الشرح الصوفي
قراءة الفرغاني على تائية ابن الفارض

أ. بوسباحة الطيب
جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان
تحت إشراف الأستاذ الدكتور كروم بومدين

الملخص:

وبهذه القراءة وبهذا الشرح يكون الفرغاني قد انتهج القراءة الصوفية في تبيان المعاني المستغلقة، والدلالات المستشكلة في تائية ابن الفارض التي قوبلت عند بعض المتلقين لها بالرفض والإنكار على أنها قصيدة تخدش العقيدة، وترسم صورة للتجسيد والتشبيه، وهذا الشرح الفرغاني هو النموذج الذي يبين ويؤكد أن النص العرفاني الصوفي لا يستوعبه ولا يفك رموزه ويبين معانيه، ومراميه إلا متصوفا عاش التجربة الصوفية وذاق المعرفة الكشفية الإلهامية التي يتلقاها الصوفي في سلوكه وعروجه من باب التلقي والإلقاء.

In this reading, and with this explanation is FARGHANI has followed a mystical reading in demonstrating of the closed meanings , and the Unformed connotations in the TAIAof IBN ELFARID , which represents at some recipients to it with the rejection and the denial as it is a poem Scratching thedoctrine , and paint a picture for the embodiment and the simile, and this explanation Farghanis is the model that demonstrates and confirms that the knowingly Sufi text is not absorbed and not Solving it's symbols and shows it's meanings, and it's aims only mystic lived the mystical experience and savor the inspirational reveal knowledge which receives by mystic in his behavior and ascension from the door of receiving and dumping.

المقدمة وطرح الإشكالية

يعد النص الصوفي أحد أخصب النصوص القابل للقراءة والشرحلما يحمله من دلالات عميقة، وإيحاءات بعيدة، ولما حمله أيضا من رموز وإشارات، وخاصة في مستواه العرفاني حتى أصبحت اللغة وعاء قاصرا على أداء المعنى المطلوب، والفكرة المقصودة والإلهام المذوق.

يعتبر الأدب الصوفي شعرا أو نثرا من أبرز الفنون الإبداعية التي عرفها ساحة تاريخ الأدب العربي "وقد تنازل الصوفيون في أدبهم الكثير من دقائق الحكمة والتجربة، والفكر والمعاني والأخيلة، وأعمق مشاعر الإنسان، وحفل أدبهم بروائع المناجاة والحب الإلهي"[1].

ومن المعرف ان الأدب الصوفي هو وليد تجربة صوفية يعيشها الصوفي تعتمد على الزهد في الحياة، والمجاهدة في محاربة النفس الأمارة بالسوء، وكل ذلك لأنهم يريدون أن يصلوا إلى المعبود الحق بأنواع من الرياضات والمكابدات. حتى أصبح الزهد في تعريفاتهم ومصطلحاتهم يعني "برودة القلب عن السوى وعن الرغبة في غير الحبيب، وهو سبب المحبة، وهو سبب السير و الوصول، إذ لا سير للقلب إذا تعلق بشيء سوى المحبوب"[2].

ولقد كانت المحبة وما تزال هي عنوان الصوفيين في حياتهم وفي مصنفاتهم، وتكاد تكون هي المقام الذي إذا خلا منه الصوفي لا يصبح صوفيا، ولهم في حديث الكنزية الدليل المقنع والأكيد في تأسيس الحب الإلهي.

ولقد اجتهد الصوفية في الحديث عن المحبة، حتى فصلوا فيها تفصيلات متعددة، وجعلوها أصل الوجود وسبب الوصول إلى الكشف والمعرفة. وهي عندهم مستويات ومراتب. والكشاني يرى أن من اعلى مراتبها "الابتهاج بحسن الصفات، والتنور بنور الذات عند التحقق بالأسماء، بمحو الرسوم والصفات"[3].

وإذا كان حديث الكنزية يثبت عند الصوفية أن المحبة هي علة المعرفة والوجود. فإن المحبة بهذا الاعتبار تصبح هي العبادة الحقيقية التي تفضي إلى عوالم الكشف والإلهام والقرب والإنعام "فالمحبة لا يدريها إلا من جرعها، في أشد من نار الجحيم، ومن

وراءها جنة النعيم إلى جنة القرب والمشاهدة. فلا بد من عطف المحبوب على حبيبه إن صدق في حبه"[4].

