# الكتاب الثانى

## حب ابن الفارض وأطواره

obeikandl.com

obeikandl.com

# تمهيد

## الحب الإلهى قبل ابن الفارض

١ ــ احتفظ تاريخ الآداب العربية الإسلامية بألوان أربعة للغزل امتاز كل منها بطابع خاص بطبعه ومثل أعلى يطمح إلى تحقيقه :

(١) غزل العذريين وهم الذين كانوا يرتلون فى شعرهم أنشودة الحب العفيف ، ومنه شعر مجنون ليلى وجميل بثينة ، وكثير عزة .

(٢) غزل الإباحيين أوالمحققين كما يسميهم أستاذنا الجليل الدكتور طه حسين [١]، وهم الذين كانوا يصورون فى شعرهم الحب المادى ، ويصفون لذاته العملية ، وزعيمهم عمر بن أبى ربيعة .

(٣) الغزل العادى الذى ليس فى حقيقة الأمر إلا استمراراً لغزل الجاهليين المألوف [٢].

(٤) غزل الصوفية الذين اتخذوا من الشعر أداة يستعينون بها على بث حبهم للذات الإلهية ، ووصف أحوالهم ومقاماتهم فى طريق هذا الحب ، وزعيمهم عمر بن الفارض الذى يعد شعره فى الحب الإلهى أرقى وأسمى ما وصل إليه الغزل الصوفى العربى من دقة الوصف ، ورقة الشعور ، وخفة الروح . والذى يعنينا من هذه الألوان الأربعة للغزل هو من غير شك غزل الصوفية ، الذى يحسن أن نلم به هنا إلمامة يسيرة تمهيداً لدراسة حب ابن الفارض وأطواره ومعرفة هل كان هذا الحب إلهيًّا أوغير إلهى .

٢ ــ يظهرنا تاريخ التصوف الإسلامى على أن الحياة الروحية فى الإسلام ، كانت فى أول عهدها بالظهور عبارة عن هذا الزهد الذى أخذ يقوى ويشتد سلطانه على نفوس الزهاد والعباد : فى الفترة التى تقع بين سنتى ٤٠هـ و١١٠هـ ،

---

(١) حديث الأربعاء ج ٢ ص ٣٦ .

(٢) المرجع نفسه والصفحة .

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

ولعل أظهر الشخصيات التى ظهرت فى هذه الفترة ومثلت روح العصر تمثيلا واضحاً قوياً ، هى شخصية الحسن البصرى( ٢١ — ١١٠هـ) : فقد كان الحسن البصرى زاهداً فى هذه الحياة الدنيا ، مزدرياً لها ، وكان يعبر عن زهده بالحزن الدائم الذى يعد فى رأيه خير ما ينمو به العمل الصالح . هذا فيما بينه وبين نفسه ، أما فيما بينه وبين الله فقد كان الحسن مخوفاً إلى أبعد حدود الخوف الذى يرى أنه ليس ثمة شىء خير منه ينمى التقوى[١]. وليس أدل على إسراف الحسن فى الخوف ، وإذعانه له ، من قول الشعرانى عنه : « كان قد غلب عليه الخوف حتى كأن النار لم تخلق إلا له »[٢].

٣ — وبينما كانت حياة الزهاد فى القرن الأول للهجرة ، وفى شطر من القرن الثانى ، على ما كانت عليه حياة الحسن من زهد قوامه الخوف من عذاب النار ، والشوق إلى ثواب الجنة . إذا بالحياة الصوفية ترقى رويداً رويداً ، فتتجه وجهة أخرى لا يدفعها إليها خوف من عقاب . أو طمع فى ثواب ؛ إنما الذى يدفعها هو حب الله حباً لا يقصد به إلا مطالعة وجهه الكريم ، والاستمتاع بجماله الأزلى . وأغلب الظن أن أول من أخرج التصوف عن تأثره بعامل الخوف ، وأخضعه لعامل الحب ، هى هذه الزاهدة العابدة العاشقة : رابعة العدوية المتوفاة سنة ١٨٥ هـ والتى يقول عنها الأستاذ ماسينيون ، إنها تركت فى الإسلام أريجاً

---

(١) Massignon: Lexique Technique de la Mystique Musulmane, 7. 169.

(٢) الطبقات الكبرى ج ١ ص ٣١ — ٣٢ .

من الولاية لن يتبخر ، وإنها استعملت فى غير تردد لفظة الحب فى العشق الإلهى معتمدة على ما ورد فى القرآن[١]. وإننا إن كنا نرى غير رابعة من زهاد عصرها وعباده قد تغنى « الحب » أو « العشق » ، فإن أحداً من هؤلاء الزهاد أو العباد لم يسبق رابعة إلى استعمال لفظة « الحب » استعمالا صريحاً ، وتوجيهه إلى الله توجيهاً قوياً ، وربطه بالكشف هذا الربط الذى تظهرنا عليه أبياتها المشهورة التى تقول فيها :

أحبك حبين : حب الهوى ... وحباً لأنك أهل لذاكا
فأما الذى هو حب الهوى ... فشغلى بذكرك عمن سواكا
وأما الذى أنت أهل له ... فكشفك لى الحجب حتى أراكا
فلا الحمد فى ذا ولا ذاك لى ... ولكن لك الحمد فى ذا وذاكا

فأنت ترى من هذه الأبيات أن رابعة تناولت فيها الحب الإلهى بشكل صريح. وأنها قسمت هذا الحب إلى قسمين : حب الهوى ، وهو عبارة عن شغلها بذكر الله عمن سواه ؛ وحب الله لذاته ، وهو هذا الحب الذى تطالع فيه جمال الربوبية ؛ وأن أعلى الحبين وأرقاهما هو من غير شك حب الله الذى تجرد عن الهوى ، وقصد به إلى مشاهدته ، واجتلاء طلعته . وهذا الحب الثانى المجرد عن الهوى ، المنزه عن الغرض ، هو من غير شك ما كانت تؤثره رابعة على غيره ، كما يدلنا على ذلك قولها فى إحدى مناجاتها : « إلهى إذا كنت أعبدك رهبة من النار فاحرقنى بنار جهنم ؛ وإذا كنت أعبدك رغبة فى الجنة فاحرمنيها ؛ وأما إذا كنت أعبدك من أجل محبتك ، فلا تحرمنى يا إلهى من جمالك الأزلى » ؛ وقصتها مع سفيان الثورى ، وقد سألها ما حقيقة إيمانها ، فأجابته بقولها :

---

(١) Massignon: Lexique Technique de la Mystique Musulmane, p. 193-194.

ورد فى القرآن الكريم ( سورة المائدة — آية ٥٣ ) : « « يأيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتى الله بقوم يحبهم و يحبونه ، أذلة على المؤمنين ، أعزة على الكافرين ، يجاهدون فى سبيل الله ولا يخافون لومة لائم ، ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم » .

« ما عبدته خوفاً من ناره ، ولاحبًّا لجنته ، فأكون كالأجير السوء ، بل عبدته حبًّا له وشوقاً إليه » . وسنرى عند تحليلنا لحب ابن الفارض ، وتقسيمه إلى أطوار ثلاثة ، كيف كان الشاعر متأثراً بمذهب رابعة إلى الحد الذى يمكن اعتباره معه تلميذاً لها فى الحب الذى لايوجهه خوف من نار أو طمع فى جنة ؛ بل إن غرضه الأسمى هو الظفر بنظرة من وجه المحبوبة الحقيقية كما تظهرنا على ذلك قصة احتضاره ، وتمثل الجنة له[١].

ولو استطردنا فى ذكر تاريخ لفظة « الحب » أو « المحبة » واستعمالها فى التصوف الإسلامى لرأينا أن رابعة كانت صاحبة الفضل كل الفضل على من جاء بعدها من صوفية المسلمين الذين اصطنعوا لفظة « الحب » فى غير ما تردد أو إبهام . ولو نظرنا فضلا عن هذا إلى أقوال بعض الصوفية الذين عاصروا رابعة . أوسبقوها ، لتبينا مقدار الأثر الذى تركته هذه المرأة فى الحياة الروحية الإسلامية ، ولعرفنا قيمة هذا التوجيه الجديد الذى وجهته لها : فنحن نلاحظ مثلا أن مالك بن دينار المتوفى سنة ١٣١هـ ، لم يكن يستعمل فى أقواله لفظة «الحب » فيما يتعلق بالله ، ولكنه كان يستعمل بدلها لفظة « الشوق » . ونلاحظ أيضاً أن عبد الواحد ابن زيد المتوفى سنق ١٧٧ ، هـ كان يؤثر لفظة « العشق » على لفظة « المحبة » التى رفضها لأنها فى رأيه أثر من الآثار اليهودية والمسيحية[٢]. ومع أن عبد الواحد بن زيد كان من الفقهاء ، إلا أنه خالفهم باستعماله لفظة « العشق » ، للدلالة على الحب الإلهى ، وهذا غير جائز فى حق الله لأن العشق هو — كما قال أبو على الدقاق — مجاوزة الحد فى المحبة ، والحق سبحانه لايوصف بأنه يجاوز الحد، فلا يوصف بالعشق ؛ ولا يقال أيضاً إن عبداً جاوز الحد فى محبته لله تعالى[٣]. ومهما يكن من رأى الفقهاء فى العشق ، ومنافاته للذات الإلهية ، فقد فضله عبد الواحد بن زيد على المحبة فى القرن الثانى للهجرة ،

---

(١) انظر ص ٧٧ من هذا البحث .

(٢) Lexique Tech. de la Myst. Musul. p. 174.

(٣) الرسالة القشيرية ص ١٤٥ .

كما أن صوفيًّا من صوفية القرن الثالث ، هو أبو الحسين النورى المتوفى سنة ٢٩٥ هـ رأى أن العشق ليس بأكثر من المحبة[١].

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

٤ — أخذت لفظة « الحب » تشيع فى أقوال الزهاد والعباد الذين عاشوا بعد رابعة : فهذا هو معروف الكرخى المتوفى سة ٢٠٠ أو ٢٠١ هـ ، تبين لنا أقواله على قلتها وقصرها ، أنه قبل اللفظتين اللتين كانت تدور حولهما المناقشات فى مدرسة بغداد وهما الطمأنينة ( = المعرفة ) والمحبة . وهذا أيضاً هو الجنيد المتوفى سنة ٢٩٧ هـ ، قد استعمل لفظة المحبة ، وقال فيها كلاماً يعده صوفية وقته خير ما قيل فى تحديدها . وفضلا عن هذا كله فإننا نلاحظ أن عناية الصوفية بمسألة المحبة ودراستهم لها بلغت شأواً بعيداً فى القرن الثالث للهجرة ، حتى إن أحدهم وهو المحاسبى المتوفى سنة ٢٤٣ هـ ، وضع فيها فصلا خاصًّا هو أشبه ما يكون برسالة ، تحدث فيه عن أصل حب العبد للرب ، وأن هذا الحب منة إلهية ، أودع الله بذرتها فى قلوب محبيه ، كما تحدث عن اتحاد المحب بالمحبوب ، وكشف أسرار الوجود عن طريق هذا الاتحاد . وكان ذوالنون المصرى المتوفى سنة ٢٤٥ هـ ، من صوفية القرن الثالث الذين استعملوا فى غير تردد لفظة الحب ، كما كان أول من فصل مسألة المعرفة[٢]. ولدينا من رجال المدرسة الخراسانية فى ذلك القرن يحيى بن معاذ الرازى المتوفى سنة ٢٥٨ هـ ، نراه يستعمل لفظة الحب استعمالا صريحاً ، ويقول عنه الأستاذ ماسينيون إنه أول

---

(١) Recueil de Textes Inédits, p. 51.

(٢) Lex. Tech. de la Myst. Musul. p. 186.

من أعلن حبه لله فى شعر صريح الأسلوب (١) .

وهكذا شاعت لفظة الحب أو المحبة فى أقوال الصوفية ورسائلهم إبان القرن الثالث للهجرة شيوعاً أخذ شكله الجذاب القوى فى الحلاج المتوفى سنة ٣٠٩ هـ، والذى ترك فى مسألة المحبة ، وما يتصل بها ثروة خصبة استغلتها الصوفية فى العصور التى جاءت بعده استغلالا قوياً . خلف الحلاج آثاراً كثيرة فى المحبة ، بعضها منظوم وبعضها منثور ؛ وكلها واضح صريح فى دلالته على أن الرجل قصد بها إلى حب الله ، ووصف ما أحسّه فيه من الأحوال والمواجيد، وما انتهى إليه فيه من الاتحاد حيناً والحلول حيناً آخر .

٥ — وعلى هذا النحو من الذيوع والانتشار أخذت مسألة المحبة تحتل من نفوس الصوفية ومؤلفاتهم المحل الأرفع ، فعدها بعضهم من المقامات ، وعدها بعضهم الآخر من الأحوال ، وأفردوا لها من هذه الكتب فصولا خاصة يحللونها فيها ويحددونها ، ويكشفون عن وجه الحق فيها تارة بكلام منظوم، وتارة بكلام منثور . وإن نظرة إلى « التعرف لمذهب أهل التصوف » للكلاباذى المتوفى سنة ٣٨٠ هـ و« قوت القلوب » لأبى طالب المكى المتوفى سنة ٣٨٦ هـ و « كشف المحجوب » للهجويرى المتوفى سنة ٤٥٦ هـ أو ٤٦٤هـ ، و« الرسالة » للقشيرى المتوفى سنة ٤٦٥ هـ ، و « إحياء علوم الدين » للغزالى المتوفى سنة ٥٠٥ هـ ، و « محاسن المجالس » لابن العريف المتوفى سنة ٥٣٦ هـ — تكفى لأن نقف من خلالها على مقدار عناية المؤلفين الصوفيين بهذه المسألة ، ومحاولتهم إثبات ما دار حولها من آراء ، وما قيل فيها من أقوال كانت بمثابة المواد الأولية التى اعتمد عليها الشعراء الصوفيون المتأخرون فى نظم أشعارهم فى الحب الإلهى .

٦ — وعن هذا الحب صدرت طائفة قيمة من الشعر الغزلى الذى استعان به أصحابه على الإعراب عما تتأثر به نفوسهم من المواجيد، وما يتعاقب على هذه النفوس من الأحوال . وليس من شك فى أن ما يدخل من هذا الشعر فى باب الغزل الإلهى، لم يقصد به أصحابه الجمال الفنى لذاته، ولا الصناعة الشعرية من حيث هى ،

(١) المرجع نفسه ص ٢٣٨ .

وإنما هو ضرب من التعبير وجدوه أكثر ملاءمة لحقائقهم ، وتصوير ما تكنه سرائرهم من ناحية ، ورأوا أنه أقدر على التأثير فى السامع تأثيراً قويًّا ، وأدعى إلى إهاجة العاطفة ، وإثارة الشعور من ناحية أخرى . وإنك لتراهم قد عمدوا فى هذا الشعر إلى الحب وما يتصل به من ذكر أسماء المعشوقات ، والوصل والهجر ، والقرب والبعد ، وإلى الخمر وما يتصل بها من حان وألحان ، وكأس وندمان ، وغير ذلك من الأشياء التى توجد عادة فى الشعر الغرامى والخمرى ، الذى يعبر به عن عاطفة إنسانية نحو معشوقة آدمية ، وعن حالة نفسية هى السكر الناشئ من تناول الخمر المستخرجة من الكرم ، ومن هنا صعب التمييز بين الشعر الغزلى والخمرى العادى ، وبين الشعر الصوفى ؛ ومن هنا أيضاً ترى فريقاً من الأوربيين قد ذهب إلى اتهام الصوفية بالتهالك على الشهوات الحسية ، واللذات العملية ، كما زعم كليمان هوار ، من أن ابن الفارض كان شاعراً خمريًّا ، أحب الخمر المعصورة من الكرم حبًّا عنيفاً[1] ؛ ناهيك بما ترتب على اصطناع شعراء الصوفية ألفاظ الغزلين والخمريين من اتهام رجال الدين لهم بالفسق والإباحة ، ورميهم إياهم بالكفر أو الزندقة ؛ وناهيك أيضاً بما يظنه العامة من أن ألفاظ الحب وعباراته ، وأوصاف الخمر والتغنى بها ، ليس أشياء أخرى غير ما يدل عليه ظاهرها : فإما أنها رموز وإشارات ، أو كنايات وتلويحات ، لها من المعانى العميقة ما يجل عن فهم من ليس من أصحاب الأذواق الروحية والأحوال الصوفية ، فذلك مالا يقبله العامة ، ولا تسيغه عقولهم ، ولا تطمئن إليه نفوسهم . وحسبنا أن نشير هنا إلى ما وجه إلى ابن عربى من طعن رجال الدين ، وما علق بنفوس العامة من سوء ظن به ، وسوء فهم شعره الغزلى الذى يصور به حبه الإلهى فى ديوانه « ترجمان الأشواق » : فقد كان كل أولئك حافزاً لهذا الصوفى الكبير إلى أن يضع بنفسه شرحاً لهذا الديوان ، يبين فيه مراميه ، ويوضح ماخفى على العامة من معانيه .

٧ — وقد يتساءل البعض : لِمَ لم يعبر الصوفية عن حبهم الإلهى فى ألفاظ

---

(١) انظر ص ١٠٧ من هذا البحث .

صريحة ، وعبارات واضحة ، بينة التوجيه ، بدلا من اصطناع هذا الأسلوب الرمزى الذى يولد كثيراً من الخلط والاضطراب ، ويؤدى إلى إلقاء كثير من الشبه على من يتأثر هذا الأسلوب ؟ ويجيب الصوفية أنفسهم عن هذا السؤال بما يفيد أنهم يؤثرون الإشارة على العبارة ، ويعمدون إلى التلميح دون التصريح ، سترا لحقائقهم ، وكتما لأسرارهم ، وغيرة على هذه الحقائق والأسرار من أن تشيع فى غير أهلها ، أو تتكشف لمن ليس أهلا لها ؛ وها هوذا القشيرى يعلل إيثار الصوفية هذا اللون من الأسلوب فيقول : « إن لكل طائفة من العلماء ألفاظاً يستعملونها ، انفردوا بها عمن سواهم ، وتواطئوا عليها لأغراض لهم فيها ، من تقريب الفهم على المخاطبين بها ، أو تسهيل على أهل تلك الصنعة فى الوقوف على معانيهم بإطلاقها . وهذه الطائفة ( يعنى الصوفية ) يستعملون ألفاظاً فيما بينهم ، قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم ، والإخفاء والستر على من باينهم فى طريقهم ، لتكون معانى ألفاظهم مستبهمة على الأجانب ، غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع فى غير أهلها . إذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع تكلف ، أو مجاوبة بضرب تصرف ، بل هى معان أودعها الله تعالى قلوب قوم ، واستخلص لحقائها أسرار قوم »[1] . فإذا أضفنا إلى ما يذكره القشيرى هنا ، أن الصوفية فيما يصلون إليه من المقامات ، وما يصدرون عنه من الأحوال ، إنما يتخذون سبيلهم من الذوق لا من العقل ؛ وإذا عرفنا أن أخص خصائص الذوق الصوفى هى الصبغة الشخصية أو الذاتية ، بمعنى أن ما ينكشف لصاحب الذوق فى ذوقه ، لا يمكن أن ينكشف إلا لمن كابد حاله ، وشرب من كأسه — إذا عرفنا هذا كله ، انتهينا إلى تعليل هذا الخفاء الذى يسود أكثر الآثار الصوفية ، تعليلا يلائم طبيعة الأشياء ، وطبيعة الأغراض التى يرمى إليها الصوفية .

وبين أيدينا ديوان ابن الفارض ، وهو ما هو من تغنى الحب والجمال والخمر ، ومن ذكر أسماء المعشوقات ، وما يتصل بهذا كله من ألفاظ العذريين والمحققين من الغزلين والخمريين سواء بسواء . ونريد هنا أن نتناول حب هذا الشاعر

---

(١) الرسالة القشيرية ص ٣١ .

بالتحليل والتعليل ؛ فنتعرف عناصره ، ونرده إلى أصله فى النفس الإنسانية ، ونتبين أطواره المختلفة التى تعاقبت على حياة الرجل الروحية ، وذلك على وجه يمكننا فى النهاية من أن ننتهى إلى رأى فى هذا الحب ، وهل هو حب إنسانى ، وغزل خمرى مادى ، أوهو حب إلهى ، وتغن بأوصاف الخمر الروحية التى كنى بها الشاعر عن الحب الإلهى أو المعرفة الإلهية ، على نحو ما سنبينه فى مواضعه من هذا الكتاب .

obeikandl.com

## الفصل الأول

# بين الحب الإنسانى والحب الإلهى

من أى أنواع الغزل كان شعر ابن الفارض ؟ – أسلوب ابن الفارض فى الغزل – التلويح – أحب إنسانى أم حب إلهى ؟ – هل أحب ابن الفارض حبا إنسانيا ؟ – غزل ذو وجهين – غزل إلهى خالص – الجمال المطلق موضوع هذا الغزل – خصائص هذا الغزل – حب الله لأن يعرف : موضوعه وخصائصه – مدح الرسول وحب الحقيقة المحمدية .

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

٢ — ويلاحظ المتأمل فى ديوان ابن الفارض ، أن هذا الديوان يكاد يكون كله تصويراً لعاطفة واحدة هى عاطفة الحب التى عبر عنها الشاعر فاستعمل طائفة كثيرة من ألفاظ الغزلين والخمريين ، ووجهها هذه الوجهة التى تخفى وتغمض فى بعض القصائد ، وتظهر وتتضح فى بعضها الآخر : فالحب والعشق والهوى والغرام والهيام والصبابة ، والشوق والاشتياق والجوى ، والقرب والبعد ، والوصل والصد ، كل أولئك وكثير غيره ألفاظ شاعت فى ديوان ابن الفارض وتكاد تفيض بها كل قصائده . وإنه ليستعمل هذه الألفاظ على أن بعضها مرادف لبعض حيناً ، وعلى أن فى بعضها معنى يزيد على ما فى بعضها الآخر حيناً آخر ، كما يدل على ذلك قوله فى « التائية الكبرى » :

وجاوزت حد العشق فالحب كالقلى ... وعن شأو معراج اتحادِيَ رحلتى ٢٩٥
فطب بالهوى نفساً فقدسدت أنفس العـ ... ـباد من العباد فى كل أمة ٢٩٦

وقوله فى « اللامية » :

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

وقوله فى « التائية الكبرى » أيضاً :

وما بين شوق واشتياق فنيت فى ... تول بحظر أو تجل بحضرة ٣٢

وابن الفارض يذكر ويخاطب من يحب تارة بضمير المفرد المذكر أو المؤنث ، وتارة أخرى بضمير جمع المذكر أو المؤنث المخاطب أو الغائب. وهو حين يذكر محبوبته تراه يسميها مرة ليلى ، ومرة أخرى سلمى ، وتارة مى ، وتارة أخرى سعاد ، إلى غير ذلك من أسماء النساء اللائى أحبهن شعراء العرب ، وتغنوا حبهن فى شعرهم. وهو حين يكنى عن محبوبه أو محبوبته ، تراه يعمد إلى ألوان مختلفة من الكنايات : فيخاطب محبوبه بقوله : « سائق الأظعان » ، ويتحدث عنه فيشبهه بالرشا والظبى والمهاة ، وبالرامى الذى يرمى الحشا بسهم لحاظه . . . إلى غير ذلك من الكنايات والتشبيهات والمجازات التى حفل بها شعر شاعرنا.

