مجلة جامعة تشرين للدراسات والبحوث العلمية – سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية المجلد (18) العدد (10) 1996
Tishreen University Journal for Studies and Scientific Research – Arts and Humanities Series Vol. (18) No (10) 1996

التائية الكبرى لابن الفارض
(غموض مفاهيمها، وأهم مبادئ مذهب الاتحاد فيها)

الدكتور علي حيدر*

□ الملخّص □

يتناول هذا البحث قصيدة التائية الكبرى لابن الفارض. وهي من أطول القصائد في الشعر الصوفي، وربما في الشعر العربي.

اقتصر اهتمامنا، خلال البحث، على محاولة تفسير أسباب غموض هذه القصيدة، من حيث المضمون والشكل، ثم حاولنا الوقوف على أهم مبادئ مذهب "الاتحاد" الذي كان ابن الفارض من أشهر أعلامه. ويبدو أن هذه المبادئ تتلاقى مع ما نادى به ابن عربي في مذهب 'وحدة الوجود'، ولاسيما موضوع اللاهوت والناسوت، والحجب والأستار، وبعض ما يتعلق بالذات الإلهية، والطريق إلى بلوغ الحقيقة الكلية.

كذلك فإن نتائج مذهب "الاتحاد" تتفق مع نتائج مذهب ابن عربي في أمرين هامين: وهما الخضوع إلى الجبر المطلق، والدعوة إلى وحدة الأديان، لأن الأديان جميعاً تنشد الحقيقة المطلقة، وإن اختلفت الوسائل والطرق بينها.

* أستاذ مساعد في قسم اللغة العربية – كلية الآداب والعلوم الإنسانية – جامعة تشرين – اللاذقية – سورية.

مجلة جامعة تشرين للدراسات والبحوث العلمية – سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية المجلد (18) العدد (10) 1996
Tishreen University Journal for Studies and Scientific Research – Arts and Humanities Series Vol. (18) No (10) 1996

Al-Tiya -l-kubr d'Ibn al-Frid

Dr. Ali HAYDAR*

❐ RÉSUMÉ ❐

"Son sens voilé et, les éléments qu'il contient de sa doctrine"

Ce poème est considéré comme le plus long dans la poèsie soufi et probablement, dans la littérature arabe. Son importance consiste a prêcher la doctrine soufie "l'union de l'Etre".

Cet exposé se limite à traiter, d'une part, les raisons pour lesquellas ce poème apparait tres compliqué et obscur, au fond et à la forme. D'autre part, retenir ce qu'il renferme des plus importants éléments de la doctrine d'Ibn al-Farid.

En éffet, quelques-uns de ses éléments sont prêchés par Ibn 'araba surtout, les questions suivantes: la chaire at l'essence, les voiles et les masques, la définition de l'Etre suprême, et les moyens pour parvenir a la réalite absolue.

Comme Ibn 'Arab, Ibn al-Farid, annonce un fatalisme absolu et une tolerence religieuse.

En fin, cette étude traite, uniquement, les lignes peincipales de la doctrine d'Ibn al-Farid, laissant les détails a d'autres travails.

* Professeur associé au Département de Arabe, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Université de Tichrine, Lattaquié, Syrie.

تمهيد:

يُعَدّ ابن الفارض (ت632هـ)[1] علماً بارزاً من أعلام التصوف، تضاهي شهرته شهرة معاصره ابن عربي (638)[2]، إلا أنه لم يكن فيلسوفاً كاتباً مثله. نظم معظم شعره في الحب الإلهي، لذلك لقب بسلكان العاشقين، لكنه في الوقت نفسه، كان أشهر القائلين بمذهب الاتحاد في التصوف، وإن كان بعضهم يراه من أصحاب العشق الإلهي الذين يتخذون من صور الغزل المعروفة رموزاً للتعبير عن معان صوفية تدور حول محبة الله، والتوق للوصول إلى نُوره[3] وهذا تعريف قاصر عن إدراك حقيقة مذهب ابن الفارض في الاتحاد، لأن شعره بتجاوز هذا القول إلى أمور أخرى فكرية وفلسفية هامة.

وفي ديوانه تميزت قصيدتان الأولى ميميته التي مطلعها[4]:

شربنا على ذكر الحبيب مدامة سكرنا بها، من قبل أن يخلق الكرمُ

وهي في الخمرة الإلهية، وفيها خطّ ابن الفارض للشعراء المتصوفة طريقة الخوض في غرض الخمرة الصوفية.

والقصيدة الثانية هي التائية الكبرى، وهي أشهر قصائده وأطولها، وقد عرفت بأسماء أخرى[5]، وسميت بالتائية الكبرى تمييزاً لها عن تائيته الصغرى التي مطلعها[6]:

نَعَمْ، بالصبا، قلبي صبا لأحبتي فيا حبذا ذاك الشذا حين هبّتِ

وهي في العشق الإلهي كغيرها من قصائد الديوان.

والقصيدتان الصغرى والكبرى من بحر واحد، وهو الطويل، وعلى روي واحد وهو التاء، لذلك تداخلت أبيات القصيدتين في بعض الأحيان، واختلط الأمر على بعض الأدباء مثل الصفدي الذي يروي بعض أبيات التائية الصغرى ضمن أبيات التائية الكبرى[7].

التائية الكبرى:

تشغل القصيدة ما يقرب من ثلث ديوان ابن الفارض،ويزيد عدد أبياتها على سبعمائة وستين بيتاً ومطلعها[8]:

سقتني حميا الحبّ راحةُ مقلتي وكأسي محيّاً، من عن الحسن، جلّتِ

يبدأ الشاعر قصيدته ببثّ لواعجَ هواه، واصفاً ما يعانيه في حبه وهيامه من آلام وأشجان. وهو يتخذ المبالغة وسيلة لذلك، ولاسيما في تصويره للضنى والنحول اللذين ألمّا به كقوله[9]:

فلو كشف العوادُ بي، وتحققوا من اللوح، ما مني الصبابةُ أبقتِ

لما شاهدت مني بصائرهم سوى تخلل روح بين أثواب ميتِ

بعد ذلك يتناول ابن الفارض وصف حسن محبوبته وجمالها الفائق وتأثيرها في عشاقها دون أن يتطرق إلى وصفها وصفاً مادياً حسياً[10].

ثم يذكر حواراً جرى بينه وبينها، تبين فيه هذه المحبوبةُ أن عاشقها لم يصل في حبها إلى مستوى يليق بها[11] وهو يردُّ عليها متضرعاً متذللاً، شاكياً غرامه وهواه، ويبلغها بأنه بذل أقصى ما يستطيع في سبيل

الفوز برضاها، ثم ينتقل إلى الحديث عن الاتحاد[12] ليقوم بعد ذلك كله بتفصيل ما أجمله، ومحاولة شرح ما قدمه[13].

