

الكتاب الأول
ابن الفارض وتصوفه

obeikandi.com

تمهيد

في مصادر ترجمة ابن الفارض وحياته الصوفية

١ - ترجم الكثيرون من المتقدمين والمتأخرين لابن الفارض ؛ ولكن المتأمل في كثرة ما كتب عن سيرة الشاعر وحياته الصوفية ، يلاحظ أن أوفى ترجمة هي هذه التي كتبها على سبط ابن الفارض وقلمها بين يدي ديوان جدّه ، والتي نجدها في مسهل النسخة الخطية المحفوظة بدار الكتب المصرية تحت رقم ٣١٩ (أدب) . وقد أثبتت هذه الترجمة في أول نسخة الديوان التي طبعها بمرسيليا سنة ١٨٥٣ م رشيد بن غالب الدحداح اللبناي ، والتي أعيد طبعها بمصر في مطبعة بولاق سنة ١٢٨٩ هـ ، وفي المطبعة الشرفية سنة ١٣٠٦ هـ ، وفي المطبعة الخيرية سنة ١٣١٠ هـ ، وفي المطبعة الأزهرية سنة ١٣٢٩ هـ . وتذكر هذه الترجمة في النسخة الخطية وفي النسخ المطبوعة المشار إليها بعنوان « ديباجة الديوان » . وفي هذه الديباجة يحدثنا على سبط ابن الفارض عن مولد جدّه ونشأته ، وعن سلوكه وسياحته ، وعن إقامته ورحلته ، وهو إنما يستند في كل ما يورده إلى ما أفضى به إليه ولد الشاعر المسمى كان الدين محمد ، إذ كان هذا الأخير ، على نحو ما تحدثنا به الديباجة ، ألصق الناس بأبيه وألزمهم له وأعرفهم بحاله ؛ صحبه إبتان إقامته بمصر ، ورافقه في رحلته إلى الحجاز ، ووقف على كثير مما كان يختلف على نفسه من أحوال ومواجيد . ومن هنا كانت هذه الترجمة أطول وأوفى ما كتب عن حياة ابن الفارض ؛ على الرغم مما يوجد من نقص في النسخ المطبوعة إذا قيس بعضها إلى النسخة الخطية الأصلية .

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

فإنها قد انطوت على كثير من الإسراف والمبالغة في الصورة التي تعطيها عن ابن الفارض ، وفيما تفيض به من عبارات المدح والثناء والإشادة بذكوره وخلقه وشكله ، الأمر الذي ينبغي معه - ونحن ندرس ابن الفارض دراسة علمية - أن نقف من هذا كله ، أو من بعضه على أقل تقدير . موقف الحيلة والحذر والتردد في قبوله على ما هو عليه . وأن نلفظن إلى الحقيقة الواقعة وهي أن سبط ابن الفارض وولده الذي قصّ على هذا السبط أخبار أبيه ، لا بد أن يكون كل منهما قد خضع لسultan العصبية ، فإذا كلاهما يتعاونان على إخراج هذه الصورة التي نتبين منها أن الشاعر إنما كان زاهداً ورعاً تقيّاً سالكاً طريق الله منصرفاً عن الدنيا منذ نشأته حتى وفاته . فإذا أضفنا إلى هذه العصبية عاملاً آخر من شأنه أن يحملنا على التشكيك فيما يرويه السبط نقلاً عن الابن . وهو جهلنا بشخصية كل منهما ، وقصور مالدينا من المعلومات عنهما وعن مبلغ أمانتهما ودقتهما ، رأينا إلى أي حدّ ينبغي أن نحتمط عندما نريد أن نتخذ من ديباجة الديوان مصدرّاً من مصادر ترجمة ابن الفارض . وحسبنا هنا أن نشير إلى ما ذكره البقاعي ، من أنه لا ينبغي الاغترار بما قاله سبط الشاعر في ديباجة الديوان ، ومن أنه رجل مجهول لا تقبل روايته لاسيما أنه يشهد لجدّه ، ولا سيما إذا كانت شهادته مخالفة لشهادة الأئمة بكفره^(١) . وإذا كان البقاعي ، على قرب عهده من عصر ابن الفارض ، قد شك في شخصية عليّ سبط الشاعر ، وعدّه رجلاً مجهولاً ، فنحن حقننا نحن ، وقد بعد العهد بيننا وبين العصر الذي عاش فيه شاعرنا من ناحية ، ولم تهباً لنا بعد المراجع الكافية التي تدلنا في وضوح واطمئنان على شخصية عليّ هذا من ناحية أخرى ، أن نكون أكثر شكماً وأشدّ تحفظاً في تصديق كل ما يرويه سبط ابن الفارض عن جدّه ؛ أو من حقنا على الأقل أن ندقق في كل ما يقوله المترجم ونحققه تحقيقاً علمياً بحيث نتدكّن من استخلاص الحقيقة التي إن لم تكن تامة قاطعة ، فليس أقل من أن تكون

(١) تنبيه النبي على تكفير ابن عربي ومعه تحذير العباد . . . (نسخة فوثوغرافية بالخزانة

مقاربة ملائمة للواقع إلى حدّ يصحّ معه الاطمئنان : فلعل كل ما نعرفه حتى الآن من أمر سبط ابن الفارض ومترجمه هو ما وقفنا عليه في ثنايا ترجمته لجدّه التي نحن بصددّها ، حيث يتحدّث عن نفسه بما يفيد أنه كان شيخاً لمسجد^(١) ، وأنه عاش في القرن الثامن للهجرة^(٢) .

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

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

(٢) المرجع نفسه ص ٤ .

(٣) ديباجة الديوان ص ١٣ .

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

٣- وثمة ترجمة ثالثة هي هذه التي أثبتها أبو الفلاح ابن العماد في كتابه « شذرات الذهب في أخبار من ذهب » . وهي تمتاز من ناحية بأنها أطول من ترجمة الوفيات وأقصر من ترجمة الديباجة ، وتمتاز من ناحية أخرى بأنها تزيد على ما تشترك فيه مع المترجمين الآنفى الذكر أموراً أغفلها أولم يقف عليها كل من سبط ابن الفارض وابن خلكان . وليس من شك في أن لما يزيده صاحب الشذرات قيمة تاريخية وأدبية وصوفية لها أثرها في الإبانة عن بعض النواحي في حياة ابن الفارض ومذهبه في الحب ، وعن الجدل الذي قام بين رجال الدين حول الرجل وتنازعهم أمر عقيدته بينهم ، حتى لقد كفره بعضهم ، وبرأه بعضهم الآخر .

٤- ونحن نلاحظ أن لترجمة الشذرات مصدراً آخر استمدت منه في أكثر مواطنها : هذا المصدر هو كتاب « الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية » لعبد الرؤوف المناوي^(١) . ويدل على هذا أن صاحب الشذرات في سياق ترجمته لابن الفارض وغير ابن الفارض من الصوفية كابن عربي مثلاً يذكر في نهاية بعض الفقرات هذه العبارة : « انتهى ما ذكره المناوي » .

٥- وإلى جانب هذه الترجمات التي ذكرنا ، توجد ترجمة رابعة كتبها ابن الألويسي البغدادي في كتابه « جلاء العينين في محاكمة الأحمديين » ،

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

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

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

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

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

على تذوق ما ترى إليه رموزه وإشاراته من المعاني الدقيقة التي تجل عن فهم المدارك القاصرة .

ولعل أهم وأوفى مصادر القسم الأول هما كتابا البقاعي المسمى أحدهما « تنبيه الغبي على تكفير ابن عربي » ، وثانيهما « تحذير العباد من أهل العناد ببدعة الاتحاد » ، ويوجد الكتابان معاً في نسخة فوتوغرافية محفوظة بمكتبة المغفور له أحمد زكي (باشا) : تناول البقاعي في كتابه هذين « فصوص الحكم » لابن عربي ، و « التائية الكبرى » لابن الفارض . فوازن بينهما ، وقابل بين ألفاظهما ومعانيهما ، وانتهى إلى أن التائية لا تختلف عن الفصوص إلا في أن الأولى شعرو هذه نثر . وإلى جانب هذا نرى البقاعي معنياً عناية خاصة بإثبات أقوال الفقهاء التي يستدل بها على تكفير كل من ابن الفارض وابن عربي . . . ومن مصادر هذا القسم أيضاً كتاب « لسان الميزان » لابن حجر العسقلاني . حط فيه على ابن الفارض ، واتهمه في دونه ، ورماه بالإباحة ، وأورد بعض أقوال لمن نعى عليه من الفقهاء .

٧- وأما مصادر القسم الثاني فمنها « قمع المعارض بنصرة ابن الفارض »^(١) ، وهو كتيب وضعه جلال الدين السيوطي مصطنعاً فيه أسلوب المقامات وما يلتزمه ككتابها فيها من سجع . وفي هذا الكتيب يدافع السيوطي عن ابن الفارض ، ويعده من أولياء الله الصالحين . ومنها أيضاً بعض ما كتبه الشعرا عن ابن عربي وذكر في سياقه ابن الفارض مدافعاً عنه : راداً من دونه طعن الطاعنين وإرجاف المرجفين ككتابه « اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر » . وما يدخل في هذا الباب كثير من شروح ديوان ابن الفارض التي يرى واضعوها أن شاعرنا لم يكن فيما نظم من شعر اتحادياً أو حاولياً أو قائلاً بوحدة الوجود ، أو غير ذلك مما يجعل الآخذ به خارجاً على تعاليم الإسلام ؛ ونخص بالذكر

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

من هذه الشروح شرح النابلسي^(١) .

هذه خلاصة المصادر التي اعتمدنا عليها ، واستقيننا منها العناصر التي
تؤلف ترجمة وافية إلى حد ما لحياة ابن الفارض . على أن هناك مصادر تكميلية
رجعنا إليها فيما يتعلق بتحقيق بعض الأشياء المتصلة بهذه الترجمة ؛ كأسماء
الأشخاص الذين عاصروهم الشاعر ونشأت بينه وبينهم صلوات من قريب
أو من بعيد ، وأسماء الأماكن والبقاع التي كان بينها وبين ابن الفارض علاقة ما ؛
وغير ذلك من الأمور التي لا بد منها ، ولا منصرف عنها ، لإخراج ترجمة وافية
محققة تحقيقاً علمياً لشاعر صوفي له قيمته وخطره كأبن الفارض ؛ وسنشير إلى
هذه المصادر كلها في مواضعها من بحثنا هذا .

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

الفصل الأول

سيرة ابن الفارض

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

١ - أجمع الذين ترجموا لابن الفارض على أنه هو أبو حفص وأبو القاسم عمر بن أبي الحسن علي بن المرشد بن علي، كما أجمعوا على أنه حموي الأصل؛ مصري المولد والدار والوفاة، وأنه كان يعرف بابن الفارض، وبنعت بشرف الدين^(١). ويلوح لنا أن «المرشد» المذكور هنا ليس اسماً بلجداً من أجداد الشاعر؛ بل الغالب على ظننا فيه أنه هذا اللقب الصوفي الذي يطلق على الشيخ صاحب الطريقة وقد التف حوله طائفة من المريدين يهذب نفوسهم ويصفي قلوبهم ويرشدهم في طريقهم إلى الله. ويؤيدنا في هذا ما كان عليه والد شاعرنا من زهد وتقشف، وانصراف عن متاع الدنيا وجاه المنصب، وإيثار للعزلة عن الناس؛ وغير ذلك من الصفات التي سنعرض لها في سياق حديثنا عنه. وإذا كانت هذه هي الحال التي انتهى إليها أمر والد ابن الفارض، فليس بعيداً أن تكون هذه الصفات قد انتقلت إلى الأب من الجدة الذي ليس ما يمنع من أنه كان مرشداً له مريدون.

وكذلك أجمع المترجمون على أن شاعرنا يعرف بابن الفارض، وعلى أن «الفارص» بالراء المكسورة هو الذي يثبت الفروض للنساء على الرجال بين يدي

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

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

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

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

(٢) النجوم الزاهرة ج ٣ . ق ٢ ص ١٢٩ .

(٣) ديباجة الديوان ص ٣ .

(٤) المرجع نفسه ص ١٣ .

(أ) يذكر ابن خلكان أن ابن الفارض ولد في الرابع من ذى القعدة سنة ٥٧٦ هـ بالقاهرة، وتوفي بها يوم الثلاثاء الثاني من جمادى الأولى سنة ٦٣٢ هـ ، ودفن من الغد بسفح المقطم^(١) .

(ب) ويقول ابن إياس إن ابن الفارض ولد بالقاهرة في الرابع من ذى القعدة سنة ٥٧٧ هـ ، وتوفي بها في الثاني من جمادى الأولى سنة ٦٣٢ هـ ، وله من العمر أربع وخمسون سنة وستة أشهر وأيام^(٢) .

(ج) ويعين ابن تغرى بردى الرابع من ذى القعدة سنة ٥٧٦ هـ على أنه تاريخ لمولد ابن الفارض ، كما يعين الثاني من جمادى الآخرة سنة ٦٣٢ هـ ، على أنه تاريخ لوفاته^(٣) .

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

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

(١) أن سبط ابن الفارض حين يذكر في أول ترجمته لجدته سنة ٥٥٦ هـ ، أو سنة ٥٦٠ هـ ؛ وحين يذكر في آخر هذه الترجمة سنة ٥٧٧ هـ على أن مولد الشاعر وقع في إحداها ، وحين يقول إنه تلقى عن ولد ابن الفارض أنه سمع أباه يعين للمنذرى ولابن خلكان السنة الأخيرة من هذه السنوات الثلاث على أنها تاريخ مولده ، إنما يختلف في هذا كله مع ابن خلكان نفسه الذي أثبت

(١) وفيات الأعيان ج ١ ص ٣٨٣ .

(٢) بدائع الزهور في وقائع الدهور ج ١ ص ٨١ .

(٣) النجوم الزاهرة ج ٣ ق ٢ ص ١٢٩ .

(٤) شذرات الذهب ج ٥ ص ١٤٩ و ١٥٣ .

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

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

(ج) أن ابن إياس حين يذكر أن مولد ابن الفارض كان في سنة ٥٧٧ هـ ، متنق مع سبط ابن الفارض فيما ذكره من أن جده ذكر للمندري ولابن خلكان هذه السنة عينها . ويختلف بطبيعة الحال مع ابن خلكان نفسه . شأنه في هذا كشأن سبط الشاعر سواء بسواء .

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

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

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

٣- ولعل كل ما يذكره المترجمون عن والد ابن الفارض ، ولا يكادون يزيدون عليه شيئاً ، أنه قدم من حماة إلى مصر فقطنها وصار يشبث الفروض للنساء على الرجال بين يدي الحكام ، ثم ولي نيابة الحكم فغلب عليه التلقيب بالفارض^(٢) ، ثم سئل بعد ذلك أن يكون قاضياً للقضاة - وهذا كما يقول المقرئى - أجلّ رتب أرباب العمام وأرباب الأقلام ، ويكون صاحبها في بعض الأوقات داعياً ، فيقال له حينئذ قاضى القضاة وداعى الدعاة ، ولا يخرج شىء من الأمور الدينية عنه^(٣) . ولكن أبا الشاعر رفض ، ونزل عن الحكم ، واعتزل الناس ، وأثر الانقطاع إلى الله تعالى بقاعة الخطابة في الجامع الأزهر ، وظل كذلك إلى أن وافته منيته^(٤) . على هذا يتفق كل من ترجم لابن الفارض وذكر في سياق ترجمته شيئاً عن حياة أبيه . ولكن سبب ابن الفارض ثبت في ترجمته ما يظهرنا على شىء مما كان عليه أبو الشاعر من علم وسنابة

(١) التوفيقات الإلهامية طبع مصر سنة ١٣١١ ص ٢١٦ .

(٢) شذرات اللنبج ج ٥ ص ١٤٩ .

(٣) خطط المقرئى ج ٢ ص ٢٤٦ .

(٤) ديباجة الديوان ص ٤ .

بتنشئة ابنه وتهذيبه ، فهو يقول على لسان ابن الفارض نفسه إنه كان يعود بعد سياحته في وادي المستضعفين بالمقطم إلى والده لأجل بره ومراعاة قلبه ؛ وكان والده يومئذ خليفة الحكم للعزیز بالقاهرة وصر المحروستين ؛ وكان من أكابر أهل العلم والعمل ؛ وكال يجد سروراً بـرجوع ولده إليه ، ويلزمه بالجلوس معه في مجالس الحكم ومدارس العلم^(١) . ومن هنا نتبين مبلغ ما كان لوالد شاعرنا من مشاركة في البيئة العلمية التي كانت موجودة في عصره ، والتي تصوّرها كل من لفظتي مدارس العلم ومجالس الحكم تصويراً ما ؛ ونتبين أيضاً أن هذه المجالس والمدارس كانت أول ما تلقى فيه ابن الفارض ثقافته .

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

(١) المرجع نفسه والصفحة نفسها .

ورعاً ، اتخذ زهده وورعه صورة عملية في آخر حياته حين نزل عن الحكم ، ورفض منصب قاضي القضاة ، واعتزل الناس ، وانقطع إلى الله في قاعة الخطابة بالأزهر إلى أن قضى . ومهما يكن من شيء فالذي نلاحظه هنا أن هذه النزعة إلى الزهد في جاه المنصب لا بد أن يكون لها أثرها في حياة ابن الفارض نفسه ، وأن يكون أبوه هو الذي ألقي بذورها في قلبه ، هذه البذور التي نمت وأبنت فكانت لها الثمرات التي سنتبينها عندما نعرض لأطوار حياة ابن الفارض لا سيما الطور الأول منها .

على أن المؤرخين إن كانوا لم يعلّموا هجرة أبي شاعرنا من حماة إلى مصر ، ولم يعيّنوا بالضبط أو بالتقريب التاريخ الذي وقعت فيه هذه الهجرة ، فمن حقنا أن نحاول هنا ما لم يحاوله هؤلاء المؤرخون . وأن نذهب في تعاليل هذه الهجرة تعليلاً مستمدّاً من مجرى الحوادث ، وملائماً لطبيعة الأشياء ؛ فنحن نعلم مما يحدّثنا به المؤرخون عن حماة . أنها كانت مدينة كبيرة عظيمة كثيرة الخيرات وبخيسة الأسعار^(١) ؛ وأنها كانت تستمتع بجمال الطبيعة ووفرة الخيرات وحسن الموقع^(٢) ؛ وأنها ودمشق وحمص وطرابلس من المدن التي ثبتت على صدمات الأيام والليالي . وكان لها من موقعها وملاءمة الطبيعة لها ما أبى عليها . كأن تكون وسط ريف خصيب وماء دافق^(٣) . ونحن نعلم أيضاً أن حماة خربتها الزلازل سنة ٥٦٥ هـ^(٤) . فإذا كان ذلك كذلك ، فطبيعي إذن ألا يكون في حال حماة الطبيعية والاقتصادية ما يحمل والد ابن الفارض على هجرته منها إلى مصر ؛ وأن يكون تخريب الزلازل لها سنة ٥٦٥ هـ ، قد أفسد عليها ما كانت تستمتع به وقتئذ من جمال طبيعتها ووفرة خيراتها . فإذا بأبي شاعرنا يرحل عنها ملتصماً غيرها من البلاد الإسلامية التي اختار من بينها مصر . لا سيما أنها كانت

(١) معجم البلدان لياقوت مادة (حماة) .

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

(٣) خطط الشام ج ١ ص ٥٣ .

(٤) دائرة المعارف للبيهقي مادة (حماة) .

في ذلك الحين قبله الأمام الإسلامية وموئل الحضارة ومنبع العلم والعرفان . وإذا هو يتخذ منها وطناً ثانياً يستظل بظله وينهل من موارد خيره وفضله .

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

على أن لنا في الأصل الحموي الذي ينتسب إليه أبو شاعرنا ما يعيننا على إثبات عربيته : فإن ما ورثه أبناء حماة وغيرها من بعض مدن الشام من طول القامات واتساع الصدور ومثانة العضلات ، دليل قوى على ما يسرى في أبناء هذه المدن من الدم العربي ^(١) . ناهيك بأن أصحاب المزاج اللموي يكثرون في المدن الداخلية كالقدس ونابلس ودمشق وحمص وحماة وحلب وأنطاكية . وبأن أصحاب المزاج الصفراوي العصبي يكثرون في المدن الساحلية كيافا وصيدا وحيفا وبيروت وطرابلس والملاذقية والإسكندرونه ^(٢) . فإن صحت هذه الملاحظات وضح معها ما يصور به ابن الفارض في ترجمة سبطه له من أنه كان معتدل القامة جميل الوجه ، وأن وجهه كان مشرباً بحمرة ^(٣) ، استطعنا أن نستخلص أن

(١) خطط الشام ج ١ ص ٧٢ .

