تجربة الحب الإلهي عند ابن الفارض

إعداد

مروة محمد شحاتة أحمد محمد.

المدرس المساعد بكلية دار العلوم بأسوان.

***ملخص البحث:**

بعد الانتهاء من دراسة تجربة الحب الإلهي عند ابن الفارض أتضح للباحثة أن مفهوم الحب الإلهي مستمد من القرآن الكريم، وقد ارتبط مفهومه في تاريخ الفكر العربي الإسلامي بالصوفية.

كذلك تبين للباحثة أن عمر ابن الفارض قد جمع في ديوانه أينع وأروع الأزهار التي زين بها بستان الحب الإلهي، والتي أخذ الصوفية من بعده يقطفونها من حين إلى حين.وأن الدارس له ليس دارسًا لمذهب صاحبه في الحب فقط، بل هو دارس أيضًا لمذهب غيره من الصوفية، وهذا من شأنه يجعل من عمر ابن الفارض شاعرًا للحب الإلهي بدون منازع في تاريخ التصوف العربي الإسلامي.

كذلك تبين للباحثة أن ابن الفارض قد نقل التصوف من الخوف من الله إلى المحبة الإلهية في ذاتها مستخدم رموز وإشارات وكنايات.

كذلك أتضح للباحثة أن الحب والمعرفة عند ابن الفارض أمران متلازمان، ولا ينفصم أحدهما عن الآخر، فالمعرفة ثمرة من ثمرات الحب، وحالًا مثله موهوبًا من الله وليس مكتسبًا من جانب العبد.

English Abstract

After finishing up the study of Ibn Al- Farid's divine love, the researcher discovers one of the main findings of this study; the concept of divine love is basically driven from the Holy Quran, and its concept is greatly related to Sufism in the history of Arabic and Islamic intellect.

Moreover, it seems that OmarIbn Al- Farid has collected, in his volume, all outstanding and unique divine love expressions that are used by Sufism later on. So, the studies that are searched into OmarIbn Al- Farid's divine love are greatly exposed to other Sufis' peaspectives. As a result, this makes Ibn Al- Farid the undisputed poet of divine love in the whole history of Arabic Islamic Sufism.

Another main finding of this research is that Ibn Al- Farid transfers Sufism from the sense of fear from God to the divine love using symbols, signals, and metaphors. Also, it is crystal clear that knowledge and love are integral parts in his writings. Hence, love and knowledge cannot be separated as Knowledge is a fruit of love that is granted only by God and is not acquired by conduct.

الكلمات الافتتاحية:

الحب الإلهي، الصوفية، ابن الفارض

مقدمة:

إن الحب هو روح التصوف، وهو شعاره، والحال المشترك بين المتصوفة جميعًا، هو بداية البداية، كما أنه نهاية النهاية، والحب عند المتصوفة حنين متجدد، وشوق مستمر وظمأ دائم لا حد له ولا غاية، لأنه متجدد مع الأنفاس، ولقد استمدت المتصوفة أصول هذا الحب من نور القرآن الكريم، فالقرآن لمن يتدبره هتاف حار بالمحبة الإلهية، ودعوة صريحة إلى بذل كل طيبات الحياة في سبيل الفوز بمحبة الله.

وقد نشأ مصطلح الحب الإلهي بمعناه القريب في الحياة الروحية في الإسلام في القرن الثاني الهجري وكانت الحياة قبل ذلك يحركها عامل الخوف من الله ومن عقابه، وكان الحسن البصري أبرز ممثلي هذا الطور في حياة الزهاد والعباد الأوائل، ويميل مؤرخو التصوف الإسلامي إلى القول بأن رابعة العدوية هي أول من أخرجت التصوف من الخضوع لعامل الخوف إلى الخضوع لعامل الحب.

وقد جاء هذا البحث لدراسة(تجربة الحب الإلهي عند ابن الفارض) وتناولت فيه الباحثة مفهوم الحب الإلهي عنده وأطوار هذا الحب، وأيضًا علاقة هذا الحب بالمعرفة وكذلك جمالية الرمز في شعر ابن الفارض.

١- مفهوم الحب الإلهي وأطواره.

اشتهر ابن الفارض بشدة حبه لله تعالى، وكانت له فيه أذواق، وأحوال وآثار شعرية رائعة فيها نفحات فيّاضة بالحب، ولمحات مشرقة بأنوار القلب، وكلها شواهد صدق وأدلة حق على مبلغ ما تهيأ له من صفاء النفس وجلاء عين البصيرة، وعلى أن الحب قد ملك عليه كل قلبه وغيبه عن كل شيء إلا عن محبوبه الذي لاقى في سبيل محبته أهوالًا، أفاض في وصفها في ديوانه الذي جعل من ناظمه شاعرًا خليقًا بأن يمنح لقب (إمام المحبين وسلطان العاشقين) كما يدل على ذلك قوله مخاطبًا محبوبه:

كل مَنْ في حمِاكَ لكن أنا وحدي بكل من في حِماكا

وكما يدل عليه قوله أيضًا متحدثًا عن منزلته في الحب:

نسخت بحبي آيه العشق من قلبي فأهل الهوى جندي وحكمي على الكل
وكل فتى يهوى فإني إمـــامــه وإني بريء من فتى ســامع العـــذل
ولي في الهوى علم تجل صفاتـــه ومن لم يفقه الهوى فهـــو في جهل[١]

ويلاحظ المتأمل في ديوان ابن الفارض، أن هذا الديوان يكاد يكون كله تصويرًا لعاطفة واحدة هي عاطفة الحب التي عبر عنها الشاعر فاستعمل طائفة كثيرة من ألفاظ الغزليين والخمريين، ووجهها هذه الوجهة التي تخفى وتغمض في بعض القصائد، وتظهر وتتضح في بعضها الآخر، فالحب والعشق والهوى والغرام والهيام والصبابة، والشوق والاشتياق، والقرب والبعد، والوصل والصد، كل أولئك وكثير غيره ألفاظ شاعت في ديوان ابن الفارض وتكاد تفيض بها كل قصائده وإنه ليستعمل هذه الألفاظ على أن بعضها مرادف لبعض حيناً، وعلى أن في بعضها مهنى يزيد على ما في بعضها الآخر حيناً آخر، كما يدل على ذلك قوله في " التائية الكبرى":

وجاوزت حد العشق فالحب كالقلي وعن شأو معراج اتحادي رحلتي
فطب بالهوى نفسًا فقد سدت أنفس الع بـــاد من العباد في كل أمـــة

وقوله في " اللامية":

هو الحب فاسلم بالحشا ما الهوى سهل فما اختاره مضنى به وله عقل

وفوق هذا كله، فإن ابن الفارض يتغنى الخمر في بعض أبيات من تائيته الكبرى وتائيته الصغرى وغيرهما من قصائد القصار، وأنه ليفرد لهذه الخمر قصيدة برمتها يقدم فيها أوصافها ويصف آثارها في نفوس الذين يقبلون عليها، ويسكرون بها ، وهو هنا ستعمل في صراحة كل ما يتصل بالخمر من حان ودون وكأس وقدح،

---

[١]أحمد نصيب المحاميد: الحب بين العبد والرب- دار الفكر المعاصر- بيروت- لبنان- ١٩٧٩م- ص١٣١.

