الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة محمد الصديق بن يحيى– جيجل–
كلية الآداب واللغات
قسم اللغة والأدب العربي

مذكـرة بعنـوان:

النزعة الصوفية في شعر مسكين الدارمي
–بواعثها وخصائصها الفنية–

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في اللغة والأدب العربي

تخصص: أدب عربي قديم

إعداد الطالبة:
راضية يونس

إشراف الأستاذ:
د. صلاح الدين باوية

أعضاء لجنة المناقشة

اسم ولقب الأستاذ (ة)	الرتبة	الصفة
خالد أقيس	أستاذ محاضر –أ–	رئيسا
صلاح الدين باوية	أستاذ محاضر –أ–	مشرفا ومقررا
صديقة معمر	أستاذ مساعد –أ–	مناقشا

السنة الجامعية: 1443/ 1444هـ الموافق لـ 2022/ 2023م

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة محمد الصديق بن يحيى– جيجل–
كلية الآداب واللغات
قسم اللغة والأدب العربي

مذكـرة بعنـوان:

النزعة الصوفية في شعر مسكين الدارمي
–بواعثها وخصائصها الفنية–

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في اللغة والأدب العربي

تخصص: أدب عربي قديم

إعداد الطالبة:
راضية يونس

إشراف الأستاذ:
د. صلاح الدين باوية

أعضاء لجنة المناقشة

اسم ولقب الأستاذ (ة)	الرتبة	الصفة
خالد أقيس	أستاذ محاضر –أ–	رئيسا
صلاح الدين باوية	أستاذ محاضر –أ–	مشرفا ومقررا
صديقة معمر	أستاذ مساعد –أ–	مناقشا

السنة الجامعية: 1443/ 1444هـ الموافق لـ 2022/ 2023م

شكر وتقدير

الحمد لله حمدا كثيرا طيّبا مباركا فيه، فهو أحقّ من يحمد ويشكر على توفيقه إيّانا.

أتقدم بجزيل عبارات الشكر والعرفان إلى أستاذنا الفاضل الدّكتور "صلاح الدين باوية" الذي أشرف على إخراج هذا العمل.

كما أشكر كلّ السّيدات والسّادة عمّال المكتبات، والأساتذة، وكلّ من أعانني فيّ إنجاز هذه الدّراسة ولو بالكلمة الطيّبة.

مقدمة

مقدمة:

إن الشعر هو ذلك الينبوع الذي من خلاله يفجر الشاعر جميع أحاسيسه، ومشاعره الجياشة؛ حيث عد مجالا خصبا لكل مبدع يحاول أن يكشف لنا تجاربه في الحياة؛ إذ ينقلها بطريقة جديدة ومختلفة باستخدام لغة غنية بالدلالات والمعاني، والصور الفنية الرائعة، متبعا في ذلك أسلوبا راقيا وجميلا فكما قيل إن الشعر ديوان العرب، ومن الأنواع الشعرية التي عرفها العرب نجد الشعر الصوفي، هذا النوع الذي عرف تطورا كبيرا منذ نشأته في القرن الثاني للهجرة.

لقد عُدَّ الشّعر الصّوفي أحد الفنون الأدبية التي عرفها العرب في أدبهم منذ القديم، والذي استخدم كقالب تعبيري عبّر فيه الشعراء عن المحبة الإلهية؛ إذ كان مدار الدراسات لدى عديد من الباحثين العرب والمستشرقين على حد سواء، الذين حاولوا الغوص في هذا البحر المتشعب.

إنّ المتأمل في الشّعر الصّوفي يرى بأنه ظاهرة فنية فريدة، تستدعي الاهتمام، ومحاولة فهم وإدراك معانيها، لما تتضمنه من إشراقات وعوالم نورانية ومن لغة غنية بالمفردات والمعاني، والدلالات، هذه اللغة التي اخترعها الصوفيون من أجل التعبير عن مشاعرهم، وأحاسيسهم وأفكارهم في قالب فني جميل مستخدمين الإشارة والإيحاء، والرمز بكل أنواعه، وقد نهلوا من منبعين أساسيين هما القرآن والسنة النبوية الشريفة.

إنّ التصّوف هو ظاهرة دينية، واجتماعية ونفسية، حاول من خلاله الشعراء أن يتقربوا من الذات الإلهية والذوبان فيها، فتعددت النزعات الصوفية، وتنوعت عند الشعراء، لذلك جاءت دراستنا موسومة ب: «النزعة الصوفية في شعر مسكين الدارمي بواعثها وخصائصها الفنية».

أما سبب اختيارنا هذا الموضوع فهو سبب ذاتي تمثل في رغبتنا في التعرف على مفهوم التصوف بصفة عامة والنزعة الصوفية عند الشاعر مسكين الدارمي بصفة خاصة، بالإضافة إلى رغبتنا البحث والتوسع في موضوع التصوف.

وانطلاقا مما مضى كانت إشكالية البحث كيف تجلت النزعة الصوفية في شعر الدارمي؟ وما هي أهم خصائصها الفنية؟

وللإجابة عن هذه التساؤلات اتبعنا خطة مقسمة إلى مقدمة وفصلين وخاتمة.

فجاء الفصل الأول: تحت عنوان النزعة الصوفية بحث في المفهوم وعوامل النشأة والخصائص والذي تضمن ثلاث مباحث؛ فالمبحث الأول: مفهوم النزعة الصوفية، وأهم بواعثها في المجتمع العربي

الإسلامي، وفيه تطرقت إلى مفهوم النزعة الصوفية لغة واصطلاحا وأهم بواعثها، أما المبحث الثاني فعنوانه عوامل نشأة النزعة الصوفية وأهم خصائصها، والذي نجد فيه العوامل المؤثرة في نشأتها، وكذلك نشأتها في العصور الثلاثة (الإسلامي، الأموي، العباسي)، أما المبحث الثالث والذي تناولت فيه مصادر النزعة الصوفية، وأقسامها، وفوائدها.

أما الفصل الثاني والمعنون ب: تجليات النزعة الصوفية في ديوان مسكين الدارمي والذي ضم مبحثين، فالمبحث الأول معنون ب: خصائص النزعة الصوفية في ديوان الشاعر مسكين الدارمي، وفيه تناولنا رمز المرأة، رمز الخمرة، بالإضافة إلى العاطفة الصادقة، والتجربة العميقة والوحدة العضوية، كذلك الصور والشكل، ما المبحث الثاني فقد عنوناه ب: النزعة الصوفية عند الدارمي من خلال البنيات الإفرادية، والبنيات التركيبية وأهم مظاهرها؛ بحيث تضمن مظاهر النزعة الصوفية عند الشاعر، وفي خاتمة البحث قمن بالحديث عن النتائج التي توصلت إليها.

اعتمدنا في دراستنا على المنهج الوصفي التحليلي، وقد استعنا بمجموعة من المصادر والمراجع أهمها: القرآن الكريم والأحاديث النبوية، ثم ديوان مسكين الدارمي.

- التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي.
- منال عبد المنعم جاد الله، التصوف في مصر والمغرب.
- سهيلة بن عتسو، الخطاب الصوفي بين الماهية والمرجع.
- الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة.

ولقد واجهتنا عدة صعوبات أثناء إنجاز هذا البحث منها:

- قلة الدراسات حول أعمال الشاعر مسكين الدارمي وحول ديوانه.
- قلة المصادر والمراجع حول التصّوف.
- طبيعة النصوص الشعرية القديمة التي تتسم بالغموض والابهام، وهذا ما نجده في ديوان الشاعر مسكين الدارمي؛ إذ تطلب منا قراءته قراءة واعية وعميقة ودقيقة، من أجل تحليله، واستخراج بنياته العميقة.

وفي الأخير أحمد الله وأشكره على توفيقه لنا لإتمام هذا البحث، كما نتقدم بجزيل الشكر والتقدير، والامتنان إلى الأستاذ الفاضل الدكتور "صلاح الدين باوية" على ملاحظاته وتوجيهاته القيمة التي أسداها لنا، ولم يبخل علينا رغم مشاغله وأعماله ومسؤولياته الجمّة، حتى اكتمل هذا البحث فله

كل التقدير والاحترام، كما نتقدم بجزيل الشكر إلى كل من إدارة قسم اللغة والأدب العربي، وإلى كل الأساتذة الأفاضل الذين درسونا طوال مسيرتنا الجامعية، وإلى كل عمال المكتبة، فلهم كلّ التقدير والاحترام.

الفصل الأول: النزعة الصوفية بحث في المفهوم وعوامل النشأة والخصائص والمصادر والأقسام والفوائد

المبحث الأول: مفهوم النزعة الصوفية في المجتمع العربي الإسلامي

المبحث الثاني: نشأة النزعة الصوفية وخصائصها

المبحث الثالث: مصادر النزعة الصوفية في ديوان مسكين الدارمي وأقسامها وفوائدها

المبحث الأول: مفهوم النزعة الصوفية في المجتمع العربي الإسلامي

يعد« التصوف من أخصب جوانب الحياة الروحية للإنسان لأنه تعميق لمعاني القصيدة واستبطان للظواهر الشرعية وتأمل لأحوال الإنسان في الدنيا وتأويل للرموز والشعائر يهبها قيما موغلة في الأسرار».[1]

ويمكن القول إن التصوف« ظهر في كل الحضارات على نحو من الأنحاء أو هو يعبر عن شوق الروح، ورغبتها في الاستعلاء على قيود المادة وسعيها الدائم لتحقيق مستويات عليا من الصفاء الروحي والكمال الأخلاقي».[2] ويعد التصوف جزءا أساسيا من التراث الإسلامي، فقد تناوله المؤرخون والعلماء العرب والمسلمون كالطوسي والكلاباذي، والقشيري وغيرهم، كما ألف فيه الفلاسفة كابن سينا والغزالي وابن خلدون، إذ كان مدار جدال واسع بين الفقهاء وعلماء الكلام، إضافة إلى جهود المستشرقين.

المطلب الأول: مفهوم النزعة الصوفية لغة واصطلاحا:

تعددت الآراء واختلفت وجهات نظر الباحثين ومؤرخي التصوف في تعريفه سواء من الناحية اللغوية أو الاصطلاحية.

أ– لغة:

لفظ تصوف «مشتق من اسمه صوفي وهي مشتقة من الصفاء فجعلوا صوفي مبنيا للمجهول من صافى وقلب صوفي تجنبا للثقل».[3]

كما جاء في القاموس المحيط« صاف الكبش صوفا وصووفا فهو صاف وصاف وأصوف وصائف،

[1] عبد الرحمن بدوي: تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1975، ص01.

[2] فاطمة بودة، زينب رحراحي: الخطاب الصوفي الجزائري بين المركز والهامش في النقد الجزائري، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر تخصص أدب حديث ومعاصر، إشراف: موازي ربيع، قسم اللغة والأدب العربي، جامعة ابن خلدون، تيارت، الجزائر موسم 2021/2020.

[3] فاطمة داوود: التصوف الإسلامي مفهومه وأصوله، مجلة حوليات التراث، ع1، جامعة مستغانم، 2004، ص63.

وصوف كفرح، فهو صوف ككتف أو صوفاني بالضم هي بهاء، إذ كثر صوفه».[1] كما وردت الصوفية في كتاب أساس البلاغة للزمخشري:« نسبوا إليهم تشبيههم به في النسك والتعبد أو إلى أهل الصفاة، فقيل مكان الصوفية بقلب أحد الفاءين والتخفيف أو إلى الصوف الذي هو لباس العباد وأهل الصوامع».[2] ومن خلال هذه التعاريف اللغوية نستنتج أن التصوف يعني الصفاء والنقاء وهو من المراتب العليا التي يتقرب بها الإنسان إلى الذات الإلهية، فالصوف هو لباس أهل العبادة.

ب- اصطلاحا:

كثرت الآراء في تعريف التصوف إلى أنها أجمعت على أن التصوف مرجعه إلى:« امتثال الأمر واجتناب النهي في الظاهر والباطن من حيث يرضى لا من حيث ترضى»؛[3] أي أن التصوف هو الخضوع لأمر الله تعالى، والابتعاد عن ملذات الدنيا وشهواتها وعن كل ما يفسد سلوك المتدين عن طريق تصفية الأنفس من الناحية الروحية، بداية من الجوارح الداخلية وصولا إلى هذا الجسد الخارجي، وهذا بتطبيق ما جاء في الكتاب والسنة طمعا في نيل رضى الله ومغفرته.

ويعرفه الجرجاني بقوله:« التصوف هو الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهرا فيرى حكمها من الباطن في الظاهر فيحصل المتأدب بالحكمين كمال»[4] ، أي التمسك بالآداب والأخلاقيات التي يدعو إليها الشرع، لأن التصوف يقوم على ما جاء في الكتاب والسنة بتصفية، وتنقية النفس عن الدنس حتى يصبح المتصوف يتصف بأخلاق سامية، ونبيلة.

---

[1] الفيروز أبادي: قاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، د ب، ط8، 2005، ص829.

[2] أبو القاسم جار الله بن أحمد الزمخشري: أساس البلاغة، ج1، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1،1998، ص564.

[3] أيمن حمدي: قاموس المصطلحات الصوفية، دراسة تراثية مع شرح اصطلاحات أهل الصفاء من كلام خاتم الأولياء، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د ط، 1989، ص50.

[4] الجرجاني: معجم التعريفات، تحقيق: محمد الصديق المشاري، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، القاهرة، د ط، ص54.

أما ابن خلدون فيراه بأنه:« العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة»[1]؛ حيث تتطهر القلوب من كل الذنوب وتتوجه إلى طاعة الله سبحانه وتعالى ومجاهدة النفس للحد من الشهوات، من أجل الفوز برضى الله والفوز بالسعادة في الدارين.

وعرف التصوف بأنه:« الاسترسال مع الله فهو عيش مع الله والله وبالله، وهو حفظ للأوقات وإسقاط للتدبير وخوف من الله، ورجاء في الله، وهو سلب لأوصاف النفس المدمومة وتحليها بالأوصاف المحمودة؛ وهو بعد كل ذلك تجريد للتوحيد فلا ينتاب القوم خاطر شيطاني فيفسده ولا هوى فيظلمه، وهو كشف عن الخواطر، وكل ما يخطر على سر الصوفي فيسترسل مع ما هو حق ويتجنب ما هو باطل».[2]

والتصوف من وجهة نظر أخرى هو:« معراج روحي في مقامات يستهدف غاية مخصوصة، والصوفي الذي يبدأ رحلته بغية الوصول إلى المعرفة يدعو نفسه سالكا يتقدم في مقامات أشبه بالأودية والعقبات خلال طريق طويل ينتهي به إلى الفناء في الحق»[3]؛ فالمتصوف الحقيقي هو الذي يجاهد نفسه عن اللذائذ والشهوات، ويفضل الشيء الباقي ألا وهي الآخرة على الشيء الفاني، مجاهدا نفسه الأمارة بالسوء، ومغالبا لأهوائها ومتوجها إلى الذات الإلهية حرصا منه على النجاة.

وقد عرفه التفتازاني بقوله:« إن التصوف بوجه عام فلسفة حياة وطريقة معينة في السلوك يتخذها الإنسان لتحقيق كما له الأخلاقي وعرفانه بالحقيقة وسعادته الروحية»[4]، ويتضمن هذا التعريف عدة مضامين فلسفية تمثل

[1] عبد الرحمن ابن خلدون: المقدمة، دار الجوزي، القاهرة، ط1، 2010، ص ص 403-404.

[2] حسن الشرقاوي: معجم ألفاظ الصوفية، مؤسسة مختار، القاهرة، مصر، د ط، 1987، ص 78.

[3] عرفان عبد الحميد فتاح: نشأة الصوفية وتطورها، دار الجبل، بيروت، لبنان ط1، ص ص 141-142.

[4] أبو الوفا التفتازاني: مدخل إلى علم التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ط3، د ت، ص03.

توجه التفتازاني الصوفي الخالص: [1]

الأول: التأكيد على أن التصوف فلسفة، غير أنه يختلف عن الفلسفة بالمعنى المشهور، وإنما الفلسفة الصوفية عنده قوامها نظر وتطبيق وقول وعمل.

الثاني: التأكيد على الغاية من التصوف غاية نبيلة، لأنه يقود الإنسان إلى كماله الأخلاقي الذي يقوده بدوره إلى السعادة الروحية.

الثالث: التأكيد على التصوف منهجا وأسلوب حياة.

إن الجامع بين كل هذه التعريفات كلها، «أن التصوف أو المتصوف هدفه الأول والأساسي هو التوجه إلى الله تعالى توجها عميقا عن طريق قطع صلاته بجميع الخلائق، معتزلا الملذات والشهوات والذنوب والمعاصي، حيث يتفرغ إلى الخالق رغبة في الوصول إلى الحب الحقيقي حب يكون بدون مقابل وهو حب الله والفناء فيه»[2]؛ وهذا ما أكد عليه محي الدين ابن عربي الذي يقول في غزله:[3]

حَقِيقَتِي هِمْتُ بِها

ومَا رَآهَا بَصَرِي

ولَو رآهَا لَغَدا

قَتِيل ذَاكَ الحُورِ

فَعِنْدَما أبْصَرتُها

صِرْتُ بِحُكْمِ النَّظَر

[1] محمود أحمد عبد الرحمن علي كيشانة: لغة الحوار بين العقل والدين في التجربة الصوفية عند التفتازاني، مدرس الفلسفة، فرع الخرطوم، د ت، ص 621.

[2] أحمد المقري: نفح الطيب، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، مج2، مطبعة السعادة، مصر، ط1، 1949، ص322.

[3] ابن عربي: الديوان، شرح: أحمد حسن بسج، ج2، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1412هـ/1996م، ص323.

أَبِيتُ مَسْحُورًا بِها

أَهِيمُ حَتَّى السَحَر

واللهِ مَا هَيَّمَني

جمالُ ذَاكَ الخَفَرِ

فِي حُسْنِها مِنْ طِيبَةٍ

تَرى بِذَاتِ الخُمَرَ

إذَا رقَتْ أو عَطَفتْ

تَسْبِي عُقُولَ البَشَرِ

كَأنَما أَنْفَاسُهَا

أَعْرَافُ مِسْكٍ عَطِرِ

كَأَنهُا شَمسُ الضُّحَى

فِي النُورِ أَو كَالقَمَر

إِنْ أَسْفَرَت أَبْرَزَها

نُورِ صَبَاحٍ مُسْفِرِ

إن محي الدين بن عربي « من خلال قصيدته يبرز لنا غزله هو غزل إلهي وشوق رباني يوحي إلى تعلق الذات الشاعرة والمتصوفة بالحب الإلهي الأزلي هذا الحب الذي يقف في وجه الاخر الإنسي، إذ أن ذات الشاعر هنا تتحقق عند رؤية الحسناء التي أهلكه جمالها التي وصفها بالشمس والقمر ولكنه لم يحظ منها إلا بالنظر وهذا

بسبب التأمل في الوجود، وعشق الموجود، إذ غلبت مظاهر الوجود والشمس والقمر، والدجى التي خلقها الله، مظاهر الحسناء التي أحبها، والتي تتجلى بتجلي مظاهر الوجود، وبهذا يتطلع الشاعر ابن عربي إلى الوصول إلى جانب الذات الإلهية، وتحقيق الوصال الذي تسعى إليه الذات المتصوفة، لأنه هذا هو الحب الأزلي الذي لا يزول.

ويقوم التصوف إضافة إلى الفناء وعشق الذات الإلهية، على مجموعة من القواعد الأساسية التي يجب أن تتوفر في المتصوف».[1]

لقد سلك المتصوف في منهجه النهج الإسلامي الذي يعتمد على تعاليم الدين وشريعته، متبعا في ذلك مجموعة من القواعد التي عدت بمثابة التطبيق العملي لتعاليم هذا المنهج، لذلك فإن « هذه القواعد مماشية لتعاليم الدين الإسلامي ومسايرة للشريعة، فهي لا تخرج عن أحكامها الباطنية ونواميسها وتلك القواعد هي:

1- صفاء النفي ومحاسبتها.

2- قصد وجه الله.

3- التمسك بالفقر والافتقار.

4- توطين القلب على الرحمة والمحبة.

5- التجمل بمكارم الأخلاق التي بعث الله بها النبي لإتمامها».[2]

ومما تقدم يمكن القول «بأن المتصوف الحقيقي هو الذي يسعى إلى تطهير النفس ومحاسبتها على كل أخطائها ونواقصها، رغبة في نيل رضا الله ومحبته، وزرع المحبة والمودة في قلوبهم تمسكا منهم بتعاليم الدين الإسلامي وبشريعته الغراء وسعيا للتجمل بمكارم الأخلاق التي أتي بها الرسول كما ورد في معجم المصطلحات الغربية أن التصوف" هو التجرد تماما من مناهج الدنيا ومفاتنها، ومحاولة التخلص من الجسد ذلك الحجاب الكثيف الذي

[1] سهيلة بن عتسو: الخطاب الصوفي بين الماهية والمربع، مخبر التأويل وتحليل الخطاب، جامعة بجاية، أكتوبر 2020، ص ص 165-166.
[2] المرجع نفسه، ص 166.

