مجلة أنثروبولوجية الأديان المجلد 17، العدد 01، 15 جانفي 2021، ص ص399-423

ISSN/2353-0197 EISSN/2676-2102

الحب الالهي في الشعر الصوفي عند ابن الفارض، دراسة انثروبولوجية

Devine love, in the Sufi love poetry by Ibn Al-Farid Anthropological study

كادي قادة عبد الجبار [1] *

[1] جامعة وهران 2، محمد بن أحمد–الجزائر–

kadiabdeldjbar8@gmail.com

أ.د زاير ابو الدهاج[2]

[2] جامعة وهران 2، محمد بن أحمد–الجزائر–

rectorat@univ-oran2.dz

تاريخ الاستلام: 2020/06/01 تاريخ القبول: 2020/07/23

الملخص:

في بحثنا هذا نتطرق لمسالة الحب في الشعر الصوفي لدى ابن الفارض ، وما ينجر عنها من مفاهيم أخرى روحية صوفية مثل الوله والحنين والعشق والاتصال والنشوة والسكرة والاشراق والالهام والفيوضات الالهية والبركات الربانية، وقد استشهد بذلك بنماذج من الشعر الصوفي لابن الفارض ، وما يتضمنه من روح صوفية محضة ، وهي كخطاب صوفي تتميز عن ما عداها من تصورات روحية، ورؤى صوفية سابقة ،أو معاصرة له ، من حيث الشحنة الروحية والتدفق الصوفي ، وفكرة الحب الالهي هاته، تتوج بالاتصال والحلول بالذات الالهية ، التي تعتبر رأس الحكمة، وأساس اليقين ، الذي يعبر عنه شعر ابن الفارض، فهو في الأساس، شعر حبي خالص، للذات الالهية المقدسة والمنزهة.

كلمات مفتاحية: الحب الالهي، الجلال والجمال، الالهام والاشراق، العشق الالهي، الزهد والتصوف.

Abstract:

In our research we treat Sufi love poetry by Ibn Al-Farid, and what is drawn from it by other mystical spiritual concepts such as God, nostalgia, adoration, connectivity, trance, drunkenness, inspiration, divine effusions and blessings. He cited examples of Sufi poetry by Ibn Al-Farid that contains a cheerful mystical spirit which is like Sufi discourse and distinguished from other spiritual perceptions and previous mystical visions or synchronous to him ,in terms of spiritual restrain and Sufi flow.The idea of this divine love concluded with connectivity and unity with the divine self, which is the head of wisdom and the basis of certainty that is expressed in Ibn Al-Farid poetry which is basically pure love poetry of the sacred and sincere divine self.

* **المؤلف المرسل**: كادي قادة عبد الجبار، **الإيميل**: kadiabdeldjbar8@gmail.com

مجلة أنثروبولوجية الأديان المجلد 17، العدد 01، 15 جانفي 2021، ص ص399-423

ISSN/2353-0197 EISSN/2676-2102

Keywords: Devine love; Majesty and beauty; Inspiration and brightness; Divine Adoration; Asceticism and mysticism.

مقدمة :

يمكن دراسة تصوف ابن الفارض انثربولوجيا ،باعتبار ان تصوف ابن الفارض ، ينتمي من حيث المقاربة الانثربولوجية ،إلى التصوف المعروف في المجتمعات الاسلامية ، وليس المجتمعات المسيحية او اليهودية، او البوذية، نظرا للاختلاف البين معهم عقيديا وتشريعيا وبنبويا ،وعليه يمكن تناول شخصية ابن الفارض، ونتاجه الصوفي ،كخطاب صوفي اسلامي ، ضمن الدائرة الأنثربولوجية التي ينتمي اليها ، والتي تتحكم في منحى دراستها ،من حيث الموضوع والمضمون والطريقة والمقاصد والأبعاد، للإلمام به بدقة وعمق. كما يمكن تصنيف ابن الفارض ضمن دعاة وحدة الشهود وليس دعاة وحدة الوجود كما هو عند محي الدين ابن عربي . ومن خلال هذا المقال ، نريد ان نسلط الضوء أكثر على الارتياض الروحي ، في خطاب ابن الفارض الصوفي ،وكيف يتميز أنثربولوجيا كتصوف اسلامي ،عن سابقيه، من اليونانيين، والهنديين ، وحضارة المجتمع الشرقي عامة ، وحضارة المجتمع الغربي المسيحي، باعتبار لكل مجتمع من تلك المجتمعات طبيعة وحقيقة انثربولوجية ، تختلف عن الطبيعة الانثربولوجية لتصوف مجتمعنا ، من حيث القيم الروحية والسمات الثقافية وانماط الحياة ، والطقوس والمعتقدات الدينية ، مع الالمام بطبيعة هذا الخطاب ، ومفاهيمه ،ومصطلحاته، ومضمونه واهدافه ومقاصده ، وكيف نميز في رؤاه وتصوراته الصوفية، على ماعداه من تصورات انثربولوجية صوفية ودينية مخالفة أومشابهة له ،كتصور محي الدين ابن عربي ، وتصورأبي حامد الغزالي والحلاج ، والسهروردي ، وهل فعلا وصل ابن الفارض من خلال مسلكه الصوفي، وارتياضه الروحي، إلى ما يريد ان يصل إليه ، من حب إلهي، وفيوضات الهية،أم انه لم يسعفه إلى ذلك ، نظرا للاضطراب المفاهيمي، الذي وقع فيه، واللغة الوجدانية التي تحكمت فيه ؟،وهل عبر أنثربولوجيا بحق،عن طبيعة التصوف وحقيقته ومقاصده، حسب ما يليق دينيا بالمجتمع الاسلامي؟.

أولا: ابن الفارض، تعريفه ومؤلفاته .

يعد ابن الفارض إمام المحبين ، وسلطان العاشقين، وهو أبوحفص عمر بن أبي الحسن الحموي الأصل ووالده اسمه علي بن المرشد، وكان فارضا، ولذا قيل ابن الفارض ووالده عالم و قاض، فضلا عن انه اختص بالمواريث، وقسم أنصباء الميراث (ابن الفارض ،ع ،5،2005) ،وهو الملقب بشرف الدين ، ولد في القاهرة سنة 5576هـ (1181م)، وتوفي سنة 632 هـ ، ولقب بسلطان العاشقين، وكان ميالا للعزلة

ISSN/2353-0197 EISSN/2676-2102

والزهد، وتعود كل يوم الذهاب إلى جبل المقطم ، وقد بلغ الغاية في قصائده التي جمعها في ديوانه ،وهو أشعر من محي الدين ،وشعره، مملوء بالمحسنات البديعية والاستعارات والمجازات، وكثيرا من المصطلحات الصوفية ،من حب وهوى وشوق وسكر وصحو...، ومن أشهر شعره التائية الكبرى ،وهي المسماة "نظم السلوك" وقد أودع فيها كل مبادئه الصوفية (أمين ،أ، 1953، ظهر الاسلام ،224.).

ان الشعر الصوفي الذي تضمنته قصائد ابن الفارض ، هو شعر حبي ، يشع بجمالية ظواهر الطبيعة، التي هي فيض من الجمال المحض، وقبس من الحق المطلق ،نتيجة الاتصال بالله محبوب النفس المسافرة ومعشوقة الروح المتصوفة ، وقد اتخذ ابن الفارض في شعره ، خاصة شعرالتائية الكبرى والصغرى،و شعرالبائية و أيضا شروحات المتصوفة المختلفة؛ والمترجمة من بعده، لغة صوفية تعبر أنثربولوحيا عن المجتمع الاسلامي ، والدين الاسلامي، وعن الحب الالهي ،الذي يريد الوصول إليه ،من خلال الارتياض الروحي وقد نشأ في سياق أنثربولوجي ديني محض، فلقد ولد في مصر ، حيث بدأ يسلك مسلك المتصوفة ،إذ حبب إليه الاختلاء ، فكان يذهب إلى شرقي القاهرة ،إلى مكان يعرف بوادي المستضعفين ،قرب جبل المقطم ، وهناك يتعبد ،ويلتزم الاعتزال عن الناس ،أياما ثم يرجع إلى البيت (ابن الفارض ، 2005م، 5)؛

ثانيا: مسلك الارتياض الروحي وطبيعته الأنثروبولوجية، عند ابن الفارض.

ولفهم السياق الأنثربولوجي الذي نشأ فيه ابن الفارض ، لابد أن نشير .إلى البيئة الاجتماعية والثقافية التي نشأ فيها ابن الفارض ، بالوقوف على التغير الذي الذي طرأ على حياة ابن الفارض ، المتمثل في ابصاره مرة ، في مدرسة السيوفية ، شيخا يتوضأ ، وكان هناك يصلي في جانب من المدرسة ، فلاح له خطأ الشيخ ،في ترتيب الوضوء ، فتقدم اليه محاولا توضيح أمر هذه العبادة ،غير أن الشيخ يطلب إليه أن يذهب إلى الحجاز ويدع مصر ، فإنما يأتيه الفتح هناك في تلك البقاع المباركة ، وتتكشف له الحقائق ، ويدرك أن محدثه هو الشيخ العارف أبو الحسن البقال ، وإنما كان يظهر له ما أطهر في الوضوء اختيارا وامتحانا له ، وفي هذه الرواية ، نجد فيها أن ابن الفارض ،التزم خط التصوف ،وبدأ يعد نفسه لأمر عظيم ، ويقيم ابن الفارض برهة في مكة ،صارفا وكده وجهده إلى التزهد والخلوة والعبادة ، أما شعره فهو شعر من طبيعة عصره ،يرتدي نفس الزي ، ويشرب من نفس المشرب..، وكذلك نرى شعر الدوبيت والمواليا ، كما في عصره، وكذلك نراه يتنحى منحى الإلغاز.(ابن الفارض ، 2005م،6/5)، و حتى نصيب في تأويل وتفسير مصادر التصوف، أنثروبولوجيا، وكيف تبلور أنثروبولوجيا الاتجاه الصوفي الاسلامي، وكيف

تاثر ابن الفارض أنثروبولوجيا بهذا المسار الصوفي، وتشكل مذهبه الصوفي الاسلامي ، لابد الوقوف مليا وجليا عن تلكم المصادر ، وأيضا التكلم عن المسار الاجتماعي والثقافي لذلك المسار الروحي، بحيث ، لم يكن الجاهلي ، كما يصوره أدبه ذا نزعة روحية قوية ، بل كان اتجاهه الغالب ماديا ، وذلك لقلة أسباب الرزق ، وصعوبة الحصول عليه ،إلا ان العرب عرفوا ضربا من الزهد في المناسك المسيحية، ، واجلوا الرهبان، وربما تأثر بهم البعض فسلكوا طريقهم ، ثم جاء الاسلام فدعا إلى تعزيز الناحية المعنوية في الحياة، وحبب إلى الناس الفضائل ورفع من شان القيم الروحية ، لكنه لم يكن سلبيا ،إذ لم يدعو إلى الزهد والحث على التقشف ،بل حض على العمل والسعي في الكسب ،وأباح التمتع بالخيرات في حدود الشريعة ...، لكن فئة صغيرة من المسلمين الأولين غالوا في الانكماش عن المجتمع ، والانقطاع إلى العبادة، استنكافا من مفاسد المجتمع ، وتأثما من مغريات الدنيا، وخوفا من عقاب الآخرة ،فمالوا إلى الزهد .(اليازيجي ،ك، 268،269/1979) .