والمحبة عند ابن عربي تأخذ أبعادا معرفية عميقة تفسر الوجود، فالإنسان هو الكائن الذي يستغرقه الحب بالكلية لأنه صاحب مقام الجمعية أي جمعية الأسماء الإلهية، والتحقق بهذه الأسماء في الإنسان هو مقام الإنسان الكامل، الذي كان له الحب الوسيلة التي من خلالها وصل إلى تحقيق جدلية المحبة بين الإله والمخلوق، وليس له ذلك إلا لأنه على الصورة. فالإنسان "إذا أحب الله فلكونه على صورته كما ورد في الخبر، فيستقبل الحضرة الإلهية بذاته كلها، ولهذا تظهر فيه جميع الأسماء الإلهية ويتخلق بها"[5].

ويعد الشاعر الصوفي أبو حفص عمر بن أبي الحسن ابن الفارض شاعر المحبة الإلهية حتى لقب بسلطان العاشقين "والحق أن ابن القارض عملاق شعر التصوف، لا يكاد يدانيه أحد في هذا المضمار"[6].

وإذا كان ابن الفارض بهذا المقدار بين كل شعراء التصوف فإن قصيدته التائية الكبرى هي أكثر من أي نص شعري صوفي آخر شغل الشراح في تبيان مراميه وأبعاده الروحية ومن أبرز هذه الشروحات شرح أحمد القاشاني المتوفي سنة 730هـ والمسمى (كشف الوجوه الغر لمعاني نظم السلوك)، وكذلك شرح داوود بن محمود بن محمد القيصري المتوفي سنة 751هـ والمسمى شرح تائية ابن القارض الكبرى. أما الشرح الذي نعنيه في هذه المقالة فهو شرح سعد الدين محمد بن أحمد الفرغاني المتوفي سنة 700هـ والذي سماه (منتهى المدارك في شرح تائية ابن الفارض)، فكيف كانت قراءة الفرغاني على تائية ابن القارض، وما هي الأسس التي اعتمد عليها الشارح في شرح هذا النظم، وما الأحوال والمقامات التي ارتكز عليها في تبيان رؤية الشاعر، وما الخصوصية التي يفرضها النص العرفاني على أي شارح يريد الوصول إلى مراميه وأبعاده خاصة الروحية منها والمتعلقة بعلم السلوك والوصول.

اعتماد التأصيل في شرح التائية:

والتأصيل الذي نعنيه أن الفرغاني وغيره من الشراح الصوفيين لا ينطلقون في شرح النص العرفاني الصوفي إلا بعد تحديد مقدمات هي كالأصل ليس للقارئ غنى عنها، وهي منطلقات عرفانية غالبا ما تكون في مفاهيم الذات الإلهية ومراتب أسماءها وصفاتها وأفعالها. فما هي الأصول التي بدأ بها الفرغاني شرحه منتهى المدارك ؟

الذات الإلهية والأسماء:

ينطلق الفرغاني في شرح هذا الأصل من حديث الكنزية "كنت كنزا مخفيا، فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق لأعرف"[7]. فالله كان كنزا مخفيا وهذه إشارة إلى الذات المطلقة الغائبة على الإدراك والوصول "فقوله كنت يخبر عن تعين مسبوق بالإطلاق. فإن مفهوم تاء المتكلم عن نفسه يؤذن بتعينه في نفسه وظهوره حالة تكلمه تعينا وظهورا. أما قوله كنزا مخفيا ينبئ عن غيبه واطلاقه بحيث لا يدخل تحت حكم معين يحكم عليه من حيث هذا الغيب والإطلاق"[8].

ومن هنا فإن هذه الذات هي أولى مراتب الوجود حيث لا زمان ولا مكان، وهي حقيقة الحقائق التي أوجدت الموجودات فهي "كه الذات الأقدس، وغيب الهوية والإطلاق والأزلية المندرج فيه حكم الأبدية لا يشهد ولا يفهم، ولا يعلم ولا يدرك"[9].

وأقرب الأسماء ظهورا من الذات المطلقة هو اسم الأحد والواحد، الذي يعد برزخا بين الذات المطلقة وباقي الاعتبارات الوجودية الأخرى. فالذات المطلقة أرادت أن تظهر نور جمالها وكمالها فكانت حضرة الوحدانية والأحدية "وفي تلك القابلية أيضا قابلية ملاحظة الذات نور جمالها الذي هو عين واحديتها وظهورها، وظهور اعتباراتها، وملاحظة الكمال المتعلق بذلك"[10].

ومن هذه الحضرة الأحدية الواحدية وجدت باقي الأسماء وتحققت حقائقها واعتباراتها " وجميع هذه الحقائق الكونية والأسماء الإلهية صارت صورا وظلالا للشؤون والاعتبارات المندرجة في الواحدية"[11].

