حوليات آداب عين شمس المجلد 50 (عدد يوليو – سبتمبر 2022)
http://www.aafu.journals.ekb.eg
(دورية علمية محكمة)
جامعة عين شمس
كلية الآداب

مفهوم الحب الإلهي بين الإمام الغزالي وابن الفارض

خلف مطلق خلف العازمي*
مبارك عادل الميع**

*عضو هيئة التدريس بكلية التربية الأساسية، دولة الكويت
khalaf_alazmi@yahoo.com
**دكتور منتدب في كلية التربية الأساسية– دولة الكويت

تاريخ الاستلام: 2022/4/10
تاريخ التحكيم: 2022/4/11
تاريخ قبول البحث: 2022/4/30
تاريخ النشر: 2022/9/30

المستخلص:

ظهر الزهد مبكرًا عند المسلمين الأوائل ثم تحوّلت ظاهرة الزهد منذ أواسط القرن الثاني الهجري إلى التصوّف، وفي القرن الثالث الهجري برزت من خلال تطور حركات الزهد مفهومات الحب الإلهي. وفي نهاية هذا الطور ظهر ما اصطلح على تسميته بالشعر الصوفي. والحديث عن وجهين لمفهوم الحب الإلهي يمكن أن ننظر إلى الأول، وهو النوع الخالص أو البحت الذي لا دخل للفلسفة فيه، وثانيهما النوع الذي يتّسم بسمة وحدة الوجود أو ما يقرب لمذهب القائلين بالاتحاد والحلول. والتصوف الصحيح كما يراه الغزالي يقوم على ثلاثة مقوّمات هي الإلهام، والزهد والمحبّة التي يعني بها محبة الله، والغزل عندابن الفارض يمكن أن يكون على نوعين، هما الحب الإنساني الإلهي، والثاني هو الحب الإلهي الخالص.

الكلمات المفتاحية: الحب الالهي، الإمام الغزالي، ابن الفارض.

© جميع حقوق الطبع والنشر محفوظة لحولية كلية الآداب – جامعة عين شمس 2022.

تمهيد:

بدأت حياة المسلمين تتعقد مع الفتوحات التي حققتها الدولة الأمويّة، وكان من شأن اتساع رقعة هذه الدولة أن ينخرط العديد من الأقوام في الإسلام حاملين معهم أفكارهم ومعتقداتهم السابقة، لاسيّما وأن قسمًا عظيمًا من هذه الأقوام كان يستند إلى حضارات عريقة سابقة على الإسلام؛ كالحضارة الفارسيّة وما خلفته من ثقافات ومعتقدات كالمزدكيّة والزرادشتية والمانويّة، وكذلك الحضارات الهندية المختلفة التي حملت أفكار الحلولية والتناسخ، بالإضافة إلى إرث الحضارة البيزنطية والرومانيّة التي تركت آثارها في المسيحية الشرقية والديانة المسيحيّة بشكل عام.

وكان أن اختلط المسلمون العرب بغيرهم من هؤلاء الأقوام فتعقدت حياتهم وتنوّعت الاعتقادات وظهرت الملل والنحل، وخرج بذلك المسلمون من بوتقة أسلافهم الأوائل فذهب البعض إلى التفسير العقلي ولجأ آخرون إلى التقرب من الذات الإلهية عن طريق تفجير الطاقات العاطفية، ودأب قسم منهم على اعتزال الناس وتفرغوا للعبادة فظهرت في المجتمع العباسي حركات الزهد في الوقت نفسه الذي ظهرت فيه حركات الزندقة والإلحاد، كما ظهرت حركة الاعتزال. ويبدو أن حركة التصوّف قد تطورت فيما بعد عن حركات الزهد، وقد كان التصوف كان معتدلاً في البداية ثم ما لبثت أن ظهرت حركات التصوف التي وصفت بالمغالاة والتطرف.

ويرى ابن خلدون في أسباب ظهور المتصوّفة«فلم فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني ومابعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوّفة إذ دأب هؤلاء علىالابتعاد عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة»[1]، ويرى أبو العلا عفيفي أن من عوامل ظهور المتصوّفة الصراعات التي نشأت بين المسلمين على الخلافة، وكثرت الخلافات الفقهية بين المسلمين حول مشروعية هذه الحروب ومانتج عنها من انقسام داخل المجتمع الإسلامي. وقد دفعت هذه الفوضى السياسية والاجتماعية التي سادت المجتمع الإسلامي بفئة من المسلمين إلى الفرار من الحياة، والابتعاد عن الناس، واعتمدوا الخلوة والتفرغ لعبادة الله هدفًا لحياتهم، وكأنهم بذلك يتبرّؤون من الحياة ومن فيها[2].

وفي القرن الثالث الهجري برزت من خلال تطور حركات الزهد مفهومات الحب الإلهي والخمرة الإلهية ودرجات الحب والعشق الإلهي ونظريات الاتحاد بالذات الإلهيّة وغيرها وكان التعبير عن ذلك يتّخذ لغة خاصّة بعيدة عن العوام مما أثار الريبة حول هذه الأفكار وبدأت فتنة عظيمة انتهت بمقتل الحلاج في بداية القرن الرابع الهجري، فتشتت المتصوّفة وانطفأت جذوتهم ردحًا من الزمن إلى مجيء جيل وقق بين الأفكار المقبولة لهؤلاء المتصوّفة ومنهج السلف الصالح وكان على رأس هؤلاء الإمام أبو حامد الغزالي في بداية القرن السادس الهجري، ثم جاء جيل آخر اهتم بالتصوف الذي يركّز فيه على الحب الإلهي والتعلّق بالذات الإلهية وكان على رأس هذا الجيل الشاعر الصوفي ابن الفارض في منتصف القرن السابع للهجرة.

- **من الزهد إلى التصوف:**

ظهر الزهد مبكرًا عند المسلمين الأوائل وكان الزهاد الأوائل ينصرفون عن الحياة وملذاتها إلى العبادات تقرّبًا من الله تعالى ثم تحوّلت ظاهرة الزهد منذ أواسط القرن الثاني الهجري نحو التصوّف وفي هذه المرحلة الأولى من التصوّف ظهر مفهوم الحب الإلهي عند بعض المتصوّفة الزهّاد كإبراهيم بن الأدهم (ت140ه) والفضيل بن عيّاض (ت178ه) ومعروف الكرخي (ت200ه) ورابعة العدويّة القيسيّة (ت185ه)[3]. ويختلف الدارسون في تحديد هذه الفترة من تاريخ التصوّف فمنهم من ينهيها بمقتل الحلاج[4]، فيما يرى آخرون أنّها تمتدّ حتى عصر الإمام الغزالي (ت505ه)[5].

ويبدو أن مفهوم الحب الإلهي قد اتضح في بداية القرن الثالث الهجري إذ تزيّن هذا المفهوم بأبعاد فلسفيّة تجلّت في أشعار ذي النون المصري (ت245ه) والسريّ السقطي(ت226ه) وأبي يزيد البسطامي (ت216ه)، على أنّ ذلك كان لا حقًا لبعض المقطّعات المنسوبة لرابعة العدوية تخلو من البعد الفلسفي الذي ظهر فيما بعد. إذ كانت أشعار المتصوّفة الأوائل والمعاصرين لرابعة تخلو من الصيغ الفنيّة والرمزيّة والأساليب المعقدة والشطحات الفكرية أو المصطلحات

المبهمة[6]. وكان مقتصرًا على الدعوة إلى الزهد والورع والعزلة وذكر الحياة والموت والثواب والعقاب بالإضافة إلى بوادر مفهوم المحبة الإلهيّة[7].