ثم أخذ هذا الزهد في التطور اجتماعيا ،كمسار روحي ، في النصف الثاني من القرن السابع عشر ، حيث وقعت احداثا كثيرة ، عززت هذا الاتجاه الزهدي ، ،فقد انتشرت الفتوحات الاسلامية ، في البلدان المجاورة ، فاتسع على اثرها الرزق ، بما ورد على بيت المسلمين من الفيء والخراج ، والجزية والمكوس ..،فنمت الثروات الخاصة ، وكثر الترف والبذخ ،حتى ادى بالبعض إلى البطر وارتكاب المحرمات ،ثم استفحل الشقاق الذي نشب بين الاحزاب ، حول صاحب الحق في الخلافة ، حتى أدى إلى المهاترة في القول والنزاع بالسلاح ، ،وقاد ذلك إلى فتن اهلية ، اهرقت فيها الدماء الزكية ،وانتشار الشكوك ، وشيوع التاويل، وظهور البدع ،فاستتبع ذلك ردة روحية ،قوية، تنكر أربابها للفساد الاجتماعي ، والطغيان السياسي ،والتنابد الديني (اليازجي ،ك، 1979، ص 270/279.). علاوة على ذلك تهيئت أكثرالتربة الأنثروبولوجية ،لتشكل التصوف الديني ،مرتبطا بالزهد العملي تارة وبالزهد الفلسفي تارة اخرى، بعد ان يئس هؤلاء من الاصلاح بالزجر والردع ، واعتصموا بايمانهم ، وانقطعوا إلى عبادتهم ،واقتدوا بالنبي وصحبه، فتمثلت بذلك ردة روحية قوية ، ظهرت في عظاتهم ، وتعاليمهم وتصرفاتهم ، وربما غالى بعضهم في زهده، فاستبدل بثيابه العادية المسوح من الشعر، والرداء من الصوف، تشبها بالنساك من غير المسلمين،كما ازدادت في القرن الثامن الاحداث السياسية عنفا، والحياة الاجتماعية انحطاطا، والحالة الخلقية فسادا، فقويت النزعة الزهدية ، من الجانب الآخر ، وغدت أكثر قبولا لمؤثرات الزهد الدخيل، الممعن في التقشف و الكبت. (اليازجي ، 1979، ص270.)

كما تطور هذا التيار الزهدي روحيا إما طريق الاحتكاك بجماعة من النساك والمتصوفين الاعاجم ، وإما عن طريق مطالعة الكتب، التي تحمل آثارا من هذه النزعة ، وقد وردت هذه المؤثرات الدخيلة من مصدرين هامين :أحدهما افلاطوني اشراقي ، والآخر هندي فارسي ، فاذا الزهد الاسلامي يتأثر بهما قليلا ، أو كثيرا ، واللون الاعجمي يبرز فيه تباعا ، لقد كان الربع الأخير من القرن الثامن فترة انتقال من الزهد إلى التصوف ،بدأت الحياة الزهدية فيه، تنتظم في أوضاع معينة ، وتتجه نحو غايات روحية واضحة...، على ان تأثير العنصر المسيحي اليوناني ،كان أسبق بداعي تقارب الفكرة ، ونشاط حركة الترجمة ، وسرعة انتشار المذهب الاشراقي ، وعليه فان نزعة الزهد العملي، التي تجلت اولا في حياة أبي هاشم الكوفي (767)، وابراهيم بن أدهم (778)، (اليازجي ، ك ، 1979، ص271/270.)، ثم لاحقا بدأت فكرة الزهد الاسلامي، تظهر ظهورا جديدا ومختلفا، لتتحرر تباعا من عامل الخوف والخشية ، وتنشط في اتجاه عاطفة الحب الالهي وذلك بتأثير رابعة العدوية (796)، التي " ما عبدت ربها خوفا من جحيمه ،ولا طمعا في نعيمه، بل حبا له ورغبة فيه "ثم تطورت من بعد فلسفيا، بتأثير معروف الكرخي (810) وذي النون المصري (859)، بعد أن كان المتزهد ، قبل ذلك بنحو قرن ، ينقطع إلى الصلاة تعبدا ، وينبذ حطام الدنيا تقشفا ، ويجانب الناس استنكافا، كل ذلك ابتغاء لمرضاة الله ...، أصبح الآن يعزف عن الدنيا تطهيرا للنفس وشوقا إلى الله ، وحرصا على الاتصال به ، التماسا للحق وسعيا وراء المعرفة اللّدنية ،وقد استتبع هذا الاتجاه ، التعبير عن خلجات القلب ، بلغة الحب والشوق والحنين ، فتحذرت من ذلك لغة الحب الالهي الرمزية، التي تجلت في الشعر الصوفي (اليازجي ،ك، 1979، ص 272/271.) . وتأثر شعراء التصوف، بشعر الفرس، وتبنوا ما فيه من نزعة حلولية ، التقت عنهم بفكرة وحدة الوجود اليونانية،وتبلورت في شعر ابن الفارض وابن عربي ، ثم بلغت تمامها في نظرية الانسان الكامل والانسان الكامل، في شرح ابن عربي ، هو اكمل خلق الله ، تجلى أولا في آدم ، ثم في الانبياء من بعده ، وتشكل الحقيقة المحمدية أسمى الحقائق ، فلئن غاب الله عن ناظريه ، فهو يراه في ألحان الموسيقى الشجية ، وفي خمائل الطبيعة النظرة ، وفي قطرات الندى على الرياحين ، وفي نفحات النسيم العابقة بالعطور....، فالشاعر المتصوف لا يشعر بغربة الوطن ، ولا بوحشة المسكن ، مادام على صلة بالمحبوب ، وهذا المحبوب ، ليس كائنا عالميا ، بل هو الحق المطلق . هو الله . (اليازجي ، ك، 1979، ص 277/274).

هذا و يمر السالك أو المرتاض الروحي ، للوصول إلى الحب الالهي عبر بمراتب ومراحل ، بحيث يعبر المتصوفون عن التقدم في درجات التصوف بالسفر الروحي ، وعن مسلكه بالطريق ، وعن مراحله بالمقامات والأحوال ،والمقامات هي مراتب الرقي الروحي، التي يجتازها السالك ،وهي على الأشهر سبعة ، التوبة ، والورع ، والزهد والفقر ، والصبر ، والتوكل ، والرضا ، أما الأحوال فحالات نفسية طارئة، تغمر المتصوف في مناسبات عابرة ، وهي على الأشهر ثمان، المراقبة والخوف، والمحبة ، والرجاء، والانس، والطمأنينة ، والمشاهدة ، واليقين ،ولئن كان الغالب أن تجري الأحوال على سياق المقامات ،فان ذلك غير محتم ، لكن الأحوال الأخيرة ،قلما تقع لغير أرباب المقامات الرفيعة" (اليازجي ،ك، 1979، 279/278)، وهذه المفاهيم والمصلحات يحفل بها السياق الانثربولجي للتصوف الاسلامي.

فالحب الالهي،كغاية هي ضالة كل مرتاض روحي؛ وغاية كل مسافر صوفي محب ، وبذلك الفوز بالسعادة الدنيوية والأخروية ، والولوج إلى دار الجنان، الذي يرحب بكل مسافر صوفي ذي ايمان ، كانت نيته السفر إليه ، والاتصال به ؛والحلول فيه ، والاتكال عليه ، عازفا بذلك عن طريق الفسق والالحاد والمجون، الذي انتشر في مجتمعه، والنهل من حكمه وعطائه ،التي تنبع من محبة ذاته الجليلة والعظيمة، وقد ذهب فضيلة عبد القادر الجيلاني رحمة الله عليه،إلى ما يشبه انثربولوجيا رأي ابن الفارض، في الزهد و سلوك سبيل التصفية ،لمعرفة الله ، في كتابه الفتح الرباني والفيض الرحماني، حيث يقول :" إذا صحت عبودبتك له ،احبك ،وقوي حبه في قلبك ،آنسك به ، وقربك منه ، من غير تعب ، ولا طلب لك صحبة غيره، فتكون راضيا عنه، في جميع الأحوال ، فلو ضيق عليك الأرض برحبها ، وسد عليك الأبواب بسعتها ، لم تسخط عليه ، لم تقرب باب غيره ، لم تأكل من طعام غيره(الجيلالي ،ع،س، 2007، 33) ، لذا فحب الله تعالى ، وحب غيره لا يجتمعان في قلب واحد ،وطريق التعبد والزهد في ملذات الدنيا ومغرياتها، يجب ان يكون بنية خالصة وقلب محب للمحبوب، ووفي لعبادته وطاعته، والتقرب باستمرار للاتحاد به ، عند ذاك فقط ، بكون العبد عابدا للمعبود ، والمحب مخلصا في حبه للمحبوب، والعاشق في قربه وولهه وفيا في عشقه ، ونقيا وتقيا في عبوديته ونسكه لله عزوجل ، بدون ان يروم مصلحة عاجلة، أو رغبة دنيوية، تفسد علاقته الروحية بالله، التي تبقى غاية مقدسة، وصلة مبجلة ،لدى السالك المتصوف.

ثالثا: رحلة التصفية عبر الارتياض الروحي ،(مقام الاتحاد بالمحبوب).

إن الشعر الصوفي ، هو شعر حبي ، يعبر أنثربولوجيا عن حقيقة التصوف الاسلامي ،بحيث يمر السالك عبر درجات التصوف وهو ما يعرف بالسفر الصوفي ، وعلى الراغب في السفر للوصول إلى حضرته، كمقام أعلى أن يتخلى على كل ما يملك ، من مال وجاه وسلطان ،و ان لا يقيم علاقات بالناس، و لا يرتبط بمشاغل الدنيا، وهذا لا يتحقق إلا عبر ممارسته لرياضة روحية عسيرة وشاقة ، بقصد التصفية والكشف، للحصول على الاشراقات المتتالية والكرامات المتلاحقة، فيسمى هذا الطريق الطويل والمتدرج ، الموسوم بالمكابدة والمجاهدة ، والمبطن بالنوايا الحسنة والصادقة ،في بلوغ الغاية النبيلة والأسمى وهي الاتحاد بالله والفناء فيه ، للاطلاع على حقائق الوجود الحقيقي ، بمسلك التصوف ،"ويمر المتصوف في ترقيته بدرجات أربع ، هي درجة المريد ، فالسالك ، فالمجذوب ، فالمتدارك ، ومراتب المتصوفين أربع كذلك، هي مرتبة المبتدئ ، فالمتدرج ، فالشيخ فالقطب ".(اليازجي ،ك ، 1979 ، ص278.)، وهكذا يتدرج في حبه الروحي ، ويرتقي في سفره الصوفي، إلى ان يصبح من أرباب المقامات السامية ، ويفنى في الله كغاية للوصول، عن طريق تدرجه في المقامات، عبر الحب الصوفي ،إلى أن يتم الاتصال والحلول بالله ، وقد حلل الأستاذ نيكولسن تائيته الكبرى، فقال: " يتكلم ابن الفارض ، في هذه القصيدة بلسان الصوفي الذي وصل ، إلى مقام الاتحاد، ويخاطب في أولها أحد أصحابه ، فيذكر عهده الأول، بالحب الالهي ، وما عاناه فيه من شدائد :

ولم أحك في حبيك حالي تبرما بها لا ضطراب ، بل لتنفيس كربتي .

