

عمر بن الفارض وحياته الصوفية
من خلال قصيدته التائية الكبرى
دراسة تحليلية بلاغية

الأب جوزيف سكاتولين *

مقدمة

إنَّ الأشعار الصوفية التي تركها لنا الشاعر الصوفي المصري عمر بن الفارض (توفي بالقاهرة سنة ٦٣٢ هجرية الموافقة سنة ١٢٣٥ ميلادية)، ظلت وما تزال مشكلةً مضية لمن أراد فكَّ طلاسمها وفهم معانيها.

ولقد اهتمَّ بهذه المشكلة عدد وفير من الشراح المتقدِّمين والباحثين المتأخِّرين، ولكنَّ أحدًا منهم لم يدَّع أنه كُفِّل بالنجاح. فلا تزال أشعار ابن الفارض موضع النزاع المذهبي والجدال النظري. ولعلَّه مما زاد المشكلة تعقيدًا ضمَّ ابن الفارض إلى مدرسة ابن العربي الصوفية وخلط معاني ومقاصد الشيخين، حتى إنَّ ابن الفارض لم يعد يُفهم إلا من خلال الفلسفة الصوفية الأكبرية التي صبَّغت أشعار ابن الفارض بصبغة وحدة الوجود حتى يومنا هذا.

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

(*) أستاذ التصوف الإسلامي في المعهد البابوي للدراسات العربية والإسلامية في روما، وفي معهد الدراسات اللاهوتية بالقاهرة. هذا للمقال محاضرة أُلِّقت في المجمع العلمي المصري يوم ٣٠/١١/١٩٩٢.

لمعاناته الصوفيّة؟ وهل ذلك المذهب أيضًا هو الترجمان الأمين لمعانيه المقصودة؟
 لقد أصبح هذا السؤال نقطة انطلاق لبحثنا الذي أجريناه على قصيدته
 الشهيرة «التائبة الكبرى». ولقد أجريناه على منهج دراسة تحليليّة دلاليّة لألفاظ
 القصيدة، إذ ربّما يباح لنا أن نستلهم من بين سطورها ما تحويه من معنى ونفسر
 بقدر الاستطاعة النصّ بالنصّ دون الالتجاء إلى مفاهيم غريبة وإدخال أفكار أجنبيّة
 فيها.

وما سوف تقدّمه لكم ليس إلاّ ملخّصًا لِمَا أُتيح لنا أن نتوصّل إليه من
 نتائج في أثناء بحثنا، فتمنّى أن تُفيد هذه الدراسة الباحثين في أشعار ابن الفارض
 وتُرضي تائبها محبيه وعشاقه.

١ - الشاعر وسرّ حياته الصوفيّة

إنّ عمر بن الفارض ليس مجهولاً في الأوساط الصوفيّة وغير الصوفيّة،
 عربيّة كانت أم غير عربيّة، فهو علم من أعلام التصوّف الإسلاميّ. وقد لُقّب بـ
 «سلطان العاشقين»، ذلك لأنّه ارتقى في الانتشاء والترنّم بالعشق الإلهيّ إلى ذروة
 لا ينازعه فيها منازع. فهو الذي أثرى الأدب العربيّ بدرة شعريّة نفيسة، ألاّ وهي
 قصيدته «نظم السلوك» والمُسماة أيضًا بـ «التائبة الكبرى» والتي وصفها المستشرق
 الإنجليزيّ العظيم رينولد نيكلسون بقوله: «كما لم يكن لها مابقة فإنّه لم يكن لها
 لاحقة»^(١).

ولكن، ورغم تلك الشهرة الفريدة وذلك الانتشار الواسع لأشعار ابن
 الفارض، فإنّ المصادر التاريخيّة لم تحمّل إلينا الكثير من أخباره وسيرة حياته^(٢).

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

(٢) من أهمّ المصادر التاريخيّة نذكر:

١ - زكيّ الدين أبو محمّد عبد العظيم عبد القويّ المنطريّ (١٢٥٨/٦٥٦)، تكملة لوفيات

النفلة، بغداد، ١٤٠٤/١٩٨٨: «ابن الفارض»، ج ٤، ص ٣٨٨ - ٣٨٩.

٢ - شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمّد بن بكر بن خلكان البركعيّ الإربليّ الشافعيّ

(١٢٨٢/٦٨١)، وفيات الأئمّة، بيروت، ١٩٨١: «ابن الفارض»، ج ٣، ص ٤٥٤ -

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

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

يذكر أنّ أباه عليّاً أبا الحسن قدّم من حماه في بلاد الشام (ولذلك قيل الحمويّ الأصل) إلى مصر (ولا يُذكر سبب هجرته هذه) حيث زوّج بابه عمر. وصار أبو الحسن يعمل بالفقه حتّى أصبح فقيهاً شبيهاً، خاصّة في إثبات ما فرضه الله للنساء من حقوق على الرجال، وذلك في بلاط الحكّام. فتولّى نيابة الحكم وغلب عليه لقب «الفاضر» فأنحدر هذا اللقب على ابنه عمر فلقّب بـ «ابن الفارض» - ثمّ سئل أبو الحسن أن يكون قاضياً للقضاة وهو أسمى منصب في الحكم، لكنّه فضل الانقطاع لله تعالى في قاعة الخطابة في الجامع الأزهر وظل كذلك حتّى وافته منيته.

٣- جمال الدين بن حامد محمّد بن علي الخمرويّ المعروف بابن الصابريّ (١٦٨٠/ ١٢٨٢)، تكملة الإكمال في الأنساب والأسماء والألقاب، بغداد، ١٩٥٧/١٣٧٧: «ابن الفارض»، ص ٢٧٠ - ٢٧١.

٤ - شمس الدين أبو عبد الله محمّد بن أحمد بن عثمان دمشقيّ الشافعيّ الذهبيّ (٧٤٨/ ١٣٤٧)، تاريخ الإسلام، بيروت، ١٩٨٨/١٤٠٨: «ابن الفارض»، ج ٥، ص ٩٢ - ٩٥. وحده ذكر ابن الفارض في كتب أخرى للذهبيّ.

٥ - عليّ سطّ ابن الفارض (٧٣٥/١٣٣٥)، دياحة الديوان، تحقيق د. عبد الحائق محمود عبد الحائق، ديوان ابن الفارض، القاهرة، ١٩٨٤، ص ٩ - ٤٤.

٦ - أبو محمّد عناقته بن سعد بن علي بن سليمان البامغيّ، مرآة الجنان وعبرة اليقظان، بيروت، ١٩٧٠/١٣٩٠: «ابن الفارض»، ج ٤، ص ٧٥ - ٧٩.

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

وإن دلت هذه الأخبار على شيء، فإنما تدلّ على أنّ الحياة العليّة والصوفيّة لم تكن غريبة على أسرة ابن الفارض - فقد كان أبوه من أهل العلم والورع، حتّى إنه فضّل الزهد والاعتكاف على الانغماس في الشهرة والحزبي وراء الجاه. وكان بجده يحمل لقب «المرشد»، ممّا يدلّ على أنّه كان شيخاً معروفاً صاحب طريقة ومرشداً لمريديها.

فليس غريباً - إذن - أن يكون أبوه أوّل من اعتنى بتربية ولده علماً وتقوى. وممّا يذكره لنا علي سبط ابن الفارض أنّ الشاعر بدأ سياحته الصوفيّة مبكراً. فكان عمر يذهب إلى وادي المستضعفين بالمقطّم وهو جبل شرقي القاهرة. ثمّ يعود من سياحته إلى أبيه الذي كان يلزم ابنه بالجلوس معه في مجالس الحكمة ومدارس العلم^(١). كما يذكر لنا معاصره المؤرّخ زكي الدين عبد العظيم المنذري، في ترجمته له، أنّ ابن الفارض تعلّم الحديث على أيدي واحد من كبار المحدثين في عصره، وهو العلامة الشافعي أبو محمد أقسام بن العساكر صاحب كتاب «تاريخ دمشق». وهكذا انتسب ابن الفارض للمذهب الشافعي فلُقّب بالشافعي^(٢).

ومن المؤكّد أيضاً من المصادر التاريخيّة أنّ ابن الفارض جاور مكّة المكرّمة فترة من حياته، وقتاً لمّا صارت عليه العادة عند الصوفيّة، طالباً في رحابها لبعض الإنسي الذي لم يَبْضُ ولم يُفْتَحْ به عليه في ديار مصر^(٣). فقد عاش هناك بين أودية مكّة قرابة خمس عشرة سنة - أي أنّه ذهب إلى مكّة سنة ٦١٣ هـ / ١٢١٦ م، وهو في العقد الثالث من عمره ورجع من هناك سنة ٦٢٨ هـ / ١٢٣١ م. وهو في العقد الرابع، في قَمّة نضجه عمراً وروحاً.

