الجمهوريّة الجزائريّة الدّيمقراطيّة الشّعبيّة

وزارة التّعليم العاليّ والبحث العلميّ

جامعة الجيلالي ليابس سيدي بلعباس

كليّة الآداب واللّغات والفنون

قسم اللّغة العربيّة وآدابها

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدّكتوراه في الأدب العربيّ

الموسومة بـ

الـرّمز الصّوفـي فـي شعر ابن الفارض

دراسة في المستويات الجماليّة والدّلاليّة

مشروع: النّقد الأدبيّ الحديث والمعاصر

إعداد الطّالبة:

حوماد صليحة

تحت إشراف الأستاذ الدّكتور:

بلوحي محمّد

أعضاء لجنة المناقشة

الصّفة	اللّقب والاسم	الرّتبـــــة	الجامعة الأصليّة
رئيسا	عمارة بوجمعة	أستاذ التعليم العالي	جامعة سيدي بلعباس
مشرفا ومقررا	بلوحي محمد	أستاذ التعليم العالي	جامعة سيدي بلعباس
عضوا مناقشا	عكاشة سعيد	أستاذ التعليم العالي	جامعة سيدي بلعباس
عضوا مناقشا	حلّام رقية	أستاذة محاضرة "أ"	المركز الجامعي عين تموشنت
عضوا مناقشا	الزين فتيحة	أستاذة محاضرة "أ"	المركز الجامعي عين تموشنت
عضوا مناقشا	مكيكة محمد جواد	أستاذ محاضر "أ"	جامعة ابن خلدون تيارت

السّنة الجامعيّة: 2017 - 2018

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وتقدير

قال الله تعالى (فَتَبَسَّمَ ضَاحِكاً مِنْ قَوْلِهَا وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحاً تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ(19) سورة النمل

هي رمز حبّ واحترام وتقدير إلى من كان واجهتي في هذه الثمرة.

أتقدّم بجزيل الشكر والعرفان إلى الأستاذ الفاضل بلوحي محمد المشرف على هذه الأطروحة، الذي لم يبخل عليّ بتوجيهاته وملاحظاته القيّمة.

إلى السادة والسيّدات الأساتذة أعضاء لجنة المناقشة الذين تحمّلوا عبء قراءة هذا الجهد العلمي وتقييمه.

إلى زوجي الأستاذ أحمد شريف عبد الله الذي كان ولا زال مثلي الأعلى في الجدّ والمثابرة والاجتهاد والذي لم يبخل عليّ بنصائحه .

إلى كلّ من ساعدني قولا وفعلا في إنجاز هذه الأطروحة.

إلى كلّ من علّمني لغة الضاد وكلّ من حمل لواء العلم.

إهداء

أهدي ثمرة عملي هذا إلى أغلى وأعز ما أملك الشمعتين اللّتين أنارتا لي الدّرب ولا زالتا منبع الحبّ والحنان والدفء.

إليك يا أمي العزيزة الغالية، يا من حملتني وهنا على وهن، يا من أعيش لأجلها وأتنفس بهواها بسابيس شريفة.

إليك يا نِعْمَ الأب، يا منبع الحب والحنان، يا من كنت ولازلت أسوتي التي أقتدي بها حوماد عبد القادر.

إلى روح أبي الطاهرة أحمد شريف عباس أسكنه الله فسيح جنّاته.

إلى زوجي رفيق عمري و سندي الذي غمرني بحبّه ودعمه لي في السّراء والضّراء الأستاذ أحمد شريف عبد الله ،وابنتنا قرة أعيننا وفلذة كبدنا رهف نور.

إلى إخوتي نعيمة وأسامة وأخي سفيان وزوجته وردة وابنهما عبد القادر.

إلى أهل زوجي كبيرا وصغيرا. وصديقتي عائشة

إلى كل من أحبّني من قريب أو بعيد

إلى هؤلاء جميعا أهدي ثمرة هذا الجهد العلمي.

يعدّ التصوّف من أهم المباحث التي يستند إليها الفكر الإسلامي إلى جانب علم الكلام والفلسفة. وقد أثار التصوف الإسلامي جدلا كبيرا بين المستشرقين و الباحثين العرب والمسلمين حول مفهومه ومواضيعه ومصطلحاته ومصادره وأبعاده المنهجية والمرجعية.

فالتراث الصوفي كأيّ مذهب فكري أوديني له لغته ومصطلحاته التي يمتاز بها عن غيره، والتي تحوي آراء المتصوفة وعقائدهم. وقد سار هذا الأخير كأيّ تراث آخر في قوس ارتقائي منذ بدايته في القرن الثاني للهجرة حتى وصل إلى أعلى درجات كماله في القرن السابع، وهو العصر الذي اكتملت فيه الفلسفة الصوفية على يد الشيخ محي الدين بن عربي، وبلغ الشعر الصوفي كمال نضجه مع الشيخ عمر بن الفارض. وبالتالي لا يمكن فهم فحوى التّصوّف دون التطرق إلى الإشكاليات الآتية:

ما هو التصوف لغة واصطلاحا؟ وما هي المواضيع التي يتمحور حولها التصوّف الإسلامي؟ وما هي أهم الألفاظ والرموز الصوفية التي تدور بين المتصوفة والتي قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم؟ وما مدى تعمّدهم على أن تكون غير مفهومة لسواهم؟ وإلى أيّ مدى حققت هذه الرموز المسافة الجمالية في الشعر الصوفي؟

يعدّ ابن الفارض شاعر الحب الإلهي المعروف في تاريخ الشعر الصوفي فهو من الشعراء الذين نالوا شهرة بعيدة في العالم العربي، فقد تكاملت في شعره كل الطبائع الفنية التي تميّز بها الشعر الصوفي علاوة على أنّ الأدب الصوفي، أدب غنيّ لما فيه من نزعة وجدانية

قوية، إضافة إلى الذاتية الظاهرة، فإنّه مع ذلك يحمل نفحات قرآنية ونظريات فلسفية ، خاصة فيما يتعلق باحتقار المادة وعالمها. لذا فإنّ شعر ابن الفارض انتشر في أكثر أقطار العالم العربي.

كما أنّه شاعر لازم أسلوبا رمزيا بدلالات صوفية عميقة تقاسمتها حالتا البعد واللقاء، ففي شعره كثير ممّا يستهوي القارئ فضلا عن الباحث، وباعتباره شاعرا يستطلع حقائق الذات الغائرة في داخل النّفس الإنسانية ، حاول من خلال إبداعه الشعري ومعجمه الصوفي الفريد من نوعه الذي يجمع بين الرقة و العذوبة والانسجام، وبين الغرابة والتعقيد والغموض، الوصول إلى تخوم الرّوح العميقة والبعيدة عن المادة والحسّ.

ومن الجدير بالذكر أنّه هناك دراسات قيّمة سابقة عن تصوّف ابن الفارض، فنجد مجموعة من علماء التصوّف الذين شرحوا ديوان هذا الشاعر الفذ وعالجوا لغته ومصطلحاته، كالنابلسي والبوريني، ولا ننفي في هذا تضارب الآراء واختلافها.

هذا ما جعلني اتخذ من شعر عمر بن الفارض موضوعا لهذا البحث الذي حاولت الإحاطة فيه بمدلولات المصطلحات الصوفية لديه ، محاولة تبيين امتياز لغته في التعبير عن أمور حسية ومعنوية عديدة كالحب الإلهي والمشاهدة والكليّة، والغوص في مدلولاتها رغبة في الوصول إلى مواطن الجمال التي تصور مواجيده وتعكس طباعه.

ومن هنا أفضت المادة العلمية أن أقسم البحث على الشكل الآتي:

*مدخل: تحت عنوان التصوف الإسلامي أصوله وتطوراته آثرت فيه أن أقف عند نقطة تأسيسية لموضوع البحث ألا وهي مفهوم التصوّف ومراحله ومصادره ومواضيعه إضافة إلى مقامات الصوفية وأحوالهم . ومن هنا كان الهدف الرئيس لهذا المدخل هو عرض المفاهيم التي تقلب في ثناياها مصطلح التصوف من جانبه النظري.

*الباب الأوّل الموسوم ب:دراسة المستوى الجمالي في شعر ابن الفارض ، قسّمته إلى مدخل تحدثت فيه عن الجمالية ومفهومها في الأدب بعامة والشعر بخاصة .و إلى ثلاثة فصول: الفصل الأول:تناولت فيه المصطلح الصوفي المركب في شعر ابن الفارض وذلك بتحديد معنى المصطلح المركب وبعض نماذجه مع ذكر سلسلة من المصطلحات الفارضية في التائية الكبرى.

الفصل الثاني: تطرقت فيه إلى الكليّة وصور التعبير عنها في شعر ابن الفارض.

أمّا الفصل الثالث فشمل الجانب الجمالي في الالتزام بالقيم الروحية والتعبيرات الصوفية لدى ابن الفارض وفي التحول من الظاهر إلى الباطن في المصطلح الفارضي بالإضافة إلى المسافة الجمالية بين الإشارة والعبارة والجمع بين المتناقضات.

* الباب الثاني الموسوم ب:دراسة المستوى الدلالي في شعر ابن الفارض وقسّمته هو الآخر إلى مدخل عرجت فيه على مفهوم الرمز في الشعر الصوفي. وإلى ثلاثة فصول:

الفصل الأوّل :خصّصته لأهم مصطلحات الحب ودلالاتها في شعر ابن الفارض.

الفصل الثاني: تمحور حول دلالة كل من الخمر والحسن والمرأة كأيقونات للفناء في الذات الإلهية.

أما الفصل الثالث كان عبارة عن جولة لاكتشاف حقيقة الرحلة الصوفية ورمزية الأمكنة باعتبارها تجليات للحقائق الوجدانية والمعاني الإلهية.

وعقبت على هذين البابين بملحق حاولت أن أكشف فيه عن سيرة الرجل وحياته العامة والخاصة، وعن حقيقة حبّه وعمّا عسى أن يكون في ألفاظه الشعرية من المعاني الروحية والمثل الأخلاقية والمنازع الفلسفية، لا سيّما أن حبّ هذا الشاعر الصوفي مسألة من أدقّ المسائل وأشدّها غموضا.

وفي الأخير ختمت هذا البحث بخاتمة كانت عبارة عن نتائج تضمنت كنه الرمز الصوفي في شعر ابن الفارض وما يخفي في ثناياه من جماليات وأذواق وتأويلات لا يفهمها إلاّ أرباب ذلك العلم.

كما أفضى بي البحث إلى الاعتماد على مجموعة من المصادر والمراجع التي استقيت منها المادة العلمية، أهمّها شرح ديوان ابن الفارض من تأليف النابلسي والبوريني ، وكتاب شذرات الذهب لصاحبه الحنبلي محي الدين، و ابن الفارض سلطان العاشقين لحلمي مصطفى، وغيرها من الكتب القيمة الأخرى التي لا غنى عنها. وقد اقتضت طبيعة الموضوع أن يكون المنهج المعتمد وصفيا تحليليا .

ولعلّ من جملة الصعوبات التي تعترض الدّارس لابن الفارض، تتمثل في صعوبة أسلوبه الشعري الذي فاق أدباء عصره في ميله إلى تنميق اللفظ واستعمال المحسنات اللفظية والمعنوية بكلفة ما يجعل المعاني تضيع فيها أحيانا ، كما يجعل القارئ يجهد نفسه في تأويلها وفهم فحواها.

تمّ بعون الله وحمده بـ سيدي بلعباس في 22ماي2017م

مدخل

التصوف الإسلامي أصوله وتطوراته

أولا: مفهوم التصوف

1-لغة 2- اصطلاحا

ثانيا: مراحل التصوف الإسلامي

1-مرحلة الزهد 3 - مرحلة التصوف السني

2-مرحلة التصوف الفلسفي 4- مرحلة التصوف المذهبي

ثالثا: مصادر التصوف

1-المصدر الهندي 3- المصدر المسيحي 5- المصدر المصري القديم

2-المصدر الفارسي 4- المصدر اليوناني 6- المصدر الإسلامي

رابعا: مقامات الصوفية وأحوالهم

1-المقامات.

2-الأحوال

3-مجاهدات الصوفية

خامسا: مواضيع التصوف الإسلامي

إذا كان هناك من يقرر بأنّ الدين هو البعد الجواني للإنسان،فإننا نستطيع أن نقول: إنَّ التصوف يمكن أنْ يمثل البعد الجواني للدين.

والذي يؤيّد ذلك القول ويؤكده أن التصوف يمثل الجانب الروحي في أيِّ دين،وهذا يعني أن التصوف ليس مقصورا على الإسلام،بل هو ظاهرة عالمية في جميع الأديان،وإنْ اتخذ طابعا خاصا وفقا لعقيدة كل دين وظروفه الحضارية.

ومن ناحية أخرى،في كل دين جانبين: جانب يمثل الشعائر أو الطقوس المفروضة في الدين وتحديد الحرام والحلال،وهذا هو موضوع الفقه،وجانب آخر يمثل الدين من حيث روحانيته،وعمق أثره في صلة الإنسان بإلهه،وتأثيره في توجيه حياة الإنسان روحانيا وخلقيا،وهذا الجانب هو موضوع علم التصوف.

والحقيقة التي ينبغي أن نشير إليها منذ البداية،إنّما تتمثل في القول بأن التصوف في أيّ دين من الأديان أو في أي حضارة من الحضارات،يعتبر ظاهرة معقدة التركيب يمكن أن ينظر إليها من زوايا متعددة.ولذلك فإنّه من الملاحظ أنّ العلماء في هذه التخصصات قد تناولوا التصوف بالدراسة والتحليل،كل من وجهة نظر العلم الذي تخصص فيه.

ولهذا تعددت مفاهيم هذا الأخير وتضاربت الآراء حول أصوله واشتقاقه ومصادره.

أولا: مفهوم التصوف

1- لغة:

جاء في لسان العرب:"**صَوَّفَ بفتح الصاد والواو،وهو للضأن من الغنم كالشعر للماعز،وجمعه أصواف على وزن أفعال.وقد يطلق على تسمية للجمع باسم المفرد،والأسماء منه أصواف،و صَوفَ بفتح الصاد وكسر الواو،اسم لكبش الصوف،ويقال معناه:صائف وصاف وصوفاني،وللأنثى من صافة وصوفانة.وصاف عني شرّه،يصوف صوفا: عدل. وصاف السهم عن الهدف يصوف ويصيف:عدل عنه**".[1]وهناك آراء مختلفة وكثيرة في مسألة اشتقاق هذه الكلمة:

فبعضهم يقرّر أنها مشتقة من لفظ(جمنوسوفست)(Gymnosophiste) أي الحكيم العاري،وهو لفظ يوناني يشير إلى الحكماء العراة من الهنود.وقد أشار إلى ذلك بعض المستشرقين استنادا إلى ما قرره البيروني(ت440هـ) من وجود صلة بين اسم الصوفي والكلمة اليونانية(سوفيا).[2]

وهناك من أرجع التصوف إلى مصدر مسيحي،لمشابهة الصوفية في حياتهم وعزلتهم بالرهبان.فاللفظ إذن مشتق من الصوف،لأن السيد المسيح وحوارييه وكذلك الرهبان كان لباسهم الصوف الخشن.يقول الحسن البصري(ت110هـ):"**كان عيسى يلبس الشعر(الصوف) ويأكل من الشجر،ويبيت حيث أمسى**".[3] وإلى مثل هذه الأقاويل استند بعض المستشرقين في قولهم بالأصول المسيحية للتصوف.

---

(1): ابن منظور أبو الفضل،لسان العرب،باب الصاد،دار صادر ،بيروت،د.ت،ص199.

(2): ينظر: البيروني محمد بن أحمد،تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة،تح و تق محمود علي مكي، الهيئة العامة لقصور الثقافة،القاهرة،2003،ص25/24.

(3): الكلاباذي أبو بكر،التعرف لمذهب أهل التصوف،تح و تق محمود أمين النواوي،المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة،1992،ص29.

غير أنه ليس كل من أرجع اللفظ إلى الصوف،يقصد إرجاع التصوف إلى المسيحية، إذ أشار إلى ذلك مؤرخو التصوف من المسلمين مثل ابن خلدون(ت808هـ)[1] والسراج الطوسي(ت387هـ)[2] قبله.كما يقول الحسن البصري:"**أدركت سبعين بدريا،ماكان لباسهم إلاّ الصوف**".[3]ذلك أن لبس الصوف دأب الأنبياء وشعار الأولياء والأصفياء والصديقين والمساكين والمتنسكين.

والذين يرجعون التصوف إلى مصدر إسلامي ، يرد بعضهم اشتقاق اللفظ إلى (الصُّفة)[4]، حيث كان أهل الصُّفَّة من ضعفاء المسلمين،وفقراء المهاجرين،يبيتون في مؤخرة مسجد الرسول- صلى الله عليه وسلم-.

ويرجع كثير من الصوفية أصل اللفظ إلى الصفاء،يقول أبو تراب النخشي:"**الصوفي لا يكدّره شيء ويصفو به كلّ شيء**".[5] ويقول سهل بن عبد الله التستري:" **الصوفي من صفا من الكدر وامتلأ من الفكر وانقطع إلى الله من البشر**"[6] ،أي صفاء ونقاء الروح وإخلاصها لله تعالى من أي شيء قد يدنسها.

---

(1):ينظر:ابن خلدون عبد الرحمن،المقدمة،تح و تق علي عبد الواحد وافي،دار نهضة مصر،القاهرة،1979،ص1079.

(2): ينظر: الطوسي أبو نصر السراج،اللّمع،تح عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور،دار الكتب الحديثة،القاهرة، 1992،ص29.

(3):الكلاباذي أبو بكر،التعرف لمذهب أهل التصوف،ص29.

(4): ينظر: تركي ابراهيم محمد،التصوف الإسلامي أصوله وتطوراته،دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر،الاسكندرية، ط1، 2007،ص27.

(5): القشيري أبو القاسم،الرسالة القشيرية،تح عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف،دار الكتب الحديثة،القاهرة،1972، ص555.

(6): الكلاباذي أبو بكر،المصدر السابق،ص32.

ومن الجدير بالذكر في هذا المقام أن نشير إلى رأي أبي العباس المرسي،إذ يقول: "**اختلف الناس في اشتقاق الصوفي،فمنهم من قال هو منسوب إلى الصوف لأنه لباس الصالحين،ومنهم من قال هو منسوب إلى الصّفّة(يعني صّفّة مسجد الرسول– صلى الله عليه وسلم–)التي نسب إليها أهل الصّفّة،وهي نسبة على غير قياس.وأحسن ماقيل فيه:إنه منسوب إلى فعل الله فيهم،أي صافاه الله فسمي صوفي**".[1] فكل كان يسمى حسب معرفته الخاصة وخلفيته الفكرية والدينية.

ونجد اشتقاق اخر للفظ التصوف،إذ جاء في المنجد:"**التصوف من فعل(صَوَّفَ)،أي جعله صوفيا،و(تصَوَّفَ)صار صوفيا،أي يتخلّق بأخلاق الصوفية.والصوفية فئة من المتعبدين،وأحدهما صوفي**".[2] وإلى جانب هذه الافتراضات التي قبلت في الاشتقاق اللغوي لكلمة تصوف أو صوفي، هناك أقوال أخرى أقل أهمية في هذا الصدد، لا ترقى أمام النقد.

2– اصطلاحا:

إذا انتقلنا من بيان المعنى اللغوي للتصوف إلى المعنى الاصطلاحي له،نستطيع أن نشير إلى أن وضع تعريف جامع مانع للتصوف،من الأمور التي يصعب أو ربما يستحيل القيام بها،لأنّنا أشرنا إلى أنّ هذا الأخير ظاهرة روحية ذاتية.لذلك فإنّ كلّ متصوف يقدم لنا تعريفا له من وجهة نظره هو،والتي قد تختلف عن وجهات النظر الأخرى.

---

(1): محمود عبد الحليم،العارف بالله أبو العباس المرسي،دار الشعب،القاهرة،1972،ص70.

(2): المنجد في اللغة والإعلام،دار الشرق،بيروت،لبنان،ط38، 2000،ص441.

ففي الرسالة القشيرية يذكر أبو القاسم فريقين مختلفين في الرأي،فبعضهم يجعل التصوف يغلب عليه جانب الفقر بالمعنى الصوفي.سئل سمنون المحب عن التصوف، فقال: **"ألاّ تملك شيئا ولا يملكك شيء".**[1] أي التجرد من الأمور المادية.وبعضهم يغلّبون جانب الباطن في التصوّف،يقول أبو القاسم الجنيد بن محمد:" **إذا رأيت الصوفي يعنى بظاهره، فاعلم أنّ باطنه خراب".**[2] أي لب التصوف متلعق بالأمور الروحية الباطنية مجردة تماما من المظاهر الخارجية.

ونجد تعريف آخر للصوفية،في قول خليل أحمد خليل:**"الصوفية أو التصوّف طريقة روحية دينية، ومذهب فلسفي خاص،قوامه القول إنّ المعرفة اتّصال مباشر بين الروح والمطلق،دون استعانة بالعقل العملي،فهي ترمي إلى اتحاد الإنسان بخالقه عن طريق التأمل والتوحد والوجود والفناء".**[3] وقيل للحصري:**"من هو الصوفي عندك...؟فقال:الذي لا تقله الأرض ولا تظله السماء".**[4] فالصوفية هنا تتمثل في حب الله دون منازع،والتجرد من كل الأمور الدنيوية للاتحاد بالخالق.

ويطول بنا الحديث لو أنّنا حاولنا تتبّع أقوال الصوفية المتعلقة بتعريف التصوف من زواياه المختلفة،ولذلك فإنّنا نكتفي بما ذكرناه، باعتبارها نماذج نستطيع أن نتبيّن منها أنّ التصوف له معاني اصطلاحية متعددة،تختلف باختلاف التجربة الروحية لكل صوفي.

---

(1): القشيري أبو القاسم،الرسالة القشيرية،ص552.

(2): المصدر نفسه،ص553.

(3): خليل أحمد خليل،معجم المصطلحات الفلسفية،دار الفكر اللبناني،لبنان،1995،ص103.

(4): ينظر: أحمد أمين،ظهر الإسلام،المجلد2،دار الكتاب العربي،بيروت،ط5، 1996 ،ص152.

ثانيا: مراحل التصوف الإسلامي

التطرق إلى مفهوم التصوف الإسلامي،يقتضي منّا الحديث عن جذره اللغوي، وتأصيله من الناحية التاريخية،وتتبّع مساراته،ودراسة مضمون الإنتاج المعرفي لهذا الاتجاه في حقل المعرفة الإسلامية،لذلك فإنّنا نرى بأنّ التصوف قد مرّ بعدة مراحل،ولكل مرحلة مؤثراتها وتأثيراتها.

1- مرحلة الزهد:

ظهر الزهد مع بداية الدعوة الإسلامية في القرن الهجري الأول[1]،وكان هذا السلوك يقوم على دعامتين أساسيتين،وهما:

- ❖ الزهادة في الدنيا والابتعاد عن ملذات الحياة الزائفة و الواهمة،و الإقبال على الآخرة الباقية الخالدة.
- ❖ حبّ الله بدون وساطة بشرية.

ومن هذا الوجه التصوف من حيث هو ظاهرة سلوكية وتعبديّة،وتطهير للنفس الإنسانية،وتأمل وفكر في الوجود أصيل في الإسلام.فالتربية الروحية في المجتمع الإنساني وصياغة شخصية الإنسان في ظلها لكي تحفظ توازنها أمام مغريات الحيات،كانت من المهمات الواضحة للوحي(القرآن) والسنة.

فالقرآن الكريم قائم أساسا على الدعوة إلى الله تعالى وعبادته،وتطهير النفس الأمّارة بالسوء،وبيان سبل الاستقامة والسلك الموزونة في الحياة.وأنّ الإيمان العقلي المجرد بخالق الكون ثم بالقيم والفضائل التي تنبعث منه،يمكن أن يجعل الإنسان يقظ الحسّ،رقيق الوجدان،مستقيم السلوك،ربّاني المشاعر،متطلّعا إلى رضوان الله بشوق وانتظار.

---

(1): عفيفي أبو العلا، التصوف الفلسفي في الإسلام، مجلة الرسالة،العدد196، 5أفريل1937م،ص570.

ونحن إذا قرأنا القرآن الكريم ، وجدنا آيات كثيرة تدعو الإنسان إلى الجانب الروحي من حياته،ضمن الإطار العام في الكيان الإنساني المتكامل،فقول الله تعالى: **(وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَاتِيكَ اليَقِين)**[1]،وقوله عزّ وجل:**(تَتَجَافى جُنُوبُهم عَن المَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفا وَ طَمَعا)** [2] ،وقوله تعالى: **(قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَ قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا)**[3] ،وآيات كثيرة شواهد على اهتمام الإسلام بتربية الروح،وتعويد النّفس على الطّاعة،عن طريق العبادة الشاملة في الحياة كلّها.

وقد أحدثت التربية النبوية الشريفة تغييرا كلّيا في النفوس،وأيقضت الأرواح،ووجّه الرسول – صلى الله عليه وسلم– صحابته وأمّته من بعده إلى تأمّل كتاب الله،فأشرقت قلوب صحابته واقتدوا به – صلى الله عليه وسلم– في عدم إعطاء حياة الشهوات أكثر من حجمها،وعدم التذلّل لها،وتميّز من بينهم جمع من خالص أصحابه،**(كما وصفوا رهبانا بالليل فرسانا بالنهار)**[4] ،استغرقوا في العبادة والصلاة وقراءة القرآن ،والكفاح اليومي على نهج النبوّة والاقتداء الكامل برسول الله– صلى الله عليه وسلم– .ثم ورّث هؤلاء الصحابة في مسلكهم في العبادة كبار التابعين وتابعيهم،واستمر هذا الاتجاه الذي سمي بالزهد في المجتمع الإسلامي نتيجة تطور أوضاعه.إذ كلّما استبدّت المغريات المادية بالناس،وكثرت الآثام وظهرت المفاسد،وانتشرت المظالم،علت الدعوة إلى محاربة النفس الأمّارة بالسوء.

---

(1): سورة الحجر،الآية99.

(2): سورة السجدة،الآية16.

(3): سورة الشمس،الآية9-10.

(4): ينظر: شرف محمد جلال،دراسات في التصوف الإسلامي،دار النهضة العربية للطباعة والنشر،بيروت،ط1، 1984،ص27.

2- مرحلة التصوف السنّي:

وبقي الاتجاه الروحي على صفائه الإسلامي حتى بعد تطوره إلى فكر،واتّخاذه مصطلح التصوف بوضوح ابتداء من ق3هـ ،حيث انقلب التصوف إلى علم قائم بذاته،سمي بعلوم الخواطر والأحوال[1] .يقول ابن خلدون:" **هذا العلم من علوم الشريعة الحادثة في الملّة،وأصله أنّ طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين من بعدهم طريقة الحق والهداية،وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيها يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد في الخلوة للعبادة.وكان ذلك عاما في الصحابة والسلف**"[2]،فلمّا فشى الإقبال على الدنيا في (ق2هـ) وما بعده وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا،اختص المقبلون على العبادة بالصوفية والمتصوفة.وعندما بدأ الصوفية يتعمقون في حقائق الدين ولا يكتفون بظاهرها فحسب،ظهر الفكر الصوفي كأحد مظاهر الفكر الإسلامي،هذا التطوّر الذي عدّه ابن خلدون بسبب تطور حركة المجتمع الإسلامي وامتداده،ونشوء ظواهر جديدة كالترف والبذخ، والإقبال على الدّنيا.فكان التطور الروحي الذي انتهى إلى علم التصوف،كما تطور الاتجاه العقلي النظري إلى علم الكلام والفلسفة،وتطور الاتجاه العملي إلى الفقه وأصول الفقه والمدارس الفقهية المعروفة.فكان الفكر الصوفي قائما على الكتاب والسنة،ملتزما بظوابط الشرع،عند أمثال معروف الكرخي(ت255هـ) والحارث المحاسبي(ت243هـ) وسير السقطي(ت253هـ) والجنيد البغدادي(ت298هـ) وغيرهم،ذلك أنه كان يقوم على التأمل العميق في التوحيد والعبودية التامة لله عن طريق تصفية القلب،واستقامة السلوك،ومجانبة الدواعي النفسانية،والتعلق بالعلوم المستنبطة من الكتاب والسنة.

---

(1): ينظر: المرجع السابق،ص28.

(2): ابن خلدون عبد الرحمن،المقدمة،ج3،ص1063.

ويبقى الحارث المحاسبي هو العميد الأول للتصوف السنّي حسب محمد عابد الجابري؛لكونه لم ينحرف في عملية التأويل،ولم يغال فيها كما فعل المتصوفون السنيون،زد على ذلك أنّه وقف صامدا في وجه التشيع الباطني[1].

3- مرحلة التصوف الفلسفي:

لم يظهر التصوف الفلسفي في العالم الإسلامي إلا في (ق2هـ) إبّان الدولة العباسية مع اختلاط مجموعة من الشعوب والأجناس والعرب المسلمين(الفرس والهنود والرّوم...)، وازدهار حركة الترجمة بتأسيس بيت الحكمة في عهد المأمون لنقل الفكر اليوناني،وانتشار المدارس الدينية والفلسفية في معظم أرجاء الإمبراطورية الإسلامية،فساعد كلّ هذا في تلقيح التصوف الإسلامي بملامح خارجية أبعدته عن الصواب،وجعلته فكرا منحرفا متأثرا بالأفكار الأجنبية الضّالة.فظهرت من الجنيد بوادر انحرافات واضحة،تمثلت في شطحات الحلاج التي كانت نتيجة الغنوصية الشرقية(الهندية والماجوسية...) التي دخلت المجتمع الإسلامي،ودعت إلى الحلول عند الحلاج،والإشراق عند السهروردي الزنديق المقتول، ووحدة الوجود عند ابن الفارض والجيلي وابن سبعين وابن عربي،هذا الأخير الذي قال بوحدة الأديان وأوّل الحقائق الشرعية تأويلا منكرا،ودعا إلى نظرية الاتحاد بين الخالق والمخلوق،وغيرها.[2]

وهذه النظريات لم تكن تجربة روحية إسلامية،بل كانت مظهرا واضحا لدراسات فلسفية حلولية وغموصية لا علاقة لها بروحانية الإسلام عند المتصوفة الأوّل المستقيمين من المتمسكين بكتاب الله وسنة رسوله- صلى الله عليه وسلم- وضوابط فهمهما الصحيح.

فالفلسفة كانت منتشرة في الشرق منذ فتوح الإسكندر،وكانت لها مدرسة في حران، هي التي

---

(1): ينظر: الجابري محمد عابد، بنية العقل العربي،دار افريقيا الشرق،دار البيضاء،المغرب،ط2، 2009،ص282.

(2): ينظر:الغزالي محمد،تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل،دار الشرق،قطر،ط3، 1992،ص60.

اتسّمت بالصائبة.وقد ترجموا كتبا يونانية كثيرة إلى السريانية ثم إلى العربية،كما كانت هناك فلسفة هندية و فارسية، وإن كانت فلسفتهم أقل انتشارا من الفلسفة اليونانية.وكانت للهند مدرسة في جنديسابور،كانت تدرس فيها علوم اليونان والهند على حد سواء.كلّ هذه كانت تتسرب منها تعاليم إلى التصوف بعد عصره الأوّل.[1]

ومن أهمّ النظريات في التصوف الفلسفي،نظرية الفناء في الله،وهي نظرية أبي يزيد البسطامي،وتحيل على فكرة الاتصال بالله والتفكير فيه، وهذه الفكرة معروفة في الديانة البوذية باسم(النيرفانا)، وقوام هذه النظرية التي انتشرت بين الفلاسفة المتصوفين أنّ الفناء يتّخذ مظهرين:الأول بتغير أخلاقي تبتعد فيه الرّوح عن أدران الجسد والابتعاد عن الشهوات وملذات الحياة،والمظهر الثاني ينصرف الفكر فيه عن كلّ الموجودات إلى التفكير في خالقها وموجدها والاتصال به عرفانا[2].ولا يعني وجود هذا الانحراف أنّ ساحة الفكر الإسلامي الصوفي خلت من التّيار الصوفي المنضبط بضوابط الشرع،بل استمر عند القشيري وعبد القادر الجيلاني والشيخ زروق وغيرهم،الذين حاربوا تيار الإشرافية ووحدة الوجود، والإباحية ودعوا إلى كتاب الله تعالى وسنة رسوله- صلى الله عليه وسلم -.

4- مرحلة التصوف المذهبي أو الطرقي:

بعد أن كان التصوف سلوكا فرديا انتقل ليكون مسلكا جماعيا،وسيكون للمريد العارف قطبا يهديه ويرشده،لأنّه من الصعب أن يتعلّم المريد في غياب الشيخ والقطب،أو يسافر بعيدا في حضرته الصوفية وتعراجه الذوقي دون مرافق يساعده على تحمل مشقة السفر أو الحج.

---

(1): ينظر: أحمد أمين،ظهر الإسلام،ص150-151.

(2): المرجع نفسه،ص155.

ومن هنا ظهرت طرق ومذاهب صوفية كثيرة،تنسب إلى شيخ بعينها أو قطب بارز له أتباع كثيرون يتّبعون مسلكه في المعرفة ،وبعد ذلك ينتقل مشعل الوراثة الصوفية أو سبحة الولاية من شيخ إلى آخر بعد الإجازة والتوصية.

وقد انتشرت في العالم الإسلامي كثير من الطرائق الصوفية قديما وحديثا،واقترنت بالزوايا والروابط والمساجد،فهناك الطريقة الأحمدية التي تنسب إلى أحمد البدوي،وانتشرت في مصر إبّان الظاهر بيبرس،وهناك طريقة صوفية أخرى تنسب إلى أبي العباس أحمد بن عمر المرسي من مرسية بالأندلس،وهي بدورها انتشرت بمصر،كما توجد عدّة طرائق صوفية مشهورة كالطريقة التيجانية،الشاذليةالعلوية،القادرية،البودشيشية،الدلائية،الجيلانية، العيسوية،الناصرية،والحراقية[1]،وبالتالي تعددت الطرق واختلفت باختلاف الفكر وخلفية المرشد.

ثالثا: مصادر التصوف

ذهب بعض المستشرقين إلى القول بوجود بعض الأصول الأجنبية التي تتشابه مع بعض اتجاهات التصوف إضافة إلى المصدر الإسلامي.

- ❖ فما هي أوجه الشبه بين هذه الديانات أو الفلسفات وبين بعض مظاهر التصوف؟
- ❖ وإلى أي حد يعدّ ذلك حجة لردّ التصوف برمته إلى أصول أجنبية؟

1- المصدر الهندي:

يمكن القول بأنّ أوّل من أشار إلى الأصول الهندية للتصوف الإسلامي هو أبو الريحان البيروني،الذي تحدث عن ذلك في كتابه"تحقيق ماللهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة"، وهو يعدّ أدقّ وأشمل كتاب في عادات الهند ومعتقداتها في العصر الوسيط،فقد عقد مقارنة بين البوذية

(1): ينظر: البشير الإبرراهيمي،الطرق الصوفية،مكتبة الغرباء الأثرية،الجزائر،ط1، ص20-50.

وبين اتجاهات التصوف،خصوصا فيما يتعلق بفكرة الفناء،بالإضافة إلى مجموعة من المستشرقين،فقد استند هؤلاء في تقرير هذه الفكرة إلى ما يأتي:

1/ رد فكرة الفناء الصوفية إلى البوذية،حيث الغيبة عن الحسّ وانسلاخ النفس عن الجسم تردّ إلى فكرة(النيرفانا)[1] في البوذية،وممّا يؤيد ذلك قول أبو يزيد البسطامي:" **طلّقت الدنيا ثلاثا ثباتا لا رجعة فيها ثم تركتها وصرت وحدي**"[2]،أي التخلي عن كلّ ما يمتّ للحياة الدنيوية بصلة.

2/ إنّ الثقافة الهندية قد شقت طريقها عبر بلاد فارس إلى شرق آسيا قبل قيام الإسلام،وإنّ مدينة بلخ كانت قبل الفتح الإسلامي من أهم المراكز البوذية،وقد نشأ في هذه المدينة بعض أوائل الصوفية وعلى رأسهم ابراهيم بن أدهم الذي يشير جولد تسيهر[3] إلى أنّ قصته تشبه قصة بوذا.

3/ كان المسلمون معجبين بحكمة الهند،فيشار إلى أبي يزيد البسطامي أنّه تلقّى طريقته عن أبي علي السندي[4]الذي كان يعلّمه الطريقة الهندية في مراقبة النفس.

4/ يشير جولدتسيهر كذلك أنّ المسلمين،لا سيما الصوفية، أخذوا استعمال المسابح عن البوذية.

5/ ليست البوذية فقط من ديانات الهند هي التي تأثر بها بعض الصوفية،ولكن الأمر كان كذلك بالنسبة لديانة البراهمة،حيث يوجد بها اعتقاد أساسي عن الوحدة المطلقة بين الإنسان والكون والإله[5] ،فلا استقلال لكائن جزئي ولا تمايز لوجود مشخص عن الوجود كله.

---

(1): النيرفانا:ليست سوى القضاء على الأنانية والتحرر من الهوى وسلطان النفس،فالإنسان يستطيع أن يكون سيد رغابته لا عبدا لها.ينظر: الفاخوري حنا و الجر خليل،تاريخ الفلسفة العربية،ج1،دار الجيل،بيروت،دط،دت،ص269.

(2): البسطامي أبو يزيد:المجموعة الصوفية كاملة ويليها كتاب تأويل الشطحات،تح.تق قاسم محمد عباس،دار المدى للثقافة والنشر،دمشق،ط1، 2004،ص49.

(3): ينظر: أجناس جولدتسيهر،العقيدة والشريعة في الإسلام،تر محمد يوسف موسى وآخرون،دار الكاتب المصري، القاهرة،1946،ص142-145.

(4): ينظر: محمود عبد القادر،الفلسفة الصوفية في الإسلام،دار الفكر العربي،القاهرة،د.ت،ص309-310.

(5): ينظر: شبلي أحمد،مقارنة الأديان،ج4،مكتبة النهضة المصرية،القاهرة،1976،ص68.

2- المصدر الفارسي:

تعتبر هذه النظرية في أصل التصوف الإسلامي أنّه ليس سوى ردّ فعل دينيّ آري (ديانات الفرس القديمة:الالزراديشية والمانوية والمزدكية) ضد دين سامي فرض على الفرس فرضا،إذ لم تبق أي منطقة فارسية لم يستول عليها المسلمون.الأمر الذي جعل كثيرا من الفرس يظهرون الإسلام ويبطنون معتقداتهم القديمة،وقد عملوا على تشويه الإسلام وتعديل معتقداتهم لأغراض قومية.

وقد استند القائلون بهذه الطريقة إلى أنّ كثيرا من الصوفية كانوا من الفرس،وكان عهد أسر بعضهم بالإسلام قريبا[1]،أمثال أبي يزيد البسطامي،ومعروف الكرخي،ويحي بن معاذ الرازي،وأبي حفص النيسبوري،وغيرهم الكثير.

كذلك استندوا إلى وجود شبه ظاهري بين المانوية والتصوف،إذ إنّ الخلاص من الشر في المانوية يكون بالتسبيح والتقديس والكلام الطيب وأعمال الخير.

بالإضافة إلى ذلك،فإنّ هناك من الباحثين من يشير إلى أنّ الأثر الفارسي في التصوف الإسلامي يمكن أن يتمثل في فكرة"الحقيقة المحمدية" أو النور المحمدي،التي نشأت أولا لدى الشيعة ثم انتقلت إلى التصوف،وقد حدث لها تطورات هائلة لدى المتأخرين من الصوفية في فكرتهم عن "الإنسان الكامل" و" وحدة الأديان" وغير ذلك[2]، أضف إلى ذلك أنّ هناك من يرجع الاتجاه الإشراقي في الفكر الإسلامي،الذي يرتبط ارتباطا واضحا بالتصوف إلى أصوله الفارسية.

3- المصدر المصري القديم:

يتحدث أحد الباحثين عن بعض جوانب الفكر المصري القديم، باعتبار أنّها تمثل أحد مصادر

---

(1): ينظر:تركي محمد ابراهيم،التصوف الإسلامي أصوله وتطوراته،ص71.

(2): ينظر:محمود عبد القادر،الفلسفة الصوفية في الإسلام،ص17-21.

التصوف الإسلامي بل وأوّلها،وذلك عن طريق تأثير هذا الفكر المصري القديم في التصوف المسيحي الذي أثر بدوره في التصوف الإسلامي.

4- المصدر المسيحي:

ذهب كثير من المستشرقين إلى القول بهذا المصدر،وعلى رأسهم نيكلسون وماسينيون و استندوا إلى أنّ التصوف قد نشأ وليدا لتأثير الرهبان المسيحيين منذ عصر الجاهلية،حيث اعتزل الرهبان الحياة والناس،واعتكفوا للعبادة،وآثروا الفقر ولبسوا الصوف،وكان لأمثال قس بن ساعدة وورقة بن نوفل وأميّ بن أبي السلط وغيرهم مكانة بين العرب.

ومن جهة أخرى،فإنّ هناك من المستشرقين من يؤكّد أنّ زهاد المسلمين الأوائل قد أخذوا عادة لبس الصوف،الذي اختص به عيسى عليه السلام عن رهبان المسيحية ونساكهم، والدليل على ذلك أنّ حماد بن أبي سلمان قدم البصرة،فجاءه فرقد السنجي وعليه ثياب صوف،فقال له حماد:"ضع عنك نصرانيتك هذه،وقد أطلقوا على هذه الثياب"زي الرهبان"، واستشهدوا بحديث للرسول- صلى الله عليه وسلم- معناه أنّ النبي قال:"إنّ عيسى كان يلبس ثياب الصوف"[1]،وهذا بالنسبة لهم دليل لأسبقية المسيح.

5- المصدر اليوناني:

من الملاحظ أنّ العديد من المستشرقين الذين تابعهم بعض الباحثين العرب،قد أشاروا إلى أهمية الأثر اليوناني في نشأة التصوف الإسلامي،وقال بهذه النظرية كل من بروان في كتابه(التاريخ الأدبي في فارس) ونيكلسون في كتابه (الصوفية في الإسلام)،وكذلك مجموعة مقالاته المترجمة إلى العربية باسم(في التصوف الإسلامي وتاريخه)،و اعتمدا على ما يأتي:

---

(1):ينظر:نيكلسون رينولد،في التصوف الإسلامي وتاريخه،تر أبو العلا عفيفي،لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة،1969،ص68

* وجود مراكز للثقافة اليونانية في البلاد التي فتحها المسلمون،ومن المعلوم أنّ النساطرة المسيحيين قد قاموا بنقل التراث اليوناني إلى اللغة العربي،ومن الثابت أنّ الفلسفة لم تكن عقلية فحسب وإنّما كانت روحية كذلك،فشخصية مثل أفلوطين الذي أشار مثلا إلى أن المعرفة الحقة إنّما تأتي عن طريق الاتصال بالواحد(الإله)،وأنّه لا يمكن الإفصاح عنها لأنها لا تنال إلاّ بالذوق[1]،كانت له مكانة مهمة في تاريخ الفلسفة اليونانية،فقد ترك أثرا لايمكن إغفاله ليس في فلسفة الإسلام فحسب،وإنّما في العديد من الصوفية كذلك،لاسيما المتفلسفين منهم.

6- المصدر الإسلامي:

بعض الصوفية ينسبون طريقتهم إلى الإسلام ذاته وإلى صميم تعاليم الإسلام،فهل يمكن أن نجد بذورا للتصوف في صميم هذه التعاليم؟

مع أنّه قد سبقت الإشارة إلى خلو القرآن من كلمتي صوفي وتصوف ومشتقاتهما،إلاّ أنّنا نستطيع أن نشير إلى أثر القرآن الكريم في نشأة التصوف على النحو الآتي:

مع أنّ بعض آيات القرآن تشير إلى إباحة متع الحياة الدنيا ،وذلك في مثل قوله تعالى: **(وابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللهُ الدَّارَ الآخِرَةَ وَ لاَ تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللهُ إِلَيْكَ وَ لاَ تَبْغِ الفَسَادَ في الأَرْضِ إِنَّ اللهَ لاَ يُحِبُّ المُفْسِدِينَ)**[1]،وقوله تعالى:**(قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَ الطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ القِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ)**[2]،إلاّ أنّه ذكرت آيات كثيرة تشير إلى ازدراء هذه الحياة وتستهجن التّمسك بها،أي بهذه المتع أو الإعجاب بها،ففي الإزدراء بها نجد مثلا،قوله عزّ وجلّ:**(اعْلَمُوا أَنَّمَا الحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْو وَ زِينَةٌ وتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الأَمْوَالِ وَ الأَوْلادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ**

---

(1): سورة القصص،الآية77.

(2): سورة الأعراف،الآية32.

الكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَ مَغْفِرَةٌ مِنَ اللهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلاَّ مَتَاعُ الغُرُورِ)[1]،وهذا دليل واضح على أن متاع الدّنيا فان ولا مفرّ من الآخرة الأبدية الخالدة.

وإذا أردنا أن نتحدث عن السّنة النبوية المطهرة باعتبارها أحد المصادر الأساسية للتصوف الإسلامي،فإنّه من الثاب أن أحاديث الرسول – صلى الله عليه وسلم- وسيرته فيها حثّ على الزهد،يقول عليه الصلاة والسلام:" أزهد في الدّنيا يحبك الله،وازهد فيما في أيدي النّاس يحبك النّاس"[2] ،ويقول أيضا:"إذا رأيتم من يزهد في النّاس فادنوا منه،فإنّه يلقى الحكمة"[3] ،وقال بعد فتح مكة:"انتقلنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر،(قالوا:وما الجهاد الأكبر يا رسول الله – صلى الله عليه وسلم-؟)،قال:جهاد النّفس"[4]،وهو يقصد بذلك محاربة أهواء النفس الأمارة بالسوء.

كما كان المعراج النّبوي ملهما للصوفية للحديث عن المعراج الرّوحي للنفس الإنسانية التي تتطهر من رجس الحياة الدّنيا،حتى تشرق عليها الأنوار الإلهية.

وإلى جانب ذلك،فإنّه من الملاحظ أنّ حياة الكثير من الصحابة كان فيها الكثير من مظاهر الزّهد والتقشف،فقد كان عمر بن الخطاب يخطب في النّاس وهو خليفة وعليه إزار فيه اثنتي عشرة رقعة،وكان يغسل ثوبه بيده.وبالإضافة إلى ذلك كان هناك أهل الصفة من فقراء المهاجرين الذين أقامو في صفّة أو قاعة في مؤخرة مسجد الرّسول –صلى الله عليه وسلم-،وقد انقطعوا للعبادة من أمثال عمار بن ياسر وأبي ذر الغفاري وبلال بن رباح وحذيفة بن اليمام.

---

(1):سورة الحديد،الآية20.

(2):رواه ابن ماجة وصحّحه الألباني محمد ناصر الدين في سلسلة الأحاديث الصحيحة ،المجلد1،مكتبة المعارف، 1995م، (944).

(3): رواه ابن ماجة أبو عبد الله،سنن ابن ماجة، باب الزهد في الدنيا ،تح.محمد فؤاد عبد الباقي ،دار إحياء الكتب العربية،مصر،(4101).

(4) :البيهقي أبو بكر، الزهد الكبير – فصل في ترك الدنيا ومخالفة النفس والهوى ،تح.عامر أحمد حيدر،مؤسسة الكتب الثقافية ، بيروت،ط3، 1996 حديث:**384** (رواه البيهقي بسند ضعيف،واستشهد به الصوفية كثيرا)

رابعا: مقامات الصوفية وأحوالهم

1- المقامات:

يعني الصوفية بالمقام قيام العبد بين يدي الله عزّ وجل[1]،فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات والرّياضات والانقطاع إلى الله عزّ وجلّ.

وعرّف القشيري المقام فقال:"**ما يتحقق به العبد بمنازلته(أي بنزوله فيه،وبما اكتسب له) من الآداب ممّا يتوصل إليه بنوع التصرّف،ويتحقق به بضرب التطلّب،ومقاساة التكلّف**"[2]،ولا يكتسب المريد هذه المقامات دقعة واحدة بل عليه ان لا يترقي من مقام إلى مقام آخر،ما لم يستوف أحكام ذلك المقام،ويصل إلى درجة الكمال فيه.

وقد اختلف شيوخ الصّوفية انفسهم في عدد المقامات وجعلها الطّوسي سبعا[3] وهي: التوبة،الورع،الزهد،الفقر،الصّبر،التوكل،الوعظ،وهذه المقامات السّبع جماع التربية الخلقية الزّهدية للصّوفي.

أمّا مقام التوبة فهو أوّل منزلة من منازل السّالكين،وأول مقام من مقامات الطالبين المنقطعين إلى الله،وتحديد التوبة:انتباه القلب من رقدة الغفلة،ورؤية العبد ماهو عليه من سوء الحال،أو هو "الرّجوع عمّا كان مذموما في الشّرع إلى ماهو محمود فيه"[4]،وتتمثل التوبة في شكل هائف يزور في الصّحو أو في المنام مصحوبا برؤية وجه جميل أو صوت رخيم،والشّعر يسجل حركة النّفس عندما تلوح الإشراقة عن طريق التّوبة الصادقة حيت يتطهّر الظاهر والباطن ويمتلئ القلب بحب الله.

---

(1): ينظر: الطوسي أبو نصر السّراج،اللّمع،ص70-71.

(2): القشيري أبو القاسم،الرسالة القشيرية،ص191.

(3): المصدر السابق،ص71.

(4): القشيري أبو القاسم،المصدر السابق،ص253.

أمّا مقام الورع أو التقوى،فهو ترك الشّبهات واجتنابها خوفا من الوقوع في المحرّمات،ومن ثمة فالورع أن يمتنع المريد عن كلّ حرام،ويتعفّف عن كلّ شبهة،إذا تشابه الأمر عليه،ولم يستطع أحد أن ينقذه من حيرته فليستفت قلبه.

وكلام الصوفية في المعرفة الحاصلة عن التقوى والتخلق والإلهام، يردّ إلى آيات مثل قوله تعالى:(**واتَّقُوا اللهَ وَ يُعَلِّمُكُم اللهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**)[1] ،وهنا حث ظاهرٌ على التقوى في كلام الله الكريم.

أمّا مقام الزّهد،معناه ارتفاع الإنسان بنفسه فوق شهواتها،وهذا معناه أن يتحرّر من كلّ مايعيق حرّيته،فالصوفي إذا لم يحكم أساسه في الزّهد لا يصحّ له شيئا ممّا بعده،لأنّ حبّ الدّنيا رأس كلّ خطيئة،والزّهد فيها رأس كلّ خير وطاعة،ومن بعض الأحاديث التي تحثّ على الزّهد في الدنيا،قوله صلى الله عليه وسلّم:"**الدُّنْيَا سِجْنُ المُؤْمِنِ وجَنَّةُ الكَافِرِ**"[2]،وقوله: "**يقول العبد:مالي.إنّما له من ماله ثلاث:ما أكل فأفنى،أو لبس فأبلى،أو أعطى فاقتنى،وما سوى ذلك فهو ذاهب وتاركه للنّاس**"[3]،هذه الأحاديث كانت بمثابة دافع للمسلمين إلى الزّهد في الدّنيا والعمل من أجل الآخرة.

ولم يرد الزّهد في القرآن الكريم إلاّ مرة واحدة،وهي في قوله تعالى:(**وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَ كَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ**)[4] ،ويتميّز الزّهد بالتفوق وإراحة النفس من هموم الغد،وهو عند المتصوفة معبرا إلى الحبّ المطلق.

---

(1): سورة البقرة،الآية281.

(2): الترميذي أبو عيسى،سنن الترميذي،(أبواب الزهد)،تح.بشار عواد معروف،دار الغرب الإسلامي ، بيروت،1998 حديث رقم 2246.

(3): مسلم بن الحجاج أبو الحسن،صحيح مسلم،تح. محمد فؤاد عبد الباقي ،دار إحياء التراث العربي ،بيروت،حديث رقم5295.

(4): سورة يوسف،الآية20.

وعرّف الغزالي الزّهد:"**هو أن تأتي الدّنيا الإنسان راغمة صفوا عفوا وهو قادر على التّنعم بها من غير نقصان جاه وقبح اسم...فيتركها خوفا من أن يأنس بها فيكون آنسا بغير الله محبا لما سوى الله ويكون مشركا لما في حبّ الله غيره**"[1]،فالزهد إذن ترك لذائذ الدّنيا الفانية-المشروعة منها وغير المشروعة- طمعا بلذائذ الآخرة الخالدة،لذا كان الزهد عند بعضهم أفضل من الفقر،لأنه فقر وزيادة،ولأن الفقير عادم للشيء اضطرارا،والزاهد تارك للشيء اختيارا.

أمّا مقام الفقر،فهو توجيه الإرادة الصادقة إلى الافتقار الدائم إلى الله،قال رسول الله- صلى الله عليه وسلم- :"**الفقر أزين للعبد المؤمن من العذار الجيّد على خدّ الفرس**"[2]،ولا يعني الفقر الصّوفي انعدام الملكية فقط،بل يتضمن انعدام الرّغبة في الأمور الدّنيوية،ونفض اليد من المشاركة في الملكيات الدّنيوية،والرّغبة في الله على أنّه الغاية الوحيدة المرغوب فيها.

ومقام الفقر يستند في القرآن الكريم إلى قوله تعالى:(**وَاللهُ الغَنِيُّ وَأَنْتُم الفُقَرَاءُ وَإِن تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ**)[3]، وقوله أيضا:(**لِلْفُقَرَاءِ الّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللهِ لا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الأَرْضِ**)[4]،فاستنادا إلى هذه الآيات اعتبروا الفقر صفة من صفات الصوفي الزّاهد.

أمّا مقام الصّبر،فهو من المقامات التي تمكّن السالك من أن يتحمل جميع ما تحل به من مصائب،ونكبات ومآس،لأنّها صادرة عن مشيئة الله.

---

(1): ينظر: الغزالي محمد أبو حامد،إحياء علوم الدّين،ج4،دار المعرفة،بيروت،دط،ص187.

(2): ورد هذا الحديث في كتاب:الطوسي أبو نصر السراج،اللمع،ص74.

(3): سورة محمد،الآية39.

(4): سورة البقرة،الآية272.

يرى الطّوسي أنّ:"**الصّبار أعلى درجات الصابرين**"[1]،لأنّ صبره في الله ولله وبالله، فهذا لو وقع عليه جميع البلايا لا يعجز ولا يتغيّر،وما هو جار العرف به أنّ صبر المحبين أقوى وأعنف من صبر الزّاهدين.

ومقام الصّبر مذكور في القرآن الكريم،في قوله تعالى:(**وَاصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلاَّ بِاللهِ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُ فِي ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ**)[2] وفي قوله جلّ وعلا:(**وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ**)[3]،فالصبر مقام شريف مدحه الله عزّ وجلّ.

أمّا مقام التّوكل،فهو استسلام السّالك لمشيئة الله،قال سهل بن عبد الله السّستري: "**أوّل مقام في التوكل أن يكون العبد بين يدي الله عزّ وجلّ كالميت بين يدي الغاسل،يقّلبه كيف شاء،لا يكون له حركة ولا تدبير**"[4]،فقد أثّر الصوفية تأثيرا قويا في الإسلام عن طريق قولهم بالتوكل.

وقد حثّ الرسول –عليه الصلاة والسلام– على التّوكل والتسليم بقضاء الله،فقال:"**احفظ الله تجده أمامك،تعرّف إلى الله في الرّخاء يعرفك في الشدّة**"[5].كما ذكر مقام التوكل في القرآن الكريم،في قوله تعالى:(**وَعَلَى اللهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ**)[6]،فخصّ بذلك توكل المتوكلين من توكل المؤمنين.

---

(1):ينظر: الطوسي أبو نصر السّراج،اللمع،ص77.

(2):سورة النحل،الآية127.

(3): سورة البقرة،الآية154.

(4): القشيري أبو القاسم،الرسالة القشيرية،ص368.

(5): رواه ابن عباس،مسند أحمد،حديث رقم2666.

(6): سورة التوبة،الآية51.

وإذا اتجهنا إلى مقام الرّضا،نجد قول ذو النون المصري:"**هو سرور القلب بمرّ القضاء**"[1]،وقالت رابعة العدوية:"**إنّ العبد يكون راضيا إذا كان سروره بالمصيبة كسروره بالنّعمة**"[2]، فالعبد يعلم أن الله اختار له الأفضل فيرضى به ويترك السخط.

وقد ذكر الله عزّ وجلّ الرضا في كتابه فقال:(**رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْه ذَٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ**)[3]،وقال: (**وَرِضْوَانٌ مِنَ اللهِ أَكْبَر ذَٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ**)[4]،فذكر أنّ رضا الله عزّ وجلّ عن عباده أكبر وأقدم من رضاهم عنه.وإذا كانت هذه هي المقامات ،فما هي أحوال المتصوّفة؟

2- الأحوال:

الأحوال عند الصوفية معان ترد إلى القلب، من غير تعمد منهم، لا اجتلاب ولا اكتساب،مثل:الطرب،الحزن،البسط والشوق،وصاحب الحال مترف عن حاله،ينتقل من حال إلى حال.أمّا الحال عند الطّوسي فهو:" **ما يحلّ بالقلب أو تحلّ به القلوب من صفاء الأذكار**"[5]،فهذه الأحوال تنزل من لدن الله إلى القلب،فلا يستطيع الإنسان لها دفعا ولا يقدر أن يحتفظ بها فوق ما أراده الله،وهي ليست من طريق المجاهدات والعبادات والرياضات كالمقامات التي ذكرناها.

وقد عدّ الطوسي الأحوال،وهي عشر[6]: المراقبة ، القرب ، المحبّة ، الخوف ، الرّجاء ،

---

(1): الطوسي أبو نصر السّراج،اللّمع،ص80.

(2): القشيري أبو القاسم،الرسالة القشيرية،ج2، ص424.

(3): سورة المائدة،الآية119.

(4): سورة التوبة،الآية72.

(5): الطوسي أبو نصر السراج،اللّمع،ص66.

(6): المصدر نفسه،ص50.

الشّوق، الأنس، الطمأنينة، المشاهدة واليقين.

أمّا المراقبة فلا تكون إلاّ لعبد قد علم وتيقّن أنّ الله تعالى مطّلع على ما في قلبه وضميره،(**فهو يراقب الخواطر المذمومة المشغلة للقلب عن ذكر سيّده**)[1]،فالمراقبة نوع من تركيز الفكر في التيقظ،بحيث لا تجد وساوس الشيطان إلى القلب سبيلا،ولا تتطرق إليه الأفكار الأثيمة.

والمراقبة تجعل السّالك يشعر بقرب الله منه،وبقربه من الله،قال الجنيد:"**إنّ الله تعالى يقرب من قلوب عباده،على حسب مايرى من قرب عباده منه**"[2]،فدرجة قرب الله من عبده تكون بحسب درجة قرب العبد من ربّه.

يعتبر الصوفية أنّه ليس من كائن إلاّ الله،فالله هو الجمال السّرمدي،وليس من سبيل إلى الله إلاّ الحبّ،فالحب سببه جمال الله،والعالم خلق ليقدّم آيات الحبّ إلى الله،وذلك هو سرّ الحياة،وقد اعتبر هذا الحبّ الخالص في الأحوال بمنزلة التوبة في المقامات.

ولم يقتصر الحبّ الصّوفي على الله وحده،بل تعداه إلى جميع مخلوقاته،على أنّ صفات الله تتجلّى فيها،فالمتصوّف يحب الله في مخلوقاته،ويحب المخلوقات في خالقها،فالحب إذن هو جوهر السّلوك عن الصّوفية.

إنّ الخوف حال تقابل المحبة،فالقرب إلى الله والنظر إليه يبعثان المحبة في النّفس،كما يبعثان الخوف النّاجم عن رهبة الله وعظمته وجلاله.قال بعضهم:"**الخوف والرّجاء جناحا العمل لا يطير إلاّ بهما**"[3]،ومن ثمة ليس الخوف الصوفي نفورا،وإنّما هو لجوء إلى الله،من الله نفسه.

---

(1): ينظر: المصدر السابق،ص82.

(2): المصدر نفسه،ص85.

(3): المصدر نفسه،ص91.

