الشعر الصوفي في الدراسات الاستشراقية
المستشرق الإيطالي جوزيبي سكاتولين نموذجًا

إعـــــداد

د. أحمد حسن أنور حسن

أستاذ الفلسفة الإسلامية والتصوف المساعد

بكلية الآداب جامعة بورسعيد ـ مصر

تاريخ الاستلام : ١/ ١٠ /٢٠٢٢م

تاريخ القبول : ٣٠ /١٠/٢٠٢٢م

ملخص:

يسعى هذا البحث إلى اكتشاف ومناقشة البدايات الأولى لظهور "**الشعر الصوفي**" في القرنين الأول والثاني الهجريين، ثم الانتقال إلى وصف المراحل التي مر بها الشعر الصوفي وتقسيمها إلى مرحلتين: **(المرحلة الأولى)** مرحلة ما قبل الحلاج (ت: ٣٠٩هـ/ ٩٢٢م)، ولا نجد في هذه المرحلة قصيدة صوفية كاملة أو ديوان شعري كامل لبعض الصوفية، بل نجد مجموعة من الأبيات الشعرية الصوفية القليلة والنادرة، والمنسوبة إلى بعض الشخصيات في حركة الزهد. **(المرحلة الثانية)** مرحلة ما بعد الحلاج، والتي نستطيع أن نجد فيها عدة دواوين شعرية صوفية تم تحقيقها ونشرها بعناية الحركة الاستشراقية.

وبعد رصد هاتين المرحلتين سنتجه إلى دراسة جهود المستشرق الإيطالي جوزيبي سكاتولين في تحقيقه ودراساته لديوان عمر بن الفارض، كما أننا سنحاول إلقاء الضوء على نشأة وتطور الترجمات والدراسات الغربية لديوان ابن الفارض وتطورها في محاولة منا لإبراز جهود جوزيبي سكاتولين؛ حتى تتبوأ مكانتها وسط هذه الدراسات؛ من أجل السعي لاكتشاف أبرز النتائج الجديدة التي وصل إليها في هذا الصدد.

الكلمات المفتاحية: الشعر الصوفي- الدراسات الاستشراقية- جوزيبي سكاتولين- عمر بن الفارض.

Sufi Poetry in Oriental Studies: Italian Orientalist Giuseppe Scattolin As a model

Dr. Ahmed Hasan Anwar

Abstract:

The present study aims at the discovery and discussion about the beginnings of the 'Sufi poetry' during the first two centuries of the Hijra. Then it goes on describing the stages the Sufi poetry went through and its partition in the following parts. The first is the period before al-Ḥallâj (m.309H/ 922dC). We don't find in this period a complete Sufi ode or diwan. We find only some Sufi verses attributed to some ascetics belonging to the first ascetic movement (zuhd).

In the second period, after al-Ḥallâj, we find some Sufi poetry and diwan which have been edited and published in a proper way in the movement of orientalism.

After that we shall concentrate on the great effort done by the Italian orientalist, Giuseppe Scattolin, in offering a critical edition of the diwan of Ibn al-Farid and a study of his Sufi poetry. In the same time we shall try to shed some light on the beginning, the growing translations and studies in the West on the diwan of Ibn al-Farid. We intend to place the effort of Giuseppe Scattolin in its place among all those studies, trying to put in light the new results he has reached from that point or view.

keywords:

Sufi poetry, Giuseppe Scattolin, Ibn al-Farid, Orientalism, Sufism.

المقدمة:

من الضروري منذ البداية الإشارة إلى أن هذا البحث يتضمن عدة أركان رئيسة، وذلك على النحو الآتي: **الركن الأول** منه هو: الشعر الصوفي "تحقيقه ودراسته"، وقد اعتمد الباحث في البحث عن المصادر التاريخية الأولية التي أظهرت بداية اعتماد الصوفية على الشعر من أجل التعبير عن بعض المعاني والأفكار والخبرات الصوفية. كما حاول الباحث أيضا رصد الاهتمامات الاستشراقية المبكرة بالشعر الصوفي (تحقيقًا ودراسة)؛ ليأتي بعد ذلك **الركن الثاني:** جهود المستشرق الإيطالي جوزيبي سكاتولين في تحقيق ودراسة ديوان المتصوف المصري الشهير عمر بن الفارض (ت: ٦٣٢هـ/ ١٢٣٥م).

وإذا كان جوزيبي سكاتولين مستشرقًا غربيًا؛ فإننا نعتقد بأنه قد يكون من المفيد بل ومن الضروري تسكين إسهاماته البحثية في هذا الصدد وسط الخريطة المعرفية الاستشراقية التي تناولت ترجمة وتحقيق ودراسة أشعار عمر بن الفارض عبر التاريخ. فإذا قمنا بدراسة سكاتولين فقط؛ ربما لن نتمكن من تحديد إسهاماته العلمية والمنهجية تحديدًا دقيقًا، في حين إذا تمت دراسته في ضوء الإلمام والمعرفة بالجهود والدراسات الاستشراقية الأخرى في الموضوع ذاته؛ فقد يؤدي ذلك إلى الكشف عن أبرز إسهاماته ونتائجه الجديدة في هذا الصدد.

فروض الدراسة:

تحاول هذه الدراسة مناقشة الفروض الآتية:

- كيف استطاع الصوفية استخدام اللغة الشعرية وتوظيفها في وصف وتقديم خبراتهم الروحية الذوقية وتقديمها، عبر مراحل التصوف الإسلامي المختلفة والمتنوعة؟

- ما أثر الإسهامات والجهود الاستشراقية على تحقيق ودراسة الشعر الصوفي عامة؟ وهل كانت هذه الجهود ضرورية ومؤثرة في الثقافة العربية والصوفية؟ أم أنه كان يمكن تجاوزها وغض النظر عنها؟

- كيف استطاع المستشرق الإيطالي جوزيبي سكاتولين (١٩٤٢-) تحقيق ديوان عمر بن الفارض؟ بالرغم من صعوبة الديوان البالغة حتى على أهل اللغة العربية أنفسهم. وهل جاء تحقيقه للديوان نسخًا اعتياديًا، أم أنه قد راعى جميع الجوانب المنهجية والعلمية المعروفة في فن تحقيق التراث؟ وإلى أي مدى يمكننا اعتبار تحقيقه هذا علامة مميزة في تحقيق النصوص الصوفية عامة، والشعر الصوفي خاصة؟ وهل كان لهذا التحقيق أثر على دارسي التصوف الإسلامي شرقًا وغربًا؟

- كيف تناول سكاتولين دراسة ديوان عمر بن الفارض؟ وما أبرز النتائج التي توصل إليها؟ وهل جاءت نتائجه معبرة عن الوقائع التاريخية بموضوعية وحياد؟ أم أنه قد أسقط مفاهيم غربية وأوروبية على موضوع الدراسة؟

- وإذا كان سكاتولين مستشرقًا غربيًا، فأين يمكننا تسكين جهوده وإسهاماته في تحقيق ودراسة ديوان عمر بن الفارض وسط الخريطة الاستشراقية (بل وسط المكتبة الببلوجرافية الغربية الفارضية)؟.

تلك هي أبرز الفروض التي تهدف هذه الدراسة إلى مناقشتها، ومن الضروري أن نشير إلى أن مناقشة الفروض السابقة كافة؛ ستظهر في ثنايا هذا البحث، كل في موضعه.

منهج الدراسة:

سيعتمد الباحث في هذه الدراسة على توظيف إجراءات منهجية مستفادة من عدة مناهج على رأسها **المنهج التاريخي:** الماثل في تتبع نشأة وتطور موضوع البحث الأساسي وفروعه الثانوية في مواطن متعددة تتبعًا تاريخيًا، **والمنهج الوصفي:** من خلال وصف بعض عناصر الدراسة بطريقة منهجية، ومن ثم الوصول إلى تفسيرات قد تساعد على وضع إطار محدد قد يظهر أثره في نتائج البحث، و**المنهج التحليلي:** من خلال تحليل جزئيات الموضوع وعناصر الدراسة بهدف تفسيرها وتقييمها ونقدها.

١- الشعر الصوفي "خلفية تاريخية":

من المعروف أن عددًا كبيرًا من الصوفية قد برعوا في تقديم أفكارهم وتجاربهم الروحية العميقة عن طريق أبيات وقصائد بل ودواوين شعرية كاملة، ولعل نشأة هذه الظاهرة وظهورها يعود إلى نشأة التصوف الإسلامي نفسه في القرنين الأول والثاني الهجريين. ونستطيع القول إنه: بتطور التصوف ومصطلحاته ومفاهيمه وأفكاره، فقد تطور معه جنبًا إلى جنبًا ما يمكن تسميته بـ "**الشعر الصوفي**".

ومع نهاية القرن الثالث الهجري وبداية القرن الرابع الهجري بدأنا نرصد وجود أكثر من مائة تعريف لمصطلح "**التصوف**"، وفي الوقت ذاته أصبح لدينا أول ديوان لـ "**الشعر الصوفي**"، وهو ديوان الحسين بن منصور الحلاج (ت: ٣٠٩هـ/ ٩٢٢م) المشهور باسم "**ديوان الحلاج**"، وبتطور وارتقاء التصوف ونظرياته واتجاهاته المختلفة؛ فقد تطور معه جنبًا إلى جنب الشعر الصوفي، إلا أنه مع الأسف الشديد لم يحظ هذا الشعر الصوفي بالتحقيق المنهجي والعلمي الذي يستحقه، اللهم إلا قلة من المحاولات الفردية النادرة، والأمر نفسه ينطبق على "**المصنفات الصوفية**" التي افتقدت إلى التحقيق العلمي والمنهجي إلا ما ندر.

ومن الملاحظ أن بداية المحاولات الفردية التي اجتهدت وأبدعت في تحقيق الشعر الصوفي، قد بدأت مع الحركة الاستشراقية وخاصة في القرن الماضي ضمن الجهود الاستشراقية المتميزة الهادفة إلى تحقيق التراث الصوفي ككل.

فالمصنفات الصوفية الكبرى تم نشرها في طبعات محققة للمرة الأولى بعناية المستشرقين، والأمثلة على ذلك كثيرة جدًا نذكر منها: ما حققه المستشرق الإنجليزي رينولد نيكلسون Reynold Nicholson (ت: ١٩٤٥م) لكتاب **(اللمع في التصوف)** عام ١٩١٤م[١]، وما حققته المستشرقة الإنجليزية مارجريت سميث Margaret Smith (ت: ١٩٥٤م) لكتاب **(الرعاية لحقوق الله)**[٢]، وما حققه المستشرق الإنجليزي جون آرثر آربري Arthur John Arberry (ت: ١٩٦٩م) لـ: **(كتاب التعرف لمذهب أهل التصوف)**[٣] و**(كتاب المواقف والمخاطبات)**[٤] و**(كتاب الصدق)**[٥]، ونصوص صوفية عديدة أخرى تم تحقيقها ونشرها بعناية الحركة الاستشراقية.

ولو حاولنا البحث حول الجهود الاستشراقية الأولى في تحقيق الشعر الصوفي فسنجد أن بدايتها كانت على يد المستشرق الإنجليزي رينولد نيكلسون Reynold Nicholson في نشره وتحقيقه لديوان "**ترجمان الأشواق**" عام ١٩١١م[٦]، لنجد بعد ذلك جهود المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون Louis Massignon (ت: ١٩٦٢م) في عنايته بتحقيق ونشر "**ديوان الحلاج**"[٧] الذي أعيد نشره بعد ذلك بمراجعة وتحقيق بولس نويا Paul Nwyia (ت: ١٩٨٠م)[٨].

وباستمرارنا في البحث عن المحاولات الاستشراقية في العناية بتحقيق الشعر الصوفي سنجد العمل المميز بدقته ومنهجيته العلمية في التحقيق الذي قدمه المستشرق الإيطالي المعاصر جوزيبي سكاتولين Giuseppe Scattolin في تحقيقه لديوان الشاعر الصوفي المصري الشهير عمر بن الفارض (ت: ٦٣٢هـ/ ١٢٣٥م) الملقب بـ "**سلطان العاشقين**"[٩] وذلك بالرغم من عُسر اللغة الشعرية في قصائد ابن الفارض

وصعوبتها، ورغم الغموض الشديد الذي يجلِّل مفرداته القوية والعذبة في الوقت ذاته، وبالرغم من ذلك فقد استطاع جوزيبي سكاتولين أن يغوص في مخطوطات ديوان عمر بن الفارض، والإبحار بين مفرداته وأشعاره؛ حتى انتهى به المطاف إلى استخلاص ديوانه في نشرة علمية نقدية فريدة من نوعها.

٢- الشعر الصوفي لدى حركة الزهاد في القرنين الأول والثاني الهجريين:

يبدو أن ظهور الشعر الصوفي قد جاء في مرحلة مبكرة، تلك المرحلة التي عرفت تاريخيًا باسم "**حركة الزهد**" في القرنين الأول والثاني الهجريين، ولعل أبرز دليل على ذلك، تلك الأبيات الشعرية القليلة المنسوبة إلى بعض الشخصيات مثل: الحسن البصري (ت: ١١٠هـ/ ٧٢٨م)، ورابعة العدوية (ت: ١٨٥هـ/ ٨٠١م)، وصولا إلى نهاية القرن الثاني وبداية القرن الثالث الهجريين عند: ذو النون المصري (ت: ٢٤٦هـ/ ٨٦١م)، وغيره، إلا أن علينا أن نتذكر أن هذه الأشعار ليست إلا شذرات قليلة وردت في بعض المصنفات الصوفية.

ولو حاولنا البحث عن الأشعار الأولى لزهاد القرنين الأول والثاني الهجريين فربما كان أولها ما نسبه أبو نعيم الأصفهاني (ت: ٤٣٠هـ/ ١٠٣٨م) في كتابه: **(حلية الأولياء)** للإمام الحسن البصري (ت: ١١٠هـ/ ٧٢٨م):

ليس من مات فاستراح بميت إنما الميت ميت الأحياء[١٠]

لنجد الأصفهاني في موضع آخر ينسب مجموعة أخرى من الأبيات الشعرية إلى الإمام الحسن البصري:

يسر الفتى ما كان قدم من تقى إذا عرف الداء الذى هو قاتله[١١]

وما الدنيا بباقية لحى ولا حى على الدنيا بباق

وباستمرارنا في البحث التاريخي عن الأشعار الصوفية المنسوبة لشخصيات حركة الزهد؛ نجد ما نسبه الإمام عبد الوهاب الشعراني (ت: ٩٧٣هـ/١٥٦٥م) إلى الزاهد المشهور إبراهيم بن أدهم (ت:١٦١هـ/ ٧٧٨م)

للقمة بجريش الملح أكلها ألذ من تمرة تحشى بزنبور[١٢]،[١٣]

وبالانتقال من القرن الثاني إلى الثالث الهجريين نجد أبيات شعرية عديدة وكثيرة قد نسبت من غير تحقيق أو تحقق إلى المتصوف المصري الشهير، هو ذو النون المصري (ت:٢٤٦هـ/ ٨٦١م) ومن بينها:

قد كان لى قلب أعيش به بين الهوى فرماه الحب فاحترقا[١٤]

ومن بينها أيضًا:

لم تشتكِ؟ ألم البلا وأنت تنتحل المحبة

إن المحب هو الصبور على البلاء لمن أحبه

حب الآله هو السرور مع الشفاء لكل كربه[١٥]

ومن الملاحظ أن الأبيات الشعرية– التي تنتمي إلى حركة الزهد– بالرغم من قلتها، إلا أنها تفتقد إلى التحقيق والتحقق العلمي، علاوة على وجود شكوك في مدى نسبتها إلى أصحابها. فالأبيات الشعرية النادرة والمنسوبة إلى الإمام الحسن البصري (ت: ١١٠هـ/ ٧٢٨م) لم تظهر إلا بعد ثلاثة قرون من وفاته، في كتاب "**حلية الأولياء**" لأبى نعيم الأصفهاني (ت: ٤٣٠هـ/ ١٠٣٨م)، كما أن الأبيات الشعرية المنسوبة إلى إبراهيم بن أدهم (ت:١٦١هـ/ ٧٧٨م) لم تظهر إلا بعد وفاته بأكثر من

سبعة قرون مع عبد الوهاب الشعراني (ت: ٩٧٣هـ/١٥٦٥م) كما أننا لم نجدها في المصادر الصوفية أو غير الصوفية السابقة على ذلك.

ولو انتقلنا إلى الأبيات الشعرية التي نسبت إلى الزاهدة رابعة العدوية (ت: ١٨٥هـ/ ٨٠١م؟) فسيزداد الأمر تعقيدًا، خاصة إذا انتبهنا إلى أنه يكتنف الغموض اسم أبيها واسم أسرتها، ولا يتفق اثنان من مورخي الإسلام على تاريخ وفاتها(١٦)، علاوة على أن الأبيات الشعرية التي نسبت إليها، لم تبدأ في الظهور إلا في أواخر القرن الرابع الهجري أي بعد ثلاثة قرون كاملة على وفاتها. صحيح أن أبا طالب المكي (ت: ٣٨٦هـ/ ٩٩٦م) في كتابه (قوت القلوب) قد ذكر هذه الأبيات:

أحبُّك حبين: حب الهوى — وحبًّا لأنك أهل لذاكا

فأما الذي هو حب الهوى — فشغلي بذكرك عمن سواكا

وأما الذي أنت أهل له — فكشفك للحجب حتى أراكا

فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي — ولكن لك الحمد في ذا وذاكا

إلا أنه– أي المكي– لم ينسب هذه الأبيات إلى رابعة العدوية بل قال: (قال بعضهم) وفي الوقت ذاته أورد ثماني عبارات لرابعة العدوية مما يدل على أنه على معرفة جيدة بها وبأقوالها(١٧).