ولقد قضى تلك الحقبة من الزمن سائحاً عابداً منعزلاً عن الناس، إلى أن فُتِحَ له فتحفت أعلى أمانيه. ولنا في ذلك كلّ شاهد يبيّن واضح في أشعاره حيث ترنّم بنشوة ذلك الفتح وبما كان يربطه بأماكن الحجاز من روابط الرّدّ والشوق. فأشدد في ذلك قائلاً:

(١) دياجّة، ص ٢٢ - ٢٣.

(٢) المنذري، تكلمة، ص ٣٨٩.

(٣) دياجّة، ص ٢٢ - ٢٣.

يا سَمِيرِي زَوْجَ بِمَكَّةَ رُوجِي شَادِيَا إِنْ رَغِبْتَ فِي إِسْعَادِي
 كَانَ فِيهَا أَنَسِي وَمِعْرَاجُ قُدْسِي وَمُقَامِي الْمَقَامِ وَالْفَتْحُ بَادِي^(١)

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

وأقام الشاعر في الحقة الأخيرة من حياته بقاعة الخطابة في المسجد الأزهر - كما فعل والده من قبل - متعبداً معتكفاً ومنعزلاً عن الناس. ويذكر أنه رفض أكثر من مرة الهدايا والتكريم من جانب السلطان الملك الكامل الذي كان من أشد المعجبين به والمقدرين له أعظم تقدير^(٢). وفي تلك الحقة أكمل الشيخ ديوانه تدويماً وإملاءً وهو عبارة عن مجموعة من عشرين قصيدة تقريباً مختلفة الأطوال تحتوي على ٧٦١ بيتاً والتي تُعرف أيضاً بـ «الثائفة الكبرى» لأن قافيتها «الاء» وتمييزاً لها عن ثائية أخرى أقل منها أحياناً.

(١) دياجة، ص ٢٣ . وهما البيتان ٣٠، ٣٢ من الدائفة، ديوان، ص ١٨٤ .

(٢) دياجة، ص ٣٤ - ٣٦ .

(٣) ديوان ابن الفارض نُقل كثيراً وله عند ضخم من المخطوطات في شتى مكتبات العالم لم يحصرها حصر - نذكر من أهم طبعاته:

١ - ديوان ابن الفارض، تحقيق الشيخ غنبل الزويتيني (طبع حجب)، حلب (سوريا)، سنة ١٢٥٧/١٨٩١.

٢ - جلاء الفامض في شرح ديوان ابن الفارض، تحقيق مع شرح لأمين الحوري، بيروت، ١٩١٠ .

٣ - ديوان ابن الفارض، تحقيق كرم البستاني، بيروت، ١٩٥٧ .

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

وهو نشر أقدم مخطوطة للديوان توجد في مجموعة تشبستر بيني (Chester Beatty Collection) وهذه المخطوطة مختلفة شيئاً ما عن باقي المخطوطات للمروفة في الشرق.

٥ - ديوان ابن الفارض، تحقيق وشرح للدكتور عبد الحائق محمود عبد الحائز، القاهرة، ١٩٨٤، وهذه هي آخر نشرة محققة عن الديوان، إلا أنها تجهل تحقيق أربري.

والجدير بالذكر أنَّ ابن الفارض لم يترك لنا شيئاً آخر سوى ديوانه فلم نعر له على رسالة أو كتاب نستعين بهما لتوضيح مذهبه الصوفي. وهو يخالف في ذلك معاصره الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي (٦٣٨ هـ/ ١٢٤٠ م)، الذي ترك لنا بحراً زاخراً من المؤلفات في شتى أنواعها. وهذا الأمر مما يجعل فهم ديوان ابن الفارض مشكلةً مضية. وكأنه لم يجد صيغةً أخرى ليعبر بها عما وبع قلبه من أسرارٍ وفترحات صوفية. وبعد ما أودعها في أشعاره انتقل إلى حبيبه الأعلى، حاملاً معه سرَّ حياته الصوفية وتاركاً لنا آثار سلوكه الصوفي لكي نقتدي به. ولا شك أنَّ من أصدق ما قيل عن ابن الفارض الأبيات التي كتبها ببطه علي على ضريحه:

«جُرِّ بِالقَرَأَةِ نَحْتُ ذَبِيلِ القَارِضِ وَقُلْ: السَّلَامُ عَلَیْكَ، يَا ابْنَ القَارِضِ
أَبْرَزْتَ فِي نَعْلِمِ السُّلُوكِ عَجَائِباً وَكَشَفْتَ عَن سِرِّ مَصُونِ غَامِضِ
وَسَرَّيْتَ مِن كَأْسِ المَحَبَّةِ وَالوَلَا فَرَزَيْتَ مِن بَحْرِ مُجِيطِ فَائِضِ^(١)»

ذلك هو سرُّ الشاعر الصوفي المصون الغامض، ولذلك حاولنا في بحثنا هذا أن نلقي بعض الضوء عليه لكي نعرف نحن أيضاً من بحر المحبة والولاء الذي منه ارتوى شاعرنا الصوفي عمر بن الفارض.

٤ - دراسات وأبحاث حول شعر ابن الفارض

ظَلَّ شعر ابن الفارض موضع الإعجاب والاهتمام عند الكثير من الباحثين، عرباً كانوا أم غُجَّماً، في الشرق أو الغرب. فيجد الباحث نفسه أمام «مكتبة فارضية» واسعة من الشروح والدراسات عبر القرون حتى يومنا هذا. مما لا يسهه المقام هنا لتعرض مفصّل لكل واحد منها. ولكننا نكتفي بالإشارة إلى أهمها وإلى أهم القضايا والمسائل التي دارت حول شعر ابن الفارض.

(١) دياجعة، ص ٢٥.

أ - في الشرق

حظي ديوان ابن الفارض بعناية الشراح كما لم يحظ أي ديوان آخر. وقد اعتنى الكثير من الشراح بتوضيح المعاني اللغوية والصوفية للديوان كله أو بعضه. وعدد قليل من تلك الشروح طُبعت والكثير منها لا تزال مخطوطة.

وعلى سبيل المثال فإن من أهم الشروح نذكر:

١ - شرح الثائفة الكبرى لسعيد الدين الفرغاني (٦٩٩ هـ/١٢٩٩ م) وعنوانه: «متهى المدارك»^(١).

٢ - شرح الثائفة الكبرى لعبد الرازق بن أحمد الكاشاني (٧٣٠ هـ/١٣٣٠ م) وعنوانه: «كشف الوجوه الغز لمعاني نظم الدر»^(٢).

٣ - شرح الثائفة الكبرى والميمية (الحمريّة) لداود بن محمد القيصرى (٧٥٠ هـ/١٣٥٠ م) (مخطوط).

٤ - شرح الديوان لبدر الدين حسن البوريني (١٠٢٤ هـ/١٦١٥ م)^(٣).

٥ - شرح الديوان لعبد الغني النابلسي (١١٤٣ هـ/١٧٣١ م) وعنوانه: «كشف السر الغامض في شرح ديوان ابن الفارض».

٦ - شرح الديوان الذي جمعه رشيد غالب الدحداح اللباني الذي نقل فيه شرح البوريني برمته، وأضاف إليه مقتطفات من شرح النابلسي، وأضاف في أوّله دياجة الديوان وفي آخره العبيّنة والميمية، وهذه كلها من وضع علي سبط ابن الفارض^(٤).

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

(١) متهى المدارك، إستانبول، ١٢٣٢/١٨٧٦، جزآن.

(٢) طُبِعَ شرح رشيد الدحداح بمرسليه (فرنسا) سنة ١٨٥٣/١٢٦٩. وأُعيد طبعه عدّة مرّات. ومن أهمّها تلك التي طُبِعَت بالقاهرة (بولاق) ١٣١٥/١٨٩٢ وقد طُبِعَ على هامشها شرح عبد الرزق الكاشاني (كشف الوجوه الغز...).

التأخيرة لم تأت بجديد، بل هي في الأغلب تلخيص لنا سبق من شروح.
وبجانب تلك الشروح، نجد في الشرق بعض الدراسات عن ابن الفارض،
وأهمها:

١ . «ابن الفارض والحبّ الإلهي»، وهي رسالة الدكتوراد للدكتور مصطفى
محمد حلمي. وهي دراسة كاملة أساسية لحياة ابن الفارض ومعاناته
الصوفيّة.

