر عميق عند سماعه أبياتاً من خمرية ابن الفارض أو تائيته الكبرى أو الصغرى ؛ وما دهشت له إذ لقيت ذات مرة رجلا أميًّا يحفظ الديوان كله حفظاً جيداً ولو أنه لا يفهم معانيه .

ولا يقف ذيوع شعر ابن الفارض عند هذا الحد من الانتشار فى بلاد المشرق والمغرب الإسلاميين ؛ وإنما هو يتجاوز هذه البلاد إلى البلاد الأوربية فيترجم إلى لغاتها المختلفة تارة ، وتنشأ حوله بحوث ودراسات ، أو توضع عليه تعليقات وملاحظات تارة أخرى ، وذلك كله على الرغم مما يشيع فى هذا الشعر من المحسنات البديعية التى تجعل ترجمته إلى أية لغة أمر ليس من اليسر بحيث يمكن نقله نقلا سليماً مستقيماً يحفظ عليه ما بين ألفاظه من جناس أو طباق أو مقابلة ، وما عسى أن يكون بين هذه الألفاظ من تناسب واتساق يشبهان ما يوجد من ذلك بين النغمات الموسيقية . ومهما يكن من شىء فقد عرف شعر ابن الفارض فى فرنسا وإنجلترا وألمانيا وإيطاليا ، وترجم إلى لغات هذه الأمم ، كما ترجم إلى اللاتينية أيضاً . وها نحن أولاء نبين فيما يلى أشهر ترجماته الأوربية :

فى اللاتينية ظهر بعض قصائده القصار :

١ — فترجم فابريسيوس (Fabricius) القصيدة التى مطلعها :

أنتم فروضى ونفلى أنتم حديثى وشغلى

---

(١) Revista degli Studi Orientali, vol. VIII, p. 18.

وأثبت ترجمته فى كتابه

(Specimen Arabicum, Rostock, 1638, in 4°, p. 151)

٢ — وترجم و . جونس (W. Jones) القصيدة التى مطلعها :

أبرق بدا من جانب الغور لامع أم ارتفعت عن وجه سلمى البراقع

وقد أثبت الترجمة والنص فى كتابه (Commentarii Poeseos Asiaticae, Londres, 1774 & Leipzig, 1777, in 8°, p. 69)

٣ — وترجم ج . ا . والن (G.A.Wallin) الأبيات التى مطلعها :

جلّق جنة من تاه وبا هى ورباها منيتى لـــــولا وباها

وقد نشر ترجمته ومعها شرح النابلسى فى سنة ١٨٥٠ م تحت عنوان :

(Carmen elegiacum Ibnu'l Faridi cum cummentario Abdul Ghanini (Nâbolsi)

وفى الفرنسية

١ — نقل سلفستر دى ساسى (Silvestre de Sacy) فى كتابه (Cherstomahtie Arabe) جـ ٣ ص ١٤٣ — ١٤٧ القصيدة التى مطلعها :

صد حمى ظمئ لماك لماذا وهواك قلبى صار منه جذاذا

وعلق عليها ، كما نقل تسعة من الألغاز التى أثبتت فى آخر الديوان .

٢ — ونقل جرانجيريه دى لاجرانج (Grangeret de Lagrange) بعض القصائد القصار ، كما نقل الخمرية ، وهذا كله فى كتيبه المسمى (Extraits du divan d'Omar Ibn Faredh,1823) وفى كتابه المسمى Anthologie, Arabe,1823)

٣ — ونقل بعض القصائد القصار الأخرى كل من دى مارتينو (F. de Martino) وعبد الخالق بك ثروت فى كتابهما (Anthologie de l'Amour Arabe, 1902, p. 259-264) ، وجماتى فى عدد من أعداد (Le Monde Poétique) سنة ١٨٨٦ ص ١٦٤ ، وواصف بطرس غالى باشا فى (Le Perles Eparpillées)

٤ — ونقل إميل درمنجم الخمرية ، وشرح النابلسى عليها وأضاف إليه تعليقات نافعة ، وقدم لترجمته بمقدمة فى نشأة التصوف الإسلامى وتطوره ،

ذكر فيها تاريخ بعض الصوفية وأقوالهم بصفة عامة ، وترجمة حياة ابن الفارض وابن عربى بصفة خاصة . يضاف إلى هذا ما نقله من بعض القصائد أو بعض الأبيات على نحو ما فعل بالقصيدة التى مطلعها :

ما بين معترك الأحداق والمهج أنا القتيل بلا إثم ولا حرج

وبالقصيدة التى مطلعها :

قلبى يحدثنى بأنك متلفى روحى فداك عرفت أم لم تعرف

وبالقصيدة التى مطلعها :

ته دلالا فأنت أهل لذاكا وتحكم فالحسن قد أعطاكا

وضمّن هذا كله كتابه : (L'Eloge du Vin, Paris, 1931) .

ونحن إذا استثنينا من هؤلاء المترجمين سلفستر دى ساسى وإميل درمنجم ، رأينا أن سوادهم الأعظم قد نقل ما نقل من شعر ابن الفارض على أنه شعر غزلى إنسانى أو خمرى مادى . مثلهم فى ذلك كمثل هيوار إذ يصور ابن الفارض فى صورة الشاعر الخمرى الذى يحب عصير الكرم حبًّا عنيفاً . ولا كذلك سلفستر دى ساسى وإميل درمنجم : فأولهما كان على ما يبدو أول من تناول فى فرنسا التصوف الإسلامى بنقل آثاره إلى الفرنسية تارة ، وبإنشاء بحوث حولها أو وضع تعليقات عليها تارة أخرى . كما نتبين ذلك من دراسته لكتاب عبد الرحمن الجامى وهو الكتاب المسمى « نفحات الأنس »[1] ؛ وثانيهما يظهرنا فى كتابه عن « الخمرية » على أنه لم يأخذ هذه القصيدة بظاهر ألفاظها . بل نظر إليها بعين الصوفية التى تجعل منها طائفة من الرموز والإشارات . ومجموعة من التلويحات والكنايات . التى قصد بها الشاعر إلى ما هو أبعد مما يدل عليه ظاهرها . ولو لم يكن ذلك كذلك لما عنى درمنجم بنقل شرح النابلسى وهو ما هو من صوفية . ولا بشىء من تاريخ التصوف الإسلامى الذى قدمه بين يدى ترجمته .

---

(١) L'Eloge du Vin, p. 100.

وفى الإنجليزية ترجم نيكلسون فى كتابه (Litterary History of the Arabs) بعضاً من التائية الصغرى التى مطلعها :

نعم بالصبا قلبى صبا لأحبتى فيا حبذا ذاك الشذا حين هبت

وترجم فى كتابه (Studies in Islamic Mysticism) ثلاثة أرباع التائية الكبرى ، والخمرية كلها . والقصيدة التى مطلعها :

ما بين ضال المنحنى وظلاله ضل المتيم واهتدى بضلاله

والقصيدة التى مطلعها :

ته دلالا فأنت أهل لذاكا وتحكم فالحسن قد أعطاكا

والقصيدة التى مطلعها :

ما بين معترك الأحداق والمهج أنا القتيل بلا إثم ولا حرج

وقدم المستشرق الإنجليزى بين يدى هذا كله بحثاً فى حياة ابن الفارض وشعره والخصائص الأدبية والصوفية لهذا الشعر ؛ وعلق على التائية الكبرى تعليقات يرجع أكثرها إلى شرحى القاشانى والنابلسى ، وعلى الخمرية بتعليقات مستمدة من شرح النابلسى وحده .

على أن شعر ابن الفارض وإن كان قد وفق إلى من أحسنوا ترجمته إلى اللغات الأوربية الآنفة الذكر ، فهو لم يكن كذلك فيما ترجم منه إلى الألمانية فقد ترجم إلى هذه اللغة الأخيرة هامر پورجستال (Hammer Purgstall) التائية الكبرى سنة ١٨٥٤ م ، وقد لاحظ نلّينو المستشرق الإيطالى على هذه الترجمة أنها ليست من الدقة والأمانة بحيث تعطى صورة صادقة لأصل القصيدة وروحها وطبيعتها الحقيقية [١].

ولا كذلك كان حظ شاعرنا فيما ترجم منه إلى الإيطالية : فقد عنى به المترجمون من الإيطاليين فنقلوه إلى لغتهم أولا ، ثم عنى به بعد ذلك بحاثتهم وعلماؤهم فتناولوه بالدرس والتحليل والتفسير والتعليل . وأولئك وهؤلاء كانوا من

(١) Revista degli Studi Orientali, vol. VIII, p. 2.

دقة الترجمة ، وعمق البحث ، والقدرة على استيعاب شعر الشاعر الصوفى ، والتوغل فيما انطوى عليه هذا الشعر من مذهب صوفى ، بحيث استطاعوا أن يقدموا لنا ثمرات ناضجة لهذا الجهد العلمى الموفق على نحو ما سنتبينه من ذكر البحث الذى قام به كل من دى ماتيو (Di Matteo) ونلينو (Nallino) بنوع خاص . وحسبنا أن ندل على ما وفق إليه ابن الفارض فى ترجمة شعره والعناية ببحثه فى الإيطالية بذكر الترجمات والبحوث التالية :

١ — ترجم پيترو ڤالرجا (Pietro Valerga) قصائد ابن الفارض القصار ، ووازن بينها وبين شعر پترارك (Pétrarque) وذلك فى كتابين هما :

أ — (Divano di Omar figlio di Al Fared 1874)

ب — (II Divano di Omar ben Al Fared, tradotto e pargonotto col Canzoniere del Petrarca, Florence, 1874)

وتعد ترجمة ڤالرجا أشمل ترجمة ظهرت للقصائد القصار فى أوربا على حد قول درمنجم [١] .

٢ — وترجم أجنازيو دى ماتيو « التائية الكبرى » ، وظهرت ترجمته فى نسخ خطية خاصة لم تخرج للجمهور ، وعنوانها : (Ibn al Farid, Il gran poema mistico noto col nomeal Tâiyyah al Kubra, Roma, 1917)

٣ — وكانت ترجمة دى ماتيو للتائية الكبرى مما دفع نلينو إلى وضع بحث عن ابن الفارض وشعره وصوفيته ، وإلى نقد ما ترجم به دى ماتيو بعض المصطلحات الواردة فى القصيدة ، الأمر الذى حمل دى ماتيو على أن يرد على نلينو ، وحمل نلينو على أن يرد أخيراً على دى ماتيو فى بحث آخر . وكانت مجلة (الدراسات الشرقية) ميداناً تساجل فيه المستشرقان الإيطاليان ، وتنازعا فيما بينهما حقيقة شعر ابن الفارض ، والمذهب الصوفى الذى انطوى عليه هذا الشعر . تنازعاً ليس من شك فى أنه أفاد العلم فائدة محققة . وها نحن أولاء نذكر هنا عناوين المقالات التى كانت ثمرة لهذه الترجمة الإيطالية للتائية الكبرى :

---

(١) L'Eloge du Vin, p. 100.

