الكتاب الثالث

المنازع الفلسفية فى حب ابن الفارض الإلهى

تمهيد

بين الأذواق الصوفية والمذاهب الفلسفية

١ — تبينا من الكتاب الأول أن أخص ما كان يمتاز به ابن الفارض فى حياته الصوفية هو هذه الصبغة النفسية التى اصطبغت بها أذواقه ومواجيده . وأقواله وأشعاره التى كانت متأثرة بهذه الأذواق والمواجيد . ومعبرة عنها ، وتبينا من الكتاب الثانى أن حب ابن الفارض . سواء ما كان منه إنسانيًّا أو الهيًّا ، كان بحكم كونه عاطفة من العواطف التى يحسها الشعور والذوق . خاضعاً لما تخضع له الحياة النفسية الإنسانية من عامل الذاتية أو الشخصية . ورددنا فى غير موضع من هذين الكتابين القول بأن الفتوحات التى تكشفت له فى أحواله وأذواقه والحقائق التى عبر عنها فى شعره لاسيما « تائيته الكبرى » لاسبيل إلى أن يتعرفها . أو يدرك كنهها . ويقتنع بها . أو يقبلها فى 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 . التى بسطناها ، وفصلنا القول فيها ، فى الكتابين الأول والثانى من هذا البحث ، وهذه الصبغة النفسيّة الذاتية أو الشخصية تكاد تكون حظًّا شائعاً بين كل الصوفية ، وكل ما يصدر عنهم من الآثار المنظومة والمنثورة . وهى التى حملت فريقاً 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 العقلى والدليل المنطقى : فابن خلدون مثلا يحدثنا عن الكشف بما يفيد أنه من قبيل الوجدانيات التى لاعمل للدليل أو البرهان فيها ؛ وبأن هذا هو السبب الذى من أجله قصرت مدارك من لم يشارك القوم فى طريقهم عن فهم أذواقهم ومواجيدهم[1] .

(١) مقدمة ابن خلدون ، ص ٣٣٠ .

وحسن رضوان يرى أن كل عارف يترجم عما بدا له من المعانى بنور إيمانه ، إما باعتباره ، أو باعتبار من يخاطبه ، أو باعتبار الوقت ، أو باعتبار الأحوال : فتارة يصرح ، وتارة يشير برمز أو تلميح ؛ وهذا هو الموجب لاختلاف عباراتهم فى كل مقصد تكلموا فيه ، وفى الحقيقة لاخلاف بينهم ؛ وإن ما يصل إليه الصوفية ليس نتيجة لتفكير عقلى ، وطريق وصولهم إليه هو الوحى والإلهام[١] . وصالح بن مهدى المقبلى قد نقد مزاعم الصوفية فيما ينتهون إليه عن طريق الكشف الذى هو أثر من آثار الذوق والوجدان ، فخاطب الصوفية بقوله : « . . . وأنتم تزعمون أن الكشف ذوقى ، 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 نجرى عليكم حكم من ادعى ما يستحيل إقامة البرهان عليه ؛ وقد يكون ممكناً لايترتب على دعواه حكم ، وقد يكون هذياناً ، وقد يكون كفراً ونحوه . . . »[٢] . وإلى مثل هذا ذهب عالم النفس والفيلسوف المحدث وليم جيمس . إذ قال إن الصوفية ليس من حقهم أن يلزمونا قبول ما تصل إليه أذواقهم الخاصة ؛ مادمنا خارجين عن دائرة هذه الأذواق ، وما دمنا لانشعر فى أنفسنا بمثل مايشعرون به فى أنفسهم[٣] وهذا كله صحيح ، ومطابق للواقع إلى حد بعيد : إذ ليست الأذواق الصوفية إلا طائفة من العواطف والانفعالات التى لا يقر لها قرار ، ولاتلبث أن تظهر حتى تختفى ، وتختفى لتظهر من جديد ، ناهيك بأنه لاضمان لها من العقل . ولاضابط لها من العرف المتواضع عليه بين عامة الناس ؛ فهى من هذه الناحية حظ مقصور على أصحابها ، لايكاد يتجاوزهم إلى من ليس منهم . ولم يذق أذواقهم ، أويكابد أحوالهم . وإذا كان ذلك كذلك ، فقد تبين إذن أن الكشف الصوفى الذى يعرض للنفس ، وقد صفت من شوائبها ، واتصلت بعالمها العلوى ، هو

---

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

(٢) العلم الشامخ ، ص ٧٣٧ — ٧٣٨ .

(٣) Varieties of Religious Experience, p. 422.

هذه الدعوى التى يدعيها أصحاب الأذواق . ويزعمون فيها أنهم يستطيعون الوصول إلى الحقيقة العليا عن طريق غير طريق العقل والحواس الظاهرة . ولعلهم لم يكونوا فى ذلك مخطئين ولامسرفين : فقد تعرض للإنسان فيما بينه وبين نفسه حقيقة ما . يستطيع أن يدركها إدراكاً مباشراً . وأن يستكنه سرها لأول وهلة تعرض فيها هذه الحقيقة لنفسه ، وأن يثبتها إثباتاً يقينيًّا ، دون أن يكون فى ذلك كله معتمداً على الحواس الظاهرة . أو مستنداً إلى العقل . أو متخذاً مقدماته مما يتخذ الفلاسفة والمناطقة مقدماتهم منه ؛ بل كل ماهنالك هو شعور روحى بهذه الحقيقة ؛ وإشراق باطنى يشع فى جوانب القلب إشعاعاً يكشف عن هذه الحقيقة ، ويكفى فى 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 التيوزوفية من نظر وتأمل . وقد يغلب الطابع النظرى . والروح الفلسفى على تلك الآثار الصوفية . حتى يخيل لنا فى بعض الأحيان أننا إزاء أنظار فلسفية أقيمت على دعائم من العقل ، بقدر مانحس أننا إزاء تصوف استمدت عناصره من الذوق الروحى . وانكشفت حقائقه فى أحوال الوجد : فمذهب السهروردى الحلبى المقتول سنة ٥٨٧هـ فى « حكمة الإشراق » . وفى « هياكل النور » . وفى غير هذين الكتابين . يظهرنا فى وضوح وجلاء على أنه لم يكن مذهباً ذوقيًّا خالصاً . اصطنع صاحبه فى تأسيسه منهج الصوفية . وتأثر فيه ذوقهم فحسب ، بل هو ممتزج أيضاً بعناصر عقلية . وأنظار ميتافيزيقية ؛ واستدلالات منطقية . وكل أولئك من شأنه أن يجعل حكمة الإشراق السهروردية حظًّا مشتركاً بين الذوق الصوفى . والنظر الفلسفى . وقد حدد حاجى خليفه معنى هذه الحكمة تحديداً نتبين منه أنها جزء من الفلسفة . وأنها تلعب فى الفلسفة دوراً شبيهاً بالدور الذى يلعبه التصوف فى الدين الإسلامى ، كما أن

الحكمة الطبيعية ، والحكمة الإلهية تلعبان فى الفلسفة دوراً شبيهاً بالدور الذى يلعبه الكلام فى 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 فى مقدمة كتابه الذى يحمل اسم « حكمةالإشراق » : فهو يذكرما يفيد أنه وضع هذا الكتاب إجابة لطلب فريق من أصدقائه كان يسأله وضع كتاب يسجل فيه ما حصل له بالذوق فى خلواته ومنازلاته[٢] . ناهيك بما يذكره أيضاً من أن ماحصل له لم يحصل بالفكر . بل كان حصوله بأمر آخر ؛ ثم طلب الحجة عليه ، حتى لو قطع النظر عن الحجة مثلا . ما كان يشككه فيه مشكك : لأن ما يذكره هنا من علم الأنوار . وجميع ما يُبتنى عليه . يساعده عليه كل من سلك سبيل الله عزوجل . وناهيك أيضاً بما يشير إليه من أن منهجه فى هذا الكتاب هو ذوق إمام الحكمة أفلاطن الذى يلقبه بصاحب « الأيد والنور » ؛ وبما يعدده بعد هذا من المصادر التى استقى منها حكمته . وأنها كانت هرمس وأنباذقليس وفيثاغورس ؛ وأن هذا هو الأساس الذى تقام عليه قاعدة الإشراق فى النور والظلمة التى كانت طريقة حكماء الفرس مثل جاماسف وفرشادشور وبزرجمهر[٣] . وآية هذا كله أن حكمة الإشراق قد أقيمت على دعائم من مذهب التلفيق الذى نقل إلى الشرق فيما نقل من آثار الفلسفة اليونانية . وكتب الأفلاطونية الجديدة بنوع خاص ؛ وأنها فلسفة روحانية تذهب فى المعرفة مذهباً صوفيًّا ذوقيًّا . وتقرر أن المعرفة الإنسانية إلهام من العالم العلوى يصل إلينا عن طريق عقول الأفلاك . وتعبر عن الحقائق التى عرضت لها بلغة رمزية خاصة ؛ فتسمى الروحانى بالمنير ، والمادى بالغاسق أو المظلم . والعقول بالأنوار . وعقول الأفلاك بالأنوار القاهرة ، والله بنور الأنوار ، والجسم وهو الجوهر المظلم بالبرزخ . إلى غير ذلك من الألفاظ والعبارات المجازية التى فاضت بها آثار السهروردى المنظومة والمنثورة . لاسيما كتابه الجليل « حكمة الإشراق » .

---

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

(٢) حكمة الإشراق ، ص ١٣ — ١٥ .

(٣) حكمة الإشراق ، ص ١٦ — ١٩ .

ولم يكن الجمع بين التصوف والفلسفة . أو بين الذوق الروحى والنظر العقلى، مقصوراً على السهروردى المقتول وحده . بل هو يتجاوزه إلى كثير من الصوفية الخلص الذين قضوا حياتهم متقلبين فى مقامات الرياضة والمجاهدة . ومختلفين على أحوال الذوق والوجد ، سواء فى ذلك من كان منهم شاعراً أو ناظماً . ناثراً أو مؤلفاً . وتاريخ التصوف الإسلامى حافل بأقوال الصوفية وأشعارهم التى يظهرنا كثير منها على أنها لم تكن أثراً من آثار الذوق والوجد فحسب ؛ وإنما هى قد انطوت كذلك على عناصر ميتافيزيقية . وأفكار فلسفية . يلاحظ من تدبرها وأنعم النظر فيها أنها من قريب أو من بعيد بأمور هى أدخل ما تكون فى باب النظر العقلى ، وأدنى ما تكون إلى تصوير مذهب فلسفى منها إلى التعبير عن كشف روحى . وحسبنا هنا أن نذكر على سبيل المثال محيى الدين بن عربى المتوفى ٦٣٨هـ: فليس من شك فى أنه كان صوفياً يصطنع ما يصطنعه الصوفية من رياضة ومجاهدة ويؤثر فى بعض كتاباته ، إن لم يكن فى كلها ، مايؤثره الصوفية من رمز وإلغاز. وليس من شك أيضاً فى أن ديوانه « ترجمان الأشواق » كان تعبيراً صادقاً عن حبه الإلهى ، وأن شعره فى هذا الديوان على ما هو من تصوير عاطفة ناظمة ، قد اشتمل فى 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 ، ولاهما يعبران عن أذواق ومواجيد فحسب ، وإنما يجد القارئ الممحص نفسه عند قراءة كثير من نصوصهما ، أنه لايقرأ كلاما صادراً عن صاحب ذوق وحال ، يعبر فيه عن أذواق ذاتية ومواجيد نفسية فحسب ، بل هو يقرأ أيضاً كلاماً له معانيه الفلسفية ، ولعله يتخذ دعائمه فى بعض الأحيان من النظر العقلى والاستدلال المنطقى ، اتخاذاً لايخفى على الفطن اللبيب . ويدل على هذا كله ما يقوله الأستاذ ماسينيون عن ابن عربى من أنه مأخوذ بالمنطق ، مرجح لكفة النظر العقلى على كفة المحاسبة النفسية[1] .

---

(١) Lexique Technique de la Mystique Musulmane, p. 285.

وتاريخ التصوف الإسلامى حافل بغير ما ذكرنا من الأمثلة التى تثبت ما عسى أن يكون فى شعر الشعراء الصوفيين من المعانى الفلسفية : فالحلاج ، وحافظ الشيرازى ، وفريد الدين العطار ، وجلال الدين الرومى ، وعفيف الدين التلمسانى ، ونجم الدين بن إسرائيل ، كل أولئك كانوا شعراء ، ولم يكونوا فلاسفة بالمعنى الدقيق الذى تدل عليه الفلسفة ، ولكنهم قد ضمنوا شعرهم أفكاراً ، وانتهوا من هذه الأفكار إلى نتائج ، لا نستطيع ونحن ندقق النظر فيها أن ننكر عليها ما لها من منزع فلسفى ، وما وجهها من روح ميتافيزيقى . ولعلنا لو أردنا أن نثبت صدق ذلك بضرب الأمثال من النصوص ، لخرجنا عن القصد ، ولتجاوزنا الحد الذى رسمناه لأنفسنا فى هذا التمهيد ؛ فحسبنا هذه الإشارة ، ومن أراد التحقيق ، والتحقق من صحة ما نذهب إليه ، فليرجع إلى دواوين هؤلاء الشعراء ، وما يروى عنهم من شعر فى كتب التراجم والطبقات ، فكلها شواهد صدق تنطق بأن شعر هذا أو ذاك من هؤلاء الشعراء ، ليس شعراً كغيره من الشعر الذى يعبر عن عاطفة ، ويترجم عن وجد ، دون أن يكون وراء هذا الوجد ، وفى ثنايا تلك العاطفة ، أشياء أخرى هى أدنى ما تكون إلى الأفكار العميقة ، والحقائق الدقيقة .

٣ — وكذلك كان ابن الفارض : فهو شاعر صوفى قبل كل شىء ، قضى حياته التى صورناها فى الفصل الثانى من الكتاب الأول خاضعاً لسلطان الوجد ، مقبلا على الجمال الإلهى حيثما تجلى ، مرتلا أنشودة الحب ، متقلباً فى أطواره المختلفة ، ومازال على هذه الحال حتى تهيأ له فى 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 فى 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 فى شعره ، بل عنصر العاطفة هو الذى له كل الأثر ، ولعله كان غالباً عليه فى بعض الأحيان إلى الحد الذى يخيل لنا معه أن بعض شعره إنما يدل على أن صاحبه لم يكن إنساناً عادياً كغيره من الناس

يحب 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 أمعن مايكون فى المبالغة والإسراف . وقد يذهب بعض النقاد فى فهم هذا كله وتعليله . مذهباً متطرفاً . فيظنون بالرجل الظنون . ويتهمونه فى عقله وخلقه ودينه على نحو ما رأينا فى الفصل الرابع من الكتاب الأول ؛ والذى يعنينا هنا هو هذه الحياة العاطفية التى كان يحياها ابن الفارض . وهذه الصبغة الذاتية التى اصطبغت بها آثاره، ومذهبه الذى تصوره هذه الآثار تصويراً صادقاً . وقد رأينا أن ذاتية الآثار الصوفية . وخلوها من ضابط العقل . واعتمادها على أساس من الذوق الذى هو حظ مقصور على أصحابه . كل أولئك كان مثاراً لنقد الناقدين من القدماء والمحدثين ، وحاملا لهم على أن ينظروا إلى هذه الآثار نظرة تغض من قيمتها . وتضعها فى مرتبة أدنى من مرتبة الآثار العلمية والفلسفية .

ويستطيع النقاد أن يذهبوا مذاهبهم فى نقد الأحوال والمواجيد الصوفية . وفى إنكار قيمة الشعر الذى يعبر به ابن الفارض عما عرض لنفسه من هذه الأحوال والمواجيد ؛ ولكنهم لايستطيعون مع ذلك أن ينكروا على شاعرنا ما تنطوى عليه أذواقه من المعانى القيمة ، وما ينزع إليه فى شعره من المنازع الفلسفية .

فهذه « تائيته الكبرى » . وهى . كما سبق أن بينا فى غير موضع من هذا البحث ، ثمرة من ثمرات أذواقه . ونفحة من نفحات فتوحاته . ليست مجرد مرآة انعكست على صفحتها الحياة الذوقية للشاعر فحسب . وإنما هى قد اشتملت فوق هذا على كثير من الخطرات الفلسفية ، والتأملات الميتافيزيقية ، والمبادئ الأخلاقية . والنتائج التى يمكن أن يكون لها أثر فى الحياة الاجتماعية؛ فأطوار الحب الإلهى التى تمثلها هذه القصيدة يمكن أن يلتمس لكل طور منها منزع فلسفى ينزع إليه . وينطوى عليه ؛ فالطور الأول بما يمثله من رضى المحب وصبره على تكاليف المحبة . وابتهاجه بكل ما تمتحنه به المحبوبة من محن ، يذكرنا بالمذهب الفلسفى فى التفاؤل إذ يرى أن العالم على ما هو عليه هو خير العوالم الممكنة . والطور الثانى بما يأخذ فيه المحب نفسه من رياضات ومجاهدات ؛

وتخل عن الحظوظ والأعراض . وفناء عن النفس . وكشف الحجاب لحس، ليس فى حقيقته إلا تحقيقاً لطائفة من المثل العليا الأخلاقية . ينتهى بالنفس الإنسانية إلى الكمال والصفاء اللذين هما سبيل السعادة . والطور الثالث بما يصوره من شعور المحب بالاتحاد مع محبوبته . وشهود هذه المحبوبة فى مظاهر الوجود، إنما يمثل مذهب ابن الفارض فى الوحدة ، وهو مذهب ظن الكثيرون من القدماء أمثال ابن تيمية . والبقاعى . وابن خلدون[1] ، ومن المحدثين أمثال دى ماتيو[2] ، أنه عين مذهب ابن عربى فى وحدة الوجود . وسواء أكان صحيحاً أن وحدة ابن الفارض هى عين وحدة الوجود عند ابن عربى أم لم يكن . فإن الذى يعنينا هنا هو أن نسجل أن ابن الفارض ، وقد كان من أصحاب الذوق الخالص . والعاطفة القوية . قد انتهى عن طريق ذوقه وعاطفته إلى مذهب فى الوحدة ، هذه الوحدة التى لايمارى أحد فى أنها فكرة فلسفية نسج حولها الفلاسفة مذاهب شتى . وجاراهم ابن عربى 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 إثباتها الفلاسفة الخلص عن طريق منهجهم العقلى ، والصوفيون المتفلسفون عن طريق منهجهم الذى هو مزاج من الذوق والعقل . وليس هذا هو كل ما تشتمل عليه « التائية الكبرى » من منازع فلسفية ، بل هى قد تضمنت أشياء أخرى ليست أقل من هذا شأناً : فالمعرفة ودرجاتها ، وموضوع كل درجة وأداتها . والذات الإلهية وطبيعتها . وأسماؤها وصفاتها وأفعالها . وخلق الله للعالم ، وفيض العالم من الله أو صدوره عنه . وهل كان الخلق مباشراً أو بواسطة . وهل الأديان مختلفة حقيقة أو أن اختلافها لايتجاوز 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

---

(١) انظر الفصل الرابع من الكتاب الأول .

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

بها فى « التائية الكبرى » ، ونجد لابن الفارض رأياً فيها ، ونستطيع فى يسر حيناً ، وفى مشقة حيناً آخر ، أن ندرك المعانى الفلسفية التى تنطوى عليها ، والمنازع الميتافيزيقية ، أو الأخلاقية ، أو الاجتماعية التى تنزع إليها .

ومثل هذا يمكن أن يقال فى « الخمرية » : 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 لايدع مجالا للشك فى أن ابن الفارض كان بارعاً إذ جعل من الشعر الذى هو سبيل الشاعر إلى تصوير عاطفته وشعوره ؛ أداة للتعبير عن أدق المعانى وأعمق الأفكار .

على أننا لانرمى من وراء هذا كله إلى أن نجعل من ابن الفارض وأشباهه من الصوفية وشعرائهم فلاسفة لهم ما للفلسفة من مذاهب ، ولمذاهبهم ما للمذاهب الفلسفية من خصائص نظرية وعقلية ؛ وإنما الذ نرمى إليه ، ونحب أن يتضح فى الأذهان ، هو أن الذين يغضون من قيمة الأذواق والمواجيد الصوفية ، وينكرون على أصحابها ما وفقوا إليه من إدراك الحقائق العليا ، وما اصطنعوا فى 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 أنم يكون صاحب مذهب فى الحب انبثت فى تضاعيفه خطرات فلسفية ، وشاعت فى ثناياه آراء أخلاقية واجتماعية .

وإذا كان ذلك كذلك فمن الإسراف إذن أن نذهب فى تأويل أذواق ابن الفارض وشعره الذى عبر به عن هذه الأذواق مذهباً يجعل من الشاعر الصوفى فيلسوفاً ؛ ومن الإجحاف أن نساير المنكرين فى إنكارهم على هذه الأذواق ما عسى أن يكون فيها من فلسفة ، أو من منزع فلسفى على أقل تقدير ؛ ومن الإنصاف فى حق ابن الفارض أن نتخذ لأنفسنا منه موقفاً وسطاً : فلا نعده فيلسوفاً كأصحاب النظر والعقل من الفلاسفة الخلص ، ولا ننظر إلى ثمرات ذوقه ونفحات حبه ، على أنها خلو من كل معنى ، أو منزع فلسفى ، بل الخير كل

الخير هو أن نقدره على أنه شاعر صوفى اصطنع الذوق ، وضمن شعره كثيراً من المعانى الفلسفية . وأضفى على ذوقه ثوباً يمكن تحليله إلى خيوط ذوقية مصبوغة بلون فلسفى .

٤ — وينتهى بنا هذا كله إلى نتيجة لابد منها . وهى أن الصوفية بأذواقهم الروحية وأحوالهم النفسية ، ربما كانوا أقدر من العلماء والفلاسفة على إدراك الحقيقة الخفية ومعرفة الذات العلية ، لاسيما أن العلماء يصطنعون منهجاً تجريبيًّا قوامه المشاهدة الحسية والتجربة الخارجية . والذات الإلهية ليست من المادة فى شىء ولا سبيل إلى إخضاعها لهذا المنهج التجريبى ؛ والفلاسفة قد عرضوا لحقيقة الذات الإلهية ، وذهبوا فى تفسيرها ومحاولة استكناه أسرارها مذاهب شتى . واختلفوا فى 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 فى المذاهب المادية من عجز وقصور عن الوصول من أمر الحقيقة الإلهية إلى حل يلائم طبيعتها . ويبين خصائصها فى غير ماتشبيه . 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 فى الكون ، كأن هذا الكون قد صدر عن نفسه . ولم يكن فى حاجة إلى مبدأ أسمى منه وأكمل يفيض عليه الوجود ، ويضفى عليه الجمال ، ويشيع فيه النظام والانسجام : فنيوتن يفسر عالم المادة ، وداروين 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 . التى يمكن إخضاعها لمشاهداتهم وتجاربهم . إلى مبدع الكون وذاته التى لايمكن ألبتة أن تكون فى متناول هذه المشاهدات والتجارب ، وبعبارة أخرى نقول : إن الذات الإلهية من حيث إنها أبعد ما تكون عن المادية . وعن أن تجرى عليها المساحة والمقدار ، فإن اتصالها بالذوق الروحى أوثق . ومعرفتها عن طريق الوجد الصوفى ربما كانت

أدق وأعمق . ولعل هذا راجع إلى أن الكشف — وإن كان مطعوناً فيه لصفته الذاتية وطابعه النفسى — هو على كل حال سبيل إلى إدراك الحقيقة العلية إدراكاً مباشراً . ومن هنا نتبين الفروق التى توجد بين كل من العلم والفلسفة والتصوف ؛ فالعلم يؤسس القوانين المستندة إلى المشاهدة الخارجية والتجربة الحسية ، والتى يفسر بها أحداث الكون وظواهره دون أن يتجاوز! هذه الأحداث والظواهر إلى ما وراءها . والفلسفة تحاول أن تتعرف حقائق الوجود ، وحقيقة مبدعه أو مفيضه 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 شىء آخر أبعد من هذا الاتصال ، وهو الشعور بالاتحاد مع هذه الحقيقة العليا ، والأنس بها ، ورد كل شىء إليها ، واعتبارها منبعاً فياضاً بكل ما فى الكون من آيات الحق والخير والجمال . ويمكن إظهار هذه الفروق فى عبارة أخرى فيقال إن العلم نظريات ، والفلسفة أنظار ، والتصوف أذواق .

وإذا كان التصوف على ما بينا 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 التى 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[1]: فهنالك فى ذلك الإشراق تكون الروح أقدر على الاتصال المباشر بالذات الإلهية ، وتذوقها تذوقاً روحياً خالصاً هو أكثر ما يكون ملاءمة لطبيعتها .

---

(١) قال ابن الفارض فى إظهار وجه الشبه بين حال المحتضر عند نزع نفسه وبين حاله هو عند الوجد :

فذا نفسه رقت إلى ما بدت به ٤٤٠ وروحى ترقت للمبادى العلية

وإذا كان ذلك كذلك ، فليس من الإنصاف فى شىء أن ينظر إلى ماوصل إليه ابن الفارض فى حبه . وعن طريق ذوقه ووجده ، نظرة ازدراء تجعل من فتوحاته محض أوهام ومجرد خيالات ، أو إدراكات شخصية لاضابط لها من العقل ، ولاعناء فيها : فهانحن أولاء قد رأينا أن هذا الشاعر الصوفى ، وإن كان مختلفاً عن العلماء والفلاسفة فى منهجه وأسلوبه ، فهو قد عرض فى شعره لمسائل ليست أقل قيمة مما عرض له أولئك وهؤلاء ، واستطاع بذوقه أن يكشف عن كثير من الحقائق الدقيقة التى لم يستطع العلماء أن يكشفوا منها شيئاً بمناهجهم التجريبية ، ولم يوفق الفلاسفة حتى الآن إلى أن يقولوا فيها كلمة واحدة ، يبددون فيها ظلمة الشك بنور اليقين . ولكى يتبين لنا مبلغ ما لأذواق ابن الفارض من القيمة الروحية ، وما ينطوى عليه حبه من المنازع الفلسفية . أفردنا هذا الكتاب من بحثنا لدراسة مذهب الشاعر الصوفى فى المعرفة والوحدة والقطبية والأديان . وحاولنا 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 – تفرقته بينهما : النفس وخصائصها – الروح وطبيعتها – البدن ووظيفته – الإنسان ووحدته – 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 به ، والفناء فيه ، والتحقق بمعرفته . ولكي يتحقق الصوفي بهذه الغاية فلابد 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 ؛ ولابد له أيضاً من أن تختلف على نفسه أحوال عدة يباين بعضها بعضاً من ناحية ، ويوافق بعضها بعضاً من ناحية أخرى ، ومن هذه الأحوال ما تبتهج به نفس السالك ، وينبسط له قلبه ، ومنها ما يولد في نفسه الألم والحسرة ، ويثير في قلبه القبض والهيبة . وهذه الأحوال هي جماع ما يطلق عليه عند الصوفية اسم 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 منطوياً في ثناياها من حقائق ودقائق لها قيمتها في إظهارنا على المنازع الفلسفية التي يمكن أن يكون قد نزع إليها أصحاب المجاهدة والذوق ؛ فمما 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 إزاء

بحوث فى علم الأخلاق وعلم النفس وما بعد الطبيعة ، على نحو ما سبقت لإشارة إلى ذلك فى التمهيد الذى قدمناه بين يدى هذا الكتاب .

بيد أن الصوفية قد اتفقوا على وجوب مرور السالك بالمقامات . واختلافه على هذه الأحوال . أو اختلاف هذه الأحوال عليه . فإنهم مختلفون فى 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 : فالطوسىّ مثلا قد جعل المقامات سبعة ، كل واحد منها ثمرة للمقام الذى يتقدمه . وهى كما ذكرها فى كتابه « اللمع » ترتب على الوجه التالى : التوبة . فالورع ، فالزهد ، فالفقر ، فالصبر ، فالتوكل ، فالرضا . وأبو طالب المكىّ قد جعل فى كتابه « قوت القلوب » المقامات تسعة وهى : التوبة ، والصبر ، والشكر ، والرجاء ، والخوف ، والزهد ، والتوكل ، والرضا والمحبة[1] . والسهروردى فى 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 هى : قلة الكلام ، وقلة الطعام ، وقلة المنام ، والاعتزال عن الناس . وأن من ظفر بهذا كله فقد استقامت له الأحوال . وصحت المقامات . وعند صاحب العوارف المقامات هى : التوبة ، والورع ، والزهد ، والصبر ، والفقر ، والشكر ، والخوف ، والرجاء ، والتوكل ، والرضا . وكما يختلف الصوفية فى عدة المقامات وترتيبها . فهم مختلفون كذلك فى عدة الأحوال وترتيبها . على أن اختلافهم هذا أو ذاك لاينفى أن الغاية القصوى عندهم هى التحقق بمحبة الله ومعرفته ، ومشاهدة جماله وجلاله وكماله . وآثار هذا كله فى العوالم المختلفة . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن السالك بعد أن يختلف على المقامات ، وتختلف عليه الأحوال ، ينتهى إلى كشف الحقيقة بحيث يصبح عارفاً . كما ينتهى إلى الشعور بحقيقة ذاته من حيث هو محب ، بالقياس إلى حقيقة الذات

---

(١) قوت القلوب ، القاهرة ١٣٢١ هـ ، ج ٢ ، ص ٩٥ .

الإلهية من حيث هى محبوبة ، فإذا بالمحب يحس أنه وهذه المحبوبة ذات واحدة ، على نحو ما بينا ذلك فى الفصل الثانى من الكتاب الثانى .

والذى يعنينا هنا هو أن نحدد مع الصوفية معنى كل من الحب والمعرفة ، وأن نتبين العلاقة الوثيقة التى تربطهما . وقد عرف كثير من الصوفية الحب والمعرفة بتعريفات عدة ؛ ولكن هذه التعريفات ، على كثرتها وتعدد أصحابها ، تكاد تتفق فى مؤداها ، وفى الطابع العام الذى هو حظ مشترك بينها جميعاً . ويخيل لنا ، ونحن نقرأ تعريفات الحب ، وتعريفات المعرفة ، أننا إزاء لغتين تصوران موضوعاً واحداً ، وتعبران عن حقيقة واحدة ، وتحللان حالة نفسية واحدة ، بمعنى أن المحب حين يتحدث عن موضوع حبه ، ويصف حاله فيه ، إنما يتحدث عن موضوع المعرفة ، ويصف حال العارف ، ولكن فى لغة الحب . وكذلك العارف حين يتحدث عن موضوع معرفته ، ويصف حاله فيها ، ومكاشفاته التى انتهى إليها ، إنما يتحدث عن موضوع الحب ، ويصف حال المحب . وما ينتهى إليه أمره من فناء عن ذاته ، وبقاء فى ذات محبوبته ، ولكن فى لغة المعرفة : قد وصف الجنيد حال المحب فى 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 فمع الله ؛ فهو بالله ولله 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 »[1] . وتدبر هذه التعريفات ، وكثير غيرها مما يذكره المؤلفون الصوفيون فى كتبهم ورسائلهم ، يظهرنا على أن الفكرة الرئيسية المشتركة بينها ، والمحور الذى تدور عليه ، والغرض الذى ترمى إليه : فناء الإنسان عن نفسه ، وعن أوصافه وحظوظه ، وإنكار ذاته ، وإيثاره لله على ما سواه . كل أولئك شروط أساسية ينبغى أن يتحقق بها المحب لكى يكون محباً صحت محبته .

---

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

ومثل هذا يمكن أن يقال فى تعريفات المعرفة : فقد حدثنا القشيرى فى رسالته عن المعرفة فقال : « هى صفة من عرف الحق سبحانه بأسمائه وصفاته ، ثم صدق الله تعالى فى معاملاته ، ثم تنقى عن أخلاقه الرديئة وآفاته ، ثم طال بالباب وقوفه ، ودام بالقلب اعتكافه ، فحظى من الله تعالى بجميل إقباله ، وصدق الله تعالى فى جميع أحواله ، وانقطع عنه هواجس نفسه ، ولم يصغ بقلبه إلى خاطر يدعوه إلى غيره . فإذا صار من الخلق أجنبيًّا ، ومن آفات نفسه بريئًا ، ومن المساكنات والملاحظات نقيًّا ، ودام فى السر مع الله تعالى مناجاته ، وحق فى كل لحظة إليه رجوعه ، وصار محدثاً من قبل الحق سبحانه بتعريف أسراره ، فيما يجريه من تصاريف أقداره ، يسمى عند ذلك عارفاً ، وهى حالته معرفة . وفى الجملة فبمقدار أجنبيته عن نفسه ، تحصل معرفته بربه عز وجل » .ووصف أبو يزيد البسطامى حال العارف فقال : « للخلق أحوال ، ولا حال للعارف ، لأنه محيت رسومه ، وفنيت هويته بهوية غيره ، وغيبت آثاره بآثار غيره » . وسئل ابن يزدانيار متى يشهد العارف الحق سبحانه . فقال : « إذا بدا الشاهد ، وفنى الشواهد ، وذهبت الحواس » . وقال الحلاج : «علامة العارف أن يكون فارغاً من الدنيا والآخرة[1]» . وظاهر هنا ما تقرره هذه الأقوال ، من مبدأ عام مشترك بين بعضها وبعض من ناحية ، وبينها وبين ما ذكرناه آنفاً من أقوال فى المحبة من ناحية أخرى ، من أوجه الشبه التى تكشف فى وضوح وصراحة عن أن مبدأ الفناء عن الشهوات والآفات والحواس . وإسقاط العلاقات بين الإنسان وبين نفسه من ناحية ، وبينه وبين غيره من ناحية أخرى ، بحيث تنمحى رسومه ، وتنمحق هويته فى ذات الله ، كل أولئك وغيره من المثل العليا ، والمبادئ الخلقية ، قد انطوت عليه هذه الأقوال التى عرفت بها المعرفة ووصفت فيها حال العارف ، كما انطوت عليها سابقاتها فى تحديد معنى الحب ، ووصف حال المحب . وهذا يؤدى إلى أن الحب والمعرفة عند صوفية المسلمين المتقدمين على ابن الفارض ، حالتان نفسيتان ،

(١) انظر هذه الأقوال وكثيراً غيرها فى الرسالة القشيرية ، ص ١٤٠ — ١٤٣ .

تصطبغان بصبغة واحدة ، وتستلزمان شروطاً واحدة وترميان إلى غاية واحدة ، وتكشفان عن حقيقة عليا واحدة ، حتى كأن المتحدث بلسان الحال فى إحداهما إنما يعبر عن حقيقة الأخرى ، وحتى إن مَن يقول إنه محب . يمكن أن يقول إنه عارف ، ومن يقول إنه عارف . يمكن أن يقول إنه محب ، لأن الشروط والدواعى والأوصاف والموضوع والغاية والطريق فى كل من الحب والمعرفة واحدة .

٢ — والمتأمل فى أطوار الحب الإلهى عند ابن الفارض . وفيما كان يفتح به عليه فى كل طور ، يلاحظ أن هذا الشاعر لم يكن بدعاً من الصوفية . بل كان مثلهم فى ربط الحب والمعرفة . وجعل المعرفة ثمرة من ثمرات الحب . وحالا مثله موهوباً من الله ، وليس مكتسباً من جانب العبد : فالطور الأول من أطوار الحب الفارضى هو فى جملته تعبير عن الفناء الجزئى ؛ والطور الثانى تعبير عن الفناء الكلى الذى أسلم ابن الفارض إلى الطور الثالث وهو طور الاتحاد . أو الحال الموحدة بما فيها من شهود المحب لذات محبوبته ، ومعرفة حقيقة ذاته ، وأنها ليست شيئاً بالقياس إلى ذات هذه المحبوبة التى أصبحت عنده كل شىء . 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 لاتشوبها 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 لاتنفصم عروتها ، ولايمكن إنكار مالها من أثر فى توجيه المعانى التى ضمنها ابن الفارض شعره توجيهاً يكشف عن خصائصها الفلسفية وبعبارة أوضح يمكن أن يقال إن الفناء كما هو عند ابن الفارض شرط المحبة ، وسبيل اتحاد المحب بمحبوبته الحقيقية ، فهو كذلك شرط المعرفة ، وسبيل العارف إلى معاينة ذات هذه المحبوبة .

فابن الفارض فى اتخاذه 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 المريد بلحظ غير مطلع [١]

وكذلك أبو سعيد بن أبي الخير المتوفى سنة ٤٤٠هـ . كان يرى أن خروج الإنسان عن نفسه هو الطريق الموصل 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 يعني أن من عرف نفسه على أنها عدم . عرف الله على أنه وجود [٢] ويكفي أن نوازن بين ما ذهب إليه كل من الحلاج وأبي سعيد ابن أبي الخير . وبين ما يشير إليه ابن الفارض في الأبيات التالية :

فأفنى الهوى ما لم يكن ثم باقياً ... هنا من صفات بيننا فاضمحلت ١٥٩

فألفيت ما ألفيت عني صادراً ... إليّ ومني وارداً بمزيدتي

وشاهدت نفسي بالصفات التي بها ... تحجبت عني في شهودي وحجبتي

وإني التي أحببتها لا محالة ... وكانت لها نفسي عليّ محبتي ١٦٢

لنتبين أولا أن شاعرنا إنما يصف شهوده للذات الإلهية . ومعرفته إياها في هذه الحال التي يسميها الصوفية حال البقاء بعد الفناء . وأنه يفاضل بين هذه الحال وبين ما كان عليه قبلها من حال الحجابية التي يكون العبد فيها محجوباً بصفاته الظاهرة عن نفسه الحقيقية التي ليست شيئاً آخر غير الذات الإلهية . ولنتبين بعد ذلك انه 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 البقاء بعد الفناء . وأصبحت ذات الله مشهودها الوحيد . فهنالك تنكشف لها الحقيقة . وتعرف أنها لم تعد شيئاً . وأن الله هو كل شيء في عينها .

٣ — وإذا كانت النفس التي هي مصدر المعرفة . هي كذلك المنبع الفياض

---

(١) Le Divân d'al-Hallaj, (Journal Asiatique, Janvier-Mars, 1931), p. 108.

(٢) Studies in Islamic Mysticism, p. 50.

بالحب . فلا بد إذن من أن نتعرف أيهما أسبق فى وجوده فى النفس على الآخر : هل يسبق الحب المعرفة ، وهل تنشأ المعرفة عن الحب ؛ أو 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 : فالغزالى مثلا يقدم لنا فيما يقدم من حديث عن المحبة فى كتابه « إحياء علوم الدين » . تحليلا 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 يحب 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 . . . إلخ . على أن هناك غير الحواس الظاهرة حاسة باطنة اختصت بإدراك الروحانيات والإلهيات التى لا صلة بينها وبين عالم المادة ، وهى هذه الحاسة التى يسميها الغزالى عقلا أو قلباً أو نوراً . والحب الناشىء 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 وأرقى من الحس الظاهر ، وكان جمال المدركات بالبصيرة الباطنة أروع وأمتع من جمال المدركات بالحواس الظاهرة[1] . وهنا نلاحظ أن الغزالى فى تقديم المعرفة على الحب . وجعل الحب نتيجة للمعرفة ، كان أسبق إلى هذه الفكرة من فيلسوف أوربى له خطره فى تاريخ الفلسفة الحديثة ، وأعنى به اسبينوزا (١٦٣٢—١٦٧٧م) الذى كان يرى أن الحب يتولد من المعرفة الحدسية[2] (Connaissance Intuitive)

---

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

(٢) المعرفة الحدسية مرادفة للمعرفة المباشرة ، ومضادة للمعرفة الاستدلالية (Connaissance Dis-cursive) ، وهى المعرفة التى ينتقل فيه الفكر من معنى إلى معنى ، كأن ينتقل من المقدمة إلى النتيجة . =

أو المعرفة التامة[١] (Connaissance Adéquate) بالجوهر الإلهى ؛ فقد انتهى هذا الفيلسوف الهولندى إلى أن كل ما نعرفه بطريق الدرجة الثالثة من درجات المعرفة (المعرفة الحدسية الكلية) ، يحدث فى أنفسنا لذة ، لأن أعظم ما نشعر بمعنى اللذة العقلية إنما ينشأ عن هذه المعرفة ؛ ويترتب على ذلك بقوله إن حب الله حباً 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 — فى رأى اسبينوزا — هو حبنا لله لا من حيث تصورنا له حاضراً ، بل من حيث معرفتنا به على أنه أزلى ، وهذا ما يسميه اسبينوزا بالحب العقلى لله[٢] . فالغزالى واسبينوزا متفقان هنا على أن المعرفة متقدمة على الحب ، وأن اللذة الحاصلة فى باطن الإنسان إنما يتوقف حصولها ونوعها على نوع المعرفة التى تقابلها ، ومبلغ هذه المعرفة من درجة الحسية الظاهرة أو الروحانية الباطنة .

ويتفق مع الغزالى واسبينوزا مؤلف مسلم آخر هو ابن قيم الجوزية صاحب « مدارج السالكين » حيث يرى أن صفات الله ، ونعوت كماله ، وحقائق أسمائه هى التى 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 ومازوم لها ، إذ وجود المازوم بدون لازمه ،

= أما المعرفة الحدسية المباشرة فهى التى يدرك فيها الفكر النتيجة فى ثنايا المقدمة ، ويتأمل المعانى تأملا تشملها فيه نظرة واحدة ، دون أن يكون الفكر فى حاجة إلى أن يمر بهذه المعانى الواحد تلو الآخر : فمعرفة الله حدسية كلية ، فى حين أن معرفة الإنسان استدلالية جزئية (Goblot : Vocab. Philos., Art Intuitif, p. 312 et Art Discursif, p. 184).

(١) المعرفة التامة عند اسبينوزا هى المعرفة الكلية التى تستوعب الشىء المراد معرفته ، على عكس المعرفة الجزئية التى يشوبها الجهل . وتمتاز الفكرة الكلية بالوضوح واليقين إذ هى تحمل فى ثناياها يقينها ، على نحو ما نستيقن من وجود النور لمجرد إدراكنا له ، فى حين أن الفكرة الجزئية تمتاز بالغموض والخلط ، ويأتيها عين الخطأ (Goblot : Vocab. Philos., Art 'Adequat', p. 24).

(٢) Ethique V, proposition XXXII.

والمشروط بدون شرطه ممتنع [١]. ومعنى هذا أن المعرفة متقدمة على الحب ، وأن شرط الحب المعرفة . وهذا التقديم منطقى وملائم لطبيعة كل من الحب والمعرفة : إذ لايمكن أن نتصور أن إنساناً أحب إنساناً أو شيئاً دون أن يكون قد رآه أو سمع به على أقل تقدير . والرؤية والسماع طريقان من طرق المعرفة ، وإن كانا أقل رتبة من المعرفة الحدسية التى هى عند الفلاسفة أتم وأكمل من المعرفة الحسية والمعرفة الاستدلالية ، وهاتان المعرفتان الأخيرتان أقل رتبة عند الصوفيةمن المعرفة بالبصيرة الباطنة .

أما ابن الفارض فإننا لانكاد نعثر له على حل صريح يبين فيه مكان المعرفة من الحب على وجه التحقيق ، وهل هى متقدمة عليه أم متأخرة عنه . ومع ذلك نستطيع أن نلتمس من خلال تحليله لأطوار الحب وما يتكشف للمحب فى كل طور من ألوان المعارف تفسيراً يمكن أن يقال عنه إنه حل أو شىء يشبه الحل لهذه المشكلة. ولعل أول ما يبدو للمتأمل فى أطوار الحب من ناحية، وفيما يقابل هذه الأطوار من مراتب المعرفة من ناحية أخرى ، هو أن الحقائق التى تتكشف عنها المعرفة الإلهامية، هى عين الحقائق التى تنجذب إليها نفس المحب بعد صفائها من شوائبها ، الأمر الذى يبنى عليه اعتقاد أن المعرفة والمحبة فى مذهب ابن الفارض لاتسبق إحداهما الأخرى ، بل تسيران فى خطين متوازيين ، إن صح هذا التعبير : فحب ابن الفارض فى طوره الأول كان ناشئاً عن التقيد بمظهر جميل معين من مظاهر الأفعال أو الصفات الإلهيةالتى تتجلى فى المخلوقات . ولم يزل ابن الفارض على هذه الحال من التقيد بمطالعة جمال آثار الأفعال والصفات فى عالم الشهادة حتى كان الطور الثانى ، فإذا بالمحب قد فنى هنا عن نفسه وحسه فناء تاماً أسلمه إلى الطور الثالث حيث اتجه الحب اتجاهاً آخر ، وانجذب المحب إلى شىء آخر ، أجمل وأكمل مما كان منجذباً إليه من قبل : ذلك بأنه هنا ينجذب إلى جمال الذات المطلق الذى لايتعين بقيد ، ولايتقيد برسم أحد . ومن هنا يمكن القول بأن

---

(١) مدارج السالكين ، ج ٣ ، ص ٢٣٤ .

هناك توازياً أو تقابلا بين أطوار الحب وبين مراتب المعرفة: فعن معرفة الأفعال والصفات فى مظاهرها الكونية نشأ الحب فى الطور الأول ؛ وعن معرفة الذات المطلقة نشأ الحب فى الطور الثالث ؛ وما بين الحبين من تفاوت فى درجة الكمال هو كما بين المعرفتين من هذا التفاوت . ومعنى هذا بعبارة أخرى هو أن بين الحب والمعرفة توازياً فى نفس الوقت الذى يكون فيه الحب ثمرة من ثمرات المعرفة ونتيجة لها . على أن فهم المسألة بهذا المعنى قد يلقى اعتراضاً من وجه بقدر ما يلقى قبولا من الوجه الذى ذكرنا : فلعل قائلا يقول إن طبيعة الحياة الصوفية التى كان يحياها ابن الفارض منذ صباه ، وميله إلى الجمال هذا الميل الذى شهدنا كثيراً من آثاره فى الفصل الثانى من الكتاب الأول ، وعرفنا بعض أسراره فى الفصل الأول من الكتاب الثانى ، وتقلبه فى أطوار الحب الإلهى هذا التقلب الذى تبينا من خلال تحليلنا له فى الفصل الثانى من الكتاب الثانى ، أن حبه كان فى كل أطواره حباً للذات الإلهية تارة فى مظاهرها المقيدة ، وصورها المعينة ، وتارة أخرى فى ذاتها المطلقة عن كل قيد أو تعين . كل أولئك يقضى بأن يكون الحب فى 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 ينبنى عليه أن تكون المعرفة مشروطة بالمحبة : إذ لو لم يحب ابن الفارض الله هذا الحب ، ولو لم يتهيأ له هذا التقلب فى أطواره ، لما وفق إلى معرفة الذات . وهذا يعنى أن الإنسان قد يحب قبل أن يعرف الذى يحبه . وهو محال ، وغير ملائم للمنطق السليم . وإذا سلمنا جدلا بأن ابن الفارض قد أحب الله قبل أن يعرفه ، فقد لزم أن نفسر هذه القضية تفسيراً ملائماً لطبيعة الأشياء من ناحية ، ومتمشياً مع منطق العاطفة التى سيطرت على نفس ابن الفارض سيطرة تختلف قوة وضعفاً وتتفاوت صفاء وكدورة باختلاف أطوار حبه . وتفاوت درجاتها من الروحانية من ناحية أخرى : فالحق أن ابن الفارض أحب الله فعرفه ، وعرفه فأحبه ؛ ولكن كلا من الحبين ، وكلا من المعرفتين ، لم يكونا متساويين : فحبه السابق على معرفته كان حباً ناقصاً مشوباً بشوائب الأثرة ، مقيداً بحسن

الصور ؛ ولا كذلك حبه الناشئ عن معرفته بالله فقد كان حبًّا كاملا صافياً موجهاً إلى جمال الذات المطلق . وبعبارة أخرى يمكن أن يقال إن معرفة ابن الفارض لله فى مظاهره وآثاره الكونية كانت سبيله إلى حبه إياه ، وكان حبه هذا سبيله إلى معرفة الله فى ذاته معرفة يقينية مباشرة سقطت فيها الوسائل والوسائط . وجماع القول هنا أننا لانستطيع أن نقرر بصفة عامة أن المعرفة متقدمة على المحبة فى مذهب ابن الفارض على نحو ما كانته عند الغزالى وابن قيم ؛ وإنما هى متقدمة عليها من وجه ومتأخرة عنها من وجه آخر ، وأن المعرفة التى تأتى بعد المحبة أروع وأكمل من المعرفة التى تتقدم عليها : لأن هذه معرفة تتخذ موضوعها من أشياء معينة متكثرة ، وتلك معرفة بشىء مطلق واحد قد انطوى فيه كل شىء .

٤ — وإذا كانت تلك هى الصلة الوثيقة بين الحب والمعرفة ، وكان الفناء بمثابة القنطرة التى ينبغى أن يعبر عليها المحب والعارف على السواء ، فماذا عسانا أن نجد من أوجه الشبه بين الحب والمعرفة فى معناهما وطبيعتهما وخصائصهما؟ الحق أننا لانكاد نعثر 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 الصوفى . ولكننا واجدون مع ذلك أبياتاً يصف فيها حبه ، ويعرض ألوان المعارف التى انكشفت لعين قلبه فى كل طور من أطوار هذا الحب . و« التائية الكبرى » وغيرها من القصائد القصار فياضة بالأبيات التى من هذا القبيل ، والتى ينطق كل بيت منها بأن الحب والمعرفة يشتركان فى معنى واحد ، ويحصلان عن طريق واحد : فكل منهما حال وهبى ، وكل منهما يمتاز بأنه من الوجدانيات التى يستشعرها الإنسان فيما بينه وبين نفسه ، وليس من العقليات التى يعمل العقل فيها عملا من أعماله ، أو يؤدى فيها وظيفة من وظائفه ، أو يصل فيها إلى نتيجة من نتائجه . بل إن العقل سواء فى الحب أم فى المعرفة معطل تعطيلا تامًّا عن القيام بأى مما يقوم به فى الأحوال العادية التى ليست من أحوال الصوفية فى شىء : فابن الفارض حين يقول مثلا فى هذا البيت :

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

إنما يظهرنا على مبلغ ما فى الحب من تكاليف ، وعلى أن الشرط الذى ينبغى أن يتوافر فى المحب هو أن يطلق نفسه من قيود العقل . ومثل المعرفة فى هذا كمثل الحب : فهى لا تأتى من طريق العقل ، وليس لإرادة الإنسان أو قدرته فيها مدخل ، ولكنها تأتى عن طريق القلب ، وإرادة الله وقدرته هما اللتان تقذفانها فى هذا القلب ، وتجعلان العارف يحيط بكل شىء على قدر ماتهيأ له من صفاء النفس ، وكشف حجاب الحس ، والتحرر من سلطان العقل : فالمعرفة من هذه الناحية لدنية لاعمل فيها للحس وما يصطنعه أصحاب الحس من منهج تجريبى قوامه المشاهدة الخارجية والتجربة ، ولا أثر فيها للعقل وما يؤثره أهله من منهج عقلى قوامه البحث النظرى والاستدلال المنطقى . وليس أدل على ذلك من الأبيات ١٥٦ — ١٦٤ من « التائية الكبرى » ، وهى الأبيات التى يصف فيها الشاعر حبه ، ويبين انقطاع الصلة بينه وبين الكسب ، وقد أثبتنا بعضها آنفاً ؛ ومن القصة التى يرويها سبط بن الفارض ، ويذكر فيها أن برهان الدين الجعبرى جاء ذات مرة إلى جده (ابن الفارض) وسأله : هل أحاط أحد بالله علماً ؟ فأجابه بقوله : نعم ، إذا حيَّطهم يحيطونه (كذا)[1]. فإن صحت هذه القصة كانت دليلا على طبيعة مذهب ابن الفارض فى المعرفة ، وهى أنها ممكنة ، ولكن بشرط أن تكون متوقفة على إرادة الله : فهو الذى يمنحها لمن يشاء ، ويقبضها عمن يشاء . وأنَّ ابن الفارض هنا لايكاد يتجاوز ما عبر عنه ذو النون المصرى حين سئل : بم عرفت ربك ؟ فقال : « عرفت ربى بربى ، ولولا ربى ما عرفت ربى »[2] .

٥ — على أن ابن الفارض قد فصل مذهبه فى المعرفة ، وذلك فى قسم كبير من «تائيته الكبرى» تحدث فيه إلى مريد حقيقى أو وهمى ، وأظهره على مبلغ الفرق بين المعرفة الإلهامية التى تحصل فى مقام الجمع ، وبين المعرفة الحسية التى تحصل فى مقام التفرقة ، وانتهى إلى أن النفس هى مصدر المعرفة ، إذ قد طبعت فيها

---

(١) ديباجة الديوان ص ١٣ .

(٢) الرسالة القشيرية ص ١٤٢ .

هذه المعرفة منذ الأزل. ، أى قبل أن تتصل الروح بالبدن هذا الاتصال الذى أفسد عليها حياتها الأولى ، وحال بينها وبين معرفتها الإلهامية المطبوعة فيها ، وجعلها عاجزة عن تجاوز المعرفة الحسية إلى هذه المعرفة الإلهامية التى هى أروع منها وأمتع ، وأدق وأنفع . ويدل على هذا كله قوله مخاطباً ذلك المريد :

فإن كنت منى فانح جمعى وامح فر ق صدعى ولا تجنح لجنح الطبيعة ٦٥١
فدونكها آيات إلهام حكمة لأوهام حدس الحس عنك مزيلة ٦٥٢

ولكى يستدل ابن الفارض على أن النفس مصدر المعرفة ، وأن المعرفة مطبوعة فيها منذ كانت روحاً تحيا فى العالم العلوى ، نراه يضرب طائفة من الأمثال التى تؤيد مذهبه : كأن يمثل بأبى زيد السروجى بطل مقامات الحريرى ، وما كان له من تلوينات فى هذه المقامات ؛ وبصورة الإنسان فى المرآة ، وصدى الصوت ؛ والرؤى التى يراها الإنسان فى النوم ؛ وصور خيال الظل التى يجريها المشعبذ على الستار[1] . ولعل أهم هذه الأمثلة جميعاً اثنان : أحدهما مثال الرؤى وما يعرض للنائم فى نومه من المعارف ، والآخر مثال ستار خيال الظل وما يحركه المشعبذ عليه من صور وأشكال : فالإنسان عندما يقف جسمه عن الحركة ، وحواسه عن الإدراك ، وذلك فى حال النوم ، لاتنقطع عنه كل معرفة ، بل هو تلقى إليه معارف وعلوم أرقى من تلك التى يحصل عليها وهو فى حال اليقظة عن طريق الحواس ؛ وإن هذه المعارف والعلوم لاتتصل بالأحداث الماضية والحاضرة فحسب ، بل هى تتصل كذلك ، وفوق ذلك ، بالأحداث المستقبلة . وإن الإنسان ليخيل له عندئذ أنه قد استمد معارفه وعلومه من غيره ، والحقيقة أنه استمدها من نفسه ، وألقاها إلى نفسه : فالنفس هنا تتجلى للفانى أو النائم فى 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 صفحتها كل معرفة . واسمع إلى ابن الفارض حيث يقول :

---

(١) انظر الأبيات ٦٥٥ — ٧٣٠ من التائية الكبرى .