وفوق هذا كله ، فإن ابن الفارض يتغنى الخمر فى بعض أبيات من تائيته

الكبرى وتائيته الصغرى وغيرهما من قصائده القصار . وأنه ليفرد لهذه الخمر قصيدة برمتها ، يقدم فيها أوصافها ويصف آثارها فى نفوس الذين يقبلون عليها ، ويسكرون بها . وهو هنا يستعمل فى صراحة كل ما يتصل بالخمر من حان ودن وكأس وقدح ، وسكر ونشوة ، وألحان وندمان ، إلى غير ذلك من الأشياء التى يتردد ذكرها عادة فى شعر الخمريين من القدماء والمحدثين .

وهنا نتساءل : ما شأن هذه الألفاظ التى يعبر بها ابن الفارض عن حبه ، وعن خمره ، وهذه الأسماء التى يسمى بها محبوبه أو محبوبته ؟ هل يعبر بها عن حب إنسانى ، ويصف فيها خمراً مادية ، أو أنه يتخذ من هذا كله رموزاً وكنايات يشير بها إلى حب إلهى ، وإلى خمر روحية ؟ . . الحق أن حل هذه المشكلة يحتاج إلى معرفة الحياة العاطفية لابن الفارض ، ودراسة أطوارها المختلفة ، وتحليل شعوره تحليلا نفسيًّا وتاريخيًّا معاً ، ومحاولة الملاءمة بين هذا كله وبين شعره ، وما يصطنعه فى هذا الشعر من أسلوب التصريح والعبارة ، أو أسلوب التلويح والإشارة . وليس من شك فى أن ابن الفارض بحكم حياته الصوفية التى كان يحياها منذ بدأ سياحته بوادى المستضعفين بالمقطم ، حتى وافته منيته ، لا بد أن يكون مثله كمثل كثير من الصوفية فيما يستعملون من رمز ، وما يؤثرون من كناية أو إشارة يعمدون فيها إلى إخفاء أسرارهم ، وستر حقائقهم عمن ليس من طريقهم ، ولا أهلا للوقوف على حقيقة المعانى التى تنطوى عليها ألفاظهم . وليس من شك أيضاً فى أن ابن الفارض كان قبل التجريد والسياحة إنساناً كغيره من الناس يخضع لما يخضعون له من مطالب الحس ورغبات النفس ، ويتأثر بما يتأثرون به من جمال يتجلى فى مختلف الصور الإنسانية والحيوانية والجمادية . وإذن فليس ما يمنع من أن يكون شاعرنا قد أحب حبًّا إنسانيًّا فى أول عهده ، ثم أقبل بعد ذلك على الله ، وجرد عزمه فى حبه له ، وإعراضه عمن سواه ، فكان لكل من الحبين صداه فى شعره ، حتى ليخيل لنا ، ونحن نقرأ بعض أبياته ، إننا إزاء غزل من هذا اللون الذى كان يصدر عن العذريين ، أو ذاك الذى كان يتغناه الإباحيون المحققون . وليس ما يمنع فوق هذا كله من أن يكون الشاعر قد عبر عن حبه الإلهى فى لغة الغزل الإنسانى متأثراً فى ذلك طريقة

الصوفية فى الرمز والإلغاز ؛ ومن ثم اختلط الحبان ، وتشابه الغزلان ، وأصبحنا فى أكثر الأحيان حيارى لا ندرى ، حين نقرأ بعض قصائد شاعرنا ، هل نحن حيال شعر يتغنى فيه صاحبه حب ليلى أو سلمى أو سعاد حقيقة ، أو أن كل هذه الأسماء وما يوجه إلى صاحباتها ، من حديث الحب والإقبال ، والود والوصال ، والهجر والصد ، وغير ذلك ، ليس إلا لوناً من ألوان التعبير الرمزى الذى آثره الشاعر غيرة على محبوبته الحقيقية ، وصيانة لأسرار محبته الإلهية من أن تنكشف لغير أهلها ، أو يقف عليها من ليس مستعداً لها ، ولا خليقاً بها .

٣ — ويكاد هذا الخلط بين الحبين الإلهى والإنسانى ، يكون حظاً شائعاً بين قصائد ابن الفارض كلها ، لا يستثنى من ذلك غير قصيدتيه « التائية الكبرى » و« الخمرية » ، فهما — كما سبقت الإشارة فى الفصل الثالث من الكتاب الأول — قصيدتان صوفيتان ، لاشك فى أن الحب الذى تصوران ، حب إلهى خالص . وإذا صادفنا فيهما أبياتاً يمكن أن تفهم على أنها غزل إنسانى أو خمرى ، فمن اليسير أن نؤول هذه الأبيات تأويلا صوفياً ، ونوجهها توجيهاً إلهياً ، لا سيما أن أسلوب الرمز والإيماء واضح هنا ، وكثرة القرائن ومقتضيات الأحوال ، تعين على فهم هاتين القصيدتين فهماً صوفياً ؛ وتفسير الحب الذى يهتف به الشاعر فيهما على أنه حب إلهى لا شبهة فيه ولا غبار عليه .

ومهما يكن من فهم حب ابن الفارض فى بعض قصائده على وجهين ، أحدهما إنسانى ، والآخر إلهى ، فإن شراحه ، وهم الذين ذاقوا ذوقه ، ونهلوا من مورده ، قد ذهبوا إلى أن كل ما يذكر فى ديوانه من محبوب أو محبوبة ، ومن صور وتعينات مختلفة ، سواء ما كان منها رياضاً ، أو زهراً ، أو شجراً ، أو طيراً ، إنما يقصد به الحقيقة الإلهية من حيث تعيناتها ، لا هذه التعينات ذاتها . وهؤلاء الشراح الذين يذهبون هذا المذهب ، وفى مقدمتهم عبد الغنى النابلسى ، إنما يفعلون بشعر ابن الفارض ، ما فعله ابن عربى بشعره هو ، من تأويل الألفاظ تأويلا رمزياً يخرجها عن ظاهرها إلى ما هو أبعد من هذا الظاهر : فقد نظم ابن عربى طائفة من القصائد تغنى فيها الحب الإلهى مصطنعاً أسلوب الإشارة ، وشرح بنفسه هذه القصائد ، وأظهرنا من خلال هذا الشرح على أنه إنما يجرى

على طريقة الصوفية فى الكناية والإيماء وضمن هذا كله كتابه المسمى « ذخائر الأعلاق ، شرح ترجمان الأشواق » الذى يقول فى مقدمته ما نصه : « . . . فكل اسم أذكره فى هذا الجزء فعنها أكنى ، وكل دار أندبها فدارها أعنى ؛ ولم أزل فى هذا الجزء على الإيماء إلى الواردات الإلهية ، والتنزلات الروحانية ، والمناسبات العلوية ، جرياً على طريقتنا المثلى ، فإن الآخرة خير لنا من الأولى .. والله يعصم قارئ هذا الديوان من سبق خاطره إلى مالا يليق بالنفوس الأبية ، والهمم العلية ، المتعلقة بالأمور السماوية . . وجعلت العبارة فى ذلك بلسان الغزل والتشبيب ، لتعشق النفوس بهذه العبارات فتتوفر الدواعى على الإصغاء إليها . وهو لسان كل أديب ظريف ، روحانى لطيف . . »[١].

فابن عربى هنا قد نبه على الطريقة التى اتبعها فى ديوانه ، وأظهرنا على الدوافع التى من أجلها آثر أسلوب الغزل والتشبيب ، وأودعه لطائف قلبه ، وحقائق حبه ؛ وهو بهذا قد أزال كثيراً من الشكوك والأوهام التى يمكن أن تنشأ حول شعره ، فتجعله عند البعض شعراً غزلياً قصد به إلى تصوير حب إنسانى خالص .

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

وعـنى بالتلويح يفهم ذائق ... غنى عن التصريح للمتعنت ٣٩٥
بها لم يبح من لم يبح دمه وفى الـ ... ـإشارة معنى ما العبارةُ حدت ٣٩٦

فهو هنا يقرر أنه قد عمد إلى التلويح دون التصريح ، وآثر الإشارة على العبارة ؛ وبين قيمة التلويح بالقياس إلى التصريح من حيث إن ما يصطنع فيه

---

(١) ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق ، بيروت ١٣١٢ هـ . ص ٤ — ٥ .

التلويح لا يفهمه إلا من كان صاحب ذوق ، نافذ البصيرة ، دقيق الشعور ، له من هذا كله ما يغنيه عن تصريح المتعنت الذى ينكر على صاحب الذوق تلويحه ؛ ويكشف لنا عما دفعه إلى إيثار الإشارة على العبارة فيقول : إن الإشارة سبيل الصوفى إلى ستر أذواقه ومكاشفاته عمن ليس من أهل الذوق والمكاشفات ، ولعله لو اصطنع أسلوب العبارة فعبر فى صراحة ووضوح عن أسراره وحقائقه ، لكان فى ذلك ما يحنق عليه الناس ، ويشككهم فيه ، ويغرى به أهل الظاهر فيجعلهم يبيحون دمه على نحو ما فعلوا بالحلاج ؛ يضاف إلى هذا كله أن ابن الفارض يؤثر الإشارة لما لها من لطافة تجعلها تتسع لأكثر مما تتسع له العبارة من المعانى . وإذا كان ذلك كذلك ، فقد تبين إذن أن شعر ابن الفارض الذى يتغنى فيه الحب ، ويصف الخمر ، لا يصح أن يؤخذ على ظاهر ألفاظه ؛ وإنما يجب أن يلاحظ فيه عامل التلويح والإشارة ، وأن يفهم على أنه صادر عن صاحب ذوق وحال .

٤ — على أننا نلقى فى ديوان ابن الفارض أبياتاً لانستطيع أن نقف إزاءها مقيدين بقيود التلويح والإشارة ؛ بل نحن مضطرون إلى أن نذهب فى فهمها مذهباً إنسانياً أو مادياً يجعل من الحب الذى يتغناه الشاعر فيها شيئاً حسياً ، ومن المحبوب الذى يذكره مخلوقاً آدمياً ، ومن يدرى فلعله نظم هذه الأبيات فى وقت لم يكن قد خلص فيه بعد خلاصاً تاماً من أغلال الحس وشهوات النفس ، فكان إنساناً كغيره من الناس يخضع لما يخضعون له ، ويتأثر بما يتأثرون به ، فيحب هذه المرأة أو تلك حباً ، وإن كان أفلاطونياً منزهاً عن الأغراض الدنيئة ، فإنه حب إنسانى على كل حال ، كهذا الذى يصوره الشاعر فى قوله :

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

فإذا أخذنا هذه الأبيات على ظاهرها ، رأينا أن الشاعر قد كشف فيها عن نفسه ، وعما بلغته هذه النفس من الروحانية والصفاء ، والتنزه عن شهوات البدن . وليس أدل على هذا كله من أنه ، وقد التقى بمحبوبته ، ومنحته هذه المحبوبة قبلة ، لم يبح لنفسه أن يظفر بها . بل هو قد قنع بأن يقضى ومحبوبته ليلتهما على المنى . فذلك عنده خير وأبقى .

قد ذهب أحد شراح ابن الفارض ، وهو حسن البوريني إلى أن كلام الشيخ ( ابن الفارض ) ليس منزلا بأسره على قانون الحقيقة ، فكثيراً مانرى فيه مالا يصلح للمجاز . واستدل البوريني على ذلك بقول ابن الفارض فى هذا البيت :

أهواه مهفهفاً ثقيل الردف  كالبدر يجل حسنه عن وصف

وبقوله فى هذا البيت أيضاً :

ما أحسن ما بتنا معاً فى برد  إذ لاصق خده اعتناقاً خدى [١]

ولكن النابلسى يذهب فى فهم هذين البيتين مذهبه فى شرح ديوان ابن الفارض كله ، فيحملهما من المعانى الخفية ، والحقائق الإلهامية ، ما يطيقان وما لايطيقان : فهو يفسر « مهفهفاً » فى البيت الأول بأنها كناية عن صورة التجلى الإلهى من حيث الأسماء الجمالية فى حقيقة الروح الأعظم ؛ ويفسر « ثقيل الردف » بأنها إشارة إلى جميع العوالم المكتوبة بالقلم فى اللوح المحفوظ الذى هو نفس العلم بالنور المحمدى : المخلوق فيه ومنه كل شىء ؛ ويفسر « البدر » بأنه القمر ليلة التمام ، بظهوره فى ظلمة الأكوان ، كما يشهده العارفون بالعيان من قوله صلى الله عليه وسلم : « إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر [٢] » . وإلى مثل هذا يذهب النابلسى فى تفسير البيت الثانى فيجعل من ألفاظه كنايات ، ومن عباراته إشارات [٣] .

---

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

( ٢ ) المرجع نفسه ج ٢ ص ١٠ ١٩٠ .

( ٣ ) المرجع نفسه ج ٢ ص ١٨٤ .

ومهما يكن من مذهب النابلسى وغيره فى شرح شعر ابن الفارض ، وتأويله كله تأويلا صوفيًّا ، فإن ذلك لا يمنع من أن نفترض أن يكون ابن الفارض قد أحب فى حياته الأولى حبًّا إنسانيًّا كانت مرآته هذه الأبيات ، ثم انصرف عن هذا الحب ، أو انصرف عنه هذا الحب لأمر ما ، فإذا هو يحب حبًّا من نوع آخر ، هو هذا الذى اتخذ فيه من الذات الإلهية موضوعاً .

وقد يكون البورينى مخطئاً فى زعمه أن شعر ابن الفارض ليس منزلا كله على لسان الحقيقة ، لأنه إنما يأخذ هذا الشعر على ظاهره ؛ إذ لم يكن من أصحاب الذوق الذى هو عند القوم المقياس الحقيقى لكشف الحقائق ومعرفة الدقائق . ولا كذلك النابلسى ، فهو بحكم صوفيته ، واصطناعه للذوق ، ربما كان أقدر على تذوق الآثار التى تصدر عن أشباهه ، وأوغل فى باطن الألفاظ واستكناه أسرار المعانى . على أن شرح النابلسى لشعر ابن الفارض ، وإن كان ملائماً لطبيعة هذا الشعر ، وللأذواق الصوفية فى أكثر المواطن ، فإنه ليس مستساغاً ولا مقبولاً فى بعض المواطن الأخرى التى يبلغ فيها التعسف بالنابلسى مبلغاً كبيراً ، فإذا هو يجعل من كل لفظ كناية ، ومن كل عبارة إشارة . ومن كل بيت ، وكل قصيدة أنشودة من أناشيد الحب الإلهى الذى يختلف فى موضوعه وطبيعته ودوافعه ودواعيه عن الحب الإنسانى . ومع ذلك فإن القصائد والأبيات التى يحكم عليها النابلسى هذا الحكم ، يمكن أن تفهم على وجهين . ولعل منها مالا يمكن أن يفهم إلا على وجه واحد ، هو أن الحب الذى يتردد فيها حب إنسانى ، وإذا لم تتوافر لدينا الأدلة المادية والتاريخية على أن ابن الفارض قد أحب حبًّا إنسانيًّا ، وأنه نظم القصائد والأبيات التى من هذا القبيل فى تصوير هذا الحب ، فإننا نستطيع أن نذهب فى تأويل المسألة تأويلا قوامه أن شعر ابن الفارض الذى يحتمل وجهين أحدهما صوفى والآخر إنسانى ، أو الذى يحتمل وجهاً واحداً إنسانيًّا ، يلاحظ عليه الضعف من الناحية الفنية سواء فى ألفاظه ومعانيه وأخيلته ونفسه ومبلغ حظه من الانسجام ، مما يختلف اختلافا ظاهراً عما تمتاز به قصائد

الحب الإلهى الخالص من رقة اللفظ ، ودقة المعنى ، وعمق الخيال ، وطول النفس ، ووفرة الانسجام ؛ وهذا ينتهى بنا إلى ترجيح أن يكون ابن الفارض قد نظم شعره الذى يمكن أن يكون للعنصر الإنسانى فيه نصيب فى عهد شبابه ، حين لم تكن قريحته الشعرية قد صقلت بعد على نحو ما صقلت عندما نظم الشاعر تائيته الكبرى وتائيته الصغرى وخمريته وفائيته .

٥ — ولكى نحلل حب ابن الفارض إلى عناصره ، ونتعرف طبيعته ، نتساءل أولا : هل أحب ابن الفارض حبًّا إنسانيًّا؟ الحق إنه ليس لدينا عن حب كهذا معلومات مفصلة يمكن أن نتبين من خلالها هل أحب الشاعر ، قبل أن يتجرد ويتصوف ، حبًّا إنسانيًّا . ولعل كل ما وصلنا فى هذا الصدد هو ما يروى من أنه صعد منارة المسجد ، فرأى امرأة جميلة فوق سطح بيت ، فاشتعل قلبه وهام مع الهائمين ، ويقال إن تلك المرأة كانت زوجة أحد القضاة[١] ، وما ذكره ابن خلكان وغير ابن خلكان من المترجمين ، من أنه أحب غلاماً جميلا[٢] . وقد يذهب البعض إلى أن فى حب ابن الفارض لهذا الغلام ، ما يمكن أن يعلل به مخاطبته محبوبه أو تحدثه عن محبوبه بضمير المذكر أو الغائب . ولا يكاد المترجمون يذكرون شيئاً عن تاريخ حب ابن الفارض لهذا الغلام ، أو هيامه بتلك المرأة ، متى وفى أى طور من أطوار حياته كان هذا الحب أو ذاك . ولو قد عرض المترجمون لشىء من هذا ، لأعانونا على فهم الحياة العاطفية لابن الفارض فهماً واضحاً ، ولاستطعنا بناء عليه أن نضع حب الشاعر الإنسانى ، وحبه الإلهى ؛ فى موضعهما من أطوار حياته العاطفية . ومع هذا نستطيع أن نذهب فى تفسير حب ابن الفارض مذهباً يلائم طبيعة الحياة الذوقية التى كان يحياها الرجل من ناحية ، ويتمشى مع منطق العاطفة من ناحية أخرى ، ويمكن أن نظهر من خلاله الصلة بين الحب الإنسانى والحب الإلهى عند هذا

---

(١) ذكره الدكتور زكى مبارك فى كتابه « التصوف الإسلامى » ، ج ١ ص ٢٩٣ دون أن يذكر المصدر الذى استقى منه هذا الخبر .

(٢) يقال إن هذا الغلام كان جزاراً ؛ وقد أثبت ابن خلكان فى آخر ترجمته لابن الفارض مواليا للشاعر فى هذا الغلام ( وفيات الأعيان ؛ ج ١ ص ٣٨٣ ) .

الشاعر الصوفى من ناحية ثالثة : فليس ما يمنع من افتراض أن ابن الفارض قد بدأ حياته العاطفية إنساناً كغيره من الناس ، ينجذب إلى هذه المرأة الجميلة أو تلك ، فيحبها ويهيم بها ؛ ويكلف بهذا الغلام الجميل أو ذاك ، فيعشقه ويتغنى . وليس ما يمنع أيضاً من أن يكون ابن الفارض قد أخفق فى حبه الإنسانى ، فلم يُصب ممن أحب ما كان يصبو إليه قلبه ، وتطمح إليه نفسه من إخلاص ووفاء ، وطهارة وصفاء . فإذا هو ينصرف عمن يحب ، ويزهد فيمن يحب ، وإذا هو يرى أن عاطفته أرقى وأسمى من أن يوجهها إلى من ليس أهلا لها من البشر ، بل هى خليقة بأن توجه إلى من هو خير وأبقى من البشر جميعاً ، إلى هذه المحبوبة الحقيقية أو هذه الذات العلية . ومن هنا كان التحول فى حياة ابن الفارض العاطفية ، والانتقال من مرحلة الحب الإنسانى إلى مرحلة الحب الإلهى ، أو قل كان التسامى بعاطفته عن هذه الأرض ، وتركيزها فى حب من جماله أتم وأكمل من كل مافى السموات والأرض وما بينهما . ولاغرو فى ذلك : فقد أثبتت الدراسات النفسية الحديثة أن الزهد وكبح جماح النفس ، والانصراف عما فى الحياة الدنيا من حسن فتان ، وزخرف أخاذ ، كل أولئك متصل اتصالا وثيقاً بظروف الحياة الإنسانية[١] ، وأن الرغبة الغرامية الكامنة ، يمكن أن يحل محلها عواطف من نوع آخر : بمعنى أن التقشف والاستسلام يمكن أن يكون ثمرة من ثمرات الحب المخذوع ، وأن التصوف الدينى يعد لوناً من ألوان تغيير اتجاه العاطفة الغرامية المعلنة أو المكبوتة[٢] ؛ وأن الفكرة القائلة بأن الدين غالباً ما يكون بمثابة الملاذ الأسمى للعاشقين الذين ماتزال فيهم بقية من حياة ، ليست خلواً من المعنى : وها هى ذى إلفير Elvire معشوقة لامارتين الشاعر الفرنسى ، قد خلصت نفسها ، فى آخر حياتها ، من الحب الإنسانى ، بحيث كان الحب الإلهى بمثابة الاستمرار للحب الإنسانى ونهاية له[٣] .

---

(١) Paulhan : Transformations Sociales des Sentiments, p. 20.

(٢) المرجع نفسه ص ٢٠٦ .

(٣) Transformations Sociales des Sentiments, p. 222-223.

وإذا كان ذلك كذلك ، وكان ابن الفارض إنساناً كغيره من الناس ، يخضع مثلهم لما يخضعون له من تأثر بالجمال ، ولاحظنا ما عسى أن يكون من شعره غزلا إنسانيًّا يصور فيه حبًّا أفلاطونيًّا ، وكان من هذا الشعر غزلا إلهيًّا خالصاً ؛ استطعنا أن نستخلص أو نفترض أن ابن الفارض أحب حبًّا إنسانيًّا ، وأنه لما لم يوفق فى هذا الحب غير اتجاه عاطفته إلى حب الله الذى وجد فيه راحة نفسه ، وعزاء قلبه ، وطمأنينة روحه ، وشفاء له من أمراض النفس ، وأوضار الحس ؛ هذا من جهة . ومن جهة أخرى استطعنا أن نقول إن الحب الإلهى الذى يصوِّر ابن الفارض أطواره فى تائيته الكبرى ، ليس فى حقيقته إلا استمراراً لحبه الإنسانى ، ونهاية له ، على نحو ما سنبينه بالتفصيل فى الفصل التالى من هذا الكتاب . وهذا ملائم كل الملاءمة لما انتهى إليه علم النفس الحديث فى تحليل العاطفة الإنسانية وتحولها ، وأشرنا فيما سبق إلى طرف منه : ناهيك بأنه مساير لما يذهب إليه بعض الصوفية من أن النساء ، وإن كن حبائل الشيطان ، فهن كذلك وسائل العرفان [١] : فإن العاقل — كما يقول داود الأنطاكى — قد يتوصل من حب النساء إلى معرفة مبدعهن ، لأن المقدمات الصريحة ، تنتج الأغراض الصحيحة ، ولأن من أنعم النظر فى مخلوق زائل ، ترقى عند معرفة غايته إلى دائم فاعل [٢] .

٦ — فإن صح ما قدمنا من المعلومات والفروض التى تدور حول حب ابن الفارض ، انتهينا إلى أن الغزل فى شعر هذا الشاعر الصوفى ، يمكن أن يكون على نوعين غزل إلهى إنسانى ، وغزل إلهى خالص . وهذان النوعان من الغزل هما ما نحب أن نقف عند كل منهما وقفة نبين من خلالها حقيقته .

يلاحظ المتأمل فى ديوان ابن الفارض أن هناك من القصائد والأبيات ذات الوجهين مالو قرأناه لحكمنا عليه لأول وهلة بأن الأمد بعيد بينه وبين الحب الإلهى . ولكننا لانفتأ نقرأ هذه القصائد والأبيات المرة بعد المرة ، وما نزال نفكر

---

(١) تزيين الأسواق بتفصيل أشواق العشاق ؛ القاهرة ١٣١٩ ؛ ص ٣٠ .