ويرى الفرغاني أن المراتب الكلية تنحصر في خمس مراتب وهي:

- المجلى والمظهر الذي لا يظهر إلا لله تعالى وهو مقام الذات التي تحيط ولا تحاط.
- المجلى والمظهر الذي يظهر لله وللأشياء الكونية.
- عالم الأرواح والمثال.
- عالم الحس، عالم الشهادة
- عالم الإنسان.

وانطلاقا من هذه الأصول كانت قراءة الفرغاني للتائية الكبرى هي عبارة عن قراءة تحليلية وتفسيرية تنطلق من إيضاح المعاني المعجمية للألفاظ ليصل بعدها إلى إبراز المعنى الصوفي للشاعر، وإذا كان الشاعر الصوفي يلهج في قصائده بذكر أحواله ومقاماته، فإن قراءة الفرغاني هي بدورها كانت إيضاحا لهذه الأحوال والمقامات.

قراءة حال المحبة:

يكمن عمق الكتابة الصوفية من كونها شغف المقيد بالمطلق وسفر المحدود إلى اللامتناهي، "وللحق أن هذه النظرة إلى النص الصوفي من حيث هوسياحة في العالم الذاتي لا تصدق على أي نص صوفي مثلما تصدق على التائية الكبرى"[12].

وما هذا السفر والشغف والترحل من طور إلى طور إلا لأن القلب مملوء بحب الحبيب. والشوق إلى النظر إلى الجميل، ولهذا يستعير ابن القارض لفظة السقي إشارة إلى أنه ذائق لشراب الحب.

والفرغاني في قراءته لمطلع القصيدة يبين أن الشاعر من أصحاب التجلي والشهود الذي تعدى فيه أصحابه الذائقون لهذا الحب حيث وصل في ذقوه إلى ذوق المطلق الخارج عن كل تقييد فيقول على لسانه: "وإني تعديت في النظرة الأولى عنقيد تعينذلك المنظور الأول، وعن حسنه المقيد عن شهود التجلي الفعلي بحسبه... وترقيت إلى شهود إطلاق جمال ذلك التجلي الفعلي الشامل في كل ما أحدقت به حدقتي"[13].

ومن الواضح في شرح الفرغاني أنه لا يكتفي بشرح الأبيات الشعرية في معانيها ومراميها، وإنما يعمد في الكثير من المواضع إلى التفصيل والتحليل للقضية التي يشير إليها الشاعر. ففي شرحه للمحبة القارضية يعطي تفصيلات أخرى لتبيان مقام المحبة بصفة عامة.

فهو يرى أن المحبة هي أصل الوجود، والحب "هو الأصل في كل توجه إلى كل أمر كان ما كان من أي متوجه يكون، فالحب هو السائر بكل محب، ومرقيه في أطواره ابتداء ووسطا وانتهاء"[14].

وإذا كان الحب بهذا الاعتبار فإن له بالنسبة للسالك ثلاث أطوار عند الفرغاني:

الطور الأول: وهوالذي يسميه الفرغاني بالحب الفعلي نسبة إلى الأفعال، أو بصفة أدق نسبة إلى تجلي الأفعال، وهذا النوع من الحب لا يحب فيه المحب إلا نفسه " وذلك مختص بمرتبة الحب العقلي المترتبة على التجلي الفعلي"[15].

الطور الثاني: وفي هذا الطور يبدأ المحب يتحول من محبه نفسه نتيجة تجلي الأفعال إلى معاداة كل الحظوظ والمتعلقات التي هي ليست للمحبوب. فتصبح عنده هذه الحظوظ كالحجب التي تحجب المحبوب وفي هذا يكون لسان حال المحب قائلا: "سبحانك، أي: أنزهك عم مشاركة شيء سواك في المحبوبية فلا محبوب سواك، ولا مطلوب إلا وجهك"[16].

الطور الثالث: وفي هذا الطور يرتقي الحب إلى مقام الجمعية ويدخل المحب إلى عين الحب، وتنتفي الصفات والآثار.