وسكر ونشوة وألحان وندمان، إلى غير ذلك من الأشياء التي يتردد ذكرها عادة في شعر الخمريين من القدماء والمحدثين[١].

وحب الشاعر حب تخطى دائرة الحس، فهو حب صافٍ من قيود المادة، إنه قد خلّص نفسه من كل شوائبها وأقبل على حبيبه الذي يحلّيه الجمال المطلق في أسمى صورة معنوية، ومن أخص خصائص هذا الحبيب أنه هو كل ما في الكون من آيات الحق، والخير والجمال، ولعل الأبيات التي قالها في وصف حبيبه، وما صاغها في تعبيرات حسية، واختارها من أوصاف الخمرة وكؤوسها ومجالسها هي خير ما يعبر عن ذلك كما يقول في خمريته:

شربنا على ذكر الحبيب مدامـــــة سكرنا بها قبل أن يخلق الكرم

لها البدر كاس وهي شمس يديرها هلال وكم يبدو إذا مزجت نجم

ولولا شذاها ما اهتديت لحانهـــــا ولولا سناها ما تصورها الوهم

ففي هذه الوجدانيات تتردد كثير من معاني الصوفية للسابقين، ففيه عشق رابعة العدوية، ومعاني الحلاج، وغيره ممن اعتقدوا بالحلول، ومن نادى بوحدة الوجود، ومن قال بالإشراق، كذلك نرى بعض معانيه الوجدانية صورًا قريبة من صور "الخيام" الذي كان يعيش في القرن الخامس الهجري في نيسابور، وإن اختلفت في منحاه ومعانيه، ولا شك أن ابن الفارض قد وقف على كثير من كتب من سبقوه من الصوفية الكبار، أو آراء من عاصروه كابن عربي،والسهروردي، فتسربت بعض أفكارهم إلى شعره[٢].

ومما لا شك فيه أن ابن الفارض يقوم بتوظيف وحدتي الحب والشوق بمفهومهما الصوفي العرفاني، الذي يجعلهما متكاملتين حيث الشوق حال يرتبط بمقام المحبة، فهو منها كالزهد من التوبة، والشوق عند الصوفية حال يشير إلى الاشتياق

---

[١]د. محمد مصطفى حلمي: ابن الفارض والحب الإلهي- دار المعارف- القاهرة – ط٢- ١٩٨٥م- ص١٤٩.

[٢]محمد علي أبو الحسني: سلطان العاشقين ابن الفارض وخصائصه الشعرية-إضاءات نقدية(فصلية محكمة)- السنة الأولى- العدد الثالث- ٢٠١١م- ص٢٧-٢٨.

إلى المحبوب ودوام التعلق به، ودوام اللوعة لفراقه، وأما الصفة الثانية وراء حال الشوق فهي المحبة وفي الغالب تكون المحبة مقام لأنها تعبر عن اكتساب صفة الحب من قلب العبد السالك للرب والمحبوب أو المعشوق، وأما الشوق فهو ميل إلى المحبوب فيه تعبير عن صفة الحب أومقام الحب المكتسب، وهكذا نرى كيف أن حال الشوق يرتبط بالمحبة ارتباطًا وثيقًا[١].

ويمكن الرجوع بحب ابن الفارض الإلهي إلى أصول إسلامية خالصة، مستمدة من الكتاب والسنة، فالله سبحانه يحب ويحب، فقد قال تعالى: ﴿فَسَوۡفَ يَأۡتِي ٱللَّهُ بِقَوۡمٖ يُحِبُّهُمۡ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾[٢] وقال: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَشَدُّ حُبّٗا لِّلَّهِۗ﴾[٣] وجاء في الحديث القدسي الذي اتخذه صوفية الإسلامبعامة أساسًا أقاموا عليه بنيان حبهم الإلهي، وفيه يقول المولى سبحانه: " من عادى لي وليًا فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضت عليه، وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وإن سألني لأعطينه ولئن استعاذني لأعيذنه"[٤]،هذا، ولئن كان مذهب ابن الفارض في "الحب الإلهي" مذهبًا إسلاميًا في جوهره، إلا أن ذلك لا يتعارض مع القول بتأثر نظرية "الحب الإلهي" بعامة بالعديد من النظريات غير الإسلامية، ولتكن النتيجة في نهاية الأمر مجموعة من النظريات في "الحب الإلهي" وليس نظرية واحدة.

وسبق أن ابن الفارض عاش حياته وأبدع شعره وشكل مذهبه في الحب والوحدة في عصر شاعت فيه الأفكار الفلسفية شيوعًا كبيرًا، وخلفت القرون الستة السابقة على عصره تراثًا فكريًا ضخمًا، فقد سبقته نظريات "الحلول" و"الاتحاد" و"وحدة الوجود"،

---

[١] د. محمد علي أبو ريان: الحركة الصوفية في الإسلام–دار المعرفة الجامعية – الإسكندرية– ١٩٩٤م– ص١٣٧–١٣٨.

[٢] سورة المائدة: جزء من الآية (٥٤).

[٣] سورة البقرة: جزء من الآية (١٦٥).

[٤] حديث قدسي رواه أبو هريرة وأخرجه البخاري– ج٨– باب التواضع– ص١٠٥.

وتفاعلت مع الأذواق الصوفية فتشربتها وصدرت عنها فلا عجب أن استمد ابن الفارض من معجم هذه النظريات وغيرها ما حسبه مناسبًا من مفرداتها واصطلاحاتها، فقط مجرد المفردات، والمصطلحات للتعبير به عن مذهبه الخاص،وإن كان هذا الأخذ وما نتج عنه من شيوع تلك المفردات والاصطلاحات في شعره، قد أوقع الكثيرين من شراحه في لبس خلطوا به بين مذهبه وبين بعض المذاهب السابقة عليه أو المعاصرة له وخاصة نظرية " وحدة الوجود" التي قال بها ابن عربي وبسطها في كتابه "فصوص الحكم"[١].