وفي القصيدة يقدم الشاعر، للمريدينَ، نصائح يؤدي اتباعها إلى الوصول إلى الحقيقة وهو يضرب بنفسه مثالاً للذين يريدون سلوك طريقه، والوصول إلى ما وصل إليه[14] كما يذكر شيئاً عن مقام الإحسان أو "الصحو بعد المحو"، وهو أرفع مقامات التصوف. وفيه يتم شهود الذات الإلهية، والاتحاد بها[15]. وهو يحاول شرح ما يقول، ليعود بعد ذلك إلى الغزل بالذات الإلهية مشيراً إلى أن الجمال مطلق، وأن المحبوب واحدٌ وكذلك المحبَّ واحدٌ مهما تعددت صورهما وأسماؤهما، وهما في النهاية ذات واحدة[16] ويتكرر الغزل في عدة مواضع من هذه القصيدة[17]. ومن مقام الإحسان يسهب ابن الفارض في الحديث عن ذاته التي تداخلت بالذات الإلهية، واتحدت بها[18]. وهو يشير أثناء ذلك إلى كثير من مبادئ التصوف، ويدعو إلى مَذْهب الاتحاد محاولاً تأييد ما يقول بالأمثلة والشواهد.

ولا شكَ أن القصيدة عصية على الفهم، غامضة المعاني، لذلك يصعب على القارئ إدراك معنى كثير من أبياتها وأسباب هذا الغموض والتعقيد تعود في رأينا إلى أمور عديدة أهمها:

من حيث المضمون:

موضوع القصيدة في التصوف، وهي تتحدث عن أمور غيبية تنافي العقل، ولا يفهمها إلا صاحبها كما يقول المتصوفة. فالحديث عن الاتحاد بالذات الإلهية، وعن النفس وقواها، وعن الوصول إلى مقام الإحسان (الصحو بعد المحو)، ووصف ما يراه الواصل إلى هذا المقام، جعل القصيدة معقدةً، غامضة المعاني. وقد أدرك ابن الفارض ذلك وأشار إليه قائلاً[19]:

وعنّي بالتلويح يفهم ذائق غنيّ عن التصريح للمتعنت

ولكن حتى لو لم نكن من المتعنتين الرافضين للتصوف، فنحن نحتاج إلى كثير من الجهد حتى ندرك معاني هذه القصيدة، وقد لا نصل إلى ذلك.

أما موضوع الاتحاد بالذات الإلهية، فقد جعل الأنا الفردية تتداخل بالذات الإلهية وفي كثير من الأحيان يتداخل ضمير المتكلم مع ضمائر المخاطب والغائب ويكثر الالتفاف في الأبيات وتختلط وظائف الحواس الخمس ببعضها ببعضٍ فالسمع يبصر، والبصر يسمع، والأطراف تتكلم مما يجعل القارئ يضيع في متاهات أفكار الشاعر ومعانيه. ومن ذلك قوله[20]:

فلما جلوتُ (الغين) عني اجتليتني مفيقاً، ومني العينُ، بالعين قرّتِ

ويرى محقق ديوان ابن الفارض أن معنى الغَين عند الصوفية والخلوة مع صحة الاعتقاد. ويعتقد أن في البيت تصحيفاً وقع بزيادة نقطة على الغَين، وأصلها (عين). وهذا وهم واضح وقع فيه المحقق، فالغَين تعني الغشاوة التي تغطي سطح المرآة، إذا تنفَّسَ فيها الناظر إليها، فلا تجعل الرؤية فيها واضحة[22] وإزالتها، في البيت، تعني وصوله إلى الحقيقة دون غشاوة. فقرّتْ عينُه بشهود عين الذاتِ ويؤكد ذلك قول ابن الفارض[23]:

فلا تَعْشُ عن آثارِ سيري، واخشَ غيـ ـنَ إيثار غيري، واغشَ عينَ طريقتي

وكقوله أيضاً[24]:

فلا أينَ بعد العين، والسكر منه قد أفقتُ وعَين الغَينِ بالصحو أصْحَتِ

كذلك في القصيدة جمع واضح بين الأضداد والمتناقضات، لأن الذات الإلهية تجمع بينها بسبب تجليها في صور لا تعدّ ولا تحصى، كما يقول أهل التصوف. وفي حال اتحاد ذات الشاعر بالذات الإلهية، ينسب ابن الفارض لنفسه ما لا يُنْسب إلا لله تعالى وحده، مما يؤدي إلى زيادة الغموض في القصيدة. وقد يقول قائل: إن القصيدة في التصوف، ومن الطبيعي أن تكون غامضة المعاني، صعبة الفهم على غير المتصوفين. والجواب هو أن هناك كثيراً ممن في التصوف، لكنَ أشعارهم لم تبلغ هذا الحد من الغموض الذي بلغته تائيةُ ابن الفارض، والسبب، في رأينا، لا يعودُ إلى غموض المعاني فحسب بل هناك كثيرٌ من الثغرات في الشكل والأسلوب إلى هذه النتيجة.

في الشكل والأسلوب:

الطول البالغ للقصيدة جعلها تفتقر إلى التسلسل المنطقي في تركيب موضوعاتها وأعراضها. فالموضوعات تتداخل فيما بينها، والغرض الواحد يتكرر في أكثر من موضع مما جعل القصيدة تفتقر إلى الوحدة الفنية، وزادها اضطراباً وتفككاً. وربما يمكن رد ذلك إلى أن الشاعر صوفي يخضع لوجده وشطحاته، لكن ذلك لا يمنعه من ترتيب القصيدة حسب الأغراض والموضوعات بعد عودته إلى حالته الطبيعية، ليسهل على القارئ تناولها.

وهناك بعض التقديم والتأخير في ترتيب الجملة في البيت الواحد، مما يجعل القارئ يتوقف عندها ليفهمها. وقد يحتاج إلى إقليدس حتّى يستخرج ترتيب البيت على خط مستقيم، كما قال الصفدي معلقاً على بعض أبيات هذه القصيدة[25] ومن أمثلة ذلك قوله[26]:

وما ظفرتْ، بالودّ روحُ مُراحة ولا بالولا، نفسُ، صفا العيشِ، وَدّتِ

وكذلك قوله[27]:

ورمتُ مراماً، دونه كم تطاولت بأعناقها، قوم إليه، فجذّتِ

ومنه أيضاً[28]:

أسرّتْ تمني حبّها النفسُ حيث لا رقيبَ حجيً، سراً لسرّيْ، وخَصّتِ

ومع هذا التقديم والتأخير كان الإفراط في استخدام المحسنات اللفظية، ولاسيما الجناس الذي كان واضح التكلف، سبباً في غموض معاني هذه القصيدة. وحتى الصلاح الصفدي الذي كان من أشهر أنصار الجناس في الأدب، استثقل هذا النوع البديعي في هذه التائية، ورأى فيه عنصراً أسهم في غموض معانيها، وقارنها بغيها من قصائد الشاعر التي تَميزت بالرقة والطلاوة. ومن أمثلة الجناس المستثقل يورد الصفدي قول ابن الفارض[29]:

وما احترتْ حتى اخترت حبيك مذهباً فواحيرتي إن لم تكن فيك خيرتي

وقوله:

وجدّ بسيف العزم سوف فإن تُجِدْ تَجِدْ نَفَساً، فالنفسُ إن جُدتَ جَدّتِ

ويمكن أن نضيفَ أمثلةً كثيرة أخرى إلى ما ذكره الصفدي، لكننا نكتفي بمثالين آخرين وهما قول الشاعر[30]:

شـــفائيَ أشـــفى بـــل الجـــدُ أن قضـــى وَرْدُ عليلـــي واجِـــدٌ حَـــرّ غُلّتـــي

وقوله[31]:

وَهُـــنَّ وَهُـــمْ، لا وَهُـــنَ وَهُـــمٍ، مَظـــاهرٌ لنـــا بتجلينـــا بُحـــبٍّ ونَضْـــرة

ومع الجناس هناك أحياناً تكرار في اللفظ كقوله[32]:

فلا وصفَ لي، والوصفُ رَسْمٌ، كذلك الاســ مُ وَشْـــمٌ، فـــإن تَكْنـــي، فَكَـــنَّ أو انعـــتِ

وفي بعض الأبيات هناك تلاعب بالألفاظ كقوله[33]:

يُصَـــرِّفُهُمْ فـــي القبضـــتين، ولا ولا فقبضـــةُ تنعـــيمٍ، وقبضـــةُ شِـــقوة

فـ(ولا) الأولى هي واو العطف مع لا النافية، أما الثانية فهي مخففة من (ولاْ).

