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

مذكرة بعنـوان:

مظاهر الغلو والتطرف عند شعراء الصوفية في العصر العباسي -نماذج مختارة-

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في اللغة والأدب العربي

تخصص: أدب عربي قديم

إعداد الطالبة:
* صغير دنيا
*بوغازي كنزة

إشراف الأستاذ:
* نواري رزوق

أعضاء لجنة المناقشة

اسم ولقب الأستاذ	الرتبة	الصفة
بوالعسل كمال	أستاذ محاضر -ب-	رئيسا
نواري رزوق	أستاذ محاضر -ب-	مشرفا ومقررا
بوالزيت فاتح	أستاذ محاضر -ب-	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

مذكرة بعنـوان:

مظاهر الغلو والتطرف عند شعراء الصوفية في العصر العباسي -نماذج مختارة-

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في اللغة والأدب العربي

تخصص: أدب عربي قديم

إعداد الطالبة:
* صغير دنيا
*بوغازي كنزة

إشراف الأستاذ:
* نواري رزوق

أعضاء لجنة المناقشة

اسم ولقب الأستاذ	الرتبة	الصفة
بوالعسل كمال	أستاذ محاضر -ب-	رئيسا
نواري رزوق	أستاذ محاضر -ب-	مشرفا ومقررا
بوالزيت فاتح	أستاذ محاضر -ب-	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.

نتقدم بجزيل عبارات الشكر والعرفان إلى أستاذنا الفاضل الدّكتور "نواري رزوق" الذي أشرف على إخراج هذا العمل.

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

مقـــدمـــــة

مقدمة

إنّ الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونعود بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمدا عبده ورسوله، أما بعد:

يعدّ التصوف حركة دينية انتشرت في العالم الإسلامي خلال العصر العباسي، حيث ظهر على هيئة الزهد المبالغ فيه يدعو إلى شدّة العبادة ومحاسبة الإنسان لنفسه باستمرار ليصحح أخطاءها ويكملها بالفضائل فهو قائم على كتاب الله وسنة رسوله، وما إن ترسخ هذا التصوف واستقر حتى بدأ يسلك منحى آخر فظهرت نظريات دينية ابتعدت كثيرا عن تعاليم الإسلام وتبلورت في تيارات فكرية متعددة، وذلك راجع إلى اختلاط المسلمين بشعوب وحضارات أخرى بعد الفتوحات الإسلامية في العصر العباسي، والاحتكاك بثقافتها وترجمة الفكر اليوناني من قبل علماء بيت الحكمة مما جعلهم يتأثرون بعقائد الفلاسفة اليونانيين والبوذيين والهنود والنصرانين، فاعتنقوا عقائد تخالف المعتقد الصحيح والمنهج السليم للدين الإسلامي مما جعلهم يقعون في الغلو والتطرف، وتجلى هذا الغلو في معتقداتهم وعباداتهم وحتى في أشعارهم، فالتصوف له علاقة وطيدة بالأدب خاصة الشعر وقد استعان المتصوفة به للتعبير عن مجاهدتهم وشطحاتهم وقيمهم الشعورية، فقد مثّل الشعر الصوفي نموذجا خصبا للبحث فيه واستخراج مظاهر الغلو التي وقع فيها الصوفية في العصر العباسي.

وتعود أهمية هذا البحث إلى مدى خطورة تأثير الغلو على المجتمع والدين، وكيف يساهم في تعزيز وتنمية ظاهرة التطرف، وكيف تجسد هذا في الفرقة الصوفية.

ومن أهداف هذا البحث: التعرف على مستوى انتشار ظاهرة الغلو عند الشعراء الصوفية في العصر العباسي، وكذلك التعرف على أهم الأسباب التي أدت بهم إلى هذه الظاهرة، وما ترتب عنها من اعتقادات وأفكار خارجة عن حد الاعتدال.

وما دفعنا للبحث في هذا الموضوع مجموعة من الأسباب الذاتية والموضوعية، أما بالنسبة للدوافع الذاتية فهي الرغبة والميل للبحث في مجال الشعر الصوفي والتعرف على حقيقته وفحواه، وثانيا فهذا الموضوع يعدّ وحدة من الوحدات التي درسناها في مقياس التيارات الفكرية العربية القديمة، فارتأينا البحث فيه، أمّا الأسباب الموضوعية فتتمثل في الخوض في دراسة الشعر الصوفي لكن ليست من الناحية الأدبية فقط، بل من الناحية الأدبية والدينية معا والكشف عن مظاهر الغلو والتطرف التي وقع فيها الصوفية.

ومما سبق يمكننا أن نطرح عدة إشكاليات نصوغها وفق الأسئلة التالية:

ـ ما حقيقة التصوف كمصطلح اختلف في تحديده الباحثون؟ وكيف نشأت وتطورت الفرقة الصوفية في العصر العباسي؟

ـ ما علاقة التصوف بالأدب؟

ـ كيف جسد الشاعر الصوفي تجربته الصوفية في شعره؟

ـ أين تجلى الغلو والتطرف في الشعر الصوفي؟

ولمعالجة إشكالية الدراسة تطلّب منّا تسطير خطة منهجية تضبط سيرنا في إطار علمي منهجي يقوم على مقدمة ومدخل وفصلين أساسيين وخاتمة.

تناولنا في المدخل شرح المفاهيم الأولية لعنوان البحث الموسوم ب " **مظاهر الغلو والتطرف عند شعراء الصوفية في العصر العباسي**"، ثم تطرقنا في الفصل الأول الذي عنوناه " **التصوف بين الدين والشعر**"، فأوجب الأمر إلى تفصيله إلى مبحثين بحيث ضبطنا في المبحث الأول بعض قضايا التصوف: مفهومه، نشأته، أقسامه، أعلامه، أما المبحث الثاني فقد رصدنا مسيرة التصوف في الشعر العربي القديم خاصة في العصر العباسي، وذكرنا أهم خصائصه وبعض شعرائه، وموضوعاته وقد كان هذا في الجانب النظري، أما الجانب التطبيقي في الفصل الثاني فجاء تحت عنوان: تجليات الغلو والتطرف عند شعراء الصوفية في العصر العباسي، فقمنا في هذا الفصل بالبحث عن الغلو والتطرف في المعاني والأفكار وهذا في المبحث الأول والألفاظ والعبارات في المبحث الثاني، والصور البيانية والمحسنات البديعية في المبحث الثالث، وأنهينا بحثنا بخاتمة كانت حوصلة لما قمنا به.

وقد اعتمدنا في هذه الدراسة على المنهج التاريخي، والتحليلي ففي الفصل النظري طبقنا المنهج التاريخي برصد نشأة التصوف وتطوره، أما في الجانب التطبيقي فأوجب الأمر الاستعانة بالمنهج التحليلي لدراسة وتحليل الشعر الصوفي.

كما استعنا في هذا البحث على مجموعة من المصادر والمراجع، أهمها: مدخل إلى التصوف الإسلامي لأبي الوفا الغنيمي التفتازاني، والتصوف في الإسلام لعمر فروخ، وكتاب هذه هي الصوفية لعبد الرحمان الوكيل، إضافة إلى مظاهر الانحرافات العقدية على الأمة الإسلامية لأبي عبد العزيز إدريس محمود إدريس، والأدب في التراث الصوفي لمحمد عبد المنعم خفاجي.

ومن العقبات والصعوبات التي واجهتنا هي ضيق الوقت، إذ لم يمنح لنا الوقت الكافي لإنجاز هذا البحث كما كنا نأمل في إنجازه ومن العراقيل أيضا نقص في المراجع التي تدرس ظاهرة الغلو عند الشعراء الصوفية، وتباين آراء الدارسين وعلماء الدين الإسلامي حول حقيقة ظاهرة الغلو عند الشعراء الصوفيين.

وفي الأخير أخص بالشكر لجنة المناقشة التي قرأت هذا البحث وعملت على تصويبه، ونأمل أن نكون قد وفقنا في هذا البحث وما توفيقنا إلا بالله.

مـدخـــل

تعريف الغلو:

لغة:

نجد في القاموس تحت لفظ **{غلا}** ما يلي: " غلا هو غَالٍ وغلا ضِد رَخُصَ، وأَغْلَاهُ الله وبِعْتُه بالغَالي... وغَلا في الأمر جاوز حده؛ وبالسهم غلوّا وغلوا رفع يديه لأقصى الغاية كغالاه وبه مغالاة، وغلاً فهو رجل غلاء كسماء أي بعيد الغلو بالسهم والسهم ارتفع ذهابه وجاوز المدى وكل مرماة غلوة".[1]

اصطلاحا:

"مجاوزة الحد المشروع في أمر من الأمور، بأن يزداد فيه أو ينقص عن الحالة التي شُرع عليها، ولا يدخل في الغلو طلب الكمال في العبادة إذا جاوز الحد، فإنه من الأمور المحمودة".[2]

فالغلو يكون تارة بمجاوزة الحد في الإفراط، وتارة في مجاوزة الحد في التفريط والترك، وحول هذا قال الله تعالى: يا أهلَ الكتابِ لا تغلُوا في دِينكُم ولَا تَقُولُوا عَلَى اللهِ إلا الحقَّ إنّما المسيحُ ابنُ مريمَ رسولُ اللهِ وكلمتهُ ألقاهَا إلى مريمَ وروحٌ منهُ فآمنوا باللهِ ورسلهِ ولا تقولوا ثلاثةٌ انتهوا خيرًا لكم إنّما الله إله واحدٌ سبحانهُ أن يكونَ له ولدٌ له ما في السماواتِ وما في الأرضِ وكفى بالله وكيلا".[3]

وقال ابن كثير-رحمه الله-: ينهى تعالى أهل الكتاب عن الغلو والإطراء، وهذا كثير في النصارى، فإنهم مجاوزون الحد في عيسى، حتى رفعوه فوق المنزلة التي أعطاها الله إياه، فنقلوه من حيز النبوة إلى أن اتخذوه إلها من دون الله".[4]

وقال ابن سعدي-رحمه الله-: " ينهى تعالى أهل الكتاب عن الغلو في الدين، وهو مجاوزة الحد، والقدر المشروع، إلى ما ليس بمشروع ".[5]

---

[1] الفيروز آبادي: القاموس المحيط، ج 4، ص373.

[2] عبد الرحمن الغرياني: الغلو في الدين ظواهر من غلو المتطرفة وغلو التصوف، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، الإسكندرية، 2001م، ص 11.

[3] سورة النساء: الآية 171.

[4] محمد بن ناصر الشثري: مظاهر الغلو عند الصوفية ـ حقائق وملابسات ـ ، شبكة الألوكة، الرياض،ط1، 2003م، ص15.

[5] المرجع نفسه: ص 16.

الصوفية:

قبل الحديث عن التصوف ونشأته ومصادره وتاريخه نود أن نذكر أصل اشتقاقه، من أين اشتق؟ وما أصل اشتقاقه؟ وكيف اختلف الباحثون والصوفية فيه، ومن هذا الأخير نتسائل لماذا سميت الصوفية بهذا الاسم؟.

– اشتقاق النسبة من " الصوف":

إنّ من نسبهم إلى الصوف" عبّر عن ظاهر أحوالهم وذلك أنهم قد تركوا الدنيا، فهربوا عن الأوطان وهجروا الأخذان، وساحوا في البلاد، وأجاعوا الأكباد، وأمروا الأجساد، ولم يأخذوا من الدنيا إلا ما لا يجوز تركه من ستر عورة... ومن لبسهم وزينتهم سموا صوفية، لم يلبسوا لحظوظ النفس ما لان ملمسه وحسن منظره، وإنّما لبسوا لستر العورة فتحرّوا بالخشن من الشعر والغليظ من الصوف".[1]

ويعد هذا الرأي أكثر قبولا عند الباحثين، لأن اشتقاق تسمية الصوفية من الصوف" إن جعل مأخذه من الصوف استقام اللفظ وصحت العبارة" وأيضا للباس القوم الصالحين زهادا أو عبادا وقبل ذلك الأنبياء.

اشتقاق النسبة من "الصف الأول":

هناك من الباحثين والدارسين من قال أنّه مشتق من "**الصف الأول**": "انتسابا إلى أولئك الذين كانوا يحافظون على الصلوات في جميع أوقاتها ويأتون مبكرين إلى المساجد ليتمكنوا من الجلوس في الصف الأول"[2].

والدليل عند قول أبي الفتح البستي ملخصا الفكرة التي ذهبوا إليها شعرا:

تنازع الناس في الصوفي واختلفوا فيه وظنوه مشتقا من الصوف

ولست أنحل هذا الاسم غير فتى صافى فصوفي حتى لقّب الصوفي[3]

وكذلك قال بعض الصوفية:

ليس التصوف لبس الصوف ترقعه ولا بكاؤك إن غنى المغنونا

ولا صياح ولا رقص ولا طرب ولا اضطراب كأن قد صرت مجنونا

بل التصوف أن تصفو بلا كدر وتتبع الحق والقرآن والدينا

وأن تُرى خاشعا لله مكتئبا على ذنوبك طول الدهر محزونا[4]

اشتقاق النسبة من " أهل الصفة":

وقد ذهب بعضهم على أن كلمة التصوف منسوبة إلى "**أهل الصُّفّة**" وهي بهو واسع طويل السمك، أما أهل الصفة أنفسهم فقد جاء ذكرهم في الحديث الشريف وهم نحو تسعين نفرا من الفقراء المهاجرين ـ وهم

[1] أبو بكر الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، تصحيح: آرتر جون أربري، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1994م، ص05، 06.

[2] عمر فروخ: التصوف في الإسلام، مكتبة منيمة، بيروت، ط 1، 1947م، ص20.

[3] عبد المنعم خفاجي: الأدب في التراث الصوفي، مكتبة غريب، القاهرة، مصر، د ط، 1980م، ص25.

[4] المرجع نفسه: ص 26.

المسلمون الأولون من أهل مكة الذين هاجروا من مكة إلى المدينة ـ وممن لم يكن له منهم منزل يسكنه، كانوا يبيتون عند مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم... وكانوا يغنون تارة ويفتقرون تارة أخرى"[1].

اشتقاق النسبة من" سوفيا" اليونانية:

عدّ هذا الاشتقاق تكلفا لأنه فيه نكران وجحود للنشأة الإسلامية لهذه المعرفة الصوفية التي يعبر عنها لفظ التصوف ورغم كون" صوفيا تعني الحكمة إلا أن المستشرق ثيودور نولدكه رد هذا الزعم إذ لاحظ أن السيغما(السين اليونانية) تقلب عند التعريب سينا لا صادا فنحن نقول "فيلوسوفيا" فلسفة لا فلصفة"[2].

العصر العباسي:

تأسست الدولة العباسية على أشلاء الدولة الأموية، التي سعى فيها العباسيون من خلال الحروب التي نشبت ضد بني أمية إلى إحداث التغيير والرفض في الحكم والإصلاح الاجتماعي ومحو حكم بني أمية بالعنف والقوة، فنجد أن مقر الحكم الإسلامي انتقل من بلاد الشام إلى بلاد الرافدين، أي أن الحكم انتقل من بيئة بدوية عربية حقيقية خالصة إلى بيئة امتزجت بصبغة فارسية أعجمية، ولأن الفرس هم الذين استلموا مقاليد الحكم فاتخذوا منهم الوزراء ومناصب إدارية أخرى:" وكان قيام بني ملك بني العباس نتيجة لمقدمات كثيرة، ونهاية لقصة غريبة مثيرة، وخاتمة لأسباب تضافرت للقضاء على دولة الأمويين، ووضع مقاليد الخلافة الإسلامية في أيدي العباسيين"[3]، هذا الذي أدى إلى اضطهاد الأمويين وتشتيتهم وسلب الحكم منهم.

يعد العصر العباسي من أطول العصور الإسلامية الذي امتد إلى خمسة قرون وأصبحت الدولة العباسية رمزا للقوة والحضارة وتم تأسيسها من" سنة132هـ إلى سقوط بغداد على يد هولاكو سنة656هـ"[4]، وقيل بعد ذلك بزمن.

1. العصر العباسي الأول:

ويمتد من سنة" **132** إلى **334هـ** يبدأ هذا العصر منذ أن أعلن أبو العباس السفاح في الكوفة قيام الخلافة العباسية"[5]، إذ نلاحظ أنه يمتد من قيام الدولة العباسية إلى استقرار الدولة البويهية" ويستمر هذا العصر من عام 247هـ حتى فتح البويهيين بغداد عام 334هـ"[6]، وقد عرف هذا العصر مرحلة من قوة الخلفاء ووحدة الدولة

[1] عمر فروخ: التصوف في الإسلام، ص 21.

[2] المرجع نفسه: ص 24.

[3] محمد عبد المنعم خفاجي: الآداب العربية في العصر العباسي الأول، دار الجبل، بيروت، ط1، 1992م، ص05.

[4] جرجي زيدان: تاريخ آداب اللغة العربية، ج2، مؤسسة هنداوي للتعليم والتعلم، القاهرة، د ط، 2013م، ص 385.

[5] محمد عبد المنعم خفاجي: الآداب العربية في العصر العباسي، ص02.

[6] المرجع نفسه: ص03.

وازدهارها، كما تميز في مرحلة أخيرة بالضعف والانحطاط، بحيث لم يعد يتمكن الخلفاء من حماية أنفسهم من بطش الفرس، ومن توليهم لشؤون الدولة،" وقد أعطيت بعض المناصب الهامة كالوزارة على الفرس، ولكن عددا كبيرا من الولاة والقواد كانوا عربا في العصر العباسي الأول، وإن كثيرا من أصحاب المناصب في الدولة الجديدة كانوا عربا"[1]، وبعد سيطرة الفرس على الدولة العباسية أدى هذا الامر على خلق النزاعات التي لم تكن قومية، بل كانت بغرض تحقيق الأطماع والمصالح، فتلك النزاعات التي حصلت بين سكان خراسان بالتحديد بغض النظر عن أصلهم، فقد حاولوا الوصول للسلطة والسيطرة على الحكم والجهاز الإداري للدولة العباسية، ومحاولة توليهم مناصب عالية داخل الدولة إذ كان أغلبهم من الفرس ورأوا بأنه لهم الحق في الحكم خصوصا وأن كبير القادة هو أبو مسلم الخرساني فارسي الأصل.

كما ظهر الأتراك في محيط الدولة العباسية، الذين كان لهم بالغ الأثر في تاريخ الدولة والحياة السياسية والاجتماعية، فنجد أنهم توغلوا في الدولة بسبب الخلفاء" وأول من استخدم كلمة الأتراك في الجيش الخليفة المنصور المتوفى في عام 158هـ(...)، وألف المأمون فرقة صغيرة منهم لبسالتهم كانوا بعيدين عن شؤون الدولة وسياستها لميل المأمون إلى الفرس أخواله"[2]، وابتدأ نفوذ الأتراك في خلافة المعتصم" عام 220هـ استقدم المعتصم عددا كبيرا من الأتراك، اشتراهم وبدل فيهم الأموال، وبلغت عدتهم ثمانية عشر ألفا"[3]، كما أنه رفع من شأنهم بعد أن قلت ثقته بأبناء جدته والفرس، فكانت أمه تركية وبهذا فضل الأتراك على غيرهم من الموالي"كان يرى فيهم مكملين لأبهة الخلافة، وكان معجبا بشجاعتهم وفروسيتهم"[4]، وقد تمكن الأتراك من بسط الهيمنة على الخلافة العباسية والتغلب على الفرس واضطهادهم للعرب" وبذلك انتقلت سياسة الدولة من ايدي الفرس إلى أيدي الأتراك، وعلا شأن هؤلاء حتى كان لهم النفوذ والسيطرة".[5]

2. العصر العباسي الثاني:

تبدأ هذه الفترة" **من عام 334هـ وتنتهي656هـ**"[6]، ويسمى بعصر الدول والإمارات فهذه التسمية راجعة بسبب تكوين دويلات في مختلف الدولة العباسية، إذ استقلت كثير من البلاد عن حلفاء بغداد، وأهم هذه الدول المستقلة: الدولة الطولونية بمصر(254هـ ـ 292هـ)، وفي بلاد الفرس وبلاد ما وراء النهر عدة دويلات نذكر

[1] ناظم راشد: الأدب العربي في العصر العباسي، دار الكتاب للطباعة والنشر، موصل. العراق، د ط، 1989م، ص12.

[2] محمد خفاجي: الحياة الدبية في العصر العباسي، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2004م، ص13.

[3] المرجع نفسه: ص14.

[4] محمد زغلول سلام: الأدب في عصر العباسيين، منشأ المعارف، الإسكندرية، د ط، د ت، ص36.

[5] حنا الفاخوري: الجامع في تاريخ الأدب العربي، دار الجبل، بيروت ت لبنان، ط1، 1986م، ص520.

[6] محمد عبد المنعم خفاجي: الحياة الأدبية في العصر العباسي، ص19.

منهـا: الدولـة الظاهريـة بخراسـان(205هـ ـ 259هـ)، والدولـة السـامانية في مـا وراء النهـر(261هـ ـ 289هـ)، والدولة الصفارية بفارس(254هـ ـ 290هـ)، وقد تميزت هذه الفترة بتسلط الدويلات ووصولها لسدة الحكم"[1].

أ. الدولة البويهية:

ابتدأ الدور الثاني للخلافة العباسية في عهد الخليفة المستكفي بالله، الذي تولى الخلافة بعد أن قبض القائد توزون على الخليفة المتقي بالله"20 ربيع الأول سنة 329 ـ 20 صفر سنة 333"[2]، فعاشت الخلافة العباسية حالة من الاضطراب والضعف أدى إلى انهيار جدران الحكم فيها.

كانت دولة البويهيين أول من تولوا الحكم، إذ امتدت هذه الفترة من سنة 334هـ إلى سنة 347هـ، وفي هذه الفترة تولى الخلافة العباسية خمسة خلفاء وهم المستكفي والمطيع والطائع والقادر والقائم، حيث يرجع أصل الديلميين إلى بلاد الديلم أو بلاد الجيلان وتقع في الجنوب الغربي من شاطئ بحر الخزر، إذ تميز أصحاب هذه الدولة بالنفوذ والسيطرة على أغلب البلاد المجاورة لها وبدأت بالسير حتى وصلت إلى العراق في 11جمادى الأولى سنة 334هـ، فنجد الخلافة بيد المستكفي بالله اما السلطة فأصبحت تحت سيطرة البويهيين وأصبح أمر الخلفاء ظاهرا وشكلا لا قيمة لهم، وأصبح منصبهم فخريا فقط، يتحك فيهم بنو بويه كيفما شاؤوا واصبح أمر الخليفة العباسي محتفظا به للظهور أمام العامة، وتمثيلهم في المراسم الدينية"[3].

بقي البويهيين ممسكين بزمام الأمور لفترة طويلة من الزمن، يمارسون بطشهم على العامة من الناس، وسيطرتهم الحيارة على الخلفاء والعباسيين وحاولوا الاستفراد بالحكم بينهم وعزل الخلفاء العباسيون عن الحكم.

ب الدولة السلجوقية:

بعد أن نال الضعف والهوان من جسد الدولة العباسية، واضطراب الحكم فيها بفعل الخلافات القائمة بين بني بويه استعان الخليفة بالسلاجقة ليخلصوه من بطش وظلم البويهيين الذي انتشر في البلاد" فكاتب الخليفة أبا طالب محمد ابن ميكال سلطان الغز، المعروف: بطغرل بك وهو بالري يستنهض في القدوم"[4]، فتمكن السلاجقة السلاجقة بذلك من حماية الدولة العباسية من المد الشيعي البويهي.

---

[1] محمد عبد المنعم خفاجي: الحياة الأدبية في العصر العباسي، ص 18.

[2] أبو أحمد بن محمد بن يعقوب مسكويه: تجارب الأمم وتعاقب الهمم، تح: سيد كسروي حسن، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت ـ ، ط1، 2002م، ص29.

[3] محمد الخضري بك: الدولة العباسية ـ محاضرات في تاريخ الأمم الإسلامية ـ مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 2003م، ص343، 353.

[4] جلال الدين عبد الرحمان بن أبي بكر السيوطي: تاريخ الخلفاء، دار المناهج للنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، ط 2، 2013م، ص42.

" ثم في سنة سبع وأربعين وأربعمائة، دخل فيها ملك طغرل بك بغداد، وهو أول ملوك السلجوقية لبلاد العراق"[1]، فإذا ما تتبعنا الأصول الأولى للسلاجقة نجدهم ينتمون إلى سلالة آل سلجوق، حيث أطلقوا عليهم هذا الاسم نسبة إلى جدهم سلجوق بن دقاق، فكان أصلهم من قبيلة قنف الغزية التركية وهي أحد قبائل الغز الأربعة والعشرين حيث تقع في بلاد تركستان، وكان دقاق هذا له مكانة عالية ومرموقة داخل عشيرة الغز، حيث ترقى وأصبح وزيرا للخاقان بيغ أحد خانات تركستان وكانت أغلب القرارات والأوامر تصدر من طرفه، فبقي السلاجقة يعيشون في هذه القبيلة إلى أن حدث سوء تفاهم بينهم وانتقلوا من قبيلة إلى مكان آخر"[2].

بعد هذه الهزائم التي حلت بالسلاجقة من طرف الغزنويين والإطاحة بقوادهم، قاموا في آخر المطاف باختيار طغرل بك ليكون قائد عليهم، فبالرغم من صغر سنه إلا أنه كان يتمتع بحبه لقومه ويتحلى بالقوة والشجاعة وكان يتميز بفروسيته الدقيقة في الحروب، فرغم تحقيق أهداف السلاجقة وهو تأسيس دولة قوية وتوسيع أراضيها في العالم الإسلامي بأكمله.

وبعد الانتصارات التي حققها السلطان طغرل بك على الغزنويين وأخذه لمنطقة خراسان وإعلانه عن قيام دولة السلاجقة، هنا بدا السلاجقة يرون طغرل بك بأن له الحنكة والذكاء والكفاءة لتسيير شؤون السلاجقة ورئاستهم، حيث نجح في بناء دولة قوية داع صيتها في كل الأنحاء وأصبح يحسب لهم الآخرون حسابا، فاعتبروه القوة الجديدة المسيطرة على المنطقة.

تميز السلاجقة باعتناقهم للدين الإسلامي بعد استقرارهم في بلاد ما وراء النهر، وذلك نتيجة لمجاورتهم للسامانيين الذين كانوا يعتنقون الإسلام وفقا للمذهب الحنفي.

وبعد انتهاء هذه الأحداث تفرغ السلطان طغرل بك للتفكير في كيفية القضاء على البساسيري كبير قادة الترك في بغداد ونصب كمينا له" وسار السلطان طغرل بك في أثرهم ولم يشعر دبيس بن مزيد واليساسيري إلا والسرية قد وصلت غليهم ثامن ذي الحجة عن طريق الكوفة(...) فأسر أصحابه(...)وحمل رأسه إلى السلطان"[3].

وتدعيما للتعاون وتوطيد العلاقات بين الدولة العباسية والسلاجقة تم عقد زواج طغرل بك من بنت الخليفة" ثم دخلت سنة أربع وخمسين وأربعمائة فيها تزوج طغرل بك ببنت الخليفة وكان العقد في شعبان"، وهذا ما كان سببا في تزايد الروابط الاسرية وتوثيقها.

[1] ابن كثير عماد الدين إسماعيل بن عمر القرشي الشافعي: البداية والنهاية، ج1، بين الأفكار الدولية، لبنان، د ط، 2004م، ص1822.
[2] محمد الخضري بك: الدولة العباسية، ص 386.
[3] ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج8، ص160، 161.

توفى طغرل بك" يوم الجمعة ثامن شهور رمضان وكان عمره سبعين سنة تقريبا وكان عقيما لم يلد ولدا"[1]، ومنه فغن السلطان طغرل بك حقق الوحدة وضمن الأمن والاستقرار وحافظ على مكانة الخليفة العباسي.

وبعد وفاة طغرل بك اعتلى السلطان ألب أرسلان ابن أخيه عرش السلاجقة، إلا أنه لم يهنأ بالحكم بسبب الفتن التي كانت تشن عليه من أقاربه، إلا أن ألب أرسلان كان ذكيا وفطنا لتلك الفتن فقام بتجهيز جيوشه وحاول التخلص منهم وهكذا استطاع القضاء على كل أعدائه الذين حاولوا سلب العرش منه واستمر في توسيع وفتح أراضي الدولة السلجوقية إلى أن وافته المنية سنة"6 ربيع الأول سنة 465هـ"[2]، ودفن في مرو فخلَّف بعد وفاته دولة موحدة قوية، وتلاه ابنه ملكشاه" ولى السلطنة بعده ولى عهده السلطان جلال الدولة أبو الفتح ملكشاه".[3]

عكست فترة حكمه الاستقرار وتحسن الأوضاع المعيشية وبوفاته" انفرط عقد الدولة السلجوقية، وتمزقت وحدتها وقوتها وانحلت الدولة ووقع السيف، وكثرة النزاع بين أفراد السلجوقي"[4]، وأخدت الدولة تفقد قوتها ومكانتها العظيمة وهيبتها لهذا فقد" انقسم السلاجقة ولم تعد دولتهم تخضع لسلطان واحد، فكان هناك سلطان في أصفهان وآخر في الري وفقد البيت السلجوقي سطوته وهيبته، فواجهته أخطار خارجية مثل الحروب الصليبية مما أدى إلى انحلالها وزوالها في النهاية"[5].

ففي أواخر عهد الدولة العباسية شهدت محطات مهمة في تاريخها تميزت بالانتعاش والركود والقوة والضعف مما أدى في الأخير إلى انحلالها وزوالها وإنهاء حقبتها.

[1] أبي الفدا: المختصر في أخبار البشر، ج 2، المطبعة الحسينية المصرية، ط1، د ت، ص181.
[2] محمد الخضري بك: الدولة العباسية، ص398.
[3] المرجع نفسه: ص 398.
[4] محمد عبد العظيم أبو النصر: تاريخهم السياسي والعسكري، عين الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط2، 2001م، ص111.
[5] المرجع نفسه: ص 111.

الفصل الأول:

التصوف بين الدين والشعر

المبحث الأول: ماهية التصوف

المطلب الأول: تعريف التصوف:

أ. لغة:

تعددت التعاريف واختلفت الآراء ووجهات النظر التي حاولت ضبط مصطلح التصوف في الأصل الاشتقاقي اللغوي، وقد وردت لفظة التصوف في العديد من المعاجم اللغوية ومن بينها لسان العرب الذي جاءت فيه لفظة التصوف في مادة (ص و ف) مثل" الصوف للظأن وما أشبهه: الصوف للغنم كشعر للمعز والوبر والإبل الجمع أصواف وقد يقال للواحدة على تسمية الطائفة باسم الجميع"[1].

وعرف في المنجد أن" الصواف ذو الصوف، الصوفان صوفاته الكثير الصوف وصوفه، جعله صوفيا تصوف: صار صوفيا اختلق بأخلاق الصوفية، الصوفية فئة من المتعبدين واحدهم صوفي وهو من كان فانيا بنفسه باقيا بالله تعالى متصلا بحقيقة الحقائق"[2].

وعرف أيضا في معجم النفائس الكبير أن التصوف" هو تصفية القلب من موافقة البرية ومفارقة الأخلاق الطبيعية واخماد الصفات البشرية ومنازلة الصفات الروحانية والتعلق بعلوم الحقيقة"[3].

وإذا نظرنا إلى هذه التعريفات التي خاضت في الاشتقاق اللغوي للفظة التصوف فنجد أنها أرجعت اللفظ إلى الصوف.

"تصَوّفَ يتصوَّفُ تصوُّفاً فهو متصَوِّف وتصوف الشخص أي لبس الصوف وصار صوفيا واتبع سلوك الصوفية وحالاتهم"[4]. حيث ربطوا الملبس الذي كان يلبسه المتصوفة من الصوف وإلى الصفاء والصفو تطهيرا للجسد وتزكية للنفس، وقد قيل أيضا أن" التصوف طريقة سلوكية قوامها التقشف والزهد والتخلي عن النفس وتسمو الروح"[5].

تعددت تعاريف الباحثين والمؤرخين وتباينت وذلك راجع حسب رأي الوصيفي إلى طبيعة اللفظ المجهول المصدر والاشتقاق" إن لفظ التصوف مادة مجهولة الاشتقاق والمصدر ولذلك اختلف علماء اللغة في أمرها على

---

[1] ابن منظور: لسان العرب، مجلد 8، دار للطباعة والنشر، د ط، بيروت، لبنان، ص188.

[2] لويس معلوف: المنجد في اللغة والأدب والعلوم، المطبعة الكاثوليكية، ط19، بيروت، د ت، ص440،441.

[3] أحمد أبو حاقة: معجم النفائس الكبير، دار النفائس، ط1، لبنان، 2007م، م1، ص1086.

[4] إسماعيل بن حماد الفارابي: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ج4، ص481.

[5] جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب، د ط، ج1، 1994م، لبنان، ص 282.

عدة أقوال، أثارت حولها الجدل واتسع لأجلها النقاش والراجح أن الصوفية مشتقة من لبس الصوف"[1]. وقال الله تعالى:" **ومن أصوافها وأوبارها وأشعارها أثاثا ومتاعا إلى حين"**[2].

ب ـ اصطلاحا:

مفهوم التصوف من المفاهيم التي لم يتفق على تعريفها لغة واصطلاحا، فقد تعددت التعريفات وتباينت فإن الأبحاث التي تركزت على مكونات التصوف وأجزائه لم تستطع أن تضع مفهوما جامعا مانعا للتصوف:" لقد اجتهد الصوفيون في تقديم التعريف الجامع المانع وتفرقوا أو تنوعوا أكثر ما التفوا أو اتفقوا، بثوها مبعثرة ومعقدة كما قدموا تعريفات بسيطة أو مبسطة مكثفة"[3].

وسوف أعرض بعض التعريفات، ويعرف:" التصوف بوجه عام بأنه فلسفة حياة وطريقة معينة في السلوك يتخذها الإنسان لتحقيق كماله الأخلاقي والاتصال بمبدأ أسمى وعرفانه بالحقيقة وتحقيق سعادته الروحية والتصوف مشترك بين ديانات وفلسفات وحضارات في عصور مختلفة"[4].

وهو أيضا:" 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 والعبادة، فالتصوف إذن طريقة كان ابتدأها الزهد الكلي ثم ترخص المنتسبون إليها بالسماع (الغناء، الغرف)"[5].

" فالتصوف مع أنه عقيدة في الأصل أيضا هو نوع من الأخلاق الرياضية للنفس ولا يعرفه إلا من سار ف سلكه وكل واحد يعرفه من زاوية معينة ويجده من خلال نظرته الخاصة"[6].

وهذه بعض تعاريف التصوف التي جاءت على ألسنة مشايخ الصوفية وأهمهم قال رويم بن حمد البغدادي" التصوف مبني على ثلاث خصال: التمسك بالفقر والافتقار، والتحقق بالبدل وترك الغرض والاختيار"[7].

---

[1] بطرس البستاني: محيط المحيط، مادة (ص و ف)، مكتبة لبنان ناشرون، د ط، بيروت، 1998، ص525.

[2] سورة النحل: الآية 80.

[3] علي زيعور: النظريات في فلسفة الوجود والعقل الحيز، أسئلة الايسيات والمعرفيات والقيميات، دار النهضة العربية بيروت، لبنان، ط1، 1938م، ص46.

[4] المرجع نفسه: ص 46.

[5] عمر فروخ: التصوف في الإسلام، مكتبة منيمة، ط 1، 1947م، بيروت، لبنان، ص18.

[6] هارون بن بشير أحمد صديقي: مصادر التلقي عند الصوفية، إشراف ناصر عبد الكريم العقل، دار الراية، ط1، الرياض 1417هـ، ص17.

[7] محمد بن ناصر الشتري: مظاهر الغلو عند الصوفية حقائق وملابسات، فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية، ط1، الرياض، 2003م، ص13.

وقال الكرخي:" التصوف هو الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق"[1].

وقال الجنيد: "أن تكون مع الله تعالى بلا علاقة"[2].

وقال سمنون: "أن لا تملك شيئا ولا يملكك شيء".

ويعرفه أبو حامد الغزالي بأنه:" طرح النفس في العبودية وتعلق القلب بالربوبية فإن تصفية القلب عن مرافقة البرية ومفارقة الأخلاق الطبيعية واخماد الصفات البشرية ومجانية الدواعي النقائية ومنازلة الصفات الروحانية والتعلق بالعلوم الحقيقية واتباع رسول الله (صلى الله عليه وسلم) في الشريعة"[3].

ويعرفه أيضا الشيخ ابن أبي سعيد بن أبي الخير:" التصوف هو أن يتخلى عن كل ما في دماغك وتجود بكل ما في يدك ولا تجزع لشيء أصابك"[4].

وبالتالي يتوضح لنا أن الصوفيون أيضا اختلفوا في تحديد مفهوم واضح للتصوف، فقد اختلف معنى التصوف من صوفي لآخر باختلاف تجاربه، يقول السهروردي عن تعدد التعاريف وكثرتها أقوال مشايخ في ماهية التصوف تزيد ألف قول لأن هذه الكلمة متطورة بتطور العصر"[5]. فلا بد أن يختلف مفهوم التصوف لأنه مر بالعديد من المراحل والتغيرات والعصور.

أما التصوف عند غير الصوفية خاصة ابن خلدون" العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه والانفراد عن الخلق والخلوة للعبادة"[6]، أي أن المتصوف يقطع صلاته بجميع الخلائق ويتوجه إلى الله تعالى ويعتزل الملذات ويقوم بتعبد فقط أما أما عند ابن تيمية:" التصوف عندهم له حقائق وأحوال معروفة قد تكلموا في حدوده وهم يسيرون بالصوفي إلى

[1] محمد بن ناصر الشتري: مظاهر الغلو عند الصوفية حقائق وملابسات، ص 13.