ا ــ فأما مقالة نلّينو الأولى فعنوانها : (Il poema mistico d'Ibn al Farid in una recente traduziona italiana)[١]

ب ــ وأما مقالة دى ماتيو التى رد بها على نلّينو فعنوانها :
(Sulla mia interpretazione del poema Mistico d'Ibn al Farid)[٢]

حـ ــ وأمامقالة نلّينو الثانية التى رد بها على رد دى ماتيو فعنوانها :
(Ancora su Ibn al Farid e sulla mistica musulmana)[٣]

ومهما يكن من أمر الخطأ الذى وقع فيه دى ماتيو ، والنقائص التى كشفها نلّينو فى ترجمته للتائية الكبرى : فإن هذه الترجمة قد ظفرت مع ذلك بإعجاب العلماء الأوربيين ، فقال نيكلسون عن دى ماتيو إنه أعطانا لأول مرة صورة دقيقة لأصل التائية ، وليس هذا بالعمل الهيّن[٤]. وكذلك كانت بحوث نلّينو التى أثارتها هذه الترجمة محل الإكبار والتقدير ، فقال عنها نيكلسون أيضاً إنها تشتمل على دراسة نقدية لأجزاء عدة من القصيدة ، هى أهم عمل قام به مستشرق أوربى درس ابن الفارض[٥] .

هذه الترجمات والبحوث ، مضافة إلى ما تقدم ذكره من تعليقات وشروح . تظهرنا من غير شك على أن شعر ابن الفارض كان من جلال الشأن وعظم الخطر بحيث عنى به وأقبل عليه أرباب الذوق من الصوفية ، وأصحاب الفكر من الباحثين : أولئك يستوعبون معانيه بأرواحهم ، ويتذوقونها بقلوبهم ، ويتعرفون أسرار هذه المعانى بما أوتوا من صفاء القلب وجلاء الذوق ؛ وهؤلاء يفهمونه بعقولهم ويستشفون خوافيه بنور أفكارهم ، فينقلونه من لغته الأصلية إلى لغاتهم . وينشئون حوله الدراسات الخصبة والبحوث العميقة ؛ ومن أولئك وهؤلاء من كان موفقاً ، ومن أخطأه التوفيق . ومهما يكن من شىء فإن هذا كله يبين الحركة الصوفية التى أثارها ديوان ابن الفارض ، وغذاها ونماها شعره بما وضع عليه من شروح ، كما يظهرنا على النشاط العلمى والبحث النقدى اللذين ولدهما هذا

---

(١) Revista digli Studi Orientali, v. VIII, p. 1-106.

(٢) المرجع نفسه ص ٤٧٩ – ٥٠٠ . (٣) المرجع نفسه ص٥٠١ – ٥٦٢ .

(٤) Studies in Islamic Mysticism, Preface p. VII.

(٥) المرجع نفسه .

الشعر وهذه الشروح [illegible] أن هذه الجهود ، ما وفق منها وما لم يوفق . هى محاولات الشعور والعقل الإنسانيين فى استكناه أسرار الآثار الصوفية لابن الفارض . وإدراك ما تنطوى عليه من المعانى الخفية . واستخلاص ما تدعو إليه من المثل العليا . وتذوق ما تفيض به من الروحانية .

على أن كارا دى ڤو (Cara de Vaux) قد ذهب فى تقويم ديوان ابن الفارض مذهباً لا نقره عليه . وهو أن ليس لهذا الديوان أهمية كبرى فى التاريخ الفلسفى . وأن ما هو خليق بالعناية من غير شك هو شروحه . واستدل على ذلك بشرح القيصرى للخمرية وهو الشرح الذى حلل صاحبه فى مقدمته المحبة وبين أقسامها المختلفة ومزجه ببعض الآراء الفلسفية . وانتهى فيه إلى آراء مشائية تؤلف فى النهاية نظرية مسيحية[1] . ويخطئ كارا دى ڤو فى إنكاره على ديوان ابن الفارض أهميته الفلسفية وقيمته الروحية . كما يسرف فى إكباره من شأن شرح القيصرى للخمرية : فإن أقسام المحبة التى ذكرها القيصرى فى شرحه ، والتى أكبرت هذا الشرح فى عين دى ڤو . ليست فى الحقيقة من اختراع القيصرى نفسه . ولا هى من الأشياء التى لم يذكرها ابن الفارض فى شعره . ولو قد أنعم دى ڤو النظر فيما تصوره « التائية الكبرى » من أطوار المحبة . وفيما يقابل كل طور من مراتب المعرفة ، لتبين له أن ديوان ابن الفارض يمكن أن يشرح نفسه بنفسه ، وأن له من القيمة الصوفية والفلسفية ما لا يقاس إليه بعض شروحه . وليس معنى هذا أننا ننكر على الشراح جهودهم المضنية الموفقة فى أكثر الأحيان ؛ بل الذى ننكره هنا هو ما يذهب إليه دى ڤو من إنكار قيمة الديوان من الناحية الفلسفية ، وإثبات هذه القيمة لشروحه : فما لا شك فيه أن ابن الفارض قد انتهى فى تائيته الكبرى إلى مذهب صوفى فى الوحدة انطوى على كثير من المنازع الفلسفية ، كما أنه قد أعطانا فى خمريته نظرية فى المحبة من حيث هى أصل الخلق والمنبع الذى فاض منه كل شىء . وهذا ما سنحاول الإبانة عنه فى الكتابين الثانى والثالث من هذا البحث .

---

(١) Gazali, p. 254 - 256.

الفصل الرابع ١

ابن الفارض بين خصومه وأنصاره

الخلاف بين الفقهاء والصوفية – التوفيق بين الشريعة والحقيقة – ابن الفارض بين الإكبار له والإنكار عليه – الطعن عليه فى حياته وبعد مماته – خصومه وتعليقهم على حاله ومذهبه : ابن بنت الأعز – ابن تيمية – ابن خلدون – ابن حجر العسقلانى – البقاعى المقتول – السيد محمد أمين أفندى – موقفنا من هؤلاء الخصوم ومن ابن الفارض وأذواقه ومذهبه – أنصار ابن الفارض ودفاعهم عنه : السلطان قايتباى ، السلطان العثمانى ، زكريا الأنصارى ، ابن حجر الهيثمى – ابن خلدون – السيوطى – الشعرانى – خاتمة .

١ – يحدثنا التاريخ بأن ثمة خلافاً قوياً قد نشأ بين الفقهاء والصوفية . وبأن هذا الخلاف كان يقوى أمره ويشتد فى بعض الأحيان حتى يأخذ صورة الخصومة العنيفة التى لم تكن بين أهل الظاهر وبين أهل الباطن فحسب . بل كانت بين أهل الظاهر أنفسهم إذ يتناولون حياة صوفى من الصوفية . ويحاولون أن يتعرفوا حقيقة مذهبه وعقيدته . ومبلغ ملاءمة هذا كله أو منافاته لأحكام الكتاب والسنة . فكان بعضهم يتعصب لهذا الصوفى أو ذاك . ويرى أن ما فاضت به نفسه من أذواق وأحوال وما نطق به لسانه من عبارات وأقوال . ليس فيه ما يتنافى وأحكام الشريعة . فى حين أن بعضهم الآخر كان يتعصب على هذا الصوفى أو ذاك . فينظر إلى أحواله وأقواله وسلوكه فى حياته العامة والخاصة . على أن كل أولئك ضروب من الأباطيل . وألوان من الجهالات والأضاليل . وكل فريق من أولئك وهؤلاء يحاول أن يدلل على صدق رأيه بما ورد فى القرآن الكريم . وما أثر عن النبى من حديث شريف . وعن الصحابة والتابعين وغيرهم من السلف الصالح . والحق أن من الصوفية فريقاً متطرفاً عبر عن حاله ومذهبه بعبارات هى غاية فى الجرأة . وأبعد ما تكون عن حدود القصد والاعتدال . كذلك كان من الفقهاء فريق لم يلتزم فى حكمه حدود الإنصاف . وإنما أطلق لأهوائه العنان . فلم يأت حكمه منزهاً عن الغرض . ولا مبرأً من التعصب

المذموم الذى لا يستند إلى أساس قوى من أسس الشريعة ، ولا يقوم عليه دليل قاطع من أدلتها . وليس من شك فى أن أولئك وهؤلاء كانوا مسرفين على أنفسهم وعلى الحق . على أن هذا إن كان صحيحاً بالقياس إلى بعض الصوفية أمثال أبى يزيد البسطامى الذى آثر السكر على الصحو ، وعبر عن فنائه فى الله واتحاده به بقوله : « سبحانى ما أعظم شانى » ، والحسين بن منصور الحلاج الذى قال فى مثل هذا المقام مقالته المشهورة « أنا الحق » ، وبعض الدراويش الذين أطلقوا أنفسهم على سجيتها ، وخلوا بينها وبين شهواتها فدخنوا الحشيش ، أو شربوا الخمر ، أو أتوا من المنكرات ما لا يقره شرع أو خلق ، وادعوا أنهم إنما يفعلون هذا كله لأنهم وصلوا إلى مقام سقطت عنهم فيه التكاليف — إذا كان هذا صحيحاً بالقياس إلى هؤلاء ، فمن الصحيح أيضاً أن كثيراً من الصوفية قد اصطنع الحزم والعزم وآثر فى سلوكه الخضوع لأحكام الشرع وقوانين الخلق ، وعمد فى مذهبه وفى أقواله التى يصور بها هذا المذهب إلى التمشى مع أحكام الكتاب والسنة ، وإذا كان صحيحاً أيضاً أن من الفقهاء من تجاوز حدود الحق والاعتدال ، وساير سوء النية أو سوء الفهم ، فحكم على بعض الصوفية بأنه كافر أو زنديق أو ملحد ، وهو لا يرمى من وراء هذا إلى إرضاء الله أو ابتغاء وجهه أو وضع الحق فى نصابه ، بل هو يقصد إلى تملق عاطفة الجمهور ، أو التقرب من أصحاب السلطان ، أو إشباع شهوة الغرور وحب الظهور ، أو النعى على صوفى بعينه لشىء منه فى نفسه ؛ إذا كان ذلك كذلك ، فما لا شك فيه أننا نلتقى فى كثير من الأحيان بطائفة صالحة من الفقهاء الذين أقل ما يوصفون به أنهم أصحاب نفوس صافية ، وعقول راقية ، وقلوب عامرة بالإيمان الصادق الذى لا شبهة فيه ولا غبار عليه ، وهذا كله من شأنه أن يجعل أحكامهم مقبولة ومعقولة إلى حد بعيد .