يحول دون التمتع بالنور الإله الفياض على الكون والفناء في الذات العليا فناء يقترن بالعشق الإلهي»[1]؛ أي الابتعاد عن ملذات الدنيا وشهواتها، والذوبان في الذات الإلهية.

ورد كذلك في الموسوعة العربية في تعريف التصوف أنه« فلسفة حياة تهدف إلى الترقي بالنفس أخلاقيا وتحقق بواسطة رياضات عملية معينة تؤدي إلى الشعور في بعض الأحيان بالفناء في الحقيقة الأسمى والعرفان بها ذوقا لا عقلا، وثمراتها السعادة الروحية ويصعب التعبير عن حقائقها بألفاظ اللغة العادية».[2]

ومن خلال هذين التعريفين يتبين لنا أن للتصوف عدة أبعاد نجملها في ثلاثة معاني رئيسية:[3]

المعنى الأول: هي أن التصوف ترق وسمو خلقي للنفس البشرية بغية الوصول إلى تحقيق الفضائل الإنسانية، والقيم الخلقية النبيلة.

المعنى الثاني: الفناء في الذات الالهية، وهي تجربة ذاتية، وحالة نفسية خاصة لا يعود فيها الصوفي يشعر بذاته، لأنها فنيت في الذات الالهية فيصبح لا يشعر بوجوده ولا بالعالم من حوله لأنه فني عن ذاته وعن الوجود.

المعنى الثالث: وهي المعرفة الذوقية المباشرة، فالصوفية تؤسس لطريقة جديدة في المعرفة قوامها الذوق والحس، لا العقل والمنطق، وهذا لا يتحقق إلا بتصفية القلب.

عرفه عمرو بن عثمان المكي: «أن يكون العبد في كل وقت مشغولا بما هو أولى في الوقت»[4]، بمعنى أن يكون المتصوف مشغولا بالله وحده يذكره في كل وقت.

أما الجنيد فيعرفه بأنه: «تصفية القلب عن موافقة البرية ومفارقة الأخلاق الطبعية وإخماد الصفات البشرية ومجانبة الدواعي النفسانية ومنازلة الصفات الربانية والتعلق بعلوم الحقيقة واتباع الرسول صلى الله عليه وسلم في

[1] عبد الحميد هيمة: الخطاب الصوفي واليات التأويل، موفم للنشر، الجزائر، د، ط، 2008، ص 64.
[2] المرجع نفسه، ص 64.
[3] المرجع نفسه، ص 65
[4] عودة أمين يوسف: تأويل الشعر والفلسفة عند الصوفية، عالم الكتب الحديثة، الأردن، ط1، 2008، ص 12.

الشريعة»[1]؛ أي أن المتصوف يتخلص من كل الطبائع الإنسانية التي تكون لديه، حتى يصل إلى مرتبة السمو والتصوف الحقيقي.

وعرفه ابن عربي «الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهرا وباطنا وهي الخلق الإلهية وقد يقال بإزاء إتيان مكارم الأخلاق وتجنب سفاسفها»[2]؛ فأساس التصوف هو الدين الإسلامي أي القران والسنة.

أما أبو القاسم ابراهيم بن محمد فيرى بأن: «أصل التصوف ملازمة الكتاب والسنة وترك الأهواء والبدع وتعظيم حرمات المشايخ وإقامة المعاذير للخلق والمداومة على الأوراد وترك ارتكاب الرخص والتأويلات»[3]، إذ أن التصوف هو الالتزام بما جاء في الكتاب والسنة، والابتعاد عن كل أنواع البدع والأهواء التي لا فائدة منها.

ويعرفه الغزالي بأنه: «تجرد القلب لله تعالى واستحقر ما سوى الله وحاصلة يرجع إلى عمل القلب والجوارح منهما فسد العمل فات الأصل ».[4]

من خلال التعاريف الاصطلاحية المقدمة للتصوف نستنتج أن التصوف عبارة عن علاقة روحية وطيدة تربط بين الإنسان وربه، جوهرها الأول والأساس هو التمسك بكتاب الله عز وجل وسنة نبيه المصطفى عليه السلام، والابتعاد عن كل ملذات الدنيا وشهواتها.

المطلب الثاني: البواعث السياسية للنزعة الصوفية:

لقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم يلجأ إلى العزلة والخلوة والتأمل في الكون، وإذا قارننا حياة الصوفية بحياته، نجد أنّها اهتداء بحياة الرسول صلى الله عليه وسلم في منحنى الحياة الروحية التي كان يحياها، وبما أنه لابد

[1] فيصل يدير عون: التصوف الإسلامي الطريق والرحال، مكتبة سعيد رأفت، دط، 1983، ص 21.

[2] محي الدين ابن عربي: اصطلاحا الصوفية ضمن رسائله، دار إحياء التراث، بيروت، ط1، 1948، ص417.

[3] محمد مرتاض: التجربة الصوفية عند شعراء المغرب العربي، الخمسية الهجرية الثانية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط3، 2009، ص 16.

[4] قيس بن ناظم الجنابي: التصوف الإسلامي في اتجاهاته الأدبية، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2006، ص 10.

لكل علم أوفن حتى يرتقي إلى مصاف العالمية أن تكون له بواعث تسهم في ظهوره؛ لذلك فقد كانت البواعث السياسية أحد أسباب ظهور النزعة الصوفية .

لقد لعبت الظروف السياسية دورا هاما في نشأة التصوف إذ أسهمت في «اتساع رقعة الدول الإسلامية ودخول كثير من العادات والتقاليد الغربية إلى الإسلام وتخلي المسلمين تدريجيا عن كثير من أمور الدين والتكامل في اداء العبادات مع الإقبال على الملذات والترف والنعيم مما كان له أكبر الأثر في وجود تفاوت كبير بين طبقات الأمة، تفاوت بين الغني والفقير، وبين الحكام والرعية؛ نتج عنه شعور أفراد الشعب بفارق فيما بينهم وبين حكامهم خاصة حتى أصبحت الخلافة وراثية محصورة في أسرة واحدة»[1]؛ إذ انتشرت حياة البذخ والترف والمجون بفعل اختلاط العرب والمسلمين بالأعاجم بعد الفتوحات الإسلامية، مما أدى إلى اكتسابهم عادات وتقاليد جديدة على مجتمعهم، فنتجت عن ذلك الفروق الطبقية بين أفراد المجتمع الواحد.

وأمام هذا الوضع الذي أصبحت تعيشه الأمة العربية الإسلامية كان لابد من دق ناقوس الخطر للحد من هذه الظاهرة التي غزت المجتمع العربي الإسلامي، مما أدى إلى ظهور دعوات ثائرة «تدعو إلى محبة الله بكل ما تحمله من معنى وتذكر بعذاب القبر وعذاب الاخرة فظهرت طائفة زاهدة متفقهة كرد فعل للترف والنعيم والبذخ»[2]، كما لا ننسى بأن الفتن الداخلية التي ظهرت في البلاد العربية الإسلامية لعبت دورا هاما في ظهور هذه النزعة الصوفية، ولقد ظهرت كثير من الأحزاب السياسية والصراعات لا سيما في العصر الأموي.

المطلب الثالث: البواعث الاجتماعية للنزعة الصوفية.

عرفت «الحياة الاجتماعية للمسلمين في بعض العصور مجموعة من التغيرات والتحولات، بفعل ابتعادهم عن تعاليم الدين وعن قيمه وأخلاقه وخاصة في العصر الأموي، وأصبحت غير تلك التي كانت في عهد الرسول

[1] منال عبد المنعم جاد الله: التصوف في مصر والمغرب، دار الثقافة، القاهرة، دط، دت، ص120.

[2] المرجع نفسه، ص 121.

صلى الله عليه وسلم وعهد الخلفاء الراشدين؛ إذ فتح المسلمون بلدانا كثيرة، ونتج عن هذا الفتح جمع غنائم كثيرة حيث بدأ الثراء يظهر في المجتمع الإسلامي، فاقترن بحياة الترف وما تبعها من انحرافات وانحلالات أخلاقية لدى هذه الطبقات الغنية»[1]، لكن هناك أصحاب التقوى والعلم« من المسلمين حملوا على عاتقهم لواء إعادة الأمة العربية الإسلامية إلى عهد الرسول والصحابة وإخراجها من الظلمة التي حلت بها؛ إذ حاولوا دعوة الناس إلى الزهد، والورع وعدم الانغماس في الشهوات، ومن أمثلة هؤلاء الدعاة نجد الصحابي " أبو ذر الغفاري" الذي انتقد حياة الأمويين المترفة وأساليبهم في الحكم».[2]

لطالما كان «النبي صلى الله عليه وسلم الإمام الأعظم والمثل الاعلى في تمثيل الحق والدفاع عنه ومجابهة الباطل»[3]، فهناك عديد من الأحاديث التي «أمر فيها الله ورسوله بحقوق المؤمنين بعضهم على بعض»[4]، لذلك فعلى المسلم «أن يجتهد في كف جوارحه عن المعاصي والآثام»[5]، فكان النبي صلى الله عليه وسلم «يتحلى بالتقوى ومن تبعه من الصحابة فالتقوى أول منزلة العابدين وبها تزكوا أعمالهم».[6]

اتسمت حياة الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة «بالبساطة والورع والزهد والمساواة بين مختلف طبقات المجتمع؛ حيث لم يفرقوا بين الغني والفقير، لكن المسلمون تخلوا عن المبادئ تدريجيا بعد اتساع رقعة الدولة الإسلامية، وابتعاد المسلمين عن كثير من أمور الدين، وأقبلوا على الملذات والترف والنعيم وشيوع مجلس الخمر

[1] سارة شملال: جمالية الرمز في الشعر الصوفي أبو مدين شعيب نموذجا، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر، إشراف: أسماء بلهبري، قسم اللغة والأدب العربي، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، الجزائر، 2016/2015، ص 08.

[2] المرجع السابق، ص 08.

[3] عبد العزيز بن عبد الله الحميدي: السيرة النبوية، دار الدعوة، الإسكندرية، ط1، 1418هـ- 1997م، ص 05.

[4] أحمد بن تيمية، فقه التصوف: دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 1993، ص 62.

[5] عبد الله الشافعي: رسالة آداب سلوك المريد، دار الحاوي، د ب، ط1، 1414هـ/1994، ص 17.

[6] عبد الله الحارث بن أسد المحاسبي: الرعاية لحقوق الله، تح: عبد القادر أحمد عطار، دار الكتب العلمية، بيروت، ط4، دت، ص 41.

والغناء وكثرة أماكن اللهو، مما كان له أكبر الأثر على وجود تفاوت كبير طبقات الأمة بين الغني الفقير وبين الحكام والرعية».[1]

وقد أدى ذلك إلى انبعاث دعوة تدعوا إلى «محبة الله بكل ما تحمله من معنى وتذكر بعذاب القبر والآخرة، فظهرت طائفة زاهدة مبتلة متفقهة كرد فعل للترف والنعيم والبذخ الذي ساد ذلك الوقت»[2]؛ فقد كان للإيمان الذي تحلت به طائفة من المسلمين أنداك دور في إيقاظ العقول والضمائر التي طغت عليها تلك الحياة الماجنة والمترفة.

المطلب الرابع: البواعث الاقتصادية للنزعة الصوفية

لقد كانت «المدن الإسلامية خاصة في عهد الدولة الأموية غنية بمحاصيلها الزراعية من حبوب وفواكه، كما تشكل مفترق الطرق التجارية، ومركزا للتجارة، وتزخر بالمنتجات الصناعية ومن هذا المنطلق اتضح قمة الثراء الاقتصادي للمدن وحول الناس اهتمامهم بالمال فاختل التوازن الاجتماعي وظهرت أفكار الصوفية»[3]؛ إذ كان للثروات التي تزخر بها المدن الإسلامية بمختلف أنواعها، إضافة إلى موقعها الجغرافي الذي كانت تحتله، حيث شكلت مركز التجارة مما أدى إلى تحويل اهتمام الناس إلى المال فأحدث ذلك خللا في أوساط المجتمع العربي الإسلامي.

المطلب الخامس: البواعث الدينية للنزعة الصوفية

لقد كان الاقبال على الدين والزهد في «الحياة الدنيا غالبا على المسلمين في صدر الإسلام فلم يكونوا في حاجة إلى وصف يمتاز به أهل التقى والعكوف عن الطاعات والانقطاع إلى الله، فلم يتسم أفاضلهم في الجيل

[1] منال عبد المنعم جاد الله: التصوف في مصر والمغرب، مرجع سابق، ص 121-122.

[2] المرجع نفسه، ص121.

[3] بن أحمد بن اسماعيل فلاح: العلاقة بين التشييع والتصوف، رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه، إشراف: عبد الله بن محمد الغنيمان، الجامعة الإسلامية، المملكة العربية السعودية، 1411هـ، ص108.

الأول بتسمية سوى صحبة رسول الله صلى الله عليه وسلم، إذ لا أفضلية فوقها، فقيل لهم الصحابة ولما أدركهم الجيل الثاني سمي من صحب الصحابة التابعين»[1]، إذ اتسم المسلمون في هذه الفترة بإقبالهم على الزهد، وعلى طاعة الله سبحانه وتعالى، وامتازوا بالتقى حتى سموا بصحبة رسول الله والتابعين.

إن القرآن يدعو إلى «الورع والتقوى وهجر الدنيا وزخرفها، ويحقر من شأن هذه الدنيا، ويعظم من شن الآخرة، ويدعوا إلى العبادة والتبتل وقيام الليل والتهجد والصوم، ونحو ذلك مما هو من صميم الزهد، والقرآن يصور الجنة والنار بصورة دفعت كثيرا من المسلمين إلى التفاني في العبادة طلبا للنجاة، وألقت الرعب في قلوب آخرين خوفا من الوقوع في النار فقضوا ليالي في التوبة والاستغفار».[2]

دعا القرآن إلى الابتعاد عن زينة الحياة الدنيا وزخرفها وأعلى من مكانة الدار الآخرة، داعيا عباده إلى أداء فرائضه وسننه قال تعالى: ﴿ **إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَلا تَغُرَّنَّكُمْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلا يَغُرَّنَّكُمْ بِاللَّهِ الْغَرُورُ(33)**﴾[سورة لقمان الآية 33] وفي آية أخرى يقول عزوجل: ﴿ **وَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَزِينَتُهَا وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى أَفَلا تَعْقِلُونَ (60) أَفَمَنْ وَعَدْنَاهُ وَعْداً حَسَناً فَهُوَ لاقِيهِ كَمَنْ مَتَّعْنَاهُ مَتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ هُوَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ الْمُحْضَرِينَ (61)**﴾[سورة القصص الآيات 60-61]، وقال أيضا:﴿ **وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الآخِرَةَ وَلا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنْ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ (77)** ﴾[سورة القصص الآية 77] حيث يصور لهم الجنة في صورة جميلة ورائعة، فاندفع المسلمون إلى عبادته طلبا للنجاة والسعادة وخوفا من هول الوقوع في النار وعذابها وسعيرها.

ساد «في القرن الثاني الهجري وما بعده الاقبال على الدنيا والانغماس في ملذاتها مما دعا إلى نشوء اتجاه مضاد لهذا الاتجاه تمثل في العكوف على العبادة، والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها

[1] ماسينون ومصطفى عبد الرزاق: التصوف، تر: ابراهيم خورشيد وآخرون، بيروت، ط1، 1984، ص51.

[2] أبو الوفا التفنازاني: مدخل إلى علم التصوف الإسلامي، ص ص61-62.

والزهد فيما يقبل عليه الناس من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة وعرف أصحاب هذا الاتجاه بالصوفية والمتصوفة».[1]

وهذا ما وقف عليه المستشرق نيكلسون «من خلال كتاب منال عبد المنعم جاد الله أن التصوف الإسلامي نشأ عن نزعة الزهد التي سادت القرن الأول هجري في المجتمع الإسلامي نتيجة عاملين هما الشعور بالخطيئة والخوف من العقاب الشديد»[2]؛ فإيمان وتعلق المسلمين بالله سبحانه وتعالى هو الذي جعلهم يشعرون بالخوف من الوقوع في الخطيئة والعقاب من طرف الله تعالى.

لقد لعبت الفتن التي حصلت بين المسلمين دورا هاما في ظهور البواعث الدينية للتصوف؛ حيث سالت الدماء فيما بينهم «فأفزعت كثيرا من الاتقياء، وحببت إليهم الابتعاد عن مدارج الفتن جهد الطاقة، فبالغوا في الثورة والانقباض على الناس».[3]

إن الثورة على أمير المؤمنين« عثمان وقتله في حرم داره والمصحف في حجره كان له بالغ الأثر على المسلمين»[4]؛ هذا الرجل الذي عرف بخلق الحياء واللّين، كان يتصف بالسماحة والعفو، فبعد مقتل عثمان بن عفان انقسم المسلمون إلى حزبين: حزب علي، وحزب معاوية، « وما تبعه من وقعات الجمل والصفين إلى المسلم التقي أن يفر بدينه وأوهمه أن المشاركة في أمور هذه الدنيا شركة في هذه الفتن، وارتكاس في الجاهلية التي أنجاهم الله منها، وتعرض للفتن التي روى أخبارها بعض المحدثين عن الرسول صلى الله عليه وسلم؛ فاجتهد بعض المسلمين أن يعتصموا بالزهد واعتزال النّاس، فرأى البعض أن يفر بنفسه بعيدا عن الفتنة»[5]؛ وقد لزم جماعة أهل

[1] منال عبد المنعم جاد الله: التصوف في مصر والمغرب، ص121.
[2] المرجع السابق، ص121.
[3] عبد الوهاب عزام: التصوف وفريد الدين العطار، دار هنداوي، د.ت، ص20.
[4] المرجع نفسه، ص20.
[5] المرجع نفسه، ص20.

بدر بيوتهم بعد مقتل « عثمان فلم يخرجوا منها إلا لقبورهم، فأشفق الكثير من الناس على دينهم من الفتن فغلوا في العبادة وحرصوا على اعتزال الناس، والفرار بدينهم من متقلب الحادثات ومفتتن الجماعات».[1]

من خلال التعاريف المقدمة يتضح أن للعامل الديني دور فعَّال ومهم في نشأة النزعة الصوفية، والتي تدعو إلى الانصراف إلى عبادة الله سبحانه وتعالى، والخضوع له والابتعاد عن ملذات الدنيا الزائلة، والتمسك بنعيم الجنة الدائمة والباقية حتى ينال رضى الله.

وخلاصة لما تقدم يمكن القول بأن التصوف قد نشأ وترعرع ونما في حضن طائفة من المتعبدين والزاهدين، بسبب انغماس النّاس في ملذات الدنيا وترفها، كما لعبت الفتن التي انتشرت في كافة ربوع الدولة الإسلامية دورا مهما في ذلك، وخاصة بعد مقتل عثمان بن عفان؛ إذ فتحت هذه الفتنة مجالا واسعا لظهور أحزاب سياسية بالإضافة إلى طغيان حكام الدولة الأموية، كلّ هذه الظروف مجتمعة سواء السياسية، أو الاجتماعية، أو الاقتصادية أو الدينية، كانت بمثابة البذرة الطيبة التي هيأت التربة المناسبة لظهور النزعة الصوفية في وسط المجتمع العربي الإسلامي.

المبحث الثاني: نشأة النزعة الصوفية وخصائصها

المطلب الأول: العوامل المؤثرة في نشأة التصوف

هناك عدة عوامل أدت إلى ظهور التصوف في الساحة الدينية كان من أهمها ما يلي:

1- فساد «الأوضاع الاجتماعية وطغيان الحياة المادية، وضعف العمل الروحي فبعد أن اتسعت الدولة نتيجة الفتوحات؛ وجد بعض المسلمين أنفسهم أمام ألوان من الحضارات وضروب من الترفه تغريهم وتفتنهم وقد اعتاد الكثيرون منهم على حياة الترف وأمعنوا أنفسهم في الانغماس في الشهوات، فإذا هم يحيون حياة رقيقة تختلف كل

[1] المرجع السابق، ص21.

الاختلاف عن الحياة الأولى في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم»[1]؛ حيث لعبت الفتوحات الإسلامية وانفتاح الدولة الإسلامية على الأمم الأخرى دورا كبيرا في فساد الأوضاع الاجتماعية، مما أدى إلى انتشار حياة الترف، وضعف الجانب الروحي لدى المسلمين بسبب افتنانهم بحضارة البلاد التي فتحوها مختلفة تماما عن حياة الرسول صلى الله عليه وسلم.

