

التفكير الفلسفي في شعر أبي العلاء

١

أبو العلاء من هبات الفكر العربي للحياة الإنسانية : قدّر له أن يولد وينشأ في بلدة بسوريا تسمى المعرة على بعد نحو عشرين ميلاً جنوبي حلب ، انحدر بها سنة ٤٦٣ للهجرة من أسرة متوسطة كانت تُعنى بالقضاء وما يتصل به من الدراسات الدينية ، كما كانت تعنى بالشعر ونظمه . ولم يكد يخطو في سنته الخامسة حتى اعتلّ علة الجدري وذهبت ببصره . وجعله ذلك يطالب العلم مبكراً ، وسرعان ما أكبّ على كل ما كان منه لدى أبيه وأهله وعلماء بلده ، والتهمة التهاماً . ورحل إلى طرابلس واللاذقية يحاول الاستزادة ، ولزم ما كان بهما من حلقات الدرس ومكتبات المساجد لزوماً كان يثير تساؤل كل من يراه وعجبه وإعجابه . وعاد إلى بلدته في سن العشرين ، وقد ثقف كل ما كان في عصره من ألوان المعارف سواء أكانت عربية أو إسلامية أو أجنبية . وتمثلها تمثلاً منقطع النظير : يعينه في ذلك ذكاء حاد وبصيرة نافذة وحس مرهف وحافظة لا تنسى شيئاً مما يسمعه . ويقول القدماء إنه كان يحفظ من اللغة كتباً تامة ، وإنه كان إذا سمع حديثاً بلغة أعجمية أعاده دون فهمه لها ، وإنه كان يحسن لعب الشطرنج والنرد . وأهم من ذلك أنه أتقن العربية وكل موادّها اللغوية وكل ما حملته من ضروب الثقافات اليونانية والفارسية والهندية ، وكأتما أقام سباقاً بينه وبين علماء عصره وفلاسفته ، يريد أن يقهرهم في كل علم وفي كل فكر وفي كل لون من ألوان المعرفة ، وهو سباق تعمق في تضاعيفه العلوم اللغوية والدراسات الدينية على اختلاف الديانات والعلوم الطبيعية والرياضية وخاصة ما اتصل بالفلك والتنجيم ، كما تعمق المذاهب الكلامية والفلسفية والتصوف .

ويبدو أن أبا العلاء أحسّ مبكراً بمحنة فقدته لبصره وأنه لا يحيا حياة الناس ،

فحياته تحيط بها أنقال من العجز ، وتغشاها ظلمات تحجب عنه الوجود ، فهو ككلٍّ وعبء على غيره ، لا يستطيع الحركة بدون عون ، وهو محجوب عن رؤية أشعة الشمس حين تشرق ورؤية الظلام حين يُرْخى سدوله على الكون ورؤية الأزهار على الأغصان حين يعانقها النسيم . بل هو محجوب عن رؤية كل مظاهر الجمال في الإنسان والطبيعة . وجعله ذلك يشعر بغير قليل من الأسى والحزن وأن الحياة مليئة بالشر ولا يستطيع الإنسان أن يدفعه عن نفسه إذ لا تزال سهامه تنفذ إليه ، ولا يزال فريسة لها ، فريسة منهكة . ويطول به التفكير في شرور الحياة ، ويطول به القلق واليأس ، فالحياة نصب وعذاب وآلام . وليس فيها ما يُغري بجها أو الإقبال عليها بل فيها ما يغري ببغضها والانصراف عنها . ويفكر في أبيه الذي توفى وهو لا يزال في الرابعة عشرة من عمره والذي منحه وجوده واتخذ أمه زوجاً له . ويرى أن ذلك كله إنما كان شراً هو ثمرته . ويصمم على ألا يتخذ زوجاً ولا ولداً يدفع به إلى خطوط الحياة ومآسيها الثقيل التي يتجرع غصصها محتملاً منها ما يُطاق وما لا يطاق ، وحرى به ألا يُجشَّم أحداً مشقة تلك الغصص وألا يعرض أناساً أبرياء للابتلاء بها وبآلامها ، وحسب أنه يصلي بنارها ، وألا يجنى على غيره فيقدمه وقوداً لها ، وإنه ليبراً من تلك الجناية في رأيه رافعاً صوته بقوله :

هَذَا جَنَاهُ أَبِي عَلَيَّ وَمَا جَنَيْتُ عَلَى أَحَدٍ

ولم يتجسّد الشرُّ لأبي العلاء في فقدّه بصره وآثاره في حياته فحسب ، فقد تجسّد أيضاً في الحياة العامة بوجهيها السياسي والاجتماعي ، إذ كانت الحياة السياسية قد فسدت فساداً لا حد له ، وعم الفساد كل سوريا ، لما أُرهِق به الحكام الناس من الضرائب الفادحة ، بل لكأنما عمّ الفساد كل البلاد العربية ، إذ توزّعت بين حكام مختلفين كانوا يتمتعون بسلطان مطلق . وكانت أكثر البلاد السورية تتبع الفاطميين بمصر وكانوا يحيطون حكمهم بهالة دينية ونظرية عقيدية معقدة تقوم على أن للإمام الفاطمي نسبتيْن : نسبة إلى عالم الطبيعة كبقية البشر ، ونسبة إلى عالم القدس ، وأن الأئمة يتوالون في أدوار ، كل دور يتألف من سبعة أئمة ، ولقبوا بالإمام

السابع في كل دور بلقب الناطق ، وعدّوه عقلا فعلا ، عنه تفيض النفس الكلية التي يمثلها الأئمة الستة التالون . وقد استغلوا نظرية الفيض الأفلاطوني ، إذ زعموا أن قدرة الله انتقلت إلى الإمام الناطق وعنه تصدر جميع المخاوقات . وقالوا إن الله فوق الأسماء والصفات ، أما صفاته المبتوثة في الذكر الحكيم فأسبغوها على الإمام الناطق ، وقد يسبغونها على كل إمام . ومن هنا نشأت في العقد الثاني من القرن الخامس الهجري طائفة آمنت بألوهية الحاكم الخليفة الفاطمي المعروف ، وهو إيمان مردده إلى العقيدة الفاطمية الإسماعيلية وما كانت تصوّر في الإمام من أنه نفس كلية أو عقل كلي ، يتحد فيه الله بالإنسان ، حتى ليصبح الإمام على مثاله ، وله كل ألقابه وأسمائه وصفاته ، وكأنه حلّ فيه أو قل كأن كل ما قاله المتصوفة عن الحلول استغلته العقيدة الإسماعيلية الفاطمية . وكان هذا الطوفان الفاطمي يعم بلاد الشام كلها أحيانا ، وأحيانا ينحسر عن بعض بلدانها ، ولكن سرعان ما يعود ، وحتى البلدان التي كان يكثر من الانحسار عنها مثل حلب في شمالي سوريا مُنيت بحكام ظالمين غاشمين كانوا — مثل الفاطميين — يثقلون ظهور الشعب بأعباء من الضرائب لا قبل له بأدائها ، مهملين مصالحه العامة ، حتى ليهتف أبو العلاء :

مُلُّ المَقَامِ فكم أعاشر أُمَّةً أمرتُ بغير صلاحها أُمراؤها
ظلموا الرعيّة واستجازوا كيئدها وعدّوا مصالحها وهم أجراؤها

وكانت الحياة الاجتماعية لا تقل سوءاً ولا فساداً عن الحياة السياسية ، وكأنما عبثُ السياسة ألقي ظلاله على الناس ، فأذاع بينهم البغض والطمع والحقد ، وأشاع الكيد والمكر والغدر ، وأخذت الصلوات بينهم وبين الدين تتضاءل تضاءلا شديداً في سبيل رضا صاحب السلطان أو في سبيل المنافع العاجلة ، وأصبح النفاق والكذب السلعة التي لا تبور ، وتكشفت النفوس عن ضعف مشين في الأخلاق ، حتى نفوس القضاة وعلماء الدين ، بل حتى نفوس الوعاظ والنسك والمتصوفة إذ خلت كثرتها من الطهر والنقاء ، وكأنما أصابها من التخاذل أمام محن العصر ما أصاب غيرها فإذا هي تخلو من السمو والصفاء ، وإذا هي تردّي في مآرب الحياة الدنيا

ومغرياتها المادية وما يتصل بها من الصغائر ، وضَوَّرَ ذلك أبو العلاء مراراً وتكراراً
بمثل قوله :

نادتْ على الدين في الآفاق طائفةٌ يا قومُ من يشتري ديناً بدينارٍ
وقوله :

سَبَّحْ وَصَلِّ وَطُفْ بِمَكَّةَ زائراً سبعين لا سبعاً فلستَ بناسكٍ
فالنسك ليس ما يلوكة اللسان وتؤديه أعضاء الجسم من الألفاظ والحركات
ما دامت العبارة لا تتجاوزهما ولا تتعمق في القلوب والضائير ، وما دام الناسك مثله
مثل غيره من الناس ذوى الأطماع الذين يجهلون العبادة الحقيقية وما تدفع إليه من
الترفع عن الأغراض القريبة والامتناع عن الدنايا وما تجرّ إليه من الآثام . وكانت
قد تداخلت في الحياة وجوه ضعة كثيرة لا تُردُّ فقط إلى ضعف الأخلاق ولا إلى
ما ساد فيها من نفاق حتى بين من يظهرون الورع والتقوى ، بل تُردُّ أيضاً إلى
غلو بعض الناس في المحبّون وإغراقهم في اللذات ، وقد يكون للرق وبيع الجوارى
في أسواق النخاسة وقيامهم في دور النخاسين واللهو على الشراب والغناء أثر بعيد في
شيوخ الخلاعة والمحبّون ، مما دفع إلى انحلال في الأخلاق حتى لئزى أبا العلاء يهاجم
النساء جميعاً فإذا هو يدعو دعوة شديدة إلى حجابهن ، وإذا هو ينكر عليهن
البروز إلى الشباب حتى لو كان ذلك بقصد التعلم والتثقيف ، فحسبهن أن يحسن
المغزّل والنسيج والرّدن أو الحياكة ، يقول :

علّموهن النسيج والغزّل والرّدن ونحّلوا كتابةً وقراءة
وإنما دفعه إلى ذلك رغبته في إحصائهن وألا يُمسّسنَ بسوء وألا يتعرّضن
لشيطان من شياطين الإنس الذين كثروا في عصره ، حتى ليوشك أن يظن أن كل من
حوله شياطين ، وحتى ليشترط في معلم الفتيات أن يكون شيخاً كبيراً ، وحتى لو كان
صديقاً يحفظهن آى القرآن فإنه ينبغي أن يكون قد بلغ من الكبر عتياً ، وليس
ذلك فحسب ، بل لا بد أن ترتعش يده شيخوخة وضعفاً وهناً . ولم يكن ذلك
كل ما جثم على صدر الحياة الاجتماعية من فساد ، فقد كان يجم عليها فساد المادة والمال ،
إذ كان فريق من الناس وفي مقدمتهم ظلّمة الحكام يتاح لهم من الثراء مالا يتاح

للعامة وينعمون به نعيمًا يحققون لأنفسهم فيه كل ما يمكن من أسباب الترف وملذات الحياة ، في حين يكدح الجمهور الأعظم ويشقى ؛ ويصلى ألوانًا من البؤس والحرمان ويتعمق الحزنُ عليه قلب أبي العلاء ودخائل نفسه ، فيدعو إلى المساواة والشركة في المال وأن يصبح الناس متساوين في السراء والضراء ، يقول :

كيف لا يُشرك المضيقين في النعم مة قومٌ عليهم النعماء
ويقول :

لو كان لى أو لغيرى قَدْرُ أغلّةٍ من البسيطة خلتُ الأمرُ مشتركا
وهى صيحات ذهبت هباء ، وسط الظلم المخجف الذى كان ينتشر لهبه فى الشرق العربى كله ، والذى كان يتيح للقلة الضئيلة أن تنعم حتى يُبْطِرها النعم ، على حين تشقى الكثرة حتى يستذلّها الشقاء وحتى تصبح نهبًا للبؤس والتعاسة .

وعلى هذا النحو كانت الحياة تتراعى لأبى العلاء شرًّا خالصًا ، سواء حياة المجتمع أو حياة الحكم والسياسة أو حياته الذاتية الشخصية ، وهو يضيق بكل صور الحياة وكل ما تحمل من شر ونكر يملآن نفسه حصرة وقلبه لوعة ، ولكن ماذا يصنع ؟ .

هل يظل يحيا مع الناس كما يحبون أو ينبغي أن يعتزلهم ويعتصم منهم بالوحدة فى بيته ؟ . لقد ظل نحو عشر سنوات بعد عودته من رحلاته العلمية فى المدن السورية يفكر فى أمره وفى أمر الناس من حوله ، وامتد به تفكيره فى كل ما يتصل بالحياة من شئون ، وإذا هو مُجْمَع رأيه على الانصراف عنها والزهد فيها وفى كل ما يتصل بها من متاع ، كما يجمع على الانصراف عن الناس والزهد فى مخالطتهم ، وسرعان ما فرض على نفسه العزلة عن الناس فى منزله ، وهو ينشد مثل قوله :

أرأى فى الثلاثة من سَجَوْنِي فلا تسألُ عن الخَبَرِ النَّبِيْثِ
لِفَقْدِي ناظِرِي ولزومِ بَيْتِي وَكَوْنِ النَّفْسِ فى الجِسمِ الخَبِيثِ
سجون ثلاثة أحاط بها أبو العلاء نفسه أو قل أحاطت بأبى العلاء ، فبصره فى حجاب أو فى سجن صفيق وهو فى بيته لا يريم ، ونفسه سجيئة فى جسمه . وسجن رابع لم يحدثنا عنه فى هذين البيتين وهو زهده الذى أمساك وراء قضبانه الغلاظ حياته اليومية فى مطعمه وملبسه ، فإذا هو يلبس خشن الثياب ولا يطعم سوى

العدس والتين ، ويقال إنه لم يكن يملك سوى دخل محدود من وقف هو ثلاثون ديناراً سنوياً ، وكان يتقسمها مُناصفة بينه وبين من يخدمه .

وقد أمضى في هذه السجون نحو أربع سنوات رأى بعدها أن يزور بغداد عاصمة العلم العربى والحضارة العباسية التى طالما رحل إليها العلماء والأدباء من جميع أقطار العالم الإسلامى ، وسَدَّ إليها الرحال ، وكانت شهرته قد سبقته إلى علمائها وأدبائها ، فاستقبلوه استقبالا حافلا ، وظل بها نحو عام ونصف ينهل من مكباتها . وحدث بينه وبين بعض أعلامها ما كدَّر إقامته بها ، فارتحل عائداً إلى بلده ، وفى أواخر الطريق بلغه نعى أمه ، فأتى ذلك فى نفسه تأثيراً بالغاً ، وما إن ألقى عصاه ببلده حتى دخل راضياً سجنه الأربعة ، وظل نحو خمسين عاماً لا يفارقها إلا للصلاة فى مسجده . وغدا بيته أشبه ما يكون بكلية جامعية كبرى ، فالطلاب يقصدونه من كل فجٍّ قريب وبعيد فى العالم العربى على اختلاف أقطاره وأمصاره ، وكانوا يبلغون أحياناً مائتين أو يزيدون .

٢

أخذ أبو العلاء منذ عودته من بغداد يعيش معيشة فكرية خالصة ، يفكر فى محنته ببصره ومحتته هو والناس بفساد السيادة والحكم فى عصره وفساد الأخلاق وشيوع البؤس . وعلى نحو ما يش من خلوصه من محنته فى بصره يش من خلوصه هو والناس من الشرور التى تُصَبُّ على الرعوس والتى تملأ النفوس شقاء وعناء ، وكان مرهف الحس رقيق الشعور ذكى القلب والفؤاد ، فتجسدت فى نفسه تلك الشرور تجسداً هائلا ، وأخذ يصورها كما رآها فى شخصه وفى شخوص الناس تصويراً يجعله السواد فى أكثر جوانبه . وكان قد استوى له عقل فلسفى تمثل كل ما أنتجه الفكر الإنسانى من فلسفات اليونان ومن فلسفات الشرق الهندية وغير الهندية ، وأخذ يكون له فلسفة تجمع فى أصولها بين تلك الفلسفات وفلسفة الفكر الإسلامى وخاصة عند المتكلمين . فلسفة هى مزيج من تلك المذاهب الكثيرة التى تمثلها تمثلا رائعا ، والتى التقت فى فكره ، لتتحول إلى صورة فلسفية جديدة ، أو قل إلى صورة فلسفية علائية لها أصولها ومقوماتها وطوابعها المميزة .

وأول أصل من أصول فلسفة أبي العلاء زهده حتى كان يأبى على نفسه طيب الطعام وليسن الثياب ولا يقبل إلا ما خشن منهما ، فهو الذى يجد فيه طمأنينته وراحته النفسية . وكأنه رأى أنه بمقدار ما يحرم نفسه من اللذات ومتاع الحياة يكون هدوء ضميره وأمن قلبه ورضا فؤاده . وقد أعلن فى لزومياته غير مرة هذا الزهد ، وحدثنا معاصروه أنه كان لا يأكل سوى العدس والتين ولا يلبس سوى خشن الثياب من القطن ولا يفترش فى الشتاء سوى اللباد ولا فى الصيف سوى حصير البردى ، وأنه انصرف عن كل زخارف الدنيا وزينتها داعياً إلى التقشف بمثل قوله :

لا تشرفنَّ بدنيا عنك مُعرضة فما التشرُّف بالدنيا هو الشرفُ

ولم يحدث أن التمس من أحد شيئاً ولا طرق مسامع الحكام وذوى اليسار بقصيد ولا مدح بنشيد طلباً لمال . وفى ديوانه الأول سقط الزند بعض مدائح ، ولكنه لم ينظمها رغبة فى نوال ، وإنما نظمها رياضة وتدريباً وقطعاً للوقت قبل ذهابه إلى بغداد . وانقطع عن مثل هذا العبث بعد عودته منها . ويروى أن المستنصر الفاطمى صاحب مصر والشام عرض عليه ما ببيت المال فى بلدته من أموال ، فلم يقبل منها شيئاً . ونرى بعض المعاصرين يقرأ قوله فى اللزوميات :

وقال الفارسون حليفُ زهدٍ وأخطأتِ الظنونُ بما فرمنه
ولم أعرض عن اللذاتِ إلّا لأنَّ خيارها عنى خُسنه

فيظن أنه كان على مذهب أبيقور الذى حرّم على نفسه اللذات لما يعقبها من آلام ترجحها ، وعاش معيشة زهد وقناعة . وأخذ بعض أتباع أبيقور بظاهر رأيه فانكبوا على اللذات ، أما هو فانكب على الزهد والتقشف . وليس فى بيتى أبى العلاء ما يفهم منه هذا الزهد الأبيقورى المتفلسف ، إنما فيهما ما عُرِف به من تواضع شديد ، فهو لا يريد أن يُدلّ على الناس من حوله بزهده ، ولذلك يزعم أنه زهدٌ لا حرية له فيه ، فقد قصرت أجنحته عن أن تصعد إلى أفق اللذات ، وكأنه لم ينصرف عنها عن قدرة بل انصرف عن عجز ، بل أكثر من ذلك هى التى انصرف عنه وانزوت ، يقول ذلك تواضعاً وعلى استحياء .

ومن تنمة زهده التى تفصله عن أبيقور فصلاً تاماً أنه كان لا يطعم إلا من

نبات الأرض وأنه حرّم على نفسه أن يأكل لحوم الحيوان وكل ما ينتجه من اللبن والبيض ، كما حرم أكل السمك وعسل النحل ، واقتصر على النباتات ، رحمة بالحيوانات ، وفي ذلك يقول :

غدوتَ مريضَ العقل والرأى فآلَقَنِي لتعلم أنباءَ الأمور الصّحاحِ
فلا تأكلنْ ما أخرج الماء ظلاماً ولا تبغِ قوتاً من غريض الذبائح
ولا بيضَ أمّاتٍ أرادتْ صريحه لأطفالها دون الغواي الصّرائح
ودعْ ضربَ النّخلِ الذي بكَرتْ له كواسبُ من أزهارِ نبتِ فوائِحِ
فهو يدعو صاحبه إلى أن يدع للسمك حرّيته وحياته ولا يخرج من الماء ظلاماً
له متجنّباً عليه ، كما يدعو إلى الامتناع عن أكل لحوم الذبائح وأكل البيض الذي
تريده أمهاته خالصاً لتكوين أبنائها لا ليغتصبه شخص لنفسه أو لبعض الغواي
الجميلات . وينهاه عن أكل عسل النحل ، فقد جمعه جاهدة من الأزهار العطرة .
وهو سلوك كان معروفاً في عصر أبي العلاء لبراهمة الهند ، ورأى أن يأخذ به نفسه
تشدداً في زهده ومبالغة في قناعته .

ويقترن زهد أبي العلاء أو هذا الأصل الأول من أصول فلسفته بأصل ثان هو
تشاؤم واسع ، تشاؤم تمتد ظلاله بل ظلماته على جميع مناحي الحياة ، وقد رأينا
يعرض بعض مناحيها السياسية والاجتماعية عرضاً قائماً ، ليس فيه أى بريق من
الأمّل ، بل فيه اليأس المفضي الذي اجتاحت الأمة وجعلها تنغمس انغماساً في حمأة
الشر ، بحيث لا يستطيع أبو العلاء ولا غيره أن يقيها منه أو أن يحميها مما نزل بها
من كوارثه وخطوبه . وإذن أيمن أن يوجد للتفاؤل نافذة في هذا الظلام الدامس ؟
إن الأمة تُستَحْسَنُ بنظام الحكام والإقطاعيين أصحاب الثراء ، كما تتمتع
بالتفاؤل والخذاع والأثرة وضعة النفوس ، بل إنها تتمتع في مروعتها وما حرص
عليه العرب قديماً وحديثاً من الكرامة والترفع عن الدنيات ، وليس هناك رجاء في
أن تنجلي عنها كل هذه الغمرات وتنكشف عنها كل هذه السيئات وكل هذه
الخطايا والموبقات .

استبان ذلك كله لأبي العلاء الدقيق الحس الرقيق الشعور ، وأحس كأن الشر

أطبق على كل جوانب الحياة ، وقهر الخير شيئاً فشيئاً حتى كاد يمحوه من الأرض ، فاستبد به التشاؤم . وكلما امتد به الزمن ازداد تشاؤمه حِدَّةً ، فقد عزَّت مقاومة الشر على الناس إلا أن يتعرضوا لأخطار لا قبيل لهم بها مُصْبِحِينَ مَمْسِينَ ، بل لقد أصبحت كثرتهم من عناصر هذا الشر ومن أدواته ، ولا مخرج منه ولا منقذ ، فالجميع يتخبَّطون في دياجيهِ . ويحس أبو العلاء بكل هذا الهول ويمتلئ قلبه فزعاً ورعباً ، ويندفع في تشاؤم شديد السواد والكآبة هاتفاً بمثل قوله :

هو الشرُّ قد عمَّ في العالم بين أهل الوهاد وأهل الذرا
وقوله :

ألا إنما الدنيا نُحُوسٌ لأهلها فما في زمانٍ أنت فيه سُعودٌ
فقد غربت من سماء الدنيا كل كواكب السعد ونجومه ، ولم يبق إلا نجوم النحس مطلة على الوجود وكأن أحداً لا يستطيع إنقاذ الناس من كوارث هذا النحس وشرها المستطير . ومن أجل هذه الكوارث يمنع أبو العلاء عن الزواج وأن يُرزقَ الولد ، ويشعر أن ذلك جنابة خطيرة أن يجلب إلى عالم السوء والنحس الذي يعيشه مولوداً يعرضه لشروهِ . ويشتد به التشاؤم ، فيطلب إلى الناس جميعاً أن يمتنعوا مثله عن الزواج والتناسل ، حتى تتوقف الحياة الإنسانية التي أصبحت محناً خالصة . بل حتى تتحطم وتندمر نهائياً ، يقول :

لو أن كلَّ نفوس الناس رائيةً كراى نفسٍ تناهت عن خزايها
لعطلوا هذه الدنيا فما ولدوا ولا اقتنوا واستراحوا من رزاياها

فهو ينصح الناس بإخلاص أن يتخذوا سيرته ، فيكفوا عن الزواج واتخاذ الولد ، حتى يسقط حائط الحياة الإنسانية ، وحتى لا تقوم لما قائمة ، ما دامت قد تردَّت في مهاوى سيئات لا عداد لها ولا حصر ، وما دامت تغشاها كل هذه الكوارث في أسوأ الصور قبحاً وشناعة .

ولا يزال أبو العلاء يردد هذا النغم الحزين الكئيب في ديوانه الثاني « اللزوميات » الذى يتألف من مجلدين ضخمين وهو يبدئ فيه ويعيد في تصوير تشاؤمه ، ويبيان

ما يعمّ الحياة من شرور يتخبط فيها الناس ولا يدرون كيف الخلاص . ويفكر في مصير الإنسان وفي الحياة والموت والمعاد وفي الله والديانات وصلة الإنسان بها وبخالقه . وينفذ أبو العلاء من خلال التفكير في هذه الجوانب إلى بقية الأصول التي تتألف منها فلسفته ، وهي تقديس العقل والتوسط بين مذهبي الجبر والاختيار والقول بحدوث العالم وكل ما يتصل به من المادة والزمان والكواكب والإيمان بالله وتزويجه والإيمان بملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر . وأبو العلاء في كل هذه الأصول كان يستضيء بالمعتزلة متابعاً لهم في كثير من الأفكار والآراء .

أما العقل وهو الأصل الثالث من أصول فلسفته المعتزلية فقد كان يقده إلى أبعد حدود التقديس ويبراه الحَكَمَ الذي لا تُردّ حكومته في أمور الطبيعة والرياضة وأيضاً في شؤون العقيدة ، وفي كل ضرب من ضروب المعرفة ، يقول :

كذب الظنُّ لا إمامَ سوى العقْلُ لـ مشيراً في صُبحه والمساء
فالعقل هو الإمام الذي يَهْدِي والذي يُؤْتَمُّ به في معرفة الله ومعرفة الأشياء في الكون ، وأبو العلاء في ذلك يصدر عن آراء المعتزلة الذين كانوا يُعلِّمون من شأن العقل ويرجعون إليه في أمور العقيدة والإيمان ، مؤمنين بأن النظر العقلي لا يؤدي إلى مخالفة الشرع ، لأن الحق لا يخالف الحق ، بل يؤكده ويشهد له . وكانوا يستدلون على ذلك بالقرآن الكريم ، فإنه حث الناس على أن يستخدموا عقولهم ماحاً في ذلك إلحاحاً شديداً بمثل قوله : (أفلا يعقلون) ، (أفلا تتفكرون) ، وشبه الذين لا يستخدمون عقولهم بالأنعام والدواب ودعاهم صُماً بكماً عمياً قائلاً : (إن شر الدواب عند الله الصُّمُّ البُكْمُ الذين لا يعقلون) ، ويقول : (صُمُّ بُكْمٌ عُمْى فهم لا يعقلون) ويقول (إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآياتٍ لأولي الألباب الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانه ففينا عذاب النار) . وقد دفعت هذه الآيات وما يماثلها في الذكر الحكيم جميع المعتزلة من قديم إلى إجلال العقل واتخاذها إماماً في معرفة مدبر الكون وصانعه وأولوا ما جاء في الشرع مما لا يتمشى مع ذلك على نحو ما هو معروف من تأويل المعتزلة لبعض آي الذكر الحكيم تأويلاً رمزياً مجازياً . وما زال المعتزلة يشيدون بالعقل مع

البحث في الديانات والتعمق فيها حتى انتهى الجبائي وابنه أبو هاشم إلى إثبات شريعة عقلية ترافق شريعة الوحي السماوي ، وهي لا تخالفها ، بل تشهد لها ، وكأنها أختها الرضية . ومعروف خروج الأشعري على أستاذه الجبائي ، وإنزاله العقل من عرشه ، وجعله تابعاً للشريعة ومحكوماً بها ، وبذلك نستطيع أن نفهم تهجم أبي العلاء عليه في رسالة الغفران بمثل قوله : « إنما مثله مثل راع حطمة ، يخبط في الدماء المظلمة » ؛ أما هو فكان يستضيء بمصابيح المعتزلة في إكبار العقل حتى لكانه كان له حاسة سادسة . وقد مضى في إثرهم يؤمن بأنه تعجب معرفة الحسّن والقبح بالعقل ، وأنة هو الذي يوجب على صاحبه فعل الحسن الجميل واجتناب القبيح الذميم ، وفي ذلك يقول :

عليك العقل فافعل ما رآه جميلاً فهو مُشْتَارُ الشَّوَارِ

فالعقل هو الذي يشتر ويستخلص المشورة والنصيحة ، وهو الذي يهدي إلى الجميل الحسن فنتبعه ، وهو الذي يعرفنا القبيح الكريه فلا نقترفه . وكان المعتزلة مع إيمانهم بالعقل يفسحون للشك إذ العقل في رأيهم لا ينفذ إلى اليقين إلا بعد أن يشك ويتسع بالشك ، فالشك هو أساس المعرفة وأساس ما قد يصل إليه العقل من يقين ، ويقول المعتزلي القديم أبو الهذيل العلاف : « خمسون شكاً خير من يقين واحد » ، ويقول ابن أخته النظام : « لم يكن يقين قط حتى كان قبله شك » ، ويقول الجاحظ : « العوام أقل شكوكاً من الخواص لأنهم لا يتوقفون في التصديق والتكذيب ولا يرتابون بأنفسهم ، فليس عندهم إلا الإقدام على التصديق المجرد أو على التكذيب المجرد ، وألغوا الحال الثالثة من الشك التي لا تشمل على طبقاته » ، ويقول أبو العلاء :

ولقد صغرتُ عن اليقين بخاطرٍ ما كاد يبلغُ حَفْرُهُ الإنبِاطُ

وهو يقول متواضعاً إن خاطره وفكره يصغر عن إدراك اليقين والوصول إلى أعماقه على نحو ما يصل من يحفرون الآبار لاستنباط المياه متغلغلين إلى قيعانها ، ويقول :

أما اليقينُ فلا يقينَ وإنما أقصى اجتهدى أن أظنَّ وأُحدِّسَ

فبلغ علمه أن يصل إلى الظن والحدس . وهو بذلك يجرى مع المعتزلة وما يقولونه من أن كثيراً من التكاليف العقلية والشرعية موقوف على الظن ، يقول القاضي عبد الجبار في كتابه : « المحيط بالتكليف » : « وإنما تعلق أكثر التكاليف ديناً ودنيا بالظنون لتعذر أن يصل المرء إلى العلم بالواقعات في المستقبل فأقيم الظن مقامه . . . ومتى حصل غالب الظن في حصول نفع أو ضرر علم أحدنا بعقله حسن الإقدام أو وجوب التحرز ، وهكذا الحال فيما سبيله سبيل الاجتهاد في الشرع » . وعبد الجبار يلفتنا إلى أن الاجتهاد في الرأي للوصول إلى الأحكام الدينية يدل بوضوح على اعتداد الدين الخفيف بالظن وأنه القطب الغالب الذي يُرجعُ إليه في مسائل الدين . وإذا قال أبو العلاء ذلك لم يكن شاكاً في مسائل الغيب والعقيدة كما ظن ذلك بعض المعاصرين ، إنما هو يجرى مع المعتزلة في الاعتداد بالعقل وفتح الأبواب للظن والشك نفوذاً إلى اليقين ، يقول :

الْأَلْمَعِيُّونَ إِنْ ظَنُّوا وَإِنْ حَدَسُوا ظَنَنْتَهُمْ بَيِّقِينَ وَاضِحٌ تَلَجُّوا
فَالْحَدْسُ وَالظَّنُّ بَابُ النَّابِهَيْنِ الْفَطْنَيْنِ إِلَى الْيَقِينِ إِذْ بَدُونَهُمَا لَا يَكُونُ نَظَرُ
عَقْلِي ، وَلَوْ بَطَلَ النَّظَرُ الْعَقْلِي لَبَطَلَ الْيَقِينُ . وَمَعْنَى ذَلِكَ أَنَّ الْيَقِينَ يَفْتَحُ النَّوَافِذَ
لِلشَّكِّ وَالظَّنِّ ، وَكُلُّهَا أَدَوَاتٌ لِلْعَقْلِ وَأَنْظَارُ . وَأَبُو الْعَلَاءِ حِينَ يَكْرُرُ الْقَوْلَ فِي ذَلِكَ
لَا يَشْكُ فِي الْعَقْلِ ، بَلْ يَصَوِّرُ طَاقَتَهُ وَأَنَّهُ يَقِفُ أحياناً دُونَ الْيَقِينِ عِنْدَ الظَّنِّ وَالشَّكِّ
وَالْحَدْسِ . وَظَنُّ بَعْضِ الْمَعَاصِرِينَ حِينَ رَأَوْهُ يَتَحَدَّثُ كَثِيراً عَنِ الْعَقْلِ وَأَنَّهُ إِمَامُهُ
وَمُسْتَشَارُهُ عَلَى نَحْوِ مَا مَرَّبْنَا آنَفًا وَكَمَا نَجِدُ فِي قَوْلِهِ :

وَشَاوِرِ الْعَقْلَ وَاتْرِكْ غَيْرَهُ هَذَرًا فَالْعَقْلُ خَيْرٌ مَشِيرٌ ضَمَّهُ النَّادِي
أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ يُؤْمِنُ إِلَّا بِالْعَقْلِ وَحْدَهُ ، وَأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ يُؤْمِنُ بِالْشَّرْعِ ، وَلَا كَانَ يَسُوِّى
بَيْنَهُمَا ، وَأَشْعَارُ أَبِي الْعَلَاءِ تَنَكَّرَ ذَلِكَ أَشَدَّ الْإِنْكَارِ ، فَقَدْ كَانَ يُؤْمِنُ بِالْعَقْلِ وَالشَّرْعِ
جَمِيعًا ، وَإِذَا كَانَ أَعْلَنَ أَنَّهُ يَتَّبِعُ الْعَقْلَ مَرَارًا ، فَقَدْ أَعْلَنَ أَيْضًا مَرَارًا أَنَّهُ يَتَّبِعُ
الشَّرْعَ فِي مِثْلِ قَوْلِهِ :

وَجَدْنَا اتِّبَاعَ الشَّرْعِ حَزْمًا لَذَى النُّهَى وَمَنْ جَرَّبَ الْأَيَّامَ لَمْ يَنْكُرِ النَّسْخَا
وَهُوَ يَسْلَمُ بِاتِّبَاعِ الشَّرْعِ وَأَنْ شَرْعًا قَدْ يَنْسَخُ شَرْعًا عَلَى نَحْوِ مَا نَسَخَ شَرْعُ
الْإِسْلَامِ شَرْعَ الْمَسِيحِيَّةِ وَالْيَهُودِيَّةِ ، وَهُوَ يَجْعَلُ اتِّبَاعَ الشَّرْعِ حَزْمًا لِأَوَّلَى الْأَلْبَابِ ، وَبِذَلِكَ

يتابع المعتزلة في التوازن بين اتباع العقل واتباع الشريعة ، وكان يذهب مذهبهم في أنه ينبغي ألاّ نحكم العقل في كل ما جاءت به الشريعة ، إذ بها كثير من الأشياء التي يصعب على العقل تعليلها ومعرفة وجهة الحكم فيها ، يقول :

وقد كذب الذي يَغْدُو بعقلٍ لتصحيح الشروع إذا مَرَضَنهُ
ففي الشرع مسائل نؤمن بها تعبدًا ، ولا نعرضها على العقل أو بعبارة أدق
لأنصحيحها بعقولنا التي قد لا تدرك الحكمة فيها. ونراه يصور ذلك تصويراً دقيقاً
في مسألة من مسائل الشريعة ، هي دية اليد حين يقطعها جانٍ دون قصد ، إذ يُفَرَضُ
عليه أن يفديها بخمسمائة دينار على حين تقطع إن سرق صاحبها في ربع دينار ، يقول :

تناقض ما لنا إلا السكوت له وأن نعوذ بمولانا من النار
يدٌ بخمس مئين عسجدٍ فُديت ما بالها قُطعت في ربع دينار

وأبو العلاء لا يريد أن ينكر حكم الشريعة كما تصوّر ذلك بعض المعاصرين
وبعض خصوم أبي العلاء من القدماء ، إنما يريد أن يقرر أن هذا قد يكون تناقضاً
في الظاهر ، أما في الباطن فهو لحكمة أرادها الله ، ولذلك يعوذ بربه من النار حين
يلفظ بكلمة تناقض ، معلناً رضاه بحكمه وتسليمه له . وليس في هذا أى إنكار
لشيء من أحكام الشريعة ، كما أن قوله :

الأم بالسُدُسِ عادت وهى أرأف من بنتٍ لها النصف أو عرس لها الرُبُعُ

ليس فيه إنكار لما فرضه القرآن من تقسيم الميراث ، وإنما هو بيان لما ينبغي أن
يقف العقل عنده من شئون الشريعة وأن منها ما قد يعزّ عايه تعليله ، وعليه أن يدعن
راضياً مسلماً ، وهو ما يقول عنده الفقهاء : « أمرنا بذلك تعبدًا » .

٣

وأصل رابع للتفكير الفلسفي في شعر أبي العلاء هو صالة الإنسان بربه ومدى حرية
إزاء ما سجّله القضاء عليه في ألواح الغد ، وبعبارة أخرى هل الإنسان مجبر ليس له من
التصرف في أفعاله شيء كأنه ريشة تسيّر ريار القدر حسب مشيئتها ، أو هو
حر مختار يتصرف في أفعاله وأقواله بمشيئته دون تدخل القدر والقضاء ؟ . ومعروف

أن المتكلمين تناظروا في ذلك طويلاً وأنهم وقفوا في صَفَيْنِ متقابلين : صف يؤمن بالجبر المطلق ، وهم الجبرية الذين زعموا أن الإنسان مسيرٌ في الحياة وأنه لا قدرة له ولا إرادة ولا استطاعة ولا اختيار ، وأن طاعته وعصيانَه قدر مقدور لا مردّ له ، ولذلك رتبوا أو رتبت طوائف منهم على هذا الجبر العفوّ وأن الله قد يعفو عن المسيء العاصي . ووقف المعتزلة في الصف المقابل وقد رفعوا في أيديهم شعار العدل الإلهي وأنه ينبغي ألا يعاقب الإنسان ولا يثاب إلا جزاءً وفاقاً لما قدّمَتْ يده وأرادَه حرّاً مختاراً دون أن يتدخل في ذلك القضاء أى تدخل ، ومن هنا ذهب المعتزلة جميعاً إلى أن الإنسان يخلق أفعاله بقدرته وإرادته ، وأن إرادته وقدرته حرّتان حرية تامة وإلا بطل الثواب والعقاب وما يتصل بهما من الوعد والوعيد والنعم والجحيم . ويبدو أن هذه المشكلة شغلت أبا العلاء طويلاً ، وأنه ظل يفكر فيها وينعم النظر متأملاً ، يدل على ذلك أكبر الدلالة كثرة حديثه في « اللزوميات » عن الجبر مما جعل بعض المعاصرين يظن أن أظهر آرائه في الفلسفة الإلهية الجبر مستنداً على ذلك بمثل قوله :

المراء يقدم دنياه على خطرٍ بالكُرّه منه وينأها على سخطٍ .
وقوله :

خرجتُ إلى ذى الدار كرهاً ورحلتى إلى غيرِها بالرغم والله شاهدُ
وأبو العلاء في مثل هذين البيتين إنما يأخذ بالجبر في حياته وموته ووجوده ، فكل ذلك يحدث بقدرة الله ولا دخل لإرادة الإنسان فيه ، ويبدئ أبو العلاء ويعيد في هذه الفكرة بمثل قوله :

ما باختياريّ ميلادى ولا هرمى ولا حياتى فهل لى بَعْدُ تخييرُ
وقوله :

ولم نَحْلُلْ بدنيانا اختياراً ولكن جاء ذاك على اضطرابٍ
أما في أعماله وأفعاله فهو حر مختار مثله مثل غيره من الناس ، بل قل مثله مثل المعتزلة القائلين بحرية الإرادة الإنسانية وما يترتب عليها من مسؤولية الإنسان عن أفعاله وما يتحمّله من تبعاتها ثواباً وعقاباً ونعيماً وعذاباً . وقد يتوقف أحياناً إزاء المشكلة متحيراً ، قائلا :

أرى شواهدَ جبرٍ لا أحققه كأنَّ كُلاًَّ إلى ما ساءَ مَجْرورٌ

على أنه يقول في البيت إنه لا يحقق الجبر ولا يثبت ، وكأنه يدفع عن نفسه الإيمان به ، وهو إنما يريد الإيمان به في أفعال الناس لا في خصالهم ووجودهم ، فقد كان يدع ذلك لإرادة الله وقدرته في الخلق والتكوين ، أما في أفعاله وأفعال الناس فقد كان يأخذ برأى المعتزلة والقدرية ، حتى ليقول :

كيف احتيالك والقضاء مدبرٌ تجنى الأذى وتقول إنك مُجبرٌ

فهو ينكر الجبر على مقترف الأذى ويعدُّه من صنْع يديه وإرادته وقدرته واستطاعته ، وبذلك يلتحم بالمعتزلة والقدرية في ردهما على الجبرية ما يزعمونه من أن كل ما يأتيه الإنسان وبذره من تصرف سيئ أو حسن إنما هو بإرادة عليا لا بإرادته ، بل إنه يستتم ما يقوله المعتزلة من أن التسليم بفكرة الجبر من شأنها أن تسقط عن الإنسان مسؤوليته إزاء الكبائر ، إذ يكون إتيانها من عمل الله لا من عمله ، ولو أن الله عاقبه على ما ليس من عمله لكان ظالماً ، تعالى الله عن ذلك عاوّاً كبيراً ، وإنه ليهيمن على العالم بعدل مثالي لا يظلم فيه أحداً مثقال ذرة ، وهو عدل يحتم — في رأى المعتزلة — حرية الإنسان المطابقة في كل ما يأتي من كبائر وغير كبائر ، ويصنِّد أبو العلاء عن ذلك قائلاً :

إن كان مَنْ فَعَلَ الكبائرَ مُجبراً فعقابه ظلمٌ على ما يَفْعَلُ

فهو ينكر الجبر صراحة في أفعال الإنسان ، ويرتب عابه نسبة الظلم إلى مدبر الكون ، وبالتالي ينفيه في تلك الأفعال نفياً باتاً . وأعل من الغريب أن بعض من قالوا بجبرية أبي العلاء رتبوا على هذا البيت نفيه للتكاليف والفروض الشرعية ، وهو فيه ينكر أن يكون الله ظالماً ، ويثبت له العدل الذي رتب عليه المعتزلة ثواب الناس وعقابهم على أعمالهم بقسطاس عادل دقيق . وتكتظ اللزوميات بالآيات التي يدعو فيها أبو العلاء إلى النهوض بالفروض الشرعية من الصلاة والزكاة والصيام ، والأخرى التي يصرح فيها دون موارد بنهوضه بها من مثل قوله :

ولا تتركُنْ ورعاً في الحياة وأدَّ إلى ربِّك المُفترَضْ

وقوله :

وشاهدُ خالقٍ أَنَّ الصلاةَ له أَجلٌ عندى من دُرٍّ وياقوتِ

وقوله :

خذوا سِرىَ فهنَّ لكم صلاحٌ وصلُّوا فى حياتكم وزَكُّوا

وقوله :

وُفِّضَ زكاةُ مالِكَ غيرَ آبٍ فكلُّ جموعٍ مالِكَ يَنْفَضُّضَنَه
وأعجزُ أهلِ هذى الأرضِ غاوٍ أبانَ العجزَ عن خمسٍ فُرِضَنَه
وَصُمَّ رمضانَ مختاراً مُطيعاً إذا الأقدامُ من قَبْظِ رَمَضَنَه

وراء هذه الأبيات أخرى يدعو فيها إلى التقوى والعمل الصالح وأن يتخذها الناس زاداً لهما وذخراً . فالدعوى بأنه كان يننى التكليف أو ينكره دعوى غير صحيحة . وليس لها ما يسندها في « اللزوميات » أو يدعمها ، بل هي تمتلىء بالأشعار التى تنقضها نقضاً من شاكلة ما أنشدناه آنفاً ومن مثل قوله :

أَعُدُّ أَسْنَى الرَّبْحِ فَعَلَ التُّقَى فلم أَكُنْ رَبٌّ من الخاسرين
وقوله :

ونَزَّهَ جَمِيلاً جِئْتَهُ عن مشوبةٍ تؤمل أو ربحٍ كأنك تاجرُ
وقوله :