(٢) المرجع نفسه الصفحة نفسها .

(٣) ديباجة الديوان ص ٤ .

شاعرنا كان من سلالة عربية الأصل من ناحية ، وأن ندحض الزعم القائل بأن ما يتعاقب على نفس الصوفي من أذواق ومواجيد ، وما يختلف عليها من أحوال الغيبة والحضور ، إنما يرجع إلى ضعف في الأعصاب أو اضطراب في العقل من ناحية أخرى ، وأن تؤيد الرأي القائل بأن التصوف وما ينتهي إليه من إدراك الوحدة ونبي الكثرة ليس من خصائص الجنس الآري وحده . وإنما يشاركه فيه الجنس السامي^(١) من ناحية ثالثة .

ومهما يكن من أمر انتساب ابن الفارض إلى أصل حموي أو عربي ، فهو مع ذلك مصري الوطن : ولد بمصر ، ونشأ فيها ، وترعرع في ظلها ، وأقام الشطر الأكبر من حياته بها ، ودفن بأرضها ؛ فهو مصري في مولده ، مصري في نشأته وتربته ، مصري في حياته ومماته . وليس أدلّ على مصريته واتخاذها من مهروطناً له من قوله :

وطني . مصر وفيها وطري . ولعيني مشهاها مشهاها^(٢)

فهو هنا يعلن إعلاناً صريحاً لا لبس فيه ولا غموض مصريته التي بإضافتها إلى أصله الحموي العربي كان لها أكبر أثر في تكييف روحه الشعرية ، وإلباسها هذا الثوب الجميل من الخفة والرقّة والعذوبة وما إليها من الصفات المحببة إلى النفس والتي تتجلى في أكثر قصائد ديوانه .

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

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

(١)

(٢) المشتهى الثاني اسم مكان بمصر ذكره المقرئ في ضمن متزهات الفاطميين ، ونقل عنه السيوطي في « كوكب الروضة » مانسه : « كان من مواضع الخلفاء الفاطميين التي أعدت للزفة المشتهى بالروضة ، وكانوا يركبون إليه يوم السبت والثلاثاء ، فيم الناس من الصدقات أنواع كثيرة ما بين ذهب وما كل وحلوى وغير ذلك » . وذكر المقرئ في « الخطط » أنه كان بمصر رباط يعرف برباط المشتهى يطل على النيل قال فيه شهاب الدين أحمد بن أبي العباس الدهبوري :

بروضة المقياس صوفية هم منية الخاطر والمشتهى
لم على البحر أياد علت وشيخهم ذلك له المشتهى

(خطط المقرئ في ج ٤ ص ٣٩٥)

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

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

استمتعت مصر فى عهد صلاح الدين بحظ من الحضارة والثقافة الدينية كان له أكبر أثر فى روح العصر ، وطبعه بهذا الطابع السنى الذى كان أخص خصائص ملوك الأيوبيين . عنى صلاح الدين بإحياء السنة ونشر تعاليمها فأنشأ كثيراً من المدارس الفقهية بصفة عامة . ومن المدارس الشافعية بصفة خاصة . وأبطل علوم الشيعة التى كانت تدرس بالأزهر بحكم كونه أثراً من آثار الفاطميين . ويدل على هذا ما يحدثنا به ابن خلكان من إنشاء المدارس الشافعية والمالكية والحنفية ووقف الأوقاف عليها^(١) .

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

بين هذه الأقسام مركز ممتاز ومكانة رفيعة كما يدلنا على ذلك أن دمشق كانت تضرب تقوداً باسم العزيز . ومع هذا كان بين أقسام المملكة الأيوبية شيء من التنافس مكن للعادل أخى صلاح الدين فى إشباع مطامعه ، فاستطاع بمهارته وحذكته أن يستغل هذا التنافس بين أبناء صلاح الدين ، وأن يولى أبناءه هو نواباً عنه ، فأناب الكامل فى مصر ، والمعظم فى دمشق : وغير الكامل والمعظم من أبنائه فى غير مصر ودمشق من أقسام المملكة المترامية الأطراف . على أن مصر ما لبثت أن تعاقبت عليها المحن والأزمات ، فانخفضت مياه النيل سنة ٥٩٨ هـ = ١٢٠١ م ، وفى سنة ٥٩٩ هـ = ١٢٠٢ م ، وساعت حال المحاصيل ، ونقشى الطاعون ، واضطربت حال الأمن ، وقلقت النفوس . ولعل فى هذه الحال السيئة ما كان يعين على تغذية النزعة الصوفية ، وتنمية الشعور الدينى ، وهما من أخص خصائص ذلك العصر ، كما أنهما من مميزات العصور التى تكثرت فيها النكبات وتتوالى الأرزاء فى كثير من الأحيان . ومهما يكن من شيء فقد كان العادل صالحاً ، محافظاً على الصلوات فى أوقاتها . متبعاً لأرباب السنة ، ماثلاً إلى العلماء ، حتى صنف له فخر الدين الرازى كتاب « تأسيس التقديس » ، وذكر اسمه فى خطبته ، وسيّره إليه من بلاد خراسان (١) .

مات العادل سنة ٦١٥ هـ ، وتولى من بعده ابنه الكامل . فكان كما كان غيره من ملوك الأيوبيين محباً للعلم والأدب ، مقبلاً على أهلها ، عاملاً على إحياء السنة . مؤسساً لكثير من المدارس العلمية والدينية وأهمها « دار الحديث » أو « المدرسة الكاملة » التى أنشأها سنة ٦٢٢ هـ . وكانت هذه المدرسة ثانى دار أقيمت لدراسة الحديث ، فإن أول دارهى تلك التى أنشأها فى دمشق نور الدين محمود بن زنكى (٢) . وقد وقف الكامل هذه الدار على المشتغلين بالحديث النبوى ، ومن بعدهم على الفقهاء الشافعية . وكان من بين الذين اشتغلوا بالتدريس فيها عبد العظيم المنذرى (٣) أحد المحدثين الذين عاصروا ابن الفارض واتصلوا به .

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

(٣) خطط المقرئى ج ٤ ص ٢١١ .

وليس أدل على حب الكامل للعلم وتشجيعه المشتغلين به من أنه كان يبيت عنده كل ليلة جمعة جماعة من الفضلاء ، يشاركونهم في مباحثاتهم ، ويسألهم عن المواضع المشككة من كل فن ، وهو معهم كأنه واحد منهم^(١) .

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

وثمة شيء آخر يظهرنا على عناية الأيوبيين بالتصوف : ذلك أنه لم يكن للصوفية قبل عصر الأيوبيين مشيخة عامة ترجع لها أعمالهم وتتوحد بها مقاصدهم ، بل كانت كل طريقة أوزاوية مستقلة عن غيرها من الطرق والزوايا ، فكثرت بذلك الفتن حتى أنشأ صلاح الدين خانقاه سعيد السعداء سماها دويرة الصوفية ، وقدم شيخها على غيره من المشايخ ، وولّى عليها أعظم رجال الدولة وأعيانها كأولاد شيخ الشيوخ ابن حمويه مع ما كان لهم من الوزارة والإمارة وتبدير الدولة وقيادة الجيوش . ووايها ذو الرياستين الوزير الصاحب قاضي القضاة تقي الدين عبد الرحمن ابن ذى الرياستين الوزير الصاحب قاضي القضاة تاج الدين ابن بنت الأعر^(٤) . وما زالت الحال كذلك إلى أن توحدت رياضة الصوفية بمصر في القرن التاسع للهجرة فجعلت الولاية فيها للسيد محمد شمس الدين البكرى ، ثم تولاهما من بعده ابنه الإمام شيخ الإسلام المفسر الشهير أبو السرور البكرى ، وانتقلت من بعده إلى ذريته . ولا تزال إلى الآن في البيت البكرى الصديق بمصر^(٥) .

(١) وفيان الأعيان ج ٢ ص ٥١ .

(٢) ديباجة الديوان ص ٩ .

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

(٤) خطط المقرئى ج ٤ ص ٢٧٣ .

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

وإذا كانت هذه هي عناية الأيوبيين بعلوم الدين والتصوف والآداب ،
 فماذا عسانا نجد في عهدهم من الشخصيات التي عاصرت ابن الفارض ،
 وكانت تمثل روح العصر؟ الحق أن ابن الفارض عاصر طائفة صالحة من العلماء
 والصوفية والزهاد والوعاظ ، واتصل ببعضهم ألوأناً مختلفة من الاتصال . ولقد
 حدثنا ابن إياس عن هذه البيئة التي عاش فيها شاعرنا فذكر من العلماء والصوفية
 والشعراء صفي الدين بن أبي المنصور ، وشمس الدين الأيكي الذي كان شيخاً
 لخانقاه سعيد السعداء ، وسعد الدين الحارثي الحنبلي المحدث ، والقاضي أمين
 الدين بن الرقاي ، وجمال الدين الأسيوطي ، وشهاب الدين عمر السهروردي ،
 وبرهان الدين إبراهيم الجعبري ، والقاضي شمس الدين بن خلكان ، وشهاب
 الدين بن الخيمي ، ونجم الدين بن إسرائيل ؛ وقد قال ابن إياس إن أحداً من
 هؤلاء لم ينكر على ابن الفارض شيئاً من حاله ولا من نظمه ، ولأنهم كانوا معه
 في غاية الأدب^(١) .

ومن معاصري ابن الفارض من اتصل به اتصالاً مباشراً كبرهان الدين
 الجعبري (المتوفى ٦٨٧ هـ) الذي كان زاهداً واعظاً مذكراً شافعيّاً ، كما كان
 صاحب أحوال ومكاشفات وكرامات^(٢) ؛ وشهاب الدين محمد بن الخيمي
 (المتوفى ٦٨٥ هـ) الذي قال عنه صاحب الشذرات إنه كان حامل لواء النظم في
 وقته^(٣) ، والذي كان يطرح ابن الفارض بنظم لطيف^(٤) ؛ وشهاب الدين
 أبو حفص عمر السهروردي (المتوفى ٦٣٢ هـ) صاحب «عوارف المعارف» الذي
 انتهت إليه تربية المريدين ، وتسليك العباد ومشیخة الطرق^(٥) . وقد اتصل
 السهروردي في إحدى حججه بأبن الفارض ، وتحدث إليه ، وألبس ولديه خرقة
 الصوفية على طريقته المنسوبة إليه كما ستبين هذا في موضعه من الكلام على

(١) بدائع الزهورج ١ ص ٨٠ - ٨١ .

(٢) شذرات الذهب ج ٥ ص ٣٩٩ - ٤٠٠ .

(٣) المرجع نفسه ص ٣٩٣ .

(٤) بدائع الزهورج ١ ص ٨١ .

(٥) شذرات الذهب ج ٥ ص ١٥٣ .

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

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

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

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

(١) شذرات الذهب ج ٥ ص ١٥٣ .

(٢) الطبقات الكبرى ج ١ ص ٢١٠٨ .

(٣) نفع الطيب طبع ليدن ج ١ ص ٥٧ - طبع القاهرة ج ١ ص ١٠٠ .

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

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

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

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

٧- وهكذا مهد الطور الأول نفس ابن الفارض وهياها لسلوك طريق الصوفية ، وجعل من صاحبها زاهداً متجرداً على نحو ما يبدو لنا في طوره الثاني : أما لماذا تزهد شاعرنا وتجرد ، وما الذي حجب إليه الانقطاع إلى الله ، فذلك ما يذكره السيوطي من أن ابن الفارض كان من الفقهاء الأعلام ، وقاضياً ولى

(١) شذرات الذهب ج ٥ ص ١٤٩ .

(٢) طبقات الشافعية للسبكي ج ٥ ص ١٤٨ .

(٣) خطط المقرئ ج ٤ ص ٢١١ .

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

قسم الإله الأمر بين عباده فالصب ينشد والخلي يسبح
ولعمري التسبيح خير عبادة للناسكين وذا لقوم يصلح
فكان هذا سبب زهده^(١).

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

(١) قمع المعارض بنصرة ابن الفارض . نسخة خطية بدار الكتب والوثائق القومية ٠٩٨ .

كان ما كان من هذا الشاب المغنى معه ، فإذا هو يعمل على إحياء هذه البذور وإثباتها وإبرازها في صورة قوية واضحة ، وإذا بهذه البذور تأتي أكلها في حياة شاعرنا انقطاعاً إلى الله ، وسياحة في وادي المستضعفين حيناً وفي أودية مكة حيناً آخر ، وحباً لله ، وإعراضاً عن كل ما سواه .

سلك ابن الفارض في طوره الثاني إذن طريق الصوفية ، فكان يستأذن أباه في السياحة بوادي المستضعفين ، وهناك كان يقضى سواد الليل وبياض النهار ، ثم يعود إلى والده ، حتى إذا نازعته نفسه إلى السياحة عاد إليها وقضى فيها أياماً وليالي ، وهكذا دواليك إلى أن كان رحيله عن مصر وسفره إلى الحجاز بناء على إشارة أستاذه أبي الحسن البقال . وقد صور سبط ابن الفارض هذا كله فيما رواه على لسان جده حيث يقول : « كنت في أول عهدي بالتجريد : أستأذن والدي وأطلع إلى وادي المستضعفين . وآوى فيه . وأقيم في هذه السياحة ليلاً ونهاراً ؛ ثم أعود إلى والدي لأجل بره ومراعاة قابه . وكان والدي يومئذ خليفة الحكم للعزيب بالقاهرة ومصر المحروستين . وكان من أكابر أهل العلم والعمل ، وكان يسر برجوعي إليه : ويلزمني بالجلوس معه في مجالس الحكم ومدارس العلم . ثم اشتاق بعد هذا إلى التجريد فأعود إلى السياحة . وما برحت أفعل ذلك مرة بعد مرة إلى أن سئل والدي أن يكون قاضى القضاة ، فامتنع ونزل عن الحكم ، واعتزل الناس ، وانقطع إلى الله تعالى بقاعة الخطابة في الجامع الأزهر إلى أن توفي . فعادت التجريد والسياحة وسلوك طريق الحقيقة فلم يفتح على بشىء .. » (١) .

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

ظل ابن الفارض من هذه الحال من السياحة في وادي المستضعفين ، يقوم بها حيناً . ويعود منها حيناً آخر ، حتى كان يوم حضر فيه من السياحة إلى القاهرة . ودخل المدرسة السيوفية^(١) ، فوجد شيخاً بقالا على بابها يتوضأ وضوءاً غير مرتب ؛ فاعترض عليه ابن الفارض بأن هذا الوضوء لا يلائم قواعد الشرع . وهنا نظر الشيخ إلى ابن الفارض وقال له : « يا عمر ، أنت مايفتح عليك في مصر . وإنما يفتح عليك بالحجاز في مكة شرفها الله ، فاقصدها فقد آن لك وقت الفتح » . فدهش ابن الفارض من هذا القول ، ورد على الشيخ بأن الأمد بينه وبين مكة بعيد . وأنه لا يجد ركباً ولا رفقة في غير أشهر الحج . قال الشيخ وهو يشير : « هذه مكة أمامك . » قالوا : فنظر ابن الفارض معه فإذا هو يرى مكة ، ثم تركه وطلبها . ولم ترح أمامه حتى دخلها في ذلك الوقت^(٢) . فإذا لاحظنا ما اشتملت عليه هذه القصة ، ولاحظنا معه ما قاله ابن الفارض في سياقها من أنه علم أن هذا الرجل من أولياء الله . وأنه يتستر بالمعيشة وإظهار الجهل بلا ترتيب الوضوء^(٣) ، استطعنا أن نستخلص أمرين : أحدهما أنه يمكن أن يعد هذا الشيخ البقال أستاذاً لابن الفارض . أرشده إلى طريق الفتح ، وهداه إلى موطن الكشف والإلهام ؛ وثانيهما أن هذا الشيخ كان واحداً من هؤلاء الصوفية الذين يأخذون أنفسهم بالتستر والاستخفاء وراء مظهر من المظاهر الدنيوية . إما لأنهم لا يرغبون في أن يعرف الناس حقيقة أمرهم ومكنون سرهم ، ويريدون أن يعيشوا على ما بينهم وبين الله من تحبب وتودد . وإما لأن الغرور وحج الظهور لم يعثا بنفوسهم فيظهرون أمام الناس بمظهر جذاب خلاب . وبعبارة أخرى يمكن أن يقال إنه كان يتأثر في حياته وسلوكه ومظهره طريق هذه الطائفة من الصوفية التي تعرف باسم « الملامية » ، والتي أخص خصائصها

(١) هي مدرسة بالقاهرة وقفها السلطان صلاح الدين الأيوبي على الخنفة وعرفت بالمدرسة السيوفية من أجل أن سوق السيوفيين كان حينئذ على بابها . وهذه المدرسة هي أولى مدرسة وقفت على الخنفة بديار مصر (خط الميرزى ج ٤ - ص ١٩٦) .

(٢) ديباجة الديوان ص ٤ - ٥ .

(٣) المرجع نفسه ٥ .

أن أفرادها لا يظهرون مما يبواطنهم على ظواهرهم .
على أن هذه القصة وإن جعلت من هذا الشيخ البقال أستاذاً لابن الفارض
ومرشداً ، فإنها لا توقعنا مع ذلك على الكثير من أمره ، وما يتعلق باسمه وشخصه
وعمله على وجه واضح . ولكن مراجع أخرى قد ورد فيها ذكر هذا الشيخ مع
اختلاف بينها في اسمه : ذكره ابن الزيات في آخر كلامه على قبر ابن الفارض
فقال : « . . . ثم نأتى إلى قبر الشيخ شرف الدين ، والبقة مباركة بها جماعة
من العلماء والأولياء : فهم الشيخ الإمام قدوة العارفين ، وسلطان المحيين ،
الشيخ شرف الدين عمر بن الفارض ، تلميذ الشيخ أبي الحسن على البقال ،
صاحب الفتح الإلهي والعلم الوهبي »^(١) . وذكره ابن إياس في معرض كلامه
على وفاة ابن الفارض فقال : « . . . ولما مات دفن تحت رجلى شيخه الشيخ محمد
البقال رحمة الله عليه »^(٢) . وذكره غير ابن الزيات وابن إياس باسم الشيخ
البقال فقط . ومهما يكن من أمر هذا الخلاف في اسم الرجل ، فليس بعيداً
أن يكون لفظ « البقال » لقباً لهذا الشيخ غلب عليه لتسره وراء تجارة « البقول » ،
كما كان لفظ « الفارض » لقباً لأبي شاعرنا غلب عليه لأنه كان يثبث القروض .

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

(١) الكواكب السيارة في ترتيب الزيارة ص ٢٩٩ .

(٢) بدائع الزهور ج ١ ص ٨١ .