ومن هذا المنطلق نرى من جانبنا أن أغلب الأبيات الشعرية المنسوبة إلى شخصيات حركة الزهد ما زالت بحاجة ماسة إلى دراسات جادة من أجل تجميعها ووضعها في مراحلها التاريخية من ناحية، والتحقق الدقيق من مدى صحة نسبها إلى أصحابها من ناحية أخرى.

٣- المراحل التاريخية للشعر الصوفي:

يمكننا أن نقسم المراحل التي مر بها الشعر الصوفي إلى مرحلتين أساسيتين، المرحلة الأولى: هي مرحلة ما قبل الحلاج (ت: ٣٠٩هـ/ ٩٢٢م)، والمرحلة الثانية: ما بعد الحلاج.

المرحلة الأولى "ما قبل الحلاج": لا نجد في هذه المرحلة قصيدة صوفية كاملة أو ديوانًا شعريًّا كاملاً لأحد الصوفية، بل نجد مجموعة من الأبيات الصوفية المتناثرة والقليلة والنادرة والمنسوبة إلى بعض الشخصيات- كما أشرنا في الصفحات القليلة السابقة- وقد وردت إلينا هذه الأشعار عن طريق كتب طبقات الصوفية علاوة على بعض المصنفات الصوفية المدونة ابتداء من القرن الرابع الهجري؛ ذلك لأن الأشخاص المنسوب إليهم أبياتًا شعرية في هذه المرحلة لم يقوموا بالتدوين، ويغلب على بعض هذه الأبيات الشعرية التركيز على الزهد والفقر والصبر والتوكل.

المرحلة الثانية "ما بعد الحلاج": يمكننا القول إنه مع الحسين بن منصور الحلاج (ت: ٣٠٩هـ/ ٩٢٢م) نستطيع أن نلمس وجود أول ديوان للشعر الصوفي. هذا الديوان المسمى بـ "**ديوان الحلاج**"[١٨]، علاوة على بداية ظهور قصائد شعرية صوفية كاملة لشخصيات من أمثال: أبو بكر الشبلي (ت: ٣٣٤هـ/ ٩٤٥م) وآخرون، حتى تطور الأمر بظهور ديوان عمر بن الفارض (٦٣٢هـ/ ١٢٣٥م) الملقب بـ "**سلطان العاشقين**" (٦٣٢هـ/ ١٢٣٥م)، ومحيى الدين بن العربي (٦٣٨هـ/ ١٢٤٠م) صاحب ديوان "**ترجمان الأشواق**". ومن الملاحظ أن الشعر الصوفي في هذه المرحلة قد ركز على موضوعات مثل: (الوجد، الشهود، الحب، السكر، الفناء) مع التوظيف العميق للرمز والخيال.

٤- اتجاهات الشعر الصوفي:

وقد اختلفت اتجاهات شعراء الصوفية لتمثل اتجاهين:

- **الاتجاه الأول:** سخر أصحابه الشعر في الآداب الصوفية الخاصة بطرح وتقديم "**فلسفة أخلاقية**" فريدة ومتميزة في الحضارة الإسلامية، هدفت إلى التغلغل إلى أدق خلجات النفس الإنسانية، وتحليل أدق أسرارها من أجل اكتشاف عيوبها، ومعرفة كيفية الارتقاء بها، وصولا في نهاية المطاف إلى جعلها مستعدة لما يسمى صوفيًا بالانتقال من التخلي إلى التحلي ثم التجلي. ومن ضمن رواد هذا الاتجاه نجد على سبيل المثال لا الحصر: ذو النون المصري (ت: ٢٤٦هـ/ ٨٦١م)، الحسين بن منصور الحلاج (٣٠٩هـ/ ٩٢٢م)، أبو بكر الشبلي (٣٣٤هـ/ ٩٤٥م)، عمر بن الفارض (٦٣٢هـ/ ١٢٣٥م)، محيى الدين بن العربي (٦٣٨هـ/ ١٢٤٠م). وقد تم توظيف هذه الأبيات فيما يسمى بـ "**تربية المريدين**"، حتى أن هذه الظاهرة ظلت مستمرة حتى عصرنا الحاضر لدى أغلب شيوخ الطرق الصوفية المنتشرة في أرجاء العالم. فالمتتبع لأدبيات الطرق الصوفية الكبرى مثل: (القادرية، الرفاعية، الشاذلية، التيجانية، النقشبندية، العزمية،.... الخ) سيجد كمًا كبيرًا من القصائد الشعرية التي ركزت على مجال التربية الأخلاقية للمريدين.

- **الاتجاه الثاني:** قدم أصحاب هذا الاتجاه خبرتهم وتجاربهم الصوفية المرتبطة بعدة مصطلحات ومفاهيم صوفية مثل: (الجمع والفرق، الوجد والوجُود، الفناء والبقاء، الصحو والسكر). في صورة قصائد شعرية، حتى تطور الأمر في موضوع تلك القصائد الشعرية ليصل إلى الإشارة الرمزية المعبرة عن أعمق التجارب الصوفية التي تتحدث عن: (المقامات والأحوال)، (النور المحمدي)، و(النور الإلهي)، و(المحبة الإلهية). ولعل من أهم شعراء هذا الاتجاه الشاعر المصري العظيم عمر بن الفارض (٦٣٢هـ/ ١٢٣٥م)، صاحب قصيدة "**التائية الكبرى**" أطول قصيدة

شعرية في التراث الصوفي العربي كله؛ حيث تحتوي على سبعمئة وواحد وستين بيتًا. بالإضافة إلى الكم الهائل من الشروح التي تناولت ديوان عمر بن الفارض بالشرح والتحليل، مرتكزة في الأساس على قصيدته "**التائية الكبرى**" أشهر قصائد ابن الفارض وأكبرها على الإطلاق؛ لأنها تعبر عن تجربته الصوفية بأكمل صورة.

٥- الاهتمامات البحثية بتحقيق الشعر الصوفي:

يمكننا القول بأنه لا يوجد هناك اهتمامٌ كبيرٌ بتحقيق الشعر الصوفي تحقيقًا علميًا، سواء الكلاسيكي منه أو المعاصر (المنتمي للطرق الصوفية)، ولا نستطيع القول بوجود مدرسة أو اتجاه عربي أو غربي أخذ على عاتقه مهمة تحقيق الشعر الصوفي، اللهم إلا بعض المحاولات الفردية- التي أشارنا وسنشير إليها في هذه الدراسة- وقد نتج عن ذلك نشر الأشعار الصوفية في طبعات غير محققة تحقيقًا علميًا؛ مما أدى في بعض الأحيان إلى خروج هذه الأشعار بشكل غير مضبوط، وغير دقيق ساعد في ضياع جزء أو أجزاء من المعنى والعمق، خاصة أننا لا نتحدث عن أشعار عادية، وإنما نتحدث عن أشعار صوفية امتلأت بالرمزية القائمة على الإشارة إلى تجارب وجدانية وذوقية ودينية عميقة، تلك التجارب التي رفضت أن تقاس بمنطق الظاهر، وإنما أعلنت وفي وضوح تام إنتماءها إلى منطق الذوق والقلب والباطن والإشارة والرمز.

وإذا انتقلنا من الشعر الصوفي إلى المصنفات الصوفية عامة، فسنجد أغلبها- ومع الأسف- غير محققة تحقيقًا علميًا ومنهجيًا بما تعنية الكلمة. ولنا أن نضرب أمثلة واضحة جدا لأهم الكتب الصوفية مثل: حلية الأولياء، الرسالة القشيرية، عوارف المعارف، وكتب أخرى عديدة، فالأخطاء المنهجية والعلمية في تحقيق بعض المصنفات الصوفية واضحة بشكل بارز، حتى أن التحريف قد طال عنوان الكتاب نفسه!!. ناهيك عن أن أغلب الطبعات اللبنانية للمصنفات الصوفية- ومع الأسف الشديد- مأخوذة عن التحقيقات الأولى للمستشرقين دون أن تذكر دور النشر ذلك.

٦- ديوان عمر بن الفارض:

يبدو أن ديوان عمر ابن الفارض[١٩] أخذ شهرة كبيرة في الشعر العربي عامة، والصوفي خاصة، فلم نجد اهتمامًا ملحوظًا بديوان صوفي كذلك الاهتمام الذي رصدناه بديوان "سلطان العاشقين"، شاعر الحب الإلهي عبر التاريخ قديمًا وحديثًا، في الشرق والغرب.

والجدير بالذكر أن ابن الفارض لم يترك لنا شيئًا آخر سوى ديوانه، فلم يعثر له على أي رسالة أو أي كتاب آخر نستعين به لفهم مذهبه الصوفي، وهو يخالف بذلك معاصره الشيخ الأكبر محيى الدين بن العربي (٦٣٨هـ/ ١٢٤٠م) الذى ترك لنا بحرًا زاخرًا من المؤلفات؛ وهذا مما يجعل فهم ديوان ابن الفارض مشكلةً مضنيةً لقرائه وباحثيه. وكأنه لم يجد صيغة أخرى يعبر بها عمَّا ملأ قلبه من أسرارٍ وفتوحات صوفية، إلا من خلال هذا النظم المعقد أشد التعقيد[٢٠].

علاوة على أن شعر ابن الفارض ظل موضع الاهتمام عند الكثير من الباحثين عربًا كانوا أم عجمًا، شرقًا قطنوا أم غربًا. وهكذا يجد الباحث نفسه أمام "**مكتبة فارضية**" واسعة من الشروح والدراسات تراكمت عبر القرون من الزمان حتى يومنا هذا حول أشعار ابن الفارض، وسنشير إلى ذلك بشكل مختصر في السطور التالية.

١-٦: شروح ديوان عمر بن الفارض عبر التاريخ العربي:

نجد العديد من الشروح لديوان عمر بن الفارض أغلبها لا تزال مخطوطة حتى الآن، والقليل منها تمَّ تحقيقها وطبعها، نذكر من أهمها:

١- شرح عفيف الدين التلمساني (ت: ٦٩٠هـ/ ١٢٩١م) لقصيدة التائية الكبرى، تحقيق المستشرق الإيطالي جوزيبي سكاتولين، بدار الكتب المصرية، عام ٢٠١٦م.

٢- شرح سعيد الدين الفرغاني (ت٦٩٩هـ/ ١٣٠٠م)، وعنوانه: *مُنْتَهَى المَدَارِك ومُنْتَهى لُبِّ كُلِّ كَامِلٍ وَعَارِفٍ وَسَالِك*، مكتبة الصنائع، اسطنبول، ١٢٩٣هـ/ ١٨٧٦م في مجلدين، وطُبِع حديثًا بعنوان: *منتهى المدارك في شرح تائية ابن الفارض*، تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، في مجلدين، ٢٠٠٧؛ وهناك طبعة أخرى بعنوان: *منتهى المدارك ومنتهى لب كل كاملٍ وعارفٍ وسالكٍ- شرح تائية ابن الفارض*، تحقيق وسام الخطاوي، جـ١، كتابسراي إشراق، قم، إيران، ١٣٨٦ فارسي/ ٢٠٠٨ ميلادي؛ جـ ٢، ١٣٨٩ فارسي/ ٢٠١١ ميلادي.

٣- شرح عبد الرزاق الكاشاني (ت٧٣٠هـ/ ١٣٣٠م)، وعنوانه: *كشف الوجوه الغُرّ لمعاني نَظْم الدُّر*، وهو شرح *التائية الكبرى* ويقع في مجلدين، في هامش شرح رشيد الدحداح، المطبعة الخيرية، القاهرة، ١٣١٠هـ/ ١٨٩٢م؛ وهناك طبعة أخرى بعنوان: *كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدر- شرح تائية ابن الفارض*، تأليف الشيخ عبد الرزاق بن أحمد القاشاني، تحقيق أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٥.

٤- شرح داود بن محمود القيصري (ت٧٥١هـ/ ١٣٥٠م)، وعنوانه: *شرح تائية ابن الفارض*، لا يزال مخطوطًا.

٥- شرح علي بن عطية الحموي الشهير بعلوان الهَيْتِي (ت٩٣٦هـ/ ١٥٣٠م)، وعنوانه: *المدد الفائض والكشف العارض*، لا يزال مخطوطًا.

٦- شرح عبد الغني بن إسماعيل النابلسي (ت١١٤٣هـ/ ١٧٣١م)، وعنوانه: *كشف السر الغامض في شرح ديوان ابن الفارض*، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة الحلبي، القاهرة، القسم الأول، ١٩٧٢.

٧- شرح *ديوان ابن الفارض* الذي نشره الشيخ رشيد الدحداح اللبناني وجمع فيه شرح بدر الدين حسن البوريني (ت١٠٢٤هـ/ ١٦١٥م) برمته، مضيفًا إلى آخر شرح كل بيت نبذة من شرح عبد الغني النابلسي، مطبعة أرنود وشركاه، مرسيليا، فرنسا، ١٨٥٣م؛ وطبع هذا الشرح طبعات أخرى كثيرة: واحدة منها بمطبعة بولاق في سنة ١٢٨٩هـ/ ١٨٧٢م، وأخرى بالمطبعة الشرقية سنة ١٣٠٦هـ/ ١٨٨٨م؛ وثالثة على هامشها شرح *التائية الكبرى* المسمى «*كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدر*» لعبد الرزاق الكاشاني المذكور أعلاه في المطبعة الخيرية، القاهرة، ١٣١٠هـ/ ١٨٩٢م، ورابعة كهذه بالمطبعة الأزهرية، مصر، سنة ١٣٢٩هـ/ ١٩١١م.

٨- شرح الدارس اللبناني أمين خوري، وعنوانه: *جلاء الغامض في شرح ديوان ابن الفارض*، مكتبة الآداب، بيروت، ١٩١٠م.

٢-٦: ديوان عمر بن الفارض في الترجمات والدراسات الاستشراقية(٢١):

إن الكم الهائل من الترجمات والدراسات الغربية المرتبطة بعمر بن الفارض وديوانه وأشعاره لم تعرفه شخصية صوفية عربية أخرى. فهناك أجيال وأجيال من الباحثين الغربيين أفنوا سنوات من عمرهم في ترجمة ودراسة بعض أشعار عمر بن الفارض، بالرغم من صعوبة أشعاره في لغتها المعقدة حتى على أهل اللغة العربية. ويمكننا تقسيم الترجمات والدراسات الأجنبية التي تناولت أشعار ابن الفارض إلى المراحل الآتية:

- المرحلة الأولى: من القرن السابع عشر حتى التاسع عشر.

وقد اقتصرت هذه المرحلة على ترجمة مقتطفات ومختارات شعرية لعمر بن الفارض من اللغة العربية إلى عدة لغات أوروبية مثل: (اللاتينية والفرنسية والإنجليزية

والألمانية والإيطالية)، وربما لن يكون من الإنصاف تقييم مستوى هذه الترجمات في عصرنا الراهن، خاصة إذا راعينا أنها قد تمت في مرحلة مبكرة من تاريخ الحركة الاستشراقية، ومن أوائل من قاموا بعمل هذه الترجمات نجد:

١- **يوهانس فابريسيوس** (Johannes Fabricius) (١٦٠٨- ١٦٥٣)[٢٢]: أول من ترجم مختارات من أشعار عمر بن الفارض من اللغة العربية إلى اللغة اللاتنية في أوروبا، وبذلك تعرفت أوروبا للمرة الأولى على بعض أشعار بن الفارض، ومن ضمن القصائد التي ركز فابريسيوس على ترجمتها قصيدة (أَنْتُمْ فُرُوضِي).

٢- **السير وليم جونز** (Sir William Jones) (١٧٤٦-١٧٩٤)[٢٣]: وهو من رواد الاستشراق البريطاني، وكان عالمًا لغويًا متخصصًا في تاريخ الهند القديم، كما أنه كان من مؤسسي الجمعية البريطانية الأسيوية، وقد ترجم أيضا بعض مختارات من أشعار عمر بن الفارض، خاصة تلك القصيدة المسماة بـ (أَبَرْقٌ بَدَا).

٣- **سلڤستر دي ساسي** (Silvestre De Sacy) (١٧٥٨-١٨٣٨)[٢٤]: وهو من مؤسسي الاستشراق الفرنسي الحديث خاصة عندما عُين أستاذًا للغة العربية في مدرسة اللغات الشرقية بباريس، وقد ترجم لابن الفارض قصيدة (صَدٌّ حَمَى) من اللغة العربية إلى اللغة الفرنسية، وبذلك بدأت فرنسا في التعرف على أشعار عمر بن الفارض.

٤- **جرانجيريـــه دي لاجـــرانج** (Garangeret De Lagrange) (١٧٩٠-١٨٥٩)[٢٥]: وهو مستشرق فرنسي مشهور، ومن أبرز تلاميذ سلفستر دي ساسي، وقد قام لاجرانج بترجمة عدة قصائد لعمر بن الفارض من اللغة العربية

إلى اللغة الفرنسية، ومن بين القصائد التي ترجمها نجد قصيدة (أَوَمِيضُ بَرْقٍ)، وقصيدة (خَفِّفِ السَّيْرَ)، وقصيدة (مَا بَيْنَ مُعْتَرَكِ)، وقصيدة (أَدِرْ ذِكْرَ)، وقصيدة (شَرِبنَا) والتي تبدأ بالبيت الشهير لعمر بن الفارض:

شَربنَا عَلَى ذِكْر الحبيبِ مُدَامَةً سَكِرْنَا بهَا مِنْ قَبْل أَنْ يُخْلَقَ الكَرْمُ

وبذلك تعرفت الثقافة الفرنسية شيئًا فشيئًا على أشعار سلطان العاشقين.