أقيم خمسى ، وصومَ الدهرِ آلفهُ وأدِّينُ الذكرَ أبكاراً بآصال
وأبو العلاء يقرر أنه يصلى الصلوات الخمس دون انقطاع وأنه يصل أيامه بالصيام والدعاء والذكر والاستغفار ، وهو بذلك كله يعلن أنه يعبد الله حق عبادته ، عبادة لا يبغي بها سوى وجهه غير مرتقب لثواب ولا خائف من عقاب . ولا حظ بعض من تحدثوا عنه أنه لم يأمر بالحج ولا شدد فيه على نحو ما أمر بالصلاة والزكاة والصيام وشدد فيهن ، ونفذوا من ذلك إلى القول بأنه كان سيئ الرأى فى

هذا الركن من أركان الإسلام . وتماذى بعضهم قائلًا إنه كان يؤمن ببعض الكتاب ويكفر ببعض . وهو اتهام خطير كان ينبغي فيه التأني والاحتياط ومعرفة ظروف هذا الركن في عصر أبي العلاء ، إذ القرآن الكريم صريح بأن الحج إنما يجب على من استطاع إليه سبيلا ، ولا ريب في أن الأكفاء من أمثال أبي العلاء إن لم يبسر لهم الحج لم يكونوا ممن يستطيعونه ولا ممن يجب عليهم أدائه فإذا لاحظنا المخاطر التي كان يتعرض لها الحجاج في زمن أبي العلاء من قطع الطرق وقلة المياه في الصحراء حتى كان يهلك منهم آلاف عرفنا أن لأبي العلاء عذراً واضحاً في عدم تشديده على أداء الحج . ويكفي أن نرجع إلى كتب التاريخ لنعرف الشدائد والصعاب الخفيفة التي كان يتعرض لها الحجاج حينئذ حتى إن بعض الفقهاء أفتى بإسقاط الحج عن المستطيعين فضلاً عن غير المستطيعين من أمثال أبي العلاء . ومن هنا نستطيع أن نفهم ما يقوله صاحب النجوم الزاهرة في سنة ٤٠١ من أنه لم يحج فيها أحد من العراق خوفاً من الأعراب . ويقول في سنة ٤٠٢ هبت على حجاج العراق ريح سوداء وفقدوا الماء ولقوا شدائد . ويقول في سنة ٤٠٣ لم يحج أحد من العراق وكذلك في سنة ٤٠٦ إلى سنة ٤١٢ . ويصور صاحب المنتظم في هذه السنوات ما كان يعانيه الحجاج من المشقات الهائلة وما كان ينزله بهم الأعراب من المظالم حتى كانوا يأسرونهم ويسبون نساءهم ، ويقول في سنة ٤٠٥ هلك من الحجاج عشرون ألفاً ولم يسلم إلا ستة آلاف وقد اشتد بهم الأمر حتى شربوا أبوال الإبل . فإذا نهى أبو العلاء بعد ذلك كله المرأة في عصره عن الحج قائلًا :

أَقِمِي لَا أَعُدُّ الْحَجَّ فَرَضًا عَلَى عُجْزِ النِّسَاءِ وَلَا الْعَذَارَى

كان من الواجب أن لا يتهمه باحث بأنه ينكر فريضة الحج صراحة ، فهو لا ينكرها ، ولكنه يرى أنها أصبحت متعذرة على الرجال في عصره فضلاً عن النساء لما يتجشدهن من العطش والمشاق المهلكة ولصوص الأعراب الذين كانوا يقتلون الحجاج طلباً لما في أيديهم من بعض الأموال كما نصَّ على ذلك معاصروه ورواه عنهم المؤرخون الثقات من أمثال صاحب المنتظم والنجوم الزاهرة . على أن من يرجع إلى « اللزوميات » يراه يحث على أداء فريضة الحج بمثل قوله :

لَقَدْ فُزْتُ إِنْ كُنْتَ تُعْطَى الْجَنَانِ بِمَكَّةَ إِذْ زُرْتَهَا أَوْ مَنَى

فهو يحرص على الحج ويدعو إليه بما يقوله من أنه يفتح أبواب الفرديس أمام من يؤدي مناسكه فيفوز بذلك الفوز الأكبر . ونراه يتحنى لو استطاع أن يؤدي هذا الركن العظيم من أركان الإسلام واختلف إلى شعائره ، ويأسى لنفسه أنه لا يستطيع أن يقدم لهذه الشعائر والمناسك ما ينبغي لها من إجلال ، وها هم أولاء المسلمون من حوله تذهب منهم وفود إلى الحج وتحظى بتقبيل الركن أو الحجر الأسود ، حتى المسيحيون يحظون بتقبيل صلبانهم ، أما هو فمحروم وإنه ليدعو ربه أن يرفع عنه هذا الحرمان وأن ينيه أمنيته من أداء الحج وتقبيل الركن وخلع ثياب الحلّ ولبس ثياب الإحرام الطاهرة ، يقول :

أرى عالماً يرجو عَفْوَ مَلِيكَهِمْ بِتَقْبِيلِ رُكْنٍ وَاتِّخَاذِ صَلِيبٍ
فَغُفْرَانِكَ اللَّهُمَّ هَلْ أَنَا طَارِحٌ بِمَكَّةَ فِي وَفْدِ ثِيَابِ سَلِيبٍ

ولعل في ذلك كله ما يدل على أن أبا العلاء لم يكن سيئ الرأي في فريضة الحج ولا كان ينكرها ، بل لقد كان يراها الظفر الأكبر ويتحنى لو تحققت له . مع ما يعرف من أنه يقوم بينه وبينها أهوال ومخاطر عظيمة . والحق أنه لم يكن يسقط أى ركن من أركان الإسلام ولا أى تكليف من تكاليفه كما ظن بعض الباحثين زاعماً أنه كان يدفعه إلى ذلك إيمانه بالجبر . وهو ظن واهم ، فقد كان يأخذ بالجبر كما أسلفنا في شؤون الخلق والتكوين والحياة والموت ، أما أفعال الإنسان فكان يأخذ فيها بفكرة القدرية والمعتزلة القائمين بأن الإنسان حرٌّ تام الحرية في تصرفاته وأفعاله ، وأكبر الظن أن هذا الموقف هو الذى جعله يقول مخلصاً :

لَا تَعِشْ مُجْبَرًا وَلَا قَدَرِيًّا وَاجْتَهِدْ فِي تَوْسِطِ بَيْنَ بَيْنَا

فذهب في الجبر والاختيار التوسط على الصورة التى صورناها . وظن بعض الباحثين حين رآه يكثر في « اللزوميات » من الطمع في عَفْوِ ربه عن سيئاته أنه أخذ ذلك عن الجبرية وما يؤمنون به من أن من حق الله أن يسدّل أستار عفوه على مرتكب الكبائر والآثام ، وكان المعتزلة يوجبون على الله صدق وعده ووعيده ، فلا يجوز له في رأيهم أن يعفو عن مرتكب كبيرة أو يغفر لفاسق فسقه وإثمه ، وقد جادل أبو نواس قديمًا النَّظَّامَ زعيم المعتزلة لعصره في هذه النظرية طويلا ، ونرى

أبا العلاء يكثر من ترددها في لزومياته على شاكلة قوله :
العفو آملٌ من ربِّي إذا حُضِرَتْ نفسي وفارقتُ عُوَادِي لِأَعْوَادِي

وقوله :

وما أنا يائسٌ من عفو ربِّي على ما كان من عَمْدٍ وسهْوٍ
على أن أبا العلاء لم يكن يأخذ بنظرية العفو لأنه جَبَّرى من أصحاب الكِبائر
والسيئات ، فقد عاش معيشة نساك خالصة إنما كان يأخذ بها كما يأخذ النُّسَّاك
العُبَّاد ، إيماناً بأن عبادتهم ونسكهم لا يزالان دون ما يأملانه من رضوان الله الأكبر
وأن هذا الرضوان لن ينالوه إلا بعفو من ذى الجلال ، وهو عفو لا يزالون يحلمون
به دلالة على ما يتحلَّون به من الرضا والتسليم .

وأصل خامس في فلسفة أبى العلاء هو القول بحدوث العالم وما يتصل به من
المادة والزمان والكواكب ، وقد ظن بعض المعاصرين أنه يقول بقديم المادة والعالم على
نحو ما كان يقول بذلك فلاسفة اليونان ، واستدلَّ على ذلك بمثل قوله :

نُرَدُّ إلى الأصول وكلُّ حَيٍّ له في الأربع القدم انتسابٌ

وقوله :

آليتُ لا ينفكُ جسمي في أَدَى حتى يعود إلى قديم العُنْصُرِ

وأبو العلاء يشير في البيت الأول إلى العناصر الأربعة التي تتركب منها الأجسام
وهي النار والماء والتراب والهواء وظاهر قوله أنه يصفها بالقدم على نحو ما كان يصفها
به اليونان وفلاسفتهم القائلون بقديم المادة غير أنه لا يقصد بالقدم في هذا البيت
وتاليه ما يناقض الحدوث ، وإنما يقصد ما يناقض الحداثة ويدل على ذلك دلالة
قاطعة أننا نجده يقول :

وعالم ظل فيه القول مختلفا ومُحَدَّثٌ هو من ربِّ له القِدَمُ

ويقول :

فسادٌ وكَوْنٌ حادثان كلاهما شهيدٌ بأنَّ الخلق صُنِعَ حكيمٌ

فالوجود والعالم حادثان جميعاً . وهو في البيت الأول يرد ما زعمه الفلاسفة من قدم العالم وأنه صدر عن الله منذ الأزل صدور العلة عن المعلول ، بحيث لا يتأخر عنه في الزمان ، وجعلهم ذلك يقولون بقدم الزمان كما قالوا بقدم المادة . وقرأ باحث قول أبي العلاء :

أرى زمناً تقادم غَيْرَ فان فسبحان المهيمن ذى الكمال
فظن أنه يقول بقدم الزمان ، وهو لا يقول إنه قديم ليس له بدء ، قدم الله
ذى الجلال . وإنما يقول إنه تقادم وطال به العهد أو طالت به العهود ولم ينقطع ،
وقد جعل الله يهيمن عليه ويسيطر ، فهو مسخر له وإرادته . وكل ذلك معناه
أنه من صنعه وعمله وأنه محدث ، وغاية ما في الأمر أنه طال عليه العدر أو كما يقول
أبو العلاء تقادم . وكأنه يعبر بذلك عن أن قدمه يخالف قدم الله ، فهو قدم له بدءاً ،
وتعديقه في القدم يجعله متقادماً . ويوضح ذلك قائلا :

خالق لا يُشكُّ فيه قديمٌ وزمانٌ على الأنام تقادمٌ
فالزمان متقادم لطول عمره وبعده وإغراقه في التاريخ مع بدء الخليقة ، ولعل
هذا الإغراق هو الذى جعله يتصور أنه سابق للشمس وغيرها من الكواكب إذ
يقول :

والنور في حكم الخواطر مُحَدَّثٌ والأَوَّلُ هو الزمانُ المظلمُ
فهو أَوَّلُ له أولٌ وليس أزليّاً لا أول له . وكان أصحاب الفاسفة لعصره
يعتقدون أنه فاض عن الله العقلُ الأولُ الذى يحرك الفلك الأكبر ، وعنه فاضت
عقول الأفلاك الثمانية التى تصدر عنها الكواكب والأجرام السماوية . ونراه يقرن
زمان الدنيا بزمان الآخرة ، فيذهب إلى أن الزمان غير فانٍ له بدء ولكن لا نهاية
لمدته ، مما جعله يشد مثل قوله :

يقولون إن الدهر قد حَانَ مَوْتُهُ ولم يَبْقَ في الأيام غيرُ ذَمَاءٍ
وقد كذبوا ليس الزمانُ بمنقُضٍ فلا تسمعوا من كاذب الزعماءِ
وهو في البيتين لايهجم — كما قال بعض الباحثين — هجومًا شنيعًا على ما جاءت
به الديانات من اقتراب الساعة وإشراف الدنيا ودهرها على الفناء ، وإنما يقرر أن

الزمان لا يتناهى ، فإذا انقضى منه شطر وهو زمان الدنيا امتدَّ شطره الآخر الذى لا يتناهى ولا يفنى وهو زمان الآخرة .

وكان فلاسفة اليونان يذهبون فى النجوم والكواكب والأفلاك إلى ما ذهبوا إليه فى العالم والزمان من القدم وأنه لا بدء لها ولا أول ، ورأى بعض المعاصرين عند أبى العلاء مثل قوله :

يا شُهْبُ إِنَّكَ فى السَّماءِ قَدِيمٌ وَأَشْرَتْ لِلْحَكَماءِ كُلِّ مُشارٍ
فَظَنُّ أَنَّهُ يَذْهَبُ إِلَى قَدَمِ النُّجُومِ وَالْأَفْلاكِ ، وأبو العلاء إنما يريد بالقدم هنا ما يناقض الحدائث — كما مرَّ بنا — لا الحدوث ، ومثل هذا الغلط قول بعض الباحثين إنه كان لا يشك فى خلود الكواكب ولو أنه عاد إلى « اللزوميات » لوجد أبا العلاء يقول فى صراحة صريحة :

وليس اعتقادى خلودَ النجومِ ولا مذهبي قَدَمَ العالمِ
فهو لا يقول بخلود الأفلاك والكواكب والنجوم ولا بتقدمها بالمعنى الفلسفى اليونانى . والطريف أنه كان يسخر سخريه مرة مما يضيفه إليها علم التنجيم من عمل فى حياة الناس عند اقترانها وأن لها عقولا وأن المنجمين يستطيعون عن طريقها معرفة الغيب . وقد سجل عليهم دجلهم وفساد علمهم وبطلانه ، وظل يهاجمهم مراراً وتكراراً بمثل قوله :

يَحْدُثُنَا عَمَّا يَكُونُ مِنْجَمٌ وَلَمْ يَدْرِ إِلَّا اللهُ ما هُوَ كائِنُ
وقوله :

فَهَلْ عَلِمْتُ بِغَيْبٍ مِنْ أُمُورِ نَجُومٍ لِلْمَغِيبِ مَعُودَاتُ
وَلَيْسَتْ بِالْقَدائِمِ فى ضَمِيرى لِعَمْرِكَ بَلْ حَوَادِثُ مَوْجَدَاتُ

أف يقال بعد ذلك كله إن أبا العلاء كان يُثبت للكواكب قدمًا إلا أن تتمحل ونقول إنه إنما كان يأتى بمثل هذه الأبيات ليخفى بها أمره على الناس ، وأى أمره ؟ رجل عاش للنسك والعبادة والزهد والصوم والصلاة ، يجرّد من ذلك كله ، ويُحْمَلُ كلامه على غير دلالة ، ويُحَفَّفُ بالتأويل البعيد ، ليُزَجَّ به فى دوائر الفلسفة

اليونانية وما ذهب إليه أصحابها من القول بقدم العالم والمادة والزمان والأفلاك وخلودها جميعاً ، وبين أيدينا أشعاره تنطق بأنه برّاء من كل ذلك . وأبو العلاء بهذا ليس متفلسفاً على الطريقة اليونانية ، إنما هو متفلسف على الطريقة الإسلامية ، فهو يؤمن بحدوث العالم وكل ما يتصل به من زمان وغير زمان ومادة وغير مادة وكواكب وغير كواكب . وقد ندّد تنديداً شديداً في « رسالة الغفران » بكتاب التاج لابن الراوندى الذى احتج فيه لقدم العالم وقال إنه لا يصلح أن يكون نهلاً وأفّ وتفّ وواد من أودية جهنم ، وأشاد في الوقت نفسه ببلاغة القرآن وإعجازه البياني الذى ليس له سابقة ولا لاحقة .

٤

وأصل سادس من أصول التفكير الفلسفى العلائى هو الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر . وإيمانه بربه وتنزيهه عن كل تجسيم ينبشّان في « اللزوميات » كما ينبث الماء في الغصن ، فهو دائماً قائم في نفسه ودائماً يصدر عنه في أشعاره من مثل قوله :

أَنْبَتُ لِي خَالِقاً حَكِيماً وَلَسْتُ مِنْ مَعْشَرِ نُفَاةٍ

والله يتجلّى عنده بوحدانيته وجميع صفاته التى نصّ عليها الذكر الحكيم ، من مثل سلطانه المطلق وقدرته غير المحدودة على نحو ما نقرأ في مثل قوله تعالى : (وما من إله إلا إله واحد) ، وقوله : (والله على كل شيء قدير) ، وقوله : (إن ربك هو القوى العزيز) ، ويقول أبو العلاء :

تَوَحَّدَ فَإِنَّ اللَّهَ رَبُّكَ وَاحِدٌ وَلَا تَرْغَبُنْ فِي عِشْرَةِ الرُّؤَسَاءِ

ويقول :

انْفَرَدَ اللَّهُ بِسُلْطَانِهِ فَمَالَهُ فِي كُلِّ حَالٍ كِفَاءُ

فالله واحد أحد ، قد أحاطت قدرته بكل شيء ، وليس هناك أى شيء يشبهه أو يجانسه في كمال سلطانه وكمال جلاله . وعلى نحو ما يبسط قدرته على كل شيء يبسط علمه وعدله ، يقول عزّ شأنه : (إن الله بكل شيء عليم) ، (إن الله عليم

بذات الصدور) ، ويقول : (إن الله يأمر بالعدل والإحسان) ، ويقول
أبو العلاء :

لولا حِذَارِي أَنْ اللَّهَ يَسْأَلَنِي عما فعلتُ لَقُلْتُ عِنْدِي الْكُلْفُ
ويقول :

رَأَيْتُ سَجَايَا النَّاسِ فِيهَا تَظَالِمٌ وَلَا رَيْبَ فِي عَدْلِ الَّذِي خَلَقَ الظَّلْمَاءَ
وهو ينسب الظلم إلى المخلوقين والعدل إلى خالق الظلماء أو الظالم ، بل يقصره
عليه ، وكأنه يصدر في ذلك عن فكرة المعتزلة وما آمنوا به من أن عدالة الله تقتضي
صدق وعده ووعيده . وكانوا يؤمنون بأن الله لا يصح أن يوصف بالحركة والسكون ،
لما يستتبع ذلك على الكائن الأعلى من تجسيد وأن يكون في محل بحيث يحدث
له السكون والحركة ، ويقول أبو العلاء :

أَمَا تَرَى الشُّهُبَ فِي أَفلاكِهَا انْتَقَلَتْ بِقَدَرَةٍ مِنْ مَلِكٍ غَيْرِ مُنْتَقِلٍ
فالنجوم والكواكب تتحرك بمشيئة الله ، وهي حركة لها مبدأ ، وما تزال قائمة
حتى تنفني الكواكب والنجوم ويلحقها العدم مثلها مثل كل ما في الدنيا من مخلوقات
حين ينتهي العالم وتبطل فيه كل حركة . وأبو العلاء في ذلك يتابع المعتزلة كما تابعهم
في مبدأ العدالة على الله ومبدأ حرية الإنسان التامة في تصرفاته وأفعاله ، فهو ينفي
مثلهم عن الله الحركة . وكان يأخذ بكل ما قالوه عن تنزيه الله وأنه لا يشبه شيئاً من
مخلوقاته ، على حين كان وراءهم مشبهة ومجسمة يشبهون الله بالإنسان ، بل تصوروا
ذاته الإلهية في صورة الجسم الإنساني ووصفوه بالسكون والحركة والانتقال . وقد
مضى يتشدد في تنزيه الله عن أن يقاس بشيء من مخلوقاته ، وفي ذلك يقول :

اللَّهُ أَكْبَرُ لَا يَدْنُو الْقِيَاسُ لَهُ وَلَا يَجُوزُ عَلَيْهِ كَانَ أَوْ صَارَ

فهو لا يقاس على شيء ، لأنه قديم وكل ما عداه حادث ، ولا يصح قياس قديم
على حادث . وهو لا يحل في زمان ماضٍ أو مستقبل ، كما لا يحل في مكان ، لأن
ذلك يعني التجسيم والتجسيد ، وفي رأى أبي العلاء أنه لا يقول بهما إلا الصم البكم
العمى الذين لا يعقلون والذين يقول فيهم القرآن الكريم : (أم تحسب أن أكثرهم
يسمعون أو يعقلون إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلاً) ، وفي ذلك يقول :

فصول في الشعر ونقده

الناسُ في الأرض أجسادٌ مقلَّدةٌ كالهذَى قلَّد لم يذعُرهُ تهديدُ
 ضَلُّوا عن الرشِد ، منهم جاحِدٌ جَحِدٌ أو من يحدُّ وهل لله تحديدُ
 وهو في البيت الأول يصور الناس بأنهم كأجساد الأنعام أو الإبل ذوات
 القلائد التي تُهْدَى إلى البيت الحرام ، ومن أجل ذلك لا يتعرض أحد لها بنهب
 أو سرقة أو غيرها . وهو يريد أنهم يماثلون بهيمة الأنعام التي ليس لها عقول .
 وقد مضى في البيت الثاني يصور كيف فقدوا عقولهم وضلوا ضلالاً بعيداً ، إذ
 جعلهم قسمين : جاحداً لربه كنوداً يحدد نعمه وفضله ، ومجسماً له يتصوره
 جسماً له حدوده وأبعاده ومقداره . وكلا القسمين لا عقل له ، مثله مثل الأنعام
 والدواب . وأبو العلاء بذلك يقول بما يقول به المعتزلة من تنزيه الله عن التجسيم وكل
 ما يتصل به من الحركة والانتقال والزمان والمكان والحدود والأبعاد . وقد نُسبت إليه
 في « اللزوميات » أبيات تعارض هذا القول وتناقضه لعلها من وُضِع بعض النُّسخ
 أو بعض شائثيه ، وهي تجرى على هذا النمط :

قالوا لنا خالقٌ قديمٌ قلنا صدقتم كذا نقولُ
 زعمتموه بلا زمانٍ ولا مكانٍ ألا فقولوا
 هذا كلامٌ له خبيءٌ معناه ليست لنا عقول
 والأبيات إن أخذت على ظاهرها دلت على أن أبا العلاء لم يكن ينزّه الله عن
 الزمان والمكان مثله مثل المجسمة والمشبهة ، وهو ما يناقض البيتين السالفين
 اللذين أثبت فيهما عليهم أنهم كالأنعام . كما يناقض الروح العامة في اللزوميات
 ومن المؤكد أن الأبيات مزحولة عليه ، وقد أشار ابن العديم وغيره إلى كثرة ما وضع
 عليه من أشعار ملحدة زيفها عليه خصومه . وكان أبو العلاء - فيما يبدو -
 لا يحب الاسترسال في الحديث عن ماهية الله وكُنْهه ، مما جعله ينشد :

أما الإله فأمرٌ لستَ مدركه فاحذَرُ لجيلك فوق الأرض إسقاطا
 وهو محق في هذا الموقف ، لأن حقيقة الله فوق فلسفة الفلاسفة وكلام المتكلمين
 من المعتزلة وغيرهم فأولى لنا ألا نخوض فيها ، وأن نقف عند القول بأن الله خالق
 الكون مستدلين عليه بعجائب صنعه فيه وما ينطوى فيها من الحكمة ، مما يدفعنا إلى

الاعتراف بأنه قادر حكيم .

وكان أبو العلاء يؤمن بما جاء في القرآن الكريم من حديث عن الملائكة والجن^٢ والشياطين ، يقول :

مَنْ لِي بِأَنِّي وَحِيدٌ لَا بِصَاحِبِنِي حَتَّى سَوَى اللَّهِ لَا جِنَّ وَلَا إِنْسَ
ويقول :

اَكْتُمُ حَدِيثَكَ لَا يَشْعُرْ بِهِ أَحَدٌ مِنْ رَهْطِ جِبْرِيلَ أَوْ مِنْ رَهْطِ إِبْلِيسَ
ولعل غلطاً لم يدخل على أبي العلاء وتفكيره العقلي كما دخل في اعتقاده بالنبوات
والرسالة المحمدية ، فقد قيل إنه كان ينكر النبوات ويحجدها ، بل قيل إنه جمحد
الديانات عامة ورآها مخالفة للعقل صادقة عن شرعته ، واستدل أصحاب هذا
الرأى بمثل قوله :

هَفَّتِ الْحَنِيفَةُ وَالنَّصَارَى مَا اهْتَدَتْ وَيَهُودُ حَارَتْ وَالْمَجُوسُ مُضَلَّلَةٌ
اثنان أهل الأرض ذو عقلٍ بلا دينٍ ، وآخر دِينٌ لا عقلَ له
وقوله :

أَنَّى عَيْسَى فَعَطَّلَ دِينَ مُوسَى وَجَاءَ مُحَمَّدٌ بِصَلَاةِ خَمْسٍ
وقالوا لا نبي بعد هذا وضاع الناس بين غدي وأمس
وقوله :

إِذَا رَجَعَ الْحَصِيفُ إِلَى حِجَاهِ تَهَاوَنَ بِالْمَذَاهِبِ وَازْدَرَاهَا
وواضح أنه في البتين الأولين لا يهاجم الديانات نفسها وإنما يهاجم أصحابها ،
وفرق بين أن يهاجم الإسلام والمسيحية واليهودية وبين أن يهاجم المسلمين والنصارى
واليهود وأن يثبت عليهم في عصره نقص عقولهم ، فقد اختلف أصحاب
كل دين وتوزعوا فرقاً كثيرة . ويكفي أن نعرف أن المذهب الإسماعيلي الفاطمي كان
يسيطر في عصره على مصر والشام مع ما في أصوله وفروعه من انحراف أشارنا إليه في صدر
هذا الحديث ، وقد هاجمه وهاجم الفرق الشيعية الغالية في « اللزوميات » وفي

« رسالة الغفران » ، كما هاجم كثيراً من الفرق الأخرى مثل النصيرية القائلين بالتناسخ والصوفية القائلين بالحلول . فإذا هتف بأن من يتابعون أمثال هذه المذاهب لا عقول لهم لم يكن معنى ذلك أنه يهاجم الإسلام إنما يهاجم المسلمين لعصره وبالمثل النصارى واليهود . والبيت اللاحق يصور به كثرة المذاهب وفروعها في الديانات وهي حقيقة واقعة ، وقد ورد بدلاً من كلمة « بالمذاهب » في البيت كلمة « بالشرائع » وهو تصحيف مقصود لإثبات الزندقة على أبي العلاء . وعلى هذه الشاكلة قوله :

دينٌ وكفرٌ وأنبياءُ تُقَصُّ وفر قانُ يَنْصُ وتوراَةٌ وإنجيلُ
في كل جيل أباطيلٌ يُدارُ بها فهل تفرّد يوماً بالهدى جيلُ
فقد رُويت كلمة « يُدارُ » في البيت الثانى بقلب الراء نوناً أى يُدان ، وهو أيضاً تصحيف مقصود . وما الأباطيل إلا ما ذكره في البيت قبله من الكفر والأساطير التى تقص . ولم يحدث حقاً أن تفرّد جيل بالهدى . بل لا تزال الأجيال تتلاحق ويتلاحق معها الهدى والضلال والإيمان والكفر . ويكثر أبو العلاء من مهاجمة أصحاب الشرائع كقوله :

أَفِيقُوا أَفِيقُوا يَا غَوَاةُ فَإِنَّمَا دِيَانَاتِكُمْ مَكْرٌ مِنْ الْقَدَمَاءِ
أَرَادُوا بِهَا جَمْعَ الْحُطَامِ فَأَدْرَكُوا وَبَادُوا وَبَادَتْ سُنَّةُ اللُّؤْمَاءِ
وهو إنما يريد أصحاب الديانات الذين حَرَفُوا الكلمات عن مواضعها وأولوا النصوص ابتغاء الدنيا وثواب العاجلة . وقد نصَّ على ذلك مراراً بمثل قوله :

وَإِذَا مَا سَأَلْتَ أَصْحَابَ دِينٍ غَيَّرُوا بِالْقِيَاسِ مَارْتَبُوهُ
لَا يَدِينُونَ بِالْعُقُولِ وَلَكِنْ بِأَبَاطِيلٍ زَخَرَفِ كَذَّبُوهُ
وقوله :

غدا أهلُ الشرائعِ في اختلافٍ تُقَصُّ به المضاجعُ والمهودُ
فقد كذبتُ على عيسى النَّصَارَى كما كذبتُ على موسى اليهود
ولم تستحدث الأيامُ خُلُقاً ولا حالتُ من الزمنِ العهودُ

وهو يريد بالبيت الأخير الكذب والوضع اللذين دخلا على الحديث النبوي، وهو ما لا ينكره أحد قديماً ولا حديثاً، ومن أجله أُلِّفَت الصِّحاح ووُضِع علم مصطلح الحديث. ولعل في ذلك ما يشهد بوضوح بأن أبا العلاء لم يهاجم الديانات وإنما كان يهاجم أصحابها، وهو في ذلك يتابع القرآن الكريم في مهاجمته أهل الكتاب وخاصة اليهود بمثل قوله تبارك وتعالى: (وقد كان فريقٌ منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون) وقوله: (فويلٌ للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمناً قليلاً فويلٌ لهم مما كتبت أيديهم وويلٌ لهم مما يكسبون)، وقوله: (ولن منهم لفريقاً يَلدّون ألسنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون). وقد سجل الذكر الحكيم أن به آيات من أصول الإسلام التي يعول عليها في الأحكام، وأن به آيات أخرى متشابهات سيطلب تأويلها وتحريفها أهلُ البِدَع والأهواء والملاحدة ابتغاء الفتنة والفرقة بين المسلمين، يقول عَمَرُ شَأْنِهِ: (هو الذي أنزل عليك الكتابَ منه آياتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ، فأما الذين في قلوبهم زيغٌ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمناً به كلٌّ من عند ربنا وما يُدَّكَّرُ إلا أُولُو الْأَلْبَابِ). ويعدّد الإسفراييني المعاصر لأبي العلاء الفرق الإسلامية، ويخصي منها ثلاثاً وسبعين فرقة، ويقول: واحدة منها ناجية والباقيون في النار، وفي ذلك مبالغة لا شك ولكنها تدل على ما وراءها من الاختلافات الهائلة التي حدثت في الإسلام، والتي دفعت أبا العلاء إلى مهاجمة أصحابها وأصحاب الشرائع الأخرى الذين كانوا يكثرون من تكفير بعضهم بعضاً حتى عمّت الحيرة والتبس الأمر، وحتى كأنما ذهب التمييز وبطل العقل وما يدعو إليه من النظر، بل لكأنما لم يعد على ظهرها من يطلب الحق وينفر من الباطل وذلته وكرهه. أما قول أبي العلاء:

تَلَوْا بِاطْلَا وَجَلَّوْا صَارِمًا وَقَالُوا صَدَقْنَا فَقُلْنَا نَعَمْ

فإنه لم يكن يقصد به إلى التعريض بالإسلام كما ظن بعض الباحثين إنما كان يقصد به إلى أصحاب الحكم والسلطان في عصره الذين حملوا الناس على عقائدهم

الفاصلة مصلتين عليهم سيوفهم . وهو أيضاً لم ينشد :

ولست أقول إن الشَّهْبَ يوماً لبعثٍ محمّدٍ جعلت رجوماً
تعريضاً بالنبي صلى الله عليه وسلم ، إنما كان يقرر آراء بعض المفسرين
الذين ذهبوا إلى أن رمى الشياطين بالنجوم كان قائماً مستمراً من قبل المبعث على نحو
ما يصور ذلك ظاهر الآية : (ولقد زينّا السماء الدنيا بمصابيح وجعلناها
رجوماً للشياطين) ، فإن الآية لم تقيّد انقضاء الشهب على الشياطين
بمبعث الرسول عليه السلام ، بل جعلته عاماً . ومعنى ذلك أن كل ما اتهم به
أبو العلاء من تعريضه بالنبوات أو هجائه لها أو إنكاره وجحوده إنما هو من أثر النظرة
السريعة في أشعاره دون ريث وتمهل وأناة . وقد نسبوا إليه فيما نسبوا :

ولا تحسب مقالَ الرُّسُلِ حقّاً ولكنّ قولُ زورٍ سطرّوه
وكان الناس في عيشٍ رغيدٍ فجاءوا بالمحال فكذّروه

والبيتان لا يوجدان في « اللزوميات » ، وهما بدون ريب من المنحولات عليه ،
وقد أشار ابن العديم في كتابه « الإنصاف والتحرّي في دفع الظلم والتجرّي عن
أبي العلاء المعري » إلى كثرة ما وُضع على لسانه من أقوال المُلحدة . وحرى بمن
يتصدى لبحث أبي العلاء ألا يضيف إليه شعراً ملحداً مما يجده عند بعض من ترجموا
له ، وقد وقع في هذا الخطأ كثيرون تصدوا لبحثه ، فكالوا له الاتهامات دون
احتياط ودون تثبت ، اعتماداً على أبيات وُضعت على لسانه لم تُرو في « اللزوميات »
ولا في « سقط الزند » منها :

في اللاذقيّة فتنةٌ ما بين أحمدَ والمسيحِ
هذا بناقوسٍ يدُ قُ وذا بمثذنةٍ يصيحُ
كلُّ يعزّزُ دينه ياليت شعري ما الصحيحُ

والحق أن أبا العلاء لم يكن ملحداً كما غلط عليه بعض المعاصرين ولا كان
يهجو الأنبياء ويحسد النبوات ، وفي « اللزوميات » مقطوعة طويلة في مدح الرسول
صلى الله عليه وسلم يقول فيها :

دعائكم إلى خير الأمور محمدٌ وليس العوالى فى القنا كالسوافلِ
فصلّى عليه الله ما ذرّ شارقٌ وما فتّ مسكاً ذكره فى المحافلِ
وقد شنع على الزنادقة فى رسالة الغفران حتى إذا عرض لابن الراوندى ثلب كتابه
« الدامغ » الذى طعن فيه على نظم القرآن وأزرى به مشيداً بالذكر الحكيم وإعجازه
البلاغى . وفى ذلك ما ينقص نقضاً ما يُقال من أنه حاول بكتابه الفصول والغايات
أن يعارض القرآن . وكل ذلك حطّ من قدره وتهجين لشأنه صنّعه بعض حسّاده
وتورط فيه بعض الباحثين المعاصرين دون احتياط .

وعلى نحو ما كان أبو العلاء يؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله كان يؤمن بالبعث
والحساب والثواب والعقاب . والعجب أن بعض المعاصرين ذهب إلى أن رأيه فى
البعث كان مضطرباً اضطراباً شديداً ، فرة يثبته ومرة ينكره ، واستشهد على
إنكاره له بقوله فى « اللزوميات » :

ضَحِكْنَا وَكَانَ الضَّحْكُ مِنَّا سَفَاهَةً وَحَقُّ لُسْكَانِ الْبَسِيطَةِ أَنْ يَبْكُوا
تَحْطُمْنَا الْيَوْمَ حَتَّى كَأَنَّمَا زَجَاجٌ وَلَكِنْ لَا يُعَادُ لَهُ سَبْكُ
وَأَبُو الْعَلَاءِ لَا يَرِيدُ بِإِعَادَةِ السَّبْكِ الَّتِي نَفَاها عَنْ النَّاسِ إِعَادَتُهُ فِي الْآخِرَةِ وَإِنَّمَا
يَرِيدُ إِعَادَتَهُ فِي الدُّنْيَا وَهُوَ مَا لَا يَنْكَرُهُ مَنْكَرٌ وَلَا يَخْتَلِفُ فِيهِ اثْنَانِ . وَكَأَنَّ مُثَبِّتَ
إِنْكَارِ الْبَعْثِ عَلَى أَبِي الْعَلَاءِ أَحْسَنُ مَا فِي الْبَيْتَيْنِ مِنْ نَقْصِ الدَّلَالَةِ عَلَى مَا يَرِيدُ ، فَطَلَبَ
بَيْتًا أَوْ أَبْيَاتًا أُخْرَى فِي « اللزوميات » تَنْفِي الْبَعْثِ فِي وَضُوحٍ وَعِزِّهِ ذَلِكَ فَلَجَأَ إِلَى
الْإِسْتِشْهَادِ بِأَبْيَاتٍ وَضَعَتْ عَلَى لِسَانِهِ لَمْ تَرِدْ فِي « اللزوميات » وَلَا فِي السَّقْطِ وَإِنَّمَا
رُويَتْ فِي بَعْضِ الْكُتُبِ الْمَتَأَخِّرَةِ ، وَهِيَ تَجْرِي عَلَى هَذَا النَّمْطِ :

رَبِّبُ الزَّمَانِ مَفْرَقُ الْإِلْفَيْنِ فَاحْكُمْ إِلَهَى بَيْنَ ذَاكَ وَبَيْنِي
أَنْهَيْتَ عَنْ قَتْلِ النُّفُوسِ تَعَمُّدًا وَبَعَثْتَ أَنْتَ لِقَتْلِهَا مَلَكِينَ
وَزَعَمْتَ أَنَّ لَهَا مَعَادًا ثَانِيًا مَا كَانَ أَغْنَاهَا عَنْ الْحَالَيْنِ
وَكُلُّ مَنْ يَقْرَأُ « سَقَطَ الزُّنْدُ » وَ « اللزوميات » يلاحظ تَوًّا أَنَّ أَبَا الْعَلَاءِ كَانَ
مُؤْمِنًا بِالْبَعْثِ مُوقِنًا بِهِ وَأَنَّهُ لَمْ يَضْطَرْبْ إِزَاجَهُ وَلَا شَكَّ فِيهِ وَلَا اعْتَرَاهُ رَيْبٌ ، وَنَكْتَفِي
بِبَعْضِ أَمْثَلِهِ مِنْ « اللزوميات » مِثْلَ قَوْلِهِ :

لِلَّهِ دَارَانِ فَلِأُولَى وَثَانِيَةٌ أُخْرَى مَتَى شَاءَ فِي مُدَاطَانِهِ نَقَلَكَ
وقوله :

أَوْجَالُ نَفْسِي فِي الْأُولَى مَضَاعِفَةٌ وَلَا أَزَالُ مِنَ الْأُخْرَى عَلَى وَجَلٍ
وقوله :

مَا أَقْدَرَ اللَّهَ أَنْ تُدْعَى بِرَبِّيَّتُهُ مِنْ تَرْبِهِمْ فَيَعُودُوا كَالَّذِي كَانُوا
وهو في البيت الأخير يسلّم ببعث الأجساد ، لا ببعث الأرواح فحسب ، كما
كان يؤمن بذلك بعض فلاسفة المسلمين زاعمين أن الروح بعد فراقها للجسد تصعد
إلى عالمها العقلي الذي انحدرت منه . ونرى أبا العلاء يؤمن بما جاء في الذكر الحكيم
من كتابة ملكين لأعمال الإنسان أحدهما عن يمينه لكتابة الحسنات والآخر عن
يساره لكتابة السيئات ، يقول :

أَأُنْكِرُ اللَّهَ ذَنْباً خَطَّهَ مَلَكٌ وَبِالَّذِي خَطَّهَ الْإِنْسَانُ أَعْتَرَفُ
ويقول :

وَرَاعَنِي لِلْحِسَابِ ذِكْرٌ وَغَرَّنِي أَنَّهُ بَعِيدٌ
وعن يميني وعن شمالي يصحبنى حافظٌ قَعِيدٌ
وهو يستلهم في الأبيات قوله تعالى : (إِذْ يَتَلَقَّى الْمُتَلَقِّيَانِ عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ
الشِّمَالِ قَعِيدٌ مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ) . وأشار القرآن مراراً إلى أن
بعث الناس من أجداثهم وقبورهم سيسبقه نفخ في الصور فيهبُّ الناس مسرعين من
مراقدهم ، ويقول أبو العلاء :

مَضَتْ قُرُونٌ وَتَمَضَى بَعْدُنَا أُمَمٌ وَالسُّرُّ خَافٍ إِلَى أَنْ يُنْفَخَ الصُّورُ
وقد تجادل المتكلمون طويلاً في حساب القبر وسؤال مُنْكَرٍ وَنَكِيرٍ فيه للناس ،
وأثبتته كثيرون ، وكان أبو العلاء ممن يشبهونه ، وفي ذلك يقول متحدثاً عن اللبائي :
عَرَّفْتَنِي . حَتَّى شُهِرْتُ ، اللَّبَّائِي ثُمَّ صَالَتْ عَلَيَّ بِالتَّنْكِيرِ
خَلَّصْنِي مِنْ ضَنْكَ مَا أَنَا فِيهِ وَاطْجَرَجْنِي لِمُنْكَرٍ وَنَكِيرٍ
وتعرض كثيراً في اللازميات لفكرة الحساب يوم القيامة وأن كلا مسئول أمام الله

عما قَدَّمَ مَنَّهُ يده ، ويدافع مراراً عن فكرة وزن أعمال الناس في اليوم الآخر بحيث مَنّ يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره ، وفي ذلك يقول مثبتاً على الله العدل والقدر على وزن الأفعال يوم القيامة كما توزن الأجسام الخفيفة والثقيلة :

أَكْذَبُ الْقَوْمُ بِالْمِيزَانِ أَنْ سَمِعُوا أَنَّ الْقِيَامَةَ فِيهَا عَادِلٌ يَزِنُ
وَقَدْ وَجَدْنَا مَقَالَ النَّاسِ ذَا زِنَةٍ فَكَيْفَ يُنْكَرُ أَنَّ الْفِعْلَ يَتَزَنُ
وَيَتَحَدَّثُ فِي مَوَاضِعَ كَثِيرَةٍ مِنَ الزَّوْمِيَّاتِ عَنِ الثَّوَابِ فِي النَّعِيمِ وَالْعِقَابِ فِي
الْجَحِيمِ ، مُؤْمِنًا بِأَنَّ الْآخِرَةَ دَارُ الْخُلُودِ ، يَقُولُ :

وَهِيَ الْحَيَاةُ فَعِقَّةٌ أَوْ فِتْنَةٌ ثُمَّ الْمَمَاتُ فَجَنَّةٌ أَوْ نَارٌ
وَيَقُولُ :

خَسِرَ الَّذِي بَاعَ الْخُلُودَ وَعَيْشَهُ بِنَعِيمِ أَيَّامٍ تَعُدُّ قَلَائِلَ
وَلَعَلَّ فِي كُلِّ مَا قَدَّمْنَا مَا يَدُلُّ دَلَالَةً وَاضِحَةً عَلَى أَنَّ أَبَا الْعَلَاءِ كَانَ يُؤْمِنُ بِتَعَالِيمِ
الْإِسْلَامِ وَعَقَائِدِهِ وَمَا أَوْجَبَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ مِنْ عِبَادَاتٍ وَأَعْمَالٍ . وَالْخَطَرُ كُلُّ الْخَطَرِ
فِي أَنْ تَضَافَ إِلَيْهِ أَبْيَاتٌ لَمْ تَأْتِ فِي « الزَّوْمِيَّاتِ » وَلَا فِي « السَّقَطِ » مِمَّا وَضَعَهَا
عَلَيْهِ حَسَادُهُ وَأَعْدَاؤُهُ لِيُشَكِّكَوا فِي دِينِهِ ، وَتَتَّخِذَ أُدْلَةً عَلَى إِحْدَادِهِ وَزَنْدَقَتِهِ ، وَهُوَ لَمْ
يَكُنْ زَنْدِيقًا وَلَا مُلْهَدًا ، إِنَّمَا كَانَ مُفَكِّرًا يَتَعَمَّقُ مُشْكَلاتَ الْفِكْرِ وَالْفَلَسَفَةِ ، وَهُوَ
تَعَمَّقُ أَتَّاحَ لَهُ أَنْ يَتِمَثَّلَ طَائِفَةٌ مِنَ الْأَصُولِ الْفَلَسَفِيَّةِ ، اسْتَنْقَهَا لِنَفْسِهِ مِنْ دَرَسَةِ
الْفَلَسَفَةِ وَالْإِعْتِزَالِ وَالِدِينِ الْحَنِيفِ وَمِنْ تَأْمَلَاتِهِ فِي الْحَيَاةِ الْإِنْسَانِيَّةِ وَمَا يُطَوِّى فِيهَا
مِنْ شُرُورٍ وَآلَامٍ .