وقل لى من ألقى إليك علومه ... وقد ركدت منك الحواس بغفوة ٦٦٤
وما كُنْتَ تدرى قبل يومك ماجرى ... بأمسك أو ماسوف يجرى بغدرة
فأصبحتَ ذا علم بأخبار من مضى ... وأسرار من يأتى مُدِلاً بخبرة
أتحسب ماجاراك فى سِنَةِ الكرى ... سواك بأنواع العلوم الجليلة
وما هى إلا النفس عند اشتغالها ... بعالَمها عن مظهر البشرية
تجلت لها بالغيب فى شكل عالم ... هداها إلى فهم المعانى الغريبة
وقد طبعت فيها العلوم وأعانت ... بأسمائها قِدْمًا بوحى الأبوة
وبالعلم من فرق السوى ماتنعمت ... ولكن بما أملت عليها تملت
ولو أنها قبل المنام تجردت ... لشاهدتها مثلى بعين صحيحة
وتجريدها العادى أثبت أولا ... تجردها الثانى المعادى فأثبت ٦٧٣

لترى أن تجرد النفس عن غواشى البشرية فى حال اليقظة . وتعطيل البدن . وركود الحواس فى حال النوم ، هما سبيل هذه النفس إلى المعرفة والشهود ، كما أن التحقق بهذا كله يثبت تجرد النفس عن البدن فى 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 أرقى منه وأسمى ، وأدق وأجل من أن تتناوله العقول ، لأنه علم إلهامى لاتكتسبه النفس من التعلم ، ولايلم به الإنسان عن طريق العقل والدرس . وإنما هو آت من أعماق النفس التى تستمده من ذات نفسها ، وتفيضه على ذات نفسها . وقد أشار الشاعر إلى ذلك فيما خاطب به مريده وهو قوله :

ولاتلك ممن طيشته دروسه ... بحيث استقلت عقله واستقرت ٦٧٤
فثم وراء النقل علم يدق عن ... مدارك غايات العقول السليمة
تَلَقَّيْتُهُ منى وعنى أخذته ... ونفسى كانت من عطائى مُمدتى ٦٧٦

وابن الفارض فى اعتباره النفس مصدراً للمعرفة . وفيما يصنعه من حالها وقد تجردت سواء فى اليقظة أم فى المنام ؛ يشبه من وجوه كثيرة ابن عربى حين يقول إن الإنسان إذا نام ، أو إذا كان صاحب غيبة أو فناء أو قوة إدراك . لاتحجبه

المحسوسات فى يقظته ، فيدرك هذا الإنسان فى يقظته ما يدركه النائم فى نومه : وذلك لأن اللطيفة الإنسانية تنتقل بقواها من حضرة المحسوسات إلى حضرة الخيال المتصل بها الذى محله مقدم الدماغ ، فيفيض عليها ذلك الروح الموكل بالصور من الخيال المنفصل عن الإذن الإلهى ما يشاء الحق أن يريه لهذا النائم أو الغائب أو الفانى من إدراك المعانى متجسدة ، ونحو ذلك ، فيرى الحق فى صوره[1]. وهو فيما يقرره من أن المعرفة ليست كسبية ، بل هى مطبوعة فى النفس منذ القدم ، وأن اتصالها بالبدن هو الذى أفسد عليها معرفتها القديمة ، إنما يصور نظرية من نظريات أفلاطون فى صورة لاتكاد تختلف عن الصيغة التى وضعها فيها ذلك الفيلسوف اليونانى ، إلا فى أن هذه نثر مرسل مصبوغ بصبغة الشعر ، وتلك نظم موزون مقفى ملوّن بلون من ألوان الفلسفة الأفلاطونية ؛ وأعنى بهذه النظرية نظرية العلم والتذكر التى 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 الذى رتب عليه أفلاطون هذه النتيجة التى تلخص نظريته ، وهى أنه لابد أن تكون النفس قد منحت معارفها فى حياة سابقة على حياتها الراهنة (مينون ، ص ٨٠ — ٨٦) .

وقد أفاض ابن الفارض فى إثبات أن النفس هى مصدر كل علم ، فضرب المثال الآخر الذى قلنا عنه فيما سبق إنه أحد المثالين اللذين يعدان أهم الأمثلة التى استعان بها الشاعر على تأييد مذهبه ؛ وأعنى بهذا المثال مثال المشعبذ ، وتشبيه النفس فيما يصدر عنها من معرفة ، بهذا المشعبذ فيما يصدر عنه من أفعال . وإليك ما قاله ابن الفارض فى هذا الصدد موجهاً فيه الخطاب إلى مريده :

ولاتك باللاهى عن اللهو جملة فهزل الملاهى جدنفس مجدة ٦٧٧
وإياك والإعراض عن كل صورة مموهة أو حالة مستحيلة

---

(١) الكبريت الأحمر على هامش (اليواقيت والجواهر) ج ١ ، ص ١٣٠ .

فطيف خيال الظل يهدى إليك فى ... كرى اللهو ما عنه الستائر شقت
ترى صور الأشياء تُجلى عليك من ... وراء حجاب اللبس فى كل خلعة
تجمعت الأضداد فيها لحكمة ... فأشكالها تبدو على كل هيئة ٦٨١

حتى يقول :

وكل الذى شاهدته فعل واحد ... بمفرده لكن بحجب الأكنة ٧٠١
إذا ما أزال الستر لم تر غيره ... ولم يبق بالأشكال إشكال ريبة
وحققت عند الكشف أن بنوره اه ... تديت إلى أفعاله بالدُّجُنّة
كذا كُنْتُ ما بينى وبينى مسبلا ... حجاب التباس النفس فى نور ظلمة ٧٠٧

إلى أن يقول :

فأشكاله كانت مظاهر فعله ... بستر تلاشت إذ تجلى وولت ٧١١
وكانت له بالفعل نفسى شبيهة ... وحسى كالأشكال واللبس سُترتى
فلما رفعتُ الستر عنى كرفعه ... بحيث بدت لى النفس من غير حجبة
وقد طلعت شمس الشهود فأشرق الـ ... ـوجود وحلت بى عقود أخية
قتلتُ غلام النفس بين إقامتى الـ ... ـجدار لأحكامى وخرق سفينتى ٧١٥

فواضح من هذه الأبيات التى يسودها أسلوب ابن الفارض فى التلويح والتمثيل أن النفس هنا تشبه المشعبذ ، 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 المشعبذ المختفى وراء ستار خيال الظل ، وأن إسبال حجاب البدن دون النفس كإسبال ستار خيال الظل دون المشعبذ ؛ 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 أنها هى المنبع الوحيد لهذه العلوم ، كمثل المشعبذ فيما يختفى وراءه من ستار ، وفيما يصدر عنه من صور مختلفة وأشكال متنوعة تثبت أنه فاعلها ومصدرها ؛ ناهيك بأنه كما يبدو المشعبذ للعيان عند إزالة الستار ، ويعرف أنه هو مصدر الصور والأشكال ، فكذلك تبدو النفس عند زوال حجاب البدن ، ويتبين أنها المعين الفياض 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 :

قتلت غلام النفس بين إقامتى الـ ـجدار 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 فنائها ، وإقامة الجدار لأحكامه رمز على قيام ابن الفارض بفرائض الشرع ، ومحافظته على أحكامه وتكاليفه ، وخرق سفينته إشارة إلى ما أخذ به بدنه من رياضات عنيفة ومجاهدات قوية . وهنا ملاحظة لابد 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 تكاليفه ، ولكنه كان مع منزلته من الفناء عن نفسه والبقاء فى ذات محبوبته ، وشعوره بالاتحاد معها ، معنيًّا بالأحكام الشرعية محافظاً عليها : فهو من هذه الناحية قد جمع بين الحقيقة والشريعة .

وخلاصة هذا كله هى أن معرفة ابن الفارض سواء فى طبيعتها ومصدرها وموضوعها وأداتها ، 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 فى هذا شبيهاً بأفلوطين إذ انتهى إلى تقرير أن ما يرى وما يسمع فى شهود الله ليس عقلنا ، ولكنه شىء سابق على عقلنا ، وأسمى من عقلنا . . فإن من يرى على هذا النحو لايتصور شيئين ، ولايميز بينهما ، بل إنه يتغير ويعطل عن أن يكون هو عين نفسه ، بحيث لايبقى له شىء من نفسه ، فهو من حيث هو مستغرق فى الله ، فقد أصبح والله شيئاً واحداً [٢] : فأداة المعرفة عند كل من ابن الفارض وأفلوطين ليست العقل ، والحال الموحدة عند كليهما هى خير ما يوصل إلى إدراك الحقيقة ، وشهود الله شهوداً

(١) انظرا لآيات ٦٤ — ٨١ من سورة الكهف .

(٢) Ennéades Traduction aouillier, Paris, 1891, III, p. 561.

مباشراً . ومعنى هذا بعبارة أخرى هو أن معرفة ابن الفارض معرفة وجدانية وصل إليها كشفاً وذوقاً ، لاعقلا ونقلا ؛ وذلك ما يمكن أن يعبر عنه فى لغة علم النفس الحديث بقول وليم جيمس إن شعور الإنسان العادى اليقظ ، أو شعوره العقلى (Rational Consciousness) ، ليس غير ضرب من ضروب الشعور ، وأن هناك ضروباً أخرى لهذا الشعور كامنة فى غياهب النفس ، ومختلفة كل الاختلاف عن الضرب الأول[1] .

٦ — رأيت من خلال حديثنا عن طبيعة الحب وطبيعة المعرفة ، ومما انتهينا إليه فى 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 فى أن القدر الذى أوردناه فى هذه المسألة يكفى لأن نستخلص منه أن اتفاق الحب والمعرفة على الوجه الذى تبينت فى مذهب شاعرنا يؤدى بنا إلى إدراك اتفاق آخر فى الأداة التى يعتمد عليها كل من الحب والمعرفة ، والتى هى للحب بمثابة مركز للعاطفة والشعور وللمعرفة بمثابة محل للكشف والمشاهدة : هذه الأداة التى يشترك فيها الحب والمعرفة ليست حاسة من الحواس الظاهرة ، ولا عقلا يعتمد على الدليل والبرهان ، ولكنها شىء آخر أسمى وأرقى من الحواس الظاهرة والعقل ، يسميه الغزالى بالنور أو القلب أو العقل ، ويسميه ابن الفارض مرة بالنفس ، وتارة بالروح وطوراً بالقلب إلى غير ذلك من الأسماء التى — وإن اختلفت فى ظاهرها — تدل على شىء 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 ماذهب إليه ابن الفارض فيها وموازنته بما ذهب إليه غيره : فقد اختلف الناس منذ زمن بعيد فى النفس والروح : أشىء واحدهما ، أم شيئان مختلفان ؟ فابن زين يروى عن أكثر العلماء ما يفيد أنهما شىء واحد :

---

(١) The Varieties of Religious Experience, p. 388.

فقد ورد فى الأخبار إطلاق كل منهما على الآخر [١]. ويقول ابن حبيب إنهما شيئان : فالروح هو النفس المتردد فى الإنسان والنفس أمر غير ذلك ، لها يدان ورجلان ورأس وعينان ، وهى التى تلتذ وتتألم ، وتفرح وتحزن ، وإنها هى التى تتوفى فى المنام ، وتخرج وتسرح ، وترى الرؤيا ، ويبقى الجسد دونها بالروح فقط لايلتذ 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 فى ابن آدم نفساً وروحاً بينهما مثل شعاع الشمس ، فالنفس هى التى بها العقل والتمييز ، والروح هى التى بها النفس والتحرك ، فيتوفيان عند الموت ، وتتوفى النفس وحدها عند النوم [٤] .

وأما رأى الصوفية فى النفس والروح فالقشيرى يحدثنا بأن المراد بالنفس عند القوم هو ما كان معلولا من أوصاف العبد ، وما كان مذموماً من أخلاقه وأفعاله (كالمعاصى والمخالفات والأخلاق الدنيئة التى إذا عالجها بالمنازلة والمجاهدة انتفت عنه). ويذكر القشيرى فوق هذا الكلام الذى يحدد معناها بمتعلقاتها ، تعريفاً يمكننا أن نقول عنه إنه يحدد معناها بجوهرها وطبيعتها الحقيقية : فمن المحتمل عنده أن تكون النفس لطيفة مودعة فى هذا القالب الذى هو الجسم وأنها محل للأخلاق المذمومة ، كما أن الروح لطيفة فى هذا القالب ، وأنها محل للأخلاق المحمودة ؛

---

(١) جلاء العينين ص ٨٨ — من الأخبار التى صح فيها إطلاق كل من النفس والروح على الآخر وأوردها صاحب جلاء العينين ماروواه أبو هريرة عن النبى 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 فتأتيه أرواح المؤمنين فيستخبرونه عن معارفه من أهل الدنيا » المرجع نفسه والصفحة .

(٢) المرجع نفسه والصفحة — احتج ابن حبيب على هذا بقوله تعالى : (والله يتوفى الأنفس) وملخص تفسير الآية كما أورده صاحب جلاء العينين : « (أن الله يتوفى الأنفس) : أى يقبضها عن الأبدان بأن يقطع تعلقها بها أى تعلق التصرف فيها عنها ، حين موتها : أى فى وقت موتها » .

(٣) المرجع نفسه ص ٨٨ و ٨٩ .

(٤) جلاء العينين ص ٨٨ .

وإن جملة الروح والنفس والبدن تكون إنساناً واحداً بعضه مسخر لبعض[١].
ويلاحظ القشيرى إلى جانب هذا أن حقيقة الروح مختلف فيها عند المحققين من أهل السنة : منهم من يقول إنها الحياة ، ومنهم من يقول إن الأرواح أعيان لطيفة مودعة فى القوالب ، وإن الحياة تسرى فى القوالب ما دامت الأرواح مودعة فيها . وللأرواح ترقٍّ فى حال النوم ومفارقة للأبدان ثم رجوع إليها. والإنسان روح وجسد . ومن قال إن الأرواح قديمة غير مخلوقة فقد أخطأ خطأ عظيما[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 يؤدى إلى الخلط والاضطراب اللذين يؤديان بدورهما إلى أن نقف من المسألة موقف الحيرة والتردد ، لاندرى هل الروح هى النفس أو غيرها ، وهل يصح أن نطلق خصائص الروح على النفس أولا يصح ؛ فأما وجه الاتفاق فيظهر لك إذا لاحظت أن ابن حبيب وابن عباس والمحققين من أهل السنة مجمعون على أن الروح هى الحياة أو مصدر الحياة على أقل تقدير ، وأما وجه الخلاف فيبدو من أن ابن حبيب ينظر إلى النفس على أنها شهوية تلتذ وتتألم ، وابن عباس ينظر إليها على أنها عاقلة تدرك وتميز وتحكم . ولايقف الاتفاق والخلاف عند هذا الحد ، بل هو يتجاوزه إلى شىء آخر : فابن حبيب وابن عباس متفقان على أن النفس وحدها تتوفى فى حال النوم ، ويخالفهما فى ذلك بعض المحققين من أهل السنة إذ يذهبون إلى أن الروح التى تفارق البدن وتترقى فى حال النوم .

ومهما يكن من أمر هذا الخلاف ، وما ينشأ عنه من الخلط والاضطراب فى تحديد طبيعة النفس والروح ، فقد خلصنا الجرجانى من الوقوع فى مثل هذا الخلط والاضطراب ، وذلك فى تعريفاته حيث كشف لنا عن حقيقة النفس والروح فقال عن الأولى ما نصه : « هى الجوهر البخارى اللطيف الحامل لقوة الحياة والحس والحركة الإرادية . وسماها الحكيم الروح "الحيوانية" . فهوجوهر مشرِّف للبدن ، وعند الموت ينقطع ضوؤه عن ظاهر البدن وباطنه ، وأما فى

(١) الرسالة القشيرية ص ٤٤ — ٤٥ .
(٢) المرجع نفسه ص ٤٥ .

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 إن بلغ ضوء النفس إلى جميع أجزاء البدن ظاهره وباطنه فهو اليقظة ، وإن انقطع ضوؤها عن ظاهره دون باطنه فهو النوم ، أو بالكلية فهو الموت »[١] . وقال عن الثانية مانصه : « الروح الإنسانى هو اللطيفة العالمة المدركة من الإنسان الراكبة على الروح الحيوانى ، نازل من عالم الأمر ، تعجز العقول عن إدراك كنهه ، وذلك الروح قد يكون مجرداً وقد يكون منطبقاً فى البدن »[٢]. ونحن نستطيع أن نرد تعريفى الجرجانى للنفس والروح إلى أصل واحد : ذلك أن فى الإنسان جوهراً لطيفاً واحداً هو من أمر الله ، قد يكون مجرداً عن البدن ، وقد يكون متصلا به مختصاً بتدبيره ؛ فإذا كان مجرداً عنه سمى « روحاً » وإذا كان متصلا به مختصاً بتدبيره من حيث انبعاث الحياة والحس والحركة فيه سمى « نفساً » أو « روحا حيوانياً » . وبعبارة أخرى يمكننا القول بأن النفس هى ما تعلقت به أوصاف البشرية ، بخلاف الروح فإنها منزهة عن هذه الأوصاف مجردة عنها .

٧ — فلو أردنا أن نتعرف وجه الحق فى استعمال ابن الفارض للفظتى النفس والروح ، وأن نقف من تضاعيف شعره على حقيقة مذهبه فى كل منهما ، لرأينا أن هاتين اللفظتين شائعتان شيوعاً قوياً ظاهراً فى ديوانه ، سواء ما كان من هذا الديوان قصائد غزلية ذات وجهين ، أو قصائدصوفية بحتة . وإن ابن الفارض ليستعمل لفظتى النفس والروح وغيرهما من الألفاظ التى تجرى مجراهما كالسر والقلب سواء فى تحليله لأطوار الحب ووصفه لأحواله فى كل طور ، أم فى تصويره لما انكشف له وفتح به عليه من المعارف والحقائق فى المشاهدة . ولعل أول مايلاحظ عليه أنه فى استعماله لهذه الألفاظ عامة ، وللفظتى النفس

---

(١) التعريفات — مادة « نفس » ، ص ١٦٤ — ١٦٥ .

(٢) المرجع نفسه — مادة « روح » ص ٧٦ — ٧٧ .

والروح خاصة لم يكن متحرياً للدقة والوضوح إلى الحد الذى نتمكن معه من معرفة حقيقة مذهبه فى هذه المسألة الدقيقة : هل النفس عنده هى الروح أو هى غيرها . فنحن نقرأ بعض شعره فنحس إحساساً قوياً أن النفس هى الروح والروح هى النفس ، وذلك لأن الشاعر يستعمل اللفظتين على وجه يشعرنا بأنهما مترادفتان ؛ ونقرأ مع ذلك البعض الآخر من شعره فنتبين فى وضوح وجلاء أن النفس غير الروح والروح غير النفس ، إذ حديث الشاعر فى هذا الشطر الثانى من شعره ينتهى بنا إلى أن النفس بشرية مشوبة بشوائب الحس ورغبات البدن ، على عكس الروح فإنها إلهية من عالم الأمر : النفس أقل مرتبة فى حبها ومعرفتها من الروح ، لأن النفس محل للشهوات والحظوظ الباطلة والأمانى الحائلة ، أما الروح فإنها محل الحب الإلهى الذى منحته فى عالم الأمر ، ومركز الشهود الذى يدرك فيه الذات الإلهية إدراكاً عينياً لامدخل للحواس فيه . ومن هنا يكون لابن الفارض مذهبان متناقضان فى مسألة هامة كهذه : يرى فى أحدهما أن النفس لا تختلف عن الروح ، ويرى فى الآخر أنها تختلف ولنضرب لهذا بعض الأمثلة من شعره . قال ابن الفارض :

مالى سوى روحى وباذل نفسه ... فى حب من يهواه ليس بمسرف [1]

وقال :

٥٨ ومن يتحرش بالجمال إلى الردى ... رأى نفسه من أنفس العيش رُدت

ونفس ترى فى الحب ألا ترى عناً ... متى ما تصدت للصبابة صدت

٦٠ وما ظفرت بالود روح مُراحة ... ولا بالولا نفس صفا العيش وَدَّت

وقال فى وصف حبه فى طوره الذى لم يكن قد خلصت فيه نفسه من رغباتها وميولها التى هى دائماً الحجاب الكثيف الذى يحول بين المحب وبين محبوبته :

---

(١) هذا البيت من القصيدة الفائية التى مطلعها :

قلبى يحدثنى بأنك متلفى ... روحى فداك عرفت أم لم تعرف

ونحن نكتفى بإيراد هذا البيت مثالا على توحيد الشاعر للنفس والروح فى القسم الإنسانى الإلهى من شعره .

١١٤ أغار عليها أن أهيم بحبها وأعرف مقدارى فأنكر غيرتى
١١٥ فتختلس الروح ارتياحاً لها وما أبرئ نفسى من توهم مُنية (١)

فهذه الأبيات تكفى لإظهارنا على أحد المذهبين اللذين يذهبهما ابن الفارض فى فهمه للنفس والروح ، وفى استعماله لهما على أنهما مترادفتان . على أننا نستطيع أن نلتمس لابن الفارض عذراً إذ يستعمل النفس والروح على هذا الوجه من الترادف فى شعره الإنسانى الإلهى ، وقد ضربنا له مثلا بالبيت الأول من الأبيات التى أثبتناها آنفاً ولانستطيع بحال ما أن نلتمس له هذا العذر فى الأبيات التى استقيناها من « تائيته الكبرى » وأثبتناها بعد ذلك : فقد كان ابن الفارض فى القسم الأول من شعره ، وهو الإنسانى الإلهى ، شاعراً أكثر مما كان صوفياً ؛ فهو يقصد إلى اللفظ وإلى انسجامه وتناغمه مع غيره من الألفاظ أكثر مما يعنى بما ينطوى عليه هذا اللفظ من المعنى أو بما يؤدى إليه من التناقض . وأكبر الظن أن هذا راجع إلى تغلغل العاطفة من نفسه إلى حد بلغ من قوته وعنفه أن أصبح همّ الرجل كله محصوراً فى أن يصور لنا حُبّه تصويراً قوياً يتناسب مع ما لهذا الحب على نفسه من سلطان ، وأن يعبر عن عاطفته هذا التعبير الصادق الصارخ فى الألفاظ التى تكفى لأن تعينه على هذا التعبير . على أننا إن التمسنا له العذر فى هذا القسم من شعره فلن نستطيع مع ذلك أن نلتمس له هذا العذر فى القسم الصوفى الخالص الذى يتألف من قصيدتيه العظيمتين « التائية الكبرى » و « الخمرية » ؛ فالشاعر فى هاتين القصيدتين صوفى بكل معانى الكلمة ، ينزع فى بعض الأحيان منزعاً يمكن أن ينعت بأنه فلسفى على الرغم من شاعريته التى تغلب عليه فى كثير من مواطنهما ؛ فخليق به — وهو ما هو من صوفية فى

(١) يفسر القاشانى النفس والروح فى هذا البيت على أنهما مختلفان : إذ يرى أن وجود المنية المشعرة ببعد المحب عن المحبوبة لاينافى حكم الاتحاد لأن المنية من أحكام النفس وهى بعيدة عن هذا الاتحاد الذى هو من حكم الروح (كشف الوجوه الغرج ١ ص ١٢٦) . ونحن نخالفه فى ذلك لأن الروح حين تختلس الاستمتاع بالمحبوبة ليستشعر راحة بهذا الاستمتاع تكون مشوبة بشائبة الغرض ، أو قل تكون نفساً لا تحب المحبوبة لذاتها بل لما يعود عليها من لذة ، وهذا شأن النفس التى لم تصف بعد من شوائب البشرية .

هاتين القصيدتين بصفة خاصة — أن يكون أكثر دقة فى استعمال الاصطلاحات بحيث لايؤدى استعماله لها إلى شىء من الخلط بينها .

ولعل معترضاً يعترض فيقول : إن ابن الفارض كان صاحب ذوق ووجد لا صاحب عقل وتفكير ، وإن « التائية الكبرى » خاصة ليست إلا ثمرة مباشرة من ثمرات الغيبة التى اختلفت على نفسه بين حين وحين : فكيف إذن تطلب إلى رجل هذه حاله أن يعمد إلى الدقة فيما يصدر عنه من الآثار ؟ غير أننا ندفع هذا الاعتراض بالحقيقة الواقعة وهى أن فى « التائية الكبرى » نفسها أبياتاً صدرت عن الشاعر فى حال الغيبة وكانت متأثرة كغيرها بذوقه ووجده ، وهى مع ذلك غاية فى دقة الألفاظ والعبارات ، ولقد يسرف الشاعر فى هذه الدقة إلى الحد الذى يرجح لدينا كفة العقل المفكر الواعى بما يفكر فيه على كفة الغيبة أو اللاوعى ؛ ودليلنا على صحة ما نذهب إليه الأبيات التى يتحدث فيها عن النفس والروح فيفرق بينهما فى 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 فى قصيدة واحدة خضعت فيها نفسه لحالة نفسية واحدة ؟ وكيف يفرق مرة بين النفس والروح ، ولايفرق بينهما مرة أخرى؟

٨ — على أننا إذا استثنينا من شعر ابن الفارض الأبيات التى يقع فيها الخلط بين النفس والروح ، رأينا أن القاعدة العامة عنده هى التفرقة بينهما ، وأنه فى إثبات هذه التفرقة إنما يتمشى مع كثير من المحققين من أهل السنة الذين أشار إليهم القشيرى فى رسالته ، وأوجزنا لك مذهبهم فى تقدمتنا لهذا الموضوع الذى نحن بصدده . وإن مثله فى هذا التفريق كمثل هؤلاء المحققين فى موافقتهم لتعاليم القرآن الكريم الذى فاضت آياته بذكر النفس والروح ، وبإثبات الخصائص التى تميز إحداهما من الأخرى[1] : فنحن نلاحظ أن ابن الفارض حين يتحدث

(١) « ثم سواه ونفخ فيه من روحه » (سورة السجدة ٣٢ : آية ٩) ، « ويسألونك عن الروح ، قل الروح من أمر ربى 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 =

عن النفس فى هذه المرة إنما يصورها لنا من حيث هى شهوية ، ومتلبسة بالحس ، ومصدر للشر ، لايمكن أن تتحد مع الله إلا إذا خلصت من شهواتها ، وهتكت حجاب حواسها . واسمع إلى الشاعر وقد تحدث على لسان المحبوبة التى تظهر له أن حبه لها ناقص لم يكمل بعد لأن بعض أوصافه النفسية ما زالت عالقة به وهى تريده فانياً عن هذه الأوصاف النفسية :

وقد آن أن أبدى هواك ومن به ... ضناك بما ينبى ادعاك محبتى ٩٧
حليف غرام أنت لكن بنفسه ... وإبقاك وصفاً منك بعض أدلتى
فلم تهوني ما لم تكن فىّ فانياً ... ولم تفن ما لاتجتلى فيك صورتى ٩٩

واسمع إليه أيضاً حيث يقول عن النفس :

هى النفس إن ألقت هواها تضاعفت ... قواها وأعطت فعلها كل ذرة ٥٩٩

وحيث يقول عن مجاهدته 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
سمت بى لجمعى عن خلود سماتها ... ولم أرض إخلادى لأرض خليفتى[1] ٤٦٣

=« إذا السماء انفطرت ، وإذا الكواكب انتثرت ، وإذا البحار فجرت ، وإذا القبور بعثرت ، علمت نفس ما قدمت وأخرت » (سورة الانفطار ٨٢ : آيات ١ — ٥)

(١) 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 خليفتى . وهذه المبايعة بما فيها مذكورة فى قوله سبحانه : « إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة ، يقاتلون فى سبيل الله فيقتلون ويقتلون ، وعداً عليه حقاً فى التوراة والإنجيل والقرآن ، ومن أوفى بعهده من الله ، فاستبشروا ببيعكم الذى بايعتم به ، وذلك هو الفوز العظيم » (سورة التوبة ٩ : آية ١١١) ، ومن الشرائط المعنوية فى صحة هذه المبايعة الجهاد فى سبيل الله مع الشيطان والهوى والطبيعة والانخلاع عن الحياة الدنيا بالشهادة فى سبيله ، دل عليها قوله تعالى : « يقاتلون فى سبيل الله فيقتلون ويقتلون » والهاء فى سبيلها عائدة إلى المحبوبة . واللام فى « لأرض خليفتى » ؛ بمعنى إلى . وأضاف الأرض إلى خليفته لأن النفس الإنسانية خليفة الله فى أرض القالب=

وحيث يصف حاله ، وقد خلصت نفسه من حجاب الحس ، فوصلت إلى مقام الجمع ، وشاهدت الحقيقة التى لم تكن لتتكشف لها قبل ذلك :

وأستار لبس الحس لما كشفتها ... وكانت لها أسرار حكمى أرخت ٥٢٥
رفعت حجاب النفس عنها بكشفى الـ ... ـنقاب فكانت عن سؤالى مجيبتى
وكنت جلا مرآة ذاتى من صدا ... صفاتى ومنى أحدقت بأشعة
وأشهدتنى إياى إذ لا سواى فى ... شهودى موجود فيقضى بزحمة
وأسمعنى فى ذكرى اسمى ذاكرى ... ونفسى بنفى الحس أصغت وأسمعت
وعانقتنى لا بالتزام جوارحى الـ ... ـجوانح لكنى اعتنقت هويتى
وأوجدتنى روحى وروح تنفسى ... يعطر أنفاس العبير المفتت
وعن شرك وصف الحس كلى منزه ... وفى وقد وحدت ذاتى نزهتى ٥٣٢

ألا ترى إلى هذه الأبيات أنها تدور جميعاً حول نقطة واحدة هى أن النفس محجوبة بحسها عن الحقيقة العلة ، وأن حجابيتها هذه أشبه ما تكون بالصدأ الذى يتراكم على صفحة المرآة ، ولكن نفى الحس عن النفس يؤدى بها إلى إدراك الحقيقة الواحدة وشهود الذات التى تسقط معها الكثرة والتعدد ، وهما أثر من آثار التباس النفس بالحس . وعلى هذا النحو من الإبانة عن طبيعة النفس يتحدث ابن الفارض فى هذه الأبيات وفى غيرها مما أغفلنا ذكره[1] — إذ لو ذكرنا كل ما صدر عنه فى 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 .

٩ — فإذا أردنا بعد معرفتنا لطبيعة النفس عند ابن الفارض أن نتعرف طبيعة

= يتصرف فيها بمشيئته . (القاشانى : كشف الوجوه الغر ، لمعانى نظم الدر ، ج ٢ ص ٨١ — ٨٢) ، وقد أخذ الشاعر فى الأبيات التى تبدأ بالبيت ٤٦٣ وتنتهى بالبيت ٤٧٧ فى وصف حاله الموحدة حيث خلص من كل العلائق التى خضعت لها نفسه ، وتأثرت بها فى هذا العالم السفلى الذى كنى عنه بأرض خليفته يعنى البدن الذى تصرفه النفس الإنسانية :

(١) انظر التائية الكبرى : الأبيات ١٥٩ — ١٦٣ و ٢٢٦-٢٣٢ و ٤٥٢ و ٥٣٩—٥٤٠ .

الروح وكيف كان الشاعر يثبت لكل من الطبيعتين ما يميز إحداهما عن الأخرى، رأينا أن أخص ما تمتاز به الروح سبقها فى الوجود على البدن : فهى موجودة فى عالم الأمر قبل أن يوجد البدن فى عالم الشهادة ، وهى مستقلة فى حبها للذات وفى معرفتها لها استقلالا تامًّا عن البدن وحواسه : إذ هى لاتتخذ موضوع معرفتها من المظاهر الخارجية للذات ، ولكنها تتخذ هذا الموضوع من الذات نفسها . وإليك بعض الأبيات التى 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 لابغيره ، ودليله على ذلك القدم سبق روحه على بدنه فى الوجود :

وبعد فحالى فيكِ قامت بنفسها ... وبينى فى سبق روحى بنيتى ٤١

وقال فى هذا المعنى :

مُنحت ولاها يوم لايوم قبل أن ... بدت عند أخذالعهد فى أوّليتى ١٥٦

فنلت ولاها لا بسمع وناظر ... ولا باكتساب واجتلاب جبلة

وهمت بها فى عالم الأمر حيث لا ... ظهور وكانت نشوتى قبل نشأتى ١٥٨

وقال أيضاً :

فخذ علم أعلام الصفات بظاهر ال ... معالم من نفس بذاك عليمة ٥٣٧

وفهم أسامى الذات عنها بباطن ال ... عوالم من روح بذاك مشيرة

ظهور صفاتى عن أسامى جوارحى ... مجازاً بها للحكم نفسى تسمت

رقوم علوم فى ستور هياكل على ... ما وراء الحس فى النفس ورّت

وأسماء ذاتى عن صفات جوانحى ... جوازاً لأسرار بها الروح سُرّت

رموز كنوز عن معانى إشارة ... بمكنون ما تخفى السرائر 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 التى تظهر عن الذات فى العالم الخارجى (البيت ٥٣٧) ، على حين أن موضوع المعرفة الروحية هو

أسماء الذات التى ليست فى الحقيقة إلا الذات متسمة بصفة كاسم « الرحيم » فإنه ليس شيئاً آخر غير ذات الله متصفة بصفة البيت ٥٣٨ . وهذا دليل واضح على أن موضوع المعرفة الروحية أسمى وأخفى من موضوع المعرفة النفسية .

ومع أن الأبيات التى أوردناها قد تكفى لبيان الفرق بين النفس والروح ، إلا أن ابن الفارض لايقف عندها ، بل يتجاوزها إلى أبيات أخرى قد تكون أقوى فى مدلولها من التى أثبتناها آنفاً . فاسمع إليه حيث يتحدث عن نفسه وقد اتحدت ذاته بذات المحبوبة وصفاتها اتحاداً تاماً :

وإنى وإياها لذاتٌ ومن وشى	بها وثنى عنها صفات تبدّت	٣٩٩
فذا مُظهر للروح هادٍ لأفقها	شهوداً بدا فى صيغة معنوية	
وذا مظهر للنفس حادٍ لرفقها	وجوداً عدا فى صيغة صورية (١)	
ومن عرف الأشكال مثلى لم يشبه	ه شرك هدى فى رفع إشكال شبهة	٤٠٢

والذى يعنينا من هذه الأبيات البيتان الثانى والثالث : فهما من غير شك أدل على التفريق بين النفس والروح : فالبيت الثالث قد جعل وظيفة النفس محدودة بإدراك الوجود كما يبدو فى الصور الحسية بخلاف البيت الثانى ، فإنه حدد

---

(١) أشار الشاعر بذا الأول إلى الواشى وبالثانية إلى اللاحى . وأخبر عن الواشى بأنه مظهر للروح أى معاون لهم من قولهم أظهرته على كذا أى أعليته . وأخبر عن اللاحى بأنه مظهر مغلب للنفس ، وذلك لأن الملك جند من جنود الروح إذا ألم بالقلب يقوى الروح ويظهره على النفس ، فيرق إلى معراج الذات بانقلا به عن شرك النفس ؛ والشيطان من جنود النفس إذا ألم بالقلب يقوى النفس ويظهرها على الروح فينزل إلى مهواة الطبيعة وقواها اللواتى هى رفقاء النفس . ثم أخبر عن الواشى بأنه يهدى الروح إلى أفقها وهو الذات الأحدية ، وعن اللاحى بأنه حاد لرفقها أى يسوق النفس إلى رفقائها وهى القوى الجسمانية شهوية وغضبية وحسية ومحركة . وعلل الهداية بالشهود والشوق بالوجود لأن المقصود من هداية الروح إلى أفقها شهود الذات ، ومن شوق النفس إلى القوى الجسمانية وجود حياة الجسم المنوط بتدبير النفس وإعمال القوى . ووصف الشهود بأنه بدا فى صيغة أى فى هيئة معنوية ، يعنى ليس مثل شهود البصر صور المرئيات فى عالم الشهادة ، لأنه يستدعى أيناً ووضعاً وكيفاً تعالى الذات الأحدية عنه . ووصف الوجود بأنه عدا أى سرى من عدا يعدو عدواً إذا أسرع ، فى صيغة ، أى فطرة صورية منسوبة إلى الصور : لأن الوجود المنوط بتدبير النفس وبقاء القوى جسمانى يتعلق بالصور . (كشف الوجوه الغر ، ج ٢ ، ص ٣٩ — ٤١) .

وظيفة الروح بجعلها شهوداً للمعانى التى ليس لها وجود خارجى يتعين بأين أو كيف أو وضع . ويؤيد هذا كله ما ذكره ابن الفارض فى هذا البيت :

فبالنفس أشباح الوجود تنعمت وبالروح أرواح الشهود تهنت ٤٠٥

وديوان ابن الفارض على ضآلته حافل بالأبيات التى تدل دلالة قوية على الفرق بين النفس والروح[1] . وأكبر الظن أن ما أوردناه من هذه الأبيات كاف لإثبات ما نقصد إليه من إظهار هذا الفرق . وجملة القول أن لابن الفارض مذهبين فى النفس والروح ، وأن كلا من 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 لايصح الاقتناع به . وكل الذى نستطيع أن نعال به خلط الشاعر واضطرابه فى هذه المسألة هو أن منطق الذوق والحال عنده لم يكن سليما فى كل الأحيان ، بل هو سليم فى بعضها ، ومريض سقيم فى بعضها الآخر . ولو كان سليما أبداً لما تحدث ابن الفارض عن النفس والروح بلغة واحدة مرة وبلغتين مختلفتين مرة أخرى . ومهما يكن من شىء فإن المذهب الثانى لابن الفارض ، وهو الذى يفرق فيه بين النفس والروح ، أكثر ملاءمة لطبيعة الأشياء من المذهب الأول الذى يخلط بينهما . وإذن نحن نستطيع أن نقول إن للحب وللمعرفة عند ابن الفارض أداتين مختلفتين : إحداهما 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 الحبين والمعرفتين كفرق مابين الأداتين والموضوعين .

١٠ — ولكن ما عسى أن يكون مكان البدن من النفس والروح ، وما ينكشف لهما من المعارف ؟ ينظر ابن الفارض إلى البدن نظرة لاتقل فى قيمتها

---

(١) انظر التائية الكبرى : الأبيات ٤٢٥ — ٤٢٩ و ٤٣٧ — ٤٤٠ .

النفسية عن نظرة علماء النفس : فالبدن عنده محل الإحساسات ، والروح محل المعانى الخفية المقابلة للمحسوسات الظاهرة ؛ وبعبارة أخرى نقول مع ابن الفارض إن حواس البدن تدرك بواسطة النفس المتعلقة به صور الأشياء فى عالم الشهادة ، على حين أن الروح بفضل تجردها عن البدن وحواسه تدرك معانى هذه الصور فى عالم الغيب . وانظر إلى قوله فى هذين البيتين :

أروح بقلب بالصبابة هائم وأغدو بطرف بالكآبة هام
فقلبى وطرفى ذا بمعنى جمالها مُعنّى وذا مغرى بلين قوام[1]

وإلى قوله :

فالعين تهوى صورة الحسن التى روحى بها تصبو إلى معنى خفى[2]

لترى أن الإدراك عند شاعرنا على ضربين ، لكل منهما أداة خاصة به : إدراك حسى وأداته الحواس الظاهرة كالعين مثلا ، وإدراك قلبى أو روحى وأداته القلب أو الروح . وموضوع الإدراك الحسى كل ما يقع تحت الحس من المظاهر الخارجية كالصور الحسنة مثلا ، وموضوع الإدراك الروحى كل مالا يمت إلى الحس بصلة من المعانى . ولا يقف ابن الفارض عند حد التفريق بين الصورة والمعنى ، بل إنه يجاوزه إلى شىء آخر فيفرق بين الصورة المحسوسة والصورة المتخيلة التى تقوم فى الذهن بعد غيبة الصورة المحسوسة عن الحس ، فهو يقول متحدثاً عن محبوبته فى صيغة الجمع :

---

(١) لعل ابن الفارض يستعمل «القلب» هنا بمعنى الروح لأنه خص القلب بإدراك معنى الجمال ، بعكس العين فإنها مدركة لمظهر الجمال فى القوام اللين : فالقلب كالروح مدرك للمعانى لا للمظاهر. وابن الفارض هنا ككثير من الصوفية حين يطلقون ألفاظاً عدة على شىء واحد كأن يسمى الغزالى مثلا أداة الحب والمعرفة بالقلب والعقل والنور والبصيرة (إحياء علوم الدين ، ج ٤ ، ص ٢٥٥)

(٢) الصورة الجسمية جوهر بسيط لا وجود لمحله دونه ، قابل للأبعاد الثلاثة المدركة من الجسم فى بادى النظر ؛ أو هى الجوهر الممتد فى الأبعاد كلها ، المدرك فى بادى النظر بالحس (التعريفات مادة « صورة » ص ٩١) . والمعانى هى الصور الذهنية من حيث إنه وضع بإزائها الألفاظ ، والصور الحاصلة فى العقل . والمعنوى هو الذى لا يكون للسان فيه حظ ، وإنما هو معنى يعرف بالقلب (نفس المرجع ، مادة « معنى » ، ص ١٤٩) .

وما برحوا معنى أراهم معى فإن نأوا صورة فى الذهن قام لهم شكل

وليس ممن شك فى أن هذا البيت يذكرنا بما ذهب إليه فيلسوف عظيم هو ابن سينا فى تحليله للنفس الإنسانية ، ففرق بين المحسوس والمتخيل قائلا: « الشيء قد يكون محسوساً عندما يشاهد ، ثم يكون متخيلا عند غيبته ، تتمثل صورته فى الباطن كزيد الذى أبصرته مثلا إذا غاب عنك فتخيلته . . . »[1].

١١ — نستخلص من كل ما تقدم أن الإنسان فى نظر ابن الفارض روح ونفس وبدن ، وأن لكل من هذه الأشياء الثلاثة ما يميزه من الآخر سواء فى موضوعه أم فى طبيعته . وليس معنى هذا أن فى الإنسان جزءاً مستقلا عن غيره من الأجزاء سمى الروح واختص بإدراك المعانى الخفية ، وجزءاً ثانياً مستقلاسمى النفس واختص بتدبير البدن ، وجزءاً ثالثاً سمى البدن ذا الحواس واختص بإدراك الصور المحسوسة ، بل الإنسان المؤلف من هذه الأجزاء هو وحدة بعضها مسخر لبعض ، ومتصل بعضها ببعض . ويستدل ابن الفارض على هذه الوحدة بدليل استمده من تجاربه الذوقية شأنه فى كل شعره الصوفى ذى النزعة الفلسفية : فهو لايرى فى تعدد الحواس واختصاص كل منها بمدركات معينة مطعناً فى هذه الوحدة ، إنما الإنسان عنده وحدة على الرغم من الإحساسات المختلفة التى 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 هى التى تسمع ولا عينه هى التى ترى ، ولكن الأذن والعين وأضرابهما من الحواس ليست إلا محالّ لإدراكات نفس واحدة هى هى بعينها التى تسمع وترى وتلمس . . . إلخ . وإليك الأبيات التى يصور فيها الشاعر هذه الوحدة تصويراً يبين لنا أن كل الملكات التى تبدو لنا منفصلا بعضها عن بعض فى البدن إنما تكون موحدة فى النفس بحيث لايكون ثمة تمايز بينها . قال ابن الفارض :

---

(١) الإشارات والتنبيهات ، ليدن سنة ١٨٩٢ ، ج ١ ، ص ١٢٢ — ١٢٣ .

فلفظٌ وكلّى بى لسانٌ محدّثٌ ولحظٌ وكلى فىَّ عينٌ لعبرتى ٥٤٦
وسمع وكلى بالنَّدى أسمع النَّدا وكلى فى رد الردى يد قوَّة
معانى صفاتٍ ماورا اللبس أثبتت وأسماء ذات ماروى الحس بثت ٥٤٨

وقال أيضاً :

وكلى لسانٌ ناظر مسمعٌ يد لنطق وإدراك وسمع وبطشة ٥٧٩
فعينى ناجت واللسان مشاهدٌ وينطق منى السمع واليد أصغت
وسمعى عين تجتلى كل مابدا وعينى سمع إن شدا القوم تنصت ٥٨١

إلى أن قال :

وما فىَّ عضو خُص من دون غيره بتعيين وصف مثل عين البصيرة ٥٨٦
ومنى على إفرادها كل ذرَّة جوامع أفعال الجوارح أحصت
يناجى ويصغى عن شهود مُصرَّف بمجموعه فى الحال عن يد قدرة ٥٨٨

ألا ترى إلى هذه الأبيات أنها صريحة فى التعبير عن هذه الفكرة التى سيطرت على نفس ابن الفارض ، وأبت إلا أن تظهر فى صور مختلفة فى ديوانه عامة وتائيته الكبرى وخمريته خاصة ، وأعنى بها فكرة الواحدية : فليست أعضاء البدن وحواسه هى التى تسمع وتتكلم وتبصر ، ولكنها النفس فى جملتها هى التى 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 فى بقية الحواس .

هذا ما تظهرنا عليه « التائية الكبرى » من خلال وصف ابن الفارض لحاله فى الطور الثالث لحبه كما بيناه فى الفصل الثانى من الكتاب الثانى ؛ ولكن ابن الفارض يتناول هذه الوحدة فى خمريته فيصورها لنا فى صورة جديدة تظهر فيها علاقة النفس أو الروح بالبدن : فالشاعر يرى فى 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 فى هذا البيت :

ولطف الأوانى فى الحقيقة تابع للطف المعانى والمعانى بها تنمو[1] ٢٧

على أن ابن الفارض يذهب إلى أبعد من هذا ، إذ يرى أن التفريق بين الروح والبدن تفريقٌ ظاهرى ، والحقيقة أن الروح والبدن شىء واحد ، أو هما على أقل تقدير مشتركان فى المصدر الذى صدرا عنه . ولو تأملنا قول شاعرنا فى البيت التالى وما يشتمل عليه من الرمز :

وقد وقع التفريق والكل واحد فأرواحنا خمر وأشباحنا كرم[2] ٢٨

لرأينا أن التفريق بين الأرواح والأبدان مثله كمثل التفريق بين الخمر والكرم ، هذا مادى ، وتلك روحانية ، والحقيقة أنهما من أصل واحد .

وقد ذهب صوفى مصرى محدث مذهب ابن الفارض فى هذه الوحدة ، وإن كان يصورها فى صورة تختلف عن صورة شاعرنا اختلافاً ظاهراً ، فإن الفكرة التى يريد إثباتها كل منهما واحدة ، وأعنى بهذا الصوفى حسن رضوان صاحب « روض القلوب المستطاب » ، إذ يرى أن الأصل فى النفس الوحدة لا التعدد، وأن ما يتعدد فيها إنما هى أحوالها التى تختلف عليها فى سيرها : فهى أمّارة لوّامة وملهمة مطمئنة ، وراضية مرضية كاملة[3] ؛ فالنفس هنا واحدة برغم تعدد أحوالها ، هى أمارة بالسوء من حيث خضوعها لسلطان البدن ، وهى متصفة بغير هذا الوصف مما ذكر من حيث تجردها عن البدن ؛ ولكنها على كثرة هذه

---

(١) الأوانى كناية عن الأبدان ، والمعانى كناية عن الأرواح كما يبدو ذلك واضحاً من البيت الذى يأتى بعد ، وهو :

وقد وقع التفريق والكل واحد فأرواحنا خمر وأشباحنا كرم ٢٨

(٢) الخمر أو المدامة فى خمرية ابن الفارض كناية عن شراب المحبة الإلهية وهى روحانية. والكرم كناية عن الوجود الممكن الحادث وهو مادى .

(٣) روض القلوب المستطاب ، ص ١٤٠ .

الأوصاف ، وتعدد الأحوال ، هى هى النفس . ولعل ابن الفارض وحسن رضوان فيما ذهبا إليه يشبهان الغزالى من بعض الوجوه ؛ فابن الفارض يوحّد النفس مرة ، ويوحّد النفس والبدن مرة أخرى ، وحسن رضوان يوحّد النفس ؛ وأما الغزالى فإنه يتفق معهما فى فكرة التوحيد ، إلا أن هذا التوحيد لاينصب عنده إلا على القوى الباطنية : فقد ذكر عنه ابن سبعين فى أحد كتبه المخطوطة المحفوظة ببرلين ، نصًّا يظهرنا على أن الغزالى يعتقد فى العقل ما يعتقده الفيثاغوريون ، إذ يطلقون العقل على الذى يطلقون عليه النفس ، وهذا يفهم من كلامه فى « المعارج العقلية » وفى « شرح عجائب القلب » عندما قال : « جميع ذلك لطيفة » (يعنى العقل والروح والنفس) . ويظهر ذلك أيضاً فى تقسيمه للأرواح فى « مشكاة الأنوار » وما أشار إليه فى « كيمياء السعادة » . . وإن كان الحكماء يطلقون النفس على ما يطلقون عليه العقل ، ويقولون بأن الجواهر الروحانية لاتتنوع ، ولا تختلف ، فإنهم لايضيّعون الرتب العقلية والعقول المادية . . [١] .

ومهما يكن فى مذهب الغزالى من الوجوه القابلة للنقد والتجريح — وقد لاحظها ابن سبعين — فإن الذى يعنينا هنا أن نثبت أن الغزالى وابن الفارض وحسن رضوان متشابهون فى فكرة الوحدة التى وجهت مذهب كل منهم ، إلا أن الغزالى قصرها على القوى الباطنية ، وحسن رضوان على الأحوال النفسية ، وابن الفارض جاوزهما إلى القوى الباطنية والوظائف الجسمية ، فكان بهذا أغرق فى الوحدة منهما ؛ ناهيك بأن النفس التى يتحدث عنها ابن الفارض ، ويتخذ منها أداة لحبه ومعرفته ، ليست من قبيل النفس الناطقة أو العقل الذى يشيع ذكره فى كثير من كتب الغزالى وغير الغزالى من الصوفية المتفلسفين والفلاسفة الأصليين ؛ إنما النفس الفارضية ملكة باطنية أو هى مركز للشعور والوجدان وما يتصل بالشعور والوجدان من حب ومعرفة . وهى فوق هذا كله لاتمت إلى العقل النظرى بصلة ، وإن ابن الفارض ليذهب مذهباً صريحاً فى ازدراء العقل وإنكار قيمة كل علم يستفاد به ، كما يدل على هذا قوله :

---

(١) Recueil de Textes inédits, p. 130, 131.

أسافر عن علم اليقين لعينه إلى حقه حيث الحقيقة رحلتى.[1] ٥١٤
وأنشدنى عنى لأرشدنى على لسانى إلى مسترشدى عند نشدتى
وأسألنى رفعى الحجاب بكشفى الـ نقاب وبى كانت إلىّ وسيلتى ٥١٦

إلى أن يقول :

إلى أن بدا منى لعينى بارق وبان سنى فجرى وبانت دُجنتى ٥٢١
هناك إلى ما أحجم العقل دونه وصلتُ وبى منى اتصالى ووُصلتى
فأسفرت بشراً إذ بلغت إلىّ عن يقين يقينى شدّ رحل لسفرتى
وأرشدتنى إذ كنت عنى ناشدى إلىّ ونفسى بى على دليلتى
وأستار لبس الحسّ لما كشفتها وكانت لها أسرار حكمى أرخت
رفعت حجاب النفس عنها بكشفى الـ نقاب فكانت عن سؤالى مجيبتى
وكنت جلا مرآة ذاتى من صدا صفاتى ومنى أحدقت بأشعة
وأشهدتنى إياى إذ لا سواى فى شهودى موجود فيقضى بزحة 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 يجرؤ على كشفها .

١٢ — ينبنى على ما تقدم أن يكون للمعرفة 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

---

(١) 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) .

ما وراءه ، وهو الذات التى تعرف عن طريقها أسماؤها وصفاتها وأفعالها . وليس من شك فى أن الضرب الثانى أرقى وأكمل من الضرب الأول من حيث إنه طريق لاتسلكه 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 صفاتى بى يوفق مادحى ... لحمدى ومدحى بالصفات مذمتى ٥٣٣
فشاهد وصفى بى جليسى وشاهدى ... به لاحتجابى لن يحل بحلتى
وبى ذكر أسمائى تيقظ رؤية ... وذكرى بها رؤيا توسن هجعتى
كذاك بفعلى عارفى بى جاهل ... 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 لاخيالياً ، على عكس الذى يعرف الذات عن طريق الأسماء فإنه أشبه ما يكون بنائم يرى خيالاً لاحظ له من الحقيقة . ومثل هذا التحقير لشأن كل معرفة صفاتية أو أسمائية لاتأتى عن طريق الذات مباشرة ، يمكن أن يقال فى المعرفة الأفعالية ، إذ يستدل فيها العارف على ذات الله بأفعاله ، ومن كان كذلك فهو فى نظر ابن الفارض جاهل بالحقيقة . ومن هنا ترى أن ابن الفارض فى تحقيره للمعرفة الاستدلالية ، أو قل للعلم الاستدلالى ، وإكباره للمعرفة المباشرة ، لايفعل أكثر من أن يقدم لنا رأى الصوفية فى العلوم الظاهرة من حيث إنها أقل قيمة من العلوم الباطنة : فعلم الظاهر عند شاعرنا أشبه ما يكون بالسراب الذى يحسبه الظمآن ماء حتى إذ دنا منه لم يجده شيئاً ، كما يشير إلى هذا بقوله لمريده :

منحتك علماً إن تردكشفه فرُدْ ... سبيلى واشرع فى اتباع شريعتى ٢٨٦
فمنبع صدى من شراب نقيعه ... لدىَّ فدعنى من سراب بقيعة

ودونك بحراً خضته وقفَ الأُلى بساحله صوناً لموضع حرمتى ٢٨٨

إلى أن يقول لهذا المريد أيضاً :

فطب بالهوى نفساً فقد صدت أنفس الـ عباد من العبّاد فى كل أمة ٢٩٦
وفزْ بالعلا وافخر على ناسكٍ علا بظاهر أعمال ونفس تزكت
وجزْ مثقلاً لو خفّ طفّ موكلاً بمنقول أحكام ومعقول حكمة ٢٩٨

وعلى هذا النحو من إيثار علم الباطن على علم الظاهر ، يوافق ابن الفارض غيره من الصوفية موافقة تامة ، ولا يكاد يختلف عنهم إلا فى طريق الأداء الذى يسلكه فى التعبير عما يقصد إليه : فهو — وإن كان مختلفاً مع الغزالى الفيلسوف فى أن النفس عند هذا الأخير يمكن أن تفهم فى بعض كتبه على أنها عقل ، فى حين هى عند شاعرنا شىء مخالف للعقل تماما — متفق هنا مع الغزالى الصوفى اتفاقاً لاغبار عليه فى تقسيمه العلوم إلى ظاهرة وباطنة ، وفى تفضيله لهذه على تلك ؛ فالغزالى الفيلسوف إن كان يرى فى « المعارج العقلية » وفى « كيمياء السعادة » و« مشكاة الأنوار » أن يطلق العقل على ما يطلق عليه النفس ، فإنه كصوفى يرى فى « رسالته اللدنية » أن العلم الإنسانى يحصل من طريقين : أحدهما التعلم الإنسانى ، والثانى التعلم الربانى ، فأما الطريق الأول فطريق معهود ومسلك محسوس يقر به جميع العقلاء ؛ وأما التعلم الربانى فهو عند الغزالى على وجهين : أحدهما من خارج وهو التحصيل بالتعلم ؛ والآخر من داخل وهو الاشتغال بالتفكر ؛ والتفكر فى الباطن بمنزلة التعلم فى الظاهر ؛ فإن التعلم استفادة الشخص من الشخص الجزئى ، والتفكر استفادة النفس من النفس الكلى ؛ والنفس الكلى أشد تأثيراً وأقوى تعلما من جميع العلماء والعقلاء ؛ والعلوم مركوزة فى أصل النفوس بالقوة كالبذر فى الأرض والجوهر فى قعر البحر أو فى قلب المعدن[1] . ويسمى الغزالى العلم الذى يحصل عن الطريق الربانى الباطن بالعلم اللدنى ، وهو عنده عبارة عن سريان النور الإلهامى[2] وهذا

(١) الرسالة اللدنية ، القاهرة ١٣٢٨ هـ ، ص ٢٣ — ٢٤ .
(٢) المرجع نفسه ، ص ٣٦ .

هو بعينه ما يكنى عنه ابن الفارض بالشراب الذى نقيعه لديه وذلك فى البيت ٢٨٧ من « التائية الكبرى »، أى العلم الذى لم يستفده من غيره ، وهو خير عنده من العلم الذى يحصله الإنسان بطريق التعلم من الغير ، ويكنى عنه بالسراب فى البيت المشار إليه . يضاف إلى هذا أن ابن الفارض كابن عربى يرى أن المعرفة العقلية لاتوصل إلى الذات وإنما طريق معرفة الذات هى المشاهدة التى تحصل للنفس وقد خلصت من حسها وغابت عن إدراكها العقلى كما سبق أن أشرنا إلى ذلك أكثر من مرة . وحسبك أن تنظر فيما لخص به الشعرانى رأى ابن عربى فى هذه المسألة لترى أن ابن عربى على الرغم من أن النزعة الفلسفية كانت أغلب عليه من النزعة الصوفية الخالصة فى أكثر مؤلفاته ، كان فى 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 العقلى فى رأيه يمنع من المشاهدة ، وأن الدليل السمعى قد أومأ إليها ، وأن الدليل العقلى قد منع من إدراك ذات الله تعالى عن طريق الصفة الثبوتية النفسية التى هو فى نفسه عليها ، إذ العقل لايدرك من الذات إلا صفات السلوب (١). ومن هنا نتبين أن العلم اللدنى الذى يأتى من الباطن عند الغزالى ، والمعرفة التى تحصل من المشاهدة عند ابن عربى ، والمعرفة التى تحصل فى الأحوال الذوقية والمواجيد الروحية عند ابن الفارض ، كل أولئك شىء واحد متفق عليه بين ثلاثتهم اتفاقاً يظهرنا على أن المذاهب الصوفية على ما فيها من التعدد الناشئ من تعدد أصحابها ، ومن اختلاف كل منهم فى منهجه وأسلوبه ، ليست فى جملتها إلا شيئاً واحداً لايكاد يختلف عند أحدهم عما هو عليه عند الآخر إلا فى بعض التفاصيل ؛ أما الجوهر أو اللب فتتفق عليه عند سوادهم الأعظم ؛ فمهما يكن من تسمية الصوفية لكل من المعرفة العقلية والمعرفة الإلهامية بأسماء مختلفة فيسمون الأولى بالعلم الظاهر وبعلوم الدراسة وبالعلوم العقلية والنقلية ، ويطلقون على الثانية اسم علم الباطن وعلوم الوراثة والعلم اللدنى ،

(١) الكبريت الأحمر على هامش اليواقيت والجواهر ، ج ١ ، ص ٥٢٧ .

