عمر بن الفارض (576- 632هـ/ 1181- 1235م)

وتجربته الصوفية [1]

جوزيبي سكاتولين[2] ايطاليا

1- الشاعر وحياته الصوفية

1- 1: سِيرة ابن الفارض (576- 632هـ/ 1181- 1235م)

إن عمر بن الفارض ليس مجهولاً في الأوساط الصوفية وغير الصوفية عربية كانت أم غير عربية، فهو عَلَمٌ من أعلام التصوف الإسلامي، فقد لُقِّب فيه بـ"سلطان العاشقين". ولكن، ورغم تلك الشهرة الفريدة وذلك الانتشار الواسع لأشعاره، فإن المصادر التاريخية لم تحمل إلينا الكثير من أخباره وسيرة حياته.

وُلد شرف الدين أبو حفص، أو أبو القاسم، عمر بن أبي الحسن علي بن المرشد بن علي الحَموي المصري في القاهرة في الرابع من ذي القعدة سنة 576هـ/ 1181م، فهو حَموي الأصل ومصري النشأة والمقام والوفاة. ويتفق جميع من ترجموا سيرة حياته على أن اسمه "عُمَر"، وكنيته "أبو حَفْص"، أو "أبو القاسم" حسب بعض المصادر، ولقبه "شَرَف الدين"، ونسبه أنه ابن أبي الحسن علي بن المرشد بن علي، من أسرة كانت تفتخر بنسب متصل ببني سعد، قبيلة حليمة السعدية مرضعة محمد، رسول الإسلام.

عاصر عمر بن الفارض الأحداث المجيدة التى حققها السلاطين الأيوبيون. فقد ترعرع في أيام صعود القائد البطل الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب، المعروف بصلاح الدين الأيوبي (ت589هـ/ 1193م) إلى ذروة مجده، وعاش في ظل الملك الكامل ناصر الدين محمد بن الملك العادل، المعروف

([1]) هذه المقالة منقولة بتصرف من المقدمة التي كتبتها في: ديوان ابن الفارض، تحقيق جوزيبي سكاتولين، المعهد العلمى الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة، 2004. فقد لخصت في هذه المقدمة ما كتبت عن ابن الفارض في العديد من دراساتي، ومنها: "عمر بن الفارض وحياته الصوفية من خلال قصيدته التائية الكبرى"، في كتاب محمود قاسم– الإنسان والفيلسوف، إشراف حامد طاهر، المكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1992، ص: 405–437؛ وفي *المشرق*، بيروت، 1993، ص 369–400؛ وهي معتمدة على رسالتي للدكتوراه التي ناقشتها في المعهد الباباوي للدراسات العربية والإسلامية، روما، 1987.

See also: Giuseppe Scattolin, *L'esperienza mistica di Ibn al-Fāriḍ attraverso il suo poema al-Tā'iyyat al-Kubrā - un'analisi semantica del poema*, o.c.; Id., *L'esperienza mistica di Ibn al-Fāriḍ attraverso il suo poema al-Tā'iyyat al-Kubrā*, o.c.; Id., "L'expérience mystique de Ibn al-Fāriḍ à travers son poème *Al-Tā'iyyat al-Kubrā*, o.c.; Id., "The mystical experience of ʿUmar Ibn al- Fāriḍ or the Realization of Self (*Anā*, I)", o.c.; Id., "More on Ibn al-Fāriḍ's Biography", o.c.; Id., "Realization of 'Self' (*Anā*) in Islamic Mysticism: The Mystical Experience of ʿUmar Ibn al-Fāriḍ", o.c.

[2] مستشرق ايطالي

بالملك الكامل الأيوبي (ت635هـ/ 1238م) في مصر، وتُوُفِّيَ قبل سقوط الدولة الأيوبية على أيدي المماليك بعدة سنين.

يُذكر أن أباه عليًّا أبا الحسن قَدِم من حَماة في بلاد الشام (ولذلك سمِّي ابنه الحموي) إلى مصر (ولذلك سمِّي ابنه أيضًا المصري، ولكن المصادر لا تذكر سبب هجرته هذه) حيث رُزِقَ بابنه عمر. وكان أبو الحسن يعمل بالفقه حتى أصبح فقيهًا شهيرًا خاصة في إثبات ما فُرِض للنساء على الرجال من حقوق في المواريث، وذلك في بَلاط الحُكم، حتى تولَّى نيابة الحُكم وغَلَبَ عليه لقب "الفارض"، ومن ثم لُقِّب ابنه عمر بـ"ابن الفارض". ثم سُئِل أبو الحسن أن يتولى منصب قاضي القضاة في ديار مصر، وهو أسمى منصبٍ في الحكم. لكنه فضل الانقطاع لله تعالى في قاعة الخَطابة في الجامع الأزهر وظلَّ كذلك حتى وافته المنِيَّة.

وإن دلَّت هذه الأخبار على شيءٍ، فإنها تدل على أن الحياة العلمية والصوفية لم تكن غريبة على أسرة ابن الفارض. فقد كان أبوه من أهل العلم والوَرَع حتى إنه فضَّل الزهد والاعتكاف على الانغماس في الشهرة وطلب الجاه. وكان جده يحمل لقب "المرشد"، مما يدل على أنه كان شيخًا معروفًا، صاحب طريقة ومرشدًا لمريديها. فليس غريبًا، إذن، أن يكون أبوه أول من اعتنى بتربيته عِلمًا وتقوًى.