٢ — ومهما يكن من أمر هذا الخلاف بين الفقهاء والصوفية ، ومن أن الصوفية قد نظروا إلى الفقهاء على أنهم أهل ظواهر ورسوم ، وإلى أنفسهم على أنهم أهل الحقائق والبواطن ، ومن أنهم يضعون علمهم من حيث هو علم بالحقيقة فى مرتبة أعلى من علم الفقهاء من حيث هو علم بأحكام الشريعة

الظاهرة — مهما يكن من أمر هذا كله فإننا نلاحظ أن طائفة لا يستهان بها من الصوفية قد جعلت من الطريقة أداة لمعرفة الحقيقة دون أن تكون منافية لأحكام الشريعة . وها هو ذا القشيرى يصور لنا التوفيق بين الطريقة فيما تقصد إليه من تحقيق بالحقيقة وبين الشريعة فيقول : « إن الشريعة أمر بالتزام العبودية ، والحقيقة مشاهدة الربوبية ، وكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة غير مقبولة ، وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة غير مقبولة : فالشريعة أن تعبد الله ، والحقيقة أن تشهد الله : الشريعة قيام بما أمر ، والحقيقة شهود لما قضى وقدر ، وأخفى وأظهر : الشريعة حقيقة من حيث إنها وجبت بأمره ، والحقيقة أيضاً شريعة من حيث إن المعارف به سبحانه أيضاً وجبت بأمره »[1]. ولعل فيما قاله النبى عليه السلام من أن الإسلام هو التحقق بالإحسان ، وأن الإحسان هو « أن تعبد الله كأنك تراه ، فإن لم تكن تراه فإنه يراك » ؛ لعل فى هذا القول ما يدل دلالة واضحة على إمكان التوفيق بين الشريعة من حيث هى تحقق بالعبودية ، وبين الحقيقة من حيث هى شهود للربوبية ، الأمر الذى يترتب عليه أن تسقط حجة القائلين بأن المحور الذى يدور عليه التصوف وهو مشاهدة الحقيقة ، شىء لا أساس له من الشريعة .

٣ — وإذا كانت الخصومة بين الفقهاء والصوفية قد لعبت دوراً خطيراً على مسرح الحياة الدينية الإسلامية خلال العصور التاريخية المختلفة ، وكان ابن الفارض — على نحو ما صورنا حياته وشخصيته فى الفصول المتقدمة — شاعراً صوفيًّا من أصحاب الأذواق والمواجيد، وله ديوان شعر عبر فيه عن مذهبه الصوفى فى الحب ، لا سيما فى قصيدتيه « نظم السلوك » و « الخمرية » ، فلابد إذن من أن يكون لما خضعت له نفسه من حال ووجد ، وما أثر عنه من سلوك وآثر من ذوق ، وما صدر عنه من شعر يصور مذهبه الصوفى وعقيدته الدينية ، صداه فى أوساط الفقهاء، وأثره فى تاريخ الحياة الدينية والروحية فى العصر الذى عاش فيه الرجل ، وفى العصور التى تلت ذلك العصر ؛ وهذا هو ما نريد أن

(١) الرسالة القشيرية طبع مصر سنة ١٣٤٦ . ص ٤٣ .

نعرض له فى هذا الفصل ، فنتعرف رأى رجال الدين ممن نعوا عليه وأرجفوا به ، وممن ذادوا عنه ودفعوا كل شبهة من دونه .

قضى ابن الفارض حياته موضع تقدير الوزراء والكبراء والعلماء حتى إن واحداً منهم لم ينكر عليه شيئاً من حالاته ولا نظمه[١] . وظفر فى آخر حياته بإعجاب الملك الكامل به ، وإقباله عليه هذا الإقبال الذى شهدنا بعض آثاره فى الفصلين الأول والثانى . ومات فإذا هو يصيب فى مماته ما أصاب فى حياته من إجلال وإكبار . وليس أدل على ما انتهى إليه أمر الرجل فى حياته من هذا كله أنه عندما كان يمشى فى المدينة ، كان الناس يلتفون من حوله ويتهافتون عليه ، ويريد كل منهم أن يقبل يده ، فلا يمكن أحداً من ذلك ، بل كان يكتفى بمصافحتهم ووضع يده فى أيديهم[٢] . وليس أدل على ما انتهى إليه عند مماته من أن الناس كانوا يتهافتون على حمل نعشه ويتزاحمون على جنازته[٣] . وليس من شك فى أن رجلا ينتهى إلى ما انتهى إليه ابن الفارض من هذا كله ، لا بد أن يكون قد انتهى من تصفية نفسه وتنقية قلبه وتهذيب ضميره إلى حد بعيد ، أقل ما يوصف به إنه ملائم كل الملائمة لما ينبغى أن تطمح إليه الإنسانية الراقية من مثل أعلى فى حياة الفرد والجماعة .

٤ — على أننا إذا تأملنا ما أشار إليه ابن الفارض نفسه فى تائيته الكبرى ، رأينا أن حظه من الإعجاب به والإجلال له لم يكن مطلقاً ، ولا بمنجاة من طعن الطاعنين وإرجاف المرجفين : فاستمع إليه حيث يقول :

وهذى يدى لا أن نفسى تخوفت ... سواى ولا غيرى لخيرى ترجت ٢٦٥
ولا ذلّ إخمال لذكرى توقعت ... ولا عزّ إقبال لشكرى توخت
ولكن لصد الضد عن طعنه على ... علا أولياء المنجدين بنجدتى ٢٦٧

---

(١) ديباجة الديوان ص ٤ — بدائع الزهور ١ ص ٨١ .
(٢) ديباجة الديوان ص ٤ .
(٣) انظر صفحة ٥٤ من هذا البحث .

وحيث يقول :

وكيف وباسم الحق ظل تحققى تكون أراجيف الضلال مخيفتى ٢٧٩

إلى أن يقول :

ولى من أتم الرؤيتين[1] إشارة تنزه عن رأى الحلول عقيدتى ٢٨٤

وفى الذكر ذكر اللبس ليس بمنكر ولم أعد عن حكمى كتاب وسنة ٢٨٥

لتتبين أن هناك من طعن على الشاعر فى حياته ، ورماه باعتقاد الحلول الذى ينكره الإسلام ؛ ولترى أيضاً أن الرجل فيما يدفع به عن نفسه هذه الشبهة لا يعنيه من الناس ما يستطيعون من إخمال ذكره ، أو ما يقدمون من خير له ، أو ما يظهرون من إقبال عليه، وما يسدون من شكر له، وإنما الذى يعنيه هنا هو أن يصد الطاعنين عليه وعلى الأولياء الذين أخذ عنهم مذهبه ؛ ناهيك بأنه وقد تحقق باسم الحق لم يكن لتخيفه هذه الأراجيف التى يذهب فيها المثيرون لها إلى أنه كان حلولياً ، والواقع الذى يثبته هو أنه لم يكن كذلك ، بل مذهبه هنا هو مذهب اللبس الذى لم يخرج فيه عما ورد فى الكتاب والسنة .

قامت إذن فى حياة ابن الفارض ضجة حول مذهبه وعقيدته ، ومبلغ ملاءمة هذا المذهب وهذه العقيدة لما ورد فى الكتاب والسنة . أما من أثار هذه الضجة ، وأشاع هذه الأراجيف ، فذلك ما لم يذكر ابن الفارض عنه شيئاً أكثر من الإشارة التى تضمنتها أبياته الآنفة الذكر . على أن هذه الضجة التى قامت فى حياة الرجل، ولم تصل إلينا أخبارها واضحة مفصلة ، لم يكد يمضى عليها زمن بعد وفاة الشاعر ، حتى كانت قد قويت واشتدت ، ووضحت ، وامتدت ، وإذا برجال الدين يتناولون حياته الصوفية وما له فيها من أذواق ومواجيد، ويعكفون على مذهبه الصوفى وما ينطوى عليه من تعاليم ، وإذا بهم يختلفون حول هذا كله ، ففريق يرى

---

(١) يشير الشاعر هنا إلى ظهور جبريل فى صورة دحية ورؤية النبى له على أنه ملك يوحى إليه ، فى حين أن من كان بصحبة النبى وقتئذ رآه على أنه الإنسان المعروف لديه باسم دحية . ولقد فصل ابن الفارض هذا فى الأبيات ٢٨٠ — ٢٨٣ من التائية الكبرى : فأتم الرؤيتين إذن هى رؤية النبى .