ويحسن اظهار التجلد للعدا ويقبح غير العجز عند الاحبة .

ويمنعني شكواي حسن تصبري ولو أشك للأعداء ما بي لأشكت.

وعقبى اصطباري في هواك حميدة عليك ، ولكن عنك غير حميدة.

وما حل بي من محنة ، فهو منحة وقد سلمت من حل، عقد عزيمتي. (أمين ،أ، 1953 ،ص224).

وعليه نستشف من خلال هذه القصيدة ،أنه رغم ما ألم به من شدائد وكروب ومعاناة ، في تدرجه ، في هذا الحب الصوفي ، ومهما ما لا قاه من محن وعذاب و كيد ، إلا ان محنه تحولت إلى منح ، والأتراح تحولت إلى أفراح ، أعلاها وأرقاها محبته لله ، وتقربه منه وفنائه فيه ، وهي تعتبر من أرقى المقامات ،وأسمى الرتب والدرجات، ويقول ابن الفارض: " إن رؤيته المحبوب، ليس إلا رؤيته لنفسه، وحبه إياه ،ليس إلا حبه لنفسه، وإن الحب الخالص، ليس إلا الفناء في المحبوب"،(أمين ،أ،1953 ،225.)، مجسدا

ISSN/2353-0197 EISSN/2676-2102

بذلك مظاهر الطبيعة ، وتغزله بمفاتن المرأة ، والشوق للحبيبة، وإلى كل ما يرتبط بها ، ويقول أيضا :

وارى ، من ريحه، الراح انتشت وله، من وله، ويعنو الاري.
ذو الفقارواللحظ منها، أبدا والحشا، عمرو وحيي .
نحلت جسمي نحولا، خصرها ، منه حال، فهو أبهى حلتي .
إن تثنت، فقضيب ، في نقا مثمر بدر دجى ، فرع ظمي
وإذا ولت تولت مهجتي أو تجلت صارت الألباب في .
وأبى يتلو إلا يوسفا حسنا ، كالذكر، يتلى عن أبي .
خرت الأقمار طوعا ، يقظة أن تراءت لا كرويا في كري.
لم تكد، امنا، تكد من حكم ،لا تقصص الرؤيا، عليهم يا بني.
شفعت حجتي، فكانت ، إذ بدت بالمصلّى، حجتي في حجّتي.
فلها الآن اصلي ، قبلت ذاك مني، وهي أرضى قبلتي.
كحلت عيني عمي، إن غيرها نظرته، وايه عني ذا الرشى .
جنة عندي، رباها أمحلت ام حلت ، عجلتها من جنتي .
كعروس جليت في حبر صنع صنعاء، وديباج خوي. (ابن الفارض ، ع،2005 ،138/137) .

ومعنى ذلك ،انه انتشى من ذلك الحب الالهي ، كما ينتشي من الخمر، بلذته العسلية ، إلى حد الثمالة، حيث يصل إلى درجة الوله وفقدان الارادة، وان عيني هذه الحبيبة قاطعتان في ألحاظهما، كسيف ذي القفار، وهو كانه عمرو وحيي أمام هذا السيف الذي قتلهما، علي بن أبي طالب به ، والخصر كناية عن نفس السالك ،لأ نه وسط صورته الجسمانية، وحامل لأعلاه وأسفله، فكذلك نفس السالك ،وسط عالمه الانساني ،حاملة لأ حواله الظاهرة والباطنة، والنحول في خصر المحبوبة من محاسنها، وكذلك ضعف النفس ورقتها من محاسن هذه الصورة الالهية المعنوية ، وان المحبوبة ، تعطفت وتمايلت في الظلمة ، بشعرها التام ، كامرأة ظمي ،أي المليحة العطشانة ، وقد أعرضت وأدبرت روحي ، فصارت العقول غنائم ، وان حسن المحبوبة لا يضاهيها أحد في الحسن ،إلا سيدنا يوسف عليه السلام ،أو حسن تلاوة أبي كعب الصحابي ، الذي كان رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، يستمتع بتلاوته لحسنها .(ابن الفارض، ع،2005، 137) .

ISSN/2353-0197 EISSN/2676-2102

وحتى الأقمار استسلمت ، اختيارا لا كرها لحسنها ، الذي لا يجب ان تقصص كرؤيا لحسنها ، حتى لا يمكر الغير بها فيكيد، وان ظهور الحجة بمكة كبرهان على حجي في الظاهر إلى الكعبة ، وحج في الباطن إلى القلب والعقل، الذي تجلت عليه المحبوبة ، ومراده أنه في الظاهر يصلي إلى الكعبة ، وفي الباطن قبلته نحو وجه الحبيبة كذات إلهية، وهو ادعى للقبول والرضى ، من صلاة الظاهر، وان انصراف هذا الغزال الصغير، عني إلى الحديقة ،ذات النخل والشجر المرتفعة من الأرض ، وان مهما لحق بها من جذب ، عجلت برحيله من هذه الدنيا العاجلة ، لتجلو الذات حسنا وطربا، بملاقاتها لله والاتحاد به والفناء فيه ، والتي شبهها ابن الفارض في شعره بالعروسة، التي تكشف عن محاسنها لزوجها ،ليلة عرسها، حيث ترجع النفس الفردية المحبة ، والعاشقة إلى الذات العلوية المحبوبة ، في أبهى صورها ، وأغلى مقامها حين اتحادها بالله تعالى (ابن الفارض ، ع،2005، ص138.) . ويقول في قصيدة اخرى .

حليف غرام ،انت لكن بنفسه وأبقاك وصفا منك ،بعض ادلتي .

فلم تهوني، ما لم تكن في فانيا ولم تفن، ما لم تجتلى فيك صورتي .

هو الحب، إن لم تقض مآربا من الحب ، فاختر ذاك ،أو خلّ خلتي .(أمين ،أ، 1953ص225.) .

وهو يصف الفناء ،بانه الحال الذي تتجرد فيها النفس ، عن رغباتها وميولها وبواعثها ، بحيث تتعطل إرادتها وتموت، فاذا ماتت الارادة أصبحت النفس طوع الارادة الالهية.

كلانا مصل واحد ساجد إلى حقيقته بالجمع في كل سجدة .

وما كان لي صلى سواي ولم تكن صلاتي لغيري ،في أداء كل ركعة. (أمين ،أ، ،1953 ،ص225.)

حيث يقول ابن الفارض، :" إن أعلى درجات الصوفي هي الاتحاد مع الله ، حيث ينعدم الفرق بين الخالق والمخلوق، وفي سكر الفناء يغيب الصوفي عن جميع صفاته وأثاره وقد اتجه شراح التائية الكبرى ، إلى شرحها وفهمها ،حسب نظرية ابن عربي في وحدة الوجود "(أمين ،أ، 1953 ، ص225).

وعليه ،فان طريق الحب الصوفي الذي ينتهج سبيل الارتياض الروحي، هو طريق الزهد والعرفان ، الذي يحبذه ابن الفارض ،والذي يفضي به كمسافر صوفي متجرد، إلى الوصول إلى الغاية ،وهي الاتصال بالله والفناء فيه ، لأن طريق التصفية ، يصل بالإنسان ، خطوة خطوة ،إلى ان يصير سره على حد تعبير ابن سينا . مرآة مجلوة، يحاذى بها شطر الحق، فمعارفه إذن مستفادة ، من مصادر النور والهداية.(عبد الحليم ،م،1989 ،ص240.) ، وهو ما ذهب إليه الكثير من متصوفة الاسلام ،وغيرهم ممن اهتم بسبيل التصفية والكشف، من الاشراقيين والمتذوقين بغية الوصول إلى الاتحاد والفناء في المحبوب، الذي هو الله

،كغاية لكل محب صوفي متجرد، وهذا الحب الالهي له حقل انثربولوجي خاص بمجتمعنا الاسلامي ،و يتجلى في الثقافة العربية الاسلامية ، ممثلة في الدين الاسلامي.

والاتحاد هو ترقية الانسان بروحه بالتطهر من الرذائل، والتحلية بالفضائل ،والاستغراق بالعبادة حتى يصل إلى مقام الله ، ويتحد معه ،أو يفنى فيه ، كما تقول البوذية، وينبغي أن نفرق هنا . انثربولوجيا . بين الفناء في مفهومه لدى المتصوفة الاسلاميين ، والفناء في مفهومه لدى المتصوفين البوذيين ، فالفناء في البوذية المتطورة من البرهمية ،هو افناء الذات في الله ، في رأي من يثبت عقيدة التأله في أصل الدين البرهمي أو البوذي ،أو الالتحاق بعالم النرفانا في رأي من ينكر تلك العقيدة في أصل هذه الديانة،(مقداد ،يا،87،1980)، والنرفانا عالم موجود مستقل بذاته ،لا يوجد فيه ما يسمى بالفناء أو بعدم الفناء، هو نهاية عالم مرحلة التألم والمعاناة، وهو لا يوصف بالتركيب ولا بالقدم ولا بالحدوث ، يسعد من يدخل في نطاقه ، أو يفنى فيه، أما الفناء لدى المتصوفة المسلمين هو افناء الصفات البشرية الذميمة ،وافناء الذات من رؤية الأعمال والطاعات، وبقاء العبد في شهود الحق وغيابه عن رؤية ذاته وأعماله والعالم المحيط به ، (مقداد ،يا،فلسفة الحياة الروحية ،صفحتي 87/86.)، ومن ثم ففناء المتصوف المسلم ، معناه الفناء من الصفات البشرية الذميمة والبقاء في حضرة الرب عز وجل ، . وهو معنى انثربولوجي يختلف أنثربولوجيا عن معنى الفناء عند البوذيين . أما الفناء عند البوذيين أو النرفانا ، فهو الذوبان في المطلق و التلاشي فيه ، "كما لا يسلم الصوفية بوجود شيء ،بعد الذات الالهية سوى ما يختلف على نفوسهم، من أحوال الشوق والوجد إلى الله ، ومن ثم نشأ تحليل نفسي للشعورعند أهل التصوف ،.....،وهو أن ارادتنا هي ابراز ما في نفوسنا في صورة خارجية ، فان حقيقة النفس عندهم ، هي حالات ،أو أنواع من الشعور باللذة والألم ، وأهم ما في ذلك ، هو المحبة لله، والذي يسمو بنا ،إلى الله هو هذه المحبة ،وليس هو الخوف أو الرجاء؛ وليست السعادة معرفة ،ولا هي ارادة ، بل هي الاتحاد بالمحبوب" (مقداد ،يا، 87،1985) . وعليه هنان تمايز انثربولوجي تام بين معنى الفناء عند المسلمين ومعناه عند البوذيين.