وأمام هذا الوضع الذي آلت إليه الحياة الاجتماعية كان لابد من رد فعل «فنشأ التصوف تعبيرا عن ثورة الوجدان الداخلي على فساد الأوضاع الاجتماعية القائمة، فأصبحت الحاجة ماسة إلى منهج عملي روحي يربي النفوس ويزكيها ويعيدها إلى منهج الرسول والصحابة بعد أن تضاءل العمل الروحي وعزف الناس عن دينهم وركنوا إلى الدنيا».[2]

2- لقد ساهم الخلاف الذي كان مع بعض« الفقهاء، حيث إن الصوفية يعتبرون أن بعض رجال الفقه قد صبغوا الدين بصبغة ظاهرية وجعلوه مجرد رسوم وأشكال ولم يعكفوا إلاّ على بيان الحلال والحرام مكتفين بظاهر العلم والعمل مقتصرين في ذلك على الجوارح من غير أن يتغلغلوا إلى باطنه، حيث بواعث الأعمال وخطرات القلوب فأغلقوا جانب الروح وسريرة النفس، فالدين الإسلامي فيه علم الظاهر والباطن وكل منهما يحتاج إلى علم ومعرفة بأوامره ونواهيه»[3]؛ إذ لم يكتف الصوفية بالأخذ بظاهر الشرع وإنما أخذوا به ظاهرا وباطنا.

إن اعتراض الصوفية على بعض الفقهاء « لم يكن بسبب تقصير هذه الطائفة عن استنباط مثل هذه المعاني؛ إنما لأن كثير منهم قد وقع في خفايا الآفات، فالعلماء عند الصوفية هم أشد الناس عرضة لصفة الرياء

[1] محمد سلمان داود: التصوف والأخلاق، محاضرات مقدمة لطلاب قسم العقيدة والدعوة والفكر، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الأنبار، د.ت، ص10.

[2] المرجع نفسه، ص10.

[3] المرجع نفسه، ص11.

»[1]؛ فلقد كان للخلاف الذي كان موجودا بين الصوفية والفقهاء حول تفسيرهم لبعض المسائل الدينية والشك في هذه التفسيرات المقدمة من طرفهم هو السبب وراء قول الصوفية بهذا المبدأ.

المطلب الثاني: نشأة النزعة الصوفية في العصر الإسلامي

إن فترة ظهور الإسلام تعتبر من أهم الفترات التي كان فيها الاقبال على الدين غالبا عند المسلمين، إذ كان بمثابة الجرس الذي رن في آذانهم وأيقظهم من سباتهم ومن حياة الترف والمجون« فعكفوا على الطاعات وعزموا على الانقطاع إلى الله تعالى، فكان الأوائل الذين لبوا نداء الرسالة يسمون بالصحابة، والجيل الثاني يسمون بالتابعين».[2]

وفي القرن الثاني « بدأ الناس يبتعدون قليلا عن الدين ويقبلون عن الدنيا، ثم ظهرت الفرق الإسلامية فادعى كل فريق فيهم زهادا وعبادا، هناك انفرد خواص أهل السنة المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة».[3]

وهناك من يقول «إن المرحلة التي ظهر فيها التصوف تسمى بمرحلة الزهد، وهي واقعة بين القرنين الأول والثاني الهجريين، فقد كان أفراد من المسلمين أقبلوا على العبادة بأدعية وقربات، وكانت لهم طريقة زهدية في الحياة تتصل بالمأكل والملبس والمسكن، وقد أرادوا العمل من أجل الآخرة، فأثروا لأنفسهم هذا النوع من الحياة والسلوك، ونضرب لأولئك مثلا الحسن البصري المتوفي سنة 110هـ، ورابعة العدوية المتوفاة سنة 185هـ»[4]؛ أي أن المسلمين في هذه المرحلة أقبلوا على عبادة الله تعالى عن طريق أدعية وقربات، سالكين في ذلك مسلكا معينا،

[1] المرجع السابق، ص11.

[2] سهيلة بن عتسو: الخطاب الصوفي بين الماهية والمرجع، مخبر التأويل وتحليل الخطاب، جامعة بجاية، أكتوبر 2020، ص167.

[3] ماسينون ومصطفى عبد الرزاق: التصوف، تر: ابراهيم خورشيد، عبد الحميد يونس، حسن عثمان، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1984، ص52.

[4] أبو الوفا التفتازاني: مدخل إلى علم التصوف الإسلامي، ص17.

تجلى ذلك في ملبسهم ومأكلهم ومسكنهم، إذ كان هدفهم هو الدار الآخرة وهي دار البقاء، والدوام، والهناء، لا دار الفناء، وهي الدار الدنيا أو دار الزوال والفناء، أهمهم الحسن البصري، ورابعة العدوية.

وتعد بداية القرن الثالث للهجرة هي المرحلة الأكثر صوفية عند المسلمين؛ إذ برزت فيها معالم التصوف وتجلت أسسه الفكرية بوضوح حيث:[1]

- صار التصوف على أيدي المتصوفة علما للأخلاق الدينية.
- كانت مباحثهم الأخلاقية تدفعهم إلى التعمق في دراسة النفس الإنسانية.
- الكلام في دقائق أحوال النفس والسلوك.
- ظهر علم للصوفية يتميز عن علم الفقه من ناحية الموضوع والمنهج والغاية، له لغته الاصطلاحية يحتاج مراميها إلى جهد غير قليل.

ولقد «مثل هذه المرحلة مجموعة من كبار المتصوفة أمثال: القشيري في الرسالة، السهروردي، البغدادي، وغيرهم»[2]، لكن «في هاته المرحلة من التصوف في القرن الثالث الهجري ظهر نوع آخر من التصوف يمثله الحلاج الذي «أعدم لمقالته سنة 409هـ ويبدو أنه كان متأثرا فيه بعناصر أجنبية».[3]

وفي هذه الفترة ظهر ما يسمى «بعلم التصوف على أيدي الجنيد ومدرسته، وأصله من العلوم الشرعية التي لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين، طريقة الحق والهداية وأصله العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله...»[4]؛ أي أن الجنيد من خلال مدرسته سار على أثر الصحابة والتابعين في طريقهم إلى الحق والهداية.

[1] سهيلة بن عتسو: الخطاب الصوفي بين الماهية والمرجع، ص167.
[2] التفتازاني: مدخل إلى علم التصوف الإسلامي، مرجع سابق، ص17.
[3] المرجع نفسه، ص17.
[4] محمد عبد المنعم خفاجي، الأدب في التراث الصوفي، مكتبة غريب، القاهرة، ط1، مصر، 1980، ص21.

وتأتي «فترة أخرى والتي يمثلها "الإمام أبو حامد الغزالي" في القرن الخامس للهجرة الذي لم يقبل من التصوف إلا ما كان متمشيا مع الكتاب والسنة، راميا الزهد والتقشف وتهذيب النفس وإصلاح أخلاقها، وقد عمق الغزالي في الكلام والمعرفة الصوفية على نحو لم يسبق إليه، وقد ساهم في إرساء بعض نوع من التصوف، معتدل يساير مذهب أهل السنة والجماعة ويخالف تصوف الحلاج، والبسطامي في الطابع»[1]؛ فقد حاول في تصوفه أن يسير على نهج الكتاب وأهل السنة، وبفعل ما أحدثه الغزالي في التصوف جعل منه شخصية عظيمة فتحت مجالا واسعا لنفوذ التصوف السني في الإسلام.

لقد مرّ التصوف الإسلامي في نشأته بخمسة مراحل مختلفة، فكان لكل مرحلة خصائصها ومميزاتها وأعلامها التي تميزها عن غيرها، كما أن القرآن والسنة يعدان المصدران الأساسيان لظهور التصوف؛ إذ كانا ينبوعا استمدا منه الصوفية آرائهم سواء في الأخلاق أو السلوك؛ حيث كانت الآيات القرآنية والأحاديث مرجعا مهما ينهل منه المتصوفة.

المطلب الثالث: النزعة الصوفية في العصر الأموي

لقد ظهرت بذور التصوف في سماء الفكر العربي الإسلامي في العصر الأموي على إثر نزاعات ودعوات شديدة من أهل الورع والتقوى داعية إلى الزهد والابتعاد عن ملذات الدنيا وزخرفها، وفي ظل ما عرفه العالم العربي الإسلامي من فتن شديدة، وخلافات كبيرة حول السلطة والحكم، وحوادث أثرت بشكل كبير في جميع جوانب الحياة في العصر الأموي.

قام «التصوف في العصر الأموي على أساس الزهد»[2] ؛ أي الإعراض عن الشيء وعدم الاقبال عليه «أو النظر إلى الحياة الدنيا بشيء من الاستخفاف والاحتقار، وعدم الإغراق في ملذات الحياة رعبا من الله وخوفا

[1] ماسينيون ومصطفى عبد الرزاق: التصوف، ص41.

[2] أبو الوفا التفتازاني: مدخل إلى علم التصوف الإسلامي، ص59.

من عقابه، فالزهد علامة وميزة الإسلام عن غيره من الديانات، فالإسلام دعوة روحية التف حولها الضعفاء والمحرومون والعبيد تحت قيادة رسول الله صلى الله عليه وسلم»[1].

فالتصوف يعني الاعراض عن الدنيا بكل ملذاتها وشهواتها، خوفا من الله تعالى ومن عقابه؛ لأن المسلم الحقيقي هو الذي يلتزم بالدين الإسلامي؛ فالزهد هو علامة تميزه عن غيره من الديانات، لذلك يعد ملجأ للضعفاء والمحرومين؛ إذ يستمد مبادئه وأصوله من منبعين أساسيين هما القرآن الكريم والسنة النبوية.

تأثر التصوف في تلك الفترة «بمنهجين هامين وهما المنهج النظري والتطبيقي في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم فالمنهج التطبيقي هو كل ما نطق به الرسول صلى الله عليه وسلم في توضيح المعالم الأصلية للزهد وحث المسلمين على مجاهدة النفس»[2]؛ فالمتصوفة في هذا العصر التزموا بمنهج الرسول صلى الله عليه وسلم بنوعيه النظري والتطبيقي.

من خلال ما تقدم يتضح أن التصوف في العصر الأموي امتاز بجملة من الخصائص هي كالتالي:[3]

أولا: أنه يقوم على أساس فكرة مجانبة الدنيا من أجل الظفر بثواب الآخرة واتقاء عذاب النار متأثرا في ذلك بتعاليم القرآن والسنة، وبالظروف السياسية والاجتماعية السائدة في المجتمع الإسلامي آنذاك.

ثانيا: أنه تصوف دو طابع عمل، ولم يعن أصحابه بوضع القواعد النظرية له، ومن وسائله العملية العيش في هدوء وبساطة تامة والتقليل من المآكل والمشرب والاكثار من العبادات والنوافل والذكر، مع المبالغة في الشعور بالخطيئة والخضوع المطلق لمشيئة الله، والتوكل عليه، وهو بهذا يهدف إلى غاية أخلاقية.

---

[1] عبد الحكيم عبد الغني قاسم: المذاهب الصوفية ومدارسها، مكتبة مدولين، القاهرة، ط1، 1989، ص48-51.

[2] أبو الوفا التفتازاني: مدخل إلى علم التصوف الإسلامي، ص59.

[3] آمال بوخويدم، وحبيبة بوخضرة: ظهور التصوف في العصر الأموي (41هـ-132هـ/661م-750م)، مذكرة مقدمة للحصول على شهادة الماستر، اشراف: موهوبي نور الدين: دراسات في تاريخ وحضارة العصر الوسيط، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم العلوم الإنسانية: جامعة يحي فارس المدية، الجزائر، 2017/2016، ص47.

ثالثا: أنه يتخذ دافعا له هو الخوف من الله، وهو خوف يبعث على العمل الديني الجاد، على أنه ظهر له دافع آخر في أواخر القرن الثاني عند رابعة ، وهو الحب لله المنزه عن الخوف من عقاب الله والطمع في ثوابه في آن معا، وهو يعبر عن إنكار الذات، وعن التجرد في علاقة الإنسان بالله.

ومما تقدم نستخلص أن التصوف في هذا العصر قام على العمل بالفوز بالآخرة وثوابها؛ إذ كان هدف المتصوفة الأول والأساسي الغاية الأخلاقية، وذلك من خلال الاكثار من العبادات والخضوع لله تعالى في كل وقت.

المطلب الرابع: النزعة الصوفية في العصر العباسي:

قامت الدولة العباسية على يد العباسيين بعد سقوط الدولة الأموية التي تنسب إلى العباس عم الرسول صلى الله عليه وسلم، حيث امتدت بين 132هـ-650هـ إلى 750م-1258م، إذ تعد فترتها من أطول العصور العربية حضارة رغم الشوائب التي ميزتها.

لقد« كان لظهور التصوف في العصر العباسي الأول مجموعة من الأسباب التي دفعت بالمتصوفين إلى تبني هذه النزعة ومحاولة إعادة المسلمين إلى جادة الصواب، ولعل أهمها حياة الترف والمجون والفساد في وسط المجتمع العباسي فارتفعت موجة النسك وأخذت مجراها بين العديد من النساك، وبدأت النزعة الصوفية تظهر في عدد من الشيوخ نذكر في طليعتهم أدهم البلخي، ورابعة العدوية»[1].

حاول "جون تسيهم" أن «يربط بين مقدمات نزعة التصوف الإسلامي وبين التعاليم الأفلاطونية هذا من جهة، ومن جهة أخرى حاول ربطها بالبوذية، فقد بالغ في آراءه حول هذا الموضوع»[2]، إلا أننا لا ننفي استفادة التصوف الإسلامي من بعض الجوانب.

[1] شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي (العصر العباسي الأول)، ج2، دار المعارف ، النيل، القاهرة، ط13، 2005، ص85.
[2] المرجع نفسه، ص86.

ومما تقدم فإن العصر العباسي الأول «شهد بروز بذور التصوف، ومن هذه البذور موجات من الزهاد الذين يدعون إلى ترك حياة المجون والترف، والابتعاد عن ملذات الدنيا، والتذكير بنعيم الآخرة»[1].

أما العصر العباسي الثاني فقد « حمل في طياته وزر أمور كثيرة حملت بذورها من العصر العباسي الأول؛ إذ كثرت موجة الانحلال والزندقة وازدادت حدة، حيث اتجه الناس إلى شرب الخمر والسماع للغناء والذهاب للأديرة، فقد خرجوا عن الدين وتزندقوا إلاّ أن ظاهرة التصوف في العصر العباسي الأول ارتوت بذورها في العصر الثاني»[2]؛ ضعف الوازع الديني والأخلاقي لدى العباسيين مما أدى إلى التوجه إلى شرب الخمر والسماع للغناء، وكل أشكال المجون والزندقة التي خرجوا بها عن تعاليم الدين الإسلامي.

إن الحديث عن «الشعوبية والزندقة لا يعني أنه كان عصرا ملحدا فالمجون كان مقصورا على البيئات الغنية والمترفة التي أفسدها مالها ومن كان يختلف إليها من الناس والشعراء لم يكونوا إلاّ شطرا قليلا من الجمهور، أما الباقي فلم يكن يعرف الترف والخمور والاثم إنما شظف العيش وتقوى الله، واحتمال أعباء الحياة وإذا عرفت دور النحاسة والحاجات والاكتظاظ، فإن المساجد كانت مكتظة أكثر بالعباد والنساك وكانوا أكثر من أهل الفساد»[3]؛ أي أنه عصر تميز بوجود طبقتين مختلفتين، وهما طبقة ماجنة متزندقة ومترفة، أفسدها مالها وغناها، أما الطبقة الثانية فكانت طبقة أهل التقوى ممن خشعت قلوبهم بذكر الله ومحبته.

ولقد خفف ماسينيون «حدة هذا التأثير إذ يقول بأن التصوف نشأ من صميم الإسلام فقد ذهب في بحوثه ليعلي من شأن التأثير الإسلامي، ويقلل من أهمية التأثيرات الأجنبية، فالزهد والتصوف وليد الاسلام في لبهما وجوهرهما فمعالم التصوف ومبادئه أخذت في الوضوح من أوائل القرن الثالث حيث كثرت المصطلحات

[1] المرجع السابق ، ص91.
[2] المرجع نفسه، ص91.
[3] المرجع نفسه ، ص91.

الصوفية من صفاء الذكر، والزهد في الحياة، والحب الإلاهي، فقد أعلن المتصوفة تمسكهم بكتاب الله تعالى واقتداء بسنة نبيه، والأكل الحلال والتوبة والكف عن الكبائر».[1]

إن الشعراء الصوفيون من خلال أشعارهم حاولوا البحث في النفس الإنسانية، وأن يلجوا إلى أعماقها بهدف تطهيرها من حب الدنيا وزينتها وملذاتها، وشهواتها، وزخرفها، ومن الحياة الماجنة التي كان يحياها الناس في تلك الفترة، وادخال الطمأنينة إليها والهدوء والسكينة، وهذا ما يعكس الروح الدينية العالية التي تحلى بها هؤلاء المتصوفة، إذ عرف هذا العصر شيوع مفهوم التصوف، فتأصلت لديهم فكرة المعرفة الإلهية، ومحبة الله فعدّ المتصوفة بأنّهم أولياء الله.

المطلب الخامس: خصائص النزعة الصوفية

لقد شكلت النزعة الصوفية جانبا مهما في أشعار المتصوفين؛ حيث حاولوا من خلال أشعارهم الدعوة إلى الابتعاد عن ملذات الدنيا وشهواتها، والانصراف إلى طاعة الله ومحبته، ومع أن لكل غرض من الأغراض الشعرية الذي يكتبه الشاعر خصائص وسمات تميزه عن غيره من الأغراض الأخرى ومنها:

1- توظيف الرمز:

إن الرمز هو أحد طبوع الشعر الصوفي، يلجأ إليه المتصوفون للتعبير عن آرائهم وأفكارهم، إذ يبتعدون فيه عن الوضوح والتصريح، والكشف عما يقصدونه، حيث تركوا فهم ألفاظهم ومراميهم لأصحاب الذوق الأدبي الرفيع، وهذا ما تجلى عند أصحاب الذوق السليم وأهل المعرفة والمتمرسين والعارفين بأساليب أدباء التصوف وأهله، فهم الذين يفهمون مقاصدهم ومراميهم، ويدركون معاني ألفاظهم.

يقول ابن الفارض:

[1] المرجع السابق، ص91.

وَعَنِّي بِالتَّلْويحِ يَفهَم فَائقٌ

غَنِيٌّ عَنِ التَّصْريحِ المتعَّنتِ

بِهَا لم يَبِحْ مَنْ لمْ يُبِحْ دَمَهُ، وفِي ال

إِشَارَة مَعنَى، مَا العِبَارَةُ حَدِّثِ [1]

ومن بين الشعراء الذين ظهر الرمز في أشعارهم بصورة واضحة نجد: ذو النون المصري، والحلاج، وابن الفارض، وابن عربي، وهذا الأخير يدعو قارئ شعره بأن يتعمق أكثر في كلامه وعدم حمل الكلام على ظاهره

فقد لعب الرمز في « القصيدة الصوفية دورا متميزا، حيث تعددت أشكاله وتنوعت من صوفي إلى آخر وبحسب الحال التي مر بها حتى شكل منبع ثراء القصيدة الشعرية»[2].

اتخذ الصوفية من رمز المرأة سبيلا يصفون فيه شوقهم ووجدهم، وهيامهم، ولكن لا بالمرأة هذا الكائن الجميل والناعم، وإنما شوقهم وحبهم لله، فسميت المرأة في أشعارهم بمسميات مختلفة ك(ليلى، سلمى، عتب...)، لكن بالرغم من اختلاف هذه التسميات إلا أنها ترمز إلى محبوب واحد هو الله، فلم يجدوا وسيلة أحسن في التعبير على ذلك إلا في الغزل العذري؛ إذ جعلوه مجالا يعبرون به عن هيامهم بالذات الإلهية، وأول من تحدث في هذا الرمز نجد " رابعة العدوية" في أبياتها المشهورة.

2- العاطفة الصادقة:

إن الشعر الصوفي « لا مجال للتصنع والتكلف والمبالغة، كما هو الحال في شعر المديح، فغالبا ما يكون الرثاء صادقا، فهو أصدق غرض شعري، والفخر وغيرها، بل هو شعر ينم عن عاطفة صادقة تعبّر عما يخالج

[1] ابن الفارض، الديوان، دار صادر ، بيروت، د ط، د ت، ص83.

[2] عاطف جودت نصر: شعر عمر بن الفارض، دراسة في الشعر الصوفي، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1982، ص143.

النفس من مشاعر وأحاسيس، وقد قلّ بين الشعراء من يهتم بالجانب الروحي في شعره»[1]؛ فالشاعر المتصوف يسعى من خلال شعره إلى الولوج إلى أعماق النفس البشرية ونقل أحاسيسها ومشاعرها بكل صدق.

3- التجربة العميقة:

إن التصوف «لا يأتي جزافا بل يأتي بعد التنقل بين المراتب والدرجات، ليصل المتصوف إلى مرتبة يستطيع فيها التعبير عن لذة الحال التي وصل إليها»[2]؛ أي أن المتصوف قبل وصوله إلى هذه المرحلة العالية من التصوف يمر بمراتب أخرى تسبقها.