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

هنالك في أرض الحجاز ، وفي أودية مكة ، قضى شاعرنا خمسة عشر عاماً سائحاً منقطعاً عن الناس ، لا يكاد يتصل بهم إلا حين كان يأتي إلى الحرم الشريف مطوّفاً به ، مصلياً فيه . وإنه ليحدثنا في شعره عن استيحاشه من الناس واثناسه بالوحش فيقول :

وجنبي حُبَيْبِكَ وَصَلِّ مَعَاشِرِي وَجَنِبِي مَا عَشْتُ قَطْعَ عَشِيرَتِي
وَأَبْعِدُنِي عَنِ أَرْبَعِي بَعْدَ أَرْبَعِ شَبَابِي وَعَفْلِي وَارْتِيَا حِي وَصَحْتِي
فَلِي بَعْدَ أُوطَانِي سَكُونٌ إِلَى الْفَلَاحِ وَبِالْوَحْشِ أَنْسَى إِذْ مِنَ الْإِنْسِ وَحَشْتِي

وهناك في ظل مكة الوارف كان ما تنبأ به الشيخ البقال من الفتح على ابن الفارض الذي يثبت هذا بقوله :

يَاسْمِيرِي رَوْحٌ بِمَكَّةَ رَوْحِي شَادِيَا إِنْ رَغَبْتَ فِي إِسْعَادِي
فَذَرَاهَا سَرَبِي وَطَيْبِي ثَرَاهَا وَسَبِيلَ الْمَسِيلِ وَرَدِي وَزَادِي
كَانَ فِيهَا أَنْسَى وَمَعْرَاجَ قَدْسِي وَمَقَامِي الْمَقَامِ وَالْفَتْحَ بَادِي

على أن أهمية هذا الطور لا ترجع إلى ما تمتاز به الحياة الصوفية لابن الفارض من الفتح والكشف فحسب ، وإنما هي ترجع أيضاً إلى ما نظمه الشاعر فيه من شعر تبدو عليه المسحة البدوية ، وتتردد في أبياته الصور الحجازية ، على الأثر الذي كان للبيئة سواء في حياته كصوفي وشاعر . وقد حدثنا سبط ابن الفارض بأن ولده في جمعه لديوان أبيه لم تفته سوى قصيدة واحدة كان نظمها بالحجاز ، كان أهل مكة يعلمونها أبناءهم في المكاتب ، وينشدونها في الأسفار على المآذن^(١) . وظل ولد الشاعر يتلمس هذه القصيدة زهاء ستين عاماً دون

أن يظفر بها ؛ وأخيراً جدّ سبطه في طلبها نحواً من أربعين عاماً حتى عثر عليها^(١)
أما القصيدة فهي التي مطلعها :

أبرقُ بدا من جانب الغور لأمعُ أم ارتفعت عن وجه ليلى البراقع

والتي فاضت بوصف الشاعر المحب لحياته مع أحبته ، وحضت بذكر كثير من
الأماكن الحجازية ، فأضنى عليها ذلك ثوباً عربياً بدوياً جميلاً . وإن كنا
نوافق على أن الشاعر قد نظم بعض شعره في الحجاز ، وأن هذه القصيدة بالذات
واحدة من هذا البعض ، فإننا نلاحظ مع ذلك أل هناك أبياتاً في هذه القصيدة
نفسها من شأنها أن تحملنا على الاعتقاد بأنها إنما نظمت بعد أن انقطع الفتح ،
وتفرق المحب والمحبوب ، أي بعد أن عاد الشاعر إلى مصر فإذا هو يتحسر على
ما فات من أيامه ولياليه مع أحبته ، وإذا هو يتمنى لو تعود هذه الأيام والليالي
كما يدل على هذا قوله :

لعل أصحاحي بمكة يبردوا بذكر سليمي ما تجن الأضالع
وعلى الليلات التي قد تصرمت تعود لنا يوماً فيظفر طامع
ويفرح محزون ويحيا متيم ويأنس مشتاق ويلتذ سامع

وهنا نستطيع القول بأن أثر الحجاز لم يكن حظاً مقصوراً على ما نظمه ابن
الفارض من شعر فيه ، وإنما هو حظ يكاد يكون شائعاً بين شعره الحجازي
وشعره المصري . وليس أدل على ما نذهب إليه من قواه في هذه الأبيات :

يا راكب الوجناء بلغت المنى عج بالحمي إن جزت بالجرعاء
متيمماً تلعات وادي ضارج متيامناً عن قاعة الوعساء
وإذا وصلت أثيل سلع فالنقا فالرقتين فلعام فشاء
وكذا عن العلمين من شرقية مل عادلا للحلة الفيحاء
واقر السلام عريب ذياك اللوى من مغرم دنف كتيب ناه

صب متى قفل الحجيج تصاعدت زفراته بتنفس الصعداء
كلم السهاد جفونه لتبادرت عبراته ممزوجة بدماء

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

وفي هذا الطور التقى ابن الفارض بأحد معاصريه الصوفيين وهو شهاب
الدين أبو حفص عمر السهروردي صاحب « عوارف المعارف » (سنة ٥٣٩ هـ -
سنة ٦٣٢ هـ) وتحدث كل منهما إلى صاحبه ، وألبس السهروردي ولدى ابن
الفرارص خرقه الصوفية على طريقته المعروفة باسمه ، وذلك كله في أواخر سنة
٦٢٨ هـ أو أوائل سنة ٦٢٩ هـ . وللسهروردي مكانة عظيمة من نفوس أهل
عصره وصوفيته ، حتى أقد كانوا يبعثون إليه من بلادهم يستفتونه لثقتهم فيه
واطمئنتانهم إلى علمه بالحقيقة والشريعة . ويدل على هذه المكانة قول ابن عربي
وقد سئل عنه : « مملوء سنة من فرقه إلى قدمه »^(١) . ولاتصال ابن الفارض
بالسهروردي قصة يرويها سبط الأول وهي فوق ما تظهرنا عليه من إثبات هذا
الاتصال بين الرجلين ، تظهرنا على ما وقع في نفس كل منهما من رؤية صاحبه
ومخاطبة روحه لروحه من بعيد . وحسبنا هنا هذه الإشارة على أن نتناول تحليل
القصة من الناحية النفسية في الفصل التالي الذي عقدناه لدراسة حياة ابن الفارض
الصوفية .

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

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

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

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

يا أهل ودى هل لراجي وصلكم	طمع فينعم بالله استرواحا
مد غبتم عن ناظري لى أنه	ملأت نواحي أرض مصر نواحا
وإذا ذكركم أميل كأنتي	من طيب ذكركم سقيت الراحا
وإذا دعيت إلى تناسى عهدكم	ألفيت أحشائي بذاك شحاحا

وحيث يقول :

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

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

(١) هذا المكان مغارة في الجبل عرفت بأبي بكر محمد جد مسلم القارى لأنه نقرها ، ثم عمرت بأمر الحاكم بأمر الله . (خطط المقرئى ج ٤ ص ٢٣٦) .

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

نقلتني عنها الحظوظ فجزت واردة ولم تدم أورادي
آه لو يسمح الزمان بعود فعمسى أن تعود لي أعيادي

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

سائق الأظعان يطوى البيد طي منعماً عرج على كئشان طي

ولما أن سأل الملك عن ناظم هذه القصيدة ، وعلم من كاتب سره أنه ابن الفارض ، كان ما كان من إيفاد الملك كاتب سره إلى ابن الفارض ومعه ألف دينار يقدمها إليه برسم الفقراء الواردين عليه ، وما كان من تأبى ابن الفارض قبول المال والحضور إلى الملك . مما دعا الملك إلى أن يقول : « مثل هذا الشيخ يكون في زمانى ولا أزوره . لا بد لي من زيارته ورؤيته » . ومن ثم قصد الملك ومعه جماعة من خواص الأمراء إلى الأزهر ، ولكن ابن الفارض لم يكده يحس قدومهم حتى خرج من الباب الآخر الذي بظاهر الجامع ، وسافر إلى نجر الإسكندرية وأقام بالمنار^(١) أياماً ، ثم عاد إلى الجامع الأزهر متوعداً . فلما باغ الملك نبأ توعدكه

(١) فسر النابلسي « المنار » بأنه الجبل الذي في الإسكندرية (ديباجة الديوان ص ١٠) .

وهذا خطأ وقع فيه دى ماتيو كما وقع فيه النابلسي على نحو ما لاحظته الأستاذ نلينو (مجلة الدراسات الشرقية =

أرسل إليه يستأذنه في أن يجهز له ضريحاً عند قبر أمه بقبة الإمام الشافعي ، فلم يأذن له ؛ ثم سأله أن يبنى له تربة تكون مزاراً مختصاً به ، فلم ينعم له بذلك^(١). فهذه القصة واضحة الدلالة على أن الملك الكامل لم يكن قد عرف بعد من أمر ابن الفارض وشعره ما عمله يقبل عليه ويختصه بإكباره له وإعجاب به ، وأنه لم يكف يقف على حقيقة شأنه حتى أفاض عليه من ماله وحسن تقديره . وهي فوق هذا تظهرنا على زهد ابن الفارض في المال ، ونفرته من مواصلة الملوك والتقرب منهم . ثم هي بعد هذا كله دليل على حب الملك الكامل للأدب وعنايته به ورعايته لأهله .

على أن ابن الفارض إن كان قد نظم بعض شعره في الحجاز ، وبعضه الآخر في مصر ، فإنه أملى ديوانه بالقاهرة بعد عودته من الحجاز^(٢) . ومعنى هذا أن شاعرنا قد عمد في طوره الرابع والأخير إلى شعره فنظمه ونسقه وضم أجزاءه بعضها إلى بعض على الوجه الذي تظهرنا عليه النسخ المختلفة لديوانه . وهكذا عاد ابن الفارض إلى مصر ، وقضى بها السنوات الأربع الأخيرة من حياته (٦٢٨ هـ أو ٦٢٩ هـ - ٦٣٢ هـ) حيث أقام بقاعة الخطابة في الجامع الأزهر ، وعكف عليه الأئمة ، وقصد إلى زيارته الخاص والعالم^(٣) ، حتى وافته منيته .

١٠ - والمؤرخون الذين اختلفوا حول تاريخ مولد ابن الفارض هذا الاختلاف الذي أظهرناه في موضعه من هذا الفصل ، متفقون على تاريخ وفاته :

(م ٨ ص ٧) . والحق أن المئاريك مرقباً بلغ طوله في أيام ابن جبير مائة وخمسين ذراعاً ، وفي أعلاه مسجد يتبرك الناس بالصلاة فيه (خطط المقرئ ج ١ ص ٢٤٥) . فقد قال ابن جبير : «...ومن أعظم ما شاهدناه من عجائبها (الإسكندرية) المنار . . . وفي أعلاه مسجد موصوف بالبركة يتبرك الناس بالصلاة فيه » . (رحلة ابن جبير طبع القاهرة سنة ١٣٢٦ هـ = ١٩٠٨ م ، ص ٩ - ١٠) . فالمعقول أن يكون ابن الفارض قد قصد إلى مسجد المنار حيث يخلو إلى ربه ونفسه .

(١) ديباجة الديوان الديوان ص ٩ - ١٠ .

(٢) ديباجة الديوان ص ٣ .

(٣) شذرات الذهب ج ٥ ص ١٥٠ .

فكلهم يثبت أنه توفي في الثاني من جمادى الأولى سنة ٦٣٢ هـ = ٢٣ يناير سنة ١٢٣٤ م ، وأنه دفن من الغد بالقرافة بسفح المقطم عند مجرى السيل تحت المسجد المعروف بالعارض وهو أعلى الجبل المذكور . ويزيد ابن خلكان هذا التاريخ تحقيقاً فيذكر أن اليوم كان يوم الثلاثاء . وقد حدث الجعبري فيما حدث أنه حضر غسل ابن الفارض وجنازته ، وأنه لم ير جنازة أعظم منها ، وأن الناس كانوا يتهافتون على حمل نعشه ^(١) . وإلى هذا العارض يشير على سبط الشاعر في قوله :

جز بالقرافة تحت ذيل العارض وقل السلام عليك يا ابن الفارض
أبرزت في نظم السلوك عجائباً وكشفت عن سر مصون غامض
وشربت من بحر المحبة والولا فرويت من بحر محيط فائض
وأبو الحسن الجزاري في قوله :

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

١١ - وقد أعطانا على مبارك باشا صورة تاريخية لما تعاقب على مسجد ابن الفارض من الظروف والأحوال ، كما وصف لنا هذا المسجد على ما كان عليه في أيامه : فهو يحدثنا بأن قبر الشاعر ظل زماناً طويلاً بغير حاجز عليه ، حتى كانت أيام السلطان إينال العلائي الأشرف ، فقام رجل من الأتراك يقال له تمر الإبراهيمي عتيق الأشرف برسباي لزيارته هو وابنه برقوق الناصري عتيق السلطان جقمق العلائي ، وهناك كانا يقيمان الأوقات ، ويطعمان الطعام ، ويتصدقان على الفقراء . وفي سنة ٨٦٠ هـ وقف له خادماً ، كما جعل السيني برقوقاً المتوفى سنة ٨٧٧ هـ = ١٤٧٢ م ناظراً على هذا الوقف ، فأخذ هذا الأخير يقيم به الأوقات الجليلة ، حتى ولي قايتباي المحمودي السلطنة ، فأقام برقوقاً نائباً على الشام ، وأقام ولده مقامه ^(٢) . هذا فيما يتعلق بتاريخ المسجد ؛ أما فيما يتعلق بالمسجد في

(١) دياحة الديورن ص ١٢ .

(٢) الخطة التوفيقية الجديدة ج ٥ ص ٦ .

ذاته ، فإنه يقع بالقرب من مسجد سيدى شاهين الخلووى . وقد عني برقوق
 الناصرى به فأنشأ عليه قبة من الحجر قائمة على أربعة عقود ، وسطحها محلى
 بنقوش دالية ، وفى سنة ١١٧٣ هـ = ١٧٥٩ م ألحق بالقبة مسجد أمير اللواء
 الشريف السلطانى على بك قازدغلى أمير الحج ، ولا تزال بقاياها الخربة موجودة
 فى الجهة الشرقية من المسجد . وقد وصفه على مبارك (باشا) فقال إن به منبراً ،
 وأربعة أعمدة من الرخام ، حاملة لبائكتين من الحجر ، وسقفه بلدى من
 الخشب وأفلاق النخل ؛ وه قبيلتان إحداهما قديمة يكتنفها عمودان صغيران من
 الحجر الأسود ، وبداخلها أعمدة صغيرة من الحجر ، وبها آثار شغل قديم
 بالصدف ، والأخرى جديدة من الحجر ؛ وله منارة ، وأغلب محلاته متخرية ؛
 وبداخله ضريح سيدى عمر بن الفارض رضى الله عنه ، وجملة قبور^(١) .

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

الفصل الثاني حياة ابن الفارض الصوفية

العمل والنوق - أعمال ابن الفارض وأذواقه - خلقه وسيرته - رياضاته - أعمال العبادة وأحوال الإرادة - أذواقه ومواجبه : النية ، حب الجمال ، تأويل المسوعات والمرثيات ، السماع والرقص ، تفسير هذه الأذواق والمواجيد - فراساته ومكاشفاته وكراماته وتفسيرها - أحلامه : تفسيرها وقيمتها الروحية .

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

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

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

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

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

من ذا الذي ما ساء قط ومن له الحسنى فقط

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

محمد الهادي الذي عليه جبريل هبط^(٥)

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

-
- (١) وفيات الأعيان ج ١ ص ٣٨٣ .
 - (٢) شذرات الذهب ج ٥ ص ١٥٠ .
 - (٣) ديباجة الديوان ص ٤ .
 - (٤) انظر صفحة ٤٠ من هذا البحث .
 - (٥) ديباجة الديوان ص ٨ .

فيها إلى أبعد حد من مجاهدة النفس ، وكبح جماحها وإخضاعها لفنون مختلفة من الحرمان ، وألوان شتى من التهذيب : فقد كانت له أربعينيات متواصلة لا بأكل ولا يشرب ولا ينام فيها ، وهو في هذه الأربعينيات إنما كان يأخذ نفسه بالشدة التي لا تعرف لينا أو هوادة ، وبازهد في كل شيء . والانصراف عن كل شيء ، وما زال بها على هذه الحال ، حتى تهيأ له ما كان يطمح إليه من كمال . ويدل على هذا ما يحكى من أنه بينما كان في آخر أيام من أربعينياته اشتهت نفسه لونا من ألوان الطعام ، فأخذ يطالها بالصبر ، ولكنها أخذت نلح عليه ، فإذا هويشترى هذا اللون ، ويدخل به إلى قبة الشراي ، ولم يكده يرفع أول قطعة منه إلى فمه حتى انشق جدار القبة وخرج شاب جميل الوجه ، حسن الهيئة ، أبيض الثياب ، عطر الرائحة ، ولامه إن أكلها ، فما كان من ابن الفارض إلا أن ألقى بهذه القطعة قبل أن تصل إلى فمه ، وتركها وخرج إلى السياحة ، وأدب نفسه بزيادة عشرة أيام في المواصلة على الأربعين ، لتتمة خمسين يوماً^(١) . فإذا أضفنا إلى هذه القصة ما ذكرناه من قبل في الفصل الأول عند الكلام على الطور الثاني لحياة شاعرنا ، وما كان يأخذ به نفسه في ذلك الطور من سياحته في وادي المستضعفين حيث كان يقضى سواد الليل وبياض النهار ، وما ذكرناه بعد ذلك عن طوره الثالث وما كان له فيه من سياحة في أودية مكة وجبالها ، وما كان منه من استبحاش من الناس وائتناس بالوحش ؛ حتى لقد قالوا : إنه كان يصحبه في غدواته وروحاته سبع عظيم الخامة ينخ له كما ينخ الجمل ويقول له ياسيدى اركب^(٢) ؛ وإذا أضفنا إلى هذا كله ما يحدثنا به ابن الفارض نفسه في شعره من أنه إنما كان يقضى شهر رمضان طويلاً نهاره محيياً ليله كما يدل عليه قوله مخاطباً أحبته :

في هواكم رمضان عمره ينقضى ما بين إحياء وطى

استطعنا أن نصور لأنفسنا هذه الحياة التي كان يحياها هذا الشاعر الصوفي ، وأل تمثل العناصر الرئيسية التي كان يتألف منها عنده المثل الأعلى في السلوك .

(٢) المرجع نفسه ص ١١ .

(١) ديباجة الديوان ص ١٠ .

٥ - على أننا لو أردنا أن نصف رياضات ابن الفارض العملية ، وطرقه في تهذيب نفسه ، وما أخذ به هذه النفس من أعمال العبادة وأحوال الإرادة ، وما تحمله في سبيل هذا كله من المشقة والعناء ، لما وفقنا إلى وصف أوفى وأشمل ، وأقوى وأجمل من الوصف الذي يقدمه ابن الفارض نفسه في قصيدته الكبرى « نظم السلوك »^(١) حيث يقول :

أطعها عصت أو أعصت كانت مطيعتي	١٩٧ فنفسي كانت قبل لوامة متى
وأتعبتها كيما تكون مريحتي	فأوردتها ما الموت أيسر بعضه
ه منى وإن خففت عنها تأذت	فعدت ومهما حملته تحملة
بتكليفها حتى كلفت بكلفتى	وكلفتها لا بل كلفت قيامها
بإبعادها عن عاها فاطمأنت	وأذهبت في تهذيبها كل لذة
وأشهد نفسي فيه غير زكية	ولم يبق هول دونها ما ركبت
عبودية حققها بعبودة	٢٠٣ وكل مقام عن سلوك قطعته

وحيث يقول :

وأعددت أحوال الإرادة عدتي	٢٦٨ رجعت لأعمال العبادة عادة
خلاعة بسطى لانتقباض بعفة	وعدت بنسكى بعدتهكى وعدت من
وأحييت ليلي رهبة من عقوبة	وصمت نهاري رغبة في مثوبة
وصمت لسمت واعتكاف حرمة	وعمرت أوقاتي بورد لوارد
مواصلة الإخوان واخترت عزلي	وبنت عن الأوطان هجران قاطع
وراعيت في إصلاح قوتي قوتي	ودققت فكري في الحلال تورعاً
من العيش في الدنيا بأيسر بلغة	وأنفقت من يسر القناعة راضياً
إلى كشف ما حجب العوائد غطت	وهذبت نفسي بالرياضة ذاهباً
وآثرت في نسكى استجابة دعوتي	٢٧٦ وجردت في التجريد عزى تزهداً

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

(١) يلاحظ أننا سنكتفي منذ الآن نصاعداً بترقيم ما نقتبسه من أبيات الثانية الكبرى .