٥- **جورج أوجست فالين** (Georg August Wallin) (١٨١١- ١٨٥٢)[٢٦]:
وهو مستشرق فلندي الجنسية ومن القليلين الذين تمكنوا من التعرف على الشرق عن قرب وذلك من خلال أسفاره ورحلاته وجولاته في المدن الإسلامية، فقد تمكن **(جورج فالين)** من زيارة مكة المكرمة والجزيرة العربية والحجاز، حتى أنه قد أخذ اسمًا عربيًا إسلاميًا وهو **(عبد الولي)** كما أنه قد وقع في سحر الشرق؛ مما جعله يستطرد في مدح المدن العربية، وخاصة مدينة القاهرة، ومدينة دمشق، وبعد عودته إلى وطنه عُين أستاذًا للدراسات الشرقية في جامعة هلنسكي بفنلندا، ومن ضمن ما ترجمه عن ابن الفارض نجد ترجمته لقصيدة (جِلَّقُ)، وبالرغم أن عدد أبيات القصيدة قد بلغ (أربع أبياتٍ شعرية فقط)، إلا أنها ليست من النصوص السهلة على أي مترجم حتى في الوقت الراهن.

١ **جِلَّقُ جَنَّةُ مَنْ تَاهَ وَبَاهَا بِرُبَاهَا غَيْرُهَا لَوْلاَ وَبَاهَا**

٢ **قَالَ غَالٍ بَرَدَى كَوْثَرُهَا قُلْتُ غَالٍ بَرَدَاهَا بِرَدَاهَا**

٣ **وَطَنِي مِصْرُ وَفِيهَا وطَرِي وَلِعَيْنِي مُشْتَهَاهَا مُشْتَهَاهَا**

٤ **وَلِنَفْسِي غَيْرَهَا إِنْ شَكَنَتْ يَا خَلِيلَيَّ سَلاَهَا مَا سَلاَهَا**

٦- **جوزيف فون هامر- برجشتال** (Joseph von Hammer-Purgstall) (١٧٧٤- ١٨٥٦)[٢٧]: مستشرق نسماوي مشهور، قام بعدة رحلات إلى المدن الشرقية، وكان له دورٌ مؤثرٌ في تأسيس الأكاديمية النسماوية للعلوم الشرقية التي ترأسها في الفترة (١٨٤٧-١٨٤٩م) ولم يكتفِ هامر بترجمة مختارات شعرية من ابن الفارض فحسب، بل قدم تعليقات وملاحظات عليها، حتى أن أعماله قد لاقت ترحابًا واستحسانًا وسط كبار المستشرقين التاليين عليه.

٧- **بِترو فاليرجا** (Pietro Valerga) (١٨٢١- ١٩٠٣)[٢٨]: وهو مستشرق وراهب إيطالي من مدينة فلورنسا، وقد تميز بخبرته المتميزة بالنصوص الشرقية، خاصة إذا لاحظنا أنه كان يعمل أمين مكتبة بفلورنسا، وتأتي أهميته في أنه أول من قام بترجمة أغلب القصائد الصغيرة لعمر بن الفارض إلى اللغة الإيطالية، واعتمد في ترجمته على الأصل العربي المنشور لهذه القصائد على يد الشيخ رشيد الدحداح بمدينة مراسليا عام ١٨٥٣م، كما أنه قد قام بمحاولة رصد تأثير الشعر العربي على الأدب الأوروبي خاصة في مدينة صقلية بإيطاليا؛ ليستخلص من ذلك اعتقاده بإمكانية وجود الروح الصوفية لعمر بن الفارض في الشاعر الإيطالي بيطراركا.

- المرحلة الثانية: النصف الأول من القرن العشرين.

وفي هذه المرحلة نجد توسعًا أكثر لدى الأوروبين في ترجمة أشعار المتصوف المصري عمر بن الفارض على نطاق أوسع، والانتقال من ترجمتها إلى دراستها في إطار الدراسات الكلية للتصوف الإسلامي أنذاك.

١- **إجناتسيو دي ماتيو** (Ignazio Di Matteo) (١٨٧٢- ١٩٤٨): اهتم بتحقيق النص، ودراسة وترجمة قصيدة التائية الكبرى[٢٩]: كان قسيسًا راهبًا كاثوليكيًا ومستشرقًا إيطاليًّا مشهورًا، حاول تقديم محاولة جادة لترجمة قصيدة

(التائية الكبرى) لعمر بن الفارض إلى اللغة الإيطالية. كما أنه قد نظر إلى التصوف الإسلامي على أنه نوعان **الأول:** ما أسماه بـ "التصوف السني" القائم على الممارسات الزهدية والملتزمة بحدود الشريعة الإسلامية، **والثاني:** يهدف إلى غاية أسمى من ذلك، وهي الاتحاد بالجوهر الحقيقي للوجود (الله تعالى). والجدير بالذكر أنه قد تأثر هنا برؤية محيى الدين بن عربي الفلسفية الصوفية.

٢- **كارلو ألفونسو نالينو** (Carlo Alfonso Nallino) (١٨٧٢- ١٩٣٨)[٣٠]: يمكننا اعتباره أشهر مستشرق إيطالي في القرن الماضي، قدم انتقادات لترجمة دي ماتيو وآرائه تجاه ابن الفارض، ثم حاول بنفسه ترجمة قصيدة (التائية الكبرى) التي لم يمهله القدر من إكمال ترجمتها؛ لتقوم ابنته ماريا نالينو باستكمال الترجمة بعد وفاته. ومن المعروف أن نللينو قد تفاعل بشكل مباشر مع الثقافة العربية الإسلامية، حيث قد حاضر في جامعة القاهرة في القرن الماضي؛ مما جعل له حضورًا مركزيًا وقتها في الأوساط الثقافية، كما أنه كان مستشرقًا موسوعيًا ملمًا بمختلف جوانب الحضارة الإسلامية. ومن المعروف أن نللينو قد اعترض على تقديم ابن الفارض بوصفه ممثلا لمدرسة محيى الدين بن عربي، كما يرى أنه ثمة اختلافات جوهرية بينهما، كما أنه قد ذهب إلى القول بغياب الدليل التاريخي الذي يثبت أن ابن الفارض كان تلميذا لابن عربي.

٣- **رينولد آلين نيكلسون** (Reynold Alleyne Nicholson) (١٨٦٨- ١٩٤٥)[٣١]: من أشهر المستشرقين الإنجليز وله إسهامات متنوعة في التصوف الإسلامي ما بين تحقيقات وترجمات ودراسات. ويشير نيكلسون إلى أن ترجمة أشعار عمر بن الفارض مهمة مستعصية، خاصة أن لغته الشعرية عميقة إلى أبعد الحدود في معانيها الصوفية، وقد حاول نيكلسون بحث إشكالية تتمثل في: هل انتمى ابن الفارض إلى مدرسة "**وحدة الوجود**"؟ ومن هذا

المنطلق اعتبر أن تفسير عبد الرازق القاشاني لديوان عمر بن الفارض بعيدٌ كل البعد عن أفكار الأخير، رغم اعتراف نيكلسون بأنه في ترجمته لأشعار عمر بن الفارض كان لا بد له من اتباع شرح القاشاني في الأساس. ومن ناحية أخرى ميز نيكلسون بين مستويين **الأول:** ما ورد عند ابن الفارض، وأسماه نيكلسون بـ "**الاندماج**"، **والثاني:** هو "**حدة الوجود**" التي يرفض نيكلسون وصف ابن الفارض بها. كما يرى نيكلسون أن وحدة الوجود وإن وردت عند ابن الفارض، فسترد بطريقة لفظية، وليست بطريقة حقيقية، خاصة أنه يعتبر أن الفكرة الأساسية التي تقوم عليها تجربة ابن الفارض الصوفية هي فكرة "**الإنسان الكامل**"؛ ومن هذا المنطلق يرفض وينتقد ويعارض نيكلسون شراح ابن الفارض من مدرسة محيى الدين بن عربي.

٤- **إميل دِرْمِنْجَهام** (Emile Dermenghem) (١٨٩٢-١٩٧١)[٣٢]: مستشرق فرنسي مشهور أقام فترة من حياته بدولة الجزائر فترة الاستعمار الفرنسي، وكان يعمل هناك مديرًا لمكتبة، واهتم بدراسة الأدب العربي عامة والتصوف خاصة، وركز جلّ اهتماماته على دراسة مفهوم الأخوة لدى صوفية المغرب الإسلامي. قام درمنجهام بترجمة قصيدة (الخمرية) إلى اللغة الفرنسية مع توضيحه أهمية حضورها في الذكر والحضرة الصوفية، كما قام بتقديمها بدراسة مطولة عن الصوفية، وقد غلب على بحوثه رصد التشابه بين مبادئ التصوف الإسلامي ومبادئ الروحانيات الأخرى (كالمسيحية، والهندوسية، والبوذية) ليخرج من ذلك برؤيته الماثلة في أن "الحب هو الدين الحقيقي".

٥- **آرثر جون آربري** (Arthur John Arberry) (١٩٠٥- ١٩٧٣)[٣٣]: يعد آربري بالفعل من أبرز المستشرقين في القرن الماضي وأكثرهم أهمية؛ فإسهاماته في التصوف الإسلامي (تحقيقات وترجمات ودراسات) لا يستطيع أن ينكرها أحد[٣٤]، وقد قام بترجمة ديوان عمر بن الفارض كاملاً وعلق عليه، ومن

الملاحظ أن ترجمة آبري للديوان قد اعتمدت على أقدم مخطوطة قد وجدها في ذلك الوقت، وهي مخطوطة الديوان الموجودة في مكتبة تشيستربيتي بمدينة دبلن بأيرلندا. وبفضل عمل آربري هذا استطاع الغرب عامة، والإنجليز خاصة التعرف على أشعار عمر بن الفارض كاملة للمرة الأولى في التاريخ. أما عن أبرز الملاحظات التي قدمها آربري عن الأفكار الصوفية لعمر بن الفارض فهو يرى أن الفكرة المركزية في تجربته الصوفية قائمة على محاولته الاتحاد بـ "**الحقيقة المحمدية**".

٦- **لويس جارديه** (Louis Gardet) (١٩٠٤- ١٩٨٦)[٣٥]: مستشرق ومؤرخ وراهب كاثوليكي فرنسي، آراؤه كانت تعبر عن تعاطفه واحترامه الشديد للدين الإسلامي، وقد ركز جل اهتماماته البحثية على دراسة أعمال الفيلسوف ابن سينا (ت: ٤٢٧هـ/١٠٣٧م)، والإمام أبو حامد الغزالي. وقد اهتم لويس جارديه بدراسة الخبرة الروحية والصوفية عند عمر بن الفارض، فأهدى إليه ثلاث مقالات قصيرة، كما أنه اعتبر أن ابن الفارض من الصوفية القائلين بمبدأ "**وحدة الوجود**" من زاوية اعتباره ابن الفارض يهدف إلى المحو الكامل للثنائية، وقد استند جارديه في ذلك إلى ما أورده ابن الفارض في قصيدته التائية الكبرى (البيت: ١٦٢) حين قال:

وَأَنِّـي الَّتِـي أَحْبَبْتُهَـا لاَ مَحَالَـةً وَكَانَـتْ لَهَـا نَفْسِـي عَلَـيَّ مُحِيلَتِـي

- **المرحلة الثالثة (أواخر القرن العشرين وأوائل القرن الحادي والعشرين): مقاربات جديدة لسيرة حياة ابن الفارض:**

إذا كانت المرحلة الأولى والمرحلة الثانية هما الحقبة الكلاسيكية لدراسة عمر بن الفارض وترجمته في أوروبا، إلا أنه في المرحلة الثالثة سنجد تحولاً من المرحلة الكلاسيكية إلى مرحلة جديدة تم من خلالها ترجمة أشعار عمر بن الفارض ودراستها

في ضوء المناهج العلمية المعاصرة في الغرب بهدف الوصول إلى صورة صادقة وشبه كاملة لأفكار هذا الصوفي العظيم. وفي هذه المرحلة نجد عدة دراسات حديثة عن عمر بن الفارض وتجربته الصوفية، ولعل أبرز هذه الدراسات كانت على يد:

١- **عيسى ج. بُلاطه (Issa J. Boullata) إلى: توماس إميل هومرين (Thomas Emil Homerin) وصولا لجوزيبي سكاتولين** (Giuseppe Scattolin):

- في أوائل ثمانينات القرن الماضي اتجه الباحث الكندي الجنسية- الفلسطيني الأصل- عيسى بلاطه (١٩٢٩-) إلى تقديم مقالة نقدية عن "سيرة عمر بن الفارض" ومن خلال مقالته تلك ذهب إلى طرح الكثير من التساؤلات والشكوك حول الرواية التقليدية لحياة ابن الفارض، خاصة تلك الرواية التي قدمها سبط ابن الفارض؛ لتصل نتائج دراسته إلى الكشف عن أن الصور التاريخية الواردة عن ابن الفارض تصلح أسلوبًا سرديًا لقصص وسير القديسين والأولياء بصرف النظر عن صحة الوقائع التاريخية(٣٦).

- وبالبناء على نتائج عيسى بلاطه، تبدأ رحلة بحثية جديدة عن عمر بن الفارض مع الباحث الأمريكي توماس إميل هومرين (١٩٥٥ -) أستاذ الدراسات العربية في جامعة روتشستر (الولايات المتحدة الأمريكية)، حيث ذهب إلى البحث عن الروايات التاريخية الأكثر ثقة عن ابن الفارض. وقد ذهب هومرين إلى القول بأهمية الدور التاريخي البارز لعمر بن الفارض، ومدى أهمية ضريحه لدى أتباع الطرق الصوفية المعاصرة، كما أشار إلى أنه شاعرٌ ملهمٌ، وملجأً للمساكين والبؤساء كما ذكره الأديب المصري الشهير نجيب محفوظ (١٩١١م-٢٠٠٦م) في رؤيته "اللص والكلاب".(٣٧)

- وبالعودة إلى المستشرق الإيطالي، جوزيبي سكاتولين (١٩٤٢-) - وهو الشخصية المركزية في بحثنا هذا- نجده قد اتجه إلى دراسة المصادر الأساسية للسيرة الذاتية لسلطان العاشقين عمر بن الفارض؛ ومن ثَّم نتج عن دراسته تلك التنقية للأخبار الواردة عن عمر بن الفارض من جوانبها الأسطورية، في محاولة لاكتشاف الأبعاد التاريخية الأكثر ثقة من مصادرها الأصلية(٣٨).

- ومن هذا المنطلق حاول سكاتولين أيضا تقديم تفسير جديد لشعر ابن الفارض، معتبرًا أن الغموض والألغاز التي أحاطت بالشاعر وتجربته الصوفية قد أدت إلى مزيد من الالتباس. إذن ماذا سيفعل سكاتولين لحل تلك الإشكالية؟ لو طرحنا السؤال على سكاتولين نفسه، فسنجده يقدم إجابته الواضحة الماثلة في أن: مفتاح فهم النص يجب أن يتم من خلال النص نفسه أولًا، دون أية إسقاطات خارجة عن النص، وكى لا يبقى كلام سكاتولين مجرد أقوال نظرية، سيعكف الرجل على القيام بعمل تحليل دلالي موسع لقصيد (التائية الكبرى) لابن الفارض محاولًا الوصول إلى تفسير أكثر دقة لأفكار ابن الفارض الصوفية. وبالتاكيد ستكون محاولة سكاتولين بعيدة كل البعد عن المؤثرات التاريخية التي قامت بإسقاط مصطلحات ومفاهيم محيى الدين بن عربي على أشعار عمر بن الفارض، تلك المؤثرات التي بدأت في الظهور التاريخي مع شرح المتصوف سعيد الدين الفرغاني (ت ٦٩٩/١٣٠٠)، ليظهر سكاتولين في دراسة عميقة موسعة أبرز الاختلافات المتعددة والمتنوعة بين لغة ابن الفارض من ناحية، ولغة ابن عربي من ناحية أخرى، ليخرج بنتيجة أن ضمير المتكلم (أنا- ذات) هو المصطلح المركزي الذي يتم من خلاله تنظيم وفهم كافة مفردات ومصطلحات قصيدة (التائية الكبرى)، وبدون هذا المصطلح لا نستطيع أن نفهم خبرتي الحب والمعرفة عند ابن الفارض(٣٩).

- ومن هذا المنطلق يرى سكاتولين أن ابن الفارض في توظيفه واستخدامه لضمير المتكلم (أنا– ذات) في قصيدة "**التائية الكبرى**" جعلته يتمكن من القول بأن ابن الفارض قد امتلك ما أسماه بـ "**العبقرية البنيوية**" الواضحة في القصيدة، وأنه بدون فهم حقيقي لحركة وتطور ضمير المتكلم (الأنا– ذات) يصعب الاقتراب من الأسلوب الحقيقي لفهم التجربة الصوفية عند ابن الفارض(٤٠).

- وينتبه سكاتولين إلى أن مصطلح أو مفهوم (الأنا– ذات) كما يرى ابن الفارض كان حاضرًا في عالم **(الأزل)** قبل عالم **(الزمن)** وذلك استنادًا إلى الآية القرآنية الكريمة: (وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ) [سورة الأعراف، الآية: ١٧٢](٤١).

- ومن هذا المنطلق– وبالاستناد إلى التحليل الدلالي الذي أجراه سكاتولين لقصيدة التائية الكبرى– يرى أن ذات الشاعر كان حاضرة في عالم "**الأزل**" عالم "**السر**" حينما سألها الرب: **(أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ)** فأجابت **(بَلَى شَهِدْنَا)**، كما أن **(أنا– ذات)** الشاعر ستتحول إلى مصدر دائم للفيض لجميع الصفات الحادثة في الكون بأسره، وبذلك ستشهد **(الذات)** حضورها في فعل الرؤية المرتبط بـ **(الاتحاد بالشهادة)** من أجل إعادة اكتشاف هويتها المتجلية عبر التاريخ باعتبارها– الأنا/الذات– الموجودة في كل شيء وكل شيء فيها، ومن هنا ستبدأ هذه الأنا أو الذات في التحول إلى أسماء ابن الفارض بـ **(القطب)**(٤٢) الذي يريد أن يتحد بـ **(النور المحمدي)** أو **(الحقيقة المحمدية)**(٤٣).