ومن أسباب الغموض أيضاً وجود الحذف والاكتفاء في بعض أبيات القصيدة كقوله[34]:

فـدَعْ عنـك دعـوى الحـبّ، وادعُ لغيـره فـــؤادك، وادفـــع عنـــك غيّـــكَ بـــالتي

أي بالتي هي أحسن، ومن ذلك قوله أيضاً[35]:

وليس "ألستُ" الأمـس غيـراً لمـن غـدا وجنحـي غـدا صـبحيْ، ويـومَ ليلتـي

وســـرُّ "بلـــى" لله مـــرآةُ كشـــفها وإثبـــاتُ معنـــى الجمـــع نفـــي المعيّـــة

وهنا إشارة إلى الآتية الكريمة "...ألست بربكم قالوا: بلى..."[36].

ومع الحذف والاكتفاء هناك أيضاً كثرة الجمل المعترضة التي تزيد في غموض بعض الأبيات كقوله[37]:

لســـانيَ إنْ ابـــدى، إذا مـــا تـــلا اســـمها له وصـــفةُ ســـمعي، ومـــا صَـــمَّ يَصْـــمُتِ

وفي الأبيات تكثر أشباه الجمل في البيت الواحد، ويتكرر الجار والمجرور والظرف مما يجعل القـارئ يقـف طويلاً محاولاً تعليقها حتى تستطيع فهم البيت. وهذه نقطة أخرى زادت من تعقيد القصيدة وغموض معانيها.

ومن أمثلة ذلك قول ابن الفارض[38]:

يشي لـــي، بـــيَ الواشـــي إليهـــا، ولائمـــي عليهـــا، بهـــا تُبـــدي لـــديها، نصـــيحتي

وكذلك قوله[39]:

وظِلْـــتُ بهـــا، لأبـــي، إليهـــا أدلُّ مَـــنْ به ضلّ عـــن ســـبل الهُـــدى، وهـــي دلّـــتِ

بالطبع، هذا ليس إحصاء لعيوب القصيدة ومثالبها، فهذا ليس هدفنا، لكننا نحاول فهم بعـض الأسـباب التـي جعلت تائية ابن الفارض غاية في الغموض والتعقيد، وهو أمر لا نجده في قصائده الأخرى.

أهم مبادئ مذهب الاتحاد في القصيدة:

نوهنا، سابقاً بأن القصيدة طويلة جداً، وتفتقر إلى ترتيب موضوعاتها وأغراضها، لـذلك سـنحاول استخلاص أهم مبادئ مذهب الاتحاد، وترتيبها ترتيباً منطقياً يساعد على فهمه، دون الاعتماد علـى طريقـة ورودهما في التائية.

يحرصُ ابن الفارض، في قصيدته، على نفي تهمة الحلول عن نفسه، وعن مذهبه. فالحلول الذي كان الحسين أبو منصور الحلاج (ت309هـ)[40] أشهرَ ممثليه، يعني أن الذات الإلهية تختار بعض عبادها الأبرار لتحّلّ فيهم[41]. وهذا يعني أن الحلول يقتضي محو بعض الصفات البشرية لتحل محلها صفاتٌ إلهيةٌ، لذلك ينفي ابن الفارض هذا الاعتقاد عن نفسه،وعن مذهبه قائلاً[42]:

متى حلْتُ عن قولي: أنا هي، أو أقُلْ ... وحاشا لمثلي إنها فيَّ حلّت

وأثناء حديثه عن جبريل عليه السلام، عندما تمثّل للنبي الكريم في صورة "دحْيَة" أمام أصحابه، يقول ابن الفارض[43]:

وَلِيْ، مِنْ الرويتين، إشارةٌ ... تُنزهُ، عن رأي الحلول، عقيدتي

وكذلك يحرص الشاعر على إيجاد سندَ شرعي لمذهبه، فمذهبُ الاتحاد لم يأتِ من فراغ، أو من شطحات صوفية، بل هناك أساس له جاء في حديث قُدْسي يفيد أن الله إذا أحبَّ عبداً سمعَه، وبصره، ويده، ورجله[44]. ونرى أن هذا الحديث القدسي يشير في مضمونه إلى مذهب الاتحاد الذي ينادي به الشاعر. يقول[45]:

وجاء حديثٌ، في اتحادي، ثابتٌ ... روايته في النقل غيرُ ضعيفة

يشيرُ بُحبِّ الحق، بعدَ تَقَرُّبٍ ... إليه بنَفْلٍ، أو أداء فريضة

وموضع تنبيه الإشارة ظاهرٌ ... بكنتُ له سمعاً، كنور الظهيرة

ويؤكد ابن الفارض أن مذهب الاتحاد علم متعدد الوجوه والجوانب، لذلك يدّعو الآخرين إلى الخوض في فنون الاتحاد، وليس في فن واحد، للوصول إلى الحقيقة، حتى لا تفنى أعمارهم دون إدراكها. يقول[46]:

وَجُلْ في فنون الاتحاد، ولا تَحِدْ ... إلى فئةٍ في غيره، العمرَ، أفْنَتِ

والعلم الذي يعرضه الشاعر لنا علم غامض دقيق، يتجاوز العلوم المعروفة فهو علم يمكن إدراكه بالنقل، لا بالتجربة، ولا بالتحصيل الفكري، لأن العقل البشري يقف عاجزاً عن الوصول إليه، طبيعته التي تعتمد أساليب وطرقاً لا تعترف بالكشف والذوق. يقول الشاعر[47]:

فثَمَّ وراءَ النقل علمٌ يَدِقُّ عن ... مدارك غايات العقول السليمة

ومما يسهم في غموض هذا العلم، وصعوبة فهمه عجزُ اللغة المتداولة عن التّعبير عنه بوضوح، فمذهب الاتحاد يتحدث عن غيبيات، وعن أمور لا يمكن إدراكُها إلا عن طريق الكشف والذوق والإلهام لذلك يحاول ابن الفارض، ويبذل أقصى جهوده للتعبير عن مراده بوضوح ولكن إذا استحال عليه ذلك، يلجأ إلى اللطيفة، وهي تعني، عند المتصوفة، كل إشارة تفهم دون أن يُعبرَ عنها بالكلام. فيقول[48]:

