شعر التصوف بين الشيخ الجزيري وابن الفارض

ڕێڤەبەرێ گشتێ و
سەرنڤیسەر

مؤيد طيب

مافێن چاپکرنێ د پاراستێ نە
©

کوردستانا عێراقێ ـ دهۆك
تاخێ مازی - جادا ئاشتی
ئافاهیێ سپیرێز

www.spirez.net
www.spirez.org

دار سبيريز للطباعة والنشر
دهوك

- **تسلسل الاصدار:** (٤١٦)
- **عنوان الكتاب:** شعر التصوف بين الشيخ الجزيري وابن الفارض
- **تأليف:** مجيد ملك محمد الدوسكي
- **تصميم:** حسين صنعان
- **الغلاف:** نجم الدين بيرى
- **الاشراف الطباعي:** شێروان احمد طيب
- **الطبعة الأولى:** ٢٠١٦
- **عدد النسخ:** (٥٠٠) نسخة
- **رقم الايداع:** ٢٠٠٨، في مديرية المكتبات العامة في محافظة دهوك.
- **مطبعة:** هیڤی - اربيل

SPIREZ PRESS & PUBLISHER
DUHOK

شعر التصوف بين الشيخ الجزيري وابن الفارض

دراسة مقارنة

تأليف

مجيد ملك محمد الدوسكي

2016 سيريين

قدمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في اللغة العربية وآدابها - الدراسات الأدبية والنقدية في جامعة العلوم الإسلامية العالمية / عمان - الأردن.

الإهداء إلى.....

- والدتي حفظها الله، والتي تظلني دوماً بدعواتها الصالحة صباح مساء.
- زوجتي الغالية: التي عانت - راضية - عناء الغربة، ووجع البعاد.
- رياحين عمري وزهرات فؤادي: دیڑین، ئەلند، شیرەت، دلین، محمد.
- إليهم جميعاً أهدي ثمرة هذا الجهد مع خالص الحب والتقدير.

الباحث

فهرس المحتويات

الاهداء..... ٥

شكر وتقدير..... ٩

المقدمة..... ١١

التمهيد..... ١٥

الفصل الأول:..... ٤٧

المبحث الأول: بدايات السالك والمزيد..... ٤٩

المبحث الثاني: الحب والعشق الإلهي..... ٨٧

الفصل الثاني:..... ١٣٣

المبحث الأول: المقامات والأحوال..... ١٣٥

المبحث الثاني: السكر والخمرة الصوفية..... ١٦٣

الفصل الثالث:..... ١٨٥

(الأفكار والمفاهيم الصوفية)..... ١٨٧

الخاتمة..... ٢٢٧

المصادر والمراجع..... ٢٣١

ملخص الرسالة..... ٢٤٣

Abstract..... ٢٤٧

شكر وتقدير

اعترافاً بالجميل، وتقديراً للجهود، كان لابد من كلمة شكر وامتنان لكل من أسهم في إنجاز هذا الجهد وإخراجه بهذه الصورة، وأبدأ بالشكر الجزيل لمشرفي الدكتور عبدالحليم حسين الهروط، الذي هيأ لهذا البحث بتوجيهاته وإرشاداته طريق الوصول إلى صورته النهائية.

كما أتقدم بالشكر إلى كل من ساعدني ومد إلي يد العون، سواء بكلمة تشجيع أو بفكرة أو بمصدر أو بملاحظة، وأخص منهم بالذكر الدكتور ديوالي حاجي جاسم الذي كان بمثابة مشرف مساعد لي، حيث زين البحث بملاحظاته ونصائحه القيمة.

والشكر موصول إلى:

- جميع أساتذتي في جامعة العلوم الإسلامية العالمية - عمان، الذين لم يبخلوا علي بما وهبهم الله من العلم والعرفان، وأخص بالذكر الدكتور عيسى العبادي، الذي كان بمثابة الأستاذ والمعين والأخ الأكبر، في جميع مراحل دراستي في تلك الجامعة.
- أعضاء لجنة المناقشة، وهم: الأستاذ الدكتور عبدالقادر الرباعي، والأستاذ الدكتور حسن البكور لآرائهم النيرة وتوجيهاتهم القيمة التي ستزين البحث، ويكسبه ضياءً ورونقاً.
- الأديب تحسين إبراهيم الدوسكي، محقق ديوان الجزيري، الذي أهداني نسخة من الديوان، وأعارني بعض المصادر المهمة، وأرشدني إلى ما فيه المفيد في بحثي.
- الدكتور عامر جميل شامي، الذي وضح لي بعض الإشكاليات في مفاهيم التصوف وأمدني بملاحظات قيمة حول هذا البحث.

- جميع الزملاء الذين لم يبخلوا يوماً بما أطلب من المساعدة، وأخص منهم بالذكر: جاسم محمد الشرنخي، الذي شجعني في كتابة هذا البحث، والأخوين: غازي سعيد الدوسكي ويزدين صالح إبراهيم، اللذان وقفا معي طيلة فترة الدراسة، موقف الأخ الكبير للأخ الصغير.
- وأخيراً الشكر كل الشكر إلى شارح ديوان (مەلایێ جزیری) الأديب محمد أمين الدوسكي الذي بذل ما في وسعه لمساعدتي، ولم يبخل علي بملاحظاته وتوجيهاته، فله مني ولجميع من تقدم ذكرهم، ومن ساعد ولم أذكره جزيل الشكر وعظيم الامتنان.

الباحث

المقدمة

إنّ شعر التصوف هو الذروة في الشعر العربي، وهذا الشعر لا يعلم قيمته إلا من له ذوق رائق، لأنه يلامس شغاف القلب ويمتع الروح ويرتقي بها إلى أعلى المراقي، كيف لا وقد صدر عن قلوب مفعمة بالحب للذات الإلهية، تجردت من كل دنيوي وتعلقت ببارئها عز وجل.

يمثل الأدب الصوفي لوناً من ألوان الأدب الرفيع، يحمل في طياته أسمى معاني السمو الروحي وخصائصها، وابن الفارض هو أحد أقطاب الصوفية العربية الذين تدور أغراض شعرهم على الحب الإلهي، ويعد الجزيري في قمة الأدب الصوفي بالنسبة للكرد، لذا اختار الباحث هذه الدراسة المقارنة. ومن خلال هذه الدراسة سيتبين الجوهر المشترك بين الأدبين العربي والكردي في التصوف الإسلامي، وسيظهر مدى قدرة الشاعرين على توظيف مفاهيم فلسفة التصوف في شعريهما. وتأتي أهمية هذه الدراسة، من كونها دراسة مقارنة بين أديب عربي وهو ابن الفارض وبين أديب كردي وهو الجزيري، وهما علمان من أعلام الشعر الصوفي ومن قوميتين مختلفتين، كما أنّ هذه الدراسة جاءت لبيان معرفة تأثير السابق منهما على اللاحق من حيث فلسفة التصوف، وبذلك سوف يجيب البحث على عدة تساؤلات بخصوص هذا الشأن منها:

١- هل تأثر الجزيري بابن الفارض؟ وكيف صور الجزيري فلسفة التصوف في شعره مقارنة بابن الفارض؟

٢- ما هي مجالات تأثير ابن الفارض في الجزيري؟ وما الذي تميز به الجزيري عنه؟

والذي دفع الباحث لاختيار هذا الموضوع هو ما يأتي:

- الإعجاب بالأدب الصوفي.
- افتقار مكتباتنا إلى المقارنة بين الشعراء الصوفيين من ذوي الأعراق والجنسيات المختلفة.

- معرفة الجوهر المشترك بين الأدبين العربي والكردي من خلال أدب التصوف.
- التعريف بأدب الجزيري الرائع، ليكون سبيلاً في أن يجد مكانته اللائقة بين أدباء العالم.

وتناول كثير من الباحثين شعر كل من ابن الفارض والجزيري ولكن دون مقارنة بينهما، وقد وجد الباحث دراسات مقارنة بين الجزيري وحافظ الشيرازي، وبينه وبين سعدي الشيرازي، وكذلك بين ابن الفارض وبعض الشعراء والأدباء، ولكن لم يجد دراسات مقارنة بين الجزيري - الكردي - وأدباء العرب.

والدراسات السابقة التي تناول موضوع هذه الدراسة - حسب علم الباحث - هي:

١- شعر التصوف بين ابن الفارض ومحوي، رسالة ماجستير مقدمة إلى جامعة السليمانية، عبدالوهاب عبدالله عبدالرحيم جروستاني، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م. وهي دراسة قريبة من دراستي، حيث يقارن الباحث بين الشاعر العربي (ابن الفارض) والشاعر الكردي (محوي) وقد استفاد الباحث منها كثيراً، لا سيما فلسفة ابن الفارض في التصوف.

٢- عيشق له لاى مەلايى جزيرى وحافزى شيرازى - بەراورد وليّكولينەوە، محمد عبدالرحمن إبراهيم. وهي أطروحة ماجستير مقدمة إلى جامعة صلاح الدين في أربيل - العراق. ويقارن الباحث فيها بين العشق الإلهي عند حافظ الشيرازي - الفارسي والجزيري - الكردي.

٣- كاريگەرى سەعدى له سەر جزيرى، سالار احمد عزيز. وهي أطروحة ماجستير مقدمة إلى جامعة صلاح الدين في أربيل - العراق. ويبين الباحث فيها تأثير سعدي الشيرازي - الفارسي - على الجزيري - الكردي -.

٤- مفهوم المحبة في الفكر الجمالي الصوفي - دراسة مقارنة في شعر ابن الفارض وفكر ابن الدباغ، فاغية عصام قصبجي، رسالة ماجستير مقدمة إلى جامعة حلب، ٢٠٠٢م. وقد استفاد الباحث منها، لا سيما رؤية الشاعر ابن الفارض لمفاهيم التصوف.

ويعد الأدب المقارن منهجاً نقدياً مميزاً، فهو يعتمد على المقارنة بين الأجناس الأدبية في اللغات المختلفة، فقارن الباحث بين شعر التصوف لدى الجزيري وابن الفارض وفق المنهج المقارن الأمريكي، لأنه الأكثر ملاءمة للدراسات المقارنة من غيره من المناهج، حيث لا يشترط الصلة التأريخية في الدراسات المقارنة، ولا يشترط التأثير والتأثر، وإنما يبين نقاط الالتقاء والاختلاف بينها.

فقام الباحث أولاً بتعريف نشأة التصوف في الأدب العربي ومن ثم في الأدب الكردي، وبعدها قام بتعريف الأديبين وعصريهما وحياتهما الصوفية وترجمتهما، ومن ثم قارن بين مفاهيم فلسفة التصوف لبيان نقاط الالتقاء والاختلاف بينهما، وأخيراً كتب أهم ما توصل إليه من الاستنتاجات.

ومن أهم المصادر والمراجع التي استعان بها الباحث:

١- ابن الفارض والحب الإلهي، محمد مصطفى حلمي، ط٢، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٥.

٢- ديوان ابن الفارض، صححه وضبطه وعلق عليه وقدم له: إبراهيم السامرائي، بدون طبعة، دار الفكر للنشر والتوزيع، عمان - الأردن، ١٩٨٥م.

٣- ديوانا مەلايێ جزيرى، بەرهەفكرن و ڤەوژارتن: تحسين إبراهيم دوسكى، پێداچوون و لێ زڤرين: إسماعيل طه شاهين، چاپخانا هاوار - دهوك، چ١، ٢٠٠٠ز.

٤- شرح ديوان ابن الفارض، من شرحي الشيخ بدرالدين الحسن بن محمد البوريني (ت ١٠٢٤ هـ)، والشيخ عبدالغني بن إسماعيل النابلسي (ت١١٤٣هـ)، جمعه: رشيد بن غالب اللبناني، ضبطه وصحّحه: محمد عبدالكريم النمري، دار الكتب العلمية - بيروت، ط٢، ٢٠٠٧ م.

٥- شعر التصوف بين الأدبين العربي والكردي - دراسة مقارنة، عبدالوهاب عبدالله عبدالرحيم الجروستاني، طبعة رون، مديرية الطباعة والنشر - السليمانية، ط١، ٢٠٠٩م.

٦- العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، أحمد الملا محمد الزفنكي، ط٢، مطبعة الصباح، ١٩٨٧م.

٧- فلسفة العشق الإلهي في شعر الجزيري، محمد أمين الدوسكي، مراجعة وتقديم: محمد بكر، من منشورات الأكاديمية الكردية، دار سبيريز للطباعة والنشر، ط٣، ٢٠١٠م.

٨- كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدُر، عبدالرزاق بن احمد القاشاني، تح: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٥م - ١٤٢٦هـ.

ومن الصعوبات التي واجهها الباحث في كتابة هذا البحث، صعوبة دراسة التجربة الصوفية بصورة عامة، والدراسات المقارنة بصورة خاصة، وكذلك صعوبة الحصول على بعض المصادر التي كان بأمس الحاجة إليها، ولكن تلك الصعوبات ذللت بفضل المشرف الدكتور عبدالحليم الهروط وجهوده، الذي لم يبخل بتوجيهاته له، وما زوّده به من مصادر ومراجع من مكتبته الخاصة.

وأخيراً وقبل كل شيء يعترف الباحث بالتقصير، فالكمال لله تعالى، وإنما حاول وبذل الجهد وتحرى الصواب، وهذه هي الخطوة الأولى في إكمال الدراسات الأكاديمية ونيل العلوم بإذن الله، وما التوفيق إلا بالله عز وجل.

الباحث

مجيد ملك محمد الدوسكي

الأردن - عمّان

٢٠١١/١٢/٢٦

التمهيد

- مفهوم التصوف والصوفية
- مصادر التصوف الإسلامي وعوامل نشوئه
- مراحل التصوف الإسلامي
- الشعر الصوفي العربي
- نشأة التصوف في كردستان
- الشعر الصوفي في كردستان
- التعريف بابن الفارض
- التعريف بالجزيري

• مفهوم التصوف والصوفية:

إنّ دراسة التصوف والتجربة الصوفية مهمة صعبة، لأنّ التصوف تجربة روحية، ومظهر من مظاهر التقوى والتقرب[1]. إلى الله سبحانه وتعالى، وفيه الكثير من الرموز[2] والإيماءات والإشارات[3]. التي لا يفهما إلا أصحاب التجربة نفسها، أو الدارس الجيد لفلسفة التصوف. وأهداف التصوف روحية بحتة، ومنزهة عن العلائق المادية والدنيوية[4]، ولكل متصوف رؤيته الخاصة حول المسائل الروحية، ولهذا تباينوا في تحديد مفهوم التصوف، باختلاف العصر واختلاف الصوفي. فقد ذكر المصنفون عشرات التعاريف للتصوف، دون أنْ يستقروا على تعريف واحد، لأنه يتعلق بالوجدان والأذواق. فيعرّف معروف الكرخي (ت٢٠٠هـ)[5] التصوف بقوله: "التصوف الأخذ بالحقائق، واليأس مما في أيدي الخلائق"[6]، ويعرّفه أبو الحسين النوري (ت٢٩٥هـ)[7] بقوله: "التصوف ترك حظ النفس جملة، ليكون الحق نصيبها"[8]، ويقول

---

(١) **القرب:** قرب العبد من الحق بالمكاشفة والمشاهدة، والانقطاع عما دون الله، وقيل: القرب الدنو من المحبوب بالقلوب. ينظر: معجم مصطلحات الصوفية، عبدالمنعم الحفني، دار المسيرة - بيروت، ط٢، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م، ص ٢١٦.

(٢) **الرمز:** معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر لا يظفر به إلا أهله. ينظر: اللمع، أبو نصر السراج الطوسي، تح: أحمد عبدالرحيم السايح، وتوفيق علي وهبة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط١، ٢٠٠٩م، ص ٥٧٧.

(٣) **الإشارة:** ما يخفى عن المتكلم كشفه بالعبارة للطافة معناه. وقيل: هي إخبار الغير عن المراد بغير عبارة اللسان. ينظر: اللمع، السراج الطوسي، ص ٥٧٧. وينظر: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، رفيق عجم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط١، ١٩٩٩م، ص٦٢.

(٤) **ينظر:** فصول في التصوف، حسن محمود عبداللطيف الشافعي، دار البصائر، القاهرة، ط، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م، ص ٥٠.

(٥) هو معروف بن فيروز الكرخي، الصالح المشهور، كان من كبار المشايخ، وهو من أوائل الصوفية، تتلمذ عليه سرى السقطي، توفي سنة ٢٠٠هـ، وسنة ولادته غير معروفة. ينظر: الرسالة القشيرية في علم التصوف، عبدالكريم القشيري (ت٤٦٥هـ)، تح: عبدالحليم محمود، ومحمود الشريف، دار المكتبة الحديثة، القاهرة، ١٩٦٦م، ص١٥. وينظر: وفيات الأعيان وأنباء الزمان، أبو العباس شمس الدين بن محمد بن أبو بكر بن خلكان (ت٦٨١هـ)، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م، ج٥، ص٢٣٠ - ٢٣١.

(٦) الرسالة القشيرية، عبدالكريم القشيري، ص ١٢٧.

(٧) هو أبو الحسين، احمد بن محمد النوري، بغدادي المولد والنشأة، خراساني الأصل، وهو من أقران الجنيد البغدادي، انتهت إليه رئاسة الصوفية في عصره، توفي سنة ٢٩٥هـ. ينظر: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أبو نعيم احمد بن عبدالله الأصفهاني (ت ٤٣٠هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٥، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م، ج١٠، ص٢٤٩. ينظر: سير أعلام النبلاء، شمس الدين محمد بن احمد بن عثمان الذهبي (ت ٧٤٨هـ)، تحقيق وضبط وتعليق: صالح السمر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م، ج١٤، ص٧٠.

(٨) التصوف الثورة الروحية في الإسلام، أبو العلا عفيفي، دار الشعب، بيروت، ط١، (د.ت)، ص ٥٠.

الجنيد البغدادي (ت٢٩٧هـ)[١] عن التصوف: "ما أخذنا التصوف عن القيل والقال، ولكن عن الجوع وترك الدنيا، وقطع المألوفات والمستحسنات، لأنّ التصوف هو صفاء المعاملة مع الله تعالى.."[٢].

ويذهب أبو بكر الشبلي (ت٣٣٤هـ)[٣]. في تعريفه للتصوف إلى القول: إنّ "التصوف طرح النفس من العبودية، والخروج من البشرية، والنظر إلى الحق بالكلية"[٤]. ويعرّف الشيخ أبو الحسن الشاذلي (ت ٦٥٦)[٥]، التصوف، بأنه "تدريب النفس على العبودية وردها لأحكام الربوبية"[٦]، وعند ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ) التصوف يعني: العودة إلى ما كان عليه أصحاب الرسول ﷺ، بعد الأدبار عن الدين، والميل إلى ترف الحياة وزخرفتها ومتاعها[٧].

---

(١) هو أبو القاسم، الجنيد بن محمد بن جنيد البغدادي، أعمق الصوفية كلاماً عن التوحيد والفناء فيه، يلقب بـ"شيخ الطائفة"، توفي سنة ٢٧٩هـ. ينظر: الرسالة القشيرية، عبدالكريم القشيري، ص١٨. وينظر: وفيات الأعيان، ابن خلكان، ج١، ص٣٧٣. وينظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج١٤، ص ٦٦.

(٢) طبقات الصوفية، أبو عبدالرحمن محمد بن الحسين السلمي (ت ٤١٢هـ)، تح: نورالدين شريبة، دار الكتاب العربي، القاهرة، ط١، ١٣٧٣هـ - ١٩٥٣م، ص١٩.

(٣) هو دلف بن جحدر الشبلي، ناسك، أصله من خراسان، ونسبته إلى قرية (شبلة) من قرى ما وراء النهر، ومولده من مدينة (سر من رأى) عام ٢٤٧هـ، وفاته ببغداد سنة ٣٣٤هـ. ينظر: وفيات الأعيان، ابن خلكان، ج٢، ص٢٧٣. وينظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج١٥، ص ٣٦٧.

(٤) التصوف الثورة الروحية في الإسلام، أبو العلا عفيفي، ص ٥١.

(٥) هو علي بن عبد الله بن عبدالجبار، الملقب بالشاذلي - نسبة إلى قرية بأفريقيا، ولد عام ٥٩٣هـ في المغرب، حفظ القرآن الكريم، وبدأ يتفقه في أمور الدين، وهو شيخ الطريقة الشاذلية، وتتلمذ عليه أبو العباس المرسي، وابن عطاء الله السكندري، توفي سنة ٦٥٦هـ. ينظر: لطائف المنن في مناقب الشيخ أبي العباس المرسي وشيخه أبي الحسن، ابن عطاء الله السكندري، تصحيح: علي بن علي العزّي، القاهرة، ١٨٦٠م، ص٤٤. وينظر: طبقات الأولياء، ابن الملقن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي (٧٢٣ - ٨٠٤)هـ، تح: نور الدين شريبة، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٦م، ص ٤٥٨ - ٤٥٩. وينظر: أبو الحسن الشاذلي: حياته.. تصوفه..تلاميذه وأوراده، مأمون غريب، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص ١٤، ٣٠، ٤٥.

(٦) الطبقات الكبرى المسماة بلواقح الأنوار في طبقات الأخيار، عبدالوهاب بن أحمد الشافعي المصري، الشعراني (٩٧٣هـ)، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء - المغرب، ط١، ١٩٩٩م، ج٢، ص٨.

(٧) **ينظر:** مقدمة ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد بن خلدون (ت ٨٠٨هـ)، ضبط المتن ووضع الحواشي والفهارس: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت - لبنان، ط٢، ١٩٦٠م، ص٣٧٠.

والتصوف عند التفتازاني هو: "فلسفة حياة تهدف إلى الترقي بالنفس الإنسانية أخلاقياً، وتتحقق بواسطة رياضات[1]. عملية معينة، تؤدي إلى الشعور في بعض الأحيان بالفناء في الحقيقة الأسمى، والعرفان بها ذوقاً لا عقلاً، وثمرتها السعادة الروحية، ويصعب التعبير عن حقائقها بألفاظ اللغة العادية، لأنها وجدانية الطابع وذاتية"[2].

فالتصوف ظاهرة روحية، وجدانية من ناحية، وتجربة إنسانية من ناحية أخرى، قد تباينت آراء الصوفية في بيان مفهومه، لأنّ كل إنسان يفكر في تجربته حسب ميوله وأفكاره ورؤيته لمعالجة هذه القضية، ولذا اختلفت الآراء حول تعريف التصوف، وماهيته، فعبّر كلُّ صوفي عنه بطريقته الخاصة، بَيْدَ أنّ الكل متفقون على أنها طريقة للتقرب إلى الله سبحانه وتعالى، والاختلاف في الوسائل والسبل لتحقيق ذلك المطلب.

كما تباينت الآراء حول تسمية كلمة الصوفية واشتقاقها، وذهبوا فيها مذاهب شتى:

فقالت طائفة: إنّما سميت الصوفية "صوفية" لصفاء أسرارها ونقاء آثارها، وقيل: الصوفي من صفا قلبه لله، وقال بعضهم: الصوفي من صفت لله معاملته، فصفت له من الله عز وجل كرامته، وقال قوم: إنّما سموا صوفية، لأنّهم في الصف الأول بين يدي الله عز وجل، بارتفاع هممهم إليه، وإقبالهم بقلوبهم عليه، ووقوفهم بسرائرهم بين يديه، وقال قوم: إنّما سموا صوفية، لقرب أوصافهم من أوصاف أهل الصفة الذين كانوا على عهد رسول الله ﷺ، وقال قوم: إنما سموا صوفية، للبسهم الصوف[3].

---

(١) **الرياضة:** هي رياضة أدب، وهو الخروج عن طبع النفس، وهي عبارة عن تهذيب الأخلاق النفسية. ينظر: معجم مصطلحات الصوفية، الحفني، ص ١١٦.

(٢) مدخل إلى التصوف الإسلامي، أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط٣، ١٩٧٩م، ص ١٠.

(٣) **ينظر:** التعرف لمذهب أهل التصوف "لو لا التعرّف لم عُرف التصوف"، أبو بكر محمد الكلاباذي (ت ٣٨٠هـ)، تح: محمود أمين النواوي، المكتبة الأزهرية للتراث، ط٣، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م، ص٢٦. وينظر: الصوفية معتقداً ومسلكاً، صابر طعيمة، دار عالم الكتب للنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م، ص٢١.

ومنهم من قال: إنّ الصوفية مأخوذة من الكلمة اليونانية "فيلا سوفيا" أي: محب الحكمة ولما ذهب قوم في الإسلام إلى قريب في رأيهم سموا باسمهم[١]، وقال آخر: إنّ كلمة تصوف وصوفية مأخوذة من كلمة (جيمنو سوفيا)، ومعناها الحكماء العراة، وهو اسم أطلقه اليونان على الهنود العراة، الذين كانوا يقضون حياتهم في السياحة متأملين في الله[٢].

وقد ذهب بعضهم إلى أنّ التصوف من "الصوفانة"، وهي بقلة رعناء قصيرة نسبوا إليها لاجترائها بنبات الصحراء، وقال آخرون: التصوف منسوب إلى صوفة القفا، وهي شعيرات النابتة في مؤخرة الرأس، كأنّ الصوفي عطف به إلى الحق، وصرفة عن الخلق[٣].

وأما القشيري[٤]، فيرى أنّ الأظهر في اسم الصوفية: أنه كاللقب، لأنّ هذه الطائفة أشهر مِنْ أنْ يحتاج في تعينهم إلى قياس لفظ، واستحقاق اشتقاق[٥].

ويفضل الطوسي[٦]، نسبتهم إلى ظاهر اللبس، لأنّ لبسة الصوف دأبُ الأنبياء عليهم السلام وشعارُ الأولياء والأصفياء، وسمي حواريو عيسى عليه السلام أيضاً نسبة إلى ظاهر لبسهم، وهو البياض.. ويقول: "فلما أضفتهم إلى ظاهر اللبسة كان ذلك اسماً مجملاً، مخبراً عن جميع العلوم والأخلاق والأحوال الشريفة المحمودة"[٧]، وإلى هذا الرأي ذهب ابن خلدون، فيقول في مقدمته: فإذا انتسب الرجل إلى الصوفية واتخذ شعارهم وسلك مسلكهم قيل: تصوَّف، كما يقال: تقمص الرجل

---

(١) **ينظر:** الشعر الصوفي حتى أفول مدرسة بغداد وظهور الغزالي، عدنان حسين العوادي، دار الشؤون الثقافية العامة - بغداد، ١٩٨٦م، ص٣٥.

(٢) **ينظر:** المصدر نفسه، ص٣٥.

(٣) **ينظر:** تلبيس إبليس، جمال الدين أبي الفرج عبدالرحمن ابن الجوزي البغدادي (ت ٥٩٧هـ)، مطبعة منير - بغداد، ١٩٨٣م، ص١٦٣.

(٤) هو عبدالكريم بن هوازن بن عبدالملك بن طلحة بن محمد القشيري، ولد عام ٣٧٦هـ، ومن أصل عربي، كان علامة في الفقه والتفسير والحديث والأصول والأدب والشعر والكتابة وعلم التصوف، نشأ بنيسابور، توفي سنة ٤٦٥هـ، ومن أهم مؤلفاته: (الرسالة في علم التصوف). ينظر: وفيات الأعيان، ابن خلكان، ج٣، ص ٢٠٥ - ٢٠٧.

(٥) **ينظر:** الرسالة القشيرية، عبدالكريم القشيري، ج٢، ص ٥٥.

(٦) هو نصر بن محمد بن احمد بن يعقوب أبو الفضل الطوسي العطّار، ولد عام ٣١١هـ، عالم بالحديث، سافر إلى العراق ومصر والشام والحجاز وصنف كتباً، توفي سنة ٣٨٤هـ. ينظر: العبر في خبر من غبر، الحافظ الذهبي (ت ٧٤٨هـ)، تح: صلاح الدين المنجد، دائرة المطبوعات والنشر في الكويت، ١٩٦٠م، ج٢، ص ٤٤٣.

(٧) اللمع، السراج الطوسي، ص١١٢.

وتجلبَبَ إذا لبس القميص والجلباب، فالمنسوب إلى الصوف صوفي وجمعه صوفيون وصوفية، كما يقال في النسبة إلى زيد: زيدي وزيديون وزيدية[١].

إنّ إطلاق تسمية "الصوفي" على شخص ما له دلالته العملية والسلوكية، والاختلاف في التسمية بين علماء الزهد والتصوف يرجع إلى رؤية كل منهم إلى هذه الظاهرة ومنشئها، وهو شيء طبيعي في العلوم الإنسانية والأدبية.

فأجدر الآراء بالقبول، هو تسميتهم حسب ظاهر لبسهم، وهو الصوف، لأنه دأب الأنبياء وشعار المتقين والزهاد، وهم من لقبوا بهذا الاسم، وصار الاسم علماً على الحركات الدينية التي تقوم بالإصلاحات، كل حسب وجهة نظره منذ فجر الإسلام إلى يومنا هذا، والآراء الأخرى أيضاً مقبولة، فإنهم حريصون على الحضور في الصف الأول، ويجاهدون في تصفية نفوسهم ليصلوا إلى درجة الصفاء والحكمة الإلهية.

• مصادر التصوف الإسلامي و عوامل نشوئه :

هناك عوامل عدة أسهمت في نشأة التصوف الإسلامي، ويرى كثير من الباحثين أنّ الظروف السياسية والاجتماعية من الأسباب الرئيسة لظهور التصوف الإسلامي، فظهور نظام اجتماعي غير عادل، لا سيما فيما بعد العصر الإسلامي الأول، "أوجد طبقات متباينة في المجتمع المسلم، نتيجة استئثار بعض أهل السلطة بالمال، وحرمان الطبقات الاجتماعية الأخرى منها، فخلق جواً من التنافر والكراهية بين الطبقتين"[٢].

فثار الأتقياء من المسلمين على هذا النظام الاجتماعي غير العادل، فقاوموا الحياة ومغرياتها، ووقفوا ضد مطامع النفس، وحرك ذلك في الناس الميل إلى العزلة والفرار من الحياة درءاً للفتن[٣]، واتقاءً للشبهات.

فالصوفية في نظر الباحثين طبقة اجتماعية برزت مقابل طبقة الأثرياء من الخلفاء، وأهل بيتهم، وأتباعهم الذين كانوا يعيشون في ترف ولهو، وتقابلهم طبقة

---

(١) **ينظر:** مقدمة ابن خلدون، ص٤٦٧.

(٢) نظرية الحب والاتحاد في التصوف الإسلامي، من الحب الإلهي إلى دوام الاتحاد المستحيل، محمد الراشد، الأوائل للنشر، دمشق، ط١، ٢٠٠٣م، ص ٣٧.

(٣) **ينظر:** التصوف، الثورة الروحية في الإسلام، أبو العلا عفيفي، ص ٦٨ - ٦٩

أخرى في عوز وفقر مدقع، مما أدى إلى زرع الحقد والكراهية في نفوسهم، وخير وسيلة للتعبير عن سخطهم هو الابتعاد عن شهوات الدنيا وعن الناس، فشكلوا مجموعة شبه منظمة دون أن يجمعهم من البداية منهج، أو تنظيم[١].

وتأثر التصوف الإسلامي بالفلسفات الأجنبية، نتيجة الاختلاط بالمجتمعات الأخرى وتوسع الدولة الإسلامية، إلاّ أنّ أصل التصوف الإسلامي هو المصدر الإسلامي، لأنّ في الإسلام ما يغني عن غيره من الأفكار، وتكون المصادر الأخرى بمثابة العامل المساعد، لا سيما في مرحلته الفلسفية. وقد اختلف الباحثون حول مصدر هذا التصوف ومنشئه، فمنهم من ذهب إلى القول: إنها غير إسلامية، ومنهم من ذهب إلى أنها إسلامية خالصة.

الرأي الأول: يقول بعودة التصوف إلى أصول غير إسلامية، منها:

١- المصدر المسيحي: لقد كانت حجتهم في ذلك ما كان للرهبان من تأثير على الزهاد المسلمين فقد روي عن إبراهيم بن أدهم[٢]، أنه قال: "تعلمت المعرفة من راهب اسمه سمعان"[٣].

فهناك طائفة من المستشرقين - منهم (Von Kremer) - رأوا أنّ التصوف مصدره مسيحي، وحجتهم ما وجدوا من صلات بين العرب والنصارى في الجاهلية، وكذلك ما يلاحظ من أوجه الشبه بين حياة الزهاد والصوفية في الرياضة والخلوة، وبين ما يقابله عند السيد المسيح عليه السلام، والرهبان في العبادة والملبس[٤].

---

(١) **ينظر**: في التصوف الإسلامي، مفهومه وتطوره وأعلامه، قمر كيلاني، دار مجلة شعر، مطابع سميا - بيروت، (د.ت)، ١٩٦٢، ص٢٠. وينظر: النزعات المادية في الفلسفة العربية والإسلامية، حسين مروة، دار الفارابي، بيروت، ط٥، ١٩٨٥م، ج٢، ص١٦٢.

(٢) هو إبراهيم بن أدهم بن منصور بن يزيد بن عامر بن إسحاق، ولد في بلخ، إحدى مدن خراسان، يكنى بأبي إسحاق التميمي البلخي، وعام ولادته غير معروف، وهو أحد مشاهير العباد، وأكابر الزهاد، توفي سنة ١٦١هـ. ينظر: البداية والنهاية، الحافظ أبو الفداء إسماعيل الدمشقي، ابن كثير(ت٧٧٤هـ)، تح: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٩٨٨م، ج٥، ص٦٣٦. وينظر: من أعلام التصوف الإسلامي، علي أحمد عبدالهادي الخطيب، دار نهضة الشرق، القاهرة، ط١، ٢٠٠١م، ص ٩ - ٣١.

(٣) **ينظر:** التصوف الثورة الروحية في الإسلام، أبو العلا عفيفي، ص٧١.

(٤) **ينظر:** الحياة الروحية في الإسلام، محمد مصطفى حلمي، مطبعة إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط٢، ١٩٤٥م، ص ٤٤. وينظر: الاتجاهات الحديثة في دراسة التصوف الإسلامي، مصادره وآثاره، تحليل ونقد: محمد عبدالله الشرقاوي، مطبعة المدينة، دار السلام، القاهرة، (د.ط)، (د.ت)، ص ٧٢. وينظر: في التصوف الإسلامي، قمر كيلاني، ص ٢١.

ويعيد (Hamltom) أيضاً التصوف الإسلامي إلى الصوفية المسيحية، للترابط بين روح التقوى القرآني، والنزعة التصوفية الزهدية في الكنيسة الشرقية المسيحية[١].

٢- المصدر الفارسي: وذهبت طائفة أخرى من المستشرقين - منهم (THOlk) - أنّ التصوف الإسلامي مأخوذ من أصل فارسي، وحجتهم أنّ عدداً كبيراً من المجوس ظلوا على عقيدتهم بعد الفتح الإسلامي، وقد تأثر العرب بالفرس من الناحية السياسية والاجتماعية والأدبية، وذلك بحكم التجاور، وأنّ الكثير من مشايخ الصوفية الكبار ظهروا في بلاد فارس[٢].

٣- المصدر اليوناني: هناك من يرد التصوف الإسلامي إلى مصدر يوناني - منهم (Nicolson)- حيث يقول: "إنّ التصوف الإلهي من آثار النظر اليوناني"[٣]، وأنّ الثقافة اليونانية كانت المسيطرة على العقول والنفوس في الشرق، فتأثر المسلمون بالحضارة اليونانية وبأفكار أفلاطون[٤]، على وجه الخصوص.

٤- المصدر الهندي: ومنهم من يرى أنّ التصوف مصدره هندي - منهم (Von Kremer)، وأنّ التصوف الإسلامي تأثر بالأفكار الهندية[٥]، ويسندون رأيهم على الشبه بين الطرق التي يتبعها فقراء الهند، مع الطرق التي يقوم بها الصوفية[٦].

---

(١) **ينظر:** التصوف جدلية وانتماء، أحمد علي حسين، منشورات اتحاد كتاب العرب، دمشق، ١٩٩٠م، ص٩٦.

(٢) **ينظر:** مقدمة كتاب (في التصوف الإسلامي وتاريخه)، رينولد نيكلسون، ترجمة: أبو العلا عفيفي، مطبعة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٩م، ص(ج) وما بعدها. وينظر: الصوفية معتقداً ومسلكاً، صابر طعيمة، ص٤٨. وينظر: الاتجاهات الحديثة في دراسة التصوف الإسلامي، تحليل ونقد: محمد عبدالله الشرقاوي، ص ٥١ - ٥٧. وينظر: في التصوف الإسلامي، قمر كيلاني، ص ٢٤.

(٣) الصوفية في الإسلام، رينولد نيكلسون، ترجمه وعلق عليه: نورالدين شريبة، الناشر محمد الخانجي، مصر، ١٩٥١م، ص١٥، وما بعدها. وينظر: الاتجاهات الحديثة في دراسة التصوف الإسلامي، تحليل ونقد: محمد عبدالله الشرقاوي، ص ٥٨ - ٦٦.

(٤) **ينظر:** في التصوف الإسلامي، قمر كيلاني، ص ٢٢.

(٥) **ينظر:** في التصوف الإسلامي وتاريخه، نيكلسون، ترجمة: أبو العلا عفيفي، مقدمة المترجم، ص(ح). وينظر: الاتجاهات الحديثة في دراسة التصوف الإسلامي، تحليل ونقد: محمد عبدالله الشرقاوي، ص ٣١ - ٥٠.

(٦) **ينظر:** في التصوف الإسلامي، قمر كيلاني، ص ٢٣.

الرأي الثاني: يقول بعودة التصوف إلى أصول إسلامية خالصة، وأصحاب هذا الرأي يرون أنّ التصوف فكر إسلامي، بدأ بحركة الزهد وتطور إلى التصوف الإسلامي، فالإسلام والقرآن هما المنبع الأول للتصوف[1]، وأنّ هذه الحركة استمدت تصوفها من القرآن الكريم، والسنة النبوية، وسيرة الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين. ويستند على.

١- **القرآن الكريم:** لكلام الله سبحانه وتعالى مكانة عظيمة في نفوس المسلمين، وفيه حثٌ وتشجيع على الورع والتقوى وهجر الدنيا وزخرفها، كقوله تعالى: ﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ..﴾[2]، وما يتضمن من وعد ووعيد وتحريم للاقتراب من الحرام، والحثّ على الكسب الحلال.

وقد صوّر القرآن الكريم الجنة والنار بصورة دفعت الكثير من المسلمين إلى التفاني في العبادة، طلباً للنجاة من النار، وطمعاً في العفو ودخول الجنة، فقال عز وجل:﴿فَأَمَّا مَن طَغَى. وَآثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا. فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى. وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى. فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى﴾[3]، فالقرآن إذن قد أعطى الناحيتين حقهما: الترهيب والترغيب، وحرك في قلوب المؤمنين مشاعر الخوف والرجاء، مما دفعهم إلى التقرب من الله بالعبادة والمجاهدة والزهد في الدنيا[4].

فمن "القرآن استمد الصوفية أول ما استمدوا آراءهم في الأخلاق والسلوك ورياضاتهم العملية التي اصطنعوها من أجل تحقيق هدفهم من الحياة الصوفية"[5]. وقد استندت الصوفية في الاستشهاد بالأحوال والمقامات[6]، والتي هي أساس التصوف،

---

(١) **ينظر:** التصوف في الإسلام وأعلامه، محمد عبدالمنعم خفاجي، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط١، ٢٠٠٢م، ص٨.

(٢) سورة الحديد، الآية: ٢٠.

(٣) سورة النازعات، الآيات: ٣٧ - ٤١.

(٤) **ينظر:** التصوف: الثورة الروحية في الإسلام، أبو العلا عفيفي، ص ٦٤ - ٦٥. وينظر: في التصوف الإسلامي، قمر كيلاني، ص ١٦ - ١٧.

(٥) **ينظر:** مدخل إلى التصوف الإسلامي، أبو الوفا التفتازاني، ص ٣٨.

(٦) **الحال:** هو ما يرد على القلب من طرب، أو حزن، أو بسط، أو فيض، وتسمى الحال بالوارد أيضاً. والمقام: معناه مقام العبد بين يدي الله عز وجل فيما يقام فيه من المجاهدات والرياضات والعبادات. ينظر: معجم مصطلحات الصوفية، الحفني، ص ٧٣، ٢٤٨.

على شواهد من آي القرآن الكريم[1]، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ النَّفْسَ لأَمَّارَةٌ بالسُّوءِ.﴾[2]، وقوله سبحانه: ﴿واللَّهُ الْغَنيُّ وأَنتمُ الْفُقَرَاء﴾[3]، وقوله عز وجل: ﴿قُلْ مَتاع الدَّنْيَا قَلِيلٌ والآخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ اتقَى﴾[4].

٢- **الحديث النبوي الشريف:** لأقوال الرسول ﷺ وأفعاله مكانة عظيمة في نفوس المسلمين، باعتبار أن الأحاديث النبوية والسنة المطهرة هي المصدر الثاني للشريعة الإسلامية، وهي مفسرة للقرآن الكريم وموضحة له.

فكان الحديث النبوي منبعاً كبيراً، نهل منه الصوفية، وردوا إليه بعض مذاهبهم، كالعشق الإلهي[5] والحقيقة المحمدية[6]، فمثلاً أخذوا مقولتهم في تبرير أصل الخلق بالحب الإلهي من الحديث النبوي "كنت كنزاً مخفياً لم أعْرَفَ فأحببت أنْ أعرف فخلقت الخلق فبي عرفوني"[7]، ويبررون الحقيقة المحمدية بالاعتماد على الحديث النبوي القائل:" و(كنت نبياً، وآدم بين الروح والجسد)[8].

---

(١) **ينظر:** مدخل إلى التصوف الإسلامي، أبو الوفا التفتازاني، ص ٣٨. وينظر: الاتجاهات الحديثة في دراسة التصوف الإسلامي، تحليل ونقد: محمد عبدالله الشرقاوي، ص ١٥٤-١٥٦.

(٢) سورة يوسف، الآية:٥٣.

(٣) سورة محمد، الآية: ٣٨.

(٤) سورة النساء، الآية: ٧٧.

(٥) **العشق الإلهي:** هو أقصى درجات المحبة، وسائر المقامات تندرج فيه، ولذا قيل: إنّه أقصى مقامات الذهول والغيبة، وأولاها الغرام، وهو الانتشاء من خمرة المحبة، ثم الافتتان وهو خلع العذار وعدم المبالاة بالخلق، ثم الوله وهو مقام الحيرة، ثم الدهش وهو الذهول، ثم الفناء عن رؤية النفس، وهو أن يكون العاشق لا يسمع إلا لمحبوبه ولا يبصر إلا به ولا يدرك إلا به وله، ومنه فناء به عن نفسه وعن الأشياء، وعندئذ يطلع المحب على أسرار الغيوب. ينظر: معجم مصطلحات الصوفية، الحفني، ص١٨٤.

(٦) **ينظر:** في التصوف الإسلامي، قمر كيلاني، ص ١٧. الحقيقة المحمدية: هي أول موجود أوجده الله تعالى من حضرة الغيب، وليس عند الله من خلقه موجود قبلها ولكن هذه الحقيقة لا تعرّف بشيء. ينظر قاموس المصطلحات الصوفية، أيمن حمدي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ٢٠٠٠م، ص ٥٦.

(٧) **قال ابن تيمية:** (ليس هذا من كلام النبي صلى الله عليه وسلم..). ينظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ)، جمع وترتيب: عبدالرحمن محمد قاسم العاصمي بمساعدة ابنه محمد، مطابع الرياض، ط١، ١٣٨٢هـ، ج١٨، ص ٢٧٦.

(٨) المعجم الكبير، سليمان بن احمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني، تح: حمدي بن عبدالمجيد السلفي، مكتبة العلوم والحكم - الموصل، ط٢، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٢م، ج٢٠، ص ٣٥٣.

٣- **حياة النبي ﷺ والصحابة رضوان الله عليهم:** إنّ حياة الرسول ﷺ قبل نزول الوحي عليه، تنطوي على معاني الزهد والتقشف والعبادة والتأمل في الكون، حيث كان يخلو إلى نفسه في غار حراء، يتأمل آيات الكون، وبعد الوحي أيضاً كانت حياته متصفة بالزهد، وحافلة بالمعاني الروحية التي وجد الصوفية منبعاً صافياً لهم فيها[١].

فما ورّثه الرسول الكريم ﷺ وأصحابه رضوان الله عليهم، ولمن جاؤوا بعدهم من سنة حسنة بالزهد في الدنيا، والقناعة والصبر، وتحمل البلاء في سبيل الله، والتقوى والإخلاص لوجه الله سبحانه وتعالى كان مصدر الإلهام لدى الصوفية[٢]، فحياة النبي محمد ﷺ في نظرهم "الشعلة الأبدية التي يستمدون منها سراجهم الضئيل"[٣].

ومهما يكن، فإنّ التصوف بصورة عامة تجربة متعلقة بالوجدان والشعور والأذواق، ومن المحتمل أن يلتقي الشعور عند إنسان وآخر، إلاّ أنّ هناك ثروة كبيرة في الدين الإسلامي عن الزهد والتصوف نجمت من آي القرآن الكريم والسنة المطهرة وحياة النبي ﷺ وحياة الصحابة رضوان الله عليهم، ما يدفع إلى الاعتقاد بإسلامية نشأة التصوف الإسلامي، والاستغناء عن غيره من الأفكار والفلسفات، وهذا لا ينكر تأثر بعض كبار الصوفية بالأفكار الأجنبية، لا سيما التصوف الفلسفي، ومسألة التأثر والتأثير شيء طبيعي في حياة البشر.

• مراحل التصوف الإسلامي:

لم يكن للتصوف ولا الزهد دلالة معروفة في بداية عصر النبوة والخلفاء الراشدين، فمر بمراحل متدرجة من مرحلة التمهيد إلى مرحلة الزهد والتصوف، إلى أنْ وصل إلى مرحلة التصوف الفلسفي. وأساس الزهد في هذه المرحلة كان الفقر والعبادة وإنكار الذات وتحقيرها، وكان الرسول ﷺ وأصحابه والتابعون، من الزهاد دون أنْ يسموا بذلك.

---

(١) **ينظر:** مدخل إلى التصوف الإسلامي، أبو الوفا التفتازاني، ص ٤٣ - ٤٤. وينظر: في التصوف الإسلامي، قمر كيلاني، ص ١٨.

(٢) **ينظر:** التصوف، الثورة الروحية في الإسلام، أبو العلا عفيفي، ص٧٢. وينظر: الاتجاهات الحديثة في دراسة التصوف الإسلامي، تحليل ونقد: محمد عبدالله الشرقاوي، ص ١٦٢ - ١٦٣.

(٣) في التصوف الإسلامي، قمر كيلاني، ص ١٨.

فبعد استلام الأمويين الحكم زكت العصبية القومية والعروبة، فانشغل الحكام بالدنيا وملذاتها، وكانوا يعيشون في ترف فاحش، مقابل طبقة فقيرة معدمة، فكان الزهد تحدياً للموقف، وشيئاً فشيئاً صار الزهد ظاهرة اجتماعية وحركة شبه منظمة، مهد لمرحلة جديدة، وهي التصوف.

وخير من يمثل هذه المرحلة هو الحسن البصري رضي الله عنه[1]، فهو إمام الزهاد في البصرة، حيث كان شديد الورع والخوف من الله، والمحب للقائه "وحكي أنّ الحسن البصري رضي الله عنه حضرته الوفاة، وكانوا يلقنونه الشهادة، ففتح عينيه وقال: إلى متى تدعونني إليه، وأنا محترق به منذ عشرين سنة"[2]، ويعد الحسن البصري أول متصوف في الإسلام[3]، أو يمكن القول: إنه المؤسس لفكرة التصوف. وتحول الزهد البسيط إلى حياة روحية، فظهرت الصوفية كرد فعل على التحولات الاجتماعية والسياسية والإدارية والعسكرية في العصر الأموي، وكأنها احتجاج مبطن وخفي[4].

والتصوف كان يهدف إلى العودة بالمجتمع الإسلامي إلى ما كان عليه الرسول ﷺ وصحابته رضوان الله عليهم، فكأنّه صيحة احتجاج في وجه الانحراف والتيار المادي[5]. وأصبح للتصوف والصوفية تعريفات في القرن الثالث الهجري، ووجدت

---

(١) هو الحسن بن أبي الحسن أبو سعيد ولد عام ٢١هـ، رائد المدرسة البصرية الزهدية، وتوفي سنة ١١٠هـ. ينظر: وفيات الأعيان، ابن خلكان، ج١، ص ١٦٠ - ١٦١.

(٢) حالة أهل الحقيقة مع الله، الشيخ أحمد الرفاعي، تح: عبدالغني نكه مي، دار الكتاب النفيس، ط١، ١٤٠٨هـ، ص ٣١٨.

(٣) **ينظر:** مقدمة ناشر كتاب (الفلسفة والدين في التصوف الإسلامي)، إبراهيم هلال، تقديم وتعليق: قسم الدراسات والبحوث في دار نور، دار العرب، ودار نور للدراسات والنشر والترجمة، دمشق، ٢٠٠٩م، ص ٧.

(٤) **ينظر:** العقل الصوفي في الإسلام، علي شلق، دار المدى للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨٥م، ص٨.

(٥) **ينظر:** جمالية الرمز في الشعر الصوفي: محي الدين بن عربي نموذجاً، هدى فاطمة الزهراء، رسالة ماجستير مقدم إلى جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان، ٢٠٠٦م، ص ٦.

أقوال في المحبة الإلهية[1]، فهذا ذو النون المصري (ت٢٤٥هـ)[2]. هو أول من تكلم في الأحوال والمقامات[3]، وهو أول من عبّر عن المذهب الصوفي[4]، ويعرّف الصوفي بقوله: "من إذا نطق أبان نطقه عن الحقائق، وإنْ سكت نطقت عنه الجوارح بقطع العلائق "[5]، ويقول عن المتصوفة: "هم قوم آثروا الله عز وجل على كل شيء، فآثرهم الله عز وجل على كل شيء"[6]، وكذلك الجنيد البغدادي(ت٢٩٧هـ)، الذي استطاع أنْ ينقل التصوف من مرحلة الزهد والبساطة إلى مرحلة النضج والتربية[7]، فيقول: "ما أخذنا التصوف عن القيل والقال، ولكن عن الجوع وترك الدنيا، وقطع المألوفات والمستحسنات"[8].

وأصبح للتصوف معناه الخاص في القرن الثالث الهجري، وهو أنه رياضة روحية تهدف التقرب إلى الله سبحانه وتعالى، فصار مذهباً واضح المعالم[9]، وفي هذه الفترة تغلب على التصوف نزعة الحب المؤدي إلى الفناء[10].

---

(١) **المحبة الإلهية:** هي صفاء الود مع دوام الذكر، لأن من أحب شيئاً أكثر من ذكره. وقيل: هي محو الإرادات، واحتراق جميع الصفات والحاجات. وقيل أيضاً: هي سقوط المحبة عن القلب والجوارح، حتى لا تكون فيها المحبة، وتكون الأشياء بالله ولله. ينظر: اللمع، السراج الطوسي، ص١٧١ - ١٧٢.

(٢) هو أبو الفيض، ثوبان بن إبراهيم، وقيل الفيض بن إبراهيم، المصري المعروف بذي النون، توفي سنة ٢٤٥هـ. ينظر: طبقات الصوفية، أبو عبدالرحمن السلمي، ص ١٥. وينظر: وفيان الأعيان، ابن خلكان، ج١، ص ٣١٥ - ٣١٦.

(٣) **ينظر:** سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج١١، ص ٥٣٣.

(٤) **ينظر:** الصوفية معتقداً ومسلكاً، صابر طعيمة، ص ٦٠.

(٥) طبقات الصوفية، أبو عبدالرحمن السلمي، ص١٩.

(٦) الرسالة القشيرية، عبدالكريم القشيري، ص٢١٩.

(٧) **ينظر:** فصول في التصوف، حسن محمود الشافعي، ص ١٤٥.

(٨) **ينظر:** الرسالة القشيرية، عبدالكريم القشيري، ص ٧٨.

(٩) **ينظر:** التصوف في الشعر العربي الإسلامي، نشأته وتطوره حتى آخر القرن الثالث الهجري، عبدالحكيم حسّان، تقديم وتعليق: عقبة زيدان، دار العرب - دار نور للدراسات والنشر والترجمة، دمشق - سوريا، (د.ط)، ٢٠١٠م ، ص ٥٩.

(١٠) **ينظر:** في التصوف الإسلامي، قمر كيلان، ص ٤٢ - ٤٣. الفناء: عدم رؤية العبد لفعله بقيام الله على ذلك، وقيل: هو تبديل الصفات البشرية بالصفات الإلهية دون الذات. ينظر: شرح معجم اصطلاحات الصوفية، محيي الدين بن عربي، شرح وتدقيق: سعيد هارون عاشور، مكتبة الآداب، القاهرة، ط١، ٢٠٠٤م، ص ٢٦. وينظر: معجم مصطلحات الصوفية، الحفني، ص٢٠٧.

وكان أكثر صوفية القرن الثالث الهجري، سائرين على نهج الصحابة والتابعين في زهدهم وتقواهم، وقد غلب عليهم الطابع الأخلاقي، فأصبح التصوف علماً للأخلاق الدينية[١].

وخلال القرنين الثالث والرابع الهجريين، ظهرت لأول مرة الطرق الصوفية في الإسلام، والتي كانت تمثل المدارس التي يتلقى فيها المريدون[٢] آداب التصوف[٣].

وازدهر التصوف خلال القرن الرابع الهجري، مع ظهور طائفة منهم، خلطوا التصوف بالفلسفة الهندية والفارسية، وابتعدوا نوعاً ما عن التصوف الإسلامي الصحيح، مثل الحلاّج (ت٣٠٩)[٤]، الذي قال بالحلول[٥] وأعدم بسببها في سنة ٣٠٩هـ، وظهر الكلام في الفناء الصوفي على يد أبي يزيد البسطامي[٦].

وفي القرن الخامس الهجري وجد اتجاهاً إصلاحياً في التصوف وحارب الغلو الذي ظهر على يد كل من البسطامي، والحلاّج، وأصحاب الشطح[٧] عموماً، ومن أبرز

---

(١) **ينظر:** التصوف في الشعر العربي الإسلامي، عبدالحكيم حسّان، ص ١٧.

(٢) **المريد:** هو الذي انقطع إلى الله عن نظر واستبصار وتجرد عن إرادته، فيمحو إرادته فلا يريد إلا ما يريده الحق سبحانه وتعالى. ينظر: معجم مصطلحات الصوفية، عبدالمنعم الحفني، ص ٢٤٢.

(٣) **ينظر:** التصوف في الشعر العربي الإسلامي، عبدالحكيم حسّان، ص ١٨.

(٤) هو أبو مغيث الحسين بن منصور بن محمد البيضاوي، الصوفي الشهير.. سمي بـ"الحلاّج" لأنه كان يكتسب بحلج الصوف، ولد في ٢٤٤هـ، وهو من أهل البيضاء وهي بلدة بفارس، وقيل إنه مجوسي الأصل، ونشأ بمدينة واسط في العراق، وانتقل إلى البصرة، حج ودخل بغداد، وقد صاحب شيوخ عصره، وقتل سنة (٣٠٩هـ). ينظر: وفيات الأعيان، ابن خلكان، ج١، ص١٤٠ وما بعدها. وينظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج١٤، ص ٢١٣. وينظر: تقديم كتاب (أخبار الحلاج)، تصنيف: علي بن أنجب السّاعي البغدادي، تقديم: هادي العلوي، أكرم انطاكي، فائق حويجة، تح: موفق فوزي الجبر، دار الطليعة الجديدة، دمشق، ط١، ١٩٩٧م، ص ٢٢. وينظر: قاموس المصطلحات الصوفية، أيمن حمدي، ص ١٠٣.

(٥) **الحلول:** وهو على قسمين: حلول خاص، وهو دعوى حلول الرب وحصوله في بعض خلقه، وحلول عام، وهو دعوى حلول الرب وحصوله بذاته في كل مكان. ينظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، عبدالرحمن محمد، ج٢، ص١٧١ - ١٧٢ ينظر: التعريفات، علي بن محمد بن علي الجرجاني، تح: إبراهيم الأبياري، دار الكتب العربي - بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م ، ص٩٢.

(٦) هو أبو يزيد، طيفور بن عيسى البسطامي، صوفي وفقيه وزاهد مشهور، له أخبار كثيرة، ولد عام ١٨٨هـ ببسطام - وهي تقع بين خراسان والعراق - وتوفي سنة ٢٦١هـ، ويعرف أتباعه بالطيفورية أو البسطامية. ينظر: وفيات الأعيان، ابن خلكان، ج٢، ص٥٣١. وينظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج٣، ص٨٦. وينظر: قاموس المصطلحات الصوفية، أيمن حمدي، ص٩٧.

(٧) **الشطح:** كلام يترجمه اللسان عن وجد يفيض عن معدنه مقرون بالدعوى إلا أن يكون صاحبه مسلباً ومحفوظاً. وقيل: عبارة عن كلمة عليها رعونة ودعوى - الوقوف مع حظوظ النفس - وهي نادرة أن توجد من المحقّقين. وقيل: هو ما ينطق به بعض العارفين عما يوهم أو يقتضي أنّ لهم شفوفاً وعلواً على مراتب النبيين والمرسلين. ينظر: اللمع، السراج الطوسي، ص ٥٨٦. وينظر: شرح معجم اصطلاحات الصوفية، ابن عربي، شرح: سعيد هارون، ص ١٤. وينظر: قاموس المصطلحات الصوفية، أيمن حمدي، ص ٦٧.

أعلامه: (القشيري) و(الهروي)[1]، فلم يقبلوا من التصوف إلا ما كان موافقاً للكتاب والسنة[2]. والإمام الغزالي[3] من أهم الصوفية الذين يمثلون الاتجاه الصحيح في التصوف والمتسم بالاعتدال والتوازن، حيث أعاد التصوف إلى حظيرة الدين[4].وقد شهد القرن السادس الهجري نضوج التصوف، فأصبحت حركة اجتماعية لها دورها في مختلف ميادين الحياة السياسية، والاجتماعية، والثقافية[5].

ومنذ القرن السادس الهجري ازداد نفوذ التصوف السني، و ذلك بفضل تأثير شخصية الغزالي على المتصوفين، وظهور صوفية كبار، كونوا لأنفسهم طرقاً لتربية السالكين[6]، منهم: السيد احمد الرفاعي (ت٥٧٠هـ)[7]، والسيد عبدالقادر الكيلاني

---

(١) هو أبو إسماعيل عبدالله بن محمد الانصاري، ولد بهراة، من اعمال خراسان، عام ٣٩٦هـ، توفي سنة ٤٨١ هـ. ينظر: وفيات الأعيان، ابن خلكان، ج١، ص ٥٨٦ – ٥٨٨.

(٢) ينظر: المدخل إلى التصوف الإسلامي، أبو الوفا التفتازاني، ص ١٤٥.

(٣) هو محمد بن محمد بن أحمد الطوسي الشافعي الملقب بأبي حامد الغزالي، ولد عام ٤٥٩هـ، وتوفي سنة ٥٥٠هـ. ينظر: وفيات الأعيان، ابن خلكان، ص ٥٨٦ - ٥٨٨.

(٤) ينظر: في التصوف الإسلامي، قمر كيلاني، ص٤٧. وينظر: مفهوم المحبة في الفكر الجمالي الصوفي/ دراسة مقارنة في شعر ابن الفارض وفكر ابن الدباغ، فاغية عصام قصبجي، رسالة ماجستير مقدمة إلى جامعة حلب،٢٠٠٢م، ص ١٦.

(٥) ينظر: مقدمة كتاب: متصوفة بغداد في القرن السادس الهجري /الثاني عشر الميلادي، دراسة تاريخية، عمر سليم عبد القادر التل، تقديم: الدكتور عبد العزيز الدوري، دار مأمون للنشر والتوزيع، عمان - الأردن، ط١، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م، ص ١٥

(٦) السالك: هو الذي مشى على المقامات بحاله لا بعلمه، فكان العلم له عيناً، وقيل: هو السائر إلى الله بعزم وحزم، وهو مادام في المسير تكون مكانته بين المريد والمنتهى. ينظر: شرح معجم اصطلاحات الصوفية، ابن عربي، شرح: سعيد هارون، ص ٩. وينظر: اصطلاحات الصوفية، كمال الدين عبدالرزاق القاشاني، تحقيق وتعليق: محمد كمال إبراهيم جعفر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط١، ٢٠٠٨م، ص٩٩.

(٧) هو احمد ابن صالح احمد محي الدين بن العباس والمعروف بالرفاعي، ولد في أم عبيدة بالبصرة في العراق، في عام ٥١٢هـ، وتوفي سنة ٥٧٨هـ، فقيه شافعي، وتنسب إليه الطائفة المعروفة بالرفاعية. ينظر: وفيات الأعيان، ابن خلكان، ج١، ص ٦٨، ١٧١. وينظر: بهجة الأسرار ومعدن الأنوار في بعض مناقب القطب الرباني محي الدين أبي محمد عبدالقادر الجيلاني، نور الدين أبو الحسن علي بن يوسف بن اللخمي، الشطنوفي (ت٧١٣هـ)، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط١، ٢٠٠١م، ٥٢٠ - ٥٢٦. وينظر: أقطاب التصوف الثلاث، صلاح عزام، قدم له: عبدالحليم محمود، طبعة دار الشعب - القاهرة، ١٩٦٨م، ص ١٩- ٢٠.

(ت٥٦١هـ)[١]، والظاهر أنهما تأثرا بتصوف الإمام الغزالي، ثم ظهر في القرن السابع الهجري شيوخ ساروا على نهجه أيضاً[٢].

بيد أنه ظهر بعض المتصوفة في القرنين السادس والسابع الهجريين مزجوا العاطفة بالفلسفة ومن هؤلاء: السُهروردي المقتول (ت ٥٤٩هـ)[٣]، وابن الفارض (ت ٦٣٢هـ)[٤]، ومحيي الدين ابن عربي (ت ٦٣٨هـ)[٥]، وابن سبعين المرسي (ت٦٦٩هـ)[٦].

---

(١) هو محي الدين أبو محمد عبدالقادر الكيلاني ابن أبي صالح موسى بن عبدالله.. وينتهي نسبه إلى الحسن بن علي بن أبي طالب (رضي الله عنهم)، ولد عام ٤٧٠هـ في كيلان الواقعة بين بحر الخزر والقزوين - أي في الشمال الشرقي لإيران حالياً، وهي منطقة كردية - ودخل بغداد تقديراً عام ٤٨٨هـ، وقد لقب بألقاب كثيرة منها: ذو البيانين واللسانين، صاحب البرهانين والسلطانين، إمام الفريقين والطريقين، ذو السراجين والمنهاجين، الباز الأشهب، وتوفي سنة ٥٦١هـ. ينظر: معجم البلدان، شهاب الدين أبو عبدالله ياقوت بن عبدالله الحموي الرومي البغدادي، (ت ٦٢٦هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ط١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م، ج١، ص٤٢٦. وينظر: بهجة الأسرار، الشطنوفي، ص٢٢٥، ٣١٩. وينظر: البداية والنهاية، ابن كثير(ت٧٧٤هـ)، ج١٢، ص٣١٣. وينظر: الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية - طبقات المناوي الكبرى -، زين الدين محمد عبدالرؤوف بن تاج العرفين بن علي المناوي (ت ١٠٣١ هـ)، تح: محمد أديب الجادر، دار صادر، بيروت - لبنان، ط١، ١٩٩٩م، ص٩٠. وينظر: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لأبي الفلاح عبد الحي بن عماد الحنبلي (ت ١٠٨٩هـ)، المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (د.ت)،ج٦، ٣٣٠ - ٣٣٦. وينظر: الطريقة القادرية وأعلامها، محمد أحمد درنيقة، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس - لبنان، ٢٠٠٩م، ص ١٣- ٣٤.

(٢) ينظر: مدخل إلى التصوف الإسلامي، أبو الوفا التفتازاني، ص ١٨.

(٣) هو أبو الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك ويوصف بالحكيم، ولد عام ٥٥٠هـ، وتوفي مقتولاً في سنة ٥٨٧هـ.
ويطلق عليه في كتب السير "الشيخ المقتول"، أو "السهروردي المقتول"، كما يدعوه مريدوه وأتباعه بـ" الشيخ الشهيد"، ينظر: وفيات الأعيان، ابن خلكان،ج٢، ص٣٤٠ - ٣٤٨.
وينظر: الفرق الصوفية في الإسلام، سبنسر ترمنجهام، ترجمة وتعليق: عبدالقادر البحراوي، دار النهضة العربية - بيروت، ط١، ١٩٩٧م، حاشية ص ٦٧.

(٤) سيأتي ذكره لا حقاً.

(٥) هو أبو بكر محمد بن علي بن محمد بن عبدالله الحاتمي الطائي الأندلسي المعروف بالشيخ الأكبر، ويلقب محيي الدين، ويعرف بابن عربي، ولد في مرسيه بالأندلس عام(٥٦٠)هـ، وقد لقب بـ" الشيخ الأكبر"، و" الكبريت الأحمر"، و" ابن أفلاطون"، وتوفي سنة ٦٣٨هـ. ينظر: مقدمة الفتوحات المكية، لأبن عربي، طبعة دار الكتب العربية الكبرى، القاهرة، ١٣٢٩هـ، ج٤، ص٢. وينظر: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، أبو العباس احمد بن محمد المقري (ت ١٠٤١هـ)، قاهرة، بدون مطبعة، ١٣٠٢هـ، ج١، ص ٣٩٧، ٥٦٩. وينظر: تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، عمر فروخ، دار العلم للملايين، ط٤، ١٩٨٣م، ص٥٢٩.

(٦) هو عبدالحق بن سبعين، من أعلام الصوفية في الأندلس، في القرن السابع الهجري، توفي سنة ٦٦٩هـ . ينظر: شذرات الذهب، ابن عماد الحنبلي (ت ١٠٨٩هـ)، ج٥، ص٣٢٩.

وهذا النوع من التصوف غامض، يتطلب فهمُ مسائله جهداً غير عادي، ويتضمن اصطلاحات خاصة بحاجة إلى توضيح وبيان[1].وظهرت فيما بعد أفكار الحلول والتناسخ[2] والتأويل الفاسد للقرآن الكريم - التفسير الباطني -، فظهرت الشطحات الصوفية متأثرة بالفلسفات الهندية والفارسية والإغريقية[3].