شخصية الأندلس في تاريخ الشعر العربي

١

لعل العرب لم ينزلوا لإقليماً تختلف طبيعته الجغرافية اختلافاً بيئياً على نحو ما صادفهم في شبه جزيرة الأندلس ، إذ توشك أن تكون قارة قائمة بنفسها ، قارة تعدد مناطقها ، ولكل منطقة مؤثراتها الطبيعية الخاصة ، فنطقة وسطى تكثر فيها الهضاب وسلاسل كثيرة من الجبال وأنهار يجري أكثرها نحو المحيط الأطلسي ، وجزء ينخفض بمجواره ، وجزء يقابله على البحر المتوسط ، وفي الشمال جبال كنتبريان والبرانس التي تفصلها عن أوروبا ، ولكل ذلك آثاره البعيدة في حياة السكان واختلاف أنماطها وأوضاعها من بقعة إلى أخرى ، إذ الظاهرات الجغرافية تؤثر في حياة الإنسان تأثيرات مختلفة ، فأهل الهضاب المحيطة يتأثرون بما يتأثر به أهل البادية ، في حين يتأثر أهل الوديان الخصبة بما تفرضه البيئة الزراعية عليهم من نظامها الخاص. والمناخ في كل هذه المناطق متباين ، فقد يكون بارداً جداً ، وقد يكون دافئاً ، وقد يكون بين الدفء والبرودة . والحياة متباينة ، فحياة من يعيشون في الجزء الشرقي تخضع لظروف البحر المتوسط في مناخه ونباته وحيوانه ، وحياة من يعيشون في الوديان والزروع غنية ، والغنى يختلف ألوانه ، وهو يُعَدُّ للانصراف إلى الشؤون الحضارية والعقلية . وحياة من يعيشون في الهضاب والجبال حياة تقوم على الشطف والكفاف ، ولا تكاد تعدّ لحضارة ولا لمدنية . وكل ذلك جعل من الصعب أن تسود شبه الجزيرة وحدة معيشية دقيقة متصلة تؤهل لأن يمتزج سكانها في وحدة سياسية مما لا تزال آثاره ماثلة إلى اليوم .- ففي الوسط والشمال والشرق الأمة الإسبانية ، وفي الجنوب الغربي الأمة البرتغالية . ولا يقل تعقيداً عن التكوين الجغرافي لشبه جزيرة الأندلس تكوين سكانها الجنسي ، حتى إنه ليصبح عسير التحليل ، فقد نزلها في أقدم العصور قبائل البسك والكلت والحلاقة من بلاد الغال في الشمال كما نزلها كثيرون من سكان

إفريقية ، ثم نزلها العنصر الفينيقي في القرن العاشر قبل الميلاد مؤسسين لهم في ساحلها الشرقى بعض المستعمرات . وتلاهم الإغريق بعد خمسة قرون وأطلقوا عليها اسم إيبيريا ، ولم تلبث قرطاجنة أن استولت على سواحلها ، حتى إذا سحقتها روما دخلت شبه الجزيرة في حوزتها وسمّتها إسبانيا ، وبذلك أصبحت ولاية رومانية ، وكان الجيش الروماني الذى استولى عليها يتألف من عناصر إيطالية وأوربية مختلفة . وكان لروما تأثير واسع فيها فقد جعلتها تتخذ اللاتينية لغة لها كما جعلتها تتخذ المسيحية دينها ، وحاولت أن تمزج بين أجناسها وتزيل الفروق بين سكان مناطقها المتباينة ، فقسمتها تقسيماً إدارياً ، غير معترفة بوحداها الجنسية ، ولكنها لم تستطع أن تكون منها شعباً واحداً ، فقد ظلت شعوب سكانها متباينة ، وبذلك ذهبت جهود روما هباء . وتمضى حتى القرن الرابع الميلادى فتغير عليها قبائل جرمانية كثيرة أهمها الفندال الذين أسسوا على نهر الوادى الكبير مملكة باسمهم ، ومنها أخذ العرب كلمة « فندلس » التى استحالَت على لسانهم إلى كلمة « أندلس » وسماها بها شبه الجزيرة . وسرعان ما غزاها القوط الغربيون واستولوا عليها وظلوا يحكمونها حتى أزال حكمهم جيش موسى بن نصير وصاحبه طارق بن زياد ، وكان العرب فيه قلة بالقياس إلى المغاربة . وقد اتخذوها جميعاً مستقراً ومقاماً قرونًا متطاولة ، وتوافد عليهم لإخوان لهم كثيرون . وكل ذلك معناه أن عناصر كثيرة متشابهة أَلَمَّتْ سكان الأندلس ، منها الأوربي كالكلت والبسل والألمان والرومان ، ومنها الآسورى كالفينيقيين والعرب ومنها الإفريقي المغربى . وهى عناصر متباينة ، من شأنها أن يصعب مزجها وأن تشيع الوحدة بينها ، وخاصة الوحدة السياسية ، مما جعل الأندلس من قديم مطعماً للغازين المختلفين ، كانت مطعماً للفينيقيين ثم لليونان ثم للقرطاجينيين ثم انتقلت إلى أيدي الرومان ، ثم غزاها المتبربرون الأوربيون . ثم أصبحت آخر الأمر مطعماً للأمة العربية ، وعلى حسابها كونت استقلالها الصحيح في عهد الدولة الأموية الأندلسية ، ولكنها لم تغد منه حتى النهاية ، إذ لم يكن عند أهلها شعور حقيقى بوحدهم وائتلافهم من حيث هم أمة واحدة ، وإذا الجزيرة تصبح إمارات كثيرة على نحو ما هو معروف في عصر ملوك الطوائف ، وسرعان ما فقدت استقلالها ، وخضعت للملثمين المغربيين ثم لخلفائهم الموحيدين .

ولا نرتاب في أن هذا الإحساس بالتقاصُل بين عناصر السكان في الأندلس هو الذي أَعَدَّ لِكَي يَسْرَى بين سكَّانها وخاصة المسيحيين التي سببُ الدين الشديد تعصباً لم يُعْرَفْ في أي إقليم إسلامي آخر . ولا يمكن أن نرد هذا التعصب إلى طبيعة في العرب ، فقد فتحوا بلاداً تدين بالمسيحية مثل الشام ومصر ولم يَنْشَبْ بينهم وبينها هذا الصراع العنيف الحاد الذي شهدته الأندلس طوال مقامهم بها ، فهو صراع إذن يَرُدُّ إلى هذه البيئة التي يخيَّل للإنسان كأنما استبقى المسيحيون بها في نفوسهم ذكريات اضطهاد الشهداء ، وأرادوا أن يعيدوا عهده . وكان قضية المسلمين يرفقون بهم ، إذ قلما أنزلوا بهم عقاباً إلا إذا لم يعد في قوس الرفق منزع . وقد ظلوا يصارعون المسلمين حتى انتهى الأمر إلى جلائهم عن بلادهم . والمهم أنه انتقلت عدوى هذا التعصب الديني من الإسبان المسيحيين إلى المسلمين الذين عاشوا في تلك الجزيرة ، ولذلك مظاهر كثيرة ، فقد كان للفقهاء هناك نفوذ كبير على الولاة والخلفاء الأمويين بحيث يصدر عن مشورتهم ، وكادوا يعصفون بالحكم الربضي وسلطانه على نحو ما هو ذائع مشهور . وكان للقاضي هناك مركز ممتاز لم يحظ به القضاة في أي إقليم عربي ، إذ كان هو المسيطر الحقيقي على أمور الدولة بحيث لا يستطيع الحاكم البت في أمر دون موافقته . وليس ذلك فحسب فقد دفع سلطان علماء الدين هناك إلى غير قليل من اضطهاد الرأي ، حتى لرى كتب بعض المفكرين والفلاسفة من أمثال ابن حزم وابن رشد تُحَرَّقُ حرقاً ويحرَّم تداولها تحريماً ، ولا نجد لذلك مثيلاً في أي بلد عربي إسلامي ، مما يدل دلالة واضحة على أن خِصْلَة التشدد في الدين ليست إسلامية ولا عربية وإنما هي إسبانية أصابت المسلمين هناك بها بيئتهم المتعصبة وليست ناتجة من طبيعتهم ولا من طبيعة الدين الحنيف .

ولعل في ذلك ما يجعلنا نلمس في وضوح خِصْلَة العنف الشديد في مزاج سكان الأندلس وهو عنف هياً لاحتدام التعصب الديني بينهم ، ومن الغريب أنه تلتقى في مزاجهم مع هذه الخصلة خصلةُ الترف وهي واضحة في الشعر الأندلسي ، ولا نغلو إذا قلنا إن ما أصابه العرب من هذا الترف والإسراف فيه يفوق بكثير ما أصابه إخوانهم في البيئات العربية الأخرى ، وربما كان ذلك راجعاً إلى أن

صاحب المزاج العنيف يحرص أكثر من غيره على الترف . على كل حال أعدى الإسماني ذو المزاج الحاد المترف العربي في الأندلس ، فإذا هو ينغمس في الترف والمتاع الحضارى الذى جعله يعنى بالموسيقى وبالإكثار من فن جديد يلائمها هو فن الموشحات . وفي كتب التاريخ وخاصة تاريخ ملوك الطوائف ما يصور كيف كان الحكّام إذا تخلصوا من الرسميات وتقاليدها وفرغوا لأنفسهم أقاموا الحفلات الموسيقية الراقصة ، مسرفين في العتب من كثوس الخمر واللذة . وحتى الفقهاء نجد كثيرين منهم يتورطون في الشراب تورطاً لا نعرفه لفقهاء المشرق ، وفي ذلك ما يناقض في وضوح طبيعة التزمت والتشدد الدينى التى أشاعوها في المجتمع الأندلسى . وكل ذلك في رأينا مصدّره طبيعة العنف التى كانت تسود في هذا المجتمع وما كان يصحبها من الصراع بين المسيحيين والمسلمين ، بل بين المسلمين أنفسهم وما اقترن بذلك من كثرة سفك الدماء .

وكان طبيعياً في هذا المجتمع العنيف الحاد أن تقوى شخصية الجماعة وأن يشعر الفرد بحريته شعوراً واضحاً ، ويتضح ذلك في الحكم الأموى ، فقد اتخذ الأمراء والخلفاء لأنفسهم الحُجَّاب أو الوزراء ، ولكنهم لم يكونوا يتخذون حاجباً واحداً ، إنما كانوا يتخذون مجموعة من الحُجَّاب و يقيمون عليهم رئيساً ، ويكِلون لهم شئون الدولة ، يتشاورون فيها ، ويبرمون الأمر ويرسلون به إلى الأمير أو الخليفة ، فلما أن يوافق عليه ولما أن يعيده إليهم لبحثه من جديد . وكان هذا المجلس الذى يشبه مجالس الوزراء الحديثة يجتمع بانتظام برئاسة الحاجب الأكبر أو الوزير الأكبر وينظر في جميع المسائل التى تهم الدولة وكيانها العام ومرافقها الخاصة . وبذلك لم يكن الحكم في الأندلس حكماً استبدادياً يعتمد على الفرد ، كما كان الشأن في الشرق ، أو بعبارة أدق كان استبدادياً في الظاهر ، أما في الواقع فكان شورياً . وخفّف أيضاً من حدة سلطان الحاكم استقلال القضاء ، فقد كان القاضي بمجرد تولية الأمير أو الخليفة له يصبح مستقلاً بنفسه ، ولا يستطيع الحاكم الوقوف في وجهه بل يذعن له ولمشيئته دائماً . وكان علماء الدين يحوزون لأنفسهم نفس المهابة ، مما جعلهم يقومون مقام المعارضة من السلطان ، فهم ينقدون سياسته وقراراته ، وهو يصدع لنقدهم ، وكان وراءهم عامة أهل قرطبة يشدون

أزهرهم إذا لزم الأمر . وكل ذلك صَبَغَ الحكم الأموي هناك بصبغة شورية واضحة . حتى إذا أُلقت قرطبة عن كاهلها نظام هذا الحكم وجدناها تدبّر أمرها بنفسها عن طريق الوزراء الذين أَدَقُوا منهم مجلساً برئاسة ابن جهور ، مما أتاح لقيام جمهورية أرستقراطية يتولى شئونها أولو الحال والعقد ، وعمَّ ذلك النظامُ في المدن الكبرى حتى قَضَى عليه الملثمون أو المرابطون .

وهذه الحرية التي كان يمارسها أبناء الشعب في إبداء آرائهم المتصلة بشئون الحكم كان يقابلها حرية تمارسها المرأة الأندلسية ، وقد يدل عليها من بعض الوجوه ما يرويه ابن حزم في نقط العروس من أن رَسِيس زوج عبد الرحمن الناصر شَقَّتْ معه قرطبة في موكبه وهي سافرة الوجه وعليها قلنسوة وقد تمنطقت بسيف . وفي كتب التاريخ والأدب نصوص مختلفة تدل على أن المرأة النابهة كانت تتخذ لها ندوة (صالونا) يختلف إليها كثيرون من الشعراء والأعلام البارزين ، يتداولون فيما بينهم الأحاديث في شئون الشعر والفكر ، وندوة ولادة بنت الخليفة المستكفي في قرطبة مشهورة ؛ وكان ممن يختلف إليها ابن زيدون ، ونَشِبَتْ بينهما علاقة حب عنيف لم تلبث أن خمدت جذوتها لتضطرم من جديد بينها وبين ابن عبدوس .

وإذا أخذنا ننظر نظرة عامة في شخصية سكان الجزيرة الحضارية والثقافية مصعدين إلى أقدم عصورهم ومنحدرين حتى العصور العربية لاحظنا أنهم ظلوا على تطاول الحقب في حاجة إلى من يتعهدهم من الأمم السابقة في الحضارة والثقافة بالتربية . وكان الفينيقيون أول من حملوا إليهم قِسمًا منهما ، ثم تلقوا قِسمًا ثانيًا عن اليونان ، وتكاثر الأقباس في العهد الروماني ، إذا اتخذوا اللاتينية لغة لهم ، وفنوا فيها وفي آدابها فناء مُحِيَّتْ فيه شخصياتهم محوًا . وسرعان ما خضعوا لغارات المتبربرين من الألمان وغيرهم ممن قضوا على الدولة الرومانية الغربية ، واستقر بينهم القوط ، ثم خلفهم العرب ، فتقبلوا حضارتهم وثقافتهم ولغتهم . وكل ذلك يعني أن سكان الجزيرة الأندلسية لم يكونوا من الأمم التي أُنْثَرَتْ في تكوين الحضارة الإنسانية القديمة ، وإنما كانوا أمة عادية ليس لها خطر ، أمة تتلقى الحضارات والثقافات دون أن تؤثر فيها آثاراً قوية عميقة . ولم يكد يستقر فيها العرب حتى

أخذت تتلقى في قوة حضارتهم ، ومن خير ما يصور هذا التلقي ما رواه صاحب نفح الطيب عن زرياب المغنّي الذي رحل إلى قرطبة في عصر المأمون وما بعثه هناك من حركة غنائية واسعة هيأت فيما بعد لازدهار الموشحات . ولم ينقل زرياب لهم الغناء المشرق فقط ، فقد نقل لهم أيضاً ضروب الحياة البغدادية الاجتماعية وكل ما يتصل بها من آداب الشرب والطعام وما يحسن أن يتزيا به من الثياب رجالاً ونساء ، وكيف تُصَفِّفُ المرأة شعرها وما ينبغي أن تتخذه من زينة إلى غير ذلك من آداب وتقاليد وعادات حضارية بغدادية .

وكان تلقى سكان الجزيرة للثقافة العربية أقوى وأبعد أثراً ، فقد أقبلوا مسلمين ومسيحيين على كل ضروب هذه الثقافة من علم وأدب وطب وفلسفة . ونشط المسلمون نشاطاً واسعاً في حَمَلِ تراثها من المشرق ، راحلين إليه رحلات منظمة ، يتلمذون فيها على علمائه وينقلون آثارهم وآثار أسلافهم . وَرَحَلَ إِلَيْهِمْ كثيرون من علماء المشرق وأدبائه حاملين في حقائبهم روائع هذا التراث . ويكفي أن نذكر ما كان منه في مكتبة الحاكم الخليفة الأموي في القرن الرابع للهجرة ، إذ يقال إنها كانت تشتمل على أربعمئة ألف مجلد وإن عدد الفهارس الخاصة بدواوين الشعر وحدها كانت أربعة ورابعين فهرسا في كل فهرس عشرون ورقة . وقد مضى المسلمون منذ أول الأمر يستغلون هذا التراث باعثن في قرطبة وطليطلة وغيرها من مدن الأندلس نشاطاً علمياً وأدبياً قوياً ، وهو نشاط أعدّ الأندلس لأن تشارك في الحياة العقلية والأدبية العربية ، وكان طبيعياً لما سادها من تشدد في الدين أن تسرع إلى المشاركة في العلوم الدينية الإسلامية وأن تُعْنَى بدراسات الفقه والقراءات والتفسير والحديث ، وتلا ذلك مشاركتها في الآداب العربية . وكانت المشاركتان جميعاً تتغلغلان في طبقات الشعب تغلغلا لعل الشرق لم يكن يعرفه ، إذ كانت الكتلة العامة فيه لا تشارك في الأدب والعلوم الدينية هذه المشاركة القوية التي نجدها في الأندلس ، وهي مشاركة ظلت هناك حَقَباً متطاولة مطبوعة بطوابع المشرق وتقاليده ، لما ذكرناه من طبيعة السكان في الجزيرة ، وأنهم يفنون فيما يتلقون من الثقافات والحضارات . وكان تشددهم الديني سبباً في أن يحتاجوا إلى وقت طويل كي يتلقوا وينقلوا تراث الفلسفة الإسلامية وما داخله من تراث الفلسفة اليونانية ، غير أنهم حين فرغوا لذلك في القرن السادس

للهجرة وثبوا به وثبة رائعة ، على نحو ما هو معروف عن ابن باجّة وابن طُقَيْل وابن رشد .

ومعروف أن الجزيرة تركت في العصور العربية آثاراً خطيرة في تكوين الحضارة الأوروبية الحديثة، إذ أخذت مشاعل الحضارة والثقافة المبثوثة فيها ترسل شررها إلى أوروبا التي كانت غارقة في بحور الجهل والتخلف . وكان من أهم العوامل في ذلك تعرب الأسبان المسيحيين واختلاطهم بالعرب وجوارهم لهم في الحرب وفي السلم، فنقلوا عنهم علومهم وفلسفتهم وتأثروا بأدابهم في تفكيرهم وتصوير مشاعرهم، وشاركهم في ذلك الفرنج الذين كان يستعين بهم الأمويون في الحرس ووظائف القصر، وكانوا يُجلبون من فرنسا وإيطاليا وصقلية، وكانوا يتعربون ويعود منهم كثيرون إلى أوطانهم ناقلين إليها ألواناً من الحياة العقلية والأدبية والحضارية العربية، وكان لذلك كله أبعد الأثر في النهضة الإسبانية والأوروبية الحديثتين .

٢

لعل فيما قدمنا ما يدل بوضوح على أن جزيرة الأندلس من البيئات التي لا بد لها من أزمان متطاولة كي تتضح شخصيتها العقلية والأدبية الممتازة ، وقد ظلت ذائبة في الأدب اللاتيني الروماني دون أن تحدث ما عميزها في هذا الأدب ، فهي تستمد منه وتعيش له . ونستطيع أن نمد هذه الملاحظة إلى حياتها الشعرية العربية ، فقد ظلت تلتبس هذه الحياة ، وخاصة في عصور تعريبها الأولى ، في المثل الأدبية البغدادية ، بل لعلنا لا نبالغ إذا قلنا إن الشعراء ظلوا طوال عصورها العربية يحاولون محاكاة المثل العليا الشعرية المشرقية ، صادرين في ذلك من جهة عن طبيعة بيتهم التي تعودت أن تتلقى وتستقبل من الأمم التي تنزلها ، ومن جهة ثانية عن طبيعة العرب الذين يتمسكون تمسكاً شديداً بتقاليدهم الأدبية وخصائصها المتميزة . وحقاً أخذت تحدث هناك نهضة شعرية منذ القرن الرابع للهجرة وآتت النهضة ثمارها البانعة في عصر ملوك الطوائف، ولكن ظلال المثل الشعرية القديمة استمرت لا تنحسر عنها ، بل لقد كان همّ الشاعر الممتاز دائماً أن يستوحى هذه المثل ، وأن يحاكيها

محاكاة دقيقة ، حتى ليقول ابن بسام في فاتحة كتابه الذخيرة الذي عرض فيه النهضة الشعرية لعهد أمراء الطوائف عرضاً مستفيضاً : «إن أهل هذا الأفق أبوا إلا متابعة أهل المشرق ، يرجعون إلى أخبارهم المعتادة رجوع أهل الحديث إلى قتادة ، حتى لو نعتى بتلك الآفاق غراب ، أو طين بأقصى الشام والعراق ذباب ، لجشّوا على هذا صنماً ، وتلوا ذلك كتاباً محكماً » . وقد مضى في الكتاب يردّ أشعار النابيين من الأندلسيين لعصر أمراء الطوائف إلى أصولها الأولى من شعر العباسيين الذي كانوا يضعونه دائماً نصب أعينهم مقلدين له ومُحاكين . وربما كان أهم شاعر أندلسي تلا هؤلاء الشعراء هو ابن خفاجة شاعر عصر المرابطين ، ولا نكاد نلمّ بتقديره لديوانه حتى نجده يعلن إعلاناً صريحاً أنه يتبع طريقة عبد المحسن شاعر «صور» في مزجه عناصر الطبيعة بالغزل ، ويصرح في غير موارد أنه يتبع طريقة مهيار والشريف الرضي في ترداد العناصر الحجازية والنجدية والبدوية من مواضع وأزهار وظباء وغير ظباء يسوقها في غزله ونسيبه ، كما يتبع المتنبي في مزجه الغزل بالحداسة ، وكأنه يريد أن يظفر من قارئه بالرضا عن شعره ، فهو يعلن أنه يحاكي المثل العليا المشرقية التي استقر في نفوس مواطنيه أنها مثل رفيعة وأن على الشعراء البارعين أن يحاكيوها ، أو على الأقل أن يستلهموها ويستوحوها في كل ما ينظمون ويصوغون من أشعار .

وقد تعاون كل ما قدمنا على أن يصبغ الشعر العربي في الأندلس بصيغة محافظة ، جعلته لا يتطور إلا بمقدار ضئيل ، كما جعلته يتمسك بموضوعات الشعر المعروفة من غزل ووصف طبيعة وراثاء ومديح وهجاء وزهد ، ومهما حاول الشعراء من تجديد فيها فلن تجديدهم لا يمسّ الجوهر ولا يمسّ الصميم إلا مسّاً طفيفاً ، وهو مَسٌّ يقف غالباً عند التعمق في خيالات وصور جديدة غير مألوقة في التراث الشعري المشرقي ، ولا بد لذلك من شاعر فَنَدٍّ ، وهو لا يأتي عنده إلا في الحين البعيد بعد الحين ، وكأنه لابد من عبقرية نادرة حتى يخرج الشعر عن الرواسب التصويرية القديمة فيه والمعاني الموروثة في كل غرض من أغراضه ، على الرغم مما كانوا يفرقون فيه من ترف وحياة مادية حضارية . وبذلك ظلت الروح العربية مضطربة في أشعارهم ، وظلوا يصدرون عنها في قوة صدوراً طبيعياً ، كما يصدر الضوء في ديارهم

عن الشمس البازغة من المشرق. وحقاً يلقانا من حين إلى حين بعض أسراب تصور من بعض الوجوه خصائص المجتمع، ولكنها لا تظهر إلا نادراً، إذ كانوا يشعرون دائماً بحاجة عميقة إلى تقليد المثل الأدبية الموروثة وأن تظل في أشعارهم العناصر القديمة التي ترتفع حتى العصر الجاهلي، فهم يتمثلونها تمثلاً نادراً حافلاً بما يملأ النفس إعجاباً لما يُشيعون فيها من الحيوية والنضرة والجمال.

ولعل من الخير أن نستعرض أغراض الشعر الأندلسي لتتضح لنا طبيعته ومقوماته الأساسية، وأول غرض نقف عنده الغزل، ومن المحقق أن شخصيته العربية انتقلت إلى الأندلس بجميع مميزاتها وطوابعها وعناصرها حتى العناصر البدوية التي لا تتصل بعناصر الحضارة الأندلسية، فقد استوعبها استيعاباً جعلها جزءاً لا يتجزأ من غزلهم، إذ نرى الشاعر يردّد دائماً ذكر الديار والأطلال والأماكن الحجازية والنجدية وأزهار البادية وغزلانها وظبائها ونوقها وقفارها، وكأنه يريد أن يستغند كل ما في النسيب القديم من حنين ومن حب ظمئى أبداً، وكأنما هو قيس يتغنى بليلاه ومعاهد ديارها وما بها من القيعان والربى والكثبان واداً لو استطاع أن يحتضن مواطئ أقدام الحبيبة، بل مواطئ أخفاف المطى المارة بديارها متمنياً ولو نظرة خاطفة إلى أكناف العقيق، عليها تطفئ شيئاً من النار المتدلعة في قلبه على شاكلة قول ابن خفاجة:

ألا ليت أنفاسَ الرياحِ النَّوَّاسِمِ يَحْيِيْنَ عَنِ الْوَاضِحَاتِ الْمِبَاسِمِ
وَيَرْمِيْنَ أَكْنَافَ الْعَقِيقِ بِنَظَرَةٍ تَرَدَّدُ فِي تِلْكَ الرَّبَى وَالْمَعَالِمِ
وَيَلْثَمْنَ مَا بَيْنَ الْكَثِيبِ إِلَى الْحِمَى مَوَاطِئُ أَخْفَافِ الْمَطِيِّ الرَّوَاسِمِ

ويتحدث ابن خفاجة طويلاً عن معشوقته النجدية ثانياً دائماً أعناق مطية وخيله إلى حياها، والحنين يعصف بقلبه في كلف لا يشبهه كلف، وهيام لا يشبهه هيام. هيام الشاعر العذري البدوي القديم بفاتنته النجدية العربية، هياما يستأثر به ويملك عليه كل شيء من أمره، دون أن يجتني شيئاً من زهرات الحب، إنما يجتني اللوعة المحتدمة والوجد المضطرم الذي لا سبيل إلى إطفائه. وداعماً يتحدث الشاعر الأندلسي عن الوشاة والرقباء والإمام بنجد والغميم والمحصب، وعن السرى ليلاً وما تنشر صاحبته

من شذى عطر ، حتى ليصبح كل ما تطفؤه طبيباً يحيى النفوس ، وإنه لنفس الطبيب الذى كانت تتعطر به جدتها فى الجاهلية والذى كان يحمله التاجر الدَّارِيّ ، فتقبل عليه كل نَجْدِيَّةٍ علَّها تحظى منه لعاشقها بنصيب ، وفى تجسيد ذلك كله يقول ابن طُفَيْلُ الطبيب الفيلسوف صاحب قصة حى بن يقظان المشهورة :

أَلَمْتُ وقد نام الرقيبُ وهو ما وأسَرْتُ إلى وادى العقيق من الحمى
وجَرْتُ على ذيل المحصَّبِ ذيلها فما زال ذاك التُّرْبُ نَهْياً مَقْسِماً
تَقْسَمُهُ أَيْدَى التُّجَّارِ لَطِيمَةً ويحمله الدَّارِيُّ أَيَّانَ يَمَمَا
ولما رَأَتْ أَنْ لا ظلام يُجْنِئُهَا وَأَنْ سُرَّاهَا فيه لن يتكثَمَا
أَزَاحَتْ غمام العَصْبِ عن حُرٍّ وجهها فَأَبَدَتْ شعاعاً يرجع الصُّبْحُ مظلمَا

وعلى هذا النحو لا تزال تشابك فى حمس الشاعر الأندلسى عناصر البداوة مع عناصر العشق والصبابة ، محاولاً أن يستمد من الأولى كل ما تحمله من حين لا ينضب معينه وكأنما تَمَثَّلُ له معشوقته بنفس الصورة النجدية التى كانت تمثل بها ليلى للمجنون وهو يُجَنُّ بها جنوناً وَيُفْتَنُّ فتوناً . ولا يكتفى بذلك بل يحاول فى شيء من الجِدِّ أن يمتشق الحسام فى سبيل حبه ، فهو ليس حباً عذرياً فحسب ، بل هو حب عذرى وهو حماسة وفروسية ، واقتحامٌ لمهالك الصحراء ومخاوفها الليلية على شاكلة قول ابن الزقاق :

ذُرْنِي وَنَجْدًا لا حملتُ نِجَادِي إِنَّ لَمْ أَخْطُ صَعِيدَهَا بِصِعَادِي
وَأَخْضِضْ حَشَا الظلام إلى الدُّعَى وَأَصَافِحَنَّ سِوَالِفَ الْأُجْيَادِ
ولقد مررتُ على الكثيب فأرْزَمْتُ إِبْلَى وَرَجَعْتُ الصَّهِيلَ جِيَادِي
ما بين ساحاتٍ لهم ومعاهدٍ سُقِيتُ من العبراتِ صَوْبَ عِهَادِ
ضربوا بِبَطْنِ الواديين قِبَابَهُمْ بين الصَّوَارِمِ وَالْقَنَا المِيَادِ
وَالوُرُقُ تَهْتَفُ حولهم طرباً بهم وبكل مَحْنِيَّةٍ تَرْنَمُ حَادِي
وَرَدُوا ومن بيضِ المناهل أَدْمَعِي وَنَاوَا وَبَعْضُ الظَّاعِنِينَ فَوَادِي

وبجانب هذا الجو البدوي الذي ينتشر شذاه في غزلياتهم تلقانا من حين إلى حين بعض خصائص المجتمع الأندلسي ، وكان مجتمعاً مترفياً متحضراً يفسح للغناء وإقامة الحفلات الموسيقية ، مما جعل الرقص يرقى فيه رقيّاً واسعاً ، ومن خير ما يصور ذلك قول ابن خَرُوف أحد شعراء القرن السادس في إحدى الرأقصات وقد خلبت لُبّه برقصها الفاتن :

وَمُنَوَّعِ الحركات يَلْعَبُ بِالنُّهَى لَيْسَ المحاسنَ عِنْدَ خَلْعِ لباسِهِ
مُتَأَوِّدًا كَالْغُصْنِ وَسَطَ رِياضِهِ متلعباً كَالطُّيْنِ عِنْدَ كِناسِهِ
بِالعقل يَلْعَبُ مَقْبِلًا أَوْ مَدْبِرًا كَالدهر يَلْعَبُ كَيْفَ شاءَ بِناسِهِ
وَيَضُمُّ لِلْقَدَمَيْنِ مِنْهُ رَأْسَهُ كَالسيفِ ضُمَّ دُبَابُهُ لِرَأْسِهِ

وفي هذا الوصف ما يدل على أن رقص الإشبانيات حينئذ كان يشبه إلى حد بعيد الرقص الإشباني الحديث ، وقد استطاع ابن خروف أن يصور حركاته الجسدية تصويراً دقيقاً .

ومر بنا أن المرأة الأندلسية كانت تحظى بغير قليل من الحرية مما هيّا لها أن تعقد الندوات في دارها وأن يُطيف بها الشباب للمتاع بحديثها على نحو ما هو معروف عن ولادة صاحبة ابن زيدون ، وكانت تمتاز بقلب ذكي ولسان فصيح عذب ، كما كانت جميلة خلابة ، فكان ابن زيدون وغيره يحتفلون إليها ويسمرون عندها . وأتاح ذلك عند ولادة وأشباهها أن يتعلّق بهن بعض الشعراء وأن يَكَلِّمَنَ بهن كَمَا كَلَّمَ مَائِثًا لَمَّا تَبَادَلْنَ مَعَهُمُ الْأَشْعَارَ ، وهو جانب فريد في الغزل الأندلسي وشجعت له الحرية التي نعمت بها المرأة وما اقترن بها من علاقات المودة بين الرجال والنساء بحيث كانت المرأة تعلن حبها في غير استخفاء ، على نحو ما نجد في أشعار ولادة ويقال إنها كانت تكتب على ثوبها قولها :

أَنَا وَاللَّهِ أَصْلَحُ لِلْمَعَالَى وَأَمْشِي مِشْيَتِي وَأَتْبُهُ تَبِيهَا
وقولها :

وَأَمْكِنُ عَاشِقِي مِنْ صَحْنِ خَدِّي وَأَعْطِي قُبْلَتِي مَنْ يَشْتَهِيهَا

وليس معنى ذلك - إن صَحَّ - أنها كانت امرأة هلوكتاً على الرجال متحللة الأخلاق ، إنما كانت تريد العبث بأفئدتهم وأن تسعر قلوبهم ، وهياً لها ذلك ما تمتعت به المرأة الأندلسية من الحرية ، ودائماً ينبغي أن نفرق بين الحرية والتحلل الخلقي ، وابن زيدون بدون ريب هو أهم من أحببها حباً جامعاً ملك عليه مشاعره وعواطفه . وقد بادلته حباً بحب ، وسعدا بهذا الحب حيناً من الدهر ، ثم أخذت تجفوه ، وما زالت ممعنة في جفوتها له حتى ذاق مرارة اليأس والحُرمان إلى الأبد . وشعره فيها يمثل هذه المراحل المتفاوتة ، مرحلة يصور فيها نعيمه بالحب ، ومرحلة يصور فيها شقائه بناره المحرقة ، ثم مرحلة يصور فيها يأسه وبؤسه . وهو في أشعار المرحلة الأولى يجسّد كيف كان يحتسى مع ولادة كنوس السعادة وما كانت تفيضه عليه من البهجة والمسرّة ، وليس في أشعار المرحلة الثانية هناة ولا فرحة ، وإنما فيها الحرق واللوعة والشكوى من الوشاة والعذال وآلام الهجر بعد الوصال ، والدنيا مسودة في عينيه المغرورقتين بالدموع ، وكبدته تتقطع حسرة وألماً حتى لكأنما أغمد فيها خنجر ، فهو بصيح ولا سميع ولا معين . ومن أروع قصائده في هذه المرحلة الثانية نونته المشهورة التي تصور شجونه وحنينه ولطفته وسعادته المفقودة وشقائه وتعباسه ، من مثل قوله :

أَضْحَى النَّثَائِي بِدِيلَا مِنْ تَدَانِيَا	وَنَابَ عَنْ طِيبِ لُقْيَانَا تَجَافِيَا
بِئْتُمْ وَبِنَا فَمَا ابْتَلَتْ جَوَانِحُنَا	شَوْقًا إِلَيْكُمْ وَلَا جَفَتْ مَاقِيَا
نَكَادُ حِينَ تُنَاجِيكُمْ ضَمَائِرُنَا	بِقُضْيِ عَلَيْنَا الْأَمَى لَوْلَا تَأْسِيَا
حَالَتْ لِفَقْدِكُمْ أَيَامُنَا فَعَدَتْ	سُودًا وَكَانَتْ بِكُمْ بَيْضًا لِيَالِيَا
إِذْ جَانِبُ الْعَيْشِ طَلَقُ مِنْ تَأَلُّفُنَا	وَمُورِدُ الْلَهُو صَافٍ مِنْ تَصَافِيَا
وَإِذْ هَضَرْنَا غَصُونَ الْوَصْلِ دَانِيَةً	قُطُوفَهَا فَجَنَيْنَا مِنْهُ مَا شِيَا
لِيُسْقَ عَهْدُكُمْ عَهْدُ السَّرُورِ فَمَا	كُنْتُمْ لِأَرْوَاحِنَا إِلَّا رِيَاحِيَا
وَيَا نَسِيمَ الصَّبَا بَلَّغْ تَحِيَّتِنَا	مَنْ لَوْ عَلَى الْبَعْدِ حَيٌّ كَانَ يُخْبِيْنَا
يَا جَنَّةَ الْخُلْدِ أَبْدِلْنَا بِسَلْسَلِيهَا	وَالْكَوْثَرَ الْعَذْبَ زَقُومًا وَغَسْلِيْنَا

كَأَنَّا لَمْ نَبْتَ وَالْوَصْلُ ثَالِثُنَا وَالسَّعْدُ قَدْ غَضَّ مِنْ أَجْفَانِ وَأَشِينَا
سِرَّانٍ فِي خَاطِرِ الظُّلَمَاءِ يَكْتُمُنَا حَتَّى يَكَادَ لِسَانُ الصَّبِيحِ يُفْشِينَا
عَلَيْكَ مِنِّي سَلَامُ اللَّهِ مَا بَقِيَتْ صَبَابَةٌ بِكَ نُخْفِيهَا فَتُخْفِينَا

والقصيدة تحمل تباريح حب ابن زيدون ، وما كان يَغْصَّ به من الهجر وخطوبه ، وإنها لأنفاس محب مهجور تحولت شعراً . ووراء ولادة كثيرات نسجن قصصاً وأشعاراً كثيرة في علاقاتهن وعشقهن لبعض الرجال ممن فتن قلوبهن ، منهن حفصة الركونية وكان لها ندوة في غرناطة كندوة ولادة في قرطبة ، ومن كان يختلف إلى ندوتها أبو جعفر بن سعيد أحد مواطنيها من الشعراء ، وقد أحبه حباً جاكحاً لا يعرف قصداً ولا اعتدالاً ، وبادلها حباً بحب ، ومن قولها تدعوه إلى زيارتها ملحة ممعنة في الإلحاح :

أزورك أم تزورُ فَإِنَّ قَلْبِي إِلَى مَا مِلْتُمْ أَبَدًا يَمِيلُ
وَقَدْ أُمِنْتُ أَنْ تَظْمَى وَتُضْحَى إِذَا وَاقَى إِلَيَّ بِكَ الْقَبُولُ
فَتَغْرِى مَوْرِدُ عَذْبُ زُلَالُ وَفَرَعُ ذَوَائِبِي ظِلُّ ظَلِيلُ
فَعَجَّلْ بِالْجَوَابِ فَمَا جَمِيلُ أَنَا تُكْ عَنْ بُشَيْنَةَ يَا جَمِيلُ

ولم تنقص المرأة حبها وودادها على الرجال ، فقد وسع قلبها حباً صديقاتها وتغنّت بهن في بعض شعرها ، وهي ظاهرة لا نعرفها في الشرق ، إنما نعرف حب الرجل للمرأة وحب المرأة للرجل ، أما حب المرأة للمرأة فظاهرة تختص بها الأندلس وكأن حريّة المرأة هناك في الإفصاح عن عواطفها هو الذي أعدّ لظهور هذا الحب . وربما كانت حمّدة بنت زياد الغرناطية خير من تصوره ، فقد خرجت مع بعض صواحبها إلى جدول ببعض الوديان ، فسبحن فيه جميعاً ، وكان من بينهن فتاة تهواها ، ففكرت ملكياً ، ثم أخذت تصوّر تباريح حبها لها وكلفها بحملها قائلة :

أَبَاحَ الدَّمْعِ أَسْرَارِي بَوَادِي لَهُ فِي الْحُسْنِ آثَارُ بَوَادِي

فمن نَهرٍ يطوف بكلِّ رَوْضٍ ومن رَوْضٍ يطوف بكلِّ وادى
 ومن بين الظُّباءِ مهاةٌ لإنسٍ لها لُبِّي وقد سلبتْ فوادى
 لها لَحْظٌ. ترقّده لأمرٍ وذاك الأمرُ يمنَعنى رُقَادى
 إذا سَدَلْتُ ذوائبها عليها رأيتَ البَدَرَ فى أفقِ الدَّآدى
 كأنَّ الصَّبحَ مات له شقيقٌ فمن حُزنٍ تَسرَّبلَ بالسَّوادِ

وهذه الحرية التى تلقانا عند المرأة فى الجهر بمشاعرها تلقانا حرية تماثلها عند عامة الأندلسيين ، بل حتى عند الفقهاء منهم مما لا نجد له نظيراً فى المشرق ، ولعل أوضح ما يمثل ذلك كتاب طوق الحمامة لابن حزم الفقيه الظاهرى المشهور ، ولا تلفتنا فيه دراسته المفصلة للحب ومقوماته وأعراضه وآفاته ، إنما يلفتنا أنه تحوّل بالكتاب إلى اعترافات صريحة عن حبه وحب كثيرين من معاصريه ، مما لا نألفه عند أى كاتب مشرق فضلاً عن فقهاء المشرق المتحرّجين . ومن أروع الأشياء حقاً أن نقرأ عنده تحليله للحب وللنفس الإنسانية ومشاعرها وأحاسيسها العميقة ، ويفوق ذلك روعة "تصويره" لحيه وما عاناه من العذاب فيه دون خجل أو استحياء ، ودون تردد أو مبالاة ، مما يدل دلالة واضحة على ما كان يجرى فى بيئته من حرية إزاء إعلان الحب وعلاقاته التى كان ينظر إليها المجتمع نظرة سامية . وهى نظرة جعلت ابن حزم يصنِّع حديثه عن الحب بصيغة أفلاطونية ، فالحب عنده حبُّ أرواح لا حبُّ أجساد ، حبُّ نقيٍّ طاهر لا يورّطه فى إثْم ولا خطيئة ، وإنما يورطه فى العذاب من كل وجه ، وهو عذاب يُشيع فى غزلياته التى أنشدها فى كتابه ضرباً من الروحية الصافية ، لعل أروع ما يجسمها قوله :

أَمِنْ عَالَمِ الْأَمْلَاكِ أَنْتَ أَمْ أَنْسَى أَبِنْ لِي فَقَدْ أَرَى بِتَمْيِيزِ الْعِىِ
 أَرَى هَيْئَةً إِنْسِيَّةً غَيْرَ أَنَّهُ إِذَا أَعْمَلَ التَّفَكِيرَ فَالْجِرْمُ عُلُوِّى
 وَلَا شَكَّ عِنْدِي أَنَّكَ الرُّوحُ سَاقَهُ إِلَيْنَا مِثَالٌ فِي النَفُوسِ اتِّصَالِى
 وَلَوْلَا وَقُوعُ الْعَيْنِ فِي الْكَوْنِ لَمْ نَقْلُ سِوَى أَنَّكَ الْعَقْلُ الرَّفِيعُ الْحَقِيقِى

فصاحبه ملاك طاهر وروح نقيه وعقل رفيع وحتى جسدها علوى ، جسد لا تعلق به الآثام والأوزار ، وإنما يعلق به الحب العنيف الذى لا يكدر صفوه مكدر .

وقد شاع هذا الحب فى الأندلس قبل ابن حزم وبعده ، بحيث تصبح العفة مقوماً عاماً فى قصائد الحب ومقطوعاته ، وهى عفة تستمد من الشعر العذرى الذى ازدهر فى العصر الأموى بنجد والحجاز والذى يصف فيه الشاعر الحب الجامح الذى يستأثر بنفسه وأهوائها وحسها وشعورها والذى لا يعرف إثمًا ولا وزراً . وإنما يعرف الطهر والنقاء وحرقة القلب ولوعة الهوى وناره المحرقة . وتتردد أشعة هذا الحب فى كثير من مقطوعات الشعراء ، على شاكلة قول أحمد بن فرج أحد شعراء القرن الرابع الهجرى :

وطائفة الوصال عفتُ عنها وما الشيطانُ فيها بالمطاعِ
بدتُ فى الليل سافرةً فباتتُ دىاجى الليل سافرةً القيناعِ
وما من لحظةٍ إلا وفيها إلى فتَنِ القلوب بها دواعِ
فملكتُ النهى جمحاتِ شوقى لأجرى فى العفافِ على طِباعِ
وبتُ بها مبيتَ الطفلِ يظنُّ فيمنعه الفِطامُ عن الرضاعِ
كذاك الروضُ ما فيه لمثلِ سوى نظيرِ وشمٍّ من متاعِ
ولستُ من السوائِمِ مُهمَّلاتٍ فاتخذَ الرياض من المراعى

وابن فرج يصور لنا جمال صاحبه الفاتن وكيف أنه قضى معها ليلة وهى تملك من قلبه كل شىء ، غير أن العفاف كان يظلمه ، بل كان يردّ جموح عواطفه وغرائزه رداً عنيفاً ، وهو يلقى فى ذلك أهوالاً ثقالاً ، بل لقد كان يجد لذته فى هذه الأهوال ، بل قل فى هذه العفة التى كانت تملأ قلبه وترفعه درجات عن عالم الحيوانية والغريزة النوعية إلى عالم كله سمو وطهر ونقاء . وبهذا الحب العذرى العنيف نفسه تغنى صَفْوَان بن إدريس أحد شعراء القرن السادس قائلا :

يا حُسْنَه والحُسنُ بعضُ صفاتهِ والسَّحرُ مقصورٌ على حركاتِهِ

بَذَرُ لو أَنَّ البدرَ قيل له اقترَحْ أملا لقال أكونُ من هالاته
صاحبته والدليل يُدنى تحته نارين من نَفْسِي ومن وجناته
وَضَمَّتْهُ ضمَّ البَخِيلِ لماله أَخْنُو عليه من جميع جهاته
أوثقتُه في ساعدي كأنه ظَنِيُّ أخاف عليه من فلتاته
وَأَبَى عفاي أن أقبل ثَغْرَه والقلبُ مطوى على جمراته
فأعجبُ للمتهب الجوانح غُلَّةً يشكو الظَّما والماءُ في لهواته
وصفوان كابن فرج يتَقَضِّي مع صاحبته الرائعة الجمال ليلةً ، كانت فيها
بين ذراعيه لا تقاومه ولا تمنعه ، غير أن العفة كانت تمد سلطانها عليه ويمدّه النقاء
الأفلاطوني أو النقاء العذري ، فإذا جذوة الحب تشتعل في صدره وهو لا يستطيع
لها إطفاء ولا لقلبه إرواء، حتى القبله يعد لها ثمرة مُحْزِية لُحبه، وحتى العناق لا يرى
فيه متاع جسدٍ بجسد ، وإنما هو حنان كأقوى ما عرف المحبون من حنان .