4- الوحدة العضوية:

إن القصيدة «عند شعراء المتصوفة كلّ لا يتجزأ، ولا تختلط المواضيع والأغراض فيها بعضها ببعض، ولا تتداخل المضامين، ممّا يعكر صفو الجو الروحاني العميق الذي يطغى على قصائدهم»[3]؛ فالصوفي يلتزم في جميع قصائده من بدايتها إلى نهايتها على موضوع واحد وهو الذات الإلهية.

5- الاهتمام بالصور والشكل:

إن الشعراء «الصوفيون يعتنون بالصور التي يستخدمونها في القصائد ويختارونها بعناية فائقة، لتعبّر عن مكنونات عواطفهم ومشاعرهم، إلاّ أنّ هذه الصور والتشبيهات فهمها عصي بعض الشيء على الغرباء عن التصوف ومسالكه»[4]؛ حيث افتتن الصوفيون في قصائدهم افتنانا كبيرا مستخدمين مجموعة من الصور والتشبيهات.

[1] محمد عبد المنعم خفاجي: الأدب في التراث الصوفي، ص177.
[2] المرجع نفسه، ص177.
[3] المرجع نفسه، ص177.
[4] المرجع نفسه، ص177.

المبحث الثالث: مصادر النزعة الصوفية وأقسامها وفوائدها

المطلب الأول: مصادر التصوف

لقد تأثر التصوف في مراحل تطوره المختلفة التي مر بها بمصادر إسلامية داخلية ومصادر خارجية، وسوف نعرض هذه المصادر وأثرها في التصوف الإسلامي.

أولا: المصادر الداخلية:

إن التصوف الإسلامي ينهل من منبعين هما: القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة؛ إذ هما مدرستان عمليتان لتطبيق العقيدة والشريعة والسلوك الإسلامي الصحيح للصحابة وللتابعين.

أ- القرآن الكريم:

لقد جاء القرآن حاملا في طياته عديدا من الآيات التي تدعو إلى الإعراض عن الدنيا والتوجه إلى الآخرة قال تعالى﴿**اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الأَمْوَالِ وَالأَوْلادِ**﴾[سورة الحديد، الآية 20]، وقال تعالى﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلا أَوْلادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَأُوْلَئِكَ هُمْ الْخَاسِرُونَ**﴾[سورة المنافقون، الآية 9]

إنّ القرآن الكريم هو المصدر الأول للشريعة الإسلامية، دعا إلى الزّهد، وحذر من قضاء الحياة كلّها في اللعب واللهو، لأنها دار الفناء، وجب العمل للدار الآخرة دار البقاء، والسعادة.

تضمن « القرآن الكريم عدة آيات تشير إلى المقامات والأحوال التي تدل عند الصوفية»[1] قال تعالى ﴿**قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالآخِرَةُ خَيْرٌ لِمَنْ اتَّقَى وَلا تُظْلَمُونَ فَتِيلاً**﴾[سورة الحجرات، الآية 13]؛ حيث تشير

[1] عفاف مصباح بلقك التصوف (مفهومه- نشأته وتطوره- مصادره)، كلية الشريعة والقانون، مجلة كلية التربية، عدد24، يونيو 2019، ص201.

هذه الآية إلى التقوى ونجد آية أخرى تشير إلى الزهد قال تعالى ﴿**فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الآخِرَةِ إِلاَّ قَلِيلٌ**﴾[سورة التوبة، الآية38].

لقد استمد الصوفية الهامهم وأفكارهم من القرآن الكريم؛ إذ اشتمل على اشارات واضحة تدعو إلى الزهد، والابتعاد والانصراف عن ملذات الدنيا وشهواتها، حيث تكلم عن بعض الصفات التي يمتاز بها الصوفية قال تعالى ﴿ **التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنْ الْمُنكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَبَشِّرْ الْمُؤْمِنِينَ**﴾[سورة التوبة، الآية 112] وقوله تعالى﴿**مُسْلِمَاتٍ مُؤْمِنَاتٍ قَانِتَاتٍ تَائِبَاتٍ عَابِدَاتٍ سَائِحَاتٍ**﴾[سورة التحريم، الآية 5]، فالقرآن الكريم يدعو إلى الزهد والابتعاد عن ملذات الدنيا، وزينتها، وزخرفها، وشهواتها، ولقد أكد على ذلك في عدة مواضع وفي الكثير من آياته، من أجل أن يتطهر الإنسان من كل الذنوب والخطايا، ويتوجه إلى الله سبحانه وتعالى حتى تقوى الرابطة أو العلاقة بينهما.

ب– السنة النبوية المطهرة:

تأتي في المرتبة الثانية بعد القرآن الكريم؛ فهي التطبيق العملي له، والمصدر الثاني من مصادر التصوف.

كان الرسول صلى الله عليه وسلم مثالا للزهد، « فقد زهد في الحياة الدنيا وانصرف عن ملذتها وزخرفها، زاهدا في لباسه وأكله وشربه، حتى قبل نزول الوحي عليه وقبل البعثة، فكان يتعبد في غار حراء، زاهدا ومتأملا في الحياة»[1]؛ إذ استمد الصوفية من حياة الرسول ومن تعبده في غار حراء زهدهم.

إن الرسول صلى الله عليه وسلم قدوة حسنة، فقد كان زاهدا، لكنه لم يبالغ في زهده؛ إذ كان يعمل لأن العمل عنده عبادة، كذلك يجاهد في سبيل الله ولم يعرض عن الزواج أو النوم.

[1] المرجع السابق، ص22.

لقد أوصى الرسول صلى الله بالسير على نهجه ونهج الصحابة فقال عليه السلام «**فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهدبين عضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن بدعة ضلالة**»(رواه **البخاري ومسلم**) وأوصى بالصحابة رضوان الله عنهم «**لا تسبوا أصحابي لا تسبوا أصحابي، فو الذي نفسي بيده لو أن أحدكم اتفق مثل أحد ذهبا ما أدرك مد أحدهم ولا نصفيه**»(**أخرجه الترميذي**)

لقد عدت الحياة الزاهدة التي كان يحياها الرسول صلى الله عليه وسلم شرعة ومنهاجا لكل متصوف حقيقي، وقدوة لكل المسلمين، كما لا ننسى كذلك بأن الصحابة هم قدوة لنا، لذلك أوصى الرسول المسلمين بهم.

ثانيا: المصادر الخارجية:

يعد التصوف ظاهرة إسلامية نمت وتطورت في بيئة الإسلام وتأثرت بأفعال النبي والصحابة؛ إذ نهلت من منبعين هما: القرآن الكريم والسنة النبوية نظرا لما تضمناه من حكم ومواعظ استفاد منها المتصوفون، لكنها كغيرها لم تسلم من التأثيرات الخارجية التي عرفها العالم العربي الإسلامي خاصة بعد الفتوحات الإسلامية، ودخول الأعاجم في هذا الدين الجديد، حيث كانت هناك علاقة تأثير وتأثر بينهما، ولكن هذه التأثيرات لم تكن أساس التصوف الإسلامي، ومن هذه المصادر ما يلي:

أ- الديانة المسيحية:

لقد انتشرت الديانة المسيحية في «ربوع الجزيرة العربية والبلاد التي امتد إليها الفتح الإسلامي، فتوغلت المسيحية في المجتمع العربي الإسلامي، حيث أثرت بشكل كبير في التصوف الإسلامي من خلال التواصل بين العرب والنصارى قبل الإسلام وفي الإسلام، كما يؤكدون على أن هناك تشابها بين الرهبان المسحيين في الأقوال

واللباس وبين المتصوفة في التعاليم كالخلوة والعزلة والرياضة، وكثرة الذكر والصلوات، وهذا ما أكده نيكلسون»[1]؛ حيث كان لاحتكاك العرب بالمسيحيين وتواصلهم فيما بينهم سواء قبل الإسلام أو بعده، أحد الأسباب المباشرة لهذا التأثر، بالإضافة إلى التشابه في الأقوال واللباس، كذلك هنالك جانب آخر وهو الخلوة والعزلة.

على الرغم من صحة «ما قال به بعض المستشرقين في بعض التشابهات الموجودة بين الرهبنة والتصوف إلا أننا نلاحظ وجود فرق واضح وكبير بينهما فالتصوف الإسلامي لا يتجه إلى تعذيب البدن والانقطاع عن العالم كالرهبان المسيحيين، بل يكون بالصوم والصلاة والصبر والمجاهدة، وقد ذكر القرآن الكريم الرهبانية المسيحية وأنّها مبتدعة من بعد عيسى عليه السلام ورهبانية ابتدعوها».[2]

مما تقدم نستنتج بأنه هناك تشابه كبير بين المتصوفة والمسيحية، لكن هذا لا يعني القول بأن التصوف الإسلامي مبادئه مسيحية.

ب– الديانة الفارسية:

عرفت بلاد فارس «انتشارا كبيرا للإسلام فاعتنقه أهلها وتؤكد هذه الديانة أن التحرر من القيود المادية للوصول إلى الحياة الروحية لا يكون إلا بالتحرر من قيود الجسد للوصول إلى الطهارة»[3]؛ أي أن هذه الديانة تخلصت من كل الماديات بمختلف أنواعها، من أجل الوصول إلى الحياة الروحية، وذلك من طاعة لله عزو جل ونيل رضاه، حتى يتطهر الجسد من كل الذنوب والخطايا.

وهناك من الباحثين « من يشير إلى أن الأثر الفارسي في التصوف الإسلامي يمكن أن يتمثل في فكرة " الحقيقة المحمدية" أو " النور المحمدي"».[4]

---

[1] المرجع السابق، ص204.

[2] المرجع نفسه، ص205.

[3] المرجع نفسه، ص205.

[4] ابراهيم محمد تركي: التصوف الإسلامي أصوله وتطوراته، دار الوفاء، الإسكندرية، ط1، 2007، ص72.

ج- الديانة البوذية الهندية:

لقد أثرت الديانة البوذية الهندية «في التصوف الإسلامي وتجلى ذلك في التأمل والحلول الذي قال به حكماء الهند من البراهمة فالكهنة يصلون بالتأمل إلى الكمال الروحي ومنه إلى الحلول، وأيضا إلى التناسخ والفناء حيث تخرج الروح من جسد لآخر، والفناء المطلق هو عودة الروح إلى أصلها وتحل في الله»[1]؛ إذ أنه يوجد اختلاف بين التصوف الإسلامي والبوذي خاصة بين نظريات التناسخ والحلول.

إن تأثير البوذية ليس قويا على التصوف الإسلامي« فالفحص الدقيق يظهر أن التأثير البوذي لا يمكن أن يكون قويا جدا، إذ أن ثمة خلافات أساسية بين النظريات الصوفية والبوذية ولكن التشابه الظاهري موجود بين البوذية وفناء النفس في الروح الإلهي عند الصوفية»[2].

على الرغم من الاختلافات الموجودة بين النظريات الصوفية والبوذية، لكننا نلاحظ وجود تشابه كبير بينهما، وذلك من خلال فناء النفس في الروح الإلهي.

د- الديانة اليهودية:

تأثر التصوف الإسلامي «بالديانة اليهودي، حيث نجد المستشرق "جولد تسيهر" يرى أن الصوفية تأثرت باليهودية مستدلا بدخول بعض اليهود الإسلام ووضعهم لكثير من الأحاديث (الإسرائيليات) وإن نظرية الاتحاد والحلول لدى الفلسفة الإسلامية»[3]؛ إذ هناك تشابه كبير بينهما في نظرية الحلول والاتحاد.

[1] دي لاسي أوليري: الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ترجمة: اسماعيل البيطار، لبنان، د.ط، 1972، ص142.

[2] لمى فايق أحمد: التصوف في دراسات المستشرقين، مجلة التربية الأساسية، المجلد 20، عدد82، كلية الآداب، الجامعة المستنصرية، بغداد، العراق، ص129.

[3] عفاف مصباح بلق: التصوف (مفهومه- نشأته وتطوره- مصادره)، ص206.

هـ- الفلسفة اليونانية:

تأثر التصوف الإسلامي بالمصدر اليوناني «وحركة الترجمة التي حدثت في العصر العباسي، والبعض يرجع الصوفية إلى أصول يونانية لأنها مشتقة من كلمة صوفيا اليونانية، والتي تعني الحكمة أكد نيكلسون على معرفة المسلمين بالفلسفة اليونانية والأفلاطونية المحدثة»[1]؛ فالترجمة التي عرفها العصر العباسي كان لها دور كبير وبارز في هذا التأثير.

من خلال ما تقدم حول مصادر التصوف الإسلامي يتبين لنا أن أصله ومنبعه إسلامي محظ، ويتمثلان في القرآن الكريم والسنة النبوية، فهما البذرة الحقيقية للتصوف.

إن التصوف إسلامي النشأة، ولكنه تأثر بمصادر خارجية كالمسيحية، واليهودية، والهندية، والفارسية، واليونانية، بعد الفتوحات الإسلامية التي قام بها المسلمون، بالإضافة كذلك إلى حركة الترجمة التي ظهرت في العصر العباسي، حيث كان له دور مهم في ظهور التصوف.

المطلب الثاني: أقسام النزعة الصوفية.

لقد تأثر التصوف الإسلامي في نشأته باتجاهين أساسيين كانا له وهما: الاتجاه الأول: المبالغة في الزهد (الاتجاه السلوكي) والاتجاه الثاني: التأثر بالنزعات الفلسفية أو الاتجاه الفلسفي.

أ- قسم التصوف السلوكي:

وهي المرحلة «المبكرة للتصوف، والتي اتخذ فيها التصوف منهجا عمليا قائما على المبالغة في الزهد إلى حد الرهبنة، واعتماد هذا المنهج كوسيلة للفلاح والفوز في الآخرة»[2]؛ حيث اتسمت هذه المرحلة بمبالغة المتصوفة في تقربهم إلى الله تعالى حتى تشبهوا في زهدهم بالرهبنة؛ أي ترك الكسب وهجر الحياة الاجتماعية.

[1] المرجع السابق، ص206.

[2] علاء بكر: مختصر تاريخ التصوف، دار ابن الجوزي، القاهرة، ط1، 2012، ص25.

كانت غاية أصحاب هذه المرحلة «الرغبة في الفوز برضى الله تعالى في الآخرة، ووسيلة ذلك إظهار المبالغة في التعبد لله تبارك وتعالى بالمبالغة في الزهد بأنواع من الرياضة النفسية، والمجاهدات البدنية، والخلوة والعزلة، والتجرد من متع الحياة وشهواتها»[1]؛ فهدفهم الأول والأساسي هو الفوز برضى الله في الآخرة، لكن زهدهم كان مبالغا فيه، حيث ابتعدوا عن الضوابط الصحيحة له؛ إذ اتخذ الزهد عندهم أنواعا مختلفة.

لقد صاحب هذه المرحلة ما يلي:[2]

- الخروج «عن منهج السلف في تزكية النفس، وعدم الأخذ بالزهد وفق ضوابط الشرع وأحكامه، وعدم الاقتداء بهدي النبي صلى الله عليه وسلم، وهدي أصحابه في ذلك.

- عدم الخروج عن عقائد الأمة في الجملة إذا وافقت هذه المرحلة من التصوف ما كانت عليه الأمة من عقائد دينها، ووافقتها الغاية من عبادة الله تبارك وتعالى، ولكن شهدت الخروج عن هدي السلف في التقرب لله تبارك وتعالى، وبالمبالغة في الزهد كما ألفه المسلمون وأخذوه من الصحابة والتابعين»[3]؛ أي أن «بوادر المخالفة كانت في الوسيلة لا الغاية، في الفروع لا في الأصول، في التعبديات والسلوكيات لا في العقائد والغيبيات»[4].

امتازت هذه المرحلة بمجموعة من المميزات أهمها:[5]

- وافقت الأمة في عقائدها وأصولها إجمالا

- ابتدعت في السلوكيات والتعبديات بالمبالغة في الزهدة، بكيفية خرجت بها عن ضوابط الشرع وهدي النبي صلى الله وسلم وهدي أصحابه رضي الله عنهم، أي وافقت الأمة في الغاية وهي التزكية، وخالفتها في الوسيلة بالخروج عن هذي السالف الصالح.

---

[1] المرجع السابق ، ص25.
[2] المرجع نفسه، ص25-26.
[3] المرجع نفسه ، ص26.
[4] المرجع نفسه، ص26.
[5] المرجع نفسه ، ص26.

من خلال التعاريف المقدمة يتضح أن هذا القسم من التصوف، امتاز بابتعاد المتصوفين عن الملذات والشهوات، واتخاذ حياة العزلة والخلوة، فهدفهم الأساسي نيل رضى الله تعالى من أجل الفوز بالسعادة في الآخرة، لكن ما يعاب عليهم هو خروجهم عن هدي النبي صلى الله عليه وسلم، وهدي أصحابه والتابعين.

ت– التصوف السني:

وهي المرحلة التالية «والتي اتخذ فيها التصوف منهجا عقائديا قد مال إلى النزاعات الفلسفية الإشراقية، وزعم أن التصوف في جوهره وسيلة للمعرفة وللوصول إلى الحقائق»[1]؛ حيث اتجه هذا النوع من التصوف إلى تبني الأفكار الفلسفية التي تخالف مقاصد الشريعة الإسلامية التي دعانا الرسول صلى الله عليه وسلم إليها وإلى عقائدها.

وعرّف عن التصوف «في هذه المرحلة ابتعاده شيئا فشيئا عن عقائد التوحيد وأصول أهل السنة والجماعة، وتأثرت عقائد متبعة بأفكار أصحاب الفلسفة وعلوم الكلام، وانتهى الأمر في أعقاب عدة قرون متتالية أن صار للتصوف طريقة وغاية تخالف أصول وغاية أهل السنة أي عموم المسلمين، حتى اعتنق أئمة التصوف من المتفلسفة والمتكلمين بوحدة الوجود والقول بالحلول بالاتحاد والإباحية، واسقاط التكاليف، وتبلور للصوفية مذهبها العقائدي ومنهجها في الوصول للحقائق والمعرفة بالمجاهدة والكشف».[2]

في هذه المرحلة الأخيرة ابتعد المتصوفة عن مبادئ وقيم، وعقائد أهل السنة، حيث تأثروا في ذلك بأفكار أصحاب الفلسفة وعلوم الكلام، متتبعين طريقة خاصة للتصوف، ومعتنقين فكرة وحدة الوجود والقول بالحلول والاتحاد في الذات الإلهية.

[1] المرجع السابق ، ص58.
[2] المرجع نفسه ، ص58.

المطلب الثالث: فوائد النزعة الصوفية

بالرغم من المآخذ والعيوب التي وقع فيها التراث الصوفي، إلا أنه يضم فوائد لا يستطيع أن ينكرها أحد وهي كالتالي:[1]

-أنه يجمع بين كثير من أقوال الصالحين وحكم الزهاد والعباد وأهل التقوى والبصيرة.

- أن فيه لفتات مشرقة في فهم الآيات والأحاديث والتعليق عليها لا توجد عند غيرهم.

- أن الصوفية حين عني الفقهاء بإحكام الظاهر المحس، والمتكلمون بالجانب العقلي الجاف عنو هم بإحكام الباطن ودراسة آفات النفوس ومداخل الشيطان إليها، وكيفية وقايتها وعلاجها، ولهم في ذلك من الممارسات والتجارب والمعارف ما ليس لطائفة غيرهم.

- أن في أقوالهم حرارة وحيوية يلمسها قارفا، ولعل ذلك نتيجة المجاهدة النفسية والرياضية الروحية التي يعانوها، وليست النائحة كالثكلى.

- إن الصوفية الأوائل وضعوا أسس التصوف ومهدوا طريقه ورفضوا كل محاولة لإخراجه عن الشرع وأبوا إلا تقييده بالقرآن والسنة.

[1] فاطمة بودة وزينب رحراحي: الخطاب الصوفي الجزائري بين المركز والهامش في النقد الجزائري، ص53.

الفصل الثاني:

تجليات النزعة الصوفية في ديوان مسكين الدارمي

المبحث الأول: خصائص النزعة الصوفية في ديوان الشاعر مسكين الدارمي

المبحث الثاني: مظاهر النزعة الصوفية عند الشاعر مسكين الدارمي وصوفيته من خلال البنيات التركيبية والإفرادية

المبحث الأول : مظاهر النزعة الصوفية عند الشاعر مسكين الدارمي وصوفيته من خلال البنيات التركيبية والإفرادية.