الرّجاء هو تعلق النفس بالمحبوب الذي يسعى المتصوّف في الوصول إليه،إنّه المحبّة الواثقة،وقد ورد ذكره في القرآن الكريم،في قوله تعالى:(**مَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ اللهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللهِ لآتٍ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ**)[1] ،فالرجاء يكون في الله،وسعة رحمة الله وفي ثواب الله.

أمّا حال الشوق نجدها في قول الرسول – صلى الله عليه وسلم في دعائه–:"**أسألك لذّة النّظر إلى وجهك والشّوق إلى لقائك**"[2]،وتكون لذة النظر إلى وجه الله تعالى في الآخرة والشّوق إلى لقائه في الدّنيا،إذ أنّ الشّوق ثمرة من ثمار المحبّة،فمن أحبّ الله اشتاق إلى لقائه حيث ينعم قلبه بذكره.

أمّا الأنس بالله تعالى معناه:(**الاعتماد عليه،والسّكون إليه،والاستعانة به**)[3]،فالأنس بالله لا يكون إلاّ لعبد قد كملت طهارته وصفا ذكره واستوحش من كلّ مايشغله عن الله تعالى.

أمّا الطمأنينة:حال رفيعة،وهي لعبد رجح عقله،قوي إيمانه،رسخ علمه وصفا ذكره وثبتت حقيقته،وقد وردت في القرآن الكريم ،في قوله تعالى:(**يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ**)[4]، يعني بالإيمان بأنّ لا دافع ولا مانع إلاّ الله عزّ وجلّ.

والطمأنينة تقتضي حال المشاهدة،وتعني هذه الأخيرة:"**الوصل بين رؤية العيان ورؤية القلب**"[5]،وهي حال رفيعة من لوائح زيادات حقائق الإيمان.والمشاهدة يعني المحاضرة،أي المداناة،

---

(1): سورة العنكبوت،الآية05.

(2): النسائي أبو عبد الرحمن،سنن النّسائي،تح.عبد الفتاح أبو غدة،مكتب المطبوعات الإسلامية ،حلب،ط2، 1986، الحديث رقم1288.

(3): ينظر: الطوسي أبو نصر السّراج،اللمع،ص96.

(4): سورة الفجر،الآية27.

(5): الصدر السابق،ص98.

كما جاء في قوله تعالى:(**وَاسْأَلَهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ ۙ لَا تَأْتِيهِمْ ۚ كَذَٰلِكَ نَبْلُوهُم بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ**)[1]، يعني قريبة من البحر.

أمّا اليقين فهو المكاشفة،وقيل هو ارتفاع الشّك،واليقين أصل جميع الأحوال التي إليه تنتهي،ونهاية اليقين الاستبشار،وحلاوة المفاجأة وصفاء النظر إلى الله تعالى.والمكاشفة عند المتصوفة على ثلاثة أوجه[2]:

* مكاشفة العيان بالأبصار يوم القيامة.

* مكاشفة القلوب بحقائق الإيمان.

* مكاشفة الآيات بإظهار قدرة الأنبياء عليهم السلام بالمعجزات.

وقد فرّق الصوفية بين المقام والحال،فما الفرق بينهما؟ لقد كثر الاشتباه بين المقام والحال، وتباينت إشارات شيوخ الصوفية في ذلك بسبب تشابههما وتداخلهما، وقد يعدّ أحدهم حالا ما يراه غيره مقاما.

أمّا المقامات فينالها السّالك بجهده ،ولهذا قيل:"**المقامات مكاسب...تحصل ببذل الجهود**"[3] ،فهي لا تأتي للإنسان إلا بعد التعب والعناء.أمّا الأحوال فهي رتب ومشاعر روحية، أو قل هي توفيق من الله، و همس في الضمير يهمسه الله فيمن يشاء،لا يملك الشخص من أمرها شيئا، لهذا قيل:"**الأحوال مواهب...تأتي من عين الجود**"[4] ،فالحال ينزل بالقلوب ولا يدوم، وهي سريعة الزّوال ، لكن أثرها ثابت في ذاكرة صاحبــها، أمّا المقام يأتي عن طريق المجاهدات والرياضات

---

(1): سورة الأعراف،الآية163.

(2): ينظر: الطوسي أبو نصر السّراج،اللمع،ص102.

(3): ينظر: القشيري أبو القاسم،الرسالة القشيرية،ص193.

(4): المصدر نفسه،ص.ن

والعبادات. وبالتالي المجاهدة شرط أساسي من شروط السلوك في طريق التصوف، فما هي المجاهدة؟ وماهي أنواعها؟

3- المجاهدات:

تكون المجاهدة إمّا ظاهرة كالصّوم والصمت والتأمل والخلوة والعزلة،وإمّا باطنية، وهي تقوم برياضة النّفس وتطهيرها من صفاتها الشريرة.فقام شيوخ الصوفية يحاربون لنّفس الأمارة بالسوء ذات الصفتين المانعتين لها من الخير،أولاهما إنهماكها في الشّهوات،وثانيها امتناعها عن الطّاعات.

ويرى ابن خلدون أنّ مجاهدات الصّوفي في سلوكه إلى طريق الحق على ثلاثة أنواع متفاوتة بعضها متقدم عن بعض،وهي[1]:مجاهدة التقوى،مجاهدة الاستقامة ومجاهدة الكشف والإطّلاع.

أمّا مجاهدة التقوى فهي:(**وقوف المريد عند حدود الله،لأنّ الباعث على هذه المجاهدة طلب النّجاة فقط**)[2]،فكأنّها اتقاء وتحرّز بوقوف المريد عند حدود الله خوفا من عقوبته، وتحصل هذه المجاهدة عندما يتخلى المريد عن المخافلات ويتوب عنها.

وأمّا مجاهدة الاستقامة،فهي:(**عبارة عن تقويم النّفس حتى تتهذب فتحسن أخلاقها، وتصدر عنها أفعال الخير بسهولة،وتصير لها آداب القرآن والنّبوة بالرياضة و التهذيب خلقا**)[3]،كأنّ النّفس طبعت عليها،والباعث على هذه المجاهدة طلب الفوز بالدرجات العلى.

أمّا مجاهدات الكشف والاطّلاع، فهي :(**عبارة عن إخماد القوى البشرية ونزع الصّفات المذمومة ، ثم محاذاة شطر الحق باللطيفة الربّانية ، لينكشف الحجاب وتظهر أسرار العوالم**

---

(1): ينظر: ابن خلدون عبد الرحمن،شفاء السائل وتهذيب المسائل،تح محمد مطيع،دار الفكر المعاصر،بيروت،1996، ص55-62.

(2): ينظر: المصدر نفسه،ص63-64.(بتصرف)

(3): ينظر: م ن ،ص40-42(بتصرف)

والعلوم واضحة للعيان)[1]،وهو العلم الذي يحصل بالتصفية،والباعث على هذه المجاهدة طلب المعرفة برفع الحجاب والمشاهدة في الحياة الدّنيا.

خامسا: مواضيع التصوف الإسلامي

تنحصر مواضيع التصوف حسب ابن خلدون في أربعة أغراض أساسية[2]:

1/ المجاهدات ومايحصل من الأذواق ومحاسبة النفس على الأعمال،لتحصل تلك الأذواق التي تصير مقاما ويرتقي منها إلى غيره.

2/ الكشف والحقية المدركة من عالم الغيب مثل:الصفات الربّانية،العرش،الكرسي،الملائكة، الوحي،النبوة،الرّوح وحقائق كل موجود غائب أو شاهد،وتركيب الأكوان في صدورها عن موجودها وتكونها.

3/ التصرفات في العوالم والأكوان بأنواع الكرامات.

4/ ألفاظ موهمة الظاهر صدرت من الكثير من أئمة القوم يعبرون عنها في اصطلاحهم بالشطحات،تستشكل ظواهرها في منكر ومحسن ومتأول.

ويعني هذا أنّ التصوف يبني على أربعة مقومات جوهرية:مجاهدات،التجليات الغيبية،الكرامات والشطحات.وقد دافع ابن خلدون عن أصحاب المجاهدات والتجليات الغيبية والكرامات الخاصة بالمتصوفة والأولياء الصالحين،وميّزها عن المعجزات الخاصة بالأنبياء،كما اعتبر صاحب الشطحات معذورا؛لأنّه يكون في حالة سكر وانتشاء ذوقي لا يعي ما يقوله أو مايردده من أقوال أو ألفاظ أو مرويات.

---

(1): ينظر: المصدر السابق،ص58-62(بتصرف).

(2): ينظر: ابن خلدون،المقدمة،ص474.

ومن خلال كل ماتطرقنا إليه في هذا المدخل،نرى أنّ الصوفية يشيّدون بالفكر الصوفي، ويعتبرونه مسلكا للنجاة والخروج من أزمات الحياة،لأنّ مشكلاتنا مشكلات أخلاقية وأزمات

روحية،كما أنّ الكثير من الطرق الصوفية قامت بدور هام في ميدان الجهاد وطرد المستعمر وحماية ثغور الوطن،وساهمت في خدمة المجتمع عن طريق الانفاق والإحسان – بالرغم من وجود طائفة من الصوفيين الذين انحرفوا عن المسلك الإسلامي الصحيح- كما كان لها دور هام في ميدان الأدب،إذ ذهب الصوفية إلى أن تجاربهم الرّحية عصية عن الوصف ومتعالية على الشرح،لذلك اعتمدوا على لغة عالية،تفتح تساؤلات وتحتمل تأويلات كثيرة،ولأنّها لغة رمز فإنّه لا بدّ لنا أن نتأمل ماوراء النّص الصوفي.

وقد أحدثت اللغة الصوفية تغيرا كبيرا في اللغة العربية، وبرز العديد من المتصوفة كمجددين، وبتعبير أدق استطاعوا تحطيم نظام اللغة الذي كان سائدا،وتجرؤوا بحرفية قلّ نظيرها أن يخربوا المنطق الداخلي للغة،فقد اخترعوا لغة عربية جديدة،من الحرف نفسها لكن بدلالات جديدة وخارقة،ومن بين هؤلاء المتصوفة نجد **ابن الفارض**،الذي اشتهر بشاعر الحب الإلهي بين شعراء الصوفية العرب المسلمين،حتى لقّب بسلطان العاشقين، إذ فرضت شهرته الصوفية على كثير من الباحثين الغوص في غمارها،وأثارت جدلا كبيرا في الوسط الإسلامي والفلسفي والأدبي،هذا ما قادنا إلى الحديث عن هذه الشخصية التي استعملت الرمز والإشارة ومعجما من المفردات على الطريقة الصوفية للتعبير عن مواجيده وحقائقه.

الباب الأول

دراسة المستوى الجماليّ في شعر ابن الفارض

– **مدخل**:الجماليّة ومفهومها في الأدب بعامة والشّعر بخاصة

– **الفصل الاول: المصطلح الصّوفي المركب في شعر ابن الفارض**

أولا: تحديد معنى المصطلح المركّب

ثانيا: نماذج من المصطلحات المركبة

1- الحديث القديم

2- قبض الثنائي

3- هجر البعد،وصل القرب

4- سابق عهد،لاحق عقد

5- العهود القديمة

6- وصف الكمال،نعت الجلال،سر الجمال

7- خلاعة البسط

8- صحو الجمع

9- باطن الجمع،ظاهر الفرق

10-الجمع القديم

11-عهد العهد،عصر العناصر

12- النور البسيط

13- رسم الحظور،وسم الحظيرة

14- صفات الالتباس،سمات البقية

15- فناء الثنوية،بقاء الأحدية

16- سبي السلب

17- رجموت البسط،رهبوت القبض

18- الزمن الفرد،المدة المستطيلة

19- قبيلة الأبعاد

20- عصر المدى

ثالثا: سلسلة من المصطلحات الفارضية في التائية الكبرى

الفصل الثاني: الكليّة وصور التعبير عنها في شعر ابن الفارض

أولا: الكلية ومصطلحات الأفراد

ثانيا: الكل ومصطلحات الحواس

ثالثا: الكلية و العالمان الأكبر والأصغر

رابعا: الكل والجوهر،الكل والقلب

خامسا: الكل والصورة والمعنى

سادسا: الكل والحب

سابعا: الكل والقبض والبسط

ثامنا: الكل والبعض

الفصل الثالث: شعر ابن الفارض بين التأثر والتأثير

أولا: أثر القرآن والحديث وجمالية الالتزام بالقيم الروحية في اللغة والتعبيرات الصوفية لدى ابن الفارض

ثانيا: جمالية التحول من الظاهر إلى الباطن في المصطلح الفارضي (أثر الاتجاه الباطني في المصطلح الفارضي)

ثالثا: المسافة الجمالية بين الإشارة والعبارة

رابعا: الجمع بين المتناقضات

الجمالية ومفهومها في الأدب بعامة والشعر بخاصة:

أوّل ما ألج به موضوع جمالية الرّمز في الشعر الصوفي لدى عمر ابن الفارض عند تعبيره لحبّه لله تعالى،هو الحديث أوّلا عن مفهوم الجمالية ومعناها في الأدب بعامة والشّعر بخاصة،أقول الشعر دون النثر،ذلك لأنّ الصوفية رأت في الكتابة الشعرية الوسيلة الأولى للإفصاح عن أسرارها في استعادة للعلاقة الوثيقة بين الشعر والغيب،على النقيض ممّا شمل التجربة العربية ككل من التعبير عن كلّ ما هو مرئي ومعروف وتقديمه في إطار شعري،و من ناحية أخرى أنّ الشعر يتميز عن النثر بالجمالية لتوفره على أشكال من الصور البيانية والمحسنات البديعية وعنصر الخيال بكثرة،فماهي الجمالية؟

إنّ الجمالية مشتقة من الجمال:أي الحسن[1]،فالحديث عنها منطو تحت لواء علم الجمال ككل،هذا العلم الذي يختص في كلّ جميل.

إنّ الإحساس بالجمال شعور موجود لدى الإنسان البدائي مثلما هو عند أكثر النّاس تحضّرا، وهو موجود في كلّ مكان وفي كلّ شيء، فالإنسان يحسّه ويدركه إذا شاء.

فالإنسان يتأمل مكنونات الطبيعة ومظاهرها،ويستخدم منذ زمن بعيد أدواته ليرسم مناظر من إلهام خياله التي تعكس إبداعه،ورغم ضغوط الحياة يظل هذا الإحساس الجميل متوقدا ومتوهجا في النّفس الشّاعرة المرهفة،وهو إحساس لا ينمو من فراغ،بل يبقى كامنا في الشّعور في حالة خمول ويكون فعّالا ونشطا في ظروف معينة تستثيره،و نلمس هذا عند الإنسان بمختلف أعماره فنجده عند الطفل والمراهق والشاب وكبير السن،فكل مرحلة لها معاييرها التي تختلف طبقا لارتباطها بمؤثرات بيئية واجتماعية، أو زمانية ومكانية،وكلما زادت ضغوط الحياة على الإنسان كلّما زادت حاجته إلى تركيز اهتمامه في إيجاد حلول وأجواء خاصة به يتذوق من خلالها الجمال الذي ينشده ويتوق إليه ويجد نفسه

(1): الجوهري إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تح.أحمد عبد الغفور عطار،ج4، دار العلم للملايين،ط4،بيروت، 1990، 1662-1663

بالقرب منه، و هو يتّخذ أشكالا عديدة فهو موجود عند الرّسامين والموسيقيين والشّعراء، و موجود في انعكاس الأشعة على صفحات المياه، و في بريق شروق الشمس وغروبها، وهكذا يظل الجمال وتذوقه أنبل وأهمّ خصائص العقل البشري، وأجمل معاني القلب والرّوح والوجدان في جميع الأزمنة والأمكنة.

وبمعنى آخر الجمالية أو التجربة الجمالية توحّد الوعي، فيذوب الشاعر في محيطه ويصبحان كلا واحدا، و قد أطلق "جون ديوي" على هذه الحالة نسق التجربة ،فالتجربة الجمالية إذن تفاعل بين الإنسان ومحيطه. فهو ينكر أي ثنائية تفصل الإنسان عن الطبيعة، أو تفصل الجسم عن العقل، أو الذات عن المجتمع[1].

و إنّ من مميزات الشيء الجميل أنّه يطرق ذهن الشخص دون استئذان ويشعر بحلاوته وجماله تلقائيا بمجرد أن تقع عليه عينه أو تلامس سمعه، و لعلّ الحواس الخمس هي وسائل لشعورنا بهذا الجمال والاستمتاع به. و الجمال نوعان أحدهما حسّي وهو يحدث اختلاجات في الجسد أو بمعنى أدق في النّفس، يزول بزوال المؤثر، أمّا الثاني فهو معنوي وتجسّده القيم غير المنظورة في المجتمع الإنساني (الأخلاق) ويسمى الجلال، يبقى تأثيره بعد زوال المؤثر.

وجعل الجمال علما قائما بذاته ووضع له قواعد ونظريات وأدير حوله كثير من المناقشات العقلية المجرّدة في محاولة لاكتشاف أسراره واكتناه حقيقته.

إنّ الجمال يُحَسّ بدرجات متفاوتة، لكنّه يستحيل وصفه بصفة واحدة، و من ثمّة لا يمكن

---

(1):جيدوري صابر،الخبرة الجمالية وأبعادها التربوية في فلسفة جون ديوي،مجلة جامعة دمشق،المجلد26،العدد03، 2010،ص106.

تحديده بصفة مطلقة، ولهذا السبب قال بايير :"**القانون الأوحد للجمال أنّه ليس للجمال قانون**"[1] فالجمال إحساس سار ،أي أنّه"**كلّ ما يسرّ النّفس من طريق الحواس الخمس ولا سيما العين والأذن، هو جميل والجمال خصال، مدركة بالحواس وبخاصة هاتين الحاسّتين معا أو منفردتين من شأنها أن تسرّا النّفس**"[2].

والجميل في إجماع الناس هو ما ينشئ في الذّهن فكرة سامية عن الشيء في الطبيعة أو عن الموضوع في الفنّ، فيبعث في نفسك عاطفة السرور منه، والإعجاب به.

ويرى و يكلمان "**إن الجمال صفة تطلق على كل ما يعطي لذّة منزّهة عن الغرض، فهو كالمياه الصافية المستقاة عن عين صافية، و هي تكون صالحة للشرب، كلّما كانت خالية من الطعم**"[3].

يقول كانط:"**الجمال حالة من الوجد، تمتع دون غايه، ودون مفهومات**"[4].

هكذا يتجلى أنّ الحسّ الجمالي حس قائم بذاته، يستمدّ قيمته من ذاته وحدها، وهو منفصل تماما عن المعرفة، وعن لذّة القبول والمتعة والإهتمام والفائدة. وبهذا يكون الجمال رمزا لا يكشف عن شيء، لأنّه لا يعبّر عن شيء غير ذاته.

---

(1): بايير،فلسفة الفن في الفكر المعاصر،تر زكرياء ابراهيم،دار مصر للطباعة،1966،ص376.

(2): الطيب عبد الله،المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها،ص487.

(3): شارل لالو،مبادئ علم الجمال، تر مصطفى ماهر،مراجعة وتق يوسف مراد،المركز القومي للترجمة،1959،ص17.

(4) Kant Emmanuel, critique du gujement,paris, ,librairie philosophique 1966,p46.

وقد عني الصوفيون بجانب الجمال حين سعوا إلى تجسيده والتعبير عنه في قالب شعري رمزي يصعب على القارئ فكّ رموزه إلاّ على المتمكن النابغ وبخاصة محي الدّين بن عربي.

وقد تحدثنا عن مفهوم الجمال فقط لبيان اشتقاق الجمالية منه، والتي تحوّلت من المجال والدّراسات الفلسفية إلى مذهب أدبي ونقدي في القرن التاسع عشر من الميلاد، وارتبطت في مفهومها وغايتها بمذهب الفنّ من أجل الفنّ، وكان لها عدّة مفاهيم:

الجمالية تعني[1]:

- إنتمولوجيا القدرة على الإحساس على المستوى المفاهيمي.
- جزء من الفلسفة.
- دراسة طبيعة الفنّ وعلاقته بالطبيعة والدّين والعلم والأخلاق والجمال.
- لا تنفصل عن الميتافيزيقا.
- معرّفة منطقيا بمضمونها وحدودها.

ومهما يكن فالجماليّة كعلم تهتمّ بالجمال في الطبيعة والفنّ[2]، وأصبح هدفها الاستمتاع بجمال الفنّ، وإدخال السّرور والبهجة على متلقّيه في مختلف ضروبه، ومنه بطبيعة الحال الأدب من شعر ونثر.

ومعنى هذا أنّ الجماليّة ترى تجريد الأدب من ارتباطه بالحياة وقضايا المجتمع، وتقصر مهمته على جلب المتعة الفنّية، فكان من الطبيعيّ أن تعنى بالشكل دون المضمون، وتنأى عن العصر ومشكلاته، لذلك شاع في أدب الجماليين ما يخدش الحياء، ويدعو إلى الانحلال ويسيئ إلى الدّين، كما نجد ذلك

(1)ينظر:نوكس عزرائيل، النظريات الجمالية كانط – هيجل – شوبنهاور، تر محمد شفيق شيا، دار منشورات بحسون الثقافية، بيروت 1985

(2):سكروتون روجر،الجمال،تر،تق. بدر الدين مصطفى،المركز القومي للترجمة،مصر، ط1، 2014،ص90-93.

عند "**إدجار**"، "**ألان بو**"، و "**بودلير**"، وألقت الجماليّة بهذا المفهوم بعض ظلّها على ألوان من الأعمال الأدبيّة، خصوصا في القصّة والرّواية والشّعر،فبالنسبة لهم "**أي عمل بالتأكيد سيكون مشوبا بالعيوب إذا هو عني في المقام الأوّل بنقل رسالة أخلاقية، منشغلا بذلك عن امتاع جمهوره**".[1]

وإذا كان للجماليّة هذا الوجه المعتم، فإنّ لها وجها آخر باسما مشرفا، وذلك حين ننظر إليها مرادفة للحقّ والخير[2]، تعنى بجمال الشكل وجمال المضمون، وتنظر إليها بمقياس واحد، وتعتبر الفنّ أو الأدب تجربة إنسانية حيّة، تقدم في صورة رفيعة مؤثرة، وتجمع بين الفائدة والإمتاع .

وهكذا برزت الجماليّة في الأشعار الصّوفية من خلال الرموز الموظفة فيها، فعلى رياض الشّعر وتحت ظلال وارف الألفاظ والعبارات، ومن بين خلجات نفس الشّاعر تستيقظ المشاعر والأحاسيس و ترتسم العواطف و الانفعالات، وتلبس الكلمات و المعاني رداء الصور والأخيلة وتترك الشاعر يحلق مع أسراب الإيقاع، والموسيقى عالم الصيّاغة والتّعبير فيترقرق اللّفظ جمالا وتتوهّج العبارة إشراقا و إبداعا.

وهنا من بين قناديل الفكر وسراج النّفس والشعور تتّقد مشاعر الشّاعر وتتوالد أحاسيسه وتكتمل تجربته، فينبض شعره بالحياة، وتنطق ألفاظه و عباراته بالتّناغم الموسيقي والانتظام في كلماته وصوره والمشحون بالصيّاغة الشّعرية فيها من الأسرار الجماليّة والخصائص الفنّية ما يوجد العذوبة ويعيد الرونق إلى أبيات القصيدة.

وتشكّل أحاسيس الشاعر و مشاعره الصّورة الحقيقيّة التي من خلالها يستطيع أن ينقل أفكاره ويكوّن ألفاظه وعباراته ويستعين بصوره و أخيلته، ويرطّب بإيقاعه الموسيقي أسماعنا ويخصّب أذواقنا.

فجماليّة العبارة تنبع من عذب الألفاظ والكلمات التي يختارها الشّاعر في تصويره الحالة النفسيّة والتّأثير الشعوريّ الّذي تمرّ به.

---

(1):سكروتون روجر،الجمال،ص156.

(2):ينظر:جون برتليمي،بحث في علم الجمال،تر.أنور عبد العزيز، المركز القومي للترجمة،ص10-11.

ويمثل الانسجام بين الجمل ومعانيها والتجانس بين الألفاظ ودلالاتها سياقا محكما و نظاما متّسقا يجعل منها صورة تعبيرية ذات نسيج متماسك و تراكيب قويّة لها استخداماتها المختلفة و مدلولاتها المتعدّدة.

ولا شكّ في أنّ الشّاعر المبدع يحرص على أنْ يحقق في شعره الألفاظ الدقيقة الواضحة الملائمة لمعانيه المبرزة لصوره المصوّرة لأفكاره الكاشفة لمشاعره وأحاسيسه.

ولكنّنا نجد عكس ذلك عند الشّاعر الصّوفي الّذي يستخدم الإشارة بدل العبارة الصريحة، ويوظّف ألفاظا غامضة مستعصية مبهمة، من خلال الأسلوب الرمزي إذن:

ما الدّوافع الّتي دفعت الصّوفية إلى اصطناع الرّمزية في التعبير؟ وإلى أيّ مدى حققت هذه الرموز المسافة الجمالية في الشعر الصوفي؟

الفصل الأول:المصطلح الصوفي المركب في شعر ابن الفارض.

أولا :تحديد معنى المصطلح المركب

لم يتكون المصطلح الصوفي في طفرة واحدة، بل مر بمراحل عديدة منذ القرن الثاني للهجرة حتى حوالي القرن السابع عندما وصل إلى مرحلة اكتماله مع ابن عربي وابن الفارض، ولا نجد بعد ذلك القرن أي ابتكار لدى المتصوفة في إيجاد مصطلحات جديدة ذات قيمة.

ولابن الفارض دور هام في تطور المصطلح الصوفي لم ينتبه إليه الباحثون بعد، وهو ابتكاره لمصطلحات جديدة يمكن تسميتها بالمصطلح المركب، ويعني ذلك أن ابن الفارض قد تناول المصطلحات المفردة التي كانت معروفة وشائعة قبله، فجمع بين مصطلحين مفردين ليأتي بمصطلح ثالث يتكون من مصطلحين معا يختلف مدلوله عن كل مصطلح مفرد منهما.

وهنا تجدر الإشارة إلى أن اللغة المركبة ليست قديمة في اللغة العربية، إذ أن تلك اللغة كانت تعتمد على المفردات في التعبير عن شتى المعاني، علاوة على ذلك فالمصطلح المركب يكون في الغالب ذا معنى ومدلول مجردين غير قائمين في عالم الحس لأن كل محسوس لفظة، فلما أراد العلماء الإشارة إلى ما وراء المحسوسات ركبوا تلك المفردات معا ليدلوا على صور ومعان لا تظهر عيانا.

ويبدو أن اللفظة المركبة في اللغة العربية هي ذات أصول أجنبية وذلك لسببين:

الأول هو أن اللغة المركبة تدل غالبا على معاني ما ورائية والعرب بطبيعتهم لم يكونوا ما ورائيين في تفكيرهم، ولذلك كانت لغتهم مكونة من مفردات ذات مدلولات محسوسة، أما السبب الثاني فيمكن في طبيعة اللغة إذ أن اللغة العربية لغة اشتقاقية، لذا لو أراد العربي إيجاد لفظة جديدة لمعنى جديد فهو

يشتق مفردة جديدة من الأفعال والمصادر، وبذلك تولد الكلمة المفردة كلمة مفردة أخرى،أما اللغات الأعجمية كالفارسية، فتعتمد على التركيب في تكوين اللغة، أي أن الأعاجم يجمعون المفردات ليولدوا كلمات جديدة، ولذلك نلاحظ أن اللغة المركبة أو المصطلح المركب كان شائعا في الفلسفة والتصوف، وهذان العلمان يعتبران أجنبيين بالنسبة للعرب، علاوة على أن الرجال الأولين الذين أنشؤوها كانوا من الأعاجم، وبالتالي ظهر المصطلح المركب العربي الفلسفي والصوفي بعد دخول مثل هذه العلوم إلى التراث العربي.

والتصوف الإسلامي في بداياته لم يحوِ مصطلحات مركبة بصورة بارزة، فلو عدنا إلى الكتب المتقدمة في علم التصوف مثل كتاب "اللمع" للسراج و"الرسالة القشيرية " للاحظنا أن المصطلحات الصوفية المركبة التي يذكرونها قليلة جدا بل محدودة، فالقشيري مثلا يورد في رسالته مئة مصطلح صوفي تقريبا غير أنه لايورد مصطلح مركب واحد هو" جمع الجمع"[1] ، أما السراج فيورد حوالي مئة وخمسين مصطلحا صوفيا، لا نرى فيها أكثر من ثمانية مصطلحات مركبة هي: " صفو الوجد"[2] ،" وصفاء الصفاء"[3]، " وفقد العقد"[4] ، ولو عدنا إلى ابن عربي المعاصر لابن الفارض للاحظنا أنه في رسالته عن مصطلحات الصوفية لا يذكر سوى ثلاث مصطلحات مركبة هي: " عين التحكم"[5] ،" "جمع الجمع"[6]، " سر السر"[7].

(1): القشيري،الرسالة القشيرية،المجلد1،ص209.
(2):الطوسي،اللمع،ص40-41.
(3):المصدر السابق،ص414.
(4)،المصدر نفسه،ص424.
(5):مصطلحات ابن عربي(تعريفات الجرجاني)،ص285.
(6):المصدر السابق،ص287.
(7): المصدر نفسه،ص298.

فإن دل هذا على شيء فإنه يدل على أن المصطلح الصوفي المركب لم يكن شائعا وربما موجودا بصورة بارزة قبل ابن الفارض، وهذا يعني أن شاعرنا كان مبدعا ومبتكرا في هذا المجال، إذ يرد في ديوانه حوالي مئة مصطلح مركب لا نجد لها أثر في كتب التصوف المتقدمة.

ويبدو أن ابن الفارض بطبيعته كان يميل إلى اللغة المركبة حتى في تعبيرات ليست مصطلحات في حد ذاتها، فنراه يركب المفردات ليعطي مدلولات أقوى للعبارة والمعنى، فمثلا يجمع " الترقي" والارتفاع لينشئ عبارة " ترقي الارتفاع " التي تعبر عن العلو تعبيرا قويا، وذلك في قوله في التائية الكبرى[1]:

وآخرُ ما بعدَ الاشارةِ حيثُ لا تَرَقّي ارتفاعٍ، وضْعُ أوّلِ خَطوتي.

ويكون من مفردتي " الصحو " و " المفيق" عبارة " الصحو المفيق في قوله[2]:

وثَمَّ أُمورٌ تَمَّ لي كَشفُ سِتْرِها بصَحوٍ مُفيقٍ عن سِوايَ تغَطَّت.

ويجمع الجمع والوحدة معا فيكونان جمع الوحدة في قوله[3]:

ومِنْ أفقيَ الدّاني اجتدى رفقيَ الهُدى ومن فرْقَى الثّاني بدا جَمعُ وحدتي.

ويضم "السبي" إلى "السلب" ليأتي "سلب السلب " إذ قال[4]:

ومِن مُلَحِ الوَجْدِ المُدَلَّهِ في الهَوى الـ ـمُولَّهِ عَقلي، سَبيُ سَلبٍ كَغَفْلَتي

ويلاحظ أن جميع هذه العبارات المركبة عند ابن الفارض تتألف من مترادفات نحو الترقي والارتفاع والصحو والإفاقة، والجمع والوحدة، والسبي والسلب، وقد يكون تبيان هذه الظاهرة موجودا

(1): ابن الفارض، الديوان،ص77.
(2): المصدر نفسه،ص83.
(3): المصدر نفسه،ص91.
(4): المصدر نفسه،ص94.

في قول أهل البلاغة أن زيادة المبنى يكون لزيادة المعنى، فابن الفارض إن أراد زيادة المعنى والمدلول للحب مثلا جمع الحب مع مترادف له، فزاد المبنى الواحد في لفظتين وبذلك زاد المعنى، وأوضح من هذا طريقة تعبيره عن منتهى اللطف والخفاء عندما يجمع مرادفاتهما في عبارة واحدة، كجمعه الألفاظ الثلاث ذات المعنى المتشابه: الطيف والخيال والظل، في عبارة واحدة هي : " طيف خيال الظل " وذلك في قوله[1]:

فطيفُ خيالِ الظّلِّ يُهدي إليكَ في كَرَى اللّهوِ، ما عنهُ السَّتائِرُ شُقّتِ.

فلو تأملنا عبارته المشار إليها، لوجدنا أنه من المتعذر إيجاد شيء في الوجود ألطف من " طيف خيال الظل". فالظل في حد ذاته أمر لطيف لا وجود له سوى في الصورة الظاهرة للبصر غير القائمة في عالم العناصر، ولكن الظل هذا لا يظهر، بل يظهر خياله، وليس خياله بل طيف هذا الخيال، فهل يمكن أن يؤلف إنسان عبارة ذات مدلول خفي ولطيف أكثر من هذه العبارة؟.

ومثل ذلك يجمع " اللطف " مع " الخفاء" ثم "المعنى " مع " الخفاء" ليقول[2]:

وكَتَمْتُهُ عَنّي، فلو أبدَيْتُهُ لَوَجَدْتُهُ أخفى منَ اللُّطْفِ الخَفي.

(1): المصدر السابق،ص110.

(2): المصدر نفسه،ص152.

وكذلك قوله[1]:

فالعينُ تهوى صورةَ الحسنِ الَّتي روحِي بها تصبو إلى معنىً خفي.

وهكذا يتبين جليا أن تركيب الألفاظ المفردة معا عند ابن الفارض هي ظاهرة بارزة في شعره، لها أهدافها البلاغية التي تؤدي إلى تمكين المعاني العرفانية كالمجردة وقد استعمل شاعرنا هذه الطريقة في تكوين المصطلح الصوفي، وذلك بهدف وضع الفكرة الصوفية في عبارة تدل على المقصود منها بمنتهى الدقة.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن جميع الذين كتبوا على ابن الفارض وشعره لم يتنبهوا إلى المصطلح المركب عنده، بل جل ما ذكروه كان إيراد مصطلحات وردت في شعره كالقبض والبسط والجمع والفرق والخلوة والجلوة والجمال والجلال وغيرها من المصطلحات المفردة الشائعة عند جميع المتصوفة، المتقدمين منهم والمتأخرين، والتي وردت عن ابن الفارض كورودها عند غيره[2]، في حين أن الجديد البديع عند ابن الفارض هو ذلك المصطلح المركب الذي لم يسبقه إليه أحد من المتصوفة المتقدمين.

(1): المصدر السابق،ص154.

(2): أنظر : نصر عاطف جودة، شعر عمر ابن الفارض،دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع،ط1، 1994،ص170-189.

ثانيا: نماذج من المصطلحات المركبة:

وللأهمية التي تحتلها المسألة، لابد من دراسة مصطلحات ابن الفارض المركبة الرئيسية، كل منها على حدى، فيكون هذا الفصل بمثابة فهرس للمصطلح المركب في شعر ابن الفارض.

1-الحديث القديم:

يتكون هذا المصطلح من تركيب مصطلحين هما: الحديث والقديم، ويرد في ديوان ابن الفارض ثلاث مرات أولها في اليائية[1]:

مُظْهِراً ما كنتُ أُخْفي من قديـــمٍ حديثٍ صَانهُ منّيَ طَــي.

والثانية في اللامية[2]:

حَديثي قَديمٌ في هواها وما لَهُ كما علِمتْ بَعْدٌ ولَيْسَ لها قَبْلُ.

والثالثة في قوله في القصيدة الخمرية[3]:

تَقَدّمَ كُـلَّ الكائناتِ حديثُها ديماً، ولا شَكلٌ هناكَ، ولا رَسْمُ

يرى النابلسي أن الحديث القديم هو "الكلام الرباني المنزل" [4] ، وهذا يعني أنّ ما أظهره ابن الفارض هو بمثابة الكلام الإلهي أما في معنى البيت الثاني من اللامية، فيرى النابلسي غير ذلك فيقول: **"المعنى بحديثي أي الحادث مني وهو كلي روحا ونفسا وجسما أو خبري"**[5].

(1): ابن الفارض، الديوان،ص20.

(2): المصدر نفسه،ص136.

(3): المصدر نفسه،ص142.

(4): النابلسي عبد الغني،شرح ديوان ابن الفارض، الجزء الأول ص83.

(5) :النابلسي والبوريني، شرح ديوان ابن الفارض، الجزء الثاني، ص 123.

ويذكر البوريني في شرحه لبيت الخمرية أن الحديث هو" الإثارة الكونية" [1] الحادثة.

كل هذا يعني أن الحديث قد يكون ذا مدلولين. الأول بمعنى الكلام والثاني ما هو عكس القديم، وبذلك يكون ابن الفارض قد جمع نقيضين لإعطاء معنى ثالث يأتي من جمع الاثنين وقد يكون في عبارة ابن الفارض هذه إشارة خفية إلى قدم الحادث.

فكما أن الحديث المنطوق هو أمر حادث وعنده هو قديم، فكل حادث أو حديث هو بالتالي قديم، ولو نظرنا إلى القضية بمنظار الكلية لتوصلنا إلى القول بأن الموجود الكلي هو حديث قديم في آن معا، ولهذا سماه " الحديث القديم " فهو حديث من حيث ظاهره قديم في حقيقته الباطنة.

2- قبض التنائي:

يرد هذا في قوله في التائية الصغرى[2]:

وَبَسطٍ، طوى قَبضُ التنائي بِساطَهُ لَنا بِطُوًى ولّى بأرْغَدِ عيشَة.

فالقبض عند الصوفية هو " حال الخوف "[3] والخوف هو توقع حلول مكروه أو فوات محبوب[4]، وفوات المحبوب يعني نأيه، وبذلك يحصل تسلسل مترابط بين مصطلحات القبض والخوف والتنائي، وهذا يوضح السبب الذي لأجله جمع ابن الفارض بين القبض والتنائي لأنهما مرتبطان معا برابط الخوف، بل إن الرابط المنطقي بين القبض والتنائي يدل على أنهما قريبا المدلولات، وفي جمعهما

(1): المصدر السابق، الجزء الثاني، ص 186

(2): ابن الفارض، الديوان،ص 43.

(3): ابن عربي، مصطلحات الصوفية ،ص287.

(4):الجرجاني الشريف، تعريفات الجرجاني،ص107.

معا أعطى مدلولا أقوى لكل من " القبض " و " التنائي"، فقبض التنائي ليس القبض وحده كما أنّه ليس التنائي فقط بل هو الاثنان معا، وهذا ما يقصد به تماما من المصطلح المركب.

3- هجر البعد- وصل القرب:

يرد هذان المصطلحان المركبان في التائية الصغرى حيث يقول[1]:

وَما دارَ هَجرُ البُعْدِ عنها بِخاطِري، لديها بوصلِ القربِ في دار هجرتي.

ولتوضيح هذين المصطلحين المركّبين يجب الرجوع إلى مدلولات مصطلحات الهجر والبعد والوصل والقرب عند ابن الفارض، لأنّ لها دلالات عنده تختلف عما هو شائع عند سائر الصوفية، فالهجر عند الصوفية عبارة إلى الالتفات إلى ما سوى الحق ظاهرا وباطنا، وقد يكون أيضا هجر المحبوب، والبعد هو الإقامة على المخالفات[2].

أما الوصل هو " لحوق الغائب" أو " إدراك الغائب" والقرب هو القيام بالطاعة.[3]

فلو أردنا شرح بيت ابن الفارض أو المصطلحين المركبين الواردين في البيت المشار إليه لكان " هجر البعد " كناية عن الالتفات إلى سوى الحق في مخالفته و" وصل القرب" إدراك الحق أي القيام على طاعته،غير أنّ البيت الذي يلي البيت المذكور ينفي هذا الشرح كليا لأنّه يقول[4]:

وقد كانَ عندي وصْلُها دوْنَ مَطلَبي، فعادَ بمنيِّ الهجرِ في القربِ قربتي

---

(1): ابن الفارض، الديوان،ص44.

(2): ابن عربي، مصطلحات الصوفية(ملحق بتعريفات الجرجاني)،ص288.

(3): الطوسي أبو نصر السراج، اللمع،ص182.

(4): ابن الفارض، الديوان،ص44.

وهذا يعني أن ابن الفارض يطلب الهجر في القرب لأنّ الوصل كان أقل ممّا يريد وأكثر من ذلك فهو يحن للهجر مثل شوقه للوصال وهذا صريح في قوله[1]:

أَتُرى درى أنّي أحِنّ لهَجْرِهِ إذ كنتُ مُشْتَاقاً لهُ كوِصاله.

والمعنى هو أنّ الهجر والوصال لا يختلفان كثيرا عند ابن الفارض، بل هما سواسية عنده، ونقيض الوصل ليس الهجر بل البعد لقوله[2]:

إذا كانَ حَظّي الهَجرَ منكم، ولم يكن بِعادٌ، فذاكَ الهجرُ عندي هوَ الوَصْل.

ومثلما كان البعد نقيض الوصل فهو نقيض القرب أيضا لقوله[3]:

جمعَ الهُمومَ البُعدُ عِندي بعدَ أنْ كانت بقُرْبي منهُمُ أفذاذا.

كل هذا قد يفيد أنّ الهجر مع القرب هو الوصل في مذهب ابن الفارض الصوفي، بينما الوصل مع البعد هو الهجر الحقيقي، والحامل أنّ كل بلاء يصيب المحب سهل في مقابل البعد، ولذلك يقول[4]:

عذِّبْ بما شئتَ غيرَ البعدِ عنكَ تجدْ أوفى مُحِبٍ، بما يُرْضيكَ مُبْتَهِجِ.

وقد يكون سبب ذلك هو أنّ البعد عنده يجمع جميع أسباب قطع الصلة بالمحبوب، فالبعد يكون بالمد والهجر والقلى وقطع الرجاء، وهذا ما أشار إليه في التائية الكبرى عندما قال[5]:

ولو أُبْعِدَتْ بالصّدّ والهجْرِ والقِلى وقَطْعِ الرّجا، عن خُلّتي، ما تَخَلّتِ.

(1): المصدر السابق،ص126.
(2): المصدر نفسه،ص135.
(3): المصدر نفسه،ص30.
(4): المصدر نفسه،ص145.
(5): المصدر نفسه،ص52.

القلى أي الكراهية والبغض، قد يكون أسوأ حالات البعد، فابن الفارض يرى أنّ الودّ يبقى مع الصد لن لم يكن القلى، فير أن الود يصير صدا إذا اجتمع بالقلى وهذا ما يصرح في قوله[1]:

وما الصّدّ إلاّ الوُدّ، ما لم يكنْ قِلًى، وأصعبُ شيءٍ غيرَ إعراضكمْ سهلُ.

كل هذا يدل على أن شاعرنا لم يأخذ بتعريفات الصوفية لمصطلحات الهجر والبعد والوصل والقرب في شعره، بل أخذت هذه المصطلحات عنده مدلولات خاصة يمكن تلخيصها في القول أنّ الهجر هو البعد الظاهري، والبعد هو البعد الحقيقي والوصل هو القرب الحقيقي وقد يكون متلازما بالهجر، أي أنّ الهجر والوصل عند ابن الفارض ليس نقيضين وقد يجتمعان معا، وبعبارة أخرى فالهجر لا يغير شيئا لأنّه أمر ظاهري، والفراق يكون في الحقيقة والباطن أي في الوصل والبعد فينتج من هذا أي نقيض الوصل هو البعد وليس الهجر.

وفي عودة إلى مصطلحي " هجر البعد " و " وصل القرب " يتبيّن لنا بناء على ما تمت الإشارة إليه أنّ " هجر البعد " هو الانفصال عن المحبوب ظاهرا وحقيقة، و " وصل القرب " هو الاتصال بالمحبوب ظاهرا وباطنا، هذا يؤدي إلى استنتاج فحواه أنّ البعد هو عكس الوصل عند ابن الفارض فالقرب أيضا هو عكس الهجر عنده، وفي ذلك خالف شاعرنا ما هو المشهور والمتفق عليه من مصطلحات الصوفية وتعريفاتهم لها، كما خالف أصول اللغة حيث الهجر هو نقيض الوصل، والبعد هو عكس القرب، وقد تؤدّي هذه الاستنتاجات للاعتقاد بأنّ فهم مصطلح ابن الفارض لا يتمّ دائما عن طريق كتب مصطلحات الصوفية، بل فهمها يكون من خلال الربط بين أبيات ابن الفارض

---

(1): ابن الفارض، الديوان،ص135.

بعضها مع بعض، ثم المقارنة فيما بينها وأخيرا تحديد معاني ومدلولات المصطلح الفارضي المميز.

4- سابق عهد – لاحق عقد:

جاء ذلك في قول ابن الفارض في التائية الكبرى[1]:

وسابِقِ عهدٍ لم يَحُلْ مُذْ عَهِدْتُهُ ولاحِقِ عَقدٍ، جَلّعن حَلّ فترَة.

فالعهد هو " حفظ الشيء ومراعاته حالا بعد حال"[2]والعقد " الجمع" [3]، والعهد في العرف الدّيني والصوفي هو قبل كل شيء إشارة إلى عهد " الست" أي العهد الذي أوثقه الله في الأزل مع العباد لقوله تعالى في القرآن الكريم: (**وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا**)[4]،والعقد هو " العقد الحيّ الواقع بين المحبين في النشأة الحسّية من حيث الصورة العنصرية"[5]،وربط ابن الفارض العهد بالسبقية وجعله العقد لاحقا له أسباب، إذ السابقة عند الصوفية عبارة عن العناية الأزلية،وبذلك تحصل المشاكلة بين عهد الست الأزلي والعناية الأزلية، فبعدما دخل الخلق في حظيرة التوحيد الحق تعالى ذلك يلاحق عقد الحب بناء على الآية الكريمة :(**فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ**)[6]. ويلاحظ أنّ العهد الذي وصف بالسابق مبني على آية قرآنية وردت في صيغة ماضية – أخذ ربّك – في حين أن العقد الموصوف باللاحق جاء في صيغة مستقبلية – سوف يأتي – .

---

(1):المصدر السابق،ص53.

(2)و(3): الفرغاني سعيد الدين، منتهى المدارك،ص173.

(4): سورة الأعراف، الآية172.

(5): المصدر السابق، ن ص.

(6): سورة المائدة، الآية 54.

وهكذا يتبين أن العهد السابق هو التوحيد القديم والعقد اللاحق هو الحب الحادث.

5 – العهود القديمة:

هذا المصطلح لا يختلف في مدلولاته عن مصطلح " سابق عهد" وقد ورد في قول ابن الفارض في التائية الكبرى[1] :

ويُنسيهِ مُرَّ الخطبِ حلوُ خطابهِ ويذكِرهُ نجوى عهودٍ قديمة.

وهذه العهود القديمة هي الأزلية التي قامت بين الحق والخلق وفي وضعه العهد بصيغة الجمع يدل على أنّ المقصود ليس عهد " الست" فقط كما هو الحال في " العهد السابق" بل هي مجمل العهود والمواثيق التي أخذها الله على العباد والنّبيين ،و القرآن يشير إلى أكثر من عهد وميثاق إلهي ، كالعهد الذي قطع في اتباع أمر الله في قوله تعالى:(**الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ**)[2].وكقوله عز وجل: (**وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَاب وَ حِكْمَة**)[3] .

ويذكر الله تعالى عباده بعهد العبودية والطّاعة في قوله:(**وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمِيثَاقَهُ الَّذِي وَاثَقَكُمْ بِهِ إِذْ قُلْتُمْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا** "[4]، وقوله:(**وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَأَخَذْنَا مِنْهُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا**)[5]، وهذا علاوة على العهد الذي أخذه الله من بني آدم قبل خلقهم.

(1): ابن الفارض، الديوان،ص87.

(2) – سورة البقرة ، الآية: رقم 27

(3) – سورة آل عمران ، الآية : 81

(4) – سورة المائدة، الآية 8

(5) – سورة الأحزاب، الآية 7

ويلاحظ أن جميع الآيات القرآنية التي ذكرت عبود الله ومواثيقه مع خلقه قد وردت في صيغة ماضية، فهي قديمة إذ أتت في صيغة ماضية وفي كلام قديم، ولهذا عبّر عنها ابن الفارض بالعهود القديمة، وهو يوضح ذلك عندما يقول في موضع آخر من التائية الكبرى[1]:

وَمِنْ عَهْدِ عَهْدِي قَبْلَ عَصْرِ عَنَاصِرِي إلَي دَارِ بَعْثٍ قَبْلَ إنْذَارِ بَعْثَةِ.

وبذلك أشار إلى عبود النبوة المذكورة في سورتي آل عمران والأحزاب، فتلك العهود لم تعقد عند بعثة الأنبياء والمرسلين، بل هي قديمة قبل عصر العناصر كما أشار النبي محمد إلى ذلك في حديثه:" كنت نبيي وآدم بين الماء والطين"[2].وفي ربط ابن الفارض بين العهود والقدم فضل الارتباط بين الحق وعباده من خلق العالم، إذ كانت العهود عنده متصلة بالحقيقة القديمة الإلهية وليس بوجود الخليقة.

6- وصف الكمال – نعت الجلال – سر الجمال:

وردت هذه المصطلحات المركبة الثلاثة في ثلاثة أبيات من التائية الكبرى هي[3]:

وَوصفِ كمالٍ فيكِ أحسنُ صورَةٍ وأقوَمُها في الخَلقِ مِنهُ استَمدَّتِ.
ونَعتِ جَلالٍ منكِ يعذُبُ دونَهُ ذابي وتحلو عِندَهُ لِيَ قَتلَتِي.
وسِرِّ جَمالٍ، عنكِ كُلّ مَلاحَةٍ بِه ظَهَرَت في العالمِين وتمَّتِ.

(1): ابن الفارض، الديوان،ص89.
(2): الهمداني، تمهيدات عين القضاة،ص162
(3):ابن الفارض، الديوان،ص53.

وكما هو ملاحظ فإن الفارض يربط الوصف بالكمال والنعت بالجلال والسر بالجمال، أمّا الوصف فهو" عبارة عمّا دلّ على الذات باعتبار معنى هو المقصود من جوهر حروفه، أي يدل على الذات بصفة كالأحمر فإنّه بجوهر حروفه يدل على معنى مقصود وهو الحمرة [1].

وفي تعريف الكمال يقول الشريف الجرجاني أنّه:" ما يكمل به النوع في ذاته أو صفاته"[2] ، وعند الصوفية الكمال هو التنزيه عن الصفات وآثارها[3] فينتح من كل هذا أن الوصف لا يتحقق دون وجود الموصوف، في حين أنّ الكمال يستلزم التنزه عن الصفات التي هي من مستلزمات الوصف، وهذا يعني أن ابن الفارض جمع مصطلحين ليس من المفترض أن يكونا معا، ذلك لأن واحدا ملازم للحدود الصفاتية والآخر منزّه عنها، فما هو الذي يريده شاعرنا من هذا المصطلح المركب، يبدو أنه أراد إخراج الكمال عن حالة التجرد عن الصفات وآثارها، فأعطاها صفات تجعل الكمال مظهرا مشهودا، ولذا ربط وصف الكمال بالصورة الحسنة، كما هو ظاهر في البيت المشار إليه، وهذا يعني أن وصف الكمال عبارة عن الصفات الكمالية المشهودة في عالم الوجود، فالكمال عند ابن الفارض صورة مشهودة بناء على قوله[4]:

لوْ أنّ كُلّ الحُسْنِ يكمُلُ صُورَةً ، ورآهُ كانَ مهلَّلاً ومكبَّراً.

وهذا يذكرنا بأمثلة كثيرة في ديوان شاعرنا حيث يعبر عن صورة الكمال من خلال صور محسوسة في الطبيعة وعالم المادة عامة.

(1) تعريفات الجرجاني، ص 676

(2) :المصدر نفسه، ص 192

(3) :ابن عربي،مصطلحات الصوفية(ملحق بتعريفات الجرجاني)، ص 296.

(4): ابن الفارض، الديوان،ص170.

أمّا فيما يتعلق بـ " نعت الجلال " فالنعت هو وصفك الشيء لما فيه من حسن"[1]، والجلال "نعوت القهر من الحضرة الإلهية"[2]، على حدّ تعريف ابن عربي له، ويلاحظ هنا أن تعريف النعت يرتبط بالحسن، في حين أن تعريف الجلال يشير إلى" النعت"، وهذا يدل على أن ابن الفارض لم يأخذ بالتحديد الدقيق للنعت الذي إن أخذ يكون الحري به أن يربط بالجمال وليس بالجلال، بل أنه فعل مثلما فعل ابن عربي في ربط النعت بالجلال، وينتج هذا أن " نعت الجلال " هو وصف القهر من الحضرة الإلهية كالعذاب مثلا.

وفيما يخصّ مصطلح "سرّ الجمال" فالسر هو باطن الشيء "والجمال هو تجليه بوجهه لذاته"[3] وهذا يعني أنّ سرّ الجمال هو باطن التّجلي الإلهي، ولذا ربط ذلك في البيت نفسه بظهور المحبوبة في العالمين، إذا ، الظهور عند العارفين هو التجلي نفسه.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الفرق بين الجلال والجمال هو أن في الجلال "معنى الاحتجاب" في حين أن للجمال حالة ظهورية، ولكننا نرى أن بن الفارض لم بربط السر الذي هو ذات حالة كونية بالجلال بل ربطه بالجمال، وكأنه يريد أن يقول أن قهر الحق أظهر في جماله، والواقع هو أن العباد وخاصة العوام منهم يرون ظهور جلالية الحق القهارة كثيرا في حياتهم، فالخوف من الله والانصياع لأوامره ونزول العذاب كلها ظهورات جلالية محسوسة، في حين أن جمال الحق لا يظهر لأبصار بل تراه البصائر، وبعبارة أخرى أن عبارة " الحق الجليل" أو" الله جل جلاله" تعني أنه جل من أن يرى أو يشار

(1): الفرغاني سعيد الدين، منتهى المدارك،ص177.

(2):ابن عربي، مصطلحات الصوفية(ملحق بتعريفات الجرجاني)،ص287.

(3): الكاشاني، معجم الاصطلاحات الصوفية،ص95.

إليه بإشارة، وهذا الأمر إدراكه سهل للجميع لأنه فعل سلبه أم الحق الجميل فيعني أنه صاحب تجل جمالي، وهذا يجب أن يرى فيكون ذلك صعبا لأنه قعل إيجاب، فيعني أنه يجوز القول أن العارف والعامي يقران بجلاله تعالى ولا فرق في ذلك بينهما، فكلاهما يدركان ظهورات جلاله على حد سواء أما الجمال فيحتاج إلى المشاهدة وهذه المشاهدة تستلزم رؤية مشهود، وهذا المشهود هو صاحب الجمال أي الحق، فيلزم عندئذ رؤية الحق وهذا لا يتم إلا للعارفين ولذلك هو سر غير ظاهر للجميع.

7- خلاعة البســط:

ورد هذه في قول بن الفارض في التائية الكبرى[1]:

وعُدتُ بنُسكي بعد هتكي وعُدتُ من خَلاعَةِ بَسْطي لانْقباضٍ بعفَّة.

وهذا الكلام يأتي ضمن حديث ابن الفارض في التائية عن رياضاته الصوفية في سلوكه، و " الخلاعة" عبارة كثيرا ما ترد في شعر ابن الفارض بتركيبات مختلفة، نحو " خلع العذار" و " لبس الخلاعة" و " خلاعة البسط" و " خلع الحيا" و " اخلع ما عليك"، وكلها تدل على حال صوفي يمر به السالك وهو في طريقه إلى الحق.

هذا يذكرنا بما ذكر عبد القادر البغدادي عن القرامطة من أنهم يعتقدون أن السالك يمر بتسع مراتب هي: التفرس والتأنيس والتشكيك والتعليق والربط والتدليس والتأسيس والخلع والسلخ.[2] فالخلع عند القرامطة هي المرتبة الثامنة في سلوك المريدين، وهذا يدل على علة ما بين ما ذكره ابن الفارض عن الخلاعة والخلع في سلوكه الصوفي وبين مرتبة الخلع التي ذكرها القرامط، وقد يكون المقصود

(1): ابن الفارض، الديوان،ص72.

(2) :البغدادي عبد القاهر،الفرق بين الفرق، تح محمد محي الدين عبد الحميد،المكتبة العصرية،بيروت،1995،ص 676.

من الخلع أو الخلاعة، أن عند ابن الفارض أو عند القرامطة، هو خلع الظاهر وترك التقليد والدخول، في مقامات التوحيد المنزهة عن الحدود البشرية والتقاليد الموروثة البالية، ولذا نرى شاعرنا يشير إلى العودة من " خلاعة البسط" إلى " الانقباض بعفة" فهذا الانقباض كما هو واضح من البيت المشار إليه، هو حالة النسك وأعمال العبادة ، وعكسه الخلاعة، أي خلع رداء التنسك الظاهري والعبادة التي هي أعمال ظاهرية أيضا، ولذا نراه يقول صراحة في قصيدته اللامية[1]:

تمسّكْ بأذيالِ الهوى واخلعْ الحيا وخلِّ سبيلَ النَّاسكينَ وإنْ جلُّوا.

فسبيل الناسكين هو عكس الخلع والخلاعة، ويلاحظ أن الفرغاني مثلا في شرحه لبيت التائية الكبرى الذي ترد فيه عبارة" خلاعة البسط" لا يشير إلى الخلاعة ولو بكلمة واحدة[2]، في حين أنها جزء رئيسي من البيت، وهذا قد يدل على أن ثمة إشكال يجور حول مفهوم هذا المصطلح المركب، ولكن الفرغاني نفسه يوضح في موضع آخر من شرحه مقصود ابن الفارض من الخلاعة والخلع، وذلك في شرح بيت التائية الكبرى القائل[3]:

وخلعُ عذاري فيكِ فَرْضِي وإنْ أبى اق ترابيَ قومي والخلاعةُ سنَّتي.

فيقول مفصلا قول الشاعر بصيغة خطاب: " إنّ انخلاعي عن آثار غيرك وانقطاعي عما سوى حكمك وأمرك وانطلاقي عن قيود رسم الخلق وعاداتهم وخلع عذارى في كسر نواميس الخلق ومواضيعهم جميع ذلك فرض علي و واجب لدي في مذهب الحب وشرعه"[4].

(1): ابن الفارض، الديوان،ص134.

(2) :الفرغاني سعيد الدين،منتهى المدارك، الجزء الأول، ص 693و 694

(3): المصدر السابق،ص53.

(4) : االمصدر السابق، ص 186

هذا الشرح يقرب أكثر فأكثر بين " خلاعة" ابن الفارض و " خلع" القرامطة الذين كانوا يدعون إلى ترك رسوم الخلق ونواصيهم والاكتفاء بالتوحيد، ولأن الخلاعة هي نفي النواميس الظاهرية والرسوم الخلقية، ربطها شاعرنا بالبسط، والبسط هو عكس القبض ، إذا قبضهن الحق أحشمهم عن تناول القوام والمباحات و الأكل والشرب والكلام، وإذا بسطهم ردّهم إلى هذه الأشياء وتولّى حفظهم في ذلك، فالقبض حال رجل عارف ليس فيه فضل لشيء غير معرفته والبسط حال رجل عارف بسطه الحق وتولى حفظه حتى يتأدب الخلق به[1].

وهذا يعني أن البسط هي حالة عرفانية تناقض حال الناسكين والزهاد، ولذا نرى ابن الفارض في اللامية يدعو إلى " خلع الحيا " و " ترك سبيل الناسكين" لأن الخلاعة والنسك لا يجتمعان، بل تجتمع الخلاعة مع البسيط ولهذا السبب كان مصطلح ابن الفارض مركبا منهما.

والحاصل أن" خلاعة البسط" هي حالة عرفانية يكون العارف فيها تاركا لنواميس الخلق القشرية، غير متظاهر بالعبادة والزهد منقطعا لتوحيد الباري المعلوم وحبه تاركا العلم والعبادة الظاهرين.

8- صحو جمع:

ورد هذا المصطلح المركب مرتين في التائية الكبرى، الأولى في وقل ابن الفارض[2]:

وكُلُّ الوَرى أبْناءُ آدمَ غيرَ أنَّـ نِي حُزْتُ صَحْوَ الجمعِ مِنْ بين إخوتي

والأخرى في قوله[3]: **تحقّقتُ أنّا في الحقيقِة واحدٌ وأثبَتَ صَحْوُ الجَمعِ محْوَ التشتُّت.**

(1) :الطوسي أبو نصر السراج،اللمع، ص 419.

(2): ابن الفارض، الديوان،ص76.

(3): المصدر نفسه،ص100.