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

٦- وكما كانت لابن الفارض رياضات عملية ، فقد كانت له أذواق ومواجيد روحية : تصور الأولى حياته الخلقية ، وتصور الثانية حياته النفسية . ولعل أظهر ما كانت تمتاز به هذه الحياة النفسية هي الغيبة والاستغراق فيها إلى حد لم يكن الشاعر الصوفى يشعر معه بمن حوله من الأشخاص ولا بما يحيط به من الأشياء : فقد حدثنا سبطه نقلاً عن والده الذى كان أزم الناس لأبيه وأعرفهم بحاله ، بأنه كان يقضى أغاب أوقاته دهشاً ، شاخصاً ببصره ، لا يسمع ولا يرى من يكلمه ، فهو تارة واقف ، وتارة قاعد ، وهو حيناً مضطجع على جنبه ، وحيناً آخر مستلق على ظهره ، مسجى كالميت ؛ وإنه ليقضى على هذه الحال أياماً ، قد تبلغ العشرة ، وقد تزيد عليها أو تنقص عنها ؛ وهو فيما بين هذا كله لا يأكل ولا يشرب ولا ينام ولا يتحرك ولا يتكلم . وما يزال كذلك حتى يفيق ، وينبعث من غيبته ، فيكون أول ما يتكلم به أن يملأ ما فتح الله عليه من قصيدته « نظم السلوك »^(١) . ويؤيد هذا ما ذكره جماعة ممن

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

٧ - ولم يكن ابن الفارض في ذوقه ووجدته وغيبته بدعاً من الصوفية أو أصحاب الشعور المرفه . وإنما هو في غيبته التي كانت من ثمراتها قصيدته « التائية الكبرى » ، كالقديسة كاترين (St. Catherine) التي يقال إنها أملت حوارها العظيم وهي في حال الوجد^(٢) ، وكجلال الدين الرومي الذي يحكى عنه أنه كلما كان يغرق في محيط الحب . كان لا يبرح يدور حول عمود في بيته ، ثم يأخذ عقب ذلك ينظم ويملى ، ويأخذ الناس في كتابة ما يصدر عنه من

(١) المرجع نفسه والصفحة نفسها .

(٢) ذكره نيكلسون في كتابه "Studies in Islamic Mysticism", p. 167 عن كتاب

« إيفلير أندرهل » (Evelyn Underhill) المسمى Mysticism ص ٣٥٢ .

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

(١) ذكره نيكسون في كتابه Studies in Islamic Mysticism, p. 167 فقلنا عن كتابه

Selected Poems from the Diwani Shamsi Tabriz Introd. p. XL.

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

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

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

٨ - وحب ابن الفارض للجمال صورة أخرى لمواجيده وأذواقه الروحية : فقد كان شاعرنا محباً للجمال أينما كان وفي أية صورة تجلى ، منجذباً إلى كل جميل سواء ما كان منه في عالمي الحيوان والجماد . وها هي ذى كتب التراجيم المختلفة تعرض علينا صوراً عدة لخوارق حبه للجمال وبدائع إقباله عليه ؛ فهو قد كلف بسلام جزار له فيه مواليا سمعه ابن خلكان من أصحاب ابن الفارض ، وأثبتته في آخر ترجمته له (١) ؛ وهو قد رأى ذات مرة جملاً لسقاء فهمام به وصار يأتيه كل يوم ليراه (٢) ؛ وهو كما زعم بعضهم قد عشق برزية في حانوت عطار (٣) ؛ وهو قد أحب النيل ومشاهدة منظره في أمسيات أيام الفيضان ، إذ كان يتردد على مسجد المشتى بالروضة (٤) ، كما يشير إلى هذا بقوله :

لقد بسطت في بحر جسمك بسطة أشارت إليها بالوفاء أصابع
فيا مشهاها أنت مقياس قدسها وأنت بها في روضة الحسن يانع
وحب ابن الفارض للجمال على هذا الوجه أمر يمكن تصوره وتفسيره تفسيراً ملائماً لحياته الصوفية وما انتهى إليه من نظر إلى الوجود بعين الوحدة من ناحية ، ولما يمتاز به بعض النفوس من دقة الحس ورقة الشعور من ناحية أخرى : فشاعرنا صوفي تقلب في مرات السلوك وأطوار الحب ، وظل زمناً طويلاً يتقلب

(١) وفيات الأعيان ج ١ ص ٣٨٣ .

(٢) شذرات الذهب ج ١ ص ١٥٠ - ١٥١ .

(٣) المرجع نفسه ص ١٥١ .

(٤) المرجع نفسه ص ١٥٠ .

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

وصرح بإطلاق الجمال ولا تقل بتقييده ميلا لزنخرف زينة ٢٤١

فكل مليح حسنه من جمالها معارله . بل حسن كل مليحة ٢٤٢

ومن هنا أيضاً نستطيع أن نقول إن ابن الفارض بحكم شاعريته وصوفيته كان ميالاً دائماً إلى المناظر الجميلة التي تغذى هذه الشاعرية . وهي له لحظات من هذه الحياة الصوفية . وتكون له بمثابة المحرك الذي يثير من نفسه مكنون الحب ومكنون الشجن . فهو قد أحب المشتى . لأنه كان في موضع جميل على النيل . ولأنه كان يلقى فيه إخوانه في طريق الله الذين كان يضمهم ذلك الرباط .

٩- ولم تقف أذواق ابن الفارض ومواجهه عند الحد الذي قلعتنا ، وإنما تجاوزته إلى شيء آخر أقل ما يوصف به أنه كان إمعاناً في الوجد . وإسرافاً في تأويل كل ما كان يسمع الشاعر أو يرى تأويلاً يلائم صوفيته ، ويضيق ما انتهت إليه نفسه من دقة ولطافة وإرهاق ؛ فقد كان من هذا كله بحيث إذا استمع وتواجد وغلب عليه الحال ، ازداد وجهه جمالاً ونوراً وتحلر للعرق من سائر جسده حتى يسيل تحت قدميه^(١) . ويدل على هذا ما يروى من أنه سمع ذات مرة فرقة من الحرس ي ضربون بالناقوس وينشدون ، فأثار تشيدهم

(١) ديباجة الديوان ص ٤ .

كوامن نفسه ، وإذا هويصرخ ويتواجد ، ويرقص كثيراً ، ويخلع كل ما كان عليه من الثياب ، ثم يحمل بين الناس إلى الجامع الأزهر وهو على هذه الحال ، ويظل في هذه السكره أياماً^(١) . ويدل عليه أيضاً أنه سمع نائحة تنوح على ميتة والنساء يجاوبنها ، فإذا هويصرخ صرخة عظيمة ، ويخر مغشياً عليه ، حتى إذا أفاق أخذ يردد على وزن ما كانت تنوح به النائحة هذا القول :

نفسى متى متى حقاً إى والله حقاً حقاً^(٢)

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

قطع قلبى هذا المقطع ما كان يصفو أو يتقطع

فاذا هو يضطرب ويتواجد ويتقلب على الأرض ، ثم يسكن اضطرابه ، حتى يظن به الموت ، ولما أن أفاق تكلم بكلام نعتة ولده بأنه لدنى ماسمع مثله قط ، ولا يحسن التعبير عنه ؛ ولم يزل على هذه الحال منذ سمع كلام القصار إلى أن توفي^(٣) .

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

(١) ديباجة الديوان ص ٨ - ٩ .

(٢) المرجع نفسه ص ٩ .

(٣) المرجع نفسه ص ١١ .

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

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

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

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

الجوارى كان يقضى صاحبنا لبانة نفسه من الوجد ثم يعود إلى القاهرة^(١) . وعلنا إذا التمسنا للرقص الناشئ عن السماع تفسيراً نفسياً ، وتحليلاً يمكننا من تفهم هذه الحال وما يعرض فيها من ظواهر نفسية ، لم نوفق إلى خير مما يقدمه ابن الفارض نفسه في هذه الآيات التي يصور فيها حاله عند السماع وقد شهد محبوبته واتخذ معها ، فاسمع إليه حيث يقول :

ويحضرنى في الجمع من باسمها شدا	فأشهدها عند السماع يجملنى ٤٢٥
فينحو سماء الفتح روجى ومظهرى الـ	مسوى بها يحنو لأتراب تربي
فنى محبوب إليها وجاذب	إليه وزرع النزوع فى كل جذبة
وما ذاك إلا أن نفسى تذكرت	حقيقتها من نفسها حين أوجت
فحنت لتجريد الخطاب ببرزج الـ	تراب وكل آخذ بأزمتى ٤٢٩

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

وينيك عن شأنى الوليد وإن نشا	بليداً بإلهام كرحى وفطنة ٤٣٠
إذا أن من شد القمط وحن فى	نشاط إلى تفريج إفراط كربة
يتاغى فيلقى كل كسل أصابه	ويصغى لمن ناغاه كالمثنتصت
وينيه مر الخطب حلو خطابه	ويذكره نجوى عهد قديمة

ويعرب عن حال السماع بحاله
 إذا هم شوقاً بالمناغى وهم أن
 يسكن بالتحريك وهو بمهده
 وجدت بوجد آخذى عند ذكرها
 كما يجد المكروب في نزع نفسه
 فواجد كرب في سياق لفرقة
 فذا نفسه رقت إلى ما بدت به
 فيثبت للرقص انتفاء التقيصة
 يطير إلى أوطانه الأولية
 إذا ما له أيدى مربيه هزت
 بتحجير تال أو بألخان صيت
 إذا ما له رسل المنايا توفت
 كمكروب وجد لاشتياق لرفقة
 وروحي ترفت للمبادئ العلية ٤٤٠

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

وقد كان يطربني وجدى فأفقدني
 عن رؤية الوجد من في الوجد موجود
 الوجد يطرب من في الوجد راحته
 والوجد عند شهود الحق مفقود^(١)

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

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

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

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

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

Varieties of Religious Experience, p. 383.

(١)

(٢) المرجع نفسه والصفحة نفسها .

(٣) انظر ص ٣٥ من هذا البحث .

الأذواق والمواجيد بردها إلى ظروف عصبية أو نقائص فسيولوجية ؛ وإذا كان لا بد لهذا التفسير من أن يظل قائماً فكيف يمكن إذاً أن نفهم ما يشتهه الواقع بما امتاز به فريق من الصوفية من النشاط الحيوى والقوة الروحية والقدرة على الإنتاج الفياض بالآراء الحسبة والأسفار الضخمة والآثار القيمة كما هو الحال عند محيي الدين بن عربي الذى يقال إنه خلف من المؤلفات نحواً من مائتين ذكر منها بروكلمان ستاً وخمسين ومائة . ولعل معترضاً يقول : إن إنتاج ابن الفارض من هذه الناحية ليس شيئاً بالقياس إلى إنتاج ابن عربي . وهذا صحيح من حيث الكم ؛ أما من حيث الكيف فنحن نلاحظ أن ديوان ابن الفارض على ضآلته إنما هو تحفة أدبية رائعة إلى حد بعيد ، وأثروحي قيم إلى أبعد حد . وليس من شك في أن القيمة الروحية لهذا الديوان إنما ترجع إلى أنه ثمرة من ثمرات الأحوال النفسية والمواجيد الذوقية التى تعاقبت على نفس صاحبها في هذه الفترات التى كان فيها الوجد مسيطراً والإلهام فياضاً مشرقاً . وحسبنا دليلاً على هذا ما نلمسه في كثير من قصائد الديوان ، وفي الثائية الكبرى والخميرية بنوع خاص ، من آيات العمق والإسراف في الرمز والإلغاز ، وامتلاء النفس بالإلهام المشرق والنور الفياض . وها هو ذا ولیم جيمس يؤيدنا فيما نذهب إليه هنا فيرى أن الحالات الصوفية قد تزيد في نشاط النفس ، وذلك في الاتجاهات التى تتفق وإياها المكاشفات والإلهامات التى ترد على القلب في هذه الحالات ، وأن هذا لا يعد ثمرة صالحة أو فائدة قيمة إلا إذا كان الإلهام صحيحاً صادقاً ، أما إذا لم يكن الإلهام كذلك فما أكثر ما يكون النشاط فاسداً ، ولشد ما تكون النفس في ضلال مبين^(١) .

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

وعرضت له هذه الأذواق لا يشعر بما يجري حوله مصطنعاً ذلك الشعور النفسى العادى الذى نعرفه فى أنفسنا عند ما نتأمل أنفسنا ، ولكنه يشعر به مصطنعاً شعوراً يسميه الدكتور بيوك باسمهم « الشعور الكونى » (Cosmic Consciousness) ، وليس هذا الشعور الكونى فى رأيه امتداداً لشعور النفس الذى نعرفه جميعاً ، بل هو ملكة أخرى ممتازة عن أية ملكة فى الإنسان الراقى ، مثله فى هذا كمثل الشعور النفسى فى تمايزه عن أية ملكة فى الحيوان الراقى^(١) . فهذا الشعور الكونى نستطيع أن نفهم ما كان يحصل لا بن الفارض من وجد واضطراب وغيبة عند سماعه نشيد الحرس ونواح النائمات وغناء القصار ؛ ونستطيع أيضاً أن نفسر حبه للجمال سواء فى الوجوه الحسان أم فى المناظر والأشياء الجميلة : ذلك بأنه نظر إلى الكون على أنه طائفة من المجالى التى تتجلى فيها الحقيقة الكافية فتأخذ هذه الصور المرئية وهذه الأصوات المسموعة ، الأمر الذى ترتب عليه أن أصبح الشاعر الصوفى لا يرى شيئاً ولا يسمع شيئاً إلا ويؤوله تأويلاً رمزياً ، ويفهمه على أنه معنى من معانى الذات الإلهية ، ومظهر من مظاهر الحقيقة العلية ؛ وترتب عليه أيضاً أن يكون للأذواق والمواجيد الصوفية قيمتها الروحية ومنازعتها الفلسفية ، كما سنتبين ذلك عندما نعرض لتحليل حب ابن الفارض من الناحية النفسية فى الكتاب الثانى ، ومن الناحية الفلسفية فى الكتاب الثالث .

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

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

ذكر سبط ابن الفارض أن الملك الكامل أوفد ذات يوم كاتب سره القاضي شرف الدين إلى ابن الفارض الذي كان يقيم وقتئذ بالجامع الأزهر ومعه ألف دينار ، برسم الفقراء الواردين عليه ؛ فتردد شرف الدين ، وطلب أن يعفيه الملك من أداء هذه المهمة محتجاً بأن ابن الفارض لا يقبل الذهب ولا يأخذ من أحد شيئاً . ولكن الملك ألح وأصر ، ولما لم يجد شرف الدين مناصاً قصد إلى الأزهر وترك الذهب مع شخص كان يصحبه ، وما كاد يصل حتى وجد ابن الفارض واقفاً بالباب ينتظره ، وهناك ابتدره بقوله : يا شرف الدين ، ما لك ولذكرى في مجلس السلطان ! رد الذهب إليه ، ولا ترجع تجيئني إلى سنة^(١) . ونحن إذا عملنا الفكر فيما تشتمل عليه هذه القصة ، رأينا أنه يمكن تفسيره تفسيراً يدخله في باب الفراسة أو قراءة الأفكار . وهما من مميزات بعض النفوس . ويكفي هنا أن نذكر تعريف الواسطي للفراسة ، وهو أنها سواطع أنوار لمعت في القلوب ، وتمكين معرفة جملة السرائر في الغيوب من غيب إلى غيب حتى يشهد السالك الأشياء من حيث أشهده الحق إياها فيتكلم على ضمير الخلق^(٢) . يكفي هذا التعريف ، ويكفي معه أن نطبقه على هذه القصة ، لنستخلص أن الفراسة إنما هي سبيل العارف إلى معرفة ما تكنه الضمائر وتخفيه السرائر ، ولنتبين أن ما جرى

(١) انظر القصة مفصلة في ديباجة الديوان ص ٩ - ١٠ .

(٢) الرسالة القشيرية ص ١٥٠ .

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

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

لك البشارة فاخلع ما عليك فقد ذكرت ثم على ما فيك من عوج » (١)

ويمكن تفسير هذه القصة تفسيراً هو أبعد ما يكون عن إدخالها في باب الكرامات ، وأدل ما يكون على هذه الحالة النفسية الغريبة التي تعرف في علم النفس الحديث باسم الشعور عن بعد (La Télépathie) (٢) ، وهي حالة نفسية يمتاز بها بعض الناس فيدرك الواحد منهم ما يفكر فيه الآخر دون أن يكون هناك كلام أو إشارة . ولو كان البعد بينهما شاسعاً . فابن الفارض قد شعر هنا بوجود السهروردي مع أنه لم يكن رآه بعد ؛ وأحس وهو بعيد عنه ما يجري في نفسه وما يخطر على باله ، فإذا روحه تتصل بروحه وتخاطبها ، وإذا هو يظهر له ويتحدث إليه عياناً بعد أن وقف على حاله وعرف خطرات قلبه من بعيد ، واتصال الأرواح وتخاطبها على هذا النحو أمر تثبته المشاهدة ويقره الواقع وتؤيده البحوث النفسية الحديثة ، لا سيما إذا صح ما يقوله الدكتور ميرس من أنه إن كان في العالم كائنات روحية (أى لا أجسام لها) فيبعد عن التصديق أن كل واحد منها منفصل عن غيره تمام الانفصال لا يعامله ولا يخاطبه ، وإن كانت تتخاطب فالتخاطب ممكن بغير اللسان والقلم والإشارات ، بالوسائل الروحية أو العقلية (٣).

(١) ديباجة الديوان ص ١٠ - ١١ .

(٢) التلبيبي : كلمة وضعها الدكتور ميرس المشهور بمباحثه النفسية ، وهي مؤلفة من كلمة « تلي » ومعناها : بمسند ، و « بي » ومعناها : شعور ؛ أى : الشعور عن بُعد .

(٣) رسائل الأرواح ص ١٧ .

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

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

(١) انظر ص ٥٠ من هذا البحث .

(٢) ذباجة الديوان ص ١٠ .

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

على أنه إن أمكن تفسير ما اشتملت عليه هذه القصص تفسيراً يجعلها أدخل في باب المسائل التي تفهم فهماً نفسياً أو طبيعياً من شأنه أن ينفي عنها صفة الكرامة ، فإن هناك إلى جانب هذا قصة لا سبيل إلى أن يفهم ما تدل عليه إلا على أنه خارق للعادة ؛ فقد روى عن ابن الفارض أنه كان في سياحته بأودية مكة يستأنس بالوحش ، وأنه كان يقيم بواد بينه وبين مكة عشرة أيام للراكب المجد ، وكان يأتي كل يوم من هذا الوادي إلى الحرم الشريف حيث يصل الصلوات الخمس ، وكان يصحبه في ذهابه وإيابه سبع عظيم ينخ له كما ينخ الحمل ، ويقول له : ياسيدى اركب ، فما ركب قط ، وقد تحدث بعض كبار المشايخ المجاورين في الحرم في تجهيز دابة يركبها ابن الفارض ، فظهر لهم السبع عند باب الحرم ، وقال له : ياسيدى اركب^(١) . وظاهر هنا أن ما تشتمل عليه القصة إنما هو من قبيل الأمور الخارقة للعادة التي لا تفسر تفسيراً طبيعياً ، ولا يمكن أن يقبلها العقل في غير ما تردد ، الأمر الذي يترتب عليه أن يعد استئناس السبع ونطقه بعبارة : « ياسيدى اركب » في الوقت الذي يدبر فيه المشايخ دابة لابن الفارض ، كرامة خارقة للعادة لا تخضع لقانون طبيعي ، ولا تفسر تفسيراً علمياً كغيرها من الظواهر الأخرى التي سبق ذكرها وتأويلها ذلك التأويل الذي يحطها عن درجة الكرامة ، ويجعلها في عداد ما يمتاز به بعض النفوس حتى ما كان منها بعيداً عن كل حياة صوفية أو نزعة روحية .

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

(١) ديباجة الديوان ص ٥ .

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

إن كان منزلي في الحب عنديكم ما قد رأيت فقد ضيعت أيامي
أمنية ظفرت روحى بها زمناً واليوم أحسبها أضغاث أحلام

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

أروم وقد طال المدى منك نظرة وكم من دماء دون مرماي ظلت
قال الجعبري : ثم بعد ذلك تهلل وجهه وتبسم وقضى نحيبه فرحاً مسروراً ،
فعلمت أنه أعطى مرامه (٢) .