رابعا: الارتقاء الروحي من الحب العادي إلى الحب الالهي

وبعد معاناة طويلة ومكابدة شاقة بحثا عن الحقيقة ، يكون ابن الفارض قد انتقل من الحب العادي، المتمثل في حب الدنيا من مال وامرأة وملذات ومصالح، إلى معرفة حقيقة المحبوبة ،وهي الذات الالهية ، وبعد ان كان منفصلا عنها، وغير آبه بمضاعفات الفراق، على روحه وحياته ووجوده عامة ، اتحد أخيرا بمحبوبته ، في وحدة لا انفصام لها، وأصبح يجد فيها ضالته من حق وحكمة ،وفيوضات ربانية والهامات

جديدة وفريدة، ومفهوم الحلول، هو نزول الله وحلوله، في بعض المصطفين من عباده ،فهو عكس الاتحاد ،ففي الاتحاد صعود الانسان بروحه الطاهرة ،والاتصال بالله أو الاتحاد معه ،وأما الحلول فنزول الله وحلوله في عباده، أو أوليائه الصالحين (مقداد ،يا، 1985 ،88.). فالاسترسال في النسك والزهد، للتقرب إلى الله ، والاخلاص في عبادته ، وهذه المعرفة العرفانية ، تولدت حين الارتقاء الروحي للمسافر الصوفي إلى الله ،بالقطيعة مع كل ما يعرقل عملية الارتقاء إلى مقام الحب الالهي ،والفناء في المحبوب ، والتي ستكلل لامحالة، بمدد من الله المحبوب، تتمثل في فيوضاته النادرة ، وأسرار خفية، ويقذف في قلبه اشراقات مفاجئة ، ويحيله إلى أذواق وكرامات فريدة ،لم يكن ليستنتجها المحب، بعقله المحدود.، لكنها في الحقيقة، هي اكرام من المحبوب لمحبيبه ،وجزاء جزيل لخاصته، لما عانوه وكابدوه، في سفرهم الصوفي، إلى حضرته المقدسة، من العابدين الزاهدين السالكين الصابرين، الذين أحبوه حق محبه.، وهو تفسير يتناغم مع انثربولوجيا ديننا الاسلامي الحنيف. ويعبرعن الحلول أيضا ،بالفيض والاشراق، الذي يفيض أو يقذفه الله على قلوب عباده المخلصين ، ويختلف بعض الفلاسفة، عن المتصوفين في كيفية الفيض التي نشأت منه الموجودات، أو كيفية نشأة الكثرة عن الواحد ،فاذا رجعنا مثلا إلى رأي الفارابي وابن سينا، في هذه النظرية ، قد نجد بعض الاختلاف ، القليل، ولهذا نحاول عرض رأيهما ،على النحو الآتي ، العقل الأول (الله) عقل نفسه ، فصدر عنه عقل ثان، وذلك الثاني عقل عقل الأول ،وعقل ذاته، وبتعقله الأول؛ وجب عنه إشراق، وبتعقله نفسه ؛صدر عنه صورة لها تعلق بالمادة ونفس، فاذا أدرك ذاته على أنه ممكن الوجود ،حدث الفلك الأول، ثم يصدر عن هذا العقل ،عقل ثان، وبنفس الطريقة ،تتكون نفس الفلك الثاني ، ثم جسم الفلك الثاني ، وهكذا تفيض العقول العشرة ،وتنشأ الأفلاك العشرة، مثل فلك زحل والمشتري، وما إلى ذلك إلى آخر الفلك ،وهو الأرض، ويتوقف الفيض عند العقل الفعال الخاص بالأرض(مقداد ،يا، 1985 ، 91/90) .

اما المتصوفون المتأثرون بهذه النظرية ، فنجدهم يفسرون طريقة الفيض بشكل آخر، يختلف عما لدى الفلاسفة ، فيرى ابن عربي ان اول فيض من الله كان الحقيقة المحمدية، ثم فاضت عن هذه الحقيقة بقية الموجودات، ويرى ابن الفارض أن الحقيقة المحمدية ، كانت أول تعيين، فاضت منه التعيينات الاخرى، من روحية ومادية، ويرى شهاب الدين السهروردي، المقتول أن الله نور الأنوار، فاضت منه الأنوار الأخرى ، وهي النفوس والعقول والجواهر الغاسقة ،وهي الأجسام، أما الجانب الآخر من نظرية الفيض، الذي تأثر به المتصوفون كثيرا، فهي نظرية المعرفة. (مقداد ،يا،1985 91)، لذا يقول جوتية،" لم أر إلى الآن ، من

يفهم ما تدل عليه كلمة الحلول فهما صحيحا" ، بالرغم أن ما تدل عليه هذه الكلمة ،هو أن مذهب الحلول ،يرى أن الله هو كل شيء ، وأن كل شيء هو الله ، وليس الله والعالم؛ منفصلا بعضهما عن بعض ، بل شيئا واحدا من عنصر واحد، ولا يرى أن الله قائم بذاته، منفصل عن العالم ، كما يرى مذهب المؤلهة - المشبهين - ومذهب العقليين ، بل ينزه الله عن كل أوصاف البشر ، وينكر أن يكون الله مشخصا قائما بذاته ، ويقول لا فرق بين الله والعالم ." (رابوبرت،أ.س،1904 ، 168.)، لكن، إذا كان ليس هناك فهم صحيح لكلمة الحلول، ولا اجماع على معناها ، ولا اتفاق على مفهومها ، فهل لكل من ابن عربي وابن الفارض ، نفس التصور لمعنى لفظة الحلول ، أو ما يسمى بوحدة الوجود، التي فحواها أن الله هو الطبيعة ، وأن الطبيعة هي الله ؟ ،لذا تبقى كلمة الحلول؛ تجربة روحية فردية وفريدة، تختلف من سالك صوفي لآخر، اشراقا وكشفا ، وتصل به إلى معرفة عرفانية ، تختلف من محب لآخر ، لذا يستحيل أن تكون طبيعة حبية واحدة ،تؤدي إلى معرفة عرفانية واحدة وموحدة، فلا سبيل لتفسيرها روحيا، ولامجال لتأويلها بشكل نهائي ، لأنها تجربة نفسية ، تعبر عن صاحبها ، وتهفو إلى حبنا لله ومن ثم حب الله لنا في الوقت نفسه ، وهذه العلاقة بين المحب والمحبوب المستمرة والتي تفعل الأفاعيل في السالك الصوفي ، وتجعله يهيم على وجهه؛ للظفر بحب الله له؛ ورضاه عنه ، والاطلاع على سر ملوكته، وفيوض رحماته ،مارا بذلك بدرجات ومقامات متفاوتة ،وصولا إلى الحلول بالله والفناء فيه ، والبقاء في حضرته المقدسة .

إن الذين شرحوا التائية، أغرقوها بنظريات ابن عربي في وحدة الوجود ، ولكن يظهر ان بين ابن عربي ،وابن الفارض فرقا كبيرا ، فابن الفارض ، شاعر متصوف ،يسمو في حبه ،إلى ان يفنى في محبوبه وهو الله، فلا يرى في الوجود ؛ولا نفسه شيئا غير الله ، وكما قال الأستاذ نللينو :" لم يكن ابن الفارض، فيلسوفا من فلاسفة وحدة الوجود ، بل كان شاعرا صوفيا ، ليست قصيدته التائية الكبرى ،إلا تعبيرا عن ذوقه الشخصي، الذي كان سبيله إلى الاتحاد بالذات الالهية تارة ، وبالحقيقة المحمدية تارة اخرى، أما وحدة الوجود عند ابن عربي؛ فوحدة فلسفية، مزج فيها الدين بالفلسفة مزجا غريبا ،ليس له نظير". (امين أ، 1953، 227/226)، وهو ما عبرنا عنه سابقا ،من كون التصوف عموما ،تجربة صوفية فردية ،وذوق شخصي للزاهد أو الناسك . ، ليس هو بالعلم ولا بالفلسفة ، ويرمي فيه المسافر الصوفي، إلى مشاهدة الحق تعالى ، والاتصال به ؛والفناء فيه ، وهذا بالبقاء في حضرته المقدسة ، والانتشاء من حبه، فيفيض عليه المحبوب من عطائه الجزيل ، واشراقه الجليل .كما يوجد فرق كبير بين شاعرية ابن الفارض

،واحساسه بفنائه في محبوبه واتحاده به ، وبين فلسفة ابن عربي ،ومذهبه في أن الله والعالم شيء واحد ، فمن الخطأ دعوى أن كليهما يقول بوحدة الوجود ، والفرق دقيق بين حلول الحلاج ، والحب الالهي عند ابن الفارض ، ووحدة الوجود عند ابن عربي "، وإذا كان جو مصر والشام، قد سيطر عليهما الكلام الصوفي ؛والشعر الصوفي ...، فوقفوا أمامه حيارى ،أيصدقون أم يكذبون ، وهذا التصوف الذي لابن عربي وابن الفارض، يحتاج إلى نوع من المزاج الخاص ، فمن لم يكن له هذا المزاج ، لم يفهمه ولم يتذوقه، بل وربما استنكره، ....، وكانت إذ ذاك معركة حامية بين المؤيدين والمعارضين ،كالمعركة التي كانت في عهد الحلاج .(أمين ،أ، 1953 ،227.) . وهذا المعنى الانثربولوجي للتصوف، حاص بالمسلمين، دون غيرهم من تصوف المجتمعات الاخرى المسيحية والهندية والفارسية . وان كانت هناك فروقات صغيرة، داخل السياق الأنثروبولوجي نفسه، لمتصوفي المجتمع الاسلامي .

خامسا: جمالية الحب الالهي عبرالارتياض الروحي (الفناء في المحبوب).

