

الكتاب الثالث

المنازع الفلسفية في حب ابن الفارض الإلهي

obeikandi.com

تمهيد

بين الأذواق الصوفية والمذاهب الفلسفية

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

(١) مقدمة ابن خلدون ، ص ٣٣٠ .

وحسن رضوان يرى أن كل عارف يترجم عما بدا له من المعاني بنور إيمانه ، إما باعتبارها ، أو باعتبار من يخاطبه ، أو باعتبار الوقت ، أو باعتبار الأحوال : فتارة يصرح ، وتارة يشير برمز أو تلميح ؛ وهذا هو الموجب لاختلاف عباراتهم في كل مقصد تكلموا فيه ، وفي الحقيقة لاختلاف بينهم ؛ وإن ما يصل إليه الصوفية ليس نتيجة لتفكير عقلي ، وطريق وصولهم إليه هو الرحي والإلهام^(١) . وصالح بن مهدي المقبل قد نقد مزاعم الصوفية فيما ينتهون إليه عن طريق الكشف الذي هو أثر من آثار الذوق والوجدان ، فخاطب الصوفية بقوله : « . . . وأنتم تزعمون أن الكشف ذوق ، ولا يمكن إقامة البرهان عليه ؛ فكل كشف ادعى يجوز خلافه يجوز غلط صاحبه . ولا طريق إلى معرفة الصادق من الكاذب . وإن كان معرفة ذلك الغلط بالعقل ، كان الميزان هو العقل . وكان حاصل الكشف دعوى علم بلا دليل يمكن إقامته ؛ وعلينا حينئذ أن نجري عليكم حكم من ادعى ما يستحيل إقامة البرهان عليه ؛ وقد يكون ممكناً لا يترتب على دعواه حكم ، وقد يكون هذياناً ، وقد يكون كفوفاً ونحوه . . . »^(٢) . وإلى مثل هذا ذهب عالم النفس والفيلسوف المحدث وليم جيمس ، إذ قال إن الصوفية ليس من حقهم أن يلزمونا قبول ما تصل إليه أذواقهم الخاصة ، مادامنا خارجين عن دائرة هذه الأذواق ، وما دمنا لا نشعر في أنفسنا بمثل ما يشعرون به في أنفسهم^(٣) وهذا كله صحيح ، ومطابق للواقع إلى حد بعيد : إذ ليست الأذواق الصوفية إلا طائفة من العواطف والانفعالات التي لا يقر لها قرار ، ولا تلبث أن تظهر حتى تختفي ، وتختفي لتظهر من جديد ، ناهيك بأنه لا ضمان لها من العقل . ولاضابط لها من العرف المتواضع عليه بين عامة الناس ؛ فهي من هذه الناحية حظ مقصور على أصحابها ، لا يكاد يتجاوزهم إلى من ليس منهم . ولم يذق أذواقهم ، أو يكابد أحوالهم . وإذا كان ذلك كذلك ، فقد تبين إذن أن الكشف الصوفي الذي يعرض للنفس ، وقد صفت من شوائبها ، واتصلت بعالمها العلوي ، هو

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

(٢) العلم الشايع ، ص ٧٣٧ - ٧٣٨ .

Varieties of Religious Experience, p. 422.

(٣)

هذه الدعوى التي يدعيها أصحاب الأذواق . ويزعمون فيها أنهم يستطيعون الوصول إلى الحقيقة العليا عن طريق غير طريق العقل والحواس الظاهرة . ولعلمهم لم يكونوا في ذلك مخطئين ولا مسرفين : فقد تعرض للإنسان فيما بينه وبين نفسه حقيقة ما . يستطيع أن يدركها إدراكاً مباشراً ، وأن يستكنه سرها لأول وهلة تعرض فيها هذه الحقيقة لنفسه ، وأن يشبها إثباتاً يقينياً ، دون أن يكون في ذلك كله معتمداً على الحواس الظاهرة . أو مستنداً إلى العقل . أو متخذاً مقدماته مما يتخذ الفلاسفة والمناطقمة مقدماتهم منه ؛ بل كل ما هنالك هو شعور روحى بهذه الحقيقة : وإشراق باطنى يشع في جوانب القلب إشعاعاً يكشف عن هذه الحقيقة ، ويكفي في عين من انكشفت له لأن يثبت وجودها .

٢ - على أن ما يوجهه النقاد إلى الكشف الصوفى . ودرجة الحقائق التي تتجلى فيه من اليقين ، وإن كان صحيحاً بالقياس إلى أكثر الآثار الصوفية . فإننا نجد مع ذلك طائفة من هذه الآثار قد امتازت ، إلى جانب صبغتها النفسية ، وطابعها الذاتى . بميزة أخرى هي أدنى ما تكبرن إلى ما تمتاز به الآثار الفلسفية الخالصة ، أو الآثار التيوزوفية من نظر وتأمل . وقد يغلب الطابع النظرى . والروح الفلسفى على تلك الآثار الصوفية . حتى يخيل لنا في بعض الأحيان أننا إزاء أنظار فلسفية أقيمت على دعائم من العقل ، بقدر ما نحس أننا إزاء تصوف استمدت عناصره من الذوق الروحى . وانكشفت حقائقه في أحوال الوجد : فذهب السهروردى الحلبى المقتول سنة ٥٨٧هـ في «حكمة الإشراق» . وفي «هياكل النور» . وفي غير هذين الكتابين . يظهرنا في وضوح وجلاء على أنه لم يكن منهدباً ذوقياً خالصاً ، اصطنع صاحبه في تأسيسه منهج الصوفية . وتأثر فيه ذوقهم فحسب . بل هو ممتزج أيضاً بعناصر عقلية . وأنظار ميتافيزيقية ، واستدلالات منطقية . وكل أولئك من شأنه أن يجعل حكمة الإشراق السهروردية حظاً مشتركاً بين الذوق الصوفى . والنظر الفلسفى . وقد حدد حاجى خليفه معنى هذه الحكمة تحديداً نتبين منه أنها جزء من الفلسفة . وأنها تلعب في الفلسفة دوراً شبيهاً بالدور الذى يلعبه التصوف في الدين الإسلامى ، كما أن

الحكمة الطبيعية ، والحكمة الإلهية تلعبان في الفلسفة دوراً شبيهاً بالدور الذى ينبه الكلام في هذا الدين^(١) . وليس أدل على ما بين حكمة الإشراق والفلسفة من أصرة قوية ليست أقل شأنًا من آصرتها بالتصوف ، مما يحدثنا به السهروردى نفسه في مقدمة كتابه الذى يحمل اسم « حكمة الإشراق » : فهو يذكر ما يفيد أنه وضع هذا الكتاب إجابة لطلب فريق من أصدقائه كان يسأله وضع كتاب يسجل فيه ما حصل له بالذوق فى خلواته ومنازلاته^(٢) . ناهيك بما يذكره أيضاً من أن ما حصل له لم يحصل بالفكر ، بل كان حصوله بأمر آخر ؛ ثم طلب الحجّة عليه ، حتى لو قطع النظر عن الحجّة مثلاً ، ما كان يشككه فيه مشكك : لأن ما يذكره هنا من علم الأنوار ، وجميع ما يُبنتى عليه ، يساعده عليه كل من سلك سبيل الله عزوجل . وناهيك أيضاً بما يشير إليه من أن منهجه فى هذا الكتاب هو ذوق إمام الحكمة أفلاطن الذى يلقيه بصاحب « الأيد والنور » ؛ وبما يعدده بعد هذا من المصادر التى استقى منها حكمته . وأنها كانت هرمس وأبازقليس وفيثاغورس ؛ وأن هذا هو الأساس الذى تقام عليه قاعدة الإشراق فى النور والظلمة التى كانت طريقة حكماء الفرس مثل جاماسف وفرشادشور وبزرجمهر^(٣) . وآية هذا كله أن حكمة الإشراق قد أقيمت على دعائم من مذهب التلفيق الذى نقل إلى الشرق فيما نقل من آثار الفلسفة البيزنائية . وكتب الأفلاطونية الجديدة بنوع خاص ؛ وأنها فلسفة روحانية تذهب فى المعرفة مذهباً صرفياً ذوقياً . وتقرر أن المعرفة الإنسانية إلهام من العالم العلوى يصل إلينا عن طريق عقول الأفلاك . وتعبّر عن الحقائق التى عرضت لها بلغة رمزية خاصة ؛ فتسمى الروحاني بالنير ، والمادى بالغاسق أو المظلم . والعقول بالأنوار . وعقول الأفلاك بالأنوار الباهرة ، والله بنور الأنوار ، والجسم وهو الجوهر المظلم بالبرزخ . إلى غير ذلك من الألفاظ والعبارات المجازية التى فاضت بها آثار السهروردى المنظومة والمنثورة . لاسيما كتابه الجليل « حكمة الإشراق » .

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

(٢) حكمة الإشراق ، ص ١٣ - ١٥ .

(٣) حكمة الإشراق ، ص ١٦ - ١٩ .

ولم يكن الجمع بين التصوف والفلسفة . أو بين الذوق الروحي والنظر العقلي ، مقصوداً على السهروردي المقتول وحده . بل هو يتجاوزة إلى كثير من الصوفية الخالص الذين قضوا حياتهم متمبلين في مقامات الرياضة والمجاهدة . ومختلفين على أحوال الذوق والوجد ، سواء في ذلك من كان منهم شاعراً أو ناظماً . ناثراً أو مؤلفاً . وتاريخ التصوف الإسلامي حافل بأقوال الصوفية وأشعارهم التي يظهرنا كثير منها على أنها لم تكن أثراً من آثار الذوق والوجد فحسب : وإنما هي قد انطوت كذلك على عناصر ميتافيزيقية ، وأفكار فلسفية . يلاحظ من تدبرها وأنعم النظر فيها أنها من قريب أو من بعيد بأمور هي أدخل ما تكون في باب النظر العقلي ، وأدنى ما تكون إلى تصوير مذهب فلسفي منها إلى التعبير عن كشف روعي . وحسبنا هنا أن نذكر على سبيل المثال محيي الدين بن عربي المتوفى ٥٦٣٨هـ : فليس من شك في أنه كان صوفياً يصطنع ما يصطنعه الصوفية من رياضة ومجاهدة ويؤثر في بعض كتاباته ، إن لم يكن في كلها . ما يؤثره الصوفية من رمز وإعجاز . وليس من شك أيضاً في أن ديوانه « ترجمان الأشواق » كان تعبيراً صادقاً عن حبه الإلهي ، وأن شعره في هذا الديوان على ما هو من تصوير عاطفة ناظمة ، قد اشتمل في ثناياه على أفكار لها قيمتها من الناحية الفلسفية . بقدر ما لها شأنها من الناحية الصوفية . وبين أيدينا كتاباه « الفترحات المكية » و « فصوص الحكم » يلاحظ المتأمل فيهما أنهما ليسا كتابين صوفيين ، ولاهما يعبران عن أذواق ومواجيد فحسب ، وإنما يجد القارئ الممحص نفسه عند قراءة كثير من نصوصهما ، أنه لا يقرأ كلاماً صادراً عن صاحب ذوق وحال ، يعبر فيه عن أذواق ذاتية ومواجيد نفسية فحسب ، بل هو يقرأ أيضاً كلاماً له معاني الفلسفية ، ولعله يتخذ دعائمه في بعض الأحيان من النظر العقلي والاستدلال المنطقي ، اتخاذاً لا يخفى على الفطن اللبيب . ويدل على هذا كله ما يقوله الأستاذ ماسينيون عن ابن عربي من أنه مأخوذ بالمنطق ، مرجح لكفة النظر العقلي على كفة لحاسبة النفسية^(١) .

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

٣ — وكذلك كان ابن الفارض : فهو شاعر صوفى قبل كل شىء . قضى حياته التى صورناها فى الفصل الثانى من الكتاب الأول خاضعاً لسلطان الوجد . مقبلاً على الجمال الإلهى حينما تجلى ، مرتلاً أنشودة الحب ، متقلباً فى أطواره المختلفة ، ومازال على هذه الحال حتى تهباً له فى آخر هذه الأطوار حظ من الفناء عن نفسه لم يهباً له من قبل . فإذا هو يشعر بأن ذاته وذات محبوبته قد أصبحتا ذاتاً واحدة ، ويأن ذات هذه المحبوبة تراءى لعين قلبه فى كل مظهر ، وكل منظر ، وكل معنى . وهنا نلاحظ أن ابن الفارض لا يمكن أن يكون فيلاً ، وفأً ولا شبيهاً بالفيلسوف : فعنصر العقل لا يكاد يوجد له أثر فى شعره . بل عنصر العاطفة هو الذى له كل الأثر ؛ ولعله كان غالباً عليه فى بعض الأحيان إلى الحد الذى نخيل لنا معه أن بعض شعره إنما يدل على أن صاحبه لم يكن إنساناً عادياً كغيره من الناس

يجب كما يحبون - ويتغنى الحب كما يتغنون - ويصف محبوبه أو محبوبته كما يصفون؛ بل إن حبه أقوى وأعنف - وتغنيه الحب أمتع وأروع - ووصفه محبوبه أو محبوبته أعمق ما يكون في المبالغة والإسراف . وقد يذهب بعض النقاد في فهم هذا كله وتعليقه - مذهباً متطرفاً - فيظنون بالرجل الظنون - ويتهمون في عقله وخلقه ودينه على نحو ما رأينا في الفصل الرابع من الكتاب الأول ، والذي يعني هنا هو هذه الحياة العاطفية التي كان يحياها ابن الفارض - وهذه الصبغة الذاتية التي اصطبغت بها آثاره ، ومذهبه الذي تصوره هذه الآثار تصويراً صادقاً . وقد رأينا أن ذاتية الآثار الصوفية - وخلوها من ضابط العقل - واعتمادها على أساس من الذوق الذي هو حظ مقصور على أصحابه - كل أولئك كان مثاراً لنقد الناقدين من القدماء والمحدثين ، وحاملاً لهم على أن ينظروا إلى هذه الآثار نظرة تغض من قيدها - وتضعها في مرتبة أدنى من مرتبة الآثار العلية والفلسفية .

ويستطيع النقاد أن يذهبوا مذاهبهم في نقد الأحوال والمواجيد الصوفية - وفي إنكار قيمة الشعر الذي يعبر به ابن الفارض عما عرض لنفسه من هذه الأحوال والمواجيد ؛ ولكنهم لا يستطيعون مع ذلك أن ينكروا على شاعرنا ما تنطوى عليه أذواقه من المعاني القيصة ، وما ينزع إليه في شعره من المنازع الفلسفية .

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

وتخل عن الحظوظ والأعراض ، وفناء عن النفس ، وكشف الحجاب لحس ، ليس في حقيقته إلا تحقيقاً لطائفة من المثل العليا الأخلاقية . ينتهى بالنفس الإنسانية إلى الكمال والصفاء اللذين هما سبيل السعادة . والطور الثالث بما يصوره من شعور انحب بالانحداد مع محبوبته . وشهود هذه المحبوبة في مظاهر الوجود ، إنما يمثل مذهب ابن الفارض في الوحدة ، وهو مذهب ظن الكثيرون من القدماء أمثال ابن تيسية . والبقاعي . وابن خلدون^(١) ، ومن المحدثين أمثال دى ماتيو^(٢) ، أنه عين مذهب ابن عربي في وحدة الوجود . وسواء أكان صحيحاً أن وحدة ابن الفارض هي عين وحدة الوجود عند ابن عربي أم لم يكن . فإن الذى يعيننا هنا هو أن نسجل أن ابن الفارض ، وقد كان من أصحاب الذوق الخالص . والعاطفة القوية . فد انتهى عن طريق ذوقه وعاطفته إلى مذهب في الوحدة : هذه الوحدة التى لا يمارى أحد في أنها فكرة فلسفية نسج حولها الفلاسفة مذاهب شتى . وجاراهم ابن عربي إلى حد ما ، فأثبت مثلهم أن الوجود واحد . وأن وجود العالم ليس في الحقيقة إلا عين وجود الله . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن ابن الفارض بمنهجه النفسى . وذوقه الروحى . قد انتهى إلى إثبات الوحدة التى انتهى إلى إثباتها الفلاسفة الخالص عن طريق منهجهم العقلى ، والصوفيون المتفلسفون عن طريق منهجهم الذى هو مزاج من الذوق والعقل . وليس هذا هو كل ما تشتمل عليه « التائية الكبرى » من منازع فلسفية ، بل هي قد تضمنت أشياء أخرى ليست أقل من هذا شأناً : فالمعرفة ودرجاتها ، وموضوع كل درجة وأدائها . والذات الإلهية وطبيعتها . وأسماؤها وصفاتها وأفعالها . وخلق الله للعالم ، وقيض العالم من الله أو صدوره عنه ، وهل كان الخلق مباشراً أو بواسطة . وهل الأديان محتاتمة حقيقة أو أن اختلافها لا يتجاوز ظاهر العبادات والشعائر في كل دين . وأنها جميعاً مستمدة من منبع واحد . مردودة إلى أصل واحد ، والقضاء والتقدير وعلاقته بالأديان ووحدها . كل أولئك وكثير غيره مسائل نلتقى

(١) انظر الفصل الرابع من الكتاب الأول .

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

بها في « التائية الكبرى » ، ونجد لابن الفارض رأياً فيها ، ونستطيع في يسر حيناً ، وفي مشقة حيناً آخر ، أن ندرك المعاني الفلسفية التي تنطوى عليها ، والمنازع الميتافيزيقية . أو الأخلاقية ، أو الاجتماعية التي تنزغ إليها .

ومثل هذا يمكن أن يقال في « الحسرية » : فهي قصيدة شعرية صوفية قبل كل شيء ، تأثر فيها صاحبها أسلوب الرمز والتلويح . وهي بعد قد عرضت لمسألة الخلق ومصدره ، والحياة ومنبعها ، وطبيعة الأرواح والأشباح واتصال بعضها ببعض ، وسمو بعضها عن بعض ، مما لا يدع مجالاً للشك في أن ابن الفارض كان بارعاً إذ جعل من الشعر الذي هو سبيل الشاعر إلى تصوير عاطفته وشعوره ، أداة للتعبير عن أدق المعاني وأعمق الأفكار .

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

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

الخير هو أن نقدره على أنه شاعر صوفي اصطنع الذوق ، وضمن شعره كثيراً من المعاني الفلسفية . وأضنى على ذوقه ثوباً يمكن تحليله إلى خيوط ذوقية مصبوغة بلون فلسفي .

٤ - وينتهي بنا هذا كله إلى نتيجة لا بد منها . وهي أن الصوفية بأذواقهم الروحية وأحوالهم النفسية ، ربما كانوا أقدر من العلماء والفلاسفة على إدراك الحقيقة الخفية ومعرفة الذات العلية ، لاسيما أن العلماء يصطنعون منهجاً تجريبياً قوامه المشاهدة الحسية والتجربة الخارجية . والذات الإلهية ليست من المادة في شيء ولا سبيل إلى إخضاعها لهذا المنهج التجريبي ؛ والفلاسفة قد عرضوا الحقيقة الذات الإلهية ، وذهبوا في تفسيرها ومحاولة استكناه أسرارها مذاهب شتى . واختلفوا في هذا منذ العصور القديمة حتى الآن ؛ دون أن يجتمعوا . أو يجمع سوادهم الأعظم على رأى بعينه يكشف عن هذه الحقيقة بشكل تتوافق العقول السليمة على صحته والتسليم به وليس أدل على ذلك مما نلنسه في المذاهب المادية من عجز وقصور عن الوضول من أمر الحقيقة الإلهية إلى حل يلائم طبيعتها . ويبين خصائصها في غير ماتشبيهه . وليس أدل عليه أيضاً من أن أكثر المذاهب المادية قد وقفت من هذه المشكلة موقفاً أغفلت فيه الذات الإلهية . وقصرت فيه البحث على حقيقة آثارها في الكون ؛ كأن هذا الكون قد صدر عن نفسه . ولم يكن في حاجة إلى مبدأ أسمى منه وأكمل يفيض عليه الوجود ، ويضنى عليه الجمال ، ويشيع فيه النظام والانسجام : فنيوتن يفسر عالم المادة ؛ ودارون يفسر عالم الحياة ، ولكن تفسيرهما من شأنه أن يجعل هذا العالم أو ذاك مخلوقاً من كل مروحانية . ومعنى هذا أن الماديين مهذا أوتوا من دقة مناهجهم . وسلامة تجاربهم ، فلن يستطيعوا بحال ما أن يتجاوزوا مظاهر الكون . التي يمكن إخضاعها لمشاهداتهم وتجاربهم . إلى مبدع الكون وذاته التي لا يمكن ألبيته أن تكون في متناول هذه المشاهدات والتجارب ، وبعبارة أخرى نقول : إن الذات الإلهية من حيث إنها أبعد ما تكون عن المادية ، وعن أن تجرى عليها المساحة والمقدار ، فإن اتصالها بالذوق الروحي أوثق . ومعرفتها عن طريق الوجد الصوفي ربما كانت

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

وإذا كان التصوف على ما بينا من فرق بينه وبين العلم والفلسفة ، فقد تعين على الصرنى إذن أن يكون أسبى ما يكون عن عالم المحسوس بما فيه من أحداث متغيرة ، وظواهر متبدلة ، وأعراض زائلة ؛ وأن يرفع بقلبه وذوقه عن النظر إلى الأشياء بعين الكثرة التى لا يعرف الماديون عيناً غيرها يبصرون بها ؛ وأن يتخذ سبيله إلى كشف الحقيقة من الإشراق الذى ينبثق من أعماق الروح وقد صفت وتحررت من سجنها المادى ، وأصبحت قادرة على الترقى إلى المبادئ العلية ، على حد تعبير ابن الفارض نفسه^(١) : فهناك فى ذلك الإشراق تكون الروح أقدر على الاتصال المباشر بالذات الإلهية ، وتذوقها تذوقاً روحياً خالصاً هو أكثر ما يكون ملائمة لطبيعتها .

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

الرجد :

فذا نفسه رقت إلى ما بدت به وروحي ترفت للمبادئ العلية ٤٤٠

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

الفصل الأول الحب والمعرفة

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

١ - اتفقت جمهرة الصوفية على أن غاية التصوف العليا هي الوصول إلى الله ، والاتصال به ، والفناء فيه ، والتحقق بمعرفته . ولكي يتحقق الصوفى بهذه الغاية فلا بد من أن يقطع طريقاً تتعاقب فيها على نفسه سلسلة من المراتب التي يختلف بعضها عن بعض من وجه ، ويختلط بعضها مع بعض من وجه آخر ، وتعرف هذه المراتب عندهم باسم المقامات ؛ ولا بد له أيضاً من أن تختلف على نفسه أحوال عدة يباين بعضها بعضاً من ناحية ، ورافق بعضها بعضاً من ناحية أخرى ، ومن هذه الأحوال ما تبهج به نفس السالك ، وينبسط له قلبه ، ومنها ما يولد في نفسه الألم والحسرة ، ويشير في قلبه القبض والهيبة . وهذه الأحوال هي جماع ما يطلق عليه عند الصوفية اسم الأذواق والمواجيد، كما أن تلك المقامات هي المحور الذي تدور عليه عندهم الرياضات والمجاهدات والمقامات والأحوال جميعاً هي المرآة الصادقة التي يستطيع من نظر فيها أن يتصفح الصور المختلفة للحياة الخلقية والروحية التي يحياها القوم ، وما عسى أن يكون منطويماً في ثناياها من حقائق ودقائق لها قيمتها في إظهارنا على المنازع الفلسفية التي يمكن أن يكون قد نزع إليها أصحاب المجاهدة والنوق ؛ فما لاشك فيه أننا حين نقف على بعض ما انتهى إليه الصوفية عن طريق مجاهداتهم وأذواقهم من قواعد خلقية ، وملاحظات نفسية ، ومكاشفات روحية ، ينجيل لنا أننا إزاء

بحوث في علم الأخلاق وعلم النفس وما بعد الطبيعة ، على نحو ما سبقت لإشارة إلى ذلك في التمهيد الذي قدمناه بين يدي هذا الكتاب .

بمع أن الصوفية قد اتفقوا على وجوب مرور السالك بالمقامات . واختلافه على هذه الأحوال . أو اختلاف هذه الأحوال عليه . فإنهم مختلفون في عدة كل من المقامات والأحوال . وفيما عسى أن يكون من هذه أو تلك : إذ كثيراً ما نلاحظ عند قراءة كتب الصوفية أن ما يعده بعضهم من المقامات قد يعده بعضهم الآخر من الأحوال : فالطبرسي مثلاً قد جعل المقامات سبعة ، كل واحد منها ثمرة للمقام الذي يتقدمه . وهي كما ذكرها في كتابه «اللمع» ترتب على الوجه التالي : التوبة . فالورع ، فالزهد ، فالفقر ، فالصبر ، فالتوكل . فالرضا . وأبو طالب المكي قد جعل في كتابه «قوت القلوب» المقامات تسعة وهي : التوبة ، والصبر ، والشكر . والرجاء ، والخوف ، والزهد ، والتوكل . والرضا والحجة^(١) . والسهروردي في كتابه «عوارف المعارف» قد جعل من الإيمان والتوبة والزهد ودوام العمل لله تعالى ظاهراً وباطناً . أشياء أربعة يجب أن يتحقق بها من سلك طريق الله على الوجه الأكمل : ورأى أن التحقق بتام هذه الأربعة ، يُستعان عليه بأربعة أخرى هي : قلة الكلام . وقلة الطعام . وقلة المنام ، والاعتزال عن الناس . وأن من ظفر بهذا كله فقد استقامت له الأحوال . وصحت المقامات . وعند صاحب العوارف المقامات هي : التوبة . والورع . والزهد ، والصبر ، والفقر . والشكر . والخوف ، والرجاء . والتوكل . والرضا . وكما يختلف الصوفية في عدة المقامات وترتيبها . فهم مختلفون كذلك في عدة الأحوال وترتيبها . على أن اختلافهم هذا أو ذاك لا يني أن الغاية القصوى عندهم هي التحقق بحجة الله ومعرفته ، ومشاهدة جماله وجلاله وكماله . وآثار هذا كله في العالم المختلفة . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن السالك بعد أن يختلف على المقامات ، وتختلف عليه الأحوال ، ينتهي إلى كشف الحقيقة بحيث يصبح عارفاً . كما ينتهي إلى الشعور بحقيقة ذاته من حيث هو محب . بالقياس إلى حقيقة الذات

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

الإلهية من حيث هي محبوبة ، فإذا بالمحب يحس أنه وهذه المحبوبة ذات واحدة ، على نحو ما بينا ذلك في الفصل الثاني من الكتاب الثاني .

والذي يعنيننا هنا هو أن نحدد مع الصوفية معنى كل من الحب والمعرفة . وأن نتبين العلاقة الوثيقة التي تربطهما . وقد عرف كثير من الصوفية الحب والمعرفة بتعريفات عدة ؛ ولكن هذه التعريفات ، على كثرتها وتعدد أصحابها . تكاد تتفق في مؤداها ، وفي الطابع العام الذي هو حظ مشترك بينها جميعاً . ويخيل لنا ، ونحن نقرأ تعريفات الحب ، وتعريفات المعرفة ، أننا إزاء لغتين تصوران موضوعاً واحداً ، وتعبيران عن حقيقة واحدة ، وتحللان حالة نفسية واحدة ، بمعنى أن الحب حين يتحدث عن موضوع حبه . ويصف حاله فيه ، إنما يتحدث عن موضوع المعرفة ، ويصف حال العارف ، ولكن في لغة الحب . وكذلك العارف حين يتحدث عن موضوع معرفته ، ويصف حاله فيها . ومكاشفاته التي انتهى إليها ، إنما يتحدث عن موضوع الحب ، ويصف حال المحب . وما ينتهي إليه أمره من فناء عن ذاته ، وبقاء في ذات محبوبته ، ولكن في لغة المعرفة : قد وصف الجنيد حال المحب في المحبة فقال : « عبد ذاهب عن نفسه ، متصل بذكر ربه ، قائم بأداء حقوقه ، ناظر إليه بقلبه . أحرق قلبه أنوار هويته ، وصفا شربه من كأس وده ، وانكشف له الجبار من أستار غيبه : فإن تكلم فبالله ، وإن نطق فعن الله ، وإن تحرك فبأمر الله ، وإن سكن فمع الله : فهو بالله والله ومع الله » . وعرف الحلاج حقيقة المحبة فقال : « حقيقة المحبة قيامك مع محبوبك بخلع أوصافك » . وقال أبو يعقوب السريسي : « لا تصح المحبة إلا بالخروج عن رؤية المحبة إلى رؤية المحبوب بفناء علم المحبة »^(١) . وتدبر هذه التعريفات ، وكثير غيرها مما يذكره المؤلفون الصوفيون في كتبهم ورسائلهم . يظهرنا على أن الفكرة الرئيسية المشتركة بينها ، والمحور الذي تدور عليه ، والغرض الذي ترمى إليه : فناء الإنسان عن نفسه ، وعن أوصافه وحظوظه ، وإنكار ذاته ، وإيثاره لله على ما سواه ، كل أولئك شروط أساسية ينبغي أن يتحقق بها المحب لكي يكون محباً صحت محبته .

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

ومثل هذا يمكن أن يقال في تعريفات المعرفة : فقد حدثنا القشيري في رسالته عن المعرفة فقال : « هي صفة من عرف الحق سبحانه بأسمائه وصفاته ، ثم صدق الله تعالى في معاملاته ، ثم تنقّى عن أخلاقه الرديئة وآفاته ، ثم طال بالباب وقوفه . ودام بالقلب اعتكافه . فحظى من الله تعالى بحسب إقباله ، وصدق الله تعالى في جميع أحواله ، وانقطع عنه هواجس نفسه ، ولم يصبه بقلبه إلى خاطر يدعوه إلى غيره . فإذا صار من الخلق أجنبياً ، ومن آفات نفسه بريئاً ، ومن المساكنات والملاحظات نقيئاً ، ودام في السمع الله تعالى مناجاته ، وحتى في كل لحظة إليه رجوعه ، وصار محدثاً من قبل الحق سبحانه بتعريف أسراره ، فيما يجريه من تصاريف أقداره ، يسمى عند ذلك عارفاً . وسمى حالته معرفة . وفي الجملة بمقدار أجنبيته عن نفسه ، تحصل معرفته بر عز وجل » . ووصف أبو يزيد البسطامي حال العارف فقال : « للخلق أحوال ، ولاحال للعارف ، لأنه "محيى رسمه ، وفنيت هويته بهوية غيره . وغيب آثاره بآثار غيره » . وسئل ابن يزداينار متى يشهد العارف الحق سبحانه . فقال : « إذا بدا الشاهد ، وفقى الشاهد ، وذهبت الحواس » . وقال الخلاج : « علامة العارف أن يكون فارغاً من الدنيا والآخرة (١) » . وظاهر هنا ما تقرره هذه الأقوال ، من مبدأ عام مشترك بين بعضها وبعض من ناحية ، وبينها وبين ما ذكرناه آنفاً من أقوال في المحبة من ناحية أخرى ، من أوجه الشبه التي تكشف عن وضوح وصراحة عن أن مبدأ الفناء عن الشهوات والآفات والحواس . وإسقاط العلاقات بين الإنسان وبين نفسه من ناحية ، وبينه وبين غيره من ناحية أخرى ، بحيث تتمحى رسمه ، وتنمحق هويته في ذات الله ، كل أولئك وغيره من المثل العليا ، والمبادئ الخلقية ، قد انطوت عليه هذه الأقوال التي عرفت بها المعرفة ووصفت فيها حال العارف ، كما انطوت عليها سابقاتها في تحديد معنى الحب ، ووصف حال المحب . وهذا يؤدي إلى أن الحب والمعرفة عند صوفية المسلمين المتقدمين على ابن الفارض ، حالتان نفسيتان ،

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

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

٢- والمتأمل في أطوار الحب الإلهي عند ابن الفارض . وفيما كان يفتح به عليه في كل طور ، يلاحظ أن هذا الشاعر لم يكن بدءاً من الصوفية . بل كان مثلهم في ربط الحب والمعرفة ، وجعل المعرفة ثمرة من ثمرات الحب . وحالاً يشبه موهوباً من الله ، وليس مكتسباً من جانب العبد : فالطور الأول من أطوار الحب الفارضي هو في جملة تعبير عن الفناء الجزئي ؛ والطور الثاني تعبير عن الفناء الكلي الذي أسلم ابن الفارض إلى الطور الثالث وهو طور الاتحاد . أو الحال الموحدة بما فيها من شهود المحب المذات محبوبته ، ومعرفة حقيقة ذاته ، وأنها ليست شيئاً بالقياس إلى ذات هذه المحبوبة التي أصبحت عنده كل شيء . ونحن إذا أنعمنا النظر في هذا الفناء ، رأينا أنه ينطوي على معنيين ، ويشي إلى غايتين : معنى خلقي ، وغاية عملية تتحقق بصفاء النفس ، وتجردها عن الشهوات ، واستحالتها إلى روح نقية لا تشوبها شائبة نقص ؛ ومعنى عرفاني . وغاية نظرية (إن صح أن نستعمل هنا صيغة النظرية للدلالة على المعرفة التي تنكشف لقلب العبد وقد ظفر بحظ موفور من الجلاء) ، تتحقق فيها النفس بالمعرفة الإلهامية التي يكشفها الله لعين القلب . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن بين الحب والمعرفة عند ابن الفارض علاقة وثيقة لا تنفصم عروتها ، ولا يمكن إنكار ما لها من أثر في توجيه المعاني التي ضمنها ابن الفارض شعره توجيهاً يكشف عن خصائصها الفلسفية وبعبارة أوضح يمكن أن يقال إن الفناء كما هو عند ابن الفارض شرط المحبة ، وسبيل اتحاد المحب بمحبوبته الحقيقية ، فهو كذلك شرط المعرفة ، وسبيل العارف إلى معاينة ذات هذه المحبوبة .

فابن الفارض في اتحاده من الفناء سبيلاً إلى التحقق بالمعرفة . كان مثله

كثّل كثير غيره من أصحاب الذوق . فالحلاج يرى أن شرط المعرفة هو محو الكل من العبد . كما يدل على ذلك قوله :

شرط المعارف محو الكل منك إذا بدا المرید بلحظ غير مطلع (١)

وكذلك أبو سعيد بن أبي الخير المتوفى سنة ٥٤٠ هـ . كان يرى أن خروج الإنسان عن نفسه هو الطريق الموصل إلى الله . وأن الفناء عن النفس هو أن يحقق الإنسان علمها . ويحقق وجود الله . وأن الحديث القائل بأن « من عرف نفسه فقد عرف ربه » . إنما يعنى أن من عرف نفسه على أنها عدم . عرف الله على أنه وجود (٢) . ويكفى أن نوازن بين ما ذهب إليه كل من الحلاج وأبي سعيد ابن أبي الخير . وبين ما يشير إليه ابن الفارض في الأبيات التالية :

فأفنى الهوى ما لم يكن ثمّ باقياً هنا من صفات بيننا فاضمحت ١٥٩
فألفيت ما ألفت عنى صادراً إلى وبنى وارداً بمسزيتنى
وشاهدت نفسى بالصفات التى بها تحجبت عنى فى شهودى وحجبتى
وإنى التى أحببتها لا محالة وكانت لها نفسى على محياتى ١٦٢

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

٣- وإذا كانت النفس التى هى مصدر المعرفة ، هى كذلك المنبع الفياض

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

(٢) Studies in Islamic Mysticism, p. 70.

بالحب . فلا بد إذئذ من أن تتعرف أيهما أسبق في وجوده في النفس على الآخر : هل يسبق الحب المعرفة ، وهل تنشأ المعرفة عن الحب : أو أن المعرفة هي التي تتقدم على الحب بحيث يكون الحب نتيجة لها ؟ والحق أن من صوفية المسلمين من عرض لهذه المسألة . ووفق بعضهم في محاولة تحليلها توفيقاً لا يقل في قيمته النفعية والفلسفية عما وفق إليه بعض فلاسفة الغرب : فالغزالي مثلاً يقدم لنا فيما يتقدم من حديث عن الحجة في كتابه « إحياء علوم الدين » . تحليلاً لعلاقة الحب والمعرفة من هذه الناحية لعنه ليس أقل وضوحاً ودقة مما يستطيع أن يقدمه أى عالم من علماء النفس المحدثين : فهو يقرر أنه لا يمكن أن يتصور حب إلا بعد معرفة وإدراك . إذ لا يجب الإنسان إلا ما يعرف ، ولهذا لم يوصف الحماد بالحب : إنما الحب خاصة من خواص الحى المدرك .. ولما كانت الحواس هي المصادر الأولى للمعرفة . فقد نشأ عن ذلك أن تكون لكل حاسة اذة . ينشأ عنها حب لما تدرك : فالذة العين في النظر إلى الصور الجميلة والمناظر البهجة . ولذة الأذن في سماع النغمات الشجية والأجراس المنسجمة . إلخ. على أن هناك غير الحواس الظاهرة حاسة باطنة اختصت بإدراك الروحانيات والإلهيات التي لا صلة بينها وبين عالم المادة ، وهي هذه الحاسة التي يسميها الغزالي عقلاً أو قلباً أو نوراً . والحب الناشئ عن الإدراك بهذه الحاسة الباطنة مقصور على الإنسان وحده ، على عكس الحب الناشئ عن الإدراك بالحواس الظاهرة فإنه حظ مشترك بين الإنسان والحيوان ؛ ولهذا كان العقل الباطن أو النور الكامن أقوى وأزرق من الحس الظاهر ، وكان جمال المدركات بالبصيرة الباطنة أروع وأمتع من جمال المدركات بالحواس الظاهرة^(١) . وهنا نلاحظ أن الغزالي في تقديم المعرفة على الحب . وجعل الحب نتيجة للمعرفة ، كان أسبق إلى هذه الفكرة من فيلسوف أوربي له خطوره في تاريخ الفلسفة الحديثة ، وأعني به اسبينوزا (١٦٣٢-١٦٧٧م) الذي كان يرى أن الحب يتولد من المعرفة الحدسية^(٢) (Connaissance Intuitive)

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

(٢) المعرفة الحدسية مرادفة للمعرفة المباشرة ، ومضادة للمعرفة الاستدلالية (Connaissance

Dis-cursive) ، وهي المعرفة التي ينتقل فب الفكر من معنى إلى معنى ، كأن ينتقل من المقدمة إلى النتيجة . =

أو المعرفة التامة^(١) (Connaissance Adéquate) بالجوهر الإلهي ؛ فقد انتهى هذا الفيلسوف الهولندي إلى أن كل ما نعرفه بطريق الدرجة الثالثة من درجات المعرفة (المعرفة الحسية الكلية) ، يحدث في أنفسنا لذة ، لأن أعظم ما نشعر به من اللذة العقلية إنما ينشأ عن هذه المعرفة ؛ وعقب على ذلك بقوله إن حب الله حباً عقلياً ينشأ عن المعرفة الحاصلة بطريق هذه الدرجة الثالثة من درجات المعرفة ، لأن اللذة إنما تحصل عن هذه المعرفة مصحوبة بفكرتنا عن الله من حيث هو علة . وهذا - في رأي اسبينوزا - حبنا لله لا من حيث تصورنا له حاضراً . بل من حيث معرفتنا به على أنه أزلي ، وهذا ما يسميه اسبينوزا بالحب العقلي لله^(٢) . فالغزالي واسبينوزا متفقان هنا على أن المعرفة متقدمة على الحب . وأن اللذة الحاصلة في باطن الإنسان إنما يتوقف حصولها ونوعها على نوع المعرفة التي تقابلها . وبلغ هذه المعرفة من درجة الحسية الظاهرة أو الروحية الباطنة . ويتفق مع الغزالي واسبينوزا مؤلف مسلم آخر هو ابن قيم الجوزية صاحب « مدارج السالكين » حيث يرى أن صفات الله ، ونعوت كماله ، وحقائق أسمائه هي التي تجلب القلوب إلى محبته ، وطلب الوصول إليه ؛ لأن القلوب إنما تحب من تعرفه . وتحافه ، وترجوه ، وتشتاق إليه ، وتلتذ بقربه ، وتعظمن إلى ذكره ، يحسب معرفتها بصفاته ؛ فإذا ضرب دونها حجاب معرفة الصفات ، والإقرار بها . امتنع منها بعد ذلك ما هو مشروط بالمعرفة ولمزوم لها ، إذ وجود المازوم بدون لازمه ،

= أما المعرفة الحسية المباشرة فهي التي يدرك فيها الفكر النتيجة في ثنايا المقدمة ، ويتأمل المعاني تأملاً تشملها فيه نظرة واحدة ، دون أن يكون الفكر في حاجة إلى أن يمر بهذه المعاني الواحد تلو الآخر : معرفة الله حسية كلية ، في حين أن معرفة الإنسان استدلالية جزئية (Goblot : Vocab. Philos., Art Intuitif, p. 312 et Art Discursif, p. 184).

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

والمشروط بدون شرطه ممتنع^(١). ومعنى هذا أن المعرفة متقدمة على الحب ، وأن شرط الحب المعرفة . وهذا التقديم منطقي وملائم لطبيعة كل من الحب والمعرفة: إذ لا يمكن أن نتصور أن إنساناً أحب إنساناً أو شيئاً دون أن يكون قد رآه أو سمع به على أقل تقدير . والرؤية والسمع طريقان من طرق المعرفة ، وإن كانا أقل رتبة من المعرفة الحدسية التي هي عند الفلاسفة أتم وأكمل من المعرفة الحسية والمعرفة الاستدلالية ، وهاتان المعرفةتان الأخيرتان أقل رتبة عند الصوفية من المعرفة بالبصيرة الباطنة .

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

(١) مدارج السالكين ، ج ٣ ، ص ٢٢٤ .

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

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

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

إنما يظهرنا على مبلغ ما في الحب من تكاليف ، وعلى أن الشرط الذي ينبغي أن يتوافر في المحب هو أن يطلق نفسه من قيود العقل . ومثل المعرفة في هذا كمثل الحب : فهي لا تأتي من طريق العقل ، وليس لإرادة الإنسان أو قدرته فيها مدخل ، ولكنها تأتي عن طريق القلب ، وإرادة الله وقدرته هما اللتان تقذفانها في هذا القلب ، وتجعلان العارف يحيط بكل شيء على قدر ماتهما له من صفاء النفس ، وكشف حجاب الحس ، والتحرر من سلطان العقل : فالمعرفة من هذه الناحية لدنية لاعمل فيها للحس وما يصطنعه أصحاب الحس من منهج تجريبي قوامه المشاهدة الخارجية والتجربة ، ولا أثر فيها للعقل وما يؤثره أهله من منهج عقلي قوامه البحث النظري والاستدلال المنطقي . وليس أدل على ذلك من الأبيات ١٥٦ - ١٦٤ من « الثائية الكبرى » ، وهي الأبيات التي يصف فيها الشاعر حبه ، ويبين انقطاع الصلة بينه وبين الكسب ، وقد أثبتنا بعضها آنفاً ؛ ومن القصة التي يرويها سبط بن الفارض ، ويذكر فيها أن برهان الدين الجعبري جاء ذات مرة إلى جده (ابن الفارض) وسأله : هل أحاط أحد بالله علماً ؟ فأجابه بقوله : نعم ، إذا حَيَّطَهم يحيطونه (كذا) ^(١) . فإن صححت هذه القصة كانت دليلاً على طبيعة مذهب ابن الفارض في المعرفة ، وهي أنها ممكنة ، ولكن بشرط أن تكون متوقفة على إرادة الله : فهو الذي يمنحها لمن يشاء ، ويقبضها ممن يشاء . وأن ابن الفارض هنا لا يكاد يتجاوز ما عبر عنه ذو النون المصري حين سئل : بم عرفت ربك ؟ فقال : « عرفت ربي بربي ، ولولا ربي ما عرفت ربي » ^(٢) .

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

(١) ديباجة الديوان ص ١٣ .

(٢) الرسالة القشيرية ص ١٤٢ .

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

فإن كنت منى فانح جمعى وامح فر ق صدعى ولا تنجح لجنح الطبيعة ٦٥١
فدونكها آيات إلهام حكمة لأوهام حدس الحس عنك مزيلة ٦٥٢
ولكى يستدل ابن الفارض على أن النفس مصدر المعرفة ، وأن المعرفة مطبوعة فيها مذ كانت روحاً تحيا فى العالم العلوى ، نراه يضرب طائفة من الأمثال التى تؤيد مذهبه : كأن يمثل بأبى زيد السروجى بطل مقامات الحريرى ، وما كان له من تلوينات فى هذه المقامات ؛ وبصورة الإنسان فى المرأة ، وصدى الصوت ؛ والرؤى التى يراها الإنسان فى النوم ؛ وصور خيال الظل التى يجريها المشعبد على الستار^(١) . ولعل أهم هذه الأمثلة جميعاً اثنان : أحدهما مثال الرؤى وما يعرض للنائم فى نومه من المعارف ، والآخر مثال ستار خيال الظل وما يحركه المشعبد عليه من صور وأشكال : فالإنسان عندما يقف جسمه عن الحركة ، وحواسه عن الإدراك ، وذلك فى حال النوم ، لاتقطع عنه كل معرفة ، بل هو تلقى إليه معارف وعلوم أرقى من تلك التى يحصل عليها وهو فى حال اليقظة عن طريق الحواس ؛ وإن هذه المعارف والعلوم لاتتصل بالأحداث الماضية والحاضرة فحسب ، بل هى تتصل كذلك ، وفوق ذلك ، بالأحداث المستقبلية . وإن الإنسان ليخيل له عندئذ أنه قد استمد معارفه وعلومه من غيره ، والحقيقة أنه استمدها من نفسه ، وألقاها إلى نفسه : فالنفس هنا تتجلى للفانى أو النائم فى صورة عالم يهديها إلى فهم المعانى الغريبة ؛ وهذا التجلى راجع إلى تجرد النفس عن مظهر البشرية (البدن) ، واشتغالها بعالمها العلوى الذى أهمها فيه الله كل علم ، وطبع على صفحتها كل معرفة . واسمع إلى ابن الفارض حيث يقول :

(١) انظر الأبيات ٦٥٥ - ٧٣٠ من النائية الكبرى .

وقلبي من ألقى إليك عدوه
وما كُنْتُ تدرى قبل يومك ماجرى
فأصبحت ذا علم بأخبار من مضى
أتحسب ماجارك في سِنَةِ الكرى
وما هي إلا النفس عند اشتغالها
تجلى لها بالغيب في شكل عالم
وقد طبعت فيها العلوم وأعانت
وبالعلم من فرق السوى ما تنعمت
ولو أنها قبل المنام تجردت
وتجريدها العادى أثبت أولاً

٦٦٤ وقد ركذت منك الحواس بغفوة
بأمسك أو ماسوف يجرى بغدرة
وأسرار من يأتى مُدلاً بخبرة
سواك بأنواع العلوم الخليلية
بعالمتها عن مظهر البشرية
هداها إلى فهم المعانى الغريبة
بأسماها قديماً برحى الأبوة
ولكن بما أملت عليها تملت
لشاهدتها مثلى بعين صحيحة
تجردها الثانى المعادى فأثبت ٦٧٣
لترى أن تجرد النفس عن غواشى البشرية في حال اليقظة . وتعطيل البدن .
وركود الحواس في حال النوم ، هما سبيل هذه النفس إلى المعرفة والشهود ،
كما أن التحقق بهذا كله يثبت تجرد النفس عن البدن في الحياة الأخرى (المعاد) ،
حيث تعود النفس إلى ما كانت عليه من صفاء ونقاء . ويعود ما كان لها من
علوم طبعت فيها من قديم . وقد انتهى شاعرنا من هذا إلى أن وراء العلم الثقلي
علماً آخر هو أرقى منه وأسمى ، وأدق وأجل من أن تناوله العقول ، لأنه علم
إلهامى لا تكتسبه النفس من التعليم ، ولا يلم به الإنسان عن طريق العقل والدرس .
وإنما هو آت من أعماق النفس التي تستمد من ذات نفسها ، وتفيضه على ذات
نفسها . وقد أشار الشاعر إلى ذلك فيما خاطب به مريده وهو قوله :

ولانك ممن طيشته دروسه
فثم وراء النقل علم يدق عن
تلكميتته منى وعنى أخذته
بجيت استقلت عقله واستقرت ٦٧٤
مدارك غايات العقول السليمة
ونفسي كانت من عطائي مُمدتي ٦٧٦

وابن الفارض في اعتباره النفس مصدراً للمعرفة : وفيما يصنمه من حالها وقد
تجردت سواء في اليقظة أم في المنام : يشبهه من وجوه كثيرة ابن عربي حين يقول
إن الإنسان إذا نام ، أو إذا كان صاحب غيبة أو فناء أو قوة إدراك . لا تتجبه

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

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

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

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

كرى اللهو ماعنه الساتر شقت
وراع حجاب اللبس فى كل خلعة
فأشكالها تبدو على كل هيئة ٦٨١
حتى يقول :

وكل الذى شاهدته فعل واحد
إذا ما أزال، السر لم تر غيره
وحققت عند الكشف أن بتوراه
كذا كنت ما بينى وبينى مسبلا
إلى أن يقول :

فأشكاله كانت مظاهر فعله
وكانت له بالفعل نفسى شبيهة
فلما رفعت السر عنى كرفعه
وقد طلعت شمس الشهود فأشرق الـ
قتلت غلام النفس بين إقامتى الـ

فواضح من هذه الآيات التى يسودها أسلوب ابن الفارض فى التلويح والتمثيل
أن النفس هنا تشبه المشعبد ، والبدن يشبه الستار والصور والأشكال التى
تظهر على هذا الستار هى الأشياء المدركة بالحس ؛ وواضح أيضاً أن تلاشى
الحس عند تجلى النفس كتلاشى الصور والأشكال عند ظهور فاعلها وهو
المشعبد المختفى وراء ستار خيال الظل ، وأن إسبال حجاب البدن دون النفس
كإسبال ستار خيال الظل دون المشعبد ؛ وواضح بعد هذا كله أن الفكرة
الجوهرية التى يدور عليها هذا التشبيه هى أن مثل النفس فيما يحجبها ويحجب
عنها علمها القديم ، وفيما يصدر عنها من علوم مختلفة تثبت أنها هى المنبع الوحيد لهذه
العلوم ، كمثل المشعبد فيما يختفى وراءه من ستار ، وفيما يصدر عنه من صور مختلفة
وأشكال متنوعة تثبت أنه فاعلها ومصدرها ؛ فإليك بأنه كما يبدو المشعبد للعيان عند
إزالة الستار ، ويعرف أنه هو مصدر الصور والأشكال ، فكذلك تبدو النفس عند
زوال حجاب البدن ، ويتبين أنها المعين الفياض بكل العلوم والمعارف . وهنا يكشف

ابن الفارض مرة أخرى عن العلاقة الوثيقة بين الفناء والمعرفة من ناحية ويظهرنا على مبلغ براعته في استغلال قصص القرآن واصطناعه ألفاظ هذا القصص وعباراته في الرمز إلى ما هو بصدد تصويره من مذهب في المعرفة من ناحية أخرى . ويكفي أن نستعيد هذا البيت :

قتلت غلام النفس بين إقامتي الـ جدار لأحكامي وخرق سفيتي ٧١٥
لندل به على أن ما ورد فيه ليس إلا رموزاً وتلويمات استقها الشاعر من سورة الكهف^(١) : فقتل غلام النفس هنا كناية عن فناءها ، وإقامة الجدار لأحكامه رمز على قيام ابن الفارض بفرائض الشرع ، ومحافظته على أحكامه وتكاليفه ، وخرق سفينته إشارة إلى ما أخذ به بدنه من رياضات عنيفة ومجاهدات قوية . وهنا ملاحظة لا بد من تسجيلها : ذلك أن ابن الفارض لم يكن من هؤلاء الصوفية الذين يزعمون أنهم وصلوا إلى الحق ، واتصلوا بالذات العلية ، فتحرروا من قيود الشرع ، وسقطت عنهم تكاليفه ، ولكنه كان مع منزلته من الفناء عن نفسه والبقاء في ذات محبوبته ، وشعوره بالانحدار معها ، معنياً بالأحكام الشرعية محافظاً عليها : فهو من هذه الناحية قد جمع بين الحقيقة والشرعة .

وخلاصة هذا كله هي أن معرفة ابن الفارض سواء في طبيعتها ومصدرها وموضوعها وأدائها ، مختلفة كل الاختلاف عن العلم بمعناها المتواضع عليه الآن سواء ما كان من ذلك العلم معتمداً على المشاهدة الخارجية والتجربة ، أو على النقل والعقل . ولعل ابن الفارض كان في هذا شبيهاً بأفلوطين إذ انتهى إلى تقرير أن ما يرى وما يسمع في شهود الله ليس عقلاً ، ولكنه شيء سابق على عقلمنا ، وأسمى من عقلمنا . فإن من يرى على هذا النحو لا يتصور شيئين ، ولا يميز بينهما ، بل إنه يتغير ويعطل عن أن يكون هو عين نفسه ، بحيث لا يبقى له شيء من نفسه ، فهو من حيث هو مستغرق في الله ، فقد أصبح والله شيئاً واحداً^(٢) : فأداة المعرفة عند كل من ابن الفارض وأفلوطين ليست العقل ، والحال الموحد عند كليهما هي خير ما يوصل إلى إدراك الحقيقة ، وشهود الله شهوداً

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

مباشراً . ومعنى هذا بعبارة أخرى هو أن معرفة ابن الفارض معرفة وجدانية وصل إليها كشفاً وذوقاً ، لا عقلاً ونقلاً ؛ وذلك ما يمكن أن يعبر عنه في لغة علم النفس الحديث بقول وليم جيمس إن شعور الإنسان العادي اليقظ ، أو شعوره العقلي (Rational Consciousness) ، ليس غير ضرب من ضروب الشعور ، وأن هناك ضروباً أخرى لهذا الشعور كامنة في غياهب النفس ، ومختلفة كل الاختلاف عن الضرب الأول^(١) .

٦ - رأيت من خلال حديثنا عن طبيعة الحب وطبيعة المعرفة ، وبما انتهينا إليه في هذا الحديث أن الحب والمعرفة عند ابن الفارض حالتان نفسيتان يرتكز كل منهما على الشعور الباطن دون الحس الظاهر أو العقل المفكر . وليس من شك في أن القدر الذي أوردناه في هذه المسألة يكفي لأن نستخلص منه أن اتفاق الحب والمعرفة على الوجه الذي تبينت في مذهب شاعرنا يؤدي بنا إلى إدراك اتفاق آخر في الأداة التي يعتمد عليها كل من الحب والمعرفة ، والتي هي للحب بمثابة مركز للعاطفة والشعور والمعرفة بمثابة محل للكشف والمشاهدة ؛ هذه الأداة التي يشترك فيها الحب والمعرفة ليست حاسة من الحواس الظاهرة ، ولا عقلاً يعتمد على الدليل والبرهان ، ولكنها شيء آخر أسمى وأرقى من الحواس الظاهرة والعقل ، يسميه الغزالي بـ'نور أو القلب أو العقل' ، ويسميه ابن الفارض مرة بالنفس ، وتارة بالروح وطوراً بالقلب إلى غير ذلك من الأسماء التي - وإن اختلفت في ظاهرها - تدل على شيء واحد .