فإنها جميعاً تعبر عن شيء واحد وترمي 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 جاءوا بعده من الصوفية الخلص أو الصوفية المتفلسفين .

١٣ ـ بقي أن نتعرف كيف اشترك الحب والمعرفة عند ابن الفارض في موضوع واحد ، كما تبينا 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 الأحدية موضوعاً لمعرفته . ولكنه لم ينته إلى حب الجمال المطلق ومعرفة الذات الأحدية 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 ومعرفتها في 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 الجيلي 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[1] . وليس من شك في أن ابن الفارض فيما انتهى إليه من اتخاذ الذات الإلهية موضوعاً يركز فيه حبه ، ويقصر عليه شهوده ، قد

---

(١) الإنسان الكامل ، ج ١ ، ص ٤٤ .

انتهى إلى أقصى ما ينتهى إليه محب أو عارف من الكمال . وهذا راجع إلى أن الذات أكمل وأتم من مظاهرها وتجليات أفعالها ؛ ناهيك بأن الذات هى المنبع الفياض بكل المظاهر والتجليات ، والحقيقة الشاملة لها جميعاً ، ومن أحب الذات فإنما يحب تجلياتها الصفاتية والأفعالية ، كما أن من عرفها يعرف هذه التجليات التى اندمجت فيها ، وصدرت عنها . وبعبارة أخرى يمكن القول بأن كثرة أسماء الذات وصفاتها وأفعالها ، وما يبدو من آثار هذا كله فى العوالم المختلفة ، لا يعد عند ابن الفارض مطعناً فى أحدية الذات . وحسبنا أن ننظر مع شاعرنا فيما يثبته من العلاقة بين أسماء الذات وبين مراتب الشهود والوجود فى العوالم المختلفة التى تظهر فيها تجليات هذه الأسماء وآثارها : فلهذه الأسماء تجليات فى عالم الشهادة ، وفى عالم الغيب ، وفى عالم الملكوت ، وفى عالم الجبروت . وسبيل معرفتها فى العالم الأول هو الحس ، وفى العالم الثانى النفس ، وفى الثالث والرابع الروح . وهذه الأسماء ليست فى حقيقتها إلا مجازات تسمت بها الذات ، كما يدل على ذلك قول ابن الفارض فى هذه الأبيات :

فخذ علمَ أعلام الصفات بظاهر الـ	ـمعالم من نفس بذاك عليمة	٥٣٧
وفهم أسامى الذات عنها بباطن الـ	ـعوالم من روح بذاك مشيرة	
ظهور صفاتى عن أسامى جوارحى	مجازاً بها للحكم نفسى تسمت	٥٣٩

وقوله فى هذه الأبيات أيضاً :

فمرجعها للحس فى عالم الشهـا	ـدة المجتدى ما النفس منى أحست	٥٦٥
ومطلعها فى عالم الغيب ما وجد	ـت من نعم منى علىَّ استجدت	٥٦٧
وموضعها فى عالم الملكوت مـا	خصصت من الإسرا به دون أسرتى	٥٦٩
وموقعها فى عالم الجبروت من	مشارق فتح للبصائر مبهت	٥٧١
ومنبعها بالفيض فى كل عالم	لفاقة نفس بالإفاقة أثرت	٥٧٣

فمؤدَّى مذهب ابن الفارض فى الأبيات الثلاثة الأولى هو أن تجليات الأسماء فى مراتب الوجود والشهود ، ليست إلا عين تجليات الذات فى هذه المراتب ؛

إذ الذات فى كل مرتبة من هذه المراتب ، ليست فى الحقيقة إلا أحد أسمائها متصفاً بصفة من الصفات ، والمظاهر الخارجية الصادرة عن الصفات ، والصفات التى تنطوى عليها الأسماء ، والأسماء التى هى الذات متصفة بصفة من الصفات ، كل أولئك ليس إلا مجازات قصد بها إلى التعبير عن حقيقة واحدة هى الذات التى تتسمى بهذه الأسماء ، وتتصف بهذه الصفات ، وتصدر عنها كل هذه المظاهر والتجليات . ومؤدى مذهبه فى الأبيات الخمسة الأخيرة هو أن للأسماء مرجعاً فى عالم الشهادة هو ما يدركه الحس من المظاهر الخارجية ، ومطلعاً فى عالم الغيب دليله ما ينكشف للباطن من النعم ، وموضعاً فى عالم الملكوت يستدل عليه من خلال تحققه فى مقام الجمع باسم من أسماء الذات الإلهية تحققاً أسرى بنفسه وسما بها على أنفس غيره من السالكين الذين لم يصلوا بعد إلى مثل ما وصل إليه ، وموقعاً فى عالم الجبروت آيته ما ينكشف للبصائر من أنوار الفتح ، إذ المشاهد لعالم الجبروت متحقق بما لا يتهيأ له التحقق به فى 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 فى هذه العوالم الأربعة على التعاقب ، فإن ابن الفارض قد بين بعد ذلك مبلغ شمولها لهذه العوالم جميعاً ، وفيضها عليها ، فجعل لها منبعاً فياضاً فى كل منها ، كما جعل الوقوف على هذا المنبع متوقفاً على التحقق بنهاية اتحاده التى فصلنا حقيقتها فى الفصل الثانى من الكتاب الثانى حيث عرفنا أنها كانت صحواً للجمع[1] .

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 ؛ وإن ما فى عالم الشهادة من المظاهر المعينة والصور المتعددة التى يقع عليها

---

(١) انظر ص ٢٠٥ – ٢١١ من هذا البحث .

الحس ليس إلا تعبيرات جزئية عن المعانى الكلية التى تنطوى عليها الأسماء والصفات والذات فى العوالم الثلاثة الأخرى التى لا سبيل إلى وقوعها تحت الحس أو معرفتها بطريقه . وإنما سبيل ذلك هى النفس والروح والقلب والبصيرة وأن ما يوجد فى عالم الشهادة معينا متكثراً يوجد فى أى من هذه العوالم الثلاثة مطلقاً موحداً فى صفة من صفات الذات . أو فى اسم من أسمائها . أو فى الذات نفسها . ولننظر فيما يخاطب به ابن الفارض محبوبته حيث يقسم بالصفات الجوهرية لهذه المحبوبة وهى الكمال والجلال والجمال . ويبين آثار هذه المعانى الكلية التى هى وراء الحس فى العالم المحسوس . فيقول :

ووصف كمالٍ فيكِ أحسن صورةٍ	وأقومها فى الخلق منه استمدت	٧١
ونعتِ جلال منك يعذب دونه	عذابى وتحلو عنده لى قتلتى	
وسرّ جمال عنك كل ملاحة	به ظهرت فى العالمين وتمت	
وحسنٍ به تسبى النُّهى دلنى على	هوى حسُنَت فيه لعِزّك ذِلّتى	
ومعنى وراء الحسن فيك شهدته	به دقّ عن إدراك عين بصيرتى	
لأنت مُنَى قلبى وغايةُ بغْيَتى	وأقصى مرادى واختيارى وخيرتى	

لنتبين أن الكمال والجلال والجمال ، وكلها صفات كلية من صفات الذات الأحدية . قد أفاضت من معانيها على الكائنات الجزئية فأكسبتها حسنها الذى يحببها إلى النفس ؛ ولنتبين أيضاً أى فرق يوجد بين هذه الصفات وبين مظاهرها فى الكائنات : فهذه جزئية فى متناول الحس ، وتلك كلية وراء الحس تدق عن إدراك عين البصيرة . على حد تعبير ابن الفارض نفسه ؛ ولنتبين بعد هذا كله أن الشاعر الصوفى المسلم يذكرنا هنا بنظرية المثل الأفلاطونية التى لعبت دوراً خطيراً فى تاريخ الفلسفة القديمة . وتاريخ الفلسفة فى العصور الوسطى ، وكان من أصدائها فى تلك العصور المذهب الوجودى (Le Réalism) ، وهو المذهب القائل بأن الكليات أو المعانى الكلية لها وجود حقيقى خارج عن الأشياء الجزئية والأفراد المتكثرة ، وبأن هذه الكليات نماذج أو مثل أزلية خلقت

الأشياء الجزئية على غرارها ، وتختلف عنها فى أن وجودها حادث ، فى حين أن وجود تلك المثل قديم .

على أن ابن الفارض إن كان يرى فى الحب أطواراً مختلفة ، وفى المعرفة مراتب متباينة ، ويدلنا من ثنايا شعره على أن موضوع كل طور من أطوار الحب ، وكل مرتبة من مراتب المعرفة ، يتفاوت مايقابله من مراتب الوجود التى يمثلها عالم الشهادة ، وعالم الغيب ، وعالم الملكوت ، وعالم الجبروت ، وبمقدار قربه من الذات أو بعده عنها فإن الشاعر الصوفى لا يكبر ولا يؤثر من هذه المراتب والأطوار إلا مرتبة واحدة وطوراً واحداً ، وهما اللذان يكون موضوعهما الذات : فالمعرفة اليقينية حقاً ليست عنده الوقوف عند صفة من صفات الذات ، ولا عند فعل من أفعالها ، ولا هى تحصل بالانتقال من معرفة الصفة أو الفعل إلى معرفة الذات وإنما هى التى تتخذ موضوعها من الذات مباشرة ، ويشهد فيها العارف الذات شهوداً عينياً روحياً لا مدخل فيه للحس أو العقل كما هو الشأن فى العلوم العقلية والنقلية . وكذلك المحبة الحقيقية الصادقة ليست عنده انجذاب النفس الإنسانية إلى مظهر الجمال المتجلى فى الكائنات الواقعة تحت الحس ، ولكنها تجاوز الحسن المقيد إلى ما وراءه من معنى للجمال لا يقع عليه الحس ، وأعنى به جمال الذات الإلهى المطلق الذى استمدت منه الكائنات الجزئية حسنها الظاهر المقيد .

ولعل ابن الفارض فى اتخاذه من الذات الإلهية موضوعاً لأرقى أطوار حبه ، وأسمى مراتب معرفته ، وفى إيثاره حب الذات ومعرفتها على حب أى شىء آخر ومعرفته ، وفى نظره إلى الكائنات على أنها صور تفيضها الذات من صفاتها : لعله فى هذا كله كان مثله كمثل اسبينوزا الذى جاء بعده بحوالى خمسمائة عام ، ورأى أن الجوهر الإلهى هو كل شىء فى الوجود ؛ وأن كل ما فى الكون من نفوس وأجسام حية وغير حية إنما هو مظاهر لهذا الجوهر الذى 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 جمادية ناهيك بأن المعرفة اليقينية عند اسبينوزا ليست معرفة المظاهر الخارجية للجوهر ، أو أعراضه كما تبدو لحواسنا وتتخيلها مخيلتنا . بل هى معرفة عقلية مباشرة من شأنها أن تثبت أن هذا الجوهر هو كل شيء فى الوجود . وما عداه فمظاهر فائضة منه صادرة عنه : فاين الفارض إذن كاسبينوزا ، سبقه إلى القول بأن موضوع المعرفة الحقيقى هو الذات الإلهية التى يذكرها الشاعر صراحة تارة ، ويشير إليها تلويحاً تارة أخرى ويسميها بأسماء من شاء من المعشوقات أطواراً مختلفة ، على نحو ما رأينا فى موضعه من الفصل الأول من الكتاب الثانى .

وكما أثبت ابن الفارض أن حب الإنسان لله قديم منحته الروح فى عالم الأمر قبل أن تهبط إلى البدن فى هذا العالم السفلى . وأن المعرفة أزلية مطبوعة فى الروح التى تلقتها فى العالم العلوى . فكذلك اسبينوزا يقرر أننا نحب الله حباً أزلياً ، لأن حبنا لله إنما هو حبه لنفسه فى صورتنا . كما أن معرفتنا بالله أزلية . لأن إدراكنا له إنما هو إدراكه لنفسه فى صورتنا . وهذا هو ما يعبر عنه اسبينوزا بعبارة أخرى فيقول : إن الحب العقلى الذى تشعر به النفس الإنسانية نحو الله جزء من الحب اللانهائى الذى يحب به الله نفسه[1] ... ومهما يكن من تشابه بين الشاعر الصوفى المسلم وبين الفيلسوف الأوربى الإسرائيلى ؛ فإن هناك اختلافا قوياً بينهما لا سيما فى المنهج الذى اصطنعه كل منهما ؛ ذلك بأن منهج ابن الفارض ذوقى روحى ، دعامته الرياضية 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 ممثلا فى ابن الفارض ، والنظر العقلى ممثلا 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 ،

---

(١) Ethique, Part V, Prop. XXXVI.

ولا من اسبينوزا تلميذاً لابن الفارض ؛ فهذه مسألة لا يمكن القطع فيها برأى إلا أن يتوافر الدليل على أن الفيلسوف الإسرائيلى قرأ الشاعر الصوفى وتأثر به تأثراً مباشراً أو بواسطة . كما أن ذلك قول لا يقوله إلا مسرف أو مغال ، مادام التصوف يعتمد على الذوق والوجدان . والفلسفة تستند إلى العقل والبرهان . وإنما الذى نعنيه هنا هو إثبات أن التصوف برياضاته ومجاهداته . وأذواقه ومواجيده . يستطيع أن يكشف الحقيقة التى تعرض لها الفلسفة . وتكشف عنها بما لها من نظر عقلى ، واستدلال منطقى . 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 ما سينيون – 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 الأفلوطينى 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 الثانى أنه كان فى بدايته سكراً للجمع يشعر فيه المحب بفنائه عن ذاته وبقائه بذات محبوبته ، وكان فى نهايته صحواً 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 مافى الكون من كائنات روحية ومادية ليس فى الحقيقة غير مظاهر تتجلى على صفحتها الذات الإلهية بما لها من صفات الجمال والجلال والكمال . ومعنى هذا أن الاتحاد الذى انتهى إليه حب ابن الفارض فى 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 فى 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 فى حقيقة الوحدة التى ينطوى عليها اتحاد شاعرنا ، وهل هى من قبيل وحدة الوجود التى أثبتها الفلاسفة الخلص والصوفية المتفلسفون بين الله والعالم ، أو هى وحدة من طراز آخر . والحق أن كثيراً من المؤرخين والفقهاء والباحثين القدماء والمحدثين قد اختلف اختلافاً ظاهراً حول وحدة هذا الشاعر الصوفى : ففريق يرى أنها وحدة وجودية من نوع وحدة ابن عربى وأمثاله من الصوفية الذين غلب عليهم النظر العقلى بقدر ما استوعب نفوسهم الذوق الروحى ، وفى هذا ما فيه من اعتبار ابن الفارض معتنقاً لعقيدة منافية لتعاليم الكتاب والسنة ، وفريق يذهب إلى أن وحدة ابن الفارض إنما هى ثمرة من ثمرات حال الغيبة والسكر والدهش التى كثيراً ما كانت تختلف على نفسه وتغيبه عن حسه فإذا هو يشعر بأنه لا وجود له . ولا وجود للعالم الخارجى فى 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 قائلا إنه عين المحبوبة . أو إن نفسه أحبت نفسه . أو إن ذاته تحلت بذاته . إلى غير ذلك من العبارات المسرفة التى ضمنها ابن الفارض شعره . وعبر بها عن اتحاده ، وأثبتنا كثيراً منها فى سياق الفصل الثانى من الكتاب الثانى . وهذا الفريق إذ ينظر إلى اتحاد شاعرنا هذه النظرة . ينظم عباراته التى من هذا القبيل فى سلك الشطحات التى تصدر عن القوم فى حال الغيبة والسكر . ويصفون بها وجداً فاض بقوته ، وهاج بشدة غليانه وغلبته[1] . وفى هذا ما فيه من التماس العذر للرجل . وعدّه 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 ،

---

(١) اللمع ، ص ٣٧٥ .

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 التى صبغ بها أشعاره وأقواله ، فبدت فى صورة غزلية رائعة تخفى وراءها المعانى الفلسفية التى انطوت عليها ، ويخيل لمن يقف عليها لأول وهلة أنها مجرد مرآة لما احتدم فى نفس الشاعر من عواطف وانفعالات والواقع أنها شىء آخر أكثر من هذه العواطف والانفعالات . ومن هنا كان الباحث عن حقيقة وحدة هذا الشاعر الصوفى 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 التى يمكن أن يكون لها وجود بين وحدة ابن الفارض ووحدة غيره من الفلاسفة والصوفية : فقد عاش ابن الفارض ، ونظم شعره ، وأسس مذهبه فى الحب والوحدة فى عصر كانت الأفكار الفلسفية وتعاليم الفرق الإسلامية قد شاعت فيه شيوعا 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 العقلى والروحى أثره فى مذهبه . كما سنتبين هذا كله من خلال هذا الفصل وغيره من فصول هذا الكتاب . وحسبنا هنا أن نشير إلى بعض الصوفية الذين شاركوا فى تكوين التراث الروحى فى الإسلام ، وكانت لهم مذاهب فى 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 صوفى مسلم قدم فى شعره ونثره تفسيراً جديداً لمسألة الاتحاد . وهى هذه المسألة التى عرفت من قبله معرفة ساذجة وعبر عنها أبو زيد البسطامى تعبيرات متطرفة تصورها شطحاته الكثيرة ، وعارضها التسترى والجنيد معارضة قوية ؛ فقد كان الاتحاد عند الحلاج عبارة عن هذه الحال النفسية التى يشعر فيها الإنسان

بأنه عندما يخلص من بشريته يصبح هو والله شيئا واحداً من حيث الحقيقة كما يدل على ذلك قوله : « .... دع الخليقة 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 يعدُ 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 هممهم ؛ بل أصبحت هذه الأشياء وأشباهها وسائل لغايات أبعد منها منالا . 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 الأول سابق عهد به . وكان له بعد ذلك أبْعَد 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 يعدُ ممثلا 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 الطبيب . وابن سينا ، مما كان له أثره في تكوين معجم مبتافيزيقي 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

---

(١) Kitâb al Tawâsîn, Paris 1913, p. 23.

والعبارات التى أعانتهم على تصوير مذاهبهم فى الوحدة وما يتصل بها من المسائل ذات الخطر كمسألة خلق الله للعالم ، وصدور العالم عن الله .

على أن هذه العقائد والأفكار الأجنبية كانت هى والمذاهب الصوفية التى تأثرت بها ، محلا لنقد الناقدين ، وطعن الطاعنين من رجال الدين الذين كفّروا كل من دعا إليها أو تأثر بها ، وأفتوا بإباحة دم القائل بها ، أو الداعى إليها على نحو ما فعلوا بالحلاج . وليس من شك فى أن قتل الحلاج كان له أثره فى أن تختفى العناصر الأجنبية المنافية لتعاليم الإسلام ، أو تكمن على أقل تقدير ، وأن تسود التعاليم السنية على هذا الوجه الذى يظهرنا عليه الغزالى فى القرن الخامس للهجرة : فالغزالى ، على الرغم من أنه كان فى فلسفته وفى تصوفه متأثراً بالفلسفة اليونانية ، إلا أنه كان مع ذلك معنيًّا بأمور الدين ، حريصاً على أن يلائم بين فلسفته وتصوفه وبين أحكام الكتاب والسنة .

وهكذا مهدت القرون الخمسة الأولى للهجرة أحسن تمهيد للقرنين السادس والسابع حيث تقع حياة ابن الفارض ومذهبه فى الوحدة ، فكان ما كان وقتئذ من الآثار الصوفية الخصبة المشتملة على مذاهب أصحابها ، والتى يلائم بعضها تعاليم الكتاب والسنة ، وينافى بعضها الآخر هذه التعاليم منافاة متطرفة أو معتدلة ، كما كان مانلحظه فى كثير من هذه الآثار من استغلال الفلسفة استغلالاً يختلط فيه ما هو من حظ النظر العقلى وما هو من أثر الذوق الروحى : فغلاة الصوفية المتكلمون بالمواجد قد خلطوا مسائل علم الكلام والفلسفة الإلهية بأذواقهم وأحوالهم النفسية ، كما يظهر ذلك واضحاً من كلامهم فى الذات والصفات ، وفى المشيئة والقضاء والقدر ، وفى الفيض والاتحاد والحلول ، مما جعل التصوف أدنى ما يكون إلى الحكمة الإشراقية 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 فى بعض الأحيان ، وصورة معتدلة فى بعض الأحيان الأخرى ؛ فهنالك ظهرت مذاهب ابن عربى ، وابن

الفارض ، وصدر الدين القونوى ، وعبد الحق بن سبعين ، وعفيف الدين التلمسانى وغيرهم ممن أظلهم ذلك العصر ؛ إلا أن أمعن هذه المذاهب فى التطرف هو مذهب ابن عربى ومدرسته المعروفة باسم « المدرسة الوجودية » ؛ إذ أن زعيم هذه المدرسة وتلاميذه كانوا يقولون بأن وجود الله هو عين وجود العالم .

وطبيعى أن تكون هذه الحركة الواحدية قد وجدت بذورها فى أقوال الصوفية المتقدمين ، التى يشيرون بها إلى الوحدة تارة ، وإلى الاتحاد تارة أخرى ، وإلى الحلول أطواراً . كأقوال أبى يزيد البسطامى والحلاج ، وما يجرى مجراها مما هو أدخل فى باب الشطحات منه فى باب المذاهب الصوفية ذات الصبغة الفلسفية . وطبيعى أيضاً أن تكون عقائد القرامطة ، وتعاليم الإسماعيلية الباطنية وإخوان الصفاء ، ومذاهب الروحيين والإشراقيين من الفلاسفة أمثال أفلاطون وفيلون اليهودى وأفلوطين الإسكندرى ، منهلا عذباً ورده وروى منه الواحديون على اختلاف صور مذاهبهم فى الوحدة ، وأن يكون هذا كله قد عمل عمله وآتى أكله أذواقاً روحية تدور حول محور واحد ، وتتركز فى نقطة واحدة هى تقرير الوحدة بين الحق والخلق ، أو الله والعالم كما يذهب إلى ذلك ابن عربى ، والشعور باتحاد المحب والمحبوبة ، أو اتحاد الذات الإلهية ومظاهرها كما يظهرنا عليه ابن الفارض .

وقد ظهرت بعد عصر ابن عربى وابن الفارض طائفة من المذاهب الواحدية التى يقرر فيها أصحابها وحدة الوجود تارة ، واتحاد المحب والمحبوبة تارة أخرى ؛ ولكنهم على كل حال كانوا يمدون أيديهم إلى هذا المعجم الفلسفى الصوفى الذى تألفت مواده على مر العصور ، فيأخذون منه ما يسعفهم ، ويعينهم على التعبير عما هم بصدد إثباته من الوحدة ، فسعيد الدين الفرغانى وعبد الكريم الجيلى ، وعبد الغنى النابلسى ، وعبد الرازق القاشانى ، وحسن رضوان ، كل أولئك وكثير غيرهم كانوا تلاميذ لمدرسة ابن عربى ، منهم من وقف عند ترديد ما قاله الشيخ الأكبر ، ومنهم من زاد عليه ، أو حذف منه ، أو حوّر فيه . أو كان أمعن منه فى 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 وإيثارهم له ، حتى لقد كانوا يفسرون أبيات ابن الفارض فى الاتحاد على أنها تعبير عن مذهب ابن عربى فى وحدة الوجود ، فكانت شروحهم لديوان الشاعر الصوفى المصرى عرضاً لمذهب الصوفى الأندلسى ، على نحو ماسبقت الإشارة إليه فى موضعه من الفصل الثالث من الكتاب الأول[1] ؟

٢ — على أن اعتبار ابن الفارض تلميذاً لابن عربى لم يكن وقفاً على الذين شرحوا ديوان الأول من تلاميذ الثانى ، بل شاركهم فى 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 التى أثبتها ابن عربى ، ونظموا الرجلين وكثيراً غيرهما من الصوفية الذين ذهبوا مذهبهما فى سلك الملاحدة القائلين بأن وجود الله هو عين وجود العالم ، وأفاض الفقهاء من هؤلاء النقاد فى توجيه المطاعن إلى الشعر الصوفى على الوجه الذى قدمنا طرفاً منه فى الفصل الرابع من الكتاب الأول . ونريد هنا أن نتعرف وجه الحق فى دعوى القائلين بأن الوحدة التى انتهى إليها حب ابن الفارض هى عين الوحدة الوجودية التى أثبتها ابن عربى . ولعلنا إذا وقفنا عند رأى ابن تيمية — وهو عندنا أهم من عرض من المتقدمين لهذه المشكلة وأقواهم حجة — كان ذلك كافياً لإعطاء صوره عما كان يراه المتقدمون فى وحدة ابن الفارض ووحدة ابن عربى ، وما كان فى رأيهم من أوجه الصواب وأوجه الخلط والاضطراب ، فإن من يوازن بين أقوال ابن تيمية وبين أقوال غيره من الفقهاء والمحدثين الذين ذكرهم البقاعى فى كتابيه « تنبيه الغبى » و « تحذير العباد » ، وقد أبنا عن محتوياتهما فى الفصل الرابع من الكتاب الأول ، يلاحظ أن ابن تيمية يمكن أن يعد بحق المصدر الرئيسى الذى استقى منه ، كل من جاء بعده . الحجج التى تثبت أن وحدة ابن الفارض هى عين وحدة

---

(١) انظر ص ٩٧ — ١٠٠ من هذا البحث .

ابن عربى ، وأوجه النقد والتجريح التى يمكن أن توجه إلى الوحدتين ، وألوان المطاعن التى تنال من خلق الرجلين .

وضع ابن تيمية طائفة من الرسائل خصصها لنقد مذاهب الصوفية بوجه عام ، ومذهبى ابن عربى 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 حلولياً يقول بحلول اللاهوت فى الناسوت ، ومن كان من أصحاب وحدة الوجود يعتقد أن الوجود واحد ، وأنه لا فرق بين وجود الله ووجود العالم إذ العين واحدة : فالحلاج وابن عربى والقونوى وابن الفارض وابن سبعين والتلمسانى ، كل أولئك كانوا عند ابن تيمية من الاتحادية[1]، مع أن هذه التسمية إن صح إطلاقها على ابن الفارض والتلمسانى 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 عربى الذى — وإن كان اتحادياً بهذا المعنى فى بعض نواحى تصوفه — كان الأغلب على مذهبه وحدة الوجود التى هى أدنى إلى وحدة الفلاسفة منها إلى اتحاد الصوفية ، ولا تصح أيضاً بالقياس إلى الحلاج الذى تشعر عباراته وأشعاره بالاتحاد . ولكنها تنطوى فى حقيقتها على الحلول ، وفرق ما بين الاتحادى والحلولى كفرق ما بين القائل بأن حقيقتين اتحدت إحداهما بالأخرى فصارتا حقيقة واحدة ، وبين القائل بأن حقيقة حلت فى حقيقة أخرى فاتحدتا دون أن تمتزج إحداهما بالأخرى أو تستحيل إحداهما إلى الأخرى ، بل إن كلا منهما ما تزال محتفظة بطبيعتها ، فهما ما تزالان حقيقتين على الرغم من هذا الحلول . ومهما يكن من شىء فإن وجه تسمية الاتحادية بهذا الاسم يرجع فى نظر ابن تيمية إلى أمرين لا يقرون أولهما وهو أن الاتحاد على وزن

---

(١) مجموعة الرسائل والمسائل ج ٤ ، ص ٥ .

الاقتران ، والاقتران يقتضى شيئين اتحد أحدهما بالآخر ، وهم لا يقرون بوجودين أبداً . أما ثانيهما فهو أن الكثرة صارت وحدة ، وهذا إما أن يكون على مذهب ابن عربى 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 يستحيلا 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 التى هى كمال والتى إذا عدمت كان ذلك نقصاً يتنزه الله عنه [1] . وينتهى ابن تيمية من بسطه لمذاهب الاتحادية وتحليله ونقده لها إلى أن فى أقوال أصحابها تناقضا وفساداً ، وأن هذه المذاهب لاتخرج عن الاتحاد والحلول ووحدة الوجود ، مثلها فى 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 فى عيسى ووافقهم على ذلك غالية الرافضة الذين يقولون بأن الله حل فى على بن أبى طالب وأئمة بيته ، وغالية النساك الذين يقولون بالحلول فى الأولياء ، أو من يعتقدون فيه كالحلاج والحاكم مثلا [2] . وكما يعتنق الاتحادية الحلول العام ، يعتنقون كذلك الاتحاد العام ، فيزعمون أن وجود الله عين وجود الكائنات ، ولهذا كانوا

---

(١) مجموعة الرسائل والمسائل ، ج١ ، ص ١٠١ — ١٠٢ .

(٢) المرجع نفسه ، ج ٤ ص ٢٦ .

فى نظر ابن تيمية أكفر من اليهود والنصارى من وجهين : أحدهما أنهم يقولون إن الرب يتحد بعبده الذى قربه واصطفاه بعد أن لم يكونا متحدين ؛ وثانيهما أن النصارى خصوا هذا الا تحاد أو هذا الحلول بمن عظموه كالمسيح ؛ وأما الاتحادية فقد جعلوا ذلك سارياً فى الكلاب والخنازير وغيرهما من المكروهات ؛ فإذا كان الله قد أنزل فى 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 والمنافقون والمجانين وكل شىء[١] . ولهذا يخطئ أصحاب وحدة الوجود المطلقة النصارى فى 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 ، وفى هذا ما فيه من الكفر والضلال[٢] . ومن ثم يظهرنا ابن تيمية على أن القول بالحلول أو ماينا سبه من الوحدة والاتحاد قد وقع فيه كثير من متأخرى الصوفية ، فزعموا كما زعم ابن عربى أن إفراد 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 النقط الرئيسية التى وجه إليها نقده ودار حولها تجر يحه لمذهب الاتحادية :

(١) يقول الاتحادية إن الله تجلى للحقائق الكونية ، وظهر لها ، لا إنه دل بها خلقه عليه ، وجعلها آيات له . والتجلى على هذا الوجه مخالف لما أثبته القرآن من أن المصنوعات آيات يستدل بها على الله . ولو قال الاتحادية إن الله تجلى بالحقائق الكونية ، وظهر بها ، لكان المعنى صحيحاً ؛ ولكن المفهوم من كلامهم فى التجلى والظهور أنه تجل وظهور للعين ، بدليل ماصرح به ابن عربى فى قوله : « فلا تقع العين إلا عليه » . وإذن فقول الاتحادية بأن المرئى بالعين هو الله كفر صريح ، لأنه مخالف لما ورد فى صحيح مسلم -

(١) مجموعة الرسائل والمسائل ، ج ٤٠ ص ٢٦ .
(٢) المرجع نفسه ، ج ١ ، ص ٦٨ .
(٣) المرجع نفسه ، ج ١ ، ص ٧١ .

من قول النبي عليه الصلاة والسلام . « واعلموا أن أحدكم لن يرى ربه حتى يموت » أما إذا قيل إن الله ظهر فى المخلوقات وتجلى ، فإن اللفظ يصبح مشتركاً بين أمرين : أن تكون ذاته فيها ، أو أن تكون بمثابة المرآة التى يظهر فيها مثال المرئى ، وكلا الأمرين باطل فى نظر ابن تيمية : لأن ذات الله ليست فى المخلوقات ، ولا ترى المخلوقات فى نفس ذاته ، كما يرى المرئى فى المرآة ، وإنما ظهورها دلالتها عليه وشهادتها له[١] .

(ب) لو كان كل ما فى الكون موجوداً فى 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[٢] .

(ح) إن فى جعل الحق وجوداً مطلقاً تارة ، وفى جعل الوجود المطلق ظاهراً فى الحق تارة أخرى تناقضاً : فالله فى إحداهما ظاهر ، وفى الأخرى مظهر ، فإذا 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 فى نفسه بعد أن لم يكن موجوداً فى نفسه ؟ أما إذا كان المقصود بالظهور الوضوح والتجلى ، فليس هناك مخلوق يظهر له ويتجلى لأن العالم لم يخلق بعد ، والقائلون بالتجلى يدعون أن الحق ظهر فيه (ابن عربى) ، 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[٣] .

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 فى كلامه بمثل ما يصرح به ابن عربى من أن وجود المخلوقات هو عين وجود الخالق ، ولا بمثل ما يصرح به القونوى من

---

(١) المرجع نفسه ، ج ٤ ، ص ٣٩ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٣٠ .

(٣) مجموعة الرسائل والمسائل ، ج ٤ ، ص ٣٢ .

أن الله هو الوجود المطلق والوجود المعين ، وأن المطلق لا يوجد إلا فى الأعيان الخارجية ، وأنه ليس لله وجود إلا الوجود القائم بالمخلوقات ؛ بل إن مذهب ابن الفارض أقرب إلى مذهب التلمسانى الذى لا يفرق بين وجود الله وثبوت الممكنات كما فعل ابن عربى ، ولا بين المطلق والمعين كما فعل القونوى ، والأمر عنده هو أنه ليس ثمة غير ولا سوى بوجه من الوجوه ، وأن العبد إنما يشهد السوى ما دام محجوباً ؛ فإذا انكشف حجابه رأى أنه لا أثر للغيرية ولا للكثرة التى لا توجد إلا فى ذهن الإنسان المحجوب عن شهود الحقيقة على خلاف من انكشف حجابه. فإنه يعاين أنه ليس غير ولا سوى ، وأن الرائى عين المرئى ، والمشاهد عين المشهود[1] .

ولعلنا إذا نظرنا إلى ما أوردناه من رأى ابن تيمية فى مذاهب الاتحادية عامة ، ورأيه فى مذهب ابن الفارض خاصة ، نظرة فاحصة ، لاحظنا أن حظه من عمق التفكير ودقة المنطق فى توجيه الاعتراض والإبانة عن أوجه الفساد كان موفوراً ؛ ولكنه لم يكن مع ذلك من تحرى الدقة فى استعمال الألفاظ على مقتضياتها الاصطلاحية أو مدلولاتها التى تدل عليها فى أغلب الأحيان بحيث يصطنع فى فهمه أو فى نقده لكل مذهب من المذاهب الواحدية من الألفاظ والعبارات ما يميزه عن غيره من المذاهب الأخرى إذا نظر إلى كل مذهب على حدة ، وما يشركه مع غيره من المذاهب إذا أريد أن يتعرف الطابع العام الذى يطبعها ، والإطار الذى يضمها ويجمعها : فلفظة « 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 الاثنينية بين المحب والمحبوب ، وعلى القائلين بالحلول ، على أن الطبيعة الإلهية حلت فى الطبيعة الإنسانية بغير امتزاج ، وعلى القائلين بوحدة الوجود وحدة حقيقية تثبت أن وجود الله هو عين وجود العالم وهى أقرب إلى وحدة الفلاسفة فى اعتماد أصحابها على منهج هو مزاج من الذوق والنظر منها إلى اتحاد الصوفية الذى هو ذوق خالص . ولهذا كان من السهل أن يتسرب إلى ذهن القارئ أن

---

(١) المرجع نفسه ، ج ١ ص ١٧٦ ، ١٨٢ ، ج ٤ ص ٢٣ .

الاتحاد والحلول ووحدة الوجود كلها ألفاظ تدل على مذاهب متفقة ، والحقيقة هى أن الاتحاد والحلول ووحدة الوجود يختلف بعضها عن بعض ، ويدل بعضها على مالا يدل عليه البعض الآخر : فابن الفارض اتحادى ، والحلاج حلولى ، وابن عربى من أصحاب وحدة الوجود إذا أردنا أن نلتمس لكل منهم مذهباً خاصاً يخص النظر عما عساه أن يكون عند أحدهم من العناصر التى استقاها من غيره . فإن ذلك لا يمنع من أن يكون لكل مذهب طابعه الخاص الذى يميزه عن غيره من المذاهب الأخرى ، كما سنتبين ذلك فى موضعه من كلامنا عن حقيقة مذهب ابن الفارض فى الوحدة .

لم يكن ابن تيمية إذن موفقاً فى تسميته الاتحادية بهذا الاسم الذى أطلقه على قوم منهم من هو اتحادى حقيقة ، ومن هو اتحادى فى ظاهر الأمر والحقيقة أنه حلولى . ومن قال بوحدة الوجود وحدة حقيقية ؛ فابن الفارض والتلمسانى اتحاديان فى أعماق مذهبيهما بمعنى أن الاتحاد عندهما لا ينفك عن الحالة النفسية التى تعرض للسالك فى سلوكه ، وينكشف فيها الحجاب عن نفسه فيشهد أن الحب عين المحبوب والرائى عين المرئى والمشاهد عين المشهود . وأما الحلاج فيشبه ابن الفارض والتلمسانى فى ارتباط الاتحاد الظاهر عنده ، والذى هو فى حقيقة الأمر حلول ، بهذه الحالة النفسية التى 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 إدراك هذا الاتحاد أو هذه الوحدة عند ابن عربى أن يكون الإنسان دائماً فى حالة نفسية خاصة إذا زالت عنه زال معها الشعور بانتفاء الاثنينية والكثرة وبثبوت الوحدة — ولهذا ترى أن استعمال ابن تيمية للفظة « الاتحاد » على هذا الوجه العام دون تحديد معناها الاصطلاحى الخاص فى كل مذهب من المذاهب المثبتة للوحدة ، فيه من الخلط والاضطراب ما يؤدى إلى كثير من التناقض فى

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 المخلوقات هو عين وجود الخالق ؛ ومعنى هذا أن الاتحاد الفارضى مرادف إلى حد ما لوحدة الوجود التى أثبتها ابن عربى . ومذهبه فيه مشابه لمذهب الحلمسانى الذى يقول بأن شهود السوى ناشئ عن حالة الحجابية التى يخضع لها العبد . والتى إذا رفعت عنه . وانكشف بزوالها الحجاب . لم يشهد السوى . بل شهد الوحدة بين الرائى والمرئى . وإذن فكيف نوفق بين هذه المتناقضات ؟ الحقيقة أن لفظة « الاتحاد » معناها الخاص فى كل مذهب من المذاهب التى قالت به . وهو قد أطلق ابن تيمية على هذه المذاهب اسم « الواحدية » بدلا من « الاتحادية » . لكان أكثر توفيقاً وبمنجاة 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 يستقل كل منها بنفسه عن الكل الذى

يتألف منها ، رأينا أن بينها وبين العناصر الموجودة فى مذهب ابن عربى تشابهاً قويًّا 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 تائية ابن الفارض وفصوص ابن عربى إلا فى أن هذه نثر وتلك شعر ، كما أنه لا فرق بين عقيدة الرجلين وحكمها فى نظر الشرع . فكلاهما معتنق لعقيدة وحدة الوجود وما يندرج فيها من الأفكار المنافية لروح الإسلام كالحلول والتجلى وغيرهما مما فصله ابن تيمية وأوجزناه آنفاً . ولو فرضنا مع القائلين بهذا الرأى أن ابن الفارض قد استمد بعض عناصر مذهبه من ابن عربى ، وسلمنا جدلا بأن هذا صحيح ، على الرغم مما يوجه إليه من الاعتراضات التى تنفى صحة ذلك من الناحيتين التاريخية والمذهبية ، فإننا لانستطيع بحال ما أن نزعم أن ابن الفارض قد أبقى ما أخذه عن ابن عربى على ما هو عليه ، بل الحقيقة أنه غير فيه وبدل ، وحوره تحويراً جعله ملائما كل الملاءمة لمذهب صوفى يريد صاحبه أن يكون فى حدود الكتاب والسنة ، وبمنجاة من الوقوع تحت طائلة رجال الدين . ومن هنا كانت هذه الصبغة النفسية التى أفاضها ابن الفارض على مذهبه ، والتى تغلبت فيها العاطفة على العقل تغلباً قويًّا كان من جرائه أن أصبح كلام الرجل فى الاتحاد أشبه ما يكون بالخيالات السابحة منه بالحقائق الثابتة . ولو قد نظر ابن تيمية وأمثاله ممن كفّروا ابن الفارض ، كما كفّروا ابن عربى ، وقدروا الظروف التى أحاطت بنفس الشاعر ، لالتمسوا له العذر ولاستطاعوا أن يفرقوا بين مذهبه ومذهب ابن عربى .

ومن عجب أنهم حاولوا شيئاً من هذا القبيل على نحو ما فعل ابن تيمية فى تصويره لمذهب ابن الفارض وموازنته بمذهب التلمسانى ، وإظهار الصلة بين الاتحاد وبين حالة الكشف التى يزول فيها الحجاب عند كل من الشاعرين . ولكن من النقاد الذين عرضوا لمذهبى ابن الفارض وابن عربى من حاول هذه

المحاولة ، ولكنه قصد بها إلى الطعن فى خلق الرجل ، وتشويه عقيدته وسمعته على نحو ما فعله القاضى عضد الدين الأيجى صاحب « المواقف » ،ونقله عنه علاء الدين البخارى صاحب « ناصحة الموحدين وفاضحة الملحدين » ، وأثبته برهان الدين البقاعى فى كتابيه « تنبيه الغبى » و « تحذير العباد » ، وأشرنا إليه فى موضعه من الفصل الرابع من الكتاب الأول[١] ، وهو أن ابن الفارض كان يأكل الحشيش كابن عربى ، وأن ما كان يدعيه من حصول الكشف ورؤية النبى فى المنام إنما هو من الخيالات الناشئة عن فعل الحشيش . ونحن لا ننكر أن ابن الفارض كان فى كثير من لحظات حياته ، وفى بعض نواحى مذهبه ، من أصحاب الخيالات ؛ ولكن الذى ننكره هو أن تكون هذه الخيالات من أثر الحشيش فى 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 التى حللناها فى الفصل الثانى من الكتاب الأول خاضعاً لسلطان الوجد ، متأثراً بما كان يثيره الحب والجمال فى نفسه من ألوان الانفعال الذى كان يقوى ويشتد فى بعض الأحيان حتى يجعله غائباً دهشاً 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[٢] . وهنانستطيع أن نقول إن لحظة يحب فيها الإنسان كما ينبغى ، ويركز فيها شعوره فيمن يحب ، على وجه ينصرف معه عن كل ما سواه ، تكفى لأن تغيبه عن نفسه ، وعن كل شىء ، وتشعره بأنه قد اتحد بمحبوبه ، وتصور له من الخيالات ما لا يقاس إليه فعل الحشيش. ومن هنا يمكن القول بأنه إذا كان اتحاد ابن الفارض خيالا ، فهو ليس خيالا حاصلا من فعل الحشيش كما يزعم خصوم ابن الفارض ، ولكنه خيال راق

---

(١) انظر ص ١٢٣ — ١٢٥ من هذا البحث .

(٢) انظر ص ٦١ — ٦٣ من هذا البحث .

مهذب لا يسبح فى سمائه إلا أصحاب النفوس الراقية المهذبة الذين أوتوا من جلاء القلب وصفاء الحب مثل ما أوتى ابن الفارض .

٣ — وكما ذهب أكثر المتقدمين ، وعلى رأسهم ابن تيمية ، إلى أن وحدة الوجود كانت نتيجة رئيسية لحبه ، وطابعاً مشتركاً بين تصوفه وتصوف ابن عربى ، 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 عربى ، بل كانت وحدة لفظية . ولكى يتبين لنا هذا فلا بد من وقفات نعرض فيها لرأى كل من الأساتذة ماسينيون وردى ماتيو ونللينو ونيكلسون ودرمنجم :

فالأستاذ ما سينيون يرى أن فكرة الإله عند السهروردى المقتول وفريد الدين العطار وابن عربى تشبه فكرته عند الفلاسفة الاتفاقيين (Occasionalistes) أمثال ديكارت ومالبرانش ؛ وأما أكثر الصوفية أمثال ابن الفارض وجلال الدين الرومى والششترى والنابلسى فإن الله عندهم عبارة عن وجه جميل محبوب يتجلى فيه وتشع منه أنواره ؛ وهذا فى رأى الأستاذ ما سينيون مشابه لإله عشاق الجمال من أهل الفن أمثال ليوناردى فنسى[1] . وليس من شك فى أن مايصور به الأستاذ ما سينيون إله ابن الفارض صحيح وملائم لطبيعة مذهبه فى الحب والجمال ، وتؤيده النصوص الكثيرة من شعر الشاعر حيث يقول مثلا :

وصرح بإطلاق الجمال ولا تقل ... بتقييده ميلا لزخرف زينة ٢٤١
فكل مليح حسنه من جمالها ... معار له بل حسن كل مليحة ٢٤٢

وحيث يقول أيضاً :

تراه إن غاب عنى كل جارحة ... فى كل معنى لطيف رائق بهج
فى نغمة العود والناى الرخيم إذا ... تألفا بين ألحان من الهزج

---

(١) Passion d'al-Hallaj, Tome 2, p. 531-532.

وفى مسارح غزلان الخمائل فى　　برد الأصائل والإصباح فى البلج
وفى مساقط أنداء الغمام على　　بساط نَوْر من الأزهار منتسج
وفى مساحب أذيال النسيم إذا　　أهدى إلىّ سحيراً أطيب الأرج
وفى التثامى ثغر الكأس مرتشفاً　　مريق المدامة فى مستنزَه فَرِج
لم أدر ماغربة الأوطان وهو معى　　وخاطرى أين كنا غير منزعج
فالدار دارى وحبى حاضر ومنّى　　بدا فمنعرج الجرعـــاء منعرجى

فهذه الأبيات ، وكثير غيرها مما يجرى مجراها ، تثبت صدق ما يذهب إليه الأستاذ ما سينيون فى تصوير إله ابن الفارض . ولكننا نأخذ على الأستاذ ماسينيون حصره تجلى إله ابن الفارض فى الصور الجميلة ، وجعله منه وجهاً جميلا يتجلى جماله وتشع أنواره فى هذه الصور الجميلة دون غيرها : ففى شعر ابن الفارض أبيات كثيرة تثبت أن تجلى الجمال الإلهى ليس محصوراً فى دائرة الصور الجميلة وحدها ، وإنما هو أوسع من ذلك نطاقاً ، وأبعد آفاقاً إذ يشمل الوجود كله ، ويتراءى فى كل ما تقع عليه العين من المرئيات ، ومن ذلك قوله :

جلّت فى تجليها الوجود لناظرى　　فى 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 شاملا لكل المرئيات التى ليس من شك فى أنها تتفاوت فى درجاتها من الحسن .

٤ — على أن ما عرضه الأستاذ ما سينيون 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 ونلينو 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 وثيقا وهى : (ا) هل كان ابن الفارض تلميذاً لابن عربى أخذ عنه مذهبه فى وحدة الوجود أو لم يكن ؟ (ب) هل كان ابن الفارض خارجاً على

أحكام الكتاب والسنة ، عن شعور بذلك وعمد إليه ، أو كان متمسكاً بهذه الأحكام ، عاملا على الملاءمة بين مذهبه وبينها ؟ (ج) هل تأثر ابن الفارض ببعض الأفكار الأفلاطونية الجديدة ؟ وهل بين تصوفه وبين تصوف أفلوطين أوجه شبه ، أو أنه ليس فى شعره أثر لهذا ؟

ولننظر الآن فيما يجيب به دى ماتيو عن كل من هذه الأسئلة الثلاثة :

(ا) فعن المسألة الأولى نراه يورد فى مقدمة ترجمته الإيطالية للتائية الكبرى بعض نصوص من « فصوص الحكم » لابن عربى ؛ كما يورد من تائية ابن الفارض الكبرى الأبيات ٥٦٠ — ٦٣٨ . وهو إنما يرمى من وراء هذا إلى إبراز مميزات مذهب ابن عربى فى وحدة الوجود من ناحية ، وإثبات التطابق التام بين هذا المذهب وبين مذهب ابن الفارض الذى يعده دى ماتيو تلميذاً لابن عربى من ناحية أخرى : فابن الفارض فى نظر دى ماتيو من أصحاب وحدة الوجود ، لأنه فى البيتين ٢١٥ — ٣٩٩ يوحد ذاته بذات المحبوبة التى يترجمها المستشرق الإيطالى بلفظة (Sostanza) ، ومعناها « الجوهر » فى فلسفات وحدة الوجود التى ترى أن هذا الجوهر والعالم شىء واحد . ويستدل دى ماتيو على أن ابن الفارض كان كذلك بالأبيات ٢٤١ — ٢٦٤ التى يتحدث فيها عن الوجوه الجميلة فيصورها حيناً على أنها مظاهر خارجية للجمال المطلق الحقيق وهو جمال الذات وذلك فى البيت ٢٤٥ ، ويوحدها حيناً آخر بالمحبوبات وذلك فى البيتين ٢٥٢ و٢٥٣ ؛ ويستدل كذلك بالأبيات ١٦٢ و٢١١ و٢١٤ — ١١٥ و٢١٨ و٢٦٣ و٣٩٩ التى يتحد فيها المحب بالمحبوبة ، وبالبيتين ٢٥٤ و ٢٥٥ اللذين يتحد فيهما بكل جميل ؛ وبالبيتين ٢٥٦ و ٢٥٧ اللذين يتحد فيهما بالعشاق الذين يظهر فى صورهم المختلفة : فابن 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 والملكات ، الأمر الذى يترتب عليه أن يستغرق كل شىء فى وحدة تامة على نحو

ما يثبته الشاعر فى الأبيات ٥٧٩ — ٥٨٨ ، وفى الأبيات ٦٣٩ — ٦٤٢ وهذا كله ينتهى بدى ما تيو إلى نتيجة واحدة هى أن مذهب وحدة الوجود يسود « التائية الكبرى » . وهذه النتيجة تؤدى بدورها إلى أن يكون ابن الفارض خارجا على تعاليم الكتاب والسنة[١] .

(ب) وعن السؤال الثانى يجيب دى ماتيو بأن ابن الفارض كان كابن عربى فى 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 فى وحدة الوجود ؛ فهو لم يعمد إلى ضرب المثل بظهور جبريل فى صورة دحية ، وإثبات الفرق بين رؤية النبى ، وبين رؤية غيره وذلك فى الأبيات ٢٨١ — ٢٨٥ ، إلا ليوضح النظرية القائلة بوجود ذات واحدة ، أو جوهر واحد يختفى وراء صور الكائنات المتعددة ، وهذا شىء له نظيره عند ابن عربى فى ديوانه « ترجمان الأشواق » . وابن الفارض لم يظهر فى البيت ٢٨٥ تمسكه بأحكام الكتاب والسنة وعدم تجاوزه هذه الأحكام بشكل لا شبهة فيه ولا غبار عليه ؛ لأنه قد أبان قبل ذلك فى البيتين ٢٦٧ و ٢٦٨ عن السبب الذى من أجله رجع إلى أعمال العبادة ، فقال إن هذا الرجوع لم يكن لشىء إلا لأنه يريد أن يصد خصوم الأولياء من الطاعنين عليهم المرجفين بهم . ومعنى هذا كله فى رأى دى ماتيو هو أن ابن الفارض معتنق لوحدة الوجود ، مستعين على إثباتها بما ورد فى الكتاب والسنة[٢]

(ح) وأما السؤال الثالث الذى يدور حول تأثر ابن الفارض بأفلوطين وتشابه مذهبيهما ، فقد تتلخص إجابة دى ماتيو عنه بأنه لما كان ابن الفارض من القائلين بوحدة الوجود فلا بد من أن يكون قد استقى عناصر مذهبه فيها من ابن عربى ومن بعض النظريات الأفلاطونية الجديدة ؛ ولهذا عقد دى ماتيو فى مقدمة ترجمته الإيطالية للتائية الكبرى فصلا خاصًّا أثبت فيه تأثر ابن

---

(١) Ibn al Farid, Il gran Poema Mistico : noto col nome al Tàyyah al Kubra, Roma, 1917, pp. 33 - 40.

(٢) Revista degli Studi Orientali, Vol. VIII, pp. 479 - 485.

الفارض بأفلوطين ، وبين أوجه الشبه بين فلسفة هذا وتصوف ذاك ، وأظهرنا على أن ذلك التأثر لم يكن فى القول بالنفس الكلية ، بل كان فى القول بالعقل الأول ، وتلك دعوى دحضها الأستاذ نلينو[١] .

وجملة القول هى أن دى ماتيو يجعل من ابن الفارض تلميذاً لابن عربى ، استقى مذهبه فى وحدة الوجود من كتابى هذا الأخير « الفتوحات المكية » و« فصوص الحكم » ؛ وأنه كان من هذه الناحية مخالفاً للعقيدة الإسلامية الصحيحة ؛ وأن تضمين شعره بعض إشارات إلى آيات قرآنية وأحاديث قدسية لم يكن إلا استعانة على دعم عقيدته فى وحدة الوجود . مثله فى ذلك كمثل ابن عربى الذى كان من المهارة الفائقة والقدرة العجيبة بحيث يستطيع تأويل نصوص القرآن والحديث ، وتوجيهها توجيها يحملها فيه من معانى وحدة الوجود ما تحتمل وأكثر مما تحتمل ، وهذا كله ليضفى على مذهبه ثوباً إسلامياً يجعله ملائماً لتعاليم الكتاب والسنة .

على أن دى ماتيو لم يكن موفقاً فى كل ما أبداه من الملاحظات . ولعل مثله فى هذا كمثل ابن تيمية وغيره من المتقدمين الذين خلطوا بين الاتحاد الصوفى الذى هو عند ابن الفارض حال من الأحوال التى تدرك فيها الوحدة فى مقام سكر الجمع ، أو فى مقام صحو الجمع . وقد فصلنا القول فيهما فى الفصل الثانى من الكتاب الثانى[٢] ، وبين وحدة الوجود التى هى حقيقة واقعة بصرف النظر عن إدراك الإنسان لها أو عدمه فى حال معينة . ومن هنا يمكن أن يوجه إلى دى ماتيو نفس الاعتراض الذى وجهناه إلى ابن تيمية من قبل . وأما أن ابن الفارض كان متأثراً ببعض عناصر الأفلاطونية الجديدة ، فتلك مسألة يحسن أن نرجئ الخوض فيها حتى نعرض بقية آراء المحدثين فى مذهب شاعرنا . وعندئذ نستطيع أن نعرض للمصادر المختلفة التى يمكن أن يكون ابن الفارض قد استقى منها بعض عناصر مذهبه ، ومن بين هذه المصادر الفلسفة الأفلاطونية الجديدة من غير شك .

---

(١) المرجع نفسه ، ٦٠ .

(٢) انظر ص ٢٠٠ — ٢١١ من هذا البحث .

٥ — ولعل الأستاذ نلّينو كان أكثر توفيقاً فى كشفه عن وجه الحق فى المسائل الثلاث التى أثارها دى ماتيو حول مذهب ابن الفارض :

(١) فهو يرى أن ابن الفارض لم يكن فيلسوفاً من فلاسفة وحدة الوجود ، بل كان شاعراً صوفياً ليست قصيدته « التائية الكبرى » إلا تعبيراً عن ذوقه الشخصى الذى كان سبيله إلى الاتحاد بالذات الإلهية تارة ، وبالحقيقة المحمدية تارة أخرى ؛ وهذا مخالف لما يراه دى ماتيو من أن شعر ابن الفارض أثر فلسفى صور فيه صاحبه مذهباً فى وحدة الوجود ؛ فوحدة الوجود التى يزعمها دى ماتيو مذهباً لابن الفارض ليست ، هى وما تستتبعه من خروج الشاعر على أحكام الكتاب والسنة ، إلا أمراً شكلياً فى رأى الأستاذ نلّينو ، بدليل أن كثيراً ممن يعدون حجة فى الدين كانوا من مشرب ابن الفارض : فالغزالى مثلا ، على الرغم من تعبيره عن الاتحاد الصوفى فى عبارات جريئة ، فإنه لم يعد خارجاً على الشرع ، لأن هناك فرقاً بين الاتحاد الصوفى ، ووحدة الوجود الفلسفية[١] . ومن هنا كان نلينو متحفظاً فى اعتبار ابن الفارض تلميذاً لابن عربى[٢] ، لا سيما أن مذهب ابن عربى يمتاز بمزج العناصر الفلسفية والدينية المختلفة مزجاً غريباً ليس له نظير فى « التائية الكبرى » أو فى التائية الصغرى » للشاعر المصرى الذى لم يكن مشتركاً مع ابن عربى إلا فيما كان يتألف منه التراث الشائع بين ضروب التصوف[٣] . وفضلا عن هذا فقد استدل نلينو على نفى تأثر ابن الفارض بابن عربى تأثر التلميذ 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

---

(١) Revista degli Studi Orientali, vol .VIII, pp. 487 & 501.