ومما يذكره لنا عليٌّ سبط ابن الفارض (مع تحفُّظنا على كثير مما ورد في روايته من إضفاء صِبْغَةِ القداسة على جده الشيخ) أن الشاعر بدأ سياحته الصوفية مبكرًا. فكان عمر يذهب إلى وادي المستضعفين بالمقطم وهو جبل يقع في شرق القاهرة. ثم يعود من سياحته إلى أبيه الذى كان يُلزِم ابنه بالجلوس معه في مجالس الحُكم ومدارس العلم.

كما يذكر لنا معاصره المؤرِّخ زكيُّ الدين عبد العظيم بن عبد القوي المنذري (ت656هـ/ 1258م) في ترجمته له، أنَّ ابن الفارض تعلَّم الحديث على يَدَيْ واحدٍ من كبار المحدثين في عصره، وهو العلاَّمة الشافعي أبو محمد القاسم بن علي بن عساكر الدمشقي (ت600هـ/ 1203م). وهكذا انتمى ابن الفارض للمذهب الشافعي فلُقِّب بالشافعي.

ونعرف أيضًا من المصادر التاريخية أن ابن الفارض جاوَر مكة المكرَّمة فترة من حياته وَفْقًا لما صارت عليه العادة عند الصوفية، طالبًا في رحابها الفيض الإلهي الذي لم يَفِضْ عليه ولم يفتح به في ديار مصر. فقد عاش هناك بين أودية مكة قُرابة خمس عشرة سنة، فمن المحتمل أنه ذهب إلى مكة سنة 613هـ/ 1216م، وهو في العقد الرابع من عمره، وأنه رجع من هناك سنة 628هـ/ 1231م، وهو في العقد السادس من عمره، أي في قمة نضجه عمرًا وروحًا. ومن آثار مجاورته لمكة ما أنشد في ديوانه في قصائده الصغار، ومنها قصيدته الدالية "خفِّفِ السَّيْرِ...."، حيث قال (الأبيات: 30– 32):

يَـا سَـجِيرِي رَوِّحْ بِمَكَّـةَ رُوحِـي شَـادِيًا إِنْ رَغِبْـتَ فِـي إِسْـعَادِي

كَـانَ فِيهَـا أُنْسِـي وَمِعْـرَاجُ قُدْسِـي وَمُقَـامِي المَقَـامُ وَالفَـتْحُ بَـادِ

وبعد رجوعه إلى مصر لم يُعَمِّر طويلاً، فقد تُوُفِّي بعد ذلك بأربع سنوات في يوم الثلاثاء الثاني من جمادى الأولى سنة 632هـ/ 1235م. ودُفِنَ في اليوم التالي بالقرافة، بسفح المقطم عند مجرى السيل تحت مكان من الجبل معروف باسم "العارض"، حيث يقع ضريحه الذي صار مَزارًا شهيرًا عبر التاريخ حتى اليوم.

يُروى أن الشاعر أقام في الحِقبة الأخيرة من حياته بقاعة الخطابة في المسجد الأزهر– كما فعل والده من قبل– متعبدًا معتكفًا ومنعزلاً عن الناس. وفي تلك الحِقبة أكمل ابن الفارض ديوانه تدوينًا وإملاءً. وعلى رأس قصائده تأتي قصيدة "نَظْمُ السُّلُوك" التي عُرِفت أيضًا بـ"التَّائِيَّة الكُبْرَى" وذلك حسب قافيتها؛ وهي أطولها، حيث تحتوي على 761 بيتًا، عبَّر الشاعر فيها عن تجربته الصوفية في أكمل وجه.

والجدير بالذكر أن ابن الفارض لم يترك لنا شيئًا آخر سوى ديوانه المعروف، فلم يُعثَر له على أى نوعٍ من رسالةٍ أو كتاب نستعين به لتوضيح مذهبه الصوفي. وفي ذلك يخالف ابن الفارض معاصره الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي (ت638هـ/ 1240م) الذي ترك لنا بحرًا زاخرًا من المؤلفات في شتى أنواعها. وهذا مما يجعل فهم ديوان ابن الفارض مشكلة مُضنية لقرائه وباحثيه. وكأنه لم يجد صيغة أخرى يعبر بها عما ملأ قلبه من أسرارٍ وفتوحات صوفية إلا من خلال هذا النظم المعقد أشد التعقيد.