على أنه يحسن بنا قبل أن نكشف عن حقيقة النفس أو الروح عند ابن الفارض أن نقدم لهذا الموضوع بمقدمة موجزة نلم فيها بفكرة عامة عن هذه المسألة عند المسلمين لعلها تعيننا على فهم ما ذهب إليه ابن الفارض فيها وموازنته بما ذهب إليه غيره : فقد اختلف الناس منذ زمن بعيد في النفس والروح : أشيء واحد هما ، أم شيئان مختلفان ؟ فابن زين يروى عن أكثر العلماء ما يفيد أنهما شيء واحد :

فقد ورد في الأخبار إطلاق كل منهما على الآخر^(١). ويقول ابن حبيب إنهما شيان : فالروح هو النفس المتردد في الإنسان والنفس أمر غير ذلك ، لها يدان وربجلان ورأس وعينان ، وهي التي تلتذ وتألم ، وتفرح وتخزن ، وإنها هي التي تتوفى في المنام ، وتخرج وتسرح ، وترى الرؤيا ، ويبقى الجسد دونها بالروح فقط لا يلتذ ولا يفرح حتى تعود^(٢). وكان بعضهم يرى أن النفس طينية نارية ، والروح نورية روحانية ؛ وبعضهم الآخر يقول إن النفس ناسوتية والروح لاهوتية^(٣) وقد روى عن ابن عباس أنه قال : إن في ابن آدم نفساً وروحاً بينهما مثل شعاع الشمس ، فالنفس هي التي بها العقل والتمييز ، والروح هي التي بها النفس والتحرك ، فيتوفيان عند الموت ، وتتوفى النفس وحدها عند النوم^(٤).

وأما رأى الصوفية في النفس والروح فالقشيري يحدثنا بأن المراد بالنفس عند القوم هو ما كان معلولاً من أوصاف العبد ، وما كان منموماً من أخلاقه وأفعاله (كالمعاصي والمخالفات والأخلاق الدنيئة التي إذا عاجلها بالمنازلة والمجاهدة انتفت عنه). ويذكر القشيري فوق هذا الكلام الذي يحدد معناها بمتعلقاتها ، تعريفاً يمكننا أن نقول عنه إنه يحدد معناها بيوهرها وطبيعتها الحقيقية : فمن المحتمل عنده أن تكون النفس لطيفة مودعة في هذا القالب الذي هو الجسم وأنها محل للأخلاق المدمومة ، كما أن الروح لطيفة في هذا القالب ، وأنها محل للأخلاق المحمودة ؛

(١) جلاء العينين ص ٨٨ - من الأخبار التي صح فيها إطلاق كل من النفس والروح على الآخر وأوردتها صاحب جلاء العينين مارواه أبوهريرة عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال : « إن المؤمن ينزل به الموت ويعاين ما يعاين ، ويد لو خرجت نفسه ، والله تعالى يحب لقاءه . وإن المؤمن تصعد روحه إلى السماء فتأتيه أرواح المؤمنين فيستخبرونه عن معارفه من أهل الدنيا » المرجع نفسه والصفحة .
(٢) المرجع نفسه والصفحة - احتج ابن حبيب على هذا بقوله تعالى : (والله يتوفى الأنفس) وملخص تفسير الآية كما أورده صاحب جلاء العينين : « أن الله يتوفى الأنفس : أي يقبضها عن الأبدان بأن يقطع تعلقها به أي تعلق التصرف فيها عنها ، حين موتها : أي في وقت موتها » .

(٣) المرجع نفسه ص ٨٨ و ٨٩ .

(٤) جلاء العينين ص ٨٨ .

وإن جملة الروح والنفس والبدن تكون إنساناً واحداً بعضه مسخر لبعض^(١). ويلاحظ القشيري إلى جانب هذا أن حقيقة الروح تختلف فيها عند المحققين من أهل السنة : منهم من يقول إنها الحياة ، ومنهم من يقول إن الأرواح أعيان لطيفة مودعة في القوالب ، وإن الحياة تسرى في القوالب ما دامت الأرواح مودعة فيها . وللأرواح ترق^٢ في حال النوم ومفارقة للأبدان ثم رجوع إليها . والإنسان روح وجسد . ومن قال إن الأرواح قديمة غير مخلوقة فقد أخطأ خطأ عظيماً^(٢).

فإذا نظرنا إلى هذه الآراء المختلفة نظرة فاحصة رأينا أنها تتفق من وجه وتختلف من وجه ، ورأينا أيضاً أن الاختلاف بينهما قوى إلى حد يؤدي إلى الخلط والاضطراب اللذين يؤديان بدورهما إلى أن نقف من المسألة موقف الحيرة والتردد ، لاندري هل الروح هي النفس أو غيرها ، وهل يصح أن نطلق خصائص الروح على النفس أو لا يصح ؛ فأما وجه الاتفاق فيظهر لك إذا لاحظت أن ابن حبيب وابن عباس والمحققين من أهل السنة مجمعون على أن الروح هي الحياة أو مصدر الحياة على أقل تقدير ، وأما وجه الخلاف فيبدو من أن ابن حبيب ينظر إلى النفس على أنها شوية تلتذ وتتألم ، وابن عباس ينظر إليها على أنها عاقلة تدرك وتميز وتحكم - ولا يقف الاتفاق والخلاف عند هذا الحد ، بل هو يتجاوز إلى شيء آخر : فابن حبيب وابن عباس متفقان على أن النفس وحدها تنوف في حال النوم ، ويخالفهما في ذلك بعض المحققين من أهل السنة إذ يذهبون إلى أن الروح التي تفارق البدن وترقى في حال النوم .

ومهما يكن من أمر هذا الخلاف ، وما ينشأ عنه من الخلط والاضطراب في تحديد طبيعة النفس والروح ، فقد خلصنا الجرجاني من الوقوع في مثل هذا الخلط والاضطراب ، وذلك في تعريفاته حيث كشف لنا عن حقيقة النفس والروح فقال عن الأولى ما نصه : « هي الجوهر البخاري اللطيف الحامل لقوة الحياة والحس والحركة الإرادية . وسماها الحكيم الروح "الحيوانية" . فهو جوهر مشرف للبدن ، وعند الموت ينقطع ضوءه عن ظاهر البدن وباطنه ، وأما في

(١) الرسالة القشيرية ص ٤٤ - ٤٥ .

(٢) المرجع نفسه ص ٤٥ .

وقت النوم فينقطع عن ظادر البدن دون باطنه ؛ فثبت أن النوم والموت من جنس واحد ، لأن الموت هو الانقطاع الكلي والنوم هو الانقطاع الناقص . وثبت أن القادر الحكيم دبر تعلق جوهر النفس بالبدن على ثلاثة أضرب : الأول إن بلغ ضوء النفس إلى جميع أجزاء البدن ظاهره وباطنه فهو اليقظة ، وإن انقطع ضوءها عن ظاهره دون باطنه فهو النوم ؛ أو بالكلية فهو الموت^(١) . وقال عن الثانية مانصه : « الروح الإنساني هو اللطيفة العالمة المدركة من الإنسان الراكبة على الروح الحيواني ، نازل من عالم الأمر ، تعجز العقول عن إدراك كنهه ، وذلك الروح قد يكون مجرداً وقد يكون منطبقاً في البدن »^(٢) . ونحن نستطيع أن نرد تعريفنا الجرجاني للنفس والروح إلى أصل واحد : ذلك أن في الإنسان جوهرًا لطيفاً واحداً هو من أمر الله ، قد يكون مجرداً عن البدن ، وقد يكون متصلاً به مختصاً بتدبيره ؛ فإذا كان مجرداً عنه سمي «روحاً» وإذا كان متصلاً به مختصاً بتدبيره من حيث انبعاث الحياة والحس والحركة فيه سمي «نفساً» أو «روحاً حيوانياً» . وبعبارة أخرى يمكننا القول بأن النفس هي ما تعلقت به أوصاف البشرية ، بخلاف الروح فإنها منزهة عن هذه الأوصاف مجردة عنها .

٧ - فلو أردنا أن نعرف وجه الحق في استعمال ابن الفارض للفظي النفس والروح ، وأن نقف من تضاعيف شعره على حقيقة مذهبه في كل منهما ، لرأينا أن هاتين اللفظتين شائعتان شيوعاً قوياً ظاهراً في ديوانه ، سواء ما كان من هذا الديوان قصائد غزلية ذات وجهين ، أو قصائد صوفية بحتة . وإن ابن الفارض ليستعمل لفظي النفس والروح وغيرهما من الألفاظ التي تجرى مجراها كالسر والقلب سواء في تحليله لأطوار الحب ووصفه لأحواله في كل طور ، أم في تصويره لما انكشف له وفتح به عليه من المعارف والحقائق في المشاهدة . ولعل أول ما يلاحظ عليه أنه في استعماله لهذه الألفاظ عامة ، وللفظي النفس

(١) التعريفان - مادة «نفس» ، ص ١٦٤ - ١٦٥ .

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

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

مالي سوى روجي وباذل نفسه في حب من يهواه ليس بمسرف (١)
وقال :

٥٨ ومن يتحرش بالجمال إلى الردى رأى نفسه من أنفـس العيش رُدت
ونفس ترى في الحب ألا ترى عنأ متى ما تصدت للصبابة صدت
٦٠ وما ظفرت بالود روح مُراحة ولا بالولا نفس صفا العيش ودَّت
وقال في وصف حبه في طوره الذي لم يكن قد خلصت فيه نفسه من رغباتها
وميوها التي هي دائماً الحجاب الكثيف الذي يحول بين المحب وبين محبوبته :

(١) هذا البيت من القصيدة الفائية التي مطلعها :

قلبي يحدثنى بأنك متلسن روجى فداك عرفت أم لم تعرف

ونحن نكتفي بإيراد هذا البيت مثالا على توحيد الشاعر للنفس والروح في القسم الإنساني الإلهي

من شعره .

- ١١٤ أغار عليها أن أهم بحبها وأعرف مقداري فأنكر غيرتي
 ١١٥ فتختلس الروح ارتياحاً لها وما أبرئ نفسي من توهم منية^(١)

فهذه الأبيات تكفي لإظهارنا على أحد المذهبين اللذين يذهبهما ابن الفارض في فهمه للنفس والروح ، وفي استعداله لهما على أنهما مترادفتان . على أننا نستطيع أن نلتمس لابن الفارض عذراً إذ يستعمل النفس والروح على هذا الوجه من الترادف في شعره الإنساني الإلهي ، وقد ضربنا له مثلاً بالبيت الأول من الأبيات التي أثبتناها آنفاً ولانستطيع بحال ما أن نلتمس له هذا العذر في الأبيات التي استقيناه من « تائيته الكبرى » وأثبتناها بعد ذلك : فقد كان ابن الفارض في القسم الأول من شعره ، وهو الإنساني الإلهي ، شاعراً أكثر مما كان صوفياً ؛ فهو يقصد إلى اللفظ وإلى انسجامه وتناغمه مع غيره من الألفاظ أكثر مما يعنى بما ينطوي عليه هذا اللفظ من المعنى أو بما يؤدي إليه من التناقض . وأكبر الظن أن هذا راجع إلى تغلغل العاطفة من نفسه إلى حد بلغ من قوته وعنقه أن أصبح همّ الرجل كله محصوراً في أن يصور لنا حبسه تصويراً قوياً يتناسب مع ما لهذا الحب على نفسه من سلطان ، وأن يعبر عن عاطفته هذا التعبير الصادق الصارخ في الألفاظ التي تكفي لأن تعينه على هذا التعبير . على أننا إن التمسنا له العذر في هذا القسم من شعره فلن نستطيع مع ذلك أن نلتمس له هذا العذر في القسم الصوفي الخالص الذي يتألف من قصيدتيه العظيمتين « التائية الكبرى » و « الحمزية » ؛ فالشاعر في هاتين القصيدتين صوفي بكل معاني الكلمة ، يتزعم في بعض الأحيان منزعاً يمكن أن ينعت بأنه فلسفي على الرغم من شاعريته التي تغلب عليه في كثير من مواطنها ؛ فخليق به — وهو ما هو من صوفية في

(١) يفسر القاشاني النفس والروح في هذا البيت على أنهما مختلفان : إذ يرى أن وجود المنية المشعة يبعد المحب عن المحبوبة لا يثاق حكم الاتحاد لأن المنية من أحكام النفس وهي بعيدة عن هذا الاتحاد الذي هو من حكم الروح (كشف الوجوه الفرج ١ ص ١٢٦) . ونحن نخالفه في ذلك لأن الروح حين تختلس الاستمتاع بالمحبوبة لتستشعر راحة هذا الاستمتاع تكون مشوبة بشائبة الغرض ، أو قل تكون نفساً لا تحب المحبوبة لذاتها بل لما يعود عليها من لذة ، وهذا شأن النفس التي لم تصف بعد من شوائب البشرية .

هاتين القصيدتين بصفة خاصة - أن يكون أكثر دقة في استعمال الاصطلاحات بحيث لا يؤدي استعماله لها إلى شيء من الخلط بينها .

ولعل معترضاً يعترض فيقول : إن ابن الفارض كان صاحب ذوق ووجد صاحب عقل وتفكير ، وإن « الثائية الكبرى » خاصة ليست إلا ثمرة مباشرة من ثمرات الغيبة التي اختلفت على نفسه بين حين وحين : فكيف إذن تطلب إلى رجل هذه حاله أن يعمد إلى الدقة فيما يصدر عنه من الآثار ؟ غير أننا ندفع هذا الاعتراض بالحقيقة الواقعة وهي أن في « الثائية الكبرى » نفسها أبياتاً صدرت عن الشاعر في حال الغيبة وكانت متأثرة كغيرها بذوقه ووجدته ، وهي مع ذلك غاية في دقة الألفاظ والعبارات ، ولقد يسرف الشاعر في هذه الدقة إلى الحد الذي يرجح لدينا كفة العقل المفكر الواعي بما يفكر فيه على كفة الغيبة أو اللاوعي ؛ ودليلنا على صحة ما نذهب إليه الأبيات التي يتحدث فيها عن النفس والروح فيفرق بينهما في وضوح تفرقة تكشف عن طبيعة كل منهما وتبين أن ما يطلق عليه اسم النفس مختلف عما يطلق عليه اسم الروح . وإذن فكيف يكون ابن الفارض دقيقاً وغير دقيق في قصيدة واحدة خضعت فيها نفسه لحالة نفسية واحدة ؟ وكيف يفرق مرة بين النفس والروح ، ولا يفرق بينهما مرة أخرى ؟

٨ - على أننا إذا استثنينا من شعر ابن الفارض الأبيات التي يقع فيها الخلط بين النفس والروح ، رأينا أن القاعدة العامة عنده هي التفرقة بينهما ، وأنه في إثبات هذه التفرقة إنما يتمشى مع كثير من المحققين من أهل السنة الذين أشار إليهم القشيري في رسالته ، وأوجزنا لك مذهبهم في تقدمتنا لهذا الموضوع الذي نحن بصدده . وإن مثله في هذا التفريق كمثل هؤلاء المحققين في موافقتهم لتعاليم القرآن الكريم الذي فاضت آياته بذكر النفس والروح ، وبإثبات الخصائص التي تميز إحداهما من الأخرى^(١) : فنحن نلاحظ أن ابن الفارض حين يتحدث

(١) « ثم سواء ونفخ فيه من روحه » (سورة السجدة ٣٢ : آية ٩) ، « ويسألونك عن الروح ، قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً » (سورة الإسراء ١٧ : آية ٨٥) ، « كل نفس ذائقة الموت ، ونبلوكم بالشر والخير فتنة ، وإلينا ترجعون » (سورة الأنبياء ٢١ : آية ٣٥)

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

وقد آن أن أبدى هواك ومن به ضناك بما يننى ادعاك محبتي ٩٧
حليف غرام أنت لكن بنفسه وإبقاك وصفاً منك بعض أدلتي
فلم تهوى ما لم تكن في فانياً ولم تفن ما لا تجتلي فيك صورتي ٩٩

واسمع إليه أيضاً حيث يقول عن النفس :

هي النفس إن ألفت هواها تضاعفت قواها وأعطت فعلها كل ذرة ٥٩٩

وحيث يقول عن مجاهدته لنفسه وما أثمرته هذه المجاهدة من سمو النفس عن عالم المحسوسات :

ولما نقلت النفس من ملك أرضها بحكم الشرا منها إلى ملك جنة ٤٦١
وقد جاهدت واستشهدت في سبيلها وفازت ببشرى بيعها حين أوفت
سمت بي لجمعي عن خلود سمائها ولم أرض لإخلاذي لأرض خليفتي^(١) ٤٦٣

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

(١) يريد الشاعر أن يقول : لما نقلت نفسى مما ملكته في أرضها إلى ملك سما الجنة بحكم الشراء والحال أنها جاهدت في سبيل الله فصارت شهيدة ففازت ببشرى بيعها حين أوفت ، رفعت بسببى لأجل جمعى بين الظاهر والباطن والدنيا والآخرة عن خلود سما الجنة ولذاتها ، وأحال أنى كرهت إخلادها إلى أرض القالب المضافة إلى خليفتي . وهذه المبايعة بما فيها مذكورة في قوله سبحانه : « إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة ، يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون ، وعداً عليه حقاً في التوراة والإنجيل والقرآن ، ومن أوفى بعهده من الله ، فاستبشروا ببيعكم الذى بايعتم به ، وذلك هو الفوز العظيم » (سورة التوبة ٩ : آية ١١٠) ، ومن الشرائط المعنوية في صحة هذه المبايعة الجهاد في سبيل الله مع الشيطان والهوى والطبيعة والانخلاع عن الحياة الدنيا بالشهادة في سبيله ، دل عليها قوله تعالى : « يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون » والهاء في سبيلها عائدة إلى المحبوبة . واللام في « لأرض خليفتي » ؛ بمعنى إلى . وأضاف الأرض إلى خليفته لأن النفس الإنسانية خليفة الله في أرض القالب =

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

وأستار ليس الحس لما كشفها
رفعت حجاب النفس عنها بكشفي الـ
وكنت جلامراً ذاتي من صدا
وأشهدتني إيماي إذ لاسراي في
وأسمعني في ذكرى اسمي ذاكري
وعانقتني لا بالتزام جوارحي الـ
وأوجدتني روعي وروح تنفسي
وعن شركاء وصف الحس كل منزه

وكانت لها أسرار حكيمى أرخت ٥٢٥
مقاب فكانت عن سؤالي مجيبتي
صفاتي ومعنى أهدقت بأشعة
شهودى موجود فيقضى بزحمة
ونفسي بنفى الحس أصغت وأسمت
جوانح لكنى اعتنقت هويتي
يعطر أنفاس العبير المفتت
وفيّ وقد وحدت ذاتي نزهتي ٥٣٢

الآتري إلى هذه الأبيات أنها تدور جميعاً حول نقطة واحدة هي أن النفس محجوبة
بحسبها عن الحقيقة العلة ، وأن حجابيتها هذه أشبه ما تكون بالصدأ الذي يتراكم
على صفحة المرآة ، ولكن نبي الحس عن النفس يؤدي بها إلى إدراك الحقيقة
الواحدة وشهود الذات التي تسقط معها الكثرة والتعدد ، وهما أثر من آثار التباس
النفس بالحس . وعلى هذا النحو من الإبانة عن طبيعة النفس يتحدث ابن
الفارض في هذه الأبيات وفي غيرها مما أغفلنا ذكره^(١) - إذ لو ذكرنا كل
ما صدر عنه في هذه المسألة لتجاوزنا القصد وخرجنا عن الغاية . فهو يذهب إلى أن
النفس مركز للصفات الحسية والشهوات البدنية والأخلاق المذمومة مما يحول بينها
وبين الاتصال بالحق ، وشعورها باتحادها معه ، وشهودها له .

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

= يتصرف فيها بمشيئته . (المقاشاني : كشف الوجوه الغر ، لمعاني نظم الدرر ، ج ٢ ص ٨١ - ٨٢) ،
وقد أخذ الشاعر في الأبيات التي تبدأ بالبيت ٤٦٣ وتنتهي بالبيت ٤٧٧ في وصف حاله الموحدة حيث
خلص من كل الملائق التي خضعت لها نفسه ، وتأثرت بها في هذا العالم السفلي الذي كفى عنه بأرض
خليفته يعنى البدن الذي تصرفه النفس الإنسانية :

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

الروح وكيف كان الشاعر يثبت لكل من الطبيعتين ما يميز إحداهما عن الأخرى ، رأينا أن أخص ما تمتاز به الروح سبقها في الوجود على البدن : فهي موجودة في عالم الأمر قبل أن يوجد البدن في عالم الشهادة ، وهي مستقلة في حجبها للذات وفي معرفتها لها استقلالاً تاماً عن البدن وحواسه : إذ هي لاتتخذ موضوع معرفتها من المظاهر الخارجية للذات ، ولكنها تتخذ هذا الموضوع من الذات نفسها . وإليك بعض الأبيات التي يذكر فيها ابن الفارض الروح بما يميزها عن النفس ، أو قل بما يجعلنا نميزها عنها . فقد قال ضمن ما كان يخاطب به محبوبته واصفاً حبه لها بأنه قديم قائم بنفسه لاغيره ، ودليله على ذلك التقدم سبق روحه على بدنه في الوجود :

وبعد فحالي فيك قامت بنفسها وبينتي في سبق روحي بنيتي ٤١
وقال في هذا المعنى :

منحت ولاها يوم لا يوم قبل أن بدت عند أخذ العهد في أوليتي ١٥٦
فنت ولاها لا بسمع وناظر ولا باكتساب واجتلاب جبلة
وهمت بها في عالم الأمر حيث لا ظهور وكانت نشوق قبل نشأتني ١٥٨
وقال أيضاً :

فخذ علم أعلام الصفات بظاهرا معالم من نفس بذلك عليمه ٥٣٧
وفهم أسامي الذات عنها بباطن ال عوالم من روح بذلك مشيرة
ظهور صفاتي عن أسامي جوارحي مجازاً بها للحكم نفسي سمت
رقوم علوم في ستور هياكل على ما وراء الحس في النفس ورت
وأسماء ذاتي عن صفات جوانحي جوازاً لأسرارها الروح سرت
رموز كنوز عن معاني إشارة بمكنون ما تحفي السرائر حفت ٥٤٢

فهذه الأبيات الأخيرة على ما فيها من رمز وألغاز تضع أيدينا على فرق جوهرى بين النفس والروح :

هو أن موضوع المعرفة النفسية ليس إلا الأشياء المحسوسة التي تظهر عن الذات في العالم الخارجي (البيت ٥٣٧) ، على حين أن موضوع المعرفة الروحية هو

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

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

ولإني وإياها لذاتٌ ومن وشي بها وثني عنها صفات تبدت ٣٩٩
فذا مظهر للروح هادٍ لأفقهها شهوداً بدا في صيغة معنوية
وذا مظهر للنفس حادٍ لرفقها وجوداً عدا في صيغة صورية (١)
ومن عرف الأشكال مثلي لم يشبه ٤ شرك هدى في رفع إشكال شبهة ٤٠٢

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

(١) أشار الشاعر بهذا الأول إلى الواشي وبالثانية إلى اللاحي . وأخبر عن الواشي بأنه مظهر للروح أي معاون مد من قوالم أظهرته على كذا إلى أعليته . وأخبر عن اللاحي بأنه مظهر مغلب للنفس ، وذلك لأن الملك جنود من جنود الروح إذا ألم بالقلب يقوى الروح ويظهره على النفس ، فيرق إلى معراج الذات بانقلا به عن شرك النفس ؛ والشيطان من جنود النفس إذا ألم بالقلب يقوى النفس ويظهرها على الروح فيتزل إلى مهواة الطبيعة وقواها اللواتي هي رقاء النفس . ثم أخبر عن الواشي بأنه يهدي الروح إلى أفقها وهوالذات الأحدية ، وعن اللاحي بأنه حاد لرفقها أي يسوق النفس إلى رفاقها وهي القوى الجسمانية شهوية وغضبية وحسية ومحركة . وعلل الهداية بالشهود والشوق بالوجود لأن المقصود من هداية الروح إلى أفقها شهود الذات ، ومن شوق النفس إلى القوى الجسمانية وجود حياة الجسم المنوط بتدبير النفس وإعمال القوى . ووصف الشهود بأنه بدا في صيغة أي في هيئة معنوية ، يعنى ليس مثل شهود البصر صور المرثبات في عالم الشهادة ، لأنه يستدعي أيناً ووضماً وكيفاً تعالى الذات الأحدية عنه . ووصف الوجود بأنه عدا أي سرى من عدا يمدو عدواً إذا أسرع ، في صيغة ، أي فطرة صورية منسوبة إلى الصور: لأن الوجود المنوط بتدبير النفس وبقاء القوى جسماني يتعلق بالصور . (كشف الوجوه الغر ، ج ٢ ، ص ٣٩ - ٤١) .

وظيفة الروح يجعلها شهوداً للمعاني التي ليس لها وجود خارجي يتعين بأين أو كيف أو وضع . ويؤيد هذا كله ما ذكره ابن الفارض في هذا البيت :

فبالنفس أشباح الوجود تنعمت وبالروح أرواح الشهود تهنت ٤٠٥

وديوان ابن الفارض على ضآلته حافل بالأبيات التي تدل دلالة قوية على الفرق بين النفس والروح^(١) . وأكبر الظن أن ما أوردناه من هذه الأبيات كاف لإثبات ما تقصد إليه من إظهار هذا الفرق . وجملة القول أن لابن الفارض مذهبين في النفس والروح ، وأن كلا من هذين المذهبين مناقض للآخر ، كما سبق أن أشرنا إلى ذلك آنفاً ، ورأينا أن الاعتذار عن هذا التناقض بأن ابن الفارض كان صاحب ذوق وحال ، ولم يكن صاحب عقل وتفكير لا يصح الاقتناع به . وكل الذي نستطيع أن نعلل به خلط الشاعر واضطرابه في هذه المسألة هو أن منطق الذوق والحال عنده لم يكن سليماً في كل الأحيان ، بل هو سليم في بعضها ، ومريض سقيم في بعضها الآخر . ولو كان سليماً أبداً لما تحدث ابن الفارض عن النفس والروح بلغة واحدة مرة وبلغتين مختلفتين مرة أخرى . ومهما يكن من شيء فإن المذهب الثاني لابن الفارض ، وهو الذي يفرق فيه بين النفس والروح ، أكثر ملاءمة لطبيعة الأشياء من المذهب الأول الذي يخلط بينهما . وإذن نحن نستطيع أن نقول إن للحب وللمعرفة عند ابن الفارض أداتين مختلفتين : إحداها النفس ، والأخرى الروح : النفس منجذبة إلى عالم الطبيعة ، متعلقة بالصور الحسية ؛ والروح منجذبة إلى الذات ، قادرة على الاتصال بها والمشاهدة لها : هذه تحب الحقيقة المجردة وتعرفها ، وتلك تحب مظاهر هذه الحقيقة وتعرفها . وفرق ما بين الحبين والمعرفتين كفرق ما بين الأداتين والموضوعين .

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

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

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

أروح بقلب بالصباية هائم وأغدو بطرف بالكابة هام
فقلبي وطرفي ذا بمعنى جمالها ومعنى وذا مغرى بلين قوام^(١)
وإلى قوله :

فالعين تهوى صورة الحسن التي روحى بها تصبو إلى معنى خفي^(٢)
لترى أن الإدراك عند شاعرنا على ضربين ، لكل منهما أداة خاصة به : إدراك حسي وأداته الحواس الظاهرة كالعين مثلا ، وإدراك قلبي أو روحى وأداته القلب أو الروح . وموضوع الإدراك الحسي كل ما يقع تحت الحس من المظاهر الخارجية كالصور الحسنة مثلا ، وموضوع الإدراك الروحي كل ما لا يمت إلى الحس بصلة من المعاني . ولا يقف ابن الفارض عند حد التفريق بين الصورة والمعنى ، بل إنه يجاوزه إلى شيء آخر فيفرق بين الصورة المحسوسة والصورة المتخيلة التي تقوم في الذهن بعد غيبة الصورة المحسوسة عن الحس ، فهو يقول متحدثاً عن محبوبته في صيغة الجمع :

(١) لعل ابن الفارض يستعمل «القلب» هنا بمعنى الروح لأنه خص القلب بإدراك معنى الجمال ، بعكس العين فإنها مدركة لمظهر الجمال في القوام اللين : فالقلب كالروح مدرك للمعاني لا للمظاهر . وابن الفارض هنا ككثير من الصوفية حين يطلقون ألفاظاً عدة على شيء واحد كأن يسمى الغزالي مثلا أداة الحب والمعرفة بالقلب والعقل والنور والبصيرة (إحياء علوم الدين ، ج ٤ ، ص ٢٥٥)
(٢) الصورة الجسمية جوهر بسيط لا وجود لمحلله دونه ، قابل للأبعاد الثلاثة المدركة من الجسم في بادي النظر ؛ وأهى الجوهر الممتد في الأبعاد كلها ، المدرك في بادي النظر بالحس (التعريفات مادة « صورة » ص ٩١) . والمعاني هي الصور الذهنية من حيث إنه وضع بإزائها الألفاظ ، والصور الحاصلة في العقل . والمعنى هو الذي لا يكون للسان فيه حظ ، وإنما هو معنى يعرف بالقلب (نفس المرجع ، مادة « معنى » ، ص ١٤٩) .

وما برحوا معنى أراهم معى فإن نأوا صورة في الدهن قام لهم شكل

وليس ممن شك في أن هذا البيت يذكرنا بما ذهب إليه فياسوف عظيم هو ابن سينا في تحليله للنفس الإنسانية ، ففرق بين المحسوس والمتخيل قائلاً : « الشيء قد يكون محسوساً عندما يشاهد ، ثم يكون متخيلاً عند غيبته ، تتمثل صورته في الباطن كزبد الذي أبصرته مثلاً إذا غاب عنك فتخيلته . . . » (١) .

١١ - نستخلص من كل ما تقدم أن الإنسان في نظر ابن الفارض روح ونفس وبدن ، وأن لكل من هذه الأشياء الثلاثة ما يميزه من الآخر سواء في موضوعه أم في طبيعته . وليس معنى هذا أن في الإنسان جزءاً مستقلاً عن غيره من الأجزاء سمى الروح واختص بإدراك المعاني الخفية ، وجزءاً ثانياً مستقلاً سمى النفس واختص بتدبير البدن ، وجزءاً ثالثاً سمى البدن ذا الحواس واختص بإدراك الصور المحسوسة ، بل الإنسان المؤلف من هذه الأجزاء هو وحدة بعضها مسخر لبعض ، ومتصل بعضها ببعض . ويستدل ابن الفارض على هذه الوحدة بدليل استمدده من تجاربه الذوقية شأنه في كل شعره الصوفي ذي النزعة الفلسفية : فهو لا يرى في تعدد الحواس واختصاص كل منها بمدركات معينة مطعناً في هذه الوحدة ، إنما الإنسان عنده وحدة على الرغم من الإحساسات المختلفة التي تحسها نفسه بطريق الحواس المتعددة ، ولم تختص كل حاسة بنوع خاص من المحسوسات إلا من حيث الظاهر : فالإنسان حين يسمع صوتاً أو يرى لوناً ليست أذنه هي التي تسمع ولا عينه هي التي ترى ، ولكن الأذن والعين وأضربهما من الحواس ليست إلا محالاً لإدراكات نفس واحدة هي هي بعينها التي تسمع وترى وتلمس . . . إلخ . وإليك الأبيات التي يصور فيها الشاعر هذه الوحدة تصويراً يبين لنا أن كل الملكات التي تبدو لنا منفصلاً بعضها عن بعض في البدن إنما تكون موحدة في النفس بحيث لا يكون ثمة تمايز بينها . قال ابن الفارض :

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

فلفظٌ وكتلى بي لسانٌ محدثٌ
وسمع وكتلى بالندى أسمع الندى
ولحظٌ وكتلى في عينٍ لعبقري ٥٤٦
وكتلى في رد الردى يدقوة
ومعاني صفاتٍ ماورا اللبس أثبتت
وأسماء ذات ماروى الحس بثت ٥٤٨

وقال أيضاً :

وكتلى لسانٌ ناظر مسمعٌ يد
فعينى ناجت واللسان مشاهدٌ
ولينطق وادراك وسمع وبطشة ٥٧٩
وينطق منى السمع واليد أصغت
وعينى سمع إن شدا القوم تنصت ٥٨١

إلى أن قال :

وما في عضو خُص من دون غيره
ومنى على أفرادها كل ذرة
بتعيين وصف مثل عين البصيرة ٥٨٦
جوامع أفعال الجوارح أحصت
يناجى ويصغى عن شهود مُصرّف

ألا ترى إلى هذه الأبيات أنها صريحة في التعبير عن هذه الفكرة التي سيطرت على نفس ابن الفارض ، وأبت إلا أن تظهر في صور مختلفة في ديوانه عامة وتائيته الكبرى وخمريته خاصة ، وأعنى بها فكرة الواحدية : فليست أعضاء البدن وحواسه هي التي تسمع وتكلم وتبصر ، ولكنها النفس في جملتها هي التي تقوم بهذه الوظائف جميعاً . ولقد تمثلت هذه الوحدة عندما يصل السالك إلى مقام الجمع حيث تختلط وظيفة حاسة معينة بوظيفة حاسة أخرى ، فيحس الإنسان بإحدى حواسه ما كان يحسه بالحواس الأخرى بحيث إذا تكلم الإنسان أصبحت نفسه كلها لساناً ، وإذا أبصر صارت نفسه كلها عيناً ، وإذا سمع كانت نفسه كلها أذناً ، وهكذا في بقية الحواس .

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

لطافة البدن نتيجة للطافة الروح ، كما يرى أن روحانية الإنسان تنمو وتزيد بقدر ما تنمو لطافة بدنه وتزيد ، فهناك إذن علاقات متبادلة بين الروح والبدن ، كما يظهرنا على ذلك قول الشاعر في هذا البيت :

ولطف الأواني في الحقيقة تابع للطف المعاني والمعاني بها تنمو^(١) ٢٧

على أن ابن الفارض يذهب إلى أبعد من هذا ، إذ يرى أن التفريق بين الروح والبدن تفريقٌ ظاهري ، والحقيقة أن الروح والبدن شيء واحد ، أوهما على أقل تقدير مشتركان في المصدر الذي صدرا عنه . ولو تأمانا قول شاعرنا في البيت التالي وما يشتمل عليه من الرمز :

وقد وقع التفريق والكل واحد فأرواحنا خمر وأشباحنا كرم^(٢) ٢٨

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

وقد ذهب صوفي مصري محدث مذهب ابن الفارض في هذه الوحدة ، وإن كان يصورها في صورة تختلف عن صورة شاعرنا اختلافاً ظاهراً ، فإن الفكرة التي يريد إثباتها كل منهما واحدة ، وأعني بهذا الصوفي حسن رضوان صاحب « روض القلوب المستطاب » ، إذ يرى أن الأصل في النفس الوحدة لا التعدد ، وأن ما يتعدد فيها إنما هي أحوالها التي تختلف عليها في سيرها : فهي أمانة لوامة وملهمة مطمئنة ، وراضية مرضية كاملة^(٣) ؛ فالنفس هنا واحدة برغم تعدد أحوالها ، هي أمانة بالسوء من حيث خضوعها لسلطان البدن ، وهي متصفة بغير هذا الوصف مما ذكر من حيث تجردها عن البدن ؛ ولكنها على كثرة هذه

(١) الأواني كناية عن الأبدان ، والمعاني كناية عن الأرواح كما يبدو ذلك واضحاً من البيت الذي يأتي بعد ، وهو :

وقد وقع التفريق والكل واحد فأرواحنا خمر وأشباحنا كرم ٢٨
(٢) الخمر أو المدامة في خمرة ابن الفارض كناية عن شراب المحبة الإلهية وهي روحانية والكرم

كناية عن الوجود الممكن الحادث وهو مادي .

(٣) روض القلوب المستطاب ، ص ١٤٠ .

الأوصاف ، وتعدد الأحوال ، هي هي النفس . ولعل ابن الفارض وحسن رضوان فيما ذهب إليه يشبهان الغزالي من بعض الوجوه ؛ فابن الفارض يوحد النفس مرة ، ويوحد النفس والبدن مرة أخرى ، وحسن رضوان يرحم النفس ؛ وأما الغزالي فإنه يتفق معهما في فكرة التوحيد ، إلا أن هذا التوحيد لا ينصب عنده إلا على القوى الباطنية : فقد ذكر عنه ابن سبعين في أحد كتبه المخطوطة المحفوظة ببرلين ، نصاً يظهرنا على أن الغزالي يعتقد في العقل ما يعتقد الفيشاغوريون ، إذ يطلقون العقل على الذي يطلقون عليه النفس ، وهذا يفهم من كلامه في « المعارج العقلية » وفي « شرح عجائب القلب » عندما قال : « جميع ذلك لطيفة » (يعني العقل والروح والنفس) . ويظهر ذلك أيضاً في تقسيمه للأرواح في « مشكاة الأنوار » وما أشار إليه في « كيمياء السعادة » .. وإن كان الحكماء يطلقون النفس على ما يطلقون عليه العقل ، ويقولون بأن الجواهر الروحانية لا تتنوع ، ولا تختلف ، فإنهم لا يضيفون الرتب العقلية والعقول المادية .. (١) .

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

أسافر عن علم اليقين لعينه
وأشددني عنى لأرشدني على
وأسألني رفعي الحجاب بكشفي الـ

إلى حقه حيث الحقيقة رحلتي (١) ٥١٤
لساني إلى مسترشدى عند نشدتي
نقاب وبني كانت إلى وسيلتي ٥١٦

إلى أن يقول :

إلى أن بدا مني لعيني بارق
هناك إلى ما أحجم العقل دونه
فأسفرت بشراً إذ بلغت إلى عن
وأرشدتني إذ كنت عنى ناشدى
وأستار لبس الحسّ لما كشفها
رفعت حجاب النفس عنها بكشفي الـ
وكنت بجلا مرآة ذاتي من صدا
وأشهدتني إباى إذ لا سواى فى

وبان سنى فجرى وبانت دُجنتى ٥٢١
وصلت وبني منى اتصالى ووُصلتى
يقين يقينى شدّ رحل لسفرتى
إلى ونفسي بي على دليلتى
وكانت لها أسرار حكى أرتحت
نقاب فكانت عن سؤالى مجيبتى
صفاتي ومنى أحلقت بأشعة
شهودى موجود فيفضى بزجة ٥٢٨

فأنت ترى من هذه الأبيات جميعاً أن ابن الفارض أبعد ما يكون عن الأخذ
بفكرة نفس ناطقة أو عاقلة ، وأشد ما يكون إنكاراً لقدرة العقل على المعرفة
اليقينية ، وتمسكاً بأن النفس إذا خلصت من حجاب الحس كانت قادرة على
الوصول إلى الشهود الذى تنكشف لها فيه الحقيقة العليا ، التى يعجز العقل عن
إدراكها ولا يجرؤ على كشفها .

١٢ - ينبنى على ما تقدم أن يكون للمعرفة ضربان : أحدهما يستدل فيه
العارف بظاهر الأفعال والصفات على الذات ، وثانيهما لا يعنى فيه العارف بظاهر
الأفعال والصفات ، وإنما هو منصرف عن هذا الظاهر ومقبل بكل نفسه على

(١) علم اليقين - على موجب اصطلاح الصوفية - ما كان بشرط البرهان ، وعين اليقين
ما كان بحكم البيان ، وحق اليقين ما كان بنعت العيان : فعلم اليقين لأرباب العقول ، وعين اليقين
لأصحاب العلوم ، وحق اليقين لأصحاب المعارف (الرسالة القشيرية ص ٤٤) . وقيل علم اليقين
ظاهر الشريعة ، وعين اليقين الإخلاص فيها ، وحق اليقين المشاهدة فيها (التعريفات ، مادة «حق
اليقين» ص ٦٢) .

ما وراءه ، وهو الذات التي تعرف عن طريقها أسماؤها وصفاتها وأفعالها . وليس من شك في أن الضرب الثاني أرقى وأكمل من الضرب الأول من حيث إنه طريق لاتسلكه إلا النفوس الصافية والقلوب النقية التي تحملها العناية الإلهية من عالم الظاهر والكتافة إلى عالم الباطن واللطافة . وقد أشار ابن الفارض إلى هاتين المعرفتين في قوله على لسان الله في الأبيات التالية :

ومدح صفاتي بي يوفق مادحي لحمدي ومدحي بالصفات مذمتي ٥٣٣
فشاهد وصني بي جليسي وشاهدي به لاحتجاني لن يحل بجلتي
وبي ذكر أسامي تيقظ رؤية وذكرى بها رؤيا توسن هجعتي
كذلك بفعل عارفي بي جاهل وعارفه بي عارف بالحقيقة ٥٣٦

وهنا يظهر مرة أخرى ازدراء ابن الفارض للعلم الذي يأتي عن طريق الاستدلال بفعل الله أوصفته على ذاته : فإن من يشاهد الصفات عن طريق الذات عارف بالحقيقة واصل إليها ، على عكس من يعرف الذات أو يشاهدها عن طريق صفاتها فإنه لن يعرفها أو يصل إليها حقيقة . وكذلك من يعرف الأسماء عن طريق الذات أشبه ما يكون بيقظ يرى مشهوداً حقيقياً لاخيالياً ، على عكس الذي يعرف الذات عن طريق الأسماء فإنه أشبه ما يكون بنائم يرى خيلاً لا حظه له من الحقيقة . ومثل هذا التحقير لشأن كل معرفة صفاتية أو اسمائية لاتأتي عن طريق الذات مباشرة ، يمكن أن يقال في المعرفة الأفعالية ، إذ يستدل فيها العارف على ذات الله بأفعاله ، ومن كان كذلك فهو في نظر ابن الفارض جاهل بالحقيقة . ومن هنا ترى أن ابن الفارض في تحقيره للمعرفة الاستدلالية ، أو قل للعلم الاستدلالي ، وإكباره للمعرفة المباشرة ، لا يفعل أكثر من أن يقدم لنا رأى الصوفية في العلوم الظاهرة من حيث إنها أقل قيمة من العلوم الباطنة : فعلم الظاهر عند شاعرنا أشبه ما يكون بالسراب الذي يحسبه الظمان ماء حتى إذ دنا منه لم يجده شيئاً ، كما يشير إلى هذا بقوله لمريده :

منحتك علماً إن ترد كشفه فردُ سبيلي وشرع في اتباع شريعتي ٢٨٦
فنبع صدى من شراب نقيعه لدى فدعني من سراب بقيعة

ودونك بجرأ خضسته وَقَفَ الألى بساحله صوتاً لموضع حرمى ٢٨٨
إلى أن يقول لهذا المرید أيضاً :

فطب باهوى نفساً فقلمدت أنفس ال عباد من العباد فى كل أمة ٢٩٦
وفز بالعلا واقخر على ناسك علا بظاهر أعمال ونفس تزكت
وجز مثقلاً لو خف طف موكلاً بمنقول أحكام ومعقول حكمة ٢٩٨

وعلى هذا النحو من إثبات علم الباطن على علم الظاهر ، يوافق ابن الفارض غيره من الصوفية موافقة تامة ، ولا يكاد يختلف عنهم إلا فى طريق الأداء الذى يسلكه فى التعبير عما يقصد إليه : فهو — وإن كان مختلفاً مع الغزالي الفيلسوف فى أن النفس عند هذا الأخير يمكن أن تفهم فى بعض كتبه على أنها عقل ، فى حين هى عند شاعرنا شىء مخالف للعقل تماماً — متفق هنا مع الغزالي الصوفى اتفاقاً لا غبار عليه فى تقسيمه العلوم إلى ظاهرة وباطنة ، وفى تفضيله لهذه على تلك ؛ فالغزالي الفيلسوف إن كان يرى فى « المعارج العقلية » وفى « كيمياء السعادة » و« مشكاة الأنوار » أن يطلق العقل على ما يطلق عليه النفس ، فإنه كصوفى يرى فى « رسالته اللدنية » أن العلم الإنسانى يحصل من طريقين : أحدهما التعلم الإنسانى ، والثانى التعلم الربانى ، فأما الطريق الأول فطريق معهود ومسلك محسوس يقر به جميع العقلاء ؛ وأما التعلم الربانى فهو عند الغزالي على وجهين : أحدهما من خارج وهو التحصيل بالتعلم ؛ والآخر من داخل وهو الاشتغال بالتفكير ؛ والتفكير فى الباطن بمنزلة التعلم فى الظاهر ؛ فإن التعلم استفادة الشخص من الشخص الجزئى ، والتفكير استفادة النفس من النفس الكلى ؛ والنفس الكلى أشد تأثيراً وأقوى تعليماً من جميع العلماء والعقلاء ؛ والعلوم مركوزة فى أصل النفوس بالقوة كالبدن فى الأرض والجوهر فى قعر البحر أو فى قلب المعدن^(١) . ويسمى الغزالي العلم الذى يحصل عن الطريق الربانى الباطن بالعلم اللدنى ، وهو عنده عبارة عن سريان النور الإلهامى^(٢) وهذا

(١) الرسالة اللدنية ، القاهرة ١٣٢٨ هـ ، ص ٢٣ - ٢٤ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٣٦ .

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

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

فإنها جميعاً تعبر عن شيء واحد وترجمي إلى غاية واحدة هي أن المعرفة على ضربين ، تحصل بواسطة أداتين : معرفة عقلية ظاهرة وأداتها العقل ، ومعرفة إلهامية روحانية باطنة وأداتها النفس إذا خلصت من البدن (الروح) . والأخيرة هي التي يؤثرها ابن الفارض ويصطنعها كما فعل غيره ممن سبقوه أو عاصروه أو جاءوا بعده من الصوفية الخالص أو الصوفية المتفلسفين .

..... ١٣ - بقي أن نتعرف كيف اشترك الحب والمعرفة عند ابن الفارض في موضوع واحد ، كما تبييننا من قبل كيف كانا مشتركين في طبيعتهما وأداتهما ؛ وأن نكشف عما ترتب على هذا الاشتراك في الموضوع من أوجه التقابل بين أطوار الحب وبين مراتب المعرفة . ولعل أول ما يبدو للمتأمل في هذا الصدد هو أن ابن الفارض قد اتخذ من الجمال المطلق موضوعاً لحبه ، ومن الذات الأحدية موضوعاً لمعرفته . ولكنه لم ينته إلى حب الجمال المطلق ومعرفة الذات الأحدية دفعة واحدة ، بل هو قد انتقل من حب الحسن المقيد في صورة من الصور الكونية إلى حب الجمال المطلق عن كل قيد أو تعين ، كما انتقل من الوقوف عند معرفة مظاهر الذات وصور أفعالها وتجليات أسمائها وصفاتها ، إلى شهود الذات ومعرفتها في ذاتها . وليس أدل على هذا الانتقال من أطوار الحب التي حللناها في الفصل الثاني من الكتاب الثاني ، وما سبقت الإشارة إليه في موضعه من هذا الفصل . ومعنى هذا أن ابن الفارض قد انتهى ، سواء في حبه وفي معرفته ، إلى أن أصبح من الذاتيين الذين يقول الجليلي عنهم إنهم من كانت اللطيفة الإلهية فيهم ، إذ العبد إذا تجلى عليه الحق ، وأفناه عن نفسه قام فيه لطيفة إلهية ، وتلك اللطيفة قد تكون ذاتية أو صفاتية ، فإذا كانت ذاتية كان ذلك الإنسان هو الفرد الكامل ، والغوث الجامع ، عليه يدور أمر الوجود ، وله يكون الركوع والسجود ، وبه يحفظ الله العالم^(١) . وليس من شك في أن ابن الفارض فيما انتهى إليه من اتخاذ الذات الإلهية موضوعاً يركز فيه حبه ، ويقصر عليه شهوده ، قد

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

فخذ عِلْمَ أعلام الصفات بظاهرا
وفهم أسامي الذات عنها بباطن الـ
ظهور صفاتي عن أسامي جوارحي
وقوله في هذه الأبيات أيضاً :

فرجعها للحس في عالم الشها
ومطلعها في عالم الغيب ما وجد
وموضعها في عالم الملكوت ما
وموقعها في عالم الجبروت من
ومنبعها بالفيض في كل عالم

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

إذ الذات في كل مرتبة من هذه المراتب ، ليست في الحقيقة إلا أحد أسمائها متصفاً بصفة من الصفات ، والمظاهر الخارجية الصادرة عن الصفات ، والصفات التي تنطوي عليها الأسماء ، والأسماء التي هي الذات متصفة بصفة من الصفات ، كل أولئك ليس إلا مجازات قصد بها إلى التعبير عن حقيقة واحدة هي الذات التي تسمى بهذه الأسماء ، وتتصف بهذه الصفات ، وتصدر عنها كل هذه المظاهر والتجليات . ومؤدى مذهبه في الأبيات الخمسة الأخيرة هو أن للأسماء مرجعاً في عالم الشهادة هو ما يدركه الحس من المظاهر الخارجية . ومطلعاً في عالم الغيب دليله ما ينكشف للباطن من النعم ، وموضعاً في عالم الملائك يستدل عليه من خلال تحققه في مقام الجدمع باسم من أسماء الذات الإلهية تحقّقاً أسرى بنفسه وسما بها على أنفس غيره من السالكين الذين لم يصلوا بعد إلى مثل ما وصل إليه ، وموقعاً في عالم الجبروت آيته ما ينكشف للبصائر من أنوار الفتح ، إذ المشاهد لعالم الجبروت متحقق بما لا يتهيأ له التحقق به في غيره من العوالم ألا وهو شهود الذات ، ناهيك بأن مشاهدة عالم الجبروت لا يتحقق بها إلا آحاد من البشر هم الأنبياء وخوادم الأولياء الذين منحوا قدرة التصرف فيما دون هذا العالم الأعلى من العوالم الأخرى . ومهدا يكن من أمر مرجع الأسماء . ومطلعها وموضعها وموقعها في هذه العوالم الأربعة على التعاقب . فإن ابن الفارض قد بين بعد ذلك مبلغ شمولها لهذه العوالم جميعاً ، وفيضها عليها ، فجعل لها منبعاً فياضاً في كل منها ، كما جعل الوقوف على هذا المنبع متوقفاً على التحقق بنهاية اتحادها التي فصلنا حقيقتها في الفصل الثاني من الكتاب الثاني حيث عرفنا أنها كانت صحواً للجمع (١) .

وإذا كان ذلك كذلك فنحن نستطيع إذن أن نقول إن مراتب الوجود عند ابن الفارض أربع تقابل كل منها عالماً من العوالم الأربعة المتقدمة الذكر ؛ وإن ما في عالم الشهادة من المظاهر المعينة والصور المتعددة التي يقع عليها

(١) انظر ص ٢٠٥ - ٢١١ من هذا البحث .

الحس ليس إلا تعبيرات جزئية عن المعاني الكلية التي تنطوي عليها الأسماء والصفات والذات في العوالم الثلاثة الأخرى التي لا سبيل إلى وقوعها تحت الحس أو معرفتها بطريقة . وإنما سبيل ذلك هي النفس والروح والقلب والبصيرة وأن ما يوجد في عالم الشهادة معيناً متكرراً يوجد في أي من هذه العوالم الثلاثة مطلقاً موحداً في صفة من صفات الذات . أو في اسم من أسمائها . أو في الذات نفسها . ولننظر فيما يخاطب به ابن الفارض محبوبته حيث يقسم بالصفات الجوهرية لهذه المحبوبة وهي الكمال والجلال والجمال . ويبين آثار هذه المعاني الكلية التي هي وراء الحس في العالم المحسوس . فيقول :

ووصف كمالٍ فيكٍ أحسن صورةٍ وأقومها في الخلقٍ منه استمدت ٧١
 ونعتٍ جلالٍ منكٍ يعذب دونه عذابى وتحاو عنده لى قتلتى
 وسرّ جمالٍ عنكٍ كل ملاحظة به ظهرت في العالمين وتمت
 وحسنٍ به تسبى النهى دلنى على دوى حسنتٍ فيه لعزك ذلتى
 ومعنى وراء الحس فيك شهدته به دقّ عن إدراك عين بصيرتى
 لأنت مئى قلبى وغايةً بغيتى وأقصى مرادى واختيارى وخيرتى .

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

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

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

ولعل ابن الفارض في اتخاذه من الذات الإلهية موضوعاً لأرق أطوار حبه . وأسمى مراتب معرفته ، وفي إثارة حب الذات ومعرفتها على حب أي شيء آخر ومعرفته ، وفي نظره إلى الكائنات على أنها صور تفيضها الذات من صفاتها ، لعله في هذا كله كان مثله كمثل اسبينوزا الذي جاء بعده بحوالي خمسمائة عام ، ورأى أن الجوهر الإلهي هو كل شيء في الوجود ؛ وأن كل ما في الكون من نفوس وأجسام حية وغير حية إنما هو مظاهر لهذا الجوهر الذي له عند هذا الفيلسوف صفتان جوهريتان هما عين الجوهر ، ويعنى بهما الفكر من ناحية والامتداد من ناحية أخرى ؛ فن الفكر فاضت كل الأفكار الجزئية ، ومن

الامتداد فاضت كل الأجسام الفردية ، إنسانية كانت أو حيوانية أو جمادية ناهيك بأن المعرفة اليقينية عند اسبينوزا ليست معرفة المظاهر الخارجية للجوهر ، أو أعراضه كما تبلو لحواسنا وتتخيلها تخيلتنا ، بل هي معرفة عقلية مباشرة من شأنها أن تثبت أن هذا الجوهر هو كل شيء في الوجود . وما عداه فظاهر فائضة منه صادرة عنه : فابن الفارض إذن كاسبينوزا : سبقه إلى القول بأن موضوع المعرفة الحقيقي هو الذات الإلهية التي يذكرها الشاعر صراحة تارة ، ويشير إليها تلويحاً تارة أخرى ويسميها بأسماء من شاء من المعشوقات أطواراً مختلفة ، على نحو ما رأينا في موضعه من الفصل الأول من الكتاب الثاني .