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

لقد استطاع ابن الفارض أن يلخص أطوار الحب الإلهي عند جميع الذين تذوقوه في تاريخ التصوف العربي من عهد رابعة العدوية إلى الوقت الذي نظم فيه قصيدته(التائية الكبرى).

وإذا جئنا لنسائل أول طور من أطوار الحب عند ابن الفارض وجدناه يظهر في قوله:

وأبثثتها ما بي ولم يك حاضري رقيب لها حاظٍ بخلوة جلوتي
وقلت وحالي بالصبابة شاهد ووجدي بها ما حي والفقد مثبتي
هبي قبل يفنى الحب مني بقية أراك بها لي نظرة المتلفت
ومني على سمعي بلن إن منعت أن أراك فمن قبلي لغيري لذت[٢].

ومفاد هذا المقطع الشعري أن الشاعر قصد هنا أن يبين مراحل تمام الفناء والاتحاد في حضرة المحبوب ويجعل من حال المحو، أو السكر سبيلًا لذلك، مبررًا في أول هذا المقطع، تلك الحالة التي انعدم فيها وجود الرّقيب، وتجرده من كل الحظوظ الخارجية التي تلهيه عن محبوبته الحقيقية، ليسهل عليه استنادًا إلى ذلكاطلاعها على ما حل به من بلاء الولاء، وعناد الوفاء، ومحنة المحبة، ومجموع

---

[١]د. عبد الخالق محمود: شعر ابن الفارض في ضوء النقد الأدبي الحديث- دار المعارف- القاهرة- ط٣- ١٩٨٤م- ص٢٥-٢٦.

[٢]ابن الفارض: الديوان- مصدر سابق-(التائية الكبرى)- البيت (٦-٩)-ص٢٦.

ما أراد بثهن هو شرح حال، وطلب وصال، ثم يذهب بعد ذلك، ليصف حاله لما استحكمت فيه حميا الحب، وغلبت عليه، وما نجم عن ذلك من شدة الحرقة والنحول، والبكاء جراء كثرة التوق والاشتياق، فهذه الآثار الظاهرة والمشهودة عليه، تفصح عن حال الصبابة، وتخبر عن حرق الشوق، ذلك أن حالة الشاعر نتيجة الصبابة التي وقع أسيرها ومحو الوجد وإثبات الفقد، لم تكن إلا دافعًا له من أجل أن يتحقق له الوصل، عن طريق سؤال محبوبته بأن تهب له نظرة شبهها بنظرة من يكثر الالتفات في حالة الوداع، فأراد الشاعر هذا السالك أن يتمتع بتلك اللحظة قبل أن يفنى حميا الحب[١].

ففي الطور الأول ويظهر حب ابن الفارض لله ناقصًا مشوبًا بشوائب الحس، إذ نرى أن المحب هنا يكن قد تحقق بعد بتمام سكره وكمال غيبته عن نفسه وحواسه، بل إنه يتعاقب على نفسه الصحو والسكر، وما يزال على هذه الحال: يغيب مرة ويصحو أخرى إلى أن يتهيأ له في آخر هذا الطور ما يسميه الصوفية بالصعق أو المحو أو الفناء الأول.

ولعل أظهر ما يبدو في هذا الطور أن المحب ليس متجهًا بحبه إلى محبوبته من حيث هي، ولكنه محب لنفسه متجه بحبه إلى إشباع رغبات هذه النفس وتحقيق حظوظها من المحبوبة كميله إلى رؤيتها وسماعه كلامها هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن الحب يؤثر في نفس المحب ويبلغ منها مبلغًا كبيرًا فيحملها من المشقة والألم ما تطيق وما لا تطيق، ولكن المحب برغم هذه المشقة وهذا الألم لا يشكو ولا يتبرم، بل هو راض عن كل ما يصيبه من أهوال المحبة، محتمل له، ومن هنا كان الطور الأول لحب ابن الفارض مرآه واضحة ظهرت على الأثرة وحب النفس من ناحية، والرضا من ناحية أخرى، وانظر إلى قول ابن الفارض مخاطبًا محبوبته:

ولم أحك في حبيك حالي تبرمًا بها لاضطراب بل لتنفيس كُربتي

---

[١]علجية مودع: النص الصوفي وسؤال التأويلية "تائية ابن الفارض أنموذجًا"- أبحاث في اللغة والأدب الجزائري- جامعة محمد خيضر- بسكرة- كلية الآداب واللغات- مجلة المخبر- د.ت- ص٤٥٨.

ويحسن إظهار التجلد للعدى ويقبح غير العجز عند الأحبة
ويمنعني شكواي حسن تُصبري ولو أشك للأعداء ما بي لأشكت
وعقبى اصطباري في هواك حميدة عليك ولكن عنك غير حميدة
وما حل بي من محنة فهو منحة وقد سلمت من حل عقد عزيمتي
وكل أذى في الحب منك إذا بدا جعلت له شكري مكان شكيتي[١]

لترى كيف سيطر الرضا على نفس المحب سيطرة قوية أصبح معها يرى الألم لذة والمحنة منحة تستحق الشكر لا الشكوى[٢].

وثاني طور من أطوار الحب الفارضي، والذي اصطلح عليه علماء الصوفية اسم "الفناء" وفيه تفنى نفس المحب عن أوصافها فناء تستغرق معه في ذات المحبوبة، وينتهي بها هذا الاستغراق إلى أن ينكشف لها من الأسرار ما لم يكن ينكشف من قبل، وذلك لأن نفس المحب بتجردها عن أوصافها، وفنائها عن حظوظها من المحبوبة، قد رجعت إلى حالتها الأولى من الصفاء الذي كان لها قبل أن تتصل بالبدن، فاستطاعت أن تشهد في حالة الفناء أنها عين محبوبتها،كما يدلنا على ذلك قول ابن الفارض في هذه الأبيات:

فأفنى الهوى ما لم يكن ثم باقيًا هنا من صفات بيننا فاضمحلت
فألفيت ما ألقيت عني صادرًا إلى ومني واردًا بمزبدتي
وشاهدت نفسي بالصفات التي بها تحجبت عني في شهودي وحجبتي
وإني التي أحببتها لا محالةً وكانت لها نفسي على مُحيلتي[٣]

ألا ترى إلى المحب كيف فنى هنا عن صفاته التي من قبل حائلًا بينه وبين محبوبته، وإلى هذا الفناء كيف كلن سبيله إلى شهود نفسه ومحبوبته على أنهما شيء واحد، يضاف إلى هذا كله هذا السر العظيم الذي كشفه الفناء لابن الفارض في هذا الطور

---

[١]ابن الفارض: الديوان- مصدر سابق-(التائية الكبرى)- البيت (٤٢-٤٧)-ص٢٨-٢٩.
[٢]د. محمد مصطفى حلمي: ابن الفارض والحب الإلهي- مرجع سابق- ص١٨٢-١٨٣.
[٣]ابن الفارض: الديوان- مصدر سابق-(التائية الكبرى)- البيت (١٥٩-١٦٢)-ص٣٥-٣٦.