(٢) المرجع نفسه والصفحة .

ونروى فيها ، ونقدر ونتدبر ألفاظها ومبانيها ، حتى نجد أنفسنا حيارى مترددين ، لانستطيع أن نرجح الحب الإلهى على الإنسانى ، أو الحب الإنسانى على الإلهى ؛ وإنما نحن نقف موقفاً من شأنه أن يجعل حكمنا على هذا القسم من شعر شاعرنا معلقاً ، يؤول فيه الغزل تأويلين مختلفين ، يذهب أحدهما إلى أن المحبوب أو المحبوبة ليس إلا الذات الإلهية ، أو الحقيقة العلية ؛ والآخر إلى أن هذا المحبوب أو المحبوبة ليس إلا مخلوقاً أو مخلوقة من البشر : فأنت إذا قرأت مثلا قول ابن الفارض مخاطباً محبوبه فى هذا البيت :

ته دلالا فأنت أهـــل لذاكا وتحكم فالحسن قـــد أعطاكا

وقوله فى هذا البيت أيضاً :

قلبى يحـــدثنى بأنك متلفى روحى فداك عرفت أم لم تعرف

ما شككت فى أن هذين البيتين لا يمكن أن يكون الخطاب فيهما موجهاً إلى الله عز وجل ، لأن توجيهه فى هذه الألفاظ ، وعلى هذه الصورة ، أمر لا يليق بالذات الإلهية ؛ وهنا تقطع بأن هذين البيتين إنما وجه الخطاب فيهما إلى محبوب إنسانى . ولكنك لو أعملت فكرك ، وهيأت نفسك لشىء من التحليل والتأويل ، لوصلت فى النهاية إلى أن هذا الخطاب لايبعد توجيهه إلى الله . وهذه المسألة يمكن حلها حلا قد يكون قريباً إلى الحق ، وموافقاً لطبيعة التصوف : وذلك أنه لا يبعد أن يكون ابن الفارض قد نظم هذين البيتين بعد تقلبه فى مقامات السلوك ، وأحواله المختلفة ، وانتهائه منها إلى البسط الذى يعقب القبض ، والأنس الذى يحل محل الهيبة ، فتنتزع الكلفة بين المحب والمحبوب ، ويخاطب المحب محبوبه كما يخاطب الند نده ، لايتحرج من لفظ ، ولايتردد فى خطاب . ولكن هذا الحل ، إن كان ملائماً لطبيعة البيت الأول ، فإنه قد لا يلائم طبيعة البيت الثانى : لأن فى القصيدة الفائية التى مطلعها البيت المذكور مايثبت أن ابن الفارض لم يكن قد وصل بعد إلى البسط والأنس اللذين يشعر بهما المحب عند وصال محبوبه ، فهو يقول :

فالوجد باق والوصال مماطلى والصـــبر فان واللقاء مسوفى
لم أخل من حسد عليك فلاتضع سهرى بتشييع الخيـــال المرجف

وإذن فلابد من التماس حل آخر لهذه المسألة . وهذا الحل يدور حول فهم معنى لفظة «عرفت» ، فإنه يمكن فهم هذه الكلمة — كما ورد فى شرح البوريني — على أنها من عرف فلان لفلان صنيعه أى إحسانه ، بمعنى حفظ له فى نفسه ذلك الإحسان ، وادخره له فى باطنه ليكافئه به فى وقته[1]. وعلى هذا يكون ابن الفارض قد قصد إلى إظهار ما فعل الحب به من فنائه عن نفسه ، وإثبات أن روحه فداء لله ، سواء أحفظ الله له هذا الفناء أم لم يحفظه ، وسواء أكافأه عليه أم لم يكافئه ، فهو لايريد على فنائه فى سبيل المحبة الإلهية جزاء ولاشكوراً . وعندى أن حل المسألة على هذا الوجه معقول ومقبول إلى حد بعيد ، لاسيما أنه متفق والغرض الأسمى الذى يرمى إليه شعر ابن الفارض فى الحب الإلهى ، وهو أنه كان كرابعة العدوية ، لم يحب الله خوفاً من ناره ، ولاشوقاً إلى جنته ، ولكن ابتغاء نظرة من وجهه الكريم[2] . فإذا كانت فكرة الثواب لاوجود لها فى حب ابن الفارض لله ، فليس غريباً إذن أن يخاطب ابن الفارض محبوبه الحقيقى بقوله : «عرفتَ أم لم تعرف» ما دامت هذه العبارة يمكن فهمها على وجهها الذى قدمناه .

وهكذا ترى أن فى شعر ابن الفارض غزلا يمكن أخذه على أنه إلهى بقدر ما هو إنسانى ؛ ويظهر أن الشطر الأكبر من ديوانه — إذا استثنينا «التائية الكبرى» و «الخمرية» — من هذا الغزل ذى الوجهين .

٧ — على أن هناك قصائد لا سبيل إلى الشك فى صوفيتها ، أو إنكار الحب الإلهى الذى يترقرق فى أبياتها ، ويبين من خلالها واضحاً جلياً لا لبس فيه ولاغموض . وهذا القسم من غزل ابن الفارض تمثله أهم قصائده على الإطلاق ، وهى «التائية الكبرى» و «الخمرية» وقد اصطنع الشاعر فى هاتين القصيدتين

(١) شرح ديوان ابن الفارض ج ١ — ص ١٥٣ .
(٢) انظر ص ٧٧ من هذا البحث .

الرمز والتلويح ، غير أن رمزه فيهما أكثر ما يكون بين الدلالة ؛ يسير الفهم . يمكن تعرف أغراضه وخوافيه من مقتضيات الأحوال ، والمطابقة بين الألفاظ التى يستعملها الشاعر وبين الأحوال الصوفية التى يريد وصفها . رمز ابن الفارض فى تائيته الكبرى إلى الحب الإلهى « بالحميا » وإلى وجه المحبوبة « بالكأس » ، كما رمز إلى هذا الحب الإلهى « بالمدامة » فى خمريته ؛ فقال فى الأولى :

سقتنى حميا الحب راحة مقلتى ... وكأسى محيا من عن الحسن جلّتِ ١
فأوهمت صحبى أن شرب شرابهم ... به سُرّ سرّى فى انتشائى بنظرة
وبالحدق استغنيت عن قدحى ومن ... شمائلها لامن شمولى نشوتى ٣

وقال فى الثانية :

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

ولا يمكن أن يفهم من هذه الأبيات أنها ترمى إلى الخمر المادية ، وذلك لأن ابن الفارض لم يشرب فى الأبيات الثلاثة الأولى «حميا الحب » على نحو ما تشرب الخمر المادية فى كأس أو قدح ؛ ولكن كأسه هى وجه محبوبته الذى فاق كل حسن ، وقدحه هى عينه التى ينظر بها إلى هذا الوجه ، يملؤها من جماله كما تملأ القدح من الخمر . ولو علمنا أن الجمال صفة أزلية من صفات الله ، وأن الحسن خاصة من خصائص المحسوسات . إذا كان فيها تناسب ، لثبت أن المحيا الذى يجل عن الحسن هو وجه الله ، ولترتب على هذا أن تكون الحميا فى « التائية الكبرى » عبارة عن الحب الإلهى . ومثل هذا يقال فى المدامة التى وصفها ابن الفارض فى خمريته : فهى روحية خالصة شربها وسكر بها من قبل أن يخلق الكرم ، أى من قبل أن تهبط روحه من عالم الأمر إلى عالم الحس ، حيث تتصل بالبدن . ومع أن الأستاذ نيكلسون يلاحظ أن الرمز عند ابن الفارض دقيق ، ومتمش مع الظروف ، بحيث إن تأويله يؤدى إلى خلط أكثر مما يؤدى إليه فى الشعر الفارسى الذى من هذا النوع ، حيث معان واسعة وبسيطة تتمشى بالقارئ فى يسر[1] ؛ فإننا نلاحظ من جانبنا أن هذه الملاحظة إن صدقت على

(١) Studies in Islamic Mysticism, p. 184.

« التائية الكبرى » فى بعض أبياتها الغزلية الصرفة . وعلى بعض قصائد الحب الإلهى الأخرى كالتائية الصغرى[١] . والجيمية[٢] . فإنها لاتصدق على الخمرية ، حيث نرى أكثر أبياتها يكشف بنفسه عما انطوى عليه من المعانى الفلسفية والإشارات الصوفية كما يدل على ذلك وصفه للخمر فى هذه الأبيات :

يقولون لى صفها فأنت بوصفها ... خبير أجل عندى بأوصافها علم
صفاء ولا ماء ولطف ولا هوا ... ونور ولا نار وروح ولاجسم
تقدم كلّ الكائنات حديثها ... قديماً ولا شكل هناك ولا رسم
وقامت بها الأشياء ثمّ لحكمة ... بها احتجبت عن كل من لاله فهم
وهامت بها روحى بحيث تمازجاً اتـ ... ـحاداً ولا جرم تخلّله جرم
فخمر ولاكرم وآدم لى أب ... وكرم ولا خمر ولى أمها أم
ولطف الأوانى فى الحقيقة تابع ... للطف المعانى والمعانى بها تنمو
وقد وقع التفريق والكل واحد ... فأرواحنا خمر وأشباحنا كرم
ولا قبلها قبل ولا بعد بعدها ... وقبلية الأبعاد فهى لها حتم
وعصر المدى من قبله كان عصرها ... وعهد أبينا بعدها ولها اليُتم[٣]

ألاترى إلى هذه الأوصاف كلها التى أراد ابن الفارض أن يظهرك من خلالها على حقيقة خمره . كيف أنها تبين عن خمر قديمة تقدمت على كل الكائنات ، وقامت بها الأشياء . وأنها كانت قبل أن تكون الأجسام . فهى خمر ولكن ليست من الكرم فى شىء . وجدت منذ الأزل وستبقى إلى الأبد ؟ ألا ترى إلى هذه الأوصاف أنها لاتنطبق إلا على هذه الخمر التى رمز بها ابن الفارض إلى الحب الإلهى ، الذى هو أصل الوجود ، وأن من يقرؤها فى شىء من الروية والتدبر لايشتبه عليه أمرها ولايشك فى أنها ليست خمراً مادية ؟

---

(١) هى القصيدة التى مطلعها :

نعم بالصبا قلبى صبا لأحبتى ... فياحبذا ذاك الشذى حين هبت

(٢) هى القصيدة التى مطلعها :

ما بين معترك الأحداق والمهج ... أنا القتيل بلا إثم ولا حرج

(٣) الأبيات ٢١ — ٣٠ من الخمرية .

ومن هنا نرى أن لابن الفارض غزلا رمزيًّا يعبر فيه عن حب إلهى تمثله « التائية الكبرى » و « الخمرية » بنوع خاص . غير أن لهذا الحب الإلهى صورتين مختلفتين : إحداهما هذه الصورة النفسية التى اصطبغت بها « التائية الكبرى » وعبر فيها الشاعر عن حبه للذات الإلهية . والأطوار التى مرت بها نفسه فى طريق هذا الحب . وهذا ماسنفرد له الفصل التالى من هذا الكتاب . ومع أن الصبغة النفسية هى أخص ماتمتاز به « التائية الكبرى » فى جملتها ، فإننا نلتقى فى بعض مواضعها بأبيات يتحدث فيها الشاعر عن مصدر الوجود الذى صدرت عنه المخلوقات . مثال ذلك هذه الأبيات التى يتحدث فيها عن نفسه من حيث إنه هو القطب الذى تدور عليه دوائر الوجود . ويستمد منه كل روح وكل جسم هذا الوجود ؛ فاسمع إليه حيث يقول :

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

فسمعى كليمى وقلبى منبأ ... بأحمد رؤيا مقلة أحمدية

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

ويدخل فى هذا الباب كل أبيات « التائية الكبرى » التى تحدث فيها ابن الفارض بلسان الجمع مع الحقيقة المحمدية أو القطب[1] . فإنها تقدم لنا نظرية فى أصل الكائنات . وكيفية صدورها عن الحقيقة المحمدية التى يعتبرها الصوفية أول مخلوق خلقه الله ، ومنه تفرعت الكائنات علوًّا وسفلا . وأما الصورة الأخرى للحب الإلهى عند ابن الفارض ، فهى التى تظهرنا عليها الخمرية . ويقدم الشاعر فيها مذهباً صوفيًّا فى الحب الذى قامت به الكائنات ، وصدرت عنه المخلوقات . وهكذا نتبين أن لابن الفارض مذهباً فى الحب الإلهى بنوعيه اللذين عرفهما الصوفية وذكروهما فى كتبهم ورسائلهم : حب الإنسان لله ، وهو ما تمثله « التائية الكبرى » فى جملتها . وحب الله الذى صدر عنه الكون . وأكبر الظن أنه الحب الذى أشار إليه الحديث القدسى : « كنت كنزاً مخفيًّا

(١) سنتكلم على نظرية ابن الفارض فى القطبية بالتفصيل فى الفصل الثالث من الكتاب الثالث .

فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبه عرفونى » . وهذا تمثله « الخمرية » خاصة وبعض أبيات « التائية الكبرى » إلى حد ما .

٨ — والآن وقد عرفنا أن لابن الفارض حبًّا إلهيًّا ؛ نريد أن نتعرف موضوع هذا الحب وأن نتبين هل كان حبًّا ناشئاً عن معاينة الحس جمال الأفعال الإلهية فى عالم الشهادة ، أو عن معاينة النفس جمال هذه الأفعال فى عالم الغيب أو عن مطالعة القلب جمال الصفات الإلهية فى عالم الملكوت ؛ أو عن مشاهدة الذات العلية فى عالم الجبروت ؟ والحق أن ابن الفارض قد اتخذ موضوع حبه من هذا كله : فنحن نراه فى بعض الأحيان يتغنى جمال الأفعال الإلهية الذى يتجلى فى مختلف المظاهر الكونية ، ونراه فى أحيان أخرى يصف صور هذا الجمال فى عالم الغيب ؛ ونراه تارة يحدثنا عن مطالعته جمال الصفات ، وتارة أخرى عن مشاهدته جمال الذات . وليس من شك فى أنه قد تدرج فى أنواع هذا الحب حتى انتهى إلى أرقاها وأسماها ، وهو حب الجمال الذاتى المطلق الذى لا يتقيد بقيد ، ولا يتعين برسم أو حد ، والذى يتجلى فى كل التعينات ، ويفيض على كل الكائنات . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن حب ابن الفارض لم ينته إلى الاشتغال بالجمال المطلق لأول وهلة ، بل هو قد مر بأطوار متعاقبة يمثل كل منها لوناً من ألوان الحب الإلهى الآنفة الذكر ، ويقابل كل منها لوناً من ألوان الجمال الإلهى المتجلى حيناً فى صور الأفعال . وحيناً آخر فى مظاهر الصفات . وتارة فى عين الذات . ولسنا هنا بصدد تفصيل الأطوار المختلفة التى تعاقبت على نفس ابن الفارض فى حبه ، فذلك ما سنفرد له الفصل التالى من هذا الكتاب ؛ ويكفينا هنا أن نعلم أن حب شاعرنا قد انتهى به إلى مرحلة لم يصبح فيها محبًّا لصورة دون صورة ، أو مقبلا على مظهر دون مظهر ، أو منجذباً إلى مجلى من مجالى الذات الإلهية ومعرضاً عما عداه ، بل هو يتخذ موضوع حبه من الجمال فى كل صوره ومظاهره ومجاليه : فهو هنا يحب الجمال الذى هو صفة من صفات الذات الإلهية المطلقة لا الحسن الذى هو خاصة من خصائص الكائنات المعينة ، إذ أن الحسن كل شىء ليس فى الحقيقة عند ابن الفارض إلا معنى من معانى جمال محبوبته

الحقيقية وهى الذات العلية . كما يدل على ذلك قوله :

قال لى حسن كل شيء تجلى ... بى تملى فقلت قصدى وراكا
لى حبيب أراك فيه معنى ... غر غيرى وفيه معنى أراكا

وقوله :

فأدر لحاظك فى محاسن وجهه ... تلق جميع الحسن فيه مصورا
لو أن كل الحسن يكمل صورة ... ورآه كان مهللا ومكبرا

وقوله :

وصرح بإطلاق الجمال ولاتقل ... بتقييده ميلا لزخرف زينة ٤١
فكل مليح حسنه من جمالها ... معار له بل حسن كل مليحة
بهاقيس لبنى هام بل كل عاشق ... كمجنون ليلى أو كُثيرّ عزة
فكل صبا منهم إلى وصف لبسها ... بصورة حسن لاح فى حسن صورة
وما ذاك إلا أن بدت بمظاهر ... فظنوا سواها وهى فيها تجلت
بدت باحتجاب واختفت بمظاهر ... على صبغ التلوين فى كل برزة ٢٤٦

إلى أن يقول :

ومابرحت تبدو وتخفى اعلة ... على حسب الأوقات فى كل حقبة ٢٥٠
وتظهر للعشاق فى كل مظهر ... من اللبس فى أشكال حسن بديعة
فنى مرة لبنى وأخرى بثينة ... وآونة تدعى بعزة عزت
ولسن سواها لا ولاكن غيرها ... وما إن لها فى حسنها من شريكة ٢٥٣

ومعنى هذا أن الحب الموجه إلى الصور الكونية المعينة لايختلف فى حقيقته عن الحب الموجه إلى الذات العلية التى تصدر عنها وتفيض منها هذه الصور الكونية؛ وإنما الاختلاف — كما يقول ابن عربى — واقع بين المحبين : إذا أن محبى الصور الكونية يتعشقون الكون ، فى حين أن محبى الذات العلية يتعشقون العين ، والشروط واللوازم والأسباب فى كل من الحبين واحدة[1]. وهنا نستطيع أن نفسر

(١) ذخائر الأعلاق ، شرح ترجمان الأشواق ، ص ٤٠ .

حب ابن الفارض للمرأة وللغلام اللذين قيل إنه أحبهما ، تفسيراً يلائم مادعا إليه فى تائيته الكبرى من التصريح، بإطلاق الجمال ، ورأى أن حسن هذه أو تلك من النساء ليس إلا صورة معينة ، ومجلى مقيداً ، من صور الجمال المطلق ومجاليه : فنحن فى موقفنا من هذا الحب الإنسانى بين أمرين : إما أن نذهب ما ذهبنا إليه فى موضعه من هذا الفصل[١]، وهو افتراض أن يكون الشاعر قد أحب هذه المرأة ، وهذا الغلام ، فى الوقت الذى كان ما يزال فيه إنساناً عادياً لم يسلك بعد طريق الصوفية ، ولم يخضع لما يخضع له الصوفية من ذوق ووجد ، ثم مالبث أن تجرد وتزهد ، وأعرض عما فى هذه الحياة الأرضية من زخرف زائل، وحسن حائل ، وأقبل على الذات الإلهية ، يفنى نفسه فى حبها ، ويقضى حياته مسبحاً بجمالها ؛ وإما أن نذهب مذهباً آخر ، وهو أنه لايبعد أن يكون ابن الفارض قد أحب المرأة، وهام بالغلام ، لا لأنه أحبهما لذاتهما ، بل لأن كلا منهما مظهر من مظاهر الجمال الإلهى المطلق . ويقوى ترجيح هذا الفرض لدينا ماسبق أن أثبتناه فى الفصل الثانى عند الكلام على خوارق حب ابن الفارض ، حيث رأينا أنه كان يحب الوجوه الحسان ويحب جملا وبرنية ، ويعجب بمنظر النيل عند المساء[٢]؛ فهو من هذه الناحية يرى أن الجمال الظاهر فى صورة ما ، أو فى كائن ما ، لايختلف عنه فى صورة أخرى، أو فى كائن آخر . ولعل فى هذا الفرض الأخير ما يوافق موافقة تامة مذهب ابن الفارض فى أبياته المثبتة آنفاً ؛ ناهيك بأننا مادمنا لانعرف ، على وجه التحقيق أو على وجه التقريب ، الوقت الذى يمكن أن يكون ابن الفارض قد أحب فيه المرأة أو الغلام ، وهل كان ذلك قبل أن يتجرد أم بعده ، فمن حقنا أن نلائم بين أحواله فى الحب ، وبين ما يصوره فى شعره من صور هذا الحب ، ومن مظاهر الجمال الذى اتخذ منه موضوعاً لحبه .

---

(١) انظر ص ١٥٥ – ١٥٧ من هذا البحث .

(٢) انظر ص ٦٤ – ٦٥ من هذا البحث .

وإذا كان ابن الفارض قد اتخذ لحبه الإلهى موضوعاً من الجمال المطلق ، أو من الحسن المعين على أنه أحد تعينات هذا الجمال المطلق ، فقد وجب إذن أن نتساءل عن ماهية هذا الجمال المطلق ، وهل له وجود عينى ، أو أن وجوده ذهنى فقط ؟ وقد أجاب ابن عربى عن هذا السؤال بما يفيد أن الجمال المطلق ليس له وجود عينى ، وأنه من الأمور الكلية التى إن لم يكن لها وجود فى عينها ، فهى معقولة معلومة بلا شك فى الذهن ، باطنة لاتزول عن الوجود العينى ، ولها الحكم والأثر فى كل ما له وجود عينى ، بل إن الوجود العينى هو عينها لاغيرها[١] .

وثمة صوفى آخر امتازت كتاباته بغلبة الروح الفلسفى عليها ، وهو عبد الكريم الجيلى المتوفى ٨٣٢ هـ ومؤلف كتاب « الإنسان الكامل » قد حدثنا فى هذا الكتاب عن العارية فى الأشياء من حيث الوجود ، فأعاننا بذلك على فهم هذه العارية من حيث الجمال : فقد قال فى هذا الصدد ما نصه : « إن العارية فى الأشياء ليست إلا نسبة الوجود الخلقى إليها ، وإن الوجود الحق لها أصل ، فأعار الحق حقائقه اسم الخلقية ، لتظهر بذلك أسرار الألوهية ومقتضياتها من التضاد ، فكان الحق هيولى العالم ؛ قال تعالى : « وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما إلا بالحق » : فمثل العالم مثل الثلج ، والحق سبحانه وتعالى الماء الذى هو أصل هذا الثلج : فاسم تلك الثلجة على ذلك المنعقد معار ، واسم المائية عليه حقيقية »[٢] . وقد أشار الجيلى إلى مسألة العارية هذه فى قصيدته « النوادر العينية فى البوادر الغيبية » فقال :

وما الخلق فى التمثال إلا كثلجة ... وأنت بها الماء الذى هو نابع
وما الثلج فى تحقيقه غير مائه ... وغيران فى حكم دعته الشرائع
ولكن بذوب الثلج يرفع حكمه ... ويوضع حكم الماء والأمر واقع
تجمعت الأضداد فى واحد البها ... وفيه تلاشت وهو عنهن ساطع[٣]

---

(١) فصوص الحكم ، إستانبول سنة ١٣٠٩ هـ ، ص ٢٧ — ٢٨ .
(٢) الإنسان الكامل ، القاهرة ١٣١٦ هـ ج ١ ، ٢٨ .
(٣) المرجع نفسه والصفحة .

فإذا لاءمنا بين ما يقرره الجيلى هنا، وبين ما يذهب إليه ابن الفارض هناك، انتهينا إلى أن الجمال المطلق لا يكاد يختلف عنه الحسن المعين إلا فى أن هذا مظهر من مظاهر ذاك ، وإلى أن كل ما فى الكون من أضداد قد تجمع فى هذا الجمال المطلق الذى يفيض من ذاته على الكائنات ، فإذا هى تبدو فى أشكال حسن بديعة ، وفى صور حسنة .