إن مضمون البيت الأول يدل على أن الشيء الذي يميز العارف عن سائر الناس هو حالة " صحو الجمع" والصحو هو رجوع الإحساس بعد غيبته وزوال إحساسه[1]،أما الجمع فهو "ما يكون من قبل الحق من ابداء معان وابداء لطف وإحسان"[2]، وهذا يعني أن " صحو ....." هو الوصول إلى المعاني والأسرار الإلهية والحصول على لطفه وإحسانه في مقام الحس والواقع وليس في حالة السكر والغيبة، وبذلك يكون هذا الجمع جمعا ثابتا باقيا وليس حالة طارئة تمر على العار، ولهذا السبب قال في البيت الثاني أن التحقق من وحدته الكلية مع الحق قد ثبتت في حالة صحو الجمع، أي أن الوحدة الكلية حقيقة كائنة وليست حالة روحانية يشعر بها العرف في أوجّ روحانيته وعرفانه.

9- باطن الجمع- ظاهر الفرق:

ورد هذان المصطلحان المركبان في قول شاعرنا في التائية الكبرى[3]:

هُما مَعَنا في باطنِ الجَمعِ واحدٌ، وأرْبَعَةٌ في ظاهرِ الفَرْقِ عُدّتِ.

فباطن الجمع " حضرة أحدية الجمع مقام أو أدنى"[4] وظاهر الفرق جميع المراتب الكونية التي مبدؤها مرتبة الأرواح ثم المثال ثم الحس، ويرى الفرغاني أن الأربعة التي يشير إليها ابن الفارض في البيت المذكور هي: حقيقته القابلة ثم رفقتها مع عين التجلي الأول، ثم صورة وصف الوحدة ومظهرها، وأخيرا صورة وصف الكثرة ومظهرها التي هي النفس القابلة.

(1) : الجرجاني،تعريفا ت الجرجاني، ص 137

(2) : الطوسي أبو نصر السراج،اللمع ،ص80

(3): ابن الفارض، الديوان،ص84.

(4) : الفرغاني ،منتهى المدارك، الجزء الثاني، ص3

وهنا تجدر الإشارة إلى أن مصطلح " الفرق" له خطره في شعر ابن الفارض، وقد ورد في ديوانه أكثر من مرة بصورة " الفرق الثاني" و " فرق الوصف"علاوة على " ظاهرة" الفرق المشار إليها، و" الفرق الأول" عند الصوفية هو الاحتجاب بالخلق عن الحق وبقاء رسوم الخلقية بحالها، أما الفرق الثاني فهو " شهود قيام الخلق بالحق ورؤية الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة من غير احتجاب بأحدهما عن الآخر.

ويلاحظ أن ابن الفارض لا يشير في سلوكه إلى الفرق الأول، بل هو يشير مرتين إلى الفرق الثاني الذي هو تعبير آخر لصحو الجمع إذ فيه، اصبح المحب صاحيا مفيقا من سكره الذي كان غاليا عليه في بداية الاتحاد، وفي جعل الفرق ظاهرا يريد ابن الفارض أن يشير إلى الوحدة الظاهرة التي تقابلها الوحدة الباطنية والتي قد يعبر عنها بباطن الفرق، وبذلك يكون " ظاهر الفرق" رواية الحق في الخل، بينما باطنه هو رؤية الخلق في الحق، فالمقام الأول مقام شهودي في حين أن الثاني غيبي، وباطن الجمع هو حالة الوحدة الغيبية.

10- الجمع القديم:

يورد ابن الفارض هذا المصطلح المركب عن قوله[1]:

فَذاتيَ باللّذّاتِ خَصّتْ عَوالِمي بمجموعها إمدادَ جمعٍ وعمَّتِ.

والجمع كما مر سابقا هو ما يكون من قبل الحق من ابداء معان وابداء لطف وإحسان ،والقديم ما لا

(1): ابن الفارض، الديوان،ص84.

ابتداء لوجوده، وفي ربط ابن الفارض الجمع بالقدم قد جعل الجمع أزليا ملازما للقديم الأزلي أي الحق، وهذا يعني أن قبض المعاني واللطف والإحسان من الحق هو قديم بقدم ذاته بل هو ذاتيه الباري تعالى.

11- عهد العهد – عصر العناصر:

ورد هذان المصطلحان المركبان في قول شاعرنا الصوفي[1]:

و من عهد عهدي قبلَ عصرِ عناصري إلى دارِ بَعثٍ، قَبلَ إنذارِ بَعثَة.

في هذين المصطلحين يعبر ابن الفارض عن زمانين: واحد قديم والثاني حادث، فالعهد يشير إلى الزمن القديم لاقترانه بالعهد والميثاق الأزلي غي عالم الذر، والعصر يشير إلى الزمن الحادث لاقترانه بالعناصر التي هي حادثة في حد ذاتها.

وهذان المصطلحان يبينان بوضوح كيفية اتخاذ المصطلحات المركبة معا خاصة لا توجد في أجزائها المفردة، فالعهد والعصر كلاهما يدلان على فترة زمنية، غير أنه مع إضافة العهد بمعنى الميثاق إلى العهد ذات المدلول الزمني والعناصر إلى العصر صار كل مصطلح مركب يدل على مفهوم مختلف عن الآخر.

12- النور البسيط:

يرد هذا في قول أبن الفارض في التائية الكبرى[2]:

وَمِنْ مَطْلَعِي النُّورُ البَسِيطُ كَلَمْعَةٍ وَمِنْ مَشْرَعِي البَحْرُ المُحِيطُ كَقَطْرَةِ.

يرى الفرغاني أن البسيط في هذا البيت يعني المبسوط [3]، وغير أن التتبع لمصطلحات ابن الفارض

(1): المصدرالسابق،ص89.

(2): المصدر نفسه ،ص90.

(3): الفرغاني،منتهى المدارك، الجزء الثاني، ص 37

المركبة، حيث يجمع المعاني المتقاربة والمتشابه كالترقي والارتفاع والجمع والوحدة، يعزز الاعتقاد بأن البسيط في البيت المشار إليه هو عكس المركب، ففي جمع النور مع البساطة زيادة في التجريد والأثيرية، فالنور في حد ذاته عنصر بسيط غير أن وصفه بالبسيط أنما هو تأكيد على تلك البساطة النورية.

ولمعرفة المقصود من هذا المصطلح المركب – النور البسيط- لا بد من الرجوع إلى الفلسفة الإشراقية وخاصة كتاب " حكمة الإشراق" للشيخ المقتول شهل الدين السهرودي، ففي هذا الكتاب ترد تعبيرات مطابقة للنور البسيط نحو النور المجرد والنور المحض، ويوضح السهرودي ذلك في قوله أن " النور ينقسم إلى ما هو هيئة لغيره، وهو النور العارض، وإلى نور ليس هو هيئة لغيره، وهو النور المجرد والنور المحض[1]،علاوة على ذلك فالنور المجرد لا يكون مشارا إليه بالحس[2]،وهذا يعني أن النور المجرد المحض أو البسيط إنما هو نور روحاني، والنور المجرد لا يشار إليه ولا يحل جسما ولا يكون له جهة أصلا، كما أن النور المجرد لا يقبل الاتصال والانفصال فإن الانفصال وإن كان عدم الاتصال لا يقال إلا فيما يمكن فيه الاتصال.[3]

كل هذه الصفات للنور البسيط يبين أن المقصود منه الروح المجرد البسيط ويتأكد هذا بقرينة ما قاله الجرجاني عن "الروح الأعظم الذي هو الروح الإنساني وهو الجوهر النوراني"[4].

(1)– السهروردي شهاب الدين،حكمة الإشراق(ضمن المجموعة الثانية من مصنفات شيخ الإشراق)،تح هنري كوربان،مؤسسة مطالعات تحقيقات، طهران،1952،ص 107

(2)– المصدر نفسه، ص110

(3)– المصدر نفسه، ص 146.

(4)– الجرجاني الشريف،تعريفات الجرجاني، 118

13- محو الطمس- صحو الحس:

يذكرها ابن الفارض في قوله[1]:

ومأخوذُ محوِ الطَّمسِ محْقاً وزنْتُهُ بمَحْذوذِ صَحْوِ الحسِّ فَرْقاً بكِفَّةِ .

يلاحظ أن الشاعر يؤكد المحو بزيادة الطمس عليه، ويجمع الصحو مع الحس للتأكيد على الصحو المقرون بالحس، ويوضح السراج معنى المحو عند الصوفية بأنه " ذهاب الشيء إذا لم يبق له أثر، وإذا لم يبق له أثر فيكون طمسا[2]، أما الطمس فهو محو البيان عن الشيء البين، وكما هو ملاحظ فمصطلحات المحو والطمس قريبا المعنى، وجمعهما يفيد انعدام الأثر كليا.

أما الصحو فهو الحضور الحادث، والحس رسم ما يدور من صفة النفس، وبذلك يكون صحو الحس هو عكس محو الطمس تماما لأنه الحضور الحسي ذات الأثر الظاهر.

14- رسم الحضور- وسم الحظيرة:

ورد هذان المصطلحان المركبان في التائية الكبرى إذ قال ناظمها[3]:

تساوَى النشاوى والصُّحاةُ لِنَعْتِهِمْ برسمِ حضورٍ أو بوسمِ حظيرة.

فرسم الحضور ورسم الحظيرة، كما هو بين من البيت المذكور هما نعتان لأصحاب السكر وأرباب الصحو الذين يكونان متساويين، فالرسم هو ما رسم به ظاهر الخلق برسم العلم ورسم الخلق فيمتحي بإظهار سلطان الحق عليه[4]،أما الحضور فهو حضور القلب بالحق عند غيبة عن الخلق، فإذا جمع "

(1): ابن الفارض، الديوان،ص91.
(2) :الطوسي أبو نصر، اللمع،ص431.
(3): المصدر السابق،ص91.
(4) : الطوسي،اللمع، ص 427.

الرسم" مع "الحضور" بناء على التعريفين السابقين، يكون معنى المصطلح المركب المشار إليه هو الظاهر الخلقي في حال حضور القلب دون أن تشتفي المظاهر الخلقية والعلمية، إذ أن الرسم على حدى ينتفي إذا ظهر سلطان الحق عليه، و"الحضور" لايكون مع بقاء الخلقية، ولكن اجتماع الاثنين يعني مقاما برزخيا بين الغيبة والحضور، وفيه يبقى العارف على رسمه الظاهري ويكون حاضرا بقلبه لدى الحق، وذلك تماما كما قال ابن سينا:" إن للعارفين مقامات ودرجات يخصون بها وهم في حياتهم الدنيا دون غيرهم فكأنهم وهو في جلابيب من أبدانهم قد نضوها وتجردوا عنها إلى عالم القدس، أمّا فيما يتعلق برسم الحظيرة فالوسم ما وسم الله من المخلوقين في سابق علمه، بما شاء كيف شاء فلا يتغير عن ذلك أبدا ولا يطلع على علم ذلك أحد[1]، والحظيرة من الحظر وهو المنع فاستعيرت ههنا عمّن تقيّد بمقام وحظر من غيره، وبذلك يكون وسم الحظيرة " هو التقدير الإلهي للعباد، فالعبد يوسم طبقا لما أراد الله له.

ويتساوى النشاوى والصحاة عند ابن الفارض لأن الفريقين يكونان في الظاهر مختلفين،غير أن الاثنين يكونان في حضور دائم حتى أن الحضور والغيبة ليس بإرادة الخلق لأت الحق يكون قد وسمهم بذلك ولا يقدرون أن يكونوا على خلاف ذلك.

15- صفات الالتباس – سمات البقية:

جاء هذا في قول ابن الفارض في نظم السلوك[2]:

وليسوا بقَوْمي مَن علَيهِمْ تعاقَبَتْ صفاتُ التِباسٍ، أو سِماتُ بقيّة.

(1): المصدر السابق،ص ن.

(2): ابن الفارض، الديوان،ص92.

الصفة "هي الاسم الدال على بعض أحوال الذات، والإمارة اللازمة بذات الموصوف الذي يعرف بها"[1]، والالتباس أو اللبس مصطلح كثير الورود في شعر ابن الفارض وله خطره، ففي ديوانه ترد مصطلحات مركبة أخرى من هذا الباب نحو " لبس الحس" و"حجاب اللبس" واللبس على حد تعريف عبد الرزاق الكاشاني "هو الصورة العنصرية التي تلبس الحقائق الروحانية"[2]، وكل هذا يدل على أن صفات الالتباس هي الصفات الحسية والحجابية التي تحول دون الوصول إلى العوالم الغيبية وخرق الأحجية المانعة عن ذلك، ولذا يقول ابن الفارض[3]:

وأستارُ لَبْسِ الحِسّ، لما كَشَفَتُها وكانتْ لها أسرارُ حُكمي أرخَت.

رفعتُ حجابَ النَّفسِ عنها بكشفيَ النقاب،فكانتْ عن سُؤالي مُجيبتي

فكما يلاحظ عندما كشف العارف لبس الحس ورفع حجاب النفس وصل إلى المعرفة وأجيبت أسئلته، وبعد البيتين المذكورين يستمر شاعرنا في قوله[4]:

وكنتُ جلِا مرآةِ ذاتي مِن صدا صفاتي ومنِّي أحدقَتْ بأشعَّةِ .

فالواضح هو أن هذه الحجب اللبسية الذاتية التي تحول دون المعرفة كانت صفات العارف، ولهذا ربط ابن الفارض الالتباس بـ " الصفات " في مصطلحه المركب" صفات الالتباس"، وفي ربط الشاعر الصفات بضمير المتكلم – الياء- وضح أن هذه الصفات هي الصفات الشخصية الذاتية الخلقية،

(1):الجرجاني الشريف، التعريفات،ص138-139.

(2): الكشاني، مصطلحات الصوفية،ص109.

(3)، ابن الفارض، الديوان،ص95.

(4): مصدر نفسه ، ن.ص

فكل ما هو دال على أحوال الذات ويكون إمارة لازمة للشخص، يكون بمثابة الحجب التي تمنع المرء من معرفة حقيقته الإلهية، بل تمنعه من عدم رؤية ذاته ورؤية الحق بدلا منها، ولهذا بعدما وضح ابن الفارض في الأبيات الثلاثة المشار إليها أن مراحل الكشف ثلاثة وهي: كشف حجاب الحس ورفع حجاب النفس وإزالة الصفات، صرّح بأن العارف يصل إلى مقام رؤية ذات الحق، ولا سواء في الوجود فبعدما كان في مقام الاثنينية عندما كان مقيدا بصفات الالتباس، صار بعد التجرد عنها يرى الوحدة الكلية، ولهذا السبب ألحق ابن الفارض الأبيات الثلاثة المذكورة ببيت رابع يذكر فيه نتيجة الأبيات السابقة وهو[1]:

وأشهَدْتُني إيايّ، إذ لا سِوايَ، في شُهوديَ، موجودٌ، فيَقضِي بِزَحمةِ .

أمّا " سمات البقية" فهي علامات بقاء شيء من الخلفية وهي عكس الفناء المطلق في الحق، وقد ربط شاعرنا بين" السمة" و "البقية" لأن كل باق موجود وكل موجود يوسم بسمة، أما ما كان ليس ببقية أي كان " الكل" فذاك لايمكن أن يوسم بسمة، فالعلائم تكون للأمور المحدودة، أما ما لم يكن محدود فلا علامة له، إذ أن المطلق لا يوصف بوصف ولا يشار بإشارة.

16- فناء الثنوية- بقاء الأحدية:

يقول ابن الفارض[2]:

وعادَ وُجودي، في فَنا ثَنَوِيّةِ الـ وُجودِ، شُهوداًفي بَقَا أحَديّةِ.

(1): ابن الفارض، الديوان،ص95.

(2): المصدر نفسه،ص96.

الفناء عكس البقاء والثنوية نقيض الأحدية، وهذا يعني أن مفردات المصطلحين المشار إليها هي ذات مدلولات معاكس كل منهما الآخر، وهنا تجدر الإشارة إلى أن الفناء والبقاء في هذين المصطلحين المركبين يجب أن لا يؤخذا على أساس المدلول الصوفي لهما، بل ما يريد الشاعر منهما هو الدلالة اللغوية وهذا يعني أن " فناء الثنوية" يعني الأحدية وبقاء الأحدية يعني الأحدية أيضا، وينتج عن ذلك هذين المصطلحين المركبين مترادفان بالرغم من أن جزئي كل منهما عكس الآخر تماما، وهنا تظهر براعة ابن الفارض في التصرف بالمصطلحات لكي يأتي بما يريد، ومن الجدير بالذكر أن الثنوية عند الصوفية هو القول بوجود اثنين: الحق والخلق، أما الأحدية فهو القول بأن الموجود الأحد هو الحق وليس في الوجود سواه.

16- سبي السلب:

السبي والسلب متقاربان في المعنى، ويجمعهما ابن الفارض معا على طريقته المتبعة في كثير من الأحيان بهدف التأكيد على المعنى والمبالغة فيه، ويرد المصطلح المركب المذكور في قوله[1]:

ومِن مُلَحِ الوجدِ المُدلِّهِ في الهوى ال مُوَلّه عقلي سَبْيُ سَلْبٍ كغَفْلَتي.

فهذا المصطلح من باب جمع المترادفات في شعر ابن الفارض، والفرق الدقيق بين السبي والسلب هو أن الأوّل يعني"أخذ الإنسان إنسانا بحكم الغلبة والاستلاء"[2]والسلب نزع الشيء من الغير على القهر" [3]، ويريد ابن الفارض من ذلك الجمع أن ذاته سلبت بكلمتيها كما سبى ما تعلق به كالعقل

(1): ابن الفارض، الديوان،ص94.

(2) - الفرغاني، منتهى المدارك، الجزء الثاني، ص 65

(3) - المصدر نفسه ،ن ص.

والنفس والفهم... من فرط الهوى مفقودا بكلمتيه، كلا وجزاء ويمثل الفرغاني ذلك بحكاية تقول أن رجلا كان يرعى دوابا ستة راكبا أحدهما، يعد ما عدى مركوبه خمسة طالبا مفتشا عن السادس غافلا عن نفسه ومركوبه[1].

ويرد في قوله[2]:

تحقّقتُ أنّا في الحقيقةِ واحدٌ وأثبَتَ صَحْوُ الجمْعِ محْوَ التشتت.

غير أن المحو المقرون بالتشتت هنا لا يعني المحو المتعارف عليه عند الصوفية، أي رفع أوصاف المادة بحيث يغيب العبد عندها عن عقله ويحصل منه أفعال وأقوال لا مدخل لعقله فيها كالسكر من الخصر[3]، بل هو بمعنى الانعدام وعدم الوجود، والتشتت هو عكس الجمع، وهذا يعني أنه بمعنى الأحوال البشرية المفرقة المشتتة غير الثابتة، و "محو التشتت" هو انعدام الصفات والأحوال البشرية فالعارف في حال صحو الجمع يدرك أن لا تشتت في وجوده إذ أنه والحق واحد.

17- رحموت البسط- رهبوت القبض:

ورد هذان المصطلحان في البيتين[4]:

و في رَحَموتِ البَسْطِ كُلّيَ رَغْبَةٌ بها انبَسطتْ آمالُ أهلٍ بَسيطتي

وفي رَهَبَوتِ القبضِ كُلّيَ هَيبَةٌ ففيما أجَلْتُ العَيْنَ منّي أجَلْتِ.

(1) : المصدر السابق، ص 66

(2): ابن الفارض، الديوان،ص100.

(3) : تعريفات الجرجاني، ص 217.

(4): المصدر السابق،ص106-107.

يقول الفرغاني أن "الرحموت مبالغة في الرحمة والرهبوت مبالغة في الرهبة"[1]، غير أنه لو قورنت هاتان الكلمتان بالجبروت والملكوت والناسوت واللاهوت لتبيّن أنها إشارة إلى عوالم ومقامات تختص بالرحمة والرهبة، فكما أن عالم الرحمة ومقامها، فالرهبوت هو عالم الرهبة ومقامها.

وقد ربط ابن الفارض الرحموت بالبسط الذي هو " حال الرجاء"[2] والرهبوت بالقبض الذي هو " حال الخوف"، وبالتالي رحموت البسط هو رؤية الحق من خلال صفاته الجمالية ورهبوت القبض مشاهدته من خلال جلاله، ففي المقام الأول يدخل العارف في حال الرغبة، أما في الثاني فتشمله هيبة الجليل جل شأنه.

18- الزمن الفرد- المدة المستطيلة:

يقول ابن الفارض[3]:

وفي الزّمَنِ الفرْدِ اعتَبِرْ تلقَ كلّ ما بدا لكَ لا في مُدّةِ مُسْتَطِيلَة

الزمن عند أفلاطون هو صورة السرمدية المتحركة وهذا يعني أنه لا بداية للزمن كما لا نهاية له، ولذا قال الشيخ السهروردي المقتول في " حكمة الإشراق" "إنّ الزمان لا ينقطع بحيث يكون له مبدأ زماني...فالزمان لا مبدأ له"[4]، كل هذا يعني أنّ الزمان هو الجامع للخصائص الأبدية والأزلية والسرمدية، فهو الكسل والكل المطلق لا يكون إلّا واحدا أحدا، ولذا نعت ابن الفارض الزمن بالفردية.

أمّا المدة فهي الفترة أو الجزء الزماني الذي يبدأ عند وقت معين وينتهي عند وقت آخر لاحق، أيْ أنّ

(1) :الفرغاني، منتهى المدارك، الجزء الثاني، ص 155-156.

(2) : المصدر نفسه:ص287.

(3): ابن الفارض، الديوان،ص111.

(4):السهروردي، حكمة الاشراق،ص180.(بتصرف)

للمدة بداية ونهاية على عكس الزمن، ولذا وصفت المدة بالاستطالة، إذ الطول أيضا محدد بالمقاييس. بناء على ذلك " الزمن الفرد" يمثل المطلق غير المحدود بينما المدة المستطيلة تمثل المقيد المحدود، ولبيت ابن الفارض المشار إليه بمصطلحيه أهمية خاصة بالرغم من أنّ الشراحَ لم يقفوا عنده مليا، فشاعرنا من خلال مصطلح " الزمن الفرد" يشير إلى الحق الفرد المطلق الكل، فالحق مثل الزمن لا حدود له بل هو كان لا يتجزأ ولا يتصور له مبدأ أو منتهى ولذا كان فردا واحدا، فالزمن هو الحقيقة الكائنة التي لا تدخل في الأوهام، وهو أوسع ما في الوجود، وهذه اللامحدودية قد جعلته فردا، فهو لا يسع شيئا بل تسعه " المدة المستطيلة" التي هي جزء منه كالخلق من الحق، فباعتبار كلية الحق المطلقة تتحقق فردانيته، وباعتبار محدودية الخلق يتحقق تعدده وتكاثره وخير وسيلة لمعرفة فكرة كلية الحق وفردانيته قد يكون التفكر في الزمان.

وتجدر الإشارة إلى أنّ شارحا لتائية ابن الفارض هو الفرغاني قد شرح البيت المذكور بصورة مغايرة لما تم ذكره، إذ أنّه يرى بأنّ الشاعر " أراد بالزمن الفرد القليل من الزمان، فإفراد الأنات إذا جمعت صارت زمانا "[1] غير أن آراء الحكماء في الزمان ثبتت ضعف هذا الرأي.

19– قبيلة الأبعاد:

ورد هذا المصطلح المركب في خمرية ابن الفارض حيث قال[2] :

ولا قبلها قبلٌ ولا بعدَ بعدها وقبليَّةُ الأبعادِ فهيَ لها حتمُ

(1):الفرغاني، منتهى المدارك،ص184.

(2): ابن الفارض،الديوان،ص 142.

يجمع ابن الفارض في هذا المصطلح المركب القبل والبعد، ويقصد بهما الأزل والأبد، وكأنه يريد القول أن المدامة التي يتحدث عنها في قصيدته الميمية الخمرية، "منزهة عن الدخول في قيود الزمان، فلها القبلية المطلقة عن كل شيء والبعدية المطلقة عن كل شيء، وهي في الأزل الذي هو الحضرة الدائمة المحيطة بالأزمنة كلها إحاطة واحدة، فلا ماضي للأزلية ولا حال ولا استقبال"[1]، يلاحظ كيف أنّ ابن الفارض قد استطاع من جمع كلمتين ابتكار مصطلح عرفاني له أهمية قصوى.

20- عصر المدى:

يرد هذا المصطلح في القصيدة الخمرية أيضا،وذلك في قول شاعرنا الصوفي[2]:

وعَصْرُ المَدى منْ قَبْلِهِ كان عصْرها، وعهدُ أبينا بعدها ولها اليتمُ.

يوضح البوريني معنى هذا المصطلح على أنه:"الزمان الطويل الذي هو من مبدأ خلق العالم إلى حيث لا منتهى"[3]. وفي الجمع بين العصر الذي لا يحد والمدى الذي يشير إلى الحد، جمع ابن الفارض بين النقيضين هما المحدود والمطلق.

وفي إضافة المحدود إلى المطلق هدف يريد أن يصل إليه وهو تقييد المطلق، فيكون بذلك قد اخترع مصطلحا بزمان غير أبدي.

(1) : الفرغاني سعيد الدين،منتهى المدارك ، ج2، ص 184

(2): ابن الفارض،الديوان،ص142.

(3): البوريني الحسن،شرح ديوان ابن الفارض،ج2،ص189.

ثالثا/ سلسلة من المصطلحات الفارضية المركبة في التائية الكبرى:

في تائية ابن الفارض الكبرى هنالك ثمانية وثلاثون بيتا متسلسلا تجمع ثلاثة وستين مصطلحا مركبا هي من أهم المصطلحات الموجودة في ديوان ابن الفارض، خاصة لأنّها من ابتكار صاحبها. والمستغرب أنّ أحدا من الذين قاموا بدراسات عن ابن الفارض و شعره لم يشر لا من قريب و لا من بعيد إلى هذه المصطلحات الثلاثة و الستين.

و طريقة الشاعر في إيراد هذه المصطلحات المركبة هي الاتيان بالفكرة ثم إلحاقها بأربعة مصطلحات مركبة. و من بين المصطلحات الثلاثة والستين المشار إليها عبارة عن :أعلام الصفات،ظاهر المعالم،أسامي الذات،باطن العوالم ،رموز كنوز،معاني إشارة، معاني صفات، جواهر أشياء،ظواهر أبناء، معاني نباهة، مغاني محاجاة، مباني قضية،نجائب آيات،غرائب نزهة،رغائب غايات،كتائب نجدة، حقائق أحكام، دقائق حكمة، رقائق بسطة، لوامع فكرة،جوامع آثار، لطائف أخبار، وظائف منحة، صحائف أخبار، غيوث انفعالات، بعوث تنزه، حدوث اتصالات، فصول عبارات، وصول تحية، حصول إشارات، أصول عطية، بشائر أقرار، بصائر عبرة، سرائر آثار، مدارس تنزيل، محارس غبطة، فوارس منعة،أرائك توحيد، الأحكام الحميّة، الأنباء النبوية، مسالك تمجيد،ملائك نصرة،فوائد إلهام، روائد نعمة، عوائد أنعام، موائد نعمة.[1]

وقد يقول قائل: إن هذه العبارات ليست مصطلحات.والجواب عن ذلك هو أنّ عبد الرزاق

(1): وردت هذه المصطلحات في ديوان ابن الفارض ،ص 96-100.

الكاشاني قد أورد عددا من هذه العبارات الثلاث والستين ضمن مصطلحات الصوفية في رسالته التي جمع فيها قسما من تلك المصطلحات. فمثلا يرد مصطلح" صوامع الذكر" ويقول:"هي الأحوال والمواطن المعنوية التي تصون الذاكر عن التفرق من مذكوره ويجمع همَّه عليه بالكلّية"[1]. كما يذكر رسوم " رسوم العلوم ورقوم العلوم" على أنّها "مشاعر الإنسان لأنها رسوم الأسماء كالعليم والسميع والبصير،... فمن عرف نفسه وصفاته كلها بأنّها آثار الحق وصفاته ورسوم أسمائه وصفاته وصورها فقد عرف الحق".[2]

هذا يدل على أنّ عبارات ابن الفارض المركبة ليست مضافا ومضافا إليه فقط،بل هي مصطلحات مركبة لكل منها مدلوله العرفاني.علاوة على ذلك فلو عدنا إلى الشروح على التائية الكبرى،نلاحظ أنّ شرح العبارات المشار إليها تبيّن أنّها مصطلحات، فمثلا يمكن الاستخلاص من شرح الفرغاني على التائية الكبرى بأنّ(أعلام الصفات) هي آثار الكلام والبصر والسمع والقدرة. (وظاهر المعاني) هو محل ظهور آثار الصفات في الظاهر المحسوس أي اللسان والعين والأذن واليد.[3]

ثم إنّه يمكن إدراك مدلولات هذه المصطلحات المركبة عن طريق فهم مدلول كلّ مصطلح على حدى ،ثم الربط بين المصطلحين،فملاحظة ما ينتج عن تركيب الواحد بالآخر.فمثلا لمعرفة مصطلح "معاني إشارة" لا بدّ من الرجوع إلى ما يقصده ابن الفارض في كلّ من "المعاني" و "الإشارة". فالمعاني عنده تعني الأسرار المصانة من الشيوع .والإشارة كناية عن الكلام السِّري المبهم، ويكون عادة متعلقا

(1): الكاشاني عبد الرزاق،شرح منازل السائرين، مكتبة حامد العلمية،طهران،إيران،دط،دت،ص165.

(2): المصدر نفسه،ص171-172.

(3): ينظر: الفرغاني سعيد الدين،منتهى المدراك،ص88.

بأمور ينبغي سترها عن العوام[1].فبذلك يكون الجمع بين "المعاني" و"الإشارة" مثل الجمع بين "الجوى" و "الحب" في عبارة "جوى الحب"،و"الترقي" و "الارتفاع" في عبارة "ترقي ارتفاع".وهذا من جملة الأساليب التي يعتمدها ابن الفارض في وضع مصطلحاته المركبة. فيجمع الألفاظ قريبة المعنى لتكون عبارة تحمل معاني أكثر ممّا يحمله كلّ جزء مفرد. فيكون المقصود من "معاني الإشارة" بواطن الكلام السري التي يبقى إدراكها مصونا عن العوام القشريين، حتى ولو وضعت في متناولهم. وهذا المعنى لا يحمله أيّ من المعاني أو الإشارة لأنّ المعاني إذا أشيعت لم تعد معاني والسر يبقى سرا مادام غير شائع.

و على هذا المنوال يمكن استنباط معاني المصطلحات الثلاثة والستين المشار إليها.أمّا طريقة ورود هذه المصطلحات في تائية ابن الفارض،فهي أنّه يأتي بالفكرة ويلحقها في البيت الثاني بمصطلحات تكون في حدّ ذاتها تفصيلا للفكرة التي يذكرها في البيت السابق. فمثلا في ذكره لمقامات الإسلام والإيمان والإحسان يقول:[2]

فَلِلَّـــبْسِ منهـــا بـــالتَّعلُّقِ فـــي مقَـــا ... مِ الإســـلامِ عـــنْ أحكامـــهِ الحِكَمِيَّـــةِ
عقـــائقُ إحكـــامٍ دقـــائقُ حكمـــةٍ ... حقـــائقُ إحكـــامٍ، رقـــائقُ بَسْـــطَةِ.
ولِلْحِـــسّ منهـــا بـــالتحقّقِ فـــي مقـــا ... مِ لإيمـــانِ عـــن أعْلامِـــهِ العَمليّـــةِ.
صـــوامِعُ أَذْكَـــارٍ لوامـــعُ فِكْـــرَةٍ ... جوامِـــعُ آثَـــارٍ قوامـــعُ عِـــزَّةِ.
وللـــنّفسِ منْهـــا بـــالتَّخلُّقِ فـــي مَقَـــا ... مِ الإحْسَـــانِ عـــنْ أنْبائِـــهِ النَّبَوِيَّـــةِ.

(1) أنظر الفصل الموسوم ب(الإشارة والعبارة).
(2) : ابن الفارض،الديوان،ص98-99.

لطائفُ أخبارٍ وظائفُ مِنْحَةٍ صَحَائِفُ أحبارٍ خَلائفُ حِسْبَةِ.

ويلاحظ في كلّ أربعة مصطلحات مركبة في البيت الواحد أنّ الشاعر يراعي السجع في ما بينها،وهذا قد يؤدي إلى تساؤل عمّا إذا كان المعنى هو المسير للمبنى في هذه الأبيات أم العكس هو الصحيح؟وبعبارة أخرى هل كان المصطلح ثم وضع البيت أم كان البيت ونشأ المصطلح بناء عليه؟قد يكون الجواب في براعة ابن الفارض في النظم ويده الطولى في التصرف بالكلام والألفاظ، فقد استطاع في آن واحد أنْ يأتي بألفاظ يكوّن منها مصطلحات تكون مسجعة فيما بينها، وهذا قد يعني أنّ المعنى والمبنى نشآ معا.

يتبيّن من ذلك مدى دقة ابن الفارض في وضع مصطلحاته المركبة إذ استطاع أن يعبّر على الحقيقة الهيبية هي أسمى الحقائق وذلك من خلال ربط مصطلحين مفردين. وهذا يدلّ على أنّ اكتشاف الأسباب التي لأجلها يربط المصطلحات المفردة بعضها مع بعض ليأتي بمصطلحات مركبة يؤدي إلى معرفة الكثير من عقائد ابن الفارض العرفانية . بل يؤدي إلى كشف أسرار هامة مخفية في طيات التركيبات الإصطلاحية.

والنتيجة التي يمكن استخلاصها من هذا الفصل هو أنّ ما يميّز مصطلحات ابن الفارض الصوفية هو كونها مركبة، علاوة على أنّه في الكثير من المواضع قد خرج عن التعريفات العامة للمصطلحات المفردة التي يستعملها ليخلق لها مدلولات خاصة به. وهذا يعني أنّ ابن الفارض وإنْ كان مقلّدا ومتكلّفا في نظمه إلّا أنّه كان مستقلا ومبدعا ومبتكرا في المصطلحات التي أوردها في شعره.

الفصل الثاني: " الكلية" وصور التعبير عنها في شعر ابن الفارض.

ذكر ابنُ حجر العسقلاني ابنَ الفارض في " لسان الميزان " على أنه " ينطق بالاتحاد الصريح في شعره " [1] ، ونقل عن الذهبي في " تاريخ الإسلام " أنّه " شيخ الاتحادية " [2] ، فما هو المقصود من هذا "الاتحاد" الذي يربطون ابن الفارض به ؟

إن مصطلح " الكل " عند الصوفية " هو اسم للحق تعالى باعتبار الحضرة الواحدية الإلهية " الجامعة للأسماء كلها ، ولهذا يقال إنّه : أحد بالذات كل بالأسماء "[3] ، وهذا يعني أن الحديث عن " الكل " هو حديث عن الحق من خلال نظرة الوحدة الكلية ، وليس الاتحاد كما ظن المترجمون له ، فالاتحاد يجب أن يكون بين جزئيين أو طرفين ، ولكنّ ابن الفارض لم يتكلم سوى عن " الكل " ، وفي " الكل " يمتنع الاتحاد لأنه منزه عن الجزئية .

وقد عبر ابن الفارض عن فكرة الكلية بطريقتين : الأولى عرفانية فلسفية عن طريق الوحدة المطلقة للحق الذي لا يخرج عن حقيقته شيء في الوجود ، والأخرى لفظية عن طريق الإكثار من تكرار لفظة " كل " بصورة لافتة للنظر يتضح من خلالها أنها مصطلح وليست لفظة عابرة لتركيب الكلام والربط بين العبارات .

(1 -2) : العسقلاني، لسان الميزان ، المجلد الرابع ، ص 318 .

(3) –:الكاشائي ،مصطلحات الصوفية (بهامش منازل السائرين) ، ص 107 .

أما عقيدته العامة المستخلصة من محمل شعره ، فهي أن الموجود الحقيقي الحق هو " الكل " ، وكل موجود جزئي ليس إلا مظهرا للكل ، فالحب أمر كلي .

وكذلك الجمال والعبادة إلى ما هنالك من أمور كلية ، وهذه الفكرة موجودة في بعض المسالك العرفانية وقد عبر عنها بعبارات مثل " العقل الكلي " و " الكل في الكل " ، غير أن ما يفرق ابن الفارض عن غيره هو ربط " الكل " بجميع المظاهر الجزئية حتى انتفى الجزء عنده ولم يبق سوى الكل ، لذلك نراه يقول صراحة في القصيدة الخمرية : [1]

وقدْ وقَعَ التَّفريقُ، والكُلُّ واحِدٌ، فأرْوَاحُنَا خَمْرٌ وأشباحُنا كَرمُ.

والتائية الكبرى هي المصدر الرئيس لاستخراج نظرية " الكلية " الفارضية وهذا المصطلح يرد في القصيدة المشار إليها سبعا وثلاثين مرة ، وعلاوة على وروده في قصائد أخرى وإن بنسبة أقل ، فمثلا يقول في التائية الكبرى : [2]

فكُلُّ فتى حُبٍّ أنا هُوَ، وهيَ حِبـ بُّ كلِّ فَتَى والكُلُّ أسماءُ لُبسةِ

فيلاحظ أنه بعد ربط الكل الأولى بنفسه الذي هو مظهر المحبين ، ثم بها مظهر المحبوبية يجمع الطرفين في وحدة كلية من خلال " الكل " الثالثة ، ويقصد بها كل المحبين والمحبوبين الذين ذكرهم في الأبيات السابقة للبيت المذكور أمثال لبنى وبثينة وعزة وقيس وكثير وجميل ، فهؤلاء كلهم ليسوا سوى مظاهر

(1): ابن الفارض، الديوان، ص142.

(2): المصدر نفسه، ص71.

لحقيقة واحدة والحب الذي ظهر من خلال هؤلاء الأفراد ليس إلا مظاهر مختلفة للحب الكلي ، كالشمس التي تنعكس على مرايا متعددة دون أن تخسر ذاتها المتحدة الواحدة ، و الظهورات المتعددة في المرايا ليس أكثر من ظهورات عرضية لذات جوهرية كلية لا تنقسم ولا تتجزأ ، هذا مثل الجمال الكلي عند ابن الفارض ،فانه وأن تجلى في مظاهر الطبيعة المتعددة فإنه لا يحكي سوى حقيقة جمالية واحدة مطلقة ، ومثله العبادة ، فهي تكون أكثر من مظهر واحد ولكنها حقيقة واحدة ، فالحب واحد والجمال واحد والعبادة واحدة ، وما نراه من تعدد ليس أكثر من ظلال لحقيقة كلية لا تتجزأ ولا يخرج عنها شيء .

وهذه الكليات عند ابن الفارض ليست بعيدة عن المثل الأفلاطونية ، فالمظاهر الوجدانية هي الظلال لتلك الكليات المثالية المتوحدة ، وتلك الكليات لا تخرج عن الكل الواحد ، أو المثل الأعلى، الذي هو الجامع لجميع الحقائق الكلية .

لذا كان الكل مجموعا في الكل ، ولا يخرج عن الكل شيء إذ أن " بسيط الحقيقة " أي الله هو "كل الأشياء ".

ومن مقاطع التائية الكبرى التي يكرر فيها ابن الفارض لفظة "كل " مقطع يتكون من عشرة أبيات ترد فيها اللفظة المشار إليه اثنين وعشرين مرة ، وهو قوله : [1]

فلوْ مَنَحَتْ كلّ الوَرَى بَعْضَ حُسنها خَلا يوسُفٍ ما فاتَهُم بمَزِيَّة.

(1): المصدر السابق،ص82-83.

صــرَفتُ لهــا كُلّــي علــى يــدِ حُســنِها فضــاعَفَ لــي إحســانُها كُــلَّ وُصْــلَة
ويُثْنــــي عليهــــا فــــيَّ كُــــلِّ لطيفــــةٍ بكُــلّ لِســانٍ، طــالَ فــي كُــلّ لَفظَــةِ
وأنشَــــــقُ رَيّاهــــــا بِكُــــــلّ دَقيقَــــــةٍ بهــا كــلُّ أنــفٍ ناشــقٍ كــلَّ هبَّــةِ
ويســــمعُ منــــي لفظهــــا كــــلُّ بضــــعةٍ بهــا كــلُّ ســمعٍ ســامعٍ متنصِّــتِ
ويَلْــــثُمُ منّــــي كُــــلُّ جُــــزْءٍ لِثامَهــــا بكــلِّ فــمٍ فــي لَثْمِــهِ كــلُّ قبلــةِ
ولــو بســطتْ جسْــمي رأتْ كــلّ جــوهرٍ بــهِ كــل قَلْــبٍ فيــهِ كُــلّ مَحَبَّــةِ
وأغــرَبُ مــا فيهــا اســتَجَدتُ، وجــادَ لِــي بــهِ الفــتحُ كشــفاً مــذهباً كــلَّ ريبــةِ
شُــهودي بعَــينِ الجَمْــعِ كــلَّ مُخــالِفٍ ولــيَّ ائــتلافٍ صــدُّهُ كــالمودَّةِ

قد تكون هذه الأبيات من أعمق الأبيات الواردة في ديوان ابن الفارض وأكثرها احتواء للمعاني العرفانية ، ففيها يبين شاعرنا الصوفي خلاصة عقيدته في الكلية الواحدة ، ومن المستغرب حقا أن شارحا لتائية ابن الفارض كالفرغاني ، لم يول لفظة " كل " في هذه الأبيات العشرة اهتماما ولم يخرجها عن معناها ومدلولها اللغويين ، بالرغم من قوله في شرح البيت الثاني :" ..... ونتيجته التي هي كل الوصلة أني أشهد كل شيء بكل شيء وأسمع كل شيء من ذرات ظاهري ومن قوى باطني ، وهكذا أشم وأذوق وألمس كل شيء بكل شيء "[1] .

والحقيقة هي أنه لا يمكن الوصول إلى فهم صحيح لهذه الأبيات العشرة إلا بتقسيم الأبيات و الأشطار ثم جمع كل وحدة من المصطلحات والكلمات الواردة بعد كلمة " كل " ضمن مجموعات

(1): الفرغاني سعيد الدين، منتهى المدارك ، ج1 ، ص (35).

لها مدلولاتها ومعانيها العرفانية ، ففي البيتين الأولين ترد كلمة "كل " ثلاث مرات مرتبطة بالورى وبنفسه وبالوصلة ، وفي هذه المرات الثلاث لا يمكن التبدل في إعطاء العبارة أكثر مما تحتمل ، وقد لا يتعدى المقصود منها أحيانا التركيز على الكلمة وتكرارها بغية تبيان أهميتها ، غير أن الحالة يختلف في الأبيات الستة الأخرى (3 -8) ، وقد يكون البيتان الأولان تمهيدا للأبيات اللاحقة التي يبين من خلالها عقيدته .

أولا: الكلية ومصطلحات الأفراد (الذرة – الدقيقة .....الخ)

ففي المصارع الأولى للأبيات الثالث والرابع والخامس والسادس والسابع والثامن يربط بين " كل " والذرة واللطيفة والدقيقة والبضعة والجزء والجوهر ، ولهذه المصطلحات الستة خطرها في التراث الفلسفي ، فالذرة هي الوحدة الأولى التي تتركب منها المادة في الكون ، ولها أهميتها في الفكر الفلسفي منذ أقدم العصور أما اللطيفة فهي "كل إشارة دقيقة المعنى تلوح في الفهم لا تسعها العبارة وقد يطلق بإزاء النفس الناطقة " [1] . وقد يعبّر عن الروح عند بعض العرفاء باللطيفة الربانية ، واللطيفة هي الصيغة المؤنثة للطيف ، وهو ضد الكثيف وقد أخذت هذه العبارة حيزا هاما في تراث المسالك العرفانية ، إذ اعتبرت أن اللطيف هو الوجود الحقيقي وقد يتكثف اللطيف فيظهر في عالم الإعراض ، والعارف الذي يكون قائما في العوالم العنصرية الكثيفة يجب أن يتلطف كي يصل إلى

(1)- ابن عربي، مصطلحات الصوفية ، ص 289 .

الحقيقة الكلية الإلهية ، بل إلى الحق الذي هو " اللطيف الخبير " [1]، والدقيقة هي السر الذي لا يحيط به أحد ، والدقائق عند العارفين أجلّ من الحقائق، وأمّا البضعة فقد تكون القطعة الواحدة، وفي حيّز الأعداد فهي" اسم لمفرد مبهم من الثلاثة إلى التسعة،وقيل البضع ما فوق الثلاثة وما دون التسعة"[2]. والجزء" ما يتركب الشيء عنه وعن غيره"[3]. والجوهر له مكانة خاصة عند الحكماء، وقد أتى الشريف الجرجاني بتعريف جامع له يختصر فيه معظم ما قيل في الجوهر، وهو قوله:" الجوهر ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضع، وهو منحصر في خمسة: هيولي وصورة وجسم ونفس وعقل، لأنّه إمّا يكون مجرّدا أو غير مجرّد. فالأوّل إمّا أن لا يتعلق بالبدن تعلّق التدبير والتصرف أو يتعلّق. والأوّل العقل والثاني النّفس، والثاني من الترديد، وهو أن يكون غير مجرّد، إمّا أن يكون مركّبا أو لا. والأوّل الجسم والثاني إمّا حال أو محل، الأوّل الصورة والثاني الهيولى. وتسمى هذه الحقيقة الجوهرية في اصطلاح أهل الله بالنفس الروحاني و"الهيولى الكلّية" وما يتعيّن منها وصار موجودا من الموجودات بالكلمات الإلهية. قال الله تعالى: (**قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا**)[4]. و اعلم أنّ الجوهر ينقسم إلى بسيط روحاني كالمقول والنفوس المجردة، و إلى بسيط جسماني كالعناصر، و إلى مركب في العقل دون الخارج

---

(1)- سورة الأنعام ، الآية : 103 ، وسورة الحج ، الآية : 63 ، وسورة لقمان ، الآية :16 ، وسورة الملك ، الآية : 14 .

(2): الجرجاني الشريف، كتاب التعريفات،ص74.

(3): المصدر نفسه، ص78.

(4): سورة الكهف،الآية:109.

كالماهيات الجوهرية والمركبة من الجنس والفصل، و إلى مركب منهما كالمولّدات الثلاث".[1]

وهكذا جمع ابن الفارض في هذه الألفاظ الستة المشار إليها جميع الأصول والمبادئ المكوّنة للوجودين المادي والروحاني. فما من شيء في الوجود يخرج وجوده عن هذه المبادئ الستة، وقد ربطها شاعرنا ب "الكل"، فجمع بين "الكل" –الحق– الشامل للوجود وبين مبادئ الوجود ، فصارت الكلّية مرتبطة بالجزئية، فلا الجزء يخرج عن الكلّ ولا الكلّ يتحقق دون الجزء الفرد.

ثانيا: "الكلّ" ومصطلحات الحواس:

أمّا في الأشطار الثانية من الأبيات الستة المذكورة،فابن الفارض يربط "الكلّ" بالحواس الخمس الظاهرية علاوة على الحاسة السادسة الباطنة الكامنة في القلب، فالطرفة تعبير عن حاسة البصر، واللفظة تعبّر عن الحاسة اللسانية، وهنا تجدر الإشارة إلى أنّ اللسان عند ابن الفارض هو آلة للنطق قبل أن يكون آلة للذوق، ولذلك من الأفضل تسميتها بالحاسة اللسانية بدل حاسّة الذوق، والهبة إشارة إلى حاسة الشم، والتنصّت يعبّر عن حاسة السمع، والقبلة تشير إلى حاسة اللمس(أو الشعور اللمسي). وقد ألحق هذه الإشارات الخمس بالطرف واللسان والأنف والسمع والفم الممثلة للحواس الخمس، وربط جميعها بلفظة "كل"، ثم انتقل إلى الحاسّة الفؤادية الباطنة، فربط "الكلّ" بالقلب والمحبة، تعبيرا عن عقيدة الكلّية. وقد اختار ابن الفارض القلب ليعبّر عن الحقيقة الغيبية للإنسان، ولم يختر النّفس أو الروح مثلا، لأنّ القلب في عرف الحكماء هو "لطيفة ربّانية... وتلك اللطيفة هي

(1): المصدر السابق،ص83.

حقيقة الإنسان...وهي المدرك والعالم من الإنسان والمخاطب والمطالب والمعاتب."[1]

وفيما يتعلّق بربط ابن الفارض عبارة "كل" بالحواس الخمسة بصورة واضحة، فذلك لم يأت في موضع واحد فقط، بل ورد في الديوان في خمسة مواضع على عدد الحواس، فعلاوة على الموضع المشار إليه في التائية الكبرى سابقا والذي يعتبر الأهم، فقد ورد أيضا في قول: [2]

فلفظٌ، وكُلّي بي لِسانٌ مُحَدِّثٌ، ولحظٌ وكلِّي فيَّ عينٌ لعبرتي

وسمعٌ وكلِّي بالنَّدى أسمعُ النِّدا وكُلّيَ في رَدّ الرّدى يَدُ قُوّةِ .

ففي هذين البيتين يشير إلى أربع حواس ويترك حاسّة الشّم. والجدير بالذكر أنّ الشاعر في هذا الموضع يستعمل آلة الذوق التي هي اللسان للنطق، ولكن مجرّد ذكر اللسان فهو إشارة ضمنية إلى حاسة الذوق، وبصورة أكثر اختصارا يقول: [3]

وكُلّي لِسانٌ ناظِرٌ، مِسمَعٌ، يدٌ لنُطقٍ، وإدراكٍ، وَسَمعٍ، وبَطشَةِ.

وكما يلاحظ، لقد ترك شاعرنا حاسة الشّم هنا أيضا، ثم إنّه يربط بين "الكلّ" وحاستي السّمع والنطق في بيت آخر قائلا: [4]

فإنْ حدَّثوا عنها،فكُلّي مَسامعٌ وكُلّيَ، إن حَدّثتُهُمْ، ألسُنٌ تَتْلُو

---

(1): المصدر السابق(بتصرف)، ص 186 و 187.

(2): ابن الفارض، الديوان، ص97.

(3): المصدر نفسه، ص 101.

(4): المصدر نفسه، ص 138.

ويربط أيضا بين حاستي السّمع والبصر ب "الكلّ" في قوله: [1]

وكُلٌّ سَمْعٍ عنِ اللاحي، بهِ صَمَمٌ؛ وكلٌّ جفنٍ إلى الإغفاءِ لمْ يَعُجِ.

فهذا الربط اللافت للنظر بين حواس الإنسان و "الكلّ" لا يمكن أن يكون مصادفة أو مجرّد تركيب كلامي، بلْ إنَّ وراءه فلسفة عرفانية عميقة يزيد ابن الفارض من خلالها أن يربط بين الحق- الكل- وبين الإنسان العنصري المحسوس.

وقد يكون في ذلك إشارة خفيّة جدا إلى عقيدة ظهور الحق وتجلّيه في الهيكل الإنساني المحسوس، كما ورد في الحديث الشريف:" سترون ربّكم كما ترون القمر في ليلة أربع عشر وتنكرونه"[2] وهذا الظهور لا يمكن إلاّ أن يكون في الهيكل الإنساني لأنّه أشرف المظاهر المحسوسة وأكثرها لياقة للتجلّي الإلهي التام.

فهل كان يستطيع ابن الفارض أن يقول صراحة: أنّ الله يظهر عيانا في هيكل الإنسان العنصري، أعني هذا الإنسان صاحب الحواس الخمس، فيكون لسان الحق- الكلّ- ناطقا بيننا، وبصر الحق ناظرا إلينا، وسمعه منصتا لكلامنا.

وليس غريبا أن يعتقد ابن الفارض بهكذا اعتقاد، لا سيّما و أنّه لم يكن بعيدا عن العصر الفاطمي الذي ظهرت فيه دعوات عرفانية تعتقد بالظهور الإلهي في الهيكل الإنساني. إلاّ أنّ شاعرنا الذي كان يعيش العصر الأيوبي لم يكن بإمكانه إطلاقا أن يصرّح بذلك جهارا، فحلّت الإشارة عنده

(1): ابن الفارض،الديوان،ص145.

(2): البخاري محمد بن إسماعيل ،صحيح البخاري،ج1،باب فضل صلاة العصر، تح.محمد زهير بن ناصر الناصر ، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي) ،ط1، 1422،رقم الحديث455،ص115.

مكان العبارة، فجاء تعبيره عن هكذا عقائد بهذه الصورة السريّة الباطنية البحتة.

غير أنّ المسالك العرفانية التي تعتقد بظهور الحق- الكل- في هيكل الإنسان، هذا الإنسان الحقيقي صاحب الحواس الخمس، قد اعتقدت أيضا بأنّ الله المشهود المحسوس ليس هو الحق الغيبي، بل أنّ ما نراه هو ظاهر الغيب، بعبارة أخرى أنّ اللاهوت ظهر في النّاسوت دون أن يصير ناسوتا، فإن اعتبر النّاسوت لاهوتا كان ذلك الشرك بعينه. ولذا نرى ابن الفارض يعود لينزّه " الكلّ" عن الحواس بعدما كان قد ألصقه بها، ليعتبر أنّ وصف الحسّ للكلّ الحق إنّما هو شرك، فقال: [1]

وعن شِرْكِ وَصْفِ الحسّ كُلّي مُنَزَّه، وفيَّ، وقدْ وحَّدْتُ ذاتيَ ، نُزْهَتِي.

وهذه "الكلّ" التي يربطها بنفسه من خلال ضمير الياء هي الكلّ الواحدة المتوحّدة الشاملة للوجود وهو ضمنها، وهي الحق. ويجب أن يفهم هذا البيت من خلال عقيدة ابن الفارض في الوحدة الكلّية، وهذا الكلّ في مقام اللاهوت كان منزها عن وصف الحس الناسوتي. وهكذا نرى إلى أي حدّ كان لربط كلمة "كلّ" بالحواس الإنسانية خطرها في كشف عقائد ابن الفارض السرية، تلك العقائد التي جعلت الكثير من علامات الاستفهام تدور حول مذهبه وشخصيته على مدى عدّة قرون.

ثالثا: الكلّ والعالمان الأكبر والأصغر:

وبهذا الأسلوب الرائع البديع وبهذا الجمال استطاع شاعرنا أن يربط "الكلّية" بالوجودين الكوني والإنساني، وبعبارة أخرى بالعالم الأكبر والعالم الأصغر. فالعالم الأكبر هو الوجود الكوني العام، ويقابله

(1): ابن الفارض، الديوان،ص96.

العالم الأصغر المعبّر عنه بالإنسان. فكان الكلّ لا ينفصل عن مكوّنات العالم الأكبر، شهوده وغيبه، كما لا ينفصل عن الإنسان أي العالم الأصغر، شهوده وغيبه. فشهوده هي الحواس الظاهرة وغيبه هو القلب الباطن. وبالنتيجة استطاع ابن الفارض التعبير عن الوحدة الكلّية بأسلوب شاعري لطيف مفعم بالإشارات قلّما توصّل إلى مثله شاعر. وكما هي عقيدة الحكماء في أنّ العالم الأكبر يقابل العالم الأصغر، كذلك وضع ابن الفارض هذا التقابل في التركيب النظمي، فجعل الأشطار الأولى من الأبيات الستة المشار إليها تشير عن العالم الأكبر، وجعل في مقابلها الأشطار الثانية التي تعبّر عن العالم الأصغر- الإنسان-، فجاء التركيب النظمي مطابقا للفكرة العرفانية، وفي هذا أيضا الكثير من الدقة والبراعة.

ولما كان الكل هو الحق تعالى، كما تمّ توضيح ذلك، كان الوجود بمظهريه الكوني العام والإنساني الخاص هو الحق نفسه. فالله لا ينفصل عن الوجود عينه.

وابن الفارض لم يرغب في الإفصاح علانية في هذه العقيدة المخالفة تماما لمعتقدات العوام الذين يفصلون بين الوجود وموجده أي الله، لذا وضع تلك العقيدة في هذا القالب الخفيّ الذي لا يتيسّر حلّه بسهولة وخاصة من قبل العوام الذين لم يكن ابن الفارض راغبا في اطّلاعهم عليها.

رابعا: الكل و الجوهر_الكل و القلب:

تجدر الاشارة الى أن المتتبع للمواضع التي ترد فيها كلمة "الكل" في ديوان ابن الفارض يلاحظ الشبه اللافت فيما بينهما .فكما ربط في البيت المشار إليه سابقا بين الجوهر و القلب في إطار فكرة

الكلية, كذلك كرّر هذه الفكرة مع المصطلحات نفسها في موضع آخر حيث قال: [1]

ولو بسطتْ جسْمي رأتْ كلّ جوهرٍ به كُلّ قلبٍ فيه كُلّ غَرام.

ففي المقارنة بين هذا البيت و البيت السابق قال : [2]

فلو بَسَطَتْ جسمي رأتْ كلّ جوْهرٍ بهِ كلّ قَلْب فيه كلّ مَحَبَّة.

يلاحظ أن البيتين متساويان تماما ما عدا في كلمة واحدة هي الغرام في الأول و المحبة في الثاني، وهذا التغيير لم يكن إلا لحاجة القافية إلى ذلك. ينتج من هذا أن ربط الشاعر بين الجوهر و القلب والحب و الكلية ليس صدفة، بل هو أمر أساسي في فكر ابن الفارض الصوفي.

فلو عدنا إلى تعريف الجرجاني للجوهر، وكذلك إلى تعريفه للقلب لصارت المسألة أكثر وضوحا. فالجوهر منحصر في خمسة أمور، ثلاثة محدودة و اثنان مجردان .

فالمحدودات هي الهيولة و الصورة و الجسم، أما المجردان فهما النفس و العقل[3]. ولما كان ابن الفارض قد ذكر الجسم في البيت الآنف الذكر، لذا قسم جسمه إلى أربعة أقسام جوهرية هي : الهيولة والصورة والنفس والمقل، وفي كل واحد من هذه الجواهر استقر القلب . أي"لطيفة ربانية"[4] على حد تعريف الجرجاني ، وفي كل لطيفة استقرت المحبة. وبذلك قسم ابن الفارض ذاته التي عبر عنها بالجسم إلى ثلاثة أقسام هي: الجوهر وفيه القلب وفي هذا الأخير الحب. فكان وجوده مركبا من ثلاثة أمور

(1): ابن الفارض،الديوان، ص164
(2):المصدر نفسه، ص82
(3):تعريفات الجرجاني،ص 83
(4):المصدر نفسه،ص186

لطيفة مثلثة الدرجات، فاللطيف (الجوهر) والأكثر لطافة (القلب) ثم الألطف (الحب). وهنا أيضا مثل سائر المواضع، وضع ابن الفارض فكره في قالب التثليث.

ولكن هذا التثليث كما هي أقانيم النصارى ، ثلاثة في واحد، وهذا الواحد هو "الكل"، ولهذا السبب سبقت كلمة "كل" الكلمات الأربعة في البيتين :الجوهر و القلب و الغرام و المحبة [1] .

خامسا:الكل و الصورة والمعنى:

و مثلما ربط بين"الكل" و"الجوهر" كذلك ربط بين "الكل" و"الصورة والمعنى"، وذلك في قوله: [2]

وفي عالم التَّركيبِ في كلِّ صورةٍ ظهرتُ بمعنىً عنهُ بالحسنِ زينتي
وفي كلّ معنىً لم تُبِنْهُ مَظاهِري تصورتُ،لا في صورة هيكليَّة[3]

فالصورة إشارة إلى الظاهر والمعنى يشير إلى الباطن، وبذلك كان ظاهر الأشياء وباطنها مرتبطين بالكل، وهذا يعني أن الحق الكلي لا ينفصل عن المظاهر كما لا ينفصل عن البواطن، فهو الظاهر الباطن والغائب المشهود.

(1): لم يربط الشراح، كالبوريني و النابلسي، في شرح البيت بين الجوهر والقلب والحب من جهة ، وبين فكرة الكلية من جهة أخرى،لذا جاء شرحهم مبنيا على الظاهر اللفظي للبيت مع بعض التأويل المفتقرة القرائن المنطقية (أنظر "شرح ديوان ابن الفارض, الجزء الثاني ص163.

(2):ابن الفارض، الديوان،ص106

(3):ورد هذا البيت في شرح الفرغاني_منتهى المدارك_الجزء الثاني،ص163،بالصورة التالية: وفي كل معنى لم تبنه مظاهري تصورت لا في هيئة صورية.