كان المتصوفة ؛ يرون في جمال الطبيعة ، جمال الاله ، ولما كانت ظواهر الطبيعة تحجب الخير ، وتشوه الجمال، تخلو عنها ، ونزعوا بنفوسهم إلى مصدر الخير والجمال وهو الله ، وهكذا غذت العزة الالهية محبوبة النفس ، ومعشوقة الروح ، (اليازجي ،ك، 1979 ، صفحتي 276/275.) . وقد بلغ ابن الفارض الغاية في كتابه في قصائده التي جمعت في ديوانه ، وهو أشعر من محي الدين ،وشعره كشعر عصره ،مملوء بالمحسنات البديعية؛ والاستعارات والمجازات ، كما تعرض كثيرا للمصطلحات الصوفية ، من حب وهوى وشوق وسكر وصحو ، ومن أشهر شعره التائية الكبرى ؛وهي المسماة " نظم السلوك" وقد أودع فيها كل مبادئه الصوفية." (أمين ،أ، 1953، 227/226) وهي مصطلحات معروفة في السياق الأنثروبولوجي للتصوف الاسلامي عندنا ،والذي يترجم بصدق الحب الالهي ،الذي يفيض عن الذات المقدسة ، بنورها الأبدي ،الذي لا يتبدد ، بل يتجدد ، بتجدد التجربة الفردية ،ومدى مجاهدتها للواقع المادي المغري . وهذا الحب الالهي معروف في الاطار الأنثروبولوجي للتصوف الاسلامي عامة ، والذي عبر عنه ابن الفارض بصدق وعمق.

وقد عرف عن ابن الفارض بأنه يهيم بالجمال، حيثما وجده ،من جمال طبيعة ،إلى جمال أصوات ،ويصاب بالغيبوبة عند رؤيته ، فيتواجد ويغيب عن نفسه ،ويرقص ، ويحب الخلوة والتقشف ؛والبعد عن الناس ،والزهد في حطام الدنيا ، (أحمد ،أ، ظهر الاسلام ،ص 224.) ، وقد ترجمت تلكم الجمالية المشرقة بحق ، في قصائد ابن الفارض ، ولاسيما يائيته ، التي عبرت عنها بحق وصدق ، يفيض بحب

ISSN/2353-0197 EISSN/2676-2102

المحبوب ، وعشق الذات الالهية ، التي تشكل الجمال المحض ؛والحق الأسمى ،وهو ما يتجلى في هذه الأبيات التالية:

واجتماع الشمل في جمع ، وما مرّ في مرّ ،بأوفياء الأشيّ.
لمني عندي المنى بلّغتها وأهيلوه ، وإن ضنّوا ، بفي .
منذ أوضحت قرى الشام ، وبا ينت بانات ضواحي حلتي .
لم يرق لي منزل بعد النقا لا، ولا مستحسن من بعد مي .
آه، وا شوقي لضاحي وجهها وظما قلبي إلى ذلك اللّمي.
فبكل منه والألحاظ، لي سكرة ، واطربا من سكرتي (ابن الفارض ،ع، 136،2005.)

فهو يصور في شعره جمع الأشي وهي الصغار من النخيل ، كما يشير إلى الأماكن من مدن وقرى عزيزة على النفس ، ومقدسة بالنسبة للناس فلفظة مرّ يعني مر الظهران ، وهو مكانا على مرحلة من مكة ، ومنى قرية في مكة معروفة والجمع في القلب المتذكر بين الحنين إلى الرجوع وألم الفراق للشجر الخلاف المعروف وللأماكن التي تتنحى عن المساكن وتكون بارزة ،ونزول القوم فيها صيفا وشتاء ، واعجابهم وغبطتهم بالعيش في تلكم القطعة المحدودة من الرمل و التي لا حسن ولا جمال بعد مي وهي اسم على مرخم لمية ، وهي محبوبة ذي الرمة الشاعر الأموي ، أما الضاحي فهو المشرق وجهها وحبه ،لذلك اللّمي ، وهو سمرة الشفة، والمراد به هنا الريق على سبيل المجاز، إلا كان الظمأ هنا بمعنى الشوق ، فيبقى على أصله في سمرة الشفة ،كما أن المراد لي سكرتان ،إحداهما حاصلة من لمي الحبيبة ، والأخرى صادرة من ملاحظة ألحاظها ،وإنما أتوجع من وجود هاتين السكرتين (ابن الفارض ،ع، 2005 ،136) . مستعيرا بذلك بأوصاف الوجود الحسي ، ومحاسن الحبيبة ، وبشكلها الجميل ، مجسدا بذلك مظاهر الطبيعة ، وتغزله بمفاتن المرأة ، والشوق للحبيبة ، وإلى كل ما يرتبط بها من أماكن وقرى ومدن ونخيل وأشجار وشوق وجمال وسكر . ولابن الفارض قصائد أجمل من التائية الكبرى من حيث الفن ، مثل قصيدته اليائية الطويلة: سائق الأظمان يطوي البيد طيّ منعما عرّج على كثبان طيّ .

وتلطف واجر ذكرى عندهم علّهم أن ينظروا عطفا إليّ
قل تركت الصبّ فيكم شبحا ماله مما براه الشوق فيّ .
خافيا عن عائد لاح كما لاح في برديه بعد النشر طي
كهلال الشك لولا أنه أن عيني لم تتأى الحي (أمين ،أ، 1953 ،226/225.)

لذا نجد في شعره هذا ،استعارات كثيرة ومجازات وفيرة ، وأوصاف عديدة ، استمدها من الطبيعة الخضراء النضرة ومن فيافي الصحراء ورمالها الذهبية ، وما تتضمنه من أماكن وغزل وشوق وحنين ، وجماليات متنوعة من داخل المجال الأنثروبولوجي، الذي يحيا فيه، ويتفاعل معه.

سادسا: فكرة الحب الالهي، بين وحدة الشهود ،ووحدة الوجود.

إن الطريق المفضي إلى الفهم ، والحكمة او بلوغ الحقيقة، لا يتم إلا عن طريق الرياضة الروحية والكشف والالهام ، وهو ما يفسر أن التصوف ، يصب أنثروبولوجيا في الاتجاه الروحي لامتنا ،لا العقلي ،ولا المادي ، في تأويلنا لقضايا الكون والانسان والحياة ، وما بعد الحياة ومسلك المتصوفة ، يخضع للشحن الروحي ،بمعنى ان الوسيلة للوصول إلى الحقائق ،هي المعرفة القلبية ،أو الروحية المباشرة ، وكلما كان القلب صافيا شفافا ومتصلا بالله ، كان اكثر ادراكا للحقائق ، وقد قال أرباب التصفية :"العلوم الحاصلة بالنظر لا تصفو في الأكثر عن شوب أحكام الوهم ،ولا تخلص عن مخالطة الخيال في الغالب ، ولهذا كثيرا ما يقيسون الغائب على الشاهد يضلون ويضلون ،كما تراه في أكثر مذاهب الاعتزال ، وغير ذلك من اعتقادات الجهال من أصحاب الضلال ، بخلال التصوف فان ذلك تصفية للروح وجلاء للنفوس ، وتطهير للقلوب عن أحكام النفس ، وتخليها عن الأوهام والخيالات ،فعلا يبقى إلا الانتظار للفيض من العلوم الالهية الحقة ،فتنكشف عليهم علوم إلهية ،ومعارف ربانية "(الشيباني ت، ع ،1990، 184) ، لكن حين تبني هذه الوسيلة القلبية ، وكيفية سلوك سبيل التصوف ، وطبيعة الارتياض الروحي ، نجد اختلاف بين مثلا بين ابن الفارض ، ومحي الدين ابن عربي ، فما الفرق بين مسلك التصوف عند ابن عربي و وطريق التصوف عند ابن الفارض ،يا ترى فهل كل من ابن عربي وابن الفارض لهما نفس التصور الحبي الالهي في ما يخص وحدة الوجود ،أم لا ؟.

حكى المقريزي من ان ابن عربي بعث إلى ابن الفارض ،يطلب منه أن يضع شرحا على التائية الكبرى فقال له :"إن كتابك الفتوحات المكية شرح لها ،كما أن الذين شرحو التائية أغرقوها بنظريات ابن عربي في وحدة الوجود ، ولكن يظهر أن بين ابن غربي وابن الفارض فرقا كبيرا ،فابن الفارض شاعر متصوف ،يسمو في حبه إلى أن يفنى في محبوبه وهو الله ،فلا يرى في الوجود ،ولا نفسه شيئا غير الله ، وكما قال الاستاذ نللينو" لم يكن ابن الفارض فيلسوفا من فلاسفة وحدة الوجود ، بل كان شاعرا صوفيا ،ليست قصيدته التائية الكبرى ،إلا تعبيرا عن ذوقه الشخصي الذي كان سبيله إلى اتحاد بالذات الالهية تارة ، وبالحقيقة المحمدية تارة أخرى ،أما وحدة الوجود ،عند ابن غربي فوحدة فلسفية ،مزج فيها الدين بالفلسفة

ISSN/2353-0197 EISSN/2676-2102

،مزجا غريبا، ليس له نظير" .(أمين ،أ، 1953 ،227/226)، كما نجد بون واسع بينهما من حيث الشعر الصوفي كنتاج لكل واحد منهما ، من حيث طبيعة الشعر ورمزيته ومعانيه ومراميه ، وأيضا من حيث شاعرية ابن الفارض واحساسه بفنائه في محبوبه واتحاده به ، وبين فلسفة ابن عربي ومذهبه في أن الله والعالم شيء واحد ،فمن الخطأ دعوى أن كليهما يقول بوحدة الوجود ، والفرق دقيق بين حلول الحلاج ، والحب الالهي عند ابن الفارض، ووحدة الوجود عند ابن عربي (امين ،أ،1953 ، 227.).

أما ابن عربي فقد ألف في التصوف تآليف كثيرة من شعر ونثر ،ومن أشهرها الفتوحات المكية " و"فصوص الحكم " وترجمان الأشواق " ولقب عند كثير من الناس بلقب "الشيخ الأكبر" وقد أودع في كتابه " الفتوحات المكية "أكثر نظراته التصوفية ،وقسمه إلى ستة فصول ،أولها في المعرفة ،وثانيها في المعاملات ،وثالثها في الأحوال ،ورابعها في المنازل ،والخامس في المغازلات ،وآخرها في المقامات ، وكان يقول :"؟إن ما يكتبه يأتي إليه بطريق الوحي ،في حالة الغيبوبة والمجاهدة" ، ومن الغريب أنه كان على مذهب الظاهرية في الفقه ، وكتاباته من أعمق الباطنية في التصوف ،وقد قال :" إن هذه الموجودات مكونة من صور وروح ...، وأعلى هذه المقامات أو الصور ،هو الانسان لما أودع فيه من القوى ، التي تتجلى فيها صفات الله ، وأسماؤه، فهو كالمرآة تنعكس عنها حقيقة الله وذاته ، وله أقوال كثيرة في المواجيد والفناء(أمين ،أ، 1953، 223.).

كما أنه لفهم وحدة الشهود ،وليس وحدة الوجود، عند ابن الفارض، لابد من المرور بضبط مفهوم الفناء ، أنثربولوجيا من خلال أشعاره الصوفية ورموزه الشعرية، وألفاظه الروحية ، فهو حينا فناء عن وجود السوي ،وحينا آخر فناء عن شهود السوي ، وحينا ثالثا فناء عن ارادة السوي ، وهو ما نلاحظه من خلال الأبيات التالية : جلت في تجليها الوجود لناظري ففي كل مرئى أراها برؤية .