٢ . «شعر عمر بن الفارض، دراسة في فنّ الشعر الصوفي»، للدكتور عاطف
جودت نصر، وهي لا تضيف كثيرًا على دراسة الدكتور مصطفى حلمي^(١).

ب - في الغرب

وكما ظنر ديوان ابن الفارض بعناية الشراح والباحثين في الشرق، فقد
حظي أيضًا بانتشار واسع بين المستشرقين الغربيين.

فنجد بعض أشعار ابن الفارض من بين أوائل النصوص العريضة التي
ترجمت ونشرت في الغرب على يد العالم الهولندي فابريسيوس (Fabricius)
سنة ١٦٣٨ م. وبعد ذلك، نجد أنّ عددًا من المستشرقين في القرن الماضي قد
حاولوا عمل الترجمات الأولى لأشعار ابن الفارض، نذكر منهم المستشرق
النمساوي هامر بوجشتال (Hammer-Purgstall) الذي كان أوّل من قام
بترجمة النائية الكبرى كلّها إلى الألمانية سنة ١٨٥٤^(٢). إلا أنّ ترجمته كانت
غير دقيقة وغير أمينة للنصّ الأصلي، حتى علّق عليها مستشرق آخر وهو العلامة
الإنجليزي رينولد نيكولسون (Reynold Nicholson) بقوله: «يُنْتَظَرُ مَن يقوم
بترجمة نصّ أدبيّ أن يكون قد حاول فهم ذلك النصّ^(٣). وبالرغم من تلك

(١) مصطفى محمد حلمي، ابن الفارض والحبّ الإلهي، القاهرة ١٩٧١/١٩٤٥.

عاطف جودت نصر، شعر عمر بن الفارض، دراسة في الشعر الصوفي، بيروت ١٩٨٢.

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

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

المحاولات، فإننا يمكن أن نقول: إن ابن الفارض لم يزل شبه مجهول عند الغربيين حتى بداية قرنا هذا.

وكان من جدد الاهتمام بالشاعر الصوفي المصري المستشرق الإيطالي القس اجنازيو دي ماتيو (Ignazio di Matteo) الذي قام بترجمة جديدة للنائفة الكبرى إلى الإيطالية مع مقدمة هامة لفهم مذهب ابن الفارض الصوفي^(١). وكانت هذه الترجمة هي التي دفعت مستشرقًا إيطاليًا آخر، وهو كارلو نالينو (Carlo Nallino)، إلى مضار الجدال فانتقد ترجمة دي ماتيو وفهمه لشعر ابن الفارض الصوفي وقدم الكثير من الملاحظات المهمة حول ابن الفارض والتصوف الإسلامي^(٢). وائر ذلك الجدال، قام المستشرق الإنجليزي نيكلسون (Nicholson) بترجمة وشرح جزء كبير من النائفة الكبرى وصل إلى ثلاثة أرباعها، وبعض القصائد الصغرى^(٣). وأخيرًا قام مستشرق إنجليزي آخر واسمه آرثور جون أربري (Arthur John Arberry) بتحقيق مخطوطة لديوان ابن الفارض التي ظلت مهملة في مجموعة تشيستر بيتي (Chester Beatty Collection) وأثبت أنها أقدم نسخة للديوان وأنها مختلفة شيئًا ما عن النسخ الأخرى المتداولة في المشرق. ولا شك أن هذه إضافة ذات أهمية لما عُرف عن الشاعر، فقد نشرها أربري مع شرح لغوي وصوفي؛ ثم يجعله العمل الأكمل فيما كُتب عن الشاعر المصري^(٤).

والى جانب تلك الشروح والدراسات، فهناك مجموعة من المقالات تناولت وجوهاً مختلفة من شعر ابن الفارض. نذكر منها ما كتبه المستشرق

(١) Ignazio di Matteo, *Ibn al-Fārīd. Il gran poema mistico noto col nome di At-Tā'īyyah al-Kubrā*, Roma, 1917.

(٢) Carlo Nallino, «Il poema mistico di Ibn al-Fārīd», in *La rivista degli studi orientali*, 3 (1919), pp. 1-116; id., «Ancora su Ibn al-Fārīd», *ibid.*, pp. 501-562.

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

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

id., *The Mystical Poems of Ibn al-Fārīd*, Dublin, 1956.

الفرنسي لوي غارده (Louis Gardet) الذي فسّر ابن الفارض في نور فلسفة وحدة الوجود^(١). وما كبه الباحث عيسى بُلَّاطَه (Issa Boullata) عن سيرة حياة ابن الفارض، انتقد فيها الكثير من الأخبار الموروثة عن الشاعر، محاولاً إثبات أصدق صورة معبّرة له^(٢).

ويلاحظ من قراءة تلك الشروح والدراسات أنّ هناك قضية أو مسألة أساسية تبرز للنقاش والجدال وتضارب الآراء حولها. هذه القضية هي قضية عامّة في التصوف الإسلامي، خاصة بعد الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي وهي:

هل كان ابن الفارض من مدرسة ابن العربي التي تسمى مدرسة «وحدة الوجود»؟ والمفهوم من هذه العبارة أنّ وجود العبد يفتى في ربّه في النهاية حتّى إنّهُ لا يعترف إلاّ بوجود واحد هو وجود ربّه^(٣). أم، هل كان ابن الفارض من مدرسة «وحدة الشهود»؟ ويقصد بهذه العبارة أنّ وعي الصوفي يتلاشى في مشاهدة أو شهود ربّه حتّى لا يتبقّى له وعي شخصي فلا يرى إلاّ ربّه بغير إنكار تميّز وجوده عن وجود ربّه.

وردّاً على هذا التساؤل، يمكننا أن نصنّف شروح ودارسي ابن الفارض إلى صنفين:

ففي الصنف الأوّل نجد الذين قرأوا أشعار ابن الفارض في نور فلسفة ابن العربي الصوفيّة، أي فلسفة وحدة الوجود. فما رأوا فرقاً بين الاثنين إلاّ في صيغة الكلام. فقالوا إنّ ديوان ابن الفارض ليس إلاّ صورة شعريّة لفلسفة وحدة الوجود التي نجدّها على أتمّ صورتها فكراً وتعبيراً في مؤلّفات ابن العربي، بل صدّق بعضهم رواية قديمة جعلت ابن الفارض تلميذاً لابن العربي، وإن كانت الدراسات

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

وقد كثر نفس الفكر في عتّة مقالات أخرى.

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

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

أخديثة قد أثبت بطلان هذا الادعاء. ويمكننا أن نضمّ إلى هذا الصنف أغلب الشراح القدامى، أمثال سعيد الدين الفرغاني وعبد الرازق الكاشاني وعبد الغني النابلسي، الذين يتمون إلى مدرسة ابن العربي. أما من بين الدارسين المتأخرين فإجنتايو دي ماتيو ولوي غارده ود. عاطف جودت نصر.

أما بالنسبة للصنف الثاني، فنجد فيه الذين رأوا أنّ الأتحاد أو الوحدة التي يصفها ابن الفارض في أشعاره ليست إلا وحدة الشهود لا غير. وهو صوفي شاعر قد وصل إلى القناء التام في الذات العلية حتى صارت الموجودات منعدمة تماماً فيما عدا ربه. وعباراته عبارات شاعريّة، لا تؤخذ مأخذ العبارات الفلسفية. ويمكننا أن نضمّ إلى هذا الصنف بعضاً من المدافعين القدامى عن ابن الفارض، مثل جلال الدين السيوطي (٩١١ هـ/١٥٠٥ م) وبعضاً من الدارسين المتأخرين، أمثال نالينو نيكلسون واربري والدكتور مصطفى حلمي والدكتور عبد الخالق محمود عبد الخالق. لكننا لاحظنا أنّ هؤلاء المؤيدين لابن الفارض لا يستطيعون أن يشرحوا معاناته الصوفيّة إلاّ بالالتجاء إلى عبارات توحّي بوحدة الوجود. فنكثروا في دراساتهم عبارات مثل: وجود واحد وذات واحدة وروح كلّيّ ونفس كلّية... إلخ، ممّا جعل المستشرق الإنجليزي نيكلسون يقول وهو يستبعد فكرة وحدة الوجود عن ابن الفارض:

«هل كان ابن الفارض قائلاً بوحدة الوجود؟ لا أظنّ، ولكنّه في حالة وحدة دائمة متصلة يقال إنّهُ قد وصل إليها لم يعد بإمكانه أن يتكلّم بلغة غير لغة وحدة الوجود»^(١).