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

النعيم ، لم يكن بين الدنيا الفانية والجنة الباقية فرق ، ولما منع الله سبحانه كليمه عليه السلام ذلك في الدنيا ، كان من هو دونه أخرى ؛ وأخرى أن الدنيا دار فناء ولا يجوز أن يرى الباقي في الدار الفانية^(١) . وهذا الإنكار لرؤية الله في الدنيا ، إن صح بالقياس إلى من يدعى هذه الرؤية من الصوفية وهو ما يزال غارقاً في بحر الحياة ، فإنه لا يصح بالقياس إلى حال ابن الفارض كما تصورهما القصة المذكورة آنفاً : فهو هنا قد ولى من الحياة وتولت عنه الحياة بما فيها من متاع دنيوى مادي ، وأقبل عليه الموت ، وأصبح من العالم العلوى قاب قوسين أو أدنى ؛ فليس ثمة ما يمنع إذاً من أن يكرمه الله برؤيته في هذه اللحظة الأخيرة من حياته التي ستصعد روحه فيها إلى السماء وستنعم في ظل بارئها بكل ألوان النعيم والسعادة والثناء .

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

رأى ابن الفارض النبي في المنام فسأله عليه الصلاة والسلام عن نسبه إلى من ينتهى ؛ فأجابه الشاعر بأنه ينتسب إلى بنى سعد ، ولكن النبي رد عليه قائلاً : لا ، بل أنت منى ونسبك متصل بى . وهنا قال ابن الفارض : يا رسول الله ، إلى أحفظ نسبي عن أبى وجدى إلى بنى سعد ؛ فقان النبي : لا (ماداً بها

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

نسب أقرب في شرع الهوى بيننا من نسب من أبوي^(١)

وسأن النبي عليه السلام ابن الفارض مرة أخرى في المنام عن قصيدته التائية الكبرى ماذا سماها ، فأجابه بأنه سماها « لوائح الجِثان وروائح الجِثان » فقان له النبي : لا ، بل سمها « نظم السلوك »^(٢) . ومن هنا كانت شهرة هذه القصيدة بهذا الاسم .

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

وحياة أشواقى إلك وحرمة الصبر الجميل

لا أبصرت عينى سواك ولا صبوت إلى خليل^(٣)

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

(١) ديباجة الديوان ص ٦ .

(٢) المرجع نفسه ص ٦ - ٧ .

(٣) وفيات الأعيان ص ٣٨٣ .

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

على أن ابن الفارض وإن لم يكن من أصحاب الكرامات التي هي خوارق للعادات ، ولا من أصحاب الأحلام التي تنكشف فيها الحجب عن أمور لها خطرها العظيم وقيمتها الروحية الكبرى ، فإن هناك اتجاهًا لاحتضانه عند صوفي مصري محلث هو حسن رضوان يرى فيه صاحبه أن رؤية النبي في المنام كرامة ، لا بمعنى أنها شيء خارق للعادة ولكن بمعنى أنها شيء يكرم الله به من يشاء من

عباده ؛ وهو يستند هنا إلى قول النبي صلى الله عليه وسلم : « من رآني فقد رآني حقاً فإن الشيطان لا يتمثل بي » (١) . فإن ، صح ما يذهب إليه حسن رضوان فقد صح معه أن يكون حلما ابن الفارض اللذان رأى فيهما النبي فسأله في أحدهما عن نسبه ، وفي الآخر عن تسميته لتأنيته الكبرى ، من قبيل الكرامة التي ليست من الخوارق ، بل مما أكرمه الله به .

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

(١) روض القلوب المستطاب ص ١٩٩ .

الفصل الثالث

آثار ابن الفارض

ديوان ابن الفارض - قيمته - خصائصه - نسخته - شروحه - نظم السلوك وشروحها -
الخميرية وشروحها - شعرا ابن الفارض في الشرق والغرب

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

(١) شذرات الذهب جزء ٥ ص ١٤٩ .

(٢) المرجع نفسه الصفحة نفسها .

في تاريخ الأدب العربي ، وغيرهما من المتقلمين والمتأخرين الذين كتبوا كثيراً أوقليلا عن ابن الفارض وآثاره ، لا يكاد واحد منهم يذكر عنه أكثر من أنه كان شاعراً له ديوان ، ومن أن لهذا الديوان شروحا عدة .

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

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

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

سهمٌ سهمُ القومِ أشوى وشوى سهمُ الحظاكمِ أحشأى شئُ

وكما كان ابن الفارض كلفاً بالتكلف . كان كذلك كلفاً بالتصغير فيقول مثلاً : « أهيل » بدلا من « أهل » ، و « حُبَيْبِي » بدلا من « حبيبي » . إلى غير ذلك من ألوان التفنن في التصغير التي شاعت في كثير من قصائد ديوانه ، والتي يرى الشاعر أنها تكسب اللفظ عذوبة . كما يدل على هذا قوله :

ما قلت حُبَيْبِي من التحقير بل يعذب اسم الشخص بالتصغير

على أن كثرة المحسنات البديعية التي فاض بها ديوان ابن الفارض - وإن كانت ممجوجة في بعض المواطن التي يسرف فيها الشاعر - كانت من العوامل التي جعلت لديوانه قيمة تعليمية خاصة عند المبتدئين في نظم الشعر ، وأعان على ذبوعه بين من يروضون أنفسهم على صناعته ، ويكفي أن نعلم أن هذا الديوان كان إلى عهد قريب يعلم في المدارس ، ويحفظه الصبيان عن ظهر قلب ، وينشدونه على المآذن في الأسفار ، وإن كانوا لا يفهمونه ، إلا أنه كان مع ذلك سبيلا إلى صقل النوق الشعري ، ومنبعاً فياضاً بالمؤثرات التي تعمل عملها في نفوس المقبلين على حفظه من ناحية ، وقلوب المنشدين له أو المستمعين إلى إنشاده من ناحية أخرى .

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

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

تراه إن غاب عنى كل جارحة	في كل معنى لطيف رائق بهج
في نعمة العود والناى الرحيم إذا	تألفنا بين ألحان من الهزج
وفي مسارج غزال الحماثل في	برد الأصائل والإصباح في البلج
وفي مساقط أنداء الغمام على	بساط نور من الأزهار منتسج
وفي مساحب أذيال النسيم إذا	أهدى إلى سحيراً أطيب الأرج
وفي الثامى ثغر الكأس مرتشفاً	ريق المدامة في مستنزه فرج

ألا ترى إلى هذه الأبيات كيف بلغت من رقة اللفظ ، ودقة المعنى ،
 وبراعة السبك ، وجمال التصوير ، وتمام الانسجام حدّاً بعيداً ، حتى إن
 الأستاذ نيكلسون المستشرق الإنجليزي يرى أن ابن الفارض كان هنا قريباً من
 الفكرة الأوروبية الحديثة عما ينبغي أن يكون عليه الشعر^(١) .

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

بالذات العلية وكشف للحقيقة المطلقة التي هي عنده كل شيء في هذا الوجود ،
 وإليها يُردُّ كل موجود . ومن هنا كان ديوان شاعرنا أنشودة جميلة من أناشيد
 الحب ، وهتافاً صادقاً رددته نفس الشاعر في رياض القلب . وها هو ذا ابن
 أبي حجلة — وكان من قبل سيء الاعتقاد في شاعرنا — يصف لنا الديوان فيقول :
 « هو من أرق الدواوين شعراً ، وأنفسها درأً ، برأً وبحراً ، وأسرعها للقلوب جرحاً ،
 وأكثرها على الطلول نوحاً ، إذ هو صادر عن نفثة مصدور ، وعاشق مهجور ،
 وقلب بحر النوى مكسور ، والناس يلهجون بقوافيه ، وما أودع من القوى فيه ،
 وكثر حتى قلَّ من لا رأى ديوانه ، أو طنت بأذنه قصائده الطنائة » (١) . وهذا
 الوصف يظهرنا من غير شك على هذه الخصائص الفنية والعاطفية التي اختص
 بها شعر ابن الفارض ، والتي تتصل اتصالاً وثيقاً بخصائصه الصوفية ، لا سيما
 إذا سلمنا بأن الحب الذي يتغناه الشاعر في هذا الديوان ليس حباً إنسانياً ،
 بل هو حب إلهي بكل ما يدل عليه وينتهي إليه الحب الإلهي من فناء العبد في
 الرب ، وسيطرة المحبوب على المحب .

ونحن إذاً حللنا شخصية ابن الفارض من حيث هو شاعر صوفي ، وجدنا أن
 هذه الشخصية تتألف من عناصر بعضها يرجع إلى الطبع ، وبعضها الآخر
 مستمد من الوراثة والنشأة والبيئة والثقافة : فهو شاعر مطبوع بغض النظر عما
 يسيطر عليه في بعض الأحيان من تكلف الصناعة اللفظية ، والإسراف في
 المحسنات البديعية . ومع ذلك فإن هذه المحسنات كثيراً ما تضفي على شعره ثوباً
 من الجمال ، وتكسبه عنوبة ورقة ، وتجعل بين ألفاظه شيئاً هو أشبه ما يكون
 بتألف النغمات الموسيقية واتساقها . وهو بحكم أصله العربي من ناحية ، وبحكم
 الأعوام التي قضاها بأودية مكة من ناحية أخرى ، قد ألبس شعره هذا الثوب
 العربي البلوي الذي يجعلنا ونحن نقرأ بعض قصائده نحس أننا لزاء شعر نظم في
 عصور الإسلام الأولى لا في عصر متأخر كالعصر الذي عاش فيه شاعرنا .
 ويكفي أن نشير هنا إلى قصيدته الياثية التي مطلعها :

(١) شذرات الذهب ج ٥ ص ١٥١ .

سائق الأظعان يطوى البيد طيَّ منعماً عرج على كئبان طي
 وإلى قصيدته الحمزية التي مطلعها :

أرجُ النسيم سرى من الزوراء سحراً فأحيا ميّتَ الأحياء

لندل بهما على هذا الطابع البَدَوِي الحجازي بنوع خاص الذي طُبعَ به بعض شعره وهو بحكم موطنه المصري . ونشأته في ربوع مصر ، وكلفه بالتردد على النيل ومشاهدة منظره في المساء ، وما يستتبع ذلك من صور طبيعية خلابة ، قد تغذت نفسه بما يصقل الذوق ، ويرقق الطبع . ويقوى القريحة الشعرية . ثم هوبعد هذا كله شاعر صوفي إسلامي نلمس من ثنايا شعره ، لاسيما قصيدته الثائية الكبرى ، أنه تثقف على القرآن الكريم والحديث الشريف وعلى ما انتهى إليه من كتب الصوفية وأقوالهم ومصطلحاتهم ومذاهبهم مما سنكشف عنه وعن غيره من العوامل التي أعانته على تكوين مذهبه في الحب وذلك في الكتاب الثالث من بحثنا هذا .

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

وحفظ ، وكان ولد الشاعر قد قرأها على أبيه من قبل (١).

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

أبرق بدا من جانب الغورلا مع أم ارتفعت عن وجه سلمى البراقع

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

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

(١) يباية الديوان ص ٣ .

(٢) المرجع نفسه والصفحة نفسها .

(٣) شرح ديوان ابن الفارض ج ٢ ص ١١٤ .

أما النسخ الخطية التي وقفنا إليها ووقفنا عليها فهي :

- ١ - نسخة تمت كتابتها في يوم الأحد ٢٠ من رمضان سنة ٨٠٤ هـ .
- ٢ - نسخة تمت كتابتها في ١٣ من ذى الحجة سنة ٩٠٨ هـ .
- ٣ - نسخة تمت كتابتها في سنة ٩٦٧ هـ .
- ٤ - نسخة تمت كتابتها في يوم الأربعاء ١٨ من محرم سنة ٩٩٢ هـ .
- ٥ - نسخة تمت كتابتها في يوم السبت ٩ من ربيع الثاني سنة ٩٩٨ هـ .
- ٦ - نسخة تمت كتابتها في يوم الاثنين ٢١ من شوال سنة ١٠٩٧ هـ .
- ٧ - نسخة تمت كتابتها في يوم الخميس ٨ من جمادى الأولى سنة ١٢٦٦ هـ .
- ٨ - نسخة تمت كتابتها في سنة ١٢٧٣ هـ .

وتوجد هذه النسخ كلها ، وكثير غيرها مما لم نذكر ، بدار الكتب المصرية .
وأما النسخ المطبوعة فكثيرة جداً ، فيها ما أتقن طبعه ، ودق تصحيحه ،
وفيهما ما لم يعن به العناية الكافية فكثرفيه التصحيف والتحرير . وحسبنا هنا أن
نذكر منها الطبعات التالية :

- ١ - نسخة طبعة طبع حجر بمصر سنة ١٢٧٥ هـ .
- ٢ - نسخة طبعت طبع حجر بمصر سنة ١٣٠١ هـ .
- ٣ - نسخة طبعت طبعاً عادياً بالمطبعة الأدبية ببيروت سنة ١٨٨٧ م ،
وأعيد طبعها في سنة ١٩٠٢ م .
- ٤ - نسخة طبعت طبعاً عادياً بالمطبعة الحسينية بمصر في أوائل صفر سنة
١٣٥٢ هـ .

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

غيرى على السلوان قادر وسواى فى العشاق غادر

والتي يشبها بعض النساخ والناشرين فى ديوان ابن الفارض ، ويشبها بعضهم الآخر فى ديوان البهاء زهير . ومهما يكن من أمر هذا كله ، فتلك أمور نرجى تحقيقها إلى البحث الخاص الذى سنفرده لدراسة ديوان الشاعر الصوفى .

٥- وكما ظفر ديوان ابن الفارض بعناية النساخ والناشرين ، فقد ظفر أيضاً بحظ موفور من عناية الشراح والمفسرين ، وذلك على وجه لعله لم يتهياً لديوان شاعر صوفى غيره : فقد عنى فريق من هؤلاء الشراح بالديوان كله ؛ وعنى فريق آخر بقصيدة واحدة أفرد لها شرحاً خاصاً على نحو ما فعل « بالتائية الكبرى » و « الخمرية » . ولكى يتبين لنا مبلغ هذه العناية الفائقة بشرح ديوان شاعرنا ، أو بشرح إحدى قصائده ، يحسن أن نقف هنا وقفة نلم فيها بأهم هذه الشروح : فأما شروح الديوان فبعضها قد أخرجته المطبعة ، فى حين أن أكثرها ما يزال مخطوطاً إلى الآن . وها نحن أولاء نذكر فيما يلى أهم المخطوط منها :

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

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

وأما المطبوع من هذه الشروح فيكفي أن نذكر منه :

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

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

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

ابن الفارض فيحملها من معاني وحدة الوجود ما تحتل وما لا تحتل ، حسناً أن ندلل على هذا كله بذكر شرح النابلسي لمطلع قصيدة ابن الفارض الياثية وهو قوله :

سائق الأظعان يطوى البيد طىّ منعماً عرج على كئيبان طىّ

فاسمع إلى النابلسي حيث يشرح هذا البيت فيقول : « . . . وكئيبان طى كناية عن المقامات المحمدية التي عددها كرمال الكئيب ، فكأنه يلتمس منه تعالى أن يوصله لما يوصل جميع المؤمنين إليها ؛ فكأنه يلتمس الوصول إلى مقامات أستاذه الذي أخذ عنه وهو الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي الخاتمي الطائي الذي هو من ذرية حاتم طى «^(١)؛ لئرى إلى أى حد يستغل النابلسي ذكر ابن الفارض كئيبان طى ، فإذا هو يؤوطا هذا التأويل ، ويحملها من المعنى هذا التحميل ، بحيث يجعل من ابن الفارض تلميذاً لابن عربي . ولا يقف النابلسي عند هذا الحد . وإنما هو يتجاوز به إلى شيء آخر أقل ما يوصف به أنه يثير العجب والدهشة فضلاً عن أنه يثير الضحك والسخرية ؛ وذلك أنه قد عمد إلى ما يوجد في آخر الديوان من الألفاظ التي لا ندرى مبلغ صحة نسبتها إلى شاعرنا ، فإذا هو قد فسرها تفسيراً صوفياً ، وخرج منها كثيراً من المعاني الباطنية والفلسفية التي لا طاقة لها بها ؛ ولا قدرة لها عليها – ومهما يكن من أمر هذا كله ، فليس من الحق في شيء أن ننكر على النابلسي ما لشرحه من القيمة الكبرى والخطر العظيم في كشف الغامض من أكثر معاني شعر ابن الفارض ؛ غير أنه ينبغي علينا ونحن نقرأ هذا الشرح أن نقف منه موقف الحيطة والحذر ، فلا نقبل كل ما يقواه الشارح قبولاً مطلقاً دون أن يكون هناك ما يكفي لذلك من ملاءمة بين الألفاظ والعبارات التي تؤلف شعر ابن الفارض وبين المعاني والإشارات التي يستخلصها النابلسي منها .

٦ – على أن ديوان ابن الفارض ، وإن كان في جملمته وتفصيله ، تعبيراً عن

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

سقتني حميا الحب راحة مقلتي وكأسي محيا من عن الحسن جلت
« والميمية » التي مطلعها :

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

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

عبدالرازق القاشاني عن محتويات التائية الكبرى ، ما نتبين من خلاله القيمة النفسية والصوفية والفلسفية لهذه القصيدة ، فاسمع إليه حيث يقول في مقدمة شرحه الموسوم « كشف الوجوه الغر ، لمعاني نظم الدر » : « . . . فلما تصفحتها (التائية الكبرى) مراراً ، وقلبتها أطواراً ، واحتظيت بمعانيها على قدر ما قدر لي من الاستعداد ، واجتليت مبانيها على ما وفق لي من النظر بالفؤاد ، وجدتها مبنية على قواعد العلم والعرفان ، منبئة عن نتائج الكشف والوجدان مشيرة إلى ما أطلع الله ناظرها عليه ، ووصل قدمه إليه ، من حقائق التوحيد ، ودقائق التفريد ، والمواجيد الصحيحة ، والمكاشفات الصريحة ، والمعاملات النفسية ، والمنازلات القلبية ، والمواصلات الروحية . . . » . فإذا أضفنا إلى هذا ما سبق ذكره في الفصل السابق من أن ابن الفارض لم ينظم هذه القصيدة في حال عادية كالتى ينظم فيها الشعراء شعرهم ، بل كان ينظم أجزاءها عقب إفاقته من حال الغيبة التى كانت تحصل له وتستولى عليه أياماً قد تبلغ الأسبوع وقد تزيد حيناً ، وتنقص حيناً آخر^(١) ، انتهينا إلى أنه لا سبيل إلى الشك فى أن التائية الكبرى قصيدة صوفية حقاً ، وأن الحب الذى يهتف به الشاعر فيها ليس حباً إنسانياً وأن الحمر التى يصفها هنا ليست إلا رمزاً أو كناية عن الحب الإلهى .

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

(١) كشف الوجوه الغر ، على هامش شرح ديوان ابن الفارض ، طبع المطبعة الخيرية سنة

١٣١٠ هـ ، ١ ص ٨ - ٩ . (٢) انظر ص ٦١ - ٦٢ من هذا البحث .

وإذا كانت هذه القصيدة ثمرة من ثمرات الغيبة التي تعاقبت على نفس ناظمها ، فطبيعي أن يكون لهذه الغيبة أثرها فيما امتاز به كثير من أبياتها من الغموض والإبهام ، وفيما فاضت به من رموز وإشارات ؛ الأمر الذي ترتب عليه أن عنى الشراح بهذه القصيدة عناية خاصة فائقة ، فحاولوا شرح معانيها ، والإبانة عن خوافيها ، وتلمس الحقيقة فيما وراء الألفاظ . وليس أدل على هذا الغموض والإبهام ، وعلى ما شاع في القصيدة من رمز وإلغاز ، من هذه القصة التي يرويها سبط ابن الفارض فيذكر أن شيخاً من معاصري جده جاء إلى هذا الأخير واستأذنه في أن يضع شرحاً لقصيدته هذه ، فسأله الشاعر : « في كم مجلد يقع شرحك ؟ » فأجابته الشيخ بقوله : « في مجلدين » ؛ وهنا ابتسم ابن الفارض وقال : « لو شئت لشرحت كل بيت في مجلدين »^(١) . ومهما يكن مما في هذه القصة من إسراف ومبالغة ، فإنها تظهرنا على كل حال أن ألفاظ الثائية الكبرى لم يقصد بها إلى ما يدل عليه ظاهرها ، وإنما قصد بها إلى شيء آخر هو أحوج ما يكون إلى الشرح والتأويل .

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

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

(١) ديباجة الديوان ص ٧ .