سادسا:الكل والحب:

و قد ربط ابن الفارض بين "الكل" والحب وخصائصه في غير موضع في ديوانه، فهو يقول: [1]

كـــلُّ البـــدورِ إذا تجلَّـــى مقـــبلاً تَصـــبُو إلَيـــهِ، وكُـــلُّ قَـــدٍّ أهيَـــفِ
إنْ قُلْتُ:عِنـــدي فيـــكَ كُـــلُّ صَـــبابةٍ؛ قـــالَ:المَلاحَـــةُ لِـــي، وكُـــلُّ الحُسْـــنِ فـــي

وكذلك قوله: [2]

لوْ أنّ كُلَّ الحُسْنِ يكمُلُ صُورَةً، ورآهُ كانَ مهلَّلاً ومكبَّراً

فالمعروف في تصور ابن الفارض أن المحب هو مظهر الحب، والمحبوب الحق هو مظهر الحسن. ففي البيت الأول يذكر "كل البدور" ويريد بذلك على حد قول النابلسي " النفوس الإنسانية الكاملة التي هي مجلى و مظهر لشمس الوجود الحق في ظلمة عالم اللامكان" [3].

أما عبارة "كل قد أهيف" فتعني "كل مقدار حسن الاعتدال من صور أهل الكمال والجلال و الجمال" [4] ، وبذلك تكون الصور الجمالية الكمالية اللامكانية قد جمعت في الحقيقة الكلية، وقد أظهر ابن الفارض ذلك لفظا، علاوة على المعنى، عندما ألحق كلا من عبارتي "البدور" و "القد" بكلمة "كل" .

وفي البيتين الأخرين المذكورين يربط "الكل" بالصبابة التي هي حقيقة المحب ، وكذلك يربط "الكل"

---

(1):ابن الفارض, الديوان، ص154

(2):المصدر نفسه،ص170

(3):النابلسي، شرح ديوان ابن الفارض،الجزء الأول,ص207.

(4)::المصدر نفسه،ص208.

بالحسن الذي هو حقيقة المحبوب. ولما كان الأمران مرتبطين بحقيقة كلية واحدة، لزم أن يكونا واحدا في "الكل" فكان الحب والحسن ، وهما مظهران متقابلان، مجموعان في الحق وذلك من خلال كلمة "الكل".

و في إطار أسلوبه الغزلي في النظم، يربط ابن الفارض بين "الكل" والعبارات المستحملة في شعر الحب، فيقول: [1]

بمَـنْ أهْتـدي فالحُـبُّ لـوْ رُمْـتُ سَـلْوَةً وبـي يقْتـدي فـي الحُـبِّ كُـلُّ إمَـامِ
وفـي كـلّ عُضْـوٍ فـيَّ كُـلُّ صَـبَابَةٍ إليهـا وشَـوْقٍ جـاذبٍ بزِمَـامي
ثَنَّـتْ فخِلْنَـا كُـلَّ عِطْـفٍ تهُـزُّهُ قَضِـيبَ نقـاً يَعْلُـوهُ بـدرُ تَمـامِ
لـي كُـلّ عُضـوٍ فيـه كـلّ حشـاً بهـا إذا مـا رَنَـتْ وقـعٌ لكـلّ سِـهامِ
ولـو بسـطتْ جِسْـمي رأتْ كـلَّ جَـوْهَرٍ بـه كُـلّ قلـبٍ فيـه كُـلّ غَـرام.

و هنا يلاحظ كيف يتعمد ابن الفارض تكرار كلمة "كل" ففي هذه الأبيات الخمسة أورد تلك الكلمة عشر مرات ليلفت النظر إليها، وكأن الأبيات الأربعة الأولى تفصيل للمجمل المذكور في البيت الخامس.

سابعا: الكل والقبض والبسط:

ونرى الشاعر يجمع "الكل" مع المصطلحات والأفكار الصوفية الصرف. وذلك ليعبر عن الحق

(1) :ابن الفارض، الديوان،ص164.

ضمن الإطار الصوفي التقليدي،فيقول: [1]

وفي رَحَموتِ البَسْطِ كُلّيَ رَغْبَةٌ بها انبَسطتْ آمالُ أهلٍ بَسيطتي

وفي رَهَبَوتِ القبضِ كُلّيَ هَيبَةٌ ففيما أجَلْتُ العَيْنَ منّي أجَلّت

وفي الجمعِ بالوَصْفَينِ كُلّيَ قُرْبَةٌ فحَيَّ على قُرْبَي خِلالي الجميلةِ

ففي هذه الأبيات يشير ابن الفارض حالتي البسط و القبض عند الصوفية، ويوضح الجرجاني المقصود من هذين المصطلحين بقوله إنهما "حالتان بعد ترقي العبد عن حالة الخوف و الرجاء يتعلقان بأمر مستقبل مكروه أو محبوب ، والقبض والبسط بأمر حاضر في الوقت يقلب على قلب العارف من وارد غيبي"[2]. لذلك ربط ابن الفارض البسط بالرحمة و القبض بالرهبة، و في هاتين الحالتين يربط "الكل" بالرغبة والهيبة، فيكون الحق في مقام الفرق ظاهرا في حالتين. ولكن في مقام الجمع يربط بين "الكل" و القربة حيث تنتفي الحالتان الأوليتان، وهكذا ينظر الحق من خلال أحوال العارف، العارف الكامل، أو الانسان الكامل ، هو "الكل" ويظهر في أحوال العارفين ومقاماتهم.

ثامنا: الكل و البعض:

وتبقى إلى بيت من التائية الكبرى قد تكون من أهم ما نظمه شاعرنا في هذا الباب، وهو قوله: [3]

فكُلّي لكُلّي طالِبٌ، مُتَوَجّهٌ، وبعضِي لبَعضِي جاذبٌ بالأعنَّةِ

---

(1): المصدر السابق،ص106-107.

(2): الجرجاني الشريف،تعريفات الجرجاني,ص 178

(3): ابن الفارض, الديوان ص90

ويبدو أن هذا البيت قد حير الشاعر الفرغاني مما جعله يعلي له أكثر من وجه واحد [1] , ولكن دون أن ينتبه إلى المقصود من "الكل" الذي هو الحق تعالى ، كما عرف ذلك كل من الجرجاني والكاشاني [2] . فاعتبر الفرغاني "الكل" إما النور البسيط المفض أو ما ظهر في الصورة الإجمالية المحمدية، أو الصورة التفصيلية بجميع أجزائها و أجناسها [3]، غير أنه لو اعتبرنا "الكل" هو الحق الكلي، و "البعض" هو ظهور الحق، أي جزء الكل، في المظاهر المحدودة لتبين مقصود ابن الفارض من البيت المشار إليه . ففي الظهور الكلي الإلهي لا وجود سوى للحق، لذا يطلب الحق و يتوجه إليه، و هذا ما يعبر عنه بالوحدة الكلية . والتائية الكبرى ليست سوى تفصيل لهذه الوحدة، وفي المقابل تأخذ مظاهر الحق الكونية الجزئية بأعنة بعضها، وتتجاذب لأنها غير منفصلة عن "الكل" وهذا هو بعينه الانسجام الكوني والترابط الكوني الأزلي الذي أشار إليه عدد من الفلاسفة، وطبقا للخصائص المميزة لكل من "الكل" و "البعض" ربط التوجه و الطلب بالأول، والجذب بالثانية . إذ أنه لا يوجد في الطلب والتوجه ارتباط و تلاصق، وفي "الكل" المتوحدة لا يمكن أن يوجد ترابط و تلاصق لأنها وحدة كلية غير مجزأة. والتجاذب يكون في مظاهر الأشياء لأنها في ظاهرها متبعضة وفي حقيقتها واحدة. والظاهر يصبو إلى الحقيقة الباطنة، فتتجاذب الأبعاض لتسود إلى أصلها الكلي المتحد.

(1): الفرغاني، منتهى المدارك، الجزء الثاني ،ص37 و 38

(2): الجرجاني،تعريفات الجرجاني،ص195، ومصطلحات الكاشاني (بهامش شرح منازل السائرين)، ص108

(3): المصدر السابق، الجزء الثاني، ص37

كل هذا يبيّن كم كان ابن الفارض دقيقا في انتقاء الألفاظ و المصطلحات، و الربط فيما بينها، وهكذا يمكن القول أنّ "الكل" مصطلح فارض له مدلولاته الهامة، وليس عبارة عن لفظة معجمية ترد للإضافة ليس إلا. ومن كل هذا التفصيل يتضح مدى نبوغ ابن الفارض في اختراع التراكيب الاصطلاحية الإشارية، والتي عبر من خلالها بأسلوب سري مبهم عن أهم معتقداته و أكثرها دقة و حساسية.

الفصل الثالث: شعر ابن الفارض بين التأثر والتأثير

أولا: أثر القرآن والحديث وجمالية الالتزام بالقيم الروحية في اللغة والتعبيرات الصوفية لدى ابن الفارض:

يعتبر القرآن الكريم أحد المصادر الأساسية التي استقى الصوفية منها مصطلحاتهم وتعبيراتهم، وربما الأهم. فهنالك عدد لا يستهان به من المصطلحات الصوفية نجد أصولها في القرآن، نحو المقام والبسط والقبض والفناء والبقاء والجمع والفرق والكثير غير ذلك. إلا أن استعمال الصوفية لمثل هذه المفردات القرآنية لم يكن على نهج الفقهاء و المفسرين، بل كان تبعا للنهج الصوفي في فهم آيات القرآن، ذلك النهج الذي يقوم على التأويل الرمزي والبحث في باطن الكتاب دون ظاهره. وقد أشار السراج في اللمع إلى اقتباس الصوفية من القرآن إذ قال:" وللصوفية أيضا تخصيص من طبقات أهل العلم باستعمال آيات من كتاب الله تعالى متلوة، وأخبار عن رسول الله صلى الله علي وسلم مروية"[1].

وعلاوة على أثر القرآن في تكوين اللغة الصوفية، فقد كان له أثر هام في إغناء الأفكار الصوفية، وأبرز ظاهرة لذلك استفادة المتصوفة من قصص الأنبياء التي وردت في القرآن لتمثيل عقائدهم، نحو جعل أيوب مظهرا للصبر ويعقوب مثلا للشوق و الاشتياق والحزن، ثم التعبير عن عقيدة التجلي وطلب المشاهدة من خلال سيرة موسى القرآنية. ولولا القرآن لكان من الصعب على المتصوفة

(1): الطوسي، اللمع، ص 31.

المسلمين أن يأتوا بكل تلك الإشارات والأمثلة المستمدة من سورة ، بل لكان التراث الصوفي قد افتقر لأهم العناصر التي تكوّن أفكاره ورموزه وتمثيلاته.

وابن الفارض كان من جملة المتصوفة الذين غرفوا من القرآن لتكوين شعرهم الصوفي فاتخذ من الآيات القرآنية التي تتكلّم عهد الست أو ميثاق الذر مصدرا لكثير من أفكاره الصوفية ومصطلحاته العرفانية. والآية المشار إليها هي قوله تعالى:" **وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ** "[1]. فأثر هذه الآية يظهر جليّا في قوله في التائية الكبرى[2]:

ولَـيسَ ألَســتُ الأمــسِ غَيْـراً لمــنْ غــدا وجِنْحِــي غَــدا صُــبحي ويَــومي ليْلَتــي
وســـرُّ بلَـــى للّـــهِ مـــرآةُ كَشْـــفِهَا وإثبــاتُ مَعْنَــى الجَمْــعِ نَفْــيُ المَعيَّــةِ

وفي ديوان ابن الفارض أبيات أخرى كثيرة مضمونها مقتبس من العد الأزلي الذي ورد في القرآن كما كان لهذا العهد أثر في تركيب عدد من المصطلحات الفارضية نحو: سابق العهد والعهود القديمة وعهد العهد[3]، أمّا قول ابن الفارض[4]:

وجانبْ جَنابَ الوصلِ هيهاتَ لمْ يكنْ وها أنتَ حيٌّ إنْ تكُنْ صادقاً مُتِ

(1): سورة الأعراف، الآية172.
(2): ابن الفارض، الديوان،ص93.
(3): ابن افارض، الديوان، ص53-87-89(أنظر فصل المصطلح الصوفي المركب في شعر ابن الفارض).
(4):المصدر نفسه،ص56.

فمقتبس من قوله تعالى:" **فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ** "، الذي ورد في القرآن مرتين[1]، فقد صرّح الشاعر بناء على الآية القرآنية أنّ الوصل لا يتمّ للمحب الصادق إلاّ بالشهادة وإيثار الذات. فذلك يكون علامة الصدق في الحب، إذ مادام المدّعي للحب حيّا فهو كاذب.

وفي سورة البقرة آية كان لها خطرها في بناء قسم من عقائد الصوفية وهي قوله:" **وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ**"[2]. فقد كان لهذه الآية أثر في تكوين عقيدة وحدة الوجود أو وحدة الشهود، إذ رأى الصوفيّة في هذه الآية دليلا على أنّ العارف إذا نظر بالبصيرة الثاقبة إلى الوجود لا يشهد فيها سوى وجه الله، ولذا قيل عن ابن الفارض "رجل قد انتهى من سلوكه إلى الاستغراق في بحر التوحيد فاضمحلت ذاته وفنيت في ذات الحقّ، فغاب عن كلّ ما سواه، ولم يشهد في الوجود إلا الله"[3].وقد تجلّى مدلول الآية المشار إليها بوضوح في قولنا شاعرنا الصوفي[4]:

أَمَمْتُ أمَامِي في الحقيقةِ فالورَى، ورائي، وكانتْ حَيثُ وجّهتُ وجْهَتِي

ويستعمل ابن الفارض عبارة (سراب بقيعة)[5] في البيت[6]:

فَمَنْبَعُ صَدِّي مِنْ شَرَابٍ، نَقِيعُهُ لَدَيَّ، فَدَعْنِي مِنْ سَرَابٍ بِقِيعَةِ.

غير أنّ الشاعر استفاد من العبارة القرآنية المذكورة ليشير إلى معان تأويلية. فعلى حدّ شرح الفرغاني

(1): سورة البقرة الآية94/ سورة الجمعة، الآية06.
(2): سورة البقرة، الآية 115.
(3): حلمي مصطفى، ابن الفارض والحبّ الإلهي،ص322.
(4): ابن الفارض، الديوان،ص60.
(5): سورة النّور، الآية39.
(6): المصدر السابق،ص73.

للبيت المشار إليه، فالسراب هو "علوم علماء الظاهر وتأويلاته ومفهوماتهم التي ظاهرها لأجل الفصاحة وتركيب الدلائل، تظهر وتغرّ السّامع الغرّ فيحسبها شيئا شافعا له، فإذا فتّش عن حقيقتها لم يجدها شيئا ولا تحقيق ولا معرفة فيها ولا طائل تحتها"[1].

كما يستفيد ابن الفارض من عبارة" العروة الوثقى التي وردت في القرآن مرّتين"[2] ليعبّر عن تمسّكه بالرّسول وذلك في قوله[3]:

ولاغَرْوَ أَنْ سُدْتُ الأُلَى سَبَقوا، وَقَد، تمسَّكْتُ، مِنْ طَهَ ،بِأَوْثَقِ عُرْوَةِ.

وقوله في التائية الكبرى[4]:

ومنْ لمْ يرثْ عنِّي الكمالِ فناقصٌ، على عّقِبَيْهِ ناكِصٌ في العُقوبَةِ.

فهذا مقتبس من الآية القرآنية: "**وَإِذْ زَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ وَقَالَ لَا غَالِبَ لَكُمُ اليَوْمَ مِنَ النَّاسِ وَإِنِّي جَارٌ لَّكُمْ فَلَمَّا تَرَاءَتِ الفِئَتَانِ نَكَصَ عَلَى عَقِبَيْهِ وَقَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِنْكُمْ إِنِّي أَرَى مَا لَا تَرَوْنَ إِنِّي أَخَافُ اللهَ وَ اللهُ شَدِيدُ العِقَابِ**"[5].

ومثلما يوضّح الله أمورا كثيرة في القرآن بضرب الأمثال ،كما يصرّح بذلك الكتاب[6]. استعمل ابن

(1): الفرغاني، منتهى المدارك،ص300.

(2): سورة البقرة، الآية256/سورة لقمان، الآية22.

(3): ابن الفارض، الديوان،ص78.

(4): المصدر نفسه،ص92.

(5): سورة الأنفال، الآية 48.

(6): أنظر مثلا: سورة الرعد، الآية17/سورة ابراهيم،الآية25/ سورة النور،الآية35.

الفارض الأسلوب نفسه وصرح بذلك إذ قال [1].

وضَرْبي لَكَ الأَمْثَالَ، مِنّيَ مِنّةٌ ، عليكَ بِشَأْنِي مَرَّةً بَعْدَ مَرَّةِ

وعندما يخاطب ابن الفارض محبوبه قائلا[2].

فعلى كلِّ حَالَةٍ أنْتَ مِنِّي، بي أَولَى إذْ لمْ أَكُنْ لوْلاكا

إنما هو إقرار بقوله تعالى: " **النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ** "[3]. وهنا تجدر الإشارة إلى أنّ الرابط بين الشعر وابن الفارض ومصادره القرآنية قد تكشف النقاب عن كثير من الأمور التي تبدو ظاهرة للوهلة الأولى. فالرباط بين البيت المشار إليه وآية سورة الأحزاب تبين أن خطاب ابن الفارض في تلك القصيدة الغزلية إنّما هو الرسول صلى الله عليه وسلم ، وهذا يذكرنا بما قاله ابن العماد عن شعر ابن الفارض بأنّ " بعض الناس يقول بأن كلامه كله مدح فيه صلى الله عليه وسلم"[4].

أما آية النور [5]، فكان لها مكانة خاصة، ليس عند ابن الفارض فحسب، بل في التراث الصوفي بأكمله كما في كثير من المذاهب الفلسفية و الإشراقية. " فقد دعت هذه الآية بما فيها من غموض حافل بالأسرار يحجب أفكارها، كما دعت بذاتها أيضا، إلى أن يربط بها تفسير صوفي. و لذلك استغلت أيضا استغلالا مشبعا في إطراد خيالي متصاعد على الدوام من تدرج نمو التصوف. ففي كل كتاب من أدب التصوف على وجه التقريب يأخذ تفسيرها مكانا خاصا... ويبدو حقا في نصها

(1):ابن الفارض ، الديوان، ص 107.

(2): المصدر نفسه ، ص 156.

(3): سورة الاحزاب، الآية6.

(4):الحنبلي، شذرات الذهب في أدبار من ذهب، ص 153.

(5): سورة النور، الآية 35.

العرفي البسيط ، أنها تقصد الإشارة إلى التجلي السماوي"[1].

وبما أن الآية تقصد الإشارة إلى التجلي السماوي، فهذا يعني أنها ذات ارتباط وثيق بتصوف ابن الفارض، إذ أن عقيدة التجلي تحتل حيزا كبيرا من فكره العرفاني[2]. وأكثر ما يظهر أثر آية النور في شعر ابن الفارض كان في قوله في أحد الأبيات الأخيرة من التائية الكبرى:[3]

ومنْ نورهِ مشكاةُ ذاتي أشرقتْ، عليّ فنارَتْ بي عِشائي، كَضَحَوتي

فَأَشْـهِدْتُّنِـي كَوْنِي هُنَـاكَ فَكُنْتُهُ، وَشَاهَـدْتُـهُ إِيَّـايَ وَالنُّـورُ بَهْجَتِـي

ومما يدل على أن آية النور عند شاعرنا كانت تعبر عن التجلي الإلهي، إلحاقه البيتين المشار إليهما بالصورة الموسوية التي عبر من خلالها عن فكرة التجلي تبعا لتجلي الله على الجبل لموسى بواسطة النور، وذلك في قوله[4]

فَبي قُدّسَ الوادي، وفيه خلعتُ خَلْ، عُ نَعْلِي عَلَى النَّادِي وَ جُدْتُ بخلعتي

وآنَستُ أنواري، فكُنتُ لها هُدًى ، ونَاهِيـكَ من نَفْسٍ عَلَيهَـا مُضيئَـةِ.

ومن المواضع التي يظهر فيها بوضوح أكثر اقتباس ابن الفارض من القرآن قوله في التائية الكبرى :[5]

أتيـتَ بُيوتـاً لـم تَنَـل مـن ظُهورِهـا وأبوابهـا، عـن قَـرْعِ مِثْلِـكَ، سُـدَّتِ

وبَـيْنَ يَـدَي نجـواك قَـدَّمتَ زُخرُفًـا تـرومُ بـهِ عِـزًّا مَرامِيـهِ عَـزَّتِ

(1): اجناس جولدتسيهر ، ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار، مذاهب التفسير الإسلامي، ص205 و 206 .

(2) راجع الفصل تحت عنوان التجلي و المشاهدة في شعر ابن الفارض .

(3): ابن الفارض، الديوان، ص 115 و 116 .

(4): المصدر نفسه، ص 116 .

(5): المصدر نفسه، ص55.

فعبارات هذين البيتين مضمونهما مأخوذ من الآيتين القرآنيتين:" **وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا** "[1]. "**إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً** "[2].

وعلاوة على الاقتباس، فهو قد يشير في شعره إلى آيات قرآنية و يبين معانيها وتأويلها، كإشارته إلى قوله تعالى:" **وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ اليَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ**"[3] في البيت:[4]

ولا تَقْرَبُوا مالَ اليَتيمِ، إشَارَةٌ ، لكفِّ يدٍ صُدَّتْ لَهُ إذ تَصَدّتِ

أما قصص الأنبياء في القرآن، فقد كان لها هي أيضا دور مهم في تكوين شعر ابن الفارض، فالأنبياء الذين يذكرهم في شعرهم هم: آدم و نوح وإبراهيم و يعقوب و موسى وأيوب والخضر ولقمان ويوسف وعيسى ومحمد(عليهم السلام). فآدم عنده يمثل بداية الحب في الخليقة، وهو مظهر الحب فيما حواء مظهر المحبوب، وفي هذا يقول:[5]

فَفِـي النَّشْـأَةِ الأُولَـى تَـرَاءَتْ لآدَمٍ بمظهـرِ حـوَّا قبْـلَ حُكـمِ الأمومـةِ
فهـامَ بهـا، كَيمـا يكـونَ بـهِ أبـاً ويَظْهَـرَ بِـالزّوْجَيْنِ حُكْـمُ البُنُـوّةِ

وهكذا كان آدم عند ابن الفارض المثل لجميع المحبين الذين تناسخوا عنه من بعده، كما كانت حواء مثل المحوبين الأوّل والتي ظهرت عبر العصور متناسخة في لبنى وبثينة و عزة.

(1): سورة البقرة، الآية 189.
(2):سورة المجادلة، الآية 12.
(3):سورة الانعام، الآية 152.
(4): ابن الفارض، الديوان، ص 74.
(5):المصدر نفسه، ص 70

فحواء كما يقول شاعرنا:[1]

وتَظْهَرُ لِلْعُشّاقِ في كُلِّ مظْهَرٍ، مِنَ اللّبسِ، في أشْكال حُسْنٍ بدِيعَةِ

هذا يدل على أن آدم في شعر ابن الفارض رمز لبداية الحب، كما كانت حواء رمزا للمحبوبية. وصورة آدم ليست صورة نبوية مأخوذة من النصوص الدينية، بل هو رمز أكثر من كونه شخصا.

وفي التائية الكبرى قسم يتألف من أربعة عشر بيتا يذكر فيها ابن الفارض سبعة أنبياء يخصص لكل منهم بيتين وهم: نوح و سليمان و إبراهيم و موسى ويوسف و عيسى ومحمد(عليهم السلام). فهذه المجموعة السباعية من الأنبياء عند شاعرنا لها مدلولات هامة . فإنه وإن كان ما ذكره عن الأنبياء السبعة المشار إليهم مأخوذا من القرآن. إلا أن القرآن لا يشير أبدا إلى أنبياء سبعة، فهو يشير إلى سبع سموات [2]وسبعة أبحر [3]و سبعة أبواب لجهنم [4]و سبع سنابل[5] وسبع ليال[6] و سبع من المثاني [7]وأصحاب الكهف السبعة[8]. وفي سورة يوسف وردت آية تشير إلى أكثر من شيء سباعي هي قوله تعالى: " **وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعَ سُنْبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ**"[9].

(1): ابن الفارض، الديوان، ص 70.
(2):سورة المؤمنون، الآية 86 .
(3): سورة لقمان، الآية 26.
(4): سورة الحجر، الآية 43.
(5): سورة البقرة، الآية 262.
(6): سورة الحاقة، الآية 7.
(7): سورة الحجر، الآية 87.
(8): سورة الكهف، الآية21.
(9): سورة يوسف، الآية43.

وهكذا لا نلاحظ في القرآن ذكرا لمجموعة من سبعة أنبياء، فمن أين جاء ابن الفارض بهذه إذن؟ لو بحثنا في عقائد الفرق الإسلامية لوجدنا أن الإسماعلية والفرق المتشعبة عنها تركز على أنبياء سبعة تسميهم النطقاء السبعة، وقد أشار إلى ذلك الداعي الإسماعيلي أبو يعقوب السجستاني في كتاب" الافتخار"، وذكر أنهم آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد والقائم[1]. ويلاحظ أن خمسة من النطقاء، حسب العقيدة الإسماعيلية، قد وردوا ضمن أنبياء ابن الفارض السبعة. والنبيان اللذان ذكرهما ابن الفارض بدل أدم والقائم هما يوسف و سليمان فعن نوح يقول:[2]

بِذَاكَ عَلَا الطُّوفَانَ نُوحٌ، وَقَدْ نَجَا بِهِ مَنْ نَجَا مِنْ قَوْمِهِ فِي السَّفِينَةِ

وغَاضَ لهُ مَا فاضَ عنْهُ، اسْتِجَادَةً وَ جدَّ إِلَى الجُودِي بِهَا وَ اسْتَقَرَّتِ

ثم ينتقل إلى سليمان ويقول:[3]

وسَارَ وَ مَتْنُ الرِّيحِ تَحْتَ بِسَاطِـهِ سُلَيْمَانُ بِالْجَيْشَيْنِ فَوْقَ البَسِيطَةِ

وقَبْـلَ ارْتِدَادِ الطَّرْفِ أُحْضِرَ مِنْ سَبَا لَـــهُ عَرْشُ بَلْقِيسَ بِغَيْرِ مَشَقَّـــةِ

وبعد ذلك يذكر إبراهيم قائلا:[4]

وَ أَخْمَدَ إبراهيمُ نارَ عدُوّهِ، وعنْ نُورِهِ عَادَتْ لهُ رَوْضَ جنَّةِ

ولمَّا دعا الأطيارَ مِنْ كلِّ شاهقٍ، وقد ذُبِحَتْ، جاءَتْهُ غيْرَ عَصِيّةِ

(1): السجستاني أبو يعقوب اسحاق، الافتخار،تح مصطفى غالب، دار الأندلس،بيروت،1980، ص 51.

(2): ابن الفارض، الديوان، ص 103.

(3): المصدر نفسه، ص 103.

(4): المصدر نفسه، ص 103.

ثم يشير الى موسى ليقول: [1]

ومنْ يدهِ موسى عصاهُ تلقَّفتْ، منَ السِّحرِ أهوالاً على النَّفسِ شقَّتِ

ومِنْ حَجَرٍ أجْرَى عُيوناً بضَرْبَةٍ ، بهـــا دِيَمًا سقَّتْ وللبحرِ شَقَّـــت

ثم يذكر يوسف في قوله: [2]

ويُوسُفٌ، إذْ ألْقَى البَشيرُ قَميصَهُ، علَى وجهِ يعقوبٍ إليهِ بأوبةِ

رآهُ بِعَيْنٍ قَبْلَ مَقْدَمِـهِ بُكَـــــى، عَلَيْهِ بِهَا شَوْقـاً إليهِ فَكُفَّتِ

وبعد ذلك يشير إلى عيسى قائلا: [3]

وفي آلِ إسْرائيلَ مائِدَةٌ مِنَ الـ سّماءِ لعيسَى ، أُنْزِلَتْ ثمّ مُدّتِ

ومنْ أكمهٍ أبرا ومنْ وضحٍ عدا، شفى وأعادَ الطِّينَ طيْراً بنفخـةِ

وأخيرا يذكر النبي محمدا في قوله: [4]

وسرُّ انفعالاتِ الظّواهرِ باطناً، عنِ الإذْنِ، مَا ألْقَتْ بِأُذْنِكَ صيغَتي

وجاءَ بِأسْرارِ الجميعِ مُفيضُها، عَلَيْنَا لهمْ خَتْماً عَلَى حِيـــنِ فَتْرَةِ

---

(1) :ابن الفارض،الديوان، ص103.

(2) :المصدر نفسه، ص103.

(3) :المصدر نفسه، ص103.

(4) :المصدر نفسه، ص104.

ويلاحظ أن ما يذكر ابن الفارض عن كل نبي مقتبس من قصص الأنبياء في القرآن، ولكن سرعان ما يتحول كل نبي إلى رمز صوفي، إذ أنهم يشيرون إلى مقامات صوفية سبعة تتطور حتى تصل إلى المرحلة النهائية التي يرمز إليها النبي محمد صلى الله عليه وسلم. فالمعروف عن أهل التصوف أنهم ذكروا لسلوكهم من المنزل الترابي إلى الوطن الإلهي سبع مراتب، وقد اختلفوا في تسميتها ، فمنهم من قال إنها التوبة و الورع والزهد والفقر والصبر والتوكل والرضاء، وآخرون ذكروا إنها التوبة والمجاهدة والتسليم واليقين والمحبة والتوحيد والفناء في الله والبقاء به. ومنهم من قال إنَّ المراتب السبعة هي: الطلب والعشق والمعرفة والاستغناء و التوحيد والحيرة ثم الفقر والفناء، وقال آخرون بلْ إنَّها الجذبة والشوق والسلوك و النظر والكشف والعيان والحضور.

وأحوال الأنبياء السبعة الذين ذكرهم ابن الفارض ترمز في كثير من وجوهها، إلى المقامات الصوفية المشار إليها، وقد يكون هذا السبب الذي لأجله ذكر سبعة أنبياء لا أكثر ولا أقل، وابتدأ بنوح وانتهى بالنبي محمد صلى الله عليه وسلم.

علاوة على ذلك، ترد في ديوان شاعرنا إشارات كثيرة أخرى إلى الأنبياء، وذلك طبقا للصورة التي وردوا عليها في القرآن. فهو يشير إلى نوح وإبراهيم ويعقوب وأيوب في قوله: [1]

فطوفانُ نوحٍ، عندَ نَوْحي، كأدْمُعِي وإيقَادُ نِيرَانِ الخَلِيلِ كَلَوْعَتِي

وَ حُزْنِـي مَـا يعْقُـوبُ بَثَّ أَقَلَّـهُ وَ كُلُّ بِلى أَيُّوبَ بَعْضُ بَلِيَّتِـي

فهؤلاء الأنبياء الأربعة يرمزون إلى أربعة أحوال يمر بها الصوفية هي: البكاء واللوعة والحزن والبلية.

(1): ابن الفارض، الديوان، ص 47.

وقد أشار علماء التصوف إلى هذه الأحوال كثيرا في مصنفاتهم. فالحزن مثلا، هو " حال يقبض القلب عن التفرق في أودية الغفلة والحزن من أوصاف أهل السلوك"[1]. والبكاء "مناجاة السالك" والبلية "إمتحان المحبين "[2]

ويشير في موضع آخر من الديوان إلى يعقوب و أيوب ليرمز إلى عظمة مشاهدة جمال المحبوب، وذلك في قوله: [3]

لَوْ أَسْمَعُوا يَعْقُوبَ ذِكْرَ مَلَاحَةٍ، في وَجْهِهِ نَسِيَ الجَمَالَ اليُوسُفِـــي

أوْ لوْ رآهُ ،عائداً ،أيُّوبُ في سِنَّةِ الكَرَى ، قِدماً، من البَلوَى شُفي

أمّا موسى وقصصه فترد كثيرا في شعر ابن الفارض، بل هو أكثر من يذكر من بين الأنبياء في ديوانه، إذ أن سيرته ترمز إلى التجلي والشوق للمشاهدة[4]. وقد تم تفصيل ذلك سابقا.

ومن المواضع التي يظهر فيه بوضوح اقتباس ابن الفارض من القرآن الكريم، ما يذكره عن قصة يوسف في سورة يوسف. فهو يقول في القصيدة اليائية: [5]

وأبَى يَتلوَ إلاَّ يوسُـــــفاً حُسنُها، كالذِّكرِ، يُتلى عنْ أُبَيْ

خَرّتِ الأقمارُ طَوعاً يَقْظَةً إنْ تراءَتْ لا كَرُؤيا في كُرَيْ

لم تَكَدْ أَمْنًا تُكَدْ من حُكْمِ: لا تَقْصُصْ الرُّؤْيَا عَلَيْهِم يا بُنَيْ

(1): القشيري، الرسالة القشيرية، ص 328.

(2): المصدر نفسه، ص 103.

(3): ابن الفارض، الديوان، ص 153 و 154.

(4): ينظر: التجلي والمشاهدة في شعر ابن الفارض.

(5): ابن الفارض، الديوان، ص 14.

والنتيجة التي يمكن استخلاصها من صور الأنبياء التي وردت في شعر ابن الفارض هي أنه علاوة على تجاوز السيرة القرآنية للأنبياء بإعطائهم شخصيات عرفانية، فقد صار الأنبياء عند شاعرنا رموزا لأحوال ومقامات صوفية. فكل نبي حسب شخصيته وسيرته، يرمز إلى حقيقة صوفية كالصبر والمحبة والفناء وغير ذلك من الأحوال الصوفية الكثيرة.

ولا يأخذ هذا الفصل حقه إذا لم تتم الإشارة إلى الحديث في تكوين لغة ابن الفارض الصوفية وتعبيراته العرفانية. فمثلا هو يقول في التائية الكبرى: [1]

فكُنْ بصراً وانْظُرْ وَسَمْعاً وَعِهْ وكنْ، لِسَاناً وَقُلْ فَالجَمْعُ أَهَدَى طَرِيقَةِ

وفي القصيدة نفسها يقول: [2]

وكُلّي لِسانٌ ناظِرٌ، مِسمَعٌ، يدٌ، لنُطقٍ، وإدراكٍ، وَسَمعٍ، وبَطشَةِ

فالفكرة الواردة في البيتين المشار إليهما مأخوذة من حديث الرسول صلى الله عليه وسلّم فيما يرويه عن ربّه سبحانه: [3] " وما زال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به و يده التي يبطش بها وقدمه التي يمشي بها". ويشير إلى هذا الحديث القدسي مباشرة في الأقسام الأخيرة من التائية الكبرى إذ يقول: [4]

وَجَاءَ حَدِيثٌ ، فِي اتِّحَادِيّ ، ثَابِتٌ رِوَايَتُهُ فِي النَّقْلِ غَيْرُ ضَعِيفَةِ

(1): ابن الفارض، الديوان، ص 65.

(2)المصدر نفسه، ص 101.

(3): العسقلاني بن حجر،فتح الباري شرح صحيح البخاري،11.34041،حديث رقم6502،دار الحديث،بيروت.

(4): ابن الفارض، الديوان، ص 113

يُشِيرُ بِحُبِّ الحَقِّ بَعْدَ تَقَرُّبٍ إِلَيْهِ بِنَقْلٍ، أَوْ أَدَاءِ فَرِيضَـةِ

وموضِعُ تنبيهِ الإِشارةِ ظاهِرٌ : بِكُنْتُ لهُ سَمْعًا كَنُورِ الظَّهِيرَةِ

فواضح تماما كيف أن ابن الفارض قد استفاد من الحديث القدسي المشار إليه ليعبر عن فكرتي الحب والاتحاد، وهذا الحديث ينسجم مع سياق تفكير شاعرنا الصوفي الذي يركز دائما على الحواس الخمس، ولذا نراه يكثر في شعره من الاقتباس من الحديث القدسي المذكور.

ومن الأمثلة الاخرى عن اقتباس ابن الفارض من الحديث قوله: [1]

وأينَ الصّفَا؟ هيْهاتِ مِنْ عَيشِ عاشِقٍ، وجنَّةُ عَدْنٍ بِالمَكَارِهِ حفَّتِ

فهذا مأخوذ من قول النبي " حفت الجنة بالمكاره"[2]. كما يأخذ من قول الرسول " علماء أمتي كأنبياء إسرائيل"[3] ليقول: [4]

فَعَالِمُنَا مِنْهُمْ نَبِيٌّ ومنْ دعا، إِلَى الحَقِّ مِنّا قامَ بالرُّسُلِيَّةِ

أما قوله: [5]

يُصَرَّفُهُمْ في القَبْضَتَينِ، ولا ولا ، فقَبْضَةُ تَنْعِيمٍ، وقَبْضَةُ شِقْوَةٍ

فهو مأخوذ من الحديث النبوي القائل: إن الله تبارك وتعالى خلق آدم فضرب بيمينه على اليمنى فأخرج ذرية بيضاء كالفضة، ومن اليسرى سوداء كالفحمة، ثم قال: هؤلاء في الجنة ولا أبالي، وهؤلاء في النار ولا

(1): المصدر السابق، ص 52

(2): صحيح البخاري.

(3): الهمداني، تمهيدات عين القضاة، ص5.

(4): ابن الفارض، الديوان، ص 104.

(5): المصدر نفسه، ص 115.

أبالي"[1]. أما عبارة الشرك الخفي التي ترد في قول شاعرنا: [2]

ولكنْ على الشِّركِ الخفيُّ عَكَفْتِ لو، عرفتَ بنفسٍ عَنْ هُدَى الحقِّ ضلَّتِ

فمقتبسة من الحديث النبوي : " الشرك أخفى من دبيب النمل على الصفا في الليلة الظلماء"[3]

إن هذه الأمثلة الخمسة تبين كيفية اقتباس ابن الفارض من الحديث ومدى تأثره بها في تصوير أهم معالم تصوفه التعبير عن عرفانه.

ثانيا: جمالية التحول من الظاهر إلى الباطن في المصطلح الفارضي (أثر الاتجاه الباطني في المصطلح الفارضي)

لما كانت مصر موطنا استقرت فيه الدعوة الإسماعيلية الفاطمية مدة طويلة ، فإن ابن الفارض لم يكن بعيدا عن الأجواء الإسماعيلية ، لاسيما وأن التصوف في أصله مرتبط ارتباطا وثيقا بالإسماعيلية ، كما يصرح بذلك ابن خلدون في مقدمة تاريخه [4] . والمذهب الاسماعيلي أو الفاطمي مذهب باطني ، وهذا يعني أن تراثه يعتمد على الرموز والتأويل الباطني لآيات القرآن وما يرد فيها من أمور ومعالم دينية ، أي أن ما يقوله الباطنيون في الظاهر هو رمز لحقائق باطنة في ذلك الظاهر ، وهذا الاتجاه في العطاء هو نفسه في الأخذ ، أي أنهم يأخذون الأمور الظاهرية في الدين لا على ظاهرها ، بل على ما ترمز إليه في الباطن، فعندهم

---

(1):الترمذي، نوادر الأصول .

(2):ابن الفارض، الديوان، ص 68.

(3):أحمد بن حنبل ، المسند.

(4)- ابن خلدون المقدمة ، المجلد الأول، ص 394 و 395.

"الظاهر كالقشر والباطن كاللب ،واللب خير من القشر " [1] لذ كانت الشريعة وأركانها عندهم أمرا ظاهرا وبالتالي " تأولوا لكل ركن من أركان الشريعة تأويلا " [2] . والخلاصة " أنهم أولوا كل آيات القرآن من أوله إلى آخره " [3] .

ويخاطب أحد كبار دعاة الإسماعيلية أبو يعقوب السجستاني أهل الظاهر قائلا : " وأراكم يا أهل الظاهر تكذبون بالتأويل ، وتقتصرون على التنزيل .... واكتفيتم من علم القرآن بما عرفته العرب من الأسماء والصفات ولم تعلموا أن الأسامي ربما صرفت إلى غير ما تعرفه العرب إذا حقيقتها المعاني...." [4] فمثل على تأويلاتهم قولهم أن الوضوء هو البراءة من الأضداد الذين ادعوا الإمامة " [5] .والقبلة "الدعوة إلى الحقيقة " [6]. وما شابه ذلك التأويلات الباطنية البعيدة عن ظاهر الكلام .

ولما كانت الصوفية غير بعيدة عن المذاهب الباطنية ، بل قد تعد ، من ناحية التأويل الباطني للقرآن ، مذهبا باطنيا ، فإننا نجد فيهما الكثير من الأمور المشتركة ، وفي شعر ابن الفارض الكثير من تلك الإشارات التي تبين الصلة العميقة التي تربط تصوفه بالمذاهب الباطنية . فمثلا ، نلاحظ في شعره عددا كبيرا من المصطلحات الباطنية كالضد و الأضداد والدعاة واللاهوت والناسوت والخلع

---

(1)-البغدادي عبد القاهر،الفرق بين الفرق ، ص 287 .

(2)-المصدر نفسه ، ص 280

(3)-الديلمي محمد بن الحسن، قواعد عقائد آل محمد ، ص 55.

(4)-السجستاني، الافتخار ، ص 99.

(5)-المصدر نفسه ، ص110 .

(6):-المصدر نفسه ، ص 116 .

والنسخ والفسخ و الرسخ [1] ، كلها عبارات رائجة جدا في كتب الإسماعيلية والباطنية عامة .

ومن الجدير بالذكر أنّ ابن الفارض يركز في شعره كثيرا على فكرة الظاهر والباطن الإسماعيلية . فالحج عنده حجان : حج ظاهري وحج باطني ، [2] ويربط الحكمة بالباطن والأحكام بالظاهر [3] . كما يربط فكرة الظاهر بالباطن بعقيدة التجلي ، فيرى أن الحق قد تجلى ظاهرا واحتجب باطنا ، فهو الظاهر والباطن . وبعبارة أخرى ، هو اللاهوت والناسوت ، وذلك في قوله في التائية الكبرى على لسان محبو بته الإلهية [4]:

تَجَلّيْتُ فيهِمْ ظاهِراً، واحْتَجَبْتُ با، طِناً بهِمِ، فاعْجَبْ لِكَشْف بِسُتْرةِ

وشبيه بهذا قوله في الكافية مخاطبا محبوبه [5]:

ومَتى غِبْتَ ظاهِراً عنْ عياني، أُلْفِهِ نَحْوَ باطِني أَلْقَاكَا

وفي القصيدة الخمرية يجعل الحواس الخمس الظاهرة رموزا إلى حواس خمس باطنه . فهو عندما يربط الحواس بالمحبة يجعلها تدل على أمور روحانية مجردة ، في حين إن ظاهر كلامه يشير إلى الحواس الخمس الظاهرية ، وذلك عندما يقول [6]:

ولوْ قَرّبُوا مِنْ حَانِها مُقْعَداً مشَى وتَنْطِقُ مِنْ ذِكْرَى مَذَاقَتِهَا البُكْمُ

---

(1)-ديوان ابن الفارض ، ص :63 و77و 89 و 105 و106 و107 و110 .

(2)-المصدر نفسه ، ص 15 .

(3)-المصدر نفسه ، ص 77 .

(4): المصد نفسه،ص71.

(5):المصدر نفسه،ص159.

(6): المصدر نفسه،ص141.

ولــو عَبِقَــتْ فــي الشــرق أنفــاسُ طِيبِهــا وفــي الــغربِ مزكــومٌ لعــادَ لــهُ الشَّــمُّ
ولــو خُضِــبَتْ مِــنْ كَأْسِــهَا كَــفُّ لامــسٍ لــمَا ضَــلّ فــي لَيْــلٍ وفــي يَــدِهِ الــنَّجْمُ
ولــو جُــليتْ سِــرّاً علــى أَكمَــهٍ غَــدا بصــيراً ومِــنْ رَاووقِهَــا تَسْــمَعُ الصُّــمُّ

فهو يذكر البكم و الشم واللمس والأكمه والصم على الظاهر ويريد بذلك البكم والشم واللمس والأكمه والصم في الباطن ، أي الذي لا ينطق قلبه و لا تشم روحه ولا تلمس نفسه ولا يرى فؤاده ولا تسمع أذن قلبه ، وهكذا نلاحظ كيف يأتي ابن الفارض بالظاهر ويريد الباطن .

علاوة على ذلك ، فالمرأة لها أهمية خاصة في المذاهب الباطنية ، وخاصة تلك التي تعتقد بالتجسد الإلهي ، فصورة الإنسان في المرأة تمثل ناسوت الحق ، وبمعنى أخرى ، أن الله يتجلى في هذا العالم بكل أسمائه وصفاته دون دخول أو حلول تماما كما يتمثل الشخص في المرأة ، فيكون اللاهوت حقيقة و الناسوت صورة له دون أن يصير اللاهوت ناسوتا أو العكس ، وقد أخذ ابن الفارض هذه الفكرة بحذافيرها وذكرها في التائية الكبرى كمثل عن الوحدة ، إذ قال [1]:

وشاهدْ إذا استجليتَ نفسكَ ما ترى، بغيرِ مراءٍ في المرائي الصَّقِيلَةِ

أغَيرُكَ فيهــا لاحَ، أمْ أنتَ ناظِـرٌ، إليْكَ بها عندَ انعكاسِ الأشعَّةِ

وتماما كما فعل أهل المذاهب الباطنية ، أوّل ابن الفارض الآيات القرآنية و المعالم الدينية والشرعية تأويلات باطنية رمزية بعيدة عن ظاهر الكلام ، فهو يأخذ الآية القرآنية المنزلة مرتين: **"وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ اليَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ "**[2] فيؤوّلها على أن المقصود من اليتيم هو

(1):ابن الفارض، الديوان،ص108.

(2): سورة الأنعام ، الآية : 152 وسورة الإسراء ، الآية : 34 .

موسى عليه السلام وما له و الميراث الموسوي النبوي المختص به [1] وذلك في قوله[2]:

ولاتَقْرَبوا مالَ اليتيمِ، إشَارَةٌ، لكفٍّ يدٍ صُدَّتْ له إذ تصدّتِ

وهو لا يشير إلى جنة ونار محسوستين ، بل هما عبارة عن القرب والبعد الإلهي وهذا واضح في قوله [3]:

منازِلُ أُنْسٍ كُنّ لم أَنسَ ذِكْرَها بمنْ بُعدُها والقُرْبُ: ناري وجنّتي

ولكن يعقد أهل الظاهر أهل الظاهر أن الراحة والألم الأخرويين ناتجان عن أسباب مادية لأنهم على حد تعبير إخوان الصفا الإسماعيليين ، " لا يؤمنون إلا بظواهر الآيات والأخبار ، و لا يتفحصون عن حقائق أسرار كلام الله وأسرار الأخبار النبوية " [4]

أما المعالم الدنية كالعيد وليلة القدر والجمعة والسعي والحج والوقفة ومكة والحرم ودار الهجرة وبيت المقدس والمسجد الأقصى ، فجميعها يأخذ عن ابن الفارض معان باطنية وتأويلات رمزية مرتبطة كلها بالمحبوبة الروحانية ، ففي قسم من التائية الكبرى يذكر تلك المعالم الدنية بالمفهوم الباطني قائلا [5]:

وعنديَ عيدي كُلَّ يومٍ أرى بهِ، جَمالَ مُحَيّاها، بعَينٍ قريرةِ

وكلُّ اللَّيالي ليلةُ القدرِ إنْ دنَتْ، كما كُلُّ أيَّامِ اللِّقا يومُ جُمعةِ

---

(1)-الفرغاني، منتهى المدارك ، الجزء الأول ، ص 301 و 302 .

(2): ابن الفارض، الديوان، ص74.

(3): المصدر نفسه،ص43.

(4)-رسائل إخوان الصفا ، المجلد الثالث ، ص 63 .

(5): المصدر السابق،ص80.

وسَــعْيِي لهــا حــجٌّ بــهِ كُــلُّ وَقفــةٍ على بابِهَــا قــدْ عادلَــتْ كُــلَّ وَقْفَــةِ
وأيُّ مكــــانٍ ضــــمَّها حــــرمٌ كــــذا أرى كــــلّ دارٍ أوْطَنَــــت دارَ هِجْــــرَةِ
ومــــا ســــكَنَتْهُ فَهــــوَ بَيــــتٌ مُقَــــدَّسٌ بِقُــرَّةِ عَيْنِــي فيــهِ أحشــايَ قــرَّتِ
ومَســــجِدِيَ الأقصَــــى مســــاحِبُ بُرْدهــــا وطيبــــي ثَــرى أرضٍ، عليْهَــا تمَشّــتِ

فالعيد صار عنده يعني يوم المشاهدة الإلهية وليس يوما معينا لمناسبة دينية ما ، وليلة القدر هي ليلة القرب " التي يظهر فيها قدر العباد بقربهم من حضرة ربهم لا ليلة مخصوصة متعينة في كل سنة مرة واحدة " [1] والجمعة تعني كل يوم يتم فيه اللقاء ، بل هو يوم الجمع أي يوم " شهود الحق بلا خلق " [2] . والحج هو التوجه إلى الحق ، وهذا شبيه بقول الإسماعيلية في تأويل الحج على أنه " السفر ....إلى ولي الله " [3] والوقفة هي البلوغ إلى جناب الحق ، ومكة وطن المحبوبة الإلهية أي عالم الغيبة والحرم هو المكان الذي ضم "مظهر جمعية تلك الحضرة " [4]. ودار الهجرة إشارة إلى " الحضرة المحمدية " [5] .وبيت المقدس هو مسكن المحبوب الحق في العين و الأحشاء أي في الظاهر والباطن ، في الغيب والشهود ، في اللاهوت والناسوت ، والمسجد الأقصى هو منزل الوصول بالمشاهدة ، لذا هو "كعين لروحانية جميع الأرض " [6] .

وهكذا نلاحظ كيف أن جميع تلك المعالم الدنية الزمانية والمكانية تمرر عنده ذات معان باطنية مجردة عن المكان والزمان ، بل تصير دون صلة تماما بمدلولاتها الزمانية والمكانية .

---

(1)-الفرغاني، منتهى المدارك ، الجزء الأول ، ص 342 .

(2)- الكاشاني ،مصطلحات الصوفية(بهامش شرح منازل السائرين) ، ص 95 .

(3)-الديلمي بن الحسن،قواعد عقائد ال محمد ، ص 59 .

(4)-الفرغاني،منتهى المدارك ، الجزاء الأول ، ص 343 .

(5)-االمصدر نفسه ، ص 344.

(6)-المصدر نفسه، ص ن.

وفي موضع آخر من التائية الكبرى يأتي ابن الفارض بأبيات أخرى شبيهة بالأولى يؤوّل فيها بعض المعالم الدينية والأركان الإسلامية تأويلا باطنيا ، وهي قوله :[1]

وقَلبِـــيَ بَيْـــتٌ فيـــه أســـكن دونَـــهُ ظُهُـــورُ صِـــفاتي عَنـــهُ مـــن حُجُبِيتـــي
ومنهـــا يَمينـــي فـــيَّ رُكـــنٌ مُقَبَّـــلٌ ومـــن قِبلَتـــي للحُكـــمِ فـــي فـــيّ قُبلَتـــي
وحَـــوْليَ بـــالمَعنى طَـــوافي، حقيقَـــةً وســـعيي لـــوجهي مـــن صـــفائي لمَرْوَتِـــي
وفـــي حَـــرَمٍ مـــنْ بـــاطِني أمْـــنُ ظـــاهِري ومـــنْ حولـــهِ يُخشـــى تخطّـــف جيرتـــي

ففي هذه الأبيات يرمز بالبيت الحرام إلى القلب أو يمينه ، أي الحجر الأسود ، " يتضمن معنى القدرة والقوة " [2]. وبالتالي يكون الطواف حول ذاته والسعي بين الصفا والمروة هو سعي إلى الذات أيضا ، وهذا الحرم الباطني يسبب الأمن الظاهري ، فيصر الظاهر معبرا عن الباطن ، أما الصوم ، فهو الصوم عن سوى الذات ، والزكاة الإفاضة على الآخرين من جواهر المعرفة أللدنية .

وهكذا أوّلَ ابنُ الفارض الحرم الشريف والصوم والزكاة ، فلا الحرم مكان مكون من الحجارة والتراب ولا الصوم هو إمساك عن الطعام ، ولا ربط للزكاة بالمال ، هل يختلف هذا عن تأويلات الفريق الباطنية ؟

والنتيجة التي يمكن استخلاصها هي أن ابن الفارض التقى مع الفرق الباطنية في النظرة إلى ظواهر الدين ، وهذا يدعو إلى التفكير أكثر في مدى الترابط الوثيق بين التصوف والمذاهب الباطنية التي كان لها الأثر الكبير في نقل التصوف من مرحلة الزهد العملي إلى مرحلة التصوف الفلسفي النظري ، والذي تجلى بشكل بارز عند المتصوفة الذين أتوا في القرون المعاصرة والتالية لظهور مسالك التوحيد الباطنية في العالم الإسلامي وخاصة في بلاد فارس ومصر .

---

(1): ابن الفارض، عمر بن علي ،ديوان، تح. درويش الجويدي، المكتبة العصرية، بيروت، 2008م،ص136.

(2): الفرغاني، منتهى المدارك ، الجزء الثاني ، ص 26 .

ثالثا/ المسافة الجمالية بين الإشارة والعبارة:

قسم الجرجاني الحكمة إلى نوعين : الأول هو " الحكمة المنطوق بهاء وهي علوم الشريعة والطريقة " . والثاني " الحكمة المسكوت عنها وهي أسرار الحقيقة التي لا يطّلع عليها علماء الرسوم والعوام على ما ينبغي فيضرهم أو يهلكهم ." (1)

وهذا يعني أن هنالك نوعان من الحكمة مسكوتا عنها لا ينبغي أن تكشف للعوام حتى لعلمائهم ، إذ هي حكمة سرية لخواص العارفين ، لذا يحدثنا تاريخ الحكمة إن الحكماء كانوا دائما يضنون بحكمتهم عن العامة ، ففيثاغورس مثلا كان يمنع تلامذته المعدودين من إشاعة حكمته بين العوام ، وقد استمر الفيثاغورسيون عبر العصور جماعات سرية تصون حكمتها عن الاغيار ، واستمر هذا الاتجاه في كتم الحكمة أو الحكمة المسكوت عنها قائما لدى بعض المذاهب العرفانية الإسلامية والباطنية بل لدى كثير من الفلاسفة المسلمين .

فالإسماعيلية مثلا ، كانت من الفرق الإسلامية التي حاولت صون عقائدها عن الآخرين ، فنرى أحد علمائهم يخاطب إخوانه تحت عنوان " العهد والميثاق المأخوذ على حفظة الأسرار " قائلا : " اعلم أيّها الأخ البار الرشيد ، أوصلك الله إلى معرفة علم التوحيد ، أن الغاية من تصنيف هذه المرتبة هي تأكيد الإيمان المغلظة على من وقعت إليه هذه الرسالة أن يصونها كل الصيانة ويحافظ عليها كل المحافظة ، فأنها الأمانة الكبرى والحقيقة العظمى والحكمة الدينية المثلى التي يجب كتمانها إلا عن أهلها ، فكن بها ضنينا وعليها أمينا لأنها من مكنون العلم ومخزون الحكم . " (2)

---

(1)- الجرجاني،التعريفات ، ص 96 - 97 .

(2)-أربع رسائل إسماعيلية ، تحقيق عارف تامر ، ص : 34 .

كذلك نرى الشيخ الرئيس ابن سينا يوصى " إخوانه " في خاتمة " الإشارات والتنبيهات " قائلا : " أيها الأخ ، إني قد مخضت لك في هذه **الإشارات** عن زبدة الحق ، و ألقمتك قفى الحكم في لطائف الكلم ، فصنه عن الجاهلين والمعتدلين ومن لم يرزق الفطنة والوقادة والدربة والعادة وكان صفاء مع الفارغة أو كان من ملاحدة هؤلاء الفلاسفة ومن همجهم ، فإن وجدت من تثق بنقاء سريرته واستقامة سيرته وبتوقفه عما يتسرع إليه الوسواس ، وبنظره إلى الحق بعين الرضا والصدق ، فاته ما يسألك منه مدرجا مجزءا مفرقا ، تستفرس مما تسلفه لما تستقبله .وعاهده بالله وبالإيمان لا مخارج له، ليجري فيما تأتيه مجراك متأسيا بك ، فإن أذعت هذا العلم وأضعته فالله بيني وبينك . " [1] أن تشدد ابن سينا هذا في صون " **إشاراته** " عن العوام يدل على مدى حرصه في إبقاء إشاراته الحكمة مسكوتا عنها .

وقد حذا حذوه الشيخ الإشراقي السهر وردي في خاتمة " حكمة الإشراق " عندما قال مخاطبا " إخوانه " : " وأوصيكم بحفظ هذا الكتاب والاحتياط فيه وصونه عن غير أهله ، والله خليفتي عليكم ." [2]

كل هذا يدل على وجود اتجاه بين العارفين والحكماء يدعو إلى كتمان المعارف وصونها عمن لا يستطيعون حملها ولا يليقون بمعرفتها ، وقد يعود هذا الاتجاه إلى ثلاثة أسباب : الأول ، المحافظة على قيمة المعارف اللدنية ورفعة شأنها ، لأن للثمين إذا كثر وجوده بين الناس وصار الحصول عليها أمرا سهلا للجميع قلت قيمته وضاع شأنه ، أما السبب الثاني ، فهو الحفاظ على العامة البسيطة العقول مما لا تحتمله عقولهم فيقعون بنتيجتها في الشك وتضطرب نفوسهم فيهلكون ، كما أشار إلى ذلك الشريف الجرجاني ، والسبب الثالث ، وقد يكون الأهم ، تعارض الكثير من عقائد الحكماء

---

(1)-ابن سينا أبو علي،الإشارات والتنبيهات ، الجزء الرابع : ص 903 - 906 .

(2)-السهروردي،حكمة الإشراق (ضمن المجموعة الثانية من مصنفات شيخ الإشراق ، ص 257 .

والعارفين وآرائهم مع عقائد العوام ، فإن كشفوا لهم عنها قاموا عليهم وكفروهم وربما قتلوهم ، فتكون صيانة الحكمة صونا للحكماء أنفسهم قبل صون الحكمة والمعرفة نفسها .

فما هي إذن الأساليب التي استعملها العارفون الحكماء لصون معارفهم وحكمهم ؟ الخطوة العادية الأولى كانت عدم الكشف عن كتاباتهم للجميع ، ولكن هذا لم يكن كافيا كما لم يكن مطمئنا ، لذا خطوا الخطوة الأهم وهي وضع عقائدهم وآرائهم في كلام ملئ بالإشارات والرموز التي لا يفهم معناها غير أهلها ، ولهذا السبب حفلت كتب المذاهب الباطنية والمسالك العرفانية بشتى أنواع الرمزية المتطرفين ." [1]

والمتصوفة بدورهم كانوا من أتباع مدرسة " الحكمة المسكوت عنها " وابن الفرض منهم ، بل من أكثرهم تطرفا في ذلك ، وهذا الأسلوب في الكتمان عنده قد عبر عنه بالإشارة وهي عكس العبارة ، والحقيقة هي أن الإشارة غير الرمز ، فالرمز لا يأتي دائما لأجل الإخفاء والكتمان ، بينما الإشارة كانت عند ابن الفارض بقصد الستر عن بعض عقائده وآرائه التي لم يرغب أن يطلع العوام عليها .

وفيما يخص بالرمز " لا غنى للصوفي عن لغة الرمز واصطناع أساليب التمثيل والتصوير ليترجم عن أحواله ويعبر عن مواجيده ، وأذواقه ، مهما يكن في لغة الرمز من قصور عن التعبير ، لأن موضوعات تجاربه تنم عن المحسوس والمعقول اللذين تعبر عنهما لغة الوضع والاصطلاح ." [2]

إلّا أن " الإشارة" عند ابن الفارض غير ذلك ، فهي ليس أسلوبا للتمثيل والتصوير ، بل أسلوبا للإخفاء والتمويه ، ومما يدل على تفريق ابن الفارض بين الرمز والإشارة قوله [3]:

---

(1)-أبو ريان محمد علي،أصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهر وردي ،دار الطلبة العربية،بيروت،1960، ص 103 .

(2)-نصر عاطف جودة، الرمز الشعري عند الصوفية ، ص 502 .

(3): ابن الفارض، الديوان،ص97.

