المقامات والأحوال عند ابن الفارض (ت٦٣٢هـ)

بين المحبة والشهود

Stances and Statuses of Ibn Al-Farid (d. 632 AH)
Between love and witnesses

“伊本法里德的立场和地位（卒于伊斯兰历 632 年）

爱与见证之间”

مقدم من

الدكتور/ أحمد خميس زكي مرعي

أستاذ الفلسفة الإسلامية المساعد–قسم الفلسفة

بكلية الآداب – جامعة الإسكندرية

Dr. Ahmed Khamis Zaky Marey

Assistant Professor of Islamic Philosophy – Department of Philosophy

Faculty of Arts – Alexandria University

Ahmed.marie@alexu.edu.eg

تاريخ استلام البحث :٢٠٢٣/٣/٢١

تاريخ قبول البحث : ٢٠٢٣/٤/٣٠

المستخلص

شكَّلت المقامات والأحوال عند ابن الفارض معالم الطريق الصوفي لديه؛ إذ تُعد المقامات والأحوال؛ طريقًا موصلًا إلى الله عند الصوفية؛ فهي بمنزلة المعراج الروحيّ لديهم؛ لذلك قسم الصوفية هذا الطريق إلى مراحل أو منازل سموها بالمقامات، كما سموا الأحداث النفسية والروحية التي تعرض لهم فيها باسم الأحوال؛ فالمقامات والأحوال هما الطريق الذي يسلكون فيه إلى الله تعالى، ويُعد معراجًا من عالم الظاهر إلى عالم الحقيقة، ومن عالم الأرض إلى عالم السماء، وهو في الوقت نفسه يُعد تحولًا باطنيًا وتغييرًا في الصفات، يمكن النفس من الاتصال بمحبوبها الأعظم وهو الله سبحانه وتعالى؛ فالنفس الإنسانية لا تستطيع الوصول إلى الله إلا إذا فنيت عن صفاتها وتحررت من قيودها، ولا يتم ذلك إلا بالمحبة؛ إذ إن الحُب الإلهيّ لدى الصوفية، هو الموصل إلى الفناء؛ بل يقترن به، وهذا ما نجده في كل المقامات والأحوال عند ابن الفارض؛ لذلك يرى ابن الفارض أن تحقق المُحب بشهود محبوبه وهو الله سبحانه وتعالى لا يكون إلا مع الفناء عما في الحياة الدنيا من متاع زائل؛ بل عما في الآخرة أيضًا من طمع فيما عند الله من حُسن المآب، والفناء كذلك عن جميع الأوصاف، والأهواء، والأعراض؛ حتى يكون العبد خالصًا لله تعالى؛ لذلك نجد أن كل المقامات والأحوال عند ابن الفارض تتخللها المحبة وصولًا إلى الفناء؛ حتى يتحقق بالشهود.

الكلمات الأساسية

مقامات، أحوال، ابن الفارض، المحبة، الشهود

Abstract

Ibn Al-Farid believes that the fulfillment of the lover with the witnesses of his beloved, who is God Almighty, is only with the annihilation of what is in the worldly life of fleeting enjoyment; Rather, in the hereafter, he is also greedy for what God has of a good return, and annihilation as well as all descriptions, whims, and symptoms; So that the servant is sincere to God Almighty; Therefore, we find that all the Stances and Statuses of Ibn al-Farid are interspersed with love, leading to annihilation. Until it is achieved by witnesses, and the importance of the subject - from my point of view - is due to the need to shed light on the impact of love in the Stances and Statuses of Ibn Al-Farid, which made him the authority of the two lovers. Stances and Statuses; It is the path that leads to God according to Sufism. As it is considered as a spiritual ascension to them; That is why the Sufis divided this path into stages or stages that they called the Stances, just as they named the psychological events and spiritual adventures in which they were exposed to the name of Statuses. The world of heaven, which at the same time is an inner transformation, a change in attributes, and a preparation in the soul that enables it to communicate with its greatest beloved, who is God Almighty; The human soul cannot reach God unless it is freed from its attributes and freed from its chains. And the divine love of Sufism is the one that leads to annihilation. Rather, it is associated with it.

key words

Stances, Statuses, Ibn Al-Farid, Love, witnesses

تمهيد

شكَّلت المقامات والأحوال عند ابن الفارض معالم الطريق الصوفي لديه؛ إذ تُعد المقامات والأحوال؛ طريقًا موصلًا إلى الله عند الصوفية؛ فهي بمنزلة المعراج الروحيّ لديهم؛ لذلك قسم الصوفية هذا الطريق إلى مراحل أو منازل سموها بالمقامات، كما سموا الأحداث النفسية والروحية التي تعرض لهم فيها باسم الأحوال؛ فالمقامات والأحوال هما الطريق الذي يسلكون فيه إلى الله تعالى، ويُعد معراجًا من عالم الظاهر إلى عالم الحقيقة، ومن عالم الأرض إلى عالم السماء، وهو في الوقت نفسه يُعد تحولًا باطنيًا وتغييرًا في الصفات، يمكن النفس من الاتصال بمحبوبها الأعظم وهو الله سبحانه وتعالى؛ فالنفس الإنسانية لا تستطيع الوصول إلى الله إلا إذا فنيت عن صفاتها وتحررت من قيودها، ولا يتم ذلك إلا بالمحبة؛ إذ إن الحُب الإلهيّ لدى الصوفية، هو الموصل إلى الفناء؛ بل يقترن به، وهذا ما نجده في كل المقامات والأحوال عند ابن الفارض؛ لذلك يرى ابن الفارض أن تحقق المُحب بشهود محبوبه وهو الله سبحانه وتعالى لا يكون إلا مع الفناء عما في الحياة الدنيا من متاع زائل؛ بل عما في الآخرة أيضًا من طمع فيما عند الله من حُسن المآب، والفناء كذلك عن جميع الأوصاف، والأهواء، والأعراض؛ حتى يكون العبد خالصًا لله تعالى؛ لذلك نجد أن كل المقامات والأحوال عند ابن الفارض تتخللها المحبة وصولًا إلى الفناء؛ حتى يتحقق بالشهود.

وترجع أهمية هذه الدراسة – من وجهة نظري – إلى ضرورة تسليط الضوء على المقامات والأحوال عند ابن الفارض من خلال تجربته الصوفية، والتي انطلق فيها من المحبة وصولًا إلى وحدة الشهود، وهو الأمر الذي من أجله استحق أن ينال لقب سلطان العاشقين.

وقد تناولت الكثير من الدراسات السابقة تصوف ابن الفارض، والتي تركز معظمها عن الحُب الإلهيّ عنده، ومن هذه الدراسات، الدراسة القيمة التي قدمها الدكتور محمد مصطفى حلمي في كتابه " ابن الفارض والحب الإلهيّ" والتي تناول فيها الحُب الإلهيّ وأطواره عند ابن الفارض، وتناول أيضًا المنازع الفلسفية في حب ابن الفارض، وهناك كذلك الدراسة القيمة التي قدمها الدكتور أبو

العلا عفيفي في كتابه " التصوف الثورة الروحية في الإسلام" وقد تناول من خلاله التصوف الإسلاميّ عامة في نشأته وتطوره وأهم نظرياته، كما تعرض من خلال هذا الكتاب للمحبة الإلهية عند بعض الصوفية، ومنهم عمر ابن الفارض، وكذلك الدراسة التي قدمها الدكتور أبو الوفا التفتازانيّ عن التصوف الإسلاميّ، وتعرض من خلالها للحُب الإلهيّ ووحدة الشهود عند ابن الفارض.

ولكني لم أجد في تلك الدراسات ما يسلط الضوء على بيان مراحل السلوك من مقامات وأحوال لدى ابن الفارض في تجربته الصوفية، والتي انطلق فيها من المحبة وصولًا إلى وحدة الشهود؛ إذ إن معظم الدراسات السابقة تركز على بيان الحُب الإلهي عند ابن الفارض، وتهمل بيان سائر المقامات والأحوال عند ابن الفارض الأخرى؛ لذلك رأيت ضرورة تسليط الضوء عليها؛ لأهمية ذلك في فهم طبيعة تصوف ابن الفارض، والذي يؤكد على وجود تلك المقامات والأحوال عند ابن الفارض من –وجهة نظري– عدة أمور منها:

- تصريح ابن الفارض في قصيدة "نظم السلوك" – وتعد وصف لما عاينه ابن الفارض في رحلة صعوده الإيمانية– بأن له مقامات قد وصل إليها في معراجه الصوفي؛ إذ يقول:

وكلَ مقامٍ، عــن سُلوكِ، قطَعتُهُ، عُـــــبودِيَةٌ حَقّقْتُها، بعُبودةِ

- يصف ابن الفارض المقامات والأحوال التي وصل عن طريقها إلى حال وحدة الشهود، وأخذ يفصل هذه الأحوال وتلك المقامات؛ حتى يرشد من أراد أن يسلك الطريق من المريدين، ويصل إلى ما وصل إليه لذلك يقول:

وقد آنَ لي تَفصِيلُ مـــا قلتُ مُجْمَلَا وإجْمَالُ ما فصَلْتُ بَسطًا لِبَسطَتي

أفــادَ اتــحَـــــادي حُبَّها لاتّحادنا نوادِرَ عن عـــــادَ المُحبّين شذّت

- يذكر ابن الفارض صراحة العديد من المقامات والأحوال التي وصل إليها ويصفها لنا مثل: القرب، والفقر، والتجرد، والزهد، والصمت، والعبودة، والإرادة،

والنفس المطمئنة، والإخلاص، والفناء، والغيبة والحضور، والجمع والفرق، والصحو والسكر، ووحدة الوجود، ووحدة الشهود.

- تميزت الشروح التي كتبت بشأن قصيدة ابن الفارض المسماة "نظم السلوك" ببيان مراحل السلوك عنده؛ والتي يصف فيها مقاماته وأحواله، لا سيما الشرح الذي قدمه كل من " البوريني، والنابلسي" بعنوان شرح ديوان ابن الفارض، وكذلك الشرح الذي قدمه " القاشاني" بعنوان كشف وجه الغُر لمعانِ نظم الدُّرّ، واعتمدت على هذه الشروح بشكل أساسي في بيان وجهة نظري بشأن وصف مقامات وأحوال ابن الفارض.

كل هذه الأسباب وغيرها تؤكد من وجهة نظري على المقامات والأحوال التي عاينها ابن الفارض أثناء رحلة صعوده الإيمانية.

والإشكالية التي انطلقت منها تتمحور حول بيان مقامات وأحوال ابن الفارض، في تجربته الصوفية، والتي انطلق فيها من المحبة وصولًا إلى وحدة الشهود.

وقد كانت هناك تساؤلات كثيرة حاولت الإجابة عنها عن طريق هذا البحث، ومن أهمها:

- ما أهم سمات التجربة الصوفية عند ابن الفارض؟
- ما علاقة المحبة الإلهية بمقامات وأحوال ابن الفارض؟
- ما أهم المقامات التي وصل إليها ابن الفارض في تجربته الصوفية؟ وما علاقتها بالمحبة لديه؟
- ما أهم الأحوال التي وصل إليها ابن الفارض في تجربته الصوفية؟ وما علاقتها بالمحبة لديه؟
- هل الوحدة التي وصل إليها ابن الفارض من خلال تجربته الصوفية كانت شهودًا أم كانت وجودًا؟

- كيف يمكن الإفادة من تجربة ابن الفارض الصوفية؛ لإصلاح واقع المجتمع في الوقت الحاليّ؟

أما عن المنهج المستخدم في هذا البحث فهو المنهج التحليليّ النقديّ المقارن.

وقد اشتمل هذا البحث على تمهيد أوضحت فيه أهمية الموضوع، وعرضت فيه جانبًا موجزًا عن الدراسات السابقة، والإشكالية التي انطلقت منها، وأهم التساؤلات، والمنهج المستخدم، وقد جاءت عناصر هذا البحث كالآتي:

أولًا– المحبة الإلهية تتخلل كل المقامات والأحوال عند ابن الفارض.

ثانيًا– المقامات عند ابن الفارض وأثر المحبة فيها.