ولعل في ذلك ما يدل على أن الحرية التي كان ينعم بها الرجال والنساء في
علاقاتهم الاجتماعية بالأندلس لم تدفع إلى فساد ولا إلى تحلل في الأخلاق ولا إلى
سلوك مسالك الريبة والعبث، فقد كانت تحفُّها العفة العربية التي استمدت من
ينابيعها الغزل العذري القديم في نجد والحجاز ، والتي ظلَّ يستمد منها الغزل
الأندلسي . وقد حدثنا ابن حزم في طوق الحمامة أن من المحبين من أدَّى به حبه
إلى الجنون ، وكأن الغزل العذري النجدي انتقل إلى الأندلس مع كل ما كان يجري
فيه من صعاب وعقاب كانت تحول بين الحب ومحبوته ، حتى ليهم على وجهه وحتى
ليصاب بالجنون على نحو ما أصيب مجنون ليلى . وكان لهذا الغزل العذري الأندلسي
أثر عميق في الأدبين الإسباني والفرنسي ، ومن خير ما يصوره عند الإسبان قصة
دون كيشوت التي يحيا بطلها وأشخاصها حياة تشبه حياة مجنون ليلى ، إذ يحبُّ العاشق
حباً عنيفاً ينتهي به إلى الجنون أو ما يشبهه ، ويثوب إلى رشده ، فيتشد الأشعار
مصوراً جـواه وعق هواه ، والمحبوبة دائماً تقيم أمامه من العقبات ما يجعله يحاول
اجتيازها حتى يظفر منها بالرضا والإعجاب . وقد انتشر هذا النوع من القصص في

إسبانيا ، أما في فرنسا فإن شعراء التروبادور في القرن الثاني عشر الميلادي تمثلوا تمثلاً قوياً هذا الغزل العذري العنيف الذي كانت تَقْرُض فيه المعشوقة على عاشقها ألواناً من الجهاد الوهمي والحقيقي لما يعترضه من صعاب ، مما يؤدي به أحياناً إلى أن يهيم على وجهه ، وهو يردد اسمها مصوراً لواعيج حبه المضطرب في حنايا صدره . وعرف الفرنسيون في أثناء ذلك القافية فأشاعوها في أشعارهم .

وعلى هذا النحو كان الغزل العذري الأندلسي بعيد التأثير في الآداب الأوروبية في القرون الوسطى حتى مطالع العصر الحديث ، وقد مضى الشاعر الأندلسي فيه يتمثل معاني الوجد القديم ، مضيفاً كثيراً من الخواطر والصور والأخيلة الرائعة من مثل قول ابن خفاجة :

لقد خلعتُ ليلاً علينا يدُ الهوى رداءً عِناقٍ مَرْقُتُهُ يَدُ الفَجْرِ
وقول محمد بن عياض يصور غزارة دموعه :

إن أنا لَأَحْظَتُهُ تَوَارَى مِنْ دَمْعَةِ الْعَيْنِ فِي حِجَابِ
وقول ابن شطْرِبَةِ :

جاءني كالطَّبْيِ فِي أَشَدِّ رَاكِهِ إِذْ حَلَّ شَعْرَةُ
ويمزج الشاعر الأندلسي في كثير من غزله بين حبه وبين عناصر الطبيعة مزجاً لا نعرفه عند المشاركة إلا نادراً إذ نراه يشرك تلك العناصر معه في مشاعره وأحاسيسه ، على نحو ما يلقانا عند ابن زيدون في قافيته التي خاطب بها صاحبتة ولأدّة والتي يستهلها بقوله :

إِنِّي ذَكَرْتُكَ « بِالزَّهْرَاءِ » مُشْتاقاً وَالْأَفْقُ طَلَقَ وَجْهَ الْأَرْضِ قَدْ رَاقَا
وللنسيم اعتلالٌ فِي أَصَانِلِهِ كَأَنَّمَا رَقَّ لِي فَاعْتَلَّ إِشْفَاقَا
وَالرَّوْضُ عَنْ مَائِهِ الْفِضْيُ مُبْتَسِمٌ كَمَا حَلَلْتَ عَنِ اللَّبَّاتِ أَطْوَا
يَوْمٌ كَأَيَّامِ لَدَاتٍ لَنَا انْصَرَمَتْ بَتْنَا لَهَا - حِينَ نَامَ الدَّهْرُ - سُرَّاقَا
نلهو بما يستميل العينَ مِنْ زَهْرٍ جَرَى النَّدى فِيهِ حَتَّى مَالَ أَغْنَاقَا
كَأَنَّ أَعْيُنَهُ إِذْ عَايَنْتُ أَرَقَى بَكَتْ لِمَا بِي فَجَالَ الدَّمْعُ رَقْرَقَا

وكان ابن زيدون حزيناً مهموماً يشكو الهجر والسهاد ، والطبيعة من حوله مشرقة زاهية كيوم من أيام لذاته المنصرمة ، وسرعان ما أخذ يسكب على عناصرها أحاسيسه ، وكأنه يريد أن يُشركها معه في مناجاته لولادة ، فإذا هو يتصور النسيم يرق له ويعتل لا اعتلاله والدمع يترقق في أعين الزهر إشفاقاً عليه . ويكثر مثل هذا المزج بين مشاعر الشاعر ومشاعر الطبيعة مما يجعلنا نحس تعاطفاً شديداً بينه وبين عناصرها ، مذبذباً فيها أهواءه وما يثير الشوق في قلبه من دقائق الحب وعواطفه في الوداع وغير الوداع على شاكلة قول ابن الزقاق مصوراً ساعة وداعه حين دق ناقوس الفراق :

ما أنس لا أنس لهم وقفة كالشهد والعلم عند المذاق
ما أدرع الليل بظلمائه حتى كساه الصبح منه رواق
فأنحزرت أنجمه يشتكى للبعض منها البعض وشك الفراق
وانتبه الصبح بعيد الكرى كذى هوى من غشيه قد أفاق
في روضة علم أغصانها أهل الهوى العذرى كيف العناق
هبت بها ربح الصبا سُحرة فالتفت الأغصان ساقاً بساق

فقد جعل ابن الزقاق يتحدث عن وداعه لصاحبه من خلال صور الطبيعة وعناصرها مضيفاً عليها مشاعره وأحاسيسه . وتزوج غزلياتهم بالمزج بين معشوقاتهم وبين عناصر الطبيعة ، ولهم في هذا الجانب طرائف كثيرة من مثل قول أبي حفص عمر بن عمر قاضي قرطبة في القرن السادس :

هم نظروا لوحظها فهاموا وتشرب عقل شاربها المدام
يخاف الناس مقتلتها سواها أيذعرو قلب حامله الحسام
سما طرقي إليها وهو باك وتخت الشمس ينسكب الغمام
وأذكر قدها فأنوح وجداً على الأغصان ينتدب الحمام
وأعقب بينها في الصدر غماً إذا غربت ذكاء أتى الظلام

والقطعة لا تروعا بما فيها من مقابلات بعناصر الطبيعة فحسب ، بل تروعا أيضاً بما يَجْرَى فيها من عنصر المفاجأة الذى يهز النفوس ويحركها ويؤثر فيها ، وكأن الشاعر يعرف كيف يَمَسُّ أوتار القلوب ، بما يعرض من أحاسيسه خلال صور الطبيعة وعناصرها المختلفة ، بل بما يَخْلَعُ عليها من مشاعره . ويبدو أنهم كانوا يَتَقَضُّون كثيراً من ليالهم مع معشوقاتهم فى الرياض وعلى ضفاف الأنهار يمرحون ، ولذلك كثر عندهم وَصْفُهُمْ وداعَهُمْ لمعشوقاتهم فى الصباح مازجين ذلك أحياناً بالحديث عن الخمر ، وكأن الشاعر تَجَمَّعَ له نشوات مختلفة : نشوة الحب ونشوة الخمر ونشوة الإعجاب بالطبيعة . والحديث عن الصَّبوح وفراق الأحبة عند الفجر كثير فى شعر المشاركة ، ولكن الطريف عند الشاعر الأندلسى أنه يضيف إلى ذلك ذكر الرياض والجدول ، ويمثِّل ذلك من بعض الوجوه قول ابن أبى روح الجزيرى الإشبلى :

عَرَّجَ بِوَادِي الْعَسَلِ وَقِفْ عَلَيْهِ وَاسْأَلِ
عَنْ لَيْلَةٍ قَطَعْتُهَا صُبْحاً بِرَغَمِ الْعُذْلِ
أَرَشَفْتُ خَمَرَ الرِّيقِ أَوْ أَقْطَفْتُ وَرْدَ الْخَجَلِ
وَقَدْ تَعَانَقْنَا اعْتَنَا قَ الْقُضْبِ فَوْقَ الْجَدُولِ
وَلِلشَّمُولِ أَكْوُسُ دَارَتْ بِرَاحِ الشَّمَالِ
وَالزَّهْرُ يُهْدَى دُونَ مَا نَارِ دَخَانِ الْمَنْدَلِ
وَالشَّمْعُ فِي دِرْعِ الْغَدِيدِ رِ كَعْوَالِي الْأَسَلِ
بِتَّنَا إِلَى أَنْ حَثَّنَا إِلَى النَّوَى بَرْدُ الْحُلِيِّ

وقد سكب ابن أبى رَوْح فى تلك القطعة أحاسيسه التى كانت تموج بها نفسه فى أثناء نعيمه بصاحبته والليل يُرْخِي سدوله ، متخذاً من عناصر الطبيعة ما يجسِّم نشوته المزدوجة بالحب والخمر ، وكأن الليلة كانت ليلة عرسه ، فالشموع متقدة والحو يعبق بالطيب .

ولم يكن الشاعر الأندلسي يُشرك الطبيعة في حبه ولحظات هناعته فحسب بل كان يشركها أيضاً في أوقات محنته بمصائب الدهر وما ينزل به من الموم ، على نحو ما نرى عند المعتمد بن عباد ملك إشبيلية حين قَوَّضَ المرابطون عرشه وحملوه مكبلاً بالقيود إلى «أغمات» في المغرب ، فقد حانت منه التفاتة في طريقه إلى سجنه ، فإذا هو يرى قُمْرِيَّة تنوح بإزاء عُشٍّ به طائران يتطعمان الهوى ، فهاجت أشجانه تلقاء أبنائه وأصدقائه الذين خلفهم وراءه بموطنه ، وراح ينشد :

بَكَتْ أَنْ رَأَتْ إِلْفَيْنِ ضَمَّهْمَا وَكُرُّ مَسَاءٍ وَقَدْ أَخْنَى عَلَى إِلْفِهَا الدَّهْرُ
وَنَاحَتْ وَبَاحَتْ فَاسْتَرَاخَتْ بِسَرِّهَا وَمَا نَطَقَتْ حَرْفًا يَبْوَحُ بِهِ سِرُّ
فَمَا لِيَ لَا أَبْكِي أُمَّ الْقَلْبِ صَخْرَةَ وَكَمْ صَخْرَةٌ بِالْأَرْضِ يَجْرِي بِهَا نَهْرُ
بَكَتْ وَاحِدًا لَمْ يُشْجِجْهَا غَيْرُ فَقْدِهِ وَأَبْكِي لِأَلَا فِ عَدِيدِهِمْ كُتْرُ
بُنَى صَغِيرٌ أَوْ خَلِيلٌ مُوَافِقٌ بِمَزَّقٍ ذَا فَقْرٍ وَيُغْرَقُ ذَا بَحْرُ
وَنَجْمَانِ زَيْنٌ لِلزَّمَانِ احْتَوَاهُمَا بِقَرْطَبَةِ النُّكْرَاءِ أَوْ رُنْدَةِ الْقَبْرِ
غَدَرْتُ إِذْنٌ إِنْ ضَنَّ جَفَنِي بِقَطْرَةٍ وَإِنْ لَوَّمَتْ نَفْسِي فَصَاحِبَهَا الصَّبْرِ
فَقُلْ لِلنَّجُومِ الزُّهْرُ تَبْكِيهِمَا مَعِيَ لِمُثْلِهِمَا فَلْتَحْزَنِ الْأَنْجُمُ الزُّهْرُ

والطبيعة قد توصف مستقلة ، ولكن كثيراً ما تقترن بنشوة الخمر ، تعبيراً طبيعياً عما كان يسود المجتمع من ترف شديد ، ودائماً نحس شغفاً قوياً بجنانها ومناظرها في الصباح والمساء ، شغفاً يُفيض على عناصرها الحياة والعواطف والمشاعر من مثل قول الرصافي يصف غبوقاً مع نفر من رفاقه في بعض الرياض :

وَعَيْشِي رَاقٍ مَنْظَرُهُ قَدْ قَطَعْنَاهُ عَلَى صِرْفِ الشَّمْسُولِ
وَكَأَنَّ الشَّمْسَ فِي أَثْنَائِهِ أَلْصَقْتُ بِالْأَرْضِ خَدًّا لِلنُّزُولِ
وَالصَّبَا تَرْفَعُ أَذْيَالَ الرَّبَى وَمُحَيَّا الْجَوَّ كَالنَّهْرِ الصَّقِيلِ
حَبْدًا مَنْزِلُنَا مُغْتَبَقًا حَيْثُ لَا يُطْرِبُنَا إِلَّا الْهَدِيلِ
طَائِرٌ شَادٍ وَغُضْنٌ مُنْثَنٍ وَالْدُّجَى يَشْرَبُ صَهْبَاءَ الْأَصِيلِ

ولعل بلداً عربياً لم يُكثَر من تشخيص عناصر الطبيعة على نحو ما أُكثرت
 الأندلس، فداثماً تراءى لشاعرها تلك العناصر أشخاصاً ناطقة تملك عليه حواسه وتعلأ
 عليه قلبه وعقله. لأمع الانتشاء بالخمير والحب فحسب، بل أيضاً مع العظة والتفكير في
 الزمن وحقائق الحياة والموت، على نحو ما يصور ذلك ابن خفاجة في استنطاقه الجبل
 بقصيدته المعروفة، فقد صَوَّر على لسان الجبل من آوا إليه من مجرمين عاصين وتقاة
 صالحين ورواحهم عنه وفناءهم وبقائه وحده ملتاعاً، بل باكيّاً نادياً بمصير الناس
 وما ينتظرهم من الموت والهلاك. ومن المحقق أن ابن خفاجة استوحى في هذا التصوير
 مخاطبة مجنون ليلى لجبل التوباد، على نحو ما يسوق ذلك أبو الفرج في ترجمته له
 بكتاب الأغاني، ولكنه عرف كيف يضيف إلى قصيدته من الخواطر والصور
 ما جعلها تتفرد بقسمات واضحة. وعلى هذا النحو يرونا دائماً الشاعر الأندلسي
 في تصويره لعناصر الطبيعة وما يبت فيها من المشاعر والأحاسيس كما يرونا شغفه
 بحسنها وجملها، وكثيراً ما يعرضها في أصداف التشبيهات والاستعارات التي يجلبها
 من المشاركة، فالتواصل دائماً قائم بينه وبين أسلافه. ونستطيع أن نلاحظ ذلك
 في كل غرض من أغراض الشعر، فالمديح مثلاً يمجج بالشائيل التي طالما تغنى بها
 الشاعر العربي منذ الجاهلية، وإن كنا نلاحظ فيه خطأ واضحاً، هو استيعاء
 الأندلسيين بعض مغاني الغزل في مدائحهم مصورين من بعض الوجوه المودة بين
 الحاكم والمحكومين وهو جانب يتصل بما قلناه من أن الحاكم كان يعتمد في حكمه
 على رضا الشعب وقربه من نفسه، بل لعله كان يتخنى أن يكلف به وأن يظل
 يمنحه حبه ووده، لهجماً باسمه، مما جعل الشعراء هناك يمزجون بين المديح وصور
 الغزل والحب على شاكلة قول ابن عمار في المعتضد أمير إشبيلية :

أَنْدَى عَلَى الْأَكْبَادِ مِنْ قَطْرِ النَّدَى وَالَّذِي فِي الْأَجْفَانِ مِنْ سِنَةِ الْكَرَى

وقول محمد بن عبادة القرّاز في ابنه المعتمد :

ثَنَاؤُكَ لَيْسَ تَسْبِقُهُ الرِّيحُ يَطِيرُ وَمِنْ نَدَاكَ لَهُ جَنَاحُ
 لَقَدْ حُسِّنَتْ بِكَ الدُّنْيَا وَشَبَّتْ فَغَنَّتْ وَهِيَ نَاعِمَةٌ رِدَاخُ
 تَطِيبُ بِذِكْرِكَ الْأَفْوَاهُ كَأَنَّ رُضَابَهَا مِنْكَ وَرَاحُ

ولم يتفنن الأندلسيون كثيراً في الهجاء ، ولعلنا نجد عندهم الأبيات التي تَحْزِرُ
وَتَحْزِرُ الإبر أو الصور الساخرة التي اشتهر بها ابن الرومي . ومن أشهر الهجائيين في
عصر المرابطين اليكسيّ يَحْيَى بن سهل ، وهو هَجَاءُ الأندلس كما يقول ابن
سعيد في كتاب المغرب ، ونراه يتمثل له بأبيات كثيرة في هجاء المرابطين وبعض
الأشخاص ، وهي تمتلئ بالفحش والبذاءة ، ومن أبياته النظيفة قوله في بعض
مهجويّه :

أَعِدِ الوضوءَ إِذَا نَطَقْتَ بِهِ متذكِّراً من قبل أن تَنْسَى
واحفظ. ثيابك إن مررتَ به فالظِّلُّ منه يُنَجِّسُ الشَّمْسَ
ويكثر شعر الزهد عند الأندلسيين منذ القرن الخامس الهجري ، ومنذ أخذت
حياتهم السياسية يشيع فيها الفساد ، وهو يزخر بالوعظ والدعوة إلى الانقباض
عن الدنيا ومتاعها الزائل والتفكير في الموت وغصصه والتخويف من العقاب يوم
الحساب . ومن أشهر زهادهم أبو إسحاق الإلبيري ، زاهد الأندلس في القرن الخامس ،
وله ديوان منشور ، ونحس الصلة قوية بينه هو والزهاد الأندلسيين وبين
أبي العتاهية ، وكأنهم وضعوه نصب أعينهم في كل مانظموه من زهديات وكل
ما صوروا فيه وعظهم وبرمهم بمتاع الدنيا الفاني ، ومن طريف ما لأبي إسحق مردداً
في قوافيه لفظ الجلالة :

يا أيها المغترُّ بالله فِرَّ مِنَ اللَّهِ إِلَى اللَّهِ
وَلُذَّ بِهِ واسأله من فضله فقد نجّا من لاذَ بالله
وَقُمَّ له والليل في جُنْحِهِ فحبّذا من قامَ لله
واتلَّ من الوحي ولو آيةً تُكْسِي بها نُوراً من الله

ولعلنا لا نغلو إذا قلنا إن الموضوع الثالث الذي برع فيه الأندلسيون بجانب
الغزل ووصف الطبيعة هو الرثاء . وقد عبّروا فيه عن رقة بالغة في الحس
وفيض قوى في العواطف ، وهو فيض شديد التأثير في النفوس والقلوب على شكلة
قول أبي الوليد الباجي منافس ابن حزم ومناظره وقد مات ابنان له
مُعْتَرَبَان :

رَعَى اللَّهُ قَلْبَيْنِ اسْتَكَانَا ببلدة هما أَسْكَنَاهَا فِي السَّوَادِ مِنَ الْقَلْبِ
يَقْرُ بَعْنِي أَنْ أَزُورَ ثَرَاهِمَا وَأَلْصَقُ مَكْنُونِ التَّرَائِبِ فِي التُّرْبِ
وَأُبْكِي وَأُبْكِي سَاكِنِيهَا لَعَلَّنِي سَأُنْجِدُ مِنْ صَخْبٍ وَأُسَعِّدُ مِنْ سُخْبِ
فَمَا سَاعَدْتُ وَرُقُ الْحَمَامِ أَخَا أَسَى وَلَا رَوَّحَتْ رِيحُ الصَّبَا عَنْ أَخِي كَرْبِ
وَلَا اسْتَعَذَّبْتُ عَيْنَايَ بَعْدَ هُمَا كَرَى وَلَا ظَمِئْتُ نَفْسِي إِلَى الْبَارِدِ الْعَذْبِ
وَالْقِطَاعَةِ تَصُورُ مَحَنَةَ الْفَقِيرِ الْبَاجِي بِفَقْدِ وَلَدِهِ وَكَيْفَ اسْتَحَالَتْ فِي
صَدْرِهِ نَارًا جَعَلَتْهُ مَحْمُومًا أَبَدًا ، وَلَا شَيْءَ يَطْفِئُ حُمْمَاهُ أَوْ يَرْوِّحُ عَنْهُ ، فَهُوَ
مُسَهَّدٌ بِأَكْ وَدَمُوعُهُ لَا تَرْفَأُ .

وَاللَّانْدَلِسِيِّينَ مَرَاتٍ كَثِيرَةً فِي أَزْوَاجِهِمْ تَصُورُ مَدَى وَفَائِهِمْ لَمْ يَمُدَّ إِحْسَاسُهُمْ
بِخُسَارَتِهِمْ فِيهِمْ ، بَلْ مَدَّ مَا كُنْ يَمْلَأُنْ بِهِ حَيَاتِهِمْ مِنْ غِبْطَةٍ وَحُسْبٍ ، عَلَى
شَاكِلَةِ قَوْلِ أَبِي عَامِرِ الْغُرْنَاطِيِّ تَلْمِيزَ ابْنِ بَاجَةَ الْفِيلَسُوفِ فِي رِثَائِهِ لِزَوْجَتِهِ نَادِبًا
بَاكِيًا :

وَمَا أَنْ حَلَلْتُ التُّرْبَ قُلْنَا لَقَدْ ضَلَّمْتُ مَوَاقِعَهَا النُّجُومُ
أَلَا يَا زَهْرَةً ذَبَلْتُ سَرِيعًا أَضَنَّ الْمُزْنَ أَمَ رَكَدَ النَّسِيمُ
وَنَتَبِينَ رَهَافَةً مَشَاعِرَهُمْ فِي رِثَائِهِمْ لِلْأَبْطَالِ ، إِذْ يَبْكُونَ فِيهِمْ شَجَاعَتَهُمْ وَنُفْرَةَ
شَبَابِهِمْ الَّتِي اخْتَلَسَهَا الْمَوْتُ ، حَتَّى لَكَأَنَّهَا يَحْرِقُونَ تَحْرِيقًا ، مِنْ مِثْلِ مَا يَلْقَانَا عِنْدَ ابْنِ
الرِّزْقَاقِ فِي قَوْلِهِ رَائِيًا :

أَعَزَّزْتُ عَلَى بَضِيعَةٍ ذِي سَطُوقٍ أَجْمَأْتُهُ بَعْدَ الرِّمَاحِ رِجَامُ
أَعَزَّزْتُ عَلَى بَزْهَرَةٍ مَطْلُولَةٍ أَمَسْتُ وَلَاغَيْرُ الضَّرِيحِ كِمَامُ
وَتَتَسَرَّبُ فِي مَرَاتِيهِمْ بَعْضُ النِّفَحَاتِ الَّتِي نَعْرِفُهَا عِنْدَ أَبِي تَمَامٍ وَالْمُنْتَبِي
وَأَبِي الْعَلَاءِ الْمَعْرَى إِذْ يَتَعَمَّقُونَ فِي بَيَانِ أَنَّ الْمَوْتَ سَنَةُ الْحَيَاةِ تَعَزِيًّا وَصَبْرًا عَلَى أَسَاهُ ،
وَفِي ذَلِكَ يَقُولُ ابْنُ الرِّزْقَاقِ فِي بَعْضِ مَرَاتِيهِ :

وَمَا النَّاسُ إِلَّا خَائِضُو غَمْرَةِ الرَّدَى فُطَافٍ عَلَى ظَهْرِ التُّرَابِ وَرَاسِبُ

وقد حزن غير شاعر في الأندلس حزناً عميقاً حين التقت دولة المرابطين في المغرب دول الطوائف وثَلَّتْ عروشهم ، فبكوا تلك الدول بكاء حاراً ، وكأنما يكون أوطانهم وما فقدته من استقلالها وسيادتها . واشتهر في هذا المجال ابن عَبدون في رثائه لدولة بني الأفطس أصحاب بطليوس وابن اللبانة في رثاء بني عباد وصاحبهم المعتمد أمير إشبيلية . وبكاء الدول الزائلة قديمٌ في الشعر العربي منذ الأسود بن يعفر الشاعر الجاهلي وبكائه على المناذرة أمراء الحيرة ، وبكاء البحترى للفرس في سينيته مشهور . وقد أطال ابن عبدون الحديث عن الدول التي سقطت من عهد دارا ملك الفرس إلى بني الأفطس مقدماً لذلك بتصوير طريف للدهر وفواجهه والدنيا وما تصبه على الناس من بلايا ، ومن قوله في ذلك :

ما لليلى ؟ أقال الله عَثَرْنَا من الليالى ، وخانتها يدُ الغيرِ
تَسُرُّ بالشئ لكن كى تَغُرُّ به كالأيّمْ ثار إلى الجاني من الزهرِ
وبكاء ابن اللبانة للمعتمد بن عباد ودولته أشدَّ حرارةً وأكثرَ لَذْعاً ، وكأنه صرخة من أعماق قلب ملتحق ، وقد استهله بالحديث عن الفاجعة مصوراً خُلُوَّ العَرَيْن من آساده وجفاف الضَّرْع ونضوب النَّبْع ، ولم يلبث أن عرض علينا مشهد المعتمد وأسرته ، وهم مقرّنون في الأصفاد ، وقد حملتهم سفن المرابطين في نهر الوادى الكبير متجهة بهم إلى منقاهم في المغرب ، والناسُ على الضَّقَّتَيْن يودعونهم والعبرات تخنقهم نادبين مولولين ، يقول :

نسيتُ إلا غَدَاةَ النهرِ كَوْنَهُمْ في المُنْشآتِ كَأَمْواتٍ بِأَلْحَادِ
والناسُ قد ملثوا العَبْرَيْن واعتبروا من لَوْلُو طافياتٍ فوق أَرْبَادِ
حُطَّ القِنَاعُ فلم تُسْتَرْ مُخَدَّرَةٌ وَمَزَّقَتْ أَوْجُهُ تَمْزِيقَ أَبرَادِ
حان الوداعُ فَضَجَّتْ كل صارخةٍ وصارخٍ من مُفَدَّاةٍ ومن فادى
سارت سَفائنهم والنَّوْحُ يَصْحَبُهَا كَأَنَّهَا إِبِلٌ يَخْذُو بها الحادى
كم سال في الماء من دَمَعٍ وكم حَمَلَتْ تلك القطائعُ من قِطْعَاتِ أكبادِ
وليست هذه القصيدة هي الرثاء الوحيد لابن اللبانة في دولة بني عباد ، فقد بكأها بديوان سماه « سَقِيط الدرر ولقيط الزهر » .

ولم يحتدم في الأندلس رثاء الدول الزائلة وبكائها فحسب ، فقد احتدم معه رثاء المدن التي كانت تنساقط في أيدي المسيحيين الإسبانيين ، وليس هذا الضرب من الرثاء جديداً ، فقد بكى الخُرَيْمِيُّ وغيره بغداد حين رماها طاهر بن الحسين قائد المأمون بالمجانيق في حربه لأخيه الأمين ، ناديين ما حُرِّق من قصورها وأحيائها وأريق من دماء أهلها . وبكاءُ ابن الرومي للبصرة حين خَرَّبَها الزنج وسفكوا دماء أهلها ذائع مشهور . والمدينتان جميعاً لم تسقطا في أيدي أعداء على نحو ما كانت تسقط مدن الأندلس ، ولا فَرَّ أهلها منكما إلى غير مأب ، ومن أجل ذلك كان بكاء الأندلسيين لمدنهم أكثر حرارة ، وهو بكاء تمتزج العاطفة الدينية فيه بالعاطفة الوطنية امتزاجاً يُحيله إلى استصراخ للمسلمين كي يستنقذوا من برآثن الإسبان المدنَ المفقودة ، وكان أول ما فُقد منها حصن بريشت لسنة ١٥٦٤ إذ سقط في أيدي النورمانيين وعبثاً حاول أهله المقاومة غير مدَّخرين جهداً مع ما نزل بهم من البطش والنكال ومع ما اقترف المغيرون من الجرائم والدمار وتقتيل الأطفال والشيوخ والنساء ، مما جعل ابن العتال زاهد طليطلة يَجْأُر بالصراخ :

كم موضعٍ غَنِمُوهُ لم يُرْحَمْ بِهِ طفلٌ ولا شيخٌ ولا عذراءٌ
ولكم رضيعٌ فرَّقوه من أمِّهِ فله إليها ضجَّةٌ وبُعَاءٌ
ولرب مولودٍ أبوه مجدلٌ فوق التراب وقرْشُهُ البَيْدَاءُ
ومصونةٌ في خَدْرها محجوبةٌ قد أبرزوها مالها استخفاءً
وواضح كيف يستنهض الهمم للزيادة عن الحرمات ، وكيف يصور هتك الإسبانيين للمخدرات العربيات وما يسفكون من دماء الأبرياء ويرتكبون من آثام تشيب لها الولدان محرضاً بذلك المسلمين على مقاومتهم والفتك بهم فتكاً لا يبق ولا يذر . ويأخذ الإسبان في حصار طليطلة ، وما يزالون يضيِّقون على أهلها حتى يُلْقُوا بأيديهم بعد مشقة عنيفة ، وتسقط طليطلة ، وفي سقوطها يقول بعض الشعراء مستثيراً مكان الحقد على الأعداء وملتاغاً لوعة شديدة :

طَلِيْطَلَةُ أَبَاحِ الْكُفْرُ مِنْهَا حِمَاها إِنْ ذَا نَبَأٌ كَبِيرُ
مَسَاجِدُهَا كَنَائِشُ ، أَيْ قَلْبُ عَلَى هَذَا يَقَرُّ وَلَا يَطِيرُ

أَذِيلَتْ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ كَانَتْ مَصْنُوتٍ ، مَسَاكِنُهَا الْقُصُورُ
خُذُوا نَارَ الدِّيَانَةِ وَأَنْصُرُوهَا فَقَدْ حَامَتْ عَلَى الْقَتْلِ النُّسُورُ

وَيَحْفَ بِرِثَاءِ تِلْكَ الْمَدَن حَنِينٍ مُضْطَرِمٍ إِلَى الْأَوْطَانِ السَّلْبِيَةِ ، وَالْحَنِينِ قَدِيمٍ فِي شِعْرِنَا الْعَرَبِيِّ قَدَمَ الْحَدِيثِ عَنِ الْأَطْلَالِ وَالرُّسُومِ وَمَغَانِي الْحُبِّ الدَّائِرَةِ ، وَطَبِيعِي أَنْ يَشْتَغَلَ لَهْبِهِ اشْتِعَالًا فِي نَفُوسِ الْأَنْدَلُسِيِّينَ ، وَقُلُوبِهِمْ تَنْقَطِعُ حَسَرَاتٍ عَلَى أَوْطَانِهِمْ بَلْ فَرَادِيْسِهِمُ الْمَفْقُودَةِ ، عَلَى نَحْوِ مَا يَلْقَانَا عِنْدَ أَبِي الْمَطَرِ بْنِ عَمِيرَةَ فِي بَكَائِهِ لِبَلَنْسِيَةِ حِينَ اسْتَوْلَى عَلَيْهَا مَلِكُ أَرْغُونِ سَنَةِ ٦٣٦ لِلْهَجْرَةِ ، يَقُولُ :

أَلَا أَيُّهَا الْقَلْبُ الْمُصْرَّحُ بِالْوَجْدِ أَمَا لَكَ مِنْ بَادِي الصَّبَابَةِ مِنْ بُدٍّ
وَهَلْ مِنْ سُلُوءٍ يُرْتَجَى لِمَتِّمْ لَهُ لَوْعَةُ الصَّادِي وَرَوْعَةُ ذِي الصَّدِّ
يَحْنُ إِلَى نَجْدٍ وَهِيَاهُ حَرَمَتْ صُرُوفُ اللَّيَالِي أَنْ يَعُودَ إِلَى نَجْدٍ
وَيَا جَبَلَ الرِّيَّانِ لَا رِيَّ بَعْدَمَا عَدَتْ غَيْرُ الْأَيَّامِ عَنْ ذَلِكَ الْوَرْدِ
وَمَنْ بِكِي مَوْطِنَهُ حِينَ سَقَطَ فِي يَدِ الْإِسْبَانِ بِكَاءَ حَارًّا السَّهْلِي صَاحِبِ
الرُّوْضِ الْأَنْفِ ، وَيُحْكِي أَنَّهُ اسْتَأْجَرَ دَابَّةً وَأَتَى بِلَدَّتِهِ وَوَقَفَ بِإِزَائِهَا يَتَفَجَّعُ وَقَدْ
خَنَقَتْهُ الْعِبْرَاتُ ، وَقَلْبُهُ يَذُوبُ وَجَدًّا وَكَدًّا ، وَهُوَ يَنْشُدُ مَتَحَسِّرًا ، مَلْتَأَعًا :

يَا دَارُ أَيْنَ الْبَيْضُ وَالْآرَامُ أَمْ أَيْنَ جَبْرَانُ عَلَى كِرَامُ
رَابَ الْمَحَبِّ مِنَ الْمَنَازِلِ أَنَّهُ حَيٍّ فَلَمْ يَرْجِعْ إِلَيْهِ سَلَامُ
لَمَّا أَجَابَنِي الصَّدَى عَنْهُمْ وَلَمْ يَلْجِ الْمَسَامِعَ لِلْحَبِيبِ كَلَامُ
طَارَحْتُ وَرَقَ حَمَامَهَا مُتَرَنِّمًا بِمَقَالِ صَبٍّ وَالْدَمُوعُ سِجَامُ

وَالْقِطْعَةُ مَكْتَنُظَةٌ بِنِيرَانِ حَنِينٍ مُلْتَهَبٍ ، حَنِينٍ إِلَى الْفَرْدُوسِ الْمَفْقُودِ وَأَهْلِهِ ، وَإِنَّهُ لَيُرْسِلُ التَّحِيَّةَ وَلَكِنْ لَا جَوَابَ وَلَا كَلَامَ ، إِذْ لَمْ يَبْقَ هُنَاكَ إِلَّا الْحَمَامُ بَيْنَ وَيْنُوحٍ ، وَيَهْوُلُهُ أَنْ تُنْشَبَ الْأَيَّامُ فِي مَسْقَطِ رَأْسِهِ أَظْفَارُهَا وَلَا مَغِيثَ وَلَا مَعِينَ ، فَيَتَمَنَّى فِي يَأْسٍ مَرِيرٍ لَوْ نَزَلَ بِهَا الضِّمِيمُ وَالْهَوَانُ .

وَعَلَى هَذَا النِّحْوِ كَانَ يَبْكِي الْأَنْدَلُسِيُّونَ فِي قِصَائِدَ كَثِيرَةٍ مَا كَانَ يَسْقُطُ مِنْ مَدَنِهِمْ

مستغيثين بدول المغرب ومولولين صارخين ، ومن أشهر مراثيهم لمدنهم قصيدة أبي البقاء الرندي التي بكى فيها إشبيلية حين استولى عليها فرديناند الثالث سنة ٦٤٥ للهجرة ، وبكى معها مدناً أخرى سقطت قبلها هي قرطبة وجيآن وشاطبة ومرسية وبلنسية ، وقد استهلها بقوله :

لكل شيء إذا ما تمَّ نُقِصَانُ فلا يُغَرُّ بطيب العيش إنسانُ
ومضى يستصرخ المغاربة لنجدة المسلمين في الأندلس قبل أن تُدكَ كل صروحهم وتسقط كل راياتهم وأعلامهم ، وهو استصراخ أشبه بقطع من النار التي تلمذع القلوب لذعاً ، وبلغ من روعته في نفوس الأندلسيين أن كانوا كلما سقطت مدينة يزيدون فيه أبياتاً تبكيها ، حتى غرناطة التي كانت آخر معاقلم هناك ، وقد سقطت سنة ٨٩٨ للهجرة وانطفأت بسقوطها الشعاعات الأخيرة للحضارة الأندلسية العربية وكل ما كان يتردد فيها من فكر وشعر وعلم وفلسفة .

٣

ولعل بيئة عربية لم يتسع تأثير الشعر فيها بالموسيقى والغناء كما تأثرت الأندلس ، مما هيئاً لازدهار الموشحات بها ، ويقول ابن سناء الملاك إن أكثرها مبنى على تأليف الأُرْعُنْ وتلاحيته ، ونضيف أنها مبنية على مُنْشَد وجوقة ، لما تجرى فيه من وحدتين : وحدة الأَقْفَال ، ويغلب أن تكون ستة ، وقد تزيد وقد تنقص ، ووحدة الأغصان ويغلب أن تكون خمسة ، وقد تزيد وقد تنقص تبعاً لزيادة الأَقْفَال ونقصها . وعادة تبدأ وتنتهي الموشحة بقفل ، ونادراً ما تبدأ بغصن والغالب أن تكون الأَقْفَال والأغصان من وزن واحد ، وقد يكون لكل منهما وزنه الخاص . وتتحد شطور الأَقْفَال في رَوِيَّهَا ، ويستقل كل غصن برويه الخاص في شطوره . ويسمى القفل الأخير الخُرْجَة وهو أحياناً يجرى مع الموشحة في لفظها الفصيح ، وأحياناً يُخْتَار من عبارة عامية أورو مانسية أعجمية كانت شائعة على ألسن العامة ، مما جعل نفرأ من المستشرقين الإسبان يزعمون أن الموشحات نشأت من المزاوجة بين الشعر العربي وبعض الأغاني الشعبية الأندلسية . وكأن الشاحين كانوا يأخذون جزءاً من

أغنية رومانية ويجعلونه خاتمة لموشحاتهم ، وفي الوقت نفسه ينون إيقاعها عليه . ويسند هؤلاء المستشرقون زعمهم بما ذكره ابن بسام من أن الموشحات بدأت على الأعراب الممثلة . وهو بدء لا يعنى شيئاً أكثر من ميسل الوشاحين المبكرين إلى استخدام الأوزان الممثلة غير المستعملة ، وهي تُردّ دائماً إلى دوائر الخليل العروضية المعروفة ، على نحو ما صورنا ذلك في كتاباتنا عن الشعراء العباسيين ، وقد اشتهر من بينهم في القرن الثاني الهجري غير شاعر بنظمه على أوزان لم يعرفها العرب من مثل ابن السَّمَيْدَع تلميذ الخليل ورزيّن العروضي . أما أن الموشحة تنتهي أحياناً بألفاظ رومانية فإن هذا لا يعنى شيئاً أكثر من النظر ، وقد سبق الوشاحين إلى ذلك غير شاعر عباسي ممن كانوا يتظفرون باستظهار بعض الكلمات الفارسية في أشعارهم على نحو ما يحدثنا بذلك الجاحظ في بيانه ، واتساع أبي نواس في هذا الاستظهار شائع مشهور . وما يؤكد أن الخرجة الرومانية في الموشحة لم تكن جزءاً من أغنية رومانية أنها كانت أحياناً تُختار من الكلمات العامية كما قال ابن بسام ، ولم تكن الأغاني العامية التي سُمّيت بالأزجال قد ظهرت ، بشهادة ابن خلدون الذي يُصرّح في مقدمته بأن ظهورها متأخر عن ظهور الموشحات ، فهي إذن مجرد كلمات عامية كانت تُختتم بها الموشحة ، كما تُختتم أحياناً بمجرد كلمات رومانية نظراً ودعابة .

ومن يقرن الموشحات إلى المسمّطات العباسية لا يشك في أنها تطورت عنها وتفرعت منها ، إذ تتألف المسمّطات من أدوار تنتهي بشرط يتحد في رويّه مع مقابله في جميع الأدوار ، على حين يختلف الروي في شطور كل دور تسبقه . وكأن كل ما حدث من تطور في الموشحات أنها عدّدت الشطر الذي تُختتم به أدوار المسمّطات واتخذت من ذلك أقفاً متقابلة . وقد اختار الأندلسيون لفنهم الجديد اسماً يدلّ على صلته بالمسمّطات ، مما يدلّ على أنهم كانوا يلاحظون الصلة بين الفنين ، إذ المسمّطات مشتقة من السمط ، وهو العقْد المؤلف من أسلاك من لؤلؤ تلتقي جميعها في جوهره ، على شاكلة التقاء أدوارها في شطرها الأخير ورويّه المتحد ، في حين أن الموشحات مشتقة من الوشاح الذي تتخذه المرأة في خصرها ، وهو كرسان : لؤلؤ وجوهر منظومان مخالّف بينهما معطوف

أحدهما على الآخر . وقد روى القدماء لديك الجن الحِمْصِيّ المعاصر لأبي تمام منظومة تجرى على هذه الصورة :

قول لِطَيْفِكَ بِنَثْنِي عن مضجعي عند المنام
عند الرُّقاد عند الهجوع عند الهجود عند الوَسْن
فعمى أنام فتَنطَفِي نارٌ تَأَجَّج في العظام
في الفؤاد في الضلوع في الكبود في البدن

والصلة بين منظومة هذه المقطوعة التي تطرّد على هذا النظام والموشحة الأندلسية قوية ، إذ تأخذ صورة الأغصان والأقفال التي تتعدّد فيها الشطور متحدة في رويها المقابل لنظيره في كل قفل . وإذا كانت المسمّطات هي التي ألهمت لديك الجن هذه المنظومة فطبيعي أن تُسلّم الأندلسين صورة موشحاتهم ، إن لم تكن منظومة لديك الجن هي التي ألهمتهم فنّهم الجديد .

وكان أول من نظّم هذا الفنّ في الأندلس المقدّم بن مُعافى القَبِيرِيّ الذي عاش في أواخر القرن الثالث للهجرة ، وبينه وبين لديك الجن نحو ستين عاماً على الأقل . وعن القبري أخذ هذا الفن ابن عبد ربّه صاحب كتاب العقد الفريد . ويُقنهم من كلام ابن بسام في الذخيرة أن الموشحات ظلت تُصاغ في صورة ساذجة ، حتى ظهر الرمادي في أواخر القرن الرابع ، فتقدم بها خطوات ، وتلاه عبادة بن ماء السماء في أوائل القرن الخامس فأكمل صياغتها وأتمّ صورتها بشطورها القصيرة وأغصانها وأقفالها المتقابلة . ويتداوّلها كثيرون في عصر أمراء الطوائف ، وسابقتهم غير منازع عبادة القَزَّاز ، ولا يقل عنه إبداعاً الأعشى التُّطَيْليّ في عصر المرابطين ، واشتهر في عصر الموحدين غيرُ وشّاح وفي مقدمتهم ابن نزار وابن زُهْر وابن هَرُودس وابن حَزْمُون . ومن اشتهروا في العصور التالية ابن زمرك ولسان الدين بن الخطيب . ووراء من سميناهم عشرات يزخر بموشحاتهم كتاب المغرب لابن سعيد ودارالطراز لابن سناء الملك وجيش التوشيح لابن الخطيب وأزهار الرياض للمقرئ .