فى أحواله ومواجيده ضروباً من الهذيان الحاصل من تعاطى الحشيش ، والاستعانة به على إحداث الغيبة ، ويرى فى مذهبه من سوء الاعتقاد والقول بوحدة الوجود والحلول ما ينافى تعاليم الإسلام ؛ وفريق آخر ينظر إلى أحوال الرجل ومواجيده على أنها آية من آيات ولايته ، ودلالة من دلالات صفاء نفسه ونقاء سريرته ، وجلاء عين بصيرته ، وينظر إلى مذهبه على أنه ليس حلولا أو وحدة للوجود أو غير ذلك من العقائد الضالة والمذاهب المخالفة لتعاليم الإسلام ، بل هو إشراقة من إشراقات الكشف ، ونفحة من نفحات الإلهام ، أشرقت بها جوانب نفسه وقد صفت ووصلت إلى آخر طور من أطوار الحب الذى تزول فيه التفرقة بين المحبوب والمحب أو بين الرب والعبد . وقد ظل الخلاف قائماً بين خصوم ابن الفارض الطاعنين عليه ، وبين أنصاره الذائدين عنه ، يقوى ويعنف حيناً ويلين ويضعف حيناً آخر ، حتى كان المحرم من سنة ٨٧٥ هـ وإذا بهذا الخلاف يبلغ أقصى ما يبلغ من الحدة والشدة حداً كاد يتزعزع معه النظام العام . وما فتئت الحال على ما هى عليه من قلق واضطراب ، وظل رجال الدين على ما هم عليه من تنازعهم أمر ابن الفارض وعقيدته بينهم ، حتى كانت سنة ٩٢٦ هـ وإذا بالقاضى الشافعى زكريا بن محمد الأنصارى يصدر فتواه التى يبرئ فيها ابن الفارض مما نسب إليه من مذهب ضال وعقيدة زائغة . وقد نقل ابن الألوسى البغدادى عن المناوى ما صور به هذا الأخير اختلاف الناس فى حكمهم على ابن الفارض وغيره من الصوفية وهو قوله : « والحاصل أنه اختلف فى شأن صاحب الترجمة (ابن الفارض) ، وابن عربى ، والعفيف التلمسانى ، والقونوى ، وابن هود ، وابن سبعين ، وتلميذه الششترى ، وابن مظفر ، والصفار ؛ من الكفر إلى القبطانية ، وذكر بعض التصانيف من الفريقين فى هذه القضية . ولا أقول كما قال بعض الأعلام : سلم تسلم والسلام ، بل أذهب إلى ما ذهب إليه بعضهم أنه يجب اعتقادهم وتعظيمهم ؛ ويحرم النظر فى كتبهم على من لم يتأهل لتنزيل ما فيها من الشطحات على قوانين الشريعة المطهرة . وقد وقع لجماعة من الكبار الرجوع عن الإنكار »[1] . ونقل أيضاً عن الكمال الأدفوى ما ذكره

(١) جلاء العينين فى محاكمة الأحمدين ، طبعة بولاق سنة ١٢٩٨ هـ ص ٤٩ .

من رأى أن الظاهر فى « التائية الكبرى » وهو قوله : « . . . وأما التائية فهى عند أهل العلم (يعنى الظاهر) غير مرضية ، مشعرة بأمور ردية »[١] .

٥ — ولعل أول ما وصلنا من أخبار النعى على ابن الفارض ، والإرجاف به ، والتشنيع على أحواله ومذهبه ، بعد وفاته ، يرجع عهده إلى أيام السلطان قلاوون حين كان أمر الوزارة إلى قاضى القضاة تقى الدين عبد الرحمن بن بنت الأعز المتوفى سنة ٦٩٥ هـ : فقد أوقع ابن بنت الأعز هذا بشمس الدين الأيكى ، وذمه ولامه على أنه كان يأمر الصوفية بالاشتغال « بنظم السلوك » قصيدة ابن الفارض التى يميل فيها إلى الحلول ؛ ولكنه رجع فعدل عن لومه ، وعن اتهامه ابن الفارض بأنه من القائلين بالحلول ، واستغفر الله مما فرط منه فى حق الأيكى وابن الفارض ، وذلك بعد أن سمع أبيات الشاعر التى أنكر فيها الحلول ، ونزه عنه عقيدته[٢] ، وهى هذه الأبيات التى أثبتنا بعضها ، وأشرنا إلى بعضها الأخر آنفاً .

٦ — ومن ألد خصوم ابن الفارض الذين ظهروا بعد ذلك ، وأمعنوا فى نقده وتجريحه ، تقى الدين ابن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨ هـ : فقد نظر هذا العالم الحنبلى المتطرف إلى ما روى عن ابن الفارض من أحوال ومواجيد ، وإلى ما أثر عنه من شعر ، وما يعبر عنه هذا الشعر من مذهب صوفى ، فإذا هو يرى أن الرجل لم يكن فى شىء من هذا موافقاً لتعاليم الإسلام ، ولا ما عرف عن النبى والصحابة والتابعين ومن إلى أولئك جميعاً من السلف الصالح :

فنحن نعلم مما ذكرناه فى الفصل الثانى من هذا الكتاب عن حياة ابن الفارض الصوفية ، أن الرجل كان من المعنيين بالسماع والرقص ، وأنه كان يستعين بهما على التواجد ، وأن عنايته بهما قد بلغت به حداً جعله يتخذ لنفسه بمدينة البهنسا بيتاً تقيم فيه طائفة من الجوارى والمغنيات والضاربات على الدفوف والشبابات[٣] . وابن تيمية يقرر فى هذا الصدد أن الاجتماع لسماع القصائد الربانية ، سواء

---

(١) المرجع نفسه والصفحة نفسها .

(٢) ديباجة الديوان ص ٧ — ٨ .

(٣) انظر ص ٦٧ — ٦٩ من هذا البحث .

كان بكف أو بقضيب أو بدف ، وكان مع ذلك شبابة ، لم يفعله أحد من الصحابة ، لا من أهل الصفة ، ولا من التابعين ، بحيث لم يكن فيهم من يجتمع على هذا السماع لا فى الحجاز ولا فى اليمن ولا فى مصر ولا خراسان ولا المغرب[١].

ومهما يكن من رأى ابن تيمية هنا ، فإن السماع من المسائل التى اختلف حولها الفقهاء اختلافاً طويلا متصلا ، فذهب بعضهم إلى تحريمه ، وذهب بعضهم الآخر الى إباحته . وقد أعطانا الغزالى صورة واضحة لهذا الاختلاف ، إذ عرض كثيراً من الأحاديث والأقوال المأثورة عن السلف الصالح مما حاول كل فريق أن يؤيد به مذهبه[٢]. ناهيك بما ذكره الهجويرى من أن فريقاً من العلماء قد أجمع على إباحة سماع الأدوات الموسيقية إذا لم يكن هذا السماع سبيلا إلى الارتداد ، ولا منتهياً بالعقل إلى السير فى طريق الضلال[٣] . هذا فيما يتعلق بالسماع فى ذاته ؛ أما فيما يتعلق بالرقص الذى يحصل من السماع ويلازمه ، والذى رأينا أن حياة ابن الفارض الذوقية كانت خاضعة له ، متأثرة به ، فقد حدد الهجويرى بما يفيد أنه مختلف عن السماع فى أنه لا أساس له سواء فى الشريعة أم فى طريق الصوفية ، فلم يوص به أحد من المشايخ ، أو تجاوز حدوده المقررة ، وأن كل الآثار التى يوردها أهل الحشو تبريراً لإباحة الرقص لا قيمة لها[٤] . فإن صح ما ذكره الغزالى والهجويرى من أن السماع مباح لدى فريق من العلماء ، وما ذكره الهجويرى وحده من أن الرقص لا أساس له فى الشرع أو فى طريق القوم ، انبنى على ذلك أن يكون لسماع ابن الفارض ما يؤيده من الشرع ، وأن يكون رقصه بدعة من البدع التى ليست من تعاليم الإسلام أو مقرراته فى شىء . على أننا إذا فهمنا رقص ابن الفارض على حقيقته التى كشفنا عنها فى الفصل الثانى من هذا الكتاب ، وهى أن هذا الرقص لم يكن من النوع الذى يستريح فيه العبد بالوجد لا بالموجود ، بل هو من النوع الذى يشهد فيه

---

(١) مجموعة الرسائل والمسائل ، طبعة المنار ١٣٤١ – ١٤٣٩ هـ ج ١ ص ٣٨ .

(٢) إحياء علوم الدين طبعة القاهرة سنة ١٣٤٨ هـ ج ٢ ص ٢٣٧ – ٢٣٨ .

(٣) Kashf El Mahjub (English translation, Lond. 1911), p. 401.

(٤) Kashf El Mahjub (English translation, Lond. 1911), p. 416.

الواجد الموجود ويغيب به عن وجده[١] . إذا فهمنا هذه الحقيقة الدقيقة ، تبينا فى ضوئها أن رقص شاعرنا ما لم يكن صارفاً له عن الموجود الحقيقى وهو الله ، أوسبيلا ينتهى به إلى الارتداد عن دينه ، فهو ليس مما يتنافى مع الشرع .

ولم يقف ابن تيمية عند تجريح ابن الفارض فى أذواقه ومواجيده ، بل هو قد تجاوز هذه الأذواق والمواجيد إلى ما انتهى إليه الشاعر عن طريقها من مذهب صوفى : فقد كان ابن الفارض فى رأى ابن تيمية ، كما كان ابن عربى ، والقونوى ، وابن سبعين ، وعامر البوصيرى ، ونجم الدين بن إسرائيل ، والحلاج ، وأوحد الدين الكرمانى وعفيف الدين التلمسانى ، من القائلين بوحدة الوجود التى يصدر فيها أصحابها عن أصلين باطلين يخالفان دين المسلمين واليهود والنصارى مخالفتهما للمعقول والمنقول . وأحد هذين الأصلين هو الحلول والاتحاد ، وما يقاربهما من قول بوحدة الوجود وهو مذهب القائلين بأن الوجود واحد لا فرق فى ذلك بين الوجود الواجب للخالق والوجود الممكن للمخلوق[٢] . وعند ابن تيمية أن مثل القائلين بوحدة الوجود كمثل النصارى وغالية الشيعة فى القول بالاتحاد والحلول ، إلا أن هؤلاء يقولون بالحلول المقيد الخاص الذى ينتهى بتأليه المسيح أو علىّ ، وأولئك يقولون بالحلول المطلق العام . ولا يشك ابن تيمية فى أن فى قول هذا الفريق الأخير من الكفر والضلال ما هو أعظم مما فى قول اليهود والنصارى[٣] . أما ثانى الأصلين فهو الاحتجاج بالقدر على فعل المحظور ، والقدر — فى رأى ابن تيمية — يجب الإيمان به ، ولا يجوز الاحتجاج به على مخالفة أمر الله ونهيه ، ووعده ووعيده[٤] . والذى يعنينا هنا هو أن نلاحظ أن ابن تيمية كان من الناعين على مذهب ابن الفارض وغيره من الصوفية الذين ذهبوا هذا المذهب . أما أن ابن تيمية مصيب فى فهمه مذهب ابن الفارض أو مخطىء ، وأما أن اتهامه

---

(١) انظر ص ٦٨ — ٩٦ من هذا البحث .

Kashf El Mahjub (English translation, Lond. 1911), p. 416.

(٢) مجموعة الرسائل والمسائل ج ١ ص ٦٦ — ٦٧ .

(٣) المرجع نفسه ص ٦٨ .

(٤) المرجع نفسه ص ٧٢ .