جدلية الحوار بين المحبوب والمحب:

تنبئ التائية الكبرى في حديثها عن الحب عن إصرار الشاعر وتشبثه بحبيبه على الرغم من الصد الذي لاقاه في طريق محبته ولهذا نجده ينشئ في جزء من أبيات القصيدة على حوارية يفرضها الحبيب على المحب بقصد تصفية الحب حتى يصبح صافيا من غير عوارض. وفي هذا يقول:

وقد آن أن أبدي هواك، ومن بـه	ضناك بما ينفي ادعاك محبتي
حليف غرام أنت، لكن بنفسـه	وإبقاك وصفا منك بعض أدلـتي
فلم تهوني ما لم تكن في فانيا	ولم تفن ما لا تجتلي فيك صـورتي
فدع عنك دعوى الحب وادع لغيره	فؤادك وادفع عنك غيك بالتي
هو الحب إن لم تقض لم تقض مآربا	من الحب فاختر ذاك أو خل خلتي

إن الحبيب في هذه الأبيات يرد دعوى الحب التي ما زالت لم تتحقق في باطن الشاعر بالمعنى الحقيقي. وله في ذلك أدلة ودلائل. وهذه الدلائل يحددها الفرغاني بقوله "فإن حقيقة الحب، ومقتضاه أن يوصل المحب إلى المحبوب، ويوحد كثرتهما، والتوحد مع تحقق ما به المايزة والمباينة متباينان ولا يجتمعان. فمهما كان أثر الامتياز ثابتا فيك، لا يكون حقيقة الحب ومقتضاه ظاهرا بك، ومضافا إليك"[17].

وإذا كان المعنى الظاهري في البيت الخامس يعني الموت، وهو الامتحان الذي يطلبه الحبيب من المحب بقصد تأكيد هذه المحبة، فإن هذا الموت عند الفرغاني "إنما هو الموت الحقيقي عن هذه الحياة المجازية النفسانية بموجب أمر صاحب هذا الأصل الذي هو المحبوب الحقيقي صلى الله عليه وسلم بقوله: "موتوا قبل أن تموتوا"[18].

إذا كانمطلب الموت من الحبيب للمحب هو الشيء الذي يدل على حقيقة الحب، ويؤدي إلى حقيقةالوصل. فما هي حقيقة المحب في سبيل تحقيق حقيقة المحبة، وفي هذا يقول ابن الفارض:

فقلت لها: روحي لديك، وقبضهـــا إليك، وما لي أن تكون بقبضـــتي
وماذا عسى عني يقال سوى قضـــى فلان هوى من لي بذا وهو بغيـتي.

إن الشاعر في هذين البيتين ليفتخر بالموت التي من أجلها يكون منتسبا إلى المحبة الحقيقية فكأنه يقول "فإذا مت أنا في حبك، أو لأجله فأي شيء عسى يقال عني سوى أنه مات عاشقا، وذلك أنهى مرادي وإذا كان الأمر كما قلت، فكيف أبغض الموت في حبك، وإني أعده غير ملائم، بل أحبه محبة شديدة"[19].

إن هذا الحوار الذي تصنعه التائية، وهذه القراءةالتي ينتهجها الفرغاني لتبين عمق الصراع الداخلي الذي يعيشه الصوفي في طريقه إلىمولاه، وأن الوصول والتحقق بهذا المطلب لمن أصعب المشاق والمتاعب التي تتلف الشاعر في الحزن والبكاء والألم. وإن هذا الحوار ليثبت قوة المحب في ثباته على تحقيق مقصده من حبيبه، وبهذا الحوارية يشكل التعبير الفني الصوف والشرح الصوفي مع بعضهما البعض وسيلة للتسامي روحيا ومعرفيا للوصول إلى حقائق المحبوب في حبه ومعرفته.

قراءة الفناء

يعرف الكشاني الفناء بأنه "زوال الرسوم جميعا بالكلية في عين الذات الأحدية، مع ارتفاع الإثنينية، وهو مقام المحبوبية"[20]. وهذا الذي عبر عنه ابن الفارض في قوله:

فيغبط طرفي مسمعي عند ذكرها وتحسد ما أفنته مني بقيـتي

ويربط الفرغاني في شرحه لهذا البيت بين حال الفناء ومقام البقاء، فمقام البقاء هو المحقق لمقام الفناء. والفناء وإن كان مستويات ومراتب فالفناء الذي يعنيه الشارح في هذا البيت هو فناء النفس عن الآثار. والذي يحقق هذا الفناء هو البقاء بالصفات الإلهية "فلما أحست النفس ببقايا تلك الآثار الخفية التي لم يلحقها الفناء، وبحرمانها عن حقيقة البقاء بقدر قوتها من حكم الفناء وقد تحقق بعضها ببقاء كنت سمعه وبصره"[21].

