عمر بن الفارض وحياته الصوفية من خلال قصيدته التائية الكبرى

دراسة تحليلية دلالية

الأب د./ جيوزبة سكاتولين*

مقدمة

إن الأشعار الصوفية التي تركها لنا الشاعر الصوفي المصري عمر بن الفارض (توفي بالقاهرة سنة 632 هجرية الموافقة سنة 1235 ميلادية)، ظلت وما تزال مشكلة مضنية لمن أراد فك طلاسمها وفهم معانيها.

ولقد اهتم بهذه المشكلة عدد وفير من الشراح المتقدمين والباحثين المتأخرين، ولكن أحدا منهم لم يدع أنه كلل بالنجاح. فلا تزال أشعار ابن الفارض موضع النزاع المذهبي والجدال النظري. ولعله مما زاد المشكلة تعقيدا ضم ابن الفارض إلى مدرسة ابن العربي الصوفية وخلط معاني ومقاصد الشيخين، حتى إن ابن الفارض لم يعد يفهم إلا من خلال الفلسفة الصوفية الأكبرية التي صبغت أشعاره بصبغة وحدة الوجود حتى يومنا هذا.

ولكننا نتساءل: هل ذلك المذهب في فهم أشعار ابن الفارض منصف لمعاناته الصوفية؟ وهل ذلك المذهب أيضا هو الترجمان الأمين لمعانيه المقصودة؟

لقد أصبح هذا التساؤل نقطة انطلاق لبحثنا الذي أجريناه على قصيدته الشهيرة «التائيّة الكبرى». ولقد أجريناه على منهج دراسة تحليلية دلالية لألفاظ القصيدة، إذ ربما يتاح لنا أن نستلهم من بين سطورها ما تحويه من معنى ونفسر بقدر الاستطاعة النص بالنص دون الالتجاء إلى مفاهيم غريبة وإدخال أفكار أجنبية فيها.

وما سوف نقدمه لكم ليس إلا ملخصا لما أتيح لنا أن نتوصل إليه من نتائج في أثناء بحثنا، فنتمنى أن تفيد هذه الدراسة الباحثين في أشعار ابن الفارض وترضي نتائجها محبيه وعشاقه.

1 ـ الشاعر وسر حياته الصوفية

إن عمر بن الفارض ليس مجهولا في الأوساط الصوفية وغير الصوفية، عربية كانت أم غير عربية، فهو علم من أعلام التصوف الإسلامي. وقد لقب بـ «سلطان العاشقين»، ذلك لأنه ارتقى في الانتشاء والترنم بالعشق الإلهي إلى ذروة لا ينازعه فيها منازع. فهو الذي أثرى الأدب العربي بدرة شعرية نفسية، ألا وهي قصيدته «نظم السلوك» والمسماة أيضا بـ «التائية الكبرى» والتي وصفها المستشرق الإنجليزي العظيم رينولد نيكلسون بقوله: «كما لم يكن لها سابقة فإنه لم يكن لها لاحقة »[1].

ولكن، ورغم تلك الشهرة الفريدة وذلك الانتشار الواسع لأشعار ابن الفارض، فإن المصادر التاريخية لم تحمل إلينا الكثير من أخباره وسيرة حياته [2].

فقد ولد أبو القاسم عمر بن الفارض الحموي الأصل والمصري المنبت والمقام والوفاة في القاهرة في الرابع من ذي القعدة سنة 567 هـ / 1181 م.

ويتفق جميع من ترجموا له على أن اسمه "عمر"، وكنيته "أبو القاسم" أو "أبو حفص"، ونسبه يرجع إلى أنه ابن أبي الحسن علي ابن المرشد بن علي، ولقبه "شرف الدين".

ولقد عاصر ابن الفارض الأحداث المجيدة التي حققها آل أيوب، أي "الأيوبيون". وقد ترعرع في أيام صعود القائد البطل الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب إلى ذروة مجده. وعاش في ظل الملك الكامل في مصر، وتوفي قبل سقوط الدولة الأيوبية على أيدي المماليك بعدّة سنين.

يذكر أن أباه عليا أبا الحسن قدم من حماه في بلاد الشام(ولذلك قيل الحموي الأصل) إلى مصر (ولا يذكر سبب هجرته هذه) حيث رزق بابنه عمر، وصار أبو الحسن يعمل بالفقه حتى أصبح فقيها شهيرا، خاصة في إثبات ما فرضه الله للنساء من حقوق على الرجال، وذلك في بلاط الحكام. فتولى نيابة الحكم وغلب عليه لقب «الفارض» فانحدر هذا اللقب على إبنه عمر فلقب بـ"إبن الفارض" ـ ثم سئل أبو الحسن أن يكون قاضيا للقضاة وهو أسمى منصب في الحكم، لكنه فضل الانقطاع لله تعالى في قاعة الخطابة في الجامع الأزهر وظل كذلك حتى وافته منيته.

وإن دت هذه الأخبار على شيء، فإنما تدل على أن الحياة العلمية والصوفية لم تكن غريبة على أسرة ابن الفارض ـ فقد كان أبوه من أهل العلم والورع، حتى إنه فضل الزهد والاعتكاف على الإنغماس في الشهرة والجري وراء الجاه. وكان جده يحمل لقب «المرشد»، مما يدل على أنه كان شيخا معروفا صاحب طريقة ومرشدا لمريديها.

فليس غريبا ـ إذن ـ أن يكون أبوه أول من اعتنى بتربية ولده علما وتقوى.

ومما يذكره لنا علي سبط ابن الفارض أنّ الشاعر بدأ سياحته الصوفية مبكرا. فكان عمر يذهب إلى وادي المستضعفين بالمقطم وهو جبل شرقي

القاهرة. ثم يعود من سياحته إلى أبيه الذي كان يلزم إبنه بالجلوس معه في مجالس الحكم ومدارس العلم [3]. كما يذكر لنا معاصره المؤرخ زكي الدين عبد العظيم المنذري، في ترجمته له، أن إبن الفارض تعلم الحديث على أيدي واحد من كبار المحدثين في عصره، وهو العلامة الشافعي أبو محمد القاسم بن العساكر صاحب كتاب "تاريخ دمشق" وهكذا انتهى ابن الفارض للمذهب الشافعي فلقب بالشافعي [4].

ومن المؤكد أيضا من المصادر التاريخية أن ابن الفارض جاور مكة المكرمة فترة من حياته، وفقا لما صارت عليه العادة عند الصوفية، طالبا في رحابها الفيض الإلهي الذي لم يفض ولم يفتح به عليه في ديار مصر [5]. فقد عاش هناك بين أودية مكة قرابة خمس عشرة سنة ـ أي أنه ذهب إلى مكة سنة 613هـ/ 1216م، وهو في العقد الثالث من عمره ورجع من هناك سنة 628هـ/1231م. وهو في العقد الرابع، في قمة نضجه عمرا وروحا.

ولقد قضى تلك الحقبة من الزمن سائحا عابدا منعزلا عن الناس، إلى أن فتح له فتحققت أغلى أمانيه، ولنا في ذلك كله شاهد بيّن واضح في أشعاره حيث ترنّم بنشوة ذلك الفتح وبما كان يربطه بأماكن الحجاز من روابط الودّ والشوق. فأنشد في ذلك قائلا:

«ياسميري روّح بمكة روحي شاديا إن رغبت في إسعادي
كان فيها أنسي ومعراج قدسي ومقامي المقام والفتح بادي [6]»

وبعد رجوعه إلى مصر، لم يعمر طويلا حيث توفي بعد ذلك بأربع سنوات، في يوم الثلاثاء الثاني من جمادي الأولى سنة 632هـ/1235م. ودفن في اليوم التالي بالمدافن بسفح المقطم، عند مجرى السيل، تحت المسجد المعروف بالعارض، وهو مقام على الجبل المذكور.

وأقام الشاعر في الحقبة الأخيرة من حياته بقاعة الخطابة في المسجد الأزهر - كما فعل والده من قبل - متعبدا متعكفا ومنعزلا عن الناس. ويذكر أنه رفض أكثر من مرة الهدايا والتكريم من جانب السلطان الملك الكامل الذي كان من أشد المعجبين به والمقدرين له أعظم تقدير [7]. وفي تلك الحقبة أكمل الشيخ ديوانه تدوينا وإملاء وهو عبارة عن مجموعة من عشرين قصيدة تقريبا مختلفة الأطوال تحتوي على 1644 بيتا تقريبا [8]. ومن أبرزها قصيدة "نظم السلوك" وهي تحتوي على 761 بيتا والتي تعرف أيضا بـ "التائية الكبرى" لأن قافيتها "التاء" وتمييزا لها على تائية أخرى أقل منها أبياتا.