وهو معرفته أن حبه لهذه المحبوبة كان قديمًا منذ الأزل، منحه قبل أن تهبط روحه من عالم الأمر إلى عالم الحس، كما نتبين هذا من قوله:

مُنحتُ ولاها يوم لا يوم قبل أن بدت عند أخذ العهد في أوليتي
فنلتُ ولاها لا بسمعٍ وناظرٍ ولا باكتساب واجتلاب جبلة
وهمت بها في عالم الأمر حيث لا ظهور وكانت نشوتي قبل نشأتي[١]

ومن هنا ترى أن فناء ابن الفارض قد انتهى به إلى حالة نفسية، استطاع فيها أن يتعرف ما كانت عليه النفس من تجرد عن الصفات الخلقية المذمومة، والشوائب الحسية، قبل أن يفسد عليها اتصالها بالبدن هذا التجرد[٢].

يأخذ ابن الفارض الفناء في شعره صورًا متعددة، أحيانًا نجده منصرًا لمذهب وحدة الوجود كسابقيه، وأحيانًا أخرى نجده من دعاة وحدة الشهود، ويظهر ذلك في قصيدته عندما يقول:

جلت في تجليها الوجود لناظري ففي كل مرئي أراها برؤية
وأُشهدتُ غيبي إذ بدت فوجدتني هنالك إياها بجلوة خلوتي
وطاح وجودي في شهودي وبنت عن وجود شهودي ما حيّا غير مثبت
وعانقت ما شاهدت في محو شاهدي بمشهده للصحو من بعد سكرتي[٣]

فنلمح هنا كيف أن الشاعر نتيجة تأثره بمذهبي "وحدة الوجود ووحدة الشهود"، قد هاجر عن ذاته، وتجرد منها من أجل غيابه وبقائه في الذات الإلهية ومحبوبته الأبدية التي يراها في كل موجود، فيرى ذاته عين ذات المحبوب والدليل توظيفه للتراكيب الدالة على الوحدة (جلت في تجليها، وأشهدت غيبي إذ بدت فوجدتني، هنالك إياها،وعانقت ما شاهدت)، وهو اتحاد ممزوج بنبرة حب قوية فهمناها عندما وظف الشاعر لفظ (المعانقة) وهي لفظة دالة على قمة العشق الذي بلغه قلب الشاعر جاعلًا من قناع المرأة وسيلته لتبليغ رسالته الغرامية، ويبرز ذلك في قوله أيضًا:

---

[١] ابن الفارض: الديوان- مصدر سابق-(التائية الكبرى)- البيت (١٥٦-١٥٨)-ص٣٥.

[٢] د. محمد مصطفى حلمي: ابن الفارض والحب الإلهي- مرجع سابق- ص١٨٧.

[٣] ابن الفارض: الديوان- مصدر سابق-(التائية الكبرى)- البيت(٢١٠-٢١٣)- ص٣٨-٣٩.

وللجمع من مبدا كأنك وانتهى فإن لم تكن عن آية النظرية
غُيُوثُ انفعالات بعوث تنزه حدوث اتصالات ليوث كتيبة
فمرجعها للحس في عالم الشها دةالمجتدى ما النفس مني أحست
فصول عبارات وصول تحيةٍ حصول إشارات أصول عطية
ومطلعها في عالم الغيب ما وجد ت من نعم مني على استجدت[١]

وهي دعوة صريحة أو اعتراف المُحب على لسان محبوبه على أنه هي؛ مبيناً شدة الانفعالات التي صاحبت مشهد حصول الجمع من دموع شبهها العاشق بالغيث لقوتها، وهذا انتاج بلوغ المُحب أعلى درجات الوصال بالمحبوب، فأصبح منه وإليه، والدليل في ذلك توظيفه دائمًا للألفاظ الدالة على الوصل:(الجمع، الاتصال، الوصال)[٢].

الطور الثالث: مقام(الاتحاد)

لم يكن الطور الثاني للحب الفارضي إلا بمثابة مطهر تمر به النفس الإنسانية فتطرح أهواءها، وتتخلع عن شهواتها وأغراضها لتستقبل طورًا آخر تستمتع فيه بالحال الموحدة التي لا تشهد فيها غير شيء واحد هو الذات الأحدية، كما تشهد أنها أصبحت وهذه الذات شيئًا واحدًا، لا شيئين متمايزين، فبعد أن كان المحب في الطور الأول يريد أن يظفر من المحبوبة بشيء، وكان في الطور الثاني يريد ألا يكون شيئًا، أصبح في الطور الثالث شيئًا آخر غير الذي كان في الطورين السالفين: أصبح فانيًا عن نفسه باقيًا بمحبوبته إلى الحد الذي أحسّ معه أن وجوده صار عين وجود محبوبته، وقد يلاحظ على ما وصل إليه ابن الفارض من الاتحاد في هذا الطور الأخير أنه انتهى من حبه إلى مذهب في وحدة الوجود[٣].

ولقد ظهر الاتحاد عند ابن الفارض في صورتين:

---

[١]ابن الفارض: الديوان- مصدر سابق-(التائية الكبرى)- البيت(٥٦٣-٥٦٧).

[٢]علجية مودع: النص الصوفي وسؤال التأويلية "تائية ابن الفارض أنموذجًا"-مرجع سابق- ص٤٦٢-٤٦٣.

[٣]د. محمد مصطفى حلمي: ابن الفارض والحب الإلهي- مرجع سابق- ص١٨٧-١٨٨.

- الاتحاد الأول: وهو أن يتحد المحب مع الحقيقة المحمدية.
- التحاد الثاني: وهو عندما يتحد المحب مع الذات الإلهية، وهو أسمى درجات الاتحاد[١].