[2] المرجع نفسه: ص 14.

[3] الغزالي: روضة الطالبين وعمدة السالكين، دار السعادة، مصر، د ط، 1924م، ص143.

[4] محمد علي أبو ريان: الحركة الصوفية في الإسلام، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، د ط، الإسكندرية، 2008م، ص24.

[5] سعيد عقيل سعيد سعيد: صلة الله بالكون في التصوف الفلسفي دراسة ونقد، رسالة دكتوراه، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى السعودية، السعودية، 1430هـ، ج 1، ص223.

[6] ابن خلدون: المقدمة، دار العلم، ط 5، 1984م، ص381.

معنى الصديق وأفضل الخلق بعد الأنبياء الصديقون"[1]، وهذا يعني أن الصوفية يحاولون الوصول إلى معنى الصديق أي أفضل خلق بعد الأنبياء" الصوفية حركة بدأت زهدا وروعا ثم تطورت فأصبحت نظاما شديدا في العبادة"[2].

ويعرفه ابن سينا:" الصوفي الذي يطلق عليه العارف هو المتصرف بفكرة إلى قدس الجبروت مستقيما لشروق نور الحق بأسره".

واستخلاصا لما سبق نستطيع القول أنّ الجامع بين هذه التعريفات كلها أن المتصوف الذي يتوجه إلى الله تعالى توجها عميقا والانفصال والبعد عن الدنيا والتقرب إلى الله تعالى بالطاعات ومجاهدة النفس للحد من الشهوات وتطهير القلب من الرذائل والخطايا وتهذيب النفس وذلك للفوز برضا الله والفوز بسعادة الدارين.

وفي الأخير أن مفهوم التصوف من المفاهيم التي لم يتفق على تعريفها لا لغة ولا اصطلاحا فمن الصعب أن نحصر تعريفا جامعا مانعا للتصوف.

المطلب الثاني: نشأة التصوف:

التصوف ثمرة العبادة، أو زبدة العمل بالشريعة، وقد ظهر قبل الإسلام بعصور كثيرة، في صور متنوعة، وبعد ظهور الإسلام بزغ التصوف الإسلامي الذي كان في بداياته الأولى عبارة عن زهد وعبادة فائقة لله تعالى وحده، وسنأتي للحديث عن مراحل تطوره فيما بعد.

إن أزهد العباد هو الرسول صلى الله عليه وسلم ثم الصحابة والتابعون مصداقا للحديث الشريف: **"خير القرون القرن الذي بعثت فيه ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم"**.

ومن تمسك بعدهم بالمنهج الإسلامي الصحيح في العقيدة والعبادة، وإن أفضل الخلق بعدهم هم المقتدون بعلم وعمل الصحابة.[3]

أي أن الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته والتابعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين هم من بدأ عندهم التصوف أي التقرب إلى الله بالعبادة ونيل رضاه، والتمسك بالصفات الحميدة، ونبذ الشرك، وفعل أوامر الله وترك نواهيه. كما أن التصوف ظاهرة دينية، وهو في حقيقته لم يشكل فرقة واضحة متميزة، وإنما أهل التصوف فرقة ليس لها شكل محدود؛ إذ يعد "نزعة من النزعات لا فرقة مستقلة كالمعتزلة والشيعة وأهل السنة، لذلك يصح أن

[1] محمد بن عبد الرحمان العريفي: موقف ابن تيمية من الصوفية، مكتبة دار المنهاج، ط1، الرياض، 1430هـ، ج1، ص223.

[2] محمد بن أحمد بن علي الجور: جهود علماء السلف في القرن السادس الهجري في الرد على الصوفية، مكتبة الرشد، ط 1، السعودية، 2003م، ص54.

[3] مصطفى حلمي: ابن تيمية والتصوف، دار ابن الجوزي، ط1،الإسكندرية، 2005، ص52.

يكون الرجل معتزليا وصوفيا، أو شيعيا وصوفيا، أو سنيا وصوفيا، وقد يكون نصرانيا أو يهوديا أو بوديا وهو متصوف"[1]، لهذا فإن الاختلافات في الديانات والمذاهب لا يمنع الإنسان من أن يكون متصوفا.

لقد تراكمت وتعددت الآراء حول نشأة التصوف، ومن هنا تجدر الإشارة بنا إلى رأي ابن خلدون الذي يفيد ـ كما ينقله عنه محمد مرتاض ـ أن هذا التصوف "نشأ مع بداية القرن الثاني للهجرة ليتطور بعد ذلك اتجاه القرون اللاحقة، وهذا بعدما فشا الإقبال على الدنيا والتمسك بزخرفها الخلاب وبهجتها الزائلة، حيث اتجهت طائفة من المسلمين إلى العبادة والزهد في الدنيا، فأطلقت عليهم تسمية الصوفية"[2].

فابن خلدون يرى بأنه عندما نشأ التصوف وتطور كان بعد اقبال الناس على الدنيا وزخارفها، ونعيمها والتمسك بها، لهذا أدّى ذلك إلى اتجاه بعض المسلمين في الدنيا إلى التخلي عن ملذّاتها وشهواتها والتقرب من الله.

فهناك أيضا بعض أراء وأفكار بعض الصحابة والمتصوفين حول نشأة التصوف، " ولئن ذهب بعض المتصوفة إلى أن كبار الصحابة وحتى التابعين كانوا من أهل التصوف ليثبتوا أنه ليس دخيلا على الإسلام، فإن الراجح أنّه نشأ في الدولة العباسية، ليس فقط لاتساع الفتوحات، وركون المسلمين إلى حياة الترف والبدخ مما ولد نفورا من تلك الحياة المادية والاتجاه نحو الزهد والانقطاع للعبادة"[3]؛ ومنه نستنتج أن نشأة التصوف كانت كرد فعل على تلك الظروف التي كانت منتشرة في هذه الفترة بين المسلمين، وأنهم حاولوا إثبات أن التصوف ليس دخيلا على الإسلام لأنه نابع من القرآن والسنة، وهذا خصوصا في العصر العباسي الذي انتشر فيه الترف والمجون. وكذلك لعوامل أخرى قد صاحبته في نشأته الأولى مما أدى إلى انتشار التصوف وذيوعه بين المسلمين، ومن هذه العوامل نجد:

أ ــ **العوامل الدينية:** وتتمثل في: الإسلام والمسيحية.

ب ـ **العوامل الفلسفية:** وتتمثل في الفكر الهندي والأفلاطونية الحديثة.

[1] أحمد أمين: ظهر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط5، د س، ص149.

[2] محمد مرتاض: التجربة الصوفية عند شعراء المغرب العربي، ديوان المطبوعات بن عكنون، الجزائر، د ط، 2009م، ص10.

[3] التليلي العجيلي: الطرق الصوفية والاستعمار الفرنسي في البلاد التونسية، جامعة تونس، كلية الآداب بمنوبة، د. ط، 1992م، مج 2، ص 25.

أ ـ العوامل الدينية:

أ ـ أ ـ **العامل الإسلامي**: الذي يجسده القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، لأنها المنبع الذي اعتمدت عليها الصوفية؛ فالقرآن الكريم حافل بآيات كثيرة تدعو إلى الزهد، والتخلي عن ملذات الدنيا وشهواتها، كما تدعو إلى الترغيب في عمل الخير من أجل الفوز بالجنة، وحب الله جلّ جلاله، إضافة إلى الذكر والتسبيح، ومن هذه الآيات نجد:

قوله تعالى: ﴿**واذْكُرْ رَبَّكَ كَثِيراً وَسَبِّحْ بِالْعَشِيِّ وَالإِبْكَارِ (41)** ﴾[1].

كما أننا نجد آيات ترغّب وتمدح مقام أهل حب الله في سورة المائدة:

قال سبحانه وتعالى: ﴿ **فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ (54)**﴾[2].

لهذا فالقرآن الكريم كتاب عظيم يجمع بين العبادة والدعوة إلى العمل، بلا إسراف أو تفريط في العبادة، وفي هذا يقول الله عز وجل: ﴿ **أَلْهَاكُمْ التَّكَاثُرُ (1) حَتَّى زُرْتُمْ الْمَقَابِرَ (2)**﴾.[3]

وقوله كذلك:﴿ **وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنزَلْنَاهُ مِنْ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيماً تَذْرُوهُ الرِّيَاحُ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقْتَدِراً (45)**﴾[4].

فالتصوف إذا مرتبط ارتباطا وثيقا بالقرآن والسنة النبوية والإسلام لا يحبذ الإعراض التام عن الدنيا بل نهى عن الإسراف في التقشف، والدعوة إلى القيام بالواجبات الاجتماعية.

كما قال عمر بن الخطاب: " ليس خيركم من ترك الدنيا للآخرة، ولا الآخرة للدنيا ولكن خيركم من أخذ من هذه وهذه". وهذا دليل على أن تعمل في دنياك لآخرتك لتفوز بالجنة والنجاة من النار.

أ. ب ـ العامل المسيحي:

إن الدين الإسلامي تعايش مع الدين المسيحي، فكان لهذا التعايش أثر على أصحاب النزعة الصوفية، فقد تأثروا بالرهبان الذين انتشروا في بقاع الجزيرة العربية.

---

[1] سورة آل عمران: الآية 41.

[2] سورة المائدة: الآية 56.

[3] سورة التكاثر، الآية 1،2.

[4] سورة الكهف: الآية 44.

" إن تأثر التصوف الإسلامي بالديانة المسيحية يتبدى لنا من خلال آراء أخذوها من هذه المسيحية فالإيغال في السبل، كاعتزال العالم والانقطاع عن التناسل وقهر الجهد بالتقشف، ونذر الصوم عن الكلام ورياضات الزهد الأخرى، أمر ترفيه الزهاد المسلمون برهبان النصارى"[1]. فالمتصوفون أخذوا من مخالطتهم الرهبان صفات عنهم جعلتهم متصلين بهم اتصالا وثيقا.

"وقد ظلت الصلة التقليدية بين زهاد المسلمين والمسيحيين كما هي في هذا القرن؛ فاتصل الصوفية بالرهبان اتصال سلفهم بهم، وتبادلوا الكلام في الدنيا، والنفس، والمجاهدة، والرياضة، وقاموا بسياحتهم في الصحاري سويا، وأخذ الصوفية المسلمون يقصدون بيت المقدس كما يقصدون مكة، ويتلقون الموعظة والحكمة من أفواه الرهبان"[2]. اتصال الصوفية بالرهبان كما قلنا كتبادل الكلام في الدنيا وجهادهم مع بعضهم وتلقي المواعظ من أفواه الرهبان.

" إن فكرة الحب الإلهي هي أهم ما أخذه الصوفيون عن المسيحية فكانت نظرة الزاهدين إلى الله نظرة يملؤها الخوف والرهبة غير أن المتصوفين نقلوا شعور الخوف من الله إلى الشعور بمحبته، وذلك بتأثير التعليم المسيحي"[3]. وهذا يعني أن الحب الصوفي لله تعالى جعله يطلع على فكرة الحب الإلهي بمنظورها المسيحي.

ب ـ العوامل الفلسفية:

إن الفكر الهندي كان له أثر كبير على التصوف الإسلامي، الذي كان يستخدم كنوع من عقاب النفس، فالصوفيون إذن اطلعوا على الحضارة الهندية من خلال الرهبان من البوذيين الذين تفرقوا وانتشروا في بلاد الشام والعراق في العصرين الأموي والعباسي، فقد تأثر التصوف الإسلامي بالألوان السابقة من التصوف وذلك عن طريق الاختلاط بثقافات هذه البلاد التي افتتحها المسلمون فيما بعد ودخلها الإسلام، لهذا فالتصوف الإسلامي والهندي يشتركان في عناصر كثيرة منها: فكرة الفناء الذاتي في الوجود الكلي، وهي ما قصد به الصوفية باسم الفناء.

" وفكرة الفناء تشبه النرفانا الهندية التي تعني الانعدام والانمحاء والسكون"[4].

أي أن النفس تتحرر من كل القيود الجسدية، وتتلاشى النفس الكلية.

---

[1] سميرة سلامي: الاغتراب في القرن الرابع الهجري، دار الينابيع، سوريا، ط1، ص265.

[2] عبد الحكيم حسان: التصوف في الشعر العربي، دار المغرب للدراسات والنشر والتوزيع والترجمة، سوريا، 2010م، ص52.

[3] إميل ناصف: أروع ما قيل في الزهد والتصوف، دار الجبل، بيروت، ط1، 1998م، ص10.

[4] سميرة سلامي: الاغتراب في الشعر العباسي، ص265.

عامل الأفلاطونية الحديثة:

أصله يوناني قديم الذي كان أهم رموزه **"فيثاغورس"**، ثم **"أفلاطون"**، الذي تطور مذهبه الفلسفي الإلهي، بعد أن طعم بالروح المسيحية التصوفية، إلى ما يسمى بعد ذلك **"بالأفلاطونية المحدثة"** عن طريق أفلوطين المصري المسيحي الذي أدمج الكثير مما جاء في الديانة المسيحية التصوفية، مع الاتجاه الفلسفي الإلهي الأفلاطوني. حيث قال أفلاطون: "إني خلت بنفسي وخالت بدني جانبا، وصرت كأني جوهر متجرد بلا بدن فأكون داخلا في ذاته، راجعا إليها، خارجا من سائر الأشياء فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعا، فأرى في ذاتي من الحسن والبهاء والضياء ما أبقى لهما متعجبا بهما..."[1].

وفي الأخير نستنتج أن المتصوفة تأثروا بكل هذه العوامل واتخذوا منها عناصر جعلوها آراء صوفية هذا إلى جانب وجود عوامل أخرى تأثر بها الصوفية منها التصوف الفارسي المشهور الذي كان **"هرمس"** هو أبرز رجاله، وأن هذه الآراء جميعا جعلت من صراعات وخلافات ظاهرية تنتهي بنا إلى نتيجة واستخلاص واحد وهو أن التصوف ظاهرة عامة في المجتمعات الإنسانية فهو يعتبر نزعة طبيعية فردية في كل إنسان نحو التعالي والتسامي.

تطوره:

وقد مر التصوف بعدة مراحل خلال نشأته وتطور مفهومه كثيرا حتى تغير مفهومه الأصلي، والذي كان يعتبر زهدا خالصا لله تعالى، وكان أزهد العباد هو رسول الله صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، حتى أصبح مشوبا أو مشوها بأفكار منحرفة، حيث كان في سابقه هو البعد عن ملذات الدنيا وشهواتها والمشي في الطريق السوي والمستقيم، أما المفهوم الجديد الذي تطور له التصوف وأتى بمفاهيم جديدة من بينها: الفناء والحلول ووحدة الوجود والاتحاد، وسنأتي للحديث عنها فيما بعد.

ومن المراحل التي مر بها التصوف نذكر منها:

المرحلة الأولى: التصوف الإسلامي في مهده

" تضم هذه المرحلة ـ البدايات الأولى للإسلام ـ من عصر الرسول صلى الله عليه وسلم، إلى منتصف القرن الثاني الهجري تقريبا "[2]؛ حيث أن هذه الفترة كانت خالية من الأغراض التي ظهرت فيما بعد من محاولة معرفة الغيب، والكشف عما في الملكوت الأعلى، وتخليص الجسد وتطهيره وجعل الروح هي الموجود الوحيد الذي

[1] أحمد أمين: ظهر الإسلام، ص156.

[2] عبد المحسن سلطان: التصوف الإسلامي ـ في مراحل تطوره ـ دار الآفاق العربية، القاهرة، د ط، سنة 2003م، ص19.

يتصل بالله ـ تعالى الله ـ أي أن الجسد يتم تخليصه من جميع الشوائب التي قد تظهر في الإنسان من ذنوب ومعاصي، وقد كان أهل التصوف أو العباد يسيرون على مذهب أهل السنة.

"ملتزمين قواعد الشرع، مع تمسكهم بالفقر ومحاربة النفس والتوكل على الله في جميع أمورهم، وكان خوفهم من الله أشد من حبهم للحياة ".[1]

ظل التصوف يحتفظ بهذه الصورة النقية أكثر من قرن ونصف، ونستطيع أن نسمي هذه المرحلة "بمرحلة الزهد"، لأن هذا اللفظ يعبر عن عدم التهافت على متع الدنيا وزخارفها، والتوجه إلى الله بالعبادة والتقرب إليه لنيل رضاه فقط، فقد كانوا يتخذون من الألفاظ القرآنية نبراسا يضيء لهم طريق العبادة والسلوك الذي يقربهم إلى الله، من مثل: التقوى، الصبر، الشكر، الإخلاص، الزهد، الصدق، التوكل، وغيرها من هاته الألفاظ، وقد كان التصوف صورة فاضلة للمسلم الصحيح السوي، بما يتميز به من الأخلاق الفاضلة والسلوكات المعتدلة، والتفاعل البناء للمجتمع الإسلامي، ناشرا للخير والطمأنينة والسلام في أوطانه، ذلك لأنه

"مبني على طهارة الباطن وحب الخير وبغض الشر وكمال المعتقد وخلوص النفس البشرية من خبيث الصفات وهو يرجع في جوهره ومبناه إلى روح الإسلام وصريح الإيمان من حيث أنه عمل بالشريعة والاتصاف بمحض اليقين، فهو إيجابي النزعة كأصله من صميم الإسلام ونهج الدين الإسلامي".

إذًا الشخص أو الانسان المتصوف يجب عليه أن يتميز بأحسن الصفات والأفعال من أجل رضى الله تعالى دون سواه.

المرحلة الثانية: التصوف في مرحلة الانحراف:

بعد المرحلة الأولى من التصوف الإسلامي، التي استمرت طوال القرن الأول الهجري وجزءا من القرن الثاني كما ذكرنا سابقا، التي تميزت بالنقاء والصفاء والإخلاص والصدق لله تعالى وحده، ظهرت ظروف أحدثت تغيرات كثيرة من جهة العقائد والثقافة، ومن ضمنها التصوف الذي تغير كثيرا وخصوصا الصفات الأساسية فيه.

كانت الأفكار الغريبة في التصوف هي ما يمكن أن يطلق عليه<التصوف الدخيل> مثل: فكرة الاتحاد أو الحلول ...الخ. فقد كان هناك بعض الحاقدين على الدين الإسلامي، ممن أسلموا إسلاما ظاهريا، وظلوا يضمرون الشر للإسلام[2].

[1] عبد المحسن سلطان: التصوف الإسلامي ـ في مراحل تطوره، ص 21

[2] المرجع نفسه، ص31.

ومن هؤلاء الحاقدين المنافقون والفاسقون فقد كانوا يحاولون إفساد الدين، ويقول أحمد أمين في كتابه فجر الإسلام (ذلك أنه في أوائل القرن الثاني للهجرة ظهر أثر من دخل في الإسلام من اليهود والنصارى والمجوس والدهرية، فكثير من هؤلاء أسلموا ورؤوسهم مازالت مملوءة بأديانهم القديمة، لم يزد عليهم إلا النطق بالشهادتين). أي ان قلوبهم لازالت متعلقة بأديانهم القديمة والتي كانت قبل الإسلام، والحكام المسلمين اتخذوا من هؤلاء مستشارين ووضعوهم في أعلى مناصب الدولة بعد أن استولوا على المسلمين، بفكرهم وبما لديهم من علم ودهاء، كما أن الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم تنبأ بظهور هاته الفرق والأحزاب قبل ظهورها في العالم الإسلامي، وبعدما توفي النبي صلوات الله وسلامه عليه حدثت الفرقة بين المسلمين، واختلفوا فيمن يقوم بالخلافة بعد النبي الكريم صلى الله عليه وسلم، وقد انحرفت هذه الفرق عن طريق الإيمان الحقيقي ومنها "**التصوف**". وقد قال رسول الله صلى عليه وسلم: "سوف تنقسم أمتي إلى بضع وثمانين شعبة". ومن هنا ظهر التصوف في صورة جديدة تختلف تمام الاختلاف عن سابقتها، وبما أن هذه الانحرافات التي طرأت على التصوف الإسلامي لم تنبع من داخل التصوف الإسلامي الأصيل، ولم تكن تطورا له، فلابد من مصادر أخرى أتت له منها، فكانت هذه الأفكار الدخيلة على التصوف الإسلامي دخلت عليه من الخارج، فشوهت أفكار ومبادئ التصوف الأصيل، ومن هذه المصادر نذكر منها:

الاختلاط بين المسلمين وغيرهم من الشعوب، هو الذي أدى إلى التأثر بهم من مصادر يونانية، وفارسية، وهندية، ومسيحية، وغنوصية، وهذا الاختلاط كان يمس الثقافات، وأصبح التصوف منذ ذلك الحين علما معترفا به له فلسفة وعقائد خاصة به، بعد أن كان عبادة خالصة لله عز وجل.

المرحلة الثالثة:

بعد هذه الهجمة القوية للعلوم الجديدة، التي وردت على بلاد الإسلام، نتيجة الفتوحات الإسلامية واختلاط الثقافات، وما أحدثته من قلاقل فكرية بين مفكري الإسلام، من فلاسفة ومتصوفين، والتي حدثت بسببها شيء من التغيير في التصوف الإسلامي الأصيل، التي لا تتفق مع الشريعة، ولا مع التنزيه الكامل لله عز وجل، والتي انتشرت بصورة كبيرة بين عدد من متصوفي الإسلام وأتباعهم، لكن لم تبق على هذه الحال من التصوف الدخيل وهذه الأفكار المنحرفة، فقد قيض الله بعض المصلحين لإعادة القوة والنقاء إلى التصوف الإسلامي الأصيل، وتنقيته من الشوائب التي ألمت به، وأخرجته عن مساره الطبيعي الذي كان هدفه عبادة الله وحده كما سبق بيانه.

كان أهم هؤلاء المتصوفين" **الإمام محمد أبو حامد الغزالي**" المتوفى عام **505هـ**، اتجه الغزالي بالتصوف والمتصوفين اتجاها صحيحان بعد أن تأكد من سلامة الطريق وهو طريق الصوفية، وأنه أفضل الطرق التي توصل الإنسان إلى الرضا الإلهي بعد أن خاض هو نفسه التجربة الصوفية[1].

فالغزالي أراد أن يعود بالتصوف إلى أصله الأول دون أن تعتريه شوائب أو نواقص، فقد رسم الطريق والمنهج السليم للتصوف الإسلامي، في مرحلة جديدة كما ذكرنا، وهذه بعد الدراسات العميقة والطويلة التي قام بها، وهذا ما جعله يعجب بالطريق الصوفي الصحيح البعيد عن الانحرافات والشوائب التي كانت عليه في مرحلته الثانية، وقد وجد الغزالي أن الكثير من البذور الأصلية للتصوف الإسلامي الصحيح مازالت موجودة، لأنها كانت نابعة من مصادر الدين نفسه، كالقرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

"وضع الغزالي منهجا جديدا للتصوف يقوم على أسس ثلاثة:

1ـ الدين الإسلامي {من القرآن والسنةْ}.

2ـ الاتجاه العقلي {الذي انتشر نتيجة الثقافات الواردة}.

3ـ تنقية التصوف من الانحرافات التي حدثت في مفهومه، وجعلت كثيرا من الناس يبتعدون عنه}"[2].

ومن هذه الأسس التي وضعها الغزالي تتضح لنا أهداف هذا التصوف، بداية هو طريق العبادة الفائقة لله تعالى وحده، أما الهدف الثاني فهو طريق العلم وهو تحصيل المعرفة والعلم الدنيوي واللدني معا، للوصول إلى مرحلة السعادة القصوى في الدنيا والآخرة.

حيث يقوم هذا النوع من التصوف الإسلامي الجديد إذا في هذه المرحلة الثالثة من مراحل تطوره على منهج الرسول الكريم **صلى الله عليه وسلم** النابع أصلا من القرآن الكريم.

المطلب الثالث: أقسام التصوف:

التصوف الإسلام من المعارف المتأصلة وهذه المعارف لها جدور تثبتها في تاريخ الإنسانية، فهي جزء أساسي من تراثنا العربي الإسلامي، لها مكانة هامة في الفكر العربي الإسلامي فقد لقبت اهتماما كبيرا من طرف المؤرخين والعلماء العرب والمسلمين منذ القدم.

[1] عبد المحسن سلطان: التصوف الإسلامي . في مراحل تطوره .، دار الآفاق العربية، القاهرة، د ط، سنة 2003، ص 61.

[2]. المرجع نفسه: ص62.

إن التصوف الإسلامي له أقسام تبين أنواعه وتفرعاته ومنابعه من حيث أصالته في الإسلام ولقد اختلفت الآراء وتضاربت حول هذه الأقسام، لكن ما يغلب ويرجح من طرف الباحثين والدارسين في هذا المجال هو أن أبرز أقسامه هما التصوف السني والتصوف الفلسفي فهما التياران البارزان في التصوف الإسلامي حيث يقول عبد الحكيم حسان في كتابه التصوف في الشعر العربي" التصوف في الإسلام مستمد من الكتاب والسنة إلا أن هناك جماعة التزمت ظاهر الكتاب والسنة دون تأويل القرآن والأحاديث الشريفة، واستكثروا من الذكر وتلاوة القرآن، وأداموا الصيام في غير رمضان، وأطالوا التهجد ليلا ويطلق تصوف هذه الجماعة اسم التصوف السني وجماعة أخرى زعمت أن الدين ذو ظاهر وباطن الكتاب والسنة متوخين ما يخدمهم تأويل الأحاديث واستنباط القرآن، وهم يفضلون القلب والعقل للوصول إلى الله وصرحوا في كثير من المناسبات بعدم جدوى العقل في قطع الطريق إلى الله... ويطلق على تصوف هذه الجماعة اسم التصوف الفلسفي"[1].إذا فالتصوف في الإسلام نوعان تصوف سني وآخر فلسفي.

التصوف السني:

مثل هذا التصوف المرحلة الأولى لميلاد التصوف الإسلامي ويعرف بأنه" الذي يتقيد بالقرآن الكريم والسنة النبوية والعناية بالتعبد والزهد وهو يعمل على ملائمة بين الحقيقة والشريعة"[2].

فالتصوف السني هو التصوف الأقرب إلى الكتاب والسنة ويستمد مبادئه منها، فنجد الجنيد يشدد على المتصوفة بضرورة الوعي بهذين الأصلين في قوله" من لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث لا يقتدي به في هذا الأمر لأن علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة"[3]، فالمتصوفة السنيين هم الذين يمثلون التيار الذي اشتهر بالصدق والزهد في الدنيا لأن التصوف في بدايته كان يتسم أساسا بالزهد فكان يغلب على أكثرهم الاستقامة والالتزام بالعقيدة الإسلامية واتباع نهج السلف" هؤلاء الصوفية الذين حاولوا ترسم خطى السلف في الطاعة والعبادة كانوا يعيشون في النشأة الأولى أفراد في البيئات الإسلامية ولم يألفوا وحدة فيما بينهم، لكل منهم طريقته في التعبد والتزام حدود الشرع ولم يكونوا يتأولون فيه لأن تصوفهم كان زهدا بعيدا عن تأثير الفلسفة"[4]، فالزهد مثل البنية والقاعدة المتينة

[1] عبد الحكيم حسان: التصوف في الشعر العربي، دار المغرب والنشر والترجمة، سوريا، د ط، 2010م، ص259.

[2] محمد مرتاض: التجربة الصوفية عند شعراء المغرب العربي في الخمسينية الهجرية الثانية، ديوان المطبوعات الجامعية بن عكنون، الجزائر، د ط، 2009، ص13.

[3] القشيري: الرسالة القشيرية، تحقيق عبد الحليم محمود بن الشريف، مطابع مؤسسة دار الشعب للصحافة والطباعة والنشر، د ط، 1989م، ص80.

[4] عبد الحكيم حسان: التصوف في الشعر العربي، المرجع السابق، ص64.

للفكر الصوفي وعليه فإن التصوف السني يمثل امتدادا للزهد وتطورا عنه، فأصل التصوف السني هو الزهد الإسلامي لأنه حتى القرنين الأول والثاني الهجريين مزال استخدام لفظ الزهد راجح ولفظ التصوف لا وجود له.

" فلم يظهر التصوف مذهبا ومشربا، ولم يرج مصطلحاته الخاصة به وكتبه ومواجيده وأناشيده وتعاليمه وضوابطه وأصوله وقواعده وفلسفته ورجاله وأصحابه إلا في القرن الثالث من الهجرة وما بعده"[1]. "ففي القرن الثالث هجري أصبح التصوف علما مستقلا له كتبه ومصطلحاته والخاصة ومصدرا يعتمد عليه وهو الكتاب والسنة، فجميع مقامات الصوفية وأحوالهم التي هي موضوع التصوف أساسا مستندة إلى شواهد من القرآن الكريم"[2]. تستند مجاهدة النفس التي هي بداية الطريق إلى الله من آيات مثل قوله تعالى: ﴿ **وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ (69)** ﴾[3].

ومثل قوله تعالى:﴿ **وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنْ الْهَوَى (40) فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى (41)**﴾[4].

ومثل قوله تعالى: ﴿ **وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلاَّ مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ (53)**﴾[5].

مقام التقوى: يستند عندهم في قوله تعالى:﴿ **يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ (13)** ﴾[6].

مقام الزهد: ويستند عندهم إلى الآية مثل: ﴿ **قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالآخِرَةُ خَيْرٌ لِمَنْ اتَّقَى وَلا تُظْلَمُونَ فَتِيلاً (77)**﴾[7].

وقوله تعالى:﴿ **وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُوْلَئِكَ هُمْ الْمُفْلِحُونَ (9)**﴾[8].

[1] إحسان إلهي ظهير: التصوف المنشأ والمصدر، إرادة ترجمان السنة، ط 1، 1986م، ص45.

[2] أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص39.

[3] سورة العنكبوت: الآية 69.

[4] سورة النازعات: الآية 40_41.

[5] سورة يوسف، الآية 53.

[6] سورة الحجرات: الآية 13.

[7] سورة النساء: الآية 71.

[8] سورة الحشر: الآية 09.

مقام التوكل: يستند عندهم إلى مثل قوله تعالى:﴿ **مَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْراً (3)**﴾[1].

وقوله تعالى:﴿ **وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلْ الْمُؤْمِنُونَ (11)**﴾[2].

مقام السكر: مستمد من قوله تعالى:﴿ **لَئِنْ شَكَرْتُمْ لأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ (7)** ﴾[3].

مقام الصبر: مستمد من آية مثل قوله تعالى:﴿ **وَاصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلاَّ بِاللَّهِ وَلا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلا تَكُ فِي ضَيْقٍ مِمَّا يَمْكُرُونَ (127)** ﴾[4].

وقوله تعالى:﴿ **وَبَشِّرْ الصَّابِرِينَ (155)**﴾[5].

مقام المحبة المتبادلة بين العبد والرب: وهو مشار إليه صراحة في قوله تعالى:﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ (54)**﴾[6].

حال الرجاء الذي يستند إلى آية مثل قوله تعالى:﴿ **مَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لآتٍ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (5)**﴾[7].

حال الحزن الذي يستند إلى قوله تعالى:﴿ **وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزَنَ إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ (34)** ﴾[8].

ونلاحظ من خلال مقامات الصوفية المستمدة من القرآن الكريم أنهم حقيقة اعتمدوا عليه كمصدر أول أما السنة النبوية فكانت حياة النبي في غار حراء بما فيها من تحنث وتقلل في المأكل والمشرب وتأمل في الكون صورة أولى للحياة التي سيحياها فيما بعد الزهاد والصوفية، والتي أخضعوا أنفسهم فيها لضروب من الرياضات والمجاهدات والأحوال، كالغيبة والفناء في مناجاة الله، والتي هي ثمرة الخلوة وقد أشار الامام الغزالي إلى استناد

[1] سورة الطلاق: الآية 03.
[2] سورة المائدة: الاية11.
[3] سورة إبراهيم: الآية07 .
[4] سورة النحل: الآية 127.
[5] سورة البقرة: الآية 155.
[6] سورة المائدة: الآية 54.
[7] سورة العنكبوت: الآية 05.
[8] سورة فاطر: الآية 34.

الصوفية في هذا المسلك إلى عزلة النبي صلى الله عليه وسلم قائلا:" الفائدة الأولى(للعزلة) التفرغ للعبادة والفكر والاستئناس بمناجاة الله تعالى عن مناجاة الخلق والاشتغال باستكشاف أسرار الله تعالى في أمر الدنيا والآخرة وملكوت السماوات والأرض، فإن ذلك يستدعي فراغا ولا فراغا مع المخالطة فالعزلة وسيلة إليه... فالعزلة أولى بهم(أي الصوفية)[1] ومن هذا المنطلق نجد أن حياة النبي وحياة أصحابه كلها منبعا فياضا استقى منه الصوفية مبادئهم وسلوكاتهم وتعاليهم

" تطور هذا التصوف ابتداء من القرن الثالث الهجري إلى علم شرعي قائم على الجمع بين الفقه والأحوال الباطنية، واتجه منذ النصف الأول من هذا القرن اتجاها تربويا"[2]. فكان أصحاب هذا التصوف السني في هذا القرن صوفية معتدلون في آرائهم، يربطون بين تصوفهم وبين الكتاب والسنة بصورة واضحة، وإن شئت قلت يزنوا تصوفهم دائما بميزان الشريعة كان بعضهم من علمائها المعروفين ويغلب على تصوفهم الطابع الأخلاقي"[3]، وعليه سنذكر أهم شخصيات الصوفية السنيين الذين وضعوا أسس التصوف السني وقواعده.

ومن أبرز شخصيات التصوف السني نجد: معروف الكرخي، الإمام أبو حامد الغزالي، ذو النون المصري وغيرهم.

موضوعات التصوف السني:

ونقصد بها الأفكار الأساسية التي ذكرها أهل التصوف السني:

1. **المعرفة:** وقد تحدث عنها شخصيات الصوفية الأوائل منهم معروف الكرخي الذي ذكرناه سابقا من أقدم المشايخ المعروفين بالورع ودي النون المصري وغيرهم فنجد الجنيد يعرفها بأنها:" المعرفة معرفتان تعرف ومعرفة تعريف معنى التعرف أن يعرفهم الله عز وجل نفسه ويعرفهم الأشياء به، ومعنى التعريف أنه يريهم آثار قدرته في الآفاق والأنفس ثم يحدث فيهم لطفا تدلهم الأشياء أن لها صانعا وهذه معرفة عامة المؤمنين"[4]. حيث يقول الدراني" لا يزهد في شهوات هذه الدنيا إلا من جعل الله في قلبه نورا يشغله دائما بأمور الآخرة"[5]، فنجد هنا أنهم أنهم ربطوا نور القلب بالمعرفة فهذا النور هو أساس المعرفة الصوفية فبوجوده توجد المعرفة وبغيابه تغيب" ولقد كان هؤلاء الصوفية حريصون كل الحرص على ألا تنفك المعرفة التي يتخذون عنها عن الشريعة الإسلامية، فأكد ذو

[1] أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة وللنشر والتوزيع، القاهرة، ط3، د ت، ص43،44.

[2] الأخضر القويدري، الفكر التربوي الصوفي، سورية، ط2010، ص 13.

[3] الأخضر القويدري: الفكر التربوي الصوفي، ص99.

[4] شمس الدين الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج9، ص417.

[5] أبو بكر الكلابادي: التعرف لمذهب أهل التصوف، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1994م، ط2، ص64.

النون المصري على علامات معينة المعارف وهي أن نور معرفته لا يحجب نور ورعه وألا يعتقد في باطنه علما ينقص عليه ظاهرا من الحكم وألا تحمله كثرة النعم الله عليه على هتك أشار محارم الله عزوجل وبين أن غاية المعرفة غاية أخلاقية"[1]. ذكر ذو النون المصري العلامات التي تدل على وجود المعرفة عند الصوفي.

2. **الفناء:** هو عند الصوفية وردت فيه عدة تعريفات نختار منها" سقوط الأوصاف المذمومة"

3. **السعادة والطمأنينة:** ويعرفها الطوسي بأنها" حال رضيع وهي لعبد رجح عقله، وقوى إيمانه ورسخ علمه وجفا ذكره وثبثت حقيقته"[2]، فهي خاصية يسعى الصوفي للوصول إليها ويكون سعيد مطمأن راضي، بما كتبه الله وما سيكتبه وقد قسمها الطوسي إلى ثلاثة أقسام هي:

أ. طمأنينة العامة الذين يكمئنون إلى ذكرهم لربهم وحظهم أن يجيب دعواتهم ويكشف كرباتهم.

ب. طمأنينة الخواص الذين رضوا بالقضاء والقدر وصبروا واتقوا واطمأنوا.

ت. طمأنينة خواص الخواص الذين علموا أن سرائرهم لا تقدر أن تطمئن إليهم ولا تسكن معه لأنه ليس له غاية قدرك، فمن كانت الأشياء في سره كذلك فإلى ماذا يطمئن أو يسكن قلبه؟[3]

4. **الرمزية في التعبير:** وهي من أهم السمات التي تميز التصوف السني فقد استخدموا الرمز في لغتهم فقد كانت لغة لا عادية تتعمق إلى أعماق النفس الصوفية، حيث يتم استخدام ألفاظ ترمز إلى مدلولات خاصة بهم(المتصوفة) تتصف بالغموض وقد عرفوا الرمز بأنه" معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر لا يظفر فيه إلا أهله"[4]، وعليه فإن لغتهم خاصة بهم لا يفهمها إلا الصوفي متلهم ومبهمة لغير الصوفي"[5] إن الكلمات ترمز أو تشير إلى الفكرة أو المحتوى الذهني وغالبا ما يكون المحتوى الذهني الذي يشير إليه مصطلحات المتصوفة رموزا تعارفوها فيما بينهم ولا يظفر بها غير أهلها أو هي إشارات رمزية تفضح عن معناها فقط عندما تبقى رموزا فإذا صارت عبارات خفيت عن المستمع"، وعليه فإن الصوفية عمدوا إلى تبطين خطابهم بهذه الرموز الذي تخفي المعنى الحقيقي حتى لا تكشف لغير الصوفي أسرارهم و تشيع فيغير أهلها.