ومن أصدق ما قيل عن ابن الفارض تلك الأبيات التي كتبها سِبْطُه عليٌّ (ت735هـ/ 1335م تقريبًا)، بعد نحو قرن من وفاة جَدِّه ذِكْرًا وتعظيمًا له، فهي تشير إلى عُمق تجربته الصوفية وسموِّ منابعها الخفية:

جُـزْ بالقَرافَـةِ تحْـتَ ذَيْـلِ العَـارِضِ وَقُـلِ: السَّـلاَمُ عَلَيْـكَ، يَـا ابْـنَ الفَـارِضِ

أَبْـرَزْتَ فـي نَظْـمِ السُّـلُوكِ عَجَائِبًـا وَكَشَـفْتَ عَـنْ سِـرٍّ مَصُـونٍ غَـامِضِ

وَشَـرِبْتَ مِـنْ كَـأْسِ المَحَبَّـةِ وَالـوَلاَ فَرَوِيــتَ مِــنْ بَحْــرٍ مُحِــيطٍ فَــائِضِ

هذا وقد ظل شعر ابن الفارض موضع الإعجاب والاهتمام عند الكثير من الباحثين عربًا كانوا أم عجمًا، شرقًا قطَنوا أم غربًا. وهكذا يجد الباحث نفسه أمام "مكتبة فارضية" واسعة من الشروح والدراسات التي تراكمت عبر القرون حتى يومنا هذا حول أشعار ابن الفارض، مما لا يتسع المقام هنا لعرض مفصل لها.

1– 2: المراحل الأساسية لتجربة ابن الفارض الصوفية

إن الصعوبة التي يلقاها القارئ في فهم التجربة الصوفية التي عبر عنها ابن الفارض في شعره، وخاصة في تائيته الكبرى، ترجع في الغالب إلى غموض مدلولات ألفاظها وعباراتها. لذلك رأينا أن الخطوة

الأولى التي لا بد منها في دراسة نص أدبي مثل التائية الكبرى هي توضيح مدلولات ألفاظ نصها كما ترد في سياقها أو قل "شرح النص بالنص عينه"، قبل اللجوء إلى عبارات ومفاهيم غريبة عنه أو أجنبية عليه قد تشوش على القارئ مفاهيم النص الأصلية.

وهذا مما يعاب على الكثير من الشروح والدراسات في ديوان ابن الفارض قديمها أو حديثها نتيجة التصرف في شعره ولحل هذا الإشكال رأينا من جانبنا أن المنهج الدلالي هو أنسب وسيلة إلى هدفنا هذا، إذ إنه يؤدي إلى توضيح معاني ألفاظ أشعاره. فنظن أننا من خلال تطبيقه على أشعاره قد توصلنا إلى بعض النتائج التي لها أهمية بالغة في توضيح مدلولات ألفاظ قصيدته التائية الكبرى وفهم التجربة الصوفية عند ابن الفارض.

وأول ما كشفت لنا هذه الدراسة الدلالية أن التجربة الصوفية عند ابن الفارض تنقسم إلى ثلاث مراحل أساسية، حسب ما أسماها هو نفسه في القصيدة:

1- **الفرق:** في هذه المرحلة يصف الشاعر الصوفي حالة التفرقة والتمييز عن محبوبته التي يخاطبها هو بلغة حب عميقة واسعة.
2- **الاتحاد:** وفي هذه المرحلة يصف الشاعر حالة الوحدة بينه وبين حبيبته.
3- **الجمع:** أما في هذه المرحلة فيصف الشاعر حالة الوحدة والاندماج بين ذاته هو وكل الموجودات.

وكذلك لاحظنا أن تسلسل هذه المراحل في القصيدة من الفرق والاتحاد والجمع ليس تسلسلاً جامدًا إستاتيكيًّا إنما هو تسلسل حركي ديناميكي، بل يتحول هذا التسلسل إلى حركة صعودية تتسع أكثر فأكثر إلى آفاق أعلى وأوسع. وهكذا تتخذ معاناة الشاعر الصوفية صورة "سَفَر"، وهي صورة معروفة عند الصوفية. ويبدأ هذا السفر من مرحلة الفرق وهي مرحلة الحب حتى ينتهي في آخر مشواره إلى "بحار الجمع"، فيقول الشاعر (التائية الكبرى: 725):

وَغُصْتُ بِحَارَ الجَمْعِ بَلْ خُضْتُهَا عَلَى انْفِرَادِيَ فَاسْتَخْرَجْتُ كُلَّ يَتِيمَةِ

ومن قمة معاناته الصوفية هذه تتضح خطة سفره الروحي على اختلاف مراحله ووحدة هدفه، وهذا ما لم يكن واضحًا منذ البداية.

1- 3: لغة الحب في التائية الكبرى

اشتهر ابن الفارض في الأدب العربي الصوفي وغير الصوفي باللقب الرفيع "سلطان العاشقين"، حتى إن الكثير من الباحثين رأوا أن ابن الفارض هو شاعر الحب أو العشق الإلهي على الإطلاق.

أما دراستنا الدلالية في لغة الحب كما ترد في التائية الكبرى فكشفت لنا أن لغة الحب لها دور محدود في التجربة الصوفية الفارضية. فهناك ثلاثة أصول لغوية لها (أو قل لمشتقاتها) مركزية واضحة في

قاموس الحب الفارضي، وهي: (حـ– ب– ب: ومنه حُبّ، حَبيب... إلخ)– (هـ– و– ي: ومنه هَوِيَ، يَهْوَى، هَوَى... إلخ)– (و– ل– ي: ومنه وَلاَء، وَلِيّ، أولياء... إلخ).