وهكذا نجد تصويرًا لمراحل السلوك الصوفي في الأبيات القليلة التي اقتبسناها ، فابن الفارض في أول أمره في حال الصحو الأول: يدرك ذاته ويدرك محبوبه؛ أي أنه في مقام الاثنينية، وإدراك الاثنينية منافٍ للحب الصوفي الخالص، وهو في المرحلة الثانية في حال سكر وغيبة عن ذاته، وشهود للحق وحده، وهي حال ينمحى فيها فيها إدراك الاثنينية، ويخرج فيها العبد من ضيق حدود التناهي إلى سعة فناء اللامتناهي كما صورها أبو يزيد، وهو في المرحلة الثالثة في حال صحو ثانٍ، يشعر فيها بذاته، ولكنه شعور يختاف عن شعوره بذاته في الصحو الأول لأنه شعور بالذات المتقومة بالله القريبة من الله[٢].

٢- علاقة الحب بالمعرفة:

إن منهج المعرفة في التراث الصوفي قد امتاز بإيثار التجربة الروحية المبنية على إملاءات القلب وارداته، وبيان دورها في توليد المعرفة وتلقي الحقائق، إذ يتأسس هذا المنهج على التفاعل بين التجربة من ناحية وتملّي مستويات معاني القرآن في دلالاتها "الأنطولوجية" و"الميتافيزيقية" من ناحية أخرى، وينتج عن هذا مزيد من الفهم عن الله في كلامه، فكلما تعمقت التجربة الروحية اتسعت دائرة الفهم[٣].

فالمحبة الإلهية وحدها –لا التعقل والنظر– في نظر الصوفية هي الطريق الوحيد الموصل إلى تلك المعرفة؛ أي أن معرفة الصوفي بالله ليست وليدة العقل، بل وليدة قوة أخرى تعلو على العقل: ويظهر فيها عنصرا "الذوق" و"النزوع"، والحب

---

[١]علجية مودع: النص الصوفي وسؤال التأويلية "تائية ابن الفارض أنموذجًا"–مرجع سابق– ص٤٦٤.

[٢]د. أبو العلا عفيفي: التصوف الثورة الروحية في الإسلام – الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة – ٢٠١٣م– ص٢٣٥.

[٣]ميلود عزوز: أثر الذوق الصوفي في الثراء اللغوي والأدبي– رسالة دكتوراه– جامعة أبو بكر بلقايد– تلمسان– ٢٠١٣م– ص٣٧.

الخالص وحده هو الذي يظهر فيه هذان العنصران: الإدراك الذوقي لماهية المحبوب وهو الذي نسميه بالمعرفة، والإقبال الكلي عليه، وهو ما نسميه بالنزوع، بل لقد كاد الصوفية يجمعون على أن المعرفة والحب الإلهي شيء واحد وحقيقة واحدة، يدل على ذلك إطلاقهم اسم "العارف" على الصوفي الفاني في محبة الله[١].

يقول القشيري في وصف "العارف": فإذا صار من الخلق أجنبيًا، ومن آفات نفسه بريًا... ودامت في السر مع الله مناجاته،وحق كل لحظة إليه رجوعه، وصار محدثًا من قبل الحق سبحانه بتعرف أسراره بما يجريه من تصاريف أقداره، يسمى عند ذلك "عارفًا"، وتسمى حالته "معرفة" ، وبالجملة فمقدار أجنبيته عن نفسه تحصل معرفته بربه"[٢]، وفي نفس المعنى يقول أبو زيد البسطامي بلسان الصوفي الفاني في حب الله: "للخلق أحوال ولا حال للعارف، لأنه محيت رسومه وفنيت هويته بهوية غيره، وغيبت آثاره بآثار غيره"[٣].

وظاهر هنا ما تقرره هذه الأقوال، من مبدأ عام مشترك بين بعضها وبعض من ناحية، وبينها وبين ما ذكر آنفًا من أقوال في المحبة من ناحية أخرى، من أوجه الشبه التي تكشف في وضوح وصراحة عن أن مبدأ الفناء عن الشهوات والآفات والحواس، واسقاط العلاقات بين الإنسان وبين نفسه من ناحية، وبينه وبين غيره من ناحية أخرى، بحيث تنمحي رسومه، وتنمحق هويته في ذات الله، كل أولئك وغيره من المثل العليا، والمبادئ الخلقية، قد انطوت عليه هذه الأقوال التي عرفت بها المعرفة ووصفت فيها حال العارف، كما انطوت عليها سابقاتها في تحديد معنى الحب، ووصف حال المحب، وهذا يؤدي إلى أن الحب والمعرفة عند صوفية المسلمين المتقدمين على ابن الفارض، حالتان نفسيتان، تصطبغان بصبغة واحدة، وتستلزمان شروطًا واحدة وترميان إلى غاية واحدة، وتكشفان عن حقيقة عليا واحدة،

---

[١]د. أبو العلا عفيفي: التصوف الثورة الروحية في الإسلام – مرجع سابق– ص٢٥٠.

[٢]القشيري: الرسالة القشيرية في علم التصوف– تحقيق: هاني الحاج– دار التوفيقية للطباعة– القاهرة–د. ت–٤١٧.

[٣]القشيري: الرسالة القشيرية في علم التصوف– مرجع سابق–٤١٨.

حتى كأن المتحدث بلسان الحال في إحداهما إنما يعبر عن حقيقة الأخرى، وحتى أنه من يقول إنه محب يمكن أن يقول إنه عارف، ومن يقول إنه عارف، يمكن أن يقول إنه محب، لأن الشروط والدواعي والأوصاف والموضوع والغاية والطريق في كل من الحب والمعرفة واحدة[١].

فالصوفي في حال استغراقه في حب الله يدرك نوعًا من المعرفة ومن اللذة لا عهد لغيره بهما، فهو في حال الحب يعرف محبوبه، وهو في حال المعرفة يحب معروفه، أي أن المعروف والمحبوب اسمان لشيء واحد، والمعرفة والحب وجهان لحقيقة واحدة، ولم يبعد الصوفية كثيرًا عندما شبهوا هذا النوع من المعرفة بالمعرفة الناشئة عن الأذواق والتجارب الحسية المباشرة فإن الإنسان يدرك معنى الحلاوة في الشيء الحلو ومعنى المرارة في الشيء المر إدراكًا مباشرًا ولا يستطيع وصف الحلاوة والمرارة ولا تعليلها، ولا نقل معنيهما إلى من حُرم حاسة الذوق، قالوا كذلك الحال في التجربة الصوفية، إلا أن المعرفة الحاصلة فيها ليست راجعة إلى الحس أو العقل، وإنما هي نور يقذف به الله في قلب من أحبه، أو هي إشراق الجانب الإلهي في قلب الصوفي[٢].