والجدير بالذكر أن ابن الفارض لم يترك لنا شيئا آخر سوى ديوانه فلم نعثر له على رسالة أو كتاب نستعين بهما لتوضيح مذهبه الصوفي. وهو يخالف في ذلك معاصره الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي (638هـ/ 1240م) الذي ترك لنا بحرا زاخرا من المؤلفات في شتى أنواعها. وهذا الأمر مما يجعل فهم ديوان ابن الفارض مشكلة مضنية. وكأنه لم يجد صيغة أخرى ليعبر بها عمّا وسع قلبه من أسرار وفتوحات صوفية. وبعدما أودعها في أشعاره انتقل إلى حبيبه الأعلى، حاملا معه سر حياته الصوفية وتاركا لنا آثار سلوكه الصوفي لكي نقتدي به. ولا شك أن من أصدق ما قيل عن ابن الفارض الأبيات التي كتبها سبطه علي على ضريحه:

«جز بالقرافة تحت ذيل العارض وقل: السلام عليك، يا ابن الفارض

أبرزت في نظم السلوك عجائبا وكشفت عن سر مصون غامض

وشربت من كأس المحبة والولا فرويت من بحر محيط فائض [9]»

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

2 – دراسات وأبحاث حول شعر ابن الفارض

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

أ– فـــي الشرق

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

وعلى سبيل المثال فإن من أهم الشروح نذكر:

1 – شرح التائية الكبرى لسعيد الدين الفرغاني (699هـ/1299م) وعنوانه: "منتهى المدارك" [10]

2 – شرح التائية الكبرى لعبد الرازاق بن أحمد الكاشاني (730هـ/1330م) وعنوان: "كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدر" [11]

3 – شرح التائية الكبرى والميمية (الخمرية) لداود بن محمد القيصري (750هـ/1350م) (مخطوط)

4 – شرح الديوان لبدر الدين حسن البوريني (1024هـ/1350م) (11)

5 – شرح الديوان لعبد الغني النابلسي (1143هـ/1731م) وعنوان: "كشف السر الغامض في شرح ديوان ابن الفارض"

6 – شرح الديوان الذي جمعه رشيد غال الدحداح اللبناني الذي نقل فيه شرح البوريني برمته، وأضاف إليه مقتطفات من شرح النابلسي، فأضاف في أوله ديباجة الديوان وفي آخره العينية والميمية، وهذه كلها من وضع عليّ سبط ابن الفارض [12]

7 – ومن الشروح الحديثة نذكر شرح أمين الخوري المسمى "جلاء الغامض في شرح ديوان ابن الفارض" الذي طبع عدة مرات في بيروت، آخرهاعام 1910، وأخيرا، تحقيق وشرح ديوان ابن الفارض، للدكتور عبد الخالق محمود عبد الخالق، الذي طبع بالقاهرة سنة 1983م، إلاّ أن هذه الشروح المتأخرة لم تأت بجديد، بل هي في الأغلب تلخيص لما سبق من شروح.

وبجانب تلك الشروح، نجد في الشرق بعض الدراسات عن ابن الفارض، وأهمها :

1 – «إبن الفارض والحب الإلهي»، وهي رسالة الدكتوراه للدكتور مصطفى محمد حلي. وهي دراسة كاملة أساسية لحياة ابن الفارض ومعاناته الصوفية.

2 – «شعر عمر بن الفارض، دراسة في فن الشعر الصوفي»، للدكتور عاطف جودت نصر، وهي لاتضيف كثيرا على دراسة الدكتور مصطفى حلمي [12]

ب ـ في الغرب

وكما ظفر ديوان ابن الفارض بعناية الشرّاح والباحثين في الشرق، فقد حظي أيضا بانتشار واسع بين المستشرقين الغربيين.

فنجد بعض أشعار ابن الفارض من بين أوائل النصوص العربية التي ترجمت ونشرت في الغرب على يد العالم الهولندي فابريسيوس (Fabricius) سنة 1638م وبعد ذلك، نجد أن عددا من المستشرقين في القرن الماضي قد حاولوا عمل الترجمات الأولى لأشعار ابن الفارض، نذكر منهم المستشرق النمساوي هامر بورجشتال (Hammer-Purgstall) الذي كان أول من قام بترجمة التائية الكبرى كلها الى الألمانية سنة 1854[13]. إلا أن ترجمته كانت غير دقيقة وغير أمينة للنص الأصلي. حتى علق مستشرق آخر وهو العلامة

الإنجليزي رينولد نيكولسون (Reynolds Nicholson) بقوله: «ينتظر ممن يقوم بترجمة نص أدبي أن يكون قد حاول فهم ذلك النص [14] وبالرغم من تلك المحاولات، فإننا يمكن أن نقول: إن ابن الفارض لم يزل شبه مجهول عند الغربيين حتى بداية قرننا هذا»

وكان ممن جدد الاهتمام بالشاعر الصوفي المصري المستشرق الايطالي القس اجنازيو دي ماتيو (Ignazio di Matteo) الذي قام بترجمة جديدة للتائية الكبرى إلى الإيطالية مع مقدمة هامة لفهم مذهب ابن الفارض الصوفي [15]

وكانت هذه الترجمة هي التي دفعت مستشرقا إيطاليا آخر، وهو كارلو نالينو (Carlo Nallino)، إلى مضمار الجدال فانتقد ترجمة دي ماتيو وفهمه لشعر ابن الفارض الصوفي وقدم الكثير من الملاحظات المهمة حول ابن الفارض والتصوف الإسلامي [16]، وإثر ذلك الجدال، قام المستشرق الانجليزي نيكلسون (Nicholson) بترجمة وشرح جزء كبيرمن التائية الكبرى وصل إلى ثلاثة أرباعها، وبعض القصائد الصغرى [17] وأخيرا قام مستشرق إنجليزي آخر وإسمه آرثور جون أربري (Arthur John Arberry) بتحقيق مخطوطة لديوان ابن الفارض التي ظلت مهملة في مجموعة تشيستر بيتي Collection Chester Beatty وأثبت أنها أقدم نسخة للديوان وأنها مختلفة شيئا ما عن النسخ الأخرى المتداولة في المشرق. ولاشك أن هذه إضافة ذات أهمية لما عرف من الشاعر، فقد نشرها أربري مع شرح لغوي وصوفي، مما يجعله العمل الأكمل فيما كتب عن الشاعر المصري [18].

وإلى جانب تلك الشروح والدراسات، فهناك مجموعة من المقابلات تناولت وجوها مختلفة من شعر ابن الفارض. نذكر منها ماكتبه المستشرق الفرنسي لوي غارده (Louis Gardet) الذي فسر ابن الفارض في نور فلسفة وحدة الوجود [19] وما كتبه الباحث عيسى بلاطة (Issa Boullata) عن سيرة حياة ابن

الفارض، انتقد فيها الكثير من الأخبار الموروثة عن الشاعر، محاولا إثبات أصدق صورة معبرة له[20]

ويلاحظ من قراءة تلك الشروح والدراسات أن هناك قضية أو مسألة أساسية تتعرض للنقاش والجدال وتتضارب الآراء حولها، هذه القضية هي قضية عامة في التصوف الإسلامي، خاصة بعد الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي وهي:

هل كان ابن الفارض من مدرسة ابن العربي التي تسمى مدرسة «وحدة الوجود»؟ والمفهوم من هذه العبارة أن وجود العبد يفنى في ربه في النهاية حتى إنه لايعترف إلا بوجود واحد وهو وجود ربه.[21] أم، هل كان ابن الفارض من مدرسة «وحدة الشهود»؟ ويقصد بهذه العبارة أن وعي الصوفي يتلاشى في شهادة أو شهود ربه لايتبقى له وعي شخصي فلا يرى إلا ربه بغير إنكار تميز وجوده عن وجود ربه.

وردا على هذا التساؤل، يمكننا أن نصنف شرّاح ودارسي ابن الفارض إلى صنفين :

ففي الصنف الأول نجد الذين قرأوا أشعار ابن الفارض في نور فلسفة ابن العربي الصوفية، أي فلسفة وحدة الوجودة، فما رأوا فرقا بين الاثنين إلا صيغة الكلام، فقالوا إن ديوان ابن الفارض ليس إلا صورة شعريُة لفلسفة وحدة الوجودة التي نجدها على أتم صورتها فكرا وتعبيرا في مؤلفات ابن العربي، بل صدق بعضهم رواية قديمة جعلت ابن الفارض تلميذا لابن العربي، وإن كانت الدراسات الحديثة قد أثبت بطلان هذا الادعاء. ويمكننا أن نضم إلى هذا الصنف أغلب الشرّاح القدامى أمثال سعيد الدين الفرغاني وعبد الرزاق الكاشاني وعبد الغني النابلسي، الذين ينتمون إلى مدرسة ابن العربي، أما من بين الدارسين المتأخرين فإجتاتيو دي ماتيو ولوي غارده ود، عاطف جودت نصر.

أما بالنسبة للصنف الثاني، فنجد فيه الذين رأوا أن الإتحاد أو الوحدة التي يصفها ابن الفارض في أشعاره ليست إلاّ وحدة الشهود لاغير، وهو صوفي شاعر قد وصل إلى الفناء التام في الذات العلية حتى صارت الموجودات منعدمة تماما فيما عدا ربه، وعباراته عبارات شاعرية، لاتؤخذ مأخذ العبارات الفلسفية.