---

[1] عبد الكريم ابن هوازن القشيري: الرسالة القشيرية، ج2، ص482.

[2] أبو نصر السراج الطوسي: اللمع، ت د عبد الحليم _د طه سرور، دار الكتب الحديثة بمصر، مكتبة المتنى، بغداد، 1960م، ص49.

[3] أبو نصر السراج الطوسي: اللمع، ت د عبد الحليم _د طه سرور، ص 99.

[4] المصدر نفسه: ص 414.

[5] علي الخطيب: اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وابن عربي، د ط، الجزائر، د ت، ص 104.

5. **الأخلاق ومراحل الطريق إلى الله:** " إن مبحث الأخلاق عند الصوفية وقتئذ كان قائما على أساس تحليل النفس الإنسانية للمعرفة أخلاقها الذميمة والتكمل الخلقي عندهم يكون بإحلال الأخلاق المحمودة عندهم محل الأخلاق الذميمة"[1]. فالصوفية السنيين اهتموا بالجانب الخلقي للفرد، فالتصوف يرتقي بالإنسان إلى تهذيب نفسه وسلوكه عن طريق الخلاص من الأخلاق الحميدة وذلك للفوز برضا الله والفوز بسعادة الدارين" فالكلام في الأخلاق ومعانيها كالمجاهدة والتوبة والصبر والرضا والتوكل والتوقي والخوف والرجاء والمحبة والذكر وغير ذلك والنفس وعللها والسلوك وآدابه ومراحله"[2]، وهذا ما تهتم به الصوفية في جانب الأخلاقي.

خصائص التصوف السني:

ومن أهم خصائص التي امتاز به التصوف السني عن غيره أنهم" قد تحدثوا عن الأخلاق والسلوك والترقي فيه والمعرفة الذوقية المباشرة لله تعالى، والفناء في الحقيقة المطلقة لله والتحقق بالطمأنينة أو السعادة كما لجأوا إلى الرمزية في التعبير عن حقائق التصوف"[3].

التصوف الفلسفي:

"هو التصوف الذي خلط أصحابه التربية السلوكية الروحانية لدى الصوفية بالفكر اليوناني الفلسفي وتكثر في تصانيفهم المصطلحات الفلسفية ويعد يحي ابن حبش السهروردي المقتول من أشهر منظري هذا النوع كما تعد مؤلفات محي الدين ابن عربي الحاتمي الأندلسي من أزخر مصادر هذا النوع وهي كثيرة جدا أوصلها بعضهم ما يزيد على خمسة مائة مصنف"[4]، ويقول أبو الوفا التفتازاني" المقصود بالتصوف الفلسفي التصوف الذي يعمد أصحابه إلى مزج أدواتهم الصوفية بأنظارهم العقلية مستخدمين في التعبير عنه مصطلحا فلسفيا استمدوه من مصادر متعددة"[5]، أنه سلوك قائم على تجربة ذاتية خالصة خاصة القائمة على العقل والوجدان فهو فهو شكل آخر يختلف ظاهرا و باطنا عن التصوف الفلسفي عن سواه موضوعات بحته ومنهجه وأسلوبه فموضوعاته تشمل مباحث فلسفية متنوعة وهذا نظرا لاحتكاكهم بثقافات الشعوب المجاورة عندما انتعش التصوف الفلسفي ابان العصر العباسي" ولكن لما فتحت الفتوح الإسلامية واختلطت الثقافات المختلفة وكانت

[1] أبو الوفا التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص103.

[2] المرجع نفسه: ص104.

[3] أبو الوفا التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص103.

[4] ابن الأهدل: كشف الغطاء عن حقائق التوحيد وعقائد الموحدين، تحقيق أحمد بكير تونس، 1964، ص5.

[5] أبو الوفا التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، المرجع السابق، ص187.

تموج في المملكة الإسلامية الفلسفة اليونانية، وخاصة الأفلاطونية الحديثة والنصرانية والبوذية والزرداشية وجدنا أن هذا الزهد والحب الإلهي يتفلسفان، وتتسرب إلى التصوف بعض تعليمات من كل هذا، فالفلسفة كانت منتشرة في الشرق منذ فتوح الاسكندر وكانت لها مدرسة في حيران وهي التي اتسمت بالصائبة.

وقد ترجموا كتبا يونانية إلى السريالية إلى العربية، فكانت هناك فلسفة هندية وفارسية وإن كانت فلسفتهم أقل انتشارا من الفلسفة اليونانية وكانت للهند مدرسة في جنديسابور كانت تدرس فيها علوم اليونان والهند على السواء، كل هذه كانت تتسرب منها تعاليم إلى التصوف"[1] بعدما كان التصوف أول أمره إسلاميا محضا لا تشوبه شائبة في عهده الأول تطلب المتطلبة نوعا أعمق من الاطمئنان العقلي والتأويل الفلسفي لما يعتريهم من أحوال ومواجيد فوجدوا الذي أرادوا تبعا لهذا الحال في الفلسفة اليونانية والتفكير الهندي الذي تسرب إليهم من طرق مختلفة"[2] إن هذه الفتوحات الإسلامية التي اختلط فيها المسلمون بشعوب وحضارات وثقافات مختلفة وخاصة اليونان والفكر اليوناني وفلسفته التي امتزجت في الدين فصار للمفاهيم الصوفية أبعادا أعمق غير سابقتها واوغلت إلى حد بعيد في عالم الغيبيات في التصوف، فلم يعد المصدر الأساسي للتصوف الدين الإسلامي وهو القرآن والسنة وحده صاحب المعرفة الصوفية، بل دخلت عليه أفكار فلسفية دينية المرجع وهذا ناتج عن تدخل العالم الأجنبي في الحياة الروحية العربية. فأصبح تصوفا فلسفيا متأثرا بل متبنيا لأفكار الفلسفات الغريبة عن الإسلام أخرجه عن مسمى التصوف السني" وبما أن الحركات لا تكون أبدا خالصة من المؤثرات الأجنبية فإن التصوف الإسلامي لم يكن لذلك خالصا من عناصر غريبة عنه، وإن تلك العناصر لم يدع لها حاجة العرب إلى ما عند غيرهم، بل اقتضى وجدها في التصوف الإسلامي أن كثيرين من المتصوفة من غير العرب حملوا معهم إلى الإسلام تخيلات غريبة ورياضات سادة واعتقادات متفرقة دخل أكثرها فيما بعد التصوف الإسلامي"[3] وهنا مس التصوف الإسلامي التطرف بعد أن دخلت عليه هذه التخيلات الغريبة وابتعدوا عن النهج الإسلامي الصحيح فأصبحت فيه مغالات في سلوكهم التعبدي وفي اعتقاداتهم وموضوعاتهم.

موضوعات التصوف الفلسفي:

فابن خلدون في مقدمته قد حصر أربعة موضوعات رئيسية عني بها التصوف الفلسفي نجد:

_" المجاهدات وما يحصل عنها من الأذواق والمواجيد ومحاسبة النفس على الأعمال.

[1] أحمد أمين: ظهر الإسلام: ج 3، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط5، ص150،151.

[2] عمر فروخ: التصوف في الإسلام، دار الكتاب، بيروت، د ط، 1981م، ص33.

[3] المرجع نفسه، ص 29.

_ الكشف والحقيقة المدركة من عالم الغيب مثل الصفات الربانية والعرش والملائكة والوحي والنبوة والروح والحقائق المدركة من عالم الغيب أو شاهد وترتيب الأكوان في صدورها عن موجدها وتكونها.

_التصرفات في العالم والأكوان بأنواع الكرامات أو خوارق العادات.

_ صدور الألفاظ الموهمة الظاهرة تعرض بالشطحات وهي العبارات التي تستشكل ظواهرها والناس بالنسبة لها بين منكر ومستحسن ومتأول"[1].

خصائص التصوف الفلسفي:

_ التصوف الفلسفي لم يعتمد على الكتاب والسنة فقط، بل تعددت مصادرهم حيث يقول الدكتور عاطف العراقي" لا يعتمد أصحاب الفلسفي على الكتاب والسنة فقط بل أضافوا إلى المصدر الديني الإسلامي مصادر خارجية من بينها المصدر اليوناني والمصدر الفارسي والمصدر الهندي، ومعنى هذا لكي نفهم أبعاد التصوف الفلسفي فلابد أن يكون واضحا لدينا ضرورة القول بأن أصحاب التصوف الفلسفي قد اعتمدوا على مصدرين وليس مصدر واحد وهما المصدر الديني الإسلامي ومن جهة المصدر الأجنبي الخارجي من جهة أخرى"[2].

_ تصوف نظري مبني على النظر الفكري والدراسة والبحث فيقول الدكتور عرفان عبد الحميد: "وقد ضم التصوف الفلسفي أشتاتا من الثقافات الأجنبية جاءت مع حركة الترجمة والاختلاط المباشر والاحتكاك الحضاري بالأديان القديمة التي اصطدم بها الإسلام في البلاد المفتوحة وهو تصوف نظري مابنى على النظر الفكري والدراسة والبحث"[3].

_ رغم احتكاكهم بالأديان القديمة إلا أنهم حافظوا على استغلاليتهم في مذاهبهم باعتبارهم مسلمين، فيقول التفتازاني" الصوفية تمثلوا هذه الثقافات وحافظوا في نفس الوقت على استقلاليتهم في مذاهبهم باعتبارهم مسلمين وهذا يفسر لنا جهودهم في الملائمة بين المذاهب الأجنبية عنهم والإسلام وهي جهود واضحة في مصنفاتهم، كما يفسر لنا أيضا وجود تلك المصطلحات الفلسفية الأجنبية في مصنفاتهم التي غيروا كثيرا في معانيها الأصلية بما يتلائم مع مذاهبهم الصوفية الإسلامية"[4].

---

[1] أبو الوفا التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص189.

[2] عاطف العراقي: مقدمة كتاب التصوف السني. حال الفناء بين الجنيد والغزالي . ، ط1، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، 2002م، ص 1. 2.

[3] عرفان عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ط1، بيروت، دار الجبل، 1993م، ص 6. 21.

[4] أبو الوفا التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص187.

نظريات التصوف الفلسفي:

نظرية الفناء: وهي من أهم النظريات في التصوف الفلسفي ومن أهم النظريات في التصوف الفلسفي نظرية الفناء

نظرية وحدة الوجود لابن عربي الأندلسي: يقول ابن عربي معبرا عن إيمانه الكبير بكل المعتقدات وأديان الناس، مبينا أن التعدد في العقائد يدل على جوهره على وحدة الحب والاتصال والوجود.

عَقْدُ الخَلائقِ في الإلهِ عقائدٌ وأنا اعتقدْتُ جَمِيعَ ما اعْتقدُوه[1]

" وهذا في رأينا من الغلو الذي لا مبرر له، فالعقائد والديانات متباينة ومنها الصحيح والفاسد فكيف يعلن جمعه لهذه المتناقضات في عقيدة واحدة"[2]، فتدخل هذه الأبيات الشعرية ضمن الشطحات التي كان يرفضها الفقهاء وتجعلهم يحاربون المتصوفة الغلاة.

نظرية الفيض وانبثاق النور والتحلي: ويقال فيها عند تجربتها" أني ربما خلوت بنفسي، وخلعت بدني جانبا وصرت كأني جوهر متجرد بلا بدن، فأكون داخلا في ذاتي راجعا إليها خارجا من سائر الأشياء فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعا، فأرى في ذاتي من الحسن والبهاء والضياء ما أبقى له معجبا بهتا"[3].

وفي نهاية هذا المطلب نستخلص ما يلي:

_ أن أقسام التصوف تتمثل في التصوف السني الذي ظهر في العصر العباسي من القرن الثاني إلى القرن الخامس، ومر بالعديد من المراحل والتطورات وما يفرقه عن التصوف الفلسفي أنه كان تصوفا سنيا اعتمد على الكتاب والسنة ولم يلتفت لغيرها من المصادر الأخرى، فلسفات كانت أو أديان وأنه تصوفا علمي يقوم على المجاهدة والمكابدة ومبني على الأخلاق فقد كل اهتمامهم بالجانب الأخلاقي والسلوكي بتصحيحه من الشوائب لنيل رضى الله حتى تتحقق السعادة والطمأنينة ومن خصائصهم الرمزية في التعبير والغموض في لغتهم حيث يتم استعمال ألفاظ كرمز إلى مدلولات خاصة بهم ومن أعلام هذا التصوف نجد معروف الكرخي، ذو النون المصري، الإمام أبو حامد الغزالي، وهذا فيما يخص التصوف السني الذي استمر حتى زمن ظهور التصوف الفلسفي الذي ظهر بوضوح منذ القرنين السادس والسابع وهو تصوف آخر يختلف في الطابع عن التصوف السني وهذا لاعتماده على مصادر تخالف القرآن والسنة فمن مصادره نجد الأفكار الفلسفية الوجودية والديانات القديمة.

---

[1] أبو الوفا التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص204.

[2] احمد أمين: ظهر الإسلام، ص165.

[3] محمد جواد مغنية: معالم الفلسفة الإسلامية نظرات في التصوف والكرامات، مكتبة الهلال، بيروت، 2001، ط3، ص196.

المطلب الرابع: أعلام التصوف:

أولا: أبو القاسم الجنيد:

"الجنيد شخصية هامة في تاريخ التصوف الإسلامي، وترجع هذه الأهمية إلى خصوبة آرائه وإلى أنه كان يجمع فيما بين الشريعة والحقيقة وأنه كان من أهل الرسوخ والتمكين لا من أرباب الأحوال والشطح فكان مؤثرا للصحو على

السكر وللبقاء على الفناء وكان أستاذا قديرا يجمع حوله المريدين ليعلمهم التصوف"[1].

اسمه الكامل هو" الجنيد بن محمد الخراز القواريري أبو القاسم، شيخ وقتة ونسيج وحده"[2]."ولد سنة 215هـ وتوفى والده وهو صغير، فاعتنى حينها بتربيته خاله الصوفي الجليل سرى السقطي"[3]، فقد كان الجنيد مشهورا وذلك بسبب علمه ولم تقف شهرته عند معارفه وتلامذته فقط، إنما تم قبوله عند غير الصوفيين، من أمثال المعتزلي أبو القاسم الكعبي حيث قال" ما رأيت عيناي مثله كان الكتبة يحضرونه لألفاظه والفلاسفة لدقة معانيه، والمتكلمون لعلمه"[4].

فالجنيد رغم المنزلة العظيمة التي نالها في قلوب الجماهير بحيث صار مشهورا كما قلنا، وطار ذكره في الأمصار على مر الأزمان لا أنه هناك أقوال جليلة مبعثرة هنا وهناك في المصادر الصوفية والتي رواها عنه تلامذته كمأثورات لا غير، وكذلك جملة من النصوص جمعت تحت مسمى" رسائل الجنيد" كتبها بعض أصحابه.

قيل عن **الجنيد** في باب الشعر:

عِلْمُ التصوّفِ علمٌ ليسَ يعرفهُ إلّا أخٌ فطنٌ بالحقِّ بالمعروفِ

وليسَ يعرفُهُ مَنْ ليسَ يشهَدُهُ وكيفَ يَشهدُ ضَوءُ الشَّمسِ مَكفوفِ[5]

الجنيد أنزل القرآن والسنة المنزلة الأسمى من علم التصوف، بحيث نال منزلة العظيمة وحظي بالتقدير والكل يطيب

[1]، أبو الوفا الغنيمي التفتازاي: مدخل إلى التصوف الإسلامي، المرجع السابق، ص116.

[2] سراج الدين ابن الملقن، طبقات الأولياء، تحقيق نور الدين شريبة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، ص126.

[3] أخضر القويدري: الفكر التربوي الصوفين قراءات في الثراث التربوي عند أعلام التصوف الإسلامي، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، سورية، د ط، 1979م، ص69.

[4] الجنيد: رسائل الجنيد، تحقيق علي حسين القادر، برعي وجداني، القاهرة، د ط، 1988م، المقدمة، ص أ.

[5] أخضر القويدري: الفكر التربوي الصوفي، ص71.

فيه الذكر مع شكره حيث قال:" علمنا هذا مقيد بأصول الكتاب والسنة"[1].

" توفى سنة سبعة وتسعين ومئتين وقيل توفى من آخر ساعة من يوم الجمعة، ودفن يوم السبت"[2].

ويقول الجنيد:" لو أقبل صادق على الله ألف ألف سنة ثم أعرض عنه لحظة، كان ما فاته أكثر مما ناله"[3].

ثانيا عبد الحق بن سبعين:

التعريف به: هو عبد الحق بن إبراهيم بن محمد بن سبعين بن نصر بن فتح بن سبعين الإشبيلي المرسي الرقوطي ولد سنة **614هـ/ 1217م**، في رقوطة من أعمال مرسية، يلقب بقطب الدين، وهو عربي الأصل"[4].قضى معظم شبابه في الأندلس ودرس فيها العلوم الدينية على مذهب مالك والعلوم العقلية والفلسفة والعربية، والآداب على جماعة من شيوخها ويذكر من بينهم أبو إسحاق إبراهيم بن يوسف بن محمد الدهاق(ت611هـ) أما علوم الأوائل (= الفلسفة) والأواخر(=الكلام والتصوف الأصوليين) وقد حصل عليها بمحض اطلاعه على الكتب المصنفة فيها، نشأ ابن سبعين في ظل أسرة ذيوي الحسب والرياسة فنعم بالعز والرفاهية وهذا يفسر إعداده بنفسه، لكنه آثر الزهد والتصوف على اللهو والترف فكثر حوله الأتباع والمريدون"[5].

" تاقت نفسه على حياة الترحال والانتقال فترك مرسية سنة 640هـ/1242م، قاصدا شمالي إفريقيا إلى المغرب وكان دون العشرين ومعه عدد من تلاميذه، فأقام أولا في سبتة داعيا لطريقته التي تعرف بالسبعينية، فشاعت شهرته في الزهد والعلوم وكثر حوله الأتباع والمريدون حيث عكف على التدريس والتأليف في التصوف، إذ أن الفترة التي قضاها في المغرب تعد أخصب فترة في حياته الروحية ففي المغرب ألف معظم رسائله منها" المسائل السقلية" إذ ظهرت شهرته وذاع صيته"[6].

---

[1] أبو القاسم القشيري: الرسالة القشيرية، تحقيق عبد الحليم محمود بن الشريف، مطابع مؤسسة دار الشعب للصحافة والطباعة والنشر، د ط، 1989م، ص80.

[2] أبو عبد الرحمان السلمي، طبقات الصوفية، تحقيق أحمد الشرباصي، مكتبة الحانجي، القاهرة، ط 2، 1998م، ص149.

[3] المرجع نفسه: ص50.

[4] أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي ص251،252.

[5] نظله الجبوري: فلسفة وحدة الوجود في الفكر الفلسفي الإسلامي، مطبعة دار نينوى، دمشق، سوريا، 2009م، ص183.

[6] أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، المرجع السابق، ص 252،253.

" لكن الفقهاء راحوا يتهمونه بالكفر مما اضطر حاكم سبتة إلى إبعاده، فتوجه إلى بجاية وأقام فيها مدة ليست طويلة خرج منها إلى قابس في تونس، وكان سبب العداء الشديد الذي لقيه من قبل الفقهاء هو قوله" لا نبي بعدي"، فاتجه إلى مصر حين لم يقم فيها طويلا إذ كان هدفه حج البيت"[1].

" فقصد مكة ولقي الحظوة والمنزلة عند شريفها انبن نمي محمد بن أبي أسعد إذ كان شريفا على مكة في الفترة (652هـ، 674هـ)، وكان ابن سبعين يعالج شريف مكة من مرض أصابه، وفي مكة صادف الراحة والطمأنينة فانصرف إلى نشر دعوته وألف فيها بعض الرسائل فشاع صيته وكثر أتباعه، وظل في مكة حتى توفى بها سنة669هـ/1280م"[2].

مآثره وأسلوبه:

"ترك ابن سبعين مجموعة من التصانيف التي تتناول تصوفه من الناحية النظرية والعملية وكثير منها مفقود، أما ما يعرف منها فكتاب" الكلام على المسائل الصقلية" بدوي بكتاب يعرف برسائل ابن سبعين وكتاب الحروف الوصفية في الصور الفلكية، وشرح كتاب إدريس عليه السلام الذي وضعه في علم الحروف، والفتح المشترك وكتاب الإحاطة، وكتاب لمحة الحروف"[3].

لقد سلك ابن سبعين الأسلوب الرمزي الشديد التعقيد إذ كان يستخدم الرموز على طريقة علماء الحروف والأسماء معبرا عن مذهبه من خلالها.

ثالثا: أبو مدين شعيب:

هو" شعيب بن الحسين الأندلسي الزاهد، أبو مدين شيخ أهل المغرب"[4]، " ولد بحوز إشبيلية، وتعلم بفاس، ثم حج، وعند أوبته استوطن بجاية"[5].

فأبو مدين التلمساني لما توفي أبوه، كلفه إخوته وكان هو الأصغر سنا منهم برعي مواشيهم التي ورثوها من والدهم، لكنه لما كان يذهب ليرى القارئين والمصليين فيدنو منهم، وبطبيعة الحال كان يقنط لعدم فعله مثلهم، وهكذا لما ضاق به الحال فر راحلا من بلدته وإخوانه رغم محاولاتهم إيجاده، لكنه أصر على الرحيل لما لديه من

[1] نظلة الجبوري: فلسفة وحدة الوجود في الفكر الفلسفي الإسلامي، ص 184.

[2] المرجع نفسه، ص184.

[3] المرجع نفسه، ص185.

[4] ابن الملقن: طبقات الأولياء، ص 437.

[5] مختار حبار: شعر أبو مدين التلمساني ـالرؤيا والتشكيل ـ منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، د ط، 2002م، ص11.

عزيمة قوية في طلب العلم، وكان يذهب لمجالس العلماء لكنه لم يفهم منهم شيئا إلى أن ساعده صاحبه بكلام ثبت في قلبه وحفظه.

أما التصوف بوصفه سلوكا علميا، فقد مارسه أبو مدين على يد الشيخ أبي يعزى (572هـ)، الذي كان يعد في هذا الجانب مصباح عدوة القرويين من فاس، والذي حكيت عنه أعاجيب الأخبار في الكرم والكرامات، لخصها أبو مدين ف قوله: (طالعت أخبار الصالحين من زمان أويس القرني إلى زماننا، فما رأيت أعجب من أخبار أبي يعزى، وطالعت في كتب التصوف فما رأيت رأيت كالإحياء للغزالي)[1].

فأبو مدين لم يقف عند هذا الحد الأخذ المتوافر رغم ما عنده من معرفة صوفية وفقهية، وإذا كانت بدايته فقد بدأت على يد "ابن حرزهم" فإن شأنه سيعلو على يد شيخ آخر، أراده له شيخه الأول حين قال:" قال له يوما قد فتحت لك ستة أقفال وبقي السابع يفتحه لك الشيخ أبو يعزى فاذهب إليه، فلما وصل عند الشيخ أبا يعزى تعرض لامتحان قاس لكن صدقه مكّنه من النجاح في ذلك الامتحان الذي أصبح فيما بعد قاعدة تربوية في الصبر والمثابرة والتضحية وعلو الهمة "[2].

" رحل أبو مدين إلى المشرق حاجا أين التقى عبد القادر الجيلاني وسمع منه ليعود بعدها إلى بجاية حيث أسس مدرسته ومنها انتقل إلى تلمسان أين لاقته المنية كان ذلك سنة583هـ عن عمر يناهز الخمس وثلاثين سنة"[3]. **رابعا: الإمام أبو حامد الغزالي:**

"الإمام الغزالي هو محمد بن محمد بن أحمد الملقب بأبي حامد، والمعروف لعلو مكانته ب (حجة الإسلام)، وكان والده ـ فيما يذكر بعض المترجمين له يشتغل بغزل الصوف، ولهذا عرف صوفينا بالغزالي (بتشديد الزاي) وإن كان قد عرف أيضا بالغزالي(من غير تشديد الزاي) نسبة إلى بلدة تسمى غزالة، كما نقل المعاني في كتاب(الأنساب)"[4].

" استسلم أبو حامد الغزالي الاشعري الفقيه الصوفي الفيلسوف المحيط بعلوم عصره، بأن المعرفة القلبية المباشرة التي نعرف بها جميع حقائق النبوة وأصول الدين هي الطريق الصحيح للإيمان، وهذه هي المعرفة الصوفية وقد اتضح له أن الصوفية أرباب أحوال لا يمكن الوصول إليها بالتعلم بل بالذوق والسلوك وتبدل الصفات، أي

[1] مختار حبار: شعر أبو مدين التلمساني ـالرؤيا والتشكيل ، ص 12.

[2] أخضر القويديري: الفكر التربوي الصوفي، مرجع سابق، ص 323.

[3] مختار حبار: شعر أبو مدين التلمساني، مرجع سابق، ص 13.

[4] أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: مدخل على التصوف الإسلامي، مرجع سابق، ص152.

بالعمل والمجاهدة وذلك أعسر منالا من العلم النظري، وحينما انتهى الغزالي إلى هذه النتيجة اعتزم اعتزال التدريس وسلك طريق الصوفية، فاعتزل الناس عاكفا على الرياضة والخلوة والمجاهدة"[1].

" إلى أن انتقل إلى ربه وكان ذلك في يوم الإثنين رابع عشر من جمادى الآخرة سنة 505هـ"[2]

"ولقد كائن الغزالي مفكرا خصب الإنتاج واسع الثقافة، وهو قد ألف عددا ضخما من الكتب والرسائل قدرها بعض شراح الأحياء بما يقرب من ثمانين، وهي في مجالات عدة كالفقه وأصوله وعلم الكلام والأخلاق والجدل والفلسفة والتصوف"[3].

" وقال أسعد الميهني لا يصل إلى معرفة علم الغزالي وفضله إلا من بلغ أو كاد يبلغ الكمال في عقله"[4].

"كان طيب الثناء، أعلى منزلة من نجوم السماء، وأهدى للأمة من البدر في الظلماء، لا يبغضه إلا حاسد أو زنديق"[5].

" والغزالي كفقيه ينتمي إلى الشافعية، وكمتكلم إلى الأشعرية، وهو إلى جانب تمكنه من العلوم الشرعية، متمكن من الفلسفة والمنطق حتى أن بعض النقاء يعتبرون علمه بالفلسفة لا يقل عن علم الفلاسفة أنفسهم بها، وليس من شك في أن عرضه لمذاهب الفلسفة في " المقاصد" ونقده لهم في " التهافت" يدلان على علم واسع بالفلسفة اليونانية، وأحاطه بحقائق مذاهبها"[6].

ومن خلال هذا نستنتج أن الغزالي كان يجاهد نفسه كي ينتصر عليها والمحبة والاستغراق في المحبوب، وهذه المعرفة تأتي عن طريق الكشف والإشراف، أي عن طريق الفيض الإلهي بلا واسطة، وتبدأ هذه المعرفة عند أهل التصوف بالمحاضرة أي حضور القلب وهي أول مراتب الطريق، ومن تم تأتي المكاشفة، وأخيرا تأتي المشاهدة أي حضور الحق من غير بقاء الشبهة. فالغزالي اتجه إلى القلب حيث تكمن الأدواء والأوباء، وأولاه رعاية وعناية. كما جاء في الحديث:" ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب".

---

[1] ضياء مجيد الموسوي: غاية التصوف وأدوات التصوف، كنوز الحكمة، للنشر والتوزيع، الجزائر، د ط، 2011م، ص109.

[2] أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: مدخل على التصوف الإسلامي، ص156.

[3] المرجع نفسه، ص157.

[4] الغزالي محمد بن محمد: إحياء علوم الدين، المقدمة.

[5] المرجع نفسه: المقدمة.

[6] أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: مدخل على التصوف الإسلامي، المرجع السابق، ص159.

لأن القلب مصدر الأعمال التي يسببها الغضب والرضا، الأمن والخوف واليأس والرجاء والطمأنينة والسكينة وغيرها.

المبحث الثاني: التصوف في الشعر العربي القديم

تمهيد:

ظهر الشعر الصوفي في العصر العباسي فكان وليد للشعر الديني الإسلامي، وككل أغراض الشعر أصل ترعرع فيه فإنّ الشعر الصوفي هو الآخر له أصول نبت وانطلق منها وهو شعر المديح النبوي، وعليه فالشعر الديني هو أول منابع الأدب الصوفي وبعدها ظهر شعر الزهد الذي دعا إلى التمسك بالفرائض الدينية والإعراض عن الدنيا والزهد فيها فكانت هذه الخطوة الأولى في ظهوره، وقد عبر الشعر الصوفي بأمانة عن مختلف النوازع الصوفية.

المطلب الأول: نشأة الشعر الصوفي في العصر العباسي:

" الشعر لغة الوجدان وهو ناتج خيال محلق، وشعور مرهف وفكر رحب والشعر من الشعور سمت العرب الشعر شعرا لأنها شعرت به وفطنت إليه والشعر الصوفي يتسم بالغزارة الكثرة على غرار النثر الصوفي فهو يتميز بعمق المعاني وروعة الخيال والافراط في استعمال الرمز"[1]. والتصوف أعمق التجارب الدينية وأكثرها انطلاقا قفي العالم اللانهائي الممتد من عالم المحسوسات إلى فضاء الحضرة الإلهية والتعبير عن التجربة الصوفية أمر عسير، فاللغة التي تبدو أولها الناس لا تفي بتصوير الأحوال والمقامات التي يمر بها الصوفي في عروجه إلى الله ... من هنا لجأ الصوفية للتعبير الشعري، استفادة بما يحمله الشعر من طاقة ايحائية وثوب فضفاض يتسع بعض الشيء لمعاني التصوف الهائلة، ومن هنا اعتقدت دوما لأن التصوف يدرك على نحو أفضل من خلال شعر المتصوفة الذي هو أنسب طرائق التعبير اللغوي عند القوم"[2] فبعد ما اتخذ الصوفية الشعر وسيلة للتعبير عن تجاربهم الدينية وحبهم الإلهي وتصوير أحوالهم ومقاماتهم فمتى بدا هذا الأدب الصوفي وهو الشعر الصوفي في الظهور؟

المسيحية والهندية والفارسية واليونانية فقد أضافوا هذه المصادر الخارجية إلى المصدر الديني الإسلامي وهذا ناتج عن الفتوحات الإسلامية التي قام بها المسلمون فكان هناك احتكاك حضاري بهذه الأديان واختلاط مباشر ما جعلهم يتأثرون بأفكارهم و يستجلبونها، فالتصوف الفلسفي تصوف نظري مبني على النظر الفكري والدراسة والبحث ففلاسفة المتصوفة أصحاب نظريات وعقائد منها نظرية الفناء ووحدة الوجود، نظرية الفيض وانبثاق النور

[1] ينظر: علي الخطيب: اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وابن عربي، دار المعارف، د ط، د ت، القاهرة، 1404هـ، ص21.

[2] عبد الجليل عبد الله صالح: لمحات من الشعر الصوفي بأم عيدان، الراوي، 2019م، ص 33، 34.

والتجلي نظرية الحقيقة المحمدية وغيرهم من النظريات التي بسطوها في كتبهم وأشعارهم، استخدام الفلاسفة المتصوفة أيضا الرمز كغيرهم من المتصوفة السنيين لكنهم أسرفوا في الرمزية إسرافا إلى حد بدا معه الكلام غير مفهوم للغير فوصل إلى درجة الغلو في الرمزية وهذا الأمر الذي جعله لم يلقى قبول لتصادمه مع فهم العامة وابتعاده عن الأصول الخاصة.

" إجمالا يمكن تقسيم الأدب الصوفي إلى ثلاث أطوار: الطور الأول يبدأ من ظهور الإسلام وينتهي في أواسط القرن الثاني للهجرة...والطور الثاني يبدأ من أواسط القرن الثاني الهجري إلى القرن الرابع، وهنا يبدو ظهور آثار التلقيح بين الجنس العربي والأجناس الأخرى وفيه يظهر اتساع أفق التفكير اللاهوتي وتبدأ العقائد تستقر في النفوس على أثر نمو علم الكلام وفيه يظهر عنصر جديد من الفلسفة، والأدب الصوفي في طوريه الأول والثاني أغلبه نثر وان ظهر الشعر قليلا في طوره الثاني وفي الطور الثاني هذا يبدأ تكون الاصطلاحات الصوفية والشطحات، أما الطور الثالث فيستمر حتى نهاية القرن السابع أواسط القرن الثامن وهو العصر الذهبي في الأدب الصوفي عني في شعره غني في فلسفته"[1]، أما تفصيلا وكان ظهور التراث الشعري الصوفي قد ظهر في أوائل القرن الثاني الهجري على أيدي الحسن البصري وتلامذته من بعده فإننا نستطيع أن نقسمه إلى مراحل زمنية متعاقبة.

المرحلة الأولى: من عام(100حتى200) وتشمل القرن الثاني الهجري بأكمله والخلافة العباسية في بغداد وفيها كان الشعر الصوفي يكون نفسه بنفسه، وينهض بتقاليده الفنية والفكرية ليوصلها في أدهان الناس، وكان هذا الشعر الصوفي لمحات دالة أو قليلا من الأبيات الموجزة ومن شعراء هذه المرحلة: رابعة العدوية"[2] وهذا عن دل على شيء إنما يدل على أن شعراء هذا القرن لم ينظموا الشعر من باب الشهرة أو الموهبة ولا حتى مجاراتهم لأصحاب النظم الشعري للآخرين، وإنما اتخذوا الشعر ليعبروا عن تجربتهم الصوفية و التعريف بها للناس وشهرها فكان شعرهم في البداية" أبيات قليلة لكونها تقليدا جديدا يخرج من الدوائر المألوفة للخطاب إلى حيز المألوف منها... إلا أنه لم يلبث أن ارتقى وهذا الدور الذي بدأت فيه الدعوة إلى محبة الله أو عهدها على يد رياح القيسي(ت 150هـ) ورابعة العدوية في كثير من شعرها المشهور في الحب الإلهي"[3]. فتقول:

"أحبّكَ حُبَّيْنِ حبُّ الهوَى وحُبٌ لأَنَّكَ أهْلٌ لِذاكَا

فَأمّا الذِي هو حُبُّ الهَوَى فَشُغلي بِذكركَ عمَّنْ سِواكَا

[1] عبد الجليل عبد الله صالح: لمحات من الشعر الصوفي بأم عيدان، ص 35.

[2] محمد عبد المنعم خفاجي: الأدب في التراث الصوفي، مكتبة غريب، القاهرة، مصر، د ط، 1980م، ص

[3] ياسين بن عبيد: الشعر الصوفي الجزائري المعاصر المفاهيم والإنجازات . سحب الطباعة الشعبية للجيش، 2007م، ص58.

وأما الذي أنتَ أهلٌ لهُ فكشفكَ لي الحُجُبَ حَتّى أراكَا

وقد جرى شعرها على الألسن مجرى الأمثال وأشهر على قلته ويعد أول ما قيل في الحب الإلهي"[1]. فهي أول من تغنى بنغمة الحب الإلهي من هذه الطبقة رابعة العدوية التي أحبت الله لذاته لا خوفا من ناره ولا طمعا في جنته وكان أقصى أمانيها أن يكشف الله لها عن وجهه الكريم ويرفع عن قلبها الحجب التي تحول دون مشاهدته"[2]

المرحلة الثانية: وتشمل قرنين من الزمان هما الثالث والرابع الهجريان وقد كان الشعر الصوفي في هذه الحقبة في دور نهضة وازدهار ومن شعرائه: أبو تراب عسكر بن الحصين النخشبي(245هـ) وله شعر في علامة المحبة يقول فيه:"

لا تخدعنَّ فالمحبُّ دلائلٌ ولديهِ منْ تحفِ للحبيبِ وسائلُ

منهَا تَنعمةٌ يمرُّ بلائَهُ وسرُورهُ في كلِّ ماهو فاعلُ

فالمنعُ منهُ عطيةٌ مقبولةٌ والفقرُ إكرامٌ وبرٌ عاجلُ"[3]

فنجد أن موضوعات الشعر آنذاك فتتمثل في المحبة الإلهية والشوق للقياه مثل موضوعات المرحلة الأولى لكن ما يفرقه عنها زادت غلوا في التعبير عن المحبة الإلهية أنها قد كثرت الأشعار في هذا الضرب فهذا يحي بن معاد الرازي كان من أسبق صوفية القرن الثالث إلى الإنشاء فيه فقد روى أنه أول من أعلن حبه لله في شعر صريح الأسلوب في قوله:

طربُ الحبِّ علَى الحبِّ مع الحبِّ يدمْ

عجبٌ لمنْ رأينَا هُ على الحبِّ يلومُ

حولَ حبِّ اللهِ ما عشْ تُ معَ الشوقِ أحومُ

وبِهِ أقعدُ ما عشْتُ حياتي وأقومُ...[4]

مثل هذه المعاني المثبوثة في الأبيات أو يقربها ويحب في نبع الحب الإلهي، أبيات شهيرة لأبي حمزة الخرساني (ت295) تطمح بالروح الصوفية لغة وفكرة، يقول:

---

[1] ينظر: نور سلمان: معالم الرمزية في الشعر الصوفي العربي، مذكرة مقدمة لنيل شهادة أستاذ في العلوم، جامعة أمريكية، بيروت، د ط، 1954م، ص170.