وفي نهاية هذا الطور ظهر ما اصطلح على تسميته بالشعر الصوفي حيث اقتصر نظمه على المتصوّفة وحدهم خلافًا لشعر الزهد وفنون الشعر كافة، حيث كان المتصوّفة وحدهم يفهمون رموزه وتأويلاته، ثمّ يأتي طور ثانٍ هو طور تصاعد نزعة الحب الإلهي وما تولّد فيها من مواقف وجدانيّة وعقليّة صوفيّة كالفناء بالذات الإلهيّة والوجد والشوق والاتحاد بالذات العليّة وفي هذا الطور استقل الشعر الصوفي وتميّز عن شعر الزهد وظهرت نظريات صوفيّة متطرّفة كالاتحاد والحلول والمشاهدة وغير ذلك ويشهد هذا الطور ظهور أبي منصور الحلاج (ت 309ه) وأبي بكر الشبلي (ت334ه) والجنيد البغدادي(ت297) وغيرهم حيث اصطدمت الصوفيّة بالعقائد الإسلاميّة الرائجة وخلقت خصومات وفتنة انتهت بمقتل الحلاج وفرار بقية المتصوفة[8].

ولتبدأ بعد ذلك مرحلة جديدة من التصوف دشنها الجنيد وأتباعه حيث اتسمت هذه المرحلة بالتحفظ والابتعاد عن الغلو إذ تمّ تكريس هذا المنهج من التصوّف على يد السراج (ت378ه) والقشيري(ت465ه) وغيرهم إلى أن جاء الغزالي(ت505ه) الذي أوضح ما يراد من التصوف في كتابه ذائع الصيت إحياء علوم الدين[9]. وقد شهد هذا الطور شعرًا صوفيًّا غزيرًا وخرّجت الصوفيّة مبدعين عدّوا من كبار شعراء العربيّة وأصحاب المدارس الشعريّة ابن عربي(ت640ه) وابن الفارض(ت632ه) والسهروردي (ت587ه) وغيرهم. ثم تحولت الصوفيّة بعد ذلك إلى طرق ومشايخ ابتعدت كثيرًا عن المنهج الفكري الذي ميّز روادها القدامى وأضحت أقرب إلى العامة والضحالة.

- **مفهوم الحب الإلهي:**

يمكن القول إن الحياة الروحيّة للمسلمين الأوائل التي أفرزت الزهاد والناسكين قامت على الخوف، إذ كان الزهد مصحوبًا بالخوف والحزن والبكاء، ثم تطورت العلاقة مع الذات الإلهية إلى حب خالص مع تطور الزهد إلى التصوّف فأصبحت العلاقة مع الذات الإلهيّة ينظمها الحب الخالص لله تعالى بعيدًا عن الخوف من العقاب أو الطمع بالجنّة، والحقّ أن «الفلسفة الصوفيّة إن صحّ التعبير تقوم على أساس الحب المطلق والجمال المطلق المنبثين في سائر أنحاء الوجود»[10] ثمّ تطوّرت فكرة الحب والجمال عند الصوفيّة لتشكّل نظريّة الحب الإلهي حتّى أمست من شواغل أهل التصوّف. إن الحب على هذا الأساس هو الحجر الرئيس الذي بنت عليه الصوفية صرحها الروحي العظيم، والحب الإلهي: «هو سرّ خلق الله للعالم، لأنّ الله أراد أن يكشف عن سرّ جماله الأزليّ ليظهره على صفحة الوجود»[11].

ينطلق المتصوّفة في حبهم من القرآن الكريم، فهم يرون أنّ آيات المحبّة وردت أولاً في القرآن الكريم، وقد جاء في أحاديث الرسول– صلى الله عليه وسلم–ما يؤيّد مذهبهم في الحب الإلهي، «والحب الإلهي عند الصوفيّة يعني أن الله هو المحبوب حبًّا أزليًّا لا خوفًا من ناره ولا طمعًا بجنّته»[12]. وفي الأدلة على محبة الله لعبده، ومحبة العبد لربه يسوقونقوله تعالى: {يُحِبُّهُم ويُحِبُّونَهُ} [المائدة: 54]. وقوله تعالى: {والذين آمنوا أَشَدُّ حُبًّا للهِ} [البقرة: 165]. وقوله تعالى: {قل إنْ كُنْتُم تُحِبُّونَ اللهَ فاتَّبِعوني يُحْبِبْكُمُ اللهُ ويغفِرْ لكُمْ ذنوبَكُم} [آل عمران: 31]. ويحببكم الله: دليل على المحبة وفائدتها وفضلها، وفي السنة أيضًا ما يسوقونه على محبة العباد لله ومحبة الله لهم.

وكان عامر بن عبد الله بن قيس (ت60ه)ــ وهو من تلاميذ أبي الحسن الأشعري. أول من ظهرت عنده بوادر الحب الإلهي من الزهاد، وقد بدأ عامر بالإكثار من العبادة والنوافل خوفا من الله وطمعًا بثوابه ولم يطل به الحال إلى أن وصل إلى درجة الحب يقول: «لقد أحببت الله تعالى حبًّا سهّل عليّ كل مصيبةٍ، وأرضاني بكلّ قضيّة فما أبالي مع حبي إياه ما أصبحت عليه وما أمسيت»[13]. ويمكن القول إن كثيرًا مثل هذه الإشارات في الحب الإلهي ظهرت لدى كثيرٍ من الزهاد والنساك في القرنين الأوّل والثاني للهجرة، لكنّها لم تأخذ شكل المفهوم الواضح المتكامل، ولم يكن أحد من هؤلاء الزهاد

يصرّح بلفظة الحب بل يستخدم مرادفات أقل تلميحًا وكان بين هؤلاء زهاد البصرة المتأخّرين ومن بينهم رياح بن عمرو القيسي(ت177ه)[14]والسابقين على رابعة العدويّة.

ويبدو أن لرابعة العدوية الأثر الأكبر في تكريس ألفاظ الحب عند المتصوّفة الأوائل، إذ اتّفق جميع الباحثين والدارسين بأنها أول من تكلّم عن الحب الإلهي وأخرجت التصوف عن تأثره بعامل الخوف، وأخضعته لعامل الحب، كما يقول مصطفى حلمي:«لو استطردنا في ذكر تاريخ لفظة الحب، أو المحبة واستعمالهافي التصوف الإسلامي لرأينا أن رابعة كانت صاحبة الفضل على من جاءبعدها من صوفية المسلمين الذين اصطنعوا لفظة الحب في غير ما تردّد أو إبهام»[15]، كما يؤكده الدكتور علي نجيب عطوى قائلاً:«بأنها أول من أنشد المقطوعات في الحب الإلهي والحبيب الذي تتغنّى بحبه وتناجيه، هو الله عزّوجل، الذي تُقبلُ عليه، وتخلو إليه، وتدأب على حبها له، فلا تبرح بابه مهما طال بها الانتظار، لأنه مؤنس لروحها ومنبّه لقلبها وأمل لحبها، لا تفعل ذلك خوفًا من ناره ولا طمعًا في جنته ولكن ابتغاء وجهه الكريم وحده»[16].

إذ بدأ بعدها تشيع ألفاظ الحب والعشق في أقوال الزهاد والعبّاد والمتصوّفة، «وصارت المحبّة الإلهيّة من بعد رابعة المحور الذي تدور عليه الحياة الصوفيّة، والهدف الذي تتجه إليه»[17]. وهكذا فقد انتقلت لفظة الحب ومرادفاتها وشاعت على ألسنة المتصوّفة من شعراء وناثرين، وحفلت بها كتب المؤلفين الصوفيّة وصولاً إلى الغزالي زمن جاء بعده كابن عربي وابن الفارض مما أمدّ مفهوم الحب الإلهي بكثير من الأطر الروحيّة على اختلاف العصور.