ولا تختلف أغراض الموشحات ومعانيها وأخيلتها عن أخيلة الشعر الأندلسي

ومعانيه وأغراضه ، إذ تتناول المديح والهجاء والرثاء والغزل ووصف الطبيعة والخمر ، ونرى ابن عربى يستخدمها لساناً لتصوفه على نحو استخدامه للشعر . وأكثر الوشّاحون المتأخرون من استخدامها فى الطرد ووصف القصور والمديح النبوى ، بالضبط على نحو ما كانوا يستخدمون الشعر فى هذه الأغراض . ودائماً يستلهم الوشّاحون معانى التراث الفنى وأخيلته ، ولا نبعد إذا قلنا إن الموضوعات الأساسية التى مرّت بنا فى الشعر كانت هى الموضوعات نفسها التى برّع فيها الوشّاحون ، ونقصد الغزل ووصف الطبيعة وما يتصل بها من وصف الخمر ، ثم الرثاء . وكل ما تنسّم به هذه الموضوعات فى الشعر تتضح قسماته فى الموشحات وتستبين ، سواء من حيث المضمون أو من حيث المعانى والتصاوير . والشئ الذى يفرق بينهما حقاً هو الصياغة والإيقاع ، ولا نَقْصِدُ المزاجية فى الموشحة بين الأقفال والغصون المتقابلة فحسب ، بل نقصد أيضاً ما خلقتة الموسيقى ونغماتها وتوقعاتها فى الموشحة من آثار تُلْمَسُ لمساً ، وهى آثار جعلت ابن بسّام يقول إنه « تُشَقُّ على سماعها مَصُونَاتُ الجيوب ، بل القلوب » معبراً بذلك عن جمال موسيقاها وما يسكب فى النفوس من متاع حين تستمع إلى ألفاظها وألحانها الساحرة . وإذا أخذنا نحلل عناصر هذا الجمال وجدنا أول عنصر فيه قصر الشطور ، فالشطور لا تطول على نحو ما تطول فى القصيدة التقليدية ، بل تُقَصَّرُ حتى لتصبح أحياناً كلمة واحدة أو كلمتين تحملا لنا على أجنحتهما إلى حيث لم تكن نقدر أن نبلغ من الجو الموسيقى الزاخر بالألحان والأنغام . وكان الوشّاحون يَعمُونَ ذلك وعياً دقيقاً مما جعل ابن زُهَيْر يقول : « كل الوشّاحين عيال على عبادة القزاز فيما اتفق له من قوله :

بَدْرَتِمْ شَمْسُ ضَحَى غُصْنُ نَقَا مِسْكُ شَمِّ
 مَا أَتَمَّ مَا أَوْضَحَا مَا أَوْزَقَا مَا أَنْمَّ
 لَا جَرَمَ مِنْ لَمَحَا قَدِ عَشِقَا قَدِ حُرِمَ

وواضح أن عبادة عمد إلى التقصير فى شطوره وكلماته ، مما جعلها كأنها تريد أن تسبح فى الهواء مالكة علينا نفوسنا وقلوبنا ، وقد ظلّ الوشّاحون قبله يحاولون الوصول إلى هذه الذروة من إشاعة الجمال الموسيقى فى موشحاتهم ، حتى نفذ من

بينهم إلى تحقيق كل ما كانوا يبتغون ، وكأن الشطور تعير بنا طيراناً وتحلق بنا تحليقاً ، وهو تحليق يُرَدُّ إلى خِفَّةِ أجنحتها الواضحة ورشاقة ألفاظها الثلاثية التي تتقابل في صفوف متناسقة أدق ما يكون التناسق . تناسق في عدد الحروف ، وفي الحركات والسكنات ، تناسق يندلع فيها هذا الاستواء الذي يروعنا بعدوبته ونعموته . وقد مضى الوشاحون ، بعد عبادة - كما يلاحظ ابن زُهر - يتخذون من موشحاته مثلهم الأعلى ، محاولين دائماً أن تكون شطورها قصيرة وأن تكون ألفاظها سلسة عذبة كالماء النмир ، حتى تحمل كل ما يمكن من مناع صوقي للأرواح والقلوب على شاكلة قول ابن هــرودس في مطلع إحدى موشحاته :

باليلة الوصل والسعود بالله عُـودى

كم بت في ليلة التمنى

لا أعرف الهجر والتجنى

أَلْثَمُ ثَغَرَ الْمُنَى وَأَجْنَى

من فوق رُمَانَتِي نِهْودِ زَهَرَ الخـمـدودِ

يا لائمي إطرَحْ ملامى

فلا براحُ عن الغرامِ

إلا انعكافى على مُدامِ

بِسمعِ صَوْتٍ وَنَقْرِ عودِ من كَفِّ خودِ

وليس من شك في أن ابن هـرودس تكلف كثيراً من الجهد والعناء والمشقة ، حتى استطاع أن يحمل موشحته هذا الجمال الموسيقي الصافي الذي يستهوى النفوس والقلوب . وهو جمال يُرَدُّ إلى تقصير الشطور وإلى تداخلها بعضها في بعض وكأنما يحتضن كل شطر تاليه ويضمه في حنان إلى صدره ، وهو ضمٌ يلفتنا إلى ظاهرة مهمة في الموشحات هي ظاهرة الوحدة العضوية في كثير منها ، إذ تتعاقب الأفعال والغصون تعانقاً وثيقاً على نحو ما تصوّر ذلك موشحة ابن حزمون في رثاء أبي الحملات قائد الأعنة ببلنسية وقد أحاط به الإسبان فلم يستسلم ولم يلق السلاح بل ظل يقتل ويقاتل حتى خسرَّ صريعاً في ميدان القتال ، وقد وزّع ابن

حزمون الأقفال في موشحته على أربعة شطور قصيرة ، وبالمثل وزع الفصون على أربعة أجزاء متقابلة ، مداخل بينهما ومدججا دججا متلاصقا تلاصقا شديدا في هذا النمط :

يا عينُ بكي السَّراجَ الأزهرَ النيرا اللامع
وكان نعم الرُتاج فكسرا كي تُنثرا مدايع

من آل سعيد أغر مثل الشهابِ المُتَقِد
بكي جميع البشر عليه لا أن فُقد
والمُشرقي الذُكر والسُّمهرى المُطرد
شق الصفوف وكر على العدو متشد

لوأنه مُنعاج على الورى من الثرى أورايج
عادت لنا الأفراج بلا افترا ولا اميرا تضاجع

نضا لباس الزرد وخاض موج الفيلىق
ولم يرعه عدد ذاك الخميس الأزرق
والحور قلثم خد أديمه الممزق
وكان ذاك الأسد في كل خيل يلتقى

إذا رأى الأعلاج وكبرا ثم انبرى يماصع

رايتهم كالدجاج منفرا وسط العرا الواسع

وواضح كيف تلتف شطور الأقفال بعضها على بعض وكيف تتجاذب وتتناسق وتتألف وتلتحم في سياق عجيب حتى لكان كلامها يتولد من صاحبه وتولد الأعضاء في الجسد الحى تولدا متواصلا متجاذبا متشابكا تشابك أيدى الراقصين لا في المعاني وما يراد لها من تتمات فحسب ، بل أيضا في الألفاظ والكلمات ، وكأنها أغصان تتولد من فروع ، بل أوراق وأزهار تتولد في أغصان ، ومن خير ما يصور ذلك موشحة ابن نزار حيث تتوالى غصونها وأقفالها على هذا النمط :

اشرب على نعمة المثنى ثانى

ولا تكن في هوى الغواني وإني

وقل لمن لام في معانٍ عاني

ماذا من الحسن في برود رُود

أفنيْتُ في الرُّوتَي الصَّقِيلِ قِيلِي

يا رَبَّةَ المنظرِ الجميلِ مِيلِي

فإنما أَنْتِ والرسولِ سُؤلي

رَأَيْتُ في وجهك السَّعيدِ عَيْدي

وتمضي الموشحة في هذه الصورة ، التي قَصَّرَ فيها ابن نزار الشطر الثاني حتى أصبح كلمة واحدة ، وليس ذلك فحسب فإنه ولَّده من نهاية الشطر السابق له تولدًا يدخل في تكوينه وتركيبه وتشكيله ، إذ يتخلَّق منه خالقًا سويًا ، وكأننا بإزاء بنية عضوية نامية ، يتركب ويتألف بعضها من بعض دون أي عوج أو انحراف ، بل في تناسب وتناسق عجيب . وبجانب هذا التناسق الظاهري تناسق خفي مصدره الدقة في انتخاب الألفاظ ، بحيث تحمل كل ما يمكن من الأسرار اللحنية والدقائق الصوتية ، وهي دقائق وأسرار تُرَدُّ إلى ما في الألفاظ من نعمة وعدوبة وبقاء وصفاء ، وكأنما للوشاحين حاسة مرهفة ، كانوا يعرفون بها كيف ينتخبون لموشحاتهم أعذب الألفاظ وأنعمها وأرشفها وأخفها طيرانًا عن الأفواه . وقد نَحَوًا عن طريقهم الكلمات الغريبة التي لا تلائم حياتهم المتحضرة اللينة الدمثة ، مما جعل السهولة تشيع في موشحاتهم ، فكلماتها دائماً من المعجم المألوف ، الذي يلائم المزاج المترف المتحضر والذوق المذهب المصنق .

ولعل في كل ما قدمت ما يوضح شخصية الأندلس في تاريخ الشعر العربي ، فقد أحكمت تلقى تراثه وأساغته وتمثلته أروع تمثيل ، مذعنة لعناصره وأصوله ومقوماته ولكن دون أن تَفْقَسَ في ذلك كله ، فقد عملت جاهدة على أن يكون لها في تاريخه مكانة قوية وأن تشيع في أشعارها ملامحها الدالة المعبرة . وما زالت تلائم بين ألحان شعرها وصياغاته وما كان يشيع فيها من الموسيقى وإيقاعاتها ، حتى نهضت بالموشحات نهضة رائعة ساكبة فيها من رحيق النغم ما يغلب العقول والألباب ويستهوئ القلوب والأفئدة .

الروح المصرية

في شعر ابن سناء الملك

١

هو القاضي السعيد هبة الله بن القاضي الرشيد جعفر بن سناء الملك محمد بن هبة الله السعدى أنه شعراء مصر وأبرعهم في القرن السادس الهجرى ، وُلد في سنة ٥٥٠ لأسرة قاهرة كانت تعمل في دواوين الفاطميين ، وفي لقب جده سناء الملك ما يصور من بعض الوجوه ما كان يتمتع به من حظوة لديهم ، مما جعلهم يلقبونه بهذا اللقب إعزازاً وتكريماً . وكان لقب القاضي يُمنَحُ لكبار الكتاب في الدواوين تجلة وتقيراً . ويبدو أنه انعقدت مبكراً صلة وثيقة بين الأسرة وبين القاضي الفاضل البيهقي حين أرسله أبوه ، وكان قاضياً بعسقلان من قبل الفاطميين ، إلى ديوان الإنشاء بالقاهرة زمن خليفتهم الحافظ (٥٢٤ - ٥٤٤ هـ) ليتخرج على أشهر الكتاب بالعصر . وظلت هذه الصلة تتوطد ، حتى إذا استولى صلاح الدين الأيوبي سنة ٥٦٧ على مقاليد الأمور بمصر ، مطيحاً بالدولة الفاطمية ، واتخذ القاضي الفاضل وزيره ومستشاره ، وأيناه يبقى للأسرة على مكانتها في دواوين الحكومة ، بل لقد ازدادت مكانتها حظوةً ، إذ أصبح القاضي الرشيد أكبر معين للفاضل في أعماله ، وكان الفاضل كثيراً ما يغيب عن القاهرة في رفقة صلاح الدين في أثناء حروبه مع الصليبيين ، فكان ينبيه عنه في تصريف شؤون الدولة ثقة به واعترافاً بكفائته ومقدرته الإدارية .

وكان القاضي الرشيد منذ نعومة أظفار ابنه هبة الله شديد العناية بتربيته وتنقيفه ، وقد عهد به أولاً إلى بعض القراء ليُعَنِّيَ بتحفيظه آى الذكر الحكيم ، كما عهد إلى بعض المعلمين تعليمه الكتابة وشيئاً من الحساب وبعض الأشعار ، ولم يلبث أن عهد إلى ابن برّئى أكبر أئمة اللغة والنحو المصريين حينذاك ليُعنى بتخريجه في علوم العربية ، والتلميذ الفطن يحصل تلك العلوم ويجد في تحصيلها وتحصيل

غيرها من فروع المعرفة العربية ، متعمقاً ما اعتطاع التعمق في قراءة علم الكلام وما يتصل به من المنطق والفلسفة، مما نجد آثاره في شعره، إذ يستلّك فيه من حين إلى حين بعض مصطلحات علم الكلام والفلسفة . ولا يكتفى أبوه بما كان يتزود به من حلقات العلماء في الأزهر وغيره من مساجد القاهرة ، إذ نراه يرسله في مطالع شبابه إلى الإسكندرية ، ليتلقى الحديث النبوي على الحافظ السُلّمي أكبر علماء الحديث في العصر ، وقد أشاد به وبعلمه في قصيدة طويلة أثبتتها في ديوانه . ويظهر أن موهبته الشعرية تدفقت ينباعها مبكرة على لسانه، مما لفت إليه القاضي الفاضل صديق أبيه ، فاختره لنفسه ليكتب بين يديه ، وكل يوم يزداد قريباً منه ، حتى أصبح له صفيّاً ، بل حتى أصبح له ابنّاً روحياً . وهي أبوة تجلت لا في كثرة المدائح التي أضفاها عليه الشاعر الشاب فحسب ، بل أيضاً في كتاب له يسمى « فصوص الفصول » ، وهو في جمهوره مراسلات بينه وبين أبيه الروحي ، حينما كان يغترب عن مصر في رفقة صلاح الدين ، فيكثر من مراسلاته ومراسلة أبيه القاضي الرشيد . وهي ليست مراسلات إخوانية بالمعنى المعروف ، وإنما هي مساجلات وملاحظات نقدية في الشعراء السالفين وفي أشعار ابن سناء الملك تم عن تذوق مرهف للشعر وخصائصه الفنية . وكان كلما أرسل له مدحة فيه أو في صلاح الدين كتب إليه مثنياً مشيداً ، من مثل قوله : « ما يرينا من آية إلا هي أكبر من أختها ، وما يجلو علينا عروساً إلا وقد جمع بين حسنهما وبخسنتها » ، وقوله : « ولا عيب في هذه المحاسن إلا قصور الأفهام ، وتقصير الأنام ، وإلا فقد لهجوا بما تحتها ، ودونوا ما دونها ، وشغلوا التصانيف والخواطر والأقلام بما لا يقارنها . . . والقصيدة فائقة في حسنهما ، بديدة في فنها » . ويشيد به العماد الأصمباني في خريدته قائلا إنه رآه في الشام سنة ٥٧١ بالخرصة الفاضلية فوجده في الذكاء آية قد أحرز في صناعة النظم والنثر غاية ، وينشد له كثيراً من أشعاره وبعض موشحاته مما يدل على عنايته بفن التوشيح الأندلسي منذ باكورة حياته . وصرّح بذلك في مقدمته لكتابه « دار الطراز » إذ يقول : « وكنت في طليعة العمر وفي رجيل السن قد همت بها (بالموشحات) عشقاً ، وشغفت بها حباً ، وصاحبتها سماعاً ، وعاشتريتها حفظاً وأحطت بها علماً ، واستخرجت خباياها ، واستطلعت خفاياها » . ومعروف أنه

وضع في مقدمة هذا الكتاب لأول مرة أصولها وعروضها ، وأنه يقوم بذلك في تاريخ فن التوشيح مقام الخليل بن أحمد في تاريخ الشعر العربي ، فقد وضع ثانيهما غير مسبوق عروض الشعر وأوزانه وتفاعيله ، ووضع ابن سناء الملك غير مدافع ولا منازع عروض الموشحات الأندلسية وقواعدها الموسيقية المتنوعة ، وأتبع ذلك بأربعة وثلاثين موشحاً أندلسياً ، من أروع ما أنتجه الأندلسيون ليقرن المثال بالقاعدة ، ثم تلا ذلك بخمسة وثلاثين موشحاً من نظمه ليتسع بالتطبيق ، وليدل على براعته وإبداعه في هذا الفن الأندلسي الجديد . وبهذا كله أعد ابن سناء الملك المشرق في مصر وغير مصر لينهض بفن التوشيح ، وليتحول إليه فيه قصب السبق ، فقد دُلِّلَ صنعته للشعراء من المشاركة في عصره وبعد عصره ، بحيث عدّه الصفدى وغيره إمامهم الذي لا يبارى . وراه بعض المعاصرين في مقدمته لدار الطراز يتواضع أمام الوشاحين الأندلسيين ويشيد بهم ، فجعله في مرتبة متخلفة بالقياس إليهم جاحداً حقه ومنكراً فضله ، ومضى يلتبس الإزراء عليه مصغراً من شأنه وحاطماً من قدره ، وكأنه لم يَرَ ما في موشحاته من روعة جرس وإيقاع ، ولا وعى مهارته في تشكيل الألفاظ وتحويلها إلى ألحان خالصة مما جعل القاضي الفاضل يقول عن موشح له إنه أحمل به الأندلسيين حتى جعل نصيبهم الأصغر ونصيبه هو الأكبر ، بل لقد اضطر ابن سعيد الأندلسي صاحب كتاب المغرب المتوفى سنة ٦٨٥ والذي اشتهر بتعصبه الشديد لمواطنيه من الشعراء والوشاحين أن يعترف بأن أجمل ما نظم المشاركة من موشحات حتى عصره موشحته التي اشتهرت في الشرق والغرب وغناها المغنون في كل مكان ، ومطلعها :

حببي ارفع حجاب النور عن العذار

يقطر بمسك على كافور في جُلنار

وما زال ابن سناء الملك يحظى بالعمل في دواوين الدولة مع القاضي الفاضل حتى توفي صلاح الدين سنة ٥٨٩ ، فاعتزل الفاضل السياسة واستغنى العزيز بن صلاح الدين من تولى الوزارة ، فأعفاه ، غير أن ابن سناء الملك لم يعتزل عمله ، فقد ظل يعمل مع العزيز ، ثم مع أخيه نور الدين الملقب بالأفضل ، وكان قريباً من نفسه . ولما استخلص السلطان العادل مصر من ابن أخيه الأفضل عمل معه ومع ابنة

السلطان الكامل حتى توفي سنة ٦٠٨ . وواضح أنه ولد في أسرة ذات نعمة ويسار ، وكان أبوه فيما يبدو ثرياً ، وله غير قصيدة يشكره فيها على ما كان يعطيه من ماله وضياعه ومبانيه . وأتاح له شعره جوائز وصلات سنوية لا تكاد تحصى من القاضي الفاضل وصلاح الدين وابنيه العزيز والأفضل ومن العادل وابنه الكامل ووزيرهما ابن شكر ، مع ما كان يأخذ من رواتب منظمة في الدواوين . فحياته كانت رخاء ، لم يعرف فيها شظفًا ولا ما يشبه الشظف ، إنما عرف الترف وما يدخل في الترف من نعيم ومتاع .

ويخيل إلى الإنسان أنه كان يفرغ للشعر والموشحات وصنعهما ، فقد خلّف طائفة كبيرة من الموشحات ، كما خلّف ديوانًا ضخماً ، وقصائده فيه موزعة بين المديح والفخر والغزل وغير ذلك من الموضوعات ، ويظفر المديح بالجانب الأكبر منه ، فقد عاش ، يمدح السلاطين الأيوبيين وفي مقدمتهم صلاح الدين ، كما يمدح القاضي الفاضل وابن شكر . ولديحه قيمة تاريخية كبيرة ، فقد سجل فيه معارك صلاح الدين وخلفائه من الأيوبيين وقواده المختلفين وانتصاراتهم على الصليبيين وما أنزلوه بهم من هزائم لا تبقى ولا تلتز . وإذا كان المتنبي سجل في أشعار له معارك سيف الدولة مع البيزنطيين في قصائد بديعة سميت بالسيفيات فإن ابن سناء الملك بدوره سجل في أشعاره معارك الأيوبيين مع الصليبيين وأجسادهم الحربية فيها ، بحيث يحق لتلك الأشعار أن تسمى بالأيوبيات من مثل قصيدته التي نظمها مهتئاً صلاح الدين بفتح بيت المقدس وما خاض إليه من دماء الصليبيين وما سحق من ملوكهم ، وفيها يقول :

لست أدري بأي فتحة تُهنّى	يا مُنيل الإسلام ما قد تمنّى
قد ملكت الجنان قصراً فقصرًا	إذ فتحت الشام حصناً فحصناً
لك مدح فوق السموات يُنشأ	ومحل فوق الأُسنة يُبنى
قصدت نحوك الأعادي فردّ اللاّ	هـ ما أملوه عنك وعُسا
لم تلاق الجيوش منهم ولكدّ	لك لاقيتهم بلاداً ومُدنا
وتصيّدتهم بحلقة صيد	تجمع اللَّيْث والغزال الأعنا

وابن سناء الملك يسجل في القصيدة انتصارات صلاح الدين في حِطَيْن وأخذه
لصليب الصليبيات وفتح طبرية ونابلس وحصون عسقلان والنطرون وتبين
وبيت جبريل . وسَمَّى في القصيدة أسماء ملوك الصليبيين وصناديدهم الذين أسرم
صلاح الدين ، واتسع في وصف الحرب ، لا في هذه القصيدة وحدها ، بل في مدائحه
جميعاً لصلاح الدين وغيره من الأيوبيين ، مما يتحول بقصائده إلى وثائق تاريخية
تضيف مادة جديدة للمؤرخين . وحقاً هو لا يُعْنَى في مدائحه وأشعاره عامة
بالأسلوب الجزل الذي لا يَخْلُو من الغريب على شاكلة أبي تمام والمتنبى إنما يعمد
إلى السهولة في لفظه . وهذه أول خاصة من خصائص روحه المصرية ،
فالمصريون أبناء السهول والحياة السهلة ، حياة زراعية رتيبة لا تكلفهم عناء ولا مشقة
قد كُفِّل لهم فيها الرزق ، دون حاجة إلى تكلف جهد عنيف على نحو ما يتكلف
أبناء البلاد الجبلية مثلاً أو أبناء الديار المحدبة . حياة ليس فيها إرهاق ولا صعوبة
ولا قسوة ولا عنف ، وإنما فيها اليسر ولين العيش ، مما نرى أصداءه واضحة في
أسلوب ابن سناء الملك ، إذ لا نرى فيه تنوعات اللغة ولا ألفاظها البدوية
المتعمقة في الإغراب ، وكأنما ترك ذلك لشعراء العراق والشام الذين كانوا يؤثرون
الألفاظ الضخمة والأساليب الرصينة ، أما هو فقد آثر لنفسه أسلوباً سهلاً ليس
فيه صعوبات اللفظ الغريب ولا ما يرفعه دون عامة الناس . وإذا قلنا العامة فإنما نريد
أوساطهم الذين كان يتجه إليهم الشعراء ولا يزالون يتجهون إليهم حتى اليوم . وقد
يظن بعض من لم يتعمقوا دراسة الأدب العربي شعراً ونثراً أن هذا الأسلوب
كان انقلاباً فجائياً طرأ على الشعر عند ابن سناء الملك ، والحق أنه سبق بمحاولات
فردية في هذا الاتجاه ، فقد كان أبو العتاهية يؤثر السهولة في شعره وخاصة في زهدياته ،
حتى قال بعض معاصريه إن بشعره غناء كثيراً ، بل قالوا إن به كثيراً من الساقط
المردول ، وهي مبالغة أداها إليها أنهم آمنوا بأن الشعر العربي لا يعرف إلا أسلوباً
واحداً ، هو الأسلوب الذي يحتفظ بجزالة اللغة ورصانة اللفظ وقوته ومنانته .
ولم يُكْتَسَبْ لأسلوب أبي العتاهية الجديد أن يشيع وينتشر ، فقد أعاد أبو تمام
والبحتري من بعده إلى الأسلوب الشعري خصائصه المعقدة القديمة ، وتمسك الشعراء

فى عصرهما ومن بعدهما بهذا الأسلوب ، حتى إذا كان ابن حجاج وابن سكرة فى القرن الرابع الهجرى أخذوا يحاولان الانحراف عنه بما أدخلاه فى شعرهما من المجون المسفّ وما أدخلاه على أسلوبيهما من الألفاظ العامية الكثيرة . وظلت كثرة الشعراء من حولهما تحتفظ لنفسها بالأسلوب المتوارث ، واطرد ذلك فى الحقب التالية . وحقاً نفذت الأندلس إلى صنع الموشحات ، واقترح نفر من صنّاعها أن يختتموها بصيغ عامية ، وكأنهم أرادوا أن يتطرّفوا بما يسوقون من هذه الصيغ ، أما بعد ذلك فقد عذوا أشد العناية برونى أسلوبهم وأن يوفروا له كل ما استطاعوا من عذوبة اللفظ ونعومته ورشاقته ونقائه وصفائه ، على نحو ما صورنا ذلك فى غير هذا الموضع .

لم تكن السهولة إذن الطابع المميز لأسلوب الموشحات الأندلسية إنما كان اندلاع النغم الموسيقى هو الطابع الذى يكتسح كل جانب فيه ويغمر كل لفظة من ألفاظه . والسهولة عند ابن سناء الملك ليست خاصة تميزه وحده من دون مواطنيه ، بل هى خاصة عامة يشترك معه فيها كثيرون من أمثال ابن الكيزانى الشاعر المتصوف لعصره وابن النبى والبهاء زهير ، ومن هنا كنا نقول إن السهولة خاصة من خصائص الشعر المصرى ، وبالتالى من خصائص الروح التى يصدر عنها ، هى إذن ليست سهولة فردية كالسهولة التى لاحظناها عند أبى العتاهية وابن حجاج وابن سكرة والتى يترع فيها الشاعر نفسه من الأسلوب الموروث وما يحمل من عناصر الجزالة والرصانة متخلصاً من الصلات التى تربطه به ليجد شخصيته وأسلوبه الخاص ، إنما هى سهولة جماعية ، يلتقى على ساحاتها الشعراء المصريون ، ممتزجين فيها ببيتهم ، بل قل صادرين عنها وعمما يجرى فيها من استواء ويسر دون التواء . وربما كان فى شيوع السهولة منذ عصر ابن سناء فى الشعر المصرى ما يدل على أن شخصية هذا الشعر أخذت تتكامل وأخذ الشعراء يحسون ببيتهم وأنفسهم بأكثر مما كان يحسهما أسلافهم وقد يكون أهم باعث على ذلك الدور الذى نهضت به مصر بقيادة صلاح الدين فى سحق الصليبيين واستنقاذ ديار الشام من برائتهم وتقليم أظفارهم ، بل سفك دماهم وفرارهم إلى البحر المتوسط وما وراءه لا يلوون . فهذا المجد الحربى العظيم الذى حققته مصر فى عصر صلاح الدين ومن تلاه من السلاطين جعل المصريين يشعرون بشخصيتهم المصرية أعمق الشعور، فإذا هم يستظهرون فى أساليبهم بقوة سهولة بيتهم الطبيعية ، وليس هذا فحسب ، فقد مضوا يتغنون بفخر مضطرم ، يمتلىّ بغير

قليل من التيه والعُجْب ، على شاكلة قول ابن سناء :

سواى يخاف الدهر أو يرهب الردى وغيرى يهوى أن يكون مغلدا
ولكننى لا أرهب الدهر إن سطا ولا أحذر الموت الزوام إذا عدا
ولو مدّ نحوى حادث الدهر طرفه لحدثت نفسى أن أمد له يدا
توقد عزمى يترك الماء جمره وحليمة حلى تترك السيف مبردا
وأظما إن أبدى لى الماء منة ولو كان لى نهر المجرة موردا
ولو كان إدراك الهدى بتذلل رأيت الهدى أن لا أمل إلى الهدى
وإنك عبدى يا زمان وإننى على الكره منى أن أرى لك سيّدا
ولو علمت زهر النجوم مكانى لخرت جميعاً نحو وجهى سجدا
وكل بيت فى القصيدة على هذا النمط فريدة ودرة نفيسة ، وهى فى الواقع خير
تعبير عن الروح المصرية فى تلك الحقب وما استشعرته من أمجاد النصر ضد
الصلبيين ، نصراً كان يشمخ به أبناء مصر فى الأفلاك ، وإنهم ليتحدثون عنه
فى مدائحهم الأيوبية فيطيلون ويطليل معهم ابن سناء الملك فى القول ، ويتمقه
الإحساس بتلك المفاخر الحربية فإذا هو يذيه فى هذه الحماسة الملهبة ، وكأنه
يصدر عن نفس كل مصرى حمّل السلاح وشهره فى وجه الصليبيين ، فإذا هذا
الشعور العارم باقتحام الردى فى غير فزع ولا وجل ، وإذا هذا الشعور المحتدم
بمنازلة الدهر واغتصاب النصر منه حتى لترتعد فرائصه ، بل حتى ليصبح عبداً
ذليلاً .

٢

وإذا كان ابن سناء الملك هو الذى استطاع فى القرن السادس الهجرى أن
يحمل فى قوة روح البطولة المصرية حينئذ ، وأن يجسمها فى شعره ناراً مشتعلة ،
فإنه هو الذى حمل فى قوة أيضاً خصائص الروح المصرية العامة ، ودفع الشعر بكلتا
يديه ليمثلها تمثلاً قوياً وفى مقدمتها هذه السهولة فى الألفاظ والأساليب
التي دفع إليها الشعر المصرى لكى تتغير طريقته فى التعبير ، حتى يكون صدى

حقيقياً لبيئته وما تموج به سهولها من تناسق في اعتدال ومن صفاء وسماحة وليونة . وإنما نجعله الدافع الأول لهذا الاتجاه ، لأنه كان أشعر أهل مصر في زمنه وقبل زمنه ، إذ كانوا جميعاً أصحاب دواوين صغيرة ، على نحو ما هو معروف عن تميم بن المعز وظافر الحداد في العصر الفاطمي وابن النبيه والبهاء زهير وابن مطروح في العصر الأيوبي ، أما هو فكان صاحب ديوان كبير يحتوي على مئات القصائد والمقطوعات ، وكأنما اختارته مصر لتقول هذا شاعري وشعري ، واضحة فيه خصائص روحها ، ليكون صورة لها قبل أن يكون صورة لنفسه .

ولعلنا لا نعجب بعد ذلك إذا رأيناه يثير غباراً كثيفاً بين النقاد في عصره وبعد عصره ، على شاكلة ما أثار أبو تمام والمنتبي من قبله ، فقد نال من الشهرة الشعرية ما جعل النقاد يتعلقون بأشعاره بين قادح ومادح ، فإذا هم يكتبون رسائل في شعره غاضبة منه تارة ورافعة من شأنه تارة أخرى . وكانت سهولته هي الجانب الذي نفذ منه النقد إلى شعره وعيبه ، إذ لاحظوا عليه توسعاً في السهولة حتى ليعتري الأسلوب بعض الضعف ، وكان أول من حمل عليه حملات شعواء في هذا الاتجاه ناقد معاصر له يسمى على بن جبارة ، إذ ألف كتاباً سماه « نظم الدر في نقد الشعر » أراد به أن يفيد من شهرة الشاعر بنقده لشعره . وتولى الصفدي في غير موضع من شرحه للامية العجم الدفاع عن ابن سناء الملك إزاء ابن جبارة وما تعتنت به عليه . وبالمثل نقده صفي الدين الحلي نقداً عنيفاً لاستخدامه بعض الكلمات العامية ، أو لاستخدامه القياس في اشتقاق بعض الكلمات مما لم يؤثر عن العرب ، وصفي الدين ليس مصرياً فطبيعياً ألا يعجب بأسلوب ابن سناء الملك الجديد وأن يتوقف بإزاء تساهله في استخدام بعض الكلمات المتداولة في بيئته ، غير ملتفت إلى ما أحدثه من تطور بأسلوب الشعر المصري ومحاولته أن يقترب قريباً شديداً من اللغة اليومية . وقد يكون في ذلك ما يدل بوضوح على أن الشاعر المصري منذ ابن سناء على الأقل لم يكن يحاول أن ينزّل عن الجمهور الكبير جمهور الأمة إلى جمهور المثقفين وحدهم ، شأن أبي تمام والبحرّي والمنتبي وأضرابهم ، بل كان يحاول الاتصال بأكبر عدد في هذا الجمهور ، ممن يستطيع فهم الشعر . وكان لذلك أكبر الأثر في أن مصر لم تعرف حينئذ شاعراً يعتزل حياة جمهورها ، وأنه لم توجد

فواصل حاضرة بين شاعر مصرى وأمته المصرية الكبيرة . وكل ما يُظنّ من ذلك إنما هو فواصل وهمية ، فقد يظن بعض الناس من استخدام ابن سناء وغيره لبعض المصطلحات العلمية نظرفاً واقتباسهم لبعض آى الذكر الحكيم أنهم كانوا يتجهون بأشعارهم إلى طوائف الدارسين للعلم والحافظين للقرآن الكريم ، متناسين أو جاهلين أن ذلك كله كان يدخل فى الثقافة الشعبية العامة للأمة حين كان العلم والقرآن يدرسان فى المساجد ، ومن حق كل شخص أن يقعد فى حلقة أى أستاذ يسمع ويعى ما يسمع ، دون أن يدفع أجراً ، ودون أن يتكلف أى كلفة ، فالعلم مباح للجميع ، وكلُّ ينهل منه كما يريد . ولعل فى هذا ما يفسر لنا ظاهرة امتاز بها الشعر المصرى ، إذ نجد كثيرين من نابيهه الذين برعوا فى نظمه قد نشأوا فى بيئات شعبية خالصة ، بل كانوا يحترفون حرفاً اشتهروا بها ، مثل ظنّافر أنبه شعراء العصر الفاطمى وكان حداداً ، ومثل الجزار والحماهى والوراق وابن دانيال الكحّال . وأربعتهم من الحقبة التالية لابن سناء .

وما نعتت عليه فيه ابن جبارة سرقاته من الشعراء السابقين ، مما جعل الصفدى يتصدّى له فى هذا الجانب مراراً ، مبيّناً محاسن ابن سناء الملك وبراعته فى الأخذ وأنّ نقد ابن جبارة لا يخالو دائماً من التعسف . ونرى الشاعر يصرح مراراً فى كتابه « فصوص الفصول » بقراءته لابن المعتز والبحتري وأبى تمام والمتنبى وأخذاه عنهم وتأثره بهم ، وهو جانب لا يلاحظ عنده وحده ، بل يلاحظ على جميع الشعراء فى عصره ومن قبله ومن بعده ، فقد وضع الشعراء منذ العصر العباسى الأول نصب أعينهم التراث الشعرى القديم ، ومضوا يدرسونه ويستوعبونه استيعاباً رائعاً يعينهم فى ذلك اللغويون ، حتى ليتمكن أن يقال إن شاعراً مثل أبى تمام أو مثل المتنبى كان يعرف من تاريخ الشعر الجاهلى والأموى أكثر مما كان العرب القدماء يعرفون منه ، وكان علمه بتاريخ هذا الشعر أدق وأعمق من علم الأجيال قبله ، بل لا نغلو إذا قلنا إن الشعر العربى القديم أتيح له فى العصر العباسى من الحياة والخصب ما لم يتح له فى عصوره القديمة ، فقد أحصى واستقصى وشرح ودّرس وتناوله النقد بالبحث العلمى المنظم . ومضت الأجيال العباسية والأقاليم العربية تتمثل ما أنتجه شعراؤه القدماء ثم من تلاهم على مرّ الحقب ، وهذا هو السر فى أن أكبر دراسات نقدية شغل

بها النقاد أنفسهم هي السرقات ، فقد أحسوا أن كل شاعر إنما هو حاضر وماض يتجدد ، بل إن أطرف ما فيه إنما هو هذا الماضي وما يحدث فيه من تطور وتجدد بفضل الثقافات المستحدثة ، وبفضل المجتمعات وما أصابها من تغير ، ونعجب إذ نجد بعض النقاد حين يعدّ لشاعر معانيه المبتكرة لا يكاد يتجاوز بها عدد أصابع اليدين إلا نادراً .

وكأن الأجيال العربية أصرت إصراراً خطيراً أن تحتفظ إلى أقصى حد بشخصية الشعر العربي ومقوماته الأساسية . ونمضي إلى عصر الحروب الصليبية وما تبعها من حروب التتار فنجد هذا الاحتفاظ بشخصية الشعر العربي يضطرم اضطراماً شديداً ، وكأنما كانت تلك الحروب تقدّم وقوداً جزلاً لتزداد نار هذا الاضطرام تلظيماً واشتعالاً ، إذ أحسّ العرب مصريين وغير مصريين أن الأمم تريد أن تتخطّفهم من حولهم وأن من واجبهم أن يتجمعوا ضدها وأن يحافظوا أقوى المحافظة على أمتهم وكل ما يشخصها ويمثلها من شعر وغير شعر . ومن هنا مضوا يضمون شعر الأسلاف إلى صدورهم ، لا تمديساً للقديم من أجل قلمه كما قد يتبادر إلى من لا يتعمقون درس الأمة العربية وتاريخها الأدبي وشخصيتها التاريخية ، وإنما صدوراً عن شعور عميق بوجود استمرار العروبة وروحها العظيمة ، وهو بذلك استمرار حتى لا يعنى بحال التحجر والجمود ، وإنما يعنى الحصب والتماء .

وزاد هذا الشعور احتداماً أن مصر بطبيعتها أمة معتدلة وأنها تسعى دائماً إلى الاتصال بماضيها غير منقطعة عنه ، على نحو ما نلاحظ ذلك بوضوح في حياتنا الأدبية الحديثة ، فقد كانت لبنان أسرع منا في التأثر بالأدب الأوربي ومحاكاتها للمذاهب الشعرية هناك من رمزية وغير رمزية ، وحقاً تأثرنا بهذا الأدب ولكن في حدود معتدلة ودون أن نُلغى تأثرنا بالتراث القديم ، بل لقد أخذ هذا التأثر يزداد قوة مع ازدياد تأثرنا بالأدب الأوربية . وكأننا نريد دائماً أن نعادل بين الحاضر والماضي ، مما مكّن الأدب عندنا أن يرقى رقيّاً معتدلاً ، وأن يخطو ببطء ولكن في ثبات ، حتى لا يجر على جوهر اللغة . وهي إحدى خصائص مصر ، فإذا رأينا ابن سناء الملك وأضرابه من الشعراء المصريين في عصره وبعد عصره يتأثرون بالتراث الشعري القديم تأثراً قوياً وجب ألاّ نغض عنهم لأنهم صدروا في ذلك عن خاصة

من خصائص روحنا المصرية ، خاصة الاعتدال والاتصال بالقديم ، فضلاً عن الشعور بما ينبغى لشخصية الشعر العربى من البقاء والخلود .

على أن تمسك ابن سناء وأنداده من الشعراء المصريين بالتراث الشعرى القديم واستمدادهم منه لم يحلهم أولم يحوهم إلى شعراء تكلف ممجوج ، إذ كانوا أصحاب فِطَر ومواهب ، وقد أكبوا على التراث حتى استحالت دقائقه المعنوية والتصويرية إلى نفوسهم ، فإذا هم تنمى شاعريتهم ، وإذا هم على بصيرة من صنع أشعارهم ، وإذا هم بعد ذلك يتصلون بعصرهم فيمدحون قواده وأبطاله مدحاً رائعاً صوروا فيه حقدهم على أعداء العروبة والإسلام تصويراً رائعاً . وليس عجباً أن نجد أبا شامة حين يؤلف كتابه الروضتين فى أخبار الدولتين : دولة نور الدين ودولة صلاح الدين يقسم كتابه قسمين : قسمًا للأخبار التاريخية والمعارك الحربية وقسمًا لما نُظِم فى تلك المعارك من أشعار انبعثت من أعقى الأعماق مصورة عواطف العرب أصدق تصوير . وليس هناك حصن أو قلعة أو مدينة استولى عليها صلاح الدين إلا هبَّ الشعراء يمدحون انتصاره الحربى ، مازجين ذلك بشعل من الهجاء يرمون بها فى وجوه الصليبيين ، يريدون أن يأتوا عليهم وأن يصبحوا هشيماً تذروه الرياح . والطريف حقاً أن الشعراء أحسوا حينئذ بوحدة البلاد العربية ووحدة أهلها من الكرد آباء صلاح الدين أو كما سموهم الترك ومن غيرهم ، فهم جميعاً أمة واحدة وينبغى أن تقف صفاً واحداً لتحرير بيت المقدس وغيره من مدن الشام ، وفى ذلك يقول ابن سناء مادحاً صلاح الدين :

بدولة التُّرك عَزَتْ مِلَّةُ الْعَرَبِ وبابن أيوبَ ذَلَّتْ شِيعَةُ الصُّلْبِ
وفى زمان ابن أيوب غدتْ حَلَبُ من أرض مصر وعادتْ مصرُ من حَلَبِ
وكأنه يعبر بذلك عما كان يتعمق جميع الأفئدة من الرغبة فى توحيد العالم العربى حتى يعصف بالصليبيين عصفاً لا تقوم لهم قائمة من بعده .

وخاصة الاعتدال فى الروح المصرية التى تحدثنا عنها آنفاً تظهر عند ابن سناء فى جانب اضطرب إزاءه الباحثون من قديم ، وهو تشيعه ، وقد نعت به معاصر له هو ابن الساعاتى الشاعر الدمشقى ، الذى وصفه بأنه يكره السيدة عائشة زوج الرسول صلى الله عليه وسلم وأباها أبا بكر تشيعاً لعل . ومر بنا أنه تتلمذ على الحافظ السلى السنى

محدث الإسكندرية ، فكيف يكون شيعياً ويطلب الحديث النبوي عند عالم سني ؟
ومن يرجع إلى مقدمة كتابه « فصوص الفصول » يجده يمدح صحابة رسول الله
صلى الله عليه وسلم دون استثناء ودون أدنى تحفظ . ونراه يمدح المظفر عمر بن
شاهنشاه ابن أنحى صلاح الدين بقصيدة بائية يصفه فيها بأن سيرته عمرية وغلاة
الشعة يكرهون عمر كما يكرهون أبا بكر . وفي الديوان بجانب ذلك مرثيتان لعلويين ،
وقد بكى في إحداهما شهداء آل البيت بمثل قوله :

في كل يومٍ لآل المصطفى مِحَنٌ لا تُكْسِبُ الدينَ إلا هَتَكَ أَسْتارِ
قد أدرك الشَّارَ منهم من يعاندهم بالبغى ، والخَلْقُ نُوَامٌ عن الثَّارِ
وربما كان في تقدم أبيه وجده في دواوين الفاطميين ما يشير إلى أن التشيع في
أسرته قديم . ونراه في إحدى مدائحه للقاضي الفاضل يذكر في تضاعفها أنه
أنشأها في يوم عاشوراء الحزين ، يوم مقتل الحسين الشهيد . فهل معنى ذلك كله
أنه كان شيعياً ؟ لقد اختلف الباحثون كما أسلفنا ، فمنهم من أثبت عليه تشيعه
ومنهم من نفاه أو لم يعرض له ، كأنه لم يؤمن به . والحق أنه كان شيعياً مصرحاً أو
بعبارة أخرى كان شيعياً معتدلاً ، فإن المصريين جميعاً يحجون آل البيت ويزورون
مشهد الحسين ومشاهدهم في القاهرة من قديم ، وذلك لا يعني أنهم شيعة بالمعنى
الدقيق لهذه الكلمة ، إنما هم سنيون يشغفون بآل الرسول عليه السلام حباً . وعلى
شاكلتهم كان ابن سناء الملك فهو محب لآل البيت ، وليس في ذلك ما يعارض
سُنِّيَّتَهُ أو ينفيها ، وهو نفسه ما كان يحسه في رأينا القاضي الفاضل إزاء
أبياته في عاشوراء أو في نذب آل البيت ، أما ما ظنه الساعقي شاعر دمشق من
تشيعه المفرط حتى ليكره عائشة وأبا بكر فأكبر الظن أنه بناه خطأ على ماسمعه من
بكاء آل الرسول ، وهمماً منه ، وكان بينهما تهاج . فربما وصفه بذلك كيداً له .