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

وأخيراً، نصل إلى أساس المشكلة حول شعر ابن الفارض.

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

(١) Nicholson, *Studies*, p. 194.

الكثير من الشكاوى في هذا الصدد. والواقع أنّ الكثير من آياته تبدو وكأنّها ألفاظٌ تستعصي على كلّ شارح. فالفرغاني مثلاً يقول عن البيت الخامس والخمسين من أبيات التائية الكبرى إنه يمكن قراءته على عشرين وجهاً من الإعراب وكلّها صحيحة^(١).

ومما يزيد هذه المشكلة تعقيداً أننا - كما ذكرنا - لم نعر على كتاب آخر لابن الفارض غير ديوانه. فلا نستطيع أن نستعين بأيّ شرح منه بصورة غير شعره. وذلك خلافاً لحالة معاصره ابن العربيّ الذي شرح فكره في مؤلّفات عديدة. لذلك فنحن ننفق الأخبار التي تدلّنا أو ترشدنا إلى معرفة مصادر رؤية ابن الفارض الصوفيّة.

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

وفي نهاية المطاف، بين كلّ ما قيل وكتب، يتسبى الباحث إلى «عين نصّ؟ الشعر الفارضيّ مسائلاً: هل هناك من سبيل للوصول أو الاقتراب - إن صحّ القول - إلى دار في خاطر الشاعر عندما نظم تلك الأشعار؟ يبدو لنا أنّ هذه السبيل يجب أن تنهج أولاً إلى الدراسة المدقّقة للنصّ عينه حتى يتوصّل بها إلى «شرح النصّ بالنصّ عينه» قبل اللجوء إلى عبارات ومفاهيم غريبة أو أجنبيّة، لأنّها لن تزيد إلا تعقيداً.

إذن من الواجب علينا أن نستشعر أنّ هناك حاجة ماسّة إلى توضيح النصّ ومعاني ألفاظه ومفرداته أولاً، قبل أن نتاوله بالشرح أو التفسير.

٣ - منهج البحث: الطريقة الدلاليّة أو المنهج الدلاليّ

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

(١) الفرغاني، سبى المدارك، ص ١٦٠.

إلى غموض مدلولات ألفاظها وعباراتها، فإنه يجب علينا القيام بدراسة توضح الدلالات لتلك الألفاظ والعبارات.

لذلك بدأ لنا أن نأخذنا الطريقة الدلالية أنسب وسيلة إلى هدف بحثنا. ومن المعروف أن المنهج الدلالي هدفة الأساسي توضيح معاني النصّ وألفاظه وعباراته، كما وردت في سياق النصّ عينه، دون إدخال مفاهيم أجنبية فيه.

ويقوم المنهج الدلالي على مبدئين أساسيين لا بُدّ من وضعهما في الاعتبار.

أ - المبدأ الأوّل هو المبدأ اللغويّ الذي يقضي بضرورة التجاوب بين العناصر الثلاثة لكلّ كلمة لها معنى والتي تُسمّى «المثلث الدلالي»، وهي:

١ - الصوت الدلالي: مثل الخبز.

٢ - المعنى المقصود به: هو مفهوم الخبز.

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

ومن الواضح أنّه، لولا هذا المبدأ، لانهارت إمكانية التكلّم وانتفاهم بلغة بشرية.

ب - أمّا المبدأ الثاني فهو مدى مصداقية الشاعر في تعبيره حتّى يمكننا أن نبيّن من خلال ألفاظه وعباراته المعاني المقصودة، فنذكر ما يخطر بذهن إدراكاً متّصلاً. وإذا كان هذا الشاعر دون هذه الدرجة من الصدق، لظهر ذلك من خلال عمل تحليلي دقيق.

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

إذن فههدف بحثنا يكون واضحاً: أولاً، إبراز بنية القصيدة وأجزائها الرئيسية التي تُحدّد مراحل رحلته الصوفية، ثانياً، القيام بتوضيح معاني الألفاظ والعبارات الأساسية في إطار تلك البنية وأجزائها، لأنّ الشاعر يُعبّر من خلالها عن

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

أما تطبيق المنهج الدلالي كما تصفه الكتب المتخصصة في هذا الموضوع^(١) فهو يتطلّب المرور بالمراحل التالية:

- ١ - تأليف قاموس للقصيدة كلّها.
- ٢ - تحديد المعاني الأساسية (Basic meaning) لألفاظها واختيار الألفاظ الأكثر تكرارًا وأهميّة.
- ٣ - تحديد المعنى العلاقي (Relational meaning) لتلك الألفاظ، وهو المعنى الذي يكسبه كلّ لفظ في علاقته مع غيره من الألفاظ، أي في العلاقة النصّية.
- ٤ - إبراز المجالات الدلالية الرئيسيّة (Semantic fields) حيث تتجمّع مجموعة من الألفاظ المرتبطة بعضها مع البعض، مع إبراز اللفظ المركزي (Focus-word) (word) في كلّ مجال دلالي، وهو اللفظ الذي تنظم حوله سائر ألفاظ المجال الدلالي.
- ٥ - وأخيرًا، إبراز الكلمة المركزيّة (Focus-word) التي تقع في منطقة المركز في القصيدة كلّها، وهي الكلمة التي تستقطب المجالات الدلالية كلّها وتبوّخها في إطار واحد شامل.

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

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

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

٤ - أهمّ النتائج لدراسنا الدلائية للتائية الكبرى

إنّ النتائج التي توصلنا إليها من تطبيق هذا المنهج الدلالي على نصّ التائية الكبرى تلقي ضوءاً لفهم معاناة هذا الشاعر الصوفي ربّما تفيد من يقوم بأبحاث جديدة في هذا المجال. ويمكننا أن نلخص تلك النتائج في النقاط التالية.

أ - النتيجة الأولى: بنية القصيدة

ليس سهلاً تحديد بنية قصيدة التائية الكبرى، وهي من أطول القصائد في الأدب العربي، فهي تتألف من ٧٦١ بيتاً. ويبدو منذ الوهلة الأولى أنّ أبيات القصيدة يتبع بعضها بعضاً بغير نظام واضح، وكأنّ الشاعر يتنقل من صورة إلى أخرى، فيستعمل ضمير المتكلم فالمخاطب فالغائب بغير رابطة واضحة. وقد حاول أكثر من باحث توضيح بنية القصيدة فأثروا بنتائج مختلفة متضاربة. نذكر على سبيل المثال منهم الشارح الكبير سعيد الدين الفرغاني، وكذلك الدارسين المتأخرين مثل نالينز ونيكلسون وأربري. ومما أخذ عليهم أنهم لم يحدّدوا أساساً واضحاً لتقسيمهم القصيدة، فذهب كلّ منهم حسب رؤيته الخاصة.

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

نبحث أولاً عن المقاطع التي نعدّ فيها وصفًا لحالة الوحدة الصوفية في أوسع صورها. ثمّ ننظم باقي الأبيات التي تأتي قبلها أو بعدها كتمهيد لتلك الوحدة أو كتيجة أو تفسير لها - ومما سبّل لنا هذا العمل أنّ ابن الفارض يحدّد مراحل معاناته الصوفية بتسميات واضحة هي:

١ - الفرق : في هذه المرحلة يصف الشاعر الصوفي حالة التفرقة والتميز بينه وبين حبيته.

٢ - الاتحاد : وفي هذه المرحلة يصف الشاعر حالة الوحدة بينه وبين حبيته.

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

وعلى هذا المبدأ، وجدنا أنّ القصيدة يمكن تقسيمها إلى عشر وحدات رئيسية. وكلّ وحدة منها تنقسم إلى عدّة وحدات أخرى صغيرة. وأُضحت صحة هذا التقسيم من نتائج باقى الدراسة لألفاظ القصيدة التي جاءت مُتَّفقة مع ذلك التقسيم الأوّل، كما لاحظنا أنّ تسلسل وحدات القصيدة ليس تسلسلاً جامداً وإنما هو تسلسل حركتي (ديناميكي) بين المراحل الثلاث من الفرق والاتحاد والجمع، وهو أيضاً حركة صعوديّة ومُتَّسعة إلى آفاق أعلى وأوسع. هكذا نتخذ معاناة الشاعر الصوفيّة صورة سَفَرٍ، وهي صورة معروفة عند الصوفيّة. ويبدأ هذا السفر من الفرق حتى ينتهي في آخر مشواره إلى «بحار الجمع»، كما يقول الشاعر:

٧٢٥ - وَخُضْتُ بِحَارَ الْجَمْعِ، بَلْ غُضُّهَا عَلَى إِنْ-

فِرَادِي، فَاسْتَحْرَجْتُ كُلَّ يَتِيمَةٍ^(١)

ومن فئمة معاناته الصوفيّة تُضجُ خطّة سفره الروحي على اختلاف مراحلها ووحدة هدفه، ما لم يكن واضحاً منذ البداية.