ويمكننا أن نضم إلى هذا الصنف بعضا من المدافعين القدامى عن ابن الفارض، مثل جلال الدين السيوطي (991هـ/1505م) وبعضا من الدارسين المتأخرين، أمثال نالينو ونيكلسون واربري والدكتور مصطفى حلمي والدكتور عبد الخالق محمود عبد الخالق، لكننا لاحظنا أن هؤلاء المؤيدين لابن الفارض لايستطيعون أن يشرحوا معاناته الصوفية إلا بالالتجاء إلى عبارات توحي بوحدة الوجود. فتكثر في دراساتهم عبارات مثل: وجود واحد وذات واحدة وروح كلّي ونفس كلية... إلخ، مماجعل المستشرق الإنجليزي نيكلسون يقول وهو يستبعد فكرة وحدة الوجود عن ابن الفارض:

«هل كان ابن الفارض قائلا بوحدة الوجود؟ لا أظن، ولكنه في حالة وحدة دائمة متصلة يقال إنه قد وصل إليها لم يعد بإمكانه أن يتكلم بلغة غير لغة وحدة الوجود» [22]

وعلى كل حال، لايخفى مدى الالتباس والغموض في أمثال هذه التعبيرات، فقد يتصف بها شعر ابن الفارض وهي لاتمت له بصلة.

وأخيرا، نصل إلى أساس المشكلة حول شعر ابن الفارض.

أولا – فهناك صعوبة لغوية بالغة، إذ إن شعر ابن الفارض ليس سهل المنال والفهم لأنه شاعر ماهر مبتكر ضليع في صناعته، وهي صناعة الشعر، ولقد قرأنا الكثير من الشكاوي في هذا الصدد، والواقع أن الكثير من أبياته تبدو وكأنها ألغاز تستعصي على كل شارح. فالفرغاني مثلا يقول عن البيت الخامس والخمسين من أبيات التائية الكبرى إنه يمكن قراءته على عشرين وجها من الإعراب وكلها صحيحة [23]

ومما يزيد هذه المشكلة تعقيدا أنّنا – كما ذكرنا – لم نعثر على كتاب آخر لابن الفارض غير ديوانه، فلا نستطيع أن نستعين بأى شرح منه بصورة غير شعره. وذلك خلافا لحالة معاصره ابن العربي الذي شرح فكره في مؤلفات عديدة. لذلك فنحن نفتقد الأخبار التي تدلنا أو ترشدنا إلى معرفة مصادر رؤية ابن الفارض الصوفية.

ثانيا – بجانب الصعوبة اللغويّة، فهناك مشكلة مدلولات الألفاظ التي عبر فيها الشاعر عن معاناته الصوفية مثل: إتحاد - وحدة - جمع - إلخ. فماذا كان يعني بها؟ وقد اختلفت الآراء حولها عند من شرحوها.

وفي نهاية المطاف، بين كل ما قيل وكتب، ينتهي الباحث إلى "عين نص" الشعر الفارضي متسائلا: هل هناك من سبيل للوصول أو الإقتراب - إن صح القول - لما دار في خاطر الشاعر عندما نظم تلك الأشعار؟ يبدو لنا أن هذه السبل يجب أن تنهج أولا إلى الدراسة المدققة للنص عينه حتى يتوصل بها إلى "شرح النص بالنص عينه" قبل اللجوء إلى عبارات ومفاهيم غريبة أو أجنبية، لأنها لن تزيده إلا تعقيدا.

إذن من الواجب علينا أن نستشعر أن هناك حاجة ماسة إلى توضيح النص ومعاني ألفاظه ومفرداته أولا، قبل أن نتناوله بالشرح أو التفسير.

3 – منهج البحث: الطريق الدلالية أو المنهج الدلالي

إن من أهم مقتضيات كل بحث علمي تحديد هدفه والطريقة المثلى للوصول إليه. وحين نرى أن الصعوبة في فهم أشعار ابن الفارض ترجع في الغالب إلى غموض مدلولات ألفاظها وعباراتها، فإنه يجب علينا القيام بدراسة توضح الدلالات لتلك الألفاظ والعبارات.

لذلك بدا لنا أن اتخاذنا الطريقة الدلالية أنسب وسيلة إلى هدف بحثنا. ومن المعروف أن المنهج الدلالي هدفه الأساسي توضيح معاني النص وألفاظه وعباراته، كما وردت في سياق النص عينه، دون إدخال مفاهيم أجنبية فيه.

ويقوم المنهج الدلالي على مبدأين أساسيين لابد من وضعهما في الاعتبار.

أ – **المبدأ الأول** هو المبدأ اللغوي الذي يقضي بضرورة التجاوب بين العناصر الثلاثة لكل كلمة لها معنى والتي تسمى "المثلث الدلالي" وهي:

1ـ الصوت الدلالي: مثل الخبز

2ـ المعنى المقصود به: هو مفهوم الخبز

3ـ الشيء المدلول عليه: الخبز في الحقيقة (الواقع)

ومن الواضح أنه، لولا هذا المبدأ، لانهارت إمكانية التكلم والتفاهم بلغة بشرية.

ب – **أما المبدأ الثاني** فهو مدى مصداقية الشاعر في تعبيره حتى يمكننا أن نتبين من خلال ألفاظه وعباراته المعاني المقصودة، فندرك ما خطر بذهنه إدراكا متصلا، وإذا كان هذا الشاعر دون هذه الدرجة من الصدق، لظهر ذلك من خلال عمل تحليلي دقيق.

أما بحثنا فقد أثبت أن لغة ابن الفارض إنما هي لغة صادقة متماسكة مطردة إلى الدرجة التي تجعلنا نشك في رواية سبطه عليّ الذي كان يروي في ديباجته أن جده كان يملي ديوانه على فترات متقطعة بين تواجد وغيبة، إنما لغة القصية تبدو لغة مدروسة متماسكة من أولها إلى آخرها.

إذن فهدف بحثنا يكون واضحا: أولا، إبراز بنية القصيدة وأجزائها الرئيسية التي تحدد مراحل رحلته الصوفية، ثانيا القيام بتوضيح معاني الألفاظ والعبارات الأساسية في إطار تلك البنية وأجزائها، لأن الشاعر يعبر من خلالها عن معاناته الصوفية. وكان الهدف الأقصى لهذا العمل قراءة النص بعين النص وشرح النص أيضا بعين النص.

أما تطبيق المنهج الدلالي كما تصفه الكتب المتخصصة في هذا الموضوع[24] فهو يتطلب المرور بالمراحل التالية:

1 – تأليف قاموس للقصيدة كلها.

2 – تحديد المعاني الأساسية (Basic meaning) لألفاظها واختيار الألفاظ الأكثر تكرارا وأهمية.

3 – تحديد المعنى العلاقي (Relational meaning) لتلك الألفاظ، وهو المعنى الذي يكتسبه لك لفظ في علاقته مع غيره من الألفاظ، أي في العلاقة النصيّة.

4 – إبراز المجالات الدلالية الرئيسية (Semantic Fields) حيث تتجمع مجموعة من الألفاظ المرتبطة بعضها مع البعض، مع إبراز اللفظ المركزي (Focus-word) في كل مجال دلالي، وهو اللفظ الذي تنتظم حوله سائر ألفاظ المجال الدلالي.

5 – وأخيرا، إبراز الكلمة المركزية (Focus-Word) التي تقع في منطقة المركز في القصيدة كلها وهي الكلمة التي تستقطب المجالات الدلالية كلها وتوحدها في إطار واحد شامل.

وكل أملي من هذا البحث أن اقترب بقدر الإمكان من المعنى الأصلي لأشعار ابن الفارض، أي المعنى الذي نستشفه في النص عينه دون إدخال مفاهيم خارجية فيه، ومن هنا يمكننا أن نفهم شيئا أكثر من معاناة ابن الفارض الصوفية.

4 – أهم النتائج لدراستنا الدلالية للتائية الكبرى

إن النتائج التي توصلنا إليها من تطبيق هذا المنهج الدلالي على نص التائية الكبرى تلقي ضوءا لفهم معاناة هذا الشاعر الصوفي ربما تفيد من يقوم بأبحاث جديدة في هذا المجال. ويمكننا أن نلخص تلك النتائج في النقاط التالية:

أ- النتيجة الأولى: بنية القصيدة

ليس سهلا تحديد بنية قصيدة التائية الكبرى، وهي من أطول القصائد في الأدب العربي، فهي تتألف من 761 بيتا، ويبدو منذ الوهلة الأولى أن أبيات القصيدة يتبع بعضها بعضا بغير نظام واضح، وكأن الشاعر يتنقل من صورة إلى أخرى، فيستعمل ضمير المتكلم فالمخاطب بغير رابطة واضحة. وقد حاول أكثر من باحث توضيح بنية القصيدة فأتوا بنتائج مختلفة متضاربة. نذكر على سبيل المثال منهم الشارح الكبير سعيد الدين الفرغاني، وكذلك الدارسين المتأخرين مثل نالينو ونيكلسون وأربري. ومما أخذ عليهم أنهم لم يحددوا أساسا واضحا لتقسيمهم القصيدة، فذهب كل منهم حسب رؤيته الخاصة.

