الجمهورية الجزائرية الديموقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
جامعة محمد الصديق بن يحي-جيجل-

كلية الآداب واللغات
قسم اللغة والأدب العربي

*مذكرة بعنوان:*

# المعجم الصوفي في ديوان الحَلاج

مذكرة مكملة لمتطلبات نيل شهادة الماستر في اللغة والأدب العربي

تخصص:مصطلحية

إعداد الطالبتين:
- بسمة بوصباط
- وحيدة عمروش.

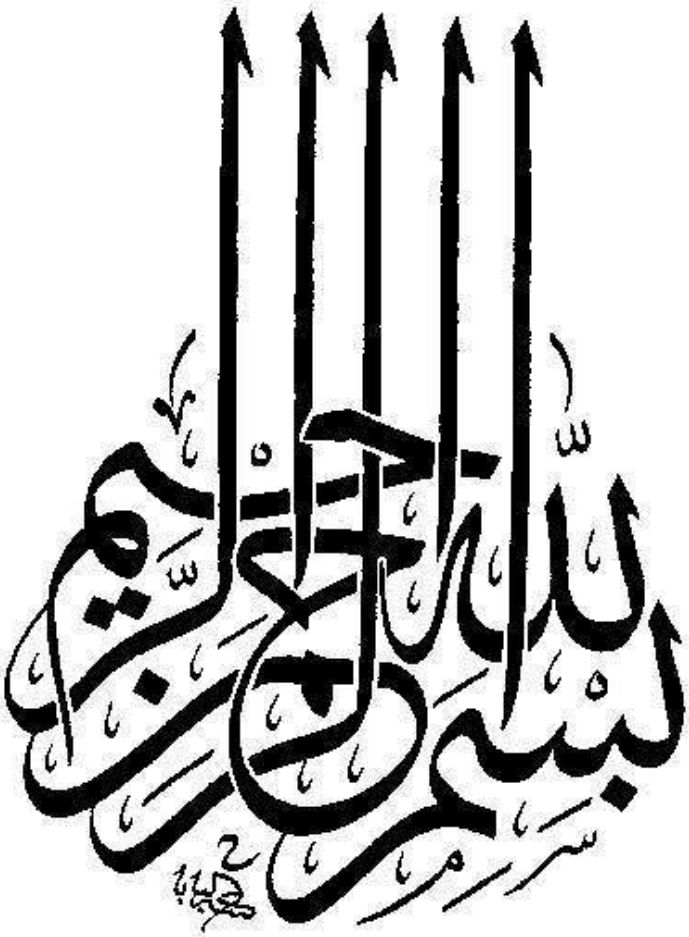
إشراف الأستاذ:
- نجيب جحيش.

أعضاء لجنة المناقشة

| | | |
|---|---|---|
| 1-الأستاذ: | نجيب جحيش | مشرفا و مقررا. |
| 2-الأستاذ: | عمر بوفاس | رئيســــــا. |
| 3- الأستاذ: | عبد الفتاح جحيش | عضوا مناقشا |

السنة الجامعية:

*2015/2014م- 1436/1435هـ*



# دعاء

اللّهم أرحمنا بالقرآن واجعله لنا إماما ونورا وهدى، اللّهم ذكرنا منه ما نسينا وعلمنا منه ما جهلنا، وأرزقنا تلاوته أناء الليل وأطراف النهار واجعله لنا حجة يا رب العالمين.

اللّهم إنا نسألك علما نافعا ورزقا طيبا وعملا مباركا فيه اللّهم انفعنا بما علمتنا وعلمنا ما ينفعنا، وزدنا علما يا رب العالمين، اللّهم اشرح لنا صدورنا ويسر لنا أمورنا وأحلل عقدة من لساننا يفقه قولنا. اللّهم لا تجعلنا نصاب بالغرور إذا نجحنا ولا باليأس إذا أخفقنا وذكرنا أنّ الإخفاق هو التجربة التي تسبق النجاح، اللّهم ساعدنا أن نقول كلمة حق في وجه الأعداء ولا نقول كلمة باطل لكسب الأقوياء. اللّهم إنا نعوذ بك من جهد البلاء

ودرك الشقاء وسوء القضاء وشماتة الأعداء.

وأخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

# شـــكر و عرفان

**قال تعالى:" رب أوزعني أن أشكر نعمتك "**

**نشكر الله العلي القدير على إتمام عملنا هذا ونحمده حمدا يليق بمقامه وجلالته فلولاه لما عرف عملنا هذا طريقه للوجود نحمده حمدا ونصلي على خير الأنبياء نبينا ورسولنا الحبيب ( محمد صلى الله عليه وسلم ) وبعد:**

**نتقدم بوافر الشكر إلى أستاذنا المشرف الفاضل "جحيش نجيب " حيث وجدنا فيه الروح العلمية والأبوية، فكان-رعاه الله- خلال مدة إعدادنا لهذا البحث، نعم المرشد والناصح والموجه، لا يُفترُ لحظة عن العطاء، ولا يتوانى عن إبداء وجهة نظره، أو تقديم نصيحة، أو تمحيص فكرة، أو تصويب رأي.**

**مُتوجاً كل ذلك بروح الموجه الصادق، والمربي المخلص، والأب الرحيم،**

**وإننا إذن نعترف بعجزنا عن تقديم ما يستحق من الشكر نتوجه إلى العلي القدير، بالدعاء أن يمنحه الصحة والمثوبة ورفيع الدرجات، كِفاء ما قدم من جهد وإخلاص مند بداية مشوار عملنا.**

**ونتقدم أيضا بالشكر الخالص لكافة أسرة قسم اللغة والأدب العربي لجامعة جيجل**

**كما لا ننسى أن نشكر كل من وقف بجانبنا. ولو بكلمة طيبة طيلة المسار الدراسي.**

***بسمة / وحيدة***

# إهداء

قال تعالى" ووصينا الإنسان بوالديه حملته أمه وهنا وفصاله في عامين "

إلى دليل روحي الضائعة إلى قنديل النور الذي أضاء لي الطريق في عز عتمتها، إلى أبي العزيز

إلى أستاذة حياتي ومعلمتي الأبدية...التي قلمت أظافري...ورتبت دفاتري...وتحملت نزق طفولتي...إليك أمي وحدك وبدون منازع

إلى أمل الدنيا ودنيا الأمل،إلى من ليس لدي سواه أخي رضوان وزوجته نسيمة

إلى طبيب قلبي ورفيق دربي إلى ينبوع العطاء الذي زرع في نفسي الحب والوفاء "عادل"

إلى من قضيت معهن حلو الحياة ومرها إلى أخواتي العزيزات:

"دليلة وزوجها حسام الدين، حنان وزوجها سفيان "

" فتيحة وعائلتها... وخاصةالغالية على قلبي ابنتها ريمة"

" سامية وعائلتها... وخاصة الكتكوتة الصغيرة أميمة فاطمة الزهراء"

" صليحة وعائلتها ... وخاصة ابنها إياد"

"جميلة وعائلتها ... وخاصة البرعوم الصغير يونس"

إلى من شجعني في رحلتي إلى التميز والنجاح ابن عمي وأخي الثاني مسعود وزوجته حنان وابنتها أسماء

إلى من أرشدني ودلني الشيخ الكريم حسان

إلى من تدوقت معهن أجمل اللحظات صديقاتي:

"وحيـدة ، أميرة ، إيمان ،سعيدة ، نورة ، نادية ، حنان ، منى ، عقيلة ، فريدة ، بسمة، سميحة ، يسمينة"

إلى كل من يحبهم قلبي ونسيهم قلمي

إلى كل زميلاتي في كلية الأدب العربي الفوج الثالث

إلى كل من ساعدني في إنجاز هذا البحث من قريب أو بعيد ولو بكلمة طيبة

**بســـــــــمة**

# إهداء

قال تعالى " ووصينا الإنسان بوالديه حملته أمه وهنا وفصاله في عامين "

إلى من أحمل اسمك بكل فخر...يامن فقدتك مند الصغر...يامن يرتعش قلبي بدكرك..يامن أودعتني لله أهديك هذا العمل أبي "إبراهيم"

إلى ينبوع الصبر والتفاؤل والأمل، إلى من أنارت دربي وأعانتني بالصلوات والدعوات، إلى كل من في الوجود بعد الله ورسوله

أمي الغالية "زيـــنب"

إلى بركة العائلة جدتي الغالية "نوارة"

إلى سندي وقوتي وميلادي وملجئي، إلى من علموني علم الحياة، إلى من يحملون في عيونهم ذكريات طفولتي وشبابي..إخوتي وأخواتي

"إلى أملي في الحياة إسمـــــــــاعيل"

"محـــــمد وزوجته جميلة وأولاده: إبراهيم، إسلام، دعاء، صفاء"

"نـجوى، يسـميـــن"

"فيـــــروز وزوجها جمال وأولادها: خديجة، نجلاء، سرين، مريم، أسماء، ذكرى"

"سـهام وزوجها فاتح والكتكوت الصغير إيـاد"

"حسـيبة وزوجها عبد الحميد وأولادها: مروى، مهدي"

إلى من ضاقت السطور من ذكرهم فوسعهم قلبي صديقاتي:

"بســـــمة، أسيا، نادية، هاجر، عقيلة ، نورة ، فريدة، يسمينة، سميحة، حنان"

إلى من عمل معي بكد بغية إتمام هذا العمل "بـلال"

إلى كل زملائي وزميلاتي وأساتذة طلاب العلم المنير في كلية الأدب العربي وإلى كل طلبة الماستر الدفعة 2015.

إلى كل من كان النجاح طريقه والتفوق هدفه والتميز سبيله إليكم جميعا الشكر والتقدير والاحترام.

# وحيـــــــــدة

# مقدمـــــــــة

الحمد لله نستعينه ونستغفره، ونعود بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهد الله فهو المهتدي ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم تسليما أما بعد:

لم يعد موضوع التصوف الإسلامي يجذب إليه الدارسين المتخصصين من المسلمين والمستشرقين فقط، وإنما هو يجذب إليه أيضا القارئ العادي الذي أصبح يحس بوطأة المذاهب المادية والعبثية المعاصرة على نفسه، وبحاجته إلى ما يرضي عقله ويشبع روحه، ويعيد إليه ثقته بنفسه، وطمأنينته التي بدأ يفقدها زحمة الحياة المادية وما فيها من ألوان الصراع العقائدي المختلفة، وبهذا يحقق معنى إنسانيته.

وليس التصوف مجرد هروب من واقع الحياة، وإنما هو محاولة من الإنسان للتسلح بقيم روحية جديدة تعينه على مواجهة الحياة المادية، وتحقق له التوازن النفسي حتى يواجه مصاعبها ومشكلاتها، وبهذا المفهوم يصبح التصوف إيجابيا لا سلبيا، ما دام يربط الإنسان ومجتمعه ومحيطه، من خلال التعبير عن مكوناته وأحواله وتطلعاته بوسائل مختلفة، منها ما هو ممارسة، ومنها ما هو وصف لهذه الممارسة بالشعر والنثر. لذلك كان الأدب الصوفي أدبا متميزا عن الآداب الأخرى لأنه يتسم بخصائص فارقة كاعتماده على معجم خاص، واعتماد أربابه في شعرهم على الوجدان والذوق، كما يتميز شعرهم بنوع من الخصوصية لأنه (هذا الشعر) يعبر عن أحوالهم ومقاماتهم، إذ أن هذه الخصوصية استهوت الكثير من شعراء الصوفية الذين استلهموا شعرهم منه، وصاغوه على قالب صوفي معتمدين على رموز الصوفية ومصطلحاتهم، ومن أبرز هؤلاء الشعراء: رابعة العدوية ،وذو النون المصري ،وبُنْدار الشيرازي ،والحسين بن منصور الحلاج الذي يعد من الشخصيات الأكثر جدالا، إذ اختلفت آراء القدماء وانقسموا بين مؤيد له ومعارض ويعود السبب في ذلك إلى الاختلاف في فهم عقيدته، وتأويل أقواله وأشعاره.

وقد كان هذا الصوفي الكبير موضوع بحثنا هذا حيث تناولنا بعض النصوص من ديوانه بدراسة المصطلح الصوفي فيها، ولقد رسم لنا موضوع بحثنا الموسوم **بالمعجم الصوفي في ديوان الحلاج**، حدود المنهج الذي اتبعناه وهو المنهج التاريخي إذ قمنا برصد نشأة التصوف وتطوره وكذلك الوصفي فكان لازما علينا الاعتماد عليه خاصة في الجزء التطبيقي من البحث مستعينين بإجراءاته التحليلية الإحصائية للمصطلحات.

أما عن سبب اختيارنا لهذا الموضوع ولهذا الشاعر الصوفي خصوصا فربما كان فيه بعض المصادفة وبعض القصد، إذ بدا لنا أننا بهذه القراءة والدراسة المتواضعة لهذا الصوفي نكون قد أسهمنا في إضافة لبنة ولو صغيرة في عالم دراسة التصوف، أما دواعي دراستنا فقد تجلت تحديدا في رغبتنا في تسليط الضوء على هذا الشاعر ومعجمه الصوفي والإشكالات التي تفرض نفسها هنا هي: ماذا نعني بالتصوف؟، ومن هو الحلاج؟، وما حقيقة انتسابه إلى

الصوفية؟، وما هي اصطلاحاته الصوفية؟ وماذا أضاف الحلاج للمعجم الصوفي من خلال معاني المصطلحات وتطورها الدلالي؟، وللإجابة عن هذه التساؤلات: فقد باشرنا في دراستنا بوضع خطة للبحث بدأناها بمقدمة وأربعة فصول:

الفصل الأول عنوانه: التصوف والصوفية، ثم قسمنا هذا الفصل إلى مبحثين: الأول تناولنا فيه التصوف مفهومه نشأته وتطوره، والثاني تناولنا فيه الصوفية مبادئها وأفكارها.

والفصل الثاني كان تحت عنوان: الحلاج حياته عصره ومؤلفاته، مقسما إلى ثلاثة مباحث: الأول يتناول الحلاج حياته مذهبه ومحنته، والثاني يحتوي على عصره، أما الثالث ففيه مؤلفاته وآثاره.

أما الفصل الثالث فعنوناه ب: الشعر الصوفي في عصر الحلاج، يقع في مبحثين: الأول يتناول مسار الشعر الصوفي قبل الحلاج، والثاني يتناول أهم شعراء الصوفية في زمن الحلاج.

أما بالنسبة للفصل الرابع: فقد كان عبارة عن دراسة تطبيقية لديوان الحلاج، ينقسم إلى مبحثين: الأول تناولنا فيه الحلاج وشعره الصوفي، والثاني المعجم الصوفي في ديوان الحلاج، المصطلحات وتطورها. ثم أنهينا العمل بخاتمة ذكرنا فيها أهم النتائج التي توصلنا إليها من خلال هذا البحث.

وقد اعتمدنا في هذا البحث على مجموعة من المصادر والمراجع التي كانت متنوعة، فقد اعتمدنا على المصدر الرئيسي المتمثل في ديوان الحلاج. إلى جانب مراجع مساعدة والمتمثلة في: التصوف في الشعر العربي "لعبد الحكيم حسان"، التصوف "لماسينيون ومصطفى عبد الرزاق"، تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفية "لأمين يوسف عودة" ظهر الإسلام "لأحمد أمين"، والمعجم الصوفي "لمدوح الزوبي"، وكذا معاجم لغوية كالسان العرب "لابن منظور" وتاج العروس "لزبيدي"...

أما فيما يتعلق بالمشاكل والعقبات التي واجهتنا والأكثر صعوبة هي: ضيق الوقت؛ إذ لم يمنح لنا الوقت الكافي لإنجاز هذا البحث كما كنا نأمل في إنجازه، بالإضافة إلى الكثير من العوائق لا داعي لذكرها، لأن هذا الأمر من طبيعة البحوث والدراسات فلا يخلو أي بحث منها.

هذا ولا ننسى أن نوفي مشرفنا الأستاذ "جحيش نجيب" جزيل الشكر والعرفان كونه كان سندنا المادي والمنهجي والمعنوي، دون أن نغفل جُلَّ أساتذتنا الكرام دون استثناء من داخل الجامعة أو من خارجها.

وفوق كل هذا وذاك يبقى الشكر الأول والأخير لله سبحانه وتعالى الذي أعاننا ووفقنا في إنجاز هذه الدراسة وختامها.

# الفصل الأول: التصوف والصوفية

## المبحث الأول: التصوف: مفهومه، نشأته وتطوره

## المبحث الثاني: الصوفية: مبادئها وأفكارها

## المبحث الأول –التصوف: مفهومه، نشأته وتطوره:

### 1 –مفهوم التصوف :

دعا الإسلام إلى العمل في الدنيا مع عدم التعلق بها لأنها متاع قليل، ولأن الهدف الأسمى للإنسان هو أن يحيا الحياة الحقيقية في الآخرة، وأن يزهد في الدنيا ويعيش فيها كأنه غريب عنها أو عابر سبيل، ليرتفع عن أدْرَانْ المادة، ويسمو إلى المثل العليا، والأخلاق الفاضلة، والصلة الروحية مع رب العالمين. كانت هذه المبادئ التي رسخها الإسلام في نفوس الناس على عهد النّبُوّة وما بعده. لكن لما "فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية"[1].

فما المقصود بالتصوف؟ وما مفهومه في اللغة والاصطلاح؟

### أ –التصوف لغة:

لقد أدى الاختلاف في أصل كلمة تصوف أنتج عدة تفسيرات لأصل اشتقاق كلمة تصوف وصوفية، وفي اللسان أن "الصُوْفُ للضَأْن وما أشبهه، الجوهري: الصُوْفُ للشاة والصوفة أخص منه، ابن سيده: الصوف للغنم كالشَّعر للمعز والوبر للإبل، والجمع أصواف، وقد يقال الصوف للواحدة على تسمية الواحد باسم الجميع حكاه سيبويه وقوله:

حَلبَانَةٍ رَكبَانَةٍ صفُوفٍ

تخْلِطُ بين وبَرٍ وصُوفٍ

ولية صافة: يشبه شعرها الصوفَ. وصوف البحر: شيء على هذا الصوف الحيواني. وصوف الكرم: بدت نواميه بعد الصرام"[2].

كما أن التصوف "مأخوذ من الفعل الخماسي المصوغ من (الصوف) للدلالة على لبس الصوف، ومن ثم كان المتجرد لحياة الصوفية يسمى في الإسلام صوفيا(...) كقولهم: إن الصوفية نسبة إلى أهل الصفة(...) أو إنهم من

[1]: عبد الرحمن ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون المسمى كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت –لبنان، ط1، 1992م، مج1، ص314.

[2]: ابن منظور (أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم): لسان العرب، دار صادر بيروت –لبنان، ط1، 1992م، مج9، ج9، ص ص999، 200.

الصوف الأول من صفوف المسلمين في الصلاة، أومن بني صوفة، وهي قبيلة بدوية، أو أنهم نسبوا إلى (الصوفانة):

وهي بَقْلَة أو إلى (صوفة القَفا): وهي الشعرات النابتة عليها أو أن اللفظ مشتق من صوفي، والأصل صفا[1]، وهذا راجع إلى الاختلاف في نسبة كلمة التصوف.

وكما نرى أيضا قول ابن خلدون في مقدمته: "والأظهَر أن قيل بالاشتقاق أنه من الصُّوفِ، وهم في الغالب مختصون بلبسه لِما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب إلى لبس الصُّوفِ"[2].

وقول القشيري رحمه الله:" ولا يشهد لهذا الاسم اشتقاق من جهة العربية ولا قياس، والظاهر أنه لَقَبٌ، ومن قال: اشتقاقه من الصفاء أو الصِّفَة، فبعيد من جهة القياس اللغوي، قال: وكذلك من الصوف لأنهم لم يختصوا بلبسه"[3]، ونفهم منه أنه يستبعد اشتقاق التصوف من الصَّفَاءِ كما ينفي كونها من الصُّوفِ أيضا.

ومن جهة أخرى يقول نيكلسون: "أن ليس في عصرنا الحاضر من ينكر اشتقاق كلمة الصُّوفِي من الصُّوف"[4]، وهذا يوضح أن اشتقاق كلمة التصوف في رأي المعاصرين يعود بنسبة كبيرة إلى الصوف.

كما أن "الصفاء محمود بكل لسان وضده: الكُدُورة، وهي مذمومة(...) وعن قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ذهب صفو الدنيا وبقي الكدر فالموت اليوم تحفة لكل مسلم». وهذه التسمية غلبت على هذه الطائفة فيقال: رجل صوفي وللجماعة صوفية، ومن يتوصل إلى ذلك يقال له: متصوفة وللجماعة المتصوفة"[5].

## ب –التصوف اصطلاحا:

إن تعدد الدلالات اللغوية أو الاشتقاقات اللغوية لكلمة تصوف وصوفية، أدى الى تعدد التعاريف اللغوية وتنوعها.

فقد عرف ابن خلدون التصوف في قوله: "هذا العلم من العلوم الشرعية الحادثة في الملة، وأصله أن طريقة هؤلاء القوم، لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، طريقة الحق والهداية وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه

[1]: ماسينيون ومصطفى عبد الرازق: التصوف، دار الكتاب اللبناني، ط1، 1984م، ص ص25، 26.

[2]: عبد الرحمان بن محمد ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، تح: درويش الجويري، المكتبة العصرية صيدا –بيروت، ط2، 2002م، ص46.

[3]: ابن خلدون: مقدمة، ص450.

[4]: عبد الحكيم حسان: التصوف في الشعر العربي نشأته وتطوره حتى آخر القرن الثالث الهجري، دار العلوم –جامعة القاهرة، ط2، د س، ص 58.

[5]: أبو القاسم عبد الكريم ابن هوزان القشيري: الرسالة القشيرية في علم التصوف، تح: معروف مصطفى زريق، المكتبة صيدا –بيروت، ط1، 2001م ص279.

الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في خلوة بالعبادة "[1]، وهنا يوضح بأن التصوف طريقة سلوكية قوامها التقشف والزهد، والتخلي عن الرذائل، والتحلي بالفضائل لتزكو النفس، وتسمو الروح إلى خالقها، مبتعدة عن الدنيا، ولهذا يبقى التصوف "سيد العلوم ورئيسها، ولباب الشريعة وأساسها ،وكيف لا وهو تفسير لمقام الإحسان الذي هو مقام الشهود والعيان، كما أن علم الكلام هو تفسير لمقام الإيمان ، وعلم الفقه تفسير لمقام الإسلام، وقد اشتمل حديث جبريل عليه السلام على تفسير الجميع، فإذا تقرر أنه أفضل العلوم تبين أن الاشتغال به أفضل ما يتقرب به إلى الله تعالى لكونه سببا للمعرفة الخاصة التي هي معرفة العيان"[2]، ويتبين من خلال هذا أن التصوف هو القاعدة أو الركيزة الأساسية في الشريعة الإسلامية، فهو يحسن الجمع بين إسلامه وإيمانه، ويزينها بإحسانه وإتقانه عن طريق مقاربته من الله والمحاسبة لنفس.