[2] أبو عبد العزيز إدريس محمود إدريس: مظاهر الانحرافات العقدية عند الصوفية وأثرها السني على الأمة الإسلامية، مجلد 1، مكتبة الرشد ناشرون، 2005م، ص305.

[3] محمد عبد المنعم خفاجي: الأدب في التراث الصوفي، ص 167.

[4] عبد الحكيم حسان: التصوف في الشعر العربي الإسلامي، ص292.

نهاني حَيائي منْكَ أن أكشفَ الهَوى وأعنيتُ بالفهمِ منكَ عنِ الكشفِ
تلطفتُ في أمري فأبديْتُ شاهدي إلى غائبي وللُّطفِ يُدرَكُ باللّطْفِ
ترادِيتُ لي بالغيبِ حتى كأنماَ تبشرني بالغيبِ أنكَ في الكفِّ
أراكَ وبي منْ هيبتي لكَ وحشةٌ فتؤسفني باللطف منكَ وبالعطفِ
وتُحيي محباً أنت في الحبِّ حتفهُ وإذا أُعجبَ كونَ الحياةث مع الحتفِ"[1]

وما نلاحظه أن أشعار هذه المرحلة تتفاوت طولا وقصرا أو متباين الكم والكيف" فقد تطول المقطوعة في شعر يحي بن معاذ وتتناول حقيقة الحب الإلهي بالشرح، فمقطوعاته التي يبدؤها بقوله:

كل محبوبٍ سوى اللهُ سرفٌ هموم وغمومُ وأسفُ
كل محبوبٍ فمنْهُ لي خلفٌ ما خلا الرحمان ما منْهُ خلفُ

تبلغ خمسة عشر بيتا كما رواها صاحب مصارع العشاق ويشرح حقيقة حبه في آخرها فيقول:

إنَّ ذا الحبِّ لمنْ يُعنىَ بِهِ لا بِدارٍ ذاتِ لهْوٍ وترفِ
لا ولا الفردوسُ لا يألفُهَا لا ولا الحوراءُ من فوقِ غرفِ"[2]

إن نظم الشعراء الصوفية المقطوعات بدل القصائد في هذه المرحلة دليل على أن الشعر الصوفي الرصين لم تكتمل أو حتى تتشكل صورته الحقيقية، فهذا شكلا أما من حيث اللغة فنجد لغته غامضة مليئة بالرموز تتقاطع في اللغة والمعاني مع الشعر الغزلي باستخدامهم المعجم الغزلي الذي يوحي ظاهره أن المعشوقة امرأة وليست الذات الإلهية ومن ذلك قول أحدهم:

أُسمِّيكَ لبني في نسبي تارةً وآونةً سعدَى وآونةَ ليلَى
حدارًا من الوشَينِ أن ينطَلُوا بنا وإلا فمنْ لبني فِدْتكَ ومن ليلَى"[3]

فمن يقرأ هذه الأبيات يظن أن شاعر يتغزل بلبنى أو ليلى، لكن الشاعر هنا يتغزل بالذات الإلهية باستخدامه الرمز الغزلي العذري وهذه الظاهرة الرمزية استفادوا واستغلوا أكثر جلاء من المراحل الأخرى.

المرحلة الثالثة: وتشمل القرنين الخامس والسادس(400-600هـ) وفيها يتجه الأدب الصوفي إلى الحب الإلهي

[1] عمر فروخ: التصوف في الإسلام، ص 106.
[2] عبد الحكيم حسان: التصوف في الشعر العربي الإسلامي، ص 294.
[3] عبد الحكيم حسان: التصوف في الشعر العربي، ص290.

ومدح الرسول والشوق إلى الأماكن المقدسة ويدعو إلى الفضائل الإسلامية"[1]

ظل الشعر الصوفي متمسكا ومحافظ على توجهه وموضوعاته خاصة الحب الإلهي، وما يميزه كثرة النظم وتطوره على المستوى الفني عن قبل، وبداية الانحراف عن العقيدة الإسلامية بضلالتهم وعقائدهم الباطلة المستمدة من الفكر اليوناني الفلسفي والفارسي كالفناء ووحدة الوجود... وغيره فالجانب اللغوي فمازال توظيف الرمز قائم مع شعراء المرحلة والمبالغة في استخدامه ثم يشيع فيه الرمز وتكثر الكتابة فيصبح التفسير الصوفي لعدد من الأبيات الغزلية على الأكثر أمر ضروري وفي هذا الدور الرابع أصبح التصوف فنا بارزا من فنون الأدب العربي"[2]، أشهر أعلام هذا الدور نجد شهاب الدين السهروردي وأحمد الرفاعي وعبد القادر الجيلي، أبو مدين شعيب التلمساني وعبد الرحيم البرعي واليمني و أبو عبد الله محمد بن أحمد العطار القرشي الأندلسي"[3]

فهذا العصر لم يشهد شعراء التصوف العربي فقط بل شهد ميلاد الأدب الفارسي على يد أعلام شعرية دخلت عالم الشعر الصوفي، فكانت بدايتها بسيطة يقول عمر فروخ" بدأ التصوف في الأدب الفارسي بدايته الفطرية من شعر شعراء شغفوا بنظم الرباعيات"[4]، ولعل من أبرز شخصيات هذا الفن الشعري" جلال الدين الرومي إسماعيل الهروى، فريد الدين العطار، سعدى الشيرازي عبد الرحمان الجامي"[5]، فإن ممثلي هذه المرحلة شعراء عربا وفرسا ومن شعراء العرب الصوفيين الرفاعي ومن شعره:

إذا جِنُّ ليلى هامَ قلبي بذكرَكُمْ أنوحُ كما ناحَ الحمامُ المطوقَ

وفوقي سحابٌ يمطرُ الهمَّ والأسَى وتحتي بحارٌ بالجوَى تتدفقُ

سَلُوا أمَّ عَمرو كيفَ باتَ أسيرُها تفُكُّ الأسَاري دونَهُ وهوَ مُوَثّقُ

فلا هو مفتولُ ففي الموتِ راحةُ ولا هو ممنونُ عليهِ فيُعتَقُ"[6]

فهذه الأبيات تلخص لنا الحب والوجد الإلهي الذي يعاني منه الصوفي ويصف حاله وهو يتعذب في حب ليس يسلم منه.

[1] عبد المنعم خفاجي: الأدب في التراث الصوفي، ص 168.

[2] عمر فروخ: التصوف في الإسلام، ص 106.

[3] ياسين بن عبيد: الشعر الصوفي الجزائري المعاصر، ص58.

[4] عمر فروخ: التصوف في الإسلام، ص

[5] ياسين بن عبيد: الشعر الصوفي الجزائري المعاصر، ص59.

[6] عبد المنعم خفاجي: الأدب في التراث الصوفي، ص 170.

أما السهروردي رائد الفلسفية الإشراقية في هذا العصر فقد أعطى مكانة كبيرة للعلم الإلهي والنفس والوجود فنجد شعره صورة عن الشعر الفلسفي الصوفي فالإشراق عنده مدار المعرفة الصوفية وسبيلها وهو القائل:

الإشراقُ سبيلكَ اللَّهمَ ونحنُ عبيدكَ

نعتزُ بكَ ولا نتدللُ لغيركَ

لأنكَ أنتَ المبدأُ الأولُ والغايةُ القُصوى"[1]

ومما لا شك فيه أن الشعر في هذه المرحلة اختلفت فيه المرجعيات الفلسفية والفكرية واعتمد على مصطلحات وألفاظ وأفكار تخالف عن الدين والسنة لتصوير مشاعر الحب والعشق لذات الإلهية والتغزل به والفناء والاتحاد وهذا ما آل إليه السهروردي والحلاج باتهامهم" والتهمة الظاهرة التي تنسب إليه فهي الاتحاد والقول بأقوال الأقدمين الفلاسفة اليونان"[2]. وهذا ما أدى بهم إلى الصلب ثم القتل.

المرحلة الرابعة: "وتشمل القرن السابع الهجري وفيه بلغ الشعر الصوفي قمة نهضته وظهر من أعلامه ابن فارض(232هـ) ويقرن بجلال الدين الرومي، ومحي الدين ابن عربي (638هـ، 124م) والبوصري (695هـ، 1295م)"[3] وفي هذه المرحلة أبانت ممارسات المتصوفة على وعي عميق بالعالم انطلاقا من الذات شرطا لهذا الوعي، وتبينت لهم رؤيتها كأصل للمعنى الدائر في أنفسهم لا الوسائط الخارجية من شريعة وتاريخ ومعارف"[4]، وعليه صار التصوف فلسفة روحية أكثر ولم يعد مجرد اجتهادات وسلوكات دأب عليها القوم، حيث جاء الشعر في هذه المرحلة موغلا في التفلسف لا يكاد يفهم حيث أخذ المتصوفة يتكلمون في المسائل الكلامية والفلسفية لكن بمنهجهم الذوقي الذي لا يستند إلى نص ولا يعتمد على نظر، وكان الإنتاج الشعري في هذا القرن يتكون من دواوين شعرية مثل المعشرات والعشرينات والوتريات... وكذلك من منظومات أو مجموعات أو موشحات، وكانوا شعراء الصوفية" يتكلمون في حقيقة الروح المحمدية وحلول الله والبشر والتجلي ووحدة الوجود ووحدة الشهود أي أنهم مزجوا الكلام بالفلسفة الإلهية وجذبوها إلى نظرياتهم وساروا بها على منهج أدوائهم"[5] ومن

[1] عبد المنعم خفاجي: الأدب في التراث الصوفي، ص 128.

[2] عمر فروخ: التصوف في الإسلامي، ص82.

[3] عبد المنعم خفاجي: الأدب في التراث الصوفي، ص171.

[4] ياسين بن عبيد: الشعر الصوفي الجزائري المعاصر المفاهيم والإنجازات ـ سحب الطباعة الشعبية للحديث، 2005م، ص59.

[5] قمر كيلاني: في التصوف الإسلامي، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، 1962م، ص 47.

مواضيعهم المجاهدات وهي حمل نفس على المشاق البدنية ومخالفة الهوى على كل حال، لحصل فيها بعد على الأذواق التي هي ثمرة جهاد المتصوفة ضد نزعات النفس، ويقول ابن الفارض في تجربته الشخصية في المجاهدة"

فنفسي كانتْ قبلُ لوامةُ متى أَطعمَها عَصتْ أو أعْصِ عنها مَطيعتي

فأوردتْها ما الموتُ أيسرُ بعضَه وأتعبتُها كيما تكونَ مريحتي

وكلفتُها لابل كلفتُ قيامَها بتكليفِها حتى كلفَت بكلفَتي

وأذهبتُ في تهذيبِها كلَّ لذةٍ وبإبعادِها عادةَ فاطمأنتُ[1]

وللكشف عن عالم الغيب والعرش والملائكة والوحي والشطحات: وهي عبارة عن تعبير لما تشعر به النفس وهي في الحضرة الإلهية فتدرك أن الله هي وهي هو ويقوم إذن على عتبة الاتحاد، فيقول ابن عربي:

وإذا ما التقينا للوداعِ حسبتنَا لدى الضمِّ والتعنيقِ حرفًا مشددًا

فنحنُ وإن كنا مثنى شخوصَا فما تنظرِ الأبصارِ إلا موحدًا[2]

ويقول ابن الفارض:

أسافرُ عن علمِ اليقينِ لعَيْنِيْهِ إلى حَقِّه حيثُ الحقيقةَ رحلتِي

وأنْشَدني عني الأرشدني على لساني إلى مشرشدي عند نشدتي

وأسالني رفعُ الحجابِ بكشفي ال نقابِ وبي كانتْ إلى وسيلتي

وانظر في مرآةِ حسني كي أرى جمالَ وجودي في شهودي طلعتي"[3]

ولا ننسى استخدامهم للرمز والاسراف فيه وذلك بعد مقتل الحلاج حيث توجه الشعراء إلى البحث عن الأداة الفنية الأقدر على التوسط بين الإعلان الشعري وكتمان التجربة الصوفية فلم يجدوا أفضل من الرمز استطاعوا أن يعبروا به عن عوالمهم من إثارة وسمو ومجاهدة واتخذوا المرآة والخمر والمكان العدد، الحرف، رموزا لتأويل معانيهم،

يقول ابن عربي:

إنَّ الفراقَ مع الغرامِ لقائلي صعبُ الغرامِ مع اللقاءِ يهونُ

مالي عدُولُ في هواهَا أنها معشوقةُ حُسنا وحيثُ تكونُ

[1] ابن الفارض: الديوان، شرح محمد البوريني وعبد الغاني النابلس، منشورات دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2003م، ص65-66.

[2] ابن عربي: ترجمان الأشواق، دار بيروت للطباعة والنشر، لبنان، د ط، 1981م، ص182.

[3] ابن الفارض: الديوان ص 94،95.

ما زلتُ أجزعُ دمعتي من غلتِي أُخفِي الهوى عنْ عادِلِي وأصونُ"[1]

"فنجد أن ابن عربي وابن الفارض كان لهما دور في أن تكون هذه المرحلة من أقوى مراحل الشعر الصوفي فهما اللذان غطيا كل وجود، فهما صاحبا أعظم الاثار الصوفية على الإطلاق، الأول وهو أشهر شعراء التصوف العربي قرين لجلال الدين الرومي في التصوف الفارسي حقق للأداء الصوفي في الشعر بإدخاله تقاليد لم تكن سارية وتحقيقه تأثيرات لم تتفق لغيره، ما لم يحصل أن عرفته تقاليد الشعر قبل... أما الثاني وإن كانت منزلته الأدبية أقل من منزلة صاحبه برأي من يراه كذلك... ينبغي القول أن ابن عربي حقق النقلة التي انتظرتها التجربة الصوفية طويلا على مستوى الكتابة خصوصا، بمعنى تمثيله للخصوصية اللغوية غير قابل للمراجعة".[2]

المرحلة الخامسة: "من القرن الثامن الهجري، ومن أشهر أعلام المتصوفة فيه الشعراني (898ـ 973) والنابلسي (1143)"[3]، وهو ختام المراحل وشعر هذه المرحلة كان متذبذبا وضعيفا مقارنة مع ما سبقته من أشعار القرون السابقة فما" لفت الانتباه إلى رموز هذه المرحلة كونهم صوفية أولا ثم شعراء من الصنف العادي ثانيا والعكس غير صحيح"[4]، لذا من المعقول ألا يهتم الدارسين ذلك الاهتمام الذي أعطوه للشعر بمراحل سابقة لما فيه نقص من الإنتاج فلم يكن هناك جديد يخرجها من بؤرة التقليد.

ـ قطع الشعر الصوفي أشواطا كثيرة في تطوره فكل هذه المراحل التي ذكرناها مثلت المسيرة التاريخية للشعر الصوفي، من شعر حديث متذبذب عبارة عن مقطوعات وإنتاج قليل ليس له أساس إلى شعر اكتمل نضجه غني تطور إلى قصائد وأصبح له أساس متين وله أسس ومكونات فنية وفكرية يعتمد عليها له هوية وأصحاب يدافعون عنه وصار له محل في الأدب العربي القديم والإبداع الإسلامي ونلخص مما ورد في الشعر الصوفي فقد عرفنا أنه وجداني بطبيعته وهو لون فريد من الشعر الوجداني العربي وفيه تنعكس نزعات التصوف والتجربة الصوفية والمحبة الإلهية و الحياة الاجتماعية فقد كان أساسه جاء كرد فعل على الترف والاندفاع إلى ملذاته وكان من الشعراء من دعا لذلك فجاء حث الشعراء المتصوفة على ترك الدنيا وحطامها والتفرغ لعبادة الله والاهتمام بالآخرة"[5]، فهذا من جهة أخرى لا ننسى أنه شعر فيه نوع من المبالغة والغلو في التجربة الصوفية والمحبة الإلهية وغيرها، حتى بدا

[1] ابن عربي: ترجمان الأشواق، ص52،53.

[2] ياسين بن عبيد: الشعر الصوفي الجزائري المعاصر، ص 59،60.

[3] محمد عبد المنعم خفاجي: الأدب في التراث الصوفي، ص 175.

[4] ياسين بن عبيد: الشعر الصوفي الجزائري المعاصر، المرجع السابق، ص 61.

[5] نور سلمان: معالم الرمزية في الشعر الصوفي العربي، رسالة ماجيستر، بيروت، الجامعة الأمريكية، 1954م، ص9.

الانحراف وهذا بسبب تبني الأفكار الفلسفية اليونانية والفارسية والديانة المسيحية وغيرها واعتمادها كمصادر ومحاولة تجربتها ودمجها في الفكر والمعتقد الإسلامي والتعبير عنها بالرمزية.

المطلب الثاني: خصائص الشعر الصوفي في العصر العباسي:

يعد الشعر الصوفي واحدا من أهم فنون الأدب العربي، فقد كان محط دراسات من طرف العديد من الباحثين العرب والمستشرقين على حد سواء، وقد سار الشعر الصوفي في منحى ارتقائي منذ نشأته من القرن الثاني الهجري، إلى أن وصل إلى أعلى درجات رقيه وتطوره في القرن السابع الهجري حين اكتمال الفلسفة الصوفية على يد الشيخ محي الدين بن عربي ليبلغ بعد ذلك مرحلة النضج والكمال مع الشيخ عمر ابن الفارض، ومن خصائص الشعر الصوفي ما يلي:

ـ الشعر الصوفي متنوع في قوالبه الشعرية، فتارة نجد مطولات شعرية كما عند ابن الفارض مثلا وتارة على شكل مقطوعات وهي الأكثر شيوعا على اعتبار أن الشعر الصوفي عبارة عن نفتات روحية سريعة والمقطوعات أقدر على التعبير عنها.

ـ يتصف الشعر الصوفي بصدق العاطفة والوجدان فهو يتحدث عن قضية معينة باطنية إيحائية استوعبت حياة الشاعر ثم جعلها تستوعب شعره كله.

" إن الشعر الصوفي عني بالنفس والحديث عنها عناية كبيرة ولجأ إلى أسلوب التحليل النفسي الدقيق، من حيث كان أعلام الأدب العربي يلجأون إلى أسلوب الشرح العقلي وحده"[1].

يقول ابن الفارض في تائيته:

وفي عالمِ التذكارِ للنفسِ علمهَا ال مقدمُ تستهديهِ مني فتينني[2]

فالمعنى الظاهر أنه يعلم تابعيه العلم الذي يتذكره من وجوده الأول في الملأ الأعلى من الله، ولكن المعنى الذي يريد أن يشير إليه هنا هو غير ذلك وهو فلسفة عجيبة لابن الفارض، ودلالة على عبقرية غريبة وبهذا البيت يعد ابن الفارض مكتشف علم النفس كما عرفه علماء النفس في العصر الحديث.

" ومن مميزات الشعر الصوفي القديم السمو الروحي، واستكناه المعاني النفسية العميقة والخضوع لإرادة الله القوية، والإكثار من الخيال، واستعمال الرمزية والشطحات الصوفية، والجنوح نحو الإبهام والغموض، والتأرجح بين

[1] محمد عبد المنعم خفاجي: الأدب في التراث الصوفي، مكتبة الغريب للطباعة، القاهرة، ص175.

[2] ابن الفارض: الديوان، ص116.

الظاهر والباطن، والتأثر بالشريعة الإسلامية كما هو شأن التصوف السني، وتمثل المصادر الفلسفية والعقائد الأجنبية كما هو حال الشعر الصوفي الفلسفي"[1].

إضافة إلى هذا كله علو لغتهم الشعرية وجمالية الصورة البلاغية، فالشعر الصوفي كما نلاحظ يمتاز بالغموض لأن لغة الصوفية لغة إشارية لا عبارة تقوم توظيف الرمز، ويبدو أن الغموض متأت من غموض التجربة الصوفية نفسها على اعتبار أنها تجربة وجدانية شائكة يمتزج بها الوعي باللاوعي ولذلك شاعت المقولة (لا يفك مغاليق النص الصوفي إلا الصوفي).

" والشعر الصوفي برمزيته الأسلوبية والموضوعية هو صاحب نزعة سيريالية، والمذهب السيريالي يدعو التحلل من كل المنطق التقليدي، ويبين دور اللاوعي في العمل الفني مؤكدا التداخل بين الأحلام والواقع، فالسيريالية هي التعبير أية رقابة قد يمارسها العقل وبعيدا عن أي اهتمام جمالي، وكذلك ينزع الشعر الصوفي للذي يتحدث عن أعماق النفس حديث الرؤى والأحلام والعقل الباطن"[2].

إذن فالشاعر الصوفي يستعمل الرمز في شعره وكذلك الوحدة الموضوعية، والعمل الفني يكون في حالة اللاوعي فالصوفيون نزعوا في شعرهم نزعة ذاتية عميقة، فضربوا في عالم ما وراء الحس محاولين الوصول بقلوبهم إلى ما يتسنى للعقل والحواس الوصول إليه.

وإضافة إلى هذا كله نجد:

" الشعر الصوفي عبر عن الحب أعظم تعبير، واتخذه مذهبا في الحياة ودعا إليه، وحرض عليه، وقد اتخذ الصوفيون الحب شعارهم في الحياة، ومذهبا إنسانيا يقبلون عليه، ويذهبون إليه وانتهى بهم الحب إلى الحب الإلهي، فاحترقوا بناره ثم وحدة الوجود فتاهوا في مسالكها"[3].

حيث يقول ابن الفارض:

وعنْ مذهبِي في الحبِ مالي مذهبُ وإنْ مالتْ يومًا عنهُ فارقهُ ملتِي

ولوْ خطرتْ لي في سواكَ إرادةٌ على خاطري سهوًا قضيتُ بردتِي

لك الحكمُ في أمرِي فمَا شئتَ فاصنعِي فلم تكُ إلّا فيكَ لَا عنكَ رغبتِي[4]

[1] عبد الجليل عبد الله صالح: لمحات من الشعر الصوفي بأم عيدان، الراوي للنشر والتوزيع، 2019م، ص52.

[2] محمد عبد المنعم خفاجي: الأدب في التراث الصوفي، المرجع السابق، ص 177.

[3] المرجع نفسه: ص177.

[4] المرجع نفسه: ص 177.

" هذا إلى ما يمثله الشعر الصوفي من ثراء المعاني واتساع الخيال وتنوع الأغراض والقدرة على استخدام الألفاظ والتعبير بالصورة والموهبة والذكاء في استخدام الصور لرسم كل خطوط الفكرة ونسج خيوطها"[1].

فقد كان الشعر الصوفي ثريا بالمعاني واتساع الخيال إضافة إلى تنوع الأغراض الشعرية إلى هذا كله استطاعوا أن يعبروا بالصور وغيرها.

اتصف الشعر الصوفي بالتكرار المخل أحيانا كتكرار الألفاظ والعبارات أو حتى تكرار الأبيات أو الأشطر حيث يقول الحلاج:

لأنوارِ نورُ الدين النورِ في خلقِ أنوارُ وللسرّ في سرِ المسرينَ أسرارُ

وللكونِ في الأكوانِ كونٌ مكونٌ يكنْ لهُ قلبي ويهدي ويختارُ[2]

" يتميز الشعر الصوفي فوق ذلك كله بأنه تعبير عن وجدان الشاعر، وعن ذاته وأعماق نفسه فهو أدب وجداني خالص وهو مذهب رومانسي حالم، وهو اشراقي النزعة روحي الهوى"[3].

إضافة إلى هذا كله فقد رصد الدارسون في الشعر الصوفي في ظواهر لغوية معينة كاستخدام صيغ غير متداولة فضلا عن رصدهم أخطاء نحوية وعروضية ومن خصائصه أيضا تنوع الموضوعات من شعر زهد وحب إلهي ومدائح نبوية وسنأتي للحديث عنها لاحقا.

المطلب الثالث: أعلام الشعر الصوفي في العصر العباسي:

رابعة العدوية:

مولدها ونشأتها:

" ولدت رابعة القبسية في عام 95هـ في البصرة"[4]. فهي رابعة بنت إسماعيل العدوية البصرية ولقبها ابن خلكان بأم الحيز وذكر أنها مولاة آل عتيك"[5]، وسميت رابعة لأنها"كانت البنت رابعة لأبويها"[6] وحياتها من قبل أن تكون صوفية"[7]، غير أنها كانت في أول أمرها تعرف بالمعازف ثم ثابث وقد خلفت مقطوعات تعبر حدة عشق

[1] محمد عبد المنعم خفاجي: الأدب في التراث الصوفي، المرجع السابق، ص 178.

[2] الحلاج : الديوان، ص18.

[3] محمد عبد المنعم خفاجي: الأدب في التراث الصوفي، ص178.

[4] مأمون غريب: رابعة العدوية في محراب الحب الإلهي، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، د ط، 2000م، ص 25.

[5] ماسينيون ومصطفى عبد الرزاق: التصوف، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة طباعة ونشر وتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1989، ص 113.

[6] عبد المنعم الحنفي: الموسوعة الصوفية وأعلام التصوف والمفكرين عليه والطرق الصوفية، ص 172.

[7] ماسينيون ومصطفى عبد الرزاق، التصوف، المرجع السابق، ص116.

عشق مؤثرة"[1]، "وفي بعض الروايات أنها ثابث عن يد ذي النون المصري، وذلك أنها كانت في سفينة مع جماعة يشربون الخمر فاتفق ركوب ذي النون تلك السفينة لغرض له في بحر النيل فطلبت إليه رابعة على سبيل التهكم أن يسمعكم شيئا من غنائه كما أسمعوه فأنشد:

أحسنُ من قينةٍ ومزمارُ في غسقِ الليلِ نفحةُ القاري

بأحسنهِ والجليدُ يسعهُ بطيبِ صوتِ ودمعهُ جاري

وخدهُ في الترابِ منغفرُ وقلبهُ في محبةِ الباري

يقول: يا سيدي ويا سندي أشغلني عنك تقل أوزاري

وكانت بذلك توبة رابعة على يده"[2]." عاشت رابعة العدوية في القرن الثاني من الهجرة"[3]، " ولقد كان العصر الثاني الهجري عصر نشأة التصوف وعصر بداية تطوره الأول، وإذ نشأ لفظ "الصوفي" عبارة عن العابد الزاهد اللابس للصوف، ثم صار يدل مع ذلك على العناية بحال القلوب إلى جانب التمسك بالعبادات الظاهرة ونجد في تاريخ رابعة العدوية ما يدل على حرصها على التحقق بهذه المعاني فقد كانت تلبس الصوف وكانت تستكثر من العبادة وكانت أزهد الناس في الدنيا. روى الشعراني" أنها كانت تردما أعطاه الناس لها وتقول مالي حاجة بالدنيا"[4]

ومن هنا بدأت رابعة تمد خطواتها نحو طريق الصوفية فأول خطواتها أنها لجأت إلى أحد أقاربها المشهورين بالزهد والذي كان معروفا في البصرة... أنه رباح بن عمرو القيسي، وكان معروفا بزهده وكثرة أذكاره وأنه سوف يأخذ بيدها إلى الطريق السليم، وخاصة أن هذا الرجل الزاهد الكثير البكاء خوفا من الله من أمثال مالك بن دينار وسليمان التوري، وإبراهيم بن أدهم وغيرهم من زهاد عصرها المشهورين والذين توتقت معرفتها بهم بعد ذلك عندما ذاعت شهرتها، وأمعنت السير في طريق الحب الإلهي وكان من الطبيعي أن يدلها رباح القيسي في أول أمرها إلى سيدة زاهدة... عرفت بحسن عبادتها لله وورعها وكان الناس يحترمون فيها هذا الصبر في العبادة والحب لله(...) وكانت خطوات رابعة في أول طريقها إلى الحياة الروحية الخالصة والتي سوف يكون وسيلتها إلى الله ...

[1] ماسينيون ومصطفى عبد الرزاق: التصوف، ص 113.

[2] المرجع نفسه: ص 117.

[3] المرجع نفسه: ص119.

[4] المرجع نفسه: ص 120،121.

هو حب الله"[1]. فنجد أن عرفت الله وأحبته وعرفت الصالحين والزهاد أصبحت حياتها تتجه بكل كيانها لله وراحت تناجيه في أشعارها:

أحبكَ حبينِ حبّ الهوَى وحبٌ لأنكَ أهلٌ لداكا

فأمّا الذّي هُو حُبُّ الهوَى فَشُغْلي بذكْرِكَ عمّنْ سِوَاكَا

وأمَّا الذِي أَنْتَ أَهْلٌ لَهُ فَكَشْفُكَ لِي الحُجُبَ حَتَّى أَرَاكَا

فَلَا الحَمْدُ فِي ذَا ولا ذاكَ لي ولكن لله الحمد في ذا وذاكا

ومما لا شك فيه أن رابعة العدوية دخلت مرحلة المحبة الإلهية، فهي تتوقف عن ذكر الله أبدا فأصبحت متعلقة إلا به ولا تحس إلا بجلاله ولا تشعر بمن يجلسون إليها فروحها وقلبها معلق أو على اتصال بالذات العليا:

إني جعلتكَ في الفؤادِ محدثي

وأبحثُ جسمي من أرادَ جلوسي

فالجسمُ من للجليسِ مؤانسُ

وحبيبَ قلبي في الفؤادِ أنيسي[2]

فكانت رابعة العدوية أول من استعملت في غير تهيب كلمة الحب والعشق الإلهي يوجد حزن وخوف عميق في نفس رابعة العدوية ومن الظواهر التي تستدعي النظر في حياتها ما عرف من حزنها وبكائها قال الشعراني" كانت رضي الله عنها كثيرة البكاء والحزن وكانت ذا سمعة ذكر النار غشي عليها زمانا"[3] وعليه فإن السيدة رابعة هي السابقة إلى وضع قواعد الحب والحزن في هيكل التصوف الإسلامي وهي التي تركت الآثار الباقية نفتات صادقة في التعبير عن محبتها وعن حزنها"[4].

وفاتها: توفيت رابعة العدوية سنة 185هـ"[5]، "وذلك في سن لا تقل عن ثمانين سنة في البصرة وفي وفاتها روتب عبدة نبت أبي شوال فكانت تخدم رابعة العدوية قالت ولما حضرتها الوفاة ودعتني وقالت: يا عبدة لا تؤدني بموتي

[1] مأمون غريب: رابعة العدوية، ص 36،37.

[2] ماسينيون ومصطفى عبد الرزاق: التصوف، ص128.

[3] المرجع نفسه: ص 126.

[4] المرجع نفسه: ص 128، 129.

[5] عبد المنعم الحنفي: الموسوعة الصوفية أقلام التصوف والمفكرين عليه والطرق الصوفية، ص 172.

أحد وكفينيني في جبتي هذه، وهي جبة من شعر كانت تقوم فيها إذا هدأت العيون، قالت: فكفنتها في تلك الجبة وفي خمار صوف كانت تلبسه"[1].

الحسين بن منصور الحلاج:

ولادته ونشأته: "هو الحسين بن منصور يكنّ أبو عبد الله وقيل: أبو مغيث، ولد سنة أربع وأربعين ومئتين (244هـ)، وذكرت المصادر أن جده كان مجوسيا يدعى محمى من أهل بيضاء فارس، نشأ الحلاج بواسط، وقيل بتسرتر، روي في سبب تسميته أن أباه كان حلاجا، وقيل أنه مرّ على حلاج فبعثه في شغل ولما عاد وجدته حاج كل القطن في الدكان، كما روي أنه تكلم على الناس وكثيرا ما كان يخبر عن ضمائرهم وسمّي حلاج الأسرار"[2].ويعرف الحلاج أيضا أنه " الشاعر الصوفي صاحب المأساة المشهورة في تاريخ الفكر والتصوف باسم مأساة الحلاج، واختلفوا فيه فردته جماعة وأنكرته، وقبلته جماعة وأثنت عليه وحكت عنه، وصححت له وجعلته من المحققين"[3].

"تتلمذ على يدي عدد من شيوخ الصوفية الذين صحبهم في ذلك الوقت، أمثال: سهل بن عبد الله التستري، والجنيد وعمر بن المكي، وأبي الحسن النوري ثم استقل عنهم، وأخذ بممارسة الرياضيات والمجاهدات الشاقة، معابدا متحملا، وكان يدرك إلى جانب ذلك طبيعة الحياة من حوله في جوانبه الاجتماعية، والسياسية، متلمسا الدور الذي ينبغي أن يقوم بهفي ظل الواقع المتردي الذي يحيط به، فهو وإن كان متوجها بكليته إلى النهوض بمطالبة التجربة الصوفية في الالتزام الروحي، والانفصال الدينوي، فقد توفيق عند جوانب إنسانية وواقعية لابد من الأخذ بها وعدم إغفالها"[4]. وقد قرأ الحلاج على سهل بن عبد الله تستري وتعلم على يده التصوف ولكنه لم يلبث أن تركه وهو في العشرين من عمره، وارتحل إلى البصرة"[5]. عام (264هـ) تزوج في البصرة من ابنة أبي اليعقوب الأكبع البصري الصوفي"[6]، وأنجب منها ثلاث أبناء وبنتان"[7]. كان الحلاج كثير الترحال فأول

[1] ماسينيون ومصطفى عبد الرزاق: التصوف، ص122.

[2] أماني سليمان داود: الأسلوبية والصوفية ـ دراسة في شعر الحسين بن منصور الحلاج، مجلادي، عمان ـ الأردن، ط1، 2002م، ص 17.

[3] عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفية أعلام التصوف والمنكرين عليه والطرق الصوفية، دار الرشاد، ط1، 1412هـ ـ 1992م، ص 126.

[4] أماني سلميان داود، الأسلوبية والصوفية، مرجع سابق، ص 18.

[5] علي الخطيب: اتجاهات الأدب الصوفي بين حلاج وابن عربي، دار المعارف، القاهرة، (د. ط)، 1404هـ، ص191.

[6] لويس ماسونس: آلام الحلاج شهيد التصوف الإسلامي، تر: الحسين مصطفى الحلاج، قد مس للنش ر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، ط1، 2004م، ص 62.

[7] علي الخطيب: اتجاهات الأدب الصوفي، مرجع سابق، ص 191.

رحلاته كانت إلى مكة المكرمة لأداء فريضة الحج لأول مرة " فاستمر هناك سنة كاملة يمارس أشق الرياضات الصوفية حيث كان يعرض جسده لأشعة الشمس المحرقة أو للمطر الغزير، وكان أحد أتباعه يأتيه مساءا بكوز ماء وقرص من الطعام، فيأتي الصبح والقرص على الكوز وقد أكل منه شيء يسير وشرب مقدار قليل (...) وحين عاد الحلاج من مكة بدى للناس في صورة رجل واثقا من نفسه وقد كثر اتباعه واختار الصوفية والسفة له (...) وكان الحلاج بلغ مرتبة رفيعة من الشهرة"[1] وبعدها طاف ببلاد الإسلام وتوجه إلى تركستان والهند وصعد في السند من ملشان إلى كشمير ثم طرفان وكان يبشر بالإسلام ويعلم الناس طريقته وكأنه يفكر في هداية الإنسانية كلما عبر الإسلام، واطلقوا عليه اسم المغيث والمقيت والمعط لم والمحير وكانت له كرامات وفي بغداد صاحب الجنيد شيخ الصوفية، وكان يعظ الناس، الروايات وكانت تأخذه الجدبة فيقف في الأسواق والمساجد يصبح يأهل الإسلام أغيثوني: أفليسَ يشركني منهَا وهذَا دلالٌ لا أطلعهُ.

تباركتْ مشيئتكَ يا قصْدي ومرادي

يا ذاتَ وجودي وغايةَ رغبتِي

يا حدتي وايماني ورمزي

يا جميعي وعنصري وأجزائي[2].

إن كل هذه الأسفار التي قام بها الحلاج حاول فيها أن يدعو إلى الصوفية فهذا كان هدفه الأول فقد "حقق الحلاج في اسفاه بعض أهدافه إذا كان يبث في بث دعواه الصوفية وطريقته الحلاجية وكان يبث في مريديه الرغبة ف الحرية، ورفض قهر المتسلطين وأصحاب الخراج وكان اعتناؤه بشؤون الناس ومصالحهم، وجرأته على فضح خبايا السياسة ولداعي الحياة الاجتماعية والسياسية وقد جمع حوله الكثيرين وألب عليه أصحاب السياسة"[3]، "وبعد هذه الرحلات التي تعنى فيها نجاحا أراد أن يعيد من جديد هذه الرحلات وتشد الرحال مرة ثانية إلى مكة لكن ليس لوحده هذه المرة ومعه أربعمائة من المريدين مارا في طريقه إلى البصرة، ثم استأنف الحلاج أسفاره، فقام ثانية برحلة كبرى أبعد من الأولى إلى بلاد الهند، حيث الماسونية والبوذية بتركستان، فوصلها بطريق البحر، وصعد فينهر السند وذهب من ملشان إلى كشمير، ومضى في طريقه القوافل الاهوازية التي تحمل إلى تلك

[1] الحلاج: الديوان، ص9،10.

[2] عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفية أعلام التصوف والمنكرين عليه والطرق الصوفية، ص ص 126، 127.

[3] اماني سليمان داود: الأسلوبية والصوفية، مرجع سابق، ص 17.