المطلب الأول: مظاهر الصوفية عند الشاعر

صار الشاعر مسكين الدارمي «في أواخر حياته متنسكا، ملازما المسجد راميا بكل ملذات الدنيا ومغرياتها، ساعيا وراء الصلاة والعبادة»؛ فقد كان شاعرا من شعراء الزهد في العصر الأموي، الذين دعوا إلى الخوف من الله وعقابه، والعمل بما جاء في القرآن الكريم وسنته، والاستعداد ليوم الرحيل حيث يقول على بحر الطويل متمسكا بهذه الصفات الحميدة :

سُمِّيْتُ مِسْكِينًا وَكَانْتْ لِحَاجَةً

وإِنِّي لمسْكِينٌ إِلَى اللهِ رَاغِبِ[1]

فهو يؤكد هنا رضاه بقضاء الله وقدره، وبما كتب الله له في هذه الحياة، فلا مجال للهرب من هذا القضاء المحتوم لكل شخص؛ فرغبته من الدنيا هي التضرّع إلى الله تعالى وحده وليس بغرض من أغراض الدنيا ولا غاية من غاياتها كما قال تعالى: ﴿**حَسْبُنَا اللَّهُ سَيُؤْتِينَا اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَرَسُولُهُ إِنَّا إِلَى اللَّهِ رَاغِبُونَ**﴾[التوبة الآية، 59]، فالله سبحانه وتعالى يبيّن صفات المؤمنين بجوار ما يفعله الذين في قلوبهم نفاق، فقد صور النفس المؤمنة بأنها راضية، ونفس المنافق غير قانعة؛ بل هي طامعة وتريد من الدنيا المزيد، لا تؤمن إلا بالدنيا ومتاعها فيبتغون المزيد منها وبئس ما يبغون، فالدارمي بقوله: إنّي إلى الله راغب يبيّن لنا رضاه واكتفاءه، ورغبته في الرجوع إلى الله.

وفي فترة زهده «حصلت معه حادثة طريفة كانت ثمرتها أبيات قلائل، سكنت كلّ العقول ودارت على كلّ الألسن، وجابت كلّ العصور، ولهذه القصة مقدمات عدة، لكنّها كلّها متقاربة في المضمون وتصل بنا إلى لب

[1] المصدر السابق، ص25.

الحادثة ذاتها والنهاية ذاتها، وملخصها يقول: إنّ بعض تجار العراق قدم المدينة المنورة فتحير في أمرها وقد عدم من يطلبها وكسدت عليه. فقيل له: «ما ينفقها لك إلاّ لمسكين الدارمي، وهو من مجيدي الشعراء المتصوفين بالظرف والخلاعة» فقصده فوجده قد تزهد وانقطع إلى المسجد فأتاه وقص عليه القصة فقال: «كيف أعمل وأنا قد تركت وعكفت على هذه الحالة»، فقال له التاجر: «أنا رجل غريب، وليس لي بضاعة سوى هذا الحمل، وتضرع إليه بتيسير، من الخُمَر فقال له: «تباع إن شاء الله»[1] ثم أنشد هذه الأبيات:

قُلْ لِلْمَلِيحَة فِي الخِمَارِ الأَسْوَدِ

مَا أَرَدْتِ بِنَاسكٍ مُتَعَبَّد

قَدْ كَانَ شَمَّرَ للصَّلاَةِ ثِيَابُه

حَتَّى قَعَدْتِ لَهُ بِبَابِ المسْجِدِ

ردِّي عَلَيه صَلَاتِه وَصِيَامِه

لَا تَفْتِنِيه بِحَقِّ جَاهِ مُحَمَّدِ[2]

نجد من خلال الأبيات السابقة الذكر تصريحا مباشرا للشاعر بتعبده وانقطاعه لدين محمّد، وقيامه بالصّلاة والصيام وابتعاده عن شهوات الدنيا وفتنتها.

إن موضوع «التصوف من الموضوعات الهامة، كما أنّ التجربة الصوفية تجربة عاطفية وجدانية، نفسية فردية، ترمي لتظهر النفس البشرية والسمو بها نحو منابر الأنوار الإلهية والعروج إلى الله، بغية التعرّف إليه والتوصل

[1] المصدر نفسه، ص10.

[2] المصدر السابق، ص10.

إلى محبته والاتحاد به والاكتساب والرضوان، فالله هو المثل الأعلى، وليس من سبيل إلى الله إلاّ الحب، الحب الذي يمتلك عقل الصوفي وقلبه، ويصل إلى حد الفناء في الذات الإلهية».[1]

وهذا ما نجده عند الشاعر مسكين الدارمي؛ إذ حاول من خلال بعض الشواهد الشعرية التي ذكرها في ديوانه أن يبرز لنا ذلك وتجلى فيما يلي:

دَعَا ضَابئًا دَاعِي المَنَايَا فَجَاءَه

ولما دَعُوا بِاسْمِ ابْن دَارَة اسْمَعوا

وحِصْنٌ بِصَحْراءِ الثَّوِيَّة بَيْتهُ

ألاَ إنَّما الدُّنيَا مَتَاعٌ يُمتّعُ[2]

الشاعر هنا يؤكد على أنّ مصير كلّ إنسان في هذه الدنيا هو الموت والزوال والفناء، فمهما طال عمره سوف يأتي ذلك يوم المحتوم، فالحياة الدنيا ما هي إلاّ متاع لكل متكبر متعال، فالبقاء لله وحده؛ لأن العبد لا يجد الحلاوة إلاّ بحب الله، وكذلك حب الرسول صلى الله عليه وسلم، فيشتاق إلى لقائهما.

ويواصل الشاعر تأكيده على حب الدار الآخرة، وعدم الخوف من الموت، بل نراه يتحدث عن ذلك بكل ثقة وعزيمة إذ يقول على بحر الطويل:

جَمَاجِمُنَا يَومَ اللِّقَاءِ بِرأْسِنَا

إلَى المَوْتِ تَمشِي لَيْسَ فِيهَا تَجَانُفُ[3]

[1] إندري فوجيبني: الحب الإلهي في القصيدة الخمرية لابن الفارض– دراسة تحليلية–، بحث مقدم لاستيفاء أحد الشروط للحصول على الدرجة الجامعية الأولى(S.S.I)، كلية الدراسات الإسلامية والعربية، جامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية جاكرتا، 1442هـ/2021م، ص08.

[2] مسكين الدارمي: الديوان، ص 66.

[3] المصدر نفسه، ص76.

بما أن الشاعر مسكين الدارمي هو شاعر صوفي فإننا من خلال هذا البيت نجده متعلقا بالله سبحانه وتعالى؛ إذ يؤكد على أنه لا يهاب ولا يخاف من القدر المحتوم، لأنه مشتاق لرؤيته، والوصول إليه؛ حيث إنه مستعد للموت في سبيل الله دون سواه، والتمتع بنعيم الجنة والخلود والفناء فيها، «فالصوفي لا يرى في الوجود غير الحق، ولا يشعر بشيء في الوجود غير الحق، ولا يشعر بشيء سوى الحق، وفعله وإرادته».[1]

يبرز الشاعر لنا مدى زهده في الدنيا وتعلقه بالله والرغبة في الدار الآخرة مصداقا لقوله تعالى: ﴿**وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلاَّ لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلدَّارُ الآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلا تَعْقِلُونَ**﴾[الأنعام، الآية 32].

نجده كذلك يقول على بحر البسيط:

مَا أَنزلَ اللهُ مِنْ أَمْرٍ فَأَكْرهُهُ

إلاَّ سَيَجْعَل لِي مِن بَعْدهِ فَرجَا[2]

إنّ الشاعر من خلال هذا البيت يؤكد على تعلقه بالله سبحانه وتعالى، وعن قناعته بما كتب الله له، فالمتصوف دائما متعلقا بالله ومؤمنا بقضائه وقدره، فمن تمسك بالله لن يضيع.

وفي السياق نفسه نجده يقول على بحر البسيط:

لَمْ يَجْعَلْ اللهُ قَلْبِي حِينَ يَنْزلُ بِي

هَمٌ تَضَيَّقَنِي ضِيقًا ولَا حَرجَا[3]

[1] أبو العلا عفيفي: التصوف، الثورة الروحية في الإسلام، دار الشعب، بيروت، د ط، 1963، ص166.
[2] مسكين الدارمي: الديوان، ص31.
[3] المصدر نفسه، ص31.

يؤكد في البيت على إيمانه، وحسن ظنه بالله، وعمق إيمانه بقضائه وقدره؛ بالإضافة إلى أنّ هذا البيت يدل على عقيدته الدينية الصحيحة لقوله تعالى: ﴿ **فَمَنْ يُرِدْ اللَّهُ أَنْ يَهدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ**﴾[الأنعام، الآية 125]؛ فالمتصوف هدفه الأول والأساسي هو نيل رضا الله، والوصول إلى الذات الإلهية.

المطلب الثاني: البنية التركيبية

لقد نالت البني التركيبية اهتماما واسعا وبالغا من طرف الشعراء الصوفيين في أشعارهم، لذلك فهي تعتبر «العلاقة الداخلية والعلاقة الخارجية بين العناصر المكونة للقصيدة، فعلى مستوى العلاقات الداخلية تشكل مواقع العناصر المكونة للجملة بؤرة المعطى الدلالي والفني في الجملة وفي النص؛ فمنه نقرأ التركيب النحوي (صورة النحو) لنلاحظ الأثر الجمالي الذي يخلقه انزياح الجملة عن نسقها المعياري النحوي، ومن خلال بؤرة التوتر الشعري كالتقديم والتأخير والاعتراض، والفصل والوصل»[1]؛ أما عن « مستوى العلاقة الخارجية فإن الوحدة المقطعية في القصيدة هي التي تشكل بؤرة التوتر الشعري، من خلال التوظيف الدلالي للمقطع، وعناصر بينه وبين المقاطع الأخرى التي تشكل بمجملها صورة التركيب الهيكلي العام الذي يبني القصيدة النمطية في الثقافة العربية».[2]

يمكن مما تقدم القول بأن البنية التركيبية هدفها الأول والأساسي وصف النظام الذي تقوم عليه الجملة بنوعيها سواء الفعلية أو الإسمية؛ لذلك فقد نالت أهمية عظيمة من طرف النحاة؛ حيث درسوا أنواعها، هذا ما نجده عند شعراء المتصوفة.

[1] يوسف إسماعيل: البنية التركيبية في الخطاب الشعري، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، د ط، 2012، ص5.
[2] المرجع نفسه، ص6.

ويعد الشاعر مسكين الدّارمي من بين الشعراء الذين اهتموا بالبنية التركيبية في شعره؛ وكمثال على اهتمامه نجده يقول على بحر الوافر:

فَإِنْ يُبْلَ الشَبَابُ فَكُلُ شَيْء

سَمِعْتُ بِه سِوَى الرَّحْمَن بَالِ

أَلاَّ إِنَّ الشَبابَ ثِيابُ لبْسِ

ومَا الأَمْوَالُ إلاَّ كَالظِلَالِ[1]

استهل الشاعر أبياته بثبوت حقيقة مفادها أن كل شيء في هذه الأرض هو سائر إلى الزوال (ولذا نجده قد وظف الفعل يبلى) هذا الفعل الذي يدل على الفناء والاندثار لكل شيء ماعدا الرحمان، مصداقا لقوله: ﴿ **كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ (26) وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلالِ وَالإِكْرَامِ (27)**﴾[الرحمن، الآية26-27]" وتوظيف هذه البنية التركيبية (سوى الرحمن بال) إن دلت على شيء فإنما تدل على زهد وتصوف في الحياة، هذه من علامات التصوف؛ حيث نلاحظ في هذه الأبيات إن الجملة الفعلية الشرطية قد تصدرت أبياته؛ إذ أن الشباب زائل لا محالة، وبما أنه لابد من وجود جواب للجملة الشرطية فإن الشاعر نجده يأتي بجوابها جملة اسمية، مؤكدا من خلالها على أنّ كلّ شيء سوف يفنى سوى الخالق عز وجل، موظفا حروف العطف، وأدوات التشبيه.

ويواصل الشاعر تأكيده على حقيقة الفناء حيث ذكر ذلك في البيت الثاني في قوله:

ألاّ إنّ الشباب ثياب لبس

[1] مسكين الدارمي: الديوان، ص85.

ومَا الأَمْوَالُ إلاَّ كَالظِلَالِ[1]

فالشاعر هنا يوظف جملة اسمية مثبتة، والتي تدل على الدوام، وثبات حقيقة الفناء والزوال التي تصيب كل إنسان، فالخلود لله عز وجل، والبقاء له وحده لا شريك له، مستخدما أداة التوكيد إنّ، والتي أفادت تأكيد هذه الحقيقة.

وفي السياق نفسه نجده يقول على بحر الوافر:

لَعَلَكَ يَابْنَ فَرخٍ اللُؤْمَ تَرْجُو

زَوَالَ الرَّاسِيَاتِ مِنَ الجِبَالِ

فَإِنَّكَ لَنْ تَنَالَ المجْدَ حَتَى

تَرُدَ الماضِيَاتِ مِنَ اللَيَالِي[2]

إن الشاعر هنا ومن خلال أبياته يظهر شفقته على خصمه، الذي يريد أن ينال منزلة مثله؛ حيث ابتدأ أبياته بجملة اسمية ثم أتبعها بالفعل ترجو، والذي يدل على تجدد رغبته في الوصول إلى منزلة مسكين الدارمي، فقد ربط الشاعر نيل خصمه المجد والسمو إلى المراتب العلا بجملة فعلية مضارعة منفية.

إنّ الشاعر مسكين الدارمي من خلال توظيفه للجملة الإسمية المثبتة والمؤكدة ب (إن)، يؤكد على حقيقة هامة، وهي الزوال والفناء لكل ما هو موجود في الدنيا، والعمل للدار الآخرة وهي دار الدوام والبقاء، بالإضافة إلى توظيفه حروف العطف، وحروف الجر التي أسهمت في تحقيق ترابط بنيات الأبيات الشعرية.

[1] مسكين الدارمي: الديوان، ص85.
[2] المصدر السابق، ص85.

ويقول في موضع آخر على الطويل:

تُعَارضُ فَخْرَ الفَاخِرينَ بِعُصْبَةٍ

وَلَوْ وُضِعَتْ لِي فِي إِنَّاءٍ أَكَلْتُهَا

وَإِنَّ لَنَا رَبْعِيَّةَ المجْدِ كُلَّهَا

مَوَارِثُ أَبَاءٍ كِرَامٍ وَرِثْتُهَا

إِذَا قَصَّرتْ أَيْدِي الرِّجَالِ عَنْ العُلَى

مَدَدْتُ يَدِي بَاعَا فَنِلْتُهَا

وَدَاع دعَانِي لِلْعُلَى فَأَجَبْتَه

وَدعْوَة دَاعٍ فِي الصَدِيقِ خَذَلتُها

ومَكْرمَةٍ كَانَتْ رِعَايَةُ والدِي

فَعَلَّمَنِيها والدِي فَفَعَلْتُهَا

وَعَوْرَاءَ مِنْ قِبَل امْرِئٍ ذِي قَرَابَةٍ

تَصَامَمْتُ عَنْهَا بَعْدَ مَا قَدْ سَمِعْتُها[1]

[1] المصدر السابق، ص28-29.

من خلال هذه الأبيات نلاحظ أنّ الشاعر يوظف الأفعال بكثرة، فقد جاءت متوالية؛ حيث كشف لنا عن مدى انفعاله وتجدد عواطفه؛ إذ اتسمت هذه بالحركة، وهذا ما يتناسب مع مشاعر الشاعر الجياشة ووجدانه، بالإضافة إلى استخدامه الأفعال المثبتة بكثرة والتي تظهر بجلاء في انفعالاته.

المطلب الثالث: البنية الإفرادية

عرف العرب بطلاقة ألسنتهم وسلامتها من اللّحن؛ بحيث كانت اللّغة أداة التعبير عن المكنونات الداخلية، فقد عدت سبيلا عبر من خلاله الصوفيون عن قيمهم، وبما أن الشّعر كان وسيلة الشعراء في ذلك، فاهتموا ببنياته ومستوياته اللّغوية.

ومن بين البنيات التي اهتم بها الشعراء الصوفيون في أشعارهم البنية الإفرادية؛ إذ كانت مدار أعمالهم فكانوا يختارون ألفاظهم بعناية، ونقلوها بصدق، وهذا ما نجده عند الشاعر مسكين الدارمي؛ إذ يوظف معجما شعريا خاصا به ضمنه مجموعة من الألفاظ والمعاني الإسلامية.

يقول الشاعر على بحر الطويل:

وإنِّي امْرُؤٌ منِّي الحَيَاءُ الذِي تَرَى

أَعِيشُ بِأَخْلَاقٍ قَلِيلٍ خِدَاعُهَا[1]

فمن خلال البنيات الإفرادية في هذا البيت الشعري نجد (الحياء، الأخلاق، قليل)، فالمتصوف لا شك أنه يميل إلى الحياء وحسن الأخلاق، كما يرضى بالقليل من كلّ شيء في الحياة، ويحاول إبعاد نفسه من الوقوع في الأخطاء؛ حيث وظف أدوات الربط مثل حروف الجر التي أسهمت في اتساق الأبيات الشعرية.

[1] المصدر السابق، ص71.

وفي سياق آخر نجده يقول على بحر الرّمل:

لَيْسَتْ الأحلاَمُ فِي حَالِ الرِضَا

إِنَّمَا الأَحْلاَمُ فِي حَالِ الغَضَبْ[1]

إنّ من خلال هذا البيت الشعري، نجده يوظف البنيات الإفرادية التالية (الرضا، الغضب)؛ حيث يؤكد على الإنسان بطبعه يميل إلى الحلم في المواقف التي ينبغي أن يكتم فيها غيضه وغضبه، فالمتصوف نراه يتمسك بهذه الصفة، موظفا حروف الجر التي زادت المعنى جمالا واتساقا وتأكيدا لهذا المعنى نجده في مقام آخر يقول على بحر البسيط:

إنَّ الكَرِيمُ إِذَا مَا كَانَ ذَا كَذِبٍ

شَانَّ التَكَرُّم مِنهُ ذَلكَ الكَذِبُ

الصِّدقُ أَفْضَلُ شَيءٍ أنتَ فَاعِلهُ

لاَ شَيءَ كالصَّدقِ لاَ فخْرٌ ولاَ حسَبُ[2]

إن الشاعر مسكين الدارمي لا يمل ولا يكل في التأكيد على ضرورة الصدق ونبذ الكذب من خلال استثمار لغته الشعرية؛ حيث نراه يوظف البنيات الإفرادية التالية (الكرم، الصدق)؛ بحيث يؤكد لنا الشاعر أنّ المتصوف يدعو إلى التحلي بالصدق وبالأخلاق الحميدة، والابتعاد عن الكذب، موظفا حروف الجر التي أسهمت في تحقيق الانسجام والاتساق بين أبياته.

[1] المصدر نفسه ، ص22.
[2] المصدر السابق، ص23.

ونجده يقول على بحر الطويل:

وإنِّي والأَطْيَافُ فِي بُرْدَةٍ مَعًا

إِذَا مَاتَ نِصْفُ الشَّمسِ والنِّصْفُ يطْلُعُ

لحَافِي لحَافُ الضَّيفِ والبَيْتُ بيتُه

وَلَمْ يُلْهِنِي عنهُ غَزَالٌ مقَنَّعُ

أحَدِثُه إنَّ الحَديثَ منَ القِرَى

وَتَعْلَمُ نَفْسِي أنَّه سوفَ يَهجَعُ[1]

من خلال هذه الأبيات الشعرية لمسكين الدارمي نلاحظ ذلك الترابط الكبير بين هذه الأبيات، وخاصة في مفرداتها؛ إذ نجده يوظف البنيات الإفرادية التالية (الضيف، البردة، القِرى)، فالشاعر هنا يتصف بكثرة العطاء، وطيبة الأخلاق؛ حيث يعتبر الضيف شقيقا من أشقائه؛ فغاية المتصوف هو نيل رضا الله ومحبته؛ أي الوصول إلى الذات الإلهية.

ومن خلال ما تقدم يمكن القول بأن الشاعر مسكين الدارمي قد وظف جملة من البنيات الإفرادية، والتي حاول من خلالها أن يضفي بعدا جماليا، وفنيا لأبياته.

[1] المصدر نفسه، ص69.

المبحث الثاني: خصائص النزعة الصوفية في شعر مسكين الدارمي

المطلب الأول: حضور المرأة الرمز

إن الرمز الصوفي يعد دعامة أساسية يرتكز عليها الشاعر، « وأداة متميزة في تبليغ الخطاب الشعري الصوفي وقضية الرمز في أشعار المتصوفة في قضية تتعلق بأساليب الشعراء وطرائق التعبير عندهم، تعد خاصية بارزة في أشعارهم» [1].

وتعد المرأة رمزا «من الرموز الوفية التي من خلالها يخترق الشاعر الصوفي عوالم فتنكشف المرأة في حقل الكتابة الصوفية كانت حالمة وحلم مشخص يعبر عن التجربة التي لا تأخذ من الأوراق، وإنما وجدان وأشواق يقف الدارس حائرا أمام هذا الحضور الوجودي والأنطولوجي المتستر والساحر» [2]؛ فالمرأة هذا الكائن الذي افتتن به الشعراء على مر العصور، فقد كانت المرأة ولا زالت تحرك مشاعر الرجل، لكن دلالتها اختلفت عند الصوفيين، فتحولت من رمز الحب العذري لدى الرجل إلى رمز يعبر به عن الذات الالهية.