(٢) المرجع نفسه ص ، ٦٠ .

(٣) Revista degli Study Orientali, vol. VIII, pp. 22 - 23.

بصبغة فلسفية ، فيه نصيب كبير للصناعة اللفظية التى تظهر فى ديوانه «ترجمان الأشواق»[١] .

(ب) وأما عن عقيدة ابن الفارض الدينية ، وموقفه من احكام الكتاب والسنة ، فقد رأى الأستاذ نلينو أن الشاعر كان فى ذلك متمسكاً 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 نلينو أدق أنواع التمسك بالشرع[٢] .

(حـ) وأما عن أثر أفلوطين فى مذهب ابن الفارض ، فالأستاذ نلينو 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 الكلية أو الروح الكلية ، ولو أنه يستعمل لفظة هى من أخص خصائص الأفلاطونية الجديدة هى لفظة « الفيض » التى يذكرها فى هذا البيت :

وجادت ولا استعداد كسب بفيضها وقبل التهيى للقبول استعدت[٣] ٤٠٤

على أن هذا لا يمنع من أن بين أفلوطين وابن الفارض فروقاً كشفها الأستاذ لينو ، ودحض بها مزاعم الأستاذ دى ماتيو ، ويمكن أن نجملها فيما يلى :

(١) إله أفلوطين هو الواحد الذى لا يمكن نعته 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 ،

---

(١) المرجع نفسه ص ٥٠٦ — ٥٠٧ .

(٢) المرجع نفسه ص ١١ — ١٣ .

(٣) المرجع نفسه ص ٢٣ .

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 ألبته والعقيدة الإسلامية الصحيحة .

(٢) تقوم فلسفة أفلوطين على القول بسلسلة من الفيوضات المتعاقبة التى ليس لها أثر فى تصوف ابن الفارض إلا فى البيت ٤٠٤ من تائيته الكبرى ، قد ذكر ناه آنفا . ولكن استعمال ابن الفارض للفظة « 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 محلا ممتازاً فى فلسفة أفلوطين . فى حين أن ابن الفارض قد أنكر التناسخ إنكاراً تاماً[٣] .

على أننا إن كنا نوافق الأستاذ نلّينو على أن ابن الفارض لم يكن تلميذاً لابن عربى ، ولا خارجاً على تعاليم الكتاب والسنة ، وكنا نقره على بعض مالا حظه من فروق بين مذهبى أفلوطين وابن الفارض ، فلن نوافقه أو نقره على أن مذهب شاعرنا كان خلواً من كل أثر للأفلاطونية الجديدة ، لا سيما فى المواضع التى يتحدث فيها ابن الفارض عن الحقيقة المحمدية حديثاً نتبين 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 نلّينو فيما خالف فيه الأستاذ دى ماتيو : فالمستشرق الإنجليزى يرى أن « التائية الكبرى » ؛

---

(١) Revista degli Studi Orientali, Vol. VIII, p. 28.

(٢) المرجع نفسه ، ص ٥٠٨ .

(٣) المرجع نفسه ص ٥١٠ .

سواء فى صورتها أو فى مادتها ، لا توحى بأنها كانت متأثرة بابن عربى ، بل هى مختلفة عن غيرها من القصائد التى يظهر فيها أثر ابن عربى كعينية الجيلى ؛ فالتائية الكبرى ترجمة شخصية وصفها الشاعر الصوفى عن نفسه ، ووصف فيها حياته الباطنية ؛ والوحدة التى يصورها الشاعر فى هذه القصيدة ليست ثمرة من ثمرات التفكر ، وإنما هى حالة من حالات الشعور[1] . ومع ذلك يبدو نيكلسون متردداً فى أن يقطع برأى فى أمر هذه الوحدة ، وهل كان ابن الفارض فيها من أصحاب وحدة الوجود حقيقة ، أو أنه كان صوفياً معتنقاً لدينه اعتناقاً سليما ، وعبر عن شعوره بالاتحاد مع الله فى لغة وحدة الوجود ، وهل تردد التائية نظريات ابن عربى على الوجه الذى يعتقده شراحها ؟ هذه أسئلة يرى نيكلسون أنه ليس من اليسير الإجابة عنها إجابة قاطعة ؛ فقد ينتهى مذهب الاتحاد الصوفى منطقياً إلى مذهب ابن عربى فى وحدة الوجود ، ولكن الذين يجدون فى التائية صورة شعرية لهذا المذهب يخلطون بين التصوف والفلسفة . ومع أن فى بعض أبيات التائية أفكاراً فلسفية مثال ذلك : الفيض فى الأبيات ٤٠٣ — ٤٠٥ ، وعالما الأمر والشهادة . واستمداد ما فيهما من الحياة من الروح الكلية والنفس الكلية فى البيت ٤٠٥ ، واللاهوت والناسوت ، وهما لفظتا الحلاج ، فإن ابن الفارض قد استعملهما فى البيت ٤٥٥ كما استعملهما ابن عربى للدلالة على الوجهين الباطن والظاهر للوجود الحق الذى يتحد به السالك ، وسبق النفس فى وجودها على البدن فى الأبيات ٤١ و ١٥٧ و ١٥٨ و ٤٢٨ و ٦٧٠ و ٧٥٩ . مع أن هذه الأفكار توجد فى التائية إلا أن نيكلسون لا يرى فى ذلك مبرراً لأن يكون ابن الفارض من أتباع ابن عربى . وذلك لأنها تتضمن مذهب وحدة الوجود ؛ يضاف إلى هذا أن ابن الفارض يختلف عن الجيلى فى أنه لا يظهر لنيكلسون ما يدله على تأثره باصطلاحات ابن عربى الفلسفية . أو أن يكون — على قدر ما يلاحظ نيكلسون — متأثراً بابن عربى تأثراً مباشراً بطريق ما لله اعتباره . ومن هنا انتهى المستشرق الإنجليزى إلى أن ابن الفارض لم يكن من أصحاب وحدة الوجود حقيقة ، بل إنه فى حالة الموحدة الدائمة التى

---

(١) Studiesin Islamic Mysticism, Preface, p. vii-viii.

يصفها ويقرر أنه وصل إليها لم يستطع أن يعبر فى غير أسلوب وحدة الوجود»(١) .

هذه خلاصة ما يراه نيكلسون فى مذهب ابن الفارض وعلاقته بمذهب ابن عربى ، وهو كما نلاحظ موافق لما يراه نلّينو من ناحية ومخالف له من ناحية أخرى ؛ فأما موافقته فظاهرة فى أنه ينظر كنلينو إلى وحدة ابن الفارض على أنها حالة نفسية . وأما مخالفته له فهى فى أن نيكلسون يلاحظ فى ثنائية ابن الفارض وجود بعض الألفاظ والأفكار الفلسفية كالفيض وما إليه مما يجعل بين ابن الفارض وبين الأفلاطونية الجديدة سببًا ما . ونحن إذ كنا نوافق نيكلسون على رأيه فى وحدة ابن الفارض التى تختلف اختلافا قويًّا عن وحدة ابن عربى إذا نظر إلى كل منهما على حدة . فإننا لا نستطيع مع ذلك أن نتكر ما يوجد بين الوحدتين من أوجه الشبه إذا نظر إليهما فى تفاصيلهما .

٧ — على أن مستشرقًا فرنسيًّا هو إميل درمنجم الذى وضع كتابًا 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 ، هى عند 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)(٢) . 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 إن صحت بالقياس إلى مذهب ابن الفارض الذى لم يكن فى جملته إلا وحدة للشهود التى يشترك معه فيها مذهب النابلسى إلى حد بعيد . فإنها لا تصلح بالقياس إلى مذهب ابن عربى بوجه عام : فقد كان مذهبا ابن الفارض والنابلسى شهوديين يدوران حول فكرة تجلى الله فى مظاهر

---

(١) المرجع نفسه ، ص ١٩٣ و ١٩٤ .

(٢) L'Eloge du Vin, p. 102.

الكون . وشهود السالك بدات الإلهية شهوداً يرى فيه كل شيء على أنه عدم فى ذاته بالقياس إلى الوجود الحق الواحد ، وهو وجود الله . أما مذهب ابن عربى فعلى الرغم من أنه يشترك مع مذهبى ابن الفارض والنابلسى فى وحدة الشهود هذه التى تظهر فى بعض نواحيه حين يتحدث عن الذوق والوجد وما ينكشف للسالك فيهما من شهود الوحدة وتجلى الرب للعبد ، فإن الأغلب عنده ليس وحدة للشهود بالمعنى الصوفى الذوقى الخالص ، كما هو عند ابن الفارض والنابلسى . وإنما الوحدة عنده وحدة للوجود بالمعنى الفلسفى النظرى . وطريقه فى إثباتها ليس الذوق والوجد وما يجرى مجراهما 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 » مثلا أننا إزاء كتاب فلسفى أكثر من أن نكون إزاء كتاب صوفى : ففى هذا الكتاب بصفة خاصة وفى بعض نواحى « الفتوحات المكية » نرى أن ابن عربى كثيراً ما يرجع إلى العقل ويستعين بالمنطق على إثبات وحدة الوجود ، الأمر الذى يجعل مذهبه ومنهجه مخالفين مخالفة قوية لمذهب كل من ابن الفارض والنابلسى . ولسنا ننكر بقولنا هذا كل تشابه بين ابن الفارض وابن عربى واتفاقهما فى بعض النواحى . ولكن الذى ننكره هو هذه التسوية التى يفعلها درمنجم بين مذهبى الرجلين بشكل ينتفى معه كل تفريق بين الشاعر الصوفى والصوفى المتفلسف . ولهذا نرى أن بين وحدة ابن الفارض ووحدة ابن عربى تشابهاً من بعض الوجوه وتخالفاً من بعضها الآخر . لعلنا نوفق فيما يلى إلى إظهارهما بما يكشف عن حقيقة الوحدة الفارضية وعلاقتها بالحب على وجه يمكننا من وضعها فى المكان اللائق بها من المذاهب الواحدية فى تاريخ التصوف الإسلامى .

٨ — ويتوقف تعرفنا لحقيقة هذه الوحدة . على فهمنا لمعنى لفظة « الاتحاد » الذى وصل إليه ابن الفارض فى الطور الثالث من أطوار حبه ، ووصفناه فى الفصل الثانى من الكتاب الثانى ، وهل يدل هذا الاتحاد عند ابن الفارض على ما يدل عليه عند غيره من الصوفية ، أو أن له مدلولا خاصاً

وطابعًا معينًا يميزه عن مدلوله وطابعه عند هذا الغير ؟ فالاتحاد فى 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 فى كائن واحد ، أو حلول الله فى الإنسان وتجسده فيه ، فإن ذلك من الآراء الضالة التى يرفضونها بحجة أن الاتحاد على هذا الوجه يتضمن مجانسة بين الوجودين ، وهذا ينافى عقيدة التوحيد الحقيقى التى لا تقرر وجوداً حقيقيًا غير وجود الله ؛ والاتحاد بهذا المعنى يتضمن وجود كائنين امتزج أحدهما بالآخر فصارا شيئا واحداً ، على حين أن الاتحاد عند هؤلاء الصوفية المتمسكين بالشرع ليس إلا فناء للظواهر فى الحق الواحد الأبدى ، ويعبرون عنه بقولهم « الفناء فى الحق » . وقد يستعمل لفظ « اتحاد » فى بعض الأحيان كما يستعمل اللفظان الصوفيان « وحدة » أو توحيد » للدلالة على المذهب القائل بأن الكائنات لا توجد بذواتها بل هى تستمد وجودها من الله ، وعلى هذا المعنى تكون الكائنات والله شيئا واحداً[1] . ويذهب بعض الصوفية إلى أن معنى الاتحاد عندهم هو فناء مراد العبد فى مراد الحق تعالى . كما يقول عن بن وفا[2] . فمن أى هذه المعانى كان اتحاد ابن الفارض ؟

الحق أن اتحاد ابن الفارض لا يمكن تحديد معناه تحديداً دقيقًا أو تأويله تأويلا معينًا خاصًا به دون غيره من الصوفية : فإن نظرة مدققة فى بعض أبيات الشاعر تكفى لإظهارنا، على أن الاتحاد عنده قد أخذ بطرف من كل المعانى الآنفة الذكر على وجه ما : فهو ليس امتزاجاً بين الرب والعبد من نوع الامتزاج الذى يؤدى إلى حلول الله فى الإنسان كحلول جسم فى جسم ، أو تخلل جرم لجرم . كما يدل على ذلك قوله فى الخمرية :

وهامت بها روحى بحيث تمازجا اتحـــاداً ولا جرم تخلله جرم

---

(١) عبد الرزاق القاشانى : الاصطلاحات الصوفية طبعة شبر نجر ص ٥ .

(٢) الشعرانى : اليواقيت والجواهر — طبعة بولاق سنة ١٢٧٧ هـ ص ٨٠ — ودائرة المعارف الإسلامية ، مادة « اتحاد » .

وقوله فى التائية الكبرى :

متى حِلْتُ عن قولى أنا هى أو أقل وحاشا لمثلى أنها فى حَلَّتِ ٢٧٧

وهو قد يدل على مايدل عليه المذهب القائل بأن كل الكائنات تستمد وجودها وحياتها من الحقيقة المحمدية التى لم يخرج عنها شىء كما يشير إلى هذا بقوله :

ولا تحسبن الأمر عنى خارجًا فما ساد إلا داخل فى عبودتى ٦٣٦

ولولاى لم يوجد وجود ولم يكن شهود ولم تعهد عهود بذمة

فلا حى إلا عن حياتى حياته وطوع مرادى كل نفس مريدة ٦٣٨

وهو يدل بعد هذا وذاك على فناء مراد العبد فى مراد الحق تعالى كما يظهرنا على ذلك قوله :

وكنت بها صبًّا فلما تركت ما أريد أرادتنى لها وأحبتِ ٢٠٤

فصرت حبيباً بل محبًّا لنفسه وليس كقول مر نفسى حبيبتى ٢٠٥

فأنت ترى من هذه الأبيات أن للاتحاد 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 ملائمًا لأحكام الدين ، بخلاف غيره من الصوفية الذين قال بعضهم بالحلول ولم يقل بالامتزاج كالحلاج ، وقال بعضهم الآخر بوحدة الله والعالم ، وأنه ليس للعالم وجود غير وجود الله كابن عربى . على أنه وإن لم يكن معنيًّا بتحديد معانى الألفاظ والتدقيق فيها إلى الحد الذى يزيل كل شبهة ، ويمحو كل لبس ، ويوجه أفكاره توجيهًا واحداً مستقيما ، فإن لمذهبه فى الاتحاد مميزاته الخاصة التى تميزه من اتحاد الحلولية أو القائلين بوحدة الوجود . كما أن بينه وبين أولئك وهؤلاء تشابهًا فى بعض الألفاظ والعبارات والأساليب . ولكى 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 فى جملتها وفى طابعها الخاص الذى طبعت به . والأخرى صورتها فى تفاصيلها التى تألفت منها ، وما عسى أن يكون فى هذه التفاصيل من العناصر الصوفية أو الفلسفية

الإسلامية وغير الإسلامية التى استقاها ابن الفارض من مذاهب غيره، أو التى تشعر على أقل تقدير بأن بينه وبين أصحابها وجهاً من أوجه الشبه أو التقارب فى الأفكار والمنازع .

٩ — فأما الصورة الأولى فهى التى تمثل العلاقة بين حب ابن الفارض ووحدته من حيث هى نتيجة نهائية لهذا الحب ، ولا يمكن النظر إليها مستقلة عن الحالة النفسية التى أدرك فيها الشاعر هذه الوحدة بين نفسه وبين الذات الإلهية تارة ، وبين هذه الذوات وبين مظاهرها فى العالم الخارجى تارة أخرى ؛ وتبدو الوحدة هنا مختلفة كل الاختلاف عن وحدة الوجود بمعناها الفلسفى المعروف ؛ فقد رأينا عند الكلام على أطوار الحب فى الفصل الثانى من الكتاب الثانى أن فناء ابن الفارض لم يكن فناء عن وجود السوى ، وهو هذا الفناء الذى قال عنه ابن قيم الجوزية إنه فناء الملاحدة القائلين بوحدة الوجود ، وبأنه ما ثم غير الله ، وبنفى التعدد والتكثر 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 ، فناءً عن شهود السوى ، بمعنى أن الإنسان لا ينفى وجود ما سوى الله فى الخارج ، وإنما هو ينكر فى 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 الذى يتضمنه صحيح لدى العقل (ابن قيم الجوزية)[1] . ولذا كان أخص ما يمتاز به الاتحاد الفارضى أنه حالة نفسية يشعر فيها المحب بأنه هو والذات الإلهية شىء واحد ، كما يشهد فيها تجلى الذات فى مظاهر الكون . ولو رجعنا إلى ماذكرناه فى الفصل الثانى من الكتاب الثانى عن بداية هذا الاتحاد ونهايته . وأنه كان فى بدايته سكراً للجمع وفى نهايته صحواً للجمع ، لتبينا أنه لم يخرج فى كلتا الحالتين عن كونه شعوراً نفسياً باتحاد المحب والمحبوب ، وأن الأمد بعيد بينه وبين وحدة

---

(١) انظر ص ١٨٧ — ١٩٢ من هذا البحث .

الوجود التى يقول أصحابها بالفناء عن وجود السوى ، ونفى الغيرية أو التفرقة بين الله والعالم . ولكن الذين يقرءون شعر ابن الفارض فى وصف اتحاده دون نظر إلى ظروفه النفسية يذهبون إلى أنه إنما يعبر عن وحدة الوجود التى يعبر عنها غيره من المعتنقين لها . ولعل تصريح ابن الفارض بأنه قد أدرك اتحاد ذاته بذات المحبوبة فى حال الصحو كما أدركها فى حال السكر ، كان مبرراً فى نظر البعض لأن يكون الشاعر من أصحاب وحدة الوجود زاعمين أنه إن صح أن يكون السكر حالا يغيب فيها الإنسان عن وعيه وعقله فيعبر عن مشاهداته بعبارات كتلك التى عبر بها ابن الفارض عن اتحاده ، فإنه لا يصح أن يكون الصحو حالا كالسكر ، ولا أن يكون حكم ما يقال فى أحدهما كحكم ما يقال فى 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 اتحاده مع محبوبته فى صحوه ، إذا علموا أن صحو ابن الفارض ليس صحواً عادياً كالذى يشترطه الجنيد فى السالك منذ بداية سلوكه ، وإنما هو صحو يأتى بعد المحو والغيبة ، ولهذا لا يخرج عن كونه حالا صوفية من الحالات التى تتعاقب على نفس السالك ، لا سيما أن الفانى عن نفسه فى حال السكر ، كما كان ابن الفارض فى بداية اتحاده ، لا يُرد إلى أوصافه بعد زوال سكره عنه ، وعودة الصحو إليه ، بل يقام فى مقام البقاء بأوصاف الحق كما يقول الجنيد . ومن ثم كانت الوحدة التى أدركها ابن الفارض فى صحوه وحدة فى حال أقامه الله فيها ، وأشهده عليها ، وليست من قبيل وحدة الوجود التى يقررها العقل من حيث هو عقل خاضع لقواعد المنطق وأساليب النظر ، وغير متأثر بالأحوال النفسية التى يختلف حكمها عن حكم الأنظار العقلية[1] . وكأن ابن الفارض قد أحس بما سيوجه إليه من لوم ومؤاخذة فأفصح عن حقيقة مذهبه ، والتمس لنفسه العذر لدى العقل فى قوله عن ظهور المحبوبة له فى هذه الأبيات :

وأطيب ما فيها وجدت بمبتدا غرامى وقد أبدى بها كل نذرة ٣٣٤

(١) انظر ص ٢٠٠ — ٢١١ من هذا البحث .

ظهورى وقد أخفيت حالى منشداً بها طرباً والحال غير خفية
بدت فرأيت الحزم فى 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 ، وخلى بينها وبين عاطفتها القوية العنيفة نحو محبوبته الحقيقية ، وعبر عن اتحاده بها وشهوده لها ، بعبارات قد يبدو بعضها لأول وهلة مستشنعاً ، وموهماً بوحدة الوجود التى تنافى أحكام الدين ، مما أدى إلى أن يختلط أمر وحدة الشهود ووحدة الوجود اختلاطاً لا يكاد يبين معه موقف الرجل بشكل واضح ، وهل وحدته التى يصفها هى عين وحدة ابن عربى وأشباهه من متفلسفة الصوفية ، أو هى مختلفة عنها : فنحن نراه يتحدث عن التجلى وهو هذه النظرية التى جرَّحها ابن تيمية ، وأثبت مناقضتها للدين الصحيح ، ولكنه فى حديثه عن هذا التجلى إنما يمزجه بوجده ، ويلبسه هذا الثوب النفسانى الذى يميزه عن ابن عربى فى أكثر نواحى مذهبه ، فاسمع إليه حيث يقول :

جلت فى تجليها الوجود لناظرى ففى كل مرئى أراها برؤية ٢١٠
وأشهدت غيبى إذ بدت فوجدتنى هنالك إياها بجلوة خلوتى
وطاح وجودى فى شهودى وبنت عن وجود شهودى ما حياً غير مثبت
وعانقت ماشاهدت فى محو شاهدى بمُشهده للصحو من بعد سكرتى
ففى الصحو بعد المحو لم أك غيرها وذاتى بذاتى إذ تحلت تجلت ٢١٤

لترى أن المحبوبة فى تجليها له قد أظهرته أيضاً على الوجود فإذا هو يراها فى كل مرئى رؤية عينية ، وأنه لما انكشف له باطنه وجد أنه أصبح والمحبوبة شيئاً واحداً عند هذا التجلى ، فلم يعد يرى لنفسه وجوداً إلى جانب وجود المحبوبة ، لأن وجوده قد امَّحى فى شهوده ، وأنه قد أصبح فى صحوه بعد سكره فانيا عن الوجود الظاهر ، متحققا برجود المحبوبة التى سقط كل تمايز بين ذاته وذاتها . وكيف يمكن أن تكون وحدة ابن الفارض وحدة للوجود وهو يبين لنا الفرق بين الوجود والشهود ، وبين حاله فى إدراك أحدهما وحاله فى إدراك الآخر ، فيقول فى وصف نفسه قبل أن ينكشف عنه الحجاب ، وحين لم يكن مستطيعاً للتخلص من الثنوية :

كذا كنت حينا قبل أن يكشف الغطا ... من اللَّبْس لا أنفك عن ثنوية ٢٣٠
أروح بفقد بالشهود مُؤلفى ... وأغدو بوجد بالوجود مشتّى
يفرقنى لى التزاماً بمحضرى ... ويجمعنى سلبى اصطلاماً بغيبتى
إخال حضيضى الصحوَ والسكرُ معرجى ... إليها ومحوى منتهى قاب سدرتى ٢٣٣

ألا ترى إلى البيت الثانى من هذه الأبيات كيف يكشف فى وضوح عن معنى كل من الشهود والوجود ؟ فالشهود عند شاعرنا هو علة فقده لوجوده الذاتى ، واتحاده بذات محبوبته ، على عكس الوجود ، فإنه علة وجده لذاته وتفرقته عن ذات محبوبته . ثم ألا ترى إلى البيت الثالث الذى يؤكد فيه الشاعر ذلك الفرق بين الوجود والشهود ؛ فيقول إن العقل هو علة التفرقة الحاصلة عند إدراك الوجود ، كما أن الغيبة عن هذا العقل هى علة الجمع ، أو الاتحاد الحاصل فى الشهود ، الأمر الذى يجعل للفظ الوجود معناه الخاص عند ابن الفارض الذى يضعه فى مرتبة هى دون مرتبة الشهود من حيث إدراك الوحدة بين المحب والمحبوب ؟ وليس أدل على هذا من استعماله للفظتى « الوجود والشهود ، فى قوله » :

وشفع وجودى فى شهودى ظل فى اتـ ... ـحادى وتراً فى تيقظ غفوتى ٤٥٣

وفى قوله :

تعانقت الأطراف عندى وانطوى ... بساط السوى عدلا بحكم السوية ٤٩٠
وعاد وجـودى فى فنا ثنوية الـ ... ـوجود شهوداً فى بقا أحديّة ٤٩١

فالبيتان الأول والثالث صريحان فى إظهارنا على أن ابن الفارض حريص كل الحرص على أن يعبر عن الثنوية (الشفع) بالوجود ، وعن الأحدية (الوتر) بالشهود ، مما لا يدع مجالا للريب فى أن للوحدة التى يصورها معناها الخاص الذى يختلف عن معناها عند القائلين بوحدة الوجود ؛ وأن الخير كل الخير هو أن نطلق على وحدة ابن الفارض اسماً نستمده من مدلولات الألفاظ التى يستعملها ونميزها به عن غيرها ، فنقول وحدة شهود (Panenthéisme)

لا وحدة وجود (Panthéisme) وهو الاسم الذى يصح إطلاقه على مذهب ابن عربى فى جملته .

١٠ — هذه هى وحدة ابن الفارض من الناحية اللفظية ، أما من الناحية المعنوية ، أو قل من الناحية المذهبية ، فإن ابن الفارض لم يكن ، كما أشرنا فى أوائل هذا الفصل ، فيلسوفاً ولا صاحب منطق بأى معنى من معانى هاتين اللفظتين ، إنما هو شاعر صوفى وصاحب ذوق وحال . غلبت عليه العاطفة القوية ، وخضعت نفسه لسلطانها ، وانتهت به فى آخر الأمر إلى شهود الوحدة ، أو وحدة الشهود التى سقط فيها كل تمايز بينه وبين الذات الإلهية ، وفنى معها كل وجود فردى عند تجلى الذات تجلياً لا يشهد معه غيرها ، بل يشهد معه الذات متجلية فى كل مرئى ، فإذا هو يصيح من أعماق نفسه كالمجنون أو كالسكران قائلا :

متى حلت عن قولى أنا هى أو أقل ... وحاشا لمثلى أنها فيّ حلت ٢٨٧

وقائلا :

ومن أنا إياها إلى حيث لا إلى ... عرجت وعطرت الوجود برجعتى ٣٢٦

وعن أنا إياى لباطن حكمة ... وظاهر أحكام أقيمت لدعوتى

فغاية مجذوبى إليها ومنتهى ... مراديه ما أسلفته قبل توبتى [1] ٣٢٨

وإن ابن الفارض فى تعبيره عن الاتحاد بمثل هذه العبارات ، وفى حاله التى أدرك فيها هذا الاتحاد كان مشابهاً من بعض الوجوه للحسين بن منصور الحلاجُ ومخالفاً له من بعض الوجوه الأخرى : أليس قول ابن الفارض فى البيت ٢٧٧

---

(١) تشتمل هذه الأبيات على مراتب الاتحاد وهى ثلاث : (ا) 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 » وهى نتيجة فناء التفرقة عيناً وأثراً ، وصاحبها يقول « أنا أنا » ، وهى غاية الاتحاد . (حـ) المرتبة الثالثة :وقدعبر عنها بذكر رجوعه عنها وعن بدايةعروجهمن الأولى ونهايته فى 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) .

« أنا هى » وقوله فى 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 لا حظنا أن عبارات ابن الفارض صريحة فى التعبير عن الاتحاد بمعنى الشهود الآنف الذكر ، ولا تنطوى إلا عليه أو على ما يناسبه ؛ أما عبارات الحلاج ، وإن كانت مشعرة فى ظاهرها بالاتحاد ، فإنها قد انطوت على معنى آخر مخالف كل المخالفة للاتحاد كما عرفه ابن الفارض ، ومناف بالتالى لأحكام الشرع وتعاليمه ؛ ذلك بأن الحلاج كان حلولياً يعتقد بحلول المحبوب فى المحب ، أو اللاهوت فى الناسوت دون أن يكون هناك امتزاج تام بينهما ، وذلك إذا فنى العبد عن صفات العبودية ، وحلت محلها صفات الربوبية ؛ والحلول بهذا الوجه لا ينفى الاثنينية بين المحب والمحبوب ، كما ينفيها اتحاد ابن الفارض : فمؤدى مذهب الحلاج هو أنه على الرغم من إمكان اتحاد الطبيعتين الإلهية والإنسانية تحت ظروف خاصة ، وفى حالة معينة يبلغ فيها الإنسان درجة معينة من الصفاء ، فإن هذا الاتحاد بينهما لا يكون جوهرياً أو ذاتياً تمتزج فيه الطبيعتان امتزاجاً تصيران فيه طبيعة واحدة ، إذ مهما بلغ الإنسان من هذا الصفاء ومن الفناء عن نفسه فى حال الاتحاد ، فإنه يظل مع ذلك محتفظاً بشخصيته ، مثله فى ذلك كمثل الماء إذا مزج بالخمر فإنه لا يصير خمراً مع هذا الامتزاج . وإلى هذا الحلول يشير الحلاج بقوله :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا ... نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتنى أبصرته ... وإذا أبصرته أبصرتنا[٢]

وبقوله :

أنت بين الشغاف والقلب تجرى ... مثل جرى الدموع من أجفانى
وتحل الضمير جوف فؤادى ... كحلول الأرواح فى الأبدان[٣].

---

(١) Al - Hallaj : Le Divan : Journal Asiatique, Janvier - Mars 1931, p. 93.

(٢) المرجع نفسه ، ص ٩٣ .

(٣) المرجع نفسه ، ص ١٣٣ .

وإلى نفى الامتزاج بين اللاهوت والناسوت يشير بقوله :

« . . . . وكما أن ناسوتيتى مستهلكة فى لا هوتيتك غير ممازجة لها ، فلاهوتيتك مستولية على ناسوتيتى غير ممازجة لها »[١] .

وبقوله :

« من ظن أن الإلهية تمتزج بالبشرية ؛ والبشرية بالإلهية فقد كفر ، فإن الله تعالى تفرد بذاته وصفاته عن ذوات الخلق وصفاتهم ولا يشبههم بوجه من الوجوه و لا يشبهونه »[٢] .

فالحلاج إذن حاول ينظر إلى اللاهوت والناسوت ، أو الرب والعبد ، أو المحبوب والمحب ، على أنهما شيئان متمايزان فى ذاتهما وحقيقتهما ؛ ولكنه يعتقد كذلك أن اللاهوت يمكن أن يتحد بالناسوت إذا بلغ هذا الأخير درجة خاصة من الفناء والصفاء الروحى ، وأن هذا الا تحاد معناه تخلل شىء لشىء آخر دون أن يمتزج به ، وهذا مخالف كل المخالفة للمذاهب الواحدية الأخرى سواء ما كان منها قائلا بوحدة الشهود كمذهب ابن الفارض ، أو ما كان قائلا بوحدة الوجود كمذهب ابن عربى : فليس الاتحاد عند ابن الفارض تخللا لجسم فى جسم ، ولا حلولا لطبيعة الله فى طبيعة الإنسان ، وإنما هو فناء عن شهود ما سوى الله فناء تامًّا بحيث لا يشهد السالك إلا ذاتًا واحدة هى ذات الله التى فنيت فيها كل الذوات . وها نحن أولاء قد رأينا من الأبيات التى أثبتناها له آنفا كيف عبر عن اتحاده فى لغة الشهود التى لا تحتمل غير تأويل واحد هو أنه لا يشهد إلا ذاتًا واحدة هى الذات الإلهية ، وأن شهوده لها ليس معناه أنه كان قبل الشهود وجوداً مستقلا عن وجود الذات ثم اتحد الوجودان ، وامتزج أحدهما بالآخر ، بحيث صارا وجوداً واحداً فى ذلك الشهود ، أو أن أحدهما حل فى الآخر وتخلله كما يتخلل جسم جسما آخر ، ولكن معناه نفى الثنوية بين الله والإنسان من ناحية ، ونفى التعدد بين الله والكائنات من ناحية أخرى ، وإثبات أنه فى شهوده لا يرى إلا ذاتًا واحدة قد انعدم إلى جانبها كل شىء .

---

(١) Quatre Textes relatifs à Hallaj, p. 51.

(٢) المرجع نفسه ، ص ٦٩ .

وليس أدل على مذهب ابن الفارض فى هذه المسألة من أبياته التى يعبر فيها عن شهوده للوحدة بما ينفى الامتزاج والحلول اللذين لا يكونان دائمًا إلا بين شيئين مختلفين ذاتًا وطبيعة ، فإنه فى هذه الأبيات قد نفى المعية والاثنينية نفيًا لا يدع مجالا للشك فى 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 من فتيان العرب وفتياتهم[1] :

وما زلت إياها وإياى لم تزل ... ولا فرق بل ذاتى لذاتى أحبت ٢٦٣

وليس معى فى الملك شىء سواى وا ... لمَعِيَّةُ لم تخطر على ألمعيَّة ٢٦٤

وقال أيضًا :

وأستار لبس الحس لما كشفتها ... وكانت لها أسرار حكمى أرخت ٥٢٥

رفعت حجاب النفس عنها بكشفى ال ... نقاب فكانت عن سؤالى مجيبتى

وكنت جلا مرآة ذاتى من صدا ... صفاتى ومنى أحدقت بأشعة

وأشهدتنى إياى إذ لا سواى فى ... شهودى موجود فيقضى بزحمة ٥٢٨

فالبيت الثانى من البيتين الأولين والبيت الرابع من الأبيات الأخيرة يكفيان لإظهارنا على مبلغ الفرق بين اتحاد الحلاج واتحاد ابن الفارض ؛ فإن هذا الأخير بنفيه للمعية وللسوى فى البيتين المشار إليهما قد نفى أيضًا إمكانية الحلول الذى لا يمكن أن يكون إلا بين شيئين يتحد أحدهما مع الآخر أو يحل أحدهما فى الآخر ، على حين أن الأول كان صريحًا فى اعتناقه للحلول كما تنطق به نصوصه التى أثبتناها آنفًا . ومن هنا كان ابن الفارض واحدى المذهب وكان الحلاج اثنينيه .

١١ — وإذا لم يكن اتحاد ابن الفارض اتحاداً من نوع اتحاد الحلاج وحلوله فماذا عسى أن يكون إذن ؟ لقد ضرب ابن الفارض مثلا أبان فيه عن حقيقة مذهبه فى هذه الناحية ، وأنه ملائم لأحكام الكتاب والسنة مما يؤدى

---

(١) انظر الأبيات ٢٤١ — ٢٦٢ من التائية الكبرى.

فى النهاية إلى إظهار الفرق بينه وبين الحلول الذى ينافى هذه الأحكام ؛ فشاعرنا يضرب المثل بظهور جبريل للنبى عليه الصلاة والسلام فى صورة دحية الكلبى ، ويرى أنه ليس فى ظهور جبريل بهذه الصورة حلول ، ولكنه شىء آخر مستمد من القرآن والحديث اسمه « اللبس » ، يختلف عن الحلول فى أن هذا الأخير يتضمن تداخل الطبيعة الإلهية فى الطبيعة الإنسانية كتداخل الروح فى البدن ، على حين أن « اللبس » كما يفهم من مؤدى أبيات ابن الفارض الآنفة الذكر ، والأبيات التى سنوردها بعد ؛ عبارة عن الفكرة القائلة بأن الإنسان إذا كشف عنه حجاب الحس ، وفنى عن علائق النفس ، وأصبح فى حالة من الروحانية لم تكن له من قبل ، استطاع أن يشهد شهودا ذوقيا ، الذات الإلهية المطلقة عن كل قيد ، المنزهة عن كل تعين . كما يقول ابن الفارض ، وقد وصف لنا هذه الحال التى وصل إليها فى هذه الأبيات :

وعانقتنى لا بالتزام جوارحى ! جوانح لكنى اعتنقت هويتى ٥٣٠
وأوجدتنى روحى وروح تنفسى يعطر أنفاس العبير المفتت
وعن شرك وصف الحس كلى منزه وفىّ وقد وحدت ذاتى نزهتى ٥٣٢

واستطاع أن يتبين أيضاً أن الله لم يخلق المظاهر الكونية إلا ليظهر نفسه لنفسه لا لغيره ، لأنه ليس ثمة معه فى الوجود غيره حتى يظهر نفسه له ، كما سبق أن نفى المعية والسوى فى البيتين ٢٦٤ و٥٢٨ . ونحن إذا تأملنا ما ينطوى 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 التى نسبها إليه خصومه من الفقهاء ، وإذا تدبرنا كذلك أبياته التى صرح فيها بالاتحاد تارة وباللبس تارة أخرى ، كما صرح بنفى الحلول عن عقيدته حيث يقول :

متى حلت عن قولى أنا هى أو أقل وحاشا لمثلى أنها فى حلت ٢٧٧

إلى أن يقول :

وها دحية وافى الأمين نبينا بصورته فى بدء وحى النبوءة ٢٨٠
أجبريل قل لى كان دحية إذ بدا لمهدى الهدى فى هيئة بشرية

وفى علمه عن حاضريه مزية بماهية المرئى من غير مريـــة
يرى ملكًا يوحى إليه وغيره يرى رجلا يدعى لديه بصحبة
ولى من أتم الرؤيتين إشارة تنزه عن رأى الحلول عقيدتى
وفى الذكر ذكر اللبس ليس بمنكر ولم أعد عن حكمى كتاب وسنة[1] ٢٨٥

أقول إذا تدبرنا هذا كله أمكننا أن نستخلص منه النتائج التالية :

١ — ابن الفارض يشبه الحلاج فى حاله وفى عاطفته : فكلاهما رجل سيطر الحب على نفسه سيطرة قوية .

٢ — مذهب ابن الفارض يختلف عن مذهب الحلاج فى أن أولهما لايمت إلى الحلول بصلة، بل إن الاتحاد الذى هو نقطة الارتكاز فيه يصح أن يطلق عليه اسم الشهود أو اللبس ، على حين أن مذهب الثانى اتحادى فى ظاهره وحلولى فى جوهره ؛ ولهذا كان مذهب ابن الفارض واحديًا ومذهب الحلاج اثنينيًا .

٣ — مذهب ابن الفارض من حيث هو لبس ، مستمد من القرآن الكريم والحديث الشريف ، فى حين أن 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 للنبى 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 يستّرها 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

---

(١) قال تعالى : « وقالوا لولا أنزل عليه ملك، ولو أنزلنا ملكاً لقضى الأمر ثم لا ينظرون . ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلا وللبسنا عليهم مايلبسون » : « (سورة ٦ الأنعام : الآيتان ٨ —٩) ، وقال تعالى : « أفعيينا بالخلق الأول بل هم فى لبس من خلق جديد » (سورة ٥٠ ق : الآية ١٥) وقال عليه الصلاة والسلام : « رأيت ربى فى صورة شاب أمرد » .وقال أيضاً : « خلق آدم على صورة الرحمن » . وقال أيضاً : « المؤمن مرآة المؤمن » .

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 الوقت نفسه 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 جلت له الوجود فى تجليها حتى أصبح يشهدها فى كل مرئى (البيت ٢١٠ من التائية الكبرى) ، كذلك 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 فى العلاقة بين اللاهوت أو الله أو المحبوب . وبين الناسوت أو الإنسان أو المحب ، فى حين أن حلول جلال الدين الرومى — إلى جانب اتخاذه هذه الصورة الخاصة التى هى أخص خصائص الحلول عند الحلاج — يتخذ صورة أخرى أعم وأشمل ، وهى التى يظهرنا من خلالها على حلول الصفات الإلهية فى كل ذرة من ذرات الأكوان : فأما الصورة الأولى فيدل عليها خطابه لمحبوبه حيث يقول : « سعيدة هذه اللحظة

التى أرانى وإياك فيها جالسين فى القصر ، بما لنا من صورتين ووجهين ، ولكن بما لك ولى من روح واحدة »[١] . وأما الصورة الثانية فيدل عليها اعتقاده أن كل ذرة فى الوجود إنما تظهر صفة من صفات الله ؛ لأن هذه الصفات تتجلى وتحل فى هذه الذرات بمقادير مختلفة[٢] . ومن هنا نستطيع أن نقول إن جلال الدين الرومى كان شهودياً كابن الفارض ، وحلولياً كالحلاج . وليس من شك فى أن ابن الفارض كان أكثر توفيقاً ، وأسلم منطقاً من الحلاج وجلال الدين الرومى ؛ إذ أن وحدته التى انتهى إليها فى شهوده كانت أكثر ملاءمة لمذهبه فى الاتحاد . وأقدر على نفى الاثنينية بين الله والإنسان . ومحو الكثرة التى تفرق بين الله وبين مظاهر الكون . من حلول الحلاج ومن شهود الرومى اللذين على ما تشعر به عبارتهما من اتحاد ووحدة . فإن عنصر الحلول عندهما لا يلغى الاثنينية والكثرة إلغاء تاما . ولا يثبت الوحدة إثباتا لا شبهة فيه ولا غبار عليه .

١٣ — ولعل فى مذهب ابن عربى ناحية لا تكاد تختلف فى كثير أو قليل عن مذهب ابن الفارض فى إثباته لوحدة الشهود ونفيه للحلول ، كما أن فيه ناحية أخرى مناقضة له كل المناقضة ، لا فى أن ابن عربى يعارض فيها الوحدة ويثبت الحلول ، بل لأن الشيخ الأكبر قد اصطنع فى الأولى منهج ابن الفارض اللوق النفسانى الخالص ، ووصل عن طريقه إلى وحدة الشهود التى لا يقول معها بالحلول ، على حين أنه فى الثانية قد اصطنع منهجه هو ، الذى ليس ذوقاً خالصا ولا شعوراً نفسانياً بحتاً ، وإنما هو منهج قد اختلط فيه عنصر اللوق بعنصر العقل ، وأثبت به وحدة من نوع آخر غير وحدة الشهود ، وأعنى بها وحدة الوجود التى تختلف عن الأولى فى معناها ، وتتفق معها فى نفى الحلول . فأما وحدة الشهود عند ابن عربى فتظهر واضحة جلية حيث يتحدث فى الباب الثانى والخمسين بعد المائتين من « الفتوحات المكية »

---

(١) Divani Shamsi Tabriz, Trans. Nicholson. p. 153.

(٢) عبد اللطيف الطيباوى : التصوف الإسلامى العربى ، ص ١٦٧ .

عن الاتحاد ، فيضرب مثلا بالقمر وبأنه ليس فيه شيء من نور الشمس ، ولا أن الشمس تنتقل إليه بذاتها ، بل القمر مجلى لها ؛ وكذلك العبد ليس فيه شيء من خالقه ولا حل فيه . يضاف إلى هذا ما ذكره ابن عربى فى « الرسالة الغوثية » من أن الاتحاد حال ، وأن من آمن بالاتحاد الذاتى قبل وقوع الحال فقد كفر ، ومن أراد التعبير عنه بعد الوصول إليه فقد أشرك ؛ وما ذكره فى كتاب « الجلالة » من أنك إذا سمعت بالاتحاد من أهل الله تعالى أو وجدته فى مصنفاتهم فلا تفهم منه ما فهمت من الاتحاد الذى يكون بين الموجودين . فإن مرادهم من الاتحاد ليس إلا شهود الوجود الحق الواحد المطلق الذى الكل به موجود ، فيتحد به الكل من حيث كون كل شيء موجوداً به ، معاوماً بنفسه ، لا من حيث أن له وجوداً خاصاً اتحد به ، فإنه محال[1] . ناهيك بأن ابن عربى 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 القدسى الذى يستدلون به على ذلك الاتحاد وهو : « . . . ولا يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به ، وبصره الذى يبصر به ، ويده التى يبطش بها ، ورجله التى يمشى بها : فبى يسمع ، وبى يبصر ، وبى يبطش ، وبى يمشى . . . » واستغل هذا الحديث استغلالاً انتهى منه إلى أن العبد بعد فنائه يصبح عين الحق لا صفته ، ومن حيث ذاته يصبح عينه الثابتة فى العلم الإلهى[2] . فابن عربى هنا كابن الفارض صاحب ذوق وحال وفناء ، يرى مثله هذا الاتحاد الذى يشهده السالك بين نفسه وبين الذات الإلهية إذا صفت منه هذه النفس وبلغت من الروحانية هذه الدرجة التى تمكنها من شهود ذلك الاتحاد ، الأمر الذى يستخلص منه أن ابن عربى فى هذه الناحية من نواحى مذهبه لم يكن

---

(١) اقتبس السيد مصطفى البكرى أقوال ابن عربى المتضمنة لهذه المعانى فى كتابه : (السيوف الحداد ، فى أعناق أهل الزندقة والإلحاد) القاهرة ١٣٥٠ هـ ، ص ٦٥ .

(٢) العلم الشامخ ص ٤٥١ .

من أصحاب وحدة الوجود (Panthéisme) ، ولكنه من أصحاب وحدة الشهود (Panentheisme) . ولسنا نزعم هنا أن ابن عربى كان فى كل مذهبه من أصحاب وحدة الشهود دون أن يكون من أصحاب وحدة الوجود بحال ما ؛ بل إنه كان فى إحدى نواحيه من القائلين بوحدة الشهود التى رأيناها آنفًا ، ورأينا مبلغ تطابقها مع وحدة ابن الفارض ؛ وكان فى ناحية أخرى من المعتنقين لوحدة الوجود بمعناها الفلسفى وبمنهجها الذى — وإن كان ذوقيًا — قد اشتمل على عنصر العقل والاستدلال المنطقى . وهذه الناحية الثانية هى التى غلبت على مذهب ابن عربى حتى أصبح لا يعرف إلا بها عند أكثر القدماء والمحدثين الذين أوردنا آراءهم فى أوائل هذا الفصل : فأولئك وهؤلاء ينظرون إلى مذهب ابن عربى على أنه وحدة للوجود فى عمومه ، شأنه فى هذه الوحدة كشأن اسبينوزا ، وفاتهم أنه من ناحية أخرى وحدة للشهود هى أشبه ما تكون بمذهب مالبرانش المعروف باسم الشهود فى الله (La Vision en Dieu) ، وأنه هنا موافق لابن الفارض ، على حين أنه هناك مخالف له ، ومتفق مع اسبينوزا .

١٤ — ويمكننا أن نبين بعد هذا مقدار الفرق بين وحدة الشهود كما يدل عليها مذهب ابن الفارض فى جملته ومذهب ابن عربى فى أحد وجهيه من ناحية ، وبين وحدة الوجود التى هى وجه ثان لمذهب ابن عربى من ناحية أخرى . ولعل أول ما يظهر من ابن عربى هو أن ثقته فى 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 دهشًا لا يؤبه له ولا يعتبر بكلامه . وإذا كان هذا هو رأى ابن عربى فى 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 التى شهدها ابن الفارض فى فنائه عن نفسه والتى أقرها ابن عربى فيما سلف لا يبعد أن تكون من ضعف الأساس الذى أقيمت عليه والشك فى سلامة الحال الذى

شوهدت فيه بحيث ينصرف عنها ابن عربى إلى وحدة أخرى قد تكون أقوى أساسًا ، وأدق منهجًا ، وأبلغ فى التعبير عما يقصد إليه . وهذا ما وصل إليه بالفعل حيث أسس مذهبه فى وحدة الوجود على دعائم ليست مستمدة من الأحوال فحسب ، بل هى مؤيدة كذلك بنظر فيه شىء غير قليل من التأثر بأساليب الفلاسفة حين يريدون أن يثبتوا نظرية من نظرياتهم . وحسبنا أن نبين الفروق بين وحدة الشهود ووحدة الوجود فيما يلى :

١ — المنهج الذى اصطنعه ابن الفارض للوصول إلى إدراك الوحدة الشهودية لمنهج ذوقى نفسانى ، عدته الفناء عن البشرية ، وهو من هذه الناحية منهج شخصى ذاتى لا يعتمد على العقل ؛ وأما المنهج الذى استعان به ابن عربى على إثبات الوحدة الوجودية فحظ العقل فيه لا يقل عن حظ الذوق والشعور . فابن عربى يرى فى « الفتوحات » أن أحدية كل شىء معقولة بحيث لا يمترى فيها من له مسكة عقل ونظر صحيح . وأنت إذا نظرت إلى هذا الواحد فلا بد أن تحكم عليه بأن له رتبة يكون عليها فى 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 فى الوجود إلا المجموع [1] . فهذا الأسلوب المنظم المرتب ، وهذا التقسيم لمراتب الوجود ، أشبه ما يكون بأسلوب أصحاب النظر وتقسيمهم ، منه بكلام أصحاب الأحوال والمواجيد .

٢ — وحدة ابن الفارض التى أدركها سواء فى محوه أم فى 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 عربى فحقيقة واقعة دائمة . سواء أدركها الإنسان أم لم يدركها . وإن التعدد فى الوجود أمر تقضى به الحواس الظاهرة والعقل القاصر عن إدراك الوحدة الذاتية بين الله والكون على ما هى عليه فى الواقع ونفس الأمر ؛ فوجود الحق فى مذهب ابن عربى هو عين وجود الخلق لا فرق بينهما إلا من حيث وجهة النظر الاعتبارية : بمعنى أنك إذا نظرت إلى أحدهما سميته لاهوتًا وربًّا ومحبوبًا ، وإذا نظرت إلى الآخر سميته

(١) الفتوحات المكية ، القاهرة ١٣٢٩ هـ ، ج ٤ ص ٢٩٤ .

ناسوتًا وعبداً ومحبًّا ، والحقيقة الواقعة هى أنهما فى ذاتهما عين واحدة كما يدل على ذلك قوله :

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا ... وليس خلقاً بهذا الوجه فادكروا
من يدر ما قلت لم تخذل بصيرته ... وليس يدريه إلا من له بصر
جمع وفرق فإن العين واحدة ... وهى الكثيرة لا تبقى ولا تـــذر[1]

ومن هنا كانت وحدة الشهود عند ابن الفارض عبارة عن الفناء عن شهود التكثر والتعدد بين المشاهِد والمشاهَد ، لا نفى هذا التكثر والتعدد عن حقيقة الوجود ، إذ ابن الفارض رجل قد انتهى من سلوكه إلى الاستغراق فى بحر التوحيد فاضمحلت ذاته وفنيت فى ذات الحق ، فغاب عن كل ما سواه ، ولم يشهد فى الوجود إلا الله ، وهذا هو ما يعرف عند القوم بـــ « الفناء فى التوحيد » . أما وحدة ابن عربى الوجودية فهى عبارة عن إسقاط التكثر والتعدد فى الوجود العينى ، إذ أن حضرة الجمع قد استوعبت كل شىء ، وألغت كل تكثر أو تعدد سواء فى الشهود الشخصى أم فى الوجود الحقيقى ، بحيث تصبح الأشياء جميعًا من عين واحدة ، بل تكون هى هذه العين الواحدة ، لأن الكل فى الحقيقة واحد يتكرر على مظاهر متعددة .

٣ — مذهب ابن الفارض من حيث هو شهود للوحدة أو وحدة فى الشهود مصطبغة بهذه الصبغة النفسية التى تبيناها ، أدنى ما يكون إلى مذهب فلسفى ظهر فى أوربا فى القرن السابع عشر للميلاد ، وأعنى به مذهب ما لبرانش المعروف باسم «الشهود فى الله» (La Vision en Dieu) : ووجه ذلك أن مالبرانش يرى أن هناك اتحادين يحصل أحدهما بين روح الإنسان وجسده من ناحية ويحصل الآخر بين روحه وبين الله من ناحية أخرى[2] ، وأن أهم هذين الاتحادين هو الاتحاد بالله . وهذا الاتحاد هو ما انتهى إليه ابن الفارض فى الطور الثالث من أطوار حبه كما نعلم . ويدعو ما لبرانش إلى النضال ضد

(١) فصوص الحكم : القاهرة ١٣٢١ هـ : ص ٦٩ .

(٢) Preface de a Recherche de la Vérité.

نير البدن على الروح ، وإلى أن يولى الإنسان وجهه نحو الله الذى قد اشتمل وحده على كل الحقائق وكل النور[١] . وفى هذا يتفق الفيلسوف المسيحى مع الصوفى المسلم ، إذ يرى هذا الأخير أن سبيل الاتحاد بالله وشهود الحقيقة هو الفناء عن أهواء النفس وشهوات البدن . وفوق هذا كله فإن ما لبرانش يقول إن الله قد اشتمل على كل المعانى واحتواها فى ذاته التى نشهد فيها كل شىء ، ونشهدها فى كل شىء ، وبأن معرفتنا للموجودات إنما تأتى عن طريق الكشف الذى 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 التى لم تكن عنده إلا مجلى تتجلى الذات الإلهية فيه وتظهر ، كما يدل على ذلك قوله فى مخاطبته للمحبوبة الحقيقية :

ووصفِ كمال فيكِ أحسن صورة ... وأقومها فى الخلق منه استمدت ٧١
ونعتِ جلال منكِ يعذب دونه ... عذابى وتحلو عنده لى قتلتى
وسر جمال عنك كل ملاحـــة ... 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 أحشاى كل صبابة ... بها وجوى ينبيك عن كل صبوة ٣٧٥

وكأنى بابن الفارض حين يقول فى البيت ٣٧٤ عن محبوبته إنها إن 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 ما لبرانش بعده بنحو أربعة قرون : فمما لا شك فيه أن ابن الفارض فى البيت المشار إليه قريب من مالبرانش الذى يقول إننا لا نشهد الأشياء فى نفسها ، وإنما نحن نشهد معانيها فى الله وبالله[٢] ، غير أن ابن الفارض — وإن كان

---

(١) Bouillier : Hist. de la Philos. Cartésienne, Tome II, p. 61 - 62.

(٢) المرجع والجزء نفسيهما : ص ٧١ .

متفقًا مع مالبرانش هذا الاتفاق الغريب — قد اختلف عنه اختلافًا يظهر فى أن الشاعر الصوفى المسلم قد غلبت عليه النظرة الواحدية أكثر مما غلبت على الفيلسوف المسيحى ، وكان من نتائج ذلك ما ذهب إليه أولهما من المبالغة فى التعبير عن الوحدة ، هذه المبالغة التى انتهت به إلى القول بأن الذات الإلهية حين تظهر له فى غيرها لا يرى سواها ، كما يقول فى هذه الأبيات :

غاب بدر التمام طيفَ محيا ... كَ لطرفى بيقظتى إذ حكاكا
فتراءيت فى سواك لعين ... بك قرت وما رأيت سواكا
وكذاك الخليل قلب قبلى ... طرفه حين راقب الأفلاكا

أما ما لبرانش فكان أكثر اعتدالا من ابن الفارض ، وأقل مبالغة منه ؛ فذهب إلى أن شهودنا للأشياء فى الله ليس معناه أننا نرى عين ذاته المطلقة عن كل تعين ، بل معناه أننا نرى هذه الذات بالنسبة إلى المخلوقات التى تشارك فيها ، لا سيما أن ما نشهده فى الله ناقص وقابل للتجزئة والتشكل والتكثر ، على حين أن الله بسيط وكامل إلى غير نهاية[1] . وأكبر الظن أن يكون هذا الفرق بين ابن الفارض ومالبرانش راجعًا إلى أن أولهما كان ينظر إلى المسألة بعين العاطفة ، على عكس ثانيهما الذى كان ينظر إليها بعين العقل .

هذا فيما يتعلق بمذهب ابن الفارض وما عسى أن يكون له من توجيه فلسفى له نظيره بين المذاهب ذات الصبغة الفلسفية الحقة .

أما مذهب ابن عربى فى وحدته الوجودية فيختلف عنه فى أن المذهب الذى يمكن أن يقابله بين مذاهب الفلاسفة هو مذهب اسپينوزا وليس مذهب مالبرانش ؛ فابن عربى فى ناحية مذهبه التى تمثل وحدة الوجود وتخالف ناحيته الأخرى التى تمثل وحدة الشهود كما عرفناها عنده ، وتبينا مبلغ تشابهه فيها مع

---

(١) Bouillier : Hist. de la Philos. Cartésienne, Tome II, p. 71.