الامقاع الديباج المنسوج في طراز تستر وتعود منها إلى بغداد بالورق الصيني الجميل المعروف بورق (ساسور)"[1]، فهذه الرحلة التي لبس فيها الحلاج لباس الصوفية وشدّ رحاله إلى دعوة الخلق إلى الله كانت أنجح من رحلته الأولى وبعد هذا النجاح بدأ الناس في الطعن عليه وافتنان به فقرر أن يترك هذا الجو فترة ثم يستأنف أسفاره مرة أخرى " وبعدها عاد إلى مكة حاجا للمرة الثانية والأخيرة ولما قفل عائدا من مكة إلى بغداد أقام في بيته كعبة مع غرة وفي الليل كان يصلي عند القبور خاصة قبر ابن حنبل وفي النهار يظل يلقى على قارعة الطريق في العاصمة بأقوال الغريبة"[2]. فبعد هذه الطقوس التي أقامها الحلاج والتي تدعو إلى التطرف والانحراف عن الدين الإسلامي مما دعا المسلمون السنيين إلى إيقافه وكذلك الشرطة"، "وفي سنة 296ـ 908م انفجرت مؤامرة إصلاحية تدبرها أهل السنة، واتهم بها الحلاج بالتواطؤ وأمر بالقبض عليه فجنا الحلاج والكرنبائي وذهبا الاختفيان في بلدة" سوس" بالأهواز وهي مدينة حنبلية، وبعد ثلاث سنوات من تفتيشات الشرطة عنه ... قبض على الحلاج وجيء به إلى بغداد حيث ابتدأت قضيته النهائية التي استمرت تسع سنوات وهي المحنة الحاسمة"[3]، حيث جيء به إلى السجن بعد أن نودي عليه أنه أحد دعاة القرامطة وسلم الحلاج للوزير على بن عيسى بن حراج القريب من الصوفية إرضاء لخصوم الحلاج بسجنه وصلبه على جدع الشجرة موثوقا بحبل ثلاثة أيام من الصباح حتى منتصف النهار ثم إعادته إلى السجن ووضع رجليه على ثلاثة عشر قيدا وصلت إلى ركبتيه وروي عنه أنه كان يصلي في تلك المحنة كل يوم وليلة ألف ركعة"[4]، أما بالنسبة للتهمم التي من خلالها تم الحكم عليه بالقتل والصلب " فقد توجهت إليه تهم أربعة توالى الرد عليه، منها قوله(أنا الحق) وتأويله معنى الحج عند عدم القدرة"[5] وهي" أن الإنسان إذا أراد الحج ولم يمكنه أفرد من داره بيتا لا يلحقه شيء من النجاسات فإذا حضرت أيام الحج طاف حوله، وفعل ما يفعله الحاج بمكة، ثم جمع ثلاثين يتيما وأطعمهم أجود الطعام ثم إذ ما فرغوا كساهم وأعطى كل واحد منهم سبعة دراهم فإذا فعل كان كمن حج"[6]، ويظهر أن هذه التهمة الثانية الحادثة الأساسية على إباحة دم الحلاج وسفك دمه، وقد لا تخلو المحاكم من الظلم السياسي، فللحلاج أراء لم يفهمها الظاهريون من معاصريه وقد كان تقديسه علي ابن أبي طالب أساس مجال من مجالي(النور المحمدي) سببا في نسبته إلى التشيع وقد كان من بين الأشياء

[1] علي الخطيب: اتجاهات الأدب الصوفي، مرجع سابق، ص 181.
[2] المرجع نفسه، ص181.
[3] المرجع نفسه، ص 181.
[4] الحلاج: ديوان الحلاج، تح: سعدي ضناوي، ص14.
[5] عبد الحكيم حسان: التصوف في الشعر العربي، ص 343.
[6] أماني سليمان داود: الأسلوبية الصوفية دراسة في شعر حسن بن منصور الحلاج، ص20.

المصادرة بعد القبض على الحلاج صورة فيها اسم الله مكتوب على تعويج وفي داخل ذلك التعويج مكتوب علي عليه السلام"[1] فكل هذه الأمور كانت سببا في القبض عليه وسجنه ومحاسبته والتي جعلت نهايته مأساوية للغاية.

مؤلفاته:

"ويذكر صاحب كتاب " **معجم المؤلفين**" أن من تصانيفه الكثيرة كتاب "**الطواسين**"، حمل النور والحياة والأرواح، خلق الإنسان والبيان، السياسة والخلفاء والأمراء، والأصول والفروع، ويذكر صاحب الفهرست أسماء ستة وأربعين كتابا له غريبة الأسماء والأوضاع منها: طاسين الأزل والجوهر الأكبر، الشجرة النورية، الظل الممدود والماء المسكوب والحياة الباقية، قرآن والفرقان، السياسة والخلفاء والأمراء، علم البقاء والفناء، مدح النبي والمثل الأعلى، القيامة والقيامات، هو هو، كيف كان وكيف يكون، الكبريت الأحمر، الوجود الأول، الوجود الثاني، اليقين، التوحيد، ويبدو أن الأمل في العثور على بعض مؤلفات الحلاج أمر جد عسير ولن يتحقق لأن كتب الحلاج حرقت وأخذ من الوراقين عهد بعدم تداولها، وطردت الدولة أنصاره مدة ثلاث سنين وقتلت عددا منهم".[2]

يقول الحلاج ف الحب الإلهي والتصوف:

لي حبيبٌ أزورهُ في الخلواتِ حاضرٌ غائبٌ عن اللحظاتِ

ما تراني أصغي إليهِ يسرَى كي أعي ما يقولُ من كلماتِ

كلماتٌ من غيرِ شكلٍ ولا نقطٍ ولا مثلُ نعمةِ الأصواتِ

فكأني مخاطبٌ كنتَ إياهُ على خاطري، بذاتي لذاتي

حاضرٌ غائبٌ قريبٌ بعيدٌ وهو لم تحوه وسمُ الصفاتِ

هو أدنى من الضميرِ إلى الوهمِ وأخفى من لائحِ الخطراتِ"[3]

فنجد أن الحلاج يرى أن التصوف هو الحب الإلهي والحب الإلهي هو التصوف، فالحب هو الذي يجعله يعيش التجربة الصوفية "وهو قوته الروحي وزاده النفسي وغذاؤه القلبي وهو ملهب أشواقه، ومبدع مواجيده ومطلق ألحانه، وهو أفقه الفسيح المتلألئ الذي تترقرق فيه الأنوار، وتتجلى فيه الأسرار والحب هو التصوف والتصوف هو

[1] عبد الحكيم حسان: التصوف في الشعر العربي، المرجع السابق، ص343.

[2] علي خطيب: اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وابن عربي، ص 210، 211.

[3] عبد المنعم الحنفي: الموسوعة الصوفية ـ أعلام التصوف والمنكرين عليه والطرق الصوفية، ص126.

الحب"[1]، وهذا الحب جعله يصل إلى مغالات في أفكاره " ما انتهى إليه فيه من الاتحاد حينا والحلول حينا آخر، وذلك بأن الحلاج كان حلوليا يعتقد بحلول المحبوب في المحب أو اللاهوت في الناسوت دون أن يكون هناك امتزاج تام بينهما، وذلك إذا فنى العبد صفات العبودية وحلت محلها صفات الربوبية"[2]، يقول الحلاج في الحلول:

أما من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا"[3]

وعليه فإن شعر الحلاج يصور لنا تجربته الصوفية فقط، بعيدا عن حياته اليومية والسياسية فكان شعره "شعرا شخصيا ذاتيا خاليا من التوجيه والخطاب التعليمي، إلا أنه لم يوظف الشعر لهذه الغاية وإنما ظلت وظيفة الشعر عنده هو التعبير عن الهموم الصوفية التي تمثل علاقة ذات الخصوصية مع الإلهية... فأبقاه خالصا للتعبير عن الصوفي من غير أن يختلط بشؤون الدنيا أو يتوجه إلى الناس بخطاب جماعي"[4].

وفاته:

فروي أن مقتله كان"... في السادس والعشرين من ذي القعدة سنة 309هـ"[5]، وعندها أمر الوزير صاحب الشرطة بضربه ألف سوط وتقطيع يديه ورجليه، وحز رقبته ثم إحراق جثته"[6].

محي الدين ابن عربي:

ولادته ونشأته: " هو محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الطائي الحاتمي الأندلسي، المرسلي أبو بكر الملقب بمحي الدين أصله من مدينة مرسية التي كان مولده بها سنة ست وخمسمائة، أما نشأته فكانت بمدينة إشبيلية، غير أنه استوطن بدمشق والشام"[7] فأبوه هو علي بن محمد أحمد أئمة الفقه والحديث، وأحد أهم أعلام الزهد والتصوف، أما أمه فهي سيدة صالحة(نور) هذا ما أدى إلى نشأة تقية ورعة ونقية، انتقلت فيه بالوراثة من حليب أمه وتربية أبيه وقد تعلم أصول الفقه والحديث وكان ينتقل معه وعندما دفعه إلى عميد الفقهاء أبي بكر بن خلف وقرأ عليه القرآن الكريم بالقراءات السبع من كتاب الكافي فما كاد أن يتم العاشرة حتى وجده ملهما بمعانيه

[1] علي الخطيب: اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وابن عربي، المرجع السابق، ص213.

[2] المرجع نفسه: ص 220.

[3] المرجع نفسه: ص 220.

[4] أماني سليمان داود: الصوفية دراسة في شعر حسن بن منصور الحلاج، ص24.

[5] عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفية ـ أعلام التصوف والمنكرين عليه الطرق الصوفية، ص131.

[6] أماني سليمان داود: الصوفية دراسة في شعر حسن بنت منصور الحلاج، المرجع السابق، ص22.

[7] نور الهدى الكتاني: الأدب الصوفي في المغرب والأندلس في عهد الموحدين، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 2008م، ص 252،251.

وإشاراته"[1]، وهذا ما جعل ابن عربي أن يكون" من كبار الصوفية وكان أعرف بكل فن من أهله وإذا أطلق الشيخ في عرف القوم انصرف إليه وكان المراد به وكان يسمي نفسه ابن عربي كما يذكره طه سرور فيقول:" ويعرف بالحاتمي وبابن عربي لدى أهل المشرق تفريقا بينه وبين القاضي أبي بكر بن عربي، وبابن العربي لدى المغاربة وكما يسمي نفسه في كنيته ويعرف في الأندلس بابن سراقة، ويصعد به نسب خ إلى الأنصار ومن أعمامه أبو مسلم الخولاني الصوفي صاحب المجاهدات الساقة، ومن اخواله يحي بن عفان ملك تلمسان الذي لقبه أبو عبد الله التونسي العابد الزاهد في موكبه وتحدث إليه وخرج عن ملكه ولزم حذمة الشيخ" فابن عربي منذ نشأته كان مهتما بالدين" "بدأ محي الدين دراسته بقرآن القرآن على يد أبي بكر بن خلف في إشبيلية، ودرس الحديث الشريف على يد عدد من الأساتذة كان محمد عبد الله وعبد الحق الإشبيلي، كان ظاهري المذهب في العبادات باطني النظر في الاعتقادات"[2] "عاش مريدا بين أحضان الشيوخ ينهل من علومهم ويسير على هدى مناهجه"[3] فهذا الوسط الديني هو ما سعد ابن عربي على سلوكه درب الصالحين والعابدين ما أهله لنيل لقب الشيخ الأكبر ويصير منارة يهتدي عليها طالبوا المعرفة الصوفية وعليه نجد ابن عربي تتفق المعارف والعلوم من مشايخ كثر من كل قطرة وهذا ما جعله" متفوقا نابها وفقا لوصف بعض مشايخه فقد كان جميل الجملة والتفصيل محصلا للفنون العلم أخص تحصيل وله في الأدب الشأو الذي لا يلحق والقدم الذي لا يسبق"[4] ومن هنا اتخذت حياة ابن عربي مسارا صوفيا، بعد أن كان مشغولا بالصيد والأدب" وانخرط ابن عربي مسلك الصوفية وهو في سن الحادية والعشرين سنة(580هـ، 1184م) وعكف على قراءة كتب الصوفية وحرض على الاجتماع بشيوخ الطريقة بشيوخ الطريقة وأهمهم" موسى بن عمران الميرتلي الذي لقنه كيف يتلقى الالهامات الإلهية، ثم أبو الحجاج يوسف الشبريلي(من شبريل، شرقي إشبيلية)، وأبو عبد الله بن المجاهد، وأبو عبد الله ابن قيوم بإشبيلية، وكانا أستاذين في محاسبة النفس حتى على الخواطر ناهيك بالأفعال و الأقوال، وعبد الله المغاوري وكان آية في الزهد واحتمال أذى الناس" [5]تلقى كل هذه العلوم والآداب الصوفية قبل أن ينضج تكوينه ولما نضج بدا حياة الأسفار، فرحل إلى مورور للقاء الشيخ أبي محمد المورووري، ومرشانة الزيتونة والزهراء وقرطبة وكلها من بلاد الأندلس لكنه لم يقنع بوطنه المحدود فارتحل إلى

[1] ينظر: علي الخطيب: اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وابن عربي، ص 280.

[2] نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، المقري أحمد بن محمد تعليق، مريم طويل، دار الكتب العلمية، بيروت، د ط، سنة 1955م، ج2، ص393.

[3] الأخضر القويدري: الفكر التربوي الصوفي، ص 359.

[4] ابن عربي: الفتوحات المكية، ج1.

[5] محمد عبد المنعم خفاجي: الأدب في التراث الصوفي، ص235.

البر الآخر قبل سنة(590هـ، 1193م) ابتغاء لقاء الشيخ العظيم أبي مدين الذي أقام مدرسة صوفية في مدينة بجاية(بالجزائر الآن) فذهب إلى بجاية ومنها إلى تونس حيث عكف على قراءة كتاب" خلع النعلين" للصوفي التابر السياسي أبي القاسم بن قضى... ثم عاد إلى الأندلس في 590هـ، وبدأت تصدر عنه الكرامات والسنة التالية عاد إلى اجتياز العدوة إلى المغرب فاتجه إلى فاس وهنا عانى بعض المواجيد الآلي المصحوبة بأوهام بصرية غير سوية كان يرى وهو يصلي نورا باهرا يضيئ على كتفه بوضوح ويحس بأن جسمه صار بلا أبعاد ثم رجع على الأندلس... وفي سنة 600هـ،1203م بدأت مرحلة جديدة من أسفاره فارتحل إلى بغداد والموصلُ م إلى مصر مرة ثانية ومنها توجه إلى مكة للمرة الثانية ومنها إلى بغداد واتصل بالسلطان كيكاوش الذي دعاه إلى مملكته فوصل إليها في 612هـ، وقام مدة رحل بعدها إلى سوريا واستقربه المقام في دمشق ابتداءً من سنة 620هـ وهو في الستين من عمرة يغادرها حتى توفي في عام 28 ربيع الأول سنة 638هـ"[1] وعليه نجد أن ابن عربي كانت حياته كلها رحلات في طلب العلوم والمعارف التي جعلته يسلك طريق الصوفية بعد احتكاكه مع مشايخها لتعلم اسمها فراح يكتب ويألف فيها أشعار وكتب ويقول احافظ ابن حجر في لسان الميزان عن ابن عربي أنه"كان عارفا بالآثار والسنن قوي المشاركة في العلوم آخذ الحديث عن جمع، وكان يكتب الانشاء لبعض ملوك المغرب ثم تزهد ودخل الحرمين و الشام وله في كل بلد دخلها ومآثر، وقال بعض العلماء انه إلا الأفراد ثم أثر التأليف واكب على التصنيف فصدرت عنه مؤلفات لا عدد لها تدل على سعة باعه، وتبحره في العلوم الظاهرة والباطنة وأنه بلغ درجة الاجتهاد في الاستنباط وتأسيس القواعد وتبين المقاصد التي لا يدربها أولا يحيط بها إلا من وقف على حقائقها واستشق بواطنها ووصل إلى سرها ولم عند ظاهرها غير أنه وقع له في بعض تضاعيف تلك الكتب كلمات كثيرة وأشكلت ظواهرها وكانت سببا لاعتراض كثيرين"[2]، مما لاشك فيه أن هذا القول عبارة عن خلاصة لحياة ابن عربي كيف نشأ وما قام به ومؤلفاته الغزيرة وذات لفة غامضة.

مؤلفاته:

من أشهر كتب ابن عربي:

1. " الفتوحات المكية: وهو أعظم كتبه وأشهرها وأوسعها جمع فيه علوم الصوفية، أو علوم الدين كلها معالجة من ناحيتها الصوفية، وفيه شيء كثير من حوادث حياته.

[1] محمد عبد المنعم خفاجي: الأدب في التراث الصوفي، ص 236،237.

[2] المرجع نفسه: ص233.

2. فصوص الحكم: وفيه كما يعتقد أبو العلا عفيفي خلاصة مذهب ابن عربي، وفي نظرية الاتحاد (وحدة الوجود) على الأخص.

3. ترجمان الأشواق: وهو مجموع قصائد نظلها في ابنة الشيخ مكين الدين الاصفهاني تزيل مكة.

4. الذخائر والأعلاق: في شرح ترجمان الأشواق وهو شرح صوفي لترجمان الاشواق.

5. كتاب الأخلاق: وهو مزيج من السياسة المدنية والأخلاق الاجتماعية أما الناحية الصوفية فيه مغمورة.

6. ديوان ابن عربي أو الديوان الأكبر.

7. روح القدس.

8. محاضرات الأبرار ومسامرات الأخيار

9. مشكلة الأنوار في ما روي عن الله عز وجل من الأخبار.

10. التدبيرات الإلهية: بإصلاح المملكة الإنسانية.

11. مواقع النجوم.

12. كتاب العظمة.

وهكذا نجد أن ابن عربي من أعظم مؤلفي الصوفية أو من أعظم المؤلفين على الإطلاق وقد امتاز أسلوبه بالوجدانيات وبالرمز والتعقيد وغموض المعنى وترديد المعاني وتكرارها وتأويلها على أوجه مختلفة، أخف إلى ذلك الصناعة اللفظية والصناعة المعنوية وانتقاله السريع وغير مشتق من الكلام على الله تعالى إلى كلام الرسل"، امتاز أسلوبه أيضا بالصناعة اللفظية والصناعة المعنوية"[1]، ويجب ألا يغيب عن بالنا شيوع الصناعة اللفظية والصناعة المعنوية في الأدب الصوفي شعرا ونثرا وكذلك كان أدب ابن عربي"[2] والصناعة البديعية" يمتاز في شعره ونثره بأسلوبه الوجداني الذي بسط فيه خيالاته الصوفية ويميل في أسلوبه إلى الصناعة البديعية"[3] اما مذهب ابن عربي الذي تقوم عليه فلسفته فهو " وحدة الوجود هذه هي مذهب ابن عربي، وعليها تقوم فلسفته الصوفية" ويذهب إلى أن التصوف هو التشبه بالله فيقول في الفتوحات:

إن التصوف تشبيه بخالقنا لأنه خلق ظر العجبا"[4]

[1] محمد أحمد درنيقة: معجم شعراء الحب الإلهي، دار مكتب الهلال، لبنان، ط1، 2000م، ص 286.

[2] عمر فروخ: التصوف في الإسلام، ص 171.

[3] محمد عبد المنعم خفاجي: الأدب في التراث الصوفي، ص231.

[4] المرجع نفسه: ص232.

" يرى ابن عربي أن الوجود في جوهره واحد وأن وجود الأشياء جميعها إنما هو الله، ليس تمت شيء غيره أن كل الأشياء وحدة في جوهرها حتى أن كل جزء من العالم أنما هو العالم كله"[1]، من هذه النظرية تفرعت جميع آراء ابن عربي وخيالاته لأنها في الحقيقة عقدة نظامه الصوفي"[2] ومن النظريات الفلسفية التي نجد فيها غلو ديني نظرية الإنسان الكامل أو الحقيقة المحمدية تقوم على أساس من مذهبه وحدة الوجود فالإنسان الكامل عند ابن عربي هو الكون الجامع فلما شاء الله أن يرى عينه في كون جامع يخصر الأمر له لكونه متصفا بالوجود ويظهر به سره إليه، ظهر الإنسان الكامل الذي هو عند ابن عربي عين جلاء مرآة العالم... ويرى ابن عربي أن قيام العالم بالإنسان الكامل، ولا يزال العالم محفوظا مادام فيه هذا الإنسان الكامل والحقيقة المحمدية بتعبير آخر هي مصدر جميع الشرائح والنبوات ومصدر جميع الأولياء من الصوفية"[3] فهذه النظريات والمذاهب التي تبناها ابن عربي في التصوف موقفان" إذا انقسموا فيه قسمين قسما عده في الأولياء وقسما عده ف الملاحدة"[4]، فنجد ابن تيمية شيخ الإسلام يرى أقوال المنكرين عليه ثم يهاجمه أشد المهاجمة لأنه كان يقول في الاتحاد والحلول ويقدم العالم بتهاون في أمور الشرع، مع أنه لا ينكر عليه أنه ذو خيال واسع"[5].

ابن الفارض:

"ولد أبو القاسم شرف الدين عمر ابن الفارض في القاهرة في الرابع من ذي القعدة سنة 576أو 577"[6]نشأ ابن الفارض تحت رعاية أبيه في كفاف وصيانة وعبادة وديانة بل زهد وقناعة، وأنه أخذ علم الحديث الحديث عن أبي عساكر والحافظ المنذري، ثم حبب إليه بعد ذلك، ولعل هذا بتأثير من والده سلوك الصوفية فتزهد وتجرد"[7]في ناحية سفح جبل مقطم وقد اعتزل والده كذلك الناس وترك الوظيفة ورخص منصب القضاء وتفرغ للعبادة"[8]، بقاعة الخطاب في الجامع الأزهر وظل كذلك إلى وفاته أما ابن الفارض فقد واصل اجتهاداته في سلك الطريق الصوفية بالعبادة والتأصل والخروج إلى الأماكن الخالية والتعبد هناك وذلك لتهذيب النفس وتكميل

[1] عمر فروخ، التصوف في الإسلام، المرجع السابق، ص179.
[2] المرجع نفسه: ص179.
[3] أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص203.
[4] عمر فروخ: التصوف في الإسلام، ص176.
[5] المرجع نفسه، ص177.
[6] المرجع نفسه: ص136.
[7] أبو الوفا التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، المرجع السابق، ص214.
[8] عبد المنعم خفاجي: الأدب في التراث الصوفي، ص213.

الروح بعيدا عن ضجيج المجتمع قبل أن يصادف شيئا وينصحه بالذهاب إلى مكة، ويقول ابن الفارض" وفي أحد الأيام من سياحته ودخل إلى المدرسة الصوفية بالقاهرة فوجد على بابها شيخا بقالا بشره بأنه سوف يفتح عليه قائلا له: يا عمر أنت ما يفتح عليك في مصر وإنما يفتح عليك بالحجاز في مكة شرفها الله فاقصدها فقد آن لك وقت الفتح"[1]، فكانت هذه المرحلة الأولى من حياة ابن الفارض فبل أن ينتقل إلى الحجاز والتي تعتبر رحلته هذه المرحلة هي المرحلة الثانية "ولهذا نجد ابن الفارض يغادر مصر إلى الحجاز حوالي سنة 613هـ، وهناك أيضا ينقطع من حين إلى حين بأودية مكة ويفتح عليه بكثير من المعارف والأسرار ويعبر عن ذلك الفتح بقوله:

يا سميري روح بمكة روحي
شاديا إنْ رغبتَ في إسعادي
كان فيها أنسِي ومعراجُ قدسي
ومقامي المقامُ والفتحُ بادي

وقضى ابن الفارض في أرض الحجاز خمسة عشر عاما كان يحيا فيها حياة روحية خالصة أساسها للزهد والسياحة والطواف بالحرم والصلاة فيه، وكان في هذه الفترة يأنس بالوحش ويستوحش من الناس على نحو ما يعبر بقوله:

وجنبني حبيّكَ وصل معاشري
وجنبني ما عشتُ قطعَ عشيرتي
وأبعدني عن أربعي بعد أربعٍ
سبابي وعقلي وارتياحي وصحتي
فلي بعد أوطاني سكونَ إلى الفلَا
وبالوحشِ أنسي إذ من الأنسَ وحشتي

ظل سلطان العاشقين في مكة حتى سنة 628هـ، ثم عاد إلى مصر"[2] فكانت هذه المرحلة المرحلة الأهم على الإطلاق في حياته، بحيث كانت له إبداعات شعرية ومعارف وكشف الأسرار، والمرحلة الأخيرة وهي المدة التي

[1] أبو الوفا التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، المرجع السابق، ص215.
[2] المرجع نفسه: ص 215.

عاشها بعد عودته من الحجاز ولم يقض ابن الفارض في مصر بعد عودته من مكة أكثر من أبع سنوات إذ توفى في سنة 632هـ ودفن بالقرافة بسطح المقطم تحت المسجد المعروف بالعارض[1]

مؤلفاته:

" قد وقف ابن الفارض شعره على التصوف والعشق الإلهي، وأكثر فيه من الغزل ونعت الخمر على مذهبه في الحب الإلهي ولذه الوصل الروحي، وكان من أصحاب المذب الرمزي في شعره من ناحية منحى كبار الصوفية وأكثر فيه من صنعة البديع مع الإجادة والرقة وطول النفس والاتكاء على مصطلحات الصوفية ورموزهم... وشعر ابن الفارض مملوء باصطلاحات الصوفية وواجدهم وعشقهم وآلامهم وطموحاتهم وأحوالهم من وجد وسكر وصحو وهوى وشطح... بحب ابن الفارض الصناعة البديعية حبا شديدا من جناس وطباق ومقابلة... ويمتاز أسلوبه بلطف العبارة والإشارة وحلاوة الجرس ودقة الوصف والتشبه والتمثيل"[2]، فهذه الخصائص الفنية لشعر ابن الفارض التي يتفق فيها الشعراء الصوفيين جميعا التي تتميز بميزات الشعر الصوفي عموما، ومن موضوعات شعره: أولا الحب الإلهي" المتصوف محب لله حبا به لا غاية أخرى وتظهر هذه الناحية في شعر ابن فارض جليا"[3]، ونجده أيضا يتكلم عن الاتحاد" لم يكن ابن الفارض يؤمن بالاتحاد، لكنه حينما كان يتكلم عن وصوله بالكشف إلى الله لم يكن بإمكانه أن يعبر عن ذلك إلا بلغة توحي بالاتحاد:

أفادَ اتخاذي حبهَا لاتحادنَا

نوادرَ من عادَ المحبينَ شذتْ

وها أنا أبدي اتحادي مبدأي

وأنهي انتهائي في تواضعِ رقعتي[4]

ونجد أيضا الفناء" ويرى ابن الفارض ان تحقق المحب بشهود محبوبه هو الله لا يكون إلا بالفناء

فلم تهوني ما لم تكن فانيا

ولم تفن ما لم تجتلي فيك صورتي"[5]

[1] أبو الوفا التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص 216، 217.

[2] عبد المنعم خفاجي: الأدب في التراث الصوفي، ص 217.

[3] عمر فروخ: التصوف في الإسلام، ص 149.

[4] المرجع نفسه، ص149.

[5] أبو الوفا التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص219.

وكل هذا نجده في ديوانه المسمى باسمه صغير الحجم لا تزيد أبياته على ألف وثمانمائة وخمسين بيتا، وفيه قصيدة نظم السلوك وعدد أبياتها نحو سبعمائة وستين بيتا ولقد سميت التائية الكبرى تميز أنها من التائية الصغرى التي لا تزيد على مائة وثلاثة أبيات"[1]، إضافة إلى قصيدته المسماة باسم "الخمرية".

وفي الأخير نستنتج أن ابن الفارض من أشهر الشعراء الصوفية وأشعرهم حيث أطلقوا عليه لقب سلطان العاشقين، لأن أغلب أشعاره في العشق الإلهي وهذا لشدة تعلقه بالذات العليا وقد انعكس هذا في أشعاره وقصائده وسائر ما كتب.

المطلب الرابع: موضوعات الشعر الصوفي في العصر العباسي:

تعددت موضوعات الشعر الصوفي في العصر العباسي واختلفت أشعارهم حسب رغباتهم وميولهم وحتى أنماط عيشهم، ومن تم نلخص هذه المحتويات فيما يلي:

الحب الإلهي:

" الحب الإلهي قسيم المعرفة في التصوف الإسلامي، ويبدو أنه كذلك في كل فلسفة صوفية دينية، فخلال ممارسة التجربة الصوفية يترقى الصوفي ويتسامى بروحه وأحاسيسه في الطريق إلى الحق، مبتغيا الوصول إلى الحظرة الإلهية، حيث يكون الفناء في الحضرة الإلهية هو الغاية والهدف، وقد تحدث كثير من الصوفية في المحبة ومن أشهرهم" **سمنون**" الذي كان أكثر حديثه في المحبة وكان يقدم المحبة على المعرفة والأكثرون يقدمون المعرفة على المحبة"[2]، يتجلى الحب الإلهي في التصوف الإسلامي وكل فلسفة صوفية دينية من خلال التسامي بالروح وصدق الأحاسيس والمشاعر، وتكريسها للحب الإلهي وحده إلى درجة الذوبان في الذات الإلهية حبا، ومن أشهر هؤلاء "**سمنون**" (وهو أحد علماء أهل السنة والجماعة ومن أعلام التصوف السني في القرن الثالث الهجري).

" بدأ القرن الثالث بمذهب" الحب الإلهي" وانتهى "بالاتحاد" و"وحدة الأديان" على يد الحلاج من متصوفة القرن الثالث، وقد مر هذا في سلسلة متتابعة الحلقات تقضي الواحدة منها إلى ما بعدها، فقد كان للحب الإلهي عند متصوفة هذا القرن مفهوم يختلف عن المفهوم الذي كان له عند زهاد القرن الثاني فبعد أن كان رضا وتسليما وتقبلا لكل ما يقضي به الله حتى يكون منعه وإعطاؤه عند عبده سواء أصبح تجربة نفسية عاطفية

[1] عمر فروخ: التصوف في الإسلام، المرجع السابق، ص 140.

[2] إبراهيم محمد منصور: الشعر والتصوف ـ الأثر الصوفي في الشعر العربي المعاصر ـ دار الأمين للنشر والتوزيع، 1995م، ص42.

تقوم على انجذاب الروح إلى المحبوب والاتصال به والتمتع بمشاهدة جماله وجلاله"[1]. ومنه فإن طريقة التفكير أثرت على الحياة الدينية فظهرت مذاهب متنوعة بتنوع معتقادتهم وأفكارهم، فقد بدأ في القرن الثالث وتطور مفهومه عند المتصوفة خلافا لما كان عند زهاد القرن الثاني، ففي اعتقاد المتصوفة أن العطاء الإلهي يكون بقدر الحب للمحبوب(الله) وأصبح الحب الإلهي حالة نفسية خاصة بكل متصوف زاهد حيث لكل متصوف نسبة معينة من الحب كلما زادت زادت نسبة لرؤية محبوبهم، لذلك فإن كل صوفي يسعى إلى أن تكون نسبة تصوفه أكبر ليستمتع أكثر.

" العصر العباسي الثاني لم يكد ينتهي حتى تأصلت في التصوف فكرة المعرفة الإلهية ومحبة الله، كما تأصلت فكرة أن الصوفية أولياء الله وسنرى في موضع آخر كيف أن الحلاج أحاط الرسول عليه السلام بهالة قدسية تشبه الهالة التي يحيط بها المسيحيون المسيح عليه السلام، وكان لكل ذلك أثر عميق في حياة التصوف وتطوره على مر الأجيال"[2].

تعد المعرفة الإلهية هي الهدف الأسمى لدى الصوفية خصوصا في العصر العباسي، أين كان الحلاج واحدا من بين أهم هذه الشخصيات.

" يدخل على التصوف فكرة الفناء في الله، وأفكارا أخرى لم تكن معروفة عند المسلمين من قبل، ومعروفا الكرخي المتوفى سنة 200م، كان من أصل مسيحي فارسي وعاش في بغداد في حي كرخ الذي ينسب إليه، يقول مثلا أقوالا لم تكن مألوفة من قبل مثل:" إن محبة الله شيء لا يكتسب بالتعلم، وإنما هي هبة من الله وفضل"[3]. ومنه يمكن القول أنّ التصوف فكر يختلف من شاعر لآخر حسب الرغبة التي يريد الحصول عليها والاختلاط بين الثقافات كان سببا في تطوره وأحيانا انحرافه.

" التصوف يعتمد على الذوق والكشف، ولا يخضع للمنطق، ولا للعقل شأنه شأن الحب كالذي قال:

ليس يستحسنُ في شرعِ الهوى عاشقٌ يحسنُ تأليفَ الحججِ

بني الحبُ على الجورِ فلو أنصفَ المحبوبُ فيه سمجَ"[4]

---

[1] عبد الحكيم حسان: التصوف في الشعر العربي ـ نشأته وتطوره حتى آخر القرن الثالث الهجري ـ مكتبة الأنجلو المصرية للطبع والنشر، القاهرة، 1954م، ص46،47.

[2] شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي ـ 4 ـ العصر العباسي الثاني، دار المعارف بمصر، 1119م، القاهرة، ص114.

[3] أحمد أمين: ظهر الإسلام، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ص309.

[4] المرجع نفسه: ص309.

فالحب الإلهي هو الموضوع الأبرز في الشعر الصوفي، فهو عندهم ليس مجرد موضوع شعري، بل هو منهج حياة ودين يعتنقونه ويعيشون له والمقصود به هو محبة العبد لخالقه محبة منزهة عن الأغراض لا طمع في جنة لا خوف من نار وهذه المحبة تدفع الصوفي إلى أن يعيش حالة من الشوق والغياب عن الموجودات أملا في كشف الحجب والوصول إلى حضرة الأنوار الإلهية، وتحقيقا لهذا الغرض استعار الشاعر بلغة الحب العذري للقاء المعشوق والمتصوف إنما يبحث عن الحبيب الواحد وهو(الله)، فإن ظاهره غزل محض لكن باطنه يحمل إشارات صوفية وفي هذا تقول رابعة العدوية:

أحبك حبين حب الهوى وحبا لأنك أهل لداكا

فأما الذي هو حب الهوى فشغلي بذكرك عمن سواكا

وأما الذي أنت أهل له فكشفك لي الحجب حتى أراكا

فلا الحمد في ذا ولا ذاك له ولكن لك الحمد في ذا وداكا

" ينطلق ابن عربي في حبه الإلهي وغزله الصوفي من القول بجمال العالم، فالعالم جميل وجماله يأتي من كونه على صورة الحق، ثم ينتقل من جمال العالم كله إلى جمال التفاصيل فهو يرى أن الإنسان على صورة العالم والعالم على صورة الحق فالإنسان إجمال العالم والحق فهو أعظم مجلى لجمال الله ولا سيما النساء من الإنسان، لأن كل آخر يتضمن ما قبله والمرأة خلقت بعد آدم ولذا تتضمن صورة العالم فهي أجمل ما خلق الله"[1].

للحب الصوفي أصول ومعان، ودرجات تفنن المتصوفة في صياغة مصطلحاتها ولو كانت هذه المصطلحات تتباين وتختلف من صوفي لآخر ومن طريق لآخر يبقى هدف المحبة واحد هو الفناء في الذات الإلهية.

السكر الإلهي:

يتحدث المتصوفة عن نمط من أنماط الخمرة في أشعارهم مستعيرين لذلك لغة الشعراء الخمريين نعوتهم صورهم معانيهم، لكنهم يقصدون نمطا مخصوصا من الخمرة هي خمرة معنوية روحية لا تمنح صاحبها نشوة السكر المعروفة إنما تمنحه صفاء الروح واليقظة.

الصوفي في حالة سكره يكون في عالم روحاني لا يمت إلى عالم المادة بصلة، فإنه بالتالي كل ما يصدر عنه من تصرفات وأحوال لا تخضع لإرادته الشخصية، وإنما هو بتصريف من الله كما يرى الصوفية بخلاف حاله عن

[1] إبراهيم محمد منصور: الشعر والتصوف، ص42.

صحوه، يقول القشيري في ذلك" والعبد في سكره يشاهد الحال، وفي صحوه يشاهد العلم، إلا أنه في حالة سكره يكره محفوظا لا بتكلفه، وفي صحوه متحفظ بتصرفه"[1].

وكان ابن عربي قد قسم السكر إلى أنواع حيث جعل كلا منها خاصا بطائفة من السالكين:

أولها: السكر الطبيعي: وهو ما تجده النفوس من الطرب والالتذاذ والسرور والابتهاج بوارد الأماني إذا قامت في الخيال صور قائمة لها حكم وتصرف وهو سكر المؤمنين.

ثانيها: السكر العقلي: وهو شبيه بالسكر الطبيعي في رد الأمور إلى ما تقتضيه حقيقتها لا إلى ما يقتضيه الأمر في نفسه وهو العارفين.

ثالثها: السكر الإلهي: وهو سكر الكل من الرجال فالسكر الإلهي ابتهاج وسرور وكمال.

إذا فالسكران من أهل الله يرتقي في سكره من سكر إلى سكر لا يجمع بينهما، فمن أسكره السكر الطبيعي ثم جاءه السكر العقلي فإن السكر الطبيعي يفارق المحل بالضرورة ويزول حكمه عن صاحبه، كذلك يزول السكر العقلي حين يعرض السكر الإلهي.

" فالصوفية فيما تكلموا فيه من هذه الموضوعات قد اصطنعوا منهجا ذوقيا وأسلوبا رمزيا يقصر عن تذوقهما ما ينطويان عليه من لم يشاركهم في طريقهم، ذلك أن البرهان والدليل لا ينبعان في هذه الطريق لاسيما أن ما يعرض لأصحابها فيها إنما هو من قبيل الوجدانيات التي لا تخضع للعقل من ناحية، والتي يعبر أصحابها عما ينكشف لهم ويتجلى عليهم فيها من الحقائق بألفاظ مبهمة وعبارات غامضة يدلون بها على ما تدل ظواهرها من ناحية أخرى"[2].

المدائح النبوية:

" المدائح النبوية تطوير جليل لشعر المدح العربي، ويلاحظ أن عصر ازدهار المدائح النبوية هو عصر الحروب الصليبية وغزو التتار للشرق الإسلامي ثم فترة انتهاء الحكم الإسلامي في الأندلس، ولذلك مغزاه ومن أشهر شعراء المديح النبوي الإمام شرف الدين البوصيري؛ وهو كاتب وشاعر صوفي مشهور ولد بدلاص ونشأ في بوصير وهما من أعمال بني سويق، ثم انتقل إلى القاهرة، وتعلم العلوم الدينية والعربية، ونظم الشعر، وأحب الأدب،

[1] القشيري: الرسالة القشيرية، ص38.