الفارص الكبرى تكنى لإظهارنا على القيمة الصوفية للقصيدا من ناحية ، وعلى مبلغ عناية الشراح بها من ناحية أخرى ومن هذه الشروح ما يزال مخطوطاً إلى الآن ، وما تهبأ له من حظ الإذاعة عن طريق الطبع والنشر : أما المخطوط منها فنلم به فيما يلي :

- ١ - شرح داود بن محمود القيصرى المتوفى سنة ٧٥١ هـ ؛ وهو شرح صوفى ، أبان فيه الشراح عما فى القصيدة من المعارف الإلهية ، والمواجيد الربانية .
- ٢ - شرح مختصر لا يعرف واضعه ، ويغلب على الظن أنه مختصر لشرح عبد الرازق القاشانى المسمى « كشف الوجوه الغر » ، والذي سنذكره فيما سنذكر بعد من الشروح المطبوعة .
- ٣ - شرح محمد أمين الشهير بأمير بادشاه ، بين فيه معانى الألفاظ اللغوية ، والاصطلاحات الصوفية ، تمت كتابته فى ١١ شعبان سنة ١٠٣٤ هـ . وتوجد هذه الشروح بدار الكتب المصرية .
- ٤ - شرح قاضى القضاة بمصر عمر بن إسحق بن أحمد الغزنوى المعروف بالسراج الهندى والمتوفى سنة ٧٧٣ هـ ^(١) .
- ٥ - شرح الشمس البساطى المالكى ، والجلال القزوينى الشافعى . وقد ذكرهما صاحب الشذرات مع السراج الهندى المذكور آنفاً ، حيث قال عن ثلاثهم فى معرض الكلام عن شرح التائية الكبرى : « وقد اعتنى بشرحها جماعة من الأعيان كالسراج الهندى الحنفى ، والشمس البساطى المالكى ؛ والجلال القزوينى الشافعى ، غير متعاقبين ولا مبالين بقول المنكرين الحساد ، شعره ينعت بالاتحاد » ^(٢) .
- ٦ - شرح ابن حجر العسقلانى المتوفى سنة ٨٥٢ هـ لبعض أبيات من التائية يقال إنه قدمه إلى الشيخ مدين ليكتب له عليه إجازة ، فكتب له على ظاهره : « ما أحسن ما قال بعضهم :

(١) شذرات الذهب ج ٤ ص ١٥١ .

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

سارت مشرقة وسرت مغرباً شتان بين مشرق ومغرب «

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

٧- شرح الشيخ على بن عطية الحموي الشهير بعلوان الهيتي والمتوفى سنة ٩٢٢ هـ سماه « مدد الفائض والكشف العارض » (٢) .

٨- شرح زين العابدين محمد بن عبد الرؤوف المناوي المصري المتوفى سنة ١٠٢٢ هـ (٣) .

٩- شرح صدر الدين على الأصفهاني المتوفى سنة ٨٣٦ هـ .

١٠- شرح الشيخ إسماعيل الأنقروى المولوى المتوفى سنة ١٠٤٢ هـ . وهو تركى ألفه سنة ١٠٢٥ هـ . حين كان قاضياً بمصر (٤) .

وأما الشروح المطبوعة فهي :

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

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

(١) اليوايت الجواهر في بيان عقائد الأكابر . طبع مصر سنة ١٣٥١ هـ . ج١ ص ٢٢ .

(٢) كشف الظنون طبع ليزج سنة ١٨٤٥ م ج ٢ ص ٨٦ .

(٣) المرجع نفسه الصفحة نفسها .

(٤) المرجع نفسه والصفحة نفسها .

نسخ شرح الديوان المطبوعة بمصر سنة ١٣١٠ هـ وسنة ١٣٢٩ هـ . ومثل هذا الشرح كمثل شرح الفرغاني في أنه لغوي وصوفي معاً ، وفي أن له مقدمة تشتمل على قسمين . الأول منهما في المعارف . وهو خمسة فصول . والثاني في المواجيد وهو خمسة فصول أخرى . ناهيك بأنه يشترك مع شرح الفرغاني بغلبة مذهب ابن عربي في وحدة الوجود عليه . شأنهما في ذلك كشأن شرح النابلسي . وليس غريباً أن يذهب الفرغاني والقاشاني هذا المذهب في شرح تائية ابن الفارض الكبرى على حساب وحدة الوجود التي هي لب مذهب ابن عربي : فقد حكى عن صدر الدين محمد بن إسحاق القونوي وهو تلميذ ابن عربي . أنه عرض لهذا الأخير في شرح التائية . فقال ابن عربي للصدر : « لهذه العروس بعل من أولادك . فشرحها الفرغاني وعفيف الدين سليمان بن علي التلمساني » . وكلاهما من تلاميذ صدر الدين ^(١) . الذي كان بدوره تلميذاً لابن عربي . كما كان القاشاني والنابلسي تلميذين من تلاميذ مدرسته . غير أن الأستاذ نلّينو يرى أن القاشاني أكثر أمانة في شرحه من النابلسي : وذلك لأن القاشاني توفي بعد ابن الفارض بقرن من الزمان . في حين أن النابلسي توفي بعده بأكثر من خمسة قرون ^(٢) . ولعلنا إذا أردنا أن نلتصق تفسيراً لتأثير هؤلاء الشراح مذهب ابن عربي في وحدة الوجود . ومحاولتهم الملاءمة بين هذا المذهب وبين مذهب ابن الفارض في تائيته الكبرى . وجدنا أن لهذا كله أصله في القصة التي يروى فيها أن ابن عربي أرسل إلى ابن الفارض يستأذنه في وضع شرح لتائيته الكبرى : فأجابه الشاعر بقوله : « كتابك الفتوحات المكية شرح لها » ^(٣) : فأكبر الظن أن شراح التائية الذين ذهبوا في شروحيهم إلى أن ابن الفارض تلميذ لابن عربي . كانوا متأثرين بهذه القصة . مستغلين لها . مسرفين في ذلك إلى حد بعيد . ونحن إن سلمنا جدلاً بصحة هذه القصة من الناحية التاريخية . لا نستطيع مع

(١) كشف الظنون ، ج ٢ ، ص ٨٥ - ٨٦ .

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

(٣) انظر ص ٤١ من هذا البحث .

ذلك أن نظمئن إلى ما تدل عليه من الناحية المذهبية ، وهو أن تكون التائفة الكبرى صورة أخرى للفتوحات المكية . فابن الفارض في تائفته شاعر من أصحاب الأذواق والمواجيد . خضعت نفسه لأحوال نفسية . وتقلبت في أطوار متعاقبة للحب الذي انتهى به إلى فئائه عن نفسه ، وعن شهوده ماسوى الذات الإلهية . فإذا هو يشعر باتحاده مع الذات الإلهية شعوراً لا يلوم إلا بقدر ما تدوم حال الاتحاد : وابن عربي إن كان من أصحاب الأذواق والأحوال ، فإن الغالب عليه هو الروح الفلسفي التيوزوفي . والموجه لمذهبه في وحدة الوجود هو الفكر النظري الذي يعتمد على الاستدلال في أكثر الأحيان . وليس معنى هذا أننا ننكر كل صلة أو تشابه بين تائفة ابن الفارض وبين فتوحات ابن عربي : فليس من شك في أن كثيراً من المصطلحات الصوفية ، والأنظار الفلسفية التي ترد في التائفة يمكن أن يلتبس له مقابل في الفتوحات . الأمر الذي يترتب عليه أن ما يذكره ابن الفارض من هذه الأنظار والمصطلحات مجملاً مشاراً إليه في تائفته . يمكن أن نجده عند أبي عربي مفصلاً معبراً عنه تعبيراً فياضاً في فتوحاته . ومع ذلك فلا ينبغي أن نسرف فنعد الفتوحات شرحاً للتائفة فيما يتعلق بكل المصطلحات : إذ أن من هذه المصطلحات ما يستعمله ابن الفارض بمعنى مختلف عن المعنى الذي يستعمله فيه ابن عربي . على نحو ما سنبينه مفصلاً في موضعه من الكتاب الثالث من هذا البحث .

وليس ما ذكرنا هو كل السبب الذي من أجله تأثر الفرغاني مذهب ابن عربي في وحدة الوجود . وشرح في ضوءه تائفة ابن الفارض الكبرى : بل إن هناك شيئاً آخر وهو ما يحكى من أن صدر الدين القونوي الذي عرفنا أنه تلميذ لابن عربي وأستاذ للفرغاني . كان يحضر في مجلسه جماعة من العلماء وطلبة العلم . ويتكلم في فنون من العلوم ، ويحتم كلامه بذكر بيت من القصيدة (نظم السلوك) ، ويتكلم عليه بالفارسية كلاماً غريباً لدنياً لا يفهمه إلا صاحب ذوق وشوق^(١) . وما يقال أيضاً من أن ابن عربي وضع على التائفة خمس

كراسات كانت بيد صدر الدين الذي كان في آخر درسه يتختم بيت منها ،
ويذكر عليه كلام ابن عربي ، ثم يتلوه بما هورده بالفارسية ؛ وانتدب لجمع
ذلك سعيد الدين الفرغاني^(١) . وهنا نتبين أن لشرح الفرغاني أصلاً يمت
بسبب قوى إلى ابن عربي ومذهبه في وحدة الوجود . يضاف إلى هذا كله ما
يروى من أن الفرغاني قرأ التائية على جلال الدين الرومي المولوي . وشرحها
بالفارسية ، ثم بالعربية بعد ذلك ، وسمى شرحه « منتهى المدارك » ، الأمر الذي
نتبين منه أن لهذا الشرح أصلاً فارسياً ؛ وأن وضع هذا الشرح بالفارسية أولاً
ثم بالعربية ثانياً ، كان سبباً في هذه الأعجمية التي غلبت على أسلوبه وعباراته ،
وهذا الغموض الذي يكاد يسيطر عليه كله ، لا سيما مقدمته التي يتحدث فيها
عن مقامات السلوك وصدور الوجود ، هذه المقدمة التي يخيل لنا ونحن نقرأها
أننا لزاء ألفاظ قد وضع بعضها إلى جانب بعض وضعاً خفي معه المعنى الذي
تنطوي عليه ، والغرض الذي ترمى إليه .

٧ - سبقت الإشارة إلى أن في ديوان ابن الفارض قصيدتين تختلفان عن
بقية قصائد الديوان في أنهما صوفيتان بكل ما في الكلمة من معنى ، في حين
أن غيرهما من القصائد الأخرى يمكن أن يتردد القارئ في حكمه عليه بين
الإنسانية والصوفية ، وأن هاتين القصيدتين هما « التائية الكبرى » التي مطلعها :
سقتني حميا الحب راحة مقلتي وكأسي محيا من عن الحسن جعلت
و « الميمية » التي مطلعها :

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

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

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

في شأنها تسمية سماها بها على نحو ما فعل بالثانية الكبرى : ومع ذلك فقد عرفت الميمية باسم « الخمرية » ؛ وأكبر الظن أن شراحها هم الذين أطلقوا عليها هذا الاسم ، واستخلصوه من موضوعها وهو وصف المدامة أو الخمرة التي كنى بها الشاعر عن الحجة الإلهية ، أو المعرفة الإلهية . وليس من شك في أن هذه التسمية ملائمة كل الملازمة لما تشتمل عليه القصيدة . وإذا كنا في هذا الموضوع من بحثنا لا نرى إلى إظهار الخصائص الصوفية والفلسفية لحب ابن الفارض . وهو ما سنحاوله في الكتابين الثاني والثالث ، فقد رأينا أن نقف هنا عند ذكر ما ظفرت به « الخمرية » من شروح بعضها عربي . وبعضها الآخر فارسي ، وكلها أو جلها يرمى إلى الإبانة عن المعاني الصوفية التي تنطوي عليها ألفاظ القصيدة وكنياتها . وإليك هذه الشروح :

١ - شرح داود بن محمود القيصرى المتوفى سنة ٧٥١ هـ وهو شرح صوفي ذو نزعة فلسفية ، ذكر في أوله مقدمات ثلاثاً في حقيقة الحجة وأقسامها . وأهداه إلى أمين الدين عبد الكافي بن عبد الله التبريزي ، والطيب محمد بن ناصر الحسيني الكيلاني . وما يزال مخطوطاً . ومنه نسخة بدارالكتب المصرية .

٢ - شرح المولى أحمد بن سليمان بن كمال باشا المتوفى سنة ٩٤٠ هـ : وهو مخطوط محفوظ بدارالكتب المصرية .

٣ - شرح محمد بن محمد الغمري سبط المرصفي . واسمه « الزجاجية البلورية في شرح القصيدة الخمرية » ، انتهى من وضعه في ٨ ذى الحجة سنة ٩٥٩ هـ ؛ وهو محفوظ بدارالكتب المصرية .

٤ - شرح السيد علي بن شهاب الهمداني المتوفى سنة ٧٨٦ هـ . واسمه « مشارب الأذواق » ؛ وهو بالفارسية^(١) .

٥ - شرح المولى عبد الرحمن بن أحمد الجاهي المتوفى سنة ٨٩٨ هـ . وهو بالفارسية أيضاً^(٢) .

(١) كشف الظنون ج ٤ ص ٥٣٦ .

(٢) المرجع نفسه .

- ٦ - شرح المولى علمشاه عبد الرحمن بن صاچلی أمير المتوفى سنة ٩٨٧ هـ^(١) .
 ٧ - شرح القاضي صنع الله بن إبراهيم المتوفى سنة ١٠٥٠ هـ ، التزم فيه أربعين جواباً على اعتراض ابن كمال باشا على الجاهي^(٢) .

وقد اطلعنا على العربي من هذه الشروح . واستعنا به على فهم كثير مما تنطوي عليه أبيات الحميرية من المعاني العميقة والإشارات الدقيقة . على أن أوفى ما وقفنا عليه منها . وأقربه إلى الروح الصوفي والمنزع الفلسفي هو شرح القيصري الذي حلل فيه الحجة . وبين أقسامها المختلفة . ومزج شرحه لبعض الأبيات بآراء فلسفية حيناً . وبعقائد شيعية حيناً آخر . وليس من شك في أن كثرة هذه الشروح . وتعدد واضعها . وتنوع المواد التي تحتويها . يكتفي لإظهارنا على ما للحميرية من قيمة صوفية ومنزع فلسفي . وعلى أن لهذه القصيدة اتجاهات أبعد . وفكرة أعمق . ومعنى أدق . مما يظن الذين يأخذونها بظاهر ألفاظها . ويتوهمون أن الشاعر إنما نظمها متغنياً الحمرة المنادية . واصفاً لها . وذلك على نحو ما زعم كليمان هيوار (Clément Huart) في الأسطر القليلة التي أفرد بها لابن الفارض .

وهكذا نرى أن شروح الحميرية مضافة إلى شروح الثائية الكبرى . إن دلت على شيء فهي إنما تدل على هذه العناية الفائقة التي وجهها الشراح إلى هاتين القصيدتين الصوفيتين . وعلى أن هؤلاء الشراح قد مدوا بذلك آفاقاً أوسعما . وظلت ضيقة . وفتحوا أبواباً لولاها . لبقيت مغلقة . وليس من شك في أن ما بذلوه في هذه السبيل من جهد . وما تحملوه من مشقة وعناء . قد فعل فعله . وآتى أكله . في تاريخ الحياة الروحية والحركة الصوفية في الإسلام .

- ٨ - وكما ظفر ديوان ابن الفارض بعناية الصوفية والإحصائيين من الشراح هذه العناية التي شهدنا كثيراً من آثارها فيما قدمنا من شروح . أصاب كذلك حظاً

(١) المرجع نفسه ص ٥٣٧ .

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

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

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

(١) انظر صفحة ٨٤ و ٨٥ من هذا البحث .

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

(٣) L'éloge du Vin, p. 65.

(٤) المرجع نفسه ص ٦٤ - ٦٧ .

إلى الحق توجيهاً يفنى معه عن نفسه فناء لا يشعر فيه بوجوده^(١).
 وأما مصر والشام فأظن أننا في غير حاجة إلى أن نلذ على أن شعر شاعرنا قد
 شاع وذاع فيهما إلى حد بعيد ، حتى إنك لا تكاد تعرّ على أديب أو متأدب ،
 ولا على صوفي أو متصوف ، إلا وقد استوعب ديوان ابن الفارض ، أو حفظ
 بعض قصائده ، وعارض بعضها الآخر أو شطره على أقل تقدير . وحسبي دليلاً
 على هذا إنشاد أهل الطرق الصوفية في مصر كثيراً من شعر شاعرنا ، واستعانهم به
 على خلق جو فياض بالانفعال ، مفعم بمظاهر الوجد في حلقات الذكر ؛
 وما شهدته بنفسى في بعض المنتسبين إلى إحدى الطرق الصوفية من بكاء وتواجد
 وتأثر عميق عند سماعه أبياتاً من خميرية ابن الفارض أو تائيته الكبرى أو الصغرى ؛
 وما دهشت له إذ لقيت ذات مرة رجلاً أمياً يحفظ الديوان كله حفظاً جيداً ولو
 أنه لا يفهم معانيه .

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

ففي اللاتينية ظهر بعض قصائده القصار :

١ - فترجم فابريسيوس (Fabricius) القصيدة التي مطلعها :

أنتم فروضى ونفلى أنتم حديثي وشغلي

وأثبت ترجمته في كتابه

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

٢- وترجم و. جونز (W. Jones) القصيدة التي مطلعها :

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

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

٣- وترجم ج. ا. والن (G.A.Wallin) الأبيات التي مطلعها :

جِلَّتْ جنة من تاه وبها هي وربها مني لولا وبها

وقد نشر ترجمته ومعها شرح النابلسي في سنة ١٨٥٠ م تحت عنوان :

(Carmen elegiacum Ibnu'l Faridi cum commentario Abdul Ghanini (Nābolsi)

وفي الفرنسية

١- نقل سلفستر دي سامي (Silvestre de Sacy) في كتابه

(Cherstomahtie Arabe) ج ٣ ص ١٤٣ - ١٤٧ القصيدة التي مطلعها :

صد حمى ظمى لماذا وهواك قلبي صار منه جذاذا

وعلق عليها ، كما نقل تسعة من الألغاز التي أثبتت في آخر الديوان .

٢- ونقل جرانجيرييه دي لاجرانج (Grangeret de Lagrange) بعض

القصائد القصار ، كما نقل الحميرية ، وهذا كله في كتيبه المسمى (Extraits du

Anthologie, Arabe, 1823, وفي كتابه المسمى divan d'Omar Ibn Faredh, 1823)

٣- ونقل بعض القصائد القصار الأخرى كل من دي مارتينو (F. de Martino)

وعبد الخالق بك ثروت في كتابهما (Anthologie de l'Amour Arabe,

1902, p. 259-264) وجماتي في عدد من أعداد (Le Monde Poétique)

سنة ١٨٨٦ ص ١٦٤ ، وواصف بطرس غالي باشا في (Le Perles Eparpillées)

٤- ونقل إميل درمنجم الحميرية ، وشرح النابلسي عليها وأضاف إليه

تعليقات نافعة ، وقدم لترجمته بمقدمة في نشأة التصوف الإسلامي وتطوره ،

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

ما بين معترك الأحداق والمهجع أنا القتيل بلا إثم ولا حرج

وبالقصيدة التي مطلعها :

قلبي يحدثني بأنك متلقى روحى فذاك عرفت أم لم تعرف

وبالقصيدة التي مطلعها :

ته دلالات فأنت أهل لذاكا وتحكم فالحسن قد أعطاكا

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

ونحن إذا استثنينا من هؤلاء المترجمين سلفستردى ساسى وإميل درمنجم ، رأينا أن سوادهم الأعظم قد نقل ما نقل من شعر ابن الفارض على أنه شعر غزلي إنساني أو خمري مادي . مثلهم في ذلك كمثل هيوار إذ بصور ابن الفارض في صورة الشاعر الخمرى الذى يجب عصير الكرم حباً عنيفاً . ولا كذلك سلفستردى ساسى وإميل درمنجم : فأولهما كان على ما يبدو أول من تناول في فرنسا التصوف الإسلامى بنقل آثاره إلى الفرنسية تارة ، وبإنشاء بحوث حولها أو وضع تعليقات عليها تارة أخرى . كما نتبين ذلك من دراسته لكتاب عبد الرحمن الجامى وهو الكتاب المسمى « نفحات الأنس »^(١) : وثانيهما يظهرنا في كتابه عن « الخمرية » على أنه لم يأخذ هذه القصيدة بظاهر ألفاظها . بل نظر إليها بعين الصوفية التي تجعل منها طائفة من الرموز والإشارات . ومجموعة من التلويحات والكتابات . التي قصد بها الشاعر إلى ما هو أبعد مما يدل عليه ظاهرها . ولولم يكن ذلك كذلك لما عنى درمنجم بنقل شرح الثابلسى وهو ما هو من صوفية . ولا بشيء من تاريخ التصوف الإسلامى الذى قدمه بين يدي ترجمته .