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

ب - النتيجة الثانية: لغة الحبّ في التائفة الكبرى

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

ولهذا الغرض اخترنا من قاموس القصيدة ثمانية عشر أصلاً لغويّاً يشترك جميعها في معنى الحبّ. وأجرينا بحثنا كي نحدّد مدى تكرار كلّ أصلٍ بمشتقاته

(١) ديوان، ص ١٦٨.

وعلى قدر أهميته في القصيدة. وقد انتهى بحثنا إلى إثبات أن هناك ثلاثة أصول لها مركزية واضحة في «قاموس الحب» في القصيدة وهي:

- ١ - الأصل (ح - ب - ب): ومنه مشتقات مثل حب، محبة، حبيب... إلخ.
- ٢ - الأصل (هـ - و - ي): ومنه مشتقات مثل هوى، أهواء، هوى، يهوى... إلخ.
- ٣ - الأصل (و - ل - ي): ومنه مشتقات مثل ولاء، ولاية، ولي... إلخ.

وعندما قارنا هذه الأصول الثلاثة وجدنا أن الأصل (و - ل - ي) هو الأوسع معنى واستعمالاً في القصيدة، وإن لم يكن الأكثر تكراراً. والواقع أنه يستعمل في كل المراحل الثلاث للسفر الصوفي، وله استعمال خاص في المرحلة الأخيرة، أي الجمع.

أما الأصل (هـ - و - ي) فهو محصور في مرحلة الفرق، والأصل (ح - ب - ب) يستعمل في مرحلتَي الفرق والاتحاد حيث يكشف الشاعر أن حبه للحية إنما هو حبه لذاته، فيقول:

٢٦٢ - وَمَا زِلْتُ وَإِنِّي لَمْ تَزُلْ

وَلَا فَزِقَ بَلْ ذَاتِي لِيذَاتِي أَحْبَبْتُ^(١)

وعندما سأنا هل هناك دليل لهذا الاستعمال الخاص للأصل (و - ل - ي). وجدنا أن هذا الأصل يروحي بمعنى علاقة الولاء والولاية التي تنبثق من انبثاق الأزلي المسئى «ميثاق الولاء» وهو المشار إليه في النص القرآني:

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

ومن المعروف أن لهذا النص القرآني وقفا عميقاً في النظرة الصوفية منذ عهد شيخ الطائفة المشهور أبي القاسم الجنيد (٢٩٨ هـ / ٩٠٥ م). فقد رأى هو

(١) ديوان، ص ١١٤.

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

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

١٥٦. مُبِيحُتْ وَلَاهَا، بِيَوْمَ لَا يَوْمَ قَبْلَ أَنْ

بَدَتْ، عِنْدَ أَخْلِذِ الْعَهْدِ، فِي أَوْلِيَّتِي^(١)

فطلّت هذه العلاقة معه حتى رجع إلى كامل الوعي بها في مرحلة الجمع

فيقول:

٥٠٢. قَعْنِي بَدَا يِي الذُّرِّيَّيِ الْوَلَا وِلِيَّيِ

إِبَانُ نُيْدِي الْجَمْعِ يَمْنِي دُرِّي^(٢)

إذن ففي مرحلة الجمع لا يتكلّم ابن الفارض بلغة الحبّ واليهوى، إنّما
يتكلّم بلغة الولاء. ويبدو أنّ الأصل (ح - ب - ب) يحتوي في إدراك الشاعر
على لون من الثنائية التي لا تليق بمرحلة الجمع. فالحبّ يوحى دائماً بحركة بين
اثنين، حتى في مرحلة الأتحاد حيث يكتشف الشاعر أنّ حبه لحبيته إنّما هو
حبّ ذاته لذاته، حيث يقول «ذاتي لذاتي أحبّيت». ونتيجة لهذا البحث في لغة
الحبّ رأينا أنّ مرحلة الحبّ ليست قسمة معاناة ابن الفارض الصوفية. وبدا ذلك
واضحاً في أقوال الشاعر نفسه حيث يقول:

٢٩٤. قَتَى الْحُبُّ! مَا قَدْ بَشَتْ عَنْهُ بِحُكْمِ مَنْ

يَرَاؤُ جِجَاباً فَالْهَيَّي دُونَ رُتْبَتِي

٢٩٥ - وَجَاوَزْتُ حَدَّ الْعِشْقِي، فَالْحُبُّ كَالْقَلْبِي

وَعَنْ شَأْوِ بِمِغْرَاجِ اتِّعَادِي رِخْلَتِي^(٣)

ورواضح من هذه الآيات أنّ الحبّ مع مرادفِهِ العشق واليهوى حجاب

(١) ديوان، ص ١٠٢.

(٢) ديوان، ص ١٤٤.

(٣) ديوان، ص ١١٨.

للشاعر، وإن وصل بهما إلى مرحلة الأتحاد. إنما يقصد هو أفقاً أعلى وأوسع من ذلك وتقوده رحلته الروحية عبر كل حجاب حتى تنفوس به في بحار الجمع.

ج - النتيجة الثالثة: لغة المشاهدة والوحدة

يتضح لنا أن لغة الوحدة في القصيدة لها أهميّة أكبر من لغة الحب. لذلك أجرينا البحث على الأصول الرئيسيّة التي تتعلّق بمعنى الوحدة، وقد اخترنا أربعة أصول تتقابل اثنين اثنين:

١ - الأصل (و - ج - د): ومنه مشتقات مثل وجود - وجد - وجد... إلخ، ويقابله

٢ - الأصل (ش - ه - د): ومنه مشتقات مثل شهود - مشاهدة... إلخ.

٣ - الأصل (و - ح - د): ومنه مشتقات مثل وحدة - أتحاد - توحيد... إلخ، ويقابله

٤ - الأصل (ج - م - ع): ومنه مشتقات مثل جمّع، مجموع، جمّع... إلخ.

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

نبدأ بتوضيح معنى اللفظين المتقابلين «وجود» و«شهود».

إنّ لفظ «وجود» لا يرد في القصيدة محتويًا على المعنى الفلسفي المتأثيريقي الذي هو للفظ الغربي المقابل مثل (Being, être... etc.)، ونلاحظ أنّه قد سُرح أو تُرجم بهذا المعنى عند الكثير من الشراح والباحثين.

كما لاحظنا أولاً أنّ لفظ «وجود» يحفظ في القصيدة معناه الأصلي من «وجد، يجده...» بمعنى «عثر على الشيء». وثابتاً أنّ لفظ «الوجود» يدل في القصيدة على الأشياء المدركة إدراكاً نسيئاً ناقصاً متعلّقاً دائماً برعي الشائبة والكثرة والحس. لذلك يقول الشاعر إنّه لا بُدّ من تجاوز هذه المرحلة الناقصة حتى يصل إلى الإدراك الكامل للحقيقة في شهود وحدتها. ومثال ذلك قوله:

٢٣١ - «أرواحٌ ينقذ بالشهود مؤلّفي

وأغدو يوجب بالوجود مشتتي»^(١)

وأيضاً:

٤٩١ - «وعاذٌ وجودي في فنا نسويّة الـ

وجود شهوراً في بقا أحديّة»^(٢)

ومن الواضح هنا أنّ إدراكه للوجود مرتبط بالثبوت والكثرة، أمّا في حالة الشهود فيرى الحقيقة الموحدة (تأليف - أحديّة) وراء كثرة المظاهر وتلوّنها. لذلك نرى أنّ أصل الشهود هنا (ش - هـ - د) يأتي في ارتباط وثيق بأصليّ الأتحاد (و - ح - د) والجمع (ج - م - ع)، كما يأتي أصل (و - ج - د) مرتبطاً بالثبوت والكثرة.

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

وعلى نفس المنهج تناولنا دراسة مدى فهمنا للغة الوحدة في مشتقات أصل (و - ح - د). فقد لاحظنا بوضوح أنّ الأتحاد - وهذا لفظ أساسي في قاموس أشعار ابن الفارض - أنّه بدلٌ على ثاني المراحل الصوفيّة عنده وهي مرحلة الاندماج في حبيته في وحدة تامة.