والمتتبع لقراءة الفرغاني للتائية الكبرى يجد أن الشارح يقسم الفناء إلى ثلاث مراتب. وكل رتبة إلا ولها رتبة تصاحبها من مقام البقاء. وهذه المراتب هي كالتالي:

الرتبة الأولى: وهذه الرتبة تتحقق فيها النفس بالفناء عن الكثرة والبقاء بالوحدة التي هي للحق. فهو فناء عن جميع أوصاف النفس، ومراتب الوجود كلها "فهو فناء النفس بجميع صفاتها من مراتب الوجود، والبقاء الذي يترتب على هذا الفناء هو التحقق بظاهر الوجود بحكم وحدته الحقيقية على الكثرة النسبية"[22].

الرتبة الثانية: وفي هذه الرتبة ينتقل الفناء من النفس إلى الروح عن كل ما يتعلق بها من خصائص وأخلاق، ويتحقق مع هذا الفناء البقاء بباطن الوجود وغيبه، والفرغاني يشرح هذه الرتبة من خلال مسألة الظاهر والباطن، فإذا كانت الموجودات معروفة بالكثرة، فإن هذه الكثرة هي ظاهر الوجود، أما باطنه وهي الحقيقة التي يبقى بها من فنيت نفسه عن الكثرة فهي تلك الوحدة التي تنتسب للحق الذي أفاض على الموجودات فأوجدها "فعند فناء ظاهر النفس وكثرتها، لابد وأن تظهر وتغلب الوحدة على الكثرة، ويخفى حكم الكثرة بالكلية"[23].

الرتبة الثالثة: وتسمى عند الفرغاني بحضرة جمع الجمع، وهو فناء التقيد، حيث تفنى النفس عن كل ظاهر وكل باطن، وهذا الفناء يتحقق به الصوفي عندما يصل إلى التحقق بالصورة التي أشار إليها الحديث النبوي "خلق آدم على صورة الرحمن"[24]. وهذا الذي أشار إليه الناظم في قوله:

وطاح وجودي في شهودي وبنت عن وجود شهودي ماحيا غير مثبت
ففي الصحو بعد المحو لم أك غيرها وذاتي بذاتي إذ تجلت تجلـت

وهذا هو مقام الوحدة أو ما يسمى بالاتحاد.

قراءة مقام الجمع

لقد جاء في فتوحات ابن عربي أن "الجمع شهود الاعتبار بالله، وجمع الجمع الاستهلاك بالكلية، وفناء الإحساس بما سوى الله عند غلبات الحقيقة"[25].

وهذا المقام تتلاشى فيه الذات المحبة، ولا يبقى لها وجود إلا بالذات المحبوبة التي حقيقتها الجمع بين الظاهر والباطن، وهذا المقام عند الفرغاني يسمى مقام التمكين "الحاصل بحصول التجلي الذاتي الجمعي بين الظاهروالباطن"[26]. ومعروف عند الصوفية أن الذات الإلهية في شؤونها تقبل التنزيه، كما تقبل التشبيه، وابن الفارض في قراءة الفرغاني متحقق بمقام جمع الجمع هذا وهو مقام "الحضرة الجامعة بين جمع التجلي الظاهري بما اشتمل عليه من الأسماء المؤذية بالتشبيه، وجمع التجلي الباطني بما اشتمل من الأسماء المنبئة عن التنزيه"[27].

والدخول في هذا المقام هو الذي يوهم بالاتحاد، وإنما هو الفناء عن كل ما هو دون الذات المطلقة في كمالها وقهرها، فتنتفي

كل المراتب الوجودية، ويشرف الواصل إلى الذات الكاملة المطلقة وهي "الواحد المطلق الذي هو أصل لكل ما يسمى وجودا متعينا ومقيدا، وكل ما هو متعين مقيد هو فرع لذلك المطلق الأصل وشعاع مفاض من نوره"[28]. وعلى هذا الاعتبار يصبح المحب في هذا المقام بين قهر الواحد، وفناء المحدث، فلا يظهر إلا الواحد فيتكلم على أنه هو فيقول بالاتحاد "ونحن لا نعني بالاتحاد إلا قهر القديم بصفات قديمة، وصفات المحدث وافناءها، وظهوره من حيث صفاته القائمة مقامه لا على ما يفهمه الظاهريون أن شخصينمختلفين، أو عينين متباينين حقيقة ووجودا يتحدان بحيث يصيران شخصا واحدا. تعالت طائفة الحق عن هذا المذهب السخيف والتوهم الباطل الذي ما فيه من الحقيقة طائل"[29].