وفيما يأتي بعض التعاريف التي جرت على ألسنة الصوفية:

قال معروف الكرخي: "«التصوف هو الأخذ بالحقائق، واليأس مما في أيدي الخلائق»، فقد ذهب الكرخي في هذا القول مشيرا إلى طبيعة الجانب المعرفي للتصوف وهو معرفة حقائق الأشياء وجوهرها، والاكتفاء بما تعطيه ظواهرها، أما الجزء الأخر من التعريف فيشير الى مقام الزهد، فهو التخلي عما في أيدي الناس من أملاك، رغبة في الله تعالى"[3].

وفي هذا الصدد سُئل سمنون عن التصوف فقال: "ألا تملك شيئا ولا يملكك شيء"[4].

ومن جهة أخرى سُئل رويم عن التصوف فقال: "استرسال النفس مع الله تعالى على مايريده"[5]، وهنا يرى رويم أن التصوف هو قيام الإنسان الصوفي بكل ما يَرضى عنه الله تعالى.

وسُئل الجنيد أيضا عن التصوف فأجاب: "هو أن يميتك الحق عنك ويحييك به"[6]، وفي هذا يذهب الجنيد إلى أن المرء لا يرى نفسه إلا من خلال رؤيته لله تعالى.

---

[1]: ابن خلدون: مقدمة، ص449.

[2]: عبد الله أحمد بن عجيبة: معراج التشوف إلى حقائق التصوف ويليه كتاب كشف النقاب عن سرِّ لُبِّ الأَلْبَاب، تح: عبد المجيد خيالي، مركز الثرات الثقافي المغربي الدار البيضاء، د ط، د س، ص25.

[3]: أمين يوسف عودة: تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفية، جُدار للكتاب العالمي عمان –الأردن، ط1، 2008م، ص12.

[4]: القشيري: الرسالة القشيرية، ص280.

[5]: م ن، ص ن.

[6]: أمين يوسف عودة: تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفية، ص14.

وعرّفه **رُوَيْم** البغدادي (ت سنة303هـ) بأنه: "«مبني على ثلاث خصال: التمسك بالفقر والافتقار، والتحقق بالبذل والإيثار، وترك التصرُّف والاختيار»؛ فهذا يعني أن التصوف تم الانتقال به من مقام الرضا الى مقامي الفقر والتوكل، وذلك من خلال التمسك بتلك الخصال التي ذكرها.

كانت هذه جملة من التعاريف، كل واحد منها يتّكئ في معناه على أحد المقامات أو الأحوال، بل إن كثيرا منها ينفتح بعضها على بعض من دون أن يكون بينهما كبير اختلاف، كما أن المسؤول الوحيد عن تعريف التصوف والصوفية –وهو المتصوف–قد يجيب بغير معنى، انطلاقا من المقام او الحال الذي يكون غالبا عليه أثناء الإجابة، أو مراعاة لحال السّائل، لذلك اختلفت العبارة، والمعنى المشار إليه واحد، وهما كما قال الشاعر:

عِبَارَاتُنا شَتى وحُسْنُكَ واحِدٌ

وكُلٌّ إلى ذاك الجَمَالِ يُشِيرُ"[1].

وننتهي من كل ما تقدم إلى القول إن التصوف ليس بالمظاهر والأشكال، بل هو أن يعمر الإنسان صدره بطاعة الله، والخوف منه، والرجاء فيه، والتصوف الصحيح أساسه التقيّد بالقرآن والسنة، والخضوع لأوامر الله وأحكامه، وأخذ النفس بالشدة والمجاهدة بالتقليل من المباحات، واحتقار الملذّات والشهوات، طلبا للقرب من رب الأرض والسماوات.

## 2 –نشأة التّصوّف:

مما مرّ معنا من تعاريف ومفاهيم نستنتج أن التصوف ظاهرة دينية، ومفهوم معين للإسلام، عرفه التاريخ الإسلامي، قوامه الارتكاز والاعتكاف على العبادة وحمل النفس على الطاعة حتى تزكو وترتقي إلى مراتب عليا من الإيمان، فالتصوف في حقيقته لم يشكّل فرقة واضحة متميزة، وإنما أهل التّصوّف فرقة ليس لها شكل محدود؛ إذ يعد "نزعة من النزعات لا فرقة مستقلة كالمعتزلة والشيعة وأهل السنة، لذلك يصح أن يكون الرجل معتزليا وصوفيا أو شيعيا وصوفيا، أو سنيا وصوفيا، وقد يكون نصرانيا أو يهوديا أو بوذيا وهو متصوف"[2].فعلى الرغم من اختلاف الديانات والمذاهب فهذا لا يمنع الانسان من أن يكون متصوفا، بغض النظر عن ديانته.

لقد تعددت الآراء واختلفت التفاسير حول نشأة التصوف، وهنا تجدر الإشارة إلى رأي ابن خلدون الذي يفيد –كما ينقله عنه محمد مرتاض– أن هذا التصوف "نشأ مع بداية القرن الثاني للهجرة ليتطور بعد ذلك إبَّان

[1]: أمين يوسف عودة: تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفية، ص 14، 15.

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

القرون اللاحقة، وهذا بعد ما فشا الإقبال على الدنيا والتمسك بزخرفها الخلاب وبهجتها الزائلة، حيث اتجهت طائفة من المسلمين إلى العبادة والزهد في الدنيا فأُطلِقت عليهم تسمية الصوفية"[1] ، فابن خلدون يرى بأنه عندما نشأ التصوف وتطور كان ذلك بعد الإقبال على الدنيا والتمسك بها ،ذلك أدى إلى اتجاه البعض من المسلمين إلى الزهد في الدنيا وهذا ما جعلهم يسمون باسم الصوفية.

ولنتوقف كذلك على آراء بعض الصحابة والمتصوفين وغيرهم حول قضية نشأة التصوف، "ولئن ذهب بعض المتصوفة إلى أن كبار الصحابة وحتى التابعين كانوا من أهل التصوف ليُثبتوا أنه ليس دخيلا على الإسلام ، فإن الراجح أنه نشأ في مطلع عصر الدولة العباسية، ليس فقط لاتساع الفتوحات، وركون المسلمين إلى حياة السَّرَفِ والبذخ ممّا ولّد نفورا من تلك الحياة المادية والاتجاه نحو الزهد والانقطاع للعبادة"[2]، وهذا يعني أن نشأة التصوف كانت رَدّة فعل على تلك الأحوال التي كانت سائدة في أحضان الدولة الإسلامية، وكذلك لعوامل أخرى قد صاحبته في نشأته الأولى، مما أدى به إلى الذيوع والانتشار، ومن بين هذه العوامل نجد:

– العوامل الدينية والتي تتمثل في المسيحية والإسلام؛ هذا الأخير الذي يجسده القرآن والحديث الشريف، إذ يعد من المنابع التي اعتمدت بها الصوفية، فالقرآن الكريم حافل بآيات عديدة تدعو إلى الزهد، وترك الدنيا وملذاتها، وتدعو الى حب الله عزَّ وجَلَّ، كما لا يمكننا إهمال الذكر والتسبيح، ومن هذه الآيات نجد:

قوله عزَّ وجَلَّ:﴿ **وَاذْكُرْ رَبَّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بالْعَشِيِّ والإبْكَارِ** ﴾[سورة آل عمران، الآية: 41].

وقوله أيضا:﴿ **يَا أَيُّهَا الّذِينَ ءامَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللهِ وَمَنْ يَّفْعَلْ ذَلِكَ فَأَوْلَئِكَ هُمُ الخَاسِرُونَ** ﴾[سورة المنافقون، الآية: 9]، فهذه الآية وغيرها تدعو إلى الزهد وترك الدنيا وما فيها.

كما نجد آيات تمدح مقام أهل حبِّ الله في قوله:﴿ **فَسَوْفَ يأْتِي الله بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ** ﴾[سورة المائدة الآية: 56]

وقوله:﴿ **وَالّذِينَ ءامَنُوا أَشَدُّ حُبًا للهِ** ﴾[سورة البقرة، الآية: 164]، إذْ كان حبُّ الله وطاعته من بين الأركان التي يسير إليها الصوفي ويحاول التّرقّي في درجاتها العلى.

والقرآن الكريم كتاب يجمع بين العبادة، والدعوة إلى العمل، بلا إسراف في العبادة ولا تفريط فيها حيث يقول في ذلك:﴿ **أَلْهَاكُمُ التَّكَاثُرُ حَتَّى زُرْتُمُ المَقَابِرَ** ﴾[سورة التَّكاثر، الآية: 1، 2].

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

[2]: التليلي العجيلي: الطرق الصوفية والاستعمار الفرنسي في البلاد التونسية، جامعة تونس كلية الآداب بمنوبة، د ط، 1992م، مج2، ص25.

وقوله أيضا:﴿ **وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلَ الحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَاحُ** ﴾[سورة الكهف، الآية: 44].

-أما بالنسبة إلى العامل المسيحي فقد "تعايش الدين الإسلامي والمسيحي مع بعضهما البعض، فكان لهذا التعايش أثر على أصحاب النزعة الصوفية من خلال اتصالهم بالرهبان اتصال سلفهم بهم، فهؤلاء الرهبان كانوا يتبادلون فيما بينهم الحكمة وطرق المجاهدة والرياضة، فنتج عنه أن تأثر المتصوفة المسلمون بشخصية المسيح عليه السلام من خلال الاطلاع على الإنجيل ودراستهم لسيرته، وأخذوا يقصدون البيت المقدس كما يقصدون مكة ويتلقون الموعظة والحكمة من أفواه الرهبان"[1].

ولكن لما اتسعت رقعة البلاد الإسلامية، وانتشرت الفتوحات واختلطت اللهجات والثقافات المختلفة أصبحت تدور في المملكة الإسلامية الفلسفة اليونانية وخاصة الأفلاطونية الحديثة والنصرانية والبوذية والزرادشتية رأينا أن هذا الزهد وهذا الحب الإلهي يتفلسفان، ومن هنا دخلت بعض المفاهيم والتعليمات بخصوصها[2].

وكما لوحظ أن التصوف قد شاع في مختلف العصور التاريخية، وفي كثير من الأمم، "فقد عرف عند الهنود والصينيين والفرس واليونان، وعند اليهود والمسيحيين والمسلمين، وعرفت بعض ألوانه بين العرب الجاهلية، كما لوحظ في الأمم المتحضرة وشيوعه على هذه الصفة بين مختلف الأمم والأديان"[3]، ومن هذا نتوصل إلى أن التصوف لم يكن شأنا إسلاميا خالصا، خاصا بالمسلمين وحدهم، بل كان نابعا من نوازع النفس الإنسانية بعامة وجنوحها إلى طلب الصفاء والرقي والزهد في الدنيا، من أجل ذلك نجده عند أمم أخرى غير إسلامية، سواء أكانت تدين بديانات سماوية أو غير سماوية كالبوذية مثلا.

"وعند نشوء التصوف في القرن الثاني يظهر أنه لم يكن هناك جامعة تجمعهم ولا أمكنة خاصة يؤدُّون فيها شعائرهم، إنما كانوا أفرادا متفرقين قد يكون لبعض منهم تلاميذ، وكان كثير منهم يرتحل ويتلو القرآن ويكثر من ذكر الله"[4]، ونتوصل من هذا أن التصوف في هذا القرن كان فقيرا من كل شيء، حيث كان المتصوفون لا يملكون مكانا يتجمعون فيه ولا مكانا يؤدُّون فيه فرائضهم، فقد كانوا كل واحد على حدة. كما نرى في هذا الطور كثرة الكلام والاتصال بالله، والتفكير فيه "أما في أواخر القرن الثاني فقد بدأت أقوال الزهاد تدق وتعمق وتجنح بعض الشيء إلى النواحي النَّفسية، فقد تقدم تعريف الكرخي للتصوف على أنه: «الأخذ بالحقائق». كما تقدَّم كثير من

[1]: عبد الحكيم حسان: الصوف في الشعر العربي، ص52.

[2]: يراجع: أحمد أمين: ظهر الإسلام، ص150.

[3]: عبد الحكيم حسان: التصوف في الشعر العربي، ص21.

[4]: أحمد أمين: ظهر الإسلام، ص154.

الزهاد في التوكل والرضا، وبيان حقيقة الزهد(...) وتقدم كذلك أن مبالغتهم في التوكل والرضا، تزيد بهم شدة الكلام في محبة الله، وهكذا فقد طبع التصوف في القرن الثالث بالحب الإلهي حيث كانت هذه الأقوال بمثابة الأسس فيه وهكذا شهدت أخريات القرن الثاني البذور الأولى للتصوف الإسلامي"[1].

ومما سبق نتوصل، وعلى ضوء منه بنيت آراء بعض الباحثين، إذ رأوا أن التصوف "قد اقترن في كل مراحل التاريخ بالضعف، وعند التأمل نرى الروحانيات لا تكثر إلا في الأمم الضعيفة، أما الأمم القوية فتتوغل في الماديات، وتحرص على امتلاك ما فوق الأرض من أصول المنافع، ومثل الأمم في ذلك مثل الأفراد، فالرجل في دور العافية والشباب تكون أطماعه في الأغلب مادية فيبني المنازل، وينظم المزارع، والمتاجر والمصانع، وفي دور الضعف والشيخوخة يقف موقف المتأمل فيما كان وما سيكون، ويتحول إلى قوة روحية يستر بها الضعف الذي رمته به أحداث الزمان"[2]، من خلال هذا يلاحظ أن الأمم الضعيفة دورها هو الوقوف والتأمل فيما حدث من قبل، وفيما سيحدث الآن، أما الأمم القوية فدورها هو التمسك بالجانب المادي، وامتلاك كل ما يوجد فوق الأرض من الأشياء النافعة التي تفيده في خدمة كل ما تطمح إليه.

يمكن في النهاية أن نستنتج أن هذه الآراء جميعها على ما بينها من صراعات وخلافات ظاهرية، تنتهي بنا إلى نتيجة واحدة هامة، هي أن التصوف ظاهرة عامة في المجتمعات الإنسانية، ولأنه استجابة لحنين الروح ومصدرها الأول الذي يَقوى كلما قلت سيطرة الجانب المادي على الروحي، فهو إذن يعتبر نزعة طبيعية فردية في كل إنسان نحو التعالي والتسامي على اختلاف مذهبه وعقيدته الدينية.

## 3 –تطوره:

التصوف هو ثمرة قول لا إله إلا الله، فهو يحتل المكان الأعلى بين فروع المعرفة الإسلامية، ولا يؤتيه ويعلمه إلاَّ عباد الله الصالحين وأولياءه المتقين المفلحين، وهم أهل القلوب السليمة الطَّاهرة والجوارح الخاشعة.

"ولئن بدأ التصوف في المائة الأولى والثانية للهجرة في شكل زهد وورع تمثل في أفراد معيَّنين، فإنه لم يلبث أن صار مذهبا قائما على أركان، مدعَّمة بنصوص مؤوّلة من القرآن والحديث يسمى علم الباطن، وقد تجسد في أبي الفيض نوبان بن إبراهيم المشهور بذي النون المصري (ت 245هـ)، ورابعة العدوية (ت 153هـ) وغيرهما، وهو مناهضة شديدة أدت إلى اتهام أبي الغيث بن الحسين بن منصور الحلاج بالزندقة، وإلى قتله"[3].

---

[1]: عبد الحكيم حسان: التصوف في الشعر العربي، ص46.

[2]: م ن، ص21، 22.

[3]: التليلي العجيلي: الطرق الصوفية والاستعمار، ص28.

ومن خلال هذا يتبين لنا أن التصوف في هذا الطور ظهر على شكل نزعات من الزهد، فهو لم يلبث وأن تحول إلى مذهبٍ قوامه الارتكاز على دعائم من القرآن والحديث، "إلا أن ذلك لم يحد من تطور التصوف وانتشاره في المائة الثالثة للهجرة، حيث أخد البعض يدوّن أقوال أولئك المشايخ، ويعدد كرامتهم، مما مهَّده أساسا لتدوين علم التصوف، فظهرت العديد من المصنفات ككتاب اللمع لسراج الدين الطَّوسي، وقوت القلوب لأبي طالب المكي، كما دوَّن السلَّمي تراجمهم في الطبقات(...) أما الغزالي فلم يظهر في التصوف بكتابه الإحياء إلاَّ بعد ما نضج التصوف واستكمل"[1].

ويبدو من خلال هذا أن التصوّف في هذا القرن أصبح يدوَّن فيه بعض أقوال المشايخ، مما أذى إلى ظهور العديد من المصنفات.

كما يتبين أيضا في هذه القرن أن التصوف أصبح بمعناه الخاص عبارة عن "رياضة روحية تهدف إلى الوصول إلى الله والاتحاد به. كما أصبح مذهبا واضح المعالم ومعروف الحدود، فقد استتبع الحب الإلهي الذي كان الطابع العام لتصوف في القرن الثالث «الفناء» في المحبوب، وترتب عن الفناء «الاتحاد» بذلك المحبوب، أو مشاهدته «البقاء» به، وأخدت المذاهب الصوفية المختلفة تظهر في القرن الثالث نتيجة القول بالفناء الذي ترتب عن الحب، والواقع أن أهل الحقيقة تكلَّموا جميعا في الحب، لأن هذه الحال هي الفيصل بينهم وبين أهل الشريعة الذين يعبدون الله طمعا في الثواب وخوفا من العقاب، ولا يستقيم حال المتصوفة إلا أن خلص من دنياه وأخراه، فلا يكون له مأرب غير لقاء الحبيب"[2].

وارتباطا بما سبق نجد أن التصوف في القرن الثالث "زادت فلسفته، كالأقوال المنسوبة إلى معروف الكرخي الذي توفي 200هـ ويصفونه بأنه رجل غلب عليه الشوق إلى الله، ويقول تلميذه سري السقطي: «إن محبة الله شيء لا يكتسب بالتعلم، إنما هي هبة من الله وفضل». ثم يزيد التصوف عمقا في أقوال ابن سليمان الدراني المتوفي سنة 215، وذي النون المصري المتوفي 245هـ"[3].

وفي إطار هذه التقابلات إذن قسم علماء التصوف والباحثون التطور الصوفي إلى مراحل ثلاث:

[1]: التليلي العجيلي: الطرق الصوفية والاستعمار، ص28.

[2]: عبد الحكيم حسان: التصوف في الشعر العربي، ص46.

[3]: أحمد أمين: ظهر الإسلام، ص158.

المرحلة الأولى: "ظهر التصوف في هذه المرحلة على أنه زهد في الحياة الدنيا والبعد عن متعها واختيار الحياة الأخرى وما فيها من نعيم مُقيم للمؤمنين، ويقوم المسلم على مجاهدة نفسه على الاستقامة والطاعة لله عز وجل واتباع ما جاء في الكتاب والسنة، وقد ظهرت هذه المرحلة في الصُّدُرِ الأولى من القرن الأول والثاني الهجري"[1].

ويبدو من خلال هذه المرحلة أن التصوف ظهر على وجه يخلو من ملذَّات الدنيا ومتعتها، فقد ظهر زاهدا متجها نحو عبادة الله وطاعته، وتعمير نفسه بالصلة به، والخوف منه.

أما بالنسبة للمرحلة الثانية: "فقد دخلت فيها بعض الأمم للإسلام نتيجة الفتح الإسلامي، وأقبل الناس على الحياة من متع وملذَّات، وتكالب الخلفاء على الحكم، وانقسم المسلمون بين معارض ومؤيد للحكم فكان لابد أن يواجه علماء التصوف هذه الظواهر التي جدت على المجتمع الإسلامي، فأضافوا إلى التصوف تعبيرات جديدة هذه التعبيرات مستمدة أيضا من الكتاب والسنة مثل الفقر، ثم أرادوا أن يميزوا بينهم وبين بقية المسلمين فاختاروا الملابس الصوفية التي عُرفوا بها على مر العصور المختلفة"[2]، ويتضح لنا من خلال هذا دخول بعض الأمم للإسلام وذلك نظرا لنتيجة الفتح الإسلامي لها، فاتجه البعض إلى الانحراف ومخالطة كل ملذات الحياة الدنيا ومتاعها، مما أذى بالمسلمين للانقسام إلى فئتين مختلفتين؛ فئة مؤيدة وفئة معارضة. وعلى هذا الأساس أخذ علماء التصوف يواجهون هذه الظواهر التي حلَّت بالمجتمع الإسلامي، فأضافوا إلى التصوف تعاليم جديدة، وحاولوا أن يفرقوا بينهم وبين بقية المسلمين عن طريق الملابس الصوفية إلى أن جاءت المرحلة الثالثة: "ففي هذه المرحلة امتزجت الثقافات الوافدة إلى المسلمين من الدول التي دخلت الإسلام مع الثقافة العربية، وأعلنت عن مولد ثقافة جديدة هي الثقافة الإسلامية، فكان لابد أن يواجه علماء التصوف هذه الظاهرة بإدخال بعض التغييرات وبعض الظواهر من حيث ترتيب المقامات والأحول ونظام السلوك، الآداب التي في الكتاب والسنة، وتوافق الشرع وتؤكد السير عليه "[3]، فهذه المرحلة الأخيرة تبين أن ظهور الثقافة الإسلامية كان نتيجة لذلك التزاوج الذي حصل بين الثقافات الأخرى مع الثقافة العربية، مما مكن علماء التصوف من مواجهة هذه الظواهر بإحلال بعض التغييرات من أجل إتباع قواعد الكتاب والسنة.

"وقد مر هذا التطور في سلسلة متتابعة الحلقات تفضي 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 تقوم على

---

[1]: عبد الحكيم عبد الغني قاسم: المذاهب الصوفية ومدارسها، مكتبة مدبولي القاهرة، ط2، 1999م، ص27.

[2]: م ن، ص ن.

[3]: م ن، ص ن.