رُموزُ كُنُوزٍ عنْ معَاني إِشارَةٍ بِمَكْنُونِ مَا تُخْفِي السَّرَائِرُ حُفَّتِ

فالرموز قد تخبر عن معاني إشارة حفت بمكنون ما تخفى السرائر ، وهذا يعني أن "الإشارة " تتعلق بالأمور المكنونة التي تخفيها النفوس و لا تكشف عنها للأغيار ، ومفهوم " الإشارة" هذا عند ابن الفارض هو نفسه عند ابن سينا ، ففي كتابه " الإشارات والتنبيهات " يورد المسائل الدقيقة التي لا يريد أن يفهمها الجميع تحت بند الإشارات ، كقوله ، مثلا :إشارة :....فانظر إلى الحكمة ثم إلى الرحمة والنعمة تلحظ جنابا تبهرك عجائبه ، ثم أقم واستقم." [1] وقوله في موضع آخر من الكتاب : " إشارة: جل جناب الحق عن أن يكون شريعة لكل وارد ، أو يطّلع عليه إلا واحد بعد واحد ."[2] فالواضح تماما أن ابن سينا يتعمد اختصار إشاراته وإبهامها ، ولذا نلاحظ أنه عندما يوصي إخوانه بالكتمان ، يوصيهم بكتمان الإشارات ولا يذكر التنبيهات ، وهذا يعني أن الإشارة تعني الحكم التي يفرض سترها ، وإشارات ابن الفارض مستورة من قبل الرجل نفسه دون أن يطلب ذلك من غيره ، ولذا نراه يفضل الإشارة على العبارة ويصرح بأنه في الإشارة معان لا توجد في العبارة ، والتلويح الكامن في الإشارات قد تبيح دم الذي يبوح بها لها، قال [3]:

وعنـــــيَ بـــــالتَّلويحِ يفهـــــمُ ذائِـــــقٌ غَنِـــيٌّ عـــنِ التّصـــريحِ للمُتَعَنّـــتِ
بهـا لـمْ يُـبحْ مـن لـم يُـبحْ دَمُـهُ وفـي ال إشــارةِ معنًــى مــا العبــارةُ حــدَّتِ

(1)-ابن سينا أبو علي، الإشارات والتنبيهات ، الجزء الرابع ، ص 707

(2)-المرجع نفسه ، ص 751 .

(3): ابن الفارض، عمر بن علي، ديوان، تح.د. درويش الجويدي، المكتبة العصرية، بيروت، 2008م،ص 129.

فما هي تلك الأمور التلويحية الإشارية التي تقضي على من يكشف عنها ؟ لا بد أن تكون من تلك المسائل التي لا تكشف للسبب الثالث في ستر الحكمة الذي تمت الإشارة إليه سابقا .

ومن خصائص الإشارة أن تكون خفية ، وهذا ما يفهم من قول ابن الفارض : [1]

سأجْلو إشاراتٍ عليكَ خَفِيَّةً بها كعباراتٍ لدَيكَ جَليَّةِ

وبالتالي تكون " العبارة " جلية علاوة على أنها ظاهرة للعيان وارتباطها يكون بعالم الشهادة ، في حين أن " الإشارة " تكون غيبية ، وذلك لقوله : [2] .

فأشْفَقْتُ مِنْ سِيَرِ الحديثِ بِسَائِري فتُعرِبُ عن سِرِّي عِبارةُ عَبرَتي

فالعبارة ليست بالضرورة كلاما ، بل قد تكون حالة ظاهرية ، كالبكاء ، تكشف عن الأمور بصورة جلية ، وبالتالي صاحب الإشارة لا يجعل مكنوناته المستورة تؤثر على أحواله الظاهرية فتكشف عن باطنه .

ويزيد ابن الفارض على الإشارة والعبارة " اللطيفة " في قوله : [3]

أشَرْتُ بما تُعطي العِبارَةُ، والذّي، تَغَطَّى فقدْ أوْضَحْتُهُ بِلَطِيفَةِ

---

(1):المصدر السابق،ص111.

(2): المصدر نفسه،ص58.

(3): المصدر نفسه،ص92.

وهذا يعني أن " اللطيفة تكون للتوضيح ، فتأتي مع " العبارة " في مقابل " الإشارة" و لأن ما تأتي تحت عنوان " الإشارة " يكون من اسمي الحقائق وأكثر المعارف خطرا فمن يصل إلى الإشارات أن يكون قد توصل إلى أعلى مراتب العرفان ، وبعد العرفان تأتي مرحلة المشاهدة والوصول ، لذا ، قد تأخذ " الإشارة " معنى شبيها بأحوال العارفين ومقاماتهم ولهذا السبب بعد اكتمال الإشارة ، يخطو العارف أول خطوة في سبيل الوصول ، وقد عبر ابن الفارض عن ذلك بقوله : [1]

وَآخِرُ مَا بَعْدَ الإِشَارَةِ ، حَيْثُ لَا تَرَقِّي ارتفاعٍ ، وَضْعُ أَوَّلِ خَطْوَتِي

ولكن يبقى سؤال هام ، وهو : أين إشارات ابن الفارض وما هي ؟ وما هي ماهية تلك الإشارات ؟ في الحقيقة أن الإجابة عن هذا السؤال أمر في غاية الصعوبة .

لأن القصد من الإشارة هو الستر و الكتمان والأسرار ، فكيف الوصول إلى الإسرار و إلى ما هو مكتوم ومستور ؟ الحق إنها مهمة صعبة ، وقد تفرق الخائض فيها لحجها ، ولكن لا بأس من المحاولة .فمثلا ن بعد قوله : " سأجلو أشارت عليك خفية ، " يشير إلى قضية ظهور الحق في المظاهر البشرية ، وبعبارة أخرى ، يقول إن الخلق مظهر للحق ، وهذا ما أورده بصورة إشارية خفية من خلال إشاراته إلى " الكل" [2] في ديوانه ، فهل كانت مسألة الظهور الإلهي في الإنسان إشارة من إشارات ابن الفارض ؟

---

(1):المصدر السابق،ص77.

(2)-راجع الفصل تحت عنوان : " الكلية وصور التعبير عنها في شعر ابن الفارض " .

علاوة على ذلك ، فهنالك في الديوان قصيدتان يمكن اعتبارهما قصيدتين اشاريتين ، وهما الخمرية والفائية ، هذا إلى جانب الإشارات الكثيرة الموجودة في التائية الكبرى ، ففي القصيدة الفائية يتكلم ابن الفارض عن النبي محمد صلى الله عليه و سلم. غير أن نظرته إليه كانت تختلف تماما عن نظرة العوام إلى النبي محمد صلى الله عليه وسلم وخاصة السنة منهم ، فالنبي عند ابن الفارض ليس بشرا ، بل هو مظهر إلهي ، فهل كان بإمكانه أن يصرح بذلك ، وخاصة أمام المجتمع ؟ كان لابد لابن الفارض من أن يأخذ بالإشارة دون العبارة لذكر نظرته للرسول العربي .

أما القصيدة الميمية الخمرية ، فقد تكون إشارية أيضا إذا أخذنا بعين الاعتبار شرح القيصري لها ،فلو أخذنا ، مثلا ، شرحه للبيت الثاني من القصيدة المشار إليها ، وهو : [1]

لَهَا البَدْرُ كَأْسٌ، وَهِيَ شَمْسٌ، يُدِيرُهَا هِلالٌ، وَكَمْ يَبْدُو إِذَا مُزِجَتْ نَجْمُ

لتبين أن كلام ابن الفارض هذا إشارة إلى حقيقة عرفانية من الصعب إظهارها للعامة وخاصة في العصر الأيوبي ،فالقيصري يقول في شرح البيت : "....المراد بالبدر وجه الحبيب الإلهي من حيث الوجود المظهري ، وهو الذات المحمدية الموجودة بوجود الحقائق المنورة بنور شمس الذات الأحدية على سبيل الانعكاس منها من حيث المقابلة بين الذاتين بحكم المرتبتين الكليتين اللتين للوجود وهما مرتبتا الجمع والتفصيل ، لا من حيث الأحدية الذاتية إذ لا تمييز فيها و لا بينونة ..... الهلال

(1): ابن الفارض، الديوان،ص140.

تدوير شكلي والساقي تدوير حالي وهو إدارة الكأس بين الأصحاب ، وكان المراد به أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه ، وسماه هلالا باعتبار ما كان عليه بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم ، وبالنسبة إلى حضرته كالهلال بالنسبة إلى البدر ، وأيضا كما أن الهلال جزء من البدر فان القمر إذا تنور بعضه عند بعده عن الشمس أولا يسمى بالهلال ، كذلك أمير المؤمنين بمثابة الجزء من النبي صلى الله عليه وسلم في القرب ..." [1].

لو كان حقا هذا ما أراد ابن الفارض قوله ، هل كان يستطيع التصريح بذلك في العصر الأيوبي المعادي للفاطميين ؟ هكذا تكون الإشارة ، بل هكذا يكون أسلوب إخفاء العقائد التي لا يكون المتقد بها راغبا في اطلاع الأغيار عليها .

والنتيجة التي يمكن استخلاصها هي أن الإشارة عند ابن الفارض أسلوب خفي للتعبير عن العقائد الهامة التي يجب السكوت عنها ، وفهمها لا يكون متيسرا لمعظم الناس ، بينما العبارة هي الأسلوب الصريح في البيان عن العقائد ، وتبعا للهدف من القول بالإشارة أو بالعبارة ، تكون الموضوعات المقولة خاصة أو عامة .

فالإشارة تحس فيما العبارة تفهم ، والحب يحس و لا يفهم ، لذا كانت الإشارة وسيلة للتعبير عن أحوال الحب وحقائقه ، وحقيقة أحوال السالكين أمور ذوقية لا يمكن وضعها في قالب اللفظ،

---

(1)-القيصري بن محمود، شرح خمرية ابن الفارض،دار الكتب المصرية ، ص 21-23 .

وبالنتيجة الإشارة إليها قد تدل عليها في حين أنه من المتعذر التعبير عنها بالبيان ، فالإشارة هي القول القليل المبهم ذو المعاني الكثيرة الباطنية والذوقية ، أما العبارة فهي القول والبيان والإفصاح ، وهذا لا يفي الأذواق حظها .

وبالتالي حين يشرع المتلقي في قراءة عمل أدبي لهؤلاء المتصوفة، فإنّه ينتظر منه أن يستجيب لأفق انتظاره، أي أنْ ينسجم مع المعايير الجمالية التي تُكوّن تصوره الخالص للأدب وفهمه الخاص للإشارات الواردة، في حين يسعى المؤلف إلى انتهاك هذه المعايير ومخالفتها، مما يجعل طريقته في الكتابة تدخل في صراع مع افق انتظار هذا المتلقي، ويسمى هذا الفارق بالمسافة الجمالية.[1] وعليه يقوم هذا المفهوم على التعارض الذي يحصل للقارئ أثناء مباشرته للنص الأدبي كمجموعة من المحمولات الموسومة الفنية الثقافية، ويبن عدم استجابة النص لتلك الانتظارات والتوقعات. التي تعمدها المؤلف بغية الستر والكتمان.

رابعا/الجمع بين المتناقضات:

يمكن اعتبار ابن الفارض أنّه صاحب مذهب " الوحدة الكلية " و لا يجب اعتباره صاحب مذهب في الاتحاد ،لأنّ الاتحاد يقضي بوجود شيئين يتحدان ، أما الوحدة فهي حالة ذاتية لا وجود للاثنين فيها، و في الاتحاد لا بد من وجود للاثنين حتى يتحقق ذلك الاتحاد ، ثم إنه لا بد أن يتم الاتحاد في الزمان لأنّه حالة فعلية و الوحدة لا تتم في الزمان ، بل هي حالة سرمدية كائنة

(1) رشيد بن حدو: مدخل إلى جمالية التلقي، مجلة آفاق المغربية، ع 6، 1987م، ص:11 -13.

في" الزمان الفرد " [1] على حد تعبير ابن الفارض ، وهذه الوحدة الفارضية مقترنة بالكلية لأنها وحدة الكل الحق و هذا ما عبر عنها شاعرنا في الخمرية بقوله :" وقد وقع التفريق والكل واحد ." [2]

يشير قول ابن الفارض المشار إليه في الخمرية على وجود تفريق في حين أن الكل واحد ، فما هو المقصود من ذلك ؟

إن المتتبع لأفكار ابن الفارض في ديوانه يلاحظ أنّه كثيرا ما يجمع الأضداد والمتناقضات معا وكأنّه يرمي من وراء ذلك إلى حقيقة عرفانية يريد الإشارة إليها ، فالحقيقة أنّ شاعرنا الصوفي قد وصل إلى مرتبة في عرفانه أدت به " للنظر إلى الذات الإلهية بعين الوحدة ، والنظر إلى الأشياء الصادرة عن هذه الذات بعين التفرقة ، " [3] وهذا يؤدي إلى الاعتقاد بالكثرة في الوحدة ، فابن الفارض لم ينفِ وجود الأشياء الكثيرة الوجودية المتضادة في كثير من وجوهها ، ولكن في الوقت نفسه لا ينفي هذه الوحدة ، وسبب ذلك أن رؤية الغيرية والكثرة في الوجود تظهر لعين الوهم والخيال ، أما عين الحقيقة، فلا ترى سوى وحدة كلية مطلقة حتى من خلال الكثرات والأضداد ، وهذا ما مثل له بعض الحكماء بالنقطة والدائرة المتولدة من حركة النقطة بسرعة ، فالنقطة إذا تحركت بشكل دائري وبسرعة رأتها العين دائرة ، في حين تلك الرؤية وهمية ، فالدائرة لا وجود لها ، بل الوجود نقطة واحدة لا تكثر

---

(1)-ابن الفارض،الديوان ، ص:111.

(2)-المصدر نفسه ، ص :142.

(3)- حلمي مصطفى،ابن الفارض والحب الإلهي ، ص :278 .

فيها ،والأشكال هي الصورة الوهمية والحقيقة هي النقطة الأولى .

ولأنّ ابن الفارض شاعر ، فلم يعبر عن فكرته هذه على طريقة الفلاسفة ، بل وضعها في قالب شعري ، فتحولت بذلك العبارات إلى الإشارات لا تدرك إلا بعد التأمل العميق فيها ، ففي الأمثال الأربعة التي يذكرها في التائية الكبرى عن مقامات السروجي والمرأة وترجيع الصوت والرؤيا و المنامات [1] يريد إثبات **وحدة المظاهر** في الوجود ، وفي الأمثال التي يأتي بها عن الضحك والبكاء وغناء الطيور وسير الإبل في الصحراء وقتان الجيوش وصيد الأسماك [2] يريد التعبير عن **وحدة الأفعال** ولذا يختم هذه الأمثال بقوله : [3]

وَكُلُّ الَّذي شاهَدْتُهُ فِعْلُ واحِدٍ بِمُفْرَدِهِ، لَكِنْ بِحُجْبِ الأَكِنّةِ

ويعبر عن وحدة الزمان في قوله : [4]

وفَي الزَّمنِ الفردِ اعْتَبِرْ تلْقَ كُلّ مَا بَدَا لَكَ، لَا فِي مُدّةٍ مُستَطيلَةِ

و بالرغم من هذه الوحدة المظهرية والفعلية والزمنية ، فالتفريق كائن و الأضداد قائمة لا محالة ، وقد عبر عن هذا التفريق الوجودي الكائن في الوحدة الكلية من طريق الأضداد والنقائض في شعره ،

---

(1)- ديوان ابن الفارض ، ص : 108 .

(2)- المصدر نفسه ، ص:110 -111 .

(3)- المصدر نفسه،ص112.

(4): المصدر نفسه،ص111.

ولكن مع جعلها منسجمة فيما بينها بل متوحدة ، ولذا قال : [1]

وَلَا ضِدٌّ فِي الكَوْنَيْنِ ، والخَلْقُ مَا تَرَى بِهِمْ للتَّسَاوِي مِنْ تَفَاوُتِ خِلْقَتِي

وهذا التصريح بعدم وجود ضد في الكونين قاله بعد جمعه للنقائض متمثلة في " الفوق والتحت " وذلك في قوله : [2]

وَمَنْ كَانَ فَوْقَ التَّحْتِ وَالفَوْقُ تَحْتَهُ إلى وَجْهِهِ الهَادِي عَنَتْ كلُّ وِجْهَةِ

وكأنه يريد من هذا الخلط فيما بين الفوق والتحت نفى الفوقية والتحتية ليقول بعدها : " لا ضد في الكونين " .

واجتماع الأضداد عند الفلاسفة مستحيل " فالضد أن صفتان وجوديتان يتعاقبان في موضع واحد يستحيل اجتماعهما كالسواد والبياض ، " [3] ولكنها تجتمع عند ابن الفارض وهذا الاجتماع يكون في الذات الكلية ، وفي ذلك حكمة غيبية لا تدركها إفهام الأنام وهذا ما عبر عنه في قوله : [4]

تَجَمَّعَتِ الأَضْدَادُ فِيهَا لِحِكْمَةٍ، فَأَشْكالُهَا تَبْدُو عَلى كُلِّ هَيْئَةِ

---

(1)- المصدر السابق،ص90

(2): المصدر نفسه، ص ن.

(3):الجرجاني ،التعريفات ، ص :142.

(4): المصدر السابق،ص110.

صَوَامِتُ تُبْدِي النُّطْقَ وَهْيَ سَواكِنٌ تُحرَّكُ ، تُهْدِي النُّورَ ، غَيْرَ ضَوِيَّةِ

وبذلك يكون قد جمع الصمت مع النطق والسكون مع الحركة والنور مع الظلمة ، وجميعها أضداد .

ومن الأبيات الأخرى التي يجمع فيها بين النقائص ويساوي فيما بينها قوله : [1]

فَوَصْلِي قِطَعِي، وَاقْتِرَابِي تَبَاعُدِي وَ وُدِّيَ صَدًّى وانْتِهَائِي بَدَاءَتِي

فالوصل الذي هو ضد القطع صارا عند ابن الفارض شيئا واحد ، وكذلك الاقتراب والتباعد والود والصد والانتهاء والابتداء ، فهذا التساوي فيما بين الأضداد يقضى بانتفاء الحدية وتحقيق " لا ضد في الكونين " " و" الكل واحد .

ونتيجة لذلك لا يلزم لكل فعل أن تأتي بنتائجه الطبيعية المنطقية ، ففعل البدو يقتضى الظهور ، والاحتجاب يسبق الاختفاء ولكن ذلك يختلط عند ابن الفارض فيقول : [2]

بَدَتْ بِاحْتِجَابٍ وَاخْتَفَتْ بِمَظَاهِرٍ عَلَى صِيَغِ التَّلْوِينِ فِي كُلِّ بَرْزَةِ

وهذا البيت الأخير يدل على أن النقائض و الأضداد تنتفي في الحق ، أو بعبارة أخرى في الكل ، الآن من خصائص الحق أن يحتجب إذا ظهر ويظهر إذا احتجب .

وهكذا نرى أن ابن الفارض قد استعمل أسلوبا بديعا للتعبير عن فكرة عرفانية جمع فيه بين الجمال الشعري والحكمة الصوفية ، دون أن يغلب واحدا على الآخر.

---

(1): ابن الفارض، الديوان،ص77.

(2): المصدر نفسه،ص70.

الباب الثاني

دراســـة المستوى الدلالـــي في شعر ابـــن الفـــارض

– مدخل:مفهوم الرّمز في الشّعر الصّوفي

– الفصل الأوّل:الحبّ مصطلحاته ودلالاتها في شعر ابن الفارض

أولا:دلالة الحبّ والعشق والهوى.

ثانيا:الحبّ رمز الخمرة.

ثالثا:الفلسفة والهندسة والنحو رموز للحبّ.

رابعا:النحول والسقم والتلف.

الفصل الثّاني: الخمر والحسن والمرأة أيقونات للفناء في الذات الإلهية

أولا: دلالة الخمرة

1- حقيقة الخمرة.
2- وصف الخمرة.
3- الدعوة إليها.

ثانيا: دلالة الحسن والمعنى

ثالثا: دلالة المرأة

الفصل الثالث:الرحلة الصوفية ورمزية الأمكنة تجليات للحقائق الوجدانية والمعاني الإلهية

أولا: دلالة الرحلة

ثانيا:رمزية الأمكنة في شعر ابن الفارض

ثالثا:التجلي في شعر ابن الفارض وصلته بعالم الحس

مدخل: مفهوم الرّمز في الشّعر الصّوفي:

قبل الحديث عن مفهوم الرّمز في الشعر الصوفي،من المفيد أن نتكلم عن الرّمز في الأدب بصفة عامة.

كَلّفْتُمُونـــا حُـــدودَ مَـــنْطِقِكُمْ والشِّـعْرُ يُلْـغَ عَـنْ صِـدْقِهِ كَذِبُـهْ
ولم يكـــنْ ذُو القُـــرُوحِ يَلْهَـــجُ بِالـــ مَنْطِـــقِ مَانَوْعُـــهُ ومَاسَـــبَبُهْ؟
والشِّـــعْرُ لَمْـــحٌ تَكْفِـــي إِشَـــارَتُهُ وَلَـــيْسَ بِالْهَـــذْرِ طُوِّلَـــتْ خُطُبُـــهْ[1]

إنّ الحديث عن الرّمز في الشعر قديم قدم الآداب سواء العربية منها أم الغربية، برز استعماله عند عدد من الشّعراء الذين يريدون التّعبير عن أفكارهم بطريق غير مباشر، فالرمزية مصدر صيغ من الرّمز للدلالة على مذهب أدبي أو فلسفي، و هي في الأدب على نوعين :عام وأدبي.

فالرّمزيّة العامة عرفتها كلّ الآداب العالمية وهي شائعة في الأدب العربي على اختلاف عصوره، و أمّا الرمزية الأدبيّة فلم تشتهر إلاّ عند قليل من الأدباء الغربيين.[2]

(1):البحتري،ديوانه،تح حسن كامل الصيرفي،مجلد1،دار المعارف،مصر،ط3،ص209.

(2):ينظر: هدي فاطمة الزّهراء،جمالية الرمز في الشعر الصوفي- محي الدين ابن عربي نموذجا-،رسالة ماجستير،جامعة أبو بكر بلقايد،تلمسان،2006،ص61.

والرّمزية بشكل دقيق هي طريقة أدبية تمتاز بكثرة مؤلفاتٍ ذاتُ معنيين،يعني ذلك أنّ رمزيتها تعتمد على القصة الأسطورية أو المجاز أو الاستعارة، وبصفة عامة كانت حقيقتها تتميز بردّ فعل على حقبة سابقة كان الشعراء فيها مهتمين بإصابة المعنى وتدقيقه مع مراعاة الواقع،وهكذا اتّجه الفنّ نحو الحلم والأسطورة ليأخذ منها مواضيعه،واجتهد أهله أن يعطوا لمؤلفاتهم معنى موغلا في البعد،وذلك باستيحائهم معانيهم من الأفكار الفلسفية والدّينية،ومن ثمة فالرمزية العامة نجدها عند جميع الشعراء،والأدبية اختص بها جماعة قليلة منهم.

والرمز بمعناه العام الواسع هو تعبير غير مباشر عن فكرة بواسطة استعارة أو حكاية بينها وبين الفكرة مناسبة،وهكذا يكمن الرّمز في التشبيهات والاستعارات والقصص الأسطوري والملحمي والغنائي ،وفي المأساة والقصة وفي أبطالها،اتّخذه النّاس قديما ليبرزوا قيمة الفكرة بواسطة الاستعارة الحسّية، أو ليخفوها كما هو الشأن عند الصوفية.

ومن غايته كذلك تزيين الفكرة وتجنّب الاعتراف الشّخصي ولذلك يجب أن يظهر المؤلّف مأساته الشخصية في قالب موضوعي سواء كان القالب حكاية أم بطلا شبيها به.

وقد عالج الشّعراء البرناسيون الرّمز بإعطائهم الأولويّة للقصة التي يشرحونها بكل حرّية فيجعلونها توحي بفكرة ترمز إليها رمزا عاما،لأنّ المقصود من معالجتهم للقصة هو جمالها .نجد كذلك عند الشّعراء الرومانطيقيين قصائد تلمّح إلى فكرة معيّنة كقصيدة (موسى) التي نظمها "فيني" ليعبّر عن طريق الرّمز عن عزلة الرّجل العظيم،أو قصيدة(موت الذئب) التي نستخلص

منها فكرة المماثلة،إذ أنّ الشاعر في تجلّده شبيه بالذئب الذي يموت مُظهِرا أروع درس في الصّبر، ونرى "موسيه" في إحدى قصائده المشهورة بالليالي يعالج أسطورة البجع ذلك الطائر الذي يغذّي أولاده الجياع بدمه،وبين الطائر والشاعر مناسبة إذ كلاهما يضحي بدمه في سبيل الحبّ والأولاد.

وينحو"بودلير" رائد الرّمزية الأدبية نحوهما في قصيدته التي عنوانها(طائر الباطروس)،ذلك الطائر العظيم الذي يصطاده ملاحو سفينة ليلهوا به أثناء سفرهم، فهو في طيرانهم بين الملاحين شبيه بالشاعر الذي يحلّق في أجواء الشّعر العالية والذي يعيش بين قوم يسخرون منه لأنّه لا يستطيع أن يجاريهم في فهمهم للحياة.

وهكذا فالرّمز مظهر يخفي حقيقة جوهرية يكتشفها الشّاعر فيه،وهذا ما اتصّف به كذلك الشعراء الصوفيون،فما هو الرّمز الصوفي؟وما أسباب اصطناع الصوفية الرّمزيّة في تعبيرهم؟

من أبرز ما يميّز الشّعر عند الصوفية- خاصة صوفية القرنين الثالث والرابع- اصطناع أصحابه لأسلوب الرّمز في التعبير عن حقائق التصوف.

ويكشف لنا القشيري عن الدّوافع التي أفضت بأولئك الصوفية إلى اصطناع الرمزية في التعبير،فيقول:"**اعلم أنّ من المعلوم أنّ كلّ طائفة من العلماء لهم ألفاظ يستعملونها انفردوا بها عمّن سواهم،و تواطؤوا عليها لأغراض لهم فيها من تقريب الفهم على**

المخاطبين بها،أو تسهيل على أهل تلك الصنعة في الوقوف على معانيهم بإطلاقها،وهذه الطائفة(يقصد الصوفية) مستعملون ألفاظا فيما بينهم قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم،والإجماع والسّتر على من باينهم في طريقتهم،لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب،غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها ،إذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع تكلّف،أو مجلوبة بضرب تصرّف،بل هي معان أودعها الله تعالى قلوب قوم،واستخلص لحقائقها أسرار قوم"[1].يتبيّن من كلام القشيري أنّه أصبحت للصوفية لغة اصطلاحية خاصة اتفقوا عليها فيما بينهم بحيث يفهمونها لوحدهم،ولا يفهمها غيرهم،بل إنّها مبهمة على من ليس بصوفي،لأنّ هذه اللغة تعبّر عن أسرار وحقائق ذوقية،وهبها الله للصوفية ،وهم يخشون أن تشيع هذه الحقائق وتلك الأسرار بين من ليسوا أهلا لها.

وينبّه القشيري أيضا إلى أنّ الصوفية كانوا يسترون معانيهم عن الأجانب،ولعلّه يقصد بذلك الفقهاء الذين بدأت خصومتهم للصوفية منذ القرنين الثالث والرابع تشتد ،كما بدأ صراعهم مع الصوفية واضحا من خلال محاكمات " ذي النّون المصري" حيث سعى الفقهاء به إلى المتوكل فاستحضره من مصر،ولكنّه أدرك مكانته وردّه

(1): القشيري أبو القاسم،الرسالة القشيرية،ص31.

مكرّما،و "النّوري" الذي أنكر عليه غلام الخليل،واتّهمه بالزندقة واستدعاه الخليفة الموفق عدّة مرات للتحقيق فيما نسب إليه،وأبي حمزة حيث اتهمه الفقهاء بالحلول والعِلاج وغيرهم....

ويبيّن لنا الطوسيّ أيضا معنى الرّمز عند الصّوفية قائلا:" **الرمز معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر،لايظفر به إلا أهله**"[1]،لذا تعمّد المتصوفة ابتكار معجم خاص يقوم على الرّمز الصّوفي،ويحمل خبايا اللغة الصّوفية،التي قصد بغموضها أن تبقى مصطلحاته واضحة بين أهل الطائفة لا يلمّ بها إلا المريد،الذي يتقدم لعالم هذه اللغة بقلب راغب،ويمرّ بمرحلة المكابدة التي يسلكها الصوفي في الوصول إلى ربّه،بينما هو في الوقت نفسه يمرّ بما مرّ به الصوفية في تواصلهم مع لغتهم واكتشاف دلالتها، باعتبارها لغة إشارية تخضع لقوانينها الذاتية ولتحولات عالمها الخاص،ولا تتمثل فيها اللفظة لحدود المعنى الظاهر،باعتبار التصوف خبرة ذاتية،ممّا جعل منه شيئا قريبا من الفن،والبحث عن اللذة الروحية التي لا يمكن التعبير عنها بالألفاظ في معانيها العادية.

إنّ العبارات الصوفية لهذا العهد لها في الغالب معنيان:أحدهما يستفاد من ظاهر الألفاظ ،والآخر يستفاد بالتحليل والتعمق وهو المعنى الخفي،ولذلك قال الفنّاد وهو من

---

(1): الطوسي أبو نصر السّراج،اللّمع،ص414.

صوفية القرنين الثالث والرابع:"**إذا نطقوا أعجزك مرمى رموزهم،وإن سكتوا هيهات منك اتّصالهم**"[1]،وهذا دليل على مدى عمق الرموز في تعبيرهم ومدى شساعة معانيها.

وقد يطلق على الرّمز عند الصوفية الإشارة في مقابل العبارة،فالإشارة عندهم:"**ما يخفى عن المتكلم كشفه بالعبارات للطفاته،وهي كناية وتلويح،وإيماء لا تصريح**"[2] ويعنى بذلك الإنحراف والإنزياح.

إنّ التصوف في حقيقته إيثار وتضحية،وهو نزوع فطري إلى الكمال الإنساني والتسامي والمعرفة،والواقع أنّنا إذا تأملنا أدب الصوفية شعرا ونثرا وجدنا رمزا غريبا ونمطا عجيبا،وبعدا عن التصريح،وإيثار للتلويح واعتمادا على الإشارة وعلاقات خفية في التجوّز بالكلام،ودرجات بعيدة بين المعاني الحقيقية والمعاني اللزومية لا يكاد يفهمها فاهم،ولا يصل إلى جوهرها عالم أو حالم،فالصوفية أصحاب إشارة لا أصحاب عبارة.

ولما كانت علوم الصوفية متعلقة بالقلب،فقد نبّهوا إلى نوعين من الكلام: كلام يخرج من القلب إلى القلب فيحدث أثره،وكلام يخرج من اللسان إلى الآذان ولا يتجاوزها،ولهم في هذا عبارات طريفة،فمن ذلك ما رواه أبو نعيم قائلا:"**كان قاص يجلس قريبا من مجلس محمد بن واسع وهو من أوائل الزّهاد،فقال يوما وهو يوبّخ جلسائه:مالي أرى القلوب**

(1):جودة ناجي حسين،المعرفة الصوفية"دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة"،ص129.

(2): شرح الرّندي على الحكم،ج1،ص79.

لا تخشع،ومالي أرى العيون لا تدمع،ومالي أرى الجلود لا تقشعر ! فقال محمد بن واسع:ما أرى القوم أتوا إلاّ من قبلك،إنّ الذكر إذا خرج من القلب وقع على القلب"[1]،وبالتالي تأثير الكلام ووقعه على النّاس يعود إلى مدى مصداقيته وخروجه من قلب الناطق به.

ويرى الصوفية أنّ العلوم الذوقية التي تنكشف لهم ترد عليهم أوّل ما ترد مجملة،فلا تتبيّن لهم تفاصيل معانيها فإذا وعوها وتصرفت آذانهم فيها بالاعتبار والتأمل تبيّن لهم ذلك،وظهر موافقتها للشريعة فلنطق بالعبارات عن مثل هذه العلوم،فضلا عن صعوبته،فإنّه يتمّ أحيانا على غير إرادة منهم،ودون أن يعرفوا وجهه على التحقيق، وهذا يجعله رمزيا شديد الخفاء،وإلى ذلك يشير القشيري بقول: "**وأصحاب الحقائق يجري بحكم التصرف عليهم شيء لا علم لهم به على التفصيل، وبعدج ذلك يكشف لهم عن وجهه،فربّما يجري على لسانهم شيء لا يدرون وجهه، ثم بعد فراغهم من النطق به يظهر لقلوبهم برهان ما قالوه من شواهد العلم(يقصد الشريعة)**"[2]،ولذلك اشترط الصوفية قبل التعبير عن حقائق التصوف عرضها أولا على الكتاب والسّنة.

وفي رأينا أنّ ما يميّز الصوفية الرّمزية في التعبير عن حقائق التصوف راجع أساسا إلى أنّهم حاولوا أن ينقلوا تجربة نفسية فائقة إلى الغيب في لغة الأشياء المحسوسة،ثم إنّ استعمال

---

(1): المصدر السابق،ص21-22.

(2): القشيري أبو القاسم،الرسالة القشيرية،ص34.

الرّمز في اللغة الصوفية أمر يعود إلى قصور اللغة الوضعية نفسها،إذ أنّها لغة وضعية اصطلاحية تختصّ بالتعبير عن الأشياء المحسوسة والمعاني المعقولة،في حين أنّ المعاني الصوفية لا تدخل ضمن نطاق المحسوس ،،قال الغزالي وهو يقرر ذلك الأمر أيضا:"**لا يحاول معبّر أن يعبّر عن الحقيقة الصوفية إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح،لا يمكنه الاحتراز عنه**"[1]،ثم إنّ الصوفي يلجأ اضطرارا إلى استخدام أمثلة محسوسة في التعبير عن أمثلة غير محسوسة وغير معهودة.

ولذلك كانت كلّ كلمة عندهم رمزا استخدم لا لغرضه المألوف وإنّما للتعبير عن حقيقة تفوق الحسّ،وألفاظ اللغة موضوعة أصلا لمحسوسات،ومانلحظه في التعبير عمّا هو غير محسوس بمثال محسوس يضفي على الرّمز الصوفي قابليته للتأويل بأكثر من وجه،ولهذا يصادفك أكثر من تأويل واحد للرمز الواحد،ممّا يجعل الرمز الصوفي بقدر ما يعطي من معناه فهو في نفس الوقت يخفي من معناه شيء آخر، وهكذا يكون الرمز خفيا وظاهرا في آن واحد.

ولما كانت ألفاظ اللغة موضوعة أصلا لمحسوسات ،وكان التعبير عن الحقيقة يفوق الحسّ فقد بدا كلامهم غريبا على السامعين،ومن هنا جاء الإنكار عليهم من خصومهم،

(1): الغزالي محمد أبي حامد،المنقذ من الضلال، دار المعارف ،القاهرة،1316هـ،ص36.

يقول الكلاباذي:"**اصطلحت هذه الطائفة على ألفاظ في علومها تعارفوها بينهم ورمزوا بها فأدركه صاحبه،وخفي على السّامع الذي لم يحل مقامه، فأمّا أن يحسن ظنّه بالقائل فيقبله ويرجع إلى نفسه فيحكم عليها بقصور فهمه عنها أو يسوء ظنّه به فيهوس قائله وينسبه إلى الهذيان**"[1]،وهكذا كانت مؤلفات وأقوال الصّوفية تزخر بالرّمز،ولا ينبغي النظر إلى اصطلاحات الصوفية أو رموزهم على أنّها مجرد ألفاظ،فهي تدلّ على المعاني التي وضعت لها في حالة حركية،فهي بمثابة أدوات توقظ مشاعر سامعيها بمعنى الكلمة،بشرط أن يكونوا من أهل الذوق لها، وهي الخاصية، وهي تعذّر التعبير عن حقائق التصوف بألفاظ اللغة،موجودة في كلّ أنواع التصوف.

وهكذا يبدو أنّ السبب في نشأة الشعر الرمزي عند المتصوفة هو تلك الحملة القوية التي شنّها الفقهاء على المتصوفة،فأخذ كلّ فريق يناوئ الآخر،ويشنّع عليه، فاضطر الصوفية إلى الرّمز والتعمية في كلامهم،وربّما أطلق الرّمز على مايشير إلى شيء آخر،ويقال إلى ذلك الشيء الآخر المرموز إليه.وقد جعل المتصوفة من ذلك الأسلوب الرمزي قناعا يسترون به الأمور التي رغبوا في كتمانها عن عامة النّاس وعن الفقهاء.

(1): الكلاباذي أبو بكر،التعرف لمذهب أهل التصوف،ص88.

واشتهر الشّعر الصّوفي بنزعته الغزلية والخمرية،ولعلّ المتصوفة قد اصطنعوا هذا الأسلوب الرّمزي لأنّهم لم يجدوا طريقا آخر ممكنا يترجمون به عن رياضتهم الصوفية.

ويعتبر ابن الفارض شاعر الحب الإلهي من بين أهم الشعراء الذين تكاملت في شعرهم كلّ الطبائع الفنية التي تميّز بها الشعر الصوفي،فهو شاعر لازم أسلوبا رمزيا بدلالات صوفية عميقة تقاسمتها حالتا البعد واللقاء وهذا ما استهواني إلى التطرق لمعجمه الصوفي مبرزة أجمل ما أبدع من الرموز والدلالات في تعبيره.

الفصل الأول/الحب ومصطلحاته في شعر ابن الفارض:

الحب والعشق والهوى والغرام والود والجوى،كلّها ألفاظ قريبة المعنى غير أنّ ذلك يبقى بمنأى عن أن تعبر عنه الألفاظ،وهذا لا يعني أنّ أحدا من المنويين والفلاسفة والعرفانيين لم يتصد لشرح مفهوم الحب،ولكن ماقالوه لم يكن شرحا للحب ذاته،بل كان وصفا لأحواله،وبعبارة أخرى لقد تكلموا عن مسببات الحب ونتائجه دون التكلّم عنه.

ولما رأى بعض الحكماء الإلهيين أنّ جحافل العلم والعقل وقفت عاجزة وتراجعت مدحورة أمام قلاع الحبّ،صرّحوا بأن العلم يستطيع الوصول حتى ساحل العشق،فإن بقي على الساحل استطاع الحديث عنه،وإن تقدّم خطوة غرق في لجحه، وأنّى للفريق أن يتحدث أو يخبر أو يعلم[1].وقد وضّحوا ذلك أكثر عندما صرّح عين القضاة الهمداني أنّ كلّ ما يشار إليه لا يمكن أن يكون العشق.

وقد زعم بعض الحكماء أنّ العشق"جنون إلهي"[2] ،وهو شدة الشوق إلى الاتحاد،ولهذا فأي حال يكون عليها العاشق يتمنى حالا أخرى أقرب منها[3] .

(1):ينظر:همداني عين القضاة عبد الله،تمهيدات،تح.عفيف عسيران،كتابخانه منوجهري،طهران،1962،ص97.

(2):ينظر:إخوان الصفاء،رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء،تح بطرس البستاني ،ج3،دار صادر،بيروت،1957،ص270.

(3):ينظر:المصدر نفسه،ص272.

أمّا الصوفية فقد أكثروا الحديث في العشق والمحبة،فرأوا أنّ المحبة أمر"ظاهرة الآنية وخفية الماهية" ،ولذلك تكلّموا عن آنية الحب ولم يتطرّقوا إلى ماهيته.

أمّا ابن الفارض،فقد يمكن اعتباره شاعر الحب دون منازع.فهو لم ينظم قصيدة واحدة في موضوع غير موضوع الحب،ولذلك لقبوه "بسلطان المحبين والعشاق"[1] .فديوانه هو ديوان الحب بحق،إذ أنّه في القصائد الثلاث والعشرين التي يظمها لم يترك طورا من أطوار الحب إلا وتطرّق إليه.فالمحب الإلهي يجد فيه ما يشعر به،كما أنّ المحب الإنساني يقدر أن يحصل منه على مبتغاه.لما لا؟،والمجاز قنطرة الحقيقة والحب،حسب رأي ابن الفارض لا يكون إلا إلهيا مهما كان نوعه أو صورة ظهوره.

فلو أردنا وضع قاسم مشترك بين جميع قصائد الديوان،كان الحب هو حلقة الوصل بين جميع شعر ابن الفارض،وغزله الصوفي يعدّ حسب رأي بعض الباحثين:"**أرقى وأسمى ما وصل إليه الغزل الصوفي العربي من دقّة الوصف ورقة الشعور وخفة الروح**".[2] وقد يكون ابن الفارض هو الشاعر الصوفي العربي الوحيد الذي استطاع أن يسمو بهذا النوع من الشعر إلى مصافي الغزل الصوفي الفارسي الذي يمتاز بالرقة والعذوبة،ولولاه لبقي الغزل الصوفي العربي دون مستوى الغزل الصوفي الفارسي.

---

(1): ينظر:الحنبلي بن محيي الدين،شذرات الذهب،ج7،ص149.

(2): حلمي مصطفى،ابن الفارض والحب الإلهي،ص139.

أولا: دلالة الحب والعشق والهوى

وهنا تجدر الإشارة إلى أنّ اللغويين قد وضعوا فرقا بين الحب والمحبة والعشق والهوى والجوى والغرام،وجعلوا لكل منها مرتبة معينة،أمّا عـند شاعرنا الصوفي فالحال يختلف،أو قل إنّه لم يكترث للمدلولات اللغوية للألفاظ التي تعبر عن حالة الحب بوجوهها المتعددة.فأحيانا يذكر الحب والعشق والهوى معا،وكأنّها شيء واحد ولا اختلاف فيما بينها،نحو قوله[1]:

دعْ عَنْكَ تعْنيفي وذقْ طعْمَ الهَوى فإذا عَشِقْتَ فبعدَ ذلكَ عنِّفِ.

وقوله أيضا في قصيدة أخرى[2] :

هُوَ الحُبُّ فاسْلمْ بالحشَا مَا الهَوَى سَهْلُ فَمَا اختارَهُ مُضْنًى بهِ، ولهُ عَقْلُ.

ففي البيت الأول لا يفرق بين الهوى والعشق،كما لا يفرق في البيت الثاني بين الحب والهوى.وفي بعض الأحيان نراه يفرق فيما بينهما،مثلا يجعل الهوى في مرتبة دون مرتبة الحب،كما أنّ يأتي في مرتبة أعلى من العشق،وذلك في قوله من التائية الكبرى[3] :

فتى الحبِّ، ها قدْ بِنتُ عنهُ بحُكمِ مَنْ يراهُ حِجاباً فالهوَى دُونَ رُتبتي.

وجاوزتُ حدَّ العِشْقِ فالحُبُّ كالقلى وعني شأوِ مِعْراجِ اتّحاديَ رحلتي.

---

(1): ابن الفارض،ديوانه،ص153.

(2): المصدر نفسه،ص134.

(3): المصدر نفسه،ص74.

هذا من ناحية التساوي والفرق بين مراتب الحب المختلفة،وهنا تجدر الإشارة إلى أنّ الحب المتمثل عنده بالخمرة،كما سيأتي تفصيل ذلك لاحقا يأتي في حدّ ذاته في رتبة دون رتبة المشاهدة لقوله[1] :

وبالحَدَقِ اسْتَغْنَيْتُ عنْ قَدَحِي ومِنْ شَمائِلِها لا مِنْ شَموليَ نَشْوَتي.

وهذا لا يعني أنّه لو أردنا أن نضع أحوال ابن الفارض العرفانية في درجات لاحتلت المشاهدة الدرجة العليا،ولكان الحب سبيلا للوصول إلى تلك الغاية القصوى،هذا لايعني أنّ الحب ليس غاية في تصوف شاعرنا،بل إنّه لا يبغي أن يبقى في ذلك المقام إذ يريد أن يتعداه إلى مقام المشاهدة الذي يرى فيه المحبوب متجليا له في كلّ صورة.

وتجدر الإشارة إلى أنّ ورود مصطلح "العشق" في شعر ابن الفارض كان قليلا جدا بالنسبة لمصطلح"الحب"و"الهوى"و"الغرام"،ففي جميع الديوان لا ترد كلمة العشق أكثر من ست مرات،بينما ترد كلمة"الحب"ستا وسبعين مرة و"الهوى"ثلاثين مرة،و"الغرام" ثلاثين مرة،فهل كان ذلك مصادفة أم كان له سبب هام عند الشاعر؟

لو عدنا إلى تعامل العلماء والفقهاء منذ القدم مع العشق والحب لصارت المسألة أكثر وضوحا، فبما أنّ كلمة العشق لم ترد في القرآن الكريم ولم يوصف الله تعالى بها، عدّها

---

(1): المصدر السابق،ص46.

العلماء غير لائقة بالمقامات الإلهية،ويبدو أنّ ابن الفارض كان آخذا بهذا الرأي إلى حدّ ما،لاسيما وأنّه قد نشأ في بيئة دينية ملتزمة،فقلّل من استعمال "العشق" إلى حدّ بعيد واستبدل بذلك إكثار من استعمال"الحب"و"الهوى"و"الغرام". وهنا يختلف شاعرنا الصوفي عن شعراء التصوف الفرس الذين لم يستعملوا في التعبير عن حبهم سوى كلمة(العشق) بصورة عامة،وقد تكون هذه المسألة بالذات من الفوارق الرئيسية بين لغة التصوف عند الفرس وتلك التي عند العرب .

وقد وضّح هذه النظرة الدينية لكلمة"العشق" الشيخ أحمد الإحسائي[1] عندما قال في كتاب (شرح الزيارة):"...**إنّه لم يرد من طرقنا استعمال العشق في جانب الحق،وإنّما ورد من طرق أهل التصوف وهو عندنا باطل لا تجوز نسبته إلى الله تعالى...**"[2] .وقال أيضا:"...**لا معنى للعشق إلا الجنون الشيطاني لا الجنون الإلهي كما زعموا،فإنّ الله تعالى لا ينسب إليه الجنون وإنما ينسب إليه العقل،وهو هنا الحب وكمال الطاعة.**"[3] فهو بالتالي من الرافضين نسبة كلمة العشق إلى الله رفضا قطعيا.

---

(1): هو مؤسس فرقة دينية شيعية في العراق وفارس،وذلك في ق13هـ،وفي مذهبه الكثير من الفكر الإشراقي.

(2): ينظر:الأحسائي أحمد بن زيد الدين،شرح الزيارة الجامعة،دار المفيد،بيروت،ط1، 1990،ص69.

(3): ينظر:المصدر نفسه،ص411.

ومن الأمور اللافتة للنظر في كلام ابن الفارض عن الحب قوله[1] :

ومُلكُ مَعالي العِشْقِ مُلكي، وجنديَ الـ مَعاني وكلُّ العَاشِقِينَ رعيَّتي.

فكما أنّ الملك مرتبط بالجند ولا يكون قوامه إلاّ به،كذلك ربط ابن الفارض هذا البيت بين العشق والمعاني،وجعل"المعاني"قواما له،فما هو المقصود من المعاني؟ يقول الفرغاني إنّ المقصود هو:"**معاني حقائق الشريعة والطريقة المحمدية**"[2].فلو كان هذا صحيحا،فكيف يمكن جعل الحقيقة بمثابة جند في مملكة العشق،والعشق وسيلة للوصول إلى الحقيقة؟قد يكون هنالك غير ماقاله الفرغاني تفسيران آخران للمعاني،الأول يمكن استخلاصه من مصطلح"معاني الإشارة"[3] الوارد في شعر ابن الفارض،فيكون المقصود من المعاني الأمور المرتبطة بالإشارة،وهذا يعني أنّها هي المسائل الخفية المستورة.وفي قرينة ربط المعاني بالجند في البيت المشار إليه،يمكن الاستنتاج أنّ المعاني بمثابة الجنود التي تحفظ حصن أسرار العشق من دخول الأغيار إليه،فتبقى تلك الأسرار محفوظة من مسّ العوام الذين لا يرقون لمعرفتها، أمّا التفسير الآخر فقد يكون في قول الشيخ الإحسائي في تعريف مقام المعاني بأنّه: "**باطن الباطن وهو سرّ السر وسر على سر وحق الحق**"[4] .وبالنتيجة تكون المعاني إشارة إلى

---

(1):ابن الفارض،ديوانه،ص74.

(2):الفرغاني،منتهى المدارك،ج1،ص304.

(3):ينظر:المصدر السابق،ص97.

(4):ينظر:الفرغاني،منتهى المدارك،ج1،ص304.

السرّية و الباطنية.والحاصل أن التفسيرين المشار إليهما يلتقيان في أنّ المعاني هي الأسرار،والسر يحفظ نفسه من الشيوع كما تحفظ الجنود البلاد،فالعشق هو الحريم والملك الذي يحفظ بجنود المعاني.

ثانيا: الحب رمز الخمرة

ولا يمكن فصل فكرة الحب عن رمز الخمرة في شعر ابن الفارض،بل إنّ ما ورد من عبارات وأبيات تشير إلى الخمرة لم تكن سوى عبارات تشير مجازيا إلى الحب .لذلك نراه يبدأ تائيته الكبرى بعبارة"حميّا الحب"،وكأنّه يريد أن يربط منذ البداية بين الخمرة والحب،بل أنه يريد أن يجعلهما أمرا واحد في مصطلح واحد يتركب من الاثنين،ولما شاء ابن الفارض أن يبدأ تائيته الكبرى التي تمثل سلوكه الغيبي بالحب ويختمها بالحب،جعل ذكر المدامة مبدأ القصيدة المشار إليها كما جعلها ختامها،فالتائية الكبرى تبدأ بقوله[1] :

سَقَتْنِي حُمَيَّا الحُبَّ راحَةَ مُقلَتي وَكَأْسِي مُحَيَّا مَن عَنِ الحُسنِ جَلَّتِ.

وتختتم بقوله[2] :

ومن فضْلِ ما أسأرْتُ شُربُ مُعاصري ومَن كانَ قَبْلي، فالفَضائلُ فَضْلَتي.

وهنا تجدر الإشارة إلى أنّ القصيدة الخمرية،وهي من أهم قصائد الديوان العرفانية،لا تتكلم عن شيء سوى الخمرة بأوصافها وأفعالها وتأثيراتها، ولاترد فيها أي لفظة للحب أو العشق

(1): ابن الفارض،ديوانه،ص46.

(2): المصدر نفسه،ص116.

أو الهوى وما شابه ذلك من الألفاظ التي لم تفتقدها قصيدة سوى هذه القصيدة الخمرية.غير أنّ الحقيقة هي أنّ ابن الفارض لم يتكلم في القصيدة المذكورة عن أن شيء سوى الحب،ولكن من خلال رمز الخمرة.

ثالثا: الفلسفة والهندسة والنحو رموز للحب

وابن الفارض يستعمل أحيانا المصطلحات الفلسفية والنحوية والهندسية للتعبير عن الحب،فهو يستعمل مصطلحي"المستحيل"و"الواجب" الفلسفيين لوصف جسمه وقلبه في الحب،فيقول[1] :

فجِسْمِي وَقَلْبِي مُسْتَحِيلٌ وَوَاجِبٌ وخَدّيَ منْدُوبٌ لِجَائِزِ عَبْرَتي.

كما يستفيد من النحو للغرض نفسه،فيقول[2] :

نَصْبَاً أَكْسَبَنِي الشَّوْقُ كَمَا تُكْسِبُ الأَفْعَالَ نَصْبَا لامُ كَيْ.

وإذا أراد التعبير عن الوحدة ورفع الاثنينية فيما بينه وبين محبوبه،فالنحو أيضا وسيلة لهذا الغرض،لذا نراه يقول[3] :

فقدْ رُفِعَتْ تَاءُ المُخَاطَبِ بَيْنَنَا، وفِي رَفْعِهَا عنْ فُرقة الفرقِ ،رفعتي .

---

(1): المصدر نفسه،ص37.

(2): المصدر نفسه،ص09.

(3): المصدر نفسه،ص67.

كما أنّه يرى المصطلحات الهندسية وسيلة لتكوين لغته الصوفية،فيقول[1] :

فلا تَعدُ خطِّي المُستقيمَ ، فإنَّ في ال زَّوايا خبَايا ، فانتهِزْ خيرَ فُرصةِ.

فهذه الطريقة في تكوين اللغة الشعرية في الغزل لم تكن جديدة عند ابن الفارض،فقد استعمل غيره من شعراء الغزل مثل هذه الألفاظ الفلسفية والهندسية وخاصة النحوية في شعرهم،غير أنّ شعراء التصوف الذين نظموا بهذه الطريقة كانوا قلائل ومنهم ابن الفارض.

رابعا: النحول والسقم والتلف

ومن جملة الأمور الأخرى اللافتة للنظر في ديوان ابن الفارض تركيزه المستمر على ذكر النحول والسقم والتلف الذي أصابه في سبيل الحب،وهو يصل في ذلك إلى حدّ المبالغة،فيقول مثلا في الذالية مركزا على أوضاعه الجسمانية البائسة نتيجة الحب والجوى[2] :

حَرّانُ، مَحْنِيُّ الضّلوعِ على أسًى غَلَبَ الإسى فاسْتَنْجَذَ اسْتَنْجَاذَا.

دَنِفٌ لسيبُ حشىً سليبُ حُشاشةٍ شَهِدَ السّهادُ بِشَفْعِه مِمْشاذا.

سَقَمٌ ألمّ بِه، فألّمَ، إذ رأى بالجسم منْ إغدادهِ إغذاذا.

وهو يربط الهوى بالبلاء في قوله[3] :

رُحْ مُعافىً واغتنِم نُصْحِي وإنْ شِئْتَ أن تهوَى فَلِلبَلْوَى تَهَي

(1): ابن الفارض،ديوانه،ص93.

(2):المصدر نفسه،ص31.

(3):المصدر نفسه،ص18.

والسقم هو وسيلة لظهور المحب بعد ما يكون خافيا،لذا نراه يقول[1] :

فَأَظهَرني سُقمٌ بِهِ كُنتُ خافياً لَهُ وَالهَوى يَأتي بِكُلِّ غَريبَةِ.

حتى إنّ التلف في سبيل الحب يؤدي إلى إئتلافه بمحبوبه،وفي هذا يقول[2] :

وتَلافي ، إنْ كانَ فيهِ ائتِلافي بكَ ، عَجِّلْ بهِ ، جُعِلْتُ فِداكا.

فالنتيجة التي يمكن استخلاصها من هذه الأبيات القليلة هي أنّ الهوى ملازم للبلاء والسقم يؤدي إلى ظهور العاشق بعد ما يكون خافيا،علاوة على أنّ التلف في سبيل الحب وسيلة لإئتلاف المحب بالمحبوب،أليست أحوال البلاء والسقم والنحول هذه،والتي يركز عليها ابن الفارض،تنطبق تمام على أحوال(الفناء) عند الصوفية؟ أليس فناء العبد عن نفسه وبقاؤه بربه يؤدي إلى الوصول والاتحاد والإئتلاف بالحق؟أليس الفناء هو المقام الذي يخفي فيه العاشق عن نفسه ويظهر بمعشوقه الذي هو الظاهر الأوحد في وجوده،لأنّه متجلي في كل مظاهره؟أليس الفناء والحب متلازمين؟

لذا يمكن القول أنّ كلام ابن الفارض عن أحواله السيئة في الحب من قبيل السقم والبلوى والنحول والتلف إنّما هو تعبير شاعري لفكرة عرفانية صوفية هي الفناء.وهنا تظهر براعة ابن الفارض في وضع العقائد والأفكار العرفانية والفلسفية في قالب شعري غزلي لطيف،وقد يكون هذا من جملة الأسباب التي أدّت إلى التباس أمر شعره على الناس فيما إذا كان إنسانيا أو إلهيا.

---

(1): المصدر السابق،ص49.

(2):المصدر نفسه،ص156

الفصل الثاني: الخمر والحسن والمرأة أيقونات للفناء في الذات الإلهية

أولا/ دلالــة الخمــرة:

إنّ الحديث عن الخمرة من قبل الشعراء قديم،إذ كان وصف الجاهليين للخمرة يحمل دلالات مختلفة أهمها:"**أنّ شربها والإعلان عنها يدل على قيم الفروسية والفتوة،وسخاء اليد،وسماحة النفس**"[1] ،لكن شعر الخمرة لم يصبح مستقلا بذاته إلا في العصر العباسي"حيث كان ذلك نتيجة الرخاء الذي أصابته الدولة الإسلامية، فانتشرت مجالس اللهو والشراب وكثر المغنون"[2] .فضلا عن جو الحرية الذي أتاح للناس أن يعبّروا عن مكنونات أنفسهم.

فالخمرة مادة فنّية في الشعر منذ القديم،إذ تعتبر في الشعر الصوفي معينا خصبا،ينهل منه الشعراء صورا شعرية مختلفة،يرمزون بها إلى بعض المواقف الإنسانية البارزة،كمواقف الحب والغرام،أو مواقف السعادة والنشوة،إذ لا يمكن لقارئ شعر ابن الفارض أن يفصل فكرة الحب عن رمز الخمرة،فكل ما ورد من عبارات وأبيات تشير إلى الخمرة،لت تكن سوى عبارات تشير مجازا إلى الحب،وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ:"**بواكير الرمز الخمري في التراث الصوفي بدأت منذ القرن الثاني للهجرة**"[3] وهو ماكان شائعا في ذلك الوقت.

---

(1):ينظر:عودة يوسف أمين،تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفية،عالم الكتب الحديث،عمان،الأردن،ط1، 2008،ص10-11.

(2):ينظر:السد نور الدين،الشعرية العربية،ديوان المطبوعات العربية،الجزائر،د.ط،1995،ص499.

(3):ينظر:نصر عاطف جودة،الرمز الشعري عند الصوفية،دار الأندلس،بيروت،لبنان،ط3، 1983،ص340.

من هنا يتأكد أن حضورها يكاد يكون أساسيا في شعر النسيب،فترد إمّا بمعناها الحقيقي،وقد ترد رمزا،ثم تغلغلت هذه المعاني المشتقة من الخمرة في مختلف الأغراض الشعرية وتسربت إلى الشعر الصوفي،فأقام المتصوفة شعرهم على استيحاء معانيهم من الخمرة.

وإذا كانت دلالتها عند الصوفية هي دلالة السكر،فهي عند القشيري غيبة زادت عن الحدّ ولا يكون"**إلاّ لأصحاب المواجيد**"[1] ،وهي عند ابن عربي"**غيبة بوارد قوي**"[2]، أمّا الكاشاني فالسكر عنده له بداية ونهاية"**فصورته في البدايات:الحيرة في سماع الآيات الدالة على الجبر تارة،وعلى القدر تارة أخرى...ودرجته في النهايات الإصطدام بين سطوة الفناء واستقراره وبداية البقاء واستهلاكه**"[3] .أمّا الجرجاني فيؤكد أنّ السكر في اللغة الصوفية "**هو تلك الغيبة التي تعتري المتصوفة في حالة الوجد**"[4] ،فهي بالنسبة له حالة تأخذه إلى عالم لاشعوري.

لقد استقى المتصوفة اصطلاحاتهم وألفاظهم من موضوعات شتّى،إذ يعدّ السكر من أوفرها تواجدا في الخطاب الشعري الصوفي،وهو في اللغة نقيض للصحو.

---

(1):ينظر:القشيري،الرسالة القشيرية،ص71.

(2):ينظر:ابن عربي محي الدين،شرح معجم الإصطلاحات الصوفية،شرح وتدقيق سعيد هارون،مكتبة الآداب، القاهرة،،ط1، 2007،ص24.

(3): الكاشاني،معجم الإصطلاحات الصوفية،تح.العالي شاهين،دار المنار،القاهرة،ط1، 1992،ص355.

(4): الجرجاني علي الشريف،التعريفات،مكتبة لبنان،بيروت،د.ط،1985،ص53.

ويذكر السّراج الطوسي من جملة ألفاظ الصوفية حالي السكر والصّحو فيما يقابل حالتي الغيبة والحضور،حيث أنّ الأولى تعني"**غيبة القلب عن مشاهدة الخلق بحضوره،ومشاهدته للحق بلا تغير ظاهر العبد**"[1] ،في حين أنّ الثانية يقصد بها"**حضور القلب لمّا غاب عن عيانه بصفاء اليقين فهو الحاضر عنده وإن كان غائبا عنه**".[2]إذ بمجرد دخول الصوفي مقام الحضرة الإلهية لا يمنعه مانع عن حضرته حتى يتعمق في اتصاله بربه،فهي التي تبعده عن إدراك واقعه وما حوله،فيفنى ويغيب من سكره حتى يصل إلى مرحلة الصحو،وهي المرحلة الأخيرة من مقامات الوجد.