بهذه القراءة استطاع الفرغاني أن يرد فكرة الاتحاد والوحدة التي قد تفهم في غير مقصدها الذي أراده الناظم، وكثيرا ما اتهم ابن الفارض على أنه يقول بالاتحاد بين الإنسان والله. وأن هذه الفكرة هي فكرة إيحادية لا علاقة لها بالدين الإسلامي. والحق أنالفرغاني في شرحه يرد على أصحاب هذا الفهم الضيق بأن فهمهم باطل، وقراءتهم لم تكن على الحقيقة التي كان يقصدها الشاعر. وفي هذه المسألة يرى الفرغاني أن القلب في حالة التجلي له ثلاث حالات هي التدلي، التداني والمنازلة. والحالة الثالثة هي التيتوهم الاتحاد، حيث يقع التجلي الإلهي، وقلب المحب خال من كل تعلق أو وصف إلهي أو كوني.

إن هذه الحقيقة التي يثبتها مقام الجمع، والذي تنتفي فيها الكثرة، ولا يبقى إلا التحقق بالوحدة والوحدانية هي ثمرة العمل بالمجاهدة والرياضة والمكابدة وهو معنى قول الشاعر:

فجاهد تشاهد فيك منك وراء مـ وصفت سكونا عن وجود سكينة

المجاهدة هي الموصلة إلى مقام المشاهدة، وغالبا ما نجد الصوفية يخاطبون المنكرين لأحوالهم وأذواقهم، ويدعونهم إلى خوض التجربة التي خاضوها في المجاهدة، لأنها الطريق الوحيد الذي يصدق المشاهدة التي حصلت لهؤلاء. وهذه المجاهدة يفسرها الفرغاني بضرورة التغلب عن أحكام السوى في الظاهر و الباطن ونفيها حتى يصبح القلب خاليا من جميع تعلقاتها "وحينئذ تشاهد من ذاتك شيئا أعلى وأقوى مما فهمتهما وصفت لك من الأحوال والمقامات"[30]. وهذا هوالتجلي الذاتي الجمعي الذي يعطي معرفة الحقائق على ما هي عليه.

قراءة الوجود

إذا كان السير الروحي في الخطاب الصوفي عموده المحبة بجميع تعلقاتها ومستوياتها ودرجاتها، فإن هذا السير مقصده في الأخير الحصول على المعرفة بالحبيب، ولعل أعلى مقام في المعرفة عند الصوفية هو مقام التوحيد.

ويستلهم الفرغاني في شرحه معنى الوجود من ابن عربي فيقول "أن الوجود الذي هو عين الذات، والنور واحد لا شريك له في حقيقته التي هي عين ربه. وجد أن كل شيء عينه وغيره ولا تميز، ولا تنوع، ولا تكثر، ولا تغير، ولا غيرية فيه من حيث عينه أصلا"[31].

وغالبا ما يسمي الفرغاني هذا المقام، بمقام قاب قوسين أو حضرة جمع الجمع. وهو الذي يعطي السالك الواصل لهذا المقام المعرفة بالوجود الحق الذي هو أصل كل موجود. فالموجودات جميعها وإن اتصفت بالكثرة، فما هي في الحقيقة بالموجودة فعلا وإنما وجودها يعتبر مجازي.

ويعتبر الفرغاني أن النور المطلق الذي هو الذات الإلهية لها ظهور في نفسها. وهذا الظهور هوالأسماء الحسنى. وظهور في الأكوان وهو ظهور الموجودات، وهوالكثرة المتصف بها هذا الكون.وظهور الأسماء ليست زائدة على الذات المطلقة "فجميع هذه الأسماء والحقائق ليست صورة نسبه المذكورة المنفي عن أعيانها حكم الغيرية والمغايرة في المرتبة الأولى بحسبها"[32]. والأسماء الحسنى هي المرتبة الثانية بعد الذات المطلقة، وفيها وقع التفصيل في الموجودات، وهي التي يسميها الفرغاني بمرتبة الألوهة "وهذه المرتبة الثانية مسماة بمرتبة الألوهة، والألوهية وصفها"[33].

وإذا كان للنور المطلق وجود في مرتبته الأصلية، ووجود في وجود الأسماء الإلهية، "فإن له شعاعا مفضا إلى شيء من الحقائق الكونية بحكم الأمر الإيجادي المعبر عنه بكن، وائتماره لأمر نفسه، وانفعاله من عينه المعبر عنه بقوله فيكون"[34].