ثالثًا– الأحوال عند ابن الفارض وأثر المحبة فيها

رابعًا–الوحدة عند ابن الفارض بين الوجود والشهود.

وقد اختتمت هذا البحث بأهم النتائج التي توصلت إليها عن طريق الإجابة عن التساؤلات التي جاءت في مستهل هذا البحث.

أولًا– المحبة الإلهية تتخلل كل المقامات والأحوال عند ابن الفارض

يرى الصوفية أن المحبة تُعد حالًا من أحوال النفس، يمنحه الله تعالى للسالك في طريق التصوف؛ إذ إن الصوفي بغير المحبة لا يستطيع أن يكمل الطريق إلى الله تعالى؛ فالمقامات والأحوال التي يرتقي السالك عن طريقها لا يمكن أن يصل إليها إلا إذا كان الله عز وجل قد منحه حال المحبة؛ فالمحبة فضلًا عن أنها مكافأة للسالك من عند الله تعالى فإنها تُعد أيضًا دافعًا له؛ للتقرب من المحبوب، ويتحمل المشاق في سبيل ذلك (عون، ١٩٨٣، ص ١٢٥).

ومن أثر المحبة استهلاك المحب فيمن أحب بالكلية؛ إذ إن المحب إذا ترك إرادته لما يريد محبوبه، فقد خرج عن نفسه بالكلية، فلا تصرف له، فإذا أراد محبوبه أمرًا ما وعلم هذا المحب ما يريده محبوبه منه أو به، سارع أو تهيأ لقبول ذلك، ورأى أن ذلك التهيؤ والمسارعة من غلبة الحُب الذي تحكم فيه، فلم ير نفسه بالكلية، فلا إرادة له معه، ولكن إرادة من يحب (الغراب، ١٩٨٣،

ص ١٣٦).

يرى الدكتور محمد مصطفى حلمي أن المتأمل في ديوان ابن الفارض يلاحظ أن هذا الديوان يكاد يكون كله تصويرًا لعاطفة واحدة وهي الحُب؛ إذ نجده قد عبر عنها بألفاظ كثيرة صراحة أو ضمنًا؛ فمن الألفاظ التي استعملها ابن الفارض صراحة للتعبير عن حبه وعشقه الإلهيّ: الحُب، والعشق، والهوى، والغرام، والهيام، والصبابة، والشوق، والاشتياق، والجوى، والقرب، والبعد، والوصل، والصد (حلمي، ١٩٨٥، ص ١٤٩)؛ لذلك نجده يرمز إلى محبوبه بامرأة جميلة يتغزلها.

ونلاحظ أنه لم يقصد بالألفاظ الغزلية الكثيرة التي وردت عن ابن الفارض في تعبيره عن الحب الإلهيّ ظاهر مدلولاتها، ويرى أبو العلا عفيفيّ أن الصوفية تلجأ في التعبير عن حبهم الإلهيّ إلى لغة الرمز؛ لأنهم أرادوا أن يحتفظوا لأنفسهم بأسرار ضنوا بالإفصاح عنها على غيرهم، أو أنهم اتخذوا من الرمزية ستارًا يخفون وراءه عقائد لو صرحوا بها لاستباحت دماؤهم، ولكن السبب الحقيقيّ – من وجهة نظره– أنهم عبروا عن حبهم لله تعالى، وعن الكثير من أحوالهم ومواجيدهم بتلك الأساليب الرمزية؛ لأن التجارب الصوفية تشبه التجارب الفنية، والرمز لا الإفصاح هو الوحيد المناسب؛ للتعبير عن هذه التجارب؛ لذلك لا مناص من تأويل عباراته، وصرفها عن معانيها الظاهرة إلى معانٍ روحية باطنية (عفيفي، ١٩٦٣، ص ٢٤٩–٢٥١).

ومن الأمثلة الدالة على ذلك لدى ابن الفارض:

١–قوله:

زِدْنِي بِفَرْطِ الحُبّ فِيكَ تَحَيُّرًا وارْحَمْ حَشَى بِلَظَى هَوَاكَ تَسَعَّرَا

(ابن الفارض، ٢٠١١، ص ١٦٩).

الخطاب هنا لمحبوبه، وفرط الحُب يعني العشق، والحيرة في الله تعالى هي عين الهداية إليه، ولهذا طلب الزيادة منها (البوريني، والنابلسيّ، ٢٠٠٣، ص ٣٤٥–٣٤٦).

٢–قوله:

وَإِنْ يَكُنْ فَرْطُ وَجْدِي في مَحَبَّتِكُمْ إِثْمًا فَقَدْ كَثُرَتْ في الحُبِّ آثامِي

وَلَــوْ عَـلِمْـتُ بِأَنَّ الحُبَّ آخِـرُهُ هـذا الحِمامُ لما خَـالَفْتُ لُـوَّامِي

(ابن الفارض، ٢٠١١، ص ٢٠٧).

وفرط الوجد في المحبة نتيجة العشق؛ إذ ينصرف إلى أشواقه وهيامه في محبة كل أنواع التجليات الإلهية بالصفات والأسماء الربانية بجميع الآثار الكونية، وآخر الحب للمحب العاشق هو الموت في سبيل محبوبه ومعشوقه (البوريني، والنابلسيّ، ٢٠٠٣، ص ٣٦٢).

٣- وقوله:

فَلَمْ أَرَ مِثْلِيَ عَاشِقًا ذا صَبابَةٍ ولا مِثْلَها مَعْشوقَةً ذاتَ بَهْجَةِ

(ابن الفارض، ٢٠١١، ص ٣٦).

ويصرح هنا ابن الفارض بأنه عاشق ليس له مثيل؛ لأن عشقه حقيقيّ وعشق العشاق كلهم مجازيّ؛ لأنهم يعدلون به عن المحبوب الحقيقيّ فيعشقون الصور، ويتركون المصور، ويصرح ابن الفارض بأنه لم يرَ مثل جمال المحبوب الحقيقيّ؛ لأن الحسن كله له، وكل الجمال منه (البوريني، والنابلسيّ، ٢٠٠٣، ص ٢٢٣-٢٢٤).

٤-وقوله:

هَكَذَا العِشْقُ رَضِيناهُ وِمِنْ بِأَتَمِّرْ أنْ تَأْمُرِيْ خَيْرُ مُرَيُ

وبعد أن بين لنا ابن الفارض واجبات المحبة والعشق ورضاه بها أوضح أن من يمتثل لأمر وشرع الله كان خير إنسان؛ أي أن من صار في ضرب المحبة الإلهية، ووصل إلى حقائق الأمور فهو لا يخالف الأمر الظاهر من أحكام الشريعة ويمتثل للأوامر ويتجنب النواهي الإلهية (البوريني، والنابلسيّ، ٢٠٠٣، ص ١١٧).

٥- يقول:

نَشَرْتُ فِي مَوْكَبِ العُشَّاقِ أَعْلَامِي وكِانَ قَبْلِي بُلِي فِي الحُبِّ أَعْــلامِي

وَسِـرْتُ فـيه وَلَــمْ أبْـرَحْ بِدَوْلَتِهِ حَتَّى وَجَدْتُ مُلوكَ العِشْقِ خُدَّامِي

(ابن الفارض، ٢٠١١، ص ٢٠٦).

أي أنه قد تقدم في موكب المحبين لله العاشقين؛ وهم العارفون بربهم المحققون بعد أن مضى زمن السلف الصالحين من الأولياء المقربين؛ وهم أهل المعرفة واليقين، وقد سار ابن الفارض في طريق المحبة الإلهية على ضرب من كان قبله من أعلام ومشايخ أهل الطريق، ولم يتنكب عن طريقهم حتى صار أهل المحبة الإلهية؛ وهم أولياء عصره من المحبين الإلهيين رعاياه الذين يخدمونه بمعونتهم له؛ بأحوالهم وأقوالهم في نصرة الحق على الباطل (البوريني، والنابلسيّ، ٢٠٠٣، ص ٣٥٧-٣٥٨).

٦- ويقول:

يُحْشَرُ العَاشِقُون تَحْتَ لِوائِي وجَميعُ المِلَاحِ تَحْتَ لِواكَا

(ابن الفارض، ٢٠١١، ص ١٥٩).

ويقصد ابن الفارض من هذا البيت أنه هو سلطان العشاق، كما أن محبوبه هو سلطان المعشوقين، فالعاشقون الذين هم أهل محبة الله تعالى الفانون في وجود محبوبهم بالكلية، الباقون به في حضرته العلية، يسيرون تحت لوائه يوم القيامة (البوريني، والنابلسيّ، ٢٠٠٣، ص ٣٣٢).

ولا شك عندي في أن هذه الأبيات وغيرها تدل على أن المقامات والأحوال عند ابن الفارض تتخللها المحبة الإلهية؛ بل تدل على أن حبه لله قد صار عشقًا لا يمكن أن يصل إليه أحد من العارفين قبله أو بعده –كما يدعي ابن الفارض– ولذلك فهو سلطان العاشقين لله تعالى.

ونلاحظ هنا أن أقوال ابن الفارض في المحبة لا تخرج عن المعاني التي قررها الصوفية في هذا الشأن، ويؤكد ذلك قول أبي عبد الله القرشيّ (ت١٣٢هـ): إن حقيقة المحبة هي أن تهب كلك لمن أحببت، فلا يبقى لك منك شيء، وقال الشبليّ (ت٢٤٧هـ): سميت المحبة محبة؛ لأنها تمحو من القلب ما سوى المحبوب، ويقول سريّ السقطيّ (ت٢٥٧هـ): لا تصلح المحبة بين اثنين؛ حتى يقول الواحد للآخر: يا أنا، وقد سئل الجنيد (ت٢٩٧هـ) عن المحبة فقال: هي دخول صفات المحبوب على البدل من صفات المحب، وأشار إلى استيلاء ذكر المحبوب؛ حتى لا يكون الغالب على قلب المحب إلا ذكر صفات المحبوب، والتغافل عن صفات نفسه، والإحساس بها، ، وقيل: المحبة هي ما

يمحو أثرك، وقيل: هي سكر لا يصحو صاحبه إلا بمشاهدة محبوبه، والسُكر عن الشهود لا يوصف (القشيريّ، ١٩٨٩، ص ٥٢١-٥٢٣)، وأيضًا (الطوسيّ، ٢٠٠٠، ص ٦١).

ولما كان الحال كذلك فإنني أرى أن الحُب الإلهيّ لدى ابن الفارض كان له أثر في كل مقاماته وأحواله؛ إذ إن المحبة الإلهية هي طريق المعرفة عند ابن الفارض، وديوانه بما فيه من قصائد تصور العشق الإلهيّ، وتصف المراحل المختلفة للسلوك الموصل إلى المعرفة الإلهية، والفناء في الذات الإلهية والاتحاد بها –من وجهة نظر الصوفية–ولا غرو في ذلك؛ إذ إن المحبة تُعد مقامًا من أعلى مقامات الصوفية في الطريق إلى الله تعالى، وتُعد هي كلَّ الأحوال بعدمها لا يكون شيء، وهي تصل بالعبد إلى التوحيد الخالص؛ فالمعرفة وإن كانت شرطًا للتوحيد؛ الذي هو شرط لصحة محبة الإنسان لربه على وجه التمام والكمال، فإن التوحيد الحقيقيّ هو ما تحققه المحبة الحقيقية لله تعالى (الجزار، ٢٠٠٦، ص ٢٢، ١٣٣).

لذلك يرى الغزاليّ (ت٥٠٥هـ) أن المحبة هي الغاية القصوى من المقامات والذروة العليا من الدرجات: فما بعد المحبة مقام إلا وهو ثمرة من ثمارها، وتابع من توابعها كالشوق، والأنس، والرضا، وأخواتها، ولا قبل المحبة مقام إلا وهو مقدمة من مقدماتها: كالتوبة، والصبر، والزهد، وغيرها (الغزاليّ، ٢٠٠٥، ص ١٦٥٦).