وفي الإنجليزية ترجم نيكلسون في كتابه (Litterary History of the Arabs) بعضاً من التائية الصغرى التي مطلعها :

نعم بالصبا قلبي صبا لأحبي فيا حبذا ذاك الشذا حين هبت
وترجم في كتابه (Studies in Islamic Mysticism) ثلاثة أرباع التائية الكبرى ، والحمزية كلها . والقصيدة التي مطلعها :

ما بين ضال المنحى وظلاله ضل المتيم واهتدى بضلاله
والقصيدة التي مطلعها :

ته دلالا فأت أهل لذاكا وتحكم فالحسن قد أعطاك
والقصيدة التي مطلعها :

ما بين معترك الأحداق والمهج أنا القتل بلا إثم ولا حرج

وقدم المستشرق الإنجليزي بين يدي هذا كله بحثاً في حياة ابن الفارض وشعره والخصائص الأدبية والصوفية لهذا الشعر ؛ وعاق على التائية الكبرى تعليقات يرجع أكثرها إلى شرحي القاشاني والنايلسي ، وعلى الحمزية بتعليقات مستمدة من شرح النايلسي وحده .

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

ولا كذلك كان حظ شاعرنا فيما ترجم منه إلى الإيطالية : فقد عني به المترجمون من الإيطاليين فنقلوه إلى لغتهم أولاً ؛ ثم عني به بعد ذلك ببحاثهم وعلمائهم فتناولوه بالدرس والتحليل والتفسير والتعليل . وأولئك وهؤلاء كانوا من

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

١ - ترجم پيترو فالرُجا (Pietro Valerga) قصائد ابن الفارض القصار ، ووازن بينها وبين شعر بترارك (Pétrarque) وذلك فى كتابين هما :

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

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

وتعد ترجمة فالرجا أشمل ترجمة ظهرت للقصائد القصار فى أوروبا على حد قول درمنجم^(١) .

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

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

١ - فأما مقالة نلّينو الأولى فعنوانها : (Il poema mistico d'Ibn al Farid :
in una recente traduzione italiana)^(١)

ب - وأما مقالة دى ماتيو التي رد بها على نلّينو فعنوانها :
(Sulla mia interpretazione del poema Mistico d'Ibn al Farid)^(٢)

ج - وأما مقالة نلّينو الثانية التي رد بها على دى ماتيو فعنوانها :
(Ancora su Ibn al Farid e sulla mistica musulmana)^(٣)

ومهما يكن من أمر الخطأ الذي وقع فيه دى ماتيو ، والنقائص التي كشفها نلّينو في ترجمته للتائية الكبرى : فإن هذه الترجمة قد ظفرت مع ذلك بإعجاب العلماء الأوربيين ، فقال نيكلسون عن دى ماتيو إنه أعطانا لأول مرة صورة دقيقة لأصل التائية ، وليس هذا بالعمل الهين^(٤) . وكذلك كانت بحوث نلّينو التي أثارها هذه الترجمة محل الإعجاب والتقدير ، فقال عنها نيكلسون أيضاً إنها تشتمل على دراسة نقدية لأجزاء عدة من القصيدة : هي أهم عمل قام به مستشرق أوربي درس ابن الفارض^(٥) .

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

Revista degli Studi Orientali, v. VIII, p. 1-106.

(١)

(٢) المرجع نفسه ص ٤٧٩ - ٥٠٠ . (٣) المرجع نفسه ص ٥٠١ - ٥٦٢ .

Studies in Islamic Mysticism, Preface p. VII.

(٤)

(٥) المرجع نفسه .

الشعر وهذه الشروح . يتوقع أن هذه الجهود ، ما وفق منها وما لم يوفق . هي محاولات الشعور والعقل الإنسانيين في استنكاه أسرار الآثار الصوفية لابن الفارض . وإدراك ما تنطوي عليه من المعاني الخفية . واستخلاص ما تدعو إليه من المثل العليا . وتلوق ما تفيض به من الروحانية .

على أن كارا دى فو (Cara de Vaux) قد ذهب في تقويم ديوان ابن الفارض مذهباً لا نقره عليه . وهو أن ليس لهذا الديوان أهمية كبرى في التاريخ الفلسفي . وأن ما هو خليق بالعناية من غير شك هو شروحه . واستدل على ذلك بشرح القيصري للخميرية وهو الشرح الذي حمل صاحبه في مقدمته المحبة وبين أقسامها المختلفة ومزجه ببعض الآراء الفلسفية . وانتهى فيه إلى آراء مشائية تؤلف في النهاية نظرية مسيحية^(١) . ويخطئ كارا دى فو في إنكاره على ديوان ابن الفارض أهميته الفلسفية وقيمته الروحية . كما يسرف في إكباره من شأن شرح القيصري للخميرية : فإن أقسام المحبة التي ذكرها القيصري في شرحه ، والتي أكبرت هذا الشرح في عين دى فو . ليست في الحقيقة من اختراع القيصري نفسه . ولا هي من الأشياء التي لم يذكرها ابن الفارض في شعره . ولو قد أنعم دى فو النظر فيما تصوره « النائية الكبرى » من أطوار المحبة . وفيما يقابل كل طور من مراتب المعرفة ، لتبين له أن ديوان ابن الفارض يمكن أن يشرح نفسه بنفسه ، وأن له من القيمة الصوفية والفلسفية ما لا يقاس إليه بعض شروحه . وليس معنى هنا أننا فنكر على الشراح جهودهم المضمنة الموقفة في أكثر الأحيان ؛ بل الذي تنكره هنا هو ما يذهب إليه دى فو من إنكار قيمة الديوان من الناحية الفلسفية ، وإثبات هذه القيمة لشروحه : فما لا شك فيه أن ابن الفارض قد انتهى في تائته الكبرى إلى مذهب صوفي في الوحدة انطوي على كثير من المنازع الفلسفية ، كما أنه قد أعطانا في خميرته نظرية في المحبة من حيث هي أصل الخلق والمنبع الذي فاض منه كل شيء . وهذا ما سنحاول الإبانة عنه في الكتابين الثاني والثالث من هذا البحث .

الفصل الرابع

ابن الفارض بين خصومه وأنصاره

الخلاف بين الفقهاء والصوفية - التوفيق بين الشريعة والحقيقة - ابن الفارض بين الإكبار له والإنكار عليه - الطعن عليه في حياته وبعد مماته - خصومه ونميتهم على حاله ومنعه : ابن بنت الأعرز - ابن تيمية - ابن خلدون - ابن حجر العسقلاني - البقاعي المتبيل - السيد محمد أمين أفندي - موقفنا من هؤلاء الخصوم ومن ابن الفارض وأذواقه ومنعه - أنصار ابن الفارض ودفاعهم عنه : السلطان قايتباي ، السلطان العثماني ، زكريا الأنصاري : ابن حجر الهيثمي - ابن خلدون - السيوطي - الشمراني - خاتمة .

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

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

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

الظاهرة - مهما يكن من أمر هذا كله فإننا نلاحظ أن طائفة لا يستهان بها من الصوفية قد جعلت من الطريقة أداة لمعرفة الحقيقة دون أن تكون منافية لأحكام الشريعة . وما هو ذا القشيري يصور لنا التوفيق بين الطريقة فيما تقصد إليه من تحقيق بالحقيقة وبين الشريعة فيقول : « إن الشريعة أمر بالتزام العبودية ، والحقيقة مشاهدة الربوبية ، وكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة غير مقبولة ، وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة غير مقبولة : فالشريعة أن تعبد الله ، والحقيقة أن تشهد الله : الشريعة قيام بما أمر ، والحقيقة شهود لما قضى وقدر ، وأخفى وأظهر : الشريعة حقيقة من حيث إنها وجبت بأمره ، والحقيقة أيضاً شريعة من حيث إن المعارف به سبحانه أيضاً وجبت بأمره »^(١) . ولعل فيما قاله النبي عليه السلام من أن الإسلام هو التحقق بالإحسان ، وأن الإحسان هو « أن تعبد الله كأنك تراه ، فإن لم تكن تراه فإنه يراك » : لعل في هذا القول ما يدل دلالة واضحة على إمكان التوفيق بين الشريعة من حيث هي تحقق بالعبودية ، وبين الحقيقة من حيث هي شهود للربوبية ، الأمر الذي يترتب عليه أن تسقط حجة القائلين بأن المحور الذي يدور عليه التصوف وهو مشاهدة الحقيقة ، شيء لا أساس له من الشريعة .

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

(١) الرسالة القشيرية طبع معرسة ١٣٤٦ . ص ٤٣ .

نعرض له في هذا الفصل ، فنتعرف رأى رجال الدين ممن نعوأ عليه وأرجفوا به ،
ومن ذادوا عنه ودفعوا كل شبهة من دونه .

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

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

وهذى يدى لا أن نفسى تخوفت	وسواى ولا غيرى لخبرى ترجت ٢٦٥
ولا ذلّ إجمال للذكرى توقعت	ولا عزّ لإقبال لشكرى توخت
ولكن لصد الضد عن طعنه على	علا أولياء المنجدين بنجدتى ٢٦٧

(١) ديباجة الديوان ص ٤ - بدائع الزهور ١ ص ٨١ .

(٢) ديباجة الديوان ص ٤ .

(٣) انظر صفحة ٥٤ من هذا البحث .

وحيث يقول :

وكيف وباسم الحق ظل تحققي تكون أراجيف الضلال مخيفتي ٢٧٩

إلى أن يقول :

ولى من أتم الرؤيتين^(١) إشارة تنزه عن رأى الحلول عقيدتي ٢٨٤

وفى الذكر ذكر اللبس ليس بمنكر ولم أعد عن حكمتي كتاب سنة ٢٨٥

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

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

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

في أحواله ومواجهه ضروراً من الهديان الحاصل من تعاطي الحشيش ، والاستعانة به على لإحداث الغيبة ، ويرى في مذهبه من سوء الاعتقاد والقول بوحدة الوجود والحلول ما يناهق تعاليم الإسلام ؛ وفريق آخر ينظر إلى أحوال الرجل ومواجهه على أنها آية من آيات ولايته ، ودلالة من دلالات صفاء نفسه ونقاء سريرته ، وجلاء عين بصيرته ، وينظر إلى مذهبه على أنه ليس حلولاً أو وحدة للوجود أو غير ذلك من العقائد الضالة والمذاهب المخالفة لتعاليم الإسلام ، بل هو إشراقة من إشراقات الكشف ، ونفحة من نفحات الإلهام ، أشرفت بها جوانب نفسه وقد صفت ووصلت إلى آخر طور من أطوار الحب الذي تزول فيه التفرقة بين المحبوب والمحبة أو بين الرب والعبد . وقد ظل الخلاف قائماً بين خصوم ابن الفارض الطاعنين عليه ، وبين أنصاره الذائدين عنه ، يقوى ويعنف حيناً ويلين ويضعف حيناً آخر ، حتى كان المحرم من سنة ٨٧٥ هـ وإذا بهذا الخلاف يبلغ أقصى ما يبلغ من الحدة والشدة حدّاً أكاد يتزعزع معه النظام العام . وما فتئت الحال على ما هي عليه من قلق واضطراب ، وظل رجال الدين على ما هم عليه من تنازعهم أمر ابن الفارض وعقيدته بينهم ، حتى كانت سنة ٩٢٦ هـ وإذا بالقاضي الشافعي زكريا بن محمد الأنصاري يصدر فتواه التي يبرئ فيها ابن الفارض مما نسب إليه من مذهب ضال وعقيدة زائغة . وقد نقل ابن الألبسي البغدادي عن المناوي ما صور به هذا الأخير اختلاف الناس في حكمهم على ابن الفارض وغيره من الصوفية وهو قوله : « والحاصل أنه اختلف في شأن صاحب الترجمة (ابن الفارض) ، وابن عربي ، والعفيف التلمساني ، والقونوي ، وابن هود ، وابن سبعين ، وتلميذه الششتري ، وابن مظفر ، والصفار ، من الكفر إلى التبطانية ، وذكر بعض التصانيف من الفريقين في هذه القضية . ولا أقول كما قال بعض الأعلام : سلم تسلم والسلام ، بل أذهب إلى ما ذهب إليه بعضهم أنه يجب اعتقادهم وتعظيمهم ؛ ويحرم النظر في كتبهم على من لم يتأهل لتنزيل ما فيها من الشطحات على قوانين الشريعة المطهرة . وقد وقع لجماعة من الكبار الرجوع عن الإنكار »^(١) . ونقل أيضاً عن الكمال الأدفوي ما ذكره

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

من رأى أن الظاهر في « التائية الكبرى » وهو قوله : « . . . » وأما التائية فهي عند أهل العلم (يعنى الظاهر) غير مرضية ، مشعرة بأموردية « (١) » .

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

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

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

(١) المرجع نفسه والصفحة نفسها .

(٢) ديباجة الديوان ص ٧ - ٨ .

(٣) انظر ص ٦٧ - ٦٩ من هذا البحث .

كان بكف أو بقضيب أو بدف ، وكان مع ذلك شباية ، لم يفعله أحد من الصحابة ، لا من أهل الصفة ، ولا من التابعين ، بحيث لم يكن فيهم من يجتمع على هذا السماع لا في الحجاز ولا في اليمن ولا في مصر ولا خراسان ولا المغرب^(١) . ومهما يكن من رأى ابن تيمية هنا ، فإن السماع من المسائل التي اختلف حولها الفقهاء اختلافاً طويلاً متصلاً ، فذهب بعضهم إلى تحريمه ، وذهب بعضهم الآخر إلى إباحته . وقد أعطانا الغزالي صورة واضحة لهذا الاختلاف ، إذ عرض كثيراً من الأحاديث والأقوال المأثورة عن السلف الصالح مما حاول كل فريق أن يؤيد به مذهبه^(٢) . ناهيك بما ذكره الهجویری من أن فريقاً من العلماء قد أجمع على إباحة سماع الأدوات الموسيقية إذا لم يكن هذا السماع سبيلاً إلى الارتداد ، ولا منتهياً بالعقل إلى السير في طريق الضلال^(٣) . هذا فيما يتعلق بالسماع في ذاته ؛ أما فيما يتعلق بالرقص الذي يحصل من السماع ويلزمه ، والذي رأينا أن حياة ابن الفارض الذوقية كانت خاضعة له ، متأثرة به ، فقد حذرت الهجویری بما يفيد أنه مختلف عن السماع في أنه لا أساس له سواء في الشريعة أم في طريق الصوفية ، فلم يوص به أحد من المشايخ ، أو تجاوز حدوده المقررة ، وأن كل الآثار التي يوردها أهل الحشو تبريراً لإباحة الرقص لا قيمة لها^(٤) . فإن صح ما ذكره الغزالي والهجویری من أن السماع مباح لدى فريق من العلماء ، وما ذكره الهجویری وحده من أن الرقص لا أساس له في الشرع أو في طريق القوم ، انبنى على ذلك أن يكون لسماع ابن الفارض ما يؤيده من الشرع ، وأن يكون رقصه بدعة من البدع التي ليست من تعاليم الإسلام أو مقرراته في شيء . على أننا إذا فهمنا رقص ابن الفارض على حقيقته التي كشفنا عنها في الفصل الثاني من هذا الكتاب ، وهي أن هذا الرقص لم يكن من النوع الذي يستريح فيه العبد بالوجد لا بالموجود ، بل هو من النوع الذي يشهد فيه

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

(٢) إحياء علوم الدين طبعة القاهرة سنة ١٣٤٨ هـ ج ٢ ص ٢٢٧ - ٢٢٨ .

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

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

الواجد الموجود ويغيب به عن وجوده^(١) . إذا فهمنا هذه الحقيقة الدقيقة ، تبينا في ضوءها أن رقص شاعرنا ما لم يكن صارفاً له عن الموجود الحقيقي وهو الله ، أو سبيلاً ينتهي به إلى الارتداد عن دينه ، فهو ليس مما يتنافى مع الشرع .

ولم يقف ابن تيمية عند تجريح ابن الفارض في أذواقه ومواجهه ، بل هو قد تجاوز هذه الأذواق والمواجيد إلى ما انتهى إليه الشاعر عن طريقها من مذهب صوفي : فقد كان ابن الفارض في رأى ابن تيمية ، كما كان ابن عربي ، والقونوي ، وابن سبعين ، وعامر البوصيري ، ونجم الدين بن إسرائيل ، والحلاج ، وأوحد الدين الكرمانى وعفيف الدين التلمسانى ، من القائلين بوحدة الوجود التى يصدر فيها أصحابها عن أصليين باطلين يخالفان دين المسلمين واليهود والنصارى مخالفتها للمعقول والمنقول . وأحد هذين الأصليين هو الحلول والاتحاد ، وما يقاربهما من قول بوحدة الوجود وهو مذهب القائلين بأن الوجود واحد لا فرق فى ذلك بين الوجود الواجب للخالق والوجود الممكن للمخلوق^(٢) . وعند ابن تيمية أن مثل القائلين بوحدة الوجود كمثل النصارى وغالية الشيعة فى القول بالاتحاد والحلول ؛ إلا أن هؤلاء يقولون بالحلول المقيد الخاص الذى ينتهى بتأليه المسيح أوعلى^٣ ، وأولئك يقولون بالحلول المطلق العام . ولا يشك ابن تيمية فى أن فى قول هذا الفريق الأخير من الكفر والضلال ما هو أعظم مما فى قول اليهود والنصارى^(٤) . أما ثانى الأصليين فهو الاحتجاج بالقدر على فعل المحذور ، والقدر - فى رأى ابن تيمية - يجب الإيمان به ، ولا يجوز الاحتجاج به على مخالفة أمر الله ونبيه ، ووعده ووعيدته^(٥) . والذى يعيننا هنا هو أن نلاحظ أن ابن تيمية كان من الناعين على مذهب ابن الفارض وغيره من الصوفية الذين ذهبوا هذا المذهب . أما أن ابن تيمية مصيب فى فهمه مذهب ابن الفارض أو مخطيء ، وأما أن اتهامه

(١) انظر ص ٦٨ - ٩٦ من هذا البحث .

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

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

(٣) المرجع نفسه ص ٦٨ .

(٤) المرجع نفسه ص ٧٢ .

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

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

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

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

(٢) المرجع ص نفسه ٣٣٢ .

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

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

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

٨- وثمة خصم آخر من خصوم ابن الفارض ، وأشدهم خطاً عليه ، وآتاهما ملذبه بالكفر والضلال وهو شهاب الدين أحمد بن على بن محمد بن حجر الكنانى العسقلانى المتوفى سنة ٨٥٢ هـ : فقد عبر عن رأيه في شاعرنا بقوله :

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

(١) العلم الشامخ في إشارالحق على الآباء والمشايخ . القاهرة سنة ١٣٢٨ هـ ص ٤٧٨ .

(٢) لسان الميزان ، طبعة الهند سنة ١٣٣٠ هـ ، ج ٤ ص ٣١٧ .

كفالمزوج مسموم»^(١) ، ورأى البلقيني وقد قرأ عليه ابن حجر أبياتاً من تائية ابن الفارض الكبرى ، فقال عند سماعها : « هذا كفر . هذا كفر »^(٢) .