وعندما قارنَّا هذه الأصول الثلاثة وجدنا أن الأصل (و– ل– ي) هو الأوسع معنى واستعمالاً في القصيدة، وإن لم يكن الأكثر تكرارًا. والواقع أن مشتقات هذا الأصل ترد في كل المراحل الثلاث للسفر الصوفي عند ابن الفارض، بل إن له استعمالاً خاصًّا في المرحلة الأخيرة، وهي مرحلة الجمع. بينما ينحصر استعمال الأصلين الآخرين (حـ– ب– ب)– (هـ– و– ي) في مرحلتَيْ الفرق والاتحاد حيث يكتشف الشاعر أن حبه للحبيبة إنما هو حبه لذاته. أما في مرحلة الجمع فلا يتكلم ابن الفارض بلغة الحب والهوى، وإنما يتكلم بلغة الولاء أو الوَلاية الصوفية.

ويبدو لنا أن السبب الأساسي لذلك الاستعمال الفريد يرجع إلى أن الأصلين (حـ– ب– ب)– (هـ– و– ي) يحتويان في إدراك الشاعر على لون دائم من الثنائية التي لا تليق بمرحلة الجمع. فالحب يُوحي دائمًا بحركة بين اثنين، حتى في مرحلة الاتحاد حيث يكتشف الشاعر أن حبه لحبيبته إنما هو حب ذاته لذاته، حيث يقول "... ذَاتِي لذَاتِي أَحَبَّتِ" (التائية الكبرى 263). والواقع أن الشاعر يكتشف ذاتيته العميقة من خلال عملية يندمج بها مع حبيبته، عملية يمكن تسميتها بـ"الصيرورة نحو الذات" (to become one's own self)، عبَّر عنها الشاعر بعباراته الخاصة بالقاموس الفارضي، وهي: أَنَا إِيَّاها– هِيَ إِيَّايَ– أَنَا إِيَّايَ.

ولكن، وإن كان الشاعر الصوفي قد ترقَّى في مرحلة الاتحاد إلى اندماجه الكامل مع حبيبته في وحدة تامة معها، وإن كان قد ترنم طويلاً في هذه المرحلة عن سكره التام ونشوته الشاملة بها، إذ لم يَعُدْ يرى في الحقيقة إلا حبيبته، وأخيرًا إلا ذاته، إلا أنه، رغم سمو هذه المرحلة الصوفية، يُفيق منها ليتحقَّق أنه لم يزل في الثنائية، أو كما يقول هو عن نفسه: (التائية الكبرى 230).

كَذَا كُنْتُ حِينًا قَبْلَ أَنْ يُكْشَفَ الغِطَا مِنَ اللَّبْسِ لاَ أَنْفَكُّ عَنْ ثَنَوِيَّةِ

لذلك رأينا، نتيجة لهذا البحث الدلالي، أن مرحلة الحب، رغم كل عباراتها، ليست قمة معاناة ابن الفارض الصوفية. وقد أعلن ذلك هو بنفسه بكل وضوح حيث قال (التائية الكبرى: 294– 295):

فَنِي الحُبُّ! هَا قَدْ بِنْتُ عَنْهُ بِحُكْمِ مَنْ يَرَاهُ حِجَابًا فَالهَوَى دُونَ رُتْبَتِي

وجَاوَزْتُ حَدَّ العِشْقِ، فالحُبُّ كَالقِلَى وعَنْ شَأْوِ مِعْرَاجِ اتِّحَادِيَ رِحْلَتِي

ويتضح جليًّا من هذه الأبيات أن الحب مع مرادفيه من العشق والهوى لا يزال حجابًا للشاعر وإن وصل بها إلى مرحلة الاتحاد. إنما يقصد الشاعر الصوفي أُفقًا أعلى وأوسع من ذلك، فإن رحلته الروحية تقوده عبر كل حجابٍ حتى تغوص به فيما يسميه هو "بحار الجمع".

1- 4: محورية الألفاظ "نَفْس وذات وروح" في القصيدة

إلى جانب ذلك فإننا قد لاحظنا أيضًا أن للألفاظ "نفس وذات وروح" أهمية بالغة في القصيدة، ولذلك سميناها "الألفاظ المحورية". إلا أننا كنا قد لاحظنا أن تلك الألفاظ ترد في الكثير من شروح الشرَّاح ودراسات الدارسين مُحمَّلة بمعانٍ فلسفية مستمَدة في الغالب من لغة ابن العربي أو من مفاهيم الفلسفة الأفلاطونية وما يُشبهها. فكان هؤلاء الباحثون يتكلمون عن "النفس الكلية" و"الذات الإلهية" و"الروح الكلي"... إلخ، وكأنها مفاهيم واضحة تتسق وتتناسب مع القاموس الفارضي. فأصبح لزامًا علينا أن نخصص لها بحثًا دلاليًّا دقيقًا.

ومما لاحظناه في دراستنا التحليلية أن لفظيْ "نفس" و"ذات" يأتيان في الغالب في موقع التوكيد لضمير المتكلم "أنا" أو في موقع الإضافة مثل: نفسي وذاتي. وفي هذا المعنى تقابلهما في اللغات الغربية ألفاظ مثل (self, même.... etc.). فيمكن في هذه المواضع استبدالهما بالضمير "أنا" في كل مراحله من الفرق والاتحاد والجمع، إذ ليس لهما معنًى خاص مستقل عن الضمير "الأنا".