والحق أننا لا نستطيع أن نقف على تعريفٍ جامع مانع للمحبة عند الصوفيّة، ذلك أنّ تعريفات الصوفيّة إجمالاً لا تستطيع أن تكشف عن حالات التجلي الروحي التي يعيشها أولئك المتصوّفة الحقيقيون، فالعبارة دائمًا كانت تخونهم في محاولة التعريف، كما أن تجاربهم الروحيّة تبقى تجاب ذاتية خاصّة وهي حالات ذوقيّة تفيض من نور المحبوب دون أن ترتوي، ولذلك فإنّ كل ما كتب لديهم في تعريف المحبّة ليس إلا آثارًا لها تركتها فيهم فعبروا عنها دون أن يتمكنوا من الإحاطة بها أو التعبير عنها. ولذلك يلجأ الصوفي إلى الرمز، وتعد اللغة الرمزية أحد الخصائص المشتركة عند المتصوفة المسلمين وإحدى خصائص التصوف الإنساني عامّة، ولا شكّ أنّ الطبيعة الجوانيّة والفرديّة لتجربة الحب الإلهي تجعلها عصيّة على التعريف[18]، إذ أنّ هذه الطبيعة غير العقليّة وغير الحسيّة تدفع الصوفي لاستخدام الرمزية في التعبير ويغلب عليها اعتماد لغة الحب التي تثير الخيال والوجدان[19]باستخدام الرمز حيث يتعذّر التعريف بالحد العلمي الرياضي الحاسم.

وبحسب الباحثين المتخصصين يمكن القول «إن الحب الإلهي الذي يتّخذ المحب فيه موضوعه من ذات الله، قد نظر إليه بعض الصوفيّة على أنّه حال من الأحوال التي يوردها الله على قلب عبده المؤمن المحب له، ونظر إليه بعضهم على أنّه مقام من المقامات التي يعمل العبد فيها عمله، ويعمل فيها إرادته وجهده، فالحب الإلهي هنا ثمرة من ثمرات بذل الجهود على حين أنه هناك نفحة من نفحات عين الجود»[20]. ولقد رأى الغزالي أن الصوفي لا يستطيع أن يعبر عن مشاهدته إذ أن اللغة لا تسعفه في ذلك، وان الصوفيّ لا بدّ أن يقع في الخطأ بسبب ذلك، يقول: لا يحاول «معبّر أن يعبّر عنها، إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح، لا يمكنه الاحتراز عنه»[21]، ولا شكّ أن معظم المتصوّفة أثبتوا تعريفات للمحبة الإلهيّة، بيد أنها على الدوام كانت تنطوي على غموض منشؤه الرمز، يقول ابن عربي: «واختلف الناس في حدّها، فما رأيت أحدًا حدَّها بالحد الذاتي، بل لا يتصور ذلك، فما حدَّها مَنْ حدّها إلا بنتائجها وآثارها ولوازمها، ولاسيما وقد اتصف بها الجناب الإلهي العزيز وهو الله. وأحسن ما سمعت فيها ما حدثنا به غير واحد عن أبي العباس الصنهاجي، قالوا: سمعناه وقد سئل عن المحبة، فقال: الغيرة من صفات المحبة، والغيرة تأبى إلا الستر، فلا تُحد»[22].

والحق أنّ الحبّ الإلهي بمعناه الذي يحب فيه الإنسان الله سبحانه وتعالى هو المحور الرئيس الذي تدور عليه الصوفيّة ومكابدتهم، وتصدر عنه أو ترد إليه أحوالهم ومقاماتهم، فليس ثمّة حال أو مقام إلا وهو من الحب الإلهي بمثابة مقدّمة من مقدّماته أو ثمرة من ثمراته، كما يستمد الصوفيون أسماء المقامات أو الدرجات صفات المؤمنين ألفاظ المحبة الواردة في القرآن الكريم من مثل القرب والحضور والوصل والمكاشفة والفناء والخلوة وغيرها.

أخيرًا يمكن القول: لقد خضع مفهوم الحب الإلهي عند المتصوّفة لمعايير مختلفة ووجهات نظر متباينة، وبهذا يمكن الحديث عن وجهين لمفهوم الحب الإلهي يمكن أن ننظر إلى الأول، وهو «النوع الخالص أو البحت الذي لا دخل

للفلسفة فيه، وثانيهما النوع الذي يتّسم بسمة وحدة الوجود أو ما يقرب لمذهب القائلين بالاتحاد والحلول»[23]، وقد ظهر هذان الاتجاهان من الحب الإلهي في جميع مراحل التصوف بعد انتقاله من مرحلة الزهد، وتكلّم فيها كل من دخل باب التصوف وصفت له النفس وطاب مقامًا.

- **التصوف عند الغزالي:**

الإمام أبو حامد الغزالي(450-505ه):هو الشيخ أبو حامد محمد ابن محمد الغزّالي الطوسي الشافعي، ولد بمدينة طوس، توفي أبوه وهو صغير فعاش يتيمًا تحت رعاية أخيه الأكبر، وكان أبوه قد لاحظ عليه الفطنة والذكاء قبل وفاته، فأوصى عند وفاته أن يرعاه ويتكفله في التعليم صديقًا لوالده صوفي المذهب، فتلقى الإمام الغزالي تعاليم الإسلام بين يديه حتى بدأ يتشرب الصوفية جيدًا، ثمّ تتلمذ على يد الجويني في نيسابور، سافر إلى بغداد، واتصل بالوزير نظام الملك وبدأبالتدريس في المدرسة النظامية ببغداد، حيث كان يدرّس الفقه وأصوله وسائر تعاليم الشريعة الإسلامية، حتى اشتُهر بين النّاس وصار مقصدًا لطلاب العلم من شتى البقاع الإسلامية، بعد تلك المدّة عكف الإمام الغزالي على دراسة وقراءة كتب التصوف، ثم انعزال عن الآخرين واتجه إلى التصوف، ثمّ خرج الغزالي من بغداد سرًا تاركًا وراءه كل المناصب والجاه الذي حصل له، في رحلة مدّتها أحد عشرعامًاقضاها بين القدس والخليل ودمشق والمدينة المنورة ومكة المكرمة، كتب خلالها كتابه المعروف «إحياء علوم الدين» كخلاصة لتجربته، ترك كثيرًا من المؤلفات، في مختلف العلوم الشرعية، أوصلها بعض الباحثين لأكثر من 228 كتابًا ما بين مطبوع ومخطوط ومفقود[24].

يُعد موقف الغزالي من التصوّف والمتصوّفة موقفًا إيجابيًا، كما يتضح من أقواله وكما عرف عن سلوكه لطريق التصوّف، لكنّ تصوّف الغزالي لم يمنعه من توجيه النقد وتسجيل المآخذ على المتصوّفة الآخرين، ولذلك يعد تصوّف الغزالي أقرب إلى الاعتدال، فهو يؤمن بالله وأنبيائه وباليوم الآخر، كما أنّه كفّ نفسه عن الهوى وأعرض عن الجاه والمال، وأقبل بكلّيته إلى الله تعالى، فالتصوف عنده مبني على علم وعمل، وقد اهتم الغزالي قبل أن يصل إلى بغيته في نهاية المطاف بمطالعة كتب المتصوّفة فحقق من خلال ذلك العلم الذي يوصله إلى المعرفة الربانيّة، أما العمل فقد وصل إليه بسلوكه الذي عرف به كما كان يحضّ إيه، وهذا ما نجده في كتاب إحياء علوم الدين من دعوات للتوبة والورع والزهد والفقر والصبر والتوكّل والرضا والمحبة، لذلك نجده ينتقد المتصوّفة الآخرين الذين ابتعدوا عن العقيدة الصحيحة واغتروا بالشطح والطامات[25]. وقد وجد الغزالي أخيرًا أنّ القدر الذي ذكره عن المتصوّفة لينتفع به أنّه «علم يقينًا أن الصوفيّة هم السالكون لطريق الله تعالى خاصّة، وأنّ سيرتهم أحسن السير وطريقهم أصوب الطرق، فإنّ جميع حركاتهم وسكناتهم، في ظاهرهم وباطنهم، مقتبسة من نور مشكاة النبوّة، وليس وراء نور النبوّة على وجه الأرض نورٌ يستضاء به»[26].