أشَرْتُ بما تعطي العبارةُ والذي ... تَغطّى فقد أوضحته بلطيفة

ولكنه يحاول أن يأتي بأدلة وبراهين تثبت ما يقوله. وهو يرى أنها صحيحةٌ لا مغالطة فيها يقول[49]:

ومِنْ لغةٍ تبدو بغير لسانها ... عليه براهينُ الأدلةِ صَحّتِ

ويؤكد ابن الفارض، مراتٍ عديدة، أنه يقول الحقيقة، ويحاول أن يثبتها بالبراهين القاطعة والأدلة الواضحة، وكأنه يحاول استخدام المنطق والعقل في مجال لا يعملان فيه، فكيف يثبت للآخرين صحة قول يعترف، سلفاً،

أنه منافٍ للعقل البشري؟. وهو يقع في هذا التناقض عندما يحاول إثبات صدق مذهبه في الاتحاد، هذا المذهب الذي يقوم ، في جوهره، على أن ذاتين تصيران ذاتاً واحدة، يقول[50]:

فـإنْ لـم يُجـوزْ، رؤيـةَ اثنـين واحـداً، حِجـابَكَ، ولـم يُثبِـتْ لِبُعْـد تَثبـتِ

سـأجلو إثـارات عليـكَ خفيّـةً بهـا كعبـارات لـديكَ جليّـةِ

وأثبتـث بالبرهـان قـولي ضـارباً مثـالَ محـقٍّ، والحقيقـةُ عمـدتي

ومن الأمثلة التي يضربها ابن الفارض لإثبات قوله عن إمكان رؤية اثنين في واحد ما رُوِيَ عن أن جبريل جاء الرسول (ﷺ) وهو بين أصحابه في صورة "دحْيَة" ليُعلمَ المسلمين دينهم فالرسول الكريم عرف فيه الملاك جبريل، بينما رأى أصحابُه فيه "دِحْية" الرجل العادي. يقول الشاعر[51]:

وهـا ((دِحْيـةُ)) وافـى الأمـينَ نبينـا بصـورته فـي بـدء وحـي النبـوةِ

أجبريـلُ قُـلْ لـي: كـان دحيـة إذْ بَـدا لمُهـدي الهُـدى، فـي هيئـةٍ بشـريّةِ

وفـي علمـه، عـن حاضـريه، مَزيّـةً بماهيـة المَرْئـيّ مـن غيـر مِرْيَـةِ

يـرى ملكـاً يـوحي إليـه، وغيـرُه يـرى رجـلاً يُـدعى، لديـه، بصـحبةِ

ولكن كيف تصبح الذاتان ذاتاً واحدة؟ وهو يقصد، بالطبع، ذات الإنسان التي تتَّهِدُ بالذات الإلهية.

هنا يبدو أن ابن الفارض يأخذ بما أخذ به معاصره ابن عربي، والحلاج من قبلهما[52]، من أن الإنسان له وجهان: وجة إلهي، وهو اللاهوتُ أو النفس كما يسميها الشاعر. والوجه الثاني هو الناسوت، أي الجسد البشري، وهو يمثل قيداً يربط الجزء الإلهي هو الذي يتحد بالذات الإلهية بعد أن يتحرر من قيوده ويبدو أن ابن الفارض يعتمد هذا الرأي وينادي به قائلاً[53]:

ولمْ ألـهُ بـاللاهوتِ عـن حكـم مظهـري ولـم أنـسَ بالناسـوتِ مظهـرَ حكمتـي

فَعَنّـيْ، علـى الـنفسِ، القيـودَ تَحكّمـتْ ومنـي، علـى الحـسّ، الحـدودُ أقيمـتِ

وإذا كان الحلاج قد عَدَّ اللاهوت والناسوت طبيعتين منفصلتين، وإذا :كان ابن عربي قد رآهما وجهين لحقيقة واحدة[54]، فإن ابن الفارض يرى أن في الأمر ما يشبه معنى الأبوة، لأن الجزء الإلهيّ، فيّ ابن آدم، مرتبطٌ بالذات الإلهية ارتباط الجزء بالكل. ومن هنا نعتقد أنه ينادي بمعنى الأبوة بين الله والإنسان. يقول[55]:

وإنـي وإنْ كنـتُ ابـنَ آدم صـورةً فلـيْ فيـه مَعنـىً شـاهدٌ بـأبوتي

وليس من الواضح إن كان ابن الفارض يربط معنى الأبوة بتشابه المظهر لكنه، كالحلاج وابن عربي، يبدو متمسكاً بالأثر اليهودي القائل: إن الله خلق آدم على صورته[56]. لذلك يشير إلى أن مظهر الله ومظهر ابن آدم متشابهان على الرغم من اختلاف حاليهما. ونعتقد أن اختلاف الحال هذا يعني أن الذات الإلهية واجبةُ الوجود، قديمة أزلية. لا تعتمد في وجودها على غيرها، بينما الإنسان ممكن الوجودَ، يعتمد على الذات الإلهية في كل شيء ولاسيما وجوده، وبقائه، يقول الشاعر[57]:

ويجمعنـا فـي المظهـرين تشـابهٌ وليسـت، لحـالي، حالـه بشـبيهةِ

وربما كان ابن الفارض قد قصد تشابه الجوهر، وليس المظهر، لأنه يؤمن بأن نفسه شبيهة بالذات الإلهية، لكن الجسد البشري قد أخفى ذلك عن الإنسان. وهذا ما يؤكده في قوله[58]:

وكانت له، بالفعل، نفسي شبيهةً وحسيّ كالإشكال، واللّبسُ سترتي

ومن المبادئ التي ينادي بها ابن الفارض أن جميع ما في الكون هو فعل واحد أحد، وأن المخلوقات هي مظاهر فعله، لأنه يتجلى فيها. لكن عندما تزول الحجب والأستار وتبدو الحقيقة ساطعة جلية، فليس ثمة إلا الله وحده. يقول[59]:

وكل الذي شاهدته فعْلُ واحدٍ بمفرده، لكنْ بحجب الأكنّة

إذا ما أزالَ الستر لم ترَ غيره ولم يبقَ بالأشكال إشكالُ ريبة

هكذا يعتقد الشاعر أن صور المحدثات هي مظاهر فعل الذات الإلهية التي تتجلى فيها وبها تستر نفسها. لكن عندما تظهر هذه الذات تتلاشى جميع هذه المحدثات وتزول، أنها موجودة بها، معدومة بنفسها. يقول[60]:

فأشكاله كانت مظاهرَ فعله بسترٍ تلاشت إذْ تجلّى ووَلّت

أما لماذا تتوارى الذات الإلهية خلف الحجب والأستار، ولا تظهر لمخلوقاتها فابن الفارض يرى هنا، ما يراه ابن عربي في موضوع الحجب والأستار. فهو يتمسك بالحديث المروي عن الرسول (ﷺ) والقائل: إن لله سبعين ألف حجاب تستره. لو زالت هذه الحجب لأحرقت سُبُحَات وجهه ما تناهى إليه نوره[61]. يقول الشاعر[62]:

ولولا احتجابي بالصفات لأحرقتْ مظاهرُ ذاتي من ثناء سجيتي

لكن ابن عربي يقصد، في هذا الحديث، الذات المجردة المطلقة، التي لا يمكن رؤيتها أو معرفتها وهي تحتجب بصفاتها كالعلم والقدرة، وأسمائها كالرحمة فتشكل عين الذات التي تتجلى في المخلوقات وعين الذات هذه هي التي يمكن للصوفي الاتصال بها[63] أما أصحاب مذهب الاتحاد فيدّعون شهودَ وجودٍ واحدٍ مطلقٍ عند وصولهم إلى مقام الإحسان "الصحو بعد المحو"، وهو أرفع مقاماتهم. وهكذا يرى ابن الفارض أن الصوفيَ يتحد بالذات الإلهية في هذا المقام، فتتكشف له الحقائق الكونية، ويطلع على ما لا يدركه بشر، ويتيقن أن الوجود واحد وهو الله، وأنه في الحقيقة، لا وجود إلا الله وحده. لذلك يرفض كل ما يشير إلى "الغير والسوى، والثنوية" وهذا أهم مبادئ مذهب الاتحاد. إذاً، ليس هناك سوى ولا غير إلا في الاعتبار الظاهري. أما الحقيقة فهي أنه لا وجود إلا للذات القديم التي تتحد بها ذوات المخلوقات. يقول[64]:

وغيري على الأغيار يثني، وللسوى سوايَ يُثني منه عطفاً لعطفتي

وهكذا، إذا أثنى ابن الفارض على الله فهو يثني على نفسه، وإذا شكر الله فهو لا يشكر إلا نفسه، لأنه أدرك الحقيقة وعرف معنى الاتحاد، فهو والله ذاتٌ واحدةٌ من حيث الجوهر. يقول[65]:

وشكريَ لي والبرُّ مني واصلٌ إليّ ونفسي باتحادي استبنّت

فبعد أن تخلص الشاعر من الاعتقاد بالسوى والغير، وكل ما يشير إلى الثنوية، وأفنى الجزء البشري فيه (الناسوت) استطاع شهود الذات الإلهية والاتحاد بها. يقول[66]:

تعانقت الطرافُ ندي وانطوى بساطُ السّوى عدْلاً بحكم السّوية

وعـــاد وجـــودي فـــي فنـــا ثنويـــة الـــــ وجـــود شـــهوداً فـــي بقـــا أحديـــة

وعندما يتم الاتحاد بالذات الإلهية تختلط ذات المُدرِك ويصبحان ذاتاً واحدةً وحقيقـة واحـدةٍ وهكـذا يصـبح الصوفي جزءاً من الحقيقة الكلية، أو هو الحقيقة ذاتها، كالناظر في المرآة لا يرى غير ذاته. يقول[67]:

فكُـنْ فَطِنـاً وانظُـرْ بحسـك منصـفاً لنفســك فـــي أفعالـــك الأثريّـــةِ

وشـاهدْ، إذا اسـتجليت نفسـكَ مـا تـرى بغيـر مِـراعس فـي المرائـي الصـقيلةِ

أغيِّـركَ، فيهـا لاح، أم أنـتَ نـاظرٌ إليـك بهـا، عنـد انعكاسـي الأشـعةِ

وهذا الأمر يشبه أيضاً مثال الصدى ومصدره. فأنت تسمع ترجيع صوتك في الأماكن الواسعة المحصـورة، وكأن أحداً آخر يكرر ما تقول،مع أن مصدر الصوت هو أنت ذاتك، وهكذا هي الحقيقة الوجودية، تبدو شـيئاً آخر مختلفاً مع أنها هي ذاتك لا غيرها. يقول الشاعر[68]:

وأصـغِ لرجـع الصـوت عنـد انقطاعـه إليـك بأكنـاف القصـور المشـيدةِ

أهَـلْ كـل مَـنْ ناجـاكَ، ثَـمَّ سـواكَ أم سـمعتَ خطابـاً عـن صـداكَ المُصَـوَّتِ

والذات الإلهية تتجلى في جميع المحدثات، شريفها وحقيرها، وهي تبدو في صور لا تُعَدُّ ولا تُحصى، لأنهـا تمنح مخلوقاتها الوجود، ولولا ذلك لكانت هذه المخلوقات عدماً. ومن هنا يمكن وصف الذات الإلهيـة بشـتى الأوصاف، وإن كانت أوصافاً متغايرة متضادة، فالذات الإلهية تجمع بين الأضداد، وهو أمر كرره المتصوفة في أقوالهم وأشعارهم. يقول ابن الفارض[69]:

تجمعـتِ الأضـدادُ فيهـا لحِكمـةٍ فأشـكالُها تبـدو علـى كـلّ هيئـةِ

وهو يعطي أمثلة عن تجلـي الـذات الإلهيـة فـي مخلوقاتهـا، كمثـال المـرآة الـذي ردده كثيـرٌ مـن المتصوفة[70]،وكمثال طيف الخيال الذي كان وسيلة تسلية شائعة في عصر الشـاعر. فـالرائي لا يـرى إلا ظلال الأشخاص وخيالهم، أما الجسم الحقيقي فهو مختف خلف الستار. يقول[71]:

فطيـفُ خيـال الظـلِّ يهـدي إليـك فـي كـرى اللهـو مـا عنـه السـتائرُ شُـقَّتِ

ترى صـورة الأشـياء تُجلـى عليـك مِـنْ وراء حجـابِ اللـبس، فـي كـل خِلْعـةِ

ولكن كيف السبيل إلى إدراك مثل هذه الحقائق؟

يجيب ابن الفارض، وهو، كما ظنا، في معرض شرح طريق السلوك للمريد: إن ذلك يتم عن طريق المجاهدة والرياضة الروحية، ويكون ذلك بالتجرد لله والعمل على التخلص من قيود الجسد بإفناء مطالبه ولجم أهوائـه، وقمع شهواته. وقد فعل هو ذلك. يقول[72]:

فنفسـيَ كانـتَ قبـلُ، لوّامـةً متـى أُطعْمها عَصيْتُ، أو أعصِ عنهـا مطيعتـي

فأوردتُهـا والمـوتُ أيسـرُ بعضـه وأتعبتُهـا، كيمـا تكـون مريحتـي

فعـادتْ، ومهمـا حُمِّلَتْـه تحمّلَـتْ ـــهُ منـي، كيمـا تكـون عنهـا تَـأَنَّتِ

ولا يخفي ابن الفارض أن هذه المرحلة من أصعب المراحل في طريق السالكين، لأن قمع الشهوات وترويض النفس لا يتم بسهولة. فهو قد أورد نفسه ما هو أشدُّ من الموت بمرات، حتى صارت طوع أمره، لكن النتيجة المنتظرة تستحق ذلك العناء لذلك يقول[73]:

فجاهِدْ تُشاهِدْ فيك منك وراء ما ... وَصَفْتُ سكوناً عن وجود سكينةِ

فمن بعد ما جاهدْتُ مشهدي ... وهادي لَيَ بلْ بيَ قدوتي

وبي موفقي، لا بل إليَّ توجهي ... كذَلكَ لي ومنيَ كعبتي

وهذا بعد المجاهدة، وقطع اللازمة للوصول إلى المقام المرجو، يدرك الصوفي أن الكل واحدٌ، وأنه لا سوى ولا غير، وليس ثمةَ إلا الله، وهذا أمر لا يدركه العقل البشري لأنه عاجز عن فهم مثل هذه الحقائق. يقول[74]:

هناك إلى ما أحجم العقلُ دونَه ... وصلْتُ وبي مني اتصالي ووَصْلتي

وهذا يتم بعد أن ينجح الصوفي في التخلص من قيود الجسد التي تكبل النفس، تلك النفس التي هي السر الإلهي. يقول[75]:

وأستار لَبْسِ الحسّ لما كشفتُها ... وكانت لها أسرارُ حُكمي أرَختِ

رفعتُ حجابَ النَّفْس عنها بكشفيَ الـ ... ـنقاب فكانت عن سؤالي مجيبتي

وأشهدَني ايّاي، إذْ لا سواي في ... شُهودي، موجودٌ فيقضي بزحمةِ

وينصح ابن الفارض السالكين بسلوك هذا السبيل ليتعرفوا على ذاتهم، أي على جزئهم الإلهي الذي يتمتع بقدرات إلهية خارقة، لكنهم لا يدركون ذلك بسبب الحجب والأستار التي تخفي هذه الحقيقة. يقول[76]:

وقُلْ لِيَ مَنْ ألقى إليك علومه ... وقد ركدَتْ منك الحواسُ بغفوةِ

وما هيَ إلا النفسُ عند اشتغالها ... بعَالَمِها عن مظهر البشريّةِ

تجلّتْ لها بالغيب في شكل عالمٍ ... هَداها إلى فهم المعاني الغريبةِ

وقد طُبعت فيها العلوم وأعلنت ... بأسمائها قِدْماً بِوَحي الأبُوةِ

ولو أنها قبل المنام تجرّدتْ ... لشاهدَتها مثلي بعين صحيحةِ

لكن ليس من اليسير الوصول إلى هذه الحقيقة وإدراكها ذوقاً وشهوداً. ومعظم من ساروا في هذا الطريق لم يصلوا إلى مقام يمكنهم من الاتحاد بالذات الإلهية أو شهودها إذْ يبقى ذلك حكراً على خيارهم الذين هم أكثر المتصوفة صبراً وجلداً وإخلاصاً. ويقول ابن الفارض إنه كان منهم، فقد تمتع بالاتحاد بالذات الإلهية. يقول[77]:

تحققتُ أنّا في الحقيقةِ واحدٌ ... وأثبتَ صحوُ الجمع مَحْوَ التشتتِ

وهو يصف ما جرى له في هذا المقام قائلاً[78]:

وأشهِدْتُ غيبي، إذ بدَتْ، فوجدْتُني ... هنالك، اياها، جلوة خَلوتي

وطاح وجودي في شهودي، وَبِنْتُ عَنْ وجودِ شهودي، ماحياً، غيرُ مثبتِ

وعانقْتُ ما شاهدْتُ في محو شاهدي بمشهده للصحو، من بَعْدِ سكرتي

ففي الصحو بعد المحو لم أكُ غيرها وذاتي بذاتي، إذ تجلّتْ تَجلتِ

فوصفيْ، إذا لم تُدعَ باثنين، وصفُها وهيئتها، إذْ واحدٌ نحن، هَيئتي

يشير ابن الفارض في هذه الأبيات إلى أنه في هذا المقام، فقد كُلَّ ما يربطه بطبيعته البشرية، وهذا ما يسمى بالمحو، ثم صحا في حضرة الذات الإلهية فلم يميز بين المُدرِكِ والمُدْرَكِ، فعانق ما شاهده واتحد به، فصارا ذاتاً واحدةً. وبذلك أصبح وصفه وصف الذات الإلهية، وهيئته هيئتَها، لذلك تكلم في هذا المقام وكأنه الله نفسه.

ومن هذا المقام جاءتنا أقوالُ المتصوفة وأشعارهم التي يخلطون فيها بين ذاتهم وبين الذات الإلهية، ويتكلمون وكأنهم الله جَلّ وعلا وأقوالهُمْ وأشعارُهمْ في ذلك كثيرة، فمن هذا المقام صاح الحلاج (أنا الحق)[79]. ومنه، أيضاً، يقول ابن الفارض[80]:

إليَّ رسولاً كنتُ مني مُرْسلاً وذاتي بآياتي عليّ استدلتِ

ولا فَلَكٌ ألا من نورِ باطني به مَلَكٌ يُهدي الهُدى بمشيئتي

فكلي لكلي طالبٌ متوجة وبعضي لبعضي جاذبٌ بالأعنّةِ

ومنه يقول أيضاً[81]:

وكلُّ الجهاتِ الستِ نحوى توجّهتْ بما تَمَّ من نُسْكٍ وَحَجٍّ وعُمْرَةِ

لها صلواتي بالمقام أقيمها وأشهدُ فيها أنها ليَ صَلّتِ

كلانا نُصَلِّ، واحدٌ ساجدٌ إلى حقيقته بالجمع في كل سَجْدةِ

وما كان لي صَلّى سوايَ ولم تكنْ صلاتي لغيري في أداكُلِّ ركعةِ

وهكذا ما دام ابن الفارض يتمتع في هذا المقام بروعة لحظات الاتحاد بالذات الإلهية، لا يفرق بين ذاته وذات الله، فهما ذات واحدة. يقول[82]:

ومازلتِ إيّاها وإيّايَ لم تزلْ ولا فرقَ بَلْ ذاتي لذاتي أحبّتِ

ويرى ابن الفارض أنه بعد أن تنتهي تلك اللحظات الرائعة التي لا توصف، ويفيق الصوفي من وجده ويعود إلى واقعه البشري، وإحساسه الطبيعي، عليه أن يعود إلى ممارسة حياته العادية فيرجع إلى القيام بواجباته الدينية كما يفعل المسلمين. وكان الشاعر يزيد في ذلك ويبالغ في أداء الفروض والسُنة حتى لا يترك لأعدائه مَجالاً للطعن في إيمانه. يقول[83]:

ولكنْ لِصَدِّ الضد عن طعنه على عُلا أولياء المُنجدينَ بنجدتي

رَجَعْتُ لأعمال العبادة، عادةً وأعدتُ أحوالَ الإرادة عُدتي

وعدْتُ بُنسكي بعد هتكي، وعُدْتُ من خلاعة بسطي لانقباضٍ بعفّةِ

وصـــمتُ نهـــاري رغبـــةً فـــي مثوبـــةٍ وأحييـــتُ ليلـــي، رَهبـــةً مـــن عقوبـــةِ

وبذلك يدقق الشاعر فيما هو حلالٌ أو حرام كما تقتضي الشريعة، لا يخالفها في شيء، ويسعى أيضاً لتـأمين قوته والحفاظ على جسده. وربما كان الشاعر يرد أيضاً على بعض المتصـوفة الـذين كـانوا يعتقـدون أن الوصول إلى مقام الإحسان (الصحو بعد المحو) يسقط الفروض الدينية عن الواصل إليه. يقول[84]:

وقفْـتُ فكـري فـي الحـلال تورعـاً وراعيْـتُ فـي إصـلاح قُـوتِيَ، قُـوتَي

نتائج المذهب:

ذكرنا في التمهيد، أن ابن الفارض لم يكن فيلسوفاً كاتباً كابن عربي، وأنه اقتصر على الشـعر فـي عرض مذهبه. لذلك لم يتوسع كثيراً في تفاصيل مذهب الاتحاد. ومن هنا نجد إشارات، دون تفصيل لـبعض القضايا الهامة، من ذلك أن ابن الفارض يؤمن بالجبر، كما آمن به معاصره ابن عربي. فهو يشـير إلـى أن المخلوقات لم تخلق عبثاً، وهي تأتي وفقاً لما قرره الله لها. والله يتصرف فيها كما يشاء، ويقضي عليهـا إمـا بالنعيم المقيم، أو بالشقاء الدائم. يقول[85]:

فـلا عَبَـثٌ، والخَلْـقُ لـم يُخلقـوا سـدى وإنْ لـــم تكـــنْ أفعـــالُهُمْ بالســـديدةِ

علـــى ســـمة الأســـماء تجـــري أمـــورهم وحِكمةُ وصـفِ الـذاتِ، للحكـمِ، أجـرتِ

يُصَـــرِّفُهُمْ فـــي القبضـــتين، ولا ولا فقبضـــــةُ تَنعِيمٍ،وقبضـــــةُ شِـــــقوةِ

وليس من الواضح إن كان ابن الفارض يقصد، كما قصد ابن عربي، من أن الله يقرر مسار حيـاة مخلوقاتـه سلفاً، بما توحيه له طبيعتهم قبل أن يخلقوا. كما لا يفسر لنا كيف يحكم الله على مخلوقاته بالنعيم أو بالشـقاء؟ وهو أمر تجاوزه ابن عربي بأن ألغى مفهوم العذاب والعقاب، وجعل جميـع المخلوقـات ينعمـون برحمـة الله[86].

كذلك يوافق ابنُ الفارض ابنَ عربي في القول: إنْ المعهود واحد مهما تعددت صور هذه العبـادات وأشكالُها، وإن الناس لا يدركون ذلك. وهذا تفسير للآية الكريمة ((وقضى ربـك ألا تعبـدوا إلا إيـاه))[87] وبذلك يلتقي مع معاصره في الدعوة إلى التسامح الديني، ونبذ التعصب. يقول[88]:

وإنْ نـــارَ بالتنزيـــل محـــرابَ مَسْـــجدٍ فمـــا بـــار بالانجيـــل هيكـــلُ بيعتـــي

وأســـفار تـــوراةِ الكلـــيم لقومـــه يُنـاجي بهـا الأحبـارُ فـي كـلِّ ليلـةِ

وإنْ خَـرَّ للأحجـارِ فـي البَـدْ عـاكفٌ فـــلا وجـــه للإنكـــار بالعصـــبيةِ

وإن عبـدَ النـارَ المجـوسُ ومـا انطفَـتْ كما جاء فـي الأخبـار فـي ألـف حجـةِ

فما قصـدوا غيـري، وإن كـان قصـدهم ســواي، وإنْ لــم يظهــروا واعقــدَ نيــةِ

لكن ابن الفارض لم يعالج ما عالجه ابن عربي من قضايا كالقضاء والقدرة، والموت، والجنة والنار، والثواب والعقاب[89]، لأنه كما ذكرنا لم يكن فيلسوفاً متصوفاً، بل كان شاعراً يخضع لوجْده وشطحاته.

خاتمة:

هكذا تبدو لنا قصيدة التائية الكبرى أهمَ قصائد ديوان الشاعر، بل أهم قصائد الشعر الصوفي، فهي تُحَدّدُ للسالك دربه وطريقه للوصول إلى الحقيقة التي ينادي بها أصحاب مذهب الاتحاد. وهي أيضاً تحدد المبادئ العامة لهذا المذهب. أما ما يلفّ القصيدة من غموض واضطراب، فقد حاولنا تفسير بعض أسبابه من حيث المضمون والشكل. على كل حال يجب ألا يؤثرَ هذا الغموضُ على القيمة الفكرية للقصيدة التي تظل قمة في الشعر الصوفي، تخط طريقاً. وتحددُ مذهباً اتبعه وسار عليه كثيرٌ من أعلام الفكر والأدب من المتصوفين.

أخيراً نشير إلى أن التائية الكبرى ليست أكثر غموضاً وتعقيداً من كتابات ابن عربي النثرية، ولاسيما كتابيه ((فصوص الحكم))[90] و((شرح ترجمان الأشواق))[91] وكأن المتصوفة عامةً كانوا يتعمدون مثل هذا الغموض بحجة أن اللغة تعجز عن التعبير عما ينتابهم من مشاعر وأحاسيس بدقةٍ ووضوح.

الحواشي

[1]- ترجمته: فوات الوفيات: لابن شاكر الكتبي: حققه محمد محيي الدين عبد الجميد. مطبعة السعادة في مصر 481/1.

- شرح ديوان ابن الفارض: للشيخ حسن البوريني - دار التراث - بيروت ص3.
- هدية العارفين: لإسماعيل باشا البغدادي - مكتبة المثنى بغداد. ص786.
- التصوف الإسلامي: للدكتور زكي مبارك - المكتبة العصرية - صيدا - بيروت. ص246.
- ديوان ابن الفارض: شرحه وقدّم له مهدي محمد ناصر - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ط1 1410هـ/1990م ص3-15، وهي الطبعة التي ستعتمدها في هذا البحث، وسنشير إليه بكلمة (الديوان).

[2]- ترجمته: فوات الوفيات: 478/2-484.

- فصوص الحكم، والتعليقات عليه، لأبي العلا عفيفي - دار الكتاب العربي - بيروت - لبنان. ط2 1400هـ/1980م. التصدير ص6-12.

[3]- الأدب في العصر المملوكي: لمحمد زغلول سلاّم - دار المعارف بمصر - 244/1.

[4]- الديوان: 179-185.

[5]- كان اسمها (لوائح الجَنان)، وروائح الجِنان)، إلا أن ابن الفارض يروى أن الرسول (ﷺ) جاء في المنام وطلب إليه أن يسميها (نظم السلوك). (الديوان،26) وقد اشتهرت القصيدة بعد ذلك برويها وسميت التائية الكبرى.

[6]- الديوان: 83-95.

[7]- في معرض استثقاله للجناس في القصيدة يذكر الصفدي البيتين التاليين:

أمالكِ عن صدأ ما لكِ عن صدّ لِظَلمك ظُلماً منك مَيْلٌ لِعطفةِ

وقوله:

فَرُحْنَ بحُزْنٍ جازعاتٌ بُعَيْدَ ما فَرِحْنَ يحَزْنِ الجَزعِ بي لشبيتي

وقد ورد البيتان ضمن التائية الصغرى في الديوان، ص89 و90.

الغيث السجم في شرح لامية العَجم: لصلاح الدين الصفدي وجزءان - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان - ط1 1395هـ/1975م، 63/2-65.

[8]- الديوان: 26-82.

[9]- الديوان: 29.

[10]-الديوان: 31-32.

[11]-الديوان: 33.

[12]-الديوان: 12.

[13]-الديوان: 38.

[14]-الديوان: 41،48.

[15]-يطلق المتصوفة اسم "مقام الإحسان"، أو "الصحو بعد المحو" على هذا المقام. وفيه يمحو الصوفي صفاته البشرية، فيصبح في حالة سكر ووجد، ثم يصحو، فيشهد الذات الإلهية، ويتحد بها. وعندما

تتكشف لما ورد في الحديث الشريف (الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه). ومن هذا المقام صاح الحلاج: (أنا الحق). ويطلق المتصوفة على هذا المقام أيضاً اسم "الوجود". التعليقات على نصوص الحكم: ص72 و310.