وكما أثبت ابن الفارض أن حب الإنسان لله قديم منحه الروح في عالم الأمر قبل أن تهبط إلى البدن في هذا العالم السفلي . وأن المعرفة أزلية مطبوعة في الروح التي تلقتها في العالم العلوي . فكذلك اسبينوزا يقرر أننا نحب الله حباً أزلياً ، لأن حبنا لله إنما هو حبه لنفسه في صورتنا . كما أن معرفتنا بالله أزلية . لأن إدراكنا له إنما هو إدراكه لنفسه في صورتنا . وهذا هو ما يعبر عنه اسبينوزا بعبارة أخرى فيقول : إن الحب العقلي الذي تشعر به النفس الإنسانية نحو الله جزء من الحب اللانهائي الذي يحب به الله نفسه (١) . . .

ومهما يكن من تشابه بين الشاعر الصوفي المسلم وبين الفيلسوف الأوربي الإسرائيلي ؛ فإن هناك اختلافاً قوياً بينهما لا سيما في المنهج الذي اصطنعه كل منهما ؛ ذلك بأن منهج ابن الفارض ذوقى روحى ، دعامته الرياضية والمجاهدة . ومنهج اسبينوزا عقلي خالص قوامه النظر والتأمل ؛ ولهذا كان الفيلسوف يطلق على حبه اسم الحب العقلي ، وعلى معرفته اسم المعرفة العقلية . وهكذا نرى أن الذوق الصوفي ممثلاً في ابن الفارض ، والنظر العقلي ممثلاً في اسبينوزا . قد ينتهيان إلى نتائج واحدة ، ويعرضان لحل مسائل واحدة ، ويتشابهان في كثير من المواطن التي لا تقل قيمتها عند أحدهما عما هي عليه عند الآخر . وليس معنى هذا أننا نجعل من ابن الفارض فيلسوفاً كاسبينوزا ،

ولا من اسبينوزا تلميذاً لابن الفارض ، فهذه مسألة لا يمكن القطع فيها برأى إلا أن يتوافر الدليل على أن الفيلسوف الإسرائيلي قرأ الشاعر الصوفي وتأثر به تأثيراً مباشراً أو بواسطة ، كما أن ذلك قول لا يقوله إلا مسرف أو مغال ، مادام التصوف يعتمد على الذوق والوجدان ، والفلسفة تستند إلى العقل والبرهان . وإنما الذى نعينه هنا هو إثبات أن التصوف برياضاته ومجاهداته ، وأذواقه ومواجهه ، يستطيع أن يكشف الحقيقة التى تعرض لها الفلسفة ، وتكشف عنها بما لها من نظر عقلي ، واستدلال منطقي ، وقدرة على الإقناع بالدليل والبرهان .

الفصل الثاني

الحب والوحدة

وحدة ابن الفارض ووحدة غيره - آراء المتقدمين في وحدته : ابن تيمية وفقده لمذاهب الاتحادية - آراء المحدثين : رأى ما سينيون - رأى حى ماتيو - رأى نليتو - رأى نيكلسون - رأى دومنجم - حقيقة وحدة ابن الفارض - الصورة الأولى لهذه الوحدة - شهيد ابن الفارض وحلول الحلاج - حلول الحلاج وليس ابن الفارض - جلال الدين الرومي وشهود ابن الفارض وحلول الحلاج - وحدة الشهود في مذهب ابن عربي - الفرق بين وحدة الشهود ووحدة الوجود : ابن الفارض ومالبرنث ، ابن عربي واسبينوزا - الصورة الثانية لوحدة ابن الفارض - ابن الفارض والحلاج : أنا الحق ، « اللاهوت والناسوت » - ابن الفارض وابن عربي : التجلي ، اللبس - الفيض الأفلوطنى بين ابن عربي وابن الفارض.

١ - رأينا فيما تقدم من فصول هذا البحث أن ابن الفارض كان شاعراً رقيق النفس ، دقيق الحس ، مرهف الشعور ، أحب بكل ما في قلبه من عاطفة قوية ، وسيطرت هذه العاطفة على حياته الشعورية سيطرة انتهت به إلى هذا الاتحاد الذى شهدنا في الفصل الثانى من الكتاب الثانى أنه كان في بدايته سكرًا للجمع يشعر فيه المحب بفنائه عن ذاته وبفناؤه بذات محبوبته ، وكان في نهايته صحواً للجمع لا يقف فيه المحب عند شعوره بالاتحاد مع محبوبته ، وبأن ذاته أصبحت عين ذات هذه المحبوبة فحسب ، وإنما هو يتجاوز هذا الشعور إلى الجمع بين النظر إلى الذات الإلهية بعين الوحدة ، والنظر إلى الأشياء الصادرة عن هذه الذات بعين التفرقة ، وإلى أن كل ما في الكون من كائنات روحية ومادية ليس في الحقيقة غير مظاهر تتجلى على صفحتها الذات الإلهية بما لها من صفات الجمال والحلال والكمال . ومعنى هذا أن الاتحاد الذى انتهى إليه حب ابن الفارض في أرق أطواره ، كان من ناحية اتحاداً بين ذات المحب وذات المحبوبة ، أو بين الإنسان والله ، وكان من ناحية أخرى اتحاداً بين ذات الله وآثارها المتفرقة ومظاهرها المتكثرة في العالم المحسوس ،

ولكنه لم يخرج من الناحيتين عن كونه حالة نفسية مصطبغة بصبغة الذوق الشخصي والوجد الروحي اللذين هما أساس يبتنى عليه كل تصوف . وهذا من شأنه أن يحملنا على التفكير في حقيقة الوحدة التي ينطوي عليها اتحاد شاعرنا ، وهل هي من قبيل وحدة الوجود التي أثبتها الفلاسفة الخالص والصوفية المتفلسفون بين الله والعالم ، أو هي وحدة من طراز آخر . وإلحق أن كثيراً من المؤرخين والفقهاء والباحثين القدماء والمحدثين قد اختلفت اختلافاً ظاهراً حول وحدة هذا الشاعر الصوفي : ففريق يرى أنها وحدة وجودية من نوع وحدة ابن عربي وأمثاله من الصوفية الذين غلب عليهم النظر العقلي بقدر ما استوعب نفوسهم الذوق الروحي ، وفي هذا ما فيه من اعتبار ابن الفارض معتقداً لعقيدة منافية لتعاليم الكتاب والسنة ، وفريق يذهب إلى أن وحدة ابن الفارض إنما هي ثمرة من ثمرات حال الغيبة والسكر والدهش التي كثيراً ما كانت تختلف على نفسه وتغيبه عن حسه فإذا هو يشعر بأنه لا وجود له . ولا وجود للعالم الخارجي في ذاته ، وإنما الوجود كله لله . وإذا هو يشهد أن ذاته وذات الله قد أصبحتا ذاتاً واحدة . وإذا هو يصيح من أعماق قلبه كالسكران أو كالمجنون قائلاً إنه عين المحبوبة . أو إن نفسه أحبت نفسه . أو إن ذاته تحلت بذاته . إلى غير ذلك من العبارات المسرفة التي ضمنها ابن الفارض شعره . وعبر بها عن اتحاده ، وأثبتنا كثيراً منها في سياق الفصل الثاني من الكتاب الثاني . وهذا الفريق إذ ينظر إلى اتحاد شاعرنا هذه النظرة . ينظم عباراته التي من هذا القبيل في سلك الشطاحات التي تصدر عن القوم في حال الغيبة والسكر . ويصفون بها وجداً فاض بقوته ، وهاج بشدة غليانه وغلبيته^(١) . وفي هذا ما فيه من التماس العذر للرجل . وعدة غير مؤاخذ على ما صدر عنه من أقوال يمكن أن يؤول باطنها على وجه يخالف ظاهرها ، ويبرأ قائلها مما عسى أن يحوم حوله من الشبه أو يوجه إلى عقيدته من المطاعن .

وابن الفارض فيما انتهى إليه من الوحدة ، وفيما عبر به عن هذه الوحدة ،

لم يكن بدءاً من الصوفية ، وإنما كان مثله كمثل كثير منهم ، يرى ما يرون من وحدة الرب والعبد ، أو الحق والخلق ، أو الله والعالم ، إلا أنه كان يمتاز بهذه الصبغة العاطفية التي صبغ بها أشعاره وأقواله ، فبدت في صورة غزلية رائعة تخفي وراءها المعاني الفلسفية التي انطوت عليها ، ويخيل لمن يقف عايتها لأول وهلة أنها مجرد مرآة لما احندم في نفس الشاعر من عواطف وانفعالات والواقع أنها شيء آخر أكثر من هذه العواطف والانفعالات . ومن هنا كان الباحث عن حقيقة وحدة هذا الشاعر الصوفي مضطراً إلى أن يقف وقفات يوازن فيها بين شعره وبين ما أثر عن غيره من شعر ونثر ، وأن يلتمس من هذه الموازنة أوجه الشبه وأوجه الخلاف التي يمكن أن يكون لها وجود بين وحدة ابن الفارض ووحدة غيره من الفلاسفة والصوفية : فقد عاش ابن الفارض ، ونظم شعره ، وأسس مذهبه في الحب والوحدة في عصر كانت الأفكار الفلسفية وتعاليم الفرق الإسلامية قد شاعت فيه شيوعاً قوياً ؛ وكانت الحياة العقلية والروحية الإسلامية قد مهدت لها العصور السالفة السبيل أحسن تمهيد ؛ فوجد الصوفية أنفسهم أمام تراث من الأنظار العقلية والأذواق الروحية ، والعقائد الدينية ، فإذا هم يستغلونها ويتأثرون بها على أوجه مختلفة من الاستغلال والتأثر . وقد كان ابن الفارض واحداً من هؤلاء الصوفية ، ولا بد أن يكون لهذا التراث العقلي والروحي أثره في مذهبه . كما سنبين هذا كله من خلال هذا الفصل وغيره من فصول هذا الكتاب . وحسبنا هنا أن نشير إلى بعض الصوفية الذين شاركوا في تكوين التراث الروحي في الإسلام ، وكانت لهم مذاهب في الحب والوحدة ويمكن أن يكون بين مذاهبهم وبين مذهب ابن الفارض صلة من قريب أو من بعيد :

فالحسين بن منصور الحلاج المتوفى سنة ٣٠٩ هـ يمكن أن يعد أول صوفي مسلم قدم في شعره ونثره تفسيراً جديداً لمسألة الاتحاد . وهي هذه المسألة التي عرفت من قبله معرفة ساذجة وعبر عنها أبو زيد البسطامي بتعبيرات متطرفة تصورها شطحاته الكثيرة ، وعارضها التسترى والحنيد معارضة قوية ؛ فقد كان الاتحاد عند الحلاج عبارة عن هذه الحال النفسية التي يشعر فيها الإنسان

بأنه عندما يخلص من بشريته يصبح هو والله شيئاً واحداً من حيث الحقيقة كما يدل على ذلك قوله : « ... دع الحقيقة لتكون أنت هو ” الله “ . أو هو أنت من حيث الحقيقة » (١) . ومن هنا كانت مقالته المشهورة : « أنا الحق » التي لقي من أجلها حتفه . والتي كان لها ولأمثالها من أقوال الحلاج وأشعاره آثارها في طبع التصوف الإسلامي بطابع يختلف عن طابعه في القرنين الأولين للهجرة : فلم يعد التصوف مجرد عكوف على العبادة . وانقطاع إلى الله تعالى ، وإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها ، وما إلى ذلك مما أخذ به الصحابة والتابعون أنفسهم على أنه غاية تسمو إليها همهمهم ؛ بل أصبحت هذه الأشياء وأشباهها وسائل لغايات أبعد منها منالاً . وأسمى مراماً . كاتحاد العبد بالرب . وحلول الرب في العبد . ومعرفة الحق على أنه كل شيء . وما سواه على أنه ليس شيئاً . وإن نظرة فاحصة إلى ما صدر عن صوفية القرنين الثالث والرابع نكح لإظهارنا على ما كان مختلطاً بالتصوف وقتئذ ، من العقائد الدينية والآراء الفلسفية والمذاهب الصوفية الأجنبية . وبما كان لهذا كله من أثر فيما يذهب إليه الصوفية من مذاهب تدور حول المعرفة والنور والإشراق والفيض والاتحاد والحلول ، وغير ذلك مما لم يكن للمسلمين الأول سابق عهد به ، وكان له بعد ذلك أبعد الآثار عند القائلين بالوحدة من صوفية القرون التالية . وترجع أهمية الحلاج في تاريخ التصوف الإسلامي إلى شيء آخر غير الذي ذكرنا : ذلك بأنه في قوله بالحلول يعد ممثلاً لتأثر التصوف الإسلامي بالعميقة المسيحية القائلة بالطبيعتين اللتين تسمى إحداهما باللاهوت . والأخرى بالناسوت . وبالأثر اليهودي القائل بأن الله خلق آدم على صورته . يضاف إلى ذلك ما عرفه المسلمون في القرن الرابع من الفلسفة اليونانية على أيدي الترامطة . والرازي الطيب . وابن سينا ، مما كان له أثره في تكوين معجم ميثافيزيقي استمدت عناصره من (لاهوت أرمطو) . ومذهب أفلاطون المثالي ، ونظرية أفلوطين في الفيض . واستطاع صوفية العصور التالية أن يمدوا أيديهم إليه . يلتمسون منه كثيراً من الألفاظ

والعبارات التي أعانتهم على تصوير مذاهبهم في الوحدة وما يتصل بها من المسائل ذات الخطر كسألة خلق الله للعالم ، وصدور العالم عن الله .

على أن هذه العقائد والأفكار الأجنبية كانت هي والمذاهب الصوفية التي تأثرت بها ، محلا لنقد الناقدين ، وطعن الطاعنين من رجال الدين الذين كَفَرُوا كل من دعا إليها أو تأثر بها ، وأفتوا بإباحة دم القاتل بها ، أو الداعي إليها على نحو ما فعلوا بالحلاج . وليس من شك في أن قتل الحلاج كان له أثره في أن تختفي العناصر الأجنبية المناهية لتعاليم الإسلام ، أو تكمن على أقل تقدير ، وأن تسود التعاليم السنية على هذا الوجه الذي يظهرنا عليه الغزالي في القرن الخامس للهجرة : فالغزالي ، على الرغم من أنه كان في فلسفته وفي تصوفه متأثراً بالفلسفة اليونانية ، إلا أنه كان مع ذلك معنياً بأمور الدين ، حريصاً على أن يلائم بين فلسفته وتصوفه وبين أحكام الكتاب والسنة .

وهكذا مهدت القرون الخمسة الأولى للهجرة أحسن تمهيد للقرنين السادس والسابع حيث تقع حياة ابن الفارض ومذهبه في الوحدة ، فكان ما كان وقتئذ من الآثار الصوفية الخصبه المشتملة على مذاهب أصحابها ، والتي يلائم بعضها تعاليم الكتاب والسنة ، وينافى بعضها الآخر هذه التعاليم منافاة متطرفة أو معتدلة ، كما كان مانلاحظه في كثير من هذه الآثار من استغلال الفلسفة استغلالاً يختلط فيه ما هو من حظ النظر العقلي وما هو من أثر الذوق الروحي : فغلاة الصوفية المتكلمون بالمواعد قد خلطوا مسائل علم الكلام والفلسفة الإلهية بأذواقهم وأحوالهم النفسية ، كما يظهر ذلك واضحاً من كلامهم في الذات والصفات ، وفي المشيئة والقضاء والقدر ، وفي الفيض والاتحاد والحلول ، مما جعل التصوف أدنى ما يكون إلى الحكمة الإشرافية منه إلى الرياضة العملية والتربية الخلقية للنفس الإنسانية .

ولعل أهم ما يمتاز به القرنان السادس والسابع للهجرة هو ظهور صور كثيرة لمذهب الوحدة ، واتخاذ هذا المذهب صورة متطرفة في بعض الأحيان ، وصورة معتدلة في بعض الأحيان الأخرى ؛ فهناك ظهرت مذاهب ابن عربي ، وابن

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

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

وقد ظهرت بعد عصر ابن عربى وابن الفارض طائفة من المذاهب الواحدية التى يقرر فيها أصحابها وحدة الوجود تارة ، واتحاد المحب والمحبوبة تارة أخرى ؛ ولكنهم على كل حال كانوا يمدون أيديهم إلى هذا المعجم الفلسفى الصوفى الذى تألفت مواده على مر العصور ، فيأخذون منه ما يسعفهم ، ويعينهم على التعبير عما هم بصدد إثباته من الوحدة ، فسعيد الدين الفرغانى وعبد الكريم الجيلى ، وعبد الغنى النابلسى ، وعبد الرازق القاشانى ، وحسن رضوان ، كل أولئك وكثير غيرهم كانوا تلاميذ لمدرسة ابن عربى ، منهم من وقف عند ترديد ما قاله الشيخ الأكبر ، ومنهم من زاد عليه ، أو حذف منه ، أو حوّر فيه . أو كان أمعن منه فى اعتناق الوحدة الوجودية . وليس

أدل على هذا الإمعان من أن الذين شرحوا ديوان ابن الفارض منهم أمثال الفرغاني والقاشاني والناقلي لم يستطيعوا أن يخلصوا من تأثرهم بمذهب أستاذهم وإيثارهم له ، حتى لقد كانوا يفسرون أبيات ابن الفارض في الاتحاد على أنها تعبير عن مذهب ابن عربي في وحدة الوجود ، فكانت شروحهم لديوان الشاعر الصوفي المصري عرضاً لمذهب الصوفي الأندلسي ، على نحو ما سبقت الإشارة إليه في موضعه من الفصل الثالث من الكتاب الأول^(١) .

٢ - على أن اعتبار ابن الفارض تلميذاً لابن عربي لم يكن وفقاً على الذين شرحوا ديوان الأول من تلاميذ الثاني ، بل شاركهم في ذلك ، وذهب مذهبهم فيه طائفة من القدماء والمحدثين ، فيهم الفقيه المحقق ، والباحث المدقق ، والناقد المتعصب ، فنظروا إلى وحدة ابن الفارض على أنها عين وحدة الوجود التي أثبتها ابن عربي ، ونظموا الرجلين وكثيراً غيرهما من الصوفية الذين ذهبوا لمذهبهما في سلك الملاحدة القائلين بأن وجود الله هو عين وجود العالم ، وأفاض الفقهاء من هؤلاء النقاد في توجيه المطاعن إلى الشعر الصوفي على الوجه الذي قدمنا طرفاً منه في الفصل الرابع من الكتاب الأول . ونريد هنا أن نتعرف وجه الحق في دعوى القائلين بأن الوحدة التي انتهت إليها حب ابن الفارض هي عين الوحدة الوجودية التي أثبتها ابن عربي . ولعلنا إذا وقفنا عند رأى ابن تيمية - وهو عندنا أهم من عرض من المتقدمين لهذه المشكلة وأقواهم حجة - كان ذلك كافياً لإعطاء صورة عما كان يراه المتقدمون في وحدة ابن الفارض ووحدة ابن عربي ، وما كان في رأيهم من أوجه الصواب وأوجه الخلل والاضطراب ، فإن من يوازن بين أقوال ابن تيمية وبين أقوال غيره من الفقهاء والمحدثين الذين ذكرهم البقاعي في كتابيه « تنبيه الغبي » و « تحذير العباد » ، وقد أبنا عن محتوياتهما في الفصل الرابع من الكتاب الأول ، يلاحظ أن ابن تيمية يمكن أن يعد بحق المصدر الرئيسي الذي استقى منه ، كل من جاء بعده . الحجج التي تثبت أن وحدة ابن الفارض هي عين وحدة

(١) انظر ص ٩٧ - ١٠٠ من هذا البحث .

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

وضع ابن تيمية طائفة من الرسائل خصصها لنقد مذاهب الصوفية بوجه عام ، ومذهبي ابن عربي وابن الفارض بوجه خاص ، وحاول أن يوازن بين بعض هذه المذاهب وبعضها الآخر من ناحية ، وبينها وبين العقائد المسيحية والشيوعية من ناحية أخرى . ولعل أول ما يلاحظ على هذا الفقيه المتكلم أنه أطلق اسم « الاتحادية » على طائفة من الصوفية كان منهم القائل بالاتحاد حقيقة ، ولكن فيهم من كان حلولياً يقول بحلول اللاهوت في الناسوت ، ومن كان من أصحاب وحدة الوجود يعتقد أن الوجود واحد ، وأنه لا فرق بين وجود الله ووجود العالم إذ العين واحدة : فالحلاج وابن عربي والقونوي وابن الفارض وابن سبعين والتلمساني ، كل أولئك كانوا عند ابن تيمية من الاتحادية^(١) ، مع أن هذه التسمية إن صح إطلاقها على ابن الفارض والتلمساني اللذين كانا اتحاديين بالفعل ، وكان الاتحاد عندهما حالة نفسية يشهد فيها الإنسان وحدة الحب والمحجوبة ، ووحدة الذات الإلهية ومظاهرها ، فإنها لا تصح بالقياس إلى ابن عربي الذي - وإن كان اتحادياً بهذا المعنى في بعض نواحي تصوفه - كان الأغلب على مذهبه وحدة الوجود التي هي أدنى إلى وحدة الفلاسفة منها إلى اتحاد الصوفية ، ولا تصح أيضاً بالقياس إلى الحلاج الذي تشعر عباراته وأشعاره بالاتحاد . ولكنها تنطوي في حقيقتها على الحلول ، وفرق ما بين الاتحاد والحلول كفرق ما بين القائل بأن حقيقتين اتحدت إحداهما بالأخرى فصارتا حقيقة واحدة ، وبين القائل بأن حقيقة حلت في حقيقة أخرى فاتحدتا دون أن تمتزج إحداهما بالأخرى أو تستحيل إحداهما إلى الأخرى ، بل إن كلا منهما ما تزال محتفظة بطبيعتها ، فهما ما تزالان حقيقتين على الرغم من هذا الحلول . ومهما يكن من شيء فإن وجه تسمية الاتحادية بهذا الاسم يرجع في نظر ابن تيمية إلى أمرين لا يقرون أولهما وهو أن الاتحاد على وزن

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

الاقتران ، والاقتران يقتضى شيئين اتحد أحدهما بالآخر ، وهم لا يقرون بوجودين أبداً . أما ثانيهما فهو أن الكثرة صارت وحدة ، وهذا إما أن يكون على مذهب ابن عربي حيث يفرق بين الوجود والثبوت ، ويقول إن وجود الحق فاض على ثبوت الممكنات ، فيصح الاتحاد بين الوجود والثبوت ؛ وإما أن يكون على قول من لا يفرق فيقول إن الكثرة الخيالية صارت وحدة بعد الكشف ، أو إن الكثرة العينية صارت وحدة إطلاقية . وأكبر الظن أن هذا الكلام الأخير قد قصد به ابن تيمية إلى تصوير مذهب ابن الفارض وأشباهه من القائلين بالاتحاد .

ويرى ابن تيمية أن الاتحاد بين الخالق والمخلوق ممتنع : لأن الخالق والمخلوق ، إن اتحدا ، فلما أن يكونا بعد الاتحاد اثنين كما كانا قبله ، وهذا تعدد وليس باتحاد ، وإما أن يستحيل إلى شيء ثالث كما يتحد الماء واللبن ، والنار والحديد ، ونحو ذلك من تشبيهات الفرق النصرانية ، فقد لزم من ذلك أن يكون الخالق قد استحال وتبدلت حقيقته كسائر ما يتحد مع غيره ، وهذا ممتنع على الله ، إذ الاستحالة تقتضى عدم ما كان موجوداً ، والله تعالى واجب الوجود بذاته وصفاته اللازمة له التي هي كمال والتي إذا عدت كان ذلك نقصاً يتنزه الله عنه ^(١) . وينتهى ابن تيمية من بسطه للمذاهب الاتحادية وتحليله ونقده لها إلى أن في أقوال أصحابها تناقضا وفساداً ، وأن هذه المذاهب لاتخرج عن الاتحاد والحلول ووحدة الوجود ، مثلها في ذلك كمثل عقائد النصارى وغالية الشيعة ؛ غير أن النصارى وغالية الشيعة يقولون بالحلول المقيد الخاص ، والاتحادية يقولون بالحلول المطلق العام ؛ فالنسطورية يقولون بأن الله حل في عيسى ووافقهم على ذلك غالية الرافضة الذين يقولون بأن الله حل في علي بن أبي طالب وأئمة بيته ، وغالية النساك الذين يقولون بالحلول في الأولياء ، أو من يعتقدون فيه كالحلاج والحاكم مثلاً ^(٢) . وكما يعتقد الاتحادية الحلول العام ، يعتقدون كذلك الاتحاد العام ، فيزعمون أن وجود الله عين وجود الكائنات ، ولهذا كانوا

(١) مجموعة الرسائل والمسائل ، ج ١ ، ص ١٠١ - ١٠٢ .

(٢) المرجع نفسه ، ج ٤ ص ٢٦ .

في نظر ابن تيمية أكفر من اليهود والنصارى من وجهين : أحدهما أنهم يقولون إن الرب يتحد بعبدته الذي قربه واصطفاه بعد أن لم يكونا متحدين ؛ وثانيهما أن النصارى خصوا هذا الاتحاد أو هذا الحلول بمن عظموه كالمسيح ؛ وأما الاتحادية فقد جعلوا ذلك سارياً في الكلاب والخنازير وغيرهما من المكروهات ؛ فإذا كان الله قد أنزل في حق من قالوا بأن الله هو المسيح هذه الآية : « لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح بن مريم » ، فكيف بمن قال إن الله هو الكفار والمنافقون والمجانين وكل شيء^(١) . ولهذا يخطئ أصحاب وحدة الوجود المطلقة النصارى في أنهم يخصصون ، كما يخطئون عباد الأصنام لأنهم قصروا عبادتهم على بعض المظاهر دون بعض ، وأما هم (أصحاب الوحدة المطلقة) فإنهم يجوزون الشرك وعبادة الأصنام على وجه الإطلاق والعموم ، وفي هذا ما فيه من الكفر والضلال^(٢) . ومن ثم يظهرنا ابن تيمية على أن القول بالحلول أو ما يناسبه من الوحدة والاتحاد قد وقع فيه كثير من متأخري الصوفية ، فزعموا كما زعم ابن عربي أن أفراد المحدث عن القدم كما قال به الجنييد ليس توحيداً ، وإنما التوحيد هو ألا يكون ثمة فرق بين الرب والعبد^(٣) . ونحن نستطيع بعد ما قدمنا أن نوجز مع ابن تيمية النقطة الرئيسية التي وجه إليها نقده ودار حوطها تجر يحه للمذهب الاتحادية :

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

(١) مجموعة الرسائل والمسائل ، ج ٤٠ ص ٢٦ .

(٢) المرجع نفسه ، ج ١ ، ص ٦٨ .

(٣) المرجع نفسه ، ج ١ ، ص ٧١ .

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

(ب) لو كان كل ما في الكون موجوداً في الله لترتب عليه أن تكون المخلوقات
 جميعاً جزءاً من الله ، وأن يكون الله متغيراً تغير هذه المخلوقات ، متردداً مثلها
 بين الكمال والنقص ، وبين النقص والكمال (٢) .

(ج) إن في جعل الحق وجوداً مطلقاً تارة ، وفي جعل الوجود المطلق ظاهراً
 في الحق تارة أخرى تناقضاً : فالله في إحداهما ظاهر ، وفي الأخرى مظهر ،
 فإذا كان المراد بالظهور الوجود ، فقد ترتب على ذلك أن يكون الرب قد وجد
 مرة بعد مرة ، وهذا كفر شنيع ، إذ كيف يتصور تكرر وجوده ، وأنه قد
 وجد في نفسه بعد أن لم يكن موجوداً في نفسه ؟ أما إذا كان المقصود بالظهور
 الوضوح والتجلي ، فليس هناك مخلوق يظهر له ويتجلي لأن العالم لم يخلق بعد ،
 والقائلون بالتجلي يدعون أن الحق ظهر فيه (ابن عربي) ، ولم يجعلوا ظهوره
 معلوماً ولا مشهوراً ؛ فكيف يتصور أن يكون متجلياً لنفسه بعد أن لم يكن
 متجلياً ؟ إن هذا وصف لله بأنه لم يكن يعلم نفسه حتى علمها (٣) .

هذا فيما يتعلق بنقد ابن تيمية لمذاهب الاتحادية عامة ؛ أما فيما يتعلق بمذهب
 ابن الفارض خاصة ، فإن ابن تيمية يصور شاعرنا على أنه من القائلين بوحدة
 الوجود ، وإن كان لا يصرح في كلامه بمثل ما يصرح به ابن عربي من أن
 وجود المخلوقات هو عين وجود الخالق ، ولا بمثل ما يصرح به القونوي من

(١) المرجع نفسه ، ج ٤ ، ص ٢٩ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٣٠ .

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

أن الله هو الوجود المطلق والوجود المعين ، وأن المطلق لا يوجد إلا في الأعيان الخارجية ، وأنه ليس الله وجود إلا الوجود القائم بالمخلوقات ؛ بل إن مذهب ابن الفارض أقر إلى مذهب التلمساني الذي لا يفرق بين وجود الله وثبوت الممكنات كما فعل ابن عربي ، ولا بين المطلق والمعين كما فعل القونوي ، والأمر عنده هو أنه ليس ثمة غير ولا سوى بوجه من الوجوه ، وأن العبد إنما يشهد السوى ما دام محجوباً ؛ فإذا انكشف حجاب رآى أنه لا أثر للغيرية ولا للكثرة التي لا توجد إلا في ذهن الإنسان المحجوب عن شهود الحقيقة على خلاف من انكشف حجابهم فإنه يعاين أنه ليس غير ولا سوى ، وأن الرائي عين المرئي ، والمشاهد عين المشهود^(١) .

ولعلنا إذا نظرنا إلى ما أوردناه من رأى ابن تيمية في مذاهب الاتحادية عامة ، ورأيه في مذهب ابن الفارض خاصة ، نظرة فاحصة ، لاحظنا أن حفظه من عمق التفكير ودقة المنطق في توجيه الاعتراض والإبانة عن أوجه الفساد كان موفوراً ؛ ولكنه لم يكن مع ذلك من تحرى الدقة في استعمال الألفاظ على مقتضياتها الاصطلاحية أو مدلولاتها التي تدل عليها في أغلب الأحيان بحيث يصطنع في فهمه أو في نقده لكل مذهب من المذاهب الواحدة من الألفاظ والعبارات ما يميزه عن غيره من المذاهب الأخرى إذا نظر إلى كل مذهب على حدة ، وما يشركه مع غيره من المذاهب إذا أريد أن يتعرف الطابع العام الذي يطبعها ، والإطار الذي يضمها ويجمعها : فلفظة «الاتحادية» عنده لفظة مرنة تتسع لكل مذهب يمت إلى الوحدة بصلة من قريب أو من بعيد، وإنه ليطلقها على القائلين بالاتحاد ، على أنه حالة صوفية تسقط فيها الاثنينية بين الحب والمحجوب ، وعلى القائلين بالحلول على أن الطبيعة الإلهية حلت في الطبيعة الإنسانية بغير امتزاج ، وعلى القائلين بوحدة الوجود وحدة حقيقية تثبت أن وجود الله هو عين وجود العالم وهي أقرب إلى وحدة الفلاسفة في اعتماد أصحابها على منهج هو مزاج من الذوق والنظر منها إلى اتحاد الصوفية الذي هو ذوق خالص . ولهذا كان من السهل أن يتسرب إلى ذهن القارئ أن

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

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

لم يكن ابن تيمية إذن موفقاً فى تسميته الاتحادية بهذا الاسم الذى أطلقه على قوم منهم من هو اتحادى حقيقة ، ومن هو اتحادى فى ظاهر الأمر والحقيقة أنه حلولى . ومن قال بوحدة الوجود وحدة حقيقية ؛ فابن الفارض والتلمسانى التحياتيان فى أعماق مذهبيهما بمعنى أن الاتحاد عندهما لا ينفك عن الحالة النفسية التى تعرض للسالك فى سلوكه ، وينكشف فيها الحجاب عن نفسه فيشهد أن الحب عين الخبواب والرأى عين المرئى والمشاهد عين المشهود . وأما الحلاج فيشبه ابن الفارض والتلمسانى فى ارتباط الاتحاد الظاهر عنده ، والذى هو فى حقيقة الأمر حلول ، بهذه الحالة النفسية التى تغلب فيها سلطان العاطفة على العقل . وعلى العكس من ذلك ابن عربى والقونوى وأشياهما من متفلسفة الصوفية ، فإن الاتحاد عندهم عبارة عن الوحدة الذاتية الحقيقية بين الحق والخلق . أو بين المطلق والمعين ، بحيث لا يكون لأحدهما وجود مستقل عن وجود الآخر . ناهيك بأنه ليس من مستلزمات إدراك هذا الاتحاد أو هذه الوحدة عند ابن عربى أن يكون الإنسان دائماً فى حالة تقسية خاصة إذا زالت عنه زال معها الشعور بانتفاء الاثنينية والكثرة وشيئت الوحدة — ولهذا ترى أن استعمال ابن تيمية للفظ «الاتحاد» على هذا الوجه العام دون تحديد معناها الاصطلاحى الخاص فى كل مذهب من المذاهب اللبئية للوحدة . فيه من الخلط والاضطراب ما يؤدى إلى كثير من التناقض فى

فهم مذهب ابن الفارض على حقيقته وجعله مرة من القائلين بالاتحاد الذى هو حالة نفسية ، ومرة أخرى من القائلين بوحدة الوجود التى هى أقرب إلى الوحدة الحقيقية . ويؤيد هذا ما وقع فيه ابن تيمية نفسه من هذا التناقض . إذ عد ابن الفارض فى عداد الاتحادية ثم قال عنه بعد ذلك إنه من أصحاب وحدة الوجود ، وإن كان لا يصرح بقول ابن عربى من أن وجود المحلقات هو عين وجود الخالق ؛ ومعنى هذا أن الاتحاد الفارضى مرادف إلى حد ما لوحدة الوجود التى أثبتها ابن عربى ، ومذهبه فيه مشابه للمذهب التلمساقى الذى يقول بأن شهود السوى ناشئ عن حالة الحجابية التى يخضع لها العبد . والتى إذا زالت عنه ، وانكشف بزوالها الحجاب . لم يشهد السوى ، بل شهد الوحدة بين الرأى والمرئى ، وإذن فكيف نوفق بين هذه المتناقضات ؟ الحقيقة أن لفظة «الاتحاد» معناها الخاص فى كل مذهب من المذاهب التى قالت به . ويو قد أطلق ابن تيمية على هذه المذاهب اسم «الواحدية» بدلاً من «الاتحادية» . لكان أكثر توفيقاً وبمنجاة من الوقوع فى التناقض لأن الواحدية نسبة إلى الواحد الذى قد يكون إدراكه بطريق الشعور . وقد يكون بطريق العقل . وقد يكون بطريق يلتقى فيه الشعور والعقل معاً . وبهذا يمكن أن يتلرج تحت اسم الواحدية مذهب ابن الفارض الذى هو اتحاد تقضى . ولتعب أمثاله من أصحاب الأحوال والمواجيد التى يتقيد بها إدراك الوحدة ، كما يتدرج مذهب ابن عربى وأمثاله من الذين تكاد تكون وحدتهم وحدة حقيقية . ولسنا ننكر هنا كل تشابه بين ابن الفارض وابن عربى ولكن الذى ننكره هو أن يكون مؤدى الاتحاد فى جملته عند ابن الفارض عين مؤدى وحدة الوجود فى جملتها عند ابن عربى ، وأقول بالاتحاد فى جملته أى من حيث علاقته بالحالة النفسية التى خضعت لها نفس ابن الفارض بشكل عام ؛ وذلك أنه يمكن النظر إلى اتحاد ابن الفارض من ناحيتين : إحداهما هلته الناحية العامة التى ينظر منها إليه فى جملته على أنه أثر من آثار اللوح والوحدة ، والأخرى هى الناحية التى ينظر منها إلى هذا الاتحاد فى تفاصيله . فإذا تأملنا بعض هذه التفاصيل على أنها أجزاء مستقل كل منها بنفسه عن الكل الذى

يتألف منها ، رأينا أن بينها وبين العناصر الموجودة في مذهب ابن عربي تشابهاً قوياً إلى الحد الذي يغلب معه على الظن أن ابن الفارض كان تلميذاً لابن عربي ، وأن مذهب الأخير كان مصدراً استقى منه الأول عناصر مذهبه . ولعل هذه النظرة هي التي حملت ابن تيمية وغيره من الفقهاء المتقدمين وبعض المحدثين الذين سنبسط آراءهم فيما بعد ، على أن يعتقدوا أنه لا فرق بين تائيه ابن الفارض وقصوص ابن عربي إلا في أن هذه نثر وتلك شعر ، كما أنه لا فرق بين عقيدة الرجلين وحكمها في نظر الشرع . فكلاهما معتق لعقيدة وحدة الوجود وما يندرج فيها من الأفكار المنافية لروح الإسلام كالحلول والتجلى وغيرهما مما فصله ابن تيمية وأجزناه آنفاً . ولو فرضنا مع القائلين بهذا الرأي أن ابن الفارض قد استمد بعض عناصر مذهبه من ابن عربي ، وسلمنا جدلاً بأن هذا صحيح ، على الرغم مما يوجه إليه من الاعتراضات التي تنفي صحة ذلك من التاحيتين التاريخية والمذهبية . فإننا لانستطيع بحال ما أن نزعم أن ابن الفارض قد أتى ما أخذه عن ابن عربي على ما هو عليه ، بل الحقيقة أنه غير فيه وبدل ، وحوره تحويراً جعله ملائماً كل الملازمة لمذهب صوفي يريد صاحبه أن يكون في حدود الكتاب والسنة ، وبمنجاة من الوقوع تحت طائلة رجال الدين . ومن هنا كانت هذه الصبغة النفسية التي أفاضها ابن الفارض على مذهبه ، والتي تغلبت فيها العاطفة على العقل تغلباً قوياً كان من جرائه أن أصبح كلام الرجل في الاتحاد أشبه ما يكون بالخيالات السابجة منه بالحقائق الثابتة . ولو قد نظر ابن تيمية وأمثاله ممن كفرّوا ابن الفارض ، كما كفرّوا ابن عربي ، وقدرّوا الظروف التي أحاطت بنفس الشاعر ، لالتمسوا له العذر ولا استطاعوا أن يفرقوا بين مذهبه ومذهب ابن عربي .

ومن عجب أنهم حاولوا شيئاً من هذا القبيل على نحو ما فعل ابن تيمية في تصويره لمذهب ابن الفارض وموازنته بمذهب التلمساني ، وإظهار الصلة بين الاتحاد وبين حالة الكشف التي يزول فيها الحجاب عند كل من الشعارين . ولكن من التقاد الذين عرضوا لمذهبي ابن الفارض وابن عربي من حاول هذه

المحاولة ، ولكنه قصد بها إلى الطعن في خلق الرجل ، وتشويه عقيدته وسمعته على نحو ما فعله القاضي عضد الدين الأيحي صاحب «المواقف» ، ونقله عنه علاء الدين البخارى صاحب « ناصحة الموحدين وفاضحة المملحين » ، وأثبتته برهان الدين البقاعى في كتابيه « تنبيه الغيبي » و « تحذير العباد » ، وأشرنا إليه في موضعه من الفصل الرابع من الكتاب الأول^(١) ، وهو أن ابن الفارض كان يأكل الحشيش كابن عربى ، وأن ما كان يدعيه من حصول الكشف ورؤية النبي في المنام إنما هو من الخيالات الناشئة عن فعل الحشيش . ونحن لا ننكر أن ابن الفارض كان في كثير من لحظات حياته ، وفي بعض نواحي مذهبه ، من أصحاب الخيالات ؛ ولكن الذى ننكره هو أن تكون هذه الخيالات من أثر الحشيش في نفس من يأكله أو يدخنه ، فقد يغيب الإنسان عن نفسه ، ويتخيل أموراً مخالفة لما يتخيله غيره ، وذلك لمجرد انفعال نفس قوى ، أو عاطفة عنيفة استوعبت حياته الشعورية كلها . وقد قضى ابن الفارض حياته الصوفية التى حللناها في الفصل الثانى من الكتاب الأول خاضعاً لسلطان الوجد ، متأثراً بما كان يثيره الحب والجمال في نفسه من ألوان الانفعال الذى كان يقوى ويشتد في بعض الأحيان حتى يجعله غائباً دهشاً لا يشعر بمن حوله من الناس ، ولا يتأثر بما يحيط به من الأشياء ، وإنما هو شاخص ببصره إلى السماء لا يأكل ولا يشرب ولا ينام ؛ وإنه ليقضى على هذه الحال أياماً قد تبلغ العشرة ، وقد تزيد أو تنقص^(٢) . وهناستطيع أن نقول إن لحظة يجب فيها الإنسان كما ينبغى ، ويركز فيها شعوره فيمن يجب ، على وجه ينصرف معه عن كل ما سواه ، تكفى لأن تغيبه عن نفسه ، وعن كل شئ ، وتشعره بأنه قد اتحد بمحبوبه ، وتصور له من الخيالات ما لا يقاس إليه فعل الحشيش . ومن هنا يمكن القول بأنه إذا كان اتحاد ابن الفارض خيالياً ، فهو ليس خيالاً حاصلًا من فعل الحشيش كما يزعم خصوم ابن الفارض ، ولكنه خيال راق

(١) انظر ص ١٢٣ - ١٢٥ من هذا البحث .

(٢) انظر ص ٦١ - ٦٣ من هذا البحث .

مهذب لا يسبح في سمائه إلا أصحاب النفوس الراقية المهذبة الذين أتوا من جلاء القلب وصفاء الحب مثل ما أوفى ابن الفارض .

٣ - وكما ذهب أكثر المتقدمين ، وعلى رأسهم ابن تيمية ، إلى أن وحدة الوجود كانت نتيجة رئيسية لحيه ، وطابعاً مشتركاً بين تصوفه وتصوف ابن عربي ، فقد ذهب هذا المذهب أيضاً بعض المحدثين من المستشرقين ، وخالفهم فيه بعضهم الآخر ممن رأوا أن وحدة الوجود عند ابن الفارض لم تكن وحدة حقيقية كما هو شأنها عند ابن عربي . بل كانت وحدة لفظية . ولكي يتبين لنا هذا فلا بد من وقفات نرحم فيها لرأى كل من الأساتذة ماسينيون ردى ماتير ونلينو ونيكلسون ودرمنجيم :

فالأستاذ ماسينيون يرى أن فكرة الإله عند السهروردي المقتول وفريد الدين العطار وابن عربي تشبه فكرته عند الفلاسفة الاتفاقيين (Occasionalistes) أمثال ديكارط ومابراناش ؛ وأما أكثر الصوفية أمثال ابن الفارض وجلال الدين الرومي والششتري والنابلسي فإن الله عندهم عبارة عن وجه جميل محبوب يتجلى فيه وتشع منه أنواره ؛ وهذا في رأى الأستاذ ماسينيون مشابه لإله عشاق الجمال من أهل الفن أمثال ليوناردى فنسى^(١) . وليس من شك في أن ما يصور به الأستاذ ماسينيون إله ابن الفارض صحيح وملائم لطبيعة مذهبه في الحب والجمال ، وتؤيده النصوص الكثيرة من شعر الشاعر حيث يقول مثلاً :

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

وحيث يقول أيضاً :

تراه إن غاب عنى كل جارحة
في نغمة العود والنأى الرخم إذا
في كل معنى لطيف رائق بهج
تألفا بين ألحان من الهزج

وفى مسارح غزلان الخمائل فى
وفى مساقط أنداء الغمام على
وفى مساحب أذيال النسيم إذا
وفى التماهى ثغر الكأس مرتشفاً
لم أدر ما غربة الأوطان وهو معى
فالدار دارى وحى حاضر ومى
برد الأصائل والإصباح فى البلج
بساط نَوْر من الأزهار منتسج
أهدى إلى سحيراً أطيب الأرج
مريق المدامة فى مستنزّه فَرَج
وخاطرى أين كنا غير متزعج
بدا فنعرج الجرعاء منعرجى

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

جسّلت فى تجليها الوجود لناظرى فى كل مرئى أراها برؤىة
فهو هنا يطلق تجلى الذات الإلهية مع الوجود دون أن يقيد بطائفة من الصور
والمعانى دون غيرها ، ويعمم هذا التجلى تعميماً يجعله شاملاً لكل المراتب التى
ليس من شك فى أنها تتفاوت فى درجاتها من الحسن .

٤ — على أن ما عرضه الأستاذ ما سينيون من مذهب ابن الفارض فى
الذات الإلهية لم يكن من التفصيل بحيث يظهرنا على حقيقة هذا المذهب ،
وهل هو وحدة للوجود بالمعنى الذى يفهمه ابن عربى ، أم وحدة من نوع آخر .
ولعل المستشرقين الإيطاليين دى ماتيو ونلينو هما أهم من عرض لهذه المسألة ،
وحاول كل منهما أن يحلها على وجه مخالف للوجه الذى يحلها عليه الآخر .
وقد دار الخلاف بين هذين المستشرقين حول نقط ثلاث يرتبط بعضها ببعض
ارتباطاً وثيقاً وهى : (ا) هل كان ابن الفارض تلميذاً لابن عربى أخذ عنه
مذهبه فى وحدة الوجود أو لم يكن ؟ (ب) هل كان ابن الفارض خارجاً على

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

ولنتظر الآن فيما يجيب به دى ماتيو عن آكل من هذه الأسئلة الثلاثة :

(١) فعن المسألة الأولى نراه يورد في مقدمة ترجمته الإيطالية للتائية الكبرى بعض نصوص من « فصوص الحكيم » لابن عربي ، كما يورد من تائية ابن الفارض الكبرى الأبيات ٥٦٠ - ٦٣٨ . وهو إنما يرى من وراء هذا إلى إبراز مميزات مذهب ابن عربي في وحدة الوجود من ناحية ، وإثبات التطابق التام بين هذا المذهب وبين مذهب ابن الفارض الذي يعده دى ماتيو تلميذاً لابن عربي من ناحية أخرى : فابن الفارض في نظر دى ماتيو من أصحاب وحدة الوجود ، لأنه في البيتين ٢١٥ - ٣٩٩ يوحد ذاته بذات المحبوبة التي يترجمها المستشرق الإيطالي بلفظة (Sostanza) ، ومعناها « الجوهر » في فلسفات وحدة الوجود التي ترى أن هذا الجوهر والعالم شيء واحد . ويستدل دى ماتيو على أن ابن الفارض كان كذلك بالأبيات ٢٤١ - ٢٦٤ التي يتحدث فيها عن الوجوه الجميلة فيصورها حيناً على أنها مظاهر خارجية للجمال المطلق الحقيقي وهو جمال الذات وذلك في البيت ٢٤٥ ، ويوحدها حيناً آخر بالمحوبات وذلك في البيتين ٢٥٢ و ٢٥٣ ؛ ويستدل كذلك بالأبيات ١٦٢ و ٢١١ و ٢١٤ - ١١٥ و ٢١٨ و ٢٦٣ و ٣٩٩ التي يتحدث فيها المحب بالمحوبة ، وبالبيتين ٢٥٤ و ٢٥٥ اللذين يتحدث فيهما بكل جميل ؛ وبالبيتين ٢٥٦ و ٢٥٧ اللذين يتحدث فيهما بالعشاق الذين يظهر في صورهم المختلفة : فابن الفارض من حيث توحيده ذاته بذات المحبوبة ، وبكل عاشق ، وبكل جميل ، هو عند دى ماتيو من أصحاب وحدة الوجود ؛ لأنه يرفع التمايز بين الأشخاص والذوات ، ويسقط التفرقة بين الأعضاء والملكات ، الأمر الذي يترتب عليه أن يستغرق كل شيء في وحدة تامة على نحو

ما يشتهه الشاعر في الأبيات ٥٧٩ - ٥٨٨ ، وفي الأبيات ٦٣٩ - ٦٤٢ وهذا كله ينتهي بدي ما تيو إلى نتيجة واحدة هي أن مذهب وحدة الوجود يسود «التائية الكبرى» . وهذه النتيجة تؤدي بدورها إلى أن يكون ابن الفارض خارجا على تعاليم الكتاب والسنة^(١) .

(ب) وعن السؤال الثاني يجيب دى ماتيو بأن ابن الفارض كان كابن عربي في أنه لم يستغل مثله الكتاب والسنة ليؤيد بهما العقيدة الإسلامية القائلة بوجود إله مستقل عن العالم ؛ بل هو قد استغلها ، وأعلن تمسكه بهما ليؤيد عقيدة في وحدة الوجود ؛ فهو لم يعتمد على ضرب المثل بظهور جبريل في صورة دحية ، وإثبات الفرق بين رؤية النبي ، وبين رؤية غيره وذلك في الأبيات ٢٨١ - ٢٨٥ ، إلا ليوضح النظرية القائلة بوجود ذات واحدة ، أو جوهر واحد يخفى وراء صور الكائنات المتعددة ، وهذا شيء له نظيره عند ابن عربي في ديوانه «ترجمان الأشواق» . وابن الفارض لم يظهر في البيت ٢٨٥ تمسكه بأحكام الكتاب والسنة وعدم تجاوزه هذه الأحكام بشكل لا شبهة فيه ولا غبار عليه ؛ لأنه قد أبان قبل ذلك في البيتين ٢٦٧ و ٢٦٨ عن السبب الذي من أجله رجع إلى أعمال العبادة ، فقال إن هذا الرجوع لم يكن لشيء إلا لأنه يريد أن يصد خصوم الأولياء من الطاعين عليهم المرجفين بهم . ومعنى هذا كله في رأى دى ماتيو هو أن ابن الفارض معتق لوحدة الوجود ، مستعين على إثباتها بما ورد في الكتاب والسنة^(٢)

(ج) وأما السؤال الثالث الذي يدور حول تأثير ابن الفارض بأفلوطين وتشابه مذهبهما ، فقد تناخص إجابة دى ماتيو عنه بأنه لما كان ابن الفارض من القائلين بوحدة الوجود فلا بد من أن يكون قد استقى عناصر مذهبه فيها من ابن عربي ومن بعض النظريات الأفلاطونية الجديدة ؛ ولهذا عقد دى ماتيو في مقدمة ترجمته الإيطالية للتائية الكبرى فصلا خاصاً أثبت فيه تأثير ابن

(١) Ibn al Farid, Il gran Poema Mistico : noto col nome al Täyyah al Kubra, (١)

Roma, 1917, pp. 33 - 40.

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

(٢)

الفارض بأفلوطين ، وبين أوجه الشبه بين فلسفة هذا وتصوف ذلك ، وأظهرنا على أن ذلك التأثر لم يكن في القول بالنفس الكلية ، بل كان في القول بالعقل الأول ، وتلك دعوى دحضها الأستاذ نلينو^(١) .

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

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

(٢) انظر ص ٢٠٠ - ٢١١ من هذا البحث .

(١) المرجع نفسه ، ٦٠ .

٥ - ولعل الأستاذ نلّينو كان أكثر توفيقاً في كشفه عن وجه الحق في المسائل الثلاث التي أثارها دى ماتيو حول مذهب ابن الفارض :

(١) فهو يرى أن ابن الفارض لم يكن فيلسوفاً من فلاسفة وحدة الوجود ، بل كان شاعراً صوفياً ليست قصيدته « التائية الكبرى » إلا تعبيراً عن ذوقه الشخصى الذى كان سبيله إلى الاتحاد بالذات الإلهية تارة ، وبالْحَقِيقَةِ المحمدية تارة أخرى ؛ وهذا مخالف لما يراه دى ماتيو من أن شعر ابن الفارض أثر فلسفى صور فيه صاحبه مذهباً في وحدة الوجود ؛ فوحدة الوجود التي يزعمها دى ماتيو مذهباً لابن الفارض ليست ، هي وما تستتبعه من خروج الشاعر على أحكام الكتاب والسنة ، إلا أمراً شكلياً في رأى الأستاذ نلّينو ، بدليل أن كثيراً ممن يعدون حجة في الدين كانوا من مشرب ابن الفارض : فالغزالي مثلاً ، على الرغم من تعبيره عن الاتحاد الصوفى في عبارات جريئة ، فإنه لم يعد خارجاً على الشرع ، لأن هناك فرقاً بين الاتحاد الصوفى ، ووحدة الوجود الفلسفية^(١) . ومن هنا كان نلّينو متحفظاً في اعتبار ابن الفارض تلميذاً لابن عربى^(٢) ، لا سيما أن مذهب ابن عربى يمتاز بمزج العناصر الفلسفية والدينية المختلفة مزجاً غريباً ليس له نظير في « التائية الكبرى » أو في التائية الصغرى» للشاعر المصرى الذى لم يكن مشتركاً مع ابن عربى إلا فيما كان يتألف منه التراث الشائع بين ضروب التصوف^(٣) . فضلاً عن هذا فقد استدلّ نلّينو على نفى تأثير ابن الفارض بابن عربى تأثر التلميذ بأستاذه ، برسالة بعث بها آسين بالاسيوس (Asin Palacios) إلى دى ماتيو ذكر فيها أسماء مائة من الصوفية كانت بينهم وبين ابن عربى صلة التلاميذ بأستاذهم ، ولم يرد ذكر لاسم ابن الفارض بين هذه الأسماء . يضاف إلى هذا كله ما يوجد من فرق بين شعر ابن الفارض وشعر ابن عربى : فأولهما يمتاز بخصوصائص فنية أبرزها أنه غنائى موسيقى ، في حين أن ثانيهما مطبوع بطابع الجلود العاطفى ومصبوغ

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

(٢) المرجع نفسه ص ، ٦٠ .

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

بصبغة فلسفية ، فيه نصيب كبير للصناعة اللفظية التي تظهر في ديوانه «ترجمان الأشواق» (١) .

(ب) وأما عن عقيدة ابن الفارض الدينية ، وموقفه من احكام الكتاب والسنة ، فقد رأى الأستاذ نلينو أن الشاعر كان في ذلك متمسكاً بتلك الأحكام كما يدل على ذلك البيت ٢٨٥ من «التائية الكبرى» : « وأن كلامه في الاتحاد لا يخرج عما ورد من أحاديث وروى من أخبار على نحو ما تظهره الأبيات ٧١٩ و ٧٢١ من القصيدة نفسها : ناهيك بما كان يؤديه ابن الفارض من أعمال العبادة ، ومن تجريد عزمه في التجريد كما يدل عليه قوله في الأبيات ٢٦٥ - ٢٧٦ ، وهذا في نظر الأستاذ نلينو أدق أنواع التمسك بالشرع (٢) .