وبسبب أفكارهم الغريبة عن التصوف السني، تعرضوا لهجوم لاذع من قبل الفقهاء، والعلماء باعتبار أنها تخالف العقيدة الإسلامية[4]. وبعد القرنين السادس، والسابع الهجريين، ظهرت من الصوفية، من رددوا أقوال الأوائل فقط، دون الإتيان بشيء جديد[5].إذاً التصوف الإسلامي كأية ظاهرة أخرى، بدأ بزهد بسيط، وتطور إلى أنْ أصبح حركة روحية منتظمة، ومن ثم ظهرت الفرق الصوفية، كل منها لها رؤيتها الخاصة في تربية المريدين والسالكين في مدارج المعراج الروحي، وبعد ذلك ظهر من الصوفية من مزج الفلسفة بالتصوف، وأتى بمذاهب ومعتقدات تخالف ظاهر الشريعة الإسلامية، وحدث صراع عنيف بين الفقهاء والصوفية في مسائل عدة. والظاهر أنّ التصوف ما زال في نشاط وحركة في بعض الدول الإسلامية، وله دراويش ومريدون كثر، ولكنه تقليد وترديد لمفاهيم وأفكار الأوائل من الصوفية.

• الشعر الصوفي العربي:

هناك علاقات وطيدة، وصلات حميمة، بين التصوف والشعر، باعتبار أنّ كليهما ينهض على تجربة تأملية ذاتية، تمتح من تخيل عميق، أقصى درجة لها في التجلي[6]. والإلهام، اللذين هما جوهر كل من التجربتين وغايتهما. فيرى العوادي

---

(١) **ينظر:** مدخل إلى التصوف الإسلامي، أبو الوفا التفتازاني، ص١٨٧.

(٢) **التناسخ:** انتقال النفس الناطقة من بدن إلى آخر فإذا انتقل من بدن إلى بدن آخر يسمى هذا الانتقال نسخاً، وإذا نزلت من بدن إنسان إلى بدن حيوان يناسبه في الأوصاف يسمى مسخاً، وإذا نزلت إلى الأجسام النباتية يسمى رسخاً، وإذا نزلت إلى الجمادات يسمى فسخاً. ينظر: معجم مصطلحات الصوفية، الحفني، ص ٤٩.

(٣) **ينظر:** العرفان الإسلامي بين نظريات البشر وبصائر الوحي، السيد محمد تقي المدرسي، المركز الثقافي الإسلامي، ط١، ١٤٠٥هـ، ص ١٥١.

(٤) **ينظر:** مدخل إلى التصوف الإسلامي، أبو الوفا التفتازاني، ص١٨٨.

(٥) **ينظر:** في التصوف الإسلامي، قمر كيلاني، ص ٤٩.

(٦) **التجلي:** إشراق أنوار إقبال الحق على قلوب المقبلين عليه، وقيل: هو ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب. ينظر: اللمع، السراج الطوسي، ص ٦٠٦. وينظر: شرح معجم اصطلاحات الصوفية، ابن عربي، شرح: سعيد هارون، ص ٤٠. وينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد علي التهانوي، تقديم واشراف ومراجعة: رفيق العجم، طبعة توحيد، طهران، ١٣٧٨هـ، ص ٣٨٢.

"أنّ الصلة بين التصوف والشعر، تنبثق من سعي كل منهما إلى تصور عالم أكثر كمالاً من عالم الواقع، ومبعث هذا التصور هو الإحساس بفظاعة الواقع، وشدة وطأتهِ على النفس، وصبوة الروح للتماس مع الحقيقة التي تعذب كياننا"[١]. فقد لجأ الشاعر الصوفي إلى آلية نفسية تتأسس على التأمل بالوجدان والقلب، وسيلةً مهمة لبلوغ تلك الغاية، لما للتأمل من قدرة على الإحالة إلى المعنى الباطني المتجانس، إذ تنتظم الحواس في عملها في لحظة خاصة، تستقطب قوى الذات، ثم ما تلبث أنْ تطلق ومضة استيطان، تؤذن باستجلاء أسرار الكون واكتشاف خفاياه[٢].

وقد عكف الشاعر الصوفي على التأمل، كرياضة وجدانية، يوسع بها مداركه "بحيث تتسع لما وراء الأفُق الإنساني العادي، فيصبح قادراً على طرق أبواب المجهول، واستشراف أفق الجمال الأزلي الخالد"[٣]. ولجأت الصوفية إلى استخدام الرمز في شعرهم؛ لأنّ كثيراً من أفكارهم يخالف ظاهر الشريعة، وأنّ اللغة العادية تقصر على أداء كل ما عندهم من المعاني التي تقوم على الذوق والوجدان[٤]. لا يختلف عالم الحلم عند الشاعر الصوفي عن عالم اليقظة ربما في صدق ما يرى وصحته، وكثيراً ما تقال الأشعار ثم تروى بعد ذلك[٥].فحواس الشاعر الصوفي شبه عاطلة نتيجة استغراقه الروحي وغيابه عن العالم المحسوس، وتجرده[٦] من عالم المدركات.

---

(١) الشعر الصوفي، عدنان حسين العوادي، ص ٢٩.

(٢) ينظر: النزوع الصوفي في شعر عبدالعزيز المقالح، عبدالفتاح سلطان، رسالة ماجستير مقدمة إلى مجلس كلية التربية، جامعة بابل، ٢٠٠٤م، ص٨.

(٣) الشعر والصوفية، كولن ولسن، ترجمة عمر الديرواي، أبو حجلة، دار الآداب، بيروت، ط٢، ١٩٧٩م، ص ٣٥.

(٤) ينظر: التصوف في الشعر العربي الإسلامي، عبدالحكيم حسّان، ص ٩٦.

(٥) ينظر: الشعر الصوفي، عدنان حسين العوادي، ص٩٩.

(٦) التجريد: أن يتجرد بظاهره عن الأعراض، وبباطنه عن الأعراض ، ويتجرد بسره عن ملاحظة المقامات التي يحلها والأحوال التي ينازلها، بمعنى السكون إليها والاعتناق لها. وقيل: إماطة السِّوَى (الأغيار)، والكون عن القلب والسِّرِّ. ينظر: التعرف لمذهب أهل التصوف، الكلاباذي. ص ١٣١. وينظر: شرح معجم اصطلاحات الصوفية، ابن عربي، شرح: سعيد هارون ، ص ٣٥.

واتخذت الصوفية الشعر وسيلة للتعبير عن مواجدهم[1]، وكان بعضهم ينظم الشعر، لينشد في حلقات الرقص وفي مجالس السماع[2]، وكانوا يتخيرون لذلك مقطوعات شعرية مليئة بالعاطفة والإثارة[3]. وقد اشتهر من شعراء العرب المتصوفة الكثير، منها: رابعة العدوية (٩٥ - ١٣٥)هـ[4]، والحلاّج (٢٤٤ - ٣٠٩)هـ، والسُهروردي المقتول (٥٥٠ - ٥٨٧)هـ، ومحيي الدين بن عربي (٥٦٠ - ٦٣٨)هـ، وعمر بن الفارض (٥٧٦ - ٦٣٢)هـ.

• نشأة التصوف في كردستان:[5]

تأثرت كردستان كغيرها من المناطق الإسلامية بالمذاهب والفرق الإسلامية والتطورات الفكرية، وقد نبغ زهاد ومتصوفة أجلاء من أنحاء متعددة من

---

(١) الوجد: خشوع الروح عند مطالعة سر الحق. وقيل: الوجد ما صادف القلب من فزع أو غم أو رؤية من أحوال الآخرة أو كشف حال بين العبد وبين الله عز وجل، والوجد لا يكون إلا لأهل البدايات" لأنه يرد عقب الفقد، فمن لا فقد له، فلا وجد له . ينظر: شرح معجم اصطلاحات الصوفية، ابن عربي، شرح: سعيد هارون، ص ٢٢. وينظر: معجم المصطلحات الصوفية، الحفني، ص٢٦٤.

(٢) ينظر: الأدب في العصر المملوكي (الدولة الأولى، ٦٤٨هـ - ٧٨٣هـ) (١)، محمد زغلول سلاّم، دار المعارف بمصر، ١٩٧١م، (د.ط)، ص ٢٢٧. والسماع: هو استجمام من تعب الوقت، وتنفس لأرباب الأحوال، واستحضار الأسرار لذوي الأشغال. وقيل هو: وارد حق يزعج القلوب إلى الحق، فن أصغى إليه بحق تحقق، ومن أصغى إليه بنفس تزندق. ينظر: اللمع، السراج الطوسي، ص ٤٨٣. وينظر: التعرف لمذهب أهل التصوف، الكلاباذي، ص ١٨٨.

(٣) ينظر: التصوف في الشعر العربي الإسلامي، عبدالحكيم حسّان، ص ٣١٠.

(٤) هي أم الخير، رابعة بنت إسماعيل العدوية، من أهل البصرة، الصالحة المشهورة، ولدت عام ٩٥هـ، واختلفوا في تاريخ وفاتها، فقيل: سنة ١٣٥هـ، وقيل: سنة ١٨٥هـ، وهي أول من نقل التصوف خطوة إلى الأمام ، حيث حول الزهد إلى الحب. ينظر: وفيات الأعيان، ابن خلكان، ج٢، ص ٢٨٥- ٢٨٨. وينظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج٨، ص٢٤١. وينظر: الكواكب الدرية، المناوي، ج١، ص٢٨٥. وينظر: رابعة العدوية، محمود الشرقاوي، دار الشعب، القاهرة، (د.ط)، ص٧٩. وينظر: التطور التأريخي للتيار الصوفي في بغداد من القرن الثالث الهجري حتى منتصف القرن السابع الهجري، عبدالرضا حسن جياد، رسالة ماجستير مقدمة إلى جامعة الكوفة - كلية الآداب، ٢٠٠١م، ص ٣٣.

(٥) إنّ لفظة كردستان تعني بلاد الكرد. ينظر: الأكراد، باسيل نيكتين، قدم له المستشرق لويس ماسينيون، دار الروائع، ١٩٥٨م، لبنان - بيروت، ص٢٥. والكرد منقسمون على دول عديدة منها: تركيا وإيران والعراق وسوريا..ويقدر عددهم أكثر من ٣٥ مليون نسمة الآن.

كردستان، كرسوا حياتهم للتقوى والعبادة، ونشر الأخلاق والدعوة إلى الإسلام، وكذلك نبغ شعراء فحول زينوا الأدب الكردي بمعالم الأدب الصوفي الراقي[١]. وأهم الطرق الصوفية المنتشرة في كردستان، هما: القادرية والنقشبندية. انتشرت الطريقتان في أنحاء كردستان على عهد الإمارة البابانية[٢] في العهد العثماني، وقام بنشر الطريقة القادرية في أنحاء السليمانية الشيخ معروف النودهي (١٧٥٣ - ١٨٣٨)م[٣]، الذي كان من رجال المتصوفة المرموقين في كردستان، وألف كتباً في العقائد والفرائض والمنطق وعلم الأصول، بينما انتشرت الطريقة النقشبندية بفضل جهود الشيخ خالد النقشبندي (٧١٧ - ٧٩١)هـ[٤]، الذي كان مرشداً روحياً[٥].

وانتشرت القادرية بين القبائل الكردية بفضل الأصل الكردي الذي ينتسب إليه مؤسسها، عبدالقادر الكيلاني (١٠٧٧ - ١١٦٦)م، وكان من كبار الزهاد المتصوفين، انتقل إلى بغداد شاباً، ثم تصدر للتدريس والإفتاء فيها، وبرع في التصوف ونال "الخرقة"[٦] رمز الطريقة الصوفية ولقب بـ(الباز الأشهب)، وقد كثر مريدوه في حياته ومماته، وانتشرت طريقته في الكثير من البلدان[٧]. وانتشرت النقشبندية

---

(١) ينظر: شعر التصوف بين الأدبين العربي والكردي/ دراسة مقارنة، عبدالوهاب عبدالله الجروستاني، طبعة رون، مديرية الطباعة والنشر- السليمانية، ط١، ٢٠٠٩م، ص ١٧٢.

(٢) إمارة صغيرة ذات إدارة قبلية بمنطقة شهرزور، كانت عاصمتها قلعة جوالان، القريبة من محافظة السليمانية في العراق، أسست عام ١٦٩٤م، وسقطت سنة ١٨٥١م. ينظر: كرد وكردستان، محمد أمين زكي بك، مطبعة دار السلام - بغداد، ط١، ١٣٥٠هـ - ١٩٣١م، ج٣، ص٤٠٦.

(٣) هو الشيخ محمد بن الشيخ مصطفى بن الشيخ احمد بن الشيخ محمد الشهير بالكبريت الأحمر، ولد عام ١١٦٦هـ، في قرية (نودي) القريبة من مركز محافظة السليمانية في العراق، وله حوالي ثلاثة وخمسين مؤلفاً من الكتب والمنظومات العلمية منها: تخميس قصيدة "بانت سعاد"، زاد المعاد في مسائل الاعتقاد، التعريف بأبواب التصريف...كان خادماً للدين والعلم إلى أن وافاه الأجل سنة ١٢٥٤هـ. ينظر: الأعمال الكاملة للشيخ معروف النودهي البرزنجي الكردي، تح: السيد بابا علي بن الشيخ عمر القرداغي والسيد محمود احمد محمد والشيخ محمد عمر القرداغي، مطبعة العاني، بغداد، ط١، ١٩٨٤م، ص ٩، ١٦.

(٤) هو محمد بن بهاء الدين النقشبندي المعروف بشاه نقشبند، ولد عام ٧١٧هـ في بخارى، وتوفي عام ٧٩١هـ، كان زاهداً متقشفاً. ينظر: الطريقة النقشبندية وأعلامها، محمد احمد درنيقة، طرابلس، بدون مطبعة، ط١، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م، ص ١٨- ٢١. وينظر: أعلام الكرد، مير بصري، ص ٥٣ - ٥٥.

(٥) ينظر: أعلام الكرد، مير بصري، رياض الريس للكتب والنشر، لندن - قبرص، ط١، ١٩٩١م، ص٥٤ - ٥٥.

(٦) الخرقة: هي ما يلبسه المريد من يد شيخه الذي يدخل في إرادته ويتوب على يده لأمور منها التزي بزي المراد باطنه بصفاته. ينظر: اصطلاحات الصوفية، عبد الرزاق القاشاني، ص١٥٩.

(٧) ينظر: الأكراد، باسيل نيكتين، ص ٢١٥. وينظر: أعلام الكرد، مير بصري، ص ٣٨، ٥٣.

بفضل الشيخ خالد النقشبندي(ت ١٨٢٦م)[١]، الذي يعد المجدد الحقيقي للنقشبندية في كردستان بعد أنْ فتح[٢] الله له وتمسك على يد شيخ مشايخ ديار الهندية (عبد الله الدهلوي)[٣]، حيث قام برحلة إلى الهند ليسلك الطريقة على مرشد ديني صوفي، وذلك بدعوة من أحد خلفاء الدهلوي، وبدأ ينشر طريقته في كردستان بعد عودته من الهند، ثم انتقل إلى بلدان عديدة، وكان الإقبال عليه مدهشاً، وترك الآلاف من المريدين والخلفاء من بعده[٤].

والجدير بالذكر كانت في كردستان العراق طريقة صوفية أخرى باسم "الطائفة العدوية"، والتي سميت باسم شيخ الطريقة "الشيخ عدي بن مسافر (ت٥٥٧)هـ"[٥]، وقد تبعه الكثير من الكرد وحسنوا الظن فيه، وقد لجأ إلى قرية لالش[٦] وابتنى فيها زاوية للعبادة، وكانت بعده مركزاً للطريقة الصوفية العدوية، وتحولت بعد ذلك إلى ديانة مستقلة باسم اليزيدية[٧].

---

(١) هو خالد بن حسين الشهرزوري العثماني الشهير بذي الجناحين، ولد عام ١٧٧٩م، في قرية قره داغ التابعة لمدينة السليمانية في العراق. ينظر: المصدر نفسه، ص ٧٩.

(٢) الفتح: هو ما بزغ عن الغيب عند زوال حجاب، وهو شامل لجميع الحقائق المذكورة من العلوم والأسرار والأنوار والمواهب والفيوضات. و الفتوح هي كل ما يفتح على العبد من الله تعالى بعد ما كان مغلقا عليه من النعم الظاهرة والباطنة، كالعبادة، والعلوم والمعارف والمكاشفات، وغيرها. ينظر: اصطلاحات الصوفية، عبدالرزاق القاشاني، ص ١٣٥. وينظر: قاموس المصطلحات الصوفية، أيمن حمدي، ص ٨١.

(٣) هو عبدالله بن عبداللطيف الدهلوي الشهير بشاه غلام، ولد في البنجاب عام ١٧٤٥م، وتوفي سنة ١٨٢٥م. ينظر: الطريقة النقشبندية وأعلامها، محمد احمد درنيقة، ص ١٠٤.

(٤) ينظر: الشيخ معروف النودهي البرزنجي، ص٤١. وينظر: الطريقة النقشبندية وأعلامها، محمد احمد درنيقة، ص ٨٠ - ٨٥.

(٥) هو الشيخ عدي بن مسافر بن إسماعيل بن موسى بن مروان (ت ٥٥٧هـ)، ولد في قرية لالش في شرقي الموصل - وهي الآن تابعة لمحافظة دهوك إدارياً - وهو شيخ الأكراد وإمامهم، وأصله من بعلبك وانتقل إلى الموصل، وهو العبد الصالح المشهور الذي تنسب إليه الطائفة العدوية، وهو أول من قصد بالزيارات وتربية المريدين الصادقين ببلاد المشرق. ينظر: معجم البلدان، شهاب الدين أبو عبدالله ياقوت بن عبدالله الحموي الرومي البغدادي، (ت ٦٢٦هـ)، ج٥، ص٢٨. وينظر: وفيات الأعيان، ابن خلكان (ت٦٨١هـ)،ج٣، ص٢٥٤. وينظر: الطبقات الكبرى، عبدالوهاب الشعراني، ج١، ص١٩٢ وينظر: شذرات الذهب، ابن عماد الحنبلي (ت ١٠٨٩هـ)، ج٦، ص٣٠٠.

(٦) هو وادي سحيق في قضاء شيخان التابعة إدارياً لمحافظة الموصل في شمال العراق، حالياً ضمن إقليم كردستان العراق، فيه مرقد الشيخ عدي بن مسافر الأموي (ت٥٥٧هـ)، وهو مكان مقدس عند الطائفة اليزيدية، ولا يزال يحجون إليها وفيه يقع جبل عرفة ونبع ماء باسم زمزم والعين البيضاء. ينظر: اليزيدية من خلال نصوصها المقدسة، آزاد سعيد سمو، المكتب الإسلامي، بيروت، ط١، ٢٠٠١م، ص١٥٥- ١٥٣.

(٧) هم طائفة من أتباع الشيخ عدي بن مسافر الأموي على أغلب الظن والراجح، ولكن هم يدعون أنهم من أتباع الديانة الزردشتية، ولهم طقوس خاصة بهم. والأغلبية الساحقة منهم يعيشون في كردستان العراق. ينظر: المصدر نفسه، ص ٢٥- ٣٥، ٤٩.

• الشعر الصوفي في كردستان:

الشعر الصوفي الكردي لا يختلف عن الشعر الصوفي العربي، لتقارب الإحساس الإنساني أولاً، ومن ثم ارتوى كل منهما من منهل واحد، وهو التصوف الإسلامي بالدرجة الأولى.

والتصوف مناخ روحي تلاقى في ظلاله جميع البشر، بغض النظر عن جنسه ولونه، إنه دنيا الروح، تذوب فيه الأبعاد وتتلاشى الحدود[١]، والشعر الصوفي وليد التجربة الصوفية ذاتها.

وازدهر الشعر الصوفي في غير اللغة العربية، كاللغة الفارسية والتركية والكردية، مما يتيح للباحثين بعمل دراسات مقارنة، ويهيئ الأجواء لوحدة أدبية إسلامية عميقة الجذور[٢].

والشعر الصوفي قاسم مشترك بين أدب مختلف القوميات، وقد تأثر الأدب الكردي بأبهى أدب صوفي نجده في شعر الجزيري (٩٧٥ - ١٠٥٠)هـ[٣]، وشمس الدين الأخلاطي (٩٩٧ - ١٠٨٥)هـ[٤]، وأحمدي خاني (١٠٦١ - ١١١٨)هـ[٥]، ومولوي (١٢٢١ - ١٢٩٩)هـ[٦]، ومحوي (١٢٤٧ - ١٣٢١)هـ[٧].

---

(١) ينظر: مقدمة في التصوف، صهيب سعران، دار المعرفة، مطبعة العجلوني، دمشق، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م، ص٦.

(٢) ينظر: فصول في التصوف، حسن محمود الشافعي، ص ٢٥١.

(٣) هو الملا أحمد بن الملا محمد البوطي، ولد عام ٩٧٥هـ، ويعد من أعلام الشعر الصوفي الكردي، توفي عام ١٠٥٠هـ، وله ديوان في غاية الفصاحة، ومعجزة في باب العشق والهيام. ينظر: مقدمة العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، احمد بن الملا محمد الزفنكي، مطبعة الصباح، ط٢، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م، ص (ج، و). الهيام: هو شدة الوجد، والجنون من العشق، وفيه تحير واضطراب. ينظر: لسان العرب، ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي بن أحمد الأنصاري (٦٣٠-٧١١هـ)، إعداد وتصنيف: يوسف خياط، قدم له العلامة: الشيخ عبد الله العلايلي، دار لسان العرب، بيروت - لبنان، مادة: هيم. وينظر: المعجم الوسيط، تأليف: إبراهيم مصطفى - احمد الزيات - حامد عبدالقادر- محمد النجار، تح: مجمع اللغة العربية، دار الدعوة للطباعة والنشر،(د.ت)، (د.ط)، مادة: هيم.

(٤) هو شمس الدين بن عبدالكريم بن موسى بن سليمان بن عبدالغني، الأخلاطي، ولد في عام (٩٩٧هـ/١٥٨٨م)، في مدينة أخلاط القريبة من بحيرة وان في تركيا، ويعرف أحياناً بالشيخ شمدين، القطب، الصوفي. ينظر: لوامع الشهب في شرح ديوان شمس الدين الأخلاطي القطب، محمد أمين الدوسكي، دار سبيريز للطباعة والنشر، مطبعة حجي هاشم - أربيل، ط١، ٢٠٠٧م، ص ٩.

(٥) هو أحمد بن الياس من عشيرة خانيان، ولد في عام ١٠٦١هـ، وهو صاحب الملحمة الشهيرة (مه م و زين)، أشعاره مليئة بالحب الإلهي والمفاهيم الصوفية، توفي سنة ١١١٨هـ . ينظر: ميژوى ئەدەبى كوردى، علائەددين سوجادي، چاپخانەى معارف، بغداد، ص١، ١٣٩٠ك - ١٩٧١ز ، ص ١٩٠، ١٩١،

(٦) هو عبدالرحيم بن سعيد الملقب بـ(المولوي) ولد عام ١٨٠٦م في قرية (تاطوز) التابعة لمحافظة السليمانية، وهو من مريدي الطريقة النقشبندية، تتلمذ على الشيخ معروف النودهي، كان متأثراً بالأدب الفارسي، ووافاه الأجل في ١٨٨٢م. ينظر: ميژوى ئەدەبى كوردى، عەلائەددين سوجادى، ص٢٤٨ - ٢٥٠.

(٧) هو محمد بن ملا عثمان الباخي الكبير بن ملا علي، ولد عام ١٢٤٧هـ في قرية باخ في محافظة السليمانية، وتربى في أحضان عائلة دينية وعلمية، ووالده كان علامة عصره، ومرشداً دينيا، له ديوان شعري ملئ بالأشعار الصوفية، مذهبه الصوفي هو وحدة الوجود، وبقي في خدمة العلم والدين والأدب إلى حين وفاته في سنة ١٩٠٤م. ينظر: ميژوى ئەدەبى كوردى، عەلائەددين سوجادى، ص٣٢٩. وينظر: تاريخ السليمانية وأنحائها، محمد أمين زكي، ترجمه إلى العربية: محمد جميل بندي الروذبياني، شركة النشر والطباعة العربية المحدودة، ط١، ١٣٧٠هـ، ص٢٣١. وينظر: ديوانى مەحوى، لێكدانەوە ولێكۆلينەوەى: مەلا عبدالكريم مدرس، چاپخانا كۆرى زانيارى كورد، بغداد، ض١، ١٣٩٧ك - ١٩٧٧ز، ص ٥.

• التعريف بابن الفارض:

يعد ابن الفارض من أعلام الشعر الصوفي العربي، وله ديوان مليء بالحب الإلهي والأفكار والمفاهيم الصوفية، ومن الأجدر إلقاء الضوء على بعض من حياة الشاعر ابن الفارض، قبل الخوض في المقارنة بينه وبين الشيخ الجزيري في الفكر الصوفي والمفاهيم الصوفية، حيث تساعد هذه المعرفة الباحث في فهم شعره وفك بعض الألغاز عنده.

اسمه ونسبه وأصله:

هو أبو حفص عمر بن أبي الحسن بن المرشد بن علي، ويعرف بابن الفارض، لأنّ أباه كان يعمل فارضاً، أي يثبت الفروض للنساء على الرجال بين يدي الحكام[١]. وكان ينعت بشرف الدين ويلقب بسلطان العاشقين، وشاعر الحب الإلهي، واشتهر بلقب فيلسوف الحب والجمال[٢].

وهو سعدي النسب أي أنّ نسبه ينتهي إلى قبيلة بني سعد التي تنتسب إليها مرضعة النبي ﷺ حليمة السعدية، وهذه نسبته الأبوية، أما نسبته الأهلية فإنه ينسب إلى محمد ﷺ، كما روي أنّه رأى النبي محمداً ﷺ في المنام وسأله عن نسبه، فأجابه بأنه ينسب إلى قبيلة بني سعد إلاّ أنّ رسول الله ﷺ رفض ذلك بقوله: إنّ نسبتك لي، وأصرّ على ذلك، فوافق ابن الفارض على هذا النسب، لأنّ شرف نسبته الأهلية أعظم من شرف الأبوية[٣].

وقدم والد ابن الفارض من مدينة حماه في سورية إلى مصر واستقر هناك، وبذلك فإنه حموي الأصل مصري المولد والدار والوفاة[٤].

---

(١) **ينظر:** شذرات الذهب، ابن العماد الحنبلي، ج٥، ص ١٤٩. وينظر: ديباجة شرح ديوان ابن الفارض، من شرحي الشيخ بدر الدين الحسن بن محمد البوريني المتوفي سنة ١٠٢٤هـ، والشيخ عبدالغني بن اسماعيل النابلسي المتوفي سنة ١١٤٣هـ، جمعه: رشيد بن غالب، اللبناني، ضبطه وصحّحه: محمد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية - بيروت، ط٢، ٢٠٠٧ م، ص٤.

(٢) **ينظر:** ابن الفارض / سلطان العاشقين، محمد مصطفى حلمي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ط١، ١٣٨٢هـ - ١٩٦٣م، ص٢٥. وينظر: الجزري/شاعر الحب والجمال، خالد جميل محمد، دار الزمان، دمشق، ط١، ٢٠٠٦م، ص ١٦.

(٣) ينظر: شذرات الذهب، ابن العماد الحنبلي، ج٥، ص ١٥٠. وينظر: ديباجة شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي، ص٧،٤.

(٤) ينظر: وفيات الأعيان، ابن خلكان، ج٣، ص٤٥٤. وينظر: ديباجة شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي، ص٦.

نشأته وثقافته:

نشأ عمر بن الفارض تحت كنف أبيه في عفة، وقد اشتغل بالفقه الشافعي، وهو المذهب الذي كان عليه السلطان صلاح الدين الأيوبي[١].

فأينعت في ابن الفارض ثمار العلم الديني والتصوف، فكان يتلقى العلم في مجالس الحكم و مدارس العلم عند أبيه، وفي هذه الفترة غلب عليه التصوف في سلوكه.

ذهب ابن الفارض إلى مكة وأقام فيها، وانقطع للعبادة نحو خمس عشرة سنة، وأقام مجاوراً للحرم الشريف، والتقى بعدد من الشيوخ[٢]، وقد ذهب إلى مكة بناءً على نصيحة له من قبل شيخه البقال[٣]، الذي قال له: إنه يفتح عليه في مكة، بعد أنْ حرم من نور النعمة الإلهية و لم يفتح عليه بشيء من قبل، بالرغم من المجاهدة والتجرد والسياحة[٤]، فكانت نصيحة البقّال له بمثابة طوق النجاة من الحال التي وصل إليها.

وكلنا يعرف ما لمكة والحرم من قدسية في نفوس المسلمين، فمن المرجح أنه تأثر إيجاباً من الناحية الروحية، في خلواته وتأملاته، وكذلك باختلاطه مع الحجاج الوافدين والعلماء الزائرين، فكانت مصدر الإلهام الصوفي لابن الفارض.

وبعد رجوعه إلى القاهرة، اقتدى بأبيه، فانقطع إلى الله تعالى بقاعة الخطابة في الجامع الأزهر، وعكف عليه الأئمة، وقصِدَ بالزيارة من الخاص والعام[٥]. ويتفق مترجموه على التنويه بحسن أخلاقه، بين مبالغ ومعتدل، فابن خلكان يقر بأنه كان "رجلاً صالحاً كثير الخير على قدم التجرد..، وكان حسن الصحبة، محمود العشرة"[٦].

---

(١) ينظر: شذرات الذهب، ابن العماد الحنبلي، ج٥، ص١٤٩. وينظر: ديباجة شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي، ص٤.

(٢) ينظر: مقدمة شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي، ص٤.

(٣) هو أبو الحسن البقال، شيخ ابن الفارض، كان يبيع البقول للناس على باب المدرسة السيوفية في القاهرة، يستتر بذلك "حتى لا يعرفه أحد ويظهر بالجهل" لئلا يعكف الناس عليه، صاحب الفتح الإلهي، والعلم الوجودي. ينظر: طبقات المناوي (الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية)، ابن الملقن، ج٢، ص١٤٣

(٤) ينظر: شذرات الذهب، ابن العماد الحنبلي، ج٥، ص١٥٠.

(٥) ينظر: المصدر نفسه، ج٥، ص١٥٠.

(٦) ينظر: وفيات الأعيان، ابن خلكان، ج١، ص ٥٤٥ - ٥٤٦.

ولادته ووفاته:

اختلف المؤرخون في تاريخ ولادته، فيرى كل من صاحب وفيات الأعيان، و صاحب حسن المحاضرة، بأن ولادته كانت في الرابع من ذي القعدة سنة ٥٧٦هـ، بينما صاحب شذرات الذهب، يقول: إنه ولد في سنة ٥٦٦هـ، وفي مقدمة ديوان ابن الفارض يذكر تاريخ مولده في عام ٥٧٧هـ، واتفقوا في سنة وفاته وهو ٦٣٢هـ[١]. ويميل الباحث إلى رأي صاحب وفيات الأعيان في تحديد تاريخ ولادته، فهو معاصره، وهو الأقرب إلى الصواب والله أعلم.

حياته الصوفية ومذهبه الشعري:

لقد نشأ ابن الفارض تحت رعاية والده في عفاف ودين وورع، اشتغل بالفقه الشافعي والحديث النبوي غالباً، ثم توجه إلى سلوك التصوف، وكان يستأذن والده ويطلع إلى وادي المستضعفين بالجبل الثاني في المقطم من القاهرة، واستمر على التجريد والتصوف حتى بعد وفاة والده، إلاّ أنه لم يحض بالفتح عليه بشيء إلى أن أمره الشيخ البقال بالتوجه إلى مكة، فقصدها ودخل فيها[٢].

فمكث في مكة حوالي خمسة عشر عاماً، واشتغل برياضة النفس والحياة الروحية، وصار صوفياً متحققاً وصل إلى نهاية الطريق، وقد سيطر الطابع البدوي الحجازي على أدبه الصوفي[٣].

وبعد عودته من الحجاز إلى مصر، أمضى حياته في تلك الفترة بالحسرة والأسى على ما فاته من الأيام مع الأحبة في الحجاز، وذلك بسبب انقطاعه عن عالمه الروحي إلى حد ما، وانشغل تلك الفترة المتبقية من عمره بالعبادة في جامع الأزهر، وعكف عليه الأئمة[٤].

---

(١) ينظر: وفيات الأعيان، ابن خلكان، ج١، ص٥٤٥، ج٣، ص٤٥٥. وينظر: حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة، جلال الدين عبدالرحمن السيوطي (ت٩١١هـ)، القاهرة، ١٢٩٢هـ،ج١، ص٢٩٦. وينظر: شذرات الذهب، ابن العماد الحنبلي،ج٥، ص١٥٣،١٤٩.وينظر: مقدمة شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي، ص ٢١.

(٢) **ينظر:** شذرات الذهب، ابن العماد الحنبلي، ج٥، ص١٤٩. وينظر: ديباجة شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي، ص٤، ٥.

(٣) **ينظر:** ابن الفارض / سلطان العاشقين، محمد مصطفى حلمي، ص ١٢٨،١٢٧.

(٤) **ينظر:** المصدر نفسه، ص١٣٨.

وكان ابن الفارض مع تيار التصوف الذي يتماشى مع أصول الدين، ويحافظ على تعاليم الكتاب والسنة، بعكس التيار الصوفي الثاني الذي استباح حرية واسعة النطاق انتهت إلى مذاهب منافية لتعاليم الدين الإسلامي[1]، واشتهر ابن الفارض بغزله الصوفي، وكان مذهبه في الحب: الاستسلام التام للحب الإلهي والفناء فيه، لأنّ البقاء في الفناء[2]، وهذا الفناء منبع السعادة.

وتدور أغراض شعره على الحب الإلهي، الذي يقوم على الاتحاد[3]، " أي الاعتقاد بأن جميع مظاهر الوجود متساوية في الشرف والقيمة، لأنها تمثل جوانب من الإلوهية"[4].

• التعريف بالجزيري:

يعد الجزيري من أعلام الشعر الصوفي الكردي، وديوانه الذي تم شرحه مرات عديدة دليل على قوة شعره وأسلوبه الشعري الرائع، ولكنه يحتاج إلى جهد أكبر وبحث أوسع للتعرف على هذا الشاعر الكبير وعلى شعره المتين.

وقبل المقارنة بينه وبين الشاعر الصوفي العربي - ابن الفارض - من المستحسن إلقاء الضوء على حياته الصوفية ونشأته، ليساعد الباحث في معرفة خفايا شعره ومذهبه الصوفي.

---

(١) **ينظر:** ابن الفارض والحب الإلهي، محمد مصطفى حلمي، ص٤٢.

(٢) **الفناء:** هو أن يفنى عنه الحظوظ، فلا يكون له شيء من ذلك حظ ويسقط عنه التمييز، فناءً عن الأشياء كلها شغلاً بما فنى به، والحق يتولى تصريفه، فيصرفه في وظائفه وموافقاته. والبقاء الذي يعقبه هو أن يفنى عما له، ويبقى بما لله، أي: فانياً عن أوصافه، باقياً بأوصاف الحق. ينظر: التعرف لمذهب أهل التصوف، الكلاباذي، ص ١٤٥ - ١٤٦.

(٣) **الاتحاد:** هو حال الصوفي الواصل، وقيل هو شهود وجود واحد مطلق من حيث أن جميع الأشياء موجود بوجود ذلك الواحد معدومة في أنفسها، لا من حيث أن ما سوى الله تعالى وجوداً خاصاً به يصير متحداً بالحق، تعالى عن ذلك علواً كبيراً. وقيل هو شهود الوجود الحق الواحد المطلق الذي الكل موجود بالحق معدومة بنفسه، لا من حيث أن وجوداً خاصاً اتحد به فإنه محال. ينظر: اصطلاحات الصوفية، عبدالرزاق القاشاني، ص٢٤. وينظر: معجم مصطلحات الصوفية، الحفني. ص١٠.

(٤) تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، عمر فروخ، ص٥٢٠.

اسمه ونسبه وأصله:

هو (الملا أحمد بن الملا محمد البوطي الجزري)[1] والمشهور بـ (مەلایێ جزیری)[2] نسبة إلى جزيرة بوطان (بوتان)[3]، جزيرة ابن عمر في المصادر الإسلامية[4]. وهو ينتمي إلى العشيرة البوهتية (البختية) الشهيرة التي تقطن في مدينة الجزيرة منذ مئات السنين[5].

وله لقب آخر قد تخلص في بعض قصائده، وهو (نشاني) نسبة إلى (نشان) بمعنى الهدف والعلامة أو الشامة، وكأنه عدَّ نفسه هدفاً لسهام المحبة والهوى، أو أنه ينسب نفسه إلى الشامة لمدحه لها في قصائده[6].

نشأته وثقافته:

دخل الجزيري المساجد والمدارس الدينية، وهو طفل لم يبلغ الحلم على عادة أطفال الكرد، وبتوجيه من أبيه الذي كان عالماً دينياً..، وبعد أن درس القرآن الكريم، وبعض المبادئ الأولية على والده، رحل في طلب العلم، وانتقل بين المدن الكردية المختلفة، لتحصيل العلوم، وكان ذكياً فهيماً في تحصيله، وذا صيت حسن في الإحاطة بفنون العلوم العربية من أصول وبيان وبديع، وقد أخذ الإجازة العلمية في الثلاثين من عمره في قرية (ستراباس) التابعة لديار بكر[7]، بعد ذلك أصبح إماماً ومدرساً في قرية (سربا) التابعة لديار بكر أيضاً، وسكن بعد ذلك في

---

(١) **ينظر:** مقدمة كتاب العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ص (و).
وينظر: مێژوی ئەدەبی کوردی، علائەددین سوجادی، ص ١٦٢.

(٢) مه لا أو ملێ، الملاّ: يعني الشيخ أو العالم الديني عند الكرد.

(٣) تقع جزيرة بوطان (بوتان) في جنوب كردستان تركيا، ملتقى الحدود السورية التركية على نهر دجلة. ينظر: المدن الكردية، أزاد ديركي، رابطة كاوا للثقافة الكردية، لبنان - بيروت، ط١، ١٩٩٨م، ص١٠.

(٤) جزيرة ابن عمر: بلدة فوق الموصل، بينهما ثلاثة أيام، ينظر: معجم البلدان، ياقوت الحموي (ت ٦٢٦هـ)، ج٢، ص١٣٨.

(٥) **ينظر:** مقدمة كتاب العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ص (ز).

(٦) **ينظر:** المصدر نفسه، ص (و).

(٧) ديار بكر: هي بلاد كبيرة واسعة تنسب إلى بكر ابن وائل بن قاسط، حدها ما غرّب من دجلة إلى بلاد الجبل المطل على نصيبين إلى دجلة. ينظر: معجم البلدان، ياقوت الحموي، ج٢، ص٤٩٤.

(حصن كيفا)[1]، وأصبح يجيز التلاميذ الإجازات العلمية، ثم بعد مدة حدث له عشق تصوفي، فترك الاشتغال بالعلم الظاهري[2]، وأتى إلى بلدته الجزيرة، وبقي فيها إلى أنْ وافته المنية عن عمر يناهز الخامسة والسبعين[3].

وكان الجزيري يتقن اللغة العربية والفارسية والتركية فضلاً عن لغته الأم الكردية، حيث كتب أشعاره باللغات الأربعة[4].

وقد تعددت نسخ ديوانه المخطوطة وبلغت أكثر من عشر نسخ، حيث ذكر الباحث نايف طاهر[5] في أطروحته (١٢) منها، وتم شرح ديوانه أكثر من ست مرات. ويصف صاحب العقد الجوهري ديوانه بأنه "آية كبرى في الفصاحة، وغاية قصوى في البلاغة، ومعجزة خارقة في باب العشق والغرام، وكرامة فائقة في أسلوب الهوى والهيام، بحيث يحق أن يعد في اللغة الكردية في مرتبة دواوين شعراء الكبار من الفرس والعرب والأتراك، وذلك لما اشتمل عليه من استعارات حلوة لطيفة، وكنايات شيقة منيفة، وإشارات صوفية غريبة، وتشبيهات غرامية عجيبة.."[6]. وهو من الآثار الخالدة في مكتبة الأدب الكردي، وله منزلة سامية في كردستان، حظي باهتمام الباحثين الكرد والمستشرقين أيضاً، وعده بعض الباحثين أولّ نص كردي مدون وصل إلينا محفوظاً[7].

---

(١) **حصن كيفا:** بلدة وقلعة عظيمة مشرفة على دجلة بين آمد وجزيرة ابن عمر من ديار بكر. ينظر: معجم البلدان، ياقوت الحموي، ج٢، ص٢٦٥.

(٢) **العلم الظاهري:** العمل بظاهر الكتاب والسنة، ويقابله عند الصوفية، العلم الباطني الذي هو الحقيقة عندهم. ينظر: التصوف الثورة الروحية في الإسلام، أبو العلا عفيفي، ص ١١٩.

(٣) **ينظر:** مێژوی ئەدەبی کوردی، علائەددین سوجادی، ص ١٧٨ - ١٨٦.

(٤) **ينظر:** دیوانا مەلایێ جزیری، برهەفکرن وڤەوژارتن: تحسین إبراهیم دوسکي، پێداچوون ولێ زڤرین: إسماعیل طه شاهین، چاپخانا هاوار - دهوك، ص١، ٢٠٠٠م. وقد تم شرح قصائده المكتوبة بغير اللغة العربية، الملاّ أحمد الزفنكي في كتابه: العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري.

(٥) **ينظر:** الشيخ الجزري: نهجه وعقيدته من خلال ديوانه الشعري، نايف طاهر ميكائيل، دار سبيريز للطباعة والنشر، مطبعة وزارة التربية - أربيل، ط١، ٢٠٠٥م، ص٧٢.

(٦) مقدمة كتاب: العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ص(ج).

(٧) **ينظر:** المدخل لدراسة الأدب الكردي المدون باللهجة الشمالية، تحسين إبراهيم الدوسكي، من منشورات جمعية علماء كردستان، ط١، ١٩٩٣م، ج١، ص١٤٥.

وللجزيري مكانة - باعتباره شخصية دينية معروفة، ورمزاً من رموز التصوف في الأدب الكردي - في نفوس طلاب العلوم الدينية، فقد أحيط ديوانه بهالة من القدسية، وكانوا ينشدون قصائده في المساجد، وأصر بعض منهم على اصطحابه معه أينما حل وارتحل[1].

ولادته ووفاته:

ذهب الباحثون في تحديد سنة ولادته ووفاته مذاهب شتى، والمرجح حسب رأي محقق ديوانه - تحسين الدوسكي - أنه ولد في عام (٩٧٥هـ) الموافق لعام (١٥٦٨م)[2]، وتوفي في سنة(١٠٥٠هـ) الموافق لسنة (١٦٤٠م)[3].

حياته الصوفية ومذهبه الشعري:

يميل الشاعر بحسه المرهف و عاطفته الجياشة إلى الحب والعشق، والشخصية الدينية كأمثال الجزيري، يميلون إلى العشق الإلهي، وينكرون ذواتهم الفانية، في سبيل الوصول إلى مقصدهم الأكبر وهو رضوان الله تعالى.

وقد ألهم الله الجزيري حساً مرهفاً وعاطفة جياشة، ساعدته في البلوغ لأعلى المراتب، "ودليلاً على أنه أحب أول مرة حباً شغل فكره وعقله، ثم تدفق في قلبه الدم إلى أن أضحى من الأصول الراسخة التي يقوم بنيان شعره الذي كان ولا يزال سلوى أهل العشق"[4].

---

(١) **ينظر:** شرح ديوان الشيخ الجزري، الملا عبدالسلام الجزري، تصميم وضبط وتعليق: تحسين الدوسكي، دار سبيريز للطباعة والنشر، مطبعة وزارة التربية - أربيل، ط١، ٢٠٠٤م، ص٥.
وينظر: الشيخ الجزري: نهجه وعقيدته، نايف طاهر، ص٦٨.

(٢) **ينظر:** ديوانا جزيرى، تحسين دوسكي ص١٤- ١٥.

(٣) **ينظر:** المصدر نفسه، ص ١٩ - ٢٠. وينظر: العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ص (ع).

(٤) شرح ديوان الشيخ الجزري، عبدالسلام الجزري، ص ١٣.

ويكاد شعره أنْ يكون من الغزل الصوفي الرقيق الذي ابتناه الشعراء المتصوفة، وهو على علم ودراية بالتصوف ومسالكه ومقاماته وأحواله، وعلى اطلاع ومعرفة عميقتين بالتصوف وأحوال كبار المتصوفة كمعروف الكرخي والشبلي والحلاج[١].

ولهذا وصف الجزيري بأنه شيخ مدرسة العشق في الأدب الكردي، وشاعر الحب والجمال، وأمير العشاق، وشيخ المحبين[٢].

وشعر الجزيري نحا نحو التصوف الهيامي[٣]، حيث قدم شعراً جميلاً متناهياً في العذوبة والرقة، حلو الألفاظ، نادر المثال من حيث الشكل والمضمون[٤].

ويعد الجزيري واحداً من أعظم الشعراء الكرد قاطبة، لما يتميز به شعره من قوة السبك ومتانة البناء، وعذوبة الأسلوب وسلاسة الفكرة، ولهذا تستقبله الأنفس والعقول والقلوب بسهولة، مما جعله ملك البلاغة الشعرية الكردية[٥].

---

(١) **ينظر:** من ينابيع الشعر الكلاسيكي الكردي، رشيد فندي، مطبعة وزارة الثقافة - أربيل، ط١، ٢٠٠٤م، ص ٤١ - ٤٢.

(٢) **ينظر:** الجزري/ شاعر الحب والجمال، خالد جميل، ص ١٧.

(٣) الهيام: هو شدة الوجد، والجنون من العشق، وفيه تحير واضطراب، فالتصوف الهيامي هو الذي وصل المحب فيه إلى درجة الجنون بسبب العشق والوجد. ينظر: لسان العرب، مادة: هيم. وينظر: المعجم الوسيط، تأليف: إبراهيم مصطفى - احمد الزيات - حامد عبدالقادر - محمد النجار، مادة: هيم.

(٤) **ينظر:** فلسفة العشق الإلهي في شعر الجزيري، محمد أمين الدوسكي، مراجعة وتقديم: محمد بكر، من منشورات الأكاديمية الكردية، دار سبيريز للطباعة والنشر، ط٣،٢٠١٠م، ص١٢.

(٥) **ينظر:** من ينابيع الشعر الكلاسيكي الكردي، رشيد فندي، ص ٣٥.

الفصل الأول

المبحث الأول

بدايات السالك والمريد

- بدايات السالك
- مجاهدة النفس وترويضها
- تصفية القلب
- بذل الروح
- العاذل

المبحث الأول

بدايات السالك والمريد

لكل طريق مهما طال من خطوة أولية يخطوها السالك والمريد الذي وضع نصب عينيه رضا الله سبحانه وتعالى، والوصول إليه، واللقاء به، فلابد للسالك من وقفة مع نفسه ومحاسبتها على التقصير وترويضها، لتكون أهلاً لملاقاة المحبوب الحقيقي. فالندم والحسرة على العمر الفائت هو بداية السالك والمريد، ومن ثم التوبة ومجاهدة النفس، وتصفية القلب، وأخيراً بذل الغالي والنفيس في سبيل تحقيق مرامه وأهدافه.

والصوفية ليست علماً يستمد من الكتب، وإنْ كان لها شروط إرادية لنيل المقامات، فهي تستند إلى مجاهدة يتم بموجبها التخلص من سيطرة النفس الأمارة بالسوء، واتباع سلوك خاص يحتاج إلى جهد نفسي يبذله السالك لكبت رغباته، لكي تنال به الأحوال، وترتقي المقامات.

فالمجاهدة ضرورية للسالك لحمل النفس على المشقات، وتحمل الأذى، لأن الذي لم يجاهد لن يشاهد، فالنهاية المشرقة إنما تكون بالبداية المحرقة[1].

فالسالك هو الذي مشى على المقامات بحاله لا بعلمه وتصوره، وهو الذي يكون بدايته بالمجاهدة والمكابدة والمعاملة بالإخلاص والوفاء بالشروط، ثم يبادئه الحق بالكشوف وأنوار[2] اليقين، ويرفع عن قلبه الحجاب، ويتخلص من الأغلال، فيصير قلبه يطيع الروح ونفسه تطيع القلب، والمريد هو الذي انقطع إلى الله عن نظر واستبصار وتجرد عن إرادته، فيمحو إرادته فلا يريد إلا ما يريده الحق سبحانه وتعالى[3].

---

(١) **ينظر:** شرح الحكم الصوفية المسمى شرح الحكم الكردية للعارف بالله الشيخ محمود الكردي، الإمام عبدالله بن حجازي الشرقاوي، تح: محمد عبدالقادر نصار، احمد فريد المزيدي، دارة الكرز للتوزيع والنشر، مصر، ط٢، ٢٠٠٨م، ص٤٤، ٥٠.

(٢) **الأنوار:** حقيقتها معلومة وهي الضياء. ينظر: قاموس المصطلحات الصوفية، أيمن حمدي، ص٤٨.

(٣) **ينظر:** معجم مصطلحات الصوفية، عبدالمنعم الحفني، ص ٢٤٢،١٢٧.

• بدايات التصوف لدى ابن الفارض:

اتجه ابن الفارض إلى حياة العبادة والتأمل في أماكن بعيدة عن ضجيج المجتمع، وذلك لترقيق روحه وتهذيب نفسه، حيث ترعرع في بيت علم، وفي كنف والده، فقام بتهذيب نفسه وقام بإرغامها على شتى أنواع العبادات، بدءاً من خلواته في المساجد، ومن ثم في مغارات جبل المقطم في مصر، وأخيراً سفره إلى بيت الله الحرام، والمكوث فيه، كل هذا كان له التأثير المباشر في معراجه الروحي وترقيه في المقامات. فبدأ تصوفه بسلوك طريق التصفية والتجريد، وواصل المسير في سبيل المجاهدة، وأخذ يزداد العلم والعمل، والتذوق واستقامة السلوك، مما فجر في قلبه ينابيع الشوق والحب الإلهي[1].

ويشير ابن الفارض إلى عمره الذي ضاع بلا فائدة، أي الوقت الذي مضى قبل انخراطه في طريق التصوف، مشعراً بالندم، فيقول:

ذَهَبَ العُمْرُ ضَيَاعاً وَانْقَضَى بَاطِلاً إِذْ لَمْ أَفُزْ مِنْكُمْ بِشَيْ[2]

فيشعر بالندم على حاله حيث انقضى عمره باطلاً، و لم يفز من معرفة ربه بشيء يدركه منه، ويتأسف على ما فات من عمره ضياعاً، فيشتكي من نفسه في بداية سلوكه بأنه لم يسلك الطريق الصحيح في أول الأمر، وفاته الكثير من الأوقات بلا فائدة [3].

فالندم هو أول علامات الصدق لدى السالك لطريق التصوف، ويعد من شروط التوبة، التي هي أول المقامات، بل أساسها، ويتمنى أن تكون بدايته قبل ذلك.

---

(١) **ينظر:** الهلال، مجلة الفكر العربي، مجلة شهرية تصدر عن دار الهلال، تموز، السنة السادسة والثمانون، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م، مقالة لـ(أحمد الشرباصي) بعنوان (ابن الفارض سلطان العاشقين)، ص ٨٤. الشوق: نزاع القلب إلى لقاء المحبوب. وقيل هو: هيجان القلب عند ذكر المحبوب، والشوق يسكن باللقاء. ينظر: معجم مصطلحات الصوفية، الحفني، ص ١٤٢.

(٢) ديوان ابن الفارض، صححه وضبطه وعلق عليه وقدم له: إبراهيم السامرائي، بدون طبعة، دار الفكر للنشر والتوزيع، عمان - الأردن، ١٩٨٥م، ص ١٦.

(٣) **ينظر:** شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي، ج١، ص ١٦.

ومن ثم ذكر سياحته في مكة، وما صار إليه من الحالة الروحية حيث الدموع المنهمرة، ندماً على ما فات، وشوقاً للقاء ربه، والوصول[1] إلى الله سبحانه، فيقول:

مَنَحَ السُفُوحَ سُفُوحَ مَدْمَعِهِ وَقَدْ بَخِلَ الغَمَامُ بِهِ وَجَادَ وِجَاذَا[2]

حيث بخل الغمام بمثل سفوح مدمعه، فقد أعطى سفوح الجبال هطل دمعه، كناية عن كثرة سياحته بين جبال مكة في ابتداء سلوكه في طريق الله تعالى، وكثرة بكائه وحزنه على فوات حظه من الحق تعالى، فكان يشعر بالذنب لفوات جل أوقاته من قبل في غير طاعة الله[3].

فدموعه المنهمرة، هي دموع التوبة من الذنوب والآثام، ودليل صدقه في ذلك، وهكذا يكون السالك لطريق التصوف، عليه بالمجاهدة والطاعة والإخلاص، كي يستقيم في طريق الحق.

ولهذا كان يشعر بالقلق فيما سيؤول إليه مصيره في النهاية، هل هو الفوز أم الخسران المبين، فقال:

حَائِراً فِي مَا إِلَيْهِ أَمْرُهُ حَائِرٌ والمَرْءُ فِي المِحْنَةِ عَيْ[4]

فهو متحير في خاتمة عمره و نهاية أمره، هل يختم له بالسعادة والنجاح أو بالشقاوة والخسران، وهذه الحيرة[5]. هي محنة يعجز الإنسان عن حملها[6].

---

(١) **الوصل:** هو الانقطاع عما سوى الحق، وليس المراد به اتصال الذات بالذات. ينظر: معجم مصطلحات الصوفية، الحفني، ص ٢٦٧.

(٢) **الوجاذ:** جمع وجذ، وهو النقرة في الجبل. ينظر: ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص٢٠.

(٣) **ينظر:** شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي، ج١، ص ٢٠٥.

(٤) **الحائر:** الذي لم يهتد لسبيله. والحائر الثاني: من الحور، وهو الرجوع. والعي: الذي لم يهتد لوجه مراده. ينظر: ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص ٨.

(٥) **الحيرة:** بديهة ترد على قلوب العارفين عند تأملهم وحضورهم وتفكرهم وتحجبهم عن التأمل والفكرة. والحيرة موقف بين اليأس في الله والطمع في الله، بين الرضا والخوف. ينظر: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، رفيق عجم، ص٣١٣. وينظر: ألفاظ الصوفية ومعانيها، حسن محمد الشرقاوي، دار المعرفة، الإسكندرية، ط٢، (د.ت)، ص ١٤٤ - ١٤٦.

(٦) **ينظر:** شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي، ج١، ص ٤٧.

وينبه ابن الفارض السالك على أن المحبة لا تنال بالأماني فقط، وإنما يحتاج إلى عمل ومثابرة وصبر ومشقة، فمن أراد الوصول إلى الحبيب عليه الاستعداد لكل المخاطر، فيقول:

خَاطِبَ الخَطْبَ دَعِ الدَّعْوَى فما ... بالرُّقى ترْقى إلَى وَصْلِ رُقِي
رُحْ مُعافِي وَاغْتَنِمْ نُصحِي وإنْ ... شِئْتَ أنْ تهْوَى فَلِلْبَلْوَى تهَيْ[1]

فهو يخاطب السالك، وطالب الأمر العظيم والخطب الجسيم من أنّ الوصول إلى الحبيب لا تنال بالدعوى والنية الصادقة من غير تحمل المشقة والبلوى[2]، فالصبر على ما يلاقي ليحظى بالتلاقي، فالمحبة هي البلوى، وأنّ من تهيّأ لأنْ يهوى وجب أن يتهيّأ للبلوى، والامتحان من الله عز وجل، كما قال الله تعالى: ﴿وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءً حَسَناً إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[3]، فالبلاء الحسن مع المحبة هو الوسيلة إلى المعرفة الإلهية، والطريق إلى الخلاص من العلائق الدنيوية، ليحظى صاحبه بالفوز بلقاء الله والدخول في جناته وكسب محبته[4].

فبدأت بدايات ابن الفارض الروحية بالندم، حيث هي بداية السلوك الصحيح، ومن ثم توبة صادقة، التي هي بمثابة التهيئة والتجهيز اللازمين للسالك في طريق الله، حيث طريق المحبة ليس مفروشاً بالورود، وإنما يمتحن صاحبه بأصعب الاختبارات، ويمر بمواقف يستلزم الثبات على المصائب والابتلاءات، وبالتالي يكون مستعداً لتلقي الأنوار الربانية.

---

(١) **رُقي:** مرخم رقية على غير قياس، والمراد بها مطلق الحبيب. ينظر: ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص١٢.

(٢) **البلاء:** ظهور امتحان الحق لعبده في حقيقة حاله بالابتلاء، والبلاء على ثلاثة أقسام: بلاء العام وهو للتأديب، وبلاء الخاص وهو للتهذيب، وبلاء الأخص وهو للتقريب. ينظر: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، رفيق عجم، ص ١٥٤ - ١٥٥.

(٣) سورة الأنفال، الآية:١٧.

(٤) **ينظر:** شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي، ج١، ص ١٠٩ - ١١٠.

• بدايات التصوف لدى الجزيري:

ترعرع الجزيري في المساجد، ودرّس الفقه للطلاب في المدارس الدينية في جزيرة بوطان، فهو من شيوخ الجزيرة، وعلمائها، ومن ثم ترك التدريس، وبدأ بسلوك التصوف.

وهو يشير بدوره إلى عمره الضائع بلا فائدة والندم على ما فات من الأوقات، نحو سلفه ابن الفارض، وما يتطلب هذه المرحلة، والاستعداد في سلوكه طريق المحبة، والتقرب إلى الله وملاقاته يوم التلاق، والوصول إلى أعلى المقامات، فيقول:

مەلا ل عـومرێ بێ فەیدە بـۆری

کوشـتا ب زۆری قەهـر و نـەدامەت[1]

الترجمة: {إنّ الملا قد تحمل بكثرة ذاك الانفعال والندامة على العمر الذي مضى بلا فائدة}.

فالملا[2] قد قاسى ذلك الانفعال بتكلف، وتجشّم ذلك الغمّ، وتحمل تلك الندامة المؤثرة بكثرة وشدة على ذلك العمر الذي قضاه وأمضاه، ولم يحصل على شيء مما يرضي البال وتتحسن به الأحوال[3]. فيشير إلى شدة الوقع والتأثير عليه نتيجة ضياع عمره في غير طريق المحبة، فيشتكي من نفسه، بأنه سلك طريق التصوف في وقت متأخر من عمره.

ويختص أكثر ويبين أن الحياة في الدنيا بلا محبوب حقيقي لا تساوي شيئاً، وهي ضياع وخسران، فيقول:

عـومر (ضائع) بوو مه بێ دلبەر عەبەث

وەی! تە ڤی عومرێ مە بۆری پور عەبەث[4]

الترجمة: {ضيعت عمري بغير محبوب، فحسرة على هذا العمر الذي مضى على حال العبث}.

---

(١) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص ٨٥.

(٢) **الملا:** يعني الشيخ أو العالم.

(٣) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج١، ١٤٥. وينظر: شرح ديوان الشيخ الجزري، الملا عبدالسلام الجزري، ج١، ص٣٠٥.

(٤) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص ٨٦.

أي أنه صار ذا عمر ضائع، وصاحب أيام غير نافعة في هذه الحياة التي قضاها وأمضاها بعيداً عن الحبيب عبثاً بلا فائدة، فيتحسر ويتأسف على عمره الذي أمضاه على طريق العبث واللهو واللعب من غير طائل ولا جدوى، أي عجباً مرَّ أغلب عمرنا عبثاً[1]. فالعيش بدون الوصال، لا قيمة له عند الجزيري، حيث التلذذ الحقيقي هو مع المحبوب، وينصح غيره من السالكين، بأن يسلكوا الطريق في وقت مبكر، حتى لا يندموا بقية عمرهم على العمر الضائع بلا فائدة.

وينبه الجزيري السالك إلى ضرورة غسل القلب من الآثام، والرجوع إلى الله سبحانه، والانخراط في طريق المحبة، فيقول:

نەوايا موطرب و چەنگی فەغان ئافێتە خەرچەنگێ
وەرە ساقی هەتا کەنگی نـە شۆیـیـن دل ژ ڤی ژەنگێ
حەیـاتا دل مـەیا باقی بنـــووشـــین دا ب مـوشـتاقـی
(ألا يا أيها الساقي أدر كأساً وناولها)[2]

الترجمة: {إنّ غناء وعزف المطرب أوصل الصياح إلى برج السرطان، فتعال أيها الساقي، إلى متى لا ننظف القلب من هذا الصدأ، لنرشف باشتياق الخمرة[3] الباقية التي هي حياة للقلب، ألا يـا أيـها الساقي أدر كأساً وناولها}.

فهذه دعوة من الجزيري للسالك بالبدء بغسل القلب من صدأ الذنوب من ارتكاب المخالفات واتباع الشهوات، وذلك بشرب الخمرة الباقية لإحياء القلوب

---

(١) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج١، ص ١٤٦. وينظر: شرح ديوان الشيخ الجزري، الملا عبدالسلام الجزري، ج١، ص ٣٠٦.

(٢) المقطع الأخير هو للشاعر الإيراني (حافظ الشيرازي)، ينظر: ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص ٢٣.

(٣) **الخمر لغة:** التغطية، والمخالطة في الستر. والصوفية يلوّحون إلى المحبة الإلهية بالخمر، لأنه كما توجب الخمر السكر الحسي، فكذلك شراب المحبة الإلهية يوجب السكر المعنوي بالغيبة عما سوى المحبوب. ينظر: لسان العرب، ابن منظور، مادة خمر. وينظر: شعر عمر بن الفارض، عاطف جودة نصر، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م، ص ٢٦٧ - ٢٦٨.

بالعشق الرباني، لأنّ الخمرة الباقية تسبب للسالك سكر[1] العشق الباقية ببقاء أثرها عن تعاطيها، وحتى يغيب السالك عن هذا الوجود الجسماني، ويتخلص من العلائق الدنيوية، وينطلق ليرقى إلى المقامات الروحانية[2].

فلم يبق للسالك عذر في الانهماك في الغفلة، واتباع الهوى والشهوات، وحب اللذات النفسية، وعليه البدأ بتطهير قلبه من هذا الرين والوسخ، فحياة القلب هي الخمرة الباقية، أي العشق، فليشربها باشتياق و لذة[3].

فتطهير القلب من الأمراض المعنوية، وتحرير النفس من الشهوات والرغبات، ومن العوائق والعلائق، هي من الأسباب الموجبة لاتباع طريق العشق والوصال.

ويتعجب الجزيري ممن لا يتعظ ولو مرة واحدة في حياته، وهو يرى بأم عينيه ملكوت الله سبحانه وتعالى وعظمته في هذه الدنيا، فيقول:

(اللّه اللّه) كو د عومرێ خوه تو جارەك نه بهى
چ صەدا تێت ژ ڤێ گونبەدێ دەووارێ حودوث[4]

الترجمة:{اللّه اللّه! (أي عجباً) هل في جميع عمرك لا تسمع مرة أي صدى يأتي من هذه القبة الدوارة التي هي الحدوث؟}.

فيتعجب الجزيري ممن لا يستيقظ من الغفلة ولو مرة واحدة في حياته، فيعتبر بتقلبات هذه الدنيا ودوران هذا الفلك، فيصحو ويفهم أن هذه التغيرات والتبدلات تدل على موجد لها، قدير حكيم يقلب الأحوال ويتصرف كيف يشاء

---

(١) **السكر**: وهو أن يغيب عن تمييز الأشياء ولا يغيب عن الأشياء، أي لا يميز بين ما يؤلمه ويلذه. وقيل: هو دهش يلحق سر المحب في مشاهدة جمال المحبوب فجأة، وقيل: السُّكر غيبة بوارد قوي. ينظر: التعرف لمذهب أهل التعرف، الكلاباذي، ص ١٣٦. وينظر: شرح معجم اصطلاحات الصوفية، ابن عربي، شرح: سعيد هارون، ص ٢٧ وينظر: معجم مصطلحات الصوفية، الحفني، ص ١٣١.

(٢) **ينظر**: العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج١، ص٢ - ٣.

(٣) **ينظر**: شرح ديوان الشيخ الجزري، الملا عبدالسلام الجزري، ج١، ص ٢٣، ٢٥.

(٤) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص٩١.

وهو ملك الملوك[1]، وعندما يعلم ذلك وجب عليه الإصغاء إلى صوت وصدى الفلك الدوار كي يتعظ ويعتبر، ويسلك الطريق الصحيح الواصل إلى الله سبحانه وتعالى.

إنّ الذي يخلد إلى الأرض، ويسكر بملذاتها وشهواتها، لا يكون مستعداً للقاء المحبوب، لأنه لا سبيل إلى ذلك إلاّ بالتزكية وتطهير القلب من الأمراض المعنوية، حتى تكون النفس صالحة لتلقي التنزلات الإلهية.

ويدعو الجزيري إلى ترك الذنوب، والآثام، والعيش في الدنيا كالملائكة، الذين لا يعصون الله أمراً، ولا يخالفونه شيئاً، فيقول:

ما ژ عومرێ مه چ مابت وەرە ئێدی ڤ مەرا

دا د ئەقطاری ووجوودێ بكرین سەیری مەلەك[2]

الترجمة: {عجباً أي مقدار بقي من عمرنا فتعال يا صاحبي معنا، لأجل أن نسير في أقطار عالم الوجود سير الملائكة}.

فيتعجب الجزيري ممّنْ يعيش في هذه الدنيا الفانية، وعمره في هذه الدنيا والأيام التي ظلت من حياته في دار الفناء ما هي وما قيمتها بالنسبة ليوم الآخرة الباقية؛ لذا لا ينبغي تسويف الأمور فيها، وتأخير الأعمال يوماً فيوماً، لأنها ستمر بسرعة وهو في غفلة، يسوّف ويؤخر، وقد يأتيه الأجل ولم يستعد له، فعليه أنْ يتوب ويزهد في هذه الدنيا، ويسير فيها كسير الملائكة مجرداً عن العلائق المادية، والشهوات النفسانية حتى يفوز بلقاء الله ورضوانه[3].

فجاهزية السالك لطريق التصوف، تكون بالتوبة النصوحة، والتي هي المقام الأول للسالك، بل هي الأساس للمقامات الأخرى. وعلى السالك لطريق المحبة أنْ يعمل ليل نهار ويجتهد في عمله، لأنّ المشقة على قدر قيمة الهدف، ولا يحصّل السالك على مراده دون اجتهاد وسعي ومشقة، فيقول الجزيري:

ئی ب خضری را دڤێت ئافا حەیاتێ بت نەصیب

دی ب سەعی وجەهدی یەكسان بن ل بال وی روژ وشەب[4]

---

(١) **ينظر**: العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج١، ص ١٦٣.

(٢) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص ١٧٤.

(٣) **ينظر**: العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج١، ص ٣٨٣.

(٤) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص ٦٨.

الترجمة: {إنّ الذي يود أنْ يكون ماء الحياة من نصيبه، وحظه بمرافقة الخضر[1] يلزم عليه أن يكون النهار والليل سيان عنده في السعي والاجتهاد}.