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

أنا إياها - هي إياي - أنا إياي

(١) ديوان، ص ١١٢.

(٢) ديوان، ص ١٤٢.

وفي هذه المرحلة يدخل الشاعر في حالة السكر والنشوة، إذ لا يرى في الحقيقة إلا حبيته، وأخيراً لا يرى إلا ذاته. فيترنم الشاعر في هذه الحالة عن غرائب المحبين في مثال قوله:

٥١٢ - وَأَطْلُبُهَا مَيْسِي، وَعَيْشِي لَمْ تَنْزَلْ
عَجِبْتُ لَهَا بِي كَيْفَ عَنِي اسْتَجَبْتُ^(١)

إلى أن ينتهي بقوله:

٥٢٨ - وَأَشْهَدُنِي إِثَائِي إِذْ لَا يَسْرَائِي نِي
شُهُودِي مَوْجُودٌ فَيَنْقُضِي بِرُخْمَةٍ^(٢)

لكن ابن الفارض، كما قلنا، لا يقف عند هذه المرحلة، فعليه أن يرتفع إلى آفاق الجمع، إذ إن الأتحداد في لفته يعني الوحدة المجردة عن الكثرة، حيث إنه لا يرى سوى ذاته - أنا الجمع يعني الوحدة مع الكثرة «والأنا» مع الكل. وفي هذه المرحلة يكتشف الشاعر الأبعاد الحقيقية لذاته عبر حدود الزمان والمكان، كما سنعرض لذلك فيما بعد. وقد لاحظنا في نهاية هذا الجزء من بحثنا أن هناك تجاوباً دائماً وارتباطاً وثيقاً بين ثلاثة أصول من القاموس الفارضي هي:

- ١ - (و - ل - ي) وهو الأصل الأساسي في مجال الحب.
- ٢ - (ش - هـ - د) وهو الأصل الأساسي في مجال الإدراك.
- ٣ - (ج - م - ع) وهو الأصل الأساسي في مجال الوحدة.

والواقع أن مشتقات تلك الأصول تأتي بصفة دائمة في نفس السياق انشعبي، مما يوحي أن الرابط بينها مناسبة دلالية قوية. وإذا سلطنا عن أساس هذه المناسبة الدلالية، وجدناه في ارتباط تلك الأصول الثلاثة بميثاق الولاء الأزلي المشار إليه من قبل. فيقول الشاعر في هذا الصدد:

٤٩٥ - وَلَيْسَ «أَلْسُنُ» الْأَمْسِ غَيْرَ لَمَنْ عَدَا
وَجُنْحِي عَدَا صُبْحِي وَيَوْمِي لَيْلِي

(١) ديوان، ص ١٤٥.

(٢) ديوان، ص ١٤٧.

٤٩٦ - وَسِرُّهُ بَلَىٰ! - لَهِ مِرَاةٌ كَشْفِيهِ -

وَإِثْبَاتٌ مَعْنَى الْجَمْعِ نَفْسِي الْمَعِيَّةِ^(١)

فنحن نرى إذن أن لغة ابن الفارض تعبّر عن حياته الصوفيّة التي تنبع من ذلك الميثاق الأزليّ واليه يرجع. ويُتضح كذلك أنّ لغته تتركز في قِمة معاناته الصوفيّة على المشتقات من تلك الأصول الثلاثة (و - ل - ي) و(ش - ه - د) و(ج - م - ع).

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

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

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

وأزلّ ما لاحظناه أنّ لفظي «نفس» و«ذات» يأتيان في الغالب في موقع التوكيد لضمير المتكلم «أنا». وكثيرًا ما يأتيان مضافين إليه مثل: «نفسى وذاتى». وتقابلهما في نفس المعنى ألفاظ (Self, même... etc) في اللغات الغربيّة. ويمكن في هذا الموضع استبدالهما بالضمير «أنا» في كلّ مراحلها من الفرق والاتحاد والجمع، إذ ليس لهما معنى مستقلّ عن الضمير «أنا». ومع ذلك لاحظنا أنّ لفظ «نفس» يأتي في بعض المواضع بمعنى شبه أفلاطونيّ حيث يشير هذا اللفظ إلى الصفات الحيّة في الكون. وحيثُ يكون مرتبطًا بلفظ «صورة»، مثل قوله:

(١) ديوان، ص ١٤٢.

٤٠١ - وَذَا مُظْهِرٌ لِنَفْسٍ حَادٍ لِرَفِيقِهَا

وَجُوداً عَدَا فِي صِبْغَةٍ صُورِيَّةٍ^(١)

وفي السياق عينه يأتي لفظ «روح» مرتبطاً بلفظ «معنى» مشيراً إلى القوى الروحية في الإنسان، فيقول:

٤٠٠ - فَذَا مُظْهِرٌ لِلرُّوحِ هَادٍ لِأَفْقِهَا

شُهُوداً عَدَا فِي صُورَةٍ مَعْنَوِيَّةٍ^(٢)

ويقول أيضاً في نفس السياق اللغوي:

٤٠٥ - قَبَالَتُفْسٍ أَشْبَاحَ الرُّجُودِ تَنَعُّمَتْ

وَبِالرُّوحِ أَرْوَاحَ الشُّهُودِ تَوَلَّتْ^(٣)

وبلاحظ هنا الارتباط الدلالي بين النفس والوجود والصورة (الأشباح)، والروح والشهود والمعنى.

لكننا رأينا أنه ليس من الضرورة أن تُرجع هذا التقابل بين (نفس وروح) إلى الفلسفة الأفلاطونية، إذ إنه أقدم منها وهو مرسوم في اللغات السامية عامة. ونجد مثال ذلك التقابل في الكتاب المقدس في لفظي «نفس» و«روح» باللغة العبرية، فالأول يُشير إلى الإنسان كجسد فإن والثاني إلى الحياة الباقية الآتية من عند الله.

والواقع أن لفظ «روح» في القصيدة لا يستعمل كاسم توكيد لـ «أنا»، فلا يأتي مستبدلاً منه في مراحل الثلاث. وذلك بعكس استعمال لفظي «نفس وذات» لأن «الروح» يشير إلى القوى الروحية فحسب من مجموعة قوى الـ «أنا».

فإذا كان لفظ «روح» يشير إلى مجموعة الصفات الروحية في «الأنا» المتقابلة للصفات الحسية فيه فإنه يُستعمل أيضاً بمعنى ديني خاص في لغة الوحي للأنبياء وكرامات الأولياء.

(١) ديوان، ص ١٣٠.

(٢) ديوان، ص ١٢٩.

(٣) ديوان، ص ١٣٠.

ونتيجة لهذا البحث فقد وجدنا أنّ قاموس ابن الفارض لا يبيح مكاناً لمفاهيم أخرى مثل: النفس الكلّية والذات الإلهية والروح الكلّية... إلخ، إذ إنّ تلك الألفاظ «نفس وذات وروح» تأتي بارتباط وثيق بالضمير «أنا»، إمّا كأسماء تؤكد له أو كصفات محدّدة فيه.

وقد رأينا أنّ هذا التوضيح اللغويّ ربما يُزيل الكثير من الغموض الذي ظلّ مخيئاً على أشعار الشاعر الصوفيّ المصريّ رغم كلّ الشروح والدراسات. وهكذا فقد انتهى بنا هذا المطاف الدلاليّ في قاموس الشاعر إلى إبراز لفظ مركزيّ لكلّ المجالات الدلاليّة وألفاظها وهو لفظ كان يستقطب أكثر فأكثر تلك المجالات والألفاظ التي هي موضوع دراستنا وتحليلنا.

وقد فرض ذلك اللفظ نفسه بنفسه على بحثنا وهو بدون شك ضمير المتكلّم «أنا» الذي برز كالمركز المحوريّ لسيج التائيّة الكبرى كلّها. ورأينا لللفظ «أنا» في التائيّة الكبرى ما يناسبه في قول الباحث اليابانيّ توشيهيكو إيزوتسو (Toshihiko Isutzu) في دراسته الدلاليّة للنصّ القرآنيّ حيث يقول: «إنّ لفظ الجلالة (الله) هو اللفظ المركزيّ في النصّ القرآنيّ كلّهُ»^(١).