(ج) وأما عن أثر أفلوطين في مذهب ابن الفارض ، فالأستاذ نلينو يرى غير ما يراه الأستاذ دى ماتيو في هذا الصدد : فعنده أن ذلك الأثر أظهر ما يكون في مذهب ابن عربي منه في مذهب ابن الفارض الذي لا يتحدث في شعره عن النفس الكلية أو الروح الكلية ، ولو أنه يستعمل لفظة هي من أخص خصائص الأفلاطونية الجديدة هي لفظة «القبض» التي يذكرها في هذا البيت :

وجادت ولا استعداد كسب بفيضها وقيل التهي للقبول استعدت (٣) ٤٠٤
على أن هذا لا يمنع من أن بين أفلوطين وابن الفارض فروقاً كشفها الأستاذ

لينو ، ودحض بها مزاعم الأستاذ دى ماتيو ، ويمكن أن نجملها فيما يلي :

(١) إله أفلوطين هو الواحد الذي لا يمكن نعتة بصفة الوجود ، لأن ذلك معناه تحديده ؛ وهو لا يصح أن ينسب إليه الحياة ، والحركة ، والجمال ، والعقل ، والإرادة ، بل الأسماء التي تليق به هي الواحد ، الخير ، المطلق ، الأول ؛ وكل ما في عالم الشهادة قد صدر عن هذا الواحد ،

(١) المرجع نفسه ص ٥٠٦ - ٥٠٧ .

(٢) المرجع نفسه ص ١١ - ١٣ .

(٣) المرجع نفسه ص ٢٣ .

بواسطة فيوضات متعاقبة . أما إله ابن الفارض فهو إله المسلمين المتصف بالإرادة والقدرة على الخلق والإبداع بغير واسطة . وإله أفلوطين هو الخير المطلق ، ليس الجمال إلا مظهراً وضيعاً من مظاهره . وإله ابن الفارض هو الجمال المطلق الذى يصدر عنه الحسن الظاهر فى هذا العالم . ولا يتحدث ابن الفارض عن الخير المطلق ، لأن هذا لا يتفق ألته والعقيدة الإسلامية الصحيحة .

(٢) تقوم فلسفة أفلوطين على القول بسلسلة من الفيوضات المتعاقبة التى ليس لها أثر فى تصوف ابن الفارض إلا فى البيت ٤٠٤ من تائيته الكبرى ، قد ذكرناه آنفاً . ولكن استعمال ابن الفارض للفظ « الفيض » فى هذا البيت مخالف لاستعمال ما يقابلها عند أفلوطين^(١) .

(٣) العقل الأول عند أفلوطين هو الذى يمنح الصور والأشكال للمادة عن طريق النفس الكلية ، وليس عند ابن الفارض ما يشبه هذا القول^(٢) .

(٤) تشغل مسألة التناسخ محلاً ممتازاً فى فلسفة أفلوطين . فى حين أن ابن الفارض قد أنكر التناسخ إنكاراً تاماً^(٣) .

على أننا إن كنا نوافق الأستاذ نلّينو على أن ابن الفارض لم يكن تلميذاً لابن عربى ، ولا خارجاً على تعاليم الكتاب والسنة ، وكنا نقره على بعض مالا حظله من فروق بين مذهبي أفلوطين وابن الفارض ، فلن نوافقه أو نقره على أن مذهب شاعرنا كان خلواً من كل أثر للأفلاطونية الجديدة ، لا سيما فى المواضيع التى يتحدث فيها ابن الفارض عن الحقيقة المحمدية حديثاً تبين من خلاله أنه يشير إلى ما يشبه النفس الكلية والمادة الأولى . وإلى فيض الأجسام الجزئية من هذه ، وفيض الأرواح الجزئية من تلك على نحو ما سنبينه فى هذا الفصل ، وفى الفصل الذى يليه .

٦ - ويؤيد الأستاذ نيكلسون وجهة نظر الأستاذ نلّينو فيما خالف فيه الأستاذ دى ماتيو : فالمستشرق الإنجليزى يرى أن « التائية الكبرى » ،

سواء في صورتها أم في مادتها ، لا توحى بأنها كانت متأثرة بابن عربي ، بل هي مختلفة عن غيرها من القوائد التي يظهر فيها أثر ابن عربي كعينية الحيلي ؛ فالثانية الكبرى ترجمة شخصية وضعها الشاعر الصوفي عن نفسه ، ووصف فيها حياته الباطنية ؛ والوحدة التي يصورها الشاعر في هذه القصيدة ليست ثمرة من ثمرات الفكر ، وإنما هي حالة من حالات الشعور (١) . ومع ذلك يبدو نيكلسون متردداً في أن يقطع برأى في أمر هذه الوحدة ، وهل كان ابن الفارض فيها من أصحاب وحدة الوجود حقيقة ، أو أنه كان صوفياً معتقاً لدينه اعتقاداً سليماً ، وعبر عن شعوره بالاتحاد مع الله في لغة وحدة الوجود ، وهل تردد الثانية نظريات ابن عربي على الوجه الذي يعتقد شراحها ؟ هذه أسئلة يرى نيكلسون أنه ليس من اليسير الإجابة عنها إجابة قاطعة ؛ فقد انتهى مذهب الاتحاد الصوفي منطقياً إلى مذهب ابن عربي في وحدة الوجود ، ولكن الذين يجردون في الثانية صورة شعرية لهذا المذهب يخلطون بين التصوف والفلسفة . ومع أن في بعض أبيات الثانية أفكاراً فلسفية مثال ذلك : الفيض في الأبيات ٤٠٣ - ٤٠٥ ، وعلل الأمر والشهادة . واستمداد ما فيهما من الحياة من الروح الكلية والنفس الكلية في البيت ٤٠٥ ، واللاهوت والناسوت ، وهما لفظتا الحلاج ، فإن ابن الفارض قد استعملهما في البيت ٤٥٥ كما استعملهما ابن عربي للدلالة على الوجهين الباطن والظاهر للوجود الحق الذي يتحد به السالك . وسبق النفس في وجودها على العبد في الأبيات ٤١ و ١٥٧ و ١٥٨ و ٤٢٨ و ٦٧٠ و ٧٥٩ . فمع أنه هذه الأفكار توجد في الثانية إلا أن نيكلسون لا يرى في ذلك مبرراً لأن يكون ابن الفارض من أتباع ابن عربي . وذلك لأنها تتضمن مذهب وحدة الوجود - يضاف إلى هذا أن ابن الفارض يختلف عن الحيلي في أنه لا يظهر لنيكلسون ما يدل على تأثره باصطلاحات ابن عربي الفاسفية . أو أن يكون - على قدر ما يلاحظ نيكلسون - متأثراً بابن عربي تأثراً مباشراً بطريق ما له اعتباره . ومن هنا انتهى المستشرق الإنجليزي إلى أن ابن الفارض لم يكن من أصحاب وحدة الوجود حقيقة ، بل إنه في حالة الموحدة الدائمة التي

يصفها ويقرر أنه وصل إليها لم يستطع أن يعبر في غير أسلوب وحلة الوجود^(١) .
 هذه خلاصة ما يراه نيكلسون في مذهب ابن الفارض وعلاقته بملح ابن عربي ، وهو كما نلاحظ موافق لما يراه نلانو من ناحية ومخالف له من ناحية أخرى ؛ فأما موافقته فظاهرة في أنه ينظر كليلنو إلى وحدة ابن الفارض على أنها حالة نفسية . وأما مخالفته نه فهي في أن نيكلسون يلاحظ في تائيه ابن الفارض وجود بعض الألفاظ والأفكار الفلسفية كالفيض وما إليه مما يجعل بين ابن الفارض وبين الأفلاطونية الجديدة سبباً ما . ونحن إن كنا نوافق نيكلسون على رأيه في وحدة ابن الفارض التي تختلف اختلافاً قوياً عن وحدة ابن عربي إذا نظر إلى كل منهما على حدة . فإننا لا نستطيع مع ذلك أن نتكر ما يوجد بين الوجدتين من أوجه الشبه إذا نظر إليهما في تفاصيلهما .

٧ - على أن مستشرقاً فرنسياً هو إميل درمنجم الذي وضع كتاباً عن خمريه ابن الفارض قد عقب على ملاحظات نيكلسون بقوله : إنها غاية في الدقة ، كما عقب بملاحظة جديدة ذهب فيها إلى أن الوحدة عند التابلسي الذي هو تلميذ لابن عربي ، بل عند هذا الأخير نفسه ، ليست وحدة للوجود بالمعنى الحديث المعروف لدى الغربيين . وإنما هي مذهب آخر يختلف عن وحدة الوجود (Pantheisme) ويسمى باسم آخر هو (Panttheïsme)^(٢) . ومعناه المذهب القائل بشهود الأشياء في الله وشهود الله في الأشياء وشموله لها . ومؤدى هذه الملاحظة التي أضافها درمنجم هو أن ابن عربي والتابلسي متفان مع ابن الفارض في الأخذ بوحدة الشهود التي تختلف عن وحدة الوجود . ولكن هذه الملاحظة إن صحت بالقياس إلى مذهب ابن الفارض الذي لم يكن في جملة إلا وحدة للشهود التي يشترك معها فيها مذهب التابلسي إلى حد بعيد . فإنها لا تصلح بالقياس إلى مذهب ابن عربي بوجه عام : فقد كان مذهب ابن الفارض والتابلسي شهوديين يدوران حول فكرة تجلي الله في مظاهر

(١) المرجع نفسه ، ص ١٩٣ و ١٩٤ .

الكون . وشهود السالك سدات الإلهية شهوداً يرى فيه كل شيء على أنه عدم في ذاته بالقياس إلى الوجود الحق الواحد ، وهو وجود الله . أما مذهب ابن عربي فعلى الرغم من أنه يشترك مع مذهبي ابن الفارض والنابلسي في وحدة الشهود هذه التي تظهر في بعض نواحيه حين يتحدث عن الذوق والوجد وما ينكشف للسالك فيهما من شهود الوحدة وتجلى الرب للعبد ، فإن الأغلب عنده ليس وحدة للشهود بالمعنى الصوفي للذوق الخالص ، كما هو عند ابن الفارض والنابلسي ، وإنما الوحدة عنده وحدة للوجود بالمعنى الفلسفي النظري . وطريقه في إثباتها ليس الذوق والوجد وما يجري مجراها من الأحوال الصوفية النفسية المجردة عن التفكير النظري أو النظر العقلي فحسب . بل هو طريق يتعاون فيه الذوق والنظر وتلتقي عنده الفلسفة بالتصوف بحيث يخيل إلينا ونحن نقرأ كثيراً من نصوص « فصوص الحكم » مثلاً أننا إزاء كتاب فلسفي أكثر من أن نكون إزاء كتاب صوفي : ففي هذا الكتاب بصفة خاصة وفي بعض نواحي « الفتوحات المكية » نرى أن ابن عربي كثيراً ما يرجع إلى العقل ويستعين بالمنطق على إثبات وحدة الوجود ، الأمر الذي يجعل مذهبه ومنهجه مخالفين مخالفة قوية لمذهب كل من ابن الفارض والنابلسي . ولنا نكر بقولنا هذا كل تشابه بين ابن الفارض وابن عربي واتفاقهما في بعض النواحي . ولكن الذي نكره هو هذه التسوية التي يفعلها درمنجم بين مذهبي الرجلين بشكل ينتفي معه كل تفريق بين الشاعر الصوفي والصوفي المتفلسف . ولهذا نرى أن بين وحدة ابن الفارض ووحدة ابن عربي تشابهاً من بعض الوجوه وتخالفاً من بعضها الآخر . لعانا نوفق فيما يلي إلى إظهارها بما يكشف عن حقيقة الوحدة الفارضية وعلاقتها بالحب على وجه يمكننا من وضعها في المكان اللائق بها من المذاهب الواحدية في تاريخ التصوف الإسلامي .

٨ - ويتوقف تعرفنا لحقيقة هذه الوحدة . على فهمنا لمعنى لفظة « الاتحاد » الذي وصل إليه ابن الفارض في الطور الثالث من أطوار حبه : ووصفتاه في الفصل الثاني من الكتاب الثاني ، وهل يدل هذا الاتحاد عند ابن الفارض على ما يدل عليه عند غيره من الصوفية ، أو أن له مدلولاً خاصاً

وطابعاً معيناً يميزه عن مدلوله وطابعه عند هذا الغير ؟ فالاتحاد في اصطلاح الصوفية بصفة عامة هو النظرية القائلة بأن اتحاد الخالق والمخلوق أمر ممكن . ويرى المحافظون على أحكام الشرع من الصوفية أن الاتحاد بين الخالق والمخلوق ليس معناه امتزاج الاثنين في كائن واحد ، أو حلول الله في الإنسان وتجسده فيه ، فإن ذلك من الآراء الضالة التي يرفضونها بحجة أن الاتحاد على هذا الوجه يتضمن مجانسة بين الوجودين ، وهذا ينا في عقيدة التوحيد الحقيقي التي لا تقرر وجوداً حقيقياً غير وجود الله ؛ والاتحاد بهذا المعنى يتضمن وجود كائنين امتزج أحدهما بالآخر فصارا شيئاً واحداً ، على حين أن الاتحاد عند هؤلاء الصوفية المتمسكين بالشرع ليس إلفاء للظواهر في الحق الواحد الأبدى ، ويعبرون عنه بقولهم « الفناء في الحق » . وقد يستعمل لفظ « اتحاد » في بعض الأحيان كما يستعمل اللفظان الصوفيان « وحدة » أو « توحيد » للدلالة على المذهب القائل بأن الكائنات لا توجد بذواتها بل هي تستمد وجودها من الله ، وعلى هذا المعنى تكون الكائنات والله شيئاً واحداً^(١) . ويذهب بعض الصوفية إلى أن معنى الاتحاد عندهم هو فناء مراد العبد في مراد الحق تعالى . كما يقول عن بن وفا^(٢) . فمن أى هذه المعاني كان اتحاد ابن الفارض ؟

الحق أن اتحاد ابن الفارض لا يمكن تحديده معناه تحديداً دقيقاً أو تأويله تأويلاً معيناً خاصاً به دون غيره من الصوفية : فإن نظرة مدققة في بعض أبيات الشاعر تكفي لإظهارنا ، على أن الاتحاد عنده قد أخذ بطرف من كل المعاني الآتفة الذكر على وجه ما : فهو ليس امتزاجاً بين الرب والعبد من نوع الامتزاج الذي يؤدي إلى حلول الله في الإنسان كحلول جسم في جسم ، أو تخلل جرم لجرم ، كما يدل على ذلك قوله في الحميرية :

وهامت بها روعي بحيث تمازجتا إذ حاداً ولا جرم تخلله جرم

(١) عبد الرزاق القاشاني : الاصطلاحات الصوفية طبعة شبر نجرس ٥ .

(٢) الشعراي : اليواقيت والجواهر - طبعة بولاق سنة ١٢٧٧ هـ ص ٨٠ - ودائرة المعارف

الإسلامية ، مادة « اتحاد » .

وقوله في التائية الكبرى :

متى حِلَّتْ عن قولى أنا هي أو أقل وحاشا لمثلئى أنها فى حَلَّتِ ٢٧٧
وهو قد يدل على ما يدل عليه المذهب القائل بأن كل الكائنات تستمد وجودها
وحياتها من الحقيقة المحمدية التي لم يخرج عنها شيء كما يشير إلى هذا بقوله :
ولا تحسبن الأمر عنى خارجاً فما ساد لإدخال فى عبدتى ٢٣٦
ولولاي لم يوجد وجود ولم يكن شهود ولم تعهد عهود بدمه
فلا حى إلا عن حياتى حياته وطوع مرادى كل نفس مريدة ٢٣٨
وهو يدل بعد هذا وذلك على فناء مراد العبد فى مراد الحق تعالى كما
يظهرنا على ذلك قوله :

وكنت بها صبياً فلما تركت ما أريد أزدتني لها وأحبت ٢٠٤
فصرت حبيباً بل محبباً لنفسه وليس كقول مرتضى حبيبي ٢٠٥
فأنت ترى من هذه الأبيات أن للاتحاد عند ابن الفارض معانى عدة يمكن
أن يدل كل معنى منها على مذهب خاص ، ولكن شاعرنا قد أخذ هذه المعانى
كلها وأدخلها فى مذهبه على وجه جعله ملائماً لأحكام الدين ، بخلاف
غيره من الصوفية الذين قال بعضهم بالحلول ولم يقل بالامتزاج كالحلاج ،
وقال بعضهم الآخر بوحدة الله والعالم ، وأنه ليس للعالم وجود غير وجود الله كابن
عربي . على أنه وإن لم يكن معنياً بتحديد معانى الألفاظ والتدقيق فيها إلى
الحد الذى يزيل كل شبهة ، ويمحو كل لبس ، ويوجه أفكاره توجيهاً واحداً
مستقيماً ، فإن لمذهبه فى الاتحاد مميزات الخاصة التى تميزه من اتحاد الحاولية
أو القائلين بوحدة الوجود ، كما أن بينه وبين أولئك وهؤلاء تشابهاً فى بعض
الألفاظ والعبارات والأساليب . ولكى نتبين هذا كله ونتمكن من إظهار الوحدة
الفارضية على حقيقتها ، فقد قسمنا كلامنا عن هذه المسألة الدقيقة إلى قسمين
يشتمل كل منهما على صورة معينة : إحداهما صورة الوحدة الفارضية فى
جملتها وفى طابعها الخاص الذى طبعت به . والأخرى صورتها فى تفاصيلها التى
تألفت منها ، وما عسى أن يكون فى هذه التفاصيل من العناصر الصوفية أو الفلسفية

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

٩ - فأما الصورة الأولى فهي التي تمثل العلاقة بين حب ابن الفارض ووحدته من حيث هي نتيجة نهائية لهذا الحب ، ولا يمكن النظر إليها مستقلة عن الحالة النفسية التي أدرك فيها الشاعر هذه الوحدة بين نفسه وبين الذات الإلهية تارة ، وبين هذه الذوات وبين مظاهرها في العالم الخارجي تارة أخرى ؛ وتبلى الوحدة هنا مختلفة كل الاختلاف عن وحدة الوجود بمعناها الفلسفي المعروف ؛ فقد رأينا عند الكلام على أطوار الحب في الفصل الثاني من الكتاب الثاني أن فناء ابن الفارض لم يكن فناء عن وجود سوى ، وهو هذا الفناء الذي قال عنه ابن قيم الجوزية إنه فناء الملاحدة القائلين بوحدة الوجود ، وبأنه ما ثم غير الله ، وبنى التعدد والتكثّر عن الوجود بكل اعتبار ، وبأنه ليس ثمة فرق بين وجود الرب ووجود العبد ، ولا بين الله والعالم . لم يكن فناء ابن الفارض من هذا النوع ، بل كان من ناحية ، فناءً عن شهود سوى ، بمعنى أن الإنسان لا ينفي وجود ما سوى الله في الخارج ، وإنما هو ينكر في شهوده وحسه هذا سوى ، وكان من ناحية أخرى . فناء عن إرادة سوى بمعنى أن المحب يفنى عن مراده بمراد محبوبه ، وهذا الفناء الأخير هو فناء خواص الأولياء وأئمة المقربين ، كما أن الاتحاد الذي يتضمنه صحيح لدى العقل (ابن قيم الجوزية)^(١) . ولذا كان أنحص ما يمتاز به الاتحاد الفارضي أنه حالة نفسية يشعر فيها المحب بأنه هو والذات الإلهية شيء واحد ، كما يشهد فيها تجلي الذات في مظاهر الكون . ولو رجعنا إلى ما ذكرناه في الفصل الثاني من الكتاب الثاني عن بداية هذا الاتحاد ونهايته . وأنه كان في بدايته سكرًا للجمع وفي نهايته صحواً للجمع ، لتبيننا أنه لم يخرج في كلتا الحالتين عن كونه شعوراً نفسياً باتحاد المحب والمحجوب ، وأن الأمد بعيد بينه وبين وحدة

(١) انظر ص ١٨٧ - ١٩٢ من هذا البحث .

الوجود التي يقول أصحابها بالفناء عن وجود السوى ، ونفى الغيرية أو التفرقة بين الله والعالم . ولكن الذين يقرعون شعر ابن الفارض في وصف اتحاده دون نظر إلى ظروفه النفسية يذهبون إلى أنه إنما يعبر عن وحدة الوجود التي يعبر عنها غيره من المعتنقين لها . ولعل تصريح ابن الفارض بأنه قد أدرك اتحاد ذاته بذات المحبوبة في حال الصحو كما أدركها في حال السكر ، كان برراً في نظر البعض لأن يكون الشاعر من أصحاب وحدة الوجود زاعمين أنه إن صح أن يكون السكر حالاً يغيب فيها الإنسان عن وعيه وعقله فيعبر عن مشاهداته بعبارات كتلك التي عبر بها ابن الفارض عن اتحاده ، فإنه لا يصح أن يكون الصحو حالاً كالسكر ، ولا أن يكون حكم ما يقال في أحدهما كحكم ما يقال في الآخر ، إذ صاحب السكر غائب عن وعيه وعقله ، وأما صاحب الصحو فليس كذلك . غير أن الذين يذهبون هذا المذهب يستطيعون أن يلتمسوا لابن الفارض عذراً فيما عبر به عن اتحاده مع محبوبته في صحوه ، إذا علموا أن صحو ابن الفارض ليس صحواً عادياً كالذي يشترطه الجنيّد في السالك منذ بداية سلوكه ، وإنما هو صحوياً بقى بعد المحو والغيبة ، ولهذا لا يخرج عن كونه حالاً صوفية من الحالات التي تتعاقب على نفس السالك ، لا سيما أن الغائي عن نفسه في حال السكر ، كما كان ابن الفارض في بداية اتحاده ، لا يُرد إلى أوصافه بعد زوال سكره عنه ، وعودة الصحو إليه ، بل يقام في مقام البقاء بأوصاف الحق كما يقول الجنيّد . ومن ثم كانت الوحدة التي أدركها ابن الفارض في صحوه وحدة في حال أقامه الله فيها ، وأشهده عليها ، وليست من قبيل وحدة الوجود التي يقررها العقل من حيث هو عقل خاضع لقواعد المنطق وأساليب النظر ، وغير متأثر بالأحوال النفسية التي يختلف حكمها عن حكم الأنظار العقلية^(١) . وكان ابن الفارض قد أحس بما سيوجه إليه من لوم ومؤاخذه فأفصح عن حقيقة مذهبه ، والتدسس لنفسه العذر لدى العقل في قوله عن ظهور المحبوبة له في هذه الأبيات :

وأطيب ما فيها وجدت بمبتدا غرامي وقد أبلى بها كل نذرة ٣٣٤

(١) انظر ص ٢٠٠ - ٢١١ من هذا البحث .

ظهورى وقد أخفيت حالى منشداً بها طرباً والحال غير خفية
 بدت فرأيت الحزم فى نقض توبتى وقام بها عند النهى عذر محنتى ٣٣٦
 وإذا كان ذلك كذلك فقد تحرر ابن الفارض إذن من سلطان العقل ،
 وأطلق نفسه على سجيتهما ، وخلي بينها وبين عاطفتها القوية العنيفة نحو
 محبوبته الحقيقية ، وعبر عن اتحادها بها وشهوده لها ، بعبارات قد يبلو بعضها
 لأول وهلة مستشعراً ، وموهماً بوحدة الوجود التى تنافى أحكام الدين ،
 مما أدى إلى أن يختلط أمر وحدة الشهود ووحدة الوجود اختلاطاً لا يكاد يبين
 معه موقف الرجل بشكل واضح ، وهل وحدته التى يصفها هى عين وحدة
 ابن عربى وأشباهه من متفلسفة الصوفية ، أو هى مخالفة عنها : فنحن نراه
 يتحدث عن التجلى وهو هذه النظرية التى جرّحها ابن تيمية ، وأثبت مناقضتها
 للدين الصحيح ، ولكنه فى حديثه عن هذا التجلى إنما يمزجه بوجدته ، ويلبسه هذا
 الثوب النفسانى الذى يميزه عن ابن عربى فى أكثر نواحي مذهبه : فاسمع إليه حيث يقول :
 جلّت فى تجليها الوجود لناظرى فى كل مرئى أراها برؤية ٢١٠
 وأشهدت غيبى إذ بدت فوجدتني هنالك إياها بجملة خلوتى
 وطاح وجرودى فى شهودى وبنت عن وجود شهودى ما حياً غير مثبت
 وعانقت ما شاهدت فى محو شاهدى بمشاهدة للصحو من بعد سكرتى
 فى الصحو بعد المحو لم أك غيرها وذاتى بذاتى إذ تحملت تجلّت ٢١٤
 لرى أن المحبوبة فى تجليها له قد أظهرته أيضاً على الوجود فإذا هو يراها فى
 كل مرئى رؤية عينية ، وأنه لما انكشف له باطنه وجد أنه أصبح والمحبوبة شيئاً
 واحداً عند هذا التجلى ، فلم يعد يرى لنفسه وجوداً إلى جانب وجود
 المحبوبة ، لأن وجوده قد امتحى فى شهوده ، وأنه قد أصبح فى صحوه بعد سكره
 فانياً عن الوجود الظاهر ، متحققاً بـوجود المحبوبة التى سقط كل تمايز بين ذاته
 وذاتها . وكيف يمكن أن تكون وحدة ابن الفارض وحدة للوجود وهو يبين
 لنا الفرق بين الوجود والشهود ، وبين حاله فى إدراك أحدهما وحاله فى إدراك
 الآخر ، فيقول فى وصف نفسه قبل أن ينكشف عنه الحجاب ، وحين لم يكن
 مستطيعاً للتخلص من الثنوية :

كذا كنت حينما قبل أن يكشف الغطا
من اللبس لا أنفك عن تنسوية ٢٣٠
أروح بفقْد بالشهود مؤلني
وأغلو بوجد بالوجود مشتي
ينغرقني لي التزاماً بمحضري
ويجمنني سلبى اصطلاماً بغيبي
إخال حضيضى الصحو والسكرُ معرجى
إليها ومحوى منتهى قاب سدرتي ٢٣٣

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

وشفع وجودى فى شهودى ظل فى ات
حادى وترأ فى تيقظ غفوقى ٤٥٣
وفى قوله :

تعانقت الأطراف عندى وانطوى
بساط السوى عدلاً بحكم السوية ٤٩٠
وعاد وجودى فى فنا ثنوية ال
وجود شهوداً فى بقا أحديّة ٤٩١

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

لا وحدة وجود (Panthéisme) وهو الاسم الذي يصح إطلاقه على مذهب ابن عربي في جملته .

١٠ - هذه هي وحدة ابن الفارض من الناحية اللفظية ، أما من الناحية المعنوية ، أو قل من الناحية المذهبية ، فإن ابن الفارض لم يكن ، كما أشرنا في أوائل هذا الفصل ، فيلسوفاً ولا صاحب منطق بأى معنى من معاني هاتين اللفظيتين ، إنما هو شاعر صوفي وصاحب ذوق وحال . غلبت عليه العاطفة القوية ، وخضعت نفسه لسلطانها ، وانتهت به في آخر الأمر إلى شهود الوحدة ، أو وحدة الشهود التي سقط فيها كل تمايز بينه وبين الذات الإلهية ، وفي معها كل وجود فردي عند تجلي الذات تجلياً لا يشهد معه غيرها ، بل يشهد معه الذات متجلية في كل مرئي ، فإذا هو يصيح من أعماق نفسه كالمجنون أو كالسكران قائلاً :

متى حلت عن قولي أنا هي أو أقل وحاشا لمثلي أنها في حلت ٢٨٧
وقائلاً :

ومن أنا إياها إلى حيث لا إلى عرجت وعطرت الوجود برجعتي ٣٢٦
وعن أنا إياي لباطن حكمة وظاهر أحكام أقيمت لدعوتي
فغاية مجذوبي إليها ومنتهى مراديه ما أسلفته قبل توبتي (١) ٣٢٨
وإن ابن الفارض في تعبيره عن الاتحاد بمثل هذه العبارات ، وفي حاله التي أدرك فيها هذا الاتحاد كان مشابهاً من بعض الوجوه للحسين بن منصور الحلاج ومخالفاً له من بعض الوجوه الأخرى : أليس قول ابن الفارض في البيت ٢٧٧

(١) تشتمل هذه الأبيات على مراتب الاتحاد وهي ثلاث : (أ) المرتبة الأولى وقد عبر عنها بقوله « أنا إياها » ، وصاحب هذه المرتبة يقول « أنا المحبوبة » ، « أنا الحق » . (ب) المرتبة الثانية وقد عبر عنها بقوله « أنا إياي » وهي نتيجة فناء التفرقة عيناً وأثراً ، وصاحبها يقول « أنا أنا » ، وهي غاية الاتحاد . (ج) المرتبة الثالثة : وقد عبر عنها بذكر رجوعه عنها وعن بداية عروجه من الأولى ونهايته في الثانية بقوله « ومن أنا إياها إلى حيث لا إلى عرجت » وهذه المرتبة الثالثة نتيجة بقاء المحب بمحبوبته ، ورجوعه عن صرف الجمع إلى مقام التفرقة مع الجمع ، وصاحب هذه المرتبة يقول « أنا عبدها » (كشف الوجوه الغر - ج ٢ ص ١٠ - ١١) .

« أنا هي » وقوله في البيت ٣٢٦ « أنا إياها » هما بعينهما قول الحلاج « أنا الحق » وقوله « أنا من أهوى ومن أهوى أنا »^(١) : وإلى هنا يفتق ابن الفارض مع الحلاج ، ولكنهما يفترقان بعد ذلك إذا لا حظنا أن عبارات ابن الفارض صريحة في التعبير عن الاتحاد بمعنى الشهود الآنف الذكر ، ولا تنطوي إلا عليه أو على ما يناسبه ؛ أما عبارات الحلاج ، وإن كانت مشعرة في ظاهرها بالاتحاد ، فإنها قد انطوت على معنى آخر مخالف كل المخالفة للاتحاد كما عرفه ابن الفارض ، ومناف بالتالي لأحكام الشرع وتعاليمه ؛ ذلك بأن الحلاج كان حلولياً يعتقد بحلول المحبوب في المحب ، أو اللاهوت في الناسوت دون أن يكون هناك امتزاج تام بينهما ، وذلك إذا فني العبد عن صفات العبودية ، وحلت محلها صفات الربوبية ؛ والحلول بهذا الوجه لا ينفي الاثنينية بين المحب والمحبوب ، كما ينفيها اتحاد ابن الفارض : فهؤدى مذهب الحلاج هو أنه على الرغم من إمكان اتحاد الطبيعتين الإلهية والإنسانية تحت ظروف خاصة ، وفي حالة معينة يبلغ فيها الإنسان درجة معينة من الصفاء ، فإن هذا الاتحاد بينهما لا يكون جوهرياً أو ذاتياً تمتزج فيه الطبيعتان امتزاجاً تصيران فيه طبيعة واحدة ، إذ مهنا بلغ الإنسان من هذا الصفاء ومن الفناء عن نفسه في حال الاتحاد ، فإنه يظل مع ذلك محتفظاً بشخصيته ، مثله في ذلك كمثل الماء إذا مزج بالحذر فإنه لا يصير خمراً مع هذا الامتزاج . وإلى هذا الحلول يشير الحلاج بقوله :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا ببدنا
 فإذا أبصرتني أبصرته وإذا أبصرته أبصرتنا^(٢)
 وبقوله :

أنت بين الشغاف والقلب تجرى مثل جرى الدموع من أجفاني
 وتحل الضمير جوف فؤادي كحلول الأرواح في الأبدان^(٣).

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

(٢) المرجع نفسه ، ص ٩٣ . (٣) المرجع نفسه ، ص ١٣٣ .

ولمى نفي الامتزاج بين اللاهوت والناسوت يشير بقوله :
 « . . . وكما أن ناسوتيتي مستهلكة في لا هوتيتاك غير ممزجة لها ،
 فلا هوتيتك مستولية على ناسوتيتي غير ممزجة لها » (١) .
 وبقوله :

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

فالحلاج إذن حاولي ينظر إلى اللاهوت والناسوت ، أو الرب والعبد ، أو
 المحبوب والمحب ، على أنهما شيان متمايزان في ذاتهما وحققتيهما ؛ ولكنه يعتقد
 كذلك أن اللاهوت يمكن أن يتحد بالناسوت إذا باغ هذا الأخير درجة خاصة
 من الفناء والصفاء الروحي ، وأن هذا الاتحاد معناه تخلل شيء لشيء آخر
 دون أن يمتزج به ، وهذا يخالف كل المخالفة للمذاهب الواحدية الأخرى
 سواء ما كان منها قائلاً بوحدة الشهود كذهب ابن الفارض ، أو ما كان
 قائلاً بوحدة الوجود كذهب ابن عربي : فليس الاتحاد عند ابن الفارض
 تخللاً لجسم في جسم ، ولا حلولاً لطبيعة الله في طبيعة الإنسان ، وإنما هو فناء
 عن شهود ما سوى الله فناء تاماً بحيث لا يشهد السالك إلا ذاتاً واحدة هي ذات
 الله التي فنيت فيها كل الذوات . وها نحن أولاء قد رأينا من الأبيات التي
 أثبتناها له أنفاً كيف عبر عن اتحاده في لغة الشهود التي لا تحتتمل غير تأويل
 واحد هو أنه لا يشهد إلا ذاتاً واحدة هي الذات الإلهية ، وأن شهوده لها ليس
 معناه أنه كان قبل الشهود وجوداً مستقلاً عن وجود الذات ثم اتحد الوجودان ،
 وامتزج أحدهما بالآخر ، بحيث صار وجوداً واحداً في ذلك الشهود ، أو أن أحدهما
 حل في الآخر وتخلله كما يتخلل جسم جسمًا آخر ، ولكن معناه نفي الثنوية بين الله
 والإنسان من ناحية ، ونفي التعدد بين الله والكائنات من ناحية أخرى ،
 وإثبات أنه في شهوده لا يرى إلا ذاتاً واحدة قد انعدم إلى جانبها كل شيء .

وليس أدل على مذهب ابن الفارض في هذه المسألة من أبياته التي يعبر فيها عن شهوده للوحدة بما ينفي الامتزاج والحلول اللذين لا يكونان دائماً إلا بين شيئين مختلفين ذاتاً وطبيعة ، فإنه في هذه الأبيات قد نفي المعية والاثنية نفيًا لا يدع مجالاً للشك في أن الاتحاد أو الوحدة عنده مختلفان كل الاختلاف عما كانا عليه عند الحلاج . قال ابن الفارض بعد أن تحدث عن ظهور الذات الإلهية وتجليها بصورة العشاق والمعشوقات من فتیان العرب وفتياتهم^(١) :

وما زلت إياها وإياي لم تزل ولا فرق بل ذاتي لذاتي أحببت ٢٦٣
وليس معي في الملك شيء سواي وإلا معية لم تخطر على المعية ٢٦٤

وقال أيضاً :

وأستار لبس الحس لما كشفتها وكانت لها أسرار حكيمى أرخت ٥٢٥
رفعت حجاب النفس عنها بكشفي ال نقاب فكانت عن سؤالي مجيبتي
وكنت جلا مرآة ذاتي من صدا صفاتي ومنى أهدقت بأشعة
وأشهدتني إياي إذ لا سواي في شهودي موجود فيقضى بزحمة ٥٢٨

فالبيت الثاني من البيتين الأولين والبيت الرابع من الأبيات الأخيرة يكفیان لإظهارنا على مبلغ الفرق بين اتحاد الحلاج واتحاد ابن الفارض ؛ فإن هذا الأخير بنفيه للمعية وللوسوى في البيتين المشار إليهما قد نفي أيضاً إمكانية الحلول الذي لا يمكن أن يكون إلا بين شيئين يتحد أحدهما مع الآخر أو يحل أحدهما في الآخر ، على حين أن الأول كان صريحاً في اعتناقه للحلول كما تنطق به نصوصه التي أثبتناها آنفاً . ومن هنا كان ابن الفارض واحدى المذهب وكان الحلاج اثنييه .

١١ - وإذا لم يكن اتحاد ابن الفارض اتحاداً من نوع اتحاد الحلاج وحلوله فاذا عسى أن يكون إذن ؟ لقد ضرب ابن الفارض مثلاً أبان فيه عن حقيقة مذهبه في هذه الناحية ، وأنه ملامم لأحكام الكتاب والسنة مما يؤدي

(١) انظر الأبيات ٢٤١ - ٢٦٢ من النائية الكبرى.

في النهاية إلى إظهار الفرق بينه وبين الحلول الذي ينافي هذه الأحكام ؛ فشاعرنا يضرب المثل بظهور جبريل للنبي عليه الصلاة والسلام في صورة دحية الكلبي ، ويرى أنه ليس في ظهور جبريل بهذه الصورة حلول ، ولكنه شيء آخر مستمد من القرآن والحديث اسمه « اللبس » ، يختلف عن الحلول في أن هذا الأخير يتضمن تداخل الطبيعة الإلهية في الطبيعة الإنسانية كدخول الروح في البدن ، على حين أن « اللبس » كما يفهم من مؤدى أبيات ابن الفارض الآتفة الذكر ، والأبيات التي ستوردنا بعد ؛ عبارة عن التكررة القائلة بأن الإنسان إذا كشف عنه حجب الحس ، وفي عن علائق النفس ، وأصبح في حلة من الروحانية ، تكن له من قبل ، استطاع أن يشهد شهوداً حقيقيات الذات الإلهية المطلقة عن كل قيد ، المنزهة عن كل تعيين . كما يقول ابن الفارض .

وقد وصف لنا هذه الحال التي وصل إليها في هذه الأبيات :

وعانقتني لا بالتزام جورحي !
 جوانح لكي اعتنقت هويتي ٥٣٠
 وأوجدتني روعي وروح تنفسي
 يعطر أنفاس العبير المفتت
 وعن شرك وصف الحس كلي منزه
 وفيّ وقد وحدت ذاتي نزهتي ٥٣٢
 واستطاع أن يتبين أيضاً أن الله لم يخلق المظاهر الكونية إلا ليظهر نفسه لنفسه لا لغيره ، لأنه ليس ثمة معه في الوجود غيره حتى يظهر نفسه له ، كما سبق أن نفي المعية والسوى في البيتين ٢٦٤ و ٥٢٨ . ونحن إذا تأملنا ما ينطوي عليه مذهب ابن الفارض من أنه شهود لا يعترف فيه بغير الذات الواحدة بحيث لا يدع منفذاً للحلول أو ما يشبه الحلول من الأفكار الضالة التي نسبتها إليه خصومه من الفقهاء ، وإذا تدبرنا كذلك أبياته التي صرح فيها بالاتحاد تارة وباللبس تارة أخرى ، كما صرح بنفي الحلول عن عقيدته حيث يقول :

متى حلت عن قول أنا هي أو أقل
 وحاشا لمثلي أنها في حلت ٢٧٧
 إلى أن يقول :

وها دحية واني الأمين نبينا
 بصورته في بدء وحى النبوة ٢٨٠
 أجبريل قل لي كان دحية إذ بدا
 لمهدي الهدى في هيئة بشرية

وفى علمه عن حاضريه مزية بماهية المرثى من غير مريسة
يرى ملكاً يوحى إليه وغيره يرى رجلاً يدعى لديه بصحبة
ولى من أتم الرؤيتين إشارة تنزهه عن رأى الحلول عقيدتى
وفى الذكر ذكر اللبس ليس بمنكر ولم أعد عن حكمى كتاب وسنة (١) ٢٨٥
أقول إذا تدبرنا هذا كله أمكننا أن نستخلص منه النتائج التالية :

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

٢ - مذهب ابن الفارض يختلف عن مذهب الحلّاج فى أن أولهما
لا يمت إلى الحلّول بصاة ، بل إن الاتحاد الذى هو نقطة الارتكاز فيه يصح
أن يطلق عليه اسم الشهود أو اللبس ، على حين أن مذهب الثانى اتحادى
فى ظاهره وحلولى فى جوهره ؛ ولهذا كان مذهب ابن الفارض واحدياً ومذهب
الحلّاج اثنيئياً .

٣ - مذهب ابن الفارض من حيث هو لبس ، مستمد من القرآن
الكريم والحديث الشريف ، فى حين أن مذهب الحلّاج من حيث هو حلول
متأثر بالأفكار المسيحية القائلة باللاهوت والناسوت وبحلول الأول فى الثانى .

٤ - لم يكن ابن الفارض فى ضربه المثل بظهور جبريل للنبي فى صورة
دحية ، وفى قوله عن هذا للظهور إنه لبس ذكر فى القرآن ، وإنه لم يتجاوز
به حدود الكتاب والسنة ، مدعيّاً لعقيدة ضالة أراد أن يسترها وراء هذه الألفاظ
والعبارات ليدخل فى روع المعارضين له الطاعنين عليه أن مذهبه ملائم لأحكام
الكتاب والسنة ومستمد منهما ؛ ولكنه كان على العكس من ذلك صادقاً فيما

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

يقول ، وفيما أيد به مذهبه من الإشارة إلى اللبس الذى ورد فى القرآن الكريم والحديث الشريف . ولو سلمنا جدلاً أن اللبس الوارد فى القرآن لا يدل تماماً على كل ما يدل عليه شهود ابن الفارض ، فقد يكون عدم وجود أى أثر من آثار الحلول الصريحة فى هذا الشهود كافياً لإثبات أن ابن الفارض لم يقرر كالحلاج فكرة منافية لأحكام الإسلام ، ومستمدة من تعاليم مسيحية عارضها القرآن بشدة ، وأبان عن وجه البطلان فيها .

١٢ - على أن هناك شاعراً صوفيّاً فارسياً آخر قد يكون أقرب إلى مشاركة ابن الفارض فى مذهبه فى التجلى ، وإن كان فى الوقت نفسه من الآخذين بمذهب الحلاج فى الحلول ، وأعنى بذلك الشاعر جلال الدين الرومى المتوفى سنة ٦٧٢ هـ ، فكما كان ابن الفارض يقرر أن الذات الإلهية قد جلت له الوجود فى تجليها حتى أصبح يشهدا فى كل مرئى (البيت ٢١٠ من المائة الكبرى) ، كذلك جلال الدين الرومى كان يرى أن العوالم الظاهرة ليست إلا صوراً لذات الله ، وأن هذه الصور ليست حقيقية فى ذاتها لأنها غير موجودة ، ولأن الوجود الحقيقى الذى لا يفنى ، والحقيقة التى لا تبلى ، إنما هو ذات الله وحده . فكل من الشاعر المصرى والشاعر الفارسى يذهب إلى أن مظاهر الوجود المتكثرة ، وصوره المتعددة ليست فى الحقيقة إلا طائفة من المحال التى تتجلى فيها الذات بحيث لا يشهد المتحقق بالشهود مظهراً أو بصورة منها إلا ويشهد الذات فيه . ولكن جلال الدين الرومى لا يلبث أن يفترق عن ابن الفارض ليتفق مع الحلاج فى القول مثله بالحلول ، ولعل حلوله كان أوسع نطاقاً ، وأبعد آفاقاً من حلول الحلاج ، فأكثر ما يظهر حلول الحلاج فى العلاقة بين اللاهوت أو الله أو المحبوب . وبين الناسوت أو الإنسان أو المحب ، فى حين أن حلول جلال الدين الرومى - إلى جانب اتخاذ هذه الصورة الخاصة التى هى أخص خصائص الحلول عند الحلاج - يتخذ صورة أخرى أعم وأشمل ، وهى التى يظهرنا من خلالها على حلول الصفات الإلهية فى كل ذرة من ذرات الأكوان : فأما الصورة الأولى فيدل عليها خطابه لمحجوبه حيث يقول : « سعيدة هذه اللحظة

التي أراى وإياك فيها جالسين في القصر ، بما لنا من صورتين ووجهين ، ولكن بما لك ولي من روح واحدة» (١) . وأما الصورة الثانية فيدلّ عليها اعتقاده أن كل ذرة في الوجود إنما تظهر صفة من صفات الله ، لأن هذه الصفات تتجلى وتحل في هذه الذرات بمقادير مختلفة (٢) . ومن هنا نستطيع أن نقول إن جلال الدين الرومي كان شهودياً كابن الفارض ، وحلولياً كالحلاج . وإيس من شك في أن ابن الفارض كان أكثر توفيقاً ، وأسلم منطقاً من الحلاج وجلال الدين الرومي ؛ إذ أن وحدته التي انتهت إليها في شهوده كانت أكثر ملاءمة لمذهبه في الاتحاد ، وأقدر على نفي الاثنينية بين الله والإنسان . ومحو الكثرة التي تفرق بين الله وبين مظاهر الوجود . من حلول الحلاج ومن شهود الرومي اللذين على ما تشعر به عبارتهما من اتحاد ووحدة ، فإن عنصر الحلول عندهما لا يلغى الاثنينية وكثرة إلغاء تام ، ولا يثبت الوحدة إثباتاً لا شبهة فيه ولا غبار عليه .

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

Divani Shamsi Tabriz, Trans. Nicholson, p. 153.

(١)

(٢) عبد اللطيف الطياوي : التصوف الإسلامي العربي ، ص ١٦٧ .

عن الاتحاد ، فيضرب مثلاً بالقمر وبأنه ليس فيه شيء من نور الشمس ، ولا أن الشمس تنتقل إليه بذاتها ، بل القمر مجلى لها ؛ وكذلك العبد ليس فيه شيء من خالقه ولا حل فيه . يضاف إلى هذا ما ذكره ابن عربي في « الرسالة الغوثية » من أن الاتحاد حال ، وأن من آمن بالاتحاد الذائق قبل وقوع الحال فقد كفر ، ومن أراد التعبير عنه بعد الوصول إليه فقد أشرك ؛ وما ذكره في كتاب « الجلالة » من أنك إذا سمعت بالاتحاد من أهل الله تعالى أو وجدته في مصنفاتهم فلا تفهم منه ما فهمت من الاتحاد الذي يكون بين الموجودين . فإن مرادهم من الاتحاد ليس إلا شهود الوجود الحق الواحد المطلق الذي الكل به موجود ، فيتحد به الكل من حيث كون كل شيء موجوداً به : معاً ومماً بنفسه ، لا من حيث أن له وجوداً خاصاً اتحد به ، فإنه محال^(١) . ناهيك بأن ابن عربي قد تكلم عن الاتحاد بين المحبوب والمحب والرب والعبد على نحو ما تكلم عنه الصوفية من أصحاب الفناء أمثال الحلّاج وابن الفارض ، وذكر هذا الحديث القلبي الذي يستدلون به على ذلك الاتحاد وهو : « . . . ولا يزال عبدى يتقرب إلى بالتوافل حتى أحبه ، فإذا أحبيته كنت سمعه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به ، ويده التي يبطش بها ، ورجله التي يمشى بها : فبى يسمع ، وبى يبصر ، وبى يبطش ، وبى يمشى . . . » واستغل هذا الحديث استغلالاً انتهى منه إلى أن العبد بعد فئاته يصبح عين الحق لا صفته ، ومن حيث ذاته يصبح عينه الثابتة في العلم الإلهي^(٢) . فابن عربي هنا كابن الفارض صاحب ذوق وحال وفناء ، يرى مثله هذا الاتحاد الذي يشهده السالك بين نفسه وبين الذات الإلهية إذا صفت منه هذه النفس وبلغت من الروحانية هذه الدرجة التي تمكنها من شهود ذلك الاتحاد ، الأمر الذي يستخلص منه أن ابن عربي في هذه الناحية من نواحي مذهبه لم يكن

(١) اقتبس السيد مصطفى البكري أقوال ابن عربي المتضمنة لهذه المعاني في كتابه : (السيوف

الخداد ، في أعناق أهل الزندقة والإلحاد) القاهرة ١٣٥٠ هـ ، ص ٦٥ .

(٢) العلم الشاخص ص ٤٥١ .

من أصحاب وحدة الوجود (Panthéisme) ، ولكنه من أصحاب وحدة الشهود (Panentheisme) . ولسنا نزعم هنا أن ابن عربي كان في كل مذهبه من أصحاب وحدة الشهود دون أن يكون من أصحاب وحدة الوجود بحال ما ؛ بل إنه كان في إحدى نواحيه من القائلين بوحدة الشهود التي رأيناها آنفًا ، ورأينا مبلغ تطابقها مع وحدة ابن الفارض ؛ وكان في ناحية أخرى من المعتنقين لوحدة الوجود بمعناها الفلسفي وبمنهجها الذي - وإن كان ذوقياً - قد اشتمل على عنصر العقل والاستدلال المنطقي . وهذه الناحية الثانية هي التي غابت على مذهب ابن عربي حتى أصبح لا يعرف إلا بها عند أكثر القدماء والمحدثين الذين أوردنا آراءهم في أوائل هذا الفصل : فأولئك وهؤلاء ينظرون إلى مذهب ابن عربي على أنه وحدة للوجود في عمومها ، شأنه في هذه الوحدة كشأن اسپينوزا ، وفاتهم أنه من ناحية أخرى وحدة للشهود هي أشبه ما تكون بمذهب ما لبراناش المعروف باسم الشهود في الله (La Vision en Dieu) ، وأنه هنا موافق لابن الفارض ، على حين أنه هناك مخالف له ، ومتفق مع اسپينوزا .

١٤ - ويمكننا أن نبين بعد هذا مقدار الفرق بين وحدة الشهود كما يدل عليها مذهب ابن الفارض في جملته ومذهب ابن عربي في أحد وجهيه من ناحية ، وبين وحدة الوجود التي هي وجه ثان لمذهب ابن عربي من ناحية أخرى . ولعل أول ما يظهر من ابن عربي هو أن ثقته في الأحوال وما ينشأ عنها من الشهود والكشف ليست ثقة قوية ، وإلا لما قال عن الحلاج إنه ليس من أهل الاحتجاج . ومصدر هذا القول أن الحلاج كان صاحب غيبة وفناء ، وصاحب الغيبة والفناء أكثر ما يكون سكران دهباً لا يؤبه له ولا يعتبر بكلامه . وإذا كان هذا هو رأى ابن عربي في واحد من أصحاب الأحوال الذين كان ابن الفارض منهم فلا يبعد إذن أن ينظر إلى ابن الفارض كما نظر إلى الحلاج ، وأن يترتب على ذلك أن تكون هذه الوحدة التي شهدها ابن الفارض في فوائده عن نفسه والتي أقرها ابن عربي فيما سلف ، لا يبعد أن تكون من ضعف الأساس الذي أقيمت عليه والشك في سلامة الحال الذي

شوهدت فيه بحيث ينصرف عنها ابن عربي إلى وحدة أخرى قد تكون أقوى أساساً ، وأدق منهجاً ، وأبلغ في التعبير عما يقصد إليه . وهذا ما وصل إليه بالفعل حيث أسس مذهبه في وحدة الوجود على دعائم ليست مستمدة من الأحوال فحسب ، بل هي مؤيدة كذلك بنظر فيه شيء غير قليل من التأثير بأساليب الفلاسفة حين يريدون أن يثبتوا نظرية من نظرياتهم . وحسبنا أن نبين الفروق بين وحدة الشهود ووحدة الوجود فيما يلي :

١ - المنهج الذي اصطنعه ابن الفارض للوصول إلى إدراك الوحدة الشهودية لمنهج ذوقى نفسانى ، عدته الفناء عن البشرية ، وهو من هذه الناحية منهج شخصى ذاتى لا يعتمد على العقل ؛ وأما المنهج الذى استعان به ابن عربي على إثبات الوحدة الوجودية فحفظ العقل فيه لا يقل عن حظ الذوق والشعور . فابن عربي يرى في « الفتوحات » أن أحدية كل شيء معقولة بحيث لا يمتري فيها من له مسكة عقل ونظر صحيح . وأنت إذا نظرت إلى هذا الواحد فلا بد أن تحكم عليه بأن له رتبة يكون عليها في الوجود : فإما أن يكون مؤثراً ، أو مؤثراً فيه ، وإما أنه لا يكون واحداً منها ، وإما أن يكون المجموع : فإما مؤثر هو الفاعل ، والمؤثر فيه محل الانفعال ، فما في الوجود إلا المجموع^(١) . فهذا الأسلوب المنظم المرتب ، وهذا التقسيم لمراتب الوجود ، أشبه ما يكون بأسلوب أصحاب النظر وتقسيمهم ، منه بكلام أصحاب الأحوال والمواجيد .

٢ - وحدة ابن الفارض التي أدركها سواء في محوه أم في صحوه لا تخرج عن كونها حالاً أقامه الله فيها ، بمعنى أنه لو جاز أن يسلبه الله هذه الحال ، لما شاهد هذه الوحدة ؛ وأما وحدة ابن عربي فحقيقة واقعة دائمة . سواء أدركها الإنسان أم لم يدركها . وإن تعدد في الوجود أمر تقضى به الحواس الظاهرة والعقل القاصر عن إدراك الوحدة الذاتية بين الله والكون على ما هي عليه في الواقع ونفس الأمر ؛ فوجود الحق في مذهب ابن عربي هو عين وجود الخلق لا فرق بينهما إلا من حيث وجهة النظر الاعتبارية : بمعنى أنك إذا نظرت إلى أحدهما سميتة لاهوتاً وربباً ومحبوباً ، وإذا نظرت إلى الآخر سميتة

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

ناسوتاً وعبداً ومحجاً ، والحقيقة الواقعة هي أنهما في ذاتهما عين واحدة كما يدل على ذلك قوله :

فالخلق خلق بهذا الوجه فاعتبروا وليس خلقاً بهذا الوجه فادكروا
من يدر ما قلت لم تخذل بصيرته وليس يدره إلا من له بصر
جمع وفرق فإن العين واحدة وهي الكثيرة لا تبقى ولا تذر^(١)

ومن هنا كانت وحدة الشهود عند ابن الفارض عبارة عن الفناء عن شهود التكثر والتعدد بين المشاهد والمشاهد ، لا نفي هذا التكثر والتعدد عن حقيقة الوجود ، إذ ابن الفارض رجل قد انتهى من سلوكه إلى الاستغراق في بحر التوحيد فاضمحلته ذاته وفنيت في ذات الحق ، فغاب عن كل ما سواه ، ولم يشهد في الوجود إلا الله ، وهذا هو ما يعرف عند القوم بـ « الفناء في التوحيد » . أما وحدة ابن عربي الوجودية فهي عبارة عن إسقاط التكثر والتعدد في الوجود العيني ، إذ أن حضرة الجمع قد استوعبت كل شيء ، وألغت كل تكثر أو تعدد سواء في الشهود الشخصي أم في الوجود الحقيقي ، بحيث تصبح الأشياء جميعاً من عين واحدة ، بل تكون هي هذه العين الواحدة ، لأن الكل في الحقيقة واحد يتكرر على مظاهر متعددة .