أما من جانبنا، فقد رأينا أن في طبيعة هذه القصيدة إنما التعبير عن معاناة صوفية، لذلك اتخذنا المبدأ التالي لتقسيمها.

نبحث أولا عن المقاطع التي نجد فيها وصفا لحالة الصوفية في أوسع صورها، ثم ننظم باقي الأبيات التي تأتي قبلها أو بعدها كتمهيد لتلك الوحدة أو كنتيجة أو تفسير لها. ومما سهل لنا هذا العمل أن ابن الفارض يحدد مراحل معاناته الصوفية بتسميات واضحة هي:

1 – **الفرق:** وفي هذه المرحلة يصف الشاعر الصوفي حالة التفرقة والتمييز بينه بين حبيبته.

2 – **الإتحاد:** وفي هذه المرحلة يصف الشاعر حالة الوحدة بينه وبين حبيبته.

3 – **الجمع:** وفي هذه المرحلة يصف الشاعر حالة الوحدة والاندماج بين ذاته وكل الموجودات

وعلى هذا المبدأ، وجدنا أن القصيدة يمكن تقسيمها إلى عشر وحدات رئيسية. وكل وحدة منها تنقسم إلى عدة وحدات أخرى صغيرة. واتضحت صحة هذا

التقسيم من نتائج باقي الدراسة لألفاظ القصيدة التي جاءت متفقة مع ذلك التقسيم الأول، كما لاحظنا أن تسلسل وحدات القصيدة ليس تسلسلا جامدا وإنما هو تسلسل حركي (ديناميكي) بين المراحل الثلاث من الفرق والإتحاد والجمع، وهو أيضا حركة صعودية ومتسعة إلى آفاق أعلى وأوسع. هكذا تتخذ معاناة الشاعر الصوفية صورة سفر، وهي صورة معروفة عند الصوفية.

ويبدأ هذا السفر من الفرق حتى ينتهي في آخر مشواره إلى "بحار الجمع"، كما يقول الشاعر:

725- وخضت بحار الجمع، بل غصتها على
إنفرادي، فاستخرجت كل يتيمة [25]

ومن قمة معاناته الصوفية خطة سفره الروحي على اختلاف مراحله ووحدة هدفه، مالم يكن واضح منذ البداية.

وبهذا التقسيم نكون قد حددنا المقاطع الأساسية في سياق نص القصيدة، مما يساعدنا على دراسة الألفاظ ضمن سياقها الطبيعي.

ب – النتيجة الثانية: لغة الحب في التائية الكبرى

عرف ابن الفارض في الأدب العربي الصوفي وغير الصوفي بـ "سلطان العاشقين" حى إن د. مصطفى حلمي قد أعطى عنوانا لكتابه عن ابن الفارض بـ "إبن الفارض والحب الإلهي". ويرى الكثير من الباحثين أنه شاعر الحب أو العشق الإلهي. إذن، كان من الواجب علينا أن نبدأ دراستنا بتوضيح مكانة ومدى لغة الحب في قصيدته التائية الكبرى.

ولهذا الغرض اخترنا من قاموس القصيدة ثمانية عشر أصلا لغويا يشترك جميعها في معنى الحب. وأجرينا بحثنا كي نحدد مدى تكرار كل أصل بمشتقاته وعلى قدر أهيمته في القصيدة. وقد انتهى بحثنا إلى إثبات أن هناك ثلاثة أصول لها مركزية واضحة في "قاموس الحب" في القصيدة وهي:

1 – الأصل (حـ ـ ب ـ ب): ومنه مشتقات مثل حبّ، محبّة، حبيب... إلخ

2 – الأصل (هـ ـ و ـ ي): ومنه مشتقات مثل هوى، أهواء، هوي، يهوى.. إلخ

3 – الأصل (و ـ ل ـ ي): ومنه مشتقات مثل ولاء، ولاية، وليّ... إلخ.

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

أما الأصل (هـ ـ و ـ ي) فهو محصور في مرحلة الفرق، والأصل (حـ ـ ب ـ ب) يستعمل في مرحلتي الفرق والإتحاد حيث يكتشف الشاعر أن حبه للحبيبة إنما هو حبه لذاته، فيقول:

263ـ وما زلت وإياي لم تزل

ولا فرق بل ذاتي لذاتي أحبت [26]

وعندما سألنا هل هناك دليل لهذا الاستعمال الخاص للأصل (و ـ ل ـ ي)، وجدنا أن هذا الأصل يوحي بمعنى علاقة الولاء والولاية التي تنبثق من الميثاق الأزلي المسمى "ميثاق الولاء" وهو المشار إليه في النص القرآني.

و«إذ أخذ ربكم من بني آدم من ظهورهم ذريتهم، وأشهدهم على أنفسهم: ألست بربكم؟ قالو: بلى! شهدنا، أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين» (سورة الأعراف الآية 172)

ومن المعروف أن لهذا النص القرآني وقعا عميقا في النظرة الصوفية منذ عهد شيخ الطائفة المشهور أبي القاسم الجنيد (298هـ ـ905م) فقد رأى هو وغيره أن السفر الصوفي إنما يبدأ من الشهادة لذلك التوحيد في الأزل حتى ينتهي بالرجوع إلى مشاهدته عبر كل حجاب يوم القيامة.

ويتفق ابن الفارض مع هذه النظرة، إذ إنه يصف علاقة الولاء بأنها بدأت عند أخذ "ميثاق الولاء" في الأزلية، كما يقول:

156ـ منحت ولاها، يـوم لا يوم قبل أن

بدت، عنـد أخـذ العـهد، في أوليتي [27]

فظلت هذه العلاقة معه حتى رجع إلى كامل الوعي بها في مرحلة الجمع فيقول:

503ـ فعنّي بـدا فـي الذر فيّ الولا ولي

لبـان ثـدي الجمـع منّـي درّت [28]

إذن ففي مرحلة الجمع لايتكلم ابن الفارض بلغة الحب والهوى، إنما يتكلم بلغة الولاء. ويبدو أن الأصل (حـ ـ ب ـ ب) يحتوي في إدراك الشاعر على لون من الثنائية التي لا تليق بمرحلة الجمع. فالحب يوحي دائما بحركة بين اثنين، حتى في مرحلة الإتحاد حيث يكتشف الشاعر أن حبه لحبيبته إنما هوحبّ لذاته، حيث يقول «ذاتي لذاتي أحبّت». ونتيجة لهذا البحث في لغة الحب رأينا أن مرحلة الحب ليست قمة معاناة ابن الفارض الصوفية، وبدا ذلك واضحا في أقوال الشاعر نفسه حيث يقول:

294ـ فتى الحب! ها قد بنت عنه بحكم من

يراه حجـابا فالهـوى دون رتبـتي

295ـ وجاوزت حد العشق، فالحب كالقلى

وعن شـأو معـراج إتحـادي رحلتي [29]

وواضح من هذه الأبيات أن الحب مع مراد فيه العشق والهوى حجاب للشاعر، وإن وصل بهما إلى مرحلة الإتحاد. إنما يقصد هو أفقا أعلى وأوسع من ذلك وتقوده رحلته الروحية عبر كل حجاب حتى تغوص به في بحار الجمع.

جـ – النتيجة الثالثة: لغة المشاهدة والوحدة

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

1 – **الأصل (و. ج.د):** ومنه مشتقات مثل وجود، وجد، وجْد... إلخ

2 – **الأصل (ش.هـ.د):** ومنه مشتقات مثل شهود، مشاهدة... إلخ

3 – **الأصل (و.ح.د):** ومنه مشتقات مثل وحدة، اتحاد، توحيد... إلخ، ويقابله

4 – **الأصل (ج.م.ع):** ومنه مشتقات مثل جَمْعَ، مجموع، جَمَعَ... إلخ

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

نبدأ بتوضيح معنى اللفظين المتقابلين "وجود" و"شهود"

إن لفظ "وجود" لايرى في القصيدة محتويا على المعنى الفلسفي الميتافيزيقي الذي هو للّفظ الغربي المقابل مثل "Being être... etc"، ونلاحظ أنه قد شرح أو ترجم بهذا المعنى عند الكثير من الشرّاح والباحثين.

كما لاحظنا أولا أن لفظ "وجود" يحفظ في القصيدة معناه الأصلي من "وجد، يجده..." بمعنى "عثر على الشيء". وثانيا أن لفظ الوجود يدل في القصيدة على الأشياء المدركة إدراكا نسبيا ناقصا متعلقا دائما بوعي الثنائية والكثرة والحس. لذلك يقول الشاعر إنه لابد من تجاوز هذه المرحلة الناقصة حتى يصل إلى الإدراك الكامل للحقيقة في شهود وحدتها. ومثال ذلك قوله:

490- "أروح بفقد بالشهود مؤلفي
وأغدو بوجد بالوجود مشتتي" [30]

وأيضا:

491- "وعـاد وجودي في فنا ثنوية الـ

وجود شهودا في بقا أحديّة" [31]

ومن الواضح هنا أن إدراكه للوجود مرتب بالتشتيت والكثرة، أما في حالة الشهود فيرى الحقيقة الموحدة (تأليف - أحدية) وراء كثرة المظاهر وتلونها. لذلك نرى أن أصل الشهود هنا (ش-هـ-د) يأتي في ارتباط وثيق بأصلي الإتحاد (و.ح.د) والجمع (ج.م.ع) كما يأتي أصل (و.ج.د) مرتبط بالتشتيت والكثرة.