وأشهدت عيني ،إذ بدت فوجدتني هنالك إياها بجلوة خلوتي .

وطاح وجودي، في شهوده ،وبنت عن وجود شهودي ما حيا غير مثبث

وعانقت ما شهدت في محو شاهدي بمشهد للصحو من بعد سكرتي . (حلمي، م،م،190،1985)

وهنا ترى أن الشاعر يذهب إلى ما يشتم منه رائحة الوجود، فهو يقول إن المحبوبة في حال تجليها ، ظهورها ، قد أظهرت لعينه الوجود ، بحيث أصبح يراها في كل موجود وإنه حين كشف عن باطنه الحجاب ، شهد أن ذاته هي عين ذات المحبوبة ،وأن وجوده قد انمحى في شهوده ، وأنه تمسك في صحوه، الحاصل بعد سكره ، بما شاهده في باطنه ، وهو أن المحبوبة هي الوجود المطلق.(حلمي ،م ،م،

1985، 190،)، وعليه أصبح الوجود مرآة عاكسة لمحبوبته ،أوقل تجلي مباشر من تجلياتها ، كوحدة نفسية، وعليه ،إن ذكر ابن الفارض في "تائيته الكبرى" ما يوحي بوحدة الوجود، فان هذه الوحدة ، ليست وحدة عقلية ، يثبت فيها العقل أن الله والعالم شيء واحد ،أو أن وجود المخلوقات هو عين وجود الخالق ، ولكنها وحدة نفسية لا تدوم إلا بقدر ما تدوم الحالة النفسية المسيطرة على نفسد المشاهد ،فاذا زالت هذه الحالة ، زالت معها الوحدة ، وعاد المشاهد إلى مشاهدة ما كان عليه الوجود من تكثر مظاهره وتعددها قبل أن يغيب عن نفسه وحسه، يضاف إلى أن وحدة الوجود ، يمكن أن تفهم في شعر ابن الفارض ، بمعنى يلائم طبيعة هذه الحالة النفسية ،ويخالف معناها عند وحدة الوجود :فقد قال الجرجاني ما نصه :" الوجود فقدان العبد ،بمحق أوصاف البشرية ، ووجود الحق ، لأنه لا بقاء للبشرية عند ظهور سلطان الحقيقة ، وهذا قول أبي الحسن النوري :" أنا منذ عشرين سنة بين الوجد والفقد ،إذا وجدت ربي فقدت قلبي"(حلمي م ، م ، 1985 ،192/191) .

ونفهم مما سبق ،أن فناء ابن الفارض ، يعبر عن السياق الأنثروبولوجي للتصوف الاسلامي الأصيل ،وهو بعيد كل البعد عن" فناء وجود السوي" الذي هو للملاحدة ،أصحاب وحدة الوجود ، الذي هو غريب عن سياقنا الأنثروبولوجي لامتنا الاسلامية، كما يقول ابن القيم الجوزية ، كان فناء عن شهود السوي ، من ناحية ،وعن ارادته من ناحية أخرى ،فأما أنه فناء عن شهود السوي فذلك ملائم كل الملائمة للحالة النفسية ، التي كان يعانيها ابن الفارض ،إذ الشهود هو .كما يقول الجرجاني . هو"رؤية الحق بالحق "،بمعنى ان العبد حين يغيب عن نفسه ، ويفنى عن صفاته ، يصبح متحدا بالحق ، وهو من حيث اتحاده بالحق، يقال إنه في مشاهدته له يرى الحق بالحق. (حلمي م ،م، 1985 ،192)، ومن جهة أخرى فان فناء ابن الفارض عن "ارادة السوي "فيمكن تبيانه من خلال أبياته بالتائية الكبرى، حيث أفادنا بالشروط التي لابد أن يستوفيها السالك في طريق المحبة ، ليتحقق بفنائه في المحبوبة وذكرفي مقدمتها بالفناء عما سوى مراد المحبوبة وذلك بقوله::

فخل ما خلى مرادك معطيا قيادك من نفس بها مطمئنة

وأمس خليّا من حظوظك واسم عن حضيضك واثبت بعد ذلك تنبت .

وعليه جمع ابن الفارض بين الفناء عن" ارادة السوي " ، وهو ما يقول عنه ابن قيم ،انه فناء خواص الأولياء ،وأئمة المقربين ، وبين الفناء عن" شهود السوي"، وهو كما يقول ابن قيم أيضا ما يعده أكثر الصوفية المتأخرين غاية ، وهو يختلف أيضا الفناء عند البوذيين أو مايعرف بالنيرفانا(nirvana) والتي

ISSN/2353-0197 EISSN/2676-2102

تعني فناء الأنا ، لافناء الوجود ، وامتزاج هذا الأنا عن طريق الزهد وقتل النفس ، في الوجود الكلي ،وفناء ابن الفارض هو فناء عن شهود نفسه ،وارادتها لما سوى الله وارادته، بمعنى أنه ليس فناء عن الوجود (حلمي م، ،م،1985، 193/192)، كما أن الفناء عند النيرفانا هو غاية مطلقة ،أما عند ابن الفارض ، ليس إلا وسيلة يتوسل بها إلى اكتشاف الحقيقة، وشهود الذات ، واتحاد المحب بالمحبوب ، لكنهما ينطويان على معنى واحد وهو الامتزاج بالوجود المطلق وبذلك فالفناء الذي يتحقق به المحب ، ليس فناء مؤديا إلى اتحاد الوجود الخاص بالوجود العام ، لكنه مؤد إلى "شهود الوجود الحق ، الواحد المطلق ،الذي الكل موجود به ، فيتحد به الكل من حيث كون كل شيء موجودا به ، معدودا بنفسه، لا من حيث إن وجودا خاصا اتحد به ، فانه محال ، من هنا يكون مذهب ابن الفارض في الفناء والاتحاد الناشئ عن هذا الفناء ،مقبولا لدى العقل ، وملائما لأحكام الشرع (حلمي م،،م،1985، 193) وبهذا تكون مفاهيم الوحدة ولاسيما وحدة الشهود ، عند ابن الفارض، مبررة شرعيا، ومنسجمة مع السياق الانثربولوجي لديننا الإسلامي الحنيف،وليس وحدة الوجود كما هوالحال عند محي الدين ابن عربي التي يحفها الكثير من الغموض، وتواجهها الكثير من الانتقادات.

لذا فابن الفارض ،انتصر على ذاته وانانيتها ، ليبحث عن ذات اخرى ، تبغي الانتصار على شهوات النفس ، فراح يعبر أكثر من موطن عن تشوقه إلى مكمن العبادة والخشوع ،لان الخلق، يشتاق إلى الحق، من حيثية واحدة ،أي من حيث هو صورة تحن إلى الرجوع إلى الذات الالهية المقومة لها ، وهو موقف هيام من المخلوق وتجاه الخالق ،لذلك لابد من اكتشاف الشوق الدائم الكامن في الذات ، وترجمته إلى أفعال نفسية اجتماعية ومعرفية ، مما ينتج عنه علاقة ضدية تستولي على الصوفي في شكل ثنائيات تتحدد غالبا بالرفض والقبول ، والانفصال والاتصال ، وهذه علاقة يكتشفها ابن الفارض ، حيث يكون منفصلا عن أهله وذويه ، ومتصلا بالذات الالهية ، رافضا الدنيا ،ومقبلا عن الآخرة. (ناظم حمد ،خ، فلسفة الرؤية في القصيدة الصوفية ، ابن الفارض أنموذجا،73).

لذا فالحب الالهي ، يتجرد كلية ، من عوالق المادة ، وشواغل الدنيا ، فهو انثربولوجيا حبا نقيا وسخيا ، ومفعم بالأنوار الالهية والفتوحات الربانية، والتي هي نتيجة روحية لفناء العابد في المعبود ، واندماج المخلوق ، ويتسق انثربولوجيا مع المعنى الروجي في ثقافتنا العربية الاسلامية في الخالق ، وهذه الوحدة المشحونة بالحب الالهي والمتوهجة بالأنوارالإلهية ،تمثل الحب الالهي كأعلى مقام ،وهو نتيجة لتجربة صوفية ،طويلة ومتدرجة وشاقة ،عبرالارتياض الروحي،المدفوع بالحب المجرد، كهبة ربانية ، وفطرة فطرالله

ISSN/2353-0197 EISSN/2676-2102

الانسان عليها ، يتوخى من خلاله السفر الصوفي إلى الله المحبوب ، فالمحبة حسب قول أبي عبد الله النباجي :" لذة في المخلوق ، واستهلاك في الخالق ، ومعنى ذلك، أن لا يبقى لك حظ ، ولا يكون لمحبته علة ، ولا يكون قائما بعلة"، وقال الروذبادي :"ما لم تخرج من كليتك لا تدخل في حد المحبة ، والخروج من الكلية هو فناء الصفات البشرية ، والبقاء في حضرة الربوبية ، يقول أبو الحسين الوراق :" المحبة في القلب ،نار تحرق كل دنس "، فالمحبة هنا تحمل معنى الطهارة ، حيث يتجرد المحب من حوائج النفس المادية ،و بهذا التجرد ،يصل المحب ... ، وعليه فالحب لدى الشاعر الصوفي، يتحول بمعناه الحسي المعهود،إلى معناه الحقي المنشود، للسالك في طريق الحق والحقيقة ، والباحث عنها في كل الموجودات، حبا للواجد فيها (الحداد ،ي،ع، 2005 ص49.). فوحدة الشهود عند ابن الفارض ، معناها ان ما كان قد عرفه من معاني والهامات حين السكر والغيبوبة ، تظهر كتجليات وحقائق، حين الصحو، وتكون هناك وحدة وتوافق ومطابقة ،بين ما شاهده الناسك المتصوف ، في سكره وغيبوبته (خزائن الغيب) ،حين سفره الصوفي الشاق ، وبين ما كان قد اطلع عليه و قد تجلى له في صحوه ، فيغترف منها ، ويرتشف من لذة هذا الحب الالهي، الذي يتجلى في كل الموجودات، وهذه الوحدة تكون أعلى مقام في الحب الالهي بين المحب السالك الواصل و بين المحبوب الخالق كغاية للارتياض الروحي ، وهي مرحلة ينقطع فيها السالك الواصل عن العالم المادي وشواغله ولواحقه ، وينفصل عن متع الدنيا ، ويطلق فيها كل انواع الحب العادي والمادي والشهواني، ويتحد بالغاية من سفره الروحي ،وهي الحب الالهي كأرقى مقام (الانسان الكامل)،فيصبح اكثر هيام بالذات العلوية الشريفة والمقدسة ،فتجربة ابن الفارض الشعرية ، تشكل أنموذجا للحب الالهي ، وصورة للأنا الشعرية فيه تقوم على ارتباط هذا الحب الالهي ،بعالم الاطلاق والتجريد...،أما المحبوبة ،فهي ذات غير مفارقة للذوات البشرية ، ومفارقة لها في آن واحد، تظهر من خلال الخلق تارة ، وتتوارى فيهم تارة أخرى، بين ظهور واستتار، ولبس وتلوين، بحيث لا تصبح لها هوية محددة أو ثابتة، فهي تتأرجح ما بين البشري واللا بشري، وبين الذات والصفات، بين الحسي والمجرد،حيث يقول ابن الفارض في أبياته: بدت باحتجاب واختفت بمظاهر على صبغ التلوين ، في كل برزة .