ويستمر الفرغاني في تفصيل مراتب الوجود مؤكدا أن جميع الوجود ما هو في حقيقته إلا تلك العين الواحدة، وتأتي في المرتبة الثالثة مرتبة الروح والنفس. وهي المرتبة التي تتكثر فيها الموجودات "وجمع في هذا الظهور بين وصفي الوحدة والكثرة، فسمي من حيث غلبة وصف الوحدة بالروح، ومن حيث غلبة حكم وصف الكثرة بالنفس"[35].

ولا تنتهي مراتب الوجود عند رتبة الروح والنفس التي بدأت فيها الوحدة والكثرة، وإنما للذات المطلقة وجودا آخر يسمى رتبة المثال وهو بدوره جمع فيه بين الوحدة والكثرة. ويرى الفرغاني أن هذه الرتبة من حيث الوحدة تسمى العرش، ومن حيث الكثرة تسمى الكرسي.

أما المرتبة التالية فهي مرتبة الحس، وهي أيضا تجمع بين الوحدة والكثرة وفي هذه المرتبة ظهر رتق السماوات والأرض من وصف الوحدة. وفتق السماوات والأرض من وصف الكثرة. ومن وصف الكثرة في هذه الرتبة ظهرت "صور السماوات والكواكب والعناصر والمولدات جمادا ونباتا وحيوانا وجنا"[36].

قراءة الإنسان

لقد أخذ الإنسان مكانة كبيرة عالية في الخطاب العرفاني الصوفي فهو آخر الموجودات وجودا، وأرفعهم مكانة وقربا، وما تأخر وجوده إلا لأنه الموجود الذي جمعت فيه كل حقائق الوجود.

والفرغاني في حديثه عن هذه المرتبة (مرتبة الإنسان) لا يأتي بالجديد، فقد سبقه ابن عربي في تفصيل هذا الموضوع بتفصيلات كثيرة في مؤلفاته ورسائله. ويعتبر الفرغاني أن الظهور الأتم للذات المطلق كان في صورة الإنسان "فهي الصورة البرزخية الثانيةمسماة بآدم عليه السلام الذي هوأول الصور الإنسانية، وأصلها جامعة هذه الصورة بين وصفي الوحدة والكثرة، والأولية والآخرية، والظاهرية والباطنية. وبين مظاهر وصف القول والسمع، والبصر، والقدرة في أقصى مراتب ظهور هذه الأوصاف"[37]. وبهذه الجمعية التي تحققت بفعل الصورة، كانت رتبة الإنسان هي المقصودة بالمعرفة الحقيقية وهي وحدها من بين كل الموجودات من تستطيع العروج إلى مقام المشاهدة والرؤية والمعرفة.

وإذا كان الإنسان هوالآخر وجودا جسما، فهو أول الموجودات نورا وذلك الوجود الأول في الخطاب الصوفي يسمى الحقيقة المحمدية التي "هي البرزخية الأولى، ألا وهي الصورة المحمدية... فكل ما كان وحده الحق في مرتبته الأولى من اشتمال كل نسبة على الجميع مع عدم التقيد بذلك. وحده في هذا المظهر المحمدي باشتمال كل قوة، وذرة، منه على الجميع، وانسباغ كل شيء من جسمه ونفسه وقلبه وعقله وروحه وسره على الكل"[38]. ولأن الحقيقة المحمدية هي النور الأول الذي وجدت منه كل الأنوار، وهي الموجود الجامع لكل حقائق الموجودات، وهي المرتبة التي فيها كل المراتب، فإن هذه الحقيقة هي التي تسمى عند الصوفية بالإنسان الكامل.

ولعل الأبيات الأخيرة من التائية فيها إشارة إلى المقام المحمدي وإلى الحقيقة الأكملية، وهو المقام الذي يسميه الفرغاني مقام (أو أدنى) فمن ذلك قول ابن الفارض:

فحي على جمعي القديم، الذي بـه وجدت كهول الحي أطفال صبيـة
ومن فضل ما أسأرت شرب معاصـري ومن كان قبلي، فالفضائل فضلتي

ويرى الفرغاني في هذه الأبيات أن الناظم يتكلم ويترجم عن الحقيقة المحمدية والتي تعني التجليات الذاتية التي لا تنبغي إلا لمحمد عليه الصلاة والسلام. والتي مقامها حقيقة الجمع وجمع الجمع. فهي لها المقام الأسبق لأنها أصل جميع المقامات، وكل معرفة وكل تجل لم يظهر إلا من هذه الحقيقة، فهي الواسطة التي بها تقع المعرفة للكاملين في هذا الطريق الروحي، ولهذا يترجم الفرغاني على لسان هذه الحقيقة بقوله: "ما كان فتح باب الشهود والوجود إلا بي، ومني، وختم كتابي الإيجاد والإشهاد والرجوع من المبدأ إلى المعاد لم يكن إلا علي. والحمد لله أولا وآخرا، والصلاة على من هذا شأنه، ولسان مقامه باطنا وظاهرا، وتخلقا وتحققا"[39].