وقد يرى البعض أن فى مثل هذا القول ما يؤدى إلى تشبيه الحق بالخلق . غير أن الجيلى نفسه قد نفى هذه الشبهة حيث أبان عن حقيقة التشبيه والتنزيه : فقال : « إن التشبيه فى حق الله أمر عينى لا يشهده إلا الكمَّل من أهل الله تعالى ، وأما من سواهم من العارفين فلا يدرك ذلك إلا إيماناً وتقليداً ، لما تقتضيه صور حسنه وجماله : لأن كل صورة من صور الموجودات ، إنما هى صورة حسنه : فأنت إذا شاهدت الصورة على الوجه التشبيهى ، ولم تشهد شيئاً من التنزيه ، فقد أشهدك الحق حسنه وجماله من وجه واحد ؛ وإن أشهدك الصورة التشبيهية ، وتعقلت فيها التنزيه الإلهى فقد أشهدك الحق جماله وجلاله فى وجهى التشبيه والتنزيه ، ( فأينما تولوا فثم وجه الله ) فنزّه إن شئت ، وشبه إن شئت ، فأنت على كل حال غارق فى تجلياته »[1] .

فإذا تدبرنا ما قاله ابن الفارض فى أبياته التى دعا فيها إلى التصريح بإطلاق الجمال ، ورأى أن حسن كل مليح فى الكون معار له من جمال المحبوبة الحقيقية ، وأن هذه المحبوبة بدت فى كل صورة ، وظهرت فى كل مرئى ، حتى ظن أنها غير هذه الصور والمرئيات ، والحق أنها عينها ، وإذا طبقنا ما أورده الجيلى فى هذا النص الأخير على مذهب ابن الفارض فى الحب الإلهى والجمال المطلق ، تبينا أن شاعرنا لم يشبه الحق بالخلق إلا على نحو ما يفعل الكُمَّل من أهل الله الذين يشهدون الصورة التشبيهية ويتعقلون فيها التنزيه الإلهى ، فيشهدون بذلك جمال الحق وجلاله فى وجهى التشبيه والتنزيه ، على عكس

---

(١) المرجع نفسه ج ١ ، ص ٣٣ .

العارفين الذين يقول عنهم الجيلى إنهم يدركون ذلك إيماناً وتقليداً لما تقتضيه صور حسنه وجماله .

على أن المتأمل فى كل ما يذهب إليه ابن عربى والجيلى وغيرهم فيه من الصوفية الذين ذاقوا ذوقهم وعرفوا حقيقة الجمال الإلهى المطلق على الوجه الذى عرفه ثلاثتهم ، يلاحظ أن له مصدراً أفلاطونياً استقى منه : فأفلاطون يرى فى « المائدة » أن من يصبو إلى الجمال الحقيقى ، ينبغى له ، منذ صباه ، أن يدأب على الاتصال بالصور الجميلة ، وأن يجعل صورة واحدة بعينها موضوعاً لحبه ، ثم يلحقها بالروائع العقلية ، وعليه بعد ذلك أن يؤمن بأن الجمال أينما تمثل ، هو صنو الجمال فى أية صورة كانت ومن يروض نفسه على هذا الوجه فى الحب ، فيتأمل الأشياء الجميلة متدرجاً بينها وفق مراتبها الوجودية ، يصل عندئذ إلى التحقق بغاية الحب ، وهنالك يرى بغتة نوعاً من الجمال عجيباً فى طبيعته ، خالداً لا سبيل إلى خلقه أو فنائه ، ولا إلى زيادته أو نقصانه ؛ ولا يمكن تصوره على نحو ما يتصور جمال الأيدى والوجه ، أو جمال أى عضو آخر من أعضاء البدن ؛ وهو لا يوجد فى السماء ، ولا فى الأرض ، ولا فى أى مكان ؛ بل هو أبداً ذو صورة واحدة ثابتة لا تستحيل ولا تتغير ، وهو متجانس مع ذاته ، ملائم لها . ومعنى هذا بعبارة أخرى من عبارات أفلاطون نفسه ، أن للحب درجتين : تقابل إحداهما العالم السفلى ، وتمثلها ڤينوس الأرضية (Vénus Terrestre) وتقابل الأخرى العالم العلوى أو العقلى ، وتمثلها ڤينوس السماوية (Vénus Cèleste) الأولى تلتمس جمال البدن ، والثانية تسعى وراء جمال النفس . وقد عبر أفلاطون عن فكرته هذه فى « ليسيس » فقال إنه ينبغى علينا أن نصل إلى مبدأ ، وإن كان لا ينتقل بنا من شىء نسبى إلى شىء نسبى آخر ، إلا أنه ينتهى بنا أخيراً إلى ما هو محبوب على الإطلاق ، أى إلى ما هو محبوب لذاته . ويجمل أفلاطون بعد هذا كله مذهبه فى الحب والجمال فيقول متسائلا : أليس الجمال الذى يترقرق فى أعطاف جسم ما ، هو شقيق الجمال الذى يترقرق فى أعطاف الأجسام الأخرى ؟ أفلا ينبغى أن ترد جميع صور الجمال المتفرقة إلى مثال واحد

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

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

٩ — ويحسن بعد أن عرفنا موضوع الحب الإلهى عند ابن الفارض . أن نعرض

لخصائص هذا الحب ، وأن نتعرف مكانه من الأحوال والمقامات ، وهل كان ابن الفارض يعده حالا أم مقاماً . ولكى نتبين هذا كله ، فمن الملائم أن نقدم بتعريف الحال والمقام عند الصوفية : فالمقام هو ما يتوصل إليه العبد عن طريق الأعمال ؛ ولا كذلك الحال ، فهو لايكتسب بالأعمال ، وإنما هومنّة إلهية يمنحها الرب للعبد ؛ وبعبارة أخرى، يقول الصوفية، إن المقامات مكاسب، والأحوال مواهب ويختلف الصوفية حول طبيعة الحال ؛ أدائم هو أم متغير : فالمحاسبى مثلا يرى دوام الحال واستقراره ، ويعد الحب والشوق والقبض والبسط من الأحوال الثابتة الدائمة ، وإذ لو لم تكن كذلك ، لترتب عليه ألايصبح المحب محبًّا[١] . والجنيد بخلاف المحاسبى ، يرى أن الأحوال أشبه ما تكون بلمعات البرق ، وأن دوامها مجرد وهم من أوهام النفس[٢] . وإذا كان ذلك ما يراه بعض الصوفية فى المقام والحال ، فما عسى أن يكون رأى بعضهم فى الحب ؟

يقسم عمر السهروردى الحب إلى حبين : حب عام ، وحب خاص . الحب العام يفسر بامتثال الأمر ،وربما كان حبًّا من معدن العلم بالآلاء والنعماء، وهذا الحب من المقامات ، لأن لكسب العبد فيه مدخلا ؛ والحب الخاص هو حب الذات الناشئ عن مطالعة الروح ، وفيه السكرات ، وهو اصطناع من الله الكريم لعبده ، واصطفاء له . هذا الحب الخاص من الأحوال لأنه محض موهبة ، ليس للكسب فيه مدخل[٣]. ومكانة الحب من الأحوال ، كمكانة التوبة من المقامات : فمن صحت توبته تحقق بسائر المقامات من الزهد والرضى والتوكل ؛ ومن صحت محبته ، تحقق بسائر الأحوال من الفناء والبقاء ، ومن المحو والصحو ، وغير ذلك[٤].

وإذا كان ذلك كذلك ، فماذا تفيد إذن هذه المقدمة فى تعرف خصائص

---

(١) Kashf Al Mahjub, p. 181.

(٢) المرجع نفسه ص ١٨٢ .

(٣) عوارف المعارف ، على هامش أحياء علوم الدين ، القاهرة سنة ١٣٤٨ ، ج ٤ ص ٣٣٥ — ٣٣٦ .

(٤) المرجع نفسه ص ٣٣٧ .

حب ابن الفارض الإلهى ؟ لقد رأينا فيما سبق أن حب شاعرنا أخذ فى طور من أطواره صورة الحب الإلهى الناشئ عن مطالعة جمال الذات المطلق : ومعنى هذا أنه حب خاص ، وحال ليس لكسب العبد فيه مدخل . وإن ابن الفارض ليثبت فى « تائيته الكبرى » أن حبه حال قديم موهوب له فى الأزل ، وأنه من هذه الناحية لم يحصل عليه من طريق الكسب ، وإنه من حيث هو قديم أزلى ، فهو دائم مستقر ، فاسمع إليه حيث يقول مخاطباً محبوبته :

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

وحيث يقول متحدثاً عن محبوبته ، واصفاً حبه لها :

فحالى بها حال بعقل مدله ... وصحة مجهود وعز مذلة ١٢٩

وحيث يصف حبه أيضاً فيقول :

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

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

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

وهنا نتبين مع ابن الفارض أن حبه لله حال قامت بنفسها ، تلقتها روحه قبل أن تهبط إلى بدنه ، وأنه لم يكتسبها عن أى طريق من طرق الكسب . وهذا يظهرنا على أن هذا الحب يمتاز بكمالات هى أقرب ما تكون إلى كمالات الذات

١٠ — على أن حب ابن الفارض لله ليس وحده مايطلق عليه اسم الحب الإلهى ، بل إن هناك حباً آخر يندرج تحت هذا الاسم ، وهو حب الله لأن يعرف ، وتمثله « الخمرية » بنوع خاص ، كما يصوره بعض أبيات من « التائية الكبرى » . وهذا الحب الثانى هو ما نريد أن نعرض لموضوعه وخصائصه ، بعد أن عرضنا لموضوع حب العبد للرب وخصائصه .

ولعل أول مايلاحظه المتأمل فى خمرية ابن الفارض أنها تقدم مذهباً فى علاقة الحب بالخلق ، وصدور الخلق عن الحب ، وذلك وفقاً للحديث القدسى

الذى ورد فيه على لسان الله عزوجل قوله: «كنت كنزاً مخفيًّا ، فأحببت أن أعرف ، فخلقت الخلق فبه عرفونى» ، والذى استغله الصوفية استغلالا خصباً ، ولايبعد أن يكون ابن الفارض قد استغله مثلهم فى قصيدته الخمرية ، وفى بعض أبيات التائية الكبرى ، حيث اتخذ من حب الله لأن يعرف موضوعاً لهذه الأبيات ، وتلك القصيدة ، واتخذ من الخلق موضوعاً لهذا الحب . وليس من شك فى أن ابن الفارض قد انتهى من حبه الإلهى بصورتيه إلى نتائج لها قيمتها من الناحيتين الصوفية والفلسفية : فهو فيما يصور من حبه لله قد انتهى إلى الفناء عن نفسه والاتحاد بذات محبوبته ، وفى هذا ما فيه من الأذواق الصوفية والمنازع الفلسفية التى سنكشف عنها فى الفصل الثانى من الكتاب الثالث ؛ وهو فيما يصور من حب الله لأن يعرف ، إنما يقدم إلينا مذهباً صوفيًّا فى الخلق ومصدره ، والحياة وأصلها ، وإنه لمذهب ينطوى على معان فلسفية كثيرة نتبينها من خلال خصائص هذا الحب .

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

١ — فالحب عند ابن الفارض هو المنبع الفياض بالخلق ، والمصدر الحقيقى الذى استمدت منه الموجودات وجودها . ويدل على هذا تشبيهه المدامة التى يرمز بها فى خمريته إلى المحبة الإلهية بالشمس فيقول :

لها البدر كأس وهى شمس يديرها  هلال وكم يبدو إذا مزجت نجم ٢

والفكرة الرئيسية هنا ، وهى أن شمس المحبة الإلهية تصدر عنها النجوم التى كنى بها الشاعر عن المخلوقات ، تشبه شبهاً قويًّا ما يقوله سويدنبرج ( ١٦٨٨— ١٧٧٢ م ) العالم الفيلسوف الصوفى السويدى ، من أن الحب الإلهى هو ينبوع

الحياة ، ومصدر الوجود ، وأن مثله فى ذلك كمثل الشمس وما ينبعث منها من حرارة وضياء ؛ فما يذكره ابن الفارض مجملا فى البيت الذى أثبتناه آنفاً يذكره سويدنبرج مفصلا فى قوله : إننا نعلم أن حرارة الشمس اليوم ، هى كما كانت بالأمس وقبل الأمس الحياة المشتركة بين النباتات جميعاً ، وأنها حين تزيد فى الربيع تؤثر فى ألوان النباتات المختلفة ، فتنمو وتترعرع ، فإذا هى زينتها الأوراق والأزهار والأثمار ، وإذا هى قد سرت فيها الحياة سرياناً قوياً ظاهراً متمثلا فى هذه الأوراق النضرة ، وهذه الأزهار اليانعة ، وهذه الثمار الدانية ، حتى إذا كان الشتاء والخريف ، ونقصت حرارة الشمس ، تجردت النباتات من هذه المظاهر التى تثبت سريان الحياة فيها ، فإذا هى قد ذبلت ، وأصبحت هشيما تذروه الرياح[١] . وظاهر هنا أن وجه الشبه بين الشاعر الصوفى المسلم ، والعالم الفيلسوف المسيحى ، ليس مقصوراً على الفكرة الفلسفية التى يقررها كل منهما ، ولكنه يتجاوز الفكرة إلى اللفظ الذى يعبر عنها : فكلاهما يشبه المحبة بالشمس ؛ وكلاهما يستخدم هذا التشبيه فى إثبات ما تظهره المحبة من الآثار الكونية .

٢ — وهذا الحب ليس ماديًّا فى شىء ، وإنما هو روحانى بكل ما فى الكلمة من معنى : تمتاز المدامة التى هى كناية عنه بالصفاء الذى يختلف عن صفاء الماء ، وباللطف الذى يختلف عن لطف الهواء ، وبالنورانية التى تختلف عن النار ، وبالروحانية التى تختلف عن الجسمانية .

صفاء ولا ماء ولطف ولا هوا ونور ولا نار وروح ولا جسم ٢٢

٣ — وفوق هذا فإن المحبة الإلهية قديمة وجدت منذ الأزل ، وباقية وستوجد إلى الأبد : وجدت فى عالم ليس فيه تعين بشكل أو تقيد برسم ، وإنما هو عالم مخالف فى طبيعته لعالم المكونات الحادثة ، وما تخضع له من عوامل الكون والفساد :

---

(١) Divine Love and Wisdom, Everyman's edition, p. 2-3.

تقـــدم كلَّ الكائنات حديثها  قديماً ولا شكل هناك ولا رسم[١] ٢٣

وكما أن هذه المحبة كانت وليس قبلها قبل ، فهى ستكون وليس بعدها بعد : فهى منزهة عن الدخول فى قيود الزمان والمكان ، لها القبلية المطلقة عن كل شىء ،والبعدية المطلقة عن كل شىء . وبعبارة أخرى يقال من النابلسى إنها فى الأزل الذى هو عنده الحضرة الدائمة المحيطة بالأزمنة كلها إحاطة واحدة : فلا ماضى ولا حال استقبال له[٢] . واسمع إلى قول ابن الفارض فى هذين البيتين :

ولا قبلها قبل ولا بعـــد بعدها  وقبلية الأبعاد فهى لها حتم ٢٩
وعصر المدى من قبله كان عصرها  وعهد أبينا بعدها ولها اليتم ٣٠

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

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

وقامت بها الأشياء ثم لحكمة  بها احتجبت عن كل من لا له فهم ٢٤

---

(١) فسر النابلسى « حديثها » بأنه الكلام النفسى الإلهى الذى ليس من جنس الحروف والأصوات المخلوقة ، والذى هو صفة من صفات الله تعالى ، وليس عين ذاته . وفسر البيت كله بقوله: « إن الأشكال جميعها والرسوم هى أعيان الممكنات ، وهى المخلوقات . وكلها حادثة ، ليس شىء منها له وجود فى حضرة العلم الإلهى والكلام الإلهى ؛ بل كلها معدومة فى هاتين الحضرتين . وإنما هى موجودة بالإيجاد الإلهى الكلامى بطريق إشراق الوجود الحق عليها ؛ وهذه الآثار الكونية بمنزلة الظل من الشخص : قال تعالى : ( ألم تر إلى ربك كيف مد الظل)، أى الظل الذى هو الكائنات » (شرح ديوان ابن الفارض ج ٢ ص ١٥٤ — ١٥٥ ) فإن صح تفسير النابلسى لحديث المحبة الإلهية على هذا الوجه ، ذكرنا ذلك بنظرية الكلمة فى الفلسفة المسيحية ، وهى النظرية القائلة بأن الكلمة هى الوسيط فى خلق العالم ، مع ملاحظة أن الكلام الإلهى الذى يفسر به النابلسى حديث المحبة الإلهية لاينحصر ولا يتشخص ، بخلاف الكلمة المسيحية فإنها عبارة عن ابن الله وصورته ، أو الروح السارية فى الكون ، والواسطة فى خلق العالم مشخصة فى المسيح .

(٢) شرح ديوان ابن الفارض ، ج ١ ص ١٥٧ .

فالمحبة الإلهية هنا منبع فياض بالآثار الكونية ، وأصل فى وجود الأشياء المادية. وهى على ماتفيضه من آثار، وما يصدر عنها من كائنات فى عالم العناصر ، ليست من هذا العالم المادى فى شيء . وهذا يذكرنا بما ذهب إليه القديس أغنطيوس فى رياضاته الروحية (Exercices Spirituels) من أن الكمل يستطيعون فى يسر أكثر مما يستطيع غيرهم أن يشهدوا أن الله موجود فى كل الكائنات بذاته وحضرته وقدرته : فهو حاضر فى العناصر يمنحها الوجود، وفى النبات يمنحه النمو ، وفى الحيوان يمنحه الإحساس ، وفى الإنسان يمنحه العقل . هذا مع ملاحظة الفرق بين ابن الفارض وبين القديس أغنطيوس فى أن أولهما يتحدث عن المحبة الإلهية فى حين أن ثانيهما يتحدث عن الذات الإلهية . فكما أن الله عند هذا القديس يظهر ويتجلى فى الموجودات دون أن يكون هو أحد هذه الموجودات كذلك ابن الفارض يرى أن المحبة الإلهية لها آثارها التى تتجلى بها فى الأشياء التى تفيض عليها الوجود ، دون أن يكون لها ما لهذه الأشياء من صفات المادية . وهنا نلاحظ أن شاعرنا ينتهى إلى تقرير مذهب صوفى هو عين المذهب الذى انتهى فيه ابن عربى إلى أنه لولا المحبة لما صح طلب شيء أبداً ، ولاوجود شيء. وأن هذا هو سر « فأحببت أن أعرف » . ولاكانت حركة من شيء إلى شيء: فالمحبة على هذا الوجه هى عنده أصل فى باب وجود الأعيان ومراتبها ومقاماتها [١].

على أن الحب الإلهى عند ابن الفارض. إن كان له صورتان : حب الإنسان لله . وهو هذا الذى تقلب فيه ابن الفارض طوراً بعد طور ، وسنتحدث عنه فى الفصل التالى . وحب الله لأن يعرف . وهو ماذكرنا خصائصه الآن ، وكان لكل من الحبين موضوعه . فإننا نلاحظ مع ذلك أن ابن الفارض كثيراً مايخلط بينهما . وذلك عندما يتحدث فى تائيته الكبرى تارة بلسان الجمع مع الذات الإلهية وتارة بلسان القطب أو الحقيقة المحمدية فلا ندرى أهو يتحدث عن الحب الذى يفنى فيه الإنسان عن نفسه . ويتحد بربه ؛ أم هو يتحدث

---

(١) مجموعة الرسائل الإلهية ، القاهرة ١٣٢٥ هـ ، ص ٢٩ .

عن الحب القديم الذى أحب الله أن يعرف به ، فكان الخلق ثمرته . ومهما يكن من شيء ، فإن حب ابن الفارض الإلهى قد انطوى فى صورتيه على منازع فلسفية ، بقدر ما هى طائفة من الأذواق والمواجيد الروحية . ويمكن أن ترد هذه المنازع على كثرتها إلى فكرتين لهما قيمتهما من الناحية الفلسفية : إحداهما فكرة الوحدة التى تنتفى معها الاثنينية والكثرة ، والأخرى فكرة الخلق الصادر فى عالمى المحسوس والمعقول عن الحب . وهذا هو ما سنكشف عنه بالتفصيل فى الكتاب الثالث .

١١ — بقى أن نعرف مكان مدح الرسول ، وحب الحضرة المحمدية من الحب الإلهى عند ابن الفارض . والمتأمل فيما خلف شاعرنا من الآثار الصوفية ، لايكاد يقع على قصيدة بعينها يمكن أن تعد مدحاً فى الرسول بالمعنى الصحيح . ولعل كل ما هنالك هو ما يروى من أن ابن الفارض لما نظم قوله :

وعلى تفنن واصفيه بحسنه يفنى الزمان وفيه ما لم يوصف

فرح وقال : « لم يمدح بمثله النبى صلى الله عليه وسلم »[١] . وما يقوله بعض الناس من أن باطن كلامه كله مدح فيه عليه الصلاة والسلام ، على الرغم من أن غالبه لايصلح لذلك[٢] وقد أكبر فريق من الشراح شأن هذا البيت وأسرف فى ذلك إلى حد زعم معه أنه لو لم يكن لابن الفارض فى مدح الرسول صلى الله عليه وسلم سوى هذا البيت لكفى[٣] . بينما يذهب البوريني هذا المذهب ، فيعد البيت مدحاً فى الرسول ، ويجعل له هذه القيمة الكبرى ، نرى النابلسى يشرح البيت على أنه قيل فى أول مخلوق وهو الحقيقة المحمدية ، والنور المحمدى الذى خلق الله تعالى منه كل شيء ، وجماله وحسنه هو كل الجمال ، وكل الحسن ، فإذا وصف الواصفون ما عسى أن يصفوا لايبلغون ذلك[٤] . ويذهب البوريني

(١) جلاء العينين ، ص ٥٠ .
(٢) المرجع نفسه والصفحة .
(٣) شرح ديوان ابن الفارض ج ١ ، ص ١٧٠ .
(٤) شرح ديوان ابن الفارض ج ١ ، ص ١٧٠ .

والنابلسى إلى أبعد من هذا ، فتراهما يلائمان بين بعض الكنايات وبين حب الرسول ومدحه ، وذلك على نحو مافعلا بهذين البيتين :

يا أخت سعد من حبيبي جئتنى برســـالة أديتها بتلطف
فسمعت مالم تسمعى ونظرت ما لم تنظرى وعرفت ما لم تعرفى [١]

ولعل فى ذكر الشاعر أخت سعد ، وفهمها على أنها كناية عن بنى سعد قبيلة حليمة مرضعة النبي ، ما يحتمل معه أن يكون دليلا على أن الحبيب الذى يقصده ابن الفارض هنا إنما هو الرسول عليه الصلاة والسلام يضاف إلى هذا كله ما ذكره البوريني فى شرحه للخمرية من أن الحبيب فى هذه القصيدة عبارة عن حضرة الرسول عليه الصلاة والسلام ومن أن الصوفية قد يريدون به ذات الحق القديم جل وعلا [٢].