والمتأمل في أطوار الحب الإلهي عند ابن الفارض، وفيما كان يفتح به عليه في كل طور، يلاحظ أن هذا الشاعر لم يكن بدعًا من الصوفية، بل كان مثلهم في ربط الحب والمعرفة، وجعل المعرفة ثمرة من ثمرات الحب، وحالًا مثله موهوبًا من الله، وليس مكتسبًا من جانب العبد، فالحب والمعرفة عند ابن الفارض علاقة وثيقة لا تنفصم، ولا يمكن إنكار مالها من أثر في توجيه المعاني التي ضمنها ابن الفارض شعره توجيهًا يكشف عن خصائصها الفلسفية وبعبارة أوضح يمكن أن يقال إن الفناء كما هو عند ابن الفارض شرط المحبة، وسبيل اتحاد المحب بمحبوبته الحقيقية، فهو كذلك شرط المعرفة، وسبيل العارف إلى معاينة ذات هذه المحبوبة، فابن الفارض في اتخاذه من الفناء سبيلًا إلى التحقق بالمعرفة، كان مثله كمثل كثير غيره من أصحاب

---

[١] د. محمد مصطفى حلمي: ابن الفارض والحب الإلهي- مرجع سابق- ص٢٣٦-٢٣٧.

[٢] د. أبو العلا عفيفي: التصوف الثورة الروحية في الإسلام – مرجع سابق- ص٢٥١.

الذوق، فالحلاج يرى أن شروط المعرفة هو محو الكل من العبد [١]، كما يدل على ذلك قوله:

شرط المعارف محو الكل منك إذا بدا المريد بلحظ غير مطلع

٣- جمالية الرمز في شعره:

ولما كانت التجربة الشعرية الصوفية تجربة قلب وذوق، لم تعد تحتمل اللغة العادية القاصرة عن تأدية مهامها؛ لأن محنة الصوفي أكبر من أن تعبر عنها تلك اللغة إلا أن تخترق المجهول وتستنطق الصمت، وتستحضر عوالم خفية لأنها لغة لا تقول إلا صورًا منها، ذلك أنها تجليات للمطلق، تجليات لما لا يقال ولما لا يوصف، ولما تتعذر الإحاطة به، وقد كان لا بد كي يرتقي الصوفي درجة الكشف عن المحبوب، والتقرب من حضرة الوجود أن يتجاوز اللغة المتداولة، ويصطنع لنفسه لغة خاصة، تزيح الستار عن الموجود، بل هي " الموجود ذاته منكشفًا، وحيث ينكشف الموجود، تخلق إمكانية الخطر الذي هو تهديد للوجود من قبل الموجود[٢]"، وبهذا الفتح اللغوي تمكن ابن الفارض من إيجاد نمط لغوي تجاوز به المتداول لأن هذه تفتح المجال واسعًا لاحتمالات أكثر وتنشئ مساحة جديدة للفهم قوامها التأويل[٣].

يقول ابن الفارض[٤]:

نعم بالصبا قلبي صبالأحبتي فيا حبذا ذاك الشذا حين هبت

سرت فأسرت للفؤاد غدية أحاديث جيران العذيب فسرت

مهينمة بالروض لدن رداوها بها مرض من شأنه برء علتي

لها بأعيشاب الحجاز تحرش به لا بخمرٍ دون صحبى سكرتي

تذكرني العهد القديم لأنها حديثة عهدٍ من اهيل مودتي

---

[١]د. محمد مصطفى حلمي: ابن الفارض والحب الإلهي- مرجع سابق٢٣٧.

[٢] د. عاطف جوده نصر: الرمز الشعري عند الصوفية- دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع- بيروت- ط١- ١٩٧٨م- ص٦٠.

[٣]أ. جغدم الحاج: الرمز في الشعر الصوفي- ابن الفارض أنموذجًا- جامعة الشلف- د.ت- ص٦.

[٤]ابن الفارض: الديوان- مصدر سابق- ص١٩-٢٠.

ومن هنا أضحت الريح في المفهوم الصوفي بمثابة النسيم الذي تستنشق منه الذات الإنسانية نفحاتها الإلهية، فتمحى فيها حتى السكر، لأن الكون كله رموز لا تنتهي.

ويعلن ابن الفارض أنه اعتمد على الإشارة والرمز بدلًا من لغة المباشرة والتصريح، يقول[١]:

وأسماء ذاتي عن صفات جوانحي جوازًا لأسرار بها الروح سرت
رموز كنوز عن معاني إشارة بمكنون ما تخفى السرائر حفت
أشرت بما تعطى العبارة والذي تغطى فقد أوضحته بلطيفة

فالأبيات تشير إلى أن استخدامه للرمز والإشارة، بدلًا من التصريح والعبارة، لإخفاء أسرار لا يجب البوح بها، بالإضافة إلى أن العبارة عاجزة عن التعبير عن مقدار المعارف المستكينة، يوضح أنه إذا رمز لشيء فإنه سيوضح هذا الشيء بلطيفة، وهذه اللطيفة هي القرائن التي يجعلها مصاحبة للرمز حتى تساعد في فك شفرات النص، وفتح ما استغلق من أبواب فهمه، وجلاء ما غمض فيه مثلما يقول[٢]:

سأجلو إشارات عليك خفية بها كعبارات لديك جلية
وأُعرب عنها مغربًا حيث لات حي ن لبسٍ بتبياني سماع وروية
واثبت بالبرهان قولي ضاربًا مثال محق والحقيقة عمدتي
بمتبوعة ينبيك في الصرع غيرها على فمها في مسها حيث جنت
ومن لغة تبدو بغير لسانها عليه براهين الأدلة صحت

الإشارة والعبارة هنا ليس بما يتعلق بالنص ولكن ما يتعلق بإثبات ما قدمه على هذه الأبيات من وصوله إلى درجة رفيعة من الاتحاد بالذات الإلهية، ولكن أتيت بهما وبالأبيات لإثبات دراية ابن الفارض بحقيقة استخدامه للإشارة والرمز، ومحاولته فك الغموض الذي يدور حولهما وبهما، فيضرب المثل على ما يدور على لسانه من حديث أثناء اتحاده بما تنطق به المصروعة حال الصرع ولبس الجن لجسدها

---

[١] ابن الفارض: الديوان- مصدر سابق-(التائية الكبرى)- البيت (٥٤١-٥٤٢-٤٩٤)-ص٥٨.