فعلى "السالك الذي يريد أن يحصل له بعض مقامات أهل القلوب، وينخرط في سلكهم، يجب عليه في سبيل ذلك أن لا يفتر عن الجد ولا يتوانى عن السعي لا ليلاً ولا نهاراً، بل يثابر مثلما ثابر غيره، حتى يصل إلى غايته العلية، كما يتابع المسافر سفره ويصل ليله بنهاره، فيقطع رحلته بسرعة ويصل إلى غرضه المقصود"[2]، فالأماني والنيات لا تكفي، وإنما العمل والمثابرة والإخلاص والثبات على الطاعة واستثمار أوقاته في نيل مطلوبه.

فبدأت بدايات التصوف لدى الجزيري، بالخلوات في المساجد، كسلفه ابن الفارض، حيث ترعرع في المساجد، وبيوت العلم والفقه.

ويشير كل منهما إلى البداية الصحيحة للسالك في طريق التصوف، والتي هي الندم على العمر الضائع بلا محبوب، ومن ثم التوبة الصادقة، وترك الآثام والذنوب، والاستعداد لأشد الابتلاءات والاختبارات، فطريق الوصول إلى الحبيب الحقيقي ليس سهلاً وهو غير مفروش بالورود.

---

(١) **الخضر:** كناية عن البسط. ينظر: اصطلاحات الصوفية، القاشاني، ص ١٦٠.

(٢) العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي،ج١، ص ٧٥.

مجاهدة النفس

الجَهْدُ والجُهْدُ لغة: الطاقة. وقيل الجهد: المشقة، فالجيم والهاء والدال أصله المشقة[١]. والنفس: الروح. وقيل: النفس والروح شيء واحد، وقيل: النفس العظمة، والنفس الأنفة، والنون والفاء والسين أصل واحد يدل على خروج النسيم كيفما كان، ومنه النَفَس: خروج النسيم من الجوف[٢].

وتوصف النفس بأوصاف مختلفة بحسب اختلاف أحوالها فإذا تركت الاعتراض وأذعنت وأطاعت لمقتضى الشهوات ودواعي الشيطان سميت النفس الأمّارة بالسوء، قال الله تعالى إخباراً عن يوسف عليه السلام أو امرأة العزيز: ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾[٣]، فإذا سكنت تحت الأمر وزايلها الاضطراب بسبب معارضة الشهوات سميت النفس المطمئنة، قال الله تعالى في مثلها: ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ.ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾[٤]، وإذا لم يتم سكونها ولكنها صارت مدافعة للنفس الشهوانية ومعترضة عليها سميت النفس اللوامة، لأنها تلوم صاحبها عند تقصيره في عبادة مولاه قال الله تعالى: ﴿وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ﴾[٥]، فالصوفية يقولون: لابد من مجاهدة النفس وكسرها حتى تحولها إلى راضية مرضية[٦].

---

(١) **ينظر:** معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تح: عبدالسلام محمد هارون، دار الفكر، (د.ط)، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، مادة: جهد. وينظر: لسان العرب، ابن منظور، مادة: جهد.

(٢) **ينظر:** المصدر نفسه، مادة: نفس.

(٣) سورة يوسف، الآية: ٥٣.

(٤) سورة الفجر، الآية: ٢٧- ٢٨.

(٥) سورة القيامة، الآية: ٢.

(٦) **ينظر:** إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ)، راجعه وخرّج أحاديثه: محمد سعيد محمد، دار البيان العربي، ط١، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م ، ج٢، ص٥.

والمجاهدة هي صدق الافتقار إلى الله تعالى بالانقطاع عن كل ما سواه، وقيل: بذل النفس في رضاء الحق، وقيل: فطام النفس عن الشهوات، ونزع القلب عن الأماني والشبهات[1].

فأول مرحلة من المجاهدة، هو عدم الرضا عن النفس، فالنفس أكبر قاطع عن الله، كما إنها أعظم موصل إليه، والنفس حينما تكون أمّارة بالسوء لا تتلذذ إلاّ بالمعاصي والمخالفات، ولكنها بعد مجاهدتها وتزكيتها، تصبح راضية مرضية، لا تسَرُّ إلاّ بالطاعات والموافقات والاستئناس بالله تعالى[2].

فلابد من مجاهدة النفس، لأنّ الرضا عن النفس من علامات الجهلاء، حيث يوجب اتباعها وهي أمّارة بالسوء ويغطي عيوبها، فمن رضي عنها لم يظفر بالوصول إلى المحبوب[3].

فالسالك عندما ينوي السير في طريق المحبين لابد له من ترويض نفسه الأمّارة بالسوء، والخلاص من شرورها وترقيتها من عالم الشهوانية إلى عالم الملائكة والروح، والمجاهدة طريق الهداية والتوفيق، والسير إلى جنات الفردوس الأعلى، كما قال الله سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾[4].

• مجاهدات ابن الفارض:

من منطلق أن الطريق إلى الله سبحانه يبدأ بمجاهدة النفس وترويضها، حتى تكون مهيأة للفيوضات الرحمانية، حيث الفوز والفلاح لصاحب التزكية والتربية، ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا. فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا. قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا﴾[5]، جاهد ابن

---

(١) **ينظر:** معجم مصطلحات الصوفية، الحفني، ص ٢٣٦.

(٢) **ينظر:** http://www.Shazly.com، حقائق عن التصوف، عبدالقادر عيسى، ص٥٩.

(٣) **ينظر:** شرح الحكم الصوفية المسمى شرح الحكم الكردية للعارف بالله الشيخ محمود الكردي، الإمام عبدالله بن حجازي الشرقاوي، ص ٢٦٤- ٢٦٥.

(٤) سورة العنكبوت، الآية:٦٩.

(٥) سورة الشمس، الآيات: ٧،٨، ٩.

الفارض نفسه، وحملها أنواع المشقات، وأخضعها لفنون من الحرمان وألوان من التهذيب في سبيل ذلك، فيقول:

في هَوَاكُمْ رَمَضانٌ عُمْرُهُ ينقْضَي ما بَيْنَ إحْيَاءٍ وَطيْ[1]

أي عمره كله قد صار رمضان بسبب الهوى والحب، فيقضي عمره بين إحياء ليل، وطي وصوم[2].

فجاهد ابن الفارض مع نفسه الأمّارة بالسوء، وحولها إلى نفس مطمئنة مطيعة، فيقول في ذلك:

فنَفْسي كانَتْ قَبْلُ لوّامَةٌ مَتى أُطِعْهَا عَصَتْ أو أعْصِ كانَتْ مُطيْعَتِي
وأذْهبْتُ في تهْذِيبِها كُلَّ لـذَّةٍ بإبْعَادِها عَنْ عَادِهَـا فاطْـمَـأنَّتِ[3]

يشير ابن الفارض هنا إلى طبيعة النفس بصورة عامة، وإن كانت لوّامة، فمتى أطاعها عصته، ومتى عصاها أطاعته، وإشارته إلى اللوامة فيه تنبيه للسالك بألاّ يتقاعد عن مخالفة النفس إذا رآها منسلخة عن وصف الأمّارية، وعليه أنْ يجرد من حظوظ النفس، لكي يقطع بسلوكه مقامات الطريق[4].

يصوّر ابن الفارض، "موقفه من النفس الأمّارة بالسوء، وكيف كان يقف منها موقف العاصي لها حتى تطيعه وموقف المتعب حتى تريحه"[5]، فقام بتهذيب نفسه الأمّارة وتقويمها وجعلها طواعة للإرادة المتصوفة التي تقودها تدريجياً إلى التقرب

---

(١) ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص ٨.

(٢) **ينظر:** شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي، ج١، ص ٤٦.

(٣) **الإحياء:** مصدر أحيا الليل إذا سهره. وطي: مصدر طوى إذا لم يأكل شيئاً. ينظر: ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص٣٦.

(٤) **ينظر:** كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدُّر، عبدالرزاق بن احمد القاشاني، تح: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٥م - ١٤٢٦هـ، ص ١٠٣، ١٠٥.

(٥) بن الفارض / سلطان العاشقين، محمد مصطفى حلمي، ص ١٦٠.

من الله والتودد إليه[1]، وحملها من المشقة والعناء وتعويدها على تحمل الأذى والصبر، حتى صارت نفساً مطمئنة[2]، فأصبحت النفس تستقبل الواردات الإلهية والفيوضات الرحمانية بكل رضا وقبول.

وقد أثمرت مجاهدته لنفسه بأن خلصتها من حجاب الحس، وعالم المحسوسات إلى مقام الجمع ومشاهدة الحقيقة[3]، حيث يقول:

وَلَمَّا نَقَلْتُ النَّفْسَ مِنْ مِلْكِ أَرْضِهَا ... بِحُكْمِ الشَّرَا مِتُّهَا إِلَى مُلْكِ جَنَّةِ

وَقَدْ جَاهَدَتْ وَاسْتَشْهَدَتْ فِي سَبِيلِهَا ... وَفَازَتْ بِبُشْرَى بَيْعِهَا حِينَ أُوْفِتِ

سَمَتْ بِي لِجَمْعِي عَنْ خُلُودِ سَمَائِهَا ... وَلَمْ أَرَضَ إِخْلَادِي لِأَرْضِ خَلِيفَتِي[4]

فجاهد ابن الفارض نفسه، حتى صارت شهيدة، ففازت ببشرى بيعها حين أوفت، لأن الله عز وجل اشتراه منه، حسب قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم بِأَنَّ لَهُمُ الجَنَّةَ﴾[5]، أي لم تخلد نفسه إلى الأرض، بل حنت إلى السماء[6].

---

(١) **ينظر:** عمر بن الفارض من خلال شعره، ميشال فريد غريب، بدون مطبعة، ط١، ١٩٦٥م، ص ٨١. الإرادة: وهي أن يعتقد الإنسان الشيء، ثم يعز عليه، ثم يريده، وقيل هي: الإقبال على الحق والإعراض عن الخلق، وهي ابتداء المحبة. وقيل أيضاً: هي استدامة الكد وترك الراحة. ينظر: معجم مصطلحات الصوفية، الحفني. وينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، التهانوي، ص١٣٣.

(٢) **ينظر:** ابن الفارض والحب الإلهي، محمد مصطفى حلمي، ص ٦١.

(٣) **ينظر:** ابن الفارض والحب الإلهي، محمد مصطفى حلمي، ص ٢٥٨. الجمع: إشارة إلى حق بلا خلق. أي: جمع الهموم كلها هماً واحداً بالله وفي الله ومن الله، وقيل: الجمع استغراق العبد في الحضور بغلبة مع الله، حتى لا يحس بشيء سوى ذات الله. وقيل: ما سلب منك، وهو ما يكون من قبل الحق من إبداء معان وابتداء لطف وإحسان. ينظر: التعريفات، الجرجاني، ص ٥٢. وينظر: شرح معجم اصطلاحات الصوفية، ابن عربي، شرح: سعيد هارون، ص ٢٤. والمشاهدة: هي بمعنى المداناة، والمحاضرة. وقيل: هي رؤية الحق ببصر القلب من غير شبهة، كأنه رآه بالعين. ينظر: اللمع، السراج الطوسي، ص ٥٧٤. وينظر: معجم مصطلحات الصوفية، الحفني، ص ٢٤٤. والحقيقة: هي سلب آثار أوصافك عنده بأوصافه، بأنه الفاعل بك فيك منك لا أنت، ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها، ويعبرون بها عن إقامة حال الباطن. ينظر: شرح معجم اصطلاحات الصوفية، ابن عربي، شرح: سعيد هارون، ص٢٩. الحجاب: حائل يحول بين الشيء المطلوب المقصود، وبين طالبه وقاصده. ينظر: معجم مصطلحات الصوفية، الحفني، ص٧٤.

(٤) **سمت بي:** ارتفعت بي. والإخلاد: الميل. وخلفتي: الذي يخلفني وينوب عني. ينظر: ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص ٤٩.

(٥) سورة التوبة، الآية: ١١١.

(٦) **ينظر:** كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدُّر، القاشاني، ص١٧٧- ١٧٨.

وبعد ترويض نفسه وجعلها طائعة له، حرض على الفداء بالنفس، مقابل الفوز بالمحبة الإلهية، ومنافسة غيره من المحبين في مجال البذل والتضحية، فيقول:

فنافِسْ ببَذْلِ النَّفْسِ فيها أخا الهَوَى فإنْ قَبلَتهَا مِتكَ يا حَبَّذا البَذْلْ

فمَنْ لَمْ يَجُدْ في حُبِّ نُعْمٍ بنَفْسِهِ ولو جاد بالدنيا إليه انتهى البخل[1]

أي اشترك في المسابقة والمنافسة مع غيرك واغلبهم جميعاً، وذلك ببذل نفسك النفيسة في محبتها، لأنها تستحق ذلك بسبب جمالها وحسنها، فكل ما يبذل فيها من المال والتضحية بكل غال ونفيس رخيص مقابل الحصول على محبتها[2].

فالتضحية والمجاهدة على قدر ما تتطلبه، فكل شيء هين مقابل الحصول على المحبة الإلهية، واللقاء به، والوصول إليه، فاستطاع ابن الفارض أنْ يحول نفسه الأمّارة بالسوء إلى نفس قابلة لتلقي الأنوار الربانية، وذلك بكثرة مجاهداته لها، وحملها من المشقات والعناء، لتتحمل الأمانة العظيمة، ولكي يستطيع السير إلى الله والفوز بلقائه.

• مجاهدات الجزيري:

يدعو الجزيري بدوره إلى الزهد في الدنيا، وعدم الاغترار بملذاتها وشهواتها، والاستعداد للرحيل، لأن السالكون في انتظار آجالهم، للخروج من الدار الفانية واللحاق بالدار الباقية.

فالمجاهدة ضرورية للسالك في جميع مراحل سيره، وعليه الاستعداد للقاء محبوبه، والاستعداد للوصول إلى الله سبحانه وتعالى والفوز برضوانه، فيقول:

گاڤەك ژ دەنگێ زەنگلان ئێمن چ رووننين مەنزلان

هەی هەی ببینن مەحملان فەریادە هەر قەنتارێ چەرخ[1]

---

(١) ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص٧٩.

(٢) **ينظر:** شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي، ج٢، ص ١٧٨. الجمال: يطلق على معنيين، أحدهما: الجمال الذي يعرفه الجمهور، مثل صفاء اللون، ولين الملمس، وغير ذلك مما يمكن أن يكتسب، وثانيهما: الجمال الحقيقي وهو أن يكون كل عضو من الأعضاء على أفضل ما ينبغي أن يكون عليه من الهيئة والمزاج، والجمال الحقيقي صفة أزلية لله تعالى، والجمال المطلق لا يكون إلا لله عز وجل.. ينظر: معجم مصطلحات الصوفية، الحفني، ص٦٤.

الترجمة:{كيف نقعد آمنين في المنازل من صوت أجراس[٢] الرحيل لحظة واحدة، مع أننا دائماً نرى المحامل تسير، وقطار الفلك يصيح إيذاناً بالرحيل}.

فلا أمان في الدنيا، لأنّ الأجل محتوم، فكيف القعود والجلوس في منازل هذه الدنيا آمنين مطمئنين فزعاً، واضطراباً من الأجراس ولو زمناً قليلاً مقدار خطوة؛ لأننا نرى ونشاهد دائماً محامل السائرين إلى الفناء تسافر، وتصرخ في مسيرها وتنادي: أيها المتخلفون عن القافلة تهيأوا للرحيل لحظة بلحظة، أي هلموا للرحلة إلى ساحة الموت والفناء،لأنه لابد لكم من اللحاق بالقافلة إنْ لم يكن اليوم ففي غدكم القريب[٣].

فيدعو الجزيري إلى الاستعداد للرحيل، وذلك بترويض النفس ومجاهدتها حتى تكون راضية، ومطمئنة، ويذكر السالك بمصيره بعد الموت، كي يتعظ ويعتبر، فيقول:

قەصدی سەر چەشمەیی حەیوان حەقیقەت کە نشانی

ب جەهانی مەبە مەغروور کو جەهان عەینی سەرابە[٤]

الترجمة: {يا (نشانى) أقصد منبع الحياة الحقيقية، ولا تغتر بالدنيا إنها عين السراب}.

يخاطب الجزيري نفسه، ويطلب منها أنْ تقصد الوصول إلى منبع ماء الحياة، أي الحقيقة العشقية، التي هي سبب الحياة، وعليه ألاّ تغتر بالدنيا وشهواتها وملذاتها، لأنها مثل السراب، لا نفع فيها إلا أن تكون مزرعة للآخرة، ويأمر نفسه بالزهد في الدنيا لأنها دار فانية وعليه العمل للدار الباقية[٥].

ومهما كانت المجاهدات عظيمة، فإنّها لا تنفع صاحبها إلا بوجود الحب والعشق، فيقول:

جەذبە وسەیرا سولووکی بێ مەحەببەت نابتن

جەهدەیا بێ عشق وحوب چەندی کو کر بی فەیدەبوو[٦]

---

(١) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص ١٠٦.

(٢) **الجرس:** إجمال الخطاب الإلهي الوارد على القلب بضرب من القهر. ينظر: شرح معجم اصطلاحات الصوفية، ابن عربي، شرح: سعيد هارون، ص ٥٩.

(٣) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج١، ص ٢٠٦. وينظر: شرح ديوان الشيخ الجزري، الملا عبدالسلام الجزري، ج١، ص ٤١٤.

(٤) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص٢٢٠.

(٥) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج٢، ص٥٢١.

(٦) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص٢٥٣.

الترجمة: {جذبة[1] السلوك والسير فيه لا يتحققان بلا محبة، والمجاهدة كيفما كانت فإنها دون العشق والحب لا فائدة منها}.

فالسير والسلوك في طريق القوم للوصول إلى المولى الحقيقي بكلا قسميه سواء كان السالك مجذوباً سالكاً أو سالكاً مجذوباً[2]، لا يتحقق بدون حرارة المحبة ودافع العشق، ويذهب كل جهده هباءً منثوراً[3].

حيث يوجب على الصوفي رياضة روحية، ومجاهدة للنفس وجلاء للقلب، لكن مهما كانت الرياضة الروحية سامية، فإنها لن تجدي نفعاً ما لم يلازمها الحب، فالرياضة لا تتحقق غايتها إلا برأس مال واحد هو المحبة[4].

فهنا يشير الجزيري إلى أهمية المحبة والعشق للسالك، في تربية النفس وترويضها، لترقيه في المقامات وصولاً إلى المحبوب الحقيقي.

ونتيجة لسعيه وجهده في الدنيا، وتحمله أنواع المشقات في سبيل محبته، حصل على العطف والحنان من الله سبحانه وتعالى، فيقول:

ب زەهری خوەی شەریف خوەندم گۆ: خدمەتکار دێرینی

تە پور جەور وجەفا دینە د سلووك وسەعی وجەهدی دا[5]

الترجمة: {دعاني بفمه الشريف، وقال: أنت خادم قديم، وقد رأيت كثيراً من الجور والجفاء في طريق السلوك والسعي والاجتهاد}.

---

(١) **الجذبة:** هي تقريب العبد بمقتضى العناية الإلهية المهيئة له كل ما يحتاج إليه في طي المنازل إلى الحق بلا كلفة وسعي منه. ينظر: اصطلاحات الصوفية، القاشاني، ص٣٩.

(٢) السالك المجذوب هو الذي كانت بدايته بالمجاهدة والمكابدة، ثم أخرج إلى روح الحال وفتح له باب المشاهدة فصدرت منه كلمات الحكمة ومالت إليه القلوب وصار له في جلوته خلوة. والمجذوب المتدارك بالسلوك هو الذي يبادئه الحق بالكشوف وأنوار اليقين، ويرفع عن قلبه الحجاب، ويرتوي من بحر الحال ويتخلص من الأغلال، فيصير قلبه بطبع الروح ونفسه بطبع القلب. ينظر: المصدر نفسه، ص١٢٧.

(٣) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج٢، ص٦١٧.

(٤) **ينظر:** الجزري شاعر الحب والجمال، خالد جميل محمد، ص ٦٠.

(٥) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص٣٧.

فالحبيب دعاه وناداه بثغره الشريف وقال له: "إنك الخادم المداوم على الخدمة، القديم في ذلك، وإنك قد ذقت كثيراً من الظلم والجفاء أثناء سلوكك وسعيك واجتهادك في طريق المحبة والعبودية، فلذلك تستحق العطف والالتفات من جانبنا؛ فندعوك إلى حضرتنا العلية لنغدق عليك نعمنا الجلية "[1].

فقد حصل الجزيري على مراده، وهو الوصول إلى الله سبحانه وكسب رضاه، لسلوكه طريق المجاهدة والزهد، مع الإخلاص ومحبة الله في قلبه.

واستطاع أن يحول نفسه الأمّارة بالسوء المحبة للدنيا وحطامها إلى نفس تحب الآخرة، وتكون صالحة لتلقي الفيوضات والأنوار الربانية، وتحمل الكثير من أجل السير إلى الله والفوز بلقائه.

ويركز الجزيري في مجاهداته على الزهد وترك الملذات والشهوات بصورة عامة، بينما يؤكد ابن الفارض على تزكية النفس وترويضها بصورة خاصة، ولكن الاثنين يؤكدان ضرورة وجود المحبة و العشق الإلهي للوصول إلى المحبوب الحقيقي.

---

(١) العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج١، ص٤٩.

تصفية القلب

اهتمت الصوفية بموضوع القلب وصفائه من الكدورات والأمراض والنفاق، وعدّوه الفيصل في الوصول إلى الله سبحانه وتعالى، فإذا صلح القلب وهو ملك الأعضاء في الجسم صلحت سائر جسده، حسب حديث رسول الله ﷺ القائل: (ألا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ ، وَإِنْ فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، أَلا وَهِيَ الْقَلْبُ)[1].

والقلب لغة: تحويل الشيء عن وجهه، وقد يعبر بالقلب عن العقل، أو التفهم والتدبر. والقاف واللام والباء، أصلان صحيحان: أحدهما يدل على خالص الشيء وشريفه والآخر على رد شيء من جهة إلى جهة، فالأول: قلب الإنسان وغيره، وسمي بذلك لأنه اخلص شيء فيه وأرفعه[2].

فللقلب معنيان، أحدهما اللحم الصنوبري الشكل المودع في الجانب الأيسر من الصدر، وهذا القلب يكون للبهائم أيضاً، بل للميت أيضاً، وثانيهما لطيفة ربانية روحانية، لها تعلق بالقلب الجسماني، كتعلق الأعراض بالأجسام والأوصاف بالموصوف، وهي حقيقة الإنسان، وهذا هو المراد من القلب حيث وقع في القرآن والسنة المطهرة[3]، قال تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾[4]. فتصفية الباطن، وترقيق القلوب وصفاؤها، من موجبات الوصول إلى الحبيب، حيث القلب الملوث لا يتحقق منه القربة.

---

(١) الجامع الصحيح المختصر، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري، تح: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، اليمامة - بيروت، ط٣، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م، ج١، باب: من استبرأ لدينه، ص٢٨.

(٢) ينظر: معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، مادة: قلب. وينظر: لسان العرب، ابن منظور، مادة: قلب.

(٣) **ينظر:** معجم مصطلحات الصوفية، الحفني، ص ٢١٨.

(٤) سورة ق، الآية: ٣٧.

- **القلب عند ابن الفارض:**

إنّ تصفية القلوب من الشبهات وصقل الجوهرة الإيمانية، ضرورة لازمة للسالك كي يصل إلى المحبوب الحقيقي والظفر بلقائه، لأنّ الله طيب لا يقبل إلا طيباً، قال تعالى: ﴿وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ﴾[1].

وللقلب في قصائد ابن الفارض مكانته وقيمته، وهو محل الاطمئنان والتصديق، والرجاء[2] والاشتياق[3]، والصبر والتفاني، فيقول:

قَلْبي يُحَدِّثُني بِأَنَّكَ مُتْلِفِي روحي فِداكَ عَرَفْتَ أَمْ لَمْ تَعْرِفِ[4]

أي يأتي الحديث من قلبي إلى نفسي، والقلب من أمر الله لأنه روحاني، فحديث القلب حديث رباني وحديث النفس حديث شيطاني، وقوله: "قلبي" يعني لا نفسي، لأن القلب لا يكذب والنفس لا تصدق[5]، فالقلب محل الصدق والتصديق. واشتياقاً للقائه، ذاب القلب وأشرف على الهلاك، فيطلب من الله سبحانه وتعالى، ويتمنى بقلبه الحصول على محبته، فيقول:

ذابَ قَلْبي فَأْذَنْ لَهُ يَتَمَنّا كَ وَفِيْهِ بَقِيَّةٌ لِرَجَاكا[6]

ورغبة فيه محبة له وخوفاً منه واحتراماً له، يأذن منه أنْ يتمناه ويطلبه، ما دام في قلبه بقية للرجاء والتمني، لأنّ القلب أشرف على الزوال وقارب الفناء

---

(١) سورة زمر، الآية: ٧٣.

(٢) **الرجاء:** تعلق القلب بحصول محبوب في المستقبل. وقيل: الرجاء هو الطمع في الآجل، ومنه الرجاء في عفو الله ورحمته، وتوفيقه إلى الطاعات في يومه وغده. ينظر: التعريفات، الجرجاني، ص٥٨. وينظر: شرح معجم اصطلاحات الصوفية، ابن عربي، شرح: سعيد هارون، ص٥٧.

(٣) **الاشتياق:** انجذاب باطن المحب نحو المحبوب في حال الوصال من أجل الوصول زيادة اللذة أو دوامها. ينظر: معجم مصطلحات الصوفية، الحفني، ص ١٧.

(٤) ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص٨٩.

(٥) **ينظر:** شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي، ج١، ص ٢٨١.

(٦) **ابتزه:** سلبه. وقسراً: غصباً. ينظر: ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص٩٢.

والارتحال[1]، وفي طلبه هذا غاية الأدب في علاقة المحب بالمحبوب، ولطافة الأسلوب، ورعاية الشعور.

وقلبه أصبح أسيراً لدى المحبوب، ومقتصراً في حبه وتعلقه به، فيقول:

وَابْترّ قَلْبي قَسْراً قُلْتُ مَظْلَمَةٌ يَا حَاكِمَ الحُبِّ هَذا القَلْبُ لِمَ حُبِسَا[2]

ينادي المحبوب الحقيقي، ويرفع إليه مظلمته بأنه استولى وقبض بطريق الغلبة على قلبه بحيث لم يبق منه انفلات من يده، والمعنى أن القلب سلب وحبس فمنع من ذهابه إلى جهات الأغيار، بسبب المحبة الداعية إلى كشف الأنوار وظهور الأسرار والتباعد عن هذه الديار، وسمي ذلك ظلماً، لأنه حصل على سبيل القهر والغلبة وهو فضل عظيم[3]، فقد وقع في مصيدة حب المحبوب دون إرادة منه، بسبب حسنه وجماله.

فيطلب من قلبه الصبر على مخاطر الطريق، وتحمل الشدائد، فيقول:

يَا قَلْبُ أَنْتَ وَعَدْتَنِي فِي حُبِّهِمْ صَبْراً فَحاذِرْ أَنْ تضِيقَ وَتضْجَرا[4]

أي احذر أيها القلب من أنْ تضيق وتمل من اصطبارك في محبتهم، واحذر من أنْ تضجر وتسأم يا قلب، لأنّ الوفاء بالوعد كالقيام بالعهد من أعظم اللوازم، بل هو على الحُرِّ ضربة لازب، ومن أراد مراتب الأعالي ومنازل المعالي، فليصبر على اقتحام الشدائد وتقييد الأوابد[5]، وإلا فلن يصل إلى المراد المطلوب.

---

(١) ينظر: شرح ديوان ابن الفارض،جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي، ج١، ص٣١٧ - ٣١٩.

(٢) ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص ١٠٥.

(٣) **ينظر:** شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي، ج٢، ص ٢٣٩. الكشف: الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية وجوداً وشهوداً. والمكاشفة: تطلق بإزاء الأمانة بالفهم، وتطلق بإزاء تحقيق زيادة الحال، وتطلق بإزاء تحقيق الإشارة. ينظر:شرح معجم مصطلحات الصوفية، ابن عربي، شرح: سعيد هارون، ص ٤١. وينظر: معجم مصطلحات الصوفية، الحفني، ص ٢٢٥.

(٤) ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص١٠٠.

(٥) **ينظر:** شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي، ج١، ص ٣٤٧.

فللقلب عند ابن الفارض مكانة عظيمة، ودور كبير في الوصول إلى المقصود، وهو محل التصديق، والشوق إلى المحبوب، لذا عليه أنْ لا يضجر ولا يسأم، وأنْ يتحمل الصبر من أذى المحبة، فقلبه أسير المحبوب، وتعلقه محصور به فقط، لأنه مخلص له في حبه ووفائه.

• القلب عند الجزيري:

القلب عند الجزيري محل الصفاء والنور، وإنه مضيء بالإيمان ومحبة الله سبحانه، وعليه يجب أنْ يكون طاهراً بصورة دائمة، ليكون أهلاً للتنزلات الإلهية، ومحلاً لمحبة المحبوب، فينادي السالكين ويطلب منهم تطهير قلوبهم من أدران الذنوب والآثام ، إنْ أرادوا أنْ يكونوا من أحباء الله تعالى، فيقول:

دل بشۆ تو ژ نفاقی كو بدت سینه بەراقی

ب صەفا هەمرەهی ئەربابی دل وئەهلی صەفا بە[1]

الترجمة: {طهر القلب من النفاق، لينر صدرك، وكن بالصفاء رفيق أرباب القلوب، وأهل الصفاء}.

فينادي السالك ويطلب منه غسل قلبه من النفاق المستولي عليه، إذا كان يريد أنْ يصل إلى المحبوب الحقيقي، ولأجل أن يضيء القلب ويلمع ويتنور في داخل صدره، كما يلزم أيضاً أن يكون دائماً في مرافقة أهل القلوب الحية بصفائهم وطهارة سرائرهم،كي يستنير من أنوارهم وفي صحبة أهل الصفاء والطهارة من أدناس الشهوات وأوساخ الملهيات كي يستفيد من أسرارهم، لأنْ أصحاب القلوب المريضة لا يستحقون محبة الله، ولا لطفه وحنانه[2].

فعلى السالك أنْ يستعد للوصول إلى الله، وذلك بتطهير قلبه، ومرافقة أصحاب القلوب النقية، لأنْ القلب ملك الأعضاء، إنْ صلح وطاب، صلحت سائر أعضاء الجسم، وبالتالي يكون السالك قد وضع أولى خطواته الصحيحة نحو المحبوب الحقيقي.

---

(١) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص ٢١٩.

(٢) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج٢، ص ٥١٧.

وكذلك يبين بأنّ محبة الله هي مطهرة للقلب، من الأمراض المعنوية كالنفاق، والحسد، والبغض، والحقد، فيقول:

رەنگ وژەنگێ حەدثێ نەقشێ حودووثێ مە د دل

بدە بەر رەندەشێ عشقێ ئەوە قەصصارێ حودووث[1]

الترجمة:{إنّ لون وصدأ الحدوث ونقشه قد استولى على قلبنا فأعرضه على رندش[2] العشق، فهو قصّار الحدوث، ومزيله من القلب}.

أي عندما تستولي الوساوس والخيالات على قلوب السالكين، ويعمها ألوان من الأوساخ ونقوش من الحدوث، والتي تسبب للقلوب ظلمات، فيجب أنْ تعرضهم على رندش العشق فهو الذي يقدر على تصفيتهم، وتطهيرهم من تلك الأدران التي استولت عليهم وعلى صقلهم، مثلما يصقل الرندش الخشب ويزيل خشونتها، فالمحبة هي التي تغسل القلوب من الكدورات التي كدرت صفاءه، مثلما يغسل القصار الثياب وينقيها من الأوساخ العالقة بها، فتعود بيضاء نقية فتكون من أصحاب القلوب الحية[3]. القلوب هي الانخراط في طريق المحبين والتزود بالعشق الإلهي.

وإذا أنعم المحبوب الحقيقي، على قلوب السالكين بمحبته ولطفه، تصبح قلوبهم راسخات كالجبال، في الصبر وتحمل أنواع المشقات، لأنّ القلب الممتلئ بالمحبة الإلهية لا يرتجف ولا يميل عن الطريق قيد أنملة، ولهذا يقول الجزيري:

دل د دەريايێ قدەم قافە ب ثابت قدەمێ

گەر چ دائم ل سەرێ فەرقە مە منشارێ حودووث[4]

الترجمة: {إنّ ثبوت قدم القلب واستقراره في بحر القدم هو كجبل قاف[5]، ولو وضع دائماً على مفرق رأسنا منشار الحدوث}.

---

(١) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص ٩١.

(٢) **رندش:** هي آلة يستخدم لصقل الخشب.

(٣) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج١، ص ١٦٦.

(٤) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص ٩٠.

(٥) **قاف:** هو جبل من زمرد محيط بالدنيا، والسماء عليها مثل القبة، ويعد العمد الذي يرتكز عليه السماء، وهو قول مجاهد وعكرمة، تفسيراً لقوله تعالى:{اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا}. ويعد هذا الجبل أم الجبال. وهذا الرأي ضعيف ومردود من قبل أغلب شرّاح التفاسير. ينظر: التأويل في معاني التنزيل، علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم البغدادي الشهير بالخازن، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، ج٤، ص٣. وينظر: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو محمد عبدالحق بن غالب بن عطية الأندلسي، تح: عبد السلام عبدالشافي محمد، دار الكتب العلمية، لبنان،ط١، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م، ج٣، ص ٢٩٧.

أي أنّ القلب لا يتزلزل عن محبة الذات القديمة، وهو المحبوب الحقيقي، ولو سلطت عليه المصائب وأصابته بلايا من محن الدنيا الحادثة يوشك أن تقطعه إرباً إربا، لأنه عرف محبوبه بحق، فلا يبالي لوم لائم[1]. ولكل سالك قلب واحد، حيث قال تعالى: ﴿مَّا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ﴾[2]، فإذ ملئ بمحبة الله وعشقه، لا يقبل غيره بالدخول إليه، ولا تؤثر فيه الوساوس والمحن.

فالقلب عند الجزيري محل الصفاء والضياء، وعليه يجب تطهيره من الأمراض الباطنية، لأنه محل محبة الله سبحانه، وإذا استقرت المحبة فيه يصبح متيناً صلباً أمام المحن والهوى، ويصل صاحبه إلى بر الأمان.

فيؤكد الجزيري في هذا المقام ضرورة تطهير القلب من الأمراض المعنوية، ومن الآثام والذنوب، وأنه لا مزيل للأوساخ إلا العشق والمحبة، فإذا حصل له ذلك، سيكون أهلاً للعروج إلى المحبوب الحقيقي.

فقضية تصفية القلب وتنقيته أوضح عند الجزيري، وهو يؤكده في ديوانه بكثرة، بينما يؤكد ابن الفارض على دوره في الاشتياق إلى المحبوب وهو محل التصديق، والرجاء والتمني. وكل من ابن الفارض والجزيري يشيران إلى تأثير المحبة في القلب، وهي سبب استقرار قلوب السالكين أمام المحن والابتلاءات.

---

(١) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج١، ص ١٦٠.

(٢) سورة الأحزاب، الآية: ٤.

بذل الروح

بعد التوبة والندم على العمر الضائع في غير محبة الله تعالى، ومن ثم مجاهدة النفس الأمّارة بالسوء حتى صارت مطمئنة مطيعة، وتصفية القلب من الأمراض الباطنية، جاء دور التضحية والبذل في سبيل هذا الحب الغالي، فيبذل السالك أغلى ما يملكه وهي روحه التي بين جنبيه - ولو على سبيل الاستعارة، لأنها من عند الله - في سبيل إرضاء المحبوب الحقيقي.

فالروح لغة: الراء والواو والحاء أصل كبير، يدل على سعة وفُسحة واطراد، وأصل ذلك كله الريح، وهو نسيم الهواء، والمراد بالروح: الذي يقوم به الجسد وتكون به الحياة، ويسمى القرآن روحاً، وكذلك الوحي والرحمة، وجبريل وعيسى عليهما السلام، وقيل: الروح النفس، والروح هو الذي يعيش به الإنسان[١].

وعرّف الغزالي الروح بأنها: اللطيفة العالمة المدركة من الإنسان، وهو أمر عجيب رباني تعجز أكثر العقول عن درك حقيقته[٢]، وعرّفها الجنيد بقوله: "الروح شيء استأثر الله بعلمه، ولم يطلع عليه أحداً من خلقه، ولا يجوز العبارة عنه بأكثر من موجود، وأجمع الجمهور على أنّ الروح: معنى يحيا به الجسد"[٣].

فحديث الصوفية عن الروح هو في غاية الأدب والحذر، لأنّ الروح من أمر الله، قال تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾[٤]، لذلك تتحدث الصوفية عنها بلطف و دقة.

---

(١) **ينظر:** معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، مادة: روح. وينظر: لسان العرب، ابن منظور، مادة: روح.

(٢) **ينظر:** إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، ج٣، ص ٥.

(٣) التعرف لمذهب أهل التصوف، الكلاباذي، ص٨١.

(٤) سورة الإسراء، الآية:٨٥.

- **الروح عند ابن الفارض:**

إنّ الجوهر في التصوف، ورأس أمره، هو بذل الروح، والفناء في المحبوب، ومن ثم البقاء به، فالروح - وهي أشرف شيء عند الصوفية - وكذلك عند ابن الفارض، وهي محل المحبة.

فهو مستعد للتضحية بالغالي والنفيس في سبيل الوصول إلى المحبوب الحقيقي، حتى وإنْ كانت روحه، فبعد أنْ هزل جسد ابن الفارض، وهلك في المحبة، بقي له أنْ يضحي بما هو أغلى من الجسد، ألا وهي روحه، فيقول:

مَا لِي سِوى رُوحِـي وَبَاذِلُ نَفْسِـهِ ... فِي حُبِّ مَنْ يَهْوَاهُ لَيْسَ بِمُسْرِفِ

فَلَئِنْ رَضِيْتَ بِهَا فَقَدْ أَسْعَفْتَنِي ... يَا خَيْبَةَ المَسْعَى إذا لَمْ تُسْعِفِ[1]

استعمل ابن الفارض هنا، الروح والنفس بمعنى واحد، ولم يبق له غير الروح، حيث أصبح هزيل الجسم وضعيفاً لأنه قضاه في الحب، فهو باذل به في سبيل حبه للمحبوب الحقيقي إنْ كان راضياً عن ذلك، وإنْ لم تسعف بقبوله فقد خاب المسعى، لأنّ غاية مرامه أن يفنى عن الروح، ويبذلها في محبة حبيبه، فهو يتمنى ويرجو أنْ يكون المحبوب راضياً عن ذلك ويقبله[2].

فغايته قبول الروح منه، وهو الفناء في المحبوب، وإلاّ فهو الخاسر، لعدم تحقيق هدفه المرجو تحقيقه، فهو مستعد للتضحية بكل شيء في مرضاة المحبوب.

ونتيجة الشوق للقاء المحبوب الحقيقي، وفرحاً بما سيحصل عليه في ذلك اللقاء، فقد بكى كثيراً بكاء الفرح، فيقول:

ذَابَتِ الرُّوحُ اشْتِيَاقاً فَهِيَ بَعْدَ ... نَفَادِ الدَّمْعِ أَجْرَى عَبْرَتِيْ[3]

---

(١) ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص ٨٩.

(٢) **ينظر:** شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي، ج١، ص ٢٨٣.

(٣) ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص٩.

فذابت الروح لأجل الاشتياق للقاء المحبوب الحقيقي، والدمعة الحاصلة من ذوبان الروح أكثر جرياناً من الدمعة المعتادة الجارية، لأنّ الموقف يتطلب ذلك، وذوبان الروح يعني الفناء والاضمحلال في أمر الله تعالى، فنظره إنما هو بأمر الله تعالى السريع الذي هو كلمح بالبصر[1]، من قبيل قوله: "كنت بصره الذي يبصر به"[2].

وهو مستعد لفداء روحه للمبشر بقدوم الحبيب، فيقول:

لَوْ أَنَّ رُوحي في يَدي وَوَهَبْتهَا لِمُبشّرِي بقُدُومِكُمْ لَمْ أَنْصِفِ[3]

فلو ثبت أنّ روحي في يدي ووهبتها لمبشري بقدومكم لم أنصف، فالروح هي من أمر الله، ولا يملكها، ولكن على سبيل الافتراض، وعدم الإنصاف مفرّع على كون الروح في اليد وعلى هبتها للمبشر، فالبشارة بقدوم الحبيب عنده أغلى من روحه[4].

فابن الفارض مستعد للتضحية بروحه للمبشر بقدوم الحبيب، كهدية على بشارته له بقدومه، فكيف لا يفدي بروحه للوصول إلى الله سبحانه وتعالى؟ إذ إنّ ابن الفارض في بذل روحه لا يطلب مقابل ذلك سوى لذة الفناء في الله، وهي غاية السعادة عنده.

• الروح عند الجزيري:

الجزيري، كسلفه ابن الفارض مستعد للموت وبذل الغالي والنفيس وهي روحه التي يملكها - ولو على طريق الاستعارة لأنّ الروح من أمر الله سبحانه - لأجل أنْ

---

(١) **ينظر:** شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي، ج١، ص٦٧ - ٦٨.

(٢) الحديث القدسي الذي رواه البخاري، ينظر: الجامع الصحيح المختصر، البخاري، تح: مصطفى ديب، ج٥، باب التواضع.

(٣) ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص ٩٠.

(٤) **ينظر:** شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي، ج١، ص ٢٩٢.

يحيا حياته الأبدية، وذلك يفنى في المحبوب ليكون باقياً به، ولا يطلب منه مقابل ذلك شيئاً في هذه الدنيا الفانية، وإنما كل أمله ورجائه أنْ يرضى المحبوب عنه يوم اللقاء الأكبر.

فقد أعطى روحه للمحبوب دون مقابل، فيقول:

دا وەقتێ لیقایێ ب تەحەی بین د بەقایێ

من نەقدی دل وجان د فەنایێ ب سەلەم دا[1]

الترجمة: {لأجل أنْ نحيا بك حياة أبدية وقت لقائك في مقام البقاء، إني دفعت قلبي وروحي وانقدتهما على طريقة بيع السلم).

أي إنني دفعت وانقدت قلبي وروحي في مقام الفناء على طريقة بيع السلم، بأني دفعت الثمن نقداً حاضراً، ورضيت ببقاء المثمن مؤجلاً، لأجل أنْ أحيا بك يا حبيبي حياة أبدية عند لقائك، وفي وقت قدومي عليك وأصل إلى مقام البقاء بك الذي هو أعلى المقامات[2].

فيؤمن الجزيري، كغيره من الصوفية بأنّ البقاء بالمحبوب الحقيقي يكون بالفناء فيه، فقد بذل روحه وقلبه معاً، من أجل البقاء، فالموت عند الصوفية هو الحياة الحقيقية.

وقد أعطى روحه عن صميم القلب وبرضاً من نفسه، وهو في ذلك صادق النية، حيث يقول:

چەندەکێ صادق جەما بن ئەر ب ببێژێ جانفدابن

وەك مەلێ لازم تو نـــا بـن وی ژ دل جانێ خوه دایه[3]

الترجمة:{كلما اجتمع الصادقون في العشق، وإنْ قلت: إنهم يفدون روحهم، فلا يوجد مثل الملا، لأنه أعطى روحه عن صميم قلبه}.

---

(١) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص ٢٦.

(٢) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج١، ص ١٣.

(٣) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص٢٢٨.

أي إذا اجتمع عدد كبير من العشاق الصادقين في محبتهم، وكانوا على أتم الاستعداد لأنْ يفدوا بأرواحهم في سبيل الهوى والمحبة، ويبذلوا الغالي والنفيس في طريق وصولهم إلى المحبوب الحقيقي، فلا يكون بمثل المَلأ ولا يصلون إلى درجته في التضحية والفداء والمحبة، لأنه وهب روحه عن طيب خاطر، وصميم قلب، وعن صدق وجد، لا هزل ولا شك فيه[1].

فيؤكد الجزيري هنا أنّ فناءه في المحبوب الحقيقي على درجة عالية من الصدق والوفاء، بحيث لا ينافسه أحد في ذلك، لأنه أعطى روحه بكل اشتياق وإخلاص.

وهو مستعد لأنْ يفدي بمائة روح - إنْ كانت عنده - في مقابل كلمة دلال تخرج من فاه الحبيبة، فيقول:

يەك عشوه مەلا گەر ب بوها بيت ژ لەعلان
سەد جان مە هەبن هێژ كو موقەصصر د بەهى من[2]

الترجمة:{إنْ يأتي غنج واحد من الشفاه الحمر، وكان لي مائة روح وأصرفها كلها في الثمن، فأنا مقصر في ذلك}.

فلو أتى في معرض البيع والمساومة غنجة واحدة ودلال واحد، أي كلمة واحدة حلوة من شفاه الحبيبة الحمر، وكان لي مائة روح عزيزة عليَّ، وأردت أنْ أبذلها ثمناً لتلك الكلمة الحلوة وقيمتها، فإنني أُعَدُّ مقصراً في دفع ذلك الثمن، لأنّ ذلك الدلال تقدر بمئات الملايين من أمثال روحي، وإنْ كانت غالية عندي[3].

يبين الجزيري هنا العلاقة بين المحب و المحبوب، حيث لا مساومة في الحب، فإذا وصلت محبة المحبوب إلى شغاف قلب المحب، تستولي على مشاعره، ولذلك لا يفكر

---

(١) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج٢، ص ٥٥١.
(٢) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص ١٩٧.
(٣) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج٢، ص ٤٥٧.

المحب إلا بما يرضي به المحبوب، ويفعل أي شيء لإرضائه دون انتظار المقابل منه، لأنّ حبه خالص وليس نفعياً.

فهو مستعد لدفع روحه للمبشر بزيارة الحبيبة، فيقول:

مزگين ژ مەرا بيت ژ سور شرينى

جانێ خوەيى شيرين ددرم مزگينى[1]

الترجمة: {إنْ جاءت البشارة لي من طرف المحبوبة الحلوة الشمائل والوقار، فأعطي البشير روحي في البشارة}.

أي إنْ أتت إلينا بشارة من جانب الحبيبة الحلوة الملاحة، بأنها ستنعم علينا بزيارتها إيانا، أو ستسمح لنا بمشاهدة جمالها وحسنها، جزاءً للبشارة، سأعطي روحي العزيزة علي لمن أتاني بالبشرى[2].

لقد كنّى الجزيري عن المحبوب الحقيقي بالأنثى، فاستعمل الرمز الأنثوي للدلالة على الله سبحانه وتعالى، حيث يؤمن الجزيري بتجلي الله سبحانه في المخلوقات وخاصة المرأة.

فالجزيري كسلفه ابن الفارض مستعد للتضحية بروحه للمبشر الذي جاء من عند الحبيبة، كهدية على بشارته، وذلك لأنه حصل على مرامه وتحقق آماله، وهو التلذذ بمشاهدة حسن المحبوب الحقيقي وجماله، والوصول إليه.

فالشاعران على أتم الاستعداد للتضحية بالروح والغالي والنفيس في سبيل إرضاء المحبوب، فهما يؤمنان بأن البقاء بالله في الفناء فيه.

---

(١) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص ٣٢٤.

(٢) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج٢، ص ٧٦٠.

العاذل لدى الشاعرين

العذل لغة: اللوم، والعين والذال واللام أصل صحيح يدل على حر وشدة فيها. والعذل: الإحراق، فكأنّ اللائم يُحرق بعذله قلب المعذول[1].

وأظهر تجليات العاذل هو اللاحي، والواشي، والكاشح، والرقيب، والحاسد، والجاهل، وتدور معانيها في بوتقة واحدة، ويعنى بالذين يقفون في طريق المحبين ويتهمونهم بالخروج عن الدين والابتداع فيه، ولا يريدون لهم خيراً حسداً من عند أنفسهم، أو جهلاً بمقام المحبة والمحبين، فتنطوي تحت معنى العاذل سائر الألفاظ الدالة على اللوم والوشاية والترصد والتربص.

- **موقف ابن الفارض من العواذل:**

إنّ للعاذل في شعر ابن الفارض، حضوراً لافتاً، يصور الشاعر صراعه المرير معه، ويبين كيفية وقوفه معه موقف المتصدي، ولم يسمع كلامه ولم تؤثر فيه وشاياته، ولا لومه له.

ويبين ابن الفارض في بداية الأمر إنّ الذي يقوم باللوم والعتاب على المحبين، إنما يكون ذلك عن جهل، ولو عرف حقيقة الأمر لم يفعل فعلته، فيقول:

يَا عاذِلَ الْمُشتاقِ جَهْلاً بِالَّذِي يَلْقَى مَلِيًّا لاَ بَـلَغْتَ نَجَاحَا[2]

فهو يدعو على العاذل بعدم التوفيق في الوصول إلى النجاح وبلوغ الفلاح، لأنّ عمله عمل المفسدين، لا خير فيه[3].

---

(١) **ينظر:** معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، مادة: عذل. وينظر: لسان العرب، ابن منظور، مادة: عذل..

(٢) ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص٦٩.

(٣) **ينظر:** شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي، ج٢، ص ٦٢

هنا يختلق ابن الفارض للعاذل عذراً في لومه للمحبين والمشتاقين للمحبوب الحقيقي، ألا وهو الجهل، فلو عرف حقيقة المحبة والعشق الإلهي، لم يقم بعمله المفسد هذا، ويدعو عليه بعدم التوفيق في عمله إنْ لم يقف إفساده.

ولذا يخاطب العاذل الذي يلومه على حبه، وطال عذله لأجل ثنيه عن محبته، التي هي دينه ومذهبه، أنه لا قدرة له عليه في إرغامه على ترك المحبة، فيقول:

قُلْ لِلعَذُولِ أطلْتَ لَوْمي طامِعاً ... أنَّ المَلامَ عَنِ الهَوَى مُستَوْقِفي

دَع عَنكَ تعْنِيفي وَذقْ طَعْمَ الهَوَى ... فإذا عَشِقْتَ فبَعْدَ ذلِكَ عَنِّفِ[1]

وإنْ كان لابد من التعنيف في اللوم والعتاب، فليذق هو المحبة الإلهية، وحينئذ لا يقدر على التعنيف واللوم، لأنه إنْ عشق العاذل، عندئذ سيعرف تأثير المحبة الإلهية في قلوب المحبين[2].

فالإنسان عدو ما جهل، كما قيل، فالذي لم يذق طعم المحبة والعشق الإلهي، يكون جاهلاً بأحوال الحب والمحبين، فيبدأ باللوم عليهم، فإذا انخرط في طريقهم سيتوقف عن عمله المفسد.

ويقوم الرقيب بعمله مستخفياً، متسللاً، لكي لا يراه من حيث هو يراه، فيكون المحب غير منتبه لتدابيره ووشاياته، وعليه يكون الخطر أعظم، فيقول:

لَمْ يَرْقُبِ الرُقَبَاءِ إلاَّ في شَحِ ... مِنْ حَوْلِهِ يَتسَلَّلونَ لِوَاذا[3]

فهم يتسللون من حوله مُستَخْفين، والرقيب إذا كان مستخفياً كان أشد وأصعب على المحب، بخلاف ما إذا كان متجاهراً في المراقبة، فانه يعرف فيحذره ويوارى له عن المحبوب، فالرقباء تراقب أهل المحبة الإلهية فتلهي قلوبهم عن مشاهدة الحق تعالى، ويصدون المحبين عن محبتهم[4].

---

(١) ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص٩٠.

(٢) **ينظر:** شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي، ج١، ص ٢٩٦- ٢٩٧.

(٣) **لواذاً:** استتاراً. ينظر: ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص ١٩.

(٤) **ينظر:** شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي، ج١، ص ١٩٧.

وعلى الرغم من ذلك فهو لا يصغي إلى وشاياتهم وأقوالهم، ولا يثنيه ذلك عن محبته، لأنّ العاذل ضعيف مقابل عزيمة المحب وإيمانه إذا كان صادقاً، فيقول:

فَضْعْفِي وَسُقْمِي ذا كَرَأْيِ عَوَاذِلِي وَذاكَ حَدِيْثُ النَّفْسِ عَنْكُمْ بِرَجْعَتِي[1]

فرأي العاذل لا يهمه لأنّ رأيه لا قوة له، فهو مثل سقمه وحديث النفس برجوعه عن محبته حديث النفس.. أي أنّ ضعفه مثل رأي عواذله، فإنّ رأيهم ضعيف جداً وسقمه كذلك، فهو يشبه حديث النفس بالرجوع عنكم فإنه أسقم من سقمي، فإنه عازم على حبه ولا يبالي برأي العواذل[2].

فيريد ابن الفارض هنا أنْ يخبر أعداءه، بأنهم عاجزون عن تغيير فكره، وثنيه عن طريق المحبة، لأنه لا قدرة لهم عليه؛ لإيمانه الراسخ بما هو عليه.

ولكن العاذل استمر في عذله له، ولفق الأكاذيب ليثنيه عن طريق المحبة، ولكنه كان مصراً على سبيله، ولم يسمع كلامهم، ولم يصدقهم، فيقول:

ظَلَّ يُهْدِي لي هدًى فـي زَعْـمِهِ ضَلَّ كَمْ يَهْدِي وَلاَ أُصْغِي لِغَـي[3]

فاستمرار العاذل بزعمه كاذباً أنه يهدي إلي الهدي، ويتحفني لا زال ضالاً كم مرة هذى في كلامه الذي يلقيه، مع عدم الإصغاء لكلامه الذي لا نتيجة له ولا فائدة، فلم يجد آذاناً صاغية له[4].

فيقول ابن الفارض للعاذل الذي يكذب ويزخرف كلامه: لن تجد ضالتك فيّ، فكلما استمر العاذل في عذله، أصر ابن الفارض في المقابل على موقفه؛ فيأس العاذل من ثنيه عن طريقه في المحبة، لأنه لا طاقة له، فيقول:

رَجَعَ اللاَحِـي عَـلَيْكُـمْ آيِساً مِـنْ رَشَادِي وَكَذَاكَ العِشْقُ غَـي[5]

---

(١) ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص ٢٢.
(٢) **ينظر:** شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي، ج١، ص٢٣١.
(٣) ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص٩.
(٤) **ينظر:** شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي، ج١، ص ٦٤.
(٥) ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص٩.

فقد رجع اللائم له على حبه قانطاً من رشاده قاطعاً أطماعه منه، لما رأى منه العلامات التي تدل على عدم الالتفات إلى لومه، فترك عمله، لقناعته التامة بعدم النجاح في عمله[1].

وبثبات ابن الفارض على موقفه، وعدم انجراره وراء أكاذيب العواذل ووشاياتهم، أصبح لائمه يائساً في ثنيه عن طريق المحبة، فترك لومه له.

وبعد أن برهن حبه للرقباء والعواذل، أصبحوا من أهل نجدته بعد أنْ كانوا خصومه، فيقول:

فأصبَحَ لِي مِنْ بَعْدِ مَا كانَ عاذِلاً بِهِ عاذِراً بَلْ صارَ مِنْ أهلِ نَجْدَتِي[2]

فأصبح اللاحي بعد لومه عاذراً له باسطاً لعذره موضحاً لأسباب محبته قائلاً: لا لوم على هذا في المحبة..، وأصبح من أهل نجدته وإعانته، لأنه ثبت وبرهن له محبته، ولومه كان بسبب جهله بالمحبوب، فصار المعين له في محبته[3].

فبعد أن علم العواذل حقيقة المحبة وأحوال المحبين والعشاق، تركوا اللوم، وأصبحوا من المعينين للمحبين في سلوكهم هذا الطريق.

فتغلّب ابن الفارض على كل محاولات أعدائه من العواذل الذين وقفوا ضده في محبته للمحبوب الحقيقي جهلاً منهم بها، ولم يسمع إلى وشاياتهم وأقاويلهم بالرغم من إصرارهم على ثنيه عن طريق المحبة، إلا أنه صار أقوى، وسار في طريقه الواصل إلى محبوبه، ولذلك ترك العاذل عمله بعد أنْ عرف حقيقة الأمر، بل صار نصيراً ومعيناً له في نهاية المطاف، بعد أنْ بيَّن لهم جميعاً صدقه في دعواه في محبة الله عز وجل.

---

(١) **ينظر:** شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي، ج١، ص٦١.

(٢) ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص ٢٤.

(٣) **ينظر:** شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي، ج١، ص٢٥٣.

- **موقف الجزيري من العواذل:**

للعاذل حضور لافت في شعر الجزيري، كسلفه ابن الفارض، ويصور الشاعر صراعه المرير معه، ويبين كيفية وقوفه معه موقف المتصدي، ولم يسمع كلامه ولم يؤثر فيه وشاياته، ولا لومه له، ولكنه يعترف بخطورة عداوتهم له، وأنهم تسببوا له بمشاكل كثيرة إلى درجة الهلاك والقتل، فيدعو عليهم باللعنة والطرد من رحمة الله، بسبب عملهم المفسد، فيقول:

كوشتمه جەورا رەقيبه پور لەعينێ رووسيايه[1]

الترجمة: {الرقيب تسبب في قتلي، هو ملعون كثيراً وأسود الوجه}.

فالرقيب الذي وقف في طريق الوصول إلى الحبيب قد تسبب في قتله، وسبب له مشاكل كثيرة، وحاول إفساد محبته، لذا فهو أسود الوجه في الدنيا أمام الناس، لأنه عمل عملاً غير مقبول عرفاً، وفي اليوم الآخر أمام الله سبحانه[2].

فينبه الجزيري الرقباء والعواذل إلى خطورة عملهم، حيث يترتب عليهم اللعن والطرد من رحمة الله، وعملهم هذا عمل مشين في الدنيا، ويوم القيامة أيضاً.

وعنده ينبغي على المحبوب أنْ لا يستمع إلى وشايات الرقباء، حتى لا يفسدوا الود الذي بينه وبين المحبوب، فيقول:

يار دڤێ حاكم بتن قەولى رەقيبان گوه نەكت
شاهى مولكى دلبەرێ دێ فاعلەك موختار بت[3]

الترجمة: {يجب أنْ يكون المحبوب حاكماً لا يصغي إلى أقوال الرقباء،لأنّ سلطان مملكة المحبة يلزم أنْ يكون فاعلاً مختاراً}.

فالمحبوب الذي يكون بمنزلة حاكم مطلق التصرف في باب المحبة، لا يصغي إصغاء قبول وشايات الرقباء وتقولاتهم، بسبب تمكنه من التسلط على قلوب عاشقيه، تمكناً قوياً، لفرط حسنه وجماله، وأنه لم تفتر حرارة صبابته، لأنه على يقين مِنْ أنّ مَنْ وقع في شباكه، وصار أسيراً لذلك الحسن والجمال المفرط، لا يمكن

---

(١) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص ٢٢١.
(٢) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج٢، ص ٥٢٣.
(٣) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص ٧٦.

أن يكون له انفكاك وإفلات أبداً، لأنّ ملك مملكة المحبة والمستوي على القلوب يلزم أنْ يكون فاعلاً مختاراً لا تأثير لأحد عليه، ولا يستمع إلى قول واشٍ ولا يتبع رأي عاذل، وهو يفعل ما يشاء[١].

فيخبر الجزيري أعداءه من الرقباء والعواذل، بأنّ المحبوب الحقيقي - الذي هو سلطان مملكة المحبة - لا يصغي إلى وشاياتهم، لأنه يعلم علم اليقين أنهم كاذبون في دعواهم ووشاياتهم، ولذلك فلا نتيجة لجهدهم مهما حاولوا إفساد الود بين المحب والمحبوب.

ويصف الجزيري حال الرقيب حين يرى الفيوضات الربانية تنزل عليه، فيقول:

دەستی مه سەحەر گرت وبرین سەیری حەبیبی
(في الحال) رەقیبی ژ حەسەد لەرزە وتا گرت[٢]

الترجمة: {إنّ الحبيب أمسك بيدنا سحراً، وذهب بنا إلى النزهة، فأخذت الرقيب حالاً الرعدة والرعشة والحمى من حسده}.

فقد أراد أنْ يقول: "إنّ الحبيب رق لنا وعطف علينا، فأخذ بيدنا في وقت السحر، وذهب بنا إلى النزهة وأماكن الابتهاج والتسلية، لننعم بطيب صحبة وشرف مرافقته، ولما شاهد الرقيب ذلك وأحس بتلك النعمة التي تفضل بها الحبيب، أخذته الرعدة ورعشه الحمى، حسداً وغيظاً من غير مهلة"[٣].

فيحسد الرقيب على المحب، بسبب لطف المحبوب معه، فعندما يرى الفيوضات الربانية عليه، يشعر بالغيرة والغضب، لأنه محروم من تلك التنزلات الإلهية، ويعلم علم اليقين أنّ وشاياته لا تؤثر في العلاقة بين المحب والمحبوب.

فليس للرقباء على المحب من سبيل ولا تأثير، لأنه لا يصغي إليهم، فهو مستمر في طريقه، ولا يبالي بهم، لأنّ المحبة استولت على قلبه، وصار من الأقوياء، فلا قدرة للرقباء عليه لأنهم ضعفاء أمامه، وإنْ كانوا أقوياء، فيقول:

گەر چ د نیف حەلقەیێ شێرانم ئەز
(ليس علينا لعدانا من سبيل)[٤]

---

(١) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج١، ص ١٠٨ - ١٠٩.
(٢) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص ٧٧.
(٣) العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج١، ص ١١٧.
(٤) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص ١٧٨.

الترجمة: {إنني وإنْ كنت محاطاً بأسود الرقباء، ولكن ليس علينا سبيل لأعدائنا الرقباء في إفساد ما بيننا وبين الحبيب من المودة}.

حيث يقول: "إنني وإنْ كنت في وسط هؤلاء الأسود الكاسرة من الرقباء الأقوياء، والنمامين الأشداء يناصبونني العداء، ويعملون بلا هوادة على إفساد ما بيني وبين المحبوب من أواصر المحبة وروابط المودة ومحاطاً بجموعهم الغفيرة، ولكن لكوني صلباً في إرادتي القوية، وحكيماً في تصريف أموري الغرامية، وتمتين علائقي الحبية مع هذا الحبيب الذي أهواه وأهيم في مودته، لا أخاف أنْ يكون لهؤلاء الرقباء الأعداء سبيل علي وتسلط يقدرون به أنْ يؤثروا في تصميمي على المضي في هذا الغرام "[1].

ولعل المراد: وإن كان أعدائي كثر وأحاطوا بي من كل الجهات، كالشيطان والنفس وحب الدنيا وحطامها، إلا أنهم لا يثبطوني عن مقصودي ومرادي، وليس لهم قدرة علي بالإيذاء والمنع عما أريد[2].

هنا يخبر الجزيري أعداءه بأنهم مهما أوتوا من قوة ودهاء، لا يستطيعون ثنيه عن طريق المحبة، لأنّ محبة المحبوب وعشقه قد وصل إلى شغاف قلبه، ولا سبيل للأعداء من التأثير عليه، لذا عليهم الكف عن عملهم المفسد هذا.

وقف الجزيري كسلفه ابن الفارض مع العواذل موقف التصدي وتغلب على كل محاولاتهم، ويعترف بخطورة عملهم عليه وأنهم تسببوا له الكثير من المتاعب، ولكنه لم يسمع إلى وشاياتهم، وسار في طريقه الواصل إلى محبوبه، لأنه صار قوياً بصدق محبته لله سبحانه، وصار العواذل والرقباء ضعفاء لا حول لهم ولا قوة.

ولكن تصدي ابن الفارض للعواذل وصراعه معهم أوضح وأبين، حيث تمكن من جعلهم يعينون عليه في طريق المحبة في نهاية المطاف.

حيث يقابل ابن الفارض العواذل بالمنطق (اعشقوا ثم بعد ذلك لوموا)، والجزيري يقابلهم بالضيق والهم فإنه لا يملك إلا الدعاء عليهم.

---

(١) العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج١، ص ٤٠١.

(٢) ينظر: شرح ديوان الشيخ الجزري، الملا عبدالسلام الجزري، ج٢، ص ١٥٥.

المبحث الثاني
الحب والعشق الإلهي

- الغزل والحب الإنسي
- الكناية عن الله سبحانه وعن المحبوب
- الحب الإلهي
- العشق الإلهي

المبحث الثالث

الحب والعشق الإلهي

- **الغزل والحب الإنسي:**

الغزل والحب الإنسي عند الدارسين للصوفية، محل النقاش والاختلاف، وكذلك عند شاعرينا ابن الفارض والجزيري، فهل هناك نصيب للحب الإنسي عندهما، أم حبهما إلهي خالص؟ إذ يوجد في قصائدهما الغزلية ما يثير الشكوك في ذلك، فمن خلال الاطلاع على تلك القصائد الغزلية للشاعرين يصعب التمييز فيما إذا كان غزلهما وحبهما إنسياً أم إلهياً، حيث يصفان أعضاء الحبيبة البدنية كالعين والحواجب والشفتين والقامة والشعر.. وإلى غير ذلك من الأوصاف التي لا تليق بالله سبحانه وتعالى، فـ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[1]، والصوفية تبرر ذلك كله من منطلق تجليه سبحانه وتعالى في جميع الصور والأعيان.

واحتل الغزل حيزاً كبيراً من الشعر في مختلف العصور، وكذلك عند ابن الفارض والجزيري، فقد يجد الدارس الكثير من معاني الغزل والحب في ديواني الشاعرين.

وقد عجزت الصوفية عن إيجاد لغة خاصة بالحب الإلهي تستقل استقلالاً تاماً عن لغة الحب الحسي، ولذا وجد التشابه والخلط بين شعر الغزل الإنسي، وشعر الحب الإلهي إلى درجة يصعب التمييز بينهما، ومن ثم صعوبة فهم الشعر الصوفي، ولذا فقد قام البعض منهم بوضع شرح لديوانه كابن عربي، الذي شرح ديوانه وسمه بـ"ذخائر الأعلاق في ترجمان الأشواق"، لإزالة ما قد يوهم بأنها قيلت في الغزل الإنسي[2].

---

(١) سورة الشورى، الآية:١١.

(٢) **ينظر:** ذخائر الأعلاق في ترجمان الأشواق، محيي الدين محمد بن الطائي، ضبط نصوصه وقدم له: عمر الطباع، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م. وينظر: ديوان ابن الفارض/تحقيق ودراسة نقدية، عبدالخالق محمود، طبع بمطابع دار روتابرنيت، الناشر: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، (د.ط)، (د.ت)، ص ٦٥ - ٦٦

الحب الإنسي لدى ابن الفارض:

هناك ما يثير الشكوك حول غزل ابن الفارض، أهو غزل إنسي أم إلهي خالص؟ وهناك قصائد غزلية للشاعر ابن الفارض تثار الشكوك حولها، لأنه يصف فيها أعضاء جسم الإنسان.

وروي أنه لما صعد يوما ما منارة مسجد، رأى امرأة جميلة فوق سطح بيت، فاشتغل قلبه وهام مع الهائمين، ويقال إنّ تلك المرأة كانت زوجة أحد القضاة. و ذكر أنه أحب غلاماً جميلاً، وقد ذهب البعض إلى أنّ في حب ابن الفارض لهذا الغلام ما يمكن أنْ يعلل به مخاطبة محبوبه، أو تحدثه بضمير المذكر[1].