ابن الفارض ، قد قرر الوحدة الذاتية بين الله والعالم كأن يقول : « سبحان من خلق الأشياء وهو عينها »[١] وقرر كذلك أن التفرقة بين ذات الله وذات المخلوقات آتية من وجهة النظر التى ينظر الإنسان منها إلى كل من ذات الله وذوات المخلوقات على حدة ، بحيث إذاً نظر من وجه قال حقاً ، وإذا نظر من وجه آخر قال خلقاً ، ومع ذلك فالعين واحدة يعرفها من كان له بصر ، كما يدل على ذلك قوله فى الأبيات التى أثبتناها آنفاً[٢] . فلا فرق عنده إذن بين الواحد والكثرة إلا بالاعتبار والنظر ، والعارف يستطيع أن يدرك بطريق الذوق وحدتهما ، الأمر الذى رأى معه الشيخ الأكبر أن الحس الظاهر والعقل عاجزان كل العجز عن إدراك الحقائق . واسپينوزا قد أثبت أن كل موجود إنما يوجد فى الله ، ولا شىء يوجد أو يدرك بغير الله ، ويدلل على ذلك بقوله إنه لا يوجد ولا يدرك جوهر آخر دون الله الذى هو شىء يوجد فى ذاته ، وأما الأعراض أو المظاهر المتغيرة فلا يمكن أن توجد إلا فى جوهر [٣] ، ولهذا لم يكن هناك جوهر آخر خارج عن الجوهر الإلهى ، كما لم يكن الله علة خارجة عن الموجودات ، وإنما هو علة مولدة لها غير مستقلة عنها[٤] . وإذا كان ذلك كذلك فقد ترتب عليه ألا يكون الله علة وجود هذا أو ذاك من الأجسام الإنسانية فحسب ، بل هو كذلك عين ذاتها التى لا يمكن إدراكها إلا من خلال ذات الله[٥] . وفوق هذا كله فإن اسپينوزا يقسم المعارف إلى ثلاثة أقسام أساسية ، يندرج فى القسم الأول منها ضربان هما معرفة تأتى عن طريق التجربة الغامضة والمعول فيها على الأشياء الجزئية التى تتمثل لعقلنا مختلطة مضطربة على غير حقيقتها ؛ ومعرفة تأتى عن طريق الدلالات كأن نذكر أشياء معينة إذا قرأنا أو سمعنا كلمات معينة فيتكون لدينا عن تلك الأشياء أفكار معينة شبيهة بهذه الأفكار

---

(١) الفتوحات المكية : القاهرة سنة ١٣٢٩ هـ ، ج ٢ ، ص ٦٠٤ .

(٢) فصوص الحكم : القاهرة سنة ١٣٢١ هـ ص ١٠٥ ص ١٩٩ من هذا البحث .

(٣) Ethique, Part 1, prop. XV.

(٤) نفس المرجع والقسم : قضية ١٨ .

(٥) نفس المرجع ، قسم ٥ : قضية ٢٢ .

التى نتخيل من خلالها الأشياء ؛ ويطلق اسپينوزا على هذين الضربين اسم معرفة الجنس الأول ، وهى المعرفة التى تنشأ عن المسموع والمقول والمتخيل ، وأما القسم الثانى فهو ما يسميه اسپينوزا بمعرفة الجنس الثانى فتدخل فيه المعرفة العقلية التى نعرف بها طبائع الأشياء عن طريق ما لدينا من الأفكار المشتركة والمعانى الكلية ، وأما القسم الثالث وهو معرفة الجنس الثالث فتشتمل على المعرفة الحدسية التى تنشأ من البدء بفكرة كاملة لصفة معينة من صفات الله والانتهاء إلى المعرفة التامة لذات الأشياء . ومعرفة الجنس الأول هى عند اسپينوزا مصدر الخطأ ، فى حين أن معرفة الجنسين الثانى والثالث هى مصدر الصواب[1] .

وظاهر من موازنة ما قاله ابن عربى بما قاله اسپينوزا فى هذا القدر الذى يتشابه المذهبان هذا التشابه القوى الذى ليس فى الفكرة قدمنا إلى أى حد الأساسية التى يرتكز عليها كل منهما فحسب ، بل هو يكاد يكون فى التفاصيل أيضاً . وإن هذه الموازنة لتنتهى بنا إلى أن نلاحظ :

١ — أن قول ابن عربى بأن الله خلق الأشياء وهو عينها ، وبأن العين واحدة ، وبأنه لا فرق بين الواحد والكثير إلا بالاعتبار ، يشبه قول اسپينوزا بأنه لا يوجد شىء خارج عن الله ، وبأن الأعراض أو المظاهر المتغيرة لا يمكن أن توجد إلا فى الجوهر الإلهى الذى ليس علة وجودها فحسب ، بل هو كذلك عينها .

٢ — أن ابن عربى 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 ماهى عليه إلا من كان له بصر ، لا يكاد يخرج فى هذا كله عما قاله اسپينوزا حين قسم المعارف وانتهى من تقسيمها إلى أن الحس والمخيلة وأضرابهما مصدر الخطأ ؛ بمعنى أن المعرفة الحاصلة عن طريقها ليست معرفة يقينية تكشف عن الحقيقة . وإنما المعرفة اليقينية الصحيحة هى المعرفة الحدسية . أليس إنكار اسپينوزا على الحس والمخيلة معرفة الحقيقة على ما هى عليه هو عين قول ابن عربى إن الحس

(١) Ethique. Part II prop. XL, note II, - & prox. XLI.

الظاهر والعقل قاصران عن إدراك الوحدة الحقيقية بين الحق والخلق ؟ ثم أليس إيثار اسپينوزا للمعرفة الحدسية هو عين قول ابن عربى إن إدراك الوحدة لا يستطيعه إلا من كان له بصر مثله ؟ بلى ! إن ابن عربى واسپينوزا متفقان فى هذا اتفاقا واضحًا لا تكاد ترى معه فرقًا بينهما إلا فى أن ابن عربى ، بحكم صوفيته ، اتهم العقل كما اتهم الحس بالقصور عن معرفة الحقيقة ، على عكس اسپينوزا فإنه كان فيلسوفا ، وفيلسوفًا عقليًّا 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 التى لا بد من أن يختلف فيها أحدهما عن الآخر ليتبين الفرق بين التصوف والفلسفة ، فإن مذهب ابن عربى فى وحدة الوجود أدنى إلى مذهب اسپينوزا بقدر ما رأينا من تقارب بين مذهب ابن الفارض فى وحدة الشهود وبين مذهب مالبرانش فى الشهود فى الله .

ولعل فى القدر الذى قدمنا فى هذا الصدد ما يكفى لإظهار الفرق بين وحدة ابن الفارض وبين وحدة ابن عربى ، وقد خلطهما أكثر القدماء والمحدثين على نحو ما تبينا فى هذا الفصل وفى الفصل الرابع من الكتاب الأول ؛ فها نحن أولاء نرى أن الاعتراضات التى يوجهها ابن تيمية إلى الاتحادية ، إن صحت بالقياس إلى مذهب ابن عربى ، وإلى مذاهب تلاميذه المتأثرين به حقيقة ، فهى لا تصح بالقياس إلى مذهب ابن الفارض الذى وضح أن الاتحاد فيه لم يكن حقيقة واقعة بين ذات الله وذات الإنسان ، ولا بين ذات الله والمخلوقات على نحو ما كانه عند ابن عربى ؛ بل هو بخلاف ذلك شهود للذات الإلهية الأحدية على أنها كل شىء ، وشهود لكل شىء فى هذه الذات ، وذلك فى حال معينة ، وتحت شروط خاصة ، وصاحب الحال مقهور مغلوب على أمره ليس له من نفسه إلا ما أراده الله له وما أظهره عليه ، فهو إذن معذور غير مؤاخذ . يضاف إلى هذا أنه على الرغم من تشابه ابن الفارض مع الحلاج وجلال الدين الرومى وعفيف الدين التلمسانى [1] ، فإن شاعرنا لم ينته فى مذهبه

---

(١) يرى عفيف الدين التلمسانى (المتوفى ٦٩٠ هـ) أنه ليس ثمة غير ولا سوى بوجه من الوجوه، وأن العبد إنما يشهد السوى مادام محجوباً ، فإذا انكشف حجابه رأى أنه لاأثر للغيرية =

الذى تظهرنا عليه هذه الصورة التى صورناه فيها إلى مثل ما انتهى إليه الحلاج والرومى والتلمسانى من النتائج التى تعارض معارضة قوية روح الإسلام وتعاليمه : فالحلاج والرومى قد انتهيا إلى الحلول ، وكان الحلاج فى ذلك أكثر تطرفاً ، وعبارته أدل على تأثره بالعقائد المسيحية القائلة بحلول اللاهوت فى الناسوت ؛ والتلمسانى قد انتهى إلى أقوال ما أظن أنّ مسلما يسمعها إلا ويحكم على قائلها بأنه إما أن يكون مسلوب العقل ، وإما أن يكون متعمداً لهذا الكفر الصريح الذى يدل عليه قوله : « البنت والأم والأجنبية شىء واحد ليس فى ذلك حرام علينا ، وإنما هؤلاء المحجوبون قالوا حرام فقلنا حرام عليكم » ؛ وقوله « القرآن كله شرك ليس فيه توحيد ، وإنما التوحيد فى كلامنا[1] . . » وأما ابن الفارض فلم يقل بالحلول ، وهو إن استعمل لفظتى اللاهوت والناسوت فإن استعماله لهما لم يكن كاستعمال الحلاج كما سنتبين ذلك فى موضعه من الكلام على الصورة الثانية لوحدة ابن الفارض ؛ وهو لم يقل قولا يشبه من قريب أو من بعيد ما قاله التلمسانى فيما أثبتناه له آنفا . ولعل معترضاً يقول : إن التلمسانى كان صاحب حال ، ولا يبعد أن تكون أقواله المستشنعة قد صدرت عنه وهو فى حال السكر والدهش ؛ ولكننا نرد عليه بأن ابن الفارض كان كالتلمسانى 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 معتدلا فى حاله وفى مقاله يعبر عن وحدته بعبارات قد تبلغ حداً بعيداً من المبالغة والإسراف فى بعض الأحيان ، ولكنها مع ذلك

= وعلى الجملة ليس عند التلمسانى فى الوجود غير الله ، وإنما الكائنات أجزاء من الله وأبعاض له : منه بمثابة الأمواج من البحر :

البحر لاشك عندى فى توحده ... وإن تعدد بالأمواج والزبد
فلا يغرنك ماشاهدت من صور ... فالواحد الرب سارى العين فى العدد

ولهذا كان التلمسانى شبيهاً بابن الفارض إذ يرى مثله أن الكثرة لاوجود لها إلا فى أعين المحجوبين أما الذين انكشف حجابهم ووصلوا إلى حال الشهود فقد استطاعوا أن يدركوا الوحدة وأن يعاينوا أن الرائى عين المرئى والمشاهد عين المشهود . (مجموعة الرسائل والمسائل : ج ٤ ، ص ٢٣) .

(١) مجموعة الرسائل والمسائل : ج ٤ ، ص ٢٣ .

معقولة مقبولة لا تنفر المسلمين من صاحبها .

نستخلص إذن من كل ما تقدم فى هذه الصورة التى أظهرنا فيها مذهب ابن الفارض :

١ — أن هذا المذهب لم يكن اتحاديا 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 الذى هو حضور الذات وانكشافها لعين السالك . وفرق ما بين وحدة الوجود ووحدة الشهود كفرق ما بين الحقيقة الواقعة فى ذاتها مستقلة عن حس الإنسان وشعوره وعقله ، وبين الحقيقة من حيث إدراكها فى حالة خاصة وتحت تأثير شعور معين .

٢ — أن ابن الفارض لم يكن خارجاً على الكتاب والسنة لأن فناءه الذى 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 والتنزيه لم يكونا من باب الكلام الظاهر الذى يتخذ منه بعض الملاحدة ستاراً يحجبون وراءه أغراضهم . ولكن ابن الفارض كان صادقاً فى رفضه وفى تنزيهه ، لأن طبيعة مذهبه كما صورناه فى هذه الصورة تقتضى ألا يكون الرجل حلولياً أو شبيهاً بالحلولية . ناهيك بأن رفضه للحلول ليس مقصوراً على حلول الله فى الإنسان فحسب ، إنما هو يتناول أيضاً حلول الأرواح فى الأجسام بالمعنى المعروف باسم النسخ أو التناسخ كما يدل على ذلك قوله فى مخاطبته لمريده فى « التائية الكبرى » :

ومن قائل بالنسخ والمسخ واقع ... به إبراً وكن عما يراه بعزلة ٦٥٢
ودعه ودعوى الفسخ والرسخ لائق ... به أبداً لو صح فى كل دورة[1] ٦٥٣

---

(١) التناسخ على أربعة مذاهب : (ا) النسخ وهو القول بأن الروح الإنسانى لايزال متعلقاً بالبدن الإنسانى ، فإذا انقطع تعلقه من بدن تعلق فى الحال ببدن آخر فى الرحم . (ب) المسخ وهو تحول الإنسانية إلى الحيوانية كأن يمسخ الناس قردة وخنازير وفيلة . وهو ضد النسخ . (ح) الفسخ وهو انتقال الروح وتعلقه بجسم نباتى لانحطاطه عن درجة الحيوانات. (د) الرسخ وهو القول بأن الروح=

٣ — أن ابن عربى لم يكن من أصحاب وحدة الوجود فحسب ، بل كان كذلك من أصحاب وحدة الشهود ، على عكس ما كان يظن أكثر المتقدمين والمتأخرين ، الأمر الذى نلاحظ معه أن مذهبه كان فى ناحيته الأولى منافياً لتعاليم الإسلام قابلا لأن ينسحب عليه نقد ابن تيمية ، على حين أنه فى الناحية الثانية كمذهب ابن الفارض ملائم لأحكام الكتاب والسنة ، أو هو على أقل تقدير يمكن أن يلتمس له فيه العذر الذى يلتمس دائماً لأصحاب الأذواق الخاضعين لسلطان الأحوال ؛ ولهذا كان درمنجم فى نظره إلى مذهب ابن عربى موفقاً حين اعتبره وحدة للشهود ، ومخطئاً حين نظر إليه على أن الأمر فيه ليس أمر وحدة للوجود بمعناها الحديث المعروف لدى الغربيين ، إنما هى وحدة للشهود من نوع وحدة ابن الفارض والنابلسى لا أكثر ولا أقل . وها نحن أولاء قد أثبتنا إلى أى حد كان ابن عربى فى ناحية من نواحى مذهبه مشبهاً كل الشبه لفيلسوف من كبار فلاسفة وحدة الوجود الأوربيين فى العصر الحديث وهو اسپينوزا ، كما أثبتنا إلى أى حد يمكن أن يبعد مذهب ابن الفارض فى وحدته الشهودية عن مذهب اسپينوزا فى وحدة الوجود ، ويقرب من مذهب مالبرانش فيما يسميه هذا الأخير بـ « الشهود فى الله » .

١٥ — رأينا من الصورة الأولى التى عرضناها لمذهب ابن الفارض كيف كان هذا المذهب متأثراً بالحالة النفسية التى أدرك فيها صاحبه وحدة المحب والمحبوبة ، ووحدة المحبوبة والمظاهر الكونية ، بحيث كانت هذه الوحدة فى جملتها وحدة شهودية مختلفة عن الوحدة الوجودية ؛ ولكننا إذا نظرنا إلى هذه الوحدة فى تفاصيلها مستقلة عن تلك الحالة النفسية ، تبين لنا أنه قد اختلط بها بعض العناصر الغريبة عن الإسلام ، وأن من هذه العناصر ما له نظيره عند الحلاج فى حلوله ، وعند ابن عربى فى وحدة وجوده ، وعند أفلوطين فى فيوضاته .

= تنتقل من بدن إنسانى إلى جسم حيوانى ، ومن جسم حيوانى إلى جسم نباتى ، ومن نباتى إلى معدنى وجمادى (كشف السر الغامض من شرح ديوان ابن الفارض ، نسخة خطية بدار الكتب المصرية تحت رقم أدب ١٢٧٥ ، ج ٢ ، ص ٣٧١) .

غير أن ابن الفارض حين مزج هذه العناصر الغريبة بوحدته لم يستعملها على ما كانت عليه عند أصحابها الذين استمدت من مذاهبهم ، وإنما هو قد يستعمل فى بعض الأحيان ألفاظاً يستعملها الحلاج مثلا ، ولكنه يدل بها على معنى غير الذى يقصده هذا الأخير ؛ وهو قد يتفق فى بعض الأحيان الأخرى مع غيره من الصوفية فى بعض الأفكار ، ويختلف عنهم فى الألفاظ التى تصاغ فيها هذه الأفكار ؛ وهو قد يتفق بعد هذا وذاك مع غيره من الصوفية أو الفلاسفة فى اللفظ والمعنى والفكرة التى يدور حولها كل من اللفظ والمعنى . وإن الكشف عن هذه العناصر التى امتزجت بوحدة شاعرنا على أى وجه من أوجه الامتزاج ، وتعرف ما عسى أن يكون بين ابن الفارض وبين غيره من الصوفية والفلاسفة من دلائل الشبه أو الخلاف ، هو ما نرمى إلى إظهاره من خلال الصورة التالية التى سنعرض فيها لبعض التفاصيل التى انطوت عليها وحدة ابن الفارض .

١٦ — ولعل الحلاج هو أحد صوفية المسلمين الذين استقى ابن الفارض منهم بعض العناصر التى يتألف منها مذهبه ، ولكنه قد غير فى هذه العناصر تارة من ناحية اللفظ ، وتارة أخرى من ناحية المعنى ، كما نتبين ذلك مما يلى :

١ — أراد ابن الفارض أن يستصغر شأن الأراجيف التى أثارها خصومه حول مذهبه ، وأن يثبت أنه لم يكن من القائلين بالحلول فاستعمل لفظة قد توهم بادئ ذى بدء أنه استعملها على نحو ما كان يستعملها الحلاج . قال ابن الفارض :

وكيف وباسم الحق ظل تحققى تكون أراجيف الضلال مخيفتى ٢٧٩

فقد يظن أن « الحق » فى هذا البيت يقابل « الحق » فى مقالة الحلاج المشهورة التى قال فيها : « أنا الحق » والذى لاشك فيه أن اتفاق ابن الفارض والحلاج فى هذا اللفظ ليس معناه اتفاقاً فى المعنى ؛ لأن ابن الفارض إنما يقصد بالحق أحد أسماء الله الحسنى ؛ أما الحلاج فإنه يريد بالحق « الجوهر المخلوق به » كما يدل على ذلك قوله وقد سئل عن هذا الحق فأجاب : « معل

الأنام ولا يعتل »[1] . ومن هنا يمكننا أن نقول إن ابن الفارض يظهرنا فى بيته المشار إليه على أنه كان من هؤلاء الصوفية الذين يروضون أنفسهم باختيار اسم من أسماء الله وترديده ترديداً طويلا حتى يتحقق بحقيقة ذلك الاسم . كأن يختار أحدهم اسم « اللطيف » ويختار الآخر اسم « العليم » ... إلخ . وقد اختار ابن الفارض اسم « الحق » ورددده حتى تحقق به ولم يعد يخشى ما ينسج حوله من الأباطيل ، وأهمها اتهامه بالحلول الذى نزه عقيدته عنه بعد ذلك فى الأبيات التالية للبيت المذكور (٢٨٠ — ٢٨٥) أما الحلاج فإنه بقوله « أنا الحق » أراد أن يعبر عن اتحاده بالذات الإلهية التى هى علة لكل شىء وليست معلولة لشىء ؛ وهو بهذا يظهرنا على نهاية اتحاد العبد بالرب ، بخلاف ابن الفارض فإنه يظهرنا على بداية السلوك التى يأخذ الإنسان فيها نفسه بألوان من الرياضات من بينها ترديده لاسم الحق .

٢ — على أن ابن الفارض إن كان مختلفاً عن الحلاج فى معنى « الحق » برغم اتفاقه وإياه فى لفظه ، فإنه قد عبر عن كلمة الحلاج « أنا الحق » بعبارات وإن اختلفت عنها فى اللفظ فقد اتفقت معها فى المعنى : فقد وصل ابن الفارض فى نهاية أطوار حبه إلى شهود وحدة المحب والمحبوبة ، وأراد أن يعبر عن هذه الوحدة فقال فى البيت ٢٧٧ « أناهى » وفى البيت ٣٢٦ « أنا إياها » . ثم قال بعد ذلك :

فما عالم إلا بفضلى عالم ولا ناطق فى الكون إلا بمدحتى ٣٣١

أليس قول ابن الفارض « أنا هى » أو « أنا إياها » إلا عين قول الحلاج « أنا الحق » ؟ أليست « هى » و « إياها » وهما عند ابن الفارض الضميران العائدان على المحبوبة التى هى الذات الإلهية ، إلا « الحق » الذى 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 فى وجود كل

---

(١) Kitab al- Tawasin, Paris 1913, p. - 171.

عالم ، إلا أسلوباً آخر للتعبير عن قول الحلاج فى الحق إنه « معل الأنام ولا يعتل » ؟ بلى! إن التشابه بين ابن الفارض والحلاج فى هذه المسألة أظهر وأوضح من أن تخفيه الألفاظ أو العبارات التى تختلف فى ظاهرها عند أحدهما عما هى عليه عند الآخر ، والتى 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 فى فلسفة الحلاج التصوفية من ناحية أنها تمثل العنصر المسيحى الذى اختلط بالإسلام منذ أيام الفتح ، وكان يظهر بعد ذلك عند الصوفية من حين إلى حين متخذاً صوراً مختلفة ومعانى متباينة ، ولكنها على اختلافها وتباينها مردودة إلى أصلها فى العقائد المسيحية ، وأعنى بهذه المسألة نظرية اللاهوت والناسوت التى قال بها الحلاج وغيره من الذين عاصروه كأبى الحسين النورى ، والذين جاءوا بعده كابن عربى وابن الفارض[1]

---

(١) يظهرنا استعمال الحلاج للفظتى اللاهوت والناسوت وقوله بحلول الأول فى الثانى على الأثر الذى تركته المسيحية فى التصوف الإسلامى منذ الفتح : فقد فتح المسلمون البلاد وهى مملوءة بالنصارى فى مصر وبلاد المغرب والأندلس والشام وقد اختلفت الطوائف المسيحية حول مسألة اللاهوت والناسوت : فاليعاقبة (فى مصر والنوبة والحبشة) كانوا يرون أن المسيح هو الله والإنسان اتحدا فى طبيعة واحدة هى المسيح . والنساطرة (فى الموصل والعراق وفارس) ، والملكانية (فى صقلية والأندلس والشام) ، أولئك وهؤلاء كانوا يقولون بأن للمسيح طبيعتين متمايزتين : الطبيعة اللاهوتية والطبيعة الناسوتية . واختلفت هذه الطوائف أيضاً فى تصوير اتحاد اللاهوت بالناسوت : فقال اليعاقبة إنه كاتحاد الماء يلقى فى الخمر فيصيران شيئاً واحداً ، وقالت النسطورية إنه كاتحاد الماء يلقى فى الزيت ، فكل واحد منهما باق بحسبه ، وقالت الملكانية إنه كاتحاد النار فى الصفيحة المحماة . (الملل والنحل ، ج ٢ ، ص ٥٣ ، وفجر الإسلام ، الطبعة الأولى ج ١ ص ١٤٩ — ١٥٠) .

ويحدثنا الفرغانى عن اللاهوت والناسوت فيقول : إنهما لم يردا فى كلام العرب ولا فى الشرع ، وإنه قيل إنهما من موضوعات النصارى حيث استعملوها 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 الفرغانى أن أول من استعمل هاتين اللفظتين من الأولياء هو النورى فى قوله :

سبحان من أظهر ناسوته ... سرسنا لاهوته الثاقب
ثم بدا لخلقه ظاهراً ... فى صورة الآكل والشارب

أكثر الحلاج من استعمال كلمتى « اللاهوت والناسوت » ، وكان لكل منهما معانيها التى تبدو فى ظاهر الأمر مختلفة متفاوتة . والحقيقة أنها تدور حول فكرة معينة ، وتدل على معنى واحد . وقد استعمل كذلك ألفاظاً أخرى كمرادفات للاهوت والناسوت تدل على المعنى الذى يرمى إليه ؛ فالناسوت عند الحلاج قد يكون عبارة عن خلق آدم الذى خلقه الله على صورته ليرى نفسه فيه كما تظهرنا على ذلك نظرية الإنسان الكامل المعروف عند الحلاج باسم « هوهو » والذى يدل عليه قوله فى هذه الأبيات :

سبحان من أظهر ناسوته　　سرسنا لاهوته الثاقب
ثم بدا لخلقه ظاهراً　　فى صورة الآكل والشارب
حتى لقد عاينه خلقه　　كلحظة الحاجب بالحاجب[1]

ويطلق الحلاج على اللاهوت والناسوت اسمى « الطول والعرض » وتقابل نظرية الطول والعرض هذه النظرية اليونانية التى صبغها مترجمو الأفلاطونية الجديدة بالصبغة الإسلامية ، وهى النظرية القائلة باثنينية عالم الأمر أو عالم

=ثم استعملهما الحلاج فقال مناجياً ربه حالة القتل والصلب : « اللهم إنك أنت المتجلى من كل جهة ، المتخلى عن كل جهة ، بحق قيامك بحقى ، وقيامى بحقك ، وقيامى بحقك يخالف قيامك بحقى ، لأن قيامى بحقك ناسوتية ، وقيامك بحقى لاهوتية . . . » (منتهى المدارك : ج ٢ ، ص ٣٠) ولكن البيتين المذكورين آنفاً اللذين ينسبهما الفرغانى إلى النورى يوجدان فى (الطواسين) مضافاً إليهما بيت ثالث حيث ينسبهما 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 أكان النورى أول من استعمل من صوفية المسلمين لفظتى اللاهوت والناسوت ، أم أكان الحلاج ، فإن استعمال الأخير لهما أكثر وتأثير المسيحية عليه أغلب . وعلى كل حال فقد عاش النورى والحلاج فى عصر واحد ، وكان النورى بغدادى المولد والنشأة توفى سنة ٢٩٥ هـ كما يقول القشيرى فى رسالته ص ٢٠ . وبغداد هى كما نعلم مركز لطائفة الناسطرة ، فلا يبعد أن يكون الرجلين كليهما قد تأثرا بالبيئة التى عاشا فيها وبالعقائد التى كانت تسود هذه البيئة ، وأن يكون أحدهما أكثر استعداداً للتأثر من الآخر . ومن هنا كان الحلاج ممثلا بحق لهذا الأثر المسيحى فى التصوف الإسلامى .

(١). Kitab al - Tawasin, Paris 1913, p. 129 - 130.

الغيب ، أو عالم الأرواح وعالم الخلق ، أو عالم الشهادة ، أو عالم الأجسام . والمفهوم من كلام ابن عربى عن الحلاج أن الطول عند هذا الأخير معناه الروحانية والعرض معناه الطبيعة ؛ فقد قال ابن عربى فى فتوحاته عن الحلاج : « ... كان يقول باللاهوت والناسوت ، وأين هو ممن يقول العين واحدة ، ويحيل الصفة الزائدة ... العرض محدود والطول ظل ممدود[١]...» فظاهر هنا أن قول الحلاج باللاهوت والناسوت أو بالطول والعرض لم يرق فى نظر ابن عربى ، وذلك لأن الأمد بعيد بين مذهبى الرجلين . إذ تؤدى نظرية الحلاج إلى الاثنينية التى توجد بين الطول والعرض ، على حين أن ابن عربى ينتهى إلى إثبات الوحدة المطلقة أو العين الواحدة . يضاف إلى هذا اعتناق الحلاج لعقيدة الحلول التى لا تتفق والاثنينية بحال ما ، على عكس ابن عربى فإنه لم يعتنق الحلول ولم يقل به : فالناسوت عند الحلاج عبارة عن الطبيعة البشرية التى هى فى جملتها روح وبدن ، أو طول وعرض ، كما يقول الحلاج ، وإن الطبيعة الإلهية لا يمكن أن تتحد بالطبيعة البشرية إلا بواسطة حلول شبيه بحلول الروح الإنسانى فى البدن الإنسانى على حد تعبيره هو[٢] . وعلى كل حال فقد كان الحلاج أثنينى المذهب يقول باللاهوت الذى هو الطبيعة الإلهية وبالناسوت الذى هو الطبيعة البشرية وبحلول الأول فى الثانى .

أما ابن عربى فإنه استعمل لفظتى الحلاج « اللاهوت والناسوت » كما استعمل ألفاظاً أخرى ترادفهما ، كالذات والحق فإنهما عنده مرادفان للاهوت ، وكالصورة والخلق فإنهما مرادفان للناسوت . ومع ذلك فإن الفرق فى معنى الألفاظ ، وفى وجهتى النظر بين الرجلين مايزال جوهريًّا : إذ الحلاج ينظر إلى « اللاهوت والناسوت » ، أو « الطول والعرض » على أنهما شيئان مختلفان ذاتاً وطبيعة ، وإلى أن اللاهوت يمكنه أن يحل فى الناسوت فى حدود شروط خاصة ؛ أما ابن عربى فإن اللاهوت والناسوت عنده وجهان اعتباريان . والحقيقة أن العين

---

(١) نفس المرجع ص ١٤٢ — ١٤٣ .

(٢) Kitab al - Tawasin, Paris 1913. p. 131 - 132.

واحدة من المجموع فى المجموع على حد تعبيره . وبعبارة أخرى يمكن أن يقال إن اللاهوت عند ابن عربى عبارة عن الوجه الروحى الدائم من أوجه الحقيقة المطلقة ، وإن الناسوت عبارة عن الوجه المادى المتنوع فى صوره ، المتعدد فى مظاهره .

ولعل ابن الفارض حين يقول فى البيت التالى :

ولم أله باللاهوت عن حكم مظهرى ولم أنس بالناسوت مظهر حكمتى ٤٥٥

وقد استعمل « اللاهوت والناسوت » على نحو مقارب من استعمال ابن عربى لهما : فاللاهوت عند شاعرنا هو هذا الوجه الروحانى الذى أدركه فى مقام الجمع الذى لا تفرقة فيه ، والناسوت هو هذا الوجه المادى الذى يدركه الإنسان عادة إذا لم يكن من أصحاب الجمع ، فينظر إلى الوجود بعين الكثرة والتفرقة. وبعبارة أخرى يمكن أن نقول إن اللاهوت هنا هو مظهر الوحدة التى يتحقق بها السالك بين ذاته وذات الله فى مقام الجمع ، على حين أن الناسوت هو مظهر الكثرة أو البشرية الذى يفرق فيه السالك وهو فى مقام التفرقة بين ذات الله وذوات المخلوقات . وكأنى بابن الفارض يريد أن يصور لنا مبلغ ماوصل إليه من الكمال فى شهوده للحقيقة بحيث أصبح نظره بعين الجمع إلى اللاهوت مساوياً لنظره بعين التفرقة إلى الناسوت ، أو قل إنه فى كلا النظرين وإدراك الوجهين لا يشهد إلا حقيقة واحدة وذاتاً واحدة هى 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 فى اصطلاح الصوفية ؛ بالفرق الثانى ، الذى يجمع فيه بين شهود حق وخلق ، رب وعبد ، فى آن ، فيعطى المشاهد العبودية حقها من الخضوع والخشوع والافتقار والانكسار[1] . ولو تأملنا بيت ابن الفارض المتقدم على البيت الآنف الذكر حيث يقول :

وإسراء سرى عن خصوص حقيقة إلى كسيرى فى عموم الشريعة ٤٥٤

---

(١) السيوف الحداد ص ٤٠ .

لرأينا أن الحقيقة وهى علم الباطن ، أو مشاهدة اللاهوت والوحدة ، لا تختلف أو تتنافى عنده الشريعة ، وهى علم الظاهر أو معرفة الناسوت والتفرقة . ومن هنا نستطيع أن نستخلص أن ابن الفارض فى استعماله للفظتى « اللاهوت والناسوت » كان أبعد ما يكون عن الحلاج الذى فرق بينهما تفرقة ذاتية ، واعتبرهما حقيقتين مستقلتين ، وأنه كان أدنى ما يكون إلى ابن عربى الذى اتفق معه على أن « اللاهوت والناسوت » مظهران لحقيقة واحدة يقرر الإنسان وجودهما إذا نظر إلى كل منهما بعين خاصة . ومن هنا أيضاً نتبين أن ابن الفارض قد اصطنع هاتين اللفظتين المسيحيتين اللتين اصطنعهما الحلاج على ما كانتا عليه فى المسيحية ولكنه لم يكن يفهم منهما ما كان يفهمه الحلاج من أنهما طبيعتان مختلفتان يمكن أن تحل إحداهما فى الأخرى ، إنما هو قد اصطنع اللفظتين المسيحيتين ليعبر بهما عن مذهبه الصوفى فى الوحدة الذى لا يختلف فى قراره عن أحكام الشرع . الأمر الذى يترتب عليه القول بأن تشابه الحلاج وابن الفارض فى هذه المسألة ليس إلا تشابهاً لفظياً . أما ما تنطوى عليه الألفاظ من المعانى والأفكار الفلسفية فمختلف عند أحدهما عما هو عليه عند الآخر .

١٧ — ولعل تشابه مذهب ابن الفارض فى بعض تفاصيله ومذهب ابن عربى كان أقوى وأظهر من تشابهه ومذهب الحلاج ؛ فقد ذهب المؤرخون مذهباً بعيداً انتهوا فيه إلى أن ابن الفارض كان تلميذاً لابن عربى اعتنق مثله عقيدة وحدة الوجود . وإنهم فى إثبات هذه الصلة ليستندون إلى أمرين : أحدهما تاريخى يدور حول العلاقة الشخصية بين الرجلين ، والآخر فنى يدور حول تائية ابن الفارض الكبرى وفتوحات ابن عربى وفصوصه ، وموازنة هذه النصوص بعضها ببعض ، وتلمس أوجه الشبه بينها ، واستخلاص أن ابن الفارض فى تائيته كان متأثراً بما قاله ابن عربى فى فتوحاته وفصوصه .

ولقد اعتمد المثبتون للعلاقة الشخصية التى زعموها بين الرجلين على زيارة ابن عربى لمصر فى أثناء رحلته فى المشرق ، وهى هذه الرحلة التى بدأها عام ٥٩٨ هـ وتجول فيها خلال بلاد كثيرة منها مكة وبغداد وحلب وآسيا الصغرى

إلى أن استقر أخيراً بدمشق حيث توفى عام ٦٣٨ هـ ؛ فقد روى عن ابن عربى أنه مر بمصر ، وأن الناس اتهموه بالزندقة وحاولوا اغتياله فيها[١]. ونحن لا ننكر زيارة ابن عربى لمصر أو مروره بها ، ولكن الذى لا نستطيع التثبت منه هو : هل التقى ابن الفارض حقاً بابن عربى ونشأت بينهما صلة شخصية تبودلت فيها الآراء الصوفية أم لا ، وذلك راجع إلى أنه مازال يعوزنا الدليل المادى الذى يثبت هذه الصلة إثباتاً قاطعاً . ومن هنا ذهب الأستاذ نيكلسون إلى أن ابن الفارض وابن عربى لم يلتقيا قط[٢] ، وإلى مثل هذا ذهب الأستاذ ماسينيون فى محاضرة له عن ابن الفارض والششترى ألقاها بقاعة الجمعية الجغرافية الملكية بالقاهرة فى ٥ فبراير سنة ١٩٣٧ ، فاستبعد أن يكون ابن عربى فى زيارته لمصر قدعرف ابن الفارض ، وإن كان كل منهما قد أحس بوجود صاحبه فى عالم الشعر والتصوف . ومهما يكن من شىء فإن إنكار الصلة بين ابن الفارض وابن عربى كإثباتها فرض لم يقم عليه البرهان الذى يؤيده . هذا أحد الأمرين اللذين يدور حولهما المؤرخون . أما الأمر الثانى وهو المرتكز على موازنة النصوص وإثبات تأثر ابن الفارض بابن عربى عن طريق هذه الموازنة ، فالأصل فيه رواية تناقلها المؤرخون ورد فيها أن ابن عربى بعث إلى ابن الفارض يسأله أن يشرح تائيته الكبرى ، فأجابه ابن الفارض بقوله إن الفتوحات المكية شرح لها[٣] . ولكننا نعلم فيما نعلم من حياة ابن الفارض أنه نظم بعض شعره فى الحجاز فى أثناء الطور الثالث لحياته ، وهو الطور الذى يبدأ بسنة ٦١٣ ، وينتهى بسنة ٦٢٨ هـ ؛ ونعلم أيضاً أنه أملى ديوانه فى القاهرة بعد عودته إليها من الحجاز ، وذلك فى الطور الرابع الذى يبدأ بسنة ٦٢٨ أو ٦٢٩ هـ ، وينتهى بوفاته سنة ٦٣٢ هـ ؛ هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإننا نعلم مما أثبته ابن عربى فى نهاية « الفتوحات المكية » أنه فرغ من وضع هذا

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية : مادة ابن عربى .

(٢) Studies in Islamic Mysticism. p. 164.

(٣) انظر ص ٤٢ ، ٩٨ من هذا البحث .

الكتاب فى 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 بعد وفاة ابن الفارض بأربعة أعوام ، فكيف يمكن أن يقال إذن إن ابن الفارض أجاب ابن عربى بهذا الجواب الذى تحتويه الرواية المشار إليها ، والتى تنطوى فى جوهرها على أن « الفتوحات المكية » صورة أخرى « للتائية الكبرى » ؟ الحق أن فى هذه الرواية تناقضاً مع الحقائق التاريخية من ناحية ، ومبالغة فى تصوير تأثر ابن الفارض بابن عربى من ناحية أخرى . ولسنا بهذا القول نذهب إلى أن ابن الفارض لم يطلع على آراء ابن عربى 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 فراغاً تامًّا . أما أن تكون الفتوحات شرحاً للتائية ، أو أن تكون التائية صورة أخرى للفتوحات ، فذلك مالا نقبله أو نذهب إليه كما قبله وذهب إليه أكثر القدماء وبعض المحدثين . أما « الفصوص » فإن أمرها يكاد يكون مختلفاً عن أمر « الفتوحات » . والذين يرون فى فصوص ابن عربى وتائية ابن الفارض صورتين مختلفتين لمذهب واحد قد يكونون مصيبين إلى حد بعيد ؛ فابن عربى يحدثنا فى « فصوصه » بأنه بدأ هذا الكتاب فى 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 يملى ديوانه بالقاهرة فيما بين سنتى ٦٢٨ أو ٦٢٩ هـ و٦٣٢ هـ ، وأن تكون بعض العناصر الموجودة فى الفصوص قد امتزجت ببعض أبيات التائية الكبرى . غير أننا لا نعتقد مع ذلك ما يعتقده بعض القدماء كالشيخ مدين وغيره من أن « التائية » هى « الفصوص » لا فرق بينهما إلا فى أن هذه نثر وتلك شعر[٢] ؛ وإنما الذى

---

(١) الفتوحات المكية طبع القاهرة سنة ١٣٣٩ : ج ٤ ، ص ٣٥٥

(٢) تنبيه الغبى على تكفير ابن عربى ص ١٢ .

نعتقده هو أن يكون ابن الفارض قد استعان ببعض الألفاظ والعبارات والأمثلة التى وردت فى الفصوص على بسط مذهب صوفى فى وحدة الشهود ، مختلف عن مذهب ابن عربى فى وحدة الوجود ، الأمر الذى نستخلص منه أن يكون التشابه الواقع بين المذهبين تشابهاً لفظيًّا ، 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 عربى مذهبه ، ويمكن أن نجد لها نظيراً أو شبيهاً فى مذهب ابن الفارض ؟

١ — كان مذهب ابن الفارض فى جملته وحدة شهودية أو شهود الوحدة ؛ وكذلك كان مذهب ابن عربى فى إحدى ناحيتيه صورة لهذه الوحدة الشهودية . وقد انطوى هذا المذهب فى وحدة الشهود عند كل من الشاعر المصرى والصوفى الأندلسى على القول بالتجلى الذى إن كان مختلفاً عن الحلول فإن ابن تيمية وأشباهه من الناعين على الصوفية قد كفروا القائلين به ، وأظهروا مبلغ مايؤدى إليه من منافاة لأحكام الإسلام وعقيدته الصحيحة ؛ فابن الفارض يقرر فى « تائيته الكبرى » أن الوجود هو ما ينكشف للسالك عند تجلى الذات له ، بحيث يرى الذات فى كل مرئى ، ويشهدها فى كل موجود : إذ المرئيات هى فى الحقيقة مجال متعددة للذات الواحدة ، فهو يقول :

جلت فى تجليها الوجود لناظرى ... فى كل مرئى أراها برؤية ٢١٠
وأشهدت غيبى إذ بدت فوجدتنى ... هنالك إياها بجلوة خلوتى
وطاح وجودى فى شهودى وبنت عن ... وجود شهودى ماحياً غير مثبت
وعانقت ماشاهدت فى محو شاهدى ... بمشهده للصحو من بعد سكرتى
فى الصحو بعد المحو لم أك غيرها ... وذاتى بذاتى إذ تحلت تجلت ٢١٤

ويقول أيضاً :

فلما جلوت الغين عنى اجتليتنى ... مفيقاً ومنى العين بالعين قرت ٢٣٤

ويقول أخيراً :

يشاهد منى حسنها كل ذرة بها كل طرف جال فى كل طرفة ٣٨٢

وابن عربى يرى أنه لا يعرف الوجود إلا أهل الشهود ؛ وأن العين تثبت العين [١]. وأن عالم الطبيعة صور متعددة فى مرآة واحدة ، بل صورة واحدة فى مرايا مختلفة . وأن المحل هو عين العين الثابتة التى بها يتنوع الحق فى المجلى لتنوع الأحكام عليه ، ويقبل كل حكم ، وما يحكم عليه إلا عين ما تجلى فيه [٢].

وهنا نتبين أن ابن عربى وابن الفارض متفقان على أنه إذا ارتفع الحجاب وتم الكشف وحصل العلم الشهودى ، وصفا العرفان الذوقى ، 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 سابقتها : وذلك أن شاعرنا حين أراد أن يبين الفرق بين مذهبه وبين الحلول ضرب مثلا 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 [٣] . 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 الداخل 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 يُشهد ، واو ظهر فى أماكن مختلفة فى زمان واحد وتعدد فلا يقدح ذلك فى دحيته . فإنه فى كل صورة بهويته ، وتلك

(١) الفتوحات المكية : ج ٤ ص ٣٩٠ .

(٢) فصوص الحكم ص ٦٤ .

(٣) انظر الأبيات ٢٨٠ — ٢٨٥ من التائية الكبرى ، وص ٢١٥ — ٢١٦ من هذا البحث.

الصور لهويته كالأعضاء لعين الإنسان ، فهو واحد مع كثرة الأعضاء التى فى الأكوان[١] . 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 ، سجى 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 رجلا من حضرة الخيال ، فليس المتمثل رجلا 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 علىّ 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 المتخيل إليها ، فهو صادق فى المقالتين صدق العين فى العين الحسية وصدقها فى العين الحقيقية[٢] .

وإذن فأنت ترى إلى أى حد يتفق ابن الفارض وابن عربى على استغلال خبر من الأخبار الواردة فى السيرة استغلالا يدعم به كل منهما مذهبه » .

١٨ — على أن تشابه ابن الفارض وابن عربى لا يقف عند الحد الذى قدمنا ، بل هو يتجاوزه إلى شىء آخر يشترك فيه الصوفيان ، ويستمدان منه بعض العناصر التى يتألف منها مذهب كل منهما ، وأعنى بذلك الأفلاطونية الجديدة : فقد عاش ابن الفارض وابن عربى فى عصر كان المسلمون قد عرفوا فيه الشىء الكثير من فلسفة أفلوطين ، وإن لم تخل معرفتهم بشخصه ومؤلفاته من الغموض الذى يبلغ أحياناً حد الخلط والاضطراب . وليس أدل على ذلك من أن ماوصل إلى المسلمين من فلسفة أفلوطين قد وصلهم منسوباً إلى أرسطوطاليس فى كتاب « أثولوجيا » الذى ليس فى حقيقته إلا مقتطفات من « التاسوعات » نقلها السريان وقدموها إلى المسلمين بعنوان « أثولوجيا أرسطوطاليس » ،

---

(١) الفتوحات المكية : ج ٤ ، ص ٣٣٨ .

(٢) فصوص الحكم : ص ١١١ — ١١٢ .

وقبلها هؤلاء على أنها صورة لفلسفة المعلم الأول فى الإلهيات . وليس من شك فى أن ما امتازت به الفلسفة الأفلاطونية الجديدة من نزوع إلى الإشراق والروحانية، كان ملائماً كل الملاءمة لطبيعة التصوف الإسلامى ، الأمر الذى ترتب عليه أن جاء أكثر المذاهب الصوفية وفيه كثير من ألفاظ هذه الفلسفة وعباراتها ومعانيها : فنحن نستطيع مثلا أن نستخلص من مؤلفات ابن عربى الآثار التى تركتها نظرية الفيوضات فى مذهب هذا الصوفى المسلم ؛ ونستطيع أيضاً أن نفتش عن هذه الآثار فى تائية ابن الفارض الكبرى ، ولو أن حظ هذا الأخير منها كان ضئيلا بالقياس إلى حظ الأول . ولعل هذا راجع إلى أن ابن عربى كان فى اطلاعه واستيعابه للمذاهب المختلفة دينية كانت أو فلسفية أوسع أفقاً من ابن الفارض . ومن يدرى فلعل ابن عربى قد تأثر بالأفلاطونية الجديدة هذا التأثر الذى نلمسه فى كثير من مواطن فتوحاته وفصوصه وغيرهما من مؤلفاته العديدة ، ثم وقف ابن الفارض عليها من ثنايا ما وقع له من مؤلفات ابن عربى 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 الذى بدأ ابن الفارض يملى فيه ديوانه بعد عودته من الحجاز إلى القاهرة ؛ فمن المحتمل إذن أن تكون فصوص ابن عربى وصلت إلى ابن الفارض ، وقرأ فيها بعض الأفكار الأفلاطونية الجديدة لاسيما فكرة « الفيض » فأدخلها فى تائيته الكبرى على هذا الوجه الغامض الذى تختفى معه الفكرة وراء ما يعمد إليه الشاعر من رموز وإشارات .

وقد أظهرنا الدكتور أبو العلا عفيفى فى بحث له عن المصادر التى استقى منها محيى الدين ابن عربى فلسفته التصوفية . على أن الشيخ الأكبر عرف نظرية الفيوضات الأفلاطونية الجديدة ، وكانت معرفته بها مخالفة لمعرفة إخوان الصفا الذين كانوا أقرب من ابن عربى إلى المذهب الأفلوطينى ؛ فالدكتور عفيفى يثبت أن ابن عربى لم يعتقد كما اعتقد إخوان الصفا أن الفيوضات تكون سلسلة من الموجودات كل منها يصدر عن الفيض المتقدم عليه . ويظهر

كمالاته ، بل يقول إن هذه الفيوضات إن هى إلا أسماء لجهات مختلفة من الوحدة المطلقة ، أى الذات الإلهية المطلقة التى لا تقبل التكثر بحال : فالواحد ليس سوى هذه الذات فى إطلاقها وتجردها ، والعقل الأول ليس سوى هذه الذات ظاهرة بصورة القوة الناطقة المنبثة فى جميع الأشياء ، والنفس الكلية ليست سوى هذه الذات ظاهرة بصورة القوة المدبرة لسائر الكون ، والجسم الكلى ليس سوى هذه الذات ظاهرة بصورة العالم المادى [1] . أما ابن الفارض فلا نكاد نجد فى شعره ذكراً للفيوضات بهذا المعنى ، وعلى هذا الوجه . ولعل كل ما نجده من ذلك هو لفظة « الفيض » التى يستعملها بشكل عام ، وتعبيره عن هذا الفيض بعبارات قد تدل عليه ، وتنطوى على معناه ، ولا تنطق به صراحة ، وذكره لبعض الألفاظ التى — وإن لم تكن من معجم الأفلاطونية الجديدة — يمكن أن تفهم مع ذلك على وجه يشعر بأن لها مقابلا عند أفلوطين ، كما يتبين هذا كله مما يلى :

١ — فأما استعمال شاعرنا للفظ « الفيض » صراحة فأكثر ما يظهر ضمن حديثه عن الاتحاد بالقطب الذى هو الحقيقة المحمدية ، كما يعرفها الصوفية على أنها المخلوق الأول الذى خلقه الله ثم فاضت منه بقية المخلوقات سواء ما كان منها روحيًّا أم ماديًّا ، ولهذا آثرنا إرجاء الكلام فى هذا الموضوع إلى الفصل التالى حيث نتحدث عن الحب والقطبية مبينين ما عسى أن يكون بين ابن الفارض وأفلوطين من تشابه فى هذه المسألة ، لأن الذى يعنينا هنا هو إظهار العناصر الأفلاطونية الجديدة التى يمكن أن تكون موجودة فى وحدة ابن الفارض التى وصل إليها عن طريق حبه للذات الإلهية واتحاده بها ، لا هذه الوحدة التى يمثلها القطب والتى يحدثنا ابن الفارض عنها من خلال حديثه عن اتحاده بهذا القطب .

٢ — وأما « الفيض » الذى نجده عند شاعرنا متعلقاً بالذات الإلهية فإننا

---

(١) من أين استقى محيى الدين بن عربى فلسفته التصوفية ، مجلة كلية الآداب : م ١ ج ١ : مايو ١٩٣٣ م ، ٢٢ — ٢٣ .

نلاحظ أنه يعبر عنه بعبارات قد تدل عليه ضمناً ، ولا تنطق به صراحة كما قلنا آنفاً : فابن الفارض حين يأمر مريده أن يصرح بإطلاق الجمال ، وألا يقول بتعينه فى صورة معينة ، وحين يثبت لهذا المريد أن كل صورة حسنة فى هذا الكون إنما قد استمدت حسنها من هذا الجمال المطلق الذى هو للذات الإلهية ، وحين يدلل على ذلك بأن قيس لبنى ، وكثير عزة ، وجميل بثينة ، لم يحب كل منهم إلا الذات الإلهية مقيدة بصورة لبنى أو عزة أو بثينة إلى آخر ما أثبته من أن العشاق والمعشوقات ليسوا سوى هذه الذات الإلهية متلبسة بصورة معينة[1] — ابن الفارض حين قال هذا كله وقرره لم يخرج عن كونه يعبر عن الفيض الأفلوطينى بعبارة إن اختلفت فى ظاهرها عن عبارات أفلوطين نفسه فإنها تدل من غير شك على فكرة من أفكاره . ويكفى أن ننظر فى قول ابن الفارض إلى مريده :

وصرح بإطلاق الجمال ولاتقل بتقييده ميلا لزخرف زينة ٢٤١

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

وأن نوازن بينه وبين قول أفلوطين فى الواحد المطلق الذى يسميه تارة بالفكر الأعظم ، وتارة أخرى بالخير الأعظم وطوراً بالجمال الأعظم ، وأن هذا الواحد بسيط ليس فيه تنوع ، كما أنه شىء 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 [2] ، لنرى 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

---

(١) انظر الأبيات ٢٤١ — ٢٦٤ من التائية الكبرى .

(٢) تاريخ الفلسفة اليونانية للأستاذ يوسف كرم : ص ٣٢٧ .

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 لبنى 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 نواحى مذهبه لم يخرج عن كونه معبراً عن الفيوضات الأفلاطونية الجديدة تعبيراً عامًّا ، 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 الأحكام ، كما أن كل إنسان يعلم من نفسه أنه صورة الحق ، فاختلطت الأمور ، وظهرت الأعداد بالواحد فى المراتب المعلومة ، فأوجد الواحد العدد ، وفصّل العدد الواحد ، وما ظهر حكم العدد إلا بالمعدود[1]. أليس قول الشيخ الأكبر بأن الواحد منشئ العدد ، والعدد مفصل الواحد ، شبيهاً بقول ابن الفارض إن الجمال المطلق هو أصل فى وجود الحسن المعين الظاهر بصورة لبلى أو بثينة أومن شئت من المعشوقات الجميلات ؟ ألا ينطوى قول ابن الفارض بأن تعينات الجمال المطلق هى مظاهر لهذا الجمال تتعدد بتعدد صورها والحقيقة أنها عين هذا الجمال المطلق ، على فكرة ابن عربى القائلة بأن العدد هو الذى يفصل الواحد ، أى يجعله متكثراً معيناً بعد أن كان واحداً مطلقاً ؟ الحق الذى لاشك فيه أن ابن الفارض متفق هنا مع ابن عربى ، ولا يكاد يختلف عنه إلا فى الألفاظ التى تدل فى الواقع على فكرة واحدة شائعة بين الرجلين ، ولا تختلف عند أحدهما عما هى عليه عند الآخر إلا فى هذه العناصر الفلسفية التى يدخلها الشيخ الأكبر إلى مذهبه ويغذيه بها ، كأن يشرح مثلا مسألة المراتب الوجودية وبسلسلها من

---

(١) فصوص الحكم : ص ٦٤ .

الواحد مرتبة بعد مرتبة ، وكأن يبين كيفية ظهور الواحد فى 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 فى الكون من وجوه حسنة وصور مستحبة ؛ ومن هنا يمكن القول بأن كلا من ابن الفارض وابن عربى كان معبراً بأسلوبه الخاص عن فكرة واحدة هى فى جوهرها من أفكار المدرسة الأفلاطونية الجديدة .

٣ — وثمة فكرة أخرى تظهر فى تائية ابن الفارض وفصوص ابن عربى وهى فى ظهورها عند الصوفيين المسلمين ليست إلا فكرة صوفية قد امتزج بها عنصر الفيض الأفلوطينى امتزاجاً ربما كان أقوى وأوضح فيها منه فى الأفكار الأخرى التى تكلمنا عنها آنفاً ، وأعنى بها استعداد الماهيات لقبول الفيض الذى تفيضه عليها الذات ؛ فابن الفارض يرى أن الذات الإلهية قد أمدت العوالم المختلفة بأمدادها التى تكثرت فيها الذات وتنوعت بعد أن كانت واحدة مطلقة ، وأن السبب فى صدور الكثرة عن الذات الواحدة بطريق الفيض ليس كثرة الاستعدادات التى تكسب الماهيات وجودها . بل إن الذات قبل أن تتهيأ هذه الماهيات لقبول الوجود كانت مستعدة لإفاضة الكثرة ، ومن ثم تنعمت الأشباح بالوجود فى النفس ، كما تنعمت الأرواح بالشهود فى الروح . وليست هذه الروح . ولا هذه النفس إلا عين الذات التى أفاضت الوجود على الأولى والشهود على الثانية . وانظر إلى قول ابن الفارض فى هذه الأبيات حيث يتحدث بلسان الجمع مع الذات الإلهية :

فذاتى باللذات خصت عوالمى ... بمجموعها أمداد جمع وعمت ٤٠٣
وجادت ولا استعداد كسب بفيضها ... وقبل التهيى للقبول 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 الفياضة التى

لا يتوقف تكثرها فى العوالم المختلفة على استعداد ما فى هذه العوالم من الماهيات لقبول الوجود أو الشهود . بل يتوقف على ما فى طبيعة الذات الواحدة من الاستعداد لفيض الكثرة ، ولنرى أيضاً مبلغ التشابه الذى يوجد بين أفلوطين فى فيوضاته وبين ابن الفارض فى هذه الأبيات : أليست العوالم المختلفة عند ابن الفارض مقابلة للفيوضات المتنوعة المعينة عند أفلوطين؟ ألا يمكن أن يكون عالم الجبروت وعالم الغيب ، وهما العالمان الروحيان اللذان لا أثر فيهما للمادة ، مقابلين للعالم المعقول الذى يسميه أفلوطين بالعقل الأول ؟ ثم ألا يصح أن يكون عالم الملكوت الأعلى عند ابن الفارض مقابلا للنفس الكلية عند أفلوطين وعالم الملكوت الأدنى أو الشهادة عند ابن الفارض مقابلا للجسم الكلى عند أفلوطين ؟ بلى ! وهذا هو ابن الفارض نفسه قد عبر فى البيت ٤٠٥ عن شىء يكاد يكون قريباً من هذه المعانى الأفلاطونية الجديدة ، فذكر النفس التى تفيض الوجود ، والروح التى تفيض الشهود . وليس الوجود هنا إلا الوجود الظاهر الذى يعرفه الإنسان من الموجودات الكائنة فى عالم الشهادة ، كما أن الشهود ليس إلا انكشاف عين الحضرة العلمية أو حضور الذات الإلهية فى عالم لا أثر فيه للتعينات والصور المتكثرة . وإذا كان ذلك كذلك فقد ظهر ما بين هذا الكلام وبين ما يقوله أفلوطين من التشابه الذى لا يخلو من وجود بعض الفروق بينهما لاسيما فى 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 الذى لا صلة بينه وبين عالم المادة ، ويمكن أن يقال عنه إنه الوجود الباطن . أفلا يمكن إذن أن تكون الروح الفارضية هنا الفياضة بالشهود . أو قل بالوجود الباطن مقابلة للنفس الكلية التى هى عند أفلوطين صورة من العقل الأول الذى يشبه الواحد ويفيض قوته فيحدث هذه الصورة وهى النفس الكلية التى تتوجه نحو العقل الصادرة عنه ، فتفيض فيوضاً كثيرة منها نفوس البشر والكواكب وسائر المخلوقات وأن تكون النفس الفارضية الفياضة بالموجودات الظاهرة فى عالم الشهادة مقابلة

للجسم الكلى الأفلوطينى 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 الكلى . وهنا نرى أنفسنا مضطرين إلى مخالفة الأستاذ نلّينو الذى ينكر كل أثر للنفس الكلية أو الروح الكلية فى شعر ابن الفارض : فقد رأينا كيف يمكن أن نخرج من شعر هذا الشاعر الصوفى أثراً للأفلاطونية الجديدة فى 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 هى فى منطوقها ومفهومها ، ولكنها عبارات وألفاظ اشتمل عليها شعر ابن الفارض ، وأراد الشاعر أن يعبر بها عن مذهب صوفى كمذهب أفلوطين . فكان طبيعيًّا أن يلتقى الشاعر الصوفى بالفيلسوف اليونانى عند بعض النقط ، وأن يعبر عما يريد بألفاظ وعبارات إن لم تكن هى عين ألفاظ أفلوطين وعباراته ، فليس أقل من أنها مقاربة لها شبيهة بها .