ولمعرفة حقيقة الخمرة عند ابن الفارض،نكتفي من بين جميع قصائده على الميمية والمتكونة من واحد وأربعين (41) بيتا،والتي قال عنها البوريني: "**أعلم أنّ هذه القصيدة مبنيّة على اصطلاح الصوفية.فإنّهم يذكرون في عباراتهم الخمرة بأسمائها وأوصافها،ويريدون بها ما أراد الله على ألبابهم من المعرفة،ومن الشوق والمحبة، والحبيب في عباراته عبارة عن حضرة الرسول صلى الله عليه وسلم،وقد يريدون به ذات الخالق القديم جلّ وعلا،لأنّه تعالى أحبّ أن يعرف فخلق.فالخلق منه ناشئ عن المحبة،وحيث أحب فخلق فهو الحبيب والمحبوب والطالب والمطلوب، والمدامة**

---

(1): الطوسي السراج،اللمع،ص426.

(2): المصدر نفسه،ص.ن.

المعرفة الإلهية والشوق إلى الله تعالى".[1] والميمية تدور حول ثلاثة عناصر هي:

1-حقيقة الخمرة

2- وصف الخمرة.

3-الدعوة إليها.

1- حقيقة الخمرة

تبدأ القصيدة بفعل ماض دال على الجماعة(شربنا) في قوله[2] :

شَرِبْنَا على ذكْرِ الحَبيبِ مُدامَةً سكِرْنَا بها من قبل أنْ يُخلقَ الكَرْمُ.

والشرب في تصور السراج الطوسي:"**تلقى الأرواح والأسرار الطاهرة لما يرد عليها من الكرامات وتنعمها بذلك،فشبه ذلك بالشرب لتهنيه وتنعمه بما يرد على قلبه من أنوار مشاهدة قرب سيده**".[3] وبالتالي فإن المعنى الذي ندركه هو الارتواء من عذوبة الذكر وسائر الطاعات.ولعلّ استعمال الشاعر لفظ المدامة،كان عن قصد لأنّه أراد حال السكر،ولأن المدامة هي الخمر، سميت بذلك لأنه شيء يستطاع إدامة شربه إلا هي، وقيل:

---

(1): البوريني الحسن والنابلسي عبد الغني،شرح ديوان ابن الفارض،ج2،ص245.

(2): ابن الفارض،ديوانه،ص189.

(3): الطوسي،اللمع،ص449.

"لإدامتها في الدّن زمانا حتى سكنت بعدما فارت،وقيل سميت مدامة لعتقها".[1]

فالشاعر يقودنا إلى رموز مرتبطة بالخمر،باعتبار المدامة رمز للحب الإلهي،الشيء الذي يدل على أنّه أراد كسر ضيق الزمان والمكان ليعبر عن تجربة لا تحدّها حدود الزمان والمكان.

والشرب في البيت اتبع بنتيجته(سكرنا)،وكأن الشرب هو مقدمة السكر، والحديث بصيغة الجمع عن السالكين في طريق الله الذاكرين له.

وقد ذكر النابلسي أنّ من خصائص هذا الشرب هو الطرب،لأنّ شرب المدامة هي:**"شراب المحبة الإلهية الناشئة عن شهود آثار الأسماء الجمالية للحضرة العلية،فإنّها توجب السكر والغيبة بالكلية عن جميع الأعيان الكونية،وقوله سكرنا أي غبنا،وطربنا عن كلّ ما سوى الحقيقة."**[2] وانطلاقا من البيت المذكور فإنّ الشاعر يكون قد صرّح بأزلية المدامة غير المأخوذة من الكرمة،وربطها بالأرواح الكائنة قبل خلق العناصر.وقد أشار إلى ذلك النابلسي عندما قال عن المدامة المذكورة: **"إنّها محبة إلهية...وهي عين المحبة الأزلية".**[3]فالخمر مثل المحبة قديمة وأزلية،رغم أنّ القارئ لايستطيع إلا أن يحكم أنّها وصف لخمر مادية،كما يرى من خلال صفاتها المتبدية من خلال الأبيات.

---

(1):ينظر:ابن منظور،لسان العرب،مادة(مدم).

(2): النابلسي،شرح الديوان،ص246.

(3):ينظر:المصدر نفسه،ص175.

إذا فالخمرة والشراب في مفهوم الصوفية يخالف ما اعتاده المعنى اللغوي، فالخمرة ليست مما يدير الرأس ويثقل الحواس،ويفقد الاتزان مع ذهاب العقل والبصيرة،إنّما هي تنشيط للحواس وايقاظ للشعور والوجدان.

من هنا فإن الخمرة"**رمز على المحبة الإلهية بوصفها أزلية قديمة منزهة عن العلل،مجردة من حدود الزمان والمكان،وهذه المحبة في الأسرار العرفانية هي التي بواسطتها ظهرت الأشياء وتجلّت الحقائق وأشرقت الأكوان،وهي الخمر الأزلية التي شربتها الأرواح المجردة فانتشت وأخذها السكر واستخفها الطرب قبل أن يخلق العالم**"[1] .فظهرت بواسطتها الأشياء وتجلّت الحقائق وأشرقت الأكوان،لذا نجد الشاعر يقرن رمز الخمرة بالحب الإلهي إلاّ أنّها تصحبها نظرة فلسفية لأنّه يتخطى المحسوس وينحو نحو الباطن.

إنّ تعامل الشاعر مع اللغة جعله متميزا،نظرا لامتلاكه زمامها،ممّا أثرى معجمه الشعري للتعبير عن تجربته الصوفية،ولأنّ هذه الأخيرة مليئة بالألفاظ والرموز التي توحي في باطنها بمكامن انفعالات المتصوف ومشاعره،فقد توضح لنا أنّ هناك تقاطعا أسلوبيا ولغويا بين الحديث عن الخمر الحقيقية والخمر الصوفية[2].

(1):نصر عاطف جودة،الرمز الشعري عند الصوفية،ص366.

(2): ينظر:النابلسي،سرح الديوان،ج2،ص245.

يربط ابن الفارض بعد ذلك بين المدامة ومختلف مظاهر الحياة وأحوال الإنسان كالفرح والحزن والمرض وبالحواس الخمس،إذ أنّ المدامة وما أحدثه تأثيرها من نشوة روحية،جعل الشعار يخلع عليها راحة،فكأنّ لها شذا يستشعر بحاسة الشمّ.

فشذاها هو"**عالم الروح الأعظم الذي هو من أمر الله تعالى**"[1] ،لذا فتصويرها في صورة مرئية يجعلها محملة بمعان وإيحاءات عميقة،الشيء الذي يجعل عمله متكاملا في بنائه.يظهر هذا المعنى عند قوله[2] :

لها البدرُ كأسٌ ،وهيَ شمسٌ ،يُديرُها هِلالٌ، وكمْ يبدو إذا مُزِجَتْ نَجمُ.

ولولا شذاها ما اهتديتُ لِحانِها ولولا سَناها ما تصوَّرَها الوهمُ.

كما أضفى الشاعر عليها رائحة زكية نجده يخلع عليها صفة النور،فهي مضيئة،وهو هنا يصفها في ذاتها وموقعها من نفسه ،وهو بذلك يصل إلى"**تكافؤ الفرص بين البنية الحسية للأشياء في قربها ومباشرتها والبنية العرفانية المرموزة**"[3] . ،وبالتالي هو يرسمها من خلال صنيعها في نفوس الناي بمجرد ذكرها.

---

(1):ينظر:المصدر السابق،ج2،ص246.

(2): ديوان ابن الفارض،ص189.

(3):ينظر:نصر عاطف جودة،الرمز الشعري عند الصوفية،ص366.

وإذا أردنا أن نتابع حقيقة الخمر عند ابن الفارض،فيجدر بنا أن نقف عند هذه الأبيات[1] :

وإنْ خَطَـرَتْ يَومـاً علـى خـاطِرِ امـرِىء قامَـتْ بـهِ الأفْـراحُ، وارتحـلَ الهَـمُ.
ولـو نَظَـرَ النُّـدمانُ خـتْمَ إنائِهـا لأسـكرهمْ مـنْ دونهـا ذلـكَ الختـمُ.
ولـو نَضَـحوا مِنهـا ثَـرى قَبْـرِ مَيـتٍ لعـادَتْ إليـهِ الرُّوحُ،وانْتَعَشَالجسـم.
ولـو طرحـوا فـي فيـئ حـائطِ كرمهـا علـيلاً وقـدْ أشـفى لفارقـهُ السُّـقمُ.
وفـوقَ لِـواء الجـيشِ لـو رُقِـمَ اسـمُها، لأسـكرَ مـنْ تحـتَ اللِّـوا ذلـكَ الـرَّقمُ.
ولـو نـالَ فَـدْمُ القَـوْمِ لَـثْمَ فِـدامِها، لَأكسَـبَهُ مَعنـى شَـمائِلِها اللّـثْمُ.

فهي بمجرد أن تلوح لخاطر امرئ تأخذ عليه مجامع قلبه،وتبعثه فيه الأفراح والغبطة والنشوة وتزيل عنه الهم والحزن والأسى.

إنّ الشاعر في هذه الأبيات ذكر الفعل خطر مرتين،في صيغة الفعل تارة،وفي صيغة اسم الفاعل تارة أخرى،والخاطر عند السراج الطوسي:**"تحريك لا بداية له،وإذا خطر بالقلب فلا يثبت فيزول بخاطر مثله"**[2] ،وكما يذهب أغلب المتصوفة فإنّ ابن الفارض إنّما يقصد بالخاطر الذي يرد على القلوب والضمائر. وممّا يلاحظ فإنّ الشاعر في الأبيات الآنفة يكون قد ارتكز على الجمل الشرطية، التي تقتضي تلازم الجملتين،جملة الشرط وجوابها،وكأنّ

(1): ابن الفارض،ديوانه،ص189-190.

(2): الطوسي،اللمع،ص293.

الشاعر في هذا الاستعمال في الكلام عن الخمرة بوصفها حالة وجدية يغيب فيها الصوفي عن عالم الحس والمادة،يسترجع بقايا من إحساسه في هذه الحال،لأنّه خرج منها وهو الآن في حالة الصحو.ذلك أنّ الشاعر مدرك عجز اللغة في إيصال هذه الحالات والتعبير عنها،ولهذا أكثر من هذه الصيغة التي تجاوز عددها عشرا،فعند النابلسي بعد أن يؤول اللغة تأويلا صوفيا عرفانيا،فالإناء في البيت الثاني هو النفس الإنسانية،وختم الإناء هو أثر التجلي،وتحقق النفس لهذا التجلي.

إنّ هذه الحالة عندما يعيشها السالك تؤدي إلى الفرح والسرور والطرب،كما أنّها تشفي المريض السقيم،وبذلك يرتفع السالك إلى مرتبة الإنسان الكامل،باعتبار (حائط كرمها) على أنّه عالم الإمكان الظاهر للحسّ والعقل[1] والمعنى بالطرح في فيء الحائط المذكور توجه خاطر الإنسان الكامل،واشتمال خياله على صورة ذلك العليل.

أمّا الجيش فهم الأتباع المريدون،وهو في الأصل لا يكون إلاّ بقصد الدفاع أو الهجوم أثناء الحرب،و اللواء علامة للنصر أو الهزيمة، وفي ذلك إشارة من الشاعر إلى دخول المريد في حرب مع عدوه الذي هو نفسه، و اللواء خاصية كلّ شيخ في تربية مريده، ممّا يؤكد أنّ الذين تحت اللواء هم " **المريدون الصادقون في تسليم نفوسهم لحكم طريقة شيخهم الذي**

(1):ينظر:النابلسي،شرح ديوان ابن الفارض،ص252.

التزموا طريقته"[1]، وهذه الطريقة هي التي يمشي عليها السالكون في محاربة نفوسهم،لأنّها تؤدي في الأخير إلى المعرفة الرّبانية والتي تدخل المريد حالة السكر في آخر سلوكه .

إنّ السكر بالخمرة التي هي المحبة الإلهية في البيت الأخير من الأبيات الماضية هي حالة لا يعرفها إلاّ من عاشها،وتوصل إليها فكانت الخمرة بذلك" **رمزا على الحب الإلهي لأن هذا الحب هو الباعث على أحوال الوجد والسكر المعنوي والغيبة بالواردات القوية عما يصرف عن الكينونة ويحول دون العلوّ**"[2] .فالخمرة والسكر صفة ملازمة للحب الإلهي.

وإنطلاقا من ذلك فهي محجوبة إذا عن الغافلين بها،لايدركها-حسب النابلسي- إلا العقل الإنساني،فهو غطاؤها إن جهلها،ومصفاتها إن علم بها،ليتعرض العبد بعد ذلك إلى فهم معاني شمائلها ويكتسب ذوقها عندئذ تظهر عليه الأخلاق الإلهية، والصفات والأسماء الربانية الذاتية الفعلية.

إنّ التلويحات الخمرية عند ابن الفارض مرتبطة بحال السكر،وانطلاقا من مدلولها الرمزي،فقد كانت جزءا أساسيا في حكمته العرفانية.

---

(1): المصدر نفسه،ص285.

(2):ينظر:نصر عاطف جودة،الرمز الشعري عند الصوفية،ص363.

2- وصف الخمر:

إنّ هذا المستوى من القصيدة يبدأ من قول الشاعر[1] :

يقولونَ لي صفها فأنتَ بوصفها خَبيرٌ، أجَلْ! عِندي بأوصافِها عِلْمُ.

وطلب الوصف من الجاهلين بها أو الساعين إلى طلبها،من الشاعر الخبير بها،العالم بأوصافها،محاولة لمعرفة أسرارها،وأحوالها التي تجلت على عارفها من ناحية الذوق والكشف،فهي ذات أربعة أوصاف:صفاء ولطف وضياء وروح،وفي مقابل ذلك انتفت عنها أربعة أوصاف أخرى،صافية لا تشبه الماء،لطيفة لا تماثل الهواء،نورانية لا تشبه النار،وروح بلا جسد،وبالتالي فإنّ هذه الخمرة،"**خمر معنوية وأوصافها ربّانية**"[2] .إذا فبداية وصف حقيقتها هي انتماؤها للعالم الآخر وانتفاؤها عن عالم الإمكان،وهذا المعنى نجده في قول الشاعر[3] :

صفاءٌ، ولا ماءٌ، ولُطْفٌ، ولاهَواً، ونورٌ ولا نارٌ وروحٌ ولا جسمُ.

محاسِنُ، تَهْدي المادِحينِ لِوَصْفِها، فَيَحسُنُ فيها مِنهمُ النَّثرُ والنّظمُ.

ويَطرَبُ مَن لم يَدرِها، عندَ ذِكرِها، كمُشْتاقِ نُعْمٍ، كلّما ذُكِرَتْ نُعْمُ.

---

(1):ابن الفارض،ديوانه،ص190.

(2): نصر عاطف جودة،الرمز الشعري عند الصوفية،ص366.

(3): المصدر السابق،ص190-191-192.

وقالوا:شربتَ الاثمَ كلاّ،وإنّما شَرِبتُ التي، في تَرْكِها، عندي الإثمُ.

هنيئاً لأهلِ الديرِ كمْ سكروا بها وما شربوا منها ولكنَّهمْ همُّوا.

فهي ذات محاسن وأوصاف،وفي هذا"**إشارة إلى أنّهم مامدحوها إلاّ لما هدتهم محاسنها إليها من كشفهم عن معاني تجلياتها بأسمائها الحسنى**"[1] ،وبالتالي هي التي تجعل من الناظم أو الناثر ذا محاسن في نثره ونظمه.

إنّ الشاعر في البيت الثالث يمهد بهدف جعل المريد في شوق إلى العمل من أجل شرب هذه الخمرة،والسكر بها،فهي تحدث الطرب والسرور بمجرد ذكرها،فما باله إذا وصل إليها وذاق شربها،إذ أنّ الذي حدث لأهل الدير وهو عند النابلسي كناية عن الأولياء الوارثين للمقام العيسوي الروحاني أنّهم سكروا بالمحبة الإلهية ولكنّهم لم يشربوا منها وبالتالي لم يصلوا إلى المنتهى،فهم مترامون في الطريق عليها.

أمّا ابن الفارض فقد وصل في شربها إلى المنتهى،يؤكد ذلك قوله"**شربت التي في تركها عندي الإثم**"[2]،وهو حصول الغيبة التي هي في ظن الجاهلين سكرة الخمرة المعتصرة بينما هي استغراق الشاعر في مشاهدة حضرة ربه وتمتعه بلذائذ تجليات الوجود الحق وزيادة قربه.

---

(1):ينظر:النابلسي،شرح الديوان،ص167.

(2): المصدر السابق،ص268.

3- الدعوة إليها:

إنّ الدعوة إلى الخمرة هي الدعوة إلى الرحلة قصد تحقيق لحظة الوصول، التي هي أقصى حالة من حالات الوجد والاتحاد والسكر،وهي حالة دقيقة جدا،تنبعث في داخل الصوفي على شكل وجد عنيف،"**وهو ما صادف القلب:من فزع أو غم أو رؤية معنى من أحوال الآخرة أو كشف حالة بين العبد والله عزّ وجلّ.قالوا:هو سمع القلوب وبصرها**".[1] عندها يقع الصوفي في مأزقه على حسب تعبير عبد الرحمن بدوي:"**فنشوة الوجد ترغمه على الإذاعة،والمذاع سرّ بين العبد وربّه**"[2] ،وانطلاقا من هذا الوصف للحالة التي تحدثها الخمرة الصوفية للصوفي نجد الشاعر يدعوا المريدين إلى ضرورة السير حتى يصل إلى هذه الخمرة فيسكر بها،وكأنّ الحديث عنها لا يكفي لتبيان حقيقتها،ولهذا لا بد من التجربة العملية لذلك،وفي هذا قال الشاعر[3] :

عليكَ بها صرفاً وإنْ شئتَ مزجها فعدلكَ عنْ ظلمِ الحبيبِ هوَ الظُّلمُ.
فدونَكَها في الحانِ، واسْتَجلِها بهِ، على نغمِ الألحانِ فهيَ بها غنمُ.

(1): الكلاباذي،التعرف لمذهب أهل التصوف،ص132.

(2):ينظر:بدوي عبد الرحمن،شطحات الصوفية،وكالة المطبوعات،الكويت،ط3، 1970،ص10.

(3): ابن الفارض،الديوان،ص152.

وفـــي ســـكرةٍ منهـــا ولـــو عمـــرَ ســـاعةٍ تـــرى الـــدهر عبـــدا طائعا،ولـــك الحكْـــم.
فـــلا عـــيشَ فـــي الـــدُّنيا لمـــنْ عـــاشَ صـــاحياً ومـــن لـــم يمـــت ســـكرا بهـــا فاتَـــهُ الحَـــزْم.
علـــى نفســـه فلْبيـــكِ مـــن ضـــاع عمـــره ولـــيس لـــه منهـــا نصـــيبٌ ولا ســـهْم.

إذا لا عيش في الدنيا إلا لمن شربها،وسكر بها،وقد استعمل في ذلك الشاعر أسماء أفعال الأمر(عليك)التي بمعنى إلزم،(ودونك) ويعني الأخذ بدلالة الإغراء، فالسكر هو أن يستوعب السالك" **أوقاته كلها في مشاهدة الوجود الحق،وصار لم يشعر بشيء سواه**"[1]، فحقيقة هذه الخمرة هي محصلة رحلة الصوفي في معراجه الروحي،وانطلاقا من هذه الحقيقة الصوفية تظهر دعوة صريحة بالأخذ الحازم،والعمل الجاد من أجل ذوقها والحصول عليها .

إنّ دلالة النص الفارضي والتي هي نتيجة للحب الإلهي الذي بدأ الشاعر من أجله رحلته،حتى وصل إلى لحظة المطلق،أين يكتمل الراحل في هذه الحالة لتحقيق كمال اتصافه بالأوصاف الإلهية،هي الدرجة المؤدية إلى حالة السكر أو الوجد،أو الشطح أو الفناء أو الحلول أو الاتحاد.

بذلك يكون ابن الفارض قد وظف رمز الخمرة بدلالاته الثرية التي يمكن أن تحتوي مشاعر الصوفي وتبرز الطبيعة الخاصة لفكره،وقد ألبس الشاعر روحه الصوفية ابتداء من ذكر

(1):ينظر: النابلسي،شرح ديوان ابن الفارض،ج2،ص277.

المرأة الدال على الحبيب الواحد المطلق،ليشير إلى خاصية الوقوف على الأطلال بدلالتها على الحيرة والحنين والخوف،إلى ذكر الناقة والعيس للدلالة على شدة التحمل والصبر على مشاق الطريق،إلى توظيف الخمرة التي ترمز صوفيا إلى الدهشة والفرحة وسعادة اللقاء،إذ تدل على عودة الروح بعد سفر طويل إلى عالمها الأول،عالم الصفاء والطهارة،فبداية القصيدة هي نفسها نهايتها.فشعر ابن الفارض دائرة تنطلق من نقطة واحدة هي نفسها دائرة البحث عن الحبيب،فللمرأة دلالة تمثل حالة الغياب والشوق والحنين(دلالة المرأة) لتصل إلى النقطة نفسها،لكن بطريق اللقاء والوصال(دلالة الخمرة)[1]،والذي كان يعتقد في البداية بعيدا غائبا، وأصبح فيما بعد حاضرا وقريبا،فهم ينتشون بهذه الخمرة الإلهية التي تسكرهم فيغيبون عن ذواتهم ليصيروا في حالة من المحو،وهي خمرة لا غول فيها ولا تأثيما،فلا إثم على من يشربها ولا عار على من يتعاطاها.

وفي الجملة فإنّ شعر الخمرة الصوفي ترسم في تقاليده الفنية التراث الصوفي"**الذي كان قد بلغ من الناحية الأسلوبية تمام النضج والاكتمال مثلما ألمّ شعراء الصوفية من قبل بتراث الشعر الغرامي** "[2]،وتدل هذه الملاحظة على أنّ شعر الصوفية في أغلبيته لم يكن بسبيل يتيح للشعراء أن يبتدعوا ويصكوا رموزا تتميز بالجدة والخلق، وإنّما كانوا يعوّلون على الموروث الذائع من الأنماط الأسلوبية المستقرة.

(1):ينظر:النابلسي،المصدر السابق،ص279.

(2):ينظر:نصر عاطف جودة،الرمز الشعري عند الصوفية،ص361.

ثانيا/دلالة الحسن والمعنى:

كثيرا ما يربط ابن الفارض بين (الحسن)و(المعنى)عندما لايكون حسنا متبدلا متغيرا بتبدل القوالب بل هو كائن في المعنى الذي لا تصل إليه يد التغير، فيقول[1] :

فأرواحُهُم تصبُوا لِمعنى جمالِهَا وأحداقُهُم من حُسنِها في حديقة.

وكذلك نرى قوله[2] :

لئن جمعَتْ شملَ المحاسنِ صورةً شَهِدْتُ بها كُلّ المَعاني الدّقيقَةِ .

وأيضا[3] :

إذا لاحَ معنى الحُسنِ في أيّ صورَة ونـاحَ مُعنّى الحُزنِ في أيّ سُورَة.
يُشاهِدُها فِكري بِطَرفِ تَخيّلي ويسمعُها ذكرى بمسمَعِ فِطنتي.

ويشاهد معنى الحسن فيقول[4] :

أشاهدُ معنَى حُسْنكُمْ فَيَلَذُّ لي خُضُوعي لَدَيْكُمْ في الهوى وتَذَلّلي.

فلو تأملنا مليّا هذه الأبيات لاتضحت أمور كثيرة تجلي بعض أهم الأصول التي يقوم عليها

---

(1)::ابن الفارض،الديوان،ص80.

(2):المصدر نفسه،ص81.

(3):المصدر نفسه،ص85.

(4):المصدر نفسه،ص179.

تصوف ابن الفارض.منها أنّ معنى الجمال يتعلق بالأرواح من خلال الاحداق،ويوضح هذه الفكرة بصورة أجلى قوله[1] :

فالعينُ تهوى صورةَ الحسنِ الَّتي روحي بها تصبو إلى معنىً خفي.

فالعين تشاهد الصورة،وهذه الصورة تتحول إلى معنى روحاني،وقد يمكن مشاهدة معنى الحسن مباشرة دون اللجوء إلى العين الظاهرية،وذلك إما من خلال عين العقل أو من خلال القلب،وهذا يتضح من بيتين في ديوان شاعرنا،الأول هو[2]:

فيكَ مَعْنًى حَلاَّكَ في عَيْنِ عَقْلي، وبِهِ ناظِري مُعَنَّى حِلاكا.

والثاني[3] :

فقلْبي وطَرْفي ذا بمعنى جَمالِها مُعَنّىً وذا مُغرىً بِلِينِ قَوام.

وهكذا يوضح ابن الفارض أنّ القلب يرى معنى الجمال،والطرف يشاهد الظاهر المتمثل في لين القوام،ويلاحظ هنا كيف أنّ الشاعر يربط دائما بين الحقائق المعنوية والحقائق المادية،وممّا يبين هذا الربط بين حقيقة الحسن الغيبية المعنوية وصورة الحسن الظاهرية،قوله[4] :

فأدِرْ لِحاظَكَ في مَحاسِن وَجْهِهِ، تَلْقَى جَميعَ الحُسْنِ، فيهِ، مُصَوَّرا.

---

(1):المصدر نفسه،ص154.

(2): المصدر السابق،ص159.

(3):المصدر نفسه،ص163.

(4):المصدر نفسه،ص170.

وممّا لا بد من ذكره هو أنّ الجلال قد يحجب جمال المحبوب،بقوله[1] :

بِجمالٍ حَجَبْتَهُ بِجلالٍ، هامَ واستعذبَ العذابَ هناكا.

ويوضح هذه الفكرة عبد الرزاق الكاشاني إذ يقول:"**الجلال هو احتجاب الحق تعالى عنّا بعزته من أن نعرفه بحقيقته وهويته كما يعرف هو ذاته،فإن ذاته سبحانه لا يراها أحد على ماهي عليه إلا هو.الجمال هو تجلّيه بوجهه لذاته،فلجماله المطلق جلال هو قهاريته للكل عند تجلّيه بوجهه،فلم يبق أحد حتى يراه في علوّ الجمال، وله دنوّ يدنو به منّا وهو ظهوره في الكلّ،كما قيل:**

جمالك في كلّ الحقائق سافر وليس له إلاّ جلالك ساتر."[2]

فهذا الكلام يدل على أن صفة الجلال تغلب صفة الجمال،إذ أنّ الجمال يظهر ما لم يكن للجلال من ظهور،فإذا ظهر هذا اختفى الجمال تحت حجابه.والواضح أنّ ابن الفارض كان من أصحاب هذا الرأي،وقد يكون هذا هو السبب الذي لأجله جعل الشاعر محبوبته في مطلع التائية الكبرى تجلّ عن الحسن،وهذا يعني أنّه رآها بمظهر الجلال،ولم يشاهدها بمظهر الجمال.

---

(1):المصدرالسابق،ص156.

(2):الكاشاني عبد الرزاق،شرح منازل السائرين،مكتبة حامد العلمية،طهران،إيران،ص95.

ثالثا/ دلالــة المـــــرأة:

شكّلت المرأة محور اهتمام الشعراء الذين وصفوها على مرّ العصور بأحلى وأجمل النسيب،فحضرت بشكل أساسي في القصيدة العربية منذ نشأتها،إذ شغلت حيزا واسعا من وجدان الإنسان العربي.ذلك أنّ الشاعر الجاهلي قد تباهى بذكر المحبوبة في مطالع قصائده بدافع الحب،فهو إذن"**شديد الشغف بذكر محاسن المرأة يصف أعضاءها وملامحها ومزاياها،ويحيطها بأحسن ما عنده من التشابيه،كما اقتضت الجمالية القديمة عندها عندهم**".[1] كتشبيههم وضاءة وجهها بالشمس باعتبارهم مالوا إلى الوجه الصافي النقي،كما وصفوا بياض أسنانها بالأقحوان والبرد،إلى غير ذلك من هذه العناصر التي شكّلت عناصر الجمال في المرأة الجاهلية.

فالحب الذي هو الميل إلى الجنس الآخر والرّغبة فيه عاطفة فطرية،جبل عليها الإنسان،لا يملك لها دفعا،ولا يستطيع معها صبرا،لأجل ذلك شاع شعر الغزل في الأدب العربي واستهل الشعراء قصائدهم به منذ العصر الجاهلي،لأنّ – كما يقول ابن قتيبة عن عاطفة الحب–:"**لا تجد إنسانا إلاّ ضاربا فيه بسهم من حلال أو حرام فهو قريب من النفوس لائط بالقلوب**"،[2] إذ لا يعتبر الغزل عند الجاهليين فنّا مستقلا بذاته، و إنّما هو

(1):البستاني بطرس،أدباء العرب في الجاهلية وصدر الإسلام،ج1،دار مارون عبود،لبنان،1979، ص66.

(2):ينظر:ابن قتيبة،الشعر والشعراء،تح.أحمد محمد شاكر،ج1،دار المعارف،مصر،ط1، 1966،ص57.

غرض من الأغراض المتعددة التي تنسج عليها قصيدتهم،ولكن **"له حق الصدراة يستهل به ثم ينتهي منه إلى غيره"**[1] ،فهم يصفون المحبوب ليستعيدوا صورة الحبيب الغائب المفقود،سواء أ أراد الشاعر المدح أم الوصف،أم الرثاء أم الهجاء.

لقد أثبت التاريخ العربي مكانة المرأة،ومن ثم مكانة حبها عند الشعراء فما من شاعر إلاّ وله أبيات ولو قليلة في التغزل بها،ومن هنا**"فإنّ الحب هو الذي يسمى قاتلا أو عليه يكون كذلك إذ لم يعد الموت سوى السر العفيف للحب"**،[2] والصورة الجلية لهذه المكانة نجدها مجسدة أكثر في ما أنتجته المدرسة العذرية من شعراء كجميل بثينة،وكثير عزة، وقيس لبنى،ومجنون ليلى،والشاعر العباسي العباس بن الأحنف.فكل هؤلاء دلّت سيرهم على أنّهم حلّوا في محبوباتهم حتى وصلوا إلى درجة الجنون،بل الموت .

إنّ الاستشهاد بشعر هؤلاء للدلالة على هذا الحب العفيف والمجنون وإن كنا لا نريد أن نسترسل فيه،فيكفينا أن نقول بأن العباس بن الأحنف كان شاعرا يتنفّس حبّا،فشعره**"كان في المرأة ولا يتعداها إلا سواها من الموضوعات،فكان بحق شاعر الغزل والحب العفيف والشكوى والتوجع،لم يتجاوز ذلك إلى رثاء أو مدح أو هجاء،**

(1):ينظر: البستاني بطرس ،أدباء العرب في الجاهلية وصدر الإسلام،ص65.

(2):ينظر:الطاهر لبيب،سوسيولوجيا الغزل العربي،تر.مصطفى المنشاوي،دار الطليعة والنشر،بيروت،ط2، 1988،ص64.

كما فعل أقرانه في العصر العباسي"[1] ،فقد أخلص نفسه وشعره لغرض واحد هو الغزل،والعفيف منه بخاصة حتى دعاه الدكتور زكي مبارك:"**شاعر العفاف،ويراه متصوفا ويقارنه بابن الفارض الصوفي المشهور"**[2] .هذا ما يؤكد تميّزه،لأنّه لـم يخض في أغراض الشعر كما خاض غيره نظرا لما فشا في عصره من إباحية ومجون وشذوذ،فالمجتمع أصبح أخلاطا شتى.

إنّ البيئة الإسلامية الجديدة فرضت لونا جديدا من الشعر هو الغزل العذري، نظرا لما أشاعته من عفّة وألفة وتقوى،وبالتالي فإنّ البنيتين اللغويتين للشعرين العذري والصوفي تتشابهان إلى حدّ بعيد،فلولا تجاوز الصوفية حدود الغزل العذري أحيانا،ولولا قرائن الصوفي لما أمكننا التفريق بين هذا الحب الأرضي الذي يجمع بين الرجل والمرأة،وذلك الحب السماوي الذي يجمع بين الصوفي وربّه.

ويمكن التساؤل عمّا إذا كان التصوف يشكل إحدى النتائج التي انتهى إليها الحب العذري إذ أنّ"**الالتقاء الظاهري والأسلوبي بين هذين النموذجين من الشعر هو الذي جسّد لرمزية المرأة في الشعر الصوفي دلالة عميقة وبعيدة**".[3] وكان هذا واضحا بصورة

---

(1):ينظر:الصباح محمد علي،العباس بن الأحنف،دار الكتب العلمية،بيروت،ط1، 1990،ص03.

(2):مبارك زكي،العشاق الثلاثة،دار المعارف،مصر،ط1، 1998،ص99.

(3):ينظر:مشهور مصطفى،العرب وشعر الغزل،مجلة العربي،الكويت،العدد511،يونيو،2001،ص142.

جليّة في معظم أشعار الصوفية.

إنّ رمز المرأة في شعر الحب الصوفي،ما هو إلاّ رمز يستعيرونه من التجارب البشرية،ويستعملونه في تجربتهم الفريدة للوصول إلى محبوبتهم،ممّا يؤكد أنّهم ينهلون من معين الشعر الغزلي والخمري الذي خلّفه العاشقون العذريون في شعرهم العفّ الطاهر .

إذا نحن أمام لغة حسية يعرفها البشر"**والحق أنّ بواكير رمز المرأة في شعر الحب الصوفي،إنّما تكمن في طائفة من الأشعار والروايات التي تناقلها الرواة عن شخصية قيس بن الملوح،...كما أنّ شخصيته التي ظهرت في الروايات المأثورة متسمة بطابع جنوني،تعدّ إرهاصا مبكرا لما شاع عند الصوفية من أحوال الوجد والفناء والذهول،والاستغراق والجنون**".[1] إلاّ أنّ هذه اللغة جاءت جامعة بين ما هو حسي،وهو الظاهر من الكلام،وماهو معنوي وهو الباطن من الكلام،أمّا صياغته فلا تخرج عن كونها تقليدية.

إنّ الشوق والحنين والتعلق والافتتان هي الروابط الرومانسية التي شدّت الصوفي إلى المرأة،أمّا لدى العذريين فهي رمز للحرمان والهجران،ومن هنا يتضح لنا التشابه اللغوي بين النموذجين.

---

(1):ينظر:نصر عاطف جودة،الرمز الشعري عند الصوفية،ص132.

وفي اختيار ابن الفارض لاسم المرأة ما يدل على التأثر بالشعراء العذريين في أساليبهم اللغوية،باعتبار(أنّ اللغة أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم)[1] ، فقد استخدم هذا الأخير مجموعة من الأسماء للتعبير عن حبّه وشوقه أهمها:سعاد ورقية وليلى ونعم،ولكن أرق الأسماء عنده اسم نعم،وهو يدور حوله بحنان.

ولا يخفى أنّ بعض الأبيات في ديوان الشاعر لا تتضمن أي اسم لامرأة ولكن الخطاب يحيلك إلى وجود الاسم المضمر مما يدل أنّ المرأة قد يصرّح باسمها أو يضمر،ويفهم من سياق الكلام.

والنابلسي في فكّ رمزية المرأة لا يتعدى الدلالة التي توافق المعرفة الصوفية،نستطيع إجمالها على الشكل الآتي:

- ليلى العامرية: مطلق الحبيبة.
- نار ليلى: ظهور الوجود الحق.
- نعم: الحضرة الإلهية الاسمية.
- سلمى: سلامة المحبوبة عن مشابهة كل شيء.
- أم مالك: المحبوبة الحقيقية لأنّ الأم بمعنى الأصل.

---

(1):ينظر:ابن جني،الخصائص،تح.محمد علي النجار،دار الكتب المصرية،مصر،1371هـ-1952م،ص33.

- سليمى: استسلام النفس الإنسانية للأمر.
- عتب: الروح الإنسانية.
- أخت سعد: روح الشاعر المنفوخة فيه.

لقد كانت نعم من الأسماء الأكثر دلالة على الحب والشوق والصبابة،ومن أكثر الأسماء دلالة على التعلق في قلب الشاعر،ففي تعبيره عن هذا الاسم كان أكثر تحنّنا ودلالا،ولعل في اشتقاق هذا الاسم من الفعل(أنعم)ما سوّغ هذا الاتجاه حول هذا الاسم،فإذا كانت نعم هي الحضرة الإلهية،أو المحبوب الحقيقي (الله)[1]، فإنّ الله هو صاحب الإنعام والفضل.

وقد عبّرت عن ذلك القصيدة اللامية ومطلعها[2] :

هُوَ الحُبّ فاسلمْ بالحشا ما الهَوَى سَهْلُ، فَما اختارَهُ مُضْنًى بهِ، ولهُ عَقْلُ.

وعِشْ خالياً فالحبُّ راحتُهُ عناً، وأوّلُهُ سُقْمٌ، وآخِرُهُ قَتْلُ.

ولكنْ لديَّ الموتُ فيه صبابةً ، حَياةٌ لمَن أهوَى ، عليّ بها الفَضْلُ.

إنّ المتأمل لهذه القصيدة يلحظ تصوير لعاطفة واحدة،هي عاطفة الحب، وإعلان عن حقيقة

---

(1): ينظر:باقي عبد الرحمن،جدلية الظاهر والباطن في شعر ابن الفارض،رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير، جامعة جيلالي ليابس،سيدي بلعباس،2010-2011،ص31.

(2):ابن الفارض،الديوان،ص185.

هذا الحب الذي ينبغي لنعم،إذ لا يخفى أنّه قتال،وأنّ أوّله سقم وآخره قتل،وأثناء هذا الحب لا بدّ من مصاعب كالشوق والصّبابة والاشتياق والجوى،والصدّ والبعد والمرارة والعذاب،وقلة النوم والسهاد والحيرة،ونهايته جنون وخبل في نظر الناس[1] :

تبالَهَ قومي، إذ رأوني مُتَيّماً، وقالوا يمنْ هذا الفتى مسَّهُ الخبلُ.

إنّ لابن الفارض مذهبا خاصا في الحبّ،وهو أن يستسلم الإنسان للحب الإلهي استسلاما كاملا،وأن يتلاشى فيه،فإنّ الموت فيه حياة،إذ أنّ هذا الحب والخبل بسبب نعم،هو شغله الشاغل،ومراده الذي لا يتخلى عنه،ومن أجله سيموت ولا يرضى أن يعيش إلاّ به،فالتلاشي في حبّ نعم نعيم وسعادة[2]:

فإنْ شئتَ أن تحيا سعيدا،فمُتْ به شهيدا،وإلاّ فالغرامُ له أهل.
فمن لم يمت في حبّه،لم يعش به ودونَ اجتناءِ النّحلِ ما جنتِ النّحلُ.

والمتتبع للقصيدة المتكونة من اثنين وستين بيتا،يدرك أن اسم نعم لم يصرّح به إلى في البيت الخامس والعشرين عندما قال[3] :

وماذا عسى عنّي يقالُ سوى غدا، بنعمٍ لهُ شغلٌ نعمْ لي لها شغلُ.

---

(1):ابن الفارض،الديوان،ص186.

(2):المصدر نفسه،ص185.

(3):المصدر نفسه،ص186.

لقد أقرّ الشاعر حبّه وانشغاله الشديدين بنعم،مظهرا تعلّقه بها.إنّ هذا التعلّق والانشغال عندما شرحه النابلسي بعد فكّ رمزية هذا الاسم على أنّه الحضرة الإلهية الإيمانية يقول:"**وقوله به شغل أي هو مشغول بحبّها،وتجلّيها عليه بالآثار الكونية من الروحانية والجسمانية،وقوله نعم لي بها شغل:أي كل شيء حلّ عنه نفسه وأحوالها**"،[1] وانطلاقا من ذلك فإنّ ابن الفارض حسب النابلسي لا يخاطب محبوبات يحملن هذه الأسماء المستعملة،فهو حين يخاطب محبوبته تراه يسميها مرة ليلى،ومرة أخرى سلمى،وتارة مي،وتارة أخرى سعاد،إلى غير ذلك من أسماء النساء اللائي أحبّهن شعراء العرب،وتغنوا بحبهن في شعرهم،فهذه الأسماء هي شيء واحد،وهي تدل كلها على المحبوب الحقيقي(الله).

وإذا تأملنا في القصيدة العينية ترد سلمى وعزة في قول الشاعر[2] :

أبَــرْقٌ، بــدا مــن جانِــبِ الغَــورِ، لامــعُ ... أم ارتفعــت عــن وجــه ســلمى البراقــع؟
أنــارُ الغضــا ضــاءتْ وســلمى بــذي الغضــا ... أمِ ابتســمتْ عمَّــا حــكتهُ المــدامع.
أنشــرُ خزامــي فــاحَ أمْ عــرفُ حــاجرٍ ... بــأمّ القُــرى ، أم عِطْــرُ عَــزّةَ ضــائِعُ.
ألا ليــتَ شــعري هــلْ ســليمي مقيمــةٌ ... بِــوادي الحِمــى ، حَيــثُ المُتــيَّمُ والِــعُ.

(1):النابلسي عبد الغني،شرح ديوان ابن الفارض،ج1،ص170.

(2):ابن الفارض،الديوان،ص227.

والوقوف عند الاسمين(سلمى وعزة) حسب النابلسي يتخذ اشتقاقا لغويا لمعرفة الدلالة الصوفية التي يؤديها السياق،" فسلمى هي الاسم الرمز الذي يؤدي دلالة سلامة الحضرة الإلهية في تجليها عن مشابهة الأغيار،أمّا اسم عزّة فهي اسم يدل على عزّة المحبوبة الحقيقية لعزتها عن مدارك العقول"[1] .

أمّا أم مالك التي تظهر عند قول الشاعر[2] :

وهلْ أمَّ بيتَ اللهِ يا أمَّ مالكٍ عريبٌ لهمْ عندي جميعاً صنائعُ.

فإنّ النابلسي في فكّ رمزيتها،سلك الاتجاه نفسه،فأم مالك عنده هي "كناية عن المحبوبة الحقيقية،فإنّ الأم بمعنى الأصل،قال في القاموس:أم الكتاب أصله والمالك معلوم،وهو الذي بيده كلّ محسوس وكل مفهوم".[3]

وإذا نظرنا إلى قوله[4] :

يـــا أختَ ســـعدٍ مـــنْ حبيبـــي جئتنـــي بِرســـــــالَةٍ أدّيْتِهـــــا بتَلَطّـــــــفِ.
فســـمعتُ مـــالمْ تســـمعي ونظـــرتُ مـــا لـــمْ تنظـــري وعرفـــتُ مـــالمْ تعرفـــي.

فإنّ المعنى الاشتقاقي هو الذي يتخذه النابلسي معيارا لفهم دلالة هذا الاسم،فأخت سعد" **كناية عن روحه المنفوخة فيه من روح الله، فكأنّ روح الله الذي هو أول مخلوق هو السّعد المحض الذي لاشقاء معه وهو روح أرباب العصمة من الأنبياء عليهم السلام،**

---

(1):النابلسي،شرح ديوان ابن الفارض،ج2،ص195.

(2):ابن الفارض،الديوان،ص228.

(3):ينظر:المصدر السابق،ج1،ص206.

(4):ابن الفارض،الديوان،ص201.

وتنكير سعد من التعظيم،والروح المنفوخة في غيرهم أخت لأنّهما صادران عن أمر الله تعالى"[1] ،فروح الله بالنسبة لهم هي أنقى روح لا شقاء معها.

وفي التائية يصرّح ابن الفارض بعشقه الذي فاق كل العشاق،وبمحبوباته اللائي فقن كل المحبوبات وذلك عند قوله[2] :

بفَرْطِ غرامي ذِكْرَ قيسٍ بوَجْدِهِ وبَهْجَتُها لُبْنَى أَمَتُّ وأمَّتِ.

فلم أَرَ مثلي عاشِقاً ذا صبابةٍ ولا مثلَها معشوقَةً ذاتَ بهجَةِ.

فالشاعر" لم ير مثل جمال المحبوبة الحقيقية لأن الحسن كلّه لها وكلّ الجمال منها"[3] ، وهذا ما يؤكد تعداد الشاعر لأوصاف هذه المحبوبة في الأبيات اللاحقة من أجل أن يظهر جمالها الذي يفوق كل الجمال،بل كل جمال هو من جمالها،إذ قال[4] :

هيَ البدرُ أوصافاً وذاتي سماؤها سَمَتْ بي إليها همّتي، حينَ هَمّتِ

إنّ البدر في تقدير النّابلسي هو تمام النّور الإلهي في ظهور الحق على العبد صحاب المهمة في الترقي إلى المراتب العليّة،فيقرأ النّابلسي لفظة(أوصاف) والتي جاءت بالجمع، و هي عائدة

---

(1):ينظر:النابلسي، شرح ديوان ابن الفارض،ص311.

(2): ابن الفارض،الديوان،ص86

(3):ينظر:النابلسي،شرح ديوان ابن الفارض،ص224.

(4): ابن الفارض،الديوان،ص86

إلى البدر،فللبدر أوصاف كثيرة:منها علوّه وارتفاعه،ومنها كمال نورانيته،ومنها أنّه لا ينال لأحد من أهل الأرض ومنها أنّه لا يضام أحد في رؤيته.

وخلاصة القول أنّ شرّاح ديوان ابن الفارض وهم الذين ذاقوا ذوقه،ونهلوا من مورده،ذهبوا إلى أنّ كلّ ما يذكر في ديوانه من محبوب أو محبوبة،ومن صور وتعيّنات مختلفة،سواء ماكان منها رياضا أو زهرا أو شجرا أو طيرا،إنّما يقصد به الحقيقة الإلهية من حيث تعيّناتها،لا هذه التعيّنات ذاتها،وهذا ما أكّده ابن عربي عندما تغنى في طائفة من القصائد بالحب الإلهي مصطنعا أسلوب الإشارة وشرح بنفسه هذه القصائد،وأظهر أنّه إنّما يجري على طريقة الصوفية في الكناية والإيماء، "...**فكل اسم أذكره في هذا الجزء فعنها أكني،وكلّ دار أندبها فدارها أعني،ولم أزل فيها نظمته في هذا الجزء على الإيماء إلى الواردات الإلهية،والتنزّلات الروحانية، والمناسبات العلوية،جريا على طريقتنا المثلى،فإنّ الآخرة خير لنا من الأولى... وجعلت العبارة في ذلك بلسان الغزل والتشبيب،ولتعشق النّفوس بهـذه العبارات فتتوفر الدواعي على الإصغاء إليها.وهو لسان كلّ أديب ظريف روحاني لطيف**"[1]،وبما أنّ ابن الفارض كان تلميذا لهذا الآخر فنجده اقتدى به في الكثير من الأساليب الرمزية التي اشتملتها الطريقة الصوفية.

---

(1): ابن عربي محي الدين،ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق،تح خليل عمران المنصور،دار الكتب العلمية،بيروت،ط1، 2000،ص4-5.

ومن خلال ما تقدم يكون شاعرنا واحد من أبرز شعراء الصوفية الذي استلهم من الشعر الغزلي في توظيف مصطلح المرأة وجعلها تدلّ على معاني إلهية وفيوضات ربّانية،ممّا يرقى به إلى مستوى رمزي له سمته الخاصة،المستمد من طبيعة الفكر الصوفي.

الفصل الثالث:الرحلة الصوفية ورمزية الأمكنة تجليات للحقائق الوجدانية والمعاني الإلهية

أوّلا/دلالـــة الرحلـة:

إنّ الشّاعر العربي،وخاصة الجاهلي اهتم بالرحلة فوصفها بأدق التفاصيل رابطا إيّاها بأفراحه وأحزانه،بيد أنّ الشاعر الصوفي يعيش رحلة من نوع خاص، رحلة معنوية لا مادية،سالكا في ذلك رياضة تنقله من منزلة عبادة إلى أخرى أعلى منها،هذا الطريق لا بدّ أن يمرّ بمراحل تسمى المقامات كي تصل إلى النّهاية،إلى غايته،إلى الله،يعيش من خلالها السّالك عواطف الشوق،ودرجات المجاهدة ومكابدات الحيرة،التي هي" **بديهة تردّ على قلوب العارفين عند تأملهم وحضورهم وتفكرهم وتحجبهم عن التامل والفكرة**"[1]،فهي رحلة قلبية يجاهد من خلالها المريد للسمو من العالم السفلي المحسوس إلى العالم العلوي المعنوي بهدف الكشف والمجاهدة،وهي رحلة قصد الوصل إلى المحبوب الحقيقي (الله)،وهدف الرحلة هو سعة القلب للمحبوب الحقي حتى يصبح سمعه وبصره ويده ورجله.

إنّ سياحة ابن الفارض من خلال رحلته تبدأ من مصر حيث كان سائحا في واد المستضعفين بالجبل الثاني من المقطم لأجل الخلوة،معاودا لها وعائدا منها،لكنّه لم يصل إلى

---

(1): الطوسي السراج،اللمع،ص421.

شيء طيلة هذه الخلوات،حتى كان ذلك اليوم الذي يحدّثنا الشاعر عنه بأنّه حضر فيه من السياحة إلى القاهرة،ودخل المدرسة السيوفية،فوجد شيخا بقالا على بابها،وانطلاقا من هذه الحادثتة تبدا رحلة الشاعر الحقيقية،إذ شرع في السياحة في أودية مكة وجبالها،وما الشيخ المذكور في هذه القصة إلا أستاذ مرشد لابن الفارض إلى طريق الفتح الإلهي.

إنّ الوصول إلى مكّة كان يمثل بداية الرحلة الصوفية الحقيقية للشاعر،وفي هذه الأماكن كان معظم شعر ابن الفارض،فكيف عبّر عن ذلك؟

إنّ ما يدلّ على الرحلة بصفة جليّة في شعر ابن الفارض القصيدة اليائية التي مطلعها[1]:

سائقَ الأظعانِ يَطوي البيدَ طَيّ مُنْعِماً عَرِّجْ على كُثْبَانِ طَيْ.

وبِذَاتِ الشّيح عنّي إنْ مَرَرْتَ بِحَيٍّ من عُرَيْبِ الجِزعِ حَيْ.

وتلَطّفْ واجْرِ ذكري عندهم علّهُم أن ينظُرُوا عطفاً إلي.

يخاطب ابن الفارض في هذه الأبيات سائق الأظغان مناديا إيّاه،وهو يقطع هذه البيداء بالميل إلى كثبان طي،و"(**الكثبان**):**جمع كثيب وهو التّل من الرمل**،(**طي**):**اسم لأبي قبيلة سمي بذلك من الطاءة،كالطاعة،وهي الإبعاد في المرعى**"[2]،ليواصل بعد ذلك

(1): ابن الفارض،الديوان،ص45-46.

(2): البوريني،شرح ديوان ابن الفارض،ج1،ص35.

خطابة بطلب مفاده ابلاغ تحيته إلى عرب الجزع مستعملا صيغة التصغير، و"(**الجزع**):**منعطف الوادي ووسطه أو منقطعه أو منحاه...وهو مكان بالوادي لا شجر فيه**"[1].لذا فإنّ هذه الحالة النّفسية التي عايشها الشّاعر،جعلت النّابلسي يؤثر الغوص إلى ماوراء الكلمات لتحديد رؤيته الصوفية،وبالتالي فإنّه يحاول أن يستشعر مشاعر الشاعر، إذ"**السائق هو الله تعالى، والأظغان النّاس،واستعمال السوق لا القود هو لزيادة حثّهم للوصول إليه،وكثبان طي كناية عن المقامات المحمدية التي عددها كرمال الكثيب**"[2].

فالسائق بهذا هو الهدف والوسيلة،فعليه لا على سواه يعتمد كلّ إنسان للوصول إليه،هذا الوصول الذي لن يتأتّى إلاّ عبر المقامات المحمدية المرموز إليها بالكثبان،فمحمد صلى الله عليه وسلّم هو الواسطة بين الله والعالم،إذ لا وصول إلى الله إلاّ عن طريقه.

فالنابلسي يؤول الأمكنة بالمقامات،فذات الشيخ مكان يرمز إلى مقام الحيرة ، وهي "**بديهة ترد على قلوب العارفين عند تأملهم وحضورهم**"[3]،فما هي إلاّ مقام سار عليه العارفون من قبل ومن بعد،إنّها حيرة تؤكد عند السالّكين منطق العجز عن الإدراك،رحلة تمتد إلى آخر العمر،هي حياة الشّاعر الكاملة،مبنية على الحركة لا السكون،فهي إذن رحلة روحية

---

(1): المصدر السابق،ص36.

(2): المصدر نفسه،ن ص.

(3): الطوسي،اللمع،ص421.

وجودية،رحلة في عالم الأسرار،وانطلاقا من ذلك فإنّ المرتحل لا يبكون إلاّ خائفا "**فالناس على الطريق ما لم يزل عنهم الخوف،فإذا زال عنهم الخوف ضلّوا الطريق**"[1].

إنّ هذه الحيرة التي رافقت الشّاعر في رحلته هي رحلة البداية،و ما هذا الشّعر إلى سليلها إذ هي التي رافقت الشاعر في تلك الدروب الموحشة من مسيرته، أمّا عند قول[2]:

حيرتـــــي،بين قضـــــاء،جيرتي مـــن ورائي،وهـــوى بـــين يـــدَيْ.
ذهـــب العمـــرُ ضياعا،وانقضـــى بـــاطلا،إنْ لـــمْ أفـــزْ مـــنكم بشـــي.
غيرمـــا أَوْليـــتُ مـــن عِقْـــدي ولا عِتـــرَةِ المبعـــوثِ حقـــاً مـــن قُصَـــيّ.

هي حيرة النهاية،فالشاعر خائف من اللاوصول،بذلك فإنّ الشعر الرّوحي عند المتصوفة تؤكده العزائم والمجاهدات،باعتبارهم يرحلون في الظلمة بحثا عن النّور،فالشّاعر يحثّ خطاه علّه يصل إلى مدينة النّور،لايثني شيء عن مواصلة رحلته،همّه إدراك الحقيقة المطلقة وزوال الحيرة،فالشاعر "**يحكي لجيرته عن تحيّره بين أمرين،وهما القضاء والهوى،فالأوّل**

(1): القشيري،الرسالة القشيرية،ص127.

(2): ابن الفارض،الديوان،ص62.

من ورائه والثاني بين يده،وهذا البيت يفيد مايلحق العارف من التحيّر في آخر أمره".[1]

إنّ القصيدة اليائية تتقاطع مع الدالية،والتي تنبئ عن الرحلة الروحية التي عاشها الشاعر بشكل أوضح،يؤكدّ ذلك مجموعة مجموعة من الألفاظ المنتمية إلى حقل الطريق مثل (السير،الحادي،السائق،قطعت،عبرت).يقول ابن الفارض[2]:

خفِّفِ السَّيرَ واتّئِدْ، يا حادي إنَّما أنتَ سائقٌ بفؤادي.
ماترى العيْسَ بين سوق وشوق ربيعِ الرُّبوعِ، غَرْثَى ، صَوادي.
لمْ تُبقِّي لها المهامِهُ جسما غير جلدٍ لى عظامٍ بَوادي.
وتحَفّتْ أخْفَافُها فَهيَ تمشي مِن وَجاها في مِثل جَمْرِ الرّمادِ.
وبَراها الوَنَى فحَلّ بُراها خَلّهَا تَرْتَوِي ثِمَادَ الوِهادِ.
شَفّها الوَجْدُ إن عَدِمتَ رِواها فاسقِها الوخْدَ من جِفارِ المِهادِ.
واستبقِهَا واستبقِهَا فهيَ ممَّا تَتَرامى بِهِ إلى خيرِ وادِي.

إنّ الشاعر يستعير انطلاقا من هذه القصيدة بعض أسماء الحيوان،فالعيس هي " **إبل بيض في بياضها ظلمة خفية،كناية عن نفوس السالكين التي ابيضّ طرف منها بلمحات الروحانية**"[3].

(1): البوريني،شرح الديوان،ص159.

(2): ابن الفارض،الديوان،ص62.

(3): البوريني،شرح ديوان ابن الفارض،ج1،ص116.

كما أنّ رحلة ابن الفارض بطلب من سائقه،وهو هنا النبي محمد صلى الله عليه وسلم،بخلاف ما رأيناه في القصيدة اليائية،إذ كان السائق هو الله،لذا فإنّه يطلب منه التخفيف لأنّه ينظر إلى رفاقه وأصحابه وهم سالكون مشتركون معه في سفره الرّوحي،وقد شبّههم بالعيس،وهي إبل عرف عنها شدّة الصبر،بياضها أنوار روحانية اكتسبوها في طريقهم، ونقطة وصولهم (ربيع الربوع) وهي:"**مقامات العارفين ومنازلهم وما يجدون فيها من الحقائق والعلوم**"[1].

أمّا(الوادي) فهو:" **مكة المشرّفة،حضرة الأسماء الإلهية،والصفات الربّانية المشتملة على كعبة الذات الصمدانية لأنّها المقصود بالحج الرّوحاني في السير الإنساني**"[2]،كما أنّ الناقة كانت وسيلة سفر للوصول إلى الممدوح أو المحبوب في الشّعر الجاهلي،فوصفها الشاعر الجاهلي وأكثر من ذكرها في شعره،باعتبارها ترمز إلى الثبات والصمود والمقاومة،فقد ركب الصوفي أيضا النّاقة،فكانت وسيلته للوصول إلى غايته وفي هذا يقول[3]:

ياراكبَ الوَجْناءِ، وُقّيتَ الرّدى ، إنْ جُبتَ حَزْناً، أو طوَيتَ بِطاحا.

---

(1): المصدرالسابق،ص.ن.

(2): المصدر نفسه،ص.ن.

(3): ابن الفارض، الديوان،ص177.

وسَلَكتَ نَعمانَ الأراكِ، فعُجْ إلى، وادٍ، هُناكَ، عَهِدْتُهُ فَيّاحا.

إنّ الوجناء الواردة في القصيدة هي الناقة الشديدة،كناية عن النّفس الشديدة،في سلوك الطريق إلى معرفة الله تعالى،وراكبها المريد السالك الغالب على نفسه،القاهر لها بالرياضة الشرعية والمجاهدة.

ومن هنا إنّ الرحلة تحضر حضورا بارزا في الخطاب الشّعري،رحلة صعبة في تحقق المواضع المؤدية إلى نهايتها،إنّها همّ المسافة من خلال ذكر الأسماء للأماكن النائية،مثل : (طيبة،ذات الشيح،...) ممّا يؤكّد علاقته الوطيدة بهذه الأماكن وذكرها هو: "**التصريح الجهري عن الإحساس بالقطيعة والهجران والفصال،حتّى لكأنّ النّفس البشرية يتيمة أو منفية في عالم قاحل وعاجز عن الاستجابة لمطالب الصّوفية وجوهرها الثابت**"[1].

إنّ هذه الأماكن الطبيعية المذكورة في البيتين الأخيرين،ما هي إلاّ مقامات، إذ الحزن والبطاح تعبير عن المسافة ونهايتها الواد الفيّاح،و(طي البطاح)" **كناية عن مقامات السلوك كالصبر والشكر،والتقوى والورع والزّهد**"[2] فإنّ السّالك مـادام قائما بأحد هذه المقامات، فهو في السلوك لم يصل إلى معرفة الله تعالى الذوقية الحقيقية.

---

(1): يوسف سامي يوسف،ابن الفارض شاعر الحبّ الإلهي،دراسة في شعره وتصوّفه،دار الينابيع للنشر والتوزيع،دمشق،ط1، 1994،ص96.

(2): ينظر: النابلسي،شرح ديوان ابن الفارض،ص57.

و إنّ قطع هذه المسافات المتلاحقة والتي ينتقل فيها السالك من مقام إلى آخر، وهو يسافر من أجل امتلاك حقيقة الإنسان الكامل، من أجل الظفر بمعرفة المحبوب الحقيقي، وقد عبّر الشّاعر عن ذلك بـ (نعمان الأراك) الذي يدلّ على " **بداية الدّخول في التّجليات الإلهية والخروج من الأغيار الكونيّة** "[1]،لتأتي لحظة ذات رائحة فوّاحة تطرب لها النّفس، وما الرائحة إلاّ رمز إلى العلوم الإلهية التي يفيض بها المحبوب على الواصل إليه.

كما نذكر بأنّ الشّاعر في رحلته لا ينسى ذكر أصحابه، خاصة منهم الواصلين المتحققين بمقامات القرب، فهم زاد يبدّد المخاوف التي تعترض السّالك في رحلته وتزيل مشاقه ووحشته.