وأما لفظ "روح" فليس له استعمال كاسم توكيد لـ"الأنا"، فلا يأتي مستبدَلاً منه في مراحله الثلاث. وهذا لأن لفظ "روح" يدل في سياق القصيدة إلى القوى الروحية من مجموعة قوى "الأنا" فحسب. وإذا كان لفظ "روح" يشير إلى مجموعة الصفات الروحية في "الأنا" التي تقابل الصفات الحسية فيه، فإنه يشير أيضًا في بعض الأبيات من القصيدة إلى معنى دينيٍّ خاصٍّ في لغة الوحي للأنبياء والكرامات للأولياء.

1- 5: "الأنا الجمعي" قمة التجربة الصوفية لابن الفارض

فبدا لنا في آخر مشوارنا الدلالي في التائية الكبرى أن لفظ "الأنا" هو اللفظ المركزي فيها بغير منافس. وقد اتضح لنا على ضوء هذا الاكتشاف أن مقصَد التجربة الصوفية لابن الفارض الأسمى وغايتها القصوى إنما هو الاكتشاف والتحقيق لـ"ذاته" أو للـ"أنا" في أبعد أبعاده أو أعمق أعماقه. والواقع أن اللفظ "أنا" هو اللفظ المركزي للقصيدة كلها على الإطلاق، وهو كذلك اللفظ المركزي لكل المراحل الصوفية الثلاث من الفرق والاتحاد والجمع.

لقد قلنا إن رحلة الشاعر لا تنتهي عند مرحلة الاتحاد، إنما تترقى به إلى آفاق الجمع أو تغوص به في عمق "بحار الجمع"، ذلك لأن الشاعر وصل إلى الكشف الجلي فيها لحقيقة "ذاته" أو الـ"أنا"، فيتخذ الـ"ذات"، أو الـ"أنا"، في نظر الشاعر أبعادًا جديدة واسعة جعلتنا نسميه الـ"أنا الجَمْعِي" (the all-comprehensive self). ويصف لنا الشاعر أبعاد "ذاته" أو الـ"أنا"، كما يلي:

أ- يُثبت الشاعر أن الـ"أنا"، أو "ذاته"، كان حاضرًا في الأزلية عند أخذ ميثاق الولاء حيث كان الجمع تامًا بين المخاطِب (أَلَسْتُ) والمخاطَب (بَلَى) بغير فصل أو فرق (التائية الكبرى 495- 496). وفي هذا الموقف إشارة واضحة إلى الآية القرآنية: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ

وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ [سورة الأعراف، الآية: 172].

ب- يُثبت الشاعر أن الـ"أنا"، أو "ذاته"، هو مصدر الفيض والإمداد على الكون كله بصفاته وأفعاله. ويظهر ذلك واضحًا خاصةً في صور الحب والجمال حيث يكتشف أنه هو الفاعل والمفعول في الكل: فهو المُحِبُّ والمحبوبُ في آن واحد؛ وكذلك هو الفاعل في تاريخ الأنبياء والأولياء كالقطب الأسمى. ويشرح الشاعر هذه الوحدة الفعلية بما يَجرى في لعبة "خيال الظل" من الوحدة بين الفاعل الواحد والأشكال المتعددة المفعول بها، حيث يقول: (*التائية الكبرى* 704-708)

وَكُلُّ الَّذِي شَاهَدْتَهُ فِعْلُ وَاحِدٍ بِمُفْرَدِهِ لَكِنْ بِحُجْبِ الأَكِنَّةِ
إِذَا مَا أَزَالَ السِّتْرَ لَمْ تَرَ غَيْرَهُ وَلَمْ يَبْقَ بِالأَشْكَالِ إِشْكَالُ رِيبَةِ
وَحَقَّقْتَ عِنْدَ الكَشْفِ أَنَّ بِنُورِهِ اهْ تَدَيْتَ إِلَى أَفْعَالِهِ فِي الدُّجُنَّةِ
كَذَا كُنْتُ مَا بَيْنِي وَبَيْنِيَ مُسْبِلاً حِجَابَ الْتِبَاسِ النَّفْسِ فِي نُورِ ظُلْمَتِي
لِأَظْهَرَ بِالتَّدْرِيجِ لِلْحِسِّ مُؤْنِسًا لَهَا فِي ابْتِدَاعِي دَفْعَةً بَعْدَ دَفْعَةِ

إذن، فليست المظاهر الكونية في وعي الشاعر إلا أشكالاً وصور تلبَّس فيها الـ"أنا" أي "ذات" الشاعر الصوفي لكي يظهر بها ذاتَه لذاتِه تدريجيًّا عبر الزمان والمكان.