فيذكر ابن الفارض التقاءه مع حبيبته الإنسية في وقت العشاء، فيقول:

وَلَمَّا تَلاقَيْنَا عِشَاءً وَضَمَّنَا ... سَوَاءُ سَبِيْلِي دَارِهَا وَخِيَامِي
وَمِلْنَا كَذَا شَيْئاً عَنِ الحَيِّ حَيْثُ لا ... رَقِيْبٌ وَلا وَاشٍ بِزَوْرِ كَلامِ[2]

أي لما توافينا والتقينا في وقت العشاء، وجمعنا طريقان مستقيمان إلى دارها وإلى خيامي، فملنا عن الحي إلى مكان آخر آمنين من رقيب يرانا، وواش يزور علينا كلاماً يفسد هوانا[3].

فهو يذكر مكان التقائه بمحبوبته، كما أنها حبيبة إنسية، اجتمع معها في موعد مسبق وبعيد عن أعين الناس، ولما تلاقيا، واجتمعا في الطريق الذي يوصل إلى دارها وخيامه، يقول:

فَرَشَتْ لَهَا خَدِّي وِطَاءً عَلَى الثَّرَى ... فَقَالَتْ لَكَ البُشْرَى بِلَثْمِ لِثَامِي
فَمَا سَمَحَتْ نَفْسِي بِذَلِكَ غَيْرَةً ... عَلَى صَوْنِهَا مِنِّي لِعِزِّ مَرَامِي[4]

---

(١) **ينظر:** عمر بن الفارض/سلطان العاشقين، مأمون غريب، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م، ص٤٠.

(٢) ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص ٩٧.

(٣) **ينظر:** شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي، ج٢، ص ٢٣١.

(٤) ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص٩٧.

أي فرشت لها الخد على الثرى لتطأه، ولما رأت مني ذلك الخضوع، وتحقق ذلك الذل والخضوع، قالت: "لك البشرى بلثم لثامي" وتقبيل ما فوق ذلك الثغر البسام، فعند ذلك ظهرت غيرة النفس الأبية وعزت السجية التي هي بالوجد سخية على ذلك الصون أنْ يبتذل بالتبدل، لأنْ قصدي منها ما هو أعلى من ذلك، وأغلى وأسمى من تلاصق الأجسام وأسنى[1]. فهنا يتحدث كأنه أحد عشاق الحب العذري، ويتحدث عن أشياء تحدث في الحب الإنسي.

ويستمر في ذكر أعضاء من جسم الحبيبة، ما لا يليق بالمحبوب الحقيقي ويقول:

آهٍ! وَا شَوْقِي لِضَاحِي وَجْهِهَا وَظَمَا قَلْبِي لِذَياك اللُّمَيْ[2]

أبدى الشكاية والتوجع من كثرة شوقه لوجه هذه المحبوبة المشرقة، وعطش قلبه إلى تلك السمرة الشفة[3].

فمن خلال الأبيات الماضية وغيرها من الأبيات يبين أنه يتحدث عن حبيبة إنسية، حيث يصف الشفاه واللقاء والتقبيل والفرش.

فمن المحتمل أنه نظم شعره الغرامي الغزلي الذي يكون للحب الإنسي نصيب قبل تجرده للتصوف، وأنه "أحب هذه المرأة وهذا الغلام في الوقت الذي ما يزال فيه إنساناً عادياً لم يسلك بعد طريق الصوفية، ولم يخضع لما يخضع له الصوفية من ذوق[4] ووجد، ثم ما لبث أنْ تجرد وتزهد، أو أنه أحبهما لا لذاتهما وإنما لأنهما مظهران من مظاهر الجمال الإلهي المطلق"[5].

فالظاهر أنّ ابن الفارض أحب حباً إنسياً قبل التجرد والانخراط في طريق التصوف، وهذا شيء طبيعي، لأنه كان يتحدث عن بدايات تمسكه لطريق التصوف، ويتحسر على العمر الضائع بلا فائدة، ويشعر بالندم، فمن المحتمل أنه أحب إنسية

---

(١) **ينظر:** شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي، ج٢، ص ٢٣١.

(٢) ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص ١٠.

(٣) **ينظر:** شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي، ج١، ص٨١.

(٤) **الذوق:** أول مبادئ التجليات الإلهية. ينظر: شرح معجم اصطلاحات الصوفية، ابن عربي، شرح: سعيد هارون. ص ٢٧.

(٥) ابن الفارض والحب الإلهي، محمد مصطفى حلمي، ص١٥٦ - ١٥٧.

في بداية سلوكه للتصوف، ثم تسامى عن ذلك وأحب المحبوب الحقيقي، أو من مبدأ التفكر في جمال المخلوقات للوصول إلى الجمال الإلهي، ومن مبدأ تجلي الحق في صور الأعيان.

الحب الإنسي لدى الجزيري:

تحتل القصائد الغزلية في شعر الجزيري مساحة كبيرة من ديوانه، بحيث لا يمكن دراستها ضمن مبحث، أو باب من هذه الرسالة، وإنما تحتاج إلى رسالة كاملة، ولكن من المستحسن ذكر نماذج من غزله ضمن هذه الدراسة، والذي تثار الشكوك حوله، أهو غزل إنسي أم غزل إلهي؟

فيروى أنّ الجزيري أحب ابنة أحد الأمراء الكرد في جزيرة بوطان، لما وقع بصره عليها صدفة، هام بها حتى وصل إلى درجة الجنون، وكان يراسلها بالبريد كما قال ذلك: (بالدعا بلغ تحياتي لسلمى يا بريد)[1]. وكما يروى من طرف عوام أهل الجزيرة من أنه كان يحب فتاة من عائلة أمراء الجزيرة في زمانه، كانت تسمى(ستى يا بسك كەسك)، أي السيدة صاحبة الأصداغ الخضر، وكان يذهب كل يوم إلى مقبرة تقع قبالة قصرها، وينشد أشعاره الغزلية[2].

ويخاطب الجزيري حبيبته ذات الشفاه الحمر، باسم سلمى، ويطلب منها أنْ تذكره ولو مرة واحدة، فيقول:

ما ب لەعلين جان فەزا نافێ مه بينت جارەكێ

(بالدعا بلغ تحياتي لسلمى يا بريد)[3]

الترجمة: {هل تذكر الحبيبة اسمنا مرة بالشفاه الحمر المنعشة للروح، فيا بريد أوصل تحياتنا إلى سلمى مقرونة بالدعاء}.

هل تذكر الحبيبة ببالها، وتذكر اسمنا بتلك الشفاه الحمر المنعشة للروح برضابها الحلو اللذيذ، فنتمنى ذلك من لطفها ومزيد شفقتها، فيا بريد بلغ لسلمى

---

(١) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص١١٣.

(٢) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي ، المقدمة، ص (س).

(٣) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص١١٣.

تحياتنا العطرة، وأوصل إليها تحياتنا الطيبة مقرونة بدعائنا هذا لعلها تتلطف بإجابة طلبنا، وتتكرم علينا[1].

ويخاطب حبيبته بالسيدة، ويقول:

حەیات وراحەتا جانم (صباح الخير يا خانم)
وەرە بیناهی یا جەهڤان ببینم بەژن و بالایی[2]

الترجمة: {أنت حياتي روحي وراحته، وأصبحت صباح الخير يا سيدتي، تعالي يا نور بصري، لأرى قدك المستقيم الرشيق}.

فيقول: أنت يقيناً وحقيقة، روح جميع الأرواح، وحياة كافة الموجودات، وكذلك أنت حياة جسمي وراحة بدني، فليكن صباحك الذي أصبحت فيه صباح خير وبركة عليك، يا سيدتي وحبيبتي، فشرفي بحضورك إلينا، كي نتمتع بمشاهدة قدك اللطيف، وقامتك العالية يا نور بصري[3].

ويؤكد أنه لا يعرف أحد معرفة العشق الحقيقي ما لم يذق طعم الحب المجازي، فيقول:

لا معا حوسن و جەمالێ دی ژ علمی بێتە عەین
عیشق دا ژێ هلبتن کی دێ حەقیقەت بێ مەجاز[4]

الترجمة: {إنّ لمعان الحسن والجمال يلزم أن يخرج من طور العلم والوجدان، ويصل إلى طور المعاينة والمشاهدة حتى تشتعل منه نار العشق، لأنه لم ير أحد الحقيقة بلا مجاز}.

أي أنّ لمعان، وضياء نور الحسن والجمال الذاتي لابد أن يخرج من طور كونه معلوماً قلبياً، وأمراً وجدانياً معنوياً، أنْ يصل إلى طور المشاهدة البصرية حتى تشتعل نار المحبة والعشق بواسطته، ويشب أوارها، لأنه ما من كائن من الكائنات إلا وفي باطنه حرارة نور الحسن، والجمال الذاتي، وسعير العشق، والهيام الحقيقي،

(١) **ينظر**: العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج١، ص ٢٢٨.
(٢) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص ٢٩٣.
(٣) **ينظر**: العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج٢، ص ٧٦٩-٧٧٠.
(٤) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص١٢٦.

ولكن إذا لم يقع البصر على محبوب مجازي يكون مظهراً للحسن والجمال الصوري لا تشب نار العشق، ولا تخرج من مكمنها الباطني، فلا محالة من وجود محبوب صوري مجازي حتى يكون قنطرة للوصول إلى المحبوب الحقيقي، لأنه إذا عوين وشوهد في صورة مخلوق بسبب التجلي فيها، يكون أدعى لجذب القلوب والعقول، إذ لم يصل أحد إلى الحقيقة إلا عن طريق المجاز[1].

ويصرح الجزيري بأنه قد صدر منه الأشعار الغزلية، فيقول:

شعرێ مەلێ کو وەك رەوان دایــه تــه جانـێ مــرۆڤــان
پـور مه ل بەرگی ئەرغوان دینه غەزەل ل نك شەططه[2]

الترجمة: {إنّ شعر الملا الذي هو كالأنهار قد أعطاك روح الإنسان، وقد تصدر منا أشعار غزلية مكتوبة على ورق الأرغوان عند شواطئ الأنهار، أو عند خروجنا عن حد شعورنا}.

إنّ أشعار الملا وقصائده لكونها سهلة عذبة تجري كجريان الأنهار، وتتدفق كتدفق جداول المياه العذبة، وقد أعطتك أيها العاشق، ونفخت فيك روحاً منعشاً كروح الإنسان، ووهبتك أيها السالك حياة طيبة سعيدة كحياة السالك الحقيقي، ونحن قد تصدر منا على شواطئ الأنهار، أو عند خروجنا عن شعورنا من باب الغزل الشعري، فمن حقها ولطافتها أنْ تكتب على ورق الأرغوان[3].

هنا يشير الجزيري إلى أنه قد كتب أشعاراً غزلية، ولكن في حال خروجه عن شعوره، وهذه إشارة إلى أنه بدأ بكتابة أشعار غزلية، حسب الموروث الغزلي الإنسي، وقد يوهم البعض أنها قيلت في غير الحب الإلهي، ولكن عندما يصرح في الأبيات التي قبلها أنه لا سبيل للوصول إلى الحب الحقيقي إلاّ عن طريق الحب المجازي، فإنه يعترف بوجود الحب الإنسي في حياته أو ينبغي أنْ يوجد في حياة العشاق، لكي يحقق لهم أمنيتهم.

---

(١) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج١، ص ٢٦٣. وينظر: شرح ديوان الشيخ الجزري، الملا عبدالسلام الجزري، ج١، ص ٥١٦.
(٢) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص ١٥٤.
(٣) ينظر: العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج١، ص٣٢٦.

فالظاهر في قصائد الجزيري أيضاً أنه أحب حباً إنسياً في بداية عهده، وقبل سلوكه طريق التصوف، لأنه من الصعب إيجاد مخرج لهذه الأشعار الغزلية التي قيلت في الحب الإنسي.

ويختلط على الدارس لقصائد الشاعرين، موضوع الحب في بعض قصائدهما، أهو حب إنسي أم إلهي خالص، وتثير الشكوك حولها، وفي المقابل يجد قصائد وأشعاراً لا شك أنها قيلت في الحب الإلهي، ولا يمكن تفسيرها غير ذلك.

ولكن ليس ببعيد أنّ ابن الفارض والجزيري أحبا حباً إنسياً ولكنهما تساميا بحبهما، ومن هنا كان التحول في حياتهما العاطفية، والانتقال من مرحلة الحب الإنسي إلى مرحلة الهيام و الحب الإلهي، واستخدما الرمز الأنثوي للدلالة على المحبوب الحقيقي، ومن مبدأ تجلي الله سبحانه وتعالى في صور المخلوقات وخاصة الأنثى.

الكناية عن اللّه سبحانه وعن المحبوب

من مبدأ التورية والاستتار، استخدمت الصوفية الرمز للتعبير عما يجول في خاطرهم، وقد تحدثوا عن المحبوب الحقيقي بأسماء ومسميات لا يعلم سرها، إلا من عايش معهم، أو من درس أفكارهم بعمق وتركيز.

ولقد كانت الصوفية في بدايتها تتخذ حب جمال المخلوقات طريقاً إلى حب الله، ولم تكن تميز، أو تفضل جمال مخلوق على آخر، فقالوا فيه أقوالهم وأشعارهم، وهاموا فيه إلى حد الغلو، حتى اعتبروا الله تعالى هو الجمال كله، وهو الكون، وكل ما يرى ويسمع، ما إلى ذلك من مفاهيم وآراء، وبعد ذلك جعلوا من حب المرأة طريقاً إلى حب الله تعالى، وأصبحت معابد الجمال المتناثرة هنا وهناك مجتمعة في موضع واحد، وهو المرأة، وإنّ المحراب أصبح لا يتعدى قوسي حاجبيها[1].

لقد جعلت الصوفية المرأة أبرز تجليات الوجود[2]، حيث تعتقد الصوفية بأن الله سبحانه وتعالى يتجلى في صور الأعيان، وخاصة في الأنوثة.

والصوفية يوجهون معاني الصبابة والغرام الحسي إلى محبوبهم الحقيقي[3]، وأنهم لا يقصدون الظاهر من أقوالهم، وإنما يستعيرون هذه المعاني للبوح بما في نفوسهم، وتكون مبهمة على غير أهلها.

ويختص الأدب الصوفي بالرمزية في التعبير عن المعاني الروحية، حيث يصعب التعبير عنها بألفاظ اللغة المشتركة بين الناس، فيكون الرمز هو الأداة الوحيد للإيماء إلى المقصود العلوي الروحي، الذي هو خارج عن حدود الواقع المادي، وإن كان بينهما نسب قريب أو بعيد، يبرر ذلك[4].

---

(١) **ينظر:** فلسفة العشق الإلهي، محمد أمين الدوسكي،ص ٩-١١.

(٢) ابن الفارض / شاعر الحب الإلهي، يوسف سامي اليوسف، دار الثقافة الجديدة - مصر، دار مختارات - بيروت، ط١، ١٩٩٤م،ص ٤٩.

(٣) **ينظر:** الأدب في العصر المملوكي(١)، محمد زغلول سلاّم، ص ٢٣٢.

(٤) **ينظر:** فصول في التصوف، حسن محمود الشافعي، ص ٢٤٢، ٢٤٦.

فعمدت الصوفية إلى استخدام الرموز والإشارات، لأن اللغة العادية قاصرة على أداء كل ما عندهم من المعاني، التي تقوم على الذوق أكثر مما تقوم على المنطق والعقل، والكثير من أفكارهم تخالف ظاهر الشريعة، فلا يمكن الإفصاح عنها؛ خوفاً من اتهامهم بالخروج عن الدين[1].

الكناية عن المحبوب لدى ابن الفارض:

يعتقد ابن الفارض أنّ مظاهر الكون كلها ليست سوى تجليات للذات الإلهية، ولكن عظمة الله سبحانه وتعالى تتجلى أكثر ما تتجلى في الجمال الإنسي، لا سيما جمال المرأة.

والصوفية بصورة عامة استخدموا المرأة في أشعارهم رمزاً موحياً دالاً على الحب الإلهي، مستفيدين من الأساليب الغزلية الموروثة للتعبير عن الحب الإلهي، والعشق الرباني في طابعه الروحي[2].

ويعبّر عن الحب الإلهي بالرمز والإشارة انطلاقاً من أنّ اللغة العادية لا تستطيع استيعاب الحالات الوجدانية المؤثرة، حيث إنّ الرمز "هو الأساس الذي يرتكز عليه الأدب الصوفي"[3].

وقد كنّى ابن الفارض عن المحبوب الحقيقي بالأنثى، حيث يقول:

وَتظْهَرُ لِلعُشَّاقِ فِي كُلِّ مَظْهَرٍ ... مِنَ اللَّبْسِ فِي أَشْكَالِ حُسْنٍ بَدِيْعَةِ
فَفِي مَرَّةٍ لُبْنَى وأُخْرَى بُثَيْنَةٌ ... وَآوِنَةً تَدْعَى بِعَزَّةَ عَزَّتِ
وَلَسْنَ سِوَاهَا لاَ وَلاَ كُنَّ غَيْرَهَا ... وَمَا إِنْ لَهَا فِي حُسْنِهَا مِنْ شَرِيْكَةِ[4]

---

(١) **ينظر:** التصوف في الشعر العربي الإسلامي، عبدالحكيم حسّان، ص ٩٦.
(٢) **ينظر:** الرمز الشعري عند الصوفية، عاطف جودة نصر، دار الأندلس - دار الكندي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٩٧٨م، ص١٦٢.
(٣) مطالعات في الشعر المملوكي والعثماني، بكر شيخ أمين، دار الشروق، ط١، ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م، ص٢٦٢.
(٤) ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص٣٩.

أي تتجلى المحبوبة وتظهر للعشاق في مظاهر كثيرة، من الحسن والجمال، وفي كل مرة في صورة إحدى النساء، ولكنك لست مثلهن، ولا إحداهن تضاهيك في الحسن والجمال، فتظهر "المحبوبة في كل مظهر من مظاهر اللبس للعشاق في أشكال حسن البدائع، وكان ذلك المظهر تارة لبنى محبوبة قيس، وأخرى بثينة محبوبة جميل.. واللواتي مضين قبله غير محبوبتي وإلا لكان لها مشارك في الحسن، والجمال، والحال لا يشاركها محبوبة"[١].

وقد أطلق ابن الفارض اسم ليلى كناية عن المحبوب الحقيقي، حيث قال:

أَمْ تِلْكَ لَيْلَى العَامِرِيَّةُ أَسْفَرَتْ لَيْلاً فَصَيَّرَتِ المَسَاءَ صَبَاحا[٢]

إذ المراد لا وميض برق لاح ولا أرى مصباحاً، بل ما يرى من الأنوار الساطعة في الليالي الداجية إنما هي من ليلى العامرية، ويطلق ليلى ويراد بها مطلق الحبيبة، فأظهرت وجهها، فصار المساء صباحاً، فلذلك اشتبهت بوميض البرق، ونور المصباح[٣].

إنّ بواكير رمز المرأة في شعر الحب ظهرت عند شخصية "قيس بن ملوح " مجنون ليلى، من حيث هيامه إلى حد الجنون، والاستغراق الروحي في ليلى[٤].

وقد عبّر ابن الفارض عن الحب الإلهي بصورة مستعارة من شعراء الحب العذري، ولكنه وجه الصبابة والغرام لمحبوبه الحقيقي فقط، وامتلأ قلبه بهذا الحب، ولاقى في سبيله الكثير من الويلات والعذاب[٥].

وقد كنّى ابن الفارض عن محبوبته بالحيوان، حيث يقول:

هَلْ سَمَعْتِمْ أَوْ رَأَيْتُمْ أَسَداً صَادَهُ لَحْظُ مَهَاةٍ أَوْ ظَبَيْ[٦]

---

(١) كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدُّر، القاشاني، ص ١١٨.

(٢) ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص٦٩.

(٣) **ينظر:** شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي، ج٢، ص ٥٦.

(٤) **ينظر:** الرمز الشعري عند الصوفية، عاطف جودة، ص ١٣٤.

(٥) **ينظر:** التقديم لكتاب (التصوف في الشعر العربي الإسلامي)، عبدالحكيم حسّان، ص١٣.

(٦) **المهاة:** هنا البقرة الوحشية. ينظر:ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص ٨.

كنّى بالأسد عن نفسه، لزيادة شجاعته في طريق الله تعالى، ومحاربة أعدائه في حرب المحبة، والعشق الرباني من النفس، والطبيعة والشهوات وخبالات التنزلات، وذلك هو المكنى عنه بلحظ أي ملاحظة المهاة والظبي، وكنّى بهما عن المحبوبة الحقيقية[1].

الكناية عن المحبوب لدى الجزيري:

ويرى الجزيري، كسلفه ابن الفارض أن الله يتجلى في صور الأعيان، وخاصة في جمال الأنثى، والتي هي أكبر مجلى لله سبحانه وتعالى.

فقد كنّى الجزيري عن المحبوب الحقيقي بالأنثى، فيقول:

رووحى ونه جسمى ژ جەمالێ ب چ ئسمى
رەنگ رەنگ دبى كەشف وشوهوودى چ كەسى تو![2]

الترجمة: {أنت روح ولست جسماً، فبأي أسماء الجمال تسمى، حيث تظهر للعيان بمظاهر متعددة، فمن أنت؟!}

أي، أيتها الحبيبة أنت روح مجردة لطيفة ولست جسماً، فلا أدري بأي اسم تعرفين حتى أعرفك في باب الجمال، وقد حيرت كل معرف وواصف، لأنّ انكشافك للمعرفين وظهورك للواصفين ليس على نسق واحد، فيتحير الناظر والمشاهد، فلا يعرف أي ماهية أنت[3]؟

ويشبه حبيبته بزليخا، زوجة عزيز مصر، في الجمال والحسن، فيقول:

عالەمەك شەهدەيى يا حوسن وجەمالا تە ددت
تۆ زولیخایی زەمانی وچ حاجەت مەدەهێ[4]

---

(١) **ينظر:** شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي، ج١، ص٥٦.
(٢) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص ٢٥٥.
(٣) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج٢، ص ٦٢٣.
(٤) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص٢٨٠.

الترجمة: {كثير من العالم يشهدون لكمال حسنك وجمالك، فأنت زليخا الزمان، فلست بحاجة إلى مدحنا لك}.

أي أنّ جمعاً غفيراً من الناس يشهدون شهادة صادقة في محكمة استعراض الحسان لحسنك وجمالك يا حبيبة بأنهما في غاية الكمال، وأنت في ذات الوقت مثل زليخا الجميلة التي تضرب الأمثال بحسنها وجمالها التي راودت يوسف عليه السلام عن نفسه، ففشلت، وأنت مثلها في زمانك خارقة الحسن وفارطة الجمال، فأي حاجة إلى زيادة مدحك، وبيان جمالك[1]؟ ومن هنا كان وجود زليخا رمزاً للجمال الإلهي.

وقد ذكر الشاعر اسم "سلمى" وهي رمز للمعشوقة، وكناية عن المحبوب الحقيقي، فقال:

ما ب لەعلين جان فەزا نافێ مه بينت جارەكێ
(بالدعا بلغ تحياتي لسلمى يا بريد)[2]

الترجمة: {هل تذكر الحبيبة اسمنا مرة بالشفاه الحمر المنعشة للروح، فيا بريد أوصل تحياتنا إلى سلمى مقرونة بالدعاء}.

فيقول: هل تذكر الحبيبة ببالها، وتذكر اسمنا بتلك الشفاه الحمر المنعشة للروح برضابها الحلو اللذيذ، فنتمنى ذلك من لطفها ومزيد شفقتها، فيا بريد بلغ لسلمى تحياتنا العطرة، وأوصل إليها تحياتنا الطيبة مقرونة بدعائنا هذا لعلها تتلطف بإجابة طلبنا، وتتكرم علينا[3].

وقد استفاد الجزيري، من شخصيات الغزل العذري، فيقول:

سەطوەتا لەيلا يەقين مەجنوون تەپاند
وەرنە قەيس ناكەت بيابانێ غەلەط[4]

(١) **ينظر**: العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج٢، ص ٧١٤.
(٢) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص١١٣.
(٣) **ينظر**: العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج١، ص ٢٢٨.
(٤) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص ١٥٥.

الترجمة: {إنّ سطوة ليلى قد أوقعت المجنون في ورطة، وإلاّ فما كان قيس يهيم على وجهه في الصحراء غلطاً}.

أي أنّ غلبة ليلى العامرية وسطوتها وأخذ عشقها لمجنون بني عامر بعنف وشدة، قد أوقعت المجنون في ورطة من الجنون والهيام حتى غاب عن شعوره وخسر عقله، وإلاّ فم كان قيس بني عامر يهيم على وجهه في البيداء غلطاً وخطأً[1].

فيعبّر الجزيري عن حبه الإلهي عن طريق الحب العذري، حيث بيَّنَ غرامه وعشقه لمحبوبه الحقيقي، من خلال عشق مجنون ليلى.

وكنّى الجزيري أيضاً، عن محبوبه الحقيقي، بالحيوان، فيقول:

شۆخ و شەنکێ زوهره رەنگێ دل ژ مــن بــر دل ژمــن
ئــاورێن هــەیبــەت پلنــگــێ دل ژ مــن بــر دل ژمــن[2]

الترجمة: {الغزالة الجميلة، كضياء الزهرة، قد سلبت مني القلب، فهي كمهابة النمر في غضبه}

"شۆخ" كلمة فارسية بمعنى الغزال، أي الغزالة الجميلة اللطيفة والوجه المضيء، كضياء كوكب الزهرة، قد سلبت مني القلب، وخطفته نظراتها التي هي، كمهابة النمر في غضبه[3].

الغزال هنا كناية عن المحبوب الحقيقي، فاستخدم الجزيري الرمزية للتعبير عن حبه الإلهي، كغيره من الصوفية، لأنّ اللغة المباشرة لا تؤدي وظيفتها في التعبير عن الوجدان الصوفي الملتهب.

يبدو أنّ ابن الفارض والجزيري استخدما الرمز الأنثوي للدلالة على المحبوب الحقيقي، وكذلك كنيا عن محبوبهما بالحيوانات، وذلك من مبدأ تجلي الله سبحانه وتعالى - حسب اعتقادهم - في صور الأعيان.

---

(١) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج١، ص ٣٢٨.
(٢) ديوانا جزيري، تحسين دوسكي، ص ٢٠٥.
(٣) ينظر: العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج٢، ص ٤٨١.

وقد عبر الشاعران عن الحب الإلهي، عن طريق الحب العذري، واستشهدا بأمثلة من العشق من بين العاشقين والمعشوقات في وسط الحب العذري، لتقارب التجربتين، حيث أنهما لا يبغيان ما وراء الحب أي غرض شهواني.

فاستفاد الشاعران من الغزل العذري، حيث يشترك الحب الإلهي مع الحب العذري في محاور عدة منها: التعالي والتنزه عن الممارسات الجنسية، وإسقاط الحوار الجسدي من حساباتهما، فالعذريون يحبون من أجل الحب نفسه، وهم محكومون بسيطرة العواطف السامية لمن يحبون، وشعراء الحب الإلهي يحبون من أجل الاستغراق في الله، وهم محكومون بالواردات الإلهية[1].

فالحب العذري والحب الإلهي يحققان مقولة "الحب للحب"، فهي أهم وشاجة تربط الغزل العذري الإنسي بغزل الحب الإلهي[2].

فأفاد الشاعران من تجارب العذريين، ولكنهما وجها غرامهما للمحبوب الحقيقي، وذاقا أقسى الحرمان والقسوة، للوصول إلى المحبوب الحقيقي، مثلما ذاقها العذريون للوصول إلى محبوباتهم.

فالغزل بنوعيه العذري والصريح مصدر من مصادر الأدب الصوفي الإسلامي، والحب الإلهي لا يختلف عنه في المعاني والألفاظ، ولكن يختلف عنه في التأويل والتفسير فقط[3].

---

(١) **ينظر:** نظرية الحب والاتحاد في التصوف الإسلامي، محمد الراشد، ص ٢٨- ٢٩. الوارد: ما يرد على القلب من الخواطر المحمودة من غير تعمّل، ويطلق بإزاء كل ما يرد على كل اسم على القلب. ينظر: شرح اصطلاحات الصوفية، ابن عربي، شرح: سعيد هارون، ص٣٣.

(٢) **ينظر:** الرمز الشعري عند الصوفية، عاطف جودة، ص١٣٥.

(٣) **ينظر:** مطالعات في الشعر المملوكي والعثماني، بكر شيخ أمين، ص ٢٦٠.

الحب الإلهي

الحب لغة: الحب نقيض البغض، والحب الوداد، حيث مادة (حب)، أي الحاء والباء أصول ثلاثة: أحدهما اللزوم والثبات، والآخر من الشيء ذي الحب، والثالث وصف القِصَر[١].

والصوفية يبررون خلق العالم بالحب مستندين في ذلك إلى الحديث القدسي "كنت كنزاً مخفياً لم أعرف، فأحببت أنْ أعرف، فخلقت الخلق، فبي عرفوني"[٢].

ويحتجون للحب الإلهي بآيات من القرآن الكريم، كقوله تعالى: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾[٣] وقوله: ﴿قُلْ إِنْ كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾[٤]...الخ.

وقد ميزت الصوفية بين حب الله للإنسان، وحب الإنسان لله، والمحبة بالمعنى الأول إرادة الله أنْ يخص الإنسان بالقربة والأحوال العلية، وأمّا محبة العبد لله فحالة تلطف عن العبارة، تحمل الإنسان على التعظيم له، وإيثار رضاه والاحتياج إليه، وعدم القرار من دونه[٥].

وحقيقة المحبة أنْ تهب كلك لمن أحببت، فلا يبقى لك منك شيء، وقيل في سبب المحبة: أنه ميل الجميل إلى الجمال بدلالة المشاهدة كما ورد أن الله جميل يحب الجمال[٦].

---

(١) ينظر: لسان العرب، ابن منظور، مادة: حبب. وينظر: معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، مادة: حب.

(٢) **قال ابن تيمية:** (ليس هذا من كلام النبي صلى الله عليه وسلم..)، ينظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، لأبي العباس تقي الدين أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ)، ج١٨، ص ٢٧٦.

(٣) سورة المائدة، الآية: ٥٤.

(٤) سورة آل عمران، الآية: ٣١.

(٥) **ينظر:** شعر عمر بن الفارض، عاطف جودة، ص ٢٥٢.

(٦) **ينظر:** معجم مصطلحات الصوفية، الحفني، ص ٢٣٨.

فاستعمال كلمة المحبة في حق الله لا يكون إلاّ عن طريق الاستعارة والتجوز والنقل، لأنّ المحبة عبارة عن ميل النفس إلى موافق ملائم، وهذا إنما يتصور في نفس ناقصة، وهذا محال على الله تعالى، فإنّ كل كمال وجمال وبهاء وجلال ممكن محصور فيه[1].

والحب سمة من سمات المتصوفة في كل العصور، وما أكثر ما قيل عن الحب والأشواق، وكم تحدث الصوفية عن هذا الحب الإلهي، والشوق إلى ما عند الله[2].

والحب حال من أحوال الصوفية، بل هو أساس الأحوال كلها، ويبدو أن ذا النون المصري (ت ٢٤٥)، كان من أسبق الصوفية إلى نظم المقطوعات الصريحة في الحب الإلهي، ولكن أسلوب يحيى بن معاذ الرازي(ت ٢٥٨)[3]، بعده كان أصرح منه في ذلك[4].

الحب الإلهي لدى ابن الفارض:

كان ابن الفارض محباً للجمال أينما كان وفي أي صورة تجلى، منجذباً إلى كل جميل سواء ما كان منه في عالمي الحيوان والجماد، حتى أصبحت لديه كل الكائنات شيئاً واحداً، فقد أحب الجمال في كل صوره بحيث كان الجمال عنده مطلقاً شائعاً. فهو عاشق للجمال بطبعه، وقد ظهر هذا الجمال في الكون في صورة الحسن المطلق المتنوع المظاهر، ويضرب لذلك المثل بمشاهير عشاق العرب كقيس والمجنون، فيقول:

وَصَرِّحْ بإطلاقِ الجَمَالِ وَلاَ تقُلْ ... بتقْييدِهِ مَيْلاً لِزُخْرُفِ زِينَةِ
فكُلُّ مَليْحٍ حُسْنُهُ مِنْ جَمَالِهَا ... مُعَارٌ لَهُ بَلْ حُسْنُ كُلِّ مَليْحَةِ
بهَا قَيْسُ لُبْنَى هامَ بَلْ كُلُّ عَاشِقٍ ... كَمَجْنُونِ لَيْلَى أوْ كُثَيِّرِ عَزَّةِ
فَكُلُّ صَبا مِنْهُمْ إلَى وَصْفِ لَبْسِهَا ... بصُورَةِ حُسْنٍ لاَحَ فِي حُسْنِ صُورَةِ
وَمَا ذَاكَ إلاَّ أنْ بَدَتْ بِمَظَاهِرٍ ... فظَنُّوا سِوَاهَا وَهْيَ فِيْهَا تجَلَّتِ[5]

(١) **ينظر:** عمر بن الفارض من خلال شعره، ميشال فريد غريب، ص ١٠٠.
(٢) **ينظر:** عمر بن الفارض/ سلطان العاشقين، مأمون غريب، ص ٤٠.
(٣) هو يحيى بن معاذ جعفر الرازي، الزاهد الواعظ، تكلم في علم الرجاء، توفي سنة ٢٥٨هـ. **ينظر:** طبقات الصوفية، السلمي، ص٣٥.
(٤) **ينظر:** شعر التصوف في الشعر العربي الإسلامي، عبدالحكيم حسّان، ص ٢٨١، ٢٩٣-٢٩٥.
(٥) هام به: تعلق وولع. وقيس ولبنى متعاشقان، وكذا مجنون وليلى، وكثير وعزة. ينظر: ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص ٣٨- ٣٩.

ينبّه ابن الفارض السالك إلى عدم تقييد الجمال من أجل ميله إلى زينة مموّهة مزخرفة هي حسن الصورة، بل عليه أن يقول: بإطلاق الجمال، لأنّ كل جميل وجميلة معار لصاحبه من مطلق الجمال الإلهي الأزلي، وكل عاشق هام بمعشوقها هام بالمحبوب الحقيقي في الحقيقة، لأنّ الله هو المتجلي في تلك المظاهر من حسن الصورة[1].

فالجمال هو جمال واحد مطلق، أمّا هذا وذاك من الأشياء والتعينات الجميلة فجماله فيض انعكاس الجمال المطلق الإلهي الذي فك عقاله، ويبدو في صورة كل جميل، والعشاق الذين هاموا بمعشوقاتهم وكلفوا بهن ووصفوا جمالهن، ما هاموا إلا بمطلق الجمال الإلهي، فهو الذي تبدي للعشاق ملبساً الأمر عليهم في صورة لبنى وبثينة وعزة، فما هاموا وما فتنوا إلاّ بواحد البهاء، ومطلق الجمال الذي ظهر باحتجاجه واختفى بمظاهره[2].

فيرى ابن الفارض في كل مظاهر الحسن والجمال في الكون تجلياً للجمال الإلهي، فإنّ تلك الأسماء من المحبوبات تلميح إلى الجمال الأزلي.

وقد يوهم البعض بأنّ ابن الفارض يتحدث في الأبيات الماضية عن المحبوبة الإنسية، ولكنه عمد إلى استخدام الرموز والتلميحات، التي تشير من خلالها إلى المحبوب الحقيقي صوناً لسر محبته من الذيوع في غير أهل التصوف.

واستخدم ابن الفارض قصص العشاق العذريين للتعبير عن الوله والغرام، فتحولت ليلى إلى معنى روحي وترمز إلى المحبوب الحقيقي، وتحول المجنون إلى صوفي عاشق، انتهى به إلى حال فناء[3].

ويقسم سبب محبة السالكين، وعشقهم بين جلال الله سبحانه وتعالى، وبين جماله، فيقول:

وَنُعْتِ جَلالٍ مِتكَ يَعْذُبُ دُوْنَهُ ... عَذابي وَتحلُو عِنْدَهُ ليَ قِتْلَتِي
وَسِرِّ جَمَالٍ عَنْكَ كُلُّ مَلاحَةٍ ... بِهِ ظَهَرَتْ في العَالَمِيْنَ وَتمَّتِ[4]

(١) **ينظر:** كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدُّر، القاشاني، ص ١١٧.
(٢) **ينظر:** شعر عمر بن الفارض، عاطف جودة، ص ٢٤٢.
(٣) **ينظر:** فصول في التصوف، حسن محمود الشافعي، ص ٢٥٤.
(٤) ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص ٣٠.

الجلال والجمال صفتان ذاتيتان، ومن آثار الجلال على السالك: القهر والتعذيب، ومن آثار الجمال: اللطف والتقريب، فقد وصف ابن الفارض في البيتين السابقين الجلال الإلهي بعذوبة العذاب، وحلاوة القتل لما في ظاهره من القهر وما في باطنه من اللطف، كما نعت الجمال بأنه تمّت به كل ملاحة موجودة في العالمين، لأنها جمال مقيد بالأفعال، وإنما تتم بتعليق المحبة بها، لأنّ المحبة تتعلق بالجمال[1].

فصار ابن الفارض مندهشاً بين جمال المحبوب وجلاله، فيقول:

فدُهِشْتُ بَيْنَ جَمَالِهِ وَجَلالِهِ وَغَدَا لِسانُ الحَالِ عَنّي مُخْبِرَا[2]

والدهشة[3] بين الجمال والجلال تمحو المقال، وتثبت الحال فيكون السر جهراً، ويصير قطر الدمع نهراً، فالنظر إلى الجلال يرتعد، ويميل إلى وصف الجمال آونة، فعليه يجتمع، وقد أخبر لسان الحال عنه لا لسان المقال[4]. فعندما تتعلق النفس بالمحبوب، وتستغرق في حبه، ويحترق القلب للقائه والوصول إليه، فلا راحة له ولا سكون إلاّ البوح والتنفيس عن ذاته[5]. والجمال الإلهي يقتضي المهابة، لذا قال:

تِهْ دَلالاً فأنْتَ أهْلٌ لِذاكَا وَتحكَّمْ فالْحُسْنُ قَدْ أعْطاكَا[6]

أي الجمال الحقيقي الإلهي اقتضى أنْ تكون في هذه المهابة من كمال الذات، وجمال الأسماء والصفات، وجلال الأحكام والأفعال[7]، حيث الجلال صفة القهر، ولكل جمال جلال، ولكل جلال جمال[8]. والمحبة عنده علة الوجود، حيث يقول:

وَحُرْمَةِ عَهْدٍ بَيْنَنَا عَتَهُ لَمْ أحُلْ وَعَقْدٍ بِأيْدٍ بَيْنَنَا مَا لَهُ حَلْ[9]

---

(١) **ينظر:** كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدُّر، القاشاني، ص ٦٤. وينظر: شعر عمر بن الفارض، عاطف جودة، ص١٨٩.

(٢) **دهشت:** تحيرت. والجلالة: العظمة والمهابة. ينظر: ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص ١٠٠.

(٣) **الدهشة:** هي قوة مسيطرة تملك المحب من هيبة حبيبه، الذي هو الله تعالى، وهي موقف خوف ورجاء تتملك العبد، فكأنه عليه من قوة الذي تملكه. ينظر:ألفاظ الصوفية ومعانيها، حسن محمد الشرقاوي، ص١٦٣.

(٤) **ينظر:** شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي،ج١، ص٣٥٠.

(٥) **ينظر:** فصول في التصوف، حسن محمود الشافعي، ص ٢٢٠.

(٦) ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص ٩٢.

(٧) **ينظر:** شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي، ج١، ص ٣١١.

(٨) **ينظر:** معجم مصطلحات الصوفية، الحفني، ص ٦٣.

(٩) ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص ٧٩.

العهد المذكور في القرآن الكريم، قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُواْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾[1]، ووضع اليد الإنسانية في اليد الإلهية الربانية، وهو تسليم الأمر كله إليه[2]. فينظر ابن الفارض، كغيره من الصوفية إلى المحبة على أنها أصل الوجود معتمداً في ذلك على العهد القديم الحاصل بين الأرواح المخلوقة، والحق تعالى قبل الهبوط إلى العالم السفلي[3]. وينظر إلى المحبة على أنها الجوهر الذي تحقق به وجود العالم، إذ إنّ محبة الله تعالى لرؤية أعيانه في هذا العالم أساس وجوده، كما أنّ تحقق الأعيان بمحبة الله ومعرفته أساس وجودها، وعودتها إلى خالقها[4]. ويصوّر حاله في الحب، وتأثيره عليه، فيقول:

وَحَبَّبَنِي حُبِّيكِ وَصْلَ مُعاشِرِي ... وَحَبَّبَنِي مَا عِشْتُ قَطْعَ عَشِيْرَتِي
وَأَبْعَدَنِي عَنْ أَرْبَعِي بُعْدُ أَرْبَعٍ ... شَبَابِي وَعَقْلِي وَارْتِيَاحِي وَصِحَّتِي[5]

فيقول: باعدني حبك عن وصل مخالطي، وحبّب إلي مدة حياتي قطع أقاربي وأهل بيتي، وما ذاك إلا أني اشتغلت بك عن كل مخلوق، فلا أرى سواك ولا أريد إلا إياك، وحبك أبعدني عن أربع: عصر شبابي، وعقلي، ونشاطي، وارتياحي، وعافيتي في بدني.. فما حال إنسان، فَقَدَ شبابه فشاخ وانهزم، وفَقَدَ عقله فجن وذهل، وعدم إدراكه وفقد ارتياحه، فزال نشاطه وانتهاجه بالأمور، وذهبت عافية بدنه فمرض وسقم، ثم هذه الأربعة طرح عن أوطانه، وساح في الأرض على هذا الحال، بسبب محبة هذه المحبوبة الحقيقية[6]. ويبين ابن الفارض أهوال الحب، فيقول:

هَوَ الحُبُّ فَاسْلَمْ بِالحَشَا مَا الهَوَى سَهْلُ ... فَمَا اخْتَارَهُ مُضْنًى بِهِ وَلَهُ عَقْلُ
وَعِشْ خَالِياً فَالحُبُّ رَاحَتُهُ عَنَاً ... وَأَوَّلُهُ سُقْمٌ وَآخِرُهُ قَتْلُ
وَلَكِنْ لَدَيَّ المَوْتُ فِيْهِ صَبَابَةٌ ... حَيَاةٌ لِمَنْ أَهْوَى عَلَيَّ بِهَا الفَضْلُ[7]

---

(١) سورة الأعراف، الآية: ١٧٢.
(٢) **ينظر:** شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي، ج٢، ص ١٨٩.
(٣) **ينظر:** مفهوم المحبة في الفكر الجمالي الصوفي، فاغية عصام، ص ١٤٩.
(٤) **ينظر:** المصدر نفسه، ص ١٤٩.
(٥) ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص٢٤.
(٦) **ينظر:** شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي،ج١، ص ٢٤٩.
(٧) ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي،ص٧٧.

المراد هنا تعظيم مقام الحب وتهويله، فليس الأمر بهين، ففيه خطر عظيم وهول جسيم، فالذي لا يتحمله عليه أنْ يعيش بدون المحبة الإلهية، ولكن عند ابن الفارض الموت في سبيل الحب هي الحياة، بل هي حياة يستحق بها الحبيب أنْ يوصف بالتفضيل والإحسان[1].

فيرضى ابن الفارض عن موته وفنائه، لأنه يرى فيه سعادته وحياته، فيستسلم للحب الإلهي استسلاماً كاملاً، ويعد الموت حياةً، والتلاشي نعيماً وسعادة.

فالعام كاللحظة عنده في الوصال مع الحبيبة، بينما اللحظة في الهجران كعام، حيث يقول:

وَفِي وَصْلِهَا عَامٌ لَدَيَّ كَلَحْظَةٍ وَسَاعَةُ هِجْرَانٍ عَلَيَّ كَعَامِ[2]

فوصف الوصال يقتضي تقصير الأيام والليالي، فالعام يمر في وصلها مستقر مثل لحظة عنده وفي اعتقاده، وساعة الهجران محسوبة عليه كعام[3]. فعند لحظات الوصال يشعر باللذة، فيشعر بسرعة مرور الزمن، لأنه يعيش في أوقات كلها سعادة، وفرح، وشوق، أمّا عند الهجران يشعر بالمعاناة والمكابدة، فيشعر ببطء مرور تلك اللحظات، لأنه يعيش في أوقات عصيبة عليه.

وعنده الحب غاية لا يبتغي وراءها شيئاً آخر، فيقول:

إِنْ كَانَ مَنْزِلَتِي فِي الحُبِّ عِنْدَكُمُ مَا قَدْ رَأَيْتَ فَقَدْ ضَيَّعْتُ أَيَّامِي

أُمْنِيَّةٌ ظَفَرَتْ رُوحِي بِهَا زَمَناً وَاليَوْمَ أَحْسَبُهَا أَضْغَاثَ أَحْلَامِ[4]

أي إنْ كانت رتبتي ومقداري في المحبة الإلهية، في حضرتكم، فإن لسان المحبة يقتضي أكثر من ذلك، لأن غرض المحب رؤية المحبوب لا غير، فلو كان له غرض في شيء غير الرؤية لم يكن محباً، لأن القلب لا يسع شيئين، وإنْ كان مقامي ما رأيت،

---

(١) **ينظر:** شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي، ج٢، ص ١٥٢- ١٥٣.

(٢) ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص٩٧.

(٣) **ينظر:** شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي، ج٢، ص ٢٣٠.

(٤) ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص١١٨.

فقد جعلت أيامي الماضية في المجاهدات والعبادات ضائعة لا فائدة فيها حيث لم يحصل بسببها غرضي، ولا تم مقصودي[1].

ويروى عن إبراهيم الجعبري أنه سمع ابن الفارض ينشد البيتين السابقين في احتضاره، مع صراخ شديد وبكاء كثير، فقال له: يا سيدي هذا مقام كريم، فقال: "يا إبراهيم، رابعة العدوية تقول، وهي امرأة: وعزتك ما عبدتك خوفاً من نارك، ولا رغبة في جنتك، بل كرامة لوجهك الكريم، ومحبة فيك وليس هذا المقام الذي كنت أطلبه، وقضيت عمري في السلوك إليه"[2]، ثم وافاه الأجل بعد ذلك، وهو مبتسم.

وهناك من يرى أنّ ابن الفارض يتحسر على ما أضاعه في تطرفه في نظرية الحب الإلهي[3]، حيث المعنى واضح عند قوله: "أضغاث أحلام"، ولكنه كغيره من الصوفية، يحب الله سبحانه وتعالى ويطيع أوامره، حباً له، دون الالتفات إلى الثواب أو العقاب، فلما تكشف له حسب ما روي سابقاً خيب ظنه لأنّ الله عز وجل أثابه على محبته.

العالم أو الكون في نظر ابن الفارض مظهر من مظاهر الإرادة الإلهية، فإنه مرآة ينعكس على صفحتها الجمال الإلهي وصورة يتجلى فيها الحب الإلهي، وهذا الجمال الإلهي المطلق، والمتجلي في صور الأعيان سبب حبه وهيامه، والمحبة عنده هي علة الوجود، وهي أزلية قديمة، وهي غاية لا يبتغي من ورائها مكسباً آخر، وقد استفاد في محبته من الموروث الغزلي العربي، وخاصة الغزل العذري، وللمحبة أهوال وشدائد كثيرة ولكن عنده الموت في سبيلها هي الحياة، ويسعى دائماً للحصول على أعلى المقامات في المحبة الإلهية.

---

(١) **ينظر:** شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي، ج٢، ص ٣٦١ - ٣٦٢.

(٢) **ينظر:** ديباجة شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي، ص٢٥.

(٣) **ينظر:** الفلسفة والدين في التصوف، إبراهيم هلال، ص ٩٥.

الحب الإلهي لدى الجزيري:

إنّ الحب هو مذهب الجزيري ومشربه، وأغلب أشعاره تدور في فلك الحب ولوازمه، واتخذ الجزيري الجمال الأنثوي طريقاً إلى الجمال الإلهي المطلق، والتسامي بهذه العلاقة والإفادة مما بها من وجد وشوق، فهو عابد لحسن الحبيبة وجمالها، حيث يقول:

سووند ب وێ زولفا سياه ئەز عابدی حوسنا تەمە!
خەف دنووشم ڤی شەرابی خوەش شەراب و قەهوەیە[1]

الترجمة: {قسماً بتلك الأصداغ السود إنني عابد لحسنك، واتعاطي خفية هذا الشراب[2]، إنه شراب جيد وخمر}.

فهو عابد حقيقي لحسن الحبيبة وجمالها، ويعشق ذلك الحسن عشقاً يصل إلى درجة العبادة، وهو يشرب ذلك الشراب وتلك الخمرة بعيداً عن أعين الرقباء، ذلك الشراب السهل السائغ، والخمرة اللذيذة المنعشة[3].

فالحسن هو صورة الجمال الإلهي المتجلي في الحبيبة، وقد استخدم التلويح والرمز للدلالة على المحبوب الحقيقي، وذلك خوفاً من افتتان السامعين من المتصوفة بصريح أقواله.

وكان الجزيري متفانياً في حبه الإلهي، وكان حبه مجرداً من المظاهر الدنيوية، وقد التمس لذته وسعادته في المحبة الإلهية، بعيداً عن زخرف الدنيا وزينتها، والمحبة عنده أصل العلة في الوجود، حيث يقول:

گەر چ بولبول جەوهرێ ذاتێ گولە
لێ گولێ رەونـەق ژ عـشقـا بـولـبـولـە[4]

الترجمة:{إنْ يكن جوهر ذات البلبل نابعاً من جمال الوردة، إلا أنّ جمالها نابع من عشق البلبل}.

---

(١) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص ٢١٦.
(٢) **الشراب:** العشق، ينظر: معجم المصطلحات الصوفية، الحفني، ١٤٠.
(٣) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج٢، ص ٥٠٥.
(٤) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص ٢٣٩.

هذا تمثيل لحال العاشق والمعشوق، ويعني: إنْ كان جوهر ذات البلبل وحقيقة ماهيته الذاتية هي الوردة لهيامه بها وتعلقه بحبها، ولكن رونق الورد وحسنه وشرفه وشهرته، من عشق البلبل، والحسن الذي اتصفت به هو من قضي عشق البلبل لها، وإلاّ لما ذاع صيت رونقها في الدنيا، والمراد: أنّ محبة العاشق وهيامه، سبب لاشتهار حسن المعشوق حتى يكون قبلة للأنظار[1].

فالمحبة هي الأصل والعلة التي خلق الأرواح والجمادات بسببها، فالمقصود بـ(جوهر ذات العاشق) هو سبب حياته وخلقه، وقد أوجد الخالق سبحانه خلقه ليعرف - ليحب - أي لتكتمل ماهية الفاعل والمنفعل في مدار الوجود[2].

فلا يوجد حب بدون وجود الحسن، حيث يقول:

حوسن و حوب بێ يەك دو نابن دێ بكن شاه و گەدا

نوور نادت شوعلەيا مەحموود بێ شەمعا ئەياز[3]

الترجمة: {إنّ الحسن والمحبة لا يوجدان بدون بعضهما حتى يوجدا الملك والفقير، لأنّ شعلة محمود[4] لا تسطع بلا شمعة أياز}.

فأينما وجد الحسن والجمال وجد هناك الحب والهيام، لا فكاك لأحدهما عن الآخر، لأجل أنْ يوجدَ ملكاً وهو المعشوق يتحكم في العاشق ويوجدَ فقيراً سائلاً وهو العاشق يخضع لمحبوبه وينقاد لما يريد منه ويسأل عطفه والرفق به، فلولا الحسن والحب لما كان هناك عاشق ومعشوق ولا محب ومحبوب، ودليل ذلك أنّ شعلة نار المحبة التي كانت كامنة في قلب السلطان محمود[5] الذي أضحى عاشقاً بعد سلطنته

---

(١) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج٢، ص٥٨٠. وينظر: شرح ديوان الشيخ الجزري، الملا عبدالسلام الجزري، ج٢، ص٣٥٠.

(٢) **ينظر:** فلسفة العشق الإلهي، محمد أمين الدوسكي، ص ٣٩.

(٣) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص١٢٦.

(٤) هو أبو القاسم محمود بن سبكتكين التركي، صاحب خراسان والهند، ولد عام (٣٦١هـ)، كان كثير الغزو، فتح الهند وكسر صنمها الكبير المعروف بسومات الذي كان أهل الهند يعتقدون أنه يحي ويميت، مات بغزنة سنة (٤٢١هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء، ج١٧، ص ٤٨٣-٤٩٥.

(٥) هذه قصة تروى أن السلطان محمود، لما كان خارجاً إلى الصيد، التقى بأياز أثناء صيده، وأثناء الحديث والكلام بينهما، تعجب السلطان من ذكائه وهو في سن مبكر، فأراده لخدمته وضمه لحاشيته بعد موافقة أهله، ثم عشقه لحسنه، فاشتهر أمرهما بين الناس. ينظر: شرۆڤەكرنا ديوانا مەلايێ جزيرى، مەحمەد ئەمين دۆسكى، دەزگەها سپيريز يا چاپ ووەشانێ - دهوك، چاپخانا حجى هاشم - هەولێر، ب٢، چ١، ٢٠٠٧ز، ص٥٠٢.

ما أضاءت وما زكت إلا بعد أن تعلق بمحبة خادمه أياز، فجمال أياز هو الذي أوجد محبة السلطان محمود، وأخرجها من مكمنها لا غير[١].

ويقسم سبب محبة السالكين وعشقهم بين جلال الله سبحانه وتعالى، وبين جماله، فيقول:

رەنگ رەنگ ئەهلێ مەقاماتێ طەریقێ چوونە سەیر
هن جەلال وهن جەمال وسەرمەیان ئەڤ بادەبوو[٢]

الترجمة: {أهل السير والمقامات قد سلكوا طرقاً متعددة: فمنهم من سلك طريق الجلال، ومنهم من سلك طريق الجمال، ورأس مالهم هذه الخمرة المسكرة}.

إنّ أهل السير والسلوك، وأصحاب السعي والاجتهاد، الذين يطلبون الوصول على المحبوب الحقيقي قد سلكوا هذا الطريق، وساروا فيه على ألوان متعددة، وأحوال مختلفة كل منهم حسب استعداده وذوقه، وعلى وفق ما يناسب مشربه ومزاجه، فبعض منهم سلك عن طريق الجلال والخوف، وبعض آخر اتبع سبل الجمال والرجاء، ولكن رأس مال كلا الطائفتين في الحقيقة هي خمرة العشق والمحبة، فهي التي نفخت فيهم روح النشاط، وأعانتهم على قطع المسافات البعيدة حتى وصلوا على نهاية المرحلة[٣]. فالسالكون في طريقهم بين جمال الله تعالى وجلاله عز وجل، ولكن "في الجمال تكون المحبة ومن الجلال تكون الهيبة[٤]، ومن المحبة يكون السكر والجذب والاستغراق، ومن الهيبة تكون الدهشة، ومن المحبة يحدث الكشف ومن الهيبة تكون الحجاب، لذلك لا يمكن أن يتساوى الجمال والجلال في الغاية والمعنى، والجزيري أكد أنّ رأس مال كلا الفريقين من السالكين هي الخمرة الصوفية، التي هي المحبة لا غير"[٥].

---

(١) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج١، ص ٢٦٣ - ٢٦٤.
(٢) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص٢٥٤.
(٣) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي،ج٢، ص ٦١٨.
(٤) **الهيبة:** هي أثر مشاهدة جلال الله في القلب، وقد يكون عن الجمال الذي هو جمال الجلال، وقيل: الهيبة رهبة مع خضوع للتعظيم. ينظر: شرح اصطلاحات الصوفية، ابن عربي، شرح: سعيد هارون، ص ٢٠.
(٥) فلسفة العشق الإلهي، محمد أمين الدوسكي، ص٤٢.

وعنده أيضاً الحب غاية، ولا يبتغي شيئاً آخراً، فيقول:

مه ژ بل حوسن وجەمالی چ غەرەض
بی جەمالی ژ پـەیـالی چ غـەرەض[1]

الترجمة:{ما بغيتنا سوى الحسن والجمال، وبدون الجمال ماذا نبتغي من الكأس؟}.

والمعنى إننا في هذا العشق، وبنظم هذه القصائد بدون أي غرض، وقصد سوى التمتع بحسن الحبيب ومدح جماله، لأنه إذا لم يكن هناك جمال نهيم به ونمدحه، فأي غرض ومرام لنا في قدح شراب المحبة وارتشافه[2].

ولا يبتغي غير حبيبته، حيث يقول:

ژ مەقصوودان تویی بەس من ببن بەر چـەرخێ ئەطلـەس من
ژ غەیری تە نـەڤێت کەس من ب رەشتـۆزین موقــەووەس من[3]

الترجمة: {بغيتي من المقاصد أنت فحسب، ولا أبغي سواك حتى لو رفعوني إلى فلك الأطلس، أنا لا أهوى سواك، فلأجل حواجبك السوداء المقوسة أحببتك}.

فيخاطب الجزيري محبوبته، ويقول لها: أنت مقصودي الذي أطلبه من بين المقاصد جميعاً، فأنت كافية لي في حياتي ولا أبتغي غيرك، ولو رفعوا منزلتي إلى أعلى الفلك الأطلسي وأعلى المراتب - على سبيل الفرض والجدل - بدلاً من حبك، فهو مرفوض لدي، بسبب حسن حواجبك المزينة بالسواد الحالك، والتقويس الهلالي الرفيع، فحبك أرفع عندي من كل منصب ومقام آخر[4].

هنا يؤكد الجزيري استحواذ الحب الإلهي على قلبه، بسبب حسن المحبوب وجماله، وأنه مخلص في حبه ومتفان فيه، ولا يبتغي وراءه مكسباً دنيوياً قط.

والحب عنده هو العنصر الخامس غير العناصر الأربعة التي هي أصول جميع المخلوقات، فيقول:

---

(١) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص١٤٨.
(٢) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج١، ص ٣١٤.
(٣) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص ٢٩٣.
(٤) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج٢، ص ٧٧٠ - ٧٧١.

مه جەوهەر عونصرەك خامس نوما ئیرۆ د طالع دا
د ڤێ تەقویمی ئنسانی ل طالع بوونه فال ئەبروو[1]

الترجمة: {ظهر لنا اليوم في جوهرنا وطالعنا عنصر خامس، في تقويم الإنسان صار الحواجب فألاً لحظنا}.

أي قد ظهر لنا في جوهر ذاتنا، وحقيقة تركيب جسمنا وحظنا الذي تفاءلنا به في معرفة حقيقتنا، تبين لنا أنه مركب من خمسة عناصر، فبالإضافة إلى العناصر الأربعة المعروفة، والتي هي: التراب، والماء، والهواء، والنار، هناك عنصر خامس، وهو الحب والمحبة، فقد صارت حواجب الحبيبة فالاً حسناً على حظنا، ودخل في تركيبنا عنصر خامس، وهو عنصر الحب والعشق[2].

فلا حياة بدون المحبة - حسب اعتقاد الجزيري - وأنه يدخل في تركيب جسم الإنسان، ولا انفكاك عنه.

وللمحبة محن كثيرة، فهو بلاء كبير، حيث يقول:

مـوحبـەتێ مـحنـەت د زۆرن حوب د بێم بێ شەك بەلایـە
عومر و ژی خوەش پی دبۆرن سـۆتـــن و دەرد وجـەفایـە[3]

الترجمة: {إنّ المحبة كثيرة المحن ولا شك أن المحبة ابتلاء، و به يمضي الحب سريعاً، فهو داء وجفاء}.

إنّ المحبة لها محن شديدة وفيها شدائد كثيرة، أو صعبة وإني أقول وأظن أنّ الحب هو بلاء يصيب المرء، وابتلاء من الله سبحانه و تعالى لاختبار عبده، ولكن عمر الإنسان يمر به، وحياة العاشق تنقضي به سريعاً لذهوله عن الدنيا، وما فيها بسبب انشغاله بمكابدة هواه الذي هو كله احتراق قلب، وسقم جسد، وجفاء حبيب، فلا يحس كيف ينقضي عمره؟ ولا يدري على أي حال تمر أيام حياته التعسة[4].

---

(١) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص ٢٤٦.
(٢) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج٢، ص ٥٩٤. وينظر: شرح ديوان الشيخ الجزري، الملا عبدالسلام الجزري، ج٢، ص ٣٦٣.
(٣) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص ٢٢١.
(٤) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج٢، ص ٥٢٢. وينظر: شرح ديوان الشيخ الجزري، الملا عبدالسلام الجزري، ج٢، ص ٢٩٤.

ويبين أنّ مخاطر طريق المحبة عظيمة، فينبغي الأخذ بنظر الاعتبار، فيقول:

درێ يا دوورى موراداى مه سەرێ دانى يەرێ
(خضت فى البحر ولا زورق والبحر عميق)[1]

الترجمة: {إنني قد وضعت همتي في طريق الدر التي هو مرادي، لأني قد خضت بحراً بلا زورق، والبحر عميق}.

أي إنني قد وضعت رأسي في الطريق الذي يحصّل لي مقصودي الذي هو كالدر في نفاسته وغلاء ثمنه، وهو الوصال، وسلكت ذلك الطريق بغية الحصول عليه والوصول إليه، ولكني قد خضت ودخلت في هذا الطريق الذي هو بمنزلة البحر في كثرة مخاوفه وأخطاره، والحال أنه لا زورق لي، ولا يوجد سفينة تحملني في خوضه، أي لا عدة، ولا وسيلة تعينني على قطع هذا الطريق، والوصول، أي المرام النفيس مع أنّ هذا الطريق كبحر عميق لا يدرك غوره، ولا يسلكه إلا كل مخاطر بحاله، وبكل غال ونفيس[2].

يبين الجزيري هنا أنّ المحبة تستحق كل التضحية، وذلك للوصول إلى المحبوب الحقيقي.

فمذهب الجزيري في الحب كسلفه ابن الفارض هو أنّ المحبة عنده هي علة الوجود، وهي أزلية قديمة، وهي غاية لا يبتغي من ورائها مكسباً آخراً، وللمحبة أهوال، وشدائد كثيرة فهو ابتلاء من الله لأحبابه، وهي بقدر حب المحب للمحبوب الحقيقي، والمحبون عنده بين جلال الله سبحانه وجماله ولطفه، والمحبة بقدر الملاحة والحسن. وعنده الجمال الإلهي يتجلى في الجمال الأنثوي الإنساني، بخلاف سلفه ابن الفارض الذي يعتقد بالجمال الإلهي المطلق، والذي يتجلى في صور الأعيان كلها، وتعد المحبة عنده بمثابة العنصر الخامس في أصل المخلوقات غير العناصر الأربعة المعروفة.

---

(١) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص ١٦٣.
(٢) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج١، ص ٣٥٨.

العشق الإلهي

العشق نوع من أنواع المحبة، فالحب ميل الطبع، فإذا تأكد الميل وقوي الانفعال سمي عشقاً، ويحتج الصوفية بآية قرآنية على العشق الإلهي، وهو قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُواْ أَشَدُّ حُبّاً لِّلَّهِ﴾[1]، فقوله سبحانه: "أشد حباً" يفسرونه بالعشق.

حيث العشق لغة: أشد الحب، يقال: عشق: إذا أحب حباً شديداً، أو هو الإفراط في الحب[2]، وإنّ استعمال الصوفية للعشق لا يخرج عن المعنى اللغوي العام، وهو شدة المحبة لله تعالى في أغلب الأحيان.

فالعشق هو أقصى درجات المحبة، وسائر المقامات تندرج فيه، ولذا قيل: إنّه أقصى مقامات الذهول والغيبة، وأولاها الغرام، وهو الانتشاء من خمرة المحبة، ثم الافتتان وهو خلع العذار وعدم المبالاة بالخلق، ثم الوله وهو مقام الحيرة، ثم الدهش وهو الذهول، ثم الفناء عن رؤية النفس، وهو أن يكون العاشق لا يسمع إلا لمحبوبه ولا يبصر إلا به ولا يدرك إلا به وله، ومنه فناء به عن نفسه وعن الأشياء، وعندئذ يطلع المحب على أسرار الغيوب[3].

وحين يصل السالك إلى منزلة العشق يفنى كما تفنى القطرة في البحر، كجزء يفنى في الكل، حينئذ يشعر بالسكينة والحيوية والنشاط، وتصبح حياته إلهية خالدة[4].

فالعشق هو أحد أنواع الحب الذي لا ينكر ولا يذم، وكل عشق يسمى حباً وليس العكس، حيث يجوز ويصح القول: بأن العبد عاشق لله على معنى أنه شديد الحب لله تعالى.

---

(١) سورة البقرة، الآية: ١٦٥.

(٢) **ينظر:** الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري (ت ٣٩٣هـ)، دار العلم للملايين - بيروت، ط٤، ١٩٩٠، مادة: عشق. وينظر: لسان العرب، ابن منظور، مادة: عشق. وينظر: المعجم الوسيط، تأليف: إبراهيم مصطفى - احمد الزيات - حامد عبدالقادر - محمد النجار، مادة: عشق.

(٣) **ينظر:** معجم مصطلحات الصوفية، الحفني، ص ١٨٤.

(٤) **ينظر:** الدراسات الأدبية، مجلة فصلية يصدرها مركز اللغة الفارسية وآدابها في الجامعة اللبنانية، السنة الثانية، العدد٨،٧، سنة ٢٠٠٣م، مقالة لـ(جلال الدين همائي)، ص ١٤١.

- **العشق الإلهي لدى ابن الفارض:**

يعدُ العشق الإلهي عند ابن الفارض ركناً رئيساً من مذهبه الصوفي، وعنصراً مهماً في التعبير الشعري عنده، فهو يرى أنّ الجمال بشتى صوره سبباً للعشق والمحبة، فمتى وجد الحسن والجمال وجدت المحبة والعشق.

فالجمال الإلهي استولى على قلوب العارفين، حيث يقول:

أيَا كَعْبَةَ الحُسْنِ الَّتِي لِجَمالِهَا قُلُوبُ أُوْلِي الأَلْبَابِ لَبَّتْ وَحَجَّتِ[1]

ينادي كعبة الجمال التي أطاعتها قلوب أرباب العقول وقصدتها، أي حجت قلوب العقلاء لجمالها ولبت له، وأراد بكعبة الحسن الحضرة المقصودة من حيث تجليها في قلوب العارفين الكاملين[2].

فالمحبة والحسن متلازمتان، حيث الحسن والجمال بشتى صوره، مدعاة للمحبة والعشق، وابن الفارض من أصحاب مذهب الجمال الإلهي المطلق المتجلي في صور الأعيان.