وإذا كان الحال كذلك فلابد – من وجهة نظري – من تناول مراحل السلوك لدى ابن الفارض بشيء من التفصيل؛ حتى يتضح لنا مدى الارتباط الوثيق بين المحبة وبين مقاماته وأحواله، ولا سيما أنه قد وصف لنا معالم الطريق الذي انتهى به إلى محبوبه وهو الله سبحانه وتعالى في تائيته الكبرى المسماة " نظم السلوك"؛ إذ إن السلوك قبل الوصول عند ابن الفارض، وقد حاول إرشاد المريدين إليه، وقد أنشد في هذا المعنى قائلًا:

وقد آنَ لي تَفصِيلُ مـــا قلتُ مُجْمَلَا وإجْمَالُ ما فصَلْتُ بَسطًا لِبَسطَتي ١٦٤

أفــادَ اتــحَـــــادي حُبَّها لاتّحادنا نوادِرَ عن عـــــادَ المُحبّين شذّت ١٦٥

(ابن الفارض، ٢٠١١، ص ٦٢).

ويحاول ابن الفارض هنا أن يفصِّل للسالكين مراحل السلوك التي مر هو بها حتى وصل إلى الفناء واتحاد ذاته بذات محبوبه، ثم يجمل ما بسطه لبسطته الحاصلة من السُكر في حضرة محبوبه (القيصري، ٢٠٠٤، ص ٤١-٤٢)؛ إذ إن الأحوال والمقامات التي مضي فيها إلى أن وصل إلى الاتحاد بذات المحبوب تشتمل على خصائص ونوادر في المحبة شذت عن محبة المحبين وعادات العشاق (القاشانيّ، ١٩٧٢، ص ٩٢).

وتأكيدًا لهذا الارتباط بين المحبة ومراحل السلوك نجد أن ابن الفارض حينما يصف لنا مقاماته وأحواله يؤكد المحبة الإلهية فيها؛ مما يعني من وجهة نظري أن المحبة تتخلل كل مقاماته وأحواله، والأمثلة لذلك من واقع مقاماته وأحواله كثيرة.

ثانيًا المقامات عند ابن الفارض وأثر المحبة فيها

أهم المقامات الصوفية عند ابن الفارض هي: التقرب بالنفس، والتجرد، والفقر، والقرب، والرضا، والإرادة، والصمت، والنفس المطمئنة، والعبودة، والتي تتخللها المحبة كذلك- من وجهة نظري.

١- مقام التقرب بالنفس

يقول ابن الفارض:

تَقَرَّبْتُ بالنَفْسِ احتِسابًا لها، ولَمْ أكنْ راجيًا عنها ثوابًا، فأدنَتِ ١٦٨

(ابن الفارض، ٢٠١١، ص ٦٢).

يوضح ابن الفارض من خلال هذا البيت أنه قد تقرب إلى محبوبه بإفناء نفسه عن حظوظها في الدنيا؛ طلبًا للمحبوب؛ لتكون قربانًا له؛ ابتغاء مرضاته، وقد أخلص النية في ذلك؛ فلم يكن راجيًا من ذلك إلا التقرب من الله تعالى، الذي يُعد المحبوب الأول لديه، وهو الأمر الذي حدث بالفعل له، وفي ذلك إشارة إلى قول الحق عز وجل: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ (العنكبوت، آية ٦٩)، وفي ذلك تشجيع من ابن الفارض للطالبين؛ ليكونوا من المحبين بالسعي والاجتهاد (القيصريّ، ٢٠٠٤، ص ٤٢-٤٣)، أيضًا (القاشانيّ، ١٩٧٢، ص ٩٤).

ولما كان الحال كذلك فإنني أرى أن المحبة الإلهية تقتضي التقرب بالنفس، ذلك يؤكد أثر المحبة الإلهية في هذا المقام عند ابن الفارض، والذي لم يضن على الله تعالى بنفسه.

٢–مقام التجرد

وهذا المقام لازم عن المقام السابق؛ إذ يلزم من أجل التقرب إلى المحبوب بالنفس التجرد من جميع ما يطلق عليه اسم الغير؛ حتى لا يكون طالبًا لما سواه؛ فيقدم بين يدي حضرة المحبوب كل ما كان له في الدنيا والآخرة بالبذل والإيثار؛ طمعًا في حصوله على المراتب العلية، والدرجات الروحانية فضلًا ورحمة من عند الله تعالى؛ لذلك يجب على كل من يريد أن يسلك الطريق أن يتخلى من كل الحظوظ والشهوات، ويرتفع عن حضيض شهواته إلى أوج مراد محبوبه، ويثبت على هذا المقام؛ حتى تنمو أعماله وتزيد أحواله (القيصريّ، ٢٠٠٤، ص ٤٣، ٤٥)، وكذلك (القاشانيّ، ١٩٧٢، ص ٩٦)؛ لذلك يقول ابن الفارض:

وقدّمْتُ مالي فـــي مـــآلي، عاجلًا، ومـــا إنْ عساها أن تكـــون مُنِيلَتي ١٦٩

وأمْسِ خَليًّا من حُظوظك، واسمُ عن حضيضِكَ، واثبُتْ، بعد ذلكَ، تَنْبُتِ ١٧٦

(ابن الفارض، ٢٠١١، ص ٦٢–٦٣).

والتجرد عند الصوفية لا يقتصر على الظاهر فقط؛ بل يجب أن يتجرد العبد بظاهره عن الأعراض، وبباطنه عن الأعواض، وهو ألا يأخذ من عرض الدنيا شيئًا، ولا يطلب على ما ترك منها عوضًا من عاجل ولا آجل؛ بل يفعل ذلك لوجوب حق الله تعالى لا لعلة غيره ولا لسبب سواه، ويتجرد بسره عن ملاحظة المقامات التي يحلّها والأحوال التي ينازلها، فلا يسكن إليها (الكلاباذيّ، ١٩٩٣، ص ١٣١).

وأرى أن مقام التجرد لا يخلو هو الآخر من المحبة؛ إذ إن المحبة تجعل العبد يسعى جاهدًا إلى أن يقدم كل ما يملك إلى محبوبه؛ من أجل أن ينال رضاه، وهذا ما فعله ابن الفارض من أجل محبوبه.

٣–مقام الفقر

يقول ابن الفارض عن هذا المقام:

ويـمَـمْتُـهـا بالـفَـقْـرِ، لكِنْ بوَصْفِه غَـنِيتُ، فألقَيْتُ افْتقاري وثـروتي ١٧١

فـأثبتَ لـي إلقـاءَ فَـقـري والـغِنى فضيلَةَ قصدي، فـاطَرَتْ فضيلتي ١٧٢

بِذاكَ جَرَى شَرْطُ الهَوَى بَيْنَ أهلِهِ، وَطـائـفـةٌ، بالعَـهْـدِ، أوفَـتْ فوَفّـتَ ١٨٦

(ابن الفارض، ٢٠١١، ص ٦٢، ٦٤).

يرى ابن الفارض أنه يجب أن يقصد حضرة المحبوب بالفقر والمسكنة، ولا يلتفت إلى هذا القصد؛ إذ إن الالتفات إلى القصد غنى؛ فيلزم ألا يكون العبد متصفًا بالغنى؛ بل يجب أن يكون متصفًا بالفقر الكليّ، حتى لا يكون للعبد نصيب في شيء في الدنيا أو الآخرة؛ إذ يجب أن يكون المحب مفتقرًا إلى محبوبه، هكذا جرى شرط الهوى بين المحبين؛ ذلك لأن الغنى عن الحبيب والفقر إلى غيره يوجب الإعراض عنه والإقبال إلى غيره؛ فلا يكون المحب محبًا له؛ بل للغير، والمحب يجب أن يستغني بمحبوبه عما سواه (القيصريّ، ٢٠٠٤، ص ٤٤، ٤٨)، وكذلك (القاشانيّ، ١٩٧٢، ص ٩٤-٩٩).

وفي هذا المعنى يقول أبو بكر الشبليّ (ت ٣٣٤هـ): إن الفقير هو الذي لا يستغنى بشيء دون الله؛ إذ إن الصوفيّ لا يدرك الغنى إلا بالله تعالى، وإذا أدرك الغنى صار غنيًا، وأصبح هذا الإدراك حجابًا له، وأصبح مفتقرًا إلى الله تعالى؛ لذلك فإن الفقير هو من لا يكون له غنى أبدًا (الهجويريّ، ١٩٨٠، ص ٢٢٢-٢٢٣).

وأرى أن مقام الفقر عند ابن الفارض لا يخلو من المحبة؛ بل إن المحب لا يكون محبًا إلا إذا افتقر إلى محبوبه، وقد كان هذا هو شأن ابن الفارض، ولما كان الحال كذلك فهذا يدل من وجهة نظري على أن للمحبة أثر في مقام الفقر عند ابن الفارض.

٤-مقام القرب

يقول ابن الفارض:

وسَدّدْ، وقارِبْ، واعتصِم، واستقـــم لها، مُجِيبًا إليّها، عـــن إنابَةِ مُخْبِتِ ١٧٧

وَعُدْ مِنْ قَرِيبٍ، وَاسْتَجِبْ، وَاجْتَنِبْ، غَدًا أشْمِّرُ، عن سَاقِ اجْتِهادٍ، بِنَهْضَةِ ١٧٨

(ابن الفارض، ٢٠١١، ص ٦٣).

والقرب عند ابن الفارض يعني أن يسوي العبد بين ظاهره وباطنه في المعاملات والأحوال، وفي التقرب إلى الله تعالى، والاعتصام به، والاستجابة لدعوته، ويشمر عن ساق الجد والاجتهاد في ذلك، محبة لله تعالى ولا يتكاسل (القيصريّ، ٢٠٠٤، ص ٤٥، ٤٦)، وكذلك (القاشانيّ، ١٩٧٢، ص ٩٦).

ويرى الصوفية أن الله تعالى قريب من قلوب عباده وَفْق ما يرى من قرب قلوب عباده منه؛ إذ إن القرب يعني التقرب إلى الله، وذلك بكثرة العبادات، وعمل الطاعات والأعمال الصالحة؛ لذلك يهتم أهل الحق بعمل الصالحات؛ لتقربهم إلى الله (الشرقاويّ، ١٩٨٧، ص ٢٣٣).

والقرب دليل المحبة، وهي التي تجعل العبد على استعداد؛ لتحمل المشاق التي قد تواجه في طريقه إلى محبوبه؛ لذلك فإنني أرى أن المحبة تتخلل مقام القرب عند ابن الفارض ومن دونها لا يكون القرب.

٥-مقام الرضا

يقول ابن الفارض:

وقُمْ في رِضاها، واسْعَ غيرَ مُحاوِلٍ نشاطًا، ولا تُخلِدْ لِعَجْزٍ مُفَوِّتِ ١٨٠

(ابن الفارض، ٢٠١١، ص ٦٣).

يرى ابن الفارض أنه يجب على المحب أن يبذل قصارى جهده؛ لنيل رضا المحبوب حتى في أوقات ضعفه وعجزه؛ فلا يركن إلى الرخص؛ لأجل العجز، ولا ينتظر أوقات صحته؛ بل يكون صاحب عزيمة في كل حال؛ من أجل أن ينال رضا الله عز وجل (القيصريّ، ٢٠٠٤، ص ٤٦)، وكذلك (القاشانيّ، ١٩٧٢، ص ٩٧).

والرضا هو قلب الحياة الصوفية، والمحور الذي تدور حوله أخلاق الصوفيّ: فمنه ينبع التوكل على الله، والزهد في الدنيا، وهو الذى يورث السكينة في القلب والاطمئنان إلى أحكام القضاء الإلهيّ وهو صنو المحبة الإلهية بل هو ثمرتها؛ لأن من شأن المحب أن يرضى بكل ما يفعله المحبوب (عفيفيّ، ١٩٦٣، ص ٢٧٩).

ولا شك في أن الرضا يُعد ثمرة المحبة؛ فالمحب يرضى بكل ما يريده المحبوب، ويبدل في ذلك قصارى جهده، ولا يركن إلى الرخص حتى في أوقات الضعف والعجز، وهذا ما نصح به ابن الفارض السالكين في الطريق إلى الله، وهو أمر يؤكد وجود المحبة في مقام الرضا من وجهة نظري.

٦–مقام الإرادة

يقول ابن الفارض:

وجُدْ، بسيْفِ العَزْمِ، سوفَ، فإن تجُدْ تجِدْ نفسَا، فالنفسُ إن جُدتَ جَذّتِ ١٨٣

(ابن الفارض، ٢٠١١، ص ٦٤).