الخاتمة:

وبهذه القراءة وبهذا الشرح يكون الفرغاني قد انتهج القراءة الصوفية في تبيان المعاني المستعلقة، والدلالات المستشكلة في تائية ابن الفارض التي تمثل عند بعض المتلقين لها بالرفض والإنكار على أنها قصيدة تخدش العقيدة، وترسم صورة للتجسيد والتشبيه وهذا الشرح الفرغاني هو النموذج الذي يبين ويؤكد أن النص العرفاني الصوفي لا يستوعبه ولا يفك رموزه ويبين معانيه ومراميه إلا متصوفا عاش التجربة الصوفية وذاق المعرفة الكشفية الإلهامية التي يتلقاها الصوفي في سلوكه وعروجه من باب التلقي والإلقاء.

ولقد كان الفرغاني في شرحه مركزا على تبيان الأحوال والمقامات التي يتحقق بها السائر في سلوكه للوصول إلى المعرفة، كما كانت قراءته تعتمد على الكثير من التفصيلات التي يفرضها الشرح، باعتبار أن التائية خطاب شعري يشير ويومئ، والشرح الفرغاني بهذا الاعتبار نص ثان يفسر ويبين الحقائق والمعارف والأحوال والمقامات والمصطلحات التي تحتاج إلى شارح متلق خبير بالتجربة الصوفية وأحوالها والمعرفة الصوفية وأذواقها.

بوسماحة الطيب

الهوامش

1)- محمد عبد المنعم خفاجي، **الأدب في التراث الصوفي**، مكتبة غريب، القاهرة، ص77.

2)- أحمد بن محمد بن عجيبة، **معراج التشوف إلى حقائق التصوف**، مكتبة أم القرى، القاهرة، ط1، 2002، ص22.

3)- عبد الرزاق الكاشاني، **اصطلاحات الصوفية**، تحقيق عبد العال شاهين، دار المنار، القاهرة، ط1، 1992،ص308.

4)- أحمد بن مصطفى العلاوي، **المواد الغيثية**، ج2، المطبعة العلاوية، مستغانم، ط1، 1994، ص85.

5)- محي الدين بن عربي، **الفتوحات المكية**، ج3، تحقيق محمود مطرجي، دار الفر، لبنان، 1994، ص593.

6)- ابن القارض، **الديوان**، شرح هيثم هلال، دار المعرفة، لبنان، ط2، ص06.

7)- رواه العجلوني في كشف الخفاء حديث رقم (2014) طبعة دار الكتب العلمية.

8)- سعد الدين محمد بن أحمد الفرغاني، **منهى المدارك في شرح تائية ابن القارض**، تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي، ج1، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2007، ص 19.

9)- نفسه، ص19.

10)- نفسه، ص25.

11)- نفسه، ص33.

12)- يوسف سامي اليوسف، ابن القارض، **شاعر الحب الإلهي**، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ط1، 1994، ص115.

13)- الفرغاني، **منتهى المدارك**، ص151.

14)- نفسه، ص164.

15)- نفسه، ص164.

16)- نفسه، ص165.

17)- نفسه، ص261.

18)- نفسه، ص165.

19)- نفسه، ص681.

20)- عبد الرزاق الكاشاني، **اصطلاحات الصوفية**، ص365.

21)- نفسه، ص300.

22)- نفسه، ص301.

23)- نفسه، ص301.

24)- رواه البخاري

25)- محي الدين بن عربي، **الفتوحات المكية**، ج4، تحقيق محمود مطرجي، دار الفكر، لبنان، ص267.

26)- الفرغاني، **منتهى المدارك**، ص358.

27)- نفسه، ص359.

28)- نفسه، ص364.

29)- نفسه، ص364.

30)- نفسه، ص373.

31)- نفسه، ص261.

32)- نفسه، ص292.

33)- نفسه، ص292.

34)- نفسه، ص293.

35)- نفسه، ص293.

36)- نفسه، ص293.

37)- نفسه، ص.294

38)- نفسه، ص294.

39)- نفسه، ص311.