ونجد الشّاعر أيضا يكثر من كلمة (السائق)، وهي كما رأينا تدلّ على الله ،كما قد تدلّ على النبيّ محمد صلى الله عليه وسلّم،يقول الشّاعر في موضع آخر مستعملا لفظة السائق[2]:

يـــا ســـائق الظعّـــنِ يَطـــوي البيـــدَ مُعتسِـــفاً طَـيَّ السّـجلّ بـذاتِ الشّـيح مـن إضَـم.
عُـــجْ بـــالحِمى يـــا رَعـــاكَ اللهُ مُعْتَمِـــداً خميلـــةَ الضّـــالِ ذاتَ الرّنـــدِ والخُـــزُم.
وقِـفْ بسـلعٍ وسـل بـالجزع هـل مُطِـرَتْ بـــــالرّقْمَتَيْنِ أُثَـــــيْلات بمُنْسَـــــجِم.

(1): المصدر السابق،ص57.

(2): ابن الفارض،الديوان،ص179.

ومن هنا ندرك أنّ الكلمة تتنوّع دلالتها من سياق إلى آخر،والملاحظ أنّ القصيدة تتناص مع اليائية في جملة من الألفاظ (السائق،الظغن،ذات الشيح،الجزع، البيد).

والشّاعر في توظيفه للسائق بدلالتيه المختلفتين ،هو منطلق الشّاعر المعتمد عليه في سفره ورحلته بدءا وانتهاءا ،يتجلي ذلك عند قوله[1]:

قــفْ بالــدِّيارِ وحــيِّ الأربــعَ الدُّرســا ونادِهــا، فَعَســاها أن تجيــبَ، عَســى.
وإنْ أجنَّــكَ ليــلٌ مــنْ توحُّشــها فاشــعَلْ مــن الشَّــوقِ، فــي ظَلمائِهــا قَبســا.
يــا هــلْ درى النَّفــرُ الغَــادونَ عــنْ كلــفٍ يبيــتُ جــنحَ الَّليــالي يرقــبُ الغلســا.

فرغم ما يعترض سبيل الراحل المرتحل من مصاعب تواجهه في بلوغ هدفه ونيل مراده،إلاّ أنّه يجعل من إشعال وإضرام نار الشّوق والمحبّة واجبا أساسيا على الصّوفي.

وانطلاقا من الأبيات السابقة فإنّنا نلحظ دعوة إلى الوقوف والبكاء على الأطلال لاستحضار ذكرى الحبيب، وهي خاصية من خصائص الشّعر الجاهلي، **"فالوقوف على الأطلال في القصيدة العربية التراثية هو البرهة التي ينبع منها االشّعر، أمّا القصيدة فهي التعويض عن خسارة لا تقبل الاسترداد أبدا، أي عن زمن اندثر إلى غير رجعة، إنّ عمارة القصيدة هي البديل الذاتي عن الخراب الموضوعي للمكان والزمان"**[2].وباعتبار

(1): ابن الفارض، الديوان،ص237.

(2): يوسف سامي يوسف،ابن الفارض شاعر الحب الإلهي،ص97.

أنّ الشّاعر من شعراء الحبّ الإلهي فإنّ للوقوف دلالة على الثبات ودقة المراقبة والصبر على المجاهدة،لذا على المريد السالك الحيطة والحذر والانتباه إلى هذا الشوق المؤدي إلى ثمرة الطريق، فكلمة (أشعل) صفة أمرية كنّى بها الشّاعر عن "**اشتعال نار المحبّة الإلهية في قلوب المالكين، فإنّه لا سبب للوصول إلى المعرفة الربّانية إلاّ بوسيلة المحبّة الخالصة القلبية** "[1] ، ومن أجل الظفر والتحقق بثمرات الوصول، نجد أنّ سند السالك هي هذه الطريق، لذا يجب الاقتداء بها ، معتمدا في ذلك على استعطاف المحبوب والإذلال له، وفي هذا السياق يقول الشّاعر[2]:

أنظـرْ إلـى كبـدٍ ذابـتْ عليـكَ جـوى ومقلـة مـنْ نجيـع الـدَّمعِ فـي لجـجِ.
وارحـمْ تعثـرَ آمـالي ومرتجعـي إلـى خِـداعِ تَمنّـي الوَعْـدِ بـالفَرَجِ.
اعطِـفْ علـى ذُلّ أطمـاعي بهـلْ وعسـى وامـنْ علـيَّ بشـرحِ الصَّـدرِ مـنْ حـرجِ.

لتأتي بعد ذلك نتيجة المجاهدة والصّبر وشدّة المراقبة، متمثلة في الثمرة التي جناها وهي الدّخول في البشارة بوصفها دليلا على حقيقة الوصول السّعيد، إنّها نهاية مفرحة تجلّت في قوله[3]:

أهلاً بما لمْ أكنْ أهلاً لموقعهِ قولِ المبشِّرِ بعدَ اليأَسِ بالفرجِ.

---

(1): النابلسي، شرح ديوان ابن الفارض،ص236.

(2): ابن الفارض،الديوان،ص196.

(3):المصدر نفسه، ص.ن.

لكَ البِشارةُ فاخْلَعْ ما عليكَ فقد ذُكِرْتَ ثَمّ على ما فيكَ مِنْ عوج.

ومن هنا يتوضّح لنا أنّ موضوع الرحلة في شعر ابن الفارض، هي البحث عن الخلاص للوصول إلى الحقيقة المطلقة التي تطمئن إليها النّفس والرّوح والعقل وباعتبار أنّ هذا المتصوّف قد أنفق عمره في السّفر والتّرحال، فجاء شعره مفعما بالحديث عن الفيافي والفقار، بل عن الطبيعة بوجه عام، فالسائق هو العارف بأسرار البيد وخبايا الصحراء، وكلّ ما من شأنه أن يخفف من متاعب السّير كمواطن الظل وأماكن الماء، أمّا الصحراء أو البيد فهي دليل على الخوف والرّهبة والقلق، والنّاقة نفس الشّاعر الشديدة الرّاغبة الآملة في الوصول و الفوز إلى لحظة الانتظار، عندها يدخل هذا الرّحالة المتصوّف لحظة الحضور بعد الغياب أي الوصل بعد الفراق، والقرب بعد البعاد، وهو ما يدلّ عليه الشّاعر بدلالة البشارة.

ثانيا/ رمزية الأمكنة في شعر ابن الفارض:

مما يلفت نظر المتفحص في ديوان ابن الفارض اكثاره من ذكر الأمكنة وتسميتها في كثير من القصائد، وهو ينحو بذلك، على الظاهر، منحى الشّعراء الجاهليين الّذين كانوا يذكرون في قصائدهم الكثير من الأمكنة والبلاد. وعند ابن الفارض تمتاز قصائده ذات النفحة الحجازية بهذه الميزة بشكل بارز. وللوهلة الاولى، يبدو لقارئ الديوان انّ الشاعر يتأسى بأسلافه من شعراء الحجاز في الاكثار من ذكر الأمكنة، ولكن سرعان ما يبدو بعد التأمل والتدقيق، أنّ هنالك قصدا آخر لدى الشاعر من ذكر هذه الأمكنة خاصة عندما يصل إلى البيت القائل: [1]

أُفْرِدْتُ عنهُمْ بالشآمِ، بُعَيدَ ذا، لكَ الإلتِئامِ، وَخَيّموا بغْداذا.

---

(1): ابن الفارض، الديوان،ص30.

فيتذكر الباحث التراجم الّتي تناولت حياة ابن الفارض وسيرته، ويلاحظ أنّ شاعرنا لم يذهب أثناء حياته إلى الشام. فكيف يقول عن نفسه أنّه أرفد بالشام؟ والأكثر غرابة أنّ شارحا لديوان ابن الفارض كعبد الغني النابلسي يصل إلى هذا البيت ويشرحه دون أن تلفت نظره الحقيقة التاريخية التي تنفي دخول الشاعر الشام، فنراه يقول بكل بساطة:"...وقوله بالشام، أي حصل له ذلك بسبب دخوله أرض الشام ومفارقته مصر."[1]مع العلم أنّ ابن الفارض لم يدخل تلك الأرض.

هنا يبدأ التساؤل: لماذا قال ابن الفارض أنّه افرد بالشام مع أنّه لم يذهب إليها؟ أليس من الممكن أن تكون الشام رمزا لحقيقة عرفانية أراد الشّاعر، كعادته، أن يضعها في قالب الرمز والإشارة دون التصريح بالعبارة؟ قد لا يجد الباحث تحليلا للبيت المشار إليه سوى ذلك، فالشام بالنسبة لبغداد تقع في الجهة الغربية، في حين أنّ بغداد تقع في شرق الشام.

فهل أراد بالشام مغرب الأجساد وببغداد مشرق الأرواح ومطلعها؟

لو عدنا إلى الشيخ شهاب الدّين السهروردي المقتول المعاصر لابن الفارض لوجدناه قد ألف رسالة تحت عنوان" الغربة الغربية"[2] وكان يعني بذلك "عالم الهيولي الّذي هو بمثابة لبس الظلام بالنسبة الى العالم العلوي."[3] فهذا يدلّ على أنّ الغرب رمز الى العالم الظّلماني

(1): شرح ديوان ابن الفارض، الجزء الأول، ص 127.

(2): توجد هذه الرسالة ضمن المجموعة الثانية من مصنفات شيخ الاشراق، ص :274-297.

(3): الغربة الغربية، (ضمن المجموعة الثانية من مصنفات شيخ الاشراق)ص 276 .

في مقابل العالم النوراني الّذي يرمز للشرق اليه. فبناء على ذلك، لم لا تكون الشام عند ابن الفارض رمزا إلى العالم الهيولاني الظّلماني الذي أفرد فيه عن الملأ الأعلى في مشرق عالم الأرواح؟

من هذا المنطلق يشرع الباحث في النظر إلى الأمكنة المذكورة في ديوان ابن الفارض نظرة جديدة يبحث فيها عما ترمز إليه تلك الأمكنة من الحقائق العرفانية، بدل الاكتفاء باعتبارها أسماء لبلاد أرضية ذكرها الشاعر تأسيا بشعراء الجاهلية.

وبالرغم من أنّ الأمكنة في شعر ابن الفارض قد تحمل رموزا عرفانية فإنّه من الصعب حمل ذلك على جميع أسماء الأمكنة الموجودة في الدّيوان. فكما صار واضحا، أنّ الشام في البيت الّذي ذكر سابقا ذات دلالة رمزية، فإنّ أسماء أخرى لوديان الحجاز قد لا تكون رموزا، بل هي عبارة عن تذكر ابن الفارض لتلك الوديان التي حصلت له فيها فتوحاته الغيبية وكان حتى الرمق الأخير من حياته، دائم الشوق إليها. لذا لا يمكن في هذا الفصل

سوى انتقاء بعض الأبيات الّتي يذكر فيها الأمكنة وتأويلها تأويلا رمزيا لا يدخل في إطار التأويلات السطحية الّتي يقبلها المنطق.

فمثلا، من الواضح أنّ مكّة وبيت المقدس والمسجد الأقصى وطيبة رموز في قوله:[1]

وأي بـــلادِ اللّـــهِ حَلّـــتْ بهـــا، فمـــا أراهـــا، وفـــي عَيْنـــي حَلَـــتْ، غيـــرَ مكّـــة.
ومـــا ســـكَنَتْهُ فَهـــوَ بَيـــتٌ مُقَـــدَّسٌ بِقُـــرَّةِ عَيْنـــي فيـــهِ أحْشـــايَ قـــرَّتِ.
ومســـجدي الأقصـــى مســـاحب بردهـــا وطيبـــي شـــرى أرض عليهـــا تمشَّـــت.

فمكّة هنا رمز إلى كل موطن حلّ الحق فيه، فإذا حلّ في قلب المؤمن فالقلب يكون عندئذ مكّة. ومثل ذلك بيت المقدس والمسجد الأقصى وطيبة. وهنا تجدر الإشارة إلى أنّ مكّة اتخذت في شعر ابن الفارض مكانة خاصة، فعلاوة على إظهاره الشوق الدائم اليها، فهي عنده مركز الفتوحات الغيبية و موطن الحب الإلهي، بل هي جنّته لقوله مخاطبا إياها:[2]

يـــا جنَّـــةً فارقَتْهَـــا الـــنَّفْسُ مُكْرَهـــةً لـــولا التَّأسِّـــي بـــدارِ الخلـــدِ مُـــتُّ أســـى.

ثم يردف في موضع آخر قائلا:[3]

ومنهـــا يمينـــي فـــيَّ ركـــنٌ مقبَّـــلٌ ومِـــن قِبْلَتـــي، لِلحُكـــمِ، فـــي فـــيّ قُبلَتـــي.
وحَـــوْليَ بـــالمَعنى طَـــوافي، حقيقَـــةً وسَـــعيي لـــوَجهي مـــن صـــفائي لمَرْوَتـــي.
وفـــي حَـــرَمٍ مـــن بـــاطني أمْـــنُ ظـــاهري ومِـــنْ حولِـــهِ يُخشـــى تخطُّـــفُ جيرتـــي.

---

(1):ديوان ابن الفارض، ص 80.

(2):المصدر نفسه ،ص 178.

(3): المصدر نفسه ، ص88

و مما يؤكّد الدلالة الرمزية لأماكن مكّة في شعر ابن الفارض، إيراده هذه الأمكنة في التّائية الكبرى موضحا، بنفسه، دلالتها الرمزيّة، فهو يقول: [1]

وقلبي بيتٌ فيه أسكنُ دونَهُ ظهورُ صفاتي عنهُ من حجُبيَّتي.

فهو يصرّح أنّ البيت العتيق رمز للقلب، وفي القلب يمين وركن، والصفا والمروة موجودان في ذات العارف، والحرم والباطن. وهكذا تصير مكّة مع أقسامها المختلفة إشارة إلى حقائق روحانية لا ربط لها بالأمكنة الترابية إلاّ من جهة المماثلة.

ومن الأمكنة الرمزية الأخرى في شعر ابن الفارض ما ورد في قوله في القصيدة الدالية[2]:

آهِ لَـــوْ يَسْـــمَحُ الزَّمـــانُ بعَـــوْدٍ فَعَسَـــى أنْ تَعُـــودَ لـــي أعْيَـــادي.

سَـــماً بـــالحَطيمِ، والـــرّكْنِ، والأسْ ـــتَارِ، والمَـــرْوَتَينِ، مَسْـــعَى العِبـــادِ.

وظـــلالِ الجنـــابِ والحِجـــرِ والمِـــي زابِ والمســـتجابِ للقصَّـــادِ.

ففي البيتين الأخيرين يذكر بالتسلسل الحطيم والركن والأستار والمروتين ثمّ الجناب والحجر

---

(1): ديوان ابن الفارض، ص 88.

(2): المصدر نفسه، ص 133 .

والميزاب وأخيرا المستجاب. فهذا الترتيب للأمكنة المذكورة له دلالة في منتهى الأهميّة. فالحطيم" هو بين الكعبة وما بين زمزم والمقام"[1].

والركن والأستار هما داخل الحرم الشريف، بينما المروتان هما جبلا المروة والصفا بمكّة بناء على ذلك يكون الترتيب على هذا النحو: موضع بمكّة خارج الحرم ثمّ داخل الحرم ثمّ خارج مكّة ثمّ داخل الحرم وأخيرا العودة إلى موضع بمكّة. وكأنّ هذا المسير المكاني يشكل خطأ دائريا يرمز إلى دائرة سلوك العارفين.

وقد يكون ابتداؤه بالحطيم رمزا إلى حطام الدنيا، وعنده يكون مبدأ السلوك بالانعتاق عنه للركون إلى أستار الحق في مقام الركن والأستار حتى يصل الى المروتين اللّتين يصفهما ب" مسعى العباد" إشارة إلى المجاهدة في السلوك. فإذا وصل السالك إلى هذا المقام يبدأ بقوس الصعود من الجناب أي الحضرة، لينتقل إلى الحجر والميزاب أي حجر العقل وميزاب الرحمة[2]. عندئذ يصل السالك إلى المستجاب أي المقام الّذي يستجاب فيه ما أراد السلوك الدائري. فالملاحظ هو مدى إبداع ابن الفارض في المطابقة بين رمزية الأمكنة من حيث مواقعها من جهة وأسماؤها الّتي تدل لغة على أحوال كل مقام- وبعبارة أخرى كل مكان رمزي.

---

(1): الحميري محمد بن عبد المنعم، الروض المعطار في خبر الأقطار، ص 195.

(2):. شرح ديوان ابن الفارض، الجزء الثاني، ص 197.

ثمّ إنّ ابن الفارض قد يذكر مكّة و أمكنتها بصورة متدرجة من الأعمّ إلى الأخصّ كتدرجه من مكّة إلى المقام ثمّ البيت الحرام في قوله:[1]

قسماً بمكَّةَ والمقامِ ومنْ أتى الْ بيتَ الحرامَ ملبِّياً سيَّاحاً

فهذه الأمكنة الثلاثة قد تصور في ثلاث دوائر كلّ منها داخل الأخرى. ولما كانت مكّة ترمز إلى القلب، كما تمت الإشارة إلى ذلك سابقا، فالمقام هو الفؤاد والبيت الحرام يكون السر الّذي يحرم دخوله على الأغيار. وهذا يعني أن هذه الأمكنة الثلاثة إنّما هي إشارة إلى مكامن العلم اللّدني لدى العارف التي تتدرج من عام إلى خاص حتى تنتهي إلى الأخص.

وحاصل القول، قد تكون مثل هذه التأويلات غير مقبولة لدى بعض الباحثين وربّما لدى أكثرهم، غير أنّ تطابق القرينة المكانيّة بالقرينة المعنوية على النحو الّذي تمت إبانته، لا بدّ أن يجعل الباحث يفكر ملياّ قبل الحكم بالرّفض أو القبول. وجرد الوقوف أمام هذه الاستنتاجات للتفكّر والتأمّل دليل على إمكانية وجود شيء من الصواب فيها.

---

(1): ابن الفارض ،الديوان ، ص 125 .

ثالثا/ التّجلي في شعر ابن الفارض وصلته بعالم الحس:

في جيمية ابن الفارض ستة أبيات قد تكون أهمّ ما قاله شاعرنا هي:[1]

تـــــراهُ إنْ غـــــابَ عنِّـــــي كـــــلُّ جارحـــــة ... فـــي كـــلّ مَعنـــى لطيـــفٍ، رائـــقٍ، بهِـــجِ.
فـــــي نغمـــــةِ العـــــودِ والنَّـــــايِ الـــــرَّخيمِ إذا ... تألَّقـــــا بـــــينَ ألحـــــانٍ مـــــنَ الهـــــزجِ.
وفـــــي مَســـــارِحِ غِـــــزلانِ الخَمائِـــــلِ فـــــي ... بـــــردِ الأصـــــائلِ والإصـــــباحِ فـــــي الـــــبلجِ.
وفـــــي مَســـــاقِطِ أنـــــداءِ الغَمـــــامِ، علـــــى ... بِســـــاطِ نَـــــوْرٍ، مـــــن الأزهـــــارِ مُنْتَسِـــــجِ.
وفـــــي مَســـــاحِبِ أذيـــــالِ النّســـــيمِ، إذا ... أهْـــــدى إلـــــيّ، سُـــــحيراً، أطيـــــبَ الأرَجِ.
وفـــــي الْتِثـــــامِيَ ثَغْـــــرَ الكـــــاسِ، مُرْتَشِـــــفاً ... رِيـــــقَ المُدامَـــــةِ فـــــي مسَـــــتنزَهٍ فـــــرِجِ.

فالبوريني، وهو أحد شرّاح ديوان ابن الفارض، يصف هذه الأبيات بأنها: **"من ألطف النظام وأحسن الكلام لأنّه أسلوب غريب ونمط عجيب، والضمير في تراه يعود للحبيب، والمعنى: إن غاب عني الحبيب صارت جوارحي عيونا تراه في كل معنى لطيف رائق بهج. وفسّر ما أراده من المعاني الّتي يراه فيها عند غيبته بقوله: في نغمة**

(1):ديوان ابن الفارض، ص 146-147.

العود وفي مسارح غزلان الخصائل وفي مساقط أنداء الغمام وفي مساحب أذيال وفي اِلتثاميَ ثغر الكأس"[1].

وخلاصة البيت الأول هو أن الشاعر يقول إن غاب عن النظر فإني أشاهده في سائر الصور. وهذه الصور الّتي ذكرها ابن الفارض، والتي يرى الحق الغائب المستور متجلّيا فيها، خمس: أربع منها مظاهر للطبيعة والخامسة تكون في المدامة .ويرى شارح مجهول لجيمية شاعرنا أن هذه البداية "شروع في وحدة الوجود وتوحيد الخواص"[2]. ويوضّح عبد الغني النابلسي في شرحه لهذه الأبيات أنّها تفصيل ل:" التجلي الإلهي والظهور الرباني"[3].

وفي شرح النابلسي للأبيات الخمسة الأخيرة ، يرى في قول ابن الفارض "في نغمة العود ... إلى آخر البيت"، "أن الوجود الحق يتجلى له وينكشف لآذانه في وقت السماع وطيب الألحان بصورة الصوت المطرب"[4]. ويشرح البيت، "وفي مسارح غزلان الخمائل...إلى آخر البيت" ، وأن الحق تجلى له ويظهر لعيونه في صور مراعي الغزلان بين

---

(1): شرح ديوان ابن الفارض ، الجزء الثاني، ص 72.

(2): المرجع السابق، الورقة: 25.

(3): شرح ديوان ابن الفارض، الجزء الثاني، ص 72 .

(4): المرجع السابق، ص 73.

الأشجار المجتمعة الملتفة"[1]. ويستمر في شرح البيتين اللاحقين بقوله: " **أنه يتجلى الحق تعالى له أيضا في المواضع التي تسقط عليها أنداء الأمطار فيها، وألوان الأزهار منتشرة كالبساط المنسوج بأنواع النقوش ويظهر لعيونه كذلك منكشفا بصورة ما هنالك...و أنه تعالى يتجلى ويظهر بصورة المواضع التي يمر النسيم عليها ويتردد، فتفوح منه روائح الطيب ونفحات الأزهار من كل رطيب، وينكشف سبحانه بذلك لأنفه فيشمّه ويلتذ بلطفه**"[2]. ولكنه عندما يصل إلى البيت الأخير أي:

وفي الْتِثامِيَ ثَغْرَ الكاسِ، مُرْتَشِفاً رِيقَ المُدامَة في مستنـزه فــرج

يلجأ إلى التأويل بعدما شرح المعاني الواردة في الأبيات السابقة شرحا ظاهريا فيقول: " **ريق المدامة، كناية عن مطالعة المعاني الالهية والحقائق الوجدانية**"[3].

فالواضح هو أنّ الأبيات الستة قد أحرجت الشرّاح بسبب البيت الأخير الذي يذكر فيه ابن الفارض صراحة مشاهدته الحق متجليا في المدامة. فشاعرنا في هذه الأبيات الستة يريد أن يقول كيف رأى التجلي الإلهي ظاهرا في مظاهر الطبيعة المحسوسة ، وبعبارة أخرى في

(1): شرح ديوان ابن الفارض، ص 73.

(2):شرح ديوان ابن الفارض، الجزء الثاني، ص 74.

(3):المرجع السابق، ص 75.

المحسوسات، غير أنه لو أخذنا بهذا المعنى للزم أخذ معنى البيت السادس في سياق معاني الأبيات الخمسة السابقة، وهذا يؤدّي إلى فهم المدامة التي يذكرها الشاعر الصوفي في مدلولها الظاهري، بل وإلى القول بأن ابن الفارض نفسه يقر بشرب الخمرة، وأكثر من ذلك فهو يرى في ذلك تجلّيا الهيا ولو أردنا أن نتحاشى هذا المأزق فيجب أن تؤول مظاهر الطبيعة التي يذكرها تأويلا صوفيا باطنيا، وبذلك نكون قد هدمنا فكرة التّجلي الإلهي في العالم المادي وخرجنا عن مقصود الشاعر.

ويبدو أن الباحثين القدماء والمحدثين قد انتبهوا لهذه المشكلة في الأبيات الستة المذكورة، فكانت النتيجة عند بعضهم تناسي البيت الأخير خلال التعليق عليها، كما فعل الدكتور عاطف جودة نصر إذ قال: "ولقد شهد الشاعر الله في الألحان العذبة المشجية ، وفي الضباء الراتعة بين الفياض والأدغال وفي البسط المنسوجة من النور و الأزاهير وقد بللتها أنداء الغمام، وفي النسيم يهدى إلى الأرواح إذ يهبّ في مداة السحر نفحا من الطيب والنفس الرحماني. وكل هذه التجليات إنّما هي على حدّ قول النابلسي(جملة التمنيات التي عينها الموجود الحق، فظهرت به وظهر بها من حيث اسماؤه وصفاته)"[1]. وهكذا وبكل بساطة، تناسى الباحث المذكور البيت الأخير تناسيا كلّيا، لا لسبب إلا لأنّ التحليل العقلاني للأبيات يلزمنا بأخذ المدامة على أنّها الخمرة المحسوسة ليس إلاّ.

(1): عاطف جودة نصر، الرمز الشعري عند الصوفية،ص290.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ ابن الفارض كان يصرّ كلّما أراد ذكر أمور ظاهرية حسّية لها أثر باطني معنوي، على ذكر الخمرة مع جملة من المظاهر الحسّية. ومن أبين ذلك قوله في التائية الكبرى موضحا تأثير المحسوسات على باطنه وأثرها المعنوي على نفسه[1]:

تنبَّــهْ لِنَقْــلِ الحِــسَّ للــنَّفسِ راغبــاً ... ن الــدَّرس مــا أبــدَتْ بــوَحي البديهــة
روحــيَ يُهــدي ذكْرُهــا الــرَّوْحَ كُلّمــا ... سَــرَتْ سَــحَراً منهــا شَــمالٌ وَهَبَّــتِ
ويَلتــذُّ إنْ هاجَتــهُ سَــمَعيَ بالضُّــحى ... علــى وَرَقٍ وُرْقٌ شَــدَتْ وتغنَّــت
ويَــنعَمُ طَرْفــي إنْ رَوَتْــهُ عَشــيَّةً ... لإنسْــانِهِ عنهــا بُــروقٌ وأهْــدَتِ
ويَمْنَحُــه ذَوقــي ولَمْســيَ أَكْــؤس الــشْ ... شَــرابِ إذا لــيلاً عَلَــيَّ أُديــرَتِ
ويوحيــه قلبــي للجــوانح باطنــاً ... بظــاهر مــا رســلُ الجــوارحِ أَدَّتِ

فهذه الأبيات واضحة المعنى، فالأمور المحسوسة التي يذكرها: نسيم السحر، غناء الطير، بوارق الليل وكؤوس الشراب، وبذلك تكون الحواس الخمس قد أخذت نصيبها من ذلك تماما، فنسيم السّحر يكون من نصيب حاستي اللّمس والشم، والغناء يكون من نصيب حاسة السّمع، والبوارق من نصيب البصر، والشراب من نصيب الذوق والشم، وذكر الكأس معها يضيف نصيبا لحاسة اللّمس، وهكذا يكون أثر كأس الشراب من أثر المظاهر المحسوسة الأخرى.

(1): ابن الفارض، الديوان،ص85-86.

وهنا نصل إلى النتيجة التي يمكن الحصول عليها من هذه الأبيات، وهي أنّ ابن الفارض يرى الله الغائب المستور متجلّيا في المظاهر المحسوسة كافة دون التمييز بينها، لأن تمييز الأشياء خيرا وشرا يكون بالنسبة للإنسان، أمّا بالنسبة للحق المتجلي في المظاهر فلا خير ولا شرّ، فالنقائض تزول في مذهب التوحيد العرفاني، وهذه العقيدة هي إحدى العقائد الأساسية المكونة لتصوف ابن الفارض.

ومجمل القول أنّ التجلي عند ابن الفارض كان تجليا طبيعيا محسوسا أكثر منه معقولا، وذلك لأن التجلي عنده مرتبط بالمشاهدة وفي هذا النوع من التجلي الطبيعي كان ابن الفارض مبدعا أكثر منه مقلدا، لا سيّما و"أنّ رمز الطبيعة لم يكتمل إلا في دور متأخر"[1]. وهذا التّجلي في مظاهر الطبيعة قريب من التّجلي الموسوي الذي كان في مظهرين للطبيعة هما الجبل والشجرة.

وقد رأى الباحثون ارتباطا وثيقا بين نظرية تجلّي الحق في الطبيعة وعقيدة وحدة الوجود، "فليست وحدة الوجود لدى الصوفية بمعزل عن مذهبهم في التجلي والظهور الإلهي في أشكال الطبيعة المتنوعة، وتحيل هذه العلاقة بين وحدة الوجود والتجلي الإلهي في صور

(1): ينظر: نصر عاطف جودة، الرمز الشعري عند الصوفية،ص290.

العالم، إلى تصور خاص بالجوهر والصفات فالجوهر واحد وإن تعددت صفاته."[1]

وهذا التجلي المشهود المحسوس عند ابن الفارض لا يقف عند الطبيعة، بل يشمل كل ما يرى بالعين، وهذا ما أراده من قوله[2]:

جَلَتْ، في تَجَلّيها، الوُجودَ لِناظري ففي كلِّ مرئيٍ أراها برؤيةِ

ويلاحظ أيضا تركيزه على التّجلي في العالم الحسّي، وذلك من خلال تأكيده على أنّ التجلي كان لعينه وفي كلّ مرئي بها،حتى أنّ الفرغاني الشارح للتائية الكبرى نقل عن بعض العلماء المحققين في توضيح هذا البيت والتركيز على الناحية الحسية فيه أن الشاعر" إنما قال: أراها برؤية، حتى يخرج منه الرؤيا ، يعني ففي كل مرئي تلك الحضرة برؤيتي الحسية في يقظتي لا بالرؤية المختصة بالنوم"[3] .

ولكي يعطي ابن الفارض شمولية أكثر لعقيدته في التجلي الظاهري، يتعدى الطبيعة والمدامة ليرى الله متجليا في العشاق أمثال قيس بن عامر وكثير عزة وجميل بثينة، وفي ذلك الكثير من الجرأة من رجل يصرح أنّ هؤلاء العشاق كانوا مظاهر للتجلي الإلهي في العالم

---

(1): المصدر السابق،ص284.

(2)، ابن الفارض، الديوان،ص66.

(3)، الفرغاني، منتهى المدارك، ص265-266.

الإنساني، فهو يقول على لسان المحبوبة الإلهية[1]:

ومـــا القَـــومُ غَيـــري فـــي هَواهـــا وإنَّمـــا ظَهَـــرْتُ لهـــمْ لِلَّـــبْسِ فـــي كـــل هيئَـــةِ
ففـــي مَـــرْةٍ قَيســـاً وأخـــرَى كُثَيّـــراً وآوِنَـــةً أبـــدو جَميـــلَ بُثَيْنَـــةِ
تجَلَّيْـــتُ فـــيهمْ ظـــاهراً واحْتَجَبْـــتُ بـــا طِنـــاً بهـــم فاعْجَـــبْ لِكشْـــف بسُـــترة
وهُـــنّ وهُـــمْ لا وهْـــنَ وهْـــمٍ مَظـــاهِرٌ لنـــا بتَجَلِّينـــا بحـــبٍّ ونَضْـــرَة
كُـــلّ فَتـــى حُـــبٍّ أنـــا هُـــوَ وهـــيَ حِـــبْ بُ كـــلّ فَتـــىً والكُـــلّ أســـماءُ لُبْســـة.

والحقيقة الإلهية الغيبية لا تتجلى ولا تظهر في نوع واحد من المشهودات، أو بعبارة أخر قد يظهر في مظاهر هي أضداد بالنسبة للإنسان، ولكن في ذلك تمكن حكمة إلهية بالغة قد لا يصل إلى إدراك كنهها عقل الإنسان الناقص، ولذا نرى شاعرنا يقول[2]:

تـــرى صـــورة الأشـــياءِ تُجلـــي عليـــكَ مـــن وراءِ حجـــابِ اللَّـــبسِ فـــي كـــلِّ خِلعـــة
تجمَّعـــتِ الأضـــدادُ فيهـــا لِحكمـــةٍ فأشـــكالهَا تبـــدُو علـــى كـــلِّ هيئـــةِ

وهنا تجدر الإشارة إلى أنّ ابن الفارض كما يلاحظ من الأبيات المذكورة يربط بين (التجلي) و (اللبس)، واللبس عن الصوفية" هو الصورة النصرية التي تلبس الحقائق الروحانية، ومنه لبس الحقيقة الحقانية بالصور الإنسانية"[1]. فظهور الحق يكون (للبس) ومن (وراء حجاب اللبس) وهذا يعني أن الظهور أو التجلي يكون في الصورة العنصرية وليس في أي صورة مجردة

---

(1): ابن الفارض، الديوان،ص71.

(2): المصدر نفسه،ص110.

روحانية كما يتراءى لبعض المتصوفة المخالفين لهذه العقيدة. وهكذا تنجلي أكثر فأكثر النظرة الظاهرية والمحسوسة لعقيدة التجلي عند ابن الفارض.

وابن الفارض، ذلك الصوفي الذي عبّر عن جميع عقائده وآرائه العرفانية في قالب الغزل، قد وضع فكرة التجلي أيضا في قالب الغزل. فمثلا يقول [2]:

ابَ بـــــدرُ التَّمـــــامِ طيـــــفَ محيَّـــــا كَ لطرفـــــي بيقظتـــــي إذْ حكاكـــــا.
فَتراءيـــــتَ فـــــي سِـــــواكَ لِعَـــــينٍ بـــكَ قَـــرّتْ، ومـــا رأيـــتُ سِـــواكا.
قـــالَ لـــي حســـنُ كـــلِّ شـــيءٍ تجلّـــى بـــي تَمَلّـــى !فقُلتُ:قَصـــدي وراكـــا.

ففي هذه الأبيات حيث يأخذ التجلي منحى غزليا، نرى ابن الفارض يصرّ على الناحية الظاهرية، وذلك من خلال تركيزه(الطرف) و (العين)، ويزيد تلك الرؤيا الحسية تأكيدا عندما يوضح أن تلك الرؤية كانت في حال(اليقظة)، وذلك كي لا يدع مجالا للشك في أنّ تلك الرؤية كانت في عالم الخيال والرؤيا أم في عالم الحس واليقظة.

وقد أدّت عقيدة التجلي الظاهرية هذه بابن الفارض إلى تعشق الصور الحسية، فهو في تعشقه لظاهر الإنسان إنّما يتعشق المعنى الذي تجلى في تلك الصورة، فيصير العشق

---

(1): الكاشاني، مصطلحات الصوفية،ص109.

(2): ابن الفارض، الديوان،ص159-160.

الإنساني وجها للعشق الإلهي لأنّه يعشق ما تراه العين من تجلي الله في مظاهر المخلوقات، وهذا ما يظهر في قول[1]:

فأرواحهُم تصبوا لمعنى جمالِها وأحداقُهُم من حُسْنِها في حديقةِ.

وقوله[2]:

فالعينُ تهوى صورةَ الحُسْنِ الَّتي روحي بها تصبو إلى معنى خفي.

فالعشق الذي يأخذ الروح لا يأتي من المجردات الروحانية، بل من الحسن المحسوس الذي يرى بالحدق أو العين.

ونتيجة لهذا الترابط الوثيق بين التجلي والجمال والحب والروح، ارتبط التجلي عند شاعرنا الصوفي بالهوى والفناء، فمن دون الفناء لا يصح الهوى، ولولا التجلي لايتحقق الفناء، وبالتالي لا يوجد هوى دون تجل،وهذا ما عبّر عنه في قوله[3]:

فلمْ تَهْوَني ما لمْ تكنْ فيَّ فانياً ولمْ تَفْنَ ما لا تُجْتَلى فيكَ صُورَتي.

---

(1): ابن الفارض، الديوان،ص80.

(2): المصدر نفسه،ص154.

(3): المصدر السابق، ص55.

فكما يلاحظ هنا أيضا ربط الشاعر التجلي بالصورة ولم يربطه بالمعنى المجرد،بناء على ذلك يمكن القول أنّ الهوى الحقيقي يتحقق من خلال التجلي الصوري وليس من خلال التجلي المعنوي.

أمّا النتيجة التي يمكن استخلاصها فهي أن ابن الفارض كان مستقلا إلى حد بعيد في طريقة فهمه للتجلي وتعبيره عنها، علاوة على صراحته في كثير من الأحيان. فهو يختلف عن ابن عربي الذي اعتبر التجلي"ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب"[2]. فعند ابن الفارض التجلي هو ما ينكشف للعيون من أنوار الغيوب. علاوة على ذلك ابن الفارض يختلف عن بعض المذاهب الباطنية التي رأت التجلي الإلهي مقتصرا على الإنسان، لأنّ الله لا يتجلى إلا في أشرف المخلوقات،أمّا عند شاعرنا فلا يوجد شريف وعكسه، بل النقائض معدومة، ولذا يكون التجلي في كلّ ما تشعر به الحواس، وبالتالي تكون المحسوسات مقدسة عنده. وهكذا تصير المشاهدة في مذهبه الصوفي مقترنة بالتجلي،وبعبارة أخرى لا تجلي بدون مشاهدة، وبذلك يحمل التجلي عند ابن الفارض مفهوما خاصا به إلى حدّ بعيد.

---

(2): ابن عربي، مصطلحات الصوفية، ص390.

الملحق

شخصية ابن الفارض بين المؤهلات والمؤثرات

أولا:ابن الفارض من خلال التراجم.

ثانيا: ظواهر كبرى في سيرته

1- مراحل حياته بإيجاز.

2- الزهد واللهو.

3- حقيقة مذهبه.

4- صورة حياة ابن الفارض في شعره.

5- مكانة ابن الفارض في عصره.

ثالثا: مدى العلاقة بينه وبين ابن عربي

أولا:ابن الفارض من خلال التراجم

القضية التي يجب التوقف عندها هي ماكتبه المترجمون عن ابن الفارض، فتراجم ابن الفارض قد تصنّف إلى ثلاثة أصناف:واحد كتبه أنصاره،وآخر المخالفون له،والثالث كتبه مؤرخون محايدون.

أمّا أصحاب الحياد فهم أمثال:ابن خلّكان والمناوي والصفدي وابن ثغرى بردى.فلو عدنا إلى ترجمة ابن خلكان لابن الفارض،وهي أقدم ترجمة يصفه بأنّه: **"المنعوت بالشرف،له ديوان شعر لطيف،وأسلوبه فيه رائع،ينحو منحى طريقة الفقراء،وله قصيدة مقدار ستمائة بيت على إصطلاحهم"**.[1] إنّ قول ابن خلكان المختصر هذا له خطره،فهو يوحي وكأنّ شعر ابن الفارض ليس إلهيا في حقيقته،بل أنّ الشاعر ينحو في أسلوبه منحى أهل التصوف في الشعر.ويستثني من ذلك التائية الكبرى التي أشار إليها ب"القصيدة ستمائة بيت" فهي(على اصطلاحهم ومنهجهم)،فلو كان ابن خلكان يعتبر ابن الفارض صوفيا صرفيا،لما قال عنه بأنّه منحى الفقراء في شعره.

وأهمية كلام ابن خلكان هذا تكمن في الإحتمال السائد بأنّ(ابن خلكان عرف ابن الفارض والتقى به وتحدث إليه،ووقف على كثير أو قليل من أحواله وسيرته وأخلاقه).وطبيعي أنّ يكون ماترجم به ابن خلكان لابن الفارض أقرب للحق وأبعد عن التعصب له[2]،وذلك بحكم معاصرته له من ناحية،وكونه لا تربطه به صلة قرابة أو نسب من ناحية أخرى.

---

(1):ابن خلكان أحمد شمس الدين،وفيات الأعيان،تح.احسان عباس،مجلد3،دار الثقافة،بيروت،ص454.

(2):ينظر:حلمي محمد مصطفى،ابن الفارض والحب الإلهي،دار المعارف،مصر،ط1971،2،ص23.

فهل نستنتج من هذا أنّ ابن خلكان لم يعتبر ابن الفارض صوفيا حقيقيا بالأصالة،إذ أنّه لا يشر لا من قريب ولا من بعيد إلى تصوّف ابن الفارض،كما لا يلقّبه بأي من تلك الألقاب التي تطابق رجال التصوّف؟

والملاحظ أنّ أصحاب التراجم الموضوعيين قد ساروا على نهج ابن خلكان في تعريفهم بابن الفارض،فالمناوي مثلا يصفه بقوله:"**الملقب في جميع الآفاق بسلطان المحبين والعشاق،المنعوت بين أهل الخلاف والوفاق بأنّه سيّد شعراء عصره على الإطلاق**"[1]، فكما هو واضح المناوي يكتفي لقب(سلطان المحبين والعشاق).

علاوة على ذلك يكتفي الصفدي في (الوافي بالوفيات) بوضعه أنّه سيد شعراء عصره ،شعره صنع إلى الغايةّ،أكثر فيه من الجناس[2] .أمّا ابن ثغرى بردى، ، يقول:"**هو الشاعر المشهور،أحد البلغاء الفصحاء...وهو صاحب النظم الرائق والشعر الفائق الغرامي...وشعره أشهر من أن يذكر**"[3] ، فهو يشير إلى شعره دون إشارة إلى تصوفه.

أمّا الشعراني لم يعتبر ابن الفارض من جملة أوائل شعراء التصوف الذين ذكرهم في طبقاته بالرغم من تخصيصه فصولا لمتصوفة يقلون شهرة في العرف السائد عن ابن الفارض، هذا مع العلم أنّه يستشهد في عدّة من (الطبقات الكبرى) بأبيات من شعر

(1):الحنبلي أبو الفلاح عبد الحي،شذرات الذهب،مكتبة القدس،القاهرة،1350،ص149.

(2):ينظر:ابن الصفدي صلاح الدين خليل،الوافي بالوفيات،، فيسبدان، د.ط،1981.ص157.

(3):ابن تغري بردى جمال الدين،النجوم الزاهرة في أخبار مصر والقاهرة،،مجلد6،دار الكتب المصرية، القاهرة،ص54.

ابن الفارض[1] .فهل هذا يعني أنّ ابن الفارض في رأي الشعراني، شاعر ينحو منحى الصوفية في نظمه،وليس صوفيا في حقيقة أمره؟

من ناحية أخرى نجد أعداء ابن الفارض كالذهبي وابن تيمية والحافظ بن حجر يركزون على الناحية الصوفية في شخصية ابن الفارض،وخاصة على مذهبه بالاتحاد.فقد وصفه الذهبي ب"حجة أهل الوحدة"[2] مع اعترافه له بوصفه"حامل لواء الشعر"[3] .ونقل الحافظ بن حجر كلام الذهبي في كتابه(لسان الميزان)[4] .كما أنّ ابن تيمية في(الرسائل والمسائل)[5]يضع ابن الفارض مع ابن عربي في صف واحد ويكفّر الاثنين.

والفريق الثالث الذي ترجم لابن الفارض يقف إلى جانبه وعلى رأس هؤلاء سبط الشاعر الذي جمع ديوان جدّه وقدّم له بديباجة قد تكون من أهم العوامل التي ساعدت في مزج واقع حياة ابن الفارض بالخرافات.لذا يرى بعض الباحثين أنّ ماكتبه سبط الشاعر عن جده هو:"أقل المصادر جدارة ورأى أنّه قد انطوى على كثير من الإسراف والمبالغة[6] ،لذلك لم يأخذ الكثير بأقواله.

---

(1):ينظر:الشعراني عبد الوهاب،الطبقات الكبرى،القاهرة،1299،ص

(2):ينظر:ابن الذهبي أبو عبد الله محمد،الغبر في خبر من غبر،تح.صلاح الدين المنجد،دائرة المطبوعات، الكويت، المجلد7 ،1960 ، ص261.

(3):المصدر نفسه،ص261.

(4):ينظر:العسقلاني الحافظ بن حجر،لسان الميزان،المجلد4،حيدر أباد الدكن،1329،ص317.

(5):ينظر:الحراني بن تيمية تقي الدين،الرسائل والمسائل،ج2،،بيروت،ط1، 1983،ص83.

(6):ينظر:حلمي مصطفى محمد،ابن الفارض والحب الإلهي،ص74.

ولما كان الإفراط في المحبة أو الكراهية يحول دون رؤية الحقيقة،كان علينا ألاّ نأخذ برأي أعداء ابن الفارض كما لا نأخذ برأي المتعصبين له.فليس أمامنا في هذه الحالة سوى الشخصية التي نستخلصها من تراجم المحايدين،ألا وهي شخصية رجل شاعر مبدع في شعره بشهادة الموافقين والمخالفين،ذائع الصيت من خلال شعره،عاش حياة تطابقت في بعض من نواحيها مع حياة الأولياء.

ذهب إلى مكة ففتح أمام بصيرته الكثير من المعرفة،فعبّر عمّا رآه في عالمه الروحاني شعرا.لذا خير ما يقال هو أنّه شاعر الصوفية وصوفي الشعراء،جمع الذوق الشعري إلى الجانب الروحاني العرفاني،وبالنتيجة لايمكن تجريده عن الشاعرية كما لايمكن حصره في عرفانيته،ففطرته الشاعرية تفاعلت مع جبلته الروحانية لتخلق رجلا شاعرا صاحب أشعار صوفية،دون أن يكون صاحب مذهب صوفي[1]،وقد يكون ماقيل في صوفية ابن الفارض وشاعريته:"**أنّه شاعر صوفي كان الشعر عنده قلبا للتصوف،كمان كان التصوف عنده قلبا للشعر**"[2] السبب الذي أغفل الشعراني ابن الفارض،فلم يذكره مع سائر المتصوفة في طبقاته .

ثانيا:ظواهر كبرى في سيرته

1- مراحل حياته بإيجاز:

لقد ذكر أصحاب التراجم أربعة تواريخ لمولده هي:"الرابع من ذي القعدة سنة ست وسبعين وخمسمائة هـ[3] ،الموافق ل1181م.

---

(1):ينظر،حلمي مصطفى،ابن الفارض والحب الإلهي،ص94(بتصرف)

(2):حلمي مصطفى محمد،ابن الفارض سلطان العاشقين، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ،القاهرة،ص220.

(3):ينظر:ابن خلكان شمس الدين،وفيات الأعيان،ص455.

وورد في مقدمة شرح ديوان ابن الفارض أنّه ولد سنة سبعة وسبعين وخمسمائة[1] ، وأورد ابن العماد تاريخا آخر لمولده هو سنة ست وستين وخمسمائة هـ[2] .كانت ولادته في القاهرة بعدما قدم أبوه من حماه إلى مصر فقطن بها،وكان يثبت الفروض للنساء على الرجال بين يدي الحكام فلقب بالفارض[3] .وبالتالي لقّب ابنه أبو حفص عمر بن علي بن المرشد بابن الفارض.

يمكن تقسيم حياة ابن الفارض إلى ثلاث مراحل:المرحلة الأولى الممتدة من ولادته حتى سفره إلى الحجاز،والثانية المرحلة الحجازية،والثالثة مرحلة مكوثه في مصر بعد عودته من الحجاز حتى وفاته.

يمكن تلخيص المرحلة الأولى بأنّ بالقول أنّ ابن الفارض(نشأ تحت كنف أبيه في عفاف وصيانة وعبادة،بل زهد وقناعة وورع...فلمّا شبّ وترعرع اشتغل بفقه الشافعية...ثمّ حبّب إليه الخلاء وسلوك طريق الصوفية،فتزهد وتجرد وصار يستأذن أباه في السياحة فيسيح في الجبل من المقطم ويأوي إلى بعض أوديته مرة،وفي بعض المساجد المهجورة في القرافة مرة،ثم يعود إلى والده فيقيم عنده مدة،ثم يشتاق إلى التجرد إلى الجبل)[4]،وهكذا حتى ألف الوحشة وألفه الوحش فصار لا ينفر منه.

وفي سنة(613هـ)انتقل ابن الفارض إلى الحجاز،هنالك في أرض الحجاز في أودية مكة قضى15عاما سائحا منقطعا عن الناس،لا يكاد يتصل بأحد إلاّ حين كان يأتي إلى

---

(1):ينظر: الحسن البوريني وعبد الغني النابلسي،شرح ديوان ابن الفارض،جمعه رشيد بن غالب الدحداح، ج1،بولاق، مصر،1289 ، ص16.

(2):ينظر:الحنبلي عبد الحي،شذرات الذهب،ص149.

(3):المصدر السابق،ص03.

(4):ينظر:الحنبلي عبد الرحمن،شذرات الذهب،ج7،ص148.

الحرم الشريف مطوفا به مصليّا فيه[1] . عاد إلى مصر في أواخر سنة 628 هـ أو أوائل سنة 629هـ[2] ،وبقي فيها حتى وفاته بالقاهرة في الثاني من جمادى الأول سنة اثنتين وثلاثين وستمائة الموافق 1234م،وقد اتفق على هذا التاريخ جميع الذين ترجموا له.

وهناك قضية هامة في حياة ابن الفارض هي رحلته إلى الحجاز،إذ قال سبط الشاعر نقلا عن جدّه:"**حضرت يوما من السياحةّ إلى القاهرة ودخلت المدارس السيوفية،فوجدت رجلا شيخا بقالا على باب المدرسة يتوضأ وضوءا غير مرتب... فقلت له يا شيخ،أنت في هذا السنّ على باب المدرسة بين فقهاء المسلمين وتتوضأ وضوءا خارجا عن الترتيب الشرعي.فنظر إلي وقال:يا عمر أنت ما يفتح عليك في مصر وإنّا يفتح عليك بالحجاز في مكة شرّفها الله، فاقصدها فقد آن لك وقت الفتح،فعلمت أنّ الرجل من أولياء الله تعالى...فجلست بين يديه وقلت له:ياسيدي، وأين أنا وأين مكة،ولا أجد ركبا ولا رفقة في غير أشهر الحج.فنظر إليّ وأشار بيده وقال:هذه مكة أمامك.فنظرت معه فرأيت مكة شرّفها الله،فتركته وطلبتها فلم تبرح أمامي إلى أن دخلتها في ذلك الوقت وجاءني الفتح حيث دخلتها فترادف ولم ينقطع.**"[3] وكرّر الزيات رواية سبط الشاعر[4] .فمن هو هذا الشيخ؟

---

(1):ينظر:المصدر السابق،ج5،ص150.

(2):ينظر :حلمي مصطفى،ابن الفارض والحب الإلهي،ص50.

(3):البوريني حسن وعبد الغني النابلسي،مقدمة شرح ديوان ابن الفارض،ج1،ص05.

(4):ينظر:ابن الزيات شمس الدين،الكواكب السيارة في ترتيب الزيارة،،مكتبة المثنى،بغداد،ص298.

فعلاوة على ماذكره سبط الشاعر،يصف ابن الزيات ابن الفارض بأنّه: "...**ثم نأتي إلى قبر الشيخ شرف الدين والبقعة مباركة بها جماعة من العلماء الأولياء،فمنهم الشيخ الإمام قدوة العارفين وسلطان المحبين الشيخ شرف الدين عمر بن الفارض، تلميذ الشيخ أبي الحسن علي البقال**"[1]. وذكره ابن إياس في معرض كلامه على وفاته،فقال:"...**ولمّا مات دفن تحت رجلي شيخه الشيخ محمد البقال رحمة الله عليه**".[2] وذكره غير ابن الزيات وابن اياس باسم الشيخ البقال فقط.

وليس بعيدا أن يكون لفظ البقال لقبا لهذا الشيخ غلب عليه لتستره وراء تجارة البقول."**ويمكن أن يكون الشيخ البقال أستاذا مرشدا لابن الفارض إلى الطريق الفتح الإلهي والكشف الروحي**"[3]،كما يقول حلمي مصطفى .

ومهما يكن من أمر،فإنّ المترجمين القدماء الذين أشاروا إلى رحلة ابن الفارض إلى الحجاز اقتفوا أثر سبط الشاعر في ربط ذلك بالشيخ البقال،غير أنّ الباحثين المحدثين قد اتخذوا ثلاثة مواقف اتجاه ذلك:فريق أخذ بها،وفريق لم يعلّق أهمية على المسألة،وفريق ثالث أنكرها،ونفى صحّتها.

فالذين لم يولوا أهمية للمسألة اكتفوا بإشارة عابرة إلى الشيخ البقال،فنرى حلمي مصطفى في كتابه (ابن الفارض والحب الإلهي) يكتفي بالقول: " **رحل ابن الفارض عن**

---

(1):ينظر:ابن الزيات،الكواكب السيارة في ترتيب الزيارة،ص299.

(2):ينظر:الحنفي محمد بن أحمد،بدائع الزهور في واقع الدهور،تح.محمد مصطفى،ج1،مطبعة مصطفى البابا الحلبي وأولاده،مصر،ص81.

(3):حلمي مصطفى،ابن الفارض والحب الإلهي،ص47.

مصر إلى الحجاز بناء على إشارة أستاذه البقال".[1] ومثله الدكتور عاطف جودة نصر يقتصر ذلك على القول:"**دخل ابن الفارض الحجاز حسب وصية شيخه"**[2] .فإن دلّ هذا على شيء،فإنّه يدل على الشك الذي ساور أمثال الباحثين المذكورين في تفاصيل رواية اللقاء بين ابن الفارض والشيخ البقال.

أمّا الفريق الذي أنكر الرواية،فمنهم ميشال غريب الذي أنكر حكاية البقال وأمره لابن الفارض بالتوجه إلى مكة،ولكنّه يعلّل سبب ذهاب شاعرنا إلى الحجاز بربط ذلك بأزمة المجاعة التي ضربت مصر سنة 597 وأدّت إلى هجرة قسم كبير من المصريين.[3] غير أنّ التحليل الزمني ينفي رأي غريب،فلو عرفنا أنّ هجرة ابن الفارض إلى الحجاز كانت سنة 613[4] ،لتبين أنّه من غير الممكن أن يهجر مصر هربا من المجاعة بعد مرور سبعة عشر عاما عليها.

وبناء على كل ماذكر لا تبقى سوى حادثة اللقاء بين الشيخ والشاعر الصوفي لتكون سببا لهجرة هذا الأخير إلى الحجاز بالرغم من الغموض الذي حام حول شخصية الشيخ البقال والأمور الخارقة التي ترافق الحادثة.

2- الزهد واللهو:

هنا يجب التوقف عند البيئة التي نشأ فيها ابن الفارض،فقد عرف أنّه عاش في العصر الأيوبي الذي تلا العصر الفاطمي في مصر،وهذا يعني في تلك الفترة انتقل من يد الشيعة الفاطميين

---

(1):حلمي مصطفى،/ابن الفارض والحب الإلهي،ص47.

(2):نصر عاطف جودة،شعر عمر بن الفارض،دار الأندلس،بيروت،ط1، 1982،ص70.

(3):ينظر،غريب ميشال فريد،عمر بن الفارض من خلال شعره،دار مكتبة الحياة،بيروت،1965،ص16-17.

(4):ينظر:حلمي مصطفى،المرجع السابق،ص48.

إلى يد الأيوبيين السنيين،والأيوبيون بدورهم قد شجعوا التصوف،وقد أكثر صلاح الدين ومن بعده من الخانقاوات التي ينقطع الصوفية فيها للذكر والعبادة.[1] وهذا لا يعني أنّ مصر كانت بلد الزهاد والمؤمنين،بل كان هنالك وجه آخر للمجتمع يناقض الأول تماما،فكان به من البغي والمعاصي ما لم يسمع ولم يعهد مثله.

فهاتان الصورتان الموجودتان في المجتمع المصري في عصر ابن الفارض قد تدلان على أمور في غاية الأهمية،فالمصري كان يعيش آنذاك أمام وجهين للحياة:وجه الزهد و التقوى التي يراها في المتصوفة المنتشرين في الخانقاوات والربط الكثيرة،ووجه المجون التي كان يشاهدها منتشرة في المجتمع بشكل كبير،فهل أثر هذا التناقض على ابن الفارض؟

إنّ مشهد الزهد والورع ومشهد المجون والفسق،قد نجد لهما انعكاسا فيما كتب ابن الفارض،فمن جهة هو(يتجرّد ويتزهّد)[2] ،ومن جهة أخرى نرى الحافظ بن حجر ينقل عن الشيخ عبد القادر القوصي أنّه قال:"**حكى لي الشيخ عبد العزيز بن عبد الغني المنوفي،قال كنت بجامع مصر وابن الفارض في الجامع وعليه حلقة،فقام شاب من عنده وجاء إلى عندي،وقال:جرى لي مع هذا الشيخ حكاية عجيبة– يعني ابن الفارض–،قال:دفع إلي دراهم وقال اشتر لنا بها شيئا للأكل،فاشتريت ومشينا إلى الساحل،فنزلنا في مركب حتى طلع البهنسا،فطرق بابا فنزل شخص فقال: بسم الله.وطلع الشيخ وطلعت معه،وإذا بنسوة بأيديهم الدفوف والشبّابات وهو يغنون له،فرقص الشيخ إلى أن انتهى وفرغ ونزلنا وسافرنا حتى جئنا إلى مصر،فبقي في نفسي، فلمّا كان في هذه الساعة جاءه الشخص الذي فتح له الباب،فقال: يا سيدي**

(1):ينظر:نصر عاطف جودة،شعر عمر بن الفارض،ص50.

(2): ينظر:الحنبلي عبد الحي،شذرات الذهب،ج7،ص149.

فلانة ماتت،وذكر واحدة من أولئك الجواري،فقال:أطلبوا الدلال.وقال:اشتري جارية تغني بدلها.ثم أمسك أذني فقال:لاتنكر على الفقراء"[1]، ويشير إلى ذلك أيضا ابن العماد.

هنا قد نتساءل قائلين:هل انعكس حقا التناقض الاجتماعي على نفس ابن الفارض حتى جعله زاهدا ولاهيا في آن واحد؟

لاشك أنّ ابن الفارض بشهادة معاصره الثقة ابن خلكان:"**كان رجلا صالحا كثير الخير،على قدم التجرد،حسن الصحبة،محمود العشرة**".[2] ولكن هل ينفي هذا صحة رواية القوصي التي ذكرها بن حجر وابن العماد.يقول ابن الفارض[3]:

ولا تَكُ باللَّاهي عنِ اللَّهوِ جُملةً، فَهَزْلُ المَلاهي جِدُّ نَفْسٍ مُجدّةِ.

وكأنّ الشاعر كما أراد الوصول إلى الحقيقة عن طريق كل ما في الوجود أراد الوصول إليها أيضا عن طريق اللهو.فما من شيء إلاّ وفيه سبيل إلى الحق حتى اللهو.ولابدّ أنّ نشير إلى شرح الفرغاني لهذا البيت،لأنّه يصرّح بأنّ اللهو والهزل وسيلتان أخريان إلى الحقيقة.فهو يقول: "...**نهى...عن ترك النظرة في صورة اللهو والهزل...فإنّ باطن ذلك اللهو**

(1):العسقلاني بن الحافظ بن حجر،لسان الميزان،ج4،ص319.

(2):ابن خلكان وفيات الأعيان،ج3،ص383.

(3):ابن الفارض،ديوانه،دار صادر،بيروت،1959،ص109.

والهزل والفاسد والباطل والمتغير الزائل أمر حقيقي جدّ صالح حق ثابت،لو أعرضت عنها فاتتك علوم حقيقية وحكم خفيّة مكنونة في ذلك الظاهر،وحرمت رؤية الحق في كل شيء،ورؤية الأشياء كما هي."[1] بناءا على ذلك،لاينفي مذهب ابن الفارض الصوفي الرواية التي ذكرها القوصي بل إنّه يثبتها.ولأنّ بعض الباحثين لم يربطوا بين الرواية ونظرية ابن الفارض في اللهو،حاولوا تصوير بيت البهنسا وكأنّه حلقة للذكر والسماع،بينما لا يدل إمعان النظر في رواية القوصي على ذلك.

كل هذا يعني أنّ حياة ابن الفارض كانت مزيجا من الزهد واللهو،و الاثنان عنده موصلان للحقيقة التي ينشدها أرباب التصوف[2]،والأرجح أنّ هذه السمة لحياة ذلك الصوفي كانت في الفترة الأولى من حياته أي قبل ذهابه إلى الحجاز.