ولعل ابن الفارض فى هذه الناحية من مذهبه التى تدور حول الفكرة القائلة بأن الذات أفاضت الوجود والشهود على الكائنات قبل استعداد هذه الكائنات لتلقى هذا الفيض ، لعله كان فى ذلك شبيهاً بابن عربى الذى عرف الأفلاطونية الجديدة واستغلها ، وكانت معرفته بها واستغلاله لها أعمق وأدق من معرفة شاعرنا واستغلاله . وقد رأينا آنفاً كيف غذى ابن عربى مذهبه فى وحدة الوجود بعناصر مستقاة من الأفلاطونية الجديدة : فقد قال ابن عربى بما قاله ابن الفارض من استعداد الذات للفيض قبل استعداد الموجودات لتلقى هذا الفيض وهو وإن كان يظهر الفكرة فى صورة مخالفة لصورتها عندابن الفارض — متفق وإياه على أن الفيض الذاتى قديم : فابن عربى يرى فى « الفصوص » : « أن الله خلق العالم وأوجده فى أول أمره وجود شبح مسوًّى لا روح فيه ، فكان كمرآة غير مجلوة ، وأن من شأن الحكم الإلهى أنه ما سوى محلا إلا ولابد أن يقبل روحاً إلهيًّا عبر عنه بالنفخ فيه ، وهذا هو حصول الاستعداد من تلك

الصورة المسواة لقبول الفيض أو التجلى الدائم الذى لم يزل ولا يزال ؛ فما بقى إلا قابل ، والقابل لا يكون إلا من فيضه الأقدس ، فالأمر كله منه ابتداؤه وانتهاؤه »[1] : فإن صح تفسير القاشانى للفيض الأقدس بأنه تجلى الذات بدون الأسماء وهو التجلى الذى لا كثرة فيه أصلا ، وإنه سمى أقدس ، أى أقدس من التجلى الشهودى الأسمائى الذى هو بحسب استعداد المحل ، تبيّنا إلى أى حد كان ابن الفارض فى البيتين ٤٠٣ و ٤٠٤ من تائيته الكبرى متحدثاً كابن 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 الشهودى الأسمائى الذى هو بحسب استعداد المحل ؛ وتبينا من خلال هذا كله كيف أدخل كل من الصوفيين المسلمين فكرة الفيض الأفلوطينى إلى مذهبه ، وكيف كان ابن عربى بنوع خاص أكثر استغلالا 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 ، إن كانت قريبة من بعض النواحى من وحدة الوجود فإنها فى قرارها لم تكن من وحدة الوجود إلا من حيث بعض الألفاظ والعبارات التى استقاها شاعرنا من معجم وحدة الوجود . ولم يجد خيراً

---

(١) يقول القاشانى فى شرح هذا النص من « الفصوص » : إن ظهور الذات يتنزل من حضرة الأحدية إلى حضرة الواحدية ، فكأن للذات تجليين ، أحدهما ذاتى وهو ظهوره فى صورة الأعيان الثابتة المقابلة فى الحضرة العلمية الأسمائية (الحضرة الواحدية) ، وذلك الظهور ينزل حضرة الأحدية إلى حضرة الواحدية ، وهو فيضه الأقدس أى تجلى الذات بدون الأسماء الذى لا كثرة فيه أصلا . وهو الأقدس أى أقدس من التجلى الشهودى الأسمائى الذى هو بحسب استعداد المحل ، لأن الثانى موقوف على المظاهر الأسمائية التى هى القوابل بخلاف التجلى الذاتى ، فإنه لا يتوقف على شىء ؛ فمنه الابتداء بالتجلى الذاتى والانتهاء بالتجلى الشهودى . (راجع النص وشرحه فى « الفصوص » ، القاهرة سنة ١٣٢١ : ص ٩ — ١١) .

منها يسعفه بالتعبير عما هو بصدد التعبير عنه من وحدته الشهودية أو شهوده الواحدى .

ومن هنا يمكن القول إن ما نجده 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 ، وتجلى هذه المحبوبة فى الكائنات من ناحية أخرى . وذلك كله فى حال وجده 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 لا 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 لا حسية حادثة ، القطب عند ابن عربى والجيلى — هل لابن الفارض نظرية فى « الحقيقة المحمدية »؟ — « الروح المحمدى » قديم فياض بالوجود والحياة — « الروح المحمدى » و « الكلمة » اليهودية . « الروح المحمدى » و « الكلمة » المسيحية — « الروح المحمدى » والفيض الأفلوطينى — صورة العالم المنطوية فى الروح المحمدى ، انتقاله من « الرتق » إلى « الفتق » — « الروح المحمدى » مفيض العرفان والحب — الأنبياء والعلماء والعارفين صور للروح المحمدى — معجزات الأنبياء وشرائعهم — كرامات الخلفاء والأولياء — « الروح المحمدى » عند ابن الفارض ، و « العقل الأول » عند الإسماعيلية ، و « نور محمد » عند الحلاج ، و « النبى الواحد على الحقيقة » عند كليان الإسكندرى ، و « الكلمية الإلهية » فى الديانة الزرادشتية .

١ — أشرنا فى 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 لا تعين فيه ، على حين أن الحقيقة المحمدية هى الذات مع التعين الأول الذى فاضت منه بعد ذلك بقية التعينات 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 الحائز 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 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[1] . وقد رأينا فى الفصل السابق من هذا الكتاب المغزى الفلسفى الذى يمكن استخلاصه من شعور ابن الفارض بالاتحاد مع الذات الإلهية ، ونريد أن نعرض فى هذا الفصل لاتحاده بالقطب ، وأن نحلل قطبيته إلى عناصرها الصوفية مبينين ما عسى أن تكون منطوية عليه من المعانى الفلسفية .

٢ — ولكى نتعرف حقيقة القطبية عند ابن الفارض ، لابد من أن نقف بادئ ذى بدء عند لفظ « القطب » ومعناه فى التصوف الإسلامى ، وما عسى أن يكون بينه وبين بعض الأفكار الإسلامية وغير الإسلامية من أوجه الشبه . فقد ظهرت هذه اللفظة فى تاريخ التصوف الإسلامى ، وكان لها عند الصوفية معنيان : أحدهما هو أن القطب هو أكمل إنسان متمكن فى مقام الفردية . أو هو الواحد الذى هو موضع نظر الله فى كل زمان ، عليه تدور أحوال الخلق . وهو يسرى فى الكون وأعيانه الباطنة والظاهرة سريان الروح فى الجسد ، ويفيض روح الحياة على الكون الأعلى والأسفل ، فهو من الكائنات بمثابة المهيمن عليها ، المكلف بحفظها ورعايتها . وإنه ليظل كذلك طوال حياته حتى يقبضه الله ، فيخلفه واحد من الأولياء الثلاثة الذين دونه فى المرتبة ، وهم الأوتاد الذين كانوا من قبل أبدالا يبلغ عددهم الأربعين . وقد يسمى القطب غوثاً باعتبار التجاء الملهوف إليه ؛ فالقطب هنا عبارة عن إنسان اختص بما لم يختص به غيره من الكمال فى العلم والقدرة على التصرف . هذا أحد معنيى القطب . أما المعنى الثانى فهو أن يكون القطب قطباً للأقطاب ، سابقاً فى وجوده على وجود هؤلاء الأقطاب ، وعلى وجود كل ما فى عالمى 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

(١) انظر ص ١٧٨ — ١٧٩ ، ١٩٥ — ١٩٨ من هذا البحث

آخر ، ولن يلحقه قطب آخر بهذا المعنى الذى لا يدل إلا على حقيقة واحدة هى « 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 ولى من الأولياء ، يتولى المحافظة على العالم الظاهر فى زمانه ، ويستمد علمه وقدرته على التصرف من القطبية الكبرى التى هى باطن نبوة محمد عليه السلام ، لاظاهر هذه النبوة الذى بعث به ، وأخذ فيه صورة النبي المرسل للناس بشيراً ونذيراً : فالفرق ظاهر بين القطب بمعناه الأول وبينه بهذا المعنى : هو هنا قطب معنوى قديم فى حين أنه هناك قطب حسى 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 المحمدى أو الحقيقة المحمدية ، كما يظهرنا على مبلغ الفرق بين القطب الحسى والقطب المعنوى : فالقطب عنده ما تدور به الأفلاك التى يحيط بها ، وليست قطبيته من هذا النوع الذى يصير فيه الإنسان الكامل قطباً بعد أن كان وتداً . وهو من هذه الناحية قطب معنوى مختلف عن القطب الحسى ؛ إذ القطب الحسى ليس كالقطب المعنوى فى إحاطته بما يدور عليه من الأفلاك ، ولكنه مركز لنقطة تحيط بها الأفلاك ، وتدور حولها . زد على ذلك ما يمتاز به القطب المعنوى على القطب الحسى من حيث الوجود الذى هو قديم بالنسبة إلى الأول ، وحادث بالنسبة إلى الثانى ، ومن حيث العلم والقدرة اللذان هما عند الثانى ، وعند من ظهر قبله من الأقطاب ، ومن سيظهر بعده منهم ، مستمدان من منبع واحد هو القطب الأول (المعنوى) . وقد ضمن ابن الفارض هذا كله أبياته التى يذكر فيها القطب بلفظه تارة ، ويذكره بالروح تارة أخرى وبالمعنى تارة ثالثة ، فاسمع إليه حيث يتحدث عن الاتحاد بالقطب المعنوى فيقول :

فى دارت الأفلاك فاعجب لقطبها الـ ... محيط والقطب مركز نقطة ٥٠٠

ولا قطبَ قبلى عن ثلاث خلفته ... قطبية الأوتاد عن بدلية ٥٠١

وحيث يتحدث عن فيض الأرواح من روحه، وفيض الأجسام من جسمه فيقول :

وروحي 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 معناى دائر بدائرتي أو وارد من شريعتي ٦٢٩

وهنا نتبين أن ابن الفارض حينما يتحدث عن القطب ، وعما يجرى مجرى القطب من روح ومعنى ، فإنما يتحدث عن حقيقة جامعة قديمة ، تذكرنا بما يقوله ابن عربى عن القطب من أنه الكون الجامع والعالم الصغير الذى تتجلى فيه الجمعية الإلهية التى استحق من أجلها أن يسمى حقيقة الله وصورته ، وروح العالم وعلته[1] .

على أن ابن الفارض لا يستعمل وحده لفظ « القطب » بهذا المعنى ، بل يشاركه فى ذلك ابن عربى والجيلى ، وإن كانا مختلفين عنه فى 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 فى ذلك الأنبياء والأولياء . وقد أطلق الجيلى بصفة خاصة لفظ « القطب » إطلاقاً ، إذ جعله شاملا للحقيقة المحمدية القديمة ، ولكل إنسان كامل حادث فقال إن الإنسان الكامل هو القطب الذى تدور حوله أفلاك الوجود من أوله إلى آخره ، وإنه واحد منذ كان الوجود إلى أبد الآبدين ، ولكن له تنوع فى ملابس وظهور فى كنائس ، على حد تعبير الجيلى نفسه[2] ، 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

(١) فصوص الحكم ، القاهرة ١٣٢١ هـ : ص ٨ — ١٤

(٢) الإنسان الكامل ، القاهرة ١٣١٦ هـ ، ج ٢ : ص ٤٦ .

الكامل ، الذى وجد منذ آدم ؛ وظهر فى كل زمان بصورة نبى أو ولى وهو بهذا لا يدل على القطب الحسى الذى يختلف عند ابن الفارض وعند الجيلى وابن عربى نفسيهما ، عن القطب المعنوى ؛ فإذا طبقنا هذين المعنيين على محمد صلى الله عليه وسلم ، رأينا أنه قطب حسى بمعنى الإنسان الكامل من وجه ، وقطب معنوى بمعنى أنه القطب الأول ، أو قطب الأقطاب المتعاقبين من وجه آخر : فهو قطب حسى من ناحية كونه نبيًّا مرسلا ظهر بصورة النبوة التى ليست إلا مظهراً من مظاهر الإنسان الكامل الذى ظهر أولا فى آدم ، ثم فى بقية الأنبياء من بعده ؛ ثم ظهر أخيراً فى صورة محمد النبى ، ثم ظهر بعد محمد النبى فى صور الخلفاء والأولياء ؛ وهو قطب معنوى من ناحية أنه أول المتعاقبين فى الأزمنة المختلفة ، سواء فى ذلك الأنبياء الذين جاءوا قبل محمد النبى ، أم الخلفاء والأولياء الذين جاءوا بعد خاتم الأنبياء . ومعنى هذا أن ابن الفارض لا يجعل القطبية حظًّا مشتركاً بين الحقيقة المحمدية وبين أفراد الإنسان الكامل أى أنه لا يعنى بالقطب مايعنيه ابن عربى والجيلى فى بعض الأحيان ، وهو أنه عبارة عن الإنسان الكامل الذى هو قطب حسى ، أو صورة ظاهرة فى نبى من الأنبياء الذين كان محمد خاتمهم ، ولا فى صورة ولى من الأولياء ؛ ولكنه يعنى به دائماً القطب المعنوى الذى هو حقيقة محمد وروحه ، وهما قديمتان كانتا قبل أن يكون الخلق ، وقبل أن يكون الأنبياء ، وقبل أن يبعث محمد النبى إلى الخلق بشيراً ونذيراً ، وقبل أن يكون الخلفاء والأولياء الذين تعاقبوا فى 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 ، 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 » و تقصد به شيئاً آخر غير القطب الذى هو الإنسان الكامل ؛ فابن 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 عِلم إلهى الأنبياء والرسل والأولياء الذين كلهم من الأقطاب الكاملين ، الظاهرين بصورة الإنسان الكامل فى كل زمان ، المتلقين علمهم ووحيهم وإلهامهم وقدرتهم على التصرف عن القطب الأول ، الذى هو واحد منذ الأزل ، والذى سيظل واحداً أبداً على الرغم من تعدد صوره ، وتعاقب أفراده .

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 يترك 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 الفياضة 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 أغنى 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

---

(١) الكبريت الأحمر ، على هامش اليواقيت والجواهر : القاهرة ١٣٥١ هـ : ج ١ ، ص ١٠

الأول » و « الروح الأعظم » و « الحق المخلوق به »[١] . ردد ابن عربى هذه الاصطلاحات وكثيراً غيرها ، ودل بها على « الحقيقة المحمدية » فى حين أن ابن الفارض لم يستعمل فى الدلالة عليها سوى لفظ « القطب » الذى ذكره صراحة ، وتحدث بلسان الجمع معه فى البيتين ٥٠٠ و ٥٠١ ، وقد يفهم حديثه فى بعض المواطن على أن لفظ « الروح » (البيت ٣١٣) ، ولفظ « المعنى » (البيت ٦٢٩) ، مرادفان له[٢] .

ولعل وفرة الاصطلاحات التى يدل بها ابن عربى على « الحقيقة المحمدية » وقلتها عند ابن الفارض ، ترجع إلى سببين : أحدهما أن ابن عربى كان أعلم بالمذاهب الفلسفية ، وأعرف باصطلاحات الفلاسفة الإسلاميين وغير الإسلاميين ، وأقدر على استغلالها ، وتغذية مذهبه بها على نحو ما تظهرنا كتبه الكثيرة لاسيما « الفتوحات المكية » و « فصوص الحكم » : فالكلمة التى قال بها فيلون اليهودى وفلاسفة المسيحيين ، والعقل الأول الذى قال به أفلوطين والإسماعلية الباطنية . نجدهما ونجد غيرهما عند ابن عربى ، ونلاحظ أنه إنما يعنى بذلك الحقيقة المحمدية ؛ وثانيهما أن ابن الفارض ؛ كان شاعراً يخضع لما يخضع له الشعراء عادة من قيود الشعر كالوزن والقافية وما إليهما ، بخلاف ابن عربى ، الذى — وإن كان شاعراً يعتمد فى بعض الأحيان على النظم فى التعبير عن أفكاره — كان أغلب ما كان ناثراً يعالج المسائل الصوفية الخالصة . أو الصوفية ذات الصبغة الفلسفية ، بأسلوب الناثرين لا بشعر الشعراء ونظم الناظمين ، فكان طبيعياً والحالة هذه أن يسيق مجال اللفظ والعبارة عند ابن الفارض ، على حين يتسع عند ابن عربى . ولو سلمنا جدلا بأن ابن الفارض كان كابن عربى على علم بالمذاهب والاصطلاحات الفلسفية ، لكان فى تقيده بقيود الشعر

---

(١) ذكر الدكتور أبو العلا عفيفى هذه الاصطلاحات ، وكثيراً غيرها ، على أنها تستعمل عند ابن عربى مرادفات للفظة « الكلمة » . والذى يعنينا منها هو القدر الذى أثبتنا ، ويكفى لإظهارنا على وفرة الأسماء التى يطلقها ابن عربى على « القطب » بمعنى « الحقيقة المحمدية » . (نظريات الإسلاميين فى الكلمة : مجلة كلية الآداب : م ٢ ، ج ١ ، سنة ١٩٣٤ م ، ص ٤٨) .

(٢) انظر ص ٣٥٤ من هذا البحث .

حائلا يحول بينه وبين استغلالها ، ودافعاً يحمله على ألا يصطنع منها إلا ما كان متمشياً مع وزن الشعر وملائماً لحكم القافية ، ولما كان يعمد 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 ، فى حين أن بعضه جاء حظاً مشتركاً بين معجم التصوف ومعجم الفلسفة . وليس أدل على ذلك من لفظة « القطب » وهى أظهر ما يدل به على الحقيقة المحمدية ، فهى لفظة صوفية خالصة ، ومن لفظتى « الروح » و « المعنى » اللتين ترادفان « القطب » عنده ، فإنهما شائعتان بين التصوف والفلسفة .

٤ — ومهما يكن من شىء ، فقد استطاع ابن الفارض — على الرغم من أنه كان شاعراً مثقلا بقيود الشعر وضيق مجال العبارة فيه — أن يقدم لنا نظرية فى القطبية ، أو فى الحقيقة المحمدية تنطوى فى جوهرها على كثير من المعانى الصوفية والفلسفية التى لا تقل فى قيمتها عن نظرية ابن عربى المقابلة .

على أن نظرية ابن الفارض فى القطبية ليست نظرية بالمعنى الذى يفهم عند الكلام على نظرية فى العلم أو فى الفلسفة ، وإنما نحن نسميها نظرية تجوزاً ، وذلك لأنها لا تكاد تنفصل عن الحالة النفسية لصاحبها ، ولا عن شعوره بالاتحاد مع القطب الذى يعبر به عن الحقيقة المحمدية . ويصف لنا تحققه بمقام الجمع معه ، فهى من هذه الناحية مثلها كمثل نظريته فى الوحدة ، بل لعلها لا تختلف عنها إلا فى أن شعور ابن الفارض بالاتحاد مع الذات الإلهية شعور بالاتحاد مع الوجود المطلق عن كل تعين ، فى حين أن شعوره بالاتحاد مع القطب شعور بالاتحاد مع الوجود فى تعيُّنه الأول الذى هو الحقيقة المحمدية الجامعة لكل تعين فاض منها وصدر عنها بعد ذلك . ومع ذلك فإن حديث ابن الفارض عن القطب بلسان الجمع معه والاتحاد به مختلفٌ فى حقيقته : فهل هو فى ذلك مجرد معبر عن حقيقة القطب ومنزلته من الله ومن العالم ، أو هل هو مدع لنفسه وراثة مقام هذا القطب ، ومتحقق تحققاً فعلياً بما كان له من كمال العلم وكمال القدرة على التصرف ؟؟ فسعيد الدين الفرغانى ، 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 أصلا طوال حياته ؛ ومن جملة هذه الأمارات أن يكون خاتم الولاية المحمدية ، وأن يكون له أتباع كثيرون أصحاب أذواق عالية ، واقفون فى مكان الدعوة والتمكين ، وهو لم يظهر منه شيء من هذا ؛ فتعين إذن أن يكون مراده نقل صورة هذا المقام المحمدى بصورته هو[1] . ولكننا نخالف الفرغانى فيما يذهب إليه هنا ؛ فحياة ابن الفارض الصوفية ، وتقلبه فى أطوار الحب هذا التقلب الذى انتهى به إلى الفناء عن نفسه والاتحاد بذات محبوبته المطلقة ، وما كان له من تحقق بالعلم اللدنى ، 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 تحققاً فعلياً بمقام الجمع مع الحقيقة المحمدية على نحو ما تحقق قبل ذلك بمقام الجمع مع الذات الإلهية . وحسبنا أن ننظر فى الأبيات التالية :

وكل الورى أبناء آدم غير أنى ... حزت صحو الجمع من بين إخوتى ٣١١
فسمعى كليمى وقلبى مُنَبَّأٌ ... بأحمد رؤيا مقلة أحمديـــة
وروحى للأرواح روح وكلما ... ترى حسناً فى الكون من فيض طينتى
فذر لى ما قبل الظهور عرفته ... خصوصاً وبى لم تدر فى الذر رُفقتى

وفى الأبيات التالية أيضاً :

وقد جاءنى منى رسول عليه ما ... عَنِتُّ عزيزٌ بى حريص لرأفة ٤٥٧
فحكمى من نفسى عليها قضيته ... ولما تولت أمرها ما تولت
ومن عهد عهدى قبل عصر عناصرى ... إلى دار بعث قبل إنذار بعثة
إلىَّ رسولا كنتُ منى مرسلا ... وذاتى بآياتى علىَّ استدلت ٤٦٠

---

(١) منتهى المدارك ، استامبول ١٢٩٣ هـ : ج ١ ، ص ٣٢٢ .

لنتبين أن ابن الفارض إنما يتحدث بلسان الجمع مع الحقيقة المحمدية . أو بلسان الواصل إلى مقام صحو الجمع الذى اختص به محمد عليه الصلاة والسلام من دون بقية الأنبياء . فيظهرنا وكأنه يتحدث عن نفسه . على أنه حائز لصحو الجمع . وأن روحه فياضة بالأرواح . وطينته فياضة بالصور والأشباح ؛ وعلى أنه أرسل من نفسه إلى نفسه . أى أنه كان نبيًّا قبل أن يبعث إلى الخلق بالرسالة . وهو فى هذا كله إنما يستند أو يشير إلى ما روى من الأحاديث التى تنبت قدم محمد من حيث الحقيقة . والتى لا ندرى أهى ثابتة صحيحة . أم منحولة موضوعة أجراها واضعوها على لسان النبى عليه الصلاة والسلام . وكان منها قوله : « أنا أول الناس فى الخلق » ؛ وقوله : « أول ما خلق الله نور نبيك ياجابر » . وقوله : « كنت نبيًّا 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 ؛ لاسيما 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 أولا فى الحقيقة المحمدية الجامعة لكل شىء . ثم فيض الموجودات المعينة بعد ذلك من هذه الحقيقة الجامعة : إذ الذات قبل تنزلها من حضرة الأحدية إلى حضرة الواحدية هى . 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 إحداهما مجردة عن كل تعين ، وتظهر فى الأخرى مع التعين الأول الذى هو أصل فى كل تعين . ومصدر لكل علم ، ومنبع لكل حياة فى كل كائن . يضاف إلى هذا أن مذهب ابن الفارض فى القطبية كمذهبه فى الذات الإلهية من حيث إن كلا منهما يعد ثمرة من ثمرات حبه ، ونفحة من نفحات ذوقه ووجده . يتحدث فى أحدهما عن القطب بلسان

الجمع معه، ويتحدث فى ثانيهما عن الذات الإلهية بلسان الاتحاد بها والفناء فيها، وهو فى كلا المذهبين إنما يضفى عليهما هذا الثوب النفسى الجميل الذى نسجت خيوطه من خلجات نفسه ، ولمعات قلبه .

على أن الدكتور أبا العلا عفيفى قد ذهب فى بحث له عن « نظريات الإسلاميين فى الكلمة » إلى « أننا لانجد قبل الإسماعيلية ولا بعدهم سوى ابن عربى من اعتبر القطب "الحقيقة المحمدية" مبدأ كليًّا عامًّا سارياً فى الكون بأسره ، وأصلا 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 وليًّا من الأولياء ، ولا نبيًّا من الأنبياء ، بل قوة عاقلة يظهر أثرها فى العالم أجمع »[1] . ولكننا قد رأينا فيما سبق أن القطب فى اصطلاح ابن الفارض ومذهبه لا يختلف فى 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 مبدأ 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، وفذًّا بينهم، لم يسبقه أحد ، ولم يلحق به أحد فى القول بشىء مما قاله فى القطب بهذا المعنى ، لاسيما قبل الإسماعيلية وبعدهم . فأنكر بذلك ما لابن الفارض من كلام فى القطبية لا يقل فى قيمته الصوفية والفلسفية عن كلام ابن عربى : فالمتأمل فى تائية 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) مبدأ للتكوين والحياة والتدبير فى الكون . وكذلك يلاحظ أن ابن الفارض

---

(١) مجلة كلية الآداب : م ٢ ، ج ١ ، ص ٧٠ .

يبين أن القطب هو الأصل الذى يستمد منه كل علم باطنى ، وكل وحى إلهى كما أنه المنبع الفياض بمعجزات الأنبياء السابقين فى وجودهم الزمانى على وجود محمد الرسول عليه السلام ، وبكرامات الأولياء وأهل الدعوة إلى طريق الحق ممن جاءوا بعده ؛ والقطبية بهذا الوجه لا تكاد تعدو ما يسميه ابن عربى « مشكاة خاتم الرسل » التى لها فى 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 فى ظواهر الكون ؛ غير أن هذا الشعاع ليس إلا معجزة بالنسبة إلى الإنسان الكامل الظاهر بصورة نبى من الأنبياء المرسلين ، وإلا كرامة بالنسبة إلى هذا الإنسان الكامل الظاهر بصورة ولىّ من الأولياء الصالحين : فالمعجزة والكرامة على هذا النحو شعاعان من أشعة «مشكاة خاتم الرسل» كما يقول ابن عربى ؛ وظهران من مظاهر « القطب » كما يقول ابن الفارض ، وكما سنتبين هذا كله فيما يلى ، بحيث نضع نظرية ابن الفارض فى القطبية فى موضعها اللائق بين النظريات الفلسفية والصوفية التى يمكن أن يكون بينها وبين نظرية شاعرنا أوجه شبه أو تقارب فى الفكرة الجوهرية أو فى التفصيلات المتفرعة على هذه الفكرة : فمما لا شك فيه أن حديث ابن الفارض عن القطب وحقيقته ، ووصفه لآثاره فى الوجود وفى العلم والعمل ، فوق ما ينفيان من دعوى الدكتور عفيفى أن ابن عربى كان نسيج وحده بين الصوفية فى وضع نظرية فى القطبية ، فإنهما يذكراننا بنظريات وعقائد فلسفية وغير فلسفية ، بعضها إسلامى وبعضها الآخر غريب عن الإسلام كنظرية فيلون اليهودى والمسيحيين فى « الكلمة » ونظرية أفلوطين فى « الفيض » عامة ، وفيض النفوس الجزئية من النفس الكلية ، والأجسام الجزئية من الجسم الكلى خاصة ، وعقيدة الشيعة فى « النور المحمدى » وعقيدة الإسماعيلية الباطنية فى « الإمام المعصوم » : فكل أولئك نظريات وعقائد تتفق إلى حد ما ونظرية ابن الفارض فى القطبية ، التى تدور مثلها حول فكرة رئيسية واحدة ، هى 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 المحمدى 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 كنبي مبعوث ختمت به النبوة الظاهرة بصورة الرسالة وإنذار الناس وهدايتهم إلى الإسلام . ويتبين هذا كله من خلال التفصيلات التى نقدمها فيما يلى :

٥ — فابن الفارض يظهرنا فى حديثه بلسان القطب وبلسان الحائز لصحو الجمع ، على أن الحقيقة المحمدية أزلية ، وأقدم من الوجود كله ، ومنبع فياض بكل ما فى عالم الغيب من أرواح ، وبكل ما فى عالم الشهادة من صور وأشباح ، لولاها لما كان وجود أو شهود أو عهود . وهذا يعنى أن هذه الحقيقة المحمدية هى المخلوق الأول الذى أبدعه الله ، أو هى 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 فَلَكٌ إلا ومن نورِ باطنى بهملاكٌ يَهدى الهُدى بمشيتى ٤٦٤
ولا قُطرَ إلا حَلَّ من فيض ظاهرى بهقطرَةٌ عنها السحائبُ سَحَّت ٤٦٥

وبقوله :

ولولاىَ لم يُوجد وجودٌ ولم يكن شهود ولم تعهد عهود بذمة ٦٣٧
فلا حىَّ 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 تفصلية حادثة صادرة عن حقيقة جامعة لها ، مشتملة عليها هى حقيقة القطب الواحدة القديمة ، الفياضة بهذه التجليات ، كما يدل على ذلك قوله :

وفى عالم التركيب فى كل صورة ظهرتُ بمعنًى عنه بالحسن زينتى ٦٤٢
وفى كل معنى لم تُبِنه مظاهرى تصوَّرتُ لا فى صورة هيكلية
وفيما تراه الروح كشفَ فِراسة خفيتُ عن المعنى المُعَنّى بدقة ٦٤٤

٦ — ونحن إذا أنعمنا النظر فيما يثبته 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 الوحى 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 يعنينا هنا هو أن نلاحظ أن تسمية ابن الفارض للحقيقة المحمدية باسم القطب ، تقرب من تسمية فيلون للكلمة باسم الكاهن الأعظم . وإن 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 قالته الفلسفة اليهودية القديمة من أن العالم أثر صادر عن كلمة الله ، وما قاله فلاسفة اليهود المتأثرون بالفلسفة اليونانية من أن كلمة الله هى منبع الوحى 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 الوجود ، 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[1] ؛ وهذا النور هو الذى كون به العالم[2] : 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 ، ووازنا بينهما ، استخلصنا أن القطب الذى لولاه لما كان الوجود، شبيه بالكلمة التى كانت واسطة فى خلق العالم ؛ وأن القطب الذى هو منبع الشهود (العلم الباطن والمكاشفة الروحية) وأصل العهود (المواثيق والشرائع) ، يشبه الكلمة من حيث هى ابن الله ، فى أنه ظاهر بروحه فى أتباعه ، يفيض عليهم كل علم ومعرفة . ولعل كل ما هنالك من فرق بين قطب ابن الفارض وبين كلمة المسيحية ، هو أن هذه تعنى بالكلمة كلمة الله التى تجسدت وتشخصت فى المسيح ، فى حين أن ابن الفارض يعنى بالقطب الحقيقة المحمدية أو النور المحمدى .

٨ — ولا يقف الأمر فى هذا التشابه عند هذا الحد ، بل هو يتجاوزه إلى نظرية الفيض عند أفلوطين : فقول ابن الفارض بأن روحه روح للأرواح ، وطينته فياضة بكل ما هو حسن فى الكون (البيت ٣١٣ من التائية الكبرى) ؛

---

(١) إنجيل يوحنا : الإصحاح الأول ، الآيات ١ — ٤ .

(٢) المرجع نفسه الإصحاح نفسه : الآية ١٠ .

وقوله بأن ما فى العالم الباطن مستمد من باطن القطب ،وما فى عالم الظاهر مستمد من ظاهره ، كل أولئك يذكرنا بنظرية أفلوطين التى تقرر أنه عن « الواحد » يصدر « العقل الأول » الذى هو صورة لهذا الواحد المطلق وأول فيض منه ، وأنه عن هذا العقل الأول تصدر « النفس الكلية » التى تصدر عنها الكائنات الروحية والمادية : فالقطب باعتباره عند ابن الفارض أول تعين فاضت منه الكائنات جميعاً ،سواء ما كان منها فى عالم الباطن أم فى عالم الظاهر . يمكن أن يكون مقابلا من هذه الناحية للعقل الأول هو فى الأفلاطونية الجديدة أول فيض من الواحد . وما يعبر عنه ابن الفارض فى البيت ٤٦٤ من تائيته الكبرى « بنور الباطن » يمكن أن يكون مقابلا لما يسميه أفلوطين « بالنفس الكلية » كما أن ما يطلق عليه ابن الفارض ، فى البيت ٤٦٥ من القصيدة نفسها ، اسم « فيض الظاهر » وفى البيت ٣١٣ اسم « فيض الطينة » . يمكن أن يكون مقابلا لما يعرف فى سلسلة فيوضات أفلوطين باسم « المادة غير المصورة » . ومن هنا يمكن أن نقابل بين مراتب الوجود عند ابن الفارض ، وبين سلسلة الفيوضات عند أفلوطين ، على الوجه التالى : الذات الأحدية = الواحد ؛ القطب = العقل الأول ؛ روح القطب أو نور باطنه = النفس الكلية ، طينة القطب أو فيض ظاهره = المادة غير المصورة ؛ غير أنه ينبغى أن نلاحظ هنا أن روح القطب أو نور باطنه وطينته أو فيض ظاهره ليسا فيضين صادرين عن القطب ، كما هو الشأن فى النفس الكلية والمادة غير المصورة فإنهما عند أفلوطين فيضان يصدر كل منهما عن الفيض الذى يتقدمه ؛ وإنما روح القطب وطينته هما عند ابن الفارض عين القطب وحقيقته : تفيض من الأولى الأرواح ، وتصدر عن الثانية الصور والأشباح . ومن هنا نتبين أن منزلة القطب الفارضى من الذات الإلهية ، ومن الكائنات الروحية والمادية ، هى منزلة العقل الأول الأفلوطينى من الواحد ومما تحت هذا العقل من الفيوضات الأخرى ، لاسيما أن القطب الفارضى بحكم كونه أول مخلوق صدر عن الذات الإلهية مباشرة، يشبه شبهاً قوياً العقل الأول الأفلوطينى فى أنه أول فيض صدر عن الواحد .

٩ ــ وإذا كان القطب أو الروح المحمدى من حيث هو حقيقة كلية جامعة قديماً ، وكان وجوده أقدم من وجود العالم الذى ليست الكائنات فيه إلا تفصيلات لهذه الحقيقة الكلية الجامعة ، فقد كان طبيعيًّا أن يصور لنا ابن الفارض ما كان عليه العالم فى حالته الأولى أى حين كانت حقائقه ووجوداته مجتمعة فى حقيقة القطب . وقبل أن تخرج هذه الحقائق والوجودات من التعين الأول الجامع لها ، إلى التعينات المتعددة التى تظهر فيها ، وتتعين بها تعيناً جزئيًّا بعد أن كان كليًّا . والحق أن ابن الفارض قد قدم لنا فى هذا الصدد كلاماً أقل ما يوصف به أنه أدنى ما يكون إلى نظرية فى الفلسفة الكونية منه إلى كلام الصوفية المتحدثين بلسان الذوق والوجد : فالقطب أو الروح المحمدى كان عند ابن الفارض مطبوعاً على العلم ، أى أنه كان عالماً بحقائق الأشياء التى فى « عالم الذر » . حين كان متحداً بالروحَ الأعظم ؛ وإن القطب قد اختص بهذا العلم فعرف كل شىء فى عالم الأمر ، فى حين أن غيره من الأرواح لم تعرف عنه شيئاً . وانظر إلى قوله فى هذا البيت :

فذر لى ما قبل الظهور عرفته خصوصاً وبى لم تدر فى الذر رفقتى[1] ٣١٤

لتتبين أن القطب هنا كان عالماً بالأرواح فى عالم الأمر قبل أن تتعين هذه الأرواح فى 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 ينبنى 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 فى هذين البيتين :

ومن كان فوق التحت والفوق تحتَه إلى وجهه الهادى عنتْ كلُّ وجهة ٤٦٨

فتحت الثرى فوق الأثير لرتقِ ما فتَقْتُ وفتق الرتق ظاهر سنّى ٤٦٩

لتتبين منزلة القطب من العالم . وأى فرق بين حقيقة هذا القطب الجامعة

---

(١) أراد بالذر تعينات الأرواح الإنسانية فى عالم الخلق بعد بروزهم من الأمر ، ولم تكن الأرواح قبل ذلك عارفة إلا روح الأرواح الذى هو قطب الأقطاب ، فإنه عارف بسوابق الأمور وخواتمها فى عالم الأمر قبل الظهور فى عالم الخلق (كشف الوجوه الغر : ج ٢ ، ص ٤ ــ ٥)

القديمة وبين جهات العالم المفصّلة له تفصيلا حادثاً . هذا من جهة، ولتبين من جهة أخرى أن ابن الفارض إنما يقدم لنا ، فى هذين البيتين ، النظرية الإسلامية الواردة فى القرآن عن خلق العالم . وحالته التى كان عليها فى البدء . وأى فرق بين هذه الحالة وبين حالته التى أصبح عليها بعد ذلك ؛ فعند شاعرنا أن ما فوق الأثير عين ما تحت الثرى، أى أن كل ما فى الكون من أجرام سماوية وأرضية ، وما بين السموات والأرض ، كان فى البدء يؤلف وحدة جامعة لا فرق فيها بين الفوق والتحت ؛ وهذه الحالة التى كان عليها العالم فى بادئ أمره . هى حالة الجمعية فى حقيقة القطب وروحه، وهى التى يعبر عنها ابن الفارض بلفظة «الرتق » وقد ظل العالم على هذه الحال من الرتق الذى تنتفى معه الجهات وتلتقى فيه الأضداد ، حتى خرج إلى حالة التفصيل ، وهى التى يعبر عنها ابن الفارض بلفظ « الفتق » . ففُتقت السموات والأرض بعد الرتق، وفصلت الجهات بعد الإجمال ، وفرقت الأضداد بعد الاجتماع . وظاهر هنا أن ابن الفارض يشير إلى قوله تعالى : «أو لم يَر الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقاً فَفَتَقْنَاهُمَا» ، وهو ما ذهب المفسرون فى تفسيره إلى أن السموات والأرض كانتا شيئاً واحداً يوم خلقهما الله، ثم فتقهما بالهواء الذى جعل بينهما ؛ وإلى أن السموات كانت سماء واحدة ففتقها الله إلى سبع سموات ، وأن الأرض كانت أرضاً واحدة ففتقها الله إلى سبع أرضين . والغرض الذى 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 فى حقيقة هذا القطب بادئ الأمر، وباعتباره كائنات حادثة وصوراً متعددة بعد ذلك . ومن هنا يمكن أن يقال معه إن العالم ، وقد انطوت حقائقه واندرجت فى حقيقة القطب كان فى 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 فى القدم الرتق ، فى حين أن ظاهره يقابله فى الحدوث الفتق .

وإذا كان العالم على ما أبان ابن الفارض من الرتق أو الوحدة الجامعة التى

تقابل باطن القطب ؛ فقد أظهرنا الشاعر على طائفة من الأصناف التى نتبين من خلالها ما كان عليه العالم فى حالته الأولى :

١ ــ فقد كان العالم ولا جهات فيه ، لأن الجهة تستلزم الأين ، والأين يقتضى التشتت والتفرقة :

ولا شُبْهَةٌ والجمع عَيْنُ تَيَقُّنٍ ولا جهةٌ والأينُ بينَ تشتُّتِى ٤٧٠

٢ ــ وكان العالم وليس فيه أزمنة معدودة ، ولا مدد محدودة ، لأن المدة حد ، والحد مؤد إلى الشرك :

ولا عِدَّةٌ والعَدُّ كالحدِّ قاطعٌ ولا مُدَّةٌ والحدُّ شِركٌ مُؤقتِ ٤٧١

٣ ــ 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 إلهاً آخر قد يخلق خلقاً آخر مختلفاً عن الخلق الذى خلقه الإله الحقيقى :

ولا ندَّ فى الدارين يقضى بنقضِ ما بنيتُ ويمضى أمرُهُ حكمَ إمرَتِى ٤٧٢

ولا ضدَّ فى الكونين والخلقُ ماترى بهم للتساوى من تفاوت خِلقَتِى ٤٧٣

وهكذا نتبين مع ابن الفارض أية صورة كان عليها العالم عند ما كان منطوياً فى هذه الحقيقة الكلية وهى حقيقة القطب التى كانت قبل أن يكون أى تعين : وحدة فى الزمان ، ووحدة فى المكان ، ووحدة فى الألوهية ، ووحدة فى الحقيقة الكلية . وهذه الوحدة الجامعة للأزمنة المعدودة ، المستوعبة للأمكنة المحدودة ، المستهلكة لغير ذلك من ألوان التعينات ، هى أخص خصائص ذلك التعين الأول الذى أبدعه الله منذ الأزل ، وأجمل فيه كل التعينات الجزئية ، ثم فصلها منه بعد ذلك ، فكان ما كان مما يعد ويحد ، ومما له ند وضد .

١٠ ــ والقطب الذى هو أقدم من وجود العالم ، وأصل فى تعيناته ، هو كذلك منبع العلم ومفيض العرفان . وقد سبقت الإشارة إلى أن محمداً من حيث هو قطب أو حقيقة قد عرف الذر وهو تعينات الأرواح الإنسانية ،

وأن معرفته به قديمة تقدم حقيقته وروحه ، أى أنها كانت قبل أن يبرز هذا الذر 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 إن صح بالقياس إلى أتباعه ، فإنه لا يصح بالقياس إليه وهو ما هو من علو وكمال وجمعية ، لاسيما أن أحداً من أتباع هذا القطب لو سئل عن معنى من المعانى ، لأتى فى إجابته بما يجل عن الوهم ويدق على الفهم ، وهو فى هذا إنما يصدر عن أصل الفطرة المحمدية ، ومنبع علمها ، ويجنى ثمر العرفان من فرع الفطنة المحمدية ، كما يدل على ذلك قول ابن الفارض فى الأبيات التالية :

وَأَلْغِ الكُنَى عنِّى ولا تَلْغُ أَلْكُنَا ... بِهَا فهى مِن أثار صيغة صنعتى ٣١٦
وَعَنْ لقبى بالعارف ارجعْ فإنْ ترا ... تَنَابُزَ بالألقاب فى الذكر تُمقَتِ
فأصغَرُ أتباعى على عينِ قلبِهِ ... عرائسُ أبكارِ المعارفِ زُفَّتِ
جنَى ثمرَ العرفانِ مِن فرْعِ فِطنَةٍ ... زكاباتِّباعى وهوَ من أصلِ فِطرتى
فإن سيلَ عن معنى أتى بغرائبٍ ... عنِ الفهمِ جلَّتْ بلْ عنِ الوهمِ دقَّتِ ٣٢٠

وهنا يتشابه ابن الفارض وابن عربى : فكما أن القطب عند ابن الفارض هو الذى تفيض فطرته بكل وجود ، وتفيض فطنته بكل علم ، فكذلك ابن عربى يرى « أن كل نبى من لدن آدم إلى آخر نبى ، ما منهم أحد يأخذ إلا من مشكاة خاتم النبيين ، وإن تأخرت طينته فى الوجود ، فإنه بحقيقته موجود » .(١)

وما يقال عن العلم ، يقال عن الحب : فكل من العلم والحب متفقان فى أنهما صادران عن القطب ، مطبوعان فيه . وليس أدل على ذلك مما يذهب إليه ابن الفارض من أن كل ما أودع فى الذر (تعينات الأرواح الإنسانية) من الحب إنما هو فيض من هذا الحب القديم الذى استوعبه القطب فى عالم الأمر ، وظهر عنه فى عالم الذر ، وعبر عنه الشاعر « بالولاء » فى قوله :

فعنّى بَدَا فى الذر فىَّ الولا وَلِى ... لِبانُ ثُدِىِّ الجمع منى درَّتِ ٥٠٣

---

(١) فصوص الحكم ، القاهرة سنة ١٣٠٩ هـ : ص ٥٤ .

١١ ــ وإذا كان الروح المحمدى 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 المحمدى وبين الأنبياء السابقين على محمد النبى ، والخلفاء والأولياء اللاحقين به ؛ فمحمد النبى ، إن كان من حيث الصورة العنصرية ابناً لآدم ، وإنه من حيث الروح أو المعنى أب له ، متقدم عليه وعلى أفراد الأنبياء الذين ليسوا فى الحقيقة إلا فروعاً لأصل واحد ، ومظاهر لحقيقة واحدة هى الحقيقة المحمدية التى اشتملت اشتمالا كليًّا على هذه الأفراد الجزئية ، كما يشتمل اللوح المحفوظ على العناصر البسيطة قبل تركيبها . وهؤلاء الأنبياء لا يصدرون فيما دعوا إليه من الحق ، وما أوضحوا من الشرائع ، وما جرى على أيديهم من المعجزات ، إلا عن هذا الروح المحمدى السارى فيهم ، الممد لهم ، المتجلى على كل منهم بصورة معينة من صور الكمال أو بمعجزة خاصة من خوارق العادات ؛ فهم فى هذا كله إنما ينهجون نهجه ، ولا يتجاوزون مواطئ خطوه . وما يقال عن الأنبياء المتقدمين على محمد النبى ، المتأخرين عن الروح المحمدى ، أحرى بأن يقال عن الداعين إلى الحق من الخلفاء والعلماء والأولياء الذين هم متأخرون بطبيعة وجودهم الزمانى ، سواء عن وجود الروح المحمدى أم عن وجود محمد النبى ، فهؤلاء جميعاً لم يخرجوا فى دعوتهم عن دائرته ، ولم يحاجوا الملحدين بغير حجته . وإلى هذا كله يشير ابن الفارض بقوله :

وإنى وإن كنت ابنَ آدمَ صُورَةً ... فلى فيه معنًى شاهدٌ بأبوَّتى ٦٣٠
ونفسى على حجر التَّجلّى برشدها ... تجلَّتْ وفى حجر التَّجلى تربَّت
وفى المهد حِزْبى الأنبياءُ وفى عَنَا ... صرى لوْحىَ المحفوظُ والفتح سورتى
وقبل فصالى دون تكليف ظاهرى ... ختمت بشرعى الموضحى كل شرعة
فهم والألى قالوا بقولهم على ... صراطى لم يعدوا مواطئ مشيتى
فيمْنُ الدُّعاة السابقين إلىَّ فى ... يمينى ويُسر اللاحقين بيسرتى
ولا تحسبنَّ الأمر عنى خارجاً ... فما ساد إلا داخلٌ فى عبودتى ٦٣٦

وينبنى على هذا أن تكون منزلة نبوة محمد كمنزلة نبوة نبى آخر من الروح المحمدى أو المعنى المحمدى ؛ إلا أن محمداً النبى يفضل غيره من الأنبياء فى أنه كان مرسلا من نفسه أى من ذاته القديمة الجامعة ، إلى نفسه باعتباره نبيًّا مرسلا ، فى حين أن غيره من الأنبياء كان صادراً عن ذات أخرى غير ذواتهم ، وهى هذا الروح المحمدى القديم الجامع . وبعبارة أخرى يقال مع ابن الفارض إن محمداً النبى كان رسولا مبعوثاً من نفسه باعتباره معنى كليًّا وروحاً جامعاً ، إلى نفسه باعتباره صورة عنصرية معينة ظاهرة بمظهر من مظاهر الكمال وهو النبوة ، كما يشير إلى هذا المعنى الحديث القائل : « كنت نبيًّا بين الماء والطين » والذى يضمنه ابن الفارض هذين البيتين :

ومن عهد عهدى قبل عصر عناصرى ... إلى دار بعث قبل إنذار بعثة ٤٥٩
إلىَّ رسولا كنتُ منّى مرسَلا ... وذاتى بآياتى علىَّ استدلت ٤٦٠

١٢ — هذه هى الفكرة الفارضية عن علاقة الروح المحمدى 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 المحمدى الذى جمع منذ القدم أرواح الأنبياء وأشباحهم ؛ فالمعجزات التى ظهرت على أيدى نوح وسليمان وإبراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام ، ليست فى الحقيقة إلا تفصيلات لهذا الكمال المطلق الذى انطوى عليه الروح المحمدى . وأفاض أسراره على هؤلاء الأنبياء نبيًّا بعد نبى . حتى كانت نبوة محمد نفسه فختم بها على هذه النبوات وعلى ما صدر عن أصحابها من معجزات [1] كما يدل على ذلك قول ابن الفارض فى هذا البيت :

وجاء بأسرار الجميع مُفيضُها ... علينا لهم ختما على حين فترة ٦١٤

(١) انظر تفصيل هذه المعجزات فى الأبيات ٦٠١ — ٦١٣ من (التائية الكبرى)

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 أسرار المعجزات عليهم وهو الروح المحمدى ؛ فكل نبى من لدن آدم إلى محمد لم يخرج فى دعوته عن تبعيته للروح المحمدى ، مثلهم فى ذلك كمثل الذين جاءوا بعد محمد النبى من أهل الحق ، ودعَوْا 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 يُسَمَّوْن رسلا ، إذ أُرسل كل منهم ليدعو قومه إلى الحق ، فى حين أن من أتى بعد محمد الرسول لا يسمى رسولا أو نبيًّا ، ولكنه عالم له منزلة النبى أو الرسول الذى كان قبل بعثة محمد عليه الصلاة والسلام ، أو عارف من هؤلاء الذين يأخذون أنفسهم بالعزيمة ويعرفون باسم « أولى العزم » ، لاسيما أن النبوة أو الرسالة قد ختمت بمحمد ، فلا محل بعد ذلك لنبى أو رسول . وانظر إلى ما يقوله ابن الفارض عن دعاة الحق فى هذه الأبيات :

وما منهم إلا وقد كان داعيـاً ... به قومه للحق عن تبعية ٦١٥
فعالمنا منهم نبىٌّ ومَنْ دعـا ... إلى الحق منَّا قام بالرسلية
وعارفنا فى وقتنا الأحمدى من ... أولى العزم منهم آخذٌ بالعزيمة ٦١٧

لترى أنه يقسم أفراد الإنسان الكامل ، المستمدين كمالهم فى العلم والعمل من روح الأرواح وقطب الأقطاب ، إلى ثلاثة أقسام : (١) نبى مرسل ، وهو من جاء إلى قوم من الأقوام برسالة قبل خاتم الأنبياء . (٢) عالم كالنبى ، وهو من دعا إلى الحق بعد خاتم الأنبياء ، وكان فى دعوته أشبه بالرسول . (٣) عارف أو ولى ، وهو من هذب نفسه ، وأخذها بالرياضة والاستقامة ، حتى أصبح أعرف بالله ، وأقدر على التصرف ممن لم تكمل نفوسهم .

ومثل هذا العارف كمثل العالم فى أن ظهور كل منهما بعد خاتم الأنبياء . ويشترك الأنبياء والعلماء والعارفون فى المصدر الأول الذى يتلقى عنه الأنبياء وحيهم ، والعلماء علمهم ، 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 المحمدى ، إلا أن علماء الأمة المحمدية يمتازون بأنهم فى مرتبة هى أدنى ماتكون إلى مرتبة الأنبياء ، كما يدل على ذلك قول ابن الفارض فى البيت التالى :

فعالمنا منهم نَبِيٌّ ومن دَعَـا إلى الحق منّا قام بالرسلية ٦١٦

وهنا يقرب ابن الفارض من ابن عربى فيما يراه هذا الأخير من أنه إذا ورث ولى من الأولياء علم الباطن عن نبى من الأنبياء مثل موسى وعيسى عليهما السلام ، فإنه لا يرث هذا العلم مباشرة ، بل بواسطة « النور المحمدى » ، الأمر الذى من أجله يقول ابن عربى إن الولاية المحمدية تشبه النبوة ، ويستدل عليه بالأثر القائل : « علماء أمتى كأنبياء بنى إسرئيل » لأن كلا من النبى والولى المحمدى يستمد علمه من منبع واحد هو هذا النور المحمدى . وقد أشار ابن الفارض إلى ذلك الأثر فى البيت المثبت آنفاً ، كما استدل به ابن عربى .

ومثل الشرائع المختلفة فى أصلها الذى صدرت عنه ، كمثل الأنبياء المتعاقبين فى المنبع الذى استمدوا منه : فابن الفارض يرى أنه ليس ثمة فرق بين شريعة محمد وبين شريعة غيره من الأنبياء ؛ وذلك لأن هؤلاء الأنبياء إنما استَقَوْا شرائعهم من شريعة محمد ، وساروا على نهجه . وبيان ذلك هو أن الحقيقة المحمدية ، بحكم كونها أصلا فى كل شىء ، وسرًّا لكل وجود ، ومنبعاً فياضاً بكل علم ووحى ومعرفة ، فهى قد ظهرت فى الأجيال المتعاقبة وعلى أيدى الأنبياء المتعددين ، بصور مختلفة تمثلت فيما دعا إليه هؤلاء الأنبياء من أديان ، وما أتوا به من شرائع ؛ والحقيقة أن جميع هذه الأديان والشرائع مردود إلى أصله الواحد فى الروح المحمدى ، لاسيما أن محمداً حين كان حقيقة أزلية وروحاً قديماً ، قد ختم بشريعته كل الشرائع ، وإلى هذا كله يشير ابن الفارض

بقوله فى الأبيات التالية :

وفى المهد حزبى الأنبياءُ وفى عَنَا ... صرى لوْحيى المحفوظُ والفتح سورتى ٦٣٢
وقبل فصالى دون تكليف ظاهرى ... ختمت بشرعى الموضحى كل شرعة
فهم والأُلى قالوا بقولهم على ... صراطى لم يعدوا مواطئ مشيتى
فُيمْن الدُّعاة السابقين إلى فى ... يمينى ويسر اللاحقين بيَسرتى
ولا تحسبنَّ الأمر عَنَّى خارجاً ... فما ساد إلا داخلٌ فى عُبودتى ٦٣٦

وهنا يتشابه ابن الفارض وابن عربى مرة أخرى : فقد ذهب هذا الأخير فى توضيح الفكرة التى تثبت أصلا واحداً للشرائع المختلفة . إلى أن جميع الأنبياء نواب لمحمد ، واستدل على ذلك بقول النبى عليه الصلاة والسلام: « لو كان موسى وعيسى حيين ما وسعهما إلا اتباعى » ؛ وذهب أيضاً إلى أنه لو كان صلى الله عليه وسلم موجوداً بجسمه من لدن آدم إلى زمان وجوده ، لكان جميع بنى آدم تحت شريعته حسًّا ، فجميع شرائع الأنبياء هى بالحقيقة شرعه صلى الله عليه وسلم ؛ وانتهى إلى أن الله قد ختم بشرع محمد جميع الشرائع ، فلا رسول بعده يشرع ، ولا نبى بعده يرسل بشرع يتعبد به ، إنما يتعبد الناس بشريعة محمد إلى يوم القيامة [١] . وظاهر هنا أن كلاً من ابن الفارض وابن عربى فكرة واحدة تتلخص فى أن تعدد الأنبياء ، وتباين الشرائع ، ليس إلا من حيث الصورة الظاهرة والشكل الخارجى ، فأما من حيث الحقيقة والجوهر فكل الأنبياء واحد، وكل الشرائع واحدة ، لأنه ليس هناك إلا نبى واحد وشريعة واحدة على الحقيقة ؛ وهذا النبى الواحد هو محمد كما أن هذه الشريعة الواحدة هى شريعته التى ختم بها الله جميع الشرائع على حد تعبير ابن عربى ، وختم بها محمد هذه الشرائع قبل فصاله دون تكليف ظاهره على حد تعبير ابن الفارض [٢] .

---

(١) اليواقيت والجواهر : ج ٢ ، ص ٢٢ و ٣٧ .