[٢] ابن الفارض: الديوان- مصدر سابق-(التائية الكبرى)- البيت (٢٢٠-٢٢٤)-ص٣٩.

وحديثها رغمًا عنها بلغات متعددة غير لغتها، وما أراد إلا إثبات جواز الاتحاد مطلقًا بشرط وحدة النفس وعدم تكثرها[١].

وإذا كان صحيحًا أن قارئ شعر ابن الفارض لا يستطيع أن يقطع في هذا الشعر برأي، ولا أن يتبين في وضوح وجلاء هل نظمه الشاعر تغزلًا في معشوقة آدمية، أو تغنيًا بحب الذات العلية، فليس صحيحًا بحال ما أن من يقرأ التائية الكبرى والميمية لا يتردد في حكمه عليهما بأنهما صوفيتان بكل معاني الكلمة: وليس أدل على ذلك ولا أبعث على الاطمئنان إلى هذا الحكم، مما اشتملت عليه القصيدتان من رموز وتلويحات وإشارات ومصطلحات: فكل أولئك ينطق بأن الشاعر لم ينظمهما على نحو ما ينظم الشعراء الغزليون والخمريون العاديون شعرهم في التغني بحب هذه أو تلك من النساء، وفي وصف الخمرة المادية المستخرجة من عصير الكرم: وها هي ذي التائية الكبرى تظهرنا في وضوح على أنها ليست إلا ترجمة لحياة الشاعر الروحية كتبها عن نفسه بنفسه، وقص فيها ما تعاقب عليه من أطوار الحب، وما عاناه من ألوان الرياضات والمجاهدات، وما خضع له من ضروب المحن والآلام في كل طور من هذه الأطوار؛ والميمية تكشف لمن يتأملها ويتدبر رموزها وكناياتها أن صاحبها إنما يرمز بالمدامة للمحبة الإلهية التي هي أصل الخلق ومصدر الوجود[٢].

وقد تفرد ابن الفارض في كتابته الشعرية الصوفية التي جاءت مفعمة بذلك الإغراء المعرفي والجمالي ومرجعيته الأساسية في ذلك، تلك المشاعر النورانية التي ما فتئ أن صاغها شعرًا، وعمد إلى ذلك الشعر فاختار له البحر الذي لا يرومه إلا من يتقن السباحة، وعمد إلى الأسلوب فطرزه بالبديع من مختلف المحسنات، فإنك لا تكاد تفتقد في البيت الواحد طباقًا أو جناسًا أو مقابلة، أو كناية أو تورية أو تضمينًا،

---

[١]بولعشار مرسلي: الشعر الصوفي في ضوء القراءات النقدية الحديثة "ابن الفارض أنموذجًا" – رسالة دكتوراه في الأدب العربي – إشراف: أ.د/ أحمد مسعود– جامعة وهران– الجزائر– ٢٠١٥–ص١٥٥.

[٢]د. محمد مصطفى حلمي: ابن الفارض والحب الإلهي– مرجع سابق– ص٩٢.

إلى آخر ضروب في البديع، وذلك في معظم أبيات القصيدة التي زينت من سبعمائة وستين وقد عبر طولها عن مقدار صنعة ابن الفارض، وطول نفسه، وسعة أفقه، وشاسعة مداركه ووفرة معرفته باللغة ، أضف إلى ذلك أنها قصيدة زئبقية، لا يقبض فيها القارئ على المعنى الواحد بل تمارس معه لعبة التستر والانكشاف من خلال توظيف الرمز، وبالتالي فهيا نص يقتضي مساءلته ومخاتلته كي نستشرف منه مقاصده[١].

يقول عمر بن الفارض[٢]:

فلاح وواشٍ ذاك يهدي لعزةً ضلالًا وذا بي ظل يهذي لغرة

أُخالف ذا في لومه عن تُقى كما أُخالف ذا في لومه عن تقية

يجب أن ننتبه في البيت الثاني إلى فكرة "التقية" ومع من يستعملها؟

ويقول[٣]:

ولي في الهوى علم تجل صفاته ومن لم يفقهه الهوى فهو في جهل

ومن لم يكن في عزة النفس تائهًا بحب الذي يهوى فبشره بالذل

إذا جاد أقوام بمالٍ رأيتهم يجودون بالأرواح منهم بلا بخل

وإن أودعوا سرًا رأيت صدورهم قبورًا لأسرارٍ تنزه عن نقل

– ما يجب أن ننتبه إليه في أقوال ابن الفارض هنا، هو كلمة " الهوى" في قوله: ولي في الهوى علم تجل صفاته... وإلى ماذا تشير؟

إن تحليلًا لهذه العبارة "الإشارية" يقدم مساعدة جديدة في فهم إشاراتهم ورموزهم، نحن نعلم أن الهوى، أو العشق، كائنًا ما كان، ليس فيه علم ولا فقه، فما هو هذا الهوى الذي يعِّلم ويفقه؟!

---

[١]علجية مودع: النص الصوفي وسؤال التأويلية "تائية ابن الفارض أنموذجًا"–مرجع سابق– ص٤٥٣.

[٢]ابن الفارض: الديوان– مصدر سابق–(التائية الكبرى)– البيت (٥١–٥٢)–ص٢٩.

[٣]ابن الفارض: الديوان– مصدر سابق– ص١٠٤.

من البديهي أنه يعني بالهوى هنا، هو الذات الإلهية، في الحقيقة والواقع، إن هذا الهوى، هو هوىً لتلك اللذة العارمة التي يذوقونها في "الجلوة" أو " الجذبة" ، ففي الجذبة يغدون في حالة لا يرون فيها الأجسام كما هي، فقد يرونها أشباحًا شاحبة يتخللها نور قد يكون باهتًا وقد يكون قويًّا طاغيًا، وقد تضمحل هذه الأشباح والرؤى فلا يرى أمامه إلا أبعادًا شفافة، وقد يرى مناظر مختلفة، وقد يرى نفسه شفافًا مندمجًا في وجود شفاف، ويفسر هذا حب الإيحاءات الشيخية أنه فناء في الله (جل وعلا) وما شابه ذلك، فهم يظنون أن هذا النور الذي يشاهدونه في كل شيء، وفي ذواتهم، هو الله "سبحانه وتعالى عما يشركون"، والحق أن هذه الحالة تشبه بدقة حالة التحشيش والأفينة! وفي هذه المنشاهدة قد يسمعون كلامًا، أو يرون أشياء، يظنونها علمًا، وهو ما يسمونه "العلم اللدني"،إن الهوى أو العشق،للخمرة الإلهية –كما يسمونها– هو الذي يدفعهم إلى الرياضة والمجاهدة من أجل (الوصول إلى الجذبة)، ويسمون ذلك "الوصول إلى الله، أو العروج إلى الله" حيث يلتقون العلم اللدني،

– إذن، فهذا الهوى هو الذي قادهم إلى الجذبة فالعلم، ومن هنا كانت إشارة ابن الفارض، فهو يرمز بكلمة "الهوى" إلى ما يقود إليه الهوى، وهو الجذبة، أو الفناء في الله، بل الصحيح هو اللذة التي يجدونها والتي تستغرقهم حتى الإمناء[١].