وعلى نحو ما كان ابن سناء الملك معتدلاً في حبه لآل البيت كان معتدلاً في
محافظة على تراث أمته الشعري ينميه في اعتدال وفي غير عنف ، وقد نفذ ، كما
أسلفنا ، إلى أسلوب سهل قريب التناول من معاصريه ، أسلوب يسيل خفة
ورشاقة . وليس هذا كل ما يميزه ، فإنه يتميز أيضاً بما يتناثر فيه من حين إلى
حين من ألفاظ شعبية ، من مثل قوله :

وصرتُ أغضُّ الطرفَ عنه ضرورةً وياما بقلبي منه لما غَضَضْتُهُ

وكلمة « ياما » تُستَخدم في العامية المصرية بمعنى كثير جداً ، وبنفس المعنى استخدمها ابن سناء . ومن ذلك قوله مخاطباً أحد أصدقائه :

ولو كنتُ في عَدْنٍ وأنتُ بغيرها - وحُوشيتَ - آثرتُ الخروجَ إلى بَرٍّ^١
وكلمة « الخروجُ إلى بَرٍّ » لها أصل في العربية هو الخروج بَرًّا أى إلى خارج الدار أو البلد ، غير أنها لا تنطق في العامية المصرية منونة ، بل تنطق ممدودة كما في البيت دون تنوين ، وقد تسبقها اللام أو إلى كما صنع ابن سناء . وفي ديوانه أمثلة مختلفة يعدّى فيها الفعل متابعاً للغة العامة بحرف جر وهو يتعدّى بدونه ، كقوله في مراثيه أمه :

ليس إلا السكوتُ والصَّبْرُ كَرَّها في أمورٍ أَعَيْتُ على العقلاء
فقد عدّى الفعل « أَعيا » على اقتداء بالعامية . ومن هذا الباب قوله متغزلاً :

ما زلت - والحبُّ لا تَفْنِي عِجائِبُه - أموت فيك وأحيا من جَنَى فيكا
فقد استخدم كلمة « أموت فيك » التى تعبر بها العامية عن الذوبان في الحب والتهالك والفناء فيه . وقد توقف الدكتور محمد عبد الحق ناشر الديوان بحيدر آباد مراراً بإزاء كلمات عامية في الديوان أو مولدة ، ونصَّ على ذلك في هواشه . ومما لا شك فيه أن موشحات ابن سناء الملك تزخر بألفاظ عامية كثيرة ، وقد أكثر فيها على شاكلة المصريين في لغتهم الدارجة من تسهيل الهمزة في الكلمات المهموزة مثل كاس ورأس ، ومن قصر الممدود مثل السما والدوا ، وَوَقَّفَ على الكلمات مراراً بالسكون كما نصنع في عاميتنا ، وتلقانا كلمات أو عبارات كثيرة مما لا نزال نستخدمه إلى اليوم مثل : « على عيني » ومثل : « دخل على العشا » أى وقت العشاء ومثل : « سلام ولا كلام » ، ومثل : « ودينى هو يسوى أكثر » ، ومثل « هنوئى » ، ومثل : « يانا يانا » وهى كلمة تعجب واستعظام ومثل : « اشرب واظرب ودع الدنيا تخرب » ، ومثل قوله في ختام إحدى موشحاته :

دفع لى بوسه فُمِيم المسكِ فُبُسْتُو اثنتين

لولا نخاف أنوا منى يبكى لبستو ميتين

وقد استخدم كالعامة الواو في «أزو» بدلا من هاء الضمير ، وكذلك في الفعل «لبستوا» ونطق ميتين بدلا من مائتين ، بالضبط كما في العامية . ولعل مزاجته بين العامية والفصحى في موشحاته هي التي أوحى إليه أن يستخدم بعض الألفاظ العامية في أشعاره ، واقتدى به الشعراء في عصره وبعد عصره ، بحيث أصبح المزج من حين إلى حين بين العامية المصرية والفصحى ظاهرة مستحدثة في الشعر المصري ، ظاهرة لعل ابن سناء فتح أبوابها كي يرفع أطرافاً من الحواجز التي كانت تفصل بين الشعر ولغة العامة ، حتى يصبح في متناول الشعب . وقد يكون لذلك بعض مقدمات عند ظافر الحداد وغيره من شعراء العصر الفاطمي ، ولكن ابن سناء هو الذي اتسع به بحيث أصبح ظاهرة واضحة في شعره .

ومن حيثئذ أصبح لمصر أسلوب جديد في الشعر ، أسلوب يقترب من اللغة اليومية المتداولة ، لا بما وصفناه به فحسب ، بل أيضاً بما يجري فيه من طابع الرقة ، رقة مياه النيل وعدوبتها ، رقة كأنها تستمد من روح النيل وما يجري في حفافيه من نسيم يترقب في رياضه ، من مثل قول ابن سناء :

باتت معانقتي ولكن في الكرى أترى ذاك الرقيب بما جرى
ونعم درى لما رأى في بُردى مسكاً وشم من الثياب العنبرا

وقوله :

أوى إلى وأهدى خده لفي فرحت أقطف منه وردة الخجل
وأصل اللثم من فرع إلى قدم وأوصل الظم من صدر إلى كف

وقوله :

أقمت على عاشقك القيامة بورد لخد وغصن لقامة
فمن ورد خدك كيف النجاة ؟ ومن غصن قدك كيف السلامة ؟

وقوله :

كم صاد طيفك طرقي بعد هجعتي فالجفن فحى والأهداب أشراكي
ردى ودائع لثم جئت أطلبها ما كان أوفاك إذ أودعتها فاك

وقوله :

مِسْكِيَّةُ الْإِنْفَاسِ طَيِّبَةٌ بِلا طَيِّبٍ وَحَالِيَّةُ الْجَمَالِ بِلا حُلِيٍّ
تَمْسِي فِتْعَلَقُهَا ذَوَائِبُ شَعْرُهَا فَكَأَنَّهَا هِيَ طَيِّبَةٌ فِي أَحْبَلٍ
وقد أكثر في غزله من الصورة الأخيرة التي تخيل فيها صاحبتة وقد أرسلت
شعرها وغداثرها الطويلة كأنها ظبي علق في أشراك صائده وحباله ، ومن طريف
قوله :

أَلْقَى حَبَائِلَ صَيْدٍ مِنْ ذَوَائِبِهِ فَصَادَ قَلْبِي بِأَشْرَاكِ مِنَ الشَّعْرِ

ونحن لا ننكر أن ابن سناء الملك تصنع كثيراً في جوانب من أشعاره للجناس
والطباق والتضمن والاقتراب والافتقار وبعض مصطاحات العلوم ، وإنما دفعه
إلى ذلك ذوق الشعراء في العصر ، وقد يمتدح عاب المتحاملون على أبي تمام بعض أبياته
التي تصنع فيها لألوان البديع واستظهاره للفظ الغريب في جوانب من شعره ، وكذلك
صنعوا بالمتنبى فنقدوا كثيراً من معانيه وأساليبه ، وتصدى الصولي للأولين وعبد العزيز
الخرجاني للأخيرين ، موضحين أن شاعراً لا يخلو من شائبة ولا من بعض
العيب . وهذا نفسه ما دفع الصفدي للرد على ابن جبارة وصفي الدين الحلي ، حين
رأهما يتحاملان على ابن سناء ، مبيناً أنهما لم ينصفاه ، وأنهما صَبَّأ عليه كثيراً من
الظلم والحيف . وحقاً أنه كان ينبغي أن يقرنا ما خلق فيه إلى ما قصر في نسيجه ،
ليكون نقدهما منصفاً ، أما أن يعمدا إلى لفظ مستكره أو بديع مستقل أو معنى
متكلف أو سهولة قد تضاعفت في بعض الألفاظ حتى صارت ركافة أو ما يشبه
الركافة فإن ذلك كله إنما يتعلق به ناشئة النقاد ممن لم يتعمقوا في قراءة الشعر
العربي ولم تستقر في نفوسهم أساليب الشعراء المختلفين وما في أشعارهم من
تفاوت في الجودة والرداءة مهما أوتوا من روعة البيان ، إذ لا يزال القارئ يعثر مثلاً
عند أبي نواس وأبي تمام والمتنبى وأضرابهم بالبيت بعد البيت يجد فيه التكلف أو
الاختلال في اللفظ أو الإسفاف في الأسلوب ، وكل ذلك لا يغض من محاسنهم
ولا يطمس مهارتهم ومالهم من إبداع . وما لا مزية فيه أن صفي الدين الحلي وابن
جبارة إنما كانا شاعرين لا ناقدين ، فلم تستقم لهما موازين النقد على نحو ما ضبطها

الخرجاني في وساطته بين المتنبي وخصومه .

وابن سناء الملك بذلك مشكّله مثل غيره من الشعراء النابهين ، حين نستقرئ ديوانه وننصفح أبياته ونخضعها للفحص والامتحان سنجد فيها أحياناً بعض الزلل وبعض العثرات ، غير أن ذلك كله حظ مشترك بينه وبين معاصريه ومن سبقهم منذ أبى تمام ، ومهمة الناقد لا أن يتسقط العيوب وإنما أن يبرز المحاسن ، أو على الأقل إذا وقف عند العيوب أن يستبعضها بما يدل على أنه يفقه محاسن الشعر ويدرك مواطن الجودة فيه . وابن سناء هو بحق أكبر شاعر مصرى في عصره وقبل عصره ، بل إن له منزلة أعظم ، فهو الذى صدر فى أشعاره عن الروح المصرية صدوراً قوياً لأول مرة ، وهو الذى يقوم من الشعر العربى المصرى مقام الإبرة المغناطيسية من البوصلة ، فقد اتجه به تسنده عبقريته الفذة لا إلى صنع موشحات على غرار موشحات الأندلسيين ولا إلى وضع قوانين الموشحات ومقاييسها لأول مرة وآخر مرة فحسب ، بل إلى استحداث أسلوب شعرى فريد ، أسلوب تطرد سلاسته وسهولته كماء النيل النسيم ، مع استمداده من القدماء ، حتى يحتفظ للعروبة بشخصيتها الشعرية ، وحتى يرضى النفس المصرية التى لا تقطع صلتها بالأسلاف والتى تشغفُ بالاعتدال فى كل شىء حتى فى الفكر والعقيدة والتى لا تخلو من الاعتداد بالمجد القديم والحديث حتى ليصبح ذلك أحياناً صلفاً وعجباً .

٣

اتجه ابن سناء بأسلوبه إلى العامة يصطنع بعض ألفاظها ، حتى يجعل شعره أدنى إلى نفوسها وأكثر التصاقاً بلسانها ، كما اتجه به إلى الرقة ، حتى لكأنما بعض أبياته تطير عن الأفواه طيراناً لحفتها ورشاقتها وما يشيع فيها من عذوبة . والرقة من غير شك أساسية فى الروح المصرية وخاصة الروح القاهرية التى تُعرفُ باللين والدماثة والنعومة . وعن هذه الروح صدر ابن سناء فى أشعاره التى يتحول بكثير منها إلى رقائق تفيض بألحان عذبة . وقد دفعته هذه الرقة إلى أن يشعر بعطف إنسانى بالغ إزاء المرأة الكفيفة . لقد وجد الشعراء من قبله ومن حوله يتغزلون غزلاً كثيراً فى الفتيات والنساء واصفين جمالهن ومفاتنهن ، ولم يجد من بينهم من استشعر فى قلبه الرحمة للمرأة الضريبة ، وكأنها دمية لا تسترعى انتباههم

فقدت إنسانيتها فضلا عن أنوثتها وما قد يزيناها من مياسم الحسن . وتعمقته الشفقة عليها والرأفة بها وأحس كأن عيون النرجس الغصّ لا تزال في أكمامها ، بل لقد ذبلت قبل أن تتفتح وقبل أن ترى النور ، ولا عاشق يطوف بها ولا محب يهيم بحسنها ، وامتلأ لها قلبه رحمة وبراً ، وإشفاقاً وعطفاً ، فلماذا لا يكون هو المحب الواله ، ولماذا لا يتغنى بها ويتغزل على نحو ما تغزل الشعراء من قبله وكما يتغزلون من حوله بمن لم يحجر من نور أعينهن ؟ . ولماذا لا يكون لها حظهن من الحب وحنان المحبين مع افتقادها لهذا النور ومع ما تعيش فيه من ظلام مطبق ؟ إنها حرة أن يأخذ الحب طريقه إليها وأن تظفر به . وظفرت به ضريبة عند ابن سناء الشاعر المصري الرقيق ، فإذا هو يتغنى بها غناء رائعاً في ثلاث مقطوعات نرى أن نشدها جميعاً لندل على رقة مشاعره وقدرته على الوصف ، يقول في أولها :

فَتَنَنِيْ	مَكْفُوْفَةٌ	ناظراها	كَتَبَا لِيْ	من الجراح أمانا
فَهِيَ لَمْ تَسْلَلِ	اللِّحَاطَ.	حُسَامَا	لا ،	ولم تحمل الفتور سنانا
وَهِيَ بِكُرِّ	الْعَيْنَيْنِ	مُحْصَنَةِ	الْأَجْ	فإن ما افتضّ ميلها الأجفانا
قَصَرَتْ	عَشَقَهَا	عَلَى	فَلَمْ تَع	شَقْ فَلاناً إذ لم تعانِ فلانا
لا ،	وَلَمْ تُبْصِرِ	الرِّجَالَ	فَتَخَنَّا	ر على مُلْتَحِجِهِمُ المُرْدَانَا
عَمِيَتْ	من هَوَاىِ	وَارْتَحَلَ	الْإِنْ	سَانُ من عَيْنِهَا وَأَخْلَى الْمَكَانَا
عَلِمْتُ	غَيْرَتِي	عَلَيْهَا	فَخَافْتُ	أَنْ يُسَمَّى غَيْرِي لَهَا إِنْسَانَا

وهو يجعل فتقد صاحبه لبصرها حسنة من حسناتها ، إذ لا تصيبه بسهام من لحاظها ولا من فتور نظرها ، ويقول إن عينيها طاهرتان كلؤلؤ مكنون ، لم يسهما ميل كحل ولا نظراً إلى شاب ، فهي له عاشقة وبه وامقة من دون الشيب والشبان . ويتلطف ابن سناء فيجعل إنسان عيناها وسوادها يزايها حتى تغفيه من الغيرة عليها وحتى لا يكون هناك إنسان سواه يشغلها . ووضح ما في كلمة إنسان من تورية . ويقول ابن سناء في المقطوعة الثانية :

إِنْ الْكِمَالَ أَصَابَ فِي مَحْبُوبَتِي - لِمَا أَصَابَ بِعَيْنِهِ - عَيْنِيهَا

زادت حلاوتها فصرت تخالها وسنى وقد أسر الكرى جفنيها
ولئن عدمت السكر من الحاظها فلقد وجدت السكر ، في شفتيها
وهو يجعل ما سيط على عينيها من الكمال ، فهي لم تنقص بقدحها شيئاً ،
بل لقد تكامل لها حسنها وزاد جمالها ، إذ تراها دائماً ، وكأنما أخذتها سينة من
النوم . ونسب من الخمر بين شفتيها ، ويقول في المقطوعة الثالثة :

شمسٌ بغير الليل لم تُحجب وفي سوى العينين لم تُكسف
مُعَمَّدة المُرَهَف لكنها تفتك بالغمد بلا مُرَهَف
رأيت منها الخلد في جُودر وناظرى يعقوب في يوسف
وهو يريد أن يصور حسنها ، فهي شمس تحجبها غلالة من الليل ، شمس
أصابها في عينيها شيء من الكسوف ، غير أن نورها من ورائها يغمركل ما حولها .
ويقول إن جفونهما تطبق عليهما إطباق الغمد على سيفه ، ومع ذلك تفتك عيناها بمن
يبصرهما ويصيانه في قلبه بغمدهما الذي يقتل كما يقتل السيف الباتر ، وقد ألح
في البيت الأخير إلى ذهاب بصر يعقوب في فراق يوسف ، وشبه صاحبه الضريرة
بيوسف وشبه عينيها بناظرى يعقوب عليهما السلام . ويقال إن القاضي الفاضل سمع
في الشام بنظم ابن سناء لهذه المقطوعات ، فأرسل إليه يطلبها منه ، ولبّاه تواً ، فكتب
إلى أبيه القاضي الرشيد : « وكتاب القاضي السعيد وصل ، وطيه المقاطيع التي
ما سُميت بهذا الاسم إلا لانقطاع الخواطر عن مجاراتها . والأبيات التي هي أحسن
مما استقرت عليه أبيات سلمى وجاراتها ، وقُرئت إلى أن حُفظت ، وأُثرت إلى أن
أُثرت ، وعوّدت ذلك الخطر الخطار ، المستولى على أمد الخطار (السبق) » . ويقول
الصفدى في البيت الأخير : « وهذا البيت الثالث (في المقطوعة) ماله في الحسن
وارث ، ولقد تطف فيما تخيل ، واختلس رقة المعنى وتحيل » . وكان الصفدى
والقاضي الفاضل من أشد المعجبين بابن سناء الملك ، وحق لهما ، إذ يفتح سلسلة
شعراء مصر العظام في العصور الماضية ، وإنه ليقف قمة شامخة في الشعر والموشحات
جميعاً . وقد يظهر ضعف أو قد تظهر هتات في بعض أبياته بسبب السهولة
الشديدة المقصودة والدنو من اللغة اليومية ، ومع ذلك ينبغي أن يحذر دارسه

إذ قد يكون بعض ما يتراءى له من هذه الهنات ليس من عمل ابن سناء وإنما هو من عمل النساخين لديوانه وما دخل على مخطوطاته من تحريفات كثيرة .

والحق أنه كان شاعراً ممتازاً إلى أبعد حدود الامتياز ، وأهم من ذلك أنه أول شاعر مصرى صدر في أشعاره بقوة عن الروح المصرية ، وكأن معانيها لا تريد أن تنقطع . وكلنا نعرف محبة المصري لوطنه ، وأنه يؤثر دائماً ألا يبرحه وألاً يخرج عنه مهما قست عليه دنياه ومهما تحمّل من شظف العيش وخشونة ، فكل شيء إلا الغربة ، وكل شيء إلا الحرمان من أول أرض مسّ ثراها جلده ، ولذلك كان المصريون من أقل الشعوب هجرة عن وطنهم ، وكأنه أهمهم الرعوم التي طالما ضمتهم إلى صدرها وطعموا من غذائها ، فهم لا يستطيعون صبراً على فراقها ، بل لكأنما هي معشوقة لهم ، تحتلّ قلوبهم وتستأثر بكل ما في أفئدتهم من عاطفة وهوى . وحقق حب الأوطان والديار قديم في الشعر العربي يتغلغل في الأزمنة إلى العصر الجاهلي ، إذ نجد الشعراء يتغنون دائماً بالأطلال والمنازل الدارسة والديار العافية ، ديار ليلي وهند . واستقر ذلك في الشعر العربي على مدى العصور التالية ، فداًئماً نجد فيه الحنين إلى الأوطان والديار الذي كان يردده شعراء البادية الأقدمون ، كل ذلك مألوف ومعروف . ولكن الشيء اللافت عند ابن سناء الملك أنه كان يكتب بين يدي القاضي الفاضل الذي كان يعضى أكثر أوقاته في الشام مع صلاح الدين ، فكان من الضروري أن يرافقه ابنه الروح كما قدمنا ، ولكننا نعجب ، إذ نراه لا يرافقه ، وإن اضطر إلى مرافقته أو إلى المشول بين يديه غادره سريعاً ، وكأنما أصابه مَسٌّ ، فهو لا يشفيه إلا عقاقير أرضه . ونعجب أن ينزل ديار الشام وينقل النظر في طبيعتها الفاتنة ، وهو شاعر دقيق الحس ، ولا تملأ عليه كيانه ومشاعره ، وكل أسباب الراحة والمتعة موفرة له ، وهو مع ذلك يحس بشيء من المرارة لأنه ليس في وطنه الذي يؤثره على كل وطن سواه ، مهما كان فيه من السحر والجمال . وقد صور ذلك في أشعار مختلفة من مثل قوله في إحدى قصائده ، وقد نزل بعيداً في حماة بشمال سوريا :

مَنْ لِلْغَرِيبِ هَفَّتْ بِهِ الْفِكْرُ لَا الْعَيْنُ تَوْنُسُهُ وَلَا الْأَثَرُ
لَا تَلْتَقِ أَجْفَانُهُ سَهْرًا فَكَأَنَّمَا أَهْدَابُهُ إِبْرُ
وَلَقَدْ تَجَلَّى مِنْ مَنَازِلِهِ طَيْفٌ لَطُولُ سُرَاهِ مِنْبَهْرُ

يَأْتِي إِلَى لَنْقَعِ غُلَّتِهِ فِيرَدَهُ مِنْ مَدْمَعِي نَهْرُ
 يَا دَهْرُ يَا مَنْ لَا حُنُوَ لَهُ أَوْ مَا عَلِمْتَ بِأَنِّي بَشَرُ
 وَبَقِيْتُ لَا أَهْلُ وَلَا بَلَدُ وَالْقَلْبُ فِيهِ النَّارُ تَسْتَعِرُ
 رِيحَ الْجَنُوبِ ؟ أَرَأَيْكَ مُدْنَفَةً هَلْ شَفَّ جِسْمُكَ مِثْلَى السَّفَرِ
 وَأَرَأَيْكَ طَيِّبَةً مَعْطَرَةً هَلْ فِيكَ مِنْ أَحْبَابِنَا خَبَرُ

وحماة بمفاتيحها لا تصرف ابن سناء عن الحنين إلى دياره ، بل إنه ليحس
 الغربة الشديدة ، وكل ما يراه لا يملأ بصره ، بل إنه ليسهر سهرًا متصلًا يبكي
 جزعًا ، وقلبه يحترق شوقًا لصاحبه بمصر وأهله . وعيشًا يصبح بالدهر أن يرده إلى
 وطنه ، وكأنه غمرسٌ فارق أرضه أو كأنه عليل لا يمكن أن يتداوى بغير نسيحها ،
 وتهبّ عليه ريح الجنوب من قبل الوطن وأحبابه ، عليلة مدنفه مثله ، ويسألها متلهفًا
 عن أهله وهل عندها طرف من أخبارهم . ولا يكتفي ابن سناء في حنينه إلى وطنه
 بمثل هذه الالوعة المستعرة في أحشائه وما يحلوها فيه من أشعار مؤثرة ، بل يجاهر صراحة
 بأن وطنه فوق الشام مهما حملت مناظرها من جمال خلاب ، ومن خير ما يصور
 ذلك عنده قوله يتشوق إلى أهله ودياره وأحبابه حين نزوله بُصْرَى في جنوبيّ
 سوريا :

أَيَا بُصْرَى لَا تَنْظُرَنَّ إِلَى بُصْرَى فَإِنِّي أَرَى الْأَحْبَابَ فِي بَلَدٍ أُخْرَى
 وَمَا بَلَدٌ لَمْ يَسْكُنْهَا بِبَلَدٍ وَلَوْ أَنَّهَا بَيْنَ السَّمَائِينَ وَالشُّعْرَى
 وَمَا الْقَفَرُ بِالْبِيدَاءِ قَفَرًا وَإِنَّمَا أَرَى كُلَّ دَارٍ لَمْ يَكُونُوا بِهَا قَفَرًا
 وَوَاللَّهِ مَا أَشْرَى الشَّامَ وَمَلِكُهُ وَغُوطَتُهُ الْخَضْرَاءَ بِشُبْرَيْنٍ مِنْ شُبْرَا
 فَإِنْ عُدْتُ وَالْأَيَّامُ عَوْجٌ رَوَاجِعُ لَقَدْ أَنْشَأْتَنِي قَبْلَهَا النَّشْأَةُ الْأُخْرَى

فبُصْرَى وغير بصرى في بلاد الشام ، بل لو أنها بين نجوم السماء ، لصرف
 بصره عنها ، لأنها ليست من بلاد أحبابه وكل بلدة لم يسكنوها قفر وبياب ، قفر
 أشد هولا وأفظع جذبًا وأكثر فزعًا ورعبًا من قفار البوادي . وما يلبث أن
 يعلنها صريحة ، فغوة دمشق الفاتنة بأشجارها وأزهارها ، بل الشام كله وملكه

وصوبلحانه لا يشتره ابن سناء بشبرين من تراب شبرا . مبالغة ، لكنها تحمل بين أطوائها مدى محبة المصريين لوطنهم وتعلقهم به ، وأنهم لا يقبلون به بدلا مهما كان البذل نفيسا ، حتى لو كان أنفوس شيء في الدنيا . وقد بلغ ابن سناء الملك من تجسيد هذا المعنى ما لم يبلغه شاعر في عصره وبعد عصره ، وإنه ليأمل في العودة والأوبة إلى أحبابه ، شاعرا بأن ذلك إن حققته له الأيام نشأة جديدة أو قل خلق جديد ، يلصق فيه أحشائه بثرى وطنه وبأحبابه واجداً فيهما وفي نسيم دياره ما يعيد إليه الحياة .

٤

وابن سناء الملك لا يعبر في أشعاره عن محبة المصريين لوطنهم فحسب محبة تفوق كل وصف وحدّ ، بل يعبر أيضاً عن خاصة في الأسرة المصرية اشتهرت بها منذ عهد الفراعنة ، هي خاصة الترابط والتراحم الوثيقين بين أفراد الأسرة . ولعل العربية لم تعرف شاعراً قبله أكثر مثله من مديحه لأبيه مديحاً يصور كل ما كان يضمه له من إجلال واعتزاز وحب ، على شاكلة قوله :

يا سائلا عن معاليه ليشهرها البدرُ في الأفق يَسْتغنى بشهرته
ذاك الذي يَبْسُم الدهرُ العبوسُ به تَبْهًا وتبتهج الدنيا ببهجته
هو العظيمُ وفيه مَع تعاضمه تواضعٌ قد تولى رَفَعَ رَفَعته
فما السموات إلا من منازلِهِ ولا الكواكب إلا من أسْرته
ودائماً نحس في مديحه لأبيه كأنما تغمره السعادة حين يصفه ويتحدث عن مكانته وعلمه وأدبه الغزيرين وشيمه الكريمة ، مع ما يملأ قلبه من بَرٍّ ومن كلف شديد ومن إكبار . وكأنما يتمنى دائماً لو جَسَّأ بين يدي أبيه وقدم إليه حبه القوى الحار ، وهو لذلك لا يبنى يصور له عواطفه ويحسد له مشاعره . وعواطف ابن سناء إزاء الأسرة لا تظهر فقط في مديحه لأبيه ، فقد توفى جده عن خمسة وتسعين عاماً ، فأبَّنه تأبيناً مؤثراً بميمية يقول فيها :

وما بكى الطَّرْفُ مني وحده ألباً لكن بكاك جميعُ الجسم بالآلم

تركنتي لشقاء لست أعهده وأنت من جنة الفردوس في نعم
والأم دائماً في الأسرة المصرية مصدر العطف والرعاية والحنان ، تتبادل مع
أبنائها الحب والود والبر ، وتحتل في قلوبهم مكاناً ممتازاً ، وكلما تقدمت بها
السن ازدادوا بها شغفاً ، حتى إذا فُجِعوا فيها أقاموا عليها مناحة تصور ما يكون
لها من محبة وتبجيل . ونرى ابن سناء حين تتوفى أمه يحزع جزعاً شديداً ، جزعاً
يوقد نار الحزن في كبده . ويفزع إلى قيثارته يغني شجونه وأوصابه وهمومه في
مرثيتين وموشحة بديعة ، ولم يكن قد أكل العشرين عاماً ، ولأنه ليس أنيناً
يذيب فيه قروحه النفسية من مثل قوله :

لَهْفَ نَفْسِي عَلَيْكَ يَا مَا بَقَلْبِي مِنْكَ يَا طُولَ حَسْرَتِي وَعِنَائِي
اِحْتَفَظَ أَيُّهَا الضَّرِيحُ بِبَدْرٍ صَرَتْ مِنْ أَجْلِهِ كَمَثَلِ السَّمَاءِ
وَتَرَفَّقَ بِهِ فَإِنَّكَ تُسَدِّي مِنْهُ جَمَّةً إِلَى الْعِلْيَاءِ
وقد أحاطها في المرثيتين والموشحة بهالة رائعة من الطهر والتقوى والنسك والعبادة ،
وواضح أنه جلب من العامية في البيت الأول كلمة « ياما » ليدل بها على كثرة
ما يحمل قلبه من حزن ممض وهم لا يريم . وكانت علاقته بأم ولده لا تقل عن
علاقته بأمه وأبيه مودة وحباً ، فهي شريكة حياته وهي نعيمه الذي يأوي إليه ،
وهي شقيقة نفسه وروحه . ويدور به الزمن ، وإذا القدر يخطفها من بين يديه
فيهلع ويحزع ويمتلئ قلبه حسرة ولوعة ، وتضيق به الأرض غماً وحزناً ، وببكائها
بكاء متصلاً بمثل قوله :

لئن كنت في شغلٍ فهل هو شاغلٌ كَشُغْلِكَ قَدَمًا بِالذَّلَالِ وَبِالْعُجْبِ
دعى ذا وقولٍ كيف خُلِّيتَ للرَّدَى وَأُخْرِجْتَ مِنْ خَلْفِ الْمَقَاصِيرِ وَالْحُجْبِ
وكيف ابتلوا تلك المعاطفَ بِالْبَلَى كَمَا امْتَهَنُوا تِلْكَ التَّرَائِبَ بِالتُّرْبِ
برغمي قد أُنْزِلَتْ أَضْيَقَ مَنْزِلٍ فَلَا مَرْحَبًا بِالْمَنْزِلِ الْوَاسِعِ الرَّحْبِ
ويا مهجتي ذوبى ويا دمعتي اسْكُبِي وَا كَبْدِي شَبِي وَيَالْوَعَى شَبِي
ويا تُرْبَ مَا أَنْصَفْتَ نَضْرَةَ غُضُنِهَا أَهَذَا صَنِيعُ التُّرْبِ بِالْغُضُنِ الرَّطْبِ

وله قصيدة ميمية يرثي فيها أباه وأمه وأختاً له وأختاً مصوراً ضمّه لقبورهم ولثمنه لها وكيف خدّمْوا له البؤس والشقاء. ولا ريب في أن هذا الجانب كله عند ابن سناء الملك جانب طريف، وهو جانب جسد فيه ما يربط أفراد الأسرة المصرية على مر الأزمنة من مودة صافية وروابط وثيقة تملك عليهم كل شيء من أمرهم، حتى لكأن كل فرد في الأسرة يقول لقريته: إني أودك، إني كلف بك.

وكل من عاش في مصر يعرف أن جزءاً لا يتجزأ من الروح المصرية الدعابة وخفة الظل وكثرة النكت التي تجري في مجالس المصريين مع ما يتصل بذلك من المزاح وكل ما يثير الضحك، وهو جانب متأصل في الشعب المصري منذ أقدم عصوره، وقد أفردت لتصويره كتاب «الفكاهة» في مصر، أوضحت فيه شغف المصريين بالفكاهة والضحك على مر العصور وكيف أن هذا الشغف هو الذي جعلهم يعنون عناية واسعة بالتورية، وهي فكاهة لفظية أو قل تعتمد على اللفظ، إذ يستخدم المتكلم لفظة ذات معنيين ويحيطها بألفاظ ترشحها لأحدهما، وهو يريد المعنى البعيد، وكأنما يخطفها من السامع خطفماً، يريد أن يثبت عليه ذهوله وغفلته، فينتبه إليه، وسرعان ما ترتسم الضحكة على شفتيه، وقد أكثر ابن سناء من التوريات في شعره وطلب الإغراب فيها من مثل قوله في الغزل:

قد قرأنا الغريبَ من فَمِها الكا ملِ حسناً والثَّغرُ فيه المبرّد
وظاهر البيت أنه قرأ كتاب الغريب المصنف المشهور لأبي عبيد وكتاب الكامل للمبرد، وهو إنما يريد وصف فم صاحبه بالغرابة والحسن التام ووصف أسنانها بالبرد والبياض الشديد. ومن ذلك قوله في الغزل أيضاً:

وفي القلب نارٌ للخليل توقدت وما دُقت فيها لا سلاماً ولا برّدا
وظاهر البيت أنه يريد نار الخليل إبراهيم عليه السلام حين ألقى في النار، وقال الله جل وعز: (قلنا يا نارُ كوني برداً وسلاماً على إبراهيم)، وهو لا يريد هذا الظاهر، وإنما يريد بالخليل الحبيب أو بعبارة أخرى معشوقته التي يتوقد نار حبها في قلبه. وفي شعر ابن سناء دعابات تسرى في كثير من غزله وتشيع في أشعاره لبعض أصدقائه، كقوله في صديق كان يعنى بإصلاح ذات البين بين الرفقاء:

لى صاحبٍ أفديهِ من صاحبٍ حلّو التائي حسنُ الإحتيالِ
فصول في الشعر ونقده

لو شاء من رِقَّة أَلْفاظِهِ أَلْف ما بين الهدى والضلال
يكفيك منه أنه ربما قاد إلى المهجور طَيْفَ الخيال
وأكبر الظن أنه لا يريد بالبيت الأخير التهكم به وإنما يريد بيان مهارته ،
حتى إنه ليحضر للمهجور طيف صاحبه في حلمه . وتاب حكيم من رفاقه عن
شرب النبيذ ، فكتب إليه قصيدة يمزح معه فيها بمثل قوله :

على الكوب من بعد الحكيم كآبة وفي الجام من بعد الحكيم وجوم
ومن بعده زَوْجُ الخلاعة ناشز ومن بعده أُمُ السرور عقيم
وطمّنى إبليس حين عَتَبْتُهُ بآن قال هذا الأمر ليس يدوم
وله رائية بديعة يصور فيها صعاليك الحانات وخفافيشها الذين يعيشون للقصف
والحجون ولا يكادون يملكون شروى نقير ، ولا هم في العير ولا في النفير ، وإنما هم نيام
دائمًا في المواخير ، يعبون من الخمر ولا يفيقون ، وليس لهم رغبة وراءها ، فلا هم
يستمعون إلى غناء ولا إلى مزمار ، ولا هم يهتمون بطعام ولا غير طعام ، يقول :

يهيجونَ إلى الخمرِ كما هاج السنانير
وما من شرّطهم في الشرِّ ب أصوات الطنابير
ولا من شرّطهم في القَصِّ ف إحضارُ المزامير
وإن أعوزهم نُقلُ فأعراض المشاهير

والبيت الأخير طافح بالتهكم على من لا يحسنون شيئًا ولا يصلحون لشيء ،
وهم مع ذلك يمتصغون سير الناس ويأكلون لحومهم ، وكأنها نقل يفتح شهوتهم ويُسيل
لعايبهم .

ومعروف أن الشعب المصرى شعب شديد التعلق بالدين ، والإيمان بربه ، وبالبعث ،
وبالعذاب والنعيم في الحياة الآخرة ، وقد دفعه هذا الإيمان قديمًا إلى بناء الأهرامات ،
حفاظًا على الجسد حين يعود إلى الحياة الثانية . ولم يكد يدخل قديمًا في المسيحية
حتى أدخل فيها نظام الرهبنة وكل ما يتصل بها من نسك وعبادة . وتغمره أضواء
الإسلام ، ويدور الزمن بعض دورات ، ولذا نزعنا الزهد والتصوف الإسلاميين

ابن الفارض

ومجاهداته الروحية

١

تعاونت مبادئ روحية كثيرة في الإسلام على أن تنشأ فيه وتنمو ظاهرة التصوف وكل ما يتصل بالتصوف من مقامات ، ما تزال ترقى بالمتصوف درجة بعد درجة حتى لا يبقى له شيء من نفسه ، بل يصبح كله لربه محبوبه . ولعل أول هذه المقامات الزهد في متاع الحياة وطيباتها ، وزاهد الأمة الأول محمد صلى الله عليه وسلم . وتبعه كثير من الصحابة يرفضون زخرف الدنيا وينتشفون نقشفًا خالصًا ، منصرفين إلى العبادة والنسك . وخلفهم كثير من التابعين ينهجون نهجهم ، وكانوا يسمون في العراق لعصر بني أمية باسم « العبَّاد » . وقد أخذت تنمو مع هؤلاء الزهاد من قديم كثير من المجاهدات والرياضات الروحية ، مما جعل الحسن البصري يقول : « أدركت من صدور هذه الأمة قومًا كانوا إذا جَسَّهم الليل فقيامٌ على أطرافهم ، يفتَرشون وجوههم ، تجرى دموعهم على خدودهم ، يناجون مولاهم في فيكاك رقابهم » . ولم يكن تعبُّدهم لربهم يتمثل في صلاتهم آناء الليل فقط ، بل كان يتمثل أيضًا في تلاوة القرآن وفي ذكر الله وتسبيحه ، أما التلاوة فقد حَثَّ عليها الذكر الحكيم ، بل لقد نهى عن الإعراض عنها وجعل فيه شقاء المسلم وخُسْرانَه ، يقول تبارك وتعالى : (وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى) قال ربِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وقد كنتُ بصيرًا قال كذلك أتتك آياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تُنسى) ، وبينَ جلِّ شأنه سرُّ الدعوة إلى تلاوته والحث عليها قائلًا : (اللَّهُ نُزِّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ) ، وأما الذكر والتسبيح فقد أكثر القرآن

الكريم من دعوة الرسول والمسلمين إلى تراددهما في كل وقت من مثل قوله تعالى :
 (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا) وقوله : (فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَادْكُرُوا
 اللَّهَ قِيَامًا وَقَعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ) وقوله : (الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا
 بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ) وقوله : (وَالَّذَاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ
 مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا) وقوله : (وَمَنْ يَعْشُ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُقَيِّضْ لَهُ
 شَيْطَانًا فَهُوَ قَرِينٌ) . ويقول عز ذكره لرسوله : (وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ بِالْعَشِيِّ
 وَالْإِبْكَارِ) ويقول له وللمسلمين : (اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا) .
 ويقرن القرآن الكريم بهذه النواحي العملية في العبادة التي ارتبطت بها متصوفة الإسلام
 نواحي خلقية في مقدمتها الزهد الذي أشرنا إليه آنفًا ، وقد أفرطوا فيه إلى حد
 الحرمان من كل طيبات الحياة ، حتى يكونوا فعلا فقراء إلى الله ، حتى يخلصوا
 من التعلق بضرورات الحياة . بل إنه ينبغي أن يرفضوا كل شيء فيها حتى ما يقيم
 أودهم من الخُبْز ، بل لا بأس من أن يتحملوا آلام الجوع ، بل لعل ذلك
 أول واجب ينبغي أن ينهضوا به ، حتى يكونوا فقراء حقًا لا يملكون شيئًا من
 حُطام الحياة ، من شأنه أن يصرفهم عن عبادة ربهم . وخلق ثان هو الثقة في الله
 ثقة تدفع إلى طمأنينة النفس ، حتى لا يبالى صاحبها بأى أمر من أموره أو أمور دنياه
 وهو ما يسميه الصوفية باسم التوكل على الله ، وقد دعا إليه القرآن مرارًا وتكرارًا في
 مثل قوله تعالى عَلُّوْا كَبِيرًا : (وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ) وقوله : (إِنَّ اللَّهَ
 يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ) وقوله : (الَّذِينَ صَبَرُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ) ، وهو التفويض إلى الله
 والاستسلام لقضائه وعنايته والتجرد من كل حول وقوة إزاء مجارى قدره ، مع الاستناد
 عليه في كل شيء والسكون إليه ، ومع الرضا بكل ما قُسم للعبد والتسليم بأن ما
 أصابه لم يكن ليخطئه ، بحيث لا يبقى في قلبه موضع لرجاء المخالقين والخوف
 منهم ، فقد سلم نفسه لبارئها ، وجعلها في كنف رعايته ، وآمن بأن كل شيء إنما
 هو من الله وفي قبضته ولا نفع ولا ضرر إلا بإذنه ومشيئته .

ولست هذه المبادئ من التوكل والذكر والعبادة والزهد وحدها هي التي نجاهها في
 القرآن الكريم والتي تحولت فيما بعد إلى مقامات ومنازل يسلكها المتصوفة ،
 فنحن نجد بجانبها منزل التوبة ، وهو منزل لا يزال يرتحل به الصوفي من درجة

تجد فيه يتابع ثرة ، لعل أكبرها وأبعدها تأثيراً في العالم العربي ذو النون المصري الذي عاش في النصف الأول من القرن الثالث الهجري وكان دفعة قوية لنمو التصوف الإسلامي وازدهاره . ونمضى حتى عصر ابن سناء الملك فيشتهر فيه ابن الكيزاني بتصوفه وأشعاره في المحبة الإلهية . ويخلفه فيما بعده ابن الفارض الصوفي المشهور . ولم يصدر ابن سناء في أشعاره عن شيء من نزعة التصوف ، ولكننا نجد عنده بعض أشعار يُخلص فيها وجهه لربه ودينه الحنيف راضياً بقضائه مدعناً لما كُتب عليه في ألواح القدر ، فالإنسان كرىشة في مهب ريح لا يملك لنفسه شيئاً من أمره ، وعليه أن يستسلم وألاًّ يعترض وأن يطعن إلى الإيمان وألاًّ يمحذ شيئاً من حقائق الدين ولا ينكره ، وما أخسر من يخاصم ربه ويعارض خالقه محتكماً إلى عقله ، فالعقل قاصر وكل ما جاء به من فكر وفلسفات لا يحل لغز الوجود ولا يفك طلسماً من طلاسمه ولا يكشف سرّاً من أسرار ، بل خداع يتبعه خداع وحيرة تعقبها حيرة ، وأولى ألاًّ نحكم العقل وأن نعمر قلوبنا بالتسليم حتى نحيا في رأى ابن سناء حياة دينية مخلصة ، يقول :

وقائلٍ لِمَ كان ذا وقائلٍ لِمَ لا ولم
قد سَلِموا لو سَلَموا وقد نجا من سألَم

ويدعو في بعض شعره إلى النسك والزهد في حطام الحياة القانية . وكأنه يريد أن يتخلص مما كان يتنفّس فيه من نعيم الحياة ، فقد كانت حياته كما أسلفنا لا تعرف شيئاً من الشظف والحرمان ، بل لقد أتاحت له — كما يصور ذلك شعره — غير قليل من أسباب الترف ، حتى ليحدثنا في جوانب من ديوانه عن إمعانه في المحجون واستمتاعه به في غير تكلف ولا خفاء ، ومع ذلك نراه في قصيدة ذكر أنه نظمها في الثلاثين من عمره يعلن أنه قد اعتزم هجران اللهو والمحجون والعكوف على النسك والعبادة والانصراف عن الدنيا ومتاعها المادى ، فحسبه أن يفكر في الموت وفي مصيره المستظر مما تشيب له الولدان هولا وفزعاً ، يقول :

في وَحْشة القَبْرِ والدُّودِ المقيم به شُغْلٌ لِنَفْسِي عن دارى وبُنيانى
أقول دارى وجيرانى مغالطةً والقَبْرُ دارى والأمواتُ جيرانى

ولعل في كل ما أسلفنا ما يدل دلالة واضحة على أن ابن سناء الملك كان يصدر في أشعاره عن الروح المصرية صدوراً قوياً كما يصدر الضوء عن الشمس والشذى عن الزهرة، فتمد عبّر أصدق تعبير عما يكتنّ فيها من نزعة دينية ومن سمات فكهة ومن تعاطف وثيق بين أفراد الأسرة ومن محبة للوطن ومن دماثة ورقة وسهولة واعتدال في المزاج واستمسك بالماضي العريق وتراثه وإحساس بالتيه والعجب إزاء ما تنهض به مصر من دور قوى في الحياة العربية .

إلى درجة ، وكأنه بدايته ونهايته ، وفي القرآن الكريم : (تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا) ، (لقد تاب الله على النبي والمهاجرين والأنصار) ، (وتوبوا إلى الله جميعاً أيهَ المؤمنون) ، (ثم يتوب الله من بعد ذلك على مَنْ يَشَاءُ) ، والفائزون برضوانه هم (التائبون العابدون) ، وكذلك الفائزات هنَّ (تائبات عابدات) . والتوبة من أهم مقامات المتصوفة ، إذ من ثمارها تقوى الله وخشيته والصدوع والانتهاه عن معصيته مع ما يتصل بذلك من المعرفة بالله وبرحمته ومغفرته وعفوه والإيمان بالوعد والوعيد والنعيم والحجيم . ومن المنازل منزل التفكير والتأمل في ملكوت الله تأملاً يقف الإنسان على عجائب صنعه وأن الكون لم يُخلَقْ عبثاً وإنما خُلِقَ لغاية وحكمة ، وبذلك يزداد نور البصيرة نوراً على نور ، وفي الذكر الحكيم دعوة واسعة إلى هذا التأمل والتفكير من مثل : (أو لم يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) ، (أفلم يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ وَالْأَرْضِ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ تَبْصِيرٌ وَذَكَرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ) ، فالكون كله يخضع لنظام دقيق يدل على مبدعه ، بل إن مبدعه ليتجلّى فيه تجلياً يطبع اليقين في قلوب أصفياه ، بل يطبع التعلق والإنابة .