فلم ير مثل محبوبته حسناً ولا جمالاً، فيقول:

فَلَمْ أَرَ مِثْلِي عَاشِقاً ذَا صَبَابَةٍ وَلاَ مِثْلَهَا مَعْشُوقَةً ذَاتَ بَهْجَةٍ[3]

يعني لم أر مثل جمال المحبوبة الحقيقية، لأنّ الحسن كله لها، وكل الجمال منها، وبالنتيجة فالجمال هو سبب العشق، والهيام بالمحبوبة الحقيقية[4].

فجمال الحبيبة وحسنها، دعت إلى عشقها، حيث يقول:

وَإِلَى عِشْقِكَ الجَمَالُ دَعَاهُ فَإِلَى هَجْرِهِ تَرَى مَنْ دَعَاكَا[5]

---

(١) ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص٢٣.

(٢) **ينظر:** شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي، ج١، ص٢٣٩.

(٣) ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص٢٢.

(٤) **ينظر:** شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي، ج١، ص ٢٢٤.

(٥) ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص ٩٣.

أي ما دعاه إلى عشقك إلا الجمال، والجمال مطاع[1]. فالحب والعشق بمقدار الحسن والجمال، في قلوب المحبين والعشاق، حيث يقول:

إنْ قُلْتَ عِتْدِي فِيْكَ كُلُّ صَبَابَةٍ قَالَ المَلاحَةُ لِي وَكُلُّ الحُسْنِ فِي[2]

الحب في مقابل الملاحة والجمال على مقدار الصباحة، فمن ملك جميع الجمال تملك قلوب الرجال[3]. وهو يرى أنّ العشق بلاء ومحنة، فيقول:

وَكُنْتَ أرَى أنَّ التَعَشُّقَ مِتحَةٌ لِقَلبِي فمَا إنْ كَانَ إلاَّ لِمِحْنَتِي[4]

فالتعشق عنده هبة من الله تعالى، فلم يكن إلا بلية له، فإنَّ التعشق يقتضي حصول المحبة الإلهية في القلب، وهي قرب وطاعة، ومن هنا يرى العبد السالك انها منحة له، وعطية من الله تعالى، وإنما ذلك وأمثاله من القربات والطاعات بلاء من الله تعالى، ومحنة للعبد، كما أنّ الذنوب والمخالفات بلاء ومحنة أيضاً، كما قال تعالى: ﴿وَبَلَوْنَاهُمْ بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ﴾[5]، فالحسنات والخير بلاء ومحنة، وهو البلاء الحسن، كما جاء في الحديث الشريف (أشد الناس بلاءً الأنبياء ثم الأمثل فالأمثل)[6]، وهو بلاء الأنبياء والأولياء والصالحين[7].

وعشقه أزلي منذ النشأة الأولى، فهو يقول:

وَحُرْمَةِ عَهْدٍ بَيْنَنَا عَتَهُ لَمْ أحُلْ وَعَقْدٍ بِأيْدٍ بَيْنَنَا مَا لَهُ حَلُّ[8]

---

(١) **ينظر:** شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي، ج١، ص٣٢٤.

(٢) **فِي:** أي في وجهي. ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص٩١.

(٣) **ينظر:** شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي، ج١، ص٣٠٦.

(٤) ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص٢٢.

(٥) سورة الأعراف، الآية: ١٦٨.

(٦) سنن النسائي الكبرى، أحمد بن شعيب أبو عبدالرحمن النسائي، تح: عبدالغفار سليمان البنداري، و سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١١هـ - ١٩٩١م، ج٤، ص ٣٥٢.

(٧) **ينظر:** شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي، ج١، ص ٢٢٦ - ٢٢٧.

(٨) ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص ٧٩.

فقد أشار إلى العهد المذكور في القرآن الكريم، قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُواْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾[1]، ووضع اليد الإنسانية في اليد الإلهية الربانية وهو تسليم الأمر كله إليه والانطراح بالكلية لديه[2].

وليس لعشقه دواء ولا طبيب، حيث يقول:

وَضَعَ الآسِي بِصَدْرِي كَفَّهُ قَالَ مَا لِي حِيلَةٌ فِي ذَا الهُوَيْ[3]

أي وضع الطبيب يده بصدري مختبراً دائي ليصف دوائي، فلما تحقق أنه ليس من قسم الأسقام المعروفة، ولا من أنواع الأمراض المألوفة، إذ هو مرض الغرام لا ما يعرفه الأنام من الأسقام، قال: ما لي حيلة، أي ليس لي طريق إلى مداواة المرض الذي هو هوى عظيم، وداء جسيم[4].

حيث إنّ المحبة من الأشياء الوجدانية، ولا سبيل إلى التخلص من محنها، إلا بتحقيق مرام المحب، وهو الوصول إلى المحبوب، وكسب رضاه ومحبته.

وبسبب عدم تمكن الأطباء من علاج دائه الذي هو العشق والمحبة الإلهية، انحنت أضلاعه، وزادت حرارته، فسلم نفسه لقدره، فقال:

حَرَّانُ مَحْنِيُّ الضُّلُوعِ عَلَى أَسًى غَلَبَ الإِسَى فَأَسْتَأْخَذَ اسْتِئْخَاذَا[5]

فلما رأى أنّ داءه غلب الأطباء، ولم يقدروا على علاجه استكان، وخضع وسلّم وترك الدواء، أي أنّ حرارته تزايدت، وضلوعه انحنت من زيادة الحزن، ومرضه

---

(١) سورة الأعراف، الآية: ١٧٢.

(٢) **ينظر:** شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي، ج٢، ص ١٨٩.

(٣) ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص٩.

(٤) **ينظر:** شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي، ج١، ص٥٧.

(٥) **الأسى:** الحزن. والإسي: مفردها الآسي وهو الطبيب. واستأخذ: استكان وخضع. ينظر: ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص١٩. وينظر: ديوان ابن الفارض شرحه وقدم له: مهدي محمد ناصرالدين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط٢، ٢٠٠٥م - ١٤٢٦هـ، ص ١٢٣.

غلب الأطباء فعجزوا عنه، ومن شدة تألمه وتوجعه مما هو فيه من المرض، والداء العضال، عض على نواجذه عضاً شديداً[1].

هنا يبين ابن الفارض أهوال المحبة وشدته على المحب، ولا علاج لما هو فيه عند غير المحبوب، ولكنه مخلص في محبته ومصابر على محنها حتى تتحقق غايته، لذا يفتخر بمكانته بين العاشقين، ويدعي أنه سيدهم، ويحشر جميع العشاق تحت لوائه يوم القيامة، فيقول:

يُحْشَرُ العاشِقُونَ تحتَ لِوائِي وَجَمِيْعُ المِلاحِ تحتَ لِوَاكَا[2]

فهو سلطان العاشقين، كما أنّ حبيبه سلطان المعشوقين على الإطلاق، فالعاشقون جنوده يسيرون تحت لوائه، والمراد بالعاشقين أهل المحبة الإلهية الفانون في وجود محبوبهم بالكلية، الباقون به في حضرته العلية، فإنه يأتي يوم القيامة مقدماً عليهم، لأنه يحشر المرء على ما مات عليه[3].

ويدعي إنه لا يوجد مثله عاشق، فيقول:

فلَمْ أرَ مِثلِي عَاشِقاً ذا صَبَابَةٍ وَلاَ مِثلَها مَعْشُوقَةٌ ذات بَهْجَةِ[4]

فلا يوجد مثله صاحب صبابة، لأنّ عشقه حقيقي، وعشق العشاق كلهم مجازي يعدلون به عن المحبوبة الحقيقية، فيعشقون الصور ويتركون المصور[5]. فهو صادق في هيامه للمحبوب ولا يعشق غيره.

ويعد نفسه خبيراً في مجال المحبة والعشق، حيث يقول:

يَقُولُونَ لِي صِفْهَا فأنْتَ بِوَصْفِهَا خَبِيْرٌ أجَلْ عِنْدِي بأوْصَافِهَا عِلْمُ[6]

---

(١) **ينظر:** شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي، ج١، ص٢٠٠ -٢٠١.

(٢) ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص ٩٤.

(٣) **ينظر:** شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي، ج١، ص٣٣٢.

(٤) ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص٢٢.

(٥) **ينظر:** شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي، ج١، ص٢٢٣.

(٦) ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص٨٢.

يقول طالبو طريق هذه المحبة الإلهية المؤدية إلى طريق المعزة والكرامة: صفها للطالبين وأوضح سبيلها للراغبين، إذ أنت بها خبير، فقلت لهم: أجل عندي علم وخبرة بما هنالك وطريق المحبة في الإخبار بها سلامة، وهذا الوصف ليست للحبيب وإنما لطريق المحبة والمدامة[1].

إنّ الجمال عند ابن الفارض سبب العشق والهيام، والعشق بمقدار الملاحة والحسن، وهو عنده محنة وابتلاء من المعشوق للعاشق لاختبار صدقه في المحبة، ولكن ليس لداء العشق طبيب ولا دواء، إلا بتحقق غايته، وبالمقابل يفتخر بعشقه و بمكانته بين العاشقين، فليس كمثله عاشق صادق في عشقه وهيامه، فهو الخبير في مجال العشق والحب، وعشقه أزلي قديم.

العشق الإلهي لدى الجزيري:

يعدُ العشق عند الجزيري عنصراً مهماً في مذهبه الصوفي، كسلفه ابن الفارض، فلا حياة لمن حرم العشق، وحسن الحبيبة وجمالها، سبب هيامه وعشقه، حيث يقول:

حوسنا حەبيب ولوطفى يار ئافێتە دل عشقا غەدار
لەو سەلب كر ژێ ئيختيار وێ حوسنێ ئەڤ ئيجاب دا[2]

الترجمة: {حسن ولطافة المحبوب ألقيا في قلبي العشق الظالم، لذلك سلب منه الإرادة، فالحب هو الذي أوجب ذلك}.

إنّ حسن الحبيب ولطافته وطراوته ألقى وأوقع في قلبه العشق الشديد المفرط، وصار سبباً في هيامه وتولهه، ولذلك سلب عن القلب اختياره وحريته، وصيره أسيراً، وهذا الحسن هو الذي اقتضى هذا الحال وأوجبها لا غيره، لأن الحسن هو الذي يثير العشق ويهيجه[3]. فلو لا الحب ما كان الجمال ليُعرف، حيث إنّ الحب في معناه

(١) **ينظر:** شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي، ج٢، ص ٢٥٩.
(٢) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص ٢٧.
(٣) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج١، ص ١٦. وينظر: شرح ديوان الشيخ الجزري، الملا عبدالسلام الجزري، ج١، ص ٦٥.

وجوهره هو تذوق الجمال، فهو الذي سلب من المحب إرادته وحريته، والجمال سبب المحبة، والحب يدل على الجمال[1]. فمتى وجد الحسن، وجدت العشق والهيام، وعشقه أزلي، منذ النشأة الأولى، فيقول:

من د بەر (قالوا بلى) باطن ڤ وێرا بوو ئەڤین
هێژ ل سەر عەهدا (ألستم) تا ب روٚژا ئاخرین[2]

الترجمة: {أنا قبل أنْ (قالوا: بلى) كان معي المحبة، وأنا على العهد (ألست..)، وسأبقى إلى يوم الآخرة}.

إنني من قبل اليوم الذي قال الله تعالى فيه للأرواح: ﴿أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى﴾[3] كانت المحبة معي، والمودة في باطني، كما إنني من حينذاك إلى الآن أنا مقيم على ذلك العهد والميثاق، العهد المذكور في القرآن الكريم، هو قوله تعالى ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُواْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾[4]، الذي أخذ في الأزل، وسأبقى عليه إلى يوم القيامة[5].

ولو تأمل الدارس في هذا البيت الشعري السابق، لوجد تحته سراً عجيباً، وهو أنّ الجزيري يصرح بأنه كان موجوداً قبل ذلك العهد وكانت المحبة معه، أي أنه كان آدم عليه السلام، الذي خلقه الله ، وأراد أن يكون الحب ماثلاً فيه، حسب تصور بعض الصوفية[6].

أي أنّ محبته أزلية، وموجودة في أصل خلقه، فهو ثابت على تلك المحبة الأزلية، ولا يميل عنها قيد أنملة، حيث لا يمكن العيش بدون المحبة الإلهية.

---

(١) **ينظر:** الجزيري شاعر الحب والجمال، خالد جميل محمد، ص٧٣-٧٤.
(٢) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص ١٩٣.
(٣) سورة الأعراف، الآية : ١٧٢.
(٤) سورة الأعراف، الآية: ١٧٢.
(٥) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج٢، ص ٤٤٦.
(٦) **ينظر:** فلسفة العشق الإلهي، محمد أمين الدوسكي، ص ٣٠.

وعنده العشق محنة ومهلكة، حيث يقول:

ژەررەیەك عشق گها كى و ژ عەقلى خوه نەبر

(كل من صادفه داهية العشق هلك)[1]

الترجمة: {من أصابه ذرة من العشق فقد عقله، فكل من صادفه داهية العشق هلك}.

أي لا يوجد من يصل إليه ذرة واحدة من العشق، ولم تذهب بشعوره، ولم تسلبه عقله وادراكه، لأنّ كل من صادفته داهية العشق، ومصيبة المحبة العظيمة، وخيمت عليه بويلاتها هلك وفني لا محالة، لأنه لا يقدر أحد على تحمل تلك المصائب كائناً من كان[2].

ويشير الجزيري إلى أهوال المحبة الإلهية في قلوب العارفين، حيث تضطرب قلوبهم لكثرة الواردات الإلهية، فمحنة العشق أوله سهل وآخره قتل، حيث يقول:

دزانى روودى وعوود ئەووەل چ دافێتن سروود ئەووەل

(كة عشق آسان نمود أول ولى أفتاد مشكلها)[3]

الترجمة: {هل تعلم ما كان يبغيان الرود والعود من نشيدهما الأولي، يقولان: أن العشق سهل في أول أمره، ولكن المشاكل أودت إلى هلاكه}.

فيبدو العشق سهلاً ولذيذاً في أوله، ونشأ عن نظرة وفكرة بسيطتين، ولكن المشاكل والمصاعب التي تعترض طريق العاشق، وتورث حرقة للقلب والإغماء والجنون، وتفرق البال وتشتت الحال ونحول الجسد، وقد تؤدي في كثير من المحبين إلى الموت والهلاك[4].

---

(١) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص ١٧٣.

(٢) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج١، ص ٣٨١.

(٣) الشطر الثاني فارسي وهو للشاعر حافظ الشيرازي. ينظر: ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص ٢٣.

(٤) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج١، ص ٤. وينظر: شرح ديوان الشيخ الجزري، الملا عبدالسلام الجزري، ج١، ص ٢٧.

وداء العشق عنده مهلكة وداعية إلى الموت، لذا فإن أردت أن تدعو على أحد فليكن دعوتك عليه الإصابة بداء العشق، حيث لا يعيش العاشق عيشاً هنيئاً بسبب تناوب أحوال الحب عليه من الخوف والرجاء، والبسط والقبض، وكثرة أهوال الشوق للقاء الحبيب، فحياة العاشق كلها شدائد ومصائب، حيث يقول:

عشقی ژ خودێ دا تو بخوازی ژێرا

گەر دێ ل نەیارەك خوە بكی نفرینی[1]

الترجمة: {إذا أردت أنْ تدعو على أحد من أعدائك بمكروه، فادع من الله أنْ يبتليه بداء العشق}.

أي إذا أردت يا صاحبي أنْ تدعو على أحد من أعدائك بمكروه نكاية به لعدائه لك، فادع عليه بداء العشق، واطلب من الله أنْ يبتليه بمرض الهوى والمحبة ليقاسي شدائده ويعاني بلاياه، فبذلك تنتقم منه وتتخلص من عدائه، لأنّ داء العشق بلية مضنية في الحياة، ومرض مخوف لابد أنْ يؤول في النهاية إلى الوفاة[2].

فهو يوصي أنْ يجعل العشق أداة انتقام، لمن أراد أنْ ينتقم من عدو له، لأنّ عذاب العشق وأهواله على البشر، هو أشد ما يمكن أنْ يعذب به[3].

ومن جانب آخر يموت العاشق موتاً معنوياً، ويفني في المحبوب، فلا يحس بنفسه، فمات احساسه الذاتي، ولم يبق له قيمة، إلا أنْ يعيش للمحبوب وبه البقاء.

فليس لحبه وعشقه دواء ولا طبيب، إلا الوصال مع الحبيب، فيقول:

عشق دەردەك بێ طەبیبە لێ مفا وەصلا حەبیبە[4]

الترجمة: {العشق داء ليس له طبيب، ولكن دواءه هو وصال الحبيب}. إنّ العشق هو داء مزمن لا دواء له، ولا يوجد طبيب له اختصاص بمداواته، لأنّ الأطباء العاديين اختصاصهم منحصر بمعرفة الأمراض الجسمية وبمداواتها، والعشق مرض معنوي خارج عن دائرة معرفتهم واختصاصهم، ولكن دواءه ما يشفي به هو وصال الحبيب فقط[5].

---

(١) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص ٣٢٤.
(٢) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج٢، ص ٧٦١.
(٣) **ينظر:** فلسفة العشق الإلهي، محمد أمين الدوسكي، ص ٢٤.
(٤) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص ٢٢١.
(٥) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج٢، ص ٥٢٣.

فلا علاج لآلام السالك لطريق العشق والمحبة، إلا بتحقق غايته وهو الوصال مع المحبوب، والعشق عنده بمثابة الإكسير الكيميائي، الذي يحول المعادن من معدن رخيص إلى معدن ثمين، فيقول:

قەلبى ئەعيان دكرت حوبب ووجوود
عشق ئكسيره وئەم سيم ومەسين[1]

الترجمة: {إنّ قلب الأعيان يتفاعل فيه الحب والوجود، فالعشق مثل إكسير، ونحن الأعيان فضة ونحاس}.

إنّ الحب الحقيقي يقلب الأعيان، ويبدل الحقائق من عناصر جسمية رديئة إلى عناصر روحية نفيسة، وكذلك يحول ماهية الوجود من جسم كثيف مركب من لحم ودم إلى روح لطيفة نورانية، لأنّ العشق هو مثل الإكسير الكيميائي المعروف الذي يحول المعادن إلى ذهب خالص - حسب اعتقاد بعض القدامى - ، فالعشق بمنزلة الإكسير ونحن معاشر العشاق قلوبنا بمنزلة الفضة والنحاس، فكما أنّ الإكسير إذا دخل على الفضة والنحاس حولها إلى ذهب أحمر على ما يقال، كذلك إذا دخل العشق في القلب حوله من قلب حيواني بهيمي مظلم إلى قلب رحماني ملائكي نوراني[2]. فالعشق كيمياء تحوّل التراب ذهباً، وتقلب ماهية الإنسان وتغيّر مزاجه الروحي، فيصير الجبان شجاعاً، والبخيل جواداً، واللئيم كريماً، وهكذا يغير صفاته من السيئة إلى الحسنة[3].

فبالعشق يصبح السالك مهيئاً لتنزل الفيوضات الرحمانية على قلبه، حيث يطهر باطنه من الأمراض المعنوية، والوجدانية.

فأصبح الجزيري خبيراً بأسرار العشق حسب ادعائه، وهو مستعد لحل مشاكله، فيقول:

تو ژ مەلايى هەر بپورس ئەسرارى عشقێ حەل دكت
ڤى موعەممايى چ زانن سەد مەلا و موستەعيد[4]

---

(١) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص٢٠٣.
(٢) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج٢، ص ٤٦٧.
(٣) **ينظر:** الدراسات الأدبية، مجلة فصلية، العدد ٧،٨، ٢٠٠٣م، مقالة لـ(جلال الدين همائي)، ص ١٣٨.
(٤) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص١١٣.

الترجمة: {اسأل الملا (الجزيري) دائماً فهو يحل أسرار العشق، فإنّ هذا المعمى لا يعرفه، ولا يحله مائة ملا ومستعيد}.

فيقول: أيها السالك إذا أردت أنْ تفهم أسرار العشق وألغازه الغامضة ومعمياته الصعبة المخفية، فاسأل الملا الجزيري فهو القادر على حل تلك الرموز، وبيان تلك الأسرار دائماً، لكثرة ممارسته هذه الصناعة، ووقوفه على خفايا مداخل ومخارج سبل المحبة والهوى، ولا تسأل أحداً غيره، لأنّ حل هذا المعمّى وبيان هذا اللغز الغامض لا يعرفه مائة ملاً متم دراسته، ولا مائة مستعيد[1] شارف الإتمام، فكلاهما بعيدان عن حل هذه الرموز وفك هذه المعميات والألغاز، فيعد السؤال عبثاً بلا فائدة[2].

فجعل نفسه مرجعاً لا غنى عنه في مسائل الحب، وأنه خبير بأسراره وحلولها التي عجز غيره عنها، أو تردد غيره في إيجاد تأويلات، أو حلول لمسائله المشكلة، فهو قدير ليجد الحلول لأسرار الحب ومعمياته المستغلقة على الكثيرين[3].

بل يعد نفسه مفتياً في مجال العشق، ويجيب على أسئلة السالكين والعاشقين، ويعتمد في إفتائه على الكتاب والسنة، حيث يقول:

عاشقی مەسئەلە خواهی وەرە ئەم موفتی یێ عشقێن
دەستەکی سوننەتە تێدا د یەکی نەصصی کتابە[4]

الترجمة: {إنْ كنت العاشق السائل عن العشق أقبل إلينا لأني مفتي العشق، في إحدى يدي السنة النبوية، وفي الأخرى نص القرآن}.

فيقول: إنْ كنت عاشقاً طالباً لحكم مسألة العشق، وتريد حل عويصات علم العشق، والراغب في بيان فنون مداخله ومخارجه على أكمل وجه وأصح قول،

---

(١) يقال للطالبِ الذي شارف على إنهاء دراسته " مستعيد" ،أي مستعد لنيل الإجازة العلمية ويصبح شيخاً، وهو نظير (المعيد) في المصطلح الجامعي المعاصر. ينظر: حاشية كتاب (شرح ديوان الشيخ الجزري) للملا عبدالسلام الجزري، وهو تعليق الأديب تحسين الدوسكي، ص ٤٥٩.

(٢) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج١، ص ٢٢٩.

(٣) **ينظر:** الجزيري شاعر الحب والجمال، خالد جميل محمد، ص ١٠٤.

(٤) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص ٢١٩.

فتعال عندي، ووجه أسئلتك عن ذلك إلينا، لأننا الذين قد عينوا في مقام الإفتاء، والإجابة في حل مشكلات الهوى وفك ألغاز عويصات علم المحبة على وجه صحيح مطابق لأصول ذلك العلم وقواعده المقررة الثابتة، لأنّ في إحدى يدينا نحمل كتب السنة والأحاديث النبوية نروي فيها أدلة أحكامنا، ونحمل في اليد الأخرى نصوص كتاب الله وآياته القرآنية نستند إليها فيما نفتي به وما نجيب به، فأقوالنا وأجوبتنا في ذلك هي الحق الصحيح الذي يجب أنْ يعتمد في بيان تلك المسائل العشقية وفي حل تلك المشاكل[١].

ورایاته وأعلامه تعلو مواكب العشاق جميعاً، حيث يقول:

د ئقلیمێ سوخەن میرم د شعرێ دا جەهانگیرم

(ویعلو موكب العشاق أعلامی ورایاتی)[٢]

الترجمة: {إنني في إقليم الكلام أمير، وفي الشعر مالك الدنيا، ويعلو موكب العشاق أعلامي ورایاتي}.

أي إنني في إقليم أرباب الكلام وفي مملكة أصحاب البلاغة والفصاحة، كالأمير لهم، وفي صناعة نظم الشعر وتحبير القصائد ملك دنيا الشعراء وأصحاب الدواوين، وإذا سار جماعة العشاق إلى حظيرة القدس والنوال ومجلس القرب والوصل، فإن أعلامي تعلو أمام مواكبهم، ورایاتي ترفع في مقدمة قافلتهم، لأني أنا القائد والرائد والأمير الكبير[٣].

وقد استخدم الجزيري التلويح في حبه في اهتيامه بجمال المرأة، وجعلها ستراً لحبه الإلهي، ليبقى السر مكتوماً بينه وبين المحبوب، حيث اكتفى بالرموز والإشارات الدالة عليه[٤].

---

(١) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج٢، ص ٥١٦. وينظر: شرح ديوان الشيخ الجزري، الملا عبدالسلام الجزري، ج٢، ص ٢٨٧.

(٢) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص ٢٦١.

(٣) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج٢، ص ٧٠٧.

(٤) **ينظر:** فلسفة العشق الإلهي، محمد أمين الدوسكي، ص١٢٠.

الجزيري يتفق مع ابن الفارض، بأنّ الجمال سبب العشق والهيام، والعشق بمقدار الحسن والملاحة، وعشقهما أزلي قديم منذ النشأة الأولى، والعشق عندهما محنة، وابتلاء من المعشوق للعاشق لاختبار صدقه في المحبة، ولكن ليس لعشقهما طبيب ولا دواء إلا الوصال مع المحبوب.

والعشق عند الجزيري هو بمثابة الإكسير الكيميائي الذي يحول المعدن الرخيص إلى المعدن النفيس.

ويفتخر كسلفه ابن الفارض بمكانته بين العاشقين، حيث تعلو راياته وأعلامه موكب العشاق جميعاً، وهو الخبير في مجال العشق والحب، بل يعدُ نفسه مفتياً في عويصات العشق ومشاكله.

الفصل الثاني

المبحث الأول
المقامات والأحوال

- المقامات والأحوال
- الفناء والبقاء

المبحث الثاني

المقامات والأحوال

الأحوال والمقامات هي مراحل الترقي الروحي، ويسعى السالك للوصول إلى أرفع الدرجات في ضوء الآية الكريمة، قال تعالى: ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾[1]، فلا يرضى بالمراتب الدونية.

فهناك أحوال تعتري السالك لطريق التصوف، أثناء الوجد وذكر الله[2]، وخلال مسيرته الإيمانية في الدنيا قبل الممات، من الخوف[3] والرجاء والشعور باللذة والألم وكذلك الحيرة والاضطراب، والشوق والاشتياق، واليأس والأمل..، ويرتقي في درجات إيمانه، وروحانياته للوصول إلى أحسن الأحوال، و أعلى المقامات.

والحال هو ما يرد على القلب من طرب، أو حزن، أو بسط، أو فيض، وتسمى الحال بالوارد أيضاً، وقيل: الأحوال هي المواهب الفائضة على العبد من ربه، وقال الجنيد: الحال نازلة تنزل بالقلوب فلا تدوم[4].

وقيل: الأحوال هي "ما يحل بالقلوب، أو تحل به القلوب: من صفاء الأذكار"[5]، وهي مثل المراقبة والقرب والمحبة والخوف والرجاء والشوق والأنس[6] والطمأنينة والمشاهدة واليقين، وغير ذلك.

---

(١) سورة المجادلة، الآية: ١١.

(٢) **الذكر:** هو الخروج من باب الغفلة إلى فضاء المشاهدة على غلبة الخوف أو لكثرة الحب. ينظر: معجم مصطلحات الصوفية، الحفني، ص١٠٣.

(٣) **الخوف:** عبارة عن تألم القلب واحتراقه، بسبب توقع مكروه في المستقبل. ينظر: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، رفيق عجم، ص ٣٤٥.

(٤) **ينظر:** معجم مصطلحات الصوفية، الحفني، ص ٧٣.

(٥) اللمع، أبو نصر السراج الطوسي، ص١٤٦.

(٦) **الأنس:** أثر مشاهدة جمال الحضرة الإلهية في القلب" وهو جمال الجلال. وقيل: هو ارتفاع الحشمة مع وجود الهيبة. وقيل: هو إلتذاذ الروح بكمال الجمال. ينظر: اللمع، السراج الطوسي، ص ١٨١. وينظر: شرح معجم اصطلاحات الصوفية، ابن عربي، شرح: سعيد هارون، ص ٢٠. وينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، التهانوي، ص٢٢٧.

وهذه الأحوال تنزل من لدن الله سبحانه وتعالى، إلى قلوب السالكين، فلا يستطيعون دفعها، ولا يقدرون أن يحتفظوا بها فوق ما أراده الحبيب لهم[1]. وأما المقام، فمعناه مقام العبد بين يدي الله عز وجل فيما يقام فيه من المجاهدات والرياضات والعبادات، قال تعالى: ﴿ذَلِكَ لِمَنْ خَافَ مَقَامِي وَخَافَ وَعِيدِ﴾[2]. والمقامات مثل التوبة[3] والورع والزهد والفقر والصبر والرضا والتوكل[4]. فالمقام مكسب يتوصل العبد إليه عن طريق الأعمال والمجاهدات والرياضات، بينما الحال منة إلهية لا يكتسب، بل يمنحها الله سبحانه لعباده[5].

وهناك تداخل بين الأحوال والمقامات، فقد يدوم الحال ويصبح مقاماً، وقد لا يستقيم ويثبت الصوفي في مقام ما، لذا فقد تم بحث الأحوال والمقامات معاً.

الأحوال والمقامات لدى ابن الفارض:

عبّر ابن الفارض عن الأحوال التي اعترته أثناء سلوكه في طريق التصوف، فهو بين يأس ورجاء، وشوق وأنس، وقبض وبسط[6]. ولذة وألم، وحيرة واضطراب، وندم وتوبة، وهو صاحب الأحوال والمقامات العالية.

فهو يشعر بالندم على عمره الذي انقضى بدون فائدة، والندم أول حال يمر به السالك، فيشعر بأنه كان مقصراً في حياته فيما مضى، وأنه نادم على أفعاله، فيقول:

ذَهَبَ العُمْرُ ضَيَاعاً وَانْقَضَى ... بَاطِلاً إذْ لَمْ أفُزْ مِتكُمْ بِشَيْ[7]

---

(١) **ينظر:** رابعة العدوية، محمود الشرقاوي، ص ١٨.

(٢) سورة إبراهيم، الآية:١٤.

(٣) **التوبة:** هي أول مقام من مقامات المنقطعين إلى الله، وقيل: توبة العوام من الذنوب، وتوبة الخواص من الغفلة. ينظر: اللمع، السراج الطوسي، ص ١٤٨ - ١٤٩.

(٤) **ينظر:** معجم مصطلحات الصوفية، الحفني، ص ٢٤٨.

(٥) **ينظر:** ابن الفارض والحب الإلهي، محمد مصطفى حلمي، ص ١٧١.

(٦) **القبض:** حال الخوف في الوقت، وقيل: وارد يرد على القلب يوجب الإشارة إلى عتاب وتأديب. والبسط: هو حال مَنْ يسع شيئاً، وقيل: هو وارد يوجب الإشارة إلى رحمة وأُنس. ينظر: شرح معجم مصطلحات الصوفية، ابن عربي، شرح: سعيد هارون. ص١٩.

(٧) ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص ١٦.

فهو نادم على حاله الذي انقضى باطلاً، و لم يفز من معرفة ربه بشيء يدركه منه، ويتأسف على ما فات من عمره ضياعاً، فيشتكي من نفسه بأنه لم يسلك الطريق الصحيح في أول الأمر، وفاته الكثير من الأوقات بلا فائدة[1]، إذ إنّ الندم يدفع السالك للتقرب إلى الله سبحانه أكثر فأكثر، ومن ثم الابتعاد عن الآثام، والشهوات الحيوانية، فيتوب عن المعاصي، ويطهر قلبه ونفسه من الأمراض، ومن صدأ الذنوب، لكي يكون أهلاً لتقبل الفيوضات الإلهية.

وأحياناً يعتريه حال من اليأس من الوصال[2]، ويشعر بالبعد عن المحبوب والفراق عنه، فيقول مشعراً بحال من اليأس:

يَا أَصَيْحَابِي تمَادَى بَيْنَنَا وَلِبُعْدِ بَيْنَنَا لَمْ يُقْضَ طَيْ[3]

إنه يشكو إلى أصحابه فراق محبوبه الذي تطاول عليه، وما ذلك إلا لبعد بينه وبينه لم ينقض طيه، مشعراً باليأس[4]، والإحباط.

والظاهر أنه مرّ عليه زمن لم يكشف له المحبوب، ولم تتنزل عليه التنزلات الإلهية، فظن أنه أُهمل من قبل المحبوب، فشعر باليأس وخيبة الأمل، وأخبر أصحابه بما حل به.

فهو في حيرة من أمره، فلا يدري هل يختم له بالسعادة أم الشقاوة، فيقول:

حَائِراً فِي مَا إِلَيْهِ أَمْرُهُ حَائِرٌ والمَرْءُ فِي المِحْنَةِ عَيْ[5]

أي أنه متحير في ماذا تكون نهاية أمره، فهل يختم له بالسعادة أو بالشقاوة، وهذه الحيرة هي محنة يعجز الإنسان عن حملها[6].

---

(١) **ينظر:** شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي، ج١، ص ١٦.

(٢) **الوصال:** هو الانقطاع عما سوى الله، وأدنى الوصال مشاهدة العبد ربه تعالى بعين القلب، فإذا رفع الحجاب عن قلب السالك وتجلى له يقال: إنّ السالك الآن واصل. ينظر: معجم مصطلحات الصوفية، الحفني، ص٢٦٧.

(٣) ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص١٤.

(٤) **ينظر:** شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي، ج١، ص١٣٥.

(٥) **الحائر:** الذي لم يهتد لسبيله. والحائر الثاني: من الحور، وهو الرجوع. والعي: الذي لم يهتد لوجه مراده. ينظر: ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص ٨.

(٦) **ينظر:** شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي، ج ١، ص٤٧.

والحيرة تدفع السالك إلى العمل والمجاهدة والمثابرة، لكي يدنو ويصل إلى رحمة الله، وهي سبب التقرب إلى المحبوب، والبحث عن كل ما يرضيه.

وهو حيران لا يهتدي لسبيله، فيقول:

حَيْرَانُ لا تلْقَاهُ إلاَّ قُلْتَ مِنْ كُلِّ الجِهَاتِ أرَى بِهِ جَبَّاذَا[1]

أي الحيرة ملكت نفس ابن الفارض من كثرة التنزلات الإلهية على قلبه في الأضداد والأمثال الكونية، وبه جباذا[2] يجذبه من كل الجهات[3].

فيعيش بين الأمن، والخوف، والرجاء لرحمة الله سبحانه، والخوف من الانحراف عن الطريق، فيقول:

وَإذَا مَا أمْنُ الرَّجَا مِتُّهُ أدْنَا كَ فَعَتْهُ خَوْفُ الحِجَى أقْصَاكَا

فَبِإقْدَامِ رَغْبَةٍ حِينَ يَغْشَا كَ بِإحْجَامِ رَهْبَةٍ يَخْشَاكَا

ذَابَ قَلْبِي فَأذْنَ لَهُ يَتَمَنَّا كَ وَفِيهِ بَقَيَّةٌ لِرَجَاكَا[4]

الرجاء والطمع في رؤية الحبيب يطمئن خاطره، ويصفو سريره، فيصير قريباً منه، ولكن سرعان ما يستشعر خوف الحجى الذي هو العقل العاقل، فيبعده منه إلى أقصى المعاقل، فهو دائر بين أمن رجا وخوف حجى، فهذا يبعده وهذا يدنيه، ويقسم عليه بحق إقدامه عليه، رغبة فيه محبة له وخوفاً منه واحتراماً له، فيأذن منه أنْ يتمناه ويطلبه، ما دام في قلبه بقية للرجاء والتمني، لأنّ القلب أشرف على الزوال، وقارب الفناء والارتحال[5].

---

(١) ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص ١٩.

(٢) **جبذ:** جذب، الجيم والباء والذال ليس أصلاً" لأنه كلمة واحدة مقلوبة، يقال: جَبَذَتْ الشيء بمعنى جذَبْتُهُ. ينظر: معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، مادة: جبذ. وينظر: لسان العرب، ابن منظور، مادة: جبذ.

(٣) **ينظر:** شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي، ج١، ص ١٩٩.

(٤) **أدناك:** قرَّبك. والحجى: العقل. وأقصاك: أبعدك. ينظر: ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص ٩٢.

(٥) **ينظر:** شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي، ج١، ص٣١٧ - ٣١٩.

بَيْدَ أنّ أمنه ورجاءه غلبا خوفه، لأنّ المحب لا يرجو من المحبوب إلا الخير ولا يظن به إلاّ الظن الحسن، فلا ينبغي للمحب أنْ يستمع إلى الخواطر[1] السلبية التي تأتيه بين الحين والآخر.

وقد أشار ابن الفارض إلى الخوف والرجاء بتسمية أخرى وهي: القبض والبسط، وهما حالان يتعاقبان على نفس السالك أثناء سلوكه طريق التصوف والقرب من الله سبحانه وتعالى، فيقول عن ذلك:

وَبَسْطِ طوَى قَبْضُ التّنائي بسَاطهُ لَنَا بطوًى وَلَى بأرْغَدِ عيْشَةِ[2]

فـ" البسط هو الانشراح والمسرة وهو ضد القبض، كما قال تعالى: ﴿وَاللّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ﴾[3]، وهما تجليان إلهيان، فالبسط إعطاء العبد حقيقته العلمية على تمامها، والقبض ظهور الاستيلاء الإلهي على تلك الحقيقة لنقصان ظهورها، والتنائي بمعنى التباعد عن حقيقة العبد السالك، بحيث يفقد بغلبة ظهور الاستيلاء الإلهي عليه"[4]، وهو الحال الذي يرافق العبد أثناء استقراره في مقام الرجاء، إذ هو دائم التأمل والرجاء للتحقق بمراتب العرفان، أما القبض فهو الحال المرافق للعبد وقت استقراره في مقام الخوف، فابن الفارض قد ربط حال البسط بالرغبة وحال القبض بالرهبة والخوف من الهجر[5].

فالأمل والاشتياق لدى ابن الفارض قد غلبا على يأسه وبعده عن المحبوب، فكله شوق ورجاء لأنْ يقبله المحبوب من عشاقه ويرضى عنه. بالأنس معه، فيقول:

فَلي بَعْدَ أوْطَاني سَكُونٌ إلَى الفَلا وَبالوَحْشِ أنْسي إذْ مِنَ الإنْسِ وَحْشَتي[6]

---

(١) **الخاطر**: الوارد الذي يرد على القلب في صورة خطاب ومطالبة، مثل وارد الحزن، ووارد السعادة. ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد علي التهانوي، تقديم واشراف ومراجعة: رفيق العجم، طبعة توحيد، طهران، ١٣٧٨هـ، ج١، ص٩١.

(٢) ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص ٢٥.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٢٤٥.

(٤) شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي، ج١، ص ٢٧٠.

(٥) **ينظر**: مفهوم المحبة في الفكر الجمال الصوفي، فاغية عصام، ص ٢٢٦.

(٦) ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص٢٤.

أي بعدت عن منازلي بحيث صار لي قرار إلى الفلا بعد مفارقة أوطاني، وصار لي أنس بالوحش واستيحاش من الأنس، وهذا مقام الأنس بالحبيب والاستيحاش مما سواه[1]. وكله شوق إلى التقرب من المحبوب، حيث يقول:

وَحَياةِ أشْواقِي إلَيْكَ وَتَرْبَةِ الصَّبْرِ الجَمِيْلِ
مَا استَحْسَنَتْ عَيْنِي سِوَاكَ وَلا صَبَوْتُ إلَى خَلِيْلِ[2]

فمات صبره في مقابلة حياة أشواقه، وصبره جميل لا شكوى فيه، وما رأت عيناه حسناً في كل ما رأت، ولم يجد الأنس من وحشة الدنيا والآخرة[3].

والأبيات "توحي بغلبة حال الأنس على العارف[4] بعد تحققه بآثار التجلي الرباني، فهو دائم البهجة والطرب مما يحصل له، دائم التأمل في أسرار الكون، غائب عن شعوره، ويستأنس بقرب محبوبه"[5].

والشوق عنده حال ملازم للمحب الراغب في الاتحاد بالله، فيقول:

قُلْ تَرَكْتُ الصَّبَّ فِيْكُمْ شَبَحاً مَا لَهُ مِمَّا بَرَاهُ الشَّوْقُ فِيْ
آهٍ وَا شَوْقِي لِضَاحِي وَجْهِهَا وَظَمَا قَلْبِي لِدَيَّاكَ اللُّمِيْ[6]

يخاطب هنا محبوبه، ويقول له: تركت عاشقكم المعروف المشهور، بسببكم شخصاً فانياً قد اضمحل وذاب حتى صار بمنزلة العدم لا في ء له، وذلك لكثرة

---

(١) **ينظر:** شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي، ج١، ص٢٤٩.

(٢) ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص ١٠٨.

(٣) **ينظر:** شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي، ج٢، ص ٣٢٥.

(٤) العارف: مَن أشهده الرب عليه، فظهرت الأحوال على نفسه. وقيل: مَن أشهده الله ذاته وصفاته وأسماءه وأفعاله. ينظر شرح اصطلاحات الصوفية، ابن عربي، شرح: سعيد هارون، ص ٦٦. وينظر: معجم مصطلحات الصوفية، الحفني، ١٠٦.

(٥) مفهوم المحبة في الفكر الجمالي الصوفي، فاغية عصام قصبجي، ص ٢٥٦.

(٦) **الصب:** المشتاق. والشبح: الشخص. وبراه: نحته. والشوق: نزاع النفس وحركة الهوى. والفي: ما كان شمساً فنسخه الظل. ينظر: ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص١٠،٧.

الشوق اليه، أي تركت مُحبّكم شبحاً في مقام محبتكم لخروجه عن كثافة غيرته[1]، فأبدى الشكاية والتوجع من كثرة شوقه لوجه هذا المحبوب الظاهر له تحت براقع صور الأكوان[2].

وهو يرى التوجع والألم في سبيل الوصول إلى المحبوب، لذة ومُتعة، فيقول:

قَسَماً بِمَنْ فِيْهِ أرَى تعْذِيْبَهُ عَذْباً وَفِي اسْتِذْلاَلِهِ اسْتِلْذَاذَا[3]

فيقسم بالمحبوب الحقيقي على أنّ الذي اعتقد تعذيبه له عذباً لأجله، وما جعله إياه ذليلاً لذة[4]، فابن الفارض يجسّد أحواله، وما وصل إليه من استلذاذ الألم في سبيل الوصول إلى المحبوب، إنّه مستعد لتلقي كل ما يرد عليه من المحبوب، إذ تعتريه آلام المحبة والشوق واصلة به إلى حد يعجز الأطباء عن مداواته، وهو دائم الحزن والشوق إلى التحقق بمشاهدته، كما أنه دائم الترجي بين اللذة والألم[5].

فيجد اللذة في جميع أحواله حتى من الألم الذي يصيبه جراء محبته للمحبوب الحقيقي، فكل أمر جاء من المحبوب سواءً يفرحه، أو يحزنه لا يهمه ما دام المحبوب راضياً عنه، لأنّ المحب يشعر بالارتياح والطمأنينة إذا شعر بأنّ المحبوب أراد له هذا الأمر أو ذاك.

بل يجد اللذة والارتياح بالفناء في الله، إن كان ذلك برضا المحبوب، حيث يقول:

إنْ كَانَ فِي تلْفِي رِضَاكَ صَبَابَةٌ وَلَكَ البَقَاءُ وَجَدْتُ فِيْهِ لَذَاذَا[6]

---

(١) **ينظر:** شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي، ج١، ص ٣٨. الغيرة: كراهية مشاركة الغير، والغيرة من لوازم المحبة. ينظر: معجم مصطلحات الصوفية، الحفني، ص ١٩٨.

(٢) **ينظر:** شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي، ج١، ص ٨١.

(٣) ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص ١٩.

(٤) **ينظر:** شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي، ج١، ص ١٩٦.

(٥) **ينظر:** مفهوم المحبة في الفكر الجمالي الصوفي، فاغية عصام، ص ٢٦١.

(٦) ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص ١٧.

فإنْ كان رضا المحبوب في فنائه واضمحلاله بشدة الشوق حتى ينفرد هو بالوجود وحده، كما هو عليه في نفسه، ويكون له الدوام والاستمرار، ولقد وجدت اللذة والنعيم بذلك، ففرح المحب من فرح الحبيب[1].

يقول مبيناً أن ذكر المحبوب راحة القلب:

رَوِّحِ القَلْبَ بِذِكْرِ المُنْحَنَى وَأَعِدْهُ عِتدَ سَمْعِي يَا أُخَيْ[2]

أي اجعل في القلب الراحة من تعب الغفلة، وألق فيه النشاط بذكرك اسم المنحنى، وهو موضع انحناء الوادي وانعطافه، وهو يشير بذلك إلى الحضرة الربانية من الانحناء[3]. وذكر المحبوبة عنده غذاء للروح، فيقول:

قُوتُ رُوحِي ذِكْرُهَا أَنَّى تَحُو رُعَنِ التَوْقِ لِذِكْرَى هَيِّ هَيْ[4]

أي قوت روحي، ومسكة وجودي ذكرها، فكيف يرجع الشخص عن قوته الذي من قوامه، وبه نظامه، فالبدار البدار على ذكرها لتقوى الروح، حتى تكون مؤهلاً للتنزلات الإليهة[5].

حيث يعد الذكر عند الصوفية من أكبر الموجبات للفيوضات الإلهية، فيتمنى ابن الفارض أنْ تتحول كل حواسه إلى حاسة السمع، إصغاءً لذكر محاسن المحبوب، فهو في حال شوق ومحبة لا يريد أنْ يغيب وصف من أوصاف محبوبه عنه، فيقول:

وَيَوَدُّ طَرْفِي إِنْ ذُكِرْتَ بِمَجْلِسٍ لَوْ عَادَ سَمْعاً مُصْغِياً لِمُسَامِرِي[6]

---

(١) **ينظر:** شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي، ج١، ص ١٦٥.

(٢) **المنحنى:** موضع انحناء الوادي وانحطاطه. ينظر: ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص٩.

(٣) **ينظر:** شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي، ج١، ص ٧٢.

(٤) ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص ١٢.

(٥) **ينظر:** شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي، ج١، ص ١٠٦.

(٦) ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص ٨٨.

حيث إنه إذا ذُكر بالمجلس يكون صاحب الحظ من الذكر المسامع، فيغار عليه النظر، ويود أنْ يكون سمعاً، والذي يسامره في ليل الأكوان، إما محبوبه الحقيقي لابساً عليه صور الأعيان، أو عذوله ولائمه يذكر المحبوب، فتتمنى عينه أنها تكون أذنه لسماع تلك الأذكار الحسان[1].

فيصور ابن الفارض مدى شوقه لذكر المحبوب، حيث سائر أعضاء جسمه يحسدون على حاسة السمع في الاستماع إلى ذكر اسم المحبوب، ويغارون عليه.

ويقول موضحاً التذاذ سمعه بذكر المحبوب، وإنْ كان من عاذل دائم التوبيخ له على محبته:

يَهْوَى لِذِكْرِ اسْمِهِ مَنْ لَجَّ فِي عَذْلِي سَمْعِي وَإِنْ كَانَ عَذْلِي فِيْهِ لَمْ يَلِجِ[2]

أي أنّ سمعه أحب العاذل الذي لج في عذله له، وبالغ في خصومته إياه من أجل سماع اسمه، مع أنّ العذل لم يدخل في سمعه لكمال كراهته إياه، فسمعه يحب الملام ويبغضه، فأما محبته إياه فلكونه يأتي بذكر المحبوب، وأمّا بغضه إياه فلكونه متضمناً لطلب الإعراض عن المحبة[3].

فهو دائم الترجي لسماع ذكر المحبوب، والاستعداد لسماع العذال الذين يذكرون المحبوب[4]، لأنه إذا كان الإنسان ذاكراً الله في كل حال، لابد أنْ يستنير بنور الذكر، وبالنور يقع الكشف[5].

هنا يشير ابن الفارض إلى مدى محبته للمحبوب، فهو في غمرة من الفرح والشوق لسماع ذكره، حتى وإنْ كان من أشد أعدائه من العواذل الذين يريدون ابتعاده عنه، لكنه حينما يسمع ذكره، ينشغل قلبه بمحبوبه، ويهمل كلامهم كأنه لا يعنيه.

---

(١) **ينظر:** شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي، ج٢، ص ٢٢- ٢٣.

(٢) ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص ٨٥.

(٣) **ينظر:** شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي، ج٢، ص ١٠١.

(٤) **ينظر:** مفهوم المحبة في الفكر الجمال الصوفي، فاغية عصام، ص ٢٢٨.

(٥) **ينظر:** شرح الحكم الصوفية المسمى شرح الحكم الكردية للعارف بالله الشيخ محمود الكردي، الإمام عبدالله بن حجازي الشرقاوي، ص ٥٣.

كل هذه الأحوال، من رجاء وأمل، وشوق واشتياق، ولذة وأنس، وحيرة واضطراب، وذكر..، جعله يرتقي في المقامات، فيشير إلى فرحته في الترقي، فيقول:

وَهلْ رَقَصَتْ بالمَأزِمَيْنِ قَلائِصٌ وَهلْ لِلْقِبَابِ البيْضِ فِيهَا تدافُعُ[1]

فرقص القلائص بالمأزمين[2] إشارة إلى شدة حركتها شوقاً إلى قرب المزار، ودنو عهد الدار، و"القباب البيض"، يدفع الواحد منها الآخر، وكل ذلك ناشئ عن الشوق الذي يحرك الحيوان فكيف لا يحرك الإنسان[3].

فعندما يشعر السالك بأنه صار قريباً من المحبوب، ووصل إليه، وأصبح تحقق أمنيته ورجائه قريب المنال، حينها ينتابه فرح كبير، للقاء الحبيب والتلذذ بذلك المقام. فلا يرضى ابن الفارض بالقليل، بل يطمح إلى المزيد من كسب المقامات، فهمته عالية في مقام المحبة، فهو يقول:

وإنْ اكْتفَى غَيْرِي بطَيْفِ خيَالِهِ فأنَا الَّذِي بوصَالِهِ لا أكْتفِي[4]

يشير إلى علو همته في مقام المحبة باعتبار ما يعرف من الأدلة بمقام الإخلاص، وانتصابه تحت علم العشاق على الاختصاص، فذلك يقول: "وان اكتفى غيري"، أي من الجاهلين المحجوبين المكتفين بشهود صور أنفسهم عن شهود ظهوراته تعالى وتجلياته بكل صوره، وطيف خيال المحبوب هو ما في علم ذلك الجاهل بالله تعالى المحجوب عنه في وقت استحضاره له، وقول: "لا أكتفي"، أي يطلب فوق ذلك حتى يرجع إلى حضرة الذات عارية عن الأسماء والصفات بحسب ما هنالك[5].

---

(١) **القلائص:** جمع قلوص، وهي الناقة الفتية. والقباب: يريد بها الهوادج. ينظر: ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص ٩٩.

(٢) **المأزمين:** المأزم هو كل طريق ضيق بين جبلين، وموضع حرب أيضاً، ومنه سمي الموضع الذي بين المَشْعَر وعرفة مَأزِمَين. ينظر: لسان العرب، ابن منظور، مادة: أزم.

(٣) **ينظر:** شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي، ج٢، ص ٢٠٧.

(٤) ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص ٩٠.

(٥) **ينظر:** شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي، ج١، ص ٢٩٨ - ٢٩٩.

جانب آخر كله أمل ورجاء، وتتنزل عليه التنزلات الإلهية بين الحين والآخر، فتنقله من حال إلى حال، إلى أن أكسبته مقامات في المحبة الإلهية، ونفسه نفس سامية، لا يرضى بالقليل بل طموحه كبير في كسب أكبر قدر ممكن من المقامات، وصولاً إلى المحبوب والفناء فيه، ومن ثم البقاء به.

الأحوال والمقامات لدى الجزيري:

عبَّر الجزيري بدوره عن الأحوال التي اعترته أثناء سلوكه في طريق التصوف، فهو بين الندم والتوبة، والفراق واليأس، واللذة والألم، والحيرة والاضطراب، والشوق والأمل، والخوف والرجاء.

وهو كسلفه ابن الفارض، لم يرض بالقليل، فكان طموحاً في ترقيه من مقام إلى مقام آخر، حتى يصل إلى المحبوب الحقيقي.

فيشعر الجزيري بالندم على عمره الذي انقضى بدون فائدة، فيشعر بأنه كان مقصراً في حياته الماضية، وأنه نادم على أفعاله فيها، فيقول:

مەلا ل عومرێ بێ فەیدە بۆری

كوشتا ب زۆری قەهر و نەدامەت[1]

الترجمة: {إنّ الملاّ قد تحمل بكثرة ذاك الانفعال والندامة على العمر، الذي مضى بلا فائدة}.

أي أنّ الملاّ قد قاسى ذلك الانفعال، وتحمل تلك الندامة المؤثرة بكثرة وشدة على ذلك العمر الذي قضاه وأمضاه، ولم يحصل على شيء مما يرضي البال، وتتحسن به الأحوال[2].

فيشعر بالندم على ما فات من العمر، وهذا الندم يدفعه للتقرب أكثر فأكثر من المحبوب، لأنّ الندم يكوّن عند صاحبه ضميراً حياً، وبراكين من الشوق لإرضاء المحبوب، ولا يتحمل فراقه، بل يحنو دائماً للقائه.

---

(١) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص ٨٥.

(٢) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج١، ص ١٤٥.

فهو يصور حاله عند فراق المحبوب، فيقول:

ساعەت ل من تێك سالێ بوون　　دائم ل سەر دەستى فال بوون
حـەرفێـن د هاتـن دال بـوون　　فـەريـادە ژ دەستـێ فورقەتى[1]

الترجمة: {إنّ كل ساعة علي بمثابة سنة، وكنت أتفاءل دائماً بجداول الفال، وظهر لي حرف الدال، فآه وحسرة من يد هذه الفرقة}.

أي أنّ كل ساعة من ساعات الفراق كانت علي بمثابة سنة، لأنّ سِنة الفراق هي سَنة، وسَنة الوصال هي سِنة، ودائماً كنت أتفاءل بجداول الفأل المتعارفة، وكانت في يدي جاهزة، لذلك أطلب بتفاؤلي إظهار نهاية أمري بواسطة دلالة الحروف، وظهر لي حرف الدال المنحني المعوج بشكل رسمه في الخط العربي المتعارف، فيدل ذلك على عدم استقامة الأحوال واعوجاجها في هذا الفراق والبعد، وأستدل بذلك على عدم تحسن حالتي، فآه وأسفاً من هذا الفراق الذي لا ينتهي، وهذا البعاد الذي لا آخر له[2].

فهو يشير إلى أنّ لحظات الألم والحزن، والبعد والهجر، لا تمر على صاحبه بسهولة، وخاصة إذا كان من المحبوب، بالعكس من لحظات الفرح واللذة، والوصال والقرب، فإنها تمر كالبرق، ولا يشعر به صاحبه متى وكيف مرّت تلك اللحظات؟

فيشتكي الجزيري من البعد والفراق من الحبيب، ويتأسف عليه، وبالمقابل كله أمل ورجاء، بأنْ تمر تلك اللحظات الصعبة، وينعم بالوصال، حيث الراحة والطمأنينة للمحب.

ويبين الجزيري تأثير الفراق عليه، فيقول:

ڤێ فرقەتێ پور دل شەواند　　جەرحێن قەديم ديسا كەواند
شيشێن د سۆر تێـدا طەواند　　فـەريـادە ژ دەستـێ فـورقەتى[3]

---

(١) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص ٣١٩.
(٢) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج٢، ص ٧٤٦.
(٣) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص ٣١٩.

الترجمة: {هذه الفرقة شوت القلب كثيراً وكوت الجروح القديمة أيضاً، كأنها أدخلت فيها سفافيد محماة احمرّت وثنتها في داخلها، فآه وحسرة من يد هذه الفرقة}.

أي أنّ هذه الفرقة قد شوت القلب كثيراً، وأحرقته وكوت تلك الجروح القديمة فيه ثانية بنارها، كأنها أدخلت فيها سفافيد محمّاة بالنار حتى احمرّت، وثنتها في داخلها لزيادة الإيلام، فآه وحسرة من يد هذه الفرقة المحرقة المؤلمة[1].

فيصور الجزيري حاله في البعد عن المحبوب وهجره له، وعدم حصوله على مراده وهو الوصال والقرب من الحبيب، كأنّ قلبه يحترق لبعده عن حبيبه، فيتأسف على حاله هذا.

وفي المقابل يرجو الجزيري من المحبوبة النظر إلى حاله البائس، وترحمه من إحسانها، فيقول:

هیڤی و تەوقە دکم ئەز ژ خودانا حەشەمێ
وێ نگار وصەنەم و پادشەھ و موحتەشەمێ
جارنان بەندەیی دل سوھتی یێ مەھجوورڤە ڤنێر
ب لەبێ لەعلێ شەکەربار و ژ عەینی کەرەمێ[2]

الترجمة: {إنني أرجو وأطلب من صاحبة الخدم والحشم، تلك الصورة الحسنة المحبوبة المعبودة سيدة العرش صاحبة الاحتشام والعظمة، أنْ تنظر مرة إلى هذا العبد المحروق القلب، وتلتفت إلى حاله التعس وتسأل هذا المهجور بشفاهها الحمر التي تمطر السكر من ذات الكرم}

فيطلب بإلحاح من ربة الحياء التام، ومن تلك الحبيبة التي يهواها، والمعبودة التي هي قبلة الأنظار وسيدة الملوك والسلاطين، أنْ تنظر إلى العبد المحروق القلب بنار الهوى والمحبة في مرة من المرات وتلتفت إلى حالته التعسة، وتسأل عما تنتابه في هذه المحبة هذا المهجور الطريد بشفاهها الحمر التي تلقي الكلام الحلو اللذيذ،

---

(١) **ينظر**: العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج٢، ص ٧٤٧.
(٢) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص ٢٧٣.

والطلب منه والالتفات منها والرجاء منه، أنْ تجيب إليه من عين الكرم ومن باب الإحسان، وإنْ لم يستحق ذلك الفضل فهي المحسنة المفضلة عليه[1].

هنا يرمز الجزيري إلى المحبوب الحقيقي بالأنثى، والتي تجلى الله سبحانه وتعالى فيها - حسب اعتقاده - فرجاؤه وأمله أنْ ينعم المحبوب عليه، بنعمه وفيوضات رحمته، وأنْ لم يستحق هو تلك النعم والآلاء، فهو صاحب الكرم والجود، حيث المحبوب لا يخذل محبيه.

فهو دائم الأمل والرجاء، من شفقة الحبيبة، فيقول:

هيڤى يان قەط نابرم جارەك تو بى يێ شەفقەكێ
عەقدێ ئحرامێ دێ بينم هادرى بم سەجدەيە[2]

الترجمة: {لا أقطع الأماني أبداً متى أنْ تجيئي إليّ وتشفقي علي مرة واحدة، وعندها سأعقد الإحرام، وأكون حاضراً، لأقع ساجداً أمامك}.

والمعنى إنني لا أقطع الأماني يا حبيبتي من أنْ تجيئي إلي، وتشفعي مرة واحدة على حالتي التعسة في هذا الهوى، وإذا أنعمت بذلك المجيء فإنني حاضر، وفي تلك الحالة سأعقد الإحرام بالعبادة، وآتي بتكبيرة الإحرام، وأقع ساجداً أمامك، وأمرخ الخد في التراب خضوعاً وتذللاً لعظمتك[3].

فيبين الجزيري إخلاصه للمحبوب، فإذا قبله من محبيه، فسيكون صادقاً في المحبة، و يفعل كل ما يرضيه من الأعمال والعبادات، وكأنه يبدي استعداده لتلقي التنزلات الإلهية عليه.

والدنيا كانت مظلمة عنده في حال الفراق إلى أنْ أتته البشارة بوصول الحبيب، فيقول:

شەڤ بوو د نێڤ جەشمێن مەدا　　حەتتا بەشير مزگين ددا
دێ بێ سەحەر شاهێ گەدا　　فەريادە ژ دەستێ فورقەتێ[4]

---

(١) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، ج٢، ص ٦٨١.
(٢) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص ٢١٥.
(٣) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج٢، ص ٥٠٤.
(٤) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص ٣١٩.

الترجمة: {الدنيا كانت مظلمة في عيوننا حتى أتى البشير بالبشارة سيأتي سحراً ملك السائلين، فآه وحسرة من يد هذه الفرقة}.

إنّ الدنيا كانت سوداء مظلمة في عيوننا من الحزن والأسى على فراق الحبيب إلى أنْ أتى البشير، وبشّرنا بأنّ ملك عشاق السائلين أي الحبيب، سيأتي في وقت السحر بعد طول فراقه، فأسفاً وتوجعاً من هذا الفراق الطويل[1].

فبعد أنْ ذاق طعم الفراق والهجر من المحبوب عليه، وكانت اللحظات تمر عليه بصعوبة، أتاه البشير، وبشّره بأنه حان الأوان، بالوصال والقرب مع الحبيب، وكأنه قُبل في زمرة المحبين.

وهكذا، فلا صبر له ولا قرار بسبب أهوال المحبة، حيث يقول:

هەر دەم و هەر سەعەت ژ نوو پـیـتـه د سینـه نـار و دوو
صەبـر و قـەراری مـن ژ کـوو عـاشـق ومـوبـتەلایێ زولف[2]

الترجمة: {إنّ لهيباً من النار هو في صدورنا يشتعل في كل وقت وساعة دائماً من جديد، ويصعد دخانها، ومن أين يكون صبري وقراري؟ وأنا العاشق والمبتلي بهذه الطرر}.

والمعنى أنّ في صدري لهيباً من نار الهوى تستعر ليلاً ونهاراً، وينفث قلبي سحاباً ودخاناً كل وقت وساعة جديداً وحديثاً، فمن أين يكون لي صبر وقرار على تحمل هذه النار؟ ومن أين يحصل لي استقرار في هذه الحالة؟ وأنا العاشق المسكين والمبتلى بمحبة هذه الأصداغ والطرر اللطيفة[3].

فيؤكد الجزيري على أنّ للمحبة أهوالاً ومحناً، حيث لا قرار ولا سكون للمحب، فهو دائماً يتقلب من حال إلى حال، بسبب تنعم المحبوب عليه بكرمه ولطفه، فالمحب لا يشعر بالراحة والطمأنينة إلا بالوصول إلى المحبوب الحقيقي.

ويصور حيرته في أمره، ولا يدري ماذا يفعل؟ فيقول:

---

(١) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج٢، ص٧٤٩.
(٢) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص ١٦٠.
(٣) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج١، ص ٣٤٧.

دل بـەنـدێ داڤا زولـفـەکـێ　　کـەفتی کـەمـەنـدا ئولفەکێ

(هـل في يـد المـفتـون شـيء؟　　أو كـيـف أصـنـع يا فـتـى؟)[1]

الترجمة: {إنّ القلب مربوط بشرك وأحبولة شعر من أصداغك، وهل في يد المفتون شيء، أو كيف أصنع يا فتى؟}.

فالذي تعلق قلبه وصار أسيراً بأحبولة طرة الحسان الملاح، ووقع واشتبك في وهق وأحبولة محبة عظيمة مهلكة، فهل في يد من فُتن وحُرق في نار هذه المحبة شيء من التدبير المخلّص من ذلك؟ أي لا خيار له ولا راحة، أو كيف أصنع وأعمل وأتدارك هذا الأمر يا فتى؟، ويا صاحبي فإنني تحيرت في أمري، وغرقت في بحر متلاطم لا ساحل له ينجو الغريق فيه[2].

فمحبة المحبوب صيرته حيراناً ومضطرباً في أمره، أي صار مثل المجنون، لا يدري ماذا يفعل، وما هو الصحيح؟ حيث أسكره جمال المحبوب، وتعلق قلبه به، فلا خيار له، وإنما أمره بيد المحبوب.

وبالرغم من وصفه العشق بالبلاء والمحنة، إلا أنه يستلذ بعشقه، فيقول:

مەستێ شەهکاسێ مەیا جاذبەییّن رووحی ددین

رووح دزانت کو ژ بە لەذذەتیّ عشقێ مە لەبالەب[3]

الترجمة: {نحن سكارى من ذلك القدح السلطاني من الخمر ونضحي بالروح في سبيل ذلك، والروح تعرف إنني بقيت ممتلئاً إلى الشفة لذة وشوقاً، بسبب لذة العشق الحاصلة لنا}.

أي أننا سكارى من ذلك القدح السلطاني الذي سقانا به الحبيب الخمرة الجاذبة للقلوب إليه، ونفدي روحنا في سبيل ذلك، ولا نبخل بها ابداً، والروح نفسها هي

---

(١) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص ٣٣.

(٢) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي،ج١، ص ٣٣. و ينظر: شرح ديوان الشيخ الجزري، الملا عبدالسلام الجزري، ج١، ص ١٠٧.

(٣) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص ٦٥.

التي تعرف وتدرك إننا قد بقينا ممتلئين إلى الشفة من تلك الخمرة، بسبب اللذة التي حصلت لنا في طريق العشق والمحبة، أو بسبب تلك اللذة بقينا ممتلئين بها ومستغرقين فيها[1].

فعند الجزيري، لذة العشق في البلاء والمحنة فيه، فلا يبخل في بذل روحه في سبيل عشقه للمحبوب، لأنه يستحق ذلك وأكثر، فالوصول إلى المحبوب هدف كبير بالنسبة للمحب، والتضحيات مهما كانت، فهو على أتم الاستعداد لها.

ويشير الجزيري إلى سلوكه في قطع مراحل التصوف والارتقاء، فيقول:

راست وئەفراز ونوشووڤی مه بووران یەك ویەك

لێ تنێ وێ ل مه بوو دائره بەروارى حودووث[2]

الترجمة: {إننا قد سلكنا وأنهينا الطرق المستوية والصاعدة والمنحدرة واحدة واحدة، ولكن طريق سفح جبل الحدوث وحدها قد صارت دائرة حولنا، لا نقدر على الخروج منها }.

أي قد قطعنا كافة مراحل السلوك بأنواعها، ما بين سهلة وشاقة مرحلة مرحلة ولم يبق إلا مرحلة واحدة تخلصنا من التعلق بالمحدثات الكونية، فهي صارت حولنا كالدائرة المفرغة التي لا منفذ لها، فمتى قطعناها أيضاً وصلنا إلى مقام البقاء بالله الذي لا يشاهد فيه غير الله تعالى، وتغيب جميع الكائنات الحادثة عن مشاهدة السالك وذلك أعلى مقامات السلوك[3].

يشير الجزيري في البيت السابق إلى صعوبة الترقي من مقام إلى مقام، وأنه يتطلب جهداً كبيراً، فقد قطع أشواطاً كثيرة في طريقه إلى المحبوب، وبقي القليل.

والوصول إلى الحبيب يكون بعد التعب والمشقة، فطريق المحبين ليس مفروشاً بالورود، فيشير إلى وصوله إلى مقام الوصال، حيث يقول:

---

(١) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج١، ص ٦٧.

(٢) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص ٩١.