إن «الشوق والحنين والتعلق والافتنان هي الروابط التي شدت الصوفي إلى المرأة التي ترك غيابها عن ناظره مجالا للحلم وللخيال الخلاق، وهو الخيال الذي شكل المرأة من الحجارة المكومة في تجارب الغزل خاصة منه العذري». [3]

[1] عبد الله الركيبي: الشعر الديني الجزائري، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 1988، ص 348.

[2] قويدر شعوفي: جمالية الرمز والخيال في الشعر الصوفي- دراسة تحليلية مقارنة بين الحلاج وابن عربي-، مذكرة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في الفلسفة، إشراف: منير بهادير، قسم العلوم الاجتماعية، جامعة وهران2، الجزائر، موسم 2018/2017، ص202.

[3] المرجع نفسه، ص203.

ولا يختلف الشاعر مسكين الدارمي عن هؤلاء الشعراء، إذ نراه يميل إلى استخدام الرمز بكثرة في قصائده، ولعل من بين الرموز التي طغت على شعره نجد رمز المرأة، وذلك في أبيات عديدة من ديوانه، إذ يقول على بحر الكامل:

تُلفَى عَروبتهُنَّ وَهيَ ضَعِيفةٌ.

فِي البَيْتِ تَحْسَبُ بَعْلَهَا مَصْفُودًا

وتَظَلُّ خَاشِعةً تُضَائِلُ طَرفَهَا.

للمَكْرِ وَهِيَ تُفَلِّقُ الجُلْمُودَا.[1]

فالشاعر من خلال هذه الأبيات التي ذكرها يصف لنا حال المرأة الماكرة التي تبدي شيئا، وتخفي شيئا اخر، إذ تدعي الضعف أمام زوجها، لكنها في الحقيقة شديدة المكر، حيث عبر عن ذلك بعاطفة صادقة، نتيجة تجاربه العميقة التي مر بها في الحياة وهذا ما يتلائم مع بحر الكامل.

وفي موضع آخر يقول على بحر المتقارب:

ألاَ أُيُّهَا الغَائِرُ المسْتَشِيطُ.

عَلاَمَ تَغَارُ إِذَا لَمْ تُغَرْ؟!

فَمَا خَيْرُ عُرْسٍ إِذَا خِفْتَهَا.

ومَا خَيْرُ بَيْتٍ إِذَا لَمْ يُزَرْ

[1] مسكين الدارمي: الديوان، تح: كارين صادر، دار صادر، بيروت، ط1، 2000، ص43.

تَغَارُ عَلَى النَّاسِ أَنْ يَنْظُرُوا.

وَهَلْ يَفْتِنُ الصَّالِحَاتِ النَّظَرْ

فَإِنِي سُأَخْلِي لهَا بَيْتَهَا.

فَتَحْفَظُ لِي نَفْسَهَا أَوْ تَذَرْ[1]

الشاعر من خلال هذه الأبيات الشعرية ينادي الرجل أو الزوج ويدعوه إلى الابتعاد عن التصنع، وتوهم الأمور فإذا كنت لا تثق في زوجتك فما الفائدة منها، لأن الغيرة مطلوبة، لكن لها حدودها وأوقاتها، فهي إذا زادت عن حدها سوف تفسد العلاقة الزوجية، حيث إن أصل الزواج هو السكينة، وقيمة كل بيت في الأمان والاستواء والسكينة:

ويقول أيضا على بحر الطويل:

ونَارٍ دَعَوْتُ المعْتَفِينَ بِضَوْئِهَا.

فَبَاتُوا عَلَيْهَا أَوْ هَدَيْتُ بِهَا سَفْرا

تَضَّرمُ فِي لَيْلِ التَّمَامِ وَقَدْ بَدَتْ.

هَوَادِي نُجُومِ اللَّيْلِ تُحْسَبُهَا جَمْرَا

وَضَيْفٍ يخُوضُ اللَيلَ خَوْضًا كَأَنَمَا.

يَخُوضُ بِهِ حَتَى تَأَوَّبَنِي بحْرًا

[1] المصدر السابق، ص43.

وكَمْ مِنْ كَرِيمٍ بَوَّأَتْهُ رِمَاحُهُ.

فَتَاةَ أُنَاسٍ لَا يَسُوقُ لهَا مَهْرًا

ومَا أَنْكَحُونَا طَائِعِيَن بَنَاتِهِم

ولَكِنْ نَكَحْنَاهَا بِأَرْمَاحِنَا قَسْرا

وكَائِنْ تَرَى فِينَا مِنْ ابنِ سَبِيئَةٍ

إِذَا لَقِيَ الأَبْطَالَ يَطْعَنُهُم شَزْرَا[1]

استهل الشاعر قصيدته بتأكيده على أن النار توقد للجائع الذي أعياه السفر وأرهقه، كذلك توقد لكل من ظل طريقه في ظلمة الليل وتنيره، والشاعر لم يوظف هذه الثنائيات النار والنجوم والجائع المحتاج والمسافر التائه عبثا، بل لبعد نظره ودقة ملاحظاته، ونظرا للعلاقة التضامنية التلازمية التي تجمع هذه الثنائيات، فالكرم مقياس يرفع الإنسان وبه ينال منزلة سامية في قومه، وخاصة لدى النساء الحرائر، لأنهن يرغبن الكريم وينفرن من البخيل، وهذه المكرمة التي ينالها الإنسان بجودته لا يضاهيها في عرف القدماء سوى أن تصيب امرأة حسناء برمحك.

كما نجده يقول على مجزوء الكامل:

سَلَبَ الشَبَاب رِدَاءَهُ

عَنِّي وَأَتْبَعَهُ إِزَارُهْ

وَلَقَدْ يَحُلُّ عَلَي حُلَّتَهُ

[1] مسكين الدارمي: الديوان، ص48.

فَيُعْجِبُنِي فَخَارُهْ

وَلَقَدْ لَبِسْتُ جَدِيدَهُ

حِينًا فَلاَ يَبْعُدْ مَزَارُهْ

فَانْظُرْ إِلَى شَعْرِي تَبَيَّنْ

كَيْفَ قَدْ فَعَلْتْ دِيَارُهْ

بِيضٌ كَلَوْنِ القُطْنِ لَا

يَخْفَى عَلَى أَحَدٍ خِمَارُهْ

واسْأَلْ شَبَابِي هَلْ أَهَنْ

تُ مَسَاكَهُ أَو ذَلَّ جَارُهْ؟

أَمْ هَلْ وَقَفْتُ بِمَوْقِفٍ

أو مَشْهَدٍ يُخزِيهِ عَارُهْ؟

أَمْ هَلْ كَسِبْتُ المِالَ

إلاَّ عَادَ لِي وَلَهُ خِيَارُهْ

أَعْطَيْتُهُ دِرْعِي وَبَيْضَتُهَا

وَمصْقُولًا شِفَارُهْ

والقِينَةَ الحَسْناءَ مِثْلَ

الرِّيمِ مِنْ ذَهَبٍ سِوَارُهْ

وَحَمَلْته يَومَ اللقَاءِ

عَلَى جَوادٍ مَا يُعَارُهْ[1]

بدأ الشاعر حديثه من خلال هذه الأبيات الشعرية عن زوال الشباب، وحلول المشيب الذي يدل على اقتراب الموت وحلول الأجل المحتوم، حيث بكى الشاعر على ذهاب الشباب فعبر عن ذلك بالرداء الذي سلب منه؛ إذ أخذ منه كل قوته الجسدية والمعنوية، فقد أتى مسرعا دون أن يستعد له، مغيرا لون شعره إلى لون القطن، وكعادة الشعراء القدامى يبكي على ما فات من صباه، ثم بعد ذلك ينتقل إلى مواساة نفسه بما فعله من أمور كريمة في شبابه وعزوفه عن الأفعال السيئة؛ إذ نراه في تطلعه إلى الماضي يبكي حينا ويسر حينا اخر، وذلك في قوله:

والقَيْنَةَ الحَسْنَاءَ مِث

لَ الرِّيمِ مِنْ ذَهَبٍ سِوَارُهْ

ليختم قصيدته بإشارته إلى حكمة جليلة وهي أن معظم الشر يبدأ من الأمور الصغيرة، والوقوف عندها وهو نابع عن صدق عواطفه.

وفي مقام اخر نجده يقول على بحر الخفيف:

عَجِبَتْ دَخْتَنُوس لما رَأَتْنِي

[1] مسكين الدارمي: الديوان، ص46.

قَدْ عَلاَنِي مِنَ المِشِيبِ خِمَارُ

فَأَهَلَّت بِصَوْتِها وَأَرَنَّتْ

لا تَهَابِي قَدْ شَابَ مِنِّي العِذَارُ

إِنْ تَرَيْنِي قَدْ بَانَ غَرْبُ شَبَابِي

وَأَنِي دُونَ مَوْلِدِي أَعْمَارُ

ابْنُ عَامَيْن وابنُ خَمْسِينَ عَامًا

أَي دَهْرٍ أَلاَلَهُ أَدْهَارُ

لَيْتَ يَسْعَى لهَا وُجُوبَتَهَا لِي

يَوْمَ قَالتِ أَلَّا تَرِمَّ تَغَارُ

لَيْتَنَا قَبْلَ ذَلِكَ اليَوْمِ مُتْنَا

أَوْ فَعَلْنَا مَا يَفْعَلُ الأَحْرَارُ[1]

في هذه القصيدة نجد أن مسكين الدارمي يرثي شبابه ويبكي على ضياعه مستخدما رمز المرأة للتعبير عن ذلك، فقد زال الشباب وظهر المشيب الذي غطى رأسه كالخمار لأن المرأة هي التي تغطي رأسها، مخاطبا كل إنسان يتعجب من حلول المشيب برأسه، لأن هذا المشيب لم يمس روحه، وفي الوقت نفسه يحاول أن يواسي نفسه عندما هرب من المعركة.

[1] المصدر السابق، ص 54.

إن مسكين من خلال هذه القصيدة يحاول إيجاد مهرب من حالة اليأس التي يعيشها بعد فراره من المعركة، حيث عبر عن ذلك تعبيرا حسيا عن مشيبه؛ بالإضافة إلى فقدانه الأمل من الشباب الذي حل محله المشيب، إذ كان رثاؤه صادقا ونابعا عن تجربة عميقة وعاطفة صادقة نبعت من ذاته، ودلت على حبه للبقاء.

ويقول في موضع اخر على بحر الطويل:

أَرَى كُلَّ رِيحٍ سَوْفَ تَسْكُنُ مَرَّةً

وَكُلُّ سَمَاءٍ ذَاتِ دَرّ سَتُقْلِعُ

فَإِنَّكَ وَالأَضْيَافَ فِي بُرْدَةٍ مَعًا

إِذَا مَا تَبصُّ الشَّمْسُ سَاعَةَ تَنْزِعُ

لحَافِي لحَافُ الضَّيْفِ والبَيْتُ بَيْتُه

ولمْ يُلْهِنِي عَنْه غَزَالٌ مُقَنَّعُ

أُحدِّثُه أَنَ الحَدِيثَ مِنَ القِرَى

وتَعْلَمُ نَفْسِي أَنَّه سَوْفَ يَهْجَعُ[1]

فالشاعر هنا يفخر بنومه مع ضيوفه وإطالة الحديث معهم، فلم يشغله عنه الغزال المقنع والتي ترمز هنا للمرأة الحسناء، كذلك يفتخر بالقرى في مظاهرها المادية والتي تدل على مظاهر الكرم في الجاهلية، فالعربي ظل متنقلا بين البادية والحاضرة، فعادة الشعراء الصوفيين استخدام رمز المرأة.

[1] المصدر السابق، ص69.

ولا يزال الشاعر مسكين يستحضر رمز المرأة في شعره إذ قال على بحر الطويل:

تَعْلَقُ فِي مِثْلِ السَّوَارِي سُيُوفُنَا

وَمَا بَيْنَهَا وَالكَعْبِ مِنَّا تَنَائِفُ

وكُلُّ رُدَينِيٍّ كَأَنَّ كُعوبَهُ

قَطًّا سَابِقٌ مُسْتَوْرِدُ المِاءِ صَائِفُ

كَأَنَّ هِلَالاً لَاحَ فَوْقَ قَنَاتِهِ

جَلاَ الغَيْمَ عَنهُ وَالقَتَامَ الحَرَاجِفُ

لَهُ مِثْلُ حُلْقُومِ النَّعَامةِ حِلَّةٌ

ومِثلُ القُدَامَى سَاقَهَا مُتَنَاصِفُ

وإِنَّا أُنَاسٌ يَمْلأُ البِيضُ هَامُنَا

ونَحْنُ حِوَارِيُّون حِينَ نُزَاحِفُ

جَمَاجِمُنَا يَوْمَ اللِّقَاءِ بِرأْسِنَا

إِلَى المَوْتِ تَمْشِي لَيْسَ فِيهَا تَجَانُفُ

رَبيعَةُ فَرْعٌ مِنْ نِزَارٍ ولَمْ تَكُنْ

عُمَانِيةً لِلْبُخْلِ حَامٍّ وَخَارِفُ[1]

لقد انطلق مسكين في شعره من مكانته الطبقية الحقيقية، إذ جسد لنا مفاخر راسخة؛ أين تظهر المعاني الإسلامية، إذ نراه يفتخر بالرمح فرمز له " بالمرأة" التي كانت مشهورة بصنع الرماح ردينة، ويحاول من خلال شعره بالدين والتقوى والخلق ولكنه ضاع، ويرجع ذلك إلى اعتزازه بإيمانه لا وفخره به.

وفي هذه الأبيات نراه يستلهم من القران الكريم لفظ الحواريين، وذلك من خلال الآية الكريمة التالية من سورة ال عمران قال تعالى:﴿ **فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمْ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ آمَنَّا بِاللَّهِ وَاشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ**﴾[آل عمران الآية:52].

وفي الختام إن رمز المرأة في الشعر الصوفي لدى الشاعر مسكين الدارمي من خلال ديوانه؛ حيث نجده بنسبة قليلة، من الرغم من أنّ المرأة شكّلت وشغلت حيزا هاما من أشعار الصوفيين الذين وظفوا المرأة للتعبير عن الذّات الإلهية.

المطلب الثاني: حضور الخمرة الرمز

بما أن رمز المرأة شغل حيزا هاما وكبيرا من الشعر الصوفي، هذا الكائن الجميل الذي وجد فيه الشعراء الصوفيون ملجأ وملاذا للتعبير عن شوقهم، وحبّهم للذات الإلهية فحولوها من دلالتها الأصلية والتي كانت ترمز إلى الحب العذري، إلى دلالة جديدة، لكنها لم تكن الرمز الوحيد الذي عبر

[1] المصدر السابق، ص 75.

به الصوفيون عن شوقهم للذات الإلهية؛ إذ نجد هناك رمزا آخرا وظفوه في أشعارهم ألا وهو رمز الخمرة.

لقد كان لغموض التجربة «وانغلاقها أسرارا جمة مما حتمت عليهم ولوج حقول دلالية تتقابل وتتعالق مع تجربتهم ومنها حقل الخمر، فقد أفادوا من شعر الخمرة وأحاطوا بمصطلحاته، والأكيدة أن الخمرة لدى الصوفية خمرة لم تعتصرها أيدي البشر ولم تسكر بها عقول، إنها خمرة معنوية تسكر بها أرواحهم، فحال الشاعر تائهة في بحار المحبة الإلهية جعلته يغيب عن عالمه، وحتى عن ذاته»[1]؛ حيث إن جمال المحبوب يجعل الشاعر الصوفي تائها فيه.

عبرت الخمرة في المعجم الصوفي عن «حالات الفناء في الذات الإلهية، والتجلي في ملكوت الله فهو سكر يورث في الإنسان الطرب والإذلال وإنشاء السر الإلهي»[2]؛ فالخمرة في التجربة الصوفية أصبحت رمزا يعبر من خلاله الشاعر الصوفي عن حاله جاعلا إياها معادلا موضوعيا؛ حيث وجد رجال الصوفية في «الخمرة الروحية معادلا موضوعيا للخمرة المادية، فهي تحقق لهم، الوصول إلى الحضرة الإلهية كون الخمرة تعبر عن مرحلة الحضور، كما يكشف لنا التوظيف الصوفي للخمرة عن العلاقة بين الخمرة المادية والخمرة الحسّية، فهذه الأخيرة معروفة أنها شارب مسكر ويسبب تخديرها

[1] محمد ملياني وبن عمر بوخضرة: مصطلحات، مجلة علمية محكمة في قضايا المصطلح، ص218.
[2] سعاد حكيم: المعجم الصوفي، دار دائرة، بيروت، لبنان، د ط، 1981، ص1205.

للوعي البشري...وأن الخمرة المجرّدة باصطلاح الصوفية هي ذوق المحبة الإلهية»[1]؛ فالخمرة عند الصوفيين سلما يرتقون به إلى المحبة الإلهية.

والشاعر مسكين الدارمي كغيره من الشعراء الصوفيين يوظف رمز الخمر في ديوانه، بالرغم من قلة توظيفه إذ يقول على بحر السريع:

إِنْ أَكُ مِسْكِيرًا فَلَا أَشربُ الـ

وَغْلَ ولاَ يَسْلَمُ مِنِّي البَعِيرُ[2]

فالشاعر هنا نراه يوظف لفظ السكر بطريقة تختلف عن الطريقة السابقة، لأن من عادة الشعراء الصوفيين توظيف مثل هذه المصطلحات، والتي تعني الذات الإلهية والشوق إليها، فهو يؤكد على أنه لا يشرب الخمر.

المطلب الثالث: التجربة العميقة والعاطفة الصادقة والوحدة العضوية

بعد أن تناولنا فيما سبق أحد خصائص الشعر الصوفي والمتمثلة في الرمز بنوعيه رمز المرأة ورمز الخمرة، نأتي إلى الوقوف عند خصائص أخرى له يتناولها الشاعر مسكين الدارمي من خلال ديوانه، وتجلت فيما يلي:

يقول على بحر الطويل:

أَخَاكَ أَخَاكَ إِنَّ مَنْ لَا أخًا لَهُ

[1] مختار حيور: شعر أبي مدين التلمساني، الرؤيا والتشكيل، اتحاد كتاب العرب، دمشق، د.ط، 2002، ص100.
[2] مسكين الدارمي، الديوان، ص56.

كَسَاعٍ إِلَى الهَيْجَا بِغَيْرِ سِلاَحِ

وَإِنَّ ابْنَ عَمِّ المرْءِ فَاعْلَمْ جَنَاحُهُ

وَهَلْ يَنْهَضُ البَازِي بِغَيْرِ جَنَاحِ؟

ومَا طَالِبُ الحَاجَاتِ إلاَّ مُعَذَّبَا

ومَا نَالَ شَيْئًا طَالِبٌ لِنَجَاحِ [1]

يتحدث الشاعر في هذه الأبيات عن الترابط القبلي الموجود بين أفراد القبيلة الواحدة من أجل مواجهة الظلم الذي تتعرض له؛ إذ نراه يقدم نصائح للإخوة؛ حيث يدعو الأخ بأن يكون سندا لأخيه ومعينا له في كل الأوقات؛ فهو سلاحه ضد أعدائه، كذلك نراه يوصيه بابن عمه وأقربائه، فعادة العرب أن يوصون أولادهم بأبناء عمومتهم، حتى لا يقعون ضحية سهلة في مخالب أعدائهم، الذين يتربصون بهم، فالشاعر يدعو إلى الأخذ بالأسباب، ثم يبين لنا نتيجة عدم الاستماع إلى النصائح، ويخبرنا بما يترتب على ذلك، بعد ذلك يحذر من طلب المعرفة من الاخرين.

ما يلاحظ من خلال هذه الأبيات أنها امتازت بعاطفة صادقة، لأن الشاعر هنا عبر على ما يختلج في نفسه من مشاعر وأحاسيس نابعة من القلب الناتجة عن حال قبيلته، وذلك نظرا للتجارب العميقة التي مر بها في حياته؛ بالإضافة إلى أن هذه الأبيات اتسمت بالوحدة الموضوعية؛ إذ يلتزم فيها بموضوع واحد ولا يخلط بين المواضيع والأغراض، فقصائدهم تمتاز بجو روحاني عميق يطغى عليها، وهذا ما لاحظناه من خلال هذه الأبيات للشاعر مسكين الدارمي.

[1] المصدر السابق، ص 33.