يرى ابن الفارض أنه يجب على السالك في طريق الحق أن تكون لديه عزيمة وإرادة جادة لا تلين من أجل الوصول إلى الله تعالى فإن جدت وسعت، وصلت إلى مرتبة الشهود، والفناء في الله تعالى، أو على أقل تقدير وصلت إلى مرتبة الفناء عن النفس (القيصريّ، ٢٠٠٤، ص ٤٧)، وكذلك (القاشانيّ، ١٩٧٢، ص ٩٨).

وقد أكد الصوفية وجوب وجود الإرادة للسالك؛ إذ إن الإرادة هي: بداية طريق السالكين، وهي اسم لأول منزلة القاصدين إلى الله تعالى، وقد سميت هذه الصفة إرادة؛ لأن الإرادة مقدمة كل أمر، فما لم يرده العبد لم يفعله، ولما كان هذا هو أول الأمر لمن سلك طريق الله عز وجل سمي إرادة تشبيهًا بالقصد في الأمور الذي هو مقدمتها، والمريد هو من له إرادة، ومن صفات المريدين عند الصوفية: التحبب إلى الله تعالى بالنوافل، والخلوص في نصيحة الآمة، والأنس بالخلوة، والصبر على مقاساة الأحكام، والإيثار لأمره، والحياء من نظره، وبذل المجهود في محبوبه، والتعرض لكل سبب يوصل إليه، وعدم القرار بالقلب إلى أن يصل إلى رب العالمين (القشيريّ، ١٩٩٣، ص ٣٥٠–٣٥٢).

وأرى أن للمحبة أثرًا في مقام الإرادة عند ابن الفارض؛ إذ إن السالك يجب أن يتحلى بالعزيمة والإرادة التي لا تلين؛ من أجل الوصول إلى المحبوب، وذلك لا يكون بغير المحبة.

٧–مقام الصمت

يقول ابن الفارض:

وما عنه لـــــــم تُفْصِحَ، فإنّك أهلُهُ وأنْتّ غريبُ عنه، إن قلتَ، فاصْمتِ ١٩٢

وفي الصَمتِ سَمتٌ، عنده جــاهُ مُسكةٍ، غـــــدا عبْدَه من ظَنَّه خَيرَ مُسكِتِ ١٩٣

فكن بصرًا وانظُرْ، وسَمعًا وعِهْ، وكـــــن لسانًا وقُـــــل، فالجَمْعُ أهدى طريقَة ١٩٤

(ابن الفارض، ٢٠١١، ص ٦٥).

يرى ابن الفارض أنه يجب على السالك الصمت؛ إذ إن الذي لم يفصح عنه بالقول يمكن أن يكون أهلا له؛ لأنه يمكن أن يؤتمن عنده الأسرار الإلهية؛ لذلك يجب على السالك الصمت عن بيان الحقائق عند غير أهله، ويجب أن يكون صمت السالك لله تعالى في كل حال والمراعاة لأسراره عن الأغيار، وعند لزوم الصمت يمكن أن يمتلئ القلب والروح نورًا وحكمة، وفي الصمت وقار مسكت نابع من الرغبة في ستر الحال من أجل إخلاص الأعمال لله عز وجل، وليس عن جهل وعجز (القيصريّ، ٢٠٠٤، ص ٤٩، ٥٠)، وكذلك (القاشاني، ١٩٧٢، ص ١٠٢).

وقد آثر أرباب المجاهدات السكوت لما علموا ما في الكلام من الآفات، وما فيه من حظ للنفس، وإظهار صفات المدح، والميل إلى أن يمتاز بين أقرانه بحسن النطق وغير ذلك من آفات الخُلق، ولذلك فالصمت نعت أرباب الرياضات وأحد أركانهم في حكم المنازلة وتهذيب الأخلاق (القشيريّ، ١٩٨٩، ص ٢٤٧).

والصمت عند الصوفية يورث في القلب ضروبًا منها: إظهار الهيبة مع الله، ومنها قلة أخطاء المريد وبوادره؛ لأن الصمت بين يدي الله تجعل الصوفيّ إن كان على صواب تكلم وإن كان على خطأ صرفه الله إلى ما سواه. فتزول عنه العيوب وتسكن إليه القلوب فيكون قوله مسموعًا، وأمره متبوعًا فعظّمه العالم وهابه الجاهل (المحاسبيّ، ٢٠٠٥، ص ٤٩)، وقد سئل أحد العارفين: من هو أكثر الناس صونًا لنفسه؟ قال: أملكهم للسانه؛ إذ إن الصوفي إذا نطق بان منطقه عن الحقائق، وإن سكت نطقت عنه الجوارح بقطع العلائق (السلمي، ١٩٩٨، ص ١٤).

والصمت دليل المحبة؛ إذ إن المحب يجب أن يتحلى بالصمت في حضرة المحبوب حتى ينصت إلى كل ما يقوله المحبوب، ولكل ما يفصح عنه المحبوب من أسرار؛ لذلك فالمحبة تتخلل مقام الصمت عند ابن الفارض.

٨-مقام النفس المطمئنة

يتحدث ابن الفارض عن وجوب مجاهدة النفس حتى ترتقي من النفس الأمارة إلى النفس اللوامة وصولًا إلى مقام النفس المطمئنة؛ إذ يقول:

ولا تتّبِعْ منْ سَـــوَلَتْ نفسُهُ لَـــــهُ، فـــصارَتْ لـــــه أمَـارَةً، وَاسْتَمَرّتِ ١٩٥

وَدَعْ ما عداها، واعدُ نفسَك فهي مـــن عِـداهـا وعُـــذْ منهـــا بأحصنِ جُنّةِ ١٩٦

فنَفْسيَ كانَتْ، قبلُ، لَوّامَةً متى أُطعْهـــا عـــصْتْ، أو أعصِ عنهـــا مُطيعتِي ١٩٧

فـأوْرَدْتُهـا مـــا المَـوْتُ أيْسَرُ بَعـْضِهِ، وأتْـــعَبتُها، كَيمـا تَكون مـريـحتي ١٩٨

فـــعادتْ، ومهمـا حُمّـــلَتْهُ تُحـمّلَتْهُ مِـــنّي، وإنْ خفَـــفْتُ عنهـا تأذّتِ ١٩٩

وكـــلّفْتُها، لا بـــل كَـفَـلْتُ قَيامَهـــا بتـكليفِها، حتـى كَلَـــفْتُ بِكُلفَتي ٢٠٠

وَأَذْهَبْتُ فِـــي تَهْذِيبِهَا كُـــلَّ لَـــذَّةِ بإبْعَادِهَا عَـــنْ عَـــادِهَا فَاطْمَأَنّتِ ٢٠١

(ابن الفارض، ٢٠١١، ص ٦٥، ٦٦).

يقول ابن الفارض: يجب على السالك ألا يلتفت إلى شيء ما عدا المحبوب؛ إذ إن اتباع الشهوات ومطالبة اللذات مانعة عن الوصول إلى المحبوب؛ لذلك يجب مخالفة النفس؛ لأنها أمارة بالسوء، ويقول كذلك: إن نفسه كانت قبل السلوك والمجاهدة لوامة تلومه على الطاعة وتطيعه في المعصية حتى جاهدها بالرياضة؛ فأصبحت تطيعه وتنقاد للمحبوب، وقد تم ذلك بترك مألوفات النفس وقطع عاداتها وإبعادها عن شهواتها ومنعها عن لذاتها؛ حتى أصبحت تتحمل منه كل ما حمل عليها من تكاليف الطاعة والعبادة، وإن خفف عنها رفقًا عليها شيء من هذه التكاليف تأذت؛ لتلذذها بالطاعة، فصارت مطمئنة في الطاعة (القيصريّ، ٢٠٠٤، ص ٥٠-٥٢)، وكذلك (القاشانيّ، ١٩٧٢، ص ١٠٣-١٠٥).

والنفس المطمئنة عند الصوفية هي التي صارت مطمئنة على مداومة الطاعات، بحيث لا تجد ميلاً إلى تركها، ولا طلباً لشيء من المعاصي (القاشانيّ، ١٩٩٥، ص ٣٦٠)، وهي المشار إليها بقوله تعالى ﴿ يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ﴾ (سورة الفجر، آية ٢٧). ومن صفاتها: الجود، والتوكل، والحلم، والعبادة، والرضا بالقضاء، والصبر على البلاء. ومن علامة دخول السالك في هذا المقام – النفس المطمئنة – إنه لا يفارق الأمر التكليفي شبراً (الخانيّ، ٢٠٠٢، ص ١٨٧).

ولما كان طاعة النفس تمنعها من الوصول إلى الله سبحانه وتعالى وهو المحبوب الأول عند ابن الفارض؛ لذلك يجب مجاهدتها وحملها على الطاعة؛ حتى تعتادها وتصبح مطمئنة بعد أن كانت قبل ذلك لوامة، وقبلها كانت أمارة بالسوء، والمحبة تساعد الإنسان على مجاهدة نفسه، ولما كان الحال كذلك عند ابن الفارض فإنني أرى أن المحبة تتخلل مقام النفس المطمئنة عنده.

٩–مقام العبودة

يفرق ابن الفارض بين العبادة، والعبودية، والعبودة؛ إذ يقول:

وكلّفْتُها، لا بــل كَـفَـلْتُ قَيامَها بتَكليفِها، حتى كَلَفْتُ بِكُلفَتي ٢٠٠

وكلَ مقامٍ، عــن سُلوكِ، قطَعتُهُ، عُـــــبودِيَةٌ حَقّقْتُها، بعُبودةِ ٢٠٣

(ابن الفارض، ٢٠١١، ص ٦٥، ٦٦).

فالعبادة هي تكليف النفس بالطاعات والعبادات حتى تعتاد عليها، وتستلذ بها لا تجد كلفة في أدائها؛ بل لذة وراحة، ومحبة فيما عند الله تعالى من حسن الثواب يوم الحساب فتصبح العبادة عبودية، وتلك العبودية تصبح عبودة إذا كان القصد من الطاعات ليس طمعًا فيما عند الله تعالى من حسن المآب؛ ولكن حبًا لله عز وجل ؛ فصاحب العبادة قد يترك حظ البطالة لحظوظ الدنيا، وصاحب العبودة قد يترك حظوظ الدنيا؛ لحظوظ الآخرة، وصاحب العبودة يترك حظوظ الآخرة؛ لقيامه بإرادة المحبوب لا بإرادة نفسه؛ لذلك فإن العبد لا يؤدي في مقام العبودية حق مقامه؛ حتى يصل إلى مقام العبودة (القيصريّ، ٢٠٠٤، ص ٥٢، ٥٣)، أيضًا (القاشانيّ، ١٩٧٢، ص ١٠٥).

ونلاحظ أن الصوفية في هذا المقام تفرق بين العبادة، والعبودية، والعبودة؛ إذ إن العبادة هي للعوام من المؤمنين الذين لديهم "علم اليقين"، فهي لأصحاب المجاهدات، والعبودية للخواص منهم الذين لهم " عين اليقين"، فهي لأصحاب المكابدات، والعبودة هي أعلى درجة من الأخيرة وهي لا تكون إلا لمن كان له "حق اليقين"؛ إذ هي لأصحاب المشاهدات؛ فمن لم يدخر عن الله نفسه فهو صاحب عبادة، ومن لم يضن عليه بقلبه فهو صاحب عبودية، ومن لم يبخل على الله بروحه فهو صاحب عبودة (القشيريّ، ١٩٨٩، ص ٣٤٧)، ولما كان ابن الفارض قد وصل إلى مقام العبودة، فإن ذلك يدل على حبه لله تعالى؛ إذ إن كل مقام وصل إليه ابن الفارض كان نتيجة لعبودته، وهذه العبودية لا تتم عنده بغير محبة لله رب العالمين، مما يدل على أن المحبة تتخلل مقام العبودة عند ابن الفارض.

ولما كان الحال كذلك فإنني أرى أن المحبة تتخلل كل مقامات ابن الفارض، بل أحواله كذلك.