(٣) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج١، ص ١٦٥.

پور عومر من چوو ب سەختی لێ شـوکور خـوازم ژ بـەختی
زوهـرەیـەك بوو ئەو ل تەختی بەلکوو بێم (شمس الضحی)یە[1]

الترجمة: {ذهب الكثير من عمري في مشقة وتعب، ولكنني شاكر على حظي، كأنها كوكب الزهرة على سريرها بل أتيقن أنها شمس الضحى}.

أي إنني أعلم أنّ عمري قد ذهب كله في شدة ومشقة، وأتيقن أنّ أيامي قد انقضت في عناء وجفاء هذه المحبة والهوى، ولكني شاكر على هذا الحظ السعيد الذي حصل لي في آخر الأمر، لأنّ هذه الحبيبة التي أفنيت حياتي في هواها قد سمحت لي بالدخول إلى حرم قدسها، ومجلس أنسها، ورأيتها تستحق أنْ أكابد هذه الصعاب في حبها، لأني لمّا حظيت بلقائها بعد هذا كله وجدتها كأنها كوكب الزهرة في فلكها، تشرق نوراً في سرير سلطنتها، بل زيادة على هذا إني أظن بل أتيقن أنها شمس الضحى في رابعة النهار، فمِنْ حقِّ مَنْ وقع في شرك هوى من هي بهذه المنزلة وتلك المثابة، أنْ يشقى ويتعب ويقاسي أنواع المشاق والمتاعب[2].

فالوصول إلى المحبوب يتطلب جهداً كبيراً، حيث يقول الله عز وجل: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾[3]، ولكن يستحق كل التضحيات، فلا حياة لمن لم يفز برضا المحبوب.

ولا يصل السالك إلى مقام الوصال إلا عن طريق المحبة، فيقول:

بـێ نـوور ونـارى مـوحبەتێ بێ نەقش وصونعى قودرەتێ
نـاچـین مـەقـامى وەصلەتـێ (نـور لـنـا والـلـیـل داج)[4]

الترجمة: {إننا لا نصل إلى مقام الوصال بغير نور ونار المحبة، وبلا نقش وصنعة القدرة، وهذا هو نور لنا، والليل داج}.

---

(١) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص ٢٢٧.
(٢) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج٢، ص ٥٤٥.
(٣) سورة العنكبوت، الآية:٦٩.
(٤) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص ١٧٤.

أي لا يمكن الوصول إلى مقام الوصال بغير المحبة التي هي في القلب نور وضياء، وكالنار في الحرارة والإحراق، وبغير أنْ نعشق النقوش والخطوط التي زين بها وجه الحبيبة التي هي من صنع قدرة الصانع القدير، وهذه المحبة والعشق هي نور لنا في طريق سلوكنا حين يكون ليل طريق السلوك داجياً مظلماً، فالمحبة هي التي تنير الطريق[1]، وهي التي توصل السالك والمحب إلى أعلى المراتب والمقامات، وبغير المحبة وعشق جمال المحبوب لا يحصل السالك على مرامه وأهدافه.

فعند ابن الفارض والجزيري أحوال تعتريهما أثناء سلوكهما طريق التصوف، والتقرب إلى الله سبحانه وتعالى، كغيرهما من الصوفية، من الحيرة والاضطراب، واليأس والأمل، والشوق والاشتياق، والقرب والبعد، والهجر والوصال، وأنهما لا يرضيان بالقليل في المقامات، وإنما يطمحان للحصول على أعلى المقامات وأشرفها. وكلاهما يستلذان الألم في البلاء والمحنة فيه، ولا قرار لهما إلا بالوصول إلى المحبوب، والفناء فيه، والأمل والرجاء عندهما مقدمان على اليأس والخوف. بالذكر للاستئناس بالمحبوب.

---

(١) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج١، ص ١٧٨.

الفناء والبقاء

يسعى السالك في سيره، إلى محو[1] ذاته وفنائه، للتخلص من الصفات المذمومة، والبقاء بالله لاكتساب الصفات المحمودة، حتى تكون كل سكناته وحركاته وأقواله وأفعاله بالله ولله، ولا يبقي حظ النفس منها شيئاً.

الفناء لغة: الفناء نقيض البقاء. أي أشرف على الموت هرماً[2]، والفناء عند الصوفية هو تبديل الصفات البشرية بالصفات الإلهية دون الذات، فكلما ارتفعت صفة قامت صفة إلهية مقامها، فيكون الحق سبحانه سمعه وبصره[3]، وقيل "الفناء سقوط الأوصاف المذمومة كما أنّ البقاء وجود الأوصاف المحمودة. والفناء فناءان: أحدهما ما ذكر وهو بكثرة الرياضة، وثانيهما عدم الإحساس بعالم الملك والملكوت، وهو بالاستغراق في عظمة الباري ومشاهدة الحق"[4].

والفناء عند بعض الصوفية مقرون بطابع السلوك والأخلاق، "أراد به فناء رؤية الأعمال والطاعات ببقاء رؤيا العبد لقيام الحق للعبد بذلك، وكذلك فناء الجهل ببقاء العلم، وفناء الغفلة بالذكر"[5].

فالفناء الصوفي هو فناء لوجود، فالصوفية لا يتحدثون عن الفناء إلاّ ويقرنونه بالبقاء[6]، والبقاء هو رؤية العبد قيام الله سبحانه على كل شيء، وقيل: بقاء رؤية العبد بقيام الله له في قيامه لله، قيل: قيامه لله وبالله، وقيل: هو أن يفنى عما له ويبقى بما لله وهو مقام النبيين عليهم السلام[7].

---

(١) **المحو:** ذهاب الشيء إذا لم يبق له أثر، وإذا بقي له أثر فيكون طمساً. وقيل: رفع أوصاف العادة بحيث يغيب العبد عندها عن عقله. ينظر اللمع، السراج الطوسي، ص٥٩٦. وينظر: معجم مصطلحات الصوفية، الحفني، ص٢٣٩.

(٢) **ينظر:** لسان العرب، ابن منظور، مادة: فني.

(٣) **ينظر:** معجم مصطلحات الصوفية، الحفني، ص٢٠٧.

(٤) التعريفات، الجرجاني، ج١، ص٢١٧.

(٥) اللمع، السراج الطوسي، ص ٧٢٩.

(٦) **ينظر:** شعر عمر بن الفارض، عاطف جودة، ص ٢٦٩

(٧) **ينظر:** معجم مصطلحات الصوفية، الحفني، ص ٣٥.

فسعى كل من ابن الفارض والجزيري إلى سحق[1] ومحو الذات البشرية، بكافة السبل والطرق، وبذل النفس وإهدار الدم والموت الاختياري، وكل هذا في سبيل البقاء بالله.

الفناء والبقاء لدى ابن الفارض:

إنّ غاية الصوفي هو البقاء بالمحبوب، ولا سبيل إلى ذلك إلا بالفناء فيه، فابن الفارض مستعد للتضحية بروحه التي يملكه - ولو على سبيل الاستعارة والمجاز، لأنّ الروح من أمر الله - وبالموت يبدأ حياته، لأنه يعتقد أنه لا حياة لمن لم يفن في المحبوب. ونوّع ابن الفارض في تصوير الفناء، فعبّر عنه ببذل النفس، والتلف، وإهدار الدماء، والموت والقتل[2].

وقد عبّر الشاعر عن الفناء بالتلف وأخذ النفس في قوله:

إنْ كَانَ فِي تلَفِي رِضَاكَ صَبَابَـةٌ وَلَكَ البَـقَـاءُ وَجَدْتَ فِيْهِ لَـذَاذَا[3]

التلف هو الفناء، والبقاء في طريق الله هو الكشف عن جميع أعيان العوالم مما سوى الله تعالى بأنها فانية هالكة معدومة بعدمها الأصلي، وإنما تظهر موجودة بإضافة الوجود الحق إليها، من قبيل قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[4]، أي وجودهما الذي هو النور الحقيقي بإضافته إليهما. ويعني إنْ كان رضاك في فنائي، واضمحلالي بشدة الشوق حتى تنفرد أنت بالوجود وحدك، كما هو عليه في نفسه، ويكون لك البقاء، أي الدوام والاستمرار، وجدت اللذاذة والنعيم بذلك[5].

فهو على أتم الاستعداد لتنفيذ أوامر المحبوب ولو كان في إهدار دمه، لأنّ رضا المحبوب هو الأصل وهو الهدف المنشود، والتضحية تكون بكل شيء يحقق ذلك الهدف والأمنية.

---

(١) **السحق:** هو الاضمحلال، أي ذهول العبد تجاه قهر الحق. ينظر: المصدر نفسه، ص١٢٩.
(٢) **ينظر:** شعر عمر بن الفارض، عاطف جودة، ص ٢٧٦.
(٣) ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص ١٧.
(٤) سورة النور، الآية:٣٥.
(٥) **ينظر:** شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي، ج١، ص ١٦٥.

كما أشار ابن الفارض إلى الموت الاختياري المعبر عن الفناء، وذلك في قوله:

فالْمَوْتُ فِيهِ حَيَاتِي وفِي حَيَاتِي قَتْلِي[1]

فالحق سبحانه هو المتصرف في ظاهر الإنسان وباطنه، وموته الذي ينكشف له هو حياته الأبدية الأزلية، لأنها حياة الله سبحانه وتعالى، وحياته الأولى التي هي مجرد توهم منه، هو حي بنفسه إذا انكشف له الأمر على ما هو عليه[2].

وهي إشارة تتضمن مفارقة وتقابلاً بين موت فيه حياة وحياة فيها موت، أو بعبارة أخرى وجود لفناء وفناء لوجود، إذ الموت الاختياري إنما هو انكشاف الأمر الإلهي المتصرف في ظواهر العوالم وبواطنها، ومتى انكشف للصوفي هذا الأمر فنيت دعاوى نفسه، بل فنيت نفسه فيكون كمن مات اختياراً لشهوده نفاذ القدرة، وهذا الموت الاختياري هو حياته الأبدية، لأنها حياة الله عز وجل[3].

فقد أذهب الشوق الأعْظمُ ما في جسده من الأعْظمِ وفني جسمه إلا قلبه ولسانه، فيقول:

قَدْ بَرَى أعْظَمُ شَوْقِي أعْظُمِي وَفَنَى جِسْمِيَ حَاشَا أصْغَرَيْ[4]

فالاضمحلال ظاهراً وباطناً في شوقه إلى المحبوبة، وفي تجلي وجه الحق له، وانكشاف نور وجوده إلا قلبه ولسانه، فقلبه لتلقي المعارف الإلهية، والفيوضات الرحمانية، ولسانه لنشر العلوم، وذكر المحبوب[5].

يصوّر ابن الفارض تأثير الشوق للقاء المحبوب والوصول إليه عليه، حيث فني جسمه واضمحل تماماً، إلاّ قلبه ولسانه، لقيامهما بالواجب تجاه المحبوب.

---

(١) ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص ١٠٤.

(٢) **ينظر:** شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي، ج٢، ص ٣٤٠.

(٣) **ينظر:** شعر عمر بن الفارض، عاطف جودة، ص ٢٧٩.

(٤) **بري العظم:** نحته. والأصغران: القلب واللسان. ينظر: ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص ١٣.

(٥) **ينظر:** شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي، ج١، ص١١٩.

وجعل ابن الفارض بقاءه بالله في الفناء فيه، حيث يقول:

بَـقيْتُ بـهِ لَمَّا فنيْتُ بـحُبِّـهِ بثرْوَةِ إيْثـاري وكَثْـرَةِ إقْلالِـي[1]

فالفناء كان سبب البقاء، والفناء الناشئ عن المحبة عبارة عن انقطاع العبد عن شؤونه واتصاله بالشؤون الذاتية، وذلك بقاء بعد فناء، لكنه فناء بالله وفي الله، وبقاء به وفيه[2].

أي زال عني وجودي الذي كنت أتوهمه، وظهر لي أنه وجود الحق سبحانه وتعالى، فنزهها عن صورتي الظاهرة والباطنة، لأنها عدم وجود في وجوده تعالى، وقد وصل إلى مقام البقاء بالله بعد الفناء فيه، بسبب كثرة تقديم الغير على نفسه في كل نفع دنيوي، قال تعالى: ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾[3]، وكذلك بسبب فقره إلى الله عز وجل[4]. يبين ابن الفارض في ذلك سبب وصوله إلى مقام البقاء بالله، وهو خلقه الذي تخلق بأخلاق الله سبحانه وتعالى، وبسبب تقربه إليه بالرياضات والمجاهدات.

الفناء والبقاء لدى الجزيري:

صوّر الجزيري فناءه بصور متنوعة، فعبّر عنه ببذل الروح، ومحو الذات، والاتحاد بالله سبحانه وتعالى، فهو يعتقد بأن بقاءه بالله يكون في الفناء فيه، حيث الموت هو تتويج للحياة الحقيقية، أي يفنى عن ذاته، ويبقى موجوداً بإضافة الوجود الحق إليه.

---

(١) ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص ١٠١.

(٢) **ينظر:** شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي، ج٢، ص ١٤٤.

(٣) سورة الحشر، الآية: ٩.

(٤) **ينظر:** شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي، ج٢، ص ١٤٥.

فهو بالله يسمع ويبصر، أي قد فني فيه، حيث يقول:

من گۆ: بەصەر وقووەتی سەمعا مە تویی، گۆ:

زانین تە ئەمین رووح و موجەررەد قەفەسی تو[1]

الترجمة: {قلت: أنت بصيرتي وقوة سمعي، قالت: نعلم ذلك ونحن روح وأنت مجرد قفص}.

إنني قلت للحبيبة مدعياً إنها قد استولت على جميع مشاعري، أنت لنا بمنزلة قوة البصر، وحاسة السمع، أي إني قد فنيت في حبك، أبصر بك وأسمع، فأجابت وقالت :إننا نشعر بذلك ونعلمه جيداً ونعرف حقيقة أخرى زيادة عما تدعيه أنت، وهي أنّ روحك التي بين جنبيك هي نحن، أي نحن بمنزلة الروح لك لا تحيى بدوننا، وجسمك قفص مجرد عن الروح وهيكل خال، فأنت كجماد لا روح فيه[2]. فقد فني عن نفسه واتحد مع الله سبحانه وتعالى، فأصبح بصره الذي يبصر به وسمعه الذي يسمع به، أي تخلق بالأخلاق الإلهية، وسقطت عنه الصفات المذمومة.

ولأجل أنْ يحيا حياته الأبدية، أعطى روحه للمحبوب، فيقول:

دا وەقتێ لیقایێ ب تەحەی بین د بەقایێ

من نەقدی دل وجان د فەنایی ب سەلەم دا[3]

الترجمة: {لأجل أنْ نحيا بك حياة أبدية وقت لقائك في مقام البقاء، إني دفعت ثمن قلبي وروحي بدفع مؤجل).

أي إنني أعطيت في مقام الفناء النقد الذي هو قلبي وروحي، وسلمته إياه على طريقة بيع السلم بأني دفعت الثمن نقداً حاضراً، ورضيت ببقاء المثمن مؤجلاً، لأجل أنْ أحيا بك يا حبيبي حياة أبدية عند لقائك وفي وقت قدومي عليك، وأصل إلى مقام البقاء بك الذي هو أعلى المقامات[4].

---

(١) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص ٢٥٧.

(٢) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج٢، ص ٦٣٣.

(٣) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص ٢٦.

(٤) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي،ج١، ص ١٣.و ينظر: شرح ديوان الشيخ الجزري، الملا عبدالسلام الجزري، ج١، ص٥٨.

فقد بذل روحه في سبيل المحبوب دون مقابل، بل من أجل الوصول إليه، والبقاء به، الذي هو غايته التي يسعى إليها.

وحتى يصل العاشق إلى درجة الاتحاد، عليه أن يفنى بذاته، فيقول:

عاشق ومەعشووق دا واصل ب يەك بن بێ حجاب

مەحوو بوو (بالذات) عاشق لەو د عشقێ پەردەبوو[1]

الترجمة: {لأجل أنْ يتصل العاشق بالمعشوق بلا حجاب، فليزم فناء ومحو العاشق بذاته، لأنّ وجوده حجاب عائق}.

يلزم في مقام البقاء الذي يتصل فيه العاشق بمعشوقته، ويبقى مشاهداً له بلا حجاب وفاصل يحول دون ذلك، فيجب في هذه الحال اتحادهما ذاتاً بلا فارق أنْ يفنى العاشق بذاته من البين، ويضمحل وجوده بلا عين، لأنّ وجود الذات هو الحجاب العائق في طريق وصول العاشق، فينفي نفي الذات والحجاب حتى يفتح الباب، ويلزم ترك الوجود حتى يحصل المقصود، لأنّ من مقتضيات الوصول ترك الذات قبل الدخول، إذ بدون ذلك لا يمكن الاتحاد والاتصال، فإذا توفر هذا الشرط المطلوب لم يبق أثر للعاشق. ويبقى المعشوق الباقي، وهذا هو المقصود المرغوب لمن أراد الوصول ورغب في القبول، أي لأجل أنْ يتحدا هلك العاشق بذاته وجسده، لأنّ جسمه هو الذي كان حجاباً بينهما، فلما هلك وفني اتصلت الروحان[2]. فالعائق أمام المحب للاتحاد بالمحبوب هو ذاته، لذا عليه سحقه ومحوه، حتى يتخلص من الصفات المذمومة، ويكتسب الصفات الحميدة، وبالتالي يكون مؤهلاً للبقاء بالله سبحانه وتعالى.

فبقاؤه في فنائه، حيث يقول:

لەو د عشقێدا فەنا بو دا ببت باقی ب دۆست

عاشقی فانی نەبوو واصل حەتا باقی نەبوو[3]

---

(١) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص ٢٥٤.

(٢) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج٢، ص٦٢٠. وينظر: شرح ديوان الشيخ الجزري، الملا عبدالسلام الجزري، ج٢، ص ٣٨٣.

(٣) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص ٢٥٤.

الترجمة: {لقد فني في عشقه لأجل أن يصير باقياً بالحبيب، لأنّ العاشق إذا لم يفن لم يصل إلى مقام البقاء}.

إنما أعطى الفناء في الله السببية للبقاء بالله عاشقاً، والسالك قد فني في طريق عشقه، لأجل أنْ يصير باقياً بحبيبه، فالفناء هو سبيل البقاء ومقدمة حصوله، لأنّ العاشق الفاني لا يمكن بمجرد حصول الفناء له أنْ يصل إلى النهاية في الوصل الحقيقي ما دام لم يحصل له البقاء بالحبيب، فمقام الفناء هو قبل مقام البقاء، لأنّ من خصيصة مقام الفناء ألا يبصر شيئاً في العالم حتى ذاته، وإنما يرى نور الحق فقط، فكأنما حياته في هلاكه[1].

فحياته هي في الموت الاختياري، لأنها حياة الله سبحانه وتعالى، وهي حياة أبدية، فقد فنى نفسه ليكون باقياً بالله عز وجل.

فلا حياة للشاعرين إلا بالفناء في الله والاتحاد معه - سوف يأتي الحديث عن اتحادهما لاحقاً -، فحياتهما في موتهما الاختياري، وهو طريق البقاء بالله وفي الله.

---

(١) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي،ج٢، ص٦٢١. وينظر: شرح ديوان الشيخ الجزري، الملا عبدالسلام الجزري، ج٢، ص٣٨٤.

المبحث الثاني

السكر والخمرة الصوفية

- السكر الصوفي والخمرة الصوفية
- السماع والرقص الصوفي

المبحث الثاني

السكر الصوفي والخمرة الصوفية

الخمر لغة: الخاء والميم والراء أصل واحد يدل على التغطية، والمخالطة في ستر. وخامر الشيء: قاربه وخالطه. والخمر، ما أسكر من عصير العنب، لأنها خامرت العقل، وسميت بذلك لمخامرتها العقل، وقد تكون من الحبوب[1].

والسكر لغة: السين والكاف والراء أصل واحد يدل على حيرة، من ذلك السُكر من الشراب، والسكران: خلاف الصاحي، والسكر نقيض الصحو[2]، والسَّكر: الخمر نفسها، والسكر ثلاث: سُكر الشباب، وسُكر المال، وسُكر السلطان[3].

فمن التعريفات أعلاه يتضح أن العرب استخدموا لفظة السكر لغير السكر الحقيقي، المتأتي من شرب الخمر، حيث قالوا: السكر ثلاث...، وهذا في عرفهم أسباب للسكر تجعل المرء يخرج عن عقله، وتتأتى منه تصرفات خارجة عن المألوف في حال صحوه، فالخمرة الصوفية تندرج أيضاً في هذا الباب.

وقد استخدم القرآن الكريم صورة "السكر" في التعبير عن حالة الذهول الشديد أمام أهوال يوم القيامة، فقال تعالى: ﴿وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَى وَمَا هُم بِسُكَارَى وَلَكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ﴾.[4]

---

(١) **ينظر:** معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، مادة: خمر. وينظر: لسان العرب، ابن منظور، مادة: خمر.

(٢) **الصحو:** رجوعٌ إلى الإحساس بعد الغيبة بوارد قوي. ينظر: شرح معجم اصطلاحات الصوفية، ابن عربي، شرح: سعيد هارون، ص ٢٧.

(٣) **ينظر:** المصدر نفسه، مادة: سكر.

(٤) سورة الحج، الآية: ٢.

إذن السكر الصوفي ليس السكر الناتج عن تعاطي الخمرة، إنما هو سكر وغيبة نتيجة الوجد، بسبب ذكر الله سبحانه وتعالى، الذي ينير قلوبهم فيحصل لهم الكشف والتجلي، والتقرب إلى المحبوب الحقيقي، وكذلك الخمرة الصوفية ليست الخمرة المعروفة، وإنما هي رمز للمحبة الإلهية. فالسُكر دهش يلحق سَرَّ[1] المحب في مشاهدة جمال المحبوب فجأة، لأنّ روحانية الإنسان التي هي جوهر العقل لما انجذبت إلى جمال المحبوب، بعد شعاع العقل عن النفس، وذهل الحس عن المحسوس وألم بالباطن، فرح ونشاط، وهزة وانبساط، لتباعده عن عالم التفرقة، وأصاب السر دهش ووله وهيجان، وتسمى هذه الحالة سكراً، لمشاركتها السكر الظاهري في الأوصاف المذكورة[2].

فالصوفية قد يلوّحون إلى المحبة الإلهية بالخمر، لأنه كما توجب الخمر السكر الحسي، فكذلك شراب المحبة الإلهية يوجب السكر المعنوي بالغيبة عما سوى المحبوب[3]، و الخمرة في الصوفية رمز للسكر المعنوي الناتج عن شدة الهيام بالروح العظمى[4]. الفارض والجزيري السكر والخمر بكثرة في قصائدهما، وقد قصدا المحبة الإلهية، والدهش والغيبة التي تحصل للسالك هي نتيجة فرط المحبة وتداعياتها لدى المحب.

السكر الصوفي والخمرة الصوفية لدى ابن الفارض:

لابن الفارض قصيدة خمرية كاملة، شهيرة رائعة، عرفت باسم "الميمية" استخدم فيها تعابير الشعر الخمري من الألفاظ، والصور، والأساليب، وذلك للتعبير عن الحالة الروحية لديه.

---

(١) **السِّرُّ**: يطلق" فيقال سر العلم بإزاء حقيقة العالم به، وسر الحال بإزاء معرفة الله فيه، وسر الحقيقة ما تقع به الإشارة. وقيل: السِّرُّ لطيفة مودعة في القلب كالرو في البدن ، وهو محل المشاهدة، كما أن الروح محل المحبة، والقلب محل المعرفة. ينظر: شرح معجم اصطلاحات الصوفية، ابن عربي، شرح: سعيد هارون، ص ٣٤.

(٢) **ينظر:** معجم مصطلحات الصوفية، الحفني، ص١٣١.

(٣) **ينظر:** عمر بن الفارض من خلال شعره، عاطف جودة، ص ٢٦٧- ٢٦٨.

(٤) **ينظر:** ابن الفارض /شاعر الحب الإلهي، يوسف سامي، ص٧٦.

وقد مزج ابن الفارض بين معاني الخمر والصبابة[1]، فالخمرة عنده رمز للمحبة الإلهية، والسكر هو الدهش الذي يصيب المريد نتيجة الوجد والشوق للمحبوب.

والخمرة التي سكر بها ابن الفارض هي قديمة أزلية، أي محبته أزلية منذ النشأة الأولى، فيقول:

شَرِبْنَا عَلَى ذِكْرِ الحَبِيْبِ مُدَامَةً سَكِرْنَا بِهَا مِنْ قَبْلِ أنْ يَخْلُقَ الكَرْمْ
لَهَا البَدْرُ كَأْسٌ وَهِيَ شَمْسٌ يَدِيْرُهَا هِلَالٌ وَكَمْ يَبْدُو إذَا مُزِجَتْ نَجْمْ
وَلَوْلاَ شَذَاهَا ما اهْتَدَيْتُ لِحَانِهَا وَلَوْلاَ سَنَاهَا ما تَصَوَّرَهَا الوَهْمُ[2]

أي معاشر السالكين في طريق الله المحبوب طربنا، وانتشينا على سماع ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾[3]، قبل أنْ يخلق الوجود، لأنّ ذكر الحبيب من أقوى أسباب الطرب[4] وهو الباعث الأول لنشوة الصوفي.

والمعنى أنّ شراب المحبة الإلهية الناشئة عن شهود آثار الأسماء الجمالية للحضرة العلية، فإنها توجب السكر والغيبة بالكلية عن جميع الأعيان الكونية، فغاب لذة وطرباً عن كل ما سوى الحقيقة، والمدامة هي عين المحبة الإلهية الأزلية ظاهرة في مظاهر الآثار الكونية، فتشمل بحبهم ظهور نورها في بدر يحبونه من قوله تعالى: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾[5]، فهي محبة ينبت حبه، وهو خمر سكر عقل زيد وعمر، وهو وجود يفيض أنواع الكرم والجود[6].

---

(١) **ينظر:** الأدب في العصر المملوكي، محمد زغلول، ص ٢٣٧.

(٢) **الشذا:** قوة ذكاء الرائحة. والحان: حانوت الخمار. والسنا: النور. ينظر: ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص٨١.

(٣) سورة الأعراف، الآية: ١٧٢.

(٤) **ينظر:** شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي، ج٢، ص ٢٤٥.

(٥) سورة المائدة، الآية: ٥٤.

(٦) **ينظر:** شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي، ج٢، ص ٢٤٦.

والنشوة هي فقدان الشعور الذاتي والانتقال من حالة التفكير المتقيد بقواعد المنطق إلى التفكير المنطلق والمعرفة الجذلي، فيتجاوز السكران وجوده الفردي، ويفقد شيئاً فشيئاً وعيه السخيف وذاتيته الضيقة، لينتقل إلى حالة غريبة من الانشراح والانفتاح على آفاق الوجود الرحبة[1].

فسكره ليس كسكر السكارى في الدنيا، إنما سكره أزلي منذ النشأة الأولى، من قبل أنْ يخلق الكرم الذي ينتج منه الخمر الدنيوي، فقد سكر ابن الفارض بالمحبة الإلهية.

والسكر عنده حياة السالك وروحه، فلا حياة لمن لا مدامة له، حيث يقول:

فَلا عَيْشَ فِي الدُّنْيَا لِمَنْ عَاشَ صَاحِياً وَمَنْ لَمْ يَمُتْ سُكْراً بِهَا فَاتَهُ الحَزْمُ
عَلَى نَفْسِهِ فَلْيَبْكِ مَنْ ضَاعَ عُمْرُهُ وَلَيْسَ لَهُ فِيهَا نَصِيْبٌ وَلاَ سَهْمُ[2]

من محبتهم، فهو جسد بلا روح، وتاجر بلا فتوح يغدو ويروح كالجسد المطروح، ليس له أخلاق، ولا يتحلى بجميل أخلاق ومن مات صاحياً عن شرابهم، ولم يكن معدوماً من أحبابهم فقد مات الميتة الجاهلية، ولم يسم إلى المراتب العلية، ومن نفذ عمره مع عدم النصيب من هذه المدامة، فقد ضاع عمره، ولقي الخسارة والندامة، أي من ضاع عمره في صحو الدنيا والاجتهاد فيها على النصيب الأدنى، فقد باء بالخسران المبين، فليبك على نفسه، فإنه من النادمين[3].

فمن لم يذق طعم المحبة الإلهية في الدنيا، فهو من الخاسرين، وسيندم حين لا ينفع الندم، ولذا يوجه ابن الفارض السالكين لانتشاء شراب المحبة الإلهية وهي السكر عن طريق ذكر الله، والوجد، والشوق للقاء المحبوب.

ويخلق السكر فيه قدرة فائقة للتلذذ والحب، ويجعل منه سيداً مطلقاً، لذاك العالم الذي كان يرزح تحت وطأة نيره[4].

---

(١) **ينظر:** عمر بن الفارض من خلال شعره، ميشال فريد غريب، ص ٨٧.
(٢) **الحزم:** الرأي السديد. ينظر: ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص٨٣.
(٣) **ينظر:** شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي، ج٢، ص ٢٧٦ - ٢٧٧.
(٤) **ينظر:** عمر بن الفارض من خلال شعره، ميشال فريد غريب، ص ٨٧.

والخمرة في شعر ابن الفارض رمز للمحبة الإلهية، بوصفها أزلية قديمة منزهة عن العلل مجردة عن حدود الزمان والمكان، وهذه المحبة في الأسرار العرفانية هي التي بواسطتها ظهرت الأشياء، وتجلت الحقائق وأشرقت الأكوان، وهي الخمرة الأزلية التي شربتها الأرواح المجردة، فانتشت وأخذها السكر، واستخفها الطرب قبل أن يخلق العالم[1].

حيث يقول:

يَقُولُونَ لِي صِفْهَا فَأَنْتَ بِوَصْفِهَا ... خَبِيْرٌ أَجَلْ عِنْدِي بِأَوْصَافِهَا عِلْمُ

صَفَاءٌ وَلا مَاءٌ وَلُطْفٌ وَلا هَوَاً ... وَنورٌ وَلا نَارٌ وَرُوحٌ وَلا جِسْمُ[2]

يقول طالبو طريق هذه المحبة الإلهية المؤدية إلى طريق المعزة والكرامة: صفها للطالبين وأوضح سبيلها للراغبين، إذ أنت بها خبير، فقلت لهم: أجل عندي علم وخبرة بما هنالك وطريق المحبة في الإخبار بها سلامة، وهذا الوصف ليست للحبيب وإنما لطريق المحبة والمدامة[3].

وهكذا لم يبق من الخمر في شعر الصوفية إلاّ اسمها، وما يوحي به من سكر وانتشاء قارن به الصوفية به أحوال الوجد الإلهي، فيلاحظ هذا التجريد في وصف الخمرة العرفانية بالخلوص من العناصر المادية، فهي صافية لطيفة، نورانية، بها قامت الأشياء، وإليها اشتاقت أرواح العرفاء، حتى اتحدت بها[4].

فعند ابن الفارض لا حياة بدون الخمرة، أي بدون المحبة الإلهية، حيث الخمرة عنده رمز للمحبة الإلهية، وهي أزلية قديمة شربتها الأرواح المجردة منذ النشأة الأولى، ولا سبيل إلى الحصول على المكاشفات الربانية إلا بالغيبة عن النفس، والحضور بروحه عند الحضرة العلية، ونسيان ما سوى المحبوب، وهذا كله عن طريق السكر الروحي.

وقد استلهم ابن الفارض صوره وأخيلته من الشعر الخمري، حيث لجأ إلى الخمر والمدامة في تعبيره عن الحب الإلهي.

---

(١) **ينظر:** الرمز الشعري عند الصوفية، عاطف جودة، ص ٣٦٦.

(٢) ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص٨٢.

(٣) **ينظر:** شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي، ج٢، ص ٢٥٩.

(٤) **ينظر:** http://www.diwanalarab.com، مقالة بعنوان (ابن الفارض رائد الشعر الخمري)، لـ(يوسف هادي يور).

السكر الصوفي والخمرة الصوفية لدى الجزيري:

الخمرة أو السكر الصوفي من المواضيع الأساسية التي تناولها الجزيري في أشعاره، واستغرقت جزءاً كبيراً من ديوانه، وقد عبّر عن ذوقه برموز خمرية، واستخدم ألفاظ الشعر الخمري.

والخمرة التي سكر بها الجزيري هي قديمة أزلية، ويراد بها المحبة الإلهية، فيقول:

ساقى ژ ئەزەل يەك دو قەدەح بادە ب من دا
حەتتا ب ئەبەد مەست و خومار و تەلەسم ئەز[1]

الترجمة: {إنّ الساقي قد أعطاني في الأزل عدة أقداح من الخمر، فسأبقى سكراناً متداعياً إلى الأبد}.

والمعنى أنّ الحبيب سقاني عدداً من أقداح الخمرة من الأزل، فأنا إلى الأبد سكران منها، وضعيف القوى لا أقدر أنْ أتماسك، وأقف على رجلي من جراء حدة ذلك الشراب الأزلي[2].

فحبه أزلي منذ أنْ خلق الله الوجود، والعشق الإلهي صيرته هزيلاً ضعيفاً، فالسكر الصوفي يفعل بالإنسان مثلما يفعل به السكر الظاهري من الخمر المادي.

والخمر الصوفي ليس خمراً يدير الرأس، ويثقل الحواس، ويضرب غشاوته على القلب والعقل إلى حد الغيبوبة، بل على العكس من ذلك فهو يفتح البصيرة، ويوقظ الروح، ويوسع الرؤية، والخمر لا يعبر عن كنه المحبة الإلهية فحسب، وإنما تعبير عن الذهول ولذة رؤية الجمال الإلهي، والذي يحصل للصوفي السكر والغيبة[3].

وتأثير الخمرة التي شربها من يد الحبيبة أزلي دائم وهو في سكره باق إلى يوم القيامة، فهو يقول:

مـن دێ سـەحـەرگـاهـا (ألست) جامـەك ژ كـەوثەر دۆست د دەست
ژێ دا مـەلێ لـــەو مـايـە مـەست حـەتـتا حـەيـاتێ سـەر خـوەشـين[4]

---

(١) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص ١٢٣.
(٢) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج١، ص ٢٥٣.
(٣) **ينظر:** فلسفة العشق الإلهي، محمد أمين الدوسكي، ص ١٦٦.
(٤) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص ٢٠١.

الترجمة: {لقد رأيت قدحاً من الكوثر في يد الحبيبة في صباح يوم (ألستُ..) سقتني أنا(الملا)، فسأبقى مدى الحياة سكراناً}.

فيقول: رأيت في سحر الأزل يوم قول الله تعالى للأرواح: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى﴾[1]، قدحاً من ماء كوثر المحبة، فسقتني الحبيبة منه جرعة، فلذلك بقيت سكراناً إلى نهاية حياتي ووقت مماتي، أو بقيت كذلك إلى يوم الحساب يوم يقوم الناس لرب العالمين لا أفيق من هذه السكرة، ولا أصحو من هذه النشوة[2].

فهو المنتشي بتلك الخمرة الإلهية مدى الحياة، حيث شرب من يدها تلك الخمرة منذ أنْ خلق الله النفس البشرية، وأخذ منها العهد القديم بينه وبينها إلى يوم القيامة[3].

فيبين الجزيري هنا نشوة الحب عنده، ويستخدم رمز الخمرة على المحبة الإلهية، فهو بسبب آثار هذه المحبة بقي سكراناً مدى الحياة في الدنيا، لا يفيق من السكر لشدة وارد المحبة عليه.

والخمرة عنده مطهرة للقلب من الآثام والخطايا، فيقول:

ژ ژەنـگ و زەرقی دل دا بشۆتن

جاما صـەدەف بن رەنـد و كـەرامەت[4]

الترجمة: {لكي يغسل القلب من الصدأ والرياء، هات الكأس الصدفية جمالاً وتكرماً}.

فيقول: أيها النديم السكران، والرفيق في عناء الهوى وألم الجوى أسألك كرامة لله، ورعاية لحق الصحبة والمودة أنْ تأتيني وتناولني ذلك القدح الصدفي الطافح بالشراب الباقي، كي أتجرعه ليغسل وينقي ما في داخل قلبي من صدأ ووسخ، ويزيل عنه ما فيه من رياء وحيلة[5].

---

(١) سورة الأعراف، الآية: ١٧٢.
(٢) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج٢، ص ٤٦٩.
(٣) **ينظر:** فلسفة العشق الإلهي، محمد أمين الدوسكي، ص ١٧٣.
(٤) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص ٨٥.
(٥) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج١، ص١٤٢ - ١٤٣.

ومن يدخل الخمارة عليه مراعاة بعض الآداب الخاصة بها، فيقول:

گوناه و زوهد وطامات هل ناگرت خەرابات

كەسێ ب ڤی دەری رەت دڤێ بكت رعايەت[1]

الترجمة: {إنّ الخطيئة والزهد والشطحات لا تتحملها الخمّارة، فالشخص الذي يلج هذا الباب يلزم أن يراعي آداب السلوك}.

والهذيانات التي لا معنى لها، والشخص الذي يدخل من هذا الباب، ويريد أنْ يكون من أهله عليه أنْ يراعي تعليماتها ويتبع قوانينها، فباب التصوف والتقرب إلى الله لا يقبل الادعاءات الكاذبة ولا الزهد الظاهري، فالذي يدخل مجلس أهل الله عليه الالتزام بآداب الامتثال[2].

يبين الجزيري هنا حقيقية سلوك المريد والسالك لطريق التصوف والمحبة الإلهية، حيث يجب عليه أنْ يكون صادقاً في محبته، وأنْ يتريث في الحكم على أقوال العارفين والمحبين، لأنّ فيها رموزاً وإشارات يفهم من ظاهرها أنها شطحات، ولكنها قيلت عند السكر بوارد الحب الإلهي ونشوته.

مفاهيم الزهد الظاهري يكون أقوال العارفين و شطحاتهم أخطاءً كبيرة، لأنه بسبب ما يرد على قلبه من أنوار المشاهدات الربانية، والحقائق الإلهية، فترد ألفاظ غريبة على لسانه لا يستوعبها السامعون، إلاّ من كان مشربه صوفياً، لذا على المتلقي أنْ يفهم ويراعي السلوك وتعليماته، حتى لا ينحرف عن الطريق الصحيح، ولا يتعسف في تفسير تلك الشطحات والهذيان[3].

ويكفيه الوقوف بباب الخمارة، حيث يطلب المحبة الإلهية، فيقول:

هن ژ نك دێرێ ڤه تێن قەستا كنشتێ هن دكن

نەی ژ وانم نەی ژ وانم من دەرێ خەممار بەس[4]

---

(١) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص٨٣.

(٢) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج١، ص ١٣٨.

(٣) **ينظر:** فلسفة العشق الإلهي، محمد أمين الدوسكي، ص ١٦٩-١٧٠..

(٤) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص ١٣٨.

الترجمة: {يأتي البعض من الدير والآخر من الكنيسة، أما أنا فلست من هؤلاء ولا من أولئك، بل يكفيني الوقوف بباب الخمارة فحسب}.

إنّ بعض العشاق يرجعون قافلين من جهة بيعة النصارى، وآخرون يقصدون الذهاب إلى كنيسة اليهود، وأما أنا فلست من هؤلاء الراجعين، ولا من أولئك الذاهبين، بل يكفيني أنْ أقف بباب بائع الخمر حتى أسقي وأشبع خمراً وأرتوي سكراً، أي أريد قصد العشق، والتدين بدين الحب لأصل إلى جمال المحبوب الحقيقي، وهو يكفيني[1].

فيتدين الجزيري بدين المحبة الإلهية، التي تفعل بقلوب المحبين فعل الخمرة بالقلوب، تسكرها، وتجعلها في حال الغيبة، حيث اعتبر الإدمان عليها مبدأ عقدياً لا ينافسه أي مبدأ، ومشرباً معرفياً ليس دونه مشرب، فهو له كما الأديان الآخرين، عقيدة وإيمانٌ، ومنهج حياة، لأنه العشق الإلهي[2].

ومن آثار الخمرة، انكشاف الأسرار الإلهية له، فيقول:

فەیضا عولوومێ حکمەت جاما صەدەف کو گێرا

مە ژ دەستێ موغبەچان ب موصحەف و ب ئایەت[3]

الترجمة: {لما دار الحبيب الكأس الصدفية علينا بأيدي أولاد الكهنة فاضت علوم الحكمة، وهذا ما ثبت بالمصحف والآيات المنزلة}.

فيقول: لما دار المحبوب الحقيقي وطاف بين العشاق بذلك القدح الصدفي، وسقاهم من ذلك الرحيق الأبدي، فإننا من بينهم رأينا، ووصل إلى يدنا من يد الغلمان من أولاد المجوس الذين يخدمون في حانة الخمر، وانسكب في قلوبنا من أثر تلك الخمرة المسقية فيوضات من علوم الحكمة الربانية بالواردات الرحمانية حتى انكشف لنا الأسرار الإلهية، وهذا صحيح لا شك فيه، ونقسم على صحته بالقرآن الكريم وآياته[4].

---

(١) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج١، ص٢٨٧. وينظر: شرح ديوان الشيخ الجزري، الملا عبدالسلام الجزري، ج١، ص ٥٥٧.

(٢) **ينظر:** فلسفة العشق الإلهي، محمد أمين الدوسكي، ص ١٧٠.

(٣) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص ٨٣.

(٤) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج١، ص ١٣٧

وشرب الخمر - أي سلوك طريق المحبة الإلهية - عند الجزيري هو المنفذ للوصول إلى مقام الولاية[1]، فيقول:

عارف حەتا نەنووشی ژ دەستێ مەی فرۆشی

غائب نەبوو ژ هووشی پەیدا نەکر ولایەت[2]

الترجمة: {إذا لم يشرب العارف من يد الخمار، فإنه لا يغيب عن وعيه، ولن يحقق الولاية}.

أي أنّ العارف بالله لا يمكن أن يحصّل درجة العارفية، ولا يصل إليها حتى يشرب من يد المرشد الكامل المكنى عنه ببائع الخمر ذلك الشراب المعنوي، وحتى يغيب عن شعوره وإدراكه، فإذا شرب وغاب وصل إلى تلك الدرجة، واتصف بها، وأخذ الولاية، فالوصول إلى مقام الولاية للعارف لا يوجد إلا بعد أنْ يسكر ويغيب عن الإدراك والشعور ويفنى وجوده[3].

فالفناء عن النفس بسبب السكر وفقد الوعي الناتج عن دهش وذهول المحب هو الطريق الواصل إلى أعلى المقامات في المحبة الإلهية.

والسكر نتيجة منطقية لتناول الخمرة الإلهية، حيث تستولي المحبة على العقل والروح، فيقول:

مەستانە مەستان نووشەنووش قەرقەف د جامان هاتە جووش

ما دێ بمینت کەس ل هووش وەقتێ کو بێن دوردانە رەقص[4]

الترجمة: {من سكر السكارى ودوام الارتشاف، فار الخمر في الأقداح، فمن سيبقى صاحياً حين تشرع الحسان في الرقص؟!}.

---

(١) الولاية: قيام العبد بالحق عند الفناء عن نفسه. ينظر: معجم مصطلحات الصوفية، الحفني، ص٢٦٨.

(٢) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص ٨٣.

(٣) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج١، ص ١٣٨. وينظر: شرح ديوان الشيخ الجزري، الملا عبدالسلام الجزري، ج١، ص٢٩٣.

(٤) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص ١٤٥.

فيصيب المحب بالذهول ويستولي على إرادته، فتتوالى عليه حال الانجذاب والغيبوبة، وكلما أفرط في تناول خمرة المحبة زاد السكر، وحصل الانكشاف التي يرى بها المحبوبة في حالة مشاركتها إياه في الرقص، لأنّ السكر وارد قوي[1].

هنا يقترن الجزيري الخمر والجمال والحب، وتؤلف نسيجاً مترابطاً حتى وصل إلى مقام الفناء، حيث جمال المحبوب استولت على قلوب العارفين، فأسكرتهم نشوة الحب بسبب شدة وفرط جماله.

فالجزيري كسلفه ابن الفارض استخدم الخمرة للدلالة على المحبة الإلهية، وهذه الخمرة أزلية قديمة منذ النشأة الأولى، فلا يمكن تفسير خمرياتهما إلاّ تفسيراً باطنياً، لأنّ الخطاب متجه إلى الروح لينطلق إلى فضاء أرحب.

ولا سبيل إلى الحصول على المكاشفات والأسرار الإلهية إلا عن طريق السكر والخمرة، وهذا كله عن طريق السكر، والخمرة عند الجزيري مطهرة للآثام والخطايا، وهي الطريق للوصول إلى مقام الولاية، وعند ابن الفارض هي الحياة الحقيقية، فلا حياة لمن لم يذق طعم المحبة الإلهية.

السماع والرقص الصوفي:

تعد بعض الفرق الصوفية الرقص والسماع من أنجع الوسائل المؤدية إلى حلول الله في قلوب الهائمين به، وقد تبع الشاعران هذه التقاليد، واتخذا من الرقص والنشوة والتواجد وسائل جلي لإفناء الذات، والاتصال بالحبيب الإلهي.

وقبل أنْ يصبح الرقص فناً مرموقاً، أو ضرباً من ضروب اللهو، كان عند الشعوب القديمة طقساً دينياً، فباستخدامه كوسيلة للاتحاد بالروح الشاملة، يكون الصوفيون قد أعادوه إلى وظيفته الأصلية، ولا عجب، فالرقص أجدى سبيل لتهدئة هواجس النفس، ولحملها على النزوح إلى دنيا التآلف والصفاء، فالحركة الموقعة الموزونة تخمد الاضطراب الداخلي، وتحرر من القلق[2].

---

(١) **ينظر:** فلسفة العشق الإلهي، محمد أمين الدوسكي، ص ١٦٧.

(٢) **ينظر:** عمر بن الفارض من خلال شعره، ميشال فريد غريب، ص ٨٤.

وتتجاوب الصوفية مع اللحن الجميل والصوت الحسن، ويبتغون وراء ذلك العبرة والعظة والذكرى، وعندما تنضج التجربة الروحية لديهم، وتبلغ الغاية المنشودة، لا يسعه إلا البوح والتنفيس عن ذاته، لأنّ أحشاءهم محترقة، ومشاعرهم متعلقة بالمحبوب[١].

وكان بعض الصوفية ينظمون الشعر الرقيق الذي تثير العاطفة، لينشد في السماع وحلقات الرقص التي يقيمونها[٢].

وللسماع في حياة الصوفية أهمية كبيرة، في استحضار حالات الوجد والطرب، ولذا يتخيرون مقطوعات شعرية، مليئة بالعاطفة؛ ليكون في غاية التأثير في نفوسهم[٣].

فالسماع عند الصوفية هو دعوة إلى تزكية النفس وصفائها من الهزل واللهو، وهو غذاء للروح، ووسيلة لترقيق القلب، والرقص عند الصوفية عبارة عن اهتزاز وتمايل غير مثير للشهوة والهوى[٤].

السماع والرقص لدى ابن الفارض:

للسماع عند ابن الفارض أهمية عظيمة، حيث لا يمكن للسالك الاستغناء عنه، ففيه يجد اللذة والطرب، اللذين يصلان بالسالك إلى المراتب السامية للروح. والسماع لديه وسيلة لتهذيب النفس وصفائها، ويثير عنده من الشوق للقاء المحبوب، يجعله يرقص على ألحانه، وينشد الوصال مع المحبوب.

وهو أداة صالحة تعين السالك في طريق المحبة الإلهية على تصفية نفسه، وترقيق حسه، والسمو به عن حضيض الحياة المادية، والصعود إلى أوج الحياة الروحية حيث تتصل بعالمها العلوي، وتقود إلى ما كانت عليه من صفاء ونقاء[٥].

---

(١) **ينظر:** فصول في التصوف، حسن محمود الشافعي، ص ٢٢٠- ٢٢٨.
(٢) **ينظر:** الأدب في العصر المملوكي، محمد زغلول، ٣٢٤.
(٣) **ينظر:** المصدر نفسه، ص ٣٠٩ - ٣١٠.
(٤) **ينظر:** السماع عند صوفية الإسلام، فاطمة فؤاد، تصدير الكتاب: عاطف العراقي، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٧م ص ٦١ - ٦٣، ٧٥.
(٥) **ينظر:** ابن الفارض والحب الإلهي، محمد مصطفى حلمي، ص ٢١٣.

فهو يصف حال السماع، ويقول:

وَيُنْبِيكَ عَنْ شأْنِي الوَلِيْد وَإِنْ نَشَا ... بَلِيْداً بِإِلْهَامٍ كَوَحْيِ وَفِطْنَةِ
إِذَا أَنَّ مِنْ شَدِّ القِمَاطِ وَحَنَّ فِي ... نَشَاطٍ إِلَى تَفْرِيْجِ إِفْرَاطِ كُرْبَةِ
وَيُعْرِبُ عَنْ حَالِ السَّمَاعِ بِحَالِهِ ... فَيُثْبِتُ لِلرَّقْصِ انْتِفَاءَ النَّقِيْصَةِ
يُسَكَّنُ بِالتَحْرِيْكِ وَهْوَ بِمَهْدِهِ ... إِذَا مَالَهُ أَيْدِي مُرَبِّيْهِ هَزَّتْ[1]

فقد حاول ابن الفارض إخبار بعض الصوفية المنكرين لرقصه عند السماع، عن طريق الطفل الصغير، إذ إنّ من شدّ القماط وحنّ إلى تفريج كربته، فيلغي به كل ما أصابه من الكرب، ويكشف الوليد عن حال سماع الواجدين بسبب حاله، فيثبت انتفاء النقص المنسوب إلى الرقص، ويراد بالمعنى: أنّ الروح يهم بالسماع، بالرجوع إلى وطنه المألوف ويفارق النفس، فتحركه يد الحال وتسكنه عما به بسبب التحريك إلى طول الأجل المعلوم[2].

فهو يصف حال الوجد الناشئ عن السماع، وما يصحبه من أعراض خارجية كالدهش، والاضطراب، والحركة، والرقص، وما إلى ذلك، فلقد كان ابن الفارض صوفياً غلبه السكر، واستبدت به النشوة، يسمع فيستخفه الوجد، وتغشى أعضاءه الحركة، ويقهره وارد السماع، فلا يملك له صَرْفاً، فالسماع يهيج كوامن وجده، ويقدم سنيّ أحواله، ويطهر لطيف منازلاته[3]. إذ يشبه نفسه المعذبة المكبوتة بطفل يئن من شد القماط، ولا يكف عن البكاء إلا إذا يد المربي هزت المهد[4]. فالسماع عنده علاج لتهدئة نفسه التواقة للفناء في المحبوب، حيث لا تنطفئ حرارة شوقه إلاّ بالوصال معه، حيث يجد الاستقرار والسكينة.

وقد كان ابن الفارض يخلع ثيابه أثناء الوجد والرقص، ويبرر ذلك ويقول:

وَخَلْعُ عِذَارِي فِيْكِ فَرْضِي وَإِنْ أَبَى ... اقْتِرَابِي قَوْمِي والخَلاَعَةُ سُنَّتِي
وَلَيْسُوا بِقَوْمِي مَا اسْتَعَابُوا تَهَتُّكِي ... فَأَبْدَوْا قِلًى واسْتَحْسَنُوا فِيْكِ جَفْوَتِي
وَأَهْلِي فِي دِيْنِ الهَوَى أَهْلُهُ وَقَدْ ... رَضُوْا لِيَ عَارِي واسْتَطَابُوا فَضِيْحَتِي[5]

---

(١) **ينبيك:** يخبرك. والوليد: الولد. ونشا: خلق وربِّي. وأنّ: من الأنين. والتحبير: التحسين. والتالي: القارئ. والصيت: الشديد الصوت. ينظر: ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص ٤٨.
(٢) **ينظر:** كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدُّر، القاشاني، ص ١٦٧ - ١٦٨.
(٣) **ينظر:** شعر عمر بن الفارض، عاطف جودة، ص ٨٠، ٨٣.
(٤) **ينظر:** عمر بن الفارض من خلال شعره، ميشال فريد غريب، ص ٨٤.
(٥) ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص ٣٠.

فيرى ابن الفارض أنه واجب عليه تجريده من قيود العادات والمستحسنات في حبه للمحبوب، بالإضافة إلى مالا يسع تركه، ويبرئ نفسه من قاصري الفهم من النسّاك والصوفية، وأثنى على الذين يدينون بدينه وطريقته، لأنهم استطابوا فضيحته بين الناس وارتضوا عريه أثناء الوجد[١].

إذ كان يرقص في أسواق القاهرة، ليهدئ اضطراباً طغا على أعصابه لسماعه شكوى متعب، أو نوح نادب، ولكم شق ثيابه، وخلعها مجاهراً بأن الوجد المفرط يبيح الخلاعة، والتهتك، وقد اشتهر بممارسة الرقص والولع به، لا سيما في الشوارع والطرقات[٢].

فقد توسل ابن الفارض بالحركة الراقصة، ليفصح عن ولهه[٣]، وشدة وجده، وذلك حين عجزت الكلمة الإفصاح عن ذلك، ولكثرة رقصه في الطرقات والشوارع في مصر، سمي بـ "الشاعر الرّاقص"[٤].

ويقول مبيناً حقيقة رقصه الذي يحصل عن وجده من سماعه:

وَيُحْضِرُنِي فِي الجَمْعِ مَنْ باسْمِهَا شَدَا فأَشْهَدُهَا عِنْدَ السَّمَاعِ بجُمْلَتِي
فيَنْحُو سَمَاءَ النَّفْحِ رُوحيَ وَمَظْهَرِي المُسَوَّى بهَا يَحْنُو لأتْرَابِ تُرْبَتِي[٥]

فيؤكد ابن الفارض أنه لا يشغله شاغل عن مشاهدة الذات الأزلية باطناً، وإن كان يسمع بغنى الشادي ظاهراً، فهو يشهد محبوبته عند السماع بجملة أجزائه ظاهرة وباطنة، ويشير إلى سبب رقصه هو حنو النفس إلى الطبيعة، وحنو الروح

---

(١) **ينظر:** كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدُّر، القاشاني، ص ٦٥ - ٦٦.
(٢) **ينظر:** ابن الفارض / شاعر الحب الإلهي، يوسف سامي، ص ٤٩.
(٣) **الوله:** إفراط في الوجد، وقيل: افراط في الحزن حتى ذهاب العقل، وهو أن تجعل مرآة قلبك في مواجهة جمال الحبيب، وأن تصير ثملاً بشراب الجمال، وأن تصبح به في عداد المرضى. ينظر: شرح اصطلاحات الصوفية، ابن عربي، شرح: سعيد هارون، ص٣٤. وينظر: معجم مصطلحات الصوفية، الحفني، ص ٢٦٩.
(٤) **ينظر:** http://www.tunipresse.com، مقالة بعنوان (ابن الفارض الشعر الراقص)، لـ(محمد الغزّي).
(٥) **ينحو:** يقصد. ويحنو: يميل ويصبو. وحنت: صبت. ينظر: ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص ٤٨.

إلى عالم الحقيقة، فينجذب كل جزء إلى طرف يخالف الآخر، فيظهر الحركة والدوران[١].

فهو يصور نفسه على إنه محب من أصحاب المواجيد والأذواق، يتخذ من تواجده ووجده وسيلة توصله إلى شهود محبوبته، ورقصه ليس ابتهاجاً بموجود كان مفقوداً، أو الحزن على موجود صار مفقوداً، بل معناه أن حياته النفسية قد تنازعتها قوتان متباينتان علواً وسفلاً: الروح تنجذب إلى أعلى والنفس تنجذب إلى أسفل، ومن هذا الجذب ينشأ الاضطراب والحركة والدوران، فيهدأ ويسكن بعد ذلك[٢].

ويتجلى الله سبحانه وتعالى له في وقت السماع، حيث يقول:

في نَغْمَةِ العُودِ والنّايِ الرَّخيْمِ إذا تألّفَا بَيْنَ ألْحَانٍ مِنَ الهَزَجِ[٣]

والمعنى أن الوجود الحق يتجلى له، وينكشف لآذانه في وقت السماع، وطيب الألحان بصورة الصوت المطرب، لأنه تعين من جملة التعينات التي عينها الوجود الحق، فظهرت به وظهر بها من حيث أسماؤه الحسنى وصفاته العليا، وذاته غائبة لكمال تنزهها عن الأكوان، ومحوها وإفنائها لكل ما هو كائن أو كان[٤].

فالسماع عند ابن الفارض أداة لتصفية النفس، والترقي بعالم الروح، حيث يهيج وجده، ونتيجة للسماع كان يرقص، ويخلع ثيابه أثناءها، ولكثرة رقصه أثناء السماع سمي بالشاعر الراقص، والرقص بالنسبة له كان تعبيراً عن حالة تقصر اللغة التعبير عنها، وهو من محبي المواجيد والأذواق، ويتجلى الله سبحانه له في وقت السماع.

---

(١) **ينظر:** كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدُّر، القاشاني، ص ١٦٥.
(٢) **ينظر:** ابن الفارض / سلطان العاشقين، مأمون غريب، ص١٧٦ - ١٧٧.
(٣) **الناي:** آلة الطرب من ذوات النفخ. والرخيم: الصوت السهل. والهزج: ضرب من الأغاني فيه ترنم. ينظر: ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص ٨٥.
(٤) **ينظر:** شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي، ج٢، ص١٠٤.

السماع والرقص لدى الجزيري:

اهتم الجزيري بالسماع والرقص، وله قصيدة كاملة حول الرقص، يصور فيها الرقص الصوفي، حيث الرقص دواء آلامه، والسماع عنده هو طريق التصديق، وهو كالغذاء يتقوى به على الطي والوصال.

فالبشارة من الحبيب تأتي عن طريق صوت السماع، فيقول:

دى بشارەت ژ ئشارەت ژ نەيى بينه سەماع

تو ژ نايى و سەمايى بكه باوەر مەكه بەحث[1]

الترجمة: {إنّ البشارة بالإشارة ستسمع من الناي، وأنت فصدق في السماع من الناي، ولا تبحث}.

أي إنّ البشارة من الحبيب بالوصال ستأتي، وتصل إليك بطريق الإشارة، والتلميح من صوت الناي، أي الشبابة عند سماع صوتها، فأنت أيها العاشق من ذلك الصوت في مجلس السماع صدّق، وتيقن بتلك البشارة، ولا تبحث عن طريق آخر من طرق التصديق، لأنّ هذه البشارة تكفي لحصول اليقين ولا حاجة لشيء آخر[2].

حيث السماع هو السبيل الأنجع للوصول إلى حالة من الرقي الروحي، وبه تصل نفس الصوفي إلى الصفاء والنقاء، ومن ثم الفناء في المحبة الإلهية، حيث يجد الراحة والطمأنينة.

وإنه لشرف عظيم أن يشارك العشاق في حلقة الرقص مع الحبيب، فيقول:

هەى هەيا رەقص وسەمايا تە چ خوەش بەستى يە چەرخ

كو ل سلسل ب سەما تێت و ل سەر دەستى چوو بەرخ[3]

الترجمة: {بأية سهولة قد لف ضجة رقصك حلقة الرقص، بحيث يتناوب عليه الراقصون ويرقص الحمل في برجه زاحفاً}.

فيقول: إنّ حلقة رقصك يا حبيب التي هيأتها وكونتها قد أخذت ضجة، وطرباً عظيماً من العشاق الذين يرقصون فيها، أي أنّ حلقة الرقص التي تشارك أنت فيها

---

(١) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص ٨٨.

(٢) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج١، ص ١٥٢.

(٣) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص ١٠٩.

مع عشاقك هي في ضجة، وطرب زايد، ودوران الرقص فيها، وطواف الراقصين هو في حركة شديدة لا تهدأ، ولا تخف حرارتها بحيث إنّ تلك الحركة، والحرارة ترتفع حتى تصل إلى برج الحمل في السماء، فيأخذ الطرب الحمل من جراء ذلك، فزحف على يديه من برجه، قاصداً الاشتراك في ذلك الرقص بغية أن يتشرف بمرافقة الحبيب في هذه الحلقة، والرقص المبارك[1].

فيصور الجزيري العشاق وهم في حلقة رقص مشوقة، حتى اشتاق الحمل في مداره إلى المشاركة معهم في هذا الرقص[2].

ويشبه حلقة الرقص الصوفي بحلقة الملائكة في الذكر والتسبيح، فيقول:

هاى و هوويا سوببووحى يان　　رەقص و سەمايا قودسى يان
تەشبيهى جووشا صووفى يان　　فەريـاد و ذكـر و لـەرزه دا[3]

الترجمة: {إنّ ضجة الملائكة المسبحة، ورقصة الملائكة المقدسة تشبه جوقة الصوفية في ذكراها، وارتعاشها، واضطرابها}.

هذه هي صورة أهل السماء، قد غمرتهم فرحة الوصال التي تمت بين العاشق والمعشوق، وفرحة اللقاء كانت نهايته الفناء، وكأنها جوقة الصوفية المجذوبة[4].

وللجزيري قصيدة كاملة حول الرقص الصوفي، يذكر فيها أهمية الرقص الصوفي في السلوك الصوفي، ويبتدئ بقوله:

سەلوا سەهى قەد خەمملى　　لەو كەممـلى مەستـانه رەقص
وەر صوحبەتىّ كەر قابلـى　　دىّ بيت وەره شاهانه رەقص[5]

الترجمة: {إنّ الحبيبة التي كشجرة سرو مستقيمة القامة قد تزينت، لذلك اكتمل الرقص الملوكي، فتعال إلى مجلس الأنس إن كنت أهلاً لذلك، لأنها ستتحرك كالرقص الملوكي}.

---

(١) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج١، ص٢١١- ٢١٢.
(٢) **ينظر:** فلسفة العشق الإلهي، محمد أمين الدوسكي، ص ٨٢.
(٣) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص ٥٤.
(٤) **ينظر:** فلسفة العشق الإلهي، محمد أمين الدوسكي، ص ١٥٦.
(٥) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص ١٤٥.

إنّ الحبيبة التي هي كالسرو المستقيمة القامة قد تزينت، وتجملت وحضرت مجلس الأنس وحلقة الرقص، فلذلك قد اكتمل وانتظم الرقص الملوكي بعويل وزمزمة وصياح، انتظام رقص السكارى بالعشق، فأنت يا عاشق احضر إلى هذه الصحبة، واشترك في هذه الحلقة إن كنت تعد نفسك أهلاً لذلك الاشتراك وصالحاً لها، لأنّ هذه الحلقة ليست عادية للعوام، بل إنها رقصة خاصة على هيئة الرقص الملوكي، حيث تتحرك حلقة الرقص ذهاباً وإياباً. والمراد بالرقص هنا: الطرب والجذبة التي تعتريه العشاق في مجالس أنسهم، فترجف أعضاؤهم وتضطرب جوارحهم، فيظهرون بصورة من يرقص ويمرح فرحاً وسروراً، أو يأتي ويذهب الحبيبة الملكية في الرقص، فاحضر لتتفرج على حسن رقصها وتلتذ به[1]. فعنده حلقة الرقص هي مجلس الأنس بالحبيبة، فالذي يشارك فيها يجب أنْ يكون أهلاً لذلك.

وبحضور الحبيبة إلى الرقص، يغيب العشاق عن وعيهم، حيث يقول:

مه ستانه مەستان نووشەنووش قەرقەف د جامان هاته جووش

ما دێ بـمينت كـەس ل هـووش وەقتێ كو بێن دوردانه رەقص[2]

الترجمة:{من سكر السكارى ودوام الارتشاف، فار الخمر في الأقداح، فمن سيبقى صاحياً حين تشرع الحسان في الرقص؟!}.

فإنّ السكارى في حالة السكر يقولون: اشربوا اشربوا، لشدة طربهم وفرحهم، ففارت الخمر في الأقداح، فلم يبق أحد على عقله وشعوره في الوقت الذي تجيء المحبوبات التي هي كالدرر إلى الرقص واللعب، بل كلهم مندهشون من شدة الطرب والفرح[3].

هنا يبين الجزيري تأثير الجمال في العلاقة بين المحب والحبيبة، حيث يثير كوامن الوجد والغرام لدى المحب، لدرجة يعبر بالرقص عن فرحه وإعجابه بجمال الحبيبة.

---

(١) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج١، ص ٣٠٥. وينظر: شرح ديوان الشيخ الجزري، الملا عبدالسلام الجزري، ج٢، ص٢٤ - ٢٥.

(٢) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص ١٤٥.

(٣) **ينظر:** شرح ديوان الشيخ الجزري، الملا عبدالسلام الجزري، ج٢، ص ٢٥.

فالرقص من الوسائل الموصلة للوجد عند الصوفي، والذي ينشأ من غلبة المحبة على المحب، وفيه يجتمع الشوق والحزن، ورغم ذلك فهو سعادة لروح الصوفي، ولا يتم الرقص إلا بوجود الغناء الذي يسمونه "السماع"، والرقص وسيلة لخشوع الروح وغيبته عن أوصافه بشهود الله سبحانه وتعالى[1].

وهو مستعد لإعطاء روحه مقابل المشاركة في الرقص مع الحبيبة، فيقول:

سەد جان گرامی من هەبن بافێمە رێ ئەرزانە رەقص[2]

الترجمة: {لو كانت لي مائة روح غالية رميتها في طريق ذلك الرقص، فإنها رخيصة في سبيلها}.

فالرقص عند الجزيري في غاية من الأهمية، حيث يفتدي بأغلى ما يملكه - وهي روحه - في سبيل الوصول إلى مجلس الأنس مع المحبوب الحقيقي فيقول: إذا كان لي مائة روح - على سبيل الفرض، لأن الروح من أمر الله - عزيزة ثمينة غالية علي جعلتها فداءً في طريق الاشتراك في ذلك الرقص، وفي سبيل التمكن من حضور تلك الحفلة الراقصة، فإنها تكون رخيصة في نظري، ولا قيمة لها عندي بالنسبة إلى الحصول على تلك الأمنية الغالية الثمينة، أو لائق في مقابل ذلك[3].

والرقص عنده بمثابة العلاج لجميع آلامه، حيث يجد فيه الشفاء، والراحة والطمأنينة، فيقول:

ئیرۆ شەکەر خەندێ برین دەستێ سپی زەندێ برین
دیسا ب گۆڤەندێ برین دەردێ مەلێ دەرمانە رەقص[4]

الترجمة: {اليوم، أخذتنا ذات الشفاه الحلوة المبتسمة، ويد البيضاء الساعد إلى محفل الرقص، ودواء ألم الملا هو الرقص}.

---

(١) **ينظر:** فلسفة العشق الإلهي، محمد أمين الدوسكي، ص ١٦٠.
(٢) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص ١٤٥.
(٣) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج١، ص٣٠٧. وينظر: شرح ديوان الشيخ الجزري، الملا عبدالسلام الجزري، ج٢، ص ٢٧.
(٤) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص ١٤٦.