ويُعد الغزّالي التصوف من العلوم الشرعية كالفقه والتفسير، وهي العلوم المستقاة من الأنبياء، وهذه العلوم أشرف من العلوم العقليّة، كالطب والرياضيات، ويقسم الغزالي التصوف إلى قسمين هما علم المكاشفة وعلم المعاملة، وعلم المكاشفة هو علم الصديقين والمقرّبين، والتصوّف الصحيح كما يراه الغزالي يقوم على ثلاثة مقوّمات هي الإلهام، والزهد والمحبّة التي يعني بها محبة الله. أما عن مقومات التصوّف فهي كما يرى الغزّالي:

أولاً:الإلهام:يرى الغزالي أنّ العلوم تثبت في القلب بطريقين، الأوّل هو طريق الاستدلال والتعلم، وهو ما يحتاج إلى الحيلة والاجتهاد والاعتباروالاستبصار، وهو ما يختص به العلماء، أما الطريق الثاني فهو طريق الوحي والإلهام وهو الذي يحتاج الاستغراق في التأمّل الباطني وهو ما يختصّ به الأولياء، كما أنّ فوق الإلهام درجة أعلى من المعرفة يختص به الأنبياء وهي الوحي[27]. والغزّالي بين هذين الطريقين يفضّل العلم الذي يحصل عن طريق الإلهام على العلم الذي يحصل بطريق الاستدلال والاستبصار. يقول: «فإذا تولّى الله أمر القلب فاضت عليه الرحمة، وأشرق النور في القلب، وانشرح الصدر، وانكشف له سرّ الملكوت، وانقشع عن وجه القلب حجاب الغرّة بلطف الرحمة (....) وفاض على صدورهم النور، لا بالتعلم والدراسة والكتابة للكتب، بل بالزهد في الدنيا والتبرؤ من علائقها، وتفريغ القلب من شواغلها والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى»[28].

ثانيًا: الزهـــــد: لابد للعلم الذي يحصل بطريق الإلهام من بيئة مناسبة تدفعه للظهور، وهذه البيئة هي التي تقوم على صفاء القلب ونورانيته وهي ما يسميها أبو حامد الغزالي بالزهد، وبذلك فلابد للإلهام وهو العلم الحقيقي الذي يزيد صاحبه خشية وتوبة ورجاء أن ينشأ في جو الزهد الذي يعد تربة صالحة له، ولعلّ الزهد أحد أهم أركان التصوف وقد عرّفه الغزالي بقوله: «إنّه انصراف الرغبة عن الشيء إلى ما هو خيرٌ منه، فكلّ من باع الدنيا بالآخرة فهو زاهد في الدنيا وقوام هذا الزهد التقوى، وكفّ النفس عن الهوى، وقطع علاقة القلب عن الدنيا بالتجافي عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود»[29]. وللزهد عند الغزالي ثلاث درجاتٍ، فالأولى أن يزهد المرء في الدنيا رغم شوقه لها، والثانية أن يترك المرء الدنيا طوعًا لاستحقاره إياها بالإضافة إلى ما طمع فيه، أمّا الثالثة فهي العليا وهي أن يزهد طوعًا فلا يرى زهده ولا يرى أنّه ترك شيئًا في الدنيا لأنّها بنظره لا شيء، ولكل درجة من هذه الدرجات ثلاث درجات فرعيّة يتفاوت فيها الزهد باختلاف درجات المشقة والصبر، وقد بيّن الغزالي أنّ للتصوف مقامات تسمّى أحوالاً كالتوبة والصبر والشكر والخوف وغيرها، وهذه جميعًا تنضبط وفق قانون عام وهو أنّها مؤلّفة من علم وعمل، والعلم هو المبدأ الذي يولّد الحال، وثمرة الحال هو العمل[30]، وفي الزهد يمكن القول إنّه مبني على علم وعمل، وإنّه انصراف الرغبة عن الشيء إلى ما هو خيرٌ منه، وهو غير التوبة التي تعني ترك المحظورات في حين أنّ الزهد هو ترك المباحات، ولذلك فإنّ الزهد الحقيقي ترك جميع حظوظ الدنيا والعدول عنها[31].

ثالثًا: المحبّة:«المحبة لله هي الغاية القصوى من المقامات، والذروة العليا من الدرجات، فما بعد إدراك المحبة مقام إلا وهو ثمرة من ثمارها، وتابع من توابعها، وذلك مثل الشوق والأنس والرضا، ولا قبل المحبة مقام إلا وهو مقدمة من مقدماتها كالتوبة والصبر والزهد وغيرها»[32].

وتكمن المحبّة من خلال الأنس بالله والرضا به. وعلامة الأنس بالله عدمُ الاستئناس بالخلق والتلذذُ بذكر الله، فإن خالطهم فهو كمنفرد في جماعة ومجتمع في خلوة. قال علي كرم الله وجهه في وصف المحبين المستأنسين بالله: هم قوم هجم بهم العلم على حقيقة الأمر، فباشروا روح اليقين، واستلانوا بما استوعر المُتْرفون، وأنسوا بما استوحش منه الجاهلون، صحبوا الدنيا بأبدانٍ أرواحُها معلقة بالمحل الأعلى، أولئك خلفاء الله في أرضه والدعاة إلى دينه[33]. ويجعل الغزالي محبّة الله ثمرة من معرفته وهي لا تتحقق إلا بعد الأنس به، فهو «لا يتصوّر محبّة إلا بعد معرفة وغدراك إذ لا يحبّ الإنسان إلا ما يعرفه»[34]، و «لا يستحق المحبّة بالحقيقة إلا الله سبحانه»[35]، و «من أحب غير الله، لا من حيث نسبته إلى الله، فذلك لجهله وقصوره في معرفة الله»[36].

إنّ معنى الحب الإلهي عند الإمام الغزالي يصبح قضيّة فكريّة تقوم على تفسير الحب باعتباره حالة إنسانية، وأن الحبّ عندما يبدأ فإنه يكون بين البشر، ويتسامى مع التطوّر العقلي للإنسان حتى يصل إلى أرفع أنواع الحب وهو حب الإنسان لله تعالى. وقد سعى الغزالي لإثبات أنّ الذي يستحق الحب هو الله وحده، وساق الأدلّة على ذلك[37]:

إنّ الإنسان لا يحب إلاّ نفسه، وإنّه يتوجّب عليه أن يحب الله تعبيرًا له عن شكره وامتنانه لخالقه. وهذا يعني أن بداية الحب عند الإنسان هي بشرية، فلا يبدأ الإنسان بالحب إلاّ إذا أحب ما يعرفه وأوّل ما يعرفه هو ذاته، ويبدأ بهذا النوع من الحب الأرضي والذي سيرتفع بواسطته إلى أنواع أخرى من الحب تكون محصّلته حبّا أسمى من الحب البشري، والذي يهدف إلى تحقيق أغراض دنيويّة.

إن الله هو المحسن لعباده، وهو يقدّم لخلقه كلّ ما يحتاجون إليه في هذه الحياة الدنيا دون أن يكون له حاجة للناس، ويجب على الإنسان أن يدرك أفضال الله تعالىعليهوأنيتوجّهإليهبكل قلبه، والتفرّغ لعبادته،وأن يكون حبّه خالصًا لله.

يتوجب على الإنسان أن يحبّ الله حتى لو لم يصله إحسانه، لأن الله تعالى هو المحسن للناس كافة ويكفي من إحسان الله للناس منحه الحياة لهم، وتوفير ما يحتاجونه على العموم من النعم، حتى لو وصلت إلى الناس بصور مختلفة.