ثالثًا– الأحوال عند ابن الفارض وأثر المحبة فيها

أهم أحوال ابن الفارض الصوفية هي: الإخلاص، وفناء الإرادة، والغيبة، والاتحاد، ووحدة الشهود، والمحو والصحو، ووحدة الوجود، والفناء الكليّ، والفرق بعد الجمع، والتي تغمرها المحبة أيضًا.

١–حال الإخلاص

يقول ابن الفارض:

وأخلِصْ لها، واخلُص بها عــن رُعونة افتِقارِكَ مِنْ أعْمالِ بِرٍّ تزكّتِ ١٨٩

ولـــــــم يَبقَّ هوْلٌ دونَها مـا ركِبْتُهُ، وأشهَدُ نفسي فيهِ غيـــــر زكيةِ ٢٠٢

(ابن الفارض، ٢٠١١، ص ٦٤، ٦٦).

يرى ابن الفارض أنه يجب على السالك أن يخلص أعماله لله تعالى؛ وذلك بتزكيتها من شوائب أغراض النفس، ومن دنس وساوس الشيطان، ومن رؤية نفسه مفتقرًا للحق عز وجل، ومن

الرياء والسمعة، وحتى إن بلغت النفس في طريق الحق مبلغًا عظيمًا يجب أن تستصغر هذا الأمر، ولا ترى عظم عملها؛ فتحجب عن الحق بسبب ذلك (القيصريّ، ٢٠٠٤، ص ٤٨، ٤٩، ٥٣)، وكذلك (القاشانيّ، ١٩٧٢، ص ١٠٠، ١٠٥).

والإخلاص عند الصوفية يعنى إفراد الحق سبحانه وتعالى في الطاعة بالقصد، وهو أن يريد بطاعته التقرب إلى الله سبحانه وتعالى من دون شيء آخر من تصنع لمخلوق، أو اكتساب صفة حميدة عند الناس، أو محبة مدح من الخلق، أو معنى من المعاني سوى التقرب به إلى الله تعالى، ويصح أن يقال: الإخلاص هو التوقي عن ملاحظة الأشخاص (القشيريّ، ١٩٨٩، ص٢٠٧).

وأرى أن الارتباط وثيق بين المحبة والإخلاص؛ فالإخلاص بغير محبة رياء، والمحبة هي التي تجعل العبد مخلصًا في أعماله؛ فلا يكون هناك قصد من هذه الأعمال سوى محبة الله تعالى ونيل رضاه والقرب منه، ولما كان الحال كذلك فإنني أرى أن الإخلاص يرتبط بالمحبة عند ابن الفارض.

٢–حال الفناء (فناء الإرادة)

يقول ابن الفارض:

وكنتُ بِها صَبّا، فلمَا تركْتُ مـا أُريدُ، أرادَتْني لهـا وأحـــبّتِ ٢٠٤

فَصِرْتُ حبيبًا، بــل مُحِبًّا لِنفْسِهِ وليسَ كقَولِ مَرّ، نفس حبيبتي ٢٠٥

خَرَجْتُ بها عنّي إليها، فلم أعُدْ إلـــيّ، ومثلي لا يَقولُ بِرَجعَةِ ٢٠٦

(ابن الفارض، ٢٠١١، ص ٦٦).

ويرى ابن الفارض أنه يجب على السالك أن يفنى عن إرادته كما فعل هو؛ إذ كان من قبل عاشقًا لذات الله تعالى مريدًا وصاله؛ فلما ترك إرادته وفنى في الله عن جميع المرادات، وأحب الله لذاته، وأراده محبوبه لنفسه، وأحبه، فصار محبوبًا بعد أن كان محبًا؛ بل أصبح محبًا لنفس الحبيب وارتفعت الأثنينية بين المحب والمحبوب؛ إذ إن السالك المحب إذا فنى في الحق، وبقى به ترتفع بينهم المغايرة، وهو قد انتهى بخروجه عن نفسه إلى وصوله إلى المحبوب، وأصبح مشاهدًا للحق فاعلًا به لا

بنفسه لفناء إرادته بغير رجعة (القيصريّ، ٢٠٠٤، ص ٥٣-٥٤)، وكذلك (القاشانيّ، ١٩٧٢، ص ١٠٥-١٠٦).

وإذا كان الفناء لدى ابن الفارض هنا يشير إلى فناء الإرادة؛ فأقوال الصوفية في الفناء كثيرة، ولكنها مختلفة الإشارات؛ فبعض هذه الآراء يشير إلى فناء المخالفات وبقاء الموافقات، وهذا تقتضيه التوبة النصوح، فهو ثابت بوصف التوبة، وبعضها يشير إلى زوال الرغبة والحرص والأمل، وهذا يقتضيه الزهد، وبعضها يشير إلى فناء الأوصاف المذمومة، وبقاء الأوصاف المحمودة وهذا تقتضيه تزكية النفس، وبعضها يشير إلى حقيقة الفناء المطلق: وهو ما يستولى من أمر الحق سبحانه وتعالى على العبد، فيغلب كون الحق سبحانه وتعالى على كون العبد (السهروردي، ٢٠٠٠، ص٣١٣).

وأرى أن حال فناء الإرادة التي وصل إليها ابن الفارض تدل على المحبة؛ إذ نجده قد فني عن إرادته حبًا وعشقًا لله تعالى؛ حتى أصبح هو والمحب شيئًا واحدًا، وهنا ترتفع الأثنية بينهما، مما يعني أن المحبة لازمة؛ من أجل الوصول إلى فناء الإرادة عند ابن الفارض.

٣-حال الغيبة

يقول ابن الفارض:

وغَيَّبْتُ عن إفرادِ نفسي، بحيثُ لا يُزَاحِمُني إبداءُ وَصْفٍ بحَضْرَتِي ٢٠٨

(ابن الفارض، ٢٠١١، ص ٦٦).

أي أن ابن الفارض حينما وصل إلى حال الفناء أصبح غائبًا عن نفسه حاضرًا بالحق؛ فلا يزاحمه وصف من الأوصاف أو نعت من النعوت (القيصريّ، ٢٠٠٤، ص ٥٤)، وكذلك (القاشانيّ، ١٩٧٢، ص ١٠٦).

والمراد بالغيبة عند الصوفية: هو غيبة القلب عن علم ما يجري من أحوال الخلق؛ لاشتغال الحس بما ورد عليه من الحق، إلى حد أن يغيب العبد عن نفسه؛ فلا يرى نفسه (الهجويريّ، ١٩٨٠، ص ٤٨٩)، وكذلك (القشيريّ، ١٩٨٩، ص ١٧٣)، وكذلك (ابن عربيّ، ١٩٩٠، ص ٢١٩).

وقد اختلفت أحوال الصوفية في الغيبة؛ فمنهم من لا تمتد غيبته، ومنهم من تدوم غيبته؛ إذ إن الغيبة لها ثلاث درجات: الأولى غيبة المريد بقطع العلائق والعوائق بتخليص القصد لالتماس الحقائق، والثانية غيبة السالك من عتبة رسوم وأحكام العلم الظاهر بأحكام الشريعة إلى أحكام الحال المصاحب لتلك الشريعة، والثالثة غيبة العارف عن عيون الأحوال، والشواهد والدرجات في عين الجمع وهي أعلى درجات الغيبة وأشرفها (ابن القيم، ٢٠٠٢، ص ٣٨٣).

وأرى أن غيبة ابن الفارض تقع في الدرجة الثالثة من درجات الغيبة؛ إذ نجده قد أصبح غائبًا عن نفسه حاضرًا بالحق لا يزاحمه وصف من الأوصاف أو نعت من النعوت، وأرى كذلك أن غيبة ابن الفارض هي نتيجة مترتبة على حبه وعشقة للذات الإلهية، وهذا يؤكد من وجهة نظري أن الغيبة لا تتم بغير محبة عند الصوفية ولا سيما ابن الفارض.

٤–حال الاتحاد

يقول ابن الفارض:

جَلَتْ، في تَجَلّيها، الوُجودَ لِناظري، ففي كُلّ مَرْئيَّ أراها برؤيَتِي ٢١٠

(ابن الفارض، ٢٠١١، ص ٦٦).

أي أن الله سبحانه وتعالى قد أظهر الوجود بأسره عليه عند تجليه أمامه، ووجد هذا التجلي ظاهرًا في جميع مظاهر الوجود الخارجيّ، وهو المعبر عنه بالوجود المطلق في تجليه؛ لبيان مبدأ الاتحاد؛ لأن تجليه بوجهه سبب خفاء المحب وفنائه في المحبوب المعبر عنه في اصطلاح الصوفية بالاتحاد؛ أي أن ذات المحبوب في حال ظهوره وتجليه قد ظهر في الوجود المطلق لناظريه، فكان يراه رؤية العين، إذا رأى مظهر وجوده ومرآة شهوده (القيصريّ، ٢٠٠٤، ص ٥٥)، وكذلك (القاشانيّ، ١٩٧٢، ص ١٠٧).

ويلاحظ أن حال الاتحاد عند ابن الفارض لا يختلف كثيرًا عن حال الاتحاد لدى البسطامي(ت٢٦١هـ)؛ إذ يتميز الفناء عند البسطاميّ بسقوط ما سوى الله شهودًا؛ بحيث لا يشاهد إلا حقيقة واحدة هي الله سبحانه وتعالى، فلم يعد يشاهد نفسه؛ لتلاشي نفسه في مشهوده، وهو ما

عبر عنه بمحو الرسوم، وفناء الهوية، وغيبة الآثار، وحينئذ يتحد بالحق (التفتازانيّ، ١٩٩١، ص ١١٩).

وحال الاتحاد عند ابن الفارض تدل على محبته الكبيرة لله تعالى؛ إذ أصبح لا يشاهد في الوجود سوى الله تعالى؛ لغيبته عن نفسه وفنائه في محبوبه، وهذا يؤكد من وجهة نظري أثر المحبة الإلهية في الوصول إلى حال الاتحاد عند ابن الفارض.

٥–حال وحدة الشهود

يقول ابن الفارض:

وأُشهِـــدْت غَيبي، إذ بـدتْ فوجدتُني، هُـــــــنالِكَ، إيَـــاها ، بجَلوَةِ خَلْوَتي ٢١١

وطاحَ وُجودي في شُهودي، وبِنْتُ عــن وُجودِ شُهودي، مــاحيًا، غيرَ مُثبِتِ ٢١٢

(ابن الفارض، ٢٠١١، ص ٦٦–٦٧).

أي أن المحبوب وهو الله تعالى أشهده حقيقة ذاته التي هي حال الغيبة حينما يتجلى له فلم يشهد في الوجود إلا ذات المحبوب؛ إذ إن ذاته أصبحت عين ذات المحبوب عند ذلك الإشهاد في خلوة خالية عن تزاحم الأغيار؛ إذ فنى وجوده في شهوده في حضرة المحبوب؛ لأن تجليه يفني لما سواه ، وأصبح المحب هو عين المحبوب، والمحبوب هو عين المحب؛ فإذا انكشف باطن المحب وجب أن يرى عنه عين المحبوب؛ لاختفاء وصف المحبة في المحبوب؛ فتلاشت ظلمة وجوده في نور شهوده، وفارق وصف شهوده؛ لأنه قام بذات المحبوب، وأصبح ماحيًا لوجوده مثبتا وجود الحق (القيصريّ، ٢٠٠٤، ص ٥٥–٥٦)، وكذلك (القاشانيّ، ١٩٧٢، ص ١٠٧–١٠٨).

ووحدة الشهود عند الصوفية هي الحال التي يستغرق فيها الصوفيّ، ويفنى عن نفسه، وعن كل ما سوى الحق فلا يشاهد غيره لاستهلاكه فيه بالكلية؛ إذ إن التوحيد الناشئ عن إدراك مباشر لما يتجلى في قلب الصوفي من معاني الوحدة الإلهية في حال تجلُ عن الوصف، وتستعصي على العبارة يسمى بوحدة الشهود (عفيفي، ١٩٦٣، ص ١٦٢).

ولما كان الحال كذلك عند ابن الفارض فإنني أرى أن وحدة الشهود التي وصل إليها كانت نتيجة المحبة، وفناء إرادته في إرادة الله عز وجل فلا يشهد في الكون إلا الله تعالى، وهذا يؤكد وجود المحبة في حال وحدة الشهود عند ابن الفارض من وجهة نظري.