انجذاب الروح إلى المحبوب والاتصال به والتمتع بمشاهدة جماله وجلاله... و أن هذا الحب منَّة إلهية أودع الله بذرتها في قلوب محِبينه، كما تحدث عن اتحاد المحب بالمحبوب وكشف أسرار الوجود عن طريق هذا الاتحاد"[1].وعلى هذا الأساس إذن، يتبين لنا أن "حالة الكشف التي يباشرها الصوفية أثناء فنائهم في الله حالة معْرفةٍ بكل ما في الكلمة من معنى، بل هي عندهم الطريق الصحيح إلى المعرفة، وهم بذلك يعولون تعويلا كبيرا على القلب في معرفة الله تعالى(...) فهم يعرفون الله لأن الله عرفهم ذاته مِنْحة منه و تكرما، لا لأنهم فكروا وقدموا المقدمات ورتبوا عليها نتائجها، فهم يعرفون الله بالله، أما غيرهم فيحاول معرفة الله بعقله(...) ولمعرفة صوفية القرن الثالث بالله تكلموا في ذاته وصفاته وأسماءه، ولهم في ذلك كلام أشبه ما يكون بتقسيمات المتكلمين ، فقد عرفوا التوحيد، وخاضوا في الأسماء و الصفات والنبوة والرسالة والولاية والعرش والجنة والنار، كما تكلموا عن الإرادة والقدرة، وغير ذلك من المسائل الكلامية... مما يدل على أن هذا القرن شهد البذور الأولى لكل النزعات والآراء الصوفية التي دوت فيما بعد"[2]. فمن خلال هذه النقاط نصل إلى أن هذا القرن قد عرف "طغيان النفود الأجنبي، فقد زال نفود الخلفاء وأصبحوا دُمَى تحركها العناصر الأجنبية في الظهور في كل مرافق الحياة الإسلامية منذ منتصف القرن الثالث"[3].

ومما تقدم نجد أن حركة الصوفية في القرن الثالث كانت متشددة وقوية، حتى أنه من الممكن أن تعتبر مرحلة الازدهار والنمو بالنسبة للتصوف الإسلامي مقارنة بمرحلة النشوء التي عرفها في القرن الثاني.

[1]: عبد الحكيم حسان: التصوف في الشعر العربي، ص47.

[2]: م ن، ص49.

[3]: م ن، ص ص51، 52.

## المبحث الثاني – الصوفية: مبادئها وأفكارها:

### 1 –مبادئ الصوفية:

مما تقدم لنا في المحطات السابقة يتضح أن للتصوف مبادئ وخصال يجب أن تتوفر فيمن يتصف بهذه الصفة "فالصوفية طائفة من الأخلاق الفضيلة والكريمة التي يحث عليها الإسلام، ولا بد أن تكون لهم هذه المجموعة من مكارم الأخلاق، لأن عماد طريقتهم هو التأديب والتهذيب، وتطهير الروح وتصفية النفس والتحلي بالفضائل. ومن أخلاق الصوفية التواضع، واحتمال الأذى من الخلق والسهولة، ولين الجانب، والكرم مع القناعة وترك التكلف والجدال"[1].

ومن شعاراتهم القرآنية قول الله جلَّ جلاله:﴿ **إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الملائِكَةُ أَلاَّ تَخَافُوا وَلا تَحْزَنُوا وابْشِرُوا بِالجَنَّةِ التي كُنْتُمْ تُوعَدُن(29)نحْنُ أَوْلِيَاؤُكُمْ فِي الحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الآخِرةِ وَلَكُمْ فِيْهَا مَا تَشْتَهِي أَنْفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَاتَدَّعُونَ(30)نُزُلًا مِنْ غَفُورٍ رَحِيمٍ(31)وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ المسْلِمِين(32)ولَا تَسْتَوِى الحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بالتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِي حَمِيم(33)وَمَا يُلقاهَا إِلَّا الذِينَ صَبَرُوا وَمَا يُلقاهَا إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ(34)**﴾[سورة فُصِّلَتْ، الآية: 29...34].

وفيما يأْتي بعض النَّماذجْ والأقوال التي تُستنْبط منها بعض مبادئ الصوفية وهي:

قول عبد المنعم الحفني عن التصوف: "هو التخلُّق بالأخلاق الإلهية بالوقوف مع الآداب الشرعية ظاهرا فيرى حكمها من الباطن في الظَّاهر فيحصل للمتأدِّب بالحكمين كمال. ثم يقرر أنها تقوم على عشرة أركان هي: تجريد التوحيد، فهم السماع، حسن العشرة، إيثار الإيثار، قراء الاختيار، سرعة الوجد، الكشف عن الخواطر، كثرة الأسفار، ترك الاكساب، تحرم الادخار"[2].

ومن جهة أُخرى لخص الإمام سهل التستري مبادئ التصوف في أُصولٍ ستة هي: "الاقتداء بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلَّم، أكل الحلال، التمسك بكتاب الله، كف الأذى، اجتناب الآثام، أداء الحقوق"[3]، فالملاحظ من هذه المبادئ أنها تقوم على الأوامر والنواهي التي أمرنا سبحانه وتعالى على القيام بها أو الابتعاد عنها، فهي مندرجة في كتابه ومماثلة لسنة رسوله الكريم.

---

[1]: http // www.anislam.Net يوم الخميس 22 02 2015، الساعة 9:32.

[2]: محمد مرتاض: التجربة الصوفية عند شعراء المغرب العربي، ص ص21، 22.

[3]: م ن، ص ن.

كما أن هناك مبادئ أخرى تعد من بين أهم مبادئ أهل السلوك وهي التحلية والتخلية، "فالتخلية وهي تطهير النفس من أمراضها وأخلاقها الرذيلة. أما التحلية فهي ملؤها بالأخلاق الفاضلة وإحلالها محل الأخلاق الرذيلة بعد أن تخلَّتْ عنها. فالأخلاق الرذيلة مثل: الشرك والعجب والكبر والبغض والحسد والشح والبخل والغضب، والحرص على الدنيا وحبها لذاتها وإيثارها على الأخرة، والفضولية وعدم الجد في الحياة. أما الأخلاق الفاضلة: كالتوحيد والإخلاص والصبر والتوكل والتوبة والشكر والخوف والرجاء، وحسن الخلق في التعامل مع الناس، والشفقة عليهم، وأمرهم بالمعروف، ونهيهم عن المنكر، ونفعهم بقدر المستطاع، وعدم تغيير قلوبهم بما لا يلازم شرعا"[1].

ومن هنا نخلص إلى أن لمبادئ الصوفية طائفة ضخمة من الأخلاق الفضيلة والكريمة ترتكز عليها، تميز من خلالها مكارم الأخلاق من رذيلها. ومادام للصوفية مبادئها فهذا يذهب بنا إلى أن للصوفية مجموعة من الأفكار. فما هي هذه الأفكار ياترى؟

## 2 –أفكارها:

إن الأفكار الصوفية الإسلامية ومذاهب التصوف في الإسلام نشأت بتأثير الإسلام وحده، "إذْ أن التصوف يعتمد على الذوق والمواجيد، أكثر ما يعتمد على المنطق والعقل، والعقل والمنطق يدركان ظواهر الأشياء ولا يصلحان مطلقا لإدراك كنَّه الحقيقة"[2]، فهنا يتبين لنا أن التصوف يميل أكثر إلى الذوق والمواجيد، بخلاف المنطق والعقل اللَّذين يستطيعان معرفة ظواهر الأشياء، لكنهما بعيدان عن الحقيقة. كما أن "التصوف في جوهره هو الصلة الدائمة اليقظة الحية بالله، وهو إيقاظ عين القلب، لتنفتح بكل طاقاتها التي أودعها الله فيها، لتكون مبصرة في عالم المشاهدة، فترى الله مع كل شيء، وفي كل شيء، وقبل كل شيء"[3]، وعلى هذا الأساس إذن يعتبر التصوف أروع صفحة تتجلى فيها روحانية الإسلام فهو يشبع العاطفة ويغدي القلب. ويبدوا بأن "أول من تغنى بفلسفة الحب الصوفية رابعة العدوية في قولها:

أُحِبُّكَ حُبَّيْنِ: حُبُّ الهَوَى

وَحُبًا لأَنَّكَ أَهْلَ لِذاكَـــا

[1]: www.mnaaby.com // http يوم الخميس 26 02 2015، الساعة 09:12.

[2]: أحمد أمين: ظهر الإسلام، ص152.

[3]: طه عبد الباقي سرور: الحسين بن منصور الحلاج شهيد التصوف الإسلامي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، د ط، 2012م، ص139.

فَأَمَّا الَّذِي هُوَّ حُبُّ الهَوَى

فَشُغْلِي بِذِكرِكَ عَمَّنْ سِوَاكَ"[1]

فهذه المقطوعة تشير إلى غاية الوصول إلى رضا المحبوب. "والمتأمل في مذهب الحب يجدهم قد اتخذوه قاعدة ركزوا عليها أساس كثير من المذاهب الصوفية التي ظهرت في القرن الثالث، فقد كان الحب الإلهي أساس الفناء في الله والاتحاد به، وحب حبيبه محمد نور الأنوار، والذي وجد قبل أن يوجد الوجود والعدم، كما كان محور آراء الصوفية في وحدة الأديان التي ظهرت في أخريات هذا القرن، كما كان الحب الإلهي هو الحال الغالب على الصوفية في الشطر الأول من القرن الثالث، وكان كلامهم في الذاهب الصوفية الأخرى لا يعد، وأن يكون كلمات ترد عارضة أثناء الكلام في الحب الإلهي"[2]. ومن خلال هذه النقاط نصل إلى أن المذاهب الصوفية قد اختارت الحب الإلهي أن يكون ركيزة من ركائزها الأساسية على غرار المذاهب الأخرى. "وقد انتهى هذا الحب بالصوفية إلى ذروة التجربة الروحية، إلى مقام الفناء، وهو غاية الصوفية، ففيه يشربون رحيق الحب الأعلى، وينعمون فيه بمتع ولذائذ روحية، تنسيهم دنياهم وأخراهم ووجودهم، وكل شيء سوى المحبوب الأعلى، والصوفية كلها تقوم على القول بأنه إذا فقدت النفس الفردية فقد وجدت النفس الكلية، التي بها تتصل الروح مباشرة بالله"[3].

ومن جهة أخرى، يعتبر الفناء "أول هذه المذاهب ظهورا بعد الحب الإلهي، وكان أبرز من تناولوا الفناء بالشرح والتفصيل أبو يزيد البسطامي من التعاليم الهندية إلى التصوف الإسلامي عن طريق شيخه أبي علي السندي"[4]. وإن ما يؤكد أكثر أن "الفناء يفقد الصوفي الإحساس بعالم الملك والملكوت ويستغرق في عظمة الباري ومشاهدة الحق والخلق"[5]، وفي هذا السياق إذن، يتوضح لنا أن الفناء يفقد شعوره بنفسه وبشيء من لوازمه فهو هنا يستبدل الصفات البشرية بالصفات الإلهية.

"ويمكن القول بلغة علم النفس الحديث، إن حالة الفناء هي الحالة الوجدانية التي يفقد فيها الشخص مؤقتا شعوره بالأنا، وهي في اصطلاح الصوفية أيضا: «عدم شعور الشخص بنفسه ولا بشيء من لوازمها»"[6].

ويستدل على هذا الحال من القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿ **فَلَمَّا رَأَيْنَه أَكْبَرنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيهُنَّ** ﴾ [سورة يوسف الآية :31]، أي أن النساء قد تغافلن عن أحوالهن عند رؤيتهن ليوسف عليه السلام، وفي إطار هذا يتضح لنا أن

---

[1]: أحمد أمين: ظهر الإسلام، ص153.

[2]: عبد الحكيم حسان: التصوف في الشعر العربي، ص288.

[3]: طه عبد الباقي سرور: الحسين بن منصور الحلاج شهيد التصوف الإسلامي، ص154.

[4]: عبد الحكيم حسان: التصوف في الشعر العربي، ص288.

[5]: طه عبد الباقي سرور: الحسين بن منصور الحلاج شهيد التصوف الإسلامي، ص154.

[6]: أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع –القاهرة، ط3، د س، ص126.

"فكرة الفناء كثيرة الشيوع في كلام الصوفية، وهي على درجات وذات مظاهر؛ فالمظهر الأول تغير أخلاقي في الروح تنحل معه الرغبات والشهوات، والثاني انصراف الذهن عن كل الموجودات إلى التفكير في الله"[1]، فالسفر الطويل الذي يبدأ من الحب إلى الفناء والغلو في الفناء يؤدي إلى ذوبان المحب بالمحبوب حتى يصبح المحب لا يرى شيئا إلا هو، فيصل إلى ما يعرف بالاتحاد والحلول.

"وقد بين لنا ابن تميمة بنوع تحليلي نفسي، كيف انطلق بعض أولئك الصوفية من حال الفناء إلى القول بالاتحاد أو الحلول قائلا: «ولكن هذه الحال (أي الفناء) تعتري كثيرا من السالكين، يغيب أحدهم عن شهود نفسه وغيره من المخلوقات، لا لأنها في أنفسها فنيت». ومن هنا دخلت طائفة الاتحاد والحلول، فأحدهم قد يذكر الله حتى يغلب على قلبه ذكر الله، ويستغرق في ذلك، فلا يبقى له مذكور مشهود لقلبه إلا الله، ويفنى ذكره وشهوده لما سواه، فيتوهم أن الأشياء قد فنيت، وأن نفسه فنيت، حتى يتوهم أنه هو الله، وأن الوجود هو الله"[2] ويتبين لنا هنا أن القول بالاتحاد والحلول هو عدم الإحساس بالشعور الذاتي مما يؤدي إلى فناء الشخصية وتلاشيها، وحلول العنصر الإلهي في العصر الإنساني، والاتحاد والحلول قد يؤدي إلى وحدة الوجود.

"ومعنى القول بوحدة الوجود أن العالم والله شيء واحد"[3] لا فرق فيه بين العالم العلوي، والعالم السفلي فالمحب يغني في محبوبه، ويحب بكل دقة، حتى لا يكون هناك فرق بين محب ومحبوب، وفي القرآن آيات أمعن فيها المتصوفة وفهموها على مذهبهم مثل: ﴿ **كُلُّ شَيء هالِك إلا وَجْهَه** ﴾[سورة القصص، الآية: 88]، ونفهم من خلال هذا، أنه كل ما يوجد في الأرض يزول إلا وجه الله سبحانه وتعالى. "فكان الإمعان في ذلك سببا في أقوال المتصوفة بوحدة الوجود، وهذه الأخيرة لم تظهر كنظرية إلا على يد ابن عربي، وابن سبعين، وحتى إن هؤلاء لم يفهموها فهما واحدا"[4]، ومعنى هذا أن ابن عربي وابن سبعين، كانوا غير متفقين على فهم وحدة الوجود فهما واحدا وإنما اختلفوا في تحديد معناه ومن جهة أخرى نرى أن "مذهب وحدة الوجود هو تصوف مبني على القول بأنه ثمة وجودًا واحدًا فقط هو وجود الله. ويرى أسين بلاثيوس أن إله الصوفية عند ابن عربي هو (الوجود المطلق) الخالي عن كل علاقة وحالة، واسم صفة، وهو الذي لا يمكن إدراكه إلا بالاستبعاد التدريجي لكل معرفة متميزة. ومن أعلام هذا المذهب الشاعر الصوفي عفيف الدين التلمساني (ت 29هـ) الذي يرى أن الحقيقة الإلهية الأزلية

[1]: طه عبد الباقي سرور: الحسين بن منصور الحلاج شهيد التصوف الإسلامي، ص157.

[2]: أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص177.

[3]: أحمد أمين: ظهر الإسلام، ص162.

[4]: م ن، ص ن.

واحدة، فالله هو الحق والحقيقة، الظاهر والباطن، الأول والأخر، فالأوصاف والأسماء كلها تعني الواحد المطلق كما يقول:

شهدت نَفْسكَ فينا وَهِيَّ وَاحِدة

كَثِيرَة ذَاتُ أوصَـافِ وأَسْمَاء

ونحنُ فيكَ شهدْنَا بعد كُثْـرتنـــا

عينًا بها اتَّحدَ المـَرْئِيُّ والرائِّي

فأوَلُ أنتَ من قَبْلِ الظهور لنـــا

وأخر أنتَ عند النازح النائي

كما أن القول بالوحدة الوجودية، لا يختلف كثيرا عن القول بأن العالم ظل الله، وهذا هو عين مذهب ابن عربي في وحدة الوجود، وله نظرية في الكون يسميها (علم التوالج) أو (النكاحُ السَّاري في جميع الدرَاري) ويعبر عنها بالعشق الكوني، وفي شعر له:

علِمُ التَّوالج عِلمُ الفِكْر يَصْحَبه

عِلْـمُ النَّتَائِج فانْسِهُ إلى النَّـظَر

هِيَّ الأَدِلَّةُ إِنْ حَقَّقَت صُورتهَا

مِثْل الدَّلاَلَةِ في الأُنْثَى مَعَ الذَّكَرِ"[1].

أما بالنسبة للمذاهب (النور المحمدي) و(وحدة الأديان)"فقد عرفها الصوفية بقولهم: (هي الذات مع التعيُّن الأول، ولها الأسماء الحسنى وهي اسم الله الأعظم) فمحمد عند الصوفية ليس بشرا، ولا رسولا، وإنما هو الذات الإلهية في أسمى مراتبها"[2]. وفي هذا الصدد يقول الدمرداشي: "حقيقة الحقائق هي المرتبة الإنسانية الكمالية الإلهية الجامعة لسائر المراتب كلها، وهي المسمَّاة بحَضرة الجمع، وبأحدية الجمع، وبها أتم الدائرة، وهي أول مرتبة تعيَّنت في غيب الذات، وهي الحقيقة المحمدية"[3]. ومن جهة أخرى يقول الكمشخاني: "صُوَرُ الحق هو محمد؛ لتحققه بالحقيقة الأحدية والواحدية، فمحمد عندهم هو الاسم الأعظم، وهو(الجامع لجميع الأسماء أو هو اسم الذات الإلهية من حيث هي أي المطلقة)(...)وبهذا يتجلى لك أن الصوفية تعتقد في محمد أنه هو الله سبحانه ذات وصفة وأنه هو الأول والآخر والظاهر والباطن، وأنه هو الوجود المطلق، والوجود المقيَّد، أنه كان ولا شيء قبله، أو

[1]: إبراهيم محمد منصور: الشعر والتصوف الأثر الصوفي في الشعر العربي المعاصر، دار أمين لنشر والتوزيع، د ط، 1995م، ص ص37، 39، 40.

[2]: عبد الرحمن الوكيل: هذه هي الصوفية، دار الكتب العلمية بيروت –لبنان، ط3، 1979م، ص74.

[3]: م ن، ص ن.

معه"[1]، وفي إطار هذا يتضح لنا أن الصوفية قد اعتبرت محمدا صلى الله عليه وسلم هو رب العالمين ذاتا وصفة وأنه الأهم وهو كل شيء ولا أحد سواه، فهو الأول و الآخر ،والظاهر والباطن، وهو سيد الكون.

أما فيما يخص وحدة الأديان فهي تعتبر وجهات نظر تؤدي إلى حقيقة واحدة إذ أن "الاختلاف بين الأديان إنما هو اختلاف في المظاهر، أما من حيث الحقيقة والجوهر فكل تسلك طريقا إلى الله، والغاية واحدة والاختلاف في الوسائل لا يهم مادامت الغاية واحدة وهي حب إله واحد. ولابن عربي وجلال الدين الرومي أشعار كثيرة في هذا المعنى، وقالوا: إن كل دين وإن اختلف في مظهره عن الدين الأخر، فإنما يكشف عن ناحية معينة من نواحي الحق. فالإيمان والكفر لا يختلفان اختلافا جوهريا، واليهود والنصارة والمجوس وعبدة الأصنام متفقون في عبادة إله واحد، والقرآن والثورات والإنجيل منتظمون في سلك واحد، وهو سلك التنظيم الإلهي...مما يجعلهم أرحب أهل الأديان صدرا"[2]، ويرجع ذلك إلى أن الاختلاف في الأديان لا يختلف حقيقة بل يختلف شكلا، فهو من حيث الحقيقة يؤدي إلى شيء واحد فهدفه واحد، وغايته واحدة، لذلك فإن الاختلاف في الوسائل لا يشكل عائقا ما دامت الأهداف والغايات واحدة، وهي حب إله واحد لا أحد سواه. وكل هذه الأمور وغيرها قد اتخذها المتصوفة طرائق بنوا عليها أفكارهم ومذاهبهم، خاصة نظرتهم في الحلول ووحدة الأديان ووحدة الوجود.

[1]: عبد الرحمن الوكيل: هذه هي الصوفية، ص79.

[2]: أحمد أمين: ظهر الإسلام، ص165.

## الفصل الثاني: الحلاج: حياته، عصره ومؤلفاته

### المبحث الأول: الحلاج: حياته، مذهبه ومحنته

### المبحث الثاني: الحلاج: عصره وزمان

### المبحث الثالث: الحلاج: مؤلفاته وآثاره

## المبحث الأول –حياته، مذهبه ومحنته:

إن حياة الحلاج عبارة عن أسطورة أراد بها أن يصل إلى أعلى مراتب التصوف الإسلامي التي تجعله في أقصى درجات العشق الإلهي. وهذا العشق الذي اتخذه كطريق إلى ربه، فكان الحلاج بذلك نبأً عظيماً في أفق التصوف. فمن هو الحلاج؟ ماهي أهم محطات حياته؟ وكيف كانت محنته؟

"هو الحسين بن منصور الحلاَّج، يُكنى بعبد الله وقيل أبا مغيث"[1]، أما جده فقد كان "مجوسيا من عبدة النار. ولد سنة 244هـ حوالي857م، كان مسقط رأسه ببلدة يقال عليها البيضاء، أما نشأته فكانت بواسط وتسْتُر"[2]، وقيل إنه قدم بغداد، "وأنه فارسي الأصل، وأن عهده بالمجوسية ليس بالبعيد، وأنه خالط الصوفية منذ صباه، فقد اتصل بسهل بن عبد الله التستري وهو في السادسة عشر من عمره، وبعد مضي عامين على هذه الصلة خرج من تستر وله ثمان عشر سنة إلى البصرة ومنها إلى بغداد حيث اتصل بكبار مشايخ الصوفية هناك"[3] ويتضح من هذا أن الحلاج كان منذ صغره ميول إلى الاتجاه الصوفي.

أما سبب إطلاق اسم الحلاج عليه فيقال "أنه كان يتكلم عن أسرار الناس وما في قلوبهم ويخبر عنها فسمي بذلك حلاج الأسرار (فصار الحلاج لقبه). وهناك رواية أخرى ترى بأنه دخل واسطا فتقدم إلى الحلاج وبعثه في شغل له فقال له الحلاج: أنا مشغول بصنيعتي. فقال: اذهب أنت في شغلي حتى أعينك في شغلك، فذهب الرجل فلما رجع وجد كل القطن في حانوته محلوجا فسمي بذلك الحلاج، وقيل كذلك إنه يتكلم في ابتداء أمره من قبل أن ينسب إلى ما نسب إليه على الأسرار، ويكشف عن الأسرار المريدين ويخبر عنها فسمي بذلك حلاج الأسرار، فغلب عليه اسم الحلاج. وقيل أيضا: أن أباه كان حلاج فنسب إليه"[4]. وفي هذا يقول المستشرق الألماني ماسينيوس: "أن البقعة التي ولد فيها كانت من أعظم مناطق النسيج في الإمبراطورية الإسلامية، وأن والده كان من عُمَّال النسيج ولهذا سمي حلاجا"[5]. إذن فتسميته بالحلاج تعلقت بعدد من القصص، منها ما يتعلق بتصرفاته وبعض مواقف حياته، وأخرى بمكان عيشه وغيرها من القصص.