هكذا يؤدي بنا هذا البحث إلى أن العبارة الشهيرة، وهي "وحدة الوجود"، تتناقض مع لغة ابن الفارض. فعلينا أن نقول إن لغته توحي "بوحدة الشهود أو في الشهود" و"بكثرة الوجود أو في الشهود" و«بكثرة الوجود أو في الوجود». ونعتقد أن مثل هذا التوضيح اللغوي قد يفسر الكثير من الجدال حول مسألة "وحدة الوجود" في شعر ابن الفارض.

وعلى نفس المنهج تناولنا دراسة مدى فهمنا للغة الوحدة في مشتقات أصل (و.ح.د) فقد لاحظنا بوضوح أن الإتحاد - وهذا لفظ أساسي في قاموس أشعار ابن الفارض - أنه يدل على ثاني المراحل الصوفية عنده وهي مرحلة الاندماج في حبيبته في وحدة تامة.

وفي هذا الإتحاد يكتشف الشاعر ذاته الأعمق من خلال عملية قد نسميها "الصيرورة الذاتية" (to become oneself) وهي ظاهرة بوضوح في تسلسل بعض عباراته المتكررة في القصيدة وهي:

أنا إياها - هي إيّاي - أنا إيّاي

وفي هذه المرحلة يدخل الشاعر في حالة السكر والنشوة، إذ لايرى في الحقيقة إلا حبيبته، وأخيرا لايرى إلاّ ذاته، فيترنم الشاعر في هذه الحالة عن غرائب المحبيّن في مثال قوله :

512- وأطلبـها منـي، وعنـدي لم تـزل

عجبت لـها بـي كيـف عنـي استجنّت [32]

إلى أن ينتهي بقوله

528- وأشـهـدتني إيّـاي إذ لاسـواي في

شـهـودي موجـود فيقـضي بزحـمة [33]

لكن ابن الفارض، كما قلنا، لايقف عند هذه المرحلة، فعليه أن يرتفع إلى آفاق الجمع، إذ إن الإتحاد في لغته يعني الوحدة المجردة عن الكثرة، حيث إنه لايرى سوى ذاته - أما الجمع فيعني الوحدة مع الكثرة "والأنا" مع الكل وفي هذه المرحلة يكتشف الشاعر الأبعاد الحقيقية لذاته عبر حدود الزمان والمكان، وكما سنعرض لذلك فيما بعد. وقد لاحظنا في نهاية هذا الجزء من بحثنا أن هناك تجاوبا دائما وارتباطا وثيقا بين ثلاثة أصول من القاموس الفارضي هي:

1 – (و.ل.ي) وهو الأصل الأساسي في مجال الحب

2 – (ش.هـ.د) وهو الأصل الأساسي في مجال الإدراك

3 – (ج.م.ع) وهو الأصل الأساسي في مجال الوحدة.

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

495- وليس "ألستْ" الأمس غيراً لمن غدا

وجنـحي غـدا صبحـي ويـومـيَ ليلتي

496 – وَسـرّ «بلَى» – للهِ مرآةٌ كَشْفُهَ –

وإثـباتٌ مَعْنَى الجَمع نفي المعية [34]

فنحن نرى إذن أن لغة ابن الفارض تعبر عن حياته الصوفية التي تنبع من ذلك الميثاق الأزلي وإليه يرجع. ويتضح كذلك أن لغته ترتكز في قمة معاناته الصوفية على المشتقات من تلك الأصول الثلاثة (و – ل – ي) و(ش – هـ – د) و(جـ – م – ع)

ونعتبر أن إثبات هذا التوافق الدلالي بين تلك الأصول ومدلولاتها من نتائج بحثنا الأكثر أهمية وعونا للباحثين.

د – النتيجة الرابعة : الألفاظ المحورية «نفس وذات وروح»

لاحظنا أيضا بعد إبراز المجالات الرئيسيّة في القصيدة أنّ تلك المجالات في القصيدة ترتكز على عدّة ألفاظ ذات أهميّة كبرى فيها، وكأنّها المحاور التي تدور حولها شتّى المجالات الدلاليّة. ولهذا السبب سمّيناها "الألفاظ المحوريّة" وهي "نفس وذات وروح". وقد لاحظنا سابقا أنّ تلك الألفاظ وردت في تفسير الشرّاح والدراسين محمّلة بمعان فلسفيّة مستمدّة في الغالب من لغة ابن العربيّ أو من الفلسفة الأفلاطونيّة. فكان هؤلاء الدارسون يقولون بالنفس الكليّة والذات الإلهيّة والروح الكلّي.. إلخ. فأصبح لزاما علينا أن نخصّص لها بحثا دقيقا.

وأوّل ما لاحظناه أنّ لفظيّ "نفس" و"ذات" يأتيان في الغالب في موقع التوكيد لضمير المتكلّم "أنا". وكثيرا ما يأتيان مضافين إليه مثل: "نفسي ذاتي وتقابلهما في نفس المعنى ألفاظ (Self,même... etc) في اللغات الغربيّة. ويمكن في هذا الموضع استبدالها بالضمير "أنا" في كلّ مراحله من الفرق والاتحاد والجمع ، إذ ليس لهما معنًى مستقل عن الضمير "أنا". ومع ذلك لاحظنا أنّ لفظ "نفس" يأتي في بعض المواضع بمعنى شبه أفلاطوني حيث يشير هذا اللفظ إلى الصفات الحسيّة في الكون. وحينئذ يكون مرتبطا بلفظ "صورة"، مثل قوله:

401 – وذا مظهـر للنفـس حـاد لرفقها
وجودا عـدا فـي صيـغة صـوريـة[35]

وفسي السياق عنيه يأتي لفظ "روح" مرتبطا بلفظ "معنى" مشيرا إلى القوى الروحية في الإنسان. فيقول:

400 – فـذا مظهـر للروح هـاد لأفـقـها
شـهـودا غـدا فـي صـورة معنـويـة[36]

ويقول أيضا في نفس السياق اللغوي:

405 – فبالنفس أشباح الوجود تنعمت
وبالـروح أرواح الشـهـود تهنـت[37]

ويلاحظ هنا الإرتباط الدلالي بين النفس والوجود والصورة (الأشباح)، والروح والشهود والمعنى.

لكننا رأينا أنه ليس من الضرورة أن نرجع هذا التقابل بين (نفس وروح) إلى الفلسفة الأفلاطونية، إذ أنه أقدم منها وهو مرسوم في اللغات السامية عامة.

ونجد مثال ذلك التقابل في الكتاب المقدس في لفظي "نفش" و"رواح" باللغة العبرية، فالأول يشير إلى الإنسان كجسد فان والثاني إلى الحياة الباقية الآتية من عند الله.

والواقع أن لفظ "روح" في القصيدة لايستعمل كاسم توكيد لـ "أنا" فلا يأتي مستبدلا منه في مراحله الثلاث. وذلك بعكس استعمال لفظي "نفس وذات" لأن "روح" يشير إلى القوى الروحية فحسب من مجموعة قوى الـ "أنا"

فإذا كان لفظ "روح" يشير إلى مجموعة الصفات الروحية في "الأنا" المقابلة للصفات الحسية فيه فإنه يستعمل أيضا بمعنى ديني خاص في لغة الوحي للأنبياء وكرامات الأولياء .

ونتيجة لهذا البحث فقد وجدنا أن قاموس ابن الفارض لايتيح مكانا لمفاهيم أخرى مثل: النفس الكلية والذات الإلهية والروح الكلي... إلخ، إذ أن تلك

الألفاظ "نفس وذات وروح" تأتي بارتباط وثيق بالضمير "أنا"، إما كأسماء توكيد له أو كصفات محددة فيه.

وقد رأينا أن هذا التوضيح اللغوي ربما يزيل الكثير من الغموض الذي ظل مخيما على أشعار الشاعر الصوفي المصري رغم كل الشروح والدراسات.

وهكذا فقد انتهى بنا هذا المطاف الدلالي في قاموس الشاعر إلى إبراز لفظ مركزي لكل المجالات الدلالية وألفاظها وهو لفظ كان يستقطب أكثر فأكثر تلك المجالات والألفاظ التي هي موضوع دراستنا وتحليلنا.

وقد فرض ذلك اللفظ نفسه بنفسه على بحثتنا وهو بدون شك ضمير المتكلم "أنا" الذي برز كالمركز المحوري لنسيج التائية الكبرى كلها، ورأينا للفظ "أنا" في التائية الكبرى ما يناسبه في قول الباحث الياباني توشيهيكو إيسزوتسو (Toshohiko Isutzu) في دراسته الدلالية للنص القرآني حيث يقول: «إن لفظ الجلالة (اللّه) هو اللفظ المركزي في النص القرآني كله» [38]

كذلك بدا لنا أن لفظ "أنا" هو اللفظ المركزي للتائية الكبرى كلها. وقد اتضح لنا على ضوء هذا الاكتشاف أن مقصد هذه القصيدة والغاية الكبرى لها هو رحلة الشاعر لاكتشاف وتحقيق "ذاته" أو "الأنا" خلال مراحل مختلفة ومنتظمة وعلى أثر ذلك الاكتشاف بادرنا بدراسة "الأنا" في التائية الكبرى.