٢– الترجمات المعاصرة لديوان عمر بن الفارض:

- في سياق الاهتمامات البحثية الدائمة والمستمرة في الغرب عن عمر بن الفارض، قام الباحث الفرنسي جان إيف لوبيتال (Jean-Yves l'Hôpital)

بترجمة القصائد الصغرى لديوان عمر بن الفارض من اللغة العربية إلى اللغة الفرنسية اعتمادًا على رواية الحسن البيروني (ت: ١٠٤٢هـ/ ١٦١٥م)، ولم يكتف لوبيتال بالترجمة فحسب، بل قدم عمله هذا بمقدمة ودراسة مطولة لحياة ابن الفارض، وأهميته الشعرية، ومكانته المركزية وسط صوفية الإسلام(٤٤)، وفي الوقت نفسه- وتحديدًا في السنة ذاتها (٢٠٠١م)- نجد ترجمة إنجليزية دقيقة لقصيدة (التائية الكبرى) لعمر بن الفارض قدمها المستشرق الأمريكي توماس إميل هومرين. وقد تميزت الترجمة الأخيرة بمراعاة نقل الإحساس بالجماليات الفنية والخبرة الذوقية الصوفية للشاعر.

٣- ريناته ياكوبي (Renate Jacobi) والصورة الأكمل لترجمة ودراسة ديوان عمر بن الفارض في الغرب:

- يعتبر عمل ريناته ياكوبي (أستاذة الأدب العربي بجامعة برلين الحرة بألمانيا) عن عمر بن الفارض هو أكمل صورة للدراسات الغربية في هذا الصدد، حيث قامت بترجمة الديوان كاملا من اللغة العربية إلى اللغة الألمانية، وقد اعتمدت ترجمتها على الطبعة النقدية المحققة للديوان بمعرفة جوزيبي سكاتولين.
- ولم تكتفِ ريناته بترجمة الديوان فحسب، بل ذهبت إلى دراسته وكتابة التعليقات عليه، ومحاولة رصد أثر الشعر العربي على شعر عمر بن الفارض، وأوضحت كيف يمكننا اعتبار قصائد ابن الفارض تطورًا ملحوظًا للأدب العربي الإسلامي؛ وفي ضوء ذلك ذهبت إلى القول بأن عمر بن الفارض كان يعرف جيدًا الشاعر العربي الكبير أبو الطيب المتنبي (ت: ٣٥٤هـ/٩٦٥م)، وأن هناك نوعًا من التشابه بين أشعارهما خاصة في النمط الشعري المسمى بـ "**شعر الخمريات**". كما أنها أجرت دراسة حول مفهوم (**الحب العذري**) الذي ترى أنه قد بدأ مع قيس بن الملوح (ت: ٦٨هـ/٦٨٨م) الملقب بـ (**مجنون ليلى**)، وأوضحت كيف لجأ الصوفية إلى هذا النمط من الشعر ليصبح مجنون ليلى لديهم أعلى رمز

للصوفي المنغمس في الحب المطلق لله، كما أوضحت كيف أثر هذا النمط في أبيات الحب عند ابن الفارض.

- ولم تكتفِ ريناته ياكوبي بذلك، بل حاولت رصد أثر اللغة الصوفية الكلاسيكية على أشعار ابن الفارض؛ لتكتشف أن مفرداته ومصطلحاته متأثرة بالصوفية السابقين عليه، وتحديدًا الجنيد البغدادي، والحسين بن منصور الحلاج، وعبد الكريم القشيري، وغيرهم.

- ومن ناحية أخرى كشف ريناته ياكوبي إلى أي مدى يعتبر ابن الفارض معبرًا عن مستويين الأول: وهو المستوى الأدبي الرفيع الوارد في أشعاره، والثاني: هو المعنى الصوفي العميق الوارد في تعبيراته من خلال اللغة الرمزية المرتبطة بـ (الحب والسكر) من أجل التعبير عن خبرته وتجربته في الحب الإلهي.

- ومن أبرز ما تواصلت إليه ريناته ياكوبي تفرقتها الموفقة بين تصوف "**وحدة الوجود**" الوارد في أعلى صوره عند محيى الدين بن عربي، وتصوف "**وحدة الشهود**" أو "**شهود الآحادية**" الموجود عند عمر بن الفارض. كما أنها لاحظت أن فكرة "**الإنسان الكامل**" أو "**الحقيقة المحمدية**"، وإن كانت واردة بشكل مركزي في أفكار عمر بن الفارض، إلا أن معناها لديه يختلف اختلافات واسعة وشاسعة، عما نجده من معانٍ لدى معاصره محيى الدين بن عربي. وآخر ما نقدمه من ملاحظات على عمل ودراسة ريناته ياكوبي تلك الإشارة الرائعة من جانبها للتفرقة بين دقة المستوى اللغوي عند ابن الفارض من ناحية، والمستوى النفسي والجمالي من ناحية أخرى(٤٥).

- هذه هي أهم الدراسات والترجمات لأشعار عمر بن الفارض في الغرب – على سبيل المثال لا الحصر– بالرغم من صعوبة ألفاظه ومصطلحاته حتى على أهل اللغة العربية أنفسهم، إذ يعترف الباحث هنا بأنه في كثير من الأحيان لا يستطيع فهم بعض الأبيات الشعرية لابن الفارض إلا بالعودة إلى المعاجم

اللغوية، فألفاظه ومصطلحاته تعد بحق أختبارًا لغويًا صعبًا لقارئه ودارسه، فما بالنا إذن بالمستشرق الغربي الذي انفق سنوات وسنوات في دراسة اللغة العربية. وبالرغم من ذلك إذا حاولنا معرفة الشخصيات الصوفية الإسلامية المعروفة بل والمشهورة في الأوساط الاستشراقية المهتمة بالتصوف في أوروبا، فسنجد أن الشخصية العربية الأكثر حضورًا فيها هو الشاعر المصري عمر بن الفارض، كما أن الشخصية الفارسية الأكثر حضورًا هو الشاعر جلال الدين الرومي (ت: ٦٧٢هـ/ ١٢٧٣م) صاحب ديوان "مثنوي معنوي".

وتعليقًا من جانبنا على ما سبق- من عرض للدراسات الغربية عن ابن الفارض- يندهش الباحث أشد الاندهاش من رأي بعض الدارسين العرب للاستشراق، الذين ذهبوا إلى القول بأن الاستشراق كله يدرس الإسلام وثقافته بأحكام مسبقة، ويدرسه برؤية من الخارج – أي من خارج بيئته وثقافته- فالواقع أن الدراسات الغربية عن عمر بن الفارض تثبت عكس ذلك، فقد حاول هؤلاء دراسة أشعاره وأفكاره من داخل البيئة والثقافة الإسلامية، وليس العكس.

٧- جوزيبي سكاتولين وتحقيق ديوان عمر بن الفارض:

يكمُن الغرض الأسمى من النظرة إلى التراث هو استرجاعه مِن ماضيه إلى وقتنا الحاضر في صورةٍ أبهى وأنقى، وأكثر تجليةً وتحليةً مما هو عليه، مع الاحتفاظ به بوصفه إرثًا ماديًا دالاً على حضارة عظيمة. واسترجاعِه لوقتنا هذا يحتاجُ إلى جهدٍ مُضْنٍ وخِبرة مُثقلة بالدراسةٍ والفهم، فلا يكفي الحب والرَّغبة والانتماء.

ومع الأسف الشديد قامت بعض المحاولاتٌ العبثيَّة مِن بعض الباحثين لنشر هذا التراث دون خبرةٍ وفهم؛ فأضرَّت به وأساءت إليه، ممَّا دفع الكثير مِن الباحثين إلى تأليف بعض الأعمال التي تنتقد هذه التجارب والنشرات السَّقيمة وتُوجِّهُ اللومَ إلى أصحابها، فعلى سبيل المثال لا الحصر نجد ما تحدث عنه الأستاذ عبد الله بن عبد

الرحيم عُسيلان في كتابه: (تحقيق المخطوطات بين الواقع والنَّهْج الأمثل) حيث قدم في هذا الكتاب الكثير من النماذج السيئة لتحقيق المخطوطات (النصوص) والتي دعَّمها بالنماذج المليئة بالسقط والتصحيف والتحريف، وأيضًا التقاعس عن جمع كل النسخ المخطوطة للنص الواحد والاكتفاء بأقربها أو أيسرها في الحصول، أو أفضلها من حيث القراءة وغير ذلك الكثير(٤٦).

وإذا افتقدت طباعة ونشر وتحقيق الكتب التراثية الدقة العلمية والمنهجية فإن هذا من شأنه الإساءة إلى التراث من ناحية، وتقديم مادة علمية غير دقيقة للباحثين من ناحية أخرى. فأي خلل في "**المادة العلمية**" سيؤدي بالضرورة إلى وجود سلبيات واضحة في التحليل والدراسة وصولاً إلى النتائج، ولعل هذا الأمر ما يفسر وجود خلل في عدة دراسات عربية تناولت عمر بن الفارض؛ نظرًا لاعتماد هذه الدراسات على طبعات تفتقد إلى التحقيق العلمي لديوان عمر بن الفارض وشروحه [غير المحقق أغلبها حتى وقتنا الراهن].

فمِن المعروفِ أنَّ ديوان ابن الفارض هو أشهر ديوان شِعْري صوفي على الإطلاق، لم يُؤلِّف مؤلِّفُه غيره، لكن كُتب له الانتشارُ والصِّيتُ الواسعُ في جميع رُبوع الأرض، مشرقها ومغربها، حيَّرَ به العقولَ وأذهلَ به الأفهامَ، وربما لم يُوضَع نصٌّ تُراثيٌّ عربيٌّ إسلاميٌّ محطّ الأنظار كما نجد في ديوان عمر بن الفارض، فإذا وجدنا البعض أخذ يعلي من شأن هذا النص إلا أن هذا لم يمنع البعض الآخر من نقده، ذاهبين إلى اعتباره أرضًا خِصْبةً لنظرياتٍ فلسفيّةٍ ممقوتة لدى المسلمين، هي: الحلول والاتحاد والوحدة المطلقة أو وحدة الوجود(٤٧)، وبين المدافعين عن ابن الفارض من ناحية، والمهاجمين له من ناحية أخرى، أصبح لدينا بالفعل ما يمكن تسميته بـ "**المكتبة الفارضية العربية**"، تلك المكتبة التي ضمت كتبًا وبحوثًا ومقالات كتبت عن سلطان العاشقين عمر بن الفارض بداية من منتصف القرن الماضي.

ومن هذا المنطلق أخذ جوزيبي سكاتولين على عاتقه مهمة تحقيق الديوان وإخراجه في طبعة نقدية محققة جمعت كافة قراءات الديوان عبر التاريخ.

وتأتي طبعة سكاتولين للديوان في جزأين، حيث يضم الجزء الأول: القصائد الخمس عشرة، ويأتي من أهمهم قصيدة "**التائية الكبرى**" أو المسماة بـ "**نَظْمُ السُّلُوكِ**"، وعدد أبيات هذه القصيدة ٧٦١ بيتًا، وهي أطول قصيدة شعرية في التصوف الإسلامي- المدون باللغة العربية- حتى نهاية العاشر الهجري، ومن خلالها عبر الشاعر عن تجربته الصوفية في أكمل وجه. أما الجزء الثاني من الديوان فيضم القصائد المزيدة والمتناثرة وعددها خمس عشرة قصيدة، ويأتي أشهرهم في الأوساط الصوفية القصيدة المسماة بـ "**أنتم فُرُوضِي**".

١-٧: الطبعات الحديثة للديوان قبل تحقيق جوزيبي سكاتولين:

١- ديوان ابن الفارض، نشرة للشيخ عقيل الزويتيني، حلب (سوريا) ١٢٥٧هـ/ ١٨٤١م.

٢- نشرة للشيخ رشيد الدحداح اللبناني، مرسيلية (فرنسا)، ١٨٥٣م، وهي تحتوي على القصائد الأخرى بدون التائية الكبرى.

٣- التائية الكبرى، نشرة للمستشرق النمساوي جوزيف فون هامر، فيننا (النمسا)، ١٨٥٤م.

٤- ديوان ابن الفارض، نشرة للقس لويس صابونجي، بيروت (لبنان)، ١٢٨٥هـ/ ١٨٦٨م.

٥- ديوان ابن الفارض، نشرة مصححة للشيخ رشيد الدحداح اللبناني، القاهرة (مصر)، ١٢٨٩هـ/ ١٨٧٢م.

٦- ديوان عمر بن الفارض، نشرة استنبول (تركيا)، ١٢٩٣هـ/ ١٨٧٦م.

٧- ديوان عمر بن الفارض، نشرة القاهرة (مصر)، ١٣١٠هـ/ ١٨٩٢م.

٨- ديوان ابن الفارض، بيروت (لبنان)، بدون تاريخ، وقد أشار إليه جون آرثر آربري في تحقيقه.

٩- ديوان ابن الفارض، القاهرة (مصر)، بدون تاريخ، وقد أشار إليه جون آرثر آربري في تحقيقه.

١٠- ديوان ابن الفارض، نشرة مصححة للشيخ رشيد الدحداح اللبناني، القاهرة (مصر)، ١٣١٩هـ/ ١٩٠١م.

١١- ديوان ابن الفارض ضمن جلاء الغامض في شرح ديوان ابن الفارض، وهو شرح ديوان ابن الفارض لأمين الخوري، بيروت (لبنان)، ١٩١٠.

١٢- ديوان ابن الفارض ضمن مشارق الدراري- شرح تائية ابن الفارض، تأليف سعيد الدين الفرغاني، نشرة للسيد جلال الدين آشتياني، مشهد (إيران)، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.

١٣- ديوان ابن الفارض، تحقيق عبد الخالق محمود، القاهرة (مصر)، ١٩٨٤ ط١، ١٩٩٥ ط٢.

٢-٧: التعريف بالمحقق جوزيبي سكاتولين ومؤلفاته:

التعريف بالمحقق: جوزيبي سكاتولين راهب كاثوليكي إيطالي الجنسية، من مواليد عام ١٩٤٢م، حصل على الماجستير والدكتوراه في اللاهوت المسيحي، وبعد ذلك حصل على دبلوم الدراسات العربية من جامعة القديس يوسف ببيروت عام ١٩٧١م، كما حصل على الليسانس في اللغة العربية وآدابها من كلية الآداب جامعة القاهرة (فرع الخرطوم) في عام ١٩٧٨م.

وفي عام ١٩٨٧م حصل على درجة الدكتوراه برسالة تحت عنوان: **(التجربة الصوفية عند الشاعر المصري عمر بن الفارض)** من المعهد البابوي للدراسات العربية والإسلامية بروما.

وفي عام ١٩٩٢م حصل على درجة الأستاذية من جامعة ييل بالولايات المتحدة الأمريكية ببحوث متخصصة في التصوف الإسلامي.

ويقيم إقامة شبه دائمة بالقاهرة منذ عام ١٩٧٩م، كما أنه حاليًا عضو مراسل لمجمع اللغة العربية بالقاهرة. ويجيد سكاتولين التحدث بطلاقة للغات التالية: (الإيطالية- العربية- الإنجليزية- الفرنسية- الألمانية) مع فهم للغات (اللاتينية- اليونانية- الفارسية).

مؤلفات المحقق: له أكثر من ٦٦ بحثًا بين كتب ومقالات مكتوبة باللغات (الإيطالية- والإنجليزية- والفرنسية- والألمانية- وكذلك العربية أيضا). ولو حاولنا تصنيف هذه البحوث والكتب فسنجد أن أغلبها قد ارتبط بالشاعر الصوفي المصري عمر بن الفارض، كما أن أغلبها لم يخرج عن إطار التصوف الإسلامي إلا ما ندر. ومن أهم مؤلفاته نذكر:

١- ***التجربة الصوفية عند ابن الفارض من خلال قصيدته التائية الكبرى دراسة تحليلية دلالية للقصيدة***، رسالة دكتوراه مقدمة إلى المعهد البابوي للدراسات العربية والإسلامية، (PISAI)، روما ١٩٨٧، باللغة الإيطالية.

٢- ***التجربة الصوفية في الإسلام- مختارات من النصوص الصوفية***، ثلاثة أجزاء، بولونيا (إيطاليا)، ١٩٩٤- ٢٠٠٠، ثلاثة أجزاء، باللغة الإيطالية.

٣- ***الإسلام والعولمة***، بولونيا، ٢٠٠٤، باللغة الإيطالية.

٤- ***الله والإنسان في الإسلام***، بولونيا، ٢٠٠٤، باللغة الإيطالية.

٥- ***التصوف الإسلامي***، بولونيا، ٢٠٠٤ ، باللغة الإيطالية.

٦- ***الإسلام والحوار الديني***، بولونيا، ٢٠٠٤، باللغة الإيطالية.

٧- ***ديوان ابن الفارض- قراءات لنصه عبر التاريخ***، تحقيق جوزيبي سكاتولين، المعهد العلمى الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة، ٢٠٠٤.

٨- جوزيبي سكاتولين وأحمد حسن أنور، ***التجليات الروحية في الإسلام- نصوص صوفية عبر التاريخ***، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٨.

٩- جوزيبي سكاتولين وأحمد حسن أنور، ***الأبعاد الصوفية عند عبد الملك الخركوشي***، دار مصر المحروسة، القاهرة، ٢٠٠٩.