والمعنى أنّ الحبيبة الحلوة الابتسامة والضحك، قد أخذتنا اليوم وذهبت بنا قابضة بيدها البيضاء الساعد على يدنا إلى حلقة الرقص التي ضمت الحسان الجميلات في تلك الحفلة أيضاً، كالسابق لنشاركها في ذلك الرقص، وهذا هو غاية أملنا ونهاية أمنيتنا، لأنّ دواء الملا وعلاج ألمه ووجعه الذي يعانيه في سبيل هواه هو هذا الرقص، فهو الذي يشفى به من هذا العناء ويعافى به من هذا الشقاء[1].

فلا راحة ولا سكون إلا بالوصول إلى الحبيب، وأنجع وسيلة لذلك هي الرقص، حيث يجد الجزيري لذته فيه.

والسماع عند الجزيري طريق التصديق، والبشارة تأتيه عن طريق السماع، فهو وسيلة للترقي الروحي والوصول إلى الحقيقة، وهو عند ابن الفارض أداة تصفية النفس والترقي بعالم الروح، حيث يتجلى الله سبحانه له عند السماع.

فقد ربطت الصوفية بين السماع والمحبة الإلهية، فالحب شعور باطني يملك الحياة النفسية في كل الأحوال ويوجهها إلى الحق سبحانه وتعالى[2].

ويصور الجزيري مشاركته في حلقات الرقص مع الحبيبة، والرقص دلالة على فرحة الوصال مع الله سبحانه وتعالى، وبالرقص يغيب عن وعيه، في مجلس الأنس بالحبيبة؛ لذلك فهو مستعد لإعطاء روحه مقابل المشاركة في حلقة رقص مع الحبيبة، إذ إنّ الرقص علاج لآلامه التي ذاقها في المحبة الإلهية، ولم يثبت أن الجزيري مارس الرقص عملياً، بينما ابن الفارض كان يرقص في شوارع القاهرة، حتى إنه كان يخلع ثيابه أثناء الرقص، والرقص عنده وسيلة ليفصح عن شدة وجده، حيث عجزت اللغة الإفصاح عن ذلك.

---

(١) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج١، ص٣١٠.

(٢) **ينظر:** السماع عند صوفية الإسلام، فاطمة فؤاد، ص ١٥٢.

الفصل الثالث

الفصل الثالث
الأفكار والمفاهيم الصوفية

- الاتحاد
- الحلول
- وحدة الوجود
- وحدة الشهود
- وحدة الأديان
- الحقيقة المحمدية

المفاهيم والأفكار الصوفية

تطورت مفاهيم التصوف جيلاً بعد جيل، حيث مرت بمرحلة الزهد البسيط، وصولاً إلى مرحلة الترقي الروحي والحب الإلهي، ومن ثم مرحلة التصوف الفلسفي في العصر العباسي، حيث الانفتاح على الثقافات الأخرى، والتأثر بهم، والتأثير فيهم، فظهرت في شعر الأدباء الصوفيين الكثير من المفاهيم والأفكار التي تعتمد في شرحها على الذوق الرفيع والعقل النيِّر.

ففي شعر الشعراء الصوفية من المعاني والأفكار الفلسفية، وإنْ لم يكونوا فلاسفة بالمعنى الدقيق الذي تدل عليه الفلسفة، إلاّ أنهم بأذواقهم الروحية، وأحوالهم النفسية ربما كانوا أقدر من العلماء والفلاسفة على إدراك الحقيقة الخفية، ومعرفة الذات العلية[1].

حيث ظهرت أفكار الوحدة والاتحاد والحقيقة المحمدية وغيرها من الأفكار والمفاهيم في شعر الصوفية، وهي أفكار فلسفية عند البعض، وعند الآخرين مواجيد وأذواق روحية، وأحوال ومقامات تصل إليه الصوفية بالصفاء والترقي الروحي، وبالرياضات الروحية والمجاهدات.

فقد أشار كل من ابن الفارض والجزيري إلى هذه المفاهيم والأفكار بشكل أو آخر، وعبّرا عن رأيهما ومذهبهما الصوفي، في تلك المفاهيم.

---

(١) **ينظر:** ابن الفارض والحب الإلهي، محمد مصطفى حلمي، ص٢٢٦، ٢٣٠.

الاتحاد

الاتحاد في اللغة هو مصدرٌ من اتحد يتّحد اتحاداً، وأصل مادة الاتحاد من (وَحَد) وهي تدور على معنى الانفراد[1].

والاتحاد اصطلاحاً هو حال الصوفي الواصل، وقيل هو شهود وجود واحد مطلق من حيث إنّ جميع الأشياء موجودة بوجود ذلك الواحد معدومة في أنفسها، لا من حيث إنّ ما سوى الله تعالى وجوداً خاصاً به يصير متحداً بالحق، تعالى عن ذلك علواً كبيراً. وقيل هو شهود الوجود الحق الواحد المطلق الذي الكل موجود بالحق معدومة بنفسه، لا من حيث أنّ وجوداً خاصاً اتحد به فإنه محال[2].

وقد احتجت الصوفية على اتحادهم بالحديث القدسي، الذي يقول الله سبحانه وتعالى: (وَمَا تقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ، وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا، وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا...)[3].

فالاتحاد عند الصوفية هو حال يسيطر على الوجدان، غير مبني على النظر العقلي، حيث يشعر الصوفي بالوحدة مع الله[4].

إذاً الاتحاد الذي يومئ الصوفية إليه ليس هو تخلل الجسم في الجسم، فالقمر مثلاً معتم بطبعه، ومع ذلك فإنّ النور الذي فيه، إنما هو نور الشمس التي انتقلت إليه بذاتها، والقمر محل لها ومظهر من مظاهرها[5].

---

(١) **ينظر:** معجم مقاييس اللغة، ابن الفارس، باب: الواو والحاء. وينظر: لسان العرب، ابن منظور، مادة: وحد.

(٢) **ينظر:** اصطلاحات الصوفية، القاشاني، ص٢٤. وينظر: معجم مصطلحات الصوفية، الحفني، ص ١٠.

(٣) الجامع الصحيح المختصر، البخاري، ج٥، باب التواضع.

(٤) **ينظر:** مقدمة الناشر لكتاب (الفلسفة والدين في التصوف الإسلامي)، إبراهيم هلال، ص٩.

(٥) **ينظر:** شعر عمر بن الفارض، عاطف جودة، ٢٨٦.

الاتحاد لدى ابن الفارض:

اتحاد المحب مع المحبوب هو مذهب ابن الفارض الصوفي، حيث يؤكد خلال ديوانه على هذا المبدأ ويأتي بدلائل من السنة النبوية، ليؤكد فكره القائل بالاتحاد مع الله سبحانه وتعالى، ولكن اتحاده هو اتحاد شعوري لا حقيقي.

وتتمثل بداية اتحاد ابن الفارض في أنّ ذات المحبوبة تتكشف، وتتجلى له في كل مظهر بحيث يرى المحب وجه المحبوبة متجلياً على صفحة مرآة المظاهر الكونية[١]، فيقول:

وَهَا أنَا أُبْدِي في اتّحَادي مَبْدَئِي ... وَأَنْهِي انْتِهَائِي في تَوَاضُعِ رِفْعَتِي

جَلَتْ في تَجَلِّيهَا الوُجُودَ لِنَاظِرِي ... فَفِي كُلِّ مَرْئِي أَرَاهَا بِرُؤْيَةِ[٢]

نبّه ابن الفارض السالك إلى أنّ انتهاء التوحيد، أنْ يتواضع الموحد بالنزول من مقام الجمع إلى التفرقة[٣]، وبعد ذلك بين ابتداء توحيده بإظهار ذات المحبوبة في حال ظهورها في الوجود المطلق لناظره، فكان يراها برؤية العيان في كل مرئي[٤].

ولا تقف بداية الاتحاد عند حدّ تجلي الذات في المظاهر المتعددة، ولكنها تتجاوز هذه المظاهر إلى باطن المحب نفسه، فابن الفارض حين فني عن نفسه، ووجد أنه ومحبوبته شيئاً واحداً[٥]، كما يقول:

وَأَشْهِدْتُ غَيْبِي إِذْ بَدَتْ فَوَجَدْتُنِي ... هُنَالِكَ إِيَّاهَا بِجَلْوَةِ خَلْوَتِي[٦]

---

(١) ابن الفارض والحب الإلهي، محمد مصطفى حلمي، ص ٢٠٠.

(٢) **جلت:** أظهرت بوضوح. التجلي: الكمال. ينظر: ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص٣٧. وينظر: ديوان ابن الفارض شرحه وقدم له: مهدي محمد ناصر الدين، ص٤٢.

(٣) **الجمع:** إشارة إلى حق بلا خلق، والفرق: إشارة إلى خلق بلا حق، والفرق ما نسب إليك، والجمع استغراق العبد في الحضور بغلبة مع الله، حتى لا يحس بشيء سوى ذات الله. ينظر: شرح معجم اصطلاحات الصوفية، ابن عربي، شرح: سعيد هارون، ص ٢٤ - ٢٥.

(٤) **ينظر:** كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدُّر، القاشاني، ص ١٠٧.

(٥) **ينظر:** ابن الفارض والحب الإلهي، محمد مصطفى حلمي، ص ٢٠٠.

(٦) **أشهدت:** جعلت أشهد، أي أحضر. والجلوة: تزيين العروس. وخلوتي: اختلائي واعتزالي أي الانفراد. ينظر: ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص٣٧. وينظر: ديوان ابن الفارض شرحه وقدم له: مهدي محمد ناصر الدين، ص٤٢.

فأصبح المحب والمحبوبة شيئاً واحداً حيث يقول: "أحضرت باطني حين ظهرت المحبوبة في ذلك المقام ذاتي، وأنها يكشف باطني الذي عبرت عنه (بجلوة خلوتي)[1] وهذا المعنى مبني على أنّ المحب محبوب باطناً، محب ظاهراً، كما أنّ المحبوب محب باطناً، محبوب ظاهراً"[2].

ورتب على اتحاده أحكاماً منها: رفع تاء المخاطب بين المحب والمحبوب، حيث يقول:

فوَصْفي إذْ لَمْ تدْع بأثْنيْن وَصْفُها ... وَهَيْئتهَا إذْ وَاحِدٌ نَحْنُ هَيْئَتِي
فإنْ دُعِيَتْ كُنْتُ المُجِيْبَ وإنْ أكُنْ ... مُنَادَى أجَابَتْ مَنْ دَعَانِي وَلَبَّتِ
وإنْ نُطِقَتْ كُنْتُ المُنَاجِي كَذَاكَ إنْ ... قَصَصْتُ حَدِيثاً إنَّمَا هِيَ قَصَّتِ
فَقَدْ رُفِعَتْ تَاءُ المُخَاطَبِ بَيْنَنَا ... وَفِي رَفْعِهَا عَنْ فُرْقَةِ الفَرْقِ رِفْعَتِي[3]

إذ رتب على اتحاد المحب مع المحبوبة، أنْ ترفع حجاب الإثنينية وكشف القناع عن الذات الواحدة، فكل وصف، وهيئة وصورة مضاف إلى المحب هو وصف المحبوبة، فإنْ أجابت داعيها كان المحب هو المجيب، وإنْ أجبت من دعاه كانت هي الملبية.. وذلك لرفع الغيرية اللازمة لتاء المخاطب، وثبت في هذا الرفع بسبب الاتحاد رفعتي عن أهل التفرقة[4].

فبرفع تاء المخاطب بين المحب والمحبوب، يصبحان واحداً، لا فرق بينهما، أي إنه تخلص من شرور النفس وزكاها إلى درجة أصبحت ناطقة بما أمر الله به، فيشعر ابن الفارض أنه اتحد مع الله عز وجل شعورياً.

---

(١) **الخلوة:** محادثة السِّرِّ مع الحق حيث لا ملك ولا أحد سواه. والجلوة: خروج العبد من الخلوة بالنعوت الإلهية. ينظر: شرح معجم اصطلاحات الصوفية، ابن عربي، شرح: سعيد هارون، ص٥٨.

(٢) كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدُّر، القاشاني، ص ١٠٧.

(٣) ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص٣٧

(٤) **ينظر:** كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدُّر، القاشاني، ص ١٠٨ - ١٠٩.

ويستشهد ابن الفارض بحديث نبوي شريف على اتحاده، ويقول:

وَجَاءَ حَدِيْثٌ فِي اتِّحَادِي ثابتٌ رِوَايَتُهُ فِي النَّقْلِ غَيْرُ ضَعِيْفَةِ
يُشِيْرُ بِحُبِّ الحَقِّ بَعْدَ تقَرُّبٍ إليْهِ بِنَفْلٍ أوْ أدَاءِ فَرِيْضَةِ
وَمَوْضِعُ تَتبيْهِ الإشَارَةِ ظَاهِرٌ بِكُنْتُ لَهُ سَمْعاً كَنُورِ الظَّهِيْرَةِ[1]

هنا يؤكد ابن الفارض اتحاده بالاعتماد على الحديث القدسي الشريف: (وَمَا تقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ، وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا، وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا...)[2]، ويشير إلى أن الوصول لحب الحق تعالى هو بكثرة النوافل والعبادات، فحبه متعلق بحب المحب له[3].

فيؤكد نظريته في الجمع والاتحاد، أي أنّ الله سبحانه وتعالى، عندما يحب العبد المتقرب إليه بالمجاهدات والرياضات، وبعمل العبادات المفروضة، والاستمرار على أداء النوافل، حينئذ يصبح سمعه وبصره ويده ورجله، أي يتحد بالله عز وجل ولكن دون حلول فيه.

الاتحاد لدى الجزيري:

ينشد الجزيري الاتحاد مع المحبوب، اتحاداً شعورياً، كسلفه ابن الفارض، يشهد فيه المحب الوجود الواحد المطلق لله عز وجل، ثم يشعر بأنّ الله تعالى هو سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به.

فليس للعاشق عنده أي غرض من الوصال إلا الاتحاد، فيقول:

قەستی وەحدەت دکرت رووح ب رووح
وەر نە، عاشق ژ وصالێ چ غەرەض[4]

---

(١) ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص ٦٢ - ٦٣.
(٢) الجامع الصحيح المختصر، البخاري، ج٥، باب التواضع.
(٣) **ينظر:** كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدُّر، القاشاني، ص ٢٤٨.
(٤) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص ١٤٨.

الترجمة: {تقصد الروح الاتحاد بالروح، وإلا فللعاشق أي غرض له في طلب الوصال}.

والمعنى أنّ العاشق يطلب ويتمنى أن يحظى بنعمة الوصال بحبيبه، لأجل أن تتحد روحه بروح الحبيب، ويفنى في ذاته، وإلا فأي غرض له في طلب الوصال، والتفاني في سبيل الوصول إليه[1].

فالاتحاد الذي ينشده الجزيري واضح المعالم، وهو اتحاد الروح مع الروح، عن طريق المجاهدات وتصفية النفس وصفائها، وليس اتحاد جسم مع جسم آخر.

ويؤكد اتحاده على لسان المحبوبة، فيقول:

گۆتە مە دوردانەیی ئەم ژ تە و تو ژ مەیی
لەو ب حەقیقەت یەکین مەسئەلە بێ شوبهە ما[2]

الترجمة: {قالت لنا الحبيبة نحن منك وأنت منا، لأننا في الحقيقة نحن كل واحد، فلم تعد في المسألة شبهة}.

أي أنّ الحبيبة التي هي في حسنها وصفاء لونها، كحبات الدر في البياض والصفاء، قالت لنا: نحن منك وأنت منا، فلأجل ذلك أننا متحدون في الحقيقة، وفي نفس الأمر بقيت المسألة والقضية بلا شبهة ولا شك[3].

فظل المحب ينشد الاتحاد ويسعى إليه، حتى ينفي التباين بينه وبين المحبوب، لأنّ حقيقة الوحدة لم تعد فيها شك عند الجزيري، حيث إنّ المحب من جنس المحبوب روحاً والعكس كذلك، فكلاهما في الأصل واحد بلا شبهة[4].

ويوضح الجزيري اتحاده، فيقول:

حوسن ومەحەبەت ذاتەکن مەعشووق و عاشق لاتەکن
ل صوورەت و مرئاتەکن هەر یەك ومەعنایا خوەدا[5]

---

(١) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج١، ص ٣١٦.
(٢) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص٣٠.
(٣) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج١، ص ٢٣. وينظر: شرح ديوان الشيخ الجزري، الملا عبدالسلام الجزري، ج١، ص٨٢.
(٤) **ينظر:** الجزري/ شاعر الحب والجمال، خالد جميل محمد، ص ٤١.
(٥) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص٤٤.

الترجمة: {إنّ الحسن والمحبة هما ذات واحدة، والمعشوق والعاشق هما معبود واحد، وهما صورة ومرآة واحدة، ولكن كل في معناه وحقيقته}.

فقد جمع بين الحسن والمحبة في ذات واحدة، وبين المعشوق والعاشق ذات المعبود الصنمي واحد، ويثبت التباين بين العاشق والمعشوق، ويؤكد عدم خروج أي منهما من معناه وحقيقته في اتحادهما، أي إبقاء كلا الطرفين (العاشق والمعشوق - العابد والمعبود) في صفات ذاته[1].

فالاتحاد الذي يعنيه الجزيري ليس الحلول، بل كل من العاشق والمعشوق يبقى على صفاته وذاته ويحتفظ بها.

وبذلك فإنّ اتحاده اتحاداً شعورياً مثل اتحاد سلفه ابن الفارض، أي اتحاد عام في الروح، بيد أنه أظهر عند ابن الفارض وأبين.

• الحلول:

الحلول في اللغة مصدر رباعي من حلّ بالمكان يحُلُ حلولاً، وله في اللغة ثلاثة معانٍ: الأول: حلّ، بمعنى نزل، ومضارعه مضموم (يحُلُ)، يتعدى بنفسه أو بالباء، فيقال: حلّ المكان، أو حلّ بالمكان، بمعنى: نزل به. والثاني: حلّ، بمعنى: وجب، ومضارعه مكسور (يحِلُ). والثالث: حلّ، بمعنى: بلغ، مضارعه مكسور (تحِلُ)[2]، والمعنى الأول هو الذي يعنيه الصوفية.

واختلف الباحثون في تعريف الحلول، ومن أمثل ما قيل في تعريفه: إنّ الحلول هو أنْ يكون الشيء حاصلاً في الشيء، ومختصاً به، بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر تحقيقاً، أو تقديراً[3].

والحلول على قسمين: حلول خاص، وهو دعوى حلول الرب وحصوله في بعض خلقه، وحلول عام، وهو دعوى حلول الرب وحصوله بذاته في كل مكان[4].

---

(١) **ينظر:** فلسفة العشق الإلهي، محمد أمين الدوسكي، ص ٤٩ - ٥٠.

(٢) **ينظر:** لسان العرب، ابن منظور، مادة: حلل. وينظر: تاج العروس من جواهر القاموس، محمد بن محمد بن عبدالرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقب بمرتضى، الزبيدي، تح: مجموعة من المحققين، دار الهداية، مادة: ح ل ل.

(٣) **ينظر:** الصوفية معتقداً ومسلكاً، صابر طعيمة، ص ٢٤٧.

(٤) **ينظر:** مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ج٢، ص١٧١ - ١٧٢. وينظر: التعريفات، الجرجاني، ص ٩٢.

فالحلول يعني أنْ يحل الإله جزءاً أو كلاً، ذاتاً أو روحاً في البشر، فإذا كان المقصود هو حلول الشهود، فجائز، وأما الحلول الذي يدعو إلى "الاضمحلال التام في وحدة الوجود بحيث لا يترك مجالاً للحوار العاطفي بين حبيبين"[1]، فلا يقول به عاقل.

الحلول لدى ابن الفارض:

رفض ابن الفارض الحلول، وفند دعوى من اتهموه بالحلول، فرفض جميع أشكال الحلول، ولكنه قرض أبياتاً من الشعر، يفهم منه أنه دعا إليه.

في مثل إشارته إلى أنه هو والمحبوب واحد، في قوله:

فوَصْفي إذْ لَمْ تدْع بأثنيْن وَصْفُهَا وَهيْئتهَا إذْ وَاحِدٌ نَحْنُ هَيْئتي[2]

حيث رفع حجاب الإثنينية وكشف القناع عن الذات الواحدة، فكل وصف، وهيئة وصورة مضاف إلى المحب هو وصف المحبوبة، فإنْ أجابت داعيها كان المحب هو المجيب، وإنْ أجبت من دعاه كانت هي الملبية[3].

فالذي فهم البيت عقلياً، اتهموه بالحلولية، لأنه يقر هو والمحبوب واحد لا فرق بينهما، بينما الذي فهمه وجدانياً، فيفسره على أنه اتحاد شعوري بينه وبين وفي مثل قوله الذي جعل فيه العاشق والمعشوق واحداً، فيقول:

وَمَا زِلْتَ إيَّاهَا وإيَّايَ لَمْ تزِلْ وَلاَ فَرْقَ بَلْ ذَاتِي لِذَاتِي أحَبَّتِ[4]

يقر ابن الفارض هنا بأنّ ذاته أحب ذاته، لأنه لا فرق بينه وبين المحبوبة، فهو بمثابة المحبوبة، وهي بمثابة المحب[5].

---

(١) عمر بن الفارض من خلال شعره، ميشال فريد غريب، ص٨٠.
(٢) ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص ٣٧.
(٣) **ينظر:** كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدُّر، القاشاني، ص ١٠٨ - ١٠٩.
(٤) ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص ٣٩.
(٥) **ينظر:** كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدُّر، القاشاني، ١١٥.

فلا فرق بينه وبين المحبوب، فعشق ذاته (المحب)، ذاته (المحبوب)، فيفهم منه حلول الإله في جسمه، وفي المقابل يفهم منه أنه اتحد مع الله سبحانه وتعالى اتحاداً عاماً، أي شعورياً.

ويقر ابن الفارض بأنه مصدر الخلق والوجود، فيقول:

وَلَوْلاَيَ لَمْ يُوْجَدْ وُجُوْدٌ وَلمْ يَكُنْ شُهُــوْدٌ وَلَــمْ تعْهَــدْ عُهُوْدٌ بذِمَّةِ

فَلاَ حَيَّ إلاَّ عَنْ حَياتِــي حَياتُــهُ وَطَوْع مُـرَادِي كُلُّ نَفْسٍ مُرِيَدةِ[1]

فلا يوجد وجود إلا به، وكذا لم يكن شهود للمكاشفين إلا به، ولم ير عهود مع ذمة ووفاء إلا به، فلا حي في الوجود إلا عن حياته هو، وكل نفس مريدة إلا وإرادتها عن إرادته، وهي طائعة مراده[2].

وبهذا يفهم منه، كأنه يقوم مقام الإله، أي حل الإله فيه، وفي المقابل يفهم منه أيضاً، أنه يتكلم بلسان الجمع مع الحقيقة المحمدية، ويشير إلى الحديث القائل: "لولاك لولاك لما خلقت الأفلاك"[3].

وبسبب اختلاط الفهم بين مفاهيم الاتحاد والحلول في أشعار ابن الفارض، فقد أقر بمبدأ الاتحاد - وقد سبق ذكره فيما مضى -، وقام بتفنيد دعوى من اتهموه بالحلول، فهو ينفي الحلول عن نفسه ، ويأتي بدليل من السنة النبوية، فيقول:

مَتى حِلْتُ عَنْ قَوْلِي أنَا هِيَ أوْ أقُلْ وَحَاشَــا لِمِثْلِــي أنَّهَــا فِــيَّ حَــلَّتِ

وَهَا دِحْيَــةٌ وَافَــى الأمِيْــنَ نَبِيَّنَا بِصُورَتِــهِ فِي بَــدْءِ وَحْــيِ النُّبُوءَةِ

يَــرِى مَلَــكاً يُوْحَى إلَيْــهِ وَغَيْــرُهُ يَــرَى رَجُلاً يُدْعَى لَدَيْهِ بِصُحْبَةِ[4]

يقر ابن الفارض في هذه الأبيات بأن مذهبه هو الاتحاد لا الحلول، فيقول: متى حلت أو قلت كذا، فدمي هدر، وحاشا لمثلي أنْ يقول: إنها حلت فيّ، ويأتي بدليل من السنة المطهرة لتأكيد مذهبه، وهو أن جبريل عليه السلام - ملك الوحي - كان يأتي الرسول ﷺ في صورة الصحابي دحية الكلبي رضي الله عنه، فرآه الرسول ﷺ حقيقة الصورة الظاهرة، بينما رآه الآخرون نفس دحية حاضراً عندهم[5].

---

(١) ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص ٥٨.
(٢) **ينظر:** كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدُّر، القاشاني،ص٢٣٣.
(٣) هو حديث موضوع، ينظر: سلسلة الأحاديث الضعيفة وأثرها السيئ على الأمة، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف - الرياض، ط١، ١٩٩٢م، ج١، ص ٤٥٠.
(٤) ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص ٤٠.
(٥) **ينظر:** كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدُّر، القاشاني، ص ١٢٣ - ١٢٤.

فقد نزه الشاعر في هذه الأبيات عقيدته عن الحلول، ولم يكتف بتبرؤ عقيدته وتنزهها عن الحلول، بل أتى بالمثال المذكور من السنة المطهرة، لتفنيد دعوى الحلولية، إذ يمكن قياس ظهور الحق بصورة العبد غير الحلول فيه على ظهور جبريل عليه السلام بصورة دحية دون أنْ يحل فيه.

ويرفض ابن الفارض الحلول بجميع صوره، كحلول الأرواح في الأجسام والأشياء، مما يسمى بالتناسخ وغيره، فيقول:

وَمِنْ قَائِلٍ بالنَّسْخِ وَالمَسْخِ وَاقِعٌ ... بِهِ ابْرَأْ وَكُنْ عَمَّا يَرَاهُ بِعُزْلَةِ
وَدَعْهُ وَدَعْوَى الفَسْخِ وَالرَّسْخِ لائِقٌ ... بِهِ أَبَداً لَوْ صَحَّ فِي كُلِّ دَوْرَةِ[1]

فأراد بالمسخ، ما ذهب إليه البعض من أنّ الروح الإنساني لا يقوم بنفسه، فلابد له من مظهر جسماني يقوم به، وهذا الروح ينتقل من بدن إلى آخر، والتناسخ هو انتقال النفس الناطقة من بدن إلى بدن آخر، فإذا انتقل من بدن إلى بدن آخر يسمى هذا الانتقال نسخاً، وإذا نزلت من بدن إنسان إلى بدن حيوان يناسبه في الأوصاف يسمى مسخاً، وإذا نزلت إلى الأجسام النباتية يسمى رسخاً، وإذا نزلت إلى الجمادات يسمى فسخاً[2].

فمذهب ابن الفارض هو الاتحاد الشعوري مع الله سبحانه وتعالى، وينفي عنه مذهب الحلولية.

الحلول لدى الجزيري:

أقر الجزيري بالحلول مخالفاً لسلفه ابن الفارض، مقتدياً بالحلاّج، ويشير إلى فنائه التام في المحبوب، بحيث يمتلك بعض صفاته.

فيتحدث عن نفسه بأنه صار ذا علم بـ "كن فيكون" بسبب الفناء الكلي له في المحبوب، فيقول:

نه تەنها پیشبەری یارین ژ ئەمری (کن) خەبەر دارین
(ومن أهواه سار في مساري كل ذراتي)[3]

---

(١) **وابرأ:** أمر بمعنى تخلّص. ينظر: ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص ٥٩.
(٢) **ينظر:** كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدُّر، القاشاني،ص ٢٣٦ - ٢٣٧. وينظر: معجم مصطلحات الصوفية، الحفني، ص ٤٩.
(٣) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص٢٦١.

الترجمة: {لسنا فقط متقابلين الحبيب، فلنا علم بأمر "كن"، ومن أهواه سار في مساري كل ذراتي}.

يدّعي الجزيري بأنه في هذا الهوى والحب قد وصل إلى مقام علي، وهو أنه ذو خبر وعلم من موعد وصول الحبيبة، لأنّ له إلهاماً ربانياً يعلم به باطناً وقت إرادة الحبيبة الوصول، والسماح له بلقائها، لأن الحبيبة التي تهواها وهو مغرم بمحبتها قد استولت على كافة وجوده، وحصل له الفناء فيها حتى سرت في مساره كل ذرة من ذرات جسمه، وتسربت إلى داخله بحيث يحق له أنْ يدعي إنه إياها وهي إياه، فحينئذ يتصف بالعلم الذي تمكنه في نفسها، ويطلع على الأسرار التي تضمرها، ومن جملتها ميعاد الوصول، والسماح باللقاء[1].

هنا يقر الجزيري بالحلول، حلولاً تمكنه من الاطلاع على بعض علوم المحبوب، فلا فرق بينه وبين المحبوب، لاستيلائه على كل ذرة من ذرات جسمه.

والحبيبة عند الجزيري هي روحه التي بين جنبيه، حيث يقول:

يەغما ژ مه جان كر كو تەجەللايى ل دل دا

من رووحى د قالب تويى تەنها قەفەسم ئەز[2]

الترجمة: {لما تجلى في القلب سلب منا الجسد، فأنت مني روح في الجسد، وما أنا سوى القفص}.

والمعنى أنّ الحبيبة قد سلبت الروح مني حينما تجلت، ولمع نور تجليها على القلب، ويا حبيبتي: إنّ الروح التي في قالب جسمي هي أنت عينك فقط، وإنني قفص خال من الروح، وقالب من جسد مجرد فارغ لا يحوي شيئاً أبداً[3].

أي أنّ المحبوب أحل في قلبه وتجلى فيه، فسلب منه الإرادة والتصرف، فكأنّ تصرفه وتفكيره هو من عند المحبوب لا من عنده هو.

---

(١) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج٢، ص ٧٠٤.
(٢) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص١٢٣.
(٣) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج١، ص ٢٥٢.

وعنده العاشق والمعشوق يتحدان بالكلية، بحيث يعطي كل منهما بعض صفاته للآخر، فيقول:

مەعشووق وعاشق هەر دو لات مەجذووبی یەك دێ بن صفات
حینا كو بوو یەك ئلتفات بەعضەك صفاتان حصصه دا[1]

الترجمة: {إنّ المعشوق والعاشق هما معبودان، وأن صفات كل واحد منهما ستنجذب إلى الآخر، وحينما حدث الالتفات من كل منهما على الآخر، فإنّ بعضاً من صفات كل منهما سيدفع حصته}.

فيقول: إنّ المعشوق والعاشق لما كانا معبودين لبعضهما، فإنّ صفات كل واحد منهما ستنجذب إلى الآخر، وحينما صار الالتفات من كل منهما على الآخر، فإنّ بعضاً من صفات كل منهما الخاصة سيدفع حصته في الانتفاء حتى يتحدا بالكلية[2]، فقد أصبح العاشق والمعشوق، والعابد والمعبود، شريكين في الصفات، حيث الفناء التام، فجعل العابد معبوداً، والمعبود عابداً[3].

وفي ذلك إقرار صريح من الجزيري بالاتحاد الكلي مع المحبوب، بحيث يعطي كل منهما بعضاً من صفاته للآخر.

ويشير صراحة إلى مبدأ الحلول، في قول الحلاج "أنا الحق"، فيقول:

هۆستایێ عشقێ دل هەڤۆت سەر تا قەدەم هنگی د سۆت
رەمزا (أنا الحق) هەر د گۆت باوەر بكن مەنصووره دل[4]

الترجمة: {إنّ أستاذ العشق علّم القلب، فكلما كان يزداد احتراقاً، كان يردد رمز (أنا الحق)، فصدقوا أنّ القلب هو المنصور}.

إنه يصف حال الحلاج (ت ٣٠٩هـ)، عندما أحرق بعد قتله وصلبه، مخبراً عن لسان حاله، أنه كلما ازداد احتراقاً، كان يردد رمز (أنا الحق)، ثم يلتفت إلى حاله ومقامه، ويقول: صدقوني، قلبي قد أصبح مثل الحلاج، وقد وصل إلى مقام الفناء في الله، وأنه أستاذه في هذا المقام، إيماناً بما نجم عنه من شطحات، مثل قوله

(١) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص٥٤.
(٢) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج٢، ص ٨٧١.
(٣) **ينظر:** فلسفة العشق الإلهي، محمد أمين الدوسكي، ص ١٥٢.
(٤) ديوان جزيرى، تحسين دوسكى، ص ١٨١.

(أنا الحق)، كتعبير عن طبيعة شعوره وإحساسه، فالواصل إلى هذا المقام - حسب رأي بعض الصوفية - يجوز له مالا يجوز لغيره[1].

فيؤمن الجزيري هنا بما ذهب إليه الحلاّج ويقرُّ بتأثره فيه، ويفتخر بوصوله إلى ما وصل إليه الحلاّج، حتى ردد قول: "أنا الحق" عند احتراقه.

فوصل الجزيري إلى مقام الفناء والمحو، وصرح بما وصل إليه وباح بما عنده، فقال:

تو ژ نوسخەیێ تەوحیدێ مە خوون ئایەتی نەفیێ
بێ ئالەتی ئیثباتێ تو (إلاّ)یم ئەز[2]

الترجمة: {لا تقرأ من كتاب التوحيد كلمة النفي، وهي لا إله بغير أنْ تضم إليها أداة الإثبات، وهي إلا أنا أي إلا الله}.

تكلم الجزيري بهذا في مقام فنائه المطلق على نحو تكلُّم الحلاّج، الفناء الذي لا يرى السالك في الوجود غير الله، ويفنى هو وسائر الموجودات في ذات الله سبحانه وتعالى[3].

فلم يكتف الجزيري بالتلويح، بل شدّته شوق المحبة والوصال إلى البوح بما عنده، حيث نفد صبره، فباح بالمكتوم، وقال صراحة كما قاله الحلاّج، فهذا شطح واضح وصريح، ولكن أسلوبه الشعري وطريقته في التعبير جعل الأمر ملتبساً على الكثيرين[4].

ومما تقدم أصبح واضحاً مثل الشمس في رابعة النهار، أنه يؤمن بالحلول، والفناء التام في الله، والعجب أنه لم يلق مثل مصير الحلاّج، من القتل والحرق، ولم

---

(١) **ينظر:** فلسفة العشق الإلهي، محمد أمين الدوسكي، ص ٧٢.
(٢) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص١٢٥.
(٣) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج١، ص٢٥٩.
(٤) **ينظر:** فلسفة العشق الإلهي، محمد أمين الدوسكي، ص ٧٣ - ٧٤.

يتهم بالحلول والخروج من الدين كسلفه ابن الفارض، لأنه كان من مقربي أمراء الجزيرة، فلم يتجرأ أحد على توجيه التهم إليه.

فيؤمن الجزيري بالحلول ويفتخر به، بينما ابن الفارض لا يؤمن به، ولا يقرُّ بوجوده، بل يفتد من اتهموه بالحلول.

• وحدة الوجود:

الوحدة لغة: من الواحد، وقال سيبويه: الوحدة في معنى الواحد، وتوحد برأيه: أي تفرد به. وقال الجوهري: الوحدة: الانفراد، والوجود في اللغة فهو بمعنى التحقق والحصول والثبوت والكون، وهو خلاف العدم[1].

ولعل وحدة الوجود من أكثر الموضوعات التي أثارت جدلاً عند النقاد الصوفية، فهي قائمة على أساس أنّ المخلوقات جزء من الخالق، فالكون كله رمز للوحدة بين الله سبحانه وتعالى وبين مخلوقاته.

ويعدُّ ابن عربي مؤسس فكرة وحدة الوجود في التصوف الإسلامي، فيقول: "سبحان من أظهر الأشياء وهو عينه"[2]، حيث لم تظهر هذه الفكرة بشكل منسق ودقيق قبله، فهو يرى أنّ الوجود بأسره حقيقة واحدة لا ثنائية فيها، ولا تعدد[3].

فالعالم الكبير كذات الإنسان في التمثيل، فإنك إذا نظرت إليها وجدتها متحدة مع اختلاف ما تركبت منه من الصورة والخاصية من شعر، وجلد، ولحم، وعظم، وعصب، ودم..، وكذلك اختلاف جوارحه وطبائعه التي ركبت فيه، وبها قيام تبيانه[4]، وعند معتنقي هذا المذهب، لا شيء إلا الله، وغيره مظاهر خارجية وأحوال له، أي ليس هناك وجود في العالم إلا وكان الله حالاً فيه[5].

---

(١) **ينظر:** معجم مقاييس اللغة، ابن الفارس، مادة: وحد. وينظر: لسان العرب، ابن منظور، مادة: وحد، وجد.

(٢) فصوص الحكم، ابن عربي، تعليق: أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، (د.ط)، (د.ت)، ص ٢٥.

(٣) **ينظر:** مقدمة الناشر لكتاب (الفلسفة والدين في التصوف الإسلامي)، إبراهيم هلال، ص١٧.

(٤) **ينظر:** قاموس المصطلحات الصوفية، أيمن حمدي، ص ٩٢.

(٥) **ينظر:** الصوفية معتقداً ومسلكاً، صابر طعيمة، ص ٢٠٨،٢٠٥.

وتختلف وحدة الوجود عن الاتحاد والحلول، إذ إنّ الحلول والاتحاد هي في الأصل مذاهب تقر بتعدد الوجود، ولكن حصل بين هذا التعدد نوع امتزاج، بينما مذهب وحدة الوجود ينفي التعدد من الأصل، فالوجود واحد ولا تعدد[1].

وحدة الوجود لدى ابن الفارض:

عاش ابن الفارض بين القرنين السادس والسابع للهجرة ويمتاز هذان القرنان بظهور صور كثيرة لمذهب الوحدة، وقد اختلف النقاد في وحدته، أهي وحدة الوجود الذي يؤمن بوجود حقيقة واحدة وهي وجود الله سبحانه والأشكال الأخرى صور لتجلي الحق فيها، على غرار ابن عربي، أم هي وحدة الشهود التي هي حضور الذات وانكشافها لعين السالك.

والذي يرى في وحدته مظاهراً لوحدة الوجود يستشهد ببعض أشعاره، والتي تبين فيها وحدته، فالمحبوب الحقيقي، في نظره يتجلى في صور الأعيان، حيث يقول:

وَتظْهَرُ لِلعُشَّاقِ فِي كُلِّ مَظْهَرٍ ... مِنَ اللَّبْسِ فِي أَشْكَالِ حُسْنٍ بَدِيْعَةِ
فَفِي مَرَّةٍ لُبْنَى وأُخرَى بُثَيْنَة ... وَآوِنَةً تَدْعَى بِعَزَّةَ عَزَّتِ
وَلَسْنَ سِوَاهَا لاَ وَلاَ كُنَّ غَيْرَهَا ... وَمَا إِنْ لَهَا فِي حُسْنِهَا مِنْ شَرِيْكَةِ[2]

أي تتجلى المحبوبة وتظهر للعشاق في مظاهر كثيرة، من الحسن والجمال، وفي كل مرة في صورة إحدى النساء، ولكنك لست مثلهن، ولا إحداهن تضاهيك في الحسن والجمال، فتظهر "المحبوبة في كل مظهر من مظاهر اللبس للعشاق في أشكال حسن البدائع، وكان ذلك المظهر تارة لبنى محبوبة قيس، وأخرى بثينة محبوبة جميل.. واللواتي مضين قبله غير محبوبتي وإلا لكان لها مشارك في الحسن، والجمال، والحال لا يشاركها محبوبة"[3].

---

(١) **ينظر**: http://www.al-aqidah.com، مقالة بعنوان (الحلول والاتحاد ووحدة الوجود، تعريفها وبيان الفرق بينها)، لـ(تميم بن عبدالعزيز القاضي).

(٢) ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص٣٩.

(٣) كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدُّر، القاشاني،ص ١١٨.

فتجلي الله سبحانه في صور الأعيان، دليل على وحدة الوجود، ولكن عندما يقول "ولسن سواها.." يدل على مذهبه في وحدة الشهود، أي ينكشف المحبوب للسالك في صور وأشكال متعددة.

فأصبح فعله فعل الذات الواحدة، إنْ عمل هو فكأنما هي الفاعلة، فيقول:

لَهَا صَلَوَاتِي بِالمَقَامِ أُقِيمُهَا ... وَأَشْهَدُ فِيهَا أَنَّهَا لِيَ صَلَّتِ
كِلَانَا مُصَلِي وَاحِدٌ سَاجِدٌ إِلَى ... حَقِيقَتِهِ بِالجَمْعِ فِي كُلِّ سَجْدَةِ
وَمَا كَانَ لِي صَلَّى سِوَايَ وَلَمْ تَكُنْ ... صَلَاتِي لِغَيْرِي فِي أَدَا كُلِّ رَكْعَةِ[1]

فيقيم ابن الفارض صلواته بالمقام للحبيبة، ويدعي أنه يرى في الصلاة أن المحبوبة صلت له، باعتبار كليهما مصل واحد ساجد في الحقيقة بسبب معنى الجمع في كل سجدة، فما صلى له غيره، وما صلى لغيره، فالمحب هو عين المحبوب باعتبار الجمع، وغيره باعتبار التفرقة[2].

فهو يصرح هنا أنه يصلي لنفسه، لأنّ نفسه - حسب تفكيره - هي الله، أي مظهر من مظاهرها، وليست لها وجود حقيقي، وإنما وجودها بوجود الله سبحانه، وبالمقابل يفهم من الأبيات أنه في مقام الجمع والاتحاد، كأنه اتحد مع الله سبحانه شعورياً، فيستشهد المحبوب في قلبه كأنه هو هو.

ويبدو أنّ تعبيره بلسان الجمع عن مواجيده وأذواقه، يوهم بأنه يؤمن بوحدة الوجود، حيث يقول:

فَإِنْ نَاحَ فِي الأَيْكِ الهَزَارُ وَ غَرَّدَتْ ... جَوَاباً لَهُ الأَطْيَارُ فِي كُلِّ دَوْحَةِ
وَأَطْرَبَ بِالمِزْمَارِ مُصْلِحُهُ عَلَى ... مُنَاسَبَةِ الأَوْتَارِ مِنْ يَدِ قَيْنَةِ
وَغَنَّتْ مِنَ الأَشْعَارِ مَا رَقَّ فَارْتَقَتْ ... لِسَدْرَتِهَا الأَسْرَارُ فِي كُلِّ شَدْوَةِ
تَنَزَّهْتُ فِي آثَارِ صُنْعِي مُنَزِّهاً ... عَنِ الشِّرْكِ بِالأَغْيَارِ جَمْعِي وَأُلْفَتِي[3]

---

(١) ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص ٣٤.
(٢) **ينظر:** كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدُّر، القاشاني، ص ٨٩.
(٣) **الشدو:** التغني بالشعر والترنم. ينظر: ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص٦٣.

فهو يرى فعله فعل الذات الواحدة، وصفته صفتها، فيتنزه في آثار صنعه كنوح الهزار، وتغريد الأطيار، وصوت المزمار، ورنة الأوتار، وغناء الأشعار، فنزهها جمعه عن الشرك بمطالعة الأغيار، ولا شك في غرابة هذا التنزه بحيث رأى التنزه فصل الغير فعله[1].

ولعل حديث ابن الفارض بلسان الجمع يقصد به الاتحاد في الغالب، إذ إنّ اتحاده مبني على وحدة الشهود وليست على وحدة الوجود والحلول، أي أنه عندما يصل إلى مقام الجمع، ويفنى عن نفسه، لا يشاهد في الكون غير الله سبحانه وتعالى.

فالوحدة عند ابن الفارض أقرب إلى وحدة الشهود من وحدة الوجود، ولكن يوجد في أشعاره ما يوهم أنه من مظاهر وحدة الوجود.

حيث الفرق الأساسي بين الوحدتين هو أن وحدة الشهود حال أو تجربة يعانيها الصوفي لا عقيدة ولا علم ولا دعوى فلسفية يحاول برهنتها أو يطالب الغير بتصديقها[2].

وحدة الوجود لدى الجزيري:

يشير الجزيري إلى وحدة الوجود في مواضع كثيرة من ديوانه، بل ويصرح بمبدئه في الوحدة المطلقة، فعنده الوجود الحقيقي هو لله عز وجل، ووجود غيره مظاهر لوجوده، فيرى أنّ ظاهر الكون تجسيد ظاهري للذات الإلهية.

فهو يؤمن بالوحدة المطلقة، فيقول:

وەحدەتێ (مطلق) مەلا　　نوورە د قەلبان جەلا
زۆر د ڤێ مەسئەلێ　　ئەهلێ دلان شوبهه ما[3]

---

(١) **ينظر:** كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدُّر، القاشاني، ص ٢٤٩. وينظر: شعر عمر بن الفارض، عاطف جودة، ص ٢٤٦.

(٢) **ينظر:** ديوان ابن الفارض/ تحقيق ودراسة نقدية، عبدالخالق محمود، ص ٩١.

(٣) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ل ٣٠.

الترجمة: {الوحدة المطلقة يا ملا هي نور تجلى في القلوب، بقي الكثير من أهل القلوب في هذه المسألة في شبهات}.

أي أن الوحدة المطلقة هي نور انكشف في القلوب، أو هي نور بمنزلة كحل يجلو القلوب، وأهل القلوب عن الأوساخ والأمراض الباطنية، وكثير من أهل القلوب لم يصلوا إلى ذلك المقام، وبقوا ذوي شبهة في هذه المسألة، أو كثير من أهل القلوب قد بقوا في اشتباه وتشكك في هذه المسألة، أي وحدة الوجود، لأنها هي موضع نزاع واختلاف بين الصوفية، فبعضهم يحكم بصحتها، وآخرون يشكون في ثبوتها، لأنهم لم يقفوا على حقيقتها لغموضها، ولم يحوموا حول ما استحقت من المعرفة والبيان، إذ لابد لذلك المشاهدة والعيان[1].

فيرى الجزيري بأن المحبوبة تتجلى وتظهر للعشاق في مظاهر كثيرة، فيقول:

رووحى ونه جسمى ژ جەمالێ ب چ ئسمى
رەنگ رەنگ دبى كەشف وشوهوودى چ كەسى تو![2]

الترجمة: {أنت روح ولست جسماً، فبأي أسماء الجمال تسمى، حيث تظهر للعيان بمظاهر متعددة، فمن أنت؟!}

أي، أيتها الحبيبة أنت روح مجردة لطيفة ولست جسماً، فلا أدري بأي اسم تعرفين حتى أعرفك في باب الجمال، وقد حيرت كل معرف وواصف، لأنّ انكشافك للمعرفين، وظهورك للواصفين ليس على نسق واحد، فيتحير الناظر والمشاهد، فلا يعرف أي ماهية أنت[3]؟ أي أنّ المحبوبة تظهر للسالكين بمظاهر متعددة، وهي في الحقيقة واحدة.

فجمال الموجودات من جمال المحبوب الذي يتجلى في صور الأعيان، حيث يقول:

عاشق ئەوە مەعشووق ئەوە ظاهر ئەوە موظهر ئەوە
رووح هەر ئەوە گەوهەر ئەوە دهەر شاهدەك دا شوعلەدا[4]

---

(١) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج١، ص ٢٥ - ٢٦. و **ينظر:** شرح ديوان الشيخ الجزري، الملا عبدالسلام الجزري، ج١، ص ٨٨.

(٢) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص٢٥٥.

(٣) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج٢، ص ٦٢٣.

(٤) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص٤٤.

الترجمة: {هو العاشق وهو الحبيب، هو الظاهر وهو المظهر، هو الروح والجسم، في كل شاهد أضاء ولمع}.

إنّ المحبوب هو العاشق لكل شيء، وهو الحبيب لكل أحد، وهو الظاهر في كل موجود، وهو مظهر كل كائن، وهو روح كل حي، وجسم كل ذي جسد، وهو الذي وهب الجمال لكل جميل[1].

فللوجود جوهر واحد وهو الله - حسب اعتقاده -، ومظهر وهو ما يدرك بالحواس الخمسة، أي أنّ الله سبحانه يتمثل بالوجود فما خفي منه هو (جوهر)، وما ظهر منه فهو (مظهر)، أي أنّ الله هو الخالق (المعشوق)، وهو المخلوق (العاشق) وهو المظهر، وهو الجوهر من كل فاتنة[2].

فعنده، كل ما في الكون مظهر من مظاهر الذات الإلهية، وليست لوجودها حقيقة وإنما هي مظاهر لوجود الله سبحانه وتعالى.

ويقر الجزيري بأنّ موضوع وحدة الوجود هي موضوع خلافي بين الصوفية، ولكنه يؤكد أنّه تجلى تلك الوحدة في قلبه، وبقي بلا شبهة، وعلاوة على ذلك، يحاول بيان ذلك وبرهنتها للغير، ويؤكد أنّ الوحدة الصرفة هي مشربه وطريقته، كما يقول:

واحدەك صرفه مه مەشرەب تە چ ئكسيرى ووجوود
ئەم لەبالەب چ لەبالەب ب خوه هەم جامه لەبالەب[3]

الترجمة: {الوحدة الصرف هي مشربنا، وأي إكسير عجيب هي لوجودنا، ونحن ممتلئون بها أي امتلاء، وكذا الكأس دهق}.

فهو يقول: إنّ الوحدة الصرف الحقيقية الخالصة من كل شائبة تعد هي مشربنا وطريقتنا في التصوف، وأي إكسير وكيمياء عجيب تلك الوحدة لوجودك حتى غيّرته من وجود جسماني كثيف مظلم إلى وجود روحاني لطيف مضيء، ونحن ممتلئون أي امتلاء من اعتقاد تلك الوحدة الصرف، أي قد استولى ذلك

---

(١) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج٢، ص ٨٥٠.
(٢) **ينظر:** فلسفة العشق الإلهي، محمد أمين الدوسكي، ص٥٣ -٥٤.
(٣) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص٦٥.

الاعتقاد على جميع مشاعرنا وتخيلاتنا، حتى أنّ ثيابنا التي اشتملت على جسمنا وجاورته هي نفسها أيضاً ممتلئة من ذلك الاعتقاد، وقائلة به بطريق المجاورة والسراية[1].

فيقرُّ الجزيري بمبدأ وحدة الوجود، ويحاول برهنتها عن طريق الأدلة العقلية، فهو عنده علم وفلسفة، وهذا يطابق مع ما جاء به السابقون أمثال ابن عربي وابن سبعين.

فوحدة الجزيري أقرب إلى وحدة الوجود، حيث يؤمن بوجود حقيقة واحدة، وهي وجود الله سبحانه، وجميع الصور والأعيان مظاهر لوجود الحق سبحانه، بعكس وحدة سلفه ابن الفارض الذي هو أقرب إلى وحدة الشهود، الذي شهد ذاتاً واحدة - وهي ذات الله عز وجل -، فنيت فيها كل الذوات.

• وحدة الشهود:

وحدة الشهود عند الصوفية حال من أحوالها، يصل إليها الإنسان بكثرة الذكر والوجد، فلا يشهد في الوجود غير الله سبحانه وتعالى.

فوحدة الشهود حال أو تجربة يعانيها الصوفي بعد ترقيه في منازل حياته الروحية، ووصوله إلى حال يحس فيها بالتوحيد، فيفقد الصوفي شعوره وينسى نفسه وما سوى الله[2].

وهناك من يخلط بين وحدة الوجود ووحدة الشهود، وذلك لتقارب المفاهيم، ولكن الفيصل هو أنّ وحدة الشهود هي وحدة ذوق وعاطفة، بينما وحدة الوجود هي وحدة عقل وفلسفة.

أي أنّ وحدة الشهود هي حال، وليست علماً أو اعتقاداً ولا تخضع لوصف ولا تفسير، وهي الحال التي يسميها الصوفية بالفناء وعين التوحيد وحال الجمع، فأصحاب هذه النظرية هم رجال فنوا في حبهم عن أنفسهم وعن كل ميل سوى الحق سبحانه، فلم يشاهدوا في الوجود غيره، لاستغراقهم فيه بالكلية، أما نظرية وحدة الوجود فإنها تعبير فلسفي وجودي عن وحدة الحق والخلق[3].

---

(١) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج١، ص ٦٨.
(٢) **ينظر:** الشعر الصوفي، عدنان حسين العوادي، ص ٢٠٩.
(٣) **ينظر:** التصوف الثورة الروحية في الإسلام، أبو العلا عفيفي، ص ١٥١. وينظر: الحلاج الثائر الروحي في الإسلام، محمد جلال شرف، دار بورسعيد للطباعة، الإسكندرية، ١٩٧٠م، ص ١٠٨.

فعقيدة الوجود بمعناها الفلسفي، هي اعتقاد أنّ وجود الخالق والمخلوق وجود واحد، وأمّا وحدة الشهود، فأنها حال تلاحق شعور الإنسان، وليس قراراً يصدر من عقله[1].

فوحدة الشهود حال أو تجربة، لا فكر واعتقاد، فإذا قال الصوفي: (لا أرى شيئاً غير الله)، فهو في حال وحدة شهود، وإذا قال: (لا أرى شيئاً إلاّ وأرى الله فيه)، فهو في حال وحدة وجود[2].

وحدة الشهود لدى ابن الفارض:

غلبت عاطفة الحب الإلهي على ابن الفارض، وعبّر عنها في أشعاره تعبيراً فلسفي الطبع، وأدى به الحب إلى الفناء التام في المحبوب، فلم يشهد في الوجود غير الله سبحانه وتعالى.

وهي وحدة شهدها في حال فنائه عن شهود السوى بمعنى أنه فني عن شهود ما سوى الله فناءً تاماً، فلم يشهد غير ذات واحدة فنيت فيها كل الذوات هي ذات الله[3]، حيث يقول:

يَا سَاكِنَ القَلْبِ لاَ تَنْظُرْ إلى سَكَنِي ... وَارْبَحْ فُؤَادَكَ وَاحْذَرْ فِتْنَةَ الدَّعَجِ
يَا صَاحِبِي وَأَنَا البَرُّ الرَّؤُوفُ وَقَدْ ... بَذَلْتُ نُصْحِي بِذَاكَ الحِيِّ لاَ تَعُجِ
فِيْهِ خَلَعْتُ عِذَارِي وَأَطَّرَحْتُ بِهِ ... قَبُولَ نُسْكِي والمَقْبُولَ مِنْ حِجَجِي[4]

أي يا من قلبه غير مضطرب بلواعج المحبة والأشواق، لا تتعرض أنت بنفسك إلى النظر والمشاهدة لوجه حبيبي الذي أسكنْ إليه، فإنك لا تقدر قدر محبته

---

(١) **ينظر:** http://www.hadielislam.com، مقالة بعنوان: (وحدة الوجود ووحدة الشهود)، لـ(عمر عبدالله كامل).

(٢) **ينظر:** http://www.maaber.org، مقالة بعنوان: (التصوف الإسلامي بين وحدة الشهود ووحدة الوجود)، لـ(نهاد خياطة).

(٣) **ينظر:** ديوان ابن الفارض / تحقيق ودراسة، عبدالخالق محمود، ص ٣٢.

(٤) **يا ساكن القلب:** أي يا من قلبه ساكن من حركات الهوى. والسكن: المحبوب. والدعج: شدة سواد العين وبياض بياضها. ينظر: ديوان ابن الفارض،إبراهيم السامرائي، ص ٨٥.

وعشقه، واصبر حتى هو يتعرض لك فيكشف لك عن وجهه الكريم، ويرفع عنك حجاب الصور المحسوسة والمعقولة، واحذر ظهور عين الوجود الحق في الحس والعقل، ويقول: أنا متصف في صحبتك بالصدق والتقوى وشدة الرحمة بك، ولا تقم إلى ذلك الحي مخافة الافتتان بالمحبة، فإنني ألقيت عن الإقبال على غير الحق تعالى ولم أشتغل عنه بقبول طاعة ولا عبادة، فاستعملني الله في طاعته ظاهراً وباطناً به لا بنفسي[1].

فلا يشهد في الكون غير الله سبحانه وتعالى، حيث عندما يقوم بعمل ما، فكأن الله سبحانه هو القائم به، لأنه لا يرى غيره في الوجود.

ولقد رأى الشاعر محبوبه متجلياً في صور التعيينات بأسمائه وصفاته، وإن كانت ذاته غائبة، فيقول:

تراهُ إنْ غـابَ عـنّي كُلُّ جارِحـةٍ ... فِـي كُـلِّ مَعْنىً لَطِيْفٍ رائِقٍ بَهِجِ
في نَغْمَةِ العُودِ وَالنّايِ الرَّخِيْـمِ إذا ... تألّفَـا بَيْـنَ ألْـحانٍ مِـنَ الهَـزَجِ
وفي مَسَارِحِ غِـزْلانِ الخَـمَائِـلِ في ... بَرْدِ الأصائِلِ والإصْبَاحِ في البَلَـجِ
وفي مَسَـاقِطِ أنْـداءِ الغَـمَامِ عَـلَى ... بِسَاطِ نَـوْرٍ مِـنَ الأزْهَـارِ مُنْتَسِجِ
وفي مَسَاحِبِ أذْيَـالِ النَّسِـيْمِ إذا ... أهْـدَى إلَـيَّ سُحَيْـراً أطْيَـبَ الأرَجِ
وفي التِثامي ثَغْرَ الكاسِ مُرْتَشِفاً ... رِيْـقَ المُـدَامَـةِ فـي مُسْتَتِرَهٍ فرِجِ[2]

والمعنى إنْ غاب عني الحبيب صارت جوارحي عيوناً تراه، لكنها تراه في كل معنى لطيف رائق بهج، أي تراه جوارحي عند غيبته في مشاهدة حسنة ومناظرة مستحسنة، فمن جملة هاتيك المعاني نغمة العود ونغمة الناي، فيتجلى سبحانه في وقت السماع وطيب الألحان، ويظهر لعيونه في صور مراعي الغزلان، ويتجلى في المواضع التي تسقط عليها أنداء الأمطار فيها وألوان الأزهار متنثرة، ويظهر بصورة

---

(١) **ينظر:** شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي، ج٢، ص ٩٩ - ١٠٠.

(٢) **الناي:** آلة الطرب من ذوات النفخ. والرخيم: الصوت السهل. والهزج: ضرب من الأغاني فيه ترنم. المسارح: جمع مسرح، وهو المرعى. والخمائل: الحدائق والرياض والأصائل: جمع أصيلة، وهي والأصيل ما بين العصر إلى المغرب. ينظر: ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص ٨٥.

المواضع التي يمر عليها، ويتردد فتفوح منه روائح الطيب ونفحات الأزهار، وتراه عند غيبته عني في كل جارحة في عند التثامي، وتقبيلي ثغر الكاس حال كوني مرتشفاً ريق المدامة في مستنزه فرج[1].

فهو يشعر بوجود المحبوب في كل شيء، وأن لم يره حقيقة، فهو يراه شعورياً وبقلبه، كأنه معه ويشعر بوجوده عند رؤية المخلوقات والكون.

وقد أشار ابن الفارض في هذه الأبيات إلى أن محبوبه مشهود في حضرة وجوده المتعين بكل ما يتجلى به من الصور الحسية والمعنوية، وإنْ غاب في حضرة إطلاقه، لأنها حضرة اللاتعين الحقيقي، فهو يشهده في الألحان الشجية العذبة، وفي مراعي الظباء الرائعة بين الرياض والأدغال[2].

فعنده أنّ الكون على سعته ليس إلاّ مرآة للجمال الإلهي، الجمال الذي يراه في كل شيء، وكل شيء جميل إنّما استمد جماله من الذات العلية[3].

فأصدق وصف لوحدة ابن الفارض: إنها رؤية فنان وخيال شاعر وشطحة صوفي، مما يجعلها متوقفة في شهودها وإدراكها على شعوره الشخصي أكثر، مما يجعلها حقيقة واقعة في ذاتها[4].

فهو شاعر متصوف وجداني، ذو أذواق ومواجيد وصلته إلى وحدة الشهود التي زال فيها الفروق بينه وبين الذات الإلهية[5].

وحدة الشهود لدى الجزيري:

لا يرى الجزيري في الكون، مظهراً إلا ويرى الله سبحانه وتعالى فيه، وهو كسلفه ابن الفارض، غلبته عاطفة الحب، حتى فني عن نفسه، فلا يرى غير الله سبحانه وتعالى، ولكن في الوقت نفسه يحاول برهنة وحدته بالأدلة العقلية والفلسفية، فيكون أقرب إلى وحدة الوجود.

---

(١) **ينظر:** شرح ديوان ابن الفارض، جمعه رشيد بن غالب، من شرحي البوريني والنابلسي، ج٢، ص ١٠٢- ١٠٥.
(٢) **ينظر:** شعر عمر بن الفارض، عاطف جودة، ص ٢٤٧.
(٣) **ينظر:** في التصوف الإسلامي، قمر كيلاني، ص ١٣٦- ١٣٧.
(٤) **ينظر:** ديوان ابن الفارض / تحقيق ودراسة نقدية، عبدالخالق محمود، ص ٣٠-٣١.
(٥) **ينظر:** في التصوف الإسلامي، قمر كيلاني، ص ١٥٣.

فجمال المحبوبات من جمال الله، حيث يتجلى الله فيهن حسب قول الجزيري:

حوسنى ذاتێ بوت و لاتان ژ جەمالا صەمەدە
ژمثالى صەنەمێ وەھ كو تەجللايا صەمەد[1]

الترجمة: {إنّ حسن ذات الأصنام هو من جمال الله الصمد، فعجباً كيف يتجلى الله الصمد على مثال الأصنام}.

والمعنى أنّ حسن وجمال ذات المحبوبات اللاتي هن، كالأصنام في انقياد العشاق لهن والميل إليهن هو مستمد وسار من جمال الله الصمد، فهو الذي يضفي عليهن حسنه الأزلي، ويسبغ عليهن ثوب جماله الحقيقي من نوره الباقي الأبدي، فيا لله العجب من هذه القضية العجيبة، لأنه كيف يتجلى الصمد الباقي على مثال الأصنام، ويظهر نوره الأزلي الأبدي في مظاهر المحبوبات الحسان الحادثات الفانيات، فيكن مثالاً لأنواره، ومظهراً لجماله الذي شمل الكلَّ وعمَّ جميع العالم[2].

والواحد سيبقى واحداً مهما كثرت أسماؤه، لأنّ المسمى واحد، فيقول:

ژ موسەممايى عەدەد كثرەتێ ئەسما تو مەبين
زەيد و عەمرێن مە حەتا چەند؟ دو نينە يەك ويەك[3]

الترجمة: {لا تظن أنّ تعدد الأسماء وكثرتها من تعدد المسمى، فإنّ كلا من اسمي زيد وعمر هو واحد متفرد}.

وهذا تصريح واضح بـ(وحدة الشهود)، لأنه ذات واحدة، تتجلى في مسميات متعددة، والمثال على ذلك أن الله واحد في ذاته، ولكن له الكثير من الأسماء الحسنى والصفات العلا، فهو واحد لكنه يظهر بصفات وأسماء كثيرة[4].

---

(١) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص١١٠.
(٢) **ينظر:** شرح ديوان ابن الفارض، الزفنكي، ج١، ص ٢١٨.
(٣) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص١٧٠.
(٤) **ينظر:** فلسفة العشق الإلهي، محمد أمين الدوسكي، ص ٦١.

ويتجلى الله سبحانه وتعالى للسالك في المخلوقات، فيراه في كل شيء، فعندما يرى الكون وما فيه يتجلى الله له، كأنه يراه هو، ولكنه هنا يأتي بمثال من النحو والصرف، ويستدل به على وحدته، فيعتمد على الدليل والبرهان، لا على الذوق والعاطفة، وبهذا فوحدته أقرب إلى وحدة الوجود لا وحدة الشهود.

وعنده آدم عليه السلام مظهر، يتجلى الله عز وجل فيه، فيقول:

گەر د ئادەم بديا سرری علم ئبليس

(حينما أبصره كبر حينا وسجد)[1]

الترجمة: {لو رأى إبليس في آدم سر العلم، حينما أبصره كبر حيناً وسجد}. فسرُ العلم هو سر الوحدة، لأنّ الله كان هو المتجلي في آدم عليه السلام، فلو شهد إبليس الله عز وجل في صورة آدم عليه السلام، لأطاعه وسجد، أي لم يشهده، فما أطاع ولم يسجد، فهنا يعتمد الجزيري على برهنة وحدته بالعقل لا بالعاطفة.

فالجزيري من أصحاب وحدة الوجود ولكنه كصوفي وشاعر وجداني، يشير إلى الفناء، ومظاهر وحدة الشهود، وبالمقابل يعتمد على العقل والبراهين لبيان وحدته، فهو أقرب إلى وحدة الوجود من وحدة الشهود بعكس سلفه ابن الفارض الذي يثبت وحدته عن طريق الوجد والعاطفة.

• وحدة الأديان:

لما كان التصوف ظاهرة عالمية، فإنه من الطبيعي أنْ تكون عندهم مفاهيم عامة تشترك فيما بين الأديان والمعتقدات، لأنّ الدين نشاط روحي في جوهره أكثر من حركات وأفعال، ومن هنا كانت وحدة الأديان في عبادته إلهاً واحداً هي القاسم المشترك، والتطلع إلى الاتصال بهذا الخالق هو ما يجمعهم.

فيؤمن الصوفية بدين الحب، ويقدمونه على الطاعة، وهم يدينون بدين عام لا فرق فيه بين المعتقدات والمذاهب المختلفة، ولا يرون فرقاً بينها ما دام المحراب هو وجه الحبيبة، وعندهم دين الحب فقط.

---

(١) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص١١١.

ويعد الحلاج أول الصوفية من القائلين بوحدة الأديان، حيث يرى أنّ هذه الأديان متفقة بحسب الحقيقة، وإنْ اختلفت في الظاهر، لأنها تدور حول حقيقة واحدة، وهذا الاختلاف من إرادة الله سبحانه وتعالى، ليشغل بكل دين طائفة من الناس[1].

وحدة الأديان لدى ابن الفارض:

من منطلق مذهب ابن الفارض، الذي هو مذهب الحب، دعا إلى المحبة والتسامح، حيث قال:

وعَن مَذهبي في الحب ماليَ مذهبٌ وإنْ مِلْتُ يوماً عنهُ، فارقتُ مِلّتي[2]

أراد ابن الفارض بالـ(مذهب) معنيين، الأول: الطريقة. والثاني: الذهاب. والمعنى أنه ليس له ذهاب، ولا مفارقة عن طريقته في المحبة، فإنْ مال عنه يوماً، فارقت ملّته[3].

فهو يدين بدين المحبة، ولا فرق عنده بين الأديان والملل، ما داموا يقصدون محبوباً واحداً وهو الله سبحانه وتعالى، فدعا إلى احترام جميع الأديان، لأنها كلها ترجع إلى مصدر واحد، وتمتح من معين واحد.