هـ ـ النتيجة الخامسة: الـ"أنا" في التائية الكبرى

إن اللفظ "أنا" هو اللفظ المركزي للقصيدة كلها، وهو أيضا اللفظ المركزي لكل مراحل القصيدة من الفرق والإتحاد والجمع.

1ـ في مرحلة الفرق

في هذه المرحلة الأولى يبدو "الأنا" في صورة المحب الذي يتفانى في حب حبيبته حتى لايبقى له أثر، كما تقو له حبيبته :

99ـ فلم تهوني مالم تكن فيّ فانيا
ولم تفن ما لاتجتلي فيك صورتي [39]

وفي هذه المرحلة الأولى يبدو "الأنا" أيضا في صورة الشيخ المحقق المرشد المريد في السبيل الذي سلكه هو من قبل، ولكنه على الوعي في أن حبيبته هي المرشدة الحقيقية، كما يقول:

174ـ وظلت بها لابي، إليها أدلّ من
به ضل عن سبْل الهدى وهي دلت [40]

2ـ في مرحلة الإتحاد

تتلاشى كل الفروق في هذه المرحلة لأن الشاعر يفنى عن صفاته الفردية فناء تاما ـ يسمى في الاصطلاح الصوفي فناء الفناء ـ حتى لايبقى له بقاء إلا في صفات حبيبته.

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

أنا إياها ـ هي إياي ـ أنا إياي

ويقول:

212ـ ففي الصحو بعد المحو لم أك غيرها
وذاتي بذاتي إذ تجلت تحلت [41]

وأيضا:

326ـ ومن "أنا إياها" إلى حين لا إلى
عرجت وعطرت الوجود برجعتي

327ـ وعن "أنا إياي" لباطن حكمة
وظاهر أحكام أقمت لدعوتي [42]

وإزاء هذا الاكتشاف المذهل تستولي على الشاعر حال السكر والنشوة، كما يقول:

506ـ ذهلت بها عني بحيث ظننتني
سواي ولم أقصد سواء مظنتي[43]

وأيضا

508ـ فأصبحت فيها والها لاهيا بها
ومن ولّهت شغلا بها عنه ألهت[43]

إلى أن ينتهي بقوله:

528ـ وأشهدتني إياي إذ لا سواي في
شهودي موجود فيقضي بزحمة[44]

3ـ في مرحلة الجمع

لقد قلنا إن رحلة الشاعر لاتنتهي عند مرحلة الإتحاد، إنما ترتفع به إلى آفاق الجمع أو تغوص به في بحار الجمع كما يقول:

725ـ وخضت بحار الجمع، بل غصتها على إنـ
فرادي فاستخرجت كل يتيمة[45]

والواقع أن الشاعر وصل إلى الكشف الجليّ لحقيقة "ذاته" أو "الأنا" في عمق "بحار الجمع"، ومن قمة هذه المرحلة نستطيع أن نلقي نظرة موحدة للرحلة الصوفية التي يصفها لنا الشاعر في أشعاره معبّرا عن أبعاد "ذاته" أو ماقد نسميه "الأنا الجمعي" (The all-Comprehensive self) كما يلي:

أ– يثبت الشاعر حضور ذاته في الأزلية عند أخذ ميثاق الولاء حيث كان الجمع تاما بين المخاطب (ألست) والمخاطب (بلى) بغير فصل أو فرق.

ب – يكتشف الشاعر ذاته كمصدر الفيض والإمداد على الكون كله بصفاته وأفعاله، وظهر ذلك واضحا خاصة في صور الحب والجمال حيث يكتشف أنه هو الفاعل في الكلّ: فهو المحب والمحبوب في آن واحد.

وكذلك هو الفاعل في تاريخ الأنبياء والأولياء كالقطب الأسمى. وقد شبه هذه الوحدة الفعلية بلعب خيال الظل (الأبيات 679ـ 702) حيث يقول:

704ـ وكـل الذي شـاهدته فعل واحد
بمـفـرده، لكـن بحـجـب الأكـنة

705ـ إذا ما أزال الستر لم تر غيره
ولـم يبق بالأشـكـال إشكـال ريـبة

707ـ كذا كنت مابيني وبين مسبلا
حجـاب التباس النفـس في نور ظلمة

708ـ لأظهر بالتدريج للحس مؤنسا
لهـا، فـي ابتداعـي، مرّة بعد مرّة[46]

إذن، فإن المظاهر الكونية ليست في وعي الشاعر إلاّ أشكالا وصورا تلبس فيها "الأنا" أي "ذات الشاعر" الصوفي لكي يظهر ذاته لذاته تدريجيا عبر الزمان والمكان.

ج – وأخيرا يكتشف الشاعر حقيقته وراء كل تلك الأشكال والصور والمظاهر في جمع فعلي أو فعل جمعي يمتد من أقصى الكون إلى أقصاه، فيقول:

716ـ وعـدت بإمـدادي على كـل عالم
على حسـب الأفعـال فـي كـل مدة

717ـ ولولا احتجابي بالصفات لأحْرقت
مظـاهـر ذاتـي من سناء سجيتي[47]

وفي بحار ذلك الجمع الفعلي والفاعل في كل شيء ومن عمق الاندماج الكامل فيه، لايتردد الشاعر الصوفي في أن يترنم بقوله:

638ـ ولـولادي لـم يوجد ولـم يـكـن
شهـود ولـم تعـهـد عـهـود بـذمـة

739ـ فـلا حـي إلاّ عـن حياتي حياته
وطـوع مـرادي كـل نفـس مريـدة

640ـ ولاقـائـلا إلا بقـولـي محـدث
ولاناظـر إلا بناظـر مقلـتـي [48]

ويشرح معنى ذلك الجمع الفعلي في الأبيات التالية:

643ـ وفـي عالم التركيب في كل صورة
ظهـرت بمـعنى عـنه بالحسن زينـت

644ـ وفـي معنـى لم تبنـه مظـاهـري
تـصـورت لا فـي هـيئـة صورية [49]

ويرى الشاعر أن في أعماق هذا "الأنا الجمعي" تتألف وتتعانق كل المظاهر التي تبدو متنافرة متناقضة في عين وعينا السطحي، فيقول:

389ـ شهودي بعين الجمع كل مخالف
ولـي ائتـلاف، صـدُّه كالمـودة [50]

لكننا نلاحظ أن حقيقة هذا "الأنا الجمعي" ليس لها تعريف واضح بيّن في نص القصيدة. إنما يصفها الشاعر بصور مختلفة وتشبيهات متلونة تعبر عما يشعر به هو من مشاعر وأخطار فيها.

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

500ـ فبي دارت الأفلاك فاعجب لقطبها الـ
محيـط بـها والقطـب مركـز نقـطة

501ـ ولاقطب قبلي عن ثلاث خلفته
وقطبـية الأوتـاد عـن بدليِّـتي [51]

فهو يقول إنه القطب الذي هو محيط بالكل ومركز للكل، وإن قطبيته قطبية مطلقة لم تأته عبر الدرجات المعروفة من الأوتاد والأبدال. ونجد هنا إشارة واضحة إلى نظرية القطب المعروفة في الأوساط الصوفية منذ عهد الحكيم الترمذي (290هـ/898م)، صاحب كتاب "خاتم الأولياء". إلا أن ابن الفارض يدعي هنا قطبيّة مطلقة لاصلة لها بتواتر الطرق الصوفية المعروفة. ولايسع المجال هنا لشرح موضوع القطبية الواسع المعقد. إلا أن التسمية الأخرى يمكن أن تلقي بعض الضوء على التسمية الأولى. فيقول الشاعر في آخر القصيدة:

751ـ ولي من مفيض الجمع عند سلامه
علـيّ بـ: "أو أدنـى" إشـارة نسبة

752ـ ومن نوره مشكاة ذاتي أشرقت
علـيّ فنـارت بـي عشائـي كصحوتي

753ـ فأشهدتني كوني هناك فكنته،
فشـاهـدته إيـاي، والنـور بهجتي [52]

وفي هذه الأبيات إشارة إلى مقام «أو أدنى» الذي ينسب عند الصوفية إلى الحقيقة المحمدية. ويقول الشاعر الصوفي إن تلك الحقيقة النورية "مفيض الجمع" ومنبعه الأول لذاته. وكذلك يقول إنه إندمج في هذا النور الأصلي الأول إندماجا تاما (شاهدته إياي) فأصبح هو بذاته هذا النور (النور بهجتي)، ولاشك أن الشاعر كشف في هذه الأبيات عن بعض السر الغامض الذي كان يخيم على

أشعاره ومعاناته الصوفية، إنه يشير إلى أن "الأنا الجمعي" الذي توصل إليه مصدره الأول ومرجعه الأخير هو ذلك النور الأول الأصلي الذي يعرف عند الصوفية "بالنور المحمدي". ويقال إنه النور الذي به خلق الله كل شيء وفيه أنار تاريخ الأنبياء والأولياء. كذلك نلاحظ أنّ الشاعر لم يقف على شرح نظرية تلك الحقيقة العليا ولاشغل نفسه بالتفلسف حولها كما فعل بعده شراحه ودارسوه.