[16]-الديوان: 44-45.

[17]-الديوان: 56،53،52،51.

[18]-الديوان: 71،70،50،49.

[19]-الديوان: 55.

[20]-الديوان:69.

[21]-الديوان: 43.

[22]-معجم مصطلحات الصوفية: للدكتور عبد المنعم الحفني - دار السيرة - بيروت. ط1 1400هـ/1980م. ص199.

يقول: قال الرسول (ﷺ): (إنه لَيُغان على قلبي، فأستغفر الله، وأتوب إليه في اليوم مئة مرة)، وهذا مثله مثل المرآة إذا تنفس فيها الناظر، نقص من ضوئها ثم تعود إلى حالها.

[23]-الديوان: 48.

[24]-الديوان: 61.

[25]-الغيث السجم: 2/63-65.

[26]-الديوان: 31.

[27]-الديوان: 33.

[28]-الديوان: 36.

[29]-الغيث السجم: 2/63-65. وفي الديوان: 40،32.

[30]-الديوان: 29.

[31]-الديوان: 45.

[32]-الديوان: 50، وقد أخطأ محقق الديوان إذْ جعل البيت غير مدوّر، لكنه مدوّر كما هو واضح.

[33]-الديوان: 81.

[34]-الديوان: 34.

[35]-الديوان: 63.

[36]-الآية (وإذ أخذ من بني آدم من ظهورهم ذريتهم، وأشهدهم على أنفسهم الستُ بربكم؟ قالوا بلى، شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين) الأعراف17.

[37]-الديوان: 37.

[38]-الديوان: 38.

[39]-الديوان: 39.

[40]-ترجمته: وفيات الأعيان: لابن خلكان طبعة بلا مكان، ولا تاريخ، مطبوع على هامشها الشقائق النعمانية في الدولة العثمانية. 1/183-190. وكذلك معجم مصطلحات الصوفية: 81.

[41]-معجم مصطلحات الصوفية: 82، والتعليقات على نصوص الحكم190.

[42]-الديوان: 47.

[43]-الديوان: 47.

[44]-أكْثرَ ابن عربي الاستشهاد بهذا الحديث القدسي، حديث قرب النوافل، وفيه يقول تعالى (لا يزال العبد يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي تبطش بها...الخ) التعليقات على الفصوص: 112 و263. ونصوص الحكم:81.

[45]-الديوان: 80.

وقد أخطأ محقق الديوان عندما أورد في البيت الثاني كلمة (النقل) بدلاً من (النفل) وفسرها في الهامش بـ(الاتصال). وواضح أن هذا وهم والتفسير يُضيّع المعنى الذي يقصده الشاعر، ومعنى الحديث القدسي، وقد وردت كلمة (النقل) في ديوان الشاعر، إصدار بيروت للطباعة والنشر، 1404هـ/1983م. ص113.

[46]-الديوان: 48.

[47]-الديوان: 76.

[48]-الديوان: 63.

[49]-الديوان: 49.

[50]-الديوان: 42.

ويذكر معجم مصطلحات الصوفية معنى الاتحاد قائلاً: هو تصيير ذاتين واحدةً. وقيل: هو شهود وجود واحد مطلق من حيث أن جميع الأشياء موجودة بوجود ذلك الواحد، معدومة في أنفسها، لا من حيث أن لِما سوى الله وجوداً خاصاً به يصير متحداً بالحق. وقيل هو شهود الحق الواحد المطلق...) ص9-10.

[51]-الديوان: 47.

[52]-فصوص الحكم، تصدير الكتاب 35-36، والتعليقات عليه 190.

[53]-الديوان: 59.

[54]-فصوص الحكم: تصدير الكتاب 35-36.

[55]-الديوان: 73.

[56]-يؤكد ألو العلا عفيفي أن قول: (خلق الله آدم على صورته) هو عبارة مشهورة في التوراة، وليس حديثاً شريفاً كما يدعي المتصوفة. التعليقات على فصوص الحكم: 329.

[57]-الديوان: 79.

[58]-الديوان: 79.

[59]-الديوان: 79.

[60]-الديوان: 79.

[61]-كثيراً ما ردد المتصوفة هذا الحديث، وذهبوا في تأويله كل مذهب وهو (أن الله سبعين ألف حجاب من نور وظلمة، لو كشفها لأحرقت سُبُحاتُ وجهه ما انتهى إليه البصرُ من خلقه). التعليقات على فصوص الحكم، 16.

[62]-الديوان: 79.

[63]-فصوص الحكم: والتعليقات عليه، التصدير 29-32.

[64]-الديوان: 55.

الديوان: 55.

الديوان: 62.

الديوان: 75.

الديوان: 76.

الديوان: 77

في التعليقات على فصوص شيء عن المِرآة والعين الوجودية: ص266-267 وكذلك ص111.

الديوان: 77.

الديوان: 41.

الديوان: 44.

الديوان: 65.

الديوان: 65.

الديوان: 67.

الديوان: 69.

الديوان: 42.

التعليقات على فصوص الحكم: 73.

الديوان: 60.

الديوان: 37.

الديوان: 46.

الديوان: 46.

الديوان: 46.

الديوان: 81. وحول جبرية ابن عربي يُرجع إلى التعليقات: (229،227،28،22،21).

تكرر ذلك في تعليقات أبي العلا عفيفي على فصوص الحكم: (230،164،130،124،123،96،95،91،90).

التعليقات على فصوص الحكم: 345،289. الآية: (وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً...).

الإسراء 22.

الديوان: 80-81.

حول نتائج مذهب ابن عربي يرجع خاصة إلى فصوص الحكم: التصدير 39-42.

مذكور في المصادر.

شرح ترجمان الأشواق لابن عربي - دار صادر للطباعة والنشر - دار بيروت للطباعة والنشر - بيروت، 1381هـ/1961م.

المصادر

ابن عربي (محيي الدين): شرح ترجمان الأشواق.

دار صادر للطباعة والنشر، ودار بيروت للطباعة والنشر – بيروت، 1381هـ/1961م.

فصوص الحكم (والتعليقات عليه لأبي العلا عفيفي).

دار الكتاب العربي – بيروت – لبنان – ط2، 1400هـ/1980.

ابن الفارض (عمر) ديوان ابن الفارض.

شرحه وقدم له مهدي محمد ناصر الدين.

دار الكتب العلمية – بروت – لبنان ط1، 1410هـ/1990م.

الصفدي (صلاح الدين): الغيث السجم في شرح لامية العجم (جزءان).

دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان – ط1 – 1395هـ/1975م.

الكُتبي (ابن شاكر): فوات الوفيات (جزءان).

حققه محمد محيي الدين عبد الحميد – مطبعة السعادة في مصر.

REFERENCES المراجع

الحنفي (عبد المنعم): معجم مصطلحات الصوفية.
دار السيرة – بيروت – ط1 – 1400هـ/1980م.
سلاّم (محمد زغلول): الأدب في العصر المملوكي (جزءان).
دار المعارف بمصر.