٦–حال المحو والصحو

يقول ابن الفارض:

وعانَقْتُ ما شاهدتُ في مـــحوِ شاهدي بمَشهدِهِ للصَحْوِ، من بَعْد سَكرَتِي ٢١٣

ففي الصّحوِ، بعد المَحْوِ، لم أكُ غيرَهـــا، وذاتـــــي ذاتي، إذ تَحَلّتْ تَجَلّـت ٢١٤

فوَصْفَي، إذ لـــــم تُدْعَ باثنَينِ، وَصْفَهـــا، وهيئتُها، إذ واحِـدُ نـــحنُ، هيئتي ٢١٥

فإن دُعيَتْ كُـــنتُ المُجيبُ، وإن أكـــنُ مُنادَي أجابَتْ مَن دعـــاني، ولَبّتِ ٢١٦

وإن نَطَقَّتْ كنْتُ المُناجي، كـــــذاك إن قَصَصْتُ حديثَا، إنمَـــا هيَ قَصْتِ ٢١٧

فـقد رُفِعَتْ تاءُ المُخَـــاطَبِ بَينَنا، وفـــي رَفِعـها، عـــــن فُرْقةِ الفَرْقِ، رِفْعَتي ٢١٨

(ابن الفارض، ٢٠١١، ص ٦٧).

أي أنه وجد غيب ذاته منذ أن فنت في الحق، وبقيت به عند الوصول إلى مقام الفرق بعد الجمع، وقد رجع إلى الصحو مرة أخرى بعد الجمع؛ فأصبحت ذاته هي ذات المحبوب، وارتفعت الغيرية بينهما بعد تجليه عليه، فلم يصبحا اثنين وهنا يصبح كل وصف له هو في الوقت نفسه وصف للمحبوب؛ فإن دعاه داعٍ في دعائه وأجابه الحق كان هو المجيب له، وإن ناده مناد كان الحق هو المجيب؛ ذلك لاتحادهما وارتفاع المغايرة في حال الشهود، وملازمة الشهود لا يكن إلا لوجود الصحو بعد السُكر؛ إذ إن السُكر لا يكون إلا في أوائل الشهود قبل استقرار مقامه، فتلوح أنوار الشهود تارة وتختفي تارة أخرى، وهو الذي عبر عنه الصوفية بمصطلحات مختلفة مثل: البوارق واللوائح واللوامع والطوالع والبوادي، ويعقب هذه التلويحات وجود السُكر؛ لمصادفته نور الحق (القيصريّ، ٢٠٠٤، ص ٥٦–٥٧)، وكذلك (القاشانيّ، ١٩٧٢، ص ١٠٨–١٠٩).

ولما كان الحال كذلك فإنني أرى أن معنى المحو والصحو عند ابن الفارض يتفق مع ما يعنيه الصوفية بهما؛ إذ إن المحو هو رفع أوصاف العادة، ومحو ما سوى الله تعالى من قلوب العارفين، بينما الصحو يعني الرجوع إلى الإحساس بعد الغيبة (القشيريّ، ١٩٨٩، ص ١٥٣، ١٥٧).

وأرى أن المحبة من وجهة نظري ملازمة لحال المحو والصحو عند ابن الفارض؛ إذ فنت في المحو فنت ذاته بذات المحبوب وفي الصحو يشتاق مرة أخرى إلى المحبوب؛ مما يدل على أثر المحبة في حال المحو والصحو عند ابن الفارض.

٧–حال وحدة الوجود

يقول ابن الفارض:

وفـــــــــي حُبّهِ مـن عَزّ توحيد حِبّهِ فـــبالشَرْكِ يَصلى مِنهُ نـارَ قطيعةِ ٢٢٨

وما شأنَ هذا الشأنَ منكَ سِوى السّوى، ودعواهُ، حـقًّا، عنك إنْ تُمْحَ تثبُت ٢٢٩

كـــذا كُنتُ حينًا، قبلَ أن يُكشَفَ الغطا مِـــنَ اللَّبْسِ، لا أنفّكُ عـن ثَنَوِيّةِ ٢٣٠

أرُوحُ بفـــــقْدِ بالشُـــــهودِ مـؤَلِفِي وأغْدُو بِـــوجْدِ، بالوجـــود مُشـتَتِي ٢٣١

يُفَرقُني لُبّي، التِزَامًا، بـــــــمَـــحْضَرِي ويَـــــجْمَعُني سَلْبي اصْطِلامِا بِغيبتي ٢٣٢

أخالُ حَضِيضِ الصحْوِ والسكرِ مَعْرَجِي إليها، ومَحْوي مُنْتَهَى قـــابِ سِدْرَتِي ٢٣٣

فـــجاهِدْ تُشاهدْ فيكَ منكَ، وراءَ مـــا وصَفْتُ، سكونًا عـن وُجودِ سَكينةِ ٢٣٦

(ابن الفارض، ٢٠١١، ص ٦٨–٦٩).

يوجه ابن الفارض نصائحه للمريدين بقوله: إن من لم يدرك في الحقيقة أنه والمحبوب شيء واحد فهو يقع في الشرك الخفيّ، ويصلى في نار القطيعة من المحبوب الحقيقيّ، وما عاب أمر التوحيد ألا إثبات الغير، وإن تمح وجود الغير عن قلبك تثبت في التوحيد وتلتحق بالموحدين، ويؤكد ابن الفارض هذا الأمر بأنه كان في مثل هذه الحال قبل أن يكشف حجاب أحدية الذات والعلم بأن الهوية الإلهية هي الظاهرة في صور الموجودات كان محجوبًا بلبس المتعينات وحجب الصور لا ينفك عن القول بالغيرية ولوازم الأثنية؛ إذ يقول: إنه كلما صحي من سكر الحال، وعاد من الغيبة إلى

الحضور كان يفرقه عقله؛ لانشغاله بحضوره، وكلما سكر بغلبة سلطان الحال غاب عن حضوره فكان يجمعه سلب الحال وجوده لاصطلامه بغيبته، وكان يظن أن الصحو هو حضيضه ومهبطه، والسُكر أوج معرجه، وكان مترددًا بين الصحو والسُكر والغيبة والحضور؛ حتى تجلى الحق سبحانه وتعالى في صورها فشاهده فيها وعاين أنه هو الظاهر في مقامه الجمعيّ بالإلهية وأنه هو الظاهر في مقامه التفصيليّ بالعبودية فعاينه جمعًا وتفصيلًا؛ لذلك يجب على طالب الحق أن يجاهد نفسه؛ بإزالة صفاتها وقطع تعلقاتها؛ حتى يشاهد من مقامات قلبه وروحه أمورًا فوق ما وصفه ابن الفارض له؛ إذ يجد سكونًا في نفسه صادرًا عن وجود السكينة؛ لشهود الأمر على ما هو عليه وعيان الحق وظهوره له في المراتب الإلهية والكونية؛ فيشهد أن الحق وظهوره هو الظاهر في صور جميع الموجودات لا غير (القيصريّ، ٢٠٠٤، ص ٥٩-٦١)، وكذلك (القاشانيّ، ١٩٧٢، ص ١١٢-١١٤).

ويقول ابن الفارض:

وصرّحْ بإطْلاقِ الجَمالِ ولا تَقُلْ بتَقييدِهِ، مَيلًا لِـــــزُخْرُفِ زيـــنّةِ ٢٤١

فكل مليحٍ، حُسنُهُ، منْ جَمالها، مُعارٌ لهُ، بـــل حُسْنُ كلَ مَليحة ٢٤١

(ابن الفارض، ٢٠١١، ص ٦٩-٧٠).

أي: حينما يصل طالب الحق إلى هذه الحقيقة يجب عليه أن يصرح بإطلاق الجمال الإلهيّ ويشاهده في الكل ولا يجعله مقيدًا في مقام من دون مقام، وفي مظهر من دون مظهر؛ لأجل الميل إلى بعض الزخارف المزينة؛ إذ إن كل جمال في عالم الشهادة، وكل صاحب جمال في عالم الغيب مستمد من جمال الذات الإلهية؛ فإذا شاهد جماله في كل الموجودات شاهد ذاته وهويته في كل المظاهر، إذ إن الصفة لا تنفك عن موصوفها، وعند ذلك يمكن أن يلحق السالك بالكاملين (القيصريّ، ٢٠٠٤، ص ٦٢)، وكذلك (القاشانيّ، ١٩٧٢، ص ١١٦).

ويرى ابن الفارض أن إدراك حقيقة الوحدة تجعل طالب الحق عبدًا ربانيًا؛ لأنه كشف عنه الغطاء فأصبح سديد البصر، مشاهدًا للذات والصفات والأسماء والأفعال الإلهية، إن قال قال بالحق، وإن نطق صدق فيما يقول؛ لكونه ناطقًا بالحق، وإن أبصر نظر بعين الحق، وإن سمع سمع به-

وفي ذلك إشارة إلى الحديث القدسي الذي أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الرقاق باب التواضع ونصه (عن أبي هريرة ﷺ قال رسول الله ﷺ: إن الله –عز وجل– قال: من عادى لي ولياً، فقد آذنته بالحرب وما تقرب إلى عبدى بشيء أحب إلى مما افترضت عليه، وما يزال عبدي يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته، كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وإن سألني لأعطينه، ولئن استعاذني لأعيذنه، وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن نفس عبدي المؤمن، يكره الموت، وأنا أكره مساءته)– ويرى ابن الفارض أنه هنا يحق للسالك أن يتفاخر على المحجوبين؛ لأنه نال مجد الاتحاد ومرتبة الاتصال؛ فأصبح متلبسًا بأهنأ لذة وأنهى مسرة (القيصريّ، ٢٠٠٤، ص ٧٧)، وكذلك (القاشانيّ، ١٩٧٢، ص ١٣٠).

لذلك نرى ابن الفارض يقول:

وغَيرُ عَجيبِ هَزُّ عِطفيكَ، دونَهُ، بأهناء، وأنْهَى لَذَةِ ومَسَرّةِ ٣٠٥

(ابن الفارض، ٢٠١١، ص ٧٥).

وأرى أنه لا يمكن الوصول إلى ذلك الحال الرفيع من دون المحبة، مما يدل على أن وحدة ابن الفارض ناتجة عن المحبة من وجهة نظري.

٨–حال الفناء الكليّ

يقول ابن الفارض:

فلا وَصْفَ لي، والوَصْفُ رَسمٌ، كذاك إلَا سم وَسمٌ، فإن تَكني، فكنْ أو انعَتِ ٣٢٥

ومِن أنـــــــا إياها إلى حيثُ لا إلى عـــرَجتُ، وعطَرْتُ الـوُجودَ برَجعتي ٣٢٦

وعن أنـــــا إيّايَ لباطِنِ حِـــكمّةِ، وظاهِرِ أحـــكـــام، أقيمَتْ لدَعوتي ٣٢٧

(ابن الفارض، ٢٠١١، ص ٧٧).

ويصرح ابن الفارض أنه قد وصل بالفعل إلى هذا المقام الرفيع وهو مقام لا يقدر أحد على الوقوف عليه من مقامات الجمع والتوحيد وفناؤه في الحق؛ إذ أصبح لا وصف له؛ لأن الوصف رسم، والفاني لا يكون له رسم، وكذلك الاسم؛ إذ يُعد الاسم علامة للمسمى، ومن انعدم وفنى لا

تكون له علامة؛ إذ إنه قد عرج من مقام صار هو والحق شيء واحد، وهذا هو ابتداء الاتحاد وأول الدخول في مقام الجمع، حيث لا إلى، أي: إنه وصل إلى مقام لا نهاية فيه؛ إذ نجده قد زال عنه شعث الإمكان، ودنس الفاقة والحدثان، واتصافه بصفات الرحمن، واتحاده بذات الملك الديان فانتفى "إلى" من نظره، وتحقق بمقام الأحدية وزال بالكلية أثر الغيرية، وفنى بالأصالة اسم الأثنية، وبقي في مرتبة أنه والحق شيء واحد؛ إذ إن غاية كل من سلك الطريق ومراده هو الوصول إلى مقام الجمع، ثم اقتضت الحكمة الإلهية نزوله ورجعته من هذا المقام إلى مقام دعوته أهل الكثرة إلى الوحدة، وأهل الضلال إلى الحق بظاهر الشريعة التي أقيمت بالصورة المحمدية، ويصف للمريدين أحوال السلوك (القيصريّ، ٢٠٠٤، ص ٨٢–٨٣)، وكذلك (القاشانيّ، ١٩٧٢، ص ١٣٥).