[2] محمد مصطفى حلمي: الحياة الروحية في الإسلام، ص100.

وقد تتلمذ البوصيري على يد أبي العباس المرسي، ويعزيه على شيخه أبي الحسن الشاذلي بقصيدة وله قصيدة يمدح بها أستاذه وعدد أبياتها 188 بيتا"[1].

شعر الزهد:

اتخذ الزهد في العصر العباسي شكل ظاهرة واضحة وهذا بعدما انتشرت ظاهرة اللهو والمجون، والتكالب على الحياة المادية، وبروز ظواهر الزندقة والإلحاد، فانصرف الزهاد إلى زواياهم يتعبدون، وصار الزهد مدرسة تحمي الأخلاق وتصون الدين وترفع المعنويات، وقد ظهرت ظاهرة الزندقة والمجون مع نهاية العصر العباسي الأول، وانتشرت أكثر في العصر العباسي الثاني؛ فهذا لا يعني أنه كان عصرا ملحدا غلبت عليه العنصرية كما غلب المجون والإلحاد وانحلال الأخلاق، وكان ذلك يشيع في طبقات خاصة، أما المجون فكان يشيع في الطبقة المترفة، فالزندقة أو الخروج عن الملة كانت مقصورة على أفراد، وهذا لا يعني أن نجعل ذلك كله صفات عامة للمجتمع العباسي، فقد كان المجتمع مجتمعا إسلاميا، وكانت الطبقة العامة فيه حسنة الإسلام تتمسك بفرائضه وسننه وشعائره، ولم تكن تعرف الترف ولا ما يجر إليه من مجون وانحلال وفساد في الأخلاق إنما كانت تعرف البؤس والحرمان، وكانت ساخطة سخطا شديدا على المجان والملحدين من أعداء الإسلام والعروبة، فإذا كانت الحانات اكتظت في بغداد وسامراء وغيرهما من مدن العراق بالخمر والضرب على الآلات الموسيقية، فإن المساجد فيها كانت مكتظة بالعباد والنساك وكانوا أكثر كثرة من المجان و أهل الفساد، وهذا ما جعل الزهد موضوعا من موضوعات الشعر الصوفي لما لديه من ألفاظ ومعان كثيرة مستشهدين ومستعينين بالقرآن والسنة، مبتعدين عن ملذات الدنيا وشهواتها نفوس راضية بقضاء الله وقدره و الثبات و الصبر عليه لنيل رضا الله سبحانه وتعالى.

الكرامات:

" استند الصوفية في كلامهم عن الكرامة إلى الكتاب والسنة، وآثار السلف الصالح، وما ذكروه من التفريعات والتفاصيل لا يعدو أن يكون نوعا من الاجتهاد الذي لا يخرج عن هذه الأصول الثابتة"[2]. فالصوفيين إذن اعتمدوا على القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة في تعبيرهم عن الكرامة إضافة إلى هذا هناك أقوال الصحابة والتابعين، فما قدموه لا يمكن أن يكون اجتهادا.

[1] محمد عبد المنعم خفاجي: الأدب في التراث الصوفي، ص243.

[2] سارة بنت عبد المحسن بن عبد الله بن جلوي آل سعود: نظرية الاتصال عند الصوفية في ضوء الإسلام ـ ، دار المنارة للنشر والتوزيع، جدة، السعودية، ص 249.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية:(ومن أصول أهل السنة والجماعة: التصديق بكرامات الأولياء، وما يجري الله على أيديهم من خوارق العادات، في أنواع العلوم والمكاشفات، وأنواع القدرة والتأثيرات، كالمأثور عن سالف الأمم في سورة الكهف وغيرها، وعن صدر هذه الأمة من الصحابة والتابعين وسائر قرون الأمة، وهي موجودة فيها إلى يوم القيامة"[1].

[1] سارة بنت عبد المحسن بن عبد الله بن جلوي آل سعود: نظرية الاتصال عند الصوفية في ضوء الإسلام .، ص 249.

الفصل الثاني: تجليات الغلو والتطرف عند شعراء الصوفية في العصر العباسي

المبحث الأول: المعاني والأفكار

المطلب الأول: الحلول

الحلول من الأفكار العقائدية التي ظهرت عند بعض المتصوفة في العصر العباسي وهي تستعمل غالبا في التعبير عن انتقال روح الإله – على حد قولهم . إلى غيره وخصوصا البشر.

تعريف الحلول:

" هو تجسيد الخالق في المخلوق بحلوله في بعض بني الإنسان وامتزاجه به امتزاجا كاملا في الطبيعة والمشيئة، بحيث تتلاشى الذات الإنسانية في الذات الإلهية..."[1].

ففكرة الحلول إذن تجعل الله تعالى حالًّا في شخص أو شيء معين وكأنه هو، وهو اختصاص شيء بشيء، حيث تكون الإشارة إلى أحدهما هي الإشارة إلى الآخر(...)، ويكون الحلول مثلا روح الإله في أجساد طوائف خاصة كالأنبياء والأئمة، ومن ثم اكتسابهم لبعض صفات الألوهية.

وقد تم تقسيمهم من طرف ابن القيم –رحمة الله عليه–إلى قسمين:

أولا: فريق يقول بالحلول الخاص في بعض البشر: كما ذهب إليه النصارى في عيسى . عليه السلام . بزعمهم أن اللاهوت وهو (الله) حل في الناسوت وهو (عيسى عليه السلام)، وادعاء السبئية بألوهية (علي رضي الله عنه) وقد تم حرقهم من طرف علي . رضي الله عنه . وقد كان الحسين بن منصور الحلاج يزعم أن الله حل فيه، وقد تم قتله بسبب المقالة الشنيعة التي قالها.

وقد ذكرهم القرآن وبين كفرهم حين ذكر قول النصارى في عيسى حين قالوا: حل اللاهوت في الناسوت، فقال الله تعالى:﴿ **لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ (72) لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنْ لَمْ يَنتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (73)** ﴾[2].

ثانيا: فريق يقول بالحلول العام: يرون أن الله عزوجل حال بذاته في كل جزء من أجزاء العالم، بحيث لا يخلو منه مكان فالذين قالوا بهذا الحلول هم الأخبث منهم درجة حيث لم ينزهوا الله سبحانه عن الأماكن القدرة،

[1] صابر طعيمة: التصوف والتفلسف . الوسائل والغايات .، مكتبة مذبولي، ط 1، 2005م، ص141.

[2] سورة المائدة: الآيتان، 72،73.

والحيوانات ـ تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا ـ ومعلوم أن الله سبحانه وتعالى فوق عرشه بائن من خلقه، قال الله تعالى:" الرحمان على العرش استوى"[1].

ومن أشهر القائلين بالحلول هو الحلاج واشترك كثير من المتصوفة المتأخرين معه، كابن عربي، وابن سبعين، وتلميذهما ابن العفيف، وابن الفارض في ذلك، وكان للحلاج أتباع كثيرون أعجبوا به واتخذوه إماما لهم ومرشدا، ويمكن القول بأن الحلاج غلا في كلامه وكان زنديقا وأن هذا هو السبب لقتله، ومن الأبيات الشعرية التي قال بها الحلاج وتجسد فيها معنى الحلول ما يلي:

سُبْحانَ مَنْ أَظهَرَ نَاسُوتَه سِرًا لاَهُوتَه الثَاقِبُ

ثُمَ بَدَا لخَلْقِه ظَاهِرا فِي صُورَة الأَكْلِ والشَارِبِ

حَتَى لَقَدْ عَاينَه خَلْقِه كَلَحْظَة الحَاجِبِ بالحَاجِبِ[2]

فالحلاج هنا يشير إلى ثنائية الطبيعة الإلهية ـ اللاهوت والناسوت ـ ومن هنا يتضح ان الحلاج يرمز إلى حلول الله في جميع الكائنات وفي كل جزء من أجزاء العالم ووضع له صفة لم تلق بجلاله وعظمته ـ تعالى الله عما يقولون ـ وهذا ما جعله يتجاوز الحد أي غلوه في حب الله.

كما يقول الحلاج أيضا معبرا عن مذهبه في الحلول:

أَنَا مَنْ أَهْوَى وَمَن أَهْوَى أَنَا نَحنُ رُوحَانِ حَلَلْنَا بَدَنَا

فَإِذَا أَبْصَرْتَنِي أَبْصَرْتُه وإِذَا أَبْصَرْتَه أَبْصَرْتَنَا[3]

هنا يتضح أنه يزعم بأن الله تعالى ـ أو اللاهوت ـ حل في الناسوت، مع محو الصفات البشرية التي يشعر أنها عائق له من غير الوصول على الله، وحلول صفات الألوهية محلها، كما يتبين أيضا فناء الإرادة الإنسانية تماما في الإرادة الإلهية، بحيث تكون الأفعال الصادرة عن الإنسان صادرا عن الله، وقد عبر أيضا عن هذا في شعر آخر، فيقول:

مَزَجْتُ رُوحَكَ فِي رُوحِي كَمَا تُمْزجُ الخَمْرَةُ فِي الماء الزَّلَلِ

فَإِذَا مَسَّكَ شَيْء مَسَّنِي فَإِذَا أَنْتَ أَنَا فِي كُلِّ حَالِ[4]

[1] سورة طه: الآية 05.

[2] ديوان الحلاج: ص7.

[3] ديوان الحلاج: ص28.

[4] ديوان الحلاج: ص24.

وفي هذا البيت دليل على وجود غلو في عقائد الصوفية، بحلول روح الإله في الإنسان وجعلها روحا واحدة، وهذا ما جعل الغلو مكروه لأن الغلو في الدين هو البحث في الربوبية، والتمادي فيه بالباطل حتى يحصل نزغة من نزغات الشياطين، وهذا سبب كاف ليؤدي بالإنسان للخروج عن الحق.

ويذكر عن الحلاج أنه كتب إلى أتباعه:" من الهو هو، رب الأرباب، المتصور في كل شيء صورة إلى عبده فلان،" كما يذكر أن أتباعه كتبوا إليه يقولون:" يا ذات الذات، ومنتهى غاية الشهوات، نشهد أنك المتصور في كل زمان بصورة، وفي زماننا هذا بصورة الحسين بن منصور، ونحن نستجيرك، ونرجوا رحمتك يا علام الغيوب"[1].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية:" أمير المؤمنين علي رضي الله عنه... أمر بإحراق أولئك الذين ادعوا فيه الألوهية؛ فإنه خرج ذات يوم فسجدوا له، فقال لهم ما هذا؟

فقالوا: أنت هو، قال: من أنا؟ قالوا: أنت الله الذي لا إله إلا هو، فقال: ويحكم، هذا كفر ارجعوا عنه، وإلا ضربت أعناقهم، فصنعوا به في اليوم الثاني والثالث كذلك، فأخرجهم ثلاثة أيام، لأن المرتد يستتاب ثلاثة أيام، فلما لم يرجعوا أمر بأخاديد من نار فخدت عند باب كندة، وقذفهم في تلك النار"[2].

إذن فالصوفية الذين غلوا في الدين موجودون كما أنهم غلو في حبهم لله ورسله وجعلوا الإنسان حل فيه الله ـ تعالى الله عما يقولون ـ ومن هذا يجب عليهم تعظيم الله سبحانه وتعالى وتنزيهه، وعلو مكانته رادا على المخالفين، داعيا المؤمنين على تعظيمه، فقال الله تعالى:﴿ **وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ** ﴾[3].

وقال سبحانه وتعالى:﴿ **سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ** ﴾[4]. وهذا القول ردا على الحلولية الذين قالوا إن اللاهوت حل في الناسوت.

فالله تعالى كامل، يوصف بصفات الكمال دون صفات النقص، وليس كمثله شيء، قال تعالى:﴿ **قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (1) اللَّهُ الصَّمَدُ (2) لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (3) وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ (4)** ﴾[5].

وأصحاب الحلول سووا بين الله تعالى وخلقه، إذ زعموا بأن من الخلق من يصبح إلها بحلول الإله فيه ـ تعالى

[1] صابر طعيمة: التصوف والتفلسف ـ الوسائل والغايات ـ، ص 170.

[2] محمد بن عبد العزيز بن أحمد علي: عقيدة الحلول ـ عرض ونقض ـ ص50،51.

[3] سورة الانعام: الآية 91.

[4] سورة الحديد: الآية 1.

[5] سورة الإخلاص: الآية(1،2،3،4)

الله ـ ولا يجوز المساواة بين الخالق والمخلوق في شيء، قال تعالى:﴿ **وَمِنْ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَندَاداً يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبّاً لِلَّهِ** ﴾[1].

يقول الحلاج في مسألة الحلول:

أنتَ بينَ الشغافِ والقلبُ تجرى مثلَ جريِ الدموعِ منْ أجفانِي

وتحلُّ الضميرَ جوفُ فؤَادِي كَحُلُولِ الأرواحِ في الأبدانِ

ليسَ مِن ساكِنٍ تحرَّكَ إلّا أنتَ حَركتهُ خَفِيَّ المكانِ[2]

فالحلاج اتخذ من عقيدة الحلول أساسا مبني على مذهبه في حلول اللاهوت وهو (الله) في الناسوت (الإنسان)، أي حلول الرب في العبد وهذا فيه تجاوز الحد لأن الله لا يحلُّ في العباد وإنما الله ينفخ في الإنسان الروح.

وقد قال الحلاج كذلك:

وَحَدْنِي وَاحِدِي بِتَوْحِيدِ صِدْقٍ

مَا إِلَيْهِ مِنَ المسَالِكِ طُرُقٌ

أَنَا الحَقُّ وَالحَقُّ لِلْحَقَّ حَقٌ

لاَبِسًا ذَاتَهُ فَمَا ثَمَّ فَرَقٌ

قَدْ تَجَلّتْ طَوَالِعٌ زاهراتٌ

يَتَشَعْشَعْنَ فِي لَوَامِعِ بَرَقٌ[3]

يرى الحلاج هنا بأن الله حل فيه وأنه هو الحق فغلوه ظاهر في هذه الأبيات، ويظن أنه لابس ذاته ولا فرق بينه وبين الله سبحانه وتعالى، وكذلك يرى أن الذات الإلهية يمكن أن تحل بالذات البشرية إذا قدر للمرء درجة عالية من الصفاء الروحي، ومن هنا يحل الروح في الإلهي في الجسم الإنساني على نحو ما يحل الروح الإلهي في البدن الإنساني.

يقول الحلاج:

يَا نَسِيمَ الرُّوحِ قُولِي لِلرَّشَا

[1] سورة البقرة: الآية 165.

[2] ديوان الحلاج: ص50.

[3] ديوان الحلاج: ص 21.

لَمْ يَزِدْنِي الوِردُ إِلاَّ عَطَشًا

لِي حَبِيبٌ حُبُّهُ وَسَطَ الحَشَا

إِنْ يَشَا يَمْشِي عَلَى خَدِّي مَشَا

رُوحُهُ رُوحِي وَرُوحِي رُوحُهُ

إِنْ يَشَا شِئْتُ وَإِنْ شِئْتَ يَشَا[1]

وهنا يرى بأن روح الإله حل فيه، وأن كل شيء بيده فحبه لله جعله يبالغ في تطرفه ووصفه وفي كل شيء يتعلق بالخلق فإنّ الحلاج يرى بأنّ له يد في ذلك من معرفته وزعمه أنه يعلم الغيب وما في الملكوت الأعلى.

المطلب الثاني: الاتحاد

إن الاتحاد من معاني وحدة الوجود ويكون بين الخالق والمخلوق، فترتفع المخلوقات بنفوسهم ويسمون بأرواحهم إلى مقام الله تعالى حتى تتحد به، وعرف الجرجاني الاتحاد فقال:" الاتحاد امتزاج الشيئين واختلاطهما حتى يصيرا شيئا واحدا"[2]، وفي التعريف الاصطلاحي معناه" اتحاد الله عزوجل بمخلوقاته أو ببعض مخلوقاته"[3] وينقسم الاتحاد إلى قسمين هما:

الاتحاد العام: هو اعتقاد كون الوجود هو عين الله عزوجل بمعنى أن الخالق متحد بالمخلوقات جميعها وهو معنى وحدة الوجود وقائلون به يسمون الاتحادية"[4]، أما القسم الثاني فهو:

الاتحاد الخاص: هو اعتقاد أن الله عزوجل اتحد ببعض المخلوقات دون بعض فالقائلون بذلك نزهوه من الاتحاد بالأشياء القذرة القبيحة، فقالوا إنه اتحد بالأنبياء أو الصالحين أو الفلاسفة أو غيرهم"[5]، وعليه فإن الاتحاد من المعاني والأفكار التي قال بها غلاة الصوفية وعبروا عنها في أشعارهم وكتاباتهم وتعد هذه دخيلة على التصوف الإسلامي وتخالف ما جاء فيه من أحكام وعقائد ويعود الأصل الفكري لفكرة الاتحاد الذي نبتت فيه هو أصل أجنبي غالبا هندي ومن تم انتقلت إلى بلاد فارس، ثم إلى العالم الإسلامي"[6] فاتخذه الصوفية فأصبح عقيدة من

[1] ديوان الحلاج: ص 18، 19.

[2] الشريف الجرجاني: معجم التعريفات، تحقيق ودراسة محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، مصر، 2004م، ص9.

[3] محمد بن إبراهيم بن أحمد الحمد: مصطحات في كتب العقائد دراسة وتحليل، دار ابن خزيمة، الرياض، ط1، 2006م، ص41.

[4] المرجع نفسه: ص44.

[5] المرجع نفسه: ص46.

[6] عبد المحسن سلطان: التصوف الإسلامي في مراحل تطوره، ص41.

عقائدهم التي يأمنون بها، وإن كان مرفوضا من وجهة النظر الإسلامية إلا أننا نجد شعراء الصوفية يعبرون عن هذا المذهب في أقوالهم وأشعارهم منهم ابن الفارض فيقول:

" وَجَاءَ حَدِيثُ فِي اتِّحَادِي ثَابِتٌ رِوَايَتُهُ فِي النَّقْلِ غَيْرَ ضَعِيفَةٍ

يُشِيرُ بِحُبِّ الحَقِّ بَعْدَ التَّقَرُّبِ إِلَيْهِ بِنَقْلٍ أَوْ أَدَاءِ فَرِيضَةٍ

وَمَوْضِعَ تَنْبِيهِ الإِشَارَةِ ظَاهِرُ بِكُنْتُ لَهُ سَمْعًا كُنُوزِ الظَّهِيرَةِ[1]

ويقول أيضا معبرا عن فكرة الاتحاد واعتقاده بها، فإذا نظرنا في جميع هذه الأبيات التي ذكرناها نجد ابن الفارض يصرح باعتقاده بفكرة الاتحاد ويعترف أنها مبدأ من مبادئه الصوفية التي يأمن بها ويصف لنا كيف وصل إلى مرحلة الشعور بالاتحاد وهذا عندما يكون في خلوته يتعبد الإله ويدخل في حالة سكر وغيبة فاقد الإحساس بالأشياء والمخلوقات فيسمو بروحه ويرتقي إلى حضرة الذات الإلهية حتى تمتزج وتتحد به.

الحلاج أيضا من الشعراء الذين قالوا بإمكانية الاتحاد بين الخلق والحق فيقول:

جُبِلَتْ رُوحُكَ فِي رُوحِي كَمَا

يُجْبَلُ العَنْبَرُ بِالمِسْكِ الفَتْقِ

فَإِذَا أَنْتَ أَنَا لاَ نَفْتَرِقْ[2]

ويقول ابن الفارض أيضا:

وَهَا أَنَا أُبْدِي فِي اتِّحَادِي مَبْدَئِي وَأُنْهِي انْتِهَائِي فِي تَوَاضُعِ رِفْعَتِي

جَلَتْ فِي تَجَلِّيهَا الوُجُودْ لِنَاظِرِي فَفِي كُلِّ مَرْئِي أَرَاهَا بِرُؤْيَةٍ

وَأَشْهَدَتْ غَيْبِي إِذْ بَدَتْ فَوَجَدْتُنِي هُنَالِكَ إِيَّاهَا بِجُلْوَةِ خَلْوَتِي

وَطَاحَ وُجُودِي فِي شُهُودِي وَبِنْتُ عَنْ وُجُودِ شُهُودِي مَاحَيَا غَيْرَ مُثَبَّتِ

وَعَانَقْتُ مَا شَاهَدْتُ فِي مَحْوِ شَاهِدِي بِمَشْهَدِهِ لِلصَّحْوِ مِن بَعْدِ سَكْرَتِي

فَفِي الصَّحْوِ بَعْدَ المحْوِ لَمْ أَكُ غَيْرَهَا وَذَاتِي بِذَاتِي إِذْ تَجَلَّتْ تَجَلَّتْ

فَوَصْفِي إِذْ لَمْ تُدَعَ بِاثْنَيْنِ وَصْفُهَا وَهَيْئَتُهَا إِذْ وَاحِدٌ نَحْنُ هَيْئَتِي[3]

[1] ابن الفارض، الديوان، ص 113.

[2] لويس ماسينيون: ديوان الحلاج: ص23.

[3] ابن الفارض: الديوان، ص66، 67.

وقال أيضا:

وَهَامَتْ بِهَا رُوحِي بِحَيْثُ تَمَازَجَا اتِّ
حَادًا وَلاَ جَرْمٌ تَخَلَّلَهُ جَرْمٌ[1]

فَإِذا مَسَّكَ شَيْءٌ مَسَنِي
فَإِذَا أَنْتَ أَنَا فِي كُلِّ حَالٍ[2]

وعليه فإن الاتحاد عند الحلاج يكون عندما يبلغ العبد درجة من الصفاء الروحي ولكن لن يكون هناك امتزاج تام بين العبد والحق فيصيران ذات واحدة، لأن الإنسان مهما اتحد بإله فإن جوهره وحقيقته كإنسان لا تتميز فقد شبه هذا الاتحاد بين الذات الإنسانية والإلهية باتحاد العناصر التي تزول فيه صفاتها الذاتية كامتزاج الماء بالخمر أو العنبر بالمسك.

المطلب الثالث: وحدة الوجود:

إن وحدة الوجود من أهم الأفكار التي تناولها الشعراء الصوفية في أشعارهم، وتعتبر من الأفكار الجديدة والغريبة التي دخلت في التصوف الإسلامي فعملوا على محاربتها بعض فقهاء الدين، باعتبار أنها مسألة قد طرحت رؤى جديدة ولا سيما في الفكر الإسلامي مما جعلها تثير جدلا ونقاشا واعتبروها شعبة من شعب الغلو التي وقعت فيه الصوفية وهي فكرة تقوم على أساس" نفي التفرقة بين الله تعالى ومخلوقاتهن والاعتقاد بأن المخلوقات هي الله والله هو المخلوقات"[3]، فتتجلى الذات الإلهية لتشمل كل الوجود وفي تعريف آخر لوحدة الوجود" أنه ليس هناك موجود إلا الله فليس غيره في الكون وما هذه الظواهر التي نراها إلا لحقيقة واحدة هي الحقيقة الإلهية"[4]، فنجد ان هذه الفكرة لم تذكر لا في السنة في فكرة دخيلة على التصوف الإسلامي" فقد كان مذهب وحدة الوجود ويمثل الركيزة الأساسية للديانة البرهمية والبوذية وهما الديانتان الرئيسيتان في الهند منذ القدم وإذا كانت هذه التأثيرات أخرى أتت من جهة الغرب، حيث نجد فكرة الوجود تظهر بوضوح كذلك في كثير من المذاهب الفلسفية اليونانية كالمدرسة الإيلية والرواقية والأفلاطونية المحدثة"[5]، ومن هذا المنطلق فإن فكرة وحدة الوجود مذهب قديم

[1] ابن الفارض: الديوان، ص 142.

[2] لويس ماسينيون: ديوان الحلاج، ص 24.

[3] عبد المحسن سلطان: التصوف الإسلامي في مراحل تطوره، دار الألف الغربية، القاهرة، مصر، 2003م، ص

[4] أبو عبد العزيز إدريس محمود إدريس، مظاهر الانحرافات العقدية عن الصوفية وأثرها السيء على الأمة الإسلامية، مكتبة الرشد ناشرون، الرياض، السعودية، ط2، 2005م، ص239، 240.

[5] عبد المحسن سلطان: التصوف الإسلامي في مراحل تطوره، ص45.

فكّر فيه الفلاسفة قبل المتصوفة فقد دخلت في التصوف الإسلامي عندما أقبل المسلمون على ترجمة الفلسفة اليونانية التي اشتملت على التصوف الفلسفي خاصة عند إنشاء بيت الحكمة.

ومن الشعراء الصوفية الذين قالوا بوحدة الوجود نجد ابن العربي الذي يعتبر الواضح الأول لمذهب وحدة الوجود في التصوف الإسلامي وأول القائلين بها وإليه تنسب لأنه أول من تجرأ وأجهر بها" فوحدة الوجود هذه هي مذهب ابن عربي وعليه تقوم فلسفته الصوفية"[1].

ويرى ابن عربي أن لا موجود في الحقيقة إلا الله" وإنّ هذه المخلوقات ماهي إلا فيوضات منه على الصور الممكنة فتصير موجودة وهما في ذواتها وفعلا في حقائقها"[2] يقول ابن عربي معبرا عن حقيقته الوجودية:

فَلَوْلاَهُ وَلَوْلَانَا لِمَا كَانَ الّذِي كَانَا

فَأَنَا أَعْبُدُ حَقًا وَإِنَّ الله مَوْلاَنَا

وَأَنَا عَيْنُهُ فَأَعْلَمُ إِذَا مَا قُلْتُ إِنْسَانَا

فَلاَ تَحْجَبْ بِإِنْسَانٍ فَقَدْ أَعْطَاكَ بُرْهَانَا

فَكُنْ حَقًّا وَكُنْ خَلْقًا تَكُنْ بِالله رَحْمَانَا

وَغَدَّ خَلَقَهُ مِنْهُ تَكُنْ رُوحًا وَرَيحَانَا

فَأعطيناهُ مَا يَبدُو به فينا وَأعطانَا

فَصارَ الأَمرُ مَقسومًا بِإياهُ وَإِيَّانَا

فَكنّا فيه أَكوانًا وَأعيانَا وَأزمانَا[3]

ففي هذه الأبيات الشعرية نجد ابن عربي يعبر عن فكرة وحدة الوجود خاصة في البيت الثاني الذي يقول فيه:

وَأنا عَينُهُ فاعْلَم إِذَا مَا قُلتَ اِنْسَانَا

فَلاَ تُحْجَب بإنسان فقد أَعطاكَ بُرهانَا[4]

فيرى أنه هو عين الله أي أنه هو الإله وأن صورته البشرية لا تمنع أن يكون عين الله وفي البيت الثالث يأمر أن يكون أي مخلوق مخلوقا وخالقا فهذا ممكن في وحدة الوجود ازدواجية الخالق والمخلوق والذي يشكل وحدة أما

[1] محمد عبد المنعم خفاجي: الأدب في التراث الصوفي، ص 231.

[2] يحي شامل: محي الدين بن عربي، امام المتصوفة، دار الفكر العربي، ط1، بيروت، 2002م، ص19.

[3] محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، شرح عبد الرزاق القشاني، مكتبة الفكر الجديد، آفاق للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، ص 143.

[4] المرجع نفسه، ص143.

في البيت الرابع فيرى أن جميع الكائنات أعطت لله سبحانه وتعالى كل ما تملك ليظهر فيها ولهذا صار الأمر مقسوما بين الله وبين المخلوقات بمعنى أن الخلق من (بشر وكواكب وحيوانات) العالم كله مظاهر لذات واحدة وهو الحق، أما في البيت الأخير فيقول أن العالم المختلف في أشكاله من أعيان وأزمان وأكوان ليس سوى مظاهر متعددة لحقيقة واحدة هي الوجود الإلهي.

ومن أئمة التصوف وشعرائه الذين قالوا بوحدة الوجود **ابن الفارض** ومن الأبيات الشعرية الدالة على قوله هي:

جَلَّتْ فِي تجلِّيهَا الوُجُود لِنَاظِرِي

فَفي كُل مرئى أَرَاهَا بِرُؤْيَة

وأَشْهدْتُ غَيّبِي إذا بدتْ فوجدتني

هُنالكَ إياها بخلوةِ خُلوتي

وطَاح وجُودي في شُهودي وبنتْ عن

وجُود شُهودي ماحيا غير مثبتْ

وعانقتُ ما شهدتُ في محوِ شاهده

بمشهدهِ للصحوِ من بعد سُكري[1]

ففي هذه الأبيات عبر ابن الفارض عن وحدة الوجود خاصة في البيت الأول حيث صرح بأنه كلما نظر إلى كل جزء من أجزاء هذا الوجود لا يرى إلا الله متجليا فيه أي أنه يرى الله في كل شيء وأن جميع الموجودات لا حقيقة لوجودها غير وجود الله فكل شيء هو الله.

ويقول أيضا:

" فإن دعيتُ كنتَ المجيبُ وإن أكن

منادى أجابتْ من دعاني ولبت[2]

هنا يرى ابن الفارض أنه يجيب من يدعو الله وأن الله يجيب كل من يدعو ابن الفارض، لأن المدعو عنده في كلتا الحالتين ذات واحدة، قال:

كُل الجِهاتِ الستِ نحوي توجهتْ

[1] ابن الفارض: الديوان، دار الصادر، بيروت، ط1، ص66.

[2] محمود بن محمد القيصري: شرح تائية ابن الفارض الكبرى، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2004م، ص56.

بما تم من نسكِ وعمرةِ

لَمّا صَلواتي بالمقامِ أُقيمها

وأشهدُ فيّها أنها لي صَلّت

كِلانا مُصلٍ واحدٍ ساجدٍ إلى

حقيقتهُ بالجمع في كُل سجدةٍ

وما كان لي صَلى سِواي ولم تكن

صلاتي لغيري في أداكل ركعةٍ[1]

في هذه الأبيات يدعي أن المناسك التي ينسكها الحجاج والمعتمرون متجهة إليه وحتى الصلوات التي يقيمها المصلون، باعتباره مظهرا متجليا عن الذات الإلهية. فنجد الشبلي يصرح بوحدة الوجود ويقول:

فَلَمّا أراني الوجد أَنَكَ حَاضِري

شَهدّتُك موجودًا بكل مكانٍ

من المضاعفات التي ترتبت عن القول بوحدة الوجود القول بوحدة الأديان فهذه الفكرة التي آمن بها بعض الغلاة الصوفية في العصر العباسي أنه علينا الإيمان بجميع الأديان والمعتقدات مهما كانت وعدم الإيمان والتوحيد بدين خاص، أي أنّ " الأديان كلها التي أصلها سماوي أو ذات أصل وضعي بشري سواء، فلا فضل لدين على دين ولا ملة على أخرى في الانفراد بالحق، فالكل مهتد سائر على الطريق المستقيم، وإن تعددت الطرق واختلفت المسالك فعلى مذهب القوم: اليهود والنصارى، وأهل كل دين سواء أكانوا وثنيين أم كتابيين إنما يعبدون الله مهما توجهوا"[2]، وعليه يجب عدم التفريق بين الأديان والعقائد وأن ننظر إليها نظرة تماثل وتكافؤ، فوحدة الأديان بوجه عام هي:" إقرار التساوي بين الأديان في الحق وبين الأديان الإلحاد في الحق، وبين الأديان السماوية والوثنية في الحق أيضا، وابطال دعاوي احتكار الحقيقة لأي طرف"[3].

وهكذا اعتقد أئمة الصوفية وشعرائهم أن جميع الديانات من اليهودية والنصرانية والإسلام إلى المجوسية والوثنية وغير ذلك، هي دين واحد لها دعوة مشتركة هي عبادة الله فلا فرق بين ديانة وأخرى إلا اسمها" فالصوفي الناضج عند الصوفية لا يهتم أبدا بأن الشخص الفلاني يتبع المذهب الفلاني أو ما هو نوع عبادته، لأنّ العارف يعتقد أنّ

[1] محمود بن محمد القيصري: شرح تائية ابن الفارض الكبرى، ص38، 39.

[2] سعيد محمد حسين معلوي: وحدة الأديان في عقائد الصوفية، مكتبة الرشد الناشرون، الرياض السعودية، ط 1، 2011م، ج1، ص 39.

[3] سعيد محمد حسين معلوي: وحدة الأديان في عقائد الصوفية، المرجع نفسه: ص 39، 40.

المسجد هو القلب لا البيت المبني من الحجارة والطين والذين يعبدون الله في الشمس يرون الله شمسا والذين يعبدونه في أشياء جامدة يعبدون الله شيئا جامدا، والجماعة الذين يعبدونه بصفة أنه وجود واحد ليس كمثله شيء يعتقدون أنّ الله ليس له شبيه ولا مثيل، والعارف الواقعي لا يقيد نفسه أبدا بإحدى هذه الطرق حتى لا يحتاج إلى ترجيح بعض المذاهب على الأخرى"[1].

ومن الشعراء الصوفية الذين قالوا بوحدة الأديان وعبروا عنها في أشعارهم نجد الحلاج، ابن عربي، وابن الفارض... وغيرهم.

ويقول الحلّاج في وحدة الأديان:

تَفَكّرتُ في الأديانِ جدّا تَحَقُّقَ فَألفينَا أصْلاَ له شَعْبٌ جَمًّا

فَلاَ تَطلبنَّ لِلمَرْءِ دِينًا فإنه يَصدُّ عَن الوِصالِ الوَثِيقْ وإنَّما

يُطَالِبُه أَصْل يَعبُر عِندَه جَميعَ المعالِي والمعانِي فَيَفِهُمَا[2]

نجد الحلاج في هذه الأبيات يقر بوحدة الأديان التي انبثقت من فكرة وحدة الوجود التي ترى أنّ الله يتجلى في الكون كله، فكل شيء هو الله ممّا جعله يتفكر ويتدبر في الأديان فوجد أنّ الناس منقسمون ومختلفون فلكل شعب دين خاص يؤمن بهن فكره هذا التفريق ورآه باطلا فراح يطلب بعدم تخصيص دين واحد واتباعه وتكفير الديانات الأخرى مدام المعبود واحد وهو الله.

يقول ابن عربي في تقرير هذه العقيدة وتوضيحها:

عَقْدُ الخَلائِقْ فِي الإِلَه عَقَائِدُ وَأنا اعْتَقَدتُ جَمِيع مَا اعْتقُدوهْ[3]

فنجده يصرح بأنه يعتقد جميع العقائد والأديان الموجودة في هذا الكون، أي أنه يرى جميع الأديان على حق فلا يجب أن نقيّد أنفسنا بعقيدة مخصوصة وننظر إلى باقي العقائد أنها باطلة فهذا من الجهل بعقيدة وحدة الوجود والتي تنص على أنه إذا "عَبَد الإنسان أي نوع من هذه الأنواع الموجودة في هذا الكون فعبادته صحيحة لأنه عبد الله في احدى صوره"[4].

وقال أيضا:

لَقَد كُنتُ قَبْل اليَوم أَنْكُرُ صَاحِبِي إِذَا لم يَكُنْ دِينِي إِلىَ دِينِه دَانِي

---

[1] سعيد محمد حسين معلوي: وحدة الأديان في عقائد الصوفية ، ص 40.

[2] لويس ماسينيون: ديوان الحلاج، دار الصادر بيروت، ط 1، ص 25.

[3] ابن عربي: الفتوحات المكية، ج3، ص 132.

[4] أبو عبد العزيز إدريس محمود إدريس، مظاهر الانحرافات العقدية عند الصوفية وأثرها على الأمة الإسلامية، ص 278.

لَقَدْ صَارَ قَلبي قَابِلاً كل صُورَة فَمَرعَى لِغِزْلان وَدِيرٌ لِرُهْبَانِ
وَبيتٌ لأَوثانٍ وكعبةُ طَائِفِ وألواحُ توراةٍ ومصحفٌ وقرآنٌ
أَدينُ بِدينِ الحبِّ أنّي تَوجّهْتُ ركائبُهُ فالدّينُ دِيني وَإِيمَاني [1]

في هذه الأبيات نجد ابن عربي يعترف بجميع المبادئ والعقائد الأخرى ويقبل بها ونجده يعبر عن هذا الاعتراف والقبول في البيت الثاني: **لقد صار قلبي قابلا كل صورة** بعد أنْ كان ينكر صاحبه إذا كان على غير دينه ولكن بعد أن وصل إلى قمة الاعتقاد والإيمان بوحدة الأديان، فأصبح يحب أي إنسان بقطع النظر عما يحمله من معتقد ودين ويتقبله، فصار قلبه مليء بالإيمان والمحبة والرحمة متسعا ومتقبلا لجميع العقائد مهما تعددت نجده قابلا لعبادة الرهبان النصارى وعبادة الأوثان وعبادة المسلمين وعبادة اليهود، فقد جعل من هذا العطف وهذا الحب دينا له.

نستخلص من خلال الأبيات السابقة لابن عربي" أنّ كل الديانات الموجودة في هذا الكون دينه وإيمانه بقطع النظر عن مصدر هذه الديانات أهي ديانة إلهية أم ديانة وثنية لأن كل الأديان في نظر أهل وحدة الوجود واحدة وليس هناك دين صحيح ودين باطل بل الجميع صحيح"[2].