١١- جوزيبي سكاتولين، ***تأملات في التصوف والحوار الديني- من أجل ثورة روحية متجددة***، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٣.

١٢ - **عفيف الدين التلمساني**، ***شرح التائية الكبرى لابن الفارض***، تحقيق جوزيبي سكاتولين ومصطفى عبد السميع، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ٢٠١٦.

٣-٧: وأهم ما نلاحظه على دراسات ومؤلفات جوزيبي سكاتولين ما يلي:

الملاحظة الأولى: أنه يكتب أغلب كتبه وبحوثه ودراساته باللغة العربية منذ عام ٢٠٠٤م وحتى الآن، ويكاد يكون المستشرق الوحيد الذي يكتب كتبه وبحوثه باللغة العربية في الوقت الراهن، ثم يبحث عن ترجمتها إلى اللغات الأوروبية، وهذا دلالة على أنه يخاطب المثقف والقارئ العربي في المقام الأول. وهذه الظاهرة- ظاهرة الكتابة باللغة العربية للكتب والبحوث- نادرًا ما تظهر في الحركة الاستشراقية، لأننا هنا لا نتحدث عن التحقيق فحسب، بل تأليف الكتب والبحوث وكتابتها باللغة العربية بشكل مباشر ودون ترجمة.

الملاحظـة الثانيـة: الاهتمـام الكبيـر بـ "سـلطان العاشـقين" الشـاعر المصـري الصوفي عمر بن الفارض بداية من رسالته للدكتوراه، وبعدها لم يدخر جهدًا في تحقيق ديوانـه الـذي استمر العمـل فـي تحقيقـه سـت سـنوات، ثـم تحقيقـه لشـرح عفيـف الـدين التلمساني لقصيدة التائية الكبرى لابن الفارض، بالإضافة إلى أكثر من ثلاث عشرة دراسة لديوان ابن الفارض، ويعكف حاليًا على إعداد قاموس للمصطلحات الصوفية في ديوان عمر بن الفارض، ومجمل ما أنفقه سكاتولين من سنوات في دراسة عمر بن الفارض قد بلغ خمسة وثلاثين عامًا على أقل تقدير.

الملاحظة الثالثة: تركيزه الأساسي على دراسة التصوف الإسلامي من مصادره العربية الأصلية الذي يعتبره ممثلا للحياة الروحية في الإسلام.

الملاحظة الرابعة: تركيزه على تعريف القارئ الغربي عامة، والإيطالي خاصة بالحياة الروحية في الإسلام، وهذا الأمر واضح جدا في مؤلفاته العديدة والمتنوعة باللغات (الإيطالية، والإنجليزية، والألمانية، والفرنسية).

٤-٧: النسخ المخطوطة للديوان التى اعتمد عليها جوزيبي سكاتولين:

١. K[٤٨]: ديوان ابن الفارض، مخطوطة بمكتبة يوسف أغا، قونية (تركيا)، وتاريخها بين ٦٤٠- ٦٧٣هـ/ ١٢٤٢- ١٢٧٤م، **وهى أقدم نسخة للديوان** (Yusufağa Kütüphanesi, Konya, Turkey).
٢. Cb: ديوان ابن الفارض، مخطوطة تشستر بيتي، دبلين، (أيرلندا)، وتاريخها ٦٩١- ٧٠١هـ/ ١٢٩٢- ١٣٠٢م.
٣. S1: التائية الكبرى، مخطوطة بالمكتبة السليمانية، استنبول (تركيا)، وتاريخها ٧٥٢هـ/ ١٣٥١م.
٤. L: ديوان ابن الفارض، مخطوطة بالمكتبة الشرقية، ليدن (هولندا)، وتاريخها ٧٥٧هـ/ ١٣٥٦م.

٥. Sf: ديوان ابن الفارض، مخطوطة بالمكتبة السليمانية، استنبول، (تركيا)، وتاريخها ٧٨٦هـ/ ١٣٨٤م.

٦. Bs: ديوان ابن الفارض، مخطوطة بالمكتبة القومية، برلين (ألمانيا) وتاريخها ٨١٣هـ/ ١٤١٠م.

٧. Sa: التائية الكبرى، مخطوطة بالمكتبة السليمانية، استنبول (تركيا)، وتاريخها ٨٧٥هـ/ ١٤٧١م.

٨. Sk: ديوان ابن الفارض، مخطوطة بالمكتبة السليمانية، استنبول (تركيا)، وتاريخها ٨٨٣هـ/ ١٤٧٩م.

والجدير بالذكر أن الاختلافات في التشكيل والحروف والكلمات بين هذه المخطوطات شاسعة وواسعة، بحيث أن كل اختلاف يقدم قراءة مختلفة، وكل قراءة مختلفة تؤدي إلى معنى صوفي مختلف، اللهم إلا ما ندر، وبالتالي نحن بالفعل أمام قراءات لديوان عمر بن الفارض، ولسنا أمام قراءة واحده، وهذا ما أوضحه لنا جوزيبي سكاتولين عندما حقق الديوان، صحيح أنه قد اعتمد في متن الديوان على أقدم مخطوطة وهي مخطوطة (قونية)، لكنه في الوقت ذاته أثبت في الهوامش كافة الاختلافات بين المخطوطات التي اعتمد عليها، كما أثبت أيضا الاختلافات مع الطبعات الحديثة للديوان.

٥-٧: نماذج من الاختلافات بين النسخ المخطوطة التي أثبتها سكاتولين في تحقيقه:

أشرنا سابقًا إلى أنَّ ديوان ابن الفارض قد تمت طباعته طبعات مبكرة جدًّا، ونُشر محققًا أكثر مِن مرَّة، كان آخرها نشرة د. عبد الخالق محمود رحمه الله، والتي انبثقتْ عن أطروحتِه للدكتوراه سنة ١٩٧٤م بإشراف د. حسين نصَّار رحمه الله،

وصدرت عن دار المعارف بالقاهرة أكثر مِن مرة، وأعادت طبعها مكتبة الآداب بالقاهرة أيضًا عام ٢٠٠٥م.

فما الذي دفع جوزيبي سكاتولين إلى إعادة نشر ديوان طُبِع عدَّة طبعات، ونُشر محققًا بعد أنْ اجتاز به صاحبُه درجة الدكتوراه في الآداب بإشراف أستاذ كبير مثل حسين نصار؟

في الحقيقة إنَّ الدافع المهم الذي دفع سكاتولين لهذا الأمر هو وقوفه على روايةٍ أخرى أفضل وأقدم للدِّيوان من رواية سِبْط ابن الفارض، الذي تصرَّف فيها، وأضاف عليها قصائد كاملة ليست مِن كلام جدّه.

وإذا كنَّا نتمسَّك في قواعدنا للتَّحقيق في أنَّنا لا نزيد ولا ننقص ولا نستبدل أي حرف من كلام المؤلِّف، وأنَّ هدفنا الأسمى والأعظم أننا نصل بالنَّصِّ المراد تحقيقه إلى الصورة الأقرب التي تركها عليه المؤلِّف، فكيف نستسيغُ رواية الديوان من سِبْطه، ونعلم أنَّه أضاف إليها قصائدَ وألغازًا ليستا في الديوان، ولم يقولها ابن الفارض، وهو منها براء؛ حتى وإن حُقِّقَتْ هذه الرِّواية أحسن تحقيق.

والمطَّلع على الأمور يجد أنَّ عبد الخالق محمود قد فصل كل هذه القصائد والألغاز، واستبعد أن تكون مِن صنع المؤلِّف إلَّا أنه اعتمد على ذوقِه الأدبي وليس على الدليل المادي.

أمَّا سكاتولين فقد وقف على أكثر مِن مخطوطة تحمل الرِّواية الأقدم والأصح للديوان، فيها خمس عشرة قصيدة، ولا يوجد فيها الجزء الثاني المتضمِّن قصائدَ وألغازًا شك فيها العلماء والأدباء أن تكون من صنيع السبط مع ديباجةٍ في بداية الديوان. فكان ظهور هذه النسخ يحتِّم عليه بوصفه باحثًا مهتمًا بابن الفارض، أن يُعيد تحقيق الديوان في صورة نشرة نقدية متميزة صادرة عن مؤسسة بحثية مرموقة، كالمعهد الفرنسي للآثار والدراسات الشرقية بالقاهرة عام ٢٠٠٤م.

اتبع سكاتولين في نشرته للديوان (المنهج الكلاسيكي) القائم على تقديم نصٍّ سليم دون الالتفات إلى الشروحات والتعليقات والتخريجات، والتي تؤدي- في العادة- إلى إثقال الحواشي وتكبيرها.

كما تعمَّد سكاتولين أنْ يُقابِل ما صحَّت نسبتُه إلى ابن الفارض مِن النَّشرات والطَّبعات السابقة على نشرته بالنسخ الخطية التي وقف عليها وارتضاها لنشرته الأخيرة للديوان؛ وذلك لإثبات أنَّ هناك فروقًا في صِحَّة القراءات الواردة في الرِّواية الأقدم مِن خلال المقابلة مع الطبعات الموجودة والمتداولة بين أيدي الناس.

ثم فسَّح المجال أكثر وأكثر عندما ثبت كل القراءات والاختلافات وقال: هكذا تسهل للقارئ اللبيب المقارنة فيما بين تلك الروايات المختلفة قديمًا وحديثًا وبإمكانه أن يأتي هو بنفسه بقراءته الشخصية للديوان حسب إدراكه اللغوي وذوقه الفني والصوفي(٤٩).

ومِن المعروف أنَّ التَّصحيفَ والتَّحريفَ أو حتى اختلاف الضَّبْط قد يُخْرِج اللفظَ أو الكلمة عن المعنى الذي وُضِع له ويُوَجِّهَهُ إلى معنىً آخر؛ لذلك نرى في ديوانٍ كهذا نماذجَ كثيرة أدَّى التصحيف أو التحريف أو اختلاف الضَّبط فيها إلى اختلافٍ في مدلولها ومعناها، وسنكتفي بالإشارة إلى القليل من الأمثلة.

١- ما أثبته سكاتولين في البيت رقم (١) من التائية الكبرى:

سَقَتْنِي حُمَيَّا الحُبِّ رَاحَةُ مُقْلَتِي وَكَأْسِي مُحَيَّا مَنْ عَنِ الحُسْنِ جَلَّتِ(٥٠)

ففي «جَلَّت» قراءتان أخريان بسببِ التَّصحيفِ، وهما: «خَلَّت»، «حَلَّت»، ولكلٍّ منهما معنى، فـ«جَلَّت» (المثبتة) مِن الفعل جلَّى، وجَلَّى الحقيقة أي: أظهرها. أمَّا «خلَّت» فهي مِن خلَّى الأمر أي تركه، وخلَّى الشيء أي: أرسله وأطلقه، وخلَّى بينهما أي: تركهما مجتمعين. أما «حلَّت» مِن حلَّ، وحلَّ المكان أي: نزل به.

٢- ما أثبته سكاتولين في البيت رقم (٣) من التائية الكبرى:

وَبِالحَدَقِ اسْتَغْنَيْتُ عَنْ قَدَحِي وَمِنْ شَمَائِلِهَا لاَ مِنْ شَمُولِيَ نَشْوَتِي(٥١)

في «نشوتي» المثبتة و«نشأتي». الأولى مِن النشوة، وهي: الطَّرب الذي يحدث للمرء عند زوال غمَّة أو حدوث نعمة أو شم رائحة طيبة. أمَّا الثانية فهي الحياة، الإيجاد والتَّربية.

٣-ما أثبته سكاتولين في البيت رقم (٤) من التائية الكبرى:

فَفِي حَانِ سُكْرِي حَانَ شُكْرِي لِفِتْيَةٍ بِهِمْ تَمَّ لِي كَتْمِي الهَوَى مَعَ شُهْرَتِي(٥٢)

في: «لفتيةٍ» قراءة أخرى، وهي: «لفتنةٍ». الأولى معروفة جمع فَتَى، والثانية بكسر فسكون مصدر فتن جمع فتن، الاختبار والامتحان، ومنه (وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً) [سورة الأنبياء، الآية: ٣٥].

٤-ما أثبته سكاتولين في البيت رقم (١٠) من التائية الكبرى:

فَعِنْدِي لِسُكْرِي فَاقَةٌ لِإِفَاقَةٍ لَهَا كَبِدِي لَوْلاَ الهَوَى لَمْ تَفَتَّتِ(٥٣)

ففي «سُكري» قراءة أخرى، وهي «لسُقمي»، والسُّكر (المثبتة) تحمل معنيان، معنى خاصٌّ بأهل الحقِّ ومعنى خاصٌّ عند الفقهاء، فعند الفقهاء: غيبوبةُ العقل واختلاطُهُ من الشَّراب المُسكِر، وقد يعتري الإنسانَ من الغضبِ أو العشق أَو القوّةِ أَو الظفرِ. وعند أهل الحق (وهو المطلوب هنا)، وهو الغيبة بوارد قوي. أمَّا السُّقمُ فهو التَّعب أو المرض.

٥-ما أثبته سكاتولين في البيت رقم (٢٤) من التائية الكبرى:

فَأَخْبَرَ مَنْ فِي الحَيَّ عَنِّيَ ظَاهِرًا بِبَاطِنِ أَمْرِي {وَهْوَ} مِنْ أَهْلِ خِبْرَتِهِ(٥٤)

فكلمة «خِبرة» فيها أكثر من قراءة، ففيها «خِبرتي» (المثبتة)، و«خُبرة»، و«خُبرتي» و«جيرتي» و«حِبرة»، ولكل واحدةٍ منها معنى نتجَ عن هذه القراءات، فـ«الخِبرة» فاعل من خبر، و«الخُبرة» مصدر خبر وخبر، العِلْم بدقائق الأمور. و«خُبرتي» منسوبة له وليس لأهلها والمعني مختلف، و«جِيرتي» من الجِيران، و«الحِبرة» مفرد حِبر.

٦-ما أثبته سكاتولين في البيت رقم (٥١) من التائية الكبرى:

فَلاَحٍ وَوَاشٍ[٥٥] ذَاكَ يُهْدِي لِغِرَّةٍ ضَلاَلاً وَذَا بِي ظَلَّ يَهْذِي لِغَيْرَةِ

«فلاحٍ وواشٍ» صفتين لموصوفين محذوفين، وتقديره شخصٍ لاحٍ وشخصٍ واشٍ، وفي القراءة أخرى «لاحَ وواشَ» فعلين ماضيين لفاعلين محذوفين تقديرهما شخصٌ لاحَ وشخص واشَ.

٧- ما أثبته سكاتولين في البيت رقم (٥٤) من التائية الكبرى:

وَلاَ حِلْمَ لِي فِي حَمْلِ مَا فِيكِ نَالَنِي يُؤَدِّي[٥٦] لِحَمْدِي أَوْ لَمَدْحِ مَوَدَّتِي

«يؤدِّي» المثبتة معناها أنَّ الشاعر لم يتوقَّع أن يُحمد بما ليس فيه من الأوصاف والأحوال، وفيها قراءة أخرى «يؤذي» ومعناها أنه لا يصدر منك شيء يؤذيني على حمدي إليك وإظهار مودتي.

٨- ما أثبته سكاتولين في البيت رقم (٥٧) من التائية الكبرى:

فَحَلَّيْتِ لِي البَلْوَى فَخَلَّيْتُ[٥٧] بَيْنَهَا وَبَيْنِي فَكَانَتْ مِنْكِ أَجْمَلَ حِلْيَةِ

«فحَلَّيْتِ» و«فخَلَّيتُ» من أكثر كلمات العربية التي تتعرض للتصحيف بسبب تشابه حروفها وبنيتها، وكلما تغير أو تصحف حرف منها حول وغير في معناها، هذا

فضلا عن ضبطها وتحريكها بين تاء المتكلم والمخاطب للمذكر مرة وللمؤنث مرة أخرى، ففيها من القراءات الوجوه الآتية: «فحَلَّيْتِ» و«فخَلَّيتُ» (المثبتتين) «فجَلَّيْتِ»، «فحلَّيْتُ»، «فحَلَّيْتَ، «فخلَّيْتِ»، «وخلَّيْتَ»، «وخلَّيْتِ»، «فخلَّيْتَ»، وفي معنى الكلمات راجع ما ذكرنا في المثال الأول.

٩-ما أثبته سكاتولين في البيت رقم (٥٨) من التائية الكبرى:

وَمَنْ يَتَحَرَّشْ[٥٨] بِالجَمَالِ إِلَى الرَّدَى أَرَى نَفْسَهُ مِنْ أَنْفَسِ العَيْشِ رُدَّتِ

«يتحرَّش»، وفي قراءة «يتحرَّس»، ومعنى يتحرس أي يتوقّى ويتحفَّظ ويتحرَّر، ومعنى «يتحرش» تحرَّش بالشَّخص يعني: تعرَّض له ليهيِّجه ويستفزَّه، أخذوا يتحرَّشون بجيرانهم.

١٠- ما أثبته سكاتولين في البيت رقم (٦٣) من التائية الكبرى:

وَلَوْ أُبْعِدَتْ بِالصَّدِّ وَالهَجْرِ وَالقِلَى وَقَطْعِ الرَّجَا عَنْ خُلَّتِي[٥٩] مَا تَخَلَّتِ

في «خُلَّتي» قراءات أخرى، منها: «حُلَّتي»، و«حبيبها». فـ«الخُلَّة» هم أهل المودة، و«الحُلَّة» لها معاني كثيرة منها المرأة، والحبيب معروفٌ.