جـ- وأخيرًا يكتشف الشاعر ويثبت أن الـ"أنا" أو حقيقة "ذاته" يمتدُّ وراء كل تلك الأشكال والصور والمظاهر في جمعٍ فعلي أو فعلٍ جمعي من أقصى الكون إلى أقصاه، فيقول: (التائية الكبرى 716-717):

وَعُدْتُ بِإِمْدَادِي عَلَى كُلِّ عَالَمٍ عَلَى حَسَبِ الأَفْعَالِ فِي كُلِّ مُدَّةِ

وَلَوْلاَ احْتِجَابِي بِالصِّفَاتِ لَأُحْرِقَتْ مَظَاهِرُ ذَاتِي مِنْ سَنَا سُبُحِيَّتِي

وفي بحار ذلك الجمع الفعلي الفاعل في كل شيء ومن عمق ذلك الاندماج الكامل مع الكل لا يتردد الشاعر الصوفي في أن يترنم بلهجة مبهرة مدهشة (التائية الكبرى 638- 640):

وَلَوْلاَيَ لَمْ يُوْجَدْ وُجُودٌ وَلَمْ يَكُنْ شُهُودٌ وَلَمْ تُعْهَدْ عُهُودٌ بِذِمَّةِ

فَلاَ حَيَّ إِلاَّ عَنْ حِيَاتِي حَيَاتُهُ وَطَوْعُ مُرَادِي كُلُّ نَفْسٍ مُرِيدَةِ

وَلاَ قَائِلٌ إِلاَّ بِلَفْظِي مُحَدِّثٌ وَلاَ نَاظِرٌ إِلاَّ بِنَاظِرِ مُقْلَتِي

ويرى الشاعر أنه في أعماق هذا الـ"أنا الجمعي" تتآلف وتتعانق كل المظاهر التي تبدو متنافرة متناقضة في عين وعْينا السطحي الظاهر، حيث يقول (التائية الكبرى 389):

شُـهُودِي بِعَـيْنِ الجَمْـعِ كُـلَّ مُخَـالِفٍ وَلِـــيَّ ائْـــتِلاَفٍ صَـــدُّهُ كَـــالمَوَدَّةِ

ولكننا نلاحظ أن حقيقة هذا الـ"أنا الجمعي" ليس لها تعريف واضح بَيِّن في نص القصيدة، إنما يصفها الشاعر بصور مختلفة وتشبيهات متلونة تعبر عما يشعر به هو من مشاعر وخواطر عبر تجربته الفريدة.

1- 6: "الأنا الجمعي": هو القطب ومفيض الجمع

والواقع أننا لا نجد في كل القصيدة إلا تسميتين لحقيقة ذلك الـ"أنا الجمعي"، وعليهما أيضًا يخيم الكثير من الغموض. فالشاعر ينسب لذاته تسمية "القطب" في هاتين البيتين (التائية الكبرى 500- 501):

فَبِي دَارَتِ الأَفْلاَكُ فَاعْجَبْ لِقُطْبِهَا الـ مُحِيطِ بِهَا وَالقُطْبُ مَرْكَزُ نُقْطَةِ

وَلاَ قُطْبَ قَبْلِي عَنْ ثَلاَثٍ خَلَفْتُهُ وَقُطْبِيَّةُ الأَوْتَادِ عَنْ بَدَلِيَّتِي

يقول الشاعر إنه القطب الذي هو محيط بالكل ومركز للكل، وإن قُطبيَّتَه قُطبيَّةٌ مُطلَقةٌ لم تأتِه عبر الدرجات الصوفية المعروفة من الأوتاد والأبدال. هذه إشارةٌ واضحة إلى نظرية القطب المعروفة في الأوساط الصوفية منذ عهد الحكيم الترمذي (ت320هـ/ 932م)، صاحب كتاب "ختم الأولياء". إلا أن ابن الفارض يدعي لنفسه هنا قطبيةً مُطلقةً لا صلة لها بتواتر الطرق الصوفية المعروفة. ولا يسع المجال هنا لشرح موضوع القطبية الواسع المعقد.

وأما التسمية الأُخرى فقد تُلقِي بعض الضوء على عمق التجربة الصوفية عند ابن الفارض بأكملها. فيقول الشاعر في آخر القصيدة (التائية الكبرى 751- 753):

وَلي مِنْ مُفِيضِ الجَمْعِ عِنْدَ سَلاَمِهِ عَلَيَّ بِـ"أَوْ أَدْنَى" إِشَارَةُ نِسْبَةِ

وَمِنْ نُورِهِ مِشْكَاةُ ذاتِيَ أَشْرَقَتْ عَلَيَّ فَنَارَتْ بِي عشَائي كَضَحْوَتِي

فَأَشْهِدْتُنِي كَوْنِي هُنَاكَ فَكُنْتُهُ فَشَاهَدْتُهُ إِيَّايَ والنورُ بَهْجَتِي

وفي هذه الأبيات، إشارة جلية إلى مقام "أو أدنى" الذي يُنسَب عند الصوفية إلى الحقيقة المحمدية. ويقول الشاعر الصوفي إن تلك الحقيقة النورية هي "مفيض الجمع" لذاته ومنبعه الأول، وقد كوشف له ذلك في مكاشفة غيبية (فَأَشْهِدْتُنِي كَوْنِي هُنَاكَ فَكُنْتُهُ). وكذلك يقول إنه اندمج مع هذا النور الأصلي الأول اندماجًا تامًا (وَشَاهَدْتُهُ إِيَّايَ)، فأصبح هو الشاعر بذاته ذلك النور الأزلي (النورُ بَهْجَتِي). ولا شك