٣ - مذهب ابن الفارض من حيث هو شهود للوحدة أو وحدة في الشهود مصطبغة بهذه الصبغة النفسية التي تميّناها ، أدنى ما يكون إلى مذهب فلسفي ظهر في أوروبا في القرن السابع عشر للميلاد ، وأعني به مذهب ما لبراننش المعروف باسم «الشهود في الله» (La Vision en Dieu) : ووجه ذلك أن ما لبراننش يرى أن هناك اتحادين يحصل أحدهما بين روح الإنسان وجسده من ناحية ويحصل الآخر بين روحه وبين الله من ناحية أخرى^(٢) ، وأن أهم هذين الاتحادين هو الاتحاد بالله . وهذا الاتحاد هو ما انتهى إليه ابن الفارض في الطور الثالث من أطوار حبه كما نعلم . ويدعو ما لبراننش إلى النضال ضد

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

نير البدن على الروح ، وإلى أن يولى الإنسان وجهه نحو الله الذى قد اشتمل وحده على كل الحقائق وكل النور^(١) . وفى هذا يتفق الفيلسوف المسيحى مع الصوفى المسلم ، إذ يرى هذا الأخير أن سبيل الاتحاد بالله وشهود الحقيقة هو الفناء عن أهواء النفس وشهوات البدن . وفوق هذا كله فإن ما لبرانش يقول إن الله قد اشتمل على كل المعانى واحتواها فى ذاته التى نشهد فيها كل شىء ، ونشهدها فى كل شىء ، وبأن معرفتنا للوجودات إنما تأتى عن طريق الكشف الذى يكشف به الله لبصائرنا عن حقيقة هذه الموجودات . ونحن قد تبينا مما أسلفنا أن ابن الفارض يقول بمثل هذا ولا يكاد يعلمه . ناهيك بأنه يقول بشمول الذات الإلهية لكل المظاهر الجميلة التى لم تكن عنده إلا مجلى تتجلى الذات الإلهية فيه وتظهر ، كما يدل على ذلك قوله فى مخاطبته للمحجوبة الحقيقية :

ووصف كمال فيك أحسن صورة وأقومها فى الخلق منه استمدت ٧١
ونعت جلال منك يعذب دونه عذابي وتخلو عنده لى قتلى
وسر جمال عنك كل ملاحسة به ظهرت فى العالمين وتمت ٧٣
وقوله الذى يتحدث فيه عن هذه المحجوبة :

لئن جمعت شمل المحاسن صورة شهدت بها كل المعانى الدقيقة ٣٧٤
فقد جمعت أحشأى كل صباية بها وجوى ينبىك عن كل صبرة ٣٧٥
وكأنى بابن الفارض حين يقول فى البيت ٣٧٤ عن محبوبته إنها إن كانت
مشملة على كل صورة جميلة ، فإنه يشهد فيها كل المعانى الدقيقة . كأنى
به حين يقول هذا القول قد وصل إلى نتيجة هامة من النتائج التى وصل إليها
ما لبرانش بعده بنحو أربعة قرون : فما لا شك فيه أن ابن الفارض فى
البيت المشار إليه قريب من ما لبرانش الذى يقول إننا لا نشهد الأشياء فى نفسها ،
وإنما نحن نشهد معانيها فى الله وبالله^(٢) ، غير أن ابن الفارض — وإن كان

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

(٢) المرجع وأجزه نفسيهما : ص ٧١ .

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

ناب بدر التمام طيفَ محيا لكَ لطفى بيقظتى إذ حكاكا
 قراءيت في سواك لعين بك قرت وما رأيت سواكا
 وكذلك الخليل قلب قبلى طرفه حين راقب الأفلاكا

أما ما لبراناش فكان أكثر اعتدالا من ابن الفارض ، وأقل مبالغة منه ، فذهب إلى أن شهودنا للأشياء في الله ليس معناه أننا نرى عين ذاته المطلقة عن كل تعين ، بل معناه أننا نرى هذه الذات بالنسبة إلى المحاورات التي تشارك فيها ، لا سيما أن ما نشهده في الله ناقص وقابل للتجزئة والتشكل والتكثر ، على حين أن الله بسيط وكامل إلى غير نهاية^(١) . وأكبر الظن أن يكون هذا الفرق بين ابن الفارض ومالبرانش راجعاً إلى أن أولهما كان ينظر إلى المسألة بعين العاطفة ، على عكس ثانيهما الذي كان ينظر إليها بعين العقل .

هذا فيما يتعلق بمذهب ابن الفارض وما عسى أن يكون له من توجيه فلسفي له نظيره بين المذاهب ذات الصبغة الفاسفية الحقبة .

أما مذهب ابن عربي في وحدته الوجودية فيختلف عنه في أن المذهب الذي يمكن أن يقابله بين مذاهب الفلاسفة هو مذهب اسپينوزا وليس مذهب مالبرانش ؛ فابن عربي في ناحية مذهبه التي تمثل وحدة الوجود وتحالف ناحيته الأخرى التي تمثل وحدة الشهود كما عرفناها عنده ، وتبيننا مبلغ تشابهه فيها مع

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

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

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

Ethique, Part 1, prop. XV.

(٣)

(٤) نفس المرجع والقسم : قضية ١٨ .

(٥) نفس المرجع ، قسم ٥ : قضية ٢٢ .

التي نتخيل من خلالها الأشياء ؛ ويطلق اسپينوزا على هذين الضربين اسم معرفة الجنس الأول ، وهي المعرفة التي تنشأ عن المسموع والمقول والتخيل ، وأما القسم الثاني فهو ما يسميه اسپينوزا بمعرفة الجنس الثاني فتدخل فيه المعرفة العقلية التي نعرف بها طبائع الأشياء عن طريق ما لدينا من الأفكار المشتركة والمعاني الكلية ، وأما القسم الثالث وهو معرفة الجنس الثالث فمشمول على المعرفة الحدسية التي تنشأ من البدء بفكرة كاملة لصفة معينة من صفات الله والانتهاج إلى المعرفة التامة لذات الأشياء . ومعرفة الجنس الأول هي عند اسپينوزا مصدر الخطأ ، في حين أن معرفة الجنسين الثاني والثالث هي مصدر الصواب^(١) .

وظاهر من موازنة ما قاله ابن عربي بما قاله اسپينوزا في هذا القدر الذي يتشابه المذهبان هذا التشابه القوي الذي ليس في الفكرة قدمنا إلى أي حد الأساسية التي يتركز عليها كل منهما فحسب ، بل هو يكاد يكون في التفاصيل أيضاً . وإن هذه الموازنة لتنتهي بنا إلى أن نلاحظ :

١ - أن قول ابن عربي بأن الله خلق الأشياء وهو عينها ، وبأن العين واحدة ، وبأنه لا فرق بين الواحد والكثير إلا بالاعتبار ، يشبه قول اسپينوزا بأنه لا يوجد شيء خارج عن الله ، وبأن الأعراض أو المظاهر المتغيرة لا يمكن أن توجد إلا في الجوهر الإلهي الذي ليس عاة وجودها فحسب ، بل هو كذلك عينها .

٢ - أن ابن عربي حين يقول إن التفرقة بين الحق والحق ناشئة من النظر والاعتبار بوجه دون وجه ، ومن الحس الظاهر والعقل القاصر عن إدراك الوحدة الذاتية ، وبأنه لا يستطيع إدراك هذه الوحدة على ما هي عليه إلا من كان له بصر ، لا يكاد يخرج في هذا كله عما قاله اسپينوزا حين قسم المعارف وانتهى من تقسيمها إلى أن الحس والحياة وأضرابها مصادر الخطأ ، بمعنى أن المعرفة الحاصلة عن طريقها ليست معرفة يقينية تكشف عن الحقيقة . وإنما المعرفة اليقينية الصحيحة هي المعرفة الحدسية . أليس إنكار اسپينوزا على الحس والتخيلة معرفة الحقيقة على ما هي عليه هو عين قول ابن عربي إن الحس

الظاهر والعقل قاصران عن إدراك الوحدة الحقيقية بين الحق والخلق ؟ ثم
 أليس إيثار اسپينوزا للمعرفة الحسية هو عين قول ابن عربي إن إدراك الوحدة
 لا يستطيعه إلا من كان له بصر مثله ؟ بلى ! إن ابن عربي واسبينوزا متفقان
 في هذا اتفاقاً واضحاً لا تكاد ترى معه فرقاً بينهما إلا في أن ابن عربي ،
 بحكم صوفيته ، اتهم العقل كما اتهم الحس بالقصور عن معرفة الحقيقة ، على
 عكس اسپينوزا فإنه كان فيلسوفاً ، وفيلسوفاً عقلياً بنوع خاص ، وهو لذا
 قد اعترف بقيمة العقل وقدرته وبيقينية المعرفة الحاصلة عن طريقه . ومهما
 يكن من أمر هذا الخلاف بين الرجلين حول هذه النقطة التي لا بد من أن يختلف
 فيها أحدهما عن الآخر ليتبين الفرق بين التصوف والفلسفة ، فإن مذهب ابن
 عربي في وحدة الوجود أدنى إلى مذهب اسپينوزا بقدر ما رأينا من تقارب بين
 مذهب ابن الفارض في وحدة الشهود وبين مذهب مالبرانش في الشهود في الله .
 ولعل في القدر الذي قلنا في هذا الصدد ما يكفي لإظهار الفرق بين
 وحدة ابن الفارض وبين وحدة ابن عربي ، وقد خلطهما أكثر القدماء والمحدثين
 على نحو ما تبيننا في هذا الفصل وفي الفصل الرابع من الكتاب الأول ؛ فها نحن
 أولاء نرى أن الاعتراضات التي يوجهها ابن تيمية إلى الاتحادية ، إن صحت
 بالقياس إلى مذهب ابن عربي ، وإلى مذاهب تلاميذه المتأثرين به حقيقة ،
 فهي لا تصح بالقياس إلى مذهب ابن الفارض الذي وضع أن الاتحاد فيه
 لم يكن حقيقة واقعة بين ذات الله وذات الإنسان ، ولا بين ذات الله والمخوقات
 على نحو ما كانه عند ابن عربي ؛ بل هو بخلاف ذلك شهود للذات الإلهية
 الأحادية على أنها كل شيء ، وشهود لكل شيء في هذه الذات ، وذلك في
 حال معينة ، وتحت شروط خاصة ، وصاحب الحال مقهور مغلوب على أمره
 ليس له من نفسه إلا ما أَرادَه الله له وما أظهره عليه ، فهو إذن معذور غير
 مؤاخذ . يضاف إلى هذا أنه على الرغم من تشابه ابن الفارض مع الحلّاج
 وجلال الدين الرومي وعفيف الدين التلمساني^(١) ، فإن شاعرنا لم ينته في مذهبه

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

الذى تظهرنا عليه هذه الصورة التى صورناه فيها إلى مثل ما انتهى إليه الحلّاج والروى والتلمسانى من النتائج التى تعارض معارضة قوية روح الإسلام وتعاليمه : فالحلّاج والروى قد انتهى إلى الحلّول ، وكان الحلّاج فى ذلك أكثر تطرفاً ، وعبارته أدل على تأثيره بالعقائد المسيحية القائلة بحلول اللاهوت فى الناسوت ؛ والتلمسانى قد انتهى إلى أقوال ما أظن أن مسلماً يسلمها إلا ويحكم على قائلها بأنه إما أن يكون مسلوب العقل ، وإما أن يكون متعدداً لهذا الكفر الصريح الذى يدل عليه قوله : « البنت والأم والأجنبية شىء واحد ليس فى ذلك حرام علينا ، وإنما هؤلاء المحجوبون قالوا حرام فقلنا حرام عليكم » ؛ وقوله « القرآن كله شرك ليس فيه توحيد ، وإنما التوحيد فى كلامنا^(١) . . . » وأما ابن الفاراض فلم يقل بالحلول ، وهو إن استعمل لفظى اللاهوت والناسوت فإن استعماله لهما لم يكن كاستعمال الحلّاج كما سنتبين ذلك فى موضعه من الكلام على الصورة الثانية لوحدة ابن الفاراض ؛ وهو لم يقل قولاً يشبه من قريب أو من بعيد ما قاله التلمسانى فيما أثبتناه له آنفاً . ولعل معترضاً يقول : إن التلمسانى كان صاحب حال ، ولا يبعد أن تكون أقواله المستشعبة قد صدرت عنه وهو فى حال السكر والدهش ؛ ولكننا نرد عليه بأن ابن الفاراض كان كالتلمسانى خاضعاً لسلطان الوجد وغلبة الحال ، بل كان أكثر ما يكون غائباً عن نفسه وحسه ، ومع ذلك لم تصدر عنه كلمة واحدة جارحة لعقيدة الإسلام أو مشعرة بكفر . ومن هنا كان ابن الفاراض معتدلاً فى حاله وفى مقاله يعبر عن وحدته بعبارات قد تبلغ حدّاً بعيداً من المبالغة والإسراف فى بعض الأحيان ، ولكنها مع ذلك

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

البحر لاشك عندى فى توحده وإن تعدد بالأمواج والزبد
فلا يغرّنك مشاهدت من صور فالواحد الرب سارى العين فى العدد
ولهذا كان التلمسانى شبيهاً بابن الفاراض إذ يرى مثله أن الكثرة لا وجود لها إلا فى أعين المحجوبين
أما الذين انكشف حجابهم ووصلوا إلى حال الشهود فقد استطاعوا أن يدركوا الوحدة وأن يعاينوا أن
الرأى عين المرئى والمشاهد عين المشهود . (مجموعة الرسائل والمسائل : ج ٤ ، ص ٢٣) .

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

معتولة مقبولة لا تنفر المسلمين من صاحبها .

نستخلص إذن من كل ما تقدم في هذه الصورة التي أظهرنا فيها مذهب ابن الفارض :

١ - أن هذا المذهب لم يكن اتحادياً بمعنى أن الاتحاد فيه عبادة عن وحدة الوجود كما زعم ابن تيمية ودى ماتيو وغيرهما من القدماء والمحدثين ، بل كان واحدياً بمعنى أن الاتحاد فيه مرادف للشهود الذي هو حضور الذات وانكشافها لعين السالك . وفرق ما بين وحدة الوجود ووحدة الشهود كفرق ما بين الحقيقة الواقعة في ذاتها مستقلة عن حس الإنسان وشعوره وعقله ، وبين الحقيقة من حيث إدراكها في حالة خاصة وتحت تأثير شعور معين .

٢ - أن ابن الفارض لم يكن خارجاً على الكتاب والسنة لأن فناءه الذي كان سبيله إلى إدراك الوحدة لم يكن فناء عن وجود السوى ، ولكنه فناء عن شهوده وإرادته ؛ هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى لم يكن ابن الفارض حلولياً ، بل هو ، كما رأينا ، قد رفض الحلول ونزه عقيدته عنه ، وهذا الرفض والتنزيه لم يكونا من باب الكلام الظاهر الذي يتخذ منه بعض الملاحدة ستاراً يحجبون وراءه أغراضهم . ولكن ابن الفارض كان صادقاً في رفضه وفي تنزيهه ، لأن طبيعة مذهبه كما صورناه في هذه الصورة تقتضى ألا يكون الرجل حلولياً أو شبيهاً بالحلولية . ناهيك بأن رفضه للحلول ليس مقصوداً على حاول الله في الإنسان فحسب ، إنما هو يتناول أيضاً حاول الأرواح في الأجسام بالمعنى المعروف باسم النسخ أو التناسخ كما يدل على ذلك قوله في مخاطبته لمريده في « التائية الكبرى » :

ومن قائل بالنسخ والمسوخ واقع به إبرأ وكن عما يراه بعزلة ٦٥٢
ودعه ودعوى الفسخ والرسوخ لائق به أبدأ لو صح في كل دورة (١) ٦٥٣

(١) التناسخ على أربعة مذاهب : (أ) النسخ وهو القول بأن الروح الإنساني لا يزال متعلقاً بالبدن الإنساني ، فإذا انقطع تعلقه من بدن تعلق في الحال بيد آخر في الرحم . (ب) المسخ وهو تحول الإنسانية إلى الحيوانية كأن يمتخ الناس قردة وخنزير وفيلة . وهو ضد النسخ . (ج) الفسخ وهو انتقال الروح وتعلقه بجم نباتي لانحطاطه عن درجة الحيوانات . (د) الرسوخ وهو القول بأن الروح =

٣- أن ابن عربي لم يكن من أصحاب وحدة الوجود فحسب ، بل كان كذلك من أصحاب وحدة الشهود ، على عكس ما كان يظن أكثر المتقدمين والمتأخرين ، الأمر الذي نلاحظ معه أن مذهبه كان في ناحيته الأولى منافياً لتعاليم الإسلام قابلاً لأن ينسحب عليه نقد ابن تيمية ، على حين أنه في الناحية الثانية كذهب ابن الفارض ملائماً لأحكام الكتاب والسنة ، أو هو على أقل تقدير يمكن أن يلتمس له فيه العذر الذي يلتمس دائماً لأصحاب الأذواق الخاضعين لسُلطان الأحوال ؛ ولهذا كان درمنجم في نظره إلى مذهب ابن عربي موثقاً حين اعتبره وحدة للشهود ، ومخطئاً حين نظر إليه على أن الأمر فيه ليس أمر وحدة للوجود بمعناها الحديث المعروف لدى الغربيين ، إنما هي وحدة للشهود من نوع وحدة ابن الفارض والنايلسي لا أكثر ولا أقل . وها نحنز أولاء قد أثبتنا إلى أي حد كان ابن عربي في ناحية من نواحي مذهبه مشبهاً كل الشبه لفيلسوف من كبار فلاسفة وحدة الوجود الأوربيين في العصر الحديث وهو اسپينوزا، كما أثبتنا إلى أي حد يمكن أن يبعد مذهب ابن الفارض في وحدته الشهودية عن مذهب اسپينوزا في وحدة الوجود، ويقرب من مذهب مالبرانث فيما يسميه هذا الأخير بـ « الشهود في الله » .

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

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

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

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

١- أراد ابن الفارض أن يستصغر شأن الأراجيف التى أثارها خصومه حول مذهبه ، وأن يثبت أنه لم يكن من القائلين بالحوال فاستعمل لفظة قد توهم بادئ ذى بدء أنه استعملها على نحو ما كان يستعملها الحلاج . قال ابن الفارض : وكيف وباسم الحق ظل تحققي تكون أراجيف الضلال مخيفتي ٢٧٩

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

الأنام ولا يعتل»^(١). ومن هنا يمكننا أن نقول إن ابن الفارض يظهرنا في بيته المشار إليه على أنه كان من هؤلاء الصوفية الذين يروضون أنفسهم باختيار اسم من أسماء الله وترديده ترديداً طويلاً حتى يتحقق بحقيقة ذلك الاسم . كأن يختار أحدهم اسم « اللطيف » ويختار الآخر اسم « العليم » ... إلخ . وقد اختار ابن الفارض اسم « الحق » وردده حتى تحقق به ولم يعد يحشى ما ينسج حوله من الأباطيل ، وأهمها اتهامه بالحلول الذى نزه عقيدته عنه بعد ذلك في الأبيات التالية للبيت المذكور (٢٨٠ - ٢٨٥) أما الحلاج فإنه بقوله « أنا الحق » أراد أن يعبر عن اتحاده بالذات الإلهية التى هى عاة لكل شىء وليست معمولة لشىء ؛ وهو بهذا يظهرنا على نهاية اتحاد العبد بالرب ، بخلاف ابن الفارض فإنه يظهرنا على بداية السلوك التى يأخذ الإنسان فيها نفسه بألوان من الرياضات من بينها تردده لاسم الحق .

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

فما عالم إلا بفضلى عالم ولا ناطق فى الكون إلا بمدحتى ٣٣١
أليس قول ابن الفارض « أناهى » أو « أنا إياها » إلا عين قول الحلاج « أنا الحق » ؟ أليست « هى » و « إياها » وهما عند ابن الفارض الضميران العائدان على المحبة التى هى الذات الإلهية ، إلا « الحق » الذى هو عند الحلاج عبارة عن هذه المحبة ، أو هذه الذات ؟ ثم أليس قول ابن الفارض وقد اتحد بمحبوبته وتحدث بلسانها إن فضله هو الأصل أو العلة فى وجود كل

عالم ، إلا أسلوباً آخر للتعبير عن قول الحلاج في الحق إنه « معل الأنام ولا يعتل » ؟ بلى ! إن التشابه بين ابن الفارض والحلاج في هذه المسألة أظهر وأوضح من أن تخفيه الألفاظ أو العبارات التي تختلف في ظاهرها عند أحدهما عما هي عليه عند الآخر ، والتي تدل دلالة قوية على معنى واحد هو اتحاد العبد بالرب اتحاداً هو الحلول عند الحلاج ، والاتحاد المطلق عند ابن الفارض :

٣- ولا يقف أمر التشابه بين الحلاج وابن الفارض عند هذا الحد ، بل هو يتجاوزه إلى مسألة أخرى لها قيمتها في فلسفة الحلاج التصوفية من ناحية أنها تمثل العنصر المسيحي الذي اختلط بالإسلام منذ أيام الفتح ، وكان يظهر بعد ذلك عند الصوفية من حين إلى حين متخذاً صوراً مختلفة ومعاني متباينة ، ولكنها على اختلافها وتباينها مردودة إلى أصلها في العقائد المسيحية ، وأعني بهذه المسألة نظرية اللاهوت والناسوت التي قال بها الحلاج وغيره من الذين عاصروه كأبي الحسين النوري ، والذين جاءوا بعده كابن عربي وابن الفارض (١)

(١) يظهرنا استعمال الحلاج اللفظي اللاهوت والناسوت وقوله بحلول الأول في الثاني على الأثر الذي تركه المسيحية في التصوف الإسلامي منذ الفتح : فقد فتح المسلمون البلاد وهي مملوءة بالنصارى في مصر وبلاد المغرب والأندلس والشام وقد اختلفت الطوائف المسيحية حول مسألة اللاهوت والناسوت : فاليعاقبة (في مصر والنوبة والحشة) كانوا يرون أن المسيح هو الله والإنسان اتحاداً في طبيعة واحدة هي المسيح . والنساطرة (في الموصل والعراق وفارس) ، والملكانية (في صقلية والأندلس والشام) ، أولئك وهؤلاء كانوا يقولون بأن للمسيح طبيعتين متمايزتين : الطبيعة اللاهوتية والطبيعة الناسوتية . واختلفت هذه الطوائف أيضاً في تصوير اتحاد اللاهوت بالناسوت : فقال اليعاقبة إنه كاتحاد الماء يلقي في الحمر فيصيران شيئاً واحداً ، وقالت النسطورية إنه كاتحاد الماء يلقي في الزيت ، فكل واحد منهما باق بحسبه ، وقالت الملكانية إنه كاتحاد النار في الصفيحة المحماة . (الملل والنحل ، ج ٢ ، ص ٥٣ ، وفجر الإسلام ، الطبعة الأولى ج ١ ص ١٤٩ - ١٥٠) .

وحدثنا الفرغاني عن اللاهوت والناسوت فيقول : إنهما لم يردا في كلام العرب ولا في الشرع ، وإنه قيل إنهما من موضوعات النصارى حيث استعملوها وأرادوا باللاهوت سر الإلهية وبالناسوت الطبيعة وقالوا إن اللاهوت كما هو تلبس بالناسوت ودخل فيه ، وكفروا بهذا التقييد والحلول ، كما قال تعالى : « لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم » . ويروي الفرغاني أن أول من استعمل هاتين اللفظتين من الأولياء هو النوري في قوله :

سبحان من أظهر ناسوته سرستا لاهوته الثاقب
ثم بدا لخلقها ظاهراً في صورة الآكل والشارب

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

سبحان من أظهر ناسوته سرسنا لاهوته الثاقب
ثم بدا لخلقه ظاهراً في صورة الآكل والشارب
حتى لقد عاينه خلقه كلحظة الحاجب بالحاجب^(١)

ويطابق الحلاج على اللاهوت والناسوت اسمي « الطول والعرض » وتقابل نظرية الطول والعرض هذه النظرية اليونانية التي صبغها مترجمو الأفلاطونية الجديدة بالصبغة الإسلامية ، وهي النظرية القائلة باثنينية عالم الأمر أو عالم

ثم استعملها الحلاج فقال مناجياً ربه حالة القتل والصلب : « اللهم إنك أنت المتجل من كل جهة ، المتخلى عن كل جهة ، بحق قيامك بحق ، وقيامك بحق ، وقيامك بحق ، لأن قيامك بحق فاسوتية ، وقيامك بحق لاهوتية . . . » (منتهى المدارك : ج ٢ ، ص ٣٠) ولكن البيتين المذكورين آنفاً اللذين ينسبهما الفرغاني إلى النوري يوجدان في (الطواسين) مضافاً إليهما بيت ثالث حيث ينسبهما الأستاذ ماسينبون إلى الحلاج . وقد ذكر هذا البيت الثالث بعد البيتين السابقين وهذا نصه :

حتى لقد عاينه خلقه للحظة الحاجب بالحاجب

(الطواسين ص ١٣٠) . وسواء أكان النوري أول من استعمل من صوفية المسلمين لفظي اللاهوت والناسوت ، أم أكان الحلاج ، فإن استعمال الأخير لهما أكثر وتأثير المسيحية عليه أغلب . وعلى كل حال فقد عاش النوري والحلاج في عصر واحد ، وكان النوري بغدادى المولد والنشأة توفي سنة ٢٩٥ هـ كما يقول القشيري في رسالته ص ٢٠ . وبغداد حتى كما نعلم مركز لطائفة النساطرة ، فلا يبعد أن يكون الرجلين كليهما قد تأثرا بالبيئة التي عاشا فيها وبالعقائد التي كانت تسود هذه البيئة ، وأن يكون أحدهما أكثر استعداداً للتأثر من الآخر . ومن هنا كان الحلاج بمثابة بحق لهذا الأثر المسيحي في التصوف الإسلامي .

الغيب ، أو عالم الأرواح وعالم الخلق ، أو عالم الشهادة ، أو عالم الأجسام .
 والمفهوم من كلام ابن عربي عن الخلاج أن الطول عند هذا الأخير معناه
 الروحانية والعرض معناه الطبيعية ؛ فقد قال ابن عربي في فتوحاته عن الخلاج :
 « ... كان يقول باللاهوت والناسوت ، وأين هو ومن يقول العين واحدة ، ويحيل
 الصفة الزائدة ... العرض محدود والطول ظل ممدود^(١)... » فظاهر هنا أن قول
 الخلاج باللاهوت والناسوت أو بالطول والعرض لم يرق في نظر ابن عربي ،
 وذلك لأن الأمد بعيد بين مذهبي الرجلين . إذ تؤدي نظرية الخلاج إلى
 الاثنينية التي توجد بين الطول والعرض ، على حين أن ابن عربي ينسب إلى
 إثبات الوحدة المطلقة أو العين الواحدة . يضاف إلى هذا اعتناق الخلاج لعقيدة
 الحلول التي لا تتفق والاثنينية بحال ما ، على عكس ابن عربي فإنه لم يعتقد
 الحلول ولم يقل به : فالناسوت عند الخلاج عبارة عن الطبيعة البشرية التي هي
 في جملتها روح وبدن ، أو طول وعرض ، كما يقول الخلاج ، وإن الطبيعة
 الإلهية لا يمكن أن تتحد بالطبيعة البشرية إلا بواسطة حلول شبيه بحلول الروح
 الإنساني في البدن الإنساني على حد تعبيره هو^(٢) . وعلى كل حال فقد كان
 الخلاج أثنيي المذهب يقول باللاهوت الذي هو الطبيعة الإلهية وبالناسوت
 الذي هو الطبيعة البشرية وبحلول الأول في الثاني .

أما ابن عربي فإنه استعمل لفظي الخلاج « اللاهوت والناسوت » كما استعمل
 ألفاظاً أخرى ترادفهما ، كالذات والحق فإنهما عنده مرادفان للاهوت ، وكالصورة
 والخلق فإنهما مرادفان للناسوت . ومع ذلك فإن الفرق في معنى الألفاظ ، وفي
 وجهتي النظر بين الرجلين ما يزال جوهرياً : إذ الخلاج ينظر إلى « اللاهوت
 والناسوت » ، أو « الطول والعرض » على أنهما شيان مختلفان ذاتاً وطبيعة ،
 وإلى أن اللاهوت يمكنه أن يحل في الناسوت في حدود شروط خاصة ؛ أما
 ابن عربي فإن اللاهوت والناسوت عنده وجهان اعتباريان . والحقيقة أن العين

(١) نفس المرجع ص ١٤٢ - ١٤٣ .

Kitab al - Tawasin, Paris 1913. p. 131 - 132.

(٢)

واحدة من المجموع في المجموع على حد تعبيره . وبعبارة أخرى يمكن أن يقال إن اللاهوت عند ابن عربي عبارة عن الوجه الروحي الدائم من أوجه الحقيقة المطلقة ، وإن الناسوت عبارة عن الوجه المادى المتنوع في صورته ، المتعدد في مظاهره .

ولعل ابن الفارض حين يقول في البيت التالى :

ولم أله باللاهوت عن حكم مظهري ولم أنس بالناسوت مظهر حكمتي ٤٥٥

وقد استعمل « اللاهوت والناسوت » على نحو مقارب من استعمال ابن عربي لهما : فاللاهوت عند شاعرنا هو هذا الوجه الروحاني الذي أدركه في مقام الجمع الذي لا تفرقة فيه ، والناسوت هو هذا الوجه المادى الذي يدركه الإنسان عادة إذا لم يكن من أصحاب الجمع ، فينظر إلى الوجود بعين الكثرة والتفرقة . وبعبارة أخرى يمكن أن نقول إن اللاهوت هنا هو مظهر الوحدة التي يتحقق بها السالك بين ذاته وذات الله في مقام الجمع ، على حين أن الناسوت هو مظهر الكثرة أو البشرية الذي يفرق فيه السالك وهو في مقام التفرقة بين ذات الله وذوات المخلوقات . وكأني بابن الفارض يريد أن يصور لنا مبالغ ما وصل إليه من الكمال في شهوده للحقيقة بحيث أصبح نظره بعين الجمع إلى اللاهوت مساوياً لنظره بعين التفرقة إلى الناسوت ، أو قل إنه في كلا النظريين وإدراك الوجهين لا يشهد إلا حقيقة واحدة وذاتاً واحدة هي حقيقة الله وذاته . وليس أدل على ذلك من قوله إن اشتغاله باللاهوت لم يلهه عن الناسوت ، كما أن إقباله على الناسوت لم يصرفه عن اللاهوت ؛ وهذا هو ما يعرف في اصطلاح الصوفية ؛ بالفرق الثاني ، الذي يجمع فيه بين شهود حق وخلق ، رب وعبد ، في آن ، فيعطى المشاهد العبودية حقها من الخضوع والخشوع والافتقار والانكسار^(١) . ولو تأملنا بيت ابن الفارض المتقدم على البيت الآنف الذكر حيث يقول :

وإسراء سرى عن خصوص حقيقة إلى كسيرى في عموم الشريعة ٤٥٤

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

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

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

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

(١) دائرة المعارف الإسلامية : مادة ابن عربي .

Studies in Islamic Mysticism. p. 164.

(٢)

(٣) انظر ص ٤٢ ، ٩٨ من هذا البحث .

الكتاب في يوم الأربعاء الرابع والعشرين من شهر ربيع الأول سنة ٦٣٦ هـ^(١) أى بعد أن كان ابن الفارض قد نظم ديوانه ونسق مذهبه بزمن غير قصير ، بل بعد وفاة ابن الفارض بأربعة أعوام ، فكيف يمكن أن يقال إذن إن ابن الفارض أجاب ابن عربي بهذا الجواب الذى تحتويه الرواية المشار إليها ، والتي تنطوي في جوهرها على ' أن « الفتوحات المكية » صورة أخرى « للتائية الكبرى » ؟ الحق أن في هذه الرواية تناقضاً مع الحقائق التاريخية من ناحية ، وبالغلة في تصوير تأثر ابن الفارض بابن عربي من ناحية أخرى . ولسنا بهذا القول نذهب إلى أن ابن الفارض لم يطلع على آراء ابن عربي على وجه الإطلاق ، أو نستبعد أن يكون الشاعر المصرى قد وقف على بعض آراء الصوفى الأندلسى التى يحتمل أن تكون قد وصلت إلى مصر وشاعت فيها قبل أن يفرغ الرجل من كتابه فراغاً تاماً . أما أن تكون الفتوحات شرحاً للتائية ، أو أن تكون التائية صورة أخرى للفتوحات ، فذلك مالا نقبله أو نذهب إليه كما قبله وذهب إليه أكثر القدماء وبعض المحدثين . أما « الفصوص » فإن أمرها يكاد يكون مختلفاً عن أمر « الفتوحات » . والذين يرون في فصوص ابن عربي وتائية ابن الفارض صورتين مختلفتين لمذهب واحد قد يكونون مصيبين إلى حد بعيد ؛ فابن عربي يحدثنا في « فصوصه » بأنه بدأ هذا الكتاب في أوائل سنة ٦٢٧ هـ وانتهى منه سنة ٦٢٨ هـ ، فإن صح هذا التاريخ كان معناه أن كتاب الفصوص تمت كتابته قبل وفاة ابن الفارض بأربعة أعوام . وإذن فلا يبعد أن يكون ابن الفارض قد اطلع على هذا الكتاب عند ما أخذ يملئ ديوانه بالقاهرة فيما بين سنتى ٦٢٨ أو ٦٢٩ هـ و ٦٣٢ هـ ، وأن تكون بعض العناصر الموجودة في الفصوص قد امتزجت ببعض أبيات التائية الكبرى . غير أننا لا نعتقد مع ذلك ما يعتقد به بعض القدماء كالشيخ مدين وغيره من أن « التائية » هى « الفصوص » لا فرق بينهما إلا في أن هذه نثر وتلك شعر^(٢)؛ وإنما الذى

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

(٢) تنبيه الفبي على تكفير ابن عربي ص ١٢ .

نعتقده هو أن يكون ابن الفارض قد استعان ببعض الألفاظ والعبارات والأمثلة التي وردت في الفصوص على بسط مذهب صوفي في وحدة الشهود ، مختلف عن مذهب ابن عربي في وحدة الوجود ، الأمر الذي نستخلص منه أن يكون التشابه الواقع بين المذهبين تشابهاً لفظياً ، لا يتجاوز الألفاظ إلى ما وراءها من لب المذهبين ، وذلك على نحو ما رأينا عند إظهار أوجه الشبه بين الحلاج وابن الفارض .

وإذا كان ذلك كذلك فما عسى أن تكون إذن العناصر التي ضمنها ابن عربي مذهبه ، ويمكن أن نجد لها نظيراً أو شبيهاً في مذهب ابن الفارض ؟

١- كان مذهب ابن الفارض في جملته وحدة شهودية أو شهود الوحدة؛ وكذلك كان مذهب ابن عربي في إحدى ناحيتيه صورة لهذه الوحدة الشهودية . وقد انطوى هذا المذهب في وحدة الشهود عند كل من الشاعر المصري والصوفي الأندلسي على القول بالتجلي الذي إن كان مختلفاً عن الحلول فإن ابن تيمية وأشباهه من الناعين على الصوفية قد كفروا القائلين به ، وأظهروا مبلغ ما يؤدى إليه من منافاة لأحكام الإسلام وعقيدته الصحيحة ؛ فابن الفارض يقرر في « تائيته الكبرى » أن الوجود هو ما يتكشف للسالك عند تجلي الذات له ، بحيث يرى الذات في كل مرئى ، ويشهدها في كل موجود : إذ المرثيات هي في الحقيقة مجال متعددة للذات الواحدة ، فهو يقول :

جلت في تجليها الوجود لناظري	ففي كل مرئى أراها برؤية ٢١٠
وأشهدت غيبي إذ بدت فوجدتني	هنالك إياها يجلوة خلوق
وطاح وجودي في شهودي وبتت عن	وجود شهودي ماحياً غير مثبت
وعانقت ما شاهدت في محوشاهدي	بمشهده للصحو من بعد سكرتي
ففي الصحو بعد المحو لم أك غيرها	وذاتي بذاتي إذ تحلت تجلت ٢١٤

ويقول أيضاً :

فلما جلوت الغين عنى اجتليتني
مفياً ومنى العين بالعين قرت ٢٣٤

ويقول أخيراً :

يشاهد منى حسنهما كل ذرة بها كل طرف جال في كل طرفة ٣٨٢
وابن عربي يرى أنه لا يعرف الوجود إلا أهل الشهود؛ وأن العين تثبت العين^(١) .
وأن عالم الطبيعة صور متعددة في مرآة واحدة . بل صورة واحدة في مرايا
مختلفة . وأن المحل هو عين العين الثابتة التي بها يتنوع الحق في المحل لتنوع
الأحكام عليه . ويقبل كل حكم . وما يحكم عايه إلا عين ما تجلى فيه^(٢) .
ودنا نبيين أن ابن عربي وابن الفارض متفقان على أنه إذا ارتفع الحجاب
وتم الكشف وحصل العلم الشهودي ، وصفا العرفان الذوقي ، استطاع الإنسان
أن يشهد الوجود الواحد الحق المتجلى في صور المرئيات ، كما يقول ابن الفارض
أو في الأعيان الثابتة في الوجود الواحد الحق ، كما يقول ابن عربي .

٢ - وهناك مسألة أخرى قد يكون اشتراك ابن الفارض وابن عربي فيها أكثر
وضوحاً منه في سابقهما : وذلك أن شاعرنا حين أراد أن يبين الفرق بين
مذهبه وبين الحاول ضرب مثلاً بظهور جبريل في صورة دحية . فراه
النبي على أنه جبريل ، بينما رآه من كان حاضراً مع النبي على أنه دحية ؛
وقال ابن الفارض عن هذا إنه ليس حلولا وإنما هو « لبس » ورد ذكره في
القرآن^(٣) . وليس من شك في أن ما ذهب إليه ابن الفارض هنا وأيد به
نظريته يذكرنا بما أورده ابن عربي من هذه النظرية في فتوحاته وفصوصه :
فهو يحدثنا في « الفتوحات » بأنه لولا التلبس الداخِل على البصر لما شهد
الصحابه في جبريل أنه من البشر ، والحقيقة أنه ليس كذلك . ولو أن الصحابة
كانوا بحكم الفهم ، لتفكروا فيما أبصروا ؛ ولهذا كانوا يقولون إن لم يكن هذا
المشهود روحاً تجسد ، فهو دحية كما يُشهد ، وأو ظهر في أماكن مختلفة في زمان
واحد وتعدد فلا يقدح ذلك في دحييته ، فإنه في كل صورة بهويته ، وتلك

(١) الفتوحات المكية : ج ٤ ص ٣٩٠ .

(٢) فصوص الحكم ص ٦٤ .

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

الصور لهويته كالأعضاء لعين الإنسان ، فهو واحد مع كثرة الأعضاء التي في الأكوان^(١) . ولا يقف ابن عربي في هذه المسألة عند هذا الحد ، بل هو يعرض لها في فصوصه ويحاول أن يفسرها من الناحية النفسية فيقول إن النبي عليه الصلاة والسلام كان إذا أوحى إليه ، سجدى وغاب عن الحاضرين عنده ، حتى إذا سرى عنه رد عما أدركه في حضرة الخيال التي لا يسمى معها نائماً ؛ وإن تمثل الملك له عليه السلام رجلاً من حضرة الخيال ، فليس المتمثل رجلاً وإنما هو ملك دخل في صورة إنسان نظر إليه الناظر العارف حتى وصل إلى صورته بالحقيقة فقال : « هذا جبريل أتاكم ليعلمكم دينكم » ، وإن قوله عليه السلام : « ردوا على الرجل » ، وتسميته له بالرجل راجع إلى الصورة التي ظهر للصحابه فيها ؛ وإن قوله عليه السلام : « هذا جبريل » راجع إلى اعتباره للصورة التي مآل هذا الرجل المتخيل إليها ، فهو صادق في المقاتلين صدق العين في العين الحسية وصدقها في العين الحقيقية^(٢) .

وإذن فأنت ترى إلى أى حد يتفق ابن الفارض وابن عربي على استغلال خبر من الأخبار الواردة في السيرة استغلالاً يدعم به كل منهما مذهبه .

١٨ - على أن تشابه ابن الفارض وابن عربي لا يقف عند الحد الذي قدمنا ، بل هو يتجاوز إلى شيء آخر يشترك فيه الصوفيان ، ويستمدان منه بعض العناصر التي يتألف منها مذهب كل منهما ، وأعني بذلك الأفلاطونية الجديدة : فقد عاش ابن الفارض وابن عربي في عصر كان المسلمون قد عرفوا فيه الشيء الكثير من فلسفة أفلوطين ، وإن لم تخل معرفتهم بشخصه ومؤلفاته من الغموض الذي يبلغ أحياناً حد الخلط والاضطراب . وليس أدل على ذلك من أن ما وصل إلى المسلمين من فلسفة أفلوطين قد وصلهم منسوباً إلى أرسطوطاليس في كتاب « أتولوجيا » الذي ليس في حقيقته إلا مقتطفات من « التاسوعات » نقلها السريان وقدموها إلى المسلمين بعنوان « أتولوجيا أرسطوطاليس » ،

(١) الفتوحات المكية : ج ٤ ، ص ٣٣٨ .

(٢) فصوص الحكم : ص ١١١ - ١١٢ .

وقبلها هؤلاء على أنها صودرة لفلسفة المعلم الأول في الإلهيات . وليس من شك في أن ما امتازت به الفلسفة الأفلاطونية الجديدة من نزوع إلى الإشراق والروحانية ، كان ملائماً كل الملازمة لطبيعة التصوف الإسلامي ، الأمر الذي ترتب عليه أن جاء أكثر المذاهب الصوفية وفيه كثير من ألفاظ هذه الفلسفة وعباراتها ومعانيها : فنحن نستطيع مثلاً أن نستخلص من مؤلفات ابن عربي الآثار التي تركتها نظرية الفيوضات في مذهب هذا الصوفي المسلم ؛ ونستطيع أيضاً أن نفتش عن هذه الآثار في تائية ابن الفارض الكبرى ، ولو أن حظ هذا الأخير منها كان ضئيلاً بالقياس إلى حظ الأول . ولعل هذا راجع إلى أن ابن عربي كان في اطلاعه واستيعابه للمذاهب المختلفة دينية كانت أو فلسفية أوسع أفقاً من ابن الفارض . ومن يدري فلعل ابن عربي قد تأثر بالأفلاطونية الجديدة هذا التأثير الذي نلمسه في كثير من مواطن فتوحاته وفصوصه وغيرها من مؤلفاته العديدة ، ثم وقف ابن الفارض عليها من ثانياً ما وقع له من مؤلفات ابن عربي لاسيما كتابه « فصوص الحكم » ، وقد سبق أن رأينا أن تاريخ انتهاء مؤلفه من كتابته كان متقدماً بأربعة أعوام على تاريخ وفاة ابن الفارض ، أو كان بعبارة أخرى موافقاً لنفس التاريخ الذي بدأ ابن الفارض يملئ فيه ديوانه بعد عودته من الحجاز إلى القاهرة ؛ فمن المحتمل إذن أن تكون فصوص ابن عربي وصلت إلى ابن الفارض ، وقرأ فيها بعض الأفكار الأفلاطونية الجديدة لاسيما فكرة « الفيض » فأدخلها في تائيته الكبرى على هذا الوجه الغامض الذي تختفي معه الفكرة وراء ما يعمد إليه الشاعر من رموز وإشارات .

وقد أظهرنا الدكتور أبو العلا عفيفي في بحث له عن المصادر التي استقى منها محي الدين ابن عربي فلسفته الصوفية . على أن الشيخ الأكبر عرف نظرية الفيوضات الأفلاطونية الجديدة ، وكانت معرفته بها مخالفة لمعرفة إخوان الصفا الذين كانوا أقرب من ابن عربي إلى المذهب الأفلوطيني ؛ فالدكتور عفيفي يثبت أن ابن عربي لم يعتقد كما اعتقد إخوان الصفا أن الفيوضات تكون سلسلة من الموجودات كل منها يصدر عن الفيض المتقدم عليه . ويظهر

كلماته ، بل يقول إن هذه الفيوضات إن هي إلا أسماء لجهات مختلفة من الوحدة المطلقة ، أى الذات الإلهية المطلقة التى لا تقبل التكرار بحال : فالواحد ليس سوى هذه الذات فى إطلاقها وتجردها ، والعقل الأول ليس سوى هذه الذات ظاهرة بصورة القوة الناطقة المنبثقة فى جميع الأشياء ، والنفس الكلية ليست سوى هذه الذات ظاهرة بصورة القوة المدبرة لسائر الكون ، والجسم الكلى ليس سوى هذه الذات ظاهرة بصورة العالم المادى ^(١) . أما ابن الفارض فلا نكاد نجد فى شعره ذكراً للفيوضات بهذا المعنى ، وعلى هذا الوجه . ولعل كل ما نجده من ذلك هو لفظة « الفيض » التى يستعملها بشكل عام ، وتعبيره عن هذا الفيض بعبارات قد تدل عليه ، وتنطوى على معناه ، ولا تنطق به صراحة ، وذكره لبعض الألفاظ التى - وإن لم تكن من معجم الأفلاطونية الجديدة- يمكن أن تفهم مع ذلك على وجه يشعر بأن لها مقابلاً عند أفلوطين ، كما يتبين هذا كله ممايلي :

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

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

(١) من أين استقى محيي الدين بن عربى فلسفته التصوفية ، مجلة كلية الآداب : م ١ ج ١ :

نلاحظ أنه يعبر عنه بعبارات قد تدل عليه ضمناً ، ولا تنطق به صراحة كما قلنا آنفاً : فابن الفارض حين يأمر مريده أن يصرح بإطلاق الجمال ، وألا يقول بتعيينه في صورة معينة ، وحين يثبت لهذا المرید أن كل صورة حسنة في هذا الكون إنما قد استمدت حسنها من هذا الجمال المطلق الذى هو للذات الإلهية ، وحين يدلل على ذلك بأن قيس لبني ، وكثير عزة ، وجميل بثينة ، لم يجب كل منهم إلا الذات الإلهية مقيدة بصورة لبني أو عزة أو بثينة إلى آخر ما أثبتته من أن العشاق والمعشوقات ليسوا سوى هذه الذات الإلهية متلبسة بصورة معينة^(١) - ابن الفارض حين قال هذا كله وقرره لم يخرج عن كونه يعبر عن الفيض الأفلوطينى بعبارة إن اختلفت في ظاهرها عن عبارات أفلوطين نفسه فإنها تدل من غير شك على فكرة من أفكاره . ويكفى أن ننظر في قول ابن الفارض إلى مريده :

وصرح بإطلاق الجمال ولا تقل بتقييده ميلا لزخرف زينة ٢٤١

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

وأن نوازن بينه وبين قول أفلوطين في الواحد المطلق الذى يسميه تارة بالفكر الأعظم ، وتارة أخرى بالخير الأعظم وطوراً بالجمال الأعظم ، وأن هذا الواحد بسيط ليس فيه تنوع ، كما أنه شيء آخر غير الوجود ، إذ الوجود معين له . ماهية محدودة معقولة ، وإنما هو مبدأ الوجود والوده ، وأنه كامل ، ولهذا فهو فياض ، وفيضه يحدث شيئاً غيره ، وأن الذى يفيض من الواحد المطلق ليس مطلقاً مثله ، بل هو معين بمعنى أن ما كان مطلقاً في الأول يصير محدوداً معيناً في الثانى^(٢) ، نرى مبلغ التشابه بين ابن الفارض وأفلوطين في الفكرة العامة لا في الأسلوب والعبارة والتفاصيل : أليس الجمال الذى يعلن ابن الفارض إطلاقه هو عين الواحد المطلق عند أفلوطين الذى يسميه بالجمال الأعظم ؟ ثم أليس قول ابن الفارض بالعارية أو قل باستمداد الصور الحسنة حسنها

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

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

من هذا الجمال المطلق هو عين قول أفلوطين بأن الواحد كامل غير مفتقر إلى غيره . وفياض يحدث غيره من المعينات ؟ ثم أليس قول ابن الفارض بظهور المحبوبة الحقيقية وهي الذات الإلهية في صور المعشوقات من لبي وبثينة ولبلى وعزة قد انطوى على نفس الفكرة التي يقول فيها أفلوطين ، إن ما كان مطلقاً قبل الفيوضات يصبح معيناً متنوعاً في هذه الفيوضات ؟ بلى ! إن ابن الفارض في هذه الناحية من نواحي مذهبه لم يخرج عن كونه معبراً عن الفيوضات الأفلاطونية الجديدة تعبيراً عاماً ، وإن لم يكن قد استعمل من ألفاظ أفلوطين واصطلاحاته إلا لفظ « الجمال » . ولعل ابن الفارض حين يقول بأن الجمال المطلق هو مصدر الحسن المعين ، أو أن الحسن المعين صورة أو مظهر من صور الجمال المطلق ومظاهره ، يقرب من ابن عربي إذ يقرر أن العين واحدة وإن اختلفت الأحكام ، كما أن كل إنسان يعلم من نفسه أنه صورة الحق ، فاختلفت الأمور ، وظهرت الأعداد بالواحد في المراتب المعلومة ، فأوجد الواحد العدد ، وفصل العدد الواحد ، وما ظهر حكم العدد إلا بالمعدود^(١) . أليس قول الشيخ الأكبر بأن الواحد منشيء العدد ، والعدد مفصل الواحد ، شبيهاً بقول ابن الفارض إن الجمال المطلق هو أصل في وجود الحسن المعين الظاهر بصورة لبلى أو بثينة أو من شئت من المعشوقات الجميلات ؟ ألا ينطوى قول ابن الفارض بأن تعيينات الجمال المطلق هي مظاهر لهذا الجمال تتعدد بتعدد صورها والحقيقة أنها عين هذا الجمال المطلق ، على فكرة ابن عربي القائلة بأن العدد هو الذى يفصل الواحد ، أى يجعله متكرراً معيناً بعد أن كان واحداً مطلقاً ؟ الحق الذى لاشك فيه أن ابن الفارض متفق هنا مع ابن عربي ، ولا يكاد يختلف عنه إلا في الألفاظ التي تدل في الواقع على فكرة واحدة شائعة بين الرجلين ، ولا تختلف عند أحدهما عما هي عليه عند الآخر إلا في هذه العناصر الفلسفية التي يدخلها الشيخ الأكبر إلى مذهبه ويغذيه بها ، كأن يشرح مثلاً مسألة المراتب الوجودية ويسلسلها من

الواحد مرتبة بعد مرتبة ، وكأن يبين كيفية ظهور الواحد في كل مرتبة وتفصيل هذه المراتب لهذا الواحد ، فإن شيئاً من تلك التفصيلات لا يكاد يوجد عند ابن الفارض ، إنما هو كلام مجمل عام يحوم صاحبه حول إثبات ذات واحدة ، جمالها واحد مطلق ، صدر عنه كل ما في الكون من وجوه حسنة وصور مستحبة ؛ ومن هنا يمكن القول بأن كلا من ابن الفارض وابن عربي كان معبراً بأسلوبه الخاص عن فكرة واحدة هي في جوهرها من أفكار المدرسة الأفلاطونية الجديدة .

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

فداني بالذات خصت عوالمى	بمجموعها أمداد جمع وعمت ٤٠٣
وجادت ولا استعدادكسب بفيضها	وقبل الهبي للقبول استعدت
فبالنفس أشباح الوجود تنعمت	وبالروح أرواح الشهود تهنت ٤٠٥

لترى أن تكثر العوالم وتنوعها من عوالم الغيب إلى عالم الشهادة . وما يستمتع به كل عالم من الوجود أو الشهود ، إنما هو أمر يصدر عن الذات الفيضاة التي

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

للجسم الكلي الأفلاطوني الفياض بالأجسام المعينة المحسوسة ، وأن يكون كل ما بين ابن الفارض وأفلوطين من الفرق هو أن الأول يستعمل الروح للدلالة على النفس الكلية والنفس للدلالة على الجسم الكلي . وهنا نرى أنفسنا مضطرين إلى مخالفة الأستاذ نلّينو الذى ينكر كل أثر للنفس الكلية أو الروح الكلية في شعر ابن الفارض : فقد رأينا كيف يمكن أن نخرج من شعر هذا الشاعر الصوفي أثراً للأفلاطونية الجديدة في هذه المسألة . على أننا لا نزعم مع ذلك أن ابن الفارض كان متأثراً بأفلوطين على وجه يجعل منه تلميذاً له . استغل مذهبه ، واصطنع ألفاظه كما هي في منطوقها ومفهومها ، ولكنها عبارات وألفاظ اشتمل عليها شعر ابن الفارض ، وأراد الشاعر أن يعبر بها عن مذهب صوفي كذهب أفلوطين . فكان طبيعياً أن يلتقى الشاعر الصوفي بالفيلسوف اليوناني عند بعض النقط . وأن يعبر عما يريد بألفاظ وعبارات إن لم تكن هي عين ألفاظ أفلوطين وعباراته ، فليس أقل من أنها مقاربة لها شبيهة بها .

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

الصورة المسواة لقبول الفيض أو التجلي الدائم الذى لم يزل ولا يزال ؛ فما بقى إلا قابل ، والقابل لا يكون إلا من فيضه الأقدس ، فالأمر كله منه ابتداءً وانتهاءً « (١) : فإن صح تفسير القاشانى للفيض الأقدس بأنه تجلى الذات بدون الأسماء وهو التجلى الذى لا كثرة فيه أصلاً ؛ وإنه سمي أقدس ، أى أقدس من التجلى الشهودى الأسمائى الذى هو بحسب استعداد المحل ، تبيّننا إلى أى حد كان ابن الفارض فى البيتين ٤٠٣ و ٤٠٤ من تائيته الكبرى متحدثاً كابن عربى عن فيض الذات . ومشيراً مثله إلى أن لهذا الفيض سورتين : إحداهما سورة التجلى الذاتى الذى يرجع إلى استعداد الذات لإفاضة هذا الفيض على العوالم . وهو ما يسميه ابن عربى بالفيض الأقدس ؛ والأخرى سورة تجلى الذات فى العوالم تجلياً راجعاً إلى استعداد هذه العوالم لقبول ذلك الفيض ، وهذا ما يسميه ابن عربى بالتجلى الشهودى الأسمائى الذى هو بحسب استعداد المحل ؛ وتبيننا من خلال هذا كله كيف أدخل كل من الصوفيين المسلمين فكرة الفيض الأفلوطينى إلى مذهبه ، وكيف كان ابن عربى بنوع خاص أكثر استغلالاً لها . وأوسع تعبيراً عنها من ابن الفارض .