شاعرنا بالكفر والضلال أمر ملائم أو غير ملائم لطبيعة المذهب الصوفى للرجل ، ومطابق أو غير مطابق للمعقول والمنقول ، فكل أولئك مسائل نكتفى بالإشارة إليها هنا ، على أن نتناولها بالتفصيل فى الفصل الثانى من الكتاب الثالث ، وهو الفصل الذى سنحاول فيه الكشف عن علاقة حب ابن الفارض بمذهبه فى الوحدة ، وعن حقيقة هذه الوحدة ، وهل كانت وحدة وجردية بالمعنى الحقيقى الذى لا يفرق فيه بين وجود الخالق وبين وجود المخلوق ، أو أنها وحدة من نوع آخر .

٧ — ولم يكن ابن تيمية وحده هو الذى فهم مذهب ابن الفارض على أنه وحدة وجودية مبنية على الحلول والاتحاد ، بل شاركه فى ذلك طائفة من النقاد والفقهاء : فابن خلدون المتوفى سنة ٨٠٨ هـ يرى فى معرض الكلام عن متأخرى الصوفية المتكلمين فى الكشف وفيما وراء الحس ، أن الكثير من هؤلاء الصوفية قد ذهب إلى الحلول والوحدة ؛ وضرب لذلك مثلا بالهروى فى كتابه « المقامات » ، وابن عربى ، وابن سبعين ، والعفيف التلمسانى ، وابن الفارض ، وابن إسرائيل فى قصائدهم [١] . ويرى ابن خلدون أيضاً أن سلف هؤلاء كان مخالطاً للإسماعيلية المتأخرين من الرافضة ، الدائنين بالحلول وإلهية الأئمة ، فأشرب كل واحد من الفريقين مذهب الآخر ، واختلط كلامهم ، وتشابهت عقائدهم [٢] . وإذا كنا نعلم أن للإسماعيلية عقائد تخالف تعاليم الإسلام ، وفلسفة قد لا تكون مطابقة للعقيدة السليمة [٣] ، استطعنا أن نتبين فى وضوح ما يعنيه ابن خلدون من تأثر الصوفية بالإسماعيلية ، لا سيما فيما يتعلق بالحلول وهو من العقائد الرئيسية عند الإسماعيلية ، ومن الأمور التى شاعت فى كتب الصوفية وقصائدهم .

ولابن خلدون رأى فى كتب الصوفية نتبين من خلاله إلى أى حد ينظم ابن الفارض فى سلك متأخرى الصوفية الذين هم عنده كافرون ، بخلاف متقدميهم

---

(١) مقدمة ابن خلدون ، طبعة القاهرة ، ص ٣٣١ .

(٢) المرجع ص نفسه ٣٣٢ .

(٣) مقالة (إسماعيلية) فى دائرة المعارف الإسلامية .

فإنهم فى رأيه مؤمنون . وقد نقل عن ابن خلدون هذا الرأى ، أو إن شئت فقل بعبارة أصح ، هذه الفتوى ، مؤلف يمنى عاش فى القرن الحادى عشر الهجرى . هو صالح بن مهدى المقبلى . وإليك ما نقله عن ابن خلدون فى حكم هذا الأخير على كتب الصوفية :

« . . . وأما حكم هذه الكتب المتضمنة لتلك العقائد المضلة ، وما يوجد من تسنمها بأيدى الناس ، مثل " الفصوص " و " الفتوحات " لابن عربى و" اليد " لابن سبعين و " خلع النعلين " لابن قسى ، و "عين اليقين" لابن برجان ، وما أجدر الكثير من شعر ابن الفارض والعفيف التلمسانى وأمثالهما أن يلحق بهذه الكتب ، وكذا شرح ابن الفرغانى للقصيدة التائية من نظم ابن الفارض : فالحكم فى هذه الكتب وأمثالها إذهاب أعيانها متى وجدت ، بالتحريق بالنار ، والغسل بالماء ، حتى ينمحى أثر الكتابة ، لما فى ذلك من المصلحة العامة فى الدين . ويتعين على من كانت عنده التمكين منها للإحراق ، وإلا فينتزعها منه ولى الأمر ، ويؤدبه على معارضته فى منعها ، لأن ولى الأمر لا يعارض فى المصالح العامة »(١) .

٨ – وثمة خصم آخر من خصوم ابن الفارض ، وأشدهم حطًّا عليه ، واتهاماً لمذهبه بالكفر والضلال وهو شهاب الدين أحمد بن على بن محمد بن حجر الكنانى العسقلانى المتوفى سنة ٨٥٢ هـ : فقد عبر عن رأيه فى شاعرنا بقوله :

« ينعق بالاتحاد الصريح فى شعره ، وهذه بلية عظيمة ، فتدبر نظمه ولا تستعجل ، ولكنك حسن الظن بالصوفية ، وما ثم إلا زى الصوفية وإشارات مجملة ، وتحت الزى والعباءة فلسفة وأفاعى ، فقد نصحتك والله الموعد »(٢) . ولم يكتف ابن حجر بهذا ، بل هو يؤيد رأيه برأى الذهبى الذى قال فيه عن ابن الفارض مانصه : « إنه شابه بالاتحاد فى ألذ عبارة ، وأرق استعارة ،

---

(١) العلم الشامخ فى إيثار الحق على الآباء والمشايخ . القاهرة سنة ١٣٢٨ هـ ص ٤٧٨ .
(٢) لسان الميزان ، طبعة الهند سنة ١٣٣٠ هـ ، ج ٤ ص ٣١٧ .

كفالوذج مسموم »[١] . ورأى البلقينى وقد قرأ عليه ابن حجر أبياتاً من تائية ابن الفارض الكبرى ، فقال عند سماعها : « هذا كفر . هذا كفر »[٢] .

على أننا نظن أن ما ينعى به ابن حجر هنا على ابن الفارض ، إنما كان فى الوقت الذى كان ينظر فيه إلى الصوفية نظرة عداء واستهزاء ، ويقوّم فيه أقوال القوم تقويماً يستند إلى مقياس مخالف لمقياس الذوق الذى هو أساس بناء كل تصوف . ويغلّب هذا الظن لدينا ما ذكرناه فى الفصل السابق عند الكلام على شروح (التائية الكبرى) من أن ابن حجر قد شرح بعض أبيات منها ، وقدم شرحه إلى الشيخ مدين ليكتب له عليه إجازة ، فكتب له هذا الأخير ما جعله يدرك أنه لم يتذوق ما يشرح ، ولم يفهمه على طريقة القوم وأسلوبهم فى الذوق والفهم ، الأمر الذى دعا ابن حجر إلى أن يغير رأيه ، وأن يعدل عن فهمه ، وسوء ظنه فى الصوفية[٣] . فإن صح هذا ، نبنى عليه أن يسقط اتهام ابن حجر لابن الفارض من حساب الأراجيف . وإذا سلمنا جدلا بأن ما ينسبه كل من ابن حجر والذهبى إلى ابن الفارض من قوله بالاتحاد ، وما يصوران به رأيهما فى مذهب الرجل . يعبر تعبيراً صادقاً عما يقرران من ضلال هذا المذهب وفساده ، وكفر صاحبه ، فإنه يبقى بعد هذا أن نناقش هذين الرأيين لنتبين هل كان ابن حجر والذهبى يفهمان مذهب ابن الفارض فهماً سليما مستقيماً ملائماً لطبيعة أذواقه ومواجيده ، أو أنهما كانا يتجنيان على الرجل ، ويرميان مذهبه بما ليس منه فى شىء .

ولما كنا سنتناول مسألة الوحدة التى انتهى ابن الفارض إلى تقريرها والشعور بها فى كل من الكتابين الثانى والثالث ، فقد آثرنا ألا نعرض هنا لرأى ابن حجر أو الذهبى أو غيرهما ممن ينسبون ابن الفارض إلى الاتحاد من العقائد الضالة ، إلا بعد أن نتبين حقيقة هذه الوحدة فى مواضعها من الكتابين التاليين .

---

(١) المرجع نفسه والصفحة نفسها .
(٢) المرجع نفسه ص ٣١٨ .
(٣) انظر صفحة ٩٧ من هذا البحث .

٩ — ولعل من ذكرنا من الناعين على ابن القارض ، المتهمين له فى مذهبه وعقيدته ، لم يكونوا شيئاً بالقياس إلى برهان الدين إبراهيم البقاعى المتوفى سنة ٨٥٨ هـ : فقد أفرد كتابين تناول فيهما ابن عربى وابن الفارض ، وأبان عن ضلال مذهبهما ، وفساد عقيدتهما وانحلال خلقهما ، واصطنع فيهما من الإسراف فى التعبير ، والمبالغة فى التشنيع ، ما يعطى عن الرجلين صورة منفّرة من شأنها أن تصرف عن صاحبيها القلوب المؤمنة ، وتبغّضها فيهما . هذان الكتابان هما : « تنبيه الغبى على تكفير ابن عربى » و « تحذير العباد ، من أهل العناد ، ببدعة الاتحاد » . وليس من شك فى أن هذين الكتابين كان لهما أثر قوى فى تشويه الصورة الجميلة الجذابة التى عرضناها لحياة ابن الفارض الخلقية فى الفصل الثانى من هذا الكتاب : فقد جمع البقاعى أسماء طائفة كبيرة من علماء الدين ، وذكر كثيراً من الكتب واستند إلى كل أولئك فى إثبات ما يرمى به كلاً من ابن عربى وابن الفارض من المطاعن التى تنال من خلقهما وعقيدتهما الدينية ومذهبهما الصوفى ، وتضعهما فى زمرة الكفرة أو الزنادقة أو الملحدين فهو ينقل مثلا عن عضد الدين الإيجى صاحب « المواقف » قوله عن ابن عربى وهو : « أنه كان كذاباً حشاشاً كأوغاد الأوباش »[1] ؛ وقوله عن ابن الفارض الذى يبين فيه أن الشاعر كان متابعاً لابن عربى فى ذلك وهو : « . . . وقد تبعه فى ذلك ابن الفارض حيث يقول : أمرنى النبى صلى الله عليه وسلم بتسمية التائية "نظم السلوك" ، إذ لا يخفى على العاقل أن ذلك من الخيالات المتناقضة الحاصلة من الحشيش ، إذ عندهم أن وجود الكائنات هو الله تعالى ، فإذن الكل هو الله ، فلا نبى ولا رسول ، ولا مرسل ولا مرسل إليه . . .»[1] . ويحاول البقاعى فى كتابيه المشار إليهما أن يوازن بين « فصوص الحكم » لابن عربى وبين تائية ابن الفارض الكبرى ، وتنتهى به الموازنة إلى أن المذهب الذى يقرره الرجلان فى هذين الأثرين هو مذهب وحدة الوجود ، وأنه لا فرق بين « الفصوص » و « التائية » إلا فى أن هذه شعر ، فى حين أن تلك نثر : فابن الفارض من

(١ ، ١) تنبيه الغبى على تكفير ابن عربى ص ٥٣ .