فما برحت تبدو وتخفى لعلة على حسب الأوقات في كل حقبة .

وتظهر للعشاق في كل مظهر من اللبس في أشكال حسن بديعة .

ففي مرة لبنى وأخرى بثينة وآونة تدعي بعزة عزت .

ولسن سواها ،ولاكن غيرها وما إن لها في حسنها من شريكة. (الحداد ، ي، ع،2005، 78)

وعليه تظهر المحبوبة الحقيقية، التي هي الحب الالهي، ليس وجوديا ،في شكل ثنائيات متقابلة او متناقضة ،لكن تسعى الذات الشاعرة والمكابدة أوالمجاهدة ، لتجليتها ،في الشكل الوجودي للاتحاد بها والفناء فيها ، لتؤلف وحدة بينهما : الظاهر والباطن والانفصال والاتحاد وبين السكر والصحو، وبين الحسي والمجرد ، الادمي وغير الادمي ، وأخيرا وبمعنى أدق وواضح هو اتحاد وتكامل بين المحبوبة وهي الحقيقة أو الله وبين الأنا الشاعرة وهي ابن الفارض الصوفي ، كغاية اسمى وارقى ، وهو ما تطرقنا إليه سابقا في ما يخص وحدة الشهود عند ابن الفارض، لا وحدة الوجود ابن عربي .

سابعا: نقد فكرة الحب الالهي، في الخطاب الصوفي لدى ابن الفارض.

وفي الأصل فانه من الأجدر أن نقول بفكرة الخلق المناسبة انثربولوجيا لمجتمعنا الاسلامي ، وديننا الاسلامي الحنيف وليس فكرة الفيض ، التي لها حقل أنثربولوجي آخر مختلف، خاص بالمجتمع اليوناني والثقافة اليونانية ، وأن الخلق يعني أن الوجود حادث من علة أولى ،فالعالم موجوداته ،إما أن يكون لها علة ،أم لا علة لها، فان كانت لها علة ، فتلك العلة ، لها علة ،أم لا علة لها، وكذا القول في علة العلة ،فإما أن تتسلسل إلى ما غير نهاية وهو محال ،إما أن تنتهي إلى طرف فالأخير علة أولى، لا علة لوجودها، فنسميها المبدأ الأول ،وإن كان العالم موجودا بنفسه ، لا علة له ، فقد ظهر المبدأ الأول ،فان لم نعن به ،إلا موجودا لا علة له وهو ثابت بالضرورة " (أبي حامد ،م، غ،2003 ،ص 105.). بمعنى أن واجب الوجود هو علة العلل ، باعتبار أن سلسلة السبب والمسبب تبقى مستحيلة عقليا ، وينسحب ذلك على عالم الممكنات المحدثة فالعالم محدث ، وأن واجب الوجود هو علة العلل أو ما يسمى الله الذي به خلقت الموجودات ولا نقول بمفهوم الفيض الذي يعني أن الوجود قديم وأنه فاض عن الله ، وهو تفسير دخيل أنثربولوجيا على روح الاسلام وغريب على ثقافتنا الاسلامية ، الذي يعبر عن الفلسفة اليونانية والثقافة الفارسية و الثقافة الشرقية ،ما المانع من أن يقال المبدأ الأول ،عام مريد قادر، يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد ، يخلق المختلفات، والمتجانسات، كما يريد ، وعلى ما يريد، فاستحالة هذا لا تعرف بضرورة العقل ولا نظره، وقد وردت به الأنبياء المؤيدون بالمعجزات، فيجب قبوله، أما البحث عن كيفية صدور الفعل من الله تعالى بالإرادة ، ففضول وطمع في غير مطمع ، والذين طمعوا في طلب المناسبة ومعرفتها، رجع حاصل نظرهم ،إلى أن المعلول الأول ، من حيث إنه ممكن الوجود، صدر منه فلك ، ومن حيث إنه يعقل نفسه ، صدر منه نفس الفلك ، وهذه حماقة ،لا إظهار مناسبة، فلنتقبل

مبادئ هذه الأمور من الأنبياء . صلوات الله عليهم . وليصدقوا فيها، اذ العقل ليس يحيلها، وليترك البحث عن الكيفية والكمية والماهية ، فليس ذلك مما تتسع له القوى البشرية ، لذلك قال صاحب الشرع . صلوات الله عليه . " تفكروا في خلق الله ، ولا تفكروا في ذات الله" (أبي حامد ،م،غ،2003 ، 104/103.). وإذا نظرنا إلى نظرية الفيض التي تنجم عن الحب أو العشق الالهي ، من وجهة نقدية ،من زاوية الاسلام ،فإننا نجد انها تختلف أنثربولوجيا، عن وجهة نظر الدين الاسلامي ، من حيث النظرة إلى نشأة الكون والكائنات عن طريق الصدور عن الله بصرف النظر عن شكل الصدور ،لا نها تؤدي إلى انكار الخلق في النهاية ، مهما حاولنا التأويل ، ومعلوم أن الخلق المباشر ،هو المبدأ الأساسي من الاعتقاد الاسلامي ،(مقداد ،يا، فلسفة الحياة الروحية ، ص92.) ففكرة الخلق أكثر منطقية ،من فكرة الفيض التي هي نتيجة التأثر بالفلسفات الشرقية و الأفكاراليونانية كوحدة الشهود ووحدة الوجود، أي صدورالكون و الكائنات ،عن الله فيضا واشراقا، وهي دخيلة عن القيم الروحية والأخلاقية للإسلام الأصيل، التي تستند على مفاهيم الخالق والخلق، والحدوث والاخلاق والتحلي بالمسؤولية و الحث على الجزاء . أما من الجانب الانثربولوجي لامتنا، فان اعتبار الفيض وسيلة المعرفة الحقيقية ،فانه يتعارض مع نظرية المعرفة في الاسلام في الجزء لا في الكل ، ذلك ان طرق المعرفة في الاسلام ، هي الحس والمشاهدة والبحث والتجربة والاستنباط العقلي ،واخيرا الكشف والبصيرة ....، كما أن اقتصار طريقة المعرفة على الفيض والاشراق فقط ،له خطورة أيضا في ميدان المعرفة والتقدم العلمي ،من جميع نواحيه ، وتأثر المتصوفين بتلك العناصر الفلسفية والدينة كانت حقيقة ،وليس مجرد دعوى أو افتراضات ودليلنا على ذلك اولا ، عدم وجود أصل لها في الاسلام ، حتى نقول إنها تطوير لما جاء به الاسلام ، بل يتعارض تعارضا تاما ، مع روح الاسلام (مقداد ،يا، 1985، 93/92) . وهي بهذا المعنى تحيد عن السياق الانثربولوجي، لمجتمعنا الاسلامي، بل تتعارض مع قيمه الروحية وثقافته الأصيلة والمتميزة.. وعليه فان تأثر المتصوفين من المسلمين ، بغيرهم من الفلسفات الشرقية واليونانية، بشكل مباشر أو غير مباشر ،ودخول بعض الأفكار الدينية والثقافية من الأمم الاخرى الغريبة، عن منبع الاسلام الصافي وجوهره الاصيل ،. أي لها سياق أثروبولوجي مختلف ومناقض ،لواقعنا الأنثربولوحي ،. بحيث تبقى في منظار الاسلام غير علمية ولا منطقية في تأثر المتصوفة المسلمين بها ، أدى بهم إلى الشطط في الدين والمبالغة في التصوف الذي ادى إلى الخيال والخرافة والدجل الفكري والديني ، ظنا منهم انها الحق واليقين وتفضي إلى التقرب إلى الله ورسوله ، لكنهم في الحقيقة أبعدهم عن طريق الله ورسوله ، ووقعوا في شبهات وضلالات خطيرة ، ضد دينهم الحق وعقيدتهم الصافية

، فامعنوا في الضلال وسوء الأخلاق من سكر وخمرة وخرافات ، ما انزل الله بها من سلطان، ومن أخطر هذه الضلالات وحدة الوجود ونظرية الفيض، التي توحد بين الله والوجود أو بين الله والطبيعة، وأن الكون موجود من قبل، بمعنى أنه قديم ،وانه فقط فاض من الوجود بالقوة ،إلى الوجود بالفعل، وهو ضلال، يجانب الفلك الانثربولوجي لديننا الحنيف.

ليس هذا فحسب ،بل أنه يضع حد للقيم الأخلاقية والروحية ، التي فرضها الله على المسلم على شكل واجبات، نتيجة فكرة وحدة الشهود ،أو وحدة الوجود ، التي توحد بين الله وعباده وكائناته ، كما تنسف القول بالجزاء من ثواب وعقاب ، وتشيع فكرة الخرافة والفوضى والتنصل من فكرة المسؤولية، وواجب العبادة وروح الالتزام الديني والعقلي ، الذي يعني المسائلة عن تبعية أفعالنا وأقوالنا وأعمالنا ، لنا كأشخاص عاقلين واحرار ، لنا معرفة مسبقة بالقيم الخلقية والروحية والمنطقية، لذا يروي المقبلي صاحب العلم الشامخ ،أن ابن خلدون يقول بإيمان المتصوفة الأولين ، وبتكفير الصوفية المتأخرين، ويرى احراق كتبهم لما فيها من الضلال ...، وكان هجوم الفقهاء سببا في قتل صلاح الدين السهروردي ،كما قتل الحلاج ، ولكن نجا ابن عربي وابن الفارض من القتل ، فيظهر أن السياسة كانت تستغل أقوال الفقهاء، لقتل خصومهم، فاذا رضيت السياسة عنهم ،حمتهم ولم تقتلهم (أمين ،أ،1953، 229) . ولقد امتدت موجة النقد والتشكيك في أفكار وأشعار المتصوفة الضالة والمضللة، والبعيد عن السياق الانثربولوجي للامة ، إلى الكثير من العلماء والفقهاء ، حيث نجد من الطاعنين أيضا ،ابن حجر العسقلاني ، فقد قال حين توفي سنة 852، في ابن الفارض :" ينعق بالاتحاد الصريح في شعره ، وهذه بلية عظيمة ، فتدبر نظمه ولا تستعجل ...،وما ثم إلا زي الصوفية واشارات مجملة ، وتحت الزي والعباءة فلسفة وأفاعي ،فقد نصحتك والله الموعد" (أمين ،أ،1953، 229.) ولاسيما فيما يتعلق بالأفكار الضالة،والمفاهيم الدخيلة عن السياق الأنثروبولوجي لأمتنا الاسلامية ودينها الحنيف، التي تضمنتها نصوصهم الصوفية ،وأشعارهم الحبية الواهمة بالحب الالهي، و التي احتوت على شطط روحي ، و تجلت فيها مبالغات وخيالات ، لا مبرر لها من الدين أو المنطق؛ و لا من العلم ، بل هي ردة واضحة ،عن الفهم الصحيح للدين الاسلامي ، ونكوص بيّن، عن مبادئه وقيمه الحقة ، ومساس خطير بعقيدته الصحيحة ، لذا نجد من الطاعنين عليهم البقاعي المتوفي سنة 858، وقد ألف كتابين في تكفير ابن عربي وابن الفارض وهما " تنبيه الغبي على تكفير ابن عربي" و"تحذير العباد من أهل العناد ببدعة الاتحاد " وكان شديد الطعن عليهما ، وممن عليهما أيضا عضد الدين الإيجي ، صاحب المواقف ، فقال عن ابن عربي:" إنه كان كذابا حشاشا