إن أشرف ما يعرفه الإنسان هو الجمال لأنّه بطبعه يحّب الجمال، ويميل الإنسان إلى حب الجمال لذاته دون أن يكون من وراء هذا الحب مصلحة له، والله هو كمال كل شيء وحيث أن الإنسان لايجد حوله في هذا الوجود ماهو مطلق، فالله تعالى هو غاية الطلب بالنسبة للإنسان، ويجب عليه أن يحبّه لأن الإنسان يحب الجمال، والله هو الجمال المطلق.

إن الإنسان يعمد على تنفيذ الأوامر الإلهية بالعبادات، وعمل الخير، والإحسان للآخرين، لأن الالتزام بالأوامر الإلهية يعني قرب الإنسان من ربّه، ويصبح شبيهًا به، ليس بالصفات، ولكن بتنفيذ ما أمر به الله، لأن ما أمر به الله تعالى هو من صفاته، وكلّما التزم الإنسان أكثر وجب عليه أن يحب الله أكثر. لأنّ الله هو أولى بالحب من غيره، وأن حب الإنسان لله يكون كاملا كلّما أحب الإنسان ربّه من كل قلبه، أما إذا كانت أي زاوية من زوايا قلبه مشغولة بغير حب الله نقص ذلك من حبّه لله، ومن يسعى لحب الله فلامكان لأي أمر دنيوي في حياته.

فقد وجب على الإنسان أن يردّ الدّين إلى الله، الذي منحه كلّ شيء في هذه الحياة، وماهو مطلوب من الإنسان هو أن يعمل على إرضاء الله، وعندما يسعى الإنسان إلى إرضاء الله فهو يسعى من ناحية أخرى لإرضاء نفسه، لأن الله ليس بحاجة لرضى الإنسان عنه، بينما الإنسان بحاجة إلى رضى الله عنه، وهو– أي الإنسان– إذا كان لا يعلم أن الله قد رضى عنه أم لا، فأنّه يجب عليه أن يعمل بجد وإخلاص لعلّه يحظى به لأن «المحبّة لله هي الغاية القصوى من المقامات، والذروة العليا من الدرجات»[38]، فما يصل إليه الإنسان من تطوّر فكري في حياته لايمكن أن يحققه إلاّ إذا كان حب الله يملأ عليه حياه، ومادام يلتفت إلى غيره فزاوية من قلبه مشغولة بغيره فبقدر ما يشغل بغير الله ينقص منه حب الله.

ويميّز الغزالي بين حب الإنسان العادي وبين الصّوفي بقوله «والمؤمنون مشتركون في أصل الحب لاشتراكهم في أصل المحبّة، ولكنّهم متفاوتون لتفاوتهم في المعرفة، وفي حب الدنيا»[39]. فهو عندما يتحدّث عن حب الله يقصر حديثه على فئة المؤمنين وهذا يعني أن معرفة الله قصر على المؤمنين فقط، ولكن حتى بين المؤمنين هنالك تفاوت في حب الله، وذلك لاختلاف الطرق التي يسعون إليها لتحقيق هذا الحب، وسبب هذا الخلاف أن هناك الكثير من المؤمنين يقبلون على حب الدنيا، وهذا ما يجعلهم يتراجعون في مستوى الحب الإلهي، وهناك فئة من المؤمنين وصلت إلى حد المعرفة المطلوبة وذلك بابتعادهم عن الدنيا لأن «المحبّة نبع المعرفة بالضرورة ولايوصل إلى هذه المعرفة بعد انقطاع شواغل الدنيا من القلب إلاّ بالفكر الصّافي والذاكر الدّائم والجدّ البالغ في الطلب، والنظر المستمرّ في الله تعالى، وفي صفاته، وفي ملكوته، وسائر مخلوقاته»[40]، وبذلك يحدّد الغزالي للمؤمن الطريق التي يجب عليه أن يسلكهاحتى يصل إلى مرحلة التصّوف، وكأن الإيمان لايكفي وحده عند الغزالي للوصول إلى مرحلة الحب الإلهي، بل هو بحاجة لشروط يجب توفرها فيه للانتقال من مرحلة المؤمن إلى مرحلة المتصوّف.

- **التصوّف عند ابن الفارض:**

ابن الفارض (576–632ه): هو عمر بن الحسين بن علي بن المرشد ابن شرف الدين أبو حفص الحمويّالأصل[41]، وُلد في القاهرة وعاش فيها والفارض لقب أبيه[42]، وقد نشأ في بيت علم وأدب وورع، وكان له نزعة صوفيّة منذ فتوته ما لبثت أن نمت حتّ لقب بسلطان العاشقين[43]، فقد «ظهر فيه ميلٌ إلى التديّن والتلذذ بالتجرّد الروحي على طريقة المتصوّفين، فكان يستأذن والده في الانفراد للعبادة والتأمّل»[44].

شُغل ابن الفارض بالشعر نحو أربعين سنة وذلك أمد طويل ولكن شعره بقيمة معانيه لا بألفاظه، وبذلك يقول زكي مبارك: «هو من وجهة الديباجة وقوة السبك شاعر ضعيف، لكنه من حيث المعاني فحل من الفحول لأنّ استطاع الجمع بين الحقيقة والخيال، والحقيقة عند هذا الشاعر هي الصورة الروحيّة، أمّا الخيال فهو الصورة الحسيّة التي رمز بها إلى المعنويات»[45]، بينما يرى أبو العلا عفيفي بأن ابن الفارض «قد امتاز بأنّه كان شاعرًا فوق كونه صوفيًّاأو بالأحرى كان صوفيًّا فوق كونه شاعرًا، وكان اجتماع هذين المجازين فيه. مزاجيّة التصوّف والشعر. أثر في تكوين شخصيّة عجيبة قد لا نجد لها نظيرًا إلا في متصوّفة شعراء الفرس أمثال عبد الرحمن الجامي، وجلال الدين الرومي»[46]، ومما لا شكّ فيه أن ابن الفارض كان يعيش حالات الوجد والفناء كما عاشها كبار المتصوّفة وأنّه قد كان يعيش أحيانًا كثيرة لا يسمع كلام محدّثه أو يراه.

- **الحب الإلهي عند ابن الفارض:**

يخرج القارئ لديوان ابن الفارض بأنّ شاعر غزل وخمريات، بل إن الأمر كثيرًا ما يشكل على القراء ما يكونوا على اطلاع برموز الصوفيّة ومصطلحاتهم، ويرى الدكتور حلمي بأن الغزل عندابن الفارض يمكن أن يكون على نوعين،

هما الحب الإنساني الإلهي، والثاني هو الحب الإلهي الخالص.ويقول: «إنما نحن نقف موقفًا من شأنه أن يجعل حكمنا على هذا القسم من شعر شاعرنا معلقًا، يؤوّل فيه الغزل تأويلين مختلفين، يذهب أحدهما إلى أن المحبوب أو المحبوبة ليس إلّا الذات الإلهية، أو الحقيقة العليا والآخر إلى أن هذا المحبوب أو المحبوبة ليس إلّا مخلوقًا أو مخلوقة من البشر، وهكذا نرى أن في شعر ابن الفارض غزلاً يمكن أخذه على أنه إلهي بقدر ما هو إنساني، ويظهر أن الشطر الأكبر من ديوانه من هذا الغزل ذي الوجهين»[47]ويستثني منهذا الحكم القصيدتين الصوفيتين «التائية الكبرى» و«الخمرية»، فهما واضحتان ومن اليسير تأويل ما يشكل فيهما تأويلاً صوفيًا.وعلى هذا فالظاهر أن قصائد ابن الفارض تأخذ هذين النوعين من الحب، فمن النوع الذي يكون فيه الحب إنسانيا إلهيًا ما يخاطب فيه محبوبة ومن ذلك قوله[48]:

ما رأت، مثلك، عيني حسنًانسبٌ وكمثلي، بكِ صبًّا، لم
أقرب، في شرع الهوى تريبيننا، مِنْ نسبٍ مِن أبوي

فالواضح من هذا المطلع أنّه يخاطب محبوبة أنثى، ومن غير الممكن أن يكون الخطاب موجّهًا إليه تعالى إذ لايليق به جلّ وعلا، لكن بالوقت نفسه نرى في البيت الثاني إشارة الشاعر إلى قوّة النسب وقد جعلها أقوى من نسب الأبوة ولعلّ في ذلك إشارة إلى الحب الإلهي، وبذلك يظهر هذا النوع من الحب الإلهي الإنساني الذي يتجلى من خلال خطاب البشر ظاهريًا في حين أن الباطن يقصد به الحب الإلهي يقول الدكتور حلمي:«ولكنك لو أعملت فكرك، وهيأت نفسك لشيء من التحليل والتأويل، لوصلت في النهاية إلى أن هذا الخطاب لا يبعد توجيهه إلى الله، وهذه المسألة يمكن حلّها حلًّا قد يكون قريبًا إلى الحق، وموافقا لطبيعة التصوف»[49].