ومهما يكن من مذهب الشراح فى تأويلهم بعض شعر ابن الفارض على أنه نظم فى مدح النبي ، فإننا لانكاد نعثر على قصيدة برمتها يمكن أن يفهم ماورد فيها على أن موضوعه هو هذا المدح . أما أن هنالك أبياتاً يفهم لفظ الحبيب فيها على أنه حضرة الرسول ، وأبياتاً أخرى تحدث فيها الشاعر بلسان الجمع مع الحقيقة المحمدية ، وأفاض فى وصف هذه الحقيقة ، وعلاقتها بالذات الإلهية ، وآثارها فى الأكوان ، فكل أولئك لايعنى أن ابن الفارض قد قصد فى هذه الأبيات أو تلك إلى مدح محمد الرسول ؛ وإنما هو يعنى أنه قصد إلى وصف الحقيقة المحمدية أو النور المحمدى ، أو الروح المحمدى ، أو محمد المعنى ، وهذا كله يدل فى وضوح وجلاء على أنه إنما يتغنى ويصف حب شيء أقدم وأسبق فى وجوده على وجود محمد الرسول ، أو النبي المبعوث الذى ختمت به النبوة ؛ ففرق ما بين الحقيقة المحمدية ، وبين محمد الرسول ، كفرق ما بين الوجود القديم المطاق عن التعين فى الزمان والمكان ، وبين الوجود الحادث المتعين بقيود الزمان والمكان ؛ فابن الفارض لم يمدح النبي محمداً صلى الله عليه وسلم ، بل قصر غزله على

---

(١) المرجع نفسه ص ١٧١ — ١٧٢ .
(٢) المرجع نفسه ج ٢ ص ١٤٤ — ١٤٥ .

الذات الإلهية . وعلى الحقيقة المحمدية التى يعدها الصوفية أول مخلوق صدر عن الذات ، وعنها صدرت بقية المخلوقات من روحية ومادية على السواء .

ولعلنا إذا أردنا أن نفسر إغفال ابن الفارض مدح النبي ، وحاولنا أن نعلله تعليلا يلائم حياته الصوفية وحبه الإلهى ، وجدنا أنفسنا بين أمرين : إما أن يكون ذلك الإغفال راجعاً إلى أن ابن الفارض كان يعتقد أن حب الرسول منطو فى حب الذات ، مثله فى هذا كمثل الحقيقة المحمدية فى اشتمال الذات الإلهية عليها ، لاسيما أن الله قد اتخذ من محمد حبيباً ، على حين اتخذ من غيره من الأنبياء خليلا ونجيًّا وصفيًّا ؛ ومن ثم يكن حبيب المحبوب الحقيقى محبوباً ؛ وإمـــا أن يكون حب الله قد اســـتوعب قلب ابن الفارض ، وملك عليه حياته الروحية كلها ، فلم يترك فيها محلا لحب غيره ؛ ومن يدرى فلعله فى ذلك كان يتأثر رابعة العدوية التى وقفت حياتها على التغنى بحب الله ، والإقبال على مشاهدة جماله الأزلى دون سواه ؛ بل لعله كان يقتدى بأبى سعيد الخراز المتوفى سنة ٢٧٧هـ ، فيما يروى عنه من أنه رأى النبي فى المنام فقال له : يارسول الله ، اعذرنى ، فإن محبة الله تعالى شغلتنى عن محبتك ؛ فقال له النبي : يا مبارك ، من أحب الله فقد أحبنى [١] . وبين أيدينا قصة يرويها المترجمون عن ابن الفارض ، ويذكرون فيها أنه رئى فى النوم ، فقيل له : لم تمدح المصطفى صلى الله عليه وسلم فى ديوانك ، فقال :

أرى كل مدح فى النبي مقصراً ... وإن بالغ المثنى عليـــه وأكثرا
إذ الله أثنى بالذى هو أهله ... عليه فما مقدار ما يمدح الورى [٢]

وهذه القصة — وإن كانت من صنع الخيال ، أو من أثر الصنعة والانتحال — يعنينا منها ما تشتمل عليه من افتراض أن يكون ابن الفارض قد أغفل مدح النبي لأنه وجد الله قد أثنى عليه بما هو أهله ، فإذا مدحه البشر فلن يكون مدحهم شيئاً بالقياس إلى هذا الثناء .

---

(١) الرسالة القشيرية . ص ٤٧ .
(٢) جلاء العينين ص ٥٠ .

والنتيجة التى نخلص إليها من كل ما تقدم هى أن لابن الفارض حبًّا إلهيًّا يدور غزله فيه حول محور واحد هو جمال الذات الإلهية المطلق، وجمال الحقيقة المحمدية ، من حيث إنها أول تعيّن صدر عن الذات الإلهية بعد أن كان مندرجاً فيها . وهو إذ يتحدث عن آثار الحقيقة المحمدية فى الأكوان الروحية والمادية ، فإنما يتحدث عنها باعتبارها واسطة بين الحق والخلق ، أو بين الحقيقة الإلهية وبين حقائق الموجودات ومراتب الوجود : فالذات الإلهية وجمالها المطلق ، وآثار الحسن الصادرة عن هذا الجمال المطلق ، كل أولئك هو الموضوع الحقيقى لحب ابن الفارض الإلهى . أما كيف وصل الشاعر الصوفى إلى معاينة الذات ، ومشاهدة الجمال المطلق ، ومعرفة حقائق الكائنات المعينة ، وردها إلى حقيقتها الأولى التى فاضت منها ، وصدرت عنها ، فكل أولئك ما ستكشف لنا عنه أطوار الحب الإلهى التى أفردنا لتحليلها الفصل التالى .

## الفصل الثانى

# أطوار الحب الإلهى

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

١ – بينا فى الفصل الثانى من الكتاب الأول كيف كانت تائية ابن الفارض الكبرى ثمرة صادقة من ثمرات أذواقه ومواجيده التى تعاقبت على نفسه ؛ وكيف كانت الغيبة التى كثيراً ماخضعت لها نفس الشاعر عاملا قوياً فى تقسيم هذه القصيدة إلى أقسام ، يكاد كل قسم منها يقابل فترة من هذه الفترات التى كان يخضع فيها الناظم لسلطان الوجد والغيبة . ومعنى هذا أن التائية الكبرى من هذه الناحية مرآة صادقة انعكست على صفحاتها المختلفة الأحوال التى تعاقبت على نفس ناظمها ، ومن ثم كان لهذه القصيدة خطرها العظيم الذى يميزها من بقية قصائد ابن الفارض : فهى ترجمة لحياته الروحية كتبها بنفسه عن نفسه ، ووصف فيها سلوكه فى طريق الحب الإلهى ، وما كابده من الأحوال ، وما عاناه من الأهوال ، وما طمح إليه من الآمال ، وما تقلب فيه من الأطوار التى ظل يترقى من أحدها إلى الذى يليه ، حتى وصل فى النهاية إلى أرقاها وأنقاها ، وهو طور الاتحاد الذى يشعر فيه المحب بفنائه عن نفسه ، وبقائه فى محبوبه ، واتحاده به على وجه تسقط معه الاثنينية ، وتزول التفرقة .

والحب الإلهى الذى رأينا مع ابن الفارض فى الفصل السابق أنه حال قديم منحته روحه وهى فى عالم الأمر ، وقبل أن تهبط إلى هذا العالم السفلى ، لم يبق فى هذه الحياة الدنيا على ما كان عليه من صفاء ونقاء ، بل أفسدته ظروف الحياة المادية ، وشابته شوائب الحس ، وشهوات النفس ، وما إلى ذلك من

حظوظ وأغراض هى فى حقيقتها حجب تحول بين الروح وبين اتصالها بمصدرها الأول ، وعالمها الأعلى . ولهذا كان لابد من سبيل إلى تصفية النفس ، وتنقية القلب ، وجلاء عين البصيرة ، لتستحيل حياة الإنسان فى هذه الدنيا إلى حياة روحية خالصة ، تستعيد فيها روحه روحانيتها الأولى ، وتستشعر حبها القديم الذى منحته قبل أن تهبط من عالمها العلوى ، وتتصل ببارئها الذى صدرت عنه اتصالا يفنيها فيه ، ويوحّدها معه ، ويشعرها بسعادتها القصوى ، وبهجتها العظمى. هذه السبيل المؤدية إلى هذا كله هى التى يصورها ابن الفارض فى تائيته الكبرى فى هذه الصورة التحليلية النفسية الرائعة التى يبين من خلالها أطوار حبه الإلهى ، ويصف كل طور منها ، وما انكشف له فيه من عجائب الحب ، وحقائق المعرفة ، وهذه الأطوار هى التى سندرسها فى هذا الفصل ، محاولين أن نبين موضوع كل طور وطبيعته وقيمته الروحية ، بالقياس إلى غيره من الأطوار ، وماعسى أن يكون له من أثر فى الحياة الروحية لمن مرّ به .

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

ولعل أظهر ما يبدو فى هذا الطور أن المحب ليس متجهاً بحبه إلى محبوبته من حيث هى ، ولكنه محب لنفسه متجه بحبه إلى إشباع رغبات هذه النفس وتحقيق حظوظها من المحبوبة كميله إلى رؤيتها وسماعه كلامها . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن الحب يؤثر فى نفس المحب ويبلغ منها مبلغاً كبيراً فيحملها من المشقة والألم ما تطيق وما لا تطيق . ولكن المحب برغم هذه المشقة وهذا الألم لايشكو ولايتبرم ، بل هو راض عن كل ما يصيبه من أهوال المحبة ، محتمل له . ومن هنا كان الطور الأول لحب ابن الفارض مرآة واضحة ظهرت على الأثرة وحب النفس من ناحية ، والرضا من ناحية أخرى . وانظر إلى قول

ابن الفارض مخاطباً محبوبته :

هى قبل يفنى الحب منى بقية ... أراك بها لى نظرة المتلفت ٨
ومنى على سمعى بلن إن منعت أن ... أراك فمن قبلى لغيرى لذة
فعندى لسكرى فاقة لإفاقةٍ ... لها كبدى لولا الهوى لم تفتت ١٠

لتتبين إلى أى حد كانت الأثرة ما تزال غالبة على نفسه حتى إنه كان يطمع من المحبوبة أن تمنحه رؤية وجهها أو تمن عليه بسماع كلامها إن لم ترد رؤيته لها. ولتتبين أيضاً أنه ما يزال مفتقراً إلى السكر لغابة الصحو عليه. وانظر بعد هذا إلى قوله مخاطباً محبوبته أيضاً :

ولم أحك فى حبيك حالى تبرما ... بها لاضطراب بل لتنفيس كربتى ٤٢
ويحسن إظهار التجلد للعدا ... ويقبح غير العجز عند الأحبة
ويمنعنى شكواى حسن تصبرى ... ولو أشك للأعداء ما بى لأشكت
وعقبى اصطبارى فى هواك حميدة ... عليك ولكن عنك غير حميدة
وما حل بى من محنة فهو منحة ... وقد سلمت من حل عقد عزيمتى
وكل أذى فى الحب منك إذا بدا ... جعلت له شكرى مكان شكيتى ٤٧

لترى كيف سيطر الرضا على نفس المحب سيطرة قوية أصبح معها يرى الألم لذة والمحنة منحة تستحق الشكر لا الشكوى .

فابن الفارض فى الأبيات الثلاثة الأولى يظهرنا على أن حبه كان ما يزال ناقصاً، مشوباً بشوائب الأثرة والأنانية ، يرمى إلى شيئين : (أحدهما) رغبته فى أن يظفر من المحبوبة الحقيقية برؤيتها أو سماع كلامها كأن تقول له : « لن ترانى »[1] ؛ (وثانيهما) حاجته إلى كمال سكره الذى يعينه على أن يخلص من إنيته . وهذا يظهرنا فى وضوح وجلاء على الأثرة وحب النفس ونقصان الحب الإلهى . وهو فى الأبيات الستة الأخيرة يكشف لنا عن الصلة بين الحب والرضا . وابن الفارض فى ربطه الرضا بالحب وجعله نتيجة له إنما يفعل ما فعله غيره من

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

الصوفية المتقدمين : فالمحاسبي مثلا يرى هذا الرأى من حيث إن المحب راض بكل ما يفعله المحبوب ، مما يجلب لذة أو يعقب ألماً . وقد حكى عن عتبة الغلام أنه بات ذات ليلة وهو يناجى ربه قائلا : « إن تعذبنى فأنا لك محب وإن ترحمنى فأنا لك محب »[١] .

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

فلم تهوني ما لم تكن فىّ فانياً ... ولم تفن ما لا تجتلى فيك صورتى ٩٩
فدع عنك دعوى الحب وادع لغيره ... فؤادك وادفع عنك غيك بالتى
وجانب جناب الوصل هيهات لم يكن ... وها أنت حى إن تكن صادقاً مت
هو الحب إن لم تقض لم تقض مأربا ... من الحب فاختر ذاك أو خل خلتى ١٠٢

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

أجل أجلى أرضى انقضاه صبابة ... ولا وصل إن صحت لحبك نسبتى ١٠٦

وليس أدل على رضاه عن فنائه من أنه أصبح يرجو هذا الفناء ويرى فيه

---

(١) الرسالة القشيرية ، ص ٩٠ .

سعادته وحياته ، فهو يقول :

فقدصرت أرجومايخاف فأسعدى  به روح ميت للحياة استعدت ١١٦

على أن الفناء الذى يتحدث عنه ابن الفارض هنا ليس فناء تامًّا قد تحقق فيه بموته عن نفسه وروحه وبتجرده عن حظوظهما ؛ بل إنه ما يزال يرجوه ، ويتمنى أن يحصل له ، ورجاؤه دليل على أنه يتحقق به بعد. وإذن فما سبيل هذا الفناء؟ سبيله أن يتجرد المحب عن إرادته ، ويستسلم لإرادة المحبوبة ، بحيث يترك مراده إلى مرادها ؛ وأن يسوى بين ظاهره ( قوله ) وبين باطنه ( اعتقاده ) ؛ وأن يؤدى فروض الإسلام من صلاة وصوم وحج وغيرها من العبادات ؛ وألا يخلد إلى البطالة أو التسويف فى أداء واجبات الشرع ؛ إلى غير ذلك [1] من المبادئ الأخلاقية التى لها أثرها فى تصفية النفس البشرية تصفية تنتهى منها إلى مقام الجمع ؛ حيث يعزل المحب نفسه عن صفاتها ؛ بأن ينظر كأنه بمثابة النظر لا الناظر ؛ ويسمع ويعى كأنه بمثابة السمع والوعى لا السامع والراعى ؛ ويتكلم كأنه بمثابة اللسان لا المتكلم ، وذلك كله لكى يصبح المحب الذى استحال إلى نظر وسمع ووعى ولسان ، عين المحبوبة فى مقام الجمع ؛ إذ الله عند ابن الفارض ، كما هو عند غيره من الصوفية ، عبارة عن بصر العبد وسمعه ، ولسانه ويده . وفى هذا المعنى يقول ابن الفارض :

فكن بصراً وانظر وسمعاً وعِهْ وكن  لساناً وقل فالجمع أهدى طريقة ١٩٤

وجملة القول هى أن حب ابن الفارض لله يمتاز فى طوره الأول بأن شهوده للمحبوبة الحقيقية لم يكن ثابتاً مستقرًّا ، ولكنه شهودا اكتنفته حالنا الحجاب والكشف بدليل قوله :

وما بين شوق واشتياق فَنِيتُ فى  تَوَلٍّ بحظر أو تَجَلٍّ بحضرة ٣٢

ولعل تعاقب هاتين الحالتين على نفسه راجع إلى أن الفناء لم يكن تامًّا مستقرًّا ، بل كان ناقصاً متذبذباً ، أو قل كانت نفس الشاعر فيه مترددة بين أغراضها وحظوظها ، وبين خلاصها من هذه الأغراض والحظوظ . يضاف إلى هذا استعداد النفس فى آخر هذا الطور لقبول الفناء ، ورجاؤها أن تتحقق به .

---

(١) نظم السلوك . الأبيات ١٧٥ – ٢٠٣ .

ورضاها بكل ما تقتضيه المحبة من تكاليف .

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

أحبك حبين حب الهوى ... وحبًّا لأنك أهل لذاكا
فأما الذى هو حب الهوى ... فشغلى بذكرك عمن سواكا
وأما الذى أنت أهل له ... فكشفك لى الحجب حتى أراكا
فلا الحمد فى ذا ولا ذاك لى ... ولكن لك الحمد فى ذا وذاكا

وقد فسر الغزالى «حب الهوى» بقوله : « ولعلها أرادت بحب الهوى حب الله لإحسانه إليها وإنعامه عليها بحظوظ العاجلة . . »[١]. فإذا كان حب الهوى هو هذا الذى يحب فيه الله لإشباعه حظوظ النفس العاجلة، كان حب ابن الفارض أقرب ما يكون إليه فى طوره الأول ، بخلاف ما أصبح عليه فى طوره الثالث ، وهو طور الحب الذى يقصد به إلى مطالعة الذات ، ومشاهدة جمالها المطلق . وعبرت عنه رابعة بقولها : « وأما الذى أنت أهل له » وفسره الغزالى بقوله إنه : « الحب لجماله وجلاله الذى انكشف لها وهو أعلى الحبين وأقواهما . ولذة مطالعة جمال الربوبية هى التى عبر عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال حاكياً عن ربه تعالى : " أعددت لعبادى الصالحين ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولاخطر على قلب بشر ". وقد تعجل بعض هذه اللذات فى الدنيا لمن انتهى صفاء قلبه إلى الغاية»[٢].

ومهما يكن من أمر هذا الهوى الذى كان غالباً على الحب الفارضى فى طوره الأول ، فإن الاستعداد الذى بدا فى آخره للفناء عن النفس وهواها ، كان كفيلا بأن يسلم هذه النفس إلى الطور الثانى للحب ، حيث يأخذ الفناء صورة

---

(١) إحياء علوم الدين ، ج ٤ ، ص ٢٦٦ — ٢٦٧ .
(٢) المرجع نفسه ص ٢٦٧ .

أتم ، ويبلغ الحب بالمحب مبلغاً من القوة لم يبلغه من قبل . فلننظر إذن ماذا فى هذا الطور .

٣ — هنالك فى الطور الثانى تفنى نفس المحب عن أوصافها فناء تُسْتَغْرَق معه فى ذات المحبوبة ، وينتهى بها هذا الاستغراق إلى أن ينكشف لها من الأسرار ما لم يكن ينكشف من قبل ، وذلك لأن نفس المحب بتجردها عن أوصافها ، وفنائها عن حظوظها من المحبوبة ، قد رجعت إلى حالتها الأولى من الصفاء الذى كان لها قبل أن تتصل بالبدن ، فاستطاعت أن تشهد فى حالة الفناء أنها عين محبوبتها ، كما يدلنا على ذلك قول ابن الفارض فى هذه الأبيات :

فأفنى الهوى ما لم يكن ثَمَّ باقياً ... هنا من صفات بيننا فاضمحلت ١٥٩
فألفيت ما ألقيت عنى صادراً ... إلىّ ومنى وارداً بمزيدتى
وشاهدت نفسى بالصفات التى بها ... تحجبت عنى فى شهودى وحجبتى
وإنى التى أحببتها لاستحالة ... وكانت لها نفسى علىّ محيلتى ١٦٢

ألا ترى إلى المحب كيف فنى هنا عن صفاته التى من قبل حائلا بينه وبين محبوبته ، وإلى هذا الفناء كيف كان سبيله إلى شهود نفسه ومحبوبته على أنهما شىء واحد . يضاف إلى هذا كله هذا السر العظيم الذى كشفه الفناء لابن الفارض فى هذا الطور وهو معرفته أن حبه لهذه المحبوبة كان قديماً منذ الأزل ، منحه قبل أن تهبط روحه من عالم الأمر إلى عالم الحس ، كما نتبين هذا من قوله :

منحت ولاها يوم لايوم قبل أن ... بدت عند أخذ العهد فى أوليتى ٥٦
فنلت ولاها لابسمع وناظر ... ولا باكتساب واجتلاب جبلّة
وهمت بها فى عالم الأمر حيث لا ... ظهور وكانت نشوتى قبل نشأتى ١٥٨

ومن هنا ترى أن فناء ابن الفارض قد انتهى به إلى حالة نفسية ، استطاع فيها أن يتعرف ما كانت عليه النفس من تجرد عن الصفات الخلقية المذمومة ، والشوائب الحسية ، قبل أن يفسد عليها اتصالها بالبدن هذا التجرد .

ولكى نتعرف طبيعة الفناء الفارضى ، وما يرمى إليه من خلال أبيات « التائية الكبرى » التى تبدو فى بعض الأحيان كأنها متناقضة مضطربة ، يحسن أن نمهد لذلك بمقدمات نبين فيها معنى الفناء وأنواعه ، وما ينطوى عليه كل نوع ، لنتبين فى النهاية من أى هذه الأنواع كان فناء ابن الفارض : قال الجرجانى : « الفناء سقوط الأوصاف المذمومة ، كما أن البقاء وجود الأوصاف المحمودة ، والفناء فناءان ؛ أحدهما ما ذكرنا ، وهو بكثرة الرياضة . والثانى عدم الإحساس بعالم الملك والملكوت ، وهو بالاستغراق فى عظمة البارى ومشاهدة الحق . . »[١] .

وقال ابن قيم الجوزية : « الفناء الذى يشير إليه القوم ، ويعملون عليه أن تذهب المحدثات فى شهود . العبد وتغيب فى أفق العدم ، كما كانت قبل أن توجد ، ويبقى الحق تعالى كما لم يزل . ثم تغيب صورة المشاهد ورسمه أيضاً . فلا يبقى له صورة ولا رسم . ثم يغيب شهوده أيضاً ، فلا يبقى له شهود ، ويصير الحق هو الذى يشاهد نفسه بنفسه كما كان الأمر قبل إيجاد المكونات . وحقيقته أن يفنى من لم يكن ويبقى من لم يزل»[٢] . فإذا كان الفناء كما يعرفه الجرجانى هو أحد اثنين : إما فناء عن الأوصاف المذمومة . وإما فقدان الإحساس بالاستغراق فى عظمة الحق والاستهلاك فيه ، وكان الفناء عند القوم ؛ كما يصوره ابن قيم ، عبارة عن ذهاب المحدثات فى شهود العبد بحيث تغيب فى أفق العدم كما كانت قبل أن توجد ؛ إذا كان ذلك كذلك فقد أصبح بيناً أن الفناء عبارة عن هذه الحالة النفسية التى يغيب فيها السالك عن نفسه وأوصافها ، ويستغرق فى الحق وذاته بحيث يعود إلى ما كان عليه قبل إيجاد المكونات فيفنى الإنسان ، وتفنى معه المحدثات ، ويغيب كل أولئك فى الحق . ومن هنا لايمكن أن يكون الفناء عبارة عن انحلال الجوهر الإنسانى ، واستحالة وجوده إلى عدم ، أو صيرورة صفاته البشرية صفات إلهية ؛ وذلك لأن الفناء الحقيقى ، عن شىء ما هو — كما يقول الهجويرى — عبارة عن الشعور بنقصه وبفقدان الرغبة فيه ، وأن من فنى عن

---

( ١ ) التعريفات — مادة « فناء » ص ١١٣ .

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

إرادته الزائلة بقى فى إرادة الله الدائمة الأبدية ، وأن الصفات الإنسانية لايمكن أن تستحيل إلى صفات إلهية ، وكذلك لايصح العكس . قال الهجويرى ما نصه: « إن قوة النار تحول كل ما يلقى فيها إلى خاصتها ، ومما لاشك فيه أن قوة الله أعظم من قوة النار : فالنار تؤثر فى خاصة الحديد فقط دون أن تغير جوهره، إذ لايمكن مطلقاً أن يستحيل الحديد إلى نار »(١) .

وللفناء أنواع ثلاثة نذكرها مع ابن قيم الجوزية فيما يلى :

١ — الفناء عن وجود السوى : وهو فناء الملاحدة القائلين بوحدة الوجود ، وأنه ما ثمّ غير الله ، وأن غاية العارفين والسالكين الفناء فى الوحدة المطلقة ، ونفى التعدد والتكثر عن الوجود بكل اعتبار : فلا يشهدون غيراً أصلا ، بل يشهدون وجود العبد عين وجود الرب . وفناء هذه الطائفة فى شهود الوجود كله واحداً وليس عندهم فرق بين الله والعالم(٢).