هذه الناحية كابن عربى من القائلين بوحدة الوجود التى هى فى نظر البقاعى ما هى إلا من فساد العقيدة وضلال المذهب . ومن هنا نرى البقاعى يذكر أسماء العلماء الذين كفّروا ابن الفارض وابن عربى بسبب ما نقل من حالهما ، وما صدق ذلك من كلامهما . وهو بهذا إنما يحاول أن يثبت ما ذهب إليه من أن المتكلمين فى ابن عربى كثيرون ، وأنه كان له علم كثير فى فنون كثيرة ، وله خداع كثير ، غرّ به خلْقاً ، فأثنى عليه لذلك قوم من المؤرخين خفى عليهم أمره ، وأن العلماء اتفقوا على تكفيره بحيث أصبح ذلك أمراً إجماعياً[١] ؛ وما ذهب إليه أيضاً من أن ابن الفارض لم يوجد لأحد من أهل عصره ، الخبيرين بحاله ، ثناء عليه بعدالة أو ولاية ، ولا ظهر عنه علم من العلوم الدينية ، ولا مدح النبى صلى الله عليه وسلم بقصيدة واحدة على كثرة شعره ، فدل ذلك على سوء طويته ، وأن القدْح قد نقل فيه نقلا قطعياً عن محبيه ومبغضيه : فقد قال شراح تائيته ، التابعون لطريقته ، والمنتقدون عليه من أهل السنة ، إن أهل زمانه ، وكلهم من أهل الشريعة ، رموه بالفسق والإباحة[٢]. وقد أيد البقاعى مذهبه فى ابن الفارض ، فعدد نحواً من أربعين عالماً ، هم دعائم الدين من عصر ابن الفارض إلى عصر البقاعى ، وكلهم يرمى الرجل بما ينظمه فى سلك الكفرة أو الزنادقة أو الملحدين أو الإباحيين ، ويجرّح مذهبه فيجعله فى عداد المذاهب الضالة ، والعقائد الفاسدة[٣] . ومن هؤلاء العلماء عز الدين بن عبد السلام ، وابن دقيق العيد ، وتقى الدين السبكى ، وبدر الدين ابن جماعة وزين الدين الحنفى ، وشرف الدين الزواوى المالكى ، وسعد الدين الحنبلى[٤] .

ولم يقف البقاعى عند هذا الحد من ذكر أسماء العلماء ، بل تجاوزه إلى ذكر أسماء الكتب التى لأصحابها رأى فى كل من ابن عربى وابن الفارض ومذهبيهما : فهو يذكر من هذه الكتب « الميزان » و « لسان الميزان » وكلاهما لابن حجر

---

(١) تحذير العباد . نسخة فوتوغرافية . بالخزانة الزكية ص ٦٤ .
(٢) المرجع نفسه والصفحة .
(٣) المرجع نفسه والصفحة .
(٤) تنبيه الغبى ص ٤٨ .

العسقلانى ، و « تاريخ ابن كثير » و « ناصحة الموحدين وفاضحة الملحدين » للعلاء البخارى ، و « الفتاوى المكية » للعراقى ، و « تاريخ العينى » ، و « شرح التائية » للبساطى ، و « كشف الغطاء » لابن الأهدل .

وهكذا يتهم البقاعى ابن الفارض وابن عربى فى خلقهما . ويؤيد اتهامه بما زعمه صاحب « المواقف » من أنهما كانا يصطنعان الحشيش ، ومن أن ما انتهيا إليه من تقرير الوحدة ونفى الاثنية والكثرة إنما هو ضرب من الوهم والخيال الذى يحصل فى العقل من فعل الحشيش . على أنه إن كان صحيحاً أن بعض الصوفية أقرب إلى غلاة الشيعة ، وإلى الإسماعيلية الباطنية بنوع خاص فيما يبيحون من ضلالات ، وما يأتون من منكرات منها تعاطى الحشيش ، وأن مذهب هذا البعض قد انتشر فى العامة فأدى بهم إلى فنون من الإباحة ، وألوان من الحماقة ومخالفة الدين إذ يصطنعون أشكالا من العبادة يزعمون أنها سبيلهم إلى الله ، وإن كان صحيحاً أيضاً أن فريقاً من الصوفية قد أتى فى سلوكه بكثير من الأباطيل ، وفى مذهبه بطائفة من الأضاليل إن كان هذا كله صحيحاً ، فصحيح أيضاً أن من الصوفية طائفة صالحة امتازت بالخلق القويم واعتناق المذهب المستقيم مع قواعد الشرع وأحكام الدين ، وأغلب الظن عندى أن ابن الفارض كان واحداً من هذا الفريق الأخير ، وأن ما اتهمه به صاحب « المواقف » ، ونقله عنه البقاعى ، ليس صحيحاً : إذ لو كان صحيحاً ، لما تهيأ لابن الفارض ما تهيأ له من إجلال الملك الكامل وهو هذا الملك الأيوبى السنى بكل ما فى الكلمة من معنى . ومعنى هذا بعبارة أخرى أنه لو انتهى إلى الملك الكامل من حال ابن الفارض وسلوكه وطريقته فى العبادة ما يشعر من قريب أو من بعيد بأنه كان متأثراً بتعاليم غلاة الشيعة أو متأثراً طريقتهم فى العبادة ، لما تردد الملك فى محاربته والقضاء على تعاليمه ، ولما وصلنا شىء مما يحدثنا به المؤرخون من إقباله عليه وإكباره له. ولعل فيما ذكره ابن خلكان عن سيرة ابن الفارض فى حياته الخلقية [1] ما يكفى لدحض مزاعم البقاعى

(١) انظر صفحة ٥٩ من هذا البحث .

وعضد الدين ومن إليهما ، لا سيما أن ابن خلكان — بحكم معاصرته لابن الفارض واتصاله به ومشاهدة كثير من حاله — يعد أصدق المصادر فى هذا الصدد .

ومهما يكن للمعلومات التى أوردها البقاعى من قيمة تاريخية ومذهبية ، فإننا لا نستطيع مع ذلك أن نبرئه من سوء الفهم فى بعض الأحيان ، وسوء النية فى بعضها الآخر : فهو حين يقرر أن مذهب ابن الفارض هو عين مذهب ابن عربى فى وحدة الوجود ، إنما يدل على أنه لم يفهم الفرق بين اتحاد ابن الفارض من حيث هو حال ، وبين وحدة الوجود عند ابن عربى من حيث هى حقيقة واقعة ؛ وهو حين يزعم أن شراح تائيته ، التابعين لطريقته ، والمنتقدين له من أهل السنة ، قالوا إن أهل زمانه ، وكلهم من أهل الشريعة ، وأرباب الطريقة ، رموه بالفسق والإباحة ، إنما يتجنى على الرجل ، وعلى معاصريه ، وعلى الحقيقة معاً : فلو قد حقق البقاعى هذا كله ، وتحرّى وجه الحق فيه ، وخلّص نفسه من شوائب الهوى والحسد وسوء النية ، فدرس حياة ابن الفارض وعصره ومذهبه ، دراسة منزهة عن الغرض لانتهى إلى ما كان ينبغى أن ينتهى إليه ، وهو أن ابن الفارض كان فى حياته الخاصة والعامة مثلا أعلى ، وأن ما عرف من حاله ، وما ذاع من شعره ، كان موضع إعجاب الملك ، وإكبار العظماء والعلماء من أهل زمانه .

١٠ — وثمة مؤلف متأخر عاش فى القرن الحادى عشر الهجرى ، هو صالح ابن مهدى المقبلى اليمنى صاحب كتاب « العلم الشامخ ، فى إيثار الحق على الآباء والمشايخ » ، الذى تناول فيه ابن عربى وابن الفارض وغيرهما من الصوفيه ، فأوسع أخلاقهم تجريحاً ، ومذاهبهم نقداً وتشنيعاً ؛ وهو إنما يستند فى أكثر ما يورده إلى ابن تيمية ، وقد سبق أن عرفنا رأيه فى ابن الفارض وابن عربى . وحسبنا أن نذكر هنا ما يراه المقبلى فى ابن الفارض ومذهبه ، فاسمع إليه حيث يقول : « . . . ويكفيك كلام ابن الفارض الذى أذعنوا له طراً ما ظاهره الاتحاد ، والتزام الكفر ، والترفع على الأنبياء ، وعلى الجملة فلم يبق ما يمكن

دعواه من المقامات الرفيعة ، ولا ما تأتى به الخلاعة من البذاءة الشنيعة ، إلا ادعاه »[١] ، لترى أنه إنما يرمى شاعرنا بما يرميه به هنا لما فهمه من تائيته الكبرى حيث يعلن خلع العذار فى هذه الأبيات :

خلعت عذارى واعتذارى لابس الـ ... خلاعة مسروراً بخلعى وخلعتى ٧٧
وخلع عذارى فيك فرضى وإن أبى الـ ... ـتراببى قومى والخلاعة سنتى
وليسوا بقومى مااستعابوا تهتكى ... فأبدوا قلى واستحسنوا فيك جفوتى
وأهلى فى دين الهوى أهله وقد ... رضوا لى عارى واستطابوا فضيحتى ٨٠

فابن الفارض هنا يعلن أنه خلع العذار ، وأن هذا الخلع أو هذه الخلاعة وما يستتبعان من فضيحة ، كل أولئك أحب إلى نفسه وآثر عنده إلى الحد الذى جعله يتخذ منه مذهباً . والمقبلى لا يفهم هذا الكلام إلا على ظاهره ، ولا يلتفت إلى أن الشاعر إنما يتكلم رمزاً أو تلويحاً ، ويعبر عما يعنيه فى لغة الوجد والشطح ، وهى أكثر ما تكون مخالفة للغة الأحوال العادية ؛ ولهذا نراه يحط على الرجل ، ويشنع به ، ويرميه بما يدل عليه ظاهر لفظه من خلاعة وتهتك وفضيحة : ولو قد فكر المقبلى فى أن ابن الفارض من أصحاب الأحوال ، وقد ر ما يكون عليه صاحب الحال من غيبة ، وما يقع تحت سلطانه من وجد وشطح ، وما يعمد إليه من رمز وألغاز بحكم حاله ، لو فكر المقبلى فى هذا كله وقدره حق قدره ، لكان أصح فهماً ، وأقوم رأياً ، وأقرب إلى روح الصوفية ، وما تنطوى عليه ألفاظهم من المعانى البعيدة عن ظاهر هذه الألفاظ . وها هو ذا ابن الفارض يبين لنا فى غير تائيته الكبرى ما يعنيه بخلع العذار ، وما ينفى عنه أنه كان متهتكا أو إباحيًّا ، بل هو يتخذ من خلع العذار حجاباً يستر به محبوبه عن أعين الناظرين ، صيانة له ، وغيرة عليه ، كما يدل على ذلك قوله :

فجعلت خلعى للعـــذار لثامه ... إذ كان من لثم العذار معاذا

وبقوله :

ممنعةٌ خلع العـــذارى نقابها ... مسربلة بردين قلبى ومهجتى

---

(١) العلم الشامخ ص ٣٧٨ .