على أننا نظن أن ما ينمى به ابن حجر هنا على ابن الفارض ، إنما كان في الوقت الذى كان ينظر فيه إلى الصوفية نظرة عداوة واستهزاء ، ويقوم فيه أقوال القوم تقويماً يستند إلى مقياس مخالف لمقياس الذوق الذى هو أساس بناء كل تصوف . ويغلب هذا الظن لدينا ما ذكرناه فى الفصل السابق عند الكلام على شروح (التائية الكبرى) من أن ابن حجر قد شرح بعض أبيات منها ، وقدم شرحه إلى الشيخ مدين ليكتب له عليه إجازة ، فكتب له هذا الأخير ما جعله يدرك أنه لم يتذوق ما يشرح ، ولم يفهمه على طريقة القوم وأسلوبهم فى الذوق وانفهم ، الأمر الذى دعا ابن حجر إلى أن يغير رأيه ، وأن يعدل عن فهمه ، وسوء ظنه فى الصوفية^(٣) . فإن صح هذا ، نبين عليه أن يسقط اتهام ابن حجر لابن الفارض من حساب الأراجيف . وإذا سلمنا جدلاً بأن ما ينسبه كل من ابن حجر والذهبي إلى ابن الفارض من قوله بالاتحاد ، وما يصوران به رأيهما فى مذهب الرجل . يعبر تعبيراً صادقاً عما يقرران من ضلال هذا المذهب وفساده ، وكفر صاحبه ، فإنه يبقى بعد هذا أن تناقش هذين الرأيين لتبين هل كان ابن حجر والذهبي يفهمان مذهب ابن الفارض فهماً سليماً مستقيماً ملائماً لطبيعة أذواقه ومواجهته ، أو أنهما كانا يتجنیان على الرجل ، ويرميان مذهبهما ليس منه فى شيء .

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

(١) المرجع نفسه والصفحة نفسها .

(٢) المرجع نفسه ص ٣١٨ .

(٣) انظر صفحة ٩٧ من هذا البحث .

٩- ولعل من ذكرنا من الناعين على ابن الفارض ، المهمين له في مذهبه وعقيدته ، لم يكونوا شيئاً بالقياس إلى برهان الدين إبراهيم البقاعي المتوفى سنة ٨٥٨ هـ : فقد أفرد كتابين تناول فيهما ابن عربي وابن الفارض ، وأبان عن ضلال مذهبهما ، وفساد عقيدتهما وتحلل خلقهما ، واصطنع فيهما من الإسراف في التعبير ، والمبالغة في التشنيع ، ما يعطى عن الرجلين صورة منقّرة من شأنها أن تصرف عن صاحبها القلوب المؤمنة ، وتبغّضها فيهما . هذان الكتابان هما : « تنبيه الغبي على تكفير ابن عربي » و « تحذير العباد ، من أهل العناد ، ببدعة الاتحاد » . وليس من شك في أن هذين الكتابين كان لهما أثر فوّى في تشويه الصورة الجميلة الجذابة التي عرضناها لحياة ابن الفارض الخلقية في الفصل الثاني من هذا الكتاب : فقد جمع البقاعي أسماء طائفة كبيرة من علماء الدين ، وذكر كثيراً من الكتب واستند إلى كل أولئك في إثبات ما يرى به كلاً من ابن عربي وابن الفارض من المطاعن التي تنال من خلقهما وعقيدتهما الدينية ومذهبهما الصوفي ، وتضعهما في زمرة الكفرة أو الزنادقة أو الملحدين فهو ينقل مثلاً عن عضد الدين الإيجي صاحب « المواقف » قوله عن ابن عربي وهو : « أنه كان كذاباً حشاشاً كأوغاد الأوباش »^(١) ؛ وقوله عن ابن الفارض الذي يبين فيه أن الشاعر كان متابعاً لابن عربي في ذلك وهو : « . . . وقد تبعه في ذلك ابن الفارض حيث يقول : أمرني النبي صلى الله عليه وسلم بتسمية التائبة "نظم السلوك" ، إذ لا يخفى على العاقل أن ذلك من الخيالات المتناقضة الحاصلة من الحشيش ، إذ عندهم أن وجود الكائنات هو الله تعالى ، فإذا الكل هو الله ، فلا نبي ولا رسول ، ولا مرسل ولا مرسل إليه . . . »^(١) . ويحاول البقاعي في كتابيه المشار إليهما أن يوازن بين « فصوص الحكم » لابن عربي وبين تائبة ابن الفارض الكبرى ، وتنتهي به الموازنة إلى أن المذهب الذي يقرره الرجلان في هذين الأثرين هو مذهب وحدة الوجود ، وأنه لا فرق بين « الفصوص » و « التائبة » إلا في أن هذه شعر ، في حين أن تلك نثر : فابن الفارض من

هذه الناحية كابن عربي من القائلين بوحدة الوجود التي هي في نظر البقاعي ما هي إلا من فساد العقيدة وضلال المذهب . ومن هنا نرى البقاعي يذكر أسماء العلماء الذين كَفَرُوا ابن الفارض وابن عربي بسبب ما نقل من حالهما ، وما صدق ذلك من كلامهما . وهو بهذا إنما يحاول أن يثبت ما ذهب إليه من أن المتكلمين في ابن عربي كثيرون ، وأنه كان له علم كثير في فنون كثيرة ، وله خداع كثير ، غرّب به خلطاً ، فأثنى عليه لذلك قوم من المؤرخين خنى عليهم أمره ، وأن العلماء اتفقوا على تكفيره بحيث أصبح ذلك أمراً إجماعياً^(١) ؛ وما ذهب إليه أيضاً من أن ابن الفارض لم يوجد لأحد من أهل عصره ، الخبيرين بحاله ، ثناء عليه بعدالة أو ولاية ، ولا ظهر عنه علم من العلوم الدينية ، ولا مدح النبي صلى الله عليه وسلم بقصيدة واحدة على كثرة شعره ، فدل ذلك على سوء طوبته ، وأن القدح قد نقل فيه نقلاً قطعياً عن محبيه ومبغضيه : فقد قال شراح تائيته ، التابعون لطريقته ، والمنتقدون عليه من أهل السنة ، إن أهل زمانه ، وكلهم من أهل الشريعة ، رموه بالفسق والإباحة^(٢) . وقد أيد البقاعي مذهبه في ابن الفارض ، فعدد نحواً من أربعين عالماً ، هم دعائم الدين من عصر ابن الفارض إلى عصر البقاعي ، وكلهم يرمى الرجل بما ينظمه في سلك الكفرة أو الزنادقة أو الملحدين أو الإباحيين ، ويجرح مذهبه فيجعل في عداد المذاهب الضالة ، والعقائد الفاسدة^(٣) . ومن هؤلاء العلماء عز الدين بن عبد السلام ، وابن دقيق العيد ، وتقي الدين السبكي ، وبدر الدين ابن جماعة وزين الدين الحنفي ، وشرف الدين الزواوي المالكي ، وسعد الدين الحنبلي^(٤) . ولم يقف البقاعي عند هذا الحد من ذكر أسماء العلماء ، بل تجاوزه إلى ذكر أسماء الكتب التي لأصحابها رأى في كل من ابن عربي وابن الفارض ومذهبيهما : فهو يذكر من هذه الكتب « الميزان » و « لسان الميزان » وكلاهما لابن حجر

(١) تحذير العباد . نسخة فيوتوغرافية . بالخزانة الزكية ص ٦٤ .

(٢) المرجع نفسه والصفحة .

(٣) المرجع نفسه والصفحة .

(٤) تنبيه الغيبي ص ٤٨ .

العسقلاني ، و « تاريخ ابن كثير » و « ناصحة الموحدين وفاضحة الملحددين »
 للعلاء البخارى ، و « الفتاوى المكبية » للعراقى ، و « تاريخ العيني » ،
 و « شرح التائية » للباساطى ، و « كشف الغطاء » لابن الأهدل .

وهكذا يتهم البقاعى ابن الفارض وابن عربى فى خلقهما . ويؤيد اتهامه
 بما زعمه صاحب « المواقف » من أنهما كانا يصطنعان الحشيش ، ومن أن
 ما انتهبأ إليه من تقرير الوحدة ونفى الاثنية والكثرة إنما هو ضرب من الوهم والخيال
 الذى يحصل فى العقل من فعل الحشيش . على أنه إن كان صحيحاً أن بعض
 الصوفية أقرب إلى غلاة الشيعة ، وإلى الإسماعيلية الباطنية بنوع خاص فيما
 يبيحون من ضلالات ، وما يأتون من منكرات منها تعاطى الحشيش ، وأن
 مذهب هذا البعض قد انتشر فى العامة فأدى بهم إلى فزون من الإباحة ، وألوان
 من الحمافة ومخالفة الدين إذ يصطنعون أشكالا من العبادة يزعمون أنها سبيلهم
 إلى الله ، وإن كان صحيحاً أيضاً أن فريقاً من الصوفية قد أتى فى سلوكه بكثير
 من الأباطيل ، وفى مذهبه بطائفة من الأضاليل إن كان هذا كله صحيحاً ،
 فصحيح أيضاً أن من الصوفية طائفة صالحة امتازت بالخلق القويم واعتناق
 المذهب المستقيم مع قواعد الشرع وأحكام الدين ، وأغلب الظن عندى أن ابن
 الفارض كان واحداً من هذا الفريق الأخير ، وأن ما اتهمه به صاحب
 « المواقف » ، ونقله عنه البقاعى ، ليس صحيحاً : إذ أو كان صحيحاً ، لما تهبأ
 لابن الفارض ما تهبأ له من إجلال الملك الكامل وهو هذا الملك الأيوبى
 السنى بكل ما فى الكلمة من معنى . ومعنى هذا بعبارة أخرى أنه لو انتهى
 إلى الملك الكامل من حال ابن الفارض وسلوكه وطريقته فى العبادة ما يشعر
 من قريب أو من بعيد بأنه كان متأثراً بتعاليم غلاة الشيعة أو متأثراً بطريقتهم
 فى العبادة ، لما تردد الملك فى محاربهه والقضاء على تعاليمه ، ولما وصلنا شىء
 مما يحدثنا به المؤرخون من إقباله عليه وإكباره له . ولعل فيما ذكره ابن خلكان
 عن سيرة ابن الفارض فى حياته الخلقية ^(١) ما يكفى لدحض مزاعم البقاعى

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

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

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

دعواه من المقامات الرفيعة ، ولا ما تأتي به الخلاعة من البذاءة الشنيعة ،
إلا ادعاه « (١) ، لرى أنه إنما يرى شاعرنا بما يرميه به هنا لما فهمه من تائيته
الكبرى حيث يعلن خلع العذارى في هذه الأبيات :

خلعت عذارى واعتذارى لابس ال خلاعة مسروراً بختلعي وخلعتي ٧٧
وخلع عذارى فيك فرضي وإن أبي ا ترابي قومي والخلاعة ستي
وليسوا بقومي ما استعابوا تهكي فأبدوا قلتي واستحسنوا فيك جفتي
وأهلي في دين الهوى أهله وقد رضوا لي عارى واستطابوا فضيحتي ٨٠

فابن الفارض هنا يعان أنه خلع العذار ، وأن هذا الخلع أو هذه الخلاعة وما
يستبعان من فضيحة ، كل أولئك أحب إلى نفسه وأثر عنده إلى الحد الذي
جعله يتخذ منه مذنباً . والمقبلي لا يفهم هذا الكلام إلا على ظاهره ، ولا
يلتفت إلى أن الشاعر إنما يتكلم رمزاً أو تلويحاً ، ويعبر عما يعنيه في لغة الوجد
والشطح ، وهي أكثر ما تكون مخالفة للغة الأحوال العادية ؛ ولهذا نراه
يحط على الرجل ، ويشنع به ، ويرميه بما يدل عليه ظاهر لفظه من خلاعة
وتهتك وفضيحة : ولو قد فكر المقبلي في أن ابن الفارض من أصحاب الأحوال ،
وقدّر ما يكون عليه صاحب الحال من غيبة ، وما يقع تحت سلطانه من وجد
وشطح ، وما يعتمد إليه من رمز وألغاز بحكم حاله ، لو فكر المقبلي في هذا كله
وقدره حتى قدره ، لكان أصح فهماً ، وأقوم رأياً ، وأقرب إلى روح الصوفية ،
وما تنطوي عليه ألفاظهم من المعاني البعيدة عن ظاهر هذه الألفاظ . وما هو ذا
ابن الفارض يبين لنا في غير تائيته الكبرى ما يعنيه بخلع العذار ، وما ينفي عنه أنه
كان مهتكاً أو إباحياً ، بل هو يتخذ من خلع العذار حجاباً يستر به محبوبه
عن أعين الناظرين ، صيانة له ، وغيره عليه ، كما يدل على ذلك قوله :

فجعلت خلعتي للعذار لثامه إذ كان من لثم العذار معاذا
وبقوله :

ممنعة خلع العذارى نقابها مسرلة بردين قلبي ومهجتي

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

ويذهب المنكرون على ابن الفارض إلى أبعد مما ذكر : فهم لا يقفون عند حد الإرجاف والتشنيع بمذهب الرجل وعقيدته ، وما شوهد من حاله إبان حياته فحسب ؛ بل هم يتجاوزون هذا كله إلى التشنيع عليه فيما يحكى عنه من تمثل الجنة له عند ما حضرته الوفاة ، وما صدر عنه من كلام بعضه نثر وبعضه شعر وهو في تلك الحال^(١) : فهؤلاء المنكرون يقولون إنه لما كشف له الغطاء وتحقق أنه غير الله ، وأنه لا حلول ولا اتحاد ، قال ما قال^(٢) . ونحن لا نشك في أن الإنكار هنا راجع إلى أن أصحابه يتمسكون بحرفية ما يقرءون من كلام ابن الفارض وشعره ، ويحكمون عليه من حيث دلالة الظاهرية ، صارفين النظر عن أن من صدر عنه هذا الكلام أو هذا الشعر كان صوفياً خاضعاً لأحوال ومواجيد لها أثرها في حياته النفسية ، ولا بد من أن يكون لها صدى فيما يقول ، فإذا قوله ينطوي على ما يظنه أهل الظاهر خلاعة ، أو تهتكاً ، أو حلولاً ، أو اتحاداً ؛ والواقع أنه ليس من هذا كله أو بعضه في شيء بل كل ما هنالك أنه قول قيل بلسان الحال ، وصاحب الحال معذور لأنه لا يملك من أمر نفسه شيئاً .

(٢) جلاء العينين ص ٥٠ .

(١) انظر ص ٧٧ من هذا البحث .

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

لها صلواتي في المقام أقيمها وأشهد فيها أنها لي صلت ١٥٢
كلانا مصلّ واحد ناظر إلى حقيقته بالجمع في كل سجدة
وما كان لي صلي سوى ولم تكن صلاتي لغيري في أدا كل ركعة (١) ١٥٤

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

(١) المرجع نفسه والصفحة .

نفسه ، وعمّا انتهى إليه في حبه من وصال محبوبته ، وأنسه بها ، وإلغاء التفرقة بينه وبينها ، فلم يجد خيراً من معجم وحدة الوجود يسعفه بالألفاظ والعبارات التي صورت فيها حاله ، وكانت سبباً في أن أنكر عليه المنكرون ، وشنع به المشتعنون ، والحق أن كل أولئك كانوا من المسرفين .

١٣ - علي أن ابن الفارض ، وإن كان قد مُنّيَ بكثرة الناعين عليه ، فهو مع ذلك لم يعد أنصاراً يذودون عنه ، ويدفعون من دونه ما حام حوله أو حول مذهبه من شبهات . ولقد كان بعض هؤلاء الأنصار من أصحاب السلطان ، وأهل العلم ، ورجال الدين ، الذين لهم من المكانة العظمى والشأن الكبير في مسائل الدين وأحكام الشرع ، ما لا سبيل معه إلى الشك في إيمانهم ، أو التردد في الاطمئنان إلى حكمهم . ولا نغني بهذا ما سبق أن بيناه في سياق هذا الفصل ، وفيما سبق من فصول هذا الكتاب ، مما ظفر به ابن الفارض من إجلال معاصريه ، سواء في ذلك من كان ملكاً ، ومن كان وزيراً ، أو أديباً ، أو فقيهاً ، أو محدثاً ؛ وإنما الذي نعنيه هنا هو هذا التقدير الذي كان لشاعرنا في نفوس الأجيال التي جاءت بعد مماته : فقد أعلن السلطان قايتباي نصرته لابن الفارض وسط ما كان قائماً في عهده من الخصومات العنيفة ، والآراء المتضاربة في أمر شاعرنا ومذهبه . وعندما استقرت الدولة العثمانية في مصر ، أمر السلطان في سنة ٩٢٤هـ بتلاوة القرآن خلال شهر رمضان في سبعة أماكن معروفة بالقاهرة ؛ كان من بينها مسجد ابن الفارض . وفي سنة ٩٢٦هـ أصدر القاضي الشافعي زكريا بن محمد الأنصاري فتواه التي برأ فيها ابن الفارض مما نسب له إياه خصومه ، ونسبوه به إلى العقيدة الضالة . وقد كان الفقيه الشافعي أحمد بن حجر الهيثمي المتوفى سنة ٩٧٣هـ ممن دافع عنه ، وردّ من دونه طعن الطاعنين^(١) .

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

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

١٥ - ويلوح أن أكثر المدافعين عن ابن الفارض تعصباً له ، وتحمساً لدفع الشبهة عنه ، هو جلال الدين السيوطي المتوفى سنة ٩١١ هـ : فقد أورد كتبياً وضعه في صورة مقامة وسماه « قمع المعارض بنصرة ابن الفارض » ، وتناول فيه المنكرين على الشاعر الصوفي بالتجريح الذي هو أدنى ما يكون إلى الهجاء المقذع منه إلى النقد العلمي البريء . وحاول أن يدفع من دون الرجل مزاعم خصومه ومطاعنهم مستدلاً بما كان له في نفوس معاصريه من أهل الشريعة

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

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

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

(٢) قمع المعارض بنصرة ابن الفارض .

(٣) المرجع نفسه .

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

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

(١) اليواقيت والجواهر ج ١ ، ص ٢

(٢) المرجع نفسه ص ٣ .

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

فَم وراء العقل علم يَدق عن مدارك غايات العقول السليمة ٦٧٥
تلقيته منى وعنى نحدته ونفسى أكانت من عطائى ممدتى ٦٧٦

إذا كان ذلك كذلك، فقد ترتب عليه إذن أن نقف من ابن الفارض ومذهبه موقفاً معتدلاً ، فنأخذ ما يتمشى من أحواله وأقواله مع الشرع على ما هو عليه ، ونقول ما يحتاج إلى التأويل من هذه الأقوال والأحوال ، على محامله الحسنة إن كان إلى ذلك سبيل ، وإلا فإنكاره أولى إذا كان مخالفاً للشرع مخالفة صريحة واضحة لا تقبل شكاً ولا جدالاً. لاسيما أن الحكم على أذواق الصوفية وأقرانهم التى تعبر عن مذاهبهم ، وما عسى أن يكون فيها موافقة أو مخالفة لأحكام الكتاب والسنة ، كل أولئك يستدعى - كما يقول تقي الدين السبكي - «معرفة طرق جميع أهل اللسان من سائر قبائل العرب فى حقائقها ومجازاتها واستعاراتها ، ومعرفة دقائق التوحيد وغوامضه ، إلى غير ذلك مما هو متعذر جداً على أكابر علماء عصرنا فضلاً عن غيرهم»^(١) . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن الخير كل الخير هو ألا نساير الهوى ، ولا نحكم سوء النية أو سوء الفهم ، عندما نريد أن نحكم حكماً سليماً مستقيماً إلى حد بعيد على كل من صدر عنه لفظ غامض أو عبارة مبهمه يمكن أن يُؤوَلَّأ وتاويلات مختلفة لعل فى بعضها ما يُحسن الظن بصاحبه ، وأن يكون رائدنا هو ذلك المبدأ الأسمى الذى قرره رسول الله صلى الله عليه وسلم فى قوله : «لأن يخطئ الإمام فى العفو ، أحب إلى من أن يخطئ فى العقوبة»

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

كل الوجوه . فليس أقل من أنها مقارنة لما كان عليه الرجل في حياته العامة والخاصة، وكافية لتكوين فكرة عن مكانته من تاريخ الحياة الروحية في الإسلام، وأثره في الحياة الدينية والفكرية سواء في عصره أم في العصور التي تعاقبت بعد ذلك . أما حبه الذي قضى حياته هاتفاً به ومرتلًا أناشيده . وما لهذا الحب من أطوار يسمو بعضها على بعض . ويختلف بعضها عن بعض . وما ينطوى عليه هذا الحب من المعاني الصوفية . والأذواق الروحية . وتحليله من الناحية النفسية . فذلك كله ما سنحاول أن نكشف عنه في الكتاب التالي .