أن الشاعر كشف في هذه الأبيات عن بعض السر الغامض الذي كان يخيم على أشعاره ومعاناته الصوفية طوال رحلته الروحية. إنه يشير إلى أن الـ"أنا الجمعي" الذي توصل إليه مصدره الأول ومرجعه الأخير هو ذلك النور الأول الأصلي الذي يُعرف عند الصوفية بـ"النور المحمدي". ويقال عندهم إنه النور الذي به خلق الله كل شيء وفيه أنار تاريخ الأنبياء والأولياء، فهو النور الذي ينعكس في صورة "الإنسان الكامل". فقد أضفى الشاعر على نفسه في مرحلة الجمع صفات "الإنسان الكامل" المعروفة عند الصوفية. فنلاحظ أن الشاعر الصوفي لم يقف على شرح نظرية تلك الحقيقة العليا ولا شغل نفسه بالتفلسف حولها كما فعل بعده شراحه ودارسوه.

وأخيرًا يُمكننا أن نُلخِّص سفرنا الدلالي في التائية الكبرى في إثبات أن هذه القصيدة تبدو لنا ترجمة ذاتية عن اكتشاف وتحقيق لـ"ذات" الشاعر أو للـ"أنا" إلى أبعد أبعاده، وهو ما نسميه نحن بـ"الأنا الجمعي". واتضح كذلك أن هذا "الأنا الجمعي" إنما تحقق للشاعر بالاندماج الكلي في النور الأول الأصلي المعروف عند الصوفية بتسميات شتى مثل "النور المحمدي" أو "الحقيقة المحمدية" أو "الإنسان الكامل".

1-7: خاتمة البحث

وختامًا لبحثنا هذا فإننا نعتقد أن التسمية التقليدية لابن الفارض كـ"سلطان العاشقين" لا تُعبِّر عن عمق تجربته الصوفية وأبعادها البعيدة. إنما يبدو ابن الفارض لنا على أنه شاعر "الأنا الجمعي" الذي يجد حقيقة ذاته في الاندماج التام مع الحقيقة العليا المسماة في الاصطلاح الصوفي بـ"النور المحمدي" أو "الحقيقة المحمدية" أو "الإنسان الكامل". فليس وصف الحب والجمال في شعر ابن الفارض إلا جزءًا محدودًا ومرحلةً عابرة في سفره الصوفي الذي يهدف إلى آفاق أعلى وأوسع، ألا وهي "بحار الجمع"، أي تلك الحقيقة النورية العليا التي هي مصدر الكل ومرجع الكل. فربما ساعدت دراستنا الدلالية هذه- كما نرجو- على مراجعة بعض الأحكام التقليدية على أشعار ابن الفارض ومعناها الصوفي. وربما تدَّخِر لنا الأيام مَنْ يتقدم بدراساتٍ أخرى قد توضح ما خَفِيَ علينا من أسرار هذا الشاعر المصري العظيم.

وأخيرًا، فأملي بعد هذا الجهد أن أكون قد حققت الهدف الأول من بحثي في أشعار الشاعر الصوفي العظيم، عمر بن الفارض، وهو توضيح مدلولات الألفاظ الأساسية ومعانيها الحقيقية كما ترد في سياق قصيدته "التائية الكبرى" عبر المراحل الثلاث لرحلته الروحية، وأن أكون بذلك قد ساهمت مساهمة فعالة في فهم معاناة الشاعر الصوفية.

ولكني، أود أن أشير هنا في أخر هذا المطاف الدلالي إلى أن المعاني الصوفية لا تتأتى من خلال بحث علمي بحت فقط، حتى وإن كان له دور لا غنى عنه في فهمها. وذلك لأن المعاناة الصوفية يعيشها الصوفي في عمق لا تُعبر عنه الكلمةُ الملفوظة. وقد أشار ابن الفارض إلى ذلك الإشكال حيث قال (التائية الكبرى 191):

فَأَلسُنُ مَنْ يُدْعَى بِأَلْسَنِ عَارِفٍ وَقَدْ عَبَرتْ كُلَّ العِبارَاتِ كَلَّتِ

والواقع أن الدراسات الصوفية تتطلب من المهتم بها الكثير من الصفاء الروحي والنقاء النفسي حتى يتجانس الباحث مع الشاعر الصوفي فيُدرك مقاصده البعيدة بذوق مُرهَف لطيف. وقد قال ابن الفارض في هذ الصدد مُحذِّرًا قُراءَهُ (التائية الكبرى 397):

وَعَنِّـيَ بِـالتَّلْوِيحِ يَفْهَـمُ ذَائِـقٌ غَنِـيٌّ عَـنِ التَّصْـرِيح لِلْمُتَغَنِّـتِ

وهنا يحسن أن يَتوقفَ الباحث مُحاذرًا كيلا يكونَ من المتعنتين.