وهذا وأشباهه من قبيل الشطحات ، وهى ألفاظ موهمة وعبارات مبهمة تصدر عن الصوفية فى أحوالهم ، ويأخذهم بها أهل الشرع فينسبون بعضهم إلى الخلاعة والإباحة على نحو ما يفعل المقبلى وأشباهه بابن الفارض ، ويضعون بعضهم الآخر فى زمرة الكفرة والملاحدة على نحو ما فعل أكثر أهل الظاهر بابن الفارض وابن عربى وغيرهما من الصوفية ومهما يكن من شىء فقد وجدت هذه الشطحات من بعض أهل الظاهر من يلتمس لأصحابها العذر على نحو ما سنذكره بعد عند الكلام على أنصار ابن الفارض إذ نعدّ ابن خلدون واحداً منهم على الرغم من أنه كان أحد الذين حطوا على الصوفية وطعنوا فى كتبهم وقصائدهم ، وكان ابن الفارض وبعض شعره موضعاً لهذا الحط والطعن كما سبق بيانه آنفاً .

ويذهب المنكرون على ابن الفارض إلى أبعد مما ذكر : فهم لا يقفون عند حد الإرجاف والتشنيع بمذهب الرجل وعقيدته ، وما شوهد من حاله إبان حياته فحسب ؛ بل هم يتجاوزون هذا كله إلى التشنيع عليه فيما يحكى عنه من تمثل الجنة له عند ما حضرته الوفاة ، وما صدر عنه من كلام بعضه نثر وبعضه شعر وهو فى تلك الحال[1] : فهؤلاء المنكرون يقولون إنه لما كشف له الغطاء وتحقق أنه غير الله ، وأنه لا حلول ولا اتحاد ، قال ما قال[2] . ونحن لا نشك فى أن الإنكار هنا راجع إلى أن أصحابه يتمسكون بحرفية ما يقرءون من كلام ابن الفارض وشعره ، ويحكمون عليه من حيث دلالته الظاهرية ، صارفين النظر عن أن من صدر عنه هذا الكلام أو هذا الشعر كان صوفياً خاضعاً لأحوال ومواجيد لها أثرها فى حياته النفسية ، ولا بد من أن يكون لها صدى فيما يقول ، فإذا قوله ينطوى على ما يظنه أهل الظاهر خلاعة ، أو تهتكاً ، أو حلولا ، أو اتحاداً ؛ والواقع أنه ليس من هذا كله أو بعضه فى شىء بل كل ما هنالك أنه قول قيل بلسان الحال ، وصاحب الحال معذور لأنه لا يملك من أمر نفسه شيئاً .

---

(١) انظر ص ٧٧ من هذا البحث .

(٢) جلاء العينين ص ٥٠ .

١١ — على أن السيد محمد أمين أفندى واعظ الحضرة القادرية فى بغداد المتوفى سنة ١٢٧٣ هـ قد كتب على عبارة الجوهر لمحمد بن عبد الرحيم الحنفى المنقولة فى تأويل بعض كلمات الصوفية ، وأنها قد صدرت منهم فى شطحاتهم وسكرتهم وغيبتهم ، ما يفيد أن من الواجب إنكار هذه الشطحات ، وأن منكرها مثاب عند الله ، لأنها عنده من الضلال والكفر ، وليست من الشطحات والسكر . وضرب لهذا مثلا بأبيات ابن الفارض التى يتحدث فيها عن اتحاده بمحبوبته الحقيقية وهى الذات العلية فيقول :

لها صلواتى فى المقـــام أقيمها ... وأشهد فيها أنها لى صلت١٥٢
كلانا مصلٍّ واحد ناظر إلى ... حقيقته بالجمع فى كل سجدة
وما كان لى صلى سواى ولم تكن ... صلاتى لغيرى فى أداكل ركعة[1] ١٥٤

١٢ — وظاهر من كل ما قدمنا من المطاعن ، أنها على كثرتها وتعدد الموجهين لها تكاد تدور حول محور واحد ، هو أن ابن الفارض من المعتنقين لوحدة الوجود ، والقائلين بالاتحاد والحلول . وهذا يكفى من غير شك لأن يجعل منه خارجاً على تعاليم الكتاب والسنة . إلا أن دراسة حياته الصوفية التى قدمناها فى الفصل الثانى من هذا الكتاب ، وتحليل شعره بصفة عامة ، وتائيته الكبرى وخمريته بصفة خاصة ، وهو هذا التحليل الذى سنقدمه فى الكتابين الثانى والثالث من هذا البحث ، قد أعاننا على فهم مذهبه فهماً إن لم يكن مستقيماً من كل الوجوه ، فهو على الأقل ملائم لطبيعة الحياة النفسية التى كان يحياها الرجل ، ومطابق لمقتضيات الأحوال الصوفية التى كانت تتعاقب على نفسه : فانتهينا إلى أن مذهب ابن الفارض ليس وحدة الوجود ، ولا ما إليها من الاتحاد والحلول ، بل الأمر عنده لا يتجاوز الوحدة اللفظية التى لم يستطع شاعرنا ، وقد وصل من حبه إلى آخر أطواره ، وهو طور الفناء عن نفسه والشعور بالبقاء فى محبوبته وهى الذات العلية ، إلا أن يصطنعها فى التعبير عن حاله . وأكبر الظن أن يكون ابن الفارض قد التمس الألفاظ والعبارات التى يترجم بها عن

(١) المرجع نفسه والصفحة .

نفسه ، وعما انتهى إليه فى حبه من وصال محبوبته ، وأنسه بها ، وإلغاء التفرقة بينه وبينها ، فلم يجد خيراً من معجم وحدة الوجود يسعفه بالألفاظ والعبارات التى صوّر فيها حاله ، وكانت سبباً فى أن أنكر عليه المنكرون ، وشنع به المشنعون ، والحق أن كل أولئك كانوا من المسرفين .

١٣ — على أن ابن الفارض ، وإن كان قد مُنِىَ بكثرة الناعين عليه ، فهو مع ذلك لم يعدم أنصاراً يذودون عنه ، ويدفعون من دونه ما حام حوله أو حول مذهبه من شبهات . ولقد كان بعض هؤلاء الأنصار من أصحاب السلطان ، وأهل العلم ، ورجال الدين ، الذين لهم من المكانة العظمى والشأن الكبير فى مسائل الدين وأحكام الشرع ، ما لا سبيل معه إلى الشك فى إيمانهم ، أو التردد فى الاطمئنان إلى حكمهم . ولا نعنى بهذا ما سبق أن بيناه فى سياق هذا الفصل ، وفيما سبق من فصول هذا الكتاب ، مما ظفر به ابن الفارض من إجلال معاصريه ، سواء فى ذلك من كان ملكاً ، ومن كان وزيراً ، أو أديباً ، أو فقيهاً ، أو محدثاً ؛ وإنما الذى نعنيه هنا هو هذا التقدير الذى كان لشاعرنا فى نفوس الأجيال التى جاءت بعد مماته : فقد أعلن السلطان قايتباى نصرته لابن الفارض وسط ما كان قائماً فى عهده من الخصومات العنيفة ، والآراء المتضاربة فى أمر شاعرنا ومذهبه . وعندما استقرت الدولة العثمانية فى مصر ، أمر السلطان فى سنة ٩٢٤هـ بتلاوة القرآن خلال شهر رمضان فى سبعة أماكن معروفة بالقاهرة ، كان من بينها مسجد ابن الفارض . وفى سنة ٩٢٦ هـ أصدر القاضى الشافعى زكريا بن محمد الأنصارى فتواه التى برأ فيها ابن الفارض مما نسبه إليه خصومه ، ونسبوه به إلى العقيدة الضالة . وقد كان الفقيه الشافعى أحمد بن حجر الهيثمى المتوفى سنة ٩٧٣ هـ ممن دافع عنه ، وردّ من دونه طعن الطاعنين [١] .

١٤ — ونحن — إن كنا قد عددنا ابن خلدون بين خصوم ابن الفارض — نستطيع هنا أن نعده بين أنصاره ، ولو أنه لم يصرح بذلك : فقد عرفنا من

(١) Brockelmann : Geschichte der arabischen Litteratur, Tom. II, p. 387-389.

حياة ابن الفارض أنه صاحب غيبة وأحوال ، وأشرنا إلى أنه كان فى مذهبه متأثراً بهذه الغيبة وهذه الأحوال ، فصدر عنه ما صدر من الشطحات . وهنا نستطيع أن نتخذ من ابن خلدون نصيراً من أنصار ابن الفارض ، وذلك فيما يراه فى هذه الشطحات حيث يقول : « إن الإنصاف فى شأن القوم أنهم أهل غيبة عن الحس ، والواردات تملكهم حتى ينطقوا عنها بما لا يقصدونه ، وصاحب الغيبة غير مخاطب والمجبور معذور . فمن علم منهم فضله واقتداؤه ، حمل على القصد الجميل من هذا . وإن العبارة عن المواجد صعبة لفقدان الوضع لها ، كما وقع لأبى يزيد وأمثاله . ومن لم يعلم فضله ، ولا اشتهر ، فمؤاخذ بما صدر عنه من ذلك إذا لم يتبين ما يحملنا على تأويل كلامه . وأما من تكلم بمثلها وهو حاضر فى حسه ولم يملكه الحال فمؤاخذ أيضاً ؛ ولهذا أفتى الفقهاء وأكابر المتصوفه بقتل الحلاج لأنه تكلم فى حضور وهو مالك لحاله والله أعلم »(١) . فإذا ذكرنا ما كان عليه ابن الفارض فى حياته من غيبة عن الحس قد يطول أمدها حيناً وقد يقصر حيناً آخر ، واستعدنا ما سبقت الإشارة إليه من أن يذهب بما يذهب إليه الشاعر فى بعض أبياته يمكن أن يعد من قبيل الشطحات . وقاربنا بين ما يقرره ابن خلدون فى النص الآنف الذكر ، وبين ما عرفناه من حياة ابن الفارض ومذهبه ، رأينا إلى أى حد يمكن أن يعد ابن خلدون مدافعاً هنا عن أهل الواردات والشطحات الذين كان ابن الفارض واحداً منهم .