(٢) يعنى بذلك أن محمداً ختم بشرعه الشرائع قبل فطامة وبلوغه حد التمييز من حيث الصورة وقبل أن يكلف ظاهره بالحدود والأحكام .

١٣ — وإذا كان ذلك كذلك ، وكان أفراد الإنسان الكامل إما أنبياء أو علماء أو أولياء ، وكانت معجزات الأنبياء مظاهر معينة للكمال المطلق فى الروح المحمدى ، كما سبق بيان ذلك ، فقد كان أكثر ملائمة لطبيعة الأشياء أن تكون كرامات الخلفاء والأولياء اللاحقين بمحمد النبى ، مستمدة من فيض ذلك الكمال المطلق : فنصرة أبى بكر للإسلام بقتال آل حنيفة الذين أضلهم مسيلمة الكذاب ، ومكاشفة عمر وهو فى المدينة بحال سارية وهو فى نهاوند ، وتمكن الإيمان من قلب عثمان ، وأخذه نفسه بالعزم والثبات واشتغاله بتلاوة القرآن الكريم مع ما أخذه به الجناة من عنف وشدة عند قتله . وعلم على الذى أوضح به المشكل ، والذى تلقاه بالوصية عن محمد . كل أولئك آثار من آثار ذلك الكمال المطلق الذى ورثه الخلفاء الراشدون عن الروح المحمدى فضلا عن محمد النبى ، وصور من فيضه الذى تجلى فى كل واحد منهم ، بجهاد رائع ، أو كشف باطن ، أو علم ظاهر ، أوعمل نافع[١] .

على أن ابن الفارض ، وإن كان يسوى بين الخلفاء الأربعة من حيث إن ما صدر عنهم من الكرامات ليس إلا كمالات مستقاة من منبع واحد ، إلا أن لَمحا يقوله عن علىٍّ من أنه أوضح المشكل بعلمه الذى ناله بالوصية ، قيمة خاصة :

وأوضح بالتأويل ما كان مشكلاً علىٌّ بعلم ناله بالوصية ٦٢٤

فهو هنا يقرر ، أو يشير على أقل تقدير ، إلى ما تعتقده الشيعة فى إمامة على وخلافته ، وهو أن النبى عليه الصلاة والسلام جعل من على وصية وقائماً مقامه بقوله « من كنت مولاه فعلىٌّ مولاه» ؛ وأن علياً كرم الله وجهه قال : « وأوصانى النبى على اختيارى لأمته ، رضاً منه بحكمى . وأوجبَ لى ولايته عليكم رسول الله يوم غدير خم »[٢] ومع هذا فإن ابن الفارض لا يميز علياً من بقية الخلفاء ؛ بل إن شأنه عنده كشأنهم فى أنهم جميعاً مشتركون

---

(١) انظر الأبيات ٦١٨ — ٦٢٤ من التائية الكبرى .

(٢) غدير خم : ماء على منزل بالمدينة فى طريق يقال لها « طريق المشاة إلى مكة » . راجع مايتعلق بعقيدة الشيعة فى على وإمامته فى « الملل والنحل » ، للشهرستانى ، على هامش (الفصل فى الملل والنحل) لابن حزم . : القاهرة سنة ١٣٤٧ هـ ، ج ١ ص ١٥١ .

فى كمال واحد ، ومورثون لتراث محمدى واحد. ولا يكاد يختلف أحدهم عن الآخر إلا فى المظهر الذى تعين به ذلك الكمال ، والجزء الذى اختص به هذا الخليفة أو ذاك من هذا التراث : فكلهم كالنجوم كما يقول عليه الصلاة والسلام « أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديم اهتديتم » . وكما يضمن ابن الفارض هذا الحديث فيقول :

وسائرهم مثل النجوم من اقتدى بأيهم منه اهتدى بالنصيحة ٦٢٥

ولا يقف الأمر عند حد الخلفاء الذين عاصروا النبى ورأوه ، بل يتجاوزهم إلى طبقة الأولياء الذين إن لم يعاصروا النبى أو يروه ، فإنهم متصلون به اتصالا روحيًا ، قريبون منه قرباً معنويًا ، أى أنهم إخوة للنبى من حيث الصورة المعينة الظاهرة فيه باعتباره نبيًا ، والظاهرة فى كل منهم باعتبارهم أولياء ، ومن حيث يشتركون معه فى ذلك الأصل الواحد الذى صدرت عنه صورته كنبى ، وصورهم كأولياء ، وهو الروح المحمدى. ومثل أخوتهم له من هذه الناحية الصورية الحادثة ، كمثل أبوته لهم من الناحية المعنوية أو الروحية ؛ فإن قرب الأولياء من محمد المعنى الأولى القديم ، واشتياق محمد النبى الحادث إلى صور الأولياء ، متشابهان كما يشير ابن الفارض إلى ذلك بقوله :

وللأولياء المؤمنين بـــــه ولم يَرَوْه اجتنا قُربٍ لقرب الأخرة ٦٢٦
وقربهم معنى له كاشتياقــه لهم صورةً فاعجبْ لحضرة غيبة ٦٢٧

١٤ — وهكذا يتضح أن لابن الفارض نظرية فى الحقيقة المحمدية وأن هذه

---

(١) يقول ابن الفارض إن قرب الأولياء من النبى باعتبار المعنى ، كاشتياقه إلى الأولياء باعتبار الصورة ؛ وإن هذا من العجائب ؛ ووجه العجب هو أن القرب لايكون إلا فى الحضور ، والشوق لايكون إلا فى الغيبة ، ويشترط فيهما وجود شخصين يقرب أحدهما من الآخر ، ويشتاق أحدهما إلى الآخر : فأما أن يكون الشخص الواحد حاضراً وغائباً معاً ، يقرب منه غيره ، ويشتاق هو إلى غيره ، فذلك وجه العجب ، لأن معناه أن الشخص الواحد هو الحاضر مع نفسه ، القريب فى الأولى من نفسه ، المشتاق فى الثانية إلى نفسه ؛ وهذا هو مايعنيه 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 . (منتهى المدارك : ج ٢ ص ١٤٥ — ١٤٦) .

النظرية تنتهى إلى إثبات أن الروح المحمدى أو محمداً المعنى أو القطب ، قديم أزلى ، سبق وجوده كل الموجودات ، وتقدمت حقيقته على كل الأنبياء والخلفاء والأولياء ، وأفاض من نور باطنه على أولئك وهؤلاء ، فظهر ما ظهر على أيدى الأنبياء من المعجزات ، وعلى أيدى الخلفاء والأولياء من الكرامات . ونحن إذا تأملنا هذه الأفكار ، وجدنا أن لها نظيراً عند الإسماعيلية والحلاج والأب كليمان (Clément) الإسكندرى ، بل فى الديانة الزرادشتية التى هى أسبق فى ظهورها من المسيحية والإسلام :

١ — فالإسماعيلية يقولون إن القديم هو أمر الله وكلمته . والمحدث خلقه وفطرته : أبدع بالأمر « العقل الأول » الذى هو تام بالفعل . ثم بتوسطه أبدع النفس الثانى الذى هو غير تام ؛ وما كان فى العالم العلوى عقلا ونفساً كلياً . وجب أن يكون فى هذا العالم عقلا شخصياً ، حكمه هو حكم الشخص الكامل البالغ ، وهو ما يعرف باسم « الناطق » وهو النبى [١] . وابن الفارض يقول إن الروح المحمدى قديم أزلى ، جمع فى حقيقته الكلية حقائق الأنبياء التى تفرعت منه فظهرت بعد ذلك بصور الأنبياء المتعاقبين فى الأزمنة المختلفة . وهذا يعنى أن الروح المحمدى يشبه العقل الأول فى قدمه وكليته ، وفى أن كلاً منهما كان واسطة بين الله والعالم فى الخلق ؛ ويعنى أيضاً أن ظهور المحمدى أو القطب الفارضى بصورة نبى من الأنبياء ، يشبه تشخص العقل الأول الإسماعيلى فى ناطق من الناطقاء .

٢ — ويقول الحلاج فى « طاسين السراج » ، وهو القسم الذى أفرده من كتابه « الطواسين » لبيان حقيقة النور المحمدى : « ليس فى الأنوار نور أنور وأظهر وأقدم من القدم ، سوى نور صاحب الكرم (محمد) ، همته سبقت الهمم ، ووجوده سبق العدم ، واسمه سبق القلم ، لأنه كان قبل الأمم[٢] » .

---

(١) الملل والنحل للشهرستانى ، على هامش الفصل فى الملل والنحل لابن حزم ، القاهرة سنة ١٣٤٧ هـ : ج ٢ ، ص ٢٦ — ٢٧ .

(٢) Kitab Al Tawasin : p. 11.

فنور محمد ، فى نظر الحلاج ، هو ذلك النور الأزلى القديم الذ تنبعث منه أنوار جميع أصحاب الهمم من الأنبياء والأولياء؛ وهو من هذه الناحية أظهر وأنور وأقدم من نور الأنبياء على الإطلاق . وهذا هو ما يثبته ابن الفارض لروح محمد من سبق معناه على كل الأنبياء ، واستقاء هؤلاء الأنبياء شرائعهم من شريعته .

٣ — ويقول الأب كليمان الإسكندر إنه « ليس فى الوجود إلا نبى واحد ، وهو الإنسان الذى خلقه الله على صورته ، والذى يحل فيه روح القدس ، والذى يظهر منذ الأزل فى صورة جديدة فى 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 الزمنى ، إلا فى أن كليمان كان يعتنق الحلول الذى هو عقيدة مسيحية ، فى حين أن ابن الفارض ، كان يرفض الحلول ، وينزه عقيدته عنه ، كما بينا ذلك فى موضعه من الفصل السابق[٢] .

٤ — على أننا نستطيع أن نرد ما قاله ابن الفارض فى قدم الروح المحمدى وجمعيته ، وما قالته الإسماعيلية فى قدم العقل الأول وكليته ، وما قاله الحلاج فى سبق وجود النور المحمدى، وما قاله كليمان الإسكندرى فى وجود نبى واحد على الحقيقة ، إلى مصدر زرادشتى هو أقدم عهداً من هذه الأفكار كلها : فقد ورد فى أحد كتب الديانة الزرادشتية وهو « زندأفستا » أن الصفى والولى والكلمة الذكية ، كل أولئك كان قبل أن تكون السماء والماء والأرض والأنعام والأشجار والنار [٣] . وهذ يعنى أن « هرمز » وهو إله الخير فى هذه الديانة ، لم يخلق الأشياء الروحية والمادية التى يتألف منها الكون خلقاً مباشراً ، وإنما هو قد خلقها بواسطة الكلمة الإلهية . وواضح هنا ما يوجد من أوجه الشبه بين

---

(١) اقتبسه الدكتور أبو العلا عفيفى فى بحثه عن « نظريات الإسلاميين فى الكلمة » — مجلة كلية الآداب ، م ٢ ، ج ١ ، ١٩٣٤ م : ص ٤٧ .

(٢) انظر الفصل السابق من هذا البحث :

(٣) Zend-Avesta, trad. Anquetil. p, 38, 53.

هذه العقيدة الزرادشتية فى الخلق بواسطة الكلمة السابقة فى وجودها على كل شيء ، وبين نظرية ابن الفارض فى القطب أو الروح المحمدى . ونظريات غيره ممن أشرنا إليهم . ومن يدرى . فلعل هذه العقيدة الزرادشتية قد انتقلت فيما انتقل من تراث الفرس القديم ، إلى المسلمين ، وإلى النصارى الذين أظلهم حكم الإسلام . فعملت عملها وآتت أكلها عند الشيعة قولا بالنور المحمدى ، وعند الإسماعيلية قولا بالعقل الأول ، وعند المسيحيين قولا بالكلمة ، وعند الصوفية قولا بالقطب أو الروح المحمدى أو الحقيقة المحمدية .

وهكذا نرى أن لا بن الفارض نظرية فى الخلق يعبر عنها اتحاده بالقطب أو بالروح المحمدى . كما نرى أن هذه النظرية ليست إلا صورة أخرى لهذه الوحدة التى انتهى إليها شاعرنا فى آخر أطوار حبه ، وانتهى منها إلى إثبات أن كل ما يبدو فى الظاهر متكثراً متعدداً ، إنما هو فى الحقيقة واحد: فالوجود الحقيقى واحد ، ومنبع الشهود والعرفان والحياة واحد ، ومصدر المعجزات والكرامات واحد . وأصل النبوات والشرائع واحد . ومهما يكن من اصطباغ هذه الأفكار عند ابن الفارض بالصبغة النفسية ، وخضوع صاحبها لسلطان الوجد وغلبة الحال ، فإننا لا نستطيع أن ننكر عليها قيمتها الفلسفية . ولا أن نزعم أنها مجرد ثمرة من ثمرات الذوق الصوفى ، دون أن يكون لها من المعانى الميتافيزيقية ما يجعل لها خطراً أعظم ، وشأناً أجل . وها نحن أولاء قد تبينا إلى أى حد يمكن أن تتشابه نظرية ابن الفارض فى القطبية وغيرها من النظريات الفلسفية الخالصة ، والصوفية المصطبغة بصبغة فلسفية ، وتبينا بنوع خاص أنه يمكن أن نضع هذه النظرية فى القطبية ونظرية ابن عربى فى الحقيقة المحمدية جنباً إلى جنب .

الفصل الرابع

الحب ووحدة الأديان

وحدة الأديان نتيجة منطقية للحب ومبدأ الوحدة العامة — الأديان مختلفة فى ظاهرها متفقة فى جوهرها : ابن الفارض والحلاج وابن عربى — الأديان ومقتضيات الأسماء الإلهية (الجبر) : ابن الفارض والحلاج وابن عربى وجلال الدين الرومى والجيلى — مذهب الجبرية والقرآن — التوحيد والإلحاد عند ابن الفارض والجبرية — نقد ابن تيمية والمقبلى لوحدة الأديان — القرآن وأصول الأديان — البحث الحديث وأصول الأديان (مكس مولر) — دين الحب عند ابن الفارض وابن عربى : الاستسلام فى الحب ومعنى الإسلام — وحدة الأديان والمثل العليا فى حياة الفرد والجماعة .

١ — انتهى ابن الفارض فيما انتهى إليه من نظريته فى القطبية ، إلى أن للأنبياء جميعاً حقيقة جامعة واحدة هى حقيقة القطب أو الروح المحمدى التى صدر عنها ما صدر من نبوات الأنبياء ومعجزاتهم وشرائعهم . ولهذا الكلام الذى له قيمته الخاصة فى نظرية القطبية ، قيمة أخرى أعم من تلك وأشمل ، وأشد اتصالا بالمذهب العام للشاعر فى الحب الإلهى ؛ فالحب الإلهى الذى 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 تباين هذه واختلاف تلك . ليسا إلا من حيث الظاهر ؛ أما من حيث الحقيقة والجوهر فلا تباين ولا اختلاف . فكل ما هنالك من ملل ونحل ليس فى حقيقته إلا مجرد وسائل يتوسل بها إلى غاية واحدة هى عبادة إله واحد هو خط مشترك بينها جميعاً . وتلك لعمرى نتيجة لا غبار عليها إذا نظرنا إليها من ناحية منزلتها فى منطق الحب والوحدة ، وهو ذلك المنطق الذى شهدنا مبادئه فى الفصلين الأول والثانى من الكتاب الثانى ، وفى 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 . لابد من أن تنتفى الكثرة عندهما ، وألا يكون للتفرقة مكانٌ فى حسابهما . ولعلنا إذ نفرد هذا الفصل الأخير من بحثنا للتحدث عن وحدة الأديان كنتيجة منطقية من نتائج الحب الإلهى عند ابن الفارض ، لا نفعل أكثر من أن نساير الشاعر الصوفى فى سلسلة النتائج التى ترتبت على حبه ، والتى تتصل حلقاتها اتصالا وثيقاً لا تنحل ربطته ، ولا تنفصم عروته ، وها نحن أولاء قد رأينا مع ابن الفارض فى نظريته فى القطبية كيف كان للنبوات والشرائع منبع واحد فياض بها على تعاقب الأزمنة ، ولعل ابن الفارض فيما أجمله من حقيقة النبوات والشرائع فى نظريته فى القطبية ، قد أحس أن المسألة فى حاجة إلى زيادة شرح وإيضاح ففصل فى القسم الأخير من تائيته الكبرى[1] ، ما كان قد أجمله فى سياق حديثه بلسان الجمع مع الروح المحمدى أو الحقيقة المحمدية ، وبين لنا كيف ينبغى أن ينظر الإنسان بعين الجمع إلى الأديان المختلفة فلا يفرق 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 الذى قضى عليهم باعتناق هذا الدين دون غيره من الأديان الأخرى . وإذا كان توحيد الأديان نتيجة منطقية من نتائج الحب الإلهى فى مذهب ابن الفارض فلابد إذن من أن نحلل هذه المسألة إلى عناصرها ، ونبين ماعسى أن يكون لها من نظير عند غير ابن الفارض من الصوفية ، وما تنطوى عليه من المنازع الفلسفية والمعانى الأخلاقية والاجتماعية ، وهل هى ملائمة لشىء مما ورد فى القرآن أو منافية له .

٢ — والمتأمل فى الأبيات التى يقرر فيها ابن الفارض توحيد الأديان ، يلاحظ أن الشاعر الصوفى قد أقام هذا التوحيد على أسس ثلاثة : أولها أن

---

(١) انظر الأبيات ٧٢٢ — ٧٤٩ من التائية الكبرى .

الأديان مختلفة فى ظاهرها ، متفقة فى جوهرها ؛ لأنها جميعاً تدعو إلى عبادة إله واحد ، وإن اختلفت صور هذه العبادة فى كل دين عما هى عليه فى الأديان الاخرى ؛ وثانيها أن إرادة الإنسان ليست حرة ، ولا اختيار لها فيما يصدر عن الإنسان من أفعال الخير والشر ،ولا فيما ينعم به من الإيمان أو مايغرق فيه 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 ذاك أن يكون من المؤمنين أو من الكافرين ؛ وثالثها أن توحيد الذات الإلهية على الوجه الذى يجعل منها مصدراً للهدى والخير وما يجرى مجراهما ، ليس توحيداً بالمعنى الصحيح ، وإنما هو أشبه ما يكون بالإلحاد ، إذ من شأنه أن يجعل إلى جانب الذات الإلهية الأحدية التى هى مصدر حقيقى لكل مظاهر الهدى والخير ، ذاتاً أخرى تصدر عنها صور الضلال والشر ، وهذا شركٌ ، ولم يكن ابن الفارض فيما أقام عليه مذهبه فى توحيد الأديان من هذه الأسس الثلاثة ، بدعاً من الصوفية ، أو فذّاً بينهم ؛ وإنما هو هنا يذهب مذهباً ذهب إليه كثير من الصوفية المتقدمين عليه والمعاصرين له والمتأخرين عنه ، على نحو ماسنبينه فى مواضعه من هذا الفصل .

فأما أن كل الأديان مختلفة فى ظاهرها ، متفقة فى جوهرها ، فذلك مانتبينه إذا لاحظنا مع ابن الفارض أن كل دين إنما يكشف عن ناحية معينة من نواحى الحق ، ويقصد على وجه ما إلى عبادة إله واحد أحد ، وأنه ليس ثمة فرق بين الأديان التى تدعو إلى وحدانية الإله ، والأديان التى تدعو إلى تعدده أو ثنويته ؛ فالإيمان والكفر لا يختلفان اختلافاً جوهرياً ؛ واليهود والنصارى والمسلمون والمجوس وعباد الأصنام ، كل أولئك إنما يتفقون فى أنهم يعبدون إلهاً واحداً ، ولا يكادون يختلفون إلا فى الأشكال الخارجية والصور الظاهرية التى 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 ، إن كان قد نزل بعد التوراة والإنجيل ، فإن هذه الكتب الثلاثة ما تزال مع ذلك منتظمة فى سلك واحد هو سلك التنزيل الإلهى ، بمعنى أنها كلها صادرة عن مصدر واحد هو الذات الإلهية ، ومعبرة عن حقيقة واحدة هى الحقيقة العلية ، وداعية إلى سبيل واحدة هى سبيل الحق والخير . يضاف إلى هذا أن عباد الأصنام ليسوا ملومين فى نظر ابن الفارض على عبادتهم هذه ، والذين يلومونهم عليها أو ينكرونها عليهم إن كانوا فى ظاهرهم منزهين عن شرك الوثنية، فإنهم فى حقيقتهم مغرقون فى الشرك ؛ لأنهم لا يعبدون الله وحده لا شريك له ، بل هم يجعلون إلى جانب الله معبوداً آخر هو الدينار ، الأمر الذى يرتب عليه ابن الفارض أن يكون عابد الأصنام أقل شركاً ، وأقرب إلى روح التوحيد ، من هذا الذى ينكر عبادة الأصنام ، وينزه عقيدته عن الشرك تنزيهاً ظاهرياً، والحقيقة أنه مشرك ممعن فى الشرك . وفوق هذا كله فإن ابن الفارض يرى أن المجوس لم يعبدوا النار على الحقيقة ، وإنما هم قد رأو نور الذات الإلهية مرة فتوهموه ناراً فعبدوها وضلوا فى الهدى بنور الهدى ؛ وهذا تأويل عجيب لا عجب فى أن يصدر عن ابن الفارض وهو ما هو من المهارة الفائقة النادرة على التأويل وتخريج المعانى التى تلائم ماهو بصدد إثباته من الحقائق . وقد عبر ابن الفارض عن هذه الأفكار كلها فى شعره الرمزى البديع حيث يقول :

فى مجلسِ الأذكارِ سمع مطالع ... ولى حانةُ الخمَّار عينُ طليعة ٧٣١
وما عقدَ الزُّنَّار حكماً سوى يدى ... وإنْ حُلَّ بالإقرار بى فهى حلَّت
وإنْ نَار بالتَّنزيل محرابُ مسجدٍ ... فما بَارَ بالإنجيل هيكلُ بيعة
وأسفارُ توْراة الكليم لقومه ... يناجى بها الأحبارُ فى كلِّ ليلة
وإنْ خرَّ للأحجار فى البُدِّ عاكفٌ ... فلا وجهَ للإنكارِ بالعصبية
فقدْ عبدَ الدينارَ معنًى منزهٌ ... عن العارِ بالإشراكِ بالوثنية
وقد بلغَ الإنذار عنى مَنْ بَغَى ... وقامتْ بى الأعْذَارُ فى كل فرقة
وما زاغتْ الأبصار من كلِّ ملة ... وماراغتِ الأفكار فى كلِّ نِحْلة

وما اختار مَن للشمس عن غرة صبا ... وإشراقها من نور إسفار غُرَّتى
وإن عَبَدَ النار المجوسُ وما انطفتْ ... كما جاء فى الأخبار فى ألف حجَّة
فما قصدُوا غيرى وإن كان قصدُهم ... سواى وإن لم يظهروا عقدنيَّة
رأوا ضوء نورى مرَّةً فتوهموهُ ... ناراً فضلوا فى الهدى بالأشعة ٧٤٢

فهذه الأبيات ، على ما فيها من تلويح هو أخص خصائص شعر ابن الفارض فى تائيته الكبرى، تظهرنا على أن الأديان المختلفة والكتب الدينية المتباينة إنما تنطوى كلها على جوهر واحد ، وتعبر 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 نفى أو أبطل حكم الذى جاء قبل ، كما أنه إذا اختلفت المظاهر والشعائر فى هذا الدين عما هى عليه فى ذاك ، فإن هذا لا يطعن فى أن غاية هذه المظاهر والشعائر ، وهى التقرب من ذات واحدة محجوبة وراء الصور الحسية فى بعض الأديان كالإسلام والمسيحية واليهودية ، وممثلة فى بعضها الآخر فى صورة حسية كالأصنام عند الوثنيين ، وكالنار عند المجوس وهذا الكلام يذكرنا بما سبق أن بيناه فى الفصل السالف من أن الشرائع المتعددة التى جاءت على أيدى الأنبياء المتعاقبين ، إنما ترد إلى أصل واحد قديم؛ وُجد قبل أن يوجد الأنبياء ، ألا وهو الحقيقة المحمدية[1] .

ويتفق ابن الفارض هنا مع غيره من الصوفية المتقدمين عليه كالحلاج ، والمعاصرين له كابن عربى : 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 هى إلا ألقاب مختلفة أسماء متغايرة ، والمقصود منها لا يتغير ولا يختلف [2] . وقد شاعت فكرة الحلاج هذه بين من جاء بعده من الصوفية الذين أخذوا يرددونها، وألبسها كل منهم الثوب الذى يلائم طبيعة مذهبه ، ويتمشى مع منطق الذوق والعاطفة ،

(١) انظر ص ٣٧٥ — ٣٧٦ من هذا البحث .
(٢) Recueil de Textes Inédits : p. 58-59.

حتى أصبحت وحدة الأديان ، وما يتصل بها من جبر ، نتيجتين منطقتين لذلك المبدأ العام الذى يعد أساساً لكل فلسفة تصوفية ، وهو مبدأ الوحدة فى كل شىء . وإن الشبه بين هؤلاء الصوفية وبين الحلاج ليقوى فى بعض الأحيـــان، حتى يتجاوز الفكرة العامة إلى الألفاظ والعبارات ، فيخيل لنا أنهم استقوا مقالاتهم من الحلاج ، والواقع أن تقرير الوحدة فى الأديان ، وإثبات اتفاقها فى الجوهر برغم ما بينها من اختلاف فى التفاصيل ، إنما هو نتيجة لازمة عن مبدأ الوحدة الذى يقضى بنفى 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 عربى : فقد ذهب هذ الأخير إلى أن الدين كله لله ، وأن كله منك لا منه إلا بحكم الأصالة[1] وشرح القاشانى مايعنيه الشيخ الأكبر بهذا الكلام فقال ماموداه 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 فى الأصل من الله ولله[2] .

ولا يقف اتفاق ابن الفارض وابن عربى عند هذا الحد ، بل هو يتجاوزه إلى بعض التفاصيل التى ينطوى عليها مذهبهما فى وحدة الأديان : فعبادة الأصنام ، وغيرها من المظاهر الطبيعية كالشمس والنار ، قد نظر إليها ابن الفارض كما سبق أن رأينا ذلك على أنها ليست أقل من عبادة الله الواحد الأحد الذى قال به الإسلام وغير الإسلام من الأديان المنزلة . وما يقرره ابن الفارض هنا لا يكاد يخرج فى مفهومه ومدلوله عما يعبر عنه ابن عربى

(١) فصوص الحكم ، القاهرة ١٣٢١ هـ : ص ١٠٣ .
(٢) المرجع نفسه والصفحة .

بقوله : « إن العارف المكمل هو من رأى كل معبود مجلى للحق يعبد فيه ؛ ولذلك سموه كلهم إلهاً مع اسمه الخاص بحجر 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 ليبصر هذا العابد الخاص المعتكف على هذا المعبود فى هذا المجلى المختص .. وأما العارفون بالأمر على ماهو عليه فيظهرون بصور الإنكار لما عبد من الصور ، لأن مرتبتهم فى العلم تعطيهم 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 ماعبدوا من تلك الصور أعياناً ، وإنما عبدوا الله فيها بحكم سلطان التجلى الذى عرفوه منهم وجهله المنكر الذى لا علم بما تجلى ، وستره العارف المكمل من نبى ورسول ووارث عنهما..» [1] ؛ فواضح هنا أن ابن عربى إنما يعبر تعبيراً مفصلا مستفيضاً عما ذكره ابن الفارض مجملا فى الأبيات ٧٣٥ — ٧٤٢ من تائيته الكبرى[2] ؛ 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 إيماناً ، ولا بأكثر زيغاً ، من الذين عرفوه واهتدوا إليه : لأن الله هو الذى يهدى من يشاء ، ويضل من يشاء ، ولأن هدايته لأولئك وإضلاله لهؤلاء ، إنما يسيران على

---

(١) فصوص الحكم ، القاهرة ١٣٢١ هـ : ص ٢٤٦ — ٢٤٨ .

(٢) انظر ص : ٣٨٥ من هذا البحث .

مقتضى قانون إلهى أزلى دائم ، وضعه الله، وكتب فيه ماقُدِّر 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 ، وقدر عليه ، وإذا كان ذلك كذلك، فما عسى أن تكون إذن هذه الأديان المختلفة ، وهذه الشعائر المتعددة ، وهذه الأفعال التى تختلف حظوظها من الخير والشر عند الناس ؟ هل كل هذا عبث وسدى أو أن له ما يسوّغه ويفسره ؟ يجيب ابن الفارض بأن الخلق لم يخلقوا سدًى ولا عبثاً ، وأن ما يصدر عنهم من أفعال ليس لهواً ولا هزلا، ولو أن هذه الأفعال تبدو فى ظاهرها غير سديدة . إنما لكل شىء حكمة أوجده الله من أجلها ، ولكل فعل من أفعال الإنسان قانونه الإلهى الذى يقضى بأن يصدر عنه هذا الفعل أو ذاك من أفعال الخير أو الشر . وهذا القانون الإلهى لكل فعل من الأفعال الإنسانية ، هو عند ابن الفارض اسم من أسماء الذات الإلهية : إذ حقيقة الذات الإلهية سارية فى كل أسمائها ، بمعنى أن كل اسم ليس فى حقيقته إلا عين الذات متصفة بصفة من الصفات : فالهادى والمضل، والمعز والمذل ، والمنعم والمنتقم ، والقابض والباسط ، .. إلخ ، كل أولئك أسماء تنطوى على صفات ، ولها مقتضياتها وأحكامها التى تجريها على الخلق فيما يعتقدون ويفعلون . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن ما يصدر عن الإنسان من عقيدة أو فعل ، يبدو فى ظاهره كأنه أثر من آثار حريته واختياره ، والحقيقة أن الإنسان لا يصدر فى شىء إلا عن المشيئة الإلهية ممثلة فى اسم من أسماء الذات التى تصرفه ، وتقضى عليه بأن يكون فعله خيراً أو شرًّا، على مقتضى ما ينطوى عليه كل اسم من صفة تختلف عن الصفة التى ينطوى عليها غيره . وقد رتب ابن الفارض على هذا أن الإنسان ليس ملوماً على اعتناقه ديناً دون آخر ،أو على ما يغرق فيه من كفر وضلال ، لأنه ليس له من نفسه دافع إلى هذا أو ذاك ، وإنما هى مقتضيات الأسماء الإلهية التى 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 فى الأبيات التالية :

ولولا حجاب الكون قلت وإنما قيامى بأحكام المظاهر مسكتى ٧٤٣
فلا عبث والخلق لم يخلقوا سدى وإن لم تكن أفعالهم بالسديدة
على سمة الأسماء تجرى أمورهم وحكمة وصف الذات للحكم أجرت
يصرفهم فى القبضتين ولا ولا فقبضة تنعيم وقبضة شقوة[1]

وكما تشابه ابن الفارض والحلاج وابن عربى فى الفكرة الأولى، فقد تشابه هنا معهما ومع جلال الدين الرومى وعبد الكريم الجيلى ؛ فالحلاج يرى أن الله شغل بكل دين طائفة لا اختياراً منهم ، بل اختياراً عليهم ؛ فمن لام أحداً ببطلان ماهو عليه ، فقد حكم بأنه اختار ذلك لنفسه ؛ وهذا مذهب القدرية (والقدرية مجوس هذه الأمة) [2] وقد فصل ابن عربى ما أجمله الحلاج ، وأشار إليه ابن الفارض ، فقال إن المؤمن فى هذه الدنيا إنما هو مؤمن على الحقيقة منذ كانت نفسه فكرة من الأفكار الموجودة فى العلم الإلهى ، كما أن الكافر إنما هو كافر منذ الأزل ، ويزيد ابن عربى الأمر إيضاحاً فيميز بين المشيئة الإلهية وبين الأمر التكليفى . فالمشيئة الإلهية عنده هى التى تقضى بكل ما يجرى ، ولا يمكن مخالفتها أو الخروج على ما قضت به ، فى حين أن الأمر التكليفى يمكن مخالفته والخروج على أحكامه . ولهذا كانت الخطيئة فى نظره عصياناً للشرع الذى هو الأمر التكليفى ، وليست عصياناً للمشيئة الإلهية[3] . ولهذا أيضاً كان ابن عربى يعتقد كما كان يعتقد الحلاج أن معصية إبليس وفرعون (اللذين كان يقول عنهما الحلاج إنهما من أهل الفترة) كانت بمقتضى المشيئة الإلهية، بالرغم من مخالفتها للأمر الإلهى، وأن دعوى فرعون فى قوله

---

(١) يشير ابن الفارض بقوله : « ولا ولا » إلى ماروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من أنه قال : « إن الله تبارك وتعالى خلق آدم فضرب بيمينه على يساره فأخرج ذرية بيضاء كالفضة ، ومن اليسرى سوداء كالفحمة ؛ ثم قال هؤلاء فى الجنة ولا أبالى ، وهؤلاء فى النار ولا أبالى » .(منتهى المدارك : ج ٢ ، ص ٢١٧) .

(٢) Recueil de Textes Inédits : p. 58-59.

(٣) Studies In Islamic Mysticism : p. 157 - 158.

« أنا ربكم الأعلى » أتت مطابقة لمشيئة الله كدعوى الحلاج فى قوله : « أنا الحق »[١] . وإلى مثل هذا ذهب جلال الدين الرومى إذ رأى أن الكفر أمر لا مدخل لإرادة الإنسان فيه، بل قضت به المشيئة الإلهية عليه[٢]. وقد أفاض عبد الكريم الجيلى فى تفصيل هذه الفكرة وشرحها بما لم يخرج فى جملته عما قاله ابن الفارض من أن الأديان المختلفة والأفعال المتباينة ، ليست فى حقيقتها إلا من مقتضيات الأسماء الإلهية ، فما أشار إليه ابن الفارض فى الأبيات ٧٤٤ — ٧٤٦ من تائيته الكبرى يمكن أن يعد بحق جرثومة لما عبر عنه الجيلى بعد ذلك بقوله : « إن الله تعالى إنما خلق جميع الموجودات لعبادته : فهم مجبرلون على ذلك ، مفطورون عليه من حيث الأصالة ؛ فما فى الوجود شىء إلا وهو يعبد الله بحاله ومقاله وفعاله ، بل بذاته وصفاته ، فكل شىء فى الوجود جبع مطيع لله تعالى ... »[٣] . أما من أين أتى الاختلاف بين الأديان ، فذلك ما يجيب عنه الجيلى بما يطابق مذهب ابن الفارض فى الأبيات الثلاثة المشار إليها آنفاً ، فيرى « أن العبادات تختلف لاختلاف مقتضيات الأسماء والصفات لأن الله متجل باسمه المضل كما هو متجل باسمه الهادى : فكما يجب ظهور أثر اسمه « المنعم » كذلك يجب ظهور اسمه « المنتقم » واختلف الناس فى 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 حسّنه الله عندها

---

(١) انظر نص الحلاج فى الطواسين ص ٥٠ ، وانظر تفصيل هذه الفكرة فى مقال الدكتور عفيفى : « من أين استقى ابن عربى فلسفته التصوفية » ، فى مجلة كلية الآداب : م ١ ج ١ : ص ٣٥ — ٣٦ .

(٢) Whinefield : An Abridged Translation of the Mathnewi, 2nd. edition, p.125.

(٣) الإنسان الكامل ، ١٣١٦ هـ : ج ٢ ، ص ٧٤ .

ليعبدوه من الجهة التى تقتضيها تلك الصفة المؤثرة فى ذلك الأمر ؛ وهذا معنى قوله : « ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها » : « فهو الفاعل بهم على حسب ما يريده مراده ، وهو عين ما اقتضته صفاته ، فهو سبحانه وتعالى يجزيهم على حسب مقتضى أسمائه وصفاته ... »[1] فظاهر هنا أن الجيلى إنما يفضل ما أجمله ابن الفارض ، وأنهما يعتنقان مذهباً واحداً ، وينتهيان إلى نتيجة واحدة هى أن الملل والنحل المختلفة ، وما يتصل بها من هدى أو ضلال ، ومن نعيم أو شقاء ، إنما مرجعه إلى المشيئة الإلهية ، والفطرة التى فطر الله بها كلاً 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 فى أذواقهم إلى وحدتها ، قد آثروا الجبر ، وأسقطوا كل حرية واختيار للإنسان ، ووجدوا فى ذلك مذهباً ملائماً كل الملائمة لمذهبهم فى إثبات التوكل ، وإسقاط التدبير ، ورد كل شىء إلى مبدأ واحد لا يقبل الثنوية أو الكثرة إلا فى 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 بقدرة الله تعالى وحدها ، وليس لقدرة الناس تأثير فيها ، كما أن الإنسان ليس إلا محلا لما يجريه الله على يديه ؛ فمثل الإنسان كمثل الجماد فى أن كلا منهما مجبر جبراً مطلقاً ، ولا يختلف الإنسان عن الجماد إلا فى المظهر ؛ فالإنسان يبدو فى الظاهر مختاراً ، والحقيقة أنه ليس كذلك ؛ ومن هنا قال جهم بن صفوان إن الإنسان مجبور ، وليست له إرادة حرة ، ولا قدرة على خلق أفعاله ، وإنما يخلق الله الأعمال على يديه . وهذا المذهب فى الجبر مقابل ومعارض لمذهب المعتزلة فى الحرية والاختيار : فإرادة الإنسان عند المعتزلة حرة ، وقدرته تخلق ما يفعل وهو مستطيع لأن يفعل وألا يفعل ، كما أن ما يفعله هو ما يختاره . وقد أيد

---

(١) الإنسان الكامل : ج ٢ ، ص ٧٥ .

كل فريق مذهبه بكثير من آيات القرآن : فاستند الجبرية إلى الآيات التى تثبت الجبر ، وتنفى حرية الإرادة الإنسانية فى حين استغل المعتزلة الآيات التى تنفى الجبر ، وتثبت حرية الإنسان واختياره[1] . على أن الصوفيـــة لم يأخذوا إلا بمذهب الجبرية ، ولم يستغلوا إلا الآيات التى تؤيده ، وذلك لأنهم وجدوا فى هذه الآيات ، وفى ذلك المذهب ، ما يلائم طبيعة مذهبهم فى الوحدة المطلقة ، وما تنطوى عليه من معانى الاستسلام والتوكل والخضوع ، والإيمان بأن كل شىء فى هذا الوجود مردود إلى أصل واحد ، وصادر عن علة واحدة هى الذات الإلهية التى يرجع إليها كل الأمر ، والتى تقضى على هذا الإنسان بالإيمان الصحيح والعقيدة السليمة ، وعلى ذاك الإنسان بالكفر الصريح والانحراف عن جادة الصواب . ولكى نتبين مبلغ مالقيه مذهب الجبرية من قبول عند الصوفية ، وموافقة لمذهبهم فى الوحدة بصفة عامة ، وفى رد التصرفات الإنسانية إلى ما تقتضيه المشيئة الإلهية من حكمة بصفة خاصة ، يكفى أن نستعيد أبيات ابن الفارض التى يقول فيها :

فلا عبث والخلق لم يخلقوا سدى ... وإن لم تكن أفعالهم بالسديدة ٧٤٤
على سمة الأسماء تجرى أمورهم ... وحكمة وصف الذات للحكم أجرت
يصرفهم فى القبضتين ولا ولا ... فقبضة تنعيم وقبضة شقوة ٧٤٦

لتتبين أن شاعرنا إلى جانب اتفاقه مع الجبرية ، إنما يعبر عن معانى بعض الآيات القرآنية التى تجعل من المشيئة الإلهية مصدراً لكل الأفعال والعقائد ، وتنفى عن إرادة الإنسان اختيار الكفر أو الإيمان : فقد قال تعالى : « أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً وأنكم إلينا لا ترجعون » ؛ وقال « كذلك يهدى الله من يشاء ، ويضل من يشاء » ؛ وقال : « هو الذى خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن والله بما تعملون بصير » .

٥ — ويتصل بمبدأ الجبر الذى هو عند ابن الفارض ثانى الأسس التى يقوم

---

(١) راجع تفصيل مذهبى الجبرية والمعتزلة والآيات التى تؤيد كل مذهب فى كتاب ضحى الاسلام للأستاذ أحمد أمين : ج ٣ ، ص ٥٣ — ٥٥ .

عليها مذهبه فى وحدة الأديان ، المبدأ الثالث القائل بأن توحيد الذات الإلهية على الوجه الذى يجعل منها مصدراً للهدى وحده ، ويجعل من غيرها مصدراً للضلال وحده ، إنما يعنى الانسلاخ من آى الجمع وإشراك ماهومن صنع الله بالله على حد تعبير ابن الفارض نفسه ؛ والتوحيد بهذا المعنى إلحاد ؛ فابن الفارض ينتهى إلى أن رد المظاهر فى الملل والنحل المختلفة ، وفى كل الأفعال الإنسانية المتباينة ، إلى حكمتها القديمة التى اقتها أسماء الذات الإلهية ، وانطوت عليها ، وضم هذه الملل والنحل على اختلافها فى إطار واحد تأتلف فيه وتتسق ، هو الطريق الوحيد الذى ينبغى أن تسلكه النفس لمعرفة الحقيقة على ما هى عليه فى ذاتها ، لا كما تظهر لنا . أما أن يعتقد أن الله مصدر الخير والإيمان والنعيم ، دون الشر والكفر والشقاء ، فأمر يؤدى فى نظر شاعرنا إلى الإلحاد لا إلى التوحيد بمعناه الصحيح ؛ إذ التوحيد الحق ليس عنده فى أن تعتقد أن الله مصدر الخير والإيمان والنعيم فقط ، دون الشر والكفر والشقاء ؛ فإن اعتقاداً كهذا من شأنه أن يجعل إلى جانب الذات التى 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 المعانى فى الأبيات التالية ، وفى البيت الأخير منها بنوع خاص فقال :

ألا هكذا فلتعرف النفس أو فلا ... ويتل بها الفرقان كل صبيحة ٧٤٧

وعرفانها من نفسها وهى التى ... على الحس ما أملت منى أملت

ولو أننى وحدت ألحدت وانسلخ ... ت من آى جمعى مشركاً بى صنعتى ٧٤٩

وهنا نلاحظ مرة أخرى تشابهاً قوياً بين ابن الفارض والجبرية : فما يقوله الشاعر الصوفى فى البيت ٧٤٩ من أن التوحيد بالمعنى الذى يرد إلى الذات الإلهية أموراً ، ولا يرد إليها أموراً أخرى ، إلحاد وشرك لا يكاد يخرج فى جملته وتفصيله عن الحجة التى يوردها الجبرية تأييداً لعقيدتهم فى الجبر ، وبياناً لمذهبهم فى 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 الصوفى كان يقيم مذهبه فى الجبر على أساس من الشعور النفسى والذوق الروحى ، وعلى مبدأ الوحدة الذى انتهى إليه فى آخر أطوار حبه ، فى 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 فى وحدة الأديان على ما تبينا فيه من موافقة لبعض آيات القرآن الكريم ، وعلى ما ينطوى عليه من المعانى السامية والمثل العليا الأخلاقية والاجتماعية كالإخاء والمساواة بين المعتنقين للأديان المختلفة ، لم يرق فى عين ابن تيمية والمقبلى ، شأنهما فى ذلك كشأنهما فى كل النتائج التى انتهى إليها الصوفية فى أذواقهم ومواجيدهم : فقد أورد ابن تيمية بيتاً ينسب عادة إلى ابن عربى الذى يقرر فيه وحدة العقائد والتسوية بينها فيقول :

عقد الخلائق فى الإله عقائداً وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه

ونظر ابن تيمية فى هذا البيت ، وحاول أن يجرحه من الناحية المنطقية ، فرأى أن فيه تناقضاً ، لأن الجمع بين النقيضين فى الاعتقاد فى غاية الفساد ، ولأن القضيتين المتناقضتين فى السلب والإيجاب على وجه يلزم من صدق إحداهما كذب الأخرى ، لا يمكن الجمع بينهما . والصوفية يزعمون أنه يثبت عندهم فى الكشف ما يناقض صريح العقل ، ويقولون بالجمع بين النقيضين وبين الضدين . ومن سلك طريقهم يخالف المعقول والمنقول . ولا ريب عند ابن تيمية فى أن هذا من أفسد ماذهب إليه أهل السفسطة . وقد زاد ابن تيمية الأمر تفصيلا وإيضاحاً فعرض لمذهب ابن عربى فى 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 شىء ؛ ومع أنهم يعبدون كل شىء فإنهم يقولون : « ما عبدنا

إلا الله » ؛ وهذا فى نظر ابن تيمية مخالف لدين المرسلين ، ولدين أهل الكتاب ، وللملل جميعاً ، بل لدين المشركين أيضاً ، ولما فطر الله عليه عباده مما يعقلونه بقلوبهم ، ويجدونه فى نفوسهم ، وهو فى غاية الفساد والسفسطة والجحود لرب العالمين . ويستدل ابن تيمية على ذلك كله بأن الرسل كانوا يعتبرون ماعبده المشركون شيئاً غير الله ، وينظرون إلى عابده على أنه عابد لغير الله ، مشرك به ، جاعل له نداً كما يستدل بأن الرسل دعوا الخلق إلى عبادة الله وحده لا شريك له ؛ وهذا هو الإسلام العام الذى لا يقبل الله من الأولين والآخرين غيره[١] .

ويشارك ابن تيمية فى نقده وتجريحه لمذهب الصوفية فى الجمع بين العقائد المختلفة ، ناقد آخر من الذين نعوا على الصوفية ، وهو صالح بن مهدى المقبلى الذى عرض لمذهبى ابن عربى وابن الفارض فى هذا الصدد ، ووازن بينهما ، وانتهى من موازنته إلى مثل ما انتهى إليه ابن تيمية ، فقال : إن صح ما دعا إليه ابن الفارض وابن عربى من عدم التفريق بين الأديان ، ووجوب الاعتقاد بأنها فروع لأصل وحد ، فإنه ينبنى على ذلك ألا يكون الأنبياء منصفين حين أنكروا على الكفار عبادة غير الله[٢] .

٧ — وجماع القول فى موقف ابن تيمية والمقبلى من مذهب ابن الفارض وابن عربى وإضرابهما من الصوفية المعتنقين لوحدة الأديان ، هو أن هذا المذهب مخالف للعقل والنقل بصفة عامة ، ولما ورد فى القرآن بصفة خاصة ، ولكن نقد ابن تيمية ، على ما فيه من منطق سليم وحجة معقولة فى حدود وجهة نظره التى نظر منها إلى المسألة ، وهى أنه نظر إلى الشرائع باعتبارها مختلفة فى الواقع ، لا إلى أصلها باعتباره واحداً ، يمكن دحضه ، وإظهار ما فيه من أوجه الخطأ ، إذا لاحظنا أن فى القرآن كثيراً من الآيات الكريمة التى حفلت

---

(١) مجموعة الرسائل والمسائل : ج١ ، ص ٨١ — ٨٣ .

(٢) العلم الشامخ : ص ٤٦٧ — ٤٦٨ .

بالمعانى الدالة على أن الدين فى أصله واحد ، وفى فروعه متعدد . وحسبنا أن نثبت بعض هذه الآيات فيمايلى :

١ — « ألم . ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين . الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما 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 النبى ، وبما أنزل من قبله إلى الرسل ؛ وهذا من شأنه أن يسوى بين الإسلام وبين غيره من الأديان السابقة عليه ، إذ الكل مشترك فى أنه تنزيل من عند الله .

٢ — « إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولاهم يحزنون » (سورة ٢ . البقرة : آية ٦٢) : فهذه الآية تدل على أن القرآن إذ يخبر عن أتباع دين محمد بأنهم الذين آمنوا ، إنما يسوى فى الأجر بينهم وبين اليهود والنصارى والصابئين ، ما دام الكل يؤمنون بالله واليوم الآخر ويعملون صالحاً .

٣ — « قل آمنا بالله وما أنزل علينا وما أنزل على إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتى 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 مجملا ، وتأييد له . وآية ذلك أنه لا فرق عند المؤمنين بين أحد وأحد من النبيين ؛ بل إن ما أوتى هؤلاء النبيون واحد .

٤ — « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً الذى أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه كبر على المشركين ماتدعوهم إليه ، الله يجتبى إليه من يشاء ويهدى إليه من ينيب . وما تفرقوا

إلا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم ولولا كلمة سبقت من ربك إلى أجل مسمى لقضى بينهم وإن الذين أورثوا الكتاب من بعدهم لفى شك منه مريب » (سورة ٤٢ . الشورى : آية ١٣ — ١٤) : فالآية الأولى من هاتين الآيتين تدل على أن الدين الذى وصى به الله أنبياءه لا يختلف فى الأولين والآخرين : فقد قال مجاهد فى معنى هذه الآية : « أوصيناك يا محمد وإياهم ديناً واحداً » ؛ وقال الرازى : « المراد شرع لكم من الدين ديناً تطابقت الأنبياء على صحته » ؛ وقال البيضاوى : « أى شرع لكم من الدين . دين نوح ومحمد ومن بينهما من الأنبياء عليهم السلام من أرباب الشرع ، وهو الأصل المشترك فيما بينهم المفسر بقوله : « ولا تتفرقوا فيه » : أى لا تختلفوا فى هذا الأصل ؛ أما فروع الشرع فتختلف [1] . وهذا كله يبين أن القرآن يقرر أن الدين واحد لا اختلاف فيه على لسان جميع الأنبياء ، وأن الذى يتعدد ويختلف هو الشرائع أى 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 صالحاً إنى 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) : يعنى ملتكم ملة واحدة ، أى متحدة فى العقائد وأصول الشرائع ، أو جماعتكم جماعة واحدة متفقة على الإيمان والتوحيد فى العبادة [2].

٦ — « وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه فاحكم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق . لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً . ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فيما

---

(١) اقتبس هذه الأقوال الأستاذ مصطفى عبد الرازق فى بحث له موضوعه (الدين فى نظر الإسلام) : مجلة الهلال ، م ٤٠ ، عدد ١٠ ، أغسطس ١٩٣٢ : ص ١٤١٢ — ١٤١٣ .

(٢) المرجع نفسه ص ١٤١٣ .م

آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعاً فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون » . (سورة ٥ المائدة : آية ٤٨) : قال الطبرى : « ... ثم ذكر نبينا محمداً صلى الله عليه وسلم ، وأخبره أنه أنزل الكتاب مصدقاً لما بين يديه من الكتب ، وأمره بالعمل بما فيه والحكم بما أنزل إليه دون ما فى سائر الكتب غيره ، وأعلمه أنه قد جعل له ولأمته شريعة غير شريعة الأنبياء والأمم قبله ، الذين قص عليه قصصهم ، وإن كان دينه ودينهم فى توحيد الله والإقرار بما جاءهم به من عنده ، والانتهاء إلى أمره ونهيه واحداً : فهم مختلفون فيما شرع لكل واحد منهم ، ولأمته فيما أحل لهم وحرم عليهم » ؛ وروى الطبرى عن قتادة قوله : « لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ... سبيلا وسنة ؛ والسنن مختلفة : للتوراة شريعة ، وللإنجيل شريعة ، وللقرآن شريعة ، يحل الله فيها ما يشاء ويحرم ما يشاء بلاء ، ليعلم من يطيعه ممن يعصيه ، ولكن الدين الواحد الذى ولا يقبل غيره التوحيد والإخلاص لله الذى جاءت به الرسل » . وروى الطبرى عن قتادة أيضاً قوله : « ... والدين واحد والشريعة مختلفة »[1] .

٧ — « وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء إن ربك حكيم عليم . ووهبنا له إسحاق ويعقوب كلا هدينا ونوحاً هدينا من قبل ومن ذريته داود وسليمان وأيوب ويوسف وموسى وهارون وكذلك نجزى المحسنين . وزكريا ويحيى وعيسى وإلياس كل من الصالحين . وإسماعيل واليسع ويونس ولوطاً وكلاً فضلنا على العالمين . ومن آبائهم وذرياتهم وإخوانهم واجتبيناهم 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 قوماً ليسوا بها بكافرين . أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده . قل لا أسألكم عليه أجراً إن هو إلا ذكرى للعالمين » . (سورة ٦ . الأنعام : آية ٨٣ — ٩٠) : فى هذه الآيات ذكر للرسل من

---

(١) اقتبس هذه الأقوال الأستاذ مصطفى عبد الرازق فى بحث له موضوعه (الدين فى نظر الإسلام) : مجلة الهلال ، م ٤٠ ، عدد ١٠ ، أغسطس سنة ١٩٣٢ : ص ١٤١٤ .

إبراهيم إلى لوط وبيان لأن حظهم من الهداية إلى الصراط المستقيم واحد وأنهم أوتوا الكتاب والحكم والنبوة وأنهم الذين يقتدى بهم فى هداهم . قال الزمخشرى : « فبهداهم اقتده » ؛ اختص هداهم بالاقتداء ، ولا تقتد إلا بهم .. والمراد بهداهم طريقتهم فى الإيمان بالله وتوحيده وأصول الدين دون الشرائع فإنها مختلفة . وإنها هدى مالم تنسخ ، فإن نسخت لم تبق هدى بخلاف أصول الدين فإنها هدى أبداً »[1].

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 نلتمس لمذهب شاعرنا هنا مصدراً قرآنياً لا غبار عليه ، ولا شبهة فيه : وها هى ذى أقوال المفسرين لما أوردنا من الآيات ، تدل على أن القرآن قد اشتمل فى تضاعيفه على العناصر الرئيسية التى يتألف منها مذهب بن الفارض وأشباهه من الصوفية فى أن الدين من حيث أصله وجوهره وحد ، وأن 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 والإسلام وغيرها من الأديان ، هذه النظرة التى توحد بينها ، وتردها جميعاً إلى أصل واحد ليست هذه الأديان المختلفة إلا فروعاً له ، ولا تلك الكتب إلا تعبيرات متنوعة ، عنه ، لم يتجاوز حدود ما رسمته هذه الآيات البينات التى أثبتناها وبينا معانيها آنفاً ، من معالم الوحدة فى أصل الأديان ، وجوهر الشرائع .

ولا نكون مسرفين أو غالين إذا قلنا إنه لم يفعل أكثر من التعبير عن مدلول هذه الآيات فى أسلوبه الشعرى الرمزى الذى يغلب عليه روح المبالغة ، أو إن شئت فقل روح الشطح ، إلى حد يبدو معه كلامه للمعقول والمنقول ، كما ظن ذلك ابن تيمية والمقبلى وغيرهما من خصوم الصوفية ، والواقع أنه ليس كذلك .

---

(١) المرجع نفسه والصفحة .

٨ – وما تنطوى عليه آيات القرآن التى أوردناها من معنى الوحدة فى أصل الدين وجوهره ، ويقرره ابن الفارض فى شعره ، ويعبر عنه أضرابه من الصوفية نظماً تارة ونثراً تارة أخرى ، وكلهم فى ذلك مصطنع للذوق ومتأثر بالوجد وخاضع السلطان العاطفة ، قد أثبته البحث الحديث فى مذهبه فى الدين وأصله ، وهو مذهب قوامه وأداته المنهج العلمى القائم على المشاهدة والاستقراء والتحليل والتعليل والموازنة والتفسير والاستدلال : فمكس مولر (Max Muller) يتناول فى كتابه « محاولة فى تاريخ الأديان » الصور المختلفة للأديان ، ويوازن بينها وبين الصور المختلفة للغات ، وينتهى من هذه الموازنة إلى هذه النتيجة التى 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 والمتأخرين . ولكى يتبين هذا التوافق الغريب بين نصوص القرآن وأذواق الصوفية ، وبين مذهب العلم الحديث ونتائج بحثه فى أصل الأديان ووحدتها ، يحسن أن نورد هنا ما انتهى إليه مكس مولر فى هذا الصدد إذ يقول : « .. ويمكن أن يقال فى الدين ما قيل فى اللسان من أن كل جديد فيه فهو قديم ، وكل قديم فهو جديد ، وأنه منذ بداية العالم لم يوجد قط دين كله مبتدع . وإنا لنجد عناصر الدين وجراثيمه مهما سمونا فى تاريخ الإنسانية إلى أبعد مدى مستطاع . وتاريخ الدين كتاريخ اللغة يرينا فى كل مكان ألواناً متتابعة من التأليف المستحدث بين عناصر أصلية قديمة »[1] .

فإذا تدبرنا ما يقوله مكس مولر هنا ، ووازنا بينه وبين ما انتهى إليه ابن الفارض فى قطبيته من أن الشرائع كلها مستمد من منبع واحد وهو روح القطب وحقيقته ، أو الروح المحمدى وشريعته من ناحية ، وما قرره أخيراً فى الأديان من أنها مختلفة فى الظاهر متفقة فى الحقيقة والجوهر ، مشتركة

---

(١) اقتبسه عن كتاب مكس مولر : Essais sur l'Histoire de Religions الأستاذ مصطفى عبد الرازق ، فى مقال له عنوانه (مذهب العلم الحديث فى الدين وأصله) : مجلة الهلال : م ٤٠ ، ج ٩ يوليو ١٩٣٢ ، ص ١٢٦٦ .