من كل ما قدمنا فى هذا الفصل نستخلص أن الوحدة التى انتهى ابن الفارض إلى إثباتها عن طريق حبه ، إن كانت قريبة من بعض النواحي من وحدة الوجود فإنها فى قرارها لم تكن من وحدة الوجود إلا من حيث بعض الألفاظ والعبارات التى استقها شاعرنا من معجم وحدة الوجود ، ولم يجد خيراً

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

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

ومن هنا يمكن القول إن ما نجده في ثنايا وحدة ابن الفارض من العناصر الفلسفية والصوفية التي هي من صميم المذاهب المخالفة لمذهبه ، لم يكن أكثر من أدوات يستعين بها الشاعر على تصوير اتحاده بمحبوبته من ناحية ، وتجلى هذه المحبوبة في الكائنات من ناحية أخرى . وذلك كله في حال وجده وشهوده وخضوعه لسلطان الحب الذى ملك عليه كل حياته الروحية ، الأمر الذى يترتب عليه أن تظل هذه الوحدة ، التى انتهى إليها هذا الشاعر الصوفى في حدود هذه الشروط ، محتفظة بطابعها النفسى وصبغتها الذوقية التى تجعل منها حقيقة متوقفة في شهودها على الشعور الشخصى ، أكثر مما تجعل منها حقيقة واقعة في ذاتها سواء أدركها الشعور أم لا يدركها كما هو الشأن في وحدة الوجود .

الفصل الثالث الحب والقطبية

اتحاد بالذات الإلهية واتحاد بالقطب أو الحقيقة المحمدية - معنى « القطب » : قطب حادث وقطب قديم - قطبية ابن الفارض روحية أو معنوية قديمة لا حسية حادثه ، القطب عند ابن عربي والجليل-هل لابن الفارض نظرية في « الحقيقة المحمدية »؟ - « الروح المحمدى » قديم فياض بالوجود والحياة - « الروح المحمدى » و « الكلمة » اليهودية . « الروح المحمدى » و « الكلمة » المسيحية - « الروح المحمدى » والفيض الأفلوطينى - صورة العالم المنظوية في الروح المحمدى ، انتقاله من « الرتق » إلى « الفتح » - « الروح المحمدى » مفيض العرفان والحب - الأنبياء والعلماء والعارفين صور للروح المحمدى-معجزات الأنبياء وشرائعهم-كرامات الخلفاء والأولياء - « الروح المحمدى » عند ابن الفارض ، و « العقل الأول » عند الإسماعيلية ، و « نور محمد » عند الخلاج ، و « النبي الواحد على الحقيقة » عند كليمان الإسكندري ، و « الكلمة الإلهية » في الديانة الزرادشتية .

١ - أشرنا في الفصلين الأول والثاني من الكتاب الثاني من هذا البحث إلى أن الاتحاد وهو آخر طور من أطوار الحب الإلهي عند ابن الفارض لم يكن اتحاداً بين نفسه وبين الذات الإلهية فحسب ، ولكنه كان كذلك اتحاداً بين هذه النفس وبين الحقيقة المحمدية التي لا تكاد تختلف عن الذات الإلهية إلا في أن هذه هي الوجود المطلق الذي لا تعين فيه ، على حين أن الحقيقة المحمدية هي الذات مع التعين الأول الذي فاقت منه بعد ذلك بقية التعينات الأخرى . سواء ما كان منها من عالم الأرواح أم من عالم الأجسام ؛ وأشرنا كذلك إلى أن لابن الفارض نظرية في الحقيقة المحمدية التي لم يذكرها بلفظها صراحة . ولكنها تبين مع ذلك من خلال أبياته التي يتحدث فيها تارة بلسان الحائز لصحو الجمع ، وهو مقام محمد عليه الصلاة والسلام الذي امتاز به على بقية الأنبياء عامة ، وعلى موسى خاصة ، والتي يتحدث فيها تارة أخرى بلسان القطب المعنوي الذي هو الحقيقة الأزلية وليس محمداً المبعوث إلى الناس بشيراً ونذيراً ، ولا هذا القطب الذي هو موضع نظر الله في كل زمان ،

والذى يكون على رأس المراتب الصوفية المعروفة من أوتاد وأبدال وغيرهم ؛ ولكنه القطب بمعنى الحقيقة الحممدية التى وجدت منذ الأزل ، وكان وجودها سابقاً على وجود آدم وبقية الأنبياء ، وكانت منبعاً فياضاً بالوجود والعلم^(١) . وقد رأينا فى الفصل السابق من هذا الكتاب المغزى الفلسفى الذى يمكن استخلاصه من شعور ابن الفارض بالاتحاد مع الذات الإلهية ، ونريد أن نعرض فى هذا الفصل لاتحاده بالقطب ، وأن نحمل قطبيته إلى عناصرها الصوفية مبينين ما عسى أن تكون منظوية عليه من المعانى الفلسفية .

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

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

آخر ، ولن يلحقه قطب آخر بهذا المعنى الذى لا يدل إلا على حقيقة واحدة هى « الحقيقة المحمدية » أو هو بعبارة أخرى عبارة عن قطب الأقطاب المتعاقبين الذين يظهرون على مر العصور ، ويأخذ كل واحد منهم صورة نبي من الأنبياء ، أو ولى من الأولياء ، يتولى المحافظة على العالم الظاهر فى زمانه ، ويستمد علمه وقدرته على التصرف من القطبية الكبرى التى هى باطن نبوة محمد عليه السلام ، لاظهار هذه النبوة الذى بعث به ، وأخذ فيه صورة النبي المرسل للناس بشيراً ونذيراً : فالفرق ظاهر بين القطب بمعناه الأول وبينه بهذا المعنى : هو هنا قطب معنوى قديم فى حين أنه هناك قطب حسى حادث .

٣- فمن أى القطبين كان قطب ابن الفارض ؟ الحق أن شاعرنا يذكر القطب ، ويصف اتحاده به ، ويتحدث بلسان الجمع معه ، حديثاً يظهرنا على أن القطب عنده إنما يراد به الروح المحمدى أو الحقيقة المحمدية ، كما يظهرنا على مبلغ الفرق بين القطب الحسى والقطب المعنوى : فالقطب عنده ما تدور به الأفلاك التى يحيط بها ، وليست قطبته من هذا النوع الذى يصير فيه الإنسان الكامل قطباً بعد أن كان تداً . وهو من هذه الناحية قطب معنوى مختلف عن القطب الحسى ؛ إذ القطب الحسى ليس كالقطب المعنوى فى إحاطته بما يدور عليه من الأفلاك ، ولكنه مركز لنقطة تحيط بها الأفلاك ، وتدور حولها . زد على ذلك ما يمتاز به القطب المعنوى على انقطب الحسى من حيث الوجود الذى هو قديم بالنسبة إلى الأول ، وحادث بالنسبة إلى الثانى ، ومن حيث العلم والقدرة اللذان هما عندائثنى ، وعند من ظهر قبله من الأقطاب ، ومن سيظهر بعده منهم ، مستمدان من منبع واحد هو القطب الأول (المعنوى) . وقد ضمن ابن الفارض هذا كله أبياته التى يذكر فيها القطب بلفظه تارة ، ويذكره بالروح تارة أخرى وبالمعنى تارة ثالثة ، فاسمع إليه حيث يتحدث عن الاتحاد بالقطب المعنوى فيقول :

ففى دارت الأفلاك فاعجب لقطبها الـ محيط والقطب مركز نقطة ٥٠٠
والقطب قبل عن ثلاث خلقته قطبية الأوتاد عن بدلية ٥٠١

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

وروحى للأرواح روح وكل ما ترى حسناً في الكون من فيض طينتي ٣١٣

وحيث يتحدث عن معناه ، وأن الأنبياء على اختلافهم إنما صدروا عن هذا
المعنى السابق ، واستمدوا شرائعهم من شريعته ، فيقول :

وكلهم عن سبق معنای دائر بدائرتي أو وارد من شريعتي ٦٢٩

وهنا نتبين أن ابن الفارض حينما يتحدث عن القطب ، وعمما يجرى مجرى
القطب من روح ومعنى ، فإنما يتحدث عن حقيقة جامعة قديمة ، تذكرنا
بما يقوله ابن عربي عن القطب من أنه الكون الجامع والعالم الصغير الذي تتجلى
فيه الجمعية الإلهية التي استحق من أجلها أن يسمى حقيقة الله وصورته .
وروح العالم وعلته (١) .

على أن ابن الفارض لا يستعمل وحده لفظ « القطب » بهذا المعنى ، بل
يشاركه في ذلك ابن عربي والجيلي ، وإن كانا مختلفين عنه في أنهما يطابقان
على الإنسان الكامل الحادث اسم « القطب » أيضاً : فالقطب بمعنى الإنسان
الكامل هو عند هذين الصوفيين اسم عام يطلق على كل إنسان متحقق بالكمال .
سواء في ذلك الأنبياء والأولياء . وقد أطلق الجليلي بصفة خاصة لفظ « القطب »
إطلاقاً ، إذ جعله شاملاً للحقيقة المحمدية القديمة ، ولكل إنسان كامل حادث
فقال إن الإنسان الكامل هو القطب الذي تدور حوله أفلاك الوجود من
أوله إلى آخره ، وإنه واحد منذ كان الوجود إلى أبد الآبدين ؛ ولكن له تنوع
في ملابس وظهور في كائنات ، على حد تعبير الجليلي نفسه (٢) ، ومن هنا
نتبين أن القطب قد يكون حقيقة كلية جامعة قديمة ، وهو بهذا المعنى لا يدل
إلا على « الحقيقة المحمدية » ؛ وقد يكون فرداً جزئياً حادثاً من أفراد الإنسار

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

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

الكامل ، الذى وجد منذ آدم ؛ وظهر فى كل زمان بصورة نبي أو ولي وهو بهذا لا يدل على القطب الحسى الذى يختلف عند ابن الفارض وعند الجليلي وابن عربى نفسيهما . عن القطب المعنوى ؛ فإذا طبقنا هذين المعنيين على محمد صلى الله عليه وسلم ، رأينا أنه قطب حسى بمعنى الإنسان الكامل من وجه ، وقطب معنوى بمعنى أنه القطب الأول ، أو قطب الأقطاب المتعاقبين من وجه آخر : فهو قطب حسى من ناحية كونه نبياً مرسلًا ظهر بصورة النبوة التى ليست إلا مظهرًا من مظاهر الإنسان الكامل الذى ظهر أولاً فى آدم ، ثم فى بقية الأنبياء من بعده ؛ ثم ظهر أخيراً فى صورة محمد النبي ، ثم ظهر بعد محمد النبي فى صور الخلفاء والأولياء ؛ وهو قطب معنوى من ناحية أنه أول المتعاقبين فى الأزمنة المختلفة . سواء فى ذلك الأنبياء الذين جاءوا قبل محمد النبي ، أم الخلفاء والأولياء الذين جاءوا بعد خاتم الأنبياء . ومعنى هذا أن ابن الفارض لا يجعل القطبية حظاً مشتركاً بين الحقيقة المحمدية وبين أفراد الإنسان الكامل أى أنه لا يعنى بالقطب ما يعنيه ابن عربى والجيلي فى بعض الأحيان . وهو أنه عبارة عن الإنسان الكامل الذى هو قطب حسى ، أو صورة ظاهرة فى نبي من الأنبياء الذين كان محمد خاتمهم ، ولا فى صورة ولي من الأولياء ؛ ولكنه يعنى به دائماً القطب المعنوى الذى هو حقيقة محمد وروحه ، وهما قديمتان كانتا قبل أن يكون الخلق . وقبل أن يكون الأنبياء ، وقبل أن يبعث محمد النبي إلى الخلق بشيراً ونذيراً . وقبل أن يكون الخلفاء والأولياء الذين تعاقبوا فى أزمنة مختلفة من بعده . وبعبارة أخرى يمكن أن يقال إن القطب الحسى من القطب المعنوى بمثابة الظاهر من الباطن ، وإن ابن الفارض حين يتحدث عن القطب بلسان الاتحاد معه ، لا يعنى إلا باطن القطبية الذى هو الحقيقة المحمدية ، لا ظاهرها الذى هو النبوة المحمدية ، أو نبوة غيره من الأنبياء السابقين . أو خلافة الخلفاء وولاية الأولياء اللاحقين . وهو فى هذا متفق مع ابن عربى الذى يطلق مثله على الحقيقة المحمدية اسم « القطب » و تصد به شيئاً آخر غير القطب الذى هو الإنسان الكامل ؛ فابن عربى يرى أن جملة

الأقطاب الكاملين في الأمم السابقة من عهد آدم إلى زمان محمد صلى الله عليه وسلم خمسة وعشرون قطباً ؛ وأما القطب الواحد فهو روح محمد صلى الله عليه وسلم ، الممد لجميع الأنبياء والرسل والأقطاب منذ النشأة الآدمية إلى يوم القيامة^(١) . وهذا يعنى أن القطب هنا عبارة عن المنبع الذى يستمد منه كل علم إلهي الأنبياء والرسل والأولياء الذين كلهم من الأقطاب الكاملين ، الظاهرين بصورة الإنسان الكامل في كل زمان ، المتلقين علمهم ووحيمهم وإلهامهم وقدرتهم على التصرف عن القطب الأول ، الذى هو واحد منذ الأزل ، والذى سيبطل واحداً أبداً على الرغم من تعدد صورته . وتعاقب أفرادها .

وهكذا نرى أن للقطب عند ابن عربى معنيين . يختلف في أحدهما عن ابن الفارض ، ويتفق معه في الآخر . ويأتى الخلاف من أن ابن عربى قد يطلق اسم « القطب » على « الحقيقة المحمدية » ، وعلى محمد الرسول ، وعلى غير محمد من الأنبياء السابقين والأولياء اللاحقين ، في حين أن ابن الفارض يقصره على « الحقيقة المحمدية » ولا يمكن أن يدل عنده إلا عليها ، أو يتترك معه فيه الأقطاب الآخرون الذين ليسوا في الحقيقة غير صور معينة لهذه القطبية الجامعة الكلية القديمة . أما اتفاقهما في أن كلا منهما يطلق على « الحقيقة المحمدية » اسم « القطب » ، ويعنى به ما يعنيه الآخر . وهو هذه الحقيقة الأزلية الفياضة بالوجود والعلم والقدرة ، على كل نبي أو ولي ظهر في هذا الزمان أو ذاك .

على أن ابن عربى في حديثه عن « الحقيقة المحمدية » لم يقتصر كابن الفارض على تسميتها بالقطب ، بل إنه كان أغنى ألفاظاً ، وأخصب اصطلاحاً من شاعرنا : فهو يسميها بغير « القطب » من الأسماء التى لعلها أدل على حقيقتها وأمنع لوقوع الخلط بينها وبين القطب الحسى عندما تذكر باسم القطب . كأن يسميها « الكلمة » ، و « روح محمد » و « حقيقة الحقائق » . و « العقل

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

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

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

(١) ذكر الدكتور أبوالمعالق عفيفي هذه الاصطلاحات ، وكثيراً غيرها ، على أنها تستعمل عند ابن عربي مرادفات للفظة «الكلمة» . والذي يعيننا منها هو القدر الذي أثبتنا ، ويكفي لإظهارنا على وفرة الأسماء التي يطلقها ابن عربي على «القطب» بمعنى «الحقيقة المحمدية» . (نظريات الإسلاميين في الكلمة : مجلة كلية الآداب : م ٢ ، ج ١ ، سنة ١٩٣٤ م ، ص ٤٨) .

(٢) انظر ص ٣٥٤ من هذا البحث .

حائلا يحول بينه وبين استغلالها ، ودافعاً يحمله على ألا يصطنع منها إلا ما كان متمشياً مع وزن الشعر وملائماً لحكم القافية ، ولما كان يعمد إليه ابن الفارض من محسنات بديعية فاض بها شعره ، وممن غريب المصادفات أن جاء أكثر ما يعبر به ابن الفارض عن الحقيقة الحمديدية مستمداً من معجم التصوف ، في حين أن بعضه جاء حظاً مشتركاً بين معجم التصوف ومعجم الفلسفة . وليس أدل على ذلك من لفظة « القطب » وهي أظهر ما يدل به على الحقيقة الحمديدية ، فهي لفظة صوفية خالصة ، ومن لفظي « الروح » و « المعنى » اللتين ترادفان « القطب » عنده ، فإنهما شائعتان بين التصوف والفلسفة .

٤ - ومهما يكن من شيء ، فقد استطاع ابن الفارض - على الرغم من أنه كان شاعراً مثقلاً بقيود الشعر وضيق مجال العبارة فيه - أن يقدم لنا نظرية في القطبية ، أو في الحقيقة الحمديدية تنطوي في جوهرها على كثير من المعاني الصوفية والفلسفية التي لا تغفل في قيمتها عن نظرية ابن عربي المقابلة .

على أن نظرية ابن الفارض في القطبية ليست نظرية بالمعنى الذي يفهم عند الكلام على نظرية في العلم أو في الفلسفة ، وإنما نحن نسميها نظرية تجوزاً ، وذلك لأنها لا تكاد تنفصل عن الحالة النفسية لصاحبها ، ولا عن شعوره بالاتحاد مع القطب الذي يعبر به عن الحقيقة الحمديدية . ويصف لنا تحقيقه بمقام الجمع معه ، فهي من هذه الناحية مثلها كمثل نظريته في الوحدة ، بل لعلها لا تختلف عنها إلا في أن شعور ابن الفارض بالاتحاد مع الذات الإلهية شعور بالاتحاد مع الوجود المطلق عن كل تعين ، في حين أن شعوره بالاتحاد مع القطب شعور بالاتحاد مع الوجود في تَعَيُّنِهِ الأَوَّل الذي هو الحقيقة الحمديدية الجامعة لكل تعين فاض منها وصدر عنها بعد ذلك . ومع ذلك فإن حديث ابن الفارض عن القطب بلسان الجمع معه والاتحاد به مُخْتَلَفٌ في حقيقته : فهل هو في ذلك مجرد معبر عن حقيقة القطب ومنزلته من الله ومن العالم ، أو هل هو مدع لنفسه وراثه مقام هذا القطب ، ومتحقق تحقّقاً فعلياً بما كان له من كمال العلم وكمال القدرة على التصرف ؟؟ فسعيد الدين الفرغاني ، وهو أحد

شراح « التائية الكبرى » يرى أنه ليس من المسلم أن يكون كلام ابن الفارض فيما يتعلق بالحقيقة المحمدية على سبيل دعوى الوراثة ، لأن لذلك أمارات لم يظهر على ابن الفارض شيء منها أصلاً طوال حياته ؛ ومن جملة هذه الأمارات أن يكون خاتم الولاية المحمدية ، وأن يكون له أتباع كثيرون أصحاب أذواق عالية ، واقضون في مكان الدعوة والتمكين ، وهو لم يظهر منه شيء من هذا ؛ فتعين إذن أن يكون مراده نقل صورة هذا المقام المحمدي بصورته هو (١) .

ولكننا نخالف الفرغاني فيما يذهب إليه هنا ؛ فحياة ابن الفارض الصوفية ، وتقلبه في أطوار الحب هذا التقلب الذي انتهى به إلى الفناء عن نفسه والاتحاد بذات محبوبته المطلقة ، وما كان له من تحقق بالعلم اللدني ، وما صدر عنه من خوارق ، وإن كانت أقل مرتبة من الكرامات ، كل أولئك شواهد صدق تدل على أنه ليس ما يمنع من أن يكون الرجل قد تحقق تحقيقاً فعلياً بمقام الجمع مع الحقيقة المحمدية على نحو ما تحقق قبل ذلك بمقام الجمع مع الذات الإلهية .

وحسبنا أن نظير في الأبيات التالية :

وكل الوري أبناء آدم غير أني	حزبت صحو الجمع من بين إخوتي ٣١١
فسمعي كليمي وقابي مُنَبِّئاً	بأحمد رؤيا مقلة أحمدية
وروحى للأرواح روح وكلما	ترى حسناً في الكون من فيض طينتي
فذر لي ما قبل الظهور عرفته	خصوصاً وبني لم تدر في الذر رفقتي

وفي الأبيات التالية أيضاً :

وقد جاءني مني رسول عليه ما	عَنتُ عزيزٌ بي حريص لرأفة ٤٥٧
فحكمت من نفسي عليها قضيته	ولما تولت أمرها ما تولت
ومن عهد عهدي قبل عصر عناصري	إلى دار بعث قبل إنذار بعثه
إلى رسولاً كنتُ مني مرسلاً	وذاتي بآياتي عليَّ استدللت ٤٦٠

لنتبين أن ابن الفارض إنما يتحدث بلسان الجمع مع الحقيقة المحمدية ، أو بلسان الواصل إلى مقام صحو الجمع الذى اختص به محمد عليه الصلاة والسلام من دون بقية الأنبياء . فيظهرنا وكأنه يتحدث عن نفسه . على أنه حائز لصحو الجمع . وأن روحه فياضة بالأرواح . وطينته فياضة بالصور والأشباح ؛ وعلى أنه أرسل من نفسه إلى نفسه . أى أنه كان نبياً قبل أن يبعث إلى الخلق بالرسالة ؛ وهو فى هذا كله إنما يستند أو يشير إلى ما روى من الأحاديث التى تنبت قدم محمد من حيث الحقيقة . والتى لا ندرى أهي ثابتة صحيحة . أم منحولة موضوعة أجراها واضعوها على لسان النبي عليه الصلاة والسلام . وكان منها قوله : « أنا أول الناس فى الخلق » ؛ وقوله : « أول ما خلق الله نور نبيك يا جابر » . وقوله : « كنت نبياً وآدم بين الماء والطين » .

وإذا كان ذلك كذلك فقد تبين إذن أن لابن الفارض مذهباً فى الحقيقة المحمدية . وأن مثل مذهبه فى هذه الحقيقة وجمعيتها لكل الحقائق التى فاضت منها ؛ كمثل مذهبه فى الذات الإلهية ووحدها التى استوعبت كل الذوات الأخرى ؛ لاسيما أن الحقيقة المحمدية . كما يتحدث عنها ابن الفارض بلسان القطب ، ليست إلا صورة ثانية من صور الوحدة . تعبر عن معنى خاص من معانيها . وهو تجلى الذات الإلهية أولاً فى الحقيقة المحمدية الجامعة لكل شيء . ثم فيض الموجودات المعينة بعد ذلك من هذه الحقيقة الجامعة : إذ الذات قبل تنزلها من حضرة الأحدية إلى حضرة الواحدية هى . كما قلنا فى غير هذا الموضوع . الوجود المطلق عن كل تعين ، والحقيقة المحمدية أو القطب المعنوى هو هذه الذات مع التعين الأول : فالذات الإلهية والقطب المعنوى هما إذن حضرتان جامعتان . تظهر الوحدة فى إحداهما مجردة عن كل تعين ، وتظهر فى الأخرى مع التعين الأول الذى هو أصل فى كل تعين . ومصدر لكل علم ، ومنبع لكل حياة فى كل كائن . يضاف إلى هذا أن مذهب ابن الفارض فى القطبية كمنهجه فى الذات الإلهية من حيث إن كلا منهما يعد ثمرة من ثمرات حبه ، ونفحة من نفحات ذوقه ووجدته . يتحدث فى أحدهما عن القطب بلسان

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

على أن الدكتور أبا العلا عفيفى قد ذهب فى بحث له عن « نظريات الإسلاميين فى الكلمة » إلى « أننا لانجد قبل الإسماعيلية ولا بعدهم سوى ابن عربى من اعتبر القطب "الحقيقة المحمدية" مبدأ كلياً عاماً سارياً فى الكون بأسره ، وأصلاً لكل علم وكل حياة وكل خلق ، أو اعتبره والله عيناً واحدة وحقيقة واحدة : فإن ابن عربى لا ينظر إلى " القطب " نظرة باقى الصوفية إليه ، لأن قطبه ليس ولياً من الأولياء ، ولا نبياً من الأنبياء ، بل قوة عاقلة يظهر أثرها فى العالم أجمع » (١) . ولكننا قد رأينا فيما سبق أن القطب فى اصطلاح ابن الفارض ومذهبه لا يختلف فى منظوقه ومفهومه عما هو عليه عند ابن عربى . وسرى مما سنورده بعد من تفصيل المعانى الصوفية والفلسفية التى تتطوى عليها قطبية ابن الفارض ، أن للقطب عند شاعرنا وعند الشيخ الأكبر حقيقة واحدة قوامها فكرة واحدة هى أن القطب مبدأ الوجود وأصل الحياة والتكوين ، وواسطة الخلق ، ومنبع العلم ، ومفيض القدرة على التصرف الأمر الذى يترتب عليه أن تنتفى دعوى الدكتور عفيفى التى جعل فيها من ابن عربى بدعاً من الصوفية ، وقدماً بينهم ، لم يسبقه أحد ، ولم يلحق به أحد فى القول بشيء مما قاله فى القطب بهذا المعنى ، لاسيما قبل الإسماعيلية وبعدهم ، فأنكر بذلك ما لابن الفارض من كلام فى القطبية لا يقل فى قيمته الصوفية والفلسفية عن كلام ابن عربى : فالتأمل فى تائية ابن الفارض الكبرى ، يلاحظ أن وجود القطب قديم ، سابق على وجود آدم نفسه ، وأن هذا القطب علة الوجود بالنسبة إلى المخلوقات . وأصل الحياة ومفيضها على الكائنات جميعاً ؛ وهذا هو عين ما يقوله ابن عربى إذ يعتبر الحقيقة المحمدية (وهى مرادة عنده للقطب) مبدأً للتكوين والحياة والتدبير فى الكون . وكذلك يلاحظ أن ابن الفارض

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

يبين أن القطب هو الأصل الذى يستمد منه كل علم باطنى ، وكل وحى إلهى كما أنه المنبع الفياض بمعجزات الأنبياء السابقين فى وجودهم الزمانى على وجود محمد الرسول عليه السلام ، وبكرامات الأولياء وأهل الدعوة إلى طريق الحق ممن جاءوا بعده ؛ والقطبية بهذا الوجه لا تكاد تعدو ما يسميه ابن عربى « مشكاة خاتم الرسل » التى لها فى قلب كل إنسان كامل شعاع من النور ، وهذا الشعاع قد يكون لدى بعض الكاملين علماً باطنياً ، ووحياً إلهياً ، ومكاشفة قلبية ، وقد يكون لدى بعضهم الآخر قدرة على التصرف فى ظواهر الكون ؛ غير أن هذا الشعاع ليس إلا معجزة بالنسبة إلى الإنسان الكامل الظاهر بصورة نبي من الأنبياء المرسلين، وإلا كرامة بالنسبة إلى هذا الإنسان الكامل الظاهر بصورة ولي من الأولياء الصالحين : فالمعجزة والكرامة على هذا النحو شعاعان من أشعة «مشكاة خاتم الرسل» كما يقول ابن عربى، ومظهران من مظاهر «القطب» كما يقول ابن الفارض ، وكما ستبين هذا كله فيما يلى ، بحيث نضع نظرية ابن الفارض فى القطبية فى موضعها اللائق بين النظريات الفلسفية والصوفية التى يمكن أن يكون بينها وبين نظرية شاعرنا أوجه شبه أو تقارب فى الفكرة الجوهرية أو فى التفصيلات المتفرعة على هذه الفكرة: فما لا شك فيه أن حديث ابن الفارض عن القطب وحقيقته ، ووصفه لآثاره فى الوجود وفى العلم والعمل ، فوق ما ينفيان من دعوى الدكتور عفيفى أن ابن عربى كان نسيج وحده بين الصوفية فى وضع نظرية فى القطبية ، فإنهما يذكراننا بنظريات وعقائد فلسفية وغير فلسفية ، بعضها إسلامى وبعضها الآخر غريب عن الإسلام كنظرية فيلون اليهودى ،المسيحيين فى « الكلمة » ونظرية أفلوطين فى « الفيض » عامة ، وفيض النفوس الجزئية من النفس الكلية ، والأجسام الجزئية من الجسم الكلى خاصة ، وعقيدة الشيعة فى « النور المحمدى » وعقيدة الإسماعيلية الباطنية فى « الإمام المعصوم » : فكل أولئك نظريات وعقائد تتفق إلى حد ما ونظرية ابن الفارض فى القطبية ، التى تدور مثلها حول فكرة رئيسية واحدة ، هى أن الموجودات الروحية والمادية على السواء قد صدرت

عن حقيقة واحدة . وفاضت من قوة واحدة ، كانت واسطة بينها وبين الوجود فكما أن للكلمة عند فيلون وفلاسفة المسيحيين . وللعقل الأول عند أفلاطون . وللنور المحمدي عند الشيعة . وللإمام عند الإسماعيلية الباطنية وجوداً سابقاً على وجود الكائنات . فكذلك للقطب من حيث هو حقيقة محمدية عند ابن الفارض وجود متقدم على وجود المخلوقات . بل على وجوده هو كني مبعوث ختمت به النبوة الظاهرة بصورة الرسالة وإنذار الناس وهدايتهم إلى الإسلام . ويتبين هذا كله من خلال التفصيلات التي نقدمها فيما يلي :

٥- فابن الفارض يظهرنا في حديثه بلسان القطب ولسان الحائز لصحو الجمع . على أن الحقيقة المحمدية أزلية . وأقدم من الوجود كله . ومنبع فياض بكل ما في عالم الغيب من أرواح ، وبكل ما في عالم الشهادة من صور وأشباح ، لولاها لما كان وجود أو شهود أو عهود . وهذا يعني أن هذه الحقيقة المحمدية هي المخلوق الأول الذي أبدعه الله ، أو هي الفيض الأول الذي فاض من ذات الله . والذي خاطبه الله في الأزل بقوله : « لولاك ما خلقت الخلق » والكائنات الروحية إنما تصدر عن باطن هذه الحقيقة ، في حين أن الكائنات المادية تفيض من ظاهرها . وإلى هذه المعاني كلها يشير ابن الفارض بقوله :

وروحى للأرواح وروح وكل ما ترى حسناً في الكون من فيض طينتي ٣١٣

وبقوله :

ولا فلّك " إلا ومن نور باطنى به ملك " يهدى الهدى بمشيئتي ٤٦٤

ولا قُطرَ إلا حبلَ من فيض ظاهري به قطرَةٌ عنها السحائبُ سَحَّتْ ٤٦٥

وبقوله :

ولولاى لم يُوجد وجودٌ ولم يكن شهرد ولم تعهد عهود بدمه ٦٣٧

فلا حتىّ إلا عن حياتي حياته وطوع مرادى كل نفسٍ مريده ٦٣٨

ويذهب ابن الفارض أيضاً إلى أن الحقيقة المحمدية تظهر في عالم التركيب متجلية في الصور . كما تظهر في عالم العقل متجلية في المعاني ، وكما تظهر

أيضاً في كل مشاهدة كشفية تحصل في عالمي الملكوت وإليبروت اللذين فوق عالمي المحسوس والمعقول ، واللذين تدق معرفتهما على الوهم ، وتجلب عن الفهم . وتكون من حظ الروح وحدها . وهو إنما يعني بهذا أن كل ما تشتمل عليه عوالم الحس والعقل والروح ، ليس إلا تجليات تفصلية حادثة صادرة عن حقيقة جامعة لها ، مشتتة عليها هي حقيقة القطب الواحدة القديمة ، الفياضة بهذه التجليات ، كما يدل على ذلك قوله :

وفي عالم التركيب في كل صورة ظهرتُ بمعنَى عنه بالحسن زينتي ٦٤٢
وفي كل معنى لم تُبَيِّنْه مظاهري تصوَّرتُ لآ في صورة هيكليّة
وفيما تراه الروح كشفَ فِرَاسَة خفيتُ عن المعنى المُعَنَّى بدقّة ٦٤٤

٦- ونحن إذا أتعنا النظر فيما يشته ابن الفارض هنا من المعاني التي تدل كلها على أن حقيقة القطب قديمة فياضة ، وجدنا أن بينها وبين بعض الأفكار الفلسفية اليهودية والمسيحية والأفلاطونية الجديدة كثيراً من أوجه الشبه :

فالفلسفة اليهودية القديمة تحدثنا بأن الله قال كلمته فكان العالم : أي أن العالم أثر صادر عن كلمة الله . وفلاسفة اليهود المتأثرون بالفلسفة اليونانية يصفون كلمة الله بأنها حافظة للكون ، مديرة له ، وبأنها مصدر الوحي والنبوة والشرائع : ففيلون اليهودي الإسكندري يذهب إلى أن العناية الإلهية لا تصل إلى العالم مباشرة ، بل عن طريق وسطاء ؛ وأن الوسيط الأول من هؤلاء الوسطاء هو « اللوغوس (Logos) » أو « الكلمة » ، أو ابن الله ، أو الكاهن الأعظم الذي تليه الحكمة ، فأدم الأول ، فالملائكة ، فنفس الله ، فالقوات الكثيرة . والذي يعيننا هنا هو أن نلاحظ أن تسمية ابن الفارض للحقيقة المحمدية باسم القطب ، تقرب من تسمية فيلون للكلمة باسم الكاهن الأعظم . وإن ما يقرره ابن الفارض من أنه لولا القطب لما كان وجود أو شهود أو عهود ، ومن أن محمداً القطب ، وإن كان ابناً لآدم من حيث الصورة العنصرية ، إلا أنه أب من حيث المعنى الروحي القديم (البيت ٦٣٠ من التائية الكبرى)

ومن أن القطب منبع فياض بكل حياة ، إنما يشير إلى ما قالته الفلسفة اليهودية القديمة من أن العالم أثر صادر عن كلمة الله ، وما قاله فلاسفة اليهود المتأثرون بالفلسفة اليونانية من أن كلمة الله هي منبع الوحي والنبوة والشرائع ، وما قاله قيلون الیهردى من أن آدم الأول إنما هو أثر من الآثار الصادرة عن الوسيط الأول أو الكاهن الأعظم .

٧ - وقطبية ابن الفارض من حيث هي مبدأ للوجود ، ومنبع للشهود ، وأصل للعهود ، لولاها لما كان شيء من هذا كله ، تشبه «الكلمة» التي يصورها «إنجيل يوحنا» على أنها مبدأ الخلق الذي عنه وبه كل شيء وبغير هذه الكلمة لم يكن شيء ليكون : فهي المشتملة على الحياة ، والحياة هي نور الناس^(١) ، وهذا النور هو الذي كون به العالم^(٢) : فالكلمة المسيحية هي ابن الله وصورته ، والواسطة في خلق العالم ، والروح السارى في الكون ، المقيض للحياة والنور . وهي كذلك تظهر في أتباع المسيح ، وتمدهم بالعلم والمعرفة . ونحن إذا تدبرنا قطبية ابن الفارض والكلمة المسيحية ، ووازنا بينهما ، استخلصنا أن القطب الذي له إلهام لما كان الوجود، شبيه بالكلمة التي كانت واسطة في خلق العالم ؛ وأن القطب الذي هو منبع الشهود (العلم الباطن والمكاشفة الروحية) وأصل العهود (المواثيق والشرائع) ، يشبه الكلمة من حيث هي ابن الله ، في أنه ظاهر بروحه في أتباعه ، يفيض عليهم كل علم ومعرفة . ولعل كل ما هنالك من فرق بين قطب ابن الفارض وبين كلمة المسيحية ، هو أن هذه تعنى بالكلمة كلمة الله التي تجسدت وتشخصت في المسيح ، في حين أن ابن الفارض يعنى بالقطب الحقيقة المحمدية أو النور المحمدي .

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

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

(٢) المرجع نفسه الإصحاح نفسه : الآية ١٠ .

وقوله بأن ما في العالم الباطن مستمد من باطن القطب ، وما في عالم الظاهر مستمد من ظاهره ، كل أولئك يذكرنا بنظرية أفلوطين التي تقرر أنه عن « الواحد » يصدر « العقل الأول » الذي هو صورة لهذا الواحد المطلق وأول فيض منه ، وأنه عن هذا العقل الأول تصدر « النفس الكلية » التي تصدر عنها الكائنات الروحية والمادية : فالقطب باعتباره عند ابن الفارض أول تعيين فاضت منه الكائنات جميعاً ، سواء ما كان منها في عالم الباطن أم في عالم الظاهر .

يمكن أن يكون مقابلاً من هذه الناحية للعقل الأول هو في الأفلاطونية الجديدة أول فيض من الواحد . وما يعبر عنه ابن الفارض في البيت ٤٦٤ من تائيته الكبرى « بنور الباطن » يمكن أن يكون مقابلاً لما يسميه أفلوطين « بالنفس الكلية » كما أن ما يطلق عليه ابن الفارض ، في البيت ٤٦٥ من القصيدة نفسها ، اسم « فيض الظاهر » وفي البيت ٣١٣ اسم « فيض الطينة » .

يمكن أن يكون مقابلاً لما يعرف في سلسلة فيوضات أفلوطين باسم « المادة غير المصورة » . ومن هنا يمكن أن نقابل بين مراتب الوجود عند ابن الفارض ، وبين سلسلة الفيوضات عند أفلوطين ، على الوجه التالي :

الذات الأحادية = الواحد ؛ القطب = العقل الأول ؛ روح القطب أو نور باطنه = النفس الكلية ، طينة القطب أو فيض ظاهره = المادة غير المصورة ؛ غير أنه ينبغي أن نلاحظ هنا أن روح القطب أو نور باطنه وطينته أو فيض ظاهره ليسا فيضين صادقين عن القطب ، كما هو الشأن في النفس الكلية والمادة غير المصورة فإنهما عند أفلوطين فيضان يصدر كل منهما عن الفيض الذي يتقدمه ؛ وإنما روح القطب وطينته هما عند ابن الفارض عين القطب وحقيقته : تفيض من الأولى الأرواح ، وتصدر عن الثانية الصور والأشباح .

ومن هنا نتبين أن منزلة القطب الفارضي من الذات الإلهية ، ومن الكائنات الروحية والمادية ، هي منزلة العقل الأول الأفلوطيني من الواحد وما تحت هذا العقل من الفيوضات الأخرى ، لاسيما أن القطب الفارضي بحكم كونه أول مخلوق صدر عن الذات الإلهية مباشرة ، يشبه شياً قوياً العقل الأول الأفلوطيني في أنه أول فيض صدر عن الواحد .

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

فذر لي ما قبل الظهور عرفته خصوصاً وبني لم تدر في الذر رفقتي^(١) ٣١٤
لتبين أن القطب هنا كان عالماً بالأرواح في عالم الأمر قبل أن تتعين هذه الأرواح في عالم الذر ؛ وأن الحقيقة الروحية لهذا القطب كانت جماعاً لتعينات الحقائق الروحية الأخرى ؛ وأنه عبارة عن وحدة كلية ، وروح جامع لكل الأرواح الجزئية الأخرى . وهذا ينبنى عليه أن يكون القطب مطلقاً عن كل قيد ، مترفعاً على كل حد ، إليه تتجه كل الجهات ، وفيه تلتقي جميع الاتجاهات . وانظر إلى قول ابن الفارض في هذين البيتين :

ومن كان فوق التحت والفوق تحته إلى وجهه الهادي عننت كل وجهه ٤٦٨
فتحت الثرى فوق الأثير لرتق ما فتقت وفتق الرتق ظاهر سنتي ٤٦٩
لتبين منزلة القطب من العالم . وأي فرق بين حقيقة هذا القطب الجامعة

(١) أراد بالذر تعينات الأرواح الإنسانية في عالم الخلق بعد بروزهم من الأمر ، ولم تكن الأرواح قبل ذلك عارفة إلا روح الأرواح الذي هو قطب الأنطاب ، فإنه عارف بسوايق الأمور وخواتمها في عالم الأمر قبل الظهور في عالم الخلق (كشف الوجوه النمر : ج ٢ ، ص ٤ - ٥)

القديمة وبين جهات العالم المفصلة له تفصيلا حاداً . هذا من جهة ، ولتين من جهة أخرى أن ابن الفارض إنما يقدم لنا ، في هذين البيتين ، النظرية الإسلامية الواردة في القرآن عن خلق العالم ، وحالته التي كان عليها في البدء . وأى فرق بين هذه الحالة وبين حالته التي أصبح عليها بعد ذلك ؛ فعند شاعرنا أن ما فوق الأثير عين ما تحت الثرى ، أى أن كل ما في الكون من أجرام سماوية وأرضية ، وما بين السموات والأرض ، كان في البدء يؤلف وحدة جامعة لا فرق فيها بين الفوق والتحت ؛ وهذه الحالة التي كان عليها العالم في بادئ أمره ، هي حالة الجمعية في حقيقة القطب وروحه ، وهي التي يعبر عنها ابن الفارض بلفظة «الرتق» وقد ظل العالم على هذه الحال من الرتق الذي تتلقى معه الجهات وتلتقى فيه الأضداد ، حتى خرج إلى حالة التفصيل ، وهي التي يعبر عنها ابن الفارض بلفظ «الفتق» . ففتقت السموات والأرض بعد الرتق ، وفصلت الجهات بعد الإجمال ، وفرقت الأضداد بعد الاجتماع . وظاهر هنا أن ابن الفارض يشير إلى قوله تعالى : «أولم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقاً ففترقنآهُمَا» ، وهو ما ذهب المفسرون في تفسيره إلى أن السموات والأرض كانتا شيئاً واحداً يوم خلقهما الله ، ثم فتقهما بالهواء الذي جعل بينهما ؛ وإلى أن السموات كانت سماء واحدة ففتقها الله إلى سبع سموات ، وأن الأرض كانت أرضاً واحدة ففتقها الله إلى سبع أرضين . والغرض الذي يرمى إليه ابن الفارض من إظهارنا على انتقال العالم من حالة الرتق إلى حالة الفتق ، هو إثبات العلاقة بين القطب باعتباره أقدم مخلوق خلقه الله ، وبين العالم باعتباره حقيقة مشتملا عليها في حقيقة هذا القطب بادئ الأمر ، وباعتباره كائنات حادثة وصوراً متعددة بعد ذلك . ومن هنا يمكن أن يقال معه إن العالم ، وقد انطوت حقائقه واندرجت في حقيقة القطب كان في حالة الرتق ، فلما فصلت هذه الحقائق وبرزت . وتنوعت مظاهرها وتعينت ، خرج العالم من حالة الرتق إلى حالة الفتق : فكأنه يريد أن يقول إن باطن القطب يقابله في القدم الرتق ، في حين أن ظاهره يقابله في الحدوث الفتق .

ولإذا كان العالم على ما أبان ابن الفارض من الرتق أو الوحدة الجامعة التي

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

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

ولا شُبُهَةٌ وبالجمع عَيِّنَ تَبَيَّنَ ولا جهةٌ والأينُ بينَ تشَّتِي ٤٧٠

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

ولا عِدَّةٌ والعدُّ كالحدِّ قاطعٌ ولا مُدَّةٌ والحُدُّ شِرْكٌ مُؤَقَّتٌ ٤٧١

٣- وكان العالم وليس فيه مع الله ند ، إذ من شأن الند أن يخالف نده ، وينقض ما عقده ؛ كما أنه كان وليس فيه لله ضد ، إذ من شأن الضد أن يجعل إلى جانب الله إلهاً آخر قد يخلق خلقاً آخر مختلفاً عن الخلق الذى خلقه الإله الحقيقي :

ولاندٌ في الدارين يقضى بنقض ما بنيت وبعضى أمره حُكْمٌ لِأمرتي ٤٧٢
ولا ضدٌّ في الكونين والخلق ما ترى بهم للتساوى من تفاوت خِلاقتي ٤٧٣

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

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

وأن معرفته به قديعة تقدم حقيقته وروحه ، أى أنها كانت قبل أن يبرز هذا الذر من عالم الأمر إلى عالم الخلق . ومن هنا نرى ابن الفارض يتسامى بقطبته من حيث العلم ، فينبى عن وصف القطب بالعارف ، أو نعمته بأى نعت أو لقب أو كنية ، إذ أن هذا كله إن صح بالقياس إلى أتباعه ، فإنه لا يصح بالقياس إليه وهو ما هو من علو وكمال وجمعية ، لاسيما أن أحداً من أتباع هذا القطب لو سئل عن معنى من المعاني ، لآتى في إجابته بما يجلب عن الوهم ويدق على الفهم ، وهو في هذا إنما يصدر عن أصل الفطرة المحمدية ، ومنبع علمها ، ويجنى ثمر العرفان من فرع الفطنة المحمدية ، كما يدل على ذلك قول ابن الفارض فى الأبيات التالية :

وَأَلْعُ الكُنَى عَنِّي وَلَا تَلْعُ أَلْكِنَتَا
وَعَنْ لِقْبَى بِالْعَارِفِ ارْجِعْ فَإِنْ تَرَا
فَأَصْغُرْ أَتْبَاعِي عَلَى عَيْنِ قَلْبِهِ
جَنَى ثَمَرِ الْعِرْفَانِ مِنْ فُرْعِ فِطْنَةِ
فَإِنْ سِيلَ عَنْ مَعْنَى أُنَى بَغْرَائِبِ
بِهَاتَا فَهَى مِنْ أُنَارِ صَيْغَةِ صَنَعْتِي ٣١٦
تَسَابُرُ بِالْأَلْقَابِ فِي الذِّكْرِ تَمَقَّتْ
عَرَائِيسُ أَبْكَارِ الْمَعَارِفِ زُقَّتْ
زَكَبَاتُ تَبَاعِي وَهُوَ مِنْ أَسْلِ فِطْرَتِي
عَنْ الْفَهْمِ جَلَّتْ بِلْ عَنْ الْوَهْمِ دَقَّتْ ٣٢٠

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

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

فِعْنَى بَدَا فِي الذَّرِّ فِي الْوَلَاوَى
لِبَانَ تُدِي الْجَمْعَ مَنِ دَرَّتْ ٥٠٣

١١ - وإذا كان الروح المحمدي عند ابن الفارض سابقاً على الوجود ،
 وفاضاً بالعلم والحب ، وجامعاً لكل الحقائق ، فقد رتب شاعرنا على ذلك
 نتائج لها قيمها من حيث العلاقة بين هذا الروح المحمدي وبين الأنبياء
 السابقين على محمد النبي ، والخلفاء والأولياء اللاحقين به ؛ فمحمد النبي ،
 إن كان من حيث الصورة العنصرية ابناً لآدم ، وإنه من حيث الروح أو المعنى
 أب له ، متقدم عليه وعلى أفراد الأنبياء الذين ليسوا في الحقيقة إلا فروعاً
 لأصل واحد ، ويظهر حقيقة واحدة هي الحقيقة المحمدية التي اشتملت اشتمالاً
 كلياً على هذه الأفراد الجزئية ، كما يشتمل اللوح المحفوظ على العناصر البسيطة
 قبل تركيبها . وهؤلاء الأنبياء لا يصدرن فيما دعوا إليه من الحق ، وما أوضحوا
 من الشرائع ، وما جرى على أيديهم من المعجزات ، إلا عن هذا الروح
 المحمدي الساري فيهم ، الممد لهم ، المتجلي على كل منهم بصورة معينة من
 صور الكمال أو بمعجزة خاصة من خوارق العادات ؛ فهم في هذا كله
 إنما يهجون نهجه ، ولا يتجاوزون مواطى خطوه . وما يقال عن الأنبياء المتقدمين
 على محمد النبي ، المتأخرين عن الروح المحمدي ، أخرى بأن يقال عن الداعين
 إلى الحق من الخلفاء والعلماء والأولياء الذين هم متأخرون بطبيعة وجودهم
 الزماني ، سواء عن وجود الروح المحمدي أم عن وجود محمد النبي ، فهؤلاء
 جميعاً لم يخرجوا في دعوتهم عن دائرته ، ولم يحاجوا الملاحدين بغير حجته .
 وإلى هذا كله يشير ابن الفارض بقوله :

وإني وإن كنت ابنَ آدمَ صُورَةً	فلي فيه معنًى شاهدٌ بأبويّ تي ٦٣٠
ونفسي على حجر التّجلى برشدها	تجلّت وفي حجر التّجلى تربّت
وفي المهدي حزبي الأنبياء وفي عنتنا	صرى لوحيّ المحفوظ والفتح سورتي
وقبل فصالي دون تكليف ظاهري	ختمت بشرعي الموضحى كل شرعة
فهم والألى قالوا بقولهم على	صراطى لم يعدوا مواطى مشيتي
فيمنّ الدّعاة السابقين إلىّ في	يمنى ويسرّ اللاحقين بيسرتي
ولا تحسبنّ الأمر عني خارجاً	فما ساد إلا داخلٌ في عبودتي ٦٣٦

وينبئ على هذا أن تكون منزلة نبوة محمد كمنزلة نبوة نبي آخر من الروح المحمدي أو المعنى المحمدي ؛ إلا أن محمداً النبي يفضل غيره من الأنبياء في أنه كان مرسلًا من نفسه أى من ذاته القديمة الجامعة ، إلى نفسه باعتباره نبياً مرسلًا ، في حين أن غيره من الأنبياء كان صادراً عن ذات أخرى غير ذواتهم ، وهى هذا الروح المحمدي القديم الجامع . وبعبارة أخرى يقال مع ابن الفارض إن محمداً النبي كان رسولا مبعوثاً من نفسه باعتباره معنى كلياً وروحاً جامعاً ، إلى نفسه باعتباره صورة عنصرية معينة ظاهرة بمظهر من مظاهر الكمال وهو النبوة ، كما يشير إلى هذا المعنى الحديث القائل : « كنت نبياً بين الماء والطين » والذي يضمه ابن الفارض هذين البيتين :

ومن عهد عهدي قبل عصر عناصرى إلى دار بعث قبل إندار بعثة ٤٥٩
إلى رسولا كنت منى مرسلًا وذاتى بأياتى على استدللت ٤٦٠

١٢ - هذه هى الفكرة الفارضية عن علاقة الروح المحمدي بمن تقدم على محمد النبي من الأنبياء . يمكن أن نتبينها في وضوح إذا لاحظنا مع الشاعر الصوفي تفاصيلها التى أبان فيها عن حقيقة المعجزات وجوهر الشرائع . فكل أثر من آثار الكمال الظاهر على يد نبي من الأنبياء بصورة معجزة من المعجزات ، إنما هو فى الحقيقة ناشئ عن سريان أثر من آثار الروح المحمدي الذى جمع منذ القدم أرواح الأنبياء وأشباحهم ؛ فالمعجزات التى ظهرت على أيدي نوح وسليمان وإبراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام ، ليست فى الحقيقة إلا تفصيلات لهذا الكمال المطلق الذى انطوى عليه الروح المحمدي . وأفاض أسراره على هؤلاء الأنبياء نبياً بعد نبي . حتى كانت نبوة محمد نفسه فخم بها على هذه النبوات وعلى ما صدر عن أصحابها من معجزات (١) كما يدل على ذلك قول ابن الفارض فى هذا البيت :

وجاء بأسرار الجميع مُفِيضُهَا علينا لهم ختمًا على حين فِترَةٍ ٦١٤

(١) انظر تفصيل هذه المعجزات فى الآيات ٦٠١ - ٦١٣ من (الثانية الكبرى)

ومعنى هذا بعبارة أخرى من عبارات ابن الفارض نفسه هو أن جميع الأنبياء السابقين على محمد الرسول عليه الصلاة والسلام ، لم يكونوا في أقوامهم لإدعاة بما دعا إليه مفيض أسرار المعجزات عليهم وهو الروح المحمدي ؛ فكل نبي من لدن آدم إلى محمد لم يخرج في دعوته عن تبعيته للروح المحمدي ، مثلهم في ذلك كمثل الذين جاءوا بعد محمد النبي من أهل الحق، ودعوا إلى الله عن تبعيتهم له تبعية زمانية ظاهرة بصور متعاقبة . ولعل كل ما هنالك من فرق بين الأنبياء السابقين على خاتمهم ، وبين اللاحقين به من دعاة الحق ، هو أن الأنبياء السابقين يُسمَّون رسلاً، إذ أرسل كل منهم ليدعو قومه إلى الحق ، في حين أن من أتى بعد محمد الرسول لا يسدى رسولا أو نبياً ، ولكنه عالم له منزلة النبي أو الرسول الذي كان قبل بعثة محمد عليه الصلاة والسلام ، أو عارف من هؤلاء الذين يأخذون أنفسهم بالعزيمة ويعرفون باسم « أولى العزم » ، لاسيما أن النبوة أو الرسالة قد ختمت بمحمد ، فلا محل بعد ذلك لنبي أو رسول . وانظر إلى ما يقوله ابن الفارض عن دعاة الحق في هذه الأبيات :

وما منهم إلا وقد كان داعياً به قومه للحق عن تبعية ٦١٥
 فعالمنا منهم نبيٍّ ومن دعا إلى الحق مناً قام بالرسولية
 وعارفنا في وقتنا الأحمدي من أولى العزم منهم آخذٌ بالعزيمة ٦١٧

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

ومثل هذا العارف كمثل العالم في أن ظهور كل منهما بعد خاتم الأنبياء . ويشترك الأنبياء والعلماء والعارفون في المصدر الأول الذي يتلقى عنه الأنبياء وحيمهم ، والعلماء عليهم ، والعارفون معرفتهم . ولهذا كانوا جميعاً شخصية واحدة

من حيث الحقيقة ، وشخصيات متعددة من حيث ظهور فريق منهم بصورة النبي ، وفريق آخر بصورة العالم ، وفريق ثالث بصورة العارف . وبعبارة أخرى يقال مع ابن الفارض إن الأفراد الكاملين ، على اختلاف صورهم ، وتعدد أشخاصهم الحادثة ، قد ورثوا كمال العلم والعمل عن الروح المحمدي ، إلا أن علماء الأمة المحمدية يمتازون بأنهم في مرتبة هي أدنى ما تكون إلى مرتبة الأنبياء ، كما يدل على ذلك قول ابن الفارض في البيت التالي :

فعلما منهم نبيٌّ ومن دَعَا إلى الحق منّا قام بالرسلية ٦٦٦

وهنا يقرب ابن الفارض من ابن عربي فيما يراه هذا الأخير من أنه إذا ورث ولي من الأولياء علم الباطن عن نبي من الأنبياء مثل موسى وعيسى عليهما السلام ، فإنه لا يرث هذا العلم مباشرة ، بل بواسطة « النور المحمدي » ، الأمر الذي من أجله يقول ابن عربي إن الولاية المحمدية تشبه النبوة، ويستدل عليه بالأثر القائل : « علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل » لأن كلا من النبي والولي المحمدي يستمد علمه من منبع واحد هو هذا النور المحمدي . وقد أشار ابن الفارض إلى ذلك الأثر في البيت المثبت آنفاً ، كما استدل به ابن عربي .