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

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

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

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

١ - في مرحلة الفرق

في هذه المرحلة الأولى يبدو «الأنا» في صورة المحب الذي يتفانى في حب حبيته حتى لا يبقى له أثر، كما تقول له حبيته:

٩٩ - قَلِمَ تَهْرِنِي مَا لَمْ تَكُنْ فِي قَانِيَا

وَلَمْ تَنْ مَا لَا تُجْتَلِي فِيكَ صُورَتِي^(١)

وفي هذه المرحلة الأولى يبدو «الأنا» أيضًا في صورة الشيخ المحقق المرشد المرید في السبيل الذي سلكه هر من قبل، ولكنته على الوعي في أن حبيته هي المرشدة الحقيقية، كما يقول:

١٧٤ - وَظَلْتُ بِهَا لَا بِي، إِلْبَاهَا أَدُلُّ مَنْ

بِهِ ضَلُّ عَنْ سُبُلِ الْهُدَى وَهِيَ ذُلَّتِي^(٢)

٢ - في مرحلة الاتحاد

تتلاشى كل الفروق في هذه المرحلة لأن الشاعر يفنى عن صفاته الفردية فناء تامًا - يسمى في الاصطلاح الصوفي فناء الفناء - حتى لا يبقى له بقا: إلا أني صفات حبيته.

وهكذا يكشف الشاعر ذاته وهويته، فيصف هذه الصيرورة الذاتية على ثلاث مقابلات:

أنا إياها - هي إياي - أنا إياي

ويقول:

٢١٢ - فِي الصَّحْرِ بَعْدَ الْمَحْرِ لَمْ أَكْ غَيْرَهَا

وَذَاتِي بِذَاتِي إِذْ تَجَلَّتْ تَحَلَّتِي^(٣)

(١) ديوان، ص ٩٥ .

(٢) ديوان، ص ١٠٤ .

(٣) ديوان، ص ١١٠ .

وأيضاً:

٣٢٦ - وَمَنْ «أنا إِيَّاهُ» إِلَى حَيْثُ لَا إِلَى

عَرَجْتُ وَعَطَّرْتُ الْوُجُودَ بِرَجْعَتِي

٣٢٧ - وَغَنَّ «أنا إِيَّايَ» لِجَبَّاطِنِ جُكْمَةٍ

وَوَظَاهِرِ أَحْكَامٍ أَقَمْتُ لِذَعْوَتِي^(١)

وإزاء هذا الاكتشاف المذهل تستولي على الشاعر حال السكر والنشوة،

كما يقول:

٥٠٦ - ذَهَلْتُ بِهَا عَنِّي بِحَيْثُ ظَنَنْتُنِي

بِرَائِي وَلَمْ أَقْبِدْ مَرَاءَ مَظَلُّتِي^(٢)

وأيضاً:

٥٠٨ - فَأَضْبَعْتُ فِيهَا وَالْبَاءَ لَاهِباً بِهَا

وَمَنْ وَلَيْتَ شَغلاً بِهَا عَنْهُ أَلَيْتَ^(٣)

إلى أن ينتهي بقوله:

٥٢٨ - وَأَشْهَدُنِي إِيَّايَ إِذْ لَا يِرْوَايَ فِي

سُهُودِي مُزْجُودَ فَيْقُضِي بِرَحْمَةٍ^(٤)

٣ - في مرحلة الجمع

لقد قلنا إن رحلة الشاعر لا تنتهي عند مرحلة الأتحاد، إنما ترتفع به إلى

أفاق الجمع أو تغوص به في «بحار الجمع»، كما يقول:

٧٢٥ - وَخُضْتُ بِحَارَ الْجَمْعِ، تَلُّ غُضْبًا عَلَى إِذْ

فِرَادِي نَأَسْتَخْرِجُ كُلَّ يَتِيمَةٍ^(٥)

(١) ديوان، ص ١٢١ .

(٢) ديوان، ص ١٤٤ .

(٣) ديوان، ص ١٤٧ .

(٤) ديوان، ص ١٦٨ .

والواقع أنّ الشاعر وصل إلى الكشف الجملي لحقيقة «ذاته» أو «الأنا» في عمق «بحار الجمع»، ومن قِمة هذه المرحلة نستطيع أن نلقي نظرة موحدة للرحلة الصوفيّة التي يصفها لنا الشاعر في أشعاره معبراً عن أبعاد «ذاته» أو ما قد نسميه «الأنا الجمعي» (the all-comprehensive self)، كما يلي:

أ - يبيّن الشاعر حضور ذاته في الأزليّة عند أخذ ميثاق الولاء حيث كان الجمع تامّاً بين المخاطب (ألت) والمخاطب (بلى) بغير فصل أو فرق.

ب - يكتشف الشاعر ذاته كمصدر الفيض والإمداد على الكون كلّ بصفاته وأفعاله. وظهر ذلك واضحاً خاصّةً في صنو الحبّ والجمال حيث يكتشف أنّه هو الفاعل في الكلّ: فهو المحبّ والمحجوب في آن واحد. وكذلك هو الفاعل في تاريخ الأنبياء والأرلياء كالفقرب الأسمى. وقد شبه هذه الوحدة الفعليّة بلعيب خيال الظلّ (الآيات ٦٧٩ - ٧٠٢) حيث يقول:

٧٠٤ - وكلّ الذي شاهدته فعل واحد

بمفرده، لكنّ بحجب الأكيّة

٧٠٥ - إذا ما أزال البستر لم تر غيرهُ

ولم يبقَ بالأشكال إشكال ربيّة

٧٠٧ - كذلك كُنْتُ ما بيني وبينى مُشِبلاً

حجاب التباس النُفس في نور ظلمة

٧٠٨ - لأظهِر بالتدرّج للجنس مؤنسا

لها، في ابتداعي، مرّة بعد مرّة^(١)

إذن، فإنّ المظاهر الكونيّة ليست في وعي الشاعر إلاّ أشكالاً وصوراً تنبئ فيها «الأنا»، أي «ذات الشاعر» الصوفيّ لكي يُظهر ذاته لذاته تدرّجياً عبر الرمان والمكان.

ج - وأخيراً يكتشف الشاعر حقيقة وراء كلّ تلك الأشكال والصور والمظاهر في جمع فعليّ أو فعليّ جمعيّ يمتدّ من أقصى الكون إلى أقصاه، فيقول:

(١) ديوان، ص ١٦٧.

٧١٦ - وَعَدْتُ بِإِمْدَادِي عَلَى كُلِّ عَالَمٍ

على حسب الأفعال في كل مدة

٧١٧ - وَلَوْلَا اِخْتِجَابِي بِالصُّفَاتِ لِأُخْرِقْتُ

مظاهر ذاتي من مناء سجيّتي^(١)

وفي بحر ذلك الجمع الفعلية والفاعل في كل شيء ومن عمق الاندماج

الكامل فيه، لا يتردد الشاعر الصوفي في أن يترنم بقوله:

٦٢٨ - وَلَوْلَايَ لَمْ يُرْجَعْ وَلَمْ يَكُنْ

شُورِدٌ، وَلَمْ تُعْفَدْ عُهْوَةٌ بِذِمَّةِ

٦٣٩ - فَلَا حَيٍّ إِلَّا عَنِّ حَيَاتِي حَيَاتُهُ

وَطَوْعُ مُرَادِي كُلُّ نَفْسٍ مُرِيدَةٍ

٦٤٠ - وَلَا قَائِلٌ إِلَّا بِقَوْلِي مُحَدِّثٌ

ولا ناظرٌ إلا يناظر مُقْلَنِي^(٢)

ويشرح معنى ذلك الجمع الفعلية في الآيات التالية:

٦٤٣ - زَيْي عَالَمِ التَّرْكِيبِ فِي كُلِّ صُورَةٍ

ظَهَرَتْ بِمَعْنَى عَنُّهُ بِالْحُسْنِ زَيْيَتٍ

٦٤٤ - وَفِي كُلِّ مَعْنَى لَمْ تُبَيِّنْهُ مَظَاهِرِي

تَصَوَّرْتُ لَا فِي حَقِيقَةٍ صُرِّيَّةٍ^(٣)

ويرى الشاعر أن في أعماق هذا «الأنا الجمعي» تألف وتعاقد كل المظاهر

التي تبدو متافرة متناقضة في عين وغينا السطحي، فيقول:

٣٨٩ - سُيُودِي بِعَيْنِ الْجَمْعِ كُلِّ مُخَالِفٍ

وَلِيِّ ائْتِلافٍ، صَدُّهُ كَالْمَرْدَةِ^(٤)

لكثنا نلاحظ أن حقيقة هذا «الأنا الجمعي» ليس لها تعريف واضح يثب في

(١) ديوان، ص ١٦٨ .