ويرى ابن الفارض الأديان على اختلاف مذاهبها وطقوسها متفقة بالجوهر تجمعها صلة العصب[4]، ففي نظره كل ما هنالك من ملل ونحل وعقائد ليست في حقيقتها إلا وسائل يتوسل بها إلى غاية واحدة مؤداها عبادة إله واحد، حيث يقول

فبي مَجْلِسَ الأذْكارِ سَمْعَ مَطالِعٍ وَلِيَ حانَةُ الخَمَّارِ عَيْنُ طَلِيْعَةِ
وَمَا عَقَّدَ الزُّنّارَ حُكْماً سِوَى يَدِي وَإنْ حَلَّ بالإقْرَارِ بي فَهِيَ حَلَّتِ
وَإنْ نَارَ بالتَنْزِيلِ مِحْرَابُ مَسْجَدٍ فَمَا بَارَ بالإنْجِيْلِ هَيْكَلُ بِيْعَةِ
وأسفار توراة الكليم لقومه يُناجي بها الأحبارُ في كل ليلة[1]

---

(١) **ينظر:** التصوف في الشعر العربي الإسلامي، عبدالحكيم حسّان، ص ٦٣.
(٢) **ملتي:** مذهبي أو ديني الذي أنا عليه. ينظر: ديوان ابن الفارض، شرحه وقدّم له: مهدي محمد ناصر الدين، ص ٣١.
(٣) **ينظر:** كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدُّر، القاشاني، ص ٦٢.
(٤) **ينظر:** عمر بن الفارض من خلال شعره، ميشال فريد غريب، ص ٩٣.

فالأديان والمذاهب عنده متساوية، وهذه نتيجة منطقية لدى القائلين بمذهب الحب، فهو لا يرى فرقاً بين مسلم، أو مسيحي، أو يهودي، أو وثني، لأنهم كلهم يعبدون الله، فيقول: "بوجودي لكل مجلس يذكر فيه اسم الله يكون على حضور يدعى، ولأجلي كانت خانة السماء مفتوحة الباب أبداً، فلو عقد مجوسي زنّاراً أو حلّه مقرٌّ بي لإظهار الإيمان إقرار ما عقده إلا يدي، وما حله إلا يدي حكماً، وكل واحد من التوراة والإنجيل، وإنْ بطل حكمهما ينظم في سلك المراد مع التنزيل بحكم الجمع"[٢].

ويختلق الأعذار للملل والنحل، والديانات التي ضلت وانحرفت، فيقول:

وإنْ عَبَدَ النارَ المجوسُ ومَا انْطَفَتْ ... كما جَاءَ فِي الأخبَارِ فِي ألفِ حِجَّةِ
فمَا قَصَدُوا غَيرِي وإنْ كانَ قَصدُهمْ ... سِوَايَ وَإنْ لَمْ يُظْهِرُوا عَقْدَ نِيَّةِ[٣]

فيرى أنه لا حرج عليهم لأنهم ضلوا أو انحرفوا من غير قصد، بل جهلاً، فلا يجوز عنده احتقار الأديان والعقائد الأخرى، لأنّ الله أرادها، وهم يقصدون من ورائها الله عز وجل.

فهو يرى أنّ كل صاحب ملة أو اعتقاد، وإنْ بطل سعيه قد قصد بعبادته الله عز وجل، ومن عبد النار من المجوس، يرى أنهم لم يقصدوا غير الله، وإنْ قصدوا غيره من حيث إظهار قصد[٤].

فيؤمن ابن الفارض بوحدة الأديان، ولا فرق عنده بين حانات الخمر، وصلوات اليهود، وبيع النصارى، وهياكل المجوس، ومساجد الله، فكلها عنده مكان يعبد فيها الله عز وجل، عبادة يحبها ويرضاها.

---

(١) **البيعة:** الكنيسة. ينظر: ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص ٦٣.
(٢) كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدُّر، القاشاني، ص ٢٥١.
(٣) ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص ٦٤.
(٤) **ينظر:** كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدُّر، القاشاني، ص ٢٥١.

وحدة الأديان لدى الجزيري:

يؤمن الجزيري أيضاً، كابن الفارض بوحدة الأديان، مادام المحراب هو وجه الحبيبة، لأنه يدين بدين المحبة والعشق الإلهي، فلا فرق عنده بين دين وآخر، وإنْ كان باطلاً، أو منحرفاً عن الأصل الذي جاء به من عند الله عز وجل، حيث يقول:

ب زونارا د دێرێ دا ل هندافا چەلیپایێ
ب محرابێ مە بر سەجدە بەلێ ئەمما خیال ئەبروو[1]

الترجمة: {بالحزام الموجود في الدير قبالة الصليب، سجدنا في المحراب المسجد، ولكن أمّا الخيال فكان الحواجب}.

أي مع الزنار الذي في الدير قد سجدنا في المحراب، كما نسجد في محراب مسجد المسلمين أيضاً بلا فرق بين مواطن العبادة أينما أديت، لأنّ القصد القلبي حال السجود وأداء العبادة أينما كانت، هي وجه الحبيبة، فما دام أنّ المقصود الحقيقي هو واحد، فلا فرق بين أماكن العبادة أكان مسجداً، أم بيعة، أم كنيسة، لأنّ المعبود واحد ويوجد في كل مكان، فأنت معبود كل أحد سواء كانت عبادته باطلة، أو حقاً وصواباً[2].

فأماكن العبادة عنده وسيلة للتقرب إلى الله سبحانه وتعالى، فلا فرق عنده أين عبد الله سبحانه وتعالى، شرط أن يكون قلبه متعلقاً بالله عز وجل ويتوجهوا إليه بالعبادة، فلا فرق بين دور العبادة.

فأراد الجزيري بذلك أنه لا فرق بين دور العبادة المتنوعة بتنوع الأديان والمذاهب، مادام المعبود واحداً، ومادام المقصد قلبياً، والغاية هي الجمال[3].

والحبيبة هي المعبودة في نظره، فيقول:

هەیا بیناهی یا چەهـڤـان　　بـوت و عـوززا ولاتـێ مـن
تویی پێشبەر سوجوودا من　　سەحەر گاهان د خەلـوێ دا[4]

---

(١) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص ٢٤٦.
(٢) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجـزري، الزفنكي،ج٢، ص ٥٩٥. وينظـر: شرح ديوان الشيخ الجزري، الملا عبدالسلام الجزري، ج٢، ص ٣٦٤.
(٣) **ينظر:** الجزيري شاعر الحب والجمال، خالد جميل محمد، ص ٨٤.
(٤) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص٣٧.

الترجمة: {يا نور الأبصار، ويا وثني وعزاي ولاتي، أنت قبلتي في سجودي في أوقات السحر في الخلوة لا غيرك}.

فيقول: أيها الحبيب الذي أنت بمنزلة نور بصري، وأنت المعبود لي بمنزلة الأوثان، أي كما كان عبدة الأصنام تخضع لها أنا كذلك أخضع لعظمتك، وكن على يقين بأنك المقصود في سجودي أوقات السحر، وأنت القبلة والمتوجه إليه في العبادة في خلوتي وجلوتي لا غيرك[1].

فلا تورع عنده في أنْ تكون المحبوبة هي المعبود الصنمي، لأن الله سبحانه يتجلى فيه، لذلك يصح السجود لها كما يصح السجود لغيرها، حيث تستوي عبادتها وعبادة الحبيبات الإنسية[2].

ولا فرق عنده بين الأديان، وإنْ كانت مخالفة للدين الإسلامي، وهو يدين بدين الجميع، فيقول:

دل گەشته مه ژ دێرێ ناچم كنشتەیێ قەط
مـحـراب وێ ب من را وەر دا بچینه لالەش[3]

الترجمة: {قد رجع قلبي وأعرض عن الذهاب إلى الدير، ولا أقصد الكنيست قط، إنّ محرابها معي، فتعال لنذهب إلى لالش}.

والمعنى أنّ قلبي قد رجع وأعرض عن الذهاب إلى معبد النصارى للتعبد معهم، ولا أرغب أيضاً في الذهاب إلى كنيسة اليهود لأشاركهم في عبادتهم أيضاً، ومحراب حواجب الحبيبة المقوسة هو معي وأمام بصري، فتعال يا صاحبي لنذهب إلى جبل لالش لنسجد إلى تلك الحواجب، ونشارك اليزيدية في حفلاتهم الدينية ما دامت قبلتنا هي تلك الحواجب، فلا حرج علينا في أنْ نقصد أي معبد كان، وفي أنْ نشترك في أي حفلة دينية كانت من حفلات أرباب الأديان الأخرى[4].

---

(١) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج١، ص ٥١.
(٢) **ينظر:** فلسفة العشق الإلهي، محمد أمين الدوسكي، ص ٦٢ - ٦٣.
(٣) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص١٤٠.
(٤) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج١، ص ٢٩٣.

والإعراض عن الذهاب إلى دير النصارى وكنائس اليهود، ليست من باب الإنكار، وإنما قد عبد كثيراً فيهما، ومن قبل في مساجد المسلمين، فحان الذهاب إلى أماكن أخرى للتعبد، فهو يؤمن بوحدة الأديان، وقوله: (إنّ محرابها معي) دليل ثان على اعتقاده بوحدة الأديان، فلا ترتبط بمكان معين ولا جهة معينة، وإنما معبوده معه أينما رحل وارتحل[1].

فبشّر الجزيري كسلفه ابن الفارض، في مذهبه في الحب، بدين عام تنتفي فيه الفوارق بين الأديان والمعتقدات، مادام المقصود هو الله عز وجل.

فيؤمن الشاعران بوحدة الأديان والمذاهب، وعندهما لا فرق بينها وإن كانت بعضها باطلة ومنحرفة، ومخالفة للدين الإسلامي، لأنها كلها من معين واحد وهو الله عز وجل.

• الحقيقة المحمدية:

تعد الحقيقة المحمدية عماد الصوفية[2]، فهم يبررون الحقيقة المحمدية باستنادهم على ما روي من الأحاديث التي تثبت قدم محمد ﷺ من حيث الحقيقة، منها: (كنت أول النبيين في الخلق، وآخرهم في البعث)[3]، و(كنت نبياً، وآدم بين الروح والجسد)[4].

وظهرت فكرة الحقيقة المحمدية أول الأمر في الأوساط الدينية العادية، ومن ثم انتشرت في البيئات الصوفية، بل نشط الصوفية في نشرها[5]، والحلاّج هو أول صوفي مسلم قال بنظرية النور المحمدي، التي تؤمن بقدم نور النبي محمد ﷺ، وتجعله

---

(١) **ينظر:** فلسفة العشق الإلهي، محمد أمين الدوسكي، ص ٦٧ - ٦٨.

(٢) **ينظر:** في التصوف الإسلامي، قمر كيلاني، ص ٨٤.

(٣) مسند الشاميين، سليمان بن احمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني، تح: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٤م، ج٤، ص ٣٤.

(٤) المعجم الكبير، الطبراني،ج٢٠، ص ٣٥٣.

(٥) **ينظر:** المدائح النبوية بين الصرصري والبوصيري، مخيمر صالح، دار ومكتبة الهلال - بيروت، الدار العربية - عمّان، ط١، ١٩٨٦م، ص ١٠٣. وينظر: فصول في الشعر ونقده، شوقي ضيف، مطابع سجل العرب، دار المعارف، القاهرة، ص٢٣٠.

مصدر الخلق جميعاً، ومن ثم تطورت هذه النظرية على أيدي الصوفية في العهود اللاحقة، وأخذت تسميات أخرى، مثل: الإنسان الكامل، والقطب[١].

وتجعل الصوفية النور المحمديﷺ مصدر الخلق جميعاً، فمنه صدرت الموجودات، ومن نوره ظهرت أنوار النبوات، وما سائر الأنبياء إلا صور من ذلك النور الأزلي[٢].

فالحقيقة المحمدية هي أول موجود أوجده الله تعالى من حضرة الغيب، وليس عند الله من خلقه موجود قبلها، ولكن هذه الحقيقة لا تعرف بشيء[٣].

ولا تقتصر الحقيقة المحمدية على الجانب النوراني للرسول ﷺ فقط، بل يشمل الجانب المادي أيضاً، فهو محور كل شيء، ولولاه ما وجد كل شيء[٤].

الحقيقة المحمدية لدى ابن الفارض:

للحقيقة المحمدية عند ابن الفارض أهمية كبيرة، حيث يؤمن كسابقيه من الصوفية أمثال الحلاّج وابن عربي، بأنّ محمد ﷺ هو أول ما خلق الله، ومن نوره صدرت المخلوقات الأخرى، وتحدث عنها بلسان الجمع وهو الاتحاد معها.

ولم يصرح ابن الفارض بلفظ الحقيقة المحمدية صراحة إلا أنه يتحدث تارة بلسان الحائز "صحو الجمع" وهو مقام محمد ﷺ، الذي امتاز به على بقية الأنبياء، وتارة أخرى بلسان "القطب المعنوي" الذي هو الحقيقة المحمدية الأزلية[٥].

---

(١) **ينظر:** التصوف في الشعر العربي الإسلامي، عبدالحكيم حسّان، ص ٢٧٢. وينظر: الفلسفة والدين في التصوف الإسلامي، إبراهيم هلال، مقدمة الناشر، ص ١٠. الإنسان الكامل: هو الجنس البشري في أعلى مراتبه، لم تجتمع كمالات الوجود العقلي والرحي والمادي إلا فيه، والإنسان الكامل، وإن كان مرادفاً للجنس البشري في معظم أقوال ابن عربي، لا يصدق في الحقيقة إلا على أعلى مراتب الإنسان وهي مرتبة الأنبياء والأولياء، وأكمل هؤلاء على الإطلاق هو النبي محمد صلى الله عليه وسلم - لا محمد النبي المبعوث، بل الحقيقة المحمدية أو الروح المحمدي، فإنه هو المظهر الكامل للذات الإلهية والأسماء والصفات. ينظر: تصدير كتاب (فصوص الحكم)، لابن عربي، تعليق: أبو العلا عفيفي، ص٣٧. القطب: هو الواحد الذي هو موضع نظر الله من العالم في كل زمان، ويسمى بالغوث" لالتجاء الملهوف إليه في شدته، وقيل: وهو على قلب النبي محمد صلى الله عليه وسلم. ينظر: شرح معجم اصطلاحات الصوفية، ابن عربي، شرح: سعيد هارون، ص ١٦.

(٢) **ينظر:** الحلاج الثائر الروحي في الإسلام، محمد جلال شرف، ص٦٨.

(٣) **ينظر:** قاموس المصطلحات الصوفية، أيمن حمدي، ص ٥٦.

(٤) **ينظر:** في التصوف الإسلامي، قمر كيلاني، ص٨٤. وينظر: المدائح النبوية بين الصرصري والبوصيري، مخيمر صالح، ص ١٠٥.

(٥) ديوان ابن الفارض /تحقيق ودراسة نقدية، عبدالخالق محمود، ص ٣٥ - ٣٦.

فيتحدث ابن الفارض عن الحقيقة المحمدية بلسان الجمع مما يفيد إمكانية اتحاد الصوفي بنبوة الروح الأعظم، الذي تجلى في محمد ﷺ؛ لأنه الإنسان الكامل[١]، فيقول:

وَلَوْلاَيَ لَمْ يُوجَدْ وُجُودٌ وَلَمْ يَكُنْ شُهُودٌ وَلَمْ تَعْهَدْ عُهُودٌ بِذِمَّةِ
فَلاَ حَيَّ إِلاَّ عَنْ حَيَاتِي حَيَاتُهُ وَطَوْعُ مُرَادِي كُلُّ نَفْسٍ مُرِيدَةِ[٢]

فلا يوجد وجود إلا به، وكذا لم يكن شهود للمكاشفين إلا به، ولم ير عهود مع ذمة ووفاء إلا به، فلا حي في الوجود إلا عن حياته هو، وكل نفس مريدة إلا وإرادتها عن إرادته، وهي طائعة مراده[٣].

فهو يتكلم بلسان الجمع مع الحقيقة المحمدية، ويشير إلى الحديث القائل: "لولاك لولاك لما خلقت الأفلاك"[٤]، ويشير هنا إلى أسبقية خلق النور المحمدي ﷺ، وبعدها خلق الله سبحانه وتعالى الخلق، والموجودات من نوره.

ويتحدث عن القطب المعنوي المراد به الروح المحمدي ﷺ أو الحقيقة المحمدية، ولا يعني الذي كان وتداً، فأصبح قطباً[٥]، فيقول:

فَبِي دَارَتِ الأَفْلاَكُ فَاعْجَبْ لِقُطْبِهَا الْمُحِيْطِ بِهَا وَالْقُطْبُ مَرْكَزُ نُقْطَةِ
وَلاَ قُطْبَ قَبْلِي عَنْ ثَلاَثٍ خَلَفْتُهُ وَقُطْبِيَّةُ الأَوْتَادِ عَنْ بَدَلِيَّةِ[٦]

يشير ابن الفارض إلى أنه هو القطب المعنوي الذي تدور عليه الأفلاك، ويقصد بذلك قطب الأقطاب وهو الروح المحمدية ﷺ، أي أكمل إنسان متمكن في مقام الفردية تدور عليه أحوال الخلق[٧].

---

(١) شعر عمر بن الفارض، عاطف جودة، ص ٢١٦. الروح الأعظم: هو العقل الأول والحقيقة المحمدية، وهو أول موجود خلقه الله على صورته. ينظر: معجم مصطلحات الصوفية، الحفني، ص ١١٤.

(٢) ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص٥٨.

(٣) **ينظر:** كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدُّر، القاشاني،ص ٢٣٣.

(٤) هو حديث موضوع، ينظر: سلسلة الأحاديث الضعيفة وأثرها السيئ على الأمة، الألباني، ج١، ص ٤٥٠.

(٥) **الوتد:** ما يثبت به الشيء، والأوتاد في المصطلح الصوفي أربعة رجال معاونون للقطب، مواقعهم على الجهات الأربع للعالم: شمال، جنوب، شرق، غرب، يحفظ الله بهم تلك الجهات" لأنهم محال نظره من العالم. ينظر: شرح معجم اصطلاحات الصوفية، ابن عربي، شرح: سعيد هارون، ص ١٦.

(٦) ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص ٥١.

(٧) **ينظر:** كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدُّر، القاشاني، ص ١٩١.

والقطب عنده هو ما تدور به الأفلاك التي تحيط بها، وليست قطبية من هذا النوع الذي يصير فيه الإنسان الكامل قطباً بعد أن كان وتداً[1].

ويقول فيض الأرواح من روحه وفيض الأجسام من جسمه:

وَرُوحي لِلأَرْوَاحِ رَوْحٌ وَكُلُّ مَا ترَى حَسَنا في الكَوْنِ مِنْ فَيْضِ طِيْنَتي[2]

أشار ابن الفارض في هذا البيت إلى أنه قطب وقته تدور عليه دوائر الوجود، ويستمد منه كل موجود، يفيض من روحه على أرواح الخلق، كل فيض واصل إليه، وكل حسن في ظاهر الوجود إنما هو من فيض طينته[3].

فهو يتحدث عن الحقيقة المحمدية ونعتها بالروح، وروحه هو أصل الأرواح، وكل جمال في الكون إنما استمد من جماله، قاله في مقام الجمع والاتحاد مع الحقيقة المحمدية.

ويتحدث عن معناها وأنّ الأنبياء والرسل على اختلافهم، إنما صدروا عن هذا المعنى السابق، فيقول:

وَكُلُّ الوَرَى أَبْنَاءُ آدَمَ غَيْرَ أَنّي حُزْتُ صَحْوَ الجَمْعِ مِنْ بَيْنِ إِخْوَتي
فَسَمْعِي كَلِيْمِيٌّ وَقَلْبِي مُنَبَّأٌ بِأَحْمَدَ رُؤْيَا مُقْلَةٍ أَحْمَدِيَّةِ[4]

يشير ابن الفارض بلسان الجمع مع الحقيقة المحمدية إلى ما تميز به عن سائر البشرية، وهو أنه حاز مرتبة صحو الجمع من بينهم، فإنه يسمع كلام الحق بلا واسطة كموسى عليه السلام، ويرى بالعين الظاهرة جماله كالنبي محمدﷺ[5].

فنال النبي ﷺ هذه المرتبة بحصوله على "صحو الجمع" من بين جميع الأنبياء، فكلهم إنما صدروا من هذه الحقيقة، ومن نوره.

---

(١) **ينظر:** ابن الفارض والحب الإلهي، محمد مصطفى حلمي، ص ٣٥٤. وينظر: شعر عمر بن الفارض، عاطف جودة، ص ١٩١.
(٢) ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص٤٢.
(٣) **ينظر:** كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدُّر، القاشاني، ص ١٣٢.
(٤) ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص ٤٢.
(٥) **ينظر:** كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدُّر، القاشاني، ص ١٣١.

وقد تحدث ابن الفارض عن هذه الحقيقة، بلسان الجمع، والذي يمكن أنْ يتحد معها، فيقول:

وَقَدْ جَاءَنِي مِنّي رَسُولٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتْ عَزِيْزٌ بي حَرِيْصٌ لِرأفَةِ
فَحُكْمِيَ مِنْ نَفْسي عَلَيْهَا قَضَيْتَهُ وَلَمَّا تَوَلَّتْ أمْرَهَا مَا تَوَلَّت[1]

يتحدث ابن الفارض بلسان الجمع عن الحقيقة المحمدية، وأنه المرسل منه إليه، الروح الكلية التي أرسلت إلى النفس الكلية، ويصف الرسول بالشفقة على نفسه، وذلك لأنّ الروح شفيق على النفس، ولما اقتضى مجيء رسول من نفسه إلى نفسه أنْ يبلغ إليها من الأحكام سوى ما قصته النفس على النفس، فصارت نفسه ولية أمرها وأقبلت ما أعرضت عنه، لأنها مرسلة إلى نفسها منذ الأزل[2].

فيتحدث الشاعر بلسان الواصل إلى مقام "صحو الجمع" الذي اختص به محمد ﷺ من بقية الأنبياء، وأنّ روحه فياضة بالأرواح، وطينة فياضة بالصور والأشباح وعلى أنه أرسل من نفسه إلى نفسه، أي أنه كان نبياً قبل أن يبعث إلى الخلق بالرسالة[3].

فيثبت ابن الفارض أنّ الروح المحمدي، أو محمد المعنوي، أو القطب، قديم سبق وجوده كل الموجودات، وتقدمت حقيقته على كل الأنبياء والأولياء، وأفاض من نور باطنه على أولئك وهؤلاء[4].

فيؤمن ابن الفارض بالحقيقة المحمدية، وأنّ أول موجود أوجده الله هو نور محمد ﷺ، ومن نوره صدرت الوحي والحياة والموجودات كلها، ويتحدث عنها بلسان الجمع، الذي يمكن الاتحاد معها، اتحاداً شعورياً، وذوقياً.

---

(١) ديوان ابن الفارض، إبراهيم السامرائي، ص ٤٩.
(٢) **ينظر:** كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدُّر، القاشاني، ص ١٧٦.
(٣) **ينظر:** ابن الفارض والحب الإلهي، محمد مصطفى حلمي، ص ٣٦١. وينظر: ديوان ابن الفارض/تحقيق ودراسة نقدية، عبدالخالق محمود، ص ٣٨.
(٤) **ينظر:** ديوان ابن الفارض/ تحقيق ودراسة نقدية، عبدالخالق محمود، ص ٣٥.

الحقيقة المحمدية لدى الجزيري:

أشار الجزيري بدوره إلى الحقيقة المحمدية بعدة أسماء ومعاني، منها: التعين الأول، والعقل الأول، وقطب الوجود، نور الأنوار، النقطة التي هي مركز الدائرة.

والجزيري كغيره من الصوفية، يعتقد أنّ الله تعالى أول ما خلق هو نور محمد ﷺ، فيقول:

ئسمى تەيە مەكتووب د ديوانى قدەم دا
حەرفەك قەلەمێ علمى ب تەقويمى رەقەم دا[1]

الترجمة: {اسمك هو المكتوب في ديوان القدم، وقد رقم قلم علمه في أحسن تقويم حرفاً واحداً}.

فالعالم كله قد خلق بعد خلق حقيقة محمد ﷺ في القدم، مستمداً من نوره[2]، حيث عبّر الجزيري عن الحقيقة المحمدية هنا، بالتعين الأول، فهو واحد في الوجود لا نظير له، والحرف الواحد يشير إلى الواحد.

و يؤكد الجزيري على الحقيقة المحمدية باعتبارها قطب الوجود، فيقول:

گەر خەبەرداری ژ سررا "كنت كنزاً" گوهـ بدير
دا ب سەد نووری بەيان كت مەعنەيی "لولاك" رووح[3]

الترجمة: {إنْ كنت ذا خبر من سر الحديث القدسي" كنت كنزاً" فاستمع لتبين لك الروح بمائة قانون وقاعدة معنى الحديث الآخر "لولاك"}.

فيقول: إنْ كنت أيها السالك ذا خبر وعالماً بسر وحكمة ما يقتضيه الحديث القدسي(كنت كنزاً مخفياً فأردت أن أعرف فخلقت الخلق ليعرفوني)[4]، من أنّ الحكمة من خلق هذا العالم هي معرفة الله سبحانه وتعالى والدلالة على وجوده،

---

(١) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص٢٦.
(٢) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج١، ص١١.
(٣) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص ١٠١.
(٤) هو حديث موضوع لا أصل له، ينظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام، ابن تيمية، ج١٨، ص ٣٧٦.

فاستمع وأصغ إلى الروح حتى تبين لك مائة قانون وقاعدة من البيان والتوضيح معنى الحديث القدسي الآخر الذي يخاطب به الله نبيه ﷺ، ويقول: (لولاك لولاك لما خلقت الأفلاك)[1]، وقد ذكر الحديثين النبويين لما في مضمونهما من كثرة الأسرار والعجائب، فالحديث الأول يدل على أن حكمة خلق العالم هو لأجل معرفته سبحانه وتعالى، والثاني يدل على أن الحكمة فيه وجود النبي ﷺ، وإظهار فضله، حيث يؤكد الحقيقة المحمدية[2].

فيتحدث الجزيري عن الحقيقية المحمدية، بقطب الوجود، الذي لولاه لما خلق الخلق والأكوان، حيث صدرت منه جميع الأوامر والتعيينات.

وقد أشار الجزيري إلى الحقيقة المحمدية بالنقطة التي هي مركز الوجود، فقال:

نوقطه وعلم وسەوادێ حەرف ونەقشێ عالەمێ

سەر ددن مەعنایەکێ ئەصلێ سەوادێ نوقطه بوو[3]

الترجمة: (نقطة العلم، وتعلم الحروف، وصورة العالم، تنتهي إلى معنى واحد، وهو أن أصل التعلم نقطة واحدة).

النقطة عنده هي مركز دائرة الوجود، وكافة الحروف والألفاظ والعبارات يرجع بحد ذاته إلى النقطة المركزية، فكل ما في الوجود سواء كان وجوداً بحتاً أو علوماً تجريدية تنتهي إلى النقطة[4]، فالنقطة عند الصوفية هي الحقيقة المحمدية، وتكون بداية الأمر لكل موجود ومنها تنشق حروف الموجودات المتعلقة بذلك الأمر، فهي نور الأنوار وسر الأسرار.

فتعد الحقيقة المحمدية، سر الصفات السرمدية، فيقول:

نـارى ژ نوورا ئەحـمەدى　　ســررا صـفـاتى سەرمــەدى

د ئايـيـنـەيا ذاتێ خوه دى　　كـەشـفا كـەمالاتى خوه دا[5]

---

(١) هو حديث موضوع، ينظر: سلسلة الأحاديث الضعيفة وأثرها السيئ على الأمة، الألباني، ص ٤٥٠.

(٢) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج١، ص ١٩٠. وينظر: شرح ديوان الشيخ الجزري، الملا عبدالسلام الجزري، ج١، ص ٣٨٥ - ٣٨٦.

(٣) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص ٢٥٤.

(٤) **ينظر:** فلسفة العشق الإلهي، محمد أمين دوسكي، ص ٧٩،٩١.

(٥) ديوانا جزيرى، تحسين دوسكى، ص٥١.

الترجمة: {النار التي انبعثت من النور الأحمدي هي سر الصفات السرمدية، فلذلك قد كشف عن الكمالات المكنونة في باطنه}.

أي أنّ النار التي انبعثت من النور الأحمدي على صاحبه الصلاة والسلام، قد رأى في مرآة ذاته سر الصفات السرمدية، فلذلك قد كشف عن الكمالات المكنونة في باطنه[1].

فيعتقد الجزيري كغيره من الصوفية، بأنّ أول ما فاض عن الله هو النور المحمدي أو الحقيقة المحمدية، فخلق محمد ﷺ من نور الله سبحانه وتعالى، وأنّ الكون بما فيه خلق من نور محمد ﷺ، وأنّ الله أودع فيه جميع ما قسمه لخلقه من فيض العلوم والمعارف والأسرار، والتجليات والأنوار.

فيعتقد الجزيري أنّ أسرار الله الكامنة انشقت بظهور ذات محمد ﷺ ظهوراً، وانفلقت الأنوار منه بدوراً.

والحقيقة المحمدية عنده هي العقل الأول المدبر للأمور، فيقول:

ئەو بوو قەلەم ئەو بوو عەقل لەو بی حودووثی دا نقل
دەریایی علمی کر شوغول تەفصیلی علمی جوملەدا[2]

الترجمة: {هو الذي كان القلم وكان العقل الأول فلذلك وردت الأحاديث منقولة بذلك، وهو الذي أشغل العلم اللدني، وفصل بطريقة إجمالية}.

وذلك الحسن المطلق هو الذي كان القلم الذي كتبت به المقدورات في اللوح المحفوظ، وهو العقل الأول في تدبير أمور هذا العالم، فلذلك وردت الأحاديث منقولة بذلك، وهو الذي أشغل بحر العلم اللدني وفصل بطريقة إجمالية جامعة[3].

وقد عبّرت الصوفية عن الحقيقة المحمدية بالعقل، ونعتوها بالروح الأعظم، ووصفوها كذلك بالنور، أو القضبة النورانية[4].

---

(١) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج٢، ص ٨٦٤.
(٢) ديوانا جزیری، تحسین دوسکی، ص٥١.
(٣) **ينظر:** العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفنكي، ج٢، ص ٨٦٤.
(٤) **ينظر:** شعر عمر بن الفارض، عاطف جودة، ص ٢٠٩.

فتحدث الجزيري عن الحقيقة المحمدية بصورة مباشرة، بعكس سلفه ابن الفارض الذي تحدث عنها بلسان الجمع مع الحقيقة المحمدية، فالجزيري وصفها بالتعين الأول، وقطب الوجود، ونور الأنوار، والعقل الأول و المدبر، بينما ابن الفارض وصفها بالقطب المعنوي، والروح الأعظم، وأنه أول موجود أوجده الله، ومن نوره صدرت الوحي والحياة والموجودات كلها، فيتحدث عنها بلسان الجمع، الذي يمكن الاتحاد معها، اتحاداً شعورياً، وذوقياً.

الخاتمة

الحمد لله أولاً و آخراً، فبعد عيش متواصل ورحلة شاقة وشائقة في رحاب شعر التصوف عند ابن الفارض والجزيري، توصل الباحث إلى النتائج أدناه، وهي مما وفقه الله تعالى التوصل إليه، فله الحمد والشكر دائماً وأبداً.

١- أنَّ التصوف الإسلامي، إسلاميُّ النشأة، مع الاعتقاد بأنه تأثر في المراحل اللاحقة بالأفكار الأجنبية، لا سيما في مرحلة التصوف الفلسفي.

٢- التصوف تجربة متعلقة بالوجدان والشعور، لذا فإنّ التقاء الشعور عند إنسان وآخر شيء طبيعي.

٣- نشأ كل من الشاعرين نشأة دينية، وترعرعا في بيوت العلم والمساجد وحلقات الفقه والحديث، قبل سلوكهما التصوف.

٤- بدأت بدايات السلوك والتصوف عند كل منهما بالندم والتوبة، ثم مجاهدة للنفس الأمّارة بالسوء وترويضها، في سبيل التقرب إلى الله والوصول إليه.

٥- أنّ الشاعرين وقفا مع العواذل موقف التصدي، وتغلبا على كل محاولاتهم، ولكن تصدي ابن الفارض لهم وصراعه معهم أبين وأوضح.

٦- للشاعرين أحوال تعتريهما أثناء سلوكهما طريق التصوف، وكلاهما يطمحان بالترقي في المقامات للوصول إلى الله والفناء فيه، حيث لا حياة لهما إلا بالفناء في الله والاتحاد معه.

٧- أنّ الشاعرين أحبا حباً إنسياً في بداية سلوكهما للتصوف، ثم تساميا بحبهما وأحبا المحبوب الحقيقي، ومن هنا انتقلا من مرحلة الحب الإنسي إلى مرحلة الحب الإلهي، واستخدما الرمزية للتعبير عن حبهما الإلهي لأن اللغة المباشرة لا تستطيع التعبير عن وجدانهما.

٨- وقد عبّر الشاعران عن الحب الإلهي، عن طريق الحب العذري، ولكنهما وجها الصبابة والغرام للمحبوب الحقيقي.

٩- يفتخر الشاعران بمكانهما بين العشاق، ويعدان نفسيهما الخبيرين في مجال الحب والعشق الإلهي.

١٠- إذا كان ابن الفارض إمام المحبين وسلطان العاشقين في الأدب العربي، فالجزيري هو شيخ المحبين وأمير العشاق في الأدب الكردي.

١١- اتخذ ابن الفارض مطلق الجمال لتجلي الله سبحانه فيه، بينما اتخذ الجزيري الجمال الأنثوي طريقاً إلى الجمال الإلهي.

١٢- الخمرة عند كلا الشاعرين رمز للمحبة الإلهية، ولا سبيل إلى الحصول على المكاشفات الربانية والأسرار الإلهية إلا عن طرق السكر والغيبة.

١٣- السماع عند ابن الفارض أداة لتصفية النفس، والترقي بعالم الروح، حيث يهيج وجده، بينما عند الجزيري يعد طريق التصديق، والبشارة تأتيه عن طريقه، فهو وسيلة للترقي الروحي والوصول إلى الحقيقة.

١٤- الرقص عند الجزيري دلالة على فرحة الوصال مع الله سبحانه وتعالى، وبالرقص يغيب عن وعيه، إذ إنّ الرقص علاج لآلامه التي ذاقها في المحبة الإلهية، ولم يثبت أنّ الجزيري مارس الرقص عملياً، بينما مارسها ابن الفارض عملياً، وسمي بالشاعر الراقص، والرقص عنده وسيلة ليفصح عن حال، تقصر اللغة التعبير عنها.

١٥- ينشد كلا الشاعرين الاتحاد بالله، إلى درجة الفناء ومحو الذات البشرية، للبقاء به، وهو عند ابن الفارض أوضح وأبين، لأنه مبدأه ومشربه، وقد صرح به في شعره صراحة.

١٦- يرفض ابن الفارض فكرة الحلول، وينفي عنه من اتهموه بها، بينما يصرح الجزيري بها، بل يفتخر بحلول الله سبحانه في قلبه حلول حالٍ لا حلول الإله في البشر.

١٧- وحدة الوجود عند ابن الفارض، تتمثل في بعض الإشارات إليها هنا وهناك، بينما الجزيري يصرح بها، ويجعلها مبدأه ومشربه، فوحدة ابن الفارض وحدة شهود، بينما وحدة الجزيري هي وحدة الوجود.

١٨- يدين الشاعران بدين الحب، ويؤمنان بوحدة الأديان، ما دام المعبود واحداً.

١٩- أشار ابن الفارض إلى الحقيقة المحمدية بصورة غير مباشرة، فتحدث عنها بلسان الجمع، وهي عند الجزيري أوضح وأبين.

٢٠- أظهر البحث أنَّ الجزيري نحا منحى سلفه ابن الفارض في الكثير من الميادين والمجالات، وإنْ لم يصرح صراحة بتأثره به، وفي المقابل قد ميز بأشياء أخرى عنه، والجزيري لم يتقيد بفكرة معينة، بل استفاد من جميع من سبقوه من أعلام الصوفية من الفرس والعرب، وأبدع في سلوكه للتصوف كسابقيه.

وفي النهاية، الحمد لله المنّان، الذي أمدّ الباحث بفيوضات رحمته، حتى وصل إلى ما وصل إليه من النتائج، ولكن هذا جهد بشري، ولابد من النقصان، فالكمال لله سبحانه وتعالى.وصلى الله على حبيبنا وشفيعنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

الباحث

المصادر والمراجع

القرآن الكريم:

أولاً: الكتب

١- ابن الفارض / سلطان العاشقين، محمد مصطفى حلمي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ط١، ١٣٨٢هـ - ١٩٦٣م.

٢- ابن الفارض / شاعر الحب الإلهي، يوسف سامي اليوسف، دار الثقافة الجديدة - مصر، دار مختارات - بيروت، ط١، ١٩٩٤م.

٣- ابن الفارض والحب الإلهي، محمد مصطفى حلمي، دار المعارف - القاهرة، ط٢، ١٩٧١م.

٤- أبو الحسن الشاذلي: حياته..تصوفه..تلاميذه وأوراده، مأمون غريب، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (د.ط)، ٢٠٠٠م.

٥- الاتجاهات الحديثة في دراسة التصوف الإسلامي، مصادره وآثاره، تحليل ونقد: محمد عبدالله الشرقاوي، مطبعة المدينة، دار السلام، القاهرة، (د.ط)، (د.ت).

٦- إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي(ت ٥٠٥هـ)، راجعه وخرّج أحاديثه: محمد سعيد محمد، دار البيان العربي، ط١، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.

٧- أخبار الحلاّج، تصنيف: علي بن أنجب السّاعي البغدادي، تقديم: هادي العلوي، أكرم انطاكي، فائق حويجة، تح: موفق فوزي الجبر، دار الطليعة الجديدة، دمشق، ط١، ١٩٩٧م.

٨- الأدب في العصر المملوكي (الدولة الأولى، ٦٤٨هـ - ٧٨٣هـ) (١)، محمد زغلول سلاّم، دار المعارف، مصر، (د.ط)،١٩٧١م.

٩- اصطلاحات الصوفية، كمال الدين عبدالرزاق القاشاني، تحقيق وتعليق: محمد كمال إبراهيم جعفر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط١، ٢٠٠٨م.

١٠- أعلام الكرد، مير بصري، رياض الريس للكتب والنشر، لندن - قبرص، ط١،١٩٩١م.
١١- الأعمال الكاملة للشيخ معروف النودهي البرزنجي الكردي، تح: السيد بابا علي بن الشيخ عمر القرداغي والسيد محمود أحمد محمد والشيخ محمد عمر القرداغي، مطبعة العاني، بغداد، ط١، ١٩٨٤م.
١٢- أقطاب التصوف الثلاث، صلاح عزام، قدم له: عبدالحليم محمود، طبعة دار الشعب - القاهرة، (د.ط)، ١٩٦٨م.
١٣- الأكراد، باسيل نيكتين، قدم له المستشرق لويس ماسينيون، دار الروائع، لبنان - بيروت، (د.ط)، ١٩٥٨م.
١٤- ألفاظ الصوفية ومعانيها، حسن محمد الشرقاوي، دار المعرفة، الإسكندرية، ط٢، (د.ت).
١٥- البداية والنهاية، الحافظ أبو الفداء إسماعيل الدمشقي، ابن كثير (ت٧٧٤هـ)، تح: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٩٨٨م.
١٦- بهجة الأسرار ومعدن الأنوار في بعض مناقب القطب الرباني محي الدين أبي محمد عبدالقادر الجيلاني، نورالدين أبو الحسن علي بن يوسف بن اللخمي، الشطنوفي (ت٧١٣هـ)، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط١، ٢٠٠١م.
١٧- تاج العروس من جواهر القاموس، محمد بن محمد بن عبدالرزاق الحسيني الزبيدي، تح: مجموعة من المحققين، دار الهداية، (د.ط)، (د.ت).
١٨- تاريخ السليمانية وأنحائها، محمد أمين زكي، ترجمه إلى العربية: محمد جميل بندي الروذبياني، شركة النشر والطباعة العربية المحدودة، ط١، ١٣٧٠هـ.
١٩- تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، عمر فروخ، دار العلم للملايين، ط٤، ١٩٨٣م.
٢٠- التأويل في معاني التنزيل، علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم البغدادي الشهير بالخازن، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
٢١- التصوف الثورة الروحية في الإسلام، أبو العلا عفيفي، دار الشعب، بيروت، ط١، (د.ت).
٢٢- التصوف جدلية وانتماء، أحمد علي حسين، منشورات اتحاد كتاب العرب، دمشق، (د.ط)، ١٩٩٠م.

٢٣- التصوف في الإسلام وأعلامه، محمد عبدالمنعم خفاجي، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط١، ٢٠٠٢م.
٢٤- التصوف في الشعر العربي الإسلامي، نشأته وتطوره حتى آخر القرن الثالث الهجري، عبدالحكيم حسان، تقديم وتعليق: عقبة زيدان، دار العرب - دار نور للدراسات والنشر والترجمة، دمشق - سوريا، (د.ط)، ٢٠١٠م.
٢٥- التعرف لمذهب أهل التصوف، أبو بكر محمد الكلاباذي، قدم له وحققه: محمود أمين النواوي، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط٣، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
٢٦- التعريفات، علي بن محمد بن علي الجرجاني، تح: إبراهيم الأبياري، دار الكتب العربي - بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
٢٧- تلبيس إبليس، الإمام جمال الدين أبي الفرج عبدالرحمن ابن الجوزي البغدادي (ت ٥٩٧هـ)، مطبعة منير - بغداد، (د.ط)، ١٩٨٣م.
٢٨- الجامع الصحيح المختصر، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري، تح: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، اليمامة - بيروت، ط٣، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
٢٩- الجزري/ شاعر الحب والجمال، خالد جميل محمد، دار الزمان، دمشق، ط١، ٢٠٠٦م.
٣٠- حالة أهل الحقيقة مع الله، الشيخ أحمد الرفاعي، تح: عبدالغني نكهمي، دار الكتاب النفيس، ط١، ١٤٠٨هـ.
٣١- حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة، جلال الدين عبدالرحمن السيوطي (ت ٩١١هـ)، القاهرة، (د.ط)، ١٢٩٢هـ.
٣٢- الحلاج الثائر الروحي في الإسلام، محمد جلال شرف، دار بور سعيد للطباعة، الإسكندرية، (د.ط)، ١٩٧٠م.
٣٣- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أبو نعيم أحمد بن عبدالله الأصفهاني (ت٤٣٠هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٥، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
٣٤- الحياة الروحية في الإسلام، محمد مصطفى حلمي، مطبعة إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط٢، ١٩٤٥م.

٣٥- ديوان ابن الفارض/ تحقيق ودراسة نقدية، عبدالخالق محمود، طبع بمطابع دار روتابرنيت، الناشر: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، (د.ط)، (د.ت).
٣٦- ديوان ابن الفارض، شرحه وقدم له: مهدي محمد ناصر الدين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط٢، ٢٠٠٥م - ١٤٢٦هـ.
٣٧- ديوان ابن الفارض، صححه وضبطه وعلق عليه وقدم له: إبراهيم السامرائي، دار الفكر للنشر والتوزيع، عمان - الأردن، (د.ط)، ١٩٨٥م.
٣٨- ديوانا مەلایێ جزیری، برهەفکرن و ڤەوژارتن: تحسين إبراهيم دوسكى، پێداچوون ولێ زڤرين: إسماعيل طه شاهين، چاپخانا هاوار - دهوك، چ١، ٢٠٠٠م.
٣٩- ديوانى مەحوى، لێكدانەوە ولێكۆلینەوەى: مەلا عبدالكريم مدرس، چاپخانا كۆرى زانيارى كورد، بغداد، چ١، ١٣٩٧ك - ١٩٧٧ز.
٤٠- ذخائر الأعلاق في ترجمان الأشواق، محيى الدين محمد بن الطائي، ضبط نصوصه وقدم له: عمر الطباع، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
٤١- رابعة العدوية، محمود الشرقاوي، دار الشعب، القاهرة، (د.ط)، (د.ت).
٤٢- الرسالة القشيرية في علم التصوف، عبدالكريم القشيري (ت٤٦٥هـ)، تح: عبد الحليم محمود، ومحمود الشريف، دار المكتبة الحديثة، القاهرة، (د.ط)، ١٩٦٦م.
٤٣- الرمز الشعري عند الصوفية، عاطف جودة نصر، دار الأندلس - دار الكندي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٩٧٨م.
٤٤- سلسلة الأحاديث الضعيفة وأثرها السيئ على الأمة، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف - الرياض، ط١، ١٩٩٢م.
٤٥- السماع عند صوفية الإسلام، فاطمة فؤاد، تصدير الكتاب: عاطف العراقي، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د.ط)، ١٩٩٧م.
٤٦- سنن النسائي الكبرى، أحمد بن شعيب أبو عبدالرحمن النسائي، تح: عبدالغفار سليمان البنداري، و سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

٤٧- السُهروردي المقتول، إعداد وتحقيق: يوسف ايبش، دار الحمراء للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٩٩٠م.
٤٨- سير أعلام النبلاء، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت ٧٤٨هـ)، تحقيق وضبط وتعليق: صالح السمر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.
٤٩- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لأبي الفلاح عبدالحي بن عماد الحنبلي (ت ١٠٨٩هـ)، المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (د.ط)، (د.ت).
٥٠- شرۆڤەكرنا ديوانا مەلایێ جزیری، مەحمەد ئەمین دۆسکی، دەزگەها سپیرێز یا چاپ ووەشانێ - دهوك، چاپخانا حجی هاشم - هەولێر، ب٢، چ١، ٢٠٠٧ز.
٥١- شرح الحكم الصوفية المسمى شرح الحكم الكردية للعارف بالله الشيخ محمود الكردي، الإمام عبد لله بن حجازي الشرقاوي، تح: محمد عبدالقادر نصار، أحمد فريد المزيدي، دار الكرز للتوزيع والنشر، مصر، ط٢، ٢٠٠٨م.
٥٢- شرح ديوان ابن الفارض، من شرحي الشيخ بدرالدين الحسن بن محمد البوريني المتوفي سنة ١٠٢٤هـ، والشيخ عبدالغني بن اسماعيل النابلسي المتوفي سنة ١١٤٣هـ، جمعه: رشيد بن غالب اللبناني، ضبطه وصحّحه: محمد عبدالكريم النمري، دار الكتب العلمية - بيروت، ط٢، ٢٠٠٧ م.
٥٣- شرح ديوان الشيخ الجزري، الملا عبدالسلام الجزري، تصميم وضبط وتعليق: تحسين الدوسكي، دار سبيريز للطباعة والنشر، مطبعة وزارة التربية - أربيل، ط١، ٢٠٠٤م.
٥٤- شرح معجم اصطلاحات الصوفية، محيي الدين بن عربي، شرح وتدقيق: سعيد هارون عاشور، مكتبة الآداب، القاهرة، ط١، ٢٠٠٤م.
٥٥- شعر التصوف بين الأدبين العربي والكردي/ دراسة مقارنة، عبدالوهاب عبدالله الجروستاني، طبعة رون، مديرية الطباعة والنشر - السليمانية، ط١، ٢٠٠٩م.
٥٦- الشعر الصوفي حتى أفول مدرسة بغداد وظهور الغزالي، عدنان حسين العوادي، دار الشؤون الثقافية العامة - بغداد، (د.ط)، ١٩٨٦م.

٥٧- شعر عمر بن الفارض، عاطف جودة نصر، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
٥٨- الشعر والصوفية، كولن ولسن، ترجمة عمر الديرواي، أبو حجلة، دار الآداب، بيروت، ط٢، ١٩٧٩م.
٥٩- الشيخ الجزري: نهجه وعقيدته من خلال ديوانه الشعري، نايف طاهر ميكائيل، دار سبيريز للطباعة والنشر، مطبعة وزارة التربية - أربيل، ط١، ٢٠٠٥م.
٦٠- الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري (ت ٣٩٣هـ)، دار العلم للملايين - بيروت، ط٤، ١٩٩٠م.
٦١- الصوفية في الإسلام، رينولد نيكلسون، ترجمه وعلق عليه: نور الدين شريبة، الناشر محمد الخانجي، مصر، (د.ط)، ١٩٥١م.
٦٢- الصوفية معتقداً ومسلكاً، صابر طعيمة، دار عالم الكتب للنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
٦٣- طبقات الأولياء، ابن الملقن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي (٧٢٣ - ٨٠٤)هـ، تح: نور الدين شريبة، دار المعرفة، بيروت، (د.ط)، ١٩٨٦م.
٦٤- طبقات الصوفية، أبو عبدالرحمن محمد بن الحسين السلمي (ت ٤١٢هـ)، تح: نور الدين شريبة، دار الكتاب العربي، القاهرة، ط١، ١٣٧٣هـ - ١٩٥٣م.
٦٥- الطبقات الكبرى المسماة بلواقح الأنوار في طبقات الأخيار، عبدالوهاب بن أحمد الشافعي المصري، الشعراني (٩٧٣هـ)، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء - المغرب، ط١، ١٩٩٩م.
٦٦- الطريقة القادرية وأعلامها، محمد أحمد درنيقة، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس - لبنان، (د.ط)، ٢٠٠٩م.
٦٧- الطريقة النقشبندية وأعلامها، محمد أحمد درنيقة، طرابلس، بدون مطبعة، ط١، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
٦٨- العبر في خبر من غبر، الحافظ الذهبي (ت ٧٤٨هـ)، تح: صلاح الدين المنجد، دائرة المطبوعات والنشر في الكويت، (د.ط)، ١٩٦٠م.

٦٩- العرفان الإسلامي بين نظريات البشر وبصائر الوحي، السيد محمد تقي المدرسي، المركز الثقافي الإسلامي، ط١، ١٤٠٥هـ.
٧٠- العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، أحمد بن الملا محمد الزفنكي، مطبعة الصباح، ط٢، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
٧١- العقل الصوفي في الإسلام، علي شلق، دار المدى للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨٥م.
٧٢- عمر بن الفارض من خلال شعره، ميشال فريد غريب، بدون مطبعة، ط١، ١٩٦٥م.
٧٣- عمر بن الفارض/ سلطان العاشقين، مأمون غريب، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
٧٤- الفتوحات المكية، ابن عربي، طبعة دار الكتب العربية الكبرى، القاهرة، ١٣٢٩هـ .
٧٥- الفرق الصوفية في الإسلام، سبنسر ترمنجهام، ترجمة وتعليق: عبدالقادر البحراوي، دار النهضة العربية - بيروت، ط١، ١٩٩٧م.
٧٦- فصوص الحكم لأبن عربي، تعليق: أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، (د.ط)، (د.ت).
٧٧- فصول في التصوف، حسن محمود عبداللطيف الشافعي، دار البصائر، القاهرة، ط١، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.
٧٨- فصول في الشعر ونقده، شوقي ضيف، مطابع سجل العرب، دار المعارف، القاهرة، (د.ط)، (د.ت).
٧٩- فلسفة العشق الإلهي في شعر الجزيري، محمد أمين الدوسكي، مراجعة وتقديم: محمد بكر، من منشورات الأكاديمية الكردية، دار سبيريز للطباعة والنشر، ط٣، ٢٠١٠م.
٨٠- الفلسفة والدين في التصوف الإسلامي، إبراهيم هلال، تقديم وتعليق: قسم الدراسات والبحوث في دار نور، دار العرب - دار نور للدراسات والنشر والترجمة، دمشق، (د.ط)، ٢٠٠٩م.
٨١- في التصوف الإسلامي وتاريخه، رينولد نيكلسون، ترجمة: أبو العلا عفيفي، مطبعة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، (د.ط)، ١٩٦٩م.

٨٢- في التصوف الإسلامي، مفهومه وتطوره وأعلامه، قمر كيلاني، دار مجلة شعر، مطابع سميا - بيروت، (د.ط)، ١٩٦٢.
٨٣- قاموس المصطلحات الصوفية، أيمن حمدي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ٢٠٠٠م.
٨٤- كرد وكردستان، محمد أمين زكي بك، مطبعة دار السلام - بغداد، ط١، ١٣٥٠هـ - ١٩٣١م.
٨٥- كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدُر، عبدالرزاق بن أحمد القاشاني، تح: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٥م - ١٤٢٦هـ.
٨٦- الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية - طبقات المناوي الكبرى -، زين الدين محمد عبدالرؤوف بن تاج العرفين بن علي المناوي (ت ١٠٣١ هـ)، تح: محمد أديب الجادر، دار صادر، بيروت - لبنان، ط١، ١٩٩٩م.
٨٧- لسان العرب المحيط، ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي بن أحمد الأنصاري (٦٣٠ - ٧١١هـ)، إعداد وتصنيف، يوسف خياط، قدم له العلامة، الشيخ عبدالله العلايلي، دار لسان العرب، بيروت - لبنان، (د.ط)، (د.ت).
٨٨- لطائف المنن في مناقب الشيخ أبي العباس المرسي وشيخه أبي الحسن، ابن عطاء الله السكندري، تصحيح: علي بن علي العرّي، القاهرة، (د.ط)، ١٨٦٠م.
٨٩- اللمع، أبو نصر السراج الطوسي، تح: أحمد عبدالرحيم السايح، و توفيق علي وهبة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط١، ٢٠٠٩م.
٩٠- لوامع الشهب في شرح ديوان شمس الدين الأخلاطي القطب، محمد أمين الدوسكي، دار سبيريز للطباعة والنشر، مطبعة حجي هاشم - أربيل، ط١، ٢٠٠٧م.
٩١- متصوفة بغداد في القرن السادس الهجري /الثاني عشر الميلادي، دراسة تاريخية، عمر سليم عبدالقادر التل، تقديم: الدكتور عبدالعزيز الدوري، دار مأمون للنشر والتوزيع، عمان - الأردن، ط١، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.
٩٢- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، لأبي العباس تقي الدين أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ)، جمع وترتيب: عبدالرحمن محمد قاسم العاصمي بمساعدة ابنه محمد، مطابع الرياض، ط١، ١٣٨٢هـ.

٩٣- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو محمد عبدالحق بن غالب بن عطية الأندلسي، تح: عبدالسلام عبدالشافي محمد، دار الكتب العلمية، لبنان، ط١، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

٩٤- المدائح النبوية بين الصرصري والبوصيري، مخيمر صالح، دار ومكتبة الهلال - بيروت، الدار العربية - عمّان، ط١، ١٩٨٦م.

٩٥- مدخل إلى التصوف الإسلامي، أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط٣، ١٩٧٩م.

٩٦- المدخل لدراسة الأدب الكردي المدون باللهجة الشمالية، تحسين إبراهيم الدوسكي، من منشورات جمعية علماء كردستان، ط١، ١٩٩٣م.

٩٧- المدن الكردية، أزاد ديركي، رابطة كاوا للثقافة الكردية، لبنان - بيروت، ط١، ١٩٩٨م.

٩٨- مسند الشاميين، سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني، تح: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٤م.

٩٩- مطالعات في الشعر المملوكي والعثماني، بكري شيخ أمين، دار الشروق، ط١، ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م.

١٠٠- معجم البلدان، شهاب الدين أبو عبدالله ياقوت بن عبدالله الحموي الرومي البغدادي، (ت ٦٢٦هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ط١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

١٠١- المعجم الكبير، سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني، تح: حمدي بن عبدالمجيد السلفي، مكتبة العلوم والحكم - الموصل، ط٢، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٢م.

١٠٢- المعجم الوسيط، تأليف: إبراهيم مصطفى - أحمد الزيات - حامد عبدالقادر - محمد النجار، تح: مجمع اللغة العربية، دار الدعوة للطباعة والنشر، (د.ت)، (د.ط).

١٠٣- معجم مصطلحات الصوفية، عبدالمنعم الحفني، دار المسيرة - بيروت، ط٢، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

١٠٤- معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تح: عبدالسلام محمد هارون، دار الفكر، (د.ط)، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

١٠٥- مقدمة ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد بن خلدون (ت ٨٠٨هـ)، ضبط المتن ووضع الحواشي والفهارس: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت - لبنان، ط٢، ١٩٦٠م.
١٠٦- مقدمة في التصوف، صهيب سعران، دار المعرفة، مطبعة العجلوبي، دمشق، (د.ط)، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.
١٠٧- من أعلام التصوف الإسلامي، علي أحمد عبدالهادي الخطيب، دار نهضة الشرق، القاهرة، ط١، ٢٠٠١م.
١٠٨- من ينابيع الشعر الكلاسيكي الكردي، رشيد فندي، مطبعة وزارة الثقافة - أربيل، ط١، ٢٠٠٤م.
١٠٩- موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد علي التهانوي، تقديم وإشراف ومراجعة: رفيق العجم، طبعة توحيد، طهران، ١٣٧٨هـ.
١١٠- موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، رفيق عجم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط١، ١٩٩٩م.
١١١- میژوی ئەدەبی کوردی، علائەددین سوجادی، چاپخانەی معارف، بغداد، چ١، ١٣٩٠ك - ١٩٧١ز.
١١٢- النزعات المادية في الفلسفة العربية والإسلامية، حسين مروة، دار الفارابي، بيروت، ط٥، ١٩٨٥م.
١١٣- نظرية الحب والاتحاد في التصوف الإسلامي، من الحب الإلهي إلى دوام الاتحاد المستحيل، محمد الراشد، الأوائل للنشر، دمشق، ط١، ٢٠٠٣م.
١١٤- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، أبو العباس أحمد بن محمد المقري (ت ١٠٤١هـ)، القاهرة، بدون مطبعة، (د.ط)، ١٣٠٢هـ.
١١٥- وفيات الأعيان وأنباء الزمان، أبو العباس شمس الدين بن محمد بن أبو بكر بن خلكان (ت ٦٨١هـ)، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، (د.ط)، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
١١٦- اليزيدية من خلال نصوصها المقدسة، آزاد سعيد سمو، المكتب الإسلامي، بيروت، ط١، ٢٠٠١م.

ثانيا:

الرسائل والبحوث:

١- التطور التأريخي للتيار الصوفي في بغداد من القرن الثالث الهجري حتى منتصف القرن السابع الهجري، عبدالرضا حسن جياد، رسالة ماجستير مقدمة إلى جامعة الكوفة، ٢٠٠١م.

٢- جمالية الرمز في الشعر الصوفي: محي الدين بن عربي نموذجاً، هدى فاطمة الزهراء، رسالة ماجستير مقدم إلى جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان، ٢٠٠٦م.

٣- مفهوم المحبة في الفكر الجمالي الصوفي/ دراسة مقارنة في شعر ابن الفارض وفكر ابن الدباغ، فاغية عصام قصبجي، رسالة ماجستير مقدمة إلى جامعة حلب، ٢٠٠٢م.

٤- النزوع الصوفي في شعر عبدالعزيز المقالح، عبدالفتاح سلطان، رسالة ماجستير مقدمة إلى مجلس كلية التربية، جامعة بابل، ٢٠٠٤م.

ثالثاً:

المجلات:

١- الدراسات الأدبية، مجلة فصلية يصدرها مركز اللغة الفارسية وآدابها في الجامعة اللبنانية، السنة الثانية، العدد ٧،٨، سنة ٢٠٠٣م.

٢- الهلال، مجلة الفكر العربي، مجلة شهرية تصدر عن دار الهلال، تموز، السنة السادسة والثمانون، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.

رابعاً:

الشبكة العالمية (الانترنيت)

1- http://www.al-aqidah.com .
2- http://www.diwanalarab.com .
3- http://www.hadielislam.com.
4- http://www.maaber.org.
5- http://www.Shazly.com.
6- http://www.tunipresse.com

ملخص الرسالة

إنّ دراسة التصوف والتجربة الصوفية مهمة صعبة، لأنّ التصوف تجربة روحية، ومظهر من مظاهر التقوى والتقرب إلى الله سبحانه وتعالى، وفيه الكثير من الرموز والإيماءات والإشارات التي لا يفهما إلا أصحاب التجربة نفسها، أو الدارس الجيد لفلسفة التصوف.

والتصوف ظاهرة روحية، وجدانية، قد تباينت الآراء الصوفية في بيان مفهومها، ولكن الأساس هو التقرب إلى الله سبحانه وتعالى، والاختلاف هو في وسيلة التقرب.

ولم يكن للتصوف ولا الزهد دلالة معروفة في بداية عصر النبوة والخلفاء الراشدين، فمر بمراحل متدرجة من مرحلة التمهيد إلى مرحلة الزهد والتصوف، إلى أن وصل إلى مرحلة التصوف الفلسفي.

فالتصوف مناخ روحي تلاقى في ظلاله جميع البشر، بصرف النظر عن جنسه ولونه، إنه دنيا الروح، تذوب فيه الأبعاد وتتلاشى الحدود.

وهناك علاقات وطيدة، وصلات حميمة، بين التصوف والشعر، باعتبار أنّ كليهما ينهض على تجربة تأملية ذاتية، تمتح من تخيل عميق، أقصى درجة لها في التجلي والإلهام، اللذين هما جوهر كل من التجربتين وغايتهما.

وشعر التصوف هو الذروة في الشعر العربي، وهذا الشعر لا يعلم قيمته إلا من له ذوق رائق، لأنه يلامس شغاف القلب ويمتع الروح ويرتقي بها إلى أعلى المراقي، كيف لا وقد صدر عن قلوب مفعمة بالحب للذات الإلهية، تجردت من كل دنيوي وتعلقت ببارئها عز وجل.

والشعر الصوفي الكردي لا يختلف عن الشعر الصوفي العربي، وذلك لتقارب الإحساس الإنساني أولاً، ومن ثم ارتوى كل منهما من منهل واحد وهو التصوف الإسلامي بالدرجة الأولى.

ولذا قمت بعمل دراسة مقارنة، بين شعر التصوف لدى الشاعر العربي الصوفي (ابن الفارض)، والشاعر الكردي الصوفي (الجزيري)، فبدأت أولاً بتعريف نشأة التصوف في الأدبين العربي والكردي، ثم قمت بتعريف الأديبين وعصريهما وحياتهما

الصوفية، وبعدها قارنت بين المفاهيم والأفكار الصوفية عند كلا الشاعرين لمعرفة نقاط الالتقاء والاختلاف بينهما.

وأخيراً توصلت إلى بعض الاستنتاجات، منها:

- أنَّ التصوف الإسلامي، إسلامي النشأة، مع الاعتقاد بأنه تأثر في المراحل اللاحقة بالأفكار الأجنبية، لا سيما في مرحلة التصوف الفلسفي.
- التصوف تجربة إنسانية روحية، متعلقة بالوجدان والشعور، ولذا فإنّ التقاء الشعور عند إنسان وآخر شيء طبيعي.
- للشاعرين أحوال تعتريهما أثناء سلوكهما طريق التصوف، وكلاهما يطمحان بالترقي في المقامات للوصول إلى المحبوب والفناء فيه، حيث لا حياة لهما إلا بالفناء في الله والاتحاد معه حسب اعتقادهما.
- إذا كان ابن الفارض يعد إمام المحبين وسلطان العاشقين في الأدب العربي، فالجزيري يعد شيخ مدرسة العشق، وشاعر الحب والجمال، وشيخ المحبين وأمير العشاق في الأدب الكردي.
- اتخذ ابن الفارض مطلق الجمال لتجلي الله سبحانه فيه، بينما اتخذ الجزيري الجمال الأنثوي طريقاً إلى الجمال الإلهي.
- أظهر البحث أنَّ الجزيري نحا منحى سلفه ابن الفارض في الكثير من الميادين والمجالات، وإن لم يصرح صراحة بتأثره به، وفي المقابل قد ميز بأشياء أخرى عنه، والجزيري لم يتقيد بفكرة معينة، بل استفاد من جميع من سبقوه من أعلام الصوفية من الفرس والعرب، وأبدع في سلوكه للتصوف كسابقيه.

وأخيراً اقترح على المعنيين بالدراسات والبحوث، دعم الدراسات المقارنة وتشجيعها، وذلك لتوحيد الأمة الإسلامية فكرياً، ولمعرفة الجوهر المشترك بين القوميات المختلفة، لأن الأدب هو نتاج إنساني، ويلتقي الشعور والأفكار عند بني البشر، وفي الأخير أرجو أن أكون موفقاً في دراستي هذه والله ولي التوفيق.

الباحث

- The research revealed that Al Jazeeri implemented the same track of his ancestor in many fields and domains, inspite of that he did not clearly announced that he was influenced by him. In turn he was distinguish from Ibn Al Fared in other things and he was not oblige to any specific idea, rather he has benefited from all the previous Sufism scholars from the Arab and the percians, and he excelled in his Sufism behavior like those who proceeded him.

Finally, suggest to those in charge of studies and researchs to support and encourage the comparative studies to unify the Islamic nation intellectually and to know the shared essence between the different nations, because literature is a humanitarian product where feeling and ideas of the humans meet. Finally, I hope isucceeded in my study, and success is granted by God.

them to the highest status, why not since it was issued by hearts full of love to God, deprived from every thing mundane, and attached to its creature.

The Kurdish Sufism poetry does not differ from the Arabic Sufism poetry because of the close human since, first and secondly, they both drink from the same watering which is the Islamic Sufism in the first place.

That is why I have conducted a comparative study between the Sufism poetry of the Abab sufims poet Ibn Al-Fared and the Kurdish Sufism poet At. Jazeeri.

I have started first by identifying the evolution of the Sufism in both the Arabic and the Kurdish lizerature and then, by identifying the tow writers their eras and their Sufism life, then compared between the concepts and the ideas of the Sufism for the poets to find out the conference and the deferent points between them.

Finally I have reached some inferences including the following:

- The Islamic Sufism is an Islamic evolution with the believe than is was influenced at the later stages by the forging ideas specially at the philosophic Sufism stage.
- The Sufism is a spiritual humanitarian experience attached to the feeling and the conscience, so the meeting of the human feeling is a natural thing.
- The two poets had aspects during taking the track of Sufism and both were ampition to praise high to reach the beloved, because they have no life except through unity with him.
- If Inbn - Al Fared considers the Imam of the lovers and the lovers sultan in the Arabic literature, Al Jazeeri considers of the love school and love and beauty sheik, and the price of the lovers in the Kurdish literature.
- Ibn Al Fared look the absolute beauty, while Al Jazeeri took the femnale beauty as a way to the aivine beauty.

Abstract

Studying the Sufism and the Sufism experience is a difficult task, because the Sufism is a spiritual experience and it is an aspect of the religiousness aspects and approaching to God, and it has many symbols of signs and clues that can not be understood except by those who have the same experience or by the one who study well the Sufism philosophy Sufism has its spiritual and emotional aspects.

The Sufism opinions were vary in illustrating its concepts, but the foundation is approaching to God, and the difference is in the means to approach to God.

Sufism for the asceticism had any known significance at the beginning of the prophetic era at the orthodox caliphs so it west through gradual stages till it reached the philosophic Sufism stage.

Sufism is a spiritual climate in which all human met in its shadow, regardless of the race, or color, it is the spirit world in which distances and boundaries dissolved.

There are strong and intimate relations between Sufism and poetry, because both of them were based on subjective contemplative experience springs from deep imagination, and the extreme degree in inspiration that is the essence and the end of the experience. Sufism's poetry is the paramount of the Arabic poetry, and this poetry no one knows its value except who has the decent taste because it touches the heart and enjoying the soul taking