ومن المتصوفة أيضا الذين قالوا بوحدة الأديان ابن الفارض فيقول:

مَجْلسُ الأَذكَارِ سَمْعُ مَطَالعِ وَلِي حَانَة الخِمارِ عَينُ طَلِيعةٍ
فَمَا عَقدَ الزُّنَّار حَكمًا سِوَى يَدِي وَإِنْ حُلَّ بِالإِقْرارِ بِي فَهِي حَلَّتِ
وإِنَّ نَارَ بِالتَّنزِيلِ مِحْرَابُ مَسْجِد فَمَا بارَ بِالإِنجيلِ هيكلُ بيعةِ
وأَسفارُ تَوْراةِ الكَلِيمِ لقَوْمِه يُنَاجِي بهَا الأحبارِ في كلِّ ليلةٍ
وإِنْ خرَّ للأَحْجارِ فِي البُدِ عَاكفُ فَلا وَجهَ للإِنكَارِ بالعصبيةِ
وزَاغتِ الأبصارُ مِن كُلِّ مِلةٍ ومَا زَاغتِ الأَفكارُ مِن كُلِّ نِحلَةِ
وما اخْتارَ مَن للشَّمسِ عَن غِرَّةً صبَا وَاشْرَاقهَا مِن نُورِ أَسفَارِ غُربتِي
وإِنَّ عَبدَ النَّار المجُوسُ ومَا انطَفتْ كَما جاءَ في الأخبارِ في أَلفِ حِجةِ
فَما قَصدوا غَيري وإِن كَان قَصدُهمْ سِوايَا وإِنْ لمْ يُظهرُوا عَقْد نِيةِ [3]

[1] ابن عربي: ترجمان الأشواق، اعتنى به عبد الرحمان المصطاوي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط 1، 2005م، ص 62.
[2] أبو عبد العزيز إدريس محمود إدريس: مظاهر الانحرافات العقدية عند الصوفية وأثرها على الأمة الإسلامية، ص 279.
[3] ابن الفارض: الديوان، دار الصادر، بيروت، ص 114.

فمن خلال هذه الأبيات عبر ابن الفارض عن معتقد وحدة الأديان ورأى أنّه يمكن لإنسان أن يجمع بين المعتقدات والديانات المتناقضة فلكل معذور في عبادته ولا لوم عليه أبدا فكل من عبد نارا أو حجرا، أو شمسا فما عبدوا غير الله ويؤكّد هذا عند قوله بأنّ الحانات التي فيها الخمور المحرمة في ديننا والأماكن التي يتعبد فيها اليهود، والكنائس التي يتعبد فيها النصارى، والهياكل للمجوس، والمساجد للمسلمين التي يعبد فيها الله وبيوت الأصنام، فجميع هذه الأماكن عند ابن الفارض سواسية لا فرق بينها، فهي أماكن يعبد فيها الله وعليه يستطيع الإنسان المسلم أن يصلي في الكنائس مرة ويذهب إلى بيع اليهود مرة، وكذلك بإمكانه أنْ يسجد للأشجار والأصنام والأوثان مرة ويسجد لله أيضا، فإنّ كل هذا في نظره عبادة لله سبحانه وتعالى.

وهذا في رأينا من الغلو الذي وقع فيه الصوفية في العصر العباسي وساق بهم إلى التطرف والكفر فالعقائد والديانات مختلفة فلا نستطيع أنْ نجمع بينهم فمنها الصحيح ومنها الفاسد.

" والخلاصة التي نخرج بها هي أنّ الصوفية بالفعل قالوا: بوحدة الوجود وقد أثبتت ذلك بإيراد نصوص من أئمة التصوف وأنّ هذا المعتقد الإلحادي جر المتصوفة القائلين به إلى تجويز عبادة كل شيء في هذا الكون وذلك انطلاقا من عقيدتهم الباطلة التي تقول إنه لا موجود في هذا الكون إلا الله وأنّ جميع ما فيه ما هو إلا مظاهر ومجالي لله سبحانه وتعالى"[1].

المطلب الرابع: الفناء المذموم

لقد استخدم لفظ" الفناء" بمفهومين في مجال التصوف، أحدهما مفهوم حسن وآخر مفهوم منحرف، والفناء يقصد به الفناء بالكلية في الله تعالى، وهو الإكثار من الذكر حتى يحصل بذلك طمأنينة في القلب، ومن ثم يعتريه الذهول ثم السكر، وعليه فللفناء عند الصوفية دلالتان:

الأولى: دلالة أخلاقية، ويريدون بها" سقوط الأوصاف المذمومة كما أن البقاء وجود الأوصاف المحمودة، والفناء فناءان أحدهما: بكثرة الرياضة والثاني عدم الإحساس بعالم الملك والملكوت وهو بالاستغراق في عظمة البارئ ومشاهدة الحق وإليه أشار المشايخ بقولهم الفقر سواء الوجه في الدارين يعني الفناء في العالمين"[2]، ويعد أبو زيد البسطامي أول من قال بالفناء من بين متصوفة الإسلام.

والثانية: "دلالة نفسية معرفية، وله مراحله أما مراحل السلوك إلى الفناء فيميز الصوفية بين ثلاث مراحل منها (الأول: فناء الصوفي عن نفسه وصفاته، ببقائه بصفات الحق، الثاني: فناؤه عن صفات الحق بشهوده الحق،

[1] أبو عبد العزيز إدريس محمود إدريس: مظاهر الانحرافات العقدية عند الصوفية وأثرها على الأمة الإسلامية، ص 283.

[2] علي بن محمد الشريف الجرجاني: كتاب التعريفات، ط لبنان، 1969م، ص176.

الثالث: فناؤه عن شهود فنائه باستهلاكه في وجود الحق)"[1]، وعلى الرغم من إقرار الصوفية التوحيد لله فإنهم حاولوا إيجاد الصلة بين الحق والخلق ولهذا اختلف توحيدهم تبعا لفنائهم ولمحاولتهم إيجاد مثل هذه الصلة فظهر نتيجة لذلك ثلاث مواقف من التوحيد، هي:

1. التوحيد الإرادي (الفناء عن عبادة السوى).
2. التوحيد الشهودي(الفناء عن شهود السوى).
3. التوحيد الوجودي(الفناء عن وجود السوى).

إن **التوحيد الإرادي**" هو الذي صاغه الصوفية الملتزمون بالشرع السائرون على هدي الكتاب والنبوة في محاولة لتفسير الدين تفسيرا ذوقيا على أساس من العقل والمعاناة الروحية، وعليه فمن سمات هذا التوحيد الإقرار بثنائية الله والخلق في محاولة لإقرار الإرادة الإلهية إذ تذوب إرادة الصوفي في إرادة الله فلا يريد إلا ما أراده الله ولا يحب إلا ما أحبه الله ويطلق عليه ابن تيمية بالفناء عن عبادة السوى، فالفناء للإرادة الإنسانية أو تساميها إلى إرادة الله تحقيق الكمال للإنسان في أوضح وأسمى معانيها، وهذا الفناء هو ما عليه أبو الحسن النوري والجنيد البغدادي"[2].

أما **التوحيد الشهودي** "فيؤدي إلى اتحاد العبد مع الله اتحاد مكاشفة ومشاهدة كيان بعد أن يفنى الصوفي عن وجوده الخاص، ويتميز عن التوحيد الأول بأن الحقيقة الإلهية لا تظهر بمسوح الشريعة والدين بل تتجلى الحقيقة الإلهية للصوفي من أصحاب هذا المقام في صورة ذات مقدسة يحاول الوصول والفناء فيها وطريقة إليه العشق والحب"[3].

" ففناء الصوفي من ناحية وجوده الروحي بوجود الله تعالى المطلق هو تسام للوجود الإنساني النهائي على حدود الوجود الإلهي اللانهائي دون حدوث أي تغيير في الذات الإلهية بل التغير يحدث في الإنسان فيغدوا إنسانا ربانيا في حين كان قبل هذا المقام إنسانا فقط، فالصوفي وإن يرى الثنائية بين الله والعالم لكن الله قد استولى عليه وأفناه عن ذاته بحيث يشهد الوحدة في الوجود شهودا قائما على أساس من الذوق، وقد أطلق عليه **ابن**

[1] أبو القاسم عبد الكريم القشيري: الرسالة القشيرية، تحقيق: د. عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، دار الكتب الحديثة، القاهرة، د ت، ج2، ص260، 263.

[2] نظلة الجبوري: فلسفة وحدة الوجود ـ في الفكر الفلسفي الإسلامي ـ مطبعة دار نينوى، دمشق، سوريا، 2009م، ص 31.

[3] المرجع نفسه: ص32.

تيمية بالفناء عن شهود السوى، لأن ما يحصل للصوفي في هذا المقام هو شهود للوحدة الإلهية وهو في حالة غياب تامة عن الحس، وهذا النوع من الفناء هو ما عليه **أبو يزيد البسطامي**[1].

وأما التوحيد الأخير وهو **التوحيد الوجودي** فهو توحيد أهل وحدة الوجود الذين يرون في الوجود حقيقة واحدة لإلغائهم الثنائية بين الله وخلقه، وهذه الحقيقة الواحدة أزلية قديمة وهي في الوقت نفسه واحد وكثير، مطلق ومقيد، ظاهر وباطن، قديم ومحدث[2].

وعليه فوحدة الوجود مذهب ينكر العالم الظاهر ويؤكد على الوجود الحقيقي لله تعالى، أما الخلق فمظاهر تجلياته وظواهر صفاته وفيوضاته، ولهذا فإذا كان الله هو الموجود الحقيقي فلا بد للنفس من طلب هذه الحقيقة وهي الاتحاد بالله الذي صدرت عنه، وعليه تغدو حقيقة الوجود الواحدة حقيقة روحية واحدة ولا فرق بين الحق والخلق وأطلق عليه **ابن تيمية** اسم الفناء عن وجود السوى، والقائلون بهذا الفناء هم أصحاب وحدة الوجود من أمثال: ابن عربي، ابن سبعين والسائرين على نهجهم[3].

وقد نقل الدكتور أبو الوفا التفتازاني قول الحلاج فيقول:[4]

عَجيبٌ مِنكَ ومِني

يَا مُنيةَ المتَمنِي

أَدنَيتنِي مِنكَ حتَى

ظَننتُ أَنكِ أنِي

وغِبتُ فِي الوجْد حتَى

أَفنَيتنِي بِك عنِي

فالفناء إذن عند الحلاج هو الفناء في محبة الإله بحيث تسقط الإرادة البشرية إسقاطا تاما فيكون مع الله بغير اختيار.

يقول الحلاج:

قَد تَصبرْتُ وهَل يَصـ

ـبِر قَلبِي عَن فُؤادِي

---

[1] ظلة الجبوري: فلسفة وحدة الوجود ـ في الفكر الفلسفي الإسلامي: ص 33.

[2] المرجع نفسه: ص 33.

[3] المرجع نفسه: ص34.

[4] الحلاج، الديوان، ص10.

مَازجَتْ رُوحَكَ رُوحِي

في دُنوِيّ وبِعادِي

فَأنا أَنْتَ كَمَا أنْ

ـكَ أنسِي ومُرادِي[1]

فالحلاج هنا يجعل قلبه يفنى بذكر الله حتى يحدث له السكر من ذكره ويتصل به اتصالا تاما من غير أن ينقطع وتمتزج روحه امتزاجا كاملا كامتزاج الخمر بالماء.

يقول الحلاج في مسألة الفناء:

رأَيتُ رَبي بِعينِ قَلبِي

فَقلْتُ: لَا شكَ أَنتَ قال أنتَ

فَليسَ للأَينِ مِنكَ أَيْنُ

ولَيسَ أَيْنُ بحَيثُ أَنتَ

أَنتَ الذِي حُزتَ كُلَّ أينٍ

بنحوٍ لَا أَينٍ فأَينَ أنتَ

وليسَ للوَهمِ مِنكَ وهمٌ

فيَعلمُ الوَهمُ أَينَ أَنتَ

وحُزْت حدَّ الدُنُو حَتَى

لمْ يَعلمْ الأَينُ أَينَ أنتَ

ففِي بقَائِي ولَا بَقَائِي

وفِي فَنائِي وَجدتُ أَنتَ

فِي محوِ اسْمِي وَرسمِ جِسمِي

سَألتَ عَني فَقلتُ: أنتَ

أَشارَ سِري إليكَ حتَى

فَنيتَ عَني ودُمتَ أنتَ

[1] ديوان الحلاج: ص 11.

وغَابَ عَني حَفيظُ قلبِي

عَرفتَ سِري فَأنتَ أَنتَ

أنتَ حَياتِي وسِر قَلبِي

فحَيثمَا كنتُ كنتَ أنتَ

أحَطتَ عِلمًا بِكلِّ شَيء

فَكلُّ شَيء أَراه أنتَ

فَمنْ بِالعفوِ، يَا إِلهِي

فليسَ أرجُو سِواكَ أنتَ[1]

من خلال هاته الأبيات التي قال بها الحلاج يتبين لنا أنّ الحوار هنا كان بين الإنسان وهو يسأل الله تعالى والمجيب يعطيه، فالحلاج هنا يزعم أنه وصل إلى درجة كبيرة أو نسبة كبيرة من الصفاء والنقاء من الشوائب والذنوب التي تحجب عنه رؤية الله تعالى، وهو يرى أنه متصل به أو فاني فيه بحيث لا يمكن أن يرى نفسه، فنفسه هنا لا وجود لها لأنه استطاع حسب رأيه أن يبين أنه لا حاجز ولا حجاب بينه وبين الله ـ تعالى الله عما يقولون ـ مكثرا من كلمة "**أنتَ**" الذي يقصد بها "**الحق**"، وحبه لله هو ما جعله ييقن أن الله بالذات تجلى له فملأ قلبه، وحتى في فناء الحلاج واضمحلال ذَاتِه غلبت ذَاتُه، والاتصال به لا ينقطع في كل زمان ومكان ويستدلون في هذه الأبيات بالآية الكريمة، قال تعالى:" فأينما تولوا فثم وجه الله"[2].

فقد غلوا في فهمهم أو تفسيرهم لهذه الآية والله تعالى يأمر عباده بما يشاء ويعلم بنيانهم وأفعالهم في استقبال القبلة أو الكعبة، لهذا فالله يَسَّرَ لعباده عبادته ولا حرج إن أخطأ عبدا من عباده في استقبال القبلة.

يقول ابن الفارض:

فَأفنَى الهَوى مَا لمْ يَكنْ ثَمَ بَاقيَا

هُنَا منْ صِفاتٍ بَينَنَا فَاضْمحَلتْ

فَألقيتُ مَا أَلقَيتُ عَني صَادرًا

إِليَّ وَمني واردًا بِمزيدَتِي

[1] ديوان الحلاج: ص 46.

[2] سورة البقرة: الآية 115.

وشَاهَدتْ نَفسِي بِالصِفاتِ التِي بِها

تَحجَبَت عَنِي شُهودِي وحُجبَتِي

وإِني التِي أَحْبَبتهَا لَا مَحَالَة

وكَانتْ لهَا نَفسِي عَلى مخَيلَتِي[1].

يتبين لنا من خلال هاته الأبيات أن ابن الفارض يرى أن المحب إذا أحب فنى عن صفاته كلها التي تكون بين المحب ومحبوبته، وأن شهود نفسه ومحبوبته على أن لا فرق بينهما وأنهما شيء واحد، وهنا ابن الفارض بالغ في وصف محبوبه لأنه لا يمكن أن ننزل الرب منزلة العبد.

يقول الحلاج:

إذَا بلغَ الصَّبُ الكَمالُ مِن الهَوى

وغَابَ عَن المذكورِ فِي سَطوةِ الذِكرِ

يُشاهدُ حقًا، حِين يَشهَدهُ الهَوى،

بِأنَّ كَمالَ العَاشِقينَ منَ الكُفرِ[2]

إذن من خلال قول الحلاج بن منصور يتبين لنا أن القلب المحب أو العاشق يغيبُ هواه أي يدخل في حالة اللاوعي بسبب الذكر الكثير حتى يغمى عليه ويحدث طمأنينة القلب، ومن ثم يحدث السكر للشخص، وهذه العبارة أو الشعر فيه مبالغة أو تجاوز الحد حتى أنه في قصة موسى ـ عليه السلام ـ وهو نبي من أنبياء الله عندما كلمه الله من وراء حجاب لم يستطع رؤيته.

ويعبر ابن الفارض عن فنائه في الذات الإلهية واتحاده بها يقول:

وطاحَ وُجودِي في شُهودِي وبِنتُ عَن وجُودِ شُهودي مَاحيًا غَيرَ مُثْبتِ

وعانَقتُ ما شاهدتُ في محوِ شاهدِي بمشهدِه للصَّحوِ منْ بعدِ سكْرِتِي

فَفي الصَّحو بَعد المحوِ لم أكُ غَيرهَا وذَاتي بذَاتي إذَا تَجَلتْ تجليتُ

وها أنَا أُبدي في اتِّحادِي مبدئِي وأُنهِي انتهائِي في تواضعِ رفعَتِي[3]

[1] محمد مصطفى حلمي: ابن فارض والحب الإلهي، دار المعارف، ط 2، القاهرة، 1119م، ص 187.

[2] ديوان الحلاج: ص56.

[3] ابن الفارض عمر: ديوان ابن الفارض، دار صادر، بيروت، د ط، 1959، ص75.

وهذا الفناء كله فيه نقص لأن " أكابر الأولياء كأبي بكرٍ وعمر، والسابقين الأولين من المهاجرين والأنصار، لم يقعوا في هذا الفناء، فضلًا عمّن هو فوقهم مِنَ الأنبياء، وإنما وقع شيءٌ من هذا بعدَ الصحابة"[1]، فالصحابة رضوان الله عليهم كان إيمانهم قوي ولم يقعُ لهم ضعف أو سكر أو فناء وغيرها.

المبحث الثاني: الألفاظ والعبارات

المطلب الأول: الغلو في الألفاظ المتعلقة بذات الله وصفاته.

لفظة العشق الإلهي:

اشتهر بعض الصوفية خلال العصر العباسي في أشعارهم عندما تغنو بالذات الإلهية، وعبروا عن محبتهم لله باستعمال ألفاظ وعبارات لا تليق بعظمته وجلاله وصفاته مما أوقعهم في الظلال بسبب عقائدهم الباطلة في العصر العباسي، وكانت مخالفة للدين الإسلامي ومن بين هذه الألفاظ نجد لفظة **العشق** التي استعملوها للتعبير عن حبهم الشديد لله جل وعلا في حين أن " الله تعالى لا يجوز استعمال ألفاظ ولا وصفه لا عاشقا ولا معشوقا"[2]، وهذه اللفظة لا تستعمل للتعبير عن الحب الشديد لله وإنما تستخدم بين بني البشر أو بين الرجل وزوجته، وشعراء الصوفية في العصر العباسي قد خرجوا عن" المحبة المشروعة إلى ألوان من الفناء الذي انتهى ببعضهم إلى الحلول والاتحاد فكان حالهم بدعيا لا شرعيا"[3]، فالأنبياء عليهم السلام والصحابة كانوا أحسن الخلق إلا أنهم لم يحدث لهم مثل هذا السكر والفناء ولم يعبروا عن حبهم بلفظة العشق لأنه لا يمكن أن تستعمل هذه اللفظة لله فهي مخصوصة بالإنسان وعليه نجد رابعة العدوية من أوائل من تغنى بالمحبة الإلهية حتى لقبت بشهيدة العشق الإلهي.

ونجد الشبلي أيضا تغنى بالعشق الإلهي واستخدم لفظة العشق في أشعاره لما قال:

نَسيتُ اليومَ من عِشقِي

فلاَ أَدرِي غِذائِي منْ عَشائِي

فَذكركَ سَيدِي أَكلِي وشُربِي

ووجْهكَ إن رأيتُ شِفاءُ دَائِي[4]

---

[1] تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحرّاني الدمشقي: العبودية، تح: علي حسن عبد الحميد، دار الأصالة، ط 3، الإسماعيلية، 1999م، ص 118.

[2] فتحي أمين عثمان، عبد الرحمان الوكيل وقضايا التصوف، دبلوم الدراسات والبحوث الإسلامية العالمية، ص 142.

[3] المرجع نفسه: ص 142.

[4] أبو عبد الرحمان السلمي: طبقات الصوفية، تح: أحمد الشرباصي، مكتبة، كتاب الشعب، ط 2، 1419هـ، ص 117.

وهذا من شدة حبه للذات الإلهية وصل إلى مرحلة العشق، فلم يعد يذكر أي صلاة صلى وأي صلاة دخل وقتها فيرى أنّ العشق الإلهي أهم من هذه العبادات وهذا من الغلو الذي وقع فيه الشبلي.

ومن الشعراء الذين وقعوا في ألفاظ الغلو المتخصصة بذات الله خاصة في العصر العباسي نجد الصوفي **الششتري**:

كُلمَا قُلتُ بِقربِي تَنطفِي نَيرانُ قَلبِ
زَادنِي الوَصلِ لهيبًا هكذَا حالُ المحِبِ
لَا بِوصْلَتِي أتسلَى لَا ولَا بالهجرِ أَنسَى
ليسَ للعِشقِ دَواءِ فَاحْتسبْ عَقلاً ونَفسًا
إنني أسلمتُ أمرِي في الهَوى مَعنى وحسًا
ما بقيَ إلَا التَفانِي حَبذَا في الحُبِ نَحيَ
إنني بالمَوْتِ رَاضِ هَكذا حَال المحِبِ[1]

ففي هذه الأبيات يعبر عن مشاعره ومواجده وأحواله اتجاه الذات الإلهية وتصوير لعاطفة العشق الإلهي وما يترتب عنها من سهر ومرض المحب، وهذا فيه مبالغة في تعبيرهم عن حبهم.

الخمرة الإلهية:

من الألفاظ التي عبر بها بعض شعراء الصوفية في العصر العباسي المحبة الإلهية ووصفها بالخمر" فالعشق والمحبة مشابهة تامة بالخمر الصوفي، فلا جرم أن تستعار لهما الألفاظ والعبارات المستخدمة للخمر"[2]، وهذا ما يعبر عنه ابن الفارض في قصيدته الخمرية فيقول:

شَربنَا عَلى ذِكرِ الحَبيبِ مَدامةً
سَكرنَا بِهَا قَبل أَن يَخلقَ الكَرمَ
لهَا البَدرُ كَأسٌ وهِي شَمسٌ يُدِيرهَا
هِلالٌ وكَم يَبُدو إذَا مزجتُ نَجمد

[1] ديوان أبي الحسن الششتري: تح: علي سامي النشار، دار المعارف، الإسكندرية، ط 1، 1960م، ص 360.

[2] نور الدين عبد الرحمان الجامي، لوائح الحق ولوامع العشق، تر: محمد علاء الدين منصور، نشر المجلس الأعلى للتفانة، ط 2003م، ص 141.

ولولَا شَداهَا ما اهْتديتُ لحانها

ولولاَ سَناهَا مَا تَصورهَا الوَهم[1]

فوظف ابن الفارض ألفاظ الخمرة وأثر الشرب والسكر للدلالة على الحالة الروحية التي يعيشها المحب والعاشق للذات الإلهية وهذا من غلوه في الألفاظ.

ويقول أيضا:

تقدمَ كلَّ الكَائناتِ حَديثهَا قَديمًا ولَا شَكلَ هُناكَ وَرسمُ

وقامتْ بِهَا الأَشياءُ ثُم لحكمةٍ بِها احْتجتْ عَن كلِّ مَن لَا لهُ فَهمُ

وهامتْ بِها رُوحِي بحيثُ تمازجًا حادًا ولا جرمَ تخَللهُ جَرمُ

فَخمرٍ ولَا كَرم وآدمَ لي أبُ وكرمُ ولا خمرُ ولِي أمهَا أمُ

ولطفُ الأوانِي في الحقيقةِ تابعُ للطفِ المعاني والمعاني بهَا تنمُو

وقدْ وقعَ التَفريقُ والكلُّ واحدُ فَأرواحنَا خمرُ وأشباحنَا كرمُ

فلاَ قبلهَا قبلُ ولا بعدُ بعدهَا وقبيلةُ الأبعادِ فهيَ لها حتمُ

وعصرُ المدَى من قبلهِ كانَ عَصْرها وعهدُ أبينَا بعدهَا ولهَا اليتمُ[2]

ففي هذه الأبيات يتغزل ابن الفارض بالخمرة القديمة التي وجدت منذ الأزل وسبقت الكائنات في الوجود وبوجودها وجدت المخلوقات فهذه أوصاف الخمرة الأزلية ويرمز بها إلى الحب الإلهي الذي هو أصل الوجود.

تجلي الذات الإلهية في ذات الأنثى:

يصف بعض شعراء الصوفية الغلاة في العصر العباسي المحبة الإلهية بأوصاف كثيرة منها الأنثى فنجدهم يدعون تجلي الذات الإلهية في الأنثى وتحل فيها روح الإله فيتغنى بها منهم ابن الفارض فيقول:

ففِي النَشأةِ الأَولىَ تراءتْ لآدمَ

بمظهرِ حواءَ قَبلَ حُكمِ النُبوةِ

وتَظهرُ للعُشاقِ في كلِّ مظهرِ

من اللُبسِ في أشكالِ حسنِ بديعيةِ

ففِي مرةٍ لبنىَ وأخرىَ بثينَة

[1] ديوان ابن الفارض: ص 140.

[2] المرجع نفسه: ص 142.

وآونَة تدعِي بعزَة عزتْ[1]

فيزعم ابن الفارض أن ربه ظهر لآدم في صورة حواء وبلقيس في صورة لبنى ولجميل في صورة بثينة ولكثير في صورة عزة فما حواء البشر إلا حقيقة الإلهية وما أولئك العشاق سكرت على شفاههن خطايا القبل المحرمة وتهاوت بهن اللهفة الجسدية الثائرة تحت شهوات العشاق ما أولئك جميعا سوى رب الصوفية تجسد في صورة غوان تطيش بهداهن ثروة ولهي أو نشوة سكرى أو رغبة تتلظى في عين عاشق"[2].

ويقول كذلك:

لهَا صَلواتِي بالمقامِ أُقيمهَا وأشهدُ فِيهَا أَنهَا لِي صَلتْ

وما زلتُ إِياهَا وإِيايَ لم تزلْ ولاَ فرْقَ بَل ذَاتي لذَاتي أَحبّتْ

فإِنْ دَعيتُ كنتَ المجيبَ منادَى أجابتْ منْ دعائِي ولبت[3]

فهذا من الغلو الذي وقعت فيه الصوفية وهو حلول روح الإله في الذات البشرية خاصة الأنثى، فالصوفية تعظم النساء ولهم مكانة عالية عندهم.

وفي الأخير نستنتج مما سبق أن بعض شعراء الصوفية في العصر العباسي كان شعرهم فيه العديد من العبارات والألفاظ التي تعبر عن الغلو في الذات الإلهية وخاصة موضوع المحبة الإلهية ووصفها، وهذا راجع إلى عدم فهمهم للمحبة الإلهية فبالغوا فيها وعبروا عنها بألفاظ لا تليق بجلاله وعظمته سبحانه وتعالى، حتى وصل بهم الحد للتجرد من صفات البشرية ووصفهم بصفات الألوهية، ففي المعتقدات الإسلامية يعتبر هذا انحراف عن الطريق السوي وتجاوزهم الحد في التعبير عن محبتهم الإلهية واسقاط كلمات لا تناسبه **"جل جلاله وتقدست أسمائه"**، من عشق وخمر وسكر وغيرها.

المطلب الثاني: الغلو في الألفاظ المتعلقة بشخص الرسول.

لقد غلا بعض المتصوفة في العصر العباسي غلوا مفرطًا في الرسول محمد صلى الله عليه وسلم، وهذا لتجاوزهم الحد في تعظيم النبي الكريم وتعظيم صفاته حتى رفعوه فوق منزلته التي أنزله الله فيها من منزلة العبودية إلى منزلة الربوبية واعتقدوا فيه عقائد باطلة، وظنوا أن هذا من قبل التعظيم لرسول الله صلى الله عليه وسلم.

ومن مظاهر غلو بعض الصوفية في العصر العباسي في النبي الكريم ما يلي:

[1] ديوان ابن الفارض: ص 70.

[2] ينظر: عبد الرحمان الوكيل: هذه هي الصوفية، ص 31.

[3] ديوان ابن الفارض: ص 61.

لفظة النور المحمدي: "اعتقادهم بأنّ الرسول صلوات الله وسلامه عليه نور، وأنّه أول مخلوق على الإطلاق وأنّ الله خَلق من نور محمد جميع ما في هذا الكون من أرض وسماء وما فيهما وما بينهما"[1]، أي أن النبي كان موجودا بحقيقته قبل الخلق وأنّ نوره هو مبدأ الخلق ومادته ومن شعراء الصوفية اللذين قالوا بهذا الغلو والبطلان نجد: الحلاج والذي يعدّ أول صوفي مسلم قال بنظرية ولفظة النور المحمدي فقال:

عقدُ النبوةِ مصباحٌ من النورِ

مُعلقُ الوَحيِ في مشكَاةِ تأمورِ

بالله ينفخُ الروحُ في خَلدِي

لخاطري نفخُ إسرافيلَ في الصورِ

إذا تجلَّى لروحِي أن يكلمنِي

رأيتُ في غيبَتي موسَى على الطورِ[2]

وهناك أيضا من يعتقد أنّ جميع الرسل فاضت عليهم العلوم من نور الرسول صلى الله عليه وسلم قال البوصيري:

وكلُّ آيٍ أتَى الرُّسلَ الكِرام بهَا

فإنمَا اتصلتْ منْ نورهِ بهِمْ[3]

فهذا معتقد باطل لم يذكره القرآن ولا السنة فالرسل لم تفض عليهم العلوم من نور الرسول بل نزلت عليهم من الله عزوجل وحيًا كما نزلت على النبي محمد صلى الله عليه وسلم فقد قال الله تعالى:" إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده"[4].

وخلاصة النور المحمدي أنّ الصوفية اعتقدوا أنّ الرسول خُلق من نور وهذا من غلوهم وليس بصحيح لأن الرسول بشر فقد ولد من أم وأب معلومين يقول ابن تيمية ردًا على من قال أنّ الرسول خُلق من نور" والنبي صلى الله عليه وسلم خلق مما يخلق منه البشر ولم يخلق أحدا من البشر من نور بل قد ثبث في الصحيح عن النبي أنه قال" إنّ الله خلق الملائكة من نور وخلق إبليس من مارج من نار وخلق آدم مما وصف لكم".[5]

---

[1] أبو عبد العزيز إدريس محمود إدريس: مظاهر الانحرافات العقدية عند الصوفية، ص 142.

[2] ديوان الحلاج: ص 57.

[3] شرف الدين محمد بن سعيد بن حماد الصنهاجي البوصيري: ديوان بردة المديح، منشورات دار التراث البوديلمي، ص 11.

[4] سورة النساء: الآية 163.

[5] عبد الرحمان بن محمد بن القاسم، مجموع فتاوى ابن تيمية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، السعودية، 2004م، ج11، ص49.

وردّ أيضا ابن تيمية على من قال أنَّ الله خَلق من أجل الرَّسول العالم " ومن قال: إنّ الله خلق من أجله العالم أو أنّ لولاه لما خلق عرشا ولا كرسيا ولا سماءً ولا أرضًا ولا شمسا ولا قمرا ليس هذا حديث عن النبي صلى الله عليه وسلم لا صحيحا ولا ضعيفا، ولم ينقله أحد من أهل العلم بالحديث عن النبي ولا يعرف عن الصحابة"[1]، فكان هذا ردا على مشايخ الإسلام حول هذا الغلو في شخص رسول الله أنه باطل ولا يصح قوله.

بعدما ذكرنا مصطلح **النور المحمدي** نجد أيضا:

لفظة الحقيقة المحمدية والتي لها نفس المعنى للنور المحمدي وأنّ الرسول صلى الله عليه وسلم هو أول موجود وأول مخلوق في الوجود وسبب وجود كل انسان، ويقول البوصيري في ذلك:

وكيفَ تدعُو إلَى الدنيَا ضَرورةُ مَن

لولاهُ لمْ تخرجْ الدنيَا منَ العدمِ[2]

اعتقاد النفع والضرر في شخص الرسول صلى الله عليه وسلم:

ومن الغلو أيضا الذي وقع فيه بعض الصوفية في العصر العباسي هو" اعتقادهم بأنّ الرسول ينفع ويضر من دون الله والتوجه إليه بالدعاء والاستغاثة"[3]، وهذا يعد من البدع التي أحدثتها الصوفية نتيجة محبتهم للنبي وتعظيمهم له، أدخلتهم في الغلو المفضي إلى الشرك كالاستغاثة به عند الشدائد وطلب الحاجات منه فهذه من العبادات التي لا ينبغي صرفها لغير الله **عزوجل** فهو الوحيد القادر على الاستجابة والدعاء لا يكون إلا له ومن الشعراء الذين قالوا عن الاستغاثة بالرسول صلى الله عليه وسلم وبث الشكوى إليه نجد **البرعي** يخاطب الرسول **صلى الله عليه وسلم:**

يا صاحبَ القبرِ المنيرِ بيثربِ

يا منتهَى أملِي وغايةُ مطلبِي

يا منْ بهِ فِي النائباتِ توسلي

وإليه من كلِّ الحوادثِ مهربي

يامن نرجِيه لكشفِ عظيمة

ولحلِ عقدُ ملتو متعصبِ

---

[1] عبد الرحمان بن محمد بن القاسم: مجموع فتاوي ابن تيمية، ص 94.

[2] شرف الدين محمد بن سعيد بن حماد الصنهاجي البوصيري: ديوان بردة المديح، ص09.

[3] ينظر: أبو عبد العزيز إدريس محمود إدريس، مظاهر الانحرافات العقدية عند الصوفية، ص 154.

يامن يجودُ على الوجودِ بأنعمِ

خضرُ تعمُّ عمومَ صوبِ الصيبِ

ياغوث من في الخافقين وغيثهم

وربيعهمْ فِي كلِّ عَامٍ مجدبِ

يا منْ نَنادِيه فَيسْمعنَا عَلى

بُعد المسَافَة سمعَ أقربَ أقربُ[1]

ففي هذه الأبيات نجد الغلو والمبالغات في شخص رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث توضح ما جعله الغلاة للرسول(ص) من خصائص هي من جنس خصائص الربوبية والإلهية كمحو الذنوب وغفرانها وهذا لا يكون إلا لله جلّ وعلا، قال تعالى:" غافر الذنب وقابل التوب شديد العقاب ذي الطول لا إله إلا هو إليه المصير"[2]. فيرى البرعي أيضا أنّ الرسول صلى الله عليه وسلم هو الذي يلجأ إليه إذا أصابته نائبة حتى ينقده وأنه هو المغيث لجميع من في الكون ومقرعهم عند الشدائد فهو يستجيب دعاء من يدعوه ويسمعهم، وهذه كلها صفات الله وحده ووصف الرسول هذه الصفات وبهذه الألفاظ والعبارات يعتبر شرك بالله وتطرف أصاب بعض الصوفية في العصر العباسي فالرسول عليه الصلاة والسلام صرح بنفسه أنّه لا يملك لنفسه لا نفعا ولا ضرا كما أمره الله تعالى في كتابه:" قل لا أملك لنفسي نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله"[3]. ففي هذه الآية نفى الله عن رسوله النفع والضر وأنه لو كان يملك ذلك لما أصابه من السوء خلال دعوته مع قريش، وقال البرعي أيضا:

مولايَ مولاي فرجُ كلَّ معظلةٍ

عنِي فقدْ أَثقلتْ ظهْري الخَطيئَات

وعدٌ علَى بما عودتنِي كرمَا

فكُ جرتْ لِي بخير منكَ عَادَاتِ

وامنعْ حمايَ وَهبْ لِي مِنكَ مكرمةً

يا منْ مَواهبُه خَيرُ وخيراتٍ

واعطفْ عليَ وخذْ يا سيدِي بيدي

[1] محمد السعيد كمال: شرح ديوان البرعي في المدائح النبوية والصوفية للشاعر الشيخ البرعي، مكتبة المعارف، ط 1،ص88.

[2] سورة غافر: الآية 03.

[3] سورة الأعراف: الآية 188.

إذا دهنتي الملماتِ المهماتِ

فقد وقفتُ ببابِ الجُود معتذرًا

والعفْو متسعٌ والغدرُ أبياتُ

وقل غدا أنت من أهل اليمين إذا

ما زخرفت لدخول الخلد جنات

وإن مدحتك بالتقصير معترفا

فمدحك الوحي والسبع القراءات[1]

فهذه الأبيات أيضا فيها من الغلو كطلب الشاعر من الرسول قضاء حوائجه وتفريج همومه ظنا منه أنه قادر على ذلك ولكنه لا يملك ولا يقدر على شيء من ذلك بل الرسول يدعو الله عزوجل والله يفرج عنه فقال الله تعالى:" قل أدعو الذين زعمتم من دونه فلا يملكون كشف الضر عنكم ولا تحويلا". وقد أخبرنا الله هنا بأن المدعوين من دونه لا يملكون شيئا فهم لا حول ولا قوة لهم ومن الشعراء الصوفية الذين يدْعون الرسول ويستغيثون به نجد البوصيري في البردة التي يترنم بها ملايين الصوفية:

يا أكرم الخلق مالي من ألوذ به

سواك عند حدوث الحادث العمم

ولن يضيق رسول الله جاهك بي

إذا الكريم تجلى باسم منتقم

فإن من جودك الدنيا وضرتها

ومن علومك علم اللوح والقلم[2]

في هذه الأبيات من قصيدة البردة في مدح الرسول صلى الله عيه وسلم للبوصيري، فنجده وقع في غلو شخص الرسول وهذا نتيجة المدح والإطراء أفضى به إلى التطرف والشرك حيث وصف الرسول الكريم بأوصاف الربوبية والألوهية، فنجد الشاعر في البيت الأول عندما قال عبارة: **مالي ألوذ به سواك عند حدوث الحادث العمم** فهنا وقع في الغلو أنه عند حلول الخطوب والشدائد يلوذ ويلجأ إلى النبي حتى يفرج عنه، ونسب الشفاعة إليه يوم الحساب بدون إذن الله الذي بيده الإذن من يدخل الجنة ومن ينجيه من النار، وفي البيت الأخير جعل

[1] محمد سعيد كمال: شرح ديوان البرعي، ص 192.