٢ — الفناء عن شهود السوى : وهو الذى يشير إليه أكثر الصوفية المتاخرين ويعدونه غاية . وليس مرادهم فناء ما سوى الله فى الخارج بل فناؤه عن شهودهم وحسّهم، فحقيقته غيبة أحدهم عن سوى مشهوده ، بل غيبته أيضاً عن شهوده ونفسه ، لأنه يغيب بمعبوده عن عبادته ، وبمذكوره عن ذكره ، وبموجوده عن وجوده، وبمحبوبه عن حبه ، وبمشهوده عن شهوده . وقد يسمى هذا الحال سكراً واصطلاماً ومحواً وجمعاً . وقد يفرقون بين معانى هذه الأسماء ، وقد يغلب شهود القلب لمحبوبه ومذكوره حتى يغيب المحب به فيظن أنه اتحد به وامتزج ، بل يظن أنه نفسه(٣).

٣ — الفناء عن إرادة السوى : وهو فناء خواص الأولياء وأئمة المقربين؛ السالك فيه يفنى بمراد محبوبه منه عن مراده هو من محبوبه ، فضلاعن إرادة غيره ، ويتحد مراده بمراد محبوبه ، أعنى المراد الدينى الأمرى لاالمراد الكونى

---

(١) Kashf al Mahjub, p. 245.

(٢) مدارج السالكين ج ١ — ص ٨٣ .

(٣) المرجع نفسه والصفحة .

القدرى ، فصار المرادان واحداً . وليس فى العقل اتحاد صحيح إلا هذا[١].

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

جلت فى تجليها الوجود لناظرى ... فى كل مرئى أراها برؤية ٢١٠
وأشهدت غيبى إذ بدت فوجدتنى ... هنالك إياها بحلوة خلوتى
وطاح وجودى فى شهودى وبنت عن ... وجود شهودى ماحياً غير مثبت
وعانقت ماشاهدت فى محو شاهدى ... بمشهده للصحو من بعد سكرتى ٢١٣

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

وانظر إلى قوله أيضاً :

رفعت حجاب النفس عنها بكشفى ال ... نقاب فكانت عن سؤالى مجيبتى ٥٢٦
وكنت جلا مرآة ذاتى من صدا ... صفاتى ومنى أحدقت بأشعة
وأشهدتنى إياى إذا لاسواى فى ... شهودى موجود فيقضى بزحمة ٥٢٨

---

(١) المرجع نفسه ص ٩٠ .

لترى أن الفناء هنا ليس إلا فناء عن شهود السوى كما يظهرنا على ذلك البيت الأخير خاصة .

وانظر بعد هذا إلى قوله :

وكنت بها صبًّا فلما تركت ما ... أريـــد أرادتنى لها وأحبت ٢٠٤
فصرت حبيباً بل محبًّا لنفسه ... وليس كقول مر نفسى حبيبتى ٢٠٥

لترى أنه يشير هنا بما يفهم منه أن فناءه كان فناء عن إرادة السوى . وهكذا يظهر ابن الفارض فى صورة الرجل المضطرب النفس ، الذى لا يستطيع أن ينتهى إلى غاية واحدة معينة تفهم فى وضوح وجلاء : هل كان فناؤه فناء عن وجود السوى أو عن شهوده أو عن إرادته . أو هل كان فناء عن هذه الأشياء كلها ؟ ذلك مالا يبينه ابن الفارض واضحاً . ولكننا نستطيع أن نلتمس للمسألة حلا قد يكون مؤدياً إلى معرفة حقيقة الفناء الفارضى ومن أى نوع هو . هذا الحل يدور حول لفظة الوجود ، وهل يستعملها ابن الفارض بالمعنى الذى يستعملها فيه أصحاب وحدة الوجود ، أو أن لها عنده معنى يخالف معناها عند هؤلاء. ونحن إذا ذكرنا ما قلناه فى غير هذا المكان عن « التائية الكبرى » وعن الحالة النفسية التى نظم ابن الفارض قصيدته هذه فيها ، وأنه كان أكثر ما يكون دهشاً غائباً عن نفسه وحسه ، إذا ذكرنا هذا كله ، وذكرنا إلى جانبه أن أبيات « التائية الكبرى » كان يمليها الشاعر بعد إفاقته من الغيبة ، استطعنا أن نتبين فى وضوح وجلاء أن ما أورده ابن الفارض فى تائيته هذه لم يكن إلا صورة صادقة لما كان يشعر به ، ويشهده فى حالة الغيبة من أن ذاته قد اتحدت بذات المحبوبة ، وأن كل ما فى الوجود قد أصبح فى نظره مظهراً من مظاهر هذه المحبوبة . فإذا كان ابن الفارض قد ذكر فى « تائيته الكبرى » ما يشم منه رائحة وحدة الوجود فإن هذه الوحدة ليست وحدة عقلية يثبت فيها العقل أن الله والعالم شىء واحد ، أو أن وجود المخلوقات هو عين وجود الخالق ، ولكنها وحدة نفسية لا تدوم إلا بقدر ما تدوم الحالة النفسية المسيطرة على نفس المشاهد ؛ فإذا زالت هذه الحالة ، زالت معها الوحدة ، وعاد المشاهد إلى مشاهدة ما كان عليه الوجود من تكثر مظاهره وتعددها قبل

أن يغيب عن نفسه وحسه . يضاف إلى هذا أن لفظة « الوجود » يمكن أن تفهم فى شعر ابن الفارض بمعنى يلائم طبيعة هذه الحالة النفسية ، ويخالف معناها عند أصحاب وحدة الوجود : فقد قال الجرجانى ما نصه : « الوجود فقدان العبد بمحق أوصاف البشرية ، ووجود الحق ، لأنه لا بقاء للبشرية عند ظهور سلطان الحقيقة ، وهذا معنى قول أبى الحسين النورى : « أنا منذ عشرين سنة بين الوجد والفقد ، إذا وجدت ربى فقدت قلبى » . .[١]. فإن صح ماقدمنا انبنى عليه أن يكون فناء ابن الفارض بعيداً كل البعد عن «فناء وجود السوى » الذى هو للملاحدة أصحاب وحدة الوجود ، كما يقول ابن قيم الجوزية ، وكان فناء عن شهود السوى من ناحية ، وعن إرادته من ناحية أخرى . فأما أنه فناء عن شهود السوى فذلك ملائم كل الملاءمة للحالة النفسية التى كان يعانيها ابن الفارض ، ونظم قصيدته فيها ، إذ الشهود هو — كما يقول الجرجانى — هو رؤية الحق بالحق[٢]، بمعنى أن العبد حين يغيب عن نفسه ويفنى عن صفاته يصبح متحداً بالحق . وهو من حيث اتحاده بالحق يقال إنه فى مشاهدته له يرى الحق بالحق . وأما أن فناء ابن الفارض فناء عن « إرادة السوى » فذلك أمر واضح يدل عليه قسم كبير من أبيات « التائية الكبرى » حيث أظهرنا الشاعر على الشروط التى لابد من أن يستوفيها السالك فى طريق المحبة ليتحقق بفنائه فى المحبوبة ، وذكر فى مقدمتها الفناء عما سوى مراد المحبوبة وذلك فى قوله :

فخل لنا خلى مرادك معطياً ... قيادكَ من نفس بهـا مطمئنة ١٧٥

وأمس خليّاً من حظوظك واسم عن ... حضيضك واثبت بعد ذلك تنبت[٣] ١٧٦

وهكذا نرى أن فناء ابن الفارض قد جمع بين الفناء عن « إرادة السوى » ، وهو ما يقول عنه ابن قيم إنه فناء خواص الأولياء وأئمة المقربين ، وبين الفناء عن «شهود السوى » وهو — كما يقول ابن قيم أيضاً مايعده أكثر الصوفية المتأخرين غاية .

---

(١) التعريفات ، مادة « وجود» ص ١٦٩ .

(٢) المرجع نفسه ، مادة « شهود » ص ٨٧ .

(٣) انظر البيتين ٢٠٤ — ٢٠٥ المذكورين ، فى ص ١٩١ .

أما ما يذهب إليه بعض أعداء الصوفية وخصوم ابن الفارض كابن تيمية مثلا من اعتبار شاعرنا من أصحاب وحدة الوجود فتلك مسألة يكفينا القدر الذى أشرنا إليه منها فيما يتعلق بالفناء . على أن نعود إليها فى الفصل الثانى من الكتاب الثالث حيث نكشف عن حقيقة المذهب الفلسفى الذى ينطوى عليه حب ابن الفارض .

وإذا لم يكن فناء ابن الفارض فناء عن «وجود السوى» فإن بينه وبين ما يعرف عند البوذيين «بالنيرڤانا» (Nirvana) تشابهاً من هذه الناحية . فالنيرڤانا عند البوذيين عبارة عن فناء الأنا (Le Moi) لافناء الوجود (L'Etre) وامتزاج هذا الأنا عن طريق الزهد وقتل النفس ، فى الوجود الكلى[1] . وفناء ابن الفارض هو ، كما بينا ، فناء عن شهود نفسه وإرادتها لما سوى الله وإرادته ، بمعنى أنه ليس فناء عن الوجود . يضاف إلى هذا تشابه آخر هو أن سبيل الفناء عند كل من ابن الفارض وفلاسفة البوذيين هو أعمال العبادة من توبة وزهد وفقر وغيرها مما يضمحل به الأنا بحيث ينمحق فى الوجود المطلق ويمتزج به . غير أن النيرڤانا تختلف عن فناء ابن الفارض فى أنها الغاية القصوى التى يرمى إليها السالك البوذى ، على حين أن الفناء الفارضى ليس إلا وسيلة يتوسل بها إلى كشف الحقيقة ، وشهود الذات ، واتحاد المحب بالمحبوب . النيرڤانا غاية ، والفنا الفارضى وسيلة ، ولكنهما ينطويان على معنى واحد هو الامتزاج بالوجود المطلق .

جملة القول فى الطور الثانى لحب ابن الفارض هى أن الفناء الذى يتحقق به المحب فى هذا الطور ليس فناء مؤدياً إلى اتحاد الوجود الخاص بالوجود العام ، ولكنه مؤد إلى « شهود الوجود الحق الواحد المطلق الذى الكل موجود به فيتحد به الكل من حيث كون كل شيء موجوداً به ، معدوماً بنفسه لامن من حيث إن وجوداً خاصاً اتحد به ، فإنه محال»[2] .

ومن هنا يصبح مذهب ابن الفارض فى الفناء والاتحاد الناشئ عن هذا الفناء مقبولا لدى العقل ، ملائماً لأحكام الشرع ، وتكون ألفاظ الاتحاد والامتزاج

---

(١) Goblot: Vocabulaire Philosophique Art. "Nirvana", p. 363.

(٢) التعريفات ، مادة « اتحاد » ص ٣ — ٤ :

والوحْدة وغيرها ، مما استعمله ابن الفارض فى شعره لإظهار نتائج فنائه ، مجرد ألفاظ يرجع استعماله لها إلى أحد سببين : إما إلى أنه لم يكن دقيقاً ولا متحرياً للألفاظ التى تتعادل مع المعانى التى يقصد إليها ، ولعل منشأ هذا الاضطراب هو هذه الغيبة التى قضى أكثر حياته تحت سلطانها ، وإما أن يكون ابن الفارض قد عمد إلى هذه الألفاظ لأنه لم ير خيراً منها يمكنه من أداء المعانى التى يريد التعبير عنها فى شىء من المبالغة التى كانت تسود كل شعره ، وكان يستعين بها دائماً على إظهار أنه وصل فى الحب إلى ما لم يصل إليه غيره ممن سبقوه أو عاصروه فهو إذن بحكم هذه المبالغة مضطر إلى أن يستمد ألفاظاً من معجم وحدة الوجود ليدل بها على مذهب قد يكون بعيداً عن مذهب وحدة الوجود فى أكثر نواحيه إن لم يكن فى كلها .

ولو أردنا أن نميز الطور الثانى للحب الفارضى بميزة خاصة ، لرأينا أن الحب فيه قد انتهى من الصفاء والتنزه عن الغرض إلى حد لم ينته إليه فى طوره الأول : فبعد أن كان المحب يويد إشباع رغباته ولذاته من المحبوبة ، أصبح لا يريد شيئاً ، ولا يبتغى إلا وجه المحبوبة خالصاً . وإن فكرة الثواب على هذا الحب قد محيت محواً تاماً ، وأصبح حب ابن الفارض هنا من النوع الثانى للحب الذى عبرت عنه رابعة بقولها : « وأما الذى أنت أهل له » وفسره الغزالى بأنه الحب لجمال الله وجلاله . يدلنا على هذا قول ابن الفارض :

تقربت بالنفس احتساباً لها ولم أكن راجياً عنها ثواباً فأدنت ١٦٨

وقوله :

فلاح فلاحى فى اطراحى فأصبحت ثوابى لاشيئاً سواها مثيبتى ١٧٣

أضف إلى هذا أن المحب فى هذا الطور ، بحكم فنائه عن نفسه الجزئية واستغراق هذه النفس الجزئية فى نفس المحبوبة الكلية ، قد أصبح محباً لنفسه لا بالمعنى الذى كان يحبها عليه فى الطور الأول ، ولكن بمعنى أنه هنا يحب نفسه التى استغرقت فى المحبوبة ، كما يقول ابن الفارض :

وكنت بها صبًّا فلما تركت ما أريد أرادتنى لهـا وأحبت ٢٠٤
فصرت حبيباً بل محبًّا لنفسه وليس كقول مر نفسى حبيبتى ٢٠٥

وعلى هذا النحو من قتل النفس الإنسانية وتجردها من حظوظها وأغراضها وفنائها عن مشاهدة ما سوى المحبوبة الحقيقية وصل الحب الفارضى إلى حال لم تتهيأ له فى طوره الأول فيها صفاء النفس ونقاء القلب ، وفيها الموت الموصل إلى الحياة التى يشعر فيها المحب بسقوط التمايز بينه وبين محبوبته . ولقد كانت هذه الحال بمثابة المقدمة للنتيجة التى ترتبت عليها فى الطور الثالث ، وهى وصول المحب إلى الحال الموحدة ، التى هى أرقى ما يختلف على النفس الإنسانية من الأحوال فى طريق المحبة .

٤ — ولم يكن الطور الثانى للحب الفارضى إلا بمثابة مطهر تمر به النفس الإنسانية فتطرح أهواءها ، وتنخلع عن شهواتها وأغراضها لتستقبل طوراً آخر تستمتع فيه بالحال الموحدة التى لا تشهد فيها غير شىء واحد هو الذات الأحدية ، كما تشهد أنها أصبحت وهذه الذات شيئاً واحداً ، لاشيئين متمايزين : فبعد أن كان المحب فى الطور الأول يريد أن يظفر من المحبوبة بشىء ، وكان فى الطور الثانى يريد ألا يكون شيئاً ، أصبح فى الطور الثالث شيئاً آخر غير الذى كانه فى الطورين السالفين : أصبح فانياً عن نفسه باقياً بمحبوبته إلى الحد الذى أحسّ معه أن وجوده صار عين وجود محبوبته . وقد يلاحظ على ما وصل إليه ابن الفارض من الاتحاد فى هذا الطور الأخير أنه انتهى من حبه إلى مذهب فى وحدة الوجود ، ولكننا إذا ذكرنا ما أشرنا إليه عند الكلام على فناء ابن الفارض من أنه لم يكن فناء عن « وجود السوى » بالمعنى الذى يفهمه أصحاب وحدة الوجود ، وذكرنا أيضاً أن كل ما وصل إليه ابن الفارض فى الأطوار المختلفة لحبه لم يكن إلا ثمرة من ثمرات شعوره لا عقله ، وأنه كان كما صورناه فى الفصل الثانى من الكتاب الأول صاحب ذوق ووجد ، إذا ذكرنا هذا كله تبيّناً أن اتحاد ابن الفارض فى الطور الثالث لحبه لم يكن اتحاداً بين الوجود المطلق والوجود المعين بالمعنى الدقيق الذى يعرفه العقل ، ولكنه اتحاد من قبيل الأحوال الصوفية التى تملك

على السالك حسّه وشعوره ، وتذهب به إلى حد بعيد من الغيبة التى يأتى فيها بكلام يوهم ظاهره مخالفة الشرع ، ويعرفه الصوفية باسم الشطح ؛ ومن هنا يكون الاتحاد الفارضى نتيجة منطقية لفناء المحب عن نفسه وحسه . حيث لايشهد إلا محبوبته ولايريد سواها .

على أن هذا الاتحاد — وإن كان فى جملته عبارة عن اتحاد المحب بالمحبوبة التى هى الذات العلية — له صورة أخرى هى أنه اتحاد بين الإنسان والحقيقة المحمدية . ومهما يكن من أمر هذه الصورة الثانية للاتحاد عند ابن الفارض فإنها لاتختلف عن صورته الأولى إلا فى اللفظ ، أما المعنى فإنه فى الحالتين واحد لايكاد يفرق بينهما إلا أن الذات هى الوجود المطلق الذى لاتعين فيه . والحقيقة المحمدية هى الذات مع التعين الأول وهو الاسم الأعظم كما يقول الجرجانى [١].

ولكلام ابن الفارض عن الاتحاد بالحقيقة المحمدية قيمة خاصة ، ذلك بأنه يكشف لنا من خلاله عن المقام الذى اختص به محمد صلى الله عليه وسلم من دون الأنبياء عامة ، ومن دون موسى عليه السلام خاصة ؛ فنحن نعلم أن أخص ما يمتاز به الطور الأول للحب الفارضى هو أن المحب فيه محب لنفسه ، طامع فى تحقيق رغبات هذه النفس من المحبوبة ، كأن يرى وجهها أو يسمع صوتها ؛ ونحن نعلم أيضاً أن المحب كان فى أول عهده بالحب مفتقراً إلى السكر الذى غلب عليه بعد ذلك فغيبه عن شعوره ، وصعقه صعقاً ؛ أما فى الطور الثالث حيث يتحد المحب بالحقيقة المحمدية فإننا نلاحظ أن المحب فيه على عكس ما كان عليه فى الطورين الأول والثانى : هو هنا صاح بعد أن كان هناك سكران . وهو هنا قد أثبت لنفسه صحو الجمع [٢] بعد أن أثبت هناك سكر الجمع [٣]. كما يدلنا

---

(١) التعريفات مادة « الحقيقة المحمدية » ص ٦٢ .

(٢) الصحو الذى هو عقب السكر هو أن يميز فيعرف المؤلم من الملذ . فيختار المؤلم فى موافقة الحق ولا يشهد الألم بل يجد لذة فى المؤلم . ( الكلاباذى . التعرف لمذهب أهل التصوف ، القاهرة ١٩٣٣ م ص ٨٦ ) . وبعبارة أخرى هو رجوع العارف إلى الإحساس بعد غيبته وزوال إحساسه « الجرجانى : التعريفات ، مادة ( « صحو » ص ٨٨ ) .

(٣) السكر هو أن يغيب عن تمييز الأشياء ولايغيب عن الأشياء . وهو ألا يميز بين مرافقه وملاذه وبين أضدادها فى مرافقة الحق . فإن غلبات وجود الحق تسقطه عن التميز بين ما يؤلمه ويلذه =

على ذلك قول ابن الفارض بلسان الجمع مع الحقيقة المحمدية :

وكل الورى أبناء آدم غير أنى حزت صحو الجمع من بين إخوتى ٣١١
فسمعى كليمى وقلبى منبأ بأحمد رؤيا مقلة أحمـــدية

وهنا يمكننا أن نبين الفرق بين الطور الأول والثانى والثالث لحب ابن الفارض : ففى الطور الأول نلاحظ أن ابن الفارض استغل قصة موسى وطلبه إلى الله أن يتجلى فلما تجلى خر موسى صعقاً ، وحال الصعق هذه هى التى غلبت على ابن الفارض فى الطور الأول إلى حد ما ، ولكنها ما لبثت فى الطور الثانى أن استوعبت حياته النفسية كلها ، وسيطرت عليها فى صورة الفناء الكلى ؛ أما فى الطور الثالث فإن ابن الفارض يستغل قصه محمد ومشاهدته ملكوت السموات والأرض وهو فى حال الصحو . وشاعرنا فى استغلاله لهاتين القصتين لم يعدما ذكره المؤلفون الصوفيون من إثبات السكر والغيبة لموسى والصحو . واليقظة لمحمد : فهذا هو الهجويرى مثلا يقول إن موسى خر صعقاً عند تجلى ربه للجبل فى حين كان محمد صاحياً واستطاع فى حال الصحو هذه أن يشهد الحق طوال الطريق من مكة ، حتى أصبح من الذات قاب قوسين أو أدنى [١] . وابن الفارض حين يثبت لنفسه صحو الجمع الذى أشار إليه فى أول البيتين الأخيرين إنما يتحدث بلسان الجمع مع الحقيقة المحمدية التى تفرعت منها علواً وسفلا ، على حد تعبير ابن عربى [٢] . ومن هنا نرى أن للاتحاد الفارضى صورتين تبدوان لأول وهلة كأنهما مختلفتان . ولكنهما فى الواقع لاتختلف إحداهما عن الأخرى إلا من الناحية الشكلية . أما الجوهر ففى كلتيهما واحد : هاتان الصورتان هما :

١ — اتحاد السالك أو المحب بالذات العلية . وهذا هو الشكل العام الذى يأخذه اتحاد ابن الفارض فى أكثر مواضعه .

---

= (الكلاباذى التعرف . ص ٨٥ — ٨٦) . والسكر عند أهل الحق هو غيبه بوارد قوى وهو يعطى الطرب والالتذاذ وهو أقوى من الغيبة وأتم منها الجرجانى . التعريفات مادة « سكر » ص ٨١ ) .

(١) Kashf Al Mahjoub, p. 186.

(٢) مجموع الرسائل الإلهية لابن عربى ص ٣٠ :

فى دارت الأفلاك فاعجب لقطبها الـ محيط بها والقطب مركز نقطة ٥٠٠
ولا قطب قبلى عن ثلاث خلفته وقطبية الأوتـاد عن بدليـة ٥٠١

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

يدور الاتحاد عند ابن الفارض حول فكرة الجمع الذى عرفه أبو سعيد الخراز بأنه عبارة عن إيجاد الحق نفسه فى أنفس السالكين ، بل إعدامه لوجودهم لأنفسهم عند وجودهم له[١]. والذى يقول عنه القاشانى إن فيه تزول التفرقة بين القدم والحدوث ، إذ لما انجذبت الروح إلى مشاهدة جمال الذات استتر نور العقل الفارق بين الأشياء فى غلبة نور الذات القديمة ، وارتفع التمييز بين القدم والحدوث لزهوق الباطل عند مجىء الحق[٢]. ولو ذكرنا ما أشرنا إليه آنفاً عند الكلام على فناء ابن الفارض ، وأنه كان فناء عن «شهود السوى» لرأينا إلى أى حد كان الجمع عنده نتيجة منطقية لهذا الفناء ، ولرأينا أيضاً أن الاتحاد الذى انتهى إليه ، وتحدث عنه فى صور مختلفة ، لم يكن اتحاداً بمعنى أن وجوداً خاصاً اتحد بالوجود الحق الواحد المطلق ، ولكنه اتحاد بمعنى شهود هذا الوجود الحق الواحد المطلق . وعلى هذا يكون الجمع عبارة عن هذه الحال الموحدة التى

(١) التعرف لمذهب أهل التصوف ص ٩٠ .