(٢) ديوان، ص ١٦٢ .

(٣) ديوان، ص ١٦٢ .

(٤) ديوان، ص ١٢٨ .

نص القصيدة. إنما يصفها الشاعر بصور مختلفة وتشبيهات متلونة تعبر عما يشعر به هو من مشاعر وأخطار فيها.

وذلك مما يجعلنا نشك في محاولات ترجمة لغة ابن الفارض الشعرية إلى لغة فلسفية كما يؤخذ ذلك على دراستي د. مصطفى حلمي ود. عاطف نصر في أكثر من موضع. ونجد في كل القصيدة تسميتين فقط لحقيقة «الأنا الجمعي»، وعليهما أيضًا يخيم الكثير من الغموض. فالشاعر ينسب لذاته تسمية «القطب» في البيتين التاليين:

٥٠٠ - فِي دَارِيتِ الْأَفْلَاكِ فَأَعْجَبْتُ لِقُطْبِهَا الـ

مُحِيطِ بِهَا وَالْقُطْبُ مَرَكَزُ نُقْطَةِ

٥٠١ - وَلَا نُطَبِّ قَبْلِي عَنْ ثَلَاثِ خَلْنُثُ

وَقُطْبِيَّةُ الْأَوْتَادِ عَنْ بَدَلِيَّيْتِي^(١)

فهو يقول إنه القطب الذي هو محيط بالكل ومركز للكل، وإن قطبته قطبية مطلقة لم تأت عبر الدرجات المعروفة من الأوتاد والأبدال. ونجد هنا إشارة واضحة إلى نظرية التقطع المعروفة في الأوساط الصوفية منذ عهد الحكيم التيرمذي (٢٩٥ هـ/٨٩٨ م)، صاحب كتاب «خاتم الأرياء». إلا أن ابن الفارض يدعي هنا قطبية معتنقة لا صلة لها بتواتر الفرق الصوفية المعروفة. ولا يسع المجال هنا لشرح موضوع القطبية الواسع المعتقد. إلا أن التسمية الأخرى يمكن أن تلقي بعض الضوء على التسمية الأولى. فيقول الشاعر في آخر القصيدة:

٧٥١ - رَبِّي مِنْ مُنِيضِ الْجَمْعِ عِنْدَ سَلَامِهِ

عَلَيَّ بِ «أَوْ أَدْنَى» إِشَارَةٌ يَنْسَبُ

٧٥٢ - وَمِنْ نُورِهِ مَشْكَاءُ ذَاتِي أَشْرَفْتُ

عَلَيَّ فَنَارَتْ بِي عَيْنَايَ كَضْحَكُونِي

٧٥٣ - فَأَشْهَدُنِي كَوْنِي هُنَاكَ فَكُنْتُ،

فَشَاهَدْتُهُ إِثَائِي، وَالنُّورُ بِنُجْجِي^(٢)

(١) ديوان، ص ١٤٣.

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

وفي هذه الأبيات إشارة إلى مقام «أو أدنى» الذي ينسب عند الصوفية إلى الحقيقة المحمدية. ويقول الشاعر الصوفي إن تلك الحقيقة النورية «مفيض الجمع» ومنبعه الأزل لذاته. وكذلك يقول إنه اندمج في هذا النور الأصلي الأزل اندماجاً تاماً (شاهدته إيّاي) فأصبح هو بذاته هذا النور (النور بهجتي). ولا شك أن الشاعر كشف في هذه الأبيات عن بعض السرّ الغامض الذي كان يخيم على أشعاره ومعاناته الصوفية. إنه يشير إلى أن «الأنا الجمعي» الذي توصل إليه مصدره الأزل ومرجعه الأخير هو ذلك النور الأزل الأصلي الذي يُعرف عند الصوفية «بالنور المحمدي». ويقال إنه النور الذي به خلق الله كل شيء وفيه أنار تاريخ الأنبياء والأولياء. كذلك نلاحظ أن الشاعر لم يقف على شرح نظرية تلك الحقيقة العليا ولا شغل نفسه بالتفلسف حولها كما فعل بعده شراحه ودارسوه.

وأخيراً فإنه يمكننا أن نلخص سفرنا الدلالي في التائبة الكبرى في إثبات أن هذه القصيدة تبدو ترجمة ذاتية عن اكتشاف وتحتيق ذات الشاعر، «الأنا»، إلى أبعاد درجاته وهو «الأنا الجمعي». وتوضح كذلك أن هذا «الأنا الجمعي» إنما تحقّق للشاعر بالاندماج الكلّي في النور الأزل الأصلي المعروف عند الصوفية بالنور المحمدي.

وقد تبين لنا من خلال دراستنا الدلالية التحليلية لنصّ قصيدة ابن الفارض، «التائبة الكبرى»، الفرق العموي بين ألفاظ ابن الفارض ومدلولاتها الشعرية وألفاظ ابن العربي ومدلولاتها النظرية الفلسفية.

فحين لا نعتقد أن ابن الفارض كان تلميذاً لابن العربي أو تأثر به تأثراً مباشراً، ولكن أرحح احتمال عندنا أن كليهما استلهما أفكارهما من تراث صوفي سابق مشترك ومتشعب في الأوساط الصوفية في القرن السابع الهجري المقابل للقرن الثالث عشر الميلادي. إلا أن كليهما صوّغا ذلك التراث حسب معاناتهما الشخصية وأسلوبهما الخاص. فبنى ابن العربي صرحاً ضخماً من الأفكار والتأملات الفلسفية الصوفية في حين نظم ابن الفارض قصيدةً فريدةً تسج فيها بين عمق المعاناة الصوفية وروعة الأداء الفني.

وختامًا لبحثنا هذا فإننا نعتقد أن التسمية التقليدية لابن الفارض كـ «سلطان العاشقين» لا تُعبر عن كلِّ عمق معاناته الصوفيَّة وأبعادها. إنَّما ابن الفارض في رأينا شاعر «الأنا الجمعي» الذي يجد حقيقة ذاته في الاندماج في الحقيقة العليا وهي في الاصطلاح الصوفي «النور المحمدي». فليس وصف الحب والجمال إلاَّ جزءًا محدودًا ومرحلة عابرة في سفر ابن الفارض الصوفي الذي يهدف إلى بحار الجمع وآفاق النور الأعلى. فربما تساعد هذه الدراسة الدلالية - كما نعتقد - على مراجعة بعض الأحكام الموروثة على أشعار ابن الفارض ومعناها الصوفي. وربما تدخّر لنا الأيام من يتقدّم بدراسات أخرى توضح ما خفي علينا من أسرار هذا الشاعر المصري العظيم.

خاتمة البحث

وأملّي بعد هذا الجهد أن أكون قد حقّقت الهدف الأوّل من بحثي هذا وهو توضيح مدلولات الألفاظ الأساسيَّة ومعانيها كما ترد في القصيدة «الثائبة الكبرى» عبر المراحل الثلاث لرحلة ابن الفارض الروحيَّة، وأن أكون بذلك قد ساهمت مساهمةً فقالةً في فهم معاناته الصوفيَّة.

لكنتي أوّد أن أشير هنا في آخر هذا المطاف الدلاليّ إلى أن المعاني الصوفيَّة لا تتأتّى من خلال بحث علميِّ بحت، حتّى وإن كان له دور لا غنى عنه. ذلك لأنَّ المعاناة الصوفيَّة يعيشها الصوفي في عمق لا تعبّر عنه الكلمة الملفوظة.

وقد أشار ابن الفارض إلى ذلك السّر حيث يقول:

١٩١ - فَأَلْسُنُ مَنْ يُدْعَى بِالْمَسْنِ عَارِفِ

وإنَّ عُيُورَ كُلِّ الْعِبَارَاتِ كَلَّتْ^(١)

والمواقع أن الدراسات الصوفيَّة تتطلّب الكثير من الصفاء الروحي والنقاء النفسي حتّى يتجانس الباحث مع الشاعر الصوفي فيدرك مقاصده البعيدة بذوق مرهف لطيف.

(١) ديوان، ص ١٠٧.

يقول ابن الفارض محدثاً من يقرأه:
٣٩٦ - وَعَنِّي بِالشَّرِيحِ يَنْفَهُمُ ذَائِقَ
غَيْبِي عَنِ النَّصْرِيحِ لِلْمُتَمَتِّتِ^(١)
وهنا أرى لزاماً عليّ أن أتوقف لكي لا أكون من المتعتنين.

(١) ديوان، ص ١٢٩ .