ويرى ابن الفارض أنه بعد أن وصل إلى الفناء الكليّ، وأصبح عبدًا ربانيًا قد استحق الفوز الرفيع بمقام "الجمع والتوحيد"؛ إذ إنه قد عرف الصور الكونية، وتحقق أنها هي الفائضة من الذات الأحدية على عين تلك الذات المتجلية بذاتها في صور هذه الأكوان، وعرف حقائقها، وهي أعيانها الثابتة الراجعة في الحقيقة إلى عين واحدة من الذات الإلهية، وهذه الحقيقة لا يعرفها إلا من كان مثله من أهل الحقيقة الذين يشاهدون أحدية الإلهية الظاهرة في مظاهر الأسماء والصفات بالصور المختلفة؛ إذ لم تحجبهم كثرة الصور عن الوحدة الحقيقية، ولا الوحدة الحقيقية عن الكثرة الصورية، فترتفع عنهم الإشكال وتنحل عليهم أشكال الشبهة الواردة على معنى التوحيد، وتحصل لهم اللذات كلها؛ لأن العلم بالحقائق أكمل اللذات، وهم يمدون الوجود والعالم كله بهذا التجلي الفائض عليهم من الذات الإلهية (القيصريّ، ٢٠٠٤، ص ٩٨–٩٩)، وكذلك (القاشانيّ، ١٩٧٢، ص ١٥٤–١٥٥).

لذلك نراه يقول:

ومَنْ عَرَفَ الأشكالَ مِثْلي لم يَشُبهُ شِركُ هُدَى، في رَفعِ إشكال شُبهةِ ٤٠٢

فَـــذاتي باللذاتِ خَصّتْ عَوالِمي بِـــمجموعها، إمدادَ جَمع، وعَمَّتِ ٤٠٣

(ابن الفارض، ٢٠١١، ص ٨٤).

ويصف ابن الفارض هذه اللذة بقوله:

فأعجَبُ منْ سُكْرِي بغَيْرِ مُدامَةٍ وأطْرَبُ في سِـرّي، ومِنّيَ طَرْبَتي ٤١٣

فَيرقُصُ قَلبي، وَارْتِعَاشُ مَفاصِلي يُصَفّقُ كالشَادي، وروحيّ قنيَتي ٤١٤

(ابن الفارض، ٢٠١١، ص ٨٥).

فهذه اللذة تجعله يهيم في مشاهدة جمال الذات الإلهية؛ فيسكر بغير خمر، ويطرب سره، ويرقص قلبه ابتهاجًا وتتحرك مفاصله، وهذا الطرب ليس من خارج ذاته؛ بل هو من روحه الذي يشاهد جمال الذات الإلهية، ويتنور بنورها، ويبتهج ابتهاجًا لا يمكن أن يكون هناك شيء ألذ منه وأطرب منه؛ ذلك لغلبة صفات الجمال الإلهيّ على صفات الجلال الإلهيّ؛ فيدهش عقله، وتسكر روحه وقلبه إسكارًا غريبًا من غير سكر معهود لدى الناس، (القيصريّ، ٢٠٠٤، ص ١٠١-١٠٢)، وكذلك (القاشانيّ، ١٩٧٢، ص ١٦٠-١٦١).

ويشير القشيري إلى هذا المعنى عند الصوفية بقوله: " من شاهد جريان القدرة في تصاريف الأحكام، يقال: فنى عن حسبان الحدثان من الخلق، فإذا فنى عن توهم الآثار من الأغيار بقى بصفات الحق، ومن استولى عليه سلطان الحقيقة حتى لم يشهد من الأغيار لا عينًا ولا أثرًا، ولا رسمًا؛ يقال إنه فنى عن الخلق وبقي بالحق (القشيريّ، ١٩٨٩، ص ١٤٩).

ولما كان الحال كذلك فإن حال الفناء الكليّ يدل على المحبة الخالصة لله رب العالمين فلم يعد ابن الفارض يدرك ما حوله من آثار لسكره حينما شاهد الجمال الإلهيّ، مما يدل أن الفناء الكلي لا يمكن الوصول إليه بغير المحبة، وهذا يؤكد الصلة الوثيقة بين المحبة والفناء من وجهة نظري.

٩-حال الفرق بعد الجمع (نهاية الطريق)

بعد إدراك الوحدة يصل ابن الفارض إلى نهاية الطريق فيقول:

وها أنا أُبدي فـــي اتحاديَ، مَبدَئي، وأُنْهي انتِهائي فــي تواضعِ رِفعتي ٢٠٩

في الحبَ، ها قد بِنتُ عَنهُ بحُكمِ مَـن يَرَاهُ حِــجابًا، فالهَوى دونَ رُتْبَتي ٢٩٤

وجاوَزْتُ حدّ العِشقِ، فالحبّ كالقِلى وعـــن شأوِ مِعْرَاجِ اتّحاديَ رِحْلَتي ٢٩٥

(ابن الفارض، ٢٠١١، ص ٦٦، ٧٤، ٧٥).

وترى الصوفية أنه لابد للعبد من الجمع والفرق؛ إذ إن من لا تفرقة له لا عبودية له، ومن لا جمع له لا معرفة له (القشيريّ، ١٩٨٩، ص ١٤٥)؛ لذلك نجد ابن الفارض بعد أن وصل إلى حال الفناء التام، وأدرك الوحدة بين ذات الحق وعين الموجودات بعد تجلي الذات الإلهية عليها، ينبه ابن الفارض هنا السالك ليكون على بصيرة في طلبه، وسيره، وسلوكه؛ إذ إنه قد وصل في الطريق إلى نهايته في مقام يتساوى فيه مقام الفرق ومقام الجمع، وفي هذه المرتبة يفنى الحب عنه؛ لأن الحب أصبح دون رتبته؛ إذ إن الحب والمحب والمحبوب أصبح شيئًا واحدًا، وجاوز حد العشق أيضًا؛ فتساوى عنده الحب والقلى؛ لاجتماعهما في مقام الاتحاد وصيرورتهما شيئًا واحدًا؛ لوصوله إلى عين الاتحاد (القيصريّ، ٢٠٠٤، ص ٥٥، ٧٤)، وكذلك (القاشانيّ، ١٩٧٢، ص ١٠٧، ١٢٧).

ويرى الدكتور محمد مصطفى حلمي أن ابن الفارض هنا قد أطلق نفسه عن الوقوف مع الحب والفناء والاتحاد؛ إذ إن الوقوف معها، والتزامه لها، من شأنهما أن يحجباه عن مشاهدة ذات الحق سبحانه وتعالى، وهذا أقصى ما يمكن أن ينتهي إليه محب من كمال حبه، والذي يدل على هذا الكمال هو أنه قد استوت لديه الأضداد؛ إذ صار الحب والقلى عنده سواء، وأصبح ينظر إلى الحب على أنه دون رتبته التي وصل إليها في معراجه الصوفي، والتي تحقق بها بالفعل، فكشفت له الحقائق، وعرف الدقائق (حلمي، ١٩٨٥، ص ٢١٦-٢١٧).

ولما كان الحال كذلك لدى ابن الفارض فإنني أرى أن المحبة الإلهية تتخلل كل مراحل السلوك عنده من بدايته إلى نهايته؛ بل إن الحب ذاته أصبح دون رتبة ابن الفارض في نهاية الطريق؛ لأنه صار هو والمحبوب شيئًا واحدًا.

وبعد أن بينا مقامات وأحوال ابن الفارض، والتي لا تخلو من محبته لله رب العالمين، بقي لنا أن نوضح مسألة في غاية الأهمية تتعلق بوحدة ابن الفارض وهل هي تعد وحدة شهود أم وحدة وجود؟

رابعًا–الوحدة عند ابن الفارض بين الوجود والشهود

حينما نحاول تفسير الوحدة التي جاءت في ديوان ابن الفارض نجد أن هناك من يري أن ابن الفارض يدعو إلى وحدة الوجود، وأن آخرين يرون أنه يدعو إلى وحدة الشهود، ويرجع ذلك اللبس في أمر وحدة ابن الفارض إلى أن ابن الفارض قد عبر عن اتحاده بمحبوبه وشهوده له بعبارات قد توهم بوحدة الوجود التي تتنافى مع أحكام العقيدة؛ مما أدى إلى أن يختلط أمر وحدة الشهود ووحدة الوجود لدى بعض من حاول الوقوف على مذهبه في الاتحاد والوحدة، أما من فسر أقوله على ضوء حالته النفسية والشعورية فهو يرى أن اتحاد ابن الفارض هو وحدة شهود وليس وحدة وجود (حلميّ، ١٩٨٥، ص ٣٠٩).

وأرى أنه لكي تتضح حقيقة الوحدة عند ابن الفارض لابد من معرفة العصر الذي عاش فيه؛ إذ عاش ابن الفارض في عصر تموج فيه الكثير من الآراء الصوفية والفلسفية المختلفة ما بين حلول، واتحاد، ووحدة وجود، وفيض ويمكن القول: إن ابن الفارض قد تأثر في تصوفه بأفكار كل من الأفلاطونية المحدثة، الحلاج(ت٣٠٩هـ)، وابن عربيّ (ت٦٣٨هـ)؛ إذ أخذ من الأفلاطونية المحدثة نزوعها إلى الإشراق، واعتمادها على " الفيض "؛ إذ نجده قد استعمل لفظ الفيض حينما تحدث عن الحقيقة المحمدية التي تعد هي أصل المخلوقات من وجهة نظر الصوفية، وأخذ من الحلاج شيئًا من " الحلول"؛ فنجده في آخر حالة من حالات الوجد يعبر عن الوحدة الصوفية بالتعبيرات نفسها التي كان يعبر بها الحلاج، ويستعمل الألفاظ نفسها التي كان يستعملها، وأخذ من ابن عربي شيئًا من " وحدة الوجود"؛ فنجده في حالة الوجد يرى نفسه والذات الإلهية شيئًا واحدًا، لا شيئين متمايزين، وقد مزج ابن الفارض كل هذه العناصر السابقة بذوقه وشخصيته، وتألف من كل ذلك مذهب خاص به (حمزة، ٢٠١٦، ص ١٢٩).

ويرى الدكتور محمد مصطفى حلمي أن حقيقة الوحدة عند ابن الفارض يمكن أن تفهم من خلال العلاقة بين حب ابن الفارض ووحدته من حيث هي نتيجة نهائية للحب، لا يمكن النظر إليها مستقلة عن الحالة النفسية التي أدرك فيها ابن الفارض هذه الوحدة بين نفسه وبين الذات الإلهية

تارة، وبين هذه الذوات وبين مظاهرها في العالم الخارجيّ تارة أخرى؛ إذ تبدو وحدة ابن الفارض هنا مختلفة كل الاختلاف عن وحدة الوجود بمعناها الفلسفيّ المعروف؛ إذ إن فناء ابن الفارض لم يكن فناء عن وجود السوى؛ بل كان فناء عن شهود السوى؛ إذ إنه ينكر في شهوده وحسه هذا السوى فقط من دون إنكار لوجوده، كما أن الفناء عن إرادة السوى عند ابن الفارض يعني أن المحب يفنى عن مراده بمراد محبوبه؛ ولهذا كان أخص ما يمتاز به الاتحاد لدى ابن الفارض أنه حالة نفسية يشعر فيها المحب بأنه هو والذات الإلهية شيء واحد، كما يشهد فيها تجلي الذات في مظاهر الكون (حلمي، ١٩٨٥، ص ٣٠٧).