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

تزول فيها الكثرة ، ويشهد فيها السالك كل شيء بعين الوحدة : فابن الفارض فى وصوله إلى أول ما وصل إليه من الحال الموحدة شعر بأنه أصبح متحداً بالله الذى يبصر ببصره ، ويسمع بسمعه ، كما يقول الحديث القدسى [١] الذى استغله الصوفية ، واستغله ابن الفارض مثلهم وأشار إليه بقوله :

فكن بصراً وانظر وسمعاً وعه وكن ... لساناً فالجمع أهدى طريقة ١٩٤

وبقوله :

وجاء حديث فى اتحادى ثابت ... روايته فى النقل غير ضعيفة ٧١٩
يشير بحب الحق بعد تقرب ... إليه بنقل أو أداء فريضة
وموضع تنبيه الإشارة ظاهر ... بكنت له سمعاً كنور الظهيرة ٧٢١

ولايحدثنا ابن الفارض فى وصفه للحال الموحدة عن أن اتحاده كان اتحاداً بين نفسه وبين المحبوبة الحقيقية فحسب ، ولكنه يذهب إلى أبعد من هذا ، فيردد فى أنحاء مختلفة من تائيته الكبرى أن هذا الاتحاد كان فى بعض لحظاته شهوداً للذات الواحدة فى المظاهر المتكثرة ، الأمر الذى انتهى ببعض القدماء أمثال البقاعى ، وببعض المحدثين أمثال دى ماتيو ، إلى اعتقاد أن ابن الفارض كان من الآخذين بمذهب ابن عربى فى وحدة الوجود . ومهما يكن من أمر هذا الاعتقاد . فإننا لم نقصد هنا إلا إلى دراسة الاتحاد من حيث هو طور من أطوار الحب ، مرت به نفس ابن الفارض فى نهاية طريقها إلى الله . ولكى نبين حقيقة ما انطوى عليه الاتحاد الفارضى من المعانى الدقيقة ، يحسن أن نقسم هذا الاتحاد إلى مرتبتين : إحداهما أسمى من الأخرى وهاتان المرتبتان هما ما يعبر الصوفية عن إحداهما بسكر الجمع ، وعن الأخرى بصحو الجمع . وصل ابن الفارض إلى الأولى فى بداية اتحاده ، ووصل إلى الأخرى فى نهايته .

---

(١) هوقوله تعالى : « لايزال العبد يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه . فإذا أحببته كنت له سمعاً وبصراً ويداً ومؤيداً : فبى يسمع ، وبى يبصر ، وبى يبطش . . . ».

٥ – تتمثل بداية الاتحاد فى أن ذات المحبوبة تنكشف للمحب وتتجلى له فى كل مظهر . بحيث يرى المحب وجه المحبوبة متجلياً على صفحة مرآة المظاهر الكونية . وإلى هذا التجلى يشير ابن الفارض بقوله :

وها أنا أبدى فى تحادى مبدئى وأنهى انتهائى فى تواضع رفعتى ٢٠٩

جلت فى تجليها الوجود لناظرى فنى كل مرئى أراها برؤية ٢١٠

ولا تقف بداية الاتحاد عند حد تجلى الذات فى المظاهر المتعددة ، ولكنها تتجاوز هذه المظاهر إلى باطن المحب نفسه : فابن الفارض حين فنى عن نفسه ، وخرج عن حظوظها وأغراضها ، ونظر فى باطنه ، وجد أنه ومحبوبته شىء واحد . كما يقول :

وأشهدت غيبى إذ بدت فوجدتنى هنالك إياها بجلوة خلوتى ٢١١

ومعنى هذا أن للتجلى الذاتى نوعين : أحدهما ظاهر ، وهو شهود الوحدة فى الكثرة ، والآخر باطن وهو شهود الكثرة فى الوحدة . وأفضل التجليين وأقدرهما على إدراك الوحدة إدراكاً صحيحاً هو من غير شك التجلى الباطن الذى يشهد فيه السالك شهوداً مباشراً وحدة المحب والمحبوب الناشئة عن فناء المحب فى المحبوب . وترى أيضاً أن الاتحاد عند ابن الفارض عبارة عن ظهور سلطان الأصل على الفرع ، وغلبة الوجود المطلق عن الوجود المعين . بحيث ينعزل صاحب الوجود المعين عن صفاته من سمع وبصر وغيرهما ليتصل بالحقيقة المطلقة . وليفنى فى الذات الأحدية : فالإنسان فى عالم الظاهر يرى أن صفاته وأفعاله صادرة عنه ، فى حين أنها فى الحقيقة ، أو قل فى عالم الباطن ، للحق سبحانه وتعالى الذى يتصرف فى العبد بصفاته الذاتية على نحو ما ورد فى الحديث القدسى الذى أشار إليه ابن الفارض فى الأبيات ٧١٩ – ٧٢١ من « تائيته الكبرى » . وعلى هذا لايكون الاتحاد كما يفهمه الظاهريون امتزاجاً بين شخصين متباينين حقيقة ووجوداً ، بل هو فناء عن الإنية . وخروج عن النفس الإنسانية ، وغيبة عن انفصال النفس عن صفاتها ، بحيث لايكون ثمة مجال لصفة ما تفسد الاتحاد الذى تحسه النفس فى حضورها مع الله . كما يقول ابن الفارض فى هذه الأبيات :

خرجت بها عنى إليها فلم أعد إلى ومثلى لايقـــول برجعـــة٢٠٦
وأفردت نفسى عن خروجى تكرماً فلم أرضها من بعد ذاك لصحبتى٢٠٧
وغيبت عن إفراد نفسى بحيث لا يزاحمنى إبداء وصف بحضرتى[1]٢٠٨

ولو أردنا أن نتخذ لهذه المرتبة الأولى من الاتحاد الفارضى طابعاً خاصاً لما رأينا خيراً من أن نطلق عليها اسم مرتبة «أنا هى» أى المرتبة التى يقول فيها المحب : « أنا المحبوبة » . وقد استعمل بن الفارض نفسه هذ التعبير فقال :

ومن أنا إياها إلى حيث لا إلى عرجت وعطرت الوجود برحمتى ٣٢٦

وهذا من قبيل قول الحلاج :

أنا من أهوى ومن أهـــوى أنا نحن روحان حللنـــا بدنا

غير أن الحلاج يثبت الاتحاد بينه وبين محبوبته عن طريق الحلول ، على حين أن ابن الفارض ينفى هذا الحلول وينزه عقيدته عنه ، على نحو ما سنبينه فى موضعه من هذا البحث . على أن ابن الفارض فى قوله « أنا إياها » — وإن تشابه إلى حد ما مع الحلاج فى قوله « أنا من أهوى » — يتشابه والحلاج أيضاً إلى حد بعيد فى أن قوله « أنا إياها » هو من قبيل قول الحلاج « أنا الحق » ، وهنا يمكننا أن نقول فى قول ابن الفارض « أنا إياها » ما قاله ابن سبعين فى قول الحلاج « أنا الحق » : فابن سبعين يرى أن معنى « أنا الحق » هو أنه لا إنية إلا واحدة ، فإذا وقع الاتصاف ونطق بها وقع فى ذلك معنى متشابه عند العامة وقتل القائل به ؛ على حين أن الذى حمله على ذلك محض الإفراد والإخلاص[2]. ولكن الاتحاد الذى يصوره ابن الفارض والحلاج بقوليهما المشار إليهما ليس تاماً بحيث تزول التفرقة عيناً وأثراً ، بل إنهما يمحوان هذه التفرقة عيناً ، ويبقيانها أثراً . وكأن ابن الفارض قد استدرك بقاء هذا الأثر من التفرقة فأراد أن يمحوه فقال :

وعن أنا إياى لباطن حكمة وظاهر أحكام أقيمت لدعوتى ٣٢٧

---

(١) الضمير فى « بها » وفى «إليها» عائد على المحبوبة، التى خرج عن نفسه بها ليصل إليها، على ألا يعود إلى نفسه مرة أخرى . إذ لو عاد إليها ما كان متحققاً باتحاده معها .

(٢) Recueil de Textes Inédits, p. 127.

وهكذا يعبر ابن الفارض بقوله« أنا إياى » عن حالة نفسية يشعر فيها بالاتحاد التام ، أو قل بالإفراد الكلى الذى يثبت أن الوجود كله ليس إلا واحداً لا أثر للتفرقة أو الاثنينية فيه .

بقى أن نعرف الفرق بين حياة المحب قبل وصوله إلى بداية الاتحاد ، وبينها بعد وصوله إلى هذه البداية . وابن الفارض يبين لنا الفرق بين حياته قبل بداية الاتحاد وحياته فى هذه البداية ، كما يظهرنا على ما وصل إليه فى نهاية اتحاده ، وذلك كله فى هذه الأبيات التى يخاطب بها مريداً حقيقيًّا أو وهميًّا حيث يقول :

فلو واحداً أمسيت أصبحت واجداً ... منازلة ما قلته عن حقيقة ٢٢٦
ولكن على الشرك الخفى عكفت لو ... عرفت بنفس عن هدى الحق ضلت
وفى حبه من عز توحيد حبه ... فبالشرك يصلى منه نار قطيعة
وماشان هذا الشان منك سوى السوى ... ودعواه حقًّا عنك إن تمح تثبت
كذا كنت حيناً قبل أن يكشف الغطا ... من اللبس لا أنفك عن ثنوية ٢٣٠
أروح بفقد بالشهود مؤلفى ... وأغدو بوجد بالوجود مشتتى
يفرقنى لبى التزاماً بمحضرى ... ويجمعنى سلبى اصطلاماً بغيبتى
إخال حضيضى الصحو والسكر معرجى ... إليها ومحوى منتهى قاب سدرتى
فلما جلوت الغين عنى اجتليتنى ... مفيقاً ومنى العين بالعين قرت
ومن فاقتى سكراً غنيت إفاقة ... لدى فرقى الثانى فجمعى كو حدتى ٢٣٥

فمن هذه الأبيات ترى أن ابن الفارض لم يكن ينفك عن إدراك الاثنينية قبل أن يكشف عنه الحجاب ، وأن فقدانه لوجوده عند شهود الذات كان سبيله إلى الجمع . كما أن وجدانه لوجوده كان علة تفرقته : فكلما سكر بغلبة سلطان الحال وغاب عن حضوره أدرك الجمع . وكلما لزم وجوده وعاد إلى عقله أدرك التفرقة . ولقد كان يظن الصحو مرتبة وضيعة يهبط إليها والسكر مرتبة رفيعة يسمو إليها . والواقع أن المحو الكلى عن البقايا الوجودية التى هى مناط الصحو والسكر ، ومدار الغيبة والحضور ، هو منتهى غايته . وما زال على هذه الحال من التردد بين السكر والصحو ، ومن غلبة السكر عليه حيناً . وعودة الصحو إليه حيناً

آخر ، حتى صقلت مرآة قلبه بزوال الحجاب عنه ، فإذا هو يرى نفسه صاحياً. فقرت عينه بمشاهدة الذات فى حال صحو الجمع ، الذى يعبر عنه بالفرق الثانى ( البيت٢٣٥ ) . ويلاحظ هنا أن صحو الجمع هذا لم يصل إليه ابن الفارض إلا فى نهاية اتحاده . وقد أبان القاشانى عن حقيقة نهاية الاتحاد الفارضى فقال : « . . . وأما فى النهاية ، وهو حال الصحو والإفاقة والبقاء بعد الفناء ، فلا يكون الخلق حجاباً للحق ، ولا الحق حجاباً للخلق ، ويتجلى الإله سبحانه على المكاشف باسمه الظاهر والباطن معاً . والمراد أن الموحد فى بداية حالّ الاتحاد قبل استقرار مقامه ، يحتاج فى مشاهدة الذات إلى الغيبة عن الإحساس ونزول حال السكر ؛ وكلما عاد من سكره وغيبته إلى الشهود والصحو ، لم يبق له حال المشاهدة والاتحاد ؛ وهذا الشهود والصحو ليسا من جملة الأحوال والمقامات ، بل كل واحد منهما فى مقابلة مقام ؛ والشهود الذى هو من جملة المقامات شهود الحق . والصحو الذى هو من جملة المقامات صحو حاصل بعد المحو الكلى . وقول الناظم رحمه الله «اجتليتنى مفيقاً » إشارة إلى هذا الصحو . فى هذا المقام ترتفع الحجب بأسرها فلا يكون ظاهر الوجود حجاب الذات ، بل يشاهد صاحب هذا الصحو بعين بصره جمال الذات الموصوفة باسمها الظاهر ، كما كان قبله فى حال السكر مشاهداً بعين بصيرته جمال الذات الموصوفة باسمها الباطن ؛ وهذا معنى قوله " ومنى العين بالعين قرت " أى اكتحلت عينى الظاهرة بعين الذات»[1] . فهنالك فى مقام الفرق الثانى أو مقام التفرقة بعد الجمع أصبح المحب صاحياً مفيقاً من سكره الذى كان غالباً عليه فى بداية الاتحاد ، كما أصبح جمعه كوحدته سواء بسواء ؛ وهذا المقام هو نهاية الاتحاد التى يظفر فيها المحب بالمحبوبة ويتحد معها اتحاداً لا سبيل إلى الانفصال معه ، بخلاف بداية الاتحاد ، فإنها يتطرق إليها الانفصال بمعاودة الحجاب . وهكذا نرى أى فرق بين بداية الاتحاد ونهايته عند ابن الفارض ، وأى كمال وصل إليه من اتحاده بالمحبوبة فى نهاية الطور الثالث لحبه ، ونرى أيضاً كيف كانت بداية الاتحاد الفارضى سكراً للجمع زالت فيه الاثنينية

---

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

بين المحب والمحبوبة ، كما انمحت التفرقة بين ذات المحبوبة وبين المظاهر الكونية المتعددة فالمحب حين يغيب عن نفسه فى بداية الاتحاد حيث يغلب عليه سكر الجمع يرى فى مشاهدته لباطنه أنه عين محبوبته ( البيت ٢١١ ) . وإن ابن الفارض ليعبر عن اتحاده هذا فى أبيات غاية فى رقة اللفظ ودقة المعنى فيقول :

فوصفى إذالم تدع باثنين وصفها ... وهيأتها إذ واحد نحن هيئتى ٢١٥
فإن دُعيت كنتُ المجيبَ وإن أكن ... منادى أجابت من دعانى ولبت
وإن نطقتْ كنت المناجى كذاك إن ... قصصت حديثاً إنما هى قصت
فقد رُفعتْ تاء المخاطب بيننا ... وفى رفعها عن فرقة الفرق رفعتى ٢١٨

ويقول أيضاً :

فجاهد تشاهد فيك منك وراء ما ... وصفت سكوناً عن وجود سكينة ٢٣٦
فمن بعد ما جاهدت شاهدت مشهدى ... وهادى لى إياى بل بى قدونى
وفى موقفى لا بل إلى توجهى ... كذاك صلاتى لى ومنى كعبتى ٢٣٨

وليس الاتحاد فى بدايته مقصوراً على أنه بين المحب والمحبوبة . ولكنه كذلك بين هذه المحبوبة وبين مظاهرها المتباينة : فكل ما فى الكون من صور جميلة . ومظاهر حسنة . قد استمد حسنه من جمال هذه المحبوبة الحقيقية . وإن قيساً حين أحب لبنى ، وجميلا حين أحب بثينة . وكثيراً حين أحب عزة . والمجنون حين أحب ليلى ، لم ينجذب كل منهم إلا إلى صورة من صور الجمال الذاتى المتجلى فى هذه المعشوقات . فظن أولئك العشاق أنهم أحبوا غير المحبوبة الحقيقية . والحق أنهم لم يحبوا سواها . وتجلى المحبوبة الحقيقية فى المظاهر الكونية قديم منذ النشأة الأولى حيث تراءت هذه المحبوبة الحقيقية لآدم فى صورة حواء . فكان ذلك أول حب المظاهر بعضها لبعض : فما برحت المحبوبة الحقيقية على هذه الحال . تظهر وتخفى حتى كان العشاق من بنى آدم ، فأحب كل منهم محبوبة معينة . والحقيقة أنه لم يحب غير المحبوبة الحقيقية فى إحدى صورها الجميلة من ليلى وبثينة ولبنى وعزة وغيرهن . وكما أن المعشوقات المشار إليهن لسن سوى المحبوبة الحقيقية ، فكذلك العشاق ليسوا سوى محب هذه المحبوبة الحقيقية . وينتهى

ابن الفارض من هذا كله إلى أنه فى حبه للمحبوبة الحقيقية لم يحب غير ذاته التى هى وذات المحبوبة شىء واحد ؛ فانتفت بذلك المعية وزالت التفرقة[١].

٦ — رأينا مما تقدم أن أخص ما تمتاز به الحال الموحدة فى بدايتها هو السكر الذى يغيب فيه المحب عن نفسه ، ويفنى عن شهوده ؛ ليشهد اتحاده بالذات من ناحية ، وليرى هذه الذات متجلية فى المظاهر الكونية من ناحية أخرى . أما نهاية الحال الموحدة فإنها تختلف عن بدايتها اختلافاً قوياً ، يتلخص فى أنه بقدر ما سيطر السكر على نفس المحب فى البداية ، استحال هذا السكر هنا إلى صحو واسع النطاق ، يستطيع المحب أن يستشعر فيه الاتحاد . وليس من شك فى أن الحال الموحدة التى وصل إليها ابن الفارض فى نهاية اتحاده كانت أسمى وأرقى وأكمل من تلك التى وصل إليها فى بدايته : فإن من يدرك الوحدة وهو فى حال الصحو ، كما كان يدركها فى حال المحو . لابد أن يكون قد تهيأ له من صفاء النفس ، وكمال الشهود ، حظ موفور . وإلى هذا الصحو يشير ابن الفارض بقوله :

فى الصحو بعد المحو لم أك غيرها ... وذاتى بذاتى إذ تحلت تجلت ٢١٤

وبقوله :

وقدرى بحيث المرء يغبط دونه ... سمواً ولكن فوق قدرك غبطتى ٣١٠
وكل الورى أبناء آدم غير أنى ... حزت صحو الجمع من بين إخوتى
فسمعى كليمى وقلبى منبـــأ ... بأحمد رؤيا مقلة أحمدية
وروحى للأرواح روح وكل ما ... ترى حسناً فى الكون من فيض طينتى[٢] ٣١٣

وبقوله :

وثم أمور تم لى كشف سترها ... بصحو مفيق عن سواى تغطت ٣٩٤

---

(١) نظم السلوك . الأبيات ٢٤٢ — ٢٦٤ .

(٢) يخاطب ابن الفارض مريده ويظهر له أن مقام صحو الجمع فوق مقام سكر الجمع الذى وصل إليه المريد ويكفيه أن يقف عنده وألا يتطلع إلى صحو الجمع الذى وصل إليه ابن الفارض فإنه فوق قدر هذا المريد .

إلى أن يقول :

وإنى وإياها لذات ومن وشى ... بها وشى عنها صفات تبدت ٣٩٩
فذا مظهر للروح هاد لأفقها ... شهوداً بدا فى صيغة معنوية
وذا مظهر للنفس حاد لرفقها ... وجوداً غدا فى صيغة صورية[1] ٤٠١

فمن هذه الأبيات عامة ، ومن الأبيات الثلاثة الأخيرة خاصة ، ترى أن ابن الفارض يحدثنا عن صحو الجمع الذى وصل إليه فى نهاية اتحاده وانتهى منه إلى هذا الشعور الذى أدرك فيه الحقيقة الواحدة وقد تجلت له فى كل مظهر سواء أكان روحيًّا أم ماديًّا .

لقد كان ابن الفارض فيما سبق من أطوار حبه يظن الصحو حضيضه ومهبطه ، والسكر أوجه ومعرجه ، كما كان يرى أن المحو الكلى عن البقايا الوجودية منتهى غايته كما يقول فى هذا البيت :

إخال حضيضى الصحو والسكر معرجى ... إليها ومحوى منتهى قاب سدرتى

فلما جلا عن مرآة قلبه صدأ الوجد الذى كان مسبباً لسكره فى بداية الاتحاد كما يقول القاشانى[2] ، رأى نفسه صاحياً واكتحلت عينه بمشاهدة الذات كما

---

(١) يقول إن من الأمور التى تم له كشفها فى حال صحوه كونه أصبح والمحبوبة ذاتا واحدة لاتفرقه بينهما . وأما الواشى الذى وشى بالمحبوبة ، واللاحى الذى يصرف المحب عنها ، فصفات ظهرت منا ( أى المحب والمحبوبة حال اتحادها ) : فهما يتحدان معنا باعتبار ، ويفترقان عنا باعتبار ، لأن كل صفة هى عين الذات ، وعين صفة أخرى باعتبار الحقيقة المعبر عنها بباطن الجمع ، وهى غير الذات وغير صفة أخرى باعتبار التعينات الظاهرة ، والشؤون الزاهرة للذات المعبر عنها بظاهر التفرقة ؛ وإن الواشى ليهدى الروح إلى أفقها وهو الذات الأحدية ، واللاحى يسوق النفس إلى رفقائها وهى القوى الجسمانية ؛ شهوية وغضبية وحسية ومحركة فإنها رفقاء النفس ، وعلل الهداية بالشهود ، والشوق بالوجود . ووصف الشهود بأنه غدا فى صورة ، أو 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 غدا أى سرى فى صيغة أى فطرة صورية منسوبة إلى الصور ، لأن الوجود المنوط بتدبير النفس وبقاء القوى جسمانى يتعلق بالصور . ( كشف الوجوه الغر — على هامش شرح ديوان ابن الفارض — ج ٢ — ص ٣٩ — ٤١ )

(٢) الوجود حجاب فى البداية والوسط لافى النهاية . وكما يكون ظاهر الوجود المعبر عنه بالخلق فى الابتداء حجاباً لباطنه ، فى الوسط ، وهو حال فناء الخلق ، يكون السكر للباطن ، المسمى بالحق حجاباً لظاهره ، وأما فى النهاية ، وهو حال الصحو والإفاقة والبقاء بعد الفناء ، فلا يكون الخلق حجاباً للحق ، ولا الحق حجاباً للخلق ( نفس المرجع ج ١ ، ص ١٧٠ ) .

يقول فى هذين البيتين :

فلما جلوت الغين عنى اجتليتنى ... مفيقاً ومنى العين بالعين قرت ٢٣٤
ومن فاقتى سكراً غنيت إفاقة ... لدى فرقى الثانى فجمعى كوحدتى ٢٣٥

وهكذا نرى أن إدراك الوحدة عند ابن الفارض لم يكن فى حال المحو أو سكر الجمع فحسب ، ولكنه كان كذلك فى حال الصحو أو جمع الجمع ؛ وإن إدراك الوحدة على هذا الوجه الأخير مما يظهرنا على درجة الكمال التى وصل إليها ابن الفارض فى نهاية اتحاده : فنحن نعلم أن محو الجمع أو المحو الحقيقى — كما يسميه الجرجانى — هو فناء الكثرة فى الوحدة ، وأن المحو جملة هو رفع الأوصاف بحيث يغيب العبد عنده عن عقله ، ويحصل منه أفعال وأقوال لا مدخل لعقله فيها كالسكر من الخمر[١]. ونحن نعلم أيضاً أن الصحو هو رجوع العارف إلى الإحساس بعد غيبته ، وزوال إحساسه[٢]. وإذا كان ذلك كذلك فقد انبنى عليه أن يكون إدراك ابن الفارض للوحدة فى حال صحوه خيراً منه فى حال محوه . بمعنى أنه كان فى هذه غائباً عن عقله ، فانياً عن حسه ، لا يدوم إدراكه لهذه الوحدة إلا بقدر ما يدوم فناؤه عن حسه ، وغيبته عن عقله ؛ أما فى تلك فإنه قد رد إلى إحساسه ، وعاد إليه عقله ، وأصبح فى حال الوعى . ومع هذا لم تؤثر فيه العودة إلى الإحساس والشعور بل هو ما فتئ يدرك اتحاده بمحبوبته ، وشهوده لها فى ذاته من جهة ، وفى المظاهر الكونية من جهة أخرى : وهذا الإدراك الأخير أتم وأكمل من الإدراك الأول ، إذ أن الذى يساعد على إدراك الوحدة فى حال المحو هو الفناء والغيبة ، أما فى حال الصحو فلا فناء ولا غيبة .