فى الأصل والمصدر من ناحية أخرى ، رأينا كيف وصل البحث الحديث فى تعقبه لتاريخ الأديان وتحليلها إلى عناصرها المختلفة ورد هذه العناصر إلى أصل واحد، معتمداً على المنهج العلمى ، إلى ما وصل إليه ابن الفارض من قبل سواء فى قطبيته أم فى نظرته إلى الأديان هذه النظرة التى تسوى بينها ، وتجعل منها فروعاً لأصل وحد ، وكان سبيله إلى ذلك ذوقه ووجده وحبه .[1]

٩ — والحب الذى استوعب حياة ابن الفارض النفسية هذا الاستيعاب الذى شهدنا نتائجه فيما قدمنا من صور الوحدة عنده ، سواء فيما يتعلق بالذات الإلهية أم بالحقيقة المحمدية والأديان والشرائع ، قد انتهى بهذا الشاعر الصوفى إلى أقصى ما ينتهى إليه من خضوع لسلطانه ، واتخاذه منه ديناً ومذهباً لم يكن ليخلص منه أو ينصرف عنه : فهو قد سوى بين كل الأديان ، ووحّد جميع العقائد ، وجعلها مستغرقة فى هذا الحب الذى جعل منه لنفسه مذهباً لا يفارقه ، ولا يميل عنه ، ويرى أن مفارقته لهذا المذهب معناها ارتداده عن دينه وانحرافه عن ملته ، كما يدل على ذلك ما يخاطب به محبوبته الحقيقية فى قوله :

وعن مذهبى فى الحب مالى مذهب	وإن ملت يوماً عنه فارقت مأتى	٦٤
ولو خطرت لى فى سواك إرادة	على خاطرى سهواً قضيت بردتى	٦٥

وفى قوله :

وما احترت حتى اخترتْ حُبيكِ مذهباً	فواحيرتى إن لم تكن فيكِ خيرتى	٨٣

وفى قوله :

وحيّاتكم يا أهل مكة وهى لى	قسم لقد كلفتْ بكم أحشائى
حبّيكم فى الناس أضحى مذهبى	وهواكم دينى وعقد ولائى
يا لائمى فى حب مَنْ مِنْ أجله	قد جدّ بى وجدى وعزّ عزائى
هلاّ نهاك نُهاك عن لوم امرئ	لم يُلف غيرَ منعّم بشقاء
لو تدر فيم عزلتى لعذرتنى	خفّض عليك وخلّنى وبلائى

ألا ترى كيف تمكن الحب من نفس ابن الفارض هنا ، وملك عليه كل قلبه ، فإذا هو يتخذ منه مذهباً لا يعدله مذهب آخر ، ودِيناً يؤثره على أى دين

آخر ، ويؤثر أن يحيا فى ظل هذا الدين مع ما يقتضيه من مشقة وتكليف وبلاء . ولعل ما انتهى إليه ، وعبر عنه ابن الفارض فى هذه الأبيات لا يكاد يختلف عما انتهى إليه ، وعبر عنه ابن عربى فى قوله :

لقد صار قلبى قابلا كل صورة ... فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف ... وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت ... ركائبه فالدين دينى وإيمانى[1]

ونحن إذا تدبرنا ما ينطوى عليه اتخاذ ابن الفارض وابن عربى من الحب مذهباً أو ديناً ، رأينا أن كلا منهما إنما يجعل من دين الحب مرادفاً لدين الإسلام ، أو يجعل من الإسلام ديناً دعامته الحب ، وما ينطوى عليه الحب من معانى الخضوع والإذعان والانقياد لإرادة المحبوب : فكل أولئك معان يشترك فيها وينطق بها كل من الحب والإسلام ؛ فابن الفارض لا يفهم من الحب إلا خضوع المحب لإرادة محبوبه ، وفنائه عن إرادته الفردية ، ورضاه بكل ما تقضى به المحبة من تكاليف ، وابتهاجه بكل ما يصيبه فى سبيل هذه المحبة من أذى ومحنة . وهو فى هذا كله لم يكن إلا معبراً عن معنى من معانى الإسلام التى يدل عليها بعض آيات القرآن كقوله تعالى : « ومن أحسن ديناً ممن أسلم وجهه لله وهو محسن واتبع ملة إبراهيم حنيفاً ، واتخذ الله إبراهيم خليلا » (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)[2].

---

(١) قال ابن عربى فى شرح البيت الأخير : « . . . ما ثم دين أعلى من دين قام على المحبة والشوق لمن أدين له به ، وأمر به على غيب ، وهذا مخصوص بالمحمديين ؛ فإن محمداً صلى الله عليه وسلم له من بين سائر الأنبياء مقام المحبة بكمالها مع أنه صفى ونجى وخليل وغير ذلك من معانى مقامات الأنبياء ، وزاد عليهم أن الله حبيباً أى محبا محبوباً وورثته على منهاجه » (ذخائر الأعلاق ، شرح ترجمان الأشواق ص ٤٠) .

(٢) عرف الجرجانى « الإسلام » بأنه الخضوع والانقياد لما أخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم (التعريفات : مادة « إسلام » : ص ١٤) .

١٠ – وليس من شك فى أن ما انتهى إليه ابن الفارض وأشباهه من الصوفية من وحدة الأديان ، واتخاذه من الحب ديناً ، واعتبار انحرافه عن هذا الدين مفارقة الدين الإسلام وارتداداً عنه ، قد اشتمل فى ثناياه على كثير من المعانى الراقية والمثل العليا التى 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 يخير أحد لنفسه ما يعتنقه من هذا الدين أو ذاك . وهذا من شأنه أن يؤدى إلى أن تزول الحواجز بين أفراد الأنسان وتحل الوحدة والألفة محل الكثرة والتفرقة ، ويمحو نور التسامح والإخاء ظلمة التعصب والشقاق ، فتأتلف القلوب وتنحاب النفوس ، ويصبح الناس جميعاً إخواناً متحابين ، لا أعداء متنابذين . وعندى أن الذين ينظرون إلى التصوف وأذواقه ونتائجه نظرة ازورار أو ازدراء مسرفون على أنفسهم وعلى الصوفية ، جاهلون أو متجاهلون لما ينبث فى 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 الفتر والشرور . وها هو ذا حب ابن الفارض قد تبينا من خلال تحليله إلى عناصره ، والكشف عن نتائجه ، كيف عبر فيه عن مذهبه فى وحدة الأديان ، واتخاذه من الحب ديناً ، تعبيراً صادقاً عن أرقى معانى الإخاء والمساواة بين المعتنقين للأديان المختلفة . ألا ينتهى مبدأ الوحدة الذى قرره ابن الفارض وغيره من صوفية المسلمين وبالغوافيه ، إلى أن توضع كل المظاهر الوجودية والتعبدية فى 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 فى الحياة الفردية والاجتماعية تحقيقاً يعم معه السلام أرجاء العالم ، ويرفرف فيه الحب والإخاء والمساواة بأجنحتها على بنى الإنسان جميعاً ؟

الحق أن ابن الفارض ، ومن نهج نهجه ، وانتهى إلى ما انتهى إليه من هذه النتائج قد قدموا إلى الإنسانية أجمل عطاء ، وأسدوا إليها أحسن خير ، وكانوا بذلك من دعاة الحرية والمحبة والإخاء والمساواة وما إليها من الدعائم التى أقيمت عليها الديموقراطية الحديثة .

خاتمة البحث

١ ــ أما وقد فرغنا من دراسة حياة ابن الفارض ومذهبه فى الحب ، وما ينطوى عليه هذا الحب من المعانى الصوفية والمنازع الفلسفية ، يحق لنا أن نتساءل عن قيمة هذه الدراسة من النواحى العلمية والروحية والعملية ، وأن نلم فى هذه الخاتمة بأهم النتائج التى انتهينا إليها من بحثنا ؛ فحياة ابن الفارض التى حللناها وصورناها ، وعرضنا معها لآثاره الصوفية ، ولما أنتجته هذه الآثار فى البيئات الصوفية والدينية من ثمرات فى الكتاب الأول ، وحبه الذى درسناه وبينا حقيقته من الناحيتين النفسية والصوفية ، وحللناه إلى أطواره المختلفة فى الكتاب الثانى ، والمنازع الفلسفية لهذا الحب التى كشفنا عنها ، وأظهرنا قيمتها الميتافيزيقية إلى جانب قيمتها الصوفية فى الكتاب الثالث ، كل أولئك قد انتهى بنا إلى النتائج التالية :

(١) إن حياة ابن الفارض ، وسيرته التى سارها ، ورياضاته ومجاهداته التى أخضع نفسه لها ، وأذواقه ومواجيده ، وما لها من علاقة بحياته العاطفية ، كل أولئك من شأنه أن يظهرنا على أن الرجل قد حقق كل ما ينبغى أن يحققه الإنسان الراقى فى 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 ، وتائيته الكبرى وخمريته خاصة ، قد أظهرتنا بما اشتملت عليه من المعانى الرقيقة ، والإشارات العميقة ، على أن الشعر أداة صالحة للتعبير عن أشد الحقائق خفاء ، وأكثر المسائل دقة ، وأنه من هذه الناحية ليس أضيق مجالا ، ولا أقل قدرة على التعبير من النثر .

(٣) إن ابن الفارض قد استوعب فى تائيته الكبرى وخمريته ، فضلا عن غيرهما من قصائد ديوانه ، مسألة الحب الإلهى منذ ظهرت فى عهود التصوف

الإسلامى الأولى ، عند رابعة العدوية ، وعند غيرها من متقدمى الصوفية ، حتى الثلث الأول من القرن السابع الهجرى ، فهو من هذه الناحية قد جمع فى ديوانه أينع وأروع الأزهار التى ازدان بها بستان الحب الإلهى ، والتى أخذ الصوفية من بعده يقطفونها من حين إلى حين ، ويؤلفون منها هذه الباقات الجميلة الفاتنة التى تحفل بها قصائدهم المنظومة ومقالاتهم المنثورة ، وأكبر الظن أنهم فى ذلك عيال على شاعرنا ، يرتاضون فى 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 فى الحب فحسب ، بل هو دارس أيضاً لمذهب غيره من الصوفية . وهذا من شأنه أن ينتهى بنا إلى أن ابن الفارض هو شاعر الحب الإلهى غير منازع فى تاريخ التصوف العربى الإسلامى .

(٤) إن السواد الأعظم من الناس يقرأ شعر ابن الفارض ويفهمه على أنه شعر غزلى نظمه الشاعر تغنياً بحب معشوقة آدمية ، وقليل من قرائه من يأخذ هذا الشعر على أنه إنما نظم تصويراً لعاطفة الحب الإلهى التى تتخذ موضوعها من الذات الإلهية . وها نحن أولاء قد حللنا حب شاعرنا فى الكتاب الثانى من هذا البحث ، وأبنا فيه عما عسى أن يكون فى هذا الحب من عنصر إنسانى وعنصر إلهى ، وانتهينا إلى أنه مهما ذهب الآخذون بظاهر الألفاظ والمعانى إلى أن ابن الفارض كان شاعراً غزلا كغيره من الشعراء الذين يتغنون حب ليلى أو بثينة أو سعاد ؛ فإن ذلك لا يمنع من أنه كان فى أحد أطوار حياته صوفيا بكل ما فى الكلمة من معنى ، ولا من أن يكون شعره مرآة صادقة تنعكس على صفحتها أذواقه ومواجيده التى خضعت لها نفسه فى سبيل الحب الإلهى . وليس أدل على ذلك من تائيته الكبرى وخمريته فإنهما ليستا مجرد أبيات منظومة تترجم عما فى نفس ناظمها من عاطفة نحو هذه أو تلك من المعشوقات ، بل إن ما تشتملان عليه من المعانى والحقائق والإشارات والاصطلاحات ، شواهد صدق ، وأدلة حق ، على أن الحب الذى تعبر عنه هاتان القصيدتان ليس حباً من

نوع حب مجنون ليلى أو جميل بثينة أو غيرهما من العذريين ، وإنما هو حب موضوعه الذات الإلهية ، وغايته الفناء فى هذه الذات ، والاتحاد بها ، وشهودها فى كل شىء ، وشهود كل شىء فيها .

(٥) وقد أسلمتنا هذه النتيجة إلى نتيجة أخرى هى أن حب ابن الفارض — مع أنه عاطفة نفسية ذاتية — قد اشتمل فى ثناياه على كثير من المعانى الصوفية المصطبغة بصبغة فلسفية : فمذهبه فى كل من الوحدة والمعرفة ، وأصل الخلق ، وجوهر الشرائع والأديان ، يحملنا على القول بأن الرجل لم يكن شاعراً فحسب ولا صوفيًّا فحسب ، ولكنه شاعر صوفى أسبغ على مذهبه ثوباً فلسفيا ، ولعله كان فى بعض مواضع من مذهبه أسبق إلى بعض الأفكار من بعض الفلاسفة الأوربيين أمثال مالبرانش واسبينوزا وسويدنبرج وغيرهم ممن ذكرناهم فى موضعهم من بحثنا .

(٦) وإذا كان ذلك كذلك ، فقد ترتب عليه أن تكون حياة ابن الفارض ومذهبه فى الحب الإلهى سبيلا إلى أن تضع الآداب العربية رأسها جنباً إلى جنب وأرقى الآداب الأوربية والشرقية لاسيما الفارسية من هذه الأخيرة . وها هى ذى أذواق شاعرنا فى حبه ونتائج هذا الحب التى يصورها شعوره بالاتحاد ، ونظره إلى كل شىء بعين الوحدة ، من شأنهما أن يدحضا الزعم الذى يذهب أصحابه إلى أن القدرة على رد الكثرة والتفرقة إلى الجمع والوحدة ، إنما هى خاصة من خصائص الجنس الآرى من دون الجنس السامى ، مما سبق أن أشار إليه الأستاذ براون (Brown) وأخذنا فيه بوجهة نظره[1] .

(٧) وعلى هذا كله تترتب نتيجة أخيرة هى أن أذواق الصوفية ومواجيدهم مهما بلغت من القوة والعنف ، ومهما انتهت بالخاضعين لها إلى الإغراب والشطح ، فهى ليست مع ذلك ضرباً من أضرب الهذيان ، أو لوناً من ألوان الاضطراب العصبى أو المرض العقلى ، أو مجرد ألفاظ لا معنى لها ولا غناء فيها ؛ وإنما هى على العكس من هذا كله صور لما احتدم فى نفوس أصحابها من عاطفة قوية ،

---

(١) Litterary History of Persia, Vol. II., p. 501.

ومرآة صادقة، ينعكس على صفحتها ما أخذبه الخاضعون لها أنفسهم من رياضة ومجاهدة ، وترجمان عما جال فى قلوبهم ، وكشف لبصائرهم ، وانبثق فى أعماق باطنهم من أنوار الحق والخير والجمال .

٢ — تلك هى أهم النتائج التى انتهينا إليها من بحثنا لحياة ابن الفارض وأذواقه ومذهبه فى الحب الإلهى من حيث هى صور مختلفة لتصوف هذ الشاعر الصوفى فى ذاته . أما من حيث المصادر التى يمكن أن يكون ابن الفارض قد استقى منها بعض عناصر تصوفه عامة ومذهبه فى الحب الإلهى خاصة ، فإننا نرى أنفسنا فى هذا الصدد بين أمرين : فإما أن يكون ابن الفارض فى حياته وأذواقه وحبه بدعاً من الصوفية ، ومبتكراً لأشياء جديدة لم يسبقه إليها أحد ؛ وإما أن يكون متأثراً بمن تقدمه من الصوفية، آخذ عنهم بعض العناصر التى يتألف منها مذهبه . والحق الذى لاشك فيه هو أن شأن شاعرنا هنا كشأن غيره من المفكرين والفلاسفة وأصحاب الأذواق والأدباء لابد من أن يكون لكل منهم ناحية تأثر فيها بغيره :

(١) فالفكرة الجوهرية التى وجهت حياة ابن الفارض الروحية ، وانطوى عليها مذهبه فى الحب الإلهى ، وأعنى بها فكرة حب الله لذاته بصرف النظر عما أعده للمتقين من ثواب الجنة ، وللكافرين من عذاب النار، نجدها عند كل من رابعة العدوية وإبراهيم بن أدهم ؛ فقد أجابت رابعة عندما سئلت عن حقيقة عبادتها لله بقولها : « ما عبدته خوفاً من ناره ، ولا حبًّا لجنته ، فأكون كالأجير السوء ؛ بل عبدته حبًّا له وشوقاً إليه » [١] . وقال إبراهيم ابن أدهم مخاطباً ربه : « إلهى ، إنك تعلم أن الجنة لا تزن عندى جناح بعوضة فى جنب ما أكرمتنى من محبتك، وآنستنى بذكرك، وفرَّغتنى للتفكر فى عظمتك» [٢]. فإذا استعدنا إلى أذهاننا هذه الصورة التى تمثل فيها ابن الفارض وقد تمثلت له الجنة احتضاره فإذا هو يبكى ويتبرم قائلا إنه لم يقصد من وراء حبه وسلوكه

---

(١) إحياء علوم الدين : القاهرة ١٣٤٨ هـ : جـ ٢ ، ص ٢٦٦ .

(٢) المرجع نفسه والجزء : ص ٣٠٨ .

إلى أن يثاب بالجنة ، بل كل ما يرومه هو نظرة من وجه محبوبته الحقيقية ؛ وإذا رجعنا إلى أطوار الحب الإلهى عند شاعرنا ، وما أخذ به نفسه فى بعض هذه الأطوار من تجرد عن شوائب الأثرة وإعراض عن حظوظ العاجلة والآجلة ، وزهد فى كل ثواب أو مكافأة ، رأينا إلى أى حد يمكن أن يقال إن ابن الفارض لم يزد فى هذه الناحية شيئاً على ما قالته رابعة وابن أدهم . وقد أظهرتنا الموازنات الكثيرة التى عقدناها فى مواضع عدة من فصول هذا البحث ، على أنه كان متأثراً بغير رابعة وابن أدهم فى تفاصيل مذهبه فى الحب : فهناك مثلا وجه لتأثره بذى النون المصرى فى المعرفة ، ووجه لتأثره بالحلاج فى استعمال لفظتى اللاهوت والناسوت ، وفى الكلام عن الحقيقة المحمدية وقدمها ، وفى وحدة الأديان وائتلافها ؛ كما رأينا أنه كان متأثراً بغير أولئك وهؤلاء من الصوفية والفلاسفة والفرق الإسلامية ، مما أشرنا إليه فى مواضعه .

(٢) ولا يقف تأثر ابن الفارض عند هذا الحد ، ولكنه يتجاوزه إلى القرآن والحديث قدسيا كان هذا الحديث أم نبوياً : فقد أظهرتنا أبيات كثيرة من تائيته الكبرى على ماله من مهارة فائقة ، وقدرة عجيبة ، على إدخال عنصرى القرآن والحديث إلى شعره ، وتغذية مذهبه الصوفى بهما ، على وجه لم يتهيأ لكثير غيره من الصوفية لاسيما الشعراء منهم ، فهو قد يذكر فى بعض الأبيات ألفاظ الآية أو الحديث وعبارتهما صريحة ، وقد يشير إليهما فى بعض الأبيات الأخرى تلميحاً أو تضميناً ، كأن يذكر من الآية أو الحديث لفظاً من ألفاظهما وكل ذلك فى براعة ولباقة وحسن أداء : فهو قد أشار مثلا إلى قوله تعالى : « لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رءوف رحيم »[1] ؛ وإلى قوله : « إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة ، يقاتلون فى سبيل الله فيقتلون ويقتلون . وعداً عليه حقاً فى التوراة والإنجيل والقرآن. ومن أوفى بعهده من الله . فاستبشروا

---

(١) انظر البيتين ٤٥٩ – ٤٦٠ من التائية الكبرى .

ببيعكم الذى بايعتم به ، وذلك هو الفوز العظيم » [١] ؛ وإلى قوله : « أو لم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقاً ففتقناهما » [٢] ، وهو قد أشار بعد هذا كله إلى الحديث القدسى القائل : « .. وما تقرب إلى عبدى بشىء أحب إلى من أداء ما افترضته عليه ، ولا يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به ، وبصره الذى يبصر به ، ويده التى يبطش بها ، ورجله التى يمشى بها .. إلخ » [٣]. فكل أولئك شواهد صدق على مبلغ تأثر ابن الفارض بالقرآن والحديث ، واستغلاله لهما ، وتغذية مذهبه بهما ، على الوجه الذى 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 مستغلا للقرآن والحديث فحسب ، بل كان كذلك متأثراً بالشيعة وبالإسماعيلية الباطنية ، مستغلا لبعض عقائد أولئك وهؤلاء ، الأمر الذى ذهب معه بعض المؤرخين

---

(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 التى أشار إليها ابن الفارض فى تائيته الكبرى . ، آيات وأحاديث أخرى ضمنها أو أشار إليها فى تائيته الصغرى وبائيته ، كأن يقول فى التائية الصغرى :

وقد سخنت عينى عليها كأنها ... بها لم تكن يوماً من الدهر قرت
فإنسانها ميت ودمعى غسله ... وأكفانه ما ابيض حزناً لفرقتى
فللعين والأحشاء أول هل أتى ... تلا عائدى الأسى وثالث تبت

فى الشطر الأول من البيت الأخير إشارة إلى قوله تعالى : « هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً » ؛ كما أن فى الشطر الثانى منه إشارة إلى قوله تعالى : « تبت يدا أبى لهب وتب » وكأن يقول أيضاً فى البائية :

رح معافى واغتنم نصحى وإن ... شئت أن تهوى فللبلوى تهىّ

فى هذا البيت إشارة إلى ماروى من أن رجلا جاء إلى النبى عليه الصلاة والسلام ، وقال له : يا رسول الله إنى أحبك . فقال له : « إذن تهيأ للفقر ؛ » قال الرجل : إنى أحب الله . فأجابه النبى بقوله : « إذن تهيأ للبلاء » .

والشراح إلى أن شاعرنا كان شيعيًّا ، فقد ذكر عباس بن محمد رضا القمى فيما ذكر من ترجمة ابن الفارض أن الجماعة صرحت بتشيعه[١] . وزعم الفرغانى فى شرحه للتائية الكبرى أن من ألفاظ الشاعر وإشاراته ما يمكن أن يرد إلى أصل شيعى ، على نحو ما يظهرنا عليه قوله فى البيت التالى :

وخذ بالولا ميراث أرفع عارف غدا همه إيثار تأثير همة ٢٩٩

فالفرغانى 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 بالأصالة وغيره صاحب هذه المعرفة بالتبعية ، ويستدل على ذلك بالحديث الذى قال فيه عليه الصلاة والسلام : « أنا مدينة العلم وعلى بابها »[٢] . ولكن القاشانى يرى أن ما يعنيه ابن الفارض بأرفع عارف هو محمد صلى الله عليه وسلم : لتفرده بكمال هاتين الصفتين ، وأن ما يعنيه بميراثه هو العلم والمعرفة ، وذلك وفقاً لما ورد فى الخبر : « العلماء ورثة الأنبياء »[٣].

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإننا نقرأ بعض إشارات لشاعرنا ، فنحس أن بينها وبين بعض أقوال الإسماعيلية شبهاً ما ، كما هو الشأن فى البيت الذى يصور فيه ابن الفارض كيف حصل له الشهود العرفانى الذى تبين فيه أن مصدر المعرفة هو النفس فقال :

قتلت غلام النفس بين إقامتى الـ ـجدار لأحكامى وخرق سفينتى ٧١٥

فهذا البيت يذكرنا على الأقل بما قاله راشد الدين سنان زعيم الإسماعيلية فى الشام وهو : « ... ثم ظهرت فى دور إبراهيم على ثلاث مقالات ؛ كوكب وقمر وشمس : فخرقت السفينة وقتلت الغلام ، وأقمت الجدار ، جدار

---

(١) هدية الأحباب فى ذكر المعروفين بالكنى والألقاب والأنساب : ص ٨٠ .
(٢) منتهى المدارك : ج ١ ، ص ٣٠٧ .
(٣) كشف الوجوه الغر : ج ١ ، ص ١٩٥ .

الدعوة ، فنجا بلطفى ورحمتى من آمن بدعوتى »[١] .

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 شيعيًّا أو إسماعيليا ، يعتقد ما يعتقده أولئك وهؤلاء ، أو يرمى إلى ما يرمون إليه : وإنما هى آثار باقية من تراث العصر الفاطمى ، ظلت كامنة فى أعطاف العصر الأيوبى الذى عاش فيه ابن الفارض ، ولكنها مع كمونها كان مايزال لها صدى يتردد فى بعض الآذان ، وإن كان تردده خافتاً خفيًّا ، إلا أنه مع ذلك كان يسمع من حين إلى حين ، وكان أثره يعمل عمله فى بعض النفوس والعقول التى عاش أصحابها إبان العصر الأيوبى ، فإذا هم يدخلون فى قصائدهم 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 آنفاً . واللذين — على ما فى أولهما من تشابه مع عقيدة الشيعة فى أن عليًّا هو الإمام بعد رسول الله ، وعلى ما فى ثانيهما من تطابق فى اللفظ والمعنى مع نص لأحد زعماء الإسماعيلية لا يؤديان مع ذلك إلى أن شاعرنا كان شيعيًّا ، ولم يكن سنيا .

فطبيعة العصر الذى عاش فيه ابن الفارض وهو العصر الأيوبى الذى كان سنيا بكل ما فى الكلمة من معنى ، لم تكن لتسمح بأن تذاع عقائد الشيعة أو تنتشر أقوالهم فى وضوح وصراحة . وحياة ابن الفارض ، وما خضع له من العوامل فى 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 فى حاله ومقاله متمشياً مع روح العصر الذى قضى حياته ، ونظم شعره فيه . وليس أدل على ذلك من أن أباه قد شغل منصب الفارض بين يدى الحكام الأيوبيين السنيين ، وعرض عليه أن يكون قاضياً للقضاة ،

(١) Guyard: Fragments relatifs à la doctrine des Ismaïliens. (Paris, Nationale, p. 77).

ولكنه رفض ، وآثر التخلى عن المنصب والعزلة عن الناس ، فلو قد كان أبوه شيعيًّا ، لنفث فى روع ابنه شيئاً من تعاليم الشيعة ، لما تهيأ له أن يشغل منصباً فى دولة سنية ، ولما حظى ابنه بهذه المكانة الممتازة التى أحله فيها الملك الكامل ومن عاصره من الوزراء والحكام والفقهاء ، وكلهم من أهل السنة .

ولعل معترضاً يقول : إذا كان ذلك كله صحيحاً ، فبماذا تفسر « أرفع عارف » الذى ذكره ابن الفارض فى البيت (٢٩٩) من تائيته الكبرى ، وفسره الفرغانى بأنه على رضى الله عنه ، وفسر ميراثه بأنه العلم والمعرفة ؟ وعلى أى وجه تفهم هذا التقارب فى اللفظ والمعنى بين قول راشد بن سنان الإسماعيلى وبين قول ابن الفارض فى البيت (٧١٥) من تائيته الكبرى ؟ الحق أن البيت الأول ، وإن كان يحتمل فى تأويله الإشارة إلى على ، إلا أنه ليس لدينا فى غيره من بقية شعر ابن الفارض ما يثبت أن لعلى عند شاعرنا مكانة خاصة تميزه من بقية الخلفاء ؛ فابن الفارض لم يذكر عليًّا صراحة إلا مرة واحدة على نحو ما ذكر أبا بكر وعمر وعثمان ، إذ أراد أن يثبت لعلى اختصاصه بالعلم ، كما أثبت لغيره اختصاصه بكمالات أخرى [١] ناهيك بأن تسويته بين الخلفاء الأربعة هذه التسوية التى تجعلهم كالنجوم من اقتدى بأيهم اهتدى ، وذلك فى قوله :

وسائرهم مثل النجوم من اقتدى بأيهم منه اهتدى بالنصيحة ٦٢٥

من شأنها أن تجعلنا نعتقد أن أرفع عارف الذى يعنيه فى البيت (٢٩٩) لا يمكن أن يكون عليًّا ، وإنما هو محمد الذى فاضت حقيقته بكل كمال فى العلم والعمل ، وكان على أحد المتحققين بهذا الكمال فى العلم ، فى حين كان غيره متحققاً به فى مظهر آخر من مظاهره ، على نحو ما بينا ذلك مفصلا فى موضعه من الفصل الثالث من الكتاب الثالث [٢] . هذا فيما يتعلق بالسؤال الأول ، أما فيما يتعلق بالسؤال الثانى ؛ فلسنا نرى فى التشابه الواقع بين البيت

---

(١) انظر الأبيات ٦٢١ – ٦٢٤ من التائية الكبرى .

(٢) انظر ص ٢٨٥ – ٢٨٦ من هذا البحث .

(٧١٥) من تائية ابن الفارض الكبرى وبين نص راشد بن سنان الإسماعيلى، ما يقوم دليلا كافياً على أن شاعرنا كان إسماعيليًّا ، أو متأثراً بالإسماعيلية مصطنعاً لألفاظهم على أقل تقدير : إذ ما الذى يمنع من أن يكون شاعرنا قد استقى إشارته فى هذا البيت من ألفاظ القرآن وعباراته ، لا من أقوال هذا الزعيم أو ذاك من زعماء الإسماعيلية . وها هى ذى الآيات ٧١ — ٨٢ من سورة الكهف ، يمكن أن تعد مصدراً استقى منه ابن الفارض ألفاظه وإشاراته فى البيت المذكور ، على نحو ما استقى من آيات أخرى ، وضمنها بعض أبياته التى ضربنا الأمثال بها فيما سبق . وما الذى يمنع من أن يكون كل من الشاعر الصوفى والزعيم الإسماعيلى قد رجع إلى هذه الآيات ، واعتمد عليها فى تصوير مذهب يختلف عند أحدهما عما هو عليه عند الآخر .

٣ — والآن وقد انتهينا من بحثنا لحياة ابن الفارض وآثاره الصوفية وأذواقه الروحية ومذهبه فى الحب الإلهى، والمصادر التى 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 فى الحب الإلهى على وجه يمكن القارئ من تكوين صورة واضحة لهذا الشاعر الصوفى 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 التى توجه أو التى ينبغى أن توجه فقط إلى النظريات العلمية والمذاهب الفلسفية . ولعلنى إذ أرجو ذلك فإنما أرجو أيضاً أن يكون هذا البحث حلقة أولى من سلسلة بحوث مقبلة أتناول فيها غير ابن الفارض من الشخصيات التى ظهرت فى تاريخ الحياة الروحية الإسلامية ، تناولاً لا يخضع إلا لمنهج البحث العلمى الذى هو وحده سبيل الباحث إلى كشف الحقيقة لذاتها ، فكم فى تاريخ هذه الحياة الروحية من النواحى التى ماتزال مجهولة أو غامضة على أقل تقدير ، ومن الشخصيات التى ما تزال مغمورة أو معروفة على غير حقيقتها ، مما لو عنى به الباحثون ،

وأقبلوا عليه فى أمانة وإخلاص وتجرد عن الهوى والتعصب ، لانتهوا فيه إلى نتائج قيمة لاشك فى أن يكون لها أثرها فى 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 والشرور ، وكانوا بمنجاة مما تتأذى به الإنسانية من المحن والخطوب التى تولدها الخصومات والحروب . وها هى 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 بمبدع 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 شىء ، والقبول الحسن لكل شىء ، بحيث تصبح اللذة والألم ، النعيم والعذاب ، الغنى والفقر ، السعادة والشقاء ، كلها لديه سواء ! وهل هناك حياة أنعم حالا ، وأوفر كمالا من هذه الحياة التى يبسط عليها الحب والإخاء والمساواة أجنحتها على هذا الوجه الذى يصوره لنا مذهب ابن الفارض فى الوحدة : وحدة المحب والمحبوب ، وحدة الخلق والحق ، وحدة 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 متباغضون متنافرون ! الحق أنه لو لم يكن فى حياة ابن الفارض ومذهبه فى الحب غير هذه النواحى الروحية والعملية ، لكفى بها دليلا على أن حياة الصوفية بما يختلف عليها من الأذواق ، ومذاهبهم بما تنطوى عليه من المبادئ ، خليقة بأن نقبل 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 ، يحللونها ويحققونها ويلتمسون فى ثناياها الحقيقة العليا التى إذا انكشفت لهم رقت مشاعرهم ، وصفت ضمائرهم ، وانجلت سرائرهم ، وحققوا فى حياتهم الروحية والعملية كثيراً من المبادئ الراقية التى بتحققها يخلص الإنسان من عوائق المادة ، وعلائق الحس ، وشوائب الأثرة ، ويصبح قادراً على الاتصال بالله ، والاستمتاع بما فى الكون من مظاهر عظمته وجلاله ، وآيات كماله وجماله .

مراجع البحث

١

المراجع العربية

(ا) حياة ابن الفارض وديوانه ومذهبه :

١ – ابن الألوسى البغدادى : جلاء العينين . القاهرة ١٢٩٦ هـ .
٢ – ابن إياس : بدائع الزهور فى وقائع الدهور . جزءان ؛ بولاق ١٣١١ هـ .
٣ – ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة . نسخة فوتوغرافية بدار الكتب المصرية ، رقم ٥٦١٦ تاريخ .
٤ – ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل – . خمسة أجزاء ، القاهرة : ١٣٤١١ – ١٣٤٩هـ.
٥ – ابن حجر العسقلانى : لسان الميزان . ستة أجزاء ، الهند ١٣٣٠ هـ .
٦ – ابن خلكان : وفيات الأعيان . جزءان وذيل ، القاهرة ١٢٧٥ هـ .
٧ – ابن الزيات : الكواكب السيارة فى ترتيب الزيارة . بولاق ١٣٢٥ هـ .
٨ – ابن العماد : شذرات فى أخبار من الذهب . 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 ١٣٥٤٢ هـ .
١٢ – أحمد بن كمال باشا : شرح القصيدة الخمرية. نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ٩٣ مجاميع
١٣ – بطرس البستانى : دائرة المعارف . مادة « ابن الفارض ومادة حماة »
١٤ – البقاعى : تنبيه الغبى على تكفير ابن عربى . نسخة فوتوغرافية بالخزانة الزكية .
١٥ – البقاعى: تحذير العباد ، من أهل العناد ، بدعة الاتحاد . نسخة فوتوغرافية بالخزانة الزكية.
١٦ – البوريني والنابلسى : شرح ديوان ابن الفارض . مرسليا ١٨٥٣ م .
١٧ – البوريني والنابلسى : شرح ديوان ابن الفارض . جزءان ، القاهرة ١٣١٠ هـ .
١٨ – حاجى خليفة : كشف الظنون . سبعة أجزاء ، ليبسك ١٨٤٥ م .
١٩ – داود القيصرى : شرح التائية الكبرى المسمى «نظم الدر». نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ٢٣٤ أدب .
٢٠ – السيوطى : حسن المحاضرة ، فى أخبار مصر والقاهرة. جزءان ، القاهرة ١٣٢٧ هـ.
٢١ – السيوطى : قمع المعارض بنصرة ابن الفارض . نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ٩٨ مجاميع.

٢٢ – صالح بن مهدى المقبلى اليمنى : العلم الشامخ ، فى إيثار الحق على الآباء والمشايخ . القاهرة ١٣٢٨هـ
٢٣ – عباس بن محمد رضا القمى : هدية الأحباب ، فى ذكر المعروفين بالكنى والألقاب والأنساب . النجف الأشراف ١٣٤٩ هـ .
٢٤ – على مبارك باشا : الخطط التوفيقية الجديدة (أربعة مجلدات ، عشرون جزءاً) بولاق ١٣٠٦هـ .
٢٥ – الفرغانى : منتهى المدارك . جزءان ، إستامبول ١٢٩٣ هـ .
٢٦ – القاشانى : كشف الوجوه الغر ، لمعانى نظم الدر . على هامش شرح ديوان ابن الفارض ، القاهرة ١٣١٠هـ .
٢٧ – محمد أمين (الشهير بأمير بادشاه) : شرح التائية . نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ٥١٢٢ أدب .
٢٨ – محمد بن محمد الغسرى (سبط المرصفى) : الزجاجة البلورية ، فى شرح القصيدة الخمرية . نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ١٥٦٦ أدب .
٢٩ – محمد كرد على بك : خطط الشام . خمسة أجزاء ، دمشق ١٩٢٥ – ١٩٢٧ م .
٣٠ – المقريزى : الخطط . أربعة أجزاء ، القاهرة ١٣٢٦ هـ .
٣١ – المناوى : الكواكب الدرية ، فى تراجم السادة الصوفية . نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ٢٥٩ تاريخ .
٣٢ – النابلسى : كشف السر الغامض ، من شرح ديوان ابن الفارض . جزءان ؛ نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ٥١٢٢ أدب .

(ب) مراجع عامة :

٣٣ – القرآن الكريم .
٣٤ – الكتاب المقدس .
٣٥ – ابن حزم : الفصل فى الملل والأهواء والنحل . خمسة أجزاء ، القاهرة ١٣١٧ – ١٣٢١ هـ.
٣٦ – ابن خلدون : المقدمة . المطبعة البهية بالقاهرة.
٣٧ – ابن سينا : الإشارات والتنبيهات . ليدن ١٨٩٢ م ، والقاهرة ١٣٢٥ هـ .
٣٨ – ابن سينا : رسالة العشق فى مجموعة الرسائل المسماة «جامع البدائع» . القاهرة ١٩١٧م .
٣٩ – ابن عربى : فصوص الحكم ، شرح بالى أفندى . إستامبول ١٣٠٩ هـ .
٤٠ – ابن عربى : فصوص الحكم ، شرح القاشانى . القاهرة ١٣٢١ هـ .
٤١ – ابن عربى : الذخائر والأعلاق ، شرح ترجمان الأشواق . بيروت ١٣١٢ هـ .
٤٢ – ابن عربى : مجموعة الرسائل الإلهية . القاهرة ١٣٢٥ .
٤٣ – ابن عربى : الفتوحات المكية . أربعة أجزاء ، القاهرة ١٣٢٩ هـ .
٤٤ – ابن قيم الجوزية : مدارج السالكين ، بين منازل إياك نعبد و إياك نستعين ، ثلاثة أجزاء ، القاهرة ١٣٣١ – ١٣٣٤ هـ .
٤٥ – أبو طالب المكى : قوت القلوب . أربعة أجزاء ، القاهرة ١٣٥١ هـ .

٤٦ – أبو العلا عفيفي (الدكتور) : من أين استقى محيي 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 ، الجزءان الأول ١٩٣٤ م .
٤٨ – أحمد أمين : فجر الإسلام . القاهرة ١٩٢٨ م .
٤٩ – أحمد أمين : ضحى الإسلام . ثلاثة أجزاء ، القاهرة ١٩٣٣ – ١٩٣٦ م .
٥٠ – الجرجاني : التعريفات . إستامبول ١٣٢٧ هـ .
٥١ – جورجي زيدان : تاريخ آداب اللغة العربية . أربعة أجزاء ، القاهرة ١٩١٣ م .
٥٢ – جورجي زيدان : تاريخ التمدن الإسلامي . 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 – الجيلي (عبد الكريم) : الإنسان 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 – زكي مبارك (الدكتور) . التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق . جزءان ، القاهرة ١٩٣٨ م .
٥٨ – السهروردي (أبو حفص عمر) : عوارف المعارف . على هامش إحياء علوم الدين ، القاهرة ١٣٤٨ هـ .
٥٩ – السهروردي (يحيى بن حبش المقتول) : حكمة الإشراق وشرح الشيرازي عليه . إيران ١٣١٣ هـ
٦٠ – السيوطي : تأييد الحقيقة العلية ، وتشييد الطريقة الشاذلية . نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ٣٠١٤ تصوف .
٦١ – الشعراني : الطبقات الكبرى . جزءان ، بولاق ١٢٨٦ هـ
٦٢ – الشعراني : اليواقيت والجواهر ، في بيان عقائد الأكابر . جزءان ، القاهرة ١٣٥١ هـ .
٦٣ – الشعراني : الكبريت الأحمر . على هامش اليواقيت والجواهر المتقدم .
٦٤ – الشهرستاني : الملل والنحل . على هامش الفصل لابن حزم . القاهرة ١٣١٧ – ١٣٢١ هـ
٦٥ – طه حسين (الدكتور) : حديث الأربعاء . جزءان ، القاهرة ١٩٢٣ – ١٩٢٥ م .
٦٦ – عبد اللطيف الطيباوي : التصوف الإسلامي العربي . القاهرة ١٩٢٨ م .
٦٧ – الغزالي : إحياء علوم الدين . أربعة أجزاء ، القاهرة ١٣٤٨ هـ .
٦٨ – الغزالي : تهافت الفلاسفة . القاهرة ١٣٢١ هـ .
٦٩ – الغزالي : الرسالة اللدنية . القاهرة ١٣٢٨ هـ .
٧٠ – القشيري : الرسالة . القاهرة ١٣٤٦ هـ .
٧١ – القفطي : إخبار العلماء ، بأخبار الحكماء . القاهرة ١٣٢٦ هـ .
٧٢ – الكلاباذي : التعرف لمذهب أهل التصوف . القاهرة ١٩٣٣ .
٧٣ – مجلة نور الإسلام . المجلد السادس ، العدد الثالث . الحياة التعبدية في الإسلام (عن بروكلمان)
٧٤ – مصطفى البكري : السيوف الحداد ، في أعناق أهل الزندقة والإلحاد . القاهرة ١٣٥٠ هـ .

٧٥ – مصطفى عبد الرازق : ثلاث محاضرات عن الدين الإسلامى وموقفه بإزاء العلم الحديث . ألقيت بالجامعة الأميريكية ببيروت ١٩٣٢ م . . .

(ا) مذهب العلم الحديث فى الدين وأصله . مجلة الهلال ؛ يوليو ١٩٣٢ م .

(ب) الدين فى نظر الإسلام . مجلة الهلال ؛ أغسطس ١٩٣٢ م .

(ج) الدين الإسلامى ووجهته . مجلة الهلال ؛ نوفمبر ١٩١٣٢ 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 الأوربية

(ا) فى الإنجليزية :

84 — Aly Shah (Sirdar Ikbal) : Islamic Sufism, London 1933.

85 — Barret (W.F.) : Psychical Research, London 1917.

86 — Browne (E.G.) : Litterary History of Persia, 4 Volumes, London 1902.

87 — Encyclopedia Britannica : 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) فى الفرنسية :

106 — Blondel (Gh.) : Psychanalyse, Paris 1924.
107 — Bouillier (Frans.) : Histoire de la Philosophie Cartésienne, 2 Volumes 1868.
108 — Delbos (Victor) : Le Spinozisme, Paris 1926.
109 — Dermenghem (Emile) : L'Eloge du Vin, Al Khamriya, Poeèm Mystique de Omar Ibn El Faridh, Paris 1931.

110 — De Vaux (Carra) : Ghazali, Paris 1902.
111 — De Vaux (Carra) : Les Penseurs de l'Islam; 5 Volumes, Paris 1923.
112 — Dumas (Georges) : Traité de Psychologie; 2 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; 2 Volumes (Edit. Flamarion).
116 — Massignon (Louis) : La Passion d'Al-Houssain Ibn Mansour Al-Hallaj; 2 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); 3 Volumes, Paris 1924 — 1925.
122 — Spinoza (Benoît) : L'Ethique (Texte établi et traduit par Appuhn); 2 Volumes, Paris.

(ح) فى 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

الإهداء ٥
مقدمة بقلم الأستاذ الجليل مصطفى عبد الرازق ٧
مقدمة المؤلف ٩

الكتاب الأول

ابن الفارض وتصوفه

تمهيد : فى مصادر ترجمة ابن الفارض وحياته الصوفية ٢١
١ – ضبط ابن الفارض : ديباجة الديوان ٢١
٢ – ابن خلكان : وفيات الأعيان ٢٣
٣ – ابن العماد : شذرات الذهب ٢٤
٤ – المناوى : الكواكب الدرية ٢٤
٥ – ابن الألوسى : جلاء العينين ٢٤
٦ – البقاعى : تنبيه الغبى ، تحذير العباد ابن حجر : لسان الميزان ٢٥
٧ – السيوطى : قمع المعارض ؛ الشعرانى : اليواقيت والجواهر ٢٦
الفصل الأول : سيرة ابن الفارض ٢٨
١ – اسمه ٢٨
٢ – مولده ٢٩
٣ – أبوه ٣٢
٤ – أصله وموطنه ٣٥
٥ – عصره ٣٦
٦ – أطوار حياته : الطور الأول : نشأته وتربيته ٤٢

صحيفة

٧ – الطور الثانى : زهده وسياحته بالمقطم ٤٣
٨ – الطور الثالث : سفره إلى الحجاز وسياحته بأودية مكة ؛ الفتح ؛ نظم شعره ؛ اتصاله بالسهروردى ؛ عودته إلى مصر ٤٧
٩ – الطور الرابع : انقطاع الفتح ؛ قصته مع الملك الكامل ؛ إملاء ديوانه بمصر ٥١
١٠ – وفاته ٥٣
١١ – قبره ومسجده ٥٤

الفصل الثانى : حياة ابن الفارض الصوفية ٥٦
١ – العمل والذوق ٥٦
٢ – أعمال ابن الفارض وأذواقه ٥٧
٣ – خلقه وسيرته ٥٧
٤ – رياضاته ٥٨
٥ – أعمال العبادة وأحوال الإرادة ٦٠
٦ – أذواقه ومواجيده : الغيبة ٦١
٧ – آثار الغيبة وتفسيرها ٦٢
٨ – حب الجمال وتفسيره ٦٤
٩ – تأويل المسموعات والمرئيات ٦٥
١٠ – السماع والرقص ٦٧
١١ – تفسير هذه الأذواق والمواجيد ٦٩
١٢ – فراساته ، ومكاشفاته ، وكراماته وتفسيرها ٧٢
١٣ – أحلامه : تفسيرها وقيمتها الروحية ٧٨

الفصل الثالث : آثار ابن الفارض ٨٢
١ – ديوان ابن الفارض ٨٢
٢ – قيمة الديوان ٨٣

صحيفة

٣ – خصائص الديوان ٨٣
٤ – نسخ الديوان ٨٧
٥ – شروح الديوان ٩٠
٦ – نظم السلوك وشروحها ٩٢
٧ – الخمرية وشروحها ١٠٠
٨ – شعر ابن الفارض فى الشرق والغرب ١٠٢

الفصل الرابع : ابن الفارض بين خصومه وأنصاره ١١١

١ – الخلاف بين الفقهاء والصوفية ١١١
٢ – التوفيق بين الشريعة والحقيقة ١١٢
٣ – ابن الفارض بين الإكبار له والإنكار عليه ١١٣
٤ – الطعن عليه فى حياته وبعد مماته ١١٤
٥ – خصومه ونعيهم على حاله ومذهبه : ابن بنت الأعز ١١٧
٦ – ابن تيمية ١١٧
٧ – ابن خلدون ١٢٠
٨ – ابن حجر العسقلانى ١٢١
٩ – البقاعى ١٢٣
١٠ – المقبلى ١٢٦
١١ – السيد محمد أمين أفندى ١٢٩
١٢ – موقفنا من هؤلاء الخصوم ومن ابن الفارض وأذواقه ومذهبه ١٢٩
١٣ – أنصار ابن الفارض ودفاعهم عنه : السلطان قايتباى ؛ السلطان العثمانى ؛ زكريا الأنصارى ؛ ابن حجر الهيثمى ١٣٠
١٤ – ابن خلدون ١٣٠
١٥ – السيوطى ١٣١
١٦ – الشعرانى ١٣٢
١٧ – خاتمة ١٣٣

صحيفة

الكتاب الثانى

حب ابن الفارض وأطواره

تمهيد : الحب الإلهى قبل ابن الفارض ١٣٩
١ – ألوان الغزل ١٣٩
٢ – الزهد والخوف فى احياة الروحية الإسلامية ١٣٩
٣ – الزهد والحب فى الحياة الروحية الإسلامية ١٤٠
٤ – شيوع الحب عند الصوفية المتقدمين ١٤٣
٥ – آثار الحب فى النظم والنثر ١٤٤
٦ – شعر الحب الإلهى والرمز ١٤٤
٧ – تفسير هذا الرمز ١٤٥

الفصل الأول : بين الحب الإنسانى والحب الإلهى ١٤٨

١ – من أى أنواع الغزل كان شعر ابن الفارض ؟ ١٤٨
٢ – أسلوب ابن الفارض فى الغزل ١٤٩
٣ – التلويح ١٥١
٤ – أحب إنسانى أم حب إلهى ؟ ١٥٣
٥ – هل أحب ابن الفارض حباً إنسانياً ؟ ١٥٦
٦ – غزل ذو وجهين ١٥٨
٧ – غزل إلهى خالص ١٦٠
٨ – الجماع المطلق موضوع الغزل الإلهى ١٦٤
٩ – خصائص الغزل الإلهى ١٧٠
١٠ – حب الله لأن يعرف : موضوعه وخصائصه ١٧٢
١١ – مدح الرسول وحب الحقيقة المحمدية ١٧٧

الفصل الثانى : أطوار الحب الإلهى ١٨١

١ – التائية الكبرى مرآة هذه الأطوار ١٨١
٢ – الطور الأول : الأثرة ؛ الرضا ؛ الفناء الأول ١٨٢
٣ – الطور الثانى : الفناء الكلى ١٨٧

صحيفة

٤ – الطور الثالث : الاتحاد أو الحال الموحدة ١٩٥
٥ – بداية الاتحاد : سكر الجمع ٢٠٠
٦ – نهاية الاتحاد : صحو الجمع ٢٠٥
٧ – السماع والاتحاد ٢١١
٨ – العقل والاتحاد ٢١٤
٩ – خاتمة : ابن الفارض سلطان العاشقين وإمام المحبين ٢١٦

الكتاب الثالث
المنازع الفلسفية فى حب ابن الفارض الإلهى

تمهيد : بين الأذواق الصوفية والمذاهب الفلسفية ٢٢١
١ – صفة الذاتية فى الأذواق الصوفية ونقدها ٢٢١
٢ – اجتماع الذوق والنظر فى بعض الآثار الصوفية ٢٢٣
٣ – المعانى الفلسفية فى ذوق بن الفارض وشعره ٢٢٦
٤ – التصوف والفلسفة والعلم ٢٣٠
الفصل الأول : الحب والمعرفة ٢٣٣
١ – علاقة الحب بالمعرفة عند الصوفية ٢٣٣
٢ – علاقتهما عند ابن الفارض ٢٣٧
٣ – تقدم المعرفة على الحب وتأخرها عنه ٢٣٨
٤ – طبيعة الحب وطبيعة المعرفة ٢٤٣
٥ – المعرفة الفطرية ٢٤٤
٦ – أداة الحب وأداة المعرفة : النفس والروح عند المتقدمين ٢٥٠
٧ – خلط ابن الفارض بين النفس والروح ٢٥٣
٨ – تفرقته بينهما : النفس وخصائصها ٢٥٦
٩ – الروح وطبيعتها ٢٥٨
١٠ – البدن ووظيفته ٢٦١
١١ – الإنسان ووحدته ٢٦٣

صحيفة

١٢ – معرفة الأسماء والصفات والأفعال ومعرفة الذات ؛ علم الظاهر وعلم الباطن ٢٦٧
١٣ – بين أطوار الحب ومراتب المعرفة ٢٧١
الفصل الثانى : الحب والوحدة ٢٧٨
١ – وحدة ابن الفارض ووحدة غيره ٢٧٨
٢ – آراء المتقدمين فى وحدته : ابن تيمية ونقده لمذاهب الاتحادية ٢٨٤
٣ – آراء المحدثين : رأى ماسينيون ٢٩٤
٤ – رأى دى ماتيو ٢٩٥
٥ – رأى نلينو ٢٩٩
٦ – رأى نيكلسون ٣٠١
٧ – رأى درمنجم ٣٠٣
٨ – حقيقة وحدة ابن الفارض ٣٠٤
٩ – الصورة الأولى لهذه الوحدة ٣٠٧
١٠ شهود ابن الفارض وحلول الحلاج ٣١١
١١ – حلول الحلاج ولبس ابن الفارض ٣١٤
١٢ – جلال الدين الرومى وشهود ابن الفارض وحلول الحلاج ٣١٧
١٣ – وحدة الشهود فى مذهب ابن عربى ٣١٨
١٤ – الفرق بين وحدة الشهود ووحدة الوجود : ابن الفارض ومالبرانش ؛ ابن عربى واسبينوزا ٣٢٠
١٥ – الصورة الثانية لوحدة ابن الفارض ٣٣٠
١٦ – ابن الفارض والحلاج : « أنا الحق » ؛ واللاهوت والناسوت ٣٣١
١٧ – ابن الفارض وابن عربى : التجلى ، اللبس ٣٣٧
١٨ – الفيض الأفلوطينى بين ابن عربى وابن الفارض ٣٤٢
الفصل الثالث : الحب والقطبية ٣٥٢
١ – اتحاد بالذات الإلهية واتحاد بالقطب أو الحقيقة المحمدية ٣٥٢

صحيفة

٢ – معنى « القطب » : قطب حادث وقطب قديم ٣٥٣
٣ – قيمة ابن الفارض روحية أو معنوية قديمة ، لاحسية حادثة ؛ القطب عند ابن عربي والجيلي ٣٥٤
٤ – هل لابن الفارض نظرية فى « الحقيقة المحمدية » ؟ ٣٥٩
٥ – الروح المحمدى قديم قياض بالوجود والحياة ٣٦٤
٦ – « الروح المحمدى » و « الكلمة » اليهودية ٣٦٥
٧ – « الروح المحمدى » و « الكلمة » المسيحية ٣٦٦
٨ – « الروح المحمدى » والفيض الأفلوطينى ٣٦٦
٩ – صورة العالم المنطوية فى الروح المحمدى ؛ انتقاله من « الرتق » إلى « الفتق » ٣٦٨
١٠ – « الروح المحمدى » مفيض العرفان والحب ٣٧٠
١١ – الأنبياء والعلماء والعارفون صور للروح المحمدى ٣٧٢
١٢ – معجزات الأنبياء وشرائعهم ٣٧٣
١٣ – كرامات الخلفاء والأولياء ٣٧٧
١٤ – « الروح المحمدى » عند ابن الفارض ؛ و « العقل الأول » عند الإسماعيلية ؛ و « نور محمد » عند الحلاج ؛ و « النبى الواحد على الحقيقة » عند كليمان الإسكندرى و « الكلمة الإلهية » فى الديانة الزرادشتية ٣٧٨

الفصل الرابع : الحب ووحدة الأديان

١ – وحدة الأديان نتيجة منطقية للحب ومبدأ الوحدة العامة ٣٨٢

صحيفة

٢ – الأديان مختلفة فى ظاهرها متفقة فى جوهرها : ابن الفارض والحلاج وابن عربى ٣٨٣
٣ – الأديان ومقتضيات الأسماء الإلهية (الجبر) : ابن الفارض والحلاج وابن عربى وجلال الدين الرومى والجيلى ٣٨٨
٤ – مذهب الجبرية والقرآن ٣٩٢
٥ – التوحيد والإلحاد عند ابن الفارض والجبرية ٣٩٣
٦ – نقد ابن تيمية والمقبلى لوحدة الأديان ٣٩٥
٧ – القرآن وأصول الأديان ٣٩٦
٨ – البحث الحديث وأصول الأديان (ما كس مولر) ٤٠١
٩ – دين الحب عند ابن الفارض وابن عربى : الاستسلام فى الحب ومعنى الإسلام ٤٠٢
١٠ – وحدة الأديان والمثل العليا فى حياة الفرد والجماعة ٤٠٤

خاتمة البحث

١ – نتائج البحث فى حياة ابن الفارض وآثاره وأذواقه ومذهبه فى الحب ٤٠٦
٢ – المصادر التى استقى منها ابن الفارض بعض عناصر مذهبه : الصوفية المتقدمون ؛ القرآن والحديث ؛ الشيعة والإسماعيلية ٤٠٩
٣ – قيمة حياة ابن الفارض ومذهبه من الناحيتين الروحية والعملية ٤١٥

مراجع البحث

١ – المراجع العربية ٤١٨–٤٢١
٢ – المراجع الأوربية ٤٢١–٤٢٣

فهرس البحث