ولما كان الحال كذلك فإنه لا يمكن تفسير فناء ابن الفارض واتحاده بمعزل عن كونه شعورًا نفسيًا باتحاد المحب بالمحبوب؛ إذ إنه معبر عن وحدة الشهود وليس وحدة الوجود، ولكن من ناحية أخرى من يرى أن شعر ابن الفارض إنما يعبر عن وحدة الوجود، وهم الذين يقرءون شعره في وصف اتحاده من دون النظر إلى حاله أثناء ما يعتريه من وجد في حال فنائه، والذي يؤكد أن وحدة ابن الفارض هي وحدة شهود وليس وجود كذلك أنه يقول بالفرق بعد الجمع؛ إذ إن صحوه يأتي بعد المحو والغيبة، ولهذا لا يخرج عن كونه حالًا من أحوال الصوفية التي تتعاقب على نفس السالك (حلمي، ١٩٨٥، ص ٣٠٧)، وكذلك (حمزة، ٢٠١٦، ص ١٣٠).

ويلاحظ أن معنى وحدة الوجود عند ابن الفاض يختلف عن معناها عند ابن عربي؛ إذ إن الوجود كله عند ابن عربي يُعد وحدة مطلقة بما في ذلك الله تعالى ومخلوقاته، فلا فرق عنده بين الواحد والكثير، أو بين الحق والخلق إلا بالنظر العقليّ، أما العارف الصوفيّ ــ من وجهة نظر ابن عربيــ فإنه يدرك تلك الوحدة عن طريق الذوق (أبو ريان، ٢٠١٢، ص ٢٥٦)، بينما نجد أن ابن الفارض كان يقصد من وحدته عدم شهوده إلا الحق.

ولما كان الحال كذلك فإنني أؤيد من ذهب إلى أن فناء ابن الفارض واتحاده كان يعبر عن وحدة الشهود وليس وحدة الوجود؛ بل من الإسراف أن نعده من أصحاب وحدة الوجود، أو نقرنه بابن عربي الذي تنطق كل فقرة من كتابه "فصوص الحكم" بهذه النظرية، ومع استثناء بعض أبيات

لابن الفارض في " نظم السلوك" عليها مسحة وحدة الوجود، فلا نملك إلا أن نعده متصوفًا ينزع في حبه الإلهيّ منزع أصحاب "وحدة الشهود"؛ إذ نجده قد استسلم لوجده واستغرق في حبه، وغاب عن نفسه وعن كل ما حوله، فلم يشهد في الوجود شيئًا إلا شهد الله تعالى فيه (عفيفي، ١٩٦٣، ص ٢١٦-٢١٧).

وبعد هذا العرض لمراحل السلوك عند ابن الفارض بما فيما من المقامات والأحوال نجد أنها لا تخلو من المحبة؛ بل إن كل مقام أوحال وصل إليه ابن الفارض كان نتيجة تلك المحبة وأثرًا من آثارها؛ لذلك استحق ابن الفارض أن يوصف بأنه سلطان العاشقين.

وفي نهاية هذا البحث توصلت إلى النتائج الآتية

أولًا- اتسمت التجربة الصوفية لدى ابن الفارض بالكثير من المقامات والأحوال الصوفية، التي تتخللها المحبة، والتي عبر عنها شعرًا في قصيدته المسماة "نظم السلوك"؛ إذ نجده قد انطلق في طريقه إلى الله تعالى من الحُب، ولم يصل إلى مقام أو حال وصل إليه إلا بالحُب، وأنهي الطريق إلى الله بالحُب؛ حتى أصبح الحُب دون رتبته؛ لأنه صار هو والمحبوب شيئًا واحدًا فانتفت الأثنية، وارتفعت الغيرية، وقد صرح ابن الفارض في ديوانه أن أي مقام أو حال في عبوديته لله رب العالمين، وصل إليه بالعبودة التي تعني أنه قد أحب الله بروحه وليس بنفسه أو قلبه فقط، وهذا يدل على أثر المحبة في كل مراحل السلوك لدى ابن الفارض، وهو الأمر الذي يميز التجربة الصوفية لدى ابن الفارض من وجهة نظري.

ثانيًا- إذا كانت المحبة تتخلل كل المقامات عند ابن الفارض إلا أنني أرى أن أثر هذه المحبة يتجلى بشكل واضح في مقامات مثل: التقرب بالنفس، والتجرد، والفقر، والقرب، والرضا، والإرادة، والصمت، والنفس المطمئنة، والعبودة- من وجهة نظري- إذ إن هذه المقامات التي وصل إليها ابن الفارض لا تكون إلا عن حب صادق تجعله يسعى إلى مجاهدة نفسه، والتخلص من الصفات الذميمة حتى ينعم بصفاء الود مع محبوبه الأعظم وهو الله تعالى.

ثالثًا– المحبة تتخلل كل الأحوال عند ابن الفارض، ومع ذلك أرى أن أهم الأحوال التي تجود بالمحبة – من وجهة نظري– هي: الإخلاص، وفناء الإرادة، والغيبة، والاتحاد، ووحدة الشهود، والمحو والصحو، ووحدة الوجود، والفناء الكليّ، والفرق بعد الجمع؛ إذ إن هذه الأحوال تُعد هبات من الله تعالى منحها الله تعالى لابن الفارض؛ ليثبت بها فؤاده في طريقه إليه؛ والتي تدل على محبته له فيمتلئ قلبه نورا بمحبة الله، ويزداد عشقا في ذات الله تعالى.

رابعًا– لا يمكن القول: إن وحدة ابن الفارض التي جادت بها بعض من أبياته الشعرية تدعو إلى وحدة الوجود أو تؤدي إلى القول بها؛ إذ إن هذه الوحدة ناتجة عن حبه وعشقه للذات الإلهية إلى درجة أنه لم يعد يبصر في الوجود إلا من يحب، ولم يعد يسمع إلا من يحب، ولم يعد يشهد في الكون أو الوجود إلا من يحب؛ لغلبة عاطفة الحب عليه فغاب عن الخلق وأصبح حاضرًا بالحق، ولكن ابن الفارض بعد أن وصل إلى هذا المقام الرفيع يعود منه إلى الحضور، والصحو ويصبح في حال الفرق بعد أن كان في حال الجمع، وهنا يشهد محضره بعد أن فنى عن ذاته في ذات الله تعالى، ويأخذ على عاتقه مهمة إرشاد السالكين إلى أعظم لذة يمكن للعارف أن يصل إليها وهي العشق الإلهيّ.

خامسًا– يمكن الإفادة – من وجهة نظري– من تجربة ابن الفارض الصوفية التي عاينها في رحلة صعوده الإيمانية للذات الإلهية في الوقت الحالي لإصلاح واقع الأمة التي أرى أن أفرادها قد بعدوا عن الله تعالى في سلوكهم سواء مع الله تعالى أم في سلوكهم بعضهم مع بعض – إلا من رحم ربي– وهذا أدى إلى ما نراه الآن من ضياع للأوطان، وخراب للعمران، ونزع للبركات، وانتشار الآفات، فالحُب الإلهيّ الذي غمر ابن الفارض يمكن أن يؤدي إلى جهاد النفس، والقضاء على صفاتها الذميمة: من كره، وحقد، وحسد، وطمع، وغير ذلك، ومن أجل المحبة الإلهية يكون للإنسان إرادة وعزيمة لا تلين في إصلاح ذاته، وتقوية إيمانه، والقرب من الذات العلية، فيطمئن قلبه، وتصفو نفسه، وينعم بصفاء الود مع الله ومع البشر فينصلح حاله وحال الأمة.

المصادر والمراجع موثقة بطريقة (APA)

١- أبو ريان، محمد على (٢٠١٥): *الحركة الصوفية في الإسلام*، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية.

٢- ابن عربيّ، محيي الدين (١٩٩٠): *الفتوحات المكية*، تحقيق عثمان يحيي، ج/١٣، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب.

٣- ابن الفارض، شرف الدين عمر (٢٠١١): *ديوان ابن الفارض*، بيروت، دار صادر.

٤- ابن القيم، شمس الدين محمد بن أبي بكر (٢٠٠٢): *مدارج السالكين*، ج/٢، القاهرة، دار الحديث.

٥- البوريني، بدر الدين الحسن بن محمد، والنابلسيّ، عبد الغني بن إسماعيل (٢٠٠٣): شرح *ديوان ابن الفارض*، جمعه رشيد بن غالب، ضبطه وصححه محمد عبد الكريم النّمري، ط/١، ج/٢،١، بيروت، دار الكتب العلمية.

٦- التفتازانيّ، أبو الوفا الغنيميّ (١٩٩١): *مدخل إلى التصوف الإسلاميّ*، ط/٣، القاهرة، دار الثقافة.

٧- الجزار، أحمد محمود (٢٠٠٦): *الفناء والحب الإلهيّ عند ابن عربيّ*، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية.

٨- حلمي، محمد مصطفى (١٩٨٥): *ابن الفارض والحُب الإلهيّ*، ط/٢، القاهرة، دار المعارف.

٩- حلمي، محمد مصطفى (١٩٦٠): *الحُب الإلهيّ في التصوف الإسلاميّ*، القاهرة، دار العلم.

١٠- حمزة، عبد اللطيف (٢٠١٦): *الحركة الفكرية في مصر في العصرين الأيوبيّ والمملوكيّ الأول*، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

١١- الخانيّ، قاسم بن صلاح الدين (٢٠٠٢): *السير والسلوك إلى ملك الملوك*، تحقيق سعيد عبد الفتاح، ط/١، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية.

١٢- السلميّ، أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين (١٩٩٨): *طبقات الصوفية*، تحقيق أحمد الشرباصي، القاهرة، مؤسسة دار الشعب.

١٣- السهروورديّ، شهاب الدين أبو حفص عمر (٢٠٠٠): *عوارف المعارف*، تحقيق عبد الحليم محمود، ومحمود بن الشريف، ج/٢، القاهرة، دار المعارف.

١٤- الشرقاويّ، حسن محمد (١٩٨٧): *معجم ألفاظ الصوفية*، ط/١، القاهرة، مكتبة المختار.

١٥- الطوسيّ، أبو النصر عبد الله بن على السرّاج (٢٠٠٠): *اللمع*، تحقيق عماد زكي البارودي، القاهرة، المكتبة التوفيقية.

١٦- عفيفي، أبو العلا (١٩٦٣): *التصوف الثورة الروحية في الإسلام*، ط/١، القاهرة، دار المعارف.

١٧- عون، فيصل بدير (١٩٨٣): *التصوف الإسلاميّ "الطريقة والرجال"* ، القاهرة، مكتبة سعيد رأفت.

١٨- الغرّاب، محمود محمود (١٩٨٣): *الحُب والمحبة الإلهية من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي*، ط/٢، دمشق، مطبعة نضير.

١٩- الغزاليّ، أبو حامد محمد (٢٠٠٥): *إحياء علوم الدين*، ط/١، بيروت، دار ابن حزم.

٢٠- القاشانيّ، عبد الرزاق بن أحمد (١٩٧١): *كشف الوجوه الغُر لمعان نظم الدُّرّ*، بيروت، دار الكتب العلمية.

٢١- القاشانيّ، عبد الرزاق بن أحمد (١٩٩٥): *لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام*، تحقيق سعيد عبد الفتاح، ج/١، القاهرة، دار الكتب المصرية.

٢٢- القشيريّ، أبو القاسم عبد الكريم (١٩٨٩): *الرسالة القشيرية*، تحقيق عبد الحليم محمود، ومحمود بن الشريف، القاهرة، مؤسسة دار الشعب.

٢٣- القيصريّ، داود بن محمود بن محمد (٢٠٠٤): *شرح تائية ابن الفارض الكبرى*، ط/١، بيروت، دار الكتب العلمية.

٢٤- الكلاباذيّ، أبو بكر بن محمد بن اسحق (١٩٩٣): *التعرف لمذهب أهل التصوف*، ط/١، بيروت، دار الكتب العلمية.

٢٥- المحاسبيّ، الحارث بن أحمد أسد (٢٠٠٥): *الرعاية لحقوق الله*، تحقيق خيري سعيد، ط/٥، القاهرة، المكتبة التوفيقية.

٢٦- الهجويريّ، على بن عثمان (١٩٨٠): *كشف المحجوب*، بيروت، دار النهضة العربية.