١١- ما أثبته سكاتولين في البيت رقم (١٤) من أرَج النسيم:

وَلَئِنْ جَفَا الوَسْمِيُّ مَاحِلَ تُرْبِكُمْ فَمَدَامِعِي تُرْبِي عَلَى الأَنْوَاءِ[٦٠]

في ماحِل قراءتان، «متصلةٌ» (المثبتة) ومعناه البلد المُجْذب المنقطع عنه المطر ويبست أرضه، «وما حلَّ» المنفصلة، ومعناها ما نزل. وفي «الأنواء» قراءتين، الأولى الأنواء (المثبتة) جمع نوء ومعناها: صوت سقوط الحمل الثَّقيل والأبواء، ومعناها مجازًا جبل يقع في الطريق من مكة إلى المدينة.

١٢- ما أثبته سكاتولين في البيت رقم (١٩) من أرَج النسيم:

يَا لاَئِمِي فِي حُبِّ مَنْ مِنْ أَجْلِهِ[٦١] قد جد بي وجدي وعز عزائي

في «مِن أجْلِه» قراءتان، «من أجلِه» المثبتة و«أجُلُّه» والجلل الشيءُ الكبير العظيم، والفرق واضح بين المعنيين.

١٣- ما أثبته سكاتولين في البيت رقم (٢٣) من أرَج النسيم:

وَلِحَاضِرِي البَيْتِ الحَرَامِ وَعَامِرِي تِلْكَ الْخِيَامِ وَزَائِرِي الحَثْمَاءِ[٦٢]

«الحثماء» فيها عدة قراءات، منها «الحثماء» (المثبتة) ومعناها بقية من الرمل في الوادي، جمع: حثم. و«الخيماء» من الخيمة وهي البيتُ يتخَذ من الصوف أو القطن، ويُقام على أَعْوَادٍ ويُشَدّ بأطناب، و«الجثماء» هي مبارك الإبل.

١٤- ما أثبته سكاتولين في البيت رقم (٢٩) من أرَج النسيم:

وَعَلَى اعْتِنَاقِي لِلرِّفَاقِ[٦٣] مُسَلِّمًا عِنْدَ اسْتِلاَمِ الرُّكْنِ بِالإِيمَاءِ

في الرِّفاق قراءتان، الرفاق (المثبتة) و«الرقاب»، والرَّفاق هم المصاحبون في السَّفر ونحوه والرقاب جمع رقبة، والمعنيان كلاهما واضح ويدلان على المعانقة.

وغير ذلك الكثير والكثير من النماذج التي أدى التصحيف والتحريف واختلاف الضبط إلى اختلاف معانيها وتغيير وِجْهتِها، ولنا أن نتخيل أن جميع الأبيات الشعرية الواردة في ديوان عمر بن الفارض المحقق بواسطة سكاتولين قد حدث فيها الأمر ذاته.

٨- من تحقيق النص إلى المعاني الصوفية:

إن تحقيق أي نص سواء كان صوفيًّا أو غير صوفي يؤدي في نهاية المطاف إلى جعل النص متاحًا بين يدي الباحثين والدراسين، خاصة إذا راعى المحقق الجوانب المنهجية والفنية كافة، وهذا الأمر سيفتح المجال بعد ذلك إلى دراسة النص من شتى الجوانب والتخصصات المختلفة: كاللغوية والأدبية والصوفية... ألخ، وهذا ما حدث بالفعل مع تحقيق ديوان ابن الفارض، فإذا كان سكاتولين قد قام بتحقيق النص تحقيقًا علميًا منهجيًا مميزًا، فقد أدى هذا الأمر إلى فتح الباب أمام عدة دراسات عربية اعتمدت في مادتها على تحقيق سكاتولين.

ولعل أبرز هذه الدراسات الدراسات تلك الدراسة المعنونة بـ "**عمر بن الفارض سلطان العاشقين: التجربة الصوفية بين العقل والقلب**" والتي عرضت أبرز النتائج التي توصل إليها سكاتولين- في دراساته المختلفة والمتعددة- فيما يخص المراحل الأساسية لتجربة ابن الفارض الصوفية، وكيف اجتهد سكاتولين في رصد لغة الحب في قصيدة "**التائية الكبرى**" من خلال منهجه الدلالي الصارم، بجانب اكتشافه للألفاظ المحورية عند ابن الفارض، كما ذهبت هذه الدراسة إلى الاتفاق مع ما وصل إليه سكاتولين في أن قمة التجربة الصوفية عند ابن الفارض لا يمكن اختزالها فقط في تجربة العشق الإلهي، ذلك لأن الهدف الأسمى عند ابن الفارض هو الاكتشاف والتحقق لذاته لأبعد حدود لها، كما أوضحت الدراسة كيف أتخذ ابن الفارض الأنا الفردية سلمًا للصعود إلى الأنا الجمعي(٦٤).

وبالعودة إلى سكاتولين نفسه مرة أخرى نجده لم يكتفِ بتحقيق الديوان فقط، بل اتجه بعد ذلك إلى دراسة الديوان بشكل عام، وقصيدة "**التائية الكبرى**" بشكل خاص دراسة دقيقة جعلته يتوصل إلى الآتية:

١-٨: المراحل الأساسية لتجربة ابن الفارض الصوفية:

إن الصعوبة التي يلقاها القارئ في فهم التجربة الصوفية الواردة في أشعار ابن الفارض عامة، وفي قصيدته "**التائية الكبرى**" خاصة، تكمن في غموض الألفاظ والمصطلحات، علاوة على غموض دلالاتها السياقية، لذلك يرى سكاتولين أن الإجراء الأوليَّ لفهم القصيدة وألفاظها ومصطلحاتها يكمن في دراستها "**دراسة دلالية**" تمكنه من اكتشاف النص، بل وشرح النص بالنص نفسه، بدلا من الاعتماد على مفاهيم غريبة عن أفكار عمر بن الفارض قد تؤدي إلى التشويش على مفاهيمه وأفكاره الأصلية.

فمن المعروف أن أغلب الشروح التي تناولت ديوان عمر بن الفارض عبر التاريخ الإسلامي قد تمت من خلال تلاميذ الشيخ الأكبر محيى الدين بن عربي، وقد تم إسقاط أفكار بن عربي على شروح ديوان عمر بن الفارض(٦٥)، وكأن ديوان ابن الفارض ليس إلا عملاً موازيًا لكتاب "**الفتوحات المكية**"؛ وبالتالي قدم هؤلاء الشراح عمر بن الفارض وكأنه الوجه الآخر لمحيى الدين بن عربي، ليس هذا فحسب بل ذهب خيال هؤلاء إلى القول بلقاء تم بين عمر بن الفارض ومحيى الدين بن عربي في مصر– وهذا الأمر غير مؤكد من الناحية التاريخية– وأن ابن الفارض قد طلب من ابن عربي أن يلخص كتاب "**الفتوحات المكية**" فرد عليه ابن عربي قائلا: إن قصيدتك التائية الكبرى تلخيصٌ للفتوحات، وفي رواية أخرى أن ابن عربي قد طلب من ابن الفارض أن يأذن له في شرح تائيته الكبرى فأجاب ابن الفارض بقوله: إن كتابك الفتوحات المكية شرح لها(٦٦)، ليس هذا فحسب بل إن شراح ابن الفارض قد تناولوه من خلال فكرة ابن عربي المرتبطة بفلسفة "**وحدة الوجود**"(٦٧) وما أبعد ابن الفارض عن فكرة وحدة الوجود خاصة إذا تذكرنا بيته الشعري (التائية الكبرى، البيت رقم ٢١٠):

وَطَاحَ وُجُودِي فِي شُهُودِي وَبِنْتُ عَنْ وُجُودِ شُهُودِي مَاحِيًا غَيْرَ مُثْبِتِ

إن النص السابق يمثل قمة الفارق الجوهري بين فلسفة محيى الدين ابن عربي القائمة على ما يمكن تسميته اصطلاحيا بـ "**وحدة الوجود**"، وبين الخبرة الروحية عند عمر بن الفارض القائمة على ما يمكن تسميته إصطلاحيا بـ "**وحدة الشهود**"، ولا يتسع المجال هنا لمناقشة تفاصيل هذا الموضوع.

وبالعودة إلى سكاتولين مرة أخرى فسنجده يرفض كل أنواع الإسقاطات التي تمت على أشعار عمر بن الفارض، بل ويعيب عليها، ويعتبرها قدمت ابن الفارض على غير صورته الحقيقية، مما سيؤدي به في نهاية المطاف إلى الشروع في رحلته البحثية المعتمدة على المنهج الدلالي أو الدراسة الدلالية ليصل إلى أن التجربة الصوفية عند ابن الفارض تنقسم إلى ثلاث مراحل أساسية، حسب ما أسماها هو نفسه– يقصد ابن الفارض– في القصيدة:

١- **الفرق:** في هذه المرحلة يصف الشاعر الصوفي حالة التفرقة والتمييز عن محبوبته التي يخاطبها هو بلغة عميقة واسعة.

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

٣- **الجمع:** أما في هذه المرحلة فالشاعر يصف حالة الوحدة والاندماج بين ذاته هو وكل الموجودات(٦٨).

وكذلك لاحظ سكاتولين 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 متسعة أكثر فأكثر إلى آفاق أعلى وأوسع. وهكذا تتخذ معاناة الشاعر الصوفية صورة سَفَرٍ وهو 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 ب ٧٢٥).

وَغُصْتُ بِحَارَ الجَمْعِ بَلْ خُضْتُهَا عَلَى اثْـ ـــفِرَادِيَ فَاسْـتَخْرَجْتُ كُـلَّ يَتِيمَـةِ

ومن قمة معاناته الصوفية تتضح خطة سفره الروحي على اختلاف مراحله ووحدة هدفه، ما لم يكن واضحًا منذ البداية(٦٩).

٢-٨: لغة الحب في التائية الكبرى.

عُرف ابن الفارض فى الأدب العربى الصوفى وغير الصوفى بـ"**سلطان العاشقين**" حتى إن الكثير من الباحثين قد رأوا أن ابن الفارض هو شاعر الحب أو العشق الإلهى على الإطلاق(٧٠).

أما دراسة سكاتولين الدلالية فى لغة الحب كما ترد فى التائية الكبرى فكشفت لنا أن لغة الحب لها دور محدود فى التجربة الصوفية الفارضية. فهناك ثلاثة أصول لغوية لها (أو قل لمشتقاتها) مركزية واضحة في قاموس الحب الفارضي، وهي: (الأصل حـ_ب_ب: ومنه حُبّ، حَبيب إلخ...) . (الأصل هـ_و_ي: ومنه هَوِيَ، يَهْوَى، الهَوَى إلخ...) . (الأصل و_ل_ي: ومنه وَلاَء، وَلِيّ، أولياء إلخ...). وعندما قارن هذه الأصول الثلاثة وجد أن الأصل (و_ل_ي) هو الأوسع معنى واستعمالاً فى القصيدة، وإن لم يكن الأكثر تكرارًا. ويبدو لـ: سكاتولين أن السبب الأساسى لذلك الاستعمال الفريد يرجع إلى أن الأصلان (حـ_ب_ب) . (هـ_و_ي) يحتوى فى إدراك الشاعر على لون دائم من الثنائية التى لا تليق بمرحلة الجمع، وبذلك يكتشف سكاتولين نتيجة لبحثه الدلالي، أن مرحلة الحب ليست قمة معاناة ابن الفارض الصوفية، كما قد يعتقد البعض. وقد أعلن ذلك الشاعر بنفسه- يقصد ابن الفارض- بكل وضوح حيث قال:

فَنِى الحُبُّ! هَا قَدْ بِنْتُ عَنْهُ بِحُكْمِ مَنْ يَرَاهُ حِجَابًا فَالهَوَى دُونَ رُتْبَتِى

وجاوَزْتُ حَدَّ العِشْقِ، الحُبُّ كَالقِلَى وعَنْ شَأْوِ مِعْرَاجِ اتِّحَادِىَ رِحْلَتِ

ويتضح من هذه الأبيات أن الحب مع مرادفيه من العشق والهوى لا يزال حجابًا للشاعر وإن وصل بها إلى مرحلة الاتحاد. إنما يقصد الشاعر الصوفى أُفقًا أعلى وأوسع من ذلك، فإن رحلته الروحية تقوده عبر كل حجابٍ حتى تغوص به فيما يسميه هو "**بحار الجمع**"(٧١).

٣-٨: الأنا الجمعي قمة التجربة الصوفية لابن الفارض.

يتجه سكاتولين بعد ذلك إلى الحديث عن أن الأنا الجمعي هو قمة التجربة الصوفية لابن الفارض، فيقول: فبدا لنا في آخر مشوارنا الدلالي في التائية الكبرى أن لفظ "**الأنا**" هو اللفظ المركزى فيها بغير منافس. وقد اتضح لنا على ضوء هذا أن الاكتشاف والتحقيق لـ"**ذاته**" أو لـ"**الأنا**" فى أبعد أبعاده أو أعمق أعماقه هو الغاية القصوى لتجبرة ابن الفارض الصوفية. والواقع أن اللفظ "**أنا**" هو اللفظ المركزى للقصيدة كلها على الإطلاق، وهو كذلك اللفظ المركزى لكل المراحل الصوفية الثلاث من الفرق والاتحاد والجمع. لقد قلنا إن رحلة الشاعر لا تنتهى عند مرحلة الاتحاد، إنما تترقى به إلى آفاق الجمع أو تغوص به فى عمق "**بحار الجمع**"؛ ذلك لأن الشاعر وصل إلى الكشف الجلي عن حقيقة الـ"**ذاته**" أو الـ"**أنا**"، فيتخذ الـ"**ذات**"، أو الـ "**أنا**"، فى نظر الشاعر أبعادًا جديدة واسعة جعلتنا نسميه "**الأنا الجَمْعِىّ**". ولكننا نلاحظ أن حقيقة هذا الـ"**أنا الجمعى**" ليس لها تعريف واضح بَيِّن فى نص القصيدة، إنما يصفها الشاعر بصور مختلفة وتشبيهات متلونة تعبر عما يشعر به هو من مشاعر وخواطر عبر تجربته الفريدة(٧٢).

النتائج:

يمكننا تقديم نتائج هذا البحث في النقاط التالية:

١- بالرغم من أن الاهتمام بجمع ودراسة الشعر الصوفي وتحقيقه قد بدأ مع الحركة الاستشراقية في القرن الماضي، إلا أن هذه الجهود بالرغم من أهميتها كانت مجرد محاولات فردية مازالت بحاجة ماسة إلى المزيد من الدراسات، خاصة أن الشعر الصوفي قد جمع بين جماليات اللغة العربية الفريدة والمتميزة من ناحية، وتعبيره عن عمق الفلسفة الصوفية في وصفها أدق خلجات النفس الإنسانية من ناحية أخرى، ولا يفوتنا التأكيد على أن ديوان عمر بن الفارض قد قدم نموذجًا فريدًا من الانسجام أو الانصهار بين الشعر من ناحية، والتصوف من ناحية أخرى. فهو شعر عبر صاحبه من خلاله عن تجربته وخبرته الصوفية المتميزة.

٢- نرى أهمية الإشارة إلى القول بأن ما نسب من أشعار إلى شخصيات حركة الزهد في القرنين الأول والثاني الهجريين يحتاج إلى التحقق العلمي من صحة نسبها إلى أصحابها، فسواء ظهرت هذه الأشعار في القرنين الأول والثاني الهجريين، أو ظهرت بعد ذلك إلا أن علينا أن ننتبه إلى أنها نصوص وليدة الخبرة الروحية في الحضارة الإسلامية، ولذلك نعتقد بأهمية وضعها في إطارها التاريخي الصحيح.

٣- نرى أن جوزيبي سكاتولين قد قدم لنا وللثقافة العربية عامة والصوفية خاصة خدمة جليلة بتحقيقه لديوان عمر بن الفارض، فأخلص لهذا التحقيق أشد الإخلاص، هذا التحقيق الذى استمر العمل فيه أكثر من ست سنوات، بروح الراهب المخلص المحب لما يعمل. ولن أبالغ إذا قلت أو أعلنت عن أنه لا يوجد تحقيق كهذا لأي كتابٍ صوفيٍ "نصًا كان أو شعرًا".

٤- لقى تحقيق سكاتولين لديوان عمر بن الفارض ترحيبًا واسعًا في البلدان العربية عامة، ومصر خاصة، وكتبت عنه مقالات عديدة ومتنوعة، حتى أن فضيلة الإمام الأكبر أ.د. أحمد الطيب (شيخ الأزهر الشريف) وهو متخصص في الدراسات الصوفية قد ذهب إلى وصفه قائلاً: "وأحد كبار المغردين فى دوحة الشاعر الصوفى المصرى سلطان العاشقين: ابن الفارض، وله أيادٍ بيضاء فى تحقيق ديوانه وإخراجه لأول مرة

فى نشرة علمية نقدية، وذلك رغم عُسْر اللغة الشعرية فى قصائد سلطان العاشقين، ورغم الغموض الشديد الذى يجلِّل مفرداته العذبة والقوية فى الآن نفسه، وقد استطاع أ.د جوزيف سكاتولين– وهو الغريب عن العربية– أن يغوص فى لغة ابن الفارض، ويستخلص لنا ديوانه فى نشرة علمية نادرة"(٧٣).

٥- أثمرت منهجية سكاتولين في تحقيقه لديوان عمر بن الفارض إلى نتيجة مركزية متمثلة في تقديمه السردي المتصف بالأمانة العلمية التامة لكافة قراءات الديوان عبر التاريخ؛ حيث أثبت كافة الفروق والاختلافات بين مختلف القراءات للديوان، حتى أصبح من الممكن اعتبار تحقيقه سجلاً تاريخيًا أمينًا لقراءات النص عبر التاريخ.

٦- فيما يخص النتائج التي توصل إليها سكاتولين بعد تحقيقه ودراسته لديوان عمر بن الفارض عامة، وقصيدة التائية الكبرى– دراسة دلالية– خاصة، فإننا نعتقد أن أهمها يتمثل في إثباته أن ابن الفارض هو شاعر "**الأنا الجمعى**" الذى يجد حقيقة ذاته فى الاندماج التام مع الحقيقة العليا التى هى فى الاصطلاح الصوفى تسمى بـ"**النور المحمدى**" أو "**الحقيقة المحمدية**" أى تلك الحقيقة النورية العليا التى تعتبر في الفكر الصوفي مصدرًا ومرجعًا الكل. كما أن دراسته الدلالية قد ساعدت على مراجعة بعض الأحكام الموروثة لأشعار ابن الفارض ومعانيها الصوفية.

٧- لم يكتفِ سكاتولين في الاعتماد على المنهج الدلالي فقط عند درسته لأشعار عمر بن الفارض، بل تطورت منهجيته خاصة في توظيفه الفريد والمتميز للمنهج الهيرميونطيقي من أجل مقاربة النص وإشكالياته المعرفية (epistemological) بهدف وصف المقاربة الصوفية القائمة على العلاقة بين اللغة والتجربة، ليصل إلى التمييز بين ثلاثة مستويات لقراءة النص الصوفي عند عمر بن الفارض، **الأول:** المستوى السياقي (contextual) أو التزامُني (synchronic). **الثاني:** المستوى التاريخي (historical) أو التعاقبي (diachronic)، **الثالث:** المستوى عبر التاريخي أو الما وراء التاريخي (meta–historical) أو المتعالي (transcendental).

الهوامش

(١) أبو نصر السراج الطوسي، **كتاب اللمع في التصوف**، تحقيق رينولد نيكلسون، مطبعة ليدن، هولندا، ١٩١٤م.

(٢) الحارث بن أسد المحاسبي، **كتاب الرعاية لحقوق الله**، تحقيق مارجريت سميث، طبعة لندن، ١٩٤٠م.

(٣) أبو بكر الكلاباذي، **كتاب التعرف لمذهب أهل التصوف**، تحقيق آرثر جون آربري، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ١٩٣٣م.

(٤) عبد الجبار النفري، **كتاب المواقف والمخاطبات**، تحقيق آرثر جون آربري، طبعة كامبريدج، ١٩٣٤م.

(٥) أبو سعيد الخراز، **كتاب الصدق**، تحقيق آرثر جون آربري، طبعة أكسفورد، ١٩٣٧م.

(٦) محيى الدين بن عربي، **ديوان ترجمان الأشواق**، تحقيق رينولد نيكلسون، طبعة لندن، ١٩١١م.

(٧) الحسين بن منصور الحلاج، **ديوان الحلاج**، تحقيق لويس ماسينيون، طبعة باريس، ١٩٣١م.

(٨) الحسين بن منصور الحلاج، **ديوان الحلاج**، حققه وأصلحه بولس نويا، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، الطبعة الثالثة، ١٩٩٧م.

(٩) عمر بن الفارض، **ديوان ابن الفارض**، تحقيق جوزيبي سكاتولين، المعهد الفرنسي للدراسات الشرقية، القاهرة، مصر، ٢٠٠٤، وأعيد نشره للمرة الثانية في: الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة مصر ٢٠١١م، ونشرة مرة ثالثة في الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، القاهرة، مصر، ٢٠١٣م.

(١٠) راجع: أبو نعيم الأصفهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٦م، ج٢، ص١٤٤.

(١١) أبو نعيم الأصفهاني، **حلية الأولياء**، ج٢، ص١٥١.

(١٢) الزنبور: تعني التين المجفف.

(١٣) عبد الوهاب الشعراني، **لواقح الأنوار في طبقات الأخيار المشهورة بـ "الطبقات الكبري"**، تحقيق أسامه عبد العظيم وطه عبد الرؤوف سعد، الجزيرة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ٢٠١٣م، ص١٦٠.

(١٤) أبو نعيم الأصفهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج٩، ص٣٤٥.

(١٥) أبو نعيم الأصفهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج٩، ص٣٤٥.

(١٦) لمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع راجع: أحمد حسن أنور، **دراسة نقدية لأقوال رابعة العدوية (ت: ١٨٥هـ/٨٠١م؟) في التراث الإسلامي**، مجلة المستعرب (The Arabist)، الصادرة عن جامعة (Eotvos Lorand)، بودابست، المجر، المجلد رقم ٣٧، ٢٠١٦م، ص ص: ٥١- ٦٤.

(١٧) أبو طالب المكى، **قوت القلوب فى معاملة المحبوب**، تحقيق سعيد مكارم، دار صادر، بيروت، ١٩٩٥، جـ١ ص٣٢٠، جـ١ ص٣٨١، جـ٢ ص٨٠، جـ٢ ص١١٢، جـ٢ ص١١٣، جـ٢ ص٤٧٢.

(١٨) هناك طبعات مختلفة لهذا الديوان، كما أنها مختلفة في مستوى التحقيق العلمي، ومن ضمن هذه الطبعات نجد:

- **ديوان الحلاج**، تحقيق لويس ماسينيون، دار الينابيع، دمشق، سوريا، ٢٠٠٢م.
- **ديوان الحلاج**، تحقيق عبده وازن، دار الجديد، بيروت، لبنان، ١٩٩٨م.

(١٩) لمزيد من المعلومات عن حياة عمر بن الفارض، انظر: **ديوان ابن الفارض**، تحقيق: جوزيبي سكاتولين، مقدمة ص١- ١٤؛ جوزيبي سكاتولين، **عمر بن الفارض وحياته الصوفية من خلال قصيدته التائية الكبرى**، ضمن كتاب: محمود قاسم الإنسان والفيلسوف، كتاب تذكاري، إشراف د. حامد طاهر، مطبعة العمرانية، ١٩٩٢م، ص٤٠٥- ٤٣٧؛ محمد مصطفى حلمي، **ابن الفارض والحب الإلهي**، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٨٥م؛ عاطف جودة نصر، **عمر بن الفارض دراسة في فن الشعر الصوفي**، دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٢م؛ عبد الخالق محمود عبد الخالق، **ديوان ابن الفارض** (تحقيق)، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٤م؛ **شعر ابن الفارض في ضوء النقد الأدبي الحديث**، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٤م؛ عباس يوسف الحداد،

الأنا في الشعر الصوفي– ابن الفارض أنموذجًا، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية– سوريا، ط١، ٢٠٠٥م.

(٢٠) عمر بن الفارض، **ديوان ابن الفارض**، تحقيق جوزيبي سكاتولين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، القاهرة، مصر، ٢٠١٣م، مقدمة المحقق، ص٤.

(٢١) لم يكن من السهل أبدا على الباحث معرفة الترجمات والدراسات الغربية عن الشاعر المصري (عمر بن الفارض)، خاصة أنها جاءت عبر مراحل تاريخية متعددة، وبلغات أوروبية متنوعة مثل (اللاتينية، الإنجليزية، الفرنسية، الألمانية، الإيطالية). وما جعل هذه المهمة ميسيرة تلك الدراسة المتميزة والمطولة التي قدمها المستشرق الإيطالي جوزيبي سكاتولين في هذا الصدد، لمزيد من التفاصيل انظر:

- Giuseppe Scattolin, **Modern western studies of Ibn al-Fârid's Diwân**, in **MIDEO**, Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire, 30, 2014, p 229-266.

(22) Johan Fabricius, **Specimen Arabicum**, Rostock, Heirs of Johann Richel, 1638, 151.

(23) William Jones, **Poeseos Asiaticae Commentarii**, in Works, ed. Lord Teignmouth, London, 1774 (Leipzig, 1777), vol. IV, 174.

(24) Silvestre De Sacy, **Chrestomathie arabe**, Imprimerie Impériale, Paris, 1806, vol. III, 143-174.

(25) Garangeret De Lagrange, **Extraits du diwan du cheïkh Omar ben Fâredh**, in Anthologie arabe, Paris, 1828, 25-46.

(26) Georg August Wallin, **Carmen elegiacum Ibnu'l Faridi cum commentario Abdu'l Ghany e duobus codicibus Londinensi et Petropolitano in lucem edidit**, Helingforsiae, Litteris Frenckellianis, 1850, pp. 22-23.

(27) Joseph von Hammer-Purgstall, **Das arabische höhe Lied der Liebe, das ist Ibnol Fáridh's Táîjet**, in Text und Übersetzung zum ersten Male, Wien, Kaiserl. und Königl. Hof-und-Staatdrückerei, 1854, pp. xxiv (intr.), 1-70 (trans.and notes), 1-53 (Arabic text).

(28) Pietro Valerga, **Il divano di 'Omar Ben-al Fare'd**, tradotto e paragonato col canzoniere del Petrarca, Firenze 1874.

(29) Ignazio Di Matteo, **Ibn al-Fāriḍ. Il gran poema mistico noto col nome di At-Tā'iyyah al-kubrā**, polycopied autograph, Roma, 1917.

(30) Carlo Alfonso Nallino, **Il poema mistico di Ibn al-Fāriḍ in una recente traduzione italiana**, in La rivista degli studi orientali, Roma, VIII, (1919-1920) 1-106. in **Raccolta di scritti editi ed inediti**, Istituto per l'Oriente, Roma, 1940, vol.II pp. 191-287; id., "**Ancora su Ibn al-Fāriḍ e la mistica musulmana**" in La rivista degli studi orientali, Roma, VIII (1919-1920) .501-562, also in **Raccolta di scritti editi ed inediti**, Istituto per l'Oriente, Rome, 1940, vol.II pp. 289-343.

(31) Reynold Alleyne Nicholson, **The Odes of Ibnú 'l-Fáriḍ**, **in Studies in Islamic Mysticism**, Cambridge University Press, London, 1921, pp. 162-265.

(32) Emile Dermenghem, **L'éloge du vin (al-khamriyya), poème mystique de 'Omar Ibn al 'l-Fáriḍ**, Paris, Les Editions Vega, 1931.

(33) Arthur John Arberry, **The Mystical Poems of Ibn al-Fāriḍ**, edited in transcription from the oldest extant manuscript in the Chester Beatty Collection, Chester Beatty Monographs No. 4, E. Walker, London, 1952; id., **The Poem of the Way**, translated into English verse from the Arabic of Ibn al-Fāriḍ, in Chester Beatty Monographs No. 5, London, Emery Walker, l952; id., **The Mystical Poems of Ibn al-Fāriḍ**, translated and annotated, in Chester Beatty Monographs No. 6, Dublin, Emery Walker, 1956.

(٣٤) قدمت في التلفزيون المصري بقناة النيل الثقافية حلقة خاصة عن إسهامات جون آرثر آربري في التصوف الإسلامي (تحقيقه لنصوص صوفية– وترجماته من العربية إلى الإنجليزية– ودراساته الجادة المتنوعة) لمزيد من التفاصيل بهذا الصدد شاهد:

https://www.youtube.com/watch?v=7gA3EsWIf00&fbclid=IwAR03KENZfabeq4_7uD06_S-n5zhQwOJPNhIFqhIxOIZRXHvgK_1iS66Lh0

(35) Louis Gardet, **Expériences mystiques en terres non-chrétiennes**, Alsatia, Paris, 1953; id., **L'experience du Soi**, in collaboration with Olivier Lacombe, Desclée de Brouwer, Paris 1981; id., **Mistica**, (in collaboration with p. George Anawati), SEI, Torino, 1960

(36) ***Issa J. Boullata***, **Toward a Biography of Ibn al-Fāriḍ (576-632 AH/1181-1235 AD)**, in Arabica 28/1, 1981, 38-56.

(37) Thomas Emil Homerin, **From Arab poet to Muslim saint: Ibn al-Fāriḍ, His Verse and His Shrine**, University of South Carolina Press, Columbia (South Carolina USA) 1994, (2nd ed. The American University in Cairo Press, Cairo - New York, 2001).

(38) Giuseppe Scattolin, **More on Ibn al-Fāriḍ's Biography**, in **MIDEO,** *22*, 1995, 197-242. This study deals with the biographical sources of the poet throughout history.

(39) Giuseppe Scattolin, **Al-Farghānī's Commentary on Ibn al-Fāriḍ's Mystical Poem al-Tā'iyyat al-kubrā**, in MIDEO, Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire, 21, 1993, 331-383. This is a study on the most ancient and important commentary on Ibn al-Fāriḍ's great mystical Poem **al-Tā'iyyat al-kubrā.**

ولمزيد من التفاصيل عن أعمال جوزيبي سكاتولين في هذا الصدد راجع:

Giuseppe Scattolin, **The Oldest Text of Ibn al-Fāriḍ's *Diwan*. A Manuscript of Yusufağa Kütüphanesi of Konya**, in MIDEO, Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire, 24, 2000, 81-111.

Giuseppe Scattolin, **Towards a Critical Edition of Ibn al-Fāriḍ's Diwān**, in Annales islamologiques (Ifao - Le Caire) 35 (2001), 503-547.

(40) Giuseppe Scattolin, **Modern Western Studies of Ibn Al-Fârid's Diwân**, p 258.

(٤١) بالرغم من تعدد الآيات القرآنية المرتبطة بالميثاق إلا أن الصوفية قد ركزت على الآية الكريمة (وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ) [سورة الأعراف، الآية: ١٧٢]، حيث يرى

بعض الصوفية أن هذه الآية تدل على لقاء فعلي (حدث بشكل لا تدركه العقول) بين الله وجميع الخلق قبل أن تتلبس أرواحهم بأبدانهم، أي وهم في صلب آدم، فأخذ عليهم الميثاق بتوحيد الربوبية، كما كانت هذه الآية محورًا مركزيًا للآراء الصوفية للمتصوف المشهور الجنيد البغدادي (ت:٢٩٨هـ/ ٩١٠م) وقد علق عليها عدة مرات قائلا: "أولئك الذين أوجدهم لديه فى كون الأزل عنده ومراكب الأحدية لديه؛ حين دعاهم فأجابوا سراعًا، كرمًا منه عليهم وتفضلاً؛ أجاب به عنهم حين أوجدهم، فَهْم الدعوة منه؛ وعرّفهم نفسه حين لم يكونوا إلا مشيئة أقامها بين يديه؛ نقلهم بإرادته، ثم جعلهم كذَرّ، أخرجهم بمشيئته خلقًا، فأودعهم صلب آدم- عليه السلام- فقد أخبر جلّ ذكره أنه خاطبهم وهم غير موجودين إلا بوجوده لهم، إذ كانوا واجدين للحق من غير وجودهم لأنفسهم، فكان الحق بالحق فى ذلك موجودًا بالمعنى الذى لا يعلمه غيره، ولا يجده سواه"، ثم يستطرد الجنيد في شرح هذه الفكرة بنص ملغز ومحير حين قال: "لابد أن يرجع آخر العبد إلى أوله فيكون كما كان قبل أن يكون" أي أنه يجب على العبد العودة إلى الوعي بالشهادة التي تمت في عالم الأزل قبل عالم الزمن... لمزيد من التفاصيل حول أقوال الجنيد في هذا الصدد راجع: سعاد الحكيم، **تاج العارفين الجنيد البغدادى**، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٤، ص٤٢، وانظر أيضا ص ٢٢٩-٢٣٠.

(٤٢) يعتبر مصطلح (**القطب**) من المصطلحات المركزية في نظرية الولاية عند الصوفية، وقد ظهر بوضوح ابتداء مع الصوفي الشهير الحكيم الترمذي (ت:٣٢٠هـ/٩٣٢م). حيث ربط الترمذي بين مفهوم القطب من ناحية، ومفهوم الولاية من ناحية ثانية، وعلاقتهما بحب الله للعبد من ناحية ثالثة، لمزيد من التفاصيل بخصوص المواضع التي ورد فيها مصطلح (قطب) الترمذي راجع: الحكيم الترمذي، ***ختم الأولياء***، تحقيق عثمان يحيى، بحوث معهد الآداب الشرقية، بيروت، ١٩٦٥، ص١٥٦، وص٤٨٩، وص٤٩٥، وص٥٠٤. ولمزيد من التفاصيل بخصوص مفهوم الولاية عند الترمذي راجع: الحكيم الترمذي، **معرفة الأسرار**، تحقيق ودراسة محمد إبراهيم الجيوشي، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٧، ص٨٠-٨١.

(43) Giuseppe Scattolin, **Modern Western Studies of Ibn Al-Fârid's Diwân**, p 259-260.

(44) Jean-Yves l'Hopital, **ʿUmar Ibn al-Fāriḍ - Poèmes mystiques**; traduits et commentés par Jean-Yves l'Hôpital, Institut Français du Proche-Orient (IFPO), Damas, 2001.

(45) Renate Jacobi, **Ibn al-Fāriḍ - Der Diwan - Mystische Poesie aus dem 13. Jahrhundert**, übertsetz und herausgegeben, Berlin: Verlag der Religionen, 2012.

(٤٦) لمزيد من التفاصيل راجع: عبد الله بن عبد الرحيم عسيلان، **تحقيق المخطوطات بين الواقع والنهج الأمثل**، الناشر مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، المملكة العربية السعودية، ١٩٩٤م.

(٤٧) نظرًا لأن أغلب شراح ديوان عمر بن الفارض من مدرسة المتصوف محيى الدين بن عربي فقد أدى ذلك إلى قيام هؤلاء الشراح بشرح الديوان من خلال مصطلحات ومفاهيم ابن عربي الصوفية والفلسفية، مما أدى إلى إظهار هذا الديوان– على خلاف الواقع– وكأنه نص موازٍ لما ورد عند ابن عربي وخاصة في كتابه "الفتوحات المكية".

(٤٨) الرموز (الحروف اللاتينية) الدالة على كل مخطوط في هوامش تحقيق د. جوزيبي سكاتولين.

(٤٩) عمر بن الفارض، **ديوان ابن الفارض مقدمة المحقق**، طبعة المعهد الفرنسي، ص: (م١٦– م١٧).

(٥٠) ابن الفارض، **الديوان**، ص٦٦.

(٥١) ابن الفارض، **الديوان**، ص٦٦.

(٥٢) ابن الفارض، **الديوان**، ص٦٦.

(٥٣) ابن الفارض، **الديوان**، ص٦٧.

(٥٤) ابن الفارض، **الديوان**، ص٦٩.

(٥٥) ابن الفارض، **الديوان**، ص٧١.

(٥٦) ابن الفارض، **الديوان**، ص٧٢.

(٥٧) ابن الفارض، **الديوان**، ص٧٢.

(٥٨) ابن الفارض، **الديوان**، ص٧٢.

(٥٩) ابن الفارض، **الديوان**، ص٧٢.

(٦٠) ابن الفارض، **الديوان**، ص١٤٥.

(٦١) ابن الفارض، **الديوان**، ص١٤٥.

(٦٢) ابن الفارض، **الديوان**، ص١٤٦.

(٦٣) ابن الفارض، **الديوان**، ص١٤٦.

(٦٤) بليغ حمدي إسماعيل، **عمر بن الفارض سلطان العاشقين: التجربة الصوفية بين العقل والقلب**"، بتصرف، منشورة على موقع أكاديميا على الرابط التالي:

https://www.academia.edu/5912557.

(٦٥) من ضمن هذه الاسقاطات ما نجده في شرح النابلسي المتعسف لمطلع قصيدة ابن الفارض اليائية:

سَائِقَ الأَظْعَانِ يَطْوِي البِيدَ طَيْ مُنْعِمًا عَرِّجْ عَلَى كُثْبَانِ طَيْ

إذ يقول النابلسي: أن كثبان طي كناية عن المقامات المحمدية التي عددها كرمال الكثيب، فكأنه– أي ابن الفارض– يلتمس الوصول إلى مقامات أستاذه الذي أخذ عنه وهو الشيخ محيى الدين بن عربي الحاتمي الطائي الذي هو من ذرية حاتم طي... لمزيد من التفاصيل راجع: محمد مصطفى حلمي، **ابن الفارض والحب الإلهي**، ص٣٣٧.

بينما ينتبه الباحث اللبناني الشهير وحيد بهمردي إلى إشكالية الخلط بين أفكار ابن عربي من ناحية، وابن الفارض من ناحية أخرى من طرف الشراح ويحاول تفسير ذلك من خلال أمرين: **الأول** هو الشبه الكائن بين أفكار ابن الفارض في تائيته، وأفكار ابن عربي في "فصوص الحكم" **والثاني**: الأثر الذي كان لأبن عربي على الفكر الصوفي، ذلك الأثر الذي وضع تحت ظله التراث الصوفي بأكمله من بعده... لمزيد من التفاصيل راجع: وحيد بهمردي، **اللغة الصوفية ومصطلحاتها في شعر ابن الفارض**، رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الأمريكية، بيروت، لبنان، ١٩٨٦، ص٣٣.

(٦٦) لمزيد من التفاصيل راجع: بليغ حمدي إسماعيل، **الشيخ الأكبر سلطان العارفين محيى الدين بن عربي**، مقالة منشورة بصحيفة المثقف، العدد ٥٢٠١، على الرابط التالي:

https://www.almothaqaf.com/a/b6/947848.

(٦٧) لمزيد من التفاصيل في هذا الصدد راجع: سعيد الدين الفرغاني، **منتهى المدارك في شرح تائية ابن الفارض**، تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٧، ص٨٢-٨٣.

(٦٨) ابن الفارض، **مقدمة المحقق**، ص(م٥).

(٦٩) جوزيبي سكاتولين، **تأملات في التصوف والحوار الديني "من أجل ثورة روحية متجددة"**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٣م، ص٤٠٦.

(٧٠) في هذا المعنى راجع كتاب: محمد مصطفى حلمي، **ابن الفارض والحب الإلهي**، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، مصر، ١٩٤٥م. وراجع أيضا: وحيد بهمردي، **اللغة الصوفية ومصطلحاتها في شعر ابن الفارض**، ص٤٨.

(٧١) لمزيد من التفاصيل راجع:

- جوزيبي سكاتولين، **تأملات في التصوف والحوار الديني**، ص٤٠٧ وما بعدها.
- جوزيبي سكاتولين، **مقدمته لديوان عمر بن الفارض**، ص(م٦- م٧).
- جوزيبي سكاتولين، **عمر بن الفارض وتجربته الصوفية**، مقالة منشورة بمجلة متون، تصدرها كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة مولاي الطاهر، سعيدة، الجزائر، السنة التاسعة، العدد الأول، مارس ٢٠١٧م، ص١٣-١٤.

(٧٢) جوزيبي سكاتولين، **عمر بن الفارض وتجربته الصوفية**، ص١٥.

(٧٣) أحمد الطيب، **تصديره لكتاب التجليات الروحية في الإسلام**، ص٩.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً- المصادر والمراجع العربية:

١- أبو بكر الكلاباذي، **كتاب التعرف لمذهب أهل التصوف**، تحقيق آرثر جون آربري، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ١٩٣٣م.

٢- أبو سعيد الخراز، **كتاب الصدق**، تحقيق آرثر جون آربري، طبعة أكسفورد، ١٩٣٧م.

٣- أبو طالب المكى، **قوت القلوب فى معاملة المحبوب**، تحقيق سعيد مكارم، دار صادر، بيروت، ١٩٩٥م.

٤- أبو نصر السراج الطوسي، **كتاب اللمع في التصوف**، تحقيق رينولد نيكلسون، مطبعة ليدن، هولندا، ١٩١٤م.

٥- أبو نعيم الأصفهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٦م.

٦- أحمد حسن أنور، **دراسة نقدية لأقوال رابعة العدوية (ت: ١٨٥هـ/٨٠١م؟) في التراث الإسلامي**، مجلة المستعرب (The Arabist)، الصادرة عن جامعة (Eotvos Lorand)، بودابست، المجر، المجلد رقم ٣٧، ٢٠١٦م.

٧- بليغ حمدي إسماعيل، **الشيخ الأكبر سلطان العارفين محيى الدين بن عربي**، مقالة منشورة بصحيفة المثقف، العدد ٥٢٠١، على الرابط التالي:

https://www.almothaqaf.com/a/b6/947848

٨- بليغ حمدي إسماعيل، **عمر بن الفارض سلطان العاشقين: التجربة الصوفية بين العقل والقلب**"، بتصرف، منشورة على موقع أكاديميا على الرابط التالي:

https://www.academia.edu/5912557

٩- جوزيبي سكاتولين وأحمد حسن أنور، **التجليات الروحية في الإسلام "نصوص صوفية عبر التاريخ**"، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، ٢٠٠٨م.

١٠- جوزيبي سكاتولين، **تأملات في التصوف والحوار الديني "من أجل ثورة روحية متجددة**"، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٣م.

١١- جوزيبي سكاتولين، **عمر بن الفارض وتجربته الصوفية**، مقالة منشورة بمجلة متون، تصدرها كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة مولاي الطاهر، سعيدة، الجزائر، السنة التاسعة، العدد الأول، مارس ٢٠١٧م.

١٢- الحارث بن أسد المحاسبي، **كتاب الرعاية لحقوق الله**، تحقيق مارجريت سميث، طبعة لندن، ١٩٤٠م.

١٣-الحسين بن منصور الحلاج، **ديوان الحلاج**، تحقيق لويس ماسينيون، طبعة باريس، ١٩٣١م.

١٤- الحكيم الترمذي، **ختم الأولياء**، تحقيق عثمان يحيى، بحوث معهد الآداب الشرقية، بيروت، ١٩٦٥م.

١٥- الحكيم الترمذي، **معرفة الأسرار**، تحقيق ودراسة محمد إبراهيم الجيوشي، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٧م.

١٦- سعاد الحكيم، **تاج العارفين الجنيد البغدادى**، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٤م.

١٧- سعد عبد المقصود ظلام، **شعر الحب بين ابن عربي وابن الفارض، تحليل وموازنة**، رسالة دكتوراه، جامعة الأزهر، ١٩٩٦م.

١٨- سعيد الدين الفرغاني، **منتهى المدارك في شرح تائية ابن الفارض**، تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٧م.

١٩- طارق ريناي، **جماليات البيان في الخطاب الصوفي: قراءة في مدارات التصوير الاستعاري في شعر ابن الفارض**، مجلة جسور المعرفة، مجلد٤، عدد١، جامعة حسيبة بن بو علي الشلف، مخبر تعليمية اللغات وتحليل الخطاب، الجزائر، ٢٠١٨م.

٢٠-عاطف جودة نصر، **عمر بن الفارض دراسة في فن الشعر الصوفي**، دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٢م.

٢١-عباس يوسف الحداد، **الأنا في الشعر الصوفي- ابن الفارض أنموذجًا**، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية- سوريا، ٢٠٠٥.

٢٢-عبد الجبار النفري، **كتاب المواقف والمخاطبات**، تحقيق آرثر جون آربري، طبعة كامبريدج، ١٩٣٤م.

٢٣-عبد الخالق محمود عبد الخالق، **ديوان ابن الفارض** (تحقيق)، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٤م.

٢٤-عبد الخالق محمود عبد الخالق، **شعر ابن الفارض في ضوء النقد الأدبي الحديث**، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٤م.

٢٥-عبد الرحمن محمد عبده الحسيني، **حذف شبه الجملة في شعر ابن الفارض**، مجلة كلية الآداب، جامعة بورسعيد، مصر، ٢٠١٦م.

٢٦-عبد العظيم وطه عبد الرؤوف سعد، الجزيرة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ٢٠١٣م.

٢٧-عبد الله بن عبد الرحيم عسيلان، **تحقيق المخطوطات بين الواقع والنهج الأمثل**، الناشر مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، المملكة العربية السعودية، ١٩٩٤م.

٢٨-عبد الوهاب الشعراني، **لواقح الأنوار في طبقات الأخيار المشهورة بـ "الطبقات الكبري"**، تحقيق أسامه عبد العظيم وطه عبد الرؤوف سعد، الجزيرة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ٢٠١٣م.

٢٩- علي جميل علي مهنا، **الشعر الصوفي عند ابن الفارض وابن عربي**، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين بالقاهرة، العدد ١٢، جامعة الأزهر- كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين بالقاهرة، ١٩٩٤م.

٣٠- عمر بن الفارض، **ديوان ابن الفارض**، تحقيق جوزيبي سكاتولين، المعهد الفرنسي للدراسات الشرقية، القاهرة، مصر، ٢٠٠٤.

٣١- فاطمة السيد محمد، **جدلية الحب والمعرفة في التجربة الصوفية بين ابن الفارض في ديوانه وابن عربي في فصوص الحكم**، حوليات كلية الآداب، مجلد ٤٤، جامعة عين شمس، مصر، ٢٠١٦م.

٣٢- محمد مصطفى حلمي، **ابن الفارض والحب الإلهي**، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، مصر، ١٩٤٥م.

٣٣- محيى الدين بن عربي، **ديوان ترجمان الأشواق**، تحقيق رينولد نيكلسون، طبعة لندن، ١٩١١م.

٣٤- هشيار زكي حسن أحمد، **التائية الكبرى لابن الفارض- دراسة أسلوبية**، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة الموصل، العراق، ٢٠٠٢م.

٣٥- وحيد بهمردي، **اللغة الصوفية ومصطلحاتها في شعر ابن الفارض**، رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الأمريكية، بيروت، لبنان، ١٩٨٦.

ثانيًا- المراجع الأجنبية:

36- Arthur John Arberry, **The Mystical Poems of Ibn al-Fāriḍ**, edited in transcription from the oldest extant manuscript in the Chester Beatty Collection, Chester Beatty Monographs No. 4, E. Walker, London, 1952.

37- Id……, **The Poem of the Way**, translated into English verse from the Arabic of Ibn al-Fāriḍ, in Chester Beatty Monographs No. 5, London, Emery Walker, l952.

38- Id….., **The Mystical Poems of Ibn al-Fāriḍ**, translated and annotated, in Chester Beatty Monographs No. 6, Dublin, Emery Walker, 1956.

39- Carlo Alfonso Nallino, **Ibn al-Fāriḍ e la mistica musulmana**, in **La Rivista degli studi orientali**, Roma, VIII (1919-1920) 501-562, e in **Raccolta di scritti editi ed inediti**, Istituto per l'Oriente, Rome, 1940, vol.II pp. 289-343.

40- Id....., **Il poema mistico di Ibn al-Fāriḍ in una recente traduzione italiana**, in **La Rivista degli studi orientali**, Roma, VIII, (1919-1920) 1-106, e in **Raccolta di scritti editi ed inediti**, Istituto per l'Oriente, Roma, 1940, vol.II pp. 191-287.

41- Emile Dermenghem, **L'éloge du vin (al-khamriyya), poème mystique de 'Omar Ibn al 'l-Fáriḍ**, Paris, Les Editions Vega, 1931.

42- Garangeret De Lagrange, **Extraits du diwan du cheïkh Omar ben Fâred**, in **Anthologie arabe**, Paris, 1828, 25-46.

43- Georg August Wallin, **Carmen elegiacum Ibnu'l Faridi cum commentario Abdu'l Ghanyi e duobus codicibus Londinensi et Petropolitano in lucem edidit**, Helingforsiae, Litteris Frenckellianis, 1850, pp. 22-23.

44- Giuseppe Scattolin, **More on Ibn al-Fāriḍ's Biography**, **MIDEO**, Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire, 22, 1995, p. 197-242.

45- Id……, **Al-Farghānī's Commentary on Ibn al-Fāriḍ's Mystical Poem al-Tā'iyyat al-kubrā**, **MIDEO,** Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire, 21, 1993, 331-383.

46- Id....., **L'esperienza mistica di Ibn al- Fāriḍ attraverso il suo poema al-Tā'iyyat al-kubrā - Un'analisi semantica del poema**, PISAI, Roma, 1987, 3 vols.

47- Id….., **Modern Western Wtudies on Ibn al-Fāriḍ's Diwan**, in **MIDEO**, Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire, 30, 2014, p 229-266.

48- Id……, **Realization of 'Self' (*Anā*) in Islamic Mysticism: The Mystical Experience of ʿUmar Ibn al-Fāriḍ**, in **Mélanges de l'Université de St. Joseph**, Beyrouth, Dar El-Machreq, 1999, p. 119-148.

49- Id……, **The Oldest Text of Ibn al-Fāriḍ's *Diwan*. A Manuscript of Yusufağa Kütüphanesi of Konya**, in **MIDEO** Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire, 24, 2000, 81-111.

50- Id……, **Towards a Critical Edition of Ibn al-Fāriḍ's Diwān**, in **Annales islamologiques**, IFAO, Le Caire, 35, 2001, 503-547.

51- Ignazio Di Matteo, **Ibn al-Fāriḍ. Il gran poema mistico noto col nome di At-Tā'iyyah al-kubrā**, polycopied autograph, Roma, 1917.

52- ***Issa J. Boullata***, **Toward a Biography of Ibn al-Fāriḍ (576-632 AH/1181-1235 AD)**, in **Arabica**, 28/1, 1981, 38-56.

53- Jean-Yves l'Hopital, **ʿUmar Ibn al-Fāriḍ - Poèmes mystiques**; traduits et commentés par Jean-Yves l'Hôpital, Institut Français du Proche-Orient (IFPO), Damas, 2001.

54- Johan Fabricius, **Specimen Arabicum**, Rostock, Heirs of Johann Richel, 1638.

55- Joseph von Hammer-Purgstall, **Das arabische hohe Lied der Liebe, das ist Ibnol Fáridh's Táîjet**, in Text und Übersetzung zum ersten Male, Wien, Kaiserl. und Königl. Hof-und-Staatdrückerei, 1854, pp. xxiv (intr.), 1-70 (trans.and notes), 1-53 (Arabic text).

56- Louis Gardet, **Expériences mystiques en terres non-chrétiennes**, Alsatia, Paris, 1953.

57- Id……, **L'experience du Soi**, in collaboration with Olivier Lacombe, Desclée de Brouwer, Paris 1981.

58- Id....., **Mistica**, (in collaboration with p. George Anawati), SEI, Torino, 1960.

59- Pietro Valerga, **Il divano di 'Omar Ben-al Fare'd**, tradotto e paragonato col canzoniere del Petrarca, Firenze 1874.

60- Renate Jacobi, **Ibn al-Fāriḍ - Der Diwan - Mystische Poesie aus dem 13. Jahrhundert**, übertsetz und herausgegeben, Berlin: Verlag der Religionen, 2012.

61- Reynold Alleyne Nicholson, **The Odes of Ibnú 'l-Fáriḍ**, in Studies in Islamic Mysticism, Cambridge University Press, London, 1921, pp. 162-265.

62- Silvestre De Sacy, **Chrestomathie arabe**, Imprimerie Impériale, Paris, 1806, vol. III, 143-174.

63- Thomas Emil Homerin, **From Arab Poet to Muslim Saint: Ibn al-Fāriḍ, His Verse and His Shrine**, University of South Carolina Press, Columbia, South Carolina, USA, 1994. (2nd ed), The American University in Cairo Press, Cairo - New York, 2001.

64- Id….., **From Arab Poet to Muslim Saint: Ibn al-Fāriḍ, His Verse and His Shrine**, University of South Carolina Press, Columbia (South Carolina USA), 1994, (2nd ed) The American University in Cairo Press, Cairo - New York, 2001.

65- William Jones, **Poeseos Asiaticae Commentarii,** in **Works**, ed. Lord Teignmouth, London, 1774, Leipzig, 1777, vol. IV, 174.