2. حول ديوان ابن الفارض

عرَف ديوان ابن الفارض شيوعًا وانتشارًا ورواجًا عظيمًا عبر شتى العصور والبلدان، وبين مختلف البيئات الصوفية وغير الصوفية. إلا أننا لاحظنا أن تلك الروايات لنصه ترجع كلها إلى ما نشره عليٌّ سِبطُ ابن الفارض (ت حوالي 755هـ/ 1355م)، بعد وفاة جده بقرن تقريبًا. وقد قدَّم سبطه ديوان جده بترجمة سيرته، التي سمَّاها "عنوان الديوان"، وعُرفت فيما بعد بـ"ديباجة الديوان". إلا أن عمل سبطه لم يعد موضع ثقة لأنه حوَّل ترجمته لسيرة جده إلى سلسلة مطَّردة من الخوارق والكرامات التي لا تُصدَّق، بالإضافة إلى أنه قد زاد على أشعار جده أبياتًا من عنده، بينما كان ابن الفارض بعظمة شعره وبعمق تجربته الصوفية غنيًّا عن تلك الصورة الأسطورية التي رسمها له سبطه في ديباجته لديوان جده. وبالتالي أصبحت تلك الصورة الأسطورية هي المعروفة والمتداولة بين عامة الناس.

كان المستشرق الإنجليزي جون آرثر آربري (A. J. Arberry, d. 1973) أول من استطاع أن يُثبت بمصادر تاريخية موثوق بها أن هناك رواية أخرى لديوان ابن الفارض تختلف عن رواية علي سبط الشاعر. ولقد عثر آربري على مخطوطة لديوان ابن الفارض بين عدد من المخطوطات العربية المُثبتة في المجموعة المسماة بـ"تشستر بيتي"، في مكتبة مهمة بمدينة دبلين بأيرلندا (Chester Beatty Collection – Dublin, Ireland). فاتضح من دراستها أن هذه المخطوطة أقدم من رواية علي سبط الشاعر إذْ إن كتابتها ترجع إلى ما بين سنتيْ 691هـ/ 1292م- 701هـ/ 1302م. فكانت تلك المخطوطة شهادة تاريخية قاطعة على وجود رواية لديوان ابن الفارض تتألف من خمس عشرة قصيدة فحسَب، بدون الجزء الثاني من الديوان المُثبت في رواية علي سبط الشاعر. فنشر آربري هذه المخطوطة سنة 1952، ثم قام بترجمة الديوان برمته.

وبعد عدة سنين أُتيح لي أن أعثر صدفةً في مدينة قونية (بتركيا) على مخطوطة لديوان ابن الفارض أقدم من مخطوطة تشستر بيتي نفسها، إذ إن تاريخ كتابتها يتراوح فيما بين 650هـ/1242م- 673هـ/ 1274م على أرجح تقدير. وتتفق هذه المخطوطة مع رواية مخطوطة تشستر بيتي على عدد القصائد وهي خمس عشرة فحسب. وفي وقت لاحق عثرت أيضًا على مخطوطتين أخرَيَيْن إحداهما في المكتبة

الشرقية في ليدن (بهولندا) والأخرى في المكتبة القومية في برلين (بألمانيا). وهاتان المخطوطتان أيضا تتفقان مع رواية مخطوطتي قونية وتشستر بيتي على عدد قصائد الديوان، وهي خمس عشرة قصيدة فقط، مع عدم وجود الجزء الثاني من الديوان.

فإزاء هذا التراكم من الشهادات التاريخية رأيت أنه أصبح لزامًا عليَّ إعادة تحقيق ديوان ابن الفارض على أساس أوسع وأوثق مما كان عليه من قبل. هذا، وقد اعتمدتُ في تحقيقي لنص الديوان على مخطوطة قونية، بعد ما اتضح أنها أقدم المخطوطات وأكثرها صحة وتماسكًا لنص الديوان بلا شك. إذن، فالنص الذي أُقدِّمه بتحقيقي هو في المقام الأول قراءتي لمخطوطة قونية قراءة صحيحة. أما في الهوامش فسجلت كل القراءات الأُخرى (بأخطائها أيضًا) التي وجدتها في مختلف المخطوطات، وعددها سبعة بالإضافة إلى مخطوطة قونية. إلا أنني رأيت أنه لكي يكون تحقيقي أكمل وأشمل عليَّ أن أقارن تلك القراءات الأُوَل بما نُشر عن ديوان ابن الفارض حديثًا، ابتداءً من القرن الثامن عشر، وهي ثلاث عشرة نشرة رئيسية. لذلك كتبتُ تحت العنوان الرئيسي "ديوان ابن الفارض" عنوانًا ثانويًّا يُعبر عن منهجي في عملي، وهو "قراءات لنصه عبر التاريخ"، مشيرًا بذلك إلى أن ديوان ابن الفارض تعرَّض عبر التاريخ لقراءات مختلفة ومتناقضة أحيانًا. هكذا تَسْهُل للقارئ اللبيب المقارنة فيما بين تلك القراءات المختلفة، قديمها وحديثها، ويكون بإمكانه أن يأتي هو بنفسه بقراءته الشخصية للديوان، حسب إدراكه اللغوي وذوقه الفني والصوفي.