أما النوع الثاني من الحب فهو الحب الإلهي الخالص وقد كان واضحًافي خطابه ومن خلال التعبير عن حبه وعشقه الإلهي رغم استخدام الرمز أو التلميح، يقول ابن الفارض في خمريته[50]:

شربنا على ذكر الحبيب مدامة سكرنا بها من قبل أن يخلق الكرم

ولا شكّ أن هذه المدامة روحية خالصة شربها وسكر بها من قبل أن يخلق الكرم أي من قبل أن تهبط روحه من عالم الأمر إلى عالم الحس وتتصل بالبدن.

وبهذه الطريقة الخالصة يتجلّى الحب الإلهي الخالص عند ابن الفارض، والحب الإلهي عنده من خلال الشكلين الآنفين لم يأت بشكلٍ كامل أو دفعة واحدة بل تجلى بعدة أطوار حملت تغييرات كثيرة في نفس ابن الفارض حتى وصل في آخر طور إلى الحالة المتآلية القصوى في طريقة تعلقه وتغزّله بالذات الإلهية كما يرى الدكتور حلمي[51].

وعلى هذا فإنّ الحب الإلهي عند ابن الفارض يتجلّى من خلال ثلاثة أطوار تكشف عن نفسها تتابعًامن خلال تائيّته الكبرى، وهي القصيدة التي سماها نظم السلوك والتي يرى فيه الدكتور محمد مصطفى حلمي أنّ ابن الفارض اكتشف عجائب الحب وحقائق المعرفة فيها، أما عن الأطوار فهي حب الهوى، ومغادرة الهوى والوصول إلى الفناء التام وأخيرًا الوصال:

- **أطوار الحب الإلهي عند ابن الفارض:**

أولاً: حب الهوى: حسب الدكتور مصطفى حلمي «في هذا الطور ليس المحب متجهًا بحبه إلى محبوبته من حيث هي، ولكنه محب لنفسه متّجه بحبه إلى إشباع رغبات هذه النفس وتحقيق حظوظها من المحبوبة كميله إلى رؤيتها وسماع كلامها»[52]، وهذا الحب هو شبيه نوعًا ما بالحب العذري إذ يتحمّل المحب المشقة والألم من أجل رؤية المحبوب أو سماع صوته، وتلذذ بآلامه في سبيل تحقيق رؤيته. وبالرغم من ذلك فإن ابن الفارض يدرك أن الوصول إلى المحبوبة الحقيقية والتحقق بشهود الذات لا يتحققان بالحياة الواقعيّة، ولذلك نراه يتمنّى الموت حيث لا مطمع بعده وفيه تتخلص النفس من كل ما يعلق بها في الحياة، ولذلك يرضى بالموت قسمة في سبيل تحقيق حبّه، يقول ابن الفارض[53]:

أجلْ، أجلي أرضى انقضاهُ صبابةً ولا وصلَ، إن صحّت، لحبكِ نسبتي
وقد صرتُ أرجو ما يُخاف فأسعدي به روح ميْتٍ للحياةِ استعدّتِ

ومن الواضح في البيت الثاني أنّ في قبل هذا الموت استعدادٌ له وبالتالي رجاء لما بعده، فهو ليس فناءً تامًا «فالفناء الذي يتحدث عنه ابن الفارض هنا ليس فناءً تامًا قد تحقق فيه بموته عن نفسه وروحه، ورجاءه دليل على أنه يتحقق به بعد»[54]، وهو ما يعني الدخول في الطور الثاني حيثالتهيؤ والاستعداد للفناء التام.

ثانيًا: مغادرة الهوى والوصول إلى الفناء التام والاهتمام بإرادة المحبوب: والفناء عند الصوفية– وابن الفارض منهم– ليس واحدًا بل على ثلاثة أنواع؛ وهي: «الأول: الفناء عن وجود السوى: فهو فناء القائلين بوحدة الوجود. الثاني: الفناء عن شهود السوى: وهو الذي يشير إليه أكثر الصوفية المتأخرين ويعدّونه غاية.وليس مرادهم فناء ما سوى الله في الخارج بل فناءه عن شهودهم وحسهم، فحقيقته غيبة أحدهم عن سوى شهوده، بل غيبته أيضًا عن شهوده ونفسه، لأنه يغيب بمعبوده عن عبادته، وبمذكوره عن ذكره وبموجوده عن وجوده وبمحبوبه عن حبه، وبمشهوده عن شهوده، وقد يغلب شهود القلب لمحبوبه ومذكوره حتى يغيب المحب به فيظن أنه اتحد به وامتزج، بل يظن أنه نفسه. الثالث: الفناء عن إرادة السوى: فهو فناء خواص الأولياء وأئمة المقربين، السالك فيه يفنى بمراد محبوبه منه عن مراده هو من محبوبه، فضلاً عن إرادة غيره، ويتحد مراده بمراد محبوبه، أعني المراد الديني الأمري لا المراد الكوني القدري، فصار المرادان واحدًا، وليس في العقل اتحاد صحيح إلّا هذا»[55]، وفناء ابن الفارض في هذا الطور من نوع الفناء عن إرادة السوى وذلك ما يظهر في قسم كبير من أبيات التائية الكبرى ومنها قوله[56]:

وصرت بها صبًّا، فلمّا تركتُ أريــد، أرادتنـــي لهـــا
مافصرتُ حبيبـــًا، بل محبًا لنفســـه وأحبّتوليس كقولٍ مرّ، نفسي حبيبتي

فقد كان من قبل عاشقًا لها صبًا مريدًا وصالها، فلما تركت وأحببتها لذاتها أرادتني المحبوبة لنفسها وأحبتني فصرت محبوبًا بعدما كنت محبًا، فهو يشير إلى ما يفهم منه أنّ فناءه كان عن «إرادة السوى»، وهذا الفناء الذي حصل لابن الفارض في الطور الثاني.

ثالثًا: الوصال:حسب مصطفى حلمي فإنّ ابن الفارضقد فنى المحب عن حظوظه وعلائقه في الطور الأوّل، وفي الطور الثاني، فنى عن ذاته وعن كل شيء ويريد ألا يكون شيئًا، وفي الطور الثالث أصبح فانيًا عن نفسه باقيًا بمحبوبه[57]. وفي هذه الحالة تتلازم ثنائية الفناء والبقاء، وهي حالة الشهود التي يشعر فيها الصوفي اتحاد المخلوق بالخالق مع شعوره بالتميز بينهما.