---

[1]: أماني سليمان داود: الأسلوبية والصوفية دراسة في شعر الحسين بن منصور الحلاج، دار مجدلاوي عمان، ط1، 2002م، ص17.

[2]: ابن كثير (إسماعيل بن عمر): البداية والنهاية، تح: أحمد أبو ملحم، دار الكتب العلمية بيروت–لبنان، ط3، 1917م، ص323.

[3]: عبد الحكيم حسان: التصوف في الشعر العربي الإسلامي نشأته وتطوره حتى آخر القرن الثالث الهجري، تح: عقبة زيدان، دار نور دمشق سوريا، 2010م، ص323.

[4]: الحلاج: ديوان الحلاج ومعه أخبار الحلاج وكتاب الطواسين: تح: محمد باسل عيون السود، دار المكتبة العلمية بيروت–لبنان، ط2، 2002م، ص ص6، 7.

[5]: علي الخطيب: اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وابن عربي، دار المعارف –القاهرة، د ط، د س، ص176.

أما بالنسبة لحياته (الصوفية) فقد ابتدأت "منذ اتصاله بسهل ابن عبد الله التستري، وتلقيه عنه في مدينة تستر، وكان الحلاج في ذلك الحين فتى في السادسة عشر من عمره، وقد أخذ عن أستاذه شدة مجاهداته وحمله على نفسه"[1]، ولهذا كان هذا الأستاذ قدوة له إذ تعلم منه وأخذ عنه الكثير إلى أن تركه "وهو في العشرين وارتحل إلى البصرة حيث كانت الموالي الحارثية في البيضاء قد تحالفوا مع بني المهلب الأزديين، وذلك ليتلقى خرقة الصوفية من يد عمرو المكي(...)وفي نفس الوقت الذي ارتدى فيه الخرقة، تزوج بأم الحسين بنت أبي يعقوب الأقطع البصري، ولم يتزوج غيرها واستمر زواجها موَفَّقا حتى النهاية، فأثمر ثلاثة أبناء وبنتا واحدة على الأقل، وكان يكفل لهؤلاء معاشهم يفضل صهره"[2]، إلا أن هذا الزواج قد أوقعه في العديد من المشاكل، ولسبب مجهول "أثار هذا الزواج حفيظة عمر ابن عثمان المكي على الحلاج وعلى صهره، فبدأ الحلاج اتصاله بجنيد ابن محمد البغدادي وشكى إليه عمر ابن عثمان، فنصحه الجنيد بالصبر والأناة فصبر على ذلك مدة"[3]. إلا أن الظاهر من هذا الاتصال قد كان قصيرا فلم تطل مدته، فارتحل بعدها إلى مكة 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 رأس الكوز وقد أكل منه شيء يسير وشُرِب مقدار قليل(...)وحين عاد الحلاج من مكة بدى للناس في صورة رجل واثق من نفسه، وقد كثر أتباعه واختار الصوفية فلسفة له(...)وكان الحلاج في تلك الفترة قد بلغ مرتبة رفيعة من الشهرة"[4].ولهذا أخذ الحقد يلاحقه عند من في زمنه، إلا ان عمر ابن عثمان ظل يلاحقه بكتابته للكتب في بابه، ويتحدث عنه بالكبائر، مما أذى إلى مضايقة الحلاج فخلع لباس الصوفية ولبس قباء وبدأ يصاحب الناس العاديين، وذلك لتخلصه من مضايقة المكي وفراغه لأداء سبيله في أيسر حال من سبيله الأول.

وقد كان الحلاج لا يعرف الصوفية زيا أو انعزالا، وإنما كان ينظر إليها نظرة لجوء إلى العلم والمعرفة وسبيلا ضد النفس ودعوة إلى المساواة واتخاذ الحقائق سبيلا[5].

"وقد رأى الحلاج أن يقوم برحلته الأولى التي استغرقت خمس سنوات، فترك تستر إلى الأقاليم الشرقية، وقد قيل إنه قام بهذه الرحلة ليتعلم السحر، وقد أنطقوه وهو بذلك فقال المزين: «رأيت الحسين ابن منصور في بعض

---

[1]: عبد الحكيم حسان: التصوف في الشعر العربي الإسلامي، ص323.

[2]: عبد الرحمان بدوي: شخصيات قلقة في الإسلام، دار النهضة العربية –القاهرة، ط2، 1964م، ص ص 64، 65.

[3]: عبد الحكيم حسان: التصوف في الشعر العربي الإسلامي، ص324.

[4]: الحلاج: ديوان الحلاج ويليه أخبار الحلاج وطواسينه، تح: سعدي ضناوي، دار صادر –بيروت، ط2، 2008م، ص ص9، 10.

[5]: م ن، ص ص8، 9.

أسفاره فقلت له: إلى أين؟ فقال: إلى الهند، أتعلم السحر وأدعو به الخلق إلى الله عز وجل(...) وأياما كان فقد استغرقت رحلة الحلاج هذه سنوات خمسة رجع بعدها إلى فارس، وأخذ يتكلم على الناس ويدعو إلى اعتناق آرائه في التصوف، ويجمع حوله المريدين، ويصنف الكتب التي تُذيع آراءه بين العامة"[1].

وبعد هذه الرحلات التي لقي فيها نجاحا كبيرا، عاد من جديد ولبس ثياب الصوفية وشدَّ الرحال بعدها إلى مكة حاجا للمرة الثانية ومعه أربعمائة من المريدين، مارا في طريقه بالبصرة، "ثم استأنف الحلاج أسفاره، فقام ثانية برحلة كبرى أبعد من الأولى إلى بلاد الهند، حيث المانوية والبوذية بتركستان فوصلها بطريق البحر، وصعد في نهر السند وذهب من ملتان إلى كشمير، ومضى في طريقه صاعدا ناحية الشمال الشرقي حتى طرفا ماسين مع القوافل الأهوازية التي كانت تحمل إلى تلك الأصقاع الديباج المنسوج في طراز تستر، وتعود منها إلى بغداد بالورق الصيني الجميل المعروف بورق (ساسور)"[2]، وقد كانت هذه الرحلة أنجح من رحلته الأولى، فقد دعا فيها الخلق إلى الله وصنف لهم الكتب، وكان الاتصال بينه وبين أهل هذه المناطق مستمرا

"وقد حقق الحلاج من أسفاره بعض أهدافه، إذ كان يبتغي بث دعواه الصوفية وطريقته الحلاجية، وكان يبث في مريديه الرغبة في الحرية ورفض قهر المتسلطين وأصحاب الخراج، وكان اعتناؤه لشؤون الناس ومصالحهم وجرأته على فضح خبايا السياسة وتداعي الحياة الاجتماعية والسياسية قد جمع حوله الكثيرين وألب عليه أصحاب السياسة"[3]، فقد افتتن الناس به وبدأوا بالطعن عليه فدفعه هذا لأن يترك هذا الجو المضطرب فترة.

وبعدها اتجه الحلاج "سنة 294هـ/908م إلى مكة حاجا للمرة الثالثة وبقي هناك سنتين، ثم عاد إلى بغداد واستقر فيها مكرسا نفسه للوعظ العام، ويختار المواعضة والمواضيع الروحانية والميثافيزيقية الكبرى، وكان يعرض مذهبه ويؤكد أن غاية الكائنات جميعا، وليس الصوفي وحده، وهو الاتحاد مع الله؛ وهو اتحاد يتحقق بالحب ويحتاج الصوفي فيه إلى عمل إلهي تحويلي ينقل الموجود إلى وضعه الأسمى. غير أن هذه الأفكار العظيمة ما لبثة أن أثارت معارضة الناس له، فثمة معارضة الفقهاء، وهناك معارضة الصوفيين وتحفظ بعض الصوفية"[4]؛ إذ كان الفقهاء يرجعون مذهبه في الاتحاد الصوفي على أنه مزج بين الإله والإنسان وهذا لا يجوز، وأما السياسيون فينظرون إليه على أنه يقوم بنشر الفتنة بين الناس، أما الصوفيون فيرون أنه يرتكب أكبر حماقة بنشره لأسرار ومواضيع تخص الله بين الناس عامة، حيث كانت تلك المواضيع والأمور تتميز بالغموض والدهشة. كما أن هذه الفلسفة الصوفية

[1]: عبد الحكيم حسان: التصوف في الشعر العربي، ص ص340، 341.

[2]: علي الخطيب: اتجاهات الأدب الصوفي، بين الحلاج وابن عربي، ص181.

[3]: أماني سليمان داود: الأسلوبية والصوفية، ص19.

[4]: هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، تح: الإمام موسى الصدر الأمير، عامر تامر، دار عويدات بيروت –لبنان، ط2، 1998م، ص296.

لم ترد الفقيه محمد بن داود قاضي بغداد، "الذي أعد ما اعتقده الحلاج من علاقة إلهية بمثابة تنزيل من الله، كما أن الحب بنظر ابن داود مقصور على العلاقة الزوجية، وإطلاق العنان لمفهوم الحب عنده يؤدي إلى الضَّلال، وهذا ما أثار نقمة ابن داود وحدا به إلى رفع أمر الحلاج إلى القضاء لمحاكمته بتهمة الكفر"[1].

ومن هنا تبدأ محنة الحلاج التي تعتبر نقطة تحول خطيرة في تاريخ التصوف الإسلامي عامة وفي تصوف الحلاج بصفة خاصة، إذ تعتبر محنته تهمة لتصوفه ،وشارك في المحنة الكثير ممن كانوا يحملون الضغائن للحلاج باختلاف وظائفهم ومراتبهم في المجتمع، وكل واحد منهم كانت له أسبابه، فكثرة الأسباب وتعددت، لكن المحنة كانت واحدة والمصرع كان لابد منه، "وفي سنة 296هـ/908م انفجرت مؤامرة إصلاحية دبرها أهل السنة، واتهم فيها الحلاج بالتواطؤ وأُمر بالقبض عليه فنجا الحلاج والكرنبائي وذهب ليختفياني في بلدة سوس بالأهواز وهي مدينة حنبلية، وبعد ثلاث سنوات من تفتيشات الشرطة عنه بقيادة أحمد الخوتة و بتعضيض من أحد السنيين الكارهين له وهو «حامد» عامل «واسط» فقبض على الحلاج، وجيء به إلى بغداد حيث ابتدأت قضيته النهائية التي استمرت تسع سنوات"[2]، إذ تم القبض عليه سنة 301هـ "حيث جيء به إلى السجن بعد أن نودي عليه أنه أحد دعاة القرامطة. وسُلِّم الحلاج للوزير علي بن عيسى بن حراج القريب من الصوفية، إرضاء لخصوم الحلاج بسجنه وصلبه على جدع شجرة موثوقا بحبل ثلاثة أيام من الصباح حتى منتصف النهار ثم إعادته إلى السجن ووضع في رجليه ثلاثة عشر قيدا وصلت إلى ركبتيه، ورُوي عنه أنه كان يُصلي في تلك المحنة كل يوم وليلة أرف ركعة"[3]. وقد سُمح له خلال فترة سجنه بالاتصال بالسجناء، وذلك بسبب تعاطف عدد كبير من أركان الدولة معه.

أما بالنسبة للتهم التي تم من خلالها الحكم عليه، "فقد وُجهت إليه تُهم أربع توالى الرد عليه، منها قوله: (أنا الحق)، وتأويله معنى الحج عند عدم القدرة. ويظهر أن هذه التهمة الثانية كانت الأساس المباشر لإباحة دم الحلاج بناء على تسرع من القاضي المحقق وحرص من عابد بن عباس على سفك دمه، وقد لا تخلو المحاكمة من العنصر السياسي، فللحلاج آراء 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 المصادرة بعد القبض على الحلاج

[1]: الحلاج: ديوان الحلاج، تح: سعدي ضناوي، ص11.

[2]: علي الخطيب: اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وابن عربي، ص181.

[3]: الحلاج، ديوان الحلاج، تح: سعدي ضناوي، ص14.

صورة فيها اسم الله تعالى مكتوب على تعويج وفي داخل ذلك التعويج مكتوب علي عليه السلام"[1]، حيث كانت هذه الأمور سببا في القبض عليه وسجنه.

وهكذا "ابتدأت بداية نهاية قضية الحلاج التي استمرت تسع سنوات فقّدم إليه حامد ابن العباس، وكان قد قرر الانتقام نتيجة ما أشاعه الحلاج عنه كمحصل ضرائب قاسٍ فتوجه إلى الحلاج قائلا: ألست تعلم أني قضيت عليك بدور الراسبي وأحضرت فكيف ادعيت بعدي الألوهية؟"[2].

أما بالنسبة لحال الحلاج قبل الإعدام فقد حُكي أنه "بينما كان يساق إلى ساحة الحكم رقص وهو مكبل في أغلاله وترنم برباعيته في السكر الصوفي، ثم طلب من صديقه الشبلي أن يعطيه سجادة صلاته، وفي صلاته لمس مرة أخرى السر الفياض في أمر الاتحاد والانفصال بين المخلوق وبين الخالق، وعندما بدأت الجموع في إلقاء الحجارة نحوه ألقى الشبلي وردة –كما تقول الرواية–فزفر الحلاج، وعندما سئل لماذا يزفر قال: «إنهم لا يعلمون ما يفعلون، أما هو فكان ينبغي أن يعلم»، (...) وكان أخر كلام الحلاج: «حسب الواحد إفراد الواحد له»؛ أي أن يتلاشى وجود المحب في طريق المحبة، وهذا هو عين التوحيد الخالص الذي دفع المحب دمه ثمنا له"[3].

وهكذا فقد انتهت محاكمة الحلاج بصلبه أمام الملأ في بغداد "وقد كانت قصة صلبه من القصص الخالدات على مر الزمن، وكان جلده وشجاعته مما ينذر أن يوجد له مثال رغم بشاعة الطريقة التي نفذ بها حكم الصلب فيه، فقد ضُرب السياط أولا فما أن تأوه، ثم قُطعت يده ورجله، فلما أدرك اصفرار وجهه من شدة النزف شال بذراعه على وجهه فخضبه بالدم حتى يخْفيَّ اصفراره، ثم قُطعت يده الثانية ورجله الثانية ثم حُزر رأسه، وأُحرقت جثته، وذرى رمادها في ماء دجلة"[4].وقد روى في هذا الصدد فريد الدين العطار هذه الرواية قائلا: "مسح الحلاج وجهه بيديه المبتورتين دما، حتى تلطخ وجهه وساعداه بالدم فقالوا له: لما فعلت ذلك؟ قال: لقد ذهب من جسمي دم كثير وأعلم أن وجهي قد اصفر وقد تظنون أن اصفراري نتيجة للخوف فمسحت وجهي بالدم حتى يكون في نظركم محمرا، فحمرة خد الرجال لا تكون إلا بدمائهم، فقالوا له: عندما حمرة وجهك بالدم لما لطخت ساعديك أيضا؟(...) فأجاب: أتوضأ"[5].

فقصة مصرع الحلاج تصلح لأن تكون مسرحية تراجيدية بطلها استشهد في سبيل الله وفي سبيل الوصول إليه، إذ مات الحلاج راضيا في سبيل الوصول إلى ربه حيث كان يقول وهو يموت

---

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

[2]: ابن زنجي (محمود الهندي): ذكر مقتل الحلاج، دار قباء –القاهرة، د ط، 1998، ص15.

[3]: أنّا ماري شيمل: الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، منشورات الجمل، كلومبيا –ألمانيا، ط1، 2006م، ص ص80، 81.

[4]: عبد الحكيم حسان: التصوف في الشعر العربي، ص343.

[5]: ابن زنجي: ذكر مقتل الحلاج، ص ص23، 24.

اقتلوني يـا ثُقـــاتي

إنَّ في قتلي حيـــاتي

وفي الأخير نختم حياة الحلاج بهذه الجملة التي قالها حافظ الشيرازي وقد أُعجب بالحلاج إلى حد التمجيد: لن يموت أبدا من يعيش قلبه بالعشق. وستظل صفحة الحلاج صفحة مشرقة في الثرات البشري.

ورغم موت الحلاج إلا أن أفكاره وتعاليمه وإلهاماته الخاصة بفلسفته الروحية قد حفظت في كتب كثيرة ومتنوعة وهذا ما سنتطرق إليه لاحقا.

## المبحث الثاني –عصر الحلاج وزمانه:

يتأثر الإنسان عادة بالظروف المحيطة به ويؤثر فيها، فالعصر الذي يعيش فيه المفكر له الأثر الكبير على شخصيته، فإذا كان العصر فاسدا يُفسد الإنسان، وإن كان صالحا يصلح الإنسان، وقد يكون التأثير عكسيا بمعنى قد يكون العصر فاسدا فيدفع إلى التفكير الجدي للإصلاح. ومن أجل هذا وجب علينا أن نوجز كلامنا عن العصر الذي عاش فيه الحلاج.

تميز عصر الحلاج بأحوال وظروف على مختلف الأصعدة سياسية واجتماعية وفكرية، فمن الناحية السياسية "نجد أن الدولة انتقلت من سياسة المركزية إلى اللامركزية في نظام الحكم، إذ لم تعد الخلافة قادرة على أن توازِن بين نفوذها في بغداد ونفوذها في أقاليم الدولة البعيدة."[1]، ويبدأ هذا العصر بخلافة «المتوكل» الذي لم يكن حصوله على الخلافة وليد خطة من قبل هو وأتباعه. بل جاء بعد اختياره من بين مجموعة من الأسماء التي كانت مرشحة للخلافة، وذلك بعد موت الواثق وبعد رفض القائد وصيف تعيين ابنه محمد ابن الواثق خليفة وذلك بسبب صغر سنه[2]. وعلى هذا الأساس إذن يتبين لنا أن المتوكل لم يكن تمكنه من الخلافة وليد خطة من قبل، بل جاء نتيجة اختياره من بين القوائم التي كانت مرشحة للخلافة، وقد حصل هذا بعد موت الواثق، ورفض القائد تعيين ابنه بسبب صغر سنه. ولهذا يُعد المتوكل "سنيا متشدداً. والفرس كما نعلم، متشيعون مغرقون في التشيع فأوغل في دربهم والتنكيل بهم، فخلت له السلطة، فطغى هؤلاء في البلاد، وأكثروا فيها الفساد، وسيطروا على الخلافة والدولة سيطرة كاملة متجبرة، وتوالى حكم الخلفاء في هذا العصر على النحو التالي:

(المتوكل على الله: 232هـ – المنتصر بالله: 247هـ – المستعين بالله: 248هـ – المعتز: 252هـ – المهتدي: 255هـ – المعتمد على الله: 256هـ – المعتضد بالله: 279هـ – المكتفي: 289هـ – المقتدر:295هـ)"[3].

فمن بداية حكم المتوكل نجد أن خلافته نقطة تحوّل من عهد القوة والسيطرة الذي شهده العصر العباسي الأول إلى عهد الضعف والتقهقر الذي عرفه العصر العباسي الثاني أو ما يعرف بالعصر التركي، الذي تضافرت حوله أسباب كثيرة أدت به إلى الضعف، ومن بينها نفود الأتراك.

"وقد بدأ العنصر التركي يتغلغل في جسم الدولة العباسية منذ أيام الخليفة المأمون الذي استكثر من الأتراك في جيشه، ثم بلغ المعتصم في ذلك واستخدمهم في قيادة الجيوش وفي الإدارة. ويعتبر المعتصم بحق أول من أدخل

[1]: هشام باغي وآخرون: تاريخ الأدب العربي، دار الشركة العربية المتحدة للتسويق والتوريدات –القاهرة، ط1، 2010م، ص159.

[2]: يراجع: فاروق عمر فوزي: الخلافة العباسية عصر القوة والازدهار، دار الشروق للنشر والتوزيع، ط1، 2003م، ج1، ص287.

[3]: محمد عبد العزيز الموافي: حركة التجديد في الشعر العباسي، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع –القاهرة، ط6، 2007م، ص ص26، 27.

الأتراك في ميدان السياسة، إذ كان متأثرا في ذلك بأمه التركية، وفي عهده زاد نفوذ الأتراك بحيث اضطر الخليفة إلى تأسيس مدينة لهم-مدينة سامرا-في سنة 221هـ، ثم استفحل أمر هؤلاء الأتراك حيث أصبح في أيديهم عزل وتولية الخلفاء، فقد حرضوا محمد المنتصر بن المتوكل على قتل أبيه، فهجم عليه بغلمان من الأتراك كان قد أوطأهم على قتله، فقتلوه 247هـ. فلما تولى المنتصر الخلافة وأحس باستبداد الترك، سبهم ولقبهم بقتلة الخلفاء فدسُّوا له السم فمات"[1]. ومما أدى إلى زيادة تغلغل الأتراك أكثر وهو ظهور نفوذ الخدم، حيث كان الأتراك ينشؤون صداقته بين الولاة وخدمهم، مما يؤدي إلى تدخل الخدم في قرارات الولاة من أجل إنقاص هيبة العباسيين كما كان لنظام ولاية العهد اليد الفعالة في ضعف هذا العصر، حيث كان من نظامه تعدد الخلافة من خلافة مناصرة العرب للأمين، وخلافة مناصرة الفرس للمأمون، مما أدى إلى زيارة نفوذ الفرس بعد مقتل الأمين، وهذا ما جعل خلافة العرب تنهار. بالإضافة إلى تدخل النساء في أمور الدولة وصرف شؤونها، بحيث كان الخليفة يرجع إلى أقوالهن ويأخذ بآرائهن، وكان لهن السطوة على أولادهن من الخلفاء، وقد أدى تدخل النساء في أمور الدولة -في نفس الفترة-إلى ضعفها وحرمانها من وزرائها الأكفاء[2]."