3- حقيقة مذهبه:

من المؤكد أنّ تبدل الحكم من العصر الفاطمي إلى العصر الأيوبي لم يبدّل المعتقدات الروحية والنفوس الإنسانية،فبالرغم من القضاء على الحكم الفاطمي،بقيت العقيدة الشيعية متأصلة في نفوس المصريين وإن كان ظاهر الأمر قد تبدّل.فالقاضي الفاضل المشهور بعدائه للفاطميين الشيعة يؤكّد:"**إن العقيدة الإسماعيلية قد خالطت من المصريين اللحم والدم**".[3] فكيف يمكن أن يزول هذا بين ليلة وضحاها؟

---

(1):ينظر:الفرغاني سعيد الدين،منتهى المدارك،ج2،دار الكتب العلمية،بيروت،ط1، 2007،ص177.

(2):ينظر:الحنبلي عبد الحي،شذرات الذهب،ج7،ص150.

(3):كامل حسين،دراسات في الشعر في عصر الأيوبيين،دار الكتاب المصري،القاهرة،1957،ص9 .

ثمّ إنّه حتى القرن الثامن الهجري كان يقطن مصر عدد من العلماء الشعراء المشهورين بالتشيّع،منهم:القاضي جلال الدين الحسن بن منصور المعروف بابن شواق المتوفي سنة706،والكاتب في ديوان الإنشاء علي بن ابراهيم الوادعي الكندي المتوفي سنة716.[1] فإذا كان حال مصر الأيوبية في القرن الثامن للهجرة على هذه الصورة الميّل للتشيع ،فمن المؤكد أنّه كان أشدّ من ذلك أثناء حياة ابن الفارض،التي كانت أقرب إلى العصر الفاطمي،وهذا يعني بكل وضوح،أنّ عصر ابن الفارض والبيئة التي عاش فيها لم يكونا عصرا وبيئة سنيين،مع التأكيد على أنّه لم يكن أيضا عصرا شيعيا،بل كان مزيجا من الاثنين.

*فماذا كان الأثر الذي تركته هذه البيئة الشيعية السنية في شاعرنا ابن الفارض؟ وعلى أيّ مذهب كان؟

إنّ الشعراء الأيوبيين لم يتركوا الأساليب الفاطمية في بناء شعرهم وتكوين مصطلحاته،فكان كثير من فحول أدباء هذا العصر وشعرائه قد شاهدوا أواخر العصر الفاطمي ،وأسهم كثير منهم في الحياة الأدبية،وعرفوا فنونها واتجاهاتها، فساروا في العصر الأيوبي متأثرين بما كانوا عليه.حتى أنّ مصطلحات العقائد الفاطمية ظلت في شعر المدح والتصوف.[2] فمثلا نرى أنّ الشاعر السنّي ابن النبيه المصري(ت619):(أجرأ شعراء مصر في الأخذ من عقائد الفاطميين)[3].وابن النبيه هذا كان معاصرا لابن الفارض،أي أنّ كليهما قد عاشا في عصر كانت عقائد الفاطميين لاتزال ماثلة في أذهان الناس.فلما لا يتأثر ابن الفارض بهذا التيار كغيره من الشعراء؟

---

(1):ينظر:ابن الصفدي صلاح الدين،الوافي بالوفيات،ج12،ج22،ص200-277.

(2):ينظر،كامل محمد حسين،دراسات في الشعر في عصر الأيوبيين،ص35.

(3):المرجع نفسه،ص39.

فلو عدنا إلى ديوان ابن الفارض لوجدنا فيه أبيات يسير فيها ناظمها في المنحى الشيعي الصرف،بل أكثر من هذا،فإنّها قد تدل على عقيدة شيعية كامنة في صدره.فعلاوة على تأويله للمعالم الدينية والشرعية الظاهرية تأويلا باطنيا يجاري فيه تأويلات الاسماعيلية لها،واستعماله للكثير من المصطلحات الفاطمية، فابن الفارض يورد في تائيته الكبرى أبياتا لا تترك مجالا للشك في وجود عقيقدة شيعية أو علوية،فهو يقول[1] :

بِعِترَتِــهِ اِسْــتَغْنَتْ عَــنِ الرُّسُــلِ الــوَرَى وأصـــــحابِهِ والتَّـــابِعينَ الأَئِمَّـــةِ.
وأوضَــحَ بالتّأويــلِ مــا كــانَ مُشْــكِلاً علـــيَّ، بِعِلـــمٍ نالَـــهُ بالوَصِـــيّةِ.

فابن الفارض في هذه الأبيات الثلاثة يعترف بالأئمة الأطهار من نسل النبي المصطفى،ويعلو بهم إلى مقام يستغني به الخلق عن الرسل.فهذا الوصف للأئمة يشبه إلى حد ما وصف الاسماعليين لأئمتهم.ثم ينتقل ليخصص الكلام عليّ فيخصه بعلم التأويل الباطني،وهذا العلم نال بالوصية،ويوضح ذلك الفرغاني في شرحه للبيت المشار إليه قائلا:"**بيان عليّ كرّم الله وجهه وإيضاحه بتأويل ما كان مشكلا من الكتاب والسنة بواسطة علم ناله بأن جعله النبي صلى الله عليه وسلم وصيه وقائما مقام نفسه بقوله:من كنت مولاه فعلي مولاه،وذلك كان يوم غدير خم...كان هذا البيان** بالتأويل بالعلم الحاصل بالوصية من جملة الفضائل التي لا تحصى،خصّه بها رسول الله صلى الله عليه وسلم،فورثها منه عليه الصلاة والسلام."[2] فهل من تصريح أوضح من هذا؟ فالأساس الذي تبنى عليه المذاهب الشيعية هو الاعتقاد بالوصي، أي بوصاية الإمام علي بعد الرسول،وبه يميّز الشيعي عن سواه،وابن الفارض كما هو واضح،يجهر بذلك دون اللجوء إلى الرمز والإشارة.

(1): ينظر،ديوان ابن الفارض،ص104.

(2): ينظر:الفرغاني سعيد الدين،منتهى المدارك،ج2،ص145.

ولهذا السبب نلاحظ أنّ من ترجم له من أصحاب التراجم الشيعة قد اعتبروه شيعيا.فيذكره الشيخ عباس القمي،قائلا:"**صرّح جمع بتشيّعه**"،[1] ووصفه صاحب (روضات الجانات)ب:"**الفارس في ميدان ولاية أهل بيت الرسول والاعتصام بحبل الله الموصول**".[2] كما ذكره الأقابزرك الطهراني في كتاب(الذريعة إلى تصانيف الشيعة)[3]:" **مع جملة أصحاب الدواوين الشيعة**" .وبالرغم من كل ما ذكر،يجب أن لا ننسى أنّ مترجمين آخرين،كالسيوطي، ذكر ابن الفارض على أنّه كان:"**ينتحل مذهب الشافعي**"[4] . ثم إنّه ينبغي عدم اغفال اسم ابن الفارض(عمر) وهو اسم لا يسمي الشيعة به أبناءهم.بناء على كل هذه المعطيات ،كيف يمكن التوفيق فيما بينهما؟

الأكيد أنّ ابن الفارض نشأ سنّيا شافعيا إلاّ أنّه كان يميل إلى الإمام علي بن أبي طالب، و هذا الاتجاه سائد عند كثير من أهل التصوف، و عند كثير جدا ممن يسمون أنفسهم أهل السنة . فكبارهم أمثال الكلاباذي و الهجويري و غيرهما من المتصوفة السنّة قد اعتبروا الإمام عليّا و حفيده الحسين زين العابدين و محمد الباقر و جعفر الصادق أوّل

(1):ينظر:القمي عباس،الكنى والألقاب،تق.محمد هادي الأميني،ج1،مكتبة الصدر،طهران،ص329.

(2):الميرزا محمد باقر،روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات،ج5،الدار الإسلامية،مصر،ط1، 1991،ص332.

(3):ينظر:أقابزرك الطهراني،الذريعة إلى تصانيف الشيعة،ج1،دار الأضواء،بيروت،ص27.

(4):ينظر:السيوطي،جلال الدين،حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة،دار الفكر،بيروت،1996، ص246.

أولياء الصوفية[1] .والحاصل هو أن ابن الفارض كان علويا بالمفهوم العرفاني والإيماني وليس بالمفهوم المذهبي للكلمة.

4- صورة حياة ابن الفارض في شعره:

الشعر الصوفي تعبير عن أحوال روحانية ووجدانية أكثر من أن يكون مرآة تعكس حياة قائله،وشعر ابن الفارض لايخرج عن هذا السياق فهو تعبير عن مواجده وأحواله الذوقية التي مرّ بها ،وهذا يعني أنّه من الصعب تكوين صورة عن حياة ابن الفارض من خلال شعره.

ولكن هذا لايعني أنّ الشاعر الصوفي يعيش خارج الحياة والمجتمع،بل هو قد يستعمل ظاهر الحياة والمجتمع للتعبير عن أحوال قلبه،لأنّ الأذواق المجردة لا يمكن أن تتصور في قالب الكلام والنظم إلاّ من خلال الصور المحسوسة،وهذه الصور المحسوسة لابدّ أن تكون مستمدة أولا ممّا يدور حول الشاعر.ولو عدنا إلى ديوان ابن الفارض لاستطعنا استخراج بعض الأبيات التي تدلّ على ما كان يدور حوله.وهنالك أبيات يعبّر فيها ابن الفارض عن سلوكه الصوفي يمكن أن يستنبط منها بعض معالم حياته دون أن تتكون صورة متكاملة لذلك.ولكن يجب التنبيه إلى أنّ مايذكره ابن الفارض عن نفسه لا يحمل بالضرورة المعنى الظاهري للعبارة. فمثلا المعروف أنّ ابن الفارض لم يقم في الشام،مع أنّنا نراه يقول[2]:

أُفْرِدْتُ عنهُمْ بالشآمِ، بُعَيْدَ ذا كَ الإلتِئامِ، وَخَيّموا بغْداذا.

(1):ينظر:الكلاباذي،التعرف لمذهب أهل التصوف،ص36.

(2): ابن الفارض،ديوانه،ص30.

فهذا النوع من الكلام قد يكون رموزا لمسائل عرفانية أراد الشاعر أن يعبّر عنها من خلال الأمكنة،دون أن تكون الأمكنة الجغرافية هي المقصودة .كما أنّه عندما يصف نفسه بالنحول والسقم فإنّما يرمي إلى أن يعبر عن أحوال الفناء الصوفي،لا النحول والسقم الجسمانيين.على أنّ لديه بعض الأبيات القليلة التي يمكن من خلالها استنباط بعض معالم حياته،كقوله في التائية الصغرى[1]:

وجَنّبَنِـــي حُبّيـــكِ وَصْـــلَ مُعاشِـــري وحَبّبَنـــى مـــا عشـــتُ قطْـــعَ عَشِـــرَتي.
وأَبعَـــدَني عـــن أرْبُعـــي بُعْـــدُ أرْبَـــعٍ: شَـــبابي وعقْلـــي وارْتِيَـــاحِي وصِـــحَّتي.
فَلِـي بعـدَ أوْطـاني سـكونٌ إلـى الفـلا وبـالوَحش أُنسـي إذْ مِـنَ الإِنْـسِ وَحشـتي.

فهذه الأبيات،طبقا لتعليق سبط الشاعر تشير إلى سياحة ابن الفارض في أودية مكة وجبالها[2]،كما أنّ الأبيات الثلاثة المشار إليها قد تكون معبرة عن أحوال الشاعر في الحجاز. وفي التائية الكبرى يشير ابن الفارض إلى رياضاته،ويبدو أنّها كانت رياضات شاقة،فهو يقول[3] :

فنَفْسِـيَ كانَـتْ قبـلُ لَوّامَـةً متـى طعْهـا عصَـت أو أعـصِ عنهـا مُطيعتـي.
أوْرَدْتُهَـا مـا المَـوْتُ أيْسَـرُ بَعْضِـهِ وأتْعَبْتُهـا كيَمـا تكـونَ مُريحتـي.
فعـادتْ ومهمـا حُمِّلَتْـهُ تحَمّلَـتْ هُ مِنّـي وإنْ خفّفْـتُ عنهـا تـأذَّتِ

(1): ابن الفارض،ديوانه،ص40.

(2): ينظر:البوريني الحسن والنابلسي عبد الغني،شرح ديوان ابن الفارض،ص05-06.

(3): المصدر السابق،ص65-66.

وكَلّفْتُهـــا لا بـــل كَفَلْـــتُ قيامَهـــا بتكليفِهـــا حتـــى كَلِفْـــتُ بِكُلَفتـــي.
وأذْهَبْـــتُ فـــي تهـــذيبِها كُـــلّ لَـــذّةٍ إبْعادِهـــا عـــن عادِهـــا فاطْمَأنَّـــتِ.
ولـــم يَبْـــقَ هـــوْلٌ دونَهـــا مـــا ركِبْتُـــهُ وأشـــهَدُ نفســـي فِيـــه غيـــرَ زَكّيّـــةِ.
وكـــلّ مقـــام عـــن سُـــلوكٍ قطَعتُـــهُ عُبُودِيَّـــــةٌ حَقَّقْتُهَـــــا بِعُبُـــــودَةِ.

تلك كانت رياضات ابن الفارض النفسية،وهي رياضات باطنية،أمّا الظاهرية،نحو التعبّد والصوم واحياء الليل وترك اللذائذ المادية،فهو يشير إليها في موضع آخر من التائية الكبرى بالتفصيل قائلا[1] :

رجعـــــتُ لأعمـــــالِ العبـــــادةِ عـــــادةَ وأعـــــدَدْتُ أحـــــوالَ الإرادةِ عُـــــدّتي.
وعُـــدتُ بنســـكي بعـــد هتكـــي وعُـــدتُ مـــنْ خلاعـــةِ بَسْـــطِي لانْقِبَـــاضٍ بعِفَّـــةِ .
وصُـــمتُ نهـــاري رغبـــةً فـــي مثوبـــةٍ واَحْيَيْـــتُ ليلـــي، رَهبْـــةً مِـــن عُقوبَـــة.
وعمّـــــرْتُ أوقـــــاتي بِـــــوردٍ لِـــــوارِدٍ، وصَـــمتٍ لســـمتٍ واعتكـــافٍ لحرمـــةِ .
وبنـــتُ عَـــنِ الأوطـــانِ هجـــرانَ قـــاطعٍ مُواصـــلةَ الإخـــوانِ واختـــرت عُزلتـــي.
ودققـــتُ فكـــري فـــي الحـــلالِ تورُّعـــاً وراعَيـــتُ فـــي إصْـــلاحِ قُـــوتيَ قـــوَّتي.
وأنْفـــقْتُ مِـــن يُسْـــرِ القَناعـــةِ راضِـــيًا مـــن العـــيشِ فـــي الـــدُّنيا بأيسَـــرِ بُلْغَـــةِ .
وهَـــذّبْتُ نفســـي بالرياضَـــةِ ، ذاهِبـــاً لـــى كشـــفِ مـــا حُجـــبُ العوائـــدِ غطّـــتِ.
وَجَـــرَّدتُ، فـــي التجريـــدِ، عزمـــي، تَزَهُـــداً وآثَـــرْتُ، فـــي نُســـكي اسْـــتِجابَةَ دعـــوتي.

(1):ابن الفارض،ديوانه،ص72.

وهكذا فصّل ابن الفارض ما كان مجملا في قول ابن خلكان من أنّه كان على قدم التجرّد[1] .وفي عبارة العسقلاني من أنّه كان ذا:**"صورة كبيرة عند الناس لما كان فيه من الزهد والانقطاع"**[2] . ولكن زهد ابن الفارض لم ينل شيئا من التركيز في كتب التراجم،بل توجه التركيز دائما نحو شعره،وهذا لا يعني أنّ الفارض عاش عيشة الزهاد بالمعنى الصحيح لا سيما وهو القائل[3] :

ولا تَكُ بالّلاهي عنْ اللهوِ جُملةً، فَهَزْلُ المَلاهي جِدُّ نَفْسٍ مُجدّةِ.

والحقيقة أنّه كان يهذبّ نفسه بين الحين والآخر بالرياضات ولم يكن يمضي حياته زاهدا.

وأخيرا تجدر الإشارة إلى أنّ حروب الفرنجة التي عاصرها ابن الفارض، قد أثّرت بدورها في شعره،فنراه في التائية الكبرى يصوّر منظر جيشين في البر والبحر وكأنّها الجيوش التي كانت تتقاتل في تلك الحروب،فهو يقول[4] :

وتَنْظُرُ لِلجَيْشَينِ في البرِّ، مَرّةً وفي البحرِ أُخرى في جُموعٍ كثيرةِ.
فأجنادُ جيشِ البرِّ ما بينَ فارسٍ على فَرَسٍ، أو راجِلٍ ربِّ رِجْلَةِ .
وأكنادُ جيشِ البحرِ: ما بينَ راكبٍ مَطَا مركبٍ أو صاعِدٍ مِثلَ صَعْدة.

(1):ينظر:ابن خلكان،وفيات الأعيان،ص455.

(2):ينظر:العسقلاني الحافظ بن حجر،لسان الميزان،ج4،ص317.

(3):ابن الفارض،ديوانه،ص109.

(4):المصدر نفسه،ص110-111.

فمِــن ضــارِبٍ بــالبيضِ، فتكــاً وطــاعِنٍ بسُــمْرِ القَنَــا العَسَّــالةِ السَّــمْهَريِّة.

ومِــنْ مُغْــرقٍ فــي النَّــارِ رشــقاً بأسْــهُمٍ ومِــنْ مُحْــرقٍ بالمــاءِ زَرْقــاً بشــعلةِ.

تبين هذه الأبيات أوّل ما تبين،براعة ابن الفارض في فن الوصف،فهو لا يقل فيه شأنا عن فحول الشعراء الذين وصفوا الحروب والمعارك،بل ربما فاق بعضهم دقة وحيوية.

5- مكانة ابن الفارض في عصره:

إنّ الذين حملوا على ابن الفارض لم يطعنوا إلا في عقائده الصوفية المجملة في عقيدة الوحدة مع اعترافهم جميعا بمكانته الرفيعة في الشعر،فالذهبي يعتبره:"**حامل لواء الشعر**"[1] .واكثر من هذا،هؤلاء المخالفون لم ينكروا تقواه وما كان عليه من المكانة العظيمة لدى الناس،فنرى الحافظ بن حجر يقول:"**وابن الفارض المذكور له صورة كبيرة عند الناس لما كان له من الزهد والانقطاع**".[2] وقد قيل أنّه:"**إذا مشى في المدينة ازدحم الناس عليه يلتمسون منه البركة والدّعاء، وكان وقورا،إذا حضر مجلسا استولى السّكون على أهله**"[3]،وبالرّغم من هذه الهيبة التي كان يتحلّى بها،فقد كان حسن الصحبة محمود العشرة.

---

(1):ينظر:ابن الذهبي محمد أبو عبد الله،العبر في أخبار من غبر،تح.صلاح الدين المنجد،دائرة المطبوعات، الكويت،1960،ص129.

(2):العسقلاني الحافظ بن حجر،لسان الميزان،ص317.

(3): القمي عباس،الكنى والألقاب،ج1،ص369.

أمّا من النّاحية الصوفية، يصرّح ابن إياس أنّه كان :"**فريد عصره في علم التصوف**"[1]، و على الرّغم ممّا عرف عنه من تواجد وحب لمظاهر الجمال، فقد كان يحترمه العلماء الذين عاصروه ، و يشير إلى ذلك ابن إياس في قوله :" **و قد عاصر الشيخ شرف الدّين جماعة من أكابر العلماء منهم : الشيخ زكي الدين المنذري الشافعي ، والشيخ جلال الدين القزويني والشيخ أمين الدين بن الرقاقي والشيخ جمال الدين الأسيوطي الإمام والشيخ شمس الدين بن خلكان والشيخ شمس الدين الأيكي والشيخ سعد الدين بن الحرث الحنبلي المحدّث والشيخ برهان الدين الجعبري والشيخ أبو القاسم المنفلوطي والشيخ شهاب الدين السهروردي والشيخ شهاب الدين بن الخيمي ، وغير ذلك من العلماء**"[2]،ولم يعترض عليه أحد منهم فيما يقوله من نظمه ، و كانوا معه في غاية الأدب.

هذه المجموعة من العلماء الذين يسميهم ابن اياس لها خطرها ، لأنها تشمل الفقيه والمحدّث والمؤرخ و الصوفي ، و كلّهم كانوا يحترمون ابن الفارض ولا يعترضون عليه . ومثل هذه المكانة التي لم يحتلها في قلوب الناس والعلماء فحسب ، بل تعدّاهم إلى الملوك ، إذ قيل إنَّه لما عاد من مصر إلى الحجاز :" **أقام بقاعة الخطابة بجامع الأزهر ، و عكف عليه الأئمة ، و قصد بالزيارة من الخاص والعام ، حتى إنّ الملك الكامل كان ينزل لزيارته ، وسأله أن يعمل له قبرا عند قبره بالقبة التي بناها على ضريح الإمام الشافعي،فأبى**"[3]،

---

(1): ابن إياس،بدائع الزهور في وقائع الدهور،ص266.

(2): ينظر:المصدر نفسه،ص266-267.

(3): الحنبلي عبد الحي،شذرات الذهب،ج7،ص150.

بل إنّ:"**الملك الكامل أرسل إلى الشيخ شرف الدين ألف دينار،فردّها عليه ولم يقبلها منه**"[1].هذه المكانة بين الخاص والعام تعني أنّ ابن الفارض لم يكن شخصا عاديا أو مغمورا في المجتمع،لا بل إنّ الحملة عليه من قبل علماء كابن تيمية والبقاعي تؤكد أهميته وشهرته،لذا نرى أنّ بعض أكابر العلماء في عصره يستأدبونه في شرح التائية الكبرى،ونرى عالما كالشيخ شمس الدين الأيكي:(**يأمر الصوفية بالاشتغال بنظم السلوك**)[2].وقد حفظ قاضي القضاة تقي الدين عبد الرحمن ديوان ابن الفارض وهو شاب،وأكثر من كلّ هذا فقد بلغ اعتداد الشعراء بشاعرية ابن الفارض إلى درجة أنّهم كانوا يحتكمون إليه فيما بينهم، (**فالشاعران شهاب الدين بن الخيمي ونجم الدين بن إسرائيل نظما قصيدتين وطلبا من ابن الفارض أن يحكم بينهما**)[3]،فحكم لابن الخيمي.

وقد اشتهر شعر ابن الفارض إلى حدّ أنّ أهل مكة(**كانوا يعلّمون قصيدته العينية لأولادهم في المكاتب وينشدونها في الأسحار على المآذن**)[4].كما أنّ أربعمائة حلقة من الأوّليات تواجدوا في مجلس الشيخ شهاب الدين السهروردي على قصيدة ابن الفارض الجيمية[5]،فقد بلغ شعر ابن الفارض مبلغا تساوى فيه الاحراز و الرقي.

---

(1): ابن اياس،بدائع الزهور في وقائع الدهور،ص207.

(2): ينظر: البوريني الحسن والنابلسي عبد الغني،شرح ديوان ابن الفارض،ج1،ص08-09.

(3): ينظر: ابن الصفدي صلاح الدين،الوافي بالوفيات،ج2،ص458-462.

(4): ينظر:البوريني والنابلسي،مقدمة شرح ديوان ابن الفارض،ج1،ص3.

(5): الحامي نور الدين،نفحات الأنس من حضرات القدس،تح.محمد أديب الجار،دار الكتب العلمية،بيروت،ط1،ص376.

ثالثا: مدى العلاقة بينه وبين ابن عربي:

يرى عدد كبير من الباحثين في تاريخ التصوف ان القرن السابع الهجري هو بحق قرن التصوف الإسلامي،لانه القرن الذي ظهر فيه سيد شعراء الصوفية ابن الفارض و اعظم صوفي نظري هو الشيخ الاكبر محي الدين بن عربي. فمع الاول وصل الشعر الصوفي إلى أعلى مراتبه بينما وصل علم التصوف مع الثاني إلى طور كماله . هذه حقيقة يقبلها الكثيرون، غير ان الخلاف يقع في مسألة الملة بين الرجلين ، فالذين كفروا المتصوفة كانوا دائما يكفرون ابن الفارض و ابن عربي معا، كما كان المدافعون عنهم يضعون الرجلين في صعيد واحد. وقد ذهب بعضهم إلى أن تائية ابن الفارض الكبرى صورة منظومة لفصوص ابن عربي، ويجعلون من ابن الفارض تلميذا للشيخ الاكبر، وأنهم في اثبات هذه الصلة ليستندوا إلى أمرين أحدهما تاريخي يدور حول العلاقة الشخصية بين الرجلين و الآخر فني يدور حول تائية ابن لفارض و فتوحات ابن العربي وفصوصه .وموازنة هذه النصوص بعضها ببعض، وتلمس اوجه الشبه بينها، واستخلاص أن ابن الفارض في تائيته كان متأثرا بما قاله ابن عربي في فتوحاته ونصوصه [1].

أما فيما يتعلق بالأمر الاول التاريخي، أي العلاقة الشخصية بين ابن الفارض وابن عربي ، فليس مستبعدا ان يكون الرجلان قد التقيا واطلع كل منهما على أراء الآخر . لاسيما وانهما قد عاشا في عصر واحد واتفق أن كانا في فترات معينة في أرض واحدة. فابن عربي" ساح ودخل مصر والشام والحجاز والروم " [2] . وفي هذه الأثناء كان ابن الفارض إما

(1) :مصطفى حلمي، ابن الفارض، ص 149.

(2) : الشعراني، الطبقات الكبرى المسماة بلواقح الانوار،252.

سائحا في الحجاز او مقيما في مصر، فليس من المستبعد ان يكون الرجلين قد التقيا إما في مصر او في الحجاز، ومن المستبعد أن يكونا في أرض واحدة دون أن يلتقيا ،بالرغم من عدم وجود نص تاريخي يؤكد هذا اللقاء. وينقل ابن العماد عن المناوي ان ابن الفارض قد التقى بالسهروردي[1] والاحتمال الأكبر بان يكون هذا اللقاء قد تم في الحجاز، وفي تلك الفترة التقى السهروردي بابن الفارض سنة 628هـ[2]، وهذا يعني ان الثلاثة قد التقوا في تلك الديار.

غير ان بعض الباحثين قد أنكروا تماما حصول ذلك اللقاء بين ابن الفارض وابن عربي[3] ويرون أن هذا الالتباس قد حدث نتيجة شرح النابلسي المتعسف لمطلع قصيدة ابن الفارض اليائية[4]

سائقَ الأظعانِ يَطوي البيدَ طَيْ مُنْعِماً عَرِّجْ على كُثْبَانِ طَيْ

إذ يقول بأن كثبان طي كناية على المقامات المحمدية التي عددها كرمال الكثيب فكأنه –أي ابن الفارض– يلتمس الوصول إلى مقامات أستاذه الذي اخذ عنه وهو الشيخ محي الدين بن عربي الحاتمي الطائي الذي هو ذرية حاتم طي[5] ، والمتأمل في شرح النابلسي يلاحظ جليا مدى الاسفاف فيه، ومثل هذه التأويلات الغريبة في شرح النابلسي .

ومهما يكن من امر، فالمشكلة لا تكمن في التقاء الرجلين أو عدم ذلك، بل هي

---

(1): الحنبلي ، شذرات الذهب، ص 193.

(2):البوريني و النابلسي، شرح ديوان ابن الفارض، ص 13

(3):Nicholson,Studies in islamic mysticism, p 164

(4):ابن الفارض، الديوان، ص 7.

(5):البوريني،شرح ديوان ابن الفارض،ص20.

كامنة فيما انتهى إليه بعض العلماء من "أن ابن الفارض كان تلميذا لابن عربي"[1]. وقد يعود سبب نشوء مثل هذا الرأي إلى امرين: الأول هو الشبه الكائن بين افكار ابن الفارض

في تائيته وأفكار ابن عربي في فصوص الحكم ، والآخر هو الاثر الذي كان لابن عربي على الفكر الصوفي، ذلك الأثر الذي وضع تحته ظله التراث الصوفي بأكمله من بعده.

غير أن كل هذا لا يمكن أن يؤدي إلى الاعتقاد بان ابن الفارض كان تلميذا لابن عربي، لو تناولنا الشبه الظاهر بين آثار الرجلين، لوجدنا مثله بين كافة الصوفية، فمثل هذا الشبه موجود بين ابن الفارض وحلاج و بين ابن عربي والبسطامي وبين رابعة العدوية وابن عربي دون أن يكون أي من هؤلاء تلميذا للآخر. فمذهب التصوف لا يبذأ عنده اعلامه المعروفين ليكونوا أساتذة لبعضهم البعض، إذ أن جذوره تمتد عميقا في الأديان السماوية و الفلسفات العرفانية القديمة في المشرق واليونان. وهذا يعني ان جميع المتصوفة ، و منهم ابن الفارض وابن عربي، كانوا تلامذة لتلك الأديان السماوية أولا والحكمة المتعالية المشرقية ثانيا وهذا هو السبب الذي جعل اعلام التصوف يتشابهون في آرائهم وعقائدهم. فهم في الواقع كانوا يستمدون معارفهم من منبع خارج عنهم ولم يكونوا يستمدون ذلك من بعضهم البعض و خير دليل على ذلك الوحدة الفكرية والعقائدية بين مسالك العرفان في مختلف انحاء العالم دون أن تكون هنالك صلة مباشرة فيما بينها.

علاوة على هذه النظرة الفكرية فالقرائن التاريخية تنفي كون ابن الفارض تلميذا لابن عربي، إذ أن الذين يقولون هذا الرأي يستندون على الشبه بين التائية الكبرى وفتوحات ابن عربي وفصوصه حكمه، غير ان التحليل التاريخي يرجح أن يكون ابن الفارض قد نظم تائيته الكبرى قبل ان يؤلف ابن عربي الفتوحات المكية وفصوص الحكم. والاحتمال الأكبر أن

(1): حلمي، ابن الفارض والحب الإلهي،ص 337.

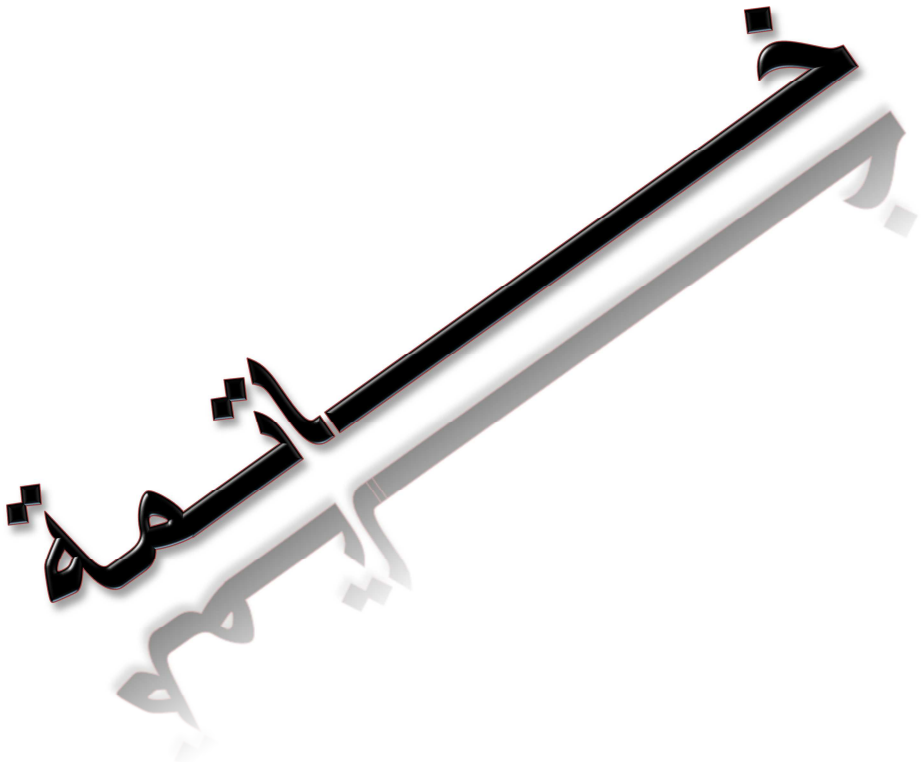
تكون الخطوط العريضة للتائية الكبرى ،على الأقل، قد نظمت في الحجاز، أي قبل سنة 628، لان ابن الفارض عاد بعد ذلك التاريخ إلى مصر و بقي فيها حتى وفاته سنة 632. وتلك المرحلة من حياته لم تكن مرحلة فتوحات، بل كانت فتوحاته في الحجاز، وهذا ما يستشف من القصائد التي نظمت في مصر بعد عودته من الحجاز والتي يحن فيها إلى أيام فتوحاته في تلك الديار والمعروف أن ابن عربي ألف فصوص الحكم في دمشق سنة 627[1]، وينتج من هذا استحالة اطلاع ابن الفارض على الفصوص قبل نظمه للتائية الكبرى. اما الفتوحات المكية فقد فرغ ابن عربي من تأليفه سنة 632 أي بعد وفاة ابن الفارض بأربعة أعوام.

وكما ذكر آنفا كل هذا الالتباس –كما قدمت– إنما نتج في الدرجة الاولى عن التأثير الكبير الذي كان لابن عربي على التراث الصوفي والفكر الصوفي بصورة عامة. إذ قلما تمكن شاعر صوفي بعد ابن عربي من الخروج عن دائرة الشيخ الأكبر ، ولذلك فهم علماء التصوف المتأخرون التصوف المتقدم على ابن عربي والمعاصر له من خلاله، وهنا كان الخطأ الذي وقع فيه هؤلاء، وسبب الخلط الذي أدى إلى كثير من الالتباس في فهم التصوف واللغة الصوفية و مصطلحها بخاصة. وخير مثل على ذلك أن جيع العلماء الصوفيين الذين شرحوا تائية ابن الفارض الكبرى كانوا من أتباع مدرسة ابن عربي، ولذا جاءت شروحهم تفصيلا لمذهب ابن عربي في وحدة الوجود بدل ان تكون تفصيلا لمذهب ابن الفارض الخاص به. فالقيصري كان من اتباع مدرسة الشيخ الأكبر ومثله عبد الرزاق الكاشاني والفرغاني الذي كان يحضر دروس صدر الدين القونوي شارح آثار ابن عربي وصهره ، وقد وضع شرحه المعروف بـ "منتهى المدارك " بناء على توضيحات القونوي المذكور لها[2]. كما

(1):ابن عربي، فصوص الحكم، ص 47.

(2): حلمي، ابن الفارض والحب الإلهي، ص 99 و 100.

أن النابلسي كان من أشهر اتباع مدرسة ابن عربي، ونرى تأثير ذلك واضحا في شرحه لديوان ابن الفارض، وقد ينتج عن هذا الاعتقاد بان شروح ديوان ابن الفارض ، وخاصية تائيته الكبرى ، قد لا تعبر تماما عن مذهبه ولا يمكن أن تكون مصدرا بكرا لمعرفة تصوفه.


خاتمة

يعدّ النّص الصوفي من النصوص الأكثر خطورة في مجال الشرح والتأويل ولعلّه يمثل مجالا خصبا لتوليد الدلالات المتنوعة والمختلفة والتي شحن النّص بها. ولعلّ من أهم النتائج التي يوصلنا إليها هذا البحث:

هو أنّ ابن الفارض شاعر صوفي يمثل لنا إبداع ما وصل إليه الشعر الصوفي عند العرب،كما يجدر بالذكر أنّ أسلوبه في التعبير عن عقائده الصوفية كان أسلوبا فذا ، حيث لم يخسر شاعريته لأجل الفكرة الصوفية، ممّا جعله يمتاز عن غيره من شعراء الصوفية، كما لم يضح بالأفكار الصوفية في سبيل الإبقاء على المجال الشعري ، ممّا يؤكد أنّ الصوفي والشاعر يتفقان في إقصاء الواقع المادي للحياة، لذا نرى كلّا منهما يحلّق في فضاءات الرّوح ويستمدان منهما الإلهام ليصنعا فنّا جميلا.

إنّ ضيق أفق اللغة العادية وعدم قدرتها الكاملة على استيعاب الحالات الوجدانية المؤثرة غير يسيرة ، لذلك جاءت محاولة التعبير بالرمز والإشارة صعبة مضنية لغاية ترجمة الأعمق والأقرب إلى التجربة، كما نشير إلى أنّ ظاهر اللغة الصوفية لا يدل على مدلول قائلها، ممّا يؤكد أن للصوفية مصطلحات خاصة بها، فهم يعمدون أحيانا أن تكون غير مفهومة لغيرهم.

لقد توضّح لنا من خلال الصفحات السابقة لهذا البحث أنّ جمالية الرمز الموظف من قبل الشاعر الصوفي ابن الفارض إنّما هو في الواقع رمز يدلّ في شعره على الحبيب المتغنّى بحبه ومناجاته، وهو الله عزّ وجلّ الذي يقبل عليه دائبا على حبّه له ، لا يبرح بابه مهما طال به الانتظار، لأنّه مؤنس لوحشته ، منبّه لقلبه وأمل لحبّه.

* يعدّ التصوف الذي يتّجه اتجاها رمزيا في معالجة الظواهر الكونية،وفي التعبير عن التجربة الروحية التي يمارسها العارفون من أهل التصوف تعبيرا عن جانب من أخصب جوانب الحياة الروحية في الإسلام، لأنّه تجربة وسلوك قبل أن يكون مذهبا وفكرا ، فهو من ناحية

تعميق لمعاني القصيدة واستنباط لظواهر الشريعة، وتأمل لأحوال الإنسان في الدنيا، وتأويل للرموز.

* لقد كان لابن الفارض أثر كبير في دنيا الأدب نظرا لشيوع أفكاره الغزلية في العالم العربي، ناهيك عن الصيت البعيد الذي ناله في عصره، فجاء شعره جامعا بين رقة المعنى والعبارة وبين التنميق اللفظي، عن طريق الرمز الذي شكّل فيه اللفظ بإيحائه جزءا مهما في الأسلوب الرمزي، فأشعاره تتعدى اللفظ لتشير وتترجم العاطفة والصورة والفكرة المسيطرة على القصيدة، ممّا يترك للقارئ مجالا للتصور والتخيل، لأنّها ليست مصبوغة بصبغة موضوعية، ومن ثمّة لا يقيّدها الرمز بمعنى محدّد مألوف.

* كما كان للشاعر أثر كبير في التصوف ، لما أشاعه وأثاره شعره الصوفي من ضجة واختلاف نتيجة اتهامه بالكفر والحلول لأنّ معانيه حملت على المعنى الظاهر، الأمر الذي يؤكد وقوعه تحت تأثيرات شتّى، إذ استقى أفكاره من ينابيع متنوعة سواء قديمة أو معاصرة له.

* يختلف في طريقته عن ابن عربي في كونه لم ينظم مذهبا دوّنه في الكتب، وإنّما صاغ تصوفا في قالب شعري غامض، عمد فيه إلى سلوك سبيل الرمز و الكناية، وضرب الأمثال ليحمل البيت بين طيّات تفعيلاته ما لا يحصر له من الدلالات الخاصة باستعمال مصطلحات متنوعة أغنت التراث الصوفي، لأنّها وسيلة جيّدة للتعبير عن الأفكار المجردة ، وهو بذلك يصف شعوره.

* لقد شعر بالحب يملأ نفسه فكان يدور حول هذا المعنى، ويكرّره ويسترسل في وضعه.

وصفوة القول هي أنّ القراءة الصوفية قراءة تتجه نحو الباطن متجاوزة بذلك المكان والزمان والتعبير المألوف فكانت صفحات خالدة من تاريخ الحب الإلهي ومعانيه في التصوف

الإسلامي ، نعمت به أرواح المحبين الذائقين لمعاني الجمال الحقيقي،وأنّ ابن الفارض وباعتباره شاعرا متصوفا فإنّه يرى بعين الصوفي مظاهر الكون والموجودات وكأنّها انعكاسات لجمال الله وذاته.

وفي الأخير أرجو أن أكون قد بلغت بما أتيح لي أن أقدّمه، بعض ما كنت أريد، لذا علينا فقط أن ندرك أنّ للحب معنى أسمى من معناه الإنساني الحسي أو العذري ، أمّا الجمال فهو الأصفى من كلّ ما يقع عليه الحس ، وتنجذب إليه النّفس.

ولا يفوتني أن أتقدّم بالاعتذار إلى أهل الاختصاص إن كنت قد عرضت على سفر طويل وزاد قليل، فما فعلت ذلك إلا لاعتقادي أنّ عين الرضا من كلّ عيب كليلة، ولكن عيب السخط تبدي المتساوي، ذلك أنّ مثل هذه الميادين ليست كلأ مباح لكلّ رائج، بل لابدّ من تخصّص.

وأسأل الله في ختام هذا البحث أن يوفقنا جميعا لما يحبه ويرضاه، وأن يرزقنا التوفيق والقبول فيما قدّمناه. قال الله تعالى: "وخُلِقَ الإنْسَانُ ضَعِيفًا" .

بيبليوغرافيا

– القرآن الكريم.

– الحديث النبوي الشريف

أوّلا/ قائمة المصادر:

– ابن تغري بردى جمال الدين،النجوم الزاهرة في أخبار مصر والقاهرة،،مجلد6،دار الكتب المصرية، القاهرة.

–ابن خلكان أحمد شمس الدين،وفيات الأعيان،تح.احسان عباس،مجلد3،دار الثقافة،بيروت

– ابن الفارض،ديوانه،دار صادر،بيروت،1959.

– ابن الفارض، عمر بن علي، ديوان، تح.د. درويش الجويدي، المكتبة العصرية، بيروت، 2008م.

– ابن جني،الخصائص،تح.محمد علي النجار،دار الكتب المصرية،مصر،،1371هـ-1952م.

– ابن حنبل أحمد، المسند،شرح أحمد محمد شاكر،دار الحديث،القاهرة،1996.

– ابن خلدون عبد الرحمن،المقدمة،تح و تق علي عبد الواحد وافي،دار نهضة مصر،القاهرة، 1979.

– ابن خلدون عبد الرحمن،شفاء السائل وتهذيب المسائل،تح محمد مطيع،دار الفكر المعاصر،بيروت،1996.

- ابن الذهبي أبو عبد الله محمد،العبر في خبر من غبر،تح.صلاح الدين المنجد،دائرة المطبوعات، الكويت،المجلد7، 1960.

- ابن الزيات شمس الدين،الكواكب السيارة في ترتيب الزيارة،،مكتبة المثنى،بغداد،د.ط،د.ت

- ابن سينا أبي علي،الإشارات والتنبيهات،دار المعارف،مصر،1958

- ابن الصفدي صلاح الدين خليل،الوافي بالوفيات،، فيسبدان، د.ط،1981.

- ابن عربي محي الدين،ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق،تح خليل عمران المنصور،دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000.

- ابن عربي محي الدين،شرح معجم الإصطلاحات الصوفية،شرح وتدقيق سعيد هارون،مكتبة الآداب، القاهرة،،ط1، 2007.

- ابن عربي،مصطلحات الصوفية(ملحق بتعريفات الجرجاني)،مكتبة لبنان بيروت،1978.

- ابن قتيبة،الشعر والشعراء،تح.أحمد محمد شاكر،ج1،دار المعارف،مصر،ط1، 1966 .

- ابن ماجة أبو عبد الله،سنن ابن ماجة، باب الزهد في الدنيا ،ت.محمد فؤاد عبد الباقي ، دار إحياء الكتب العربية،مصر.

- أبو فراس شهاب الدين وآخرون ،أربع رسائل إسماعيلية ، تحقيق عارف تامر.ط2 منقحة، منشورات دار مكتبة الحياة،بيروت،لبنان،1978.

- الأحسائي أحمد بن زيد الدين،شرح الزيارة الجامعة،دار المفيد،بيروت،ط1، 1990.

- إخوان الصفاء،رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء،تح بطرس البستاني ،ج3،دار صادر،بيروت،1957

- أقابزرك الطهراني،الذريعة إلى تصانيف الشيعة،ج1،دار الأضواء،بيروت،دط،د.ت.

- الألباني محمد ناصر الدين في سلسلة الأحاديث الصحيحة ،المجلد1،مكتبة المعارف، 1995م

- البحتري أبو عبادة،ديوانه،تح حسن كامل الصيرفي،مجلد1،دار المعارف،مصر،ط3.

- البخاري محمد بن إسماعيل ،صحيح البخاري،ج1،باب فضل صلاة العصر، تح.محمد زهير بن ناصر الناصر ، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي) ،ط1، 1422.

- البسطامي أبو يزيد،المجموعة الصوفية كاملة ويليها كتاب تأويل الشطحات،تح.تق قاسم محمد عباس،دار المدى للثقافة والنشر،دمشق،ط1، 2004 .

- البغدادي عبد القاهر،الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم،دار الآفاق الجديدة، بيروت،1973.

- البغدادي عبد القاهر،الفرق بين الفرق، تح محمد محي الدين عبد الحميد،المكتبة العصرية،بيروت،1995.

- البوريني الحسن و النابلسي عبد الغني،شرح ديوان ابن الفارض،ج1،جمعه رشيد بن غالب الدحداح،بولاق، مصر،1289هـ

- البيروني محمد بن أحمد،تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة،تح و تق محمود علي مكي، الهيئة العامة لقصور الثقافة،القاهرة،2003.

- البيهقي أبو بكر، الزهد الكبير - فصل في ترك الدنيا ومخالفة النفس والهوى ،تح.عامر أحمد حيدر،مؤسسة الكتب الثقافية ، بيروت،ط3، 1996.

- الترميذي أبو عيسى، نوادر الأصول في معرفة أحاديث الرسول،مكتبة الإمام البخاري،ط1، 2008.

- الترميذي أبو عيسى،سنن الترميذي،(أبواب الزهد)،تح.بشار عواد معروف،دار الغرب الإسلامي ، بيروت،1998

- الجرجاني علي الشريف،التعريفات،مكتبة لبنان،بيروت،د.ط،1985.

- الحامي نور الدين،نفحات الأنس من حضرات القدس،تح.محمد أديب الجار،دار الكتب العلمية،بيروت،ط1،د.ت

- الحراني بن تيمية تقي الدين،الرسائل والمسائل،ج2،،بيروت،ط1، 1983

- الحنبلي أبو الفلاح عبد الحي،شذرات الذهب في أخبار من ذهب،مكتبة القدس،القاهرة،1350.

- الحنفي محمد بن أحمد،بدائع الزهور في واقع الدهور،تح.محمد مصطفى،ج1،مطبعة مصطفى البابا الحلبي وأولاده،مصر،د.ط،د.ت.

- الديلمي محمد بن الحسن،قواعد عقائد آل محمد،تق محمد زاهد بن الحسن الكوثري،تص عزت العطار الحسيني، مطبعة السعادة،مصر،1950.

- السجستاني أبو يعقوب اسحاق، الافتخار،تح مصطفى غالب، دار الأندلس،بيروت،1980.

- السهروردي شهاب الدين،حكمة الإشراق(ضمن المجموعة الثانية من مصنفات شيخ الإشراق)،تح هنري كوربان، مؤسسة مطالعات تحقيقات،طهران،1952.

- السيوطي،جلال الدين،حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة،دار الفكر،بيروت،1996.

- الشعراني عبد الوهاب،الطبقات الكبرى،القاهرة،1299.

- الطوسي أبو نصر السراج،اللّمع،تح عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور،دار الكتب الحديثة،القاهرة، 1992.

- العسقلاني أحمد بن حجر، لسان الميزان ، دائرة المعارف النظامية،حيدرأباد،الهند،1329.

-العسقلاني بن حجر،فتح الباري شرح صحيح البخاري،11.34041،دار الحديث،بيروت

- الغزالي محمد أبو حامد،إحياء علوم الدّين،ج4،دار المعرفة،بيروت،دط .

- الغزالي محمد أبي حامد،المنقذ من الضلال،دار المعارف،القاهرة،1316ه.

- الفرغاني سعيد الدين،منتهى المدارك،ج2،دار الكتب العلمية،بيروت،ط1، 2007.

- القشيري أبو القاسم،الرسالة القشيرية،تح عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف،دار الكتب الحديثة،القاهرة،1972

- القمي عباس،الكنى والألقاب،تق.محمد هادي الأميني،ج1،مكتبة الصدر،طهران، دط، د.ت

- القيصري بن محمود، شرح خمرية ابن الفارض،دار الكتب المصرية.دط.دت

- الكاشاني عبد الرزاق،شرح منازل السائرين،مكتبة حامد العلمية،طهران،إيران ،د.ت.

- الكلاباذي أبو بكر،التعرف لمذهب أهل التصوف،تح و تق محمود أمين النواوي،المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة،1992.

- الكلاباذي أبو بكر،التعرف لمذهب أهل التصوف،تح و تق محمود أمين النواوي،المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 1992.

- الميرزا محمد باقر،روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات،ج5،الدار الإسلامية، مصر،ط1، 1991.

- مسلم بن الحجاج أبو الحسن،صحيح مسلم،تح. محمد فؤاد عبد الباقي ،دار إحياء التراث العربي ،بيروت.

- النسائي أبو عبد الرحمن،سنن النّسائي،تح.عبد الفتاح أبو غدة،مكتب المطبوعات الإسلامية ،حلب،ط2، 1986.

- همداني عين القضاة عبد الله،تمهيدات،تح.عفيف عسيران،كتابخانه منوجهري،طهران ، 1962.

ثانيا/ قائمة المراجع:

- أبو ريان محمد علي،أصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهر وردي ،دار الطلبة العربية،بيروت،1960.

- أحمد أمين،ظهر الإسلام،المجلد2،دار الكتاب العربي،بيروت،ط5، 1996.

- بدوي عبد الرحمن،شطحات الصوفية،وكالة المطبوعات،الكويت،ط3.

- البستاني بطرس،أدباء العرب في الجاهلية وصدر الإسلام،ج1،دار مارون عبود، لبنان. 1979

- البشير الإبرراهيمي،الطرق الصوفية،مكتبة الغرباء الأثرية،الجزائر،ط1.

- تركي ابراهيم محمد،التصوف الإسلامي أصوله وتطوراته،دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر،الاسكندرية، ط1، 2007.

- الجابري محمد عابد، بنية العقل العربي،دار إفريقيا الشرق،دار البيضاء،المغرب،ط2، 2009 .

- جودة ناجي حسين،المعرفة الصوفية"دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة" ، دار الهادي للطباعة و النشر،بيروت ، لبنان ،ط1، 2006.

- حلمي محمد مصطفى، ابن الفارض والحب الإلهي، دار المعارف، مصر، ط2، 1991

- حلمي مصطفى ، ابن الفارض سلطان العاشق، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة،دط،دت.

- السد نور الدين،الشعرية العربية،ديوان المطبوعات العربية،الجزائر،د.ط.1995.

- شبلي أحمد،مقارنة الأديان،ج4،مكتبة النهضة المصرية،القاهرة،1976.

- شرف محمد جلال،دراسات في التصوف الإسلامي،دار النهضة العربية للطباعة والنشر،بيروت،ط1، 1984.

- الصباح محمد علي،العباس بن الأحنف،دار الكتب العلمية،بيروت،ط1، 1990 .

- الطاهر لبيب،سوسيولوجيا الغزل العربي،تر.مصطفى المنشاوي،دار الطليعة والنشر، بيروت، ط2، 1988.

- الطيب عبد الله،المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها،دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع،بيروت،ط1، 1970.

- عودة يوسف أمين،تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفية،عالم الكتب الحديث،عمان، الأردن،ط1، 2008

- غريب ميشال فريد،عمر بن الفارض من خلال شعره،دار مكتبة الحياة،بيروت،1965 .

- الغزالي محمد،تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل،دار الشرق،قطر،ط3، 1992.

- الفاخوري حنا و الجر خليل،تاريخ الفلسفة العربية،ج1،دار الجيل،بيروت،ط3،1993.

- كامل حسين،دراسات في الشعر في عصر الأيوبيين،دار الكتاب المصري،القاهرة،1957

- مبارك زكي،العشاق الثلاثة،دار المعارف،مصر،ط1، 1998.

- محمود عبد الحليم،العارف بالله أبو العباس المرسي،دار الشعب،القاهرة،1972.

- محمود عبد القادر،الفلسفة الصوفية في الإسلام،دار الفكر العربي،القاهرة،د.ت .

- نصر عاطف جودة،الرمز الشعري عند الصوفية،دار الأندلس،بيروت،لبنان،ط3، 1983.

- نصر عاطف جودة،شعر عمر بن الفارض،دار الأندلس،بيروت،ط1، 1982.

- يوسف سامي يوسف،ابن الفارض شاعر الحبّ الإلهي،دراسة في شعره وتصوّفه،دار الينابيع للنشر والتوزيع،دمشق،ط1، 1994.

ثالثا/ القواميس والمعاجم:

- ابن منظور أبو الفضل،لسان العرب،باب الصاد،دار هومة للطباعة والنشر،بيروت، 1968.

- الجوهري إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تح.أحمد عبد الغفور عطار،ج4، دار العلم للملايين،ط4،بيروت، 1990.

- الحميري محمد بن عبد المنعم، الروض المعطار في خبر الأقطار،تح احسان عباس، بيروت،1975

- خليل أحمد خليل،معجم المصطلحات الفلسفية،دار الفكر اللبناني،لبنان،1995

- الكاشاني،معجم الإصطلاحات الصوفية،تح.العالي شاهين،دار المنار،القاهرة،ط1، 1992.

- المنجد في اللغة والإعلام،دار الشرق،بيروت،لبنان،ط38، 2000.

رابعا/ قائمة الكتب المترجمة :

- اجناس جولدتسيهر ، مذاهب التفسير الإسلامي ، ترجمة عبد الحليم النجار،مكتبة الخانجي،القاهرة،1955م.

- اجناس جولدتسيهر،العقيدة والشريعة في الإسلام،تر محمد يوسف موسى وآخرون،دار الكاتب المصري، القاهرة،1946.

- بايير،فلسفة الفن في الفكر المعاصر،تر زكرياء ابراهيم،دار مصر للطباعة،1966.

- جون برتليمي،بحث في علم الجمال،تر.أنور عبد العزيز، المركز القومي للترجمة،دط،د ت.

- سكروتون روجر،الجمال،تر،تق. بدر الدين مصطفى،المركز القومي للترجمة،مصر، ط1، 2014.

- شارل لالو،مبادئ علم الجمال، تر مصطفى ماهر،مراجعة وتق يوسف مراد،المركز القومي للترجمة،1959

- نوكس عزرائيل، النظريات الجمالية كانط – هيجل – شوبنهاور، تر محمد شفيق شيا، دار منشورات بحسون الثقافية، بيروت 1985

- نيكلسون رينولد،في التصوف الإسلامي وتاريخه،تر أبو العلا عفيفي،لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة،1969.

خامسا/ قائمة الكتب الأجنبية:

- Kant Emmanuel ,critique du gujement,librairie philosophique , paris,1966.

-Nicholson,reynold a,studies in islamic mysticism, cambridge, 1967.

سادسا/ الرسائل الجامعية:

- باقي عبد الرحمن،جدلية الظاهر والباطن في شعر ابن الفارض،رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير، جامعة جيلالي ليابس،سيدي بلعباس،2010-2011 .

- هدي فاطمة الزّهراء،جمالية الرمز في الشعر الصوفي- محي الدين ابن عربي نموذجا-،رسالة ماجستير،جامعة أبو بكر بلقايد،تلمسان،2006.

سابعا/ المقالات:

- جيدوري صابر،الخبرة الجمالية وأبعادها التربوية في فلسفة جون ديوي،مجلة جامعة دمشق، المجلد26،العدد03، 2010 .

- رشيد بن حدو،مدخل إلى جمالية التلقي، مجلة آفاق المغربية، ع 6، 1987م.

- عفيفي أبو العلا، التصوف الفلسفي في الإسلام، مجلة الرسالة،العدد196، 5أفريل 1937م.
- مشهور مصطفى،العرب وشعر الغزل،مجلة العربي،الكويت،العدد511،يونيو،2001 .

الفهرست

– كلمة شكر

– إهداء

– مقدمة.....ص أ

– مدخل: التّصوف الإسلاميّ أصوله وتطوراته.....ص 6

أولا: مفهوم التصوف.....ص 8

1– لغة .....ص 8

2– اصطلاحا.....ص 10

ثانيا: مراحل التّصوف الإسلاميّ.....ص 12

1– مرحلة الزّهد.....ص 12

2– مرحلة التّصوف السّنيّ.....ص 14

3– مرحلة التّصوف الفلسفي.....ص 15

4– مرحلة التّصوف المذهبي.....ص 16

ثالثا: مصادر التّصوف.....ص 17

1– المصدر الهنديّ .....ص 17

2– المصدر الفارسيّ.....ص 19

3– المصدر المصريّ القديم.....ص 19

4– المصدر المسيحيّ.....ص 20

5– المصدر اليوناني.....ص 20

رابعا: مقامات الصّوفية وأحوالهم.....ص 23

1- المقامات.....ص 23

2- الأحوال.....ص 27

3- مجاهدات الصّوفيّة.....ص 31

خامسا: مواضيع التّصوف الإسلاميّ.....ص 32

- الباب الأوّل: دراسة المستوى الجماليّ في شعر ابن الفارض.....ص 34

- مدخل:الجمالية ومفهومها في الأدب بعامة والشّعر بخاصة.....ص 36

- الفصل الأوّل: المصطلح الصّوفي المركّب في شعر ابن الفارض.....ص 42

أوّلا: تحديد معنى المصطلح المركّب.....ص 42

ثانيا: نماذج من المصطلحات المركّبة.....ص 47

ثالثا: سلسلة من المصطلحات الفارضية في التائيّة الكبرى.....ص 73

- الفصل الثّاني: الكليّة وصور التّعبير عنها في شعر ابن الفارض.....ص 77

أوّلا: الكليّة ومصطلحات الأفراد.....ص 81

ثانيا: الكلّ ومصطلحات الحواس.....ص 83

ثالثا: الكلّ و العالمان الأكبر والأصغر.....ص 86

رابعا: الكلّ والجوهر،الكلّ والقلب.....ص 87

خامسا: الكلّ والصّورة والمعنى.....ص 89

سادسا: الكلّ والحبّ.....ص 90

سابعا: الكلّ والقبض والبسط.....ص 91

ثامنا: الكلّ والبعض.....ص 92

- الفصل الثّالث: شعر ابن الفارض بين التّأثر والتّأثير.....ص 95

أوّلا: أثر القرآن والحديث وجمالية الالتزام بالقيم الروحية في اللّغة والتّعبيرات الصّوفيّة لدى ابن الفارض.....ص 95

ثانيا: جماليّة التّحول من الظّاهر إلى الباطن في المصطلح الفارضيّ (أثر الاتّجاه الباطنيّ في المصطلح الفارضيّ).....ص 109

ثالثا: المسافة الجماليّة بين الإشارة والعبارة.....ص 116

رابعا: الجمع بين المتناقضات.....ص 124

الباب الثّاني: دراسة المستوى الدّلالي في شعر ابن الفارض.....ص129

– مدخل:مفهوم الرّمز في الشّعر الصّوفيّ.....ص130

– الفصل الأوّل:الحبّ و مصطلحاته ودلالاتها في شعر ابن الفارض.....ص 140

أوّلا:دلالة الحبّ والعشق والهوى.....ص 142

ثانيا:الحبّ رمز الخمرة.....ص 146

ثالثا:الفلسفة والهندسة والنّحو رموز للحبّ.....ص 147

رابعا:النّحول والسّقم والتّلف.....ص 148

الفصل الثّاني: الخمر والحسن والمرأة أيقونات للفناء في الذّات الإلهيّة.....ص 150

أوّلا: دلالة الخمرة.....ص 150

ثانيا: دلالة الحسن والمعنى.....ص 165

ثالثا: دلالة المرأة.....ص 168

الفصل الثّالث:الرّحلة الصّوفيّة ورمزيّة الأمكنة تجليّات للحقائق الوجدانية والمعاني الإلهية.....ص 180

أوّلا: دلالة الرّحلة.....ص 180

ثانيا:رمزية الأمكنة في شعر ابن الفارض.....ص 190

ثالثا:التّجلي في شعر ابن الفارض وصلته بعالم الحسّ.....ص 197

– الملحق: شخصية ابن الفارض بين المؤهلات والمؤثرات.....ص 208

أوّلا:ابن الفارض من خلال التّراجم.....ص 209

ثانيا: ظواهر كبرى في سيرته.....ص 212

ثالثا: مدى العلاقة بينه وبين ابن عربي.....ص 230

– خاتـــمة.....**ص**236

– ببليوغرافيا.....**ص**239

– الفهرست.....**ص** 250