كما نجده يقول في موضع اخر على بحر الطويل:

فَذَلِكَ مَوْثُوقٌ بِهِ أُمُورِهِ

وفِي كُلِّ مَا حَالٍ أَعزُ وَثِيقِ

وَأَكْذَبُهُمْ وِدًّا أَخُو الكَأْسِ إِنَّه

صَدِيقٌ صَبُوحٍ دَائِمٍ وَغَبُوقِ

وَبَيْنَهُمَا المضّطَر يَلْتَمِسُ التِي

جَمِيعُهُم فِيهَا بِكُلِّ طَرِيقِ[1]

يتحدث الشاعر مسكين الدارمي من خلال هذه الأبيات الشعرية عن ثلاثة أصناف من الأصدقاء، فالنوع الأول هو صاحب المودة والرحمة والثقة، والذي إذا أعطاك عهدا وفى به ولا يخون ولا يهجر، فطباعه أصلية لا تتغير ولا تتبدل مع مرور الزمان، ولا بأي حال من الأحوال، وهو الذي يثبت على رأي واحد، ثم ينتقل إلى الصنف الثاني هو صاحب الخمر الذي يعاقر الخمر فلا يتركها ولا يتخلى عنها؛ بحيث لا يبقى على عهد مع أصدقائه ويتغير بحسب الأحوال والظروف؛ لذلك يحذرنا الشاعر من مصاحبة هذا النوع، ثم يأتي لبيان نوع ثالث من الأصدقاء وهو صاحب الحاجة الذي يجعل مصلحته في المقام الأول ولا تهمه مصلحة من حوله، فيدعونا بأن نحذر منه لأن هذا النوع سوف يخونك في أول فرصة تأتيه ودون مبالاة منه، فحين تنتهي مصلحته معك سوف يتركك.

[1] المصدر السابق، ص 80.

وقد اتسمت هذه الأبيات بالوحدة العضوية؛ فالشاعر لا يقدم ولا يؤخر بين أبياته، ولا ينوع في الموضوعات والأغراض بالإضافة إلى أنه عبر عن معنى الصداقة بعاطفة صادقة وقوية، ولعل ذلك يعود إلى تجربته العميقة وخبرته الكبيرة في الحياة، ومن الواقع الذي عاشه.

ويواصل في الموضوع نفسه يحذر من مصاحبة الأحمق، والذي شبهه بالثوب الخرق الذي لا ينفع معه الإصلاح، حيث يقول على بحر الرمل:

اتَقِ الأَحْمَقَ أَنْ تَصْحَبَهُ

إِنَّمَا الأَحْمَقُ كَالثَّوْبَ الخَرِقْ

كَلَمَا رَقَّعْتَ مِنْهُ جَانِبًا

حَرَكَتْهُ الرِيحُ وَهْنًا فَانْخَرَقْ

أَوْ كَصَدْعٍ فِي زُجَاجٍ فَاحِشٍ

هَلْ تَرَى صَدْعَ زُجَاجٍ مُتَفِقْ

وَإِذَا جَالَسْتُه فِي مَجْلِسٍ

أَفْسَدَ المَجْلِسْ مِنْهُ بِالخَرَقْ

وإِذَا نَهْنَهْتَه كَيْ يَرْعَوِي

زَادَ جَهْلاً وَتَمَادَى فِي الحُمْقِ

وإِذَا الفَاحِشُ لَاقَى فَاحِشًا

فَهَنَاكُمْ وَافَقَ الشِّنُ الطَّبَقْ

إِنَّمَا الفُحْشُ وَمَنْ يَعْتَادَهُ

كَغرَابِ السُّوءِ مَا شَاءَ نَعَقْ[1]

يحذر الشاعر هنا الإنسان العاقل من مصاحبة الأحمق الذي يمتاز بفساد رأيه وقلة عقله، وبالتالي لا يستشار ولا يؤخذ برأيه، وكل عاقل يدرك فساده.

شبه الشاعر الأحمق بالثوب الخرق لا يجدي معه الإصلاح، ثم شبهه بالزجاج المتصدع الذي لا يستطيع أحد جمعه أحد فالأحمق لا طباع له ولا أخلاق له، فهو كالغراب لا يكف عن النعيق.

لقد تجلت من خلال هذه الأبيات الوحدة العضوية والوحدة الموضوعية أيضا، فالشاعر هنا يلتزم بالحديث عن موضوع واحد، ولا ينوع سواء في الأغراض الشعرية أو المضامين؛ فعبر عن ذلك تعبيرا صادقا وصريحا عما يختلج في صدره وأحاسيسه، نظرا لتجاربه العميقة وثقافته الواسعة، والخبرة الكبيرة في الحياة، لذلك نراه ينطلق في شعره من تجاربه الشخصية ومن معايشته الواقعية للحياة التي تفيض بهذا النبع الغزير.

المطلب الرابع: الصورة والشكل

شغلت قضية الصورة الشَّعرية حيزا هاما من اهتمامات الشعراء على مر العصور والأزمنة، إذ كانت مجالا خصبا عبر من خلاله هؤلاء الشعراء عن رؤاهم وأفكارهم بطريقة إيحائية حاولوا من خلالها تجسيد هذه الرؤى والأفكار في أعمالهم الشعرية، لأنها ركيزة أساسية من ركائز الأدب، وأهم وسائط في نقل تجربته الشعرية يّعرفها جابر عصفور الصورة الشعرية بأنها« طريقة خاصة من طرق التعبير وأوجه الدلالة تنحصر أهميتها معنى من المعاني

[1] مسكين الدارمي: الديوان ، ص 77.

من خصوصية وتأثير، لكن إن كانت هذه الخصوصية أنّ ذلك التأثير فإن الصورة لا تغير من طبيعة المعنى في ذاته إنّها لا تغير إلاّ من طريقة عرضه وكيفية تقديمه».[1]

إن الصورة الشعرية هي ذلك الينبوع الذي يعبر به الشاعر عن خياله« ووسيلته ومادته الهامة التي يمارس بها ومن خلالها فاعليته ونشاطه»[2]؛ ذلك أن الخيال هو عنصر فعال في صياغتها وتركيبها.

تتمثل الصورة الشعرية في « الشكل الفني الذي تتخذه الألفاظ والعبارات بعد أن ينظمها الشاعر في سياق بياني خاص ليعبر عن جانب من جوانب التجربة الشعرية الكاملة في القصيدة، مستخدما طاقات اللغة وإمكانها في الدلالة والتركيب والإيقاع والحقيقة والمجاز، والترادف، والتضاد، والمقابلة، والتجانس، وغيرها من وسائل التعبير الفني، والألفاظ والعبارات هما مادة الشاعر الأولى التي يصوغ منها الشكل، أو يرسم بها صورة الشعرية»[3]؛ إذ من خلال الصورة الشعرية يعبر الشاعر عن مكنونات نفسية ووجدانية، مستخدما الأدوات الفنية التي تساعده على نقل تجربته.

فالصورة هي «تشكيل لغوي يكونها خيال الفنان من معطيات متعددة، يقف العالم المحسوس في مقدمتها فأغلب الصور مستمدة من الحواس إلى جانب ما لا يمكن إغفاله من الصور النفسية و العقلية وإن كانت لا تأتي بكثرة الصورة الحسية، أو يقدمها الشاعر أحيانا كثيرة في صورة حسية».[4]

ولا يختلف الشاعر مسكين الدرامي عن هؤلاء الشعراء فقد استخدم الصورة الشعرية في قصائده للتعبير عنت عواطفه ومشاعره ومكوناته باستخدام الصور المختلفة، وسنحاول عرضها فيما يلي:

---

[1] جابر عصفور: الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، المركز الثقافي، بيروت، ط3، 1992،ص 323.

[2] المرجع نفسه، ص 14.

[3] عبد القادر القطبي: الاتجاه الوجداني في الشعر العربي المعاصر، مكتبة الشباب، القاهرة، د ط، 1988، ص 391.

[4] علي البطل: الصورة في الشعر العربي حتى أواخر القرن الثاني الهجري، دراسة في أصولها وتطورها، دار الأندلس، القاهرة، 1401هـ/ 1981، ص 20.

1- احتل التشبيه مكانة مهمة بين الأساليب البيانية وبخاصة في النقد القديم، ولقد كان مدار الإهتمام والبحث عند جملة من نقاد العرب، فقد عرفه القزويني بأنه« الدلالة على مشاركة أمر لآخر في معنى ما لم يكن استعارة»[1] إذ أن التشبيه يقوم على «علاقة مقارنة تجمع بين الطرفين هذه العلاقة تستند إلى مشابهة حسية وقد تستند إلى مشابهة في الحكم والمقتضى الذهني».[2]

إن التشبيهات عند الشاعر مسكين كعادة الشعراء القدامى غلب عليها الطابع الحسي، والتي لا تعني أن الشاعر يقوم بمحاكاة الإحساسات بطريقة حرفية، بل يحاول أن يمدها ببعد خيالي.

لقد لجأ مسكين في شعره إلى التشبيهات بكثرة، إذ جاءت في حوالي ستة وستين موضعا تقريبا، وكانت متنوعة على النحو التالي:

– التشبيه البليغ:

هو ما حذفت منه أداة التشبيه، وبقى المشبه والمشبه به، ومن أمثلته قوله على بحر الرَّمل:

أصْبحَتْ عَاذِلتي مُعْتلةً

قرِمًا أم هي وَحْمَى للصّحَبْ.[3]

الشاعر هنا ومن خلال هذه الأبياتّ يحاول أن يبين لنا مدى لوم زوجته له، حيث شبهها في هذا اللوم بالمرأة الوحمى التي تشتهي نوعا من الطعام.

وقوله كذلك على بحر الطويل:

وحصنٌ بصحراءِ الثّوِيَّةِ بَيْتُهُ

[1] الخطيب القزويني: الإيضاح، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1424هـ/ 2003م، ص 164.
[2] محمد ساجبان علي: مجلة فكر وإبداع النوع الصور التشبيهية ودلالتها في المعلقات، ص 240.
[3] مسكين الدارمي: الدايون، ص 20.

ألا إنمَاَ الدُّنْيا مَتَاعٌ يمْتَّعُ[1]

شبه الشاعر الدنيا في زوالها، وذهابها، وانصرافها وانقضائها، بذلك المتاع الذي يتلاشى وينقضي مع مرور الزمن، والأيام والسنين.

– التشبيه المرسل:

وهو «ما ذكر فيه المشبه والمشبه به والأداة»[2]، وهو الأكثر استعمالا عند مسكين الدارمي، ومن شواهده قول الشاعر واصفا زوجته:

كشموسِ الخيلِ يبْدُو شغبَهَا

كلما قيل لها: هَالٍ وهَبْ[3]

شبه الشاعر هنا زوجته بالخيل، ومبينا لنا سرعة غضبها الذي يظهر لأي سبب؛ إذ يكشف لنا عن زوجته هذه المرأة المتسرعة، وغير الواعية.

– التشبيه المؤكد:

استخدم مسكين التشبيه المؤكد،« وهو ما ذكر فيه ذكر فيه المشبه والمشبه به ووجه الشبه، بينما حذفت منه الأداة»[4] ومن شواهد هذه ما يليك

عَجِبَتْ دخْتَنُوس لما رأتني

قَدْ عَلانِي منَ المشِيبِ خمارُ.[5]

[1] المصدر نفسه، ص 49.

[2] السد أحمد الهاشمي: جواهر البلاغة، ضبط وتدقيق وتوثيق، د. يوسف الصميلي، المكتبة العصرية، بيروت، دط، دت، ص 242.

[3] مسكين الدرامي: الديوان، ص 21.

[4] أحمد الهاشمي: جواهر البلاغة، ، ص 242.

[5] مسكن الدارمي: الديوان، ص 54.

الشاعر هنا يصور لنا الشيب الذي يغطي رأسه، ويعلوه مثل خمار المرأة.

– التشبيه المفصل:

وهو ما ذكر فيه« المشبه والمشبه به، والأداة ووجه الشبه»[1]، ومن ذلك قوله.

لحا الله مَنْ بَاعَ الصَّديقَ بغَيرهْ

ومَا كلُّ بَيعٍ بعته بربَاحِ

كَمُفسِدِ أدْنَاهُ ومُصْلِح غَيْرِهِ

ولمْ يأتمرْ في ذَاكَ غيرُ صَلاَحِ[2]

شبه الشاعر هنا كل إنسان يبيع صديقة بغيره بمن يفسد القريب ويصلح البعيد، ولن ينال من بيعه سوى الخسارة وعدم الربح.

– التشبيه الضمني:

وهو تشبيه « لا يوضع فيه المشبه والمشبه به في صور التشبيه المعروفة بل للمجان في التركيب»[3]، ومن شواهده

إنّ أدْعُ مِسْكينًا فلسْتَ بمنكَرٍ

وهَلْ ينكرَنّ الشَّمْسَ ذرٌّ شُعَاعِهَا[4]

الشاعر هنا يفخر بذاته التي لا ينقص من قدرها وكذلك يفخر بذاته التي لا ينقص من قدرها وكذلك يفتخر بلقبه الذي عرف به وهو مسكين، حيث شبه نفسه، وصور شهرته وسطوع أثره بالشمس.

[1] أحمد الهاشمي: جواهر البلاغة، ص 242.
[2] مسكين الدرامي: الديوان، ص 34.
[3] أحمد الهاشمي: جواهر البلاغة، ص242.
[4] مسكين الدرامي الديوان: ص 73.

– التشبيه التمثيلي:

وهو « ما كان وجه الشبه فيه صورة متنزعة من متعدد»[1] كقوله وفي مدح بني حمان:

تبيتُ رِمَاحُ الخطِ حولَ بيوتِهِمْ

كأنَّ الوُعُولَ ثُم بِثْنَ مع الْبَقَرْ[2]

يشبه مسكين هنا رماة الرماح الذين يمحون بيوتهم وقومهم من غارات الأعداء ومكائنهم بالوعل وهو نوع من فصيلة البقر الذي يمحي قطيعه من الوعول الأخرى ومن السباع، ونلاحظ أن الشاعر هنا لم يأت بالصبورة بشكل مفصل، بل ترك جزاء منها لخيال المتلقي حتى يتعرف على مراميه ومقاصده.

ومن خلال ملاحظتنا للتشبيهات التي أوردها الشاعر مسكين الدرامي، ندرك أنه لم يخرج عن قاعدة الشعراء القدامى الذين سبقوه؛ فقد جاءت تشبيهاته في مجملها في صورة حسية رائعة الجمال، وعذبة العبارة،

وذلك نظرا لحياة البداوة التي كانوا يعيشونها، «فالبيئة هي المادة الخام التي يبني الشاعر تجاربه»[3].

2– الاستعارة:

اهتم النقاد والبلاغيون بالاستعارة وتعددت تعريفاتهم لها، ومنها « استعمال اللفظ في غير ما وضع له العلاقة المشابهة بين المعنى المنقول عنه والمعنى المستعمل فيهن مع قرينة صارفة عن إرادة المعنى الأصلي»[4]، وهي « نقل العبارة عن موضع استعمالها في أصل اللغة إلى غيره لغرض»[5]

[1] أحمد الهاشمي: جواهر البلاغة، ص234.

[2] مسكين الدارمي: الديوان، ص 45.

[3] جابر عصفور: الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي، مرجع سابق، ص309.

[4] أحمد الهاشمي: جواهر البلاغة، ص257.

[5] أبو هلال العسكري: الصناعتين الكتابة والشعر، المحقق: علي محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر عيسى البابي الجبلي، 1317هـ/1952م، ص268.

ولقد احتلّت الاستعارة حيزا هاما في ديوان الشاعر مسكين الدارمي بنوعيها سواء المكنية أو التصريحية

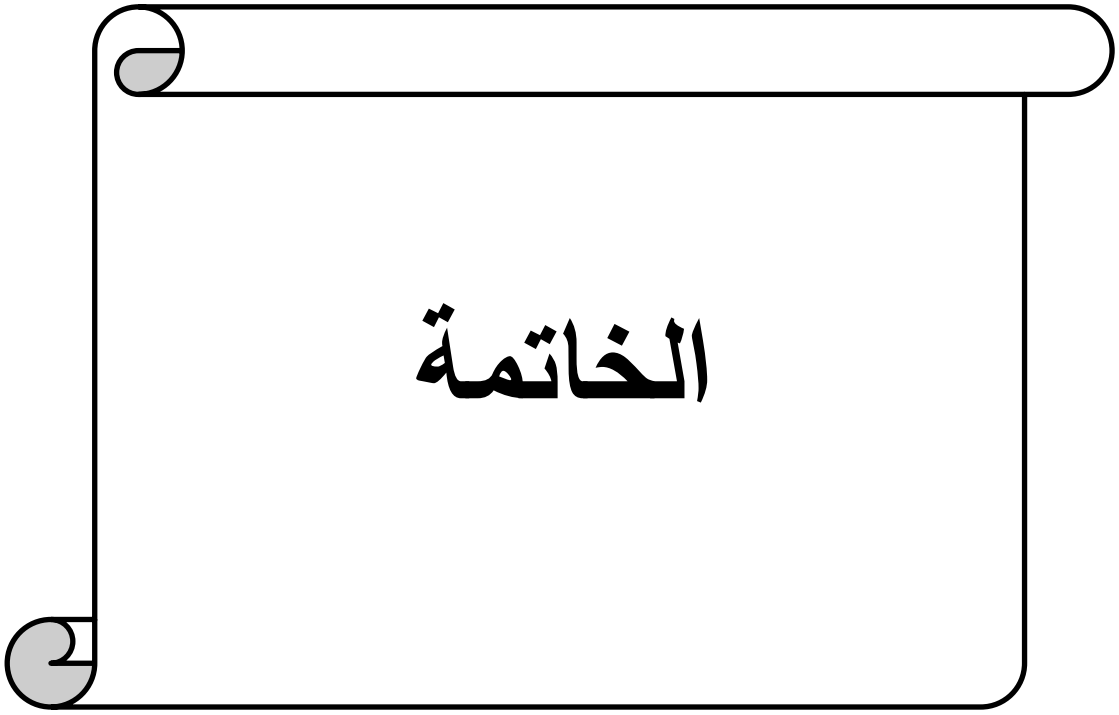
زمن سياق الاستعارة المكنية قوله على بحر الطويل:

دعا ضابئا داعي المنايا فَجَاءَهُ

ولما دعوا باسم ابن دارَةَ اسْمَعوا[1]

شبه الشاعر هنا الموت بالإنسان وحذف المشبه به، ترك لازما من لوازمه وهو الدعاء على سبيل الاستعارة المكنية.

[1] مسكين الدارمي: الديوان، ص 66.


الخاتمة

من خلال هذه الرحلة المتواضعة التي قمنا بها في ظلال التصوف نستخلص ما يلي:

- نشأ التصوف في العصر الأموي وهو العصر الذي عرف فيه التصوف تطورا كبيرا.

- إن التصوف مصدره القرآن؛ والسنة النبوية الشريفة، ومآثر الصحابة؛ إذ يعد فكرا إسلاميا خالصا؛ ولم يكن وليدا لمصادر أجنبية.

- إنّ هدف التصوف الأول والأساسي هو طهارة القلب من كلّ الذنوب والخطايا، والابتعاد عن الملذات، والوصول إلى الذات الإلهية والذوبان فيها.

- أسهمت مجموعة من العوامل والظروف في نشأة التصوف لعل من أبرزها العوامل والظروف الدينية، والاجتماعية، والسياسية التي مرت بها الأمة الإسلامية.

- اتخذ الصوفية من رمز المرأة والخمرة سبيلا لوصف شوقهم، ووجدهم، وهيامهم، بالذات الإلاهية.

- تجلت النزعة الصّوفية عند مسكين الدارمي، وذلك من خلال توظيفه للمصطلحات الصوفية، وحضور الحس التصوفي في شعره.

- توظيف الشاعر مسكين الدارمي لمجموعة من الخصائص الفنية، أبرزها الرمز بنوعيه (رمز المرأة ورمز الخمرة)، بالإضافة إلى توظيف العاطفة الصادقة والتجربة العميقة، التي تدور في فلك التصّوف وملكوته.

- توظيف الشاعر لغة صوفية من مثل: (الله، الجنّة، النّار، التجلّي، الحلول...)

- يعد الشاعر مسكين الدارمي من بين الشُّعراء المتصوفين في العصر القديم، الذين تركوا بصمات واضحة في التراث العربي الإسلامي، بفضل إبداعاته الشعرية.

وفي ختام هذا البحث نرجو أن نكون قد وفقنا في الإحاطة بملامح النزعة الصوفية عند الشاعر مسكين الدارمي، ولو بالقدر اليسير فإن أصبنا فمن الله، وإن أخطأنا فمن أنفسنا.

ملحق

التعريف بالشاعر:

مسكين لقب غلب عليه، واسمه ربيعة بن عامر بن أنيف بن شريح بن عمرو بن زيد بن عبد عدس بن دارم بن مالك بن زيد مناة بن تميم[1].

ومسكين من بني تميم التي أنجبت عددا من الشعراء الفحول في العصر الأموي منهم جرير والفرزدق، ومسكين من بني دارم وهم أحد بطون تميم وأشهرها وإليها –كذلك– ينتسب الفرزدق، ودارم من أش راف تميم وهو من الشعراء الذين وفدوا من العراق إلى الشام لمدح بني أمية إبان حكمهم وترجح الروايات ولادته في العصر الراشدي ووفاته سنة 89 هـ، 708 م.