،كأوغاد الأوباش ، ولقد تبعه في ذلك ابن الفارض ، ولا يخفى على الأقل أن شعره ،من الخيالات المتناقضة الحاصلة من الحشيش ، اذ عندهم أن وجود الكائنات هو الله تعالى ، فاذا الكل هو الله تعالى، فلا نبي ولا رسول ولا مرسل، ولا مرسل إليه "(أمين ،أ، 1953 ،229.)

وعليه فالتصوف الروحي لابن الفارض، من الوجهة الأنثروبولوجية وغيره من المتصوفين المتأخرين، لا يخضع لنسق منطقي ولا علمي ،بل هو شطحات من صنع الخيال والاهواء ، كما أنها غير خاضعة للفهم الصحيح للإسلام ؛ولا للتأويل العقلاني واللغوي ، وفق معايير وشروط علمية ومنطقية صارمة ، لذا كانت خليط من الخرافات والمزايدات والركاكة اللغوية ، وهذا لا يعني ٬إلغاء الحاجة إلى التصوف من أساسه ، أو رفضه بالكلية ،لأنه ضرورة روحية ، والتزام اخلاقي في حياتنا الانسانية ، والتي هي بأمس الحاجة إلى تقوية الجانب الروحي والسمو به ، حتى يكون في منأى عن الاستجابة لنداء الغرائز الحيوانية ، التي تجعله، بعيدا عن مستواه الاخلاقي الحقيقي و غير مجتث عن سياقه الأنثروبولوجية الحقيقي والأصيل وفي ردة عن نقائه الروحي الأول، الذي فطره الله عليه ، وكرّمه به، حيث يقول أبي حامد الغزالي عن مسلك التصوف بأنه تقديم المجاهدة ، ومحو الصفات المذمومة، وقطع العلائق كلها والاقبال بكنه الهمة على الله تعالى، ومهما حصل ذلك، كان الله هو المتولي لقلب عبده، والمتكفل له بتنويره بأنوار العلم ، واذا تولى الله أمر القلب فاضت عليه الرحمة، وأشرق النور في القلب، وانشرح الصدر وانكشف له سر الملكوت، وانقشع عن وجه القلب ،حجاب الغرة بلطف الرحمة وتلألأت فيه حقائق الأمور الإلهية ،فليس على العبد ،إلا الاستعداد بالتصفية المجردة ،واحضار الهمة، مع الارادة الصادقة ،والتعطش التام، والترصد بدوام الانتظار لما يفتحه الله تعالى من الرحمة" (أبي حامد ،م،غ،1996، 26/25.) .

خاتمة

إن التصوف كنوع من انواع المعرفة البشرية ، العميقة و الشاملة ، والذي يمكن فهمه وادراك مضمونه وفق السياق الانثروبولوجي ، الذي ينتمي إليه ، باعتبار أن فهم طبيعته ودلالاته ومقاصده و ادراك أهدافه وآثاره الروحية ، تختلف من مجتمع لآخر، لاستناده على روح الكشف والتصفية والاشراق والمشاهدة، و مدى مساهمته الروحية والعرفانية ، في تزويدنا بقيم الخير والجمال والحب ، وتجعلنا نتحلى بالإيمان وما يبثه فينا من أمل وتفاؤل وجزاء، لما بعد حياة الدنيا العاجلة، والتعلق بواجب الوجود، والاتصال به ، وكيف فاضت منه الخلائق والموجودات ، وأشرقت في قلوبنا الحقائق والمعاني، ، ونزلت علينا بمنه وكرمه ،البركات والرحمات والكرامات ، وألهمنا في الوقت ذاته ، بكيفية معرفتنا بالله ، وحبنا له،

وعلاقته الروحية بنا وبوجودنا، والترفع شعوريا ،عن العالم الغريزي الاسن ،الذي يشدنا إلى العالم الأرضي وشواغله المادية ، إلى عوالم أكثر رحابة من الحب الالهي والخير الأسمى تجعلنا نطوف في دوحة الايمان ،و نتجول بسعادة، في رياض العرفان.

و أشعار ابن الفارض ، تعبر بصدق عن أنثروبولوجيا ديننا الحنيف، الذي يحض على محبة العابد للمعبود ، وعشقه لذاته العلوية و الجليلة ، وتنقله عبر مدارج السالكين والمقامات ، هو حبا متفرغا ،للإله الواحد الأحد، الفرد الصمد ، الذي يتجلى في كل مخلوقاته وموجوداته ، والذي لا يتوانى يلبي أذواق العاشق الولهان ، الذي يتقرب إليه للاتحاد به والفناء فيه، والذي يجعل الله يحب عباده الصالحين والعابدين، ويجعلهم أوليائه وأصفيائه ، الذين تخطوا حواجزالغريزة والأثرة والأنانية ، والمطالب الدنيوية ، المشوشة للعلاقة المصقولة والجهود المبذولة ، من قبل الناسك المجاهد والمكابد في طريقه الطويل والشاق في الوصول للظفر بالحب الالهي ، هذا الحب الذي ينعكس على مخلوقاته وموجوداته وأوليائه ، ويتجسدان في وحدة واحدة وموحدة لا انفصام فيها ، والذي يعبر عنه تارة بوحدة الوجود عند ابن عربي ،وتارة أخرى، بوحدة الشهود عند ابن الفارض ، وصور الحب الصوفي الالهي في شعر ابن الفارض ، هي أكثر من أن تحصى وتعد ، وتعبر بصدق ووضوح عن الارتياض الروحي ، والذوق الصوفي الذي يوصلنا إلى الكشف والمشاهدة ،وان كانت قد جانبت في بعض مفاهيمها وتفسيراتها للسياق الأنثروبولوجي لامتنا.لكن الأهم والا نجع ،هو الاستفادة من انماط البحث الفكري والاجتهاد الروحي ، والتنوع الصوفي، ووضعه أمام محك البرهان العقلي الدقيق، والذوق الروحي الصحيح، بالابتعاد عن خزعبلات التصوف ، وضلالاته التي جاءت من سياق أنثروبولوجي غريب عن فلكنا الأنثروبولوجي الخاص بنا، بتوخي طريق التصوف العقلاني المعتدل ، النابع من ثقافتنا العربية الاسلامية ، والمستمد من روح الاسلام الصحيح والشامل والمتوازن ، الذي يحترم عقل الانسان وروحه، بلا افراط ولا تفريط ، فيؤصل بشكل صحيح وعقلاني، لتراثنا وثقافتنا العربية الاسلامية ، ليصل إلى منهج صوفي غير مستورد ، ولا دخيل عنهما، والانسان ذاته ،بهذا الحب الالهي المشرق ، وفيوضاته ، يكون بحق سببا للوصول إلى الخير الأسمى ، ومن ثم حصول الجلال الغير مرئي ، والذي يعكس الحب الالهي له والاندماج فيه .

ومن حسنات التصوف، أنه يقوي فينا الايمان بالله ، والتشبث بعقيدته و تفائلا وتعلقا باليوم الآخر، ويمنحنا حبا لله ورسوله ،وأوليائه الصالحين ، واطمئنان لعبادته ، وثقة في ألوهيته وربوبيته، وتقربا لطاعته

ISSN/2353-0197 EISSN/2676-2102

ورضاه ،والتضحية من أجل مبادئه وشريعته السمحة ، التي تشكل المجال الأنثروبولوجي الذي يميزأمتنا الاسلامية، و التي تعلى ولا يعلى عليها ،فهي ما فتئت تسطع بنورها الوهاج ،في كل مكان وزمان .

قائمة المراجع :

1) ابن فارض ،عمر ،(2005)،ديوان ابن الفارض .، ط2،بيروت ،لبنان ، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع .
2) أحمد امين،(1953)، ظهر الاسلام . الجزء الثالث ،بيروت ،لبنان ، دار الكتاب العربي ،
3) الامام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي ،(2003)، صيدا ،بيروت ،لبنان .، تهافت الفلاسفة . قدم له وعلق حواشيه . الدكتور صلاح الدين الهواري ـ المكتبة العصرية .
4) الامام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي (1996)،احياء علوم الدين، الجزء الثالث ، صيدا ، بيروت . المكتبة العصرية .
5) أ.س.رابوبرت ،(ماي 1918)، مبادئ الفلسفة . ترجمة أحمد أمين . ،بيروت ، لبنان ،دار الكتاب العربي .
6) عبد القادر الجيلاني ،(2001)، الفتح الرباني والفيض الرحماني . اعتنى به وراجعه . هيثم خليفة طعيمي ، صيدا ،بيروت . المكتبة العصرية ،
7) عبد الحميد محمود ،(1989)،التفكير الفلسفي في الاسلام ، دار الكتاب اللبناني .
8) عباس يوسف الحداد ، (2005)الأنا في الشعر الصوفي ،ابن الفارض أنموذجا، اللاذقية ،سورية ،دار الحوار.
9) عمر محمد التومي الشيباني ،(1990)،مقدمة في الفلسفة الاسلامية ، ليبيا ،تونس ،الدار العربية للكتاب.
10) كمال اليازجي،(1979)، معالم الفكر العربي، بيروت ، لبنان ،دار العلم للملايين.
11) مقداد يالجن ،(1985)،فلسفة الحياة الروحية ، بيروت ،لبنان . دار الشروق . .
12) محمد مصطفى حلمي (1119هـ)،ابن الفارض والحب الالهي ،القاهرة ، مصر ، دار المعارف
13) ناظم حمد خلف السويداوي ، فلسفة الرؤية في القصيدة الصوفية ،ابن الفارض أنموذجا، مجلة مداد الآداب ، مجلد العدد السابع ، ص 73.رب