وأخيرا فإنه يمكننا أن نلخص سفرنا الدلالي في التائية الكبرى في إثبات أن هذه القصيدة تبدو ترجمة ذاتية على إكتشاف وتحقيق ذات الشاعر "الأنا"، إلى أبعد درجاته وهو "الأنا الجمعي". واتضح كذلك أن هذا "الأنا الجمعي" إنما تحقق بالاندماج الكلي في النور الأول الأصلي المعروف عند الصوفية بالنور المحمدي.

وقد تبين لنا من خلال دراستنا الدلالية التحليلية لنص قصيدة ابن الفارض "التائية الكبرى"، الفرق اللغوي بين ألفاظ ابن الفارض ومدلولاتها الشعرية وألفاظ ابن العربي ومدلولاتها النظرية الفلسفية.

فنحن لانعتقد أن ابن الفارض كان تلميذا لابن العربي أو تأثر به تأثرا مباشرا، ولكنّ أرجح احتمال عندنا أن كليهما استلهما أفكارهما من تراث صوفي سابق مشترك ومنتشر في الأوساط الصوفية في القرن السابع الهجري المقابل للقرن الثالث عشر الميلادي. إلاّ أن كليهما صوّغا ذلك التراث حسب معاناتهما الشخصية وأسلوبهما الخاص. فبنى ابن العربي صرحا ضخما من الأفكار والتأملات الفلسفية الصوفية في حين نظم ابن الفارض قصيدة فريدة نسج فيها بين عمق المعاناة الصوفية وروعة الأداء الفني.

وختاما لبحثنا هذا فإننانعتقد أن التسمية التقليدية لابن الفارض كـ"سلطان العاشقين" لاتعبر عن كل عمق معاناته الصوفية وأبعادها. إنما إبن الفارض في رأينا شاعر "الأنا الجمعي" الذي يجد حقيقة ذاته في الاندماج في الحقيقة العليا وهي في الاصطلاح الصوفي "النور المحمدي"، فليس وصف الحب والجمال إلاّ جزءا محدودا ومرحلة عابرة في سفر ابن الفارض الصوفي

الذي يهدف إلى بحار الجمع وآفاق النور الأعلى. فربما تساعد هذه الدراسة الدلاليّة ـ كما نعتقد ـ على مراجعة بعض الأحكام الموروثة على أشعار ابن الفارض ومعناها الصوفي. وربما تدخر لنا الأيام من يتقدم بدراسات أخرى توضح ماخفي علينا من أسرار هذا الشاعر المصري العظيم.

خاتمة البحث

وأملي بعد هذا الجهد أن أكون قد حققت الهدف الأول من بحثي هذا وهو توضيح مدلولات الألفاظ الأساسية ومعانيها كما ترد في القصيدة "التائية الكبرى" عبر المراحل الثلاث لرحلة ابن الفارض الروحية، وأن أكون بذلك قد ساهمت مساهمة فعالة في فهم معاناته الصوفية.

لكني أود أن أشير هنا في آخر المطاف الدلالي إلى أن المعاني الصوفية لا تتأتى من خلال بحث علمي بحت، حتى وإن كان له دور لاغنى عنه، ذلك لأن المعاناة الصوفية يعيشها الصوفي في عمق لاتعبر عنه الكلمة الملفوظة.

وقد أشار ابن الفارض إلى ذلك السر حيث يقول:

191ـ فألسنُ من يدعى بألسن عارف

وإن عبّرت كل العبارات كَلَّت [53]

والواقع أن الدراسات الصوفية تتطلب الكثير من الصفاء الروحي والنقاء النفسي حتى يتجانس الباحث مع الشاعر الصوفي فيدرك مقاصده البعيدة بذوق مرهف لطيف.

يقول ابن الفارض محذرا من يقرأه:

396ـ وعني بالتلويح يفهم ذائق

غني عن التصريح للمتعنّت [54]

وهنا أرى لزاما عليّ أن أتوقف لكي لا أكون من المتعنتين.

هوامش وإحالات

(*) أستاذ التصوف الإسلامي في المعهد الباباوي للدراسات العربية والإسلامية في روما، وفي معهد الدراسات اللاهوتية بالقاهرة. هذا المقال محاضرة ألقيت في المجمع العلمي المصري يوم 1992/11/30.

(1) Reynold Nicholson, "Ibn al-Farid" in EI.2,III (engl.) p. 786.

(2) – من أهم المصادر التاريخية نذكر:

1ـ زكي الدين أو محمد عبد العظيم عبد القوي المنذري (1258/656)، تكملة لوفيات النقلة، بغداد، 1988/1404: «إبن الفارض»، جـ 4، ص 388 ـ 389.

2ـ شمس الدين أو العباس أحمد بن محمد بن بكر بن خلكان البركمي الإربلي الشافعي (1282/681)، وفيات الأعيان، بيروت، 1981: «إبن الفارض»، جـ 3، ص 454 ـ 554.

3ـ جمال الدين بن حامد محمد بن علي المحمودي المعروف بابن الصابوني (1786/680)، تكملة الإكمال في الأنساب والأسماء والألقاب، بغداد 1957/377: "إبن الفارض"، ص 270 ـ 271

4ـ شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الدمشقي الشافعي الذهبي (1347/738)، تاريخ الإسلام، بيروت 1307/ 1988: "إبن الفارض" جـ5، ص 92 ـ 95، وجاء ذكر إبن الفارض في كتب أخرى للذهبي.

5ـ علي سبط إبن الفارض (1335/735)، ديباجة الديوان، تحقيق د.عبد الخالق محمود عبد الخالق، ديوان ابن الفارض، القاهرة 1984، ص 9 ـ 44

6ـ أبو محمد عبد الله بن سعد بن علي بن سليمان اليافعي، مرآة الجنان وعبرة اليقظان، بيروت، 1970/1390، "إبن الفارض" جـ 4، ص 75 ـ 79.

7ـ شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (1448/852)، لسان الميزان، حيدر آباد، 1913/1331: "إبن الفارض"، جـ 4، ص 317 ـ 318.

(3) – ديباجة، ص 22ـ 23

(4) – المنذري، تكملة، ص 389.

(5) – ديباجة، ص 22ـ 23

(6) – ديباجة، ص 23، وهما البيتان، 30، 32، من الدالية، ديوان، ص 184

(7) – ديباجة، ص، ص 34 ـ 36

(8) – ديوان ابن الفارض نقل كثيرا وله عدد ضخم من المخطوطات في شتى مكتبات العالم لم يحصرها حصر - نذكر من أهم طبعاته.

1ـ ديوان ابن الفارض، تحقيق الشيخ عقيل الزويتيني (طبع حجر)، حلب (سوريا)، سنة 1257/ 1841

2ـ جلاء الغامض في شرح ديوان ابن الفارض. تحقيق مع شرح لأمين الخوري، بيروت، 1910

3ـ ديوان ابن الفارض، تحقيق كرم البستاني، بيروت 1975.

4ـ Arthur John Arberry *The Mystical Poems of Ibn al Farid*, London; 1952

وهو نشر أقدم مخطوطة للديوان توجد في مجموعة تشيستر بيتي (Chester Beatty Collection) وهذه المخطوطة مختلفة شيئا ما عن باقي المخطوطات المعروفة في الشرق.

5ـ ديوان ابن الفارض، تحقيق وشرح للدكتور عبد الخالق محمود عبد الخالق، القاهرة، 1984، وهذه هي آخر نشرة محققة عن الديوان، إلاّ أنها تجهل تحقيق أربري.

(9) – ديباجة، ص 25

(10) – منتهى المدارك إستنابول. 1232/1876، جزأن

(11)– طبع شرح رشيد الدحداح بمرسيليه (فرنسا) سنة 1269/1853، وأعيد طبعه عدة مرات، ومن أهمها تلك التي طبعت بالقاهرة (بولاق) 1315/1892 وقد طبع على هامشها شرح عبد الرازق الكاشاني (كشف الوجوه الغرّ...)

(12) – مصطفى محمد حلمي، ابن الفارض والحب الإلهي، القاهرة 1971/1945 عاطف جودت نصر، شعر عمر بن الفارض، دراسة في الشعر الصوفي، بيروت 1982

(13) – Joseph Hammer-Purgall *Die arabische lied der libe*, wien, 1854

(14) – Reynolds A.Nocholson, *Studies in Mysticism*, london, 1922, pp, 188-189

(15) – Ignazio di Matteo, *Ibn al Farid. Il gran poema misstico noto col nome di At Ta'iyyah al- Kurba*, Roma, 1917

(16) – Carlo Nallino, "Il poema mistico di Ibn al Farid", in *La rivisya degli orientali*; 8 (1919), pp 1-116; "Ancora su Ibn al Frarid" Ibid, pp 501-562 – (16)

(17) – R.A Nicholson; *Studies;* pp 162-266

(18) – A.J.Arberry, *The Mystical Poems of Ibn al-Farid*, London, 1952

Id, *The Poem of the way*, London 1952

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

(19) – Louis Gardet, "Ibn al Farid et l'unicite de l'etre" in *éxperiences mystiques en terres non-chretiennes*, Paris, 1953, pp 141-148

وقد كرر نفس الفكر في عدة مقالات أخرى.