[2] شرف الدين محمد البوصيري: المديح، ص 22.

الدنيا والآخرة من جود النبي أما الله الذي خلقها لم يذكره وأن علم اللوح والقلم من علوم النبي في قوله " ومن علومك علم اللوح والقلم" فهذه من علم الله فقط.

قال تعالى" ولله غيب السماوات والأرض وإليه يرجع الأمر كله..."[1].

المطلب الثالث: الغلو في التحرر من الدنيا.

الزهد هو التخلي عن ملذات الدنيا وشهواتها والتقرب إلى الله بالعبادة وفعل أوامره وترك نواهيه، وإن أزهد العباد هو الرسول صلى الله عليه وسلم ثم الصحابة والتابعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، لكن مع مرور الوقت واختلاط الثقافات وبعد موت الرسول صلى الله عليه وسلم بدأت تظهر الفرق والطوائف خاصة بعد معركة الجبل، وصفين عند مقتل عثمان بن عفان وخلافة علي رضي الله عنهما، ومن بين هذه الفرق التي ازدهر الزهد عندها وتغير مفهومه هي فرقة أو طائفة الصوفية، فالزهد عندهم هو التخلي عن الدنيا بالكلية واللجوء إلى عبادة الله دون عمل أي شيء سوى العبادة الخالصة لله في المساجد وغيرها، وكذلك ترك راحة الدنيا إلى راحة الآخرة وبالمقال يتضح المقام، وسنعرض بعض نصوص شعراء الصوفية في العصر العباسي الذين غلوا أي بالغوا وتجاوزوا الحد في التعبير عن الزهد والذي يعتبر الخطوة الأولى للتصوف، وغرضهم هو الإعراض عن الدنيا ومن بين هاته الأبيات التي تدعو إلى الزهد بمفهومه الجديد:

قال عبد الله بن الخنيق:

أفٍ لدنيا أبت تواتيني

إلا بنقضي لها عرى ديني

عيني لحيني تدير مقلتها

تطلب ما سرها لترديني[2]

فالشاعر يرى أنّ الدنيا فانية ولا يجب على المؤمن أنْ يتبع هواه، وأن يكون ضدها لكي يسلم دينه من التشوه وهذا مبالغ فيه، لأنّ الإنسان فيها كعابر سبيل لكنْ يجب عليه أن يتزود بالأعمال الصالحة التي تنجيه يوم القيامة من عذاب الله وسخطه عليه.

وبشر بن الحارث يفضل أن يحيا حياة الفقر والقناعة على حياة الغنى والترف والرفاهية، فيقول:

قطع الليالي مع الأيام في خلق والنوم تحت رواق الهمِّ والقلق

[1] سورة هود: الآية 123.

[2] أبو نعيم الاصفهاني: حلية الأولياء، ج 9، مطبعة السعادة، ط 1، مصر، 1932م، ص299.

أحرى وأعذرُ بي من أن يقال غدا أني التمست الغنى من كفٍ مختلق

قالوا: رضيت بذا قلت: القنوع غنى ليس الغنى كثرة الأموال والورقِ

رضيت بالله في عسري وفي يسري فلست أسألك إلا واضحَ الطرق[1]

فهنا **أبو نصر بن بشر بن الحارث** رأى شيخا من شيوخ الصوفية يرتعد من البرد في يوم بارد، فقال هذه الأبيات الدالة على القناعة بأن تقنع بما رزقك الله به، وعدم العمل لتحسين وضعك وقد فضل حياة الفقر والجوع وغيرها على حياة يعيش فيها الإنسان مرتاحا سليما وهذا فيه مبالغة وغلوا وقد ظهر في هذه الأبيات لكثرة قناعته، والرسول صلى الله عليه وسلم يقول:" من عاش منكم آمنا في سربه، معافا في جسده، عنده قوت يومه، فكأنما حيزت له الدنيا بحذافيرها".

فالحياة تتطلب منّا التوكل على الله وحده، والعمل لنيل رضاه وتحسين الأوضاع التي يمكن للإنسان أن يغيرها كالفقر مثلا، فبشر بن الحارث يرى أنَّ القناعة هي الغنى وأن هذا الشيخ الصوفي لا يطلب إلا واضح الطرق لا شيء سواه.

ومن الآيات التي دلت في الحث على العمل لكسب الرزق ما يلي:

قال تعالى:﴿ فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور﴾[2].

وقوله أيضا:﴿ فإذا قُضِيَتِ الصلاةُ فانتشروا في الأرضِ وابتغوا من فضلِ اللهِ واذكروا اللهَ كثيرا لعلكمْ تفلحونَ﴾[3].

يقول **يحي بن معاذ الرازي** في الربط بين قطع العلائق بالدنيا والظفر بالنعيم الخالد:

سلّم على الخلقِ وارحل نحوَ مولاكا واهجر على الصدق والإخلاص دنياكا

عساك في الحشر تعطى متؤمَّله ويكرم الله ذو الآلاء مثواكا[4]

استهل الشاعر قصيدته بالترحيب على الناس والتسليم عليهم ثم انعزاله عنهم، والهجرة إلى الله وذلك تحليا بالأخلاق الحميدة في الدار الدنيا ثم نيل الأجر والجزاء في الدار الآخرة، نتيجة ما قدّم في دنياه ليكافئه الرب عزوجل جنة عرضها السماوات والأرض، حيث استعمل الشاعر ألفاظا توحي بتجاوز الحد لدى الصوفيين منها: سلّم، ارحل، اهجر وردت في مواضع دالة على الزهد المبالغ فيه مما جعلها تحزّ في نفسية الشاعر.

وقال أيضا **الحلاج** عن الزهد:

---

[1] أبو عبد الرحمان السلمي: طبقات الصوفية، ص 18.

[2] سورة الملك: الآية 15.

[3] سروة الجمعة: الآية 10.

[4] أبو النعيم الأصفهاني: حلية الأولياء، ص63.

عليك يا نفس بالتسلي فالعز بالزهد والتخلي

عليك بالطلعة التي مشـ ـكاتها الكسب والتجلي

قد قام بعضي ببعض بعضي وهام كلي بكل كلي[1]

يرى الحلاج في قصيدته هذه أنّ الإنسان عليه بالزهد في الدنيا وذلك بترك كل ما يشغل النفس البشرية من الشهوات والذنوب والمعاصي وزينة الدنيا دون التمتع بها، والتقرب إلى الله بمحبته وطاعته واجتناب نواهيه.

فالزهد المحمود شرعا أن لا يشغل المرء نفسه بما ضرره أكبر من نفعه حتى لا يفوت ما هو أكثر نفعا منه، أما الزهد المذموم وهو أن تترك الدنيا دون الرجوع إلى ما يقتضيه كتاب الله وسنة نبيه الكريم صلوات الله وسلامه عليه، حتى أن غلوهم ظاهر في تصرفاتهم مع الأعمال الدنيوية من عبادة وتواكل والرضا بالفقر وغيرها من التصرفات التي تؤدي النفس البشرية، دون علم صاحبها أنه يضر نفسه والرسول صلى الله عليه وسلم وهو أفضل الخلق سمع جماعة من الناس يتكلمون فأحدهم قال أنا أصوم ولا أفطر، والثاني قال أنا أقوم الليل ولا أنام، وآخر قال أنا لا أتزوج النساء، فقال لهم: أنا أصوم وأفطر وأقوم الليل وأنام، وأتزوج النساء. ولقد كان رخاء العيش وكثرة الأموال والرفاهية سببا لظهور المجون وبخاصة في البصرة والكوفة بين طبقة من السفهاء، وهذا ما جعل جماعة من الناس يبالغوا في مسلكهم الزهدي.

فالصوفية يرون أن " الإنسان لا يمكن أن يكون زاهدا إلا إذا تجرد عن جميع ما يملكه فليس هذا بصحيح بل إن الزهد الحقيقي هو أن تكون الدنيا في يد الإنسان فيعمل ويكد ليكسب الرزق الحلال ثم ينفق ما كسبه في الوجوه المشروعة وأول واجب عليه هو الإنفاق على نفسه وأهله ثم ينفق في وجوه الخير...أمّا في دعوة الناس إلى التجرد الكلي عن أموالهم وتركهم فقراء عالة يتكففون الناس فهذا ليس من الإسلام في شيء "[2].

المبحث الثالث: تجليات الغلو في توظيف الصور البيانية والمحسنات البديعية

تغنى شعراء الصوفية في العصر العباسي بذكر الله عزوجل في مجالسهم، كما مدحوا رسول الله صلى الله عليه وسلم في أقوالهم وقد صنفت بعض أشعارهم في هذا المقام في دائرة الذوق السليم المعتدل وصنفت بعضها تحت جناح الغلو والتطرف.

ولقد سعى شعراء الصوفية في العصر العباسي إلى إيصال الإيحاءات والدلالات التي اختلجتهم فاستخدموا الصور البيانية التي جمعت بين قدراتهم الإبداعية وتعلقهم بالمعبود.

[1] أخبار الحلاج: ص86.

[2] أبو عبد العزيز إدريس محمود إدريس: مظاهر الانحرافات العقدية، ص 806.

كما نجد شعراء الصوفية في ذلك العصر قد تفوقوا على الرسامين في إنشائهم للوحات فنية محاكية لعالم الموجودات، وعليه نلتمس أن الشاعر الصوفي في العصر العباسي قد تمكن من نسج صورة فنية عالية الإبداع تعتمد على دقة الملاحظة والقدرة على التعبير من خلال رسم الصور بالكلمات، لقد استعملوا الاستعارة بنوعيها لإيصال الإيحاءات الخفية التي يعيشها الشاعر الصوفي في خلوته فيعيشها القارئ بكل شاعرية صادقة، كما أنّ الشاعر الصوفي قد لجأ إلى التشبيه بمختلف أجناسه، وأيضا جعل الكناية رمزا لمعنى معنوي أراده أن يكون موجودا.

إنّ الاستعارة من أبرز الألوان التعبيرية على اعتبار أنها تضفي جمالا على أسلوب الأديب وما تحمله من تصور فني باهر في طياتها غير أننا في أشعار بعض شعراء الصوفية في العصر العباسي نجدها قد استغلت في غير محلها.

يقول ابن الفارض:

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

لها البدر كأس وهي شمس يديرها هلال وكم يبدوا إذا مزجت نجم

ولولا شداها ما اهتديت لحانها ولولا سناها ما تصورها الوهم

ولم يبق منها الدهر غير حشاشة كأن خفاها في صدور النهى كتم

فإذا ذكرت في الحي أصبح أهله نشاوى ولا عار عليهم ولا إثم

ومن بين أحشاء الدنان تصاعدت ولم يبق منها في الحقيقة إلا اسم

وإن خطرت يوما على خاطر امرئ أقامت به الأفراح وارتحل الهم[1]

استهل الشاعر قصيدته بذكر الحبيب الذي أيقظ في ذاته نشوة الخمر والتي أقام عليها أبيات قصيدته، كما أنه تحدث عن السكر بالخمر فنجده قد لجأ إلى الاستعارة فجعلها في غير موضعها المتعلق بذكر الله عزوجل.

لقد حذف المشبه به الذي هو لفظ الجلالة "الله عزوجل" وترك قرينة دالة عليه وهي "ذكر الحبيب" على سبيل الاستعارة المكنية.

إنّ هذا التصور جاء نتيجة رسم الشاعر لنشوة السكر التي عاشها شوقا للحبيب والتي يعتبرها صفاء للروح كونها سكرة معنوية تربطه حسيا وروحيا مع محبوبه الذي أحبه قبل الخلق وهذا ما يندرج تحت جناح الغلو في حب الله عزوجل.

[1] ديوان ابن الفارض: دار صادر بيروت، لبنان، ص 143.

ويقول ابن عربي:

من كل فاتكة الالحاظ مالكة تخللها فوق عرش الدر بلقيسا

إذا تمشت على صرح الزجاج ترى شمسا على ذاك في حجر ادريسا[1]

لقد صرح بالمشبه به" فاتكة الألحاظ" والتي تعرف بأنها تلك المرأة ذات العيون المؤثرة في الرجل، وحذف المشبه" النفس" تاركا على قرينة دالة عليه" مالكة" وهذا تصريحا عن الذات التي أصبحت خالية من المذمومات وآلت إلى النفس التقية النقية والتي تسعى خلف النور الإلهي ونلتمس من خلال هذه الصورة البيانية دلالة وجدانية شغلت ذات الشاعر.

أما في باب الكناية:

من شعراء الصوفية في العصر العباسي الذين استعملوا الكناية في أشعارهم نجد ابن فارض فيقول:

فطورك يمين باليسار جزاؤها

مدى القطع ما للوصل في الحب مدت[2]

"فكنى بالطور بمناسبة العلو والارتفاع عن غاية مراتب الترقي والعروج إلى مقام الاتحاد"[3]، فهي كناية عن الارتقاء والعلو لما يصل إلى مرحلة الاتحاد مع الله.

وفي قوله أيضا:

وأغني يمين باليسار جزاؤها

مدى القطع ما للوصل في الحب مدت[4]

ويقول ابن الفارض:

لولا شداها ما اهتديت لحانها ولولا سناها ما تصورها

ولم يبق منها الدهر غير حشاشة كأن خفاها في صدور النهى كتم

يؤكد الشاعر أن راحتها هي التي أخذت سبيله نحوها، فجعل خياله يرسم صورتها، وهذا البيت يحمل كناية عن الوجود الإلهي "بالمدامة" وما ينبثق عنها من مظاهر كونية توجب التدبر كما انه كنى عن "شدا" الصفات العليا والأسماء الحسنى التي تجعل الشخص ذا قوة الإيمان وإدراك عظمته.

---

[1] ديوان ترجمان الأشواق: محي الدين بن علي بن عربي، ط 1، دار المعرفة، بيروت، 2005م، ص 30، 31.

[2] تائية ابن الفارض: ص70.

[3] سعد الدين محمد بن احمد الفرغاني: منتهى المدارك في شرح تائية ابن الفارض، دار الكتب العلمية، لبنان، 1971م، ص 346.

[4] تائية ابن الفارض:ص75.

ويقول أيضا:

ولم يبق منها الدهر غير حشاشة كان خفاها في صدور النهى كتم

فإذا ذكرت في الحي أصبح أهله نشاوى ولا عار عليهم ولا إثم[1]

جعل النشوى كناية عما يصيب أهل الحي إذا ما ذكرت المحبة الإلهية فترى أنه بالغ في نسب المحبة الإلهية إلى اسم المحبوبة كما أنه أكد لا عار على من أصيب بنشوة الحب ولا ذنب عليه في ذلك.

التشبيه:

إن التشبيه من الصور البيانية التي استعملها بعض المتصوفة لتعبير عن تجربتهم الصوفية وأفكارهم المبالغ فيها.

ويقول ابن الفارض:

لا غرور أن صلى الإمام إلى أن ثوت في فؤادي هي قبلة قبلتي

وكل الجهات الست نحوي توجهت بما تم نسك وحج وعمرة

لها صلواتي بالمقام أقيمها وأشد فيها أنها لي صلت[2]

جعل ابن الفارض محبوبته قبلة القبلة لأنها وصال ذاته مع الخالق الروحاني فقد جعل متن ارتباطه بالله عزوجل تشبهها ضمني كعلاقته بالحبيبة، وهذا بيان لمدى هيامه بالحب الإلهي إلى حد خلوته وهذا ما يطرأ تحت مظهر الغلو.

إنّ التشبيه ما هو إلا فن من فنون التعبير الشعري أولع به الشعراء فأبدعوا في وصف بيئتهم، لكن الشاعر الصوفي قد جعله أداة لتشفير خطاباتهم الشعرية وهذا نتيجة انفصاله عن الموجود واتصاله بالمعبود.

ويقول ابن الفارض:

وعيدك لي وعد وإنجازه منى ولي بغير البعدِ أن يُرمَ يثبث[3]

فكما نعلم أن الوعيد يستعمل للدلالة على الشر، وأنّ الوعد يستخدم للدلالة على الخير فالشاعر ابن الفارض هنا يصف إنذارات المحبوب بالفناء والموت بأنها أمور محمودة تبشر بالخير، ومن هنا يتبين لنا أنّ هذا

[1] تائية ابن الفارض: ص45.

[2] ديوان ابن الفارض: ص120.

[3] محمود بن محمد القيصري: شرح تائية ابن الفارض، ص69.

التشبيه فيه مبالغة وتجاوز الحد لأنّ عين العاشق لا ترى إلا الخير من المعشوق، وتُحجب رؤية السلبيات أو الشر منه، وأن تحقق هذا الوعد ما هو إلا أمنية الشاعر وما تلح عليه نفسه.

ويقول ابن الفارض في تائيته أيضا:

فعالمنا منهم نبي ومن دعا إلى الحق منّا قام بالرسلية

وعارفنا في وقتنا الأحمدي من أولي العزم منهم آخذ بالعزيمة[1]

فابن الفارض هنا بالغ في تشبيهه لأنّ الأنبياء لا يمكن أن نشبه بهم أحد من العلماء وغيرهم وهذا فيه تجاوز للحدود، وهو هنا يرى أنّ الأنبياء يدعون إلى الخير والطريق السوي وإلى الحق، وكذلك فالعلماء أيضا يقومون بذلك.

ويقول أيضا:

فأخبر من في الحي عني ظاهرا بباطن أمري وهو من أهل نُخبرتي

كأنّ الكرام الكاتبين تنزلوا على قلبه وحيا بما في صحيفتي[2]

فالشاعر ابن الفارض هنا يشبه حالة الرقيب مع حاله من تنزل عليه وهذا فيه مبالغة ومجاوزة الحد لأنّ لا يمكن تشبيه الرقيب بالكرام الكاتبين.

المحسنات البديعية:

لقد استخدم الشاعر الصوفي في العصر العباسي في أشعاره مختلف المحسنات البديعية بصورة مفرطة فنجده قد استعمل الجناس والذي يعرف بأنه وسيلة إيقاعية مثمرة لما تجتمع فيه من قوى التأثير المختلفة على الوزن من خلال الجرس الموسيقي الذي يضيفه عليها وكذا تشابه الأحرف التي تخط عليه، ونجد الطباق الذي يحمل في إطاره بين المتضادين في المعنى وهناك المقابلة التي تكون بين الكلمة وعكسها في الجملة ذاتها وهذه المحسنات البديعية وغيرها... قد جاءت مترجمة لما يختلج فكر الشاعر الصوفي ووجدانه.

الطباق:

يقول الحلاج:

وأي الأرض تخلو منك ح

حتى تعالوا يطلبونك في السماء

[1] محمد بن أحمد الفرغاني، منتهى المدارك في شرح تائية سلطان العاشقين لابن الفارض، ج2، ص342.

[2] محمود بن محمد القيصري: شرح تائية ابن الفارض، ص11-12.

تراهم ينظرون إليك جهرا

وهو لا يبصرون من العماء[1]

ونجد الطباق الإيجاب في (الأرض/ السماء)، والطباق السلبي (ينظرون/ لا يبصرون) فالحلاج هنا استعان بطباق لتعبير عن وحدة الوجود أنّ الله موجود في كل مكان ليس السماء فقط فكل ما يرونه في هدا الكون هو الله وهذا من الغلو الذي وقع فيه الحلاج

ويقول ابن الفارض

وآخر ما لاقى الآلى عشقوا الى ال

ردى بعض ما لاقيت اول محنتي[2]

ويظهر الطباق في كلمة (**أول/ اخر**) فالأول يقصد بها عند دخوله مرحلة السكر في العشق الإلهي وآخر عند صحوه وهدا من المبالغ فيه

وفي قوله أيضا

وفارق في ضلال الفرق فالجمع منتج

هدى فرقة بالاتحاد تحدت[3]

فنجد الطباق هنا في كلمة الجمع والفرق فابن الفارض يدعو إلى ترك ضلالة الفرق والتي يقصد بها بعض شعراء الصوفية في العصر العباسي أنّ" المخلوقات عبارة عن أجزاء في ذات الله عز وجل اما الجمع فيقصد به حقيقة التعبد واعتقاد ان المخلوقات هي الله سبحانه وتعالى". فالذات الإلهية تتجلى فيها فيدعو هنا الى فكرة الاتحاد ووحدة الوجود المبالغ فيهما.

الجناس

وظف الشاعر الصوفي في العصر العباسي الجناس للتعبير عن حالات الوجد والسكر الصوفي المبالغ فيه وهذا ما نجده عند الحلاج لما قال:

نديمي غير منسوب

الى شيء من الحنيف

[1] الحلاج: الديوان، ص13.

[2] ابن الفارض: الديوان، ص47.

[3] القيصري: شرح تائية ابن الفارض، ص202.

دعاني ثم حياني

كفعل الضيف بالضيف

فلما دارت الكاس

دعا بالنطع والسيف

كدا من يشرب الراح

مع التنين في الصيف[1]

فالجناس الذي وظفه الشاعر في هذه الابيات جناس ناقص في كلمة السيف والصيف ليصف لنا حالته الشعورية وهو يتذوق الخمرة الإلهية حتى يدرك الحقيقة الإلهية

[1] الحلاج: الديوان، ص22.

الخـــاتمـــة

خاتمة:

وفي الأخير نستنتج مما سبق من خلال عرضنا لهذا البحث المعنون ب "**مظاهر الغلو والتطرف عند شعراء الصوفية في العصر العباسي**"، بشقيه النظري والتطبيقي جملة من النتائج أهمها أنّ:

- التصوف طريقة راقية للتقرب إلى الله وحده لنيل رضاه والفوز بجناته والبعد عن النار، إذا كان صاحبه متقيدا بالكتاب والسنة وهدي الصالحين من سلف الأمة.
- يعتبر التصوف جانبا من أخص جوانب الحياة الروحية في الإسلام، وقبل أن يكون مذهبا وفكرا كان تجربة وسلوكا.
- حالات الفتن والاضرابات السياسية والحروب في العصر العباسي، هي التي ساعدت على إحداث بعض الانحرافات السلبية في العبادة الصوفية.
- التصوف قسمان: تصوف سني منبعه الكتاب والسنة، وتصوف فلسفي مصدره الفكر اليوناني الأفلاطوني والديانات المنحرفة.
- مرّ الشعر الصوفي في العصر العباسي بخمسة مراحل تاريخية كبرى، وقد ازدهر في بدايته وارتقى إلا أنّه في مرحلته الأخيرة تذبذب وضعف وانحط.
- تميزت خصائص الشعر الصوفي في العصر العباسي بإثارة الفضول في عقل القارئ لدفعه إلى البحث عن الحقيقة المخفاة في أشعاره التي تتسم بالغموض والإبهام والايحاءات.
- من أبرز أعلام الشعر الصوفي في العصر العباسي نجد: رابعة العدوية، الحسين ابن منصور الحلاج، ابن عربي وابن الفارض.
- كثافة موضوعات الشعر الصوفي في العصر العباسي ومن أهمها: الحب الإلهي، السكر الإلهي، المدائح النبوية شعر الزهد وموضوع الكرامات وغيرها.
- تجلت مظاهر الغلو والتطرف في الشعر الصوفي خلال العصر العباسي في جملة من الأمور بعضها يخص المعاني والأفكار وبعضها الآخر يخص لغة الشاعر وأسلوب تعبيره.

قائمة المصادر والمراجع

ـ القرآن الكريم:

–المصادر:

1. ابن الفارض عمر: ديوان ابن الفارض، دار صادر، بيروت، د ط، 1959.
2. ابن خلدون: المقدمة، دار العلم، ط 5، 1984م.
3. ابن عربي: الفتوحات المكية، ج1.
4. ابن عربي: ترجمان الأشواق، دار بيروت للطباعة والنشر، لبنان، د ط، 1981م.
5. أبو القاسم القشيري: الرسالة القشيرية، تحقيق عبد الحليم محمود بن الشريف، مطابع مؤسسة دار الشعب للصحافة والطباعة والنشر، د ط، 1989م.

أبو نصر السراج الطوسي: اللمع، ت د عبد الحليم _د طه سرور، دار الكتب الحديثة بمصر، مكتبة المتنى، بغداد، 1960م.

6. الجنيد: رسائل الجنيد، تحقيق علي حسين القادر، برعي وجداني، القاهرة، د ط، 1988م، المقدمة، ص أ.
7. الحلاج: ديوان الحلاج، تح: سعدي ضناوي.

–المعاجم:

8. ابن منظور: لسان العرب، مجلد 8، دار للطباعة والنشر، د ط، بيروت، لبنان.
9. أحمد أبو حاقة: معجم النفائس الكبير، دار النفائس، ط1، لبنان، 2007م، م1.
10. إسماعيل بن حماد الفارابي: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ج4.
11. بطرس البستاني: محيط المحيط، مادة (ص و ف)، مكتبة لبنان ناشرون، د ط، بيروت، 1998.
12. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب، د ط، ج1، 1994م، لبنان.
13. الشريف الجرجاني: معجم التعريفات، تحقيق ودراسة محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، مصر، 2004م.
14. محمد أحمد درنيقة: معجم شعراء الحب الإلهي، دار مكتب الهلال، لبنان، ط1، 2000م.
15. محمد بن إبراهيم بن أحمد الحمد: مصطلحات في كتب العقائد دراسة وتحليل، دار ابن خزيمة، الرياض، ط1، 2006م.

- المراجع:

16. إبراهيم محمد منصور: الشعر والتصوف ـ الأثر الصوفي في الشعر العربي المعاصر ـ دار الأمين للنشر والتوزيع، 1995م.
17. إبراهيم محمد منصور: الشعر والتصوف.

18. ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج8.
19. ابن الأهدل: كشف الغطاء عن حقائق التوحيد وعقائد الموحدين، تحقيق أحمد بكير تونس، 1964.
20. ابن الملقن: طبقات الأولياء، مكتبة الخانجى، 1905.
21. ابن كثير عماد الدين إسماعيل بن عمر القرشي الشافعي: البداية والنهاية، ج1، بين الأفكار الدولية، لبنان، د ط، 2004م.
22. أبو أحمد بن محمد بن يعقوب مسكويه: تجارب الأمم وتعاقب الهمم، تح: سيد كسروي حسن، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت ـ ، ط1، 2002م.
23. أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة وللنشر والتوزيع، القاهرة، ط3، د ت.
24. أبو بكر الكلابادي: التعرف لمذهب أهل التصوف، تصحيح: آرتر جون أربري، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1994م.
25. أبو عبد الرحمان السلمي، طبقات الصوفية، تحقيق أحمد الشرباصي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 2، 1998م.
26. أبو عبد العزيز إدريس محمود إدريس: مظاهر الانحرافات العقدية عند الصوفية وأثرها السني على الأمة الإسلامية، مجلد 1، مكتبة الرشد ناشرون، 2005م.
27. أبو نعيم الاصفهاني: حلية الأولياء، ج 9، ط 1، مطبعة السعادة، مصر، 1932م.
28. أبي الفدا: المختصر في أخبار البشر، ج 2، المطبعة الحسينية المصرية، ط1، د ت.
29. إحسان إلهي ظهير: التصوف المنشأ والمصدر، إرادة ترجمان السنة، ط 1، 1986م.
30. أحمد أمين: ظهر الإسلام: ج 3، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط5.
31. أخبار الحلاج.
32. أخضر القويدري: الفكر التربوي الصوفين قراءات في الثراث التربوي عند أعلام التصوف الإسلامي، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، سورية، د ط، 1979م.
33. الأخضر القويدري، الفكر التربوي الصوفي، سورية، ط2010.
34. آسين بلاثيون: بن عربي ـ حياته ومذهبه ـ تر عبد الرحمان بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، لبنان، د ط، 1979م.
35. أماني سليمان داود: الأسلوبية والصوفية ـ دراسة في شعر الحسين بن منصور الحلاج، مجلادي، عمان ـ الأردن، ط1، 2002م، ص 17.
36. إميل ناصف: أروع ما قيل في الزهد والتصوف، دار الجبل، بيروت، ط1، 1998م.

37. بطرس البستاني: أدباء العرب في الأعصر العباسية، دار الجبل، بيروت ـ لبنان، د ط، 1979م.
38. التليلي العجيلي: الطرق الصوفية والاستعمار الفرنسي في البلاد التونسية، جامعة تونس، كلية الآداب بمنوبة، د. ط، 1992م، مج 2.
39. جلال الدين عبد الرحمان بن أبي بكر السيوطي: تاريخ الخلفاء، دار المناهج للنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، ط 2، 2013م.
40. حنا الفاخوري: الجامع في تاريخ الأدب العربي، دار الجبل، بيروت تـ لبنان، ط1، 1986م.
41. سراج الدين ابن الملقن، طبقات الأولياء، تحقيق نور الدين شريبة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1.
42. سعيد عقيل سعيد سعيد: صلة الله بالكون في التصوف الفلسفي دراسة ونقد، رسالة دكتوراه، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى السعودية، 1430هـ، ج 1.
43. سميرة سلامي: الاغتراب في القرن الرابع الهجري، دار الينابيع، سوريا، ط1.
44. شمس الدين الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج9.
45. شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي ـ 4 ـ العصر العباسي الثاني، دار المعارف بمصر، 1119م، القاهرة.
46. صابر طعيمة: التصوف والتفلسف ـ الوسائل والغايات ـ، مكتبة مذبولي، ط 1، 2005م.
47. ضياء مجيد الموسوي: غاية التصوف وأدوات التصوف، كنوز الحكمة، للنشر والتوزيع، الجزائر، د ط، 2011م.
48. عاطف العراقي: مقدمة كتاب التصوف السني ـ حال الفناء بين الجنيد والغزالي ـ ، ط1، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، 2002م.
49. عبد الجليل عبد الله صالح: لمحات من الشعر الصوفي بأم عيدان، الراوي للنشر والتوزيع، 2019م.
50. عبد الحكيم حسان: التصوف في الشعر العربي ـ نشأته وتطوره حتى آخر القرن الثالث الهجري ـ مكتبة الأنجلو المصرية للطبع والنشر، القاهرة، 1954م.
51. عبد الكريم ابن هوازن القشيري: الرسالة القشيرية، ج2.
52. عبد المحسن سلطان: التصوف الإسلامي في مراحل تطوره، دار الألف الغربية، القاهرة، مصر، 2003م.
53. عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفية أعلام التصوف والمنكرين عليه والطرق الصوفية، دار الرشاد، ط1، 1412هـ ـ 1992.
54. عبد المنعم خفاجي: الأدب في التراث الصوفي، مكتبة غريب، القاهرة، مصر، د ط، 1980م.
55. عرفان عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ط1، بيروت، دار الجبل، 1993م.
56. علي الخطيب: اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وابن عربي، دار المعارف، د ط، د ت، القاهرة، 1404هـ.

57. علي زيعور: النظريات في فلسفة الوجود والعقل الحيز، أسئلة الايسيات والمعرفيات والقيميات، دار النهضة العربية بيروت، لبنان، ط1، 1938م.
58. عمر فروخ: التصوف في الإسلام، دار الكتاب، بيروت، د ط، 1981م.
59. عمر فروخ: التصوف في الإسلام، مكتبة منيمة، بيروت، ط 1، 1947م.
60. الغزالي: روضة الطالبين وعمدة السالكين، دار السعادة، مصر، د ط، 1924م.
61. فيصل بديرعون: التصوف الإسلامي ـ الطريق والرجال ـ مكتبة سعيد رأفت، مصر، د ط، 1983م.
62. قمر كيلاني: في التصوف الإسلامي، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، 1962م.
63. لويس ماسونس: آلام الحلاج شهيد التصوف الإسلامي، تر: الحسين مصطفى الحلاج، قد مس للنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، ط1، 2004م.
64. لويس معلوف: المنجد في اللغة والأدب والعلوم، المطبعة الكالثوليكية، ط19، بيروت، د ت.
65. ماسينيون ومصطفى عبد الرزاق: التصوف، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة طباعة ونشر وتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1989.
66. مأمون غريب: رابعة العدوية في محراب الحب الإلهي، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، د ط، 2000م.
67. محمد الخضري بك: الدولة العباسية ـ محاضرات في تاريخ الأمم الإسلامية ـ مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 2003م.
68. محمد بن أحمد بن علي الجور: جهود علماء السلف في القرن السادس الهجري في الرد على الصوفية، مكتبة الرشد، ط 1، السعودية، 2003م.
69. محمد بن عبد الرحمان العريفي: موقف ابن تيمية من الصوفية، مكتبة دار المنهاج، ط1، الرياض، 1430هـ، ج1.
70. محمد بن عبد العزيز بن أحمد علي: عقيدة الحلول ـ عرض ونقض.
71. محمد بن ناصر الشتري، مظاهر الغلو عند الصوفية حقائق وملابسات، فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية، ط1، الرياض، 2003م.
72. محمد خفاجي: الحياة الأدبية في العصر العباسي، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2004م.
73. محمد زغلول سلام: الأدب في عصر العباسيين، منشأ المعارف، الإسكندرية، د ط، د ت.
74. محمد عبد العظيم أبو النصر: تاريخهم السياسي والعسكري، عين الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط2، 2001م.

75. محمد عبد المنعم خفاجي: الأدب في التراث الصوفي، مكتبة غريب، القاهرة، مصر، د ط، 1980م.

76. محمد علي أبو ريان: الحركة الصوفية في الإسلام، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، د ط، الإسكندرية، 2008م.

77. محمد مرتاض: التجربة الصوفية عند شعراء المغرب العربي في الخمسينية الهجرية الثانية، ديوان المطبوعات الجامعية بن عكنون، الجزائر، د ط، 2009.

78. محمد مصطفى حلمي: ابن فارض والحب الإلهي، دار المعارف، ط 2، القاهرة، 1119م.

79. محمود بن محمد القيصري: شرح تائية ابن الفارض الكبرى، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2004م.

80. محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، شرح عبد الرزاق القشاني، مكتبة الفكر الجديد، آفاق للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة.

81. مختار حبار: شعر أبو مدين التلمساني ـالرؤيا والتشكيل ـ منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، د ط، 2002م

82. مصطفى حلمي: ابن تيمية والتصوف، دار ابن الجوزي، ط1، الإسكندرية، 2005، ص52.

83. ناظم راشد: الأدب العربي في العصر العباسي، دار الكتاب للطباعة والنشر، موصل . العراق، د ط، 1989م.

84. نظرية الاتصال عند الصوفية في ضوء الإسلام ـ: سارة بنت عبد المحسن بن عبد الله بن جلوي آل سعود، دار المنارة للنشر والتوزيع، جدة، السعودية.

85. نظله الجبوري: فلسفة وحدة الوجود في الفكر الفلسفي الإسلامي، مطبعة دار نينوى، دمشق، سوريا، 2009م.

86. نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، المقري أحمد بن محمد تعليق، مريم طويل، دار الكتب العلمية، بيروت، د ط، سنة 1955م، ج2.

87. نور الهدى الكتاني: الأدب الصوفي في المغرب والأندلس في عهد الموحدين، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 2008م.

88. نور سلمان: معالم الرمزية في الشعر الصوفي العربي، مذكرة مقدمة لنيل شهادة أستاذ في العلوم، جامعة أمريكية، بيروت، د ط، 1954م.

89. هارون بن بشير أحمد صديقي: مصادر التلقي عند الصوفية، إشراف ناصر عبد الكريم العقل، دار الراية، ط1، الرياض 1417هـ.

90. ياسين بن عبيد: الشعر الصوفي الجزائري المعاصر- المفاهيم والإنجازات - سحب الطباعة الشعبية للحديث، 2005م.

91. ياسين بن عبيد: الشعر الصوفي الجزائري المعاصر- المفاهيم والإنجازات . سحب الطباعة الشعبية للجيش، 2007م.

92. ييحي شامل: محي الدين بن عربي، امام المتصوفة، دار الفكر العربي، ط1، بيروت، 2002م.

93. علي الخطيب: اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وابن عربي، دار المعارف، د ط، د ت، القاهرة، 1404هـ.

الفـهرس

العنوان	الصفحة
مقدمة	أ-ب
المدخل	6-3
تعريف الغلو	03
تعريف الصوفية	04
العصر العباسي	06
الفصل الأول: التصوف بين الدين والشعر	
المبحث الاول: ماهية التصوف	12
تعريف التصوف	12
نشأة التصوف	15
أقسام التصوف	22
أعلام التصوف	32
المبحث الثاني: التصوف في الشعر العربي القديم	37
تمهيد	37
المطلب الأول: نشأة الشعر الصوفي في العصر العباسي	37
المطلب الثاني: خصائص الشعر الصوفي في العصر العباسي	45
المطلب الثالث: أعلام الشعر الصوفي في العصر العباسي	47
المطلب الرابع: موضوعات الشعر الصوفي في العصر العباسي	61
الفصل الثاني: تجليات الغلو والتطرف عند شعراء الصوفية في العصر العباسي	
المبحث الأول: المعاني والأفكار	68
المطلب الأول: الحلول	68
المطلب الثاني: الإتحاد	72
المطلب الثالث: وحدة الوجود	74
المطلب الرابع: الفناء المذموم	80
المبحث الثاني: العبارات والألفاظ	86
المطلب الأول: الغلو في الألفاظ المتعلقة بذات الله وصفاته	86
المطلب الثاني: الغلو في الألفاظ المتعلقة بشخص الرسول صلى الله عليه وسلم	90

المطلب الثالث: الغلو في التحرر من الدنيا	94
المبحث الثالث: الغلو في تجليات توظيف الصور البيانية والمحسنات البديعية	97
خاتمة	104
قائمة المصادر والمراجع	106
فهرس المحتويات	113