عرف شاعرنا بمسكين وهذا اللقب لا يدل على المسكنة والضعف فهو من سادات تميم وعرف بالشجاعة والإقدام، ولكنه لقب التصق به بسبب بيت قاله وقد كان الشعراء العرب يتلقبون بأبيات قالوها، والبيت هو:

أنا مسكين لمن أنكرني ولمن يعرفني جد نطق

ويروى أنه أنهى حياته متنسكا، ملازما المسجد، راميا بكل ملذات الدنيا ومغرياتها، ساعيا وراء الصلاة والعبادة وكانت وفاته سنة تسع وثمانين من الهجرة، وقيل إنه أعقب ولدا اسمه تارة عقبة وأحيانا عتبة.

قبيلته وأسرته:

كان مسكين أحد سادات بني دارم وشعرائهم المجيدين، فقد كان " شاعرا مجيدا وسيدا شريفا، أحب فتاة من قومه ولكنها كرهته لسواد لونه وقلة ماله وتزوجت رجلا من قومه ذا يسار ليس له مثل نسب مسكين، فمر بهما مسكين ذات يوم، وتلك المرأة جالسة مع زوجها فقال:

أنا مسكين لمن يعرفني لوني السمرة ألوان العرب

من رأى ظبيا عليه لؤلؤ واضح الخدين مقرونا بضب

أكسبته الورق البيض أبا ولقد كان ما يدعى لأب

رب مهزول سمين بيته وسمين البيت مهزول النسب

وقد تزوج مسكين امرأة من منقر وكانت فاركا شديدة الخصومة.

[1] أبو الفرج الأصفهاني، تحقيق إحسان عباس – إبراهيم السعافين– بكر عباس، الأغاني، بيروت، دار صادر، ط1،1423 هـ، 2002م،

الحياة السياسية:

كان مسكين يقصد دمشق قادما من العراق لمدح خلفاء بني أمية وتحديدا معاوية وابنه يزيد، وقد كانا يكرمانه فقد كان مسكين من الموالين للحزب الأموي، شارك في الدفاع عنه ضد المختار الثقفي مع زياد بن أبيه

الذي كان صديقا له ، فقد أرعاه زيادا حمى له بناحية العذيب في عام قحط حتى أخصب الناس وأحيوا، ثم كتب له ببر وتمر وكساه وقد رثاه مسكين بعد وفاته، وذلك مما أثار الفرزدق ضد مسكين فهجاه.

منهجه:

يتناول بحث شعر مسكين الدارمي في ضوء المنهج الفني للكشف الأخرى واستدعائها عند الحاجة إليها في الكشف عن خبايا النص فمنهج واحد لا يغني غناء تاما في البحوث الأدبية[1].

والمنهج هو أن نجمع في كل دراسة خاصة بين التأثر والتحليل من جهة، والوسائل الدقيقة للبحث والمراجع من جهة أخرى، وذلك وفقا لما يقتضيه الموضوع .فنستعين عند الحاجة بعدة علوم مساعدة نستخدمها حسب ما أعدت له في تهيئة المعرفة الدقيقة. [2]

كما يقوم المنهج الفني على" مواجهة النص مواجهة مباشرة وقراءته قراءة فاحصة، والاستعانة عليه بوسائل فنية تمكن من إلقاء أكبر قدر من الضوء عليه، ومن ثم التوصل إلى فهم ما فيه من رموز وإشارات ، ونضعه في مكانه الصحيح بالنسبة للنوع الأدبي الذي ينتمي إليه[3].

ومن ثم" يعنى بدراسة النصوص والآثار الأدبية – في ذاتها – دون إقحام متعمد لأشياء خارجية إلا لحاجة كالمنهج التاريخي والاجتماعي والنفسي، فهو يعنى بتحليل النص لغويا ونحويا وبلاغيا، أي أنه يعنى بدراسة العمل الأدبي بطريقة موضوعية.

وهذا لا يعني أن تناول الباحث لهذا الشعر سيكون بمعزل عن ظروفه التي أوجدته، فالشاعر لا يمكن أن العناصر العقلية التي تحملها، لكن الباحث لا يستسلم كليا لهذه الظروف بل يلتمسها في إضاءة جوانب مغلقة من النص.

ومثل هذه العناية شيء مشروع تبرره طبيعة ذلك الشعر، لكنها تظل عديمة الجدوى إذا لم تقترن بدراسة فنية وافية للأداء الشعري، وما تحقق فيه من مقومات خاصة، وليس من المجدي في مجال الدراسة الفنية أن يكتفي الدارس بنثر القصيدة أو أبيات منها والإشارة العارضة إلى بعض مظاهر فنية ترده في الغالب إلى الحديث مرة

[1] شوقي ضيف، البحث الأدبي طبيعته –مناهجه – أصوله– مصادره: دار المعارف، القاهرة، ط 7، 1996، ص 145.

[2] محمد مندور: النقد المنهجي عند العرب ومنهج البحث في الأدب واللغة، نهضة، مصر، 1996، ص 409.

[3] محمود الربيعي، في نقد الشعر، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، 1998م، ص 159.

أخرى عن المضمون، ولا تقوم على استقراء مفصل في محاولة للكشف عن ظواهر كلية وراء جزئيات التصوير والتعبير.

فالشعر هو أعلى ألوان الفن الأدبي تعبيرا، فيتميز بأن غايته جمالية أو تأتي هذه في المقام الأول منه، ولكن ذلك لا يعني أن الإبداع الشعري يجب أن يكون بعيدا جملة عن أية غاية أخرى، لأن الشاعر يمكن أن يمجد بطلا أو يعرض عملا، أو يدافع عن فكرة، أو يخدم هدفا، أو يتغزل كل ما هنالك أن الغاية الجمالية يجب أن تسبق أية دوافع مذهبية أو حياتية.[1]

وتكمن أهمية المنهج الفني في كشفه عن جوانب المتعة الجمالية وتقصيها في كل نص، بل إن هذا هو سر بقائه واستمراره " إن دراسة الأدب تفسيريا يجب أن تتجه نحو تحقيق أقصى قدر من المتعة الجمالية ... والمتعة الجمالية في صناعة العمل الأدبي تدخل أساسا في العمل الأدبي نفسه وفي المجال الشعري بقوة، وهذه المتعة الجمالية ...هي المبرر الأساسي، وقد ثبت النقد التقليدي حين افترض المتعة الجمالية في كل عمل فني، فالاهتمام بالمتعة الجمالية هو المحرك الأساسي في الإبداع الأدبي.

إن الدراسة الفنية تقوم أساسا على دراسة العناصر الشعرية الخالصة للقصيدة، وهي الخيال والموسيقى والأسلوب والبناء ، وهي عناصر متداخلة غير أن الدراسة التحليلية توجب الفصل بينها مع إد راك الدارس للعلاقة فيما بينها، ولابد إلى جانب ذلك من دراسة الموضوع، وهو الجزء غير الشعري من الشعر.

فالمنهج الفني هو السبيل للوصول إلى منهج متكامل فهو يتناول العمل الأدبي ويقومه معتمدا على ما فيه من قواعد وأصول فنية مباشرة، مثل :العاطفة، والخيال، والأفكار، والأسلوب. فهو يعتمد في تقويمه على القيم الشعورية والتعبيرية معا ليصل من خلال ذلك إلى نتائج تتعلق بالأدب والأديب معا، دائما النتائج التي يصل إليها خلال المنهج الفني تتعلق بالإبداع ذاته وبالمبدع وما يتعلق بهما من بيئة وعصر وقضايا.

ديوان مسكين الدارمي:

قام عبد الله الجبوري وخليل العطية بجمع شعر مسكين الدارمي في ديوان وتحقيقه عام1389 للهجرة، 1970للميلاد ، وكان مجموع أبيات الديوان مئتين واثنين وتسعين بيتا. ثم قام كارين صادر بتحقيقه عام 2000للميلاد، فجاء في ثلاثمئة وخمسة أبيات .

فمجموع الشعر المتفق بينهما يقع في مئتين واثنين وتسعين بيتا، ثم يزيد ديوان كارين بثلاثة عشر بيتا. وقد ورد ذكره قديما عند بعض النقاد والمؤرخين، لكن هذا التناول لم يتجاوز الحديث المقتضب عن نسبه واسمه

[1] الطاهر مكي: الشعر العربي روائعه ومدخل لقراءته، دار المعارف، ط2، 1983م، ص 73، نقلا عن: زينب فؤاد، شعر محمد عبد الغني حسن: دراسة فنية، رسالة ماجيستر، 1413هـ/ 1991م، ص 196.

وسبب تلقيبه بمسكين وأبيات من شعره والحديث عن رثائه لزياد ابن أبيه ومدحه بني أمية وترشيحه يزيد للخلافة في شعره، وذكر بعض الموضوعات الشعرية التي تطرق إليها.[1]

[1] مسكين الدارمي: الديوان، ص 11.

قائمة المصادر

والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

1- المعاجم اللغوية:

1. أبادي الفيروز: قاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، د ب، ط8، 2005.

2. الجرجاني: معجم التعريفات، تحقيق: محمد الصديق المشاري، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، القاهرة، د ط، د ت.

3. حمدي أيمن: قاموس المصطلحات الصوفية، دراسة تراثية مع شرح اصطلاحات أهل الصفاء من كلام خاتم الأولياء، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د ط، 1989.

4. الزمخشري أبو القاسم جار الله بن أحمد : أساس البلاغة، ج1، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1998.

2- الكتب:

1. بدوي عبد الرحمن: تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1975.

2. البطل علي: الصورة في الشعر العربي حتى أواخر القرن الثاني الهجري، دراسة في أصولها وتطورها، دار الأندلس، القاهرة، 1401هـ/ 1981.

3. بكر علاء: مختصر تاريخ التصوف، دار ابن الجوزي، القاهرة، ط1، 2012.

4. تركي ابراهيم محمد: التصوف الإسلامي أصوله وتطوراته، دار الوفاء، الإسكندرية، ط1، 2007.

5. التفتازاني أبو الوفا: مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ط3، د ت.

6. تيمية أحمد: فقه التصوف، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 1993.

7. جاد الله منال عبد المنعم: التصوف في مصر والمغرب، دار الثقافة، القاهرة، دط، دت.

8. الجنابي قيس بن ناظم : التصوف الإسلامي في اتجاهاته الأدبية، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، د ت.

9. حكيم سعاد: المعجم الصوفي، دار دائرة، بيروت، لبنان، د ط، 1981، ص1205.

10. حيور مختار: شعر أبي مدين التلمساني، الرؤيا والتشكيل، اتحاد كتاب العرب، دمشق، دط، 2002.

11. الخطيب القزويني: الإيضاح، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1424هـ/ 2003م.

12. ابن خلدون عبد الرحمن: المقدمة، دار الجوزي، القاهرة، ط1، 2010.

13. الدارمي مسكين: الديوان، تح: كارين صادر، دار صادر، بيروت، ط1، 2000.

14.الربيعي محمود: في نقد الشعر، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، 1998م.
15. الركيبي عبد الله: الشعر الديني الجزائري، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 1988.
16. السد أحمد الهاشمي: جواهر البلاغة، ضبط وتدقيق وتوثيق، د. يوسف الصميلي، المكتبة العصرية، بيروت، د ط ، دت.
17. الشافعي عبد الله: رسالة آداب سلوك المريد، دار الحاوي، د ب، ط1، 1414هـ/1994.
18. الشرقاوي حسن: معجم ألفاظ الصوفية، مؤسسة مختار، القاهرة، مصر، د ط، 1987.
19.ضيف شوقي: البحث الأدبي طبيعته –مناهجه – أصوله- مصادره: دار المعارف، القاهرة، ط 7، 1996.
20. ضيف شوقي: العصر العباسي الأول، دار المعارف ، النيل، القاهرة، ط13، 2005.
21. عاطف جودت نصر: شعر عمر بن الفارض، دراسة في الشعر الصوفي، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1982.
22. عبد الحكيم عبد الغني قاسم: المذاهب الصوفية ومدارسها، مكتبة مدولين، القاهرة، ط1، 1989.
23. عبد العزيز بن عبد الله الحميدي: السيرة النبوية، دار الدعوة، الإسكندرية، ط1، 1418هـ/1997م.
24. عربي محي الدين: اصطلاح الصوفية ضمن رسائله، دار إحياء التراث، بيروت، ط1، 1948.
25.عربي: الديوان، شرح: أحمد حسن بسج، ج2، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1412هـ/1996م
26. عرفان عبد الحميد فتاح: نشأة الصوفية وتطورها، دار الجبل، بيروت، لبنان ط1، د ت.
27. عزام عبد الوهاب: التصوف وفريد الدين العطار، دار هنداوي، د.ت.
28. عصفور جابر: الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، المركز الثقافي، بيروت، ط3، 1992.
29. أبو العلا عفيفي: التصوف، الثورة الروحية في الإسلام، دار الشعب، بيروت، د ط، 1963.
30. عودة أمين يوسف: تأويل الشعر والفلسفة عند الصوفية، عالم الكتب الحديثة، الأردن، ط1، 2008.
31. عون فيصل يدير: التصوف الإسلامي الريق والرحال، مكتبة سعيد رأفت، دط، 1983.
32. ابن الفارض: الديوان، دار صادر ، بيروت، د ط، د ت،

33. أبو الفرج الأصفهاني: تحقيق إحسان عباس – إبراهيم السعافين– بكر عباس، الأغاني، بيروت، دار صادر، ط1،1423 هـ، 2002م.

34. القطبي عبد القادر: الاتجاه الوجداني في الشعر العربي المعاصر، مكتبة الشباب، القاهرة، د ط، 1988.

35. محمود أحمد عبد الرحمن علي كيشانة: لغة الحوار بين العقل والدين في التجربة الصوفية عند التفتازاني، مدرس الفلسفة، فرع الخرطوم، د ت.

36. المحاسبي عبد الله الحارث بن أسد : الرعاية لحقوق الله، تح: عبد القادر أحمد عطار، دار الكتب العلمية، بيروت، ط4، دت.

37. مرتاض محمد: التجربة الصوفية عند شعراء المغرب العربي، الخمسية الهجرية الثانية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط3، 2009.

38. المقري أحمد : نفح الطيب، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، مج2، مطبعة السعادة، مصر، ط1، 1949.

39. مندور محمد: النقد المنهجي عند العرب ومنهج البحث في الأدب واللغة، نهضة، مصر، 1996.

40. أبو هلال العسكري: الصناعتين الكتابة والشعر، المحقق: علي محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر عيسى البابي الجبلي، 1317هـ/1952م.

41. هيمة عبد الحميد: الخطاب الصوفي واليات التأويل، موفم للنشر، الجزائر، د، ط، 2008.

42. يوسف إسماعيل: البنية التركيبية في الخطاب الشعري، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، دط، 2012.

3– الكتب المترجمة:

1. دي لاسي أوليري: الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ترجمة اسماعيل البيطار، لبنان، د.ط، 1972.

2. ماسينون ومصطفى عبد الرزاق: التصوف، تر: ابراهيم خورشيد وآخرون، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1984.

المجلات:

1. سهيلة بن عتسو: الخطاب الصوفي بين الماهية والمربع، مخبر التأويل وتحليل الخطاب، جامعة بجاية، أكتوبر 2020.

2. بلق عفاف مصباح: التصوف (مفهومه– نشأته وتطوره– مصادره)، كلية الشريعة والقانون، مجلة كلية التربية، عدد24، يونيو 2019.

3. داوود فاطمة: التصوف الإسلامي مفهومه وأصوله، مجلة حوليات التراث، ع1، جامعة مستغانم، 2004.

4. فايق أحمد لمى ، التصوف في دراسات المستشرقين، مجلة التربية الأساسية، المجلد 20، عدد82، كلية الآداب، الجامعة المستنصرية، بغداد، العراق، ص129.

5. محمد سالجبان علي، مجلة فكر وإبداع النوع الصور التشبيهية ودلالتها في المعلقات.

6. داود محمد سلمان ، التصوف والأخلاق، محاضرات مقدمة لطلاب قسم العقيدة والدعوة والفكر، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الأنبار، د.ت.

7. ملياني محمد وبوخضرة بن عمر، مصطلحات، مجلة علمية محكمة في قضايا المصطلح.

4- المذكرات:

1. بوخويدم آمال وبوخضرة حبيبة ، ظهور التصوف في العصر الأموي (41هـ-132هـ/661م-750م)، مذكرة مقدمة للحصول على شهادة الماستر، اشراف: موهوبي نور الدين، دراسات في تاريخ وحضارة العصر الوسيط، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم العلوم الإنسانية، جامعة يحي فارس المدية، الجزائر، 2017/2016.

2. فوجييني إندري ، الحب الإلهي في القصيدة الخمرية لابن الفارض- دراسة تحليلية-، بحث مقدم لاستيفاء أحد الشروط للحصول على الدرجة الجامعية الأولى(S.S.I)، كلية الدراسات الإسلامية والعربية، جامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية جاكرتا، 1442هـ/2021م.

3. شملال سارة: جمالية الرمز في الشعر الصوفي أبو مدين شعيب نموذجا، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر، تخصص: دراسات لغوية، إشراف: أسماء بلهبري، قسم اللغة والأدب العربي، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، الجزائر، 2016/2015.

4. بودة فاطمة ، رحراحي زينب، الخطاب الصوفي الجزائري بين المركز والهامش في النقد الجزائري، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر، تخصص: أدب حديث ومعاصر، إشراف: قسم اللغة والأدب العربي، جامعة ابن خلدون، تيارت، الجزائر موسم، 2021/2020.

5. فلاح بن أحمد بن اسماعيل ، العلاقة بين التشييع والتصوف، رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه، إشراف عبد الله بن محمد الغنيمان، الجامعة الإسلامية، المملكة العربية السعودية، 1411هـ.

6. شعوفي قويدر، جمالية الرمز والخيال في الشعر الصوفي- دراسة تحليلية مقارنة بين الحلاج وابن عربي-، مذكرة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في الفلسفة، إشراف: منير بهادير، قسم العلوم الاجتماعية، جامعة وهران2، الجزائر، موسم 2018/2017.

فهرس المحتويات

فهرس المحتويات

العنوان	الصفحة
البسملة	-
الشكر	-
الإهداء	-
مقدمة	أ-ج
الفصل الأول: النزعة الصوفية بحث في المفهوم وعوامل النشأة والخصائص والمصادر والأقسام والفوائد	
المبحث الأول: مفهوم النزعة الصوفية وأهم بواعثها في المجتمع العربي الإسلامي	5
المطلب الأول: مفهوم النزعة الصوفية لغة واصطلاحا	5
المطلب الثاني: البواعث السياسية للنزعة الصوفية	12
المطلب الثالث: البواعث الاجتماعية للنزعة الصوفية	13
المطلب الرابع: البواعث الاقتصادية للنزعة الصوفية	15
المطلب الخامس: البواعث الدينية للنزعة الصوفية	15
المبحث الثاني: نشأة النزعة الصوفية وخصائصها	18
المطلب الأول: العوامل المؤثرة في نشأة التصوف	18
المطلب الثاني: نشأة النزعة الصوفية في العصر الإسلامي	20
المطلب الثالث: نشأة النزعة الصوفية في العصر الأموي	22
المطلب الرابع: نشأة النزعة الصوفية في العصر العباسي	23
المطلب الخامس: خصائص النزعة الصوفية	24
المبحث الثالث: مصادر النزعة الصوفية في ديوان مسكين الدارمي وأقسامها وفوائدها	29
المطلب الأول: مصادر التصوف	29
المطلب الثاني: أقسام النزعة الصوفية	34
المطلب الثالث: فوائد النزعة الصوفية	37
الفصل الثاني: تجليات النزعة الصوفية في ديوان مسكين الدارمي مظاهرها وأهم خصائصها	
المبحث الأول: مظاهر النزعة الصوفية عند الشاعر مسكين الدارمي وصوفيته من خلال البنيات التركيبية والإفرادية	39
المطلب الأول: مظاهر النزعة الصوفية عند الشاعر مسكين الدارمي	39
المطلب الثاني: النزعة الصوفية عند مسكين الدارمي من خلال البنية التركيبية	43

المطلب الثالث: النزعة الصوفية عند مسكين الدارمي من خلال البنية الإفرادية	47
المبحث الثاني: خصائص النزعة الصوفية في ديوان الشاعر مسكين الدارمي	50
المطلب الأول: رمز المرأة	50
المطلب الثاني: رمز الخمرة	59
المطلب الثالث: التجربة العميقة والعاطفة الصادقة والوحدة العضوية	61
المطلب الرابع: الصورة والشكل	65
الخاتمة	72
ملاحق	74
قائمة المصادر والمراجع	79
فهرس المحتويات	84