ويبدو أن ابن الفارض قد تجاوز بحبه هذا الطور، وهذا ما يفسّر قوله[58]:

فنا الحب ها قد بنت عنه بحكم يراه حجابًا فالهـــوى دون
منوجاوزت حد العشق فالحب رتبتـــيوعن شأو معراج اتحادي
كالقلى رحلتي

والحق أن ابن الفارض في حبّه يأخذ نمطًا خاص فيما وصل إليه في آخر أطوار حبّه من اتحاد«ومما يتجاوز الاتحاد، وفيما انكشف له في هذه الأطوار من حقائق ومشاهدات، يصطنع منهجًا نفسيًا خالصًا قوامه الذوق والوجد، ودعامته تطهير النفس(...) ولعلّ تاريخ الآداب الصوفية العربية لا يعرف شاعرًا وقف حياته الروحية كلها على حب الله والتغني بجمال ذاته كما فعل ابن الفارض»[59]ولذلك عدّ سلطان العاشقين.

أخيرًا:لقد عاش ابن الفارض في عصر شاعت فيه الأفكار الفلسفية وتعاليم الفرق الإسلامية، شيوعًا كبيرًا وتضاربت الآراء حول «الحلول» و«الاتحاد] و«وحدة الوجود» فوجد الصوفيةأنفسهم أمام تراثٍ فكري ضخم من «الأنظار العقليّة» و«الأذواق الروحيّة» و«العقائد الدينيّة» وقد كان ابن الفارض واحدًا من هؤلاء الصوفية فلا عجب أن استمد ابن الفارض من هذا التراث العقلي والروحي في مفرداته واصطلاحاته للتعبير عن مذهبه الخاص.وكانت التائيةالكبرى ثمرة صادقة من ثمرات أذواقه ومواجده، فهي ترجمة لحياته الروحية كتبها بنفسه عن نفسه ووصف فيها سلوكه في طريق

الحب الإلهي، وإنّ القسم الأكبر من آراء ابن الفارض في الحب الإلهي، في التائية الكبرى وفيها اكتشف عجائب الحب وحقائق المعرفة فيها. وفي الطور الأول، عاش عن حظوظه وعلائقه وفي الطور الثاني، فني عن ذاته وعن كل شيء ويريد ألا يكون شيئًا، وفي الطور الثالث أصبح فانيًا عن نفسه باقيًا بمحبوبه.

خاتمة

في النهاية يجدر بنا القول في مفهوم الحب الإلهي بين الغزّالي وابن الفارض؛ أنّ الحب الإلهي عند الإمام الغزالي أصبح قضيّة فكريّة تقوم على تفسير الحب باعتباره حالة إنسانية، تتسامى مع التطوّر العقلي للإنسان حتى يصل إلى أرفع أنواع الحب وهو حب الإنسان لله تعالى. وقدساق الغزالي الأدلّة التي رأى فيها أن الإنسان يعمد على تنفيذ الأوامر الإلهية بالعبادات، وأن الالتزام بالأوامر الإلهية يعني قرب الإنسان من ربّه، وكلّما التزم الإنسان أكثر وجب عليه أن يحب الله أكثر. وقد وجب على الإنسان أن يعمل على إرضاء الله، وفي ذلك يسعى لإرضاء نفسه، وعليه أن يعمل بجد وإخلاص لعلّه يحظى به لأن المحبّة لله هي الغاية القصوى من المقامات، والذروة العليا من الدرجات. وميّز الغزالي بين حب الإنسان العادي وبين الصّوفي ورأى أن التفاوت في محبة الله سببه المعرفة، وأنّ هناك فئة من المؤمنين وصلت إلى حد المعرفة بابتعادها عن الدنيا ذلك أن المحبّة نبع المعرفة بالضرورة ولايوصل إلى هذه المعرفة شواغل الدنيا وبذلك حدّد الغزالي للمؤمن الطريق التي يجب عليه أن يسلكها حتى يصل إلى مرحلة التصّوف، وكأن الإيمان لايكفي وحده عند الغزالي للوصول إلى مرحلة الحب الإلهي، بل هو بحاجة لشروط يجب توفرها فيه للانتقال من مرحلة المؤمن إلى مرحلة المتصوّف.

أما ابن الفارض فقد عاش في عصر شاعت فيه الأفكار الفلسفية وتعاليم الفرق الإسلامية، وقد ساعدته بيئته وميوله على التصوّف،فكان أحد أعلام الصوفيّة في عصره وكل العصور السابقة والتالية،وقد استمد من التراث الروحي والفكري اصطلاحاته للتعبير عن مذهبه الخاص.وكانت تائيته الكبرى ثمرة صادقة من ثمرات ذوقه ومواجده، فكانت بحق ترجمة لحياته الروحية كتبها بنفسه عن نفسه ووصف فيها سلوكه في طريق الحب الإلهي، وإنّ القسم الأكبر من آراء ابن الفارض في الحب الإلهي، في التائية الكبرى وفيها اكتشف عجائب الحب وحقائق المعرفة حيث وصل إلى أسمى مرحلةٍ عبر مروره بثلاثة أطوار ففي الطور الأول، فنيابن الفارض عن حظوظه وعلائقه بمن يحب فعاش حب الهوى، وفي الطور الثاني فني عن ذاته وعن كل شيء وأراد ألا يكون شيئًا فعاش مرحلة مغادرة الهوى والوصول إلى الفناء التام والاهتمام بإرادة المحبوب، وفي الطور الثالث أصبح فانيًا عن نفسه باقيًا بمحبوبه، فعاش مرحلة الوصال. لقد كان لابن الفارض نهجه وذوقه الخاص الذي تميّز به عن كل الصوفية في الحب الإلهي ومن المرجّح أنّه تجاوز المتصوّفة بمراتبهم حتى غدا إمام العاشقين، ولم يقده ذلك إلى شطحات معاصريه، إذ بقي حبه ضمن مفهوم وحدة الشهود ولم ينتقل قط إلى وحدة الوجود.

Abstract

The concept of divine love between Imam Al-Ghazali and Ibn Al-Farid

By Khalaf Mutlaq Khalaf Al-Azmi

And Mubarak Adel Al Maya

The early Muslims had asceticism since the beginning of their Islam. Their asceticism has trans formed into mysticism since the mid of the second century of Hijra. In the third Century of Hijra, the concepts of the divine love appeared through the development of asceticism movements. At the end of that period, the so-called mystic poetry and appeared. Speaking of the divine love from both sides, we can say that it is a pure love that philosophy has nothing to do with it. The second love is the one characterized by the trait of pantheism. In other words, it is the doctrine of those who advocate integration and embodiment. The true Sufism, as Al Ghazali thought of, is based upon three pillars, which are inspiration, asceticism and love of Allah. Ibn Al Fardh thinks that courtship is of two types. The first one is the divine humane love and the second one is the pure divine love.

Keywords: Divine Love, Imam Al-Ghazali, Ibn Al-Farid.

الهوامش:

([1])ابن خلدون، **المقدّمة**، المكتبة التجاريّة، مصر، د. ت، ص7.

([2])أبو العلا، عفيفي، **التصوّف، الثورة الروحيّة في الإسلام**، دار المعارف، مصر، ط1، 1963، ص62.

([3])ينظر: السيد متولي، عبد الستار، **أدب الزهد في العصر العباسي**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط1، 1984، ص296.

([4])ينظر: حسان، عبد الحكيم، **التصوّف في الشعر العربي، نشأته وتطوّره حتى القرن الثالث للهجرة**، مكتبة الأنجلو مصرية، 1954، ص114.

([5])ينظر: العوادي، عدنان، **الشعر الصوفي حتّى أفول مدرسة بغداد وظهورالغزالي**، العراق، وزارة الثقافة والإعلام 1979، ص123.

([6])ينظر: المرجع السابق، ص120.

([7])ينظر: حسان، عبد الحكيم، **التصوّف في الشعر العربي**، ص107.

([8])ينظر: العوادي، عدنان، **الشعر الصوفي حتّى أفول مدرسة بغداد وظهورالغزالي**، ص123.

([9])ينظر: المرجع السابق، ص124.

([10])عفيفي، أبو العلا: **التصوف الثورة الروحيّة في الإسلام**، ص96.

([11])المصدر نفسه، ص191.