(20) – Issa, J.Boullata, "Toward a Biography of bn al-Farid" in *Arabica*, 28 (1981), 1pp 38-56

(21) – والجدير بالذكر أن كثيرا من دارسي ابن العربي، من مثل الدكتور عثمان يحي، لايوافقون على هذا التفسير لفلسفة ابن العربي ويحاولون تبرئة الشيخ من هذه الشبهة.

(22) – Nicholson, *Studies*, p 194

(23) – الفرغان: منتهى المدارك، ص 160

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

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

(25) – ديوان، ص 168.

(26) – ديوان، ص، 114

(27) – ديوان، ص 102

(28) – ديوان، ص 144

(29) – ديوان، ص 117

(30) – ديوان، ص 112

(31) – ديوان، ص 142

(32) – ديوان، ص 145

(33) – ديوان، ص 147

(34) – ديوان، ص 142

(35) – ديوان، ص 130

(36) – ديوان، ص 129

(37) – ديوان، ص 130

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

(39) – ديوان، ص 95.

(40) – ديوان، ص 104.

(41) – ديوان، ص 110.

(42) – ديوان، ص 121

(43) – ديوان، ص 144

(44) – ديوان، ص 137

(45) – ديوان، ص 168

(46) – ديوان، ص 167.

(47) – ديوان، ص 168

(48) – ديوان، ص 162

(49) – ديوان، ص 162

(50) – ديوان، ص 168

(51) – ديوان، ص 143

(52) – ديوان، ص 171. نفضل القراءة "شاهدته" على "أشهدته" لتوضيح المعنى

(53) – ديوان، ص 107

(54) – ديوان، ص 169

-الشهادات الأستاذ جيوزبة سكاتولين

الشهادات

- ليسانس في اللاهوت في إيطاليا
- درس في جامعة القاهرة ليسانس اللغة العربية وآدابها
- دكتوراه في التصوف الإسلامي (عمر بن الفارض) في روما
- في الولايات المتحدة قام بأبحاث بجامعة يال
- أستاذ في النصوص الإسلامي في المعهد البابوي للدراسات العربية والإسلامية وفي كلية اللاهوت بالقاهرة
- كتب الكثير من المقالات في النصوص الإسلامي
- يقوم بترجمة نصوص صوفية عربية إلى اللغة الإيطالية

ومابين هذه المقالات:

- عمر بن الفارض وصيانة الصوفية من خلال قصيدته الثانية الكبرى دراسة دلالية منشور في بيروت (مجلة المشرق)

Curruclum Vitae

1- Personnal Data:

Giuseppe Scattolin has been born in Pinzolo (Trento), Italy, the 29/12/1942.

He has lived and studied for about thirty years in the Middle East: Lebanon, the Sudan, Egypt.

Nationality: Italian

2- Qualifications:

1- Licencia in scara Theologia: Milano 1968

2- Licence in Arabic Language and Literature: Cairo University 1978

3- Doctorate in Islamic Mysticism: PISAI, Rome 1987.

4- Postdoctoral Fellowship: Yale University, (USA), 1990-1992

3- Present Position:

Professor in Islamic Suffism at PISAI (Pontificium Institutum Studiorum Arabicorum et Islamologiae), Rome, since 1988.

Professor of Sufism and Comparative Religions at the Theological Institute Sakakini Cairo since 1986

Resercher at since IDEO (Institut Dominicain des Etudes Orientales), Abbassia, Cairo

4- Works:

1- The doctotal dissertation on Ibn al- Farid's poem al-Ta'iyya with the titles: L'esperienza mistica di Ibn al- Farid attraverso il suo poema al - Ta'iyyat al- Kurba - un'analisi semantica del poema, Roma, PISAI, 1987, 730 pp. (not published yet).

(«Ibn al- Farid's mystical experience through his poem al- Ta'iyyat al - Kubra» - A semantic analysis of the poem»).

Passed with summa cum laude

2- L'esperienza mistica di Ibn al-Farid attraverso il suo poema al- Ta'iyyat al- Kbra - un'analisi semantica del peoma, Roma, PISAI, 1988, 80 pp, (excerpta).

3- «L'experience mystique de Ibn al- Farid à travers son poème Al-Ta'iyyat al- Kurba: essai d'une nouvelle compression», in MIDEO (Cairo) 19 (1989) 203 - 223.

4- «The mystical experience of 'Umar Ibn al -Farid or the Realization of Self (Ana, I)» in the Muslim World 82/ 3- 4 (July- October, 1992) 275 - 286.

5- «Al- Farghani's Commentar on ibn al-Farid's Mystical Poem al-Ta'iyyat al-Kubra» in MIDEO 21 (1993) 331 - 383.

6- «Umar Ibn al- Farid wa-hayatuhu al- Sufiyya min hilal qasidatihi al-Ta'iyyat al-Kubra», in Mahmud Qasim, al-insan wa-Anglu-Misriyya, Cairo, 1992, pp 405 - 437, Al-Machriq (Beirut) 67 (1993) 369 - 400.

7- «Women in Islamic mysticim» in Encounter 198 (Octoober, 1993) 3-26, translated into Spanish in Encuentro 282 (Octobre 1995) 1- 12.

8- «Fr. George Anawati: a Pioneer and witness of Muslim- Christian Dialogue» in Encounter 203 (March, 1994) 3- 22; in Pro Dialogo (Pontificium Consilium Pro Dialogo Inter Religiones, Rome) 88 (1995/1) 69 - 78.

9- Esperienze mistiche nell'Islam, i primi tre secoli, EMI, Bologna 1994, 156 pp: antologia di testi mistici dei primi tre secoli dell'Islam.

10- «More on Ibn al-Farid's Biography» in MIDEO 22 (1995) 197 - 242.

11- «L'Islam ed il Futuro della religione: riflessioni e prospettive», in Asia News 6 (1995) 47 - 55.

12- «Islam i contrasti e le interpretazioni», in II Regno 8 (1995) 251 - 255.

13- «Il Sufismo: via al dialogo», in Testimini 15 (Settembre 1995) 9 - 11.

14- «Tranlation into Italian of a Classical sufi Text: al Risalat al-Qusayriyya», in the Second Annual (AEGRS vol.II), of the Egyptian Society of Greek and Roman Studies, (EGRS), Cairo, 1995, pp 89 - 102.

15- «I'Islam ed il Futuro della religione: riflessioni e prospettive», MCCJ Bulletin 190 (Gennaio 1996) 51- 62.

16- «Verita e autocritica», in Testimoni 5 (Marzo 1996) 28- 29.

17- «Mistica Islamica e Mistica cristiana: l'unita'- esclusione o l'unita' - comunione. Saggio di mistica comparata», Nuova Umanita' (Rome) XVIII / n 104 (Marzo - Aprile 1996 / 2) 261 - 276; in Rivista di Vita Spirituale (Rome) 4 (1996) 196 - 212.

18- «L'idea dell'uomo perfetto nella mistica islamica» in Atopon (Rome) 4 (1996) 196 - 212.

19- Esperienze mistiche nell'Islam, II- I secoli X - XI. Le tappe di un cammino, EMI, Bologna, 1996, 262 pp. : 16 capitoli della Risala Qusayriyya ed altri manuali.

20- «Cammino sufi e riflessione cristiana», Nuova Umanita' XVIII (Nov - Dec 1996) 709 - 724.

21- «Realizzazionze del «sé» nel misticismo islamico «Umar Ibn al-Farid (576 - 632 / 1181 - 1235)» in La Critica sociologica (Autunno, 1996) 1- 20

22- «Realization of 'Self' (ana) in Islamic Mysticisim: 'Umar Ibn al-Farid (576 / 1181 - 632 / 1235)» in Annali (1996), Napoli, Instituto Universitario Orientale, 14 - 32.

23- «Love (hubb) of God in Islamic Mysticism- a Study of a Semantic Development: 1- Love (hubb) of God in the Koran» in MIDEO 23 (1997) 239 - 258.

5- Languages:

1- Reading and writing: Italian, Arabic, English, French.

2- Latin, Greek, German, Persian.

6- Present Addresses:

Italy: Via S. Pancrazio 17-00151 Roma: Tel: (06) 58 121 58, Fax: (06) 589. 8101 PISAI, Viale Trasteverse 89- 00153 Roma, Tel (06) 588 2676 Fax: (06) 588. 2595

Egypt: 6, Ahmed Sabri Street - 11211 Cairo (EG), Tel: (02) 34 09 348, Fax: (02) 76 75 99