١٥ — ويلوح أن أكثر المدافعين عن ابن الفارض تعصباً له ، وتحمساً لدفع الشبهة عنه ، هو جلال الدين السيوطى المتوفى سنة ٩١١ هـ : فقد أفرد كتيباً وضعه فى صورة مقامة وسماه « قمع المعارض بنصرة ابن الفارض » ، وتناول فيه المنكرين على الشاعر الصوفى بالتجريح الذى هو أدنى ما يكون إلى الهجاء المقذع منه إلى النقد العلمى البرىء . وحاول أن يدفع من دون الرجل مزاعم خصومه ومطاعنهم مستدلا بما كان له فى نفوس معاصريه من أهل الشريعة

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٣٣٣ .

والحقيقة وأصحاب الحديث ، من مكانة عظيمة وشأن جليل : فهو يقول عن خصوم ابن الفارض « إنهم لم يقفوا عند نص القرآن ، ولاهم امتثلوا ما ورد عن سيد ولد عدنان ، ولا هم علموا ما قرره أئمة الشان ، ولاهم جنحوا إلى طريقة جارية على قانون الحق والفرقان»(١) . وهو يسقط حجة هؤلاء الخصوم فيقول عن ابن الفارض نفسه : « ... ألم يجتمع به الشهاب السهروردى ، وحلاه بالطراز اللازوردى ، ومقامه فى علم الشريعة والحقيقة معروف ، ومحله فى العظمة والجلالة مرسوم وموصوف ؛ وقد كان داعياً مرشداً ، ومسلكاً به يقتدى ، فلا أنكر عليه ، أو حذر الناس مما لديه ، بل شهد له بالمحبة ، ودل عليه تلامذته وصحبه ؟ ! ألم يجتمع به حافظ عصره وزاهده الشيخ زكى الدين المنذرى وغيره من حفاظ الحديث ؟ . . وكم إمام كان فى عصره ، فى حجازه وشامه ومصره ، ما منهم أحد وجه إليه إنكاراً ، ولا حط مقداراً ، ولا هدم له مناراً ، وذلك لما شاهدوه من سنى أحواله ، وتواتر عندهم من أنه محب عاشق واله»(٢) . وقد أشار السيوطى بعد هذا إلى البلقينى المتوفى سنة ٩٣٠ هـ ، وقد سئل عن رأيه فى ابن الفارض ، فأجاب بقوله : « ما أحب أن أتكلم فيه » ، وإلى أن البلقينى حين أنكر بعض أبيات ابن الفارض ، لم ينكرها إلا خشية اعتقاد ظاهرها . وانتهى السيوطى إلى أنه لا يلزم من هذا الإنكار تنقيص من يوجه إليه أو ازدراء مقامه ، وإلى أن الأسلم هو أن يحسن الظن بالصوفية من أمثال ابن الفارض ، وأن نحمل كلامهم على محامله المقبولة وتأويلاته الحسنة : فقد تضافرت نصوص الأئمة على التحذير من الإنكار والرجوع إلى حسن التأويل(٣) .

١٦ — على أن أنصار ابن الفارض من الصوفية أكثر من أن نحصيهم ونلم بمظاهر تعصبهم له وتأثرهم به . ولعلنا حين نكتفى بذكر الذين ذكرنا من المتصرين لشاعرنا ، إنما نقصد إلى إثبات أن أهل الظاهر لم يكونوا كلهم من

---

(١) قمع المعارض بنصرة ابن الفارض ، نسخة خطية بدار الكتب والوثائق القومية رقم ٩٨ مجاميع .

(٢) قمع المعارض بنصرة ابن الفارض .

(٣) المرجع نفسه .

المنكرين على الصوفية وعلى ابن الفارض الذى كان واحداً منهم . أما أهل الباطن والكشف فهم بطبيعة الحال أحق بنصرة ابن الفارض . وذلك بحكم مشربهم وذوقهم اللذين هما عين مشربه وذوقه ، الأمر الذى ينبغى عليه أن يكون دفاعهم متأثراً بتعصبهم لمن كان من أهل طريقتهم . ومع هذا فسنذكر هنا على سبيل المثال واحداً من الصوفية هو عبد الوهاب الشعرانى المتوفى سنة ٩٧٣ هـ والذى حاول أن يؤيد طريقة الصوفية ، وأن يوفق بين الحقيقة والشريعة بصفة عامة ، وأن يبرّئ ابن الفارض وابن عربى مما نسب إليهما بصفة خاصة : فالشعرانى يذكر ابن الفارض فى مواضع متفرقة من كتبه الكثيرة . ولا يذكره إلا بقوله « سيدى عمر بن الفارض » . وهو يذكر أنصاره والمتأثرين له والآخذين عنه ، والناقدين لمزاعم خصومه ؛ وينتهى من هذا كله إلى أنه كان من أولياء الله الصالحين الذين يجب اعتقادهم والإكبار من شأنهم وعدم الإنكار عليهم . يضاف إلى هذا ما حاوله الشعرانى فى كتابه « اليواقيت والجواهر ، فى بيان عقائد الأكابر » من مطابقة بين عقائد أهل الكشف . وعقائد أهل الفكر ، وذلك ليتأيد كلام أهل كل دائرة بالأخرى[١] . ناهيك بما ينقله الشعرانى عن شيخ الإسلام زكريا الأنصارى من قوله إن كلام الأئمة لا يخلو عن ثلاثة أحوال : فإما أن يوافق صريح الكتاب والسنة ، وهذا يجب اعتقاده جزماً ؛ وإما أن يخالف صريح الكتاب والسنة ، وهذا يُحرّم اعتقاده جزماً ؛ وإما ألا يظهر لنا موافقته ولا مخالفته ؛ وهذا أحسن أحواله الوقف[٢].

١٧ — وإذا كان ابن الفارض واحداً من الصوفية الذين اختلف الناس حولهم ، وذهبوا مذاهب شتى فى أمر عقيدتهم وإيمانهم ، وكان من شعره مالا سبيل إلى أن يقطع فيه برأى ، وكان من هذا الشعر ما قيل بلسان الحال ، مما جعل المسائل التى عرض لها فى غاية الدقة والخفاء لكثرة شبهها ، واختلاف قرائنها ، وتفاوت دواعيها ، واصطباغها بهذه الصبغة النفسية التى تجعل فهمها

---

(١) اليواقيت والجواهر ج١ ، ص ٢

(٢) المرجع نفسه ص ٣ .

عسيراً على الذين لم يكابدوا أحواله ومواجيده . أو الذين يريدون أن يخضعوا هذه المسائل للعقل الذى يقول عنه ابن الفارض نفسه إنه لا يستطيع أن يدرك ما ينكشف للسالك عن طريق ذوقه ، وذلك فى هذين البيتين من تائيته الكبرى :

فثم وراء العقل علم يَدق عن ... مدارك غايات العقول السليمة ٦٧٥
تلقيتــه منى وعنى خــذته ... ونفسى إكانت من عطائى ممدتى ٦٧٦

إذا كان ذلك كذلك، فقد ترتب عليه إذن أن نقف من ابن الفارض ومذهبه موقفاً معتدلا ، فنأخذ ما يتمشى من أحواله وأقواله مع الشرع على ما هو عليه ، ونؤول ما يحتاج إلى التأويل من هذه الأقوال والأحوال ، على محامله الحسنة إن كان إلى ذلك سبيل ، وإلا فإنكاره أولى إذا كان مخالفاً للشرع مخالفة صريحة واضحة لا تقبل شكًّا ولا جدالا . لا سيما أن الحكم على أذواق الصوفية وأقوالهم التى تعبر عن مذاهبهم ، وما عسى أن يكون فيها موافقة أو مخالفة لأحكام الكتاب والسنة ، كل أولئك يستدعى — كما يقول تقى الدين السبكى — «معرفة طرق جميع أهل اللسان من سائر قبائل العرب فى حقائقها ومجازاتها واستعاراتها ، ومعرفة دقائق التوحيد وغوامضه ، إلى غير ذلك مما هو متعذر جداً على أكابر علماء عصرنا فضلا عن غيرهم »[1] . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن الخير كل الخير هو ألا نساير الهوى ، ولا نُحكّم سوء النية أو سوء الفهم ، عندما نريد أن نحكم حكماً سليماً مستقيماً إلى حد بعيد على كل من صدر عنه لفظ غامض أو عبارة مبهمة يمكن أن يُؤوّلا تأويلات مختلفة لعل فى بعضها ما يُحسن الظن بصاحبه ، وأن يكون رائدنا هو ذلك المبدأ الأسمى الذى قرره رسول الله صلى الله عليه وسلم فى قوله : « لأن يخطئ الإمام فى العفو ، أحب إلىّ من أن يخطئ فى العقوبة »

وهكذا نرى من كل ماتقدم فى فصول هذا الكتاب الأول من بحثنا ، أن حياة ابن الفارض وشخصيته وديوانه ومذهبه ، كل أولئك كان خليقاً بالدرس والتحليل والتعليل بحيث يتهيأ لنا إعطاء صورة . إن لم تكن تامة من

---

(١) الطبقات الكبرى ج ١ ص ١٢ — ١٤ .

كل الوجوه . فليس أقل من أنها مقاربة لما كان عليه الرجل فى حياته العامة والخاصة، وكافية لتكوين فكرة عن مكانته من تاريخ الحياة الروحية فى الإسلام، وأثره فى الحياة الدينية والفكرية سواء فى عصره أم فى العصور التى تعاقبت بعد ذلك . أما حبه الذى قضى حياته هائماً به ومرتلا أناشيده . وما لهذا الحب من أطوار يسمو بعضها على بعض . ويختلف بعضها عن بعض . وما ينطوى عليه هذا الحب من المعانى الصوفية . والأذواق الروحية . وتحليله من الناحية النفسية . فذلك كله ماسنحاول أن نكشف عنه فى الكتاب التالى .