واتضحت هذه الظاهرة في عصر المقتدر حيث تدهورت الخلافة في عهد المقتدر بسبب صغر سنه وعدم قدرته على إدارة الدولة وزيادة تدخل الطُغْمَة العسكرية، هذا إضافة إلى تدخل حرم والحاشية في شؤون الحكم"[3]. ويتبين لنا من خلال عصر المقتدر أنه لم يكن قادرا على إدارة شؤون الدولة فهو لم يكن بالغا وواعيا، حيث كانت الخلافة في عصره متدهورة مما أدى إلى زيادة تدخل الطغمة العسكرية، وهذا كله كان سبب صغر سنه. وعندما شب الضعف "في جسم الدولة عجز الخلفاء عن الإحاطة بملكهم الواسع، فانصرف ولاتهم إلا جمع المال وحبسه عن أصحابه، فضجَّ الناس، وعمد الخلفاء إلى أنواع من الاغتيالات. وكان نتيجة ذلك عصيانا واضطرابا وثورات وفتنا، ولعل أخطر ما واجهه العباسيون ثورات العلويين الذين تنكروا لهم كما تنكروا للأمويين. فلما أنس العلويون الضعف في بني العباس راحوا يؤسسون الممالك في الأماكن البعيدة، فكان منهم الأدارسة في المغرب الأقصى والفاطميون في مصر، والقرامطة بالبحرين. ولقد أقبل الناس على قبول دعوتهم، فما أن أطل العصر العباسي الثالث إلا وكانوا هم المسيطرين على معظم الدويلات"[4]. وقد أدت هذه الحقبة الفوضوية التي تحكم فيها زمرة من القادة العسكريين الترك أو عناصر أخرى بأمور الدولة إلى ظهور صراعات سياسية، ونشوء حركات مهمة على

[1]: عبد العزيز سالم: دراسات في تاريخ العرب، دار الناشر مؤسسة شباب الجامعة الإسكندرية، د ط، د س، ج3، ص9.

[2]: يراجع: جورج غريب: الموسوعة في الأدب العربي العصر العباسي نماذج شعرية محللة، دار الثقافة بيروت –لبنان، د ط، د س، ص ص19، 20.

[3]: فاروق عمر فوزي: الخلافة العباسية السقوط والانهيار، دار الشروق للنشر والتوزيع، ط1، 2003م، ج2، ص57.

[4]: جورج غريب: الموسوعة في الأدب العربي، ص ص20، 21.

المسرح السياسي: مثل حركة الزنج التي قام بها الرقيق المستخدمون في اصطلاح الأراضي وانضمت إليهم طائفة من عبيد القرى والمدن المجاورة الذين أثاروا الرعب والفزع في حاضرة الخلافة العباسية وهددوا كيانها، وذلك بقيادة رجل فارسي يدعى علي بن محمد الذي كان يدعي المغامرة والطموح والعلم بالغيب وصفات النبوة، وجلب الزنوج إليه على أساس أنه المهدي المنتظر الذي جاء ليملأ الأرض عدلا بعد أن ملئت جورا، فدعا إلى تحرير العبيد واستمال قلوبهم حتى أنهم تركوا أسيادهم واتبعوه وكان لهؤلاء الزنوج أسبابهم التي دفعتهم إلى التخلي عن أسيادهم منها أنهم كانوا يشتغلون في إقليم العراق الجنوبي ويتميز بكثرة مستنقعاته، بشبكة من المجاري المائية لتخللها أرض ملحمة تحتاج إلى أيد عاملة كثيرة لكسحها وإعدادها للزراعة، وكانت هذه الجماعات من الزنوج تقوم بهذه المهمة دون أن تتقاضى أجرا على ذلك، بل كانوا يعيشون على ما يقدم إليهم من دقيق وتمر، وقد بدأت هذه الثورة عام 255هـ/869م، ألقت خلالها الرعب في العراق لسنوات بكاملها، حتى انتهت سنة 270هـ/883م[1].

وقد خرجت هذه الحركة اقتصاديات الدولة وساعدت في نشوب عدة ثورات داخلية منها انتفاضة القرامطة: والتي تعتبر انتفاضة اجتماعية آراؤها مزيج من عقائد مختلفة منها عقيدة الإسماعيلية التي كانت ملتفة حول إسماعيل بن جعفر الصادق، الذي جلب إليه الكثير من المريدين، كما استطاع أحد دعاة الإسماعيلية وهو عبد الله بن ميمون القداح أن يكسب إليه حمدان بن الأشعث الملقب ب «قرمط» الداعي إلى حركة القرامطة. التي استهدفت ضرب النظام العباسي محاولة قلب النظام الاجتماعي والاقتصادي السائد، وإنشاء نظام اقتصادي واجتماعي يحقق على حد زعمهم المساواة الاجتماعية وهذا نظرا لوجود تضارب حاد بين مصالح الأفراد بين الغني والفقير، وبين القوي بثروته والضعيف بحرماته، فكان هدفها إذن هو تغيير أساليب الحكم المهيمنة ومبادئ الأنظمة وتطبيق مبدأ اشتراكية المال بين الأفراد. وقد امتدت هذه الحركة إلى بلاد الشام، حيث اشتدت فعاليات القرامطة في بادية الشام سنة290هـ واتجاه غاراتها إلى العراق، وحرصوا دمشق واستولوا على حمص وضواحيها، وهددوا إقليم الحجاز وقطعوا الطريق بين العراق والبحرين، مما كلفت هذه الانتفاضة للخلافة العباسية الكثير من الأرواح والأموال للقضاء عليها[2].

وبالإضافة إلى هذا نجد ثورة الخوارج، التي اتخذت استراتيجية جديدة في العصر العباسي الثاني، حيث انتشرت فعاليتها في كال من إيران وفارس وكرمان وخراسان والأهواز وسجستان وبعض مناطق ما وراء النهر التي رفعت شعارات معادية للخلافة العباسية أدت إلى اضطراب في الأمن والاستقرار، مما أدى إلى نشوء جماعات من

[1]: يراجع: فاروق عمر فوزي: الخلافة العباسية السقوط والانهيار، ص33.

[2]: يراجع: م ن، ص ص 50، 51، 52.

السكان المحليين نظموا أنفسهم لمجابهة الخوارج والتصدَّي لهم وكان من رؤسائهم يعقوب بن الليث الصفار، وعبد الرحمان بن عمار المطلوعي[1].

كما تغيرت الحياة الاجتماعية في العصر العباسي تغيرا واضحا عمَّا كانت عليه في العصور السابقة، وامتزاج الشعوب والثقافات المختلفة تحت لواء الدولة الإسلامية، فقد امتزج العرب والأتراك والفرس وغيرهم من الشعوب التي ارتبطت بالدين الإسلامي، كما أخذت هذه الثقافات تتفاعل مع بعضها لتشكل مع الثقافة العربية ثقافة صلبة وقوية هدفها القيام على بناء مجتمع جديد يقوم على التنوع والتفاعل، ومن هذا التغير في المجتمع العباسي كثرة الازدواج بين العرب وغيرهم من العناصر غير العربية مما أدى ذلك إلى نشوء جيل يحمل عمومة عربية وخؤولة فارسية أو تركية أو رومية، يؤدي إلى تغيير في معالم السلوك والآداب الاجتماعية[2].

إلا أن ضعف وفساد المجتمع من الناحية السياسية والاجتماعية وما ترتب عنه من اضطراب على جميع المجالات لم يمنع من حدوث تقدم من الناحية الفكرية، حيث شهدت الحياة الفكرية في العصر العباسي نشاطاً لم تشهده الحياة العربية من قبل، حيث يقف وراء هذا النشاط عوامل عدة أهمها:

امتزاج كم هائل من الحضارات في نسق الثقافة العربية الإسلامية مثل الثقافة التركية والهندية والفارسية وغيرها من الثقافات، حيث أن هذا الامتزاج من الثقافات وتفاعلها مكنه من إنشاء أنشطة علمية وفكرية، حيث تأثرت الشعوب بعضها ببعض في الآداب و الأفكار واللغة والمعتقدات والفنون وغيرها، حيث انتقل هذا التأثر من الآباء إلى الأولاد وانتقل عبر الأجيال، فأخذوا ينقلون عن اللغة العربية وينقلون إليها، فوجدت الثقافة العربية نفسها أمام كم هائل من الثقافات وقام بتعلم لغاتها المختلفة، كما قام أبناء الشعوب الذين دخلوا الإسلام إلى تدوين حركة كبيرة كان أساسها اللغة العربية، وأصولها النحوية، كما لعبت الترجمة دوراً كبيراً في ازدهار الحركة الفكرية في العصر العباسي إذ نقلت الكثير من المجالات المتخصصة في علوم الفرس واليونان، ومن المترجمين نذكر ثابت بن قرة، وإبراهيم بن سنان في حرَّان ومن أشكال الحركة العقلية القيام بإنشاء وإعداد العديد من المكتبات والمراكز في كثير من المناطق كالبصرة ومصر وبغداد ومكة والمدينة، مما أدى إلى ظهور الكثير من المؤرخين والجغرافيين والنحويين و الأدباء والفلاسفة[3].

أما في التصوف فقد أخرج العصر خير طائفة من الصوفية نذكر منهم: "الحارث المحاسبي(ت243هـ) سيد المحدثين عن دقائق ورقائق المحاسبة والمراقبة، وذو النون المصري(ت245هـ)أكبر المتكلمين عن أسرار المقامات

[1]: يراجع: فاروق عمر فوزي: الخلافة العباسية السقوط والانهيار، ص 45.

[2]: يراجع: هشام باغي: تاريخ الأدب العربي، ص161.

[3]: يراجع: م ن، ص164، 165.

والأحوال، وأبو اليزيد البسطامي(ت264هـ) بتعليقاته وإلهاماته في مقامي الحب والفناء، أبو سعيد الخراز(ت277هـ) أستاذ مدرسة السلوك القلبي والخلق المثالي، وسهل بن عبد الله التستري(ت283هـ) مربي العارفين القانتين، وشيخ الطائفة وإمامها أبو القاسم الجنيد(ت297هـ) الحجة الذائق، الواصل في مقام التمكين وأخيرًا الشهيد الحسين بن منصور الحلاج الذي بلغ به التصوف كما يقول ماسنيون أقصى درجات الفنية، وتحقق فيه الرمز الأعلى للصوفي، المحب الفاني"[1]. فقد عبد ربه سبحانه وتعالى عبادة حارة مضيئة أحاطت بحياته وبثق فيها مذاقات وإلهامات، وعرفت على عين قلبه صورًا من التجليات والمشاهدات، "إذ يعد من ألمع الشخصيات التي تمثل الصوفية بما لا يقبل الشك. فقد تجاوزت سمعته دائرة النخبة من المسلمين الروحانيين الضيقة، كما دَوَت مأساة سجنه ومحاكمته في بغداد مثلما دوى استشهاده في سبيل الإسلام الصوفي في الأفاق"[2].

وقد جاء الحلاج بكل ما في قلبه وروحه من أشواق وإشراق على معارف وعلوم عصره من تصوف وتوحيد وغيرها، "ليعرض علينا أفاقا قلبية، ومعارج روحية، وألوانا من الحب الإلهي وإلهاماته، وما فيه من شوقٍ ووجد وعذاب وحرقة، وتقلب في ملكوت المشاهد والأنوار، لا نراها عند غيره، فلقد انبثق الحب الأعلى الحب الأعظم في قلبه ووجدانه وحسه ودمه وكيانه، فأذهله وحيره وأفناه عمن سواه حتى لنراه في أسواق بغداد بقامته الفارغة ولونه الأسمر الجميل، وسمته المهيب، ومنطقه الساحر، وهو يهيم على وجهه، وقد صرعه حبه وهو يصيح: «يا أهل الإسلام. أغيثوني فليس أي الله يتركني لنفسي فأتهنَّى بها وليس يأخذني من نفسي فأستريح منها، وهذا دلال لا أطيقه...»"[3].

ومن هنا كان الحلاج في نظر الخلافة العباسية هو الزعيم الصوفي الذي يهدد سلطانها ونفوذها. ويؤلب الجماهير ضد مظاهر الترف والإسراف في محافلها.

[1]: طه عبد الباقي سرور: الحسين بن منصور الحلاج شهيد التصوف الإسلامي، ص ص29، 30.

[2]: هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص294.

[3]: طه عبد الباقي سرور: الحسين بن منصور الحلاج شهيد التصوف الإسلامي، ص30.

## المبحث الثالث –مؤلفاته وآثاره:

لقد ألف الحلاج مؤلفات كثيرة نذكر أولاً كتابه الطواسين، "الذي وضع في ثناياه تفاصيل فهمه لحال الصوفية حيث يقول في طاسين الفهم: «إفهام الخلائق لا يتعلق بالحقيقة، والحقيقة لا تتعلق بالخليقة، الخواطر علائق، وعلائق الخلائق لا تصل إلى الحقائق»"[1].

وقد أثبت محمود الهندي المعروف بابن زنجي في كتابه ذكر مقتل الحلاج[2]. مؤلفات الحلاج وعددها أربعة وخمسون كتاباً نذكر منها على سبيل المثال ما يلي:

-"كتاب طاسين الأزل والجوهر الأكبر والشجرة الزيتونة النورانية.

-كتاب الأحرف المحدثة والأزلية والأسماء الكلية.

-كتاب الظّل الممدود والماء المسكوب والحياة الباقية.

-كتاب حمل النور والحياة والأرواح.

-كتاب الصيهور في علم الحروف والطلسمات والكمياء.

-كتاب تفسير قل هو الله أحد.

-كتاب الأبد والمأبود.

-كتاب قران القرآن والفرقان.

-كتاب خلق الإنسان والبيان.

-كتاب كيد الشيطان وأمر السلطان.

-كتاب الأصول والفروع.

-كتاب سر العالم والمبعوث.

-كتاب العدل والتوحيد.

-كتاب السياسة والخلفاء والأمراء.

-كتاب علم البقاء والفناء.

-كتاب شخص الظلمات.

-كتاب نور النور.

---

[1]: ممدوح الزوبي: معجم الصوفية أعلام طرق مصطلحات تاريخ، دار الجيل بيروت –لبنان، ط1، 2004م، ص139.

[2]: يراجع: ابن زنجي: ذكر مقتل الحلاج، ص96.

-كتاب المتجليات.

-كتاب الهياكل والعالَم والعالِم.

-كتاب مدح النبي والمثل الأعلى"[1].

وإضافة إلى هذه الكتب الذي ذكرها ابن الزنجي نجد:

-"كتاب مواجيد الفعارفين.

-كتاب التوحيد.

-كتاب الصدق والإخلاص.

-كتاب اليقظة وبدء الخلق.

-كتاب القيامة والقيامات.

-كتاب الكبر والعظمة.

-كتاب الصلاة والصلوات.

-كتاب خزائن الخيرات أو الألف المعطوف والألف المألوف.

-كتاب خلائق القرآن والاعتبار.

-كتاب الأمثال والأبواب.

-كتاب اليقين.

-كتاب النجم إذا هوى.

-كتاب الذاريات ذرواً.

-كتاب في أن الذي فرض القرآن لرادك إلى معاد"[2].

كما نجد أيضا:

-"كتاب العين.

-كتاب الدرة، إلى نص القشوري.

-كتاب السياسة، إلى الحسين بن حمدان.

-كتاب هو هو.

-كتاب كيف كان وكيف يكون.

---

[1]: ابن زنجي: ذكر مقتل الحلاج، ص96.

[2]: ابن النديم (محمد ابن إسحاق): الفهرست، تح: رضا تجدد، دار المسيرة بيروت، ط3، 1988م، ص128.

-كتاب الوجود الأول.

-كتاب الكبريت الأحمر.

-كتاب السمري وجوابه.

-كتاب الوجود الثاني.

-كتاب لا كيف.

-كتاب الكيفية والحقيقة.

-كتاب الكيفية بالمجاز"[1].

وإضافة إلى هذه الكتب نذكر ديوانه "وأوَّل من جمعه المستشرق الفرنسي لويس ماسينيوس في باريس عام 1955م، كما اهتم بنشر أخباره بالاشتراك مع بول كراوس في كتاب سمَّاه أخبار الحلاج أو مناجيات الحلاج، ونشره في باريس سنة 1936م وأعاد السيد عبد الحفيظ بن محمد مدني هاشم نشر أخباره وطواسينه ومجموعة من شعره سنة1970م، ثم أعاد الدكتور كامل مصطفى الشبيبي نشر ديوانه محققا سنة 1974"[2].

وعلى الرغم من كثرة هذه المصنفات إلا أن أغلبها مفقود، والملاحظ عليها يدرك بأن الحلاج كتب في جميع فروع الفكر الإنساني من فقه وكلام وفلسفة وتصوف وحتى في السياسة. وهذا إن دلَّ على شيء فإنما يدل على أن الحلاج كانت له اهتمامات مختلفة.

[1]: الحلاج: ديوان الحلاج، تح: محمد باسل عيون السود، ص16.

[2]: الحلاج: ديوان الحلاج، تح: سعدي ضناوي ص21.

# الفصل الثالث: الشعر الصوفي في عصر الحلاج

## المبحث الأول: مسار الشعر الصوفي قبل الحلاج

## المبحث الثاني: أهم شعراء صوفية في زمن الحلاج

## المبحث الأول –مسار الشعر الصوفي قبل الحلاج:

لقد تنقل الشعر الصوفي في أطوار كثيرة؛ إذ كانت النزعات الروحية عبارة عن تدينٍ عاديٍ ثم تطورت وبدأت في الظهور في ثوب الآراء، والمذاهب الصوفية التي عرفها القرن الثالث، والتي بدت في قالب شعري له طابعه الخاص، وخصائصه التي تميزه إلى حد كبير عن الشعر العام من جميع النواحي.

فقد تميز منتصف القرن الأول بوجود فن خاص يقوم بالتعبير عن الحياة الروحية، لكنه كان يتميز عن الشعر العام من حيث الموضوع فقط أما الشكل فقد بقي نفسه.

"فقبيل الإسلام، ظهرت في جزيرة العرب ظاهرة دينية، كانت هي وبعض الظواهر الأخرى دلالات واضحة على ما عم على سكان الجزيرة من قلق ديني، وانتظار لدين جديد يأخذ بهم من ظلام الحيرة إلى نور اليقين، هذه الظاهرة هي تلمس دين إبراهيم أبي العرب. وقد سمي هؤلاء الباحثون عن دين أبيهم الأول بالمتحنفين، نسبة إلى الحنيفية، وهي دين إبراهيم، وقد كان هؤلاء المتحنفون هم المعبرين عن حيرة الجزيرة العربية في تلمس الإيمان واليقين، لما طبعوا عليه من دقة حس وشفافية الروح.

ولم يكن هؤلاء المتحنفون يسيرون في تعبدهم، ونكسهم على طريقة مرسومة وأنظمة واضحة ولكن كل واحد منهم اتخذ لنفسه طريقة خاصة في التأمل، والزهد والإعراض عن الدنيا وما فيها من ملذات وزخرف."[1]، وكان من بين هؤلاء المتحنفين شعراء عبروا عن مسائل دينهم، وعقيدتهم ومن هؤلاء الشعراء نذكر: زيد بن عمر بن نفيل، وهو ابن عم عمر بن الخطاب الذي من شعره:

"وأَسْلَمَت وَجْهِي لِمَن أَسْلَمَتْ

لَهُ الأَرْضُ تَحْمِلُ صخْراً ثِقَالاً

دحــاها فَلَمَـــا رآها اسْتَوت

على الماء أرمي عَلَيهَا الجِبالا

وأَسْلَمْتُ وَجْهِيْ لِمَنْ أَسْلَمَتْ

لهُ المــزْنُ تَحْمِلُ عَذْبــا زُلالاَ

إذَا هِيَ سِيقَت إلى بَلْـــــدةٍ

أطاعت فَصَبَّتْ عَلَيهَا سِجَالا

[1]: عبد الحكيم حسان: التصوف في الشعر العربي، ص ص111، 112.

وهو شعر أشبه ما يكون بآيات بدءِ الخلق في القرآن الكريم"[1].

وهذا الشاعر وغيره من الشعراء المتحنفين قد تناولوا مسائل الدين، والعقيدة، وعبروا عن نزاعاتهم الروحية بطريقتهم المختلفة هذا من ناحية، "ومن ناحية أخرى فإن نهضة الشعر العربي في النصف الثاني من القرن الأول، بعد فترة الركود التي عاناها من ظهور الإسلام قامت على استيحاء التقاليد الجاهلية في الشعر؛ لأن في هذه التقاليد من القوة والأصالة ما يجعلها صالحة لأن تكون أسسا قوية لبناء الشعر في العصر الأموي(...) فقد كانت الحياة الروحية الإسلامية من القوة والانعزال عن الحياة العامة بحيث تكون جديرة بفن شعري خاص يقوم على التعبير عنها، ومن ثم ظهر «شعر التدين»، وأصبح للحياة الروحية فن شعري مستقل يعبر عنها لأول مرة في تاريخ الشعر العربي، غير أن هذا الاستقلال موضوعي لا شكلي أي أن هذا الفن له مميزات خاصة تميزه عن الشعر العام، وهذه المميزات متصلة بموضوعه لا شكله"[2].

أما بالنسبة لهذه المميزات فتتمثل في النقاط الأتية:

"1-تمثيله للحياة الروحية التي سادت في القرن الأول الهجري وبخاصة في نصفه الثاني، تلك الحياة التي كانت لها طابعها الخاص الذي يميزها عن الحياة العامة، والتي كان من أهم صفاتها السلبية، وعدم المشاركة في الشؤون العامة.

2-غلبة العنصر العاطفي في هذا الفن على العنصر العقلي.

3-انحصار أغراضه في دائرة يرضى عنها الدين؛ كالوعظ، والحكمة، والأخلاق.

4-غلبة صفة التعويض على هذا الفن؛ فإنه يعتبر دائما أدب أولئك الذين يأملون في الآخرة ما فاتهم في الدنيا.

5-انعدام العنصر السياسي والنزعة الحزينة؛ فإنه الشعر الشيعي وشعر الخوارج لا يدخلان ضمن مفهوم هذا الفن"[3].

إلا أن الحياة الروحية لم تظل على ما كانت عليه في القرن الأول؛ بل أخذت تتطور بمرور سنوات القرن الثاني، وأخذت في الاستقرار والتعمق، فتطور شعر التدين الذي عرف في القرن الأول إلى شعر الزهد، ولا شك أن هذا اللون الذي أسسه الاعتدال والتوسط بين العقيدة الدينية وتكاليفها والنشاط الدينوي ومطالبه والذي جوهره النسك والإيثار والسمو، "فهو في مدلوله اللغوي يعني: الرغبة في الدنيا والعزوف عنها وبمعناه الاصطلاحي: أي الإعراض الإرادي عن الدنيا بقطع العلائق، وترك الخلائق، وتخلية القلب من طلب الدنيا، وحمل النفس صورا من

[1]: عبد الحكيم حسان التصوف في الشعر العربي، ص114.

[2]: م ن، ص398.

[3]: م ن، ص165.

العبادة التي تنتهي إلى الغلو، والتشدد الذي نها عنه الإسلام، واعتبره القرآن خروجا عن القصد والصراط المستقيم"[1]، أي أن الزهد يعني الابتعاد عن الدنيا بإرادة الزاهد دون ضغط أو ما شابه.