ومن هنا نتبين أن ابن الفارض قد جمع فى اتحاده من بدايته إلى نهايته بين حالين ، اختلف صوفية المتقدمين فى تفضيل إحداهما على الأخرى :

---

(١) التعريفات . مادة « محو » ص ١٣٨ .
(٢) المرجع نفسه . مادة « صحو » ، ص ٨٨ .

فأبو يزيد البسطامى كان يفضل السكر على الصحو ، ويرى أن الأول هو السبيل إلى الفناء عن الخلقية ، والبقاء بالحقية ؛ والجنيد كان يؤثر الصحو على السكر . وأبو يزيد وأتباعه حين فضلوا السكر على الصحو قالوا بأن الصحو يتضمن بقاء الصفات الإنسانية وثبوتها ، وهذه الصفات ، فى رأيهم ، أكثف حجاب بين الرب والعبد ، على حين أن السكر يتضمن محو هذه الصفات [١]. أما الجنيد وأتباعه فيقرون الصحو ، وينكرون السكر ، لأنهم كانوا ينظرون إلى السكر على أنه يؤدى إلى اضطراب الحال العادية للعبد ، وفقدان السلامة ، وضبط النفس . ومبدأ التحقيق عند هؤلاء لايمكن الوصول إليه مالم يكن السالك سليما [٢]. أما ابن الفارض فقد كان فى بداية اتحـــاده من أنصار أبى يزيد الذين يرون السكر سبيلا إلى الفناء عن الخلق والبقاء بالحق ، وكان فى نهايته من أنصار الجنيد الذين كان صحوهم طريقاً إلى المعرفة الحقيقية . ولكنه إن شابه الجنيد فى هذه الناحية ، فإن هناك إلى جانب هذا التشابه فرقاً : وذلك أن الصحو الذى يشترطه الجنيد ليس صحواً يأتى بعد المحو ، ولكنه صحو لابد منه للسالك منذ بداية سلوكه ، وأما صحو ابن الفارض فقد كان صحواً بعد محو وغيبة . وعلى كل حال فابن الفارض فى نهاية اتحاده من أصحاب الصحو الذين لايعوقهم مشاهدة الخلق ومخالطة الأكوان عن مشاهدة الحق . بل كان ابن الفارض فى حال صحو الجمع صاحب نظرين : نظر إلى الحق بعين الجمع ، ونظر إلى الخلق بعين التفرقة . وهو فى نظره بعين التفرقة لايسلب نظر الجمع ، وفى نظره بعين الجمع لا يفقد نظ التفرقة . وهذه الرتبة التى يجتمع فيها النظران أرقى من غير شك من الجمع الصرف ، على نحو ما سنبينه بعد عند إظهار الفرق بين حال صحو الجمع أو جمع الجمع ، وحال سكر الجمع ، أو الجمع الصرف .

ولعل ما وصل إليه ابن الفارض فى نهاية اتحاده من إدراك الوحدة فى حال الصحو كان دافعاً للمستشرق الإيطالى الأستاذ دى ماتيو [٣] إلى اعتقاد أن

---

(١) Kashf Al Mahjoub, p. 185.  (٢) المرجع نفسه والصفحة .

(٣) سنفصل رأى الأستاذ المذكور فى مذهب ابن الفارض عند الكلام على الحب والوحدة فى الكتاب الثالث .

ابن الفارض كان من الآخذين بمذهب وحدة الوجود . كما كان ابن عربى . ولكنا نخالف الأستاذ دى ماتيو ونوافق الأستاذ نلينو فى أن ابن الفارض لم يكن من أصحاب وحدة الوجود بالمعنى الدقيق . ودليلنا على أن ابن الفارض لم يكن من مدرسة ابن عربى هو أن إدراكه للوحدة فى الصحو لم يخرج عن كونه إدراكاً لها فى حال من الأحوال النفسية التى تتعاقب على نفس السالك ؛ ناهيك بأن الفانى عن نفسه فى حال السكر ، كما كان شأن ابن الفارض فى بداية اتحاده ، لا يرد إلى أوصافه بعد زوال السكر عنه ، وعودة شعوره إليه ، ولكنه يقام مقام البقاء بأوصاف الحق ، كما يقول الجنيد[1] . وعلى هذا تكون الوحدة التى يشهدها ابن الفارض فى نهاية اتحاده ، أو قل فى صحو جمعه ، وحدة مدركة فى حال يقيم الله فيها العبد ، وليست من قبيل الوحدة الوجودية الحقيقية التى يدركها العقل من حيث هو عقل مفكر لم تؤثر فيه الأحوال : هى وحدة لم يدركها ابن الفارض فى صحوه الذى أعقب المحو ، كما كان يدركها فى صحوه الذى كان يسبق هذا المحو ، إذ هو فى صحوه الثانى ، أو قل فى « فرقه الثانى » ، على حد تعبير ابن الفارض نفسه ، ما يزال قائماً بالحق وبصفات الحق ، لا قائماً بنفسه ، وبصفاته هو ، كما كان فى صحوه العادى . ومهما يكن من اختلاف الصوفية فى مسألة رد الفانى إلى أوصافه ، فإننا نرى فى حل الجنيد لهذه المسألة على الوجه الذى قدمنا ما يلائم طبيعة الأحوال الصوفية بصفة عامة وأحوال ابن الفارض بصفة خاصة . وعلى هذا يكون الصحو الذى وصل إليه ابن الفارض بعد المحو من قبيل الأحوال التى قضى الشاعر غالب حياته متأثراً بها ، خاضعاً لها : الأحوال التى لا مدخل للكسب فيها ، بل هى منح من الله لعباده الذين يصطفيهم ولو اعتبرنا هذا الصحو صحواً عادياً ، ورجوعاً إلى البقاء بعد الفناء على الوجه الذى كان عليه السالك قبل فنائه ، لكان فى ذلك ما فيه من نسبة السلب إلى الله : إذ الفناء « فضل من الله عزوجل ، وموهبة للعبد ، وإكرام منه له ، واختصاص له به . وليس من الأفعال المكتسبة ، وإنما هو شىء يفعله الله عزوجل بمن اختصه

---

(١) التعرف لمذهب أهل التصوف ص ١٠٠ .

لنفسه ، واصطنعه له ؛ فلو رده إلى صفته كان فى ذلك سلب ما أعطى ، واسترجاع ما وهب ، وهذا غير لائق بالله عز وجل »[١] . ومن هنا يمكننا أن نقول إن صحو ابن الفارض الذى أدرك فيه الوحدة فى الكثرة والكثرة فى الوحدة ، لم يخرج عن كونه حالا أقامه الله فيها بصفته (أى الله) لا بردّه هو (أى العبد) إلى صفة نفسه .

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

تساوى النشاوى والصحاة لنعتهم ... برسم حضور أو برسم حظيرة ٤٨٥

وصاحب الجمع الصرف فى بداية الاتحاد تزول حاله ، وترتفع عنه بمخالطة

---

(١) التعرف لمذهب أهل التصوف ص ٩٧ .

الخلق ، والنظر إلى صور أجزاء الكون ؛ وأما صاحب صحو الجمع فتستوى لديه الخلطة والوحدة ، ولا يزول عنه إدراك الوحدة إذا نظر إلى الكثرة أو إدراك الكثرة إذا نظر إلى الوحدة كما يقول ابن الفارض فى هذا البيت :

ومن فاقتى سكراً غنيت إفاقة  لدى فرقى الثانى فجمعى كوحدتى [1] ٢٣٥

يضاف إلى هذا كله أن الجمع الصرف يورث الزندقة والإلحاد، ويحكم برفع أحكام الظاهر . كما أن التفرقة المحضة تقتضى تعطيل الفاعل المطلق ، والجمع مع التفرقة يفيد حقيقة التوحيد . والتمييز بين أحكام الربوبية والعبودية. ولهذا قالت الصوفية : « الجمع بلا تفرقة زندقة . والتفرقة بلا جمع تعطيل . والجمع مع التفرقة توحيد » [2].

٧ — ولما كان ابن الفارض من أصحاب المواجيد والأذواق على الوجه الذى تبيناه فى الفصل الثانى من الكتاب الأول . وكان ذا نفس رقيقة ، وحس مرهف ، يتأثر بالسماع كما قلنا فى ذلك الفصل . فقد كان طبيعياً أن يستغل حاله عند السماع . وما كان يحصل له فيها من الجذبات . فى إظهارنا على أن حاله الموحدة

---

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

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

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

التى انتهى إليها فى آخر أطوار حبه للذات العلية أشبه ما تكون بحاله فى السماع : فشاعرنا يرى أن السماع لاينافى الاتحاد ، ولكنه ميسر له ، موصل إليه . وهو أبياته التى وصف فيها حاله عند السماع [1] قد أعاننا على فهم الحال الموحدة من الناحية النفسية الصرفة : فإن الإسكار والإطراب والوجد وغيرها من الحالات النفسية التى تستولى على الشعور عند سماع لحن أو نغم ، أو أداة من أدوات الموسيقى ، من شأنها أن تؤثر فى النفس ، وتسمو بها إلى عالم أرقى من العالم الأرضى ، كما تعينها على الاتصال بالكائن الأسمى ، والوجود الأكمل الذى صدرت عنه ، وفاضت منه : هنالك تتجرد النفس عن إحساساتها التى فرقت بينها وبين عالمها . وهنالك تجد النفس ما كانت قد فقدت بحكم اتصالها بالبدن ، وتفقد ما كانت قد وجدت بحكم تجردها عن هذا البدن . وبعبارة أخرى يمكن القول بأن السالك الواقع تحت تأثير الوجد الحاصل من السماع يجد الله ، وما يزال كذلك حتى يزول عنه تأثير السماع فيفقد ما كان قد وجد . وهذا الوجدان والفقدان هما أشبه ما يكونان بالطريقين الموصلين إلى إدراك الذات العلية : فالوجدان يشبه إدراك الذات بعين البصيرة ، والفقدان يشبه إدراكها . وانظر إلى قول ابن الفارض :

ويحضرنى فى الجمع من باسمها شدا ... فأشهدها عند السماع بجملتى ٤٢٥
فينحو سماء النفح روحى ومظهرى الـ ... ـسوى بها يحنو لأتراب تربتى
فمنى مجذوب إليها وجاذب ... إليه ونزع النزع فى كل جذبة
وما ذاك إلا أن نفسى تذكرت ... حقيقتها من نفسها حين أوحت
فحنت لتجريد الخطاب ببرزخ الـ ... ـتراب وكل آخذ بأزمتى ٤٢٩

وإلى قوله :

وجدت بوجد آخذى عند ذكرها ... بتحبير تال أو بألحان صيت ٤٣٧
كما يجد المكروب فى نزع نفسه ... إذا ما له رسل المنايا توفت
فواجد كرب فى سياق لفرقة ... كمكروب وجد لاشتياق لرفقة
فذا نفسه رقت إلى مابدت به ... وروحى ترقت للمبادى العلية ٤٤٠

---

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

لنرى كيف يصور حاله عند السماع ، وكيف كانت تعينه هذه الحال على مشاهدة الذات ، وعلى أن تصعد روحه إلى أفقها ، كما تهبط نفسه ( وهى الروح فى اتصالها بالبدن ) إلى عالم الخلق ، وأنه فى حنين روحه إلى عالمها العلوى كان متأثراً بالسماع الذى تذكرت فيه نفسه حقيقتها فجرد الخطاب الذى يقول عنه القاشانى : إن العبد لايصل إلى مقامه ( تجريد الخطاب ) إلا إذا خرج من برزخ التراب ولهذا يهم طائر روحه عند السماع أن يطير إلى وكر الأزل[1] ؛ ولنرى أيضاً أن حال السالك عند غلبة سلطان الوجد عليه أشبه ما تكون بحال المكروب عند نزع نفسه . غير أن هذا يحن إلى عالم المادة ، وذاك إلى عالم الروح ؛ ولنرى بعد هذا كله أن ابن الفارض يريد أن يقول إنه فى حال السماع لاينفك عن مشاهدة الذات ، سواء بعين بصيرته ، أم بعين بصره ، وأن مثل النفس عند نزعها ساعة الموت ووجدها على فراق البدن ، كمثلها عند السماع فى وجدها وحنينها إلى عالمها العلوى .

وابن الفارض فى نظرته هذه إلى السماع ، واتخاذه منه وسيلة لترقية النفس ، وتنقيتها ، والسمو بها إلى أفق الروح ، إنما يذكرنا بما ذهب إليه أفلاطون من أن الموسيقى أداة صالحة لتهذيب العقل الإنسانى ، وتصفية النفس البشرية ، وتهيئتها لأن تصبح قادرة على الدخول فى دائرة الإلهيات ، وكشف أسرارها العليا ؛ فأفلاطون يرى فى « المائدة » أن الموسيقى كافية لأن تسود من يبعث نغماتها ، ويتأثر بها ، على عقول غيره من البشر . وهو يرى فى « الجمهورية » أن هناك طريقين للتهذيب : أحدهما الرياضة البدنية ، وبها يكمل الجسم ويقوى ؛ والآخر هو الموسيقى ، وبها يرقى العقل وينقى . وابن الفارض ينظر إلى السماع على أنه أداة صالحة تعين السالك فى طريق المحبة الإلهية على تصفية نفسه ، وترقيق حسه ، والسمو به عن حضيض الحياة المادية ، والصعود إلى أوج الحياة الروحية ، حيث تتصل بعالمها العلوى ، وتعود إلى ما كانت عليه من صفاء ونقاء ، قبل أن تتصل بالبدن الذى أفسد عليها حبها القديم لمحبوبها الحقيقى ، وفرق بينها وبينه ، فإذا

---

(١) كشف الوجوه الغر على هامش شرح ديوان ابن الفارض ، ج٢ ص ٦٢ .

هى عند السماع تجد هذا المحبوب بعد أن كانت قد فقدته ، وتتحد به بعد أن كانت قد انفصلت عنه .

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

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

فإن لم يجوز رؤية اثنين واحداً  حجاك ولم يثبت لبعد تثبت ٢١٩

سأجلو إشارات عليك خفيـــة ... بها كعبارات لديك جليـــة
وأعرب عنها مغرباً حيث لات حـ ... ـين لبس بتبيانى سماع ورؤية
وأثبت بالبرهان قولى ضاربـــاً ... مثال محق والحقيقة عمدتى ٢٢٢

وهنا ضرب مثلين : أحدهما مستمد من المشاهدة . والآخر مستمد من السماع : فأما أولهما فمثل امرأة مصروعة مسّها الجن . فاتحد بها واحد من هؤلاء الجن ، فإذا هى تصبح قادرة على الإتيان بالعجائب ، والإنباء عن الغرائب ، وإذا هى تنطق بلغة غير لغتها ، وحقيقة حالها أن الجنى الذى صرعها واتحد بها هو الذى يأتى على يديها ، وينبئ على لسانها ، وينطق على فمها [١] وأما ثانى المثالين وهو المستمد من السماع ، فهو ظهور جبريل متلبساً بصورة دحية ، واختلاف نظر النبى عليه الصلاة والسلام إلى هذه الصورة عن نظر غيره ممن كان معه وقتئذ : نظر النبى إليها فإذا هو يشهد ملكاً يوحى إليه ، ونظر غيره فإذا هو يرى رجلا معروفاً باسم دحية [٢] . فابن الفارض يورد هذين المثالين ليستغلهما فى إظهار حقيقة اتحاده من ناحية ، وفى إثبات إمكان هذا الاتحاد من ناحية أخرى ، وفى التدليل على أن اتحاده على وجهه الذى انتهى إليه فى آخر أطوار حبه لم يكن حلولا منافياً لتعاليم الإسلام وإنما هو من هذا اللبس الذى ورد فى قوله تعالى : « وللبسنا عليهم مايلبسون » ، وفى قوله عليه الصلاة والسلام : « رأيت ربى فى صورة كذا . . » [٣] من ناحية ثالثة . وهذان المثالان يظهران لابن الفارض فوق هذا كله مبلغ الفرق بين الناظر إلى الأشياء بعين التفرقة ، والناظر إليها بعين الجمع : فهذا ينظر إلى المرأة المصروعة والجنى الذى صرعها ، وإلى جبريل ودحية الذى تلبس به ، وظهر فيه ، على أن كل اثنين من هؤلاء واحد ، وذاك ينظر إلى الأربعة على أن كلا منهم شخص له وجود مستقل عن وجود غيره .

---

(١) نظم السلوك ، الأبيات ٢٢٣ — ٢٢٥ .
(٢) المرجع نفسه ، الأبيات ٢٨٠ — ٢٨٣ .
(٣) المرجع نفسه البيتان ٢٨٤ — ٢٨٥ .

٩ — وهكذا نرى من كل ما تقدم فى هذا الفصل ، وفى الفصل السابق من هذا الكتاب ، أن لابن الفارض مذهباً فى الحب الإلهى ، وأن لهذا الحب أطواره المختلفة التى كان لكل منها غايته التى يرمى إليها ، وخاصته التى يمتاز بها : ففى الطور الأول لم تكن نفس المحب قد خلصت بعد من أثرتها ، وحرصها على إشباع رغباتها من المحبوبة ، وإشفاقها من إعراض هذه المحبوبة وصدها . وفى الطور الثانى نرى نفس المحب وقد صفت وفنيت عن حظوظها ، لم تعد ترغب فى شىء ، أو تقبل على شىء ، كما كان ذلك شأنها فى الطور الأول . بل هى تريد أن تفنى عن ذاتها ، وعن كل شىء ، لتصبح بعد ذلك شيئاً آخر . وتحس أنها اتحدت بوجود أوسع نطاقاً من وجودها ، وأشمل لذاتها ولغيرها من الذوات ، الأمر الذى تحققت به فى الطور الثالث من أطوار الحب . وليس من شك فى أن أسمى هذه الأطوار وأرقاها جميعاً من الناحية الروحية هو طور الاتحاد الذى يسوده سكر الجمع فى بدايته ، وصحوه فى نهايته . على أن هذا الاتحاد لم يكن آخر ما انتهت إليه حياة ابن الفارض الروحية فى طريق المحبة الإلهية : بل إن شاعرنا يحدثنا فى بعض أبيات من « تائيته الكبرى » بأنه جاوز حد العشق ، ووصل إلى ما وراء الاتحاد ، وفارق الفناء الحاصل من الحب ، بحيث أصبح يرى هذا كله حجاباً يحول بينه وبين شهود محبوبته ، كما يدل على ذلك قوله فى هذين البيتين :

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

وجاوزت حد العشق فالحب كالقلى ... وعن شأو معراج اتحادى رحلتى ٢٩٥

فهو هنا قد أطلق نفسه عن الوقوف مع الحب والفناء والاتحاد ، لأن وقوفه معها ، والتزامه لها ، من شأنهما أن يحجباه عن مشاهدة الذات العلية . وهذا أقصى ما يمكن أن ينتهى إليه محب من كمال حبه . وليس أدل على هذا الكمال من قول ابن الفارض إنه قد استوت لديه الأضداد بحيث أصبح الحب والقلى لديه سواء ، ومن أنه أصبح ينظر إلى الهوى على أنه دون رتبته التى وصل إليها د

وتحقق بها . وابن الفارض فيما وصل إليه فى آخر أطوار حبه من اتحاد . ومما يتجاوز الاتحاد . وفيما انكشف له فى هذه الأطوار من حقائق ومشاهدات تتفاوت درجاتها من الروحانية بتفاوت مايتهيأ لنفس المحب من درجات الصفاء والنقاء ، إنما يصطنع منهجاً نفسياً خالصاً قوامه الذوق والوجد . ودعامته تطهير النفس . وكشف أستار الحس . وجلاء ذاته من صدأ صفاتها . ومفارقة الجوارح . كما يدل على هذا كله قوله :

هناك إلى ما أحجم العقل دونه ... وصلت وبى منى اتصالى ووُصلتى ٥٢٢
فأسفرت بشراً إذ بلغت إلىّ عن ... يقين يقينى شد رَحْلى لسَفرتى
وأرشدتنى اذ كنت عنى ناشدى ... إلى ونفسى بى على دليلتى
وأستار لبس الحس لما كشفتها ... وكانت لها أسرار حكمتى أرخت
رفعت حجاب النفس عنها بكشفى الـ ... ـنقاب فكانت عن سؤالى مجيبتى
وكنت جلا مرآة ذاتى من صدا ... صفاتى ومنى أحدقت بأشعة
وأشهدتنى إياى إذ لاسواى فى ... شهودى موجود فيقضى بزعمة
سمعنى فى ذكرى اسمى ذاكرى ... ونفسى بنفى الحس أصغت وأنصتت
وعانقتنى لا بالتزام جوارحى الـ ... ـجوانح لكنى اعتنقت هويتى
بأوجدتنى روحى وروح تنفسى ... يعطر أنفاس العبير المفتت
وعن شرك وصف الحس كلى منزه ... وفىّ وقد وحدت ذاتى نزهتى ٥٣٢

عن أن ما وصل إليه ابن الفارض حبه من كشف الحقائق . ومعرفة الدقائق ، وإن كان ثمرة من ثمرات المنهج النفسى . والذوق الروحى . فإنه قد انطوى مع ذلك على كثير من المعانى الفلسفية التى تقرب كثيراً أو قليلا من المذاهب التى أسسها أصحاب النظر العقلى من الفلاسفة . واستندوا فى تأسيسها إلى الدليل والبرهان بقدر ما اعتمد ابن الفارض وأشباهه من الصوفية فى أذواقهم على المشاهدة والعيان . والكشف عن هذه المعانى الفلسفية فى حب

ابن الفارض هو ما سنحاوله فى الكتاب الثالث من بحثنا . وحسبنا هنا أن نعلم أن ابن الفارض كان شاعراً صوفياً ، أحب الذات الإلهية ، وسبح بجمالها تسبيحاً طويلا ، ورتل أنشودة حبها ترتيلا جميلا . ولعل تاريخ الآداب الصوفية العربية لايعرف شاعراً وقف حياته الروحية كلها على حب الله والتغنى بجمال ذاته كما فعل ابن الفارض : فشاعرنا ، من هذه الناحية ، يعد بحق سلطان العاشقين ، وإمام المحبين . ولقد أحس هو نفسه أنه انتهى من حبه لله ، وإقباله عليه إلى مرتبة لم يبلغها غيره ، كما يدل على ذلك قوله :

نسخت بحبى آية العشق من قبلى ... فأهل الهوى جندى وحكمى على الكل
وكل فتى يهوى فإنى إمـــامـــه ... وإنى برىء من فتى سامع العذل
ولى فى الهـــوى علم تجل صفاته ... ومن لم يفقهه الهوى فهو فى جهل
ومن لم يكن فى عزة الحب تائهاً ... بحب الذى يهوى فبشره بالذل

وقوله :

قل للذين تقدموا قبلى ومـــن ... بعدى ومن أضحى لأشجانى يرى
عنى خذوا وبى اقتدوا ولى اسمعوا ... وتحدثوا بصبابتى بين الورى

وقوله مخاطباً محبوبه الحقيقى :

كل من فى حماك يهواك لكن ... أنا وحدى بكل من فى حماكا
فيك معنى حلاك فى عين عقلى ... وبه ناظرى معنى حـــلاكا
فقت أهل الجمال حسناً وحسناً ... فبهم فاقـــة إلى معنـــاكا
يحشر العاشقون تحت لوائى ... وجميع المـــلاح تحت لواكا

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