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

بقوله في الآيات التالية :

وفي المهدي حزبي الأنبياء وفي عنتنا
وقبل فصالي دون تكليف ظاهري
فهم والألى قالوا بقولهم على
فيمس الدعاة السابقين إلى في
ولا تحسبن الأمر عنتي خارجاً
صرى لوحي المحفوظ والفتح سورتي ٦٣٢
ختمت بشرعي الموضحى كل شرعة
صراطى لم يعدوا مواطى مشيتى
يمنى ويسر اللاحقين بيسترتى
فما ساد إلا داخل في عبودتى ٦٣٦

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

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

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

١٣ - وإذا كان ذلك كذلك ، وكان أفراد الإنسان الكامل إما أنبياء أو علماء أو أولياء ، وكانت معجزات الأنبياء مظاهر معينة للكمال المطلق في الروح الحمدي ، كما سبق بيان ذلك ، فقد كان أكثر ملائمة لطبيعة الأشياء أن تكون كرامات الخلفاء والأولياء اللاحقين بمحمد النبي ، مستمدة من فيض ذلك الكمال المطلق : فنصرة أبي بكر للإسلام بقتال آل حنيفة الذين أضلهم مسيامة الكذاب ، ومكاشفة عمر وهو في المدينة بحال سارية وهو في نهاوند ، وتمكن الإيمان من قلب عثمان ، وأخذ نفسه بالعزم والثبات واشتغاله بتلاوة القرآن الكريم مع ما أخذه به الجناة من عنف وشدة عند قتله . وعلم على الذي أوضح به المشكل ، والذي تلقاه بالوصية عن محمد . كل أولئك آثار من آثار ذلك الكمال المطلق الذي ورثه الخلفاء الراشدون عن الروح الحمدي فضلا عن محمد النبي ، وصور من فيضه الذي تجلى في كل واحد منهم ، بجهد رائع ، أو كشف باطن ، أو علم ظاهر ، أو عمل نافع^(١) .

على أن ابن الفارض ، وإن كان يسوى بين الخلفاء الأربعة من حيث إن ما صدر عنهم من الكرامات ليس إلا كمالات مستقاة من منبع واحد ، إلا أن لَمَّا يقوله عن عليٍّ من أنه أوضح المشكل بعلده الذي ناله بالوصية . قيمة خاصة :

وأوضح بالتأويل ما كان مشكلاً عليٌّ بعلم ناله بالوصية ٦٢٤ فهو هنا يقرر ، أو يشير على أقل تقدير ، إلى ما تعتقده الشيعة في إمامة علي وخلافته ، وهو أن النبي عليه الصلاة والسلام جعل من علي وصية وقائماً مقامه بقوله « من كنت مولاه فعليٌّ مولاه » ؛ وأن علياً كرم الله وجهه قال : « وأوصاني النبي على اختياري لأمته ، رضاً منه بحكمي . وأوجب لي ولايته عليكم رسول الله يوم غدِير خم »^(٢) ومع هذا فإن ابن الفارض لا يميز علياً من بقية الخلفاء ؛ بل إن شأنه عنده كشأنهم في أنهم جميعاً مشتركون

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

(٢) غدِير خم : ماء على منزل بالمدينة في طريق يقال لها « طريق المشاة إلى مكة » . راجع ما يتعلق بعقيدة الشيعة في علي وإمامته في « الملل والنحل » ، للشهرستاني ، على هامش (الفصل في الملل والنحل) لابن حزم . : القاهرة سنة ١٣٤٧ هـ ، ج ١ ص ١٥١ .

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

وسائرهم مثل النجوم من اقتدى بأبيهم منه اهتدى بالنصيحة ٦٢٥

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

وللأولياء المؤمنين به ولم يروه اجتناباً قرباً لقرب الأخرى ٦٢٦

وقربهم معنى له كاشتياقه لهم صورةً فاعجب لحضرة غيبة ٦٢٧

١٤ - وهكذا يتضح أن لابن الفارض نظرية في الحقيقة المحمدية وأن هذه

(١) يقول ابن الفارض إن قرب الأولياء من النبي باعتبار المعنى ، كاشتياقه إلى الأولياء باعتبار الصورة ؛ وإن هذا من المعانيب ؛ ووجه العجب هو أن القرب لا يكون إلا في الحضور ، والشوق لا يكون إلا في الغيبة ، ويشترط فيما وجود شخصين يقرب أحدهما من الآخر ، ويشتاق أحدهما إلى الآخر : فأما أن يكون الشخص الواحد حاضراً وغائباً معاً ، يقرب منه غيره ، ويشتاق هو إلى غيره ، فذلك وجه العجب ، لأن معناه أن الشخص الواحد هو الحاضر مع نفسه ، القريب في الأولى من نفسه ، المشتاق في الثانية إلى نفسه ؛ وهذا هو ما يعنيه ابن الفارض من أن محمداً عليه السلام حين يظهر الشوق إلى الأولياء فإنما يظهر شوقه إلى نفسه من حيث غيبه الغالب عليهم حكمه ، الظاهر فيهم أثره . (منتهى المدارك : ج ٢ ص ١٤٥ - ١٤٦) .

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

١ - فالإسماعيلية يقولون إن القديم هو أمر الله وكلمته . والمحدث خلقه
وفطرته : أبداع بالأمر « العقل الأول » الذى هو تام بالفعل . ثم بتوسطه أبداع
النفس الثانى الذى هو غير تام ؛ وما كان فى العالم العلوى عقلاً ونفساً كلياً .
وجب أن يكون فى هذا العالم عقلاً شخصياً ، حكمه هو حكم الشخص الكامل
البالغ ، وهو ما يعرف باسم « الناطق » وهو النبي ^(١) . وابن الفارض يقول
إن الروح المحمدى قديم أزلى ، جمع فى حقيقته الكلية حقائق الأنبياء التى تفرعت
منه فظهرت بعد ذلك بصور الأنبياء المتعاقبين فى الأزمنة المختلفة . وهذا يعنى
أن الروح المحمدى يشبه العقل الأول فى قلمه وكرامته ، وفى أن كلاهما كان
واسطة بين الله والعالم فى الخلق ؛ ويعنى أيضاً أن ظهور المحمدى أو القطب
الفارضى بصورة نبي من الأنبياء ، يشبه تشخص العقل الأول الإسماعيلى
فى ناطق من النطقاء .

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

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

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

٣ - ويقول الأب كليمان الإسكندر إنه « ليس في الوجود إلا نبي واحد ، وهو الإنسان الذي خلقه الله على صورته ، والذي يحمل فيه روح القدس ، والذي يظهر منذ الأزلي في صورة جديدة في كل زمان »^(١) ، وهذا لا يكاد يختلف عما يقوله ابن الفارض من أن حقيقة محمد قد وجدت منذ الأزلي ، واجتمعت فيها حقائق إخوته من الأنبياء الذين تعاقب وجودهم الزمني ، إلا في أن كليمان كان يعتقد الحلول الذي هو عقيدة مسيحية ، في حين أن ابن الفارض ، كان يرفض الحلول ، ويزه عقيدته عنه ، كما بينا ذلك في موضعه من الفصل السابق^(٢) .

٤ - على أننا نستطيع أن نرد ما قاله ابن الفارض في قدم الروح المحمدي وجمعيته ، وما قالته الإسماعيلية في قدم العقل الأول وكنيته ، وما قاله الحلاج في سبق وجود النور المحمدي ، وما قاله كليمان الإسكندري في وجود نبي واحد على الحقيقة ، إلى مصدر زرادشتي هو أقدم عهداً من هذه الأفكار كلها : فقد ورد في أحد كتب الديانة الزرادشتية وهو « زندأفستا » أن الصفي والبولي والكلمة الذكية ، كل أولئك كان قبل أن تكون السماء والماء والأرض والأنعام والأشجار والنار^(٣) . وهذا يعني أن « هرمز » وهو إله الخير في هذه الديانة ، لم يخلق الأشياء الروحية والمادية التي يتألف منها الكون خلقاً مباشراً ، وإنما هو قد خلقها بواسطة الكلمة الإلهية . وواضح هنا ما يوجد من أوجه الشبه بين

(١) اقتبسه الدكتور أبوالملا عفيفي في بحثه عن « نظريات الإسلاميين في الكلمة » - مجلة كلية

الآداب ، ٢٤ ، ٢٣ ، ج ١ ، ١٩٣٤ ، م : ص ٤٧ .

(٢) انظر الفصل السابق من هذا البحث :

Zend-Avesta, trad. Anquetil. p, 38, 53.

(٣)

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

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

الفصل الرابع

الحب ووحدة الأديان

وحدة الأديان نتيجة منطقية للحب ومبدأ الوحدة العامة - الأديان مختلفة في ظاهرها متفقة في جوهرها : ابن الفارض والحلاج وابن عربي - الأديان ومقتضيات الأسماء الإلهية (الجبر) : ابن الفارض والحلاج وابن عربي وجلال الدين الرومي والحلي - منهب الجبرية والقرآن - التوحيد والإلحاد عند ابن الفارض والجبرية - نقد ابن تيمية والمقبل لوحدة الأديان - القرآن وأصول الأديان - البحث الحديث وأصول الأديان (مكس مولر) - دين الحب عند ابن الفارض وابن عربي : الاستسلام في الحب ومعنى الإسلام - وحدة الأديان والمثل العليا في حياة الفرد والجماعة .

١ - انتهى ابن الفارض فيما انتهى إليه من نظريته في القطبية ، إلى أن للأنبياء جميعاً حقيقة جامعة واحدة هي حقيقة القطب أو الروح المحمدي التي صدر عنها ما صدر من نبوات الأنبياء ومعجزاتهم وشرائعهم . ولهذا الكلام الذي له قيمته الخاصة في نظرية القطبية ، قيمة أخرى أعم من تلك وأشمل ، وأشد اتصالاً بالمذهب العام للشاعر في الحب الإلهي ؛ فالحب الإلهي الذي ملك على ابن الفارض حياته الروحية كلها ، لم يقف به عند حد شهود الوحدة بين ذاته وبين ذات الله تارة ، وبين ذات الله والعالم تارة أخرى ، وبين حقيقة القطب القديمة وأشخاص الأنبياء ، والأولياء الحادثة طوراً ، وإنما هو قد ذهب به إلى النظر إلى الأديان المختلفة والعقائد المتباينة على أن تباين هذه واختلاف تلك . ليس إلا من حيث الظاهر ؛ أما من حيث الحقيقة والجوهر فلا تباين ولا اختلاف . فكل ما هنالك من ملل ونحل ليس في حقيقته إلا مجرد وسائل يتوسل بها إلى غاية واحدة هي عمادة إله واحد هو خط مشترك بينها جميعاً . وتلك لعمري نتيجة لا غبار عليها إذا نظرنا إليها من ناحية منزلتها في منطق الحب والوحدة ، وهو ذلك المنطق الذي شهدنا مبادئه في الفصلين الأول والثاني من الكتاب الثاني ، وفي الفصول الثلاثة المتقدمة من هذا الكتاب :

فإن قلباً يستوعبه الحب على نحو ما استوعب قلب ابن الفارض ، ونفساً تسيطر عليها النزعة الواحدية كما سيطرت على نفس ابن الفارض . لا بد من أن تتنى الكثرة عندهما ، وألا يكون للفرقة مكان^١ في حسابهما . ولعلنا إذ نفرّد هذا الفصل الأخير من بحثنا للتحدث عن وحدة الأديان كنتيجة منطقية من نتائج الحب الإلهي عند ابن الفارض ، لا نفعّل أكثر من أن نساير الشاعر الصوفي في سلسلة النتائج التي ترتبت على حبه ، والتي تتصل حلقاتها اتصالاً وثيقاً لا تنحل ربطته ، ولا تنفصم عروته ، وما نحن أولاء قد رأينا مع ابن الفارض في نظريته في القطبية كيف كان للنبوات والشرائع منبع واحد فياض بها على تعاقب الأزمنة ، ولعل ابن الفارض فيما أجمله من حقيقة النبوات والشرائع في نظريته في القطبية ، قد أحس أن المسألة في حاجة إلى زيادة شرح وإيضاح ففصل في القسم الأخير من تائيته الكبرى^(١) ، ما كان قد أجمله في سياق حديثه بلسان الجمع مع الروح المحمدي أو الحقيقة المحمدية ، وبين لنا كيف ينبغي أن ينظر الإنسان بعين الجمع إلى الأديان المختلفة فلا يفرق بين دين ودين ، وإلى الكتب الدينية المتباينة فلا يؤثر كتاباً على كتاب ، وإلى الفرق المتعددة فلا ينحاز إلى فرقة من دون فرقة ، إذ الأديان كلها من الله ، والمقصود بها هو الله ، والذين يعتنقون ديناً من الأديان لم يعتنقوه اختياراً منهم ، بل الله هو الذي قضى عليهم باعتناق هذا الدين دون غيره من الأديان الأخرى . وإذا كان توحيد الأديان نتيجة منطقية من نتائج الحب الإلهي في مذهب ابن الفارض فلا بد إذن من أن نحلل هذه المسألة إلى عناصرها ، ونبين ماعسى أن يكون لها من نظير عند غير ابن الفارض من الصوفية ، وما تنطوى عليه من المنازع الفلسفية والمعاني الأخلاقية والاجتماعية ، وهل هي ملائمة لشيء مما ورد في القرآن أو منافية له .

٢ - والمتأمل في الأبيات التي يقرر فيها ابن الفارض توحيد الأديان ، يلاحظ أن الشاعر الصوفي قد أقام هذا التوحيد على أسس ثلاثة : أولها أن

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

الأديان مختلفة في ظاهرها ، متفقة في جوهرها ؛ لأنها جميعاً تدعو إلى عبادة إله واحد ، وإن اختلفت صور هذه العبادة في كل دين عما هي عليه في الأديان الأخرى ؛ وثانيها أن إرادة الإنسان ليست حرة ، ولا اختيار لها فيما يصدر عن الإنسان من أفعال الخير والشر ، ولا فيما ينعم به من الإيمان أو ما يغرق فيه من الكفر ، بل إن مشيئة الله وحكمته هما اللتان تقضيان بأن تكون هذه الأفعال الإنسانية أو تلك خيرة أو شريرة ، وتقدران على هذا الإنسان أو ذلك أن يكون من المؤمنين أو من الكافرين ؛ وثالثها أن توحيد الذات الإلهية على الوجه الذي يجعل منها مصدراً للهدى والخير وما يجرى مجراها ، ليس توحيداً بالمعنى الصحيح ، وإنما هو أشبه ما يكون بالإلحاد ، إذ من شأنه أن يجعل إلى جانب الذات الإلهية الأحدية التي هي مصدر حقيق لكل مظاهر الهدى والخير ، ذاتاً أخرى تصدر عنها صور الضلال والشر ، وهذا شرك ، ولم يكن ابن الفارض فيما أقام عليه مذهبه في توحيد الأديان من هذه الأسس الثلاثة ، بدعاً من الصوفية ، أو فذاً بينهم ؛ وإنما هو هنا يذهب مذهباً ذهب إليه كثير من الصوفية المتقدمين عليه والمعاصرين له والمتأخرين عنه ، على نحو ما سنبينه في مواضعه من هذا الفصل .

فأما أن كل الأديان مختلفة في ظاهرها ، متفقة في جوهرها ، فذلك ما نتبينه إذا لاحظنا مع ابن الفارض أن كل دين إنما يكشف عن ناحية معينة من نواحي الحق ، ويقصد على وجه ما إلى عبادة إله واحد أحد ، وأنه ليس ثمة فرق بين الأديان التي تدعو إلى وحدانية الإله ، والأديان التي تدعو إلى تعدده أو ثنويته ؛ فالإيمان والكفر لا يختلفان اختلافاً جوهرياً ؛ واليهود والنصارى والمسلمون والمجوس وعباد الأصنام ، كل أولئك إنما يتفقون في أنهم يعبدون إلهاً واحداً ، ولا يكادون يختلفون إلا في الأشكال الخارجية والصور الظاهرية التي تأخذها العبادة عند كل فريق . وإذن فليس ثمة ما يوجب أن يكون بعض الأديان أفضل من بعض ، أو أن ينظر الإنسان إلى بعضها نظرة تقديس وإجلال ، وإلى بعضها الآخر نظرة تحقير وازورار ، وأن يعتقد المسلم أن

القرآن بنزوله قد أبطل حكم التوراة والإنجيل : فالقرآن ، إن كان قد نزل بعد التوراة والإنجيل ، فإن هذه الكتب الثلاثة ما تزال مع ذلك منتظمة في سلك واحد هو سلك التنزيل الإلهي ، بمعنى أنها كلها صادرة عن مصدر واحد هو الذات الإلهية ، ومعبرة عن حقيقة واحدة هي الحقيقة العلية ، وداعية إلى سبيل واحدة هي سبيل الحق والخير . يضاف إلى هذا أن عباد الأصنام ليسوا ملومين في نظر ابن الفارض على عبادتهم هذه ، والذين يلومونهم عليها أو ينكرونها عليهم إن كانوا في ظاهرهم منزهين عن شرك الوثنية ، فإنهم في حقيقتهم مغرورون في الشرك ؛ لأنهم لا يعبدون الله وحده لا شريك له ، بل هم يجعلون إلى جانب الله معبوداً آخر هو الدينار ، الأمر الذي يرتب عليه ابن الفارض أن يكون عابد الأصنام أقل شركاً ، وأقرب إلى روح التوحيد ، من هذا الذي ينكر عبادة الأصنام ، وينزه عقيدته عن الشرك تنزيهاً ظاهرياً ، والحقيقة أنه مشرك ممن في الشرك . وفوق هذا كله فإن ابن الفارض يرى أن الجوس لم يعبدوا النار على الحقيقة ، وإنما هم قد رأوا نور الذات الإلهية مرة فتوهموه ناراً فعبدوها وصلوا في الهدى بنور الهدى ؛ وهذا تأويل عجيب لا عجب في أن يصدر عن ابن الفارض وهو ما هو من المهارة الفائقة النادرة على التأويل وتخريج المعاني التي تلائم ما هو بصدد إثباته من الحقائق . وقد عبر ابن الفارض عن هذه الأفكار كلها في شعره الرمزي البديع حيث يقول :

في مجلس الأذكار سمع مطالع	ولى حانة الخمار عين طليعة ٧٣١
وما عقد الزنار حكماً سوى يدي	وإن حل بالإقرار بي فهي حلت
وإن تبار بالتنزيل محراب مسجد	فما تبار بالإنجيل هيكل بيعة
وأسفار توراة الكلم لقومه	يناجي بها الأحبار في كل ليلة
وإن خراً للأحجار في البئد عاكف	فلا وجه للإنكار بالعصبية
فقد عبد الدينار معنى منزه	عن العار بالإشراك بالوثنية
وقد بلغ الإنذار عنى من بغي	وقامت بي الأعدار في كل فرقة
وما زاغت الأبصار من كل ملة	ومارغت الأفكار في كل نحلة

وما احتار من الشمس عن غرة صبا
 وإن عابد النار المحوس وما انطفت
 فما قصدوا غيري وإن كان قصدهم
 رأوا ضوء نوري مرة فتوهموه
 وإشراقها من نور إسفار غرتي
 كما جاء في الأخبار في ألف حجة
 سوى وإن لم يظهروا عقدنية
 نارا فضلوا في الهدى بالأشعة ٧٤٢

فهذه الأبيات ، على ما فيها من تلويح هو أخص خصائص شعر ابن الفارض في تائيمه الكبرى ، تظهرنا على أن الأديان المختلفة والكتب الدينية المتباينة إنما تنطوي كلها على جوهر واحد ، وتعبّر كلها عن حقيقة واحدة ، وعلى أنه إذا كان من هذه الأديان والكتب ما ظهر بعضه بعد بعض ، فليس معنى ذلك أن ما أتى بعد قد نفي أو أبطل حكم الذي جاء قبل ، كما أنه إذا اختلفت المظاهر والشعائر في هذا الدين عما هي عليه في ذلك ، فإن هذا لا يطعن في أن غاية هذه المظاهر والشعائر ، وهي التقرب من ذات واحدة محجوبة وراء الصور الحسية في بعض الأديان كالإسلام والمسيحية واليهودية ، ومثلة في بعضها الآخر في صورة حسية كالأصنام عند الوثنيين ، وكالنار عند المحوس وهذا الكلام يدكرنا بما سبق أن بيناه في الفصل السالف من أن الشرائع المتعددة التي جاءت على أيدي الأنبياء المتعاقبين ، إنما ترد إلى أصل واحد قديم؛ ووجد قبل أن يوجد الأنبياء ، ألا وهو الحقيقة المحمدية^(١) .

ويتفق ابن الفارض هنا مع غيره من الصوفية المتقدمين عليه كالحلاج ، والمعاصرين له كابن عربي : فالحلاج ولعله أول قائل بوحدة الأديان من صوفية المسلمين - يرى أن الأديان كلها لله ، شغل بكل دين طائفة كما يرى أن الإسلام والمسيحية واليهودية وغير ذلك من الأديان إن هي إلا ألقاب مختلفة أسماء متغايرة ، والمقصود منها لا يتغير ولا يختلف^(٢) . وقد شاعت فكرة الحلاج هذه بين من جاء بعده من الصوفية الذين أخذوا يردونها ، وألبسها كل منهم الثوب الذي يلائم طبيعة مذهبه ، ويتمشى مع منطلق الذوق والعاطفة ،

(١) انظر ص ٣٧٥ - ٣٧٦ من هذا البحث .

حتى أصبحت وحدة الأديان ، وما يتصل بها من جبر ، نتيجتين منطقتين لذلك المبدأ العام الذى يعد أساساً لكل فلسفة تصوفية ، وهو مبدأ الوحدة فى كل شيء . وإن الشبه بين هؤلاء الصوفية وبين الخلاج ليقوى فى بعض الأحيان، حتى يتجاوز الفكرة العامة إلى الألفاظ والعبارات ، فيخيل لنا أنهم استقوا مقالاتهم من الخلاج ، والواقع أن تقرير الوحدة فى الأديان ، وإثبات اتفاقها فى الجوهر برغم ما بينها من اختلاف فى التفاصيل ، إنما هو نتيجة لازمة عن مبدأ الوحدة الذى يقضى بنى الكثرة والتعدد ، ويسيطر على نفوس الصوفية سيطرة قوية لا يكادون يجدون معها مخرجاً منها ، أو منصرفاً عنها .

وكما يتفق ابن الفارض والخلاج ، فهو يتفق أيضاً وابن عربى : فقد ذهب هذا الأخير إلى أن الدين كله لله ، وأن كله منك لا منه إلا بحكم الأصالة^(١) وشرح القاشانى ما يعنيه الشيخ الأكبر بهذا الكلام فقال ما يؤداه أن الدين كله لله لأن الانقياد ليس إلا له ، سواء انقادت إلى ما شرعه الله ، أو إلى ما وضعه الخلق من النواميس الحكيمة ، لأنه لا رب غيره ؛ ناهيك بأن الانقياد إنما هو منك لا منه ، إذ أن أصل الفعل منه لا من المظاهر ؛ والمنتقاد إليه ، سواء كان مأموراً به من عند الله أو من عند الخلق ، مأمور به فى الأصل من الله ولله^(٢) .

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

(١) فصوص الحكم ، القاهرة ١٣٢١ هـ : ص ١٠٣ .

(٢) المرجع نفسه والصفحة .

بقوله : « إن العارف المكمل هو من رأى كل معبود مجلى للحق يعبد فيه ؛ ولذلك سموه كلهم إلهاً مع اسمه الخاص بججر أو شجر أو حيوان أو إنسان أو كوكب أو ملك ، فهذا اسم الشخصية فيه ؛ والأوهية مرتبة تخيل العابد له أنها مرتبة معبوده ، وهى على الحقيقة مجلى الحق لبصر هذا العابد الخاص المعتكف على هذا المعبود فى هذا المجلى المختص .. وأما العارفون بالأمر على ما هو عليه فيظهرون بصور الإنكار لما عبد من الصور ، لأن مرتبتهم فى العلم تعظيم أن يكونوا بحكم الوقت ، لأنهم علموا أن الوقت مجلى عظيم من مجالى الحق ، يتجلى فى كل وقت ببعض صفاته : فهم عباد الوقت مع علمهم بأنهم ماعبدوا من تلك الصور أعياناً ، وإنما عبدوا الله فيها بحكم سلطان التجلى الذى عرفوه منهم وجهله المنكر الذى لا علم بما تجلى ، وستره العارف المكمل من نبي ورسول ووارث عنهما.. »^(١) ؛ فواضح هنا أن ابن عربى إنما يعبر تعبيراً مفصلاً مستفيضاً عما ذكره ابن الفارض مجملاً فى الأبيات ٧٣٥ - ٧٤٢ من تائيته الكبرى^(٢) ؛ وأن الفكرة الأساسية عند الصوفيين واحدة لا تكاد تختلف إلا فى الصورة الخارجية التى صورها فيها كل منهما ، وإلا فى أن ابن عربى كان أقدر على بسط هذه الفكرة وشرحها ، إذ يعالجها بأسلوب النثر الذى لا يضيق فيه مجال اللفظ والعبارة ، على نحو ما يضيق فى أسلوب الشعر الذى اصطنعه ابن الفارض ، وكان مقيداً فيه بما يفرضه الشعر من قيود الوزن والقافية وما إليهما من القيود الأخرى .

٣- وأما الأساس الثانى الذى أقيم عليه مذهب ابن الفارض فى وحدة الأديان ، فيدور حول مسألة الجبر ، ويتأخص فى أن الدين ضلوا سواء السبيل ، ولم يهتدوا إلى معرفة الله على حقيقته ، ليسوا بأقل إيماناً ، ولا بأكثر زيفاً ، من الذين عرفوه واهتدوا إليه : لأن الله هو الذى يهدى من يشاء ، ويضل من يشاء ، ولأن هدايته لأوثاك وإضلاله لهؤلاء ، إنما يسيران على

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

(٢) انظر ص : ٣٨٥ من هذا البحث .

مقتضى قانون إلهي أزلي دائم ، وضعه الله ، وكتب فيه ماقدّر لكل من سعادة أو شقاء ، ومن هدى أو ضلال : فكل كائن في هذا الوجود خاضع للمشيئة الإلهية ، ومسير بها ، ولا يستطيع خروجا عليها ، أو فرارا مما كتب الله له ، وقدر عليه ، وإذا كان ذلك كذلك ، فما عسى أن تكون إذن هذه الأديان المختلفة ، وهذه الشعائر المتعددة ، وهذه الأفعال التي تختلف حظوظها من الخير والشر عند الناس ؟ هل كل هذا عبث وسدى أو أن له ما يسوغه ويفسره ؟ يجيب ابن الفارض بأن الخلق لم يخلقوا سدّي ولا عبثاً ، وأن ما يصدر عنهم من أفعال ليس لهواً ولا هزلاً ، ولو أن هذه الأفعال تبدو في ظاهرها غير سديدة . إنما لكل شيء حكمة أوجده الله من أجلها ، ولكل فعل من أفعال الإنسان قانونه الإلهي الذي يقضى بأن يصدر عنه هذا الفعل أو ذاك من أفعال الخير أو الشر . وهذا القانون الإلهي لكل فعل من الأفعال الإنسانية ، هو عند ابن الفارض اسم من أسماء الذات الإلهية : إذ حقيقة الذات الإلهية سارية في كل أسماها ، بمعنى أن كل اسم ليس في حقيقته إلا عين الذات متصفة بصفة من الصفات : فالهادي والمضل ، والمعز والمذل ، والمنعم والمتنعم ، والقابض والباسط ، .. إلخ ، كل أولئك أسماء تنطوي على صفات ، ولها مقتضياتها وأحكامها التي تجريها على الخلق فيما يعتقدون ويفعلون . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن ما يصدر عن الإنسان من عقيدة أو فعل ، يبدو في ظاهره كأنه أثر من آثار حريته واختياره ، والحقيقة أن الإنسان لا يصدر في شيء إلا عن المشيئة الإلهية ممثلة في اسم من أسماء الذات التي تصرفه ، وتقضى عليه بأن يكون فعله خيراً أو شراً ، على مقتضى ما ينطوي عليه كل اسم من صفة تختلف عن الصفة التي ينطوي عليها غيره . وقد رتب ابن الفارض على هذا أن الإنسان ليس ملوماً على اعتناقه ديناً دون آخر ، أو على ما يغرّق فيه من كفر وضلال ، لأنه ليس له من نفسه دافع إلى هذا أو ذاك ، وإنما هي مقتضيات الأسماء الإلهية التي أجرت حكمها على أفراد الإنسان ، فجعلت فريقاً من المؤمنين ، وفريقاً من الكافرين ، وطائفة من السعداء ، وطائفة أخرى من

الأشقياء . وقد أشار ابن الفارض إلى هذا كله في الأبيات التالية :

ولولا حجاب الكون قلت وإنما قيامي بأحكام المظاهر مسكتي ٧٤٣
فلا عبث والخلق لم يخلقوا سدى وإن لم تكن أفعالهم بالسديدة
على سمة الأسماء تجرى أمورهم وحكمة وصف الذات للحكم أجرت
يصرفهم في القبضتين ولا ولا فقبضة تنعيم وقبضة شقوة^(١)

وكما تشابه ابن الفارض والحلاج وابن عربي في الفكرة الأولى ، فقد تشابه هنا معهما ومع جلال الدين الرومي وعبد الكريم الجيلي ؛ فالحلاج يرى أن الله شغل بكل دين طائفة لا اختياراً منهم ، بل اختياراً عليهم ؛ فمن لام أحداً ببطلان ما هو عليه ، فقد حكم بأنه اختار ذلك لنفسه ؛ وهذا مذهب القدرية (والقدرية مجوس هذه الأمة)^(٢) وقد فصل ابن عربي ما أجمله الحلاج ، وأشار إليه ابن الفارض ، فقال إن المؤمن في هذه الدنيا إنما هو مؤمن على الحقيقة مذ كانت نفسه فكرة من الأفكار الموجودة في العلم الإلهي ، كما أن الكافر إنما هو كافر منذ الأزل ، ويزيد ابن عربي الأمر إيضاحاً فيميز بين المشيئة الإلهية وبين الأمر التكليفي . فالمشيئة الإلهية عنده هي التي تقضى بكل ما يجري ، ولا يمكن مخالفتها أو الخروج على ما قضت به ، في حين أن الأمر التكليفي يمكن مخالفته والخروج على أحكامه . ولهذا كانت الخطيئة في نظره عصياناً للشرع الذي هو الأمر التكليفي ، وليست عصياناً للمشيئة الإلهية^(٣) . ولهذا أيضاً كان ابن عربي يعتقد كما كان يعتقد الحلاج أن معصية إبليس وفرعون (للذين كان يقول عنهما الحلاج إنهما من أهل الفتوة) كانت بمقتضى المشيئة الإلهية ، بالرغم من مخالفتها للأمر الإلهي ، وأن دعوى فرعون في قوله

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

Recueil de Textes Inédits : p. 58-59.

(٢)

Studies In Islamic Mysticism : p. 157 - 158

(٣)

« أنا ربكم الأعلى » أتت مطابقة لمشيئة الله كدعوى الحلاج في قوله : « أنا الحق »^(١) . وإلى مثل هذا ذهب جلال الدين الرومي إذ رأى أن الكفر أمر لا مدخل لإرادة الإنسان فيه ، بل قضت به المشيئة الإلهية عليه^(٢) . وقد أفاض عبد الكريم الجلي في تفصيل هذه الفكرة وشرحها بما لم يخرج في جملته عما قاله ابن الفارض من أن الأديان المختلفة والأفعال المتباينة ، ليست في حقيقتها إلا من مقتضيات الأسماء الإلهية ، فما أشار إليه ابن الفارض في الأبيات ٧٤٤ - ٧٤٦ من تائيته الكبرى يمكن أن يعد بحق جرثومة لما عبر عنه الجلي بعد ذلك بقوله : « إن الله تعالى إنما خلق جميع المودات لعبادته : فهم مجبولون على ذلك ، مفظورون عليه من حيث الأصالة ؛ فما في الوجود شيء إلا وهو يعبد الله بحاله ومقاله وفعاله ، بل بذاته وصفاته ، فكل شيء في الوجود جميع مطيع لله تعالى ... »^(٣) . أما من أين أتى الاختلاف بين الأديان ، فذلك ما يجيب عنه الجلي بما يطابق مذهب ابن الفارض في الأبيات الثلاثة المشار إليها آنفاً ، فيرى « أن العبادات تختلف لاختلاف مقتضيات الأسماء والصفات لأن الله متجل باسمه المفضل كما هو متجل باسمه الهادي : فكما يجب ظهور أثر اسمه « المنعم » كذلك يجب ظهور اسمه « المنتقم » واختلف الناس في أحوالهم لاختلاف أرباب الأسماء والصفات . قال الله تعالى : « كان الناس أمة واحدة » يعنى : عباد الله مجبولين على طاعته من حيث الفطرة الأصلية ، فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين ليعبده من اتبع الرسل من حيث اسمه « الهادي » ؛ وليعبده من خالف الرسل من حيث اسمه « المفضل » فاختلف الناس ، وافتقرت الملل ، وظهرت النحل ، وذهبت كل طائفة إلى ما علمته أنه صواب ، ولو كان هذا العلم عند غيرها خطأً ، ولكن حسنه الله عندها

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

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

(٣) الإنسان الكامل ، ١٣١٦ ٥ : ج ٢ ، ص ٧٤ .

ليعبده من الجهة التي تقتضيها تلك الصفة المؤثرة في ذلك الأمر ؛ وهذا معنى قوله : « ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها » : « فهو الفاعل بهم على حسب ما يريد مراده ، وهو عين ما اقتضته صفاته ، فهو سبحانه وتعالى يميزهم على حسب مقتضى أسائه وصفاته ... »^(١) فظاهر هنا أن الحيل إنما يفضل ما أجمله ابن الفارض ، وأنها يعتنقان مذهباً واحداً ، وينتهيان إلى نتيجة واحدة هي أن الملل والنحل المختلفة ، وما يتصل بها من هدى أو ضلال ، ومن نعيم أو شقاء ، إنما مرجعه إلى المشيئة الإلهية ، والقطرة التي فطر الله بها كلاً من عباده على ملة من الملل ، أو نحلة من النحل ، وليس لإرادة الإنسان أو حريته واختياره أى عمل فيه .

٤ - وهكذا نتبين أن ابن الفارض وغيره من الصوفية الذين عرضوا للأديان ، وانتهوا في أذواقهم إلى وحدتها ، قد آثروا الخبر ، وأسقطوا كل حرية واختيار للإنسان ، ووجدوا في ذلك مذهباً ملائماً كل الملائمة لمذهبهم في إثبات التوكل ، وإسقاط التدبير ، ورد كل شيء إلى مبدأ واحد لا يقبل الثبوتية أو الكثرة إلا في أعين المحجوبين الذين يقفون عند الظواهر ، ولا يتجاوزونها إلى ما وراءها من حقيقة خفية ، وحكمة دقيقة ؛ فقد اعتقد الجبرية عامة ، وبالجهمية خاصة ، أن أفعال الناس واقعة بقدره الله تعالى وحدها ، وليس لقدرة الناس تأثير فيها ، كما أن الإنسان ليس إلا محلاً لما يجريه الله على يديه ؛ فمثل الإنسان كمثل الجهاد في أن كلا منهما محبر جبراً مطلقاً ، ولا يختلف الإنسان عن الجهاد إلا في المظهر ؛ فالإنسان يبدو في الظاهر مختاراً ، والحقيقة أنه ليس كذلك ؛ ومن هنا قال جهم بن صفوان إن الإنسان مجبور ، وليست له إرادة حرة ، ولا قدرة على خلق أفعاله ، وإنما يخلق الله الأعمال على يديه . وهذا المذهب في الجبر مقابل ومعارض للمذهب المعتزلة في الحرية والاختيار : فإرادة الإنسان عند المعتزلة حرة ، وقدرته تخلق ما يفعل وهو مستطيع لأن يفعل وألا يفعل ، كما أن ما يفعله هو ما يختاره . ولا أيد

كل فريق مذهبه بكثير من آيات القرآن : فاستند الجبرية إلى الآيات التي تثبت الجبر ، وتنفي حرية الإرادة الإنسانية في حين استغل المعتزلة الآيات التي تنفي الجبر ، وتثبت حرية الإنسان واختياره^(١) . على أن الصوفية لم يأخذوا إلا بمذهب الجبرية ، ولم يستغلوا إلا الآيات التي تؤيده ، وذلك لأنهم وجدوا في هذه الآيات ، وفي ذلك المذهب ، ما يلائم طبيعة مذهبهم في الوحدة المطلقة ، وما تنطوي عليه من معاني الاستسلام والتوكل والخضوع ، والإيمان بأن كل شيء في هذا الوجود مردود إلى أصل واحد ، وصادر عن علة واحدة هي الذات الإلهية التي يرجع إليها كل الأمر ، والتي تقضى على هذا الإنسان بالإيمان الصحيح والعقيدة السليمة ، وعلى ذلك الإنسان بالكفر الصريح والانحراف عن جادة الصواب . ولكي نتبين مبلغ مآلقيه مذهب الجبرية من قبول عند الصوفية ، وموافقة لمذهبهم في الوحدة بصفة عامة ، وفي رد التصرفات الإنسانية إلى ما تقتضيه المشيئة الإلهية من حكمة بصفة خاصة ، يمكن أن نستعيد أبيات ابن الفارض التي يقول فيها :

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

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

٥ - ويتصل بمبدأ الجبر الذي هو عند ابن الفارض ثاني الأسس التي يقوم

(١) راجع تفصيل مذهب الجبرية والمعتزلة والآيات التي تؤيد كل مذهب في كتاب ضحى الاسلام للأستاذ أحمد أمين : ج ٢ ، ص ٥٣ - ٥٥ .

عليها مذهبه في وحدة الأديان ، المبدأ الثالث القائل بأن توحيد الذات الإلهية على الوجه الذي يجعل منها مصدراً للهدى وحده ، ويجعل من غيرها مصدراً للضلال وحده ، إنما يعني الانسلاخ من آى الجمع وإشراك ما هو من صنع الله بالله على حد تعبير ابن الفارض نفسه ؛ والتوحيد بهذا المعنى إلحاد ؛ فابن الفارض ينتهى إلى أن رد المظاهر في الملل والنحل المختلفة ، وفي كل الأفعال الإنسانية المتباينة ، إلى حكمتها القديمة التي اقتها أسماء الذات الإلهية ، وانطوت عليها ، وضم هذه الملل والنحل على اختلافها في إطار واحد تأتلف فيه وتتسق ، هو الطريق الوحيد الذي ينبغي أن تسلكه النفس لمعرفة الحقيقة على ما هي عليه في ذاتها ، لا كما تظهر لنا . أما أن يعتقد أن الله مصدر الخير والإيمان والنعيم ، دون الشر والكفر والشقاء ، فأمر يؤدي في نظر شاعرنا إلى الإلحاد لا إلى التوحيد بمعناه الصحيح ، إذ التوحيد الحق ليس عنده أن تعتقد أن الله مصدر الخير والإيمان والنعيم فقط ، دون الشر والكفر والشقاء ؛ فإن اعتقاداً كهذا من شأنه أن يجعل إلى جانب الذات التي يصدر عنها مظاهر الخير والإيمان والنعيم ، ذاتاً أخرى يصدر عنها مظاهر الشر والكفر والشقاء ، وهذا هو عين الشرك والإلحاد . وقد أشار ابن الفارض إلى هذه المعاني في الأبيات التالية ، وفي البيت الأخير منها بنوع خاص فقال :

ألا هكذا فلتعرف النفس أو فلا ويتل بها الفرقان كل صبيحة ٧٤٧
وعرفانها من نفسها وهي التي على الحس ما أملت منى أملت
ولو أنى وحدت ألدت وانسلخ ت من آى جمعى مشركاً بى صنعى ٧٤٩

وهنا نلاحظ مرة أخرى تشابهاً قوياً بين ابن الفارض والخبرية : فما يقوله الشاعر الصوفي في البيت ٧٤٩ من أن التوحيد بالمعنى الذى يرد إلى الذات الإلهية أموراً ، ولا يرد إليها أموراً أخرى ، إلحاد وشرك لا يكاد يخرج في جملته وتفصيله عن الحجة التي يوردها الخبرية تأييداً لعقيدتهم في الجبر ، وبياناً لمذهبهم في التوحيد ، فيقولون : إذا كان الإنسان موجداً لأفعاله ، وخالقاً لها ، فقد وجب أن تكون هناك أفعال لا تجرى على مشيئة الله واختياره ، وأن

يكون هناك خالق غير الله . ولعل كل ما هنالك من فرق بين ابن الفارض والجبورية هو أن الشاعر الصوفي كان يقيم مذهبه في الجبر على أساس من الشعور النفسى والذوق الروحى ، وعلى مبدأ الوحدة الذى انتهى إليه في آخر أطوار حبه ، في حين أن الجبورية قد أثبتوا مذهبهم بطريق العقل والنقل ، وحاولوا أن يتأولوا النصوص على وجه يؤيد فكرتهم ، ويدحض فكرة خصوصهم المعتزلة .

٦ - على أن مذهب ابن الفارض وأشباهه من الصوفية في وحدة الأديان على ما تبينا فيه من موافقة لبعض آيات القرآن الكريم ، وعلى ما ينطوى عليه من المعاني السامية والمثل العليا الأخلاقية والاجتماعية كالإخاء والمساواة بين المعتنقين للأديان المختلفة ، لم يرق في عين ابن تيمية والمقبلى ، شأنهما في ذلك كشأنهما في كل النتائج التى انتهى إليها الصوفية في أذواقهم ومواجيدهم : فقد أورد ابن تيمية بيتاً ينسب عادة إلى ابن عربى الذى يقرر فيه وحدة العقائد والتسوية بينها فيقول :

عقد الخلائق في الإله عقائداً وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه
ونظر ابن تيمية في هذا البيت ، وحاول أن يجرحه من الناحية المنطقية ، فرأى أن فيه تناقضاً ، لأن الجمع بين النقيضين في الاعتقاد في غاية الفساد ، ولأن القضيتين المتناقضتين في السلب والإيجاب على وجه يلزم من صدق إحدهما كذب الأخرى ، لا يمكن الجمع بينهما . والصوفية يزعمون أنه يثبت عندهم في الكشف ما يناقض صريح العقل ، ويقولون بالجمع بين النقيضين وبين الضدين . ومن سلك طريقهم يخالف المعقول والمنقول . ولا ريب عند ابن تيمية في أن هذا من أفسد مذاهب إليه أهل السفسطة . وقد زاد ابن تيمية الأمر تفصيلاً وإيضاحاً فعرض للمذهب ابن عربى في الاعتقاد بكل ما وردت به الأديان المختلفة كما يدل عليه البيت المثبت آنفاً ، فإذا هو يقرر أن القائلين بهذا القول مشركون ، لأنهم عدلوا بالله كل مخلوق ، وجوزوا أن يعبد كل شيء ؛ ومع أنهم يعبدون كل شيء فلينهم يقولون : « ما عبدنا

إلا الله» ؛ وهذا في نظر ابن تيمية مخالف لدين المسلمين ، ولدين أهل الكتاب ، وللملل جميعاً ، بل لدين المشركين أيضاً ، ولما فطر الله عليه عباده مما يعقلونه بمقاومهم ، ويجدون في نفوسهم ، وهو في غاية الفساد والسفسطة والحدود لرب العالمين . ويستدل ابن تيمية على ذلك كله بأن الرسل كانوا يعتبرون ماعبده المشركون شيئاً غير الله ، وينظرون إلى عباده على أنه عابد لغير الله ، مشرك به ، جاعل له ندّاً كما يستدل بأن الرسل دعوا الخلق إلى عبادة الله وحده لا شريك له ؛ وهذا هو الإسلام العام الذي لا يقبل الله من الأولين والآخرين غيره (١) .

ويشارك ابن تيمية في نقده وتجريحه لمذهب الصوفية في الجمع بين العقائد المختلفة ، ناقد آخر من الذين نعوا على الصوفية ، وهو صالح بن مهدي القبلي الذي عرض للمذهبي ابن عربي وابن الفارض في هذا الصدد ، ووازن بينهما ، وانتهى من موازنته إلى مثل ما انتهى إليه ابن تيمية ، فقال : إن صح ما دعا إليه ابن الفارض وابن عربي من عدم التفريق بين الأديان ، وجوب الاعتقاد بأنها فروع لأصل واحد ، فإنه ينبغي على ذلك ألا يكون الأتبياء منصفين حين أنكروا على الكفار عبادة غير الله (٢) .

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

(١) مجموعة الرسائل والمسائل : ج ١ ، ص ٨١ - ٨٣ .

(٢) العلم الشايع : ص ٤٦٧ - ٤٦٨ .

بالمعاني الدالة على أن الدين في أصله واحد ، وفي فروعه متعدد . وحسبنا أن
نثبت بعض هذه الآيات فيما يلي :

١ - « ألم . ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين . الذين يؤمنون
بالغيب ويقيمون الصلاة وما رزقناهم ينفقون . والذين يؤمنون بما أنزل إليك
وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون . أولئك على هدى من ربهم وأولئك
هم المفلحون » (سورة ٢ ، البقرة : آية ١ - ٤) : فواضح هنا أن المتقين
الذين هم على هدى من ربهم والذين هم مفلحون ، هم الذين يؤمنون بما
أنزل إلى النبي ، وبما أنزل من قبله إلى الرسل ؛ وهذا من شأنه أن يسوى بين
الإسلام وبين غيره من الأديان السابقة عليه ، إذ الكل مشترك في أنه تنزيل
من عند الله .

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

٣ - « قل آمننا بالله وما أنزل علينا وما أنزل على إبراهيم وإسماعيل وإسحاق
ويعقوب والأسباط وما أوتى موسى وعيسى والنبيون من ربهم لا نفرق بين
أحد منهم ونحن له مسلمون » (سورة ٣ . آل عمران : آية ٨٤) . فهذه الآية
الكريمة تفصيل لما ذكرته الآيات السابقة مجملاً ، وتأييد له . وآية ذلك أنه
لا فرق عند المؤمنين بين أحد وأحد من النبيين ؛ بل إن ما أوتى هؤلاء النبيون
واحد .

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

إلا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم ولولا كلمة سبقت من ربك إلى أجل مسمى لقضى بينهم وإن الذين أورثوا الكتاب من بعدهم لئى شك منه مريب» (سورة ٤٢ . الشورى : آية ١٣ - ١٤) : فالآية الأولى من هاتين الآيتين تدل على أن الدين الذى وصى به الله أنبياءه لا يختلف فى الأولين والآخرين : فقد قال مجاهد فى معنى هذه الآية : « أوصيناك يا محمد وإياهم ديناً واحداً » ؛ وقال الرازى : « المراد شرع لكم من الدين ديناً تطابقت الأنبياء على صحته » ؛ وقال البيضاوى : « أى شرع لكم من الدين - دين نوح ومحمد ومن بينهما من الأنبياء عليهم السلام من أرباب الشرع ، وهو الأصل المشترك فيما بينهم المفسر بقوله : « ولا تتفرقوا فيه » : أى لا تختلفوا فى هذا الأصل ؛ أما فروع الشرع فتختلف ^(١) . وهذا كله يبين أن القرآن يقرر أن الدين واحد لا اختلاف فيه على لسان جميع الأنبياء . وأن الذى يتعدد ويختلف هو الشرائع أى الأحكام العملية . وبعبارة أخرى يمكن أن يقال إن أصل الدين واحد لا اختلاف فيه ، وإن ما يختلف فيه هو التفريعات العملية ، والتشريعات التطبيقية على هذا الأصل .

٥ - « يأبها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحاً إني بما تعملون عليم . وإن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاتقون . فتقطعوا أمرهم بينهم زبراً كل حزب بما لديهم فرحون » (سورة ٢٣ . المؤمنون : آية ٥١ - ٥٣) : يعنى ملتكم مائة واحدة ، أى متحدة فى العقائد وأصول الشرائع ، أو جماعتكم جماعة واحدة متفقة على الإيمان والتوحيد فى العبادة ^(٢) .

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

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

آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعاً فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون . (سورة ٥ المائدة : آية ٤٨) : قال الطبري : « ... ثم ذكر نبينا محمداً صلى الله عليه وسلم ، وأخبره أنه أنزل الكتاب مبصداً لما بين يديه من الكتب ، وأمره بالعمل بما فيه والحكم بما أنزل إليه دون ما في سائر الكتب غيره ، وأعلمه أنه قد جعل له ولأمته شريعة غير شريعة الأنبياء والأمم قبله ، الذين قص عليه قصصهم ، وإن كان دينه ودينهم في توحيد الله والإقرار بما جاءهم به من عنده ، والانتفاء إلى أمره ونهيه واحداً : فهم مختلفون فيما شرع لكل واحد منهم ، ولأمته فيما أحل لهم وحرم عليهم » ؛ وروى الطبري عن قتادة قوله : « لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ... سبيلاً وسنة ؛ والسنة مختلفة : للتوراة شريعة ، وللإنجيل شريعة ، وللقرآن شريعة ، يحل الله فيها ما يشاء ويحرم ما يشاء بلاء ، ليعلم من يطيعه ممن يعصيه ، ولكن الدين الواحد الذي لا يقبل غيره التوحيد والإخلاص لله الذي جاءت به الرسل » . وروى الطبري عن قتادة أيضاً قوله : « ... والدين واحد والشريعة مختلفة » (١) .

٧ - « وتلك حجبتنا آتيناها إبراهيم على قووه نرفع درجات من نشاء إن ربك حكيم عليم . ووهبنا له إسحاق ويعقوب كلا هدينا وزوجاً هدينا من قبل ومن ذريته داود وسليمان وأيوب . ويوسف وموسى وهارون وكذلك نجزي المحسنين . وزكريا ويحيى وعيسى وإلياس كل من الصالحين . وإسماعيل واليسع ويونس ولوطاً وكلاً فضلنا على العالمين . ومن آباؤهم وذريتهم وإخوانهم واجتبتيناهم وهديناهم إلى صراط مستقيم . ذلك هدى الله يهدى به من يشاء من عباده ولو أشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون . أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم والنبوة فإن يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوماً ليسوا بها بكافرين . أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده . قل لا أسألكم عليه أجراً إن هو إلا ذكرى للعالمين » . (سورة ٦ . الأنعام : آية ٨٣ - ٩٠) : ففي هذه الآيات ذكر للرسل من

(١) اقتبس هذه الأقوال الأستاذ مصطفى عبد الرازق في بحث له موضوعه (الدين في

نظر الإسلام) : مجلة الهلال ، م ٤٠ ، عدد ١٠ ، أغسطس سنة ١٩٣٢ : ص ١٤١٤ .

إبراهيم إلى لوط وبيان لأن حظهم من الهداية إلى الصراط المستقيم واحد وأنهم أوتوا الكتاب والحكم والنبوة وأنهم الذين يقتدى بهم في هداهم . قال الزمخشري : « فهداهم اقتده » ؛ اختص هداهم بالاعتداء ، ولا تقتد إلا بهم .. والمراد بهداهم طريقهم في الإيمان بالله وتوجيهه وأصول الدين دون الشرائع فإنها مختلفة . وإنما هدى ما لم تنسخ ، فإن نسخت لم تبق هدى بخلاف أصول الدين فإنها هدى أبداً (١) .

فإن صح فهمنا لهذه الآيات الكريمة من ناحية ، والمذهب ابن الفارض في وحدة الأديان ، وأنها مختلفة في المظهر متفقة في الجوهر من ناحية أخرى استطعنا أن نلمس لمذهب شاعرنا هنا مصدراً قرآنياً لا غبار عليه ، ولا شبهة فيه : وما هي ذى أقوال المفسرين لما أوردنا من الآيات ، تدل على أن القرآن قد اشتمل في تضاعيفه على العناصر الرئيسية التي يتألف منها مذهب ابن الفارض وأشباهه من الصوفية في أن الدين من حيث أصله وجوهره وجد ، وأن الغاية المقصودة منه واحدة ، وإن تعددت الملل ، واختلفت النحل ، وتباينت الشرائع والشعائر . وأكبر الظن أن ابن الفارض إذ ينظر إلى التوراة والإنجيل والقرآن ، وإلى اليهودية والمسيحية والإسلام وغيرها من الأديان ، هذه النظرة التي توحد بينها ، وتردها جميعاً إلى أصل واحد ليست هذه الأديان المختلفة إلا فروعاً له ، ولا تلك الكتب إلا تعبيرات متنوعة ، عنه ، لم يتجاوز حدود ما رسمته هذه الآيات البينات التي أثبتناها وبيننا معانيها آنفاً ، من معالم الوحدة في أصل الأديان ، وجوهر الشرائع .

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

٨ - وما تنطوى عليه آيات القرآن التي أوردناها من معنى الوحدة في أصل الدين وجوهره ، ويقرره ابن الفارض في شعره ، ويعبر عنه أضرابه من الصوفية نظماً تارة ونثراً تارة أخرى ، وكلهم في ذلك مصطنع للذوق ومتأثر بالوجد وخاضع السلطان العاطفة ، قد أثبتته البحث الحديث في مذهبه في الدين وأصله ، وهو مذهب قوامه وأداته المنهج العلمي القائم على المشاهدة والاستقراء والتحليل والتعليل والموازنة والتفسير والاستدلال : فكس مولر (Max Muller) يتناول في كتابه « محاولة في تاريخ الأديان » الصور المختلفة للأديان ، ويوازن بينها وبين الصور المختلفة للغات ، وينتهي من هذه الموازنة إلى هذه النتيجة التي انتهى إليها ابن الفارض ، وكان القرآن أشمل لها ، وأدل عليها ، وأسبق إليها من مكس مولر وأشباهه من العلماء المحدثين ، ومن ابن الفارض وأمثاله من الصوفية المتقدمين والمتأخرين . ولكي يتبين هذا التوافق الغريب بين نصوص القرآن وأذواق الصوفية ، وبين مذهب العلم الحديث ونتائج بحثه في أصل الأديان ووحدها ، يحسن أن نورد هنا ما انتهى إليه مكس مولر في هذا الصدد إذ يقول : « .. ويمكن أن يقال في الدين ما قيل في اللسان من أن كل جديد فيه فهو قديم ، وكل قديم فهو جديد ، وأنه منذ بداية العالم لم يوجد قط دين كاله مبتدع . ولإننا لنجد عناصر الدين وجراثيمه مهذا سمونا في تاريخ الإنسانية إلى أبعد مدى مستطاع . وتاريخ الدين كتاريخ اللغة يرينا في كل مكان ألواناً متتابعة من التأليف المستحدث بين عناصر أصلية قديمة »^(١) .

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

(١) اقتبسه عن كتاب مكس مولر : Essais sur l'Histoire de Religions الأستاذ مصطفى عبد الرزاق ، في مقال له عنوانه (مذهب العلم الحديث في الدين وأصله) : مجلة الهلال : ٤٠٢ ، ٩٦ يوليو ١٩٣٢ ، ص ١٢٦٦ .