أما الشيخ يحيا بن معاد رحمه الله تعالى فقد قال: "الزهد في ثلاثة أشياء: القلة، والجوع، والخلوة"[2]، فالشيخ هنا يقصد بالقلة الاستمتاع بأقل شيء ممكن في الدنيا. أما الجوع فهو يرى بأنه لا بأس من أن يتناول الزاهد قدر قليل من الطعام؛ إذ أن إجاعة البطن علاج لكسر شهواتها. أما بالنسبة للخلوة أن يعزل الزاهد نفسه من الآخرين من أجل تزكية النفس وكبح جماحها.

"فالزهد يتجلى في النأي عن متع الدنيا، ولذاتها وشهواتها من مأكل وملبس ومسكن وجاهٍ ومال وسلطان وربما وجدنا المثل الأعلى للزهد عندهم في قول السري السقطي (ت 254هـ/868م): «لا تأخذ من أحدا شيئا ولا تسأل أحدا شيئا، ولا يكن معك ما تعطي منه أحدا شيئا». ومن هنا كان ارتباط الزهد بالفقر ونعت الصوفية أنفسهم بلقب الفقراء، وقد عبر أبو تراب النخشبي (ت 245هـ/859م) عن كمال الزهد عند الصوفي في قوله: «الفقير قوته ما وجد ولباسه ما ستر ومسكنه حيث نزل»"[3]، أي أن الزاهد يتجسد زهده في قناعته ورضاه بأشياء قليلة من متاع الدنيا.

"لكن لما كان جنس الزهد في الفقر أغلب، صار الفقر في اصطلاح كثير من الناس عبارة عن طريق الزهد وهو جنس التصوف، فإذا قيل هذا فيه فقر أو ما فيه فقر لم يرد به عدم المال، ولكن يراد به ما يراد باسم الصوفي من المعارف والأحوال والأخلاق والآداب ونحو ذلك"[4]، ولهذا يمكن أن نتساءل: "أيكون الرجل زاهدا وله مال؟ فأجاب كل من سفيان بن عينية، وسفيان الثوري على هذا السؤال بالإيجاب، واشترط ان يصبر إذا ابتلى، ويشكر إذا أنعم عليه. من هنا يتضح خطأ قصر مفهوم الزهد على الزهد في المال وحده، وربما يرجع ذلك إلى تأثر المستشرقين بنظرية الزهد الرهبانية، حيث يقطع الراهب صلته بالحياة الدنيوية.

أما الزهد الإسلامي فإنه يختلف عن ذلك تماما، وسنرى زهد المجاهدين، وزهد الأمراء، وزهد الفقهاء، فمن الزهاد من كان من كبار المجاهدين، عمر بن عبد العزيز، ومنهم أمثال الحسن البصري(...) هؤلاء اللذين مأوا العالم الإسلامي فقها وتفسيرا وحديثا ومواعظا(...) فنظرة المسلمين كانت تختلف بلا شك اختلافا جذريا، إذ إن

[1]: عرفان عبد الحميد فتاح: نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، دار الجيل بيروت، ط1، 1993م، ص39.

[2]: يحي بن معاذ الرازي: جواهر التصوف، تح: سعيد هارون عاشور، مكتبة الآداب القاهرة، ط1، 2002م، ص137.

[3]: محمد بن الطيب: إسلام المتصوفة، دار الطليعة بيروت –لبنان، ط1، 2007م، ص20.

[4]: ابن تيمية: الصوفية والفقراء، دار المدني للطباعة والنشر والتوزيع، د ط، د س، ص39.

مقاييس التقدم والنجاح عندهم هي ضرورة اتفاقها في معايير الحياة الإسلامية، أي هل تجوز رضى الله، أم تخالف شريعته؟"[1]

وقد كان للإسلام مفهوم خاص بالنسبة لزهد، فهو يبعد فكرة الفقر في الزهد، لأن هذا الأخير في نظره ليس رمزا للفقر، فقد يكون الإنسان غنيا وفي نفس الوقت زاهدا، كما كان الحال عند عثمان بن عفان، حيث كان غنيا وزاهدا في الوقت نفسه، وكان لا يبخل المجتمع من غناه، وكذلك الحال بالنسبة لعبد الله بن عون الذي كان من كبار الأغنياء، إذ كان يخرج من تجارته ربحا وافرا، وكان أحد صوفية الزهد الإسلامي.

فالزهد في الإسلام يعني أن يكون الإنسان بعيدا كل البعد عن شهواته، والتحرر عن حريته، وما تحويه من إمتاع في الدنيا، فهو منهج يتبعه الإنسان يقوم على أساس الحرمان من ملذات الحياة وزخرفها، فحرية الإنسان في الإسلام تتمثل في الارتفاع عن شهواته، وغرائزه بإرادته وأن يعمل ويجتهد ويكد في حدود طاعة الله، إذ لا يمنعه عمله هذا على الانحراف عن طاعته سبحانه وتعالى.[2]

ومن الآيات التي تشير إلى فناء الدنيا، وضرورة الزهد فيها قوله تعالى:﴿ **قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى، وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى، بَلْ تُؤْثِرُنَ الحَيَاةَ الدُّنْيَا، وَالآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى** ﴾[سورة الأعلى، الآية: 14...17].

ومن الحديث قوله صلى الله عليه وسلم: «ما زان الله العِبَادَ بِزِينَةٍ أَفْضَلُ مِنْ زَهَادَةِ الدُّنْيَا، وَعِفَافٍ فِي بَطْنِهِ وَفَرَجِهِ»[3]، أي أن متاع الدنيا لا يدوم فهي فانية لا تبقى على حالها.

أما بالنسبة للصفات التي يجب أن يتصف بها الباعث إلى الزهد، فهي تختلف من درجة إلى أخرى وتتمثل في مايلي:

-زهد العارفين: وهي تحتل المرتبة الأولى، ونقصد بها الزهد في الدنيا؛ أي أن الباعث على الزهد يبتعد قدر المستطاع من ملذات الدنيا لتنزيه النفس وطهارتها.

-زهد الراجين: التي تحتل المرتبة الثانية، ونقصد بها أن يكون باعثه له الرغبة له في نعيم الآخرة، إذ تربطه رابطة الأمل لملاقاته.

-زهد الخائفين: أي أن يتصف باعثه بالخوف من النار، وما يتصل بها[4].

---

[1]: مصطفى حلمي: ابن تيمية والتصوف، دار الدعمة للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1982م، ص ص70، 71.

[2]: يراجع: أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ص59، 60.

[3]: عبد الحليم محمود: الإمام الرباني الزاهد عبد الله بن مبارك، دار المعارف القاهرة، د ط، د س، ص163.

[4]: يراجع: محمد فتحي حافظ قورة: مع الله في التصوف والمتصوفين، مكتبة النهضة المصرية –القاهرة، ط1، 1998، ص47.

وقد تطور الزهد وزاد من تشخصه أن أصبح له في القرن الثاني شعراء منقطعون للقول فيه، وهو شيء لم يكن لشعراء التدين في القرن الأول، وأصبحت شخصية الشاعر الزاهد من الشخصيات المألوفة في الحياة الروحية في القرن الثاني حيث أصبح الشاعر منقطعا عن الدنيا منفصلا عنها يسعى للاتصال بالله عزّ وجلّ، والتعرف إلى جلالته.

حيث شهد الشعر العربي شعراء اهتموا بالدعوة إلى أصول الشريعة، والتخلي عن الماديات، ومن ذلك: "قول ابن المبارك في صفة العباد:

إذا مَا اللَّيْلُ أظْلَمَ كابَدُوهُ

فَيُسْفِرُ عَنْهُمُ وَهُمُ رُكُـــوعُ

أَطَارَ الخوفُ نَومَهُمُ فَقَامُوا

وأهلُ الأَمْنِ في الدُّنْيا هُجُوعُ

وتلك صفة قوم انقطعوا للعبادة فأحيوا ليلهم كله حتى أسفر عليهم الصبح، مع أن الرسول عليه السلام يقول: «قُمْ ونَمْ»"[1].

كما لا ننسى "مُساور الوراق، وهو شاعر كوفي مقل من أصحاب الحديث فيوصي ابنه بلزوم الزهاد، والإقبال على العبادة في أبيات تصور بعض جوانب حياتهم:

شَمِّرْ ثيـــابَكَ واسْتَعِدَّ لِقَـــابِلٍ

واحْكُكْ جَبينَكَ للقضَاءِ بتُوْمِ

أحْسِنْ وصَاحِبْ كُلَّ قارٍ ناسِكِ

حَسَنَ التَعهدِ للصــلاة صؤومِ

مِنْ ضَرْبِ حَمَّادٍ هنـــاك وَمِسْعرٍ

وسِمَاكِ العُتَكـــيِّ وابن حَكِمِ

وحك الجبين بالثوم، والاكتحال بالملح من الوسائل التي كان يعمد إليها الزهاد لإذهابْ النوم عن جفونهم ليستطيعوا مواصلة العبادة حتى انقضاء الليل"[2].

أما من الشعراء الذين أظهروا حبهم لله عزّ وجلّ، وخوفهم من نار جهنم قول ذي الرمة في هذه الأبيات:

[1]: عبد الحكيم حسان: التصوف في الشعر العربي، ص178.

[2]: م ن، ص181.

"يـــاربُّ قدْ أشرَفَتْ نفسٍ وقد علِمَتْ

علما يقيناً لَقَدْ أَحْصيْتَ أثارِي

يا مُخْرِجَ الرُّوح من جِسْمي إذا احْتُضِرَتْ

وفَارِجَ الكَرْب زحزحْني عَنِ النَّار"[1]

فمما سبق ذكره نلاحظ أن الزهد يتميز بالخصائص التالية:

-أنه يقوم على أساس تجنب الدنيا لظفرٍ بثواب الأخرة، والنجاة من عذاب النار وهلاكها.

-أن الزهد ذو طابع عملي يخلو من القواعد النظرية، والوسائل العلمية التي تساعد على العيش بهدوء وراحة وذلك بالتقليل من ملذات الدنيا وشهواتها من مأكل ومشرب ولبس ومال(...)والإحساس بالخطيئة والمبالغة فيها.

-كان الزهد يتخذ طابع الخوف من الله وعقابه مما يدفع الزاهد على مجاهدة نفسه والعمل الديني الجاد.

-أن زهد بعض المتأخرين من الزهاد، وعند رابعة العدوية يعتبر مرحلة تمهيدية للتصوف، إلا أن أصحابه لم يعتبروا صوفية بالمعنى الدقيق للكلمة، وإنما يمكن اعتبارهم رواد أوائل لمن سيجيئ بعدهم من صوفية القرنين الثالث والرابع[2]، إلا أن الحياة الروحية لم تقف عند هذا المستوى، فقد أصاب تطور آخرا في أواخر القرن الثاني والثالث فبعد أن كانت قائمة على الزهد من خيرات الدنيا انتقلت إلا ما يعرف بالتصرف.

"وقد تطورت التجربة الروحية للزهاد والنساك والقراء، وبلغت مداها وذروتها عند رجال ظهروا في نهاية المئة الثانية للهجرة، وعرفوا باسم مستحدث مخصوص وهو التصوف"[3]، حيث أصبح هذا الاسم (التصوف) عنوان للحركة الروحية الجديدة في الآونة الأخيرة، فقد لاحظ نيكلسون أن في القرنين الأول والثاني الهجريين لا يمكن لأحد أن يفرق بين ما هو من الزهد وما هو من التصوف؛ لأن بعض متأخري الزهاد اقتربوا من التصوف ولكنه لم يخرجوا عن دائرة الزهد، إلا أن البعض منهم أطلقوا على نفسهم لقب الصوفية على الرغم من أنهم لم يكونوا كذلك بل كانوا في درجة قليلة من التصوف.

ويرى نيكلسون أن هذه الفكرة تصدق على الزهاد الذين صُنِفوا في الطبقة الأولى من طبقات الصوفية وهم يقعون في القرن الثاني للهجرة ومن بينهم: إبراهيم بن أدهم (ت161هـ) والذي كان صابرا زاهدا محبا لله جل جلاله. وكذلك الفضيل بن عياض (ت187هـ)، الذي كان يرى بأولوية إصلاح الباطن بدلا من الوقوف على العبادات. ولا ننسى كذلك دلول الطائي (ت160هـ)، الذي كان من أوائل الصوفية. لكن هناك شخصية تعد

[1]: سراج الدين محمد: الزهد والتصوف في الشعر العربي، دار الراتب الجامعية بيروت –لبنان، د ط، د س، ص16.

[2]: يراجع: أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص90.

[3]: عرفان عبد الحميد فتاح: نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ص73.

من بين أهم شخصيات الطبقة الأولى، والتي كان لها دور فعالا في النهوض بالزهد الممهد لظهور الصوفية والتصوف ألا وهي: رابعة العدوية التي كانت تقوم الليل كله وهي تعبد الله وتمجده، والتي كانت لا تنام الليل إلّا نوما خفيفا لا تبرح فيه مصلاتها، وقد كانت كثيرة الحزن والبكاء، بعيدة عن مراقبة الناس وكشف عيوبهم محبة لله تعالى، وبذلك كانت أول من أشاع لفظة الحب[1].

"ولم تكن رابعة العدوية تستهدف في طاعتها الله غاية من الغايات فلم تكن تطمع في الجنة أو تخاف من عذاب النار، وإنما كانت تطيع الله حبا له، وهذه المرتبة الروحية تعتبر من أسمى مراتب التصوف عند من جاء بعدها، وقد عبرت عنها رابعة بقولها:

تَعْصِي الإِلَهَ وأنْتَ تُظْهِر حُبَّه

هَذَا لَعَمْرِي فِي القِياسِ بَدِيع

لَوْ كَان حُبك صَادِقًا لَأَطَعْتُه

إن المحب لِمَنْ يُحِبُّ يَطِيــعُ

ويروي عنها سفيان الثوري أنها كانت تقول في مناجاتها: إلهي إذا كنت أعبدك رهبة من النار فأحرقني بنار جهنم وإذا كنت أعبدك رغبة في الجنة فاحرمني منها، وأما إذا كنت أعبدك من أجل محبتك فلا تحرمني يا إلهي من جمالك الأزلي"[2].

وتقول في الصدد نفسه: "ما عبدت الله خوفا من الله فأكون كأمة السوء إن خافت عملت، ولا حبا للجنة فأكون كأمة السوء إن أعطيت عملت، ولكن عبدته حبا له وشوقا إليه"[3]، ومن هنا يظهر أن حب رابعة لله لم يكن يجسد طمعها النفسي، وإنما كان يجسد مدى تعمقا في معنى الحب الإلهي الذي تنزع فيه منزعا خاصا.

ونصل في ختام هذا أن الشعر الصوفي في فترة ما قبل الحلاج قد مر بمراحل مختلفة؛ فمن تدين إلى زهد إلى تصوف لا يعدو أن يكون مقاطعات قصيرة في المواضيع المعروفة والمتداولة آنذاك، والتي كانت تدور بين المتصوفين في مناسبات مختلفة ولأغراض خاصة.

---

[1]: يراجع: أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي: ص ص82، 83، 84، 85.

[2]: م ن، ص87.

[3]: فائز طه عمر: النثر الصوفي دراسة فنية تحليلية، ط1، 2004م، ص38.

## المبحث الثاني –أهم شعراء الصوفية في زمن الحلاج:

### – محمود الوراق

يعدُ الوراق أحد شعراء الصوفية المعروفين وهو: "شاعر مشهور، وشعره ذائع متداول، وهو من شعراء القرن الثاني والثالث المرموقين. ولكن هذا كله لا يحمل الرواة على أن يسخوا علينا في إيراد أخباره؛ فقد شغلهم شعره أكثر مما شغلهم حياته"[1]، هذا ما يدل على أن شعر الوراق كان أهم من حياته وهو يعرف "بمحمود بن الحسن البغدادي مولى بني زهرة ويكنى أبا الحسن"[2]،كما يعرف أيضا عل أنه "شاعر عراقي، وهو من بغداد ولذلك علق به لقب «البغدادي» وقد انفرد العميدي صاحب الإبانة فذكر أنه كوفي يقول: «محمود بن الحسين الوراق الكوفي»، ولكن الأشهر أنه بغدادي، ولعله كان يأتي الكوفة كثيراً، ويغشى أماكنها مع أصحابه كأبي الشبل الكوفي وغيره، فعلق به لقب الكوفي إن كان ما يقوله العميدي دقيقاً. ومثلما كان يرتاد الكوفة كان يرتاد أماكن أخرى في العراق، ويعرف فيها أصدقاء. جاء في أخبار أبي تمام للصولي أن الوراق قال: «كنت جالساً بطرف الخَيْر–خَيْر سُرَّ مَن رأى–ومعي جماعة لننظر إلى الخيل، فمر بنا أبو تمام فجلس إلينا...»"[3]، واعتمد محمود الوراق كثيرًا في شعره على "المواعظ والحكم، روى عنه ابن أبي الدنيا، وتوفي في خلافة المعتصم في حدود الثلاثين والمائتين ومن شعره:

ما إن بكيت زمانـــًا

إلا بكيـــت عليه

ولا ذممت صديقًـــا

إلا رجعت إليـــه"[4].

والوراق قد اختار الزهد اتجاها له وغرضا رئيسيا في شعره إذ "حمل لواءه مع غيره من الشعراء، وتميز به حتى صار علماً فيه يشار إليه بالبنان، ثم مضى يكثر القول فيه، ويجند شعره له، مستلهماً معاني الإسلام وقيمه النبيلة الرفيعة، فإذا هو شاعر الحكمة المعبرة، والمثل السائر، والموعظة المؤثرة، والدعوة الصادقة إلى الله، والثورة على الفساد

[1]: محمود الوراق: ديوان محمود الوراق، تح وليد قصاب، دار صادر بيروت، ط2، 2004م، ص15.

[2]: شهاب الدين النويري (أحمد بن عبد الوهاب بن محمد بن عبد الدائم القرشي التيمي البكري): نهاية الأرب في فنون الأدب، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ط1، د س، ص88.

[3]: محمود الوراق: ديوان محمود الوراق، ص15.

[4]: صلاح الدين الصفدي (محمد بن شاكر بن أحمد بن عبد الرحمن): فوات الوفيات، تح: إحسان عباس، دار صادر بيروت، ط1، 1974م، ج4 ص79.

وعلى قيم الرذيلة والشر التي أخذت تستشري في المجتمع، وتحاول أن تغتال مثله الرفيعة الخيرة التي دعا إليها الإسلام، وحض على التمسك بها"[1]، ونفهم من هذا أن شعر الوراق يرضى بكفالة ربه الخالق، والتميز بالقيم الفضيلة السامية.

كما أن الوراق يدعو إلى عدم التمسك بالدنيا، والاغترار بها وأخد الحيطة منها، والابتعاد عن ملذاتها وشهواتها وذلك في قوله:

"ما أفضحَ الموتَ للدنيا وزينتِها

جدًا وما أفضحَ الدنيا لأهليها

لا ترجعنَّ على الدنيا بلائمة

فعذرُها لك بادٍ في مساويهـا

لم تبقِ في غيبها شيئاً لصاحبها

إلا وقد بيَّنَتْه في معانيهـــــا

تُفني البنين وتُفني الكل دائبةً

ونستنيم إليها لا نعاديهـــــا"[2]

ويبرز كذلك في شعر الوراق الحكمة والموعظة حيث: "تحتل الحكمة مكاناً بارزاً في شعر الوراق. وهي تفصح عن خبرة بالنفس البشرية، ومعرفة بها، وانسراب إلى أعماقها. كما تدل على أن الوراق قد أخذ بحظ غير يسير من الثقافة الفلسفية، وقد التقى ذلك على حس مرهف ومعرفة بطبائع الأشياء. وتتخذ الحكمة عنده أحياناً شكل التمهيد أو التقديم العقلي لموعظة أو فكرة يريد إبرازها"[3]، والحكمة هنا ذات طابع عقلي تتخذ شكل التمهيد لأشياء يريد تقديمها كقوله:

"ليس شيئ مما يَّدبره العـا

قلُ إلا وفيــه شيئ يريبُهْ

فأخو العقل ممسِكٌ يتوقَّى

ويخاف الدخول فيما يعيبُه

[1]: محمود الوراق: ديوان الوراق، ص 25.

[2]: م ن، ص26.

[3]: م ن، ص ص28، 29.

وأخو الجهل لا يُقَدِّر في الأم

ر وإن أشكلت عليــه ضروبُهُ

راكبٌ رَدْعَه كحــاطب ليـل

يخطىء الأمرَ كلَّه أو يُصيبُهْ"[1]

ومن جهة أخرى تبدو الحكمة عند الوراق ذات طابع إنساني عام، وذلك من خلال التواصل مع أمور مرتبطة بالنفس البشرية، كقوله:

"لا تسألن المرء عمّا عنده

واستملِ ما في قلبه من قلبكا

إن كان بغضاً كان عندك مثله

أو كان حبّاً فاز منك بحبِّكا"[2]

كما تبدو الحكمة عنده للمرة الثالثة "على شكل تشخيص لظواهر معينة لاحظها أو انطبعت في حسه ووجدانه على نحو قوله:

والناس صنفان في زمانك ذا

لو غير هذين رمنــا لم تجد

هذا بخيـــــل وعنـــده سعة

وذا جواد بغيـــر ذات يدِ"[3]

فقد كان الوراق يكثر الكلام عن الشباب والشيب، حيث اعتبره غرضا رئيسًا متميزا في شعره كقوله:

"إذا ما الشيب جار على الشباب

فمعالجه وغالط في الحساب

فقل لأمر لا مرحبـــا من نزيـــل

وعذبـــه بأنـــواع العـــذاب

يـــنتـــفٍ ويـــقصِّ كـــلّ يـــــــوم

وأحيانا يمـــكروه الخضـــاب

---

[1]: محمود الوراق: ديوان الوراق، ص29.

[2]: م ن، ص ن.

[3]: م ن، ص30.

وإن هـــو لم يجرو أتـــى لوقت

فقل في رحب دار واقتـراب"[1]

والشباب يعني الهوى واللهو في حين أن الشيب يعني جسر الموت.

والظاهر أن "الوراق شديد الحب لله، صفيا، وهو إيجابي في هذا الحب، وقد عبَّر عن هذه الإيجابية في هذا القياس المنطقي البديع الذي رأيناه يستخدمه كثيرًا؛ فالمحب ينبغي أن يؤدي فروض الحب، وهو طاعة المحب وعدم عصيانه، يقول:

تعصي الإله وأنت تُظهر حبَّـه

هذا مجال في القياس بديـع

لو كان حبُّك صادقًا لأطعمه

إن المحب لمن يُحب مطيـع

في كل يوم يبتديـــك بنعمة

منه وأنت لشكر ذاك مُضيع"[2]

وهذا يعني أن الذي يحب الإله يجب أن يكون حبه صادق الإيمان ليس بالمظاهر والأشكال فقط بل بالأعمال الطيبة، والكلام المتين الصحيح.

كما حُظي شعر الوراق على ترداد نغمات الشكر لله تعالى، إذ يعتبر من باب اللطف الذي يستحق الله عليه الشكر معبرا عن قوله:

"إذ كان شكري نعمة الله نعمة

عليَّ له في مثلها يجب الشكر

فكيف بلوغ الشكر إلا بفضله

وإن طالب الأيام واتَّصل العمرُ

إذا مسَّ بالسراء عمَّ سرورُهـــا

وإن مسَّ بالضراء أعقبه الأجرُ

---

[1]: الراغب الأصفهاني (أبو القاسم الحسين بن محمد): محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم-بيروت، ط1 دس، ج2، ص364.

[2]: محمود الوراق: ديوان الوراق، ص ص40، 41.

فما منهما إلا له فيـــــه نعمةٌ

تضيف بها الأوهام والبر والبحر"[1]

ومن خلال هذا يبدو الشكر عند الوراق، عنوان الوفاء، ورمزا للحب.

وهكذا فإن شعر الوراق قد اغترف من نبع الإسلام، ليحظى على ترداد نغمات الإيمان صافية مؤثرة ولتصفح عن روح إيمانية شفافة، والشعور بجمال وروعة الكلمة الطيبة.

**-رابعة العدوية:**

تعد هذه الشخصية من بين أهم وأكبر الشخصيات الصوفية التي يصعب على أي باحث أو قارئ الإلمام بها والإحاطة بأعمالها، ولعل ذلك يعود لأسباب من بينها. "أن رابعة لم تترك لنا أثرا مكتوبا يمكن الاعتماد عليه في تتبع سيرة حياتها. فهي لم تكتب كتابا واحد تترجم فيه لحياتها، أو تذكر فيه أهم أقوالها وآرائها في التصوف(...) وفضلا عن ذلك فإن مؤرخي الفرق والعقائد لم يذكروا إلا النذر القليل عن الحياة العملية لرابعة. وهؤلاء المؤرخون على كثرتهم إنما يعتمدون في الحقيقة على مصادر محدودة للغاية إن لم تكن فريدة."[2]. هذه الصوفية الزاهدة شهيدة العشق الإلهي: "هي رابعة بنت إسماعيل الصوفية البصرية ولقبها ابن خلكان بأم الخير"[3]. والراجح أن هذه الصوفية قد عاشت في القرن الثاني من الهجرة وتوفيت في أخريات هذا القرن وقد اشتهرت بالصلاح والحنان وكانت محبة الله عاشقة له زاهدة في الدنيا، ما جعلها منشغلة عن الزواج والولد حيث أنشدت:

"رَاحَتِي يا اخْوتي. في خُلْوَتِي

وحبيبِي دَائِمًا في حَضْرتي

لمْ أَجِد لي عن هَوَاهُ عِوضاً

وهَواهُ في البَرَايا مِحْنَتِـــــي

حيثما كُنتُ أُشَاهِدُ حُسْنه

فَهُو مِحْرَابِي، الَيه قِبْلَتـــِي

إِنْ أمُتْ وجداً وما تم وضا

وأَعْنَائي في الوَرَى. واشْقُوتِي.

---

[1]: محمود الوراق: ديوان الوراق، ص41.

[2]: فيصل بديرعون: التصوف الإسلامي الطريق والرجال، دار الثقافة القاهرة، د ط، 1983م، ص139.

[3]: ماسينيون ومصطفى عبد الرازق: التصوف، ص113.

ولعل الأبيات نفسها منحولة عليها، ولكنهما مع ذلك تعبر عن الصورة التي تصورها عن رابعة، وهي تؤذن بأن رابعة كانت ترى استحالة الزواج بالنسبة إليها، لأنها في شغل بالمهم من الأمور الآخرة والحياة الروحية ومسائلها، فأنى لها أن تفرغ لزواج والحياة الدنيا لهذا كله نرى أن حكاية زواج رابعة أن هي إلا أسطورة نشأت عن الخلط بين رابعة الشامية زوج أحمد بن أبي الحواري وبين رابعة البصرية العدوية القيسية"[1]، أما بالنسبة للجانب العاطفي الذي يجسد فيها مدى حبها لله وتعلقها به، فقد أنشدت الكثير من القصائد التي تبين ذلك مثل قولها:

"وما عَاشِقُ الدُّنيَا بِنَاجٍ من الرّدى

ولا خارِجٌ مِنْها بِغَير غَلِيل

فَكَم مَلِكٍ قد صَفَر المَـوْت بَيْتَه

وأُحْرِجَ مَناضِلً عَلَيه ظَلِيل

ولها أيضا:

حَسْبُ المحب مِنَ الحَبِيبِ بِعِلْمِهِ

أَن المحب بِبَـــــابِه مَطْرُوح

والقَلبُ فِيه إِن تَنفَّس في الدُّجى

بسهامِ لَوعَاتِ الهوَى مَجْروح"[2]

فقد كان حبها لله سبحانه وتعالى نفسها الذي تعيش به وتموت من أجله. "فقد كانت أول من استخدم كلمة حب للتعبير عن إقبالها على الله سبحانه وإعراضها عن كل ما سواه، عاصرة الكثير من الزهاد الذين كانوا يأتون إليها ويأخذون عنها ويستمعون إلى مواعظها وحديثها إلى الله تعالى، ومنهم العلامة مالك بن دينار، ورابح القدسي، وسفيان الثوري(...) وتوفية رابعة العدوية سنة (153هـ) وتركت أقوالا في التصوف منها: «المحب لا يقبل حبه الريادة بإحسان المحبوب ولا النقص ببلوائه»"[3] وكانت تنشد:

"إني جَعَلْتُكَ في الفُؤادِ مُحدثي

وأَبحتُ جِسْمِي مَن أَرَادَ جُلوسِي

فَالجِسْم مِني للجَليسِ مُؤَانِسًا

وحَبِيبُ قَلبِي من الفُؤادِ أنِيسِـــي

---

[1]: عبد الرحمن بدوي: شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية، مكتبة النهضة المصرية –القاهرة، ط2، 1962م، ص ص52، 53.

[2]: م ن، ص114.

[3]: ممدوح الزوبي: معجم الصوفية، ص175.

ومن الظواهر التي تستدعي النظر في حياة رابعة العدوية ما عرف من دوام حزنها وبكائها قال الشعراني: «كانت رضي الله عنها كثيرة البكاء وكانت إذا سمعت ذكر النار غشي عليها زمانا، وكان موضع سجودها تهيئة الماء المستنقع من دموعها»"[1]، أي أنها كانت كثيرة البكاء وهذا لدليل بمدى تعلقها بربها وخوفها من عقابه.

وهكذا تبقى لنا حقيقة رابعة العدوية ببراءتها ونورانيتها التي نحن بأشد الحاجة إلى استجلاء معانيها، وتمثيلها في حياتنا اليومية. فمن لنا بعد رابعة تصرخ فينا أن أفيقوا وتأخذ بأيدينا إلى طريق الحب الحقيقي ألا وهو الحب الإلهي

## -ذو النون المصري:

الصوفي الجليل، والإمام الكبير، والشخصية الفذة بين أعلام الصوفية وهو: "ذو النون أبو الفيض ثوبان بن إبراهيم المصري الأخميمي، مولى لقريش، وكان أبوه إبراهيم نوبيا"[2]، ويعد ذو النون رأس المدرسة المصرية على مر الزمان فقد كان "فائق الشأن واحد زمانه علماً وورعاً وحالاً وأدباً، سعوا به إلى المتوكل فاستحضره من مصر فلما دخل عليه وعظه فبكى المتوكل، ورده إلى مصر مكرما، وكان المتوكل إذا ذكر بين يده أهل الورع يبكي ويقول: «إذا ذكر أهل الورع فحياها بذي النون». وكان ذو النون رجلا نحيفا تعلوه حمرة، وليس بأبيض اللحية.

وقال: «من علامات المحب لله عزَّ وجلّ متابعة حبيب الله صلى الله عليه وسلم في أخلاقه وأفعاله وأوامره وسننه.» وسئل عن السفلة، فقال: «من لا يعرفون الطريق إلى الله تعالى ولا يتعرفون»"[3]، فقد كان حب ذي النون لله سبحانه إجابة للعديد من التساؤلات التي كانت تواجهه، إذ كان متمسكا بطريق الصوفية زاهدا ورعا، محبا لله ومتابعا لرسوله فقد سئل أيضا عن المحبة فقال: "أن تحب ما أحب الله، و تبغض ما أبغض الله، وتفعل الخير كله وترفض كل ما يشغل عن الله، ولا تخاف في الله لومة لائم، مع العطف للمؤمنين، والغلظة على الكافرين، واتباع رسول الله صلى الله عليه وسلم في الدين"[4]، فهو يرى أن ما يقرب الإنسان من ربه هو طاعته والسير على أوامره ونواهيه. "وقد كان ذو النون مضطهدا من أجل تدريسه الصوفية علانية حتى أنه قبض عليه في أواخر أيامه وأرسل به إلى بغداد حيث سجن مع السماح لأصدقائه الصوفيين بزيارته إلى أن عفى عنه بأمر من الخليفة فعاد إلى مصر.

---

[1]: ماسينيون ومصطفى عبد الرازق: التصوف، ص128.

[2]: أبو عبد الرحمان السلمي: الطبقات الصوفية، تح: أحمد الشرياصي، ط2، 1998م، ص13.

[3]: أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان القشيري: الرسالة القشيرية في علم التصوف، تح: معروف مصطفى زريق، المكتبة العصرية صيدا -بيروت، ط1 2001م، ص433.

[4]: أبو عبد الرحمان السلمي: الطبقات الصوفية، ص ص12، 13.

وهكذا فقد كان ذو النون في أول الأمر متنكسا متقشفا، زهد العالم في الوحدة والعزلة حيث تدرب على كبح رغبات نفسه إلى أن تغلب عليها ثم سار عن طريق التوبة والتطهر إلى أن حظي بهبة المعرفة فأصبح في أخر الأمر صوفيا عارفا بالله، وهو يكاد أن يكون صوفيا تكلم عن المعرفة ووصف المراحل المختلفة التي تجتازها الروح في سبيلها للوصول إلى الله والعثور عليه"[1]. أما بالنسبة لشعره، "فلذي النون أشعار رائعة تعكس رقة عشقه، وقوة إيمانه. منها قصيدته (كل المنى):

أَمُوتُ ومَا مَاتَتْ إِلَيكَ صَبَابَتِي
ولا رَوِيتْ مِنْ صِدْق حُبِّك أوطَارِي
مُنَـــايَ المنى كُلُّ المنى أَنْتَ لي مِني
وأنْت الغِنى كل الغِنى عند أقْصـــــاري
وأنت مدى سُؤلي وغَاية رَغْبَتِـــي
ومضعُ شَكْواي ومَكْنــون إِضْمَــاري
تحمل قَلْبِـي فيـــــك مَالا أشْبه
وإن طَال سُقْمي فيك أو طال إضْراري
وبين ضُلوعي منك مـَالك قَدْ بدا
ولم يبد بـَـادِيه لأَهْلِـــي ولا جَـــاري
وبـــي منك في الأشْيـاء داء مخَامرٌ
فقد صَدَمَنـــــي الرَّكن وأثْبت أسْراري"[2]

أما مذهب ذي النون فقد كان يقوم على ثلاثة مسائل هي:

" الطريق إلى الله وتحليله إلى عناصره العلمية والروحية، والمعرفة، والمحبة، وكان صاحب مذهب أخص خصائصه التحليل والتعليل والتأويل"[3].

وقد أنشد ذو النون الكثير من القصائد التي عبر فيها عن حبه الإلهي كقوله:

" لا لأني أنْسَاك أُكْثِر ذِكرا
كَ ولَكِن بذاك يَجْري لِسَـــاني

[1]: مجدي كامل: أحلى قصائد الصوفية، دار الكتاب العربي سورية –دمشق –الحجاز، ط1، 1997م، ص95.
[2]: م ن، ص ص95، 96.
[3]: محمد عبد المنعم خفاجي: الأدب في الثرات الصوفي، مكتبة غريب القاهرة، د ط، د س، ص56.

وأنشد كذلك:

ذَكَرْنا وما كنا لنَنْسَى فَنذكُر

ولكن نسِيم القُرب يَبْدو فَيظْهر

فأحْيابِه عَني وأَحْيا به لـــه

إذَ الحَــقُ عَنْـــه مخْـــبر ومعبِّر"[1]

وهكذا فإن ذا النون يعد من أكبر أئمة التصوف في القرن الثالث، الذي ضوى طريق التصوف بمبادئه وأغنى الصوفية بمسائله، لأنه استخرج أفكار جديدة من حقائقه، ووضع منهجا خاصا في البحث والتعبير.

## -أبوسعيد الخراز:

أستاذ السلوك القلبي وهو: "أبو سعيد بن عيسى من أهل بغداد، صحب ذا النون المصري، وأبا عبد الله النباجي، وأبا عبيد البُسري، وصحب سريا السَقطي، وبشر بن الحارث، وهو من أئمة القوم وجلة مشايخهم. قيل إنه أول من تكلم في علم الفناء والبقاء"[2]، وابتدأت حياة الخراز "كأغلب العباد والزهاد مفتشا عن الله تعالى فوجده ظاهرا في أثاره، وجده في النسمة العليلة، وفي الزهرة الندية، وفي النجم المتألق، وفي شعاع الشمس الذهبي لقد وجده في الخير وفي الجمال، وفي الجلال، فأحبه وهام به وكانت حالته كما يصف هو: «والمحب يتعلل إلى محبوبه بكل شيء، ولا يتسلى عنه شيء ويتبع أثاره»"[3] فيقول:

" أَسئَلُكُم عَنهَــا فَهَل مِن مُخبر

فمَالي بنعَمِ، مذ نَأتْ دارُهَـــا، عِلْم

فَلو كُنتُ أَدْري أين خُيِّم أهْلُهَـا

وأي بِلَادِ الله، إذْ ظَعَنُــوا أَمُـــــوا

إذن لسَلَكْنَا مَسْلَكَ الرِّيح خَلفَها

ولَو أصْبحَتْ نِعم، ومن دونها النَّجْمُ"[4]

---

[1]: محمد عبد المنعم خفاجي: الأدب في الثرات الصوفي، ص ص202، 203.

[2]: عبد العزيز عز الدين: الصوفيون وأرباب الأحوال مواعظ وحكم وأقوال، السيروان للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1995م، ص90.

[3]: محمد أحمد درنيقة: معجم شعراء الحب الإلهي، دار مكتبة الهلال، ط1، 2002م، ص80.

[4]: عبد العزيز عز الدين: الصوفيون وأرباب الأحوال مواعظ وحكم وأقوال، ص92.

فهو يشير في هذه الأبيات إلى عدم التسلي عن الله وعن حبه وطاعته بأي شيء آخر ولو كان بمتاع الدنيا، أو بمواعيد الآخرة.

"وكان يردد: «كل من فاتك من الله سوى الله يسير، وكل حظ لك سوى الله قليل»، لذلك لم يبله عن الله تعالى بنعمه، ولم يتلذذ بما يمنعه الله من أسباب الملاذ فيصرف عن طلبه سبحانه وتعالى؛ لأن التنعم بالمأكل والملبس(...)سرعان ما تزول حلاوته ويفنى نعيمه؛ لذلك ينصح تلميذه فيقول: «ينبغي أن يكن فرحك في العطاء بالمعطي، ولذتك في اللذات بخالق اللذات، وتنعمك في النعم بالمنعم دون النعم لأن ذكر النعمة، عند ذكر المنعم حجاب، ورؤية النعمة عند رؤية المنعم حجاب»"[1]. وشرح حديث النبي: "«جبلت القلوب على حب من أحسن إليها»، وأعجب ممن لم يرى محسنا غير الله كيف لا يميل بكليته إليه"[2]. كما شرح الخراز قوله تعالى: ﴿ **قُلْ إن كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ فاتَبِعُونِي يُحبِبْكُم اللهُ** ﴾[سورة آل عمران الأية:31]

"فيبين أن من صدق المحبة اتباع الرسول صلى الله عليه وسلم في هديه وزهده وأخلاقه والتأسي به في الأمور والإعراض عن الدنيا وزهدتها وبهجتها؛ فإن الله عزَّ وجلّ جعل سيدنا محمدا صلى الله عليه وسلم علما ودليلا وحجة على أمته. ومن صدق المحبة إيثارا محبة الله تعالى وأوامره ونواهيه على النفس والهوى. فعلامة المحبة موافقة المحبوب. ويعارض الذين يزعمون أن المحبة تكون على قدر النعم مبينا أن هذه المحبة من ذكر النعم، ثم هي على قدر المنعم؛ ذلك أن المحب لله تعالى يحبه عند وجود النعم وحبه أيضا عند فقدها، فهو يحبه حبا صحيحا سواء منحه أو أعطاه، ابتلاه أو عافاه."[3]، فهو يرى أن محبة الله في كل شيء في السراء والضراء.

"كما رسم الخراز الطريق إلى الله تعالى من التوبة إلى الخوف إلى الرجاء إلى مقام الصالحين إلى مقام المطيعين فالمحبين المشتاقين. وأخيرا مقام المقربين الذين يديمون النظر في نعمه تعالى، ويفكرون في إحسانه، وتنفرد نفوسهم بالذكر، وتجول أرواحهم في ملكوت عزه بخالص العلم به، والورود على حياض المعرفة تقرع بابه، وتنظر إليه سبحانه بالمحبة:

أرَاعي سَواد اللَّيلِ أُنْسًا بذِكْرِهِ

وشَوقًـــا إليه غير مُسْتَكْرَهِ الصَّبرِ

[1]: محمد أحمد درنيقة: معجم شعراء الحب الإلهي، ص80.

[2]: أبو عبد الرحمن السلمي: الطبقات الصوفية، ص74.

[3]: محمد أحمد درنيقة: معجم شعراء الحب الإلهي، ص81.

ولكن سُرُورًا دائِمًا وتَعَرضًـــا

وقرعا لِبَابِ الرَبِّ ذي العِزِّ والفَخْرِ"[1]

كان في أول أمره "مؤلفا مستقلا لا ينتمي إلى شيخ من شيوخ الصوفية، ولكنه كان على اتصال بصوفية الكوفة وبغداد وبعد أن أعلنت اللعنة في بغداد على كتابه (كتاب السر) الذي لم يصل إلينا، هاجر أولا إلى بخاري، ثم استقر بعد ذلك في مصر حيث يقال إنه اتصل بذي النون"[2]. أما بالنسبة لمؤلفاته "فقد صنف الخراز العديد من الكتب إلا أنه عمليا لم يبقى عنها شيء سوى كتاب (الصدق) الذي حققه الدكتور عبد الحليم محمد"[3].

أما بالنسبة لحياته فقد ختمها بهذا النشيد الذي نقله رويم بن أحمد حيث قال: "حضرت وفاة أبي سعيد وهو يقول:

حَنينُ قُلوبِ العَارِفِينَ إلى الذِّكْر

وتِذكَـــارُهُمْ وقتُ المنَـــاجَاةِ لِلسِّر

أُدِيـــرَت كُؤُوس لِلْمَنَايَا علَيْهِم

فَأَغْفوا عَن الدُّنيا كإغفَـــاء ذِي السُّكْر

فأجْسَامُهم في الأرضِ تحيا بحبِّه

وأرْواحُهم في الحُجبِ تَحتَ الغَلا تَسْري

فما عَرَسُو إلا بِقُربِ مَلِيـــكِهِم

ولا عَرَجُـــــوا عَن مسِّ بؤسٍ ولا ضرِّ"[4]

[1]: محمد أحمد درنيقة: معجم شعراء الحب الإلهي، ص83.

[2]: كارل بروكلمان: تاريخ الأدب العربي، تر: السيد يعقوب بكر، ورمضان عبد التواب، دار المعارف القاهرة، ط3، د س، ج4، ص63.

[3]: ممدوح الزوبي: معجم الصوفية، ص151.

[4]: محمد أحمد درنيقة: معجم شعراء الحب الإلهي، ص79.

**-أبو حامد الغزالي:**

الإمام زين الدين حجة الإسلام "أبو حامد محمد الغزالي، ولد عام 1059،450 في الغزالة وهي بلد وجوار طوس في خرسان. كان الغزالي وأخوه أحمد، لم يزالا طفلين عندما توفي والدهما، ولكنه قبل موته عهد بهما إلى حكيم صوفي من أصدقائه فتلقيا على يديه تربيتهما الأولى"[1]. فكان هذا الرجل بالنسبة لهما الأب الثاني فتربيا على يده وتعلما منه الكثير.

وقد ولد الغزالي من أسرة فارسية عادية، حيث إن أباه كان بسيطا صالحا، لا يأكل إلا ما رزقه ربه من عمله في غزل الصوف. أما أخوه فقد انتقل من بلد إلى آخر، وخدم الصوفية في عز شبابه، وصاحب مشايخه وجلب إليه الكثير من الأتباع والمريدين في كل بلد كان ينزل فيه، ورغم أن هذه العائلة كانت فقيرة وبسيطة إلا أن ابني هذه الأسرة أصبحا فقيهين واعظين انتقل فيهما بالوراثة حب والديهما للفقه والوعظ[2]، إذ أصبح أبو حامد الغزالي مجتهد زمانه وعين أوانه، العلامة الزاهد الرباني والفيلسوف الحاذق والمتكلم الماهر صاحب التصانيف والذكاء المفرط. "فقد تعلم الغزالي في جرجان ثم تتلمذ على عالم من أكبر علماء العصر في نيسابور وهو إمام الحرمين الجويني المتوفى سنة 487هـ، ولما مات هذا الأستاذ العظيم بدأت في حياة الغزالي مرحلة جديدة حافلة بالأحداث والتقلبات والرحلات دامت أكثر من عشرين سنة حيث ذهب إلى بغداد ثم إلى الشام والحجاز، وأخيرا عاد إلى مسقط رأسه حيث توفي هناك"[3].

وبعد أن برع الغزالي في أصول الدين والمنطق والفلسفة وأصول الفقه وعلم الكلام وصار على علم واسع بالخلاف والجدل، انتقل وسلك مسلك الصوفية، "حيث بدأ حياة التصوف وكان له فيها باع طويل وكعب عال"[4]، لكن الغزالي عند اختياره للتصوف "وقف في مفترق الطرق مع الحركة السلفية لأن شيوخ السلف رأوا أن المنقذ الحقيقي هو الكتاب والسنة بينما رآه الغزالي في الكشف والنور الذي يقدفه الله في القلب، كما أخذوا عليه ضعفه في الحديث"[5].

والغزالي بذكائه وسعة عقله وأخلاقه إذ يعد من كبار المفكرين المسلمين بعامة ومن كبار المفكرين بمجال الأخلاق بخاصة، "قد أسهم بأكبر نصيب في جعل التصوف مقبولا لدى أصحاب السلطة في الإسلام، والقضاء على كل

---

[1]: هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ص271، 272.

[2]: يراجع: زكي مبارك: الأخلاق عند الغزالي، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، د ط، 1968م، ص47.

[3]: فيصل بديرعون: التصوف الإسلامي الطريق والرجال، ص ص203، 204.

[4]: م ن، ص205.

[5]: مصطفى حلمي: ابن تيمية والتصوف، ص220.

التشكيكات والظنون المسبقة حول التصوف عند علماء المسلمين المتشددين في أحكام الشريعة ويعرف الغزالي في العصور الوسطى الغربية باسم (الغزال) (Algazel)، لكن الغرب لم يعرفه مع ذلك إلا عن طريق بعض مؤلفاته في الفلسفة، وخاصة كتابه (مقاصد الفلسفة)، ولذلك لم يستطيع الغرب أن يقدره حق قدره على حين يمكن اعتبار الغزالي بالنسبة للفكر الإسلامي شبيها بالقديس توما الأكويني على أخذ الاختلافات بين الحالتين بعين الاعتبار"[1]، ولهذا يعتبر الغزالي من أغزر المسلمين إنتاجا "إذ له مصنفات كثيرة في مختلف العلوم والمعرفة، فقد صنف في الأصول والفقه والفلسفة والتصوف والأخلاق وغير ذلك من أهم مؤلفاته رحمه الله:

إحياء علوم الدين.

أسرار الصلاة.

أفات اللسان.

أسرار الحج.

أسرار اتباع السنة.

وإلجام العوام عن علم الكلام، والتوحيد، وإثبات الصفات، وغيرها الكثير منها ما طبع ومنها ما زال مخطوطا في طيء دار الكتب"[2].

كما أنه كان من مجددي القرن الخامس الهجري لم ترى مثله العيون لسانا وبيانا ومنطقا وخاطرا وذكاء، فقد كان من أذكياء العالم في كل ما يتكلم فيه. ومن أقواله شعرا ندكر هذه القصيدة التي أنشأها عند موته:

"قُلْ لإخْواني رَأُونـِي مَيتًا

فَبَكُـونـي ورثُونِـي حُزنـــا

أَعَلى الغَائِبِ مِنَّا حُزْنُكم

أَمْ عَلَى الحَاضِرِ مَعَكُم ههنا

أتخـــالُونـِي بِأنِي مَيِّتُكُم

لَيْسَ ذاك الميِّت والله أنَـــا

[1]: حسن نافعة: ثرات الإسلام، تر: حسين مؤنس، وإحسان صدقي العمد، تح: فؤاد زكريا، مجلة عالم المعرفة، منشورات ضمن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت، ع12، 1978م، ج2، ص62.

[2]: أبو حامد الغزالي: المنقذ من الظلام، تح: سعد كريم الفقى، دار ابن خلدون الإسكندرية، د ط، د س، ص ص4، 5.

أنا في الصَّدر وهذا بَدَني

كان جِسْمي وقَمِيصِي زَمَنا"[1]

ومن هذا نجد أن الغزالي قد أضاف شيئا جديدا للتصوف، حيث صاغ دعائمه الأساسية وأحرز له مكانة بارزة في الثرات الإسلامي، وتجاوز طريق الشيوخ السلفيين المقتصرة على التقرب إلى الله بالنوافل، فقد عاش حياته كمدافع عن الإسلام إذ سمي (حجة الإسلام). كما كان مفكرا ومربيا ومصلحا اجتماعيا، فهو يشكل مدرسة قائمة بذاتها؛ إذ كان ملتقى التصوف والمنطق والفلسفة والفقه وعلم الكلام، وهذا من خلال ما قام بإنتاجه في العديد من المؤلفات التي طرق بها ميادين العلوم والفلسفة.

**-محي الدين بن عربي:**

يعد ابن عربي أحد أهم مشاهير الصوفية في الإسلام وهو: محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الحاتمي من ولد عبد الله بن حاتم أخي عُدَي بن حاتم من قبيلة طيء، تعددت مسمياته من المشرق إلى الأندلس.

ولد يوم الإثنين السابع عشر من رمضان عام 570هـ، الموافق للثامن والعشرين من يوليو سنة 1165م، في مدينة مرسية ببلاد الأندلس، في عائلة اشتهرت بالكرم والعلم والتقوى والنبل والخلق الرفيع.

فأبوه هو: علي بن محمد أحد أئمة الفقه والحديث، وأحد أهم أعلام الزهد والتصوف. أما أمه فهي سيدة صالحة (نور). هذا ما أدى إلى نشأة ابنهما نشأة تقية ورعة ونقية. انتقلت فيه بالوراثة من حليب أمه وتربية أبيه وقد تعلم أصول الفقه والحديث من أبيه الذي كان 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 وإشاراته[2].

"وفي سن مبكرة في أثناء مرض ألم به رأى رؤيا كانت بمثابة نقطة تحول كبيرة في حياته حيث انقلب بعدها زاهدا سائحا وانقطع للعبادة والخلوة، فقضى بعدها ابن عربي ما يقارب من عشر سنوات في مدن الأندلس المختلفة وشمالي إفريقيا بصحبة عدد من شيوخ الصوفية."[3]، رغم أن ميوله في بادئ الأمر كانت متجهة إلى الآداب والصيد بعيدة عن الزهد ومنصرفة عن الله.

"وقد هيأت له نباله ومواهبه الأدبية أن ينال مبكرا وظيفة كاتب في حكومة أشبيليا. وتزوج من مريم بنت محمد بن عيدون بن عبد الرحمان البجائي، وبنو عبدون أسرة كريمة، ومريم كانت امرأة صالحة.

---

[1]: زكي مبارك: الأخلاق عند الغزالي، ص58.

[2]: يراجع: علي الخطيب: اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وابن عربي، ص ص279، 280، 281.

[3]: عرفان عبد الحميد فتاح: نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ص ص250، 252.

قال ابن عربي: «وما رأيت واحدا من أهل هذا المقام ذوقا، إلا أنه أخبرني أهل مريم بنت محمد بن عبدون أنها أبصرت واحدا وصفت له حاله، فعلمت أنه من أهل هذا الشهود، إلا أنها ذكرت عنه أحوالا تدل على عدم قوته فيه وضعفه، مع تحققه بهذا الحال».

وقال أيضا: «حدثتني المرأة الصالحة مريم بنت محمد بن عبدون ابن عبد الرحمان البجائي قالت: رأيت في منامي شخصا كان يتعهدني في وقائعي، وما رأيت له شخصا قط في عالم الحس، فقال لها: أتقصدين الطريق؟ قالت: فقلت: إني والله أقصد الطريق، ولكن لا أدري بماذا قالت: فقال لي: بخمسة وهي: التوكل واليقين والصبر والعزيمة والصدق فعرضت رؤياها علي. فقلت لها هذا هو مذهب القوم"[1].

لقد كانت هذه المرأة الصالحة بنصائحها ودعوات أمه، ووقوف أبيه معه في السراء والضراء اليد الفعالة في تغيير حياته واتخاذ طريق الصوفية مسلكا له، إذ ألف الكثير من المؤلفات "لا يكاد العقل يتصورها عن مؤلف واحد لم ينفق كل لحظة من لحظات حياته في التأليف والتحرير، بل شغل شطرا غير قليل منها فيما يشغل به الصوفية أنفسهم من ضروب الحياة ، والمجاهدة، والمراقبة، والمحاسبة ولو قيس ابن عربي بغيره من كبار مؤلفي الإسلام المتفلسفين أمثال ابن سينا والغزالي لبذهم جميعا في ميدان التأليف من ناحية الكم والكيف على السواء أما من ناحية الكم فقد ألف نحوا من مائتين وتسعة وثمانين كتابا ورسالة على حد قوله في مذكرة كتبها عن نفسه سنة 632"[2]. إذ من الصعب جدا على أي باحث أن يقوم بالإحاطة بها والقيام بمقارنتها مع غيره من المشهورين بغزارة الإنتاج ووفرة المؤلفات، لأنه استطاع أن يحيط بجميع الفروع والمواضيع "ومن هذه المؤلفات فصوص الحكم مفاتيح الغيب، التعريفات"[3].

وقد كانت هذه المؤلفات وغيرها تندرج في التصوف، سواء كانت شعرا أو نثرا والذي يذهب في تصوفه اتجاها عقليا، يرمي إلى إثبات شخصية الإنسان في الوجود الإلهي. "ويمتاز في شعره ونثره بالأسلوب الوجداني الذي بسطه فيه خيالاته الصوفية، ويميل في أسلوبه إلى الصناعة البديعية، ويكاد شعره لا يصل لمستوى شاعرية ابن الفارض، وهو فيه كثير الرمز والغموض والتعقيد وتكرار المعاني وترددها، وابن عربي يذهب إلى وحدة الوجود ويذهب إلى أن التصوف هو التشبه بالله، فيقول في (الفتوحات).

[1]: أسين بلاتيوس: ابن عربي حياته ومذهبه، مكتبة الأنجاو المصرية، د ط، 1965م، ص ص9، 10.

[2]: محي الدين ابن عربي: فصوص الحكم، دار الكتاب العربي بيروت –لبنان، د ط، د س، ج1، ص5.

[3]: أبو بكر الدين محمد بن علي: ابن عربي، دار الكتب العلمية بيروت –لبنان، ط2، 2002م، ص5.

إنَّ التَّصَوف تَشْبِيه بخَالِقِنا

لأنَّه خَلَقَ فانْظُر تَرَ العَجَبَا"[1]

فهذا يبين أن تصوف ابن عربي كان يمثل اتجاها عقليا يثبت به شخصية الإنسان في الوجود الإلهي.

ويقول في إحدى رائعات شعره (مريضة الأجفان) ما يلي:

"مَرَضِي من مرِيضَة الأجْفـانِ

علَّلَانِي بِذِكرهـــــا، علَّلاَني

هَفَتْ الوَرَقُ بالرِّياض وناحَتْ

شجْوُ هذا الحَمامِ مما شَجَاني

يأبـي طِفلةٌ لعوبٌ تُهَـــــادَي

ومن بَناتِ الخُدور بين الغَوانِي

طَلَعَت فِي العَيَان شَمسًا، فَلَمَّا

أقَلت أشْرَقَتْ بأفقِ جِنَـــانِي"[2]

ويتبقى هذا الفيلسوف الصوفي مهد النبوغ والتصوف العقلي من أكثر الصوفيين إثارة في عصره بما قام به من فن التصوف، حيث عاش بأفكاره، وفلسفته ومذهبه ...إلخ، حياة حافلة زخرف بها مجال الشعر والأدب بمجموعة أثاره التي تبقى شاهدة عليه، معبرة عنه.

[1]: محمد عبد المنعم خفاجي: الأدب في التراث الصوفي، ص ص131، 132.

[2]: مجدي كامل: أحلى قصائد الصوفية، ص30.

**–ابن الفارض:**

يعد ابن الفرض أحد أئمة الصوفية، وأحد أهم رواد العشق الإلهي، "واسمه عمر بن أبي الحسن علي بن الرشد ابن علي شرف الدين الحموي الأصل، ويعرف بابن الفارض"[1].

وقد اختلف المترجمون اختلافا كبيرا في ترجمتهم لابن الفارض، وتاريخ مولده، إلا أنهم "أجمعوا على أن شاعرنا يعرف بابن الفارض، على أن (الفارض) بالراء المكسورة هو الذي يثبت الفروض للنساء على الرجال بين يدي الحكام، وأن أبا الشاعر كان يقوم بإثبات هذه الفروض فغلب عليه التلقيب بالفارض، وعرف ابنه بابن الفرض"[2].

لم يذكر أحد من المترجمين نسب ابن الفارض بشكل مفصل إلا أن من المعروف أنه "ولد في مصر وتوفي فيها، وأصله من مدينة حماه في سوريا. درس الفقه والحديث وسلك طريق الصوفية قام في جبل المقطع وأودية مكة حيث قطن خمسة عشر عاما. عاد بعدها إلى مصر وتوفي ودفن بالقرافة بسفح جبل المقطع في المسجد المعروف بالفارض"[3]، أي أن مسقط رأسه وبيت جثته كان في البقعة نفسها وهي مصر.

ويعتبر شاعرنا أحد أهم شعراء الصوفية خاصة ما يخص شعر الحب الإلهي، "وقد شغل بالشعر نحو أربعين سنة، وذلك أمد طويل، ولكن شعره بقيمة معانيه، وليس بقيمة ألفاظه فهو من حيث الديباجة والسبك شاعر ضعيف، ولكنه من حيث المعاني فحل من الفحول، لأنه استطاع الجمع بين الحقيقة والخيال، فالحقيقة عند هذا الشاعر هي الصورة الروحية، وأما الخيال فهو الصورة الحسية التي رمز بها إلى المعنويات"[4].

ونذكر في هذا بعض الأبيات من قصيدته (التائية الكبرى).

"لك قربٌ منَّي، بِبُعدكَ عنـِّي

وحنو وجدتهُ في جِفاكَـــا

علَّم الشَّوقُ مُقلتي سهر الليل

فصَارَت مِنْ غير نُوح تراكَا

حبذا ليلة بِهـــا صَدتْ اسراكَ

وكَان السَّهـَـــادُ لي أشْراكَا

---

[1]: ممدوح الزوبي: معجم الصوفية، ص44.

[2]: محمد مصطفى حلمي: ابن الفارض والحب الإلهي، دار المعارف، ط2، د س، ص ص28، 29.

[3]: ممدوح الزوبي: معجم الصوفية، ص44.

[4]: ابن الفارض: ديوان ابن الفارض، دار الكتب العلمية بيروت –لبنان، ط3، 2002م، ص7.

بَاتَ بَذْر التَّمامِ طيفُ محياكَ

لطرفي بيَقْظي إذ حَكـــاكَ

فتراءَيـْــتُ في سِواكَ لعيـــنٍ

بك قَرَّت ومَا رأَيْت سِواكَا

وهي أبيات تدور حول فكرة استحضار صور المحبوب، وتفنن هؤلاء الشعراء العشاق في الإتيان بالصور المبتكرة والمعاني الطريفة، وهو مجال كان لابن الفارض فضل السبق فيه، من خلال قدرته الفذة على اصطياد عشرات الصور التي يتمثل فيها جمال صور المحبوب، وتتجلى روعتها وتفردها وتمايزها"[1]. فقد تميز ابن الفارض تمايزا كبيرا من خلال أشعاره. إذ كان في معظم قصائده يصور حياته الروحية في طريق المحبة الإلهية.

"وقد صب ابن الفارض خبراته الصوفية في قليل من الأشعار العربية رائعة الجمال على غرار أساليب الشعر العربي الكلاسيكي، إلا أنه لم يكتب نثرا، فقد كتب أستاذ شرحه ر.أ. نيكلسون عن شعره قائلا: «أسلوبه وعباراته أقرب شبها من سبائك ذهب في أجود صياغه، وأروعها منها إلى باكورة ثمار الإلهام الإلهي»، ومن قرأ أشعاره المعقدة يتساءل كيف يمكن أن تكون قد نشأت في حال الغيبة الصوفية، إن تلك الأشعار عربية خالصة شكلا ومضمونا، وهي توحي بهجة العرب بالتلاعب بالألفاظ والاشتقاقات وأساليب التصغير، وتعبر عن حب الإطلاق تعبيرا صوره مأخوذة من تقاليد ما قبل الإسلام، ويخاطب فيها المحبوب بأسماء مؤنثة مأخوذة من الشعر العربي القديم، مثل ليلى وسلمى.

وهناك قصيدتان من ديوان ابن الفارض قد أصبحتا لهما شهرة خاصة، منهما قصيدته الخمرية التي تصف خمر الحب الإلهي الذي يفعل المعجزات:

شَرِبْنَا على كَأسِ الحبِيـــبِ مدَامَةٌ

سَكَرنَا بها من قَبْلِ أن يخلقَ الكرمُ

لها البَدْرُ كأسٌ وهي شَمسٌ يدِيرُها

هلال وكَـــمْ يَبْدوا إذا مَزَجَتْ نجمُ

ولولا شذَاها اهْتدِيَّت لحانهـــــا

ولولا سنَاها ما تصـــورهَا الوَهْـــمُ"[2]

[1]: مجدي كامل: أحلى قصائد الصوفية، ص134.

[2]: أنا ماري شيمل: الأبعاد الصوفية في الإسلام، ص ص308، 309.

وعلى الرغم من أن الخمرية تميزت ببساطتها، وسهولة فهمها إلا أنه من المعروف أن "ابن الفارض كان ينحو في شعره منحى الصوفية، ولم تتعرض لشرح معانيه الصوفية اللهم إن لم يكن منه لإظهار غمض، ذاك لأن الشيخ حسب البوريني لم يترك في شرحه لها زيادة لمستزيد. أما من حيث الفن الشعري فإن ابن الفارض كثير التكلف والتصنع، يعتمد على المحسنات البديعية معنوية ولفضية على أنواعها ولاسيما الجناس، فقد كان كثير الولوع به وقلما خلت قصيدته منه"[1].

إن حياة ابن الفارض، وسيرته التي سارها، ورياضته، ومجاهداته التي أخضع نفسه لها وأدواته، ومواجيده وما لها من علاقة بحياته العاطفية، كل أولئك من شأنه أن يظهرنا على أن الرجل قد حقق كل ما ينبغي أن يحققه الإنسان الراقي في حياته الروحية، والخلقية من مثل عليا قوامها التجرد عن شوائب الحس، والتحرر من سلطان الشهوة، والانصراف عن عالم المادة، والاقبال على عالم الروح.

كما أن المتأمل في مؤلفاته، وآثاره يجد أنها قد اشتملت على معاني دقيقة عذابة، وعاطفية تجسد مدى قدرته على خلق الحقائق المخفية بدقة وسهولة.

[1]: ابن الفارض: ديوان ابن الفارض، دار صار بيروت، ط1، 1958م، ص5.

# الفصل الرابع: المعجم الصوفي في ديوان الحلاج

## المبحث الأول: الحلاج شاعرا صوفيا

## المبحث الثاني: المعجم الصوفي في ديوان الحلاج

### -دراسة في المصطلحات ودلالاتها-

## المبحث الأول –الحلاج شاعرا صوفيا:

يعدُّ ميدان التصوف الإسلامي من أسمى الميادين التي ظهرت فيها إسهامات المتصوفين بأجمل صورها ونثرا وشعرا، وهذا الأخير الذي "يعد لغة الوجدان، وهو نتاج خيال محلِّق، وشعور مرهف وفكر رحب، والشعر من الشعور، وماسمت العرب الشعر شعرا إلا لأنها شعرت به وفطنت إليه، والشعر الصوفي كثير، وغزير غزارة النثر الصوفي، وشعراء الصوفية كثيرون في كل عصر، ومنهم شعراء قالوا فأفاضوا، واعتمدوا على الإرتجال والبديهة فأحسنوا، وأتوا في شعرهم بغرر المعاني، وروائع الخيال، وبدائع الصور، وجميل التشبيهات، ولطف المجازات"[1]، ومن هؤلاء الشعراء الذين استعملوا الشعر الصوفي ساحة لحبهم وعشقهم الفياض كما سبق وذكرنا: الحسين بن منصور الحلاج ،"حيث يعتبر شعره تعبيرا رقيقا وقويا عن الشوق الصوفي، فلغته غير متدنية، وكانت أحب الرموز إليه كأس الخمر والهلال، وكأس السعادة الصوفية المسكر، والمرأة العذراء، وطائر الروح، وما شابه ذلك، وأحيانا كان يتلاعب بالمعاني المبهمة لحروف الهجاء، كما نجد هنا وهناك بعض التعبيرات الكيميائية، وكذلك كانت كل أشعاره مليئة بالمعاني العقائدية والصوفية العميقة، لكن روعتها الشديدة تجعل المرء يستمتع بها، لكونها أشعارا عربية بديعة بغض النظر عن تفسيرها من الناحية العقائدية، وهي إبداع دقيق ممزوج بكثير من النغمات تحدث صدى عجيباً في قلب قارئها، ويمكن أن نفهم من هذه الأشعار ما كان يقصده الحلاج حين يقول: «إن الله موجود في كل شيء حتى لو لم يره الناس لبكمهم وصممهم"[2]، لكنه يتساءل:" [من الوافر]

وَأَيُ الأَرْضِ تَخْلُوُ مِنْكَ حَتَى

تَعَالُوْا يَطْلِبُونَكَ فِي السَمَاءِ؟

تَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ جَهْــرًا

وهُمْ لَا يُبْصِرُونَ مِنْ الْعَمَاءِ"[3]

كما أن الحلاج كان "يصطنع في شعره ما اصطنعه سائر الصوفية من رمز وألغاز وإشارة وتلويح بيد أنه امتاز بالوضوح أحيانا، وظهر ذلك جليا في ديوانه وموضوعاته في الحب الإلهي، والمعرفة، والفناء، والنور المحمدي"[4]. فقد كان الحب الإلهي هو المنبع الأصيل الذي تستخرج منه الموجودات وجودها، وسبيل المعرفة العليا، وكان للحلاج في ذلك "ثروة لا تعد لها ثروة شاعر صوفي أخر في القرن الثالث، ويتناول الحلاج في قصائده ومقطوعاته التي

[1]: علي الخطيب: اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وابن عربي، ص21.

[2]: أنا ماري شيمل: الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ص ص83، 84.

[3]: الحلاج ديوان الحلاج، تح: محمد باسل عيون السود، ص120.

[4]: علي الخطيب: اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وابن عربي، ص24.

أنشأها في الحب الإلهي وصف حبه، وأثار ذلك الحب ونتائجه، في أسلوب تبدو فيه شخصية الحلاج المتفاني في حبه واضحة جلية، وأسلوب الحلاج في الحب الإلهي يعتبر جملة من أصرح الأساليب الصوفية، فكل قصائده كانت بمنجاة من ذلك الأسلوب الرمزي المغرق في المادية والذي تخفى معه معاني الشعر فلا يقطع بصوفيته أو إنسانيته"[1]، فقد أنتج الحلاج في ذلك الكثير من "الأشعار المنسوبة إليه، والعميقة الدلالة في الإبانة من مذهبه وأسلوبه في تمثيل الحب الإلهي. مقطوعة ذاعت شهرتها على الألسنة والأقلام، ونسب بعض أبياتها إلى شعراء أخرين من شعراء العصر العباسي، وأصبح جزءا من ثراته الغنائي"[2]، يقول الحلاج: "[ من البسيط ]

واللهِ مَا طَلَعَتْ شَمْسُ ