

Columbia University
in the City of New York

THE LIBRARIES



893.7Ib4

DH

893.7Ib4

DH

Hilmi

Ibn al-Farid wa-al-hubb
al-'ilahi.



39141

١١٤ ٥٥ - ١١٠/٧٥ ٢٢/٤/٤٥

٢١٩

ابن الفارض والحُبُّ الألهي

تأليف

الدكتور محمد مصطفى حلمي

مدرس الفلسفة والتصوف
بكلية الآداب بجامعة فؤاد الأول

الطبعة الأولى

١٣٦٤ هـ = ١٩٤٥ م

مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر

ALIBULO
VIBIVAU
VIBIVAU

893.7LC4

DH

45-39141

COLUMBIA
UNIVERSITY
LIBRARY

اعتراف بالجميل

ليس أدعى إلى الغبطة ، وأبعث على البهجة ، ولا أحق بأن تكون له الصدارة. بين صفحات هذا الكتاب ، من الاعتراف بالجميل لمن أسداه ، وتسجيل الفضل لمن أهداه : فقد تفضلت حضرة صاحبة العصمة السيدة الجليلة قوت القلوب هانم الدمرداشية فأفاضت على هذا الكتاب الكثير من فضلها ، وأضفت على مؤلفه الوارف من ظلها ؛ وما فتئت تحضه بعنايتها ، وتعهده بمعونتها ، حتى هيأت له الطبع ، ومهدت له سبيل الإذاعة والنشر ، في هذا الوقت الذي عز فيه الورق ، ولم يصبح فيه طبع الكتب أمراً ميسوراً ، وليس من شك في أن مما يشرف هذا الكتاب أن يكون إخراجة ثمرة من ثمرات هذه الدوحة التي غرستها يد هذه السيدة الجليلة ، فنشرت ظلها ، وآتت أكلها في مختلف نواحي حياتنا الاجتماعية والثقافية .

والمؤلف إذ يسجل هذا الفضل ، ويحاول أن يحمد له لصاحبته ، أو يشكرها عليه ، لا يجد من آيات الحمد ما يواتيه ، ولا من عبارات الشكر ما يوافيه ، ويعتقد أن في مجرد الاعتراف بالجميل أصدق تقدير ، وأبلغ تعبير .

محمد مصطفى حلمي

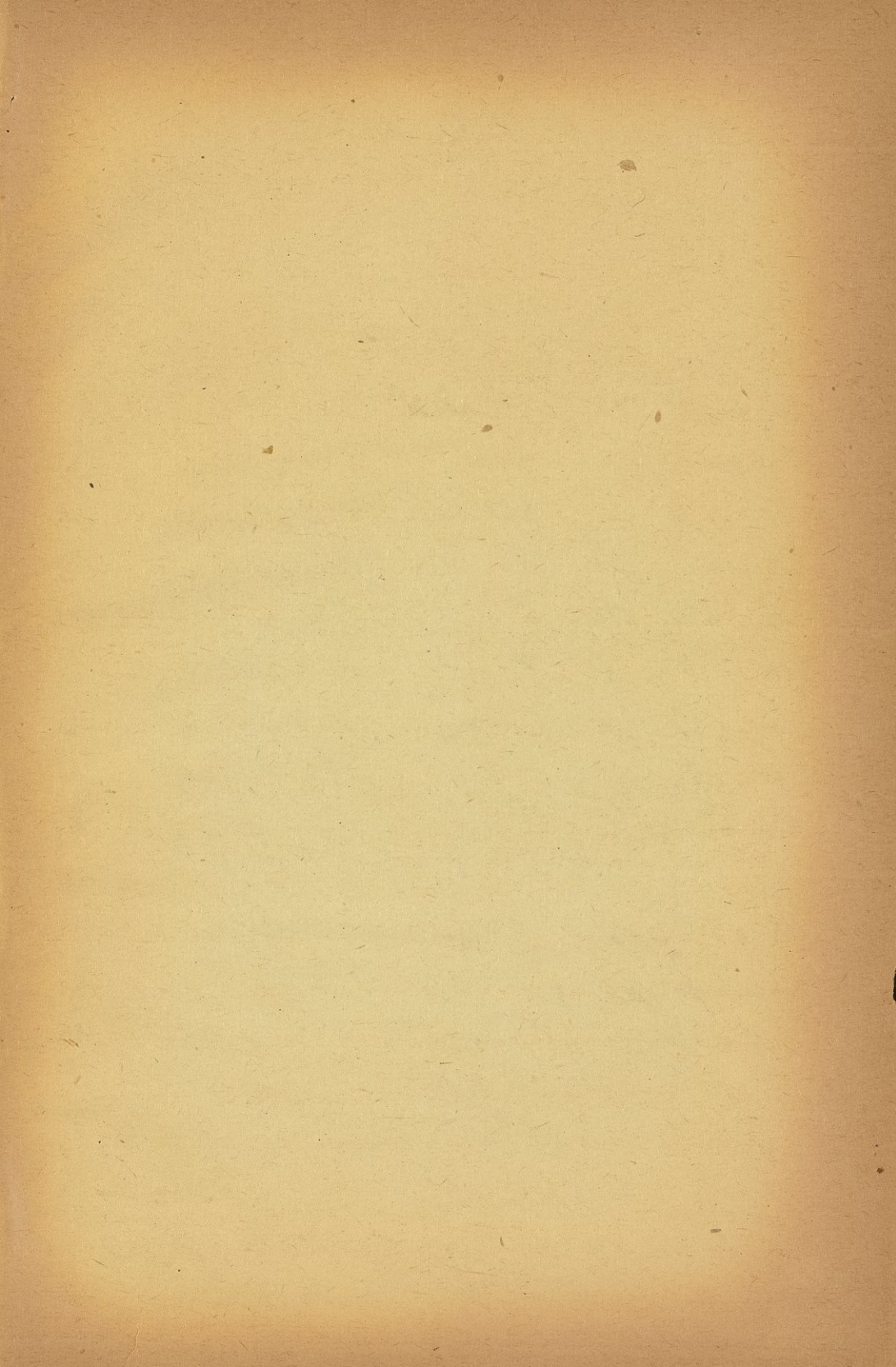
الاهراء

الى ولدى مؤنس :

أنت يا بنى موضع الحب من قلبي ، ومعهد الرجاء
في نفسي ، محمدا الله بنور أنسك طلعت ومشتي ، وغمر
بفيض حبك كل مرهتي . وفي هذا الكتاب نغمات صادقة
من الحب ، ولغات مشرفة من الأُنس ، أهديتها اليك ،
آية على هي لك ، وأنسى بك ، وأملى فيك ما

والدك

محمد مصطفى حلمي



تقدمة

بقلم

مضرة صاحب المعالي الأستاذ الجليل

الشيخ مصطفى عبد الرازق ياسنا

إن بحوث التصوف وما تحتاج إليه من عناء وجهد ، ومن إلمام واسع بمصطلحات القوم التي يدبرونها بينهم ، ومن إدراك دقيق يوازن بين أذواقهم الغيبية وبين آراء غيرهم من أهل النظر الخالص أو النظر المشترك ، يعد في الحقيقة أمراً خطيراً يفتقر إلى اطراح الهوى واستعمال التصفية والعدل في الحكم ، ويتطلب أيضاً أن يتنازل الباحث حيناً عن بعض نظراته المادية ، ليتيسر له أن يعيش آونة في هذا الجو الروحي .

ولقد لقيت التصوفة من قديم الدهر عننا شديداً ، وذلك من جراء غموض ألفاظهم وإشاراتهم ، وما توهمه ظواهرها من الضلال والزيغ ؛ ولقد اضطر ابن عربي لكي يضمن لنفسه بعض السلامة والعافية أن يضع شرحاً لديوانه (ترجمان الأشواق) يبين فيه مقاصد كلامه ومراميها ، ويظهر ما خفي من معانيه ، ويعين ما التبس منها ، لئلا يتأولها المتأولون على غير الوجه الذي أراد .

لذلك كان اغتباطي عظيماً بإقدام الأستاذ الجليل الدكتور محمد مصطفى حلمي ، على كتابته في هذا الموضوع الشائك ، الذي يبحث في « ابن الفارض » الصوفي المصري ويدرس « ابن الفارض » الشاعر المصري الذي فتن بجمال مصر واستهوته مغانيها وربوعها إذ يقول :

وطني مصر وفيها وطري ولنفسى مشتهاها مشتهاها

وكان لجبل المقطم ووادي المستضعفين به من الأثر البالغ في نفسه ما منحه بحق لقب « سلطان العاشقين » .

إن لابن الفارض مكانته الظاهرة اللامعة بين التصوفة ، بل هو يعد في نظرنا الصوفي المصري الأول بلا منازع ، كما يعد رأساً لشعراء الصوفية من العرب . وقد ظفر ديوانه بما لم

يظفر به ديوان آخر من تواتر الشراح والمفسرين ، وعنيت أجناس شتى من الأوربيين وغيرهم بنقل شعره إلى لغاتهم ، وما زال شعره إلى اليوم يتغناه الصوفيون ويتناشدونه في حلقاتهم .

إن ابن الفارض لم يَسَلَمَ — كما لم يسلم غيره من المتصوفة — من طعن الطاعن عليه ، وقد انبرى له الإمام ابن تيمية وأمنن في نقده وتجريحه ، كما تصدى له كثير من الفقهاء يتهمونهم بالكفر والزندقة ؛ ولكن واضح هذا الكتاب قد وفق في كثير من الأصر إلى أن يكشف وجه الحق عن هذه الطعون التي وجهت إلى ابن الفارض ، وأن يخلق منها تمجيذا لهذا الصوفي ورفعاً لشأنه .

إن إعجابي بالأستاذ المؤلف وتقديرى له يرجع العهد به إلى سنوات مضين منذ كان يعد هذه الرسالة الجامعية التي كان لي حظ الاشتراك في نظرها ومناقشتها ، وكان الأستاذ موفق جد التوفيق في تحليل موارد صوفية ابن الفارض التي طبعته بهذا الطابع الخاص ، كما ظهرت براعته واضحة في بيان تأثير ابن عربي في تلاميذه الذين تولوا شرح ديوان ابن الفارض ، فذهبوا في تأويل ألفاظه الصوفية إلى مذهب شيخهم ابن عربي ، وخلطوا في ذلك بين المذهبين وهم لا يشعرون .

وفي هذا الكتاب ، الذي يعد الأول من نوعه في العربية ، كثير من التحقيقات التي تقتضى صاحبها من الصبر والجلد قدرأ لا يستهان به ، ومن أبرعها ما صنع في تحقيق مولد ابن الفارض الذي اضطرت فيه الروايات اضطراباً ؛ ومنها تحقيقه رواية المقرئ في (فتح الطيب) ، التي تنص أن ابن عربي طلب إلى ابن الفارض أن يضع شرحاً لتأنيته الكبرى ، فأجابه ابن الفارض بقوله : « كتابك الفتوحات المسكية شرح لها » وقد بين الأستاذ ما في تلك الرواية من استحالة مادية بطريقة تحمل على الإعجاب .

ونحن إذ نهني المؤلف بما وفق إليه في هذا الكتاب ، نرجو أن يديم الله توفيقه ، وأن يكون قدوة للشباب الجامعي في البحث عن أعلام الثقافة المصرية العربية .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

التصوف ناحية طريفة ممتعة من نواحي الحياة الإسلامية ؛ ولكنه على ما فيه من طرافة وما يثيره في الشعور والعقل من متاع ، لم يمن به الباحثون من الشرقيين العناية التي تكفي للكشف عن شخصياته ومذاهبه ، وعمما كان لهذه الشخصيات والمذاهب من آثار قيمة في حياة الفكر والروح . وهو لما يمتاز به من هذه الطرافة ، وما يثيره في النفس من هذا المتاع ، قد أقبل عليه كثير من المستشرقين ، فدرسوه دراسة علمية منظمة كان من ثمراتها كثير من البحوث الخصبه القيمة ، على نحو ما فعل الأستاذة : ماسينيون في فرنسا ، ونيكلسون في إنجلترا ، ونلليو ودي ماتيو في إيطاليا ، وكثير غيرهم في بلاد أوروبا وأمريكا المختلفة : فأنت إذا أردت أن تعرف شيئاً عن نشأة التصوف الإسلامي وتطوره ، والعوامل التي أثرت فيه ، وأعانت على تغذيته وتنميته ، أو عن حياة رجاله العامة والخاصة ، وما كان لهم من آثار في توجيه الحياة الدينية والروحية والعقلية والاجتماعية ، فلن توفى من ذلك إلى كثير مما كتب في لغتنا العربية ، واصطنع فيه كاتبه النهج العلمي الصحيح ؛ ولعل كل ما تستطيع أن تبلغه هو هذه الكتب التي تحدثك عن طبقات الصوفية حديثاً هو أدنى ما يكون إلى حديث الأساطير الخيالية منه إلى حديث الحقائق الواقعية ، وهذه الأسفار والدواوين التي خلفها أصحابها من الصوفية أو المتصوفة ، وهذه الشروح التي وضعها الشراح على هذه الأسفار والدواوين ، وذهبوا فيها مذاهب شتى ، وسلكوا من مسالك التفسير والتأويل ما كان يزيد أحياناً الأمر تعقيداً ، والمعنى غموضاً وخفاء ، وما كان أحرانا ، والتصوف جزء من تراثنا الإسلامي ، أن نكون أبر به ، وأكثر اقبالا من غيرنا عليه .

على أنني لا أرى من وراء هذا إلى إنكار ما بذله بعض الباحثين عندنا من جهود موقفة

في الكشف عن بعض نواحي الحياة الصوفية الإسلامية ، ولا إلى الغرض مما لبحوثهم من قيمة علمية : فقد عكف الصديق الفاضل والزميل المحترم الاستاذ الدكتور أبو العلا عفيفي على دراسة الصوفي المسلم الكبير محيي الدين بن عربي ، فبسط فلسفته الصوفية ، وحللها إلى عناصرها تحليلًا علميًا قيا ، وذلك في بحثه المكتوب بالإنجليزية وعنوانه (فلسفة محيي الدين ابن عربي الصوفية) ، فضلا عما له من بحوث أخرى نشرت بالعربية في كل من (مجلة كلية الآداب بجامعة فؤاد الأول) و (مجلة كلية الآداب بجامعة فاروق الأول) ، وكذلك عنى الأستاذ الدكتور زكي مبارك بالإيانة عن أثر التصوف في الأدب والأخلاق . ولكن عناية هذين الباحثين ببعض نواحي التصوف الإسلامي وشخصياته ، ليست شيئاً بالقياس إلى ماظفرت به الحياة العقلية أو الأدبية أو السياسية في الإسلام من جهد الباحثين ، ووفرة مؤلفاتهم فيها .

ولعل السبب الذي يرجع إليه إهمال الباحثين منا لدراسة التصوف الإسلامي ، هو اعتقاد الكثيرين أن أذواق الصوفية وأحوالهم لون من ألوان الهديان ، وأن مذاهبهم وأقوالهم ضرب من الكلام الذي لا معنى له ولاغناء فيه . ولو قد التزم الذين يرون هذا الرأي حدود القصد والإعتدال في أحكامهم ، وأنعموا النظر فيما أثر عن الصوفية من أذواق وأحوال ، وما خلفوه من آثار وأقوال ، ودرسوا هذا كله على ضوء المنهج العلمي الصحيح ، لغيروا رأيهم في التصوف والصوفية ، ولوجدوا أن المواجيد والأذواق ، والرموز والإشارات التي حفلت بها الآثار الصوفية منظومة ومنثورة ، إنما هي تعبيرات عن حياة روحية راقية ، وحالات نفسية رائعة ، ومذاهب منطوية على كثير من المبادئ والمعاني ليست أقل قيمة من كثير من المذاهب الفلسفية الخالصة المؤسسة على النظر العقلي والإستدلال المنطقي ، ولتبينوا أن للعاطفة منطوقاً ، كما أن للعقل منطوقاً ، وأن منطق العاطفة قد ينتهي بالخاضع له إلى نتائج لها طرافتها وجدتها اللتين لا تقلان عن طرافة النتائج التي ينتهي إليها منطق العقل وجدتها .

وإذا كانت تلك هي الحال التي انتهت إليها دراسة التصوف الإسلامي عندنا ، وكان لابد لنا من أن نعنى بهذه الدراسة عنايتنا بغيرها من الدراسات العلمية والفلسفية والأدبية ، فقد اتخذت من عمر بن الفارض — وهو واحد من هؤلاء الصوفية الذين أذعنوا لسلطان العاطفة — موضوعاً لهذا البحث الذي حاولت فيه أن أكشف عن سيرة الرجل وحياته العامة والخاصة ، وما يتصل بهذه من أحوال وبتلك من أحداث ، وعن حقيقة حبه الذي قضى حياته

هاتفاً به مرتلاً لأشودته ، وعمما عسى أن يكون في هذا الحب من المعاني الروحية والمثل الأخلاقية والمنازع الفلسفية ، لا سيما أن حب هذا الشاعر الصوفي مسألة من أدق المسائل وأشدّها غموضاً وتعقيداً ، اختلف الناس حولها في زمان الشاعر نفسه ، واختلفوا فيها بعد زمانه ، وما يزالون مختلفين فيها حتى الآن : يقرأ بعضهم ديوانه على أن الشاعر يتغنى فيه حباً إنسانياً يدور حول معشوقة آدمية ، ويقرأه بعضهم الآخر على أن ناظمه إنما يهتف فيه بالحب الإلهي ، ويرمى من وراء رموزه وإشاراته وكنائياته إلى المحبوبة الحقيقية أو الذات العلية .
ومن هنا جاء بحثي في ثلاثة أقسام : -

(١) تناولت في القسم الأول ترجمة ابن الفارض وأطوار حياته ، وروح العصر الذي عاش فيه ، ومكانه في بيئته ومبلغ تأثره بعصره . وحللت فيه حياته الصوفية وما اختلف عليها من الأحوال النفسية والأذواق الروحية ، وما أخذ به نفسه من رياضات ومجاهدات كانت سبيله إلى تصفية نفسه وتنقية قلبه على الوجه الذي يمكنه من التحقق بالوصول إلى محبوبه الأسمى وشعوره بالفناء فيه والاتحاد به . وبينت في هذا القسم أيضاً آثاره التي يتألف منها ديوانه الضئيل الجليل معاً ، وما أثاره هذا الديوان من حركات الشرح والتأويل في البيئات الصوفية الإسلامية ، ومن حركات الترجمة والنقل والتعليق في البيئات العامية الأوروبية ، وما انتهى إليه أمر هذا الديوان من حكم على صاحبه بالإلحاد والخروج على تعاليم الكتاب والسنة تارة ، ومن دفاع عنه وتبرئة له مما نسب إليه من حلول واتحاد وغيرها من المذاهب التي تنافي روح الإسلام وتخالف تعاليمه تارة أخرى .

(٢) وعرضت في القسم الثاني لحب ابن الفارض وطبيعته ، والكشف عما إذا كان هذا الحب كله حباً إلهياً ، أم حباً إنسانياً ، أم هو مزاج من الحبين . وهنا انتهيت إلى أنه لا يبعد أن يكون الشاعر الصوفي قد بدأ حياته العاطفية إنسانياً كغيره من الناس ، يحب مثلهم الجمال الإنساني ، ثم أصابه ما يصيب العشاق في بعض الأحيان من إخفاق وخيبة أمل ، فإذا هو يتسامى بحبه عن الجمال الإنساني المعين إلى الجمال الإلهي المطلق حيث وجد فيه عزاء قلبه وراحة روحه وسعادته التي لا تعدلها سعادة . ثم بينت بعد هذا الأطوار النفسية والصوفية التي تعاقبت على نفس الشاعر في حبه الإلهي ، وكيف كان في أول عهده بالحياة الروحية ما يكونه عادة كل سالك في بداية الطريق من تعلق بنفسه ، وخضوع لسلطان

حسه ، واندفاع مع إشباع الرغبات والحلوظ ؛ ثم كيف أخذ نفسه بالمجاهدة والرياضة حتى خلع شيئاً فشيئاً من سلطان النفس ونير المادة ، وحتى زهد في كل شيء إلا في شيء واحد هو المحبوبة الحقيقية أو الذات العملية ، التي انتهى من إقباله عليها وإعراضه عما سواها إلى شعوره بالفناء فيها وشهوته الوحدة الذاتية التي تتنقى معها التفرقة بين الحب والمحبوبة .

(٣) وعكفت في القسم الثالث على دراسة حب شاعرنا من الناحية الفلسفية : فحاولت أن أحلله إلى عناصره الصوفية التي تنطوي على بعض المعاني الميتافيزيقية والأخلاقية وما إلى ذلك مما انتهت فيه إلى تقرير أن الأذواق والمواجيد الروحية ، والرياضات والمجاهدات الصوفية ، على الرغم مما تتصف به من صفات الذاتية أو الشخصية ، يمكن أن تشتمل في قرارها على بعض النزعات الفلسفية والمثل الأخلاقية : فقد أبتت في هذا القسم عن علاقة الحب والمعرفة عند ابن الفارض ، واجتهدت في أن أظهر كيف أن لهذا الشاعر نظرية ، أو بعبارة أدق نظرة في المعرفة ، كما عرضت الصور المختلفة لمذهبه في الوحدة : وحدة الحب والمحبوبة ، وحدة الله والعالم وهما هاتان الوجدتان اللتان أطلقت عليهما اسم « وحدة الشهود » تمييزاً لهما عما يعرف عند الفلاسفة وبعض الصوفية باسم « وحدة الوجود » (وذلك لأن ابن الفارض لم يكن يدرك هذه الوحدة إلا في حال الشهود فقط) ؛ ووحدة الخلق كما تمثلت منذ الأزل في الحقيقة المحمدية التي يسميها ابن الفارض « بالقطب » وبغير القطب من الأسماء التي سنعرض لها في موضعها من هذا البحث ، ووحدة الأديان التي تتضمن أرقى مبادئ الحب والتعاطف والإخاء والمساواة . وأخذت نفسي في هذا كله بإظهار ما عسى أن يكون من ابن الفارض موافقاً لتعاليم الكتاب والسنة أو مخالفاً لها ، وماذا كان في كل ما صوره الشاعر في ديوانه عامة ، وفي قصيدتيه الحافظتين (التائية الكبرى) و (الخمرية) خاصة ، من تأثر ببعض العناصر الأجنبية ، ومن سبق إلى تقرير بعض الأنظار الفلسفية التي اهتدى إليها من جاء بعده من الفلاسفة والمفكرين الذين اصطنعوا العقل بقدر ما اصطنع هو الذوق .

وقد عقب على هذه الأقسام الثلاثة بجائمة أجملت فيها نتائج البحث في حياة ابن الفارض وأذواقه وآثاره ومذهبه في الحب ، كما عرضت للمصادر التي يمكن أن يكون قد استقى منها بعض عناصر مذهب ، ولما عسى أن يكون لسيرة ومذهب كسيرة ابن الفارض ومذهبه من قيمة وأثر في الحياة من الناحيتين الروحية والعملية .

تلك إلمامة موجزة بأهم العناصر التي تتألف منها أقسام هذا البحث الذي تقدمت به إلى كلية الآداب بجامعة فؤاد الأول ، ونوقشت فيه بين يدي الجمهور أمام لجنة الحكم المؤلفة من حضرات أصحاب المعالي والعزة الشيخ مصطفى عبد الرازق باشا ، والأستاذ أحمد أمين بك ، والدكتور طه حسين بك ، والدكتور عبد الوهاب عزام ، والمرحوم الدكتور پول كراوس ، في يوم السبت ٢ مارس سنة ١٩٤٠ ، وحصلت به على درجة الدكتوراه في الآداب (قسم الفلسفة) مع مرتبة الشرف . ولعلني بهذا أكون قد قمت بجزء من الواجب علينا نحو هذه الناحية المغمورة من نواحي حياتنا المصرية الإسلامية وهي الناحية الروحية ، لا سيما أن ابن الفارض بحكم صوفيته من ناحية ، وبحكم مولده ونشأته وإقامته ووفاته في مصر من ناحية أخرى ، يعد بحق ممثلاً للتصوف الإسلامي المصري في طور من أطواره : فالكشف عن حياته ، وعن العوامل التي أعانت على تكوين شخصيته الصوفية ، وتأليف مذهبه في الحب الإلهي ، إنما هو في الحقيقة كشف عن ناحية من نواحي حياتنا المصرية في أحد عصورها ، وعن الطابع الذي طبعت به هذه الحياة في ذلك العصر . وإذا كنت أتمنى شيئاً فهو أن يكون قريباً ذلك اليوم الذي تتضافر فيه جهود الشباب الجامعيين عندنا على هذه الناحية القيمة المغمورة معاً من نواحي تراثنا الإسلامي ، فيوسعونها درساً وبحثاً على وجوه تكشف عما تقوم عليه ، وترمي إليه من معاني الحق والخير والجمال .

ولا يسعني بعد هذا كله إلا أن أسجل هنا خجوراً ما غمرني به حضرة صاحب المعالي أستاذي الجليل الشيخ مصطفى عبد الرازق باشا من عطف جميل ، وتشجيع نبيل ، وإرشاد سديد ، مذ وقع اختياري على موضوع هذا البحث ، وطوال السنوات التي اشتغلت به فيها حتى أتممته تحت إشرافه ، فكان ثمرة من ثمرات علمه وفضله ، ونفحة من نفحات قلبه وعقله . ولا يسعني أيضاً إلا أن أسجل معترفاً ما أفاضه علي حضرة صاحب العزة أستاذي الجليل الدكتور طه حسين بك من عناية بي ، ورعاية لي ، وحذب علي ، مما كان من غير شك عملاً صادقاً على الاستمرار في هذا البحث وإنجازته وتقديمه للمناقشة . هذا إلى ما تركه في نفسى حضرة صاحب السعادة أستاذي الجليل الدكتور منصور فهمي باشا من أثر جميل ، وما قدمه من تشجيع محمود عند ما كنت في مستهل عهدي بهذا البحث .

وإن أنس لا أنسى ما كان للمغفور له أحمد زكي باشا على من فضل الإرشاد إلى كثير من المراجع الخطية والفوتوغرافية التي اشتملت عليها خزانة كتبه الخاصة : فإلى روحه الكريم أبعث بأصدق التحيات ، وعلى جدته الطاهر استمطر أطيب الرحمات . وكذلك الأستاذان لويس ماسينيون والمرحوم كارلو نلليانو ، فقد أرسدنى كل منهما إلى كثير من مراجع البحث التي كان لها أثر كبير في تجلية بعض الغوامض ، وتحقيق بعض المسائل ، فإليهما أصدق شكرى ، وعلى ثانيهما أخلص تحية وأطيب رحمة . ولا يفوتنى أن أقدم أخص عبارات الشكر والثناء إلى الدكتور أبى العلا عفيفى على ما كان له من أثر محمود في تحقيق كثير من المسائل الدقيقة التي تتصل من قريب أو من بعيد بموضوع هذا البحث ، وما أبداه من ملاحظات سديدة على ما أطلعت عليه من فصوله . ومن واجبي بعد هذا كله أن أسجل ما كان للصديق الكريم والأخ العزيز كامل محمد على بك من فضل في تهيئة الظروف التي أعانت على إخراج هذا الكتاب ونشره ، فله منى أصدق الشكر وأطيب الحمد .

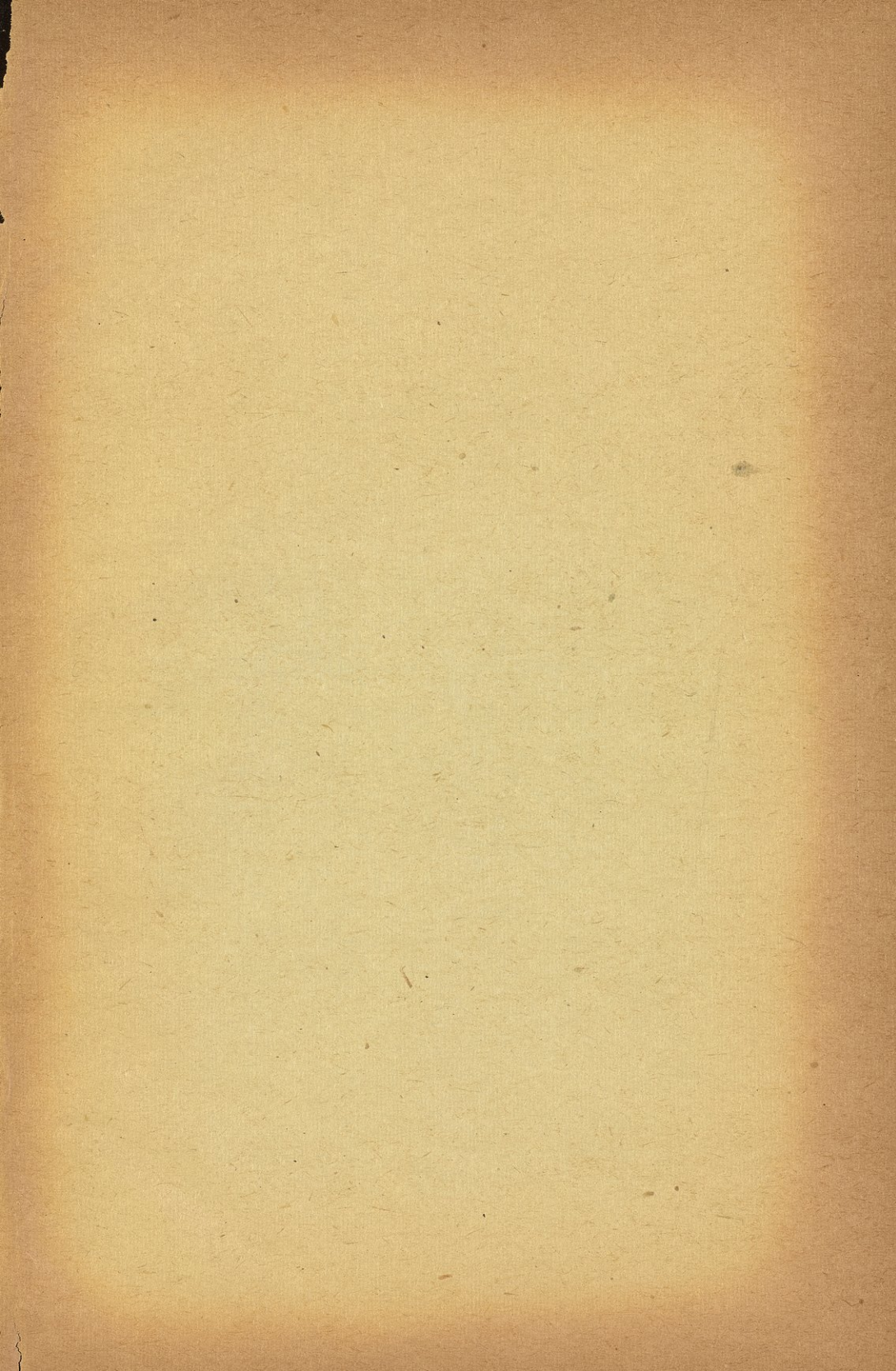
أما الذين أعانوني على قراءة المراجع ، وكتابة البحث ، فكانوا منى العين التي تقرأ ، واليد التي تكتب ، فأظنهم في غير حاجة إلى أن أحمد لهم صنيعهم ، أو أن أشكرهم على ما بذلوا من جهد ، واحتملوا من مشقة وعناء ، والله وحده قادر على أن يجزى الكل عنى خير الجزاء .

محمد مصطفى مهدي

القاهرة في }
17 محرم 1364 }
أول يناير 1945 }

إِنَّ الْغَرَامَ مَوَ الْحَيَاةُ فَمَتَّ بِهِ
قَلْبُ لِلدِّينِ تَقَدَّمُوا قَبْلِي وَمَنْ
عَنِّي خُدُوا ، وَيَ أَقْتَدُوا وَلِي أَسْمَعُوا
وَلَقَدْ خَلَوْتُ مَعَ الْخَبِيبِ وَبَيْنَنَا
وَأَبَاحَ طَرْفِي نَظْرَةَ أَمَلْتَهَا
فَدَهَشْتُ بَيْنَ جَمَالِهِ وَجَلَالِهِ
فَأَدِرُّ لِحَاظَكَ فِي مَحَاسِنِ وَجْهِهِ
لَوْ أَنَّ كُلَّ الْخُسْنِ يَكْمُلُ صُورَةَ
صَبَاً فَحَقُّكَ أَنْ تَمُوتَ وَتُعَذَّرَا
بِعَدِي وَمَنْ أَضْحَى لِأَشْجَلِي يَرَى
وَتَحَدَّثُوا بِصَابَا بَيْ بَيْنَ الْوَرَى
سِرِّ أَرْقُ مِنَ النَّسِيمِ إِذَا سَرَى
فَغَدَوْتُ مَعْرُوفًا وَكُنْتُ مُنْكَرًا
وَعَدَا لِسَانُ الْحَالِ عَنِّي مَخْبِرَا
تَلَقَى جَمِيعَ الْخُسْنِ فِيهِ مُصَوَّرَا
وَرَأَاهُ كَانَ مُهْلَلًا وَمُكَبَّرَا

« ابه الفارصه »



الكتاب الأول

ابن الفارض و تصوفه

مهرجيد

في مصادر ترجمة ابن الفارض وحياته الصوفية

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

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

عليه من المكاشفات ، وأجبرى على يديه من الكرامات ، فإنها قد انطوت على كثير من الإسراف والمبالغة في الصورة التي تعطيها عن ابن الفارض ، وفيما تفيض به من عبارات المدح والثناء والإشادة بذكوره وخلقه وشكله ، الأمر الذي ينبغي معه — ونحن ندرس ابن الفارض دراسة علمية — أن نقف من هذا كله ، أو من بعضه على أقل تقدير ، موقف الحيلة والحذر والتردد في قبوله على ما هو عليه ، وأن نلفظن إلى الحقيقة الواقعة وهي أن سبط ابن الفارض وولده الذي قصّ على هذا السبط أخبار أبيه ، لا بد وأن يكون كل منهما قد خضع لسلطان العصبية ، فإذا كلاهما يتعاونان على إخراج هذه الصورة التي تتبين منها أن الشاعر إنما كان زاهداً ورعاً تقياً سالكاً طريق الله منصرفاً عن الدنيا منذ نشأته حتى وفاته . فإذا أضفنا إلى هذه العصبية عاملاً آخر من شأنه أن يحملنا على التشكيك فيما يرويه السبط نقلًا عن الإبن ، وهو جهلنا بشخصية كل منهما ، وقصور ما لدينا من المعلومات عنهما وعن مبلغ أمانتهما ودقتهما ، رأينا إلى أي حدّ ينبغي أن نحْتَاط عندما نريد أن نتخذ من ديباجة الديوان مصدرًا من مصادر ترجمة ابن الفارض . وحسبنا هنا أن نشير إلى ما ذكره البقاعي ، من أنه لا ينبغي الاعتراض بما قاله سبط الشاعر في ديباجة الديوان ، ومن أنه رجل مجهول لا تقبل روايته لا سيما أنه يشهد لجدّه ، ولا سيما إذا كانت شهادته مخالفة لشهادة الأئمة بكفره^(١) . وإذا كان البقاعي ، على قرب عهده من عصر ابن الفارض ، قد شك في شخصية عليّ سبط الشاعر ، وعدّه رجلاً مجهولاً ، فمن حقنا نحن ، وقد بعد العهد بيننا وبين العصر الذي عاش فيه شاعرنا من ناحية ، ولم تهياً لنا بعد المراجع الكافية التي تدلنا في وضوح واطمئنان على شخصية عليّ هذا من ناحية أخرى ، أن نكون أكثر شكاً وأشدّ تحفظاً في تصديق كل ما يرويه سبط ابن الفارض عن جده ؛ أو من حقنا على الأقل أن ندقق في كل ما يقوله المترجم ونحققه تحقيقاً علمياً بحيث تتمكن من استخلاص الحقيقة التي إن لم تكن تامة قاطعة ، فليس أقل من أن تكون مقاربة ملائمة للواقع إلى حدّ يصح معه الاطمئنان : ففعل كل ما نعرفه حتى الآن من أمر سبط ابن الفارض ومترجمه هو ما وقفنا عليه في ثنايا ترجمته لجدّه التي نحن بصددّها ، حيث يتحدث عن نفسه بما يفيد أنه كان شيخاً لمسجد^(٢) ، وأنه عاش في القرن الثامن للهجرة^(٣) .

(١) تنبيه الغبي على تكفير ابن عربي ومعه تحذير العباد ... (نسخة فوتوغرافية بالحزارة الزكية ص ٧٩) .

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

(٣) نفس المرجع ص ٤ .

٢ — على أن هناك ترجمة أخرى لابن الفارض كتبت في العصر الذي عاش فيه الشاعر ، وهي الترجمة التي كتبها ابن خلكان في الجزء الأول من (وفيات الأعيان) . ونحن نعلم فيما نعلم من تاريخ القرن السابع للهجرة أن ابن خلكان كان معاصراً لابن الفارض ، كما نعلم من (ديباجة الديوان) أن ولد ابن الفارض المسمى كمال الدين محمد سمع أباه ، وقد سأله ابن خلكان عن تاريخ مولده ، يجيب بما أجاب به زكيّ الدين عبد العظيم المنذرى المحدث ، وهو أن مولده كان بالقاهرة المحروسة آخر الرابع من ذى القعدة سنة ٥٧٧ هـ (١) . ومعنى هذا أن ابن خلكان قد عرف ابن الفارض والتقى به وتحدث إليه ووقف على كثير أو قليل من أحواله وسيرته وأخلاقه . وطبيعي أن يكون ما ترجم به ابن خلكان لابن الفارض أدنى إلى الحق وأبعد عن التعصب له ، وذلك بحكم معاصرته له من ناحية ، وكونه لا تربطه به صلة قرابة أو نسب من ناحية أخرى . وإذا كان ذلك كذلك فقد تبين إذن أن الموازنة بين ترجمة ابن الفارض التي كتبها سبطه ، وبين الترجمة التي كتبها ابن خلكان ، من شأنها أن تعيننا على استخلاص ما يمكن أن يكون صورة صحيحة صادقة لحياة ابن الفارض ، لا سيما أن ابن خلكان كتب ترجمته في نفس العصر الذي عاش ومات فيه ابن الفارض ، في حين أن سبط الشاعر كتب ترجمته لجدّه بعد وفاة هذا الأخير بقرن من الزمان . ومهما يكن من القيمة التاريخية لما ترجم به ابن خلكان لابن الفارض ، فإن ترجمة الوفيات لا تصلح لأن تكون مقياساً واسع النطاق يقاس به كل ما ورد في ترجمة الديباجة : ذلك بأن في هذا المصدر الأخير أموراً ذكرت عن الشاعر ولم يذكرها ابن خلكان ؛ ومن هنا كان لا بد لنا من أن نعتمد في تحقيق هذه الأمور على مصادر تاريخية وصوفية أخرى من شأنها أن تكشف لنا عن روح العصر الذي عاش فيه المترجم له ، وعن التيارات الفكرية والشعورية والدينية التي كانت سائدة وقتئذ ، وعن الأثر الذي تركته هذه التيارات كلها أو بعضها في حياة ابن الفارض العامة والخاصة ، وفي مذهبه الصوفي .

٣ — وثمة ترجمة ثالثة هي هذه التي أثبتتها أبو الفلاح ابن العماد في كتابه (شذرات الذهب في أخبار من ذهب) . وهي تمتاز من ناحية بأنها أطول من ترجمة الوفيات وأقصر من ترجمة الديباجة ، وتتماز من ناحية أخرى بأنها تريد على ما تشترك فيه مع الترجمتين الآتقتي الذكر أموراً أغفلها أو لم يقف عليها كل من سبط ابن الفارض وابن خلكان . وليس من شك في أن لما يزيد صاحب الشذرات قيمة تاريخية وأدبية وصوفية لها أثرها

في الإبانة عن بعض النواحي في حياة ابن الفارض ومذهبه في الحب ، وعن الجدل الذي قام بين رجال الدين حول الرجل وتنازعهم أمر عقيدته بينهم ، حتى لقد كفره بعضهم ، وبرأه بعضهم الآخر .

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

٥ — وإلى جانب هذه الترجمات التي ذكرنا ، توجد ترجمة رابعة كتبها ابن الأوسى البغدادي في كتابه (جلاء العينين في محاكمة الأحمدين) ، واستقى معلوماته فيها من ابن خلكان صاحب (وفيات الأعيان) ، وابن العماد صاحب (شذرات الذهب) ، والمناوي صاحب (الكواكب الدررية) ، والأدقوى صاحب (الطالع السعيد) ، والقوصي صاحب (الوحيد) : فقيمة هذه الترجمة ثانوية لأن صاحبها لم يكذب بشيء جديد انفرد به هو من سائر المترجمين . ولكنها مع ذلك تعيننا على تحقيق بعض المسائل ، لا سيما ما يتعلق منها برأى الفقهاء في ابن الفارض .

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

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

(١) نسخة خطية محفوظة بدار الكتب المصرية تحت رقم ٢٥٩ (تاريخ) . — طبع هذا الكتاب بالقاهرة وظهر منه الجزء الأول سنة ١٣٥٤ هـ = سنة ١٩٣٨ م .

تنقسم المصادر التي من هذا النوع إلى قسمين : قسم ينظر مؤلفوه إلى ابن الفارض على أنه من القائلين بالاتحاد والحلول ووحدة الوجود ، وهو بهذا يكون خارجاً على تعاليم الكتاب والسنة ؛ وقسم يأخذ مؤلفوه أنفسهم بالدفاع عن ابن الفارض ، ودفع الشبهة عنه ، ورد ما اتهم به من إلحاد وخروج على الكتاب والسنة إما إلى سوء نية الخصوم وحطهم على الرجل وإرجافهم به لغرض في أنفسهم ، وإما إلى سوء فهمهم لكلامه ، بحيث لم يتبينوا حقيقة ما انطوى عليه شعره من تمسك بالكتاب والسنة وتحقيق أحكامهما ، ولم تتهيأ لهم القدرة على تذوق ما ترمى إليه رموزه وإشاراته من المعاني الدقيقة التي تجلّ عن فهم المدارك القاصرة .

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

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

(١) نسخة خطية محفوظة بدار الكتب المصرية رقم ٩٨ م .

من هذه الشروح شرح النابلسي (١).

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

الفصل الأول

سيرة ابن الفارض

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

١ — أجمع الذين ترجموا لابن الفارض على أنه هو أبو حفص وأبو القاسم عمر بن أبي الحسن علي بن المرشد بن علي ، كما أجمعوا على أنه حموي الأصل ، مصري المولد والدار والوفاة ، وأنه كان يعرف بابن الفارض ، وينعت بشرف الدين (٢) . ويلوح لنا أن (المرشد) المذكور هنا ليس اسماً لجد من أجداد الشاعر ؛ بل الغالب على ظننا فيه أنه هذا اللقب الصوفي الذي يطلق على الشيخ صاحب الطريقة وقد التف حوله طائفة من المريدين يهذب نفوسهم ويصفي قلوبهم ويرشدهم في طريقهم إلى الله . ويؤيدنا في هذا ما كان عليه والد شاعرنا من زهد

(١) كشف السر الغامض ؛ نسخة خطية بدار الكتب المصرية تحت رقم ٥١٢٢ أدب . شرح ديوان ابن الفارض طبع القاهرة سنة ١٣١٠ هـ ج ٢ ص ١٥٥ .

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

وتكشف ، وانصراف عن متاع الدنيا وجاه المنصب ، وإيثار للعزلة عن الناس ؛ وغير ذلك من الصفات التي سنعرض لها في سياق حديثنا عنه . وإذا كانت هذه هي الحال التي انتهى إليها أمر والد ابن الفارض ، فليس بعيداً إذن أن تكون هذه الصفات قد انتقلت إلى الأب من الجد الذي ليس ما يمنع من أنه كان مرشداً له مریدون .

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

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

(١) وفيات الأعيان ج ١ - ص ٣٨٣ . دياجة الديوان ص ٣ . النجوم الزاهرة ج ٣ .
 ق ٢٠ . ص ١٢٩ .
 (٢) النجوم الزاهرة ج ٣ . ق ٢ ص ١٢٩ .
 (٣) دياجة الديوان ص ٣ .
 (٤) نفس المرجع ص ١٣ .

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

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

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

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

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

(١) أن سبط ابن الفارض حين يذكر في أول ترجمته لجدته سنة ٥٥٦ هـ ، أو سنة ٥٦٠ هـ ؛ وحين يذكر في آخر هذه الترجمة سنة ٥٧٧ هـ على أن مولد الشاعر وقع في إحداها ، وحين يقول إنه تلقى عن ولد ابن الفارض أنه سمع أباه يعين للمندري ولابن خلكان السنة الأخيرة من هذه السنوات الثلاث على أنها تاريخ لمولده ، إنما يختلف في هذا كله مع ابن خلكان نفسه الذي أثبت أن مولد ابن الفارض كان في الرابع من ذي القعدة سنة ٥٧٦ هـ .

(ب) أن ابن العماد بقوله إن ابن الفارض ولد في ذي القعدة سنة ٥٦٦ هـ ، وأنه عند وفاته كان له من العمر ست وخمسون سنة إلا شهراً ، وبذكرة ترجمة ابن الفارض بين تراجم الذين توفوا سنة ٦٣٢ هـ ، إنما يخالف ما أجمع عليه المترجمون الآخرون (إذا استثنينا منهم ابن تغرى بردى) ، وهو أن وفاة شاعرنا كانت في الثاني من جمادى الأولى سنة ٦٣٢ هـ : فلو كان صحيحاً ما رواه ابن العماد عن السنة التي ولد فيها ابن الفارض ، وعن السنة التي توفي

(١) وفيات الأعيان ج ١ . ص ٣٨٣ .

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

(٣) النجوم الزاهرة ج ٣ ق ٢ ص ١٢٩ . (٤) شذرات الذهب ج ٥ ص ١٤٩ و ١٥٣ .

فيها ، وعن مقدار عمره عند وفاته ، ولو أجرينا عملية حسابية يسيرة معتمدين على هذه المعلومات التي يقدمها صاحب الشذرات ، لترتب على هذا أن وفاة ابن الفارض كانت في شوال سنة ٦٢٢ هـ ، لا في جمادى الأولى سنة ٦٣٢ هـ . وفي هذا ما فيه من الخطأ والاضطراب ، إذ يذكر ابن العماد سنة ٥٦٦ هـ على أنها السنة التي ولد فيها ابن الفارض ، وكان ينبغي أن يذكر سنة ٥٧٦ هـ ، ليكون متمشياً مع أبسط قواعد المنطق والحساب من ناحية ، ومتفقاً مع ما أثبتته الثقة من المترجمين في هذا الصدد من ناحية أخرى .

(ح) أن ابن إياس حين يذكر أن مولد ابن الفارض كان في سنة ٥٧٧ هـ ، متفق مع سبط ابن الفارض فيما ذكره من أن جدّه ذكر للمندري ولا بن خلكان هذه السنة عينها ، ومختلف بطبيعة الحال مع ابن خلكان نفسه ، شأنه في هذا كشأن سبط الشاعر سواء بسواء .
(د) أن ابن خلكان وابن تغري بردى متفقان على أن الرابع من ذى القعدة سنة ٥٧٦ هـ هو التاريخ الذي ولد فيه ابن الفارض .

(هـ) وهذا كله من شأنه أن يسلمنا إلى نتيجة نهائية ، هي أنه يمكن أن يكون هناك تاريخان لمولد ابن الفارض : (أحدهما) الرابع من ذى القعدة سنة ٥٧٦ هـ ؛ (وثانيهما) الرابع من ذى القعدة سنة ٥٧٧ هـ . على أننا نرجح التاريخ الأول وهو ما يذكره ابن خلكان ، وذلك لأن ابن خلكان ، بحكم معاصرته لابن الفارض ، وتحرّيه الدقة في ذكر تاريخ وفاة شاعرنا بأنه كان يوم الثلاثاء الثاني من جمادى الأولى سنة ٦٣٢ هـ ، يمكن أن يعدّ أوثق مصدر في هذه المسألة ، وأكثر تحقيماً لها من غيره ، لا سيما إذا لاحظنا أن أول جمادى الأولى سنة ٦٣٢ هـ يوافق يوم الاثنين ٢٢ يناير سنة ١٢٣٤ م ، في حين أن أول جمادى الآخرة من سنة ٦٣٢ هـ يوافق يوم الأربعاء ٢١ فبراير سنة ١٢٣٤ م^(١) ، الأمر الذي يترتب عليه أن يكون يوم الثلاثاء ٢٣ يناير سنة ١٢٣٤ م موافقاً للثاني من جمادى الأولى سنة ٨٣٢ هـ ، وهو التاريخ الذي يعينه ابن خلكان لوفاة ابن الفارض ، ويترتب عليه أيضاً أن يكون الذي يحدد تاريخ الوفاة على هذا الوجه المفصّل فيذكر اليوم والشهر والسنة ، أوفر تدقيقاً وأكثر قبولاً لدينا فيما يتعلق بتاريخ المولد كذلك ، ويترتب عليه أخيراً أن يكون مولد ابن الفارض في الرابع من ذى القعدة سنة ٥٧٦ هـ الموافق ٢٢ مارس ١١٨١ م .

٣ — ولعل كل ما يذكره المترجمون عن والد ابن الفارض ، ولا يكادون يزيدون عليه .

(١). التوفيقات الإلهامية طبع مصر سنة ١٣١١ هـ ص ٣١٦ .

شيئا ، أنه قدم من حماة إلى مصر فقطنها وصار يثبت الفروض للنساء على الرجال بين يدي
الحكام ، ثم ولى نيابة الحكم فغلب عليه التلقيب بالفارض^(١) ، ثم سئل بعد ذلك أن يكون
قاضيا للقضاة — وهذا كما يقول المقرئى — أجلّ رتب أرباب العمام وأرباب الأقاليم ،
ويكون صاحبها في بعض الأوقات داعيا ، فيقال له حينئذ قاضى القضاة وداعى الدعاة ، ولا
يخرج شىء من الأمور الدينية عنه^(٢) . ولكن أبا الشاعر رفض ، ونزل عن الحكم ،
واعترل الناس ، وآثر الانقطاع إلى الله تعالى بقاعة الخطابة في الجامع الأزهر ، وظل كذلك
إلى أن وافته منيته^(٣) . على هذا يتفق كل من ترجم لابن الفارض وذكر في سياق ترجمته
شيئا عن حياة أبيه . ولكن سبط ابن الفارض يثبت في ترجمته ما يظهرنا على شىء مما كان
عليه أبو الشاعر من علم وعناية بتنشئة ابنه وتهذيبه : فهو يقول على لسان ابن الفارض نفسه
إنه كان يعود بعد سياحته في وادى المستضعفين بالقطم إلى والده لأجل برّه ومراعاة قلبه ؛
وكان والده يومئذ خليفة الحكم للعزير بالقاهرة ومصر المحروستين ؛ وكان من أكابر أهل العلم
والعمل ؛ وكان يجد سرورا برجوع ولده إليه ، ويلزمه بالجلوس معه في مجالس الحكم
ومدارس العلم^(٤) . ومن هنا تتبين مبلغ ما كان لوالد شاعرنا من مشاركة في البيئة العلمية
التي كانت موجودة في عصره ، والتي تصوّرها كل من لفظتى مدارس العلم ومجالس الحكم
تصويراً ما ؛ وتبين أيضاً أن هذه المجالس والمدارس كانت أول ما تلقى فيه ابن الفارض ثقافته .

أما متى رحل والد ابن الفارض عن حماة إلى مصر ، وفي أى وقت شغل منصب
الفارض ، ومتى تولى نيابة الحكم ، ومتى عرض عليه أن يكون قاضيا للقضاة ، ولم رفض ،
وما هى الدوافع التي حملته على أن يؤثّر العزلة على منصب خطير كهذا ، ومتى توفى ، فكل
أولئك أمور لم تقع فيما وصلنا إليه من المراجع على شىء منها . يضاف إلى هذا إغفال المؤرخين
تعليل هذه الهجرة من حماة ، وإيثار مصر عليها ، والإقامة بها : هل كانت هذه الهجرة راجعة
إلى سوء الحالة الاقتصادية والاجتماعية في حماة ، وتمتع مصر وقتئذ بحال أحسن ؟ أم أنها
كانت ابتغاء الحصول على منصب من مناصب الدولة في مصر التي كان لها من الحضارة والرقى
حظ موفور جعلها صاحبة المركز الممتاز بين أقسام الأمبراطورية الإسلامية ؟ لم يعرض المترجمون
لشىء من هذا أيضا ؛ ولو قد عرضوا له بتصريحاً أو تضميناً لألقوا على حياة والد الشاعر شعاعاً

(٢) خطط المقرئى ج ٢ ص ٢٤٦ .

(١) شذرات الذهب ج ٥ ص ١٤٩ .

(٤) نفس المرجع ونفس الصفحة .

(٣) ديباجة الديوان ص ٤ .

من الضوء لعله كان يعيننا على تكوين صورة أوضح وفكرة أوفى لما كان عليه الرجل في حياته العامة والخاصة ، ولما أحاط بشخصه من الظروف واتصل به من الأحداث ، ولما كان له من الأثر في حياة ابنه وتنشئته . ولكنهم لم يذكروا مع الأسف أكثر من أن والد ابن الفارض كان اسمه عليا ، وكان رجلا من رجال الحكم والعلم ، وكان زاهداً ورعاً ، اتخذ زهده وورعه صورة عملية في آخر حياته حين نزل عن الحكم ، ورفض منصب قاضي القضاة ، واعتزل الناس ، وانقطع إلى الله في قاعة الخطابة بالأزهر إلى أن قضى . ومهما يكن من شيء فالذي نلاحظه هنا أن هذه النزعة إلى الزهد في جاه المنصب لا بدّ وأن يكون لها أثرها في حياة ابن الفارض نفسه ، وأن يكون أبوه هو الذي ألقى بذورها في قلبه ، هذه البذور التي نمت وأينعت فكانت لها هذه الثمرات التي سنتبينها عندما نعرض لأطوار حياة ابن الفارض ، لاسيما الطور الأول منها .

على أن المؤرخين ، وإن لم يعللوا هجرة أبي شاعرنا من حماة إلى مصر ، ولم يعينوا بالضبط أو بالتقريب التاريخ الذي وقعت فيه هذه الهجرة ، فمن حقنا أن نحاول هنا ما لم يحاوله هؤلاء المؤرخون ، وأن نذهب في تعليل هذه الهجرة تعليلا مستمداً من مجرى الحوادث ، وملائماً لطبيعة الأشياء : فنحن نعلم مما يحدثنا به المؤرخون عن حماة ، أنها كانت مدينة كبيرة عظيمة كثيرة الخيرات رخيصة الأسعار^(١) ؛ وأنها كانت تستمتع بجمال الطبيعة ووفرة الخيرات وحسن الموقع^(٢) ؛ وأنها ودمشق وحمص وطرابلس من المدن التي ثبتت على صدمات الأيام والليالي ، وكان لها من موقعها وملاءمة الطبيعة لها ما أبقى عليها ، كأن تكون وسط ريف خصب وماء دافق^(٣) . ونحن نعلم أيضاً أن حماة خربت الزلازل سنة ٥٦٥ هـ^(٤) . فإذا كان ذلك كذلك ، فطبيعي إذن ألا يكون في حال حماة الطبيعية والاقتصادية ما يحمل والد ابن الفارض على هجرته منها إلى مصر ؛ وأن يكون تخريب الزلازل لها سنة ٥٦٥ هـ ، قد أفسد عليها ما كانت تستمتع به وقتئذ من جمال طبيعتها ووفرة خيراتها ، فإذا بأبي شاعرنا يرحل عنها ملتمساً غيرها من البلاد الإسلامية التي اختار من بينها مصر ، لاسيما أنها كانت في ذلك الحين قبلة الأمم الإسلامية وموئل الحضارة ومنبع العلم والعرفان ، وإذا هو يتخذ منها وطناً ثانياً يستظل بظله وينهل من موارد خيره وفضله .

(١) معجم البلدان لياقوت مادة (حماة) .

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

(٣) خطط الشام ج ١ ص ٥٣ . (٤) دائرة المعارف للبتاني مادة (حماة) .

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

على أن لنا في الأصل الحموى الذي ينتسب إليه أبو شاعرنا ما يعيننا على إثبات عربيته : فإن ما ورثه أبناء حماة وغيرها من بعض مدن الشام من طول القامات واتساع الصدور ومثانة العضلات ، دليل قوى على ما يسرى في أبناء هذه المدن من الدم العربي^(١) . ناهيك بأن أصحاب المزاج الدموي يكثرون في المدن الداخلية كالقدس ونابلس ودمشق وحمص وحماة وحلب وأنطاكية ، وبأن أصحاب المزاج الصفراوي العصبي يكثرون في المدن الساحلية كإيفاء وصيدا وحيفا وبيروت وطرابلس واللاذقية والاسكندرونة^(٢) . فإن صحت هذه الملاحظات وصحّ معها ما يصورّ به ابن الفارض في ترجمة سبطه له من أنه كان معتدل القامة جميل الوجه وأن وجهه كان مشرباً بحمرة^(٣) ، استطعنا أن نستخلص أن شاعرنا كان من سلالة عربية الأصل من ناحية ، وأن ندحض الزعم القائل بأن ما يتعاقب على نفس الصوفي من أدواق ومواجيد ، وما يختلف عليها من أحوال الغيبة والحضور ، إنما يرجع إلى ضعف في الأعصاب أو اضطراب في العقل من ناحية أخرى ، وأن تؤيد الرأي القائل بأن التصوف وما ينتهي إليه من إدراك الوحدة ونفي الكثرة ليس من خصائص الجنس الآري وحده ، وإنما يشاركه فيه الجنس السامي^(٤) من ناحية ثالثة .

ومهما يكن من أمر انتساب ابن الفارض إلى أصل حموى أو عربي ، فهو مع ذلك

(١) خطط الشام ج ١ ص ٧٢ . (٢) نفس المرجع ونفس الصفحة .

(٣) ديباجة الديوان ص ٤ .

(٤) Brown : Literary History of Persia vol. II. P. 501. (٤)

مصرى الوطن : ولد بمصر ، ونشأ فيها ، وترعرع في ظلها ، وأقام الشطر الأكبر من حياته بها ، ودفن بأرضها : فهو مصرى في مولده ، مصرى في نشأته وتربيته ، مصرى في حياته ومماته . وليس أدلّ على مصريته واتحاده من مصر وطناً له من قوله :

وطنى مصر وفيها وطرى ولعيني مشتهاها مشتهاها^(١)

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

٥ — سبقت الإشارة إلى أن ابن الفارض ولد سنة ٥٧٦ هـ ، وتوفى سنة ٦٣٢ هـ . ومعنى هذا أن حياته تقع في الربع الأخير من القرن السادس والثالث الأول من القرن السابع للهجرة . ولهذا العصر قيمة خاصة من الناحية التاريخية : ففيه انتقلت مصر والشام من حكم الفاطميين إلى حكم الأيوبيين ، أى أن النظام الدينى في مصر والشام أصبح خاضعاً لمذهب أهل السنة بعد أن كان خاضعاً لمذهب الشيعة . أضف إلى هذا الحروب الصليبية التي شتيرانها في ذلك العصر فولدت كثيراً من القلق والاضطراب .

ملك الفاطميون مصر والشام ، فانتقلت الخلافة في عهدهم إلى القاهرة التي ظلت زهاء قرنين عاصمة الإمبراطورية الفاطمية . وما زالت دولة الفاطميين قائمة في مصر حتى سنة ٥٦٧ هـ = ١١٧١ م ؛ وهنا يلاحظ أن مذهب الشيعة ظل سائداً في مصر حتى ذلك التاريخ ، وحتى كان صلاح الدين الأيوبي فإذا هو يقضى على آثار الشيعة في المذاهب والعقائد ، وإذا هو يحيى تعاليم السنة ، ويسير على نهجه من جاء بعده من ملوك بني أيوب . والمتأمل

(١) المشتهى الثانى اسم مكان بمصر ذكره المقرئى ضمن متزهات الفاطميين ، ونقل عنه السيوطى فى (كوكب الروضة) ما نصه : « كان من مواضع الخلفاء الفاطميين التى أعدت للنزهة المشتهى بالروضة ، وكانوا يركبون إليه يوم السبت والثلاثاء ، فيعم الناس من الصدقات أنواع كثيرة ما بين ذهب وما كل وحلوى وغير ذلك » . وذكر المقرئى فى « الخطط » أنه كان بمصر رباط يعرف برباط المشتهى يطل على النيل قال فيه شهاب الدين أحمد بن أبى العباس الدمهورى : —

بروضة المقياس صوفية
هم على البحر أباد علت
هم منية الخاطر والمشتهى
وشيخهم ذاك له المنتهى

في حياة ابن الفارض يلاحظ أن الشاعر قد أدرك منذ مولده إلى وفاته أربعة من هؤلاء الملوك هم : صلاح الدين والعزير والعاقل والعاقل .

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

توفي صلاح الدين سنة ٥٩٨ هـ ، فقسمت مملكته بين أبنائه : فكانت مصر للعزير ، ودمشق والشام الوسطى للأفضل ، وحلب للظاهر . وكان لمصر من بين هذه الأقسام مركز ممتاز ومكانة رفيعة كما يدلنا على ذلك أن دمشق كانت تضرب تقوداً باسم العزير . ومع هذا فقد كان بين أقسام المملكة الأيوبية شيء من التنافس مكّن للعاقل أخى صلاح الدين إشباع مطامعه ، فاستطاع بمهارته وحسبته أن يستغل هذا التنافس بين أبناء صلاح الدين ، وأن يولى أبناءه هو نواباً عنه ، فأناب الكامل في مصر ، والمعظم في دمشق ، وغير الكامل والمعظم من أبنائه في غير مصر ودمشق من أقسام المملكة المترامية الأطراف . على أن مصر ما لبثت أن تعاقبت عليها المحن والأزمات ، فانخفضت مياه النيل سنة ٥٩٨ هـ = ١٢٠١ م ، وفي سنة ٥٩٩ هـ = ١٢٠٢ م ، وساءت حال المحاصيل ، وتفشى الطاعون ، واضطربت حال الأمن ، وقلقت النفوس . ولعل في هذه الحال السيئة ما كان يعين على تغذية النزعة الصوفية ، وتنمية الشعور الديني ، وهما من أخص خصائص ذلك العصر ، كما أنهما من مميزات العصور التي تكثرت فيها النكبات وتتوالى الأرزاء في كثير من الأحيان . ومهما يكن من شيء فقد كان العاقل صالحاً ، محافظاً على الصلوات في أوقاتها ، متبعاً لأرباب السنة ، مائلاً إلى العلماء ، حتى صنف له نحر الدين الرازي كتاب (تأسيس التقديس) ، وذكر اسمه في خطبته ، وسيره إليه من بلاد خراسان^(٢) .

مات العاقل سنة ٦١٥ هـ ، وتولى من بعده ابنه الكامل ، فكان كما كان غيره من ملوك الأيوبيين محباً للعلم والأدب ، مقبلاً على أهلها ، عاملاً على إحياء السنة ، مؤسساً لكثير

(١) وفيات الأعيان ج ٢ ص ٤٠٢ .

(٢) وفيات الأعيان ج ٢ ص ٤٩ .

من المدارس العلمية والدينية وأهمها (دار الحديث) أو (المدرسة الكاملة) التي أنشأها سنة ٦٢٢ هـ . وكانت هذه المدرسة ثانياً دار أقيمت لدراسة الحديث ، فإن أول دار هي تلك التي أنشأها في دمشق نور الدين محمود بن زنكي^(١) . وقد وقف الكامل هذه الدار على المشتغلين بالحديث النبوي ، ومن بعدهم على الفقهاء الشافعية . وكان من بين الذين اشتغلوا بالتدريس فيها عبد العظيم المنذري^(٢) أحد المحدثين الذين عاصروا ابن الفارض واتصلوا به . وليس أدل على حب الكامل للعلم وتشجيعه المشتغلين به من أنه كان يبيت عنده كل ليلة جمعة جماعة من الفضلاء ، يشار إليهم في مباحثاتهم ، ويسألهم عن المواضع المشككة من كل فن ، وهو معهم كأنه واحد منهم^(٣) .

على أن ملوك الأيوبيين لم يكونوا محبين للعلم والأدب والدين ، عاملين على نشرها وإحيائها بتشجيعهم أهلها فحسب ، بل إن منهم من شارك في العلم والأدب على نحو ما كان الملك الكامل إذ كان يحفظ أكثر دواوين الشعر^(٤) ، والملك العظيم إذ شرح (الجامع الكبير) ، وصنف في العروض^(٥) .

وثمة شيء آخر يظهرنا على عناية الأيوبيين بالتصوف : ذلك أنه لم يكن للصوفية قبل عصر الأيوبيين مشيخة عامة ترجع لها أعمالهم وتتوحد بها مقاصدهم ، بل كانت كل طريقة أو زاوية مستقلة عن غيرها من الطرق والزوايا ، فكثرت بذلك الفتن حتى أنشأ صلاح الدين خاتناه سعيد السعداء وسمها ديرة الصوفية ، وقدم شيخها على غيره من المشايخ ، وولّى عليها أعظم رجال الدولة وأعيانها كأولاد شيخ الشيوخ ابن حمويه مع ما كان لهم من الوزارة والإمارة وتدير الدولة وقيادة الجيوش . وولياها ذو الرياستين الوزير صاحب القضاة تقي الدين عبد الرحمن ابن ذى الرياستين الوزير صاحب القضاة تاج الدين ابن بنت الأعرس^(٦) . وما زالت الحال كذلك إلى أن توحدت رئاسة الصوفية بمصر في القرن التاسع للهجرة فجعلت الولاية فيها للسيد محمد شمس الدين البكرى ، ثم تولاها من بعده ابنه الإمام شيخ الإسلام المفسر الشهير أبو البرور البكرى ، وانتقلت من بعده إلى ذريته ، ولا تزال

(١) خطط المقرئى ج ٤ ص ٢١١ .

(٢) خطط المقرئى ج ٤ ص ٢١١ . (٣) وفيات الأعيان ج ٢ ص ٥١ .

(٤) ديباجة الديوان ص ٩ .

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

(٦) خطط المقرئى ج ٤ ص ٢٧٣ .

إلى الآن في البيت البكري الصديق بمصر (١).

وإذا كانت هذه هي عناية الأيوبيين بعلوم الدين والتصوف والأدب ، فمأذا عسانا نجد في عهدهم من الشخصيات التي عاصرت ابن الفارض ، وكانت تمثل روح العصر ؟ الحق ان ابن الفارض عاصر طائفة سالحة من العلماء والصوفية والزهاد والوعاظ ، وأتصل ببعضهم ألوأناً مختلفة من الاتصال . ولقد حدثنا ابن إياس عن هذه البيئة التي عاش فيها شاعرنا فذكر من العلماء والصوفية والشعراء صفي الدين بن أبي المنصور ، وشمس الدين الأيكي الذي كان شيخاً لخانقاه سعيد السعداء ، وسعد الدين الحارثي الحنبلي المحدث ، والقاضي أمين الدين بن الرقاوى ، وجمال الدين الأسيوطى ، وشهاب الدين عمر السهروردي ، وبرهان الدين ابراهيم الجعبرى ، والقاضي شمس الدين بن خلكان ، وشهاب الدين بن الخيمي ، ونجم الدين بن إسرائيل ؛ وقد قال ابن إياس إن أحداً من هؤلاء لم ينكر على ابن الفارض شيئاً من حاله ولا من نظمه ، وإنما كانوا معه في غاية الأدب (٢).

ومن معاصري ابن الفارض من اتصل به اتصالاً مباشراً كبرهان الدين الجعبرى (المتوفى ٦٨٧ هـ) الذي كان زاهداً واعظاً مذكراً شافعيّاً ، كما كان صاحب أحوال ومكاشفات وكرامات (٣) ؛ وشهاب الدين محمد بن الخيمي (المتوفى ٦٨٥ هـ) الذي قال عنه صاحب الشذرات إنه كان حامل لواء النظم في وقته (٤) ، والذي كان يطارح ابن الفارض بنظم لطيف (٥) ؛ وشهاب الدين أبو حفص عمر السهروردي (المتوفى ٦٣٢ هـ) صاحب (عوارف المعارف) الذي انتهت إليه تربية المريدين ، وتسليك العباد ومشيخة الطرق (٦) . وقد اتصل السهروردي في إحدى حججه بابن الفارض ، وتحدث إليه ، وألبس ولديه خرقة الصوفية على طريقتة المنسوبة إليه كما سنتبين هذا في موضعه من الكلام على الطور الثالث من أطوار حياة شاعرنا ؛ وزكى الدين عبد العظيم المنذرى (المتوفى ٦٥٦ هـ) المحدث الكبير الذي ولى رئاسة المدرسة الكاملية ، وانقطع بها نحواً من عشرين سنة ، والذي كان حجة ثقة في علم الحديث (٧) ، وقد اتصل ابن الفارض بالمنذرى وحدث عنه .

(١) تاريخ التمدن الإسلامي ج ١ ص ٢٠٢ — ٢٠٣ .

(٢) بدائع الزهور ج ١ ص ٨٠ — ٨١ .

(٣) شذرات الذهب ج ٥ ص ٣٩٩ — ٤٠٠ .

(٤) نفس المرجع ص ٣٩٣ . (٥) بدائع الزهور ج ١ ص ٨١ .

(٦) شذرات الذهب ج ٥ ص ١٥٣ . (٧) شذرات الذهب ج ٥ ص ١٥٣ .

على أن أقوى الشخصيات التي عاصرت ابن الفارض ، وطبعت روح ذلك العصر بطابعها الخاص ونزعتها الفلسفية في التصوف ، هي شخصية محي الدين محمد بن علي بن عربي (المتوفى ٦٣٨ هـ) ، الذي يكاد يكون مذهبه الصوفي أقوى المذاهب أثرأفيمن عاصره ومن جاء بعده من الصوفية . ساح ابن عربي في بلاد كثيرة ، ودخل مصر فيما دخل من هذه البلاد^(١) . ولسنا ندرى هل اتصل ابن عربي عند زيارته لمصر بابن الفارض اتصالا شخصيا ، أم أن الصلة بين الصوفي الأندلسي والشاعر المصري لم تتجاوز حد ما يرويه المقرئ من أن الأول طلب إلى الثاني أن يضع شرحا لتأنيته الكبرى ، فأجاب ابن الفارض بقوله : « كتابك الفتوحات المكية شرح لها »^(٢) . فهذه الرواية ليست من الواضوح بحيث تبين منها أكان ما طلبه ابن عربي إلى ابن الفارض بطريق الاتصال الشخصي ، أم بطريق آخر كما يفاد رسول أو إرسال كتاب .

تبين من كل ما تقدم أن ابن الفارض عاش في عصر قلق مضطرب بحكم الحروب الصليبية التي استعرت نارها فيه ، خصب منتج من النواحي الدينية والأدبية والعلمية ، سُنِّي أُحييت فيه تعاليم الكتاب والسنة بقدر ما حوربت تعاليم الشيعة . على أن الشعور الديني الذي كان يسيطر على النفوس في ذلك العصر ، والنزعة الصوفية التي وجهت الأفكار فيه ، والتي كانت ملائمة في جملتها لتعاليم الكتاب والسنة ، لم يخلصا تماما من بعض الآثار الشيعية ومخلفات الإسماعيلية الباطنية التي تظهرنا عليها (حكمة الإشراف) لشهاب الدين يحيى السهروردي الحلبي المقتول (المتوفى ٥٨٧ هـ) ، كما يظهرنا عليها مذهب ابن عربي في وحدة الوجود . ومعنى هذا أنه ظهر في عصر ابن الفارض تياران مختلفان في التصوف : أحدهما تيار متمش مع أصول الدين ، محافظ على تعاليم الكتاب والسنة ؛ وثانيهما تيار خرج أصحابه على الشرع ، فلم يتقيدوا بأصوله ومبادئه ، بل أباحوا لأنفسهم حرية واسعة النطاق انتهت بهم إلى مذاهب منافية للدين . ويمثل ابن الفارض التيار الأول مع استثناء بعض أبيات للشاعر توهم في ظاهرها الخروج على الشرع ، ولكنها في حقيقتها ضرب من الشطح الذي يصدر فيه عن الواقع تحت سلطانة أقوال غريبة تبدو في ظاهرها مخالفة كل المخالفة لما جاء به الدين واحتوت عليه تعاليم الكتاب والسنة ويمثل السهروردي المقتول وابن عربي التيار الثاني لما يظهر في مذهبيهما من آثار الفلسفة الأفلاطونية الجديدة وبعض

(١) الطبقات الكبرى ج ١ ص ٢٠٨ .

(٢) نفح الطيب طبع ليدن ج ١ ص ٥٧ — طبع القاهرة ج ١ ص ١٠٠ .

التعاليم الفارسية القديمة والشيعة كالقول بالإمام الختفي أو المستور .
فأنت ترى من كل ما قدمنا بين يديك أن حياة ابن الفارض على اختلاف أطوارها الأربعة
التي سنتحدث عنها واحدا واحدا فيما يلي تقع من أولها إلى آخرها في عصر سني المذهب
صوفي النزعة ملاءم لتعاليم الكتاب والسنة إلى حد بعيد متأثر ببعض الآراء الشيعية والمذاهب
الباطنية إلى حدٍّ ما . ولننظر الآن في هذه الأطوار لعلنا نهتدى منها إلى تبيين الآثار التي
كانت لعصره في نشأته وتكوين صوفيته .

٦ — في الطور الأول لحياة شاعرنا تناول نشأته الأولى إلى أن حبَّب إليه سلوك
طريق الصوفية وبدأ سياحته في وادي المستضعفين بالمقطم . وقد صور لنا صاحب الشذرات
هذا الطور بقوله : « ... نشأ ابن الفارض تحت كنف أبيه في عفاف وصيانة ، وعبادة وديانة ،
بل زهد وقناعة ، وورع أسدل عليه لباسه وقناعه ؛ فلما شب وترعرع اشتغل بفقهِ الشافعية ،
وأخذ الحديث عن ابن عساكر وعن الحافظ المنذرى وغيره ، ثم حبَّب إليه الخلاء وسلوك
طريق الصوفية فترهد وتجرد »^(١) . وهنا نلاحظ أن شاعرنا ، في نشأته الأولى ، كان
متأثرا بهذا الروح الديني السائد في عصره ، وبهذه النزعة الصوفية التي كانت من أخص
خصائص ذلك العصر من ناحية ، ومن أبرز الصفات التي امتاز بها والده من ناحية أخرى .
وليس من شك في أن نشأة كهذه كان لها أثرها القوي في تهذيب نفسه ، وترقيق طبعه ،
وتصفية قلبه ، بحيث جعلت منه فيما بعد رجلا قوى الخلق نقي الضمير ، خليقا بإجلال الملك
الكامل له ، وإقبال الخاصة والعامة عليه . وهنا نلاحظ أيضا أن ابن الفارض عند ما شبَّ
وترعرع تثقف بهذا اللون من الثقافة الدينية المعروفة في عصره ، وهو الفقه الشافعي والحديث
الشريف . أما من كان أساتذته الذين تلقى عنهم الفقه ، فذلك ما لا يحدثننا المؤرخون بشيء
منه . وأما أساتذته في الحديث ، فقد اتفق أكثر المترجمين مع صاحب الشذرات على أن
الشاعر أخذ الحديث عن ابن عساكر وعن المنذرى ، وأولهما هو القاسم ابن علي بن الحسن
ابن هبة الله ثقة الدين الشافعي (٥٢٧ هـ = ١١٣٢ م — ٦٠٠ هـ = ١٢٠٣ م) ، صنف
كتبا مختلفة منها : (الجامع المستقصى في فضائل المسجد الأقصى) ، وهو أحد المصدرين
الهامين اللذين استقى منهما ابن الفركاح كتابه (باعث النفوس)^(٢) ؛ وثانيهما هو الحافظ
عبد العظيم زكي الدين ، أحد الذين لولا التدريس (بدار الحديث) التي أنشأها الملك الكامل ،

(١) شذرات الذهب ج ٥ ص ١٤٩ .

(٢) طبقات الشافعية للسبكي ج ٥ ص ١٤٨ .

ووقفها على المشتغلين بالحديث ، ومن بعدهم على المشتغلين بفقهِ الشافعية^(١) .

٧ - وهكذا مهد الطور الأول نفس ابن الفارض وهياًها لسلوك طريق الصوفية ، وجعل من صاحبها زاهدا متجردا ، سائحا متعبدا على نحو ما يبدو لنا في طوره الثاني : أما لماذا ترهد شاعرنا وتجرد ، وما الذى حبَّب إليه الانقطاع إلى الله ، فذلك ما يذكره السيوطى من أن ابن الفارض كان من الفقهاء الأعلام ، وقاضيا ولى الأحكام ؛ وأنه دخل الجامع يوما لصلاة الجمعة والخطيب يخطب ، فوجد شخصا يغنى ، فنوى تأديبه سرا ، فلما انقضت الصلاة وانتشر الناس ، خرج ابن الفارض فناداه الشخص المغنى أن أقبل ، فلما أقبل أنشده :

قسم الإله الأمر بين عباده فالصب ينشد والخلى يسبِّح

ولعمري التسييح خير عبادة للناسكين وذا لقوم يصلح

فكان هذا سبب زهده^(٢) .

على أننا وإن قبلنا ما يحكيه السيوطى عن سبب زهد ابن الفارض ، فإننا لا نستطيع بحال ما أن نوافقهِ على أن شاعرنا كان فى ذلك الطور من أطوار حياته فقيها وقاضيا ولى الأحكام ، لا سيما أن ما وقفنا عليه من المراجع لم يذكر فيه شيء يثبت صحة ما يذهب إليه السيوطى هنا . ولهذا كان لا بد من أن تبقى هذه المسألة معلقة إلى أن يظهر النص الصريح الذى يدل عليها ، والدليل التاريخى الواضح الذى يؤيدها . ولعل فيما ذكره ابن الفارض من أن أباه كان يجلسه معه فى مجالس الحكم ومدارس العلم ، مصدراً لهذا الخطأ الذى وقع فيه السيوطى أو من روى عنه السيوطى قصة ابن الفارض مع الشاب المغنى ، فظن أنه كان قاضيا ، والحقيقة أن كل ما هنالك هو أنه كان يجلس إلى أبيه فيما كان يجلس فيه من مجالس الحكم كما سنتبين هذا بعد . وأما ما وقع لابن الفارض مع هذا الشاب المغنى ، وأنه كان سببا فى زهده ، فذلك وإن كان مقبولا ، إلا أنه ليس وحده كل السبب الذى زهده وحبَّب إليه طريق الصوفية . وإنما الذى يقبله العقل ، ويلائم طبيعة النشأة التى نشأها الشاعر ، والبيئة التى عاش فيها ، والروح الذى كان مسيطرا على عصره أن تكون نفس ابن الفارض قد تهيات بحكم هذا كله تهية خاصة من شأنها أن تجعلها قابلة للتأثر بكل ما يثير فيها الميل إلى طريق القوم ، ويجرِّك منها الإقبال عليه . ومن هنا يمكن أن يقال إن بذور الزهد والورع والتقوى والعبادة قد غرست فى نفس الشاعر مذ كان يافعا ، وظلت كامنة فيها حتى كان ما كان من

(١) خطط المقرئى ج ٤ ص ٢١١ .

(٢) قمع المعارض بنصرة ابن الفارض . نسخة خطية بدار الكتب المصرية ٩٨ م .

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

سلك ابن الفارض في طوره الثاني إذن طريق الصوفية ، فكان يستأذن أباه في السياحة بوادي المستضعفين ، وهناك كان يقضى سواد الليل وبياض النهار ، ثم يعود إلى والده ، حتى إذا نازعته نفسه إلى السياحة عاد إليها وقضى فيها أياماً وليالي ، وهكذا دواليك إلى أن كان رحيله عن مصر وسفره إلى الحجاز بناء على إشارة أستاذه أبي الحسن البقال . وقد صور سبط ابن الفارض هذا كله فيما رواه على لسان جدّه حيث يقول : « كنت في أول عهدي بالتجريد ، أستأذن والدي وأطلع إلى وادي المستضعفين ، وآوى فيه ، وأقيم في هذه السياحة ليلاً ونهاراً ؛ ثم أعود إلى والدي لأجل بره ومراعاة قلبه . وكان والدي يومئذ خليفة الحكم للعزير بالقاهرة ومصر المحروستين . وكان من أكابر أهل العلم والعمل ، وكان يسر برجوعي إليه ، ويلزمني بالجلوس معه في مجالس الحكم ومدارس العلم . ثم اشتاق بعد هذا إلى التجريد فأعود إلى السياحة ، وما برحت أفعل ذلك مرة بعد مرة إلى أن سئل والدي أن يكون قاضى القضاة ، فامتنع ونزل عن الحكم ، واعتزل الناس ، وانقطع إلى الله تعالى بقاعة الخطابة في الجامع الأزهر إلى أن توفى . فعاودت التجريد والسياحة وسلوك طريق الحقيقة فلم يفتح على بشيء ... » (١) . فهذه صورة واضحة لما كان عليه ابن الفارض في أول عهده بالتجريد ، وإنما لصورة لم تغدّها البذور الصوفية التي غرستها يد الوالد في قلب الولد أول نشأته فحسب ، وإنما غدتها كذلك مجالس الحكم ومدارس العلم التي كان يلزم الوالد ولده بالجلوس معه فيها ، فيثقف عقله ويهذب نفسه بأصول الحكم وآراء العلم التي كانت شائعة في أهل ذلك العصر .

ظل ابن الفارض على هذه الحال من السياحة في وادي المستضعفين ، يقوم بها حيناً ، ويعود منها حيناً آخر ، حتى كان يوم حضر فيه من السياحة إلى القاهرة ، ودخل المدرسة السيوفية (٢) ، فوجد شيخاً بقالا على بابها يتوضأ وضوء غير مرتب ؛ فاعترض عليه

(١) ديباجة الديوان ص ٤ .

(٢) هي مدرسة بالقاهرة وقفها السلطان صلاح الدين الأيوبي على الحنفية وعرفت بالمدرسة السيوفية من أجل أن سوق السيوفيين كان حينئذ على بابها . وهذه المدرسة هي أول مدرسة وفتت على الحنفية بديار مصر (خطط المقرئ ج ٤ — ص ١٩٦) .

ابن الفارض بأن هذا الوضوء لا يلام قواعده الشرع . وهنا نظر الشيخ إلى ابن الفارض وقال له : « يا عمر ، أنت ما يفتح عليك في مصر ، وإنما يفتح عليك بالحجاز في مكة شرفها الله ، فاقصدها فقد آن لك وقت الفتح » ، فدهش ابن الفارض من هذا القول ، ورد على الشيخ بأن الأمد بينه وبين مكة بعيد . وأنه لا يجد ركباً ولا رفقة في غير أشهر الحج . قال الشيخ وهو يشير : « هذه مكة أمامك . » قالوا : فنظر ابن الفارض معه فإذا هو يرى مكة ، ثم تركه وطلبها ، ولم تبرح أمامه حتى دخلها في ذلك الوقت ^(١) . فإذا لاحظنا ما اشتملت عليه هذه القصة ، ولاحظنا معه ما قاله ابن الفارض في سياقها من أنه علم أن هذا الرجل من أولياء الله ، وأنه يتستر بالمعيشة واطهار الجهل بلا ترتيب الوضوء ^(٢) ، استطعنا أن نستخلص أمرين : أحدهما أنه يمكن أن يعد هذا الشيخ البقال أستاذاً لابن الفارض ، أرشده إلى طريق الفتح ، وهداه إلى موطن الكشف والإلهام ؛ وثانيهما أن هذا الشيخ كان واحداً من هؤلاء الصوفية الذين يأخذون أنفسهم بالتستر والاستخفاء وراء مظهر من المظاهر الدنيوية ، إما لأنهم لا يرغبون في أن يعرف الناس حقيقة أمرهم ومكنون سرهم ، ويريدون أن يعيشوا على ما بينهم وبين الله من تحب وتودد ، وإما لأن الغرور وحب الظهور لم يعثا بنفوسهم فيظهرون أمام الناس بمظهر جذاب خلاب . وبعبارة أخرى يمكن أن يقال إنه كان يتأثر في حياته وسلوكه ومظهره طريق هذه الطائفة من الصوفية التي تعرف باسم (الملامية) ، والتي أخص خصائصها أن أفرادها لا يظهرون مما يبواطنهم على ظواهرهم .

على أن هذه القصة وإن جعلت من هذا الشيخ البقال أستاذاً لابن الفارض ومرشداً ، فإنها لا توقفنا مع ذلك على الكثير من أمره ، ومما يتعلق باسمه وشخصه وعمله على وجه واضح . ولكن مراجع أخرى قد ورد فيها ذكر هذا الشيخ مع اختلاف بينها في اسمه : ذكره ابن الزيات في آخر كلامه على قبر ابن الفارض فقال : « . . . ثم نأتى إلى قبر الشيخ شرف الدين ، والبقعة مباركة بها جماعة من العلماء والأولياء : فمنهم الشيخ الإمام قدوة العارفين ، وسultan المحبين ، الشيخ شرف الدين عمر بن الفارض ، تلميذ الشيخ أبي الحسن على البقال ، صاحب الفتح الإلهي والعلم الوهبي » ^(٣) . وذكره ابن إياس في معرض كلامه على وفاة ابن الفارض فقال : « . . . ولما مات دفن تحت رجلى شيخه الشيخ محمد البقال رحمة الله عليه » ^(٤) . وذكره غير ابن الزيات وابن إياس باسم الشيخ البقال فقط . ومهما يكن

(١) ديباجة الديوان ص ٤ — ٥ . (٢) نفس المرجع ص ٥ .

(٣) الكواكب السيارة في ترتيب الزيارة ص ٢٩٩ .

(٤) بدائم الزهور ج ١ ص ٨١ .

من أمر هذا الخلاف في اسم الرجل ، فليس بعيداً أن يكون لفظ (البقال) لقباً لهذا الشيخ غلب عليه لتستره وراء تجارة (البقول) ، كما كان لفظ (الفارض) لقباً لأبي شاعرنا غلب عليه لأنه كان يثبت الفروض .

٨ — رحل ابن الفارض عن مصر إلى الحجاز بناء على إشارة أستاذه البقال ، وكانت رحلته هذه بداية الطور الثالث من أطوار حياته . ويُعدّ هذا الطور أهمّ الأطوار جميعاً لأن الشاعر عاش فيه عيشة صوفية خالصة ، انقطع فيها إلى السياحة بأودية مكة سياحة . كانت سبيله إلى الفتح الإلهي ، الأمر الذي يصح معه أن نطلق على هذا الطور اسم (طور الفتح) . وإذا كانت المعلومات التي وصلتنا لم تمكننا من تحديد المدة التي استغرقها كل من الطورين الأول والثاني تحديداً تاريخياً ، فإن شأن الطور الثالث مختلف من هذه الناحية . ذلك بأنه يمكن أن يحدد التاريخ الذي بدأ فيه والتاريخ الذي انتهى عنده : فكل الذين ترجعوا لابن الفارض متفقون اتفاقاً أشبه ما يكون بالإجماع على أن وفاته كانت في سنة ٦٣٢ هـ ، وأنه قضى بالحجاز خمسة عشر عاماً ، وأنه توفي بمصر بعد عودته من الحجاز بأعوام أربعة . فإن صح هذا كله ، كان معناه أن الطور الثالث لحياة ابن الفارض يبدأ سنة ٦١٣ هـ وينتهي سنة ٦٢٨ هـ أو سنة ٦٢٩ هـ .

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

وجنّبي حُبَيْكَ وَصَلْ مَعَاشِرِي وحبّيني ما عشت قطعَ عَشِيرَتِي
وابعدني عن أربُعي بَعْدُ أربَع شبّابي وعقلي وارتياحي وصحتي
فلي بعد أوطاني سكُون إلى الفلا وبالوحش أنسى إذ من الإنس وحشتي

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

يا سَمِيرِي رَوِّحْ بِمَكَّةِ رُوْحِي شاديا إن رغبت في إسعادي
فذراها سربى وطيبى تراها وسبيلُ السبيل وردى وزادى
كان فيها أنسى ومعراج قدسى ومُقامى القامُ والفتحُ باد

على أن أهمية هذا الطور لا ترجع إلى ما تمتاز به الحياة الصوفية لابن الفارض من الفتح والكشف فحسب ، وإنما هي ترجع أيضاً إلى ما نظمه الشاعر فيه من شعر تبدو عليه

المسحة البدوية ، وتتردد في أبياته الصور الحجازية ، مما يدل على الأثر الذي كان للبيئة سواء في حياته كصوفي وشاعر . وقد حدثنا سبط ابن الفارض بأن ولده في جمعه لديوان أبيه لم تفته سوى قصيدة واحدة كان نظمها بالحجاز ، وكان أهل مكة يعلمونها أبناءهم في المكاتب ، وينشدونها في الأسفار على المآذن ^(١) . وظل ولد الشاعر يتلمس هذه القصيدة زهاء ستين عاماً دون أن يظفر بها ؛ وأخيراً جدّ سبطه في طلبها نجواً من أربعين عاماً حتى عثر عليها ^(٢) أما القصيدة فهي التي مطلعها :

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

لعل أصيحابي بمكة يُبردوا بذكر سليمي ما تجن الأضالع
وعلى الليالي التي قد تصرمت تعود لنا يوماً فيظفر طامع
ويفرح محزون ويحيا متميم ويأنس مشتاق ويلتذ سامع

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

يا ركب الوجناء بلغت المنى عجب بالحمي إن جزت بالجرعاء
متيما تلعات وادي ضارج متيامنا عن قاعة الوعساء
وإذا وصلت أثيل سلع فالنقا فالرقتين فللعع فشاء
وكذا عن العالمين من شرقيه مل عادلا للحلة الفيحاء
واقر السلام عريب ذيك اللوى من مغرم دنفٍ كئيب ناء

(١) ديباجة الديوان ص ٣ .

(٢) شرح ديوان ابن الفارض ج ٢ ص ١١٤ .

صبمتي قفل الحجيج تصاعدت زفراته بتنفس الصعداء
كلم السهاد جفونه فتبادرت عبراته ممزوجة بدماء

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

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

ظل ابن الفارض بالحجاز حتى أواخر سنة ٦٢٨ هـ أو أوائل سنة ٦٢٩ هـ ، وقد استدعاه وقتئذ أستاذه الشيخ البقال بطريق الاتصال الروحي ، وذلك ليحضر وفاته ، ويجهزه ، ويصلي عليه ، ويدفنه عند المكان المعروف (بالعارض) (٢) ، فعاد الشاعر إلى مصر مليبا هذه الدعوة ومنفدا هذه الرغبة ، وكانت عودته نهاية الطور الثالث وبداية الطور الرابع من أطوار حياته .

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

(٢) هذا المكان مغارة في الجبل عرفت بأبي بكر محمد جد مسلم القاري لأنه تقرأها ثم عمرت

بأمر الحاكم بأمر الله . (خطط المقرئ ج ٤ ص ٣٣٦) .

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

يا أهل ودي هل لراجي وصلكم طمع فينعم باله استرواحا
مد غبتم عن ناظري لى آتة ملأت نواحي أرض مصر نواحا
وإذا ذكرتكم أميل كأننى من طيب ذكركم سقيت الراحا
وإذا دعيت إلى تناسى عهدكم ألفت أحشائى بذلك شحاحا

وحيث يقول :

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

لنتبين الفرق بين حياة الشاعر في مصر بعد عودته من الحجاز وهي التي يصفها في الأبيات الأربعة الأولى ، وبين حياته في الحجاز وهي التي يصورها في أبياته الأربعة الأخيرة . وآية هذا تغشّر الأحوال به بعد أن عاد من الحجاز إلى مصر ، وتقطع الأسباب بينه وبين الفتح وانسد باب الكشف عليه ، أو على حد تعبيره هو انقطاع وارداته وعدم دوام أوراده كما يقول في هذين البيتين متحدثاً عن مكة :

نقلتني عنها الحظوظ فجزت وارداتي ولم تدم أورادي
آه لو يسمح الزمان بعود فعى أن تعود لى أعيادي

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

ابن الفارض اليايئة التي مطلعها :

سائق الأظعان يطوى البيدطى منعما عرج على كثنان طى

ولما أن سأل الملك عن ناظم هذه القصيدة ، وعلم من كاتب سره أنه ابن الفارض ، كان ما كان من إيفاد الملك كاتب سره إلى ابن الفارض ومعه ألف دينار يقدمها إليه برسم الفقراء الواردين عليه ، وما كان من تأبى ابن الفارض قبول المال والحضور إلى الملك ، مما دعى الملك إلى أن يقول : « مثل هذا الشيخ يكون في زمانى ولا أزوره . لا بد لى من زيارته ورؤيته » . ومن ثم قصد الملك ومعه جماعة من خواص الأمراء إلى الأزهر ، ولكن ابن الفارض لم يكده يحس قدومهم حتى خرج من الباب الآخر الذى بظاهر الجامع ، وسافر إلى ثغر الإسكندرية وأقام بالنار^(١) أياماً ، ثم عاد إلى الجامع الأزهر متوعكا . فلما بلغ الملك نبأ توعكه أرسل إليه يستأذنه فى أن يجهز له ضريحاً عند قبر أمه بقبة الإمام الشافعى ، فلم يأذن له ؛ ثم سأله أن يبني له تربة تكون مزاراً مختصاً به ، فلم ينعّم له بذلك^(٢) .

فهذه القصة واضحة الدلالة على أن الملك الكامل لم يكن قد عرف بعد من أمر ابن الفارض وشعره ما يجعله يقبل عليه ويختصه باكباره له وإعجابه به ، وأنه لم يكده يقف على حقيقة شأنه حتى أفاض عليه من ماله وحسن تقديره . وهى فوق هذا تظهرنا على زهد ابن الفارض فى المال ، ونفرته من مواصلة الملوك والتقرب منهم . ثم هى بعد هذا كله دليل على حب الملك الكامل للأدب وعنايته به ورعايته لأهله .

على أن ابن الفارض وإن كان نظم بعض شعره فى الحجاز ، وبعضه الآخر فى مصر ، إلا أنه أملى ديوانه بالقاهرة بعد عودته من الحجاز^(٣) . ومعنى هذا أن شاعرنا قد عمده فى طوره الرابع والأخير إلى شعره فنظمه ونسقه وضم أجزاءه بعضها إلى بعض على الوجه الذى تظهرنا عليه النسخ المختلفة لديوانه .

وهكذا عاد ابن الفارض إلى مصر ، وقضى بها السنوات الأربع الأخيرة من حياته (٦٢٨ هـ

(١) فسر النابلسى « النار » بأنه الجبل الذى فى الإسكندرية (ديباجة الديوان ص ١٠) . وهذا خطأ وقع فيه دى ماتيو كما وقع فيه النابلسى على نحو ما لاحظته الأستاذ نلينو (مجلة الدراسات الشرقية م ٨ ص ٧) . والحق أن النار كان مرقباً بلغ طوله فى أيام ابن جبير مائة وخمسين ذراعاً ، وفى أعلاه مسجد يتبرك الناس بالصلاة فيه (خطط المقرئى ج ١ ص ٢٥٤) . فقد قال ابن جبير : « ... ومن أعظم ما شاهدناه من عجائبها (الإسكندرية) النار . . . وفى أعلاه مسجد موصوف بالبركة يتبرك الناس بالصلاة فيه » . (رحلة ابن جبير طبع القاهرة سنة ١٣٢٦ هـ = ١٩٠٨ م ، ص ٩ — ١٠) . فالمعقول أن يكون ابن الفارض قد قصد إلى مسجد النار حيث يجلو إلى ربه ونفسه .

(٢) ديباجة الديوان ص ٩ — ١٠ . (٣) ديباجة الديوان ص ٣ .

أو ٦٢٩ هـ — ٦٣٢ هـ) حيث أقام بقاعة الخطابة في الجامع الأزهر ، وعكف عليه الأمة ، وقصد إلى زيارته الخاص والعام^(١) ، حتى وافته منيته .

١٠ — والمؤرخون الذين اختلفوا حول تاريخ مولد ابن الفارض هذا الاختلاف الذي أظهرناه في موضعه من هذا الفصل ، متفقون على تاريخ وفاته : فكلهم ثبت أنه توفي في الثاني من جمادى الأولى سنة ٦٣٢ هـ = ٢٣ يناير سنة ١٢٣٤ م ، وأنه دفن من الغد بالقرافة بسفح المقطم عند مجرى السيل تحت المسجد المعروف بالعارض وهو أعلى الجبل المذكور .
يزيد ابن خلكان هذا التاريخ تحقيقاً فيذكر أن اليوم كان يوم الثلاثاء . وقد حدث الجعبري فيما حدث أنه حضر غسل ابن الفارض وجنازته ، وأنه لم ير جنازة أعظم منها ، وأن الناس كانوا يتهافتون على حمل نعشه^(٢) . وإلى هذا العارض يشير على سبط الشاعر في قوله :

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

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

١١ — وقد أعطانا على مبارك باشا صورة تاريخية لنا تعاقب على مسجد ابن الفارض من الظروف والأحوال ، كما وصف لنا هذا المسجد على ما كان عليه في أيامه : فهو يحدنا بأن قبر الشاعر ظل زماناً طويلاً بغير حاجز عليه ، حتى كانت أيام السلطان إينال العلائي الأشرف ، فقام رجل من الأتراك يقال له تمر الإبراهيمي عتيق الأشرف برسباي لزيارته هو وابنه برقوق الناصري عتيق السلطان جقمق العلائي ، وهناك كانا يقيمان الأوقات ، ويطعمان الطعام ، ويتصدقان على الفقراء . وفي سنة ٨٦٠ هـ وقف له خادماً ، كما جعل السيفي برقوقاً التوفي سنة ٨٧٧ هـ = ١٤٧٢ م نظراً على هذا الوقف ، فأخذ هذا الأخير يقيم به الأوقات الجليلة ، حتى ولي قايتباي المحمودي السلطنة ، فأقام برقوقاً نائباً على الشام ، وأقام ولده مقامه^(٣) . هذا فيما يتعلق بتاريخ المسجد ؛ أما فيما يتعلق بالمسجد في ذاته ، فإنه يقع بالقرب

(١) شذرات الذهب ج ٥ ص ١٥٠ . (٢) ديباجة الديوان ص ١٢ .

(٣) المخطط التوفيقية الجديدة ج ٥ ص ٦ .

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

أما المسجد الحالى فقد أنشأه المغفور لها سمو الأميرة جميلة فضيلة هانم كريمة المغفور له الخديوى إسماعيل سنة ١٣٠٧ هـ = ١٨٨٩ م ، وأنشأت بجواره قبة كبيرة دفن فيها ابنها الأمير إبراهيم جمال الدين المتوفى سنة ١٣٠٥ هـ = ١٨٨٧ م . وفى هذا المسجد أربعة أعمدة من الحجر تحمل بائكتين من الحجر كذلك . وقد أقيمت فيه حول ضريح ابن الفارض مقصورة ذات أربعة أضلاع ، ثلاثة منها من الحديد والخشب ، وضلعها الرابع أحد جدران المسجد وبه نافذة تطل على فناءه الخارجى . وقد غرست خارج المسجد أشجار وأزهار ، وكأنى بها والنسيم يداعبها قد هيأت للشاعر العاشق أن تحيا روحه فى ظل الجمال الذى فاضت نفسه بحبه ، وقضى حياته هاتفاً به مرثلاً أنشودته . وهكذا أتاحت الأميرة جميلة لابن الفارض مقراً جميلاً ترفرف عليه أجنحة الطبيعة الوداعة ، وتنعم فيه روحه بما كانت تصبو إليه من سعادة وطمانينة وسكينة . وليس من شك فى أن هذه العناية التى وجهت إلى قبر شاعرنا إنما تظهرنا على أن أصحاب المواجيد والأذواق من شعراء الصوفية لن يعدموا من يقدرهم أمواتاً ، كما أنهم لم يجرموا من كان يشجعهم ويجلهم أحياء : فقد أراد الله أن يكون ابن الفارض فى حياته موضع إعجاب سلطان من سلاطين البيت الأيوبى ، وفى مماته محلاً لرعاية أميرة من سلالة البيت العلوى .

الفصل الثاني

حياة ابن الفارض الصوفية

العمل والدوق — أعمال ابن الفارض وأذواقه — خلقه وسيرته — رياضته — أعمال العبادة وأحوال الارادة — أذواقه ومواجيده : الغيبة ، حب الجمال ، تأويل السموعات والمرئيات ، السماع والرقص ، تفسير هذه الأذواق والمواجيد — فراساته ومكاشفاته وكراماته وتفسيرها — أحلامه : تفسيرها وقيمتها الروحية .

١ - التصوف رياضة للنفس ومجاهدة لرغباتها ، وتصفية للقلب من أدران المادة وشوائب الحس ؛ وهو ذوق ووجد ، وفناء عن الإنسية ، وبقاء في الذات العلية . والتأمل في حياة الصوفية يلاحظ أنها تنطوي في العادة على معنيين رئيسيين : أحدهما معنى عملي يتمثل فيه ما يأخذه السالك نفسه من ألوان الرياضات وضروب المجاهدات ، والمرأة التي ينعكس على صفحتها هذا المعنى ، هي المقامات التي تترقى فيها النفس مقاماً بعد مقام ، ترقياً يمكنها في النهاية من الوصول إلى درجة اليقين والعرفان ؛ وثانيهما معنى ذوقي روحى هو هذا الذى يحصل في النفس ثمرة لرياضتها ومجاهدتها ، فإذا هي تصفو شيئاً فشيئاً ، وتخلص من شوائبها رويداً رويداً ، وإذا هي تستحيل آخر الأمر إلى روح صافية نقية كما كانت قبل أن تهبط من عالم الأمر إلى هذا العالم السفلى بما فيه من أكدار المادة وعوامل الفساد ؛ والمرأة التي ينعكس على صفحتها هذا المعنى الذوقى الروحى هي ما يعرض للنفس من أحوال ترد عليها حيناً وتتحول عنها حيناً آخر ، وما تزال هذه الأحوال بين إقبال على النفس وإدبار عنها حتى يستقر منها آخر الأمر حال يغلب عليها ويوجه حياتها الروحية ، فإذا هي تشرق بنور الحق ، وتعمى عن رؤية الخلق . هنالك تكون النفس قد وصلت إلى أسنى الأحوال ، وتكون قد شاهدت بعين البصيرة كل ما فى الوجود من آيات الحق والخير والجمال . هذان العنيان هما أساس كل حياة صوفية ، ويكادان يوجدان متلازمين فى كل مذهب صوفى . والحق أنه ما من مذهب صوفى إلا ويمكن أن يعد ، على وجه من الوجوه ، وايداً لما خضع له صاحبه من رياضات ومجاهدات ، ولما تعاقب على نفسه من مواجيد وأذواق ، ولما فتح به عليه بعد هذا كله من مكاشفات ومشاهدات ، يعبر عنها الواصل إليها تعبيراً يصور مبلغ العناء الذى احتمل ، ومقدار الصفاء الذى حصّل . وقد يكون هذا التعبير شعراً تارة ونثراً تارة أخرى ، ولكنه على كل حال تعبير قد انطوى فى ثناياه على عناصر منها ما هو خلقى عملي ومنها ما هو

ذوق روحى . ومعنى هذا أن للصوفية طريقة عملية فى تهذيب أخلاق النفس ، وذوقاً نفسياً دقيقاً ، وأن لهذه الطريقة وهذا الذوق قيمتهما ، بل كل القيمة فى تصور ما ينكشف لهم ، وإدراك ما يتجلى عليهم من الحقائق . ولعل الصبغة النفسية الشخصية التى اصطفت بها الآثار الصوفية هى التى تجعل فهم هذه الآثار عسيراً على الذين لم يأخذوا أنفسهم بهذا اللون من ألوان التهذيب ، ولم يذوقوا هذا الذوق .

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

٣ — والتأمل فى حياة ابن الفارض الصوفية من ناحيتها العملية ، وفيما يصورها به أكثر المترجمين وأبعدهم عن التعصب له ، يلاحظ أنها كانت حياة خلقية نقية بكل ما فى هذا الوصف من معنى ، وأن صاحبها قد عمد فيها إلى سلوك لا شبهة فيه ولا غبار عليه سواء فيما بينه وبين نفسه وربّه أو فيما بينه وبين غيره من الناس : فقد حدثنا ابن خلكان عن خلق شاعرنا فقال إنه كان رجلاً صالحاً ، كثير الخير ، على قدم التجرد ، حسن الصحبة ، محمود العشرة^(١) . وقد صورته ابن العماد فى هذه الصورة الجميلة المحببة إلى النفس فقال عنه : « كان جميلاً نبيلاً ، حسن الهيئة والملبس ، حسن الصحبة والعشرة ، رقيق الطبع ، عذب المنهل والنبع ، فصيح العبارة ، دقيق الإشارة ، سلس القياد ، بديع الإصدار والإيراد ، سخياً جواداً^(٢) » . ويؤيد هذا الكلام ما ذكره سبط الشاعر من أن جده كان كريماً إلى الحد الذى كان ينفق معه على كل من يرد عليه نفقة متسعة ، وأنه لم يكن يتسبب فى تحصيل شىء من الدنيا ، وأنه لم يكن يقبل من أحد شيئاً^(٣) . وليس أدل على صدق هذا كله من قصة ابن الفارض مع الملك الكامل ، وهى القصة التى ذكرناها فى الفصل الأول عند حديثنا عن الطور الرابع من أطوار حياته^(٤) ؛ ومن هذه القصة التى تصور لنا مبلغ ما وصل إليه شعور

(١) وفيات الأعيان ج ١ ص ٣٨٣ . (٢) شذرات الذهب ج ٥ ص ١٥٠ .

(٣) ديباجة الديوان ص ٤ . (٤) انظر صفحة ٢٦ من هذا البحث .

شاعرنا من إرهاف وضميره من حيوية وصفاء ، والتي تتلخص في أنه حصلت منه ذات يوم هفوة ، فوجد في باطنه مؤاخذه شديدة عليها ، فضاقت نفسه بهذه الحال ، وخرج هائماً إلى مواطن سياحته بالجبل المقطم وأخذ يبكي . ولما لم يفرج ما به قصد إلى مسجد عمرو ، وهناك وقف في صحنه وهو يجدد البكاء ، ثم صرخ صرخة عظيمة وقال متمثلاً بيت الحريري :

من ذا الذي ماساء قط ومن له الحسنى فقط

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

محمد الهادي الذي عليه جبريل هبط^(١)

٤ - أما كيف انتهى ابن الفارض إلى أن يجيها هذه الحياة الخلقية التي تعد بحق مثلاً أعلى يحتذى ، فذلك ما تظهرنا عليه رياضاته العملية التي كان يذهب فيها إلى أبعد حد من مجاهدة النفس ، وكبح جماحها وإخضاعها لفنون مختلفة من الحرمان ، وألوان شتى من التهذيب : فقد كانت له أربعينيات متواصلة لا يأكل ولا يشرب ولا ينام فيها ، وهو في هذه الأربعينيات إنما كان يأخذ نفسه بالشدة التي لا تعرف ليناً أو هواده ، وبالزهد في كل شيء ، والانصراف عن كل شيء ، وما زال بها على هذه الحال ، حتى تهيأ له ما كان يطمح إليه من كمال . ويدل على هذا ما يحكى من أنه بينما كان في آخر أيام من أربعينياته اشتهد عليه نفسه لوناً من ألوان الطعام ، فأخذ يطالبها بالصبر ، ولكنها أخذت تلح عليه ، فإذا هو يشتري هذا اللون ، ويدخل به إلى قبة الشرابي ، ولم يكدر يرفع أول قطعة منه إلى فمه حتى انشق جدار القبة وخرج شاب جميل الوجه ، حسن الهيئة ، أبيض الثياب ، عطر الراححة ، ولامه إن أكلها ، فما كان من ابن الفارض إلا أن ألقى بهذه القطعة قبل أن تصل إلى فمه ، وتركها وخرج إلى السياحة ، وأدب نفسه بزيادة عشرة أيام في المواصلة على الأربعين لتتمه خمسين يوماً^(٢) . فإذا أضفنا إلى هذه القصة ما ذكرناه من قبل في الفصل الأول عند الكلام على الطور الثاني لحياة شاعرنا ، وما كان يأخذ به نفسه في ذلك الطور من سياحته في وادي المستضعفين حيث كان يقضي سواد الليل وبياض النهار ، وما ذكرناه بعد ذلك عن طوره الثالث وما كان له فيه من سياحة في أودية مكة وجبالها ، وما كان منه من استيحاش من الناس واتناس بالوحش ، حتى لقد قالوا : إنه كان يصحبه في غدواته وروحاته سبع عظيم الخلقه ينخ له كما ينخ الجمل ويقول له يا سيدي إركب^(٣) ؛ وإذا أضفنا إلى هذا كله ما يحدثنا

(١) ديباجة الديوان ص ٨ .

(٢) ديباجة الديوان ص ١٠ . (٣) نفس المرجع ص ١١ .

به ابن الفارض نفسه في شعره من أنه إنما كان يقضى شهر رمضان طاوياً نهاره حياً ليله كما يدل عليه قوله مخاطباً أحبته :

في هواكم رمضان عمره ينقضى ما بين إحياء وطى
استطعنا أن نصور لأنفسنا هذه الحياة التي كان يحياها هذا الشاعر الصوفي ، وأن نتمثل
العناصر الرئيسية التي كان يتألف منها عنده المثل الأعلى في السلوك .

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

فنفسي كانت قبل لومة متي	أطعها عصمت أو أعص كانت مطيعتي	١٩٧
فأوردتها ما الموت أيسر بعضه	وأتعبتها كما تكون صريحتي	
فعدت ومهما حملته تحملة	ه مني وإن خفت عنها تأذت	
وكلفتها لا بل كلفت قيامها	بتكليفها حتى كلفت بكلفتي	
وأذهبت في تهذيبها كل لذة	بإبعادها عن عاها فاطمأنت	
ولم يبق هول دونها ما ركبت	وأشهد نفسي فيه غير زكية	
وكل مقام عن سلوك قطعت	عبودية حقتها بعبودة	٢٠٣

وحيث يقول :

رجعت لأعمال العبادة عادة	وأعددت أحوال الإرادة عدتي	٢٦٨
وعدت بنسكي بعد هتكى وعدت من	خلاعة بسطى لا تقباض بعفة	
وصمت نهارى رغبة في مثوبة	وأحييت ليل رهبة من عقوبة	
وعمرت أوقاتي بورد لوارد	وصمت لسمت واعتكاف لحرمة	
وبنت عن الأوطان هجران قاطع	مواصلة الإخوان واخترت عزلتى	
ودقت فكرى في الحلال تورعاً	وراعيت في إصلاح قوتي قوتي	
وأنفقت من يسر القناعة راضياً	من العيش في الدنيا بأيسر بلغة	
وهذبت نفسي بالرياضة ذاهباً	إلى كشف ما حجب العوائد غطت	
وجردت في التجريد عزى ترهداً	وآثرت في نسكى استجابة دعوتي	٢٧٦

(١) يلاحظ أننا سنكتفي منذ الآن فصاعداً بتقريب ما نقتبس من أبيات التائية الكبرى .

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

٦ — وكما كانت لابن الفارض رياضات عملية ، فقد كانت له أذواق ومواجيد روحية : تصور الأولى حياته الخلقية ، وتصور الثانية حياته النفسية . ولعل أظهر ما كانت تمتاز به هذه الحياة النفسية هي الغيبة والاستغراق فيها إلى حد لم يكن الشاعر الصوفي ليشعر معه بمن حوله من الأشخاص ولا بما يحيط به من الأشياء : فقد حدثنا سبطه نقلاً عن ولده الذي كان أزم الناس لأبيه وأعرفهم بحاله ، بأنه كان يقضى أغلب أوقاته دهشاً ، شاخصاً ببصره ، لا يسمع ولا يرى من يكلمه ، فهو تارة واقف ، وتارة قاعد ، وهو حيناً مضطجع على جنبه ، وحيناً آخر مستلق على ظهره ، مسجى كالميت ؛ وإنه ليقضى على هذه الحال أياماً ، قد تبلغ العشرة ، وقد تريد عليها أو تنقص عنها ؛ وهو فيما بين هذا كله لا يأكل ولا يشرب ولا ينام ولا يتحرك ولا يتكلم . وما يزال كذلك حتى يفيق ، وينبعث من غيبته ، فيكون أول ما يتكلم به أن يملى ما فتح الله عليه من قصيدته (نظم السلوك)^(١) . ويؤيد هذا ما ذكره جماعة ممن صحبوا ابن الفارض وباطنوه ، من أنه لم ينظم هذه القصيدة على حد نظم الشعراء أشعارهم ، بل كانت تحصل له جذبات يغيب فيها عن حواسه نحو الأسبوع أو العشرة أيام ، فإذا أفاق أملى ما فتح الله عليه منها ، وإنه لم يملئ ثلاثين أو أربعين أو خمسين بيتاً ، ثم يدع الإملاء حتى يعاوده الحال^(٢) . ونحن إذا تأملنا هذه القصيدة ، ودققنا فيما اشتملت عليه من إشارات ورموز مغرقة في الإلغاز لاسيما ما كان منها صادراً عن الشاعر بلسان الجمع مع الذات الإلهية تارة ومع

الحقيقة الحميدة نارة أخرى ، تبينا أنها لم تنظم دفعة واحدة ، وأن نظمها لم يكن عملاً من أعمال الرجل وهو في حال عادية ؛ وإنما هي على العكس من هذا قد نظمت على فترات وأملت على مرات في حالة أو حالات كان الشاعر فيها غائباً عن نفسه ، وخارجاً عن عقله وحسه . ودليلنا على هذا ما يمكن أن تنقسم إليه القصيدة من أقسام يصور كل قسم منها حالاً معيناً ، أو يعبر عن ذوق خاص ، أو يشير إلى لون من ألوان المشاهدة وضرب من ضروب المكشوفة . فهذه الأقسام ليست في حقيقتها إلا صوراً مختلفة لهذه اللحظات ، أو الفترات التي كانت تتعاقب فيها على نفس ابن الفارض هذه الغيبة . وعلى قدر ما كانت تطول هذه الغيبة أو تقصر ، كان طول بعض أقسام (نظم السلوك) أو قصرها .

٧ - ولم يكن ابن الفارض في ذوقه ووجدته وغيبته بدءاً من الصوفية أو أصحاب الشعور المرهف . وإنما هو في غيبته التي كانت من ثمراتها قصيدته (التائية الكبرى) ، كالقديسة كاترين St. Catherine التي يقال إنها أملت حوارها العظيم وهي في حال الوجد^(١) وكجلال الدين الرومي الذي يحكى عنه أنه كلما كان يفرق في محيط الحب ، كان لا يبرح يدور حول عمود في بيته ، ثم يأخذ عقب ذلك ينظم ويملى ، ويأخذ الناس في كتابة ما يصدر عنه من الشعر^(٢) . وإذا كان ذلك كذلك ، فليس غريباً إذن أن تكون تائية ابن الفارض الكبرى ، كما كان حوار القديسة كاترين ومثنوى جلال الدين ، أثراً من آثار هذه الحالة النفسية الشاذة التي تلبس ما يصدر عن صاحبها من الشعر أو النثر ثوباً نفسياً غريباً ، وتطبعه بطابع خاص من الدقة والعمق والغموض والإلغاز في أكثر الأحيان ، حتى يخيل لنا ونحن نقرأه أننا إزاء كلام لا معنى له ولا غناء فيه ، والواقع أن صدوره عن شعور مرهف في حالة غير طبيعية هو الذي يخيل لنا هذا . ولعل فيما قاله القديس اغناطيوس (St. Ignatius) عن قيمة الأحوال الصوفية ، وما لأصحابها من قدرة على إدراك الأسرار الإلهية ، ما يعيننا على دحض الزعم القائل بأن هذه الأحوال ليست إلا لونا من ألوان المهديان : فقد قال القديس اغناطيوس إن ساعة تأمل واحدة في مانريزا (Manresa) قد علمته حقائق كثيرة تتعلق بالأمور السماوية أكثر مما أفادته تعاليم رجال الدين جميعاً^(٣) . وإلى مثل هذا ذهبت القديسة

(١) ذكره نيكلسون في كتابه "Studies in Islamic Mysticism" p. 167 عن كتاب « إيفلين

أندرهل » (Evelyn Underhill) المسمى Mysticism ص ٣٥٢ .

(٢) ذكره نيكلسون في كتابه Studies in Islamic Mysticism P. 167 نقلاً عن كتابه

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

W. James, Varieties of Religious Experience, p. 410 (٣)

تريزا (St. Theresa) حيث تقول إنه قد أتيج لها أن تدرك في لحظة واحدة كيف تشهد في الله كل الأشياء ، وإنها لم تدرك الأشياء في صورها الميعينة الجزئية ، ومع ذلك فقد كانت الصورة التي تألفت لديها واضحة وضوحاً قوياً ظل مؤثراً في نفسها تأثيراً حياً ، وكان ذلك عندها من أهم الدلائل على ما خصها به الله من المن ؛ ناهيك بأن هذه الصورة كانت من اللطافة والدقة بحيث لا يستطيع العقل أن يلم بها^(١). ومن هنا نرى أن قوام المكاشفات الصوفية والفتوحات الإلهية هو التأمل وتركيز الشعور في نقطة واحدة ، وتعطيله أو غيبته عن كل ما عدا هذه النقطة بحيث يستوعب الحياة النفسية كلها حال من الوجد أو الغيبة ليس لمن لا يقع تحت سلطانه سابق عهد بمثله. وهنالك يتهياً لصاحب هذا الحال أن يدرك من الحقائق ، ويكشف من الأسرار ، وهو على ما هو عليه من غيبة عن نفسه ، وتعطيل لحسه ، ما لا يستطيع أن يدرك أو يكشف بعقله أو حواسه وهو في حالته العادية . ولعل العقل لا يستطيع في أكثر الأحيان إن لم يكن في كلها أن يفهم ما ترمى إليه أو ما تشتمل عليه بعض الأقوال الصوفية التي خضع أصحابها لأحوال ومواجيد . وهذا راجع إلى أن أخص خصائص هذه الأحوال والمواجيد أنها شخصية لا يتسنى تعرفها أو تذوقها إلا لمن يعانيتها ويكابدها . ومن هنا كان وقوفنا من بعض آيات تأييد ابن الفارض الكبرى حيارى لا ندرى أى معنى تقصد إليه ، ولا أى سر تنطوى عليه .

٨ — وحب ابن الفارض للجمال صورة أخرى لمواجيده وأذواقه الروحية : فقد كان شاعرنا محباً للجمال أينما كان وفي أية صورة تجلي ، منجذباً إلى كل جميل سواء كان منه في عالمي الحيوان والجماد . وها هي ذى كتب التراجم المختلفة تعرض علينا صوراً عدة لخوارق حبه للجمال وبدائع إقباله عليه : فهو قد كلف بسلام جزاره فيه موالياً سمعه ابن خلكان من أصحاب ابن الفارض ، وأثبتته في آخر ترجمته له^(٢) ؛ وهو قد رأى ذات مرة جملاً لسقاء فهم به وصار يأتية كل يوم ليراه^(٣) ؛ وهو كما زعم بعضهم قد عشق برنية في حانوت عطار^(٤) ؛ وهو قد أحب النيل ومشاهدة منظره في أمسيات أيام الفيضان ، إذ كان يتردد على مسجد المشتى بالروضة^(٥) ، كما يشير إلى هذا بقوله :

لقد بسطت في بحر جسمك بسطة أشارت إليها بالوفاء أصابع

(١) Varieties of Religious Experience, P. 411

(٢) وفيات الأعيان ج ١ ص ٣٨٣ . (٣) شذرات الذهب ج ١ ص ١٥٠ — ١٥١ .

(٤) نفس المرجع ص ١٥١ . (٥) نفس المرجع ص ١٥٠ .

فيامستهاها أنت مقياس قدسها وأنت بها في روضة الحسن يانع
وحب ابن الفارض للجمال على هذا الوجه أمر يمكن تصوره وتفسيره تفسيراً ملاماً لحياته
الصوفية وما انتهى إليه من نظر إلى الوجود بعين الوحدة من ناحية ، ولما يمتاز به بعض
النفوس من دقة الحس ورقة الشعور من ناحية أخرى : فشاعرنا صوفي تغلب في مراتب
السلوك وأطوار الحب ، وظل زمناً طويلاً يتقلب فيها مرتبة بعد مرتبة ، وطوراً بعد طور ،
حتى انتهى إلى أرق المراتب وأسمى الأطوار حيث لم يعد يفرق بين الكائنات ، بل أصبحت
لديه كل الكائنات شيئاً واحداً ، أو بعبارة أخرى مظاهر متكثرة لحقيقة واحدة هي الذات
العلية التي أحبها وانجذب إليها وهام بها إلى حد الفناء فيها . هذا من ناحية ، ومن ناحية
أخرى فإنه ليس ما يمنع من أن يكون ابن الفارض واحداً من أصحاب هذه النفوس التي خلقت
عاشقة بطبعها ، منجذبة إلى كل جميل بفطرتها ، حتى أنها في حبه لا تكاد تفرق بين صورة
وصورة ، ولا بين إنسان وحيوان وجماد ، وإنما كل ما يأخذ عليها شعورها ، ويملك عليها
عاطفتها ، جميل لديها ، محب إليها . ومن هنا أحب ابن الفارض الجمال في كل صورة بحيث
كان الجمال عنده مطلقاً شائعاً ، لا يعينه رسم ولا يقيدده شكل ، كما يدل على هذا قوله :

وصرح بإطلاق الجمال ولا تقل بتقييده ميلاً لزخرف زينة ٢٤١

فكل مليح حسنه من جمالها معار له ، بل حسن كل مليحة ٢٤٢

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

٩ — ولم تقف أذواق ابن الفارض ومواجيده عند الحد الذي قدمنا ، وإنما تجاوزته إلى
شيء آخر أقل ما يوصف به أنه كان إمعاناً في الوجد ، وإسرافاً في تأويل كل ما كان يسمع
الشاعر أو يرى تأويلاً يلائم صوفيته ، ويطلق ما انتهت إليه نفسه من دقة ولطافة وإرهاف :
فقد كان من هذا كله بحيث إذا استمع وتواجد وغلب عليه الحال ، ازداد وجهه جمالاً ونوراً
وتحدر العرق من سائر جسده حتى يسيل تحت قدميه^(١) . ويدل على هذا ما يروى من أنه

سمع ذات مرة فرقة من الحرس يضربون بالناقوس وينشدون ، فأثار نشيدهم كوامن نفسه ،
 وإذا هو يصرخ ويتواجد ، ويرقص كثيراً ، ويخلع كل ما كان عليه من الثياب ، ثم يحمل
 بين الناس إلى الجامع الأزهر وهو على هذه الحال ، ويظل في هذه السكره أياماً (١) . ويدل
 عليه أيضاً أنه سمع نائحة تنوح على ميتة والنساء يجابونها ، فإذا هو يصرخ صرخة عظيمة ،
 ويحز مغشياً عليه ، حتى إذا أفاق أخذ يردد على وزن ما كانت تنوح به النائحة هذا القول :
 نفسي متى متى حقا إى والله حقا حقا (٢)

ويدل عليه بعد هذا كله أنه سمع مرة عند ترده على المشتبه قصارا يقصر ويضرب
 مقطعا على حجر ويقول :

قطع قلبي هذا المقطع ما كان يصفو أو يتقطع

فإذا هو يضطرب ويتواجد ويتقلب على الأرض ، ثم يسكن اضطرابه ، حتى يظن به
 الموت ، ولما أن أفاق تكلم بكلام نعمته ولده بأنه لدني ما سمع مثله قط ، ولا يحسن التعبير
 عنه ؛ ولم يزل على هذه الحال مذ سمع كلام القصار إلى أن توفى (٣) .

فهذه الوقائع ، إن صحت ، تظهرنا على أن الانفعالات التي كانت تحصل في نفس ابن
 الفارض ، مما كان يرى ويسمع ، لم تكن مجرد استجابة لما كان يؤثر فيه من الرئيات
 والمسموعات دون أن تكون لها دلالة معنوية وراءها ؛ وإنما هي تبين أن نفس الشاعر الصوفي
 قد صفت ورقت ، أو هي قد سيطرت عليها فكرتا التصفية والترقيق على الأقل ، فإذا هي
 تتأثر بما حولها تأثراً يختلف عن تأثر النفس العادية ، وإذا هي تفهمه فهما خاصا ، وتؤوله
 تأويلا رمزياً ، وتخرج منه معنى ملاماً للأفكار التي تسيطر عليها والخطرات التي تتردد
 فيها ، ثم هي تعبر عن مبلغ تأثرها بهذا المعنى وعن ملاءمته لهذه الأفكار والخطرات تعبيراً
 يدل عليه ما يعرض لها من وجد وغيبة ودهش واضطراب ، ومن رؤية الأشياء بغير العين
 التي ترى ، وسماعها بغير الأذن التي تسمع ، وفهمها بغير العقل الذي يدرك . وهذا هو ما يعبر
 عنه الصوفية بقولهم إن العبد إذا تخلق ثم تحقق ثم جذب ، اضمحلت ذاته ، وذهبت صفاته ،
 وتخلص من السوى ، وعندئذ تلوح له بروق الحق بالحق ، ويرى أن الله عين كل شيء ولا
 شيء سواه . أو هو ما يعبر عنه ابن الفارض نفسه بقوله في هذه الأبيات الجميلة الرائعة حقا :

تراه إن غاب عنى كل جارحة في كل معنى لطيف رائق بهج

(١) ديباجة الديوان ص ٨ — ٩ . (٢) نفس المرجع ص ٩ .

(٣) نفس المرجع ص ١١ .

في نعمة العود والنای الرخيم إذا تألفا بين الحان من الهزج
وفي مسارح غزلان الخمائل في برد الأصائل والإصباح في البلج
وفي مساقط أنداء الغمام على بساط نور من الأزهار منتسج
وفي مساحب أذبال النسيم إذا أهدى إلى سحيراً أطيب الأرج
وفي التثامی ثغر الكأس مرتشفاً ريق المدامة في مستزهر فرج

فهو هنا لا يأخذ المسموعات والمرئيات الجميلة على أنها مجرد مسموعات ومرئيات فحسب
ولكنه يأخذها على أنها صور يتجلى فيها محبوبه ، وتعتبر هي عن جمال هذا المحبوب . وهو
بعبارة أخرى قد انتهى إلى حد سيطرت فيه على شعوره فكرة واحدة هي أن كل ما في
الكون يمكن أن يدرك على أنه مجلي من مجالي الجمال الإلهي .

١٠ — وقد أمعن ابن الفارض في الوجد وأسرف في خضوعه له وتأثره به إلى حد بعيد .
فهو لم يكن يقنع بما كان يتفق له من المؤثرات الخارجية والداخلية التي تحرك انفعاله وتثير
وجده ، بل كان من عادته أن يخلق الجو الذي يلزم عن وجوده الانفعال والوجد ، ويهيئ
المناسبة النفسية التي من شأنها أن تجعله في حضرة من يجب ، وتشعره بالفناء عن نفسه
والإتحاد بمحبوبه . وليس أدل على هذا مما يحدثنا به ابن حجر العسقلاني من أنه كان لابن
الفرارض بمدينة البهنسا بصعيد مصر ، بيت يقيم فيه طائفة من الجوارى المغنيات الضاربات
على الدفوف والشبابات ، وأن الشاعر كان يقصد إلى هذا البيت حيث يلقي نفسه في غمرة من
غمرات السماع الذي ينشأ عنه الرقص بما يلازمه من حركة واضطراب ، ويتولد منه الوجد
بما يستتبعه من دهش وغيبة . وهناك في هذا البيت وبين هاتيك الجوارى كان يقضى صاحبنا
لبانة نفسه من الوجد ثم يعود إلى القاهرة^(١) . ولعلنا إذا التمسنا للرقص الناشئ عن السماع
تفسيراً نفسياً ، وتحليلاً يمكننا من تفهم هذه الحال وما يعرض فيها من ظواهر نفسية ،
لم نوفق إلى خير مما يقدمه ابن الفارض نفسه في هذه الأبيات التي يصور فيها حاله عند السماع
وقد شهد محبوبته واتحد معها ، فاسمع إليه حيث يقول :

ويحضرني في الجمع من باسمها شدا فأشهدا عند السماع بجمليتي ٤٢٥
فينحوسماء النفح روعي ومظهرى الـ مسوي بها يحنو لأتراب تربتي
فمنى مجذوب إليها وجاذب إليه ونزع النزع في كل جذبة

وما ذاك إلا أن نفسى تذكرت حقيقتها من نفسها حين أوجت
 فحنت لتجريد الخطاب ببرزخ ال تراب وكل أخذ بأزمتي ٤٢٩
 لترى أنه كان من أحباب الأحوال الذين يتخذون من أحوالهم وسيلة إلى شهود محبوبهم
 وأن رقصه الذى يحصل عن وجده عند السماع لم يكن معناه ابتهاجه بوجود كان مفقوداً ،
 ولا حزنه على موجود صار مفقوداً ، بل معناه أن حياته النفسية قد تنازعتها قوتان مختلفتان
 فيما بينهما : الروح تنجذب إلى أعلى وتنجذب معها الحياة النفسية ، والنفس تهبط إلى أسفل
 وتجتمع معها الحياة النفسية ؛ وهنا يكون الاضطراب والحركة ، وهما أطهر آيات الرقص ،
 ويكون هذا الاضطراب بمثابة مهدى الروع ومسكن القلق . وهذا ما يوضحه ابن الفارض ،
 إذ يشبه حاله عند السماع بحال الطفل الذى يسكن اضطرابه كلما حركت يد مربيه مهده ،
 وذلك فى قوله :

٤٣٠	بليداً بالهام كوحى وفطنة	وينيبك عن شانى الوليد وإن نشا
	نشاط إلى تفريج إفراط كربة	إذا أن من شد القماط وحن فى
	ويصنى لمن ناغاه كالتنصت	يناغى فيلقى كل كل أصابه
	ويذكره نجوى عهود قديمة	وينسيه من الخطب حلو خطابه
	فيثبت للرقص انتفاء النقيصة	ويعرب عن حال السماع بحاله
	يطير إلى أوطانه الأولية	إذا هم شوقاً بالمناغى وهم أن
	إذا ما له أيدى مربيه هزت	يسكن بالتحريك وهو بمهده
	بتحجير تالٍ أو بألحان صيت	وجدت بوجد أخذى عند ذكرها
	إذا ما له رسل المنايا توفت	كما يجد المكروب فى نزع نفسه
	كمكروب وجد لاشتياق لرفقة	فواجد كرب فى سياق لفرقة
٤٤٠	وروحى ترقى للمبداى العلية	فذا نفسه رقت إلى ما بدت به

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

قد كان يطربني وجدى فأفقدني عن رؤية الوجد من في الوجد موجود

الوجد يطرب من في الوجد راحتته والوجد عند شهود الحق مفقود^(١)

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

١١ — وإذا أردنا أن نفسر أحوال ابن الفارض ومواجيده المشار إليها آنفاً تفسيراً يتمشى ولغة علم النفس الحديث ، قلنا إن هذه الأحوال والمواجيد ، إنما تصدر أكثر ما تصدر عن شعور باطنى عميق يستغرق الحياة النفسية كلها بحيث يوجهها إلى نقطة واحدة يجذب إليها الشعور ، ويتركز فيها تركزاً لا يكاد يجد له منه مخرجاً ولا عنه منصرفاً . وهنا يصبح صاحب الأحوال والمواجيد ولا شغل له إلا بهذه النقطة يجذب إليها كل محسوساته ومعولاته ويؤول هذه المحسوسات والمعقولات تأويلاً ملاماً لهذه النقطة ملاءمة لا يدركها إلا من كابد الأحوال وشرب من كأس المواجيد . وهذا الشعور الباطنى ، أو كما يسميه الدكتور بيوك Dr. Buke عالم النفس الكندى ، بالحاسة العميقة Deeper sense موجود في كثير من النفوس الإنسانية : نجد عند كثير من صوفية الشرق والغرب ، وعند شعراء هذا وذاك^(٢) فإن في حياة ابن الفارض كما نصفها في هذا الفصل دليلاً على وجود ذلك الشعور في أعماق نفسه . ولم يكن هذا الشاعر فريداً في هذا الباب ، بل هناك غيره في الغرب ممن دق شعورهم وركت نفوسهم وفاضت بكثير من الانفعالات . وحسبنا هنا أن نشير إلى جون فوستر الذى تشبه حياته النفسية حياة ابن الفارض شهاً قوياً في أنه كان لبعض الكلمات والأسماء أثر عميق في نفسه وسيطرة قوية على شعوره ، حتى أن منها ما كان يكفي ليغيبه عن حسه ، ويثير في نفسه أشد الانفعالات^(٣) .

وقد ذهب فريق من أنصار المذهب المادى إلى تفسير أذواق ابن الفارض ومواجيده تفسيراً فسيولوجياً يردها إلى ضعف في الأعصاب أو اضطراب في المخ . ولكن هذا التفسير إن صح بالقياس إلى بعض الصوفية من ضعاف الأعصاب ، فإنه لا يصح بالقياس إلى شاعرنا

(١) كشف الوجه الغر — على هامش شرح ديوان ابن الفارض ج ١ ص ٣٩ — ٤٠ .

(٢) Varieties of Religious Experience, p. 383

(٣) نفس المرجع والصفحة .

الذي رأينا عند الكلام على أصله أنه كان عربياً له ما للعرب من قوة العضلات ، واتساع الصدور ومثانة الأعصاب ، مما يمتاز به أهل حماة وغيرها من مدن الشام الداخلية ، بخلاف ما يمتاز به سكان المدن الساحلية من مزاج صفراوي^(١) . ومن هنا لم يكن ثمة ما يبرر تفسير هذه الأذواق والمواجيد بردها إلى ظروف عصبية أو نقائص فسيولوجية ؛ وإذا كان لابد لهذا التفسير من أن يظل قائماً فكيف يمكن إذاً أن نفهم ما يشتهه الواقع مما امتاز به فريق من الصوفية من النشاط الحيوي والقوة الروحية والقدرة على الإنتاج الفياض بالآراء الخصبية والأسفار الضخمة والآثار القيمة كما هو الحال عند محيي الدين ابن عربي الذي يقال إنه خلف من المؤلفات نحواً من مائتين ذكر منها بروكلمان ستاً وخمسين ومائة . ولعل معترضاً يقول : إن إنتاج ابن الفارض من هذه الناحية ليس شيئاً بالقياس إلى إنتاج ابن عربي . وهذا صحيح من حيث الكم ؛ أما من حيث الكيف فنحن نلاحظ أن ديوان ابن الفارض على ضآلته إنما هو تحفة أدبية رائعة إلى حد بعيد ، وأثر روحي قيم إلى أبعد حد . وليس من شك في أن القيمة الروحية لهذا الديوان إنما ترجع إلى أنه ثمرة من ثمرات الأحوال النفسية والمواجيد الذوقية التي تعاقبت على نفس صاحبها في هذه الفترات التي كان فيها الوجد مسيطراً والإلهام فياضاً مشرقاً . وحسبنا دليلاً على هذا ما نلمسه في كثير من قصائد الديوان ، وفي التائية الكبرى والخميرية بنوع خاص ، من آيات العمق والإسراف في الرمز والإنغاز ، وامتلاء النفس بالإلهام المشرق والنور الفياض . وما هو ذا وليم جيمس يؤيدنا فيما نذهب إليه هنا فيرى أن الحالات الصوفية قد تزيد في نشاط النفس ، وذلك في الاتجاهات التي تتفق وإياها المكاشفات والإلهامات التي ترد على القلب في هذه الحالات ، وأن هذا لا يعد ثمرة صالحة أو فائدة قيمة إلا إذا كان الإلهام صحيحاً صادقاً ، أما إذا لم يكن الإلهام كذلك فما أكثر ما يكون النشاط فاسداً ، ولشد ما تكون النفس في ضلال ميين^(٢) .

وإذا كان ذلك كذلك ، فقد تبين إذاً أن مواجيد ابن الفارض وأذواقه ليست ضرباً من الهديان ، ولا لوناً من الاضطراب العصبي أو المخي ؛ وإنما هي على العكس من هذا لحظات من التجلي الإلهي والإشراق الروحي والانغماس في الحقيقة الكلية التي تستوعب كل ما في الكون ، فإذا بمن خضع لهذه المواجيد وعرضت له هذه الأذواق لا يشعر بما يجري حوله مصطنعاً ذلك الشعور النفسي العادي الذي نعرفه في أنفسنا عندما نتأمل أنفسنا ،

(١) انظر ص ١٢ من هذا البحث .

(٢) Varieties of Religious Experience, p. 415

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

١٢ - ولابن الفارض مكاشفات وفراسات يعدها البعض من قبيل الكرامات ، ويرتبون عليها رأيهم فى الرجل من حيث هو صوفى متحقق وولى من أولياء الله . والكرامات عند الصوفية ضروب متفاوتة فى قيمتها ، وفى مبلغ ما تدل عليه من قدرة أصحابها على التصرف والإتيان بالحوارق : فقد تكون الكرامة تنبؤاً بالمستقبل ، أو اطلاعاً على ما فى القلوب ، أو إحساساً بما يقع من الأحداث فى أماكن نائية ، أو رؤية للجنة ، أو مشاهدة لله ، أو كشفاً لما فى ملكوت السموات ؛ وقد تكون الكرامة إحضار طعام ليس موجوداً ، أو جلب فاكهة فى غير أوانها ، أو قطع آحاد بعيدة فى أوقات قصيرة ؛ وقد تكون أشياء أخرى غير ما ذكرنا من الأمور التى هى خرق لكل عادة وخروج على كل مألوف من القوانين الطبيعية . وإذا كان ذلك هو معنى الكرامة ، وكانت تلك أمثلة لها ، فماذا عسانا نجد فى حياة ابن الفارض منها ؟ الحق أن لشاعرنا مكاشفات وفراسات هى أدنى ما تكون إلى الكرامات ، ولكنها ليست شيئاً إذا قيست إلى ما تحدثنا به كتب الطبقات عن غيره من الصوفية أمثال الحلاج وعبد القادر الجيلانى وابن عربى . وهما نحن أولاء نذكر

ما ينسب إلى هذا الشاعر الصوفي في هذا الباب ، محاولين تفسيره تفسيراً يكشف عن حقيقته بقدر المستطاع ، ويضعه في الموضع اللائق به من بين خوارق العادات :

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

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

لك البشارة فاخلع ما عليك فقد ذكرت ثم على ما فيك من عوج^(٣)

ويمكن تفسير هذه القصة تفسيراً هو أبعد ما يكون عن إدخالها في باب الكرامات ،

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

(٢) الرسالة الشيرية ص ١٠٥ . (٣) ديباجة الديوان ص ١٠ — ١١ .

وأدل ما يكون على هذه الحالة النفسية الغريبة التي تعرف في علم النفس الحديث باسم الشعور عن بعد "La Télépathie" (١). وهي حالة نفسية يمتاز بها بعض الناس فيدرك الواحد منهم ما يفكر فيه الآخر دون أن يكون هناك كلام أو إشارة ، ولو كان البعد بينهما شاسعاً . فابن الفارض قد شعر هنا بوجود السهروردي مع أنه لم يكن رآه بعد ؛ وأحس وهو بعيد عنه ما يجري في نفسه وما يخطر على باله ، فإذا روحه تتصل بروحه وتخاطبها ، وإذا هو يظهر له ويتحدث إليه عياناً بعد أن وقف على حاله وعرف خطرات قلبه من بعيد . واتصال الأرواح وتخاطبها على هذا النحو أمر تثبته المشاهدة وبقرة الواقع وتؤيده البحوث النفسية الحديثة ، لا سيما إذا صح ما يقوله الدكتور ميرس من أنه إن كان في العالم كائنات روحية (أى لأجسام لها) فيبعد عن التصديق أن كل واحد منها منفصل عن غيره تمام الانفصال لا يعامله ولا يخاطبه ، وإن كانت تتخاطب فالتخاطب ممكن بغير اللسان والقلم والإشارات ، أى بالوسائل الروحية أو العقلية (٢). وعلى هذا النحو يصح أن يفهم ما أوردناه في الفصل السابق عن استدعاء أبي الحسن البقال وهو في مصر لابن الفارض وهو في الحجاز ليحضر هذا الأخير وفاته ويجهزه ويدفنه عند المكان المعروف بالعارض (٣) : فالأمد بين مصر والحجاز بعيد من غير شك ؛ ولكن ابن الفارض قد أحس على الرغم من هذا البعد حال أستاذه ، ورأى أنه يحتضر ، وحدثته روح ذلك الأستاذ حديثاً كل قوامه هذه الصلة الروحية التي تخاطب فيها الأرواح بعضها بعضاً فتشعر إحداها من بعيد بما يقع للأخرى .

ويقص سبط ابن الفارض قصة أخرى تتلخص في أن جده قصد يوماً إلى جامع عمرو ، وأنه اتفق مع مكارى على أن يركب هو ومن كان معه على الفتوح فقبل المكارى . وبينما كانوا في طريقهم إذا بفخر الدين عثمان الكامل يقابلهم ، ويترجل ، ويصافح ابن الفارض ويحاول تقبيل يده فلا يمكنه من ذلك . ومن ثم ركب عثمان الكامل وانصرف ، وما هي إلا فترة بعد انصرافه حتى جاء فارس من فرسانه ، وقال لمن كان بصحبة ابن الفارض : قل للشيخ (يعنى ابن الفارض) هذه مائة دينار يقبلها من الأمير على الفتوح . وعندما بلغ نبأ ذلك ابن الفارض لم يكن منه إلا أن قال : نحن ركبنا مع المكارى على الفتوح ، وهذه فتوح ، فتوجه أعطاها له . ولما عاد الفارس إلى الأمير وأخبره بما حصل ، أرسله هذا بمائة

(١) التليثي : كلمة وضعها الدكتور ميرس المشهور بمباحثه النفسية ، وهي مؤلفة من كلمة « تلي » ومعناها : يُبعد ، و « ثي » ومعناها : شعور ؛ أى : الشعور عن بُعد .
 (٢) رسائل الأرواح ص ١٧ . (٣) انظر ص ٢٤ من هذا البحث .

دينار أخرى فكانت من نصيب المكاري أيضاً^(١) . — ولعلنا لا نكون مسرفين إذا فسرنا هذه الواقعة تفسيراً يبعدها عن مجال الكرامات وخوارق العادات ، ويقرّبها من الأمور التي يرتب حصولها على المصادفة والاتفاق أكثر مما يرتب على أي شيء آخر : فكثيراً ما نلاحظ أن المصادفة توافق بين شيء وشيء ، وتوأم بين واقعة وواقعة على وجه يحملنا على الدهشة والاستغراب ، حتى يخيل لنا أن هذه الموازنة أو هذا التوافق ليس عملاً من أعمال المصادفة ، وإنما هو على العكس يعمل خارق للعادة وفوق الطبيعة . ومعنى هذا أنه ليس ثمة ما يمنع من أن يكون التوافق بين ركوب ابن الفارض مع المكاري على الفتوح وبين مقابلة عثمان الكامل وإرسال هذا المائة دينار الأولى ثم الثانية ، أمراً عادياً كغيره من الأمور التي عمل المصادفة والاتفاق فيها أفضل من عمل القدرة على التصرف تصرفاً مستمداً من قوة فوق طبيعية خارجة على كل مألوف وخارقة لكل عادة .

على أنه وإن أمكن تفسير ما اشتملت عليه هذه القصص تفسيراً يجعلها أدخل في باب المسائل التي تفهم فهما نفسياً أو طبيعياً من شأنه أن ينفي عنها صفة الكرامة ، فإن هناك إلى جانب هذا قصة لا سبيل إلى أن يفهم ما تدل عليه إلا على أنه خارق للعادة : فقد روى عن ابن الفارض أنه كان في سياحته بأودية مكة يستأنس بالوحش ، وأنه كان يقيم بواد بينه وبين مكة عشرة أيام للراكب المجد ، وكان يأتي كل يوم من هذا الوادي إلى الحرم الشريف حيث يصلي الصلوات الخمس ، وكان يصحبه في ذهابه وإيابه سبع عظيم ينخ له كما ينخ الجمل ، ويقول له : ياسيدي اركب ، فما ركبه قط ، وقد تحدث بعض كبار المشايخ المجاورين في الحرم في تجهيز دابة يركبها ابن الفارض ، فظهر لهم السبع عند باب الحرم ، وقال له : ياسيدي اركب^(٢) وظاهر هنا أن ما تشتمل عليه القصة إنما هو من قبيل الأمور الخارقة للعادة التي لا تفسر تفسيراً طبيعياً ، ولا يمكن أن يقبلها العقل في غير ما تردد ، الأمر الذي يترتب عليه أن يعد استئناس السبع ونطقه بعبارة «ياسيدي اركب» في نفس الوقت الذي يدبر فيه المشايخ دابة لابن الفارض ، كرامة خارقة للعادة لا تخضع لقانون طبيعي ، ولا تفسر تفسيراً علمياً كغيرها من الظواهر الأخرى التي سبق ذكرها وتأويلها ذلك التأويل الذي يحطها عن درجة الكرامة ، ويجعلها في عداد ما يمتاز به بعض النفوس حتى ما كان منها بعيداً عن كل حياة صوفية أو نزعة روحية .

(١) ديباجة الديوان ص ١٠ .

(٢) ديباجة الديوان ص ٥ .

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

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

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

أروم وقد طال المدى منك نظرة وكم من دماء دون مرماى طلت
قال الجعبري : ثم بعد ذلك تهلل وجهه وتبسم وقضى بحبه فرحاً مسروراً ، فعلمت أنه أعطى مرامه^(١) .

فإن صح فهم الجعبري لهذا المرام على أنه رؤية الله وظفر ابن الفارض بهذه النظرة التى طالبا رامها ، وسفكت في سبيلها الدماء ، فإنه ينبغي على ذلك أن يكون شاعرنا قد تحقق أخيراً بأسمى الكرمات وأرقى خوارق العادات . ومع هذا فإن هناك فريقاً من الصوفية قد أجمع على أن الله لا يرى في الدنيا بالأبصار ولا بالقلوب إلا من جهة الإيقان لأنه غاية الكرامة وأفضل النعم ، ولا يجوز أن يكون ذلك إلا في أفضل المكان ، ولو أعطى القوم في الدنيا أفضل النعم ، لم يكن بين الدنيا الفانية والجنة الباقية فرق ، ولما منع الله سبحانه كلمته عليه السلام ذلك في الدنيا ، كأن من هو دونه أحرى ؛ وأخرى أن الدنيا دار فناء ولا يجوز أن يرى الباقي في الدار الفانية^(٢) . وهذا الإنكار لرؤية الله في الدنيا ، إن صح بالقياس إلى من يدعى هذه الرؤية من الصوفية وهو ما يزال غارقاً في بحر الحياة ، فإنه لا يصح بالقياس إلى

(١) ديباجة الديوان ص ١٢ .

(٢) التعرف لمذهب أهل التصوف ص ٢٠ — ٢١ .

حال ابن الفارض كما تصورها القصة المذكورة آنفاً : فهو هنا قد ولى من الحياة وتولت عنه الحياة بما فيها من متاع دنيوى مادى ، وأقبل عليه الموت ، وأصبح من العالم العلوى قاب قوسين أو أدنى ؛ فليس ثمة ما يمتع إذاً من أن يكرمه الله برؤيته فى هذه اللحظة الأخيرة من حياته التى ستصعد فيها روحه إلى السماء وستنعم فى ظل بارئها بكل ألوان النعيم والسعادة والسناء .

١٣ — وكما كانت لابن الفارض أذواق ومواجيد ومكاشفات وكرامات هى مظاهر حياته الصوفية فى اليقظة ، فقد كانت له كذلك رؤى وأحلام هى مظاهر أخرى لهذه الحياة الصوفية فى النوم . ومما لا شك فيه أن لكثير من الصوفية رؤى وأحلاما لها قيمتها الروحية ودلالاتها على مبلغ ما وصلت إليه نفوسهم من تجرد عن العالم المادى وتقرب من العالم العلوى . وقد يتحقق بعض هذه الأحلام تحقفاً تاماً يجعله أدنى ما يكون إلى الكرامات ويجعل صاحبه فى عداد الأولياء الذين كشف عنهم الحجاب . وهى كتب الطبقات قد حفلت بكثير من الأحلام التى من هذا النوع . وقد يكون بعض الأحلام إشباعاً لرغبة ، أو تعبيراً عن أمنية ، أو تحقيقاً لمطلب . وزيد الآن أن نعرض لأحلام ابن الفارض لنرى من أى نوع هى .

رأى ابن الفارض النبى فى المنام فسأله عليه الصلاة والسلام عن نسبه إلى من ينتهى ؛ فأجابه الشاعر بأنه ينتسب إلى بنى سعد ، ولكن النبى رد عليه قائلاً : لا ، بل أنت منى ونسبك متصل بى . وهنا قال ابن الفارض : يارسول الله ، إنى أحفظ نسبي عن أبى وجدى إلى بنى سعد ؛ فقال النبى : لا (ماداً بها صوته) ، بل أنت منى ونسبك متصل بى ؛ فقال ابن الفارض : صدقت يارسول الله ، صدقت يارسول الله . وقد عبر الشاعر نفسه عن نسبه هذه إلى النبى بما يفيد أنها لم تكن نسبة أهلية ، وإنما كانت نسبة محبة ، وهذه أعز وأشرف عند القوم من تلك ، كما يدل على هذا قوله فى هذا البيت :

نسب أقرب فى شرع الحموى بيننا من نسب من أبوى^(١)

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

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

وحياة أشواق إلى ك وحرمة الصبر الجميل
لا أبصرت عيني سوا ك ولا صبوت إلى خليل^(١)

فهذه الأحلام إذا نظرنا فيها وجدنا أنها ليست ذات قيمة صوفية كبيرة تضعها في صف الأحلام التي ترفع إلى درجة الكرامات . ولكنها مع ذلك تصور ما كانت تنزع إليه نفس الشاعر من النزعات ، وتعبّر عما كان يسيطر عليها من الأفكار والخطرات : فابن الفارض بحكم حياته الصوفية التي كان يحياها ، وتحت تأثير حبه للذات العلية من ناحية ، وحبه لرسول الله من ناحية أخرى ، كان يمسى ويصبح ، ينام ويستيقظ ، يغيب ويحضر ، وقد استوعبت حياته الشعورية واللاشعورية هذه العاطفة القوية ، وهذه الخطرات الحية التي تدور حول محور واحد هو حب الله ورسوله ، ومحاولة الاتصال بهما والتقرب منهما سواء في حال اليقظة عن طريق الوجد ، أم في حال النوم عن طريق الحلم ؛ ومن هنا كانت أذواقه ومواجهه صورته لما يسيطر على نفسه وأثر في قلبه من عوامل الحب في يقظته ، وكانت رؤاه وأحلامه صورة أخرى لما كمن في نفسه واحتفى في قرارة قلبه من المعاني والأمانى التي تتصل من قريب أو من بعيد بهذا المحور الذي كانت تدور عليه حياته النفسية كلها ، هذه المعاني والأمانى التي كان النوم سبيلاً من سبل ظهورها ، وكان الحلم طريقاً من طرق التعبير عنها تعبيراً لعله في بعض الأحيان أصدق من . تعبير اليقظة : لأن نفس صاحبه ، وقد ركبت حواسها وتجردت عن قلبها ، واتصلت بعالمها العلوي في المنام ، قد أصبحت أصفى وأتقى ما تكون ، وأقدر على الاتصال بالملأ الأعلى حيث تشهد الله وتتقرب منه ، وترى رسوله وتتحدث إليه على الوجه الذي يظهرنا عليه الحلمان الأولان ، وترجم عن حبه لمحبتها ، وشوقها إليه ، وصبرها على فراقه على نحو ما بينه البيتان اللذان يقال إن ابن الفارض نظمهما في حلمه الثالث . ومعنى هذا هو — كما يقول علم النفس الحديث — إن الأحلام ضرب من تصوير ميولنا ، والتعبير عن نزعاتنا وعلاقتنا بالناس والأشياء ؛ وإنما سبيل لإبراز ما يكمن في النفس من أفكار وخطرات وعواطف ، ولتحقيق ما تقبل عليه من رغبات ، وإشباع ما تصبو إليه من آمال وحاجات . ولعل من أهم وظائف الأحلام أنها تعمل على تجديد وإحياء الذكريات والصور التي قد تكون عرضة للزوال ، كما هو الشأن في حلم ابن الفارض الذي سأله فيه النبي عن نسبه فأجابه بأنه حفظه عن أبيه وجدته إلى بني سعد : فهذه ذكرى

من الذكريات حفظها ابن الفارض في نفسه ، ومن يدرى فلعلها قد اختفت في زاوية من زوايا هذه النفس ، ولعل صاحبها كان عرضة لأن ينساها ؛ ولكنه قد استعادها وأحيائها من جديد وكان حمله وسيلة لاستعادتها وإحيائها على الوجه الذي رأينا .

على أن ابن الفارض وإن لم يكن من أصحاب الكرامات التي هي خوارق للعبادات ، ولا من أصحاب الأحلام التي تنكشف فيها الحجب عن أمور لها خطرها العظيم وقيمتها الروحية الكبرى ، فإن هناك اتجاهًا لا حظناه عند صوفي مصرى محدث هو حسن رضوان يرى فيه صاحبه أن رؤية النبي في المنام كرامة ، لا بمعنى أنها شيء خارق للعادة ولكن بمعنى أنها شيء يكرم الله به من يشاء من عباده ؛ وهو يستند هنا إلى قول النبي صلى الله عليه وسلم « من رأى فقد رآني حقاً فإن الشيطان لا يتمثل بي »^(١) . فإن صح ما يذهب إليه حسن رضوان ، فقد صح معه أن يكون حملها ابن الفارض اللذان رأى فيهما النبي فسأله في أحدهما عن نسبه ، وفي الآخر عن تسميته لتأنيته الكبرى ، من قبيل الكرامة التي ليست من الخوارق ، بل مما أكرمه الله به .

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

الفصل الثالث

آثار ابن الفارض

ديوان ابن الفارض — قيمته — خصائصه — نسخته — شروحه — نظم السلوك وشروحها — الحمزية وشروحها — شعر ابن الفارض في الشرق والغرب

١ — لا نكاد نعرف لابن الفارض آثاراً أدبية أو صوفية غير ديوانه الذي ينظر إليه أصحاب الأدب على أنه ديوان كغيره من دواوين الشعر الغزلي الإنساني ، وينظر إليه أهل

(١) روض القلوب المستطاب ص ١٩٩ .

الذوق والوجد من الصوفية على أنه مرآة صادقة ينعكس على صفحاتها ما فاضت به نفس الشاعر من حب إلهي ، وما انتهى إليه أمرها في سبيل هذا الحب من كشف الحقيقة ، ومطالعة جمال الذات العلية ، وتعرّف آثارها في الأكوان . ولقد جعل هذا الديوان من ابن الفارض سلطاناً للعاشقين ، وإماماً لجميع المحبين ، فعرفه صاحب (الكواكب الدرية) بأنه « الملقب في جميع الآفاق ، بسلطان المحبين والعشاق ، المنعوت بين أهل الخلاف والوفاق بأنه سيد شعراء عصره على الإطلاق »^(١) . ومع أن السواد الأعظم من الذين ترجموا لابن الفارض يعدّه شاعراً فذاً بين شعراء الحب الإلهي ، ولا يكاد يذكر عنه شيئاً أكثر من أنه كان كذلك ، فإن صاحب (الكواكب الدرية) يذهب إلى أن ابن الفارض لم يكن شاعراً فحسب ، وإنما كان ناثراً أيضاً ، فقال عنه : « له النظم الذي يستخف أهل الحلوم ، والنثر الذي تغار منه النثرة بل سائر النجوم »^(٢) . وقد حاولنا أن نلتبس في آثار ابن الفارض وفي كتب التراجم والفهارس ، ما يؤيد دعوى صاحب (الكواكب الدرية) ، فلم نجد إلى هذا سبيلاً ، فكل هذه الآثار والكتب لا تثبت إلا شيئاً واحداً هو أن ابن الفارض كان شاعراً ، وشاعراً فقط . وها هو ذا حاجي خليفه في كشف الظنون ، وبروكلان في تاريخ الأدب العربي ، وغيرهما من المتقدمين والمتأخرين الذين كتبوا كثيراً أو قليلاً عن ابن الفارض وآثاره ، لا يكاد واحد منهم يذكر عنه أكثر من أنه كان شاعراً له ديوان ، ومن أن لهذا الديوان شرواحاً عدة .

٢ - على أن آثار ابن الفارض ، وإن كانت محصورة في ديوانه الذي لا يقاس من حيث الكم إلى آثار غيره من شعراء الفرس كجلال الدين الرومي وفريد الدين العطار وحافظ الشيرازي ، فإن هذا الديوان على ضآلته يمكن أن يعد بحق تراثاً روحياً خصباً خالداً ، من شأنه أن يهيب للآداب العربية مكانها إلى جانب الآداب الفارسية ، عند ما يتساجل الأدبان ، وتتنازع اللغتان أمر الحب الإلهي . ومعنى هذا بعبارة أخرى ، أن ديوان ابن الفارض بما فيه من أناشيد الحب الآلهي ، وما يصوره من مراحل السلوك ودرجات المعرفة ، وما يصفه من أذواق وأحوال ، وما يدعو إليه من إقبال على الوحدة ، وانصراف عن الكثرة ، إنما يعين على دحض الزعم القائل بأن إدراك الوحدة ، ورد كل ما في الكون من صور متكررة وظواهر متعددة إلى مبدأ واحد ، ليس من خصائص العقل العربي أو الشعور العربي في شيء .

(١) شذرات الذهب جزء ٥ ص ١٠٤٩ .

(٢) نفس المرجع ونفس الصفحة .

بل هو من أخص ما يمتاز به الجنس الآرى . وها نحن أولاء قد رأينا فى الفصل الأول عند ما عرضنا لأصل ابن الفارض ، أن شاعرنا كان عربى الدم والنشأة والإقامة والبيئة ، لا يمت بسبب ما إلى الآرية ؛ وهو مع ذلك قد عبّر عن إدراك الوحدة أصدق تعبير ، وصوره فى شعره أدق تصوير .

٣ - وديوان ابن الفارض تحفة أدبية له خصائصه الفنية ، بقدر ما هو تراث روحى له قيمته الفلسفية . ولما كان غرضنا فى هذا البحث هو إعطاء صورة واضحة لشخصية ابن الفارض من حيث هو شاعر صوفى ، لا من حيث أنه شاعر فنان قصد فى شعره إلى الجمال الفنى ، فقد رأينا أن نقف وقفة قصيرة عند الخصائص الفنية لشعر هذا الشاعر ، إذ أن تحليل هذه الخصائص ، وتفصيل القول فيها ، إنما هو بتاريخ الأدب أحرى منه بتاريخ التصوف . ولعل أظهر ما يمتاز به شعر ابن الفارض من الناحية الفنية هو الإسراف فى الصناعة اللفظية أو الإغراق فى المحسنات البديعية ، حتى أننا أصبحنا عند قراءة بعض أبياته نحس فى وضوح أننا لىزاء ألفاظ تكلف الشاعر وضع بعضها إلى جانب بعض تكلفاً مسرفاً ، بحيث أن المعنى لم يكن يعنيه بقدر ما كان يعنيه تركيب البيت الواحد من الألفاظ التى يقع بينها الجناس أو الطباق أو المقابلة أو ما شئت من مختلف المحسنات البديعية . وحسبنا أن نذكر على سبيل المثال بيتاً بين مبلغ إسراف شاعرنا فى الصناعة والتعمل ؛ قال ابن الفارض :

سهمُ شهْمِ القومِ أشوى وشوى سهمُ الحَظِّ كَمِ أحشأى شىْ
وكما كان ابن الفارض كلفاً بالتكلف ، فقد كان كذلك كلفاً بالتصغير فيقول مثلاً :
(أهيل) بدلاً من (أهل) ، و (حُبَيْبِي) بدلاً من (حبيبي) ، إلى غير ذلك من ألوان التفتنن فى التصغير التى شاعت فى كثير من قصائد ديوانه ، والتى يرى الشاعر أنها تكسب اللفظ عذوبة ، كما يدل على هذا قوله :

ما قلت حُبَيْبِي من التحقير بل يعذب اسم الشخص بالتصغير
على أن كثرة المحسنات البديعية التى فاض بها ديوان ابن الفارض ، وإن كانت موجودة فى بعض المواطن التى يسرف فيها الشاعر ، إلا أنها كانت من العوامل التى جعلت لديوانه قيمة تعليمية خاصة عند المبتدئين فى نظم الشعر ، وأعانت على ذبوعه بين من يروضون أنفسهم على صناعته ، ويكفى أن نعلم أن هذا الديوان كان إلى عهد قريب يعلم فى المدارس ، ويحفظه الصبيان عن ظهر قلب ، وينشدونه على المآذن فى الأسحار ، وإن كانوا لا يفهمونه ، إلا أنه كان مع ذلك سبيلاً إلى صقل الذوق الشعرى ، ومنبعاً فياضاً بالمؤثرات التى تعمل عملها فى

نفوس القبلين على حفظه من ناحية ، وقلوب المنشدين له أو المستمعين إلى إنشاده من ناحية أخرى .

ومهما يكن من أمر هذه المحسنات البديعية وإسراف الشاعر فيها ، فإنه لا ينبغي مع ذلك أن ننكر على شاعرنا ما يمتاز به شعره في كثير من مواطنه من رقة اللفظ ، ودقة المعنى ، وعمق الفكرة ، وبعد الخيال ، وجمال الصورة التي كثيراً ما يصورها الشاعر رائعة بارعة فتانة إلى حد يملك على النفس كل شعور . وحسبك أن تنظر في الأبيات التالية ، وأن تقف معه عند الصور التي يعرض كلا منها في كل بيت عرضاً متتابعاً ، لتبين أن هذه الأبيات ليست جماعاً لطائفة من الألفاظ والمعاني فحسب ، وإنما هي فوق هذا لوحات مستمدة من الطبيعة الجميلة التي رسمتها ريشة مصور فنان بارع ، استطاع أن يقدم لنا في براعة وعذوبة ما فيها من جمال أخاذ وحسن فنان . قال ابن الفارض :

تراه إن غاب عني كل جارحة في كل معنى لطيف رائق بهج
في نعمة العود والنأي الرخيم إذا تألفا بين الحان من المهرج
وفي مسارح غزلان الخمائل في برد الأصائل والإصباح في البلج
وفي مساقط أنداء الغمام على بساط نور من الأزهار منتسج
وفي مساحب أذيال النسيم إذا أهدى إلى سحيراً أطيب الأرج
وفي الثماني ثغر الكأس مرثفاً ريق المدامة في مستنزه فرج

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

تلك هي مكانة ديوان ابن الفارض من الناحية الأدبية أو الفنية الخالصة . أما مكانة هذا الديوان من الناحية الصوفية وما ينطوي عليه بعض شعره ، إن لم يكن كله من المعاني الفلسفية ، فذلك ماسنينيه من خلال فصول الكتابين الثاني والثالث . وحسبنا هنا أن نذكر أن هذا الديوان كان في جملته وتقاصيله ثمرة صالحة لما امتازت به نفس الشاعر من رقة الشعور ودقة الحس وسمو العاطفة التي سيطرت على نفسه سيطرة قوية لم يكن الشاعر ليستطيع إفلتاً منها أو منصرفاً عنها ، فإذا هو يقضى حياته مقبلاً على محبوبه ، كلفاً به ، مشوقاً إليه ،

مفنيا نفسه فيه ، حتى ظفر من هذا كله بما قرت به عينه ، واطمأن إليه قلبه ، من اتصال بالذات العلية وكشف للحقيقة المطلقة التي هي عنده كل شيء في هذا الوجود ، وإلها يُرَدُّ كل موجود . ومن هنا كان ديوان شاعرنا أنشودة جميلة من أناشيد الحب ، وهتافا صادقا ردّته نفس الشاعر في رياض القلب . وها هو ذا ابن أبي حجلة - وكان من قبل سىء الاعتقاد في شاعرنا - يصف لنا الديوان فيقول : « هو من أرق الدواوين شعراً ، وأنفسها درأً ، براً وبحراً ، وأسرعها للقلوب جرحاً ، وأكثرها على الطاول نوحاً ، إذ هو صادر عن نفثة مصدور ، وعاشق مهجور ، وقلب بحر النوى مكسور ، والناس يلهجون بقوافيه ، وما أودع من القوى فيه ، وكثر حتى قلّ من لا رأى ديوانه ، أو طنت بأذنه قصائده الطنّانة »^(١) . وهذا الوصف يظهرنا من غير شك على هذه الخصاص الفنية والعاطفية التي اختص بها شعر ابن الفارض ، والتي تتصل اتصالاً وثيقاً بخصائصه الصوفية ، لا سيما إذا سلمنا بأن الحب الذي يتغناه الشاعر في هذا الديوان ليس حبا إنسانيا ، بل هو حب إلهي بكل ما يدل عليه وينتهي إليه الحب الإلهي من فناء العبد في الرب ، وسيطرة المحبوب على المحب . ونحن إذا حللنا شخصية ابن الفارض من حيث هو شاعر صوفي ، وجدنا أن هذه الشخصية تتألف من عناصر بعضها يرجع إلى الطبع ، وبعضها الآخر مستمد من الوراثة والنشأة والبيئة والثقافة : فهو شاعر مطبوع بغض النظر عما يسيطر عليه في بعض الأحيان من تكلف الصناعة اللفظية ، والإسراف في المحسنات البديعية . ومع ذلك فإن هذه المحسنات كثيراً ما تضيق على شعره ثوبا من الجمال ، وتكسبه عذوبة ورقة ، وتجعل بين ألفاظه شيئا هو أشبه ما يكون بتألف النغمات الموسيقية واتساقها . وهو بحكم أصله العربي من ناحية ، وبحكم الأعوام التي قضاها بأودية مكة من ناحية أخرى ، قد ألبس شعره هذا الثوب العربي البدوي الذي يجعلنا ونحن نقرأ بعض قصائده نحس أننا إزاء شعر نظم في عصور الإسلام الأولى لا في عصر متأخر كالعصر الذي عاش فيه شاعرنا . ويكفي أن نشير هنا إلى قصيدته الياثية التي مطلعها :

سائق الأظعان يطوى البيد طي منعما عرج على كثنان طي

وإلى قصيدته الهمزية التي مطلعها :

أرجُ النسيم سرى من الزّوراء سحراً فأحيا ميّت الأحياء

لندل بهما على هذا الطابع البدوي الحجازي بنوع خاص الذي طبع به بعض شعره .

وهو بحكم موطنه المصرى ، ونشأته فى ربوع مصر ، وكلفه بالتردد على النيل ومشاهدة منظره فى المساء ، وما يستلعب ذلك من صور طبيعية خلابة ، قد تغذت نفسه بما يضقل الذوق ، ويرقق الطبع ، ويقوى القريحة الشعرية . ثم هو بعد هذا كله شاعر صوفى إسلامى نلّس من ثنايا شعره ، لاسيما قصيدته الثائية الكبرى ، أنه تتقف على القرآن الكريم والحديث الشريف وعلى ما انتهى إليه من كتب الصوفية وأقوالهم ومصطلحاتهم ومذاهبهم مما سنكشف عنه وعن غيره من العوامل التى أعانته على تكوين مذهبه فى الحب وذلك فى الكتاب الثالث من بحثنا هذا .

٤ — لديوان ابن الفارض نسخ كثيرة ، منها ما هو مخطوط ، ومنها ما هو مطبوع ؛ وبعضها نصوص لما نظمه الشاعر من قصائد لا شرح لها ولا تعليق عليها ، وبعضها الآخر نصوص شعرية مشفوعة بشروح لغوية خالصة حيناً ، أو صوفية بحتة حيناً آخر ، أو مزاج من الشرحين اللغوى والصوفى حيناً ثالثاً . وهذه النسخ ، على كثرتها وتعدد نساخها وشرحها ، يرجع كلها أو جلها ، على أقل تقدير ، إلى مصدر واحد هو هذه النسخة التى جمع فيها سبط الشاعر قصائد جده ، وقدم لها بهذه الديباجة التى تحدثنا عنها فى تمهيد هذا الكتاب : فقد حدثنا سبط ابن الفارض بأنه قد نظر فى نسخ من ديوان جده ، فإذا هو قدر رأى أن النسخ لجهلهم ببعض كلامه ، واشتباههم فيما فيه من الجناس قد صحفوه فأخرجوه بذلك عن أصله . ومن ثم عمد هو إلى تحرير نسخة اعتمد فى تصحيحها وضبطها على نسخة أخرى خالية من التصحيف والتحرير كانت عنده من أثر جده ، وكان قد تلقاها من ولده المسمى كمال الدين محمد ، وقرأها عليه قراءة تصحيح وحفظ ، وكان ولد الشاعر قد قرأها على أبيه من قبل (١) .

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

أبرق بدا من جانب الغور لامع أم ارتفعت عن وجه سلمى البراقع
ولكنه ظل يتطلبها زماناً طويلاً بعد وفاة أبيه دون أن يظفر بها ؛ فعهد إلى سبطه أن يلتمسها ، فإذا هو يجد فى ذلك زماناً طويلاً آخر ، حتى وفق إليها أخيراً ، وكان ذلك فى يوم

(١) ديباجة الديوان ص ٣

(٢) نفس المرجع والصفحة .

الخميس ١٥ رجب سنة ٧٣٣ هـ . وللعثور على هذه القصيدة قصة طريفة يرويها مفصلة سبط ابن الفارض ، حسبنا منها القدر الذي أشرنا إليه ، ومن أراد الوقوف عليها فليرجع إلى شرح الديوان في أية طبعة من الطبعات التي جمعت بين شرحي البوريني والنابلسي^(١) . وإذا كان ذلك كذلك ، فقد تبين إذن أن علياً سبط الشاعر هو أول من جمع ونظم ديوان ابن الفارض ؛ وتبين أيضاً أن النسخ المخطوطة والمطبوعة التي ظهرت على مر العصور ، إنما يرد أصلها — كثيراً أو قليلاً — إلى النسخة التي حررها هذا السبط على نحو ما سبقت الإشارة إليه آنفاً .

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

أما النسخ الخطية التي وقفنا إليها ووقفنا عليها فهي :

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

وتوجد هذه النسخ كلها ، وكثير غيرها مما لم نذكر ، بدار الكتب المصرية .

وأما النسخ المطبوعة فكثيرة جداً ، فيها ما أتقن طبعه ، ودق تصحيحه ، وفيها ما لم يمن به العناية الكافية فكثرت فيه التصحيف والتحريف . وحسبنا هنا أن نذكر منها الطبعات التالية :

- ١ — نسخة طبعت طبع حجر بمصر سنة ١٢٧٥ هـ .

٢ — نسخة طبعت طبع حجر بمصر سنة ١٣٠١ هـ .

٣ — نسخة طبعت طبعاً عادياً بالمطبعة الأدبية ببيروت سنة ١٨٨٧ م ، وأعيد طبعها في سنة ١٩٠٢ م .

٤ — نسخة طبعت طبعاً عادياً بالمطبعة الحسينية بمصر في أوائل صفر سنة ١٣٥٢ م .
ومن يوازن بين هذه النسخ المخطوطة والمطبوعة يلاحظ أنها تكاد تتفق في جملتها ، وذلك من حيث عدد القصائد ، وعدد أبيات ، كل قصيدة ، ولا تختلف إلا في مواطن محدودة تزيد فيها أبيات القصيدة الواحدة أو تنقص في النسخة الواحدة أو الطبعة الواحدة عما هي عليه في النسخ الأخرى والطبعات الأخرى ؛ وفي شيء آخر هو أن ما يوجد مصحفاً أو محرفاً هنا قد يوجد مصححاً مستقيماً هناك ؛ وفي شيء ثالث يتصل بالقصيدة التي مطلعها :

غيري على السلوان قادر وسواي في العشاق غادر

والتي يثبتها بعض النساخ والناشرين في ديوان ابن الفارض ، ويثبتها بعضهم الآخر في ديوان البهاء زهير . ومهما يكن من أمر هذا كله ، فتلك أمور نرجى تحقيقها إلى البحث الخاص الذي سنفرده لدراسة ديوان الشاعر الصوفي .

٥ — وكما ظفر ديوان ابن الفارض بعناية النساخ والناشرين ، فقد ظفر أيضاً بحظ موفور من عناية الشراح والمفسرين ، وذلك على وجه لعله لم يتهيأ لديوان شاعر صوفي غيره : فقد عني فريق من هؤلاء الشراح بالديوان كله ؛ وعني فريق آخر بقصيدة واحدة أفرد لها شرحاً خاصاً على نحو ما فعل (بالتائية الكبرى) و (الحمزية) . ولكي يتبين لنا مبلغ هذه العناية الفائقة بشرح ديوان شاعرنا ، أو بشرح إحدى قصائده ، يحسن أن نقف هنا وقفة نلم فيها بأهم هذه الشروح :

فأما شروح الديوان فبعضها قد أخرجته المطبعة ، في حين أن أكثرها ما يزال مخطوطاً إلى الآن . وهما نحن أولاء نذكر فيما يلي أهم المخطوط منها :

١ — شرح بدر الدين حسن البوريني (٩٦٣ — ١٢٠٤ هـ) : وهو يقع في مجلدين . فرغ ناسخه من كتابته ضحوة يوم الأحد غرة ربيع الأول سنة ١١٠٢ هـ . ويمتاز هذا الشرح بأنه لغوي أدبي ، عمد فيه الشارح إلى الإبانة عن ظاهر المعاني . ومنه نسخة أخرى فرغ من كتابتها في ٩ شعبان سنة ١٢٤١ هـ .

٢ — شرح عبد الغني النابلسي النقشبندی القادري (١٠٥٠ — ١١٤٣ هـ) ، ويسمى (كشف السر الغامض من شرح ديوان ابن الفارض) ، ويقع في مجلدين كبيرين تمت

كتابهما في سنة ١٢٧١ هـ . وقد سلك فيه صاحبه مسلك أهل الباطن ، فلم يأخذ ألفاظ الشاعر على ظاهرها ، بل تجاوز الظاهر إلى ما وراءه من الباطن ، ولعله أوغل في هذا إيغالا كبيراً انتهى به في أكثر الأحيان إلى كثير من المبالغة في التأويل ، لا سيما في المواضع التي حاول فيها أن يرد مذهب ابن الفارض إلى أصوله في مذهب ابن عربي ، على وجه يجعل من الأول تلميذاً للثاني ؛ وتوجد نسخ من هذين الشرحين بدار الكتب المصرية .
وأما المطبوع من هذه الشروح فيمكن أن نذكر منه :

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

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

ويلاحظ المتأمل في هذه الشروح ، على كثرتها ، واختلاف مناحيها ، أن أوفاهما وأخصبها من الناحية الصوفية هو شرح النابلسي من غير شك . ولكن هذا الشرح ، على قيمته من هذه الناحية ، وأثره في الكشف عن كثير من معاني شعر ابن الفارض ، يؤخذ عليه أن صاحبه قد ذهب فيه مذهباً هو أدنى ما يكون إلى بسط مذهب ابن عربي في وحدة الوجود منه إلى مذهب ابن الفارض في الحب ، وما انتهى إليه هذا الحب من فناء المحب عن ذاته ، وشعوره بتآخده مع محبوبه ، على نحو ما سنين هذا مفصلاً في الفصل الثاني من الكتاب الثاني ، وفي الفصل الثاني من الكتاب الثالث . وحسبنا أن ندلل هنا على ما يذهب

إليه النابلسي في شرحه ، وما يصطنعه في هذا الشرح من تعسف واستبداد بألفاظ ابن الفارض فيحملها من معاني وحدة الوجود ما تحتل وما لا تحتل ، حسبنا أن ندلل على هذا كله بذكر شرح النابلسي لمطلع قصيدة ابن الفارض الياثية وهو قوله :

سائق الأظعان يطوى البيد طى منعا عرج على كشبان طى

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

٦ — على أن ديوان ابن الفارض ، وإن كان في جملته وتفصيله ، تعبيراً عن الحب الذي استوعب حياة الشاعر الروحية كلها ، وتصويراً لما عاناه من الأحوال والمواجيد في سبيل هذا الحب ، وترديدا يكاد يكون واحداً لنغمة واحدة في كل قصائده ، فإن من بين هذه القصائد قصيدتين لهما قيمة كبرى وشأن عظيم من الناحيتين الصوفية والفلسفية : هاتان القصيدتان هما (التائية الكبرى) التي مطلعها :

سقتني حميا الحب راحة مقلتي وكأسي محيا من عن الحسن جَلَّتْ

(والميمية) التي مطلعها :

شربنا على ذكر الحبيب مدامة سكرنا بها من قبل أن يخلق الكرم
 وإذا كان صحيحاً أن قارى شعر ابن الفارض لا يستطيع أن يقطع في هذا الشعر برأى ،
 ولا أن يتبين في وضوح وجلاء هل نظمه الشاعر تغزلاً في معشوقة آدمية ، أم تغنياً بحب
 الذات العلية ، فليس صحيحاً بحال ما أن من يقرأ التائية الكبرى والميمية لا يتردد في حكمه
 عليهما بأنهما صوفيتان بكل معاني الكلمة : وليس أدل على ذلك ، ولا أبعث على الاطمئنان
 إلى هذا الحكم ، مما اشتملت عليه القصيدتان من رموز وتلويحات ، وإشارات
 ومصطلحات : فكل أولئك ينطق بأن الشاعر لم ينظمهما على نحو ما ينظم الشعراء الغزلون
 والمحريون العاديون شعرهم في التغنى بحب هذه أو تلك من النساء ، وفي وصف الحجر المادية
 المستخرجة من عصير الكرم : وها هي ذى التائية الكبرى تظهرنا في وضوح على أنها
 ليست إلا ترجمة لحياة الشاعر الروحية كتبها عن نفسه بنفسه ، وقص فيها ما تعاقب عليه من أطوار
 الحب ، وما عاناه من الوان الرياضات والمجاهدات ، وما خضع له من ضروب المحن والآلام
 في كل طور من هذه الأطوار ؛ والميمية تكشف لمن يتأملها ويتدبر رموزها وكنياتها أن
 صاحبها إنما يرضى بالمدامة المحبة الإلهية التي هي أصل الخلق ومصدر الوجود . ومن هنا
 كانت عنايتنا بهاتين القصيدتين أخص وأشمّل ، وكان اعتمادنا عليهما في دراسة المذهب الصوفي
 للشاعر أمم وأكمل . ومن هنا أيضاً لم يكن المتقدمون من الشراح مسرفين أو غالين حين
 خصوا كلا من التائية الكبرى والميمية بشروح خاصة . ولعل فيما يذكره عبد الرازق القاشاني
 عن محتويات التائية الكبرى ، ما تتبين من خلاله القيمة النفسية والصوفية والفلسفية لهذه
 القصيدة ، فاسمع إليه حيث يقول في مقدمة شرحه الموسوم (كشف الوجوه الغر ، لمعانى نظم
 الدر) : « ... فلما تصفحتها (التائية الكبرى) صمراً ، وقلبت أطاراً ، واحتظيت بمعانيها
 على قدر ما قدر لي من الاستعداد ، واجتليت مبانيها على ما وفق لي من النظر بالفؤاد ،
 وجدتها مبنية على قواعد العلم والعرفان ، منبئة عن نتائج الكشف والوجدان ، مشيرة إلى
 ما اطلع الله ناظمها عليه ، ووصل قدمه إليه ، من حقائق التوحيد ، ودقائق التفريد ،
 والمواجيد الصحيحة ، والمكاشفات الصريحة ، والمعاملات النفسية ، والمنازلات القلبية ،
 والمواصلات الروحية ... »^(١) . فإذا أضفنا إلى هذا ما سبق ذكره في الفصل السابق من

(١) كشف الوجوه الغر ، على هامش شرح ديوان ابن الفارض ، طبع المطبعة الخيرية سنة ١٣١٠ هـ

أن ابن الفارض لم ينظم هذه القصيدة في حال عادية كالتى ينظم فيها الشعراء شعرهم ، بل كان ينظم أجزاءها عقب إفاقته من حال الغيبة التى كانت تحصل له وتستولى عليه أياما قد تبلغ الأسبوع وقد تزيد حيناً ، وتنقص حيناً آخر^(١) ، انتهىنا إلى أنه لا سبيل إلى الشك فى أن التائية الكبرى قصيدة صوفية حقاً ، وأن الحب الذى يهتف به الشاعر فيها ليس حباً إنسانياً وأن الخمر التى يصفها هنا ليست إلا رمزاً أو كناية عن الحب الإلهى .

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

وإذا كانت هذه القصيدة ثمرة من ثمرات الغيبة التى تعاقبت على نفس ناظمها ، فطبيعى أن يكون لهذه الغيبة أثرها فيما امتاز به كثير من أبياتها من الغموض والإبهام ، وفيما فاضت به من زموز وإشارات ؛ الأمر الذى ترتب عليه أن عنى الشراح بهذه القصيدة عناية خاصة فائقة ، فحاولوا شرح معانيها ، والإبانة عن خوافيها ، وتلمس الحقيقة فيما وراء الألفاظ . وليس أدل على هذا الغموض والإبهام ، وعلى ما شاع فى القصيدة من رمز وإلغاز ، من هذه القصة التى يروىها سبط ابن الفارض فيذكر أن شيخاً من معاصرى جده جاء إلى هذا الأخير واستأذنه فى أن يضع شرحاً لقصيدته هذه ، فسأله الشاعر : « فى كم مجلد يقع شرحك ؟ » فأجابه الشيخ بقوله : « فى مجلدين » ؛ وهنا ابتسم ابن الفارض وقال : « لو شئت لشرحت كل بيت فى مجلدين »^(٢) . ومهما يكن مما فى هذه القصة من إسراف ومبالغة ، فإنها تظهرنا على كل حال على أن ألفاظ التائية الكبرى لم يقصد بها إلى ما يدل عليه ظاهرها ، وإنما قصد بها إلى شىء آخر هو أحوج ما يكون إلى الشرح والتأويل .

وإذا كان ابن الفارض نفسه لم يقيم بهذا الشرح والتأويل ، فقد هيأت الأيام ظروفًا مواتية ظفرت فيها التائية الكبرى بكثير من الشروح الحصبية والتأويلات الفياضة التى أعانت من غير شك على كشف كثير من أسرارها ، لا سيما أن الذين قاموا بهذه الشروح

والتأويلات كان سوادهم الأعظم من الصوفية الذين ذاقوا ذوق الشاعر ، وشربوا من كأسه وخضعوا لمثل ما خضع له من أحوال الوجد ، وألوان المجاهدات ، فكانوا لهذا كله أقدر من غيرهم على تذوق المعاني الصوفية ، وكشف النقاب عن الإشارات الباطنية . ومع ذلك فإن بعضهم لم يسلم من الجموح والشطط ، ومسايرة الهوى ، والذهاب في تأويل كثير من الألفاظ تأويلاً هو أبعد ما يكون عن المعاني التي تنطوي عليها ، والمقاصد التي ترمى لإيها ، على نحو ما سبقت الإشارة إليه عند الكلام على شرح النابلسي .

ومهما يكن من شيء فإن إلمامة بما وُضع من شروح على قصيدة ابن الفارض الكبرى تكفي لإظهارنا على القيمة الصوفية للقصيدة من ناحية ، وعلى مبلغ عناية الشراح بها من ناحية أخرى . ومن هذه الشروح ما يزال مخطوطاً إلى الآن ، وما تهيأ له من حظ الإذاعة عن طريق الطبع والنشر : أما المخطوط منها فلم به فيما يلي :

(١) شرح داود بن محمود القيصرى المتوفى سنة ٧٥١ هـ ؛ وهو شرح صوفي ، أبان فيه الشراح عما في القصيدة من المعارف الإلهية ، والمواجيد الربانية .

(٢) شرح مختصر لا يعرف واضعه ، ويغلب على الظن أنه مختصر لشرح عبد الرزاق القاشاني المسمى (كشف الوجوه الغر) ، والذي سنذكره فيما سنذكر بعد من الشروح المطبوعة .

(٣) شرح محمد أمين الشهير بأمير بادشاه ، بين فيه معاني الألفاظ اللغوية ، والاصطلاحات الصوفية ، تمت كتابته في ١١ شعبان سنة ١٠٣٤ هـ . وتوجد هذه الشروح بدار الكتب المصرية .

(٤) شرح قاضي القضاة بمصر عمر بن اسحق بن أحمد الغزنوي المعروف بالسراج الهندي والمتوفى سنة ٧٧٣ هـ (١) .

(٥) شرح الشمس البساطي المالكي ، والجلال القزويني الشافعي . وقد ذكرها صاحب الشذرات مع السراج الهندي المذكور آنفاً ، حيث قال عن ثلاثهم في معرض الكلام عن شرح التائية الكبرى : « وقد اعتنى بشرحها جماعة من الأعيان كالسراج الهندي الحنفي ، والشمس البساطي المالكي ؛ والجلال القزويني الشافعي ، غير متعاقبين ولا مباينين بقول النكيرين الحساد ، شعره ينفعت بالاحتماد (٢) » .

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

(٢) شذرات الذهب ج ٤ ص ١٥١ .

(٦) شرح ابن حجر العسقلاني المتوفى سنة ٨٥٢ هـ لبعض أبيات من التائية يقال إنه قدمه إلى الشيخ مدين ليكتب له عليه إجازة ، فكتب له على ظاهره :
« ما أحسن ما قال بعضهم :

سارت مشرقة وسرت مغرباً شتان بين مشرق ومغرب »
فتنبه ابن حجر إلى أن هناك شيئاً كان قد غاب عنه . وهذا من شأنه أن يحملنا على اعتقاد أن ابن حجر كان قد شرح ما شرح من أبيات التائية على وجه مخالف لما يعنيه القوم ، لا سيما أن ابن حجر كان من ألد خصوم ابن الفارض الذين أرفجوا به ، وشنعوا عليه في أول الأمر ؛ ولكنه عدل عن ذلك ، وأذعن لأهل الطريق ، وصحب مديناً إلى أن مات^(١).

(٧) شرح الشيخ علي بن عطية الحموي الشهير بعلاوان الهيتي والمتوفى سنة ٩٢٢ هـ سماه (مدد الفائض والكشف العارض)^(٢).

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

(٩) شرح صدر الدين علي الأصفهاني المتوفى سنة ٨٣٦ هـ .

(١٠) شرح الشيخ إسماعيل الأنقروى المولوى المتوفى سنة ١٠٤٢ هـ . وهو تركي ألفه سنة ١٠٢٥ هـ . حين كان قاضياً بمصر^(٤) .
وأما الشروح المطبوعة فهي :

(١) شرح سعيد الدين الكاساني الفرغاني المتوفى سنة ٦٦٩ هـ . وهو تلميذ من تلاميذ صدر الدين محمد بن إسحاق القونوى المتوفى سنة ٦٧٢ هـ ، وأحد القائلين بالوحدة . ويسمى هذا الشرح (منتهى المدارك) ، ويقع في مجلدين مطبوعين باستامبول سنة ١٢٩٣ هـ . وهو شرح لغوى صوفى قدم له واضعه بمقدمة في مقامات السلوك وصدور الوجود .

(٢) شرح عبد الرزاق بن أبي الغنأم بن أحمد القاشاني المتوفى سنة ٧٣٠ هـ . ويسمى هذا الشرح (كشف الوجوه الغرّ لمعاني نظم الدر) ، طبع على هامش نسخ

(١) اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر . طبع مصر سنة ١٣٥١ هـ . ج ١ ص ٢٢ .

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

(٣) نفس المرجع ونفس الصفحة . (٤) نفس المرجع ونفس الصفحة .

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

(١) كشف الظنون ، ج ٢ ، ص ٨٥ — ٨٦ .

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

(٣) انظر ص ١٧ من هذا البحث .

والمواجيد ، خضعت نفسه لأحوال نفسية ، وتقلبت في أطوار متعاقبة للحب الذى انتهى به إلى فنائه عن نفسه ، وعن شهوده ما سوى الذات الإلهية ، فإذا هو يشعر باتحاده مع الذات الإلهية شعوراً لا يدوم إلا بقدر ما تدوم حال الاتحاد ؛ وابن عربى ، وإن كان من أصحاب الأذواق والأحوال ، إلا أن الغالب عليه هو الروح الفلسفى التيوزوفى ، والموجه لمذهبه فى وحدة الوجود هو الفكر النظرى الذى يعتمد على الاستدلال فى أكثر الأحيان . وليس معنى هذا أننا ننكر كل صلة أو تشابه بين تائية ابن الفارض وبين فتوحات ابن عربى : فليس من شك فى أن كثيراً من المصطلحات الصوفية ، والأنظار الفلسفية التى تتردد فى التائية يمكن أن يلتبس له مقابل فى الفتوحات ، الأمر الذى يترتب عليه أن ما يذكره ابن الفارض من هذه الأنظار والمصطلحات مجملاً مشاراً إليه فى تائيته ، يمكن أن نجده عند أبى عربى مفصلاً معبراً عنه تعبيراً فياضاً فى فتوحاته . ومع ذلك فلا ينبغى أن نسرف فنعد الفتوحات شرحاً للتائية فيما يتعلق بكل المصطلحات : إذ أن من هذه المصطلحات ما يستعمله ابن الفارض بمعنى مختلف عن المعنى الذى يستعمله فيه ابن عربى ، على نحو ما سنبينه مفصلاً فى موضعه من الكتاب الثالث من هذا البحث .

وليس ما ذكرنا هو كل السبب الذى من أجله تأثر الفرغانى مذهب ابن عربى فى وحدة الوجود ، وشرح فى ضوئه تائية ابن الفارض الكبرى ؛ بل إن هناك شيئاً آخر وهو ما يحكى من أن صدر الدين القونوى الذى عرفنا أنه تلميذ لابن عربى وأستاذ للفرغانى ، كان يحضر فى مجلسه جماعة من العلماء وطلبة العلم ، ويتكلم فى فنون من العلوم ، ويختم كلامه بذكر بيت من القصيدة (نظم السلوك) ، ويتكلم عليه بالفارسية كلاماً غريباً لدنياً لا يفهمه إلا صاحب ذوق وشوق^(١) ؛ وما يقال أيضاً من أن ابن عربى وضع على التائية خمس كراسات كانت بيد صدر الدين الذى كان فى آخر درسه يختم بيت منها ، ويذكر عليه كلام ابن عربى ، ثم يتلوها بما هو رده بالفارسية ؛ وانتدب لجمع ذلك سعيد الدين الفرغانى^(٢) . وهنا نتبين أن لشرح الفرغانى أصلا يمت بسبب قوى إلى ابن عربى ومذهبه فى وحدة الوجود . يضاف إلى هذا كله ما يروى من أن الفرغانى قرأ التائية على جلال الدين الرومى المولوى ، وشرحها

(١) ديباجة الديوان طبع حلب سنة ١٢٥٧ هـ ص ١٠ — ١١ .

(٢) كشف الظنون ج ٢ ، ص ٨٥ — ٨٦ .

بالفارسية ، ثم بالعربية بعد ذلك ، وسمى شرحه (منتهى المدارك) ، الأمر الذى نتبين منه أن لهذا الشرح أصلاً فارسياً ؛ وأن وضع هذا الشرح بالفارسية أولاً ثم بالعربية ثانياً ، كان سبباً فى هذه الأعمجية التى غلبت على أسلوبه وعباراته ، وهذا الغموض الذى يكاد يسيطر عليه كله ، لا سيما مقدمته التى يتحدث فيها عن مقامات السلوك وصدور الوجود ، هذه المقدمة التى يخيل لنا ونحن نقرأها أننا إزاء ألفاظ قد وضع بعضها إلى جانب بعض وضعاً خفى معه المعنى الذى تنطوى عليه ، والغرض الذى ترى إليه .

٧ — سبقت الإشارة إلى أن فى ديوان ابن الفارض قصيدتين تختلفان عن بقية قصائد الديوان فى أهمهما صوفيتان بكل ما فى الكلمة من معنى ، فى حين أن غيرها من القصائد الأخرى يمكن أن يتردد القارى فى حكمه عليه بين الإنسانية والصوفية ، وأن هاتين القصيدتين هما (التائية الكبرى) التى مطلعها : —

سقتنى حمياً الحب راحة مقلتى وكأسى محياً من عن الحسن جلت
و(الميمية) التى مطلعها : —

شربنا على ذكر الحبيب مدامة سكرنا بها من قبل أن يخلق الكرم
وقد أبنّا فيما سبق عن قيمة التائية ، وذكرنا شروحها المختلفة التى تكشف عما لها من جلال الشأن وعظم الخطر . ونريد هنا أن نتعرف مكانة الميمية وشروحها تنمة للصورة التى نحب أن نعطيها عن آثار ابن الفارض :

ولعل أول ما يلاحظ على هذه القصيدة الميمية أنه لم يؤثر عن ابن الفارض فى شأنها تسمية سماها بها على نحو ما فعل بالتائية الكبرى ؛ ومع ذلك فقد عُرفت الميمية باسم (الخرية) ؛ وأكبر الظن أن شراحها هم الذين أطلقوا عليها هذا الإسم ، واستخلصوه من موضوعها وهو وصف المدامة أو الخمرة التى كنى بها الشاعر عن المحبة الإلهية ، أو المعرفة الإلهية . وليس من شك فى أن هذه التسمية ملائمة كل الملائمة لما تشتمل عليه القصيدة . وإذا كنا فى هذا الموضوع من بحثنا لا نرى إلى إظهار الخصائص الصوفية والفلسفية لحب ابن الفارض ، وهو ما سنحاوله فى الكتابين الثانى والثالث ، فقد رأينا أن نقف هنا عند ذكر ما ظفرت به (الخرية) من شروح بعضها عربى ، وبعضها الآخر فارسى ، وكلها أو جلها يرمى إلى الإبانة عن المعانى الصوفية التى تنطوى عليها ألفاظ القصيدة وكنياتها . وإليك هذه الشروح : —

(١) شرح داود بن محمود القيصرى المتوفى سنة ٧٥١ هـ وهو شرح صوفى ذو نزعة فلسفية ، ذكر فى أوله مقدمات ثلاثاً فى حقيقة المحبة وأقسامها . وأهداه إلى

أمين الدين عبد الكافي بن عبد الله التبريزي ، والطيب محمد بن ناصر الحسيني الكيلاني . وما يزال مخطوطاً ، ومنه نسخة بدار الكتب المصرية .

(٢) شرح المولى أحمد بن سليمان بن كمال باشا المتوفى سنة ٩٤٠ هـ ؛ وهو مخطوط محفوظ بدار الكتب المصرية .

(٣) شرح محمد بن محمد الغمري سبط المرصفي ، واسمه (الزجاجة البللورية في شرح القصيدة الخمرية) ، انتهى من وضعه في ٨ ذى الحجة سنة ٩٥٩ هـ ؛ وهو محفوظ بدار الكتب المصرية .

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

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

(٦) شرح المولى علمشاه عبد الرحمن بن صاحلي أمير المتوفى سنة ٩٨٧ هـ^(٣) .

(٧) شرح القاضي صنع الله بن ابراهيم المتوفى سنة ١٠٥٠ هـ ، التزم فيه أربعين جواباً على اعتراض ابن كمال باشا على الجامي^(٤) .

وقد اطلعنا على العربي من هذه الشروح ، واستعنا به على فهم كثير مما تنطوى عليه آيات الخمرية من المعاني العميقة والإشارات الدقيقة . على أن أوفى ما وقفنا عليه منها ، وأقربه إلى الروح الصوفي والمنزج الفلسفي هو شرح القيصرى الذى حلل فيه المحبة ، وبين أقسامها المختلفة ، ومزج شرحه لبعض الآيات بأراء فلسفية حيناً ، وبعقائد شيعية حيناً آخر . وليس من شك في أن كثرة هذه الشروح ، وتعدد واضعها ، وتنوع المواد التى تحتويها ، يكفى لإظهارنا على ما للخمرية من قيمة صوفية ومنزج فلسفى ، وعلى أن لهذه القصيدة اتجاهاً أبعد ، وفكرة أعمق ، ومعنى أدق ، مما يظن الذين يأخذونها بظاهر ألفاظها ، ويتوهمون أن الشاعر إنما نظمها متغنياً الخمر المادية ، واصفاً لها ، وذلك على نحو ما زعم كليمان هيوار (Clément Huart) فى الأسطر القليلة التى أفردها لابن الفارض .

وهكذا نرى أن شروح الخمرية مضافة إلى شروح التائية الكبرى ، إن دلت على شيء ،

(١) كشف الظنون ج ٤ ص ٥٣٦ . (٢) نفس المرجع ونفس الصفحة .

(٣) نفس المرجع ص ٥٣٧ .

(٤) « » « » « » (يلاحظ أن الشروح الأخيرة كلها بالفارسية) .

فهي إنما تدل على هذه العناية الفائقة التي وجهها الشراح إلى هاتين القصيدتين الصوفيتين ، وعلى أن هؤلاء الشراح قد مدُّوا بذلك آفاقاً لولاهم لظلت ضيقة ، وفتحوا أبواباً لولاهم لبقيت مغلقة ، وليس من شك في أن ما بذلوه في هذه السبيل من جهد ، وما تحمّلوه من مشقة وعناء ، قد فعل فعله ، وآتى أكله ، في تاريخ الحياة الروحية والحركة الصوفية في الإسلام .

٨ — وكما ظفر ديوان ابن الفارض بعناية الصوفية والأخصائيين من الشراح هذه العناية التي شهدنا كثيراً من آثارها فيما قدمنا من شروح ، فقد أصاب كذلك خطأً موفوراً من الذبوع والانتشاريين الخاص والعام ، سواء عن طريق حفظه وإنشاده في حلقات الذكر من ناحية ، أم عن طريق نقله إلى مختلف اللغات الأوروبية من ناحية أخرى . وقد سبقت الإشارة إلى أن شعر ابن الفارض كان يحفظه ويعلمه الأحداث في المدارس وإن لم يفهموه ، كما كان أهل مكة ينشدونه على المآذن في الأسحار^(١) . ونزيد هنا ما يحدثنا به ليون الأفرئيق في الفصل الرابع والأربعين من القسم الثالث من كتابه المسمى *Della Description dell Africa* من أن صوفية مراکش في عصره (أى في الربع الأول من القرن السادس عشر الميلادي) كانوا ينشدون أشعار ابن الفارض في حلقات أذكارهم^(٢) ؛ وما يحدثنا به إميل درمنجم *Emile Derminghem* من أن شعر ابن الفارض ما فتى معدوداً إلى اليوم قوتاً لقلوب الصوفية المراكشيين حتى إن بعضهم ليحفظه عن ظهر قلب كما يحفظ القرآن ، وبحيث ترى هذا الشعر ينشد ويشرح في كل زاوية وفي كل مجلس يجمع الفقراء^(٣) . وقد أثبت درمنجم في كتابه عن خمرية ابن الفارض رسالة هي غاية في دقة الوصف وبراعة التعبير تلقاها من شاب مراكشي يصور فيها مبلغ ذبوع شعر ابن الفارض بين مواطنيه ، وما يتركه إنشاد هذا الشعر في نفوس الفقراء وهم في مجالس الأذكار^(٤) .

وكذلك كان لشعر ابن الفارض في طرابلس الغرب شأن يذكر : فقد ذكر محمد مخلوف في كتابه المسمى (المواهب) ص ٣٤١ عن الصوفي الطرابلسي محمد بن عبد الرحمن الرعيثي المعروف بالخطاب الكبير (١٦١هـ — ٩٤٥هـ) أنه « كان يقال بحضرة مقطعات الششتري وكلام ابن الفارظ (كذا) ، ويزيل ما في كلام القوم من الإشكال » ؛ ناهيك بأن القادرية يصطنعون شعر ابن الفارض دائماً لإهاجة الإنفعال ، وإثارة العاطفة ، بحيث يوجه العبد بكله

(١) انظر صفحة ٥١ و ٥٢ من هذا البحث .

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

(٣) *L'éloge du Vin* p. 65 (٤) نفس المرجع ص ٦٤ — ٦٧ .

إلى الحق توجيهاً يفنى معه عن نفسه فناء لا يشعر فيه بوجوده^(١).

وأما مصر والشام فأظن أننا في غير حاجة إلى أن ندل على أن شعر شاعرنا قد شاع وذاع فيهما إلى حد بعيد ، حتى إنك لا تكاد تعثر على أديب أو متأدب ، ولا على صوفي أو متصوف ، إلا وقد استوعب ديوان ابن الفارض ، أو حفظ بعض قصائده ، وعارض بعضها الآخر أو شطره على أقل تقدير . وحسبي دليلاً على هذا إنشاد أهل الطرق الصوفية في مصر كثيراً من شعر شاعرنا ، واستعانتهم به على خلق جو فياض بالإفعال ، مفعم بمظاهر الوجد في حلقات الذكر ؛ وما شهدته بنفسى في بعض المنتسبين إلى إحدى الطرق الصوفية من بكاء وتواجد وتأثر عميق عند سماعه أبياتاً من خمرة ابن الفارض أو تائنته الكبرى أو الصغرى ؛ وما دهشت له إذ لقيت ذات مرة رجلاً أميناً يحفظ الديوان كله حفظاً جيداً ولو أنه لا يفهم معانيه .

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

ففي اللاتينية ظهر بعض قصائده القصار :

(١) فترجم فابريسيوس (Fabricius) القصيدة التي مطلعها : —

أتم فروضى ونفلى أتم حديثي وشغلي

وأثبت ترجمته في كتابه Specimen Arabicum, Rostock, 1638, in 4° p. 151

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

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

وقد أثبت الترجمة والنص في كتابه Commentarü Poseos Asiaticae,

Londres, 1774 & Leipzig, 1777, in 8°, p. 69

(٣) وترجم ج ١٠ . والن (G. A. Wallin) الأبيات التي مطلعها : —

جَلَّقَ جنة من تاه وباهى ورباه منيتى لولا وباهى

وقد نشر ترجمته ومعها شرح النابلسى فى سنة ١٨٥٠ م تحت عنوان :

“ Carmen elegiacum Ibnu'l Faridi cum cummentario Abdul
Ghanini (Nâbolsi)

وفى الفرنسية : —

(١) نقل سلستردى ساسى Silvestre de Sacy فى كتابه Cherstomahtie

” Arabe ج ٣ ص ١٤٣ — ١٤٧ القصيدة التى مطلعها :

صدحى ظمأى لماك لماذا وهواك قلبى صار منه جذاذا

وعلق عليها ، كما نقل تسعة من الألفاظ التى أثبتت فى آخر الديوان .

(٢) ونقل جرانجيريه دى لاجرانچ Grangeret de Lagrange بعض القصائد

القصار ، كما نقل الحمريه ، وهذا كله فى كتيبه المسمى “Extraits du divan

” Anthologie Arabe, 1823” d'omar Ibn Faredh, 1823، وفى كتابه المسمى

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

وعبد الخالق بك ثروت فى كتابهما، “Anthologie de l'Amour Arabe,

” Le Monde Poétique” 1902, p. 259 — 264 ، وجماعى فى عدد من أعداد

سنة ١٨٨٦ ص ١٦٤ ، وواصف بطرس غالى باشا فى “Le Perles Eparpillées”

(٤) ونقل إميل درمنجم الحمريه ، وشرح النابلسى عليها وأضاف إليه تعليقات نافعة ،

وقدم لترجمته بمقدمة فى نشأة التصوف الإسلامى وتطوره ، ذكر فيها تاريخ بعض

الصوفية وأقوالهم بصفة عامة ، وترجمة حياة ابن الفارض وابن عربى بصفة خاصة .

يضاف إلى هذا ما نقله من بعض القصائد أو بعض الأبيات على نحو ما فعل

بالقصيدة التى مطلعها : —

ما بين معترك الأحداق والمهج أنا القليل بلا إثم ولا حرج

وبالقصيدة التى مطلعها : —

قلبي يحدثنى بأنك متلقى روحى فداك عرفت أم لم تعرف

وبالقصيدة التى مطلعها : —

ته دلالات فانت أهل لذاك وتحكم فالحسن قد أعطاك

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

ونحن إذا استثنينا من هؤلاء المترجمين سلفستر دي ساسي وإميل درمنجم ، رأينا أن سوادهم الأعظم قد نقل ما نقل من شعر ابن الفارض على أنه شعر غزليّ إنسانيّ أو مخمريّ ماديّ ، مثلهم في ذلك كمثل هيوار إذ يصوّر ابن الفارض في صورة الشاعر الخمريّ الذي يجب عصير الكرم حباً عفيفاً . ولا كذلك سلفستر دي ساسي وإميل درمنجم : فأولهما كان على ما يبدو أول من تناول في فرنسا التصوف الإسلاميّ بنقل آثاره إلى الفرنسية تارة ، وبإنشاء بحوث حولها أو وضع تعليقات عليها تارة أخرى ، كما تبين ذلك من دراسته لكتاب عبد الرحمن الجاميّ وهو الكتاب المسمى (نفحات الأنس^(١)) ؛ وثانيهما يظهرنا في كتابه عن (الخمريّة) على أنه لم يأخذ هذه القصيدة بظاهر ألفاظها ، بل نظر إليها بعين الصوفية التي تجعل منها طائفة من الرموز والإشارات ، ومجموعة من التلويحات والكنيات ، التي قصد بها الشاعر إلى ما هو أبعد مما يدل عليه ظاهرها . ولو لم يكن ذلك كذلك لما عني درمنجم بنقل شرح النابلسي وهو ما هو من صوفية ، ولا بشيء من تاريخ التصوف الإسلاميّ الذي قدمه بين يدي ترجمته .

وفي الإنجليزية ترجم نيكسون في كتابه "Litterary History of the Arabs" بعضاً من التائية الصغرى التي مطلعها : —

نعم بالصبا قلبي صبا لأحبتني فيا حبذا ذاك الشذا حين هبت

وترجم في كتابه "Studies in Islamic mysticism" ثلاثة أرباع التائية الكبرى ، والخمريّة كلها ، والقصيدة التي مطلعها : —

ما بين ضال المنحني وظلاله ضل المقيم واهتدى بضلاله

والقصيدة التي مطلعها : —

ته دلالات فأنت أهل لذا كما وتحكم فالحسن قد أعطاك

والقصيدة التي مطلعها : —

ما بين معترك الأحداق والمهج أنا القليل بلا إثم ولا حرج

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

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

ولا كذلك كان حظ شعر شاعرنا فيما ترجم منه إلى الإيطالية : فقد عنى به المترجمون
 من الإيطاليين فنقلوه إلى لغتهم أولا ؛ ثم عنى به بعد ذلك بحاشمهم وعلماءهم وفتناولوه بالدرس
 والتحليل والتفسير والتعليل ، وأولئك وهؤلاء كانوا من دقة الترجمة ، وعمق البحث ، والقدرة
 على استيعاب شعر الشاعر الصوفى ، والتوغل فيما انطوى عليه هذا الشعر من مذهب صوفى ،
 بحيث استطاعوا أن يقدموا لنا ثمرات ناضجة لهذا الجهد العالى الموفق على نحو ما سنتبينه
 من ذكر البحث الذى قام به كل من دى ماتيو Di Matteo ونلليينو Nallino بنوع خاص .
 وحسبنا أن ندل على ما وفق إليه ابن الفارض فى ترجمة شعره والعناية ببحثه فى الإيطالية
 بذكر الترجمات والبحوث التالية : -

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

أ - Divano di Omar figlio di Al Fared 1874

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

وتعد ترجمة فالر جا أشمل ترجمة ظهرت للقصائد القصار فى أوربا على حد قول درمنجم^(٢)
 (٢) وترجم اجنازيو دى ماتيو (التائبة الكبرى) ، وظهرت ترجمته فى نسخ خطية خاصة

لم تخرج للجهور ، وعنوانها : "Ibn al Farid, Il gran poema mistico :
 noto col nome al Tâiyyah al Kubra, Roma, 1917"

(٣) وكانت ترجمة دى ماتيو للتائبة الكبرى مما دفع نلليينو إلى وضع بحث عن ابن
 الفارض وشعره وصوفيته ، وإلى نقد ما ترجم به دى ماتيو بعض المصطلحات
 الواردة فى القصيدة ، الأمر الذى حمل دى ماتيو على أن يرد على نلليينو ، وحمل

نلليينو على أن يرد أخيراً على دي ماتيو في بحث آخر . وكانت مجلة (الدراسات الشرقية) ميداناً تساجل فيه المستشرقان الإيطاليان ، وتنازعا فيما بينهما حقيقة شعر ابن الفارض ، والمذهب الصوفي الذي انطوى عليه هذا الشعر ، تنازعا ليس من شك في أنه أفاد العلم فائدة محققة . وها نحن أولاء نذكر هنا عناوين المقالات التي كانت ثمرة لهذه الترجمة الإيطالية للتائية الكبرى :

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

ب — وأما مقالة دي ماتيو التي رد بها على نلليينو فعنوانها : "Sulla mia interpretazione del poema Mistico d'Ibn al Farid"^(٢)

ج — وأما مقالة نلليينو الثانية التي رد بها على دي ماتيو فعنوانها : "Ancora su Ibn al Farid e sulla mistica musulmana"^(٣)

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

هذه الترجمات والبحوث ، مضافة إلى ما تقدم ذكره من تعليقات وشروح ، تظهرنا من غير شك على أن شعر ابن الفارض كان من جلال الشأن وعظم الخطر بحيث عنى به وأقبل عليه أرباب الذوق من الصوفية ، وأصحاب الفكر من الباحثين : أولئك يستوعبون معانيه بأرواحهم ، ويتذوقونها بقلوبهم ، ويتعرفون أسرار هذه المعاني بما أوتوا من صفاء القلب وجلاء الذوق ؛ وهؤلاء يفهمونه بعقولهم ويستشفون خوافيه بنور أفكارهم ، فينقلونه من لغته الأصلية إلى لغاتهم ، وينشئون حوله الدراسات الخصبية والبحوث العميقة ؛ ومن أولئك وهؤلاء من كان موفقاً ، ومن أخطأه التوفيق . ومهما يكن من شيء فإن هذا كله

(١) Revista degli Studi Orientali, V. VIII, p. 1 — 106

(٢) نفس المرجع ص ٤٧٩ — ٥٠٠ (٣) نفس المرجع ص ٥٠١ — ٥٦٢

(٤) Studies in Islamice Mysticism, Preface p. VII

(٥) نفس المرجع ونفس الصفحة

يبين لنا الحركة الصوفية التي أثارها ديوان ابن الفارض ، وغذاها ونمّأها شعره بما وضع عليه من شروح ، كما يظهرنا على النشاط العالمي والبحث النقدي اللذين ولّدَهما هذا الشعر وهذه الشروح . والواقع أن هذه الجهود ، ما وُفِّقَ منها وما لم يوفِّق ، هي محاولات الشعور والعقل الإنسانيين في استكناه أسرار الآثار الصوفية لابن الفارض ، وإدراك ما تنطوي عليه من المعاني الخفية ، واستخلاص ما تدعو إليه من المثل العليا ، وتدوق ما تقيض به من الروحانية . على أن كارا دي فو Cara de Vaux قد ذهب في تقويم ديوان ابن الفارض مذهباً لا نقرّه عليه ، وهو أن ليس لهذا الديوان أهمية كبرى في التاريخ الفلسفي ، وأن ما هو خليق بالعناية من غير شك هو شروحه ، واستدل على ذلك بشرح القيصري للخميرية وهو الشرح الذي حلل صاحبه في مقدمته المحبة وبين أقسامها المختلفة وعزجه ببعض الآراء الفلسفية ، وانتهى فيه إلى آراء مشائية تؤلف في النهاية نظرية مسيحية^(١) . ويخطئ كارا دي فو في إنكاره على ديوان ابن الفارض أهميته الفلسفية وقيمته الروحية ، كما يسرف في إكباره من شأن شرح القيصري للخميرية : فإن أقسام المحبة التي ذكرها القيصري في شرحه ، والتي أكبرت هذا الشرح في عين دي فو ، ليست في الحقيقة من اختراع القيصري نفسه ، ولا هي من الأشياء التي لم يذكرها ابن الفارض في شعره . ولو قد أنعم دي فو النظر فيما تصوره (التائية الكبرى) من أطوار المحبة ، وفيما يقابل كل طور من مراتب المعرفة ، لتبين له أن ديوان ابن الفارض يمكن أن يشرح نفسه بنفسه ، وأن له من القيمة الصوفية والفلسفية ما لا يقاس إليه بعض شروحه . وليس معنى هذا أننا ننكر على الشراح جهودهم المضنية الموقفة في أكثر الأحيان ؛ بل الذي ننكره هنا هو ما يذهب إليه دي فو من إنكار قيمة الديوان من الناحية الفلسفية ، وإثبات هذه القيمة لشروحه : فما لا شك فيه أن ابن الفارض قد انتهى في تائيته الكبرى إلى مذهب صوفي في الوحدة انطوى على كثير من المنازع الفلسفية ، كما أنه قد أعطانا في خمريته نظرية في المحبة من حيث هي أصل الخلق والمنبع الذي فاض منه كل شيء ، وهذا ما سنحاول الإبانة عنه في الكتابين الثاني والثالث من هذا البحث .

الفصل الرابع

ابن الفارض بين خصومه وأنصاره

الخلاف بين الفقهاء والصوفية — التوفيق بين الشريعة والحقيقة — ابن الفارض بين الإكبار له والإنكار عليه — الطعن عليه في حياته وبعد مماته — خصومه ونهيمهم على حاله ومذهبه: ابن بنت الأعز — ابن تيمية — ابن خلدون — ابن حجر العسقلاني — البقاعي — المقبلي — السيد محمد أمين أفندي — موقفنا من هؤلاء الخصوم ومن ابن الفارض وأذواقه ومذهبه — أنصار ابن الفارض ودفاعهم عنه: السلطان قايتباي، السلطان العثماني، زكريا الأنصاري، ابن حجر الهيتمي — ابن خلدون — السيوطي — الشعراني — خاتمة .

١ — يحدثنا التاريخ بأن ثمة خلافاً قوياً قد نشأ بين الفقهاء والصوفية، وبأن هذا الخلاف كان يقوى أمره ويشتد في بعض الأحيان حتى يأخذ صورة الخصومة العنيفة التي لم تكن بين أهل الظاهر وبين أهل الباطن فحسب، بل كانت بين أهل الظاهر أنفسهم إذ يتناولون حياة صوفي من الصوفية . ويحاولون أن يتعرفوا حقيقة مذهبه وعقيدته، ومبلغ ملامة هذا كله أو منافاته لأحكام الكتاب والسنة . فكان بعضهم يتعصب لهذا الصوفي أو ذاك، ويرى أن ما فاضت به نفسه من أذواق وأحوال وما نطق به لسانه من عبارات وأقوال، ليس فيه ما يتنافى وأحكام الشريعة، في حين أن بعضهم الآخر كان يتعصب على هذا الصوفي أو ذاك، فينظر إلى أحواله وأقواله وسلوكه في حياته العامة والخاصة، على أن كل أولئك ضروب من الأباطيل، وألوان من الجهالات والأضاليل . وكل فريق من أولئك وهؤلاء يحاول أن يدل على صدق رأيه بما ورد في القرآن الكريم، وما أُرث عن النبي من حديث شريف، وعن الصحابة والتابعين وغيرهم من السلف الصالح . والحق أن من الصوفية فريقاً متطرفاً عبّر عن حاله ومذهبه بعبارات هي غاية في الجرأة، وأبعد ما تكون عن حدود القصد والاعتدال؛ وكذلك كان من الفقهاء فريق لم يلتزم في حكمه حدود الإنصاف، وإنما أطلق لأهوائه العنان، فلم يأت حكمه منزهاً عن الغرض، ولا مبرءاً من التعصب المذموم الذي لا يستند إلى أساس قوى من أسس الشريعة، ولا يقوم عليه دليل قاطع من أدلتها . وليس من أشك في أن أولئك وهؤلاء كانوا مسرفين على أنفسهم وعلى الحق . على أن هذا وإن كان صحيحاً بالقياس إلى بعض الصوفية أمثال أبي يزيد البسطامي الذي آثر السكر على الصحو، وعبر عن فناءه في الله واتحاده به بقوله: «سبحاني ما أعظم شاني»، والحسين بن منصور الخلاج الذي قال في مثل هذا المقام مقالته المشهورة: «أنا الحق»، وبعض الدراويش الذين أطلقوا أنفسهم على سجيئتها،

وخلّوا بينها وبين شهواتها فدخلوا الحشيش ، أو شربوا الخمر ، أو أتوا من المنكرات ما لا يقره شرع أو خلق ، وادعوا أنهم إنما يفعلون هذا كله لأنهم وصلوا إلى مقام سقطت عنهم فيه التكاليف ؛ إذا كان هذا صحيحاً بالقياس إلى هؤلاء ، فمن الصحيح أيضاً أن كثيراً من الصوفية قد اصطنع الحزم والعزم ، وآثر في سلوكه الخضوع لأحكام الشرع وقوانين الخلق ، وعمد في مذهبه وفي أقواله التي يصور بها هذا المذهب إلى التمشي مع أحكام الكتاب والسنة . وإذا كان صحيحاً أيضاً أن من الفقهاء من تجاوز حدود الحق والاعتدال ، وسار سوء النية أو سوء الفهم ، فحكم على بعض الصوفية بأنه كافر أو زنديق أو ملحد ، وهو لا يرى من وراء هذا إلى إرضاء الله أو انشغاء وجهه أو وضع الحق في نصابه ، بل هو يقصد إلى تملق عاطفة الجمهور ، أو التقرب من أصحاب السلطان ، أو إشباع شهوة الغرور وحب الظهور ، أو النعي على صوفي بعينه لشيء منه في نفسه ؛ إذا كان ذلك كذلك ، فما لا شك فيه أننا نلتقي في كثير من الأحيان بطائفة صالحة من الفقهاء الذين أقل ما يوصفون به أنهم أصحاب نفوس صافية ، وعقول راقية ، وقلوب عامرة بالإيمان الصادق الذي لا شبهة فيه ولا غبار عليه ، وهذا كله من شأنه أن يجعل أحكامهم مقبولة ومعقولة إلى حد بعيد .

٢ - ومهما يكن من أمر هذا الخلاف بين الفقهاء والصوفية ، ومن أن الصوفية قد نظروا إلى الفقهاء على أنهم أهل ظواهر ورسوم ، وإلى أنفسهم على أنهم أهل الحقائق والبواطن ، ومن أنهم يضعون علمهم من حيث هو علم بالحقيقة في مرتبة أعلى من علم الفقهاء من حيث هو علم بأحكام الشريعة الظاهرة ، مهما يكن من أمر هذا كله فإننا نلاحظ أن طائفة لا يستهان بها من الصوفية قد جعلت من الطريقة أداة لمعرفة الحقيقة دون أن تكون منافية لأحكام الشريعة . وما هو ذا القشيري يصور لنا التوفيق بين الطريقة فيما تقصد إليه من تحقق بالحقيقة وبين الشريعة فيقول : « إن الشريعة أمر بالتزام العبودية ، والحقيقة مشاهدة الربوبية ، وكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة غير مقبولة ، وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة غير معقولة : فالشريعة أن تعبد الله ، والحقيقة أن تشهد الله : الشريعة قيام بما أمر ، والحقيقة شهود لما قضى وقدر ، وأخفى وأظهر : الشريعة حقيقة من حيث أنها وجبت بأمره ، والحقيقة أيضاً شريعة من حيث أن المعارف به سبحانه أيضاً وجبت بأمره »^(١) . ولعل فيما قاله النبي عليه السلام من أن الإسلام هو التحقق بالإحسان ، وأن الإحسان هو « أن تعبد الله كأنك تراه ، فإن لم تكن تراه فإنه يراك » ، لعل في هذا القول ما يدل دلالة واضحة على إمكان التوفيق بين الشريعة من حيث هي تحقق بالعبودية ، وبين الحقيقة من حيث هي شهود

للبروبية ، الأمر الذى يترتب عليه أن تسقط حجة القائلين بأن المحور الذى يدور عليه التصوف وهو مشاهدة الحقيقة ، شىء لا أساس له من الشريعة .

٣ — وإذا كانت الخصومة بين الفقهاء والصوفية قد لعبت دوراً خطيراً على مسرح الحياة الدينية الإسلامية خلال العصور التاريخية المختلفة ، وكان ابن الفارض — على نحو ما صورنا حياته وشخصيته فى الفصول المتقدمة — شاعراً صوفياً من أصحاب الأذواق والمواجيد ، وله ديوان شعر عبّر فيه عن مذهبه الصوفى فى الحب ، لا سيما فى قصيدته (نظم السلوك) و (الحمزية) ، فلا بد إذن من أن يكون لما خضعت له نفسه من حال ووجد ، وما أثر عنه من سلوك وآثر من ذوق ، وما صدر عنه من شعر يصور مذهبه الصوفى وعقيدته الدينية ، صداه فى أوساط الفقهاء ، وأثره فى تاريخ الحياة الدينية والروحية فى العصر الذى عاش فيه الرجل ، وفى العصور التى تلت ذلك العصر ؛ وهذا هو ما نريد أن نعرض له فى هذا الفصل ، فنتعرف رأى رجال الدين ممن نعوأ عليه وأرجفوا به ، وممن زادوا عنه ودفعوا كل شبهة من دونه .

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

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

(١) ديباجة الديوان ص ٤ — بدائع الزهور ج ١ ص ٨١ .

(٢) » » ص ٤ . (٣) انظر صفحة ٢٧ من هذا البحث .

- وهذى يدى لا أن نفسى تخوفت وسواى ولا غيرى لخبرى ترجت ٢٦٥
 ولا ذلَّ إجمالاً لذكرى توقعت ولا عزّاً إقبال لشكرى توخت
 ولكن لصد الضد عن طعنه على علا أولياء المنجدين بنجديتى ٢٦٧
 وحيث يقول :-
 وكيف وباسم الحق ظل تحققت تكون أراجيف الضلال مخيفتى ٢٧٩
 إلى أن يقول :-

- ولى من أتم الرؤيتين^(١) إشارة تنزه عن رأى الحلول عقيدتى ٢٨٤
 وفى الذكرد كمال اللبس ليس بمنكر ولم أعد عن حكى كتاب سنة ٢٨٥
 لتبين أن هناك من طعن على الشاعر فى حياته ، ورماه باعتقاد الحلول الذى ينكره الإسلام ؛
 ولترى أيضاً أن الرجل فيما يدفع به عن نفسه هذه الشبهة لا يعنيه من الناس ما يستطيعون من
 إجمال ذكره ، أو ما يقدمون من خير له ، أو ما يظهرون من إقبال عليه ، وما يسدون من
 شكر له ، وإنما الذى يعنيه هنا هو أن يصد الطاعنين عليه وعلى الأولياء الذين أخذ عنهم
 مذهبه ؛ ناهيك بأنه وقد تحقق باسم الحق لم يكن لتخيفه هذه الأراجيف التى يذهب فيها
 المثيرون لها إلى أنه كان حلولياً ، والواقع الذى يثبتته هو أنه لم يكن كذلك ، بل مذهبه هنا
 هو مذهب اللبس الذى لم يخرج فيه عما ورد فى الكتاب والسنة .

قامت إذن فى حياة ابن الفارض ضجة حول مذهبه وعقيدته ، ومبلغ ملاءمة هذا المذهب
 وهذه العقيدة لما ورد فى الكتاب والسنة . أما من آثار هذه الضجة ، وأشاع هذه الأراجيف ،
 فذلك ما لم يذكر ابن الفارض عنه شيئاً أكثر من الإشارة التى تضمنتها أبياته الآفة الذكر .
 على أن هذه الضجة التى قامت فى حياة الرجل ، ولم تصلنا أخبارها وأخمه مفصلة ، لم يكده
 يمضى عليها زمن بعد وفاة الشاعر ، حتى كانت قد قويت واشتدت ، ووضحت ، وامتدت ،
 وإذا برجال الدين يتناولون حياته الصوفية وما له فيها من أذواق ومواجيد ، ويعكفون على
 مذهبه الصوفى وما ينطوى عليه من تعاليم ، وإذا بهم يختلفون حول هذا كله ، ففريق يرى
 فى أحواله ومواجيده ضرورياً من الهذيان الحاصل من تعاطى الحشيش ، والاستعانة به على إحداث
 الغيبة ، ويرى فى مذهبه من سوء الاعتقاد والقول بوحدة الوجود والحلول ما ينافى تعاليم

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

الإسلام ؛ وفريق آخر ينظر إلى أحوال الرجل ومواجهته على أنها آية من آيات ولايته ، ودلالة من دلالات صفاء نفسه ونقاء سيرته ، وجلاء عين بصيرته ، وينظر إلى مذهبه على أنه ليس حلولاً أو وحدة للوجود أو غير ذلك من العقائد الضالة والمذاهب المخالفة لتعاليم الإسلام ، بل هو إشراق من إشراقات الكشف ، ونفحة من نفحات الإلهام ، أشرفت بها جوانب نفسه وقد صفت ووصلت إلى آخر طور من أطوار الحب الذي تزول فيه التفرقة بين المحبوب والمحبة أو بين الرب والعبد . وقد ظل الخلاف قائماً بين خصوم ابن الفارض الطاعنين عليه ، وبين أنصاره الذائدين عنه ، يقوى ويعنف حيناً ويلين ويضعف حيناً آخر ، حتى كان المحرم من سنة ٨٧٥ هـ وإذا بهذا الخلاف يبلغ أقصى ما يبلغ من الحدة والشدة حدّاً كاد يتزعزع معه النظام العام . وما فتئت الحال على ما هي عليه من قلق واضطراب ، وظل رجال الدين على ما هم عليه من تنازعهم أمر ابن الفارض وعقيدته بينهم ، حتى كانت سنة ٩٢٦ هـ وإذا بالقاضي الشافعي زكريا بن محمد الأنصاري يصدر فتواه التي يبرى فيها ابن الفارض مما نسب إليه من مذهب ضال وعقيدة زائغة . وقد نقل ابن الألويسي البغدادي عن المناوي ما صور به هذا الأخير اختلاف الناس في حكمهم على ابن الفارض وغيره من الصوفية وهو قوله : « والحاصل أنه اختلف في شأن صاحب الترجمة (ابن الفارض) ، وابن عربي ، والعميق التلمساني ، والقونوي ، وابن هود ، وابن سبعين ، وتلميذه الششتري ، وابن مظفر ، والصفار ، من الكفر إلى القطبانية ، وذكر بعض التصانيف من الفريقين في هذه القضية . ولا أقول كما قال بعض الأعلام : سلم تسلم والسلام ، بل أذهب إلى ما ذهب إليه بعضهم أنه يجب اعتقادهم وتعظيمهم ؛ ويجرّم النظر في كتبهم على من لم يتأهل لتنزيل ما فيها من الشطحات على قوانين الشريعة المطهرة . وقد وقع جماعة من الكبار الرجوع عن الإنكار^(١) . » ونقل أيضاً عن الكمال الأدهوي ما ذكره من رأى أهل الظاهر في (التائية الكبرى) وهو قوله : «... وأما التائية فهي عند أهل العلم (يعنى الظاهر) غير مرضية ، مشعرة بأمر ردية^(٢) » .

٥ — ولعل أول ما وصلنا من أخبار النعي على ابن الفارض ، والارجاج به ، والتشنيع على أحواله ومذهبه ، بعد وفاته ، يرجع عهده إلى أيام السلطان قلاوون حين كان أمر الوزارة إلى قاضي القضاة تقي الدين عبد الرحمن بن بنت الأعز المتوفى سنة ٦٩٥ هـ : فقد أوقع ابن بنت الأعز هذا بشمس الدين الأيبي ، وذمه ، ولامه على أنه كان يأمر الصوفية بالاستغفال

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

(٢) نفس المرجع ونفس الصفحة .

(بنظم السلوك) قصيدة ابن الفارض التي يميل فيها إلى الحلول؛ ولكنه رجع فعدل عن لومه، وعن اتهامه ابن الفارض بأنه من القائلين بالحلول، واستغفر الله مما فرط منه في حق الأيكي وابن الفارض، وذلك بعد أن سمع أبيات الشاعر التي أنكرك فيها الحلول، ونزه عنه عقيدته^(١)، وهي هذه الأبيات التي أثبتنا بعضها، وأشرنا إلى بعضها الآخر آنفاً.

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

فنحن نعلم مما ذكرناه في الفصل الثاني من هذا الكتاب عن حياة ابن الفارض الصوفية، أن الرجل كان من المعنيين بالسماع والرقص، وأنه كان يستعين بهما على التواجد، وأن عنايته بهما قد بلغت به حداً جعله يتخذ لنفسه بمدينة البهنسا بيتاً تقيم فيه طائفة من الجوارى والغنيات والضاربات على الدفوف والشبابات^(٢). وابن تيمية يقرر في هذا الصدد أن الاجتماع لسماع القصائد الربانية، سواء كان بكف أو بقضيب أو بدف، وكان مع ذلك شباة، لم يفعله أحد من الصحابة، لا من أهل الصفة، ولا من التابعين، بحيث لم يكن فيهم من يجتمع على هذا السماع لا في الحجاز ولا في اليمن ولا في مصر ولا خراسان ولا المغرب^(٣).

ومهما يكن من رأى ابن تيمية هنا، فإن السماع من المسائل التي اختلف حولها الفقهاء اختلافاً طويلاً متصلًا، فذهب بعضهم إلى تحريمه، وذهب بعضهم الآخر إلى إباحته. وقد أعطانا الغزالي صورة واضحة لهذا الاختلاف، إذ عرض كثيراً من الأحاديث والأقوال المأثورة عن السلف الصالح مما حاول كل فريق أن يؤيد به مذهبه^(٤). ناهيك بما ذكره الهجویری من أن فريقاً من العلماء قد أجمع على إباحة سماع الأدوات الموسيقية إذا لم يكن هذا السماع سبيلاً إلى الارتداد، ولا منتهياً بالعقل إلى السير في طريق الضلال^(٥). هذا فيما يتعلق بالسماع في ذاته؛ أما فيما يتعلق بالرقص الذي يحصل من السماع ويلازمه، والذي رأينا أن حياة ابن الفارض الذوقية كانت خاضعة له، متأثرة به، فقد حدثنا الهجویری بما يفيد أنه مختلف عن

(١) ديباجة الديوان ص ٧ — ٨ . (٢) انظر ص ٣٨ — ٤٠ من هذا البحث .

(٣) مجموعة الرسائل والمسائل، طبعة المنار ١٣٤١ — ١٣٤٩ هـ ج ١ ص ٣٨ .

(٤) إحياء علوم الدين طبعة القاهرة سنة ١٣٤٨ هـ ج ٢ ص ٢٣٧ — ٢٣٨ .

(٥) Kashf El Mahjub (English Translation, Lond. 1911) p. 401

السمع في أنه لا أساس له سواء في الشريعة أم في طريق الصوفية ، فلم يوص به أحد من المشايخ ، أو تجاوز حدوده المقررة ، وأن كل الآثار التي يوردها أهل الحشو تبريراً لإباحة الرقص لا قيمة لها^(١) . فإن صح ما ذكره الغزالي والمهجوري من أن السماع مباح لدى فريق من العلماء ، وما ذكره المهجوري وحده من أن الرقص لا أساس له في الشرع أو في طريق القوم ، إنبنى على ذلك أن يكون لسمع ابن الفارض ما يؤيده من الشرع ، وأن يكون رقصه بدعة من البدع التي ليست من تعاليم الإسلام أو مقرراته في شيء . على أننا إذا فهمنا رقص ابن الفارض على حقيقته التي كشفنا عنها في الفصل الثاني من هذا الكتاب ، وهي أن هذا الرقص لم يكن من النوع الذي يستريح فيه العبد بالوجد لا بالوجود ، بل هو من النوع الذي يشهد فيه الواجد الموجود ويغيب به عن وجوده^(٢) ، إذا فهمنا هذه الحقيقة الدقيقة ، تبيننا في ضوءها أن رقص شاعرنا ما لم يكن صارفاً له عن الموجود الحقيقي وهو الله ، أو سيلاً ينتهي به إلى الارتداد عن دينه ، فهو ليس مما يتنافى مع الشرع .

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

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

(٢) انظر ص ٣٩ — ٤٠ من هذا البحث .

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

(٤) مجموعة الرسائل والمسائل ج ١ ص ٦٦ — ٦٧ .

(٥) نفس المرجع ص ٦٨ . (٥) نفس المرجع ص ٧٢

ابن الفارض وغيره من الصوفية الذين ذهبوا هذا المذهب . أما أن ابن تيمية مصيب في فهمه مذهب ابن الفارض أو مخطئ ، وأما أن اتهامه شاعراً بالكفر والضلال أمر ملامم أو غير ملامم لطبيعة المذهب الصوفي للرجل ، ومطابق أو غير مطابق للمعقول والمنقول ، فكل أولئك مسائل نكتفي بالإشارة إليها هنا ، على أن نتناولها بالتفصيل في الفصل الثاني من الكتاب الثالث ، وهو الفصل الذي سنحاول فيه الكشف عن علاقة حب ابن الفارض بمذهبه في الوحدة ، وعن حقيقة هذه الوحدة ، وهل كانت وحدة وجودية بالمعنى الحقيقي الذي لا يفرق فيه بين وجود الخالق وبين وجود المخلوق ، أم أنها وحدة من نوع آخر .

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

ولابن خلدون رأى في كتب الصوفية نتبين من خلاله إلى أي حد ينظم ابن الفارض في سلك متأخري الصوفية الذين هم عنده كافرون ، بخلاف متقدميهم فإنهم في رأيه مؤمنون . وقد نقل عن ابن خلدون هذا الرأي ، أو إن شئت فقل بعبارة أصح ، هذه الفتوى ، مؤلف يعني عاش في القرن الحادي عشر الهجري ، هو صالح ابن مهدي المقبل . وإليك ما نقله عن ابن خلدون في حكم هذا الأخير على كتب الصوفية : —

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

(٢) نفس المرجع ص ٣٣٢ .

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

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

٨ — وثمة خصم آخر من خصوم ابن الفارض ، وأشدّهم خطاً عليه ، واتهاماً لمذهبه بالكفر والضلال وهو شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد بن حجر الكناني العسقلاني المتوفى سنة ٨٥٢ هـ : فقد عبر عن رأيه في شاعرنا بقوله : —

« ينعق بالاتحاد الصريح في شعره ، وهذه بلية عظيمة ، فتدبر نظمه ولا تستعجل ، ولكنك حسن الظن بالصوفية ، وما ثم إلا زى الصوفية وإشارات مجمة ، وتحت الزى والعباءة فلسفة وأفامى ، فقد نصحتك والله الموعد^(٢) . ولم يكنف ابن حجر بهذا ، بل هو يؤيد رأيه برأى الذهبي الذي قال فيه عن ابن الفارض ما نصه : — « إنه شابه بالاتحاد في الذّ عبارة ، وأرق استعارة ، كفالودج مسموم^(٣) » ، ورأى البلقيني وقد قرأ عليه ابن حجر أبياتاً من تائية ابن الفارض الكبرى ، فقال عند سماعها : « هذا كفر ، هذا كفر^(٤) » .

على أننا نظن أن ما ينمى به ابن حجر هنا على ابن الفارض ، إنما كان في الوقت الذي كان ينظر فيه إلى الصوفية نظرة عداء واستهزاء ، ويُقوّم فيه أقوال القوم تقويماً يستند إلى مقياس مخالف لمقياس الذوق الذي هو أساس بناء كل تصوف . ويُغلب هذا الظن لدينا ما ذكرناه في الفصل السابق عند الكلام على شروح (التائية الكبرى) من أن ابن حجر قد شرح بعض أبيات منها ، وقدم شرحه إلى الشيخ مدين ليكتب له عليه إجازة ، فكتب له هذا الأخير ما جعله يدرك أنه لم يتذوق ما يشرح ، ولم يفهمه على طريقة القوم وأسلوبهم

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

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

(٣) نفس المرجع ونفس الصفحة . (٤) نفس المرجع ص ٣١٨ .

في الذوق والفهم ، الأمر الذي دعا ابن حجر إلى أن يغير رأيه ، وأن يعدل عن فهمه ، وسوء ظنه في الصوفية^(١) . فإن صح هذا ، أنبى عليه أن يسقط اتهام ابن حجر لابن الفارض من حساب الأراجيف . وإذا سلمنا جدلاً بأن ما ينسبه كل من ابن حجر والذهبي إلى ابن الفارض من قول بالاتحاد ، وما يصوران به رأيهما في مذهب الرجل ، يعبر تعبيراً صادقاً عما يقرران من ضلال هذا المذهب وفساده ، وكفر صاحبه ، فإنه يبقى بعد هذا أن تناقش هذين الرأيين لتبين هل كان ابن حجر والذهبي يفهمان مذهب ابن الفارض فهماً سليماً مستقيماً ملاءماً لطبيعة أذواقه ومواجيدته ، أم أنهما كانا يتجنبان على الرجل ، ويرميان مذهبه بما ليس منه في شيء . ولما كنا سمنتناول مسألة الوحدة التي انتهى ابن الفارض إلى تقريرها والشعور بها في كل من الكتابين الثاني والثالث ، فقد آثرنا ألا نعرض هنا لرأي ابن حجر والذهبي أو غيرها ممن ينسبون ابن الفارض إلى الاتحاد أو غير الاتحاد من العقائد الضالة ، إلا بعد أن تبين حقيقة هذه الوحدة في مواضعها من الكتابين التاليين .

٩ — ولعل من ذكرنا من الناعين على ابن الفارض ، المتهمين له في مذهبه وعقيدته ، لم يكونوا شيئاً بالقياس إلى برهان الدين ابراهيم البقاعي المتوفى سنة ٨٥٨ هـ : فقد أفرد كتابين تناول فيهما ابن عربي وابن الفارض ، وأبان عن ضلال مذهبهما ، وفساد عقيدتهما وانحلال خلقهما ، واصطنع فيهما من الإسراف في التعبير ، والمبالغة في التشنيع ، ما يعطى عن الرجلين صورة منقّرة من شأنها أن تصرف عن صاحبها القلوب المؤمنة ، وتبعّضها فيهما . هذا الكتابان هما : (تنبيه الغبي على تكفير ابن عربي) و (تحذير العباد ، من أهل العناد ، ببدعة الاتحاد) . وليس من شك في أن هذين الكتابين كان لهما أثر قوى في تشويه الصورة الجميلة الجذابة التي عرضناها لحياة ابن الفارض الخلقية في الفصل الثاني من هذا الكتاب : فقد جمع البقاعي أسماء طائفة كبيرة من علماء الدين ، وذكر كثيراً من الكتب واستند إلى كل أولئك في إثبات ما يرمى به كلا من ابن عربي وابن الفارض من المطاعن التي تتال من خلقهما وعقيدتهما الدينية ومذهبهما الصوفي ، وتضعهما في زمرة الكفرة أو الزنادقة أو الملحدين : فهو يتقل مثلاً عن عضد الدين الإيجي صاحب (المواقف) قوله عن ابن عربي وهو : « أنه كان كذاباً حشاشاً كأوغاد الأوباش^(٢) » ؛ وقوله عن ابن الفارض الذي يبين فيه أن الشاعر كان متابعاً لابن عربي في ذلك وهو : « ... وقد تبعه في ذلك

(١) انظر صفحة ٦٢ من هذا البحث .

(٢) تنبيه الغبي على تكفير ابن عربي ص ٥٣ .

ابن الفارض حيث يقول : أمرني النبي صلى الله عليه وسلم بتسمية التائمية (نظم السلوك) ،
 إذ لا يخفى على العاقل أن ذلك من الخيالات المتناقضة الحاصلة من الحشيش ، إذ عندهم أن
 وجود الكائنات هو الله تعالى ، فإذن الكل هو الله ، فلا نبي ، ولا رسول ، ولا مرسل
 ولا مرسل إليه . . . (١) . ويحاول البقاعي في كتابيه المشار إليهما أن يوازن بين (فصوص
 الحكم) لابن عربي وبين تائمية ابن الفارض الكبرى ، وتنتهي به الموازنة إلى أن المذهب
 الذي يقرره الرجلان في هذين الأثرين هو مذهب وحدة الوجود ، وأنه لا فرق بين (الفصوص)
 و (التائمية) إلا في أن هذه شعر ، في حين أن تلك نثر : فإن الفارض من هذه الناحية كابن
 عربي من القائلين بوحدة الوجود التي هي في نظر البقاعي ماهي من فساد العقيدة وضلال
 المذهب . ومن هنا نرى البقاعي يذكر أسماء العلماء الذين كفروا ابن الفارض وابن عربي
 بسبب ما نقل من حالهما ، وما صدق ذلك من كلامهما . وهو بهذا إنما يحاول أن يثبت
 ما ذهب إليه من أن المتكلمين في ابن عربي كثيرون ، وأنه كان له علم كثير في فنون
 كثيرة ، وله خداع كثير ، غرّب به خلقاً ، فأثنى عليه لذلك قوم من المؤرخين حتى عليهم
 أمره ، وأن العلماء اتفقوا على تكفيره بحيث أصبح ذلك أمراً إجماعياً (٢) ؛ وما ذهب إليه
 أيضاً من أن ابن الفارض لم يوجد لأحد من أهل عصره ، الخبيرين بحاله ، ثناء عليه بعدالة أو
 ولاية ، ولا ظهر عنه علم من العلوم الدينية ، ولا مدح النبي صلى الله عليه وسلم بقصيدة واحدة
 على كثرة شعره ، فدل ذلك على سوء طويته ، وأن القدح قد نقل فيه نقلاً قطعياً عن محبيه
 ومبغضيه : فقد قال شراح تائيمته ، التابعون لطريقته ، والمنتقدون عليه من أهل السنة ، إن
 أهل زمانه ، وكلهم من أهل الشريعة ، رموه بالفسق والإباحة (٣) . وقد أيد البقاعي مذهبه
 في ابن الفارض ، فعدّ نحواً من أربعين عالماً ، هم دعائم الدين من عصر ابن الفارض إلى
 عصر البقاعي ، وكلهم يرمى الرجل بما ينظمه في سلك الكفرة أو الزنادقة أو الملحدون أو
 الإباحيين ، ويُجرّح مذهبه فيجعله في عداد المذاهب الضالة ، والعقائد الفاسدة (٤) . ومن
 هؤلاء العلماء عز الدين بن عبد السلام ، وابن دقيق العيد ، وتقي الدين السبكي ، وبدر الدين
 ابن جماعة ، وزين الدين الحنفي ، وشرف الدين الزواوي المالكي ، وسعد الدين الحنبلي (٥)

(١) تنبيه النبي على تكفير ابن عربي ص ٥٣ .

(٢) تحذير العباد . نسخة فوتوغرافية . بالخزانة الزكية ص ٦٤ .

(٣) نفس المرجع والصفحة . (٤) نفس المرجع والصفحة .

(٥) تنبيه النبي ص ٤٨ .

ولم يقف البقاعي عند هذا الحد من ذكر أسماء العلماء ، بل تجاوزه إلى ذكر أسماء الكتب التي لأصحابها رأى في كل من ابن عربي وابن الفارض ومذهبيهما : فهو يذكر من هذه الكتب (الميزان) و (لسان الميزان) وكلاهما لابن حجر العسقلاني ، و (تاريخ ابن كثير) و (ناصح الموحدين وفاضحة الملحدين) للعلاء البخاري ، و (الفتاوى المكية) للعراقي ، و (تاريخ العيني) ، و (شرح التائية) للبساطي ، و (كشف الغطاء) لابن الأهدل .

وهكذا يتهم البقاعي ابن الفارض وابن عربي في خلقهما . ويؤيد اتهامه بما زعمه صاحب (المواقف) من أنهما كانا يصطنعان الحشيش ، ومن أن ما انتهيا إليه من تقرير الوحدة ونفي الإثنينية والكثرة إنما هو ضرب من الوهم والخيال الذي يحصل في العقل من فعل الحشيش . على أنه وإن كان صحيحاً أن بعض الصوفية أقرب إلى غلاة الشيعة ، وإلى الاسماعيلية الباطنية بنوع خاص فيما يبيحون من ضلالات ، وما يأتون من منكرات منها تعاطى الحشيش ، وأن مذهب هذا البعض قد انتشر في العامة فأدى بهم إلى فنون من الإباحة ، وألوان من المحافة ومخالفة الدين إذ يصطنعون أشكالا من العبادة يزعمون أنها سبيلهم إلى الله ، وإن كان صحيحاً أيضاً أن فريقاً من الصوفية قد أتى في سلوكه بكثير من الأباطيل ، وفي مذهبه بطائفة من الأضاليل ، إن كان هذا كله صحيحاً ، فصحيح أيضاً أن من الصوفية طائفة صالحة امتازت بالخلق القويم واعتناق المذهب المستقيم مع قواعد الشرع وأحكام الدين ، وأغلب الظن عندي أن ابن الفارض كان واحداً من هذا الفريق الأخير ، وأن ما اتهمه به صاحب (المواقف) ، ونقله عنه البقاعي ، ليس صحيحاً : إذ لو كان صحيحاً ، لما تهياً لابن الفارض ما تهياً له من إجلال الملك الكامل وهو هذا الملك الأيوبي السني بكل ما في الكلمة من معنى . ومعنى هذا بعبارة أخرى أنه لو انتهى إلى الملك الكامل من حال ابن الفارض وسلوكه وطريقته في العبادة ما يشعر من قريب أو من بعيد بأنه كان متأثراً بتعاليم غلاة الشيعة أو متأثراً بطريقتهم في العبادة ، لما تردد الملك في محاربتة والقضاء على تعاليمه ، ولما وصلنا شيء مما يحدثنا به المؤرخون من إقباله عليه وإكباره له . ولعل فيما ذكره ابن خلكان عن سيرة ابن الفارض في حياته الخلقية^(١) ما يكفي لدحض مزاعم البقاعي وعضد الدين ومن إليهما ، لا سيما أن ابن خلكان — بحكم معاصرته لابن الفارض واتصاله به ومشاهدة كثير من حاله — يعد أصدق المصادر في هذا الصدد .

ومهما يكن للمعلومات التي أوردها البقاعي من قيمة تاريخية ومذهبية ، فإننا لانستطيع

(١) انظر صفحة ٣١ من هذا البحث .

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

١٠ — وثمة مؤلف متأخر عاش في القرن الحادى عشر الهجرى ، هو صالح بن مهدي القبلى اليمنى صاحب كتاب (العلم الشامخ ، في إثبات الحق على الآباء والمشايخ) ، الذى تناول فيه ابن عربى وابن الفارض وغيرهما من الصوفية ، فأوسع أخلاقهم تجريحاً ، ومذاهبهم نقداً وتشنيعاً ؛ وهو إنما يستند فى أكثر ما يورده إلى ابن تيمية ؛ وقد سبق أن عرفنا رأيه فى ابن الفارض وابن عربى . وحسبنا أن نذكر هنا ما يراه القبلى فى ابن الفارض ومذهبه ، فاسمع إليه حيث يقول : « . . . ويكفيك كلام ابن الفارض الذى أذعنوا له طراً ما ظاهره الاتحاد ، والتزام الكفر ، والترفع على الأنبياء ، وعلى الجملة فلم يبق ما يمكن دعواه من المقامات الرفيعة ، ولا ما تأتى به الخلاعة من البذاءة الشنيعة ، إلا ادعاه^(١) » ، لترى أنه إنما يرمى شاعرنا بما يرميه به هنا لما فهمه من تائيته الكبرى حيث يعلن خلع العذار فى هذه الأبيات : —

خلعت عذارى واعتذارى لابس ال
 خلعة مسروراً بخلقى وخلعتى ٧٧
 وخلع عذارى فيك فرضى وإن أبى ا
 ترابى قومى والخلاعة سننى
 وليسوا بقومى ما استعابوا تهتكى
 فأبدوا قلى واستحسنوا فيك جفوتى
 وأهلى فى دين الهوى أهله وقد
 رضوا لى عارى واستطابوا فضيحتى ٨٠

فإن الفارض هنا يعلن أنه خلع العذار ، وأن هذا الخلع أو هذه الخلاعة وما يستتبعان

من فضيحة ، كل أولئك أحب إلى نفسه وآثر عنده إلى الحد الذي جعله يتخذ منه مذهباً .
 والمقبلي لا يفهم هذا الكلام إلا على ظاهره ، ولا يلتفت إلى أن الشاعر إنما يتكلم رمزاً أو
 تلويحاً ، ويعبر عما يعنيه في لغة الوجد والشطح ، وهي أكثر ما تكون مخالفة للغة الأحوال
 العادية ؛ ولهذا نراه يحط على الرجل ، ويشنع به ، ويرميه بما يدل عليه ظاهر لفظه من خلاعة
 وتهتك وفضيحة : ولو قد فكر القبلي في أن ابن الفارض من أصحاب الأحوال ، وقدّر
 ما يكون عليه صاحب الحال من غيبة ، وما يقع تحت سلطانه من وجد وشطح ، وما يعمد
 إليه من رمز وأغاز بحكم حاله ، لو فكر القبلي في هذا كله وقدره حق قدره ، لكان أصح
 فهماً ، وأقوم رأياً ، وأقرب إلى روح الصوفية ، وما تنطوى عليه ألفاظهم من المعاني البعيدة
 عن ظاهر هذه الألفاظ . وها هو ذا ابن الفارض يبين لنا في غير تأيئته الكبرى ما يعنيه
 بخلع العذار ، وما ينفي عنه أنه كان مهتكا أو إباحياً ، بل هو يتخذ من خلع العذار حجاباً
 يستر به محبوبه عن أعين الناظرين ، صيانة له ، وغيره عليه ، كما يدل على ذلك قوله : —
 فجعلت خلي للعذار لثامه إذ كان من ثم العذار معاذا
 وبقوله : —

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

ويذهب المنكرون على ابن الفارض إلى أبعد مما ذكر : فهم لا يقفون عند حد الإرجاف
 والتشنيع بمذهب الرجل وعقيدته ، وما شوهده من حاله إبان حياته فحسب ؛ بل هم يتجاوزون
 هذا كله إلى التشنيع عليه فيما يحكى عنه من تمثل الجنة له عندما حضرته الوفاة ، وما صدر
 عنه من كلام بعضه نثر وبعضه شعر وهو في تلك الحال^(١) : فهؤلاء المنكرون يقولون إنه

لما كشف له الغطاء ، وتحقق أنه غير الله ، وأنه لا حلول ولا اتحاد ، قال ما قال (١) . ونحن لا نشك في أن الإنكار هنا راجع إلى أن أصحابه يتمسكون بجرمية ما يقرأون من كلام ابن الفارض وشعره ، ويحكمون عليه من حيث دلالاته الظاهرية ، صارفين النظر عن أن من صدر عنه هذا الكلام أو هذا الشعر كان صوفياً خاضعاً لأحوال ومواجيد لها أثرها في حياته النفسية ، ولا بد من أن يكون لها صدى فيما يقول ، فإذا قوله ينطوي على ما يظنه أهل الظاهر خلاعة ، أو تهتكاً ، أو حلولاً ، أو اتحاداً ؛ والواقع أنه ليس من هذا كلة أو بعضه في شيء ؛ بل كل ما هنالك أنه قول قيل بلسان الحال ، وصاحب الحال معذور لأنه لا يملك من أمر نفسه شيئاً .

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

لها صلواتي في المقام أقيمها وأشهد فيها أنها لي صلت ١٥٢
كلانا مصل واحد ناظر إلى حقيقته بالجمع في كل سجدة
وما كان لي صلي سواي ولم تكن صلواتي لغيري في أدا كل ركعة (٢) ١٥٤

١٢ — وظاهر من كل ما قدمنا من المطاعن ، أنها على كثرتها وتعدد الوجهين لها تكاد تدور حول محور واحد ، هو أن ابن الفارض من المعتنقين لوحدة الوجود ، والقائلين بالاتحاد والحلول ، وهذا يكفي من غير شك لأن يجعل منه خارجاً على تعاليم الكتاب والسنة . إلا أن دراسة حياته الصوفية التي قدمناها في الفصل الثاني من هذا الكتاب ، وتحليل شعره بصفة عامة ، وتائنته الكبرى وخمريته بصفة خاصة ، وهو هذا التحليل الذي سنقدمه في الكتابين الثاني والثالث من هذا البحث ، قد أعاننا على فهم مذهبه فهما إن لم يكن مستقياً من كل الوجوه ، فهو على الأقل ملائم لطبيعة الحياة النفسية التي كان يحياها الرجل ، ومطابق لمقتضيات الأحوال الصوفية التي كانت تتعاقب على نفسه : فانتهينا إلى أن

مذهب ابن الفارض ليس وحدة الوجود ، ولا ما إليها من الاتحاد والحلول ، بل الأمر عنده لا يتجاوز الوحدة اللفظية التي لم يستطع شاعرنا ، وقد وصل من حبه إلى آخر أطواره ، وهو طور الفناء عن نفسه والشعور بالبقاء في محبوبته وهي الذات العلية ، إلا أن يصطنعها في التعبير عن حاله . وأكبر الظن أن يكون ابن الفارض قد التمس الألفاظ والعبارات التي يترجم بها عن نفسه ، وعمما انتهى إليه في حبه من وصال محبوبته ، وأنسه بها ، وإلغاء التفرقة بينه وبينها ، فلم يجد خيراً من معجم وحدة الوجود يسعفه بالألفاظ والعبارات التي صور فيها حاله ، وكانت سبباً في أن أنكر عليه المنكرون ، وشنع به المشنعون ، والحق أن كل أولئك كانوا من المسرفين .

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

١٤ — ونحن وإن كنا قد عددنا ابن خلدون بين خصوم ابن الفارض ، إلا أننا نستطيع هنا أن نعهده بين أنصاره ولو أنه لم يصرح بذلك : فقد عرفنا من حياة ابن الفارض

أنه صاحب غيبة وأحوال ، وأشرنا إلى أنه كان في مذهبه متأثراً بهذه الغيبة وهذه الأحوال ، فصدر عنه ما صدر من الشطحات . وهنا نستطيع أن نتخذ من ابن خلدون نصيراً من أنصار ابن الفارض ، وذلك فيما يراه في هذه الشطحات حيث يقول : « إن الإنصاف في شأن القوم أنهم أهل غيبة عن الحس ، والواردات تملكهم حتى ينطقوا عنها بما لا يقصدونه ، وصاحب الغيبة غير مخاطب والمجبور معذور . فمن علم منهم فضله واقتداؤه ، حمل على القصد الجميل من هذا . وأن العبارة عن الواجد صعبة لفقدان الوضع لها ، كما وقع لأبي يزيد وأمثاله . ومن لم يعلم فضله ، ولا اشتهر ، فواخذ بما صدر عنه من ذلك إذا لم يتبين ما يحملنا على تأويل كلامه . وأما من تكلم بمثلها وهو حاضر في حسه ولم يملكه الحال فواخذ أيضاً ؛ ولهذا أفقتي الفقهاء وأكابر التصوفة بقتل الحلاج لأنه تكلم في حضور وهو مالك لحاله والله أعلم » (١) .

فإذا ذكرنا ما كان عليه ابن الفارض في حياته من غيبة عن الحس قد يطول أمداً حيناً وقد يقصر حيناً آخر ، واستعدنا ما سبقت الإشارة إليه من أن ما يذهب إليه الشعراء في بعض أبياته يمكن أن يعد من قبيل الشطحات ، وقاربنا بين ما يقرره ابن خلدون في النص الآنف الذكر ، وبين ما عرفناه من حياة ابن الفارض ومذهبه ، رأينا إلى أي حد يمكن أن يعد ابن خلدون مدافعاً هنا عن أهل الواردات والشطحات الذين كان ابن الفارض واحداً منهم .

١٥ - ويلوح أن أكثر المدافعين عن ابن الفارض تعصباً له ، وتحمساً لدفع الشبهة عنه ، هو جلال الدين السيوطي المتوفى سنة ٩١١ هـ : فقد أفرد كتباً وضعه في صورة مقامة وسماه (قمع المعارض بنصرة ابن الفارض) ، وتناول فيه المنكرين على الشاعر الصوفي بالتجريح الذي هو أدنى ما يكون إلى المهجاء المقذع منه إلى النقد العلمي البريء ، وحاول أن يدفع من دون الرجل مزاعم خصومه ومطاعنهم مستدلاً بما كان له في نفوس معاصريه من أهل الشريعة والحقيقة وأصحاب الحديث ، من مكانة عظيمة وشأن جليل : فهو يقول عن خصوم ابن الفارض « إنهم لم يقفوا عند نص القرآن ، ولا هم امتثلوا ما ورد عن سيد ولد عدنان ، ولا هم علموا ما قرره أئمة الشان ، ولا هم جنحوا إلى طريقة جارية على قانون الحق والفرقان » (٢) . وهو يسقط حجة هؤلاء الخصوم فيقول عن ابن الفارض نفسه : « ... ألم يجتمع به الشهاب السهروردي ، وحلاه بالطراز اللازوردي ، ومقامه في علم الشريعة والحقيقة معروف ، ومحلّه في العظمة والجلالة مرسوم وموصوف ؛ وقد كان داعياً مرشداً ، ومسلماً به يقتدى ، فلا

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٣٣٣

(٢) قمع المعارض بنصرة ابن الفارض ، نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ٩٨ مجاميع

أنكر عليه ، أو حذر الناس مما لديه ، بل شهد له بالحبّة ، ودل عليه تلامذته وصحبه ؟ . ألم يجتمع به حافظ عصره وزاهده الشيخ زكي الدين المنذرى وغيره من حفاظ الحديث ؟
 وكم إمام كان في عصره ، في حجازه وشامه ومصره ، ما منهم أحد وجه إليه إنكاراً ، ولا حظ مقداراً ، ولا هدم له مناراً ، وذلك لما شاهدوه من سنى أحواله ، وتواتر عندهم من أنه محب عاشق واله^(١) . وقد أشار السيوطى بعد هذا إلى البلقينى المتوفى سنة ٩٣٠ هـ ، وقد سئل عن رأيه في ابن الفارض ، فأجاب بقوله : « ما أحب أن أتكلم فيه » ، وإلى أن البلقينى حين أنكر بعض أبيات ابن الفارض ، لم ينكرها إلا خشية اعتقاد ظاهرها . وانتهى السيوطى إلى أنه لا يلزم من هذا الإنكار تنقيص من يوجه إليه أو ازدراء مقامه ، وإلى أن الأسلم هو أن يحسن الظن بالصوفية من أمثال ابن الفارض ، وأن نحمل كلامهم على محامله المقبولة وتأويلاته الحسنة : فقد تضافرت نصوص الأئمة على التحذير من الإنكار والرجوع إلى حسن التأويل^(٢) .

١٦ - على أن أنصار ابن الفارض من الصوفية أكثر من أن نحصيهم ونلم بمظاهر تعصبهم له وتأثرهم به . ولعلنا حين نكتفى بذكر الذين ذكرنا من المنتصرين لشاعرنا ، إنما نقصد إلى إثبات أن أهل الظاهر لم يكونوا كلهم من المنكرين على الصوفية وعلى ابن الفارض الذى كان واحداً منهم . أما أهل الباطن والكشف فهم بطبيعة الحال أحق بنصرة ابن الفارض ، وذلك بحكم مشربهم وذوقهم اللذين هما عين مشربه وذوقه ، الأمر الذى ينبى عليه أن يكون دفاعهم متأثراً بتعصبهم لمن كان من أهل طريقتهم . ومع هذا فسنذكر هنا على سبيل المثال واحداً من الصوفية هو عبد الوهاب الشعرانى المتوفى سنة ٩٧٣ هـ والذى حاول أن يؤيد طريقة الصوفية ، وأن يوفق بين الحقيقة والشريعة بصفة عامة ، وأن يرى ابن الفارض وابن عربى مما نسب إليهما بصفة خاصة : فالشعرانى يذكر ابن الفارض فى مواضع متفرقة من كتبه الكثيرة ، ولا يذكره إلا بقوله « سيدى عمر بن الفارض » . وهو يذكر أنصاره والمتأثرين له والآخذين عنه ، والناقدين لمزاعم خصومه ؛ وينتهى من هذا كله إلى أنه كان من أولياء الله الصالحين الذين يجب اعتقادهم والإكبار من شأنهم وعدم الإنكار عليهم . يضاف إلى هذا ما حاوله الشعرانى فى كتابه (اليواقيت والجواهر ، فى بيان عقائد الأكارب) من مطابقة بين عقائد أهل الكشف ، وعقائد أهل الفكر ، وذلك ليتأيد كلام

(١) قمع المعارض بنصرة ابن الفارض

(٢) نفس المرجع

أهل كل دائرة بالأخرى^(١). ناهيك بما ينقله الشعراى عن شيخ الإسلام زكريا الأنصارى من قوله إن كلام الأئمة لا يخلو عن ثلاثة أحوال : فإما أن يوافق صريح الكتاب والسنة ، وهذا يجب اعتقاده جزماً ؛ وإما أن يخالف صريح الكتاب والسنة ، وهذا يُجرّم اعتقاده جزماً ؛ وإما أن لا يظهر لنا موافقته ولا مخالفته ؛ وهذا أحسن أحواله الوقف^(٢).

١٧ - وإذا كان ابن الفارض واحداً من الصوفية الذين اختلف الناس حولهم ، وذهبوا مذاهب شتى فى أسر عقيدتهم وإيمانهم ، وكان من شعره مالا سبيل إلى أن يقطع فيه برأى ، وكان من هذا الشعر ما قيل بلسان الحال ، مما جعل المسائل التى عرض لها فى غاية الدقة والخفاء لكثرة شبهها ، واختلاف قرائنها ، وتفاوت دواعيها ، واصطباغها بهذه الصبغة النفسية التى تجعل فهمها عسيراً على الذين لم يكابدوا أحواله ومواجهته ، أو الذين يريدون أن يخضعوا هذه المسائل للعقل الذى يقول عنه ابن الفارض نفسه إنه لا يستطيع أن يدرك ما ينكشف للسالك عن طريق ذوقه ، وذلك فى هذين البيتين من تأيئته الكبرى : —

فثم وراء العقل علم يدق عن مدارك غايات العقول السليمة ٦٧٥

تلقيته منى وعنى أخذته ونفسى كانت من عطائى ممدتى ٦٧٦

إذا كان ذلك كذلك ، فقد ترتب عليه إذن أن نقف من ابن الفارض ومذهبه موقفاً معتدلاً ، فنأخذ ما يتمشى من أحواله وأقواله مع الشرع على ما هو عليه ، ونؤول ما يحتاج إلى التأويل من هذه الأقوال والأحوال ، على محامله الحسنة إن كان إلى ذلك سبيل ، وإلا فإنكاره أولى إذا كان مخالفاً للشرع مخالفة صريحة واضحة لا تقبل شكاً ولا جدالاً ، لاسيما أن الحكم على أذواق الصوفية وأقوالهم التى تعبر عن مذاهبهم ، وما عسى أن يكون فيها من موافقة أو مخالفة لأحكام الكتاب والسنة ، كل أولئك يستدعى — كما يقول تقى الدين السبكي — « معرفة طرق جميع أهل اللسان من سائر قبائل العرب فى حقائقها ومجازاتها واستعاراتها ، ومعرفة دقائق التوحيد وغوامضه ، إلى غير ذلك مما هو متعذر جداً على أكبر علماء عصرنا فضلاً عن غيرهم^(٣) ». ومعنى هذا بعبارة أخرى أن الخير كل الخير هو إلا نساير الهوى ، ولا نُحكّم سوء النية أو سوء الفهم ، عند ما نريد أن نحكم حكماً سليماً مستقيماً

(١) البواقيت والجواهر ، ج ١ ، ص ٢ (٢) نفس المرجع ص ٣

(٣) الطبقات الكبرى ج ١ ص ١٣ — ١٤ .

إلى حد بعيد على كل من صدر عنه لفظ غامض أو عبارة مبهمّة يمكن أن يُؤوِّلا تأويلات مختلفة لعل في بعضها ما يُحسِّن الظن بصاحبه ، وأن يكون رائدنا هو ذلك المبدأ الأسمى الذي قرره رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله : — « لأن يخطيء الإمام في العفو ، أحب إلى من أن يخطيء في العقوبة » .

وهكذا نرى من كل ما تقدم في فصول هذا الكتاب الأول من بحثنا ، أن حياة ابن الفارض وشخصيته وديوانه ومذهبه ، كل أولئك كان خليقاً بالدرس والتحليل والتعليل بحيث يتهيأ لنا إعطاء صورة ، إن لم تكن تامة من كل الوجوه ، فليس أقل من أنها مقاربة لما كان عليه الرجل في حياته العامة والخاصة ، وكافية لتكوين فكرة عن مكانته من تاريخ الحياة الروحية في الإسلام ، وأثره في الحياة الدينية والفكرية سواء في عصره أم في العصور التي تعاقبت بعد ذلك . أما حبه الذي قضى حياته هاتفاً به ومرتلاً أناشيده ، وما لهذا الحب من أطوار يسمو بعضها على بعض ، ويختلف بعضها عن بعض ، وما ينطوى عليه هذا الحب من المعاني الصوفية ، والأذواق الروحية ، وتحليله من الناحية النفسية ، فذلك كله ما سنحاول أن نكشف عنه في الكتاب التالي .

الكتاب الثاني

حب ابن الفارض وأطواره

تمهيد

الحب الإلهي قبل ابن الفارض

١ - احتفظ تاريخ الآداب العربية الإسلامية بألوان أربعة للغزل امتاز كل منها بطابع خاص يطبعه ومثل أعلى يطمح إلى تحقيقه : - (١) غزل العذريين وهم الذين كانوا يرتلون في شعرهم أنشودة الحب العفيف ، ومنه شعر مجنون ليل وجميل بثينة ، وكثير عزة . (٢) غزل الإباحيين أو المحققين كما يسميهم أستاذنا الجليل الدكتور طه حسين بك^(١) ، وهم الذين كانوا يصورون في شعرهم الحب المادى ، ويصفون لذاته العملية ، وزعيمهم عمر بن أبي ربيعة . - (٣) الغزل العادى الذى ليس فى حقيقة الأمر إلا استمراراً لغزل الجاهليين المؤلف^(٢) . - (٤) غزل الصوفية الذين اتخذوا من الشعر أداة يستعينون بها على بث حبهم للذات الإلهية ، ووصف أحوالهم ومقاماتهم فى طريق هذا الحب ، وزعيمهم عمر بن الفارض الذى يعد شعره فى الحب الإلهي أرق وأسمى ما وصل إليه الغزل الصوفي العربي من دقة الوصف ، ورقة الشعور ، وخفة الروح . والذى يعنينا من هذه الألوان الأربعة للغزل هو من غير شك غزل الصوفية ، الذى يحسن أن نلم به هنا للمامة يسيرة تمهيداً لدراسة حب ابن الفارض وأطواره ومعرفة هل كان هذا الحب إلهياً أم غير إلهي .

٢ - يظهرنا تاريخ التصوف الإسلامى على أن الحياة الروحية فى الإسلام ، كانت فى أول عهدنا بالظهور عبارة عن هذا الزهد الذى أخذ يقوى ويشهد سلطانه على نفوس الزهاد والعباد : فى الفترة التى تقع بين سنتي ٤٠ هـ و ١١٠ هـ ، ازداد عدد الزهاد الذين انتشروا

في البصرة والكوفة والمدينة ، وحدثنا عنهم كتب الطبقات ، وصورت لنا ما كانوا يأخذون به أنفسهم من مجاهدات ورياضات قوامها الزهد والتقشف والورع . ولو أردنا أن نميز هذا الطّور من أطوار التصوف الإسلامي بميزة خاصة ، لرأينا أن أخص ما كان يمتاز به زهد الزهاد ، وعبادة العباد فيه ، أنهم كانوا يصدرون عن الخوف من النار والطمع في الجنة ، وبعبارة أخرى أنهم كانوا يعبدون الله عبادة مشوبة بغرض يسعون إليه من وراء هذه العبادة . وهو أن يشيهم الله بإدخالهم الجنة التي أعدها لعباده المتقين .

ولعل أظهر الشخصيات التي ظهرت في هذه الفترة ومثلت روح العصر تمثيلاً واضحاً قوياً ، هي شخصية الحسن البصري (٢١ - ١١٠ هـ) : فقد كان الحسن البصري زاهداً في هذه الحياة الدنيا ، مزدرياً لها ، وكان يعبر عن زهده بالحرز الدائم الذي يُعدّ في رأيه خير ما ينمو به العمل الصالح . هذا فيما بينه وبين نفسه ، أما فيما بينه وبين الله فقد كان الحسن مخوفاً إلى أبعد حدود الخوف الذي يرى أنه ليس ثمة شيء خير منه ينمي التقوى^(١) . وليس أدل على إصراف الحسن في الخوف ، وإذاعانه له ، من قول الشعراني عنه : - « كان قد غلب عليه الخوف حتى كأن النار لم تخلق إلا له »^(٢) .

٣ - وبينما كانت حياة الزهاد في القرن الأول للهجرة ، وفي شطر من القرن الثاني ، على ما كانت عليه حياة الحسن من زهد قوامه الخوف من عذاب النار ، والشوق إلى ثواب الجنة ، إذا بالحياة الصوفية ترقى رويداً رويداً ، فتتجه وجهة أخرى لا يدفعها إليها خوف من عقاب ، أو طمع في ثواب ؛ إنما الذي يدفعها هو حب الله حباً لا يقصد به إلا مطالعة وجهه الكريم ، والاستمتاع بجماله الأزلي . وأغلب الظن أن أول من أخرج التصوف عن تأثره بعامل الخوف ، وأخضعه لعامل الحب ، هي هذه الزاهدة العابدة العاشقة : رابعة العدوية المتوفاة سنة ١٨٥ هـ والتي يقول عنها الأستاذ ماسينيون ، إنها تركت في الإسلام أريجاً من الولاية لن يتبخر ، وإنها استعملت في غير تردد لفظة الحب في العشق الإلهي معتمدة على ما ورد في القرآن^(٣) . وإننا وإن كنا نرى غير رابعة من زهاد عصرها وعباده قد تغنى « الحب » أو

(١) Massignon Lexique Technique de La Mystique Musulmane 7. 169

(٢) الطبقات الكبرى ج ١ ص ٣١ - ٣٢ .

(٣) Massignon. Lexique Technique de La Mystique Musulmane P 193 - 194

ورد في القرآن الكريم (سورة المائدة - آية ٥٣) : « يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه ، أذلة على المؤمنين ، أعززة على الكافرين ، يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم ، ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم » .

«العشق» ، غير أن أحداً من هؤلاء الزهاد أو العباد لم يسبق رابعة إلى استعمال لفظه
«الحب» استعمالاً صريحاً ، وتوجيهه إلى الله توجيهاً قوياً ، وربطه بالكشف هذا الربط
الذي تظهرنا عليه أبياتها المشهورة التي تقول فيها : -

أحبك حبين : حب الهوى وحباً لأنك أهل لذا
فأما الذي هو حب الهوى فشغلي بذكرك عن سوا
وأما الذي أنت أهل له فكشفك لي المحب حتى أراك
فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي ولكن لك الحمد في ذا وذا

فأنت ترى من هذه الأبيات أن رابعة تناولت فيها الحب الإلهي بشكل صريح ، وأنها
قسمت هذا الحب إلى قسمين : حب الهوى ، وهو عبارة عن شغلها بذكر الله عن سواه ؛
وحب الله لذاته ، وهو هذا الحب الذي تطالع فيه جمال الربوبية ؛ وأن أعلى الحبين وأرقاهما
هو من غير شك حب الله الذي تجرد عن الهوى ، وقصد به إلى مشاهدته ، واجتلاء طلعته .
وهذا الحب الثاني المجرد عن الهوى ، المنزه عن الغرض ، هو من غير شك ما كانت تؤثره
رابعة على غيره ، كما يدلنا على ذلك قولها في إحدى مناقباتها : - « إلهي إذا كنت أعبدك
رهبة من النار فاحرقني بنار جهنم ؛ وإذا كنت أعبدك رغبة في الجنة فاحرمنيها ؛ وأما إذا
كنت أعبدك من أجل محبتك ، فلا تحرمي يا إلهي من جمالك الأزلي » ؛ وقصتها مع سفيان
الثوري ، وقد سألها ما حقيقة إيمانها ، فأجابته بقولها : - « ما عبده خوفاً من ناره ، ولا حباً
لجنته ، فأكون كالأجير السوء ، بل عبده حباً له وشوقاً إليه » . وسنرى عند تحليلنا لحب
ابن الفارض ، وتقسيمه إلى أطوار ثلاثة ، كيف كان الشاعر متأثراً بمذهب رابعة إلى الحد
الذي يمكن اعتباره معه تلميذاً لها في الحب الذي لا يوجهه خوف من نار أو طمع في جنة ؛
بل إن غرضه الأسمى هو الظفر بنظرة من وجه المحبوبة الحقيقية كما تظهرنا على ذلك قصة
احتضاره ، وتمثل الجنة له (١) .

ولو استطرَدنا في ذكر تاريخ لفظه «الحب» أو «المحبة» واستعمالها في التصوف الإسلامي
لرأينا أن رابعة كانت صاحبة الفضل كل الفضل على من جاء بعدها من صوفية المسلمين الذين
اصطنعوا لفظه «الحب» في غير ما تردد أو أبهام . ولو نظرنا فضلاً عن هذا إلى أقوال بعض
الصوفية الذين عاصروا رابعة ، أو سبقوها ، لتبيننا مقدار الأثر الذي تركته هذه المرأة في

الحياة الروحية الإسلامية ، وعرّفنا قيمة هذا التوجيه الجديد الذي وجهته لها : فنحن نلاحظ مثلاً أن مالك بن دينار المتوفى سنة ١٣١ هـ ، لم يكن يستعمل في أقواله لفظة « الحب » فيما يتعلق بالله ، ولكنه كان يستعمل بدلها لفظة « الشوق » . ونلاحظ أيضاً أن عبد الواحد ابن زيد المتوفى سنة ١٧٧ هـ ، كان يؤثر لفظة « العشق » على لفظة « المحبة » التي رفضها لأنها في رأيه أثر من الآثار اليهودية والمسيحية^(١) . ومع أن عبد الواحد بن زيد كان من الفقهاء ، إلا أنه خالفهم باستعماله لفظة « العشق » ، للدلالة على الحب الإلهي ، وهذا غير جائز في حق الله لأن العشق هو — كما قال أبو علي الدقاق — مجاوزة الحد في المحبة ، والحق سبحانه لا يوصف بأنه يجاوز الحد ، فلا يوصف بالعشق ؛ ولا يقال أيضاً إن عبداً جاوز الحد في محبته لله تعالى^(٢) . ومهما يكن من رأى الفقهاء في العشق ، ومناقاته للذات الألهية ، فقد فضّله عبد الواحد بن زيد على المحبة في القرن الثاني للهجرة ، كما أن صوفياً من صوفية القرن الثالث ، هو أبو الحسين النوري المتوفى سنة ٢٩٥ هـ ، رأى أن العشق ليس بأكثر من المحبة^(٣) .

وما زالت لفظة « الحب » محتفية من معجم الاصطلاحات الصوفية ، حتى كانت رابعة ، وكانت أقوالها المنظومة والمنثورة ، ففتحت بها هذا الفتح الجديد ، وأضافت إلى المعجم الصوفي لفظة لا كغيرها من الألفاظ التي تستعمل دون أن يكون لاستعمالها أثر في توجيه العواطف والأفكار ، ولكنها لفظة غيرت وجه الحياة الصوفية ، ووجهتها وجهة جديدة ، ودفعتها إلى تحقيق غاية سامية جديدة لاصلة بينها وبين الخوف من العقاب ، أو الأمل في الثواب .

٤ — أخذت لفظة « الحب » تشيع في أقوال الزهاد والعباد الذين عاشوا بعد رابعة : فهذا هو معروف الكرخي المتوفى سنة ٢٠٠ أو ٢٠١ هـ ، نبين لنا أقواله على قلبها وقصرها ، أنه قبل اللفظتين اللتين كانت تدور حولهما المناقشات في مدرسة بغداد وهما الطائفة (= المعرفة) والمحبة . وهذا أيضاً هو الجنيد المتوفى سنة ٢٩٧ هـ ، قد استعمل لفظة المحبة ، وقال فيها كلاماً يعده صوفية وقته خير ما قيل في تحديدها . وفضلاً عن هذا كله فإننا نلاحظ أن عناية الصوفية بمسألة المحبة ودراستهم لها بلغت شأواً بعيداً في القرن الثالث للهجرة ، حتى أن أحدهم وهو المحاسبي المتوفى سنة ٢٤٣ هـ ، وضع فيها فصلاً خاصاً هو أشبه ما يكون برسالة ،

Lexique Tech. de La Myst. Musul. p. 174 (١)

(٢) الرسالة القشيرية ص ١٤٥

Recueil de Textes Inédits p. 51 (٣)

تحدث فيه عن أصل حب العبد للرب ، وأن هذا الحب منة إلهية ، أودع الله بذرتها في قلوب محبيه ، كما تحدث عن اتحاد الحب بالمحبوب ، وكشف أسرار الوجود عن طريق هذا الاتحاد . وكان ذوالنون المصرى المتوفى سنة ٢٤٥ هـ ، من صوفية القرن الثالث الذين استعملوا في غير تردد لفظة الحب ، كما كان أول من فصل مسألة المعرفة^(١) . ولدينا من رجال المدرسة الخراسانية في ذلك القرن يحيى بن معاذ الرازى المتوفى سنة ٢٥٨ هـ ، نراه يستعمل لفظة الحب إستعمالاً صريحاً ، ويقول عنه الأستاذ ماسينيون أنه أول من أعلن حبه لله في شعر صريح الأسلوب^(٢) .

وهكذا شاعت لفظة الحب أو المحبة في أقوال الصوفية ورسائلهم إبان القرن الثالث للهجرة شيوعاً أخذ شكله الجذاب القوى في الحلاج المتوفى سنة ٣٠٩ هـ ، والذي ترك في مسألة المحبة ، وما يتصل بها ثروة خصبه استغلته الصوفية في العصور التي جاءت بعده استغلالاً قويا . خلف الحلاج آثاراً كثيرة في المحبة ، بعضها منظوم وبعضها منثور ، وكلها واضح صريح في دلالته على أن الرجل قصد بها إلى حب الله ، ووصف ما أحسسه فيه من الأحوال والمواجيد ، وما انتهى إليه فيه من الأتحاد حيناً والحلول حيناً آخر .

٥ - وعلى هذا النحو من الذبوع والانتشار أخذت مسألة المحبة تحتل من نفوس الصوفية ومؤلفاتهم المحل الأرفع ، فعدها بعضهم من المقامات ، وعدها بعضهم الآخر من الأحوال ، وأفردوا لها من هذه الكتب فصلاً خاصة يحللونها فيها ويحددونها ، ويكشفون عن وجه الحق فيها تارة بكلام منظوم ، وتارة بكلام منثور . وإن نظرة إلى (التعرف لمذهب أهل التصوف) للكلاباذى المتوفى سنة ٣٨٠ هـ و (قوت القلوب) لأبي طالب المكي المتوفى سنة ٣٨٦ هـ و (كشف المحجوب) للهجویری المتوفى سنة ٤٥٦ هـ أو ٤٦٤ هـ ، و (الرسالة) للقشيري المتوفى سنة ٤٦٥ هـ ، و (أحياء علوم الدين) للغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ هـ ، و (محاسن المجالس) لابن العريف المتوفى سنة ٥٣٦ هـ ، تكفي لأن نقف من خلالها على مقدار عناية المؤلفين الصوفيين بهذه المسألة ، ومحاولتهم إثبات مادار حولها من آراء ، وما قيل فيها من أقوال كانت بمثابة المواد الأولية التي اعتمد عليها الشعراء الصوفيون المتأخرون في نظم أشعارهم في الحب الإلهي .

٦ - وعن هذا الحب صدرت طائفة قيمة من الشعر الغزلي الذي استعان به أصحابه على الأعراب عما تتأثر به نفوسهم من المواجيد ، وما يتعاقب على هذه النفوس من الأحوال .

وليس من شك في أن ما يدخل من هذا الشعر في باب الغزل الإلهي ، لم يقصد به أصحابه الجمل الفنى لذاته ، ولا الصناعة الشعرية من حيث هي ، وإنما هو ضرب من التعبير وجدوه أكثر ملاءمة لحقائقهم ، وتصوير ما تكنه سرأرهم من ناحية ، ورأوا أنه أقدر على التأثير في السامع تأثيراً قوياً ، وأدعى إلى إهاجة العاطفة ، وإثارة الشعور من ناحية أخرى . وإنك لتراهم قد عمدوا في هذا الشعر إلى الحب وما يتصل به من ذكر أسماء المشوقات ، والوصل والهجر ، والقرب والبعد ، وإلى الخمر وما يتصل بها من حان وألحان ، وكأس وندمان ، وغير ذلك من الأشياء التي توجد عادة في الشعر الغرامي والخمري ، الذي يعبر به عن عاطفة انسانية نحو معشوقة آدمية ، وعن حالة نفسية هي السكر الناشئ من تناول الخمر المستخرجة من الكرم ، ومن هنا صعب التمييز بين الشعر الغزلي والخمري العادي ، وبين الشعر الصوفي ؛ ومن هنا أيضاً ترى فريقاً من الأوربيين قد ذهب إلى إتهام الصوفية بالتهاك على الشهوات الحسية ، واللذات العملية ، كما زعم كليمان هوار ، من أن ابن الفارض كان شاعراً خمرياً ، أحب الخمر المعصورة من الكرم حباً عنيفاً^(١)؛ ناهيك بما ترتب على اصطناع شعراء الصوفية ألفاظ الغزلين والخمريين من إتهام رجال الدين لهم بالفسق والإباحة ، ورميهم بإيهم بالكفر أو الزندقة ؛ وناهيك أيضاً بما يظنه العامة من أن ألفاظ الحب وعباراته ، وأوصاف الخمر والتغنى بها ، ليس أشياء أخرى غير ما يدل عليه ظاهرها : فأما أنها رموز وإشارات ، أو كنايةات وتوليفات ، لها من المعاني العميقة ما يجلب عن فهم من ليس من أصحاب الأذواق الروحية والأحوال الصوفية ، فذلك ما لا يقبله العامة ، ولا تسيغه عقولهم ، ولا تطمئن إليه نفوسهم . وحسبنا أن نشير هنا إلى ما وجه إلى ابن عربي من طعن رجال الدين ، وما علق بنفوس العامة من سوء ظن به ، وسوء فهم شعره الغزلي الذي يصور به حبه الإلهي في ديوانه (ترجمان الأشواق) : فقد كان كل أولئك حافظاً لهذا الصوفي الكبير إلى أن يضع بنفسه شرحاً لهذا الديوان ، يبين فيه مرامييه ، ويوضح ما خفي على العامة من معانيه .

٧ — وقد يتساءل البعض : لم لم يعبر الصوفية عن حبه الإلهي في ألفاظ صريحة ، وعبارات واضحة ، بينة التوجيه ، بدلا من اصطناع هذا الأسلوب الرمزي الذي يولد كثيراً من الخلط والاضطراب ، ويؤدي إلى القاء كثير من الشبه على من يتأثر هذا الأسلوب ؟ ويجيب الصوفية أنفسهم على هذا السؤال بما يفيد أنهم يؤثرون الإشارة على العبارة ، ويعمدون إلى التلميح دون التصريح ، سترأ لحقائقهم ، وكتما لأسرارهم ، وغيره على هذه الحقائق

والأسرار من أن تشيع في غير أهلها ، أو تتكشف لمن ليس أهلها : وها هو القشيري يعلل إثارة الصوفية هذا اللون من الأسلوب فيقول : « إن لكل طائفة من العلماء ألقاباً يستعملونها ، انفردوا بها عن سواهم ، وتواطوا عليها لأغراض لهم فيها ، من تقريب الفهم على مخاطبين بها ، أو تسهيل على أهل تلك الصنعة في الوقوف على معانيهم باطلاقها . وهذه الطائفة (يعنى الصوفية) يستعملون ألقاباً فيما بينهم ، قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم ، والاختفاء والستر على من يابنهم في طريقهم ، لتكون معاني ألقابهم مستهمة على الأجانب ، غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها ، إذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع تكلف ، أو مجلوبة بضرب تصرف ، بل هي معان أودعها الله تعالى قلوب قوم ، واستخلص لحقائقها أسرار قوم » (١) . فإذا أضفنا إلى ما ذكره القشيري هنا ، أن الصوفية فيما يصلون إليه من القامات ، وما يصدر عنهم من الأحوال ، إنما يتخذون سبيلهم من الذوق لامن العقل ؛ وإذا عرفنا أن أخص خصائص الذوق الصوفي هي الصبغة الشخصية أو الذاتية ، بمعنى أن ما ينكشف لصاحب الذوق في ذوقه ، لا يمكن أن ينكشف إلا لمن كابد حاله ، وشرب من كأسه ؛ إذا عرفنا هذا كله ، انتهينا إلى تعليل هذا الخفاء الذي يسود أكثر الآثار الصوفية ، تعليلاً يلائم طبيعة الأشياء ، وطبيعة الأغراض التي يرمى إليها الصوفية .

وبين أيدينا ديوان ابن الفارض ، وهو ما هو من تغني الحب والجمال والخمر ، ومن ذكر أسماء المعشوقات ، وما يتصل بهذا كله من الفاظ العذريين والمحققين من الغزلين والخمريين سواء بسواء . وزيد هنا أن تناول حب هذا الشاعر بالتحليل والتعليل ؛ فتعرف عناصره ، وزده إلى أصله في النفس الإنسانية ، وتبين أطواره المختلفة التي تعاقبت على حياة الرجل الروحية ، وذلك على وجه يمكننا في النهاية من أن ننتهي إلى رأى في هذا الحب ، وهل هو حب إنسانى ، وغزل خمري مادي ، أم هو حب إلهي ، وتغن بأوصاف الخمر الروحية التي كنى بها الشاعر عن الحب الإلهي أو المعرفة الإلهية ، على نحو ما سنبينه في مواضعه من هذا الكتاب .

الفصل الأول

بين الحب الإنساني والحب الإلهي

من أى أنواع الغزل كان شعر ابن الفارض؟ — أسلوب ابن الفارض في الغزل — التلويح —
أحب إنسانى أم حب إلهي؟ — هل أحب ابن الفارض حباً إنسانياً؟ — غزل ذو وجهين —
غزل إلهي خالص — الجمال المطلق موضوع هذا الغزل — خصائص هذا الغزل —
حب الله لأن يعرف: موضوعه وخصائصه — مدح الرسول وحب الحقيقة المحمدية .

١ — لعل أول ما يواجهه الباحث عن حقيقة حب ابن الفارض وطبيعته، هو هذه الأسئلة:
من أى أنواع الغزل يمكن أن يكون شعر ابن الفارض؟ أهو غزل من نوع غزل العذريين
الذين كانوا يتغنون الحب العفيف؟ أم هو كغزل المحققين من الإباحيين والحسين والخرميين؟
أم هو كغزل الجاهليين الذين كانوا يستهلون قصائدهم بطائفة من الأبيات يتغنون فيها حب
هذه أو تلك من نساءهم؟ أم هو غزل إلهي من قبيل غزل رابعة العدوية وغيرها من الصوفية،
عمد فيه صاحبه إلى معجم العذريين والإباحيين والخرميين، فاستقى منه ألفاظه وعباراته، واتخذ
منها إشارات وكنيات يرمى من ورأها إلى حقيقة أدق، ومعنى أعمق مما يدل عليه
ظاهرها؟ ... ولكي نجيب على هذه الأسئلة إجابة تضع حب شاعرنا في موضعه اللائق به
من أنواع الغزل المختلفة، وتلائم طبيعة الحياة الإنسانية بصفة عامة، وطبيعة الحياة التي كان
يحيها ابن الفارض نفسه بصفة خاصة، فلا بد من أن نقف وقفة عند أسلوب الشاعر في
الغزل، وما يصطنعه في هذا الغزل من ألفاظ وعبارات، وما عسى أن يكون من هذه الألفاظ
والعبارات، إشارات وكنيات، يعبر بها صاحبها عن حبه تعبيراً رمزياً؛ ولا بد لنا أيضاً من
أن نذهب في حل المسألة إلى افتراض بعض الفروض، فلعل في ذلك ما يعيننا على فهم
الحياة الروحية لابن الفارض، وعلى تفسير حبه تفسيراً يلائم طبيعة هذه الحياة الروحية من
ناحية، ولا يتنافى مع ما عرفناه من سيرة الرجل في أطوار حياته المختلفة من ناحية أخرى .

٢ — ويلاحظ المتأمل في ديوان ابن الفارض، أن هذا الديوان يكاد يكون كله تصويراً
لعاطفة واحدة هي عاطفة الحب التي عبر عنها الشاعر فاستعمل طائفة كثيرة من ألفاظ الغزلين
والخرميين، ووجهها هذه الوجة التي تحفى وتغمض في بعض القصائد، وتظهر وتتضح في
بعضها الآخر: فالحب والعشق والمهوى والغرام والهيام والصبابة، والشوق والاشتياق

والجوى ، والقرب والبعد ، والوصل والصد ، كل أولئك وكثير غيره ألفاظ شاعت في ديوان ابن الفارض وتكاد تفيض بها كل قصائده . وأنه ليستعمل هذه الألفاظ على أن بعضها مرادف لبعض حيناً ، وعلى أن في بعضها معنى يزيد على ما في بعضها الآخر حيناً آخر ، كما يدل على ذلك قوله في (التائية الكبرى) : —

وجاوزت حد العشق فالحب كالقلبي وعن شأو معراج اتحادى رحلتى ٢٩٥

فطب بالهوى نفساً فقد سدت أنفسى مباد من العباد فى كل أمة ٢٩٦

وقوله في (اللامية) : —

هو الحب فاسلم بالحشا ما الهوى سهل فما اختاره مضى به وله عقل

وقوله في (التائية الكبرى) أيضاً : —

وما بين شوق واشتياق فنتت فى تول بحظر أو تجمل بحضرة ٣٢

وإبن الفارض يذكر ويخاطب من يجب تارة بضمير المفرد المذكر أو المؤنث ، وتارة أخرى بضمير جمع المذكر أو المؤنث المخاطب أو الغائب . وهو حين يذكر محبوبته تراه يسميها مرة ليلي ، ومرة أخرى سلمى ، وتارة مى ، وتارة أخرى سعاد ، إلى غير ذلك من أسماء النساء اللاتي أحبهن شعراء العرب ، وتغنوا جهن في شعرهم . وهو حين يكنى عن محبوبه أو محبوبته ، تراه يعمد إلى ألوان مختلفة من الكنايات : فيخاطب محبوبه بقوله : « سائق الأظعان » ، ويتحدث عنه فيشبهه بالرشا والظبي والمهامة ، وبالراى الذى يرمى الحشا بسهم لحاظه ... ، إلى غير ذلك من الكنايات والتشبيهات والمجازات التي حفل بها شعر شاعرنا . وفوق هذا كله ، فإن ابن الفارض يتغنى الخمر في بعض أبيات من تائيته الكبرى وتائيته الصغرى وغيرهما من قصائده القصار . وأنه ليفرد لهذه الخمر قصيدة برمتها ، يقدم فيها أوصافها ويصف آثارها في نفوس الذين يقبلون عليها ، ويسكرون بها . وهو هنا يستعمل في صراحة كل ما يتصل بالخمر من حان وذن وكأس وقدرح ، وسكر ونشوة ، وألحان وندمان ، إلى غير ذلك من الأشياء التي يتردد ذكرها عادة في شعر الخمريين من القدماء والمحدثين .

وهنا نتساءل : ما شأن هذه الألفاظ التي يعبر بها ابن الفارض عن حبه ، وعن خمره ، وهذه الأسماء التي يسمي بها محبوبه أو محبوبته ؟ هل يعبر بها عن حب إنسانى ، ويصف فيها خمرأ مادية ، أم أنه يتخذ من هذا كله رموزاً وكنايات يشير بها إلى حب إلهى ، وإلى خمر روحية ؟ ... الحق أن حل هذه المشكلة يحتاج إلى معرفة الحياة العاطفية لابن الفارض ، ودراسة أطوارها المختلفة ، وتحليل شعوره تحليلًا نفسيًا وتاريخيًا معاً ، ومحاولة الملازمة بين

هذا كله وبين شعره ، وما يصطنعه في هذا الشعر من أسلوب التصريح والعبارة ، أو أسلوب التلميح والإشارة . وليس من شك في أن ابن الفارض بحكم حياته الصوفية التي كان يجيأها مندبداً سياحته بوادي المستضعفين بالمقطم ، حتى وافته منيته ، لا بد وأن يكون مثله كمثل كثير من الصوفية فيما يستعملون من رمز ، وما يؤثرون من كناية أو إشارة بعمدون فيها إلى إخفاء أسرارهم ، وستر حقائقهم عن من ليس من طريقهم ، ولا أهلاً للوقوف على حقيقة المعاني التي تنطوى عليها الفاظهم . وليس من شك أيضاً في أن ابن الفارض كان قبل التجريد والسياسة إنساناً كغيره من الناس ، يخضع لما يخضعون له من مطالب الحس ورغبات النفس ، ويتأثر بما يتأثرون به من جمال يتجلى في مختلف الصور الانسانية والحيوانية والجمادية . وإذن فليس ما يمنع من أن يكون شاعرنا قد أحب حباً إنسانياً في أول عهده ، ثم أقبل بعد ذلك على الله ، ووجد عزمه في حبه له ، وإعراضه عن سواه ، فكان لكل من الحبين صداه في شعره ، حتى ليخيل لنا ، ونحن نقرأ بعض أبياته ، أننا إزاء غزل من هذا اللون الذي كان يصدر عن العذريين ، أو ذلك الذي كان يتغناه الإباحيون المحققون . وليس ما يمنع فوق هذا كله من أن يكون الشاعر قد عبر عن حبه الإلهي في لغة الغزل الإنساني متأثراً في ذلك طريقة الصوفية في الرمز والإلغاز ؛ ومن ثم اختلط الحبان ، وتشابه الغزلان ، وأصبحنا في أكثر الأحيان حيارى لاندرى ، حين نقرأ بعض قصائد شاعرنا ، هل نحن حيال شعر يتغنى فيه صاحبه حب ليلي أو سلهي أو سعاد حقيقة ، أم أن كل هذه الأسماء وما يوجه إلى صاحباتها ، من حديث الحب والأقبال ، والود والوصال ، والهجر والصد ، وغير ذلك ، ليس إلا لونا من ألوان التعبير الرمزي الذي آثره الشاعر غيرة على محبوبته الحقيقية ، وصيانة لأسرار محبته الإلهية من أن تنكشف لغير أهلها ، أو يقف عليها من ليس مستعداً لها ، ولا خليقاً بها .

٣ — ويكاد هذا الخلط بين الحبين الإلهي والإنساني ، يكون حظاً شائعاً بين قصائد ابن الفارض كلها ، لا يستثنى من ذلك غير قصيدتيه (التائية الكبرى) و (الخرية) ، فهما — كما سبقت الإشارة في الفصل الثالث من الكتاب الأول — قصيدتان صوفيتان ، لاشك في أن الحب الذي تصوران ، حب إلهي خالص . وإذا صادفنا فيهما أبياتاً يمكن أن تفهم على أنها غزل إنساني أو خمرى ، فمن اليسير أن نؤول هذه الأبيات تأويلاً صوفياً ، ونوجهها توجيهاً إلهياً ، لا سيما أن أسلوب الرمز والإيماء واضح هنا ، وكثرة القران ومقتضيات الأحوال ، تعين على فهم هاتين القصيدتين فهماً صوفياً ؛ وتفسير الحب الذي يهتف به الشاعر فيهما على أنه حب إلهي لا شبهة فيه ولا غبار عليه .

ومهما يكن من فهم حب ابن الفارض في بعض قصائده على وجهين ، أحدهما إنساني ،
والآخر إلهي ، فإن شراحه ، وهم الذين ذاقو ذوقه ، ونهلوا من مورده ، قد ذهبوا إلى أن
كل ما يدكر في ديوانه من محبوب أو محبوبة ، ومن صور وتعينات مختلفة ، سواء ما كان
منها رياضاً ، أو زهراً ، أو شجراً ، أو طيراً ، إنما يقصد به الحقيقة الإلهية من حيث
تعييناتها ، لاهذه التعينات ذاتها . وهؤلاء الشراح الذين يذهبون هذا المذهب ، وفي مقدمتهم
عبد الغني النابلسي ، إنما يفعلون بشعر ابن الفارض ، ما فعله ابن عربي بشعره هو ، من تأويل
الألفاظ تأويلاً رمزياً يخرجها عن ظاهرها إلى ما هو أبعد من هذا الظاهر : فقد نظم ابن عربي
طائفة من القصائد غنى فيها الحب الإلهي مصطنعاً أسلوب الإشارة ، وشرح بنفسه هذه
القصائد ، وأظهرنا من خلال هذا الشرح على أنه إنما يجري على طريقة الصوفية في الكناية
والإيماء ، وضمن هذا كله كتابه المسمى (ذخائر الاعلاق ، شرح ترجمان الأشواق) الذي
يقول في مقدمته مانصه : — « ... فكل اسم أذكره في هذا الجزء فعنها أكني ، وكل
دار أندبها فدارها أعني ؛ ولم أزل في هذا الجزء على الإيماء إلى الواردات الإلهية ، والتنزلات
الروحانية ، والمناسبات العلوية ، جرياً على طريقتنا المثلى ، فإن الآخرة خير لنا من الأولى ...
والله يعصم قارئ هذا الديوان من سبق خاطره إلى ما يليق بالنفوس الأبية ، والهمم العلية ،
المتعلقة بالأمور السماوية ... وجعلت العبارة في ذلك بلسان الغزل والتشبيب ، لتعشق النفوس
بهذه العبارات ، فتتوفر الدواعي على الاصفاء إليها ، وهو لسان كل أديب ظريف ، روحاني
لطيف ... » (١) . فإن عربي هنا قد نبه على الطريقة التي اتبعها في ديوانه ، وأظهرنا على
الدوافع التي من أجلها آثر أسلوب الغزل والتشبيب ، وأودعه لطائف قلبه ، وحقائق حبه ؛
وهو بهذا قد أزال كثيراً من الشكوك والأوهام التي يمكن أن تنشأ حول شعره ، فتجعله عند
البعث شعراً غزلياً قصد به إلى تصوير حب إنساني خالص .

أما ابن الفارض فلعل أمر غزله وطبيعة هذا الغزل أكثر تعقيداً مما هو عند ابن عربي :
ذلك بأن ابن الفارض لم يشرح ديوانه بنفسه ، ولم يبين لنا في وضوح وجلاء هل كان كل
غزله إلهياً ، وهل ما ورد في هذا الغزل من ألفاظ وعبارات قد قيل كله بلسان الذوق والحال ،
وصيغ كله على طريقة الصوفية في الرمز والإيماء إلى الواردات الإلهية . على أنه وإن لم يفعل
فقد أظهرنا في تأنيته الكبرى على أنه أخذ من التلويح بحظ وذلك حيث يقول : —

وعنى بالتلويح يفهم ذائق غنى عن التصريح للمتعمت

بها لم يبيع من كم يبيع دمه وفي الـ إشارة معنى ما العبارة حدت ٣٩٦
فهو هنا يقرر أنه قد عمد إلى التلويح دون التصريح ، وآثر الإشارة على العبارة ؛ وبين
قيمة التلويح بالقياس إلى التصريح من حيث أن ما يصطنع فيه التلويح لا يفهمه إلا من كان
صاحب ذوق ، نافذ البصيرة ، دقيق الشعور ، له من هذا كله ما يغنيه عن تصريح المتعنت
الذي ينكر على صاحب الذوق تلويحه ؛ ويكشف لنا عما دفعه إلى إثار الإشارة على العبارة
فيقول : إن الإشارة سبيل الصوفي إلى ستر أذواقه ومكشفاتة عمن ليس من أهل الذوق
والمكشفات ، ولعله لو اصطنع أسلوب العبارة فعبّر في صراحة ووضوح عن أسرار
وحقائقه ، لكان في ذلك ما يحنق عليه الناس ، ويشككهم فيه ، ويغري به أهل الظاهر
فيجعلهم يبيحون دمه على نحو ما فعلوا بالحلاج ؛ يضاف إلى هذا كله أن ابن الفارض يؤثر
الإشارة لما لها من لطافة تجعلها تتسع لأكثر مما تتسع له العبارة من المعاني . وإذا كان ذلك
كذلك ، فقد تبين إذن أن شعر ابن الفارض الذي يتغنى فيه الحب ، ويصف المحر ، لا يصح
أن يؤخذ على ظاهر ألفاظه ؛ وإنما يجب أن يلاحظ فيه عامل التلويح والإشارة ، وأن يفهم
على أنه صادر عن صاحب ذوق وحال .

٤ - على أننا نلقى في ديوان ابن الفارض أبياتاً لا نستطيع أن نقف إزاءها مقيدين
بقيود التلويح والإشارة ؛ بل نحن مضطرون إلى أن نذهب في فهمها مذهباً إنسانياً أو مادياً
يجعل من الحب الذي يتغناه الشاعر فيها شيئاً حسيماً ، ومن المحبوب الذي يذكره مخلوقاً
أدمياً ، ومن يدرى فعله نظم هذه الأبيات في وقت لم يكن قد خلس فيه بعد خلاصاً تاماً
من أغلال الحس وشهوات النفس ، فكان إنساناً كغيره من الناس يخضع لما يخضعون له ،
ويتأثر بما يتأثرون به ، فيحب هذه المرأة أو تلك حبا ، وإن كان أفلاطونياً منزها
عن الاغراض الدنيئة ، إلا أنه حب إنساني على كل حال ، كهذا الذي يصوره الشاعر
في قوله : -

ولما تلاقينا عشاء وضمنا سواء سبيلي دارها وخيامي
وملنا كذا شيئاً عن الحى حيث لا رقيب ولا واش بزور كلام
فرشت لها خدى وطاء على الثرى فقالت لك البشرى بلثم لثامى
فما سمحت نفسى بذلك غيرة على صومها منى لعز مرامى
وبتنا كما شاء اقتراحى على المنى أرى الملك ملكى والزمان غلامى

فاذا أخذنا هذه الأبيات على ظاهرها ، رأينا أن الشاعر قد كشف فيها عن نفسه ، وعمما

بلغته هذه النفس من الروحانية والصفاء ، والتزهره عن شهوات البدن . وليس أدل على هذا كله من أنه ، وقد التقى بمحبوبته ، ومنحته هذه المحبوبة قبلة ، لم يبح لنفسه أن يظفر بها ، بل هو قد قنع بأن يقضى ومحبوبته ليلتهما على المنى ، فذلك عنده خير وأبقى .

وقد ذهب أحد شراح ابن الفارض ، وهو حسن البوريني إلى أن كلام الشيخ (ابن الفارض) ليس منزلاً بأسره على قانون الحقيقة ، فكثيراً ما نرى فيه ما لا يصلح للدجاج . واستدل البوريني على ذلك بقول ابن الفارض في هذا البيت : —

أهواه مهفهفًا ثقيل الردف كالبدر يجلب حسنه عن وصف
وبقوله في هذا البيت أيضاً : —

ما أحسن ما بتنا معا في برد إذ لاصق خيده اعتناقاً خدى^(١)

ولكن النابلسي يذهب في فهم هذين البيتين مذهبه في شرح ديوان ابن الفارض كله ، فيحملهما من المعاني الخفية ، والحقائق الإلهامية ، ما يطبقان وما لا يطبقان : فهو يفسر «مهفهفًا» في البيت الأول بأنها كناية عن صورة التجلي الإلهي من حيث الأسماء الجمالية في حقيقة الروح الأعظم ؛ ويفسر «ثقل الردف» بأنها إشارة إلى جميع العوالم المكتوبة بالقلم في اللوح المحفوظ الذي هو نفس العلم بالنور المحمدي : المخلوق فيه ومنه كل شيء ؛ ويفسر « البدر » بأنه القمر ليلة التمام ، بظهوره في ظلمة الأكوان ، كما يشهده العارفون بالعيان من قوله صلى الله عليه وسلم : « إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر^(٢) » . وإلى مثل هذا يذهب النابلسي في تفسير البيت الثاني فيجعل من ألفاظه كنايات ، ومن عباراته إشارات^(٣) .

ومهما يكن من مذهب النابلسي وغيره في شرح شعر ابن الفارض ، وتأويله كله تأويلاً صوفياً ، فإن ذلك لا يمنع من أن نفترض أن يكون ابن الفارض قد أحب في حياته الأولى حباً إنسانياً كانت مرآته هذه الآيات ، ثم انصرف عن هذا الحب ، أو انصرف عنه هذا الحب لأمر ما ، فإذا هو يحب حباً من نوع آخر ، هو هذا الذي اتخذ فيه من الذات الإلهية موضوعاً .

وقد يكون البوريني مخطئاً في زعمه أن شعر ابن الفارض ليس منزلاً كله على لسان الحقيقة ، لأنه إنما يأخذ هذا الشعر على ظاهره ؛ إذ لم يكن من أصحاب الذوق الذي هو عند القوم

(١) شرح ديوان ابن الفارض ج ١ ص ١٥٣ — ١٥٤ .

(٢) نفس المرجع ج ٢ ص ١٩٠ .

(٣) نفس المرجع ج ٢ ص ١٨٤ .

المقياس الحقيقي لكشف الحقائق ومعرفة الدقائق . ولا كذلك النابلسي ، فهو بحكم صوفيته ، واصطناعه للذوق ، ربما كان أقدر على تذوق الآثار التي تصدر عن أشباهه ، وأوغل في باطن الألفاظ ، واستكناه أسرار المعاني . على أن شرح النابلسي لشعر ابن الفارض ، وإن كان ملائماً لطبيعة هذا الشعر ، وللأذواق الصوفية في أكثر المواضع ، فإنه ليس مستساغاً ولا مقبولاً في بعض المواضع الأخرى التي يبلغ فيها التعسف بالنابلسي مبلغاً كبيراً ، فإذا هو يجعل من كل لفظ كناية ، ومن كل عبارة إشارة ، ومن كل بيت ، وكل قصيدة أنشودة من أناشيد الحب الإلهي الذي يختلف في موضوعه وطبيعته ودوافعه ودواعيه عن الحب الإنساني . ومع ذلك فإن القصائد والأبيات التي يحكم عليها النابلسي هذا الحكم ، يمكن أن تفهم على وجهين ، ولعل منها ما لا يمكن أن يفهم إلا على وجه واحد ، هو أن الحب الذي يتردد فيها حب إنساني ، وإذا لم تتوفر لدينا الأدلة المادية والتاريخية على أن ابن الفارض قد أحب حبا إنسانيا ، فإنه نظم القصائد والأبيات التي من هذا القبيل في تصوير هذا الحب ، فإننا نستطيع أن نذهب في تأويل المسألة وتأويلا قوامه ان شعر ابن الفارض الذي يحتمل وجهين أحدهما صوفي والآخر إنساني ، أو الذي يحتمل وجهها واحداً إنسانياً ، يلاحظ عليه الضعف من الناحية الفنية سواء في ألفاظه ومعانيه وأخيلته ونفسه ومبلغ حظه من الانسجام ، مما يختلف اختلافاً ظاهراً عما تمتاز به قصائد الحب الإلهي الخالص من رقة اللفظ ، ودقة المعنى ، وعمق الخيال ، وطول النفس ، ووفرة الانسجام ؛ وهذا ينتهي بنا إلى ترجيح أن يكون ابن الفارض قد نظم شعره الذي يمكن أن يكون للعنصر الإنساني فيه نصيب في عهد شبابه ، حين لم تكن قريحته الشعرية قد صقلت بعد على نحو ما صقلت عند ما نظم الشاعر تائيته الكبرى وتائيته الصغرى وشمريته وفائيته .

٥ - ولكي نحلل حب ابن الفارض إلى عناصره ، ونتعرف طبيعته ، نتساءل أولاً : هل أحب ابن الفارض حباً إنسانياً ؟ الحق إنه ليس لدينا عن حب كهذا معلومات مفصلة يمكن أن نتبين من خلالها هل أحب الشاعر ، قبل أن يتجرد ويتصوف ، حباً إنسانياً . ولعل كل ما وصلنا في هذا الصدد هو ما يروى من أنه صعد منارة المسجد ، فرأى امرأة جميلة فوق سطح بيت ، فاشتعل قلبه وهام مع الهاميين ، ويقال أن تلك المرأة كانت زوجة أحد القضاة^(١) ، وما ذكره ابن خلكان وغير ابن خلكان من المترجمين ، من أنه أحب غلاماً

(١) ذكره الدكتور زكي مبارك في كتابه «التصوف الإسلامي» ج ١ ص ٢٩٣» دون أن يذكر

جميلاً^(١). وقد يذهب البعض إلى أن في حب ابن الفارض لهذا الغلام ، ما يمكن أن يعلل به مخاطبته محبوه أو تحدته عن محبوه بضمير المذكر المخاطب أو الغائب . ولا يكاد المترجمون يذكرون شيئاً عن تاريخ حب ابن الفارض لهذا الغلام ، أو هيامه بتلك المرأة ، متى وفي أى طور من أطوار حياته كان هذا الحب أو ذاك . ولو قد عرض المترجمون لشيء من هذا ، لأعانونا على فهم الحياة العاطفية لابن الفارض فهماً واضحاً ، ولا استطعنا بناء عليه أن نضع حب الشاعر الإنسانى ، وحبه الإلهى ؛ فى موضعهما من أطوار حياته العاطفية . ومع هذا فنحن نستطيع أن نذهب فى تفسير حب ابن الفارض مذهباً يلائم طبيعة الحياة الذوقية التى كان يحياها الرجل من ناحية ، ويتمشى مع منطق العاطفة من ناحية أخرى ، ويمكن أن تظهر من خلاله الصلة بين الحب الإنسانى والحب الإلهى عند هذا الشاعر الصوفى من ناحية ثالثة : فليس ما يمنع من افتراض أن ابن الفارض قد بدأ حياته العاطفية إنساناً كغيره من الناس ، يتجذب إلى هذه المرأة الجميلة أو تلك ، فيحبها ويهيم بها ؛ ويكلف بهذا الغلام الجميل أو ذاك ، فيعشقه ويتغنى عشقه . وليس ما يمنع أيضاً من أن يكون ابن الفارض قد أخفق فى حبه الإنسانى ، فلم يُصب ممن أحب ما كان يصبو إليه قلبه ، وتطمح إليه نفسه من إخلاص ووفاء ، وطهارة وصفاء ، فإذا هو ينصرف عمن يحب ، ويزهده فيمن يحب ، وإذا هو يرى أن عاطفته أرقى وأسمى من أن يوجهها إلى من ليس أهلاً لها من البشر ، بل هى خليقة بأن توجه إلى من هو خير وأبقى من البشر جميعاً ، إلى هذه المحبوبة الحقيقية أو هذه الذات العلية . ومن هنا كان التحول فى حياة ابن الفارض العاطفية ، والانتقال من مرحلة الحب الإنسانى إلى مرحلة الحب الإلهى ، أو قل كان التسامى بعاطفته عن هذه الأرض ، وتركيزها فى حب من جماله أتم وأكمل من كل ما فى السموات والأرض وما بينهما . ولا غرو فى ذلك : فقد أثبتت الدراسات النفسية الحديثة أن الزهد وكبح جماح النفس ، والانصراف عمداً فى الحياة الدنيا من حسن فتان ، وزخرف أخاذ ، كل أولئك متصل اتصالاً وثيقاً بظروف الحياة الإنسانىة^(٢) ، وأن الرغبة الغرامية الكامنة ، يمكن أن يحل محلها عواطف من نوع آخر : بمعنى أن التقشف والاستسلام يمكن أن يكونا ثمرة من ثمرات الحب المخدوع ، وأن التصوف الدينى يعد لونا من ألوان تغيير اتجاه العاطفة الغرامية المغلنة أو المكبوتة^(٣) ؛ وأن الفكرة

(١) يقال إن هذا الغلام كان جزارا ؛ وقد أثبت ابن خلدون فى آخر ترجمته لابن الفارض مواليا

لشاعر فى هذا الغلام (وفيات الأعيان ؛ ج ١ ص ٣٨٣) .

(٢) Paulhan, Transformations sociales des sentiments P. 209

(٣) نفس المرجع ص ٢٠٦

القائلة بأن الدين غالباً ما يكون بمثابة الملاذ الأسمى للعاشقين الذين ماتزال فيهم بقية من حياة ، ليست خلواً من المعنى : وها هي إلفير Elvire معشوقة لامارتين الشاعر الفرنسي ، قد خلصت نفسها ، في آخر حياتها ، من الحب الإنساني ، بحيث كان الحب الإلهي بمثابة الاستمرار للحب الإنساني ونهاية له^(١) .

وإذا كان ذلك كذلك ، وكان ابن الفارض إنساناً كغيره من الناس ، يخضع مثلهم لما يخضعون له من تأثر بالجمال ، ولاحظنا ماعسى أن يكون من شعره غزلاً إنسانياً يصور فيه حباً أفلاطونياً ، وما كان من هذا الشعر غزلاً إلهياً خالصاً ؛ استطعنا أن نستخلص أو نفترض أن ابن الفارض أحب حباً إنسانياً ، وأنه لما لم يوفق في هذا الحب غير إجماع عاطفته إلى حب الله الذي وجد فيه راحة نفسه ، وعزاء قلبه ، وطهاينة روحه ، وشفاء له من أمراض النفس ، وأضرار الحس ؛ هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، إستطعنا أن نقول إن الحب الإلهي الذي يصور ابن الفارض أطواره في تائنته الكبرى ، ليس في حقيقته إلا استمراراً لـحبه الإنساني ، ونهاية له ، على نحو ما سنبينه بالتفصيل في الفصل التالي من هذا الكتاب . وهذا ملائم كل الملائمة لما انتهى إليه علم النفس الحديث في تحليل العاطفة الإنسانية وتحولها ، وأشرنا فيما سبق إلى طرف منه ؛ ناهيك بأنه مسير لما يذهب إليه بعض الصوفية من أن النساء ، وإن كن حبايل الشيطان ، فهن كذلك وسائل العرفان^(٢) : فان العاقل — كما يقول داود الأنطاكي — قد يتوصل من حب النساء إلى معرفة مبدعهن ، لأن المقدمات الصريحة ، تنتج الأغراض الصحيحة ، ولأن من أنعم النظر في مخلوق زائل ، ترقى عند معرفة غايته إلى دائم فاعل^(٣) .

٦ — فإن صح ما قدمنا من المعلومات والفروض التي تدور حول حب ابن الفارض ، انتهىنا إلى أن الغزل في شعر هذا الشاعر الصوفي ، يمكن أن يكون على نوعين : غزل إلهي إنساني ، وغزل إلهي خالص . وهذان النوعان من الغزل هما ما نحب أن نقف عند كل منهما وقفة نبين من خلالها حقيقته .

يلاحظ المتأمل في ديوان ابن الفارض أن هناك من القصائد والأبيات ذات الوجهين مالو قرأناه لحكمنا عليه لأول وهلة بأن الأمد بعيد بينه وبين الحب الإلهي . ولكننا لا نقتأ

(١) Transformations Sociales des Sentiments P. 222 — 223 .

(٢) تزوين الأسواق بتفصيل أشواق العشاق ؛ القاهرة ١٣١٩ هـ ؛ ص ٣٠

(٣) نفس المرجع والصفحة .

نقرأ هذه القصائد والأبيات المرة بعد المرة ، وما تزال نفكر ونزوي فيها ، ونقدر ونتدبر ألفاظها ومبانيها ، حتى نجد أنفسنا حيارى مترددين ، لانستطيع أن نرجح الحب الإلهي على الإنساني ، أو الحب الإنساني على الإلهي ؛ وإنما نحن نقف موقفاً من شأنه أن يجعل حكمنا على هذا القسم من شعر شاعرنا معلقاً ، يؤول فيه الغزل تأويلين مختلفين ، يذهب أحدهما إلى أن المحبوب أو المحبوبة ليس إلا الذات الإلهية ، أو الحقيقة العلية ؛ والآخر إلى أن هذا المحبوب أو المحبوبة ليس إلا مخلوقاً أو مخلوقة من البشر : فأنت إذا قرأت مثلاً قول ابن الفارض مخاطباً محبوبة في هذا البيت : —

ته دلالات فأنت أهل لذاك وتحكم فالحسن قد أعطاك
وقوله في هذا البيت أيضاً : —

قلبي يحدثنى بأنك متلقى روحى فذاك عرفت أم لم تعرف
ما شككت في أن هذين البيتين لا يمكن أن يكون الخطاب فيهما موجهاً إلى الله عز وجل ، لأن توجيهه في هذه الألفاظ ، وعلى هذه الصورة ، أمر لا يليق بالذات الإلهية ؛ وهنا تقطع بأن هذين البيتين إنما وجه الخطاب فيهما إلى محبوب إنساني . ولكنك لو أعملت فكرك ، وهيأت نفسك لشيء من التحليل والتأويل ، لوصلت في النهاية إلى أن هذا الخطاب لا يبعد توجيهه إلى الله . وهذه المسألة يمكن حلها حلاً قد يكون قريباً إلى الحق ، وموافقاً لطبيعة التصوف : وذلك أنه لا يبعد أن يكون ابن الفارض قد نظم هذين البيتين بعد تقلبه في مقامات السلوك ، وأحواله المختلفة ، وانتهائه منها إلى البسط الذي يعقب القبض ، والأنس الذي يحل محل الهيبة ، فتنتزع الكلفة بين المحب والمحبوب ، ويخاطب المحب محبوبة كما يخاطب الند نده ، لا يتخرج من لفظ ، ولا يتردد في خطاب . ولكن هذا الحل ، وإن كان ملائماً لطبيعة البيت الأول ، فإنه قد لا يلائم طبيعة البيت الثاني : لأن في القصيدة الفائية التي مطلعها البيت المذكور ما يثبت أن ابن الفارض لم يكن قد وصل بعد إلى البسط والأنس اللذين يشعر بهما المحب عند وصال محبوبة ، فهو يقول : —

فالوجد باق والوصال مما طلى والصبر فان واللقاء مسوفى

لم أخل من حسد عليك فلا تضع سهري بتشجيع الخيال المرجف

وإذن فلا بد من التماس حل آخر لهذه المسألة . وهذا الحل يدور حول فهم معنى لفظة «عرفت» ، فإنه يمكن فهم هذه الكلمة — كما ورد في شرح البوريني — على أنها من عرف فلان لفلان صنيعه أى إحسانه ، بمعنى حفظ له في نفسه ذلك الإحسان ، وأدخره له في باطنه

ليكافئه به في وقته^(١). وعلى هذا يكون ابن الفارض قد قصد إلى إظهار ما فعل الحب به من فئاته عن نفسه، وإثبات أن روحه فداء لله، سواء أحفظ الله له هذا الفناء أم لم يحفظه، وسواء أكافأه عليه أم لم يكافئه، فهو لا يريد على فئاته في سبيل المحبة الإلهية جزاء ولا شكورا. وعندى أن حل المسألة على هذا الوجه معقول ومقبول إلى حد بعيد، لاسيما أنه متفق والغرض الأسمى الذي يرمى إليه شعر ابن الفارض في الحب الإلهي، وهو أنه كان كرابعة العدوية، لم يحب الله خوفاً من ناره، ولا شوقاً إلى جنته، ولكن ابتغاء نظرة من وجهه الكريم^(٢). فإذا كانت فكرة الثواب لا وجود لها في حب ابن الفارض لله، فليس غريباً إذن أن يخاطب ابن الفارض محبوبه الحقيقي بقوله: «عرفت أم لم تعرف» مادامت هذه العبارة يمكن فهمها على وجهها الذي قدمناه.

وهكذا ترى أن في شعر ابن الفارض غزلاً يمكن أخذه على أنه إلهي بقدر ما هو إنساني؛ ويظهر أن الشطر الأكبر من ديوانه — إذا استثنينا (التائية الكبرى) و (الخرية) — من هذا الغزل ذي الوجهين.

٧ — على أن هناك قصائد لاسبيل إلى الشك في صوفيتها، أو إنكار الحب الإلهي الذي يترقق في أبياتها، ويبين من خلالها واضحاً جليلاً لابس فيه ولا غموض. وهذا القسم من غزل ابن الفارض تمثله أهم قصائده على الإطلاق، وهي (التائية الكبرى) و (الخرية) وقد اصطنع الشاعر في هاتين القصيدتين الرمز والتلويح، غير أن رمزه فيهما أكثر ما يكون بين الدلالة، يسير الفهم، يمكن تعرف أغراضه وخوافيه من مقتضيات الأحوال، والمطابقة بين الألفاظ التي يستعملها الشاعر وبين الأحوال الصوفية التي يريد وصفها. رمز ابن الفارض في تائيته الكبرى إلى الحب الإلهي «بالحميا» وإلى وجه المحبوبة «بالكأس»، كما رمز إلى هذا الحب الإلهي «بالمدامة» في تخمرته، فقال في الأولى: —

سقتني حميا الحب راحة مقلتي وكأسي حميا من عن الحسن جلت
فأوهمت صجي أن شرب شرابهم به سر سرى في انتشائي بنظرة
وبالحدق استغنيت عن قدحي ومن شمائلها لا من شمولى نشوتى

وقال في الثانية: —

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

(١) شرح ديوان ابن الفارض ج ١ — ص ١٥٣ .

(٢) انظر ص ٤٦ من هذا البحث .

ولا يمكن أن يفهم من هذه الأبيات أنها ترمى إلى الخمر المادية ، وذلك لأن ابن الفارض لم يشرب في الأبيات الثلاثة الأولى «حميا الحب» على نحو ما تشرب الخمر المادية في كأس أو قوح ؛ ولكن كأسه هي وجه محبوبته الذي فاق كل حسن ، وقده هي عينه التي ينظر بها إلى هذا الوجه ، يملؤها من جماله كما يملأ القوح من الخمر . ولو علمنا أن الجمال صفة أزلية من صفات الله ، وأن الحسن خاصة من خصائص المحسوسات ، إذا كان فيها تناسب ، ثبت أن الحميا الذي يجلب عن الحسن هو وجه الله ، ولترتب على هذا أن تكون الحميا في (التائية الكبرى) عبارة عن الحب الإلهي . ومثل هذا يقال في الدامة التي وصفها ابن الفارض في خمريته : فهي روحية خالصة شربها وسكرها من قبل أن يخلق الكرم ، أي من قبل أن تهبط روحه من عالم الأمر إلى عالم الحس ، حيث تتصل بالبدن . ومع أن الأستاذ نيكلسون يلاحظ أن الرمز عند ابن الفارض دقيق ، ومتمش مع الظروف ، بحيث أن تأويله يؤدي إلى خلط أكثر مما يؤدي إليه في الشعر الفارسي الذي من هذا النوع ، حيث معانٍ واسعة وبسيطة تتمشى بالقارئ في يسر^(١)؛ فإننا نلاحظ من جانبنا أن هذه الملاحظة وإن صدقت على (التائية الكبرى) في بعض أبياتها الغزلية الصرفة ، وعلى بعض قصائد الحب الإلهي الأخرى كالتائية الصغرى^(٢) . والجيمية^(٣) ، فإنها لاتصدق على الخمرية ، حيث نرى أكثر أبياتها يكشف بنفسه عما انطوى عليه من المعاني الفلسفية والإشارات الصوفية كما يدل على ذلك وصفه للخمر في هذه الأبيات : -

يقولون لي صفها فأنت بوصفها خبير أجل عندي بأوصافها علم
صفاء ولا ماء ولطف ولا هوا ونور ولا نار وروح ولا جسم
تقدم كل الكائنات حديثها قديماً ولا شكل هناك ولا رسم
وقامت بها الأشياء ثم الحكمة بها احتجبت عن كل من لاله فهم
وهامت بها روعي بحيث تمازجات حاداً ولا جرم تخالسه جرم
خمر ولا كرم وآدم لي أب وكرم ولا خمر ولي أمها أم

(١) Studies in Islamic Mysticism p. 184

(٢) هي القصيدة التي مطلعها : -

نعم بالصبا قلبي صبا لأحبي فيأحبنا ذاك الشذى حين هبت

(٣) هي القصيدة التي مطلعها :

ما بين معترك الاحداق والهج أنا القليل بلا ثم ولا حرج

ولطف الأواني في الحقيقة تابع لطف المعاني والمعاني بها تنمو
وقد وقع التفريق والكل واحد فأرواحنا خمر وأشباحنا كرم
ولا قبلها قبل ولا بعد بعدها وقبلية الأبعاد فهي لها حتم
وعصر المدى من قبله كان عصرها وعهد أينما بعدها ولها اليتم (١)

ألا ترى إلى هذه الأوصاف كلها التي أراد ابن الفارض أن يظهره من خلالها على حقيقة
خمره ، كيف أنها تبين عن خمر قديمة تقدمت على كل الكائنات ، وقامت بها الأشياء ، وأنها
كانت قبل أن تكون الأجسام ، فهي خمر ولكن ليست من الكرم في شيء ، وجدت منذ
الأزل وستبقى إلى الأبد ؟ ألا ترى إلى هذه الأوصاف أنها لا تنطبق إلا على هذه الخمر التي
رزمها ابن الفارض إلى الحب الإلهي ، الذي هو أصل الوجود ، وأن من يقرأها في شيء
من الروية والتدبر لا يشتبه عليه أمرها ، ولا يشك في أنها ليست خمرأ مادية ؟

ومن هنا نرى أن لابن الفارض غزلاً رمزياً يعبر فيه عن حب إلهي تمثله (التائية
الكبرى) و (الخمرية) بنوع خاص . غير أن لهذا الحب الإلهي صورتين مختلفتين : إحداها
هذه الصورة النفسية التي اصطبغت بها (التائية الكبرى) ، وعبر فيها الشاعر عن حبه
للذات الإلهية ، والأطوار التي مرت بها نفسه في طريق هذا الحب ، وهذا ما سنفرد له
الفصل التالي من هذا الكتاب . ومع أن الصبغة النفسية هي أخص ما تمتاز به (التائية
الكبرى) في جملتها ، إلا أننا نلتقي في بعض مواضعها بأبيات يتحدث فيها الشاعر عن
مصدر الوجود الذي صدرت عنه المخلوقات ، مثال ذلك هذه الأبيات التي يتحدث فيها عن
نفسه من حيث أنه هو القطب الذي تدور عليه دوائر الوجود ، ويستمد منه كل روح وكل
جسم هذا الوجود ؟ فاسمع إليه حيث يقول : -

وكل الورى أبناء آدم غير أنى حزت صحو الجمع من بين إخوتى ٣١١

فسمعى كليمى وقلبى منبأ بأحمد رؤيا مقلة أحمدية

وروحى للأرواح روح وكل ما ترى حسنا فى الكون من فيض طينتى ٣١٣

ويدخل في هذا الباب كل أبيات (التائية الكبرى) التي تحدث فيها ابن الفارض
بلسان الجمع مع الحقيقة المحمدية أو القطب (٢) فإنها تقدم لنا نظرية في أصل الكائنات ، وكيفية
صدورها عن الحقيقة المحمدية التي يعتبرها الصوفية أول مخلوق خلقه الله ، ومنه تفرعت

(١) الايات ٢١ - ٣٠ من الخمرية .

(٢) سنتكلم على نظرية ابن الفارض في القطبية بالتفصيل في الفصل الثالث من الكتاب الثالث .

الكائنات علوًّا وسفلاً . وأما الصورة الأخرى للحب الإلهي عند ابن الفارض ، فهي التي تظهرنا عليها الخمرية ، ويقدم الشاعر فيها مذهباً صوفياً في الحب الذي قامت به الكائنات ، وصدرت عنه المحلوقات . وهكذا نتبين أن لابن الفارض مذهباً في الحب الإلهي بنوعيه اللذين عرفهما الصوفية وذكروهما في كتبهم ورسائلهم : حب الانسان لله ، وهو ما تمثله (الثانية الكبرى) في جملتها ، وحب الله الذي صدر عنه الكون ، وأكبر الظن أنه الحب الذي أشار إليه الحديث القدسي : « كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف خلقت الخلق فيه عرفوني » ، وهذا تمثله (الخمرية) خاصة وبعض أبيات (الثانية الكبرى) إلى حد ما .

٨ — والآن وقد عرفنا أن لابن الفارض حبا إلهيا ، نريد أن نتعرف موضوع هذا الحب وأن نتبين هل كان حبا ناشئاً عن معاينة الحس جمال الأفعال الإلهية في عالم الشهادة ، أم عن معاينة النفس جمال هذه الأفعال في عالم الغيب ؛ أم عن مطالعة القلب جمال الصفات الإلهية في عالم الملكوت ؛ أم عن مشاهدة الذات العلية في عالم الجبروت ؟ والحق أن ابن الفارض قد اتخذ موضوع حبه من هذا كله : فنحن نراه في بعض الأحياء يتغنى بجمال الأفعال الإلهية الذي يتجلى في مختلف المظاهر الكونية ، ونراه في أحيان أخرى يصف صور هذا الجمال في عالم الغيب ؛ ونراه تارة يحدثنا عن مطالعته جمال الصفات ، وتارة أخرى عن مشاهدته جمال الذات . وليس من شك في أنه قد تدرج في أنواع هذا الحب حتى انتهى إلى أرقاها وأسمائها ، وهو حب الجمال الذاتي المطلق الذي لا يتقيد بقيد ، ولا يتعين برسم أو حد ، والذي يتجلى في كل التعينات ، ويفيض على كل الكائنات ، ومعنى هذا بعبارة أخرى أن حب ابن الفارض لم ينته إلى الاشتغال بالجمال المطلق لأول وهلة ، بل هو قد مر بأطوار متعاقبة يمثل كل منها لونا من ألوان الحب الإلهي الآنف الذكر ، ويقابل كل منها لونا من ألوان الجمال الإلهي المتجلى حيناً في صور الأفعال ، وحيناً آخر في مظاهر الصفات ، وتارة في عين الذات . ولسنا هنا بصدد تفصيل الأطوار المختلفة التي تعاقبت على نفس ابن الفارض في حبه ، فذلك ماسنفرده الفصل التالي من هذا الكتاب ؛ ويكفي هنا أن نعلم أن حب شاعرنا قد انتهى به إلى مرحلة لم يصبح فيها محبا لصورة دون صورة ، أو مقبلا على مظهر دون مظهر ، أو منجذبا إلى مجلى من مجال الذات الإلهية ومعرضا عما عداه ، بل هو يتخذ موضوع حبه من الجمال في كل صورته ومظاهره ومجاليه : فهو هنا يحب الجمال الذي هو صفة من صفات الذات الإلهية المطلقة لا الحسن الذي هو خاصة من خصائص الكائنات المميّنة ، إذ أن حسن كل شيء ليس في الحقيقة عند ابن الفارض إلا معنى من معاني جمال محبوبته الحقيقية

وهي الذات العلية ، كما يدل على ذلك قوله : -

قال لي حسن كل شيء تجلي	بي تجلي فقلت قصدي وراكا
لي حبيب أراك فيه معنى	غر غيري وفيه معنى أراكا

وقوله : -

فأدر لحاظك في محاسن وجهه	تلق جميع الحسن فيه مصورا
لو أن كل الحسن يكمل صورة	ورآه كان مهللاً ومكبراً

وقوله : -

وصرح باطلاق الجمال ولا تقل	بتقييده ميلا لزخرف زينة ٢٤١
فكل مليح حسنه من جمالها	معار له بل حسن كل مليحة
بها قيس لبني هام بل كل عاشق	كعجنون ليلى أو ككثير عزة
فكل صبا منهم إلى وصف لبسها	بصورة حسن لاح في حسن صورة
وما ذاك إلا أن بدت بمظاهرها	فظنوا سواها وهي فيها تجلت
بدت باحتجاب واختفت بمظاهرها	على صبغ التلونين في كل برزة ٢٤٦

إلى أن يقول : -

وما برحت تبدو وتحفي لعله	على حسب الأوقات في كل حقبة ٢٥٠
وتظهر للعشاق في كل مظهر	من اللبس في أشكال حسن بدیعة
ففي مرة لبني وأخرى بثينة	وأونة تدعى بعزة عزت
ولسن سواها لا ولا كن غيرها	وما أن لها في حسنهما من شريكة ٢٥٣

ومعنى هذا أن الحب الموجه إلى الصور الكونية المعينة لا يختلف في حقيقته عن الحب الموجه إلى الذات العلية التي تصدر عنها وتفيض منها هذه الصور الكونية ؛ وإنما الاختلاف - كما يقول ابن عربي - واقع بين المحبين : إذ أن محبي الصور الكونية يتعشقون الكون ، في حين أن محبي الذات العلية يتعشقون العين ، والشروط واللوازم والأسباب في كل من الحبين واحدة^(١) . وهنا نستطيع أن نفسر حب ابن الفارض للمرأة وللغلام اللذين قيل إنه أحبهما ، تفسيراً يلائم مادعا إليه في تأيئته الكبرى من التصريح باطلاق الجمال ، ورأى أن حسن هذه أو تلك من النساء ليس إلا صورة معينة ، ومجلى مقيدا ، من صور الجمال المطلق ومجاليه : فنحن في موقفنا من هذا الحب الانساني بين أمرين : إما أن نذهب ما

(١) ذخائر الأعلام ، شرح ترجمان الأشواق ، ص ٤٠

ذهبتا إليه في موضعه من هذا الفصل^(١) ، وهو افتراض أن يكون الشاعر قد أحب هذه المرأة ، وهذا الغلام ، في الوقت الذي كان مازال فيه انسانا عاديا لم يسلك بعد طريق الصوفية ، ولم يخضع لما يخضع له الصوفية من ذوق ووجد ، ثم مالبث أن تجرد وتزهد ، وأعرض عما في هذه الحياة الأرضية من زخرف زائل ، وحسن حائل ، وأقبل على الذات الإلهية ، يفنى نفسه في حبها ، ويقضى حياته مسجحا بجمالها ؛ وإما أن نذهب مذهبا آخر ، وهو أنه لا يبعد أن يكون ابن الفارض قد أحب المرأة ، وهام بالغلام ، لا لأنه أحبهما لذاتهما ، بل لأن كلا منهما مظهر من مظاهر الجمال الإلهي المطلق . ويقوى ترجيح هذا الفرض لدينا مسبق أن أثبتناه في الفصل الثاني عند الكلام على خوارق حب ابن الفارض ، حيث رأينا أنه كان يحب الوجوه الحسان ، ويحب جمالا وبرنية ، ويعجب بمنظر النيل عند المساء^(٢) : فهو من هذه الناحية يرى أن الجمال الظاهر في صورة ما ، أو في كائن ما ، لا يختلف عنه في صورة أخرى ، أو في كائن آخر . ولعل في هذا الفرض الأخير موافق موافقة تامة مذهب ابن الفارض في أبياته المثبتة آنفا ؛ ناهيك بأننا مادمننا لانعرف ، على وجه التحقيق أو على وجه التقريب ، الوقت الذي يمكن أن يكون ابن الفارض قد أحب فيه المرأة أو الغلام ، وهل كان ذلك قبل أن يتجرد أم بعده ، فمن حقنا أن نلائم بين أحواله في الحب ، وبين ما يصوره في شعره من صور هذا الحب ، ومن مظاهر الجمال الذي اتخذ منه موضوعا لحيبه .

وإذا كان ابن الفارض قد اتخذ لحيبه الإلهي موضوعا من الجمال المطلق ، أو من الحسن المعين على أنه أحد تعينات هذا الجمال المطلق ، فقد وجب اذن أن تتساءل عن ماهية هذا الجمال المطلق ، وهل له وجود عيني ، أم أن وجوده ذهني فقط ؟ وقد أجاب ابن عربي على هذا السؤال بما يفيد أن الجمال المطلق ليس له وجود عيني ، وأنه من الأمور الكلية التي وإن لم يكن لها وجود في عينها ، فهي معقولة معلومة بلا شك في الذهن ، باطنة لاترول عن الوجود العيني ، ولها الحكم والأثر في كل ماله وجود عيني ، بل إن الوجود العيني هو عينها لاغيرها^(٣) .

وثمة صوفي آخر امتازت كتاباته بغلبة الروح الفلسفي عليها ، وهو عبد الكريم الجليل المتوفى سنة ٨٣٢ هـ ومؤلف كتاب (الإنسان الكامل) ، قد حدثنا في هذا الكتاب عن العارية في الأشياء من حيث الوجود ، فأعاننا بذلك على فهم هذه العارية من حيث الجمال :

(١) انظر ص ١٠٧ — ١٠٩ من هذا البحث . (٢) انظر ص ٣٥ — ٣٦ من هذا البحث .

(٣) فصوص الحكم ، استانبول سنة ١٣٠٩ هـ ، ص ٢٧ — ٢٨ .

فقد قال في هذا الصدد مانصه : « إن العارية في الأشياء ليست إلا نسبة الوجود الخلقى إليها ، وإن الوجود الحق لها أصل ، فأعمار الحق حقائقه اسم الخلقية ، لتظهر بذلك أسرار الألوهية ومقتضياتها من التضاد ، فكان الحق هيولى العالم ؛ قال تعالى : « وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق » : فمثل العالم مثل الثلج ، والحق سبحانه وتعالى الماء الذى هو أصل هذا الثلج : فاسم تلك الثلجة على ذلك المنعقد معار ، وإسم المائية عليه حقيقة^(١) . وقد أشار الجبلى إلى مسألة العارية هذه في قصيدته (النَّوَادِرُ الْعَيْنِيَّةُ فِي الْبَوَادِرِ الْعَيْبِيَّةِ) فقال : —

وما الخلق في التمثال إلا كثلجة وأنت بها الماء الذى هو نابع
وما الثلج في تحقيقه غير مأه وغيران في حكم دعته الشرائع
ولكن بذوب الثلج يرفع حكمه ويوضع حكم الماء والأمر واقع
تجمعت الأضداد في واحد البها وفيه تلاشت وهو عنهن ساطع^(٢)

فإذا لاء منا بين ما يقرره الجبلى هنا ، وبين ما يذهب إليه ابن الفارض هناك ، انتهينا إلى أن الجمال المطلق لا يكاد يختلف عنه الحسن المعين إلا في أن هذا مظهر من مظاهر ذلك ، وإلى أن كل مافى الكون من أضداد قد تجمع في هذا الجمال المطلق الذى يفيض من ذاته على الكائنات ، فإذا هي تبدو في أشكال حسن بدیعة ، وفي صور حسنة .

وقد يرى البعض أن فى مثل هذا القول ما يؤدى إلى تشبيه الحق بالخلق ؛ غير أن الجبلى نفسه قد نفى هذه الشبهة حيث أبان عن حقيقة التشبيه والتنزيه فقال : — « إن التشبيه فى حق الله أمر عيى لا يشهده إلا الكمئل من أهل الله تعالى ؛ وأما من سواهم من العارفين فلا يدرك ذلك إلا إيماناً وتقليداً ، لما تقتضيه صور حسنه وجماله : لأن كل صورة من صور الموجودات ، إنما هى صورة حسنه : فأنت إذا شاهدت الصورة على الوجه التشبيهى ، ولم تشهد شيئاً من التنزيه ، فقد أشهدك الحق حسنه وجماله من وجه واحد ؛ وإن أشهدك الصورة التشبيهية ، وتعقلت فيها التنزيه الإلهى فقد أشهدك الحق جماله وجلاله فى وجهى التشبيه والتنزيه ، « فأينما تولوا فثم وجه الله » ، فزه إن شئت ، وشبه إن شئت ، فأنت على كل حال غارق فى تجلياته^(٣) .

فاذا تدبرنا مقاله ابن الفارض فى أبياته التى دعا فيها إلى التصريح باطلاق الجمال ، ورأى

(١) الإنسان الكامل ، القاهرة ١٣١٦ هـ ج ١ ، ص ٢٨ . (٢) نفس المرجع والصفحة

(٣) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ٣٣ .

أن حسن كل مליح في السكون معار له من جمال المحبوبة الحقيقية ، وأن هذه المحبوبة بدت في كل صورة ، وظهرت في كل مرئى ، حتى ظن أنها غير هذه الصور والمرئيات ، والحق أنها عينها ، وإذا طبقنا ما أورده الجبلى في هذا النص الأخير على مذهب ابن الفارض في الحب الإلهى والجمال المطلق ، تبين أن شاعرنا لم يشبه الحق بالخلق إلا على نحو ما يفعل الكُمَّل من أهل الله الذين يشهدون الصورة التشبيهية ، ويتعلقون فيها التنزيه الإلهى ، فيشهدون بذلك جمال الحق وجلاله في وجهى التشبيه والتنزيه ، على عكس العارفين الذين يقول عنهم الجبلى إنهم يدركون ذلك إيماناً وتقليداً لما تقتضيه صور حسنه وجماله .

على أن التأمل في كل ما يذهب إليه ابن الفارض وابن عربى والجبلى وغيرهم من الصوفية الذين ذاقوا ذوقهم وعرفوا حقيقة الجمال الإلهى المطلق على الوجه الذى عرفه ثلاثتهم ، يلاحظ أن له مصدراً أفلاطونياً استقى منه : أفلاطون يرى في (المائدة) أن من يصبو إلى الجمال الحقيقى ، ينبغى له ، منذ صباه ، أن يدأب على الاتصال بالصور الجميلة ، وأن يجعل صورة واحدة بعينها موضوعاً لحبه ، ثم يحتمها بالروائح العقلية ، وعليه بعد ذلك أن يؤمن بأن الجمال أينا تمثل ، هو صنو الجمال في أية صورة كانت . وإن من يروض نفسه على هذا الوجه في الحب ، فيتأمل الأشياء الجميلة متدرجاً بينها وفق مراتبها الوجودية ، إنما يصل عندئذ إلى التحقق بغاية الحب ، وهناك يرى بفته نوعاً من الجمال عجيباً في طبيعته ، خالداً لا سنبل إلى خلقه أو فئائه ، ولا إلى زيادته أو نقصانه ؛ ولا يمكن تصوره على نحو ما يتصور جمال الأيدى والوجه ، أو جمال أى عضو آخر من أعضاء البدن ؛ وهو لا يوجد في السماء ، ولا في الأرض ، ولا في أى مكان ؛ بل هو أبداً ذو صورة واحدة ثابتة لا تستحيل ولا تتغير ، وهو متجانس مع ذاته ، ملائم لها . ومعنى هذا بعبارة أخرى من عبارات أفلاطون نفسه ، أن للحب درجتين : تقابل إحداها العالم السفلى ، وتمثلها فينوس الأرضية Venus Terrestre وتقابل الأخرى العالم العلوى أو العقلى ، وتمثلها فينوس السماوية Venus Cèleste : الأولى تلمس جمال البدن ، والثانية تسمى وراء جمال النفس . وقد عبر أفلاطون عن فكرته هذه في (ليسيس) فقال إنه ينبغى علينا أن نصل إلى مبدأ ، وإن كان لا ينتقل بنا من شىء نسبي إلى شىء نسبي آخر ، إلا أنه ينتهى بنا أخيراً إلى ما هو محبوب على الإطلاق ، أى إلى ما هو محبوب لذاته . ويحمل أفلاطون بعد هذا كله مذهبه في الحب والجمال فيقول متسائلاً : أليس الجمال الذى يتفرق في أعطاف جسم ما ، هو شقيق الجمال الذى يتفرق في أعطاف الأجسام الأخرى ؟ أفلا ينبغى أن ترد جميع صور الجمال المتفرقة إلى

مثال واحد يحتويها في وحدته ؟ ... أجل ! إن ما يجعل لهذه الحياة قيمة إنما هو ذلك المشهد ، مشهد الجمال الأزلى الخالد : فأى مصير يكون مصير هذا الرجل الفانى الذى منح القدرة على مشاهدة الجمال الذى لا تشوبه شائبة ، الجمال فى صفائه ونقاؤه وبساطته ، الجمال الذى لا يكسوه اللحم ، ولا الألوان الإنسانية ، والذى خلص من كل زخرف زائل خاضع لأحكام الفساد ، أى مصير مصير هذا الرجل ، وقد منح أن يشهد وجها لوجه الجمال الإلهى فى صورته الواحدة !

ولعلنا إذا وازنا بين أفلاطون وابن الفارض فى مسألة الحب عامة ، والحب الإلهى خاصة ، وعلاقة أولهما بالجمال ، وعلاقة ثانيهما بالجمال المطلق ، استطعنا أن نتبين إلى أى حد ، وعلى أى وجه ، يمكن أن يكون الشاعر الصوفى متأثراً بالفيلسوف اليونانى : فعناية الحب الحقيقية عند أفلاطون هى أن يعتقد أن الجمال فى أية صورة هو هو بعينه فى أية صورة أخرى ، أى أنه واحد مطلق مهما تعددت الصور ، وتنوعت الأشكال ؛ وكذلك كانت الغاية القصوى للحب عند ابن الفارض : فهو يرى أن الحسن البادى فى المرئيات ، والفتنة الشائعة فى وجوه المشغوقات من ليلي وبثينة وعزة ، والسحر المنتشر فى أرجاء الطبيعة ، كل أولئك ليس فى الحقيقة إلا مظاهر متعددة لحقيقة جمال واحد ، هو الجمال الإلهى المطلق . وأفلاطون يرى أن من يريد أن يتحقق بالحب الحقيقى ، وجب عليه أن يتصل منذ صباه بالصور الجميلة ، وأن ينتقل بين هذه الصور ، حتى يجعل له من بينها صورة واحدة تصبح أحبها إليه ، وآثرها عنده ؛ وابن الفارض يحدثنا بأنه أحب أول ما أحب الصور المقيدة ، والمظاهر المعينة ، ثم أخذ حبه يرق رويداً رويداً حتى خرج به من دائرة الحسن المقيد إلى مشهد الجمال المطلق الذى شهد فيه أن حسن كل مافى هذا الكون مستمد منه ، معار له . ولعل فكرة الترقى هذه تظهر لنا فى وضوح وجلاء عند ما نعرض لأطوار الحب الإلهى عند ابن الفارض فى الفصل التالى .

٩ - ويحسن بعد أن عرفنا موضوع الحب الإلهى عند ابن الفارض ، أن نعرض لخصائص هذا الحب ، وأن نتعرف مكانه من الأحوال والمقامات ، وهل كان ابن الفارض يعده حالاً أم مقاماً . ولكى نتبين هذا كله ، فمن اللائق أن نقدم بتعريف الحال والمقام عند الصوفية : فالمقام هو ما يتوصل إليه العبد عن طريق الأعمال ؛ ولا كذلك الحال ، فهو لا يكتسب بالأعمال ، وإنما هو منة إلهية يمنحها الرب للعبد ؛ وبعبارة أخرى ، يقول الصوفية ، إن المقامات مكاسب ، والأحوال مواهب . ويختلف الصوفية حول طبيعة الحال ؛ أدام هو

أم متغير : فالمحاسبي مثلاً يرى دوام الحال واستقراره ، ويعد الحب والشوق والقبض والبسط من الأحوال الثابتة الدائمة ، إذ لو لم تكن كذلك ، لترتب عليه ألا يصبح الحب محبباً^(١).
والجنيد بخلاف المحاسبي ، يرى أن الأحوال أشبه ماتكون بلمعات البرق ، وأن دوامها مجرد وهم من أوهام النفس^(٢). وإذا كان ذلك ما يراه بعض الصوفية في المقام والحال ، فما عسى أن يكون رأى بعضهم في الحب : يقسم عمر السهروردي الحب إلى حين : حب عام ، وحب خاص . الحب العام يفسر بأمثال الأمر ، وربما كان حباً من معدن العلم بالألاء والنعماء ، وهذا الحب من المقامات ، لأن لكسب العبد فيه مدخلا ؛ والحب الخاص هو حب الذات الناشئ عن مطالعة الروح ، وفيه السكرات ، وهو اصطناع من الله الكريم لعبده ، واصطفاء له . هذا الحب الخاص من الأحوال لأنه محض موهبة ، ليس للكسب فيه مدخل^(٣). ومكانة الحب من الأحوال ، كمكانة التوبة من المقامات : فمن صحت توبته تحقق بسائر المقامات من الزهد والرضى والتوكل ؛ ومن صحت محبته ، تحقق بسائر الأحوال من الفناء والبقاء ، ومن المحو والصحو ، وغير ذلك^(٤).

وإذا كان ذلك كذلك ، فإذا تفيد إذن هذه المقدمة في تعرف خصائص حب ابن الفارض الإلهي ؟ لقد رأينا فيما سبق أن حب شاعرنا أخذ في طور من أطواره صورة الحب الإلهي الناشئ عن مطالعة جمال الذات المطلق : ومعنى هذا أنه حب خاص ، وحال ليس لكسب العبد فيه مدخل . وان ابن الفارض ليثبت في (تائيته الكبرى) أن حبه حال قديم موهوب له في الأزل ، وأنه من هذه الناحية لم يحصل عليه من طريق الكسب ، وأنه من حيث هو قديم أزلي ، فهو دائم مستقر ، فاسمع إليه حيث يقول مخاطباً محبوبته : —

وبعد فخالي فيك قامت بنفسها وينتقى في سبق روعي بنيتي ٤١
وحيث يقول متحدثاً عن محبوبته ، واصفاً حبه لها : —

فخالي بها حال بعقل مدله وصحة مجهود وعز مدلة ١٢٩٠
وحيث يصف حبه أيضاً فيقول : —

منحت ولاها يوم لا يوم قبل أن بدت عند أخذ العهد في أوليتي ١٥٦
فقلت ولاها لا بسمع وناظر ولا باكتساب واجتلاب جبلة

(٢) نفس المرجع ص ١٨٢

Kashf Al Mahjub, P. 181 (١)

(٣) عوارف المعارف ، على هامش أحياء علوم الدين ، القاهرة سنة ١٣٤٨ ، ج ٤

(٤) نفس المرجع ص ٣٣٧ .

وهت بها في عالم الأمر حيث لا ظهور وكانت نشوتى قبل نشأتى ١٥٨
وهنا نتبين مع ابن الفارض أن حبه لله حال قامت بنفسها ، تلقتها روحه قبل أن تهبط
إلى بدنه ، وأنه لم يكتسبها عن أى طريق من طرق الكسب . وهذا يظهرنا على أن هذا
الحب يمتاز بكالات هي أقرب ما تكون إلى كالات الذات .

١٠ - على أن حب ابن الفارض لله ليس وحده ما يطلق عليه إسم الحب الإلهى ، بل
إن هناك حباً آخر يندرج تحت هذا الإسم ، وهو حب الله لأن يعرف ، وتمثله (الطهرية) بنوع
خاص ، كما يصوره بعض أبيات من (التائية الكبرى) . وهذا الحب الثانى هو ما يزيد أن
نعرض لموضوعه وخصائصه ، بعد أن عرضنا لموضوع حب العبد للرب وخصائصه .

ولعل أول ما يلاحظه المتأمل في خمرية ابن الفارض أنها تقدم مذهباً في علاقة الحب
بالخلق ، وصدور الخلق عن الحب ، وذلك وفقاً للحديث القدسى الذى ورد فيه على لسان الله
عز وجل قوله : - « كنت كنزاً مخفياً ، فأحببت أن أعرف ، فخلقت الخلق فبه عرفونى » ،
والذى استغله الصوفية استغلالاً خصباً ، ولا يبعد أن يكون ابن الفارض قد استغله مثلهم
في قصيدته الطهرية ، وفي بعض أبيات التائية الكبرى ، حيث اتخذ من حب الله لأن يعرف
موضوعاً لهذه الأبيات ، وتلك القصيدة ، واتخذ من الخلق موضوعاً لهذا الحب . وليس من
شك في أن ابن الفارض قد انتهى من حبه الإلهى بصورته إلى نتائج لها قيمتها من الناحيتين
الصوفية والفلسفية : فهو فيما يصور من حبه لله قد انتهى إلى الفناء عن نفسه والاتحاد بذات
محبوبته ، وفي هذا ما فيه من الأذواق الصوفية والمنازع الفلسفية التى سنكشف عنها في
الفصل الثانى من الكتاب الثالث ؛ وهو فيما يصور من حب الله لأن يعرف ، إنما يقدم إلينا
مذهباً صوفياً في الخلق ومصدره ، والحياة وأصلها ، وإنه لمذهب ينطوى على معان فلسفية
كثيرة نتبينها من خلال خصائص هذا الحب .

ولم يكن ابن الفارض ، فيما يذكر من خصائص الحب الإلهى من حيث هو مصدر
للخلق ، بدعاً بين صوفية المسلمين والمسيحيين ، وفلاسفة أولئك وهؤلاء ؛ بل إننا نراه في
هذا الموضوع من مذهبه في الحب يقرر كثيراً من الأفكار ، ويذكر كثيراً من المعانى ، التى
قال بها من سبقه ، ومن لحقه من الفلاسفة والصوفية على السواء . وهما نحن أولاء نبين
هذا كله فيما يلي : -

(١) فالحب عند ابن الفارض هو المنبع الفيض بالخلق ، والمصدر الحقيقى الذى استمدت
منه الموجودات وجودها . وبدل على هذا تشبيهه المدامة التى يرمز بها في خمريته إلى المحبة

الإلهية بالشمس فيقول : —

لها البدر كأس وهي شمس يديرها هلال وكم يبدو إذا عزجت نجم ٢
والفكرة الرئيسية هنا ، وهي أن شمس المحبة الإلهية يصدر عنها النجوم التي كنى بها
الشاعر عن المخلوقات تشبه شهباً قويا مايقوله سويدنبرج (١٦٨٨ — ١٧٧٢ م) العالم
الفيلسوف الصوفي السويدي ، من أن الحب الإلهي هو ينبوع الحياة ، ومصدر الوجود ، وإن
مثله في ذلك كمثل الشمس وما ينبعث منها من حرارة وضياء : فما يذكره ابن الفارض مجملاً
في البيت الذي أثبتناه آنفاً ، يذكره سويدنبرج مفصلاً في قوله : إننا نعلم أن حرارة الشمس
اليوم ، هي كما كانت بالأمس وقبل الأمس ، الحياة المشتركة بين النباتات جميعاً ، وأنها حين
تزيد في الربيع تؤثر في ألوان النباتات المختلفة ، فتتمو وترعرع ، فإذا هي قد زينت الأوراق
والأزهار والأثمار ، وإذا هي قد سرت فيها الحياة سرانياً قويا ظاهراً متمثلاً في هذه الأوراق
الضرة ، وهذه الأزهار اليانعة ، وهذه الثمار الدانية ، حتى إذا كان الشتاء والحريف ،
ونقصت حرارة الشمس ، تجردت النباتات من هذه المظاهر التي تثبت سران الحياة فيها ،
فإذا هي قد ذبلت ، وأصبحت هشياً تذروه الرياح^(١) . وظاهر هنا أن وجه الشبه بين الشاعر
الصوفي المسلم ، والعالم الفيلسوف المسيحي ، ليس مقصوراً على الفكرة الفلسفية التي يقررها
كل منهما ، ولكنه يتجاوز الفكرة إلى اللفظ الذي يعبر عنها : فكلاهما يشبه المحبة بالشمس ؛
وكلاهما يستخدم هذا التشبيه في إثبات ما تظهره المحبة من الآثار الكونية .

(٢) وهذا الحب ليس مادياً في شيء ، وإنما هو روحاني بكل مافي الكلمة من معنى :
تمتاز المدامة التي هي كناية عنه بالصفاء الذي يختلف عن صفاء الماء ، وباللطف الذي يختلف
عن لطف الهواء ، وبالتورانية التي تختلف عن النار ، وبالروحانية التي تختلف عن الجسمانية .
صفاء ولا ماء ولطف ولا هوا ونور ولا نار وروح ولا جسم ٢٢
(٣) وفوق هذا فإن المحبة الإلهية قديمة وجدت منذ الأزل ، وباقية ستوجد إلى الأبد :
وجدت في عالم ليس فيه تعين بشكل أو تقييد برسم ، وإنما هو عالم مخالف في طبيعته لعالم
المكونات الحادثة ، وما تخضع له من عوامل الكون والفساد :

تقدم كل الكائنات حديثها قديماً ولا شكل هناك ولا رسم^(٢) ٢٣

وكما أن هذه المحبة كانت وليس قبلها قبل ، فهي ستكون وليس بعدها بعد : فهي منزهة عن الدخول في قيود الزمان والمكان ، لها القبلية المطلقة عن كل شيء ، والبعديّة المطلقة عن كل شيء ، وبعبارة أخرى يقال مع النابلسي إنها في الأزل الذي هو عنده الحضرة الدائمة المحيطة بالأزمنة كلها إحاطة واحدة ؛ فلما مضى ولا حال ولا استقبال له ^(١) . واسمع إلى قول ابن الفارض في هذين البيتين : —

ولا قبلها قبل ولا بعد بعدها وقبليّة الأبعاد فهي لها حتم ٢٩

وعصر المدى من قبله كان عصرها وعهد ايننا بعدها ولها اليتيم ٣٠

لترى إلى أي حد ينزه الشاعر المحبة الإلهية عن التقيد بقيود الزمان والمكان ، وكيف يثبت أن وجودها سابق على وجود النشأة العنصرية .

(٤) وتمتاز المحبة الإلهية بعد هذا كله بأنها قامت بذاتها ، وأن الأشياء إنما تقوم بها ، دون أن تقوم هي بواحد من هذه الأشياء . وتلك حقيقة خفية يرى ابن الفارض أنها ليست في متناول أفهام الذين لاحظ لهم من ذوق : —

وقامت بها الأشياء ثم لحكمة بها احتجبت عن كل من لاله فهم ٢٤

فالمحبة الإلهية هنا منبع فياض بالآثار الكونية ، وأصل في وجود الأشياء المادية . وهي على ما تفيضه من آثار ، وما يصدر عنها من كائنات في عالم العناصر ، ليست من هذا العالم المادى في شيء . وهذا يذكرنا بما ذهب إليه القديس أغنطيوس في رياضاته الروحية (Exercices Spirituels) من أن الكمل يستطيعون في يسراً أكثر مما يستطيع غيرهم أن يشهدوا أن الله موجود في كل الكائنات بذاته وحضرتة وقدرته : فهو حاضر في العناصر يمنحها الوجود ، وفي النبات يمنحها النمو ، وفي الحيوان يمنحها الإحساس ، وفي الإنسان يمنحها

« ان الاشكال جميعها والرسوم هي أعيان الممكنات ، وهي المخلوقات ، وكلها حادثه ، ليس شيء منها له وجود في حضرة العلم الإلهي والكلام الإلهي ؛ بل كلها معدومة في هاتين الحضرتين ، وإنما هي موجودة بالابجاد الإلهي الكلامي بطريق اشراق الوجود الحق عليها ؛ وهذه الآثار الكونية بمنزلة الظل من الشخص : قال تعالى : « ألم تر إلى ربك كيف مد الظل » ، أى الظل الذى هو الكائنات » (شرح ديوان ابن الفارض ج ٢ ص ١٥٤ — ١٥٥) فان صح تفسير النابلسي لحديث المحبة الالهية على هذا الوجه ، ذكرنا ذلك بنظرية الكلمة في الفلسفة المسيحية ، وهي النظرية القائلة بأن الكلمة هي الوسيط في خلق العالم ، مع ملاحظة أن الكلام الإلهي الذى يفسر به النابلسي حديث المحبة الإلهية لا ينحصر ولا يتشخص ، بخلاف الكلمة المسيحية فانها عبارة عن ابن الله وصورته ، أو الروح السارية في الكون ، والواسطة في خلق العالم مشخصة في المسيح .

العقل . هذا مع ملاحظة الفرق بين ابن الفارض وبين القديس أغنطيوس في أن أولهما يتحدث عن المحبة الإلهية في حين أن ثانيهما يتحدث عن الذات الإلهية . فكما أن الله عند هذا القديس يظهر ويتجلى في الموجودات دون أن يكون هو أحد هذه الموجودات ، فكذلك ابن الفارض يرى أن المحبة الإلهية لها آثارها التي تتجلى بها في الأشياء التي تفيض عليها الوجود ، دون أن يكون لها ما لهذه الأشياء من صفات المادية . وهنا نلاحظ أن شاعرنا ينتهي إلى تقرير مذهب صوفي هو عين المذهب الذي انتهى فيه ابن عربي إلى أنه لولا المحبة لما صح طلب شيء أبداً ، ولا وجود شيء ، وأن هذا هو سر « فأحببت أن أعرف » ، ولا كانت حركة من شيء إلى شيء : فالمحبة على هذا الوجه هي عنده أصل في باب وجود الأعيان ومراتبها ومقاماتها^(١) .

على أن الحب الإلهي عند ابن الفارض ، وإن كان له صورتان : حب الانسان لله ، وهو هذا الذي تقلب فيه ابن الفارض طوراً بعد طور ، وسنتحدث عنه في الفصل التالي ، وحب الله لأن يعرف ، وهو ما ذكرنا خصائصه الآن ، وكان لكل من الحيين موضوعه ، فأننا نلاحظ مع ذلك أن ابن الفارض كثيراً ما يخلط بينهما ، وذلك عند ما يتحدث في تأنيته الكبرى تارة بلسان الجمع مع الذات الإلهية وتارة بلسان القطب أو الحقيقة المحمدية ، فلا ندري أهو يتحدث عن الحب الذي يقني فيه الانسان عن نفسه ، ويتحد بربه ، أم هو يتحدث عن الحب القديم الذي أحب الله أن يعرف به ، فكان الخلق ثمرة . ومهما يكن من شيء ، فإن حب ابن الفارض الإلهي قد انطوى في صورته على منازع فلسفية ، بقدر ما هو طائفة من الأذواق والمواجيد الروحية ، ويمكن أن ترد هذه المنازع على أكثرها إلى فكرتين لهما قيمتهما من الناحية الفلسفية : إحداهما فكرة الوحدة التي تنتفي معها الاثنينية والكثرة ، والأخرى فكرة الخلق الصادر في عالمي المحسوس والعقول عن الحب . وهذا هو ما سنكشف عنه بالتفصيل في الكتاب الثالث .

١١ - بقى أن نعرف مكان مدح الرسول ، وحب الحضرة المحمدية من الحب الإلهي عند ابن الفارض . والمتأمل فيما خلف شاعرنا من الآثار الصوفية ، لا يكاد يقع على قصيدة بعينها يمكن أن تعد مدحا في الرسول بالمعنى الصحيح . ولعل كل ما هنا لك هو ما يروى من أن ابن الفارض لما نظم قوله : -

وعلى تفنن واصفيه بحسنه يفنى الزمان وفيه مالم يوصف

فرح وقال : « لم يمدح بمثله النبي صلى الله تعالى عليه وسلم »^(١) . وما يقوله بعض الناس من أن باطن كلامه كله مدح فيه عليه الصلاة والسلام ، على الرغم من أن غالبه لا يصلح لذلك^(٢) وقد أكبر فريق من الشراح شأن هذا البيت وأسرف في ذلك إلى حد زعم معه أنه لو لم يكن لابن الفارض في مدح الرسول صلى الله عليه وسلم سوى هذا البيت لسكفي^(٣) . وعلى حين يذهب البوريني هذا المذهب ، فيعد البيت مدحا في الرسول ، ويجعل له هذه القيمة الكبرى ، يرى النابلسي يشرح البيت على أنه قيل في أول مخلوق وهو الحقيقة المحمدية ، والنور الحمدي الذي خلق الله تعالى منه كل شيء ، وجماله وحسنه هو كل الجمال ، وكل الحسن ، فاذا وصف الواصفون ماعسى أن يصفوا لا يبلغون ذلك^(٤) . ويذهب البوريني والنابلسي إلى أبعد من هذا ، فتراهما يلازمان بين بعض الكنايات وبين حب الرسول ومدحه ، وذلك على نحو ما فعلا بهذين البيتين : —

يا أخت سعد من حبيبي جئتني رسالة أديتها بتلطف
فسمعت مالم تسمعي ونظرت ما لم تنظري وعرفت مالم تعرفي^(٥)

ولعل في ذكر الشاعر أخت سعد ، وفهمها على أنها كناية عن بني سعد قبيلة حليلة مرضعة النبي ، ما يحتمل معه أن يكون دليلا على أن الحبيب الذي يقصده ابن الفارض هنا إنما هو الرسول عليه الصلاة والسلام . يضاف إلى هذا كله ما ذكره البوريني في شرحه للخميرية من أن الحبيب في هذه القصيدة عبارة عن حضرة الرسول عليه الصلاة والسلام . ومن أن الصوفية قد يريدون به ذات الحق القديم جل وعلا^(٦) .

ومهما يكن من مذهب الشراح في تأويلهم بعض شعر ابن الفارض على أنه نظم في مدح النبي ، فاننا لا نكاد نعثر على قصيدة برمتها يمكن أن يفهم ما ورد فيها على أن موضوعه هو هذا المدح . أما أن هنالك أبياتا يفهم لفظ الحبيب فيها على أنه حضرة الرسول ، وأبياتا أخرى تحدث فيها الشاعر بلسان الجمع مع الحقيقة المحمدية ، وأفاض في وصف هذه الحقيقة ،

(٢) نفس المرجع والصفحة

(١) جلاء العينين ، ص ٥٥

(٣) شرح ديوان ابن الفارض ج ١ ، ص ١٧٠

(٤) شرح ديوان ابن الفارض ج ١ ، ص ١٧٠

(٥) نفس المرجع ، ص ١٧١ — ١٧٢

(٦) نفس المرجع ج ٢ ص ١٤٤ — ١٤٥

وعلاقتها بالذات الإلهية ، وآثارها في الأكوان ، فكل أولئك لايعنى أن ابن الفارض قد قصد في هذه الأبيات أو تلك إلى مدح محمد الرسول ؛ وإنما هو يعنى أنه قصد إلى وصف الحقيقة الحمديّة ، أو النور الحمدي ، أو الروح الحمدي ، أو محمد المعنى ، وهذا كله يدل في وضوح وجلاء على أنه إنما يتغنّى ويصف حب شيء أقدم وأسبق في وجوده على وجود محمد الرسول ، أو النبي المبعوث الذي ختمت به النبوة : ففرق ما بين الحقيقة الحمديّة ، وبين محمد الرسول ، كفرق ما بين الوجود القديم المطلق عن التعيين في الزمان والمكان ، وبين الوجود الحادث المتعين بقيود الزمان والمكان : فابن الفارض لم يمدح النبي محمداً صلى الله عليه وسلم ، بل قصر غزله على الذات الإلهية . وعلى الحقيقة الحمديّة التي يعدها الصوفية أول مخلوق صدر عن الذات ، وعنّها صدرت بقية المخلوقات من روحية ومادية على السواء . ولعلنا إذا أردنا أن نفسر إغفال ابن الفارض مدح النبي ، وحاولنا أن نعلله تعليلاً يلائم حياته الصوفية وحبه الإلهي ، وجدنا أنفسنا بين أمرين : أما أن يكون ذلك الإغفال راجعاً إلى أن ابن الفارض كان يعتقد أن حب الرسول منطوق في حب الذات ، مثله في هذا كمثل الحقيقة الحمديّة في اشتمال الذات الإلهية عليها ، لا سيما أن الله قد اتخذ من محمد حبيباً ، على حين اتخذ من غيره من الأنبياء خليلاً ونجياً وشفيعاً ؛ ومن ثم يكون حبيب المحبوب الحقيقي محبوباً ؛ وإما أن يكون حب الله قد استوعب قلب ابن الفارض ، وملك عليه حياته الروحية كلها ، فلم يترك فيها محلاً لحب غيره ؛ ومن يدرى فعله في ذلك كان يتأثر رابعة العدوية التي وقفت حياتها على التغنّي بحب الله ، والإقبال على مشاهدة جماله الأزلي دون سواه ؛ بل ولعله كان يقتدى بأبي سعيد الخراز المتوفى سنة ٤٧٧ هـ ، فيما يروى عنه من أنه رأى النبي في المنام فقال له : يارسول الله ، اعذرني ، فإن محبة الله تعالى شغلتني عن محبتك ؛ فقال له النبي : يامبارك ، من أحب الله فقد أحبني^(١) . وبين أيدينا قصة يرويها المترجمون عن ابن الفارض ، ويذكرون فيها أنه رُئي في النوم ، فقيل له : لم لا مدحت المصطفى صلى الله تعالى عليه وسلم في ديوانك ، فقال : —

أرى كل مدح في النبي مقصراً وإن بالغ المثني عليه وأكثر

إذ الله أثني بالذي هو أهله عليه فما مقدار ما يمدح الوري^(٢)

وهذه القصة ، وإن كانت من صنع الخيال ، أو من أثر الصنعة والانتحال ، إلا أن الذي يعيننا منها هو ما تشتمل عليه من افتراض أن يكون ابن الفارض قد أغفل مدح النبي لأنه

(٢) جلاء العينين ص ٥٠

(١) الرسالة القشيرية . ص ١٤٧

وجد الله قد أثنى عليه بما هو أهله ، فاذا مدحه البشر فلن يكون مدحهم شيئاً بالقياس إلى هذا الثناء .

والنتيجة التي نخلص إليها من كل ما تقدم هي أن لابن الفارض حبا إلهيا يدور غزله فيه حول محور واحد هو جمال الذات الإلهية المطلق ، وجمال الحقيقة المحمدية ، من حيث أنها أول تعين صدر عن الذات الإلهية بعد أن كان مندرجا فيها . وهو إذ يتحدث عن آثار الحقيقة المحمدية في الأكوان الروحية والمادية ، فانما يتحدث عنها باعتبارها واسطة بين الحق والخلق ، أو بين الحقيقة الإلهية وبين حقائق الموجودات ومراتب الوجود : فالذات الإلهية وجمالها المطلق ، وآثار الحسن الصادرة عن هذا الجمال المطلق ، كل أولئك هو الموضوع الحقيقي لحب ابن الفارض الإلهي . أما كيف وصل الشاعر الصوفي إلى معاينة الذات ، ومشاهدة الجمال المطلق ، ومعرفة حقائق الكائنات المعينة ، وردّها إلى حقيقتها الأولى التي فاضت منها ، وصدرت عنها ، فكل أولئك ما استكشف لنا عنه أطوار الحب الإلهي التي أفردنا لتحليلها الفصل التالي .

الفصل الثاني

أطوار الحب الإلهي

التائية الكبرى مرآة هذه الأطوار — الطور الأول : الأثرة ، الرضا ، الفناء الأول —
الطور الثاني : الفناء الكلي — الطور الثالث : الاتحاد أو الحال الموحدة — بداية الاتحاد :
سكر الجمع — نهاية الاتحاد : صحو الجمع — السماع والاتحاد — العقل والاتحاد — خاتمة :
ابن الفارض سلطان العاشقين وإمام المحبين .

١ — بينا في الفصل الثاني من الكتاب الأول كيف كانت تائية ابن الفارض الكبرى ثمرة صادقة من ثمرات أذواقه ومواجهه التي تعاقبت على نفسه ؛ وكيف كانت الغيبة التي كثيراً ما خضعت لها نفس الشاعر عاملاً قويا في تقسيم هذه القصيدة إلى أقسام ، يكاد كل قسم منها يقابل فترة من هذه الفترات التي كان يخضع فيها الناظم لسلطان الوجد والغيبة . ومعنى هذا أن التائية الكبرى من هذه الناحية مرآة صادقة انعكست على صفحاتها المختلفة الأحوال

التي تعاقبت على نفس ناظمها ، ومن ثم كان لهذه القصيدة خطرهما العظيم الذي يميزها من بقية قصائد ابن الفارض : فهي ترجمة لحياته الروحية كتبها بنفسه عن نفسه ، ووصف فيها سلوكه في طريق الحب الإلهي ، وما كابده من الأحوال ، وما عاناه من الأهوال ، وما طمح إليه من الآمال ، وما تقلب فيه من الأطوار التي ظل يترقى من أحدها إلى الذي يليه ، حتى وصل في النهاية إلى أرقاها وأنقاها ، وهو طور الاتحاد الذي يشعر فيه المحب بفنائه عن نفسه ، وبفائه في محبوبه ، واتحاده به على وجه تسقط معه الاثنينية ، وتزول التفرقة .

والحب الإلهي الذي رأينا مع ابن الفارض في الفصل السابق أنه حال قديم منحنته روحه وهي في عالم الأُمس ، وقبل أن تهبط إلى هذا العالم السفلي ، لم يبق في هذه الحياة الدنيا على ما كان عليه من صفاء ونقاء ، بل أفسدته ظروف الحياة المادية ، وشابته شوائب الحس ، وشهوات النفس ، وما إلى ذلك من حظوظ وأعراض هي في حقيقتها حجب تحول بين الروح وبين اتصالها بمصدرها الأول ، وعالمها الأعلى . ولهذا كان لابد من سبيل إلى تصفية النفس ، وتنقية القلب ، وجلاء عين البصيرة ، لتستحيل حياة الإنسان في هذه الدنيا إلى حياة روحية خالصة ، تستعيد فيها روحه روحانيته الأولى ، وتستشعر حبها القديم الذي منحنته قبل أن تهبط من عالمها العلوي ، وتتصل ببارئها الذي صدرت عنه اتصالاً يفنيها فيه ، ويوحدها معه ، ويشعرها بسعادتها القصوى ، وبهبتها العظمى . هذه السبيل المؤدية إلى هذا كله هي التي يصورها ابن الفارض في تائنته الكبرى في هذه الصورة التحليلية النفسية الرائعة التي يبين من خلالها أطوار حبه الإلهي ، ويصف كل طور منها ، وما انكشف له فيه من عجائب الحب ، وحقائق المعرفة ، وهذه الأطوار هي التي سندرسها في هذا الفصل ، محاولين أن نبين موضوع كل طور وطبيعته وقيمه الروحية ، بالقياس إلى غيره من الأطوار ، وما عسى أن يكون له من أثر في الحياة الروحية لمن مرَّ به .

٢ — ففي الطور الأول يظهر حب ابن الفارض لله ناقصاً مشوباً بشوائب الحس ، إذ نرى أن المحب هنا لم يكن قد تحقق بعد بتمام سكره وكمال غيبته عن نفسه وحواسه ، بل إنه يتعاقب على نفسه الصحو والسكر ، وما يزال على هذه الحال : يغيب مرة ويصحو أخرى إلى أن يتهيأ له في آخر هذا الطور ما يسميه الصوفية بالصعق أو المحو أو الفناء الأول .

ولعل أظهر ما يبدو في هذا الطور أن المحب ليس متجهاً بحبه إلى محبوبته من حيث هي ، ولكنه محب لنفسه متجه بحبه إلى إشباع رغبات هذه النفس وتحقيق حظوظها من المحبوبة كميله إلى رؤيتها وسماعه كلامها . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن الحب يؤثر في نفس

الحب ويبلغ منها مبلغاً كبيراً فيحتملها من المشقة والألم ما تطيق ومالا تطيق . ولكن المحب برغم هذه المشقة وهذا الألم لا يشكو ولا يتبرم ، بل هو راضٍ عن كل ما يصيبه من أهوال المحبة ، محتمل له . ومن هنا كان الطور الأول لحب ابن الفارض مرآة واضحة ظهرت على صفحتها الأثرية وحب النفس من ناحية ، والرضا من ناحية أخرى . وانظر إلى قول ابن الفارض مخاطباً محبوبته :

هـى قبل يعنى الحب منى بقية أراك بها لى نظرة المتلفت ٨
ومنى على سمى بلن إن منعت أن أراك فمن قبلى لغيرى لذة
فعندى لسكرى فاقة لإفاقة لها كبدى لولا الهوى لم تفتت ١٠
لتتبن إلى أى حد كانت الأثره ما تزال غالبه على نفسه حتى إنه كان يطمع من المحبوبة أن تمنحه رؤية وجهها أو تمن عليه بسماع كلامها إن لم ترد رؤيته لها . ولتتبن أيضاً أنه ما يزال مفتقراً إلى السكر لغلبة الصحو عليه . وانظر بعد هذا إلى قوله مخاطباً محبوبته أيضاً :

ولم أحك في حبيك خالى تبرما بها لاضطراب بل لتنفيس كربتى ٤٢
ويحسن إظهار التجلد للعدا ويقبح غير العجز عند الأحبة
ويعنى شكواى حسن تصبرى ولو أشك للأعداء ما بى لأشكت
وعقبى اصطبارى فى هواك حميدة عليك ولكن عنك غير حميدة
وما حل بى من محنة فهو منحة وقد سلمت من حل عقد عزيمتى
وكل أذى فى الحب منك إذا بدا جعلت له شكرى مكان شكيتى ٤٧
لترى كيف سيطر الرضا على نفس المحب سيطرة قوية أصبح معها يرى الألم لذة والمحنة منحة تستحق الشكر لا الشكوى .

فإن الفارض فى الأبيات الثلاثة الأولى يظهرنا على أن حبه كان ما يزال ناقصاً ، مشوباً بشوائب الأثره والأنانية ، يرمى إلى شئيين : (أحدهما) رغبته فى أن يظهر من المحبوبة الحقيقية برؤيتها أو سماع كلامها كأن تقول له : « لن ترانى »^(١) ؛ (وثانيتها) حاجته إلى كمال سكره الذى يعينه على أن يخلص من إنيتته . وهذا يظهرنا فى وضوح وجلاء على الأثره وحب النفس ونقصان الحب الإلهى . وهو فى الأبيات الستة الأخيرة يكشف لنا عن الصلة بين الحب والرضا . وابن الفارض فى ربطه الرضا بالحب وجعله نتيجة له إنما يفعل ما فعله غيره من الصوفية المتقدمين : فالمحاسبى مثلاً يرى هذا الرأى من حيث أن المحب راض بكل ما يفعله

(١) إشارة إلى قوله تعالى لموسى عليه السلام حين طلب إلى الحق أن يتجلى .

المحبوب ، مما يجلب لذة أو يعقب ألماً . وقد حكى عن عتبة الغلام إنه بات ذات ليلة وهو يناجي ربه قائلاً : « إن تعذبنى فأنا لك محب ، وإن ترحمنى فأنا لك محب (١) » .

وعلى هذا النحو تكون النفس الإنسانية بما لها من الأهواء وما فيها من الرغبات التي تعود عليها بلذة أو منفعة وسيلة رديئة لا تصلح لأن يتوصل بها إلى شهود الذات ، إذ شهود الذات أمر عظيم لا يتحقق به إلا من تحقق بفناءه عن نفسه فناء تاماً ، بمعنى أن ينصرف عما في الحياة الدنيا من زخرف وجاه ، وعما في الحياة الآخرة من جنة ونعيم ، وأن يفنى المحب عن كل أوصافه بحيث تجتلي صورته في صورة المحبوبة كما يقول ابن الفارض على لسان محبوبته في هذه الأبيات :

فلم تهونى ما لم تكن في فانيا ولم تفن ما لا تجتلي فيك صورتي ٩٩
فدع عنك دعوى الحب وادع لغيره فؤادك وادفع عنك غيكَ بالتى
وجانب جناب الوصل هيهات لم يكن وها أنت حى إن تكن صادقاً مت
هو الحب إن لم تقض لم تقض مأرباً من الحب فاحتر ذاك أو خَلَّ خلتي ١٠٢

فوصل المحبوبة الحقيقية إذن ، والتحقق بشهود الذات ، لا يتحققان بالحياة النفسية ، وما يشوبها من أهواء وأغراض ، ولكنهما يتحققان بالموت : الموت الذى لا تبقى معه بقية من حظ أو مطمع فى غرض : الموت الذى تخلص فيه النفس من كل العلائق خلاصاً يصفها وينقيها إلى الحد الذى يمكنها من الاتصال بمن تحب ، وشهوده شهوداً عينياً . وها هى ذى نفس ابن الفارض قد بدأت تصفو شيئاً فشيئاً فى آخر الطور الأول لمحبه ، فإذا هو قد أصبح راضياً عن هذا الموت فى سبيل المحبة دون أن يكون له من ورأه مطمع فى وصل المحبوبة كما يقول :

أجل أجلي أرضى انقضاء صباية ولا وصل إن صحت لحبك نسبتى ١٠٦
وليس أدل على رضا عن فناءه من أنه أصبح يرجو هذا الفناء ، ويرى فيه سعادته وحياته ، فهو يقول :

فقد صرت أرجو ما يخاف فأسعدى به روح ميت للحياة استعدت ١١٦
على أن الفناء الذى يتحدث عنه ابن الفارض هنا ليس فناء تاماً قد تحقق فيه بموته عن نفسه وروحه وبتجرده عن حظوظهما ؛ بل أنه ما يزال يرجوه ، ويتمنى أن يحصل له ، ورجاؤه دليل على أنه لم يتحقق به بعد . وإذن فما سبيل هذا الفناء ؟ سبيله أن يتجرد المحب عن إرادته ،

ويستسلم لإرادة المحبوبة ، بحيث يترك مراده إلى مرادها ؛ وأن يسوى بين ظاهره (قوله) وبين باطنه (اعتقاده) ، وأن يؤدي فروض الإسلام من صلاة وصوم وحج وغيرها من العبادات ، والألّا يخلد إلى البطالة أو التسويف في أداء واجبات الشرع ، إلى غير ذلك^(١) من المبادئ الأخلاقية التي لها أثرها في تصفية النفس البشرية تصفية تنتهي منها إلى مقام الجمع ، حيث يعزل المحب نفسه عن صفاتها ، بأن ينظر كأنه بمثابة النظر لا الناظر ، ويسمع ويعي كأنه بمثابة السمع والوعي لا السامع والواعي ، ويتكلم كأنه بمثابة اللسان لا المتكلم ، وذلك كله لكي يصبح المحب الذي استحاله إلى نظر وسمع ووعي ولسان ، عين المحبوبة في مقام الجمع ؛ إذ الله عند ابن الفارض ، كما هو عند غيره من الصوفية ، عبارة عن بصر العبد وسمعه ولسانه ويده . وفي هذا المعنى يقول ابن الفارض :

فكن بصراً وانظر وسمعا وعيه وكن لسانا وقل فالجمع أهـدى طريقة ١٩٤

وجملة القول هي أن حب ابن الفارض لله يمتاز في طوره الأول بأن شهوده للمحبوبة الحقيقية لم يكن ثابتاً مستقراً ، ولكنه شهودا اكتنفته حالتا الحجاب والكشف بدليل قوله : وما بين شوق واشتياق فـنـيتُ في تـوـلِّ بحظر أو تجلِّ بحضرة ٣٢

ولعل تعاقب هاتين الحالتين على نفسه راجع إلى أن الفناء لم يكن تاماً مستقراً ، بل كان ناقصاً متذبذباً ، أو قل كانت نفس الشاعر فيه مترددة بين أعراضها وحظوظها ، وبين خلاصها من هذه الأعراض والحظوظ . يضاف إلى هذا استعداد النفس في آخر هذا الطور لقبول الفناء ، ورجاؤها أن تتحقق به ، ورضاها بكل ما تقتضيه المحبة من تكاليف .

ولعلنا لو أردنا أن نطلق على حب ابن الفارض في طوره الأول اسماً يميزه عما أصبح عليه هذا الحب في طوره الآخرين ، لما رأينا خيراً من تسميته بحب الهوى ، وهو ما ذكرته رابعة العدوية في مقابل حب الله لذاته ، وذلك في قولها :

أحبك حبين حب الهوى وحباً لأنك أهل لذاكا
فأما الذي هو حب الهوى فشغلي بذكرك عمن سواكا
وأما الذي أنت أهل له فكشفك لي المحب حتى أراكا
فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي ولكن لك الحمد في ذا وذاكا

وقد فسر الغزالي « حب الهوى » بقوله : « ولعلها أرادت بحب الهوى حب الله لإحسانه

إليها وإنعامه عليها بحظوظ العاجلة . . . (١) . فإذا كان حب الهوى هو هذا الذي يجب فيه الله لإشباعه حظوظ النفس العاجلة ، كان حب ابن الفارض أقرب ما يكون إليه في طوره الأول ، بخلاف ما أصبح عليه في طوره الثالث ، وهو طور الحب الذي يقصد به إلى مطالعة الذات ، ومشاهدة جمالها المطلق . وعبرت عنه رابعة بقولها : « وأما الذي أنت أهل له » وفسره الغزالي بقوله إنه : « الحب لجماله وجلاله الذي انكشف لها وهو أعلى الحيين وأقواهما . ولذة مطالعة جمال الربوبية هي التي عبر عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال حاكياً عن ربه تعالى : « أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر » . وقد تعجل بعض هذه اللذات في الدنيا لمن انتهى صفاء قلبه إلى الغاية (٢) . ومهما يكن من أمر هذا الهوى الذي كان غالباً على الحب الفارضى في طوره الأول ، فإن الاستعداد الذي بدا في آخره للفناء عن النفس وهواها ، كان كفيلاً بأن يسلم هذه النفس إلى الطور الثاني للحب ، حيث يأخذ الفناء صورة أتم ، ويبلغ الحب بالحب مبلغاً من القوة لم يبلغه من قبل . فلننظر إذن ماذا في هذا الطور .

٣ — هنالك في الطور الثاني تفتى نفس الحب عن أوصافها فناء تُستغرق معه في ذات المحبوبة ، وينتهي بها هذا الاستغراق إلى أن ينكشف لها من الأسرار ما لم يكن ينكشف من قبل ، وذلك لأن نفس الحب بتجردها عن أوصافها ، وفنائها عن حظوظها من المحبوبة ، قد رجعت إلى حالتها الأولى من الصفاء الذي كان لها قبل أن تتصل بالبدن ، فاستطاعت أن تشهد في حالة الفناء أنها عين محبوبتها ، كما يدلنا على ذلك قول ابن الفارض في هذه الأبيات :

فأفنى الهوى ما لم يكن ثمّ باقيا هنا من صفات بيننا فاضمحلّت ١٥٩
فألقيت ما ألقيت عنى صادراً إلىّ ومنى وارداً بمزيدتى
وشاهدت نفسى بالصفات التي بها تحجبت عنى في شهودى وحجبتى
وإنى التي أحببتها لا محالة وكانت لها نفسى علىّ محيلتى ١٦٢

ألا ترى إلى الحب كيف فنى هنا عن صفاته التي كانت من قبل حائلاً بينه وبين محبوبته ، وإلى هذا الفناء كيف كان سبيله إلى شهود نفسه ومحبوبته على أيهما شيء واحد . يضاف إلى هذا كله هذا السر العظيم الذي كشفه الفناء لابن الفارض في هذا الطور وهو معرفته أن حبه لهذه المحبوبة كان قديماً منذ الأزل ، منحه قبل أن تهبط روحه من عالم الأمر إلى عالم الحس ، كما نتبين هذا من قوله :

منحت ولاها يوم لا يوم قبل أن بدت عند أخذ العهد في أوليتى ١٥٦

فنت وإلاها لا بسمع وناظر ولا باكتساب واجتلاب جبلة
وهمت بها في عالم الأمر حيث لا ظهور وكانت نشوتى قبل نشأتى ١٥٨
ومن هنا ترى أن فناء ابن الفارض قد انتهى به إلى حالة نفسية ، استطاع فيها أن يتعرف
ما كانت عليه النفس من مجرد عن الصفات الخلقية المذمومة ، والشوائب الحسية ، قبل أن
يفسد عليها اتصالها بالبدن هذا التجرد .

ولكى نتعرف طبيعة الفناء الفارضى ، وما يرمى إليه من خلال أبيات (التائيه الكبرى)
التي تبدو في بعض الأحيان كأنها متناقضة مضطربة ، يحسن أن نهمد لذلك بمقدمات نبين فيها
معنى الفناء وأنواعه ، وما ينطوى عليه كل نوع ، لتبين في النهاية من أى هذه الأنواع كان
فناء ابن الفارض : قال الجرجاني : « الفناء سقوط الأوصاف المذمومة ، كما أن البقاء وجود
الأوصاف الحمودة ، والفناء فناء ان : أحدها ما ذكرنا ، وهو بكثرة الرياضة ، والثانى عدم
الإحساس بعالم الملك والملكوت ، وهو بالاستغراق في عظمة البارى ومشاهدة الحق ... (١) » .
وقال ابن قيم الجوزية : « الفناء الذى يشير إليه القوم ، ويعملون عليه أن تذهب المحدثات في
شهود العبد . وتغيب في أفق العدم ، كما كانت قبل أن توجد ، ويبقى الحق تعالى كما لم يزل ،
ثم تغيب صورة المشاهد ورسمه أيضاً ، فلا يبقى له صورة ولا رسم ، ثم يغيب شهوده أيضاً ،
فلا يبقى له شهود ، وبصير الحق هو الذى يشاهد نفسه بنفسه كما كان الأمر قبل إيجاد المكونات ،
وحقيقته أن يفنى من لم يكن ويبقى من لم يزل (٢) » . فإذا كان الفناء كما يعرفه الجرجاني هو
أحد اثنين : إما فناء عن الأوصاف المذمومة ، وإما فقدان الإحساس بالاستغراق في عظمة
الحق والاستهلاك فيه ، وكان الفناء عند القوم : كما يصوره ابن قيم ، عبارة عن ذهاب المحدثات
في شهود العبد بحيث تغيب في أفق العدم كما كانت قبل أن توجد ؛ إذا كان ذلك كذلك فقد
أصبح بيناً أن الفناء عبارة عن هذه الحالة النفسية التي يغيب فيها السالك عن نفسه وأوصافها ،
ويستغرق في الحق وذاته بحيث يعود إلى ما كان عليه قبل إيجاد المكونات فيفنى الإنسان ،
وتفنى معه المحدثات ، ويغيب كل أولئك في الحق . ومن هنا لا يمكن أن يكون الفناء عبارة
عن انحلال الجوهر الإنسانى ، واستحالة وجوده إلى عدم ، أو صيرورة صفاته البشرية صفات
إلهية ؛ وذلك لأن الفناء الحقيقى ، عن شىء ما هو — كما يقول المهجورى — عبارة عن
الشعور بنقصه وبفقدان الرغبة فيه ، وأن من فنى عن إرادته الزائلة بقى في إرادة الله الدائمة

(١) التعريفات — مادة « فناء » ص ١١٣ .

(٢) مدارج السالكين القاهرة سنة ١٣٣١ هـ ، ج ١ ، ص ٨٠ .

الأبدية ، وأن الصفات الإنسانية لا يمكن أن تستحيل إلى صفات إلهية ، وكذلك لا يصح العكس . قال الهجویری ما نصه : « إن قوة النار تحول كل ما يلقي فيها إلى خاصتها ، ومما لاشك فيه أن قوة الله أعظم من قوة النار : فالنار تؤثر في خاصة الحديد فقط دون أن تغير جوهره ، إذ لا يمكن مطلقاً أن يستحيل الحديد إلى نار^(١) . »

وللفناء أنواع ثلاثة نذكرها مع ابن قيم الجوزية فيما يلي :

(١) الفناء عن وجود السوى : وهو فناء الملاحظة القائمين بوحدة الوجود ، وأنه ما ثم غير الله ، وإن غاية العارفين والسالكين الفناء في الوحدة المطلقة ، ونفي التعدد والتكثر عن الوجود بكل اعتبار : فلا يشهدون غيراً أصلاً ، بل يشهدون وجود العبد عين وجود الرب . وفناء هذه الطائفة في شهود الوجود كله واحداً . وليس عندهم فرق بين الله والعالم^(٢) .

(٢) الفناء عن شهود السوى : وهو الذي يشير إليه أكثر الصوفية المتأخرين ويعدونه غاية ، وليس مرادهم فناء وجود ما سوى الله في الخارج بل فناؤه عن شهودهم وحسبهم ، فحقيقته غيبية أحدهم عن سوى مشهوده ، بل غيبته أيضاً عن شهوده ونفسه ، لأنه يغيب بمعبوده عن عبادته ، وبمذكوره عن ذكره ، وبموجوده عن وجوده ، وبمحبوبه عن حبه ، وبمشهوده عن شهوده . وقد يسمى هذا الحال سكرًا واصطلامًا ومحوًا وجمعًا . وقد يفرقون بين معاني هذه الأسماء ، وقد يغلب شهود القلب لمحبوبه ومذكوره حتى يغيب المحب به فيظن أنه إتحد به وامتزج ، بل يظن أنه نفسه^(٣) .

(٣) الفناء عن إرادة السوى : وهو فناء خواص الأولياء وأئمة المقربين ؛ السالك فيه يفنى بمراد محبوبه منه عن مراده هو من محبوبه ، فضلاً عن إرادة غيره ، ويتحد مراده بمراد محبوبه ، أعني المراد الديني الأمرى لا المراد الكوني القدرى ، فصار المرادان واحداً . وليس في العقل إتحد صحيح إلا هذا^(٤) .

هذه هي المعاني المختلفة للفناء ، فمن أيها كان فناء ابن الفارض ؟ الحق أننا حين نقرأ أبيات ابن الفارض التي تشير فيها إلى الفناء ، وما يصل إليه هذا الفناء من النتائج ، نلاحظ لأول وهلة أن فناءه لا يدخل في واحد من هذه المعاني دون غيره ، ولكنه يأخذ من كل معنى بطرف : فهو حيناً فناء عن وجود السوى ، وحيناً آخر فناء عن شهود السوى ، وحيناً ثالثاً فناء عن إرادة السوى . فانظر إلى قوله :

(١) Kashf al Mahjub p 245 . (٢) مدارج السالكين ج ١ — ص ٨٣ .

(٣) نفس المرجع والصفحة . (٤) نفس المرجع ص ٩٠ .

جلت في تجليها الوجود لناظري ففي كل مرئي أراها برؤية ٢١٠
وأشهدت غيبى إذ بدت فوجدتني هنالك إياها بجلوة خلوتي
وطاح وجودى في شهودى وبلت عن وجود شهودى ماحياً غير مثبت

وعانقت ما شاهدت في محو شاهدى بمشهدة للصحو من بعد سكرتى ٢١٣

لترى أن الشاعر هنا يذهب إلى ما يشتم منه راحة وحدة الوجود ، فهو يقول إن المحبوبة في حال تجليها وظهورها قد أظهرت لعينه الوجود بحيث أصبح يراها في كل موجود ، وإنه حين كشف عن باطنه الحجاب شهد أن ذاته هي عين ذات المحبوبة ، وأن وجوده قد انمحي في شهوده . ولتري فوق هذا كله إنه تمسك في صحوه ، الحاصل بعد سكره ، بما شاهده في باطنه ، وهو أن المحبوبة هي الوجود المطلق . وهذا ينتهي بابن الفارض إلى أن يصبح فناؤه من فناء الملاحدة القائلين بوحدة الوجود ، وبأن الرب الذى هو عند ابن الفارض المحبوبة ، عين الوجود ، أو أن وجود الرب هو عين وجود العالم .

وانظر إلى قوله أيضاً :

رفعت حجاب النفس عنها بكشفى الأ نقاب فكانت عن سؤالى مجيبتى ٥٢٦
وكنت جلا مرآة ذاتى من صدا صفاتى ومنى أهدقت بأشعة

وأشهدتني إياى إذ لا سوى فى شهودى موجود فيقضى بزحة ٥٢٨
لترى أن الفناء هنا ليس إلا فناء عن شهود السوى كما يظهر ناعلى ذلك البيت الأخير خاصة .
وانظر بعد هذا إلى قوله :

وكنت بها صبا فلما تركت ما أريد أردتني لها وأحبت ٢٠٤

فصرت حبيباً بل محباً لنفسه وليس كقول مر نفسى حبيبتى ٢٠٥

لترى أنه يشير هنا بما يفهم منه أن فناءه كان فناء عن إرادة السوى . وهكذا يظهر ابن الفارض في صورة الرجل المضطرب النفس ، الذى لا يستطيع أن ينتهي إلى غاية واحدة معينة تفهم في وضوح وجلاء : هل كان فناؤه فناء عن وجود السوى أم عن شهوده أم عن إرادته . أم هل كان فناء عن هذه الأشياء كلها؟ ذلك ما لا يبينه ابن الفارض واضحاً . ولكننا نستطيع أن نلتمس للمسألة حلا قد يكون مؤدياً إلى معرفة حقيقة الفناء الفارضى ومن أى نوع هو . هذا الحل يدور حول لفظة الوجود ، وهل يستعملها ابن الفارض بالمعنى الذى يستعملها فيه أصحاب وحدة الوجود ، أم أن لها عنده معنى يخالف معناها عند هؤلاء . ونحن إذا ذكرنا ما قلناه في غير هذا المكان عن (التائية الكبرى) وعن الحالة النفسية

التي نظم ابن الفارض قصيدته هذه فيها ، وأنه كان أكثر ما يكون دهشاً غائباً عن نفسه وحسّه ، إذا ذكرنا هذا كله ، وذكرنا إلى جانبه أن أبيات (التائية الكبرى) كان يملها الشاعر بعد إفاقته من الغيبة ، استطننا أن نتبين في وضوح وجلاء أن ما أورده ابن الفارض في تأييده هذه لم يكن إلا صورة صادقة لما كان يشعر به ، ويشهده في حالة الغيبة من أن ذاته قد إتحدت بذات المحبوبة ، وأن كل ما في الوجود قد أصبح في نظره مظهراً من مظاهر هذه المحبوبة . فإذا كان ابن الفارض قد ذكر في (تأنيته الكبرى) ما يشتم منه راحة وحدة الوجود فإن هذه الوحدة ليست وحدة عقلية يثبت فيها العقل أن الله والعالم شيء واحد ، أو أن وجود المخلوقات هو عين وجود الخالق ، ولكنها وحدة نفسية لا تدوم إلا بقدر ما تدوم الحالة النفسية المسيطرة على نفس المشاهد ؛ فإذا زالت هذه الحالة ، زالت معها الوحدة ، وعاد المشاهد إلى مشاهدة ما كان عليه الوجود من تكثر مظاهره وتعددتها قبل أن يغيب عن نفسه وحسه . يضاف إلى هذا أن لفظة « الوجود » يمكن أن تفهم في شعر ابن الفارض بمعنى يلائم طبيعة هذه الحالة النفسية ، ويخالف معناها عند أصحاب وحدة الوجود : فقد قال الجرجاني ما نصه : « الوجود فقدان العبد بمحق أوصاف البشرية ، ووجود الحق ، لأنه لا بقاء للبشرية عند ظهور سلطان الحقيقة ، وهذا معنى قول أبي الحسين النوري : « أنا منذ عشرين سنة بين الوجد والفقء ، إذا وجدت ربي فقدت قلبي »... (١) . فإن صح ما قدمنا انبني عليه أن يكون فناء ابن الفارض بعيداً كل البعد عن «فناء وجود السوى» الذي هو للملاجدة أصحاب وحدة الوجود ، كما يقول ابن قيم الجوزية ، وكان فناء عن شهود السوى من ناحية ، وعن إرادته من ناحية أخرى . فأما أنه فناء عن شهود السوى فذلك ملائم كل الملائمة للحالة النفسية التي كان يعانها ابن الفارض ، ونظم قصيدته فيها ، إذ الشهود هو — كما يقول الجرجاني — هو رؤية الحق بالحق (٢) ، بمعنى أن العبد حين يغيب عن نفسه ويفنى عن صفاته يصبح متحداً بالحق . وهو من حيث إتحاده بالحق يقال إنه في مشاهدته له يرى الحق بالحق . وأما أن فناء ابن الفارض فناء عن (إرادة السوى) فذلك أمر واضح يدل عليه قسم كبير من أبيات (التائية الكبرى) حيث أظهرنا الشاعر على الشروط التي لا بد من أن يستوفها السالك في طريق المحبة ليتحقق بفنائها في المحبوبة ، وذكر في مقدمتها الفناء عما سوى مراد المحبوبة وذلك في قوله :

نخل لها خيلي مرادك معطياً قيادك من نفس بها مطمئنة ١٧٥

(١) التعريفات ، مادة « وجود » ص ١٦٩ .

(٢) نفس المرجع ، مادة « شهود » ص ٨٧ .

وأمس خليامن حظوظك واسم عن حضيضك واثبت بعد ذلك تبت^(١) ١٧٦
وهكذا نرى أن فناء ابن الفارض قد جمع بين الفناء عن «إرادة السوى»، وهو ما يقول عنه
ابن قيم إنه فناء خواص الأولياء وأئمة المقربين، وبين الفناء عن «شهود السوى» وهو — كما
يقول ابن قيم أيضاً — ، ما يعده أكثر الصوفية المتأخرين غاية. أما ما يذهب إليه بعض أعداء
الصوفية وخصوم ابن الفارض كابن تيمية مثلاً من اعتبار شاعرنا من أصحاب وحدة الوجود
فتلك مسألة يكفيننا القدر الذى أشرنا إليه منها فيما يتعلق بالفناء. على أن نعود إليها فى الفصل
الثانى من الكتاب الثالث حيث نكشف عن حقيقة المذهب الفلسفى الذى ينطوى عليه حب
ابن الفارض.

وإذا لم يكن فناء ابن الفارض فناء عن «وجود السوى» فإن بينه وبين ما يعرف عند البوذيين
«بالنيرفانا» Nirvana تشابهها من هذه الناحية. فالنيرفانا عند البوذيين عبارة عن فناء الأنا
Le Moi لا فناء الوجود L'Être وامتزاج هذا الأنا عن طريق الزهد وقتل النفس، فى الوجود
الكلى^(٢). وفناء ابن الفارض هو، كما بيّنا، فناء عن شهود نفسه وإرادتها لما سوى الله
وإرادته، بمعنى أنه ليس فناء عن الوجود. يضاف إلى هذا تشابه آخر هو أن سبيل الفناء عند
كل من ابن الفارض وفلاسفة البوذيين هو أعمال العبادة من توبة وزهد وفقر وغيرها مما
يضمحل به الأنا بحيث ينمحق فى الوجود المطلق ويمتج به. غير أن النيرفانا تختلف عن
فناء ابن الفارض فى أنها الغاية القصوى التى يرمى إليها السالك البوذى، على حين أن الفناء
الفارضى ليس إلا وسيلة يتوسل بها إلى كشف الحقيقة، وشهود الذات، وإتحاد المحب
بالمحوب. النيرفانا غاية، والفناء الفارضى وسيلة، ولكنهما ينطويان على معنى واحد هو
الامتزاج بالوجود المطلق.

جملة القول فى الطور الثانى لحب ابن الفارض هى أن الفناء الذى يتحقق به المحب فى هذا
الطور ليس فناء مؤدياً إلى إتحاد الوجود الخاص بالوجود العام، ولكنه مؤد إلى «شهود
الوجود الحق الواحد المطلق الذى الكل موجود به فيتحد به الكل من حيث كون كل شىء
موجوداً به، معدوماً بنفسه، لا من حيث أن وجوداً خاصاً إتحده به، فإنه محال^(٣)». ومن
هنا يصبح مذهب ابن الفارض فى الفناء والإتحاد الناشئ عن هذا الفناء مقبولاً لدى العقل،

(١) انظر البيهين ٢٠٤ — ٢٠٥ المذكورين فى ص ١٣٥.

(٢) Goblot, Vocabulaire Philosophique Art. "Nirvana" P. 363

(٣) التعريفات، مادة «إتحاد» ص ٣ — ٤.

ملائماً لأحكام الشرع ، وتكون ألفاظ الاتحاد والامتزاج والوحدّة وغيرها ، مما استعمله ابن الفارض في شعره لإظهار نتائج فئانه ، مجرد ألفاظ يرجع استعماله لها إلى أحد سببين : إما إلى أنه لم يكن دقيقاً ولا متحريراً للألفاظ التي تتعادل مع المعاني التي يقصد إليها ، ولعل منشأ هذا الاضطراب هو هذه الغيبة التي قضى أكثر حياته تحت سلطانها ، وإما أن يكون ابن الفارض قد عمد إلى هذه الألفاظ لأنه لم ير خيراً منها يمكنه من أداء المعاني التي يريد التعبير عنها في شيء من المبالغة التي كانت تسود كل شعره ، وكان يستعين بها دائماً على إظهار أنه وصل في الحب إلى ما لم يصل إليه غيره ممن سبقوه أو عاصروه . فهو إذن بحكم هذه المبالغة مضطر إلى أن يستمد ألفاظاً من معجم وحدة الوجود ليبدل بها على مذهب قد يكون بعيداً عن مذهب وحدة الوجود في أكثر نواحيه ، إن لم يكن في كلها . ولو أردنا أن نميز الطور الثاني للحب الفارضي بميزة خاصة ، لرأينا أن الحب فيه قد انتهى من الصفاء والتزهد عن الغرض إلى حد لم ينته إليه في طوره الأول : فبعد أن كان الحب يريد إشباع رغباته ولذاته من المحبوبة ، أصبح لا يريد شيئاً ، ولا يبتغي إلا وجه المحبوبة خالصاً . وإن فكرة الثواب على هذا الحب قد محيت محو تاماً ، وأصبح حب ابن الفارض هنا من النوع الثاني للحب الذي عبرت عنه رابعة بقولها : « وأما الذي أنت أهل له » وفسره الغزالي بأنه الحب لجمال الله وجلاله . يدلنا على هذا قول ابن الفارض :

تقربت بالنفس احتساباً لها ولم أكن راجياً عنها ثواباً فأدنت ١٦٨
وقوله :

فلاح فلاحى في اطراحي فأصبحت ثوابى لا شيئاً سواها مثيرت ١٧٣
أضف إلى هذا أن الحب في هذا الطور ، بحكم فئانه عن نفسه الجزئية واستغراق هذه النفس الجزئية في نفس المحبوبة الكلية ، قد أصبح محباً لنفسه لا بالمعنى الذي كان يحبها عليه في الطور الأول ، ولكن بمعنى أنه هنا يحب نفسه التي استغرقت في المحبوبة ، كما يقول ابن الفارض :
وكنت بها صبياً فلما تركت ما أريد أريدنى لها وأحبت ٢٠٤
فصرت حبيباً بل محباً لنفسه وليس كقول منّ نفسى حبيبتي ٢٠٥
وعلى هذا النحو من قتل النفس الإنسانية وتجردها من حظوظها وأعراضها وفنائها عن مشاهدة ما سوى المحبوبة الحقيقية وصل الحب الفارضى إلى حال لم تهبأ له في طوره الأول فيها صفاء النفس ونقاء القلب ، وفيها الموت الموصل إلى الحياة التي يشعر فيها الحب بسقوط التمايز بينه وبين محبوبته . ولقد كانت هذه الحال بمثابة المقدمة للنتيجة التي ترتبت عليها في

الطور الثالث ، وهي وصول المحب إلى الحال الموحدة ، التي هي أرقى ما يختلف على النفس الإنسانية من الأحوال في طريق المحبة .

٤ - ولم يكن الطور الثاني للمحب الفارضى إلا بمثابة مطهر تمر به النفس الإنسانية فتطرح أهواءها ، وتنخلع عن شهواتها وأغراضها لتستقبل طوراً آخر تستمتع فيه بالحال الموحدة التي لا تشهد فيها غير شيء واحد هو الذات الأحادية ، كما تشهد أنها أصبحت وهذه الذات شيئاً واحداً ، لا شئئين متمايزين : فبعد أن كان المحب في الطور الأول يريد أن يظفر من المحبوبة بشيء ، وكان في الطور الثاني يريد ألا يكون شيئاً ، أصبح في الطور الثالث شيئاً آخر غير الذي كانه في الطورين السالفين : أصبح فانياً عن نفسه ، باقياً بمحبوبته إلى الحد الذي أحسّ معه أن وجوده صار عين وجود محبوبته . وقد يلاحظ على ما وصل إليه ابن الفارض من الاتحاد في هذا الطور الأخير أنه انتهى من حبه إلى مذهب في وحدة الوجود ، ولكننا إذا ذكرنا ما أشرنا إليه عند الكلام على فناء ابن الفارض من أنه لم يكن فناءً عن «وجود السوى» بالمعنى الذي يفهمه أصحاب وحدة الوجود ، وذكرنا أيضاً أن كل ما وصل إليه ابن الفارض في الأطوار المختلفة لحبه لم يكن إلا ثمرة من ثمرات شعوره لا عقله ، وأنه كان كما صورناه في الفصل الثاني من الكتاب الأول صاحب ذوق ووجد ، إذا ذكرنا هذا كله تبيننا أن اتحاد ابن الفارض في الطور الثالث لحبه لم يكن اتحاداً بين الوجود المطلق والوجود المعين بالمعنى الدقيق الذي يعرفه العقل ، ولكنه اتحاد من قبيل الأحوال الصوفية التي تملك على السالك حسه وشعوره ، وتذهب به إلى حد بعيد من الغيبة التي يأتي فيها بكلام يوهم ظاهره مخالفة الشرع ، ويعرفه الصوفية باسم الشطح ؛ ومن هنا يكون الاتحاد الفارضى نتيجة منطقية لفناء المحب عن نفسه وحسه ، حيث لا يشهد إلا بمحبوبته ولا يريد سواها .

على أن لهذا الاتحاد وإن كان في جملته عبارة عن اتحاد المحب بالمحبوبة التي هي الذات العلية ، إلا أن له صورة أخرى وهي أنه اتحاد بين الإنسان والحقيقة المحمدية . ومهما يكن من أمر هذه الصورة الثانية للاتحاد عند ابن الفارض فإنها لا تختلف عن صورته الأولى إلا في اللفظ ، أما المعنى فإنه في الحالتين واحد لا يكاد يفرق بينهما إلا أن الذات هي الوجود المطلق الذي لا تعين فيه ، والحقيقة المحمدية هي الذات مع التعين الأول وهو الاسم الأعظم كما يقول الجرجاني^(١) .

ولكلام ابن الفارض عن الاتحاد بالحقيقة المحمدية قيمة خاصة ، ذلك بأنه يكشف لنا من

خلاله عن المقام الذي اختص به محمد صلى الله عليه وسلم من دون الأنبياء عامة ، ومن دون موسى عليه السلام خاصة : فنحن نعلم أن أخص ما يمتاز به الطور الأول للحب الفارضى هو أن الحب فيه محب لنفسه ، طامع في تحقيق رغبات هذه النفس من المحبوبة ، كأن يرى وجهها أو يسمع صوتها ؛ ونحن نعلم أيضاً أن الحب كان في أول عهده بالحب مفتقراً إلى السكر الذي غلب عليه بعد ذلك فغيبه عن شعوره ، وضعفه ضعفاً ؛ أما في الطور الثالث حيث يتحد المحب بالحقيقة المحمدية فإننا نلاحظ أن المحب فيه على عكس ما كان عليه في الطورين الأول والثاني : هو هنا صاحٍ بعد أن كان هناك سكران . وهو هنا قد أثبت لنفسه صحو الجمع^(١) بعد أن أثبت هناك سكر الجمع^(٢) . كما يدلنا على ذلك قول ابن الفارض بلسان الجمع مع الحقيقة المحمدية :
 وكل الورى أبناء آدم غير أنى حزت صحو الجمع من بين اخوتى ٣١١
 فسمعى كلسمى وقلبي منبأ بأحمد رؤيا مقله أحمدية ٣١٢
 وهنا يمكننا أن نبين الفرق بين الطور الأول والثاني والثالث لحب ابن الفارض : ففي الطور الأول نلاحظ أن ابن الفارض استغل قصة موسى وطلبه إلى الله أن يتجلى ، فلما تجلى خر موسى صعقا ، وحال الصعق هذه هي التي غلبت على ابن الفارض في الطور الأول إلى حد ما ، ولكنهما لبثت في الطور الثاني أن استوعبت حياته النفسية كلها ، وسيطرت عليها في صورة الفناء الكلي ؛ أما في الطور الثالث فإن ابن الفارض يستغل قصة محمد ومشاهدته ملكوت السموات والأرض وهو في حال الصحو . وشاعرنا في استغلاله لهاتين القصتين لم يعد ما ذكره المؤلفون الصوفيون من إثبات السكر والغيبة لموسى والصحو واليقظة لمحمد : فهذا هو المهجورى مثلاً يقول إن موسى خر صعقا عند تجلى ربه للجبل ، بينما كان محمد صاحباً واستطاع في حال الصحو هذه أن يشهد الحق طوال الطريق من مكة ، حتى أصبح من الذات قاب قوسين أو أدنى^(٣) . وابن الفارض حين يثبت لنفسه صحو الجمع

(١) الصحو الذي هو عقيب السكر هو أن يميز فيعرف المؤلم من اللذ . فيختار المؤلم في موافقة الحق . ولا يشهد الألم بل يجد لذة في المؤلم . (الكلاباذى . التعرف لذهب أهل التصوف القاهرة ١٩٣٣ م ص ٨٦) . وبعبارة أخرى هو رجوع العارف إلى الإحساس بعد غيبته وزوال إحساسه (الجرجاني . التعريفات . مادة «صحو» ص ٨٨) .

(٢) السكر هو أن يغيب عن تمييز الأشياء ولا يغيب عن الأشياء . وهو أن لا يميز بين مرافقه وملاذه وبين أضرادها في مرافقة الحق . فإن غلبات وجود الحق تستطه عن التمييز بين ما يؤلمه وبلاذه (الكلاباذى التعرف . ص ٨٥ — ٨٦) . والسكر عند أهل الحق هو غيبة بوارد قوى وهو يعطى الطرب والالتذاذ وهو أقوى من الغيبة وأتم منها الجرجاني . التعريفات مادة «سكر» ص ٨١) .

الذي أشار إليه في أول البيتين الأخيرين إنما يتحدث بلسان الجمع مع الحقيقة المحمدية التي تفرعت منها الحقائق علواً وسفلاً ، على حد تعبير ابن عربي^(١) . ومن هنا نرى أن للاتحاد الفارضى صورتين تبدوان لأول وهلة كأنهما مختلفتان ، ولكنهما في الواقع لا تختلف إحداها عن الأخرى إلا من الناحية الشكلية ، أما الجوهر في كليهما واحد : هاتان صورتان هما : (١) اتحاد السالك أو المحب بالذات العلية . وهذا هو الشكل العام الذي يأخذه اتحاد ابن الفارض في أكثر مواضعه .

(٢) اتحاد السالك أو المحب بالحقيقة المحمدية التي لم يذكرها ابن الفارض صراحة ، ولكنها تبين من خلال أبياته التي يتحدث فيها عن نفسه بلسان القطب . القطب الذي ليس على رأس المملكة الصوفية وما فيها من أوتاد وأبدال وغيرهم من أصحاب المراتب المتسلسلة في هذه المملكة ، إنما القطبية التي يتحدث عنها ابن الفارض هي هذه الحال النفسية التي يصل إليها السالك ويشعر فيها بأنه متحد مع القطب الحقيقي الذي هو روح محمد أو الحقيقة المحمدية . ولسنا هنا بصدد الكلام عن قطبية ابن الفارض ؛ فتلك مسألة سنعرض لها بالتفصيل في الفصل الثالث من الكتاب الثالث ، ولم نشر إليها هنا إلا لنظهر أن ابن الفارض حين وصل في اتحاده إلى صحو الجمع إنما يظهرنا على أن هذا الاتحاد كان في لحظة من لحظاته — هي أسمى وأرقى ما تنتهي إليه الحال الموحدة كما سنرى بعد — اتحاداً مع الحقيقة المحمدية . وحسبنا هنا أن نعرض للاتحاد الفارضى في جملته من حيث هو آخر طور من أطوار الحب .

يدور الاتحاد عند ابن الفارض حول فكرة الجمع الذي عرفه أبو سعيد الخراز بأنه عبارة عن إيجاد الحق نفسه في أنفس السالكين ، بل إعدامه لوجودهم لأنفسهم عند وجودهم له^(٢) . والذي يقول عنه القاشاني إن فيه تزول التفرقة بين القدم والحدوث ، إذ لما انجذبت الروح إلى مشاهدة جمال الذات استتر نور العقل الفارق بين الأشياء في غلبة نور الذات القديمة ، وارتفع التمييز بين القدم والحدوث لزهوق الباطل عند مجيء الحق^(٣) . ولو ذكرنا ما أشرنا إليه آنفاً عند الكلام على فناء ابن الفارض ، وأنه كان فناء عن «شهود السوى» ، لرأينا إلى أي حد كان

(١) مجموع الرسائل الإلهية لابن عربي ص ٣٠ .

في دارت الأفلاك فاجب لقطبها
محيط بها والقطب مركز نقطة ٥٠٠
ولا قطب قبل عن ثلاث خلفته
وقطبية الأوتاد عن بديلة ٥٠١

(٢) التعرف لمذهب أهل التصوف ص ٩٠ .

(٣) كشف الوجوه الغر . على هامش شرح ديوان ابن الفارض ج ١ ص ٤٠ .

الجمع عنده نتيجة منطقية لهذا الفناء ، ولرأينا أيضاً أن الاتحاد الذي انتهى إليه ، وتحدث عنه في صور مختلفة ، لم يكن اتحاداً بمعنى أن وجوداً خاصاً إتحداً بالوجود الحق الواحد المطلق ، ولكنه إتحاد بمعنى شهود هذا الوجود الحق الواحد المطلق . وعلى هذا يكون الجمع عبارة عن هذه الحال الموحدة التي تزول فيها الكثرة ، ويشهد فيها السالك كل شيء بعين الوحدة : فإن الفارض في وصوله إلى أول ما وصل إليه من الحال الموحدة شعر بأنه أصبح متحداً بالله الذي يبصر ببصره ، ويسمع بسمعه ، كما يقول الحديث القدسي^(١) الذي استغله الصوفية ، واستغله ابن الفارض مثلهم وأشار إليه بقوله :

فكن بصرًا وانظر وسمعه وكن
لسانا فالجمع أهدي طريقة ١٩٤
وبقوله :

وجاء حديث في إتحادي ثابت روايته في النقل غير ضعيفة ٧١٩
يشير بحج الحق بعد تقرب إليه بنقل أو أداء فريضة
وموضع تنبيه الإشارة ظاهر بكننت له سمعاً كنور الظهيرة ٧٢١
ولا يحدثنا ابن الفارض في وصفه للحال الموحدة عن أن إتحاده كان اتحاداً بين نفسه وبين
المحبة الحقيقية فحسب ، ولكنه يذهب إلى أبعد من هذا ، فيردد في أنحاء مختلفة من تأييده
الكبرى أن هذا الاتحاد كان في بعض لحظاته شهوداً للذات الواحدة في المظاهر المتكثرة ، الأمر
الذي انتهى ببعض القدماء أمثال البقاعي ، وبعض المحدثين أمثال دي ماتيو ، إلى اعتقاد أن
ابن الفارض كان من الآخذين بمذهب ابن عربي في وحدة الوجود . ومهما يكن من أمر هذا
الاعتقاد ، فإننا لم نقصد هنا إلا إلى دراسة الاتحاد من حيث هو طور من أطوار الحب ، مرت
به نفس ابن الفارض في نهاية طريقها إلى الله . ولكي نبين حقيقة ما انطوى عليه الاتحاد
الفارسي من المعاني الدقيقة ، يحسن أن نقسم هذا الاتحاد إلى مرتبتين : إحداهما أسمى من
الأخرى . وهاتان المرتبتان هما ما يعبر الصوفية عن إحداهما بسكر الجمع ، وعن الأخرى بصحو
الجمع . وصل ابن الفارض إلى الأولى في بداية إتحاده ، ووصل إلى الأخرى في نهايته .

٥ - تتمثل بداية الاتحاد في أن ذات المحبة تنكشف للمحب وتتجلى له في كل مظهر .
بحيث يرى الحب وجه المحبة متجلياً على صفحة مرآة المظاهر الكونية . وإلى هذا التجلي
يشير ابن الفارض بقوله :

(١) هو قوله تعالى : « لا يزال العبد يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه . فإذا أحببته كنت له سمعاً
وبصرًا ويداؤً ومؤيداً : في يسمع ، وبي يبصر ، وبي يبطن ... » .

وها أنا أبدى في إتحادي مبدئى وأنهى انتهائى في تواضع رفعتى ٢٠٩
جلت في تجليها الوجود لناظرى ففي كل مرئى أراها برؤية ٢١٠
ولا تقف بداية الإتحاد عند حد تجلى الذات في المظاهر المتعددة ، ولكنها تتجاوز هذه
المظاهر إلى باطن المحب نفسه : فابن الفارض حين فنى عن نفسه ، وخرج عن حظوظها
وأغراضها ، ونظر في باطنه ، وجد أنه ومحبوبته شئ واحد . كما يقول :

وأشهدت غيبى إذ بدت فوجدتني هنالك إياها بجلوة خلوتى ٢١١
ومعنى هذا أن للتجلى الذاتى نوعين : أحدهما ظاهر ، وهو شهود الوحدة في الكثرة ،
والآخر باطن وهو شهود الكثرة في الوحدة . وأفضل التجليين وأقدرهما على ادراك الوحدة
إدراكاً صحيحاً هو من غير شك التجلى الباطن الذى يشهد فيه السالك شهوداً مباشراً وحدة
المحب والمحبوب الناشئة عن فناء المحب في المحبوب ؛ وترى أيضاً أن الإتحاد عند ابن الفارض
عبارة عن ظهور سلطان الأصل على الفرع ، وغلبة الوجود المطلق على الوجود المعين ، بحيث
ينعزل صاحب الوجود المعين عن صفاته من سماع وبصر وغيرهما ليتصل بالحقيقة المطلقة ،
وليفنى في الذات الأحادية : فالإنسان في عالم الظاهر يرى أن صفاته وأفعاله صادرة عنه ، بينما
هى في الحقيقة ، أو قل في عالم الباطن ، للحق سبحانه وتعالى الذى يتصرف في العبد بصفاته
الذاتية على نحو ما ورد في الحديث القدسى الذى أشار إليه ابن الفارض في الأبيات ٧١٩ -
٧٢١ من (تائيته الكبرى) . وعلى هذا لا يكون الإتحاد كما يفهمه الظاهريون امتزاجاً بين
شخصين متباينين حقيقة ووجوداً ، بل هو فناء عن الإنية . وخروج عن النفس الأنسانية ،
وغيبة عن انفصال النفس عن صفاتها ، بحيث لا يكون ثمة مجال لصفة ما تفسد الإتحاد الذى
تحسه النفس في حضورها مع الله ، كما يقول ابن الفارض في هذه الأبيات .

خرجت بها عنى إليها فلم أعد إلى ومثلى لايقول برجمة ٢٠٦
وأفردت نفسى عن خروجى تكرمًا فلم أرضها من بعد ذاك لصحبتى ٢٠٧
وغُيِّتْ عن أفراد نفسى بحيث لا يزاحمى ابداء وصف بحضرتى (١) ٢٠٨
ولو أردنا أن نتخذ هذه المرتبة الأولى من الإتحاد الفارضى طابعاً خاصاً لما رأينا خيراً من
أن نطلق عليها اسم مرتبة « أنا إياها » أى المرتبة التى يقول فيها المحب : « أنا المحبوبة » .
وقد استعمل ابن الفارض نفسه هذا التعبير فقال : -

(١) الضمير في « بها » وفي « إليها » عائذ على المحبوبة ، التى خرج عن نفسه بها ليصل إليها ،
على ألا يعود إلى نفسه مرة أخرى . إذ لو عاد إليها ما كان متحققاً بإتحاده معها .

ومن أنا إياها إلى حيث لا إلى عمرجت وعطرت الوجود برجعتي ٣٢٦
وهذا من قبيل قول الحلاج : —

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا
غير أن الحلاج يثبت الاتحاد بينه وبين محبوبته عن طريق الحلول ، على حين أن ابن
الفارض يبنى هذا الحلول وينزه عقيدته عنه ، على نحو ما سنبينه في موضعه من هذا البحث
على أن ابن الفارض في قوله « أنا إياها » وإن تشابه إلى حد ما مع الحلاج في قوله « أنا من
أهوى » ، فإنه يتشابه وإياه إلى حد بعيد في أن قوله « أنا إياها » هو من قبيل قول الحلاج
« أنا الحق » ، وهنا يمكننا أن نقول في قول ابن الفارض « أنا إياها » ما قاله ابن سبعين في
قول الحلاج « أنا الحق » : فابن سبعين يرى أن معنى « أنا الحق » هو أنه لا إنيّة إلا واحدة
فإذا وقع الاتصاف ونطق بها وقع في ذلك معنى متشابه عند العامة وقتل القائل به ؛ على حين
أن الذي حمله على ذلك محض الإفراد والإخلاص^(١) . ولكن الاتحاد الذي يصوره ابن
الفارض والحلاج بقوليهما المشار إليهما ليس تاماً بحيث تزول التفرقة عيناً وأثراً ، بل أنهما
يمحوان هذه التفرقة عيناً ، ويبقيانها أثراً . وكان ابن الفارض قد استدرك بقاء هذا الأثر
من التفرقة فأراد أن يحويه فقال : —

وعن أنا إياى لباطن حكمة وظاهر أحكام أقيمت لدعوتي ٣٢٧

وهكذا يعبر ابن الفارض بقوله « أنا إياى » عن حالة نفسية يشعر فيها بالاتحاد التام ،
أو قل بالإفراد الكلى الذى يثبت أن الوجود كله ليس إلا واحداً لا أثر للتفرقة أو الاثنينية فيه .
بقى أن نعرف الفرق بين حياة المحب قبل وصوله إلى بداية الاتحاد ، وبينها بعد وصوله
إلى هذه البداية . وابن الفارض يبين لنا الفرق بين حياته قبل بداية الاتحاد وحياته في هذه
البداية ، كما يظهرنا على ما وصل إليه في نهاية اتحاده ، وذلك كله في هذه الأبيات التى يخاطب
بها مريداً حقيقياً أو وهمياً حيث يقول : —

فلو واحداً أمسيتَ أصبحتَ واجداً منازلة ما قلته عن حقيقة ٢٢٦
ولكن على الشرك الخفى عكفتَ لو عرفتَ بنفسٍ عن هدى الحق ضلت
وفى حبه من عز توحيد حبه فبالشرك يصل من نار قطيعة
وما شان هذا الشأن منك سوى السوى ودعواه حقا عنك إن تمح تثبت
كذا كنت حيناً قبل أن يكشف الغطا من اللبس لا أنفك عن ثنوية ٢٣٠

أروح بفقده بالشهود مؤلفي وأعدو بوجد بالوجود مشتقي
 يفرقني لبي التزاما بمحضري ويجمعني سلمي اصطلاما بغيثي
 إخال حضيضى الصحو والسكر معرجي إليها ومحوى منتهى قاب سدرتي
 فلما جلوت الغين عنى اجتليتنى مفيقاً ومنى العين بالعين قرت
 ومن فاقتي سكرأ غنيت إفاقة لدى فرقى الثانى فجمعى كوحديتى ٢٣٥

فمن هذه الأبيات ترى أن ابن الفارض لم يكن ينفك عن إدراك الإثنية قبل أن يكشف عنه الحجاب ، وأن فقدانه لوجوده عند شهود الذات كان سبيله إلى الجمع ، كما أن وجدانه لوجوده كان علة تفرقته : فكلمها سكر بغلبة سلطان الحال وغاب عن حضوره أدرك الجمع ، وكلما لزم وجوده وعاد إلى عقله أدرك التفرقة . ولقد كان يظن الصحو مرتبة وضعية يهبط إليها والسكر مرتبة رفيعة يسمو إليها . والواقع أن المحو الكلى عن البقايا الوجودية التى هى مناط الصحو والسكر ، ومدار الغيبة والحضور ، هو منتهى غايته . وما زال على هذه الحال من التردد بين السكر والصحو ، ومن غلبة السكر عليه حيناً ، وعودة الصحو إليه حيناً آخر ، حتى صقلت مرآة قلبه بزوال الحجاب عنه ، فإذا هو يرى نفسه صاحبياً . فقرت عينه بمشاهدة الذات فى حال صحو الجمع ، الذى يعبر عنه بالفرق الثانى (البيت ٢٣٥) . ويلاحظ هنا أن صحو الجمع هذا لم يصل إليه ابن الفارض إلا فى نهاية إتجاهه . وقد أبان القاشانى عن حقيقة نهاية الاتحاد الفارضى فقال : « . . . وأما فى النهاية ، وهو حال الصحو والإفاقة والبقاء بعد الفناء ، فلا يكون الخلق حجاباً للحق ، ولا الحق حجاباً للخلق ، ويتجلى الإله سبحانه على المكاشف باسمه الظاهر والباطن معاً . والمراد أن الموحد فى بداية حال الاتحاد قبل استقرار مقامه ، يحتاج فى مشاهدة الذات إلى الغيبة عن الإحساس ، ونزول حال السكر ؛ وكلما عاد من سكره وغيبته إلى الشهود والصحو ، لم يبق له حال المشاهدة والاتحاد ؛ وهذا الشهود والصحو ليسا من جملة الأحوال والمقامات ، بل كل واحد منهما فى مقابلة مقام ؛ والشهود الذى هو من جملة المقامات شهود الحق ، والصحو الذى هو من جملة المقامات صحو حاصل بعد المحو الكلى . وقول الناظم رحمه الله « اجتليتنى مفيقاً » إشارة إلى هذا الصحو . فى هذا المقام ترتفع الحجب بأسرها فلا يكون ظاهر الوجود حجاب الذات ، بل يشاهد صاحب هذا الصحو بعين بصره جمال الذات الموصوفة باسمها الظاهر ، كما كان قبله فى حال السكر مشاهداً بعين بصيرته جمال الذات الموصوفة باسمها الباطن ؛ وهذا معنى قوله « ومنى العين بالعين قرت » أى اكتحلت

عيني الظاهرة بعين الذات^(١) . فهناك في مقام الفرق الثاني أو مقام التفرقة بعد الجمع أصبح الحب صحيحاً مقيماً من سكره الذي كان غالباً عليه في بداية الاتحاد ، كما أصبح جمعه كوحده سواء بسواء ؛ وهذا المقام هو نهاية الاتحاد التي يظفر فيها الحب بالمحبة ويتحد معها اتحاداً لا سبيل إلى الانفصال معه ، بخلاف بداية الاتحاد ، فإنها يتطرق إليها الانفصال بمعاودة الحجاب . وهكذا نرى أى فرق بين بداية الاتحاد ونهايته عند ابن الفارض ، وأى كمال وصل إليه من اتحاد المحبوبة في نهاية الطور الثالث لحبه ، ونرى أيضاً كيف كانت بداية الاتحاد الفارضى سكرًا للجمع زالت فيه الإثنية بين الحب والمحبة ، كما انحلت التفرقة بين ذات المحبوبة وبين المظاهر الكونية المتعددة : فالمحب حين يغيب عن نفسه في بداية الاتحاد حيث يغلب عليه سكر الجمع يرى في مشاهدته لباطنه أنه عين محبوبته (البيت ٢١١) . وإن ابن الفارض ليعبر عن إتحاده هذا في أبيات غاية في رقة اللفظ ودقة المعنى فيقول :

فوصفي إذ لم تدع بائنين وصفها وهياتها إذ واحد نحن هيئتي ٢١٥
فإن دُعيتُ كنتُ المِجيبُ وإن أكن منادى أجبت من دعاني ولبت
وإن نطقتُ كنتُ المناجى كذلك إن قصصتُ حديثاً إنما هي قصت
فقد رُفعتُ تاء المخاطب بيننا وفي رفعها عن فرقة الفرق رفعتي ٢١٨
ويقول أيضاً :

فجاهد تشاهد فيك منك وراء ما وصفتُ سكونا عن وجود سكينته ٢٣٦
فمن بعد ما جاهدت شاهدت مشهدي وهادى لي إياي بل بي قدوتي
وبى موقفي لا بل إليّ توجهي كذلك صلاتي لي ومنى كعبتي ٢٣٨
وليس الاتحاد في بدايته قاصراً على أنه بين الحب والمحبة ، ولكنه كذلك بين هذه المحبوبة وبين مظاهرها المتباينة : فكل ما في الكون من صور جميلة ، ومظاهر حسنة ، قد استمد حسنه من جمال هذه المحبوبة الحقيقية . وإن قيساً حين أحب لبني ، وجميلاً حين أحب بثينة ، وكثيراً حين أحب عزة ، والمجنون حين أحب ليلي ، لم ينجذب بكل منهم إلا إلى صورة من صور الجمال الذاتي المتجلى في هذه العشوقات ، فظن أولئك العشاق أنهم أحبوا غير المحبوبة الحقيقية ، والحق أنهم لم يحبوا سواها . وتجلى المحبوبة الحقيقية في المظاهر الكونية قديم منذ النشأة الأولى حيث تراءت هذه المحبوبة الحقيقية لآدم في صورة حواء ، فكان ذلك أول حب المظاهر بعضها لبعض : فما برحت المحبوبة الحقيقية على هذه الحال ، تظهر وتختفي حتى

(١) كشف الوجوه الغر على هامش شرح ديوان ابن الفارض ج ١ : ص ١٧٠ — ١٧١ .

كان العشاق من بنى آدم ، فأحب كل منهم محبوبة معينة ، والحقيقة أنه لم يجب غير المحبوبة الحقيقية في إحدى صورها الجميلة من ليلي وبثينة ولبنى وعزة وغيرهن . وكما أن العشوقات المشار إليهن لسنن سوى المحبوبة الحقيقية ، فكذلك العشاق ليسوا سوى محب هذه المحبوبة الحقيقية . وينتهي ابن الفارض من هذا كله إلى أنه في حبه للمحبوبة الحقيقية لم يجب غير ذاته التي هي وذات المحبوبة شيء واحد ، فانفتت بذلك المعية وزالت التفرقة (١) .

٦ — رأينا مما تقدم أن أخص ما تمتاز به الحال الموحدة في بدايتها هو السكر الذي يغيب فيه الحب عن نفسه ، ويفنى عن شهوده ، ليشهد اتحاده بالذات من ناحية ، وليرى هذه الذات متجلية في المظاهر الكونية من ناحية أخرى . أما نهاية الحال الموحدة فإنها تختلف عن بدايتها إختلافا قويا ، يتلخص في أنه بقدر ما سيطر السكر على نفس الحب في البداية ، استحال هذا السكر هنا إلى صحو واسع النطاق ، يستطيع الحب أن يستشعر فيه الاتحاد . وليس من شك في أن الحال الموحدة التي وصل إليها ابن الفارض في نهاية اتحاده كانت أسمى وأرق وأكمل من تلك التي وصل إليها في بدايته : فان من يدرك الوحدة وهو في حال الصحو ، كما كان يدركها في حال الحمو ، لا بد أن يكون قد تهيأ له من صفاء النفس ، وكال الشهود ، حظ موفور . وإلى هذا الصحو يشير ابن الفارض بقوله :

ففي الصحو بعد الحو لم أك غيرها وذاتي بذاتي إذ تحلت تجلت ٢١٤

وبقوله :

وقدري بحيث المرء يغبط دونه سمواً ولكن فوق قدرك غبطتي ٣١٠
وكل الورى أبناء آدم غير أتي حزت صحو الجمع من بين إخوتي
فسمعى كليمى وقلبي مُنّبأ بأحمد رؤيا مقلة أحمدي
وروحى للأرواح روح وكل ما ترى حسنا في الكون من فيض طينتي (٢) ٣١٣

وبقوله :

وتم أمور تم لي كشف سترها بصحو مفيق عن سوى تغطت ٣٩٤
إلى أن يقول :

وإني وإياها لذات ومن وشى بها وثنى عنها صفت تبدت ٣٩٩

(١) نظم السلوك . الأبيات ٢٤٢ — ٢٦٤ .

(٢) يخاطب ابن الفارض مریده ويظهر له أن مقام صحو الجمع فوق مقام سكر الجمع الذي وصل إليه المرید ويكفيه أن يقف عنده وألا يتطلع إلى صحو الجمع الذي وصل إليه ابن الفارض فانه فوق قدر هذا المرید

فذا مظهر للروح هاد لأفقيها شهودا بدا في صيغة معنوية
 وذا مظهر للنفس حاد لرفقيها وجودا غدا في صيغة صورية^(١) ٤٠١
 فمن هذه الأبيات عامة ، ومن الأبيات الثلاثة الأخيرة خاصة ، ترى أن ابن الفارض
 يتحدثنا عن صحو الجمع الذي وصل إليه في نهاية اتحاده وانتهى منه إلى هذا الشعور الذي أدرك
 فيه الحقيقة الواحدة وقد تجلت له في كل مظهر سواء أكان روحياً أم مادياً .
 لقد كان ابن الفارض فيما سبق من أطوار حبه يظن الصحو حضيضه ومهبطه ، والسكر
 أوجه ومعرجه ، كما كان يرى أن المحو الكلي عن البقايا الوجودية منتهى غايته كما يقول في
 هذا البيت : —

إخال حضيضى الصحو والسكر معرجى إليها ومحوى منتهى قاب سدرتى ٢٣٣
 فلما جلا عن مرآة قلبه صدأ الوجود الذي كان مسببا لسكره في بداية الاتحاد كما يقول
 القاشاني^(٢) ، رأى نفسه صاحيا واكتحلت عينه بمشاهدة الذات كما يقول في هذين البيتين :
 فلما جلوت الغين عنى اجتليتنى مفيقا ومنى العين بالعين قرت ٢٣٤
 ومن فاقتى سكرنا غنيت إفاقة لدى فرقى الثانى فجمى كوحدى ٢٣٥
 وهكذا نرى أن إدراك الوحدة عند ابن الفارض لم يكن في حال المحو أو سكر الجمع
 فحسب ، ولكنه كان كذلك في حال الصحو أو جمع الجمع ؛ وإن إدراك الوحدة على هذا الوجه
 الأخير مما يظهرنا على درجة الكمال التى وصل إليها ابن الفارض في نهاية اتحاده : فنحن

(١) يقول ان من الامور التى تم له كشفها في حال صحوه كونه أصبح والمحوبة ذاتا واحدة لانفرقة
 بينهما . وأما الواشى الذى وشى بالمحوبة ، واللاحى الذى يصرف المحب عنها ، فصفتا ظهرت منا (أى
 المحب والمحوبة حال اتحادهما) : فهما يتحدان معنا باعتبار ، ويفترقان عنا باعتبار ، لأن كل صفة هى عين
 الذات ، وعين صفة أخرى باعتبار الحقيقة المعبر عنها بباطن الجمع ، وهى غير الذات وغير صفة أخرى باعتبار
 التعينات الظاهرة ، والشؤون الزاهرة للذات المعبر عنها بظاهر التفرقة ؛ وان الواشى ليهدى الروح إلى أفقيها
 وهو الذات الأحدية ، واللاحى يسوق النفس الى رفقاءها وهى القوى الجسمانية ؛ شهوية وغضبية وحسية
 ومحركة فانها رفقاء النفس ، وعلل الهداية بالشهود ، والشوق بالوجود . ووصف الشهود بأنه غدا في
 صورة ، أو في هيئة معنوية : يعنى ليس مثل شهود البصر صور المراتب في عالم الشهادة لأنه يستدعى
 أينا ووضعنا وكيفما ؛ تعالى الذات الأحدية عنه . ووصف الوجود بأنه عدا أى سرى في صيغة أى فطرة
 صورية منسوبة إلى الصور ، لأن الوجود المنوط بتدبير النفس وبقاء القوى جسماني يتعلق بالصور .
 (كشف الوجوه القر — على هامش شرح ديوان ابن الفارض — ج ٢ — ص ٣٩ — ٤١)

(٢) الوجود حجاب في البداية والوسط لافى النهاية . وكما يكون ظاهر الوجود المعبر عنه بالخلق في
 الابتداء حجابا لباطنه ، ففي الوسط ، وهو حال فناء الخلق ، يكون السكر للباطن ، المسمى بالخلق حجابا
 لظاهره ، وأما في النهاية ، وهو حال الصحو والافاقة والبقاء بعد الفناء ، فلا يكون الخلق حجابا للخلق ، ولا
 خلق حجابا للخلق . (نفس المرجع ج ١ ، ص ١٧٠)

نعلم أن محو الجمع أو المحو الحقيقي - كما يسميه الجرجاني - هو فناء الكثرة في الوحدة ، وأن المحو جملة هو رفع الأوصاف بحيث يغيب العبد عن عقله ، ويحصل منه أفعال وأقوال لا مدخل لعقله فيها كالسكر من الخمر^(١) . ونحن نعلم أيضاً أن الصحو هو رجوع العارف إلى الاحساس بعد غيبته ، وزوال إحساسه^(٢) . وإذا كان ذلك كذلك فقد انبني عليه أن يكون إدراك ابن الفارض للوحدة في حال صحوه خيراً منه في حال محوه . بمعنى أنه كان في هذه غائبا عن عقله ، فانياً عن حسه ، لا يدوم إدراكه لهذه الوحدة إلا بقدر ما يدوم فناؤه عن حسه ، وغيبته عن عقله ؛ أما في تلك فأنه قد رد إلى إحساسه ، وعاد إليه عقله ، وأصبح في حال الوعي ، ومع هذا لم تؤثر فيه العودة إلى الاحساس والشعور بل هو ما فتى يدرك اتحاده بمحبوبته ، وشهوده لها في ذاته من جهة ، وفي المظاهر الكونية من جهة أخرى ؛ وهذا الإدراك الأخير أتم وأكمل من الإدراك الأول ، إذ أن الذي يساعد على إدراك الوحدة في حال المحو هو الفناء والغيبة ، أما في حال الصحو فلا فناء ولا غيبة .

ومن هنا نتبين أن ابن الفارض قد جمع في اتحاده من بدايته إلى نهايته بين حالين ، اختلفت صوفية المتقدمين في تفضيل إحداها على الأخرى : فأبو يزيد البسطامي كان يفضل السكر على الصحو ، ويرى أن الأول هو السبيل إلى الفناء عن الخلقية ، والبقاء بالحقية ؛ والجنييد كان يؤثر الصحو على السكر . وأبو يزيد وأتباعه حين فضلوا السكر على الصحو قالوا بأن الصحو يتضمن بقاء الصفات الانسانية وثبوتها ، وهذه الصفات ، في رأيهم ، أكتف حجاب بين الرب والعبد ، على حين أن السكر يتضمن محو هذه الصفات^(٣) . أما الجنييد وأتباعه فيقرون الصحو ، وينكرون السكر ، لأنهم كانوا ينظرون إلى السكر على أنه يؤدي إلى اضطراب الحال العادية للعبد ، وفقدان السلامة ، وضبط النفس . ومبدأ التحقيق عند هؤلاء لا يمكن الوصول إليه ما لم يكن السالك سليماً^(٤) . أما ابن الفارض فقد كان في بداية اتحاده من أنصار أبي يزيد الذين يرون السكر سبيلاً إلى الفناء عن الخلق والحق ، وكان في نهايته من أنصار الجنييد الذين كان صحوهم طريقاً إلى المعرفة الحقيقية . ولكنه وإن شابه الجنييد في هذه الناحية ، فإن هناك إلى جانب هذا التشابه فرقا : وذلك أن الصحو الذي يشترطه الجنييد ليس صحوً يأتي بعد المحو ، ولكنه صحو لا بد منه للسالك منذ بداية سلوكه ، وأما صحو ابن الفارض فقد كان صحوً بعد محو وغيبة . وعلى كل حال فإن الفارض في نهاية

(٢) نفس المرجع . مادة « صحو » ، ص ٨٨

(٤) نفس المرجع ونفس الصفحة .

(١) التعريفات . مادة « محو » ص ١٣٨

(٣) kashf Al Mahjoub p. 185

اتحاده من أصحاب الصحو الذين لا يعوقهم مشاهدة الخلق ومخالطة الأكوان عن مشاهدة الحق . بل كان ابن الفارض في حال صحو الجمع صاحب نظرين : نظر إلى الحق بعين الجمع ، ونظر إلى الخلق بعين التفرقة . وهو في نظره بعين التفرقة لا يسلب نظر الجمع ، وفي نظره بعين الجمع لا يفقد نظر التفرقة . وهذه الرتبة التي يجتمع فيها النظران أرقى من غير شك من الجمع الصرف ، على نحو ما سنبينه بعد عند إظهار الفرق بين حال صحو الجمع أو جمع الجمع ، وحال سكر الجمع ، أو الجمع الصرف .

ولعل ما وصل إليه ابن الفارض في نهاية اتحاده من إدراك الوحدة في حال الصحو كان دافعاً للمستشرق الإيطالي الأستاذ دي ماتيو^(١) إلى اعتقاد أن ابن الفارض كان من الآخذين بمذهب وحدة الوجود ، كما كان ابن عربي . ولكننا نخالف الأستاذ دي ماتيو ونوافق الأستاذ نلليو في أن ابن الفارض لم يكن من أصحاب وحدة الوجود بالمعنى الدقيق . ودليلنا على أن ابن الفارض لم يكن من مدرسة ابن عربي هو أن إدراكه للوحدة في الصحو لم يخرج عن كونه إدراكاً لها في حال من الأحوال النفسية التي تتعاقب على نفس السالك ؛ ناهيك بأن الفاني عن نفسه في حال السكر ، كما كان شأن ابن الفارض في بداية اتحاده ، لا يُرد إلى أوصافه بعد زوال السكر عنه ، وعودة شعوره إليه ، ولكنه يقام مقام البقاء بأوصاف الحق ، كما يقول الجنيد^(٢) . وعلى هذا تكون الوحدة التي يشهدها ابن الفارض في نهاية اتحاده ، أو قل في صحو جمعه ، وحدة مدركة في حال يقيم الله فيها العبد ، وليست من قبيل الوحدة الوجودية الحقيقية التي يدركها العقل من حيث هو عقل مفكر لم تؤثر فيه الأحوال : هي وحدة لم يدركها ابن الفارض في صحوه الذي أعقب الحو ، كما كان يدركها في صحوه الذي كان يسبق هذا الحو ، إذ هو في صحوه الثاني ، أو قل في « فرقه الثاني » ، على حد تعبير ابن الفارض نفسه ، ما يزال قائماً بالحق وبصفات الحق ، لا قائماً بنفسه ، وبصفاته هو ، كما كان في صحوه العادي . ومهما يكن من اختلاف الصوفية في مسألة رد الفاني إلى أوصافه ، فإننا نرى في حل الجنيد لهذه المسألة على الوجه الذي قدمنا ما يلائم طبيعة الأحوال الصوفية بصفة عامة وأحوال ابن الفارض بصفة خاصة . وعلى هذا يكون الصحو الذي وصل إليه ابن الفارض بعد الحو من قبيل الأحوال التي قضى الشاعر غالب حياته متأثراً بها ، خاضعاً لها : الأحوال التي لا مدخل للكسب فيها ، بل هي منح من الله لعباده الذين يصطفاهم . ولو اعتبرنا هذا الصحو

(١) سنن فصل رأى الأستاذ المذكور في مذهب ابن الفارض عند الكلام على الحب والوحدة في

الكتاب الثالث . (٢) التعرف لمذهب أهل التصوف ص ١٠٠ .

صحوً عادياً ، ورجوعاً إلى البقاء بعد الفناء ، على الوجه الذي كان عليه السالك قبل فناءه ، لكان في ذلك ما فيه من نسبة السلب إلى الله : إذ الفناء « فضل من الله عزوجل ، وموهبة للعبد ، وإكرام منه له ، واختصاص له به . وليس من الأفعال المكتسبة ، وإنما هو شيء يفعله الله عزوجل بمن اختصه لنفسه ، واصطنعه له ، فلو رده إلى صفته كان في ذلك سلب ما أعطى ، واسترجاع ما وهب ، وهذا غير لائق بالله عزوجل ^(١) » . ومن هنا يمكننا أن نقول إن صحو ابن الفارض الذي أدرك فيه الوحدة في الكثرة ، والكثرة في الوحدة ، لم يخرج عن كونه حالاً أقامه الله فيها بصفته (أى الله) لا برده هو (أى العبد) إلى صفة نفسه .

بقي أن نعرف ما يمتاز به نهاية الاتحاد الفارضى على بدايته : ففي البداية ترى أن حال الجمع لم تكن مستقرة على الوجه الأكمل ، بل كانت تتعاقب على نفس السالك فيها حالتا الجمع والتفرقة ، يلوح له لأخ الجمع تارة ، ويخفى أخرى ، وما يزال السالك متردداً بين هاتين الحالتين إلى أن يستقر في حال الجمع ، ويتمكن فيه بحيث لا يفارقه أبداً ، وبحيث لو نظر بعين التفرقة إلى الخلق لما سلب نظر الجمع إلى الحق ، ولو نظر بعين الجمع إلى الحق ، لما فقد نظر التفرقة إلى الخلق . وهذه الحال التي يجتمع فيها نظر الجمع والتفرقة تسمى بالصحو ، أو الصحو بعد المحو ، أو صحو الجمع ، أو جمع الجمع ، أو الفرق الثاني كما يسميها ابن الفارض تمييزاً لها عن الفرق الأول ، وهو الصحو السابق للمحو أو السكر ، وهو ما يدرك فيه السالك التفرقة بين ذاته والذات الإلهية . وهذا الصحو السابق للمحو ليس من الأحوال في شيء بخلاف الصحو بعد المحو فإنه حال يصير مقاما ، كما إنه أسمى من السكر لاشتماله على الجمع والتفرقة ، واستوائهما فيه لدى الواصل إليه . وابن الفارض في قوله : « إخال حضيضى الصحو والسكر معرجى » إنما يقصد الصحو الأول ، كما إنه في قوله : « ففي الصحو بعد المحو لم أك غيرها » إنما يريد الصحو الثاني الذي يشترك مع السكر في إدراك الجمع والوحدة ، ويختلف عنه في أن الوحدة والكثرة فيه سواء ، كما يقول ابن الفارض في هذا البيت :

تساوى النشأوى والصحة لنعتمهم برسم حضور أو بوسم حظيرة ٤٨٥
وصاحب الجمع الصرف في بداية الاتحاد تزول حاله ، وترتفع عنه بمخالطة الخلق ، والنظر إلى صور أجزاء الكون ؛ وأما صاحب صحو الجمع فتستوى لديه الخلطة والوحدة ، ولا يزول عنه إدراك الوحدة إذا نظر إلى الكثرة ، أو إدراك الكثرة إذا نظر إلى الوحدة ، كما يقول ابن الفارض في هذا البيت :

ومن فاقني سكرأ غنيت إفاقة لدى فرق الثاني فجمي كوحدي^(١) ٢٣٥
 يضاف إلى هذا كله أن الجمع الصرف يورث الزندقة والإلحاد ، ويحكم برفع أحكام الظاهر ،
 كما أن التفرقة المحضة تقتضى تعطيل الفاعل المطلق ، والجمع مع التفرقة يفيد حقيقة التوحيد ،
 والتمييز بين أحكام الربوبية والعبودية . ولهذا قالت الصوفية : « الجمع بلا تفرقة زندقة ،
 والتفرقة بلا جمع تعطيل ، والجمع مع التفرقة توحيد^(٢) » .

٧ — ولما كان ابن الفارض من أصحاب المواجيد والأذواق على الوجه الذى تبيناه فى
 الفصل الثانى من الكتاب الأول ، وكان ذا نفس رقيقة ، وحس مرهف ، يتأثر بالسمع كما
 قلنا فى ذلك الفصل ، فقد كان طبيعياً أن يستغل حاله عند السمع ، وما كان يحصل له فيها من
 الجذبات ، فى إظهارنا على أن حاله الموحدة التى انتهى إليها فى آخر أطوار حبه للذات العلية
 أشبه ما تكون بحاله فى السمع : فشاعرنا يرى أن السمع لا ينفى الاتحاد ، ولكنه ميسر له ،
 موصل إليه . وهو فى أبياته التى وصف فيها حاله عند السمع^(٣) قد أعاننا على فهم الحال
 الموحدة من الناحية النفسية الصرفة : فإن الاسكار والإطراب والوجد وغيرها من
 الحالات النفسية التى تستولى على الشعور عند سماع لحن أو نغم ، أو أداة من أدوات الموسيقى ،
 من شأنها أن تؤثر فى النفس ، وتسمو بها إلى عالم أرقى من العالم الأرضى ، كما تعينها على
 الاتصال بالكانن الأسمى ، والوجود الأكل الذى صدرت عنه ، وفاضت منه : هنالك تتجرد

(١) روى الفرغانى هذا البيت بذكر « فرق النائي » بدلا من « فرق الثانى » ، وقال إن هذه
 الرواية وجدها فى نسخة قوبلت على نسخة مقروءة على الناظم مضبوطة . وأما فى غير هذه النسخة فيذكر
 « فرق الثانى » أى بالنسبة إلى فرق الحاصل فى حال حجابى ، وهذا أظهر معنى ، على أن مرجعها
 واحد — وفسر الفرغانى البيت على روايته الأولى بأن الشاعر كان قبل ذلك محجبا إلى السكر ليحصل
 مقصوده ، ويحول الحجاب عنه ، إلى أن تحقق بمقام التمكين ، وزال توارد أحكام التلون عنه ، وتخلص
 من احتياجه بالكلية إلى السكر ، فهو غير محتاج بعد هذا إلى سكر أو غيبة عن تعينه ليحصل مقصوده
 من شهود حضرة الجمع فى حال شهوده الآن ، وحضوره مع التفرقة النائية ، البعيدة عن فهم الحلق ،
 فأصبح يشاهد هذه الوحدة فى عين كثرة هذه التفرقة ، وأصبح يرى هذه السكرتة فى عين تلك الوحدة ،
 فصار جمعه لهذه التفرقة فى المشهود مثل عين تلك الوحدة ، أعنى أن فى كلتا الرؤيتين يكون المشهود ذاتاً
 وعيناً واحداً . (منتهى المدارك استانبول ١٢٩٣ هـ ، ج ١ ، ص ٢٧٩) .

وأما القاشانى فإنه روى البيت بذكر « فرق الثانى » . وفسره بأنه إشارة إلى التفرقة بعد الجمع ،
 وقال إن الشاعر أراد بالجمع فى هذا البيت المحاطة مع الحلق ، بخلاف الوحدة ، وأنه انتهى فى هذا الفرق
 الثانى إلى أن أصبح جمعه كتفرقته ، لا تراحم بينهما ، وهذا المقام نهاية الاتحاد . (كشف الوجوه الفر
 على هامش شرح ديوان ابن الفارض . ج ١ . ص ١٧١ — ١٧٢) .

(٢) كشف الوجوه الفر على هامش شرح ديوان ابن الفارض . ج ١ . ص ٤٢ .

(٣) انظر نظم السلوك . الأبيات ٤٠٦ — ٤٤٠ .

النفس عن إحساس سائرها التي فرقت بينها وبين عالمها ، وهناك تجرد النفس ما كانت قد فقدت بحكم اتصالها بالبدن ، وتفقد ما كانت قد وجدت بحكم تجردها عن هذا البدن . وبعبارة أخرى يمكن القول بأن السالك الواقع تحت تأثير الوجد الحاصل له من السماع يجد الله ، وما يزال كذلك حتى يزول عنه تأثير السماع فيفقد ما كان قد وجد . وهذا الوجدان والفقدان هما أشبه ما يكونان بالطريقين الموصولين إلى إدراك الذات العلية : فالوجدان يشبه إدراك الذات بعين البصيرة ، والفقدان يشبه إدراكها بعين البصر . وانظر إلى قول ابن الفارض :

ويحضرني في الجمع من باسمها شدا فأشهدها عند السماع يجملتي ٤٢٥
فينحو سماء النفح روحي ومظهرى الـ مُسَوِّى بها يحنو لأترب تربتي
فنى مجذوب إليها وجاذب إليه ونزع النزع في كل جذبة
وما ذاك إلا أن نفسى تذكرت حقيقتها من نفسها حين أوحت
فحنت لتجريد الخطاب ببرزخ الـ تراب وكل آخذ بأزمتى ٤٢٩
وإلى قوله :

وجدت بوجد آخذى عند ذكرها بتحير تال أو بالأحاف صيِّت ٤٣٧
كما يجد المكروب في نزع نفسه إذا ماله رسل المنايا توفت
فوجد كرب في سياق لفرقة كمكروب وجد لاشتياق لرفقة
فذا نفسه رقت إلى ما بدت به وروحي ترقى للمبادئ العلية ٤٤٠

لترى كيف يصور حاله عند السماع ، وكيف كانت تعينه هذه الحال على مشاهدة الذات ، وعلى أن تصعد روحه إلى أفقها ، كما تهبط نفسه (وهي الروح في اتصالها بالبدن) إلى عالم الخلق ، وأنه في حين روحه إلى عالمها العلوى كان متأثراً بالسماع الذى تذكرت فيه نفسه حقيقتها فجرد الخطاب الذى يقول عنه القاشانى : إن العبد لا يصل إلى مقامه (تجريد الخطاب) إلا إذا خرج من برزخ التراب ولهذا يهم طائر روحه عند السماع أن يطير إلى وكر الأزل^(١) ؛ ولترى أيضاً أن حال السالك عند غلبة سلطان الوجد عليه أشبه ما تكون بحال المكروب عند نزع نفسه . غير أن هذا يرجح إلى عالم المادة ، وذلك إلى عالم الروح ؛ ولترى بعد هذا كله أن ابن الفارض يريد أن يقول إنه في حال السماع لا ينفك عن مشاهدة الذات ، سواء بعين بصيرته ، أم بعين بصره ، وأن مثل النفس عند نزعها ساعة الموت ووجدها على فراق البدن ، كمثلها عند السماع في وجدها وحينئذ إلى عالمها العلوى .

(١) كشف الوجوه الغر على هامش شرح ديوان ابن الفارض . ج ٢ . ص ٦٢ .

وابن الفارض في نظره هذه إلى السماع ، وإتحاده منه وسيلة لترقية النفس ، وتنقيتها ، والسمو بها إلى أفق الروح ، وإنما يذكرنا بما ذهب إليه أفلاطون من أن الموسيقى أداة صالحة لتهديب العقل الإنساني ، وتصفية النفس البشرية ، وتهيتها لأن تصبح قادرة على الدخول في دائرة الإلهيات ، وكشف أسرارها العليا : فأفلاطون يرى في (المائدة) أن الموسيقى كافية لأن تسود من يبعث نغماتها ، ويتأثر بها ، على عقول غيره من البشر . وهو يرى في (الجمهورية) أن هناك طريقين للتهديب : أحدهما الرياضة البدنية ، وبها يكمل الجسم ويقوى ؛ والآخر هو الموسيقى ، وبها يرقى العقل وينقى . وابن الفارض ينظر إلى السماع على أنه أداة صالحة تعين السالك في طريق المحبة الإلهية على تصفية نفسه ، وترقيق حسه ، والسمو به عن حضيض الحياة المادية ، والصعود إلى أوج الحياة الروحية ، حيث تتصل نفسه بعالمها العلوى ، وتعود إلى ما كانت عليه من صفاء ونقاء ، قبل أن تتصل بالبدن الذى أفسد عليها حبها القديم لمحبوبها الحقيقي ، وفرق بينها وبينه ، فإذا هي عند السماع تجد هذا المحبوب بعد أن كانت قد فقدته ، وتتحد به بعد أن كانت قد انفصلت عنه .

٨ — على أن ابن الفارض ، وإن كان قد أظهرنا على حقيقة إتحاده باظهار وجه الشبه بين حاله الموحدة وبين حاله في السماع ، إلا أن ذلك لا يجعل المسألة مفهومة فهماً عاماً لدى كل الناس ؛ وإنما هو ، على العكس من ذلك ، يجعل فهمها مقصوراً على من كان مثله من أصحاب الأذواق والأحوال ، لاسيما أن أخص ما تمتاز به الأذواق الروحية والمواجيد الباطنية هو اصطباغها بالصبغة الذاتية (الشخصية) التى تغلب عليها ، ولا تنفك عنها ، مهما حاول أصحابها أن يلبسوها ثوباً فلسفياً من شأنه أن يوهم الواقفين عليها من أهل الظاهر بأنها منطوية على أفكار ، بعضها مستمد من المشاهدة والواقع ، وبعضها الآخر مرجعه إلى العقل والنظر . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن الاتحاد الذى وصل إليه ابن الفارض في آخر طور من أطوار حبه ، وأحسه بين ذاته وبين ذات محبوبته الحقيقية ، لم يكن سبيله التجربة الخارجية أو التجربة العقلية ، وإنما كان سبيله ، وسبيل تدوقه ، ومحاولة كشف حقيقته للغير ، الشعور والذوق والوجد والسكر الذى ملك على شاعرنا حاله في بدايته ، والصحو الذى انتهى إليه حاله في نهايته . وسواء في البداية أو النهاية لم يخرج عن كونه حالاً يذاق ، لا فكرة تتعقل . ومن ثم لم يكن فهم الاتحاد في تناول كل الأفراد ، بل هو من حظ الذين يحيون حياة ذوقية خالصة ، قوامها الأحوال الشخصية ، والمواجيد الروحية . ومن ثم أيضاً كان فهم هذه المسألة

عسيراً على من ليس من الحياة الذوقية في شيء ، وكان جل اعتماده في الفهم على البرهان المستمد من المشاهدة والواقع أو من العقل .

وكان ابن الفارض قد أدرك ما يكتنف مسألة الاتحاد من الغموض والعسر ، وصعوبة فهمها لدى الذين لا يعرفون سبيلاً إلى الفهم غير المشاهدة والواقع والعقل ، فأخذ يضرب الأمثال ، ويحاول أن يكشف عن حقيقة المسألة لمن لا يستطيع عقله أن يجوز رؤية الاثنين واحداً ، فقال :

فإن لم يجوز رؤية اثنين واحداً حجاك ولم يثبت لبعده تثبت ٢١٩
سأجلو إشارات عليك خفية بها كعبارات لديك جليلة
وأعرب عنها مغرباً حيث لات حية من لبس بتبنياني سماع ورؤية
وأثبت بالبرهان قولي ضاربا مثال محق والحقيقة عمدي ٢٢٢

وهنا ضرب مثلين : أحدهما مستمد من المشاهدة ، والآخر مستمد من السماع : فأما أولهما فمثل امرأة مصروعة مستها الجن ، فاتحد بها واحد من هؤلاء الجن ، فإذا هي تصبح قادرة على الإتيان بالعجائب ، والإنباء عن الغرائب ، وإذا هي تنطق بلغة غير لغتها ، وحقيقة حالها أن الجنى الذى صرعها واتحد بها هو الذى يأتى على يديها ، وينبئ على لسانها ، وينطق على فيها^(١) . وأما ثانياً المثالين وهو المستمد من السماع ، فهو ظهور جبريل متلبساً بصورة دحية ، واختلاف نظر النبي عليه الصلاة والسلام إلى هذه الصورة عن نظر غيره ممن كان معه وقتئذ : نظر النبي إليها فإذا هو يشهد ملكاً يوحى إليه ، ونظر غيره فإذا هو يرى رجلاً معروفاً باسم دحية^(٢) . فإبن الفارض يورد هذين المثالين ليستغلها في إظهار حقيقة اتحادها من ناحية ، وفي إثبات إمكان هذا الاتحاد من ناحية أخرى ، وفي التبدليل على أن اتحادها على وجهه الذى انتهى إليه في آخر أطوار حبه لم يكن حلولاً منافياً لتعاليم الإسلام ، وإنما هو من هذا اللبس الذى ورد في قوله تعالى : « وللبسنا عليهم ما يلبسون » ، وفي قوله عليه الصلاة والسلام : « رأيت ربي في صورة كذا^(٣) . . . » من ناحية ثالثة . وهذان المثالان يظهران لابن الفارض فوق هذا كله مبلغ الفرق بين الناظر إلى الأشياء بعين التفرقة ، والناظر إليها بعين الجمع : فهذا ينظر إلى المرأة المصروعة والجنى الذى صرعها ، وإلى جبريل ودحية الذى تلبس به ،

(١) نظم السلوك ، الأبيات ٢٢٣ — ٢٢٥ .

(٢) نفس المرجع ، الأبيات ٢٨٠ — ٢٨٣ .

(٣) نفس المرجع ، البيتان ٢٨٤ — ٢٨٥ .

وظهر فيه ، على أن كل اثنين من هؤلاء واحد ، وذلك ينظر إلى الأربعة على أن كلا منهم شخص له وجود مستقل عن وجود غيره .

٩ - وهكذا نرى من كل ما تقدم في هذا الفصل ، وفي الفصل السابق من هذا الكتاب ، أن لابن الفارض مذهباً في الحب الإلهي ، وأن لهذا الحب أطواره المختلفة التي كان لكل منها غاية التي يرمى إليها ، وخاصته التي يمتاز بها : ففي الطور الأول لم تكن نفس الحب قد خلصت بعد من أثرها ، وحرصها على إشباع رغباتها من المحبوبة ، وإشفاقها من إعراض هذه المحبوبة وصددها . وفي الطور الثاني نرى نفس الحب وقد صفت وفنيت عن حظوظها ، لم تعد ترغب في شيء ، أو تقبل على شيء ، كما كان ذلك شأنها في الطور الأول ، بل هي تريد أن تفنى عن ذاتها ، وعن كل شيء ، لتصبح بعد ذلك شيئاً آخر ، وتحس أنها أتحدت بوجود أوسع نطاقاً من وجودها ، وأشمل لذاتها ولغيرها من الذوات ، الأمر الذي تحققت به في الطور الثالث من أطوار الحب . وليس من شك في أن أسمى هذه الأطوار وأرقاها جميعاً من الناحية الروحية هو طور الاتحاد الذي يسوده سكر الجمع في بدايته ، وصحوه في نهايته . على أن هذا الاتحاد لم يكن آخر ما انتهت إليه حياة ابن الفارض الروحية في طريق المحبة الإلهية ؛ بل إن شاعرنا يحدثننا في بعض أبيات من (تأنيته الكبرى) بأنه جاوز حد العشق ، ووصل إلى ما وراء الاتحاد ، وفارق الفناء الحاصل من الحب ، بحيث أصبح يرى هذا كله حجاباً يحول بينه وبين شهود محبوبته ، كما يدل على ذلك قوله في هذين البيتين :

فنا الحب ها قد بنت عنه بحكم من يراه حجاباً فالهوى دون رتبتي ٢٩٤

وجاوزت حد العشق فالحب كالقلبي وعن شأو معراج اتحادى رحلتي ٢٩٥

فهو هنا قد أطلق نفسه عن الوقوف مع الحب والفناء والاتحاد ، لأن وقوفه معها ، والتزامه لها ، من شأنهما أن يحجباه عن مشاهدة الذات العلية . وهذا أقصى ما يمكن أن ينتهي إليه محب من كمال حبه . وليس أدل على هذا الكمال من قول ابن الفارض إنه قد استوت لديه الأضداد بحيث أصبح الحب والقلبي لديه سواء ، ومن أنه أصبح ينظر إلى الهوى على أنه دون رتبته التي وصل إليها ، وتحقق بها . وابن الفارض فيما وصل إليه في آخر أطوار حبه من اتحاد . ومما يتجاوز الاتحاد ، وفيما انكشف له في هذه الأطوار من حقائق ومشاهدات تتفاوت درجاتها من الروحانية بتفاوت ما تهيأ لنفس الحب من درجات الصفاء والنقاء ، إنما يصطنع منهجاً نفسياً خالصاً قوامه الذوق والوجد ، ودعامته تطهير النفس ، وكشف أستار الحس ، وجلاء ذاته من صدا صفاتها ، ومفارقة الجوارح ، كما يدل على هذا كله قوله :

هناك إلى ما أحجم العقل دونه
فأسفرت بشراً إذ بلغت إلى عن
وأرشدتني إذ كنت عنى ناشدى
وأستار لبس الحس لما كشفها
رفعت حجاب النفس عنها بكشفي الـ
وكنت جلا مرآة ذاتي من صدا
وأشهدتني إياي إذ لا سواى فى
وأسمعتني فى ذكرى أسمى ذا كرى
وعانتقتني لا بالترام جوارحى الـ
وأوجدتني روحى وروح تنفسى
وعن شرك وصف الحس كلى منزّه

وصلت وبى منى اتصالى ووصلتى ٥٢٢
يقين يقينى شد رحل لسفرتى
إلى ونفس بى على دليلتى
وكانت لها أسرار حكمى أرخت
نقاب فكانت عن سؤالى مجيدتى
صفاتى ومنى أهدت بأشعة
شهودى موجود فيقضى بزحمة
ونفسى بنى الحس أصغت وأسمت
جوانح لكنى اعتنقت هويتى
يعطر أنفاس العبير المفتت
وفى وقد وحدت ذاتى زهتى ٥٣٢

على أن ما وصل إليه ابن الفارض فى أطوار حبه من كشف الحقائق ، ومعرفة الدقائق ،
وإن كان ثمرة من ثمرات المنهج النفسى ، والذوق الروحى ، فإنه قد انطوى مع ذلك على كثير
من المعانى الفلسفية التى تقرب كثيراً أو قليلا من المذاهب التى أسسها أصحاب النظر العقلى
من الفلاسفة ، واستندوا فى تأسيسها إلى الدليل والبرهان بقدر ما اعتمد ابن الفارض وأشباهه
من الصوفية فى أدواقهم على المشاهدة والعيان . والكشف عن هذه المعانى الفلسفية فى حب
ابن الفارض هو ما سنحاوله فى الكتاب الثالث من بحثنا . وحسبنا هنا أن نعلم أن ابن الفارض
كان شاعراً صوفياً ، أحب الذات الإلهية ، وسبّح بحمائها تسبيحاً طويلاً ، ورتل أنشودة
حبها ترميلاً جميلاً . ولعل تاريخ الآداب الصوفية العربية لا يعرف شاعراً وقف حياته الروحية
كلها على حب الله والتغنى بجمال ذاته كما فعل ابن الفارض : فشاعرنا ، من هذه الناحية ،
يعد بحق سلطان العاشقين ، وإمام المحبين . ولقد أحسّ هو نفسه أنه انتهى من حبه لله ،
وإقباله عليه إلى مرتبة لم يبلغها غيره ، كما يدل على ذلك قوله :

نسخت بحبى آية العشق من قبلى
وكل فتى يهوى فإنى إمامه
ولى فى الهوى علم تجل صفاته
ومن لم يكن فى غزاة الحب تأمها

فأهل الهوى جندى وحكى على الكل
وإنى برىء من فتى سامع العدل
ومن لم يفقهه الهوى فهو فى جهل
بحب الذى يهوى فبشره بالذل

وقوله :

قل للذين تقدموا قبلي ومن بعدى ومن أضحى لأشجاني يرى
عني خذوا وبي اقتدوا ولي اسمعوا وتحذثوا بصباتي بين الورى
وقوله مخاطباً محبوبه الحقيق :

كل من في حماك يهواك لكن أنا وحدي بكل من في حماكا
فيك معنى حلاك في عين عقلي وبه نظرى معنى حلاك
فقت أهل الجمال حسناً وحسناً فبهم فاقة إلى معناكا
يحشر العاشقون تحت لوائى وجميع الملاح تحت لواكا

فهو في هذه الأبيات قد جعل من نفسه قائداً لجنود الهوى ، وإماماً للمحبين ، وقُدوة
للعاشقين . ولكن هل كان ابن الفارض صادقاً في دعواه ؟ الحق أنه كان كذلك ، وأكبر
الظن أن فيما حللناه من حياته وشعره ، وحبه وأطواره ، ما يكفي لإثبات ذلك .

الكتاب الثالث

المنازع الفلسفية في حب ابن الفارض الإلهي

تمهيد

بين الأذواق الصوفية والمذاهب الفلسفية

١ - تبيينا من الكتاب الأول أن أخص ما كان يمتاز به ابن الفارض في حياته الصوفية هو هذه الصبغة النفسية التي اصطفت بها أذواقه ومواجيدته ، وأقواله وأشعاره التي كانت متأثرة بهذه الأذواق والمواجيد ، ومعبرة عنها . وتبيينا من الكتاب الثاني أن حب ابن الفارض ، سواء ما كان منه إنسانياً أو إلهياً ، كان بحكم كونه عاطفة من العواطف التي يحسها الشعور والذوق ، خاضعاً لما تخضع له الحياة النفسية الإنسانية من عامل الذاتية أو الشخصية . ورددنا في غير موضع من هذين الكتابين القول بأن الفتوحات التي تكشفت له في أحواله وأذواقه ، والحقائق التي عبر عنها في شعره ، لاسيما (تأنيته الكبرى) ، لا سبيل إلى أن يتعرفها ، أو يدرك كنهها ، ويقتنع بها ، أو يقبلها في غير ما تحفظ أو تردد ، إلا من كان صاحب ذوق مثله ، يخضع لما خضع له من أحكام الغيبة والسكر ، والفناء عن الحس ، وكشف حجاب النفس ، وما إلى ذلك من ألوان الرياضات والمجاهدات ، وضروب الأحوال والمقامات ، التي بسطانها ، وفصلنا القول فيها ، في الكتابين الأول والثاني من هذا البحث . وهذه الصبغة النفسية الذاتية أو الشخصية تكاد تكون حظاً شائعاً بين كل الصوفية ، وكل ما يصدر عنهم من الآثار المنظومة والمنثورة . وهي التي حملت فريقتاً من علماء النفس والفلاسفة والنقاد القدماء والمحدثين على أن ينكروا على هذه الآثار قيمتها إذا قيست إلى الآثار العلمية الصادرة عن المشاهدة الخارجية والتجربة الحسية ، والآثار الفلسفية المؤسسة على النظر العقلي والدليل المنطقي : فابن خلدون مثلاً يحدثننا عن الكشف بما يفيد أنه من قبيل الوجدانيات التي لا عمل للدليل أو البرهان فيها ؛ وبأن هذا هو السبب الذي من أجله قصرت مدارك من لم يشارك

القوم في طريقهم عن فهم أذواقهم ومواجيدهم^(١). وحسن رضوان يرى أن كل عارف يترجم عما بداله من المعاني بتور إيمانه ، إما باعتبارها ، أو باعتبار من يخاطبه ، أو باعتبار الوقت ، أو باعتبار الأحوال : فتارة يصرح ، وتارة يشير برض أو تلميح ؛ وهذا هو الموجب لاختلاف عباراتهم في كل مقصد تكلموا فيه ، وفي الحقيقة لا خلاف بينهم ؛ وإن ما يصل إليه الصوفية ليس نتيجة لتفكير عقلي ، وطريق وصولهم إليه هو الوحي والإلهام^(٢) . وصالح بن مهدي المقلبي قد نقد مزاعم الصوفية فيما ينتهون إليه عن طريق الكشف الذي هو أثر من آثار الذوق والوجدان ، فخطب الصوفية بقوله : « . . . وأنتم تزعمون أن الكشف ذوق ، ولا يمكن إقامة البرهان عليه : فكل كشف ادعى يجوز خلافه بجواز غلط صاحبه ، ولا طريق إلى معرفة الصادق من الكاذب . وإن كان معرفة ذلك الغلط بالعقل ، كان الميزان هو العقل ، وكان حاصل الكشف دعوى علم بلا دليل يمكن إقامته ؛ وعلينا حينئذ أن نجري عليكم حكم من ادعى ما يستحيل إقامة البرهان عليه ؛ وقد يكون ممكناً لا يترتب على دعواه حكم ، وقد يكون هديانا ، وقد يكون كفوفاً ونحوه . . . »^(٣) . وإلى مثل هذا ذهب عالم النفس والفيلسوف المحدث وليم جيمس ، إذ قال إن الصوفية ليس من حتمهم أن يلزمونا قبول ما تصل إليه أذواقهم الخاصة ، ما دمنا خارجين عن دائرة هذه الأذواق ، وما دمنا لا نشعر في أنفسنا بمثل ما يشعرون به في أنفسهم^(٤) . وهذا كله صحيح ، ومطابق للواقع إلى حد بعيد : إذ ليست الأذواق الصوفية إلا طائفة من العواطف والانفعالات التي لا يقر لها قرار ، ولا تلبث أن تظهر حتى تختفي ، وتختفي لتظهر من جديد ، ناهيك بأننا لا ضمان لها من العقل ، ولا ضابط لها من العرف المتواضع عليه بين عامة الناس : فهي من هذه الناحية حظ مقصور على أصحابها ، لا يكاد يتجاوزهم إلى من ليس منهم ، ولم يذق أذواقهم ، أو يكابد أحوالهم . وإذا كان ذلك كذلك ، فقد تبين إذن أن الكشف الصوفي الذي يعرض للنفس ، وقد صفت من شوائبها ، واتصلت بعالمها العلوي ، هو هذه الدعوى التي يدعيها أصحاب الأذواق ، ويزعمون فيها أنهم يستطيعون الوصول إلى الحقيقة العليا عن طريق غير طريق العقل والحواس الظاهرة . ولعلمهم لم يكونوا في ذلك مخطئين ولا مسرفين : فقد تعرض للإنسان فيما بينه وبين نفسه حقيقة ما ، يستطيع أن يدركها إدراكاً مباشراً ، وأن يستكنه سرها لأول وهلة تعرض

(١) مقدمة ابن خلدون ، ص ٣٣٠ .

(٢) روض القلوب المستطاب ، القاهرة ١٣٢٢ هـ ، ص ٤٧٤ .

(٣) العلم الشامخ ، ص ٧٣٧ — ٧٣٨ .

(٤) Varieties of Religious Experience P. 422 .

فيها هذه الحقيقة لنفسه ، وأن يثبتها إثباتاً يقينياً ، دون أن يكون في ذلك كله معتمداً على الحواس الظاهرة ، أو مستنداً إلى العقل ، أو متخذاً مقدماته مما يتخذ الفلاسفة والمناطقة مقدماتهم منه ؛ بل كل ما هنالك هو شعور روحى بهذه الحقيقة ؛ وإشراق باطنى يشع في جوانب القلب إشعاعاً يكشف عن هذه الحقيقة ، ويكفي في عين من انكشفت له لأن يثبت وجودها .

٢ - على أن ما يوجهه النقاد إلى الكشف الصوفى ، ودرجة الحقائق التى تتجلى فيه من اليقين ، وإن كان صحيحاً بالقياس إلى أكثر الآثار الصوفية ، فإننا نجد مع ذلك طائفة من هذه الآثار قد امتازت ، إلى جانب صبغتها النفسية ، وطابعها الذاتى ، بميزة أخرى هى أدنى ما تكون إلى ما تمتاز به الآثار الفلسفية الخالصة ، أو الآثار التيزوفية من نظر وتأمل . وقد يغلب الطابع النظرى ، والروح الفلسفى على تلك الآثار الصوفية ، حتى يخيل لنا في بعض الأحيان أننا إزاء أنظار فلسفية أقيمت على دعائم من العقل ، بقدر ما نحس أننا إزاء تصوف استمدت عناصره من الذوق الروحى ، وانكشفت حقائقه في أحوال الوجد : فمذهب السهروردى الحلبى المقتول (سنة ٥٨٧ هـ) في (حكمة الإشراق) ، وفي (هياكل التور) ، وفي غير هذين الكتائين ، يظهرنا في وضوح وجلاء على أنه لم يكن مذهباً ذوقياً خالصاً ، اصطنع صاحبه في تأسيسه منهج الصوفية ، وتأثر فيه ذوقهم فحسب ، بل هو متمرج أيضاً بعناصر عقلية ، وأنظار ميثافيزيقية ، واستدلالات منطقية ، وكل أولئك من شأنه أن يجعل حكمة الإشراق السهروردية ، حظاً مشتركاً بين الذوق الصوفى ، والنظر الفلسفى . وقد حدد حاجى خليفه معنى هذه الحكمة تحديداً تبين منه أنها جزء من الفلسفة ، وأنها تلعب في الفلسفة دوراً شبيهاً بالدور الذى يلعبه التصوف في الدين الإسلامى ، كما أن الحكمة الطبيعية ، والحكمة الإلهية تلعبان في الفلسفة دوراً شبيهاً بالدور الذى يلعبه الكلام في هذا الدين^(١) . وليس أدل على ما بين حكمة الإشراق والفلسفة من آصرة قوية ليست أقل شأناً من آصرتها بالتصوف ، مما يحدثنا به السهروردى نفسه في مقدمة كتابه الذى يحمل اسم (حكمة الإشراق) : فهو يذكر ما يفيد أنه وضع هذا الكتاب إجابة لطلب فريق من أصدقائه كان يسأله وضع كتاب يسجل فيه ما حصل له بالذوق في خلواته ومنازلاته^(٢) . ناهيك بما يذكره أيضاً من أن ما حصل له لم يحصل بالفكر ، بل كان حصوله بأمر آخر ؛ ثم طلب الحججة عليه ، حتى لو قطع النظر عن الحججة مثلاً ، ما كان يشككه فيه مشكك : لأن ما يذكره هنا من علم الأنوار ،

(١) كشف الظنون ، طبعة فلوجل ج ٣ ص ٨٧ .

(٢) حكمة الإشراق ، ص ١٣ - ١٥ .

وجميع ما يُبتنى عليه ، يساعده عليه كل من سلك سبيل الله عز وجل . وناهيك أيضاً بما يشير إليه من أن منهجه في هذا الكتاب هو ذوق إمام الحكمة أفلاطن الذي يلقبه بصاحب « الأيد والنور » ؛ وبما يعدده بعد هذا من المصادر التي استقى منها حكمته ، وأنها كانت هرمس وانبادقليس وفيثاغورس ؛ وأن هذا هو الأساس الذي تقام عليه قاعدة الإشراق في النور والظلمة التي كانت طريقة حكماء الفرس مثل جاماسف وفرشادشور وبرزجمهر^(١) . وآية هذا كله أن حكمة الإشراق قد أقيمت على دعائم من مذهب التلفيق الذي نقل إلى الشرق فيما نقل من آثار الفلسفة اليونانية ، وكتب الأفلاطونية الجديدة بنوع خاص ؛ وأنها فلسفة روحانية تذهب في المعرفة مذهباً صوفياً ذوقياً ، وتقرر أن المعرفة الإنسانية إلهام من العالم العلوى يصل إلينا عن طريق عقول الأفلاك ، وتعبّر عن الحقائق التي عرضت لها بلغة رمزية خاصة ؛ فتسمى الروحاني بالنير ، والمادى بالغاسق أو المظلم ، والعقول بالأنوار ، وعقول الكواكب بالأنوار القاهرة ، والله بنور الأنوار ، والجسم وهو الجوهر المظلم بالبرزخ ، إلى غير ذلك من الألفاظ والعبارات المجازية التي فاضت بها آثار السهروردي المنظومة والمنثورة ، لاسيما كتابه الجليل (حكمة الإشراق) .

ولم يكن الجمع بين التصوف والفلسفة ، أو بين الذوق الروحي والنظر العقلي ، مقصوراً على السهروردي المقتول وحده ، بل هو يتجاوزه إلى كثير من الصوفية الخالص الذين قضوا حياتهم متقلبين في مقامات الرياضة والمجاهدة ، ويختلفين على أحوال الذوق والوجد ، سواء في ذلك من كان منهم شاعراً أو ناظماً ، نائراً أو مؤلفاً . وتاريخ التصوف الإسلامي حافل بأقوال الصوفية وأشعارهم التي يظهرنا كثير منها على أنها لم تكن أثراً من آثار الذوق والوجد فحسب ؛ وإنما هي قد انطوت كذلك على عناصر ميتافيزيقية ، وأفكار فلسفية ، يلاحظ من تدبرها وأنعم النظر فيها أنها تتصل من قريب أو من بعيد بأموه هي أدخل ما تكون في باب النظر العقلي ، وأدنى ما تكون إلى تصوير مذهب فلسفي منها إلى التعبير عن كشف روعي . وحسبنا هنا أن نذكر على سبيل المثال محيي الدين بن عربي المتوفى سنة ٦٣٨ هـ : فليس من شك في أنه كان صوفياً يصطنع ما يصطنعه الصوفية من رياضة ومجاهدة ، ويؤثر في بعض كتاباته إن لم يكن في كلها ، ما يؤثره الصوفية من رمز وإغاز . وليس من شك أيضاً في أن ديوانه (ترجمان الأشواق) كان تعبيراً صادقاً عن حبه الإلهي ، وأن شعره في هذا الديوان على ما هو من تصوير عاطفة ناظمه ، قد اشتمل في ثناياه على أفكار لها قيمتها من

الناحية الفلسفية ، بقدر ما لها شأنها من الناحية الصوفية . وبين أيدينا كتاباه (الفتوحات المكية) و (فصوص الحكم) يلاحظ المتأمل فيهما أنهما ليسا كتابين صوفيين ، ولا هما يعبران عن أذواق ومواجيد فحسب ، وإنما يجد القارئ المحص نفسه عند قراءة كثير من نصوصهما ، أنه لا يقرأ كلاماً صادراً عن صاحب ذوق وحال ، يعبر فيه عن أذواق ذاتية ومواجيد نفسية فحسب ، بل هو يقرأ أيضاً كلاماً له معانيه الفلسفية ، ولعله يتخذ دعاءه في بعض الأحيان من النظر العقلي والاستدلال المنطقي ، إتخاذاً لا يخفى على الفطن اللبيب . ويدل على هذا كله ما يقوله الأستاذ ماسينيون عن ابن عربي من أنه مأخوذ بالمنطق ، مرجح لكفة النظر العقلي على كفة المحاسبة النفسية^(١) .

وتاريخ التصوف الإسلامي حافل بغير ما ذكرنا من الأمثلة التي تثبت ما عسى أن يكون في شعر الشعراء الصوفيين من المعاني الفلسفية : فالحلاج ، وحافظ الشيرازي ، وفريد الدين العطار ، وجلال الدين الرومي ، وعفيف الدين التلمساني ، ونجم الدين بن اسرائيل ، كل أولئك كانوا شعراء ، ولم يكونوا فلاسفة بالمعنى الدقيق الذي تبدل عليه الفلسفة ؛ ولكنهم قد ضمنوا شعرهم أفكاراً ، وانتهوا من هذه الأفكار إلى نتائج ، لانستطيع ونحن ندقق النظر فيها أن ننكر عليها ما لها من منزع فلسفي ، وما وجهها من روح ميتافيزيقي . ولعلنا لو أردنا أن نثبت صدق ذلك بضرب الأمثال من النصوص ، نخرجنا عن القصد ، ولتجاوزنا الحد الذي رسمناه لأنفسنا في هذا التمهيد ؛ فحسبنا هذه الإشارة ، ومن أراد التحقيق ، والتحقق من صحة ما نذهب إليه ، فليرجع إلى دواوين هؤلاء الشعراء ، وما يروى عنهم من شعر في كتب التراجم والطبقات ، فكلمها شواهد صدق تنطق بأن شعر هذا أو ذاك من هؤلاء الشعراء ، ليس شعراً كغيره من الشعر الذي يعبر عن عاطفة ، ويترجم عن وجد ، دون أن يكون وراء هذا الوجد ، وفي ثنايا تلك العاطفة ، أشياء أخرى هي أدنى ما تكون إلى الأفكار العميقة ، والحقائق الدقيقة .

٣ — وكذلك كان ابن الفارض : فهو شاعر صوفي قبل كل شيء ، قضى حياته التي صورناها في الفصل الثاني من الكتاب الأول خاضعاً لسلطان الوجد ، مقبلاً على الجمال الإلهي حيثما تجلى ، مرتلاً أنشودة الحب ، متقلباً في أطواره المختلفة ، وما زال على هذه الحال حتى تهيأ له في آخر هذه الأطوار حظ من الفناء عن نفسه لم يتهيأ له من قبل ، فإذا هو يشعر بأن ذاته وذات محبوبته قد أصبحتا ذاتاً واحدة ، وبأن ذات هذه المحبوبة تتراءى لعين قلبه

في كل مظهر ، وكل منظر ، وكل معنى . وهنا نلاحظ أن ابن الفارض لا يمكن أن يكون فيلسوفاً ولا شبيهاً بالفيلسوف : فعنصر العقل لا يكاد يوجد له أثر في شعره ، بل عنصر العاطفة هو الذي له كل الأثر ؛ ولعله كان غالباً عليه في بعض الأحيان إلى الحد الذي يخيل لنا معه أن بعض شعره إنما يدل على أن صاحبه لم يكن إنساناً عادياً كغيره من الناس ، يجب كما يحبون ، ويتغنى الحب كما يتغنون ، ويصف محبوبه أو محبوبته كما يصفون ؛ بل إن حبه أقوى وأعنف ، وتغنيه الحب أمتع وأروع ، ووصفه محبوبه أو محبوبته أعمق ما يكون في المبالغة والإسراف . وقد يذهب بعض النقاد في فهم هذا كله وتعليله ، مذهباً متطرفاً ، فيظنون بالرجل الظنون ، ويهتمونه في عقله وخلقه ودينه على نحو ما رأينا في الفصل الرابع من الكتاب الأول . والذي يعيننا هنا هو هذه الحياة العاطفية التي كان يجيهاها ابن الفارض ، وهذه الصبغة الذاتية التي اصطبغت بها آثاره ، ومذهبه الذي تصوره هذه الآثار تصويراً صادقاً . وقد رأينا أن ذاتية الآثار الصوفية ، وخلوها من ضابط العقل ، واعتمادها على أساس من الذوق الذي هو حظ مقصور على أصحابه ، كل أولئك كان مثاراً لنقد الناقدين من القدماء والمحدثين ، وحاملاً لهم على أن ينظروا إلى هذه الآثار نظرة تغض من قيمتها ، وتضعها في مرتبة أدنى من مرتبة الآثار العامية والفلسفية .

ويستطيع النقاد أن يذهبوا لمذاهبهم في نقد الأحوال والمواجيد الصوفية ، وفي إنكار قيمة الشعر الذي يعبر به ابن الفارض عما عرض لنفسه من هذه الأحوال والمواجيد ؛ ولكنهم لا يستطيعون مع ذلك أن ينكروا على شاعرنا ما تنطوى عليه أذواقه من المعاني القيمة ، وما ينزع إليه في شعره من المنازع الفلسفية : فهذه (تأنيته الكبرى) ، وهي ، كما سبق أن بينا في غير موضع من هذا البحث ، ثمرة من ثمرات أذواقه ، ونفحة من نفحات فتوحاته ، ليست مجرد مرآة انعكست على صفحتها الحياة الذوقية للشاعر فحسب ، وإنما هي قد اشتملت فوق هذا على كثير من الخطرات الفلسفية ، والتأملات الميتافيزيقية ، والمبادئ الأخلاقية ، والنتائج التي يمكن أن يكون لها أثر في الحياة الاجتماعية : فأطوار الحب الإلهي التي تمثلها هذه القصيدة يمكن أن يلتبس لكل طور منها منزع فلسفي ينزع إليه ، وينطوى عليه ؛ فالطور الأول بما يمثله من رضى الحب وصبره على تكاليف المحبة ، وابتهاجه بكل ما تمتحنه به المحبوبة من محن ، يذكرنا بالمذهب الفلسفي في التفاؤل إذ يرى أن العالم على ما هو عليه هو خير العوالم الممكنة . والطور الثاني بما يأخذ فيه الحب نفسه من رياضات ومجاهدات ، ويخل عن الحظوظ والأعراض ، وفناء عن النفس ، وكشف لحجاب الحس ، ليس في حقيقته إلا تحقيقاً

لطائفة من المثل العليا الأخلاقية ، ينتهي بالنفس الإنسانية إلى الكمال والصفاء الذين هما سبيل السعادة . والطور الثالث بما يصوره من شعور المحب بالاتحاد مع محبوبته ، وشهود هذه المحبوبة في مظاهر الوجود ، إنما يمثل مذهب ابن الفارض في الوحدة ، وهو مذهب ظن الكثيرون من القدماء أمثال ابن تيمية ، والبقاعي ، وابن خلدون^(١) ، ومن المحدثين أمثال دى ماتيو^(٢) ، إنه عين مذهب ابن عربي في وحدة الوجود . وسواء أكان صحيحاً أن وحدة ابن الفارض هي عين وحدة الوجود عند ابن عربي أم لم يكن ، فإن الذى يعيننا هنا هو أن نسجل أن ابن الفارض ، وقد كان من أصحاب الذوق الخالص ، وال عاطفة القوية ، قد انتهى عن طريق ذوقه وعاطفته إلى مذهب في الوحدة ؛ هذه الوحدة التى لا يمارى أحد فى أمها فكرة فلسفية نسج حولها الفلاسفة مذاهب شتى ، وجاراهم ابن عربي إلى حد ما ، فأثبت مثلهم أن الوجود واحد ، وأن وجود العالم ليس فى الحقيقة إلا عين وجود الله . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن ابن الفارض بمنهجه النفسى ، وذوقه الروحى ، قد انتهى إلى إثبات الوحدة التى انتهى إلى اثباتها الفلاسفة الخالص عن طريق منهجهم العقلى ، والصوفيون المتفلسفون عن طريق منهجهم الذى هو مزاج من الذوق والعقل . وليس هذا هو كل ما تشتمل عليه (التائىة الكبرى) من منازع فلسفية ، بل هى قد تضمنت أشياء أخرى ليست أقل من هذا شأناً : فالمعرفة ودرجاتها ، وموضوع كل درجة وأداتها ، والذات الإلهية وطبيعتها ، وأسمائها وصفاتها وأفعالها ، وخلق الله للعالم ، وفيض العالم من الله أو صدوره عنه ، وهل كان الخلق مباشراً أم بواسطة ، وهل الأديان مختلفة حقيقة أم أن اختلافها لا يتجاوز ظاهر العبادات والشعائر فى كل دين ، وأنها جميعاً مستمدة من منبع واحد ، مردودة إلى أصول واحدة ، والقضاء والقدر وعلاقته بالأديان ووحدتها ، كل أولئك وكثير غيره مسائل نلتقى بها فى (التائىة الكبرى) ، ونجد لابن الفارض رأياً فيها ، ونستطيع فى يسر حيناً ، وفى مشقة حيناً آخر ، أن ندرك المعانى الفلسفية التى تنطوى عليها ، والنازع الميتافيزيقية ، أو الأخلاقية ، أو الاجتماعية التى تنزع إليها .

ومثل هذا يمكن أن يقال فى (الخرية) : فهى قصيدة شعرية صوفية قبل كل شىء ، تأثر فيها صاحبها أسلوب الرمز والتلويح . وهى بعد قد عرضت لمسألة الخلق ومصدره ، والحياة ومنبعها ، وطبيعة الأرواح والأشباح واتصال بعضها ببعض ، وسمو بعضها عن بعض ، مما

(١) انظر الفصل الرابع من الكتاب الأول .

(٢) انظر الفصل الثانى من هذا الكتاب (للتالث) .

لا يدع مجالاً للشك في أن ابن الفارض كان بارعاً إذ جعل من الشعر الذي هو سبيل الشاعر إلى تصوير عاطفته وشعوره ، أداة للتعبير عن أدق المعاني وأعمق الأفكار .

على أننا لا نرمي من وراء هذا كله إلى أن نجعل من ابن الفارض وأشباهه من الصوفية وشعرائهم فلاسفة لهم ما للفلاسفة من مذاهب ، ولذا بهم ما للمذاهب الفلسفية من خصائص نظرية وعقلية ؛ وإنما الذي نرمي إليه ، ونحب أن يتضح في الأذهان ، هو أن الذين يفضون من قيمة الأذواق والمواجيد الصوفية ، وينكرون على أصحابها ما وقفوا إليه من إدراك الحقائق العليا ، وما اصطنعوا في التعبير عن أذواقهم ومواجيدهم من شعر أو نثر يسوده الرمز والتلويح ، مسرفون على أنفسهم ، وعلى الحق معاً : فهاهو ذا ابن الفارض قد رأينا كيف كان شاعراً ، وصاحب ذوق وعاطفة ، وكيف استطاع مع ذلك أن يكون صاحب مذهب في الحب انبثت في تضاعيفه خطرات فلسفية ، وشاعت في ثناياه آراء أخلاقية واجتماعية .

وإذا كان ذلك كذلك فمن الإسراف إذن أن نذهب في تأويل أذواق ابن الفارض وشعره الذي عبر به عن هذه الأذواق مذهباً يجعل من الشاعر الصوفي فيلسوفاً ؛ ومن الإجحاف أن نساير المنكرين في إنكارهم على هذه الأذواق ما عسى أن يكون فيها من فلسفة ، أو من منزع فلسفي على أقل تقدير ؛ ومن الانصاف في حق ابن الفارض أن نتخذ لأنفسنا منه موقفاً وسطاً : فلا نعدّه فيلسوفاً كأصحاب النظر والعقل من الفلاسفة الخالص ، ولا ننظر إلى ثمرات ذوقه ، ونفحات حبه ، على أنها خلو من كل معنى ، أو منزع فلسفي ، بل الخير كل الخير هو أن نقدره على أنه شاعر صوفي اصطنع الذوق ، وضمن شعره كثيراً من المعاني الفلسفية ، وأضفى على ذوقه ثوباً يمكن تحليله إلى خيوط ذوقية مصبوغة بلون فلسفي .

٤ — وينتهي بنا هذا كله إلى نتيجة لا بد منها ، وهي أن الصوفية بأذواقهم الروحية وأحوالهم النفسية ، ربما كانوا أقدر من العلماء ، والفلاسفة على إدراك الحقيقة الخفية ومعرفة الذات العلية ، لاسيما أن العلماء يصطنعون منهجاً تجريبياً قوامه المشاهدة الحسية والتجربة الخارجية ، والذات الإلهية ليست من المادة في شيء ، ولا سبيل إلى إخضاعها لهذا المنهج التجريبي ؛ والفلاسفة قد عرضوا حقيقة الذات الإلهية ، وذهبوا في تفسيرها ومحاوله استكناه أسرارها مذاهب شتى ، واختلفوا في هذا منذ العصور القديمة حتى الآن ، دون أن يجمعوا ، أو يجمع سوادهم الأعظم على رأى بعينه يكشف عن هذه الحقيقة بشكل تتوافق العقول السليمة على صحته والتسليم به . وليس أدل على ذلك مما نلمسه في المذاهب المادية من عجز وقصور عن الوصول من أمر الحقيقة الإلهية إلى حل يلائم طبيعتها ، ويبين خصائصها في غير ما تشبته .

وليس أدل عليه أيضاً من أن أكثر المذاهب المادية قد وقفت من هذه المشكلة موقفاً أغفلت فيه الذات الإلهية ، وقصرت فيه البحث على حقيقة آثارها في الكون ، كأن هذا الكون قد صدر عن نفسه ، ولم يكن في حاجة إلى مبدأ أسمى منه وأكل فيفيض عليه الوجود ، ويضفي عليه الجمال ، ويشيع فيه النظام والانسجام : فنيوتن يفسر عالم المادة ، ودارون يفسر عالم الحياة ، ولكن تفسيرهما من شأنه أن يجعل هذا العالم أو ذاك خلواً من كل روحانية . ومعنى هذا أن الماديين مهما أوتوا من دقة مناهجهم ، وسلامة تجاربهم فلن يستطيعوا بحال ما أن يتجاوزوا مظاهر الكون ، التي يمكن إخضاعها لمشاهداتهم وتجاربهم ، إلى مبدع الكون وذاته التي لا يمكن البتة أن تكون في متناول هذه المشاهدات والتجارب . وبعبارة أخرى نقول إن الذات الإلهية من حيث أنها أبعد ما تكون عن المادية ، وعن أن تجرى عليها المساحة والمقدار ، فإن اتصالها بالنوق الروحي أوثق ، ومعرفتها عن طريق الوجد الصوفي ربما كانت أدق وأعمق . ولعل هذا راجع إلى أن الكشف ، وإن كان مطعوناً فيه لصفته الذاتية وطابعه النفسى ، إلا أنه على كل حال سبيل إلى إدراك الحقيقة العلية إدراكاً مباشراً . ومن هنا تتبين الفروق التي توجد بين كل من العلم والفلسفة والتصوف : فالعلم يؤسس القوانين المستندة إلى المشاهدة الخارجية والتجربة الحسية ، والتي يفسر بها أحداث الكون وظواهره دون أن يتجاوز هذه الأحداث والظواهر إلى ما وراءها . والفلسفة تحاول أن تتعرف حقائق الوجود ، وحقيقة مبدعه أو مفيضة عن طريق النظر العقلى . والعلم والفلسفة يحومان حول حقيقة الحقائق من بعيد . أما التصوف فإن له غاية أسمى من غاية العلم والفلسفة : هو يرمى إلى الاتصال المباشر بحقيقة الحقائق ، ويرمى إلى شيء آخر أبعد من هذا الاتصال ، وهو الشعور بالاتحاد مع هذه الحقيقة العلية ، والأنس بها ، ورد كل شيء إليها ، واعتبارها منبعاً فياضاً بكل ما في الكون من آيات الحق والخير والجمال . ويمكن إظهار هذه الفروق في عبارة أخرى فيقال إن العلم نظريات ، والفلسفة أنظار ، والتصوف أدواق .

وإذا كان التصوف على ما بيننا من فرق بينه وبين العلم والفلسفة ، فقد تعين على الصوفى إذن أن يكون أسمى ما يكون عن عالم المحسوس بما فيه من أحداث متغيرة ، وظواهر متبدلة ، وأعراض زائلة ؛ وأن يترفع بقلبه وذوقه عن النظر إلى الأشياء بعين الكثرة التي لا يعرف الماديون عيناً غيرها يبصرون بها ؛ وأن يتخذ سبيله إلى كشف الحقيقة من الإشراق الذى ينبثق من أعماق الروح وقد صفت وتحررت من سجنها المادى ، وأصبحت قادرة على الترقى

إلى المبادئ العلية ، على حد تعبير ابن الفارض نفسه^(١) : فهناك في ذلك الإشراق تكون الروح أقدر على الاتصال المباشر بالذات الإلهية ، وتذوقها تذوقاً روحياً خالصاً هو أكثر ما يكون ملائمة لطبيعتها .

وإذا كان ذلك كذلك ، فليس من الانصاف في شيء أن ينظر إلى ما وصل إليه ابن الفارض في حبه ، وعن طريق ذوقه ووجدته ، نظرة ازدراء تجعل من فتوحاته محض أوهام ومجرد خيالات ، أو إدراكات شخصية لا ضابط لها من العقل ، ولا غناء فيها : فهماجن أولاء قد رأينا أن هذا الشاعر الصوفي ، وإن كان مختلفاً عن العلماء والفلاسفة في منهجه وأسلوبه ، فهو قد عرض في شعره لمسائل ليست أقل قيمة مما عرض له أولئك وهؤلاء ، واستطاع بذوقه أن يكشف عن كثير من الحقائق الدقيقة التي لم يستطع العلماء أن يكشفوا منها شيئاً بمنهجهم التجريبي ، ولم يوفق الفلاسفة حتى الآن إلى أن يقولوا فيها كلمة واحدة ، يبددون فيها ظلمة الشك بنور اليقين . ولكي يتبين لنا مبلغ ما لأذواق ابن الفارض من القيمة الروحية ، وما ينطوى عليه حبه من المنازع الفلسفية ، فقد أفردنا هذا الكتاب من بحثنا لدراسة مذهب الشاعر الصوفي في المعرفة والوحدة والقطبية والأديان ، وحاوينا أن نبين كيف كان هذا كله ثمرة من ثمرات حبه ، ونتيجة منطقية من نتائجه .

الفصل الأول

الحب والمعرفة

علاقة الحب بالمعرفة عند الصوفية — علاقتهما عند ابن الفارض — تقدم المعرفة على الحب وتأخرها عنه — طبيعة الحب وطبيعة المعرفة — المعرفة الفطرية — أداة الحب وأداة المعرفة : النفس والروح عند المتقدمين — خلط ابن الفارض بين النفس والروح — تفرقه بينهما : النفس وخصائصها — الروح وطبيعتها — البدن ووظيفته — الإنسان ووحده — معرفة الأسماء والصفات والأفعال ومعرفة الذات ، علم الظاهر وعلم الباطن — بين أطوار الحب ومراتب المعرفة

١ — اتفقت جمهرة الصوفية على أن غاية التصوف العليا هي الوصول إلى الله ، والاتصال

(١) قال ابن الفارض في اظهار وجه الشبه بين حال المختصر عند تزع نفسه وبين حاله هو عند الوجد :

فذا نفسه رقت إلى ما بدت به وروحي ترفت للمبادئ العلية

به ، والفناء فيه ، والتحقق بمعرفته . ولكي يتحقق الصوفي بهذه الغاية فلا بد من أن يقطع طريقاً تتعاقب فيها على نفسه سلسلة من المراتب التي يختلف بعضها عن بعض من وجه ، ويختلط بعضها مع بعض من وجه آخر ، وتعرف هذه المراتب عندهم باسم المقامات ؛ ولا بد له أيضاً من أن تختلف على نفسه أحوال عدة يباين بعضها بعضاً من ناحية ، ويوافق بعضها بعضاً من ناحية أخرى ، ومن هذه الأحوال ما تتجه به نفس السالك ، وينبسط له قلبه ، ومنها ما يولد في نفسه الألم والحسرة ، ويثير في قلبه القبض والهيمية . وهذه الأحوال هي جماع ما يطلق عليه عند الصوفية باسم الأذواق والمواجيد ، كما أن تلك المقامات هي المحور الذي تدور عليه عندهم الرياضات والمجاهدات . والمقامات والأحوال جميعاً هي المرآة الصادقة التي يستطيع من نظر فيها أن يتصفح الصور المختلفة للحياة الخلقية والروحية التي يحياها القوم ، وما عسى أن يكون منطويّاً في ثناياها من حقائق ودقائق لها قيمتها في إظهارنا على المنازع الفلسفية التي يمكن أن يكون قد نزع إليها أصحاب المجاهدة والذوق : فما لاشك فيه أننا حين نقف على بعض ما انتهى إليه الصوفية عن طريق مجاهداتهم وأذواقهم من قواعد خلقية ، وملاحظات نفسية ، ومكاشفات روحية ، يخيل لنا أننا لجزء بجوئ في علم الأخلاق وعلم النفس وما بعد الطبيعة ، على نحو ما سبقت الإشارة إلى ذلك في التمهيد الذي قدمناه بين يدي هذا الكتاب .

ومع أن الصوفية قد اتفقوا على وجوب مرور السالك بالمقامات ، واختلافه على هذه الأحوال ، أو اختلاف هذه الأحوال عليه ، إلا أنهم مختلفون في عدة كل من المقامات والأحوال ، وفيما عسى أن يكون من هذه أو تلك : إذ كثيراً ما نلاحظ عند قراءة كتب الصوفية أن ما يعده بعضهم من المقامات قد يعده بعضهم الآخر من الأحوال : فالطوسي مثلاً قد جعل المقامات سبعة ، كل واحد منها ثمرة للمقام الذي يتقدمه . وهي كما ذكرها في كتابه (المتع) ترتب على الوجه التالي : التوبة ، فالورع ، فالزهد ، فالفقر ، فالصبر ، فالتوكل ، فالرضا . وأبو طالب المكي قد جعل في كتابه (قوت القلوب) المقامات تسعة وهي : التوبة ، والصبر ، والشكر ، والرجاء ، والخوف ، والزهد ، والتوكل ، والرضا والمحبة^(١) . والشهروردي في كتابه (عوارف المعارف) قد جعل من الإيمان والتوبة والزهد ودوام العمل لله تعالى ظاهراً وباطناً ، أشياء أربعة يجب أن يتحقق بها من سلك طريق الله على الوجه الأكمل ؛ ورأى أن التحقق بتمام هذه الأربعة ، يُستعان عليه بأربعة أخرى هي : قلة الكلام ، وقلة الطعام ،

وقلة المنام ، والاعتزال عن الناس ، وأن من ظفر بهذا كله فقد استقامت له الأحوال ، وصحت المقامات . وعند صاحب العوارف المقامات هي : التوبة ، والورع ، والزهد ، والصبر ، والفقر ، والشكر ، والخوف ، والرجاء ، والتوكل ، والرضا . وكما يختلف الصوفية في عدة المقامات وترتيبها ، فهم مختلفون كذلك في عدة الأحوال وترتيبها . على أن اختلافهم هذا أو ذاك لا ينبى أن الغاية القصوى عندهم هي التحقق بحجة الله ومعرفته ، ومشاهدة جماله وجلاله وكِماله ، وآثار هذا كله في العوالم المختلفة . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن السالك بعد أن يختلف على المقامات ، ويختلف عليه الأحوال ، ينتهي إلى كشف الحقيقة بحيث يصبح عارفاً ، كما ينتهي إلى الشعور بحقيقة ذاته من حيث هو محب ، بالقياس إلى حقيقة الذات الإلهية من حيث هي محبوبة ، فإذا بالمحب يحس أنه وهذه المحبوبة ذات واحدة ، على نحو ما بينا ذلك في الفصل الثاني من الكتاب الثاني .

والذي يعيننا هنا هو أن نحدد مع الصوفية معنى كل من الحب والمعرفة ، وأن نتبين العلاقة الوثيقة التي تربطهما . وقد عرّف كثير من الصوفية الحب والمعرفة بتعريفات عدة ؛ ولكن هذه التعريفات ، على كثرتها وتعدد أصحابها ، تكاد تتفق في مؤداها ، وفي الطابع العام الذي هو حظ مشترك بينها جميعاً . ويخيل لنا ، ونحن نقرأ تعريفات الحب ، وتعريفات المعرفة ، أننا لئاء لغتين تصوران موضوعاً واحداً ، وتعبيران عن حقيقة واحدة ، وتجللان حالة نفسية واحدة ، بمعنى أن الحب حين يتحدث عن موضوع حبه ، ويصف حاله فيه ، إنما يتحدث عن موضوع المعرفة ، ويصف حال العارف ، ولكن في لغة الحب . وكذلك العارف حين يتحدث عن موضوع معرفته ، ويصف حاله فيها ، ومكاشفاته التي انتهت إليها ، إنما يتحدث عن موضوع الحب ، ويصف حال المحب ، وما ينتهي إليه أمره من فناء عن ذاته ، وبقاء في ذات محبوبته ، ولكن في لغة المعرفة : فقد وصف الجنيد حال المحب في المحبة فقال : « عبد ذاهب عن نفسه ، متصل بذكر ربه ، قائم بأداء حقوقه ، ناظر إليه بقلبه ، أحرق قلبه أنوار هويته ، وصفا شربه من كأس وده ، وانكشف له الجبار من أستار غيبه : فإن تكلم فبالله ، وإن نطق فعن الله ، وإن تحرك فبأمر الله ، وإن سكن فع الله : فهو بالله والله ومع الله » . وعرّف الحلاج حقيقة المحبة فقال : « حقيقة المحبة قيامك مع محبوبك بخلع أوصافك » . وقال أبو يعقوب السوسى : « لا تصح المحبة إلا بالخروج عن رؤية المحبة إلى رؤية المحبوب بفناء علم المحبة^(١) » . وتدبر هذه التعريفات ، وكثير غيرها مما يذكره المؤلفون

(١) انظر هذه التعريفات وكثيراً غيرها في الرسالة القشيرية ، ص ١٤٣ — ١٤٨ .

الصوفيون في كتبهم ورسائلهم ، يظهرنا على أن الفكرة الرئيسية المشتركة بينها ، والمحور الذي تدور عليه ، والغرض الذي ترمى إليه : فناء الإنسان عن نفسه ، وعن أوصافه وحظوظه ، وإنكار ذاته ، وإيثاره لله على ما سواه ، كل أولئك شروط أساسية ينبغي أن يتحقق بها المحب لكي يكون محباً صحت محبته .

ومثل هذا يمكن أن يقال في تعريفات المعرفة : فقد حدثنا القشيري في رسالته عن المعرفة فقال : « هي صفة من عرف الحق سبحانه بأسمائه وصفاته ، ثم صدق الله تعالى في معاملاته ، ثم تنقى عن أخلاقه الرديئة وآفاته ، ثم طال بالباب وقوفه ، ودام بالقلب اعتكافه ، فحُظي من الله تعالى بجميل إقباله ، وصدق الله تعالى في جميع أحواله ، وانقطع عنه هواجس نفسه ، ولم يصغ بقلبه إلى خاطر يدعو إلى غيره . فإذا صار من الخلق أجنبياً ، ومن آفات نفسه برها ، ومن المساكنات والملاحظات تقياً ، ودام في السر مع الله تعالى مناجاته ، وحق في كل لحظة إليه رجوعه ، وصار محدثاً من قبل الحق سبحانه بتعريف أسرارهِ ، فيما يجريهِ من تصاريهِ أقداره ، يسمي عند ذلك عارفاً ، وتسمى حالته معرفة . وفي الجملة فبمقدار أجنبيته عن نفسه ، تحصل معرفته بربه عز وجل » . ووصف أبو يزيد البسطامي حال العارف فقال : « للخلق أحوال ، ولا حال للعارف ، لأنه محبت رسومه ، وفنيت هويته بهوية غيره ، وغيبت آثاره بآثار غيره » . وسئل ابن زردانبار متى يشهد العارف الحق سبحانه . فقال : « إذا بدا الشاهد ، وفنى الشواهد ، وذهبت الحواس » . وقال الحلّاج : « علامة العارف أن يكون فارغاً من الدنيا والآخرة ^(١) » . وظاهر هنا ما تقرره هذه الأقوال ، من مبدأ عام مشترك بين بعضها وبعض من ناحية ، وبينها وبين ما ذكرناه آنفاً من أقوال في المحبة من ناحية أخرى ، من أوجه الشبه التي تكشف في وضوح وصرامة عن أن مبدأ الفناء عن الشهوات والآفات والحواس ، وإسقاط العلاقات بين الإنسان وبين نفسه من ناحية ، وبينه وبين غيره من ناحية أخرى ، بحيث تتمحى رسومه ، وتتمحق هويته في ذات الله ، كل أولئك وغيره من المثل العليا ، والمبادئ الخلقية ، قد انطوت عليه هذه الأقوال التي عرفت بها المعرفة ، ووصفت فيها حال العارف ، كما انطوت عليها سابقاتها في تحديد معنى المحب ، ووصف حال المحب . وهذا يؤدي إلى أن المحب والمعرفة عند صوفية المسلمين المتقدمين على ابن الفارض ، حالتان نفسيتان ، تصطبغان بصيغة واحدة ، وتستلزمان شروطاً واحدة ، وترميان إلى غاية واحدة ، وتكشfan عن حقيقة عليا واحدة ، حتى كأن المتحدث بلسان الحال في إحداها إنما

(١) انظر هذه الأقوال وكثيراً غيرها في الرسالة القشيرية ، ص ١٤٠ - ١٤٣ .

يعبر عن حقيقة الأخرى ، وحتى أن من يقول إنه محب ، يمكن أن يقول إنه عارف ، ومن يقول إنه عارف ، يمكن أن يقول إنه محب ، لأن الشروط والدواعي والأوصاف والموضوع والغاية والطريق في كل من الحب والمعرفة واحدة .

٢ — والتأمل في أطوار الحب الإلهي عند ابن الفارض ، وفيما كان يفتح به عليه في كل طور ، يلاحظ أن هذا الشاعر لم يكن بدعا من الصوفية ، بل كان مثلهم في ربط الحب والمعرفة ، وجعل المعرفة ثمرة من ثمرات الحب ، وحالا مثله موهوبا من الله ، وليس مكتسبا من جانب العبد : فالطور الأول من أطوار الحب الفارضى هو في جملته تعبير عن الفناء الجزئى ؛ والطور الثانى تعبير عن الفناء السلكى الذى أسلم ابن الفارض إلى الطور الثالث وهو طور الاتحاد ، أو الحال الموحدة بما فيها من شهود الحب لذات محبوبته ، ومعرفة حقيقة ذاته ، وأنها ليست شيئا بالقياس إلى ذات هذه المحبوبة التى أصبحت عنده كل شيء . ونحن إذا أنعمنا النظر فى هذا الفناء ، رأينا أنه ينطوى على معنيين ، وينتهى إلى غايتين : معنى خلقى ، وغاية عملية تتحقق بصفاء النفس ، وتجردها عن الشهوات ، واستحالتها إلى روح نقية لا تشوبها شائبة نقص ؛ ومعنى عرفانى ، وغاية نظرية (إن صح أن نستعمل هنا صفة النظرية للدلالة على المعرفة التى تنكشف لقلب العبد وقد ظفر بحظ موفور من الجلاء) ، تتحقق فيها النفس بالمعرفة الإلهامية التى يكشفها الله لعين القلب . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن بين الحب والمعرفة عند ابن الفارض علاقة وثيقة لا تنفصم عروتها ، ولا يمكن إنكار مالها من أثر فى توجيه المعانى التى ضمنها ابن الفارض شعره توجيها يكشف عن خصائصها الفلسفية . وبعبارة أوضح يمكن أن يقال إن الفناء كما هو عند ابن الفارض شرط المحبة ، وسبيل إتحاد المحب بمحبوبته الحقيقية ، فهو كذلك شرط المعرفة ، وسبيل العارف إلى معاينة ذات هذه المحبوبة . فابن الفارض فى إتحاده من الفناء سبيلا إلى التحقق بالمعرفة ، كان مثله كمثل كثير غيره من أصحاب الذوق . فالحلاج يرى أن شرط المعرفة هو محو الكل من العبد ، كما يدل على ذلك قوله :

شرط المعارف محو الكل منك إذا بدا المرید بلحظ غير مطلع^(١)
وكذلك أبو سعيد بن أبى الخير المتوفى سنة ٤٤٠ هـ ، كان يرى أن خروج الإنسان عن نفسه هو الطريق الموصول إلى الله ، وأن الفناء عن النفس هو أن يحقق الإنسان عدمها ، ويحقق وجود الله ، وأن الحديث القائل بأن « من عرف نفسه فقد عرف ربه » ، إنما يعنى

أن من عرف نفسه على أنها عدم ، عرف الله على أنه وجود^(١) . ويكفي أن نوازن بين ما ذهب إليه كل من الحلاج وأبي سعيد بن أبي الخير ، وبين ما يشير إليه ابن الفارض في الأبيات التالية :

فأفنى الهوى ما لم يكن ثمّ باقياً هنا من صفات بيننا فاضمحت ١٥٩
فألفيت ما ألفت عنى صادراً إلىّ ومنى وارداً بمزيدتى
وشاهدت نفسى بالصفات التى بها تحجبت عنى فى شهودى وحجبتى
وإنى التى أحببتها لا محالة وكانت لها نفسى علىّ محبلى ١٦٢

لنتبين أولاً أن شاعرنا إنما يصف شهوده للذات الإلهية ، ومعرفة إياها فى هذه الحال التى يسميها الصوفية حال البقاء بعد الفناء ، وأنه يفاضل بين هذه الحال وبين ما كان عليه قبلها من حال الحجابية التى يكون العبد فيها محجوباً بصفاته الظاهرة عن نفسه الحقيقية التى ليست شيئاً آخر غير الذات الإلهية ؛ ولنتبين بعد ذلك أنه فيما يصفه هنا ، يوافق الحلاج وأبا سعيد على القول بأنه على قدر ما تكون النفس متعلقة برغباتها ، تكون محجوبة عن الحقيقة ، حتى إذا ما عرضت لها حال البقاء بعد الفناء ، وأصبحت ذات الله مشهودها الوحيد ، فهناك تنكشف لها الحقيقة ، وتعرف أنها لم تعد شيئاً ، وأن الله هو كل شئ فى عينها .

٣ — وإذا كانت النفس التى هى مصدر المعرفة ، هى كذلك المنبع الفيض بالحب ، فلا بد إذن من أن نتعرف أيهما أسبق فى وجوده فى النفس على الآخر : هل يسبق الحب المعرفة ، وهل تنشأ المعرفة عن الحب ؛ أم أن المعرفة هى التى تتقدم على الحب بحيث يكون الحب نتيجة لها ؟ والحق أن من صوفية المسلمين من عرض لهذه المسألة ، ووفق بعضهم فى محاولة تحليلها توفيقاً لا يقل فى قيمته النفسية والفلسفية عما وفق إليه بعض فلاسفة الغرب : فالغزالي مثلاً يقدم لنا فيما يقدم من حديث عن المحبة فى كتابه (إحياء علوم الدين) ، تحليلاً لعلاقة الحب والمعرفة من هذه الناحية لعله ليس أقل وضوحاً ودقة مما يستطيع أن يقدمه أى عالم من علماء النفس المحدثين : فهو يقرر أنه لا يمكن أن يتصور حب إلا بعد معرفة وإدراك ، إذ لا يجب الإنسان إلا ما يعرف ، ولهذا لم يوصف الجماد بالحب ؛ إنما الحب خاصة من خواص الحى المدرك . . . ولما كانت الحواس هى المصادر الأولى للمعرفة ، فقد نشأ عن ذلك أن تكون لكل حاسة لذة ، ينشأ عنها حب لما تدرك : فلذة العين فى النظر إلى الصور الجميلة والمناظر البهجة ، ولذة الأذن فى سماع النغمات الشجية والأجراس المنسجمة . . . الخ . على أن هناك غير الحواس الظاهرة حاسة باطنة اختصت بإدراك الروحانيات والإلهيات التى لا صلة بينها

وبين عالم المادة ، وهي هذه الحاسة التي يسميها الغزالي عقلاً أو قلباً أو نوراً . والحب الناشئ عن الإدراك بهذه الحاسة الباطنة مقصور على الإنسان وحده ، على عكس الحب الناشئ عن الإدراك بالحواس الظاهرة فإنه حظ مشترك بين الإنسان والحيوان ؛ ولهذا كان العقل الباطن أو النور الكامن أقوى وأرق من الحس الظاهر ، وكان مجال المدركات بالبصيرة الباطنة أروع وأمتع من مجال المدركات بالحواس الظاهرة^(١) . وهنا نلاحظ أن الغزالي في تقديم المعرفة على الحب ، وجعل الحب نتيجة للمعرفة ، كان أسبق إلى هذه الفكرة من فيلسوف أوربي له خطره في تاريخ الفلسفة الحديثة ، وأعني به اسبينوزا (١٦٣٢ — ١٦٧٧ م) الذي كان يرى أن الحب يتولد من المعرفة الحدسية^(٢) *Connaissance Intuitive* أو المعرفة التامة^(٣) (*Connaissance Adéquate*) بالجواهر الإلهي : فقد انتهى هذا الفيلسوف الهولندي إلى أن كل ما نعرفه بطريق الدرجة الثالثة من درجات المعرفة (المعرفة الحدسية الكلية) ، يحدث في أنفسنا لذة ، لأن أعظم ما نشعر به من اللذة العقلية إنما ينشأ عن هذه المعرفة ؛ وعقب على ذلك بقوله إن حب الله حياً عقلياً ينشأ عن المعرفة الحاصلة بطريق هذه الدرجة الثالثة من درجات المعرفة ، لأن اللذة إنما تحصل عن هذه المعرفة مصحوبة بفكرتنا عن الله من حيث هو علة ، وهذا — في رأى اسبينوزا — هو حبنا لله لا من حيث تصورنا له حاضراً ، بل من حيث معرفتنا به على أنه أزلي ، وهذا ما يسميه اسبينوزا بالحب العقلي لله^(٤) . فالغزالي واسبينوزا متفقان هنا على أن المعرفة متقدمة على الحب ، وأن اللذة الحاصلة في باطن الإنسان إنما يتوقف حصولها ونوعها على نوع المعرفة التي تقابلها ، ومبلغ هذه المعرفة من درجة الحسية الظاهرة أو الروحانية الباطنة .

(١) إحياء علوم الدين ، ج ٤ ، ص ٢٥٤ — ٢٥٥ .

(٢) المعرفة الحدسية مرادفة للمعرفة المباشرة ، ومضادة للمعرفة الاستدلالية (*Connaissance Dis-cursive*) ، وهي المعرفة التي ينتقل فيها الفكر من معنى إلى معنى ، كأن ينتقل من المقدمة إلى النتيجة . أما المعرفة الحدسية المباشرة فهي التي يدرك فيها الفكر النتيجة في ثاباها المقدمة ، ويتأمل المعاني تأملاً تشملها فيه نظرة واحدة ، دون أن يكون الفكر في حاجة إلى أن يمر بهذه المعاني الواحد تلو الآخر : فعرفة الله حدسية كلية ، في حين أن معرفة الإنسان استدلالية جزئية (*Goblot : Vocab. Philos. , Art Intuitif' , P. 312 et Art Discursif , P. 184*) .

(٣) المعرفة التامة عند اسبينوزا هي المعرفة الكلية التي تستوعب الشيء المراد معرفته ، على عكس المعرفة الجزئية التي يشوبها الجهل . وتمتاز الفكرة الكلية بالوضوح واليقين إذ هي تحمل في ثناياها بقينها ، على نحو ما نستيقن من وجود النور لمجرد إدراكنا له ، في حين أن الفكرة الجزئية تمتاز بالغموض والخلط ، وبأنها عين الخطأ (*Goblot : Vocab. Philos. , Art 'Adequat' P. 24*) .

(٤) *Ethique V, proposition XXXII* (٤)

ويتفق مع الغزالي واسبينوزا مؤلف مسلم آخر هو ابن قيم الجوزية صاحب (مدارج السالكين) حيث يرى أن صفات الله ، ونعوت كماله ، وحقائق أسمائه هي التي تجذب القلوب إلى محبته ، وطلب الوصول إليه : لأن القلوب إنما تحب من تعرفه ، وتخافه ، وترجوه ، وتشتاق إليه ، وتلتذ بقربه ، وتطمئن إلى ذكره ، بحسب معرفتها بصفاته : فإذا ضرب دونها حجاب معرفة الصفات ، والإقرار بها ، امتنع منها بعد ذلك ما هو مشروط بالمعرفة ومزوم لها ، إذ وجود المزوم بدون لازمه ، والمشروط بدون شرطه ممتنع^(١) . ومعنى هذا أن المعرفة متقدمة على الحب ، وأن شرط الحب المعرفة . وهذا التقديم منطقي وملائم لطبيعة كل من الحب والمعرفة : إذ لا يمكن أن نتصور أن إنساناً أحب إنساناً أو شيئاً دون أن يكون قد رآه أو سمع به على أقل تقدير . والرؤية والسمع طريقان من طرق المعرفة ، وإن كانا أقل رتبة من المعرفة الحدسية التي هي عند الفلاسفة أتم وأكمل من المعرفة الحسية والمعرفة الاستدلالية ، وهاتان معرفتان الأخيرتان أقل رتبة عند الصوفية من المعرفة بالبصيرة الباطنة .

أما ابن الفارض فإننا لا نكاد نعثر له على حل صريح يبين فيه مكان المعرفة من الحب على وجه التحقيق ، وهل هي متقدمة عليه أم متأخرة عنه . ومع ذلك فإننا نستطيع أن نلتمس من خلال تحليله لأطوار الحب وما ينكشف للمحب في كل طور من ألوان المعارف تفسيراً يمكن أن يقال عنه إنه حل أو شيء يشبه الحل لهذه المشكلة . ولعل أول ما يبدو للمتأمل في أطوار الحب من ناحية ، وفيما يقابل هذه الأطوار من مراتب المعرفة من ناحية أخرى ، هو أن الحقائق التي تكشف عنها المعرفة الإلهامية ، هي عين الحقائق التي تجذب إليها نفس المحب بعد صفائها من شوائبها ، الأمر الذي يبنى عليه اعتقاد أن المعرفة والمحبة في مذهب ابن الفارض لا تسبق إحداها الأخرى ، بل تسيران في خطين متوازيين ، إن صح هذا التعبير : فحب ابن الفارض في طوره الأول كان ناشئاً عن التقييد بمظهر جميل معين من مظاهر الأفعال أو الصفات الإلهية التي تتجلى في المخلوقات . ولم يزل ابن الفارض على هذه الحال من التقييد بمطالعة جمال آثار الأفعال والصفات في عالم الشهادة حتى كان الطور الثاني ، فاذا بالحب قد فنى هنا عن نفسه وحسه فناء تاماً أسلمه إلى الطور الثالث حيث أتجه الحب اتجاهها آخر ، وانجذب الحب إلى شيء آخر ، أجمل وأكمل مما كان منجذباً إليه من قبل : ذلك بأنه هنا ينجذب إلى جمال الذات المطلق الذي لا يتعين بقيد ، ولا يتقيد برسم أو حد . ومن هنا يمكن القول بأن هناك توازياً أو تقابلاً بين أطوار الحب وبين مراتب المعرفة : فعن معرفة الأفعال والصفات

في مظاهرها الكونية نشأ الحب في الطور الأول ؛ وعن معرفة الذات المطلقة نشأ الحب في الطور الثالث ؛ وما بين الحيين من تفاوت في درجة السكالم هو كما بين المعرفتين من هذا التفاوت . ومعنى هذا بعبارة أخرى هو أن بين الحب والمعرفة توازياً في نفس الوقت الذي يكون فيه الحب ثمرة من ثمرات المعرفة ونتيجة لها . على أن فهم المسألة بهذا المعنى قد يلقي اعتراضاً من وجه بقدر ما يلقي قبولاً من الوجه الذي ذكرنا : فلفل قائلاً يقول إن طبيعة الحياة الصوفية التي كان يحياها ابن الفارض منذ صباه ، وميله إلى الجمال هذا الميل الذي شهدنا كثيراً من آثاره في الفصل الثاني من الكتاب الأول ، وعرفنا بعض أسرارها في الفصل الأول من الكتاب الثاني ، وتقلبه في أطوار الحب الإلهي هذا التقلب الذي تبيننا من خلال تحليلنا له في الفصل الثاني من الكتاب الثاني ، أن حبه كان في كل أطواره حياً للذات الإلهية تارة في مظاهرها المقيدة ، وصورها المميّنة ، وتارة أخرى في ذاتها المطلقة عن كل قيد أو تعين ، كل أولئك يقضى بأن يكون الحب في مذهب ابن الفارض سابقاً على المعرفة ، وبأن تكون المعرفة نتيجة له . ولا غرو فقد انتهى الحب بابن الفارض إلى مشاهدة الذات الإلهية مشاهدة عينية تكشفت له فيها أسرارها وحقائقها ، مما ينبني عليه أن تكون المعرفة مشروطة بالمحبة : إذ لو لم يحب ابن الفارض الله هذا الحب ، ولو لم يتهيأ له هذا التقلب في أطواره ، لما وفق إلى معرفة الذات . وهذا يعني أن الإنسان قد يحب قبل أن يعرف الذي يحبه ، وهو محال ، وغير ملائم لمنطق السليم . وإذا سلمنا جدلاً بأن ابن الفارض قد أحب الله قبل أن يعرفه ، فقد لزم أن نفس هذه القضية تفسيراً ملائماً لطبيعة الأشياء من ناحية ، و متمشياً مع منطق العاطفة التي سيطرت على نفس ابن الفارض سيطرة تختلف قوة وضعفاً ، وتفاوت صفاء وكدورة باختلاف أطوار حبه ، وتفاوت درجاتها من الروحانية من ناحية أخرى : فالحق أن ابن الفارض أحب الله فعرفه ، وعرفه فأحبه ؛ ولكن كلا من الحيين ، وكلا من المعرفتين ، لم يكونا متساويين : فحبه السابق على معرفته كان حياً ناقصاً مشوباً بشوائب الأثرة ، مقيداً بحسن الصور ؛ ولا كذلك حبه الناشئ عن معرفته بالله فقد كان حياً كاملاً صافياً موجهاً إلى جمال الذات المطلق . وبعبارة أخرى يمكن أن يقال أن معرفة ابن الفارض بالله في مظهره وآثاره الكونية كانت سبيله إلى حبه إياه ، وكان حبه هذا سبيله إلى معرفة الله في ذاته معرفة يقينية مباشرة سقطت فيها الوسائل والوسائط . وجماع القول هنا أننا لا نستطيع أن نقرر بصفة عامة أن المعرفة متقدمة على المحبة في مذهب ابن الفارض على نحو ما كانته عند الغزالي وابن قيم ؛ وإنما هي متقدمة عليها من وجه ، ومتأخرة عنها من وجه آخر ، وأن المعرفة التي

تأتي بعد الحجة أروع وأكمل من المعرفة التي تتقدم عليها : لأن هذه معرفة تتخذ موضوعها من أشياء معينة متكررة ، وتلك معرفة بشيء مطلق واحد قد انطوى فيه كل شيء .

٤ — وإذا كانت تلك هي الصلة الوثيقة بين الحب والمعرفة ، وكان الفناء بمثابة القنطرة التي ينبغي أن يعبر عليها الحب والعارف على السواء ، فإذا عسانا أن نجد من أوجه الشبه بين الحب والمعرفة في معناهما وطبيعتهما وخصائصهما ؟ الحق أننا لا نكاد نعر لابن الفارض على أبيات يمكن أن يقال عنها صراحة إنها تعطينا تعريفاً أو تعريفات من شأنها أن تشرح معنى الحب ومعنى المعرفة ، وتبين عن حقيقة كل منهما عند هذا الشاعر الصوفي . ولكننا واجدون مع ذلك أبياتاً يصف فيها حبه ، ويعرض ألوان المعارف التي انكشفت لعين قلبه في كل طور من أطوار هذا الحب . و (التائية الكبرى) وغيرها من القصائد القصار فياضة بالأبيات التي من هذا القبيل ، والتي ينطق كل بيت منها بأن الحب والمعرفة يشتركان في معنى واحد ، ويحصلان عن طريق واحد : فكل منهما حال وهبي ، وكل منهما يمتاز بأنه من الوجدانيات التي يستشعرها الإنسان فيما بينه وبين نفسه ، وليس من العقليات التي يعمل العقل فيها عملاً من أعماله ، أو يؤدي فيها وظيفة من وظائفه ، أو يصل فيها إلى نتيجة من نتائجها . بل إن العقل سواء في الحب أم في المعرفة معطل تعطيلًا تامًا عن القيام بأي مما يقوم به في الأحوال العادية التي ليست من أحوال الصوفية في شيء : فإبن الفارض حين يقول مثلاً في هذا البيت :

هو الحب فاسلم بالحسما المهوى سهل فما اختاره مضى به وله عقل

إنما يظهرنا على مبلغ ما في الحب من تكاليف ، وعلى أن الشرط الذي ينبغي أن يتوفر في الحب هو أن يطلق نفسه من قيود العقل . ومثل المعرفة في هذا كمثل الحب : فهي لا تأتي من طريق العقل ، وليس لإرادة الإنسان أو قدرته فيها مدخل ، ولكنها تأتي عن طريق القلب ، وإرادة الله وقدرته هما اللتان تقذفانها في هذا القلب ، وتجعلان العارف يحيط بكل شيء على قدر ما تهياً له من صفاء النفس ، وكشف حجاب الحس ، والتحرر من سلطان العقل : فللمعرفة من هذه الناحية لدنية لا عمل فيها للحس وما يصطنعه أصحاب الحس من منهج تجريبي قوامه المشاهدة الخارجية والتجربة ، ولا أثر فيها للعقل وما يؤثره أهله من منهج عقلي قوامه البحث النظري والاستدلال المنطقي . وليس أدل على ذلك من الأبيات ١٥٦ — ١٦٤ من (التائية الكبرى) ، وهي الأبيات التي يصف فيها الشاعر حبه ، ويبين انقطاع الصلة بينه وبين الكسب ، وقد أثبتنا بعضها آنفاً ؛ ومن القصة التي يرويها سبط بن الفارض ، ويذكر فيها أن برهان الدين الجعبري جاء ذات مرة إلى جده (ابن الفارض) وسأله : هل

أحاط أحد بالله علماً؟ فأجابه بقوله: نعم، إذا حيطَ بهم يحيطونه (كذا) (١). فإن صحت هذه القصة كانت دليلاً على طبيعة مذهب ابن الفارض في المعرفة، وهي أنها ممكنة، ولكن بشرط أن تكون متوقفة على إرادة الله: فهو الذي يمنحها لمن يشاء، ويقبضها ممن يشاء. وأن ابن الفارض هنا لا يكاد يتجاوز ما عبر عنه ذو النون المصري حين سئل: بم عرفت ربك؟ فقال: «عرفت ربي ربي، ولولا ربي ما عرفت ربي» (٢).

٥ - على أن ابن الفارض قد فصل مذهبه في المعرفة، وذلك في قسم كبير من تأنيته الكبرى تحدث فيه إلى صريح حقيق أو وهمي، وأظهره على مبلغ الفرق بين المعرفة الإلهامية التي تحصل في مقام الجمع، وبين المعرفة الحسية التي تحصل في مقام التفرقة، وانتهى إلى أن النفس هي مصدر المعرفة، إذ قد طبعت فيها هذه المعرفة منذ الأزل، أي قبل أن تتصل الروح بالبدن هذا الاتصال الذي أفسد عليها حياتها الأولى، وحال بينها وبين معرفتها الإلهامية المطبوعة فيها، وجعلها عاجزة عن تجاوز المعرفة الحسية إلى هذه المعرفة الإلهامية التي هي أروع منها وأمتع، وأدق وأفجع. ويدل على هذا كله قوله مخاطباً ذلك المرید:

فإن كنت مني فأمح جمعي وامح فرق صدعي ولا تجنح لجنح الطبيعة ٦٥١

فدونكها آيات إلهام حكمة لأوهام حدس الحس عنك مزيلة ٦٥٢

ولكي يستدل ابن الفارض على أن النفس مصدر المعرفة، وأن المعرفة مطبوعة فيها منذ كانت روحاً تحيا في العالم العلوي، نراه يضرب طائفة من الأمثال التي تؤيد مذهبه: كأن يمثل بأبي زيد السروجي بطل مقامات الحريري، وما كان له من تلوينات في هذه المقامات؛ وبصورة الإنسان في المرأة، وصدى الصوت؛ والرؤى التي يراها الإنسان في النوم؛ وصور خيال الظل التي يجريها المشعبد على الستار (٣). ولعل أهم هذه الأمثلة جميعاً اثنان: أحدهما مثال الرؤى وما يعرض للنائم في نومه من المعارف، والآخر مثال ستار خيال الظل وما يحركه المشعبد عليه من صور وأشكال: فالإنسان عندما يقف جسمه عن الحركة، وحواسه عن الإدراك، وذلك في حال النوم، لا تنقطع عنه كل معرفة، بل هو تلقى إليه معارف وعلوم أرقى من تلك التي يحصل عليها وهو في حال اليقظة عن طريق الحواس؛ وإن هذه المعارف والعلوم لا تتصل بالأحداث الماضية والحاضرة فحسب، بل هي تتصل كذلك، وفوق ذلك، بالأحداث المستقبلية. وإن الإنسان ليخيل له عندئذ أنه قد استمد معارفه وعلومه من غيره،

(١) ديباجة الديوان ص ١٣ . (٢) الرسالة القشيرية ص ١٤٢ .

(٣) انظر الأبيات ٦٥٥ - ٧٣٠ من التائية الكبرى .

والحقيقة أنه استمدها من نفسه ، وألقاها إلى نفسه : فالنفس هنا تتجلى للفانى أو النائم في صورة عالم يهديها إلى فهم المعانى الغريبة ؛ وهذا التجلى راجع إلى تجرد النفس عن مظهر البشرية (البدن) ، واشتغالها بعالمها العلوى الذى ألهمها فيه الله كل علم ، وطبع على صفتها كل معرفة . وسمع إلى ابن الفارض حيث يقول :

وقل لى من أتى إليك علومه
وما كنت تدرى قبل يومك ما جرى
فأصبحت ذا علم بأخبار من مضى
أتحسب ما جارك في سنة الكرى
وما هي إلا النفس عند اشتغالها
تحلت لها بالغيب في شكل عالم
وقد طبعت فيها العلوم وأعلنت
وبالعالم من فرق السوى ما تنعمت
ولو أنها قبل المنام تجردت
وتجربتها المعادى أثبت أولاً
وقد ركبت منك الحواس بفقوة ٦٦٤
بأمسك أو ما سوف يجرى بعودة
وأسرار من يأتي مدلاً بخبيرة
سواك بأنواع العلوم الجليلة
بعالمها عن مظهر البشرية
هداها إلى فهم المعانى الغريبة
بأسمائها قدماً بوحى الأبوة
ولكن بما أملت عليها تملت
لشاهدتها مثلى بعين صحيحة
تجردها الثانى المعادى فأثبت ٦٦٣

لترى أن تجرد النفس عن غواشى البشرية في حال اليقظة ، وتعطيل البدن ، وركود الحواس في حال النوم ، هما سبيل هذه النفس إلى المعرفة والشهود ، كما أن التحقق بهذا كله يثبت تجرد النفس عن البدن في الحياة الأخرى (المعاد) ، حيث تعود النفس إلى ما كانت عليه من صفاء ونقاء ، ويعود ما كان لها من علوم طبعت فيها من قديم . وقد انتهى شاعرنا من هذا إلى أن وراء العلم النقلى علماً آخر هو أرق منه وأسمى ، وأدق وأجل من أن تتناوله العقول ، لأنه علم إلهامى لا تكتسبه النفس من التعلم ، ولا يلم به الإنسان عن طريق العقل والدرس ، وإنما هو آت من أعماق النفس التى تستمده من ذات نفسها ، وتقيضه على ذات نفسها . وقد أشار الشاعر إلى ذلك فيما خاطب به مریده وهو قوله :

ولا تك ممن طيشته دروسه
بحيث استقلت عقله واستقرت ٦٧٤
فثم وراء النقل علم يدق عن
مدارك غايات العقول السليمة
تلقينته منى وعنى أخذته
ونفسى كانت من عطائى مُمدتي ٦٧٦

وإبن الفارض في اعتباره النفس مصدراً للمعرفة ، وفيما يصفه من حالها وقد تجردت سواء في اليقظة أم في المنام ؛ يشبهه من وجوه كثيرة ابن عربى حين يقول إن الإنسان إذا

نام ، أو إذا كان صاحب غيبة أو فناء أو قوة إدراك ، لا تحجبه المحسوسات في يقظته ، فيدرك هذا الإنسان في يقظته ما يدركه النَّائم في نومه : وذلك لأن اللطيفة الإنسانية تنتقل بقواها من حضرة المحسوسات إلى حضرة الخيال المتصل بها الذي محله مقدم الدماغ ، فيفيض عليها ذلك الروح الموكل بالصور من الخيال المنفصل عن الإذن الإلهي ما يشاء الحق أن يريه لهذا النَّائم أو الغائب أو الفاني من إدراك المعاني متجسدة ، ونحو ذلك ، فيرى الحق في صورته (١) . وهو فيما يقرره من أن المعرفة ليست كسبية ، بل هي مطبوعة في النفس منذ القدم ، وأن اتصالها بالبدن هو الذي أفسد عليها معرفتها القديمة ، وإنما يصور نظرية من نظريات أفلاطون في صورة لا تكاد تختلف عن الصيغة التي وضعها فيها ذلك الفيلسوف اليوناني ، إلا في أن هذه نثر مرسل مصبوغ بصبغة الشعر ، وتلك نظم موزون مقفي ملون بلون من ألوان الفلسفة الأفلاطونية : وأعني بهذه النظرية نظرية العلم والتذكر التي قال فيها أفلاطون إن من المستطاع أن يستخرج من نفس الإنسان معارف لم يلقنها من أحد ، واستدل على ذلك بإجراء تجربة على فتى لم يكن له سابق علم بالهندسة ، ولكنه مع ذلك يجيب على ما يوجه إليه من الأسئلة إجابة محكمة ، بحيث يمكن أن يستخرج من نفسه مبادئ هذا العلم ، الأمر الذي رتب عليه أفلاطون هذه النتيجة التي تلخص نظريته وهي أنه لا بد وأن تكون النفس قد منحت معارفها في حياة سابقة على حياتها الراهنة (مينون ، ص ٨٠ — ٨٦) .

وقد أفاض ابن الفارض في إثبات أن النفس هي مصدر كل علم ، فضرب المثال الآخر الذي قلنا عنه فيما سبق إنه أحد المثالين اللذين يعدان أهم الأمثلة التي استعان بها الشاعر على تأييد مذهبه ، وأعني بهذا المثال مثال المشعبد ، وتشبيه النفس فيما يصدر عنها من معرفة ، بهذا المشعبد فيما يصدر عنه من أفعال . وإليك ما قاله ابن الفارض في هذا الصدد موجهاً فيه الخطاب إلى مريده :

ولا تك باللاهي عن اللهو جملة	فهزل الملاهي جد نفس مجدة	٦٧٧
وإياك والأعراض عن كل صورة	مموهة أو حالة مستحيلة	
فطيف خيال الظل يهدى إليك في	كرى اللهو ما عنه الستائر شقت	
ترى صور الأشياء تجلى عليك من	وراء حجاب اللبس في كل خلعة	
تجمعت الأضداد فيها لحكمة	فأشكالها تبدو على كل هيئة	٦٨١

حتى يقول :

وكل الذى شاهده فعل واحد
إذا ما أزال الستر لم تر غيره
وحققت عند الكشف أن بنوره اه
كذا كُنتُ ما بينى وبينى مسبلاً
٧٠١ بمفرده لكن بحجب الأكنة
ولم يبق بالأشكال إشكال ريبة
تدبت إلى أفعاله بالذُّجْنَةِ
٧٠٧ حجاب التباس النفس في نور ظلمة

إلى أن يقول :

فأشكاله كانت مظاهر فعله
وكانت له بالفعل نفسى شبيهة
فلما رفعتُ الستر عنى كرفعه
وقد طلعت شمس الشهود فأشرق ال
قتلتُ غلام النفس بين إقامتى ال
٧١١ بستر تلاشت إذ تجلى وولت
وحسى كالأشكال واللبسُ سترتى
بحيث بدت لى النفس من غير حجة
وجود وحلت بي عقود أخية
٧١٥ جدار لأحكامى وخرق سفينتى

فواضح من هذه الأبيات التى يسودها أسلوب ابن الفارض فى التلويح والتمثيل أن النفس هنا تشبه المشعبد ، والبدن يشبه الستار ، والصور والأشكال التى تظهر على هذا الستار هى الأشياء المدركة بالحس ؛ وواضح أيضاً أن تلاشى الحس عند تجلى النفس كتلاشى الصور والأشكال عند ظهور فاعلها وهو المشعبد المحتفى وراء ستار خيال الظل ، وإن اسبال حجاب البدن دون النفس كما اسبال ستار خيال الظل دون المشعبد ؛ وواضح بعد هذا كله أن الفكرة الجوهرية التى يدور عليها هذا التشبيه هى أن مثل النفس فيما يحجبها ويحجب عنها علمها القديم ، وفيما يصدر عنها من علوم مختلفة تثبت أمها هى المنبع الوحيد لهذه العلوم ، كمثل المشعبد فيما يحتفى وراءه من ستار ، وفيما يصدر عنه من صور مختلفة وأشكال متنوعة تثبت أنه فاعلها ومصدرها ؛ ناهيك بأنه كما يبدو المشعبد للعيان عند إزالة الستار ، ويعرف أنه هو مصدر الصور والأشكال ، فكذلك تبدو النفس عند زوال حجاب البدن ، ويتبين أمها المعين الفيض بكل العلوم والمعارف . وهنا يكشف ابن الفارض مرة أخرى عن العلاقة الوثيقة بين الفناء والمعرفة من ناحية ، ويظهرنا على مبلغ براعته فى استغلال قصص القرآن ، واصطناعه ألفاظ هذا القصص وعباراته فى الرمز إلى ما هو بصدد تصويره من مذهب فى المعرفة من ناحية أخرى . ويكفى أن نستعيد هذا البيت :

قتلتُ غلام النفس بين إقامتى ال جدار لأحكامى وخرق سفينتى ٧١٥
لندل به على أن ما ورد فيه ليس إلا رموزاً وتلويحات استقاها الشاعر من سورة

الكهف^(١) : فقتل غلام النفس هنا كناية عن فناؤها ، وإقامة الجدار لأحكامه رمز على قيام ابن الفارض بفرائض الشرع ، ومحافظته على أحكامه وتكليفه ، وخرق سفينته إشارة إلى ما أخذ به بدنه من رياضات عنيفة ومجاهدات قوية . وهنا ملاحظة لا بد من تسجيلها : ذلك أن ابن الفارض لم يكن من هؤلاء الصوفية الذين يزعمون أنهم وصلوا إلى الحق ، واتصلوا بالذات العلية ، فتحرروا من قيود الشرع ، وسقطت عنهم تكليفه ، ولكنه كان مع منزلته من الفناء عن نفسه والبقاء في ذات محبوبته ، وشعوره بالإتحاد معها ، معنياً بالأحكام الشرعية ، محافظاً عليها : فهو من هذه الناحية قد جمع بين الحقيقة والشرعية .

وخلاصة هذا كله هي أن معرفة ابن الفارض سواء في طبيعتها ومصدرها وموضوعها وأدائها ، مختلفة كل الاختلاف عن العلم بمعناها المتواضع عليه الآن سواء ما كان من ذلك العلم معتمداً على المشاهدة الخارجية والتجربة ، أو على النقل والعقل . ولعل ابن الفارض كان في هذا شبيهاً بأفلوطين إذ انتهى إلى تقرير أن ما يرى وما يسمع في شهود الله ليس عقلنا ، ولكنه شيء سابق على عقلنا ، وأسمى من عقلنا . . . فإن من يرى على هذا النحو لا يتصور شيئاً ، ولا يميز بينهما ، بل إنه يتغير ويعطل عن أن يكون هو عين نفسه ، بحيث لا يبقى له شيء من نفسه ، فهو من حيث هو مستغرق في الله ، فقد أصبح والله شيئاً واحداً^(٢) : فأداة المعرفة عند كل من ابن الفارض وأفلوطين ليست العقل ، والحال الموحدة عند كليهما هي خير ما يوصل إلى إدراك الحقيقة ، وشهود الله شهوداً مباشراً . ومعنى هذا بعبارة أخرى هو أن معرفة ابن الفارض معرفة وجدانية وصل إليها كشفاً وذوقاً ، لا عقلاً ونقلًا ؛ وذلك ما يمكن أن يعبر عنه في لغة علم النفس الحديث بقول وليم جيمس إن شعور الإنسان العادي يقظ ، أو شعوره العقلي (Rational Consciousness) ، ليس غير ضرب من ضروب الشعور ، وأن هناك ضروباً أخرى لهذا الشعور كامنة في غياهب النفس ، ومختلفة كل الاختلاف عن الضرب الأول^(٣) .

٦ — رأيت من خلال حديثنا عن طبيعة الحب وطبيعة المعرفة ، ومما انتهينا إليه في هذا الحديث أن الحب والمعرفة عند ابن الفارض حالتان نفسيتان يرتكز كل منهما على الشعور الباطن دون الحس الظاهر أو العقل المفكر . وليس من شك في أن القدر الذي أوردناه في

(١) انظر الآيات ٦٤ — ٨١ من سورة الكهف .

(٢) Ennéades Traduction ouuillier, Paris, 1891, III. P. 561

(٣) The Varieties of Religious Experience. P. 388

هذه المسألة يكفي لأن نستخلص منه أن اتفاق الحب والمعرفة على الوجه الذي تبينت في مذهب شاعرنا يؤدي بنا إلى إدراك اتفاق آخر في الأداة التي يعتمد عليها كل من الحب والمعرفة ، والتي هي للحب بمثابة مركز للعاطفة والشعور والمعرفة بمثابة محل للكشف والمشاهدة : هذه الأداة التي يشترك فيها الحب والمعرفة ليست حاسة من الحواس الظاهرة ، ولا عقلا يعتمد على الدليل والبرهان ، ولكنها شيء آخر أسمى وأرق من الحواس الظاهرة والعقل ، يسميه الغزالي بالنور أو القلب أو العقل ، ويسميه ابن الفارض مرة بالنفس ، وتارة بالروح وطوراً بالقلب إلى غير ذلك من الأسماء التي وإن اختلفت في ظاهرها إلا أنها تدل على شيء واحد .

على أنه يحسن بنا قبل أن نكشف عن حقيقة النفس أو الروح عند ابن الفارض أن نقدم لهذا الموضوع بمقدمة موجزة نلم فيها بفكرة عامة عن هذه المسألة عند المسلمين لعلها تعيننا على فهم ما ذهب إليه ابن الفارض فيها وموازنته بما ذهب إليه غيره : فقد اختلف الناس منذ زمن بعيد في النفس والروح : هل هما شيء واحد ، أم شيئان مختلفان ؟ فابن زين يروي عن أكثر العلماء ما يفيد أنهما شيء واحد : فقد ورد في الأخبار إطلاق كل منهما على الآخر^(١) . ويقول ابن حبيب إنهما شيئان : فالروح هو النفس المتردد في الإنسان والنفس أمر غير ذلك ، لها يدان ورجلان ورأس وعينان ، وهي التي تلتذ وتتألم ، وتفرح وتحزن ، وأنها هي التي تتوفى في المنام ، وتخرج وتسرح ، وترى الرؤيا ، ويبقى الجسد دونها بالروح فقط لا يلتذ ولا يفرح حتى تعود^(٢) . وكان بعضهم يرى أن النفس طينية نارية ، والروح نورية روحانية ؛ وبعضهم الآخر يقول إن النفس ناسوتية والروح لاهوتية^(٣) . وقد روى عن ابن عباس أنه قال : إن في ابن آدم نفساً وروحاً بينهما مثل شعاع الشمس ، فالنفس هي التي بها العقل والتمييز ، والروح هي التي بها النفس والتحرك ، فيتوفيان عند الموت ، وتتوفى النفس وحدها عند النوم^(٤) .

(١) جلاء العينين ص ٨٨ — من الأخبار التي صح فيها إطلاق كل من النفس والروح على الآخر وأوردها صاحب جلاء العينين مارواه أبوهريرة عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال : « إن المؤمن ينزل به الموت ويعاين ما يعاين ، يود لو خرجت نفسه ، والله تعالى يحب لقاءه . وإن المؤمن تصعد روحه إلى السماء فتأتبه أرواح المؤمنين فيستخبرونه عن معارفه من أهل الدنيا » نفس المرجع ونفس الصفحة .
(٢) نفس المرجع والصفحة — احتج ابن حبيب على هذا بقوله تعالى : (والله يتوفى الأنفس) وملخص تفسير الآية كما أورده صاحب جلاء العينين : « أن الله يتوفى الأنفس : أي يقبضها عن الأبدان بأن يقطع تعلقها بها أي تعلق التصرف فيها عنها ، حين موتها : أي في وقت موتها) .
(٣) نفس المرجع ص ٨٨ و ٨٩ .
(٤) جلاء العينين ص ٨٨ .

وأما رأى الصوفية في النفس والروح فالقشيري يحدثنا بأن المراد بالنفس عند القوم هو ما كان معلولاً من أوصاف العبد ، وما كان مذموماً من أخلاقه وأفعاله (كالمعاصي والمخالفات والأخلاق الدنيئة التي إذا عالجها بالمنازلة والمجاهدة أنتفت عنه) . ويذكر القشيري فوق هذا الكلام الذي يحدد معناها بمتعلقاتها ، تعريفاً يمكننا أن نقول عنه إنه يحدد معناها بجورها وطبيعتها الحقيقية : فمن المحتمل عنده أن تكون النفس لطيفة مودعة في القلب الذي هو الجسم وأنها محل للأخلاق المذمومة ، كما أن الروح لطيفة في هذا القلب ، وأنها محل للأخلاق الحمودة ، وإن جملة الروح والنفس والبدن تكون إنساناً واحداً بعضه مسخر لبعض (١) .

ويلاحظ القشيري إلى جانب هذا أن حقيقة الروح تختلف فيها عند المحققين من أهل السنة : منهم من يقول إنها الحياة ، ومنهم من يقول إن الأرواح أعيان لطيفة مودعة في القوالب ، وإن الحياة تسرى في القوالب ما دامت الأرواح مودعة فيها . وللأرواح ترقٍ في حال النوم ومفارقة للابدان ثم رجوع إليها . والإنسان روح وجسد . ومن قال إن الأرواح قديمة غير مخلوقة فقد أخطأ خطأ عظيماً (٢) .

فإذا نظرنا إلى هذه الآراء المختلفة نظرة فاحصة رأينا أنها تتفق من وجه وتختلف من وجه ، ورأينا أيضاً أن الاختلاف بينهما قوى إلى حد يؤدي إلى الخلط والاضطراب اللذين يؤديان بدورها إلى أن نقف من المسألة موقف الحيرة والتردد ، لأندرى هل الروح هي النفس أم غيرها ، وهل يصح أن نطلق خصائص الروح على النفس أم لا يصح : فأما وجه الاتفاق فيظهر لك إذا لاحظت أن ابن حبيب وابن عباس والمحققين من أهل السنة مجمعون على أن الروح هي الحياة أو مصدر الحياة على أقل تقدير ، وأما وجه الخلاف فيبدو من أن ابن حبيب ينظر إلى النفس على أنها شهوية تلتذ وتتعلم ، وابن عباس ينظر إليها على أنها عاقلة تدرك وتميز وتحكم . ولا يقف الاتفاق والخلاف عند هذا الحد ، بل هو يتجاوز إلى شيء آخر : فابن حبيب وابن عباس متفقان على أن النفس وحدها تتوفى في حال النوم ، ويخالفهما في ذلك بعض المحققين من أهل السنة إذ يذهبون إلى أن الروح هي التي تقارن البدن وترقى في حال النوم .

ومهما يكن من أمر هذا الخلاف ، وما ينشأ عنه من الخلط والاضطراب في تحديد طبيعة النفس والروح ، فقد خلصنا الجرجاني من الوقوع في مثل هذا الخلط والاضطراب ، وذلك في تعريفاته حيث كشف لنا عن حقيقة النفس والروح فقال عن الأولى ما نصه : « هي الجوهر

البخارى اللطيف الحامل لقوة الحياة والحس والحركة الإرادية . وسمّاها الحكيم الروح « الحيوانية » . فهو جوهر مشرّف للبدن ، وعند الموت ينقطع ضوءه عن ظاهر البدن وباطنه ، وأما في وقت النوم فينقطع عن ظاهر البدن دون باطنه : فثبت أن النوم والموت من جنس واحد ، لأن الموت هو الانقطاع الكلى والنوم هو الانقطاع الناقص ، وثبت أن القادر الحكيم دبر تعلق جوهر النفس بالبدن على ثلاثة أضرب : الأول أن بلغ ضوء النفس إلى جميع أجزاء البدن ظاهرة وباطنة فهو اليقظة ، وإن انقطع ضوءها عن ظاهره دون باطنه فهو النوم ، أو بالكلمة فهو الموت^(١) . وقال عن الثانية ما نصه : « الروح الإنسانى هو اللطيفة العاملة المدركة من الإنسان الراكبة على الروح الحيوانى ، نازل من عالم الأمر ، تعجز العقول عن إدراك كنهه ، وذلك الروح قد يكون مجرداً وقد يكون منطبقاً في البدن^(٢) » . ونحن نستطيع أن نرد تعريف الجرجانى للنفس والروح إلى أصل واحد : ذلك أن في الإنسان جوهرًا لطيفاً واحداً هو من أمر الله ، قد يكون مجرداً عن البدن ، وقد يكون متصلاً به مختصاً بتدييره : فإذا كان مجرداً عنه سمي « روحاً » وإذا كان متصلاً به مختصاً بتدييره من حيث انبعاث الحياة والحس والحركة فيه سمي « نفساً » أو « روحاً حيوانياً » . وبعبارة أخرى يمكننا القول بأن النفس هي ما تعلقت به أوصاف البشرية ، بخلاف الروح فإنها منزهة عن هذه الأوصاف مجردة عنها .

٧ — فلو أردنا أن نتعرف وجه الحق في استعمال ابن الفارض للفظتى النفس والروح ، وأن نقف من تضاعيف شعره على حقيقة مذهبه في كل منهما ، لرأينا أن هاتين اللفظتين شاعرتان شيوعاً قوياً ظاهراً في ديوانه ، سواء ما كان من هذا الديوان قصائد غزلية ذات وجهين ، أو قصائد صوفية بحتة . وإن ابن الفارض ليستعمل لفظتى النفس والروح وغيرها من الألفاظ التى تجرى مجراها كالسر والقلب سواء في تحليله لأطوار الحب ووصفه لأحواله في كل طور ، أم في تصويره لما انكشف له وفتح به عليه من المعارف والحقائق في المشاهدة . ولعل أول ما يلاحظ عليه أنه في استعماله لهذه الألفاظ عامة ، ولللفظتى النفس والروح خاصة لم يكن متحريراً للدقة والوضوح إلى الحد الذى يتمكن معه من معرفة حقيقة مذهبه في هذه المسألة الدقيقة : هل النفس عنده هي الروح أم هي غيرها . فنحن نقرأ بعض شعره فنحس إحساساً قوياً أن النفس هي الروح والروح هي النفس ، وذلك لأن الشاعر يستعمل اللفظتين

(١) التعريفات — مادة « نفس » ، ص ١٦٤ — ١٦٥ .

(٢) نفس المرجع — مادة « روح » ص ٧٦ — ٧٧ .

على وجه يشعرا بأنهما مترادفتان ؛ ونقرأ مع ذلك البعض الآخر من شعره فنتبين في وضوح وجلاء أن النفس غير الروح والروح غير النفس ، إذ حديث الشاعر في هذا الشطر الثاني من شعره ينتهي بنا إلى أن النفس بشرية مشوبة بشوائب الحس ورغبات البدن ، على عكس الروح فإنها إلهية من عالم الأمر : النفس أقل مرتبة في حياها ومغرفتها من الروح ، لأن النفس محل للشهوات والحظوظ الباطلة والأمانى الحائلة ، أما الروح فإنها محل الحب الإلهي الذي منحته في عالم الأمر ، ومركز الشهود الذي تدرك فيه الذات الإلهية إدراكا عينياً لا مدخل للحواس فيه . ومن هنا يكون لابن الفارض مذهبان متناقضان في مسألة هامة كهذه : يرى في أحدهما أن النفس لا تختلف عن الروح ، ويرى في الآخر أنها تختلف . ولنضرب لهذا بعض الأمثلة من شعره . قال ابن الفارض :

مالي سوى روحى وباذل نفسه في حب من يهواه ليس بمسرف (١)

وقال :

٥٨ ومن يتحرش بالجمال إلى الردى لأى نفسه من أنفس العيش رُدَّتْ
ونفس ترى في الحب أن لا ترى عنأ متى ما تصدت للصبابة صادت
٦٠ وما ظفرت بالود روح مُراحة ولا بالولا نفس صفا العيش ودَّتْ

وقال في وصف حبه في طوره الذي لم يكن قد خلصت فيه نفسه من رغباتها وميولها التي هي دائماً الحجاب الكثيف الذي يحول بين المحب وبين محبوبته :

١١٤ أغار عليها إن أهيم بحبها وأعرف مقدارى فأنكر غيرتى
١١٥ فتختلس الروح ارتياحاً لها وما أبرى نفسى من توهم مُنية (٢)

فهذه الأبيات تكفي لإظهارنا على أحد المذهبين اللذين يذهبهما ابن الفارض في فهمه

(١) هذا البيت من القصيدة الفائية التي مطلعها :

قلبي يحدثنى بأنك متلفى روحى فذاك عرفت أم لم تعرف
ونحن نسكتفى بإيراد هذا البيت مثلاً على توحيد الشاعر للنفس والروح في القسم الإنساني الإلهي من شعره .

(٢) يفسر القاشاني النفس والروح في هذا البيت على أنهما مختلفان : إذ يرى أن وجود المنية المشعرة ببعدها عن المحب عن المحبوبة لا يتنافى مع الاتحاد لأن المنية من أحكام النفس وهي بعيدة عن هذا الاتحاد الذى هو من حكم الروح (كشف الوجوه الفر ج ١ ص ١٢٦) . ونحن نخالفه في ذلك لأن الروح حين تختلس الاستمتاع بالمحبة لتستشعر راحة بهذا الاستمتاع تكون مشوبة بشائبة الغرض ، أو قل تكون نفساً لا تحب المحبوبة لذاتها بل لما يعود عليها من لذة ، وهذا شأن النفس التي لم تصف بعد من شوائب البشرية .

لنفس والروح ، وفي استعماله لهما على أنهما مترادفتان . على أننا نستطيع أن نلتبس لابن الفارض عذراً إذ يستعمل النفس والروح على هذا الوجه من الترادف في شعره الإنساني الإلهي وقد ضربنا له مثلاً بالبيت الأول من الأبيات التي أثبتناها آنفاً ولا نستطيع بحال ما أن نلتبس له هذا العذر في الأبيات التي استقميناها من (تأنيته الكبرى) وأثبتناها بعد ذلك : فقد كان ابن الفارض في القسم الأول من شعره ، وهو الإنساني الإلهي شاعراً أكثر مما كان صوفياً : فهو يقصد إلى اللفظ وإلى انسجامه وتناغمه مع غيره من الألفاظ أكثر مما يعني بما ينطوي عليه هذا اللفظ من المعنى أو بما يؤدي إليه من التناقض . وأكبر الظن أن هذا راجع إلى تغلغل العاطفة من نفسه إلى حد بلغ من قوته وعنقه أن أصبح هم الرجل كله محصوراً في أن يصور لنا حُبَّه تصويراً قوياً يتناسب مع ما لهذا الحب على نفسه من سلطان ، وأن يعبر عن عاطفته هذا التعبير الصادق الصارخ في الألفاظ التي تكفي لأن تعينه على هذا التعبير . على أننا وإن التمسنا له العذر في هذا القسم من شعره فلن نستطيع مع ذلك أن نلتبس له هذا العذر في القسم الصوفي الخالص الذي يتألف من قصيدتيه العظيمتين (التأنيته الكبرى) و (الخرية) : فالشاعر في هاتين القصيدتين صوفي بكل معاني الكلمة ، يزرع في بعض الأحيان منزعاً يمكن أن ينعى بأنه فلسفي على الرغم من شاعريته التي تغلب عليه في كثير من مواطنهما : فخلق به وهو ما هو من صوفية في هاتين القصيدتين بصفة خاصة أن يكون أكثر دقة في استعمال الاصطلاحات بحيث لا يؤدي استعماله لها إلى شيء من الخلط بينهما .

ولعل معترطاً يعترض فيقول : إن ابن الفارض كان صاحب ذوق ووجد لا صاحب عقل وتفكير ، وإن (التأنيته الكبرى) خاصة ليست إلا ثمرة مباشرة من ثمرات الغيبة التي اختلفت على نفسه بين حين وحين : فكيف إذن تطلب إلى رجل هذه حاله أن يعتمد إلى الدقة فيما يصدر عنه من الآثار؟ غير أننا ندفع هذا الاعتراض بالحقيقة الواقعة وهي أن في (التأنيته الكبرى) نفسها آياتاً صدرت عن الشاعر في حال الغيبة وكانت متأثرة بغيرها بذوقه ووجدته ، وهي مع ذلك غاية في دقة الألفاظ والعبارات ، ولقد يسرف الشاعر في هذه الدقة إلى الحد الذي يرجح لدينا كفة العقل المفكر الواعي بما يفكر فيه على كفة الغيبة أو اللاوعي ؛ ودليلنا على صحة ما نذهب إليه الأبيات التي يتحدث فيها عن النفس والروح فيفرق بينهما في وضوح تفرقة تكشف عن طبيعة كل منهما وتبين أن ما يطلق عليه اسم النفس مختلف عما يطلق عليه اسم الروح . وإذن فكيف يكون ابن الفارض دقيقاً وغير دقيق في قصيدة واحدة خضعت فيها نفسه لحالة نفسية واحدة؟ وكيف يفرق مرة بين النفس والروح ، ولا يفرق بينهما مرة أخرى؟

٨ — على أننا إذا استثنينا من شعر ابن الفارض الأبيات التي يقع فيها الخلط بين النفس والروح ، رأينا أن القاعدة العامة عنده هي التفرقة بينهما ، وأنه في إثبات هذه التفرقة إنما يتمشى مع كثير من المحققين من أهل السنة الذين أشار إليهم القشيري في رسالته ، وأوجزنا لك مذهبهم في تقدمنا لهذا الموضوع الذي نحن بصده . وإن مثله في هذا التفريق كمثل هؤلاء المحققين في موافقتهم لتعاليم القرآن الكريم الذي فاضت آياته بذكر النفس والروح ، وإثبات الخصاص التي تميز لإحداها عن الأخرى^(١) : فنحن نلاحظ أن ابن الفارض حين يتحدث عن النفس في هذه المرة إنما يصورها لنا من حيث هي شهوية ، ومتملسة بالحس ، ومصدر للشر ، لا يمكن أن تتحد مع الله إلا إذا خلصت من شهواتها ، وهتكت حجاب حواسها . واسمع إلى الشاعر وقد تحدث على لسان المحبوبة التي تظهر له أن حبه لها ناقص لم يكمل بعد لأن بعض أوصافه النفسية ما زالت عالقة به وهي تريده فانياً عن هذه الأوصاف النفسية :

وقد آن أن أبدى هواك ومن به ضناك بما ينفي ادعائك محبتي ٩٧
 حليف غرام أنت لكن بنفسه وإبقاك وصفاً منك بعض أدلتى
 فلم تهونى ما لم تكن فى فانيا ولم تفن ما لا تجتلى فيك صورتي ٩٩
 واسمع إليه أيضاً حيث يقول عن النفس :
 هى النفس إن ألفت هواها تضاعفت قواها وأعطت فعلها كل ذرة ٥٩٩
 وحيث يقول عن مجاهدة لنفسه وما أثمرته هذه المجاهدة من سمو النفس عن عالم المحسوسات :
 ولما نقلت النفس من ملك أرضها بحكم الشرا منها إلى ملك جنة ٤٦١
 وقد جاهدت واستشهدت فى سبيلها وفازت ببشرى بيعها حين أوفت
 سمى بي لجمعى عن خلود سماها ولم أرض إخلادى لأرض خليفتي^(٢) ٤٦٣

(١) « ثم سواء ونفخ فيه من روحه » (سورة السجدة ٣٢ — آية ٩) ، « ويسألونك عن الروح ، قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا » (سورة الإسراء ١٧ — آية ٨٥) ، « كل نفس ذائقة الموت ، ونبلوكم بالشر والخير فتنة ، وإلينا ترجعون » (سورة الأنبياء ٢١ ، آية ٣٥) « إذا السماء انفطرت ، وإذا الكواكب انتثرت ، وإذا البحار فجرت ، وإذا القبور بعثرت ، علمت نفس ما قدمت وأخرت » (سورة الانفطار ٨٢ ، آيات ١ — ٥)

(٢) يريد الشاعر أن يقول : لما نقلت نفسى مما ملكته فى أرضها إلى ملك سماء الجنة بحكم الشراء والحال أنها جاهدت فى سبيل الله فصارت شهيدة ففازت ببشرى بيعها حين أوفت ، رفعت بسببى لأجل جمعى بين الظاهر والباطن والدنيا والآخرة عن خلود سماء الجنة ولذاتها ، والحال أنى كرهت إخلادها إلى أرض القالب المضافة إلى خليفتي . وهذه البايعة بما فيها مذكورة فى قوله سبحانه : « إن الله اشترى من =

وحيث يصف حاله ، وقد خلصت نفسه من حجاب الحس ، فوصلت إلى مقام الجمع ، وشاهدت الحقيقة التي لم تكن لتتكشف لها قبل ذلك :

وأستار لبس الحس لما كشفها . وكانت لها أسرار حكيمى أرخت ٥٢٥
رفعت حجاب النفس عنها بكشفي الـ نقاب فكانت عن سؤالي مجيبي
وكنت جلا مرآة ذاتي من صدا صفاتي ومنى أهدقت بأشعة
وأشهدتني إياي إذ لا سواي في شهودي موجود فيقضى بزحمة
وأسمعى في ذكرى اسمي ذا كرى ونفسي بنفي الحس أصغت وأسمت
وعاقتني لا بالتزام جوارحي الـ جوائح لكني اعتنقت هويتي
وأوجدتني روي وروح تنفسي يعطر أنفاس العبير المفتت
وعن شرك وصف الحس كل منزه وفي وقد وحدت ذاتي زهتي ٥٣٢

الآ ترى إلى هذه الأبيات أنها تدور جميعاً حول نقطة واحدة هي أن النفس محجوبة بحسها عن الحقيقة العلية ، وأن حجابيتها هذه أشبه ما تكون بالصدأ الذي يترآكم على صفحة المرأة ، ولكن نفي الحس عن النفس يؤدي بها إلى إدراك الحقيقة الواحدة وشهود الذات التي تسقط معها الكثرة والتعدد ، وهما أثر من آثار التباس النفس بالحس . وعلى هذا النحو من الإبانة عن طبيعة النفس يتحدث ابن الفارض في هذه الأبيات وفي غيرها مما أغفلنا ذكره^(١) — إذ لو ذكرنا كل ما صدر عنه في هذه المسألة لتجاوزنا القصد وخرجنا عن الغاية . فهو يذهب إلى أن النفس مركز للصفات الحسية والشهوات البدنية والأخلاق المذمومة مما يحول بينها وبين الاتصال بالحق ، وشعورها باتحادها معه ، وشهودها له .

== المؤمنين أنفسهم وأمواهم بأن لهم الجنة ، يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون ، وعداً عليه حقاً في التوراة والإنجيل والقرآن ، ومن أوفى بهده من الله ، فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به ، وذلك هو الفوز العظيم » (سورة التوبة ٩ ، آية ١١٠) ، ومن الشرائط المعنوية في صحة هذه البياعة الجهاد في سبيل الله مع الشيطان والهوى والطبيعة والانحلال عن الحياة الدنيا بالشهادة في سبيله ، دل عليها قوله تعالى : « يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون » والهاء في سبيلها عائدة إل المحبوبة . واللام في الأرض خليفتي » بمعنى إلى . وأضاف الأرض إلى خليفته لأن النفس الإنسانية خليفة الله في أرض القالب يتصرف فيها بمشيئته . (القاشاني : كشف الوجوه الغر ، لمعاني نظم الدر ، ج ٢ ص ٨١ — ٨٢) ، وقد أخذ الشاعر في الأبيات التي تبدأ بالبيت ٤٦٣ وتنتهي بالبيت ٤٧٧ في وصف حاله الموحدة حيث خلص من كل العلائق التي خضعت لها نفسه ، وتأثرت بها في هذا العالم السفلي الذي كنى عنه بأرض خليفته يعني البدن الذي تصرفه النفس الإنسانية .

٩ — فإذا أردنا بعد معرفتنا لطبيعة النفس عند ابن الفارض أن نتعرف طبيعة الروح وكيف كان الشاعر يثبت لكل من الطبيعتين ما يميز إحداها عن الأخرى ، رأينا أن أخص ما يمتاز به الروح سبقها في الوجود على البدن : فهي موجودة في عالم الأمر قبل أن يوجد البدن في عالم الشهادة ، وهي مستقلة في حجبها للذات وفي معرفتها لها استقلالاً تاماً عن البدن وحواسه : إذ هي لا تتخذ موضوع معرفتها من المظاهر الخارجية للذات ، ولكنها تتخذ هذا الموضوع من الذات نفسها . وإليك بعض الأبيات التي يذكر فيها ابن الفارض الروح بما يميزها عن النفس ، أو قل بما يجعلنا نميزها عنها . فقد قال ضمن ما كان يخاطب به محبوبته واصفاً حبه لها بأنه قديم قائم بنفسه لا بغيره ، ودليله على ذلك القدم سبق روحه على بدنه في الوجود :

وبعد فحالی فيك قامت بنفسها وبينتني في سبق روعي بنيتي ٤١
وقال في هذا المعنى :

مُنِحْتُ ولاها يوم لا يوم قبل أن بدت عند أخذ العهد في أوليتي ١٥٦
فقلت ولاها لا بسمع وناظر ولا باكتساب واجتلاب جبلة
وهت بها في عالم الأمر حيث لا ظهور وكانت نشوتي قبل نشأتني ١٥٨
وقال أيضاً :

نخذ علم أعلام الصفا بظاهر الـ معالم من نفسٍ بذاك عليمه ٥٣٧
وفهم أسامي الذات عنها بباطن الـ عوالم من روح بذاك مشيرة
ظهور صفاتي عن أسامي جوارحي مجازاً بها للحكم نفسي تسمت
رقوم علوم في ستور هياكل على ما وراء الحس في النفس ورت
وأسماء ذاتي عن صفات جوانحي جوازاً للأسرار بها الروح سُرت
رموز كنوز عن معاني إشارة يمكنون ما تخفي السرار حفت ٥٤٢

فهذه الأبيات الأخيرة على ما فيها من رمز وألغاز تضع أيدينا على فرق جوهرى بين النفس والروح : هو أن موضوع المعرفة النفسية ليس إلا الأشياء المحسوسة التي تظهر عن الذات في العالم الخارجي (البيت ٥٣٧) ، على حين أن موضوع المعرفة الروحية هو أسماء الذات التي ليست في الحقيقة إلا الذات متممة بصفة كاسم « الرحيم » فإنه ليس شيئاً آخر غير ذات الله متصفة بصفة الرحمة البيت ٥٣٨ . وهذا دليل واضح على أن موضوع المعرفة الروحية أسمى وأخفى من موضوع المعرفة النفسية .

ومع أن الأبيات التي أوردناها قد تكفى لبيان الفرق بين النفس والروح ، إلا أن

ابن الفارض لا يقف عندها ، بل يتجاوزها إلى آيات أخرى قد تكون أقوى في مدلولها من التي أثبتناها آنفاً . فاسمع إليه حيث يتحدث عن نفسه وقد أتحدت ذاته بذات المحبوبة وصفاتها اتحاداً تاماً :

وإني وإياها لذاتٌ ومن وشي بها وثني عنها صفات تبدت ٣٩٩
فذا مظهر للروح هادٍ لأفقها شهوداً بدا في صيغة معنوية
وذا مظهر للنفس حادٍ لرفقها وجوداً عداً في صيغة صورية (١)
ومن عرف الأشكال مثلي لم يشبهه شركه في رفع أشكال شبهة ٤٠٢

والذي يعنيننا من هذه الآيات البيتان الثاني والثالث : فهما من غير شك أدل على التفريق بين النفس والروح : فالبيت الثالث قد جعل وظيفة النفس محدودة بإدراك الوجود كما يبدو في الصور الحسية بخلاف البيت الثاني ، فإنه حدد وظيفة الروح بجعلها شهوداً للمعاني التي ليس لها وجود خارجي يتعين بأين أو كيف أو وضع . ويؤيد هذا كله ما ذكره ابن الفارض في هذا البيت :

فبالنفس أشباح الوجود تتعمت وبالروح أرواح الشهود تهت ٤٠٥

وديان ابن الفارض على ضالته حافل بالآيات التي تدل دلالة قوية على الفرق بين النفس والروح (٢) . وأكبر الظن أن ما أوردهنا من هذه الآيات كافٍ لإثبات ما نقصد إليه من إظهار هذا الفرق . وجملة القول أن لابن الفارض مذهبين في النفس والروح ، وأن كلا من

(١) أشار الشاعر بدا الأولى إلى الواشي وبالثانية إلى اللاحي . وأخبر عن الواشي بأنه مظهر للروح أي معاون ممد من قولهم أظهرته على كذا أي أعليته . وأخبر عن اللاحي بأنه مظهر مغلب للنفس ، وذلك لأن الملك جند من جنود الروح إذا ألم بالقلب يقوى الروح ويظهره على النفس ، فيرقى إلى معراج الذات بانقلابه عن شرك النفس ؛ والشيطان من جنود النفس إذا ألم بالقلب يقوى النفس ويظهرها على الروح فينزل إلى مهواة الطبيعة وقواها اللواتي هي رفقاء النفس . ثم أخبر عن الواشي بأنه يهتدى الروح إلى ألقها وهو الذات الأحدية ، وعن اللاحي بأنه حاد لرفقها أي يسوق النفس إلى رفقائها وهي القوى الجسمانية شهوية وغضبية وحسية ومحركة . وعلل الهداية بالشهود والشوق بالوجود لأن المقصود من هداية الروح إلى ألقها شهود الذات ، ومن شوق النفس إلى القوى الجسمانية وجود حياة الجسم المنوط بتدبير النفس وأعمال القوى . ووصف الشهود بأنه غدا في صيغة أي في هيئة معنوية ، يعني ليس مثل شهود البصر صور المراثيات في عالم الشهادة ، لأنه يستدعي أبناً ووضعاً وكيفاً تعالى الذات الأحدية عنه . ووصف الوجود بأنه عدا أي سرى من عدا يعدو عدواً إذا أسرع ، في صيغة ، أي فطرة صورية منسوبة إلى الصور : لأن الوجود المنوط بتدبير النفس وبقاء القوى جسماني يتعلق بالصور (كشفت الوجه الغر ، ج ٢ ، ص ٣٩ — ٤١) .

(٢) انظر التائية الكبرى : الآيات ٤٢٥ — ٤٢٩ و ٤٣٧ — ٤٤٠ .

هذين المذهبين مناقض للآخر ، كما سبق أن أشرنا إلى ذلك آنفاً ، ورأينا أن الاعتذار عن هذا التناقض بأن ابن الفارض كان صاحب ذوق وحال ، ولم يكن صاحب عقل وتفكير لا يصح الاقتناع به . وكل الذي نستطيع أن نعلل به خلط الشاعر واضطرابه في هذه المسألة هو أن منطق الذوق والحال عنده لم يكن سليماً في كل الأحيان ، بل هو سليم في بعضها ، ومريض سقيم في بعضها الآخر . ولو كان سليماً أبداً لما تحدث ابن الفارض عن النفس والروح بلغة واحدة مرة وبلغتين مختلفتين مرة أخرى . ومهما يكن من شيء فإن المذهب الثاني لابن الفارض وهو الذي يفرق فيه بين النفس والروح أكثر ملاءمة لطبيعة الأشياء من المذهب الأول الذي يخلط بينهما . وإذن فنحن نستطيع أن نقول إن الحب واللمعة عند ابن الفارض أداتين مختلفتين : إحداها النفس ، والأخرى الروح : النفس منجذبة إلى عالم الطبيعة ، متعلقة بالصور الحسية ؛ والروح منجذبة إلى الذات ، قادرة على الاتصال بها والمشاهدة لها : هذه تحب الحقيقة المجردة وتعرفها ، وتلك تحب مظاهر هذه الحقيقة وتعرفها . وفرق ما بين الحيين والعرفتين كفرق ما بين الأداتين والموضوعين .

١٠ - ولكن ما عسى أن يكون مكان البدن من النفس والروح ، وما ينكشف لهما من المعارف ؟ ينظر ابن الفارض إلى البدن نظرة لا تقل في قيمتها النفسية عن نظرة علماء النفس : فالبدن عنده محل الإحساسات ، والروح محل المعاني الخفية المقابلة للمحسوسات الظاهرة ؛ وبعبارة أخرى نقول مع ابن الفارض إن حواس البدن تدرك بواسطة النفس المتعلقة به صور الأشياء في عالم الشهادة ، على حين أن الروح بفضل تجردها عن البدن وحواسه تدرك معاني هذه الصور في عالم الغيب . وانظر إلى قوله في هذين البيتين :

أروح بقلب بالصباية هائم وأغدو بطرف بالكآبة هام
قلبي وطرفي ذا بمعنى جاملها ومُعنىّ وذا مُعْرى بلين قوام^(١)

وإلى قوله :

فالعين تهوى صورة الحسن التي روحى بها تصبو إلى معنى خفي^(٢)

(١) لعل ابن الفارض يستعمل « القلب » هنا بمعنى الروح لأنه خص القلب بادراك معنى الجمال ، بعكس العين فإنها مدركة لمظهر الجمال في القوام اللين : فالقلب كالروح مدرك للمعاني لا للمظاهر . وابن الفارض هنا ككثير من الصوفية حين يطلقون ألقاباً عدة على شيء واحد كأن يسمى الغزالي مثلاً أداة الحب والمعرفة بالقلب والعقل والنور والبصيرة (إحياء علوم الدين ، ج ٤ ، ص ٢٥٥) .

(٢) الصورة الجسمية جوهر بسيط لا وجود لحله دونه ، قابل للأبعاد الثلاثة المدركة من الجسم في بادي النظر ؛ أو هي الجوهر الممتد في الأبعاد كلها ، المدرك في بادي النظر بالحس (التعريفات . مادة =

لترى أن الإدراك عند شاعرنا على ضربين ، لكل منهما أداة خاصة به : إدراك حسي وأداته الحواس الظاهرة كالعين مثلا ، وإدراك قلبي أو روحي وأداته القلب أو الروح . وموضوع الإدراك الحسي كل ما يقع تحت الحس من المظاهر الخارجية كالصور الحسنة مثلا ، وموضوع الإدراك الروحي كل ما لا يمت إلى الحس بصلة من المعاني . ولا يقف ابن الفارض عند حد التفريق بين الصورة والمعنى ، بل إنه يجاوزه إلى شيء آخر فيفرق بين الصورة المحسوسة والصورة التخيلية التي تقوم في الذهن بعد غيبة الصورة المحسوسة عن الحس ، فهو يقول متحدثاً عن محبوبته في صيغة الجمع :

وما برحوا معني أراهم معي فإن نأوا صورة في الذهن قام لهم شكل

وليس من شك في أن هذا البيت يذكرنا بما ذهب إليه فيلسوف عظيم هو ابن سينا في تحليله للنفس الإنسانية ، ففرق بين المحسوس والمتخيل قائلاً : « الشيء قد يكون محسوساً عندما يشاهد ، ثم يكون متخيلاً عند غيبته ، تتمثل صورته في الباطن كزيد الذي أبصرته مثلا إذا غاب عنك فتخيلته . . . » (١)

١١ - نستخلص من كل ما تقدم أن الإنسان في نظر ابن الفارض روح ونفس وبدن ، وأن لكل من هذه الأشياء الثلاثة ما يميزه عن الآخر سواء في موضوعه أم في طبيعته . وليس معنى هذا أن في الإنسان جزءاً مستقلاً عن غيره من الأجزاء سمي بالروح واختص بإدراك المعاني الخفية ، وجزءاً ثانياً مستقلاً سمي بالنفس واختص بتدبير البدن ، وجزءاً ثالثاً سمي بالبدن ذى الحواس واختص بإدراك الصور المحسوسة ، بل الإنسان المؤلف من هذه الأجزاء عبارة عن وحدة بعضها مسخر لبعض ، ومتصل ببعض . ويستدل ابن الفارض على هذه الوحدة بدليل استمده من تجاربه الذوقية شأنه في كل شعره الصوفي ذى النزعة الفلسفية : فهو لا يرى في تعدد الحواس واختصاص كل منها بمدركات معينة مطعناً في هذه الوحدة ، إنما الإنسان عنده وحدة على الرغم من الإحساسات المختلفة التي تحسها نفسه بطريق الحواس المتعددة ، ولم تختص كل حاسة بنوع خاص من المحسوسات إلا من حيث الظاهر : فالإنسان حين يسمع صوتاً أو يرى لوناً ليست أذنه هي التي تسمع

= « صورة » ص ٩١ . والمعاني هي الصور الذهنية من حيث أنه وضع بإزائها الألفاظ ، والصور الحاصلة في العقل . والمعنوي هو الذي لا يكون للسان فيه حظ ، وإنما هو معنى يعرف بالقلب (نفس المرجع ، مادة « معنى » ، ص ١٤٩) .

(١) الإشارات والتنبيهات ، لندن سنة ١٨٩٢ ، ج ١ ، ص ١٢٢ - ١٢٣ .

ولا عينه هي التي ترى ، ولكن الأذن والعين وأضرابهما من الحواس ليست إلا محالاً
 لإدراكات نفس واحدة هي هي بعينها التي تسمع وترى وتلمس الخ . وإليك الأبيات التي
 يصور فيها الشاعر هذه الوحدة تصويراً يبيّن لنا أن كل الملكات التي تبدو لنا منفصلاً
 بعضها عن بعض في البدن إنما تكون موحدة في النفس بحيث لا يكون ثمة تمايز بينها . قال
 ابن الفارض :

فلفظٌ وكُلِّيُّ بي لسانٌ مُحدِّثٌ ولحظٌ وكليٌّ في عينٍ لِعَبْرَتِي ٥٤٦
 وسمع وكلي بالندي أسمع النداء وكلي في ردِّ الردي يدُ قوَّة
 معاني صفاتٍ ما ورا اللبس أثبتت وأسماء ذات ما روى الحس بثت ٥٤٨
 وقال أيضاً :

وكلي لسانٌ ناظرٌ مسمَعٌ يدُ لنطق وإدراك وسمع وبطشة ٥٧٩
 فعيني ناجت واللسان مشاهدٌ وينطق مني السمع واليَدُ أضغت
 وسمعي عين تجتلي كل ما بدا وعيني سمع إن شدا القوم تنصت ٥٨١
 إلى أن قال :

وما فيَّ عضوٌ خُص من دون غيره بتعيين وصف مثل عين البصيرة ٥٨٦
 ومني على أفرادها كل ذرَّة جوامع أفعال الجوارح أحصت
 يناجي ويصني عن شهودٍ مُصرِّفٍ بمجموعه في الحال عن يد قدرة ٥٨٨

ألا ترى الى هذه الأبيات أنها صريحة في التعبير عن هذه الفكرة التي سيطرت على
 نفس ابن الفارض ، وأبت إلا أن تظهر في صور مختلفة في ديوانه عامة وتأتيته الكبرى
 وخرميته خاصة ، وأعني بها فكرة الواحدية : فليست أعضاء البدن وحواسه هي التي تسمع
 وتتكلم وتبصر ، ولكنها النفس في جملتها هي التي تقوم بهذه الوظائف جميعاً . ولقد تتمثل
 هذه الوحدة عندما يصل السالك إلى مقام الجمع حيث تختلط وظيفة حاسة معينة بوظيفة
 حاسة أخرى ، فيحس الإنسان بإحدى حواسه ما كان يحسه بالحواس الأخرى بحيث إذا
 تكلم الإنسان أصبحت نفسه كلها لساناً ، وإذا أبصر صارت نفسه كلها عيناً ، وإذا سمع
 كانت نفسه كلها أذناً ، وهكذا في بقية الحواس .

هذا ما تظهرنا عليه (التائية الكبرى) من خلال وصف ابن الفارض لحاله في الطور الثالث
 لحبه كما بيناه في الفصل الثاني من الكتاب الثاني ؛ ولكن ابن الفارض يتناول هذه الوحدة
 في خرميته فيصورها لنا في صورة جديدة تظهر فيها علاقة النفس أو الروح بالبدن : فالشاعر

يرى في هذه القصيدة أن لطافة البدن نتيجة للطافة الروح ، كما يرى أن روحانية الإنسان تنمو وتزيد بقدر ما تنمو لطافة بدنه وتزيد ، فهناك إذن علاقات متبادلة بين الروح والبدن ، كما يظهرنا على ذلك قول الشاعر في هذا البيت :

ولطف الأواني في الحقيقة تابع للطف المعاني والمعاني بها تنمو (١) ٢٧

على أن ابن الفارض يذهب إلى أبعد من هذا ، إذ يرى أن التفريق بين الروح والبدن تفريقٌ ظاهريٌّ ، والحقيقة أن الروح والبدن شيء واحد ، أو هما على أقل تقدير مشتركان في المصدر الذي صدرا عنه . ولو تأملنا قول شاعرنا في البيت التالي وما يشتمل عليه من الرمز :

وقد وقع التفريق والكل واحد فأرواحنا خمر وأشباحنا كرم ٢٨
لرأينا أن التفريق بين الأرواح والأبدان مثله كمثل التفريق بين الخمر والكرم (٢) ، هذا مادي ، وتلك روحانية ، والحقيقة أنهما من أصل واحد .

وقد ذهب صوفي مصري محدث مذهب ابن الفارض في هذه الوحدة ، وإن كان يصورها في صورة تختلف عن صورة شاعرنا اختلافاً ظاهراً ، فإن الفكرة التي يريد إثباتها كل منهما واحدة ، وأعني بهذا الصوفي حسن رضوان صاحب (روض القلوب المستطاب) ، إذ يرى أن الأصل في النفس الوحدة لا التعدد ، وأن ما يتعدد فيها إنما هي أحوالها التي تختلف عليها في سيرها : فهي أمارة لوأمة ، وملهمة مطمئنة ، وراضية مرضية كاملة (٣) . فالنفس هنا واحدة برغم تعدد أحوالها ، هي أمارة بالسوء من حيث خضوعها لسلطان البدن ، وهي متصفة بغير هذا الوصف مما ذكر من حيث تجردها عن البدن ؛ ولكنها على كثرة هذه الأوصاف ، وتعدد هذه الأحوال ، هي هي النفس . ولعل ابن الفارض وحسن رضوان فيما ذهبا إليه يشبهان الغزالي من بعض الوجوه : فابن الفارض يوحد النفس مرة ، ويوحد النفس والبدن مرة أخرى ، وحسن رضوان يوحد النفس ؛ وأما الغزالي فإنه يتفق معهما

(١) الأواني كناية عن الأبدان ، والمعاني كناية عن الأرواح كما يبدو ذلك واضحاً من البيت الذي يأتي بعد ، وهو :

وقد وقع التفريق والكل واحد فأرواحنا خمر وأشباحنا كرم ٢٨
(٢) الخمر أو المدامة في خمرية ابن الفارض كناية عن شراب المحبة الإلهية وهي روحانية . والكرم كناية عن الوجود الممكن الحادث وهو مادي .
(٣) روض القلوب المستطاب ، ص ١٤٠ .

في فكرة التوحيد ، إلا أن هذا التوحيد لا ينصب عنده إلا على القوى الباطنية : فقد ذكر عنه ابن سبعين في أحد كتبه المخطوطة المحفوظة ببرلين ، نصاً يظهرنا على أن الغزالي يعتقد في العقل ما يعتقد الفيشاغوريون ، إذ يطلقون العقل على الذي يطلقون عليه النفس ، وهذا يفهم من كلامه في (العارج العقلية) وفي (شرح معجائب القلب) عندما قال : «جميع ذلك لطيفة» (يعني العقل والروح والنفس) . ويظهر ذلك أيضاً في تقسيمه للأرواح في (مشكاة الأنوار) وما أشار إليه في (كيمياء السعادة) وإن كان الحكماء يطلقون النفس على ما يطلقون عليه العقل ، ويقولون بأن الجواهر الروحانية لا تتنوع ، ولا تختلف ، فإنهم لا يضيِّعون الرتب العقلية والعقول المادية (١)

ومهما يكن في مذهب الغزالي من الوجوه القابلة للنقد والتجريح — وقد لاحظها ابن سبعين — فإن الذي يعيننا هنا أن تثبت أن الغزالي وابن الفارض وحسن رضوان متشابهون في فكرة الوحدة التي وجهت مذهب كل منهم ، إلا أن الغزالي قصرها على القوى الباطنية ، وحسن رضوان على الأحوال النفسية ، وابن الفارض جاوزها إلى القوى الباطنية والوظائف الجسمية ، فكان بهذا أغرق في الوحدة منهما ؛ ناهيك بأن النفس التي يتحدث عنها ابن الفارض ، ويتخذ منها أداة لحبه ومعرفته ، ليست من قبيل النفس الناطقة أو العقل الذي يشيع ذكره في كثير من كتب الغزالي وغير الغزالي من الصوفية المتفلسفين والفلاسفة الأصيلين ؛ إنما النفس الفراضية مملكة باطنية أو هي مركز للشعور والوجدان وما يتصل بالشعور والوجدان من حب ومعرفة . وهي فوق هذا كله لا تمت إلى العقل النظرى بصلة ، وإن ابن الفارض ليذهب مذهباً صريحاً في ازدراء العقل وإنكار قيمة كل علم يستفاد به ، كما يدل على هذا قوله :

أُسافر عن علم اليقين لعينه إلى حقه حيث الحقيقة رحلتى (٢) ٥١٤
 وأنشدنى عنى لأرشدنى على لسانى إلى مسترشدى عند نشدتى
 وأسألنى رفعى الحجاب بكشفى الـ نقاب وبى كانت إلى وسيلتى ٥١٦

(١) Recueil de Textes inédits, p. 130, 131

(٢) علم اليقين — على موجب اصطلاح الصوفية — ما كان بشرط البرهان ، وعين اليقين ما كان بحكم البيان ، وحق اليقين ما كان بنعت العيان : فعلم اليقين لأرباب العقول ، وعين اليقين لأصحاب العلوم ، وحق اليقين لأصحاب المعارف (الرسالة القشيرية ص ٤٤) . وقيل علم اليقين ظاهر الشريعة ، وعين اليقين الإخلاص فيها ، وحق اليقين المشاهدة فيها (التعريفات ، مادة «حق اليقين» ص ٦٢) .

إلى أن يقول :

إلى أين بدا منى لعيني بارق
هناك إلى ما أحجم العقل دونه
فأسفرت بشراً إذ بلغت إلى عن
وأرشدتني إذ كنت عنى ناشدى
وأستار لبس الحسّ لما كشفها
رفعت حجاب النفس عنها بكشفي الـ
وكنت جلا مرآة ذاتى من صدا
وأشهدتني إياى إذ لا سواى فى

وبان سنى فجرى وبانت دُجِنَتى ٥٢١
وصلتُ وبى منى اتصالى ووُصلتى
يقين يقينى شدّ رحلٍ لسفرتى
إلىّ ونفسى بى علىّ دليمتى
وكانت لها أسرار حكى أرخت
نقاب فكانت عن سؤالى مجيبتى
صفاتي ومنى أهدقت بأشعة
شهودى موجود فيقضى بزحمة ٥٢٨

فأنت ترى من هذه الأبيات جميعاً أن ابن الفارض أبعد ما يكون عن الأخذ بفكرة
نفس ناطقة أو عاقلة ، وأشد ما يكون إنكاراً لقدرة العقل على المعرفة اليقينية ، وتمسكاً بأن
النفس إذا خلصت من حجاب الحس كانت قادرة على الوصول إلى الشهود الذى تنكشف لها
فيه الحقيقة العليا ، التى يعجز العقل عن إدراكها ولا يجرو على كشفها .

١٢ -- ينبئ على ما تقدم أن يكون لمعرفة ضربان : أحدهما يستدل فيه العارف
بظاهر الأفعال والصفات على الذات ، وثانيهما لا يعنى فيه العارف بظاهر الأفعال والصفات ،
وإنما هو منصرف عن هذا الظاهر ومقبل بكل نفسه على ما وراءه ، وهو الذات التى
تعرف عن طريقها أسماءها وصفاتها وأفعالها . وليس من شك فى أن الضرب الثانى أرق
وأكل من الضرب الأول من حيث أنه طريق لا تسلكه إلا النفوس الصافية والقلوب
النقية التى تحملها العناية الإلهية من عالم الظاهر والكثافة إلى عالم الباطن واللطافة . وقد
أشار ابن الفارض إلى هاتين المعرفتين فى قوله على لسان الله فى الأبيات التالية :

ومدح صفاتي بى يوفق مادحى
فشاهد وصفى بى جليسى وشاهدى
وبى ذكر أسمائى تيقظ رؤية
كذاك بفعلى عارفى بى جاهل

لحمدى ومدحى بالصفات مذمتى ٥٣٣
به لاحتجابى لن يحل بجلتى
وذكرى بهاروياً توسن هجمتى
وعارفه بى عارف بالحقيقة ٥٣٦

وهنا يظهر مرة أخرى ازدراء ابن الفارض للعلم الذى يأتى عن طريق الاستدلال بفعل
الله أو صفته على ذاته : فإن من يشاهد الصفات عن طريق الذات عارف بالحقيقة واصل

إليها ، على عكس من يعرف الذات أو يشاهدها عن طريق صفاتها فإنه لن يعرفها أو يصل إليها حقيقة . وكذلك من يعرف الأسماء عن طريق الذات أشبه ما يكون بيقظ يرى مشهوداً حقيقياً لا خيالياً ، على عكس الذي يعرف الذات عن طريق الأسماء فإنه أشبه ما يكون بنائم يرى خيالا لا حظ له من الحقيقة . ومثل هذا التحقير لشأن كل معرفة صفائية أو اسمائية لا تأتي عن طريق الذات مباشرة ، يمكن أن يقال في المعرفة الأفعالية ، إذ يستدل فيها العارف على ذات الله بأفعاله ، ومن كان كذلك فهو في نظر ابن الفارض جاهل بالحقيقة . ومن هنا ترى أن ابن الفارض في تحقيره للمعرفة الاستدلالية ، أو قل للعلم الاستدلالي ، ولا كباره للمعرفة المباشرة ، لا يفعل أكثر من أن يقدم لنا رأى الصوفية في العلوم الظاهرة من حيث أنها أقل قيمة من العلوم الباطنة : فعلم الظاهر عند شاعرنا أشبه ما يكون بالسراب الذي يحسبه الظمان ماء حتى إذا دنا منه لم يجده شيئاً ، كما يشير إلى هذا بقوله لمريده :

منحتك علماً إن ترد كشفه فردُ
فمنبع صدّي من شراب نقيعه
بساحله صوناً لموضع حرمتي
إلى أن يقول لهذا المريد أيضاً :

فطب بالهوى نفساً فقد سدتّ أنفسي
وفزّ بالعلي وانخر على ناسكٍ علا
بمنقول أحكام ومعقول حكمة
وُجزّ مُثقالاً لو خوف طفّ موكلاً

وعلى هذا النحو من إيثار علم الباطن على علم الظاهر ، يوافق ابن الفارض غيره من الصوفية موافقة تامة ، ولا يكاد يختلف عنهم إلا في طريق الأداء الذي يسلكه في التعبير عما يقصد إليه : فهو وإن كان مختلفاً مع الغزالي الفيلسوف في أن النفس عند هذا الأخير يمكن أن تفهم في بعض كتبه على أنها عقل ، بينما هي عند شاعرنا شيء مخالف للعقل تماماً ، إلا أنه متفق هنا مع الغزالي الصوفي اتفاقاً لا غبار عليه في تقسيمه العلوم إلى ظاهرة وباطنة ، وفي تفضيله لهذه على تلك : فالغزالي الفيلسوف وإن كان يرى في (المعارج العقلية) وفي (كيمياء السعادة) و (مشكاة الأنوار) أن يطلق العقل على ما يطلق عليه النفس ، غير أنه كصوفي يرى في (رسائله اللدنية) أن العلم الإنساني يحصل من طريقين : أحدهما التعلم الإنساني ،

والثاني التعلم الرباني : فأما الطريق الأول فطريق معهود ومسلك محسوس يقرُّ به جميع العقلاء ؛ وأما التعلم الرباني فهو عند الغزالي على وجهين : أحدهما من خارج وهو التحصيل بالتعلم ؛ والآخر من داخل وهو الاشتغال بالتفكير ؛ والتفكير في الباطن بمنزلة التعلم في الظاهر : فإن التعلم استفادة الشخص من الشخص الجزئي ، والتفكير استفادة النفس من النفس الكلي ؛ والنفس الكلي أشد تأثيراً وأقوى تعليماً من جميع العلماء والعقلاء ؛ والعلوم مركوزة في أصل النفوس بالقوة كالبذر في الأرض والجوهر في قعر البحر أو في قلب المعدن^(١) . ويسمى الغزالي العلم الذي يحصل عن الطريق الرباني الباطن بالعلم اللدني ، وهو عنده عبارة عن سريان النور الإلهامي^(٢) . وهذا هو بعينه ما يكتني عنه ابن الفارض بالشراب الذي نقيعه لديه وذلك في البيت ٢٨٧ من (التائية الكبرى) ، أي العلم الذي لم يستفده من غيره ، وهو خير عنده من العلم الذي يحصله الإنسان بطريق التعلم من الغير ، ويكتني عنه بالسراب في البيت المشار إليه . يضاف إلى هذا أن ابن الفاروق كابن عربي يرى أن المعرفة العقلية لا توصل إلى الذات وإنما طريق معرفة الذات هي المشاهدة التي تحصل للنفس وقد خلصت من حسنها وغابت عن إدراكها العقلي كما سبق أن أشرنا إلى ذلك أكثر من مرة . وحسبك أن تنظر فيما لخص به الشعرائي رأى ابن عربي في هذه المسألة لترى أن ابن عربي على الرغم من أن النزعة الفلسفية كانت أغلب عليه من النزعة الصوفية الخالصة في أكثر مؤلفاته ، إلا أنه كان في مسألة المعرفة كابن الفارض يفضل المشاهدة النفسية على المعرفة العقلية : فهو يرى أن طلب معرفة ذات الله تعالى يكون عن طريقين : أحدهما طريق الأدلة العقلية ، والآخر طريق المشاهدة ، وأن الدليل العقلي في رأيه يمنع من المشاهدة ، وأن الدليل السمعي قد أوما إليها ، وأن الدليل العقلي قد منع من إدراك ذات الله تعالى عن طريق الصفة الثبوتية النفسية التي هو في نفسه عليها ، إذ العقل لا يدرك من الذات إلا صفات السلوب^(٣) . ومن هنا نتبين أن العلم اللدني الذي يأتي من الباطن عند الغزالي ، والمعرفة التي تحصل من المشاهدة عند ابن عربي ، والمعرفة التي تحصل في الأحوال الذوقية والمواجيد الروحية عند ابن الفارض ، كل أولئك شيء واحد متفق عليه بين ثلاثتهم اتفاقاً يظهرنا على أن المذاهب الصوفية على ما فيها من التعدد الناشئ من تعدد أصحابها ، ومن اختلاف كل

(١) الرسالة الدنية ، القاهرة ١٣٢٨ هـ ، ص ٢٣ — ٢٤ .

(٢) نفس المرجع . ص ٣٦ .

(٣) السكرية الأجر على هامش اليواقيت والجواهر ، ج ١ ، ص ٥٢٧ .

منهم في منهجه وأسلوبه ، ليست في مجملتها إلا شيئاً واحداً لا يكاد يختلف عند أحدهم عما هو عليه عند الآخر إلا في بعض التفاصيل ؛ أما الجوهر أو اللب فاتفق عليه عند سوادهم الأعظم : فهما يكن من تسمية الصوفية لكل من المعرفة العقلية والمعرفة الإلهامية بأسماء مختلفة كأن يسمون الأولى بالعلم الظاهر وعلوم الدراسة وبالعلوم العقلية والنقلية ، وكأن يطلقون على الثانية اسم علم الباطن وعلوم الوراثة والعلم اللدني ، فإنها جميعاً تعبر عن شيء واحد وترى إلى غاية واحدة هي أن المعرفة على ضربين ، تحصل بواسطة أداتين : معرفة عقلية ظاهرة وأداتها العقل ، ومعرفة إلهامية روحانية باطنة وأداتها النفس إذا خلصت من البدن (الروح) . والأخيرة هي التي يؤثرها ابن الفارض ويصطنعها كما فعل غيره ممن سبقوه أو عاصروه أو جاؤوا بعده من الصوفية الخالص أو الصوفية المتفلسفين .

١٣ — بقي أن نتعرف كيف اشترك الحب والمعرفة عند ابن الفارض في موضوع واحد ، كما تبيننا من قبل كيف كانا مشتركين في طبيعتهما وأداتهما ؛ وأن نكشف عما ترتب على هذا الاشتراك في الموضوع من أوجه التقابل بين أطوار الحب وبين مراتب المعرفة . ولعل أول ما يبدو للمتأمل في هذا الصدد هو أن ابن الفارض قد اتخذ من الجمال المطلق موضوعاً لحبه ، ومن الذات الأحادية موضوعاً لمعرفته . ولكنه لم ينته إلى حب الجمال المطلق ومعرفة الذات الأحادية دفعة واحدة ، بل هو قد انتقل من حب الحسن المقيد في صورة من الصور الكونية إلى حب الجمال المطلق عن كل قيد أو تعين ، كما انتقل من الوقوف عند معرفة مظاهر الذات وصور أفعالها وتجليات أسمائها وصفاتها ، إلى شهود الذات ومعرفة ذاتها . وليس أدل على هذا الانتقال من أطوار الحب التي حللناها في الفصل الثاني من الكتاب الثاني ، ومما سبقت الإشارة إليه في موضعه من هذا الفصل . ومعنى هذا أن ابن الفارض قد انتهى ، سواء في حبه وفي معرفته ، إلى أن أصبح من الذاتيين الذين يقول الجليلي عنهم إنهم من كانت اللطيفة الإلهية فيهم ، إذ العبد إذا تجلى عليه الحق ، وأفناه عن نفسه قام فيه لطيفة إلهية ، وتلك اللطيفة قد تكون ذاتية أو صفاتية ، فإذا كانت ذاتية كان ذلك الإنسان هو الفرد الكامل ، والغوث الجامع ، عليه يدور أمر الوجود ، وله يكون الركوع والسجود ، وبه يحفظ الله العالم^(١) . وليس من شك في أن ابن الفارض فما انتهى

إليه من اتخاذ الذات الإلهية موضوعاً يركز فيه حبه ، ويقصر عليه شهوده ، قد انتهى إلى أقصى ما ينتهي إليه محب أو عارف من الكمال . وهذا راجع إلى أن الذات أكمل وأتم من مظاهرها وتجليات أفعالها ؛ ناهيك بأن الذات هي المنبع الفيض بكل المظاهر والتجليات ، والحقيقة الشاملة لها جميعاً ، ومن أحب الذات فإنما يحب تجلياتها الصفاتية والأفعالية ، كما أن من عرفها فإنما يعرف هذه التجليات التي اندمجت فيها ، وصدرت عنها . وبعبارة أخرى يمكن القول بأن كثرة أسماء الذات وصفاتها وأفعالها ، وما يبدو من آثار هذا كله في العوالم المختلفة ، لا يعد عند ابن الفارض مطعناً في أحدية الذات . وحسبنا أن ننظر مع شاعرنا فيما يثبته من العلاقة بين أسماء الذات وبين مراتب الشهود والوجود في العوالم المختلفة التي تظهر فيها تجليات هذه الأسماء وآثارها : فلهذه الأسماء تجليات في عالم الشهادة ، وفي عالم الغيب ، وفي عالم الملكوت ، وفي عالم الجبروت . وسبيل معرفتها في العالم الأول هو الحس ، وفي العالم الثاني النفس ، وفي الثالث والرابع الروح . وهذه الأسماء ليست في حقيقتها إلا مجازات تسمت بها الذات ، كما يدل على ذلك قول ابن الفارض في هذه الأبيات :

نخذ علم أعلام الصفات بظواهر ال	معالم من نفس بذاك عليمه ٥٣٧
وفهم أسامي الذات عنها يباطن ال	عوالم من روح بذاك مشيرة
ظهور صفاتي عن أسامي جوارحي	مجازاً بها للحكم نفسى تسمت ٥٣٩

وقوله في هذه الأبيات أيضاً :

فرجعها للحس في عالم الشها	دة المجتدى ما النفس منى أحست ٥٦٥
ومطلعها في عالم الغيب ما وجد	ت من نعم منى على استجدت ٥٦٧
وموضعها في عالم الملكوت ما	خصصت من الإسرا به دون أسرتى ٥٦٩
وموقعها في عالم الجبروت من	مشارق فتح للبصائر مبهت ٥٧١
ومنبعها بالفيض في كل عالم	لفاقه نفس بالإفاقة أثرت ٥٧٣

فؤددي مذهب ابن الفارض في الأبيات الثلاثة الأولى هو أن تجليات الأسماء في مراتب الوجود والشهود ، ليست إلا عين تجليات الذات في هذه المراتب : إذ الذات في كل مرتبة من هذه المراتب ، ليست في الحقيقة إلا أحد أسمائها متصفاً بصفة من الصفات ، والمظاهر الخارجية الصادرة عن الصفات ، والصفات التي تنطوي عليها الأسماء ، والأسماء التي هي الذات متصفة بصفة من الصفات ، كل أولئك ليس إلا مجازات قصد بها إلى التعبير عن

حقيقة واحدة هي الذات التي تتسمى بهذه الأسماء ، وتتصف بهذه الصفات ، وتصدر عنها كل هذه المظاهر والتجليات . ومؤدى مذهبه في الأبيات الخمسة الأخيرة هو أن للأسماء مرجعاً في عالم الشهادة هو ما يدركه الحس من المظاهر الخارجية ، ومطلعاً في عالم الغيب دليله ما ينكشف للباطن من النعم ، وموضعاً في عالم الملكوت يستدل عليه من خلال تحققه في مقام الجمع باسم من أسماء الذات الإلهية تحقّقاً أسرى بنفسه وسما بها على أنفس غيره من السالكين الذين لم يصلوا بعد إلى مثل ما وصل إليه ، وموقعاً في عالم الجبروت آيته ما ينكشف للبصائر من أنوار الفتح ، إذ المشاهد لعالم الجبروت متحقق بما لا يتهيأ له التحقق به في غيره من العوالم ألا وهو شهود الذات ، ناهيك بأن مشاهدة عالم الجبروت لا يتحقق بها إلا آحاد من البشر هم الأنبياء وخواص الأولياء الذين منحوا قدرة التصرف فيما دون هذا العالم الأعلى من العوالم الأخرى . ومهما يكن من أمر مرجع الأسماء ، ومطلعها وموضعها وموقعها في هذه العوالم الأربعة على التعاقب ، فإن ابن الفارض قد بيّن بعد ذلك مبلغ شمولها لهذه العوالم جميعاً ، وفيضها عليها ، فجعل لها منبعاً فياضاً في كل منها ، كما جعل الوقوف على هذا المنبع متوقفاً على التحقق بنهاية اتحادها التي فصلنا حقيقتها في الفصل الثاني من الكتاب الثاني حيث عرفنا أنها كانت صحوماً للجمع (١) .

وإذا كان ذلك كذلك فنحن نستطيع إذن أن نقول إن مراتب الوجود عند ابن الفارض أربع تقابل كل منها عالماً من العوالم الأربعة المتقدمة الذكر ؛ وأن ما في عالم الشهادة من المظاهر المعينة والصور المتعددة التي يقع عليها الحس ليس إلا تعبيرات جزئية عن المعاني الكلية التي تنطوي عليها الأسماء والصفات والذات في العوالم الثلاثة الأخرى التي لا سبيل إلى وقوعها تحت الحس أو معرفتها بطريقه ، وإنما سبيل ذلك هي النفس والروح والقلب والبصيرة ؛ وأن ما يوجد في عالم الشهادة معيناً متكثرأ يوجد في أي من هذه العوالم الثلاثة مطلقاً موحداً في صفة ما من صفات الذات ، أو في إسم ما من أسمائها ، أو في الذات نفسها . ولننظر فيما يخاطب به ابن الفارض محبوبته حيث يقسم بالصفات الجوهرية لهذه المحبوبة وهي الكمال والجلال والجمال ، ويبين آثار هذه المعاني الكلية التي هي وراء الحس في العالم المحسوس ، فيقول :

ووصف كمال فيك أحسن صورةٍ وأقومها في الخلق منه استمدت ٧١

ونعت جلال منك يعذب دونه عذابي وتجلو عنده لي قتلتني
وسر جمال عنك كل ملاحاة به ظهرت في العالمين وتمت
وحسن به تُسبى النهى دنى على هوى حسنت فيه لعزك ذلتني
ومعنى وراء الحسن فيك شهدة به دق عن إدراك عين بصيرتي
لأنت منى قلبي وغاية بُغيتي وأقصى مرادى واختيارى وخيرتي ٧٦

لنتبين أن الكمال والجلال والجمال ، وكلها صفات كلية من صفات الذات الأحادية ، قد أفاضت من معانيها على الكائنات الجزئية فأكسبتها حسناتها الذي يجهبها إلى النفس ؛ ولنتبين أيضاً أى فرق يوجد بين هذه الصفات وبين مظاهرها في الكائنات : فهذه جزئية في تناول الحس ، وتلك كلية وراء الحس تدق عن إدراك عين البصيرة ، على حد تعبير ابن الفارض نفسه ؛ ولنتبين بعد هذا كله أن الشاعر الصوفي المسلم يذكرنا هنا بنظرية المثل الأفلاطونية التي لعبت دوراً خطيراً في تاريخ الفلسفة القديمة ، وتاريخ الفلسفة في العصور الوسطى ، وكان من أصدائها في تلك العصور المذهب الوجودى (Le Réalisme) ، وهو المذهب القائل بأن الكليات أو المعاني الكلية لها وجود حقيقى خارج عن الأشياء الجزئية والأفراد المتكثرة ، وبأن هذه الكليات نماذج أو مُثل أزلية خلقت الأشياء الجزئية على غرارها ، وتختلف عنها في أن وجودها حادث ، في حين أن وجود تلك المثل قديم .

على أن ابن الفارض ، وإن كان يرى في الحب أطواراً مختلفة ، وفي المعرفة مراتب متباينة ، ويدلنا من ثنايا شعره على أن موضوع كل طور من أطوار الحب ، وكل مرتبة من مراتب المعرفة ، يتفاوت بتفاوت ما يقابله من مراتب الوجود التي يمثلها عالم الشهادة ، وعالم الغيب ، وعالم المسكوت ، وعالم الجبروت ، وبمقدار قربه من الذات أو بعده عنها ، إلا أن الشاعر الصوفي لا يكبر ولا يؤثر من هذه المراتب والأطوار إلا مرتبة واحدة وطوراً واحداً ، وهما اللذان يكون موضوعهما الذات : فالعلاقة اليقينية حقاً ليست عنده الوقوف عند صفة من صفات الذات ، ولا عند فعل من أفعالها ، ولا هي تحصل بالانتقال من معرفة الصفة أو الفعل إلى معرفة الذات ؛ وإنما هي التي تتخذ موضوعها من الذات مباشرة ، ويشهد فيها العارف الذات شهوداً عينياً روحياً لا مدخل فيه للحس أو العقل كما هو الشأن في العلوم العقلية والنقلية . وكذلك المحبة الحقيقية الصادقة ليست عنده انجذاب النفس الإنسانية إلى مظهر الجمال المتجلى في الكائنات الواقعة تحت الحس ، ولكنها تجاوز الحس المقيد إلى

ما وراءه من معنى للجمال لا يقع عليه الحس ، وأعنى به جمال الذات الإلهي المطلق الذي استمدت منه الكائنات الجزئية حسنها الظاهر المقيد .

ولعل ابن الفارض في آخذه من الذات الإلهية موضوعاً لأرقى أطوار حبه ، وأسمى مراتب معرفته ، وفي إثارة حب الذات ومعرفتها على حب أي شيء آخر ومعرفته ، وفي نظره إلى الكائنات على أنها صور تفيضها الذات من صفاتها ، لعله في هذا كله كان مثله كمثل اسبينوزا الذي جاء بعده بجوالي خمسمائة عام ، ورأى أن الجوهر الإلهي هو كل شيء في الوجود ؛ وأن كل ما في السكون من نفوس وأجسام حية وغير حية إنما هو مظاهر لهذا الجوهر الذي له عند هذا الفيلسوف صفتان جوهريتان هما عين الجوهر ، ويعنى بهما الفكر من ناحية ، والامتداد من ناحية أخرى : فمن الفكر فاضت كل الأفكار الجزئية ، ومن الامتداد فاضت كل الأجسام الفردية ، إنسانية كانت أو حيوانية أو مجادية . ناهيك بأن المعرفة اليقينية عند اسبينوزا ليست معرفة المظاهر الخارجية للجوهر ، أو أعراضه كما تبدو لحواسنا وتخليها مخيلتنا ، بل هي معرفة الجوهر نفسه معرفة عقلية مباشرة من شأنها أن تثبت أن هذا الجوهر هو كل شيء في الوجود ، وما عداه فظاهر فائضة منه صادرة عنه : فإن الفارض إذن كاسبينوزا ، سبقه إلى القول بأن موضوع المعرفة الحقيقي هو الذات الإلهية التي يذكرها الشاعر صراحة تارة ، ويشير إليها تلويحاً تارة أخرى ويسمئها بأسماء من شاء من المعشوقات أطواراً مختلفة ، على نحو ما رأينا في موضعه من الفصل الأول من الكتاب الثاني .

وكما أثبت ابن الفارض أن حب الإنسان لله قديم منحه الروح في عالم الأمر قبل أن تهبط إلى البدن في هذا العالم السفلي ، وأن المعرفة أزلية مطبوعة في الروح التي تلقها في العالم العلوي ، فكذلك اسبينوزا يقرر أننا نحب الله حباً أزلياً ، لأن حبنا لله إنما هو حبه لنفسه في صورتنا ، كما أن معرفتنا بالله أزلية ، لأن إدراكنا له إنما هو إدراكه لنفسه في صورتنا . وهذا هو ما يعبر عنه اسبينوزا بعبارة أخرى فيقول : إن الحب العقلي الذي تشعر به النفس الإنسانية نحو الله جزء من الحب اللانهائي الذي يجب به الله نفسه (١) .
وهما يكن من تشابه بين الشاعر الصوفي المسلم وبين الفيلسوف الأوربي الإسرائيلي ؛ فإن هناك اختلافاً قوياً بينهما لا سيما في المنهج الذي اصطنعه كل منهما : ذلك بأن منهج

ابن الفارض ذوقى روحى ، دعامته الرياضة والمجاهدة ، ومنهج اسبينوزا عقلى خالص قوامه النظر والتأمل ؛ ولهذا كان الفيلسوف يطلق على حبه اسم الحب العقلى ، وعلى معرفته اسم المعرفة العقلية .

وهكذا نرى أن الذوق الصوفى ممثلاً فى ابن الفارض ، والنظر العقلى ممثلاً فى اسبينوزا ، قد ينتهيان إلى نتائج واحدة ، ويعرضان لحل مسائل واحدة ، ويتشابهان فى كثير من المواطن التى لا تقل قيمتها عند أحدهما عما هى عليه عند الآخر . وليس معنى هذا أننا نجعل من ابن الفارض فيلسوفاً كاسبينوزا ، ولا من اسبينوزا تلميذاً لابن الفارض ، فهذه مسألة لا يمكن القطع فيها برأى إلا أن يتوفر الدليل على أن الفيلسوف الإسرائيلى قرأ الشاعر الصوفى وتأثر به تأثراً مباشراً أو بواسطة ، كما أن ذلك قول لا يقوله إلا مسرف أو مغال ، ما دام التصوف يعتمد على الذوق والوجدان ، والفلسفة تستند إلى العقل والبرهان . وإنما الذى نغنيه هنا هو إثبات أن التصوف رياضاته ومجاهداته ، وأذواقه ومواجيده ، يستطيع أن يكشف الحقيقة التى تعرض لها الفلسفة ، وتكشف عنها بما لها من نظر عقلى ، واستدلال منطقي ، وقدرة على الإقناع بالدليل والبرهان .

الفصل الثانى

الحب والوحدة

وحدة ابن الفارض ووحدة غيره — آراء المتقدمين فى وحدته : ابن تيمية ونقده لمذاهب الاتحادية — آراء المحدثين : رأى ماسينيون — رأى دى ماتيو — رأى نلينو — رأى نيكلسون — رأى درمنجم — حقيقة وحدة ابن الفارض — الصورة الأولى لهذه الوحدة — شهود ابن الفارض وحلول الحلاج — حلول الحلاج ولبس ابن الفارض — جلال الدين الرومى وشهود ابن الفارض وحلول الحلاج — وحدة الشهود فى مذهب ابن عربى — الفرق بين وحدة الشهود ووحدة الوجود : ابن الفارض ومالبرنش ، ابن عربى واسبينوزا — الصورة الثانية لوحدة ابن الفارض — ابن الفارض والحلاج : أنا الحق ، « اللاهوت والناسوت » — ابن الفارض وابن عربى : التجلى ، اللبس — الفيض الافلوطينى بين ابن عربى وابن الفارض .

١ — رأينا فيما تقدم من فصول هذا البحث أن ابن الفارض كان شاعراً رقيق النفس ، دقيق الحس ، مرهف الشعور ، أحب بكل ما فى قلبه من عاطفة قوية ، وسيطرت هذه العاطفة على حياته الشعورية سيطرة انتهت به إلى هذا الاتحاد الذى شهدنا فى الفصل الثانى

من الكتاب الثاني أنه كان في بدايته سكرًا للجمع يشعر فيه المحب بفناءه عن ذاته وبقائه بذات محبوبته ، وكان في نهايته صحوًا للجمع لا يقف فيه المحب عند شعوره بالاتحاد مع محبوبته ، وبأن ذاته أصبحت عين ذات هذه المحبوبة فحسب ، وإنما هو يتجاوز هذا الشعور إلى الجمع بين النظر إلى الذات الإلهية بعين الوحدة ، والنظر إلى الأشياء الصادرة عن هذه الذات بعين التفرقة ، وإلى أن كل ما في الكون من كائنات روحية ومادية ليس في الحقيقة غير مظاهر تتجلى على صفحاتها الذات الإلهية بما لها من صفات الجمال والجلال والكمال . ومعنى هذا أن الاتحاد الذي انتهى إليه حب ابن الفارض في أرقى أطواره ، كان من ناحية اتحاداً بين ذات المحب وذات المحبوبة ، أو بين الإنسان والله ، وكان من ناحية أخرى اتحاداً بين ذات الله وآثارها المتفرقة ومظاهرها المتكثرة في العالم المحسوس ؛ ولكنه لم يخرج من الناحيتين عن كونه حالة نفسية مصطبغة بصبغة الذوق الشخصي والوجد الروحي اللذين هما أساس يبتنى عليه كل تصوف . وهذا من شأنه أن يحملنا على التفكير في حقيقة الوحدة التي ينطوى عليها اتحاد شاعرنا ، وهل هي من قبيل وحدة الوجود التي أثبتتها الفلاسفة الخالص والصوفية المتفلسفون بين الله والعالم ، أم هي وحدة من طراز آخر . والحق أن كثيراً من المؤرخين والفقهاء والباحثين القدماء والمحدثين قد اختلف اختلافاً ظاهراً حول وحدة هذا الشاعر الصوفي : ففريق يرى أنها وحدة وجودية من نوع وحدة ابن عربي وأمثاله من الصوفية الذين غلب عليهم النظر العقلي بقدر ما استوعب نفوسهم الذوق الروحي ، وفي هذا ما فيه من اعتبار ابن الفارض معتقداً لعقيدة منافية لتعاليم الكتاب والسنة ؛ وفريق يذهب إلى أن وحدة ابن الفارض إنما هي ثمرة من ثمرات حال الغيبة والسكر والدهش التي كثيراً ما كانت تختلف على نفسه وتغييه عن حسه فإذا هو يشعر بأنه لا وجود له ، ولا وجود للعالم الخارجي في ذاته ، وإنما الوجود كله لله ، وإذا هو يشهد أن ذاته وذات الله قد أصبحتا ذاتاً واحدة ، وإذا هو يصيح من أعماق قلبه كالسكران أو كالمجنون قائلاً إنه عين المحبوبة ، أو إن نفسه أحبت نفسه ، أو إن ذاته تحلت بذاته ، إلى غير ذلك من العبارات المسرفة التي ضمنها ابن الفارض شعره ، وعبر بها عن اتحاده ، وأثبتنا كثيراً منها في سياق الفصل الثاني من الكتاب الثاني . وهذا الفريق إذ ينظر إلى اتحاد شاعرنا هذه النظرة ، ينظم عباراته التي من هذا القبيل في سلك الشطحيات التي تصدر عن القوم في حال الغيبة والسكر ، ويصفون بها جداً فاض بقوته ، وهاج بشدة غليانه وغلبته^(١) ؛ وفي هذا ما فيه من التماس العذر للرجل ،

وعده غير مؤاخذ على ما صدر عنه من أقوال يمكن أن يؤول باطنها على وجه يخالف ظاهرها ،
ويبرأ قائلها مما عسى أن يحوم حوله من الشبه ، أو يوجه إلى عقيدته من المطاعن .
وابن الفارض فيما انتهى إليه من الوحدة ، وفيما عبر به عن هذه الوحدة ، لم يكن بدعاً
من الصوفية ، وإنما كان مثله كمثل كثير منهم ، يرى ما يرون من وحدة الرب والعبد ،
أو الحق والخلق ، أو الله والعالم ، إلا أنه كان يمتاز بهذه الصبغة العاطفية التي صبغ بها أشعاره
وأقواله ، فبدت في صورة غزلية رائعة تحفي وراءها المعاني الفلسفية التي انطوت عليها ، ويحيل
لمن يقف عليها لأول وهلة أنها مجرد مرآة لما احتدم في نفس الشاعر من عواطف وانفعالات
والواقع أنها شيء آخر أكثر من هذه العواطف والانفعالات . ومن هنا كان الباحث عن
حقيقة وحدة هذا الشاعر الصوفي مضطراً إلى أن يقف وقفات يوازن فيها بين شعره وبين
ما أثر عن غيره من شعر ونثر ، وأن يلتمس من هذه الموازنة أوجه الشبه وأوجه الخلاف
التي يمكن أن يكون لها وجود بين وحدة ابن الفارض ووحدة غيره من الفلاسفة والصوفية :
فقد عاش ابن الفارض ، ونظم شعره ، وأسس مذهبه في الحب والوحدة في عصر كانت
الأفكار الفلسفية وتعاليم الفرق الإسلامية قد شاعت فيه شيوعاً قوياً ؛ وكانت الحياة العقلية
والروحية الإسلامية قد مهدت لها العصور السالفة السبيل أحسن تمهيد : فوجد الصوفية
أنفسهم أمام تراث من الأنظار العقلية والأذواق الروحية ، والعقائد الدينية ، فإذا هم يستغلونها
ويتأثرون بها على أوجه مختلفة من الاستغلال والتأثر . وقد كان ابن الفارض واحداً من
هؤلاء الصوفية ، ولا بد أن يكون لهذا التراث العقلي والروحي أثره في مذهبه ، كما سنتبين
هذا كله من خلال هذا الفصل وغيره من فصول هذا الكتاب . وحسبنا هنا أن نشير إلى
بعض الصوفية الذين شاركوا في تكوين التراث الروحي في الإسلام ، وكانت لهم مذاهب في
الحب والوحدة ، ويمكن أن يكون بين مذاهبهم وبين مذهب ابن الفارض صلة من
قريب أو من بعيد :

فالحسين بن منصور الحلاج المتوفى سنة ٣٠٩ هـ يمكن أن يعد أول صوفي مسلم قدم في
شعره ونثره تفسيراً جدياً لمسألة الاتحاد ، وهي هذه المسألة التي عرفت من قبله معرفة ساذجة
وعبر عنها أبو يزيد البسطامي تعبيرات متطرفة تصور لها شطحاته الكثيرة ، وعارضها التستري
والجنيد معارضة قوية : فقد كان الاتحاد عند الحلاج عبارة عن هذه الحال النفسية التي يشعر
فيها الإنسان بأنه عند ما يخلص من بشريته فإنما يصبح هو والله شيئاً واحداً من حيث
الحقيقة ، كما يدل على ذلك قوله : « . . . دع الخليفة لتكون أنت هو (الله) ، أو هو أنت

من حيث الحقيقة»^(١). ومن هنا كانت مقالته المشهورة: «أنا الحق» التي لقي من أجلها حتفه، والتي كان لها ولأمثالها من أقوال الحلاج وأشعاره آثارها في طبع التصوف الإسلامي بطابع يختلف عن طابعه في القرنين الأولين للهجرة: فلم يعد التصوف مجرد عكوف على العبادة، وانقطاع إلى الله تعالى، وإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، وما إلى ذلك مما أخذ به الصحابة والتابعون أنفسهم على أنه غاية تسمو إليها همهم؛ بل أصبحت هذه الأشياء وأشباهاها وسائل لغايات أبعدها منها منلا، وأسمى مراماً، كاتحاد العبد بالرب، وحلول الرب في العبد، ومعرفة الحق على أنه كل شيء، وما سواه على أنه ليس شيئاً. وإن نظرة فاحصة إلى ما صدر عن صوفية القرنين الثالث والرابع تكفي لإظهارنا على ما كان مختلطاً بالتصوف وقتئذ من العقائد الدينية والآراء الفلسفية والمذاهب الصوفية الأجنبية، وما كان لهذا كله من أثر فيما يذهب إليه الصوفية من مذاهب تدور حول المعرفة والنور والإشراق والفيض والاتحاد والحلول، وغير ذلك مما لم يكن للمسلمين الأوّل سابق عهد به، وكان له بعد ذلك أبعد الآثار عند القائلين بالوحدة من صوفية القرون التالية. وترجع أهمية الحلاج في تاريخ التصوف الإسلامي إلى شيء آخر غير الذي ذكرنا: ذلك بأنه في قوله بالحلول يعدُّ ممثلاً لتأثر التصوف الإسلامي بالعقيدة المسيحية القائلة بالطبيعتين اللتين تسمى إحداهما باللاهوت، والأخرى بالناسوت، وبالأثر اليهودي القائل بأن الله خلق آدم على صورته. يضاف إلى ذلك ما عرفه المسلمون في القرن الرابع من الفلسفة اليونانية على أيدي القرامطة، والرازي الطيب، وابن سينا، مما كان له أثره في تكوين معجم ميتافيزيقي استمدت عناصره من (لاهوت أرسطو)، ومذهب أفلاطون المثالي، ونظرية أفلوطين في الفيض، واستطاع صوفية العصور التالية أن يمدوا أيديهم إليه، يلتمسون منه كثيراً من الألفاظ والعبارات التي أعانهم على تصوير مذاهبهم في الوحدة وما يتصل بها من المسائل ذات الخطر كسألة خلق الله للعالم، وصدور العالم عن الله.

على أن هذه العقائد والأفكار الأجنبية كانت هي والمذاهب الصوفية التي تأثرت بها، محلاً لنقد الناقدين، وطمع الطاعنين من رجال الدين الذين كفّروا كل من دعا إليها أو تأثر بها، وأفتوا بإباحة دم القائل بها، أو الداعي إليها على نحو ما فعلوا بالحلاج. وليس من شك في أن قتل الحلاج كان له أثره في أن تحتفي العناصر الأجنبية المنافية لتعاليم

الإسلام ، أو تكمن على أقل تقدير ، وأن تسود التعاليم السنيّة على هذا الوجه الذي يظهرنا عليه الغزالي في القرن الخامس للهجرة : فالغزالي ، على الرغم من أنه كان في فلسفته وفي تصوفه متأثراً بالفلسفة اليونانية ، إلا أنه كان مع ذلك معنياً بأمور الدين ، حريصاً على أن يلام بين فلسفته وتصوفه وبين أحكام الكتاب والسنة .

وهكذا مهدت القرون الخمسة الأولى للهجرة أحسن تمهيد للقرنين السادس والسابع حيث تقع حياة ابن الفارض ومذهبه في الوحدة ، فكان ما كان وقتئذ من الآثار الصوفية الخصبية المشتملة على مذاهب أصحابها ، والتي يلام بعضها تعاليم الكتاب والسنة ، وينافي بعضها الآخر هذه التعاليم منافاة متطرفة أو معتدلة ، كما كان ما نلاحظه في كثير من هذه الآثار من استغلال الفلسفة استغلالاً مختلط فيه ما هو من حظ النظر العقلي وما هو من أثر الذوق الروحي : فعلاة الصوفية المتكلمون بالمواعد قد خلطوا مسائل علم الكلام والفلسفة الإلهية بأذواقهم وأحوالهم النفسية ، كما يظهر ذلك واضحاً من كلامهم في الذات والصفات ، وفي المشيئة والقضاء والقدر ، وفي الغيظ والاتحاد والحلول ، مما جعل التصوف أدنى ما يكون إلى الحكمة الإشرافية منه إلى الرياضة العملية والتربية الخلقية للنفس الإنسانية .

ولعل أهم ما يمتاز به القرنان السادس والسابع للهجرة هو ظهور صور كثيرة لمذهب الوحدة ، واتخاذ هذا المذهب صورة متطرفة في بعض الأحيان ، وصورة معتدلة في بعض الأحيان الأخرى : فهناك ظهرت مذاهب ابن عربي ، وابن الفارض ، وصدر الدين القونوي ، وعبد الحق بن سبعين ، وعفيف الدين التلمساني وغيرهم ممن أظلمهم ذلك العصر ؛ إلا أن أمعن هذه المذاهب في التطرف هو مذهب ابن عربي ومدرسته المعروفة باسم (المدرسة الوجودية) : إذ أن زعيم هذه المدرسة وتلاميذه كانوا يقولون بأن وجود الله هو عين وجود العالم .

وطبيعي أن تكون هذه الحركة الواحدة قد وجدت بذورها في أقوال الصوفية المتقدمين التي يشيرون بها إلى الوحدة تارة ، وإلى الاتحاد تارة أخرى ، وإلى الحلول طوراً ، كأقوال أبي يزيد البسطامي والحلاج ، وما يجري مجراها مما هو أدخل في باب الشطحات منه في باب المذاهب الصوفية ذات الصبغة الفلسفية . وطبيعي أيضاً أن تكون عقائد القرامطة ، وتعاليم الإسماعيلية الباطنية وإخوان الصفاء ، ومذاهب الروحيين والإشراقيين من الفلاسفة أمثال أفلاطون وفيلون اليهودي وأفلوطين الإسكندري ، منهلاً عذبا ورده وروى منه الواحدون على اختلاف صور مذاهبهم في الوحدة ، وأن يكون هذا كله قد عمل عمله وآتى أكله أذواقا

روحية تدور حول محور واحد ، وتتركز في نقطة واحدة هي تقرير الوحدة بين الحق والخلق ،
أو الله والعالم كما يذهب إلى ذلك ابن عربي ، والشعور بالتحاد المحب والمحبوبة ، أو اتحاد الذات
الإلهية ومظاهرها كما يظهرنا عليه ابن الفارض .

وقد ظهرت بعد عصر ابن عربي وابن الفارض طائفة من المذاهب الواحدية التي يقرر
فيها أحكامها وحدة الوجود تارة ، واتحاد المحب والمحبوبة تارة أخرى ؛ ولكنهم على كل حال
كانوا يمدون أيديهم إلى هذا المعجم الفلسفي الصوفي الذي تألفت موادها على مر العصور ،
فيأخذون منه ما يسعفهم ، ويعينهم على التعبير عما هم بصدد اثباته من الوحدة فسعيد الدين
الفرغانى وعبد الكريم الجبلى ، وعبد الغنى النابلسى ، وعبد الرزاق القاشانى ، وحسن
رضوان ، كل أولئك وكثير غيرهم كانوا تلاميذ لمدرسة ابن عربي ، منهم من وقف عند ترديد
ما قاله الشيخ الأكبر ، ومنهم من زاد عليه ، أو حذف منه ، أو حوّر فيه ، أو كان أمعن
منه في اعتناق الوحدة الوجودية . وليس أدل على هذا الإمعان من أن الذين شرحوا ديوان
ابن الفارض منهم أمثال الفرغانى والقاشانى والنابلسى لم يستطيعوا أن يخلصوا من تأثرهم
بمذهب أستاذهم وإثارة له ، حتى لقد كانوا يفسرون أبيات ابن الفارض في الاتحاد على أنها
تعبير عن مذهب ابن عربي في وحدة الوجود ، فكانت شروحهم لديوان الشاعر الصوفي
المصرى عرضاً لمذهب الصوفي الأندلسى ، على نحو ما سبقت الإشارة إليه في موضعه من
الفصل الثالث من الكتاب الأول^(١) .

٢ - على أن اعتبار ابن الفارض تلميذاً لابن عربي لم يكن وفقاً على الذين شرحوا
ديوان الأول من تلاميذ الثانى ، بل شاركهم في ذلك ، وذهب مذهبهم فيه طائفة من
القدماء والمحدثين ، فيهم الفقيه المحقق ، والباحث المدقق ، والناقد المتعصب ، فنظروا إلى
وحدة ابن الفارض على أنها عين وحدة الوجود التي أثبتها ابن عربي ، ونظموا الرجلين وكثيرا
غيرها من الصوفية الذين ذهبوا مذهبهما في سلك الملاحدة القائلين بأن وجود الله هو عين
وجود العالم ، وأفاض الفقهاء من هؤلاء النقاد في توجيه المطاعن إلى الشعر الصوفي على
الوجه الذى قدمنا طرفاً منه في الفصل الرابع من الكتاب الأول . وزيد هنا أن نتعرف
وجه الحق في دعوى القائلين بأن الوحدة التي انتهى إليها حب ابن الفارض هي عين الوحدة
الوجودية التي أثبتها ابن عربي . ولعلنا إذا وقفنا عند رأى ابن تيمية - وهو عندنا أهم من
عرض من المتقدمين لهذه المشكلة وأقواهم حجة - كان ذلك كافياً لإعطاء صورة عما كان

يراه المتقدمون في وحدة ابن الفارض ووحدة ابن عربي ، وما كان في رأيهم من أوجه الصواب وأوجه الخلط والاضطراب ؛ فإن من يوازن بين أقوال ابن تيمية وبين أقوال غيره من الفقهاء والمحدثين الذين ذكرهم البقاعي في كتابيه (تنبيه العجي) و (تحذير العباد) ، وقد أبنا عن محتوياتهما في الفصل الرابع من الكتاب الأول ، يلاحظ أن ابن تيمية يمكن أن يعد بحق المصدر الرئيسي الذي استقى منه كل من جاء بعده الحجج التي تثبت أن وحدة ابن الفارض هي عين وحدة ابن عربي ، وأوجه النقد والتجريح التي يمكن أن توجه إلى الوجدتين ، وألوان المطاعن التي تنال من خلق الرجلين .

وضع ابن تيمية طائفة من الرسائل خصصها لنقد مذاهب الصوفية بوجه عام ، ومذهبي ابن عربي وابن الفارض بوجه خاص ، وحاول أن يوازن بين بعض هذه المذاهب وبعضها الآخر من ناحية ، وبينها وبين العقائد المسيحية والشيعية من ناحية أخرى . ولعل أول ما يلاحظ على هذا الفقيه المتكلم أنه أطلق اسم (الاتحادية) على طائفة من الصوفية كان منهم القائل بالاتحاد حقيقة ، ولكن فيهم من كان حلوليا يقول بحلول اللاهوت في الناسوت ، ومن كان من أصحاب وحدة الوجود يعتقد أن الوجود واحد ، وأنه لا فرق بين وجود الله ووجود العالم إذ العين واحدة : فالحلاج وابن عربي والقونوي وابن الفارض وابن سبعين والتلمساني ، كل أولئك كانوا عند ابن تيمية من الاتحادية^(١) ، مع أن هذه التسمية وإن صح إطلاقها على ابن الفارض والتلمساني اللذين كانا اتحاديين بالفعل ، وكان الاتحاد عندهما حالة نفسية يشهد فيها الإنسان وحدة المحب والمحبوبة ، ووحدة الذات الإلهية ومظاهرها ، فإنها لا تصح بالقياس إلى ابن عربي الذي وإن كان اتحاديا بهذا المعنى في بعض نواحي تصوفه ، إلا أن الأغلبي على مذهبه وحدة الوجود التي هي أدنى إلى وحدة الفلاسفة منها إلى اتحاد الصوفية ، ولا تصح أيضاً بالقياس إلى الحلاج الذي تشعر عباراته وأشعاره بالاتحاد . ولكنها تنطوي في حقيقتها على الحلول ، وفرق ما بين الاتحادي والحلولي كفرق ما بين القائل بأن حقيقتين اتحدت إحداها بالأخرى فصارتا حقيقة واحدة ، وبين القائل بأن حقيقة حلت في حقيقة أخرى فاتحدتا دون أن تمتزج إحداها بالأخرى أو تستحيل إحداها إلى الأخرى ، بل إن كلا منهما ما تزال محتفظة بطبيعتها ، فهما ما تزالان حقيقتين على الرغم من هذا الحلول . ومهما يكن من شيء فإن وجه تسمية الاتحادية بهذا الاسم يرجع في نظر ابن تيمية إلى أمرين لا يقرون أولهما وهو أن الاتحاد على وزن الاقتران ، والاقتران يقتضى شيئين اتحد أحدهما

(١) مجموعة الرسائل والمسائل ج ٤ ، ص ٥ .

بالآخر ، وهم لا يقرون بوجودين أبدا . أما ثانيهما فهو أن الكثرة صارت وحدة ، وهذا إما أن يكون على مذهب ابن عربي حيث يفرق بين الوجود والثبوت ، ويقول إن وجود الحق فاض على ثبوت الممكنات ، فيصح الاتحاد بين الوجود والثبوت ؛ وإما أن يكون على قول من لا يفرق فيقول إن الكثرة الخيالية صارت وحدة بعد الكشف ، أو إن الكثرة العينية صارت وحدة إطلاقية . وأكبر الظن أن هذا الكلام الأخير قد قصد به ابن تيمية إلى تصوير مذهب ابن الفارض وأشباهه من القائلين بالاتحاد .

ويرى ابن تيمية أن الاتحاد بين الخالق والمخلوق ممتنع : لأن الخالق والمخلوق ، إن اتحدا ، فإما أن يكونا بعد الاتحاد اثنين كما كانا قبله ، وهذا تعدد وليس باتحاد ، وإما أن يستحيل إلى شيء ثالث كما يتحد الماء واللبن ، والنار والحديد ، ونحو ذلك من تشبيهات الفرق النصرانية ، فقد لزم من ذلك أن يكون الخالق قد استحال وتبدلت حقيقته كسائر ما يتحد مع غيره ، وهذا ممتنع على الله ، إذ الاستحالة تقتضى عدم ما كان موجوداً ، والله تعالى واجب الوجود بذاته وصفاته اللازمة له التي هي كمال والتي إذا عدت كان ذلك نقصاً يتنزه الله عنه ^(١) . وينتهي ابن تيمية من بسطه لمذاهب الاتحادية وتحليله ونقده لها إلى أن في أقوال أصحابها تناقضاً وفساداً ، وأن هذه المذاهب لا تخرج عن الاتحاد والحلول ووحدة الوجود ، مثلها في ذلك كمثل عقائد النصارى وغالية الشيعة ؛ غير أن النصارى وغالية الشيعة يقولون بالحلول المقيد الخاص ، والاتحادية يقولون بالحلول المطلق العام : فالنسطورية يقولون بأن الله حل في عيسى ، ووافقهم على ذلك غالية الرافضة الذين يقولون بأن الله حل في علي بن أبي طالب وأئمة بيته ، وغالية النساك الذين يقولون بالحلول في الأولياء ، أو من يعتقدون فيه كالحلاج والحاكم مثلاً ^(٢) . وكما يعتنق الاتحادية الحلول العام ، فهم يعتقدون كذلك الاتحاد العام : فيزعمون أن وجود الله عين وجود الكائنات ، ولهذا كانوا في نظر ابن تيمية أكفر من اليهود والنصارى من وجهين : أحدهما أنهم يقولون إن الرب يتحد بعبده الذي قربه واصطفاه بعد أن لم يكونا متحدين ؛ وثانيهما أن النصارى خصوا هذا الاتحاد أو هذا الحلول بمن عظموه كالسيح ؛ وأما الاتحادية فقد جعلوا ذلك سارياً في الكلاب والخنازير وغيرها من المكروهات : فإذا كان الله قد أنزل في حق من قالوا بأن الله هو المسيح هذه الآية : « لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح بن مريم » ، فكيف بمن قال إن الله هو الكفار

(١) مجموعة الرسائل والمسائل ، ج ١ ، ص ١٠١ — ١٠٢ .

(٢) نفس المرجع ، ج ٤ ص ٢٦ .

والمناقفون والمجانين وكل شيء^(١) . ولهذا يخطئ أصحاب وحدة الوجود المطلقة النصرارى في أنهم يخصصون ، كما يخطئون عباد الأصنام لأنهم قصروا عبادتهم على بعض المظاهر دون بعض ، وأما هم (أصحاب الوحدة المطلقة) فإنهم يجوزون الشرك وعبادة الأصنام على وجه الإطلاق والعموم ، وفي هذا ما فيه من الكفر والضلال^(٢) . ومن ثم يظهرنا ابن تيمية على أن القول بالحلول أو ما يناسبه من الوحدة والاتحاد قد وقع فيه كثير من متأخري الصوفية فزعموا كما زعم ابن عربى أن أفراد المحدث عن القدم كما قال به الجنيد ليس توحيداً ، وإنما التوحيد هو ألا يكون ثمة فرق بين الرب والعبد^(٣) .

ونحن نستطيع بعد ما قدمنا أن نوجز مع ابن تيمية النقطة الرئيسية التي وجه إليها نقده ودار حولها تفرجه لذهب الاتحادية :

(١) يقول الإتحادية إن الله تجلى للحقائق الكونية ، وظهر لها ، لا إنه دل بها خلقه عليه ، وجعلها آيات له . والتجلى على هذا الوجه مخالف لما أثبتته القرآن من أن المصنوعات آيات يستدل بها على الله . ولو قال الإتحادية إن الله تجلى بالحقائق الكونية ، وظهر بها ، لكان المعنى صحيحاً ؛ ولكن المفهوم من كلامهم في التجلى والظهور أنه تجل وظهور للعين ، بدليل ما صرح به ابن عربى في قوله : « فلا تقع العين إلا عليه » . وإذن فقول الإتحادية بأن المرئى بالعين هو الله كفر صريح ، لأنه مخالف لما ورد في صحيح مسلم من قول النبي عليه الصلاة والسلام . « واعلموا أن أحدكم لن يرى ربه حتى يموت » . أما إذا قيل إن الله ظهر في المخلوقات وتجلي ، فإن اللفظ يصبح مشتركاً بين أمرين : أن تكون ذاته فيها ، أو أن تكون بمثابة المرآة التي يظهر فيها مثال المرئى ، وكلا الأمرين باطل في نظر ابن تيمية : لأن ذات الله ليست في المخلوقات ، ولا ترى المخلوقات في نفس ذاته ، كما يرى المرئى في المرآة ، وإنما ظهورها دلالتها عليه وشهادتها له^(٤) .

(ب) لو كان كل ما في الكون موجوداً في الله لترتب عليه أن تكون المخلوقات جميعاً جزءاً من الله ، وأن يكون الله متغيراً تغير هذه المخلوقات ، متردداً مثلها بين الكمال والنقص ، وبين النقص والكمال^(٥) .

(ج) إن في جعل الحق وجوداً مطلقاً تارة ، وفي جعل الوجود المطلق ظاهراً في الحق

(١) مجموعة الرسائل والمسائل ، ج ٤ ص ٢٦ . (٢) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ٦٨ .

(٣) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ٧١ . (٤) نفس المرجع ، ج ٤ ، ص ٣٩ .

(٥) نفس المرجع ، ص ٣٠ .

تارة أخرى تناقضاً : فالله في احدهما ظاهر ، وفي الأخرى مظهر : فاذا كان المراد بالظهور الوجود ، فقد ترتب على ذلك أن يكون الرب قد وجد مرة بعد مرة ، وهذا كفر شنيع ، إذ كيف يتصور تكرر وجوده ، وأنه قد وجد في نفسه بعد أن لم يكن موجوداً في نفسه ؟ أما إذا كان المقصود بالظهور الوضوح والتجلي ، فليس هناك مخلوق يظهر له ويتجلي لأن العالم لم يخلق بعد ، والقائلون بالتجلي يدعون أن الحق ظهر فيه (ابن عربي) ، ولم يجعلوا ظهوره معلوماً ولا مشهوراً : فكيف يتصور أن يكون متجلياً لنفسه بعد أن لم يكن متجلياً ؟ إن هذا وصف لله بأنه لم يكن يعلم نفسه حتى علمها (١) .

هذا فيما يتعلق بنقد ابن تيمية لمذاهب الاتحادية عامة ؛ أما فيما يتعلق بمذهب ابن الفارض خاصة ، فإن ابن تيمية يصور شاعرنا على أنه من القائلين بوحدة الوجود ، وإن كان لا يصرح في كلامه بمثل ما يصرح به ابن عربي من أن وجود المخلوقات هو عين وجود الخالق ، ولا يمثل ما يصرح به القونوي من أن الله هو الوجود المطلق والوجود المعين ، وأن المطلق لا يوجد إلا في الأعيان الخارجية ، وأنه ليس لله وجود إلا الوجود القائم بالمخلوقات ؛ بل إن مذهب ابن الفارض أقرب إلى مذهب التلمساني الذي لا يفرق بين وجود الله وثبوت الممكنات كما فعل ابن عربي ، ولا بين المطلق والمعين كما فعل القونوي ، والأمر عنده هو أنه ليس ثمة غير ولا سوى بوجه من الوجوه ، وأن العبد إنما يشهد السوى ما دام محجوباً ؛ فإذا انكشف حجاب رآى أنه لا أثر للغيرية ولا للكثرة التي لا توجد إلا في ذهن الإنسان المحجوب عن شهود الحقيقة على خلاف من انكشف حجابها فإنه يعاين أنه ليس غير ولا سوى ، وأن الرأى عين المرئى ، والمشاهد عين المشهود (٢) .

ولعلنا إذا نظرنا إلى ما أوردناه من رأى ابن تيمية في مذاهب الاتحادية عامة ، ورأيه في مذهب ابن الفارض خاصة ، نظرة فاحصة ، لاحظنا أن حظه من عمق التفكير ودقة المنطق في توجيه الاعتراض والإبانة عن أوجه الفساد كان موفوراً ؛ ولكنه لم يكن مع ذلك من تحرى الدقة في استعمال الألفاظ على مقتضياتها الاصطلاحية أو مدلولاتها التي تدل عليها في أغلب الأحيان بحيث يصطنع في فهمه أو في نقده لكل مذهب من المذاهب الواحدة من الألفاظ والعبارات ما يميزه عن غيره من المذاهب الأخرى إذا نظر إلى كل مذهب على حده ، وما يشركه مع غيره من المذاهب إذا أريد أن يتعرف الطابع العام الذي يطبعها ، والإطار الذي يضمها

(١) مجموعة الرسائل والمسائل ، ج ٤ ، ص ٣٢ .

(٢) نفس المرجع ، ج ١ ص ١٧٦ ، ١٨٢ ، ج ٤ ص ٢٣ .

ويجمعها : لفظة (الاتحادية) عنده لفظة مرنة تتسع لكل مذهب يمت إلى الوحدة بصلة من قريب أو من بعيد ، وإنه ليطلقها على القائلين بالاتحاد على أنه حالة صوفية تسقط فيها الأثنينية بين المحب والمحبوب ، وعلى القائلين بالحلول على أن الطبيعة الإلهية حلت في الطبيعة الانسانية بغير امتزاج ، وعلى القائلين بوحدة الوجود وحدة حقيقية تثبت أن وجود الله هو عين وجود العالم وهي أقرب إلى وحدة الفلاسفة في اعتماد أصحابها على منهج هو مزاج من الذوق والنظر منها إلى اتحاد الصوفية الذي هو ذوق خالص . ولهذا كان من السهل أن يتسرب إلى ذهن القارى أن الاتحاد والحلول ووحدة الوجود كلها تدل ألفاظ على مذاهب متفقة ، والحقيقة هي أن الاتحاد والحلول ووحدة الوجود يختلف بعضها عن بعض ، ويدل بعضها على ما لا يدل عليه البعض الآخر : فابن الفارض اتحادى ، والحلاج حاولى ، وابن عربى من أصحاب وحدة الوجود إذا أردنا أن نلتمس لكل منهم مذهباً خاصاً بغض النظر عما عساه أن يكون عند أحدهم من العناصر التي استقاها من غيره ، فإن ذلك لا يمنع من أن يكون لكل مذهب طابعه الخاص الذي يميزه عن غيره من المذاهب الأخرى ، كما سنتبين ذلك في موضعه من كلامنا عن حقيقة مذهب ابن الفارض في الوحدة .

لم يكن ابن تيمية إذن موقفاً في تسميته الاتحادية بهذا الاسم الذي أطلقه على قوم منهم من هو اتحادى حقيقة ، ومن هو اتحادى في ظاهر الأمر والحقيقة أنه حاولى ، ومن قال بوحدة الوجود وحدة حقيقية : فابن الفارض والتلمسانى اتحاديان في أعماق مذهبيهما بمعنى أن الاتحاد عندهما لا ينفك عن الحالة النفسية التي تعرض للسالك في سلوكه ، وينكشف فيها الحجاب عن نفسه فيشهد أن المحب عين المحبوب والرائى عين المرئى والمشاهد عين المشهود . وأما الحلاج فيشبه ابن الفارض والتلمسانى في ارتباط الاتحاد الظاهر عنده ، والذي هو في حقيقة الأمر حلول ، بهذه الحالة النفسية التي تغلب فيها سلطان العاطفة على العقل . وعلى العكس من ذلك ابن عربى والقونوى وأشباههما من متفلسفة الصوفية ، فإن الاتحاد عندهم عبارة عن الوحدة الذاتية الحقيقية بين الحق والخلق ، أو بين المطلق والمعين ، بحيث لا يكون لأحدهما وجود مستقل عن وجود الآخر . ناهيك بأنه ليس من مستلزمات أدراك هذا الاتحاد أو هذه الوحدة عند ابن عربى أن يكون الإنسان دائماً في حالة نفسية خاصة إذا زالت عنه زال معها الشعور بانتفاء الأثنينية والكثرية وبثبوت الوحدة . ولهذا ترى أن استعمال ابن تيمية للفظ (الاتحاد) على هذا الوجه العام دون تحديد معناها الاصطلاحى الخاص في كل مذهب من المذاهب المثبتة للوحدة فيه من الخلط والاضطراب ما يؤدى إلى كثير من التناقض في فهم مذهب

ابن الفارض على حقيقته وجعله مرة من القائلين بالاتحاد الذى هو حالة نفسية ، ومرة أخرى من القائلين بوحدة الوجود التى هى أقرب إلى الوحدة الحقيقية . ويؤيد هذا ما وقع فيه ابن تيمية نفسه من هذا التناقض ، إذ عد ابن الفارض فى عداد الاتحادية ثم قال عنه بعد ذلك إنه من أصحاب وحدة الوجود ، وإن كان لا يصرح بقول ابن عربى من أن وجود الخلوقات هو عين وجود الخالق : ومعنى هذا أن الاتحاد الفارضى مرادف إلى حد ما لوحدة الوجود التى أثبتها ابن عربى ، ومذهبه فيه مشابه لمذهب التماسى الذى يقول بأن شهود السوى ناشىء عن حالة الحجابية التى يخضع لها العبد ، والتى إذا زالت عنه ، وانكشف بزوالها الحجاب ، لم يشهد السوى ، بل شهد الوحدة بين الرأى والرئى ، وإذن فكيف نوفق بين هذه المتناقضات ؟ الحقيقة أن اللفظة (الاتحاد) معناها الخاص فى كل مذهب من المذاهب التى قالت به ؛ ولو قد أطلق ابن تيمية على هذه المذاهب اسم (الواحدية) بدلا من (الاتحادية) ، لكان أكثر توفيقاً وبمناجاة من الوقوع فى التناقض لأن الواحدية نسبة إلى الواحد الذى قد يكون إدراكه بطريق الشعور ، وقد يكون بطريق العقل ، وقد يكون بطريق يلتقى فيه الشعور والعقل معاً : وبهذا يمكن أن يندرج تحت اسم الواحدية مذهب ابن الفارض الذى هو اتحاد نفسى ، ومذهب أمثاله من أصحاب الأحوال والمواجيد التى يتقيد بها إدراك الوحدة ، كما يندرج مذهب ابن عربى وأمثاله من الذين تكاد تكون وحدتهم وحدة حقيقية . ولسنا ننكر هنا كل تشابه بين ابن الفارض وابن عربى ولكن الذى ننكره هو أن يكون مؤدى الاتحاد فى جملته عند ابن الفارض عين مؤدى وحدة الوجود فى جملتها عند ابن عربى ، وأقول الاتحاد فى جملته أى من حيث علاقته بالحالة النفسية التى خضعت لها نفس ابن الفارض بشكل عام : وذلك أنه يمكن النظر إلى اتحاد ابن الفارض من ناحيتين : إحداهما هذه الناحية العامة التى ينظر منها إليه فى جملته على أنه أثر من آثار الذوق والوجد ، والأخرى هى الناحية التى ينظر منها إلى هذا الاتحاد فى تفاصيله ، فإذا تأملنا بعض هذه التفاصيل على أنها أجزاء مستقل كل منها بنفسه عن الكل الذى يتألف منها ، رأينا أن بينها وبين بعض العناصر الموجودة فى مذهب ابن عربى تشابهاً قوياً إلى الحد الذى يغلب معه على الظن أن ابن الفارض كان تلميذاً لابن عربى ، وأن مذهب الأخير كان مصدراً استقى منه الأول عناصر مذهبه . ولعل هذه النظرة هى التى حملت ابن تيمية وغيره من الفقهاء المتقدمين وبعض المحدثين الذين سنبسط آراءهم فيما بعد ، على أن يعتقدوا أنه لا فرق بين تأييد ابن الفارض وفصوص ابن عربى إلا فى أن هذه نثر وتلك شعر ، كما أنه لا فرق بين

عقيدة الرجلين وحكمها في نظر الشرع ، فكلاهما معتنق لعقيدة وحدة الوجود وما يندرج فيها من الأفكار المنافية لروح الإسلام كالحلول والتجلى وغيرها مما فصله ابن تيمية وأجزأناه آنفاً . ولو فرضنا مع القائلين بهذا الرأي أن ابن الفارض قد استمد بعض عناصر مذهبه من ابن عربي ، وسامنا جدلاً بأن هذا صحيح ، على الرغم مما يوجه إليه من الاعتراضات التي تنفي صحة ذلك من الناحيتين التاريخية والمذهبية ، فإننا لا نستطيع بحال ما أن نزعم أن ابن الفارض قد أبقى ما أخذه عن ابن عربي على ما هو عليه ، بل الحقيقة أنه غير فيه وبدل ، وحواره تحويراً جعله ملائماً لكل الملامة لمذهب صوفي يريد صاحبه أن يكون في حدود الكتاب والسنة ، وبمنجاة من الوقوع تحت طائلة رجال الدين . ومن هنا كانت هذه الصبغة النفسية التي أفاضها ابن الفارض على مذهبه ، والتي تغلبت فيها العاطفة على العقل تغلباً قوياً كان من جرائه أن أصبح كلام الرجل في الاتحاد أشبه ما يكون بالخيالات السابجة منه بالحقائق الثابتة . ولو قد نظر ابن تيمية وأمثاله ممن كفروا ابن الفارض ، كما كفروا ابن عربي ، وقدروا الظروف التي أحاطت بنفس الشاعر ، لألتمسوا له العذر ، ولا استطاعوا أن يفرقوا بين مذهبه ومذهب ابن عربي .

ومن عجب أنهم حاولوا شيئاً من هذا القبيل على نحو ما فعل ابن تيمية في تصويره لمذهب ابن الفارض وموازنته بمذهب التلمساني ، وإظهار الصلة بين الإتحاد وبين حالة الكشف التي يزول فيها الحجاب عند كل من الشاعرين . ولكن من النقاد الذين عرضوا لمذهبي ابن الفارض وابن عربي من حاول هذه المحاولة ، ولكنه قصد بها إلى الطعن في خلق الرجل ، وتشويه عقيدته وسمعته ، على نحو ما فعله القاضي عضد الدين الأيجي صاحب (المواقف) ، ونقله عنه علاء الدين البخاري صاحب (ناصحة الموحدين وفاضحة الملحدين) ، وأثبتته برهان الدين البقاعي في كتابيه (تنبيه النبي) و (تحذير العباد) ، وأشرنا إليه في موضعه من الفصل الرابع من الكتاب الأول^(١) ، وهو أن ابن الفارض كان يأكل الحشيش كابن عربي ، وأن ما كان يدعيه من حصول الكشف ورؤية النبي في المنام إنما هو من الخيالات الناشئة عن فعل الحشيش . ونحن لا ننكر أن ابن الفارض كان في كثير من لحظات حياته ، وفي بعض نواحي مذهبه ، من أصحاب الخيالات ؛ ولكن الذي ننكره هو أن تكون هذه الخيالات من أثر الحشيش في نفس من يأكله أو يدخنه : فقد يغيب الإنسان عن نفسه ، ويتخيل أموراً مخالفة لما يتخيله غيره ، وذلك لمجرد انفعال نفس قوى ، أو عاطفة عنيفة استوعبت

حياته الشعورية كلها . وقد قضى ابن الفارض حياته الصوفية التي حللناها في الفصل الثاني من الكتاب الأول خاضعاً لسلطان الوجد ، متأثراً بما كان يشهده الحب والجمال في نفسه من ألوان الإنفعال الذي كان يقوى ويشتد في بعض الأحيان حتى يجعله غائباً دهباً لا يشعر بمن حوله من الناس ، ولا يتأثر بما يحيط به من الأشياء ؛ وإنما هو شاخص ببصره إلى السماء لا يأكل ولا يشرب ولا ينام ؛ وإنه ليقضى على هذه الحال أياماً قد تبلغ العشرة ، وقد تزيد أو تنقص (١) . وهنا نستطيع أن نقول إن لحظة يحب فيها الإنسان كما ينبغي ، ويركز فيها شعوره فيمن يجب ، على وجه ينصرف معه عن كل ما سواه ، تكفي لأن تغيبه عن نفسه ، وعن كل شيء ، وتشعره بأنه قد آتحد بمحبوبه ، وتصوره له من الخيالات ما لا يقاس إليه فعل الحشيش . ومن هنا يمكن القول بأنه إذا كان اتحاد ابن الفارض خيالا ، فهو ليس خيالا حاصلًا من فعل الحشيش كما يزعم خصوم ابن الفارض ، ولكنه خيال راق مهذب لا يسبح في سمائه إلا أصحاب النفوس الراقية المهذبة الذين أوتوا من جلاء القلب وصفاء الحب مثل ما أوتي ابن الفارض .

٣ — وكما ذهب أكثر المتقدمين ، وعلى رأسهم ابن تيمية ، إلى أن وحدة الوجود كانت نتيجة رئيسية لحبه ، وطابعا مشتركا بين تصوفه وتصوف ابن عربي ، فقد ذهب هذا المذهب أيضاً بعض المحدثين من المستشرقين ، وخالفهم فيه بعضهم الآخر ممن رأوا أن وحدة الوجود عند ابن الفارض لم تكن وحدة حقيقية كما هو شأنها عند ابن عربي ، بل كانت وحدة لفظية . ولكي يتبين لنا هذا فلا بد من وقفات نعرض فيها لرأى كل من الأساتذة ماسينيون ودى ماتيو ونلينو ونيكسون ودرمنجم :

فالأستاذ ماسينيون يرى أن فكرة الإله عند السهروردي المقتول وفريد الدين العطار وابن عربي تشبه فكرته عند الفلاسفة الاتفاقيين (Occasionalistes) أمثال ديكرت ومالبرانش ؛ وأما أكثر الصوفية أمثال ابن الفارض وجلال الدين الرومي والششتري والنابلسي فإن الله عندهم عبارة عن وجه جميل محبوب يتجلى فيه وتشع منه أنواره ؛ وهذا في رأى الأستاذ ماسينيون مشابه لإله عشاق الجمال من أهل الفن أمثال ليوناردى فنسى (٢) . وليس من شك في أن ما يصور به الأستاذ ماسينيون إله ابن الفارض صحيح وملائم لطبيعة مذهبه في الحب والجمال ، وتؤيده النصوص الكثيرة من شعر الشاعر حيث يقول مثلا :

(١) انظر ص ٣٢ — ٣٥ من هذا البحث .

(٢) Passion d'al-Hallaj, Tome 2, p 531—532, (٢)

وصرح بإطلاق الجمال ولا تقل بتقييده ميلا لخراف زينة ٢٤١
 فكل مليح حسنه من جمالها معار له بل حسن كل مليحة ٢٤٢
 وحيث يقول أيضاً :

تراه إن غاب عني كل جارحة في كل معنى لطيف رائق بهج
 في نغمة العود والناى الرخيم إذا تألفا بين الحان من الهزج
 وفي مسارح غزلان الخمائيل في برد الأصائل والإصباح في البلج
 وفي مساقط أنداء الغمام على بساط نَور من الأزهار منتسج
 وفي مساحب أذبال النسيم إذا أهدى إلى سحيراً أطيب الأرج
 وفي التثامى ثغر الكأس مرثفياً ريق المدامة في مستنزه فرج
 لم أدر ما غربة الأوطان وهو معى وخاطرى أين كنا غير منزعج
 فالدار دارى وحبى حاضر ومتى بدا فنزعج الجرعاء منعرجى

فهذه الأبيات ، وكثير غيرها مما يجرى مجراها ، تثبت صدق ما يذهب إليه الأستاذ ماسينيون في تصوير إله ابن الفارض . ولكننا نأخذ على الأستاذ ماسينيون حصره تجلى إله ابن الفارض في الصور الجميلة ، وجعله منه وجهاً جميلاً يتجلى بجماله وتشمع أنواره في هذه الصور الجميلة دون غيرها : ففي شعر ابن الفارض أبيات كثيرة تثبت أن تجلى الجمال الإلهى ليس محصوراً في دائرة الصور الجميلة وحدها ، وإنما هو أوسع من ذلك نطاقاً ، وأبعد آفاقاً ، إذ يشمل الوجود كله ، ويتراءى في كل ما تقع عليه العين من المرئيات ، ومن ذلك قوله :

جَلَّتْ في تجليها الوجود لناظرى ففى كل مرئى أراها برؤية

فهو هنا يطلق تجلى الذات الإلهية مع الوجود دون أن يقيده بطائفة من الصور والمعانى دون غيرها ، ويعمم هذا التجلى تعميماً يجعله شاملاً لكل المرئيات التى ليس من شك فى أنها تتفاوت فى درجاتها من الحسن .

٤ - على أن ما عرضه الأستاذ ماسينيون من مذهب ابن الفارض فى الذات الإلهية لم يكن من التفصيل بحيث يظهرنا على حقيقة هذا المذهب ، وهل هو وحدة للوجود بالمعنى الذى يفهمه ابن عربى ، أم وحدة من نوع آخر . ولعل المستشرقين الإيطاليين دى ماتيو ونلليينو هما أهم من عرض لهذه المسألة ، وحاول كل منهما أن يحلها على وجه مخالف للوجه الذى يحلها عليه الآخر . وقد دار الخلاف بين هذين المستشرقين حول نقط ثلاث يرتبط

بعضها ببعض ارتباطاً وثيقاً وهي : (أ) هل كان ابن الفارض تلميذاً لابن عربي أخذ عنه مذهب في وحدة الوجود أم لم يكن ؟ (ب) هل كان ابن الفارض خارجاً على أحكام الكتاب والسنة ، عن شعور بذلك وعمد إليه ، أم كان متمسكاً بهذه الأحكام ، عاملاً على الملاءمة بين مذهب وبينها ؟ (ج) هل تأثر ابن الفارض ببعض الأفكار الأفلاطونية الجديدة ، وهل بين تصوفه وبين تصوف أفلوطين أوجه شبه ، أم أنه ليس في شعره أثر لهذا ؟

ولننظر الآن فيما يجب به دى ماتيو على كل من هذه الأسئلة الثلاثة :

(١) فمن المسألة الأولى نراه يورد في مقدمة ترجمته الإيطالية للتائية الكبرى بعض نصوص من (فصوص الحكم) لابن عربي ، كما يورد من تائية ابن الفارض الكبرى الأبيات ٥٦٠ — ٦٣٨ . وهو إنما يرمي من وراء هذا إلى إبراز مميزات مذهب ابن عربي في وحدة الوجود من ناحية ، وإثبات التطابق التام بين هذا المذهب وبين مذهب ابن الفارض الذي يعدّه دى ماتيو تلميذاً لابن عربي من ناحية أخرى : فإن الفارض في نظر دى ماتيو من أصحاب وحدة الوجود ، لأنه في البيتين ٢١٥ — ٣٩٩ يوحد ذاته بذات المحبوبة التي يترجمها المستشرق الإيطالي بلفظة *Sostanza* ، ومعناها « الجوهر » في فلسفات وحدة الوجود التي ترى أن هذا الجوهر والعالم شيء واحد . ويستدل دى ماتيو على أن ابن الفارض كان كذلك بالأبيات ٢٤١ — ٢٦٤ التي يتحدث فيها عن الوجوه الجميلة فيصورها حيناً على أنها مظاهر خارجية للجمال المطلق الحقيقي وهو جمال الذات وذلك في البيت ٢٤٥ ، ويوحدها حيناً آخر بالمحوبات وذلك في البيتين ٢٥٢ و ٢٥٣ ؛ ويستدل كذلك بالأبيات ١٦٢ و ٢١١ و ٢١٤ — ٢١٥ و ٢١٨ و ٢٦٣ و ٣٩٩ التي يتحد فيها المحب بالمحوبة ، وبالبيتين ٢٥٤ — ٢٥٥ اللذين يتحد فيهما بكل جميل ؛ وبالبيتين ٢٥٦ — ٢٥٧ اللذين يتحد فيهما بالعشاق الذين يظهر في صورهم المختلفة : فإن الفارض من حيث توحيده ذاته بذات المحبوبة ، وبكل عاشق ، وبكل جميل ، هو عند دى ماتيو من أصحاب وحدة الوجود : لأنه يرفع التمايز بين الأشخاص والذوات ، ويسقط التفرقة بين الأعضاء والمساكن ، الأمر الذي يترتب عليه أن يستغرق كل شيء في وحدة تامة على نحو ما يثبتته الشاعر في الأبيات ٥٧٩ — ٥٨٨ ، وفي الأبيات ٦٣٩ — ٦٤٢ . وهذا كله ينتهي بدى ماتيو إلى نتيجة واحدة هي أن مذهب وحدة الوجود يسود (التائية الكبرى) . وهذه النتيجة تؤدي بدورها إلى أن يكون ابن الفارض خارجاً على تعاليم الكتاب والسنة^(١) .

(ب) وعن السؤال الثاني يجيب دى ماتيو بأن ابن الفارض كان كابن عربي في أنه لم يستغل مثله الكتاب والسنة ليؤيد بهما العقيدة الإسلامية القائلة بوجود إله مستقل عن العالم؛ بل هو قد استغلهما، وأعلن تمسكه بهما، ليؤيد عقيدة في وحدة الوجود: فهو لم يعتمد إلى ضرب المثل بظهور جبريل في صورة دحية، وإثبات الفرق بين رؤية النبي، وبين رؤية غيره، وذلك في الآيات ٢٨١ - ٢٨٥، إلا ليوضح النظرية القائلة بوجود ذات واحدة، أو جوهر واحد يخفى وراء صور الكائنات المتعددة، وهذا شيء له نظيره عند ابن عربي في ديوانه (ترجمان الأشواق). وابن الفارض لم يظهر في البيت ٢٨٥ تمسكه بأحكام الكتاب والسنة وعدم تجاوزه هذه الأحكام بشكل لا شبهة فيه ولا غبار عليه: لأنه قد أبان قبل ذلك في البيتين ٢٦٧ - ٢٦٨ عن السبب الذي من أجله رجع إلى أعمال العبادة، فقال إن هذا الرجوع لم يكن لشيء إلا لأنه يريد أن يصد خصوم الأولياء من الطاعنين عليهم المرجفين بهم. ومعنى هذا كله في رأى دى ماتيو هو أن ابن الفارض معتنق لوحدة الوجود، مستعين على إثباتها بما ورد في الكتاب والسنة^(١).

(ح) وأما السؤال الثالث الذي يدور حول تأثر ابن الفارض بأفلوطين وتشابه مذهبهما، فقد تتلخص إجابة دى ماتيو عليه بأنه لما كان ابن الفارض من القائلين بوحدة الوجود فلا بد من أن يكون قد استقى عناصر مذهبه فيها من ابن عربي ومن بعض نظريات الأفلاطونية الجديدة؛ ولهذا عقد دى ماتيو في مقدمة ترجمته الإيطالية للتائية الكبرى فصلا خاصا أثبت فيه تأثر ابن الفارض بأفلوطين، وبين أوجه الشبه بين فلسفة هذا وتصوف ذاك، وأظهرنا على أن ذلك التأثر لم يكن في القول بالنفس الكلية، بل كان في القول بالعقل الأول، وتلك دعوى دحضها الأستاذ نلينو^(٢).

وجملة القول هي أن دى ماتيو يجعل من ابن الفارض تلميذا لابن عربي، استقى مذهبه في وحدة الوجود من كتابي هذا الأخير (الفتوحات المكية) و (فصوص الحكم)؛ وأنه كان من هذه الناحية مخالفا للعقيدة الإسلامية الصحيحة؛ وأن تضمين شعره بعض إشارات إلى آيات قرآنية وأحاديث قدسية لم يكن إلا استعانة على دعم عقيدته في وحدة الوجود، مثله في ذلك كمثل ابن عربي الذي كان من المهارة الفائقة والقدرة العجيبة بحيث يستطيع تأويل نصوص القرآن والحديث، وتوجيهها توجيهها يحملها فيه من معاني وحدة الوجود ما تحتمل

وأكثر مما تحتمل ، وهذا كله ليضفي على مذهبه ثوبا اسلاميا يجعله ملائما لتعاليم الكتاب والسنة .

على أن دى ماتيو لم يكن موقفا في كل ما أبداه من الملاحظات . ولعل مثله في هذا كمثل ابن تيمية وغيره من المتقدمين الذين خلطوا بين الاتحاد الصوفي الذي هو عند ابن الفارض حال من الأحوال التي تدرك فيها الوحدة في مقام سكر الجمع ، أو في مقام صحو الجمع ، وقد فصلنا القول فيهما في الفصل الثاني من الكتاب الثاني^(١) ، وبين وحدة الوجود التي هي حقيقة واقعة بصرف النظر عن إدراك الإنسان لها أو عدمه في حال معينة . ومن هنا يمكن أن يوجه إلى دى ماتيو نفس الاعتراض الذي وجهناه إلى ابن تيمية من قبل . وأما أن ابن الفارض كان متأثراً ببعض عناصر الأفلاطونية الجديدة ، فتلك مسألة يحسن أن نرجى الخوض فيها حتى نعرض بقية آراء المحدثين في مذهب شاعرنا ، وعندئذ نستطيع أن نعرض للمصادر المختلفة التي يمكن أن يكون ابن الفارض قد استقى منها بعض عناصر مذهبه ، ومن بين هذه المصادر الفلسفة الأفلاطونية الجديدة من غير شك .

٥ — ولعل الأستاذ نللينو كان أكثر توفيقا في كشفه عن وجه الحق في المسائل الثلاث التي أثارها دى ماتيو حول مذهب ابن الفارض :

(١) فهو يرى أن ابن الفارض لم يكن فيلسوفا من فلاسفة وحدة الوجود ، بل كان شاعراً صوفياً ليست قصيدته (التائية الكبرى) إلا تعبيرا عن ذوقه الشخصي الذي كان سبيله إلى الاتحاد بالذات الإلهية ثارة ، وبالْحَقِيقَةِ المحمدية تارة أخرى ؛ وهذا مخالف لما يراه دى ماتيو من أن شعر ابن الفارض أثر فلسفي صور فيه صاحبه مذهباً في وحدة الوجود : فوحدة الوجود التي يزعمها دى ماتيو مذهباً لابن الفارض ليست ، هي وما تستتبعه من خروج الشاعر على أحكام الكتاب والسنة ، إلا أمراً شكلياً في رأى الأستاذ نللينو ، بدليل أن كثيراً ممن يعدون حجة في الدين كانوا من مشرب ابن الفارض : فالغزالي مثلا ، على الرغم من تعبيره عن الاتحاد الصوفي في عبارات جريئة ، فإنه لم يعد خارجاً على الشرع ، لأن هناك فرقا بين الاتحاد الصوفي ، ووحدة الوجود الفلسفية^(٢) . ومن هنا كان نللينو متحفظا في اعتبار ابن الفارض تلميذا لابن عربي^(٣) ، لاسيما أن مذهب ابن عربي يمتاز بمزج العناصر

(١) انظر ص ١٤٢ — ١٥٢ من هذا البحث .

(٢) Revista degli Studi Orientali, vol. VIII, pp. 487 & 501

(٣) نفس المرجع ص ٦٠ .

الفلسفية والدينية المختلفة مزجا غريبا ليس له نظير في (التائية الكبرى) أو في (التائية الصغرى) للشاعر المصرى الذى لم يكن مشتركا مع ابن عربى إلا فيما كان يتألف منه التراث الشائع بين ضروب التصوف^(١). وفضلا عن هذا فقد استدل نلليينو على نفى تأثر ابن الفارض بابن عربى تأثر التهيد بأستاذه ، برسالة بعث بها آسين بالاسيوس (Asin Palacios) إلى دى ماتيو ذكر فيها أسماء مائة من الصوفية كانت بينهم وبين ابن عربى صلة التلاميذ بأستاذهم ، ولم يرد ذكر لاسم ابن الفارض بين هذه الأسماء . يضاف إلى هذا كله ما يوجد من فرق بين شعر ابن الفارض وشعر ابن عربى : فأولهما يمتاز بخصائص فنية أبرزها أنه غنائى موسيقى ، فى حين أن ثانيهما مطبوع بطابع الجمود العاطفى ومصبوغ بصبغة فلسفية ، فيه نصيب كبير للصناعة اللفظية التى تظهر فى ديوانه (ترجمان الأشواق)^(٢) .

(ب) وأما عن عقيدة ابن الفارض الدينية ، وموقفه من أحكام الكتاب والسنة ، فقد رأى الأستاذ نلليينو أن الشاعر كان فى ذلك متمسكا بتلك الأحكام كما يدل على ذلك البيت ٢٨٥ من (التائية الكبرى) ؛ وأن كلامه فى الاتحاد لا يخرج عما ورد من أحاديث وروى من أخبار على نحو ما تظهره الأبيات ٧١٩ و ٧٢١ من القصيدة نفسها ؛ ناهيك بما كان يؤديه ابن الفارض من أعمال العبادة ، ومن تجريد عزمه فى التجريد كما يدل عليه قوله فى الأبيات ٢٦٥ — ٢٧٦ ، وهذا فى نظر الأستاذ نلليينو أدق أنواع التمسك بالشرع^(٣) .

(ج) وأما عن أثر أفلوطين فى مذهب ابن الفارض ، فالأستاذ نلليينو يرى غير ما يراه الأستاذ دى ماتيو فى هذا الصدد : فعنده أن ذلك الأثر أظهر ما يكون فى مذهب ابن عربى منه فى مذهب ابن الفارض الذى لا يتحدث فى شعره عن النفس الكنية أو الروح الكنية ، ولو أنه يستعمل لفظة هى من أخص خصائص الأفلاطونية الجديدة وهى لفظة « الفيض » التى يذكرها فى هذا البيت : —

وجدت ولا استعداد كسب بفيضها وقبل التهيى للقبول استعدت^(٤) ٤٠٤
على أن هذا لا يمنع من أن بين أفلوطين وابن الفارض فروقا كشفها الأستاذ نلليينو ، ودحض بها مزاعم الأستاذ دى ماتيو ، ويمكن أن نجملها فيما يلى .

(١) Revista degli Study Orientali, vol. VIII, pp. 22—23

(٢) نفس المرجع ص ٥٠٦ — ٥٠٧ .

(٣) نفس المرجع ص ١١ — ١٣ .

(٤) نفس المرجع ص ٢٣ .

(١) إله أفلوطين هو الواحد الذى لا يمكن نعتة بصفة الوجود، لأن ذلك معناه تحديده؛ وهو لا يصح أن ينسب إليه الحياة، والحركة، والجمال، والعقل، والإرادة، بل الأسماء التى تليق به هى الواحد، الخير، المطلق، الأول؛ وكل ما فى عالم الشهادة قد صدر عن هذا الواحد، بواسطة فيوضات متعاقبة. أما إله ابن الفارض فهو إله المسلمين المتصف بالإرادة والقدرة على الخلق والإبداع بغير واسطة. وإله أفلوطين هو الخير المطلق، ليس الجمال إلا مظهراً وضيعاً من مظاهره. وإله ابن الفارض هو الجمال المطلق الذى يصدر عنه الحسن الظاهر فى هذا العالم. ولا يتحدث ابن الفارض عن الخير المطلق، لأن هذا لا يتفق البتة والعقيدة الإسلامية الصحيحة.

(٢) تقوم فلسفة أفلوطين على القول بسلسلة من الفيوضات المتعاقبة التى ليس لها أثر فى تصوف ابن الفارض اللهم إلا فى البيت ٤٠٤ من تائيته الكبرى، وقد ذكرناه آنفاً. ولكن إستعمال ابن الفارض للفظه «الفيض» فى هذا البيت مخالف لاستعمال ما يقابلها عند أفلوطين (١).

(٣) العقل الأول عند أفلوطين هو الذى يمنح الصور والأشكال للمادة عن طريق النفس الكلية، وليس عند ابن الفارض ما يشبه هذا القول (٢).

(٤) تشغل مسألة التناسخ محلاً ممتازاً فى فلسفة أفلوطين، فى حين أن ابن الفارض قد أنكر التناسخ انكاراً تاماً (٣).

على أننا وإن كنا نوافق الأستاذ نللينو على أن ابن الفارض لم يكن تلميذاً لإبن عربى، ولا خارجاً على تعاليم الكتاب والسنة، وكنا نقره على بعض ما لاحظته من فروق بين مذهبي أفلوطين وابن الفارض، فلن نوافقه أو نقره على أن مذهب شاعرنا كان خلواً من كل أثر للأفلاطونية الجديدة، لا سيما فى المواضيع التى يتحدث فيها ابن الفارض عن الحقيقة المحمدية حديثاً تبين من خلاله أنه يشير إلى ما يشبه النفس الكلية والمادة الأولى، وإلى فيض الأجسام الجزئية من هذه، وفيض الأرواح الجزئية من تلك على نحو ما سنبينه فى هذا الفصل، وفى الفصل الذى يليه.

٦ — ويؤيد الأستاذ نيكلسون وجهة نظر الأستاذ نللينو فيما خالف فيه الأستاذ دى ماتيو:

(١) Revista degli Studi Orientali Vol. VIII p. 28.

(٢) نفس المرجع ص ٥٠٨.

(٣) نفس المرجع ص ٥١٠.

فالمستشرق الإنجليزي يرى أن (التائية الكبرى) ، سواء في صورتها أم في مادتها ، لا توحى بأنها كانت متأثرة بآب عرني ، بل هي مختلفة عن غيرها من القصائد التي يظهر فيها أثر ابن عربي كعينية الجليل : فالتائية الكبرى ترجمة شخصية وضعها الشاعر الصوفي عن نفسه ، ووصف فيها حياته الباطنية ؛ والوحدة التي يصورها الشاعر في هذه القصيدة ليست ثمرة من ثمرات الفكر ، وإنما هي حالة من حالات الشعور^(١) . ومع ذلك فإن نيكلسون يبدو متردداً في أن يقطع برأى في أمر هذه الوحدة ، وهل كان ابن الفارض فيها من أصحاب وحدة الوجود حقيقة ، أم أنه كان صوفياً معتقاً لدينه اعتناقاً سليماً ، وعبر عن شعوره بالاتحاد مع الله في لغة وحدة الوجود ، وهل تردد التائية نظريات ابن عربي على الوجه الذي يعتقده شرحها ؟ هذه أسئلة يرى نيكلسون أنه ليس من اليسير الإجابة عليها إجابة قاطعة : فقد ينتهي مذهب الاتحاد الصوفي منطقياً إلى مذهب ابن عربي في وحدة الوجود ، ولكن الذين يجدون في التائية صورة شعرية لهذا المذهب يخطون بين التصوف والفلسفة . ومع أن في بعض أبيات التائية أفكاراً فلسفية مثال ذلك : الفيض في الأبيات ٤٠٣ — ٤٠٥ ، وعالم الأهر والشهادة ، واستمداد ما فيهما من الحياة من الروح الكلية والنفس الكلية في البيت ٤٠٥ ، واللاهوت والناسوت ، وهما لفظتا الحلاج ، فإن ابن الفارض قد استعملهما في البيت ٤٥٥ كما استعملهما ابن عربي للدلالة على الوجهين الباطن والظاهر للوجود الحق الذي يتحدث به السالك ، وسبق النفس في وجودها على البدن في الأبيات ٤١ و ١٥٧ — ١٥٨ و ٤٢٨ و ٦٧٠ و ٧٥٩ . فع أن هذه الأفكار توجد في التائية إلا أن نيكلسون لا يرى في ذلك مبرراً لأن يكون ابن الفارض من أتباع ابن عربي ، وذلك لأنها تتضمن مذهب وحدة الوجود ؛ يضاف إلى هذا أن ابن الفارض يختلف عن الجليلي في أنه لا يظهر لنيكلسون ما يدل على تأثره باصطلاحات ابن عربي الفلسفية ، أو أن يكون — على قدر ما يلاحظ نيكلسون — متأثراً بآب عربي تأثراً مباشراً بطريق ما له اعتباره . ومن هنا انتهى المستشرق الإنجليزي إلى أن ابن الفارض لم يكن من أصحاب وحدة الوجود حقيقة ، بل إنه في حاله الموحدة الدائمة التي يصفها ويقرر أنه وصل إليها لم يستطع أن يعبر في غير أسلوب وحدة الوجود^(٢) .

هذه خلاصة ما يراه نيكلسون في مذهب ابن الفارض وعلاقته بمذهب ابن عربي ، وهو كما نلاحظ موافق لما يراه نلليينو من ناحية ومخالف له من ناحية أخرى : فأما موافقته

(١) Studies in Islamic Mysticism, Preface P. vii - viii

(٢) نفس المرجع ص ١٩٣ و ١٩٤ .

فظاهرة في أنه ينظر كنيلىنو إلى وحدة ابن الفارض على أنها حالة نفسية ، وأما مخالفته له فهى فى أن نيكلسون يلاحظ فى تأيية ابن الفارض وجود بعض الألفاظ والأفكار الفلسفية كالفيض وما إليه مما يجعل بين ابن الفارض وبين الأفلاطونية الجديدة سبياما . ونحن وإن كنا نوافق نيكلسون على رأيه فى وحدة ابن الفارض التى تختلف اختلافاً قويا عن وحدة ابن عربى إذا نظر إلى كل منهما على حدة ، فإننا لانستطيع مع ذلك أن ننكرما يوجد بين الوحدتين من أوجه الشبه إذا نظر إليهما فى تفاصيلهما .

٧ - على أن مستشرقاً فرنسيا هو إميل درمنجم الذى وضع كتابا عن خمرية ابن الفارض قد عقب على ملاحظات نيكلسون بقوله إنها غاية فى الدقة ، كما عقب بملاحظة جديدة ذهب فيها إلى أن الوحدة عند النابلسى الذى هو تلميذ لابن عربى ، بل وعند هذا الأخير نفسه ، ليست وحدة للوجود بالمعنى الحديث المعروف لدى الغربيين ، وإنما هى مذهب آخر يختلف عن وحدة الوجود (Panthéisme) ويسمى باسم آخر هو (Panenthéisme) ^(١) ، ومعناه المذهب القائل بشهود الأشياء فى الله وشهود الله فى الأشياء وشموله لها . ومؤدى هذه الملاحظة التى أضافها درمنجم هو أن ابن عربى والنابلسى متفقان مع ابن الفارض فى الأخذ بوحدة الشهود التى تختلف عن وحدة الوجود . ولكن هذه الملاحظة وإن صحت بالقياس إلى مذهب ابن الفارض الذى لم يكن فى جملته إلا وحدة للشهود التى يشترك مع فيها مذهب النابلسى إلى حد بعيد ، فإنها لا تصح بالقياس إلى مذهب ابن عربى بوجه عام : فقد كان مذهباً ابن الفارض والنابلسى شهوديين يدوران حول فكرة تجلى الله فى مظاهر الكون ، وشهود السالك للذات الإلهية شهوداً يرى فيه كل شىء على أنه عدم فى ذاته بالقياس إلى الوجود الحق الواحد ، وهو وجود الله . أما مذهب ابن عربى فعلى الرغم من أنه يشترك مع مذهبي ابن الفارض والنابلسى فى وحدة الشهود هذه التى تظهر فى بعض نواحيه حين يتحدث عن الذوق والوجد وما ينكشف للسالك فيهما من شهود الوحدة وتجلي الرب للعبد ، فإن الأغلب عنده ليس وحدة للشهود بالمعنى الصوفى الذوق الخالص ، كما هو عند ابن الفارض والنابلسى ، وإنما الوحدة عنده وحدة للوجود بالمعنى الفلسفى النظرى ، وطريقه فى إثباتها ليس الذوق والوجد وما يجرى مجراها من الأحوال الصوفية النفسية المجردة عن التفكير النظرى أو النظر العقلى فحسب ، بل هو طريق يتعاون فيه الذوق والنظر وتلتقى عنده الفلسفة بالتصوف بحيث

يخيل إلينا ونحن نقرأ كثيراً من نصوص (فصوص الحكم) مثلاً أننا إزاء كتاب فلسفي أكثر من أن نكون إزاء كتاب صوفي : ففي هذا الكتاب بصفة خاصة وفي بعض نواحي (الفتوحات المكية) نرى أن ابن عربي كثيراً ما يرجع إلى العقل ويستعين بالمنطق على إثبات وحدة الوجود ، الأمر الذي يجعل مذهبه ومنهجه مخالفين مخالفة قوية لمذهب كل من ابن الفارض والناقلي . ولسنا ننكر بقولنا هذا كل تشابه بين ابن الفارض وابن عربي واتفاقهما في بعض النواحي ، ولكن الذي ننكره هو هذه التسوية التي يفعلها درمنجم بين مذهبي الرجلين بشكل ينتفي معه كل تفريق بين الشاعر الصوفي والصوفي المتفلسف . ولهذا نرى أن بين وحدة ابن الفارض ووحدة ابن عربي تشابهاً من بعض الوجوه وتخالفاً من بعضها الآخر ، لعلنا نوفق فيما يلي إلى إظهارها بما يكشف عن حقيقة الوحدة الفارضية وعلاقتها بالحب على وجه يمكننا من وضعها في المكان اللائق بها من المذاهب الواحدية في تاريخ التصوف الإسلامي .

٨ - ويتوقف تعرفنا لحقيقة هذه الوحدة ، على فهمنا لمعنى لفظة «الاتحاد» الذي وصل إليه ابن الفارض في الطور الثالث من أطوار حبه ، ووصفناه في الفصل الثاني من الكتاب الثاني ، وهل يدل هذا الاتحاد عند ابن الفارض على ما يدل عليه عند غيره من الصوفية ، أم أن له مدلولاً خاصاً وطابعاً معيناً يميزه عن مدلوله وطابعه عند هذا الغير ؟ فالإتحاد في اصطلاح الصوفية بصفة عامة هو النظرية القائلة بأن اتحاد الخالق والمخلوق أمر ممكن . ويرى المحافظون على أحكام الشرع من الصوفية أن الاتحاد بين الخالق والمخلوق ليس معناه امتزاج الاثنين في كائن واحد ، أو حلول الله في الإنسان وتجسده فيه ، فإن ذلك من الآراء الضالة التي يرفضونها بحجة أن الاتحاد على هذا الوجه يتضمن مجانسة بين الوجودين ، وهذا يناق عقيمة التوحيد الحقيقي التي لا تقرر وجوداً حقيقياً غير وجود الله ؛ والاتحاد بهذا المعنى يتضمن وجود كائنين امتزج أحدهما بالآخر فصارا شيئاً واحداً ، على حين أن الاتحاد عند هؤلاء الصوفية المتمسكين بالشرع ليس إلفاء للظواهر في الحق الواحد الأبدى ، ويعبرون عنه بقولهم « الفناء في الحق » . وقد يستعمل لفظ « اتحاد » في بعض الأحيان كما يستعمل اللفظان الصوفيان «وحده» أو «توحيد» للدلالة على المذهب القائل بأن الكائنات لا توجد بذواتها بل هي تستمد وجودها من الله ، وعلى هذا المعنى تكون الكائنات والله شيئاً واحداً^(١) . ويذهب بعض الصوفية إلى أن معنى الاتحاد عندهم هو ، فناء مراد العبد في مراد

الحق تعالى ، كما يقول على بن وفا^(١) . فمن أى هذه المعانى كان إتحاد ابن الفارض ؟
الحق أن إتحاد ابن الفارض لا يمكن تحديده معناه تحديداً دقيقاً أو تأويله تأويلاً معيناً
خاصاً به دون غيره من الصوفية : فإن نظرة مدققة في بعض أبيات الشاعر تكفي لإظهارنا
على أن الإتحاد عنده قد أخذ بطرف من كل المعانى الآنفه الذكر على وجه ما : فهو ليس
إمتزاجاً بين الرب والعبد من نوع الامتزاج الذى يؤدى إلى حلول الله فى الانسان كحلول
جسم فى جسم ، أو تخلل جرم لجرم ، كما يدل على ذلك قوله فى الخمرية : --
وهامت بها روى بحيث تمازجا إذ حاداً ولا جرم تخلله جرم
وقوله فى التائبة الكبرى : -

متى حلت عن قولى أنا هى أو أقل وحاشا لمثلها فى حلت ٢٧٧
وهو قد يدل على ما يدل عليه المذهب القائل بأن كل الكائنات تستمد وجودها وحياتها
من الحقيقة المحمدية التى لم يخرج عنها شئ كما يشير إلى هذا بقوله :

ولا تحسبن الأمر عنى خارجاً فما ساد إلا داخل فى عبودتى ٢٣٦
ولولاى لم يوجد وجود ولم يكن شهود ولم تعهد عهود بدمه
فلا حى إلا عن حياتى حياته وطوع مرادى كل نفس مريدة ٢٣٨
وهو يدل بعد هذا وذاك على فناء مراد العبد فى مراد الحق تعالى كما يظهرنا على
ذلك قوله :

وكنت بها صبياً فلما تركت ما أريد أراذلتى لها وأحبت ٢٠٤
فصرت حبيباً بل محباً لنفسه وليس كقول من نفسى حبيبتى ٢٠٥

فأنت ترى من هذه الأبيات أن للإتحاد عند ابن الفارض معانى عدة يمكن أن يدل كل
معنى منها على مذهب خاص ، ولكن شاعرنا قد أخذ هذه المعانى كلها وأدخلها فى مذهبه
على وجه جعله ملائماً لأحكام الدين ، بخلاف غيره من الصوفية الذين قال بعضهم بالحلول ولم
يقبل بالامتزاج كالحلاج ، وقال بعضهم الآخر بوحدة الله والعالم ، وأنه ليس للعالم وجود غير
وجود الله كابن عربى . على أنه وإن لم يكن معنياً بتحديد معانى الألفاظ والتدقيق فيها إلى الحد
الذى يزيل كل شبهة ، ويمحو كل لبس ، ويوجه أفكاره توجيهها واحداً مستقيماً ، فإن لمذهبه
فى الإتحاد مميزاته الخاصة التى تميزه من إتحاد الحلول أو القائلين بوحدة الوجود ، كما أن بينه

وبين أولئك وهؤلاء تشابها في بعض الألفاظ والعبارات والأساليب . ولكي نتبين هذا كله ونتمكن من إظهار الوحدة الفارضية على حقيقتها ، فقد قسمنا كلامنا عن هذه المسألة الدقيقة إلى قسمين يشتمل كل منهما على صورة معينة : إحداهما صورة الوحدة الفارضية في جملتها وفي طابعها الخاص الذي طبعت به ، والأخرى صورتها في تفاصيلها التي تألفت منها ، وما عسى أن يكون في هذه التفاصيل من العناصر الصوفية أو الفلسفية الإسلامية وغير الإسلامية التي استقاها ابن الفارض من مذاهب غيره ، أو التي تشعر على أقل تقدير بأن بينه وبين أصحابها وجها من أوجه الشبه أو التقارب في الأفكار والمنازع .

٩ — فأما الصورة الأولى فهي التي تمثل العلاقة بين حب ابن الفارض ووحدته من حيث هي نتيجة نهائية لهذا الحب ، ولا يمكن النظر إليها مستقلة عن الحالة النفسية التي أدرك فيها الشاعر هذه الوحدة بين نفسه وبين الذات الإلهية تارة ، وبين هذه الذات وبين مظاهرها في العالم الخارجي تارة أخرى ؛ وتبدو الوحدة هنا مختلفة كل الاختلاف عن وحدة الوجود بمعناها الفلسفي المعروف : فقد رأينا عند الكلام على أطوار الحب في الفصل الثاني من الكتاب الثاني أن فناء ابن الفارض لم يكن فناء عن وجود السوى ، وهو هذا الفناء الذي قال عنه ابن قيم الجوزية إنه فناء الملاحدة القائلين بوحدة الوجود ، وبأنه ما ثم غير الله ، وبنفي التعدد والتكثّر عن الوجود بكل اعتبار ، وبأنه ليس ثمة فرق بين وجود الرب ووجود العبد ، ولا بين الله والعالم . لم يكن فناء ابن الفارض من هذا النوع ، بل كان من ناحية ، فناء عن شهود السوى ، بمعنى أن الإنسان لا ينفى وجود ما سوى الله في الخارج ، وإنما هو ينكر في شهوده وحسه هذا السوى ، وكان من ناحية أخرى ، فناء عن إرادة السوى بمعنى أن المحب يفنى عن مراده بمراد محبوبه ، وهذا الفناء الأخير هو فناء خواص الأولياء وأئمة المقربين ، كما أن الاتحاد الذي يتضمنه صحيح لدى العقل (ابن قيم الجوزية)^(١) . ولهذا كان أخص ما يمتاز به الاتحاد الفارضي أنه حالة نفسية يشعر فيها المحب بأنه هو والذات الإلهية شيء واحد ، كما يشهد فيها تجلي الذات في مظاهر الكون . ولورجعنا إلى ما ذكرناه في الفصل الثاني من الكتاب الثاني عن بداية هذا الاتحاد ونهايته ، وأنه كان في بدايته سكرًا للجمع وفي نهايته صحواً للجمع ، لتبيننا أنه لم يخرج في كلتا الحالتين عن كونه شعوراً نفسياً باتحاد المحب والمحبوب ، وأن الأمد بعيد بينه وبين وحدة الوجود التي يقول أصحابها بالفناء عن وجود السوى ، ونفي الغيرية أو التفرقة بين الله والعالم . ولكن الذين يقرأون شعر ابن الفارض في وصف

إتحاده دون نظر إلى ظروفه النفسية يذهبون إلى أنه إنما يعبر عن وحدة الوجود التي يعبر عنها غيره من المعتنقين لها . ولعل تصريح ابن الفارض بأنه قد أدرك إتحاد ذاته بذات المحبوبة في حال الصحو كما أدركها في حال السكر ، كان مبرراً في نظر البعض لأن يكون الشاعر من أصحاب وحدة الوجود زاعمين أنه إن صح أن يكون السكر حالاً يغيب فيها الإنسان عن وعيه وعقله فيعبر عن مشاهداته بعبارات كنتلك التي عبر بها ابن الفارض عن إتحاده ، فإنه لا يصح أن يكون الصحو حالاً كالسكر ، ولا أن يكون حكم ما يقال في أحدهما حكم ما يقال في الآخر ، إذ صاحب السكر غائب عن وعيه وعقله ، وأما صاحب الصحو فليس كذلك . غير أن الذين يذهبون هذا المذهب يستطيعون أن يلتمسوا لابن الفارض عذراً فيما عبر به عن إتحاده مع محبوبته في صحوه ، إذا علموا أن صحو ابن الفارض ليس صحواً عادياً كالذي يشترطه الجنييد في السالك منذ بداية سلوكه ، وإنما هو صحو يأتي بعد المحو والغيبة ، ولهذا لا يخرج عن كونه حالاً صوفية من الحالات التي تتعاقب على نفس السالك ، لاسيما أن الفاني عن نفسه في حال السكر ، كما كان ابن الفارض في بداية إتحاده ، لا يُردُّ إلى أوصافه بعد زوال سكره عنه ، وعودة الصحو إليه ، بل يقام في مقام البقاء بأوصاف الحق كما يقول الجنييد . ومن ثم كانت الوحدة التي أدركها ابن الفارض في صحوه وحدة في حال أقامه الله فيها ، وأشهده عليها ، وليست من قبيل وحدة الوجود التي يقررها العقل من حيث هو عقل خاضع لقواعد المنطق وأساليب النظر ، وغير متأثر بالأحوال النفسية التي يختلف حكمها عن حكم الأنظار العقلية^(١) . وكأن ابن الفارض قد أحس بما سيوجه إليه من لوم ومؤاخذة فأفصح عن حقيقة مذهبه ، واتمس لنفسه العذر لدى العقل في قوله عن ظهور المحبوبة له في هذه الأبيات :

وأطيب ما فيها وجدتُ مبتداً غرامى وقد أبدى بها كل نذرة ٣٣٤
 ظهورى وقد أخفيت حالى منشداً بها طرباً والحال غير خفية
 بدت فرأيت الحزم في نقض توبتى وقام بها عند النهى عذر محنتى ٣٣٦

وإذا كان ذلك كذلك فقد تحرر ابن الفارض إذن من سلطان العقل ، وأطلق نفسه على سجيتها ، وخلي بينها وبين عاطفتها القوية العنيفة نحو محبوبته الحقيقية ، وعبر عن إتحاده بها وشهوده لها ، بعبارات قد يبدو بعضها لأول وهلة مستشنعاً ، وموهها بوحدة الوجود التي تنافي أحكام الدين ، مما أدى إلى أن يختلط أمر وحدة الشهود ووحدة الوجود اختلاطاً لا يكاد يبين معه موقف الرجل بشكل واضح ، وهل وحدته التي يصفها هي عين وحدة ابن عرني وأشباهه

من متفلسفة الصوفية ، أم هي مختلفة عنها : فذعن نراه يتحدث عن التجلي وهو هذه النظرية التي جرَّحها ابن تيمية ، وأثبت مناقضتها للدين الصحيح ، ولكنه في حديثه عن هذا التجلي إنما يمزجه بوجوده ، ويلبسه هذا الثوب النفساني الذي يميزه عن ابن عربي في أكثر نواحي مذهبه ، فاسمع إليه حيث يقول :

جلت في تجليها الوجود لناظري في كل مرئى أراها برؤية ٢١٠
وأشهدت غيبي إذ بدت فوجدتني هنالك إياها بجلوة خلوتي
وطاح وجودي في شهودي وبتت عن وجود شهودي ما حيا غير مثبت
وعانقت ماشهدت في محو شاهدي بمشهده للصحو من بعد سكرتي

ففي الصحو بعد المحو لم أك غيرها وذاتي بذاتي إذ تحلت تجلت ٢١٤
لترى أن المحبوبة في تجليها له قد أظهرته أيضا على الوجود فإذا هو يراها في كل مرئى رؤية عينية ، وأنه لما انكشف له باطنه وجد أنه أصبح والمحبوبة شيئا واحداً عند هذا التجلي ، فلم يعد يرى لنفسه وجوداً إلى جانب وجود المحبوبة ، لأن وجوده قد امسحى في شهوده ، وأنه قد أصبح في صحوه بعد سكره فانيا عن الوجود الظاهر ، متحققا بوجود المحبوبة التي سقط كل تمايز بين ذاته وذاتها . وكيف يمكن أن تكون وحدة ابن الفارض وحدة للوجود وهو يبين لنا الفرق بين الوجود والشهود ، وبين حاله في ادراك أحدهما وحاله في ادراك الآخر ، فيقول في وصف نفسه قبل أن ينكشف عنه الحجاب ، وحين لم يكن مستطيعا للتخلص من الثنوية :

كذا كنتُ حينما قبل أن يكشف الغطا من اللبس لا أنفك عن ثنوية ٢٣٠
أروح بفقْدِ بالشهود مؤلّفي وأغدو بوجود بالوجود مشتتي
يفرقني لبي التزاما بمحضري ويجمعني سلبى اصطلاما بغيثي
إخال حضيضى الصحو والسكر معرجي إليها ومحوى منتهى قاب سدرتي ٢٣٣

ألا ترى إلى البيت الثاني من هذه الأبيات كيف يكشف في وضوح عن معنى كل من الشهود والوجود : فالشهود عند شاعرنا هو علة فقده لوجوده الذاتي ، واتحاده بذات محبوبته ، على عكس الوجود فإنه علة وجوده لذاته ، وتفرقته عن ذات محبوبته . ثم ألا ترى إلى البيت الثالث الذي يؤكد فيه الشاعر ذلك الفرق بين الوجود والشهود فيقول إن العقل هو علة التفرقة الحاصلة عند إدراك الوجود ، كما أن الغيبة عن هذا العقل هي علة الجمع ، أو الاتحاد الحاصل في الشهود ، الأمر الذي يجعل للفظ الوجود معناه الخاص عند ابن الفارض الذي يضعه في مرتبة هي دون مرتبة الشهود من حيث إدراك الوحدة بين المحب والمحبوب . وليس

أدل على هذا من استعماله للفظتي « الوجود والشهود ، في قوله » :

وشفع وجودى في شهودى ظل في آت حادى وترا في تيقظ غفوتى ٤٥٣

وفي قوله :

تعانقت الأطراف عندى وانطوى بساط السوى عدلا بحكم السوية ٤٩٠

وعاد وجودى في فنا ثنوية ال وجود شهوداً في بقا أحديّة ٤٩١

فالبيتان الأول والثالث صريحان في إظهارنا على أن ابن الفارض حريص كل الحرص على أن يعبر عن الثنوية (الشفع) بالوجود ، وعن الأحدية (الوتر) بالشهود ، مما لا يدع مجالاً للريب في أن للوحدة التي يصورها معناها الخاص الذي يختلف عن معناها عند القائلين بوحدة الوجود ؛ وأن الخير كل الخير هو أن نطلق على وحدة ابن الفارض اسماً نستمد منه مدلولات الألفاظ التي يستعملها ويميزها به عن غيرها ، فنقول وحدة شهود (Panenthéisme) لاوحدة وجود (Panthéisme) وهو الاسم الذي يصح إطلاقه على مذهب ابن عربي في جملة .

١٠ — هذه هي وحدة ابن الفارض من الناحية اللفظية ، أما من الناحية المعنوية ، أو قل من الناحية المذهبية ، فإن ابن الفارض لم يكن ، كما أشرنا في أوائل هذا الفصل ، فيلسوفاً ولا صاحب منطق بأى معنى من معاني هاتين اللفظيتين ، إنما هو شاعر صوفي وصاحب ذوق وحال ، غلبت عليه العاطفة القوية ، وخضعت نفسه لسلطانها ، وانتهت به في آخر الأمر إلى شهود الوحدة ، أو وحدة الشهود التي سقط فيها كل تمايز بينه وبين الذات الإلهية ، وفي معها كل وجود فردي عند تجلي الذات تجلياً لا يشهد معه غيرها ، بل ويشهد معه الذات متجلية في كل مرئى ، فإذا هو يصيح من أعماق نفسه كالمجنون أو كالسكران قائلاً : —

متى حلت عن قولى أنا هي أو أقل وحاشا لمثلئ أنها في حلت ٢٨٧

وقائلاً : —

ومن أنا إياها إلى حيث لا إلى عرجت وعطرت الوجود برجعتي ٣٢٦

وعن أنا إياى لباطن حكمة وظاهر أحكام أقيمت لدعوتى

فغاية مجذوبى إليها ومنتهى مراديه ما أسلفته قبل توبتى (١) ٣٢٨

(١) تشمل هذه الآيات على مراتب الاتحاد وهي ثلاث : أ — المرتبة الأولى وقد عبر عنها بقوله « أنا إياها » ، وصاحب هذه المرتبة يقول « أنا المحبوبة » ، « أنا الحق » . ب — المرتبة الثانية وقد عبر عنها بقوله « أنا إياى » وهي نتيجة فناء التفرقة عيناً وأثراً ، وصاحبها يقول « أنا أنا » ، وهي غاية الاتحاد . ج — المرتبة الثالثة : وقد عبر عنها بذكر رجوعه عنها وعن بداية عروجه من الأولى ونهايته =

وإن ابن الفارض في تعبيره عن الاتحاد بمثل هذه العبارات ، وفي حاله التي أدرك فيها هذا الاتحاد كان مشابها من بعض الوجوه للحسين ابن منصور الحلاج ، ومخالفا له من بعض الوجوه الأخرى : أليس قول ابن الفارض في البيت ٢٧٧ «أنا هي» وقوله في البيت ٣٢٦ «أنا إياها» هما بعينهما قول الحلاج «أنا الحق» ، وقوله «أنا من أهوى ومن أهوى أنا»^(١) : وإلى هنا يتفق ابن الفارض مع الحلاج ، ولكنهما يفترقان بعد ذلك إذا لاحظنا أن عبارات ابن الفارض صريحة في التعبير عن الاتحاد بمعنى الشهود الأنف الذكر ، ولا تنطوي إلا عليه أو على ما يناسبه ؛ أما عبارات الحلاج ، وإن كانت مشعرة في ظاهرها بالاتحاد ، فإنها قد انطوت على معنى آخر مخالف كل المخالفة للاتحاد كما عرفه ابن الفارض ، ومناف بالتالي لأحكام الشرع وتعاليمه : ذلك بأن الحلاج كان حلويا يعتقد بحلول المحبوب في الحب ، أو اللاهوت في الناسوت دون أن يكون هناك امتزاج تام بينهما ، وذلك إذا فني العبد عن صفات العبودية ، وحلت محلها صفات الربوبية ؛ والحلول بهذا الوجه لا ينفى الاتينية بين المحب والمحبوب ، كما ينفى اتحاد ابن الفارض : فهو مذهب الحلاج هو أنه على الرغم من إمكان اتحاد الطبيعتين الإلهية والإنسانية تحت ظروف خاصة ، وفي حالة معينة يبلغ فيها الانسان درجة معينة من الصفاء ، فإن هذا الاتحاد بينهما لا يكون جوهريا أو ذاتيا تمتاز فيه الطبيعتان امتزاجا تصيران فيه طبيعة واحدة ، إذ مهما بلغ الانسان من هذا الصفاء ومن الفناء عن نفسه في حال الاتحاد ، فإنه يظل مع ذلك محتفظا بشخصيته ، مثله في ذلك كمثل الماء إذا مزج بالخمير فإنه لا يصير خمرا مع هذا الامتزاج . وإلى هذا الحلول يشير الحلاج بقوله :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا
 فإذا أبصرتني أبصرته وإذا أبصرته أبصرتنا^(٢)

وبقوله :

انت بين الشغاف والقلب تجرى مثل جرى الدموع من أجفاني
 وتحل الضمير جوف فؤادي تحلول الأرواح في الأبدان^(٣)

= في الثانية بقوله « ومن أنا إياها إلى حيث لا إلى عرجت » وهذه المرتبة الثالثة نتيجة بقاء المحب بمحبوبته ، ورجوعه عن صرف الجمع إلى مقام التفرقة مع الجمع ، وصاحب هذه المرتبة يقول « أنا عبدها » (كشف الوجوه الغر — ج ٢ ص ١٠ — ١١)

Al Hallaj : Le Divan : Journal Asiatique, Janvier — Mars 1931, p. 93. (١)

(٢) نفس المرجع ، ص ٩٣

(٣) نفس المرجع ص ١٣٣ .

وإلى نفي الامتزاج بين اللاهوت والناسوت يشير بقوله :-

« وكما ان ناسوتيتي مستهلكة في لاهوتيتك غير ممازجة لها ، فلاهو تبتك مستولية على ناسوتيتي غير ممازجة لها » (١)

وبقوله :-

« من ظن ان الالهية تمتزج بالبشرية ، والبشرية بالالهية فقد كفر ، فان الله تعالى تفرد بذاته وصفاته عن ذوات الخلق وصفاتهم ولا يشبههم بوجه من الوجوه ولا يشبهونه (٢) » .

فالحلاج إذن حاولي ينظر إلى اللاهوت والناسوت ، أو الرب والعبد ، أو المحبوب والمحب على أنهما شيئان متميزان في ذاتهما وحقيقتهما ؛ ولكنه يعتقد كذلك أن اللاهوت يمكن أن يتحد بالناسوت إذا بلغ هذا الأخير درجة خاصة من القناء والصفاء الروحي ، وأن هذا الاتحاد معناه تخلل شيء لشيء آخر دون أن يمتزج به ، وهذا يخالف كل المخالفة للمذاهب الواحدية الأخرى سواء ما كان منها قائلاً بوحدة الشهود كذهب ابن الفارض ، أو ما كان قائلاً بوحدة الوجود كذهب ابن عربي : فليس الاتحاد عند ابن الفارض تخللاً لجسم في جسم ، ولا حلولاً لطبيعة الله في طبيعة الانسان ، وإنما هو فناء عن شهود ما سوى الله فناء تاماً بحيث لا يشهد السالك إلا ذاتاً واحدة هي ذات الله التي فئت فيها كل الذوات . وها نحن أولاء قد رأينا من الأبيات التي أثبتناها له آنفاً كيف عبر عن اتحاده في لغة الشهود التي لا تحتل غير تأويل واحد هو أنه لا يشهد إلا ذاتاً واحدة هي الذات الإلهية ، وأن شهوده لها ليس معناه أنه كان قبل الشهود وجوداً مستقلاً عن وجود الذات ثم اتحد الوجودان ، وامتزج أحدهما بالآخر ، بحيث صاروا وجوداً واحداً في ذلك الشهود ، أو أن أحدهما حل في الآخر وتخلله كما يتخلل جسم جسم آخر ، ولكن معناه نفي الثنوية بين الله والانسان من ناحية ، ونفي التعدد بين الله والكائنات من ناحية أخرى ، وإثبات أنه في شهوده لا يرى إلا ذاتاً واحدة قد انعدم إلى جانبها كل شيء . وليس أدل على مذهب ابن الفارض في هذه المسألة من أبياته التي يعبر فيها عن شهوده للوحدة بما ينفي الامتزاج والحلول اللذين لا يكونان دائماً إلا بين شيئين مختلفين ذاتاً وطبيعة ، فإنه في هذه الأبيات قد نفي المعية والاثمينية نفيًا لا يدع مجالاً للشك في أن الاتحاد أو الوحدة عنده مختلفان كل الاختلاف عما كانا عليه عند الحلاج . قال ابن الفارض بعد أن تحدث عن ظهور الذات الإلهية وتجليها بصورة العشاق والمعشوقات

(١) Quatre Textes relatifs à Hallaj, P. 51.

(٢) نفس المرجع ص ٦٩ .

من فتیان العرب وفتیانهم (١) : -

وما زلت إياها وإياي لم تزل
ولا فرق بل ذاتي لذاتي أحببت ٢٦٣
وليس معي في الملك شيء سواي وال
معيّة لم تحظر على المعية ٢٦٤
وقال أيضاً :

وأستار لبس الحس لما كشفها
وكانت لها أسرار حكمت أرخت ٥٢٥
رفعت حجاب النفس عنها بكشفي ال
نقاب فكانت عن سؤالي مجيبي
وكنت جلا مرآة ذاتي من صدا
صفاقي ومنى أحصدت بأشعة
وأشهدتي إياي إذ لا سواي في
شهودي موجود فيقضي بزحمة ٥٢٨

فالبيت الثاني من البيتين الأولين والبيت الرابع من الأبيات الأخيرة يكفیان لإظهارنا على مبلغ الفرق بين اتحاد الحلاج واتحاد ابن الفارض : فإن هذا الأخير بنفسه للمعية وللسوى في البيتين المشار إليهما قد نفى أيضاً إمكانية الحلول الذي لا يمكن أن يكون إلا بين شيئين يتحد أحدهما مع الآخر أو يحل أحدهما في الآخر ، على حين أن الأول كان صريحاً في إعتناقه للحلول كما تنطق به نصوصه التي أثبتناها آنفاً . ومن هنا كان ابن الفارض واحدى المذهب وكان الحلاج اثنيينيه .

١١ - وإذا لم يكن اتحاد ابن الفارض اتحاداً من نوع اتحاد الحلاج وحلوله فماذا عسى أن يكون إذن ؟ لقد ضرب ابن الفارض مثلاً أبان فيه عن حقيقة مذهبه في هذه الناحية ، وأنه ملائم لأحكام الكتاب والسنة مما يؤدي في النهاية إلى إظهار الفرق بينه وبين الحلول الذي ينافي هذه الأحكام : فشاعرنا يضرب المثل بظهور جبريل للنبي عليه الصلاة والسلام في صورة دحية الكلبي ، ويرى أنه ليس في ظهور جبريل بهذه الصورة حلول ، ولكنه شيء آخر مستمد من القرآن والحديث إسمه « اللبس » ، يختلف عن الحلول في أن هذا الأخير يتضمن تداخل الطبيعة الإلهية في الطبيعة الانسانية كتداخل الروح في البدن ، على حين أن « اللبس » كما يفهم من مؤدى أبيات ابن الفارض الآتية الذكر ، والأبيات التي سنوردها بعد ؛ عبارة عن الفكرة القائلة بأن الانسان إذا كشف عنه حجاب الحس ، وفنى عن علائق النفس ، وأصبح في حالة من الروحانية لم تكن له من قبل ، استطاع أن يشهد شهوداً ذوقياً الذات الإلهية المطلقة عن كل قيد ، المنزهة عن كل تعين ، كما يقول ابن الفارض ، وقد وصف لنا هذه الحال التي وصل إليها في هذه الأبيات : -

وعانقتني لا بالترام جوارحي الـ جوارح لكني اعتنقت هويتي ٥٣٠
وأوجدتني روعي وروح تنفسي يعطر أنفاس العبير المفتت
وعن شرك وصف الحس كلّي منزّه وفيّ وقد وحدت ذاتي بزّهتي ٥٣٢

واستطاع أن يتبين أيضاً أن الله لم يخلق المظاهر الكونية إلا ليظهر نفسه لنفسه لا لغيره ،
لأنه ليس ثمة معه في الوجود غيره حتى يظهر نفسه له ، كما سبق أن نفي المعية والسوى في
البيتين ٢٦٤ ، ٥٢٨ . ونحن إذا تأملنا ما ينطوي عليه مذهب ابن الفارض من أنه شهود
لا يعترف فيه بغير الذات الواحدة بحيث لا يدع منفذاً للحلول أو ما يشبه الحلول من
الأفكار الضالة التي نسبها إليه خصومه من الفقهاء ، وإذا تدبرنا كذلك آياته التي صرح
فيها بالاتحاد تارة وباللبس تارة أخرى ، كما صرح بنفي الحلول عن عقيدته حيث يقول : —
متى حلت عن قولي أنا هي أو أقل وحاشا لمثلي أنها في حلت ٢٧٧
إلى أن يقول :

وها دحية وافي الأمين نبينا بصورته في بدء وحي النبوءة ٢٨٠
أجبريل قل لي كان دحية إذ بدا لمهدى المهدي في هيئة بشرية
وفي علمه عن حاضريه مزية بماهية الرئي من غير صرية
يرى ملكا يوحى إليه وغيره يرى رجلا يدعى لديه بصحبة
ولي من أتم الرؤيتين إشارة تنزه عن رأى الحلول عقيدتي
وفي الذكر ذكر اللبس ليس بمنكر ولم أعد عن حكمي كتاب وسنة^(١) ٢٨٥

أقول إذا تدبرنا هذا كله أمكننا أن نستخلص منه النتائج التالية : —

(١) ابن الفارض يشبه الحلاج في حاله وفي عاطفته : فكلاهما رجل سيطر الحب على نفسه سيطرة قوية .

(٢) مذهب ابن الفارض يختلف عن مذهب الحلاج في أن أولهما لا يمت إلى الحلول بصلة ، بل أن الاتحاد الذي هو نقطة الارتكاز فيه يصح أن يطلق عليه اسم الشهود أو اللبس ،

(١) قال تعالى : « وقالوا لولا أنزل عليه ملك ، ولو أنزلنا ملكا لقضى الأمر ثم لا ينظرون . ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وللبسنا عليهم ما يلبسون » : (سورة ٦ الأنعام : الآيتان ٨ — ٩) ، وقال تعالى : « أفعمينا بالخلق الأول بل هم في لبس من خلق جديد » (سورة ٥٠ ق : الآية ١٥) . وقال عليه الصلاة والسلام : « رأيت ربي في صورة شاب أمرد » . وقال أيضاً : « خلق آدم على صورة الرحمن » . وقال أيضاً : « المؤمن مرآة المؤمن » .

على حين أن مذهب الثاني اتحادى فى ظاهره وحلولى فى جوهره ؛ ولهذا كان مذهب ابن الفارض واحدياً ومذهب الحلاج اثنيينياً .

(٣) مذهب ابن الفارض من حيث هو لبس ، مستمد من القرآن الكريم والحديث الشريف ، بينا مذهب الحلاج من حيث هو حلول ، متأثر بالأفكار المسيحية القائلة باللاهوت والناسوت وبحلول الأول فى الثانى .

(٤) لم يكن ابن الفارض فى ضربه المثل بظهور جبريل للنبي فى صورة دحية ، وفى قوله عن هذا الظهور إنه لبس ذكر فى القرآن ، وإنه لم يتجاوز به حدود الكتاب والسنة ، مدعيًا لعقيدة ضالة أراد أن يسترها وراء هذه الألفاظ والعبارات ليدخل فى روع المعارضين له الطاعنين عليه أن مذهبه ملائم لأحكام الكتاب والسنة ومستمد منهما ؛ ولكنه كان على العكس من ذلك صادقاً فيما يقول ، وفيما أيد به مذهبه من الإشارة إلى اللبس الذى ورد فى القرآن الكريم والحديث الشريف . ولو سلمنا جدلاً أن اللبس الوارد فى القرآن لا يدل تماماً على كل ما يدل عليه شهود ابن الفارض ، فقد يكون عدم وجود أى أثر من آثار الحلول الصريحة فى هذا الشهود كافياً لإثبات أن ابن الفارض لم يقرر كالحلاج فكرة منافية لأحكام الإسلام ، ومستمدة من تعاليم مسيحية عارضها القرآن بشدة ، وأبان عن وجه البطلان فيها .

١٢ — على أن هناك شاعراً صوفياً فارسياً آخر قد يكون أقرب إلى مشاركة ابن الفارض فى مذهبه فى التجلى ، وإن كان فى نفس الوقت من الآخذين بمذهب الحلاج فى الحلول ، وأعنى بذلك الشاعر جلال الدين الرومى المتوفى سنة ٦٧٢ هـ : فكما كان ابن الفارض يقرر أن الذات الإلهية قد جلّت له الوجود فى تجليها حتى أصبح يشهدها فى كل مرئى (البيت ٢١٠ من التائية الكبرى) ، فكذلك جلال الدين الرومى كان يرى أن العوالم الظاهرة ليست إلا صوراً لذات الله ، وأن هذه الصور ليست حقيقية فى ذاتها لأنها غير موجودة ، ولأن الوجود الحقيقى الذى لا يفنى ، والحقيقة التى لا تبلى ، إنما هو ذات الله وحده : فكل من الشاعر المصرى والشاعر الفارسى يذهب إلى أن مظاهر الوجود المتكثرة ، وصوره المتعددة ليست فى الحقيقة إلا طائفة من المجالى التى تتجلى فيها الذات بحيث لا يشهد المتحقق بالشهود مظهراً أو صورة منها إلا ويشهد الذات فيه . ولكن جلال الدين الرومى لا يلبث أن يفترق عن ابن الفارض ليتفق مع الحلاج فى القول مثله بالحلول ، ولعل حلوله كان أوسع نطاقاً ، وأبعد آفاقاً من حلول الحلاج : فأكثر ما يظهر حلول الحلاج إنما هو فى العلاقة بين اللاهوت أو الله أو المحبوب ، وبين الناسوت أو الإنسان أو المحب ، فى حين

أن حلول جلال الدين الرومي إلى جانب اتخاذ هذه الصورة الخاصة التي هي أخص خصائص الحول عند الحلاج ، فإنه يتخذ صورة أخرى أعم وأشمل ، وهي التي يظهرنا من خلالها على حلول الصفات الإلهية في كل ذرة من ذرات الأكوان : فأما الصورة الأولى فيدل عليها خطابه لمحبوبه حيث يقول : « سعيدة هذه اللحظة التي أراني وإياك فيها جالسين في القصر ، بما لنا من صورتين ووجهين ، ولكن بما لك ولي من روح واحدة^(١) » . وأما الصورة الثانية فيدل عليها اعتقاده أن كل ذرة في الوجود إنما تظهر صفة من صفات الله ، لأن هذه الصفات تتجلى وتحل في هذه الذرات بمقادير مختلفة^(٢) . ومن هنا نستطيع أن نقول إن جلال الدين الرومي كان شهودياً كابن الفارض ، وحلولياً كالحلاج . وليس من شك في أن ابن الفارض كان أكثر توفيقاً ، وأسلم منطقاً من الحلاج وجلال الدين الرومي : إذ أن وحدته التي انتهت إليها في شهوده كانت أكثر ملامة لمذهبه في الاتحاد ، وأقدر على نفي الاثنينية بين الله والإنسان ، ومحو الكثرة التي تفرق بين الله وبين مظاهر الكون ، من حلول الحلاج ومن شهود الرومي اللذين على ما تشعر به عبارتهما من اتحاد ووحدة ، فإن عنصر الحول عندهما لا يلغي الاثنينية والكثرة إلغاء تاماً ، ولا يثبت الوحدة إثباتاً لا شبهة فيه ولا غبار عليه .

١٣ — ولعل في مذهب ابن عربي ناحية لا تكاد تختلف في كثير أو قليل عن مذهب ابن الفارض في إثباته لوحدة الشهود ونفيه للحلول ، كما أن فيه ناحية أخرى مناقضة له كل المناقضة ، لا في أن ابن عربي يعارض فيها الوحدة ويثبت الحول ، بل لأن الشيخ الأكبر قد اصطنع في الأولى منهج ابن الفارض الذوق النفساني الخالص ، ووصل عن طريقه إلى وحدة الشهود التي لا يقول معها بالحلول ، على حين أنه في الثانية قد اصطنع منهجه هو ، الذي ليس ذوقاً خالصاً ولا شعوراً نفسانياً بحتاً ، وإنما هو منهج قد اختلط فيه عنصر الذوق بعنصر العقل ، وأثبت به وحدة من نوع آخر غير وحدة الشهود ، وأعنى بها وحدة الوجود التي تختلف عن الأولى في معناها ، وتتفق معها في نفي الحول : فأما وحدة الشهود عند ابن عربي فتظهر واضحة جلية حيث يتحدث في الباب الثاني والخمسين بعد المائتين من (الفتوحات الملكية) عن الاتحاد ، فيضرب مثلاً بالقمر وبأنه ليس فيه شيء من نور الشمس ، ولا أن الشمس تنتقل إليه بذاتها ، بل القمر مجلي لها ؛ وكذلك العبد ليس فيه شيء من خالقه ولا حل فيه . يضاف إلى هذا ما ذكره ابن عربي في (الرسالة الغوثية) من أن الاتحاد حال ، وأن من آمن بالاتحاد الذاتي قبل وقوع الحال فقد كفر ، ومن أراد التعبير

(١) Divani Shamsi Tabriz, Trans, Nicholson, p. 153

(٢) عبد اللطيف الطيباوي : التصوف الإسلامي العربي ، ص ١٦٧ .

عنه بعد الوصول إليه فقد أشرك ؛ وما ذكره في كتاب (الجلالة) من أنك إذا سمعت بالاتحاد من أهل الله تعالى أو وجدته في مصنفاتهم فلا تفهم منه ما فهمت من الاتحاد الذي يكون بين الموجودين ، فإن مرادهم من الاتحاد ليس إلا شهود الوجود الحق الواحد المطلق الذي الكل به موجود ، فيمتد به الكل من حيث كون كل شيء موجوداً به ، معدوماً بنفسه ، لا من حيث أن له وجوداً خاصاً اتحد به ، فإنه محال^(١) . ناهيك بأن ابن عربي قد تكلم عن الاتحاد بين المحبوب والمحب والرب والعبد على نحو ما تكلم عنه الصوفية من أصحاب الفناء أمثال الحلاج وابن الفارض ، وذكر هذا الحديث القدسي الذي يستدلون به على ذلك الاتحاد وهو : — « ولا يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به ، ويده التي يبطش بها ، ورجله التي يمشى بها : فبي يسمع ، وبى يبصر ، وبى يبطش ، وبى يمشى » واستغل هذا الحديث استغلالاً انتهى منه إلى أن العبد بعد فناءه يصبح عين الحق لاصفته ، ومن حيث ذاته يصبح عينه الثابتة في العلم الإلهي^(٢) . فابن عربي هنا كابن الفارض صاحب ذوق وحال وفناء ، يرى مثله هذا الاتحاد الذي يشهده السالك بين نفسه وبين الذات الإلهية إذا صفت منه هذه النفس وبلغت من الروحانية هذه الدرجة التي تمكنها من شهود ذلك الاتحاد ، الأمر الذي يستخلص منه أن ابن عربي في هذه الناحية من نواحي مذهبه لم يكن من أصحاب وحدة الوجود (Panthéisme) ، ولكنه من أصحاب وحدة الشهود (Panenthéisme) . ولسنا نزعم هنا أن ابن عربي كان في كل مذهبه من أصحاب وحدة الشهود دون أن يكون من أصحاب وحدة الوجود بحال ما ؛ بل إنه كان في إحدى نواحيه من القائلين بوحدة الشهود التي رأيناها آنفاً ، ورأينا مبلغ تطابقها مع وحدة ابن الفارض ؛ وكان في ناحية أخرى من المعتنقين لوحدة الوجود بمعناها الفلسفي وبمنهجها الذي وإن كان ذوقياً إلا أنه قد اشتمل على عنصر العقل والاستدلال المنطقي . وهذه الناحية الثانية هي التي غلبت على مذهب ابن عربي حتى أصبح لا يعرف إلاها عند أكثر القدماء والمحدثين الذين أوردنا آراءهم في أوائل هذا الفصل : فأولئك وهؤلاء ينظرون إلى مذهب ابن عربي على أنه وحدة للوجود في عمومه شأنه في هذه الوحدة كشأن اسپينوزا ، وفاتهم أنه من ناحية أخرى وحدة للشهود هي أشبه

(١) اقتبس السيد مصطفى البكري أقوال ابن عربي المتضمنة لهذه المعاني في كتابه : (السيوف

الحداد ، في أعناق أهل الزندقة والإلحاد) القاهرة ١٣٥٠ هـ ، ص ٦٥ .

(٢) العلم الشامخ ص ٤٥١ .

ما تكون بمذهب مالبرانش المعروف باسم الشهود في الله (La Vision en Dieu) ، وأنه هنا موافق لابن الفارض ، على حين أنه هناك مخالف له ، ومتفق مع اسپينوزا .

١٤ — ويمكننا أن نبين بعد هذا مقدار الفرق بين وحدة الشهود كما يدل عليها مذهب ابن الفارض في جملته ومذهب ابن عربي في أحد وجهيه من ناحية ، وبين وحدة الوجود التي هي وجه ثان لمذهب ابن عربي من ناحية أخرى . ولعل أول ما يظهر من ابن عربي هو أن ثقته في الأحوال وما ينشأ عنها من الشهود والكشف ليست ثقة قوية ، وإلا لما قال عن الحلاج إنه ليس من أهل الاحتجاج . ومصدر هذا القول أن الحلاج كان صاحب غيبة وفناء ، وصاحب الغيبة والفناء أكثر ما يكون سكران دهشاً لا يؤبه له ولا يعتبر بكلامه وإذا كان هذا هو رأى ابن عربي في واحد من أصحاب الأحوال الذين كان ابن الفارض منهم فلا يبعد إذن أن ينظر إلى ابن الفارض كما نظر إلى الحلاج ، وأن يترتب على ذلك أن تكون هذه الوحدة التي شهدها ابن الفارض في فناءه عن نفسه والتي أقرها ابن عربي فيما سلف ، لا يبعد أن تكون من ضعف الأساس الذي أقيمت عليه والشك في سلامة الحال الذي شوهدت فيه بحيث ينصرف عنها ابن عربي إلى وحدة أخرى قد تكون أقوى أساساً ، وأدق منهجاً ، وأبلغ في التعبير عما يقصد إليه . وهذا ما وصل إليه بالفعل حيث أسس مذهبه في وحدة الوجود على دعائم ليست مستمدة من الأحوال فحسب ، بل هي مؤيدة كذلك بنظر فيه شيء غير قليل من التأثر بأساليب الفلاسفة حين يريدون أن يثبتوا نظرية من نظرياتهم . وحسبنا أن نبين الفروق بين وحدة الشهود ووحدة الوجود فيما يلي : —

(١) المنهج الذي اصطنعه ابن الفارض للوصول إلى إدراك الوحدة الشهودية لمنهج ذوق نفساني ، عدته الفناء عن البشرية ، وهو من هذه الناحية منهج شخصي ذاتي لا يعتمد على العقل ؛ وأما المنهج الذي استعان به ابن عربي على إثبات الوحدة الوجودية فحظ العقل فيه لا يقل عن حظ الذوق والشعور : فابن عربي يرى في (الفتوحات) أن أحدية كل شيء معقولة بحيث لا يمتري فيها من له مسكة عقل ونظر صحيح . وأنت إذا نظرت إلى هذا الواحد فلا بد وأن تحكم عليه بأن له رتبة يكون عليها في الوجود : فإما أن يكون مؤثراً ، أو مؤثراً فيه ، وإما أنه لا يكون واحداً منهما ، وإما أن يكون المجموع : فالمؤثر هو الفاعل ، والمؤثر فيه محل الانفعال ، فما في الوجود إلا المجموع^(١) . فهذا الأسلوب المنظم المرتب ، وهذا التقسيم

لمراتب الوجود ، أشبه ما يكون بأسلوب أصحاب النظر وتقسيمهم ، منه بكلام أصحاب الأحوال والمواجيد .

(٢) وحدة ابن الفارض التي أدركها سواء في محوه أم في صحوه لا تخرج عن كونها حالا أقامه الله فيها ، بمعنى أنه لو جاز أن يسلبه الله هذه الحال ، لما شاهد هذه الوحدة ؛ وأما وحدة ابن عربي فحقيقة واقعة دأمة ، سواء أدركها الإنسان أم لم يدركها ، وإن التعدد في الوجود أمر تقضى به الحواس الظاهرة والعقل القاصر عن إدراك الوحدة الذاتية بين الله والكون على ما هي عليه في الواقع ونفس الأمر : فوجود الحق في مذهب ابن عربي هو عين وجود الخلق لا فرق بينهما إلا من حيث وجهة النظر الاعتبارية ، بمعنى أنك إذا نظرت إلى أحدهما سميته لاهوتا وربا ومحبوبا ، وإذا نظرت إلى الآخر سميته ناسوتا وعبداً ومحبا ، والحقيقة الواقعة هي أنهما في ذاتهما عين واحدة كما يدل على ذلك قوله :

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا وليس خلقا بهذا الوجه فادكروا
من يدر ما قلت لم تخذل بصيرته وليس يدره إلا من له بصر
جمع وفرق فإن العين واحدة وهي الكثيرة لا تبتقى ولا تذر^(١)

ومن هنا كانت وحدة الشهود عند ابن الفارض عبارة عن الفناء عن شهود التكثر والتعدد بين المشاهيد والمشاهد ، لا نفي هذا التكثر والتعدد عن حقيقة الوجود ، إذ ابن الفارض رجل قد انتهى من سلوكه إلى الاستغراق في بحر التوحيد فاضمحل ذاته وفنيت في ذات الحق ، فغاب عن كل ما سواه ، ولم يشهد في الوجود إلا الله ، وهذا هو ما يعرف عند القوم بـ « الفناء في التوحيد » . أما وحدة ابن عربي الوجودية فهي عبارة عن اسقاط التكثر والتعدد في الوجود العيني ، إذ أن حضرة الجمع قد استوعبت كل شيء ، وألغت كل تكثر أو تعدد سواء في الشهود الشخصي أم في الوجود الحقيقي ، بحيث تصبح الأشياء جميعا من عين واحدة ، بل تكون هي نذ العين الواحدة ، لأن الكل في الحقيقة واحد يتكرر على مظاهر متعددة .

(٣) مذهب ابن الفارض من حيث هو شهود للوحدة أو وحدة في الشهود مصطبغة بهذه الصبغة النفسية التي تبينها ، أدنى ما يكون إلى مذهب فلسفي ظهر في أوروبا في القرن السابع عشر للميلاد ، وأعنى به مذهب مالبرانش المعروف باسم « الشهود في الله La Vision en Dieu » : ووجه ذلك أن مالبرانش يرى أن هناك اتحادين يحصل أحدهما بين روح الإنسان

(١) فصوص الحكم : القاهرة ١٣٢١ هـ : ص ٦٩ .

وجسده من ناحية ويحصل الآخر بين روحه وبين الله من ناحية أخرى^(١) ، وأن أهم هذين الاتحادين هو الاتحاد بالله . وهذا الاتحاد هو ما انتهى إليه ابن الفارض في الطور الثالث من أطوار حبه كما نعلم . ويدعو مالبرانش إلى النضال ضد نير البدن على الروح ، وإلى أن يولى الإنسان وجهه نحو الله الذي قد اشتمل وحده على كل الحقائق وكل النور^(٢) . وفي هذا يتفق الفيلسوف المسيحي مع الصوفي المسلم ، إذ يرى هذا الأخير أن سبيل الاتحاد بالله وشهود الحقيقة هو الفناء عن أهواء النفس وشهوات البدن . وفوق هذا كله فإن مالبرانش يقول بأن الله قد اشتمل على كل المعاني واحتواها في ذاته التي تشهد فيها كل شيء ، ونشهداها في كل شيء ، وبأن معرفتنا للموجودات إنما تأتي عن طريق الكشف الذي يكشف به الله لبصائرنا عن حقيقة هذه الموجودات . ونحن قد تبينا مما أسلفنا أن ابن الفارض يقول بمثل هذا ولا يكاد يعدوه ، ناهيك بأنه يقول بشمول الذات الإلهية لكل المظاهر الجميلة التي لم تكن عنده إلا مجلى تتجلى الذات الإلهية فيه وتظهر ، كما يدل على ذلك قوله في مخاطبته للمحبوبة الحقيقية :

ووصفٍ كال فيك أحسن صورة وأقومها في الخلق منه استمدت ٧١
ونعت جلال منك يعذب دونه عذابي وتحلو عنده لى قتلتى
وسر جمال عنك كل ملاحظة به ظهرت فى العالمين وتمت ٧٣

وقوله الذى يتحدث فيه عن هذه المحبوبة :

لئن جمعت شمل المحاسن صورة شهدت بها كل المعانى الدقيقة ٣٧٤
فقد جمعت أحشاي كل صبابة بها وجوى نينيك عن كل صبوة ٣٧٥

وكأنى بآبن الفارض حين يقول فى البيت ٣٧٤ عن محبوبته أنها وإن كانت مشتملة على كل صورة جميلة ، فإنه يشهد فيها كل المعانى الدقيقة ، كأنى به حين يقول هذا القول قد وصل إلى نتيجة هامة من النتائج التى وصل إليها مالبرانش بعده بنحو أربعة قرون : فما لاشك فيه أن ابن الفارض فى البيت المشار إليه قريب من مالبرانس الذى يقول إننا لانشهد الأشياء فى نفسها ، وإنما نحن نشهد معانيها فى الله وبالله^(٣) ، غير أن ابن الفارض وإن كان متفقاً مع مالبرانش هذا الاتفاق الغريب ، فهو قد اختلف عنه اختلافاً يظهر فى أن الشاعر الصوفى

Preface de la Recherche de la Vérité. (١)

Bouillier : Hist. de la Philos. Cartésienne, Tome II P. 61 - 62 . (٢)

(٣) نفس المرجع والجزء : ص ٧١ .

المسلم قد غلبت عليه النظرة الواحدة أكثر مما غلبت على الفيلسوف المسيحي ، وكان من نتائج ذلك ما ذهب إليه أولهما من المبالغة في التعبير عن الوحدة ، هذه المبالغة التي انتهت به إلى القول بأن الذات الإلهية حين تظهر له في غيرها فإنه لا يرى سواها ، كما يقول في هذه الآيات :

ناب بدر التمام طيف محيا لك لظرفي ييقظني إذ حكا كما
فتراءيت في سواك لعين بك قرت وما رأيت سواكا
وكذاك الخليل قلب قبلي طرفه حين راقب الأفلا كما

أما مالبرانش فكان أكثر اعتدالا من ابن الفارض ، وأقل مبالغة منه ، فذهب إلى أن شهودنا للأشياء في الله ليس معناه أننا نرى عين ذاته المطلقة عن كل تعين ، بل معناه أننا نرى هذه الذات بالنسبة إلى المخلوقات التي تشارك فيها ، لا سيما أن ما نشهده في الله ناقص وقابل للتجزئة والتشكل والتكثر ، على حين أن الله بسيط وكامل إلى غير نهاية^(١) . وأكبر الظن أن يكون هذا الفرق بين ابن الفارض ومالبرانش راجعا إلى أن أولهما كان ينظر إلى المسألة بعين العاطفة ، على عكس ثانيهما الذي كان ينظر إليها بعين العقل .

هذا فيما يتعلق بمذهب ابن الفارض وما عسى أن يكون له من توجيه فلسفي له نظيره بين المذاهب ذات الصبغة الفلسفية الحقبة . أما مذهب ابن عربي في وحدته الوجودية فمختلف عنه في أن المذهب الذي يمكن أن يقابله بين مذاهب الفلاسفة هو مذهب اسپينوزا وليس مذهب مالبرانش : فابن عربي في ناحية مذهبه التي تمثل وحدة الوجود وتحالف ناحيته الأخرى التي تمثل وحدة الشهود كما عرفناها عنده ، وتبيننا مبلغ تشابهه فيها مع ابن الفارض ، قد قرر الوحدة الذاتية بين الله والعالم كأن يقول : « سبحانه من خلق الأشياء وهو عينها^(٢) » وقرر كذلك أن التفرقة بين ذات الله وذات المخلوقات آتية من وجهة النظر التي ينظر الإنسان منها إلى كل من ذات الله وذوات المخلوقات على حدة ، بحيث إذا نظر من وجهه قال حقا ، وإذا نظر من وجه آخر قال خلقا ، ومع ذلك فالعين واحدة يعرفها من كان له بصر ، كما يدل على ذلك قوله في الآيات التي أثبتناها آنفا^(٣) . فلا فرق عنده إذن بين الواحد والكثرة إلا بالاعتبار والنظر ، والعارف يستطيع أن يدرك بطريق الذوق وحدتهما ، الأمر الذي رأى معه الشيخ الأكبر أن الحس الظاهر والعقل عاجزان كل العجز عن إدراك الحقائق .

Bouillier : Hist. de la Philos. Cartésienne Tome II, P. 71. (١)

(٢) الفتوحات المكية : القاهرة سنة ١٣٢٩ هـ ، ج ٢ ، ص ٦٠٤ .

(٣) فصوص الحكم : القاهرة سنة ١٣٢١ هـ ص ٦٩ ص ٢٤١ من هذا البحث .

واسبينوزا قد أثبت أن كل موجود إنما يوجد في الله ، ولا شيء يوجد أو يدرك بغير الله ، ويدل على ذلك بقوله إنه لا يوجد ولا يدرك جوهر آخر دون الله الذي هو شيء يوجد في ذاته ، وأما الأعراض أو المظاهر المتغيرة فلا يمكن أن توجد إلا في جوهر (١) ، ولهذا لم يكن هناك جوهر آخر خارج عن الجوهر الإلهي ، كما لم يكن الله علة خارجة عن الموجودات ، وإنما هو علة مولدة لها غير مستقلة عنها (٢) . وإذا كان ذلك كذلك فقد ترتب عليه ألا يكون الله علة وجود هذا أو ذاك من الأجسام الإنسانية فحسب ، بل هو كذلك عين ذاتها التي لا يمكن إدراكها إلا من خلال ذات الله (٣) . وفوق هذا كله فإن اسپينوزا يقسم المعارف إلى ثلاثة أقسام أساسية ، يندرج في القسم الأول منها ضربان هما معرفة تأتي عن طريق التجربة الغامضة والمعول فيها على الأشياء الجزئية التي تتمثل لعقلنا مختلطة مضطربة على غير حقيقتها ؛ ومعرفة تأتي عن طريق الدلالات كأن نذكر أشياء معينة إذا قرأنا أو سمعنا كلمات معينة فيتكون لدينا عن تلك الأشياء أفكار معينة شبيهة بهذه الأفكار التي نتخيل من خلالها الأشياء ؛ ويطلق اسپينوزا على هذين الضربين اسم معرفة الجنس الأول ، وهي المعرفة التي تنشأ عن السمع والمعقول والتخيل ، وأما القسم الثاني فهو ما يسميه اسپينوزا بمعرفة الجنس الثاني فتدخل فيه المعرفة العقلية التي تعرف بها طبائع الأشياء عن طريق مالدينا من الأفكار المشتركة والمعاني الكلية ، وأما القسم الثالث وهو معرفة الجنس الثالث فستمثل على المعرفة الحدسية التي تنشأ من البدء بفكرة كاملة لصفة معينة من صفات الله والانهاء إلى المعرفة التامة لذات الأشياء . ومعرفة الجنس الأول هي عند اسپينوزا مصدر الخطأ ، بينما معرفة الجنسين الثاني والثالث هي مصدر الصواب (٤) .

وظاهر من موازنة ما قاله ابن عربي بما قاله اسپينوزا في هذا القدر الذي قدمنا إلى أي حد يتشابه المذهبان هذا التشابه القوي الذي ليس في الفكرة الأساسية التي يرتكز عليها كل منهما فحسب ، بل هو يكاد يكون في التفاصيل أيضا . وإن هذه الموازنة لتنتهي بنا إلى أن نلاحظ :

(١) أن قول ابن عربي بأن الله خلق الأشياء وهو عينها ، وبأن العين واحدة ، وبأنه

Ethique. Part. I, prop. XV. (١)

(٢) نفس المرجع والقسم : قضية ١٨ .

(٣) نفس المرجع ، قسم ٥ : قضية ٢٢ .

Ethique. Part II prop. XL , note II - & prox. XLI (٤)

لا فرق بين الواحد والكثير إلا بالاعتبار ، يشبه قول اسبينوزا بأنه لا يوجد شيء خارج عن الله ، وبأن الأعراض أو المظاهر المتغيرة لا يمكن أن توجد إلا في الجوهر الإلهي الذي ليس علة وجودها فحسب ، بل هو كذلك عينها .

(٢) أن ابن عربي حين يقول إن التفرقة بين الحق والخلق ناشئة من النظر والاعتبار بوجه دون وجه ، ومن الحس الظاهر والعقل القاصر عن إدراك الوحدة الذاتية ، وبأنه لا يستطيع إدراك هذه الوحدة على ما هي عليه إلا من كان له بصر ، لا يكاد يخرج في هذا كله عما قاله اسبينوزا حين قسم المعارف وانتهى من تقسيمها إلى أن الحس والخيلة وأصراهما مصدر الخطأ ، بمعنى أن المعرفة الحاصلة عن طريقها ليست معرفة يقينية تكشف عن الحقيقة ، وإنما المعرفة اليقينية الصحيحة هي المعرفة الحدسية . أليس إنكار اسبينوزا على الحس والخيلة معرفة الحقيقة على ما هي عليه هو عين قول ابن عربي إن الحس الظاهر والعقل قاصران عن إدراك الوحدة الحقيقية بين الحق والخلق ؟ ثم أليس إثارة اسبينوزا للمعرفة الحدسية هو عين قول ابن عربي بأن أدراك الوحدة لا يستطيعه إلا من كان له بصر مثله ؟ بل ! إن ابن عربي واسبينوزا متفقان في هذا اتفاقا واضحاً لا تكاد ترى معه فرقا بينهما إلا في أن ابن عربي ، بحكم صوفيته ، اتهم العقل كما اتهم الحس بالقصور عن معرفة الحقيقة ، على عكس اسبينوزا فإنه كان فيلسوفاً ، وفيلسوفاً عقلياً بنوع خاص ، وهو لهذا قد اعترف بقيمة العقل وقدرته وبيقينية المعرفة الحاصلة عن طريقه . ومهما يكن من أمر هذا الخلاف بين الرجلين حول هذه النقطة التي لا بد من أن يختلف فيها أحدهما عن الآخر ليتين الفرق بين التصوف والفلسفة ، فإن مذهب ابن عربي في وحدة الوجود أدنى إلى مذهب اسبينوزا بقدر ما رأينا من تقارب بين مذهب ابن الفارض في وحدة الشهود وبين مذهب مالبرانش في الشهود في الله . ولعل في القدر الذي قدمنا في هذا الصدد ما يكفي لإظهار الفرق بين وحدة ابن الفارض وبين وحدة ابن عربي ، وقد خلطهما أكثر القدماء والمحدثين على نحو ما تبيننا في هذا الفصل وفي الفصل الرابع من الكتاب الأول : فيها نحن أولاء نرى أن الاعتراضات التي يوجهها ابن تيمية إلى الاتحادية ، إن صحت بالقياس إلى مذهب ابن عربي ، وإلى مذاهب تلاميذه المتأثرين به حقيقة ، فهي لا تصح بالقياس إلى مذهب ابن الفارض الذي وضع أن الاتحاد فيه لم يكن حقيقة واقعة بين ذات الله وذات الإنسان ، ولا بين ذات الله والخلوقات على نحو ما كانه عند ابن عربي ؛ بل هو بخلاف ذلك شهود للذات الإلهية الأحادية على أنها كل شيء ، وشهود لكل شيء في هذه الذات ، وذلك في حال معينة ، وبحت شروط خاصة ،

وصاحب الحال مقهور مغلوب على أمره ليس له من نفسه إلا ما أَرادَه اللهُ له وما أظهره عليه ، فهو إذن معذور غير مؤاخذ . يضاف إلى هذا أنه على الرغم من تشابه ابن الفارض مع الحلاج وجلال الدين الرومي وعفيف الدين التلمساني^(١) ، فإن شاعرنا لم ينته في مذهبه الذي تظهرنا عليه هذه الصورة التي صورناه فيها إلى مثل ما انتهى إليه الحلاج والرومي والتلمساني من النتائج التي تعارض معارضة قوية روح الإسلام وتعاليمه : فالحلاج والرومي قدا تهما إلى الحلول ، وكان الحلاج في ذلك أكثر تطرفاً ، وعبارته أدل على تأثره بالعقائد المسيحية القائلة بحلول اللاهوت في الناسوت ؛ والتلمساني قد انتهى إلى أقوال ما أظن أن مسلماً يسمعها إلا ويحكم على قائلها بأنه إما أن يكون مسلوب العقل ، وإما أن يكون متعمداً لهذا الكفر الصريح الذي يدل عليه قوله : « البنت والأم والأجنبية شيء واحد ليس في ذلك حرام علينا ، وإنما هؤلاء المحجوبون قالوا حرام فقلنا حرام عليكم » ؛ وقوله : « القرآن كله شرك ليس فيه توحيد ، وإنما التوحيد في كلامنا^(٢) . . . » . وأما ابن الفارض فلم يقل بالحلول ، وهو وإن استعمل لفظي اللاهوت والناسوت فإن استعماله لهما لم يكن كاستعمال الحلاج كما سنتبين ذلك في موضعه من الكلام على الصورة الثانية لوحدة ابن الفارض ؛ وهو لم يقل قولاً يشبهه من قريب أو من بعيد ما قاله التلمساني فيما أثبتناه له آنفاً . ولعل معترضا يقول : إن التلمساني كان صاحب حال ، ولا يبعد أن تكون أقواله المستشعنة قد صدرت عنه وهو في حال السكر والدهش ؛ ولكننا نرد عليه بأن ابن الفارض كان كالتلمساني خاضعاً لسلطان الوجد وغلبة الحال ، بل كان أكثر ما يكون غائباً عن نفسه وحسه ، ومع ذلك لم تصدر عنه كلمة واحدة جارحة لعقيدة الإسلام أو مشعرة بكفر . ومن هنا كان ابن الفارض معتدلاً في حاله وفي مقاله يعبر عن وحدته بعبارات قد تبلغ حداً بعيداً من المبالغة والاسراف في بعض الأحيان ، ولكنها مع ذلك معقولة مقبولة لا تنفر المسلمين من صاحبها .

(١) يرى عفيف الدين التلمساني (المتوفى ٦٩٠ هـ) أنه ليس ثمة غير ولا سوى بوجه من الوجوه ، وأن العبد إنما يشهد السوى مادام محجوباً ، فإذا انكشف حجاب رآى أنه لا أثر للتغيرية . وعلى الجملة ليس عند التلمساني في الوجود غير الله ، وإنما الكائنات أجزاء من الله وأبعاض له : هي منه بمثابة الأمواج من البحر :

البحر لا شك عندي في توحده وإن تعدد بالأمواج والزبد
فلا يفرنك ما شاهدت من صور فالواحد الرب سارى العين في العدد

ولهذا كان التلمساني شبيهاً بابن الفارض إذ يرى مثله أن الكثرة لا وجود لها إلا في أعين المحجوبين أما الذين انكشف حجابهم ووصلوا إلى حال الشهود استطاعوا أن يدركوا الوحدة وأن يعاينوا أن الرأى عين المرئى والمشاهد عين المشهود . (مجموعة الرسائل والمسائل ج ٤ ، ص ٢٣)

(٢) مجموعة الرسائل والمسائل ج ٤ ، ص ٢٣ .

نستخلص إذن من كل ما تقدم في هذه الصورة التي أظهرنا فيها مذهب ابن الفارض :

(١) أن هذا المذهب لم يكن اتحادياً بمعنى أن الاتحاد فيه عبارة عن وحدة الوجود كما زعم ابن تيمية ودى ماتيو وغيرهما من القدماء والمحدثين ، بل كان واحدياً بمعنى أن الاتحاد فيه مرادف للشهود الذي هو حضور الذات وانكشافها لعين السالك . وفرق ما بين وحدة الوجود ووحدة الشهود كفرق ما بين الحقيقة الواقعة في ذاتها مستقلة عن حس الإنسان وشعوره وعقله ، وبين الحقيقة من حيث إدراكها في حالة خاصة وتحت تأثير شعور معين .

(٢) أن ابن الفارض لم يكن خارجاً على الكتاب والسنة لأن فناءه الذي كان سبيله إلى إدراك الوحدة لم يكن فناء عن وجود السوى ، ولكنه فناء عن شهوده وإرادته ؛ هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى لم يكن ابن الفارض حلولياً ، بل هو ، كما رأينا ، قد رفض الحلول ونزه عقيدته عنه ، وهذا الرفض والتزويه لم يكونا من باب الكلام الظاهر الذي يتخذ منه بعض الملاحدة ستاراً يحبون وراءه أغراضهم . ولكن ابن الفارض كان صادقاً في رفضه وفي تزويه ، لأن طبيعة مذهبه كما صورناه في هذه الصورة تقتضى ألا يكون الرجل حلولياً أو شبيهاً بالحلولية . ناهيك بأن رفضه للحلول ليس مقصوراً على حلول الله في الإنسان فحسب ، إنما هو يتناول أيضاً حلول الأرواح في الأجسام بالمعنى المعروف باسم النسخ أو التناسخ كما يدل على ذلك قوله في مخاطبته لمريده في (التائية الكبرى) :-

ومن قائل بالنسخ والنسخ واقع به إبرأ وكن عما يراه بعزلة ٦٥٢
ودعه ودعوى الفسخ والرسخ لائق به أبدأ لو صح في كل دورة (١) ٦٥٣

(٣) أن ابن عربي لم يكن من أصحاب وحدة الوجود فحسب ، بل كان كذلك من أصحاب وحدة الشهود ، على عكس ما كان يظن أكثر المتقدمين والمتأخرين ، الأمر الذي نلاحظ معه أن مذهبه كان في ناحيته الأولى منافياً لتعاليم الاسلام قابلاً لأن ينسحب عليه

(١) التناسخ على أربعة مذاهب : أ - النسخ وهو القول بأن الروح الإنساني لا يزال متعلقاً بالبدن الإنساني ، فإذا انقطع تعلقه من بدن تعلق في الحال بيد آخر في الرحم . ب - المسخ وهو تحول الإنسانية إلى الحيوانية كأن يمسخ الناس قروداً وخنزير وفيلة . وهو ضد النسخ . ج - الفسخ وهو انتقال الروح وتعلقه بجسم نباتي لا انحطاطه عن درجة الحيوانات . د - الرسخ وهو القول بأن الروح تنتقل من بدن إنساني إلى جسم حيواني ، ومن جسم حيواني إلى جسم نباتي ، ومن نباتي إلى معدني وجمادي (كشف السر الغامض من شرح ديوان ابن الفارض ، نسخة خطية بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٢٧٥ أدب ، ج ٢ ، ص ٣٧١) .

نقد ابن تيمية ، بينما هو في الناحية الثانية كذهب ابن الفارض ملاماً لأحكام الكتاب والسنة ، أو هو على أقل تقدير يمكن أن يلتمس له فيه العذر الذي يلتمس دائماً لأصحاب الأذواق الخاضعين لسultan الأحوال ؛ ولهذا كان درمنجم في نظره إلى مذهب ابن عربي موقفاً حين اعتبره وحدة للشهود ، ومخطئاً حين نظر إليه على أن الأمر فيه ليس أمر وحدة للوجود بمعناها الحديث المعروف لدى الغربيين ، إنما هي وحدة للشهود من نوع وحدة ابن الفارض والتابلسي لا أكثر ولا أقل . وها نحن قد اثبتنا إلى أي حد كان ابن عربي في ناحية من نواحي مذهبه مشبهاً كل الشبه لفيلسوف من كبار فلاسفة وحدة الوجود الأوربيين في العصر الحديث وهو اسبينوزا ، كما اثبتنا إلى أي حد يمكن أن يبعد مذهب ابن الفارض في وحدته الشهودية عن مذهب اسبينوزا في وحدة الوجود ، ويقرب من مذهب مالبرانش فيما يسميه هذا الأخير بـ «الشهود في الله» .

١٥ - رأينا من الصورة الأولى التي عرضناها لمذهب ابن الفارض كيف كان هذا المذهب متأثراً بالحالة النفسية التي أدرك فيها صاحبه وحدة الحب والمحبة ، ووحدة المحبوبة والمظاهر الكونية ، بحيث كانت هذه الوحدة في مجلتها وحدة شهودية مختلفة عن الوحدة الوجودية ؛ ولكننا إذا نظرنا إلى هذه الوحدة في تفاصيلها مستقلة عن تلك الحالة النفسية ، تبين لنا أنه قد اختلط بها بعض العناصر الغريبة عن الإسلام ، وأن من هذه العناصر ماله نظيره عند الحلاج في حلوله ، وعند ابن عربي في وحدة وجوده ، وعند أفلوطين في فيوضاته . غير أن ابن الفارض حين مزج هذه العناصر الغريبة بوحده لم يستعملها على ما كانت عليه عند أصحابها الذين استمدت من مذاهبهم ، وإنما هو قد يستعمل في بعض الأحيان ألفاظاً يستعملها الحلاج مثلاً ، ولكنه يدل بها على معنى غير الذي يقصده هذا الأخير ؛ وهو قد يتفق في بعض الأحيان الأخرى مع غيره من الصوفية في بعض الأفكار ، ويختلف عنهم في الألفاظ التي تصاغ فيها هذه الأفكار ؛ وهو قد يتفق بعد هذا وذاك مع غيره من الصوفية أو الفلاسفة في اللفظ والمعنى والفكرة التي يدور حولها كل من اللفظ والمعنى . وإن الكشف عن هذه العناصر التي امتزجت بوحدة شاعرنا على أي وجه من أوجه الامتزاج ، وتعرف ما عسى أن يكون بين ابن الفارض وبين غيره من الصوفية والفلاسفة من دلائل الشبه أو الخلاف ، هو ما نرى إلى إظهاره من خلال الصورة التالية التي سنعرض فيها لبعض التفاصيل التي انطوت عليها وحدة ابن الفارض .

١٦ - ولعل الحلاج هو أحد صوفية المسلمين الذين استقى ابن الفارض منهم بعض

العناصر التي يتألف منها مذهبه ، ولكنه قد غير في هذه العناصر تارة من ناحية اللفظ ، وتارة أخرى من ناحية المعنى ، كما نتبين ذلك مما يلي : —

(١) أراد ابن الفارض ان يستصغر شأن الأراجيف التي أثارها خصومه حول مذهبه ، وأن يثبت أنه لم يكن من القائلين بالحلول فاستعمل لفظة قد توهم بادیء ذی بدء بأنه استعملها على نحو ما كان يستعملها الحلّاج . قال ابن الفارض : —

وكيف وباسم الحق ظل تحقق تكون أراجيف الضلال مخيفتي
٢٧٩

فقد يظن ان « الحق » في هذا البيت يقابل « الحق » في مقالة الحلّاج المشهورة التي قال فيها : « أنا الحق » . والذي لاشك فيه أن اتفاق ابن الفارض والحلاج في هذا اللفظ ليس معناه اتفاقا في المعنى : لأن ابن الفارض انما يقصد بالحق أحد أسماء الله الحسنی ؛ أما الحلّاج فإنه يريد بالحق « الجوهر الخلق به » كما يدل على ذلك قوله وقد سئل عن هذا الحق فأجاب : « مع الانام ولا يعتل »^(١) . ومن هنا يمكننا أن نقول إن ابن الفارض يظهرنا في بيته المشار اليه على أنه كان من هؤلاء الصوفية الذين يروضون أنفسهم باختيار اسم من أسماء الله وترديده ترديدا طويلا حتى يتحقق بحقيقة ذلك الاسم . كأن يختار أحدهم اسم « اللطيف » ويختار الآخر اسم « العليم » ... الخ . وقد اختار ابن الفارض اسم « الحق » ورده حتى تحقق به ولم يعد يخشى ما ينسج حوله من الأباطيل ، وأهمها اتهامه بالحلول الذي نزه عقيدته عنه بعد ذلك في الأبيات التالية للبيت المذكور (٢٨٠ — ٢٨٥) . أما الحلّاج فإنه بقوله « أنا الحق » اراد أن يعبر عن اتحاده بالذات الإلهية التي هي علة لكل شيء وليست معلولة لشيء ؛ وهو بهذا يظهرنا على نهاية اتحاد العبد بالرب ، بخلاف ابن الفارض فإنه يظهرنا على بداية السلوك التي يأخذ الانسان فيها نفسه بألوان من الرياضات من بينها ترديده لاسم الحق .

(٢) على أن ابن الفارض وان كان مختلفا عن الحلّاج في معنى « الحق » برغم اتفاقه واياه في لفظه ، فإنه قد عبر عن كلمة الحلّاج « أنا الحق » بعبارات وإن اختلفت عنها في اللفظ فقد اتفقت معها في المعنى : فقد وصل ابن الفارض في نهاية أطوار حبه إلى شهود وحدة المحب والمحبوبة ، وأراد أن يعبر عن هذه الوحدة فقال في البيت ٢٧٧ « أناهي » وفي البيت ٣٢٦ « أنا اياها » ، ثم قال بعد ذلك : —

فا عالم إلا بفضلى عالم ولا ناطق في الكون الابعد حتى
٣٣١

أليس قول ابن الفارض « أنا هي » أو « أنا إياها » إلا عين قول الحلاج « أنا الحق » ؟ أليست « هي » و « إياها » ، وهما عند ابن الفارض الضميران العائدان على المحبوبة التي هي الذات الإلهية ، إلا « الحق » الذي هو عند الحلاج عبارة عن هذه المحبوبة ، أو هذه الذات ؟ ثم أليس قول ابن الفارض ، وقد اتحد بمحبوبته وتحدث بلسانها إن فضله هو الأصل أو العلة في وجود كل عالم ، إلا أسلوباً آخر للتعبير عن قول الحلاج في الحق أنه « معل الأنام ولا يعقل » ؟ بلى ! إن التشابه بين ابن الفارض والحلاج في هذه المسألة أظهر وأوضح من أن تخفيه الألفاظ أو العبارات التي تختلف في ظاهرها عند أحدهما عما هي عليه عند الآخر ، والتي تدل دلالة قوية على معنى واحد هو اتحاد العبد بالرب اتحاداً هو الحلول عند الحلاج ، والاتحاد المطلق عند ابن الفارض .

(٣) ولا يقف أمر التشابه بين الحلاج وابن الفارض عند هذا الحد ، بل هو يتجاوزه إلى مسألة أخرى لها قيمتها في فلسفة الحلاج التصوفية من ناحية أنها تمثل العنصر المسيحي الذي اختلط بالاسلام منذ أيام الفتح ، وكان يظهر بعد ذلك عند الصوفية من حين إلى حين متخذاً صوراً مختلفة ومعاني متباينة ، ولكنها على اختلافها وتباينها مردودة إلى أصلها في العقائد المسيحية ، وأعتى بهذه المسألة نظرية اللاهوت والناسوت التي قال بها الحلاج وغيره من الذين عاصروه كابي الحسين النوري ، والذين جاءوا بعده كابي عربي وابن الفارض^(١)

(١) يظهرنا استعمال الحلاج للفظي اللاهوت والناسوت وقوله بحلول الأول في الثاني على الأثر الذي تركته المسيحية في التصوف الإسلامي منذ الفتح : فقد فتح المسلمون البلاد وهي مملوءة بالنصارى في مصر وبلاد المغرب والأندلس والشام وقد اختلفت الطوائف المسيحية حول مسألة اللاهوت والناسوت : فاليعاقبة (في مصر والنوبة والحبشة) كانوا يرون أن المسيح هو الله والإنسان اتحاداً في طبيعة واحدة هي المسيح . والناسطرة (في الموصل والعراق وفارس) ، والملكانية (في صقلية والأندلس والشام) ، أولئك وهؤلاء كانوا يقولون بأن للمسيح طبيعتين متمازتين : الطبيعة اللاهوتية والطبيعة الناستوتية . واختلفت هذه الطوائف أيضاً في تصوير اتحاد اللاهوت بالناسوت : فقال اليعاقبة إنه كاتحاد الماء يلقى في الحجر فيصيران شيئاً واحداً ، وقالت النسطورية إنه كاتحاد الماء يلقى في الزيت ، فكل واحد منهما باق بحسبه ، وقالت الملكانية إنه كاتحاد النار في الصفيحة المحماة . (الملل والنحل ، ج ٢ ، ص ٥٣ ، وجزء الإسلام ، الطبعة الأولى ، ج ١ ص ١٤٩ — ١٥٠)

ويحدثنا الفرغاني عن اللاهوت والناسوت فيقول : إنهما لم يردا في كلام العرب ولا في الشرع ، وأنه قيل أنهما من موضوعات النصارى حيث استعملوهما وأرادوا باللاهوت سر الإلهية وبالناسوت الطبيعة وقالوا إن اللاهوت كما هو تلبس بالناسوت ودخل فيه ، وكفروا بهذا التقييد والحلول ، كما قال تعالى : « لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم » . ويروى الفرغاني أن أول من استعمل هاتين اللفظتين من الأولياء هو النوري في قوله :

سبحان من أظهر ناسوته
ثم بدا لخلقها ظاهراً
سر سنا لاهوته الثاقب
في صورة الأكل والشارب

أكثر الحلاج من استعمال كلمتي « اللاهوت والناسوت » ، وكان لكل منهما معانيها التي تبدو في ظاهر الأمر مختلفة متفاوتة . والحقيقة أنها تدور حول فكرة معينة ، وتدل على معنى واحد . وقد استعمل كذلك ألفاظاً أخرى كمرادفات لللاهوت والناسوت تدل على المعنى الذي يرمى إليه : فالناسوت عند الحلاج قد يكون عبارة عن خلق آدم الذي خلقه الله على صورته ليرى نفسه فيه كما تظهرنا على ذلك نظرية الإنسان الكامل المعروف عند الحلاج باسم « هو هو » والذي يدل عليه قوله في هذه الأبيات :

سبحان من أظهر ناسوته سرسنا لاهوته الشاقب
ثم بدا خلقه ظاهراً في صورة الآكل والشارب
حتى لقد عاينه خلقه كحظلة الحاجب بالحاجب (١)

ويطلق الحلاج على اللاهوت والناسوت اسمي « الطول والعرض » ، وتقابل نظرية الطول والعرض هذه النظرية اليونانية التي صيغها مترجمو الأفلاطونية الجديدة بالصيغة الإسلامية ، وهي النظرية القائلة بأثنينية عالم الأمر أو عالم الغيب أو عالم الأرواح ، وعالم الخلق أو عالم الشهادة ، أو عالم الأجسام . والمفهوم من كلام ابن عربي عن الحلاج أن الطول عند هذا الأخير معناه الروحانية والعرض معناه الطبيعة : فقد قال ابن عربي في فتوحاته عن الحلاج : « ... كان يقول باللاهوت والناسوت ، وأين هو ممن يقول العين واحدة ، ويحيل الصفة الزائدة ... العرض محدود والطول ظل ممدود ... » (٢) فظاهر هنا أن قول الحلاج باللاهوت والناسوت أو بالطول والعرض لم يرق في نظر ابن عربي ، وذلك لأن الأمد بعيد بين مذهبي الرجلين ،

== ثم استعملهما الحلاج فقال مناجياً ربه حالة القتل والصلب : « اللهم إنك أنت المتجلى من كل جهة ، المتخلى عن كل جهة ، بحق قيامك بحق ، وقيامك بحقك ، وقيامك بحقك يخالف قيامك بحق ، لأن قيامك بحقك ناسوتية ، وقيامك بحق لاهوتية ... » (منتهى المدارك : ج ٢ ، ص ٣٠) ولكن البيتين المذكورين آفأ الذين ينسبهما الفرغاني إلى النوري يوجدان في (الطواسين) مضافاً إليهما بيت ثالث حيث ينسبها الأستاذ ماسينيون إلى الحلاج . وقد ذكر هذا البيت الثالث بعد البيتين السابقين وهذا نصه :

حتى لقد عاينه خلقه للحظة الحاجب بالحاجب

(الطواسين ص ١٣٠) . وسواء أ كان النوري أول من استعمل من صوفية المسلمين لفظي اللاهوت والناسوت ، أم كان الحلاج ، فإن استعمال الأخير لها أكثر وتأثير المسيحية عليه أغلب . وعلى كل حال فقد عاش النوري والحلاج في عصر واحد ، وكان النوري بغدادى المولد والنشأة توفي سنة ٢٩٥ هـ كما يقول القشيري في رسالته ص ٢٠ . وبغداد هي كما نعلم مركز لطائفة النساطرة ، فلا يبعد أن يكون كلا الرجلين قد تأثرا بالبيئة التي عاشا فيها وبالعقائد التي كانت تسود هذه البيئة ، وأن يكون أحدهما أكثر استعداداً للتأثر من الآخر . ومن هنا كان الحلاج ممثلاً بحق لهذا الأثر المسيحي في التصوف الإسلامي .

(١) Kitab al — Tawasin, Paris 1913, P. 129 — 130

(٢) نفس المرجع ص ١٤٢ — ١٤٣ .

إذ تؤدي نظرية الحلاج إلى الإثنينية التي توجد بين الطول والعرض ، على حين أن ابن عربي ينتهي إلى إثبات الوحدة المطلقة أو العين الواحدة ، يضاف إلى هذا اعتناق الحلاج لعقيدة الحلول التي لا تتفق والإثنينية بحال ما ، على عكس ابن عربي فإنه لم يعتنق الحلول ولم يقل به : فالناسوت عند الحلاج عبارة عن الطبيعة البشرية التي هي في جملتها روح وبدن ، أو طول وعرض ، كما يقول الحلاج ، وإن الطبيعة الإلهية لا يمكن أن تتحد بالطبيعة البشرية إلا بواسطة حلول شبيهه بحلول الروح الإنساني في البدن الإنساني على حد تعبيره هو^(١) . وعلى كل حال فقد كان الحلاج اثنيني المذهب يقول باللاهوت الذي هو الطبيعة الإلهية والناسوت الذي هو الطبيعة البشرية وبحلول الأول في الثاني .

أما ابن عربي فإنه استعمل لفظي الحلاج (اللاهوت والناسوت) ، كما استعمل ألفاظاً أخرى ترادفهما ، كالكلمات والحق فإنهما عنده مرادفان لللاهوت ، وكالصورة والخلق فإنهما مرادفان للناسوت ، ومع ذلك فإن الفرق في معنى الألفاظ ، وفي وجهتي النظر بين الرجلين ما يزال جوهرياً : إذ الحلاج ينظر إلى (اللاهوت والناسوت) ، أو (الطول والعرض) على أنهما شيئان مختلفان ذاتاً وطبيعة ، وإلى أن اللاهوت يمكنه أن يحل في الناسوت في حدود شروط خاصة ؛ أما ابن عربي فإن اللاهوت والناسوت عنده وجهان اعتباريان ، والحقيقة أن العين واحدة من المجموع في المجموع على حد تعبيره . وبعبارة أخرى يمكن أن يقال إن اللاهوت عند ابن عربي عبارة عن الوجه الروحي الدائم من أوجه الحقيقة المطلقة ، وإن الناسوت عبارة عن الوجه المادي المتنوع في صورته ، المتعدد في مظاهره .

ولعل ابن الفارض حين يقول في البيت التالي :

ولم أله باللاهوت عن حكم مظهري ولم أنس بالناسوت مظهر حكمتي ٤٥٥

وقد استعمل (اللاهوت والناسوت) على نحو مقارب من استعمال ابن عربي لهما : فاللاهوت عند شاعرنا هو هذا الوجه الروحاني الذي أدركه في مقام الجمع الذي لا تفرقة فيه ، والناسوت هو هذا الوجه المادي الذي يدركه الإنسان عادة إذا لم يكن من أصحاب الجمع ، فينظر إلى الوجود بعين الكثرة والتفرقة . وبعبارة أخرى يمكن أن نقول أن اللاهوت هنا هو مظهر الوحدة التي يتحقق بها السالك بين ذاته وذات الله في مقام الجمع ، على حين أن الناسوت هو مظهر الكثرة أو البشرية الذي يفرق فيه السالك وهو في مقام التفرقة بين ذات الله وذوات

المخلوقات . وكأني ابن الفارض يريد أن يصور لنا مبلغ ما وصل إليه من الكمال في شهوده للحقيقة بحيث أصبح نظره بعين الجمع إلى اللاهوت مساويا لنظره بعين التفرقة إلى الناسوت ، أو قل إنه في كلا النظريين وإدراك الوجيهن لا يشهد الا حقيقة واحدة وذاتا واحدة هي حقيقة الله وذاته . وليس أدل على ذلك من قوله إن اشتغاله باللاهوت لم يلهه عن الناسوت ، كما أن إقباله على الناسوت لم يصرفه عن اللاهوت ؛ وهذا هو ما يعرف في اصطلاح الصوفية ، بالفرق الثاني ، الذي يجمع فيه بين شهود حق وخلق ، رب وعبد ، في آن ، فيعطى المشاهد العبودية حقها من الخضوع والخشوع والافتقار والانكسار^(١) . ولو تأملنا بيت ابن الفارض المتقدم على البيت الآنف الذكر حيث يقول :-

ولسراء سرى عن خصوص حقيقة إلى كسيرى في عموم الشريعة ٤٥٤
لرأينا أن الحقيقة وهي علم الباطن ، أو مشاهدة اللاهوت والوحدة ، لا تختلف أو تنافى عنده الشريعة ، وهي علم الظاهر أو معرفة الناسوت والتفرقة . ومن هنا نستطيع أن نستخلص ان ابن الفارض في استعماله للفظتي (اللاهوت والناسوت) كان أبعد ما يكون عن الحلاج الذي فرق بينهما تفرقة ذاتية ، واعتبرهما حقيقتين مستقلتين ، وانه كان أدنى ما يكون الى ابن عربي الذي اتفق معه على أن (اللاهوت والناسوت) مظهران لحقيقة واحدة يقرر الإنسان وجودهما إذا نظر إلى كل منهما بعين خاصة . ومن هنا أيضا نتبين أن ابن الفارض قد اصطنع هاتين اللفظتين المسيحتين اللتين اصطنعهما الحلاج على ما كانتا عليه في المسيحية ولكنه لم يكن يفهم منهما ما كان يفهمه الحلاج من أنهما طبيعتان مختلفتان يمكن أن تحمل أحدهما في الأخرى ، إنما هو قد اصطنع اللفظتين المسيحتين ليعبر بهما عن مذهبه الصوفي في الوحدة الذي لا يختلف في قراره عن أحكام الشرع . الأمر الذي يترتب عليه القول بأن تشابه الحلاج وابن الفارض في هذه المسألة ليس إلا تشابها لفظيا . أما ما تنطوى عليه الألفاظ من المعاني والأفكار الفلسفية فمختلف عند أحدهما عما هو عليه عند الآخر .

١٧ - ولعل تشابه مذهب ابن الفارض في بعض تفاصيله ومذهب ابن عربي كان أقوى وأظهر من تشابهه ومذهب الحلاج : فقد ذهب المؤرخون مذهباً بعيداً انتهوا فيه إلى أن ابن الفارض كان تلميذاً لابن عربي اعنتق مثله عقيدة وحدة الوجود ؛ ولإنهم في إثبات هذه الصلة ليستندون إلى أمرين : أحدهما تاريخي يدور حول العلاقة الشخصية بين الرجلين ، والآخر

ففي يدور حول تأييد ابن الفارض الكبرى وفتوحات ابن عربي وفصوصه ، وموازنة هذه النصوص بعضها ببعض ، وتلمس أوجه الشبه بينها ، وإستخلاص أن ابن الفارض في تأييده كان متأثراً بما قاله ابن عربي في فتوحاته وفصوصه .

ولقد اعتمد المثبتون للعلاقة الشخصية التي زعموها بين الرجلين على زيارة ابن عربي لمصر أثناء رحلته في المشرق ، وهي هذه الرحلة التي بدأها عام ٥٩٨ هـ ، وتجول فيها خلال بلاد كثيرة منها مكة وبغداد وحلب وآسيا الصغرى إلى أن استقر أخيراً بدمشق حيث توفي عام ٦٣٨ هـ : فقد روى عن ابن عربي أنه مر بمصر ، وأن الناس آتهموه بالزندقة وحاولوا إغتياله فيها (١) . ونحن لانكر زيارة ابن عربي لمصر أو مروره بها ، ولكن الذي لا نستطيع التثبت منه هو إن كان ابن الفارض قد التقى حقا بابن عربي ونشأت بينهما صلة شخصية تبودلت فيها الآراء الصوفية أم لا ، وذلك راجع إلى أنه مازال يعوزنا الدليل المادي الذي يثبت هذه الصلة اثباتاً قاطعاً . ومن هنا ذهب الاستاذ نيكسون إلى أن ابن الفارض وابن عربي لم يلتقيا قط (٢) وإلى مثل هذا ذهب الاستاذ ماسينيون في محاضرة له عن ابن الفارض والشعري ألقاها بقاعة الجمعية الجغرافية الملكية بالقاهرة في ٥ فبراير سنة ١٩٣٧ ، فاستبعد أن يكون ابن عربي في زيارته لمصر قد عرف ابن الفارض ، وإن كان كل منهما قد أحس بوجود صاحبه في عالم الشعر والتصوف . ومهما يكن من شيء فإن إنكار الصلة بين ابن الفارض وابن عربي كإثباتها فرض لم يقم عليه البرهان الذي يؤيده . هذا أحد الأمرين اللذين يدور حولهما المؤرخون . أما الأمر الثاني وهو المرتكز على موازنة النصوص وإثبات تأثر ابن الفارض بابن عربي عن طريق هذه الموازنة ، فالأصل فيه رواية تناقلها المؤرخون ورد فيها ان ابن عربي بعث إلى ابن الفارض يسأله أن يشرح تأييده الكبرى ، فأجابه ابن الفارض بقوله إن الفتوحات المكية شرح لها (٣) . ولكننا نعلم فيما نعلم من حياة ابن الفارض أنه نظم بعض شعره في الحجاز في أثناء الطور الثالث لحياته ، وهو الطور الذي يبدأ بسنة ٦١٣ هـ وينتهي بسنة ٦٢٨ هـ ؛ ونعلم أيضاً أنه أملى ديوانه في القاهرة بعد عودته إليها من الحجاز ، وذلك في الطور الرابع الذي يبدأ بسنة ٦٢٨ أو ٦٢٩ هـ ، وينتهي بوفاته سنة ٦٣٢ هـ ؛ هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإننا نعلم مما أثبتته ابن عربي في نهاية (الفتوحات المكية) أنه فرغ من وضع هذا الكتاب

(١) دائرة المعارف الاسلامية : مادة ابن عربي .

(٢) Studies in Islamic Mysticism. P. 164.

(٣) أنظر ص ١٧ ، ٦٣ من هذا البحث .

في يوم الأربعاء الرابع والعشرين من شهر ربيع الأول سنة ٦٣٦ هـ ،^(١) أى بعد أن كان ابن الفارض قد نظم ديوانه ونسق مذهبه بزمن غير قصير ، بل وبعد وفاة ابن الفارض بأربعة أعوام فكيف يمكن أن يقال إذن إن ابن الفارض أجاب ابن عربي بهذا الجواب الذى تحتويه الرواية المشار إليها ، والتي تنطوى في جوهرها على أن تكون (الفتوحات المكية) صورة أخرى (للتائية الكبرى) ؟ الحق أن في هذه الرواية تناقضا مع الحقائق التاريخية من ناحية ، ومبالغة في تصوير تأثير ابن الفارض بابن عربي من ناحية أخرى . ولسنا بهذا القول نذهب إلى أن ابن الفارض لم يطلع على آراء ابن عربي على وجه الإطلاق ، أو نستبعد أن يكون الشاعر المصرى قد وقف على بعض آراء الصوفى الأندلسى التى يحتمل أن تكون قد وصلت إلى مصر وشاعت فيها قبل أن يفرغ الرجل من كتابه فراغا تاماً . أما أن تكون الفتوحات شرحا للتائية ، أو أن تكون التائية صورة أخرى للفتوحات ، فذلك مالا تقبله أو نذهب إليه كما قبله وذهب إليه أكثر القدماء وبعض المحدثين . أما (الفصوص) فإن أمرها يكاد يكون مختلفا عن أمر (الفتوحات) . والذين يرون في فصوص ابن عربي وتائية ابن الفارض صورتين مختلفتين لمذهب واحد قد يكونون مصيبين إلى حد بعيد : فإن عربى بجدثنا في (فصوصه) بأنه بدأ هذا الكتاب في أوائل سنة ٦٢٧ هـ وانتهى منه سنة ٦٢٨ هـ : فإن صح هذا التاريخ كان معناه أن كتاب الفصوص تمت كتابته قبل وفاة ابن الفارض بأربعة أعوام . وإذن فلا يبعد أن يكون ابن الفارض قد اطلع على هذا الكتاب عند ما أخذ يلى ديوانه بالقاهرة فيما بين سنتى ٦٢٨ و٦٢٩ هـ و٦٣٢ هـ ، وأن تكون بعض العناصر الموجودة في الفصوص قد إمتزجت ببعض أبيات التائية الكبرى . غير أننا لا نعتقد مع ذلك ما يعتقد بعض القدماء كالشيخ مدين وغيره من أن (التائية) هي (الفصوص) لا فرق بينهما إلا في أن هذه نثر وتلك شعر^(٢) ؛ وإنما الذى نعتقده هو أن يكون ابن الفارض قد إستعان ببعض الألفاظ والعبارات والأمثلة التى وردت في الفصوص على بسط مذهب صوفى في وحدة الشهود ، مختلف عن مذهب ابن عربي في وحدة الوجود ، الأمر الذى نستخلص منه أن يكون التشابه الواقع بين المذهبين تشابها لفظياً ، لا يتجاوز الألفاظ إلى ما وراءها من لب المذهبين ، وذلك على نحو ما رأينا عند إظهار أوجه الشبه بين الحلاج وابن الفارض .

وإذا كان ذلك كذلك فما عسى أن تكون إذن العناصر التى ضمنها ابن عربي مذهبه ،

(١) الفتوحات المكية طبع القاهرة سنة ١٣٣٩ : ج ٤ ، ص ٥٥٣ .

(٢) تنبيه النجى على تكفير ابن عربي ص ١٢ .

ويمكن أن نجد لها نظيراً أو شبيهاً في مذهب ابن الفارض ؟

(١) كان مذهب ابن الفارض في جملته وحدة شهودية أو شهود اللوحدة ؛ وكذلك كان مذهب ابن عربي في إحدى ناحيتيه صورة لهذه الوحدة الشهودية . وقد انطوى هذا المذهب في وحدة الشهود عند كل من الشاعر المصري والصوفي الأندلسي على القول بالتجلي الذي وإن كان مختلفاً عن الحلول إلا أن ابن تيمية وأشباهه من الناعين على الصوفية قد كفروا القائلين به ، وأظهروا مبلغ ما يؤدي إليه من منافاة لأحكام الإسلام وعقيدته الصحيحة : فابن الفارض يقرر في (تائيته الكبرى) أن الوجود هو ما ينكشف للسالك عند تجلي الذات له ، بحيث يرى الذات في كل مرئى ، ويشهدها في كل موجود : إذ المرئيات هي في الحقيقة مجال متعددة للذات الواحدة ، فهو يقول : -

٢١٠	ففي كل مرئى أراها برؤية	جلت في تجليها الوجود لناظري
	هنالك إياها بجلوة خلوتي	وأشهدت غيبي إذ بدت فوجدتني
	وجود شهودي ما حياً غير مثبت	وطاح وجودي في شهودي وابت عن
	بمشهده للصحو من بعد سكرتي	وعانقت ماشاهدت في محوشاهدي
٢١٤	وذاتي بذاتي إذ تجلت تجلت	ففي الصحو بعد المحو لم أك غيرها

ويقول أيضاً :

٢٣٤	مفيقاً ومنى العين بالعين قرت	فلما جلوت العين عنى اجتليتني
-----	------------------------------	------------------------------

ويقول أخيراً :

٣٨٢	بها كل طرف جال في كل طرفة	يشاهد منى حسنهما كل ذرة
-----	---------------------------	-------------------------

وابن عربي يرى أنه لا يعرف الوجود إلا أهل الشهود ، وأن العين تثبت العين^(١) ؛ وأن عالم الطبيعه صور متعددة في مرآة واحدة ، بل صورة واحدة في مرايا مختلفة ؛ وأن المحل هو عين العين الثابتة التي بها يتنوع الحق في المجلي لتنوع الأحكام عليه ، ويقبل كل حكم ، وما يحكم عليه إلا عين ما تجلي فيه^(٢) .

وهنا نتبين أن ابن عربي وابن الفارض متفقان على أنه إذا ارتفع الحجاب وتم الكشف

(١) الفتوحات المكية : ج ٤ ص ٣٩٠ .

(٢) فصوص الحكم ص ٦٤ .

وحصل العلم الشهودى ، وصفا العرفان النوقى ، استطاع الإنسان أن يشهد الوجود الواحد الحق المتجلى فى صور المرئيات ، كما يقول ابن الفارض ، أو فى الأعيان الثابتة فى الوجود الواحد الحق ، كما يقول ابن عربى .

(٢) وهناك مسألة أخرى قد يكون اشتراك ابن الفارض وابن عربى فيها أكثر وضوحاً منه فى سابقتهما : وذلك أن شاعرنا حين أراد أن يبين الفرق بين مذهبه وبين الحلول ضرب مثلاً بظهور جبريل فى صورة دحية ، فرآه النبى على أنه جبريل ، بينما رآه من كان حاضراً مع النبى على أنه دحية ؛ وقال ابن الفارض عن هذا إنه ليس حلولا وإنما هو « لبس » ورد ذكره فى القرآن^(١). وليس من شك فى أن ما ذهب إليه ابن الفارض هنا وأيد به نظريته يذكرنا بما أورده ابن عربى من هذه النظرية فى فتوحاته وفصوصه : فهو يحدثنا فى (الفتوحات) بأنه لولا التلبس الداخلى على البصر لما شهد الصحابة فى جبريل أنه من البشر والحقيقة أنه ليس كذلك . ولو أن الصحابة كانوا بحكم الفهم ، لتفكروا فيما أبصروا ؛ ولهذا كانوا يقولون إن لم يكن هذا المشهود روحاً تجسد ، فهو دحية كما يشهد ، ولو ظهر فى أماكن مختلفة فى زمان واحد وتعدد فلا يقدر ذلك فى دحييته ، فإنه فى كل صورة بهويته ، وتلك الصور لهويته كالأعضاء لعين الإنسان ، فهو واحد مع كثرة الأعضاء التى فى الأكوان^(٢) . ولا يقف ابن عربى فى هذه المسألة عند هذا الحد ، بل هو يعرض لها فى فصوصه ويحاول أن يفسرها من الناحية النفسية فيقول إن النبى عليه الصلاة والسلام كان إذا أوحى إليه ، سجدى وغاب عن الحاضرين عنده ، حتى إذا سرى عنه رد عما أدركه فى حضرة الخيال التى لا يسمى معها نائماً ؛ وإن تمثل الملك له عليه السلام رجلاً من حضرة الخيال ، فليس المتمثل رجلاً وإنما هو ملك دخل فى صورة إنسان نظر إليه الناظر العارف حتى وصل إلى صورته بالحقيقة فقال : « هذا جبريل أتاكم ليعلمكم دينكم » ، وإن قوله عليه السلام : « ردوا على الرجل » ، وتسميته له بالرجل راجع إلى الصورة التى ظهر للصحابة فيها ؛ وإن قوله عليه السلام : « هذا جبريل » راجع إلى اعتباره للصورة التى مآل هذا الرجل التخيل إليها ، فهو صادق فى المقاتلين صدق العين فى العين الحسية وصدقها فى العين الحقيقية^(٣) .

وإذن فأنت ترى إلى أى حد يتفق ابن الفارض وابن عربى على استغلال خبر من الأخبار

(١) انظر الأبيات ٢٨٠ - ٢٨٥ من التائية الكبرى ، وص ١٥٥ - ١٥٦ من هذا البحث .

(٢) الفتوحات المكية : ج ٤ ، ص ٣٣٨ .

(٣) فصوص الحكم : ص ١١١ - ١١٢ .

الواردة في السيرة استغلالاً يدعم به كل منهما مذهبه .

١٨ — على أن تشابه ابن الفارض وابن عربي لا يقف عند الحد الذي قدمنا ، بل هو يتجاوزه إلى شيء آخر يشترك فيه الصوفيان ، ويستمدان منه بعض العناصر التي يتألف منها مذهب كل منهما ، وأعني بذلك الأفلاطونية الجديدة : فقد عاش ابن الفارض وابن عربي في عصر كان المسلمون قد عرفوا فيه الشيء الكثير من فلسفة أفلوطين ، وإن لم تحل معرفتهم بشخصه ومؤلفاته من الغموض الذي يبلغ أحياناً حد الخلط والاضطراب . وليس أدل على ذلك من أن ما وصل إلى المسلمين من فلسفة أفلوطين قد وصلهم منسوباً إلى أرسطوطاليس في كتاب (أولوجيا) الذي ليس في حقيقته إلا مقتطفات من (التاسوعات) ، نقلها السريان وقدموها إلى المسلمين بعنوان (أولوجيا أرسطوطاليس) ، وقبلها هؤلاء على أنها صورة لفلسفة العلم الأول في الإلهيات . وليس من شك في أن ما امتازت به الفلسفة الأفلاطونية الجديدة من نزوع إلى الإشراق والروحانية ، كان ملامعاً كل الملاءمة لطبيعة التصوف الإسلامي ، الأمر الذي ترتب عليه أن جاء أكثر المذاهب الصوفية وفيه كثير من ألفاظ هذه الفلسفة وعباراتها ومعانيها : فنحن نستطيع مثلاً أن نستخلص من مؤلفات ابن عربي الآثار التي تركتها نظرية الفيوضات في مذهب هذا الصوفي المسلم ؛ ونستطيع أيضاً أن نقف عن هذه الآثار في تائيد ابن الفارض الكبرى ، ولو أن حظ هذا الأخير منها كان ضئيلاً بالقياس إلى حظ الأول . ولعل هذا راجع إلى أن ابن عربي كان في اطلاعه واستيعابه للمذاهب المختلفة دينية كانت أو فلسفية أوسع أفقاً من ابن الفارض . ومن يدرى فلعل ابن عربي قد تأثر بالأفلاطونية الجديدة هذا التأثير الذي نامسه في كثير من مواطن فتوحاته وفصوصه وغيرها من مؤلفاته العديدة ، ثم وقف ابن الفارض عليها من ثفايا ما وقع له من مؤلفات ابن عربي لاسيما كتابه (فصوص الحكم) ، وقد سبق أن رأينا أن تاريخ انتهاء مؤلفه من كتابته كان متقدماً بأربعة أعوام على تاريخ وفاة ابن الفارض ، أو كان بعبارة أخرى موافقاً لنفس التاريخ الذي بدأ ابن الفارض يملئ فيه ديوانه بعد عودته من الحجاز إلى القاهرة ؛ فمن المحتمل إذن أن تكون فصوص ابن عربي وصلت إلى ابن الفارض ، وقرأ فيها بعض الأفكار الأفلاطونية الجديدة لاسيما فكرة « الفيض » ، فأدخلها في تائيدته الكبرى على هذا الوجه الغامض الذي تحتفي معه الفكرة وراء ما يعمد إليه الشاعر من رموز وإشارات .

وقد أظهرنا الدكتور أبو العلا عفيفي في بحث له عن المصادر التي استقى منها محيي الدين ابن عربي فلسفته التصوفية ، على أن الشيخ الأكبر عرف نظرية الفيوضات الأفلاطونية

الجديدة ، وكانت معرفته بها مخالفة لمعرفة إخوان الصفا الذين كانوا أقرب من ابن عربي إلى المذهب الأفلوطيني : فالدكتور عفيفي يثبت أن ابن عربي لم يعتمد كما اعتقد إخوان الصفا أن الفيوضات تكون سلسلة من الموجودات كل منها يصدر عن الفيض المتقدم عليه ، ويظهر كلماته ، بل يقول إن هذه الفيوضات إن هي إلا أسماء لجهات مختلفة من الوحدة المطلقة ، أي الذات الإلهية المطلقة التي لا تقبل التكرار بحال : فالواحد ليس سوى هذه الذات في إطلاقها وتجردها ، والعقل الأول ليس سوى هذه الذات ظاهرة بصورة القوة الناطقة المنبثقة في جميع الأشياء ، والنفوس الكمية ليست سوى هذه الذات ظاهرة بصورة القوة المدبرة لسائر الكون ، والجسم الكلي ليس سوى هذه الذات ظاهرة بصورة العالم المادي^(١) . أما ابن الفارض فلا نكاد نجد في شعره ذكراً للفيوضات بهذا المعنى ، وعلى هذا الوجه . ولعل كل ما نجده من ذلك هو لفظة « الفيض » التي يستعملها بشكل عام ، وتعبيره عن هذا الفيض بعبارات قد تدل عليه ، وتنطوي على معناه ، ولا تنطق به صراحة ، وذكره لبعض الألفاظ التي وإن لم تكن من معجم الأفلاطونية الجديدة ، فإنها يمكن أن تفهم مع ذلك على وجه يشعر بأن لها مقابلاً عند أفلوطين ، كما يتبين هذا كله مما يلي :

(١) فأما استعمال شاعرنا للفظ « الفيض » صراحة فأكثر ما يظهر ضمن حديثه عن الاتحاد بالقطب الذي هو الحقيقة المحمدية ، كما يعرفها الصوفية على أنها الخلق الأول الذي خلقه الله ثم فاضت منه بقية المخلوقات سواء ما كان منها روحياً أم مادياً ، ولهذا آثرنا إرجاء الكلام في هذا الموضوع إلى الفصل التالي حيث نتحدث عن الحب والقطبية مبينين ما عسى أن يكون بين ابن الفارض وأفلوطين من تشابه في هذه المسألة ، لأن الذي يعنيننا هنا هو إظهار العناصر الأفلاطونية الجديدة التي يمكن أن تكون موجودة في وحدة ابن الفارض التي وصل إليها عن طريق حبه للذات الإلهية واتحاده بها ، لا هذه الوحدة التي يمثلها القطب والتي يحدثنا ابن الفارض عنها من خلال حديثه عن اتحاده بهذا القطب .

(٢) وأما « الفيض » الذي نجده عند شاعرنا متعلقاً بالذات الإلهية فإننا نلاحظ أنه يعبر عنه بعبارات قد تدل عليه ضمناً ، ولا تنطق به صراحة كما قلنا آنفاً : فابن الفارض حين يأمر مريده بأن يصرح بإطلاق الجمال ، وألا يقول بتعيينه في صورة معينة ، وحين يثبت لهذا المرید أن كل صورة حسنة في هذا الكون إنما قد استمدت حسناتها من هذا الجمال المطلق

(١) من أين استقى محي الدين بن عربي فلسفته التصوفية ، مجلة كلية الآداب : م ١ ج ١ :

الذى هو للذات الإلهية ، وحين يدل على ذلك بأن قيس لبني ، وكثير عزة ، وجميل بثينة ، لم يجب كل منهم إلا الذات الإلهية مقيدة بصورة لبني أو عزة أو بثينة إلى آخر ما أثبتته من أن العشاق والمعشوقات ليسوا سوى هذه الذات الإلهية متلبسة بصورة معينة^(١) ، ابن الفارض حين قال هذا كله وقرره لم يخرج عن كونه يعبر عن الفيض الأفلوطيني بعبارة وإن اختلفت في ظاهرها عن عبارات أفلوطين نفسه إلا أنها تدل من غير شك على فكرة من أفكاره .
ويكفي أن ننظر في قول ابن الفارض إلى صريده :

وصرح بإطلاق الجمال ولا تقل بتقييده ميلا لزخرف زينة ٢٤١

فكل مليح حسنه من جمالها معار له بل حسن كل مليحة ٢٤٢

وأن نوازن بينه وبين قول أفلوطين في الواحد المطلق الذى يسميه تارة بالفكر الأعظم وتارة أخرى بالخير الأعظم وطوراً بالجمال الأعظم ، وأن هذا الواحد بسيط ليس فيه تنوع ، كما أنه شيء آخر غير الوجود ، إذ الوجود معين له ماهية محدودة معقولة ، وإنما هو مبدأ الوجود ووالده ، وأنه كامل ، ولهذا فهو فياض ، وفيضه يحدث شيئاً غيره ، وأن الذى يفيض من الواحد المطلق ليس مطلقاً مثله ، بل هو معين بمعنى أن ما كان مطلقاً فى الأول يصير محدوداً معيناً فى الثانى^(٢) ، نرى مبلغ التشابه بين ابن الفارض وأفلوطين فى الفكرة العامة لا فى الأسلوب والعبارة والتفاصيل : أليس الجمال الذى يعلن ابن الفارض إطلاقه هو عين الواحد المطلق عند أفلوطين الذى يسميه بالجمال الأعظم ؟ ثم أليس قول ابن الفارض بالعارية أو قل باستمداد الصور الحسنة حسنها من هذا الجمال المطلق هو عين قول أفلوطين بأن الواحد كامل غير مفتقر إلى غيره ، وفياض يحدث غيره من المعينات ؟ ثم أليس قول ابن الفارض بظهور المحبوبة الحقيقية وهى الذات الإلهية فى صور المعشوقات من لبني وبثينة وليلى وعزة قد انطوى على نفس الفكرة التى يقول فيها أفلوطين ، إن ما كان مطلقاً قبل الفيوضات يصبح معيناً متنوعاً فى هذه الفيوضات ؟ بلى ! إن ابن الفارض فى هذه الناحية من نواحي مذهبه لم يخرج عن كونه معبراً عن الفيوضات الأفلاطونية الجديدة تعبيراً عاماً . وإن لم يكن قد استعمل من ألفاظ أفلوطين واصطلاحاته إلا لفظ « الجمال » . ولعل ابن الفارض حين يقول بأن الجمال المطلق هو مصدر الحسن المعين ، أو أن الحسن المعين صورة أو مظهر من صور الجمال المطلق ومظاهره ، يقرب من ابن عربى إذ يقرر أن العين واحدة وإن اختلفت

(١) انظر الآيات ٢٤١ — ٢٦٤ من النائية الكبرى .

(٢) تاريخ الفلسفة اليونانية للأستاذ يوسف كرم : ص ٣٢٧ .

الأحكام ، كما أن كل إنسان يعلم من نفسه أنه صورة الحق ، فاختلفت الأمور ، وظهرت الأعداد بالواحد في المراتب المعلومة ، فأوجد الواحد العدد ، وفصل العدد الواحد ، وما ظهر حكم العدد إلا بالمعدود^(١) . أليس قول الشيخ الأكبر بأن الواحد منشىء العدد ، والعدد مفصل الواحد ، شبيهاً بقول ابن الفارض إن الجمال المطلق هو أصل في وجود الحسن المعين الظاهر بصورة ليلي أو بثينة أو من شئت من المشوقات الجميلات ؟ ألا ينطوى قول ابن الفارض بأن تعينات الجمال المطلق هي مظاهر لهذا الجمال تتعدد بتعدد صورها والحقيقة أمها عين هذا الجمال المطلق ، على فكرة ابن عربي القائلة بأن العدد هو الذي يفصل الواحد ، أى يجعله متكثراً معيناً بعد أن كان واحداً مطلقاً ؟ الحق الذي لا شك فيه أن ابن الفارض متفق هنا مع ابن عربي ، ولا يكاد يختلف عنه إلا في الألفاظ التي تدل في الواقع على فكرة واحدة شائعة بين الرجلين ، ولا تختلف عند أحدهما عما هي عليه عند الآخر إلا في هذه العناصر الفلسفية التي يدخلها الشيخ الأكبر إلى مذهبه ويغذيه بها ، كأن يشرح مثلاً مسألة المراتب الوجودية ويسلسلها من الواحد مرتبة بعد مرتبة ، وكأن يبين كيفية ظهور الواحد في كل مرتبة وتفصيل هذه المراتب لهذا الواحد ، فإن شيئاً من تلك التفصيلات لا يكاد يوجد عند ابن الفارض ، إنما هو كلام مجمل عام يحوم صاحبه حول إثبات ذات واحدة ، جمالها واحد مطلق ، صدر عنه كل ما في الكون من وجوه حسنة وصور مستحبة ؛ ومن هنا يمكن القول بأن كلا من ابن الفارض وابن عربي كان معبراً بأسلوبه الخاص عن فكرة واحدة هي في جوهرها من أفكار المدرسة الأفلاطونية الجديدة .

(٣) وثمة فكرة أخرى تظهر في تأييد ابن الفارض وفصوص ابن عربي وهي في ظهورها عند الصوفيين المسلمين ليست إلا فكرة صوفية قد امتزج بها عنصر الفيض الأفلوطيني امتزاجاً ربما كان أقوى وأوضح فيها منه في الأفكار الأخرى التي تكلمنا عنها آنفاً ، وأعني بها استعداد الماهيات لقبول الفيض الذي تفيضه عليها الذات : فابن الفارض يرى أن للذات الإلهية قد أمدت العوالم المختلفة بأمدادها التي تكثرت فيها الذات وتنوعت بعد أن كانت واحدة مطلقة ، وأن السبب في صدور الكثرة عن الذات الواحدة بطريق الفيض ليس كثرة الاستعدادات التي تكسب الماهيات وجودها ، بل إن الذات قبل أن تهياً هذه الماهيات لقبول الوجود كانت مستعدة لإفاضة الكثرة ، ومن ثم تنعمت الأشباح بالوجود في النفس ، كما تنعمت الأرواح بالشهود في الروح ، وليست هذه الروح ، ولا هذه النفس إلا

عين الذات التي أفاضت الوجود على الأولى والشهود على الثانية . وانظر إلى قول ابن الفارض في هذه الأبيات حيث يتحدث بلسان الجمع مع الذات الإلهية :

فذاق بالذات خصت عوالمى بمجموعها أمداد جمع وعمت ٤٠٣

وجادت ولا استعداد كسب بفيضها وقبل التهيى لقبول استعدت

فبالنفس أشباح الوجود تنعمت وبالروح أرواح الشهود تهنت ٤٠٥

لترى أن تكثر العوالم وتنوعها من عوالم الغيب إلى عالم الشهادة ، وما يستمتع به كل عالم من الوجود أو الشهود ، إنما هو أمر يصدر عن الذات الفيضة التي لا يتوقف تكثرها في العوالم المختلفة على استعداد ما في هذه العوالم من الماهيات لقبول الوجود أو الشهود ، بل يتوقف على ما في طبيعة الذات الواحدة من الاستعداد لفيض الكثرة ؛ ولترى أيضا مبلغ التشابه الذي يوجد بين أفلوطين في فيوضاته وبين ابن الفارض في هذه الأبيات : أليست العوالم المختلفة عند ابن الفارض مقابلة للفيوضات المتنوعة المعينة عند أفلوطين ؟ ألا يمكن أن يكون عالم الجبروت وعالم الغيب وهما العالمان الروحانيان اللذان لا أثر فيهما للمادة مقابلين للعالم المعقول الذي يسميه أفلوطين بالعقل الأول ؟ ثم ألا يصح أن يكون عالم الملكوت الأعلى عند ابن الفارض مقابلاً للنفس الكلية عند أفلوطين ، وعالم الملكوت الأدنى أو الشهادة عند ابن الفارض مقابلاً للجسم الكلي عند أفلوطين ؟ بلى ! وهذا هو ابن الفارض نفسه قد عبر في البيت ٤٠٥ عن شيء يكاد يكون قريباً من هذه المعاني الأفلاطونية الجديدة ، فذكر النفس التي تفيض الوجود ، والروح التي تفيض الشهود . وليس الوجود هنا إلا الوجود الظاهر الذي يعرفه الإنسان من الموجودات الكائنة في عالم الشهادة ، كما أن الشهود ليس إلا انكشاف عين الحضرة العلمية أو حضور الذات الإلهية في عالم لا أثر فيه للتعينات والصور المتكثرة . وإذا كان ذلك كذلك فقد ظهر ما بين هذا الكلام وبين ما يقوله أفلوطين من التشابه الذي لا يخلو من وجود بعض الفروق بينهما لا سيما في استعمال الألفاظ الاصطلاحية وبيان مدلولاتها ، كأن يستعمل ابن الفارض النفس على أنها منبع للوجود الظاهر المفاض على الموجودات ، والروح على أنها مصدر لما يمتاز به العالم العلوى من الشهود الذي لا صلة بينه وبين عالم المادة ، ويمكن أن يقال عنه إنه الوجود الباطن . أفلا يمكن إذن أن تكون الروح الفارضية هنا الفيضة بالشهود ، أو قل بالوجود الباطن مقابلة للنفس الكلية التي هي عند أفلوطين صورة من العقل الأول الذي يشبه الواحد ويفيض قوته فيحدث هذه الصورة وهي النفس الكلية التي تتوجه نحو العقل الصادرة عنه ، فتفيض فيوضاً كثيرة منها نفوس البشر والكواكب وسائر المخلوقات ، وأن

تكون النفس الفارضية الفياضة بالموجودات الظاهرة في عالم الشهادة مقابلة للجسم الكلي الأفلوطيني الفياض بالأجسام المعينة المحسوسة ، وأن يكون كل ما بين ابن الفارض وأفلوطين من الفرق هو أن الأول يستعمل الروح للدلالة على النفس الكلية ، والنفس للدلالة على الجسم الكلي . وهنا نرى أنفسنا مضطرين إلى مخالفة الأستاذ نلينو الذي ينكر كل أثر للنفس الكلية أو الروح الكلية في شعر ابن الفارض : فقد رأينا كيف يمكن أن نخرج من شعر هذا الشاعر الصوفي أثراً للأفلاطونية الجديدة في هذه المسألة . على أننا لا نزعم مع ذلك أن ابن الفارض كان متأثراً بأفلوطين على وجه يجعل منه تلميذاً له ، استغل مذهبه ، واصطنع ألفاظه كما هي في منطوقها ومفهومها ، ولكنها عبارات وألفاظ اشتمل عليها شعر ابن الفارض ، وأراد الشاعر أن يعبر بها عن مذهب صوفي كذهب أفلوطين ، فكان طبيعياً أن يلتقي الشاعر الصوفي بالفيلسوف اليوناني عند بعض النقط ، وأن يعبر عما يريد بألفاظ وعبارات إن لم تكن هي عين ألفاظ أفلوطين وعباراته ، فليس أقل من أنها مقاربة لها شبيهة بها .

ولعل ابن الفارض في هذه الناحية من مذهبه التي تدور حول الفكرة القائلة بأن الذات أفاضت الوجود والشهود على الكائنات قبل استعداد هذه الكائنات لتلقى هذا الفيض ، لعله كان في ذلك شبيهاً بابن عربي الذي عرف الأفلاطونية الجديدة واستغلها ، وكانت معرفته بها واستغلاله لها أعمق وأدق من معرفة شاعرنا واستغلاله . وقد رأينا آنفاً كيف غدى ابن عربي مذهبه في وحدة الوجود بعناصر مستقاة من الأفلاطونية الجديدة : فقد قال ابن عربي بما قاله ابن الفارض من استعداد الذات للفيض قبل استعداد الموجودات لتلقى هذا الفيض ؛ وهو وإن كان يظهر الفكرة في صورة مخالفة لصورتها عند ابن الفارض إلا أنه متفق وإياه على أن الفيض الذاتي قديم : فابن عربي يرى في (الفصوص) « أن الله خلق العالم وأوجده في أول أمره وجود شبح مسوي لا روح فيه ، فكان كمرآة غير مجلوة ، وأن من شأن الحكم الإلهي أنه ما سوى محلا إلا ولا بد أن يقبل روحاً إلهياً عبر عنه بالنفخ فيه ، وهذا هو حصول الاستعداد من تلك الصورة المسوأة لقبول الفيض أو التجلي الدائم الذي لم يزل ولا يزال : فما بقي الا قابل ، والقابل لا يكون إلا من فيضه الأقدس : فالأمر كله منه ابتداءً وانتهاءً » (١)

(١) يقول القاشاني في شرح هذا النص من (الفصوص) : إن ظهور الذات يتزل من حضرة الأحدية إلى حضرة الواحدية ، فكان للذات تجليين ، أحدهما ذاتي وهو ظهوره في صورة الأعيان الثابتة المقابلة في الحضرة العلمية الاسمائية (الحضرة الواحدية) ، وذلك الظهور يتزل حضرة الأحدية إلى حضرة الواحدية ، وهو فيضه الأقدس أي تجلي الذات بدون الأسماء الذي لا كثرة فيه أصلاً . وهو الأقدس أي أقدس من التجلي الشهودي الاسمي الذي هو بحسب استعداد المحل ، لأن الثاني موقوف على المظاهر =

فإن صح تفسير القاشانى للفيض الأقدس بأنه تجلى الذات بدون الأسماء وهو التجلى الذى لا كثرة فيه أصلاً ، وإنه سمي أقدس أى أقدس من التجلى اليهودى الأسمائى الذى هو بحسب استعداد المحل ، تبييناً إلى أى حد كان ابن الفارض فى البيتين ٤٠٣ — ٤٠٤ من تأنيته الكبرى متحدثاً كبن عربى عن فيض الذات ، ومشيراً مثله إلى أن لهذا الفيض سورتين : إحداهما سورة التجلى الذاتى الذى يرجع إلى استعداد الذات لإفاضة هذا الفيض على العوالم . وهو ما يسميه ابن عربى بالفيض الأقدس ؛ والأخرى سورة تجلى الذات فى العوالم تجلياً راجعاً إلى استعداد هذه العوالم لقبول ذلك الفيض ، وهذا ما يسميه ابن عربى بالتجلى اليهودى الأسمائى الذى هو بحسب استعداد المحل ؛ وتبيننا من خلال هذا كله كيف أدخل كل من الصوفيين المسلمين فكرة الفيض الأفلوطينى إلى مذهبه ، وكيف كان ابن عربى بنوع خاص أكثر استغلالاً لها ، وأوسع تعبيراً عنها من ابن الفارض .

من كل ما قدمنا فى هذا الفصل نستخلص أن الوحدة التى انتهى ابن الفارض إلى إثباتها عن طريق حبه ، وإن كانت قريبة من بعض النواحي من وحدة الوجود ، إلا أنها فى قرارها لم تكن من وحدة الوجود إلا من حيث بعض الألفاظ والعبارات التى استقناها شاعرنا من معجم وحدة الوجود ، ولم يجد خيراً منها يسعفه بالتعبير عما هو بصدد التعبير عنه من وحدته الشهودية أو شهوده الواحدى .

ومن هنا يمكن القول بأن ما نجد فى ثنايا وحدة ابن الفارض من العناصر الفلسفية والصوفية التى هى من صميم المذاهب المخالفة لمذهبه ، لم يكن أكثر من أدوات يستعين بها الشاعر على تصوير اتحاده بمحبوبته من ناحية ، وتجلي هذه المحبوبة فى الكائنات من ناحية أخرى ، وذلك كله فى حال وجوده وشهوده وخضوعه لسلطان الحب الذى ملك عليه كل حياته الروحية ، الأمر الذى يترتب عليه أن تظل هذه الوحدة ، التى انتهى إليها هذا الشاعر الصوفى فى حدود هذه الشروط ، محتفظة بطابعها النفسى وصبغتها الذوقية التى تجعل منها حقيقة متوقفة فى شهودها على الشعور الشخصى ، أكثر مما تجعل منها حقيقة واقعة فى ذاتها سواء أدركها الشعور أم لم يدركها كما هو الشأن فى وحدة الوجود .

الفصل الثالث

الحب والقطبية

اتحاد بالذات الإلهية واتحاد بالقطب أو الحقيقة المحمدية — معنى « القطب » : قطب حادث وقطب قديم — قطبية ابن الفارض روحية أو معنوية قديمة لاحسية حادثه ، القطب عند ابن عربي والجيلي — هل لابن الفارض نظرية في « الحقيقة المحمدية » ؟ — « الروح المحمدى » قديم فياض بالوجود والحياة — « الروح المحمدى » و « الكلمة » اليهودية ، « الروح المحمدى » و « الكلمة » المسيحية — « الروح المحمدى » والفيض الأفلوطينى — صورة العالم المنظوبة في الروح المحمدى ، انتقاله من « الرتق » إلى « الفتق » — « الروح المحمدى » مفيض العرفان والحب — الأنبياء والعلماء والعارفون صور للروح المحمدى — معجزات الأنبياء وشرائعهم — كرامات الخلفاء والأولياء — « الروح المحمدى » عند ابن الفارض ، و « العقل الأول » عند الاسماعيلية ، و « نور محمد » عند الحلاج ، و « النبي الواحد على الحقيقة » عند كليمان الاسكندرى ، و « الكلمة الإلهية » في الديانة الزرادشتية

١ — أشرنا في الفصلين الأول والثانى من الكتاب الثانى من هذا البحث إلى أن الاتحاد وهو آخر طور من أطوار الحب الإلهى عند ابن الفارض لم يكن اتحاداً بين نفسه وبين الذات الإلهية فحسب ، ولكنه كان كذلك اتحاداً بين هذه النفس وبين الحقيقة المحمدية التى لا تكاد تختلف عن الذات الإلهية إلا فى أن هذه هى الوجود المطلق الذى لاتعين فيه ، على حين أن الحقيقة المحمدية هى الذات مع التعيين الأول الذى فاضت منه بعد ذلك بقية التعيينات الأخرى ، سواء ما كان منها من عالم الأرواح أم من عالم الأجسام ؛ وأشرنا كذلك إلى أن لابن الفارض نظرية فى الحقيقة المحمدية التى لم يذكرها بلفظها صراحة ، ولكنها تبين مع ذلك من خلال أبياته التى يتحدث فيها تارة بلسان الحائر لصحو الجمع ، وهو مقام محمد عليه الصلاة والسلام الذى امتاز به على بقية الأنبياء عامة ، وعلى موسى خاصة ، والتى يتحدث فيها تارة أخرى بلسان القطب المعنوى الذى هو الحقيقة المحمدية الأزلية وليس محمداً المبعوث إلى الناس بشيراً ونذيراً ، ولا هذا القطب الذى هو موضع نظر الله فى كل زمان ، والذى يكون على رأس المراتب الصوفية المعروفة من أوتاد وأبدال وغيرهم ؛ ولكنه القطب بمعنى الحقيقة المحمدية التى وجدت منذ الأزل ، وكان وجودها سابقاً على وجود آدم

وبقية الأنبياء ، وكانت منبعاً فياضاً بالوجود والعلم^(١). وقد رأينا في الفصل السابق من هذا الكتاب المغزى الفلسفي الذي يمكن استخلاصه من شعور ابن الفارض بالاتحاد مع الذات الإلهية ، وزيد أن نعرض في هذا الفصل لاتحاده بالقطب ، وأن نحلل قطبيته إلى عناصرها الصوفية مبينين ما عسى أن تكون منطوية عليه من المعاني الفلسفية .

٢ - ولكي نتعرف حقيقة القطبية عند ابن الفارض ، فلا بد من أن نقف بادي ذى بدء عند لفظ « القطب » ، ومعناه في التصوف الإسلامي ، وما عسى أن يكون بينه وبين بعض الأفكار الإسلامية وغير الإسلامية من أوجه الشبه : فقد ظهرت هذه اللفظة في تاريخ التصوف الإسلامي ، وكان لها عند الصوفية معنيان : أحدهما هو أن القطب هو أكل إنسان متمكن في مقام الفردية ، أو هو الواحد الذي هو موضع نظر الله في كل زمان ، عليه تدور أحوال الخلق ، وهو يسرى في الكون وأعيانه الباطنة والظاهرة سريان الروح في الجسد ، ويفيض روح الحياة على الكون الأعلى والأسفل : فهومن الكائنات بمثابة المهيمن عليها ، المكلف بحفظها ورعايتها . وإنه ليظل كذلك طوال حياته حتى يقبضه الله ، فيخلفه واحد من الأولياء الثلاثة الذين دونه في المرتبة ، وهم الأوتاد الذين كانوا من قبل أبداً لا يبلغ عددهم الأربعين . وقد يسمى القطب غوثاً باعتبار التجاء الملهوف إليه : فالقطب هنا عبارة عن إنسان احتص بما لم يختص به غيره من الكمال في العلم والقدرة على التصرف . هذا أحد معني القطب ، أما المعنى الثاني فهو أن يكون القطب قطباً للأقطاب ، سابقاً في وجوده على وجود هؤلاء الأقطاب ، وعلى وجود كل ما في عالمي الغيب والشهادة ؛ وهو بهذا المعنى لم يتلق القطبية عن قطب آخر سبقه من قبل ، واستخلفه من بعد ، فصار قطباً بعد أن كان وتداً ؛ ولكنه واحد منذ القدم ، لم يتقدم عليه قطب آخر ، ولن يلحقه قطب آخر بهذا المعنى الذي لا يدل إلا على حقيقة واحدة هي « الحقيقة المحمدية » أو هو بعبارة أخرى عبارة عن قطب الأقطاب المتعاقبين الذين يظهرون على مر العصور ، ويأخذ كل واحد منهم صورة نبي من الأنبياء ، أو ولي من الأولياء ، يتولى المحافظة على العالم الظاهر في زمانه ، ويستمد علمه وقدرته على التصرف من القطبية الكبرى التي هي باطن نبوة محمد عليه السلام ، لا ظاهر هذه النبوة الذي بعث به ، وأخذ فيه صورة النبي المرسل للناس بشيراً ونذيراً : فالفرق ظاهر بين القطب بمعناه الأول وبينه بهذا المعنى : هو هنا قطب معنوي قديم في حين أنه هناك قطب حسي حادث .

٣ - فمن أى القطبين كان قطب ابن الفارض ؟ الحق أن شاعرنا يذكر القطب ، ويصف اتحاده به ، ويتحدث بلسان الجمع معه ، حديثاً يظهرنا على أن القطب عنده إنما يراد به الروح الحمدي أو الحقيقة الحمدي ، كما يظهرنا على مبلغ الفرق بين القطب الحسي والقطب المعنوي : فالقطب عنده هو ما تدور به الأفلاك التي يحيط بها ، وليست قطبيته من هذا النوع الذي يصير فيه الإنسان الكامل قطباً بعد أن كان وتداً . وهو من هذه الناحية قطب معنوي مختلف عن القطب الحسي : إذ القطب الحسي ليس كالقطب المعنوي في إحاطته بما يدور عليه من الأفلاك ، ولكنه مركز لنقطة تحيط بها الأفلاك ، وتدور حولها . زد على ذلك ما يمتاز به القطب المعنوي على القطب الحسي من حيث الوجود الذي هو قديم بالنسبة إلى الأول ، وحادث بالنسبة إلى الثاني ، ومن حيث العلم والقدرة اللذان هما عند الثاني ، وعند من ظهر قبله من الأقطاب ، ومن سيظهر بعده منهم ، مستمدان من منبع واحد هو القطب الأول (المعنوي) . وقد ضمن ابن الفارض هذا كله أبيانه التي يذكر فيها القطب بلفظه تارة ، ويذكره بالروح تارة أخرى ، وبالمعنى تارة ثالثة : فاسمع إليه حيث يتحدث عن الاتحاد بالقطب المعنوي فيقول :

في دارت الأفلاك فاعجب لقطبها ال محيط والقطب مركز نقطة ٥٠٠

ولا قطب قبلي عن ثلاث خلفته وقطبية الأوتاد عن بدلية ٥٠١

وحيث يتحدث عن فيض الأرواح من روحه ، وفيض الأجسام من جسمه فيقول :

وروحى للأرواح روح وكل ما ترى حسناً في الكون من فيض طينتي ٣١٣

وحيث يتحدث عن معناه ، وأن الأنبياء على اختلافهم إنما صدروا عن هذا المعنى

السابق ، واستمدوا شرائعهم من شريعته ، فيقول :

وكلهم عن سبق معنای دائر بدأرتي أو وارد من شريعتي ٦٢٩

وهنا نبين أن ابن الفارض حينما يتحدث عن القطب ، وعمما يجري مجرى القطب من

روح ومعنى ، فإنما يتحدث عن حقيقة جامعة قديمة ، تذكرنا بما يقوله ابن عربي عن القطب

من أنه الكون الجامع والعالم الصغير الذي تتجلى فيه الجمعية الإلهية التي استحق من أجلها

أن يسمى حقيقة الله وصورته ، وروح العالم وعلته (١) .

على أن ابن الفارض لا يستعمل وحده لفظ « القطب » بهذا المعنى ، بل يشاركه في ذلك

ابن عربي والجيلي ، وإن كانا مختلفين عنه في أنهما يطلقان على الإنسان الكامل الحادث اسم «القطب» أيضاً : فالقطب بمعنى الإنسان الكامل هو عند هذين الصوفيين اسم عام يطلق على كل إنسان متحقق بالكمال ، سواء في ذلك الأنبياء والأولياء . وقد أطلق الجيلي بصفة خاصة لفظ «القطب» إطلاقاً ، إذ جعله شاملاً للحقيقة المحمدية القديمة ، ولكل إنسان كامل حادث ، فقال إن الإنسان الكامل هو القطب الذي تدور حوله أفلاك الوجود من أوله إلى آخره ، وإنه واحد منذ كان الوجود إلى أبد الآبدين ؛ ولكن له تنوع في ملابس وظهور في كائنات ، على حد تعبير الجيلي نفسه^(١) ، ومن هنا نتبين أن القطب قد يكون حقيقة كلية جامعة قديمة ، وهو بهذا المعنى لا يدل إلا على «الحقيقة المحمدية» ؛ وقد يكون فرداً جزئياً حادثاً من أفراد الإنسان الكامل ، الذي وجد منذ آدم ، وظهر في كل زمان بصورة نبي أو ولي ، وهو بهذا لا يدل إلا على القطب الحسي الذي يختلف عند ابن الفارض وعند الجيلي وابن عربي نفسيهما ، عن القطب المعنوي : فإذا طبقنا هذين المعنيين على محمد صلى الله عليه وسلم ، رأينا أنه قطب حسي بمعنى الإنسان الكامل من وجه ، وقطب معنوي بمعنى أنه القطب الأول ، أو قطب الأقطاب المتعاقبين من وجه آخر : فهو قطب حسي من ناحية كونه نبياً مرسلًا ظهر بصورة النبوة التي ليست إلا مظهراً من مظاهر الإنسان الكامل الذي ظهر أولاً في آدم ، ثم في بقية الأنبياء من بعده ؛ ثم ظهر أخيراً في صورة محمد النبي ، ثم ظهر بعد محمد النبي في صور الخلفاء والأولياء ؛ وهو قطب معنوي من ناحية أنه أول حقيقة خلقها الله ، عنها صدرت الحقائق الأخرى ، ومنها فاضت كل الموجودات ، واستمدت كل المعارف والعلوم ، أو هو قطب أول من ناحية أنه قطب للأقطاب المتعاقبين في الأزمنة المختلفة ، سواء في ذلك الأنبياء الذين جاءوا قبل محمد النبي ، أم الخلفاء والأولياء الذين جاءوا بعد خاتم الأنبياء . ومعنى هذا أن ابن الفارض لا يجعل القطبية حظاً مشتركاً بين الحقيقة المحمدية وبين أفراد الإنسان الكامل ، أي أنه لا يعنى بالقطب ما يعنيه ابن عربي والجيلي في بعض الأحيان ، وهو أنه عبارة عن الإنسان الكامل الذي هو قطب حسي ، أو صورة ظاهرة في نبي من الأنبياء الذين كان محمد خاتمهم ، ولا في صورة ولي من الأولياء ؛ ولكنه يعنى به دائماً القطب المعنوي الذي هو حقيقة محمد وروحه ، وهما قديمتان كانتا قبل أن يكون الخلق ، وقبل أن يكون الأنبياء ، وقبل أن يبعث محمد النبي إلى الخلق بشيراً ونذيراً ، وقبل أن يكون الخلفاء والأولياء الذين تعاقبوا في أزمنة مختلفة من بعده . وبعبارة أخرى يمكن أن

يقال إن القطب الحسى من القطب المعنوى بمثابة الظاهر من الباطن ، وإن ابن الفارض حين يتحدث عن القطب بلسان الاتحاد معه ، فهو لا يعنى إلا باطن القطبية الذى هو الحقيقة المحمدية ، لا ظاهرها الذى هو النبوة المحمدية ، أو نبوة غيره من الأنبياء السابقين ، أو خلافة الخلفاء وولاية الأولياء اللاحقين . وهو فى هذا متفق مع ابن عربى الذى يطلق مثله على الحقيقة المحمدية اسم «القطب» ويقصد به شيئاً آخر غير القطب الذى هو الإنسان الكامل : فإن عربى يرى أن جملة الأقطاب الكاملين فى الأمم السابقة من عهد آدم إلى زمان محمد صلى الله عليه وسلم خمسة وعشرون قطباً ؛ وأما القطب الواحد فهو روح محمد صلى الله عليه وسلم ، الممد لجميع الأنبياء والرسل والأقطاب منذ النشأة الآدمية إلى يوم القيامة^(١) . وهذا يعنى أن القطب هنا عبارة عن المنبع الذى يستمد منه كل علم إلهى الأنبياء والرسل والأولياء الذين كلهم من الأقطاب الكاملين ، الظاهرين بصورة الإنسان الكامل فى كل زمان ، المتلقين علمهم ووحيمهم وإلهامهم وقدرتهم على التصرف عن القطب الأول ، الذى هو واحد منذ الأزل ، والذى سيظل واحداً أبداً على الرغم من تعدد صورته ، وتعاقب أفرادها .

وهكذا نرى أن للقطب عند ابن عربى معنيين ، يختلف فى أحدهما عن ابن الفارض ، ويتفق معه فى الآخر . ويأتى الخلاف من أن ابن عربى قد يطلق اسم «القطب» على «الحقيقة المحمدية» ، وعلى محمد الرسول ، وعلى غير محمد من الأنبياء السابقين والأولياء اللاحقين ، فى حين أن ابن الفارض يقصره على «الحقيقة المحمدية» ، ولا يمكن أن يدل عنده إلا عليها ، أو يشترك معه فيه الأقطاب الآخرون الذين ليسوا فى الحقيقة غير صور معينة لهذه القطبية الجامعة الكلية القديمة . أما اتفاقهما فى أن كلا منهما يطلق على «الحقيقة المحمدية» اسم «القطب» ، ويعنى به ما يعنيه الآخر ، وهو هذه الحقيقة الأزلية الفيضة بالوجود والعلم والقدرة ، على كل نبى أو ولى ظهر فى هذا الزمان أو ذاك .

على أن ابن عربى فى حديثه عن «الحقيقة المحمدية» ، لم يقتصر كابن الفارض على تسميتها بالقطب ، بل إنه كان أعنى ألفاظاً ، وأخصب اصطلاحاً من شاعرنا : فهو يسميها بغير «القطب» من الأسماء التى لعلها أدل على حقيقتها ، وأمنع لوقوع الخلط بينها وبين القطب الحسى عندما تذكر باسم القطب : كأن يسميها «الكلمة» ، و«روح محمد» ، و«حقيقة الحقائق» ، و«العقل الأول» ، و«الروح الأعظم» ، و«الحق الخلق به»^(٢) . ردذ ابن عربى هذه

(١) الكبريت الأحمر ، على هامش اليواقيت والجواهر : القاهرة ١٣٥١ هـ : ج ١ ، ص ١٠ .

(٢) ذكر الدكتور أبو العلا عفيفى هذه الاصطلاحات ، وكثيراً غيرها ، على أنها تستعمل عند =

الاصطلاحات وكثيراً غيرها ، ودل بها على « الحقيقة المحمدية » ، في حين أن ابن الفارض لم يستعمل في الدلالة عليها سوى لفظ « القطب » الذي ذكره صراحة ، وتحدث بلسان الجمع معه في البيتين ٥٠٠ - ٥٠١ ، وقد يفهم حديثه في بعض المواطن على أن لفظ « الروح » (البيت ٣١٣) ، ولفظ « المعنى » (البيت ٦٢٩) ، مرادفان له (١).

ولعل وفرة الاصطلاحات التي يدل بها ابن عربي على « الحقيقة المحمدية » ، وقلتها عند ابن الفارض ، ترجع إلى سببين : أحدهما أن ابن عربي كان أعلم بالمذاهب الفلسفية ، وأعرف باصطلاحات الفلاسفة الإسلاميين وغير الإسلاميين ، وأقدر على استغلالها ، وتقديده مذهبه بها على نحو ما تظهرنا كتبه الكثيرة لا سيما (الفتوحات المكية) و (فصوص الحكم) : فالكلمة التي قال بها فيلون اليهودي وفلاسفة المسيحيين ، والعقل الأول الذي قال به أفلوطين والاسماعيلية الباطنية ، نجدها ونجد غيرها عند ابن عربي ، ونلاحظ أنه إنما يعني بذلك الحقيقة المحمدية ؛ وثانيهما أن ابن الفارض كان شاعراً ، يخضع لما يخضع له الشعراء عادة من قيود الشعر كالوزن والقافية وما إليهما ، بخلاف ابن عربي ، الذي وإن كان شاعراً يعتمد في بعض الأحيان على النظم في التعبير عن أفكاره ، إلا أنه كان أغلب ما كان ناثراً يعالج المسائل الصوفية الخالصة ، أو الصوفية ذات الصبغة الفلسفية ، بأسلوب الناثرين لا بشعر الشعراء ونظم الناظمين : فكان طبيعياً وحالة هذه أن يضيق مجال اللفظ والعبارة عند ابن الفارض ، بينما يتسع عند ابن عربي . ولو سلمنا جدلاً بأن ابن الفارض كان كاتب عربي على علم بالمذاهب والاصطلاحات الفلسفية ، لكان في تقيدده بقيود الشعر حائلاً يحول بينه وبين استغلالها ، ودافعاً يحمله على ألا يصطنع منها إلا ما كان متمشياً مع وزن الشعر وملائماً لحكم القافية ، ولما كان يعتمد إليه ابن الفارض من محسنات بديعية فاض بها شعره . ومن غريب المصادفات أن جاء أكثر ما يعبر به ابن الفارض عن الحقيقة المحمدية مستمداً من معجم التصوف ، في حين أن بعضه جاء حظاً مشتركاً بين معجم التصوف ومعجم الفلسفة . وليس أدل على ذلك من لفظة « القطب » ، وهي أظهر ما يدل به على الحقيقة المحمدية ، فهي لفظة صوفية خالصة ، ومن لفظتي « الروح » و « المعنى » اللتين ترادفان « القطب » عنده ، فإنهما شائعتان بين التصوف والفلسفة .

ابن عربي مرادفات للفظة « الكلمة » . والذي يعيننا منها هو القدر الذي أثبتنا ، ويكفي لإظهارنا على وفرة الأسماء التي يطلقها ابن عربي على « القطب » بمعنى « الحقيقة المحمدية » . (نظريات الإسلاميين في الكلمة : مجلة كلية الآداب : م ٢ ، ج ١ ، سنة ١٩٣٤ م ، ص ٤٨) .

٤ — ومهما يكن من شيء ، فقد استطاع ابن الفارض — على الرغم من أنه كان شاعراً مثقلاً بقيود الشعر وضيق مجال العبارة فيه — أن يقدم لنا نظرية في القطبية ، أو في الحقيقة المحمدية تنطوي في جوهرها على كثير من المعاني الصوفية والفلسفية التي لا تقل في قيمتها عن نظرية ابن عربي المقابلة .

على أن نظرية ابن الفارض في القطبية ليست نظرية بالمعنى الذي يفهم عند الكلام على نظرية في العلم أو في الفلسفة ؛ وإنما نحن نسميها نظرية مجوّزاً ، وذلك لأنها لا تكاد تنفصل عن الحالة النفسية لصاحبها ، ولا عن شعوره بالاتحاد مع القطب الذي يعبر به عن الحقيقة المحمدية ، ويصف لنا تحقيقه بمقام الجمع معه : فهي من هذه الناحية مثلها كمثل نظريته في الوحدة ، بل لعلها لا تختلف عنها إلا في أن شعور ابن الفارض بالاتحاد مع الذات الإلهية شعور بالاتحاد مع الوجود المطلق عن كل تعين ، في حين أن شعوره بالاتحاد مع القطب شعور بالاتحاد مع الوجود في تَمَيُّنِهِ الأول الذي هو الحقيقة المحمدية الجامعة لكل تعين فاض منها وصدر عنها بعد ذلك . ومع ذلك فإن حديث ابن الفارض عن القطب بلبسان الجمع معه والاتحاد به مُخْتَلَفٌ في حقيقته : فهل هو في ذلك مجرد معبر عن حقيقة القطب ومنزلته من الله ومن العالم ، أم هل هو مدع لنفسه وراثته مقام هذا القطب ، ومتحقق تحقّقاً فعلياً بما كان له من كمال العلم وكمال القدرة على التصرف ؟؟ فسعيد الدين الفرغاني ، وهو أحد شراح (التائية الكبرى) ، يرى أنه ليس من المسلم أن يكون كلام ابن الفارض فيما يتعلق بالحقيقة المحمدية على سبيل دعوى الوراثة ، لأن لذلك أمارات لم يظهر على ابن الفارض شيء منها أصلاً طوال حياته ؛ ومن جملة هذه الأمارات أن يكون خاتم الولاية المحمدية ، وأن يكون له أتباع كثيرون أصحاب أذواق عالية ، واقفون في مكان الدعوة والتمكين ، وهو لم يظهر منه شيء من هذا ؛ فتعين إذن أن يكون مراده نقل صورة هذا المقام المحمدي بصورته هو ^(١) . ولكننا نخالف الفرغاني فيما يذهب إليه هنا : فحياة ابن الفارض الصوفية ، وتقلبه في أطوار الحب هذا الثقلب الذي انتهى به إلى الفناء عن نفسه والاتحاد بذات محبوبته المطلقة ، وما كان له من تحقق بالعلم اللدني ، وما صدر عنه من خوارق ، وإن كانت أقل مرتبة من الكرامات ، كل أولئك شواهد صدق تدل على أنه ليس ما يمنع من أن يكون الرجل قد تحقق تحقّقاً فعلياً بمقام الجمع مع الحقيقة المحمدية على نحو ما تحقق قبل ذلك بمقام الجمع مع الذات الإلهية . وحسبنا أن ننظر في الأبيات التالية :

(١) منتهى المدارك ، استامبول ١٢٩٣ هـ : ج ١ ، ص ٣٢٢ .

وكل الوري أبناء آدم غير أنى حزت صحو الجمع من بين إخوتي ٣١١
 فسسمى كلسمى وقلبي منبأ بأحمد رؤيا مقالة إحمدية
 وروحي للأرواح روح وكما ترى حسناً في الكون من فيض طينتي
 فذر لي ما قبل الظهور عرفته خصوصاً وبى لم تدر في الذر رفقتي ٣١٤
 وفي الأبيات التالية أيضاً :

وقد جاءني منى رسول عليه ما عنيت عزيزي بى حريص لرأفة ٤٥٧
 فحكى من نفسى عليها قضيته ولما تولت أمرها ما تولت
 ومن عهد عهدى قبل عصر عناصرى إلى دار بعث قبل إنذار بعثة
 إلى رسولاً كنت منى مرسلها وذاتى بآياتى على استمدت ٤٦٠

لنتبين أن ابن الفارض إنما يتحدث بلسان الجمع مع الحقيقة المحمدية ، أو بلسان الواصل إلى مقام صحو الجمع الذى احتص به محمد عليه الصلاة والسلام من دون بقية الأنبياء ، فيظهرنا وكأنه يتحدث عن نفسه ، على أنه حائر لصحو الجمع . وأن روحه فياضة بالأرواح ، وطنيته فياضة بالصور والأشباح ؛ وعلى أنه أرسل من نفسه إلى نفسه ، أى أنه كان نبياً قبل أن يبعث إلى الخلق بالرسالة ؛ وهو فى هذا كله إنما يستند أو يشير إلى ما روى من الأحاديث التى تثبت قدم محمد من حيث الحقيقة ، والتى لا ندرى أهي ثابتة صحيحة ، أم منحولة موضوعة أجراها واضعوها على لسان النبي عليه الصلاة والسلام ، وكان منها قوله : « أنا أول الناس فى الخلق » ؛ وقوله : « أول ما خلق الله نور نبيك يا جابر » ؛ وقوله : « كنت نبياً وآدم بين الماء والطين » .

وإذا كان ذلك كذلك فقد تبين إذن أن لابن الفارض مذهباً فى الحقيقة المحمدية ، وأن مثل مذهبه فى هذه الحقيقة وجمعيتها لكل الحقائق التى فاضت منها ، كمثل مذهبه فى الذات الإلهية ووحدتها التى استوعبت كل الذوات الأخرى ؛ لا سيما أن الحقيقة المحمدية ، كما يتحدث عنها ابن الفارض بلسان القطب ، ليست إلا صورة ثانية من صور الوحدة ، تعبر عن معنى خاص من معانيها ، وهو تجلى الذات الإلهية أولاً فى الحقيقة المحمدية الجامعة لكل شيء ، ثم فيض الموجودات المعينة بعد ذلك من هذه الحقيقة الجامعة ؛ إذ الذات قبل نزولها من حضرة الأحدية إلى حضرة الواحدية هي ، كما قلنا فى غير هذا الموضع ، الوجود المطلق عن كل تعين ، والحقيقة المحمدية أو القطب المعنوى هو هذه الذات مع التعين الأول ؛ فالذات الإلهية والقطب المعنوى هما إذن حضرتان جامعتان ، تظهر الوحدة فى إحداها مجردة

عن كل تعين ، وتظهر في الأخرى مع التعين الأول الذى هو أصل في كل تعين . ومصدر لكل علم ، ومنبع لكل حياة في كل كائن . يضاف إلى هذا أن مذهب ابن الفارض في القطبية كذهبه في الذات الإلهية من حيث أن كلا منهما يعد ثمرة من ثمرات حبه ، وثقحة من نفحات ذوقه ووجده ، يتحدث في أحدهما عن القطب بلسان الجمع معه ، ويتحدث في ثانيهما عن الذات الإلهية بلسان الاتحاد بها والفناء فيها ، وهو في كلا المذهبين إنما يضيف عليهما هذا الثوب النفسى الجميل الذى نسجت خيوطه من خلجات نفسه ، ولعات قلبه .

على أن الدكتور أبا العلا عفيفى قد ذهب في بحث له عن (نظريات الإسلاميين في الكلمة) إلى « أننا لا نجد قبل الإسماعيلية ولا بعدهم سوى ابن عربى من اعتبر القطب الحقيقية المحمدية مبدءاً كلياً عاماً سارياً في الكون بأسره ، وأصلاً لكل علم وكل حياة وكل خلق ، أو اعتبره والله عيناً واحدة وحقيقة واحدة : فإن ابن عربى لا ينظر إلى القطب نظرة باقى الصوفية إليه ، لأن قطبه ليس ولياً من الأولياء ، ولا نبياً من الأنبياء ، بل قوة عاقلة يظهر أثرها في العالم أجمع »^(١) . ولكننا قد رأينا فيما سبق أن القطب في اصطلاح ابن الفارض ومذهبه لا يختلف في منطوقه ومفهومه عما هو عليه عند ابن عربى . وسنرى مما سنورده بعد من تفصيل المعانى الصوفية والفلسفية التى تنطوى عليها قطبية ابن الفارض ، أن للقطب عند شاعرنا وعند الشيخ الأكبر حقيقة واحدة قوامها فكرة واحدة هى أن القطب مبدءاً الوجود وأصل الحياة والتكوين ، وواسطة الخلق ، ومنبع العلم ، ومفيض القدرة على التصرف ، الأمر الذى يترتب عليه أن تنتفى دعوى الدكتور عفيفى التى جعل فيها من ابن عربى بدعاً من الصوفية ، وفدأً بينهم ، لم يسبقه أحد ، ولم يلحق به أحد فى القول بشيء مما قاله فى القطب بهذا المعنى ، لا سيما قبل الإسماعيلية وبعدهم ، فأنكر بذلك ما لابن الفارض من كلام فى القطبية لا يقل فى قيمته الصوفية والفلسفية عن كلام ابن عربى : فالتأمل فى تأييد ابن الفارض الكبرى ، يلاحظ أن وجود القطب قديم ، سابق على وجود آدم نفسه ، وأن هذا القطب علة الوجود بالنسبة إلى المخلوقات ، وأصل الحياة ومفيضها على الكائنات جميعاً ؛ وهذا هو عين ما يقوله ابن عربى إذ يعتبر الحقيقة المحمدية (وهى مرادفة عنده للقطب) مبدءاً للتكوين والحياة والتدبير فى الكون . وكذلك يلاحظ أن ابن الفارض يبين أن القطب هو الأصل الذى يستمد منه كل علم باطنى ، وكل وحى إلهى ، كما أنه المنبع

الفياض بمعجزات الأنبياء السابقين في وجودهم الزماني على وجود محمد الرسول عليه السلام ،
 وبكرامات الأولياء وأهل الدعوة إلى طريق الحق ممن جاءوا بعده ؛ والقبطية بهذا الوجه
 لا تكاد تعدو ما يسميه ابن عربي 'بمشكاة خاتم الرسل' التي لها في قلب كل إنسان كامل
 شعاع من النور ، وهذا الشعاع قد يكون لدى بعض الكاملين علماً باطنياً ، ووحياً إلهياً ،
 ومكاشفة قلبية ، وقد يكون لدى بعضهم الآخر قدرة على التصرف في ظواهر الكون ؛
 غير أن هذا الشعاع ليس إلا معجزة بالنسبة إلى الإنسان الكامل الظاهر بصورة نبي من
 الأنبياء المرسلين ، وإلا كرامة بالنسبة إلى هذا الإنسان الكامل الظاهر بصورة ولي من
 الأولياء الصالحين : فالمعجزة والكرامة على هذا النحو شعاعان من أشعة 'مشكاة خاتم
 الرسل' كما يقول ابن عربي ، ومظهران من مظاهر 'القطب' كما يقول ابن الفارض ، وكما
 سنتبين هذا كله فيما يلي ، بحيث نضع نظرية ابن الفارض في القبطية في موضعها اللائق
 بين النظريات الفلسفية والصوفية التي يمكن أن يكون بينها وبين نظرية شاعرنا أوجه شبه
 أو تقارب في الفكرة الجوهرية أو في التفصيلات المتفرعة على هذه الفكرة : فما لا شك فيه
 أن حديث ابن الفارض عن القطب وحقيقته ، ووصفه لآثاره في الوجود وفي العلم والعمل ،
 فوق ما يفتيان من دعوى الدكتور عفيفي أن ابن عربي كان نسيجاً وحده بين الصوفية
 في وضع نظرية في القبطية ، فإنهما يذكرا لنا بنظريات وعقائد فلسفية وغير فلسفية ، بعضها
 إسلامي وبعضها الآخر غريب عن الإسلام ، كنظرية فيلون اليهودي والمسيحيين في
 'الكلمة' ، ونظرية أفلوطين في 'الفيض' عامة ، وفيض النفوس الجزئية من النفس الكلية ،
 والأجسام الجزئية من الجسم الكلي خاصة ، وعقيدة الشيعة في 'النور المحمدي' ، وعقيدة
 الإسماعيلية الباطنية في 'الإمام المعصوم' : فكل أولئك نظريات وعقائد تتفق إلى حد ما
 ونظرية ابن الفارض في القبطية ، التي تدور مثلها حول فكرة رئيسية واحدة ، هي أن
 الموجودات الروحية والمادية على السواء قد صدرت عن حقيقة واحدة ، وفاضت من قوة
 واحدة ، كانت واسطة بينها وبين الوجود : فكما أن للكلمة عند فيلون وفلاسفة المسيحيين ،
 وللعقل الأول عند أفلوطين ، وللنور المحمدي عند الشيعة ، وللإمام عند الإسماعيلية الباطنية
 وجوداً سابقاً على وجود الكائنات ، فكذلك للقطب من حيث هو حقيقة محمدية عند ابن
 الفارض وجود متقدم على وجود المخلوقات ، بل على وجوده هو كني مبعوث ختمت به
 النبوة الظاهرة بصورة الرسالة وإنذار الناس وهدايتهم إلى الإسلام . ويتبين هذا كله من
 خلال التفصيلات التي تقدمها فيما يلي :

٥ — فإن الفارض يظهرنا في حديثه بلسان القطب و بلسان الحائز لصحو الجمع ، على أن الحقيقة المحمدية أزلية ، وأقدم من الوجود كله ، ومنبع فياض بكل ما في عالم الغيب من أرواح ، وبكل ما في عالم الشهادة من صور وأشباح ، لولاها لما كان وجود أو شهود أو عهود . وهذا يعنى أن هذه الحقيقة المحمدية هي المخلوق الأول الذى أبدعه الله ، أو هي الفيض الأول الذى فاض من ذات الله ، والذى خاطبه الله فى الأزل بقوله : « لولاك ما خلقت الخلق » ؛ والكائنات الروحية إنما تصدر عن باطن هذه الحقيقة ، فى حين أن الكائنات المادية تفيض من ظاهرها . وإلى هذه المعانى كلها يشير ابن الفارض بقوله :

وروحى للأرواح روح وكل ما ترى حسناً فى الكون من فيض طينتى ٣١٣
وبقوله :

ولا فَلَكَ إلا ومن نورِ باطنى به مَلَكٌ يَهْدِي الهُدَى بِمَشِيئَتِي ٤٦٤
ولا قَطْرَ إلا حلَّ من فيض ظاهرى به قَطْرَةٌ عنها السحابُ سَحَّتْ ٤٦٥
وبقوله :

ولولاي لم يوجد وجودٌ ولم يكن شهود ولم تعهد عهود بذمة ٦٣٧
فلا حى إلا عن حياتى حياته وطوع مرادى كل نفسٍ مريدة ٦٣٨
ويذهب ابن الفارض أيضاً إلى أن الحقيقة المحمدية تظهر فى عالم التركيب متجلية فى الصور ، كما تظهر فى عالم العقل متجلية فى المعانى ، وكما تظهر أيضاً فى كل مشاهدة كشفية تحصل فى عالمى الملكوت والجبروت اللذين فوق عالمى المحسوس والمعقول ، واللذين تدق معرفتهما على الوهم ، وتجل عن الفهم ، وتكون من حظ الروح وحدها . وهو إنما يعنى بهذا أن كل ما تشتمل عليه عوالم الحس والعقل والروح ، ليس إلا تجليات تفصيلية حادثة صادرة عن حقيقة جامعة لها ، مشتملة عليها ، هي حقيقة القطب الواحدة القديمة ، الفياضة بهذه التجليات ، كما يدل على ذلك قوله :

وفى عالم التركيب فى كل صورة ظهرتُ بمعنى عنه بالحسن زينتى ٦٤٢
وفى كل معنى لم تُبينه مظاهرى تصوّرتُ لا فى صورةٍ هيكلية
وفى ما تراه الروح كشفَ فِراسة خفيتُ عن المعنى المعنى بدقة ٦٤٤

٦ — ونحن إذا أنعمنا النظر فيما يثبتته ابن الفارض هنا من المعانى التى تدل كلها على أن حقيقة القطب قديمة فياضة ، وجدنا أن بينها وبين بعض الأفكار الفلسفية اليهودية

والمسيحية والأفلاطونية الجديدة كثيراً من أوجه الشبه :

فالفلسفة اليهودية القديمة تحدثنا بأن الله قال كلمته فكان العالم : أى أن العالم أثر صادر عن كلمة الله . وفلاسفة اليهود المتأثرون بالفلسفة اليونانية يصفون كلمة الله بأنها حافظة للكون ، مدبرة له ، وبأنها مصدر الوحي والنبوة والشرائع : ففيلون اليهودى الإسكندرى يذهب إلى أن العناية الإلهية لا تصل إلى العالم مباشرة ، بل عن طريق وسطاء ؛ وأن الوسيط الأول من هؤلاء الوسطاء هو « اللوغوس Logos » أو « الكلمة » ، أو ابن الله ، أو الكاهن الأعظم الذى تليه الحكمة ، فآدم الأول ، فالملائكة ، فنفس الله ، فالقوات الكثيرة . والذى يعيننا هنا هو أن نلاحظ أن تسمية ابن الفارض للحقيقة المحمدية باسم القطب ، تقرب من تسمية فيلون للكلمة باسم الكاهن الأعظم . وأن ما يقرره ابن الفارض من أنه لولا القطب لما كان وجود أو شهود أو عهود ، ومن أن محمداً القطب ، وإن كان ابناً لآدم من حيث الصورة العنصرية ، إلا أنه أب من حيث المعنى الروحى القديم (البيت ٦٣٠ من التائية الكبرى) ، ومن أن القطب منبع فياض بكل حياة ، إنما يشير إلى ما قلته الفلسفة اليهودية القديمة من أن العالم أثر صادر عن كلمة الله ، وما قاله فلاسفة اليهود المتأثرون بالفلسفة اليونانية من أن كلمة الله هى منبع الوحي والنبوة والشرائع ، وما قاله فيلون اليهودى من أن آدم الأول إنما هو أثر من الآثار الصادرة عن الوسيط الأول أو الكاهن الأعظم .

٧ — وقطبية ابن الفارض من حيث هى مبدأ للوجود ، ومنبع للشهود ، وأصل للعهود لولاها لما كان شيء من هذا كله ، تشبه « الكلمة » التى يصورها (إنجيل يوحنا) على أنها مبدأ الخلق الذى عنه وبه كل شيء ، وبغير هذه الكلمة لم يكن شيء ليكون : فهى المشتملة على الحياة ، والحياة هى نور الناس^(١) ؛ وهذا النور هو الذى كون به العالم^(٢) : فالكلمة المسيحية هى ابن الله وصورته ، والواسطة فى خلق العالم ، والروح السارى فى الكون ، المفيض للحياة والنور . وهى كذلك تظهر فى أتباع المسيح ، وتمدهم بالعلم والمعرفة . ونحن إذا تدبرنا قطبية ابن الفارض والكلمة المسيحية ، ووازننا بينهما ، استخلصنا أن القطب الذى لولاه ما كان الوجود ، شبيه بالكلمة التى كانت واسطة فى خلق العالم ؛ وأن القطب الذى هو منبع الشهود (العلم الباطن والمكشوفة الروحية) ، وأصل العهود (المواثيق والشرائع) ، يشبه الكلمة من حيث هى ابن الله ، فى أنه ظاهر بروحه فى أتباعه ، يفيض عليهم كل علم ومعرفة

(١) إنجيل يوحنا : الاصحاح الأول ، الآيات ١ — ٤ .

(٢) نفس المرجع ونفس الاصحاح : الآية ١٠ .

ولعل كل ما هنالك من فرق بين قطب ابن الفارض وبين كلمة المسيحية ، هو أن هذه تعنى بالكلمة كلمة الله التي تجسدت وتشخصت في المسيح ، في حين أن ابن الفارض يعنى بالقطب الحقيقة المحمدية أو النور المحمدي .

٨ — ولا يقف الأمر في هذا التشابه عند هذا الحد ، بل هو يتجاوز به إلى نظرية الفيض عند أفلوطين : فقول ابن الفارض بأن روحه روح للأرواح ، وطنيته فياضة بكل ما هو حسن في الكون (البيت ٣١٣ من التائية الكبرى) ؛ وقوله بأن ما في العالم الباطن مستمد من باطن القطب ، وما في عالم الظاهر مستمد من ظاهره ، كل أولئك يذكرنا بنظرية أفلوطين التي تقرر أنه عن « الواحد » يصدر « العقل الأول » الذي هو صورة لهذا الواحد المطلق وأول فيض منه ، وأنه عن هذا العقل الأول تصدر « النفس الكلية » التي تصدر عنها الكائنات الروحية والمادية : فالقطب باعتباره عند ابن الفارض أول تعين فاضت منه الكائنات جميعاً ، سواء ما كان منها في عالم الباطن أم في عالم الظاهر ، يمكن أن يكون مقابلاً من هذه الناحية للعقل الأول الذي هو في الأفلاطونية الجديدة أول فيض من الواحد . وما يعبر عنه ابن الفارض في البيت ٤٦٤ من تائيته الكبرى « بنور الباطن » ، يمكن أن يكون مقابلاً لما يسميه أفلوطين « بالنفس الكلية » ، كما أن ما يطلق عليه ابن الفارض ، في البيت ٤٦٥ من القصيدة نفسها ، اسم « فيض الظاهر » ، وفي البيت ٣١٣ اسم « فيض الطينة » ، يمكن أن يكون مقابلاً لما يعرف في سلسلة فيوضات أفلوطين باسم « المادة غير المصورة » . ومن هنا يمكن أن تقابل بين مراتب الوجود عند ابن الفارض ، وبين سلسلة الفيوضات عند أفلوطين ، على الوجه التالي : الذات الأحادية = الواحد ؛ القطب = العقل الأول ؛ روح القطب أو نور باطنه = النفس الكلية ؛ طينة القطب أو فيض ظاهره = المادة غير المصورة غير أنه ينبغي أن نلاحظ هنا أن روح القطب أو نور باطنه وطنيته أو فيض ظاهره ليسا فيضين صادرين عن القطب ، كما هو الشأن في النفس الكلية والمادة غير المصورة فإنهما عند أفلوطين فيضان يصدر كل منهما عن الفيض الذي يتقدمه ؛ وإنما روح القطب وطنيته هما عند ابن الفارض عين القطب وحقيقته : تفيض من الأولى الأرواح ، وتصدر عن الثانية الصور والأشباح . ومن هنا نتبين أن منزلة القطب الفارضي من الذات الإلهية ، ومن الكائنات الروحية والمادية ، هي منزلة العقل الأول الأفلوطيني من الواحد ومما تحت هذا العقل من الفيوضات الأخرى ، لا سيما أن القطب الفارضي بحكم كونه أول مخلوق صدر عن الذات الإلهية مباشرة ، يشبه شهباً قويا العقل الأول الأفلوطيني في أنه أول فيض صدر عن الواحد .

٩ - وإذا كان القطب أو الروح الحمدي من حيث هو حقيقة كلية جامعة قديماً ، وكان وجوده أقدم من وجود العالم الذي ليست الكائنات فيه إلا تفصيلات لهذه الحقيقة الكلية الجامعة ، فقد كان طبيعياً أن يصور لنا ابن الفارض ما كان عليه العالم في حالته الأولى أي حين كانت حقائقه ووجوداته مجتمعة في حقيقة القطب ، وقبل أن تخرج هذه الحقائق والوجودات من التعيين الأول الجامع لها ، إلى التعينات المتعددة التي تظهر فيها ، وتعين بها تعيناً جزئياً بعد أن كان كلياً . والحق أن ابن الفارض قد قدم لنا في هذا الصدد كلاماً أقل ما يوصف به أنه أدنى ما يكون إلى نظرية في الفلسفة الكونية منه إلى كلام الصوفية المتحدثين بلسان الذوق والوجد : فالقطب أو الروح الحمدي كان عند ابن الفارض مطبوعاً على العلم ، أي أنه كان عالماً بحقائق الأشياء التي في « عالم الذر » ، حين كان متحداً بالروح الأعظم ؛ وإن القطب قد اختص بهذا العلم فعرف كل شيء في عالم الأمر ، في حين أن غيره من الأرواح لم تعرف عنه شيئاً . وانظر إلى قوله في هذا البيت : -

فذر لي ما قبل الظهور عرفته خصوصاً وبى لم تدر في الذر رفقتي (١) ٣١٤
لتبين أن القطب هنا كان عالماً بالأرواح في عالم الأمر قبل أن تتعين هذه الأرواح في عالم الذر ؛ وأن الحقيقة الروحية لهذا القطب كانت جماعاً لتعينات الحقائق الروحية الأخرى ؛ وأنه عبارة عن وحدة كلية ، وروح جامع لكل الأرواح الجزئية الأخرى . وهذا ينبئ عليه أن يكون القطب مطلقاً عن كل قيد ، مترفعاً على كل حد ، إليه تتجه كل الجهات ، وفيه تلتقى جميع الاتجاهات . وانظر إلى قول ابن الفارض في هذين البيتين :

ومن كان فوقَ النَّحْتِ والفوقَ تحته إلى وجهها لهادى عنَتَ كلِّ وجهه ٤٦٨
فتحت الثرى فوق الأثير لرتق ما فتقت وفتق الرتق ظاهر سنتي ٤٦٩
لتبين منزلة القطب من العالم ، وأي فرق بين حقيقة هذا القطب الجامعة القديمة وبين جهات العالم المفصلة له تفصيلاً حادثاً . هذا من جهة ، ولتبين من جهة أخرى أن ابن الفارض إنما يقدم لنا ، في هذين البيتين ، النظرية الإسلامية الواردة في القرآن عن خلق العالم ، وحالته التي كان عليها في البدء ، وأي فرق بين هذه الحالة وبين حالته التي أصبح عليها بعد ذلك : فعند شاعرنا أن ما فوق الأثير عين ما تحت الثرى ، أي أن كل ما في الكون من

(١) أراد بالذر تعينات الأرواح الإنسانية في عالم الخلق بعد بروزهم من الأمر ، ولم تكن الأرواح قبل ذلك عارفة إلا لروح الأرواح الذي هو قطب الأقطاب ، فإنه عارف بسوابق الأمور وخواتمها في عالم الأمر قبل الظهور في عالم الخلق (كشف الوجوه الغر : ج ٢ ، ص ٤ - ٥) .

أجرام سماوية وأرضية ، وما بين السموات والأرض ، كان في البدء يؤلف وحدة جامعة لا فرق فيها بين الفوق والتحت ؛ وهذه الحالة التي كان عليها العالم في بادية أمره ، هي حالة الجمعية في حقيقة القطب وروحه ، وهي التي يعبر عنها ابن الفارض بلفظة «الرتق» . وقد ظل العالم على هذه الحال من الرتق الذي تنتفي معه الجهات . وتلتق فيه الأضداد ، حتى خرج إلى حالة التفصيل ، وهي التي يعبر عنها ابن الفارض بلفظ «الفتق» : ففتقت السموات والأرض بعد الرتق ، وفُصِّلت الجهات بعد الإجمال ، وفرقت الأضداد بعد الاجتماع . وظاهر هنا أن ابن الفارض يشير إلى قوله تعالى : « أو لم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقاً ففتقناهما » ، وهو ما ذهب المفسرون في تفسيره إلى أن السموات والأرض كانتا شيئاً واحداً يوم خلقهما الله ، ثم فتقهما بالهواء الذي جعل بينهما ؛ وإلى أن السموات كانت سماء واحدة ففتقها الله إلى سبع سموات ، وأن الأرض كانت أرضاً واحدة ففتقها الله إلى سبع أرضين . والغرض الذي يرمى إليه ابن الفارض من إظهارنا على انتقال العالم من حالة الرتق إلى حالة الفتق ، هو إثبات العلاقة بين القطب باعتباره أقدم مخلوق خلقه الله ، وبين العالم باعتباره حقيقة مشتملا عليها في حقيقة هذا القطب بادية الأمر ، وباعتباره كائنات حادثة وصوراً متعددة بعد ذلك . ومن هنا يمكن أن يقال معه إن العالم ، وقد انطوت حقائقه واندرجت في حقيقة القطب كان في حالة الرتق ، فلما فصلت هذه الحقائق وبرزت ، وتنوعت مظاهرها وتعينت ، خرج العالم من حالة الرتق إلى حالة الفتق : فكأنه يريد أن يقول إن باطن القطب يقابله في القدم الرتق ، في حين أن ظاهره يقابله في الحدوث الفتق . وإذا كان العالم على ما أبان ابن الفارض من الرتق أو الوحدة الجامعة التي تقابل باطن القطب ؛ فقد أظهرنا الشاعر على طائفة من الأوصاف التي تتبين من خلالها ما كان عليه العالم في حالته الأولى :

(١) فقد كان العالم ولا جهات فيه ، لأن الجهة تستلزم الأين ، والأين يقتضى التشتت

والتفرقة :

ولا شُبُهَةٌ والجمع عَيْن تَيْسُنٌ ولا جهةٌ والأينُ بينَ تَشْتِي ٤٧٠

(٢) وكان العالم وليس فيه أزمنة معدودة ، ولا مدد محدودة ، لأن المدة حد ، والحد

مؤد إلى الشرك :

ولا عِدَّةٌ والعَدُّ كالحَدِّ قاطعٌ ولا مُدَّةٌ والحَدُّ شِرْكٌ مُؤَقَّتٍ ٤٧١

(٣) وكان العالم وليس فيه مع الله ند ، إذ من شأن الند أن يخالف نده ، وينقض

ما عقده ؛ كما أنه كان وليس فيه لله ضد ، إذ من شأن الضد أن يجعل إلى جانب الله إليها آخر
قد يخلق خلقاً آخر مختلفاً عن الخلق الذي خلقه الإله الحقيقي :

ولا نذ في الدارين يقضى بنقض ما بنيت ويمضى أمره حكم إمرتي ٤٧٢

ولا ضد في الكونين والخلق ما ترى بهم للتساوي من تفاوت خلقتي ٤٧٣

وهكذا تتبين مع ابن الفارض أية صورة كان عليها العالم عند ما كان منطوياً في هذه
الحقيقة الكلية وهي حقيقة القطب التي كانت قبل أن يكون أى تعين : وحدة في الزمان ،
ووحدة في المكان ، ووحدة في الألوهية ، ووحدة في الحقيقة الكلية . وهذه الوحدة الجامعة
للأزمنة المحدودة ، المستوعبة للأمكنة المحدودة ، المستهلكة لغير ذلك من ألوان التعينات ،
هي أخص خصائص ذلك التعين الأول الذي أبدعه الله منذ الأزل ، وأجل فيه كل التعينات
الجزئية ، ثم فصلها منه بعد ذلك ، فكان ما كان مما يعد ويحد ، ومما له ند وضد .

١٠ - والقطب الذي هو أقدم من وجود العالم ، وأصل في تعيناته ، هو كذلك منبع
العلم ومفيض العرفان . وقد سبقت الإشارة إلى أن محمداً من حيث هو قطب أو حقيقة قد
عرف الدر وهو تعينات الأرواح الإنسانية ، وأن معرفته به قديمة قدم حقيقته وروحه ، أى
أنها كانت قبل أن يبرز هذا الدر من عالم الأمر إلى عالم الخلق . ومن هنا نرى ابن الفارض
يتسامى بقطبيته من حيث العلم ، فينهى عن وصف القطب بالعارف ، أو نعته بأى نعت أو
لقب أو كنية ، إذ أن هذا كله ، وإن صح بالقياس إلى أتباعه ، فإنه لا يصح بالقياس إليه
وهو ما هو من علو وكمال وجمعية ، لا سيما أن أحداً من أتباع هذا القطب لو سئل عن معنى
من المعاني ، لأتى في إجابته بما يجمل عن الوهم ويدق على الفهم ، وهو في هذا إنما يصدر عن
أصل الفطرة المحمدية ، ومنبع علمها ، ويجنى ثمر العرفان من فرع الفطنة المحمدية ، كما يدل
على ذلك قول ابن الفارض في الآيات التالية :

وَأَلْعَ الْكُنَى عَنِّي وَلَا تَلْعُ الْكِنَا

بَهَا فَهِيَ مِنْ آثَارِ صَيْغَةٍ صَنَعْتِي ٣١٦

وَعَنْ لَقْبِي بِالْعَارِفِ ارْجِعْ فَإِنْ تَرَا

تَتَنَاوَرُ بِالْأَلْقَابِ فِي الذِّكْرِ تَمَقَّتْ

فَأَصْغَرُ أَتْبَاعِي عَلَى عَيْنِ قَلْبِهِ

عَرَائِسُ أَبْكَارِ الْمَعَارِفِ زَفَّتْ

زَكَ بَاتِّبَاعِي وَهُوَ مِنْ أَسْلِ فِطْرَتِي

جَنَى ثَمَرَ الْعِرْفَانِ مِنْ فِرْعَ فِطْنَةٍ

فَإِنْ سَيْلَ عَنْ مَعْنَى آتَى بَعْرَابٍ

عَنْ الْفَهْمِ جَلَّتْ بِلْ عَنْ الْوَهْمِ دَقَّتْ ٣٢٠

وهنا يتشابه ابن الفارض وابن عربي : فكما أن القطب عند ابن الفارض هو الذي
تفيض فطرته بكل وجود ، وتفيض فطنته بكل علم ، فكذلك ابن عربي يرى « أن كل نبي

من لدن آدم إلى آخر نبي ، ما منهم أحد يأخذ إلا من مشكاة خاتم النبيين ، وإن تأخرت طبيئته في الوجود ، فإنه بحقيقته موجود» (١) .

وما يقال عن العلم ، يقال عن الحب : فكل من العلم والحب متفقان في أنهما صادران عن القطب ، مطبوعان فيه . وليس أدل على ذلك مما يذهب إليه ابن الفارض من أن كل ما أودع في الذر (تعينات الأرواح الإنسانية) من الحب إنما هو فيض من هذا الحب القديم الذي استوعبه القطب في عالم الأمر ، وظهر عنه في عالم الذر ، وعبر عنه الشاعر «بالولاء» في قوله : —

فَعَبَّيْ بَدَا فِي الذَّرِّ فِي الْوَلَا وَوَلِي لِبَابِ تُدِي الْجَمْعِ مَنِي دَرَّتِ ٥٠٣

١١ — وإذا كان الروح المحمدي عند ابن الفارض سابقاً على الوجود ، وفياضاً بالعلم والحب ، وجامعاً لكل الحقائق ، فقد رتب شاعرنا على ذلك نتائج لها قيمها من حيث العلاقة بين هذا الروح المحمدي وبين الأنبياء السابقين على محمد النبي ، والخلفاء والأولياء اللاحقين به ؛ فحمد النبي ، وإن كان من حيث الصورة العنصرية إبناً لآدم ، إلا أنه من حيث الروح أو المعنى أب له ، متقدم عليه وعلى أفراد الأنبياء الذين ليسوا في الحقيقة إلا فروعا لأصل واحد ، ومظاهر لحقيقة واحدة هي الحقيقة المحمدية التي اشتملت اشتمالاً كلياً على هذه الأفراد الجزئية ، كما يشتمل اللوح المحفوظ على العناصر البسيطة قبل تركيبها . وهؤلاء الأنبياء لا يصدرن فيما دعوا إليه من الحق ، وما أوصخوا من الشرائع ، وما جرى على أيديهم من المعجزات ، إلا عن هذا الروح المحمدي الساري فيهم ، المد لهم ، المتجلى على كل منهم بصورة معينة من صور الكمال أو بمعجزة خاصة من خوارق العادات : فهم في هذا كله إنما يهجون نهجه ، ولا يتجاوزون مواطيء خطوه . وما يقال عن الأنبياء المتقدمين على محمد النبي ، المتأخرين عن الروح المحمدي ، أحرى أن يقال عن الداعين إلى الحق من الخلفاء والعلماء والأولياء الذين هم متأخرون بطبيعة وجودهم الزماني ، سواء عن وجود الروح المحمدي أم عن وجود محمد النبي : فهؤلاء جميعاً لم يخرجوا في دعوتهم عن دائرته ، ولم يحاجوا الملحدين بغير حجته . وإلى هذا كله يشير ابن الفارض بقوله :

وإني وإن كنت ابن آدم صورةً في فيه معني شاهد بأبوتي ٦٣٠
ونفسى على حجر التَّجَلَّى برشدها تجلَّتْ وفي حجر التَّجَلَّى تربت
وفي المهد حزبي الأنبياء وفي عننا صرى لَوْحِي المحفوظ والفتح سورتي

وقبل فصالى دون تكليف ظاهرى ختمت بشرعى الموضعى كلَّ شرعة
فهم والألى قالوا بقولهم على صراطى لم يعدوا مواطىء مشيتى
فيمسُّنُ الدُّعاة السابقين إلىَّ فى يمينى ويُسرِّسُ اللاحقين يسرِّتى
ولا تحسبنُ الأمر عنى خارجاً فما ساد إلا داخلٌ فى عبودتى ٦٣٦

وينبى على هذا أن تكون منزلة نبوة محمد كمنزلة نبوة أى نبى آخر من الروح الحممدى أو المعنى الحممدى ؛ إلا أن محمداً النبى يفضل غيره من الأنبياء فى أنه كان رسلاً من نفسه أى من ذاته القديمة الجامعة ، إلى نفسه باعتباره نبياً رسلاً ، فى حين أن غيره من الأنبياء كان صادراً عن ذات أخرى غير ذواتهم ، وهى هذا الروح الحممدى القديم الجامع . وبعبارة أخرى يقال مع ابن الفارض إن محمداً النبى كان رسلاً مبعوثاً من نفسه باعتباره معنى كلياً وروحاً جامعاً ، إلى نفسه باعتباره صورة عنصرية معينة ظاهرة بمظهر من مظاهر الكمال وهو النبوة ، كما يشير إلى هذا المعنى الحديث القائل : « كنت نبياً وآدم بين الماء والطين » والذى يضمنه ابن الفارض هذين البيتين :

ومن عهدِ عهدى قبلَ عصرِ عناصرى إلى دارِ بعثٍ قبلَ إنذارِ بعثة ٤٥٩
إلىَّ رسولا كنتُ متى رسلاً وذاتى بآياتى علىَّ استمدت ٤٦٠

١٢ — هذه هى الفكرة الفارضية عن علاقة الروح الحممدى بمن تقدم على محمد النبى من الأنبياء ، يمكن أن نتبينها فى وضوح إذا لاحظنا مع الشاعر الصوفى تفاصيلها التى أبان فيها عن حقيقة المعجزات وجوهر الشرائع . فكل أثر من آثار الكمال الظاهر على يد نبى من الأنبياء بصورة معجزة من المعجزات ، إنما هو فى الحقيقة ناشئ عن سريان أثر من آثار الروح الحممدى الذى جمع منذ القدم أرواح الأنبياء وأشباحهم : فالمعجزات التى ظهرت على أيدي نوح وسليمان وإبراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام ، ليست فى الحقيقة إلا تفصيلات لهذا الكمال المطلق الذى انطوى عليه الروح الحممدى ، وأفاض أسرارَه على هؤلاء الأنبياء نبياً بعد نبى ، حتى كانت نبوة محمد نفسه تحم بها على هذه النبوات وعل ما صدر عن أصحابها من معجزات^(١) ، كما يدل على ذلك قول ابن الفارض فى هذا البيت :

وجاء بأسرارِ الجميع مُفِيضُها علينا لهم ختما على حين فترَةٍ ٦١٤
ومعنى هذا بعبارة أخرى من عبارات ابن الفارض نفسه هو أن جميع الأنبياء السابقين على محمد الرسول عليه الصلاة والسلام ، لم يكونوا فى أقوامهم إلا دعاة بما دعا إليه مفيض

(١) انظر تفصيل هذه المعجزات فى الآيات ٦٠١ — ٦١٣ من (الثانية الكبرى) .

أسرار المعجزات عليهم وهو الروح الحمدي : فكل نبي من لدن آدم إلى محمد ، لم يخرج في دعوته عن تبعيته للروح الحمدي ، مثلهم في ذلك كمثل الذين جاءوا بعد محمد النبي من أهل الحق ، ودعوا إلى الله عن تبعيتهم له تبعية زمانية ظاهرة بصور متعاقبة . ولعل كل ما هنالك من فرق بين الأنبياء السابقين على خاتمهم ، وبين اللاحقين به من دعاة الحق ، هو أن الأنبياء السابقين يُسمَّون رسلا ، إذ أرسل كل منهم ليدعو قومه إلى الحق ، في حين أن من أتى بعد محمد الرسول لا يسمى رسولا أو نبيا ، ولكنه عالم له منزلة النبي أو الرسول الذي كان قبل بعثة محمد عليه الصلاة والسلام ، أو عارف من هؤلاء الذين يأخذون أنفسهم بالعزيمة ويعرفون باسم « أولى العزم » ، لا سيما أن النبوة أو الرسالة قد ختمت بمحمد ، فلا محل بعد ذلك لنبي أو رسول . وانظر إلى ما يقوله ابن الفارض عن دعاة الحق في هذه الآيات :

وما منهم إلا وقد كان داعياً به قومه للحق عن تبعية ٦١٥
فعالنا منهم نبيٍّ ومن دعا إلى الحق منّا قام بالرسالية
وعارفنا في وقتنا الأحمدي من أولى العزم منهم آخذٌ بالعزيمة ٦١٧

لترى أنه يقسم أفراد الإنسان الكامل ، المستمدين كلهم في العلم والعمل من روح الأرواح وقطب الأقطاب ، إلى ثلاثة أقسام : — (١) نبي مرسل ، وهو من جاء إلى قوم من الأقوام برسالة قبل خاتم الأنبياء . (٢) عالم كالنبي ، وهو من دعا إلى الحق بعد خاتم الأنبياء ، وكان في دعوته أشبه بالرسول . (٣) عارف أو ولي ، وهو من هذب نفسه ، وأخذها بالرياضة والاستقامة ، حتى أصبح أعرف بالله ، وأقدر على التصرف ممن لم تكمل نفوسهم . ومثل هذا العارف كمثل العالم في أن ظهور كل منهما بعد خاتم الأنبياء . ويشترك الأنبياء والعلماء والعارفون في المصدر الأول الذي يتلقى عنه الأنبياء وحيمهم ، والعلماء عليهم ، والعارفون معرفتهم . ولهذا كانوا جميعاً شخصية واحدة من حيث الحقيقة ، وشخصيات متعددة من حيث ظهور فريق منهم بصورة النبي ، وفريق آخر بصورة العالم ، وفريق ثالث بصورة العارف . وبعبارة أخرى يقال مع ابن الفارض إن الأفراد الكاملين ، على اختلاف صورهم ، وتعدد أشخاصهم الحادثة ، قد ورثوا كمال العلم والعمل عن الروح الحمدي ، إلا أن علماء الأمة الحمديّة يمتازون بأنهم في مرتبة هي أدنى ما تكون إلى مرتبة الأنبياء ، كما يدل على ذلك قول ابن الفارض في البيت التالي :

فعالنا منهم نبيٍّ ومن دعا إلى الحق منّا قام بالرسالية ٦١٦
وهنا يقرب ابن الفارض من ابن عربي فيما يراه هذا الأخير من أنه إذا ورث ولي من

الأولياء علم الباطن عن نبي من الأنبياء مثل موسى وعيسى عليهما السلام ، فإنه لا يرث هذا العلم مباشرة ، بل بواسطة « النور المحمدي » ، الأمر الذي من أجله يقول ابن عربي إن الولاية المحمدية تشبه النبوة ، ويستدل عليه بالأثر القائل : « علماء أمتي كأنياء بني إسرائيل » لأن كلا من النبي والولي المحمدي يستمد علمه من منبع واحد هو هذا النور المحمدي . وقد أشار ابن الفارض إلى ذلك الأثر في البيت المثبت آنفاً ، كما استدل به ابن عربي .

ومثل الشرائع المختلفة في أصلها الذي صدرت عنه ، كمثل الأنبياء المتعاقبين في المنبع الذي استمدوا منه : فإن الفارض يرى أنه ليس ثمة فرق بين شريعة محمد وبين شريعة غيره من الأنبياء ؛ وذلك لأن هؤلاء الأنبياء إنما استقَوْا شرائعهم من شريعة محمد ، وساروا على نهجه . وبيان ذلك هو أن الحقيقة المحمدية ، بحكم كونها أصلاً في كل شيء ، وسراً لكل وجود ، ومنبعاً فيضاً بكل علم ووحى ومعرفة ، فهي قد ظهرت في الأجيال المتعاقبة وعلى أيدي الأنبياء المتعدين ، بصور مختلفة تمثلت فيما دعا إليه هؤلاء الأنبياء من أديان ، وما أتوا به من شرائع ؛ والحقيقة أن جميع هذه الأديان والشرائع سرودود إلى أصله الواحد في الروح المحمدي ، لا سيما أن محمداً حين كان حقيقة أزلية وروحاً قديماً ، قد ختم بشريعته كل الشرائع . وإلى هذا كله يشير ابن الفارض بقوله في الأبيات التالية :

وفي المهد حزبي الأنبياء وفي عننا	صرى لوحي المحفوظ والفتح سورتي ٦٣٢
وقبل فصالي دون تكليف ظاهري	ختمت بشرعي الموضي كل شرعة
فهم والألى قالوا بقولهم على	صراطي لم يعدوا مواطئ مشيتي
فيؤمن الدعاة السابقين إلى في	يميني ويُسِرِّ اللاحقين بيَسرتي
ولا تحسبنَّ الأمر عَنِّي خارجاً	فما ساد إلا داخل في عبودتي ٦٣٦

وهنا يتشابه ابن الفارض وابن عربي مرة أخرى : فقد ذهب هذا الأخير في توضيح الفكرة التي تثبت أصلاً واحداً للشرائع المختلفة ، إلى أن جميع الأنبياء نواب لمحمد ، واستدل على ذلك بقول النبي عليه الصلاة والسلام : « لو كان موسى وعيسى حين ما وسعهما إلا اتباعي » ؛ وذهب أيضاً إلى أنه لو كان صلى الله عليه وسلم موجوداً بجسمه من لدن آدم إلى زمان وجوده ، لكان جميع بني آدم تحت شريعته حساً ، فجميع شرائع الأنبياء هي بالحقيقة شرعه صلى الله عليه وسلم ؛ وانتهى إلى أن الله قد ختم بشرع محمد جميع الشرائع ، فلا رسول بعده يشرع ، ولا نبي بعده يُرسل بشرع يتعبد به ، إنما يتعبد الناس بشريعة محمد إلى يوم

القيامة^(١). وظاهر هنا أن كلا من ابن الفارض وابن عربي فكرة واحدة تتلخص في أن تعدد الأنبياء ، وتباين الشرائع ، ليس إلا من حيث الصورة الظاهرة والشكل الخارجي ، فأما من حيث الحقيقة والجوهر فكل الأنبياء واحد ، وكل الشرائع واحدة ، لأنه ليس هناك إلا نبي واحد وشريعة واحدة على الحقيقة ؛ وهذا النبي الواحد هو محمد ، كما أن هذه الشريعة الواحدة هي شريعته التي ختم بها الله جميع الشرائع على حد تعبير ابن عربي ، وختم بها محمد هذه الشرائع قبل فصاله دون تكليف ظاهره على حد تعبير ابن الفارض^(٢).

١٣ — وإذا كان ذلك كذلك ، وكان أفراد الإنسان الكامل إما أنبياء أو علماء أو أولياء ، وكانت معجزات الأنبياء مظاهر معينة للكمال المطلق في الروح المحمدي ، كما سبق بيان ذلك ، فقد كان أكثر ملاءمة لطبيعة الأشياء أن تكون كرامات الخلفاء والأولياء اللاحقين بمحمد النبي ، مستمدة من فيض ذلك الكمال المطلق : فنصرة أبي بكر للإسلام بقتال آل حنيفة الذين أضلهم مسيلة الكذاب ، ومكاشفة عمر وهو في المدينة بحال سارية وهو في نهاوند ، وتمكن الإيمان من قلب عثمان ، وأخذ نفسه بالعزم والثبات ، واشتغاله بتلاوة القرآن الكريم مع ما أخذه به الجناة من عنف وشدة عند قتله ، وعلم على الذي أوضح به المشكل ، والذي تلقاه بالوصية عن محمد ، كل أولئك آثار من آثار ذلك الكمال المطلق الذي ورثه الخلفاء الراشدون عن الروح المحمدي فضلا عن محمد النبي ، وصور من فيضه الذي تجلى في كل واحد منهم بجهد رائع ، أو كشف باطن ، أو علم ظاهر ، أو عمل نافع^(٣).

على أن ابن الفارض ، وإن كان يسوى بين الخلفاء الأربعة من حيث أن ما صدر عنهم من الكرامات ليس إلا كالات مستقاة من منبع واحد ، إلا أن لما يقوله عن علي من أنه أوضح المشكل بعلمه الذي ناله بالوصية ، قيمة خاصة :

وأوضح بالتأويل ما كان مشكلاً على بعلم ناله بالوصية ٦٢٤
فهو هنا يقرر ، أو يشير على أقل تقدير ، إلى ما تعتقده الشيعة في إمامة علي وخطوته ، وهو أن النبي عليه الصلاة والسلام جعل من علي وصيه وقائماً مقامه بقوله : « من كنت مولاه فعلي مولاه » ؛ وأن علياً كرم الله وجهه قال : « وأوصاني النبي على اختيارى لأمته ،

(١) البواقيت والجواهر : ج ٢ ، ص ٢٢ و ٣٧ .

(٢) يعني بذلك أن محمداً ختم بشريعته الشرائع قبل فطامه وبلوغه حد التمييز من حيث الصورة ، وقبل أن يكلف ظاهره بالحدود والأحكام .

(٣) انظر الأبيات ٦١٨ — ٦٢٤ من التائية الكبرى .

رضاً منه بحكمي . وأوجب لي ولايته عليكم رسول الله يوم غدیر خم ^(١) . ومع هذا فإن ابن الفارض لا يميز علياً من بقية الخلفاء ؛ بل إن شأنه عنده كشأنهم في أنهم جميعاً مشتركون في كمال واحد ، ومورثون لثراث محمدی واحد ، ولا يكاد يختلف أحدهم عن الآخر إلا في المظهر الذي تعين به ذلك الكمال ، والجزء الذي اختص به هذا الخليفة أو ذاك من هذا التراث ؛ فكلمهم كالنجوم كما يقول عليه الصلاة والسلام : « أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » ، وكما يضمن ابن الفارض هذا الحديث فيقول :

وسائرهم مثل النجوم من اقتدى بأبيهم منه اهتدى بالنصيحة ٦٢٥

ولا يقف الأمر عند حد الخلفاء الذين عاصروا النبي ورأوه ، بل يتجاوزهم إلى طبقة الأولياء الذين وإن لم يعاصروا النبي أو يروه ، إلا أنهم متصلون به اتصالاً روحياً ، قريبون منه قرباً معنوياً ، أي أنهم إخوة للنبي من حيث الصورة المعينة الظاهرة فيه باعتباره نبياً ، والظاهرة في كل منهم باعتبارهم أولياء ، ومن حيث أنهم يشتركون معه في ذلك الأصل الواحد الذي صدرت عنه صورته كنبی ، وصورهم كأولياء ، وهو الروح الحمدي . ومثل أخوتهم له من هذه الناحية الصورية الحادثة ، كمثل أبوته لهم من الناحية المعنوية أو الروحية ؛ فإن قرب الأولياء من محمد المعنى الأولی القديم ، واشتياق محمد النبي الحادث إلى صور الأولياء ، متشابهان كما يشير ابن الفارض إلى ذلك بقوله :

وللأولياء المؤمنين به ولم يروه اجتننا قرب لقرب الأخوة ٦٢٦

وقربهم معنى له كاشتياقه لهم صورة فاعجب لحضرة غيبة ^(٢) ٦٢٧

١٤ — وهكذا يتضح أن لابن الفارض نظرية في الحقيقة المحمدية ؛ وأن هذه النظرية

(١) غدیر خم : ماء على منزل بالمدينة في طريق يقال لها « طريق المشاة إلى مكة » . راجع ما يتعلق بعقيدة الشيعة في علي وإمامته في « الملل والنحل » للشهرستاني ، على هامش (الفصل في الملل والنحل) لابن حزم : القاهرة سنة ١٣٤٧ هـ ، ج ١ ص ١٥١ .

(٢) يقول ابن الفارض إن قرب الأولياء من النبي باعتبار المعنى ، كاشتياقه إلى الأولياء باعتبار الصورة ؛ وأن هذا من العجائب ؛ ووجه العجب هو أن القرب لا يكون إلا في الحضور ، والشوق لا يكون إلا في الغيبة ، ويشترط فيهما وجود شخصين يقرب أحدهما من الآخر ، ويشتاق أحدهما إلى الآخر ؛ فأما أن يكون الشخص الواحد حاضرًا وغائبًا معاً ، يقرب منه غيره ، ويشتاق هو إلى غيره ، فذلك وجه العجب لأن معناه أن الشخص الواحد هو الحاضر مع نفسه الغائب عن نفسه ، القريب في الأولى من نفسه ، المشتاق في الثانية إلى نفسه ؛ وهذا هو ما يعنيه ابن الفارض من أن محمداً عليه السلام حين يظهر الشوق إلى الأولياء فإنما يظهر شوقه إلى نفسه من حيث غيبه الغالب عليهم حكمه ، الظاهر فيهم أثره . (متنهي المدارك : ج ٢ ص ١٤٥ — ١٤٦) .

تنتهي إلى إثبات أن الروح الحمدي أو محمداً المعنى أو القطب ، قديم أزلي ، سبق وجوده كل الموجودات ، وتقدمت حقيقته على كل الأنبياء والخلفاء والأولياء ، وأفاض من نور باطنه على أولئك وهؤلاء ، فظهر ما ظهر على أيدي الأنبياء من المعجزات ، وعلى أيدي الخلفاء والأولياء من الكرامات . ونحن إذا تأملنا هذه الأفكار ، وجدنا أن لها نظيراً عند الاسماعيليين والحلاج والأب كليمان Clément الإسكندري ، بل وفي الديانة الزرادشتية التي هي أسبق في ظهورها من المسيحية والإسلام :

(١) فالإسماعيلية يقولون إن القديم هو أمر الله و كلمته ، والمحدث خلقه وفطرته : أبدع بالأمر « العقل الأول » الذي هو تام بالفعل ، ثم بتوسطه أبدع النفس الثاني الذي هو غير تام ؛ وما كان في العالم العلوي عقلاً ونفساً كلياً ، وجب أن يكون في هذا العالم عقلاً شخصياً ، حكمه هو حكم الشخص الكامل البالغ ، وهو ما يعرف باسم « الناطق » وهو النبي ^(١) . وابن الفارض يقول إن الروح الحمدي قديم أزلي ، جمع في حقيقته الكلية حقائق الأنبياء التي تفرعت منه فظهرت بعد ذلك بصور الأنبياء المتعاقبين في الأزمنة المختلفة . وهذا يعني أن الروح الحمدي يشبه العقل الأول في قدمه وكليته ، وفي أن كلاهما كان واسطة بين الله والعالم في الخلق ؛ ويعني أيضاً أن ظهور الروح الحمدي أو القطب الفارضي بصورة نبي من الأنبياء ، يشبه تشخص العقل الأول الإسماعيلي في ناطق من النطقاء .

(٢) ويقول الحلاج في « طاسين السراج » ، وهو القسم الذي أفرده من كتابه (الطواسين) لبيان حقيقة النور الحمدي : « ليس في الأنوار نور أنور وأظهر وأقدم من القدم ، سوى نور صاحب الكرم (محمد) ، هتمته سبقت المهمم ، ووجوده سبق العدم ، واسمه سبق القلم ، لأنه كان قبل الأمم ^(٢) » . فنور محمد ، في نظر الحلاج ، هو ذلك النور الأزلي القديم الذي تنبعث منه أنوار جميع أصحاب المهمم من الأنبياء والأولياء ؛ وهو من هذه الناحية أظهر وأنور وأقدم من نور الأنبياء على الإطلاق . وهذا هو ما يثبتته ابن الفارض لروح محمد من سبق معناه على كل الأنبياء ، واستقاء هؤلاء الأنبياء شرائعهم من شريعته .

(٣) ويقول الأب كليمان الإسكندري إنه « ليس في الوجود إلا نبي واحد ، وهو الإنسان الذي خلقه الله على صورته ، والذي يحل فيه روح القدس ، والذي يظهر منذ الأزل

(١) الملل والنحل للشهرستاني ، على هامش الفصل في الملل والنحل لابن حزم ، القاهرة سنة

١٣٤٧ هـ : ج ٢ ، ص ٢٦ — ٢٧ .

Kitab Al Tawasin : P. 11 (٢)

في صورة جديدة في كل زمان»^(١) ، وهذا لا يكاد يختلف عما يقوله ابن الفارض من أن حقيقة محمد قد وجدت منذ الأزل ، واجتمعت فيها حقائق إخوته من الأنبياء الذين تعاقب وجودهم الزمني ، إلا في أن كليمان كان يعتنق الحلول الذي هو عقيدة مسيحية ، في حين أن ابن الفارض كان يرفض الحلول ، وينزه عقيدته عنه ، كما بينا ذلك في موضعه من الفصل السابق^(٢) .

(٤) على أننا نستطيع أن نرد ما قاله ابن الفارض في قدم الروح المحمدي وجمعيته ، وما قالته الإسماعيلية في قدم العقل الأول وكيته ، وما قاله الحلاج في سبق وجود النور المحمدي ، وما قاله كليمان الإسكندري في وجود نبي واحد على الحقيقة ، إلى مصدر زرادوشي هو أقدم عهداً من هذه الأفكار كلها : فقد ورد في أحد كتب الديانة الزرادشتية وهو (زند أفتستا) أن الصفي والولي والكلمة الذكية ، كل أولئك كان قبل أن تكون السماء والماء والأرض والأنعام والأشجار والنار^(٣) . وهذا يعني أن «هرمز» وهو إله الخير في هذه الديانة ، لم يخلق الأشياء الروحية والمادية التي يتألف منها الكون خلقاً مباشراً ، وإنما هو قد خلقها بواسطة الكلمة الإلهية . وواضح هنا ما يوجد من أوجه الشبه بين هذه العقيدة الزرادشتية في الخلق بواسطة الكلمة السابقة في وجودها على كل شيء ، وبين نظرية ابن الفارض في القطب أو الروح المحمدي ، ونظريات غيره ممن أشرنا إليهم . ومن يدري ، ففعل هذه العقيدة الزرادشتية قد انتقلت فيما انتقل من تراث الفرس القديم ، إلى المسلمين ، وإلى النصارى الذين أظلمهم حكم الإسلام ، فعملت عملها ، وآتت أكلها عند الشيعة قولاً بالنور المحمدي ، وعند الإسماعيلية قولاً بالعقل الأول ، وعند المسيحيين قولاً بالكلمة ، وعند الصوفية قولاً بالقطب أو الروح المحمدي أو الحقيقة المحمدية .

وهكذا نرى أن لابن الفارض نظرية في الخلق يعبر عنها اتحاداً بالقطب أو بالروح المحمدي ، كما نرى أن هذه النظرية ليست إلا صورة أخرى لهذه الوحدة التي انتهى إليها شاعرنا في آخر أطوار حبه ، وانتهى منها إلى إثبات أن كل ما يبدو في الظاهر متكثرًا متعددًا ، إنما هو في الحقيقة واحد : فالوجود الحقيقي واحد ، ومنبع الشهود والعرفان والحياة واحد ، ومصدر المعجزات والكرامات واحد ، وأصل النبوات والشرائع واحد . ومهما

(١) اقتبس الدكتور أبو العلا عفيفي في بحثه عن «نظريات الإسلاميين في الكلمة» مجلة كلية الآداب ، ٢٠٢٠ ، ج ١ ، ١٩٣٤ م : ص ٤٧ .

(٢) انظر ص ٣٣٥ — ٣٣٧ من هذا البحث :

(٣) Zend-Avesta, trad. Anquetil. P. 38, 53

يكن من اصطباغ هذه الأفكار عند ابن الفارض بالصبغة النفسية ، وخضوع صاحبها لسلطان الوجود وغلبة الحال ، فإننا لا نستطيع أن ننكر عليها قيمتها الفلسفية ، ولا أن نزعّم أنها مجرد ثمرة من ثمرات الذوق الصوفي ، دون أن يكون لها من المعاني الميتافيزيقية ما يجعل لها خطراً أعظم ، وشأناً أجل . وها نحن أولاء قد تبينا إلى أى حد يمكن أن تتشابه نظرية ابن الفارض في القطبية وغيرها من النظريات الفلسفية الخالصة ، والصوفية المصطبغة بصبغة فلسفية ؛ وتبيننا بنوع خاص أنه يمكن أن نضع هذه النظرية في القطبية ونظرية ابن عربي في الحقيقة المحمدية جنباً إلى جنب .

الفصل الرابع

الحب ووحدة الأديان

وحدة الأديان نتيجة منطقية للحب ومبدأ الوحدة العامة — الأديان مختلفة في ظاهرها متفقة في جوهرها : ابن الفارض والحلاج وابن عربي — الأديان ومقتضيات الأسماء الإلهية (الجهري) : ابن الفارض والحلاج وابن عربي وجلال الدين الرومي والجيلي — مذهب الجهرية والقرآن — التوحيد والإلحاد عند ابن الفارض والجهرية — نقد ابن تيمية والمقبلي لوحدة الأديان — القرآن وأصول الأديان — البحث الحديث وأصول الأديان (مكس مولر) — دين الحب عند ابن الفارض وابن عربي : الاستسلام في الحب ومعنى الإسلام — وحدة الأديان والمثل العليا في حياة الفرد والجماعة

١ — انتهى ابن الفارض فيما انتهى إليه من نظريته في القطبية ، إلى أن للأنبياء جميعاً حقيقة جامعة واحدة هي حقيقة القطب أو الروح المحمدي التي صدر عنها ما صدر من نبوات الأنبياء ومعجزاتهم وشرائعهم . ولهذا الكلام الذي له قيمته الخاصة في نظرية القطبية ، قيمة أخرى أعم من تلك وأشمل ، وأشدّ اتصالاً بالمذهب العام للشاعر في الحب الإلهي : فالحب الإلهي الذي ملك على ابن الفارض حياته الروحية كلها ، لم يقف به عند حد شهود الوحدة بين ذاته وبين ذات الله تارة ، وبين ذات الله والعالم تارة أخرى ، وبين حقيقة القطب القديمة وأشخاص الأنبياء ، والأولياء الحادثة طوراً ، وإنما هو قد ذهب به إلى النظر إلى الأديان المختلفة والعقائد المتباينة على أن تبين هذه واختلاف تلك ، ليس إلا من حيث الظاهر ؛ أما من حيث الحقيقة والجوهر فلا تبين ولا اختلاف : فكل ما هنالك من مللٍ ونحلٍ ليس في حقيقته إلا مجرد وسائل يتوسل بها إلى غاية واحدة هي عبادة إلهٍ واحد هو حظ مشترك

بينها جميعاً . وتلك لعمري نتيجة لا غبار عليها إذا نظرنا إليها من ناحية منزلتها في منطق الحب والوحدة ، وهو ذلك المنطق الذي شهدنا مبادئه في الفصلين الأول والثاني من الكتاب الثاني ، وفي الفصول الثلاثة المتقدمة من هذا الكتاب : فإن قلباً يستوعبه الحب على نحو ما استوعب قلب ابن الفارض ، ونفساً تسيطر عليها النزعة الواحدية كما سيطرت على نفس ابن الفارض ، لا بد من أن تتقي الكثرة عندهما ، وألا يكون للتفرقة مكان في حسابهما . ولعلنا إذ نفرّد هذا الفصل الأخير من بحثنا للتحدث عن وحدة الأديان كنتيجة منطقية من نتائج الحب الإلهي عند ابن الفارض ، لا نفعل أكثر من أن نساير الشاعر الصوفي في سلسلة النتائج التي ترتبت على حبه ، والتي تتصل حلقاتها اتصالاً وثيقاً لا تنحل رابطته ، ولا تنفصم عروته . وها نحن أولاء قد رأينا مع ابن الفارض في نظريته في القطبية كيف كان للنبوات والشرائع منبع واحد فياض بها على تعاقب الأزمنة . ولعل ابن الفارض فيما أجمله من حقيقة النبوات والشرائع في نظريته في القطبية ، قد أحس أن المسألة في حاجة إلى زيادة شرح وإيضاح ، ففصل في القسم الأخير من تائيته الكبرى^(١) ، ما كان قد أجمله في سياق حديثه بلسان الجمع مع الروح المحمدي أو الحقيقة المحمدية ، وبين لنا كيف ينبغي أن ينظر الإنسان بعين الجمع إلى الأديان المختلفة فلا يفرّق بين دين ودين ، وإلى الكتب الدينية المتباينة فلا يؤثر كتاباً على كتاب ، وإلى الفرق المتعددة فلا ينحاز إلى فرقة من دون فرقة : إذ الأديان كلها من الله ، والمقصود بها هو الله ، والذين يعتنقون ديناً من الأديان لم يعتنقوه اختياراً منهم ، بل الله هو الذي قضى عليهم باعتراف هذا الدين دون غيره من الأديان الأخرى . وإذا كان توحيد الأديان نتيجة منطقية من نتائج الحب الإلهي في مذهب ابن الفارض ، فلا بد إذن من أن نحلل هذه المسألة إلى عناصرها ، ونبين ما عسى أن يكون لها من نظير عند غير ابن الفارض من الصوفية ، وما تنطوي عليه من المنازع الفلسفية والمعاني الأخلاقية والاجتماعية ، وهل هي ملائمة لشيء مما ورد في القرآن ، أم منافية له .

٢ - والمتأمل في الآيات التي يقرر فيها ابن الفارض توحيد الأديان ، يلاحظ أن الشاعر الصوفي قد أقام هذا التوحيد على أسس ثلاثة : أولها أن الأديان مختلفة في ظاهرها ، متفقة في جوهرها : لأنها جميعاً تدعو إلى عبادة إله واحد ، وإن اختلفت صور هذه العبادة في كل دين عما هي عليه في الأديان الأخرى ؛ وثانيها أن إرادة الإنسان ليست حرة ، ولا اختيار لها فيما يصدر عن الإنسان من أفعال الخير والشو ، ولا فيما ينعم به من الإيمان أو ما يفرق فيه

(١) انظر الآيات ٧٢٢ - ٧٤٩ من التائية الكبرى .

من الكفر ، بل إن مشيئة الله وحكمته هما اللتان تقضيان بأن تكون هذه الأفعال الإنسانية أو تلك خيرة أو شريرة ، وتقدران على هذا الإنسان أو ذلك أن يكون من المؤمنين أو من الكافرين ؛ وثالثها أن توحيد الذات الإلهية على الوجه الذي يجعل منها مصدراً للهدى والخير وما يجرى مجراها ، ليس توحيداً بالمعنى الصحيح ، وإنما هو أشبه ما يكون بالإلحاد ، إذ من شأنه أن يجعل إلى جانب الذات الإلهية الأحادية التي هي مصدر حقيق لكل مظاهر الهدى والخير ، ذاتاً أخرى تصدر عنها صور الضلال والشر ، وهذا شرك . ولم يكن ابن الفارض فيما أقام عليه مذهبه في توحيد الأديان من هذه الأسس الثلاثة ، بدعاً من الصوفية ، أو فذاً بينهم ؛ وإنما هو هنا يذهب مذهباً ذهب إليه كثير من الصوفية المتقدمين عليه والمعاصرين له والمتأخرين عنه ، على نحو ما سنبينه في مواضع من هذا الفصل .

فأما أن كل الأديان مختلفة في ظاهرها ، متفقة في جوهرها ، فذلك ما نتبينه إذا لاحظنا مع ابن الفارض أن كل دين إنما يكشف عن ناحية معينة من نواحي الحق ، ويقصد على وجه ما إلى عبادة إله واحد أحد ، وأنه ليس ثمة فرق بين الأديان التي تدعو إلى وحدانية الإله ، والأديان التي تدعو إلى تعدده أو ثنويته : فالإيمان والكفر لا يختلفان إختلافاً جوهرياً ؛ واليهود والنصارى والمسلمون والمجوس وعباد الأصنام ، كل أولئك إنما يتفقون في أنهم يعبدون إله واحداً ، ولا يكادون يختلفون إلا في الأشكال الخارجية والصور الظاهرية التي تأخذها العبادة عند كل فريق . وإذن فليس ثمة ما يوجب أن يكون بعض الأديان أفضل من بعض ، أو أن ينظر الإنسان إلى بعضها نظرة تقديس وإجلال ، وإلى بعضها الآخر نظرة تحقير وازورار ، وأن يعتقد المسلم أن القرآن بنزوله قد أبطل حكم التوراة والإنجيل : فالقرآن ، وإن كان قد نزل بعد التوراة والإنجيل ، فإن هذه الكتب الثلاثة ما تزال مع ذلك منتظمة في سلك واحد هو سلك التنزيل الإلهي ، بمعنى أنها كلها صادرة عن مصدر واحد هو الذات الإلهية ، ومعبرة عن حقيقة واحدة هي الحقيقة العلمية ، وداعية إلى سبيل واحدة هي سبيل الحق والخير .

يضاف إلى هذا أن عباد الأصنام ليسوا ملومين في نظر ابن الفارض على عبادتهم هذه ، والذين يلومونهم عليها ، أو ينكرونها عليهم ، وإن كانوا في ظاهرهم منزهين عن شرك الوثنية ، إلا أنهم في حقيقتهم مغرَقون في الشرك : لأنهم لا يعبدون الله وحده لا شريك له ، بل هم يجعلون إلى جانب الله معبوداً آخر هو الدينار ، الأمر الذي يرتب عليه ابن الفارض أن يكون عابد الأصنام أقل شركاً ، وأقرب إلى روح التوحيد ، من هذا الذي ينكر عبادة الأصنام ، وينزه عقيدته عن الشرك تنزيهاً ظاهرياً ، والحقيقة أنه مشرك ممعن في الشرك . وفوق هذا كله

فإن ابن الفارض يرى أن المجوس لم يعبدوا النار على الحقيقة ، وإنما هم قد رأوا نور الذات الإلهية مرة فتوهموه ناراً فعبدوها وضلوا في الهدى بنور الهدى ؛ وهذا تأويل عجيب لا عجب في أن يصدر عن ابن الفارض وهو ما هو من المهارة الفائقة والقدرة النادرة على التأويل وتخريج المعاني التي تلائم ما هو بصدد إثباته من الحقائق . وقد عبر ابن الفارض عن هذه الأفكار كلها في شعره الرمزي البديع حيث يقول :

٧٣١	ولى حانةُ الخَمَّارِ عَيْنُ طليعة	ففي مجلسُ الأذكارِ سمعُ مطالع
	وإنَّ حلَّ بالإقرارِ بي فهِى حَلَّتْ	وما عقدَ الزُّنَّارُ حُكماً سوى يدي
	فما بارَّ بالإنجيلِ هيكلاً بيعة	وإنَّ نارَ التَّنْزِيلِ محرابُ مسجدٍ
	يناجي بها الأخبارُ في كلِّ ليلة	وأَسْفارُ توراة الكليمِ لقومه
	فلا وجهَ للإنكارِ بالعصية	وإنَّ خرَّ للأحجارِ في البُدِّعا كَفُّ
	عن العارِ بالإشراكِ بالوثنية	فقدُ عبدَ الدينارِ معنَى منزهِ
	وقامتِ بى الأعدارُ في كلِّ فرقة	وقد بلغَ الإنذارُ عنى مَنْ بَغَى
	وما راغتِ الأفكارُ في كلِّ نَحْلَةٍ	وما زاغتِ الأبصارُ من كلِّ ملة
	وإشراقها من نورِ إسفارِ غرَّتى	وما احتارَ مَنْ للشمسِ عن غرَّةِ صبا
	كما جاء في الأخبارِ في ألف حجة	وإنَّ عبدَ النارِ المجوسُ وما انطفتُ
	سواى وإن لم يظهروا عقد نية	فما قصدُوا غيرى وإن كان قصدُهم
٧٤٢	ه ناراً فضدُّوا في الهدى بالأشعة	رأوا ضوءَ نورى مرَّةً فتوهمو

فهذه الأبيات ، على ما فيها من تلويح هو أخص خصائص شعر ابن الفارض في تأييده الكبرى ، تظهرنا على أن الأديان المختلفة والكتب الدينية المتباينة إنما تنطوى كلها على جوهر واحد ، وتعبّر كلها عن حقيقة واحدة ، وعلى أنه إذا كان من هذه الأديان والكتب ما ظهر بعضه بعد بعض ، فليس معنى ذلك أن ما أتى بعد قد نفي أو أبطل حكم الذى جاء قبل ، كما أنه إذا اختلفت المظاهر والشعائر في هذا الدين عما هي عليه في ذاك ، فإن هذا لا يطمئن في أن غاية هذه المظاهر والشعائر واحدة ، وهى التقرب من ذات واحدة محجوبة وراء الصور الحسية في بعض الأديان كالإسلام والمسيحية واليهودية ، وممثلة في بعضها الآخر في صورة حسية كالأصنام عند الوثنيين ، وكالنار عند المجوس . وهذا الكلام يذكّرنا بما سبق أن بيناه في الفصل السالف من أن الشرائع المتعددة التي جاءت على أيدي الأنبياء المتعاقبين ، إنما ترد إلى

أصل واحد قديم ، وُجد قبل أن يوجد الأنبياء ، ألا وهو الحقيقة المحمدية^(١) .

ويتفق ابن الفارض هنا مع غيره من الصوفية المتقدمين عليه كالحلاج ، والمعاصرين له كابن عربي : فالحلاج — ولعله أول قائل بوحدة الأديان من صوفية المسلمين — يرى أن الأديان كلها لله ، شغل بكل دين طائفة ، كما يرى أن الإسلام والمسيحية واليهودية وغير ذلك من الأديان إن هي إلا ألقاب مختلفة وأسماى متغايرة ، والمقصود منها لا يتغير ولا يختلف^(٢) . وقد شاعت فكرة الحلاج هذه بين من جاء بعده من الصوفية الذين أخذوا يرددونها ، وألبسها كل منهم الثوب الذي يلائم طبيعة مذهبه ، ويتمشى مع منطق الذوق والعاطفة ، حتى أصبحت وحدة الأديان ، وما يتصل بها من جبر ، نتيجتين منطقتين لذلك المبدأ العام الذي يعد أساساً لكل فلسفة تصوفية ، وهو مبدأ الوحدة في كل شيء . وإن الشبه بين هؤلاء الصوفية وبين الحلاج ليقوى في بعض الأحيان حتى يتجاوز الفكرة العامة إلى الألفاظ والعبارات ، فيخيل لنا أنهم استقوا مقالاتهم من الحلاج ، والواقع أن تقرير الوحدة في الأديان ، وإثبات اتفاقها في الجوهر رغم ما بينها من اختلاف في التفاصيل ، إنما هو نتيجة لازمة عن مبدأ الوحدة الذي يقضى بنفي الكثرة والتعدد ، ويسيطر على نفوس الصوفية سيطرة قوية لا يكادون يجدون معها مخرجاً منها ، أو منصرفاً عنها :

وكما يتفق ابن الفارض والحلاج ، فهو يتفق أيضاً وابن عربي : فقد ذهب هذا الأخير إلى أن الدين كله لله ، وأن كله منك لا منه إلا بحكم الإصالة^(٣) . وشرح القاشاني ما يعنيه الشيخ الأكبر بهذا الكلام فقال ما مؤداه أن الدين كله لله لأن الانقياد ليس إلا له ، سواء انقدت إلى ما شرعه الله ، أو إلى ما وضعه الخلق من النواميس الحكيمة ، لأنه لا رب غيره ؛ ناهيك بأن الانقياد إنما هو منك لا منه ، إذ أن أصل الفعل منه لا من المظاهر ؛ والمنقاد إليه ، سواء كان مأموراً به من عند الله أو من عند الخلق ، مأمور به في الأصل من الله ولله^(٤) .

ولا يقف اتفاق ابن الفارض وابن عربي عند هذا الحد ، بل هو يتجاوزه إلى بعض التفاصيل التي ينطوى عليها مذهبهما في وحدة الأديان : فعبادة الأصنام ، وغيرها من المظاهر الطبيعية كالشمس والنار ، قد نظر إليها ابن الفارض — كما سبق أن رأينا ذلك — على أنها

(١) انظر ص ٢٨٤ — ٢٨٥ من هذا البحث .

(٢) Recueil de Textes Inédits : p. 58—59 .

(٣) فصوص الحكم ، القاهرة ١٣٢١ هـ : ص ١٠٣ .

(٤) نفس المرجع والصقحة .

ليست أقل من عبادة الله الواحد الأحد الذى قال به الإسلام وغير الإسلام من الأديان المنزلة . وما يقرره ابن الفارض هنا لا يكاد يخرج في مفهومه ومدلوله عما يعبر عنه ابن عربى بقوله : « إن العارف المكمل هو من رأى كل معبود مجلى للحق يعبد فيه ؛ ولذلك سموه كلهم إلهاً مع اسمه الخاص بججر أو شجر أو حيوان أو إنسان أو كوكب أو ملك ، فهذا اسم الشخصية فيه ؛ والألوهية مرتبة تخيل العابد له أنها مرتبة معبوده ، وهى على الحقيقة مجلى الحق لبصر هذا العابد الخاص المعتكف على هذا المعبود فى هذا المجلى المختص وأما العارفون بالأمر على ما هو عليه فيظهرون بصور الإنكار لما عبد من الصور ، لأن مرتبتهم فى العلم تعطيمهم أن يكونوا بحكم الوقت ، لأنهم علموا أن الوقت مجلى عظيم من مجالى الحق ، يتجلى فى كل وقت ببعض صفاته : فهم عباد الوقت مع علمهم بأنهم ما عبدوا من تلك الصور أعيانا ، وإنما عبدوا الله فيها بحكم سلطان التجلى الذى عرفوه منهم وجهله المنكر الذى لا علم له بما تجلى ، وستره العارف المكمل من نبي ورسول ووارث عنهما . . . »^(١) : فوضح هنا أن ابن عربى إنما يعبر تعبيراً مفصلاً مستفيضاً عما ذكره ابن الفارض مجملاً فى الآيات ٧٣٥ — ٧٤٢ من تأيئته الكبرى^(٢) ؛ وأن الفكرة الأساسية عند الصوفيين واحدة لا تكاد تختلف إلا فى الصورة الخارجية التى صورها فيها كل منهما ، وإلا فى أن ابن عربى كان أقدر على بسط هذه الفكرة وشرحها ، إذ يعالجها بأسلوب النثر الذى لا يضيق فيه مجال اللفظ والعبارة ، على نحو ما يضيق فى أسلوب الشعر الذى اصطنعه ابن الفارض ، وكان مقيداً فيه بما يفرضه الشعر من قيود الوزن والقافية وما إليهما من القيود الأخرى .

٣ — وأما الأساس الثانى الذى أقيم عليه مذهب ابن الفارض فى وحدة الأديان ، فيدور حول مسألة الجبر ، ويتلخص فى أن الذين ضلوا سواء السبيل ، ولم يهتدوا إلى معرفة الله على حقيقته ، ليسوا بأقل إيمانا ، ولا بأكثر زيفاً ، من الذين عرفوه واهتدوا إليه : لأن الله هو الذى يهدى من يشاء ، ويضل من يشاء ، ولأن هدايته لتوئك وإضلاله لهؤلاء ، إنما يسيران على مقتضى قانون إلهى أزلى دائم ، وضعه الله ، وكتب فيه ما قدّر لكل من سعادة أو شقاء ، ومن هدى أو ضلال : فكل كائن فى هذا الوجود خاضع للمشيئة الإلهية ، ومسير بها ، ولا يستطيع خروجاً عليها ، أو فراراً مما كتب الله له ، وقدّر عليه . وإذا كان ذلك كذلك ، فاعسى أن تكون إذن هذه الأديان المختلفة ، وهذه الشعائر المتعددة ، وهذه الأفعال

(١) فصوص الحكم ، القاهرة ١٣٢١ هـ : ص ٢٤٦ — ٢٤٨ .

(٢) انظر ص : ٢٩٢ من هذا البحث .

التي تختلف حظوظها من الخير والشر عند الناس ؟ هل كل هذا عبث وسدى ، أم أن له ما يبرره ويفسره ؟ يجيب ابن الفارض بأن الخلق لم يخلقوا سدى ولا عبثاً ، وأن ما يصدر عنهم من أفعال ليس لهواً ولا هزلاً ، ولو أن هذه الأفعال تبدو في ظاهرها غير سديدة . إنما لكل شيء حكمة أوجده الله من أجلها ؛ ولكل فعل من أفعال الإنسان قانونه الإلهي الذي يقضى بأن يصدر عنه هذا الفعل أو ذاك من أفعال الخير أو الشر . وهذا القانون الإلهي لكل فعل من الأفعال الإنسانية ، هو عند ابن الفارض اسم من أسماء الذات الإلهية : إذ حقيقة الذات الإلهية سارية في كل أسمائها ، بمعنى أن كل اسم ليس في حقيقته إلا عين الذات متصفة بصفة من الصفات : فالهادي والمضل ، والمعز والمذل ، والمنعم والمنتمتع ، والقابض والباسط . . . الخ ، كل أولئك أسماء تنطوي على صفات ، ولها مقتضياتها وأحكامها التي تجريها على الخلق فيما يعتقدون ويفعلون . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن ما يصدر عن الإنسان من عقيدة أو فعل ، يبدو في ظاهره كأنه أثر من آثار حريته واختياره ، والحقيقة أن الإنسان لا يصدر في شيء إلا عن المشيئة الإلهية ممثلة في اسم من أسماء الذات التي تصرفه ، وتقضى عليه بأن يكون فعله خيراً أو شراً ، على مقتضى ما ينطوي عليه كل اسم من صفة تختلف عن الصفة التي ينطوي عليها غيره . وقد رتب ابن الفارض على هذا أن الإنسان ليس ملوماً على اعتناقه ديناً دون آخر ، أو على ما يُغرق فيه من كفر وضلال ، لأنه ليس له من نفسه دافع إلى هذا أو ذاك ، وإنما هي مقتضيات الأسماء الإلهية التي أجرت حكمها على أفراد الإنسان ، فجعلت فريقاً من المؤمنين ، وفريقاً من الكافرين ، وطائفة من السعداء ، وطائفة أخرى من الأشقياء . وقد أشار ابن الفارض إلى هذا كله في الأبيات التالية :

ولولا حجاب الكون قلت وإنما قيامي بأحكام المظاهر مسكتي ٧٤٣
فلا عبث والخلق لم يخلقوا سدى وإن لم تكن أفعالهم بالسديدة
على سمة الأسماء تجري أمورهم وحكمة وصف الذات للحكم أجرت
يصرّفهم في القبضتين ولا ولا فقبضة تنعيم وقبضة شقوة^(١) ٧٤٦

وكما تشابه ابن الفارض والحلاج وابن عربي في الفكرة الأولى ، فقد تشابه هنا معهما ومع

(١) يشير ابن الفارض بقوله : « ولا ولا » إلى ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من أنه قال : « إن الله تبارك وتعالى خلق آدم فضرب يمينه على يساره فأخرج ذرية بيضاء كالفضة ، ومن اليسرى سوداء كالفضة » ثم قال : هؤلاء في الجنة ولا أبالي ، وهؤلاء في النار ولا أبالي . (منتهى المدارك : ج ٢ ، ص ٢١٧) .

جلال الدين الرومي وعبد الكريم الجيلي : فالحلاج يرى أن الله شغل بكل دين طائفة لا اختياراً منهم ، بل اختياراً عليهم : فمن لام أحداً ببطلان ما هو عليه ، فقد حكم بأنه اختار ذلك لنفسه ؛ وهذا مذهب القدرية (والقدرية مجوس هذه الأمة)^(١) . وقد فصل ابن عربي ما أجمله الحلاج ، وأشار إليه ابن الفارض ، فقال إن المؤمن في هذه الدنيا إنما هو مؤمن على الحقيقة مذ كانت نفسه فكرة من الأفكار الموجودة في العلم الإلهي ، كما أن الكافر إنما هو كافر منذ الأزل ، ويزيد ابن عربي الأمر إيضاحاً فيتميز بين المشيئة الإلهية وبين الأمر التكليفي . فالمشيئة الإلهية عنده هي التي تقضى بكل ما يجري ، ولا يمكن مخالفتها أو الخروج على ما قضت به ، في حين أن الأمر التكليفي يمكن مخالفته والخروج على أحكامه . ولهذا كانت الخطيئة في نظره عصياناً للشرع الذي هو الأمر التكليفي ، وليست عصياناً للمشيئة الإلهية^(٢) . ولهذا أيضاً كان ابن عربي يعتقد كما كان يعتقد الحلاج أن معصية إبليس وفرعون (الذين كان يقول عنهما الحلاج أنهما من أهل الفتوة) كانت بمقتضى المشيئة الإلهية ؛ بالرغم من مخالفتها للأمر الإلهي ، وأن دعوى فرعون في قوله « أنا ربكم الأعلى » أتت مطابقة لمشيئة الله كدعوى الحلاج في قوله : « أنا الحق »^(٣) . وإلى مثل هذا ذهب جلال الدين الرومي إذ رأى أن الكفر أمر لا مدخل لإرادة الإنسان فيه ، بل قضت به المشيئة الإلهية عليه^(٤) . وقد أفاض عبد الكريم الجيلي في تفصيل هذه الفكرة وشرحها بما لم يخرج في جملته عما قاله ابن الفارض من أن الأديان المختلفة والأفعال المتباينة ، ليست في حقيقتها إلا من مقتضيات الأسماء الإلهية : فما أشار إليه ابن الفارض في الأبيات ٧٤٤ — ٧٤٦ من تأنيته الكبرى يمكن أن يعد بحق جرثومة لما عبّر عنه الجيلي بعد ذلك بقوله : « إن الله تعالى إنما خلق جميع الموجودات لعبادته : فهم محبوبون على ذلك ، مفطورون عليه من حيث الإصالة : فما في الوجود شيء إلا وهو يعبد الله بحاله ومقاله وفعاله ، بل بذاته وصفاته : فكل شيء في الوجود مطيع لله تعالى . . . »^(٥) . أما من أين أتى الاختلاف بين الأديان ، فذلك ما يجيب عليه الجيلي بما يطابق مذهب ابن الفارض في الأبيات الثلاثة المشار إليها آنفاً ، فيرى « أن العبادات تختلف لاختلاف مقتضيات الأسماء

(١) Recueil de Textes Inédits : p. 58—59

(٢) Studies In Islamic Mysticism : p. 157—158

(٣) انظر نص الحلاج في الطواسين ص ٥٠ ، وانظر تفصيل هذه الفكرة في مقال الدكتور عفيفي :

« من أين استقى ابن عربي فلسفته التصوفية » ، في مجلة كلية الآداب ، م ١ ج ١ : ص ٣٥ — ٣٦ .

(٤) Whinefield : An Abridged Translation of the Mathnewi, 2 editoin : p. 125

(٥) الإنسان الكامل ، ١٣١٦ هـ : ج ٢ ، ص ٧٤ .

والصفات ، لأن الله متجبل باسمه المضل كما هو متجبل باسمه الهادي : فكما يجب ظهور أثر اسمه « المنعم » ، كذلك يجب ظهور اسمه « المنتقم » . واختلف الناس في أحوالهم لاختلاف أرباب الأسماء والصفات . قال الله تعالى : « كان الناس أمة واحدة » ؛ يعنى : عباد الله مجبولين على طاعته من حيث الفطرة الأصلية ، فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين ليعبده من اتبع الرسل من حيث اسمه « الهادى » ؛ وليعبده من خالف الرسل من حيث اسمه « المضل » ، فاختلف الناس ، وافترقت الملل ، وظهرت النحل ، وذهبت كل طائفة إلى ما علمته أنه صواب ، ولو كان هذا العلم عند غيرها خطأ ؛ ولكن حسنه الله عندها ليعبدوه من الجهة التي تقتضيها تلك الصفة المؤثرة في ذلك الأمر ؛ وهذا معنى قوله : « ما من دابة إلا وهو آخذ بناصيتها » : فهو الفاعل بهم على حسب ما يريد مراده ، وهو عين ما اقتضته صفاته : فهو سبحانه وتعالى يجزيهم على حسب مقتضى أسمائه وصفاته . . . (١) . فظاهر هنا أن الجليل إنما يفصل ما أجمله ابن الفارض ، وأنها يعتنقان مذهباً واحداً ، وينتهيان إلى نتيجة واحدة هي أن الملل والنحل المختلفة ، وما يتصل بها من هدى أو ضلال ، ومن نعيم أو شقاء ، إنما مرجعه إلى المشيئة الإلهية ، والفطرة التي فطر الله بها كلا من عباده على ملة من الملل ، أو نحلة من النحل ، وليس لإرادة الإنسان أو حريته واختياره أى عمل فيه .

٤ — وهكذا نتبين أن ابن الفارض وغيره من الصوفية الذين عرضوا للأديان ، وانتهوا في أذواقهم إلى وحدتها ، قد آثروا الجبر ، وأسقطوا كل حرية واختيار للإنسان ، ووجدوا في ذلك مذهباً ملائماً كل الملائمة لذهبهم في إثبات التوكل ، وإسقاط التدبير ، ورد كل شيء إلى مبدء واحد لا يقبل الثنوية أو الكثرة إلا في أعين المحجوبين الذين يقفون عند الظواهر ، ولا يتجاوزونها إلى ما وراءها من حقيقة خفية ، وحكمة دقيقة : فقد اعتقد الجبرية عامة ، والجهمية خاصة ، أن أفعال الناس واقعة بقدره الله تعالى وحدها ، وليس لقدرة الناس تأثير فيها ، كما أن الإنسان ليس إلا محلاً لما يجريه الله على يديه : فمثل الإنسان كمثل الجماد في أن كلا منهما مجبر جبراً مطلقاً ، ولا يختلف الإنسان عن الجماد إلا في المظهر : فالإنسان يبدو في الظاهر مختاراً ، والحقيقة أنه ليس كذلك ؛ ومن هنا قال جهنم بن صفوان إن الإنسان مجبور ، وليست له إرادة حرة ، ولا قدرة على خلق أفعاله ، وإنما يخلق الله الأعمال على يديه . وهذا المذهب في الجبر مقابل ومعارض لمذهب المعتزلة في الحرية والاختيار : فإرادة الإنسان عند المعتزلة حرة ، وقدرته تخلق ما يفعل ، وهو مستطيع الآن يفعل وألا يفعل ، كما أن ما يفعله

هو ما يختاره . وقد أيد كل فريق مذهبه بكثير من آيات القرآن : فاستند الجبرية إلى الآيات التي تثبت الجبر ، وتنفي حرية الإرادة الإنسانية ، في حين استعمل المعتزلة الآيات التي تنفي الجبر ، وتثبت حرية الإنسان واختياره^(١) . على أن الصوفية لم يأخذوا إلا بمذهب الجبرية ، ولم يستغلوا إلا الآيات التي تؤيده ، وذلك لأنهم وجدوا في هذه الآيات ، وفي ذلك المذهب ، ما يلائم طبيعة مذهبهم في الوحدة المطلقة ، وما تنطوى عليه من معاني الاستسلام والتوكل والخضوع ، والإيمان بأن كل شيء في هذا الوجود مردود إلى أصل واحد ، وصادر عن علة واحدة هي الذات الإلهية التي يرجع إليها كل الأمر ، والتي تقتضي على هذا الإنسان بالإيمان الصحيح والعقيدة السليمة ، وعلى ذاك الإنسان بالكفر الصريح والانحراف عن جادة الصواب . ولكي نتبين مبلغ ما لقيه مذهب الجبرية من قبول عند الصوفية ، وموافقة لمذهبهم في الوحدة بصفة عامة ، وفي رد التصرفات الإنسانية إلى ما تقتضيه المشيئة الإلهية من حكمة بصفة خاصة ، يكفي أن نستعيد آيات ابن الفارض التي يقول فيها :

فلا عبث والخلق لم يخلقوا سدى وإن لم تكن أفعالهم بالسيدة ٧٤٤
على سمة الأسماء تجرى أمورهم وحكمة وصف الذات للحكم أجرت
يصرفهم في القبضتين ولا ولا ققبضة تنعيم وققبضة شقوة ٧٤٦

لنتبين أن شاعرنا إلى جانب اتفاهه مع الجبرية ، إنما يعبر عن معاني بعض الآيات القرآنية التي تجعل من المشيئة الإلهية مصدراً لكل الأفعال والعقائد ، وتنفي عن إرادة الإنسان اختيار الكفر أو الإيمان : فقد قال تعالى : « أحسبتم أنما خلقناكم عبثاً وأنكم إلينا لا ترجعون » ؛ وقال : « كذلك يهدي الله من يشاء ، ويضل من يشاء » ؛ وقال : « هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن والله بما تعملون بصير » .

٥ — ويتصل بمبدأ الجبر الذي هو عند ابن الفارض ثابتي الأسس التي يقوم عليها مذهبه في وحدة الأديان ، المبدأ الثالث القائل بأن توحيد الذات الإلهية على الوجه الذي يجعل منها مصدراً للهدى وحده ، ويجعل من غيرها مصدراً للضلال وحده ، إنما يعني الانسلاخ من آي الجمع وإشراك ما هو من صنع الله بالله على حد تعبير ابن الفارض نفسه ؛ والتوحيد بهذا المعنى إلحاد : فإن الفارض ينتهي إلى أن رد المظاهر في الملل والنحل المختلفة ، وفي كل الأفعال الإنسانية المتباينة ، إلى حكمتها القديمة التي اقتضتها أسماء الذات الإلهية ، وانطوت عليها ،

(١) راجع تفصيل مذهبي الجبرية والمعتزلة والآيات التي تؤيد كل مذهب في كتاب ضحي الإسلام للأستاذ أحمد أمين بك : ج ٣ ، ص ٥٣ — ٥٥ .

وضم هذه الملل والنحل على اختلافها في إطار واحد تأتلف فيه وتتسق ، هو الطريق الوحيد الذى ينبغى أن تسلكه النفس لمعرفة الحقيقة على ما هى عليه في ذاتها ، لا كما تظهر لنا . أما أن يعتقد أن الله مصدر الخير والإيمان والنعيم ، دون الشر والكفر والشقاء ، فأمر يؤدي في نظر شاعرنا إلى الإلحاد لا إلى التوحيد بمعناه الصحيح ، إذ التوحيد الحق ليس عنده في أن تعتقد أن الله مصدر الخير والإيمان والنعيم فقط ، دون الشر والكفر والشقاء : فإن اعتقاداً كهذا من شأنه أن يجعل إلى جانب الذات التي يصدر عنها مظاهر الخير والإيمان والنعيم ، ذاتاً أخرى يصدر عنها مظاهر الشر والكفر والشقاء ، وهذا هو عين الشرك والإلحاد . وقد أشار ابن الفارض إلى هذه المعاني في الأبيات التالية ، وفي البيت الأخير منها بنوع خاص ، فقال :

ألا هكذا فلتعرف النفس أو فلا ويُتلى بها الفرقان كل صبيحة ٧٤٧
وعرفانها من نفسها وهى التي على الحس ما أملت منى أملت
ولو أننى وحدت ألدتُ وانسلخت ت من آى جمعى مشركاً بى صنعتى ٧٤٩

وهنا نلاحظ مرة أخرى تشابهاً قوياً بين ابن الفارض والجبرية : فما يقوله الشاعر الصوفي في البيت ٧٤٩ من أن التوحيد بالمعنى الذى يرد إلى الذات الإلهية أموراً . ولا يرد إليها أموراً أخرى ، إلحاد وشرك لا يكاد يخرج في جملته وتفصيله عن الحجة التي يوردها الجبرية تأييداً لعقيدتهم في الجبر ، وبياناً لمذهبهم في التوحيد ، فيقولون : إذا كان الإنسان موجداً لأفعاله ، وخالقاً لها ، فقد وجب أن تكون هناك أفعال لا تجرى على مشيئة الله واختياره ، وأن يكون هناك خالق غير الله . ولعل كل ما هنالك من فرق بين ابن الفارض والجبرية هو أن الشاعر الصوفي كان يقيم مذهبه في الجبر على أساس من الشعور النفسى والذوق الروحى ، وعلى مبدأ الوحدة الذى انتهى إليه في آخر أطوار حبه ، في حين أن الجبرية قد أثبتوا مذهبهم بطريق العقل والنقل ، وحاولوا أن يتأولوا النصوص على وجه يؤيد فكرتهم ، ويدحض فكرة خصومهم المعتزلة .

٦ — على أن مذهب ابن الفارض وأشباهه من الصوفية في وحدة الأديان على ما تبيننا فيه من موافقة لبعض آيات القرآن الكريم ، وعلى ما ينطوى عليه من المعاني السامية والمثل العليا الأخلاقية والاجتماعية كالإخاء والمساواة بين المعتنقين للأديان المختلفة ، لم يرق في عين ابن تيمية والمقبلي ، شأنهما في ذلك كشأنهما في كل النتائج التي انتهى إليها الصوفية في

أذواقهم ومواجيدهم : فقد أورد ابن تيمية بيتاً ينسب عادة إلى ابن عربي الذي يقرر فيه وحدة العقائد والتسوية بينها فيقول :

عقد الخلائق في الإله عقائداً وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه

ونظر ابن تيمية في هذا البيت ، وحاول أن يجرحه من الناحية المنطقية ، فرأى أن فيه تناقضاً ، لأن الجمع بين النقيضين في الاعتقاد في غاية الفساد ، ولأن القضيتين المتناقضتين في السلب والإيجاب على وجه يلزم من صدق إحداها كذب الأخرى ، لا يمكن الجمع بينهما . والصوفية يزعمون أنه ثبت عندهم في الكشف ما يناقض صريح العقل ، ويقولون بالجمع بين النقيضين وبين الضدين . ومن سلك طريقهم يخالف المعقول والمنقول . ولا ريب عند ابن تيمية في أن هذا من أفسد ما ذهب إليه أهل السفسطة . وقد زاد ابن تيمية الأمر تفصيلاً وإيضاحاً فعرض لمذهب ابن عربي في الاعتقاد بكل ما وردت به الأديان المختلفة كما يدل عليه البيت المثبت آنفاً ، فإذا هو يقرر أن القائلين بهذا القول مشركون ، لأنهم عدلوا بالله كل مخلوق ، وجوزوا أن يعبد كل شيء ؛ ومع أنهم يعبدون كل شيء فإنهم يقولون : « ما عبدنا إلا الله » ؛ وهذا في نظر ابن تيمية مخالف لدين المرسلين ، ولدين أهل الكتاب ، وللملئ جميعاً ، بل ولدين المشركين أيضاً ، ولما فطر الله عليه عباده مما يعقلونه بقلوبهم ، ويجدون في نفوسهم ، وهو في غاية الفساد والسفسطة والجحود لرب العالمين . ويستدل ابن تيمية على ذلك كله بأن الرسل كانوا يعتبرون ما عبده المشركون شيئاً غير الله ، وينظرون إلى عباده على أنه عابد لغير الله ، مشرك به ، عادل به ، جاعل له نداً ؛ كما يستدل بأن الرسل دعوا الخلق إلى عبادة الله وحده لا شريك له ؛ وهذا هو الإسلام العام الذي لا يقبل الله من الأولين والآخرين غيره (١) .

ويشارك ابن تيمية في نقده وتجريحه لمذهب الصوفية في الجمع بين العقائد المختلفة ، ناقد آخر من الذين نعوا على الصوفية ، وهو صالح بن مهدي المقبل الذي عرض لمذهبي ابن عربي وابن الفارض في هذا الصدد ، ووازن بينهما ، وانتهى من موازنته إلى مثل ما انتهى إليه ابن تيمية ، فقال : إن صح ما دعا إليه ابن الفارض وابن عربي من عدم التفريق بين الأديان ، ووجوب الاعتقاد بأنها فروع لأصل واحد ، فإنه ينبغي على ذلك ألا يكون الأنبياء منصفين حين أنكروا على الكفار عبادة غير الله (٢) .

(١) مجموعة الرسائل والمسائل : ج ١ ، ص ٨١ — ٨٣ .

(٢) العلم الشامخ : ص ٤٦٧ — ٤٦٨ .

٧ - وجماع القول في موقف ابن تيمية والمقبلي من مذهب ابن الفارض وابن عربي وإضرابهما من الصوفية المعتنقين لوحدة الأديان ، هو أن هذا المذهب مخالف للعقل والنقل بصفة عامة ، ولما ورد في القرآن بصفة خاصة . ولكن نقد ابن تيمية ، على ما فيه من منطق سليم وحجة معقولة في حدود وجهة نظره التي نظر منها إلى المسألة ، وهي أنه نظر إلى الشرائع باعتبارها مختلفة في الواقع ، لا إلى أصلها باعتباره واحداً ، يمكن دحضه ، وإظهار ما فيه من أوجه الخطأ ، إذا لاحظنا أن في القرآن كثيراً من الآيات الكريمة التي حفلت بالمعاني الدالة على أن الدين في أصله واحد ، وفي فروعه متعدد . وحسبنا أن ثبتت بعض هذه الآيات فيما يلي :

(١) « ألم . ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين . الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة وما رزقناهم ينفقون . والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون . أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون » (سورة ٢ . البقرة : آية ١ - ٤) :

فواضح هنا أن المتقين الذين هم على هدى من ربهم والذين هم مفلحون ، هم الذين يؤمنون بما أنزل إلى النبي ، وبما أنزل من قبله إلى الرسل ؛ وهذا من شأنه أن يسوى بين الإسلام وبين غيره من الأديان السابقة عليه ، إذ الكل مشترك في أنه تنزيل من عند الله .

(٢) « إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون » (سورة ٢ . البقرة : آية ٦٢) : فهذه الآية تدل على أن القرآن إذ يخبر عن أتباع دين محمد بأنهم الذين آمنوا ، إنما يسوى في الأجر بينهم وبين اليهود والنصارى والصابئين ، ما دام الكل يؤمنون بالله واليوم الآخر ويعملون صالحاً .

(٣) « قل آمننا بالله وما أنزل علينا وما أنزل على إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى والنبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون » (سورة ٣ . آل عمران : آية ٨٤) . فهذه الآية الكريمة تفصيل لما ذكرته الآيات السابقة مجملاً ، وتأيد له . وآية ذلك أنه لا فرق عند المؤمنين بين أحد وأحد من النبيين ؛ بل إن ما أوتي هؤلاء النبيون واحد .

(٤) « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه كبر على المشركين ما تدعوهم إليه ، الله يجتبي إليه من يشاء ويهدي إليه من ينيب . وما تفرقوا إلا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم ولولا كلمة سبقت من ربك إلى أجل مسمى لقضى بينهم وإن الذين أورثوا الكتاب من بعدهم لفي

شك منه مريب» (سورة ٤٢ . الشورى : آية ١٣ — ١٤) : فالآية الأولى من هاتين الآيتين تدل على أن الدين الذي وصى به الله أنبياءه لا يختلف في الأولين والآخرين : فقد قال مجاهد في معنى هذه الآية : «أوصيناك يا محمد وإياهم ديناً واحداً» ؛ وقال الرازي : « المراد شرع لكم من الدين ديناً تطابقت الأنبياء على صحته » ؛ وقال البيضاوي : « أي شرع لكم من الدين ، دين نوح ومحمد ومن بينهما من الأنبياء عليهم السلام من أرباب الشرع ، وهو الأصل المشترك فيما بينهم ، المفسر بقوله : « ولا تفرقوا فيه » : أي لا تختلفوا في هذا الأصل ؛ أما فروع الشرع فتختلف »^(١) . وهذا كله يبين أن القرآن يقرر أن الدين واحد لا اختلاف فيه على لسان جميع الأنبياء ، وأن الذي يتعدد ويختلف هو الشرائع أي الأحكام العملية . وبعبارة أخرى يمكن أن يقال إن أصل الدين واحد لا اختلاف فيه ، وإن ما يختلف فيه هو التفريعات العملية ، والتشريعات التطبيقية على هذا الأصل .

(٥) « يأيها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحا إني بما تعملون عليم . وإن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاتقون . فتقطعوا أمرهم بينهم زبراً كل حزب بما لديهم فرحون» (سورة ٢٣ . المؤمنون : آية ٥١ — ٥٣) : يعني ملتكم ملة واحدة ، أي متحدة في العقائد وأصول الشرائع ، أو جماعتكم جماعة واحدة متفقة على الإيمان والتوحيد في العبادة^(٢) .

(٦) « وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيئنا عليه فاحكم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم أعمأ جاءك من الحق . لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا . ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فيما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعاً فينبئكم بما كنتم تعملون» . (سورة ٥ . المائدة : آية ٤٨) : قال الطبري : « . . . ثم ذكر نبينا محمداً صلى الله عليه وسلم ، وأخبره أنه أنزل الكتاب مصدقا لما بين يديه من الكتب ، وأمره بالعمل بما فيه والحكم بما أنزل إليه دون ما في سائر الكتب غيره ، وأعلمه أنه قد جعل له ولأمته شريعة غير شريعة الأنبياء والأمم قبله ، الذين قص عليه قصصهم ، وإن كان دينه ودينهم في توحيد الله والإقرار بما جاءهم به من عنده ، والانتفاء إلى أمره ونهيه واحداً : فهم مختلفون فيما شرع لكل واحد منهم ، ولأمتهم فيما أحل لهم وحرم عليهم » ؛ وروى الطبري عن قتادة قوله : « لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا . . . سبيلا وسنة ؛ والسنن مختلفة : للتوراة شريعة ، وللإنجيل شريعة ، وللقرآن شريعة ، يحل الله فيها

(١) اقتبس هذه الأقوال معالي الأستاذ مصطفى عبد الرازق باشا في بحث له موضوعه (الدين في

نظر الإسلام) : مجلة الهلال ، م ٤٠ ، عدد ١٠ ، أغسطس ١٩٣٢ : ص ١٤١٢ — ١٤١٣ .

(٢) نفس المرجع ص ١٤١٣ .

ما يشاء ويحرم ما يشاء بلاءً ، ليعلم من يطيعه ممن يعصيه . ولكن الدين الواحد الذي لا يقبل غيره التوحيد والإخلاص لله الذي جاءت به الرسل . وروى الطبرى عن قتادة أيضاً قوله : « . . . والدين واحد والشريعة مختلفة ^(١) » .

(٧) « وتلك حجبتنا آتيناها إبراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء إن ربك حكيم عليم . ووهبنا له إسحاق ويعقوب كلا هدينا ونوحا هدينا من قبل ومن ذريته داود وسليمان وأيوب ويوسف وموسى وهارون وكذلك نجزي المحسنين . وزكريا ويحيى وعيسى والياس كل من الصالحين . وإسماعيل واليسع ويونس ولوطا وكلا فضلنا على العالمين . ومن آباؤهم وذريتهم وإخوانهم واجتبتناهم وهديناهم إلى صراط مستقيم . ذلك هدى الله يهدى به من يشاء من عباده ولو أشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون . أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم والنبوة فإن يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين . أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده . قل لا أسألكم عليه أجر إن هو إلا ذكرى للعالمين » . (سورة ٦ . الأنعام : آية ٨٣ — ٩٠) : فى هذه الآيات ذكر للرسل من إبراهيم إلى لوط ، وبيان لأن حظهم من الهداية إلى الصراط المستقيم واحد وأنهم أوتوا الكتاب والحكم والنبوة وأنهم الذين يقتدى بهم فى هدايتهم . قال الزمخشري : « فبهداهم اقتده » ؛ اختص هدايتهم بالافتداء ، ولا تقدر إلا بهم . . . والمراد بهدايتهم طريقتهم فى الإيمان بالله وتوحيده وأصول الدين دون الشرائع فإنها مختلفة . وإنما هدى ما لم تنسخ ، فإن نسخت لم تبق هدى بخلاف أصول الدين فإنها هدى أبداً ^(٢) .

فإن صح فهمنا لهذه الآيات الكريمة من ناحية ، ولمذهب ابن الفارض فى وحدة الأديان ، وأنها مختلفة فى المظهر متفقة فى الجوهر من ناحية أخرى ، استطعنا أن نلتصق لمذهب شاعرنا هنا مصدرا قرآنيا لا غبار عليه ، ولا شبهة فيه : وهامى ذى أقوال المفسرين لما أوردنا من الآيات ، تدل على أن القرآن قد اشتمل فى تضاعيفه على العناصر الرئيسية التى يتألف منها مذهب ابن الفارض وأشباهه من الصوفية فى أن الدين من حيث أصله وجوهره واحد ، وإن الغاية المقصودة منه واحدة ، وإن تعددت الملل ، واختلفت النحل ، وتباينت الشرائع والشعائر . وأكبر الظن أن ابن الفارض إذ ينظر إلى التوراة والإنجيل والقرآن ، وإلى اليهودية والمسيحية

(١) اقتبس هذه الأقوال معالى الأستاذ مصطفى عبد الرازق باشا فى بحث له موضوعه (الدين فى نظر الإسلام) : مجلة الهلال ، م ٤٠ ، عدد ١٠ ، أغسطس سنة ١٩٣٢ : ص ١٤١٤ .
(٢) نفس المرجع والصفحة .

والإسلام وغيرها من الأديان ، هذه النظرة التي توحد بينها ، وتردها جميعاً إلى أصل واحد ليست هذه الأديان المختلفة الا فروعاً له ، ولا تلك الكتب الا تعبيرات متنوعة عنه ، لم يتجاوز حدود ما رسمته هذه الآيات البينات التي أثبتناها وبيننا معانيها آناً ، من معالم الوحدة في أصل الأديان ، وجوهر الشرائع .

ولا نكون مسرفين أو غالين إذا قلنا إنه لم يفعل أكثر من التعبير عن مدلول هذه الآيات في أسلوبه الشعري الرمزي الذي يغلب عليه روح المبالغة ، أو أن شئت فقل روح الشطح ، إلى حد يبدو معه كلامه مناقضاً للمعقول والمنقول ، كما ظن ذلك ابن تيمية والمقبلي وغيرها من خصوم الصوفية ، والواقع أنه ليس كذلك .

٨ — وما تنطوى عليه آيات القرآن التي أوردناها من معنى الوحدة في أصل الدين وجوهره ، ويقره ابن الفارض في شعره ، ويعبر عنه اضرابه من الصوفية نظماً تارة ونثراً تارة أخرى ، وكلهم في ذلك مصطنع للذوق ومتأثر بالوجد وخاضع لسلطان العاطفة ، قد أثبتته البحث الحديث في مذهبه في الدين وأصله ، وهو مذهب قوامه وأداته المنهج العلمي القائم على المشاهدة والاستقراء والتحليل والتعليل والموازنة والتفسير والاستدلال : فمكس مولر Max Müller يتناول في كتابه (محاولة في تاريخ الأديان) الصور المختلفة للأديان ، ويوازن بينها وبين الصور المختلفة للغات ، وينتهي من هذه الموازنة إلى هذه النتيجة التي انتهى إليها ابن الفارض ، وكان القرآن أشمل لها ، وأدل عليها ، وأسبق إليها من مكس مولر وأشباهه من العلماء المحدثين ، ومن ابن الفارض وأمثاله من الصوفية المتقدمين والتأخرين . ولكي يتبين هذا التوافق الغريب بين نصوص القرآن وأذواق الصوفية ، وبين مذهب العلم الحديث ونتائج بحثه في أصل الأديان ووحدها ، يحسن أن نورد هنا ما انتهى إليه مكس مولر في هذا الصدد إذ يقول : « ... ويمكن أن يقال في الدين ما قيل في اللسان من أن كل جديد فيه فهو قديم ، وكل قديم فيه فهو جديد ، وإنه منذ بداية العالم لم يوجد قط دين كله مبتدع . وإنا لنجد عناصر الدين وجوهره في تاريخ الإنسانية إلى أبعد مدى مستطاع . وتاريخ الدين كتاريخ اللغة يرينا في كل مكان ألواناً متتابعة من التأليف المستحدث بين عناصر أصلية قديمة » (١) .

فإذا تدبرنا ما يقوله مكس مولر هنا ، ووازننا بينه وبين ما انتهى إليه ابن الفارض في

(١) اقتبسناه عن كتاب مكس مولر : Essais sur L'Histoire de Religions معالي الأستاذ مصطفى عبد الرزاق باشا ، في مقال له عنوانه (مذهب العلم الحديث في الدين وأصله) : مجلة الهلال : ٤٠ م ، ج ٩ يوليو ١٩٣٢ ، ص ١٢٦٦ .

قطبته من أن الشرائع كلها مستمد من منبع واحد وهو روح القطب وحقيقته ، أو الروح الحمدي وشريعته من ناحية ، وما قرره أخيراً في الأديان من أنها مختلفة في الظاهر متفقة في الحقيقة والجوهر ، مشتركة في الأصل والمصدر من ناحية أخرى ، رأينا كيف وصل البحث الحديث في تعقبه لتاريخ الأديان ، وتحليلها إلى عناصرها المختلفة ، ورد هذه العناصر إلى أصل واحد ، معتمداً على المنهج العلمي ، إلى ما وصل إليه ابن الفارض من قبل ، سواء في قطبته أم في نظره إلى الأديان هذه النظرة التي تسوى بينها ، وتجعل منها فروعاً لأصل واحد ، وكان سبيله إلى ذلك ذوقه ووجدته وحبه .

٩ - والحب الذي استوعب حياة ابن الفارض النفسية هذا الاستيعاب الذي شهدنا نتأجه فيما قدمنا من صور الوحدة عنده ، سواء فيما يتعلق بالذات الإلهية أم بالحقيقة الحمديّة والأديان والشرائع ، قد انتهى بهذا الشاعر الصوفي إلى أقصى ما ينتهي إليه من خضوع لسلطانه ، واتخاذ منه ديناً ومذهباً لم يكن ليخلص منه أو ينصرف عنه : فهو قد سوى بين كل الأديان ، ووحد جميع العقائد ، وجعلها مستغرقة في هذا الحب الذي جعل منه لنفسه مذهباً لا يفارقه ، ولا يميل عنه ، ويرى أن مفارقتها لهذا المذهب معناها ارتداده عن دينه وانحرافه عن ملته ، كما يدل على ذلك ما يخاطب به محبوبته الحقيقية في قوله : -

وعن مذهبي في الحب ما لي مذهب وإن ملت يوماً عنه فارقت ملتي ٦٤
ولو خطرت لي في سواك إرادة على خاطري سهواً قضيت بردتي ٦٥

وفي قوله : -

وما احترت حتى اخترت حبيبك مذهباً فواحيرتني إن لم تكن فيك خيرتي ٨٣
وفي قوله : -

وحياتكم يا أهل مكة وهي لي قسمٌ لقد كلفتُ بكم أحشائي
حبيبيكم في الناس أضحى مذهبي وهو أكم ديني وعقد ولائي
يا لأئمي في حب من من أجله قد جدّ بي وجدى وعزّ عزائي
هلاً نساءك نساءك عن لوم امرئ لم يلف غير منعم بشقاء
لو تدر فيم عزلتني لعذرتني خفض عليك وخلصني وبلائي

ألا ترى كيف تمكن الحب من نفس ابن الفارض هنا ، وملاك عليه كل قلبه ، فإذا هو يتخذ منه مذهباً لا يعدله مذهب آخر ، ودينياً يؤثره على أي دين آخر ، ويؤثر أن يجيأ في ظل هذا الدين مع ما يقتضيه من مشقة وتكليف وبلاء . ولعل ما انتهى إليه ، وعبر عنه

ابن الفارض في هذه الآيات لا يكاد يختلف عما انتهى إليه ، وعبر عنه ابن عربي في قوله : -

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة
فرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف
أدينُ بدين الحب أتى توجّهتُ
ركائبه فالدين ديني وإيماني (١)

وحن إذا تدبرنا ما ينطوي عليه اتخاذ ابن الفارض وابن عربي من الحب مذهباً أو ديناً ، رأينا أن كلا منهما إنما يجعل من دين الحب مرادفاً لدين الإسلام ، أو يجعل من الإسلام ديناً دعائمه الحب ، وما ينطوي عليه الحب من معاني الخضوع والإذعان والالتقياد لإرادة المحبوب : فكل أولئك معانٍ يشترك فيها وينطق بها كل من الحب والإسلام : فابن الفارض لا يفهم من الحب إلا الخضوع المحب لإرادة محبوبه ، وفناءه عن إرادته الفردية ، ورضاه بكل ما تقضى به المحبة من تكاليف ، وابتهاجه بكل ما يصيبه في سبيل هذه المحبة من أذى ومحنة . وهو في هذا كله لم يكن إلا معبراً عن معنى من معاني الإسلام التي يدل عليها بعض آيات القرآن كقوله تعالى : « ومن أحسن ديناً ممن أسلم وجهه لله وهو محسن واتبع ملة ابراهيم حنيفاً ، واتخذ الله ابراهيم خليلاً » (سورة ٤ النساء : آية ١٢٥) ؛ وكقوله : ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا أمة مسلمة لك وأرنا مناسكنا وتب علينا إنك أنت التواب الرحيم . (سورة ٢ البقرة : آية ١٢٨) (٢) .

١٠ - وليس من شك في أن ما انتهى إليه ابن الفارض وأشباهه من الصوفية من وحدة الأديان ، واتخاذ من الحب ديناً ، واعتبار انحرافه عن هذا الدين مفارقة لدين الإسلام وارتداداً عنه ، قد اشتمل في ثنياه على كثير من المعاني الراقية والمثل العليا التي إن أخذ الناس أنفسهم بتحقيقها ، صفت نفوسهم ، وخلصت قلوبهم ، وسمت مشاعرهم ، فإذا هم ينظرون بعضهم إلى بعض على أنهم إخوة متساوون متآخون ، لا فرق فيهم بين إنسان وإنسان ، ولا بين معتنق لدين ومعتنق لدين آخر ، لأن الأديان كلها من الله ، قضى بكل دين منها على فريق من الناس ، بحيث لم يختار أحد لنفسه ما يعتنقه من هذا الدين أو ذاك .

(١) قال ابن عربي في شرح البيت الأخير : « . . . ما ثم دين أعلى من دين قام على المحبة والشوق لمن أدين له به ، وأمر به على غيب ، وهذا مخصوص بالحمديين ؛ فإن محمداً صلى الله عليه وسلم له من بين سائر الأنبياء مقام المحبة بكاملها مع أنه صفي ونجبي وخليل وغير ذلك من معاني مقامات الأنبياء ، وزاد عليهم أن الله اتخذهم حبيباً أي محباً محبوباً وورثته على منهاجه » (ذخائر الأعلام ، شرح ترجمان الأشواق ص ٤٠) .

(٢) عرف الجرجاني « الإسلام » بأنه الخضوع والالتقياد لما أخير به الرسول صلى الله عليه وسلم (التعريفات : مادة « اسلام » : ص ١٤) .

وهذا من شأنه أن يؤدي إلى أن تروى الحواجز بين أفراد الإنسان ، وتحل الوحدة والألفة محل الكثرة والتفرقة ، ويحور نور التسامح والإخاء ظلمة التعصب والشقاق ، فتألف القلوب وتتحاب النفوس ، ويصبح الناس جميعا إخوانا متحابين ، لا أعداء متنازعين . وعندى أن الذين ينظرون إلى التصوف وأذواقه ونتائجها نظرة أزورار أو ازدراء مسرفون على أنفسهم وعلى الصوفية ، جاهلون أو متجاهلون لما يثبت في تضاعيف الأذواق الصوفية من مثل عليا قوامها معرفة الحق وتحقيق الخير والجمال على وجه لو حققه الناس لصلحت حالهم ، وسعدت حياتهم ، وكانوا بمنجاة من كثير من الفتن والشور . وها هو ذا حب ابن الفارض قد تبينا من خلال تحليله إلى عناصره ، والكشف عن نتائجها ، كيف عبر فيه عن مذهبه في وحدة الأديان ، واتخاذها من الحب ديننا ، تعبيراً صادقا عن أرقى معاني الإخاء والمساواة بين المعتنقين للأديان المختلفة . ألا ينتهي مبدأ الوحدة الذي قرره ابن الفارض وغيره من صوفية المسلمين وبالغوا فيه ، إلى أن توضع كل المظاهر الوجودية والتعبدية في إطار واحد أخص خصائصه التآلف والانسجام بين عناصره ؟ أليست نظرة ابن الفارض وأشباهه إلى الأديان المختلفة على أنها مظاهر متعددة لجوهر واحد إلا سبيلا إلى تحقيق المثل الأعلى في الحياة الفردية والاجتماعية تحقيقا يعم معه السلام أرجاء العالم ، ويرفرف فيه الحب والإخاء والمساواة بأجنحتها على بنى الإنسان جميعا ؟ الحق أن ابن الفارض ، ومن نهج نهجه ، وانتهى إلى ما انتهى إليه من هذه النتائج الرائعة ، قد قدموا إلى الإنسانية أجمل عطاء ، وأسدوا إليها أحسن خير ، وكانوا بذلك من دعاة الحرية والمحبة والإخاء والمساواة وما إليها من الدعائم التي أقيمت عليها الديمقراطية الحديثة .

بسم الله الرحمن الرحيم
 في بيان حقيقة الحب والإخاء والمساواة
 من وجهة نظر الصوفية
 من تأليف
 الأستاذ الدكتور
 محمد عبد السلام
 دكتور في الفلسفة
 جامعة القاهرة
 ١٩٦٠

خاتمة البحث

١ - أما وقد فرغنا من دراسة حياة ابن الفارض ومذهبه في الحب ، وما ينطوى عليه هذا الحب من المعاني الصوفية والمنازع الفلسفية ، يحق لنا أن نتساءل عن قيمة هذه الدراسة من النواحي العلمية والروحية والعملية ، وأن نلم في هذه الخاتمة بأهم النتائج التي انتهينا إليها من بحثنا : حياة ابن الفارض التي حللناها وصورناها ، وعرضنا معها آثاره الصوفية ، ولما أنتجته هذه الآثار في البيئات الصوفية والدينية من ثمرات في الكتاب الأول ، وحيه الذي درسناه وبيننا حقيقته من الناحيتين النفسية والصوفية ، وحللناه إلى أطواره المختلفة في الكتاب الثاني ، والمنازع الفلسفية لهذا الحب التي كشفنا عنها ، وأظهرنا قيمتها الميتافيزيقية إلى جانب قيمتها الصوفية في الكتاب الثالث ، كل أولئك قد انتهى بنا إلى النتائج التالية :

(١) إن حياة ابن الفارض ، وسيرته التي سارها ، ورياضاته ومجاهداته التي أخضع نفسه لها ، وأذواقه ومواجيده وما لها من علاقة بحياته العاطفية ، كل أولئك من شأنه أن يظهرنا على أن الرجل قد حقق كل ما ينبغي أن يحققه الإنسان الراقى في حياته الروحية والخلقية من مثل عليا قوامها التجرد عن شوائب الحس ، والتحرر من سلطان الشهوة ، والانصراف عن عالم المادة ، والإقبال على عالم الروح .

(٢) إن آثار ابن الفارض الشعرية عامة ، وتأينته الكبرى وخمريته خاصة ، قد أظهرتنا بما اشتملت عليه من المعاني الرقيقة ، والإشارات العميقة ، على أن الشعر أداة صالحة للتعبير عن أشد الحقائق خفاء ، وأكثر المسائل دقة ، وأنه من هذه الناحية ليس أضييق مجالا ، ولا أقل قدرة على التعبير من النثر .

(٣) إن ابن الفارض قد استوعب في تأينته الكبرى وخمريته ، فضلا عن غيرها من قصائد ديوانه ، مسألة الحب الإلهي مذ ظهرت في عهود التصوف الإسلامي الأولى ، عند رابعة العدوية ، وعند غيرها من متقدمي الصوفية ، حتى الثلث الأول من القرن السابع الهجري ، فهو من هذه الناحية قد جمع في ديوانه أبلغ وأروع الأزهار التي ازدان بها بستان الحب الإلهي ، والتي أخذ الصوفية من بعده يقطفونها من حين إلى حين ، ويؤلفون منها هذه الباقات الجميلة الفاتنة التي تحفل بها قصائدهم المنظومة ومقالاتهم المنشورة ، وأكبر الظن

أهم في ذلك عيال على شاعرنا ، يرتاضون في بستانه ، ويقطفون من أزهاره ، وينهلون من مورده . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن ديوان ابن الفارض تحفة أدبية وصوفية لها قيمتها الفنية والروحية ، وأن الدارس له ليس دارساً لمذهب صاحبه في الحب فحسب ، بل هو دارس أيضاً لمذهب غيره من الصوفية . وهذا من شأنه أن ينتهي بنا إلى أن ابن الفارض هو شاعر الحب الإلهي غير منازع في تاريخ التصوف العربي الإسلامي .

(٤) إن السواد الأعظم من الناس يقرأ شعر ابن الفارض ويفهمه على أنه شعر غزلي نظمه الشاعر تغنياً بحب معشوقة آدمية ، وقليل من قرائه من يأخذ هذا الشعر على أنه إما نظم تصويراً لعاطفة الحب الإلهي التي تتخذ موضوعها من الذات الإلهية . وها نحن أولاء قد حللنا حب شاعرنا في الكتاب الثاني من هذا البحث ، وأبنا فيه عما عسى أن يكون في هذا الحب من عنصر إنساني وعنصر إلهي ، وانتهينا إلى أنه مهما ذهب الآخذون بظاهر الألفاظ والمعاني إلى أن ابن الفارض كان شاعراً غزلاً كغيره من الشعراء الذين يتغنون حب ليلي أو بثينة أو سعاد ؛ فإن ذلك لا يمنع من أنه كان في أحد أطوار حياته صوفياً بكل ما في الكلمة من معنى ، ولا من أن يكون شعره مرآة صادقة تنعكس على صفحتها أذواقه ومواجيدته التي خضعت لها نفسه في سبيل الحب الإلهي . وليس أدل على ذلك من تأيئته الكبرى وخرابته فإنهما ليستا مجرد أبيات منظومة تترجم عما في نفس ناظمها من عاطفة نحو هذه أو تلك من المعشوقات ، بل إن ما تشتملان عليه من المعاني والحقائق والإشارات والاصطلاحات ، شواهد صدق ، وأدلة حق ، على أن الحب الذي تعبر عنه هاتان القصيدتان ليس حبا من نوع حب مجنون ليلي أو جميل بثينة أو غيرها من العذريين ، وإما هو حب موضوعه الذات الإلهية ، وغايته الفناء في هذه الذات ، والاتحاد بها ، وشهودها في كل شيء ، وشهود كل شيء فيها .

(٥) وقد أسلمتنا هذه النتيجة إلى نتيجة أخرى هي أن حب ابن الفارض مع أنه عاطفة نفسية ذاتية ، إلا أنه قد اشتمل في ثناياه على كثير من المعاني الصوفية المصطبغة بصبغة فلسفية : فذهب في كل من الوحدة ، والمعرفة ، وأصل الخلق ، وجوهر الشرائع والأديان ، يحملنا على القول بأن الرجل لم يكن شاعراً فحسب ، ولا صوفياً فحسب ، ولكنه شاعر صوفي أسبغ على مذهبه ثوباً فلسفياً ، ولعله كان في بعض مواضع من مذهبه أسبق إلى بعض الأفكار من بعض الفلاسفة الأوروبيين أمثال مالبرانش واسبينوزا وسويدنبرج وغيرهم ممن ذكرناهم في موضعهم من بحثنا .

(٦) وإذا كان ذلك كذلك ، فقد ترتب عليه أن تكون حياة ابن الفارض ومذهبه في الحب الإلهي سبيلاً إلى أن تضع الآداب الغربية رأسها جنباً إلى جنب وأرق الآداب الأوروبية والشرقية لاسيما الفارسية من هذه الأخيرة . وها هي ذى أذواق شاعرنا في حبه ونتائج هذا الحب التي يصورها شعوره بالاتحاد ، ونظره إلى كل شيء بعين الوحدة ، من شأنهما أن يدحضتا الزعم الذي يذهب أصحابه إلى أن القدرة على رد الكثرة والتفرقة إلى الجمع والوحدة ، إنما هي خاصة من خصائص الجنس الآري من دون الجنس السامي ، مما سبق أن أشار إليه الأستاذ براون Brown وأخذنا فيه بوجهة نظره^(١) .

(٧) وعلى هذا كله ترتب نتيجة أخيرة هي أن أذواق الصوفية ومواجيدهم مهما بلغت من القوة والعنف ، ومهما انتهت بالخاضعين لها إلى الإغراب والشطح ، فهي ليست مع ذلك ضرباً من أضرب الهذيان ، أو لوناً من ألوان الاضطراب العصبي أو المرض العقلي ، أو مجرد ألفاظ لا معنى لها ولا غناء فيها ؛ وإنما هي على العكس من هذا كله صور لما احتدم في نفوس أصحابها من عاطفة قوية ، ومرآة صادقة ، يتعكس على صفحتها ما أخذ به الخاضعون لها أنفسهم من رياضة ومجاهدة ، وترجمان عما جال في قلوبهم ، وكشف لبصائرهم ، وانبثق في أعماق باطنهم من أنوار الحق والخير والجمال .

٢ - تلك هي أهم النتائج التي انتهينا إليها من بحثنا لحياة ابن الفارض وأذواقه ومذهبه في الحب الإلهي من حيث هي صوراً مختلفة لتصوف هذا الشاعر الصوفي في ذاته . أما من حيث المصادر التي يمكن أن يكون ابن الفارض قد استقى منها بعض عناصر تصوفه عامة ومذهبه في الحب الإلهي خاصة ، فإننا نرى أنفسنا في هذا الصدد بين أمرين : فإما أن يكون ابن الفارض في حياته وأذواقه وحبه بدعا من الصوفية ، ومبتكراً لأشياء جديدة لم يسبقه إليها أحد ؛ وإما أن يكون متأثراً بمن تقدمه من الصوفية ، آخذاً عنهم بعض العناصر التي يتألف منها مذهبهم . والحق الذي لا شك فيه هو أن شأن شاعرنا هنا كشأن غيره من المفكرين والفلاسفة وأصحاب الأذواق والأدباء لا بد من أن يكون لكل منهم ناحية متأثر فيها بغيره :

(١) فالفكرة الجوهرية التي وجهت حياة ابن الفارض الروحية ، وانطوى عليها مذهبهم في الحب الإلهي ، وأعني بها فكرة حب الله لذاته بصرف النظر عما أعدده للمؤمنين من ثواب الجنة ، وللكافرين من عذاب النار ، نجدتها عند كل من رابعة العدوية وإبراهيم بن

أدهم : فقد أجابت رابعة عند ما سئلت عن حقيقة عبادتها لله بقولها : « ما عبده خوفاً من ناره ، ولا حباً لجنته ، فأكون كالأحير السوء ؛ بل عبده حباً له وشوقاً إليه » (١) . وقال إبراهيم بن أدهم مخاطباً ربه : « إلهي ، إنك تعلم أن الجنة لا تزن عندي جناح بعوضة في جنب ما أكرمتني من محبتك ، وأنستني بذكرك ، وفرغتني للتفكير في عظمتك » (٢) . فإذا استعدنا إلى أذهاننا هذه الصورة التي تمثل فيها ابن الفارض وقد تمثلت له الجنة عند احتضاره فإذا هو يبكي ويتبرم قائلاً إنه لم يقصد من وراء حبه وسلوكه إلى أن يثاب بالجنة ، بل كل ما يرومه هو نظرة من وجه محبوبته الحقيقية ؛ وإذا رجعنا إلى أطوار الحب الإلهي عند شاعرنا ، وما أخذ به نفسه في بعض هذه الأطوار من مجرد عن شوائب الأثرة وإعراض عن حظوظ العاجلة والآجلة ، وزهد في كل ثواب أو مكافأة ؛ رأينا إلى أي حد يمكن أن يقال إن ابن الفارض لم يزد في هذه الناحية شيئاً على ما قالته رابعة وابن أدهم . وقد أظهرتنا الموازنات الكثيرة التي عقدناها في مواضع عدة من فصول هذا البحث ، على أنه كان متأثراً بغير رابعة وابن أدهم في تفاصيل مذهبه في الحب : فهناك مثلاً وجه لتأثره بدي النون المصري في المعرفة ، ووجه لتأثره بالحلاج في استعمال لفظي اللاهوت والناسوت ، وفي الكلام عن الحقيقة المحمدية وقدمها ، وفي وحدة الأديان وائتلافها ؛ كما رأينا أنه كان متأثراً بغير أولئك وهؤلاء من الصوفية والفلاسفة والفرق الإسلامية ، مما أشرنا إليه في مواضعه .

(٢) ولا يقف تأثر ابن الفارض عند هذا الحد ، ولكنه يتجاوزه إلى القرآن والحديث قدسياً كل هذا الحديث أم نبويا : فقد أظهرتنا أبيات كثيرة من تائيته الكبرى على ما له من مهارة فائقة ، وقدرة عجيبة ، على إدخال عنصرى القرآن والحديث إلى شعره ، وتغذية مذهبه الصوفي بهما ، على وجه لم يهيماً لكثير غيره من الصوفية لا سيما الشعراء منهم : فهو قد يذكّر في بعض الأبيات ألفاظ الآية أو الحديث وعبارتهما صريحة ، وقد يشير إليهما في بعض الأبيات الأخرى تلميحاً أو تضميناً ، كأن يذكر من الآية أو الحديث لفظاً من ألفاظهما وكل ذلك في براعة ولباقة وحسن أداء : فهو قد أشار مثلاً إلى قوله تعالى : « لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رءوف رحيم » (٣) ؛ وإلى قوله : « إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة ، يقاتلون في سبيل الله

(١) إحياء علوم الدين : القاهرة ١٣٤٨ هـ : ج ٢ ، ص ٢٦٦ .

(٢) نفس المرجع والجزء : ص ٣٠٨ .

(٣) انظر البيهقي ٤٥٩ - ٤٦٠ من التائية الكبرى .

فيقتلون ويقتلون . وعداً عليه حقاً في التوراة والإنجيل والقرآن . ومن أوفى بعهده من الله . فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به ، وذلك هو الفوز العظيم . » (١) ؛ وإلى قوله : « أو لم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقنهما » (٢) ، وهو قد أشار بعد هذا كله إلى الحديث القدسي القائل : « ... وما تقرب إلى عبدي بشيء أحب إليّ من أداء ما افترضته عليه ، ولا يزال عبدي يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به ، ويده التي يبطش بها ، ورجله التي يمشي بها ... الخ » (٣) . فكل أولئك شواهد صدق على مبلغ تأثر ابن الفارض بالقرآن والحديث ، واستغفاله لهما ، وتغذية مذهبه بهما ، على الوجه الذي يجعل من هذا المذهب شيئاً ملائماً لتعاليم الكتاب والسنة (٤) .

(٣) على أن هناك أبياتاً من شعر ابن الفارض قد حملت البعض على أن يعتقد أنه لم يكن متأثراً بمن سبقه من الصوفية فحسب ، ولا مستغلاً للقرآن والحديث فحسب ، بل كان كذلك متأثراً بالشيعة وبالإسماعيلية الباطنية ، مستغلاً لبعض عقائد أوائك وهؤلاء ، الأمر الذي ذهب معه بعض المؤرخين والشرح إلى أن شاعرنا كان شيعياً : فقد ذكر عباس بن محمد رضا القمي فيما ذكر من ترجمة ابن الفارض أن الجماعة صرحت بتشيعة (٥) . وزعم الفرغاني في شرحه للتائية الكبرى أن من ألفاظ الشاعر وإشاراته ما يمكن أن يرد إلى أصل شيعي ،

(١) انظر الأبيات ٤٦١ — ٤٦٣ من التائية الكبرى .

(٢) انظر البيت ٤٦٩ من التائية الكبرى .

(٣) انظر الأبيات ٧١٩ — ٧٢١ من التائية الكبرى .

(٤) هناك غير ما ذكرنا من الآيات والأحاديث التي أشار إليها ابن الفارض في تائيته الكبرى ، آيات وأحاديث أخرى ضمنها أو أشار إليها في تائيته الصغرى وبائيته ، كأن يقول في التائية الصغرى .
وقد سخنت عيني عليها كأنها بها لم تكن يوماً من الدهر قرب
فإنسانها ميت ودمعي غسله وأكفانه ما ابيض حزناً لفرقتي
فللمين والأحشاء أول هل آتى تلا عائدني الأسى وثالث تبت
في الشطر الأول من البيت الأخير إشارة إلى قوله تعالى : « هل آتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً » ؛ كما أن في الشطر الثاني منه إشارة إلى قوله تعالى : « تبت يدا أبي لهب وتب » .
وكأن يقول أيضاً في اليائية :

رح معافي واغتم نصحي وإن شئت أن تهوى فلبلوى تهسى

ففي هذا البيت إشارة إلى ما روى من أن رجلاً جاء إلى النبي عليه الصلاة والسلام ، وقال له : يا رسول الله إني أحبك . فقال له : « إذن تهياً للفقر » قال الرجل : إني أحب الله . فأجابه النبي بقوله : « إذن تهياً للبلاء » .

(٥) هدية الأحاب في ذكر المعروفين بالسكنى والألقاب والأنساب : ص ٨٠ .

على نحو ما يظهرنا عليه قوله في البيت التالي :

٢٩٩ غدا همه إيشار تأثير همه
وخذ بالولا ميراث أرفع عارف

فالفراغاني يرى أن المقصود 'بالولا' هنا هو حب أهل البيت على اصطلاح الشيعة القائلين بالولاء ؛ وأن المراد 'بأرفع عارف' هو على رضى الله عنه : لأنه صاحب المعرفة الحقيقية بالإصالة وغيره صاحب هذه المعرفة بالتبعية . ويستدل على ذلك بالحديث الذى قال فيه عليه الصلاة والسلام : « أنا مدينة العلم وعلى بابها »^(١) . ولكن القاشاني يرى أن ما يعنيه ابن الفارض بأرفع عارف هو محمد صلى الله عليه وسلم ؛ لتفرد بكال هاتين الصفتين ، وأن ما يعنيه بميراثه هو العلم والمعرفة ، وذلك وفقا ورد في الخبر : 'العلماء ورثة الأنبياء'^(٢) .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإننا نقرأ بعض إشارات لشاعرنا ، فنحس أن بينها وبين بعض أقوال اسماعيلية شهبها ما ، كما هو الشأن في البيت الذى يصور فيه ابن الفارض كيف حصل له الشهود العرفاني الذى تبين فيه أن مصدر المعرفة هو النفس فقال :

٧١٥ قتلت غلام النفس بين إقامتى الـ جدار لأحكامى وخرق سفينتى

فهذا البيت يذكرنا على الأقل بما قاله راشد الدين سنان زعيم الإسماعيلية فى الشام وهو :
« . . . ثم ظهرت فى دور إبراهيم على ثلاث مقالات ؛ كوكب وقر وشمس : فخرقت السفينة وقتلت الغلام ، وأقت الجدار ، جدار الدعوة ، فنجا بلطافى ورحمتى من آمن بدعوتى »^(٣) .

على أننا ، برغم هذا الشبه الذى يبدو بين بعض أبيات ابن الفارض وبين بعض عقائد الشيعة والإسماعيلية ، لا نميل إلى أن نجعل من هذا الشاعر الصوفى شيعيا أو اسماعيليا ، يعتقد ما يعتقد أولئك وهؤلاء ، أو يرمى إلى ما يرمون إليه : وإنما هى آثار باقية من تراث العصر الفاطمى ، ظلت كامنة فى أعطاف العصر الأيوبي الذى عاش فيه ابن الفارض ، ولكنها مع كونها كان ما يزال لها صدق يتردد فى بعض الآذان ، وإن كان تردده خافتا خفيا ، إلا أنه مع ذلك كان يسمع من حين إلى حين ، وكان أثره يعمل عمله فى بعض النفوس والعقول التى عاش أصحابها إبان العصر الأيوبي ، فإذا هم يدخلون فى قصائد ومؤلفاتهم بعض العناصر الشيعية أو الإسماعيلية دون أن يكونوا شاعرين بها أو عامدين لها . ومن هنا كان ما كان من هذه العناصر التى أشرنا إلى بعضها فى البيتين المثبتين آنفا ، واللذين على ما فى أولهما من

(١) منتهى المدارك : ج ١ ، ص ٣٠٧ .

(٢) كشف الوجوه الغر : ج ١ ، ص ١٩٥ .

(٣) Guyard: Fragments Relatifs á la Doctrine des Ismailiens. (Paris, Nationale, p. 77)

تشابه مع عقيدة الشيعة في أن علياً هو الإمام بعد رسول الله ، وعلى ما في ثانيهما من تطابق في اللفظ والمعنى مع نص لأحد زعماء الإسماعيلية ، إلا أنهما لا يؤديان مع ذلك إلى أن شاعرنا كان شيعياً ، ولم يكن سنياً :

فطبيعة العصر الذي عاش فيه ابن الفارض وهو العصر الأيوبي الذي كان سنياً بكل ما في الكلمة من معنى ، لم تكن لتسمح بأن تذاع عقائد الشيعة أو تنتشر أقوالهم في وضوح وراحة . وحياة ابن الفارض ، وما خضع له من العوامل في تنشئته وتربيته وتهذيبه ، وما ظفر به من إقبال الملك الكامل عليه ، وإجلاله له ، كل أولئك من شأنه أن يحملنا على اعتقاد أن الرجل قد نشأ نشأة سنية ، وكان في حاله ومقاله متمشياً مع روح العصر الذي قضى حياته ، ونظم شعره فيه . وليس أدل على ذلك من أن أباه قد شغل منصب الفارض بين يدي الحكام الأيوبيين السنيين ، وعرض عليه أن يكون قاضياً للقضاة ، ولكنه رفض ، وآثر التخلي عن المنصب والعزلة عن الناس : فلو قد كان أبوه شيعياً ، نفت في روع ابنه شيئاً من تعاليم الشيعة ، لساهاها له أن يشغل منصباً في دولة سنية ، ولما حظى ابنه بهذه المكانة الممتازة التي أحلها فيها الملك الكامل ومن عاصره من الوزراء والحكام والفقهاء ، وكلهم من أهل السنة .

ولعل معترضاً يقول : إذا كان ذلك كله صحيحاً ، فماذا تفسر 'أرفع عارف' الذي ذكره ابن الفارض في البيت (٢٩٩) من تائيته الكبرى ، وفسره الفرغاني بأنه على رضى الله عنه ، وفسر ميراثه بأنه العلم والمعرفة ؟ وعلى أى وجه تفهم هذا التقارب في اللفظ والمعنى بين قول راشد بن سنان الإسماعيلي وبين قول ابن الفارض في البيت (٧١٥) من تائيته الكبرى ؟ الحق أن البيت الأول ، وإن كان يحتمل في تأويله الإشارة إلى علي ، إلا أنه ليس لدينا في غيره من بقية شعر ابن الفارض ما يثبت أن لعلي عند شاعرنا مكانة خاصة تميزه من بقية الخلفاء : فابن الفارض لم يذكر علياً صراحة إلا مرة واحدة على نحو ما ذكر أبا بكر وعمراً وعثماناً ، إذ أراد أن يثبت لعلي اختصاصه بالعلم ، كما أثبت لغيره اختصاصه بكالات أخرى (١) ناهيك بأن تسويته بين الخلفاء الأربعة هذه التسوية التي تجعلهم كالنجوم من اقتدى بأهمهم ، وذلك في قوله : *لما أنبتنا زنبقاً لغيره بالبحر والسموات* .

وسائرهم مثل النجوم من اقتدى بأهمهم منه اهتدى بالنصيحة ٦٢٥

من شأنها أن تجعلنا نعتقد أن أرفع عارف الذي يعنيه في البيت (٢٩٩) لا يمكن أن

يكون عليا ، وإنما هو محمد الذي فاضت حقيقته بكل كمال في العلم والعمل ، وكان على أحد المتحقيقين بهذا الكمال في العلم ، في حين كان غيره متحققاً به في مظهر آخر من مظاهره ، على نحو ما بينا ذلك مفصلاً في موضعه من الفصل الثالث من الكتاب الثالث^(١) . هذا فيما يتعلق بالسؤال الأول ، أما فيما يتعلق بالسؤال الثاني ؛ فلنسنازى في التشابه الواقع بين البيت (٧١٥) من تأييد ابن الفارض الكبرى وبين نص راشد بن سنان الإسماعيلي ، ما يقوم دليلاً كافياً على أن شاعرنا كان إسماعيلياً ، أو متأثراً بالإسماعيلية مصطنعاً لألفاظهم على أقل تقدير : إذ ما الذي يمنع من أن يكون شاعرنا قد استقى إشارات في هذا البيت من ألفاظ القرآن وعباراته ، لا من أقوال هذا الزعيم أو ذلك من زعماء الإسماعيلية : وها هي ذى الآيات ٧١ — ٨٢ من سورة الكهف ، يمكن أن تعد مصدراً استقى منه ابن الفارض ألفاظه وإشارات في البيت المذكور ، على نحو ما استقى من آيات أخرى ، وضمنها بعض أبياته التي ضربنا الأمثال بها فيما سبق . وما الذي يمنع من أن يكون كل من الشاعر الصوفي والزعيم الإسماعيلي قد رجع إلى هذه الآيات ، واعتمد عليها في تصوير مذهب يختلف عند أحدهما عما هو عليه عند الآخر .

٣ — والآن وقد انتهينا من بحثنا لحياة ابن الفارض وآثاره الصوفية ، وأذواقه الروحية ومذهبه في الحب الإلهي ، والمصادر التي يمكن أن يكون قد استقى منها بعض العناصر ، نرجو أن نكون قد وفقنا فيما قدمنا من فصول هذا البحث ، وفيما استخلصنا من النتائج المتقدمة إلى الكشف عن شخصية ابن الفارض وفلسفته الصوفية في الحب الإلهي على وجه يمكن القارى من تكوين صورة واضحة لهذا الشاعر الصوفي الفذ ، ومن الاقتناع بأن حياة الصوفية وأحوالهم ، ومذاهبهم وأقوالهم ، ليست كما يزعم خصومهم أموراً غير خليقة بالبحث والدرس ، ولا جديرة بأن يعنى بها هذه العناية التي توجه أو التي ينبغي أن توجه فقط إلى النظريات العلمية والمذاهب الفلسفية . ولعلني إذ أرجو ذلك فإنما أرجو أيضاً أن يكون هذا البحث حلقة أولى من سلسلة بحوث مقبلة أتناول فيها غير ابن الفارض من الشخصيات التي ظهرت في تاريخ الحياة الروحية الإسلامية ، تناوولا لا يخضع إلا لمهج البحث العلمي الذي هو وحده سبيل الباحث إلى كشف الحقيقة لذاتها : فكم في تاريخ هذه الحياة الروحية من النواحي التي ما تزال مجهولة أو غامضة على أقل تقدير ، ومن الشخصيات التي ما تزال مغمورة أو معروفة على غير حقيقتها ، مما لو عنى به الباحثون ، وأقبلوا عليه في أمانة وإخلاص وتجرد عن الهوى والتعصب ، لانتهاوا فيه إلى نتائج قيمة لا شك في أن يكون لها أثرها في حياة

الفرد والجماعة ، وصداها الذى يتردد فى نفوس الذين يقفون على ما تنطوى عليه الأذواق الروحية والمعانى الصوفية من المثل العليا والمبادئ السامية التى إن أخذوا أنفسهم بتحقيقها والخضوع لها ، سلموا من كثير من الفتن والشُرور ، وكانوا بمنجاة مما تتأذى به الإنسانية من الحن والخطوب التى تولدها الخسومات والحروب . وهامى ذى حياة ابن الفارض ومذهبه فى الحب ، أكبر الظن أن الرجل قد حقق فيهما هذه المثل العليا سواء من الناحيتين الروحية والعملية : فهل هناك حياة روحية أرقى من هذه التى يدأب فيها الإنسان على تصفية نفسه ، وتنقية قلبه ، وجلاء عين بصيرته ، وعلى التأمل المتصل فى الكون ، والاتصال الدائم بعبد هذا الكون ، ومفيض الوجود والحياة والجمال عليه ! وهل هناك مذهب أعمق أثراً فى نفس الذى ينتهى إليه ، وفى توجيه حياته العملية ، من هذا المذهب الذى أقيم على دعائم قوية من الحب الصادق والرضا الخالص والاطمئنان إلى كل شيء ، والقبول الحسن لكل شيء ، بحيث تصبح اللذة والألم ، النعيم والعذاب ، الغنى والفقر ، السعادة والشقاء ، كلها لديه سواء ! وهل هناك حياة أنعم حالا ، وأوفر كمالاً من هذه الحياة التى يبسط عليها الحب والإخاء والمساواة أجنحتها على هذا الوجه الذى يصوره لنا مذهب ابن الفارض فى الوحدة : وحدة الحب والمحبوب ، وحدة الخلق والحق ، ووحدة الأديان والشرائع ، إذ تزول كل مظاهر التفرقة بين أفراد النوع الإنسانى ، فينظر المعتنقون للأديان المختلفة بعضهم إلى بعض على أنهم إخوة متحابون متساوون ، لا على أنهم أعداء متباغضون متنافرون ! الحق أنه لو لم يكن فى حياة ابن الفارض ومذهبه فى الحب غير هذه النواحي الروحية والعملية ، لكفى بها دليلاً على أن حياة الصوفية بما يختلف عليها من الأذواق ، ومذاهبهم بما تنطوى عليه من المبادئ ، خليفة بأن تقبل عليها باحثين محللين مفتشين عن مثلها العليا ، متأثرين هذه المثل ، وجديرة بأن يقف منها الناقدون لها ، الناعون على أصحابها ، موقفاً جديداً يتجردون فيه عن أهوائهم ويقبلون معه على ما خلف الصوفية من آثار ، وما روى عنهم من أخبار ، يخللونها ويحققونها ويلتمسون فى ثناياها الحقيقة العليا التى إذا انكشفت لهم رقت مشاعرهم ، وصفت ضمائرهم ، وانجملت سرأرهم ، وحققوا فى حياتهم الروحية والعملية كثيراً من المبادئ الراقية التى بتحقيقها يخلص الإنسان من عوائق المادة ، وعلائق الحس ، وشوائب الأثرة ، ويصبح قادراً على الاتصال بالله ، والاستمتاع بما فى الكون من مظاهر عظيمته وجلاله ، وآيات كاله وجماله

محمد مصطفى هلمى

تم بحمد الله

القاهرة فى يوم الأحد ٢٩ مايو ١٩٣٨

مراجع البحث

١

المراجع العربية

(١) حياة ابن الفارض وديوانه ومذهبه :

- ١ — ابن الألوسى البغدادي : جلاء العينين . القاهرة ١٢٩٦ هـ .
- ٢ — ابن إياس : بدائع الزهور في وقائع الدهور . جزءان ؛ بولاق ١٣١١ هـ .
- ٣ — ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة . نسخة فوتوغرافية بدار الكتب المصرية ، رقم ٥٦١٦ تاريخ .
- ٤ — ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل . خمسة أجزاء ، القاهرة : ١٣٤١ — ١٣٤٩ هـ .
- ٥ — ابن حجر العسقلاني : لسان الميزان . ستة أجزاء ، الهند ١٣٣٠ هـ .
- ٦ — ابن خلكان : وفيات الأعيان . جزءان وذيل ، القاهرة ١٢٧٥ هـ .
- ٧ — ابن الزيات : السكواكب السيارة في ترتيب الزيارة . بولاق ١٣٢٥ هـ .
- ٨ — ابن العماد : شذرات الذهب في أخبار من ذهب . ثمانية أجزاء ، القاهرة ١٣٥٠ هـ .
- ٩ — ابن الفارض : الديوان . نسخة خطية بدار الكتب المصرية تمت كتابتها سنة ٩٦٧ هـ ، رقم ٣٩٦٨ أدب .
- ١٠ — ابن الفارض : الديوان . بيروت ١٨٨٧ م .
- ١١ — ابن الفارض : الديوان . القاهرة ١٣٥٢ هـ .
- ١٢ — أحمد بن كمال باشا : شرح الفصيحة الخيرية . نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ٩٣ مجاميع .
- ١٣ — بطرس البستاني : دائرة المعارف . مادة « ابن الفارض ومادة حماة »
- ١٤ — البقاعي : تنبيه النقي على تسكفير ابن عربي . نسخة فوتوغرافية بالخزانة الزكية .
- ١٥ — البقاعي : تحذير العباد ، من أهل العناد ، ببدعة الاتحاد . نسخة فوتوغرافية بالخزانة الزكية .
- ١٦ — البوريني والنايلسي : شرح ديوان ابن الفارض . مرسيليا ١٨٥٣ م .
- ١٧ — البوريني والنايلسي : شرح ديوان ابن الفارض . جزءان ، القاهرة ١٣١٠ هـ .
- ١٨ — حاجي خليفة : كشف الظنون . سبعة أجزاء ، لينسك ١٨٤٥ م .
- ١٩ — داود القيصرى : شرح التائية الكبرى المسمى « نظم الدر » . نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ٢٣٤ أدب .
- ٢٠ — السيوطي : حسن المحاضرة ، في أخبار مصر والقاهرة . جزءان ، القاهرة ١٣٢٧ هـ .
- ٢١ — السيوطي : قمع المعارض بنصرة ابن الفارض . نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ٩٨ مجاميع .
- ٢٢ — صالح بن مهدي القبلي اليمني : العلم الشامخ ، في إيثار الحق على الآباء والمشايخ . القاهرة ١٣٢٨ هـ .
- ٢٣ — عباس بن محمد رضا القمي : هدية الأحباب ، في ذكر المعروفين بالكنى والألقاب والأنساب . النجف الأشرف ١٣٤٩ هـ .

- ٢٤ - على مبارك باشا : الخطط التوفيقية الجديدة (أربعة مجلدات ، عشرون جزءاً) بولاق ١٣٠٦ هـ .
٢٥ - الفرغاني : منتهى المدارك . جزآن ، استامبول ١٢٩٣ هـ .
٢٦ - القاشاني : كشف الوجوه الغر ، لمعان نظم الدر . على هامش شرح ديوان ابن الفارض ، القاهرة ١٣١٠ هـ .
٢٧ - محمد أمين (الشهير بأمير بادشاه) : شرح التائية . نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ٥١٢٢ أدب .
٢٨ - محمد بن محمد الغمرى (سبط المرصفي) : الزجاجة البلورية ، في شرح القصيدة الخمرية . نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ١٥٦٦ أدب .
٢٩ - محمد كرد علي بك : خطط الشام . خمسة أجزاء ، دمشق ١٩٢٥ - ١٩٢٧ م .
٣٠ - المفريزي : الخطط . أربعة أجزاء ، القاهرة ١٣٢٦ هـ .
٣١ - المداوى : السكواكب الدرية ، في تراجم السادة الصوفية . نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ٢٥٩ تاريخ .
٣٢ - النابلسي : كشف السر الغامض ، من شرح ديوان ابن الفارض . جزآن ؛ نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ٥١٢٢ أدب .

(ب) مراجع عامة :

- ٣٣ - القرآن الكريم .
٣٤ - الكتاب المقدس .
٣٥ - ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل . خمسة أجزاء ، القاهرة ١٣١٧ - ١٣٢١ هـ .
٣٦ - ابن خلدون : المقدمة . الطبعة البهية بالقاهرة .
٣٧ - ابن سينا : الإشارات والتنبيهات . ليدن ١٨٩٢ م ، والقاهرة ١٣٢٥ هـ .
٣٨ - ابن سينا : رسالة العشق في مجموعة الرسائل المسماة « جامع البدائع » . القاهرة ١٩١٧ م .
٣٩ - ابن عربي : فصوص الحكم ، شرح بلى افندي . استامبول ١٣٠٩ هـ .
٤٠ - ابن عربي : فصوص الحكم ، شرح القاشاني . القاهرة ١٣٢١ هـ .
٤١ - ابن عربي : النخائر والاعلاق ، شرح ترجمان الأشواق . بيروت ١٣١٢ هـ .
٤٢ - ابن عربي : مجموعة الرسائل الإلهية . القاهرة ١٣٢٥ هـ .
٤٣ - ابن عربي : الفتوحات المسكية . أربعة أجزاء ، القاهرة ١٣٢٩ هـ .
٤٤ - ابن قيم الجوزية : مدارج السالكين ، بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين ، ثلاثة أجزاء ، القاهرة ١٣٣٤ - ١٣٣١ هـ .
٤٥ - أبو طلال المسكي : قوت القلوب . أربعة أجزاء ، القاهرة ١٣٥١ هـ .
٤٦ - أبو العلا عفيفي (الدكتور) : من أين استقى محي الدين بن العربي فلسفته التصوفية . مجلة كلية الآداب بالجامعة المصرية ، المجلد الأول ، الجزء الأول ، مايو ١٩٣٣ م .
٤٧ - أبو العلا عفيفي (الدكتور) : نظريات الإسلاميين في الكلمة . مجلة كلية الآداب بالجامعة المصرية ، المجلد الثاني ، الجزء الأول ١٩٣٤ م .
٤٨ - أحمد أمين بك : فجر الاسلام . القاهرة ١٩٢٨ م .
٤٩ - أحمد أمين بك : ضحى الاسلام . ثلاثة أجزاء ، القاهرة ١٩٣٣ - ١٩٣٦ م .
٥٠ - الجرجاني : التعريفات . استامبول ١٣٢٧ هـ .
٥١ - جورجى زيدان : تاريخ آداب اللغة العربية . أربعة أجزاء ، القاهرة ١٩١٣ م .

- ٥٢ — جورجى زيدان : تاريخ التمدن الاسلامى . خمسة أجزاء ، القاهرة ١٩٠٢ — ١٩٠٦ م .
- ٥٣ — جول لابوم : تفصيل آيات القرآن الحكيم . (نقله إلى العربية محمد فؤاد عبد الباقي) ، القاهرة ١٣٤٢ هـ = ١٩٢٤ م .
- ٥٤ — الجليلى (عبد الكريم) : الانسان الكامل . جزءان ، القاهرة ١٣١٦ هـ .
- ٥٥ — حسن رضوان : روض القلوب المستطاب . القاهرة (عموم الأوقاف المصرية) ، ١٣٢٢ هـ .
- ٥٦ — داود الأنطاكي : تزيين الأسواق ، بتفصيل أشواق العشاق . القاهرة ١٣١٩ هـ .
- ٥٧ — زكى مبارك (الدكتور) . التصوف الاسلامى فى الأدب والأخلاق . جزءان ، القاهرة ١٩٣٨ م .
- ٥٨ — السهروردى (أبو حفص عمر) : عوارف المعارف . على هامش أحياء علوم الدين ، القاهرة ١٣٤٨ هـ .
- ٥٩ — السهروردى (يحيى بن حبش المقتول) : حكمة الاشراق وشرح الشيرازى عليه . إيران ١٣١٣ هـ .
- ٦٠ — السيوطى : تأييد الحقيقة العلية ، وتشبيد الطريقة الشاذلية . نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ٣٠١٤ تصوف .
- ٦١ — الشعرانى : الطبقات الكبرى . جزءان ، بولاق ١٢٨٦ هـ .
- ٦٢ — الشعرانى : اليواقيت والجواهر ، فى بيان عقائد الأكاير . جزءان ، القاهرة ١٣٥١ هـ .
- ٦٣ — الشعرانى : الكبريت الأحمر . على هامش اليواقيت والجواهر المتقدم .
- ٦٤ — الشهرستانى : الملل والنحل . على هامش الفصل لابن حزم . القاهرة ١٣١٧ — ١٣٢١ هـ .
- ٦٥ — طه حسين بك (الدكتور) : حديث الأربعاء . جزءان ، القاهرة ١٩٢٣ — ١٩٢٥ م .
- ٦٦ — عبد اللطيف الطيباوى : التصوف الاسلامى العربى . القاهرة ١٩٢٨ م .
- ٦٧ — الغزالى : إحياء علوم الدين . أربعة أجزاء ، القاهرة ١٣٤٨ هـ .
- ٦٨ — الغزالى : تهافت الفلاسفة . القاهرة ١٣٢١ هـ .
- ٦٩ — الغزالى : الرسالة اللدنية . القاهرة ١٣٢٨ هـ .
- ٧٠ — القشبرى : الرسالة . القاهرة ١٣٤٦ هـ .
- ٧١ — القفطى : إخبار العلماء ، بأخبار الحكماء . القاهرة ١٣٢٦ هـ .
- ٧٢ — الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف . القاهرة ١٩٣٣ م .
- ٧٣ — مجلة نور الاسلام . المجلد السادس ، العدد الثالث . الحياة التبعية فى الاسلام (عن بروكلمان) .
- ٧٤ — مصطفى البكرى : السيوف الحداد ، فى أعناق أهل الزندقة والحاد . القاهرة ١٣٥٠ هـ .
- ٧٥ — مصطفى عبد الرزاق باشا : ثلاث محاضرات عن الدين الاسلامى وموقفه بإزاء العلم الحديث . ألفت بالجامعة الأميركية ببيروت ١٩٣٢ م :
- (أ) مذهب العلم الحديث فى الدين وأصله . مجلة الهلال ؛ يوليو ١٩٣٢ م .
- (ب) الدين فى نظر الاسلام . مجلة الهلال ؛ أغسطس ١٩٣٢ م .
- (ج) الدين الاسلامى ووجهته . مجلة الهلال ؛ نوفمبر ١٩٣٢ م .
- ٧٦ — يعقوب صروف : رسائل الأرواح . القاهرة ١٩٢٨ م .
- ٧٧ — يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية . القاهرة ١٩٣٦ م .

78 — Guyard : Fragments relatifs à la doctrine des Ismaïliens, (Paris, Nationale). 1874.

79 — Al Hallaj : Kitab Al Tawasin (texte Arabe et commentaire par M.L. Massignon), Paris 1913.

- 80— Al Hallaj : Le Divân recueilli par L. Massignon — Journal Asiatique: Janvier— Mars 1931.
- 81— Al Hallaj : Quatre textes, (recueilli par L. Massignon and P. Kraus) Paris.
- 82— Ibn Al-Arif : Mahasin Al-Majalis, (texte arabe, traduction française et commentaire par Miguel Asin Palacios.), Paris. 1933.
- 83— Massignon (Louis) : Recueil de textes Inédits, Paris 1929.

٢

المراجع الأوروبية

(١) في الإنجليزية :

- 84— Aly Shah (Sirdar Ikbal) : Islamic Sufism, London 1933.
- 85— Barret (W.F.) : Psychological Research, London 1917.
- 86— Browne (E.G.) : Litterary History of Persia IV Volumes, London 1902.
- 87— Encyclopedia Britanica : Article 'Ibnu'l Farid'.
- 88— Encyclopedia of Islam : Articles 'Ayubidés', 'Hamat', 'Ibn Arabi', 'Umar Ibnu'l Farid', 'Sufism', 'Itihad', 'Ismailia'.
- 89— Encyclopedia of Religion and Ethics : Articles 'Gili', 'Miracle', 'Pantheism'.
- 90— Hughes (T. B.) : Dictionary of Islam, London 1935.
- 91— Al Hujwiri : The Kashf Al Mahjub (English translation by Nicholson), London 1911.
- 92— Hussaïni (S. A.) : Ibn Al-'Arabi, the Great Muslim Mystic & Thinker, Madras 1931.
- 93— Ikbal (Dr. Mohamed) : The Reconstruction of Religious Thought in Islam, Oxford 1934.
- 94— James (William) : The Varieties of Religious Experience, London 1925.
- 95— Journal of the Royal Asiatic Society, (October 1906) : Biographies of Ibnu'l Farid & Ibn 'Arabi.
- 96— Lanepoole (Stanley) : History of Egypt in the Middle Ages. 1925
- 97— Macdonald : Religious Attitude and Life in Islam.
- 98— Nicholson (R.A.) : Mystics of Islam, London 1914.
- 99— Nicholson (R.A.) : Studies in Islamic Mysticism, Cambridge 1921.
- 100— Nicholson (R.A.) : Litterary History of the Arabs, Cambridge 1930.

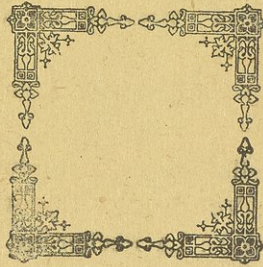
- 101— Nicholson (R.A.) : Article 'Mysticism' In 'The Legacy of Islam', Oxford 1931.
- 102— Rumi (Jalal Al Din) : Divani Shamsi Tabriz, Cambridge 1898 (English translation by Nicholson).
- 103— Smith (Marguerit) : Rabia the Mystic and her Fellow Saints in Islam, Cambridge 1928.
- 104— Swedenborg (Emanuel) : The Divine Love and Wisdom, (Everyman's Edition).
- 105— Whinefield : An Abridged Translation of the Mathnewi, (second edition).

(ب) في الفرنسية :

- 106— Blondel (Gh.) : Psychanalyse, Paris 1924.
- 107— Bouillier (Frans.) : Histoire de la Philosophie Cartésienne II Volumes 1868.
- 108— Delbos (Victor) : Le Spinozisme, Paris 1926.
- 109— Dermenghem (Emile) : L'Eloge du Vin, Al Khamriya, Poème Mystique de Omar Ibn El Faridh, Paris 1931.
- 110— De Vaux (Carra) : Ghazali, Paris 1902.
- 111— De Vaux (Carra) : Les Penseurs de l'Islam; V Volumes, Paris 1923.
- 112— Dumas (Georges) : Traité de Psychologie; II Volumes, Paris 1924.
- 113— Fouillée (Alfred) : Histoire de la Philosophie, Paris 1920.
- 114— Goblot (Edmond) : Vocabulaire Philosophique, Paris 1924.
- 115— Malebranche (Nicolas) : La Recherche de la Vérité; II Volumes (Edit. Flammarion).
- 116— Massignon (Louis) : La Passion d'Al Houssain Ibn Mansour Al Hallaj; II Volumes, Paris 1922.
- 117— Massignon (Louis) : Essai sur les Origines de lexique Technique Musulman, Paris 1922.
- 118— Paulhan (Fr.) : Les Transformations Sociales des Sentiments, Paris 1920.
- 119— Platon : Le Banquet, trad L. Robin, Paris 1938.
- 120— Platon : La République, trad E. Chambry, Paris 1932 — 1934.
- 121— Plotin : Ennéades (Texte établi et traduit par Emile Bréhier); III Volumes, Paris 1924 — 1925.
- 122— Spinoza (Benoît) : L'Ethique (Texte établi et traduit par Appuhn); II Volumes, Paris.

(ح) في الإيطالية :

- 123— Di Matteo (Ignasio) : Sulla mia interpretazione del poema mistico d'Ibn al Farid (Revista degli studi Orientali) ; Vol VIII, Roma 1919 — 1921.
- 124— Nallino (Carlo) : Il poema mistico arabo d'Ibn al Farid in una recente traduzione. (Ibid).
- 125— Nallino (Carlo) : Ancora su Ibn al Farid sulla mistica musulmana (Ibid).



فهرس البحث

صحيفة

- ٧ — الطور الثاني : زهده وسياحته بالمقطم ١٩
 ٨ — الطور الثالث : سفره إلى الحجاز
 وسياحته بأودية مكة ؛ الفتح ؛ نظم
 شعره ؛ اتصاله بالسهروردي ؛
 عودته إلى مصر ٢٢
 ٩ — الطور الرابع : انقطاع الفتح ؛ قصته
 مع الملك الكامل ؛ إملاء ديوانه بمصر ٢٥
 ١٠ — وقاته ٢٧
 ١١ — قبره ومسجده ٢٧

الفصل الثاني : حياة ابن الفارض الصوفية ٢٩

- ١ — العمل والذوق ٢٩
 ٢ — أعمال ابن الفارض وأذواقه ... ٣٠
 ٣ — خلقه وسيرته ٣٠
 ٤ — رياضاته ٣١
 ٥ — أعمال العبادة وأحوال الإرادة ... ٣٢
 ٦ — أذواقه ومواجهته : الغيبة ... ٣٣
 ٧ — آثار الغيبة وتفسيرها ٣٤
 ٨ — حب الجمال وتفسيره ٣٥
 ٩ — تأويل المسموعات والمرثيات ... ٣٦
 ١٠ — السماع والرقص ٣٨
 ١١ — تفسير هذه الأذواق والمواجيد ... ٤٠
 ١٢ — فراساته ، ومكشفاتة ، وكراماته
 وتفسيرها ٤٢
 ١٣ — أحلامه : تفسيرها وقيمتها الروحية ٤٧

الفصل الثالث : آثار ابن الفارض ٤٩

- ١ — ديوان ابن الفارض ٤٩
 ٢ — قيمة الديوان ٥٠
 ٣ — خصائص الديوان ٥١
 ٤ — نسخ الديوان ٥٤
 ٥ — شروح الديوان ٥٦

صحيفة

- ح اعتراف بأجميل
 ه الاضداد
 ز مقدمة بقلم مضمرة صاحب المعالي الأستاذ
 الجليل مصطفى عبد الرازق باشا
 ط مقدمة المؤلف

الكتاب الأول

ابن الفارض وتصوفه

تمهيد : في مصادر ترجمة ابن الفارض

- وحياته الصوفية ١
 ١ — سبط ابن الفارض : ديباجة الديوان ١
 ٢ — ابن خلكان : وفيات الأعيان ... ٣
 ٣ — ابن العباد : شذرات الذهب ... ٣
 ٤ — المناوي : السكواكب الدرية ... ٤
 ٥ — ابن الألويسي : جلاء العينين ... ٤
 ٦ — البقاعي : تنبيه الغبي ، تحذير العباد .
 ابن حجر : لسان الميزان ٤
 ٧ — السيوطي : قمع المعارض ؛ الشعراني :
 اليواقيت والجواهر ٥
 الفصل الأول : سيرة ابن الفارض ... ٦
 ١ — اسمه ٦
 ٢ — مولده ٧
 ٣ — أبوه ٩
 ٤ — أصله وموطنه ١٢
 ٥ — عصره ١٣
 ٦ — أطوار حياته : الطور الأول : نشأته
 وتربيته ١٨

صحيفة

صحيفة

- ٢ — الزهد والخوف في الحياة الروحية الإسلامية ... ٩٤
- ٣ — الزهد والحب في الحياة الروحية الإسلامية ... ٩٥
- ٤ — شيوع الحب عند الصوفية المتقدمين ... ٩٧
- ٥ — آثار الحب في النظم والنثر ... ٩٨
- ٦ — شعر الحب الإلهي والرمز ... ٩٨
- ٧ — تفسير هذا الرمز ... ٩٩

الفصل الأول : بين الحب الإنساني

- ١ — من أي أنواع الغزل كان شعر ابن الفارض ؟ ... ١٠١
- ٢ — أسلوب ابن الفارض في الغزل ... ١٠١
- ٣ — التلويح ... ١٠٣
- ٤ — أحب إنسان أم حب إلهي ؟ ... ١٠٥
- ٥ — هل أحب ابن الفارض حباً إنسانياً ؟ ... ١٠٧
- ٦ — غزل ذو وجهين ... ١٠٩
- ٧ — غزل إلهي خالص ... ١١١
- ٨ — الجمال المطلق موضوع الغزل الإلهي ... ١١٤
- ٩ — خصائص الغزل الإلهي ... ١١٩
- ١٠ — حب الله لأن يعرف : موضوعه وخصائصه ... ١٢١
- ١١ — مدح الرسول وحب الحقيقة المحمدية ... ١٢٤

الفصل الثاني : أطوار الحب الإلهي

- ١ — الثابتة الكبرى صرارة هذه الأطوار ... ١٢٧
- ٢ — الطور الأول : الأثرة ؛ الرضا ؛ الفناء الأول ... ١٢٨
- ٣ — الطور الثاني : الفناء الكلي ... ١٣٢
- ٤ — الطور الثالث : الاتحاد والحال الموحدة ... ١٣٩
- ٥ — بداية الاتحاد : سكر الجمع ... ١٤٢
- ٦ — نهاية الاتحاد : صحو الجمع ... ١٤٧
- ٧ — السماع والاتحاد ... ١٥٢
- ٨ — العقل والاتحاد ... ١٥٤
- ٩ — خاتمة : ابن الفارض سلطان العاشقين ... ١٥٤
- ١٠ — وإمام الحسين ... ١٥٦

- ٦ — نظم السلوك وشروحها ... ٥٨
- ٧ — الخمرية وشروحها ... ٦٥
- ٨ — شعر ابن الفارض في الشرق والغرب ... ٦٧

الفصل الرابع : ابن الفارض بين

- خصومه وأنصاره ... ٧٤
- ١ — الخلاف بين الفقهاء والصوفية ... ٧٤
- ٢ — التوفيق بين الشريعة والحقيقة ... ٧٥
- ٣ — ابن الفارض بين الإكبار له والإنكار عليه ... ٧٦
- ٤ — الطعن عليه في حياته وبعد مماته ... ٧٦
- ٥ — خصومه وتفهم على حاله ومذهبه : ابن بنت الأعز ... ٧٨
- ٦ — ابن تيمية ... ٧٩
- ٧ — ابن خلدون ... ٨١
- ٨ — ابن حجر العسقلاني ... ٨٢
- ٩ — البقاعي ... ٨٣
- ١٠ — المقبلي ... ٨٦
- ١١ — السيد محمد أمين افندي ... ٨٨
- ١٢ — موقفنا من هؤلاء الخصوم ومن ابن الفارض وأذواقه ومذهبه ... ٨٨
- ١٣ — أنصار ابن الفارض ودفاعهم عنه : السلطان قايتباي ؛ السلطان العثماني ؛ زكريا الأنصاري ؛ ابن حجر الهيتمي ... ٨٩
- ١٤ — ابن خلدون ... ٨٩
- ١٥ — السيوطي ... ٩٠
- ١٦ — الشعراني ... ٩١
- ١٧ — خاتمة ... ٩٢

الكتاب الثاني

حب ابن الفارض وأطواره

- ١ — تمهيد : الحب الإلهي قبل ابن الفارض ... ٩٤
- ٢ — ألوان الغزل ... ٩٤

صحيفة

صحيفة

الكتاب الثالث

المنازع الفلسفية في مذهب ابن الفارض الصوفي

تمهيد : بين الأذواق الصوفية والمذاهب -

الفلسفية ١٥٩

١ - صفة الذاتية في الأذواق الصوفية

ونقدها ١٥٩

٢ - اجتماع الذوق والنظر في بعض الآثار

الصوفية ١٦١

٣ - المعاني الفلسفية في ذوق ابن الفارض

وشعره ١٦٣

٤ - التصوف والفلسفة والعلم ١٦٦

الفصل الأول : الحب والمعرفة ١٦٨

١ - علاقة الحب بالمعرفة عند الصوفية ١٦٨

٢ - علاقتهما عند ابن الفارض ... ١٧٢

٣ - تقدم المعرفة على الحب وتأخرها عنه ١٧٣

٤ - طبيعة الحب وطبيعة المعرفة ... ١٧٧

٥ - المعرفة الفطرية ١٧٨

٦ - أداة الحب وأداة المعرفة : النفس

والروح عند المتقدمين ١٨٢

٧ - خلط ابن الفارض بين النفس

والروح ١٨٥

٨ - تفرقة بينهما : النفس وخصائصها ١٨٨

٩ - الروح وطبيعتها ١٩٠

١٠ - البدن ووظيفته ١٩٢

١١ - الانسان ووحده ١٩٣

١٢ - معرفة الأسماء والصفات والأفعال

ومعرفة الذات ؛ علم الظاهر وعلم

الباطن ١٩٧

١٣ - بين أطوار الحب ومراتب المعرفة ٢٠٠

الفصل الثاني : الحب والوحدة ... ٢٠٥

٢ - آراء المتقدمين في وحدته : ابن

تسمية ونقده لمذاهب الاتحادية ... ٢١٠

٣ - آراء المحدثين : رأى ماسينيون ٢١٨

٤ - رأى دى ماتيو ٢١٩

٥ - رأى نلينو ٢٢٢

٦ - رأى نيكلسون ٢٢٤

٧ - رأى درمنجم ٢٢٦

٨ - حقيقة وحدة ابن الفارض ... ٢٢٧

٩ - الصورة الأولى لهذه الوحدة ... ٢٢٩

١٠ - شهود ابن الفارض وحلول الحلاج ٢٣٢

١١ - حلول الحلاج وليس ابن الفارض ٢٣٥

١٢ - جلال الدين الرومي وشهود ابن

الفارض وحلول الحلاج ... ٢٣٧

١٣ - وحدة الشهود في مذهب ابن عربي ٢٣٨

١٤ - الفرق بين وحدة الشهود ووحدة

الوجود : ابن الفارض ومالبراش ؟

ابن عربي واسبينوزا ... ٢٤٠

١٥ - الصورة الثانية لوحدة ابن الفارض ٢٤٨

١٦ - ابن الفارض والحلاج : وأنا

الحق ؛ «اللاهوت والناسوت» ٢٤٨

١٧ - ابن الفارض وابن عربي : التجلي ،

الملبس ٢٥٣

١٨ - الفيض الأفلوطيني بين ابن عربي

وابن الفارض ٢٥٨

الفصل الثالث : الحب والقطبية ... ٢٦٥

١ - اتحاد بالذات الإلهية واتحاد بالقطب

أو الحقيقة الحمديّة ٢٦٥

٢ - معنى «القطب» : قطب حادث

وقطب قديم ٢٦٦

٣ - قطبية ابن الفارض روحية أو معنوية

قديمة ، لاحسية حادثه ؛ القطب عند

ابن عربي والجيلي ٢٦٧

٤ - هل لابن الفارض نظرية في «الحقيقة

الحمديّة» ؟ ٢٧١

٥ - «الروح الحمدي» قديم فياض

٢٩٤	عربي وجمال الدين الروحي والجليلي
٢٩٧	— ٤ مذهب الجبرية والقرآن
	— ٥ التوحيد والاحاد عند ابن الفارض
٢٩٨	والجبرية
٢٩٩	— ٦ نقد ابن تيمية والمقبلي لوحدة الأديان
٣٠١	— ٧ القرآن وأصول الأديان
	— ٨ البحث الحديث وأصول الأديان
٣٠٤	(ما كس مولر)
	— ٩ دين الحب عند ابن الفارض وابن
	عربي: الاستسلام في الحب ومعنى
٣٠٥	الاسلام
	— ١٠ وحدة الأديان والنيل العليا في حياة
٣٠٦	الفرد والجماعة

خاتمة البحث

٣٠٨	١ — نتائج البحث في حياة ابن الفارض
	وآثاره وأذواقه ومذهبه في الحب
	٢ — المصادر التي استقى منها ابن الفارض
	بعض عناصر مذهبه: الصوفية
	المتقدمون؛ القرآن والحديث؛
٣١٠	الشيعة والاسماعيلية
	٣ — قيمة حياة ابن الفارض ومذهبه من
٣١٥	الناحيتين الروحية والعملية

مراجع البحث

٣١٧	١ — المراجع العربية
٣٢٠	٢ — المراجع الأوربية
٣٢٣	فهرس البحث

٢٧٥	٦ — «الروح المحمدي» و«الكلمة»
	اليهودية
	٧ — «الروح المحمدي» و«الكلمة»
٢٧٦	المسيحية
	٨ — «الروح المحمدي» والفيض
٢٧٧	الأفلوطيني
	٩ — صورة العالم المنظوية في الروح
	المحمدي؛ انتقاله من «الرتق» إلى
٢٧٨	«الفتق»
	١٠ — «الروح المحمدي» مفيض العرفان
٢٨٠	والحب
	١١ — الأنبياء والعلماء والعارفون صور
٢٨١	للروح المحمدي
٢٨٢	١٢ — معجزات الأنبياء وشراقتهم
٢٨٥	١٣ — كرامات الخلفاء والأولياء
	١٤ — «الروح المحمدي» عند ابن
	الفاارض؛ و«العقل الأول» عند
	الاسماعيلية؛ و«نور محمد» عند
	الحلاج؛ و«النبي الواحد على
	الحقيقة» عند كليمان الاسكندري؛
	و«الكلمة الالهية» في الديانة
٢٨٦	الزرادشتية
٢٨٩	الفصل الرابع: الحب ووحدة الأديان
	١ — وحدة الأديان نتيجة منطقية للحب
٢٨٩	ومبدأ الوحدة العامة
	٢ — الأديان المختلفة في ظاهرها متفقة في
	جوهرها: ابن الفارض والحلاج
٢٩٠	وابن عربي
	٣ — الأديان ومقتضيات الأسماء الالهية
	(الجبر): ابن الفارض والحلاج وابن

893.7Ib4

DH

893.7Ib4

DH

Hilmi

Ibn al-Farid wa-al-hubb
al-'ilahi.

COLUMBIA LIBRARIES OFFSITE



CU07842775