وكل هذه وما يماثلها إنما هي مقامات ومنازل في سبيل الوصول إلى المحبة الإلهية ، والقرآن زاخر بذكرها من مثل : (فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه) ، (والله يحبُّ المحسنين) ، (والله يحبُّ الصابرين) ، (إن الله يحبُّ المتقين) ، (إن الله يحبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُسْتَطَهِّرِينَ) ، فالله جلَّ وعزَّ يحبُّ عباده لتقواهم وصبرهم وإحسانهم وجهادهم في سبيله ، وعباده أيضاً يحبونه كما في الآية الأولى وكما في قوله : (إن كنتم تحبُّون الله فاتبعوني يُحِبِّبْكُمْ اللهُ) ، (والذين آمنوا أشدُّ حُبّاً لله) . وفي السنة كما جاء في الحديث الصحيح : « إذا أحب الله عبداً دعا جبرئيل فقال : إني أحبُّ فلاناً فأحبّه ، فيحبه جبرئيل ، ثم ينادي في السماء ، فيقول : إن الله يحبُّ فلاناً فأحبّه ، فيحبه أهل السماء ، ثم يوضع له القبول في الأرض » ، وفي البخاري باب الإيمان : « ثلاث من كنَّ فيه وجد حلاوة الإيمان : أن يكون الله ورسوله أحبَّ إليه مما سواهما ، وأن يحبَّ المرء لا يحبه إلا الله ، وأن يكره أن يعود في الكفر كما يكره أن يُقذَف في النار » ، ويروى أنه صلى الله عليه وسلم كان يقول في بعض

دعائه : « اللهم ارزقني حبَّك وحبَّ من يحبك وحب من ينفعني حبه عندك ، اللهم ما رزقتني مما أحب فاجعله قوة لي فيما تحب ، وما زويت (صرفت) عني مما أحب فاجعله فراغاً لي فيما يُحِبُّ » .

فالمحبة الإلهية التي هي لبُّ التصوف وجوهره تتردد في مواضع كثيرة من التنزيل والسنة النبوية ، وكذلك تتردد المنازل الموصلة إليها من تلاوة القرآن وعبادة الله بالصلاة والصيام وأداء القرائض والنوافل ودوام ذكر الله وتسبيحه والتأمل في ملكوته والتوبة إليه والتوكل عليه والخلوص له والانقياد والاستسلام الكامل بالقلب ظاهراً وباطناً حتى لا يبقى في القلب موضع لغيره . وإذن فكل ما يزعمه بعض المستشرقين وبعض الباحثين من أنه نشأ بمؤثرات خارجية من بعض النزعات الهندية أو من الفلسفة الأفلاطونية أو من الرهبنة المسيحية أو أن هذه المؤثرات عملت بقوة في نموه ، كل ذلك لا أساس له ، حقاً أن بعض هذه المؤثرات تسربت في جوانب من نهره الكبير في أثناء مسيرته الزمنية الطويلة ، ولكن من المؤكد أن يتابعه الأساسية الإسلامية خالصة . ومعروف أن المتصوفة أو أصحاب هذه المحبة الإلهية يصلون بينها وبين ما يسمونه العلم اللدنيّ ، وهو يقابل العلم الإنساني ، فليس فيه واسطة ، بل هو إلهام من الله وفيض عنه على نحو ما صورَّ الله ذلك في القرآن للخضر عليه السلام إذ يقول : (آتيناہ رحمۃً من عندنا وعلمناہ من لدننا علماً) . وهذا العلم اللدني لا يتعلمه المتصوف إنما يصل إليه عن طريق عبادته ومحبته ، علم لا يتعلمه بالنقل والرواية ولا بالفكر والاستنباط ، وإنما يُلهمُّه بالعيان والشهود وحين يَقْنَنِي ما سوى الله بِتَجَلِّيهِ وظهوره . ومن خير ما يصور هذا العلم ما رُوِيَ في الحديث النبوي عن الرسول صلى الله عليه وسلم من قوله : « يقول الله تعالى : مَنْ عَادَى لِي وَلِيّاً فَقَدْ آذَنْتَهُ بِالْحَرْبِ ، وما تقرب إلى عبدي بشيء أحبَّ إليَّ من أداء ما افترضته عليه ولا يزال عبدي يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها . . وإن سألتني أعطيتَه ، ولئن استعاذني لأعيذنه » . وهذا هو مقام الانحاء في الله أو مقام الشهود حيث تتعطل وظائف الأعضاء وتتعمل معها الحواس ولا يكون هناك وجود سوى وجود الله ولا نور سوى نوره . ومن الصوفية من يسمي هذا العلم اللدني أو الروحي المعرفة وصاحبها العارف

ويريدون العارف بالله وبالطريق الموصل إلى محبته والأنس به أنس الشهود الذى يقطع الصوفى عن جميع العلائق فلا يرى ولا يحس سوى الذات الإلهية وما يتصل بها من جمال وجلال .

وقد اتخذ الصوفية مبكرين هذه المعرفة أو هذا العلم الإلهى شعاراً لهم . وهو شعار أخذ يتفصلهم عن أهل السنة ، بل لقد كانوا يصرحون بذلك ويباهرون ، فعلمهم علم لَدُنِّى رُوحى إلهى ، وعلم أهل السنة علم نقلى يقوم على الرواية والاستنباط العقلى ، وهو العلم المتصل بالشرعية ، وفرق بين العلم الإلهى الذى ينشأ من الفيض اللدنى والذى يصور أعلى العلوم وبين العلم الذى يُؤخَذُ عن الشريعة ، وهو حقاً مهمٌ ، لأنه نقطة الابتداء فى الحياة الصوفية ، ولكنه ليس نقطة الانتهاء ، فالانتهاء هو الوصول إلى العلم اللدنى الذى يحقق للصوفى شهود الذات العلية . وجعل ذلك بعض الصوفية منذ أول الأمر يبالغون فى تصور عمل الصوفى أمام عمل صاحب الشريعة ، فعدُّوا عمل الأول عمل القلب وعدُّوا عمل الثانى عمل الجوارح ، وقالوا إن العمل الأخير يفقد قيمته إن لم يقترن بعمل القلب ، فالمدار فى الحياة الروحية على القلوب لا على الجوارح . وظل الصوفيون الحقيقيون يتمسكون بالشرعية وفرائض الإسلام وروافله مع ما ينغمسون فيه من العلم الباطنى والمحبة الإلهية ، ومع إيمانهم بأنهم إنما يغترفون من ينابيع الفيض الإلهى ، فى حين يُمنحَبُ مَنْ سواهم من أصحاب الشريعة عنه مشغولين باستدلالهم العقلية عن الوصال الروحى . وبالغ نفر منهم فلم يرفع فقط التصوف فوق الشريعة ، بل أظهر أنه لا يعمل بشعائرها وإن عمل بها فعلا كفرقة الملامتية ، وانعبدتم الوازع النفسى الدينى عند آخرين فأعلنوا نَبَذَهُمْ لتلك الشعائر واندس بينهم من اتخذ التصوف وسيلة للتسول والبطالة والمعيشة الماجنة وخداع الجماهير . وبذلك كله بدا فى القرنين الثالث والرابع للهجرة كأن هناك تعارضاً بين أصحاب السنة أو الشريعة وبين المتصوفة ، بل لقد كان التعارض قائماً فعلاً وخاصة فى بغداد حيث بلغ التشدد السنى أقصى غايته على أبندى الحنابلة ، مما جعل الجُنَيْدَ إمام الصوفية بها المتوفى سنة ٢٩٧ للهجرة يقول : « لا يتصل أحد إلى مرتبة الحقيقة ما لم يعامله ألف صديق له كأنه زنديق » ، وكان من المتمسكين بالشرعية ، ويقال إن وِرْدَه فى اليوم كان ثلثمائة ركعة .

وحين بالغ معاصره الحلاج في الشطّح والتعبير عن الاتحاد بالله عارضه الفقهاء وحاكموه ، وحكموا بقتله سنة ثلثمائة وتسع للهجرة .

وأحسن الصوفية المعتدلون بما يتهدّد تصوفهم من خطر ، بل يتهدّد التصوف عامة ، لما أخذ يشيع عنه من مجافاته لروح الدين الخفيف ، ولما أخذ يتردّد في بثبات أهل السنة من أن المتصوفة منحرفون عن الشريعة ، بل مارقون منها خارجون عنها . فرأوا من واجبهم أن يعملوا على رفع هذه التهمة وأن يزيلوا ما بين الشريعة والتصوف من تعارض أو تناقض ، ونهض بذلك خير نهوض عبد الكريم القشيري المتوفى سنة ٤٦٥ للهجرة فوجّه إلى المتصوفة في جميع أنحاء العالم الإسلامى رسالة كبيرة صور فيها أسس التصوف ومبادئه وأعلامه مبيّناً أنه لا تعارض ولا تناقض مطلقاً بين الشريعة وأهل الحقيقة من المتصوفة ، فالشريعة هي عمادهم الأول ، وبدونها لا يستطيعون أن يرقوا في سلّم التصوف أى درجة من درجاته ، وينقل عن كبار المتصوفة إنكارهم لإهمال الشرع وفرائضه وشعائره وعدّهم ذلك مروقاً عن الإسلام ، ويعتفّ عنفاً شديداً بمن عطلوا فرائض الشريعة قائلاً : « استخفّوا بأداء العبادات واستهانوا بالصوم والصلاة وركضوا في ميدان الغفلات . . . وادّعوا أنهم تحرروا من رقّ الأغلال وتحقّقوا بحقائق الوصال . . . وزالت عنهم أحكام البشرية » ، وطارت الرسالة شرقاً وغرباً وحققت - إلى حد كبير - ما أراد لها القشيري من إزالة التناقض الحاد بين أصحاب الشريعة وأصحاب الحقيقة .

وبالمثل تجرّد فقيه عظيم من أهل السنة هو أبو حامد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ للهجرة إلى رفع هذا التناقض بين الطائفتين ، وكان أستاذاً مبرزاً في أكبر مدرسة لأهل السنة في عصره ، وهي المدرسة النظامية ببغداد ، وما زال يعنى فيها بالتدريس والفتيا والتصنيف على مذهب الإمام الشافعى ، حتى خرج إلى الحج في سنة ثمان وثمانين وأربعمائة ، ولم يعد إلى بغداد ، بل ولّى وجهه نحو القدس ودمشق وظل هناك سنوات متعاقبة معتكفاً متأملاً فيما صارت إليه الخلافات بين المسلمين وخاصة بين أصحاب الشريعة والمتصوفة ، وما زال يتعمق ذلك حتى آمن في عمق بأن ما بينهما من حواجز إنما هو أقواس وهمية ، واستقر في نفسه أن الحجاب الأساسى الذى يقف بين أهل الشريعة والحقيقة إنما هو كثرة الفروع وما يُطوّى فيها من جدال ، حتى

لتنحوّل المسائل الفقهية إلى غابات جدلي عقلي من شأنها أن تصرفهم عن موارد الحقيقة وأن تفقد الشريعة كل حيوية . وفي الوقت نفسه رأى أن ما يؤمن به بعض المتصوفة من الحلول وما يتصل به فسادٌ وكفر وانحرافٌ عن الجادة . ولم يلبث أن وصل بين الطرفين في كتابه إحياء العلوم الذي مضى به إلى بغداد وأخذ يمليه على الناس ، وهو فيه يدعو في حرارة إلى تنمية النهوض بفرائض الشريعة ونوافلها وشعائرها بحيث تصبح تجربة صوفية قلبية تعتمد على التوكل وغيره من مقامات الصوفية ، كما تعتمد على محبة الله ورسوله التي تتيح للمسلم المعرفة اليقينية التي ينشدها . وبذلك التقي الغزالي السنّي بالقشِيرِي الصوفي وأضرابه من أمثال أبي طالب المكي في كتابه قوت القلوب . وهو يعد من أصحاب الشريعة والحقيقة . ويعترف الغزالي مراراً بما كان له وللشِيرِي من فضل كبير عليه في اتجاهه للوصول بين الحقيقة والشريعة . والذي لا ريب فيه أنه استطاع أن يعيد للتصوف جلاله ، وأن يرأب الانقسام الذي كان قد حدث بينه وبين الشريعة ، مما جعل له مكانة عظيمة في العالم الإسلامي ، حتى عدّ حجة الإسلام وإمام أهل الشريعة والحقيقة على الإطلاق .

وعلى هذا النحو تلتئم قلوب أهل الشريعة والحقيقة مع أوائل القرن السادس الهجري ويصبحون إخواناً متواصلين ، ويحدث حينئذ اقترحام الصليبيين لديار الشام وتغلغلهم حتى شمالي الموصل واستقرارهم وإقامتهم لإماراتهم كما توهموها : إمارة بيت المقدس وإمارة طرابلس وإمارة أنطاكية وإمارة الرها ، في حين كان السلاجقة حكام العراق وشمالي الشام في غمرة يلهون ، وكان الفاطميون حكام مصر وجنوبي الشام وشواطئها في انهيار يتخبطون ، فازدادت الوشائج بين أهل السنة والمتصوفة توثقاً وضبطاً وإحكاماً ، فقد وقفوا جميعاً صفّاً واحداً في وجه العدو المشترك وتعاونوا في حربه وتضامنوا في تدميره وسحقه ، حتى إذا اضطرم القتال في عهد صلاح الدين الأيوبي وتوالت الانتصارات في حطين وغير حطين رأيناه يعنى أشد العناية بأصحاب الشريعة والحقيقة جميعاً ، فأما الأولون فأخذ يقيم لهم المدارس في مصر والشام ، وأما الثانون فأخذ يقيم لهم الزوايا بحيث كانت تُبَسّى الزوايا والمدارس في وقت معاً . واتخذ للمتصوفة في القاهرة داراً كبيرة من دور

الدولة الفاطمية جعلها خانقاه أو بيت عبادة ينسكون فيها ويعبدون الله ، وفتح أبوابها لجميع الصوفية الواردين من البلاد الإسلامية ، وولّى عليها شيخاً منهم ، ورصد لها أوقافاً كثيرة . وتولى لهم بناء الخانقاهات بمصر منذ هذا التاريخ . واهتمام صلاح الدين بالصوفية على هذه الشاكلة يصور في وضوح دورهم الخطير في الحروب الصليبية فلم يكونوا متسولين في المجتمع ولا أداة بطالة وشحاذة وتكفّف لأيدى الناس ، إنما كانوا أداة عمل وقوة إذ وهبوا أنفسهم للجهاد في سبيل الله ، جهاد المغيرين من حملة الصليب ، والبطش بهم والفتك فتكاً ذريعاً . ومن هنا نفهم لماذا سُمّيت زواياهم باسم رُبُطٍ وأربطة جَمَعَتْماً لرباط ، وهو دار الحرب التي ترابط فيها جيوش الإسلام استعداداً للأعداء وللحرب والنزال . ومضى المتصوفة ينهضون بهذا الدور بعد عهد صلاح الدين ، وكان عملهم فيه أوسع من عمل أهل الشريعة من العلماء الذين كانوا يتوافرون على مدارس العلوم الدينية آخذين من الحكام رواتب منظمة ، في حين كان المتصوفة لا يفكرون في مثل هذه الرواتب ، فحسبهم ما وفرته لهم أوقاف زواياهم من كفاف العيش ، وهم بعد ذلك يعيشون معيشة روحية خالصة . ولم يعيشوا في المدن وحدها ، بل انبثوا أيضاً في القرى ، مما جعل الناس يتعلقون بهم في كل مكان ويضعون فيهم آمالهم ، وقد أخذ ذلك يكون لهم شَعْبِيَّةً روحية واسعة بالقياس إلى الفقهاء ، وبلغ من إجلال الناس لهم أنهم لم يتعلقوا فقط بأحيائهم ، بل تعلقوا أيضاً بموتاهم فبنوا لهم الزوايا والقُبُوبَ ، وفرضوا على أنفسهم زيارتهم والتبرك بهم . وما يُذكر لهم حقّاً بالثناء أنهم استطاعوا أن يدخلوا المغول - بعد أن اكتسحت سيولهم بغداد وشرق العالم الإسلامي - في دين الله الخنيف . وكان من أهم ما دعم هذا الاتجاه الروحي نظام المريدين ، فقد كان لكل شيخ صوفي كبير مريدون أو تلاميذ يدرّبهم على مقامات السلوك التي ينبغي أن يجتازوها حتى يصبحوا من أهل الحقيقة ، وحتى يصبح كل منهم بدوره شيخاً ، له مريدوه وله أتباعه أو تلاميذه . وكانوا يرسلون بتلاميذهم إلى أنحاء قريبة وبعيدة ، وسرعان ما يصبح للشيخ أتباع كثيرون في أركان العالم الإسلامي ، وإذا هو صاحب طريقة وإذا للطريقة أقطابها الذين يتولون مشيختها . وكل ذلك عميلٌ في قوة على ازدهار

التصوف منذ العصر الأيوبي ، ولا عجب أن ينتج هذا العصر أكبر صوفيَّين عُرِفَا في تاريخ الإسلام ، وهما ابن عربي الأندلسي نزيل دمشق المتوفى سنة ٦٣٨ ومعاصره ابن الفارض المصري الدار والمنشأ والوفاة الذي لبَّى نداء ربه لسنة ٦٣٢ للهجرة ، وقد خصه المرحوم الدكتور محمد مصطفى حلمي بكتابين نفيسين مطول ومختصر ، وهما عملان علميان جليلان مع ما امتاز به — رحمه الله — من بيانه الرائع ، وكتب نيكولسون في كتابه: « في التصوف الإسلامي وتاريخه » فصلاً قيماً عنه وعن تصوفه وتأثيره الكبرى .

٢

وكان والد ابن الفارض كمال الدين الفارض السعدي من حماة بالشام هاجر منها في مطالع حياته إلى القاهرة وفيها وُلِدَ له ابنه عمر لسنة ٥٧٦ للهجرة . ولُقِّبَ بالفارض لكتابته الفروض على النساء والرجال ، وهي وظيفة تتصل بالقضاء ، ولعله لذلك ولي نيابة الأحكام بمصر والقاهرة ، مما يدل على اشتغاره بالفقه وعلوم الشريعة . وكان شديد الورع منصرفاً عن الدنيا ومناصبها العليا ، فوجّه ابنه إلى التقوى والعبادة ومعاشرة المتصوفة في وادي المستضعفين بالجبل الثاني من المقطم ، بعيداً عن شواغل الدنيا ومطامعها . وكان يضرب المثل له بنفسه ، إذ عُرِضَتْ عليه وظيفة قاضي القضاة ، فأبأها إباء شديداً ولزم قاعة الخطابة بالجامع الأزهر ينتسك حتى انتقل إلى الرفيق الأعلى . وما زال عمر يتجرد للنسك في وادي المستضعفين وبقيم في خلواته منقطعاً إلى الله ، متخذاً كل ما يمكنه من المجاهدات والرياضات الروحية ، لعل الله يفتح عليه ويسلكه بين شيوخ الطريق .

ولم يأخذه أبوه بحياة الورع والصلاح إلا بعد أن شبَّ وبعد أن جعله يتزوّد من حلقات العلماء بالعلوم الشرعية والاسانية المختلفة، حتى إذا اقتنع بماحصل ابنه منها جميعاً مضى يالحقه بساحة كبرى من ساحات العلوم الدنيوية هي وادي المستضعفين والفقراء بالمقطم حتى يتجرد للنسك والعبادة . ويتوفى أبوه دون أن يفتح الله عليه بشيء ، حتى كان يوم أقبل فيه من سياحته بالوادي إلى القاهرة ودخل

مدرسة الأحناف المعروفة بالمدرسة السيوفية ، ولقيه بها شيخ بَقَّال كان يتوضأ للصلاة وضوءاً غير مرتب على مذهب الحنفية ، فاعترض عليه ابن الفارض ، لأنه كان شافعيّاً ، والشافعية يحتمون في الوضوء أن يكون مرتباً : غسل الوجه ثم اليدين ومسح الرأس ثم غسل القدمين . والتفت البقال إلى المعترض وباده بقله : « يا عمر أنت ما يُفْتَح عليك في مصر ، وإنما يفتح عليك بالحجاز في مكة ، شرفها الله ، فاقصدها ، فقد آن لك وقت الفتح » . وأحسَّ ابن الفارض في البقال شيخه الحقيقي الذي طالما بحث عنه في ساحات الوادي بالمقطم ، وتحولت كلماته في أذنه ، بل في قلبه ، إلى دعوة صريحة كي يرحل إلى مكة ويتلقى فيها الفيض اللدني على نحو ما تلقاه بها قديماً رسول الله صلى الله عليه وسلم . ولم يلبث أن توجه إليها وظل بها خمسة عشر عاماً سائحاً في أوديتها عابداً ناسكاً ، منتظراً من يوم إلى آخر أن تفيض عليه الفتوحات الإلهية والعلوم اللدنية الروحية . وهو يجأر إلى ربه متضرعاً متوسلاً خاشعاً منتقلاً من واد إلى واد ومن شعب إلى شعب ، وهو بين الناس ببدنه ، وقلبه معلق بالرفيق الأعلى ، وستور تحجبه عنه ، وهو يتمنى لو يبصر بعض جماله حتى لو بذل في ذلك روحه لمرضاته ، بل يتمنى لو استطاع أن يخلص من نفسه وألا يكون له شغل إلا به ، بل يتمنى لو انمحي كل حسه ولم يبق له من شعور بوجود حوله سوى وجود ربه . ويحس في كل ذرة من ذرات جسده فاقة إليه من كل وجه ، فاقة إلى لقائه وشهوده لا تزال تتجدد وتنمو حالا بعد حال . وما زال يفوض أمره كله لله خالصاً لعبادته مؤمناً بأن كل أمره في قبضته ، باذلاً في التجرد والنسك كل طاقته ، محتملاً كل مشقة في سبيل قطع المسافات التي تفصل بين قلبه وربّه بالتوحيد والإخلاص والتوبة والخوف والرجاء والحب ومواصلة التعلق بالحق وحده ، مع التسليم له والتفويض والانقياد ، ومع مواصلة تسبيحه وذكره آناء الليل وأطراف النهار ، ومع الإكثار من الصلاة والصيام والرياضات والمجاهدات ، حتى فُتحت له الأبواب المغلقة ، وحتى رُفعت الحجب المسدلة بينه وبين الذات العلية ، فإذا هو في مقام الشهود ، وإذا هو يتلقى العلم اللدني من مشكاته . ويعود إلى وطنه بعد خمسة عشر عاماً ، ونعجب لعودته من دار هجرته ومهبط فتوحه ومنزله شهوده ، وقد ظل يأسى لفراق إرداته

الحياة ، بل إنهم ليفرون حتى من قريبهم ولقائهم ، وحتى هم لا يريدون منهم بناء قبر ولا قبة ولا مزار ، كى لا يستظلوا فى أجدانهم بشيء من أموالهم ، على حين كان من العلماء من يعدون إقبال السلاطين عليهم فى العصرين الأيوبي والملوكى نعمة كبيرة . ولذلك عظمت منزلة ابن الفارض وأضرابه من المتصوفة فى قلوب الناس ، وأصبحت لهم مكانة شعبية قوية .

ولعل صوفيًا عربيًا لم يُفْتَحَ عليه من أبواب الشعر فى مجاهداته الروحية ومحبه لربه بمثل ما فُتِحَ به على ابن الفارض حتى سُمى بحق سلطان العاشقين للذات العلية ، وكان يتلقى هذا الفيض غالباً حين ينقطع عنه فيفيضُ الشهود للحضرة الإلهية ، فيتغنّى بحبه مصوراً وجده بربه وهيامه بحمالة الذى يفيضه على الكون من حوله . ونحس كأن نفسه الشعرى لا يريد أن يتوقف إزاء ما يصف من نشوته بغرامه وعشقه وأمله فى شهود ربه . ولعل أطول قصائده تائيته التى وصف فيها معراجة القدسى وصفاً مفصلاً دقيقاً ، وهى فى نحو سبعمائة وستين بيتاً . وله غير قصيدة فى نحو مائة وخمسين بيتاً أو تزيد . ومن أجل ذلك كان له ديوان كبير ، عُنِيَ بجمعه وتدوينه ، وعُنِيَ الناس منذ عصره بنقله وحفظه ، وأخذ كثيرون يشرحونه ، أو يشرحون بعض قصائده الطويلة . ومن الشراح من وقف عند التفسير اللغوى الظاهر لكلماته ، ومنهم من تغلغل فى شرح ما احتوت كلماته من رموز يعرفها كبار الصوفية على نحو ما يلقانا فى شرح عبد الغنى النابلسى ، وقد فتح باباً كبيراً لتأويل كلماته تأويلاً لا يكاد يُحصى أو يُستقصى ، بل لا يكاد يتضح ، أولاً تكاد تحمله الكلمات ، بحيث يصبح لكل شخص أن يدعى فيها ما يريد من دلالات .

ومن الحق أن شعر ابن الفارض شعر صوفى نظمه فى الحب الإلهى ، ولكن من الحق أيضاً أنه ينبغى ألا نذهب بعيداً فى تأويله ، وأن نقف به عندما أراد له صاحبه من تصويره لوجده الربانى وعشقه الإلهى وأحواله فيه ومقاماته وما ابتغاه من السدو بروحه إلى الاتصال بالكائن الأعلى . وقد اتخذ وسيلته إلى هذا التصوير الغزل بالذات الإلهية غزلاً ظاهراً لا يروى صاحبه أبداً ، وهى وسيلة قديمة طالما استخدمها المتصوفة من قبله ، غير أن أحداً لم يبلغ مبلغه فى استخدامها ، وهو استخدام يداخله الرمز ، ولكن ينبغى ألا نبالغ فيه مبالغة عبد الغنى النابلسى

وأمثاله ممن يتسعون في تأويل أشعار ابن الفارض ، صارفين ألفاظه عن دلالاتها التي وُضعت لها إلى معان لا تصحبها أى قرينة على استخدام الألفاظ فيها حتى لتكاد تنعدم الصلة بين معانيها الجديدة ودلالاتها اللغوية الصحيحة ، ونكتفى لتصوير ذلك بشرح النابلسي لمطلع القصيدة الياثية ، أولى قصائد الديوان ، إذ يقول ابن الفارض :

سائق الأظعان يطوى اليد طىً مُنِعماً عرَّج على كُثبان طىً

فإن النابلسي شترحه على هذا النمط : « سائق الأظعان هو الله تعالى ، والأظعان : الناس ، وكُثبان طى كناية عن المقامات المحمدية التي عددها كرمال البكثيب ، فكأنه يلتمس منه تعالى أن يوصله - كما يوصل جميع المؤمنين - إليها » .

وواضح أن ألفاظ البيت لا تدل على هذه المعاني الرمزية التي فهمها النابلسي المتصوف والتي أولها بها تأويلاً مغروراً في البعد والخيال . وظاهر البيت أن ابن الفارض يخاطب سائق الأظعان المتجه إلى منازل طى على حافة نجد والحجاز ليمتهد قليلاً حتى يجيئ من يمر بهم ، استرواحاً منه للحي العطر وأهله . وهو بذلك يريد أن يعبر عن حنينه المستعر في قلبه للحجاز مهبط فتوحه ، أما أن الأظعان والموادج هي الناس والسائق هو الله والكُثبان هي المقامات المحمدية فأكبر الظن أن ذلك كله لم يجر شيء منه في خيال ابن الفارض . وليس معنى هذا أنه لم يكن متصوفاً ولا أن شعره يخلو من الرمز ، وإنما معناه أنه ينبغي ألا نظن أن رزمه حَرْفِيٌّ وأنه تحول بشعره وألفاظه إلى ما يشبه الألغاز ، فذلك شيء من شأنه أن يؤول بأشعاره إلى الخروج عن الجادة الصحيحة في الفهم . وهو صوفي وشعره شعر متصوفة ، وهو شعر رمزي لكن لا في الكلمات وإنما في الموضوع العام وأدائه ، ونقصد موضوع الحب ، فهو قد اختار أن يعبر عنه على شاكلة المتصوفة قبله بنفس معاني الحب التي طالما أدّى بها المحبون ، وفي مقدمتهم مجنون ليلي ، عشقهم وهيامهم ، متحولين بالذات العلية إلى معشوقة لها لماها وريقها وشعرها وحيّاها وخصرها ، ولها فتنها وجمالها وحسنها ، ولها دلالاتها وصداها وهجرها ، ولها مغانيها وأحياؤها وديارها ، ولها شذاها وطيبها وعطرها ، ولها كُنْها وأسمائها وألقابها . ولهم فيها ما شئت من عُدّال ولُؤام ، ولهم معها خلوات ورؤى كروى الأحلام ، وتارة ينعمون بلقائها وجهاً ، وكأنما فتحت لهم فراديس الجنان أبوابها ، وتارة أخرى يشقون بإعراضها وخطوبه ، وكأنما يتلظون بالحجم ونيرانها .

الروحية فيها ، ويتمنى لو تتاح له العودة إلى مقامات معراج الرباني ، يقول :

يا سميرى رَوْحُ بِمَكَّةَ رَوْحِي شادياً إن رَغِبْتَ في إِسْعَادِي
 كان فيها أَنَسَى وَمِعْراجُ قُدْسِي وَمُقَامِي الْمَقَامُ وَالْفَتْحُ بادِي

ويروى الرواة أن شيخه البقال الذي أوحى إليه بتلك الهجرة هو الذي استدعاه من مكة حين عرف أن طائف الموت ملئ به حتى يحضر جنازته ويوارى جثمانه في مغارة بالمقطم تسمى العارض . وعاد إلى شيخه وصدع بكل مشيئته . وألقى عصاه في القاهرة يتردد في مناسكها الصوفية ، أخذاً نفسه برياضات روحية عنيفة فكان يصوم الأيام المتصلة ، واجداً متاعه في آلام الجوع الممض . وكان لا يزال معتكفاً الأيام والليالي في وادي المستضعفين أو في بعض المساجد معتزلاً الناس مقبلاً على الصلاة وذكر الله وتسبيحه واصلاً كلال الليل بكلال النهار . حتى إذا ألمت به لحظة من لحظات الإحساس بأنه في حضرة ربه وأنه وصل إلى مقام شهوده شخص بصره وغاب عن كل ما حوله غيبة ، قد يظل فيها أياماً ، وهو لا يعي شيئاً ولا يسمع صوتاً ولا يرى أحداً ، ولا يطعم ولا يشرب ولا ينام ، فقد غاب غيبة كبرى عن كل حواسه وكل حاجاته ، وفنّى فناء مطلقاً في ربه محبوبه ، شاعراً كأنما غمره من كل جوانبه نور شهوده .

وشاع ذكر ابن الفارض بين العباد والنساء وتعلق به أهل القاهرة . فكان إذا سار في الطريق ازدحم عليه الناس يلتمسون منه الدعاء . وكان جميل الوجه حسن الثياب طيب الرائحة رقيق الشعور خجولاً وقوراً يحلّ من كل قلب في سويدائه . ولم يكن يمكن أحداً من تقبيل يده ، إنما يصافح من يسلمون عليه ، ولم يكن يدعى لنفسه شيئاً من الكرامات والمكاشفات ولا كان يسلك نفسه في عقد الأولياء الصالحين الذين كُشف عنهم الحجاب . إنما هو تصوف حقيقي ، يقوم على الزهد الصادق والحرمان المادي من متاع الحياة والتوبة النصوح الخالصة وذكر الله وتسبيحه في الغدوات والآصال والتوكل عليه توكلًا يزرع الطمأنينة في النفس ، مع أداء الفرائض الشرعية ، فلا تصوف بدون تلك الفرائض ، ولا عمل للقلب بدون عمل الجوارح ، ولا حياة صوفية بدون حياة شرعية سُنَّية ، ثم العكوف على النسك والرقى في درجات السلوك درجة درجة ، مع احتمال آلام التقشف والزهد ومع التأمل

الباطنى والتجرد من كل شىء حتى من الكيان المادى للمتصوف ، ليعبد نفسه كى يشرق عليها جمال الله ونوره .

وحادثتان لابن الفارض مع السلطان الكامل حاكم مصر الأيوبي لعهد تدلان أبلغ الدلالة على زهده ورغبته عن حطام الدنيا ، كما تدلان على السر فى تعلق الناس حيثنذ بالمتصوفة تعلقاً شديداً يتجاوز كل حد ، أما الأولى فخلاصتها أن السلطان الكامل كان يعقد مجالس للعلم والأدب وأنه فى بعض مجالسه الأدبية عرض مع الحاضرين فيها للقوافى الصعبة ، وقالوا إن من أصعبها قافية الباء الساكنة ، فأخذ يستنشد من يحفظ منها أبياتاً ، وإذا كاتب ممن يختلفون إلى ابن الفارض ويحفظون أشعاره يقول إنه يحفظ منها قصيدة طويلة فى مائة وخمسين بيتاً ، يقصد يائية ابن الفارض : « سائق الأظعان يَطْوِي البِيدَ طَيَّ » فطلب إليه السلطان أن ينشدها ، حتى إذا انتهى منها سأله عن ناظمها فقال له إنه ابن الفارض الصوفى ، وذكر له من أحواله فى العبادة والنسك ما جعله يرسل إليه معه بألف دينار لينفقها ابن الفارض على المتصوفة الواردين عليه . وأظهر الكاتب فى أول الأمر تردداً محتجاً بأن ابن الفارض لا يقبل من أحد ذهباً ، كبيراً أو صغيراً ، بل لا يقبل أى شىء عفة وزهداً ، ولكن السلطان ألح على الكاتب أن يذهب إلى الشيخ بالذهب ، ولم يجد التلميذ مناصاً من لقاء أستاذه فقصده إليه ، وكان معتكفاً للعبادة حيثنذ بالجامع الأزهر ، وما كاد يمثل بين يديه حتى عَنَّتَه قائلاً : « مالك ولذكرى فى مجلس السلطان ؟! رُدَّ الذهب إليه » . فردَّه إلى صاحبه . وحيثنذ تحدث الحادثة الثانية ، وخلاصتها أن الكاتب حين عاد بالذهب إلى السلطان الكامل قال : « أكون مثل هذا الشيخ الصالح فى زمانى ولا أزوره ، لا بدلى من زيارته ورؤيته » . وركب إلى الأزهر فى جماعة من حاشيته يريد رؤيته والتماس الدعاء منه . ولم يكد ابن الفارض يحسّ بقدومه حتى خرج من باب آخر من أبواب الجامع ورحل تَوَّأ إلى ثغر الإسكندرية ، وأقام هناك أياماً ، ثم عاد إلى الأزهر معلولاً شاعراً بدنوُّ الأجل . وعلم السلطان بحاله فأرسل إليه يستأذنه فى أن يبنى له قبراً ومزاراً فلم يأذن له . والحادثتان جميعاً لا تصوران زهد ابن الفارض فى متاع الدنيا الفانى فحسب ، بل تصوران أيضاً جفوة المتصوفة للحكام وكل ما فى أيديهم من أسباب

وكل هذا الذى أوغل المتصوفة فى تصويره وتصوير ما يحملون من آلام الحب وعذابه يتخذه ابن الفارض وسيلة لتصوير وجدده وهيامه بربه ، مصوراً نسكه وسعاده بذكره وتسبيحه واحتماله لآلام الزهد والتقشف ، محاولاً بكل ما استطاع أن يتجرد من كل حسّه وأحاسيسه وأن يخلو من كل وجود ومن كل شعور ومن كل صفة إنسانية فيه ، حتى يصل إلى شهود محبوبه . حتى المكان الذى قد يشغله ، وكذلك الزمان يريد أن ينسحياً انمحاً من نفسه ، فلا مكان ولا زمان ولا جثمان ، بل غيبة عن كل وجود ، حتى يمكنه أن يصبح فى عالم الشهود ، وكانت دون هذا العالم أهوال من النسك ومن الوجد . ويقال إنه كان يصرخ أحياناً - كما قال معاصروه - حين يستمع إلى بيت فيه ما يصور صَبَابَةً أو هُيَاماً أو استطرالة للهجران ، ويخمرُ مغشياً عليه ، وقد يرقص حينذاك رقصاً كثيراً ويرقص معه من يرونه ، ثم يسقط إلى الأرض ، ويظل فى غيبته كثيراً أو قليلاً ، ثم يفيق وينشد من أشعاره ما يصور حبه ، متخذاً وسيلة إلى هذا التصوير كل ما دار على ألسنة عشاق العرب من معان ومن أسماء معشوقات ، وكل ما مرَّ بخواطرهم من أحاسيس ومشاعر ، وكأنما كل ذلك تمسُّه عند ابن الفارض عصاه السحرية ، فإذا الوجد بقاء المحبوب كأعظم ما يكون الوجد لوعة ، وأى محبوب ؟ . إنه الذات العلية ، وإن حبها لسعادة غامرة ، وإنه لشقاء ما يدهانيه شقاء حين يُحَرِّمُ الحب من رؤية محبوبه وشهوده ، وحين يُسَدِّلُ بينهما حجاب لا يزال يتكاثف قليلاً قليلاً ، حتى يفصله عن نور ربه وعن كل ما كان يشعر به إزاءه من تَجَلُّلٍ وشهود فنيته فيه حواسه وفنيت جميع صفاته . لقد عاد إلى وجوده الإنسانى مفارقاً فردوسه الإلهى ، وتغمره محنة لا حدود لها ، ويغمره وجد بدون ضفاف ، إنه يريد أن يفرَّ من وجوده ومن كل ما حوله إلى محبوبه ، وإن التعب ليضنيه ، ويضنيه السهر وكلال النسك ، وتضنيه محاولة الوصول ، ويتغنى بهيامه على نفس القيثاره وأوتارها التى تغنى عليها مجنون ليلى وأضرابه من قديم ، باثلاً فى نغمها وألحانها كل ما يختلج فى قلبه من حب صوفى أو حب ربانى . ومن أكثر ما اتخذته وسيلة إلى ذلك حين

العشاق إلى ديار المحبوبة ومعاهدهما ، وكان لا ينسى معاهد مكة التي هبط عليه فيها
النور الإلهي ، بل لقد كانت محفورة في ذاكرته مسطورة في قلبه ، وقد ظل يرددُ
أسماءها وأسماء كل المواضع في الحجاز ونجد ويحس إليها ، لا يمل ، بل لكأنما
كانت تنفحه دائماً بشذى عطر . ولا نكاد نغضى في قصيدته الياثية الأولى في ديوانه
حتى نجدّه يورد على ما مسامعنا أسماء المنحنى وجبل كنداء وزمزم والمزدلفة ومنى
ووادى سلم والعقيق ، ويتمنى لو مرت عليه من تلقاء الحبيب ريح الصبا هابّةً
من هذه الأماكن ، لتردّ عليه وجوده وحياته ، فبربّانها وشذاها يعود الميت إلى
الحياة . وله أبيات كثيرة تصور تلهفه على رؤية الحبيب وتعطشه لأريج العطر الذي
ينجي النفوس الهامدة ، من مثل قوله في تائيته الصغرى :

نعم بالصبا قلبي صَبَا لِأَحِبَّتِي فياحِبِّذَا ذَاكَ الشَّدَا حِينَ هَبَّتِ
ويقول إنها تحمل إلى قلبه أحاديث جيران الحبيب ، كما تحمل بتلّساً لجراح
هذا القلب العليل ، لمسراها من الحجاز ومرورها على أعشابه الذكية ، ويشتمل
الغرام بفؤاده ، ويتغنى بأماكن لقائه بها ، ويشكو شكوى مرة من هجرانها ،
وكيف أنها لم تعد تتيح له متاع الشهود الذي يخلّصه من كل أحاسيسه وكل إرادته ،
يقول :

وَلِي بَيْنَ هَاتِيكَ الْخِيَامِ ضَمِينَةٌ عَلَى بَجَمْعِي سَمْعَةٌ بِنَشْتِنِي
وليس الجميع الذي تبخل به الذات العلية عليه سوى الإحساس بالانقطاع
عن كل شيء إلا نورها الذي يضيء روحه ويملأ قلبه ، وإنه ليحس بنشسته حين
عادت إليه إرادته وعواطفه وانفعالاته ، وتركته وحده ، وكأنها هوت به من حلق .
ويقول محزوناً إنها ضنت عليه بالوصول وسمحت بالانفصال والتشتت الفظيع ،
وكأنما ألفت به من فراديس الجنان إلى نيران الجحيم يحترق ولا منجد ولا معين :

مَنَازِلُ أَنْسٍ كُنَّ لَمْ أَنْسِ ذِكْرَهَا بِمَنْ بُعْدُهَا وَالْقَرْبُ نَارِي وَجَنَّتِي

وكأنما له ولأمثاله من المتصوفة جنتان : جنة الأخرى وجنة الوصال والشهود
والفناء في الدنيا وإنه ليجزع من خروجه منها ويشته به الوله إليها وإلى نعيمها ،
وماذا يصنع ؟ إنه يصنع صنيع العشاق العُدُريين إذ ما يزالون يتلهفون على النسيم

السارى من تلقاء الحبيبة ، يحمل طيبها وشذاها ، ليشفيهم من علتهم ودائهم ، وإنه ليبحث دائماً عن الدواء ، وإنه ليرتضى دائماً اللقاء ، ويعتبه فيتوجه إلى الصبا والنسيم وسائق العيسِ علّه يقف به في الحصى . وما يزال يرسل بتحياته إلى منازل الذات العلية ، وكأنما يريد أن يضع جبهته ساجداً على رمالها ، بل وكأنه يريد أن يقبل كل حجر ويعانق كل أثر طافّ حوله بمكة حيث أشرقت عليه سعادة لا توصف ، وإن منازلها لتمتد فتشمل كل الحجاز ونجد ، وإنه ليعدد مواضعهما بأسمائهما ، وكأنها ألفاظ تسبيح ، ما ينى يذكرها ، لعلها تحقق له شيئاً من النشوة الربانية التي حرّم منها والتي لا يسلوها أبداً ، بل إنه يزداد بها تعلقاً وجباً واستمساكاً ، حين تهجره الذات الربانية ، وإنه لينذل لها ويرسل الدموع مدراراً ، عليها تحن عليه وتعطف ، وتعيد له وصاله وبهجته بالوصال حين كانت أيامه ولياليه أفراحاً خالصة ، يقول :

يا أهل وُدّى هل لراجى وصلكم طمعٌ فينعمَ باله استرواحاً
مذْ غبتمُ عن ناظري لى أَنَّةً ملأتْ نَوَاحى أرضِ مصرَ نَوَاحِ
سَقِيّاً لأَيامٍ مضتْ مع جيرةٍ كانت ليالينا بهم أفراحاً

إنه يرجو الوصل ويطمع فيه ، ولا يزال يستأنف الطمع وأن تشرق الذات الإلهية على روحه ، ولا يزال يأمل في ذلك على الرغم مما يرى بينه وبين الذات الإلهية من حجب ، فالحب لا يعرف اليأس ، وإنه لينّ وينوح ، لعل الحبيبة تعطف وتشفق ، ولعلها تجدد فرحة اللقاء ، الذى يدعو لأيامه بالرّى ، تحية لها وإخلاصاً . وابن الفارض في ذلك يتحدث على طريقة العشاق الذين شغفت المرأة قلوبهم من قديم ، ومن حين إلى حين نحس كأنما يرتفع عنهم آفاقاً بعيدة في سماء الحب ، لا حين يعلن أنه مشوق وأنه يتمنى الوصل كما يعلن مجنون ليل وغيره إنما حين يعلن أنه يشاق هجر صاحبه وعذاب هذا الهجر ، بل قل نعيمه وسعاده به :

يا صاحبي هذا العقيقُ فقِفْ به متوّالهاً إن كنت لست بِوالهِ
واسألْ غزالَ كِناسه هل عنده علمٌ بقلبي في هواه وحاله
أُترى دَرى ألى أحنَ لهجره إذ كنتُ مشتاقاً له كوصاله

فهو يحن إلى الهجر كما يحن إلى الوصال ، وهو يجد لذة في آلامه ، وكأنما يحلم ، بل هو حلم حقيقى ، لا يزال يحلم فيه بالشهود . وبذلك ومثله يسمو ابن الفارض في حبه الإلهى إلى آفاق لا يعرفها العشاق من أصحاب الحب الإنسانى ، وإنه ليسترسل في نفس القصيدة قائلا :

واهاً إلى ماء العذيب وكيف لي بحشائى لو يُطفئ ببرد زلاله
ولقد يجلُّ - عن اشتياق - ماؤه شرفاً فواظمتنى للامع آله