([12])الشيبي، كامل مصطفى: **الصلة بين التصوّف والتشيّع**، دار المعارف، مصر، 1969، ص297.

([13])ابن الأثير، أبو الحسن علي بن محمّد: **أسد الغابة في معرفة الصحابة**، دار ابن حزم، بيروت، (د. ت)، ص133.

([14])ينظر: النشار، علي سامي، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، دار المعارف، ط1/1969، الإسكندرية، ج3، ص257.

([15])حلمي، محمد مصطفى، **الحب الإلهي في التصوف الإسلامي**، أقلام عربية للنشر والتوزيع، بيروت، (د. ت)، ص142.

([16])عطوي، علي نجيب، **شعر الزهد في القرنين الثاني والثالث للهجرة**، الدار العربية للعلوم ناشرون 1980، ص57.

([17])عفيفي، أبو العلا: **التصوف الثورة الروحيّة في الإسلام**، ص199.

([18])خضر، سهام، **الاتجاه الصوفي عند أبي حامد الغزالي**، دار الكتب العلمية، بيروت 2009، ص181.

([19])عفيفي، أبو العلا: **التصوف الثورة الروحيّة في الإسلام**، ص248.

([20])حلمي، محمد مصطفى: **الحب الإلهي في التصوّف الإسلامي**، ص32.

([21])الغزالي، أبو حامد: **المنقذ من الضلال**، تح: عبد الحليم محمود، دار المعارف، القاهرة، 1999، ص185.

([22])ابن عربي، محيي الدين، **الفتوحات المكيّة**، دار الكتب العلميّة، بيروت لبنان، **(د. ت)** ج5، ص325.

([23])عفيفي، أبو العلا: **التصوف الثورة الروحيّة في الإسلام**، ص200.

([24])ينظر: **الموسوعة العربية العالميّة**، مجموعة من المحررين، مؤسسة أعمال الموسوعة العربية العالمية للنشر والتوزيع، السعودية ط2/1999، ج13، ص859.

([25])ينظر: صليبا، جميل، **تاريخ الفلسفة العربية**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط2، 1973، ص380.

([26])الغزالي، أبو حامد: **المنقذ من الضلال**، ص321.

([27])ينظر: الغزالي، أبو حامد: **المنقذ من الضلال**، ص381.

([28])الغزالي، أبو حامد، **إحياء علوم الدين**، دار الفكر، بيروت ط2، 1991، ج3، ص18.

([29])المصدر السابق، ج4، ص220.

([30])ينظر: الغزالي، أبو حامد، **إحياء علوم الدين**، ج4، ص79.

([31])ينظر: صليبا، جميل، **تاريخ الفلسفة العربية**، ص387.

([32])الغزالي، أبو حامد: **إحياء علوم الدين**، ج13، ص2570.

([33])المصدر السابق، ج4، ص254.

([34])الغزالي، أبو حامد، **إحياء علوم الدين**، ج4، ص256.

([35])المصدر السابق، ج4، ص258.

([36])المصدر السابق، ج4، ص258.

([37])فيما يأتي تلخيص لما ساقه الغزالي من أدلة على استحقاقه تعالى الحبّ وحده، وهو ما ذكره بين الصفحتين 259 و264، ينظر: الغزالي، أبو حامد، **إحياء علوم الدين**، ج2، ص259–264.

([38])الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج4، ص252.

([39])المصدر نفسه، ج4، ص251.

([40])المصدر نفسه، ج4، ص274.

([41])البغدادي، إسماعيل باشا: **هديّة العارفين**، مكتبة المثنّى، بغداد، ص786.

([42])المصدر السابق، ص786.

([43])ينظر: المقدسي، أنيس: **أمراء الشعر العربي في العصر العباسي**، دار العلم للملايين، ط3، 1980، ص439.

([44])المرجع السابق، ص440.

([45])مبارك، زكي: **التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق**، دار الكتب والوثائق القوميّة، مصر، ط1، 2003، ج1، ص247.

([46])عفيفي، أبو العلا: **التصوف الثورة الروحيّة في الإسلام**، ص216.

([47])حلمي، محمد مصطفى، **الحب الإلهي في التصوّف الإسلامي، ص**159.

([48])ابن الفارض، **ديوانه**، تح: عبد الخالق محمود، المطبعة البوليسية، 1976، ص62.

([49])حلمي، محمد مصطفى، **الحب الإلهي في التصوّف الإسلامي**، ص161.

([50])ابن الفارض، **ديوانه**، ص191.

([51])حلمي، محمد مصطفى، **الحب الإلهي في التصوّف الإسلامي**، ص117.

([52])المرجع السابق، ص182.

([53])ابن الفارض **ديوانه**، ص74.

([54])حلمي، محمد مصطفى، **الحب الإلهي في التصوّف الإسلامي** 185.

([55])المرجع نفسه، ص190.

([56])ابن الفارض، **ديوانه**، ص87.

([57])حلمي، محمد مصطفى، **الحب الإلهي في التصوّف الإسلامي**، ص195.

([58])ابن الفارض، **ديوانه**،ص99.

([59])حلمي، محمد مصطفى، **الحب الإلهي في التصوّف الإسلامي**، ص217و218.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- ابن الأثير، أبو الحسن علي بن محمّد: **أسد الغابة في معرفة الصحابة**، دار ابن حزم، بيروت (د. ت).
- ابن الفارض، **ديوانه**، تح: عبد الخالق محمود، المطبعة البوليسية 1976.
- ابن خلدون، **المقدّمة**، المكتبة التجاريّة،مصر،د. ت.
- ابن عربي، محيي الدين، **الفتوحات المكيّة**، دار الكتب العلميّة، بيروت لبنان، (د. ت).
- البغدادي، إسماعيل باشا: **هديّة العارفين**، مكتبة المثنّى، بغداد.
- حسان، عبد الحكيم، **التصوّف في الشعر العربي، نشأته وتطوّره حتى القرن الثالث للهجرة**، مكتبة الأنجلومصرية، 1954.
- حلمي، محمد مصطفى، **الحب الإلهي في التصوف الإسلامي**، أقلام عربية للنشر والتوزيع، بيروت (د. ت).
- خضر، سهام، **الاتجاه الصوفي عند أبي حامد الغزالي**، دار الكتب العلمية، بيروت 2009.
- السيد متولي، عبد الستار، **أدب الزهد في العصر العباسي**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر ط1984/1.
- الشيبي، كامل مصطفى: **الصلة بين التصوّف والتشيّع**، دار المعارف، مصر، 1969.
- صليبا، جميل، **تاريخ الفلسفة العربية**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1973/2.
- عطوي، علي نجيب، **شعر الزهد في القرنين الثاني والثالث للهجرة**، الدار العربية للعلوم ناشرون 1980.
- عفيفي، أبو العلا:**التصوّف، الثورة الروحيّة في الإسلام**، دار المعارف،مصر، ط1963،1.
- العوادي، عدنان، **الشعر الصوفي حتّى أفول مدرسة بغداد وظهورالغزالي**، العراق، وزارة الثقافة والإعلام 1979.
- الغزالي، أبو حامد: **إحياء علوم الدين**، دار الفكر، بيروت ط2/ 1991.
- الغزالي، أبو حامد: **المنقذ من الضلال**، تح، عبد الحليم محمود، دار المعارف، القاهرة 1999.
- مبارك، زكي: **التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق**، دار الكتب والوثائق القوميّة، مصر ط2003/1.
- مجموعة من المحررين، **الموسوعة العربية العالميّة**، مؤسسة أعمال الموسوعة العربية العالمية للنشر والتوزيع، السعودية ط1999/2.
- المقدسي، أنيس: **أمراء الشعر العربي في العصر العباسي**، دار العلم للملايين، ط1980/3.
النشار، علي سامي، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، دار المعارف، ط1969/1، الإسكندرية.