يقول ابن الفارض[٢]:

وإذا وصلت أُثيل سلعٍ فالنقا فالرقمتين فلعلعٍ فشظاء

وكذا عن العلمين من شرقيه مل عادلًا للحلة الفيحاء

لقد تحول المكان اللغوي "الرقمتان" بوصفه روضتين بناحية الصّمان إلى رمز لمقام محمدي متداخل مع مقام آخر تتبين فيه الأحوال كالوشم المتبين أو الوشي في

---

[١] د. محمود عبد الرؤوف القاسم: الكشف عن حقيقة الصوفية لأول مرة في التاريخ– دار الصحابة للطباعة والنشر والتوزيع – بيروت– لبنان– ط١– ١٩٨٧م – ص٥٢.

[٢]ابن الفارض: الديوان– مصدر سابق– ص٧٢.

الثوب، أما لفظة "لعلع" باعتبارها مكانًا لغويًا إما اسم جبل أو واد فيه مزارع ومياه فقد أخذ دلالة رمزية تكشف عن مقام محمدي جامع[١].

وهكذا سعى ابن الفارض إلى تغيير أفق القارئ الذي قبل وكل شيء ذات تتلقى وتؤسس الذاتية التي بواسطتها يفصح النص عن طيوره وحضوره، لأنه بهذا يستميله بالوقوف على أماكن ودور مألوفة لديه، يضفي عليها الدّلالات الرمزية إشباعًا ل"الأنا" التواقة للسفر الروحي باتجاه المرموز له، وتعتيمًا للآخر الذي عقد من أفق تلقيه للخطاب الجديد[٢]. لا زال الشاعر يستحضر (المكان اللغوي) ليجعل منه مسلكًا لمعراج الروح نحو مسكنها الأول، فتراه يوظف لفظة "شظاء" وهو جبل بمكة أو قرب مكة، ومعناه الصوفي تأويلًا مقام آخر محمدي جامع، والأمر نفسه ينسحب على لفظة "العلمين" وهما الجبلان بين عرفة ومزدلفة، وتعني مقام جمع الجمع المشتمل على الفرق والجمع فإنهما علمان عظيمان[٣].

---

[١]رشيد ابن غالب اللبناني: شرح ديوان ابن الفارض- من شرحي الشيخ بدر الدين البوريني، والشيخ عبد الغني النابلسي- ضبطه وصححه: محمد عبد الكريم النمري- الجزء الثاني- دار الكتب العلمية – بيروت- لبنان-ط١- ٢٠٠٣م- ص٢٩.

[٢]أ. جغدم الحاج: الرمز في الشعر الصوفي- ابن الفارض أنموذجًا- مرجع سابق- ص٢.

[٣]رشيد ابن غالب اللبناني: شرح ديوان ابن الفارض- مرجع سابق- ص٢٩.

قائمة المصادر والمراجع

ثانيًا: المراجع العربية

١ ابن الفارض: الديوان- المطبعة الحسينية المصرية- القاهرة- ط١- ١٩١٣م.

٢ أحمد نصيب المحاميد: الحب بين العبد والرب- دار الفكر المعاصر- بيروت- لبنان- ١٩٧٩م.

٣ د. محمد مصطفى حلمي: ابن الفارض والحب الإلهي- دار المعارف- القاهرة -ط٢- ١٩٨٥م.

٤ د. محمد علي أبو ريان: الحركة الصوفية في الإسلام- دار المعرفة الجامعية – الإسكندرية- ١٩٩٤م.

٥ د. عبد الخالق محمود: شعر ابن الفارض في ضوء النقد الأدبي الحديث- دار المعارف- القاهرة- ط٣- ١٩٨٤م.

٦ د. أبو العلا عفيفي: التصوف الثورة الروحية في الإسلام – الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة – ٢٠١٣م.

٧ القشيري: (أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان النيسابوري): الرسالة القشيرية في علم التصوف- تحقيق: هاني الحاج- دار التوفيقية للطباعة- القاهرة- د. ت.

٨ د. عاطف جوده نصر: الرمز الشعري عند الصوفية- دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع- بيروت- ط١- ١٩٧٨م.

٩ د. محمود عبد الرؤوف القاسم: الكشف عن حقيقة الصوفية لأول مرة في التاريخ- دار الصحابة للطباعة والنشر والتوزيع – بيروت- لبنان- ط١- ١٩٨٧م.

١٠ رشيد ابن غالب اللبناني: شرح ديوان ابن الفارض- من شرحي الشيخ بدر الدين البوريني، والشيخ عبد الغني النابلسي- ضبطه وصححه: محمد عبد الكريم النمري- الجزء الثاني- دار الكتب العلمية – بيروت- لبنان-ط١- ٢٠٠٣م.

أولًا: االمصادر

ثالثًا: الرسائل العلمية والبحوث.

١ بولعشار مرسلي: الشعر الصوفي في ضوء القراءات النقدية الحديثة "ابن الفارض أنموذجًا" – رسالة دكتوراه في الأدب العربي - إشراف: أ.د/ أحمد مسعود- جامعة وهران- الجزائر- ٢٠١٥.

٢ أ.جغدم الحاج: الرمز في الشعر الصوفي- ابن الفارض أنموذجًا- جامعة الشلف- د.ت.

٣ محمد علي أبو الحسني: سلطان العاشقين ابن الفارض وخصائصه الشعرية-إضاءات نقدية(فصلية محكمة)- السنة الأولى- العدد الثالث- ٢٠١١م.

٤ علجية مودع: النص الصوفي وسؤال التأويلية "تائية ابن الفارض أنموذجًا"- أبحاث في اللغة والأدب الجزائري- جامعة محمد خيضر- بسكرة- كلية الآداب واللغات- مجلة المخبر- د.ت.

٥ ميلود عزوز: أثر الذوق الصوفي في الثراء اللغوي والأدبي- رسالة دكتوراه- جامعة أبو بكر بلقايد- تلمسان- ٢٠١٣م.