في الأصل والمصدر من ناحية أخرى ، رأينا كيف وصل البحث للحديث في تعقبه لتاريخ الأديان وتحليلها إلى عناصرها المختلفة ورد هذه العناصر إلى أصل واحد ، معتمداً على المنهج العلمي ، إلى ما وصل إليه ابن الفارض من قبل سواء في قطبيته أم في نظرته إلى الأديان هذه النظرة التي تسوى بينها ، وتجعل منها فروعاً لأصل واحد ، وكان سبيله إلى ذلك ذوقه ووجدته وجبه .^{٦٤}

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

وعن مذهبي في الحب مالي مذهب وإن ملت يوماً عنه فارقت مائي ٦٤
ولو خطرت لي في سواك إرادة على خاطري سهواً قضيت بردني ٦٥
وفي قوله :

وما احترت حتى اخترت حبيلك مذهباً فواحيرتي إن لم تكن فيك خيرتي ٨٣
وفي قوله :

وحياً تكم يا أهل مكة وهي لي قسم لقد كسّفت بكم أحشائي
حبيلكم في الناس أضحى مذهبي وهو لكم ديني وعقد ولائي
يا لأئمي في حب من من أجله قد جدت بي وجددي وعزّ عزائي
هلاًّ نهبك نهبك عن لوم امرئ لم يُلّف غير منعم بشقاء
لو تدر فيم عزائتي لعذرني خفّض عليك وخالتي وبلائي

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

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

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة فرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أتى توجهت ركائبه فالدين ديني وإيماني (١)

ونحن إذا تدبرنا ما ينطوي عليه اتخاذ ابن الفارض وابن عربي من الحب مذنباً
أو دينياً ، رأينا أن كلا منهما إنما يجعل من دين الحب مرادفاً لدين الإسلام ،
أو يجعل من الإسلام ديناً دعامة الحب ، وما ينطوي عليه الحب من معاني
الخشوع والإذغان والانقياد لإرادة المحبوب : فكل أولئك معان يشترك فيها
وينطق بها كل من الحب والإسلام ؛ فابن الفارض لا يفهم من الحب إلا
خشوع المحب لإرادة محبوبه ، وفنائه عن إرادته الفردية ، ورضاه بكل ما تقضى
به المحبة من تكاليف ، وإبتهامه بكل ما يصيبه في سبيل هذه المحبة من أذى
وحنة . وهو في هذا كله لم يكن إلا معبراً عن معنى من معاني الإسلام التي
يدل عليها بعض آيات القرآن كقوله تعالى : « ومن أحسن ديناً ممن أسلم
وجهه لله وهو محسن واتبع ملة إبراهيم حنيفاً ، واتخذ الله لإبراهيم خليلاً »
(سورة النساء : آية ١٢٥) ؛ وكقوله : « ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن
ذريتنا أمة مسلمة لك وأرنا مناسكنا وتب علينا إنك أنت التواب الرحيم » .
(سورة البقرة : آية ١٢٨) (٢).

(١) قال ابن عربي في شرح البيت الأخير : « . . . ما ثم دين أعلى من دين قام على المحبة
والشوق لمن أدين له به ، وأمر به على غيب ، وهذا مخصوص بالمحمدين ؛ فإن محمداً صلى الله عليه وسلم
له من بين سائر الأنبياء مقام المحبة بكاملها مع أنه صلى ونجى وخليل وغير ذلك من معاني مقامات
الأنبياء ، وزاد عليهم أن الله حبيباً أى محبباً محبوباً وورثته على مناجاه » (ذخائر الأعلام ،
شرح ترجمان الأشواق ص ٤٠) .

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

١٠- وليس من شك في أن ما انتهى إليه ابن الفارض وأشباهه من الصوفية من وحدة الأديان ، واتخاذها من الحب ديناً ، واعتبار انحرافه عن هذا الدين مفارقة الدين الإسلام وارتداداً عنه ، قد اشتمل في ثناياه على كثير من المعاني الراقية والمثل العليا التي إن أخذ الناس أنفسهم بتحقيقها ، صفت نفوسهم ، وخلصت قلوبهم ، وسمت مشاعرهم ، فإذا هم ينظرون بعضهم إلى بعض على أنهم إخوة متساوون متآخون ، لا فرق فيهم بين إنسان وإنسان ، ولا بين معتنق لدين ومعتنق لدين آخر ، لأن الأديان كلها من الله ، قضى بكل دين منها على فريق من الناس ، بحيث لم يجتر أحد لنفسه ما يعتنقه من هذا الدين أو ذلك . وهذا من شأنه أن يؤدي إلى أن تزول الحواجز بين أفراد الأنسان وتحل الوحدة والألفة محل الكثرة والتفرقة ، ويمحو نور التسامح والإخاء ظلمة التعصب والشقاق ، فتأتلف القلوب وتتحاب النفوس ، ويصبح الناس جميعاً إخواناً متحابين ، لا أعداء متنابدين . وعندى أن الذين ينظرون إلى التصوف وأذواقه ونتائجه نظرة ازورار أو ازدراء مسرفون على أنفسهم وعلى الصوفية ، جاهلون أو متجاهلون لما ينبث في تضاعيف الأذواق الصوفية من مثل عليا قوامها معرفة الحق وتحقيق الخير والجمال على وجه لو حققه الناس لصلحت حالهم ، وسعدت حياتهم ، وكانوا بمنجاة من كثير من الفقر والشورور .

وها هو ذا حب ابن الفارض قد تبينا من خلال تحليله إلى عناصره ، والكشف عن نتائجه ، كيف عبر فيه عن مذهبه في وحدة الأديان ، واتخاذها من الحب ديناً ، تعبيراً صادقاً عن أرق معاني الإخاء والمساواة بين المعتنقين للأديان المختلفة . ألا ينتهي مبدأ الوحدة الذي قرره ابن الفارض وغيره من صوفية المسلمين وبالغوا فيه ، إلى أن توضع كل المظاهر الوجودية والتعبدية في إطار واحد أخص خصائصه التآلف والانسجام بين عناصره ؟ أليست نظرة ابن الفارض وأشباهه إلى الأديان المختلفة على أنها مظاهر متعددة لجوهر واحد إلا سبيلاً إلى تحقيق المثل الأعلى في الحياة الفردية والاجتماعية تحقيقاً يعم معه السلام أرجاء العالم ، ويرفرف فيه الحب والإخاء والمساواة بأجنحتها على بني الإنسان جميعاً ؟

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

خاتمة البحث

١ - أما وقد فرغنا من دراسة حياة ابن الفارض ومذهبه في الحب ، وما ينطوي عليه هذا الحب من المعاني الصوفية والمنازع الفاسفية ، يحق لنا أن نتساءل عن قيمة هذه الدراسة من النواحي العلمية والروحية والعملية ، وأن نلم في هذه الخاتمة بأهم النتائج التي انتهينا إليها من بحثنا ؛ فحياة ابن الفارض التي حللناها وصورناها ، وعرضنا معها لآثاره الصوفية ، ولما أنتجته هذه الآثار في البيئات الصوفية والدينية من ثمرات في الكتاب الأول ، وحبه الذي درسناه وبيننا حقيقته من الناحيتين النفسية والصوفية ، وحللناه إلى أطواره المختلفة في الكتاب الثاني ، والمنازع الفاسفية لهذا الحب التي كشفنا عنها ، وأظهرنا قيمتها الميتافيزيقية إلى جانب قيمتها الصوفية في الكتاب الثالث ، كل أولئك قد انتهى بنا إلى النتائج التالية :

(١) إن حياة ابن الفارض ، وسيرته التي سارها ، ورياضاته ومجاهداته التي أخضع نفسه لها ، وأذواقه ومواجيده ، وما لها من علاقة بحياته العاطفية ، كل أولئك من شأنه أن يظهرنا على أن الرجل قد حقق كل ما ينبغي أن يحققه الإنسان الراقى في حياته الروحية والخلقية من مثل عليا قوامها التجرد عن شوائب الحس ، والتحرر من سلطان الشهوة ، والانصراف عن عالم المادة ، والإقبال على عالم الروح .

(٢) إن آثار ابن الفارض الشعرية عامة ، وتأثيره الكبرى وخميرته خاصة ، قد أظهرتنا بما اشتملت عليه من المعاني الرقيقة ، والإشارات العميقة ، على أن الشعر أداة صالحة للتعبير عن أشد الحقائق خفاء ، وأكثر المسائل دقة ، وأنه من هذه الناحية ليس أضييق مجالاً ، ولا أقل قدرة على التعبير من النثر .

(٣) إن ابن الفارض قد استوعب في تأثيره الكبرى وخميرته ، فضلاً عن غيرها من قصائد ديوانه ، مسألة الحب الإلهي مذ ظهرت في عهود التصوف

الإسلامي الأولى ، عند رابعة العدوية ، وعند غيرها من متقدمي الصوفية ، حتى الثلث الأول من القرن السابع الهجري ، فهو من هذه الناحية قد جمع في ديوانه أبنع وأروع الأزهار التي ازدان بها بستان الحب الإلهي ، والتي أخذ الصوفية من بعده يقطفونها من حين إلى حين ، ويؤلفون منها هذه الباقات الجميلة الفاتنة التي تحفل بها قصائدهم المنظومة ومقالاتهم المنشورة ، وأكبر الظن أنهم في ذلك عيال على شاعرنا ، يرتاضون في بستانه ، ويقطفون من أزهاره ، وينهلون من مورده . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن ديوان ابن الفارض تحفة أدبية وصوفية لها قيمتها الفنية والروحية ، وأن الدارس له ليس دارساً للمذهب صاحبه في الحب فحسب ، بل هو دارس أيضاً للمذهب غيره من الصوفية . وهذا من شأنه أن ينتهي بنا إلى أن ابن الفارض هو شاعر الحب الإلهي غير منازع في تاريخ التصوف العربي الإسلامي .

(٤) إن السواد الأعظم من الناس يقرأ شعر ابن الفارض ويفهمه على أنه شعر غزلي نظمه الشاعر تغنياً بحب معشوقة آدمية ، وقليل من قرائه من يأخذ هذا الشعر على أنه إنما نظم تصويراً لعاطفة الحب الإلهي التي تتخذ موضوعها من الذات الإلهية . وما نحن أولاء قد حللنا حب شاعرنا في الكتاب الثاني من هذا البحث ، وأبنا فيه عما عسى أن يكون في هذا الحب من عنصر إنساني وعنصر إلهي ، وانتهينا إلى أنه مهما ذهب الآخذون بظاهر الألفاظ والمعاني إلى أن ابن الفارض كان شاعراً غزلاً كغيره من الشعراء الذين يتغنون حب ليلي أو بشينة أو سعاد ؛ فإن ذلك لا يمنع من أنه كان في أحد أطوار حياته صوفياً بكل ما في الكلمة من معنى ، ولا من أن يكون شعره مرآة صادقة تنعكس على صفحتها أدواقه ومواجيده التي خضعت لها نفسه في سبيل الحب الإلهي . وليس أدل على ذلك من تائيته الكبرى وخمريته فإنهما ليستا مجرد أبيات منظومة تترجم عما في نفس ناظمها من عاطفة نحو هذه أو تلك من المعشوقات ، بل إن ما تشتملان عليه من المعاني والحقائق والإشارات والاصطلاحات ، شواهد صلق ، وأدلة حق ، على أن الحب الذي تعبر عنه هاتان القصيدتان ليس حباً من

نوع حب مجنون ليلي أو جميل بشينة أو غيرهما من العذريين ، وإنما هو حب موضوعه الذات الإلهية ، وغايته الفناء في هذه الذات ، والاتحاد بها ، وشهودها في كل شيء ، وشهود كل شيء فيها .

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

(٦) وإذا كان ذلك كذلك ، فقد ترتب عليه أن تكون حياة ابن الفارض ومذهبه في الحب الإلهي سبيلاً إلى أن تضع الآداب العربية رأسها جنباً إلى جنب وأرقى الآداب الأوروبية والشرقية لاسيما الفارسية من هذه الأخيرة . وها هي ذى أذواق شاعرنا في حبه ونتائج هذا الحب التي يصورها شعوره بالاتحاد ، ونظره إلى كل شيء بعين الوحدة ، من شأنهما أن يدحضتا الزعم الذي يذهب أصحابه إلى أن القدرة على رد الكثرة والتفرقة إلى الجمع والوحدة ، إنمأهى خاصة من خصائص الجنس الآرى من دون الجنس السامى ، مما سبق أن أشار إليه الأستاذ براون (Brown) وأخذنا فيه بوجهة نظره (١) .

(٧) وعلى هذا كله ترتب نتيجة أخيرة هي أن أذواق الصوفية ومواجيدهم مهما بلغت من القوة والعنف ، ومهما انتهت بالخاضعين لها إلى الإغراب والشطح ، فهي ليست مع ذلك ضرباً من أضرب المذيان ، أو لوناً من ألوان الاضطراب العصبي أو المرض العقلي ، أو مجرد ألفاظ لا معنى لها ولا غناء فيها ؛ وإنما هي على العكس من هذا كاه صور لما احتدم في نفوس أصحابها من عاطفة قوية ،

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

٢- تلك هي أهم النتائج التي انتهينا إليها من بحثنا لحياة ابن الفارض وأذواقه ومذهبه في الحب الإلهي من حيث هي صور مختلفة لتصوف هذا الشاعر الصوفي في ذاته. أما من حيث المصادر التي يمكن أن يكون ابن الفارض قد استقى منها بعض عناصر تصوفه عامة ومذهبه في الحب الإلهي خاصة، فإننا نرى أنفسنا في هذا الصدد بين أمرين: فإما أن يكون ابن الفارض في حياته وأذواقه وجه بدءاً من الصوفية، ومبتكراً لأشياء جديدة لم يسبقه إليها أحد؛ وإما أن يكون متأثراً بمن تقدمه من الصوفية، أخذ عنهم بعض العناصر التي يتألف منها مذهبهم. والحق الذي لا شك فيه هو أن شأن شاعرنا هنا كشأن غيره من المفكرين والفلاسفة وأصحاب الأذواق والأدباء لا بد من أن يكون لكل منهم ناحية تأثر فيها بغيره:

(١) فالفكرة الجوهرية التي وجهت حياة ابن الفارض الروحية، وانطوى عليها مذهبهم في الحب الإلهي، وأغنى بها فكرة حب الله لذاته بصرف النظر عما أعدده للمتقين من ثواب الجنة، وللكافرين من عذاب النار، نجدتها عند كل من رابعة العدوية وإبراهيم بن أدهم؛ فقد أجابت رابعة عندما سئلت عن حقيقة عبادتها لله بقولها: «ما عبدته خوفاً من ناره، ولا حباً لجنته، فأكون كالأجير السوء؛ بل عبدته حباً له وشوقاً إليه»^(١). وقال إبراهيم ابن أدهم مخاطباً ربه: «إلهي، إنك تعلم أن الجنة لا تزن عندي جناح بعوضة في جنب ما أكرمتني من محبتك، وأنتنى بذكرك، وفرغتنى للتفكير في عظمتك»^(٢). فإذا استعدنا إلى أذهاننا هذه الصورة التي تمثل فيها ابن الفارض وقد تمثلت له الجنة احتضاره فإذا هو يبكي ويتبرم قائلاً إنه لم يقصد من وراء حبه وسلوكه

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

(٢) المرجع نفسه والجزء: ص ٣٠٨.

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

(٢) ولا يقف تأثر ابن الفارض عند هذا الحد ، ولكنه يتجاوزة إلى القرآن والحديث قدسياً كان هذا الحديث أم نبوياً : فقد أظهرتنا أبيات كثيرة من تائيته الكبرى على ماله من مهارة فائقة ، وقدرة عجيبة ، على إدخال عنصرى القرآن والحديث إلى شعره ، وتغذية مذهبه الصوفى بهما ، على وجه لم يتبهاً لكثير غيره من الصوفية لاسيما الشعراء منهم ، فهو قد يذكر في بعض الأبيات ألفاظ الآيات أو الحديث وعبارتهما صريحة ، وقد يشير إليهما في بعض الأبيات الأخرى تلميحاً أو تضميناً ، كأن يذكر من الآية أو الحديث لفظاً من ألفاظهما وكل ذلك في براعة ولباقة وحسن أداء : فهو قد أشار مثلاً إلى قوله تعالى : « لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رءوف رحيم »^(١) ؛ وإلى قوله : « إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة ، يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون . وعداً عليه حقاً في التوراة والإنجيل والقرآن . ومن أوفى بعهده من الله . فاستبشروا

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

بيبيعكم الذي بايعكم به ، وذلك هو الفوز العظيم « (١) ؛ وإلى قوله : « أو لم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقاً ففقتناهما » (٢) ، وهو قد أشار بعد هذا كله إلى الحديث القدسي القائل : « .. وما تقرب إلى عبدى بشيء أحب إلى من أداء ما افترضته عليه ، ولا يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به ، ويده التي يبطش بها ، ورجله التي يمشى بها .. إلخ » (٣) . فكل أولئك شواهد صدق على مبلغ تأثر ابن الفارض بالقرآن والحديث ، واستغلاله لهما ، وتغذية مذهبه بهما ، على الوجه الذي يجعل من هذا المذهب شيئاً ملائماً لتعاليم الكتاب والسنة (٤) .

(٣) على أن هناك أبياتاً من شعر ابن الفارض قد حملت البعض على أن يعتقد أنه لم يكن متأثراً بمن سبقه من الصوفية فحسب ، ولا مستغلاً للقرآن والحديث فحسب ، بل كان كذلك متأثراً بالشيعة وبالإسماعيلية الباطنية ، مستغلاً لبعض عقائد أولئك وهؤلاء ، الأمر الذي ذهب معه بعض المؤرخين

(١) انظر الأبيات ٤٦١ - ٤٦٣ من التائية الكبرى .

(٢) انظر البيت ٤٦٩ من التائية الكبرى .

(٣) انظر الأبيات ٧١٩ - ٧٢١ من التائية الكبرى .

(٤) هناك غير ما ذكرنا من الآيات والأحاديث التي أشار إليها ابن الفارض في تائيته الكبرى . ، آيات وأحاديث أخرى ضمنها أو أشار إليها في تائيته الصغرى ويائته ، كأن يقول في التائية الصغرى :

وقد سخنت عيني عابها كأنها بها لم تكن يوماً من الدهر قوت
فإنسانها ميت ودمعي غسله وأكفانه ما أبيض حزناً لفرقتي
فللمين والأحشاء أول هلى أتى تلا عاتقنى الأسمى وثالث تبت

ففي الشطر الأول من البيت الأخير إشارة إلى قوله تعالى : « هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً » ؛ كما أن في الشطر الثاني منه إشارة إلى قوله تعالى : « تبت يدا أبنى لهب وتب » وكان يقول أيضاً في اليائية :

رح معاني واغتم نصحي وإن شئت أن تهوى قلبلوى تهى

ففي هذا البيت إشارة إلى ما روى من أن رجلاً جاء إلى النبي عليه الصلاة والسلام ، وقال له : يا رسول الله إني أحبك . فقال له : « إذن تهباً للفقير ؟ » قال الرجل : إني أحب الله . فأجابه النبي بقوله : « إذن تهباً للبلاء » .

والشرح إلى أن شاعرنا كان شيعياً ، فقد ذكر عباس بن محمد رضا القمي فيما ذكر من ترجمة ابن الفارض أن الجماعة صرحت بتشيعة^(١) . وزعم الفرغاني في شرحه للنائية الكبرى أن من أفاظ الشاعر وإشاراته ما يمكن أن يرد إلى أصل شيعي ، على نحو ما يظهرنا عليه قوله في البيت التالي :

وتخذ بالولا ميراث أرفع عارف غدا همه إيثار تأثير همه ٢٩٩

فالفرغاني يرى أن المقصود « بالولا » هنا هو حب أهل البيت على اصطلاح الشيعة القائلين بالولاء ؛ وأن المراد « بأرفع عارف » هو على رضى الله عنه ؛ لأنه صاحب المعرفة الحقيقية بالأصالة وغيره صاحب هذه المعرفة بالتبعية ، ويستدل على ذلك بالحديث الذي قال فيه عليه الصلاة والسلام : « أنا مدينة العلم وعلى بابها »^(٢) . ولكن القاشاني يرى أن ما يعنيه ابن الفارض بأرفع عارف هو محمد صلى الله عليه وسلم : لتفرد به بكامل هاتين الصفتين ، وأن ما يعنيه بميراثه هو العلم والمعرفة ، وذلك وفقاً لما ورد في الخبر : « العلماء ورثة الأنبياء »^(٣) .

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

قتلت غلام النفس بين إقامتي الـ جدار لأحكامي وخرق سفيني ٧١٥

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

(١) هدية الأحياب في ذكر المعروفين بالكنى والألقاب والأنساب : ص ٨٠ .

(٢) منتهى المدارك : ج ١ ، ص ٣٠٧ .

(٣) كشف الرجوع النور : ج ١ ، ص ١٩٥ .

الدعوة ، فنجا بلطفى ورحمتى من آمن بدعوتى» (١) .

على أننا ، برغم هذا الشبه الذى يبدو بين بعض أبيات ابن الفارض وبين بعض عقائد الشيعة والإسماعيلية ، لا نميل إلى أن نجعل من هذا الشاعر الصوفى شيعياً أو إسماعيلياً ، يعتقد ما يعتقد أولئك وهؤلاء ، أو يرمى إلى ما يرمون إليه : وإنما هى آثار باقية من تراث العصر الفاطمى ، ظلت كامنة فى أعطاف العصر الأيوبرى الذى عاش فيه ابن الفارض ، ولكنها مع كمنها كان ما يزال لها صدى يتردد فى بعض الآذان ، وإن كان تردده خافتاً خفياً ، إلا أنه مع ذلك كان يسمع من حين إلى حين ، وكان أثره يعمل عمله فى بعض النفوس والعقول التى عاش أصحابها إبان العصر الأيوبرى ، فإذا هم يدخلون فى قصائدهم ومؤلفاتهم بعض العناصر الشيعية أو الإسماعيلية دون أن يكونوا شاعرين بها أو عامدين لها . ومن هنا كان ما كان من هذه العناصر التى أشرنا إلى بعضها فى البيتين المثبتين آنفاً . واللذين — على ما فى أولهما من تشابه مع عقيدة الشيعة فى أن علياً هو الإمام بعد رسول الله ، وعلى ما فى ثانيهما من تطابق فى اللفظ والمعنى مع نص لأحد زعماء الإسماعيلية لا يؤديان مع ذلك إلى أن شاعرنا كان شيعياً ، ولم يكن سنياً .

فطبيعة العصر الذى عاش فيه ابن الفارض وهو العصر الأيوبرى الذى كان سنياً بكل ما فى الكلمة من معنى ، لم تكن لتسمح بأن تنازع عقائد الشيعة أو تنتشر أقوالهم فى وضوح وصرحة . وحادثة ابن الفارض ، وما خضع له من العوامل فى تنشئته ، وتربيته وتهذيبه ، وما ظفر به من إقبال المثلث الكامل عليه وإجلاله له ، كل أولئك من شأنه أن يحملنا على اعتقاد أن الرجل قد نشأ نشأة سنية ، وكان فى حاله ومقاله متمشياً مع روح العصر الذى قضى حياته ، ونظم شعره فيه . وليس أدل على ذلك من أن أباه قد شغل منصب الفارض بين يدي الحكام الأيوبيين السنين ، وعرض عليه أن يكون قاضياً للقضاة ،

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

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

وسائرهم مثل النجوم من اقتدى بأبهم منه اهتدى بالنصيحة ٦٢٥

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

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

(٢) انظر ص ٢٨٥ - ٢٨٦ من هذا البحث .

(٧١٥) من تائية ابن الفارض الكبرى وبين نص راشد بن سنان الإسماعيلي ،
 ما يقوم دليلاً كافياً على أن شاعرنا كان إسماعيلياً ، أو متأثراً بالإسماعيلية
 مصطنعاً للألفاظهم على أقل تقدير : إذ ما الذي يمنع من أن يكون شاعرنا
 قد استقى إشارته في هذا البيت من ألفاظ القرآن وعباراته ، لا من أقوال
 هذا الزعيم أو ذلك من زعماء الإسماعيلية . وها هي ذى الآيات ٧١ - ٨٢
 من سورة الكهف ، يمكن أن تعد مصدراً استقى منه ابن الفارض ألفاظه
 وإشارات في البيت المذكور ، على نحو ما استقى من آيات أخرى ، وضمنها بعض
 أبياته التي ضربنا الأمثال بها فيما سبق . وما الذي يمنع من أن يكون كل من
 الشاعر الصوفي والزعيم الإسماعيلي قد رجع إلى هذه الآيات ، واعتمد عليها
 في تصوير مذهب يختلف عند أحدهما عما هو عليه عند الآخر .

٣ - والآن وقد انتهينا من بحثنا لحياة ابن الفارض وآثاره الصوفية وأذواقه
 الروحية ومذهبه في الحب الإلهي ، والمصادر التي يمكن أن يكون قد استقى
 منها بعض العناصر ، نرجو أن نكون قد وفقنا فيما قدمنا من فصول هذا البحث
 وفيما استخلصنا من النتائج المتقدمة إلى الكشف عن شخصية ابن الفارض
 وفلسفته الصوفية في الحب الإلهي على وجه يمكن القارئ من تكوين صورة
 واضحة لهذا الشاعر الصوفي الفذ ، ومن الاقتناع بأن حياة الصوفية وأحوالهم ،
 ومذاهبهم وأقوالهم ، ليست كما يزعم خصومهم أموراً غير خليقة بالبحث
 والدرس ، ولا جديرة بأن يعنى بها هذه العناية التي توجه أو التي ينبغي أن
 توجه فقط إلى النظريات العلمية والمذاهب الفلسفية . ولعلني إذ أرجو ذلك
 فإنما أرجو أيضاً أن يكون هذا البحث حلقة أولى من سلسلة بحوث مقبلة
 أتناول فيها غير ابن الفارض من الشخصيات التي ظهرت في تاريخ الحياة
 الروحية الإسلامية ، تناولاً لا يخضع إلا لمنهج البحث العلمي الذي هو وحده
 سبيل الباحث إلى كشف الحقيقة لذاتها ، فكلم في تاريخ هذه الحياة الروحية من
 النواحي التي ما تزال مجهولة أو غامضة على أقل تقدير ، ومن الشخصيات التي
 ما تزال مغمورة أو معروفة على غير حقيقتها ، مما لو عني به الباحثون ،

وأقبلوا عليه في أمانة وإخلاص وتجرد عن الهوى والتعصب ، لانتهوا فيه إلى نتائج قيمة لاشك في أن يكون لها أثرها في حياة الفرد والجماعة ، وصاهاها الذي يتردد في نفوس الذين يقفون على ما تنطوي عليه الأذواق الروحية والمعاني الصوفية من المثل العليا والمبادئ السامية التي إن أخذوا أنفسهم بتحقيقها والخضوع لها ، سلموا من كثير من الفتن والشور ، وكانوا بمنجاة مما تتأذى به الإنسانية من المحن والخطوب التي تولدها الخصومات والحروب . وها هي ذى حياة ابن الفارض ومذهبه في الحب ، أكبر الظن أن الرجل قد حقق فيهما هذه المثل العليا سواء من الناحيتين الروحية والعملية ؛ فهل هناك حياة روحية أرقى من هذه التي يدأب فيها الإنسان على تصفية نفسه ، وتنقية قلبه ، وجلاء عين بصيرته ، وعلى التأمل المتصل في الكون ، والاتصال الدائم بمبدع هذا الكون ، ومفيض الوجود والحياة والجمال عليه ! وهل هناك مذهب أعمق أثراً في نفس الذي ينتهي إليه ، وفي توجيه حياته العملية ، من هذا المذهب الذي أقيم على دعائم قوية من الحب الصادق والرضا الخالص والاطمئنان إلى كل شيء ، والقبول الحسن لكل شيء ، بحيث تصبح اللذة والألم ، النعيم والعذاب ، الغنى والفقر ، السعادة والشقاء ، كلها لديه سواء ! وهل هناك حياة أنعم حالاً ، وأوفر كمالاً من هذه الحياة التي يبسط عليها الحب والإخاء والمساواة أجنحتها على هذا الوجه الذي يصوره لنا مذهب ابن الفارض في الوحدة : وحدة الحب والمحبوب ، وحدة الخلق والحق ، وحدة الأديان والشرائع ، إذ تزول كل مظاهر التفرقة بين أفراد النوع الإنساني ، فينظر المعنقون للأديان المختلفة بعضهم إلى بعض على أنهم إخوة متحابون متساوون ، لا على أنهم متباغضون متنافرون ! الحق أنه لو لم يكن في حياة ابن الفارض ومذهبه في الحب غير هذه النواحي الروحية والعملية ، لكفى بها دليلاً على أن حياة الصوفية بما يختلف عليها من الأذواق، ومذاهبهم بما تنطوي عليه من المبادئ ، خليقة بأن نقبل عليها باحثين محللين مفتشين عن مثلها العليا ، متأثرين هذه المثل ، وجديرة بأن يقف منها الناقدون لها ، الناعون على أصحابها ، موقفاً جديداً يتجردون فيه

عن أهوائهم ويقبلون معه على ما خلف الصوفية من آثار ، وما روى عنهم من أخبار ، يجلونها ويحققونها ويلتمسون في ثناياها الحقيقة العليا التي إذا انكشفت لهم رقت مشاعرهم ، وصفت ضمائرهم ، وانجلت سرائرهم ، وحققوا في حياتهم الروحية والعملية كثيراً من المبادئ الراقية التي بتحققها يخلص الإنسان من عوائق المادة ، وعلائق الحس ، وشوائب الأثرة ، ويصبح قادراً على الاتصال بالله ، والاستمتاع بما في الكون من مظاهر عظمته وجلاله ، وآيات كماله وجماله .

مراجع البحث

١

المراجع العربية

(١) حياة ابن الفارض وديوانه ومذهبه :

- ١ - ابن الألويسي البغدادي : جلاء العينين . القاهرة ١٢٩٦ هـ .
- ٢ - ابن إياس : بدائع الزهور في وقائع الدهور . جزآن ؛ بولاق ١٣١١ هـ .
- ٣ - ابن تغري بردى : النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة . نسخة فوتوغرافية بدار الكتب المصرية ، رقم ٥٦١٦ تاريخ .
- ٤ - ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل - . خمسة أجزاء ، القاهرة : ١٣٤١١ - ١٣٤٩ هـ .
- ٥ - ابن حجر العسقلاني : لسان الميزان . ستة أجزاء ، الهند ١٣٣٠ هـ .
- ٦ - ابن خلكان : وفيات الأعيان . جزآن وذيل ، القاهرة ١٢٧٥ هـ .
- ٧ - ابن الزيات : الكواكب السيارة في ترتيب الزيارة . بولاق ١٣٢٥ هـ .
- ٨ - ابن العماد : شذرات في أخبار من الذهب . ثمانية أجزاء ، القاهرة ١٣٥٠ هـ .
- ٩ - ابن الفارض : الديوان . نسخة خطية بدار الكتب المصرية تمت كتابتها سنة ٩٦٧ هـ ، رقم ٣٩٦٨ أدب .
- ١٠ - ابن الفارض : الديوان . بيروت ١٨٨٧ م .
- ١١ - ابن الفارض : الديوان . القاهرة ١٣٥٤٢ هـ .
- ١٢ - أحمد بن كمال باشا : شرح القصيدة الحميرية . نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ٩٣ مجاميع
- ١٣ - بطرس البستاني : دائرة المعارف . مادة « ابن الفارض ومادة حماة »
- ١٤ - البقاعي : تنبيه الغبي على تكفير ابن عربي . نسخة فوتوغرافية بالخزانة الزكية .
- ١٥ - البقاعي : تحذير العباد ، من أهل العناد ، بدعة الاتحاد . نسخة فوتوغرافية بالخزانة الزكية .
- ١٦ - البوريني والتابلسي : شرح ديوان ابن الفارض . مرسلها ١٨٥٣ م .
- ١٧ - البوريني والتابلسي : شرح ديوان ابن الفارض . جزآن ، القاهرة ١٣١٠ هـ .
- ١٨ - حاجي خليفة : كشف الظنون . سبعة أجزاء ، ليبسك ١٨٤٥ م .
- ١٩ - داود التقيصري : شرح النائية الكبرى المسمى «نظم الدر» . نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ٢٣٤ أدب .
- ٢٠ - السيوطي : حسن المخاضرة ، في أخبار مصر والقاهرة . جزآن ، القاهرة ١٣٢٧ هـ .
- ٢١ - السيوطي : قمع المعارض بنصرة ابن الفارض . نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ٩٨ مجاميع .

- ٢٢- صالح بن مهدي المقتبل البهني : العلم الشامخ ، في إثبات الحق على الآباء والمشايخ . القاهرة ١٣٢٨ هـ .
- ٢٣- عباس بن محمد رضا القمي : هدية الأحباب ، في ذكر المعروفين بالكنى والألقاب والأنساب . النجف الأشرف ١٣٤٩ هـ .
- ٢٤- علي مبارك باشا : الخطط التوفيقية الجديدة (أربعة مجلدات ، عشرون جزءاً) بولاق ١٣٠٦ هـ .
- ٢٥- القرغاني : منتهى المدارك . جزوان ، إستانبول ١٢٩٣ هـ .
- ٢٦- القاشاني : كشف الوجوه النور ، لمعاني نظم الدر . على هامش شرح ديوان ابن الفارض ، القاهرة ١٣١٠ هـ .
- ٢٧- محمد أمين (الشهير بأمر بادشاه) : شرح التائية . نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ٥١٢٢ أدب .
- ٢٨- محمد بن محمد الغمري (سيط المرصني) : الزجاجاة البلورية ، في شرح التصيدة الخمرية . نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ١٥٦٦ أدب .
- ٢٩- محمد كرد علي بك : خطط الشام . خمسة أجزاء ، دمشق ١٩٢٥ - ١٩٢٧ م .
- ٣٠- المقرئزي : الخطط . أربعة أجزاء ، القاهرة ١٣٢٦ هـ .
- ٣١- المناوي : الكواكب الدرية ، في تراجم السادة الصوفية . نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ٢٥٩ تاريخ .
- ٣٢- النابلسي : كشف السر الغامض ، من شرح ديوان ابن الفارض . جزوان ؛ نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ٥١٢٢ أدب .

(ب) مراجع عامة :

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

- ٤٦- أبو العلا عفيفي (الدكتور) : من أين استقى يحيى الدين بن العربي فلسفته التصوفية . مجلة كلية الآداب بالجامعة المصرية ، المجلد الأول ، الجزء الأول ، مايو ١٩٣٣ م .
- ٤٧- أبو العلا عفيفي (الدكتور) ؛ : نظريات الإسلاميين في الكلمة . مجلة كلية الآداب بالجامعة المصرية المجلد الثاني ، الجزء الأول ١٩٣٤ م .
- ٤٨- أحمد أمين : فجر الإسلام . القاهرة ١٩٢٨ م .
- ٤٩- أحمد أمين : ضحى الإسلام . ثلاثة أجزاء ، القاهرة ١٩٣٣ - ١٩٣٦ م .
- ٥٠- الجرجاني : التعريفات . إستانبول ١٣٢٧ هـ .
- ٥١- جورجى زيدان : تاريخ آداب اللغة العربية . أربعة أجزاء ، القاهرة ١٩١٣ م .
- ٥٢- جورجى زيدان : تاريخ التمدن الإسلامى . خمسة أجزاء ، القاهرة ١٩٠٢ - ١٩٠٦ م .
- ٥٣- جوك لابوم : تفصيل آيات القرآن الحكيم . (نقله إلى العربية محمد فؤاد عبد الباقي) ، القاهرة ١٣٤٢ هـ = ١٩٢٤ م .
- ٥٤- الجيللى (عبد الكريم) : الإنسان الكامل . جزوان ، القاهرة ١٣١٦ هـ .
- ٥٥- حسن رضوان : روض القلوب المستطاب . القاهرة (عموم الأوقاف المصرية) ، ١٣٢٢ هـ .
- ٥٦- داود الأنطاكي : تزيين الأسواق ، بتفصيل أشواق العشاق . القاهرة ١٣١٩ هـ .
- ٥٧- زكى مبارك (الدكتور) . التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق . جزوان ، القاهرة ١٩٣٨ م .
- ٥٨- السهروردى (أبو حفص عمر) : عوارف المعارف . على هامش إحياء علوم الدين ، القاهرة ١٣٤٨ هـ .
- ٥٩- السهروردى (يحيى بن حبش المقتول) : حكمة الإشراف وشرح الشيرازى عليه . إيران ١٣١٣ هـ
- ٦٠- السيوطى : تأييد الحقيقة العلية ، وتشبيد الطريقة الشاذلية . نسخة مخطية بدار الكتب المصرية رقم ٣٠١٤ تصوف .
- ٦١- الشعرانى : الطبقات الكبرى . جزوان ، بولاق ١٢٨٦ هـ
- ٦٢- الشعرانى : اليواقيت والجواهر ، فى بيان عقائد الأكابر . جزوان ، القاهرة ١٣٥١ هـ .
- ٦٣- الشعرانى : الكبريت الأحمر . على هامش اليواقيت والجواهر المتقدم .
- ٦٤- الشهرستانى : الملل والنحل . على هامش الفصل لابن حزم . القاهرة ١٣١٧ - ١٣٢١ هـ
- ٦٥- طه حسين (الدكتور) : حديث الأربعماء . جزوان ، القاهرة ١٩٢٣ - ١٩٢٥ م .
- ٦٦- عبد اللطيف الطيباوى : التصوف الإسلامى العربى . القاهرة ١٩٢٨ م .
- ٦٧- الغزالي : إحياء علوم الدين . أربعة أجزاء ، القاهرة ١٣٤٨ هـ .
- ٦٨- الغزالي : تهافت الفلاسفة . القاهرة ١٣٢١ هـ .
- ٦٩- الغزالي : الرسالة اللدنية . القاهرة ١٣٢٨ هـ .
- ٧٠- القشيري : الرسالة . القاهرة ١٣٤٦ هـ .
- ٧١- القفطى : إختيار العلماء ، بأخبار الحكماء . القاهرة ١٣٢٦ هـ .
- ٧٢- الكلا باذى : التعرف لمذهب أهل التصوف . القاهرة ١٩٣٣ .
- ٧٣- مجلة نور الإسلام . المجلد السادس ، العدد الثالث . الحياة التعبدية فى الإسلام (عن بروكلمان)
- ٧٤- مصطفى البكرى : السيوف الحداد ، فى أعناق أهل الزندقة وإة لإلحاد . القاهرة ١٣٥٠ هـ .

- ٧٥ - مصطفى عبد الرازق : ثلاث محاضرات عن الدين الإسلامى وموقفه بإزاء العلم الحديث .
ألفت بالجامعة الأميريكية ببيروت ١٩٣٢ م
- (أ) مذهب العلم الحديث فى الدين وأصله . مجلة الهلال ؛ يوليو ١٩٣٢ م .
(ب) الدين فى نظر الإسلام . مجلة الهلال ؛ أغسطس ١٩٣٢ م .
(ج) الدين الإسلامى ووجهته . مجلة الهلال ؛ نوفمبر ١٩٣٢ م .
- ٧٦ - يعقوب صروف : رسائل الأرواح . القاهرة ١٩٢٨ م .
٧٧ - يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية . القاهرة ١٩٣٦ م .
- 78 — Guyard : Fragments relatifs à la doctrine des Ismaéliens, (Paris, Nationale). 1874.
- 79 — Al Hallaj : Kitab Al Tawasin (texte arabe et commentaire par M.L. Massignon), Paris '1913.
- 80 — Al Hallaj : Le Divân recueilli par L. Massignon — Journal Asiatique : Janvier — Mars 1931.
- 81 — Al Hallaj : Quatre textes, (recueilli par L. Massignon and P. Kraus), Paris.
- 82 — Ibn Al-Arif : Mahasin Al-Majalis, (texte arabe, traduction française et commentaire par Miguel Asin Palacios.), Paris. 1933.
- 83 — Massignon (Louis) : Recueil de textes Inédits, Paris 1929.

٢

المراجع الأوربية

(أ) فى الإنجليزية :

- 84 — Aly Shah (Sirdar Ikbal) : Islamic Sufism, London 1933.
- 85 — Barret (W.F.) : Psychical Research, London 1917.
- 86 — Browne (E.G.) : Litterary History of Persia, 4 Volumes, London 1902.
- 87 — Encyclopedia Britannica : Article 'Ibnu'l Farid'.
- 88 — Encyclopedia of Islam : Articles 'Ayubidés', 'Hamat', 'Ibn Arabi', 'Umar Ibnu'l Farid', 'Sufism', 'Itihad', 'Ismailia'.
- 89 — Encyclopedia of Religion and Ethics : Articles 'Gili', 'Miracle', 'Pantheism'.
- 90 — Hughes (T.B.) : Dictionary of Islam, London 1935.

- 91 — Al Hujwiri : The Kashf Al Mahjub (English translation by Nicholson), London 1911.
- 92 — Hussaini (S.A.) : Ibn Al-'Arabi, the Great Muslim Mystic & Thinker, Madras 1931.
- 93 — Ikbal (Dr. Mohamed) : The Reconstruction of Religious Thought in Islam, Oxford 1934.
- 94 — James (William) : The Varieties of Religious Experience, London 1925.
- 95 — Journal of the Royal Asiatic Society, (October 1906) : Biographies of Ibnu'l Farid & Ibn 'Arabi.
- 96 — Lanepoole (Stanley) : History of Egypt in the Middle Ages. 1925
- 97 — Macdonald : Religious Attitude and Life in Islam.
- 98 — Nicholson (R.A.) : Mystics of Islam, London 1914.
- 99 — Nicholson (R.A.) : Studies in Islamic Mysticism, Cambridge 1921.
- 100 — Nicholson (R.A.) : Litterary History of the Arabs, Cambridge 1930.
- 101 — Nicholson (R.A.) : 'Article Mysticism' in 'The Legacy of Islam', Oxford 1931.
- 102 — Rumi (Jalal Al Din) : Divani Shamsi Tabriz, Cambridge 1898 (English translation by Nicholson).
- 103 — Smith (Marguerit) : Rabia the Mystic and her Fellow Saints in Islam, Cambridge 1928.
- 104 — Swedenborg (Emanuel) : The Divine Love and Wisdom, (Everyman's Edition).
- 105 — Whinefield : An Abridged Translation of the Mathnewi, (second edition).

(ب) في الفرنسية :

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

- 110 — De Vaux (Carra) : Ghazali, Paris 1902.
- 111 — De Vaux (Carra) : Les Penseurs de l'Islam; 5 Volumes, Paris 1923.
- 112 — Dumas (Georges) : Traité de Psychologie; 2 Volumes, Paris 1924.
- 113 — Fouillée (Alfred) : Histoire de la Philosophie, Paris 1920.
- 114 — Goblot (Edmond) : Vocabulaire Philosophique, Paris 1924.
- 115 — Malebranche (Nicolas) : La Recherche de la Vérité; 2 Volumes (Edit. Flamarion).
- 116 — Massignon (Louis) : La Passion d'Al-Houssain Ibn Mansour Al-Hallaj; 2 Volumes, Paris 1922.
- 117 — Massignon (Louis) : Essai sur les origines de lexique technique Musulman, Paris 1922.
- 118 — Paulhan (Fr.) : Les Transformations Sociales des Sentiments, Paris 1920.
- 119 — Platon : Le Banquet, trad. L. Robin, Paris 1938.
- 120 — Platon : La République, trad. E. Chambry, Paris 1932 — 1934.
- 121 — Plotin : Ennéades (Texte établi et traduit par Emile Bréhier); 3 Volumes, Paris 1924 — 1925.
- 122 — Spinoza (Benoît) : L'Ethique (Texte établi et traduit par Appuhn); 2 Volumes, Paris.

(ح) في الإيطالية :

- 123 — Di Matteo (Ignasio) : Sulla mia interpretazione del poema mistico d'Ibn al Farid (Revista degli studi Orientali); Vol. VIII, Roma 1919-1921.
- 124 — Nallino (Carlo) : Il poema mistico arabo d'Ibn al Farid in una recente traduzione (Ibid).
- 125 — Nallino (Carlo): Ancora su Ibn al Farid sulla mistica musulmana (Ibid).

فهرس البحث

صحيفة	١
٤٣	٧ - الطور الثاني: زهده وسياحته بالمقطم
	٨ - الطور الثالث: سفره إلى الحجاز وسياحته بأودية مكة؛ الفتح؛ نظم شعره؛ اتصاله بالسهروردي؛
٤٧	عودته إلى مصر
	٩ - الطور الرابع: انقطاع الفتح؛ قصته مع الملك الكامل؛ إملأه ديوانه بمصر
٥١	١٠ - وفاته
٥٣	١١ - قبره ومسجده
٥٦	الفصل الثاني: حياة ابن الفارض الصوفية
٥٦	١ - العمل والذوق
٥٧	٢ - أعمال ابن الفارض وأذواقه
٥٧	٣ - خلقه وسيرته
٥٨	٤ - رياضاته
٦٠	٥ - أعمال العبادة وأحوال الإرادة
٦١	٦ - أذواقه ومواجيدته: الغيبة
٦٢	٧ - آثار الغيبة وتفسيرها
٦٤	٨ - حب الجمال وتفسيره
٦٥	٩ - تأويل المسموعات والمرثيات
٦٧	١٠ - السماع والرقص
٦٩	١١ - تفسير هذه الأذواق والمواجيد
	١٢ - فرائضه، ومكاشفاته، وكراماته وتفسيرها
٧٢	١٣ - أحلامه: تفسيرها وقيمتها الروحية
٧٨	الفصل الثالث: آثار ابن الفارض
٨٢	١ - ديوان ابن الفارض
٨٣	٢ - قيمة الديوان

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

الكتاب الأول ابن الفارض وتصوفه

تمهيد: في مصادر ترجمة ابن الفارض

٢١	وحياته الصوفية
٢١	١ - سبط ابن الفارض: ديباجة الديوان
٢٣	٢ - ابن خلكان: وفيات الأعيان
٢٤	٣ - ابن العماد: شذرات الذهب
٢٤	٤ - المناوي: الكواكب الدرية
٢٤	٥ - ابن الأوسى: جلاء العينين
	٦ - البقاعي: تنبيه الغبي، تحذير العباد
٢٥	ابن حجر: لسان الميزان
	٧ - السيوطي: قمع المعارض؛ الشعرافي:
٢٦	اليواقيت والجواهر
٢٨	الفصل الأول: سيرة ابن الفارض
٢٨	١ - اسمه
٢٩	٢ - مولده
٣٢	٣ - أبوه
٣٥	٤ - أصله وموطنه
	٥ - عصره
٣٦	٦ - أطوار حياته: الطور الأول: نشأته
٤٢	وتربيته

الكتاب الثانى

حب ابن الفارض وأطواره

- ١٣٩ تمهيد : الحب الإلهى قبل ابن الفارض
١٣٩ ١ - أذوان الغزل
١٣٩ ٢ - الزهد والخوف فى احياء الروحية الإسلامية
١٣٩ ٣ - الزهد والحب فى الحياة الروحية الإسلامية
١٤٠ ٤ - شيوع الحب عند الصوفية المتقدمين
١٤٣ ٥ - آثار الحب فى النظم والنثر
١٤٤ ٦ - شعر الحب الإلهى والرمز
١٤٤ ٧ - تفسير هذا الرمز
١٤٥ الفصل الأول : بين الحب الإنسانى والحب الإلهى
١٤٨ ١ - من أى أنواع الغزل كان شعر ابن الفارض ؟
١٤٨ ٢ - أسلوب ابن الفارض فى الغزل
١٤٩ ٣ - التلويع
١٥١ ٤ - أحب إنسانى أم حب إلهى ؟
١٥٣ ٥ - هل أحب ابن الفارض حباً إنسانياً ؟
١٥٦ ٦ - غزل ذو وجهين
١٥٨ ٧ - غزل إلهى خالص
١٦٠ ٨ - الجماع المطلق موضوع الغزل الإلهى
١٦٤ ٩ - خصائص الغزل الإلهى
١٧٠ ١٠ - حب الله لأن يعرف : موضوعه وخصائصه
١٧٢ ١١ - مدح الرسول وحب الحقيقة المحمدية
١٧٧ الفصل الثانى : أطوار الحب الإلهى
١٨١ ١ - الثنائية الكبرى مرآة هذه الأطوار
١٨١ ٢ - الطور الأول : الأثرة ؛ الرضا ؛ الفناء الأول
١٨٢ ٣ - الطور الثانى : الفناء الكلى
١٨٧

- ٣ - خصائص الديوان
٨٣ ٤ - نسخ الديوان
٨٧ ٥ - شروح الديوان
٩٠ ٦ - نظم السلوك وشروحها
٩٢ ٧ - الحسرية وشروحها
١٠٠ ٨ - شعر ابن الفارض فى الشرق والغرب
١٠٢ الفصل الرابع : ابن الفارض بين خصومه وأنصاره
١١١ ١ - الخلاف بين الفقهاء والصوفية
١١١ ٢ - انتوفيق بين الشريعة والحقيقة
١١٢ ٣ - ابن الفارض بين الإكبار له والإنكار عليه
١١٣ ٤ - الظن عليه فى حياته وبعد مماته
١١٤ ٥ - خصومه ونعيمهم على حاله ومذهبه : ابن بنت الأعز
١١٧ ٦ - ابن تيمية
١١٧ ٧ - ابن خلدون
١٢٠ ٨ - ابن حجر العسقلانى
١٢١ ٩ - البقاعى
١٢٣ ١٠ - المقبل
١٢٦ ١١ - السيد محمد أمين أفندى
١٢٩ ١٢ - موقفنا من هؤلاء الخصوم ومن ابن الفارض وأذواقه ومذهبه
١٢٩ ١٣ - أنصار ابن الفارض ودفاعهم عنه : السلطان قايتباى ؛ السلطان العثمانى ؛ زكريا الأنصارى ؛ ابن حجر الهيثمى
١٣٠ ١٤ - ابن خلدون
١٣٠ ١٥ - السيوطى
١٣١ ١٦ - الشعرانى
١٣٢ ١٧ - خاتمة
١٣٣

صحيفة

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

صحيفة

- ٤ - الطور الثالث : الاتحاد أو الحال الموحدة ١٩٥
- ٥ - بداية الاتحاد : سكر الجمع ٢٠٠
- ٦ - نهاية الاتحاد : صحو الجمع ٢٠٥
- ٧ - الصاع والاتحاد ٢١١
- ٨ - العقل والاتحاد ٢١٤
- ٩ - خاتمة : ابن الفارض سلطان العاشقين
وإمام المحبين ٢١٦
- الكتاب الثالث
- المنازع الفلسفية في حب ابن الفارض الإلهي
- تمهيد : بين الأذواق الصوفية والمذاهب
الفلسفية ٢٢١
- ١ - صفة الذاتية في الأذواق الصوفية
ونقدها ٢٢١
- ٢ - اجتماع الذوق والنظر في بعض الآثار
الصوفية ٢٢٣
- ٣ - المعاني الفلسفية في ذوق ابن الفارض
وشعره ٢٢٦
- ٤ - التصوف والفلسفة والعلم ٢٣٠
- الفصل الأول : الحب والمعرفة ٢٣٣
- ١ - علاقة الحب بالمعرفة عند الصوفية ٢٣٣
- ٢ - علاقتهما عند ابن الفارض ٢٣٧
- ٣ - تقدم المعرفة على الحب وتأخرها عنه ٢٣٨
- ٤ - طبيعة الحب وطبيعة المعرفة ٢٤٣
- ٥ - المعرفة النظرية ٢٤٤
- ٦ - أداة الحب وأداة المعرفة : النفس
والروح عند المتقدمين ٢٥٠
- ٧ - خلط ابن الفارض بين النفس
والروح ٢٥٣
- ٨ - تفرقة بينهما : النفس وخصائصها ٢٥٦
- ٩ - الروح وطبيعتها ٢٥٨
- ١٠ - البدن وتوظيفته ٢٦١
- ١١ - الإنسان ووحده ٢٦٣

صحيفة

- ٢ - الأديان مختلفة في نواحيها متفقة في جوهرها : ابن الفارض والحلاج وابن عربي ٣٨٢
- ٢ - الأديان ومقتضيات الأسماء الإلهية (الجبر) : ابن الفارض والحلاج وابن عربي وجلال الدين الرومي والجيلي ٣٨٨
- ٤ - مذهب الجبرية والقرآن ٣٩٢
- ٥ - التوحيد والإلحاد عند ابن الفارض والجبرية ٣٩٣
- ٦ - نقد ابن تيمية والمقبل لوحدة الأديان ٣٩٥
- ٧ - القرآن وأصول الأديان ٣٩٦
- ٨ - البحث الحديث وأصول الأديان (ما كس مولر) ٤٠١
- ٩ - دين الحب عند ابن الفارض وابن عربي : الاستسلام في الحب ومعنى الإسلام ٤٠٢
- ١٠ - وحدة الأديان والمثل العليا في حياة الفرد والجماعة ٤٠٤

خاتمة البحث

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

مراجع البحث

- ١ - المراجع العربية ٤١٨-٤٢١
- ٢ - المراجع الأوربية ٤٢١-٤٢٣
- فهرس البحث

صحيفة

- ٢ - معنى « القطب » : قطب حادث وقطب قديم ٣٥٣
- ٣ - قبية ابن الفارض روحية أو معنوية قديمة ، لاحسية حادثة ؛ القطب عند ابن عربي والجيلي ٣٥٤
- ٤ - هل لابن الفارض نظرية في « الحقيقة المحمدية » ؟ ٣٥٩
- ٥ - الروح المحمدية قديم قياض بالوجود والحياة ٣٦٤
- ٦ - « الروح المحمدية » و « الكلمة » اليهودية ٣٦٥
- ٧ - « الروح المحمدية » و « الكلمة » المسيحية ٣٦٦
- ٨ - « الروح المحمدية » والفيض الأفلوطيني ٣٦٦
- ٩ - صورة العالم المنظوية في الروح المحمدية ؛ انتقاله من « الرتق » إلى « الفتح » ٣٦٨
- ١٠ - « الروح المحمدية » مفيض العرفان والحب ٣٧٠
- ١١ - الأنبياء والعلماء والعارفون صور للروح المحمدية ٣٧٢
- ١٢ - معجزات الأنبياء وشراعتهم ٣٧٣
- ١٣ - كرامات الخلفاء والأولياء ٣٧٧
- ١٤ - « الروح المحمدية » عند ابن الفارض ؛ و « العقل الأول » عند الإسماعيلية ؛ و « نور محمد » عند الحلاج ؛ و « النبي الواحد على الحقيقة » عند كليمان الإسكندري و « الكلمة الإلهية » في الديانة الزرادشتية ٣٧٨
- الفصل الرابع : الحب ووحدة الأديان
- ١ - وحدة الأديان نتيجة منطقية للحب ومبدأ الوحدة العامة ٣٨٢