فهو يتمنى جرعات من ماء العذيب بمنازل الحبيبة تطفى بنميرها البارد الصافي حرارة حبه المستعر في قلبه . وهو في هذا التمنى لا يزال قريباً من أصحاب العشق الإنسانى ، ولكنه ما يلبث أن يخلق بعيداً عنهم ، إذ يشعر أمام ماء العذيب بجلال ووقار ، وكأنه شرف لا يستحق أن ينهل منه ، أو كأنه أرفع من أن تصيب منه يد إنسان ، فهو لا يتعلق به تواضعاً وحياء ، إنما يتعلق بلاع سرابه ، واجداً فيه من إطفاء غلة الظلم وحريقه ما يجده العشاق الإنسانيون في الماء بديار محبوباتهم . وما نزال نقرأ عند ابن الفارض كثيراً من الدقائق التى تتصل بهذا الحب الربانى ومجاهداته ، وإنه ليحس في عمق كأنما في كل ذرة من ذرات نفسه فيض منه ، وهو فيض قديم ، إذ يؤمن كل متصوف بأن به قسماً من الحقيقة الإلهية ، منذ اتحدت بالحقيقة المحمدية قبل كل خلق وكل وجود ، حتى ليتمكن أن يقال إن كل نور في الوجود إنما هو مستعار من الحقيقة المحمدية التى ما زالت تتجلى في الأنبياء منذ آدم إلى أن تراءت في الرسول صلى الله عليه وسلم واشتملت عليها ذاته الجثمانية ، ومن بعده أخذت تتجلى في صحابته الراشدين ، ثم في أقطاب الأمة من المتصوفة الذين يتعلقون بربهم ، بل يشغفون بمحبته ، محبة تفوق كل عشق وكل هيام وغرام ، وإنهم ليؤمنون بأن الله أخذ عليهم عهد المحبة من قديم ، من قبل أن تهبط نفوسهم في أجسادهم ويتخلقوا في صورهم ، حين كانت الحقيقة المحمدية متحدة بالحقيقة الإلهية - كما يزعمون - اتحاداً كلياً ، وهم من أجل ذلك يتشبثون بتلك المحبة ولا يتحاون عنها مهما تحملوا في سبيلها من عذاب وشقاء ، ودائماً يردد ذلك ابن الفارض بمثل قوله :

يا لائماً لائى في حبهم سَفْهاً كُفَّ الملام فلو أُحْبِبتَ لم تَلُم

وَحُرْمَةُ الوصل والودِّ العتيق وبإلِّ عهد الوثيق وما قد كان في القِدَمِ
 ما حُلَّتْ عنهم بَسْدَوَانٍ ولا بدلٍ ليس التبدُّلُ والسُّلوانُ من شِيَمِي
 والود العتيق عنده والعهد الوثيق هما العهد الأزلى القديم عهد المحبة الإلهية ، عهد
 يرتبط فيه الحب بالمحروب حتَّى لا يَبْقَى له وجود سوى وجود محبوبه ، وكأنَّما يمحى
 وجوده الإنسانى محوًّا ، وحينئذ يصبح في عالم الشهود وينعم برؤية النور الربانى
 ويحظى بفيضه المتصل الذى يملأ كل جوانبه . ويصرِّح ابن الفارض بأن هذا المعراج
 القدسى إلى مشاهدة النور الإلهى إنَّما حظى به فى سياحاته التعبدية بمكة ووديانها
 وشعابها المتبرامية ، يقول وقد مر بنا منذ قليل البيتان الأولان :

يا سميرى رَوْحٌ بمكة رُوحى شادياً إن رغبْتَ فى إسعادى
 كان فيها أنسى ومعراجُ قُدْسِي ومُقامى المَقَامُ والفتح بادى
 نقلتني عنها الحظوظُ فجذَّتْ وارداً ولم تَدُمْ أوراى
 وهو يطلب إلى محدثه أن يشدو بمكة ليهب روحه راحة وسعادة ، إذ كان فيها
 فتوحه ومعراج قدسه . ويأسى لنفسه أن رحل عنها إلى وطنه ، فلم تدم بها أوراى
 وأدعيته وابتهاالاته إلى محبوبه . وإنه ليتأمل فى أحواله وفى هذا الحب الذى ملك عليه
 كل شئ من أمره ، وهو قد رُدَّ عن الوصال وأخذ يرتفع حجاب بينه وبين محبوبه
 ويريد أن يسقط الحجاب ، والحجاب لا يسقط ، وهو يحنُّ ويئنُّ ويجاهد جهاداً
 عنيفاً راجياً الوصول لحظة من ليل أو لحظة من نهار ، والمحبيب منصرف عنه مُعرَض
 وهو يهتف وينادى ويصبح ولا من سميع ولا من مجيب سوى أصداء صوته ، وصوى
 ما يتجرَّعه من غصص الهجر والصد والسهاد والإصرار على الإعراض ، مما جعله
 يصبح فيمن يَسْئَلُكَ الطريق من ورائه :

هو الحبُّ فاسْلَمْ بالحشام الهوى سَهْلُ فما اختاره مُضْنَى بِهِ وله عَقْلُ
 وعِشْ خالياً فالحبُّ راحته عَنَّا وأوله سُقْمٌ وآخره قَتْلُ
 وإن شئتَ أَنْ تَحْيَا سعيداً فَمُتْ بِهِ شهيداً وإلا فالغرامُ له أَهْلُ
 فمن لم يَمُتْ فى حُبِّه لم يَعِشْ بِهِ ودون اجتناء النَّحْلِ ما جَنَّتِ النَّحْلُ

ولا يطلب ابن الفارض من طُلَّابِ العشق الإلهي أن ينصرفوا عن الطريق ، وإنما يطلب إليهم أن يعرفوا أنها طريق عسيرة يكتنفها كثير من العقبات والصعاب ، طريق مملوءة بالضنى والعناء والشقاء والسقم ، ودائماً تُسَلَّم إلى القتل ، وهو يريد بالقتل لحظات الشهود حين تتجلى على الحب الأنوار الإلهية ، وحين يتجرد من حواسه ومن كل وجوده ، فلا يشعر بزمان ولا بمكان وإنما شعور واحد هو شعور الفناء في الذات العلية ، وهو شعور يمسي به صاحبه كأنما غاب عن حياته ، أو كأنما مات بسبب حبه شهيداً ، وهو موت لا بد منه في الحب الإلهي إذ لا يتحقق بنونه ، كما لا يتحقق جمع عسل النحل وشرابه المصنئ الذي يشفي الناس بدون لسعه . ويمضى في تصوير حبه قائلاً :

وماذا عَسَى عَنِّي يقال سوى غَدَاً بِنُعْمٍ لَهُ شُغْلٌ ، نَعَمْ لِي بِهَا شُغْلٌ
وقد علموا أَنِّي قَتِيلٌ لِحَاظِهَا فَإِنَّ لَهَا فِي كُلِّ جَارِحَةٍ نَصْلٌ
حديثي قديمٌ في هواها ، وما لها - كما علمت - بَعْدُ ، وليس لها قَبْلُ
جَرَى حُبُّهَا مَجْرَى دَمِي فِي مَفَاصِلِي فَأَصْبَحَ لِي عَنْ كُلِّ شُغْلٍ بِهَا شُغْلٌ

وهو يعلن أن « نُعْمًا » أو بعبارة أخرى الذات الإلهية قد شغلته عن كل شيء فلم يعد في قلبه أي فراغ لسواها ، بل لقد احتلته حتى كأنما محت منه كل أثر لوجوده ، وأحاطته شهيداً في كل جارحة وحاسة منه نَصْلٌ ، فلم يعد هناك سوى الذات الإلهية وسوى روح واحدة أو قل سوى حقيقة واحدة هي الحقيقة الأزلية التي أمدت الكون كله بنورها ، والتي ليس لها بعد ولا قبل ، إذ لا مكان لها ولا زمان . ولا يزال ابن الفارض يصور عوّه في الذات الإلهية وشهودها بالقتل والغيبة عن حياته ، يقول :

ما بين مُعْتَرَكِ الْأَحْدَاقِ وَالْمُهْجِ أَنَا الْقَتِيلُ بِلا إِثْمٍ وَلَا حَرَجٍ
وَدَّعْتُ قَبْلَ الْهَوَى رُوحِي لِمَا نَظَرْتُ عَيْنَايَ مِنْ حُسْنِ ذَاكَ الْمَنْظَرِ الْبَهْجِ
عَذَّبْتُ بِمَا شِئْتُ غَيْرَ الْبَعْدِ عَنْكَ تَجِدُ أَوْفَى مُحِبٍّ بِمَا يُرْضِيكَ مَبْتَهَجِ
وَأَخَذَ بَقِيَّةَ مَا أَبْقَيْتَ مِنْ رَمَقِي لَا خَيْرَ فِي الْحُبِّ إِنْ أَبْقَى عَلَى الْمُهْجِ

وهو في هذه الأبيات يصور نفسه قتيل الحب ، وهو قتل يتقبله هائشاً مغتبطاً ، إذ يتحد فيه بمحبوبه ، فلا تكون هناك روحان وإنما روح واحدة يرتفع فيها عنه حجاب الجسد الذي يستر عنه الذات الإلهية ، وإنه ليتقبل كل عذاب في سبيله راضياً مبهجاً ، يتقبل المحجر وغير المحجر من الصد والدلال ، ولكنه لا يتقبل البعد والحرمان إلى الأبد ، وإنه ليتوسل إلى ربه ضارعاً أن يخلصه من ريقه الأخير ، حتى لا يكون فيه إحساس بوجود سوى وجود ربه ، وحتى ينعم بهذا الإحساس ، بل حتى ينحى منه كل إحساس ، وحتى يخلص من كيانه المادى ، وحتى لا يكون هناك سوى الكائن الأعلى وحقيقته الإلهية الأزلية . ويتلفت من حوله باحثاً عن ربه فلا يجد سواه في كل شيء من أشياء الوجود وكل ركن من أركانه وكل مشهد من مشاهد جماله ، يقول :

تراه إن غابَ عني كلُّ جارحةٍ في كلِّ معنى لطيفٍ رائني بهيجٍ
في نعمة العود والنأي الرَّخيم إذا تألفنا بين ألحانٍ من الهزجِ
وفي مسارح غزلان الخماثل في بردِ الأصائل والإصباح في البكجِ
وفي مساقط أنداء الغمام على بساط نورٍ من الأزهار مُنتسجِ
وفي مساحب أذيال النسيم إذا أهدي إلى سُحَيْرٍ أطيّب الأرجِ

فالله ذو الجمال والجلال منبث في كل مظاهر الكون ومشاهده ، في أنغام الناي والعود وفي مشهد غزلان الرياض تمرح في المساء والسحر وفي الطبيعة متبرجة في أزهارها وأنوارها وفي النسيم يتهادى بأريجيه حين تنفلت أضواء الصباح في الآفاق . وابن الفارض لا يعبر بذلك عن إيمانه بوحدة الوجود التي كان يؤمن بها ابن العربي معاصره نزيرل دمشق ، فلم تكن هذه النظرية تجري في خاطره ، إنما الذي كان يجري فيه أن الله مبدع كل شيء وأن نوره يتثل في الوجود ، لا أنه يفنى فيه أو يتجلّى بل لأنه صانعه وخالقه . ومن أجل ذلك كان تصوفه لا يتعارض مع الشريعة في أى وجه من الوجوه ، مما جعل الناس في عصره وبعد عصره يتعلقون بأشعاره ، وحقاً هناك من ظنوا به الظنون وأنه يقول بوحدة الوجود ، بسبب عبد الغنى النابلسي وأضرابه ممن تأثروا بابن العربي في تصوفه ، واستلهموه في شرحهم لابن الفارض وأشعاره ، وهو

برىء من كل ما نعتوه به في هذا الباب . إنه يؤمن بالحب والتسامي فيه حتى يصل إلى شهود الذات العلية ، وهو إيمان متصل بالحديث النبوي السابق الذي نص على أن الله إذا أحب عبداً كان سمعه وبصره ويده ، وهو حديث يشير في وضوح كما مر بنا إلى فكرة الفناء في الله وما يتصل بها من فكرة الشهود . وهو كل ما كان يؤمن به ابن الفارض مع ما كان يعتنقه من محبة إلهية جارفة كآفته ما يطاق وما لا يطاق من مجاهدات روحية حتى ليصبح بحق أعظم من تغني بالحب الصوفي الإلهي وعناء الحب فيه ومجاهداته . وهو حب يستخدم لتصوير أحواله الصوفية فيه نفس اللغة ونفس المعاني ونفس الأساليب التي استخدمها أصحاب العشق الإنساني مع تخليقات وانطلاقات إلى آفاق لا تستطيع أجنحتهم الوصول إلى سماواتها ، لسبب بسيط هو أن الوجد الذي أشعله الحب الإلهي في قلبه لا يمكن إطفاء جذوته ، ولأن الكلمات التي يستخدمها لا تراد لذاتها ، وإنما تراد لتصوير حالات هذا الحب ، وهي لذلك أكثر إيجاءً وأوسع نداءً من كلمات الحب الإنساني ، مهما استخدمت من عباراته ، من مثل :

قلبي يحدثنني بأنك مُتلفي روجي فِدَاكَ عرفتَ أم لم تعرفِ
لم أفضِ حقَّ هواك إن كنتُ الذي لم أفضِ فيه أَسَى ومثلي من يَنَى
مالي سوى روجي وباذلُ نفسه في حبٍّ مَنْ يهواه ليس بمسرف
والمَطْلُ منك لدىَّ إن عَزَّ الوفا يَحُلُو كوصلي من حبيبٍ مُسْعَف

وابن الفارض يدنو في البيت الأول دنوًا شديدًا من لغة الحب الإنساني ، فهو يفدى محبه بروحه ، وكأما بلغ طموحه إلى هذا الفداء الذروة بلوغًا جعله يقول لربه : « عرفتَ أم لم تعرف » . وهو لا يقصد مدلول التعبير بدقة إنما يقصد تصوير حبه المضطرب في فؤاده ، وأنه لن يستريح حتى يبذل لمحبه روجه ، غائبًا عن وجوده . ويقول إنه يرضى منه بالمماطلة والهجر إن لم يكن وصل ، وكأن المطل عنده كالوصل بما ينعم في أثنائه من تسبيحه وذكره والهيام به والكلف بشهوده أشد الكلف . وكأنه لا فرق بين نار حبه في الهجر والمطل ونعيم جنته في الوصل والشهود . وهذه المجاهدات الصوفية وما يمثّلها في تصوير ابن الفارض لحبه هي التي تسمو بشعره ، إذ نستقبل فيه دائماً شذى وعبيراً من اللوعة ومن الصفاء ومن الوله ومن التضحية حتى بالروح

ومن احتمال الآلام ومحاولة التخلص من كل الشوائب المادية حتى يمكن أن يشرق عليه نور ربه وجماله المطلق الذى ظل يحلم بشهوده ، والله منصرف عنه ، فيهتف من أعماقه :

تِهْ دَلالاً فَأَنْتَ أَهْلٌ لِّذَا كَا وَتَحَكَّمْ فَالْحُسْنُ قَدْ أَعْطَاكَ
وَلَكِ الْأَمْرُ فَاغْضِي مَا أَنْتَ قَاغِضِ فَعَلَى الْجَمَالِ قَدْ وَلَّاكَ
وَتَلَفَى إِنْ كَانَ فِيهِ اثْتَلَفَى بِكَ عَجَّلْ بِهِ ، جُعِلْتُ فِدَاكَ
وهو فى البيت الأول يضيف إلى الذات العلية وحسنها الربانى التحكم والدلال على طريقة أصحاب الحب الإنسانى ، ولكن لا نلبث أن نحس نفحات التصوف فى حبه حين نقرأ البيت الثانى وحين يقول إن محبوه يتصرف فى الوجود كله ، حتى إذا قرأنا البيت الثالث وجدناه يطلب منه أن يعجل بتلفه ، داعياً له ، وهو لا يريد التلف الحقيقى والموت ونفاذ القضاء ، وإنما يريد - كما صرح بذلك - اثتلافه بمحبوه اثتلافاً يتخلص به من وجوده الإنسانى العادى . ويتجه إليه بالخطاب قائلاً :

فُقِّتَ أَهْلَ الْجَمَالِ حُسْنًا وَحُسْنَى فِيهِمْ فَاقَّةٌ إِلَى مَعْنَاكَ
يُحْشَرُ الْعَاشِقُونَ تَحْتَ لَوَائِى وَجَمِيعُ الْمِلَاحِ تَحْتَ لِيْوَكَ
عَلَّمَ الشَّوْقُ مُقَلَّتَى سَهَرَ اللَّيْلِ لِيْ فَصَارَتْ مِنْ غَيْرِ نَوْمٍ تَرَاكَ

إنه الجمال الربانى الذى لا يشبهه جمال ، جمال الذات الإلهية ، الذى ظل يرنو إلى شهوده والذى ظل يجاهد جهاداً عنيفاً من أجله وظل يتغنى به غناء حاراً ، حتى أصبح بحق يحمل لواء العاشقين ، وحتى أصبحت حياته كلها غناء به آناء الليل وأطراف النهار ، فدائماً يصدق بأناشيد حبه ، ودائماً يتجه إلى ربه بمحبته ، وإنه ليعلم فى البيت الأخير نعيمه بشهوده ، وكأن شهوده له لم ينقطع منذ أسبغ عليه فى جواره لمكة ، إنما كان يتجلى له من حين إلى حين ، وكلما انحسر عنه عاد إلى غنائه ، يصوغه نقياً قوياً ، وكأنما يتخذ منه تسبيحاً لربه ، بل هو تسبيح ونسك وعبادة . ومن أجل ذلك كان يفرق فى جوهره من أغاني الحب الإنسانى لسبب طبيعى هو أنه دين وعقيدة ، فهو يحب ربه فى هذا الغناء وهو يعبد ويفلسه .

وعلى نحو ما صَوَّر ابن الفارض حبه الإلهي بأشعار الغزل وما أضرم فيها من نيران وجد لا يشبهه وجد صوَّر نشوته في هذا الحب بنشوة الخمر التي طالما تغنى بها أبو نواس وأضرابه من شُغفوا بها متخذاً نفس الموضوع ونفس اللغة ، مع لما يبت من معان صوفية ، مصوراً كيف ثمل من شراب المحبة الربانية ، ولا خمر ولا دنان ولا سقاة ولا كئوس ، إنما هو جمال الذات الإلهية الذي دلغ في قلبه الحب ، وكأنما شرب من إناء قدسي رحيقته المسكر ، فهو لا يني منتشياً ، ولا يني منجذباً ، وكأنه في غيبوبة لذيدة توشك أن تسلبه حواسه ، وهو لذلك مبتهج بسكره ، وكأنه جسر إلى أمنيته من شهود الجمال الرباني الذي يحيي النفوس ، يقول من قصيدة رائعة :

شَرِبْنَا عَلَى ذِكْرِ الْحَبِيبِ مُدَامَةً سَكِرْنَا بِهَا مِنْ قَبْلِ أَنْ يُخْلَقَ الْكَرَمُ
لَهَا الْبَدْرُ كَأَسْ وَهِيَ شَمْسٌ يُدِيرُهَا هَلَالٌ وَكَمْ يَبْدُو إِذَا مُزِجَتْ نَجْمُ
وَلِنْ خَطَرْتُ يَوْمًا عَلَى خَاطِرِ امْرِئٍ أَقَامَتْ بِهِ الْأَفْرَاحُ وَارْتَحَلُ الْهَمُّ
وَلَوْ نَضَحُوا مِنْهَا ثَرَى قَبْرِ مَيِّتٍ لَعَادَتْ إِلَيْهِ الرُّوحُ وَانْتَعَشَ الْجَسْمُ

وهو يقول إن نشوته بتلك المدامة قديمة ، بل هي أقدم من الوجود كله الذي رمز إليه بالكرم ، وهو يشير بذلك إلى ما عرضنا له منذ قليل من اعتقاد المتصوفة أن الحقيقة الإلهية اتحدت بالحقيقة الحمديدية قبل نشأة الوجود ، وأن أقباساً ما زالت تفيض من تلك الحقيقة الكبرى على نفوس الأنبياء حتى تجلت في الرسول صلى الله عليه وسلم ، ثم أخذت تتجلى في خلفائه الراشدين ثم في أقطاب الصوفية ، وهو ما يصرح به ابن الفارض إذ يقول إن سكره سابق للخلقة ، فإن ما فاض عليه من قبس النور الإلهي إنما يستمد من نبع النور الأعظم الذي سبق الأكوان كلها . ويتحدث في البيت الثاني عن المدامة وكأسها وساقها وحبابها على نحو ما يتحدث أصحاب الخمر الحقيقية ، ويقول مثلهم إنها تفرّج الهم وتطرد الحزن وتبهج الروح والقلب . ولا يلبث أن يضيف إلى وصفها نفحة صوفية ، فتلك مدامة روحية خاصة لو رَشَوْا من قطراتها على جدث ميت لَرُدَّتْ إِلَيْهِ الْحَيَاةُ ، فهي إكْسِيرُهَا . ويمضي في تصوير معجزاتها ، فلو أن عليلاً أعْيَا نُطُسَ الْأَطْبَاءِ اسْتَظَلَ بِكْرْمِهَا لِفَارَقَتْهُ عِلَّتُهُ ، ولو أن مقعداً جلس إلى حانها لسرت الحركة في قدميه ومشي ، وإن الأبكم

لو ذاقها لنتق معجباً بمذاقها ، ولو أنها جُلِّيت على أكمه لغدا بصيراً . وبحس حاجة سامعيه إلى وصف تلك المدامة الإلهية الغريبة ، فيقول :

يقولون لي صِفْها فَأَنْتَ بوصفها خبيرٌ ، أَجَلٌ عِنْدِي بِأوصافها علمٌ
صفاءٌ ولا ماءٌ وَلُطْفٌ ولا هَوَاٌ ونورٌ ولا نارٌ وروحٌ ولا جِسْمٌ
تَقَدَّمَ كُلُّ الكائناتِ حديثُها قديماً ولا شَكْلٌ هناك ولا رَسْمٌ
وهامتْ بها رُوحِي بحيث تمازجا اتَّحاداً ولا جِزْمٌ تَخَلَّلَه جِزْمٌ
ولا قبلها قَبْلٌ ولا بَعْدَ بَعْدِها وَقَبْلِيَّةُ الأبعادِ فَهِيَ لَهَا حَتْمٌ

وابن الفارض يصرح بأن المدامة التي شرب من دَنِّها ليست مقيدة بالمادة وأشكالها من ماء ونار وجسم ، بل هي نور روحاني صاف ، نور يتقدم كل الأكو ، بكائناتها ومظاهرها ، قبل أن يتخلَّق أى شكل وأى رسم وأى وجود . وهو نو كانت تمتزج به حينئذ وتتحد أقباس الأنبياء وتابعيهم من المتصوفة ، حين كانت لا توجد سوى الحقيقة الإلهية متحدة بالحقيقة الحمديدية ، أو عبارة أخرى حين كان لا يوجد سوى الله مدبر الكون فيما بعد ومنشئه ومبدعه بكل ما فيه من جواهر وأجرام وأجسام ، حين كان متفرداً بوجوده الأزلى الذى لا سابق له ولا نها فهو الأول وهو الآخر ، وهو الأزلى الخالد ، أصل كل الكون ونبع كل الوجود .

٤

لعل في كل ما أسلفنا ما يدل على أن ابن الفارض اتخذ من وصفه للمدامة والغزل أداة لتصوير مجاهداته في المحبة الصوفية ونشوته برحيقها الربانى . واستخدم مالاكته الشعراء قبله في الموضوعين من معان ، ولكنه نفخ فيها من روحه المتصوفة ، بل لكأنما خلقها خلقاً جديداً ، فقد أتاح لها جَوًّا عبقاً ، جوًّا ملاءم ببخور غريب ، فلذا كل من يستمع إلى شدِّوه يحس كأنما ينقله إلى عالم جديد ، لا بما يث في تصويره لحبه ونشوته من أفكار الصوفية ، مجملاً مشيراً حيناً ومفصلاً مطنباً حيناً آخر ، بل بما يصور من تلك النشوة وهذا الحب ، حب الذات الإلهية والنشوة بشهود جمالها ، تصويراً يأخذ بمجامع القلوب ، بحيث نحس في وضوح أننا

نقرأ لشاعر صوفي ، وإن لم يُضِفْ معانيه الصوفية وما يشيعه في أشعاره من لمساتها المؤثرة . وكل ما مر بنا من شعره كان يودعه من حين إلى حين بعض هذه اللمسات غير أننا لم نتحدث حتى الآن عن تائيته الكبرى وهي - كما أسلفنا - في سبعمائة وستين بيتاً أو تزيد ، وهو يعرض فيها لحبه ومجاهداته الروحية فيه ، وتوسع لمساته الصوفية بها حتى تصبح كأنها الغرض الأساسي من القصيدة ، إذ يعرض علينا قصة معراجة القدسي ومجاهداته فيه وفتوحه التي هبطت عليه منذ نُسُكِهِ بِمَكَّة ، كما يعرض علينا انمحاءه في الحقيقة الإلهية والحقيقة الحمديدية ، حتى ليتكلم تارة باسم الله العلي العظيم وتارة ثانية باسم النبي القرشي الكريم ، ولعله من أجل ذلك كله سماها « نظم السلوك » فهي تنتظم سلوكه جميعه في هذا الحب الإلهي وكل ما احتمل فيه من مشقة وبلاء وكل ما ذاق فيه من لذة ومتاع وكل ما فاض عليه من نور ربه ونور رسوله ، وهو يفتتحها بالحديث عن شربه من كأس المحبة ونشوته بها ويتسع بتصوير مجاهداته وما احتمله من آلام ومن أهوال ومن محن وخطوب صابراً راضياً ، يقول :

وما حلَّ بي من مِحْنَةٍ فهو مِنْحَةٌ وقد سلمتُ من حلٍّ عَقْدٍ عَزِيمِي
وما رَدَّ وجهي عن سبيلك هولُ ما لقيتُ ولا ضَرَاءُ في ذاك مَسَّتِ
وعن مذهبي في الحبِّ مَالِي مذهبُ وإنِ مِلْتُ يوماً عنه فارقتُ مِلَّتِي
ومُحْكَمِ عَهْدٍ لم يُخَاوِرْهُ بيننا تخيُّلُ نَسْخٍ وهو خَيْرُ أَلِيَّةٍ
وهو يسمى كل المحن التي اصطلح نيرانها في حبه الإلهي منحناً لما تثير في نفسه من نشوة ، ولما يأمل بعدها من الخطوة برؤية الله وشهوده . ويكرر أنه مقيم على عهده وأن أي هول لن يرده عن سلوكه وعن مذهبه في الحب الذي اختلط بقلبه ودمه ، بل الذي تحول قلبه إلى ما يشبه معبداً له ، فهو دينه وهو عبادته . ويؤكد أنه لن ينقض العهد الذي أخذه الله عليه في الأزل القديم قبل نشأة الوجود ، وقبل أن توجد الكائنات وقبل أن يهبط الشعاعُ القدسي إلى روحه وروح المتصوفة من أضرابه ، فقد أقسم على أن يحافظ على هذا العهد وإلى أليَّة لا نسخ فيها ولا تغيير أنه لن يتحوَّل عنه ، إنها أليَّة عظيمة أو قسم عظيم . والصوفية يعتقدون أن الله أخذ على بني آدم جميعاً عهد المحبة حين كانت أرواحهم لا تزال في الملاء الأعلى

قبل نشأة البشر ، مستندين في ذلك إلى الآية الكريمة : (وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ) ، وما يزال يناجي الذات العلية خاشعاً متضرعاً ، ويتصور أنها تجيبه بأنه لم يتجرد بعد من صفاته تجرداً تاماً ، فلا يزال محسباً بإنسانيته وعالمه البشرى وانفعالاته ، وكأنما لا يزال بينه وبين عالم الحب الإلهي الحقيقي مسافات بعيدة :

حَلِيفُ غَرَامٍ أَنْتَ لَكِنْ بِنَفْسِهِ وَإِبْقَاكَ وَضَفَاً مِنْكَ بَعْضُ أَدَلَّتِي
فَلَمْ تَهَوَّنِي مَا لَمْ تَكُنْ فِيَّ فَانِيَاً وَلَمْ تَفْنَ مَا لَا تُجْتَلَى فِيكَ صُورِي
هُوَ الْحُبُّ إِنْ لَمْ تَقْضِ لَمْ تَقْضِ مُأْرَبَاً مِنَ الْحُبِّ فَاخْتَرْتُ ذَاكَ أَوْ خَلُّ خَلَّتِي

فابن الفارض في رأى الذات الإلهية لا يزال بعيداً عن العشق الإلهي الحقيقي ، إذ لا يزال موصولاً بمشاعر الحواس لم تُمنَحَ أحاسيسه منه ولا انفعالاته ولا عواطفه ، ولا تزال له الصفات البشرية التي ينشئها فيه تأثره بالعالم من حوله ، وإنه لينبئ أن يُمنَحَ فيهِ ذلك كله محواً ، تُمحى جميع الصفات وجميع العواطف والانفعالات ، حتى يمكن له أن يفنى في الذات العلية وأن تتجلى صورتها بحسنها وفتنتها فيه . وهو لن يصل إلى هذه الذروة الشاهقة إلا إذا قضى ومات هذا الموت الصوفي الذي ينفصل فيه عن وجوده البشرى انفصالاً تاماً ويفنى في الوقت نفسه في الذات العلية فناءً تنعدم فيه شخصيته الإنسانية انعداماً خالصاً ، حتى لا يكون هناك موجود ولا مشهود سوى الله ذي الجلال والجمال . ويمضى ابن الفارض في بيان مجاهداته مبتهلاً إلى ربه متوسلاً ضارعاً ؛ راقباً من درجة إلى درجة ومن مقام إلى مقام ؛ معلناً أن حواسه تعطلت وانمحت فيه كل الانفعالات وأن النعم الإلهية غمرته ، فأهلَّتْ عليه أنوار ربه وفنى في جماله وجلاله ، حتى أصبح يحس أن صلاته في الكعبة بجوار مقام الخليل صلاة تقدمها الذات العلية فيه ، فله تصلى ولها يصلى ويركع ويسجد ، فقد انمحي الفاني في الخالد ، ولم يبق لابن الفارض أى وجود :

لَهَا صَلَواتِي بِالْمَقَامِ أَقِيمَهَا وَأَشْهَدُ فِيهَا أَنَّهَا لِيَ صَلَّتْ
كَلَانَا مُصَلًِّ وَاحِدٌ سَاجِدٌ إِلَى حَقِيقَتِهِ بِالْجَمْعِ فِي كُلِّ سَجْدَةٍ

وما كان لي صِلَى سِوَاىَ ولم تكن صلاتي لغيري في أدَا كلِّ ركعة وابن الفارض يشير بكلمة الجمع إلى الانمحاء في الذات العلية والتخلص من كافة الصفات البشرية التي كانت تجعله موصولاً بعالم المادة ، والتي كانت تحرمه القرب من عالم الخلود ، فقد نُحِيت فيه كلُّ إرادة ومحي كلُّ إحساس وشعور ، ولم يعد هناك إلا الذات العلية وجمالها الذى يفيض على روحه . ويعود إلى الحديث طويلاً عن مجاهداته الروحية ، كما يعود إلى الحديث عن انمحاءه في الذات الإلهية وفنائه ، وأنه تجاوز درجة الشهود في السكر الصوفي ونشوته إلى درجة الصحو ، وكأن الصوفي يخطو من الصحو إلى الشهود أو كما يسميه الجمع ، ثم يعود إلى الصحو الرباني حيث يظل له الشهود بدون سكر ، يقول مصوراً الحالتين :

وها أنا أبْدِي في اتحادى مبدئى وأُنهى انتهائى في تواضع رِفْعِي
جَلْتُ في تجلِّيها الوجودَ لناظري ففي كلِّ مرَّتِي أراها بروؤيةٍ
وطاحَ وجودي في شهودي وبنْتُ عن وجود شهودي ماحياً غيرَ مثبتٍ
وفي الصَّحو بعد المَحُولم أَلُكُ غيرها وذاتي بذاتي إذ تجلَّتْ تجلَّتْ

فهو قد نعم بانمحاءه في الذات العلية وتجلَّتْ له في مجالى جمالها الذى يأخذ بالألباب . وقد انمحي وجوده وفقى فيه كلُّ أثر لإنسانيته ، واستغرق في الشهود وتمل من رحيقه المسكر ، ثم عاد إلى الصحو ، ولكنه لم يفقد الانمحاء والشهود ،

ولعل في ذلك ما ينقض نقضاً ما تبادر إلى بعض الباحثين من أن شهوده وفتوحه إنما كان في مكة ، وبعد رجوعه منها انقطع عنه فيضهما ، فهو يقول إنه ظل له هذا الفيض بعد الحقة التي تم له فيها الجمع وتم له فيها الخو ، وبعبارة أخرى ظل له ذلك بعد صدوره عن مهبط شهوده حيث كان يعبّ من أقذاح الحبة ، وحيث تجرد من كل حجبه الجسمية المادية ، فقد عاد من السكر إلى الصحو ، وظل له الفناء في محبوبه ومعبوده . وتلك هي الدرجة العليا في الحب الإلهي ، وهو حب للجمال المطلق ، الذى تنتشر أشعته في الكون وفي الكائنات ، حتى ليقول ابن الفارض إن كل ما تغنى به الشعراء من جمال ليلي ولبنى وعزة وجبهن إنما هو تغن بجمال الذات الإلهية ونفحاتها التي تفيض بها عليهن وما غمرتهن به من حسن

وفتنة . ويقول إنه مزج حبه وشهوده بأعمال العبادة وأداء الفرائض من صلاة وصيام وبالنسك لله بمداومة ذكره وتسبيحه . وابن الفارض بذلك يصل في قوة بين الحقيقة والشرعية وأصحابهما ، فلا حقيقة بدون شريعة ولا تصوف بدون أداء الفرائض الدينية والتمييز بين الحلال والحرام والانصراف في تعفف عن كل متاع في الحياة . ويعلن أنه مهما تحدث عن الانمحاء وأن جمال الذات العلية يشاهد في الكائنات فإنه لا يعنى بذلك إيمانه بأن الله حال في الأشياء ، أو كما ذهب بعض الصوفية الغالية إلى الاعتقاد بنظرية الحلول ، يقول :

مَتَى حَلَّتْ عَنْ قَوْلِي: أَنَا هِيَ ، أَوْ أَقُولُ - وحاشا لمثلِي - إِنَّهَا فِي حَلَّتِ
وَهَا دِحْيَةٌ وَافِي الْأَمِينِ نَبِينَا بصورته في بَدْءِ وَحْيِ النُّبُوَّةِ
أَجْبِرِلُ قَلْبِي كَانَ دِحْيَةً إِذْ بَدَأَ لِمُهْدِي الْهَدْيِ فِي هَيْئَةٍ بِشْرِيَّةِ
وَلِي مِنْ أَتَمَّ الرُّؤْيَيْنِ إِشَارَةً تَنْزَعُهُ عَنْ رَأْيِي الْحُلُولِ عَقِيدَتِي

وهو يصرح بأنه لن يتحول عن قوله بانمحاءه في الذات العلية ، غير أنه ليس معنى ذلك أنه ممن يؤمنون بالحلول ، بل هو يبرأ من أصحاب هذا الإيمان ، وكل ما هناك أن الله يتجلى في صور الكائنات بنفس الصورة التي تجلّى بها جبريل للنبي ذات مرة إذ تراءى له في صورة دحية أحد أصحابه . وكما أن ذلك لا يعنى حلولاً لجبريل في دحية ولا ما يشبه الحلول فكذلك تجلّى ربه في صور الممكنات وفي الوجود . ويقول ابن الفارض إن تصوفه كله ومعتقده فيه إنما يستمدّه من الكتاب والحديث النبوي ، ويشيد بشهود ربه ويقول إنه اجتاز حدوده إلى صحو الشهود أو كما يسميه صحو الجمع ، يقول :

وَكُلُّ الْوَرَى أَبْنَاءُ آدَمَ غَيْرَ أَنِّي حَزْتُ صَحْوَ الْجَمْعِ مِنْ بَيْنِ إِخْوَتِي
فهو ينعم بالشهود في صحوه ، ويطلق في تصوير الشهود في أثناء سكره وغيبته عن كل شعور بوجوده واحياء كل صفاته حتى صفة العرفان اللدني ، وإنه لينكرها تخلصاً من كل صفة ابتغاء المحو الكامل . ويقول إنه لم يحظ بشيء إلا بفضل تمسكه بالرسول وشريعته وهده . ويمزج في حديثه بينه وبين الرسول والذات الإلهية ، ويغمره فرح هنيء حين يذكر شهوده الجمال المطلق في مكة ، بل إنه ليراه في كل فصول في الشعر ونقده

مكان : في المدينة وبيت المقدس والمسجد الأقصى فالأرض كلها منزله ، والأيام والليالي كلها أعياد حين يتجلّى نوره الربّاني ، ويصور تصويراً رائعاً تعلقه به وبحسنة ، بل تعلق كل ذرة في جسده وخاطرة في روحه . ويفيض في الحديث عن تأثيره البالغ حين يسمع شدةً أو باسم ربه أو ما يصور لوعة أو لهفة ، فقد كان يصرخ ويرقص طرباً حتى يسقط مغشياً عليه من شدة الوجد والهيام . ويتحدث عن الانحماض في الحقيقة الحمديّة التي يتجلّى فيها الله منذ الأزل ويتكلم بلسان الرسول عليه السلام ، ويفيض في وصف شهوده لربه وانمحائه فيه وتخلصه من صفات البشرية وتحايه بصفات الربوبية ثم انطلاقه من سكر الشهود ونشوته إلى « صحو الجمع » الذي يصبح فيه روحاً خالصة شاعرة بوجودها ، وهو وجود موصول بالصفات الإلهية ، ويمضي في الحديث بلسان الرسول الكريم قائلاً :

ولولايَ لم يوجد وجودٌ ولم يكنْ شهودٌ ولم تُعْهَدْ عهودٌ بِذِمَّةِ
فلاحٍ إلا عن حياتي حياته وطَوْعُ مرادى كلِّ نفسٍ مريدةٍ

فلولا الرسول عليه السلام لم يكن وجود ولم يكن صحو ولا شهود ولا عهد بالحجة ولا قسم ولا ذمّة ، فهو أصل الحياة وهو سرها وهو منشؤها . إنه الحقيقة الإلهية ، إذ ذابت فيها حقيقته الحمديّة قبل الوجود ، بل هما حقيقة واحدة ، عنهما تصدر كل الصفات والأقوال والأفعال . ويشيد ابن الفارض بالعرفان الصوفي والعلم اللدني ، ومثله من الصوفية لا يتلقاها عن شيوخ ولا عن دروس ، إنما يتلقاها عن مشكاة رسول الله ومن الكتاب والسنة النبوية . ومقام العلم عندهم أعلى من مقام العرفان ، وهو لا يوجد بالفكر والاستنباط وإنما يوجد بإلهام من الذات العلية ، إلهام كالإلهام الخضر عليه السلام فيما أناه من أمور بيّنتها سورة الكهف إذ قتل غلاماً وأقام جداراً وخرق سفينة ، لأسباب أرادتها العناية الإلهية . ويتحدث عن انمحائه في الذات العلية وأنه إنما يصدر فيه عن هدى الرسول وما ألقاه في وعي أمثاله من المتصوفة ، يقول :

وجاء حديثٌ في اتحاديّ ثابتٌ روايته في النّقل غير ضعيفٍ
يُشير بحبِّ الحقِّ بعد تقربٍ إليه بنقلٍ أو أداءٍ فريضةٍ

وهو يشير إلى الحديث النبوي الذي ذكرناه في صدر هذا الكلام وما جاء فيه

عن الله من أن عبده لا يزال يتقرب إليه بأداء النوافل حتى يسبغ عليه حبه ، وحينئذ يكون سمعه وبصره ويده ، أى أنه حين يتبادل المحبة مع ربه يغيب عن جميع وجوده ويتجرد من كل صفاته وكل أفعاله وانفعالاته ، فلا يسمع ولا يرى سوى الله ، وكأنا كل حركاته تُسلب منه ، ولا يبقى له شعور بحركة سوى حركة الله . وهو الانمحاء الذى آمن به ابن الفارض كما ألهمه به الحديث النبوى وألهم غيره من المتصوفة الذين جاهدوا فى سبيل التخلص من وجودهم الفانى لينمحوا فى الذات العلية وليتجلّى لهم نورها ويغمرهم بهاؤها .

وابن الفارض يؤكد مراراً فى هذه التائية التى جعلها لوصف معراجة الروحى أنه متمسك بالكتاب والسنة وأنه يصدر عنهما فى كل موارد الروحية وأنه لا عمل للقلب بدون عمل الجوارح وبعبارة أخرى لا عمل للحقيقة بدون الشريعة وشعائرها من فرائض ونوافل ، إذ هى منبع المحبة وبابها الذى يؤدى إلى الوصال وعالم الشهود . ويختتم ابن الفارض تأنيته بأن اختلاف الديانات من سماوية ومن وثنية أو من لإسلام ونصرانية ويهودية ومجوسية وبوذية إنما هو بقدر مقدور على العباد وقضاء قضى به الله ولا راد لقضائه . ويشير إلى حديث جاء فى قصة خلق آدم ، وفيه أن الله لما خلق آدم قبض على ذريته بيديه ، وقال لمن فى إحداهما هؤلاء فى الجنة ولا أبالى ، وقال لمن فى الأخرى هؤلاء فى النار ولا أبالى ، يقول :

يَصْرَفُهُمْ فِي الْقَبْضَتَيْنِ وَلَا وَلَا فَقَبْضَةُ تَنْعِيمٍ وَقَبْضَةُ شِقْوَةٍ

قاله تعالى جمع البشر فى قبضتين ولا موالاة لهم منه ، بل كلهم بيديه ، فمنهم سعيد وشقى ، فأما السعيد فى الجنة والنعم ، وأما الشقى فى النار والجحيم ، قضاء نافذ لا مرد له . ويقول ابن الفارض إن كل شخص ينبغي أن يدعى إلى هذا القضاء ويعلم أن كل أمر مفوض إليه جَلَّ شأنه ، ويتحدث عن شهوده لربه وما أشرق عليه فيه من نوره القدسى الذى تمتزج فيه الأشعة الإلهية بالأشعة المحمدية وما انتهى إليه من الشهود الربانى فى صحوه مما أشاع الابتهاج فى قلبه ، وجعله يشعر فى عمق بأن المتصوفة من حوله وفى عصره إنما يشربون السور المتبقى منه فى دَنِّ المحبة الإلهية. ولا بن الفارض وراء ذلك مواليات ورباعيات يث فيها وجده الصوفى من مثل قوله :

رُوحِي لَكَ يَا زَائِرُ فِي اللَّيْلِ فِدَا يَا مُؤَنَسَ وَحْشَتِي إِذَا اللَّيْلُ هَذَا
 إِنْ كَانَ فِرَاقُنَا مَعَ الصَّبْحِ بَدَا لَا أَسْفَرَ بَعْدَ ذَاكَ صُبْحٌ أَبَدَا
 فَحُبُوبُهُ يُؤَنَسُهُ بِزِيَارَتِهِ حِينَ يَهْدَأُ اللَّيْلُ وَيَسْكُنُ ، وَهُوَ يَقْدِمُ لَهُ رُوحُهُ فِدَاءً ،
 فَهِيَ كُلُّ مَا يَمْلِكُهُ وَهُوَ يَبْنِيهَا لَهُ مَخْلَصًا صَادِقًا حَتَّى يَتَّحِدَ بِهِ وَيُفْنِيَ عَنْ وَجُودِهِ وَيَنْعَمَ
 بِشَهْوَدِهِ . وَيَتَمَنَّى لَوْ دَامَ لَهُ هَذَا الشَّهَادَةُ ، وَيَقُولُ إِنْ كَانَ الشَّهَادَةُ سَيَنْقَطِعُ مَعَ الصَّبَاحِ
 وَيَحْدُثُ الْفِرَاقُ الْخَفِيفُ فِيهِ فَلَا أَسْفَرَ صَبَاحٌ وَلَا طَلَعَ نَهَارٌ . وَتَدْنُو عِبَارَاتُهُ فِي
 الرَّبَاعِيَّاتِ وَالْمَوَالِيَّاتِ مِنَ اللُّغَةِ الشَّعْبِيَّةِ ، عَلَى الْأَقْلَى فِي بَعْضِ جَوَانِبِهَا ، وَلَعَلَّ فِي ذَلِكَ
 مَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ كَانَ يَنْشُدُهَا فِي حَلَقَاتِ الذِّكْرِ ، بَلْ إِنْ أَشْعَارُهُ كُلُّهَا أُنْشِدَتْ فِي
 تِلْكَ الْحَلَقَاتِ ، إِنْ لَمْ يَكُنْ هُوَ الَّذِي أُنْشَدَهَا جَمِيعًا ، فَقَدْ أُنْشَدَهَا مُعَاَصِرُوهُ وَمَنْ
 جَاءُوا بَعْدَهُمْ ، إِذْ عَدَّهَا النَّاسُ فَيْضًا إِلَهِيًّا ، وَتَوَالَتْ أَجْيَالٌ مِنْهُمْ تَحْفَظُهَا وَتَنْشُدُهَا
 وَتَكْثُرُ مِنْ غَنَائِهَا ، لَمَّا تَجَدَّدَتْ فِيهَا مِنْ مَتَاعِ رُوحِي يَغْذِي الْعُقُولَ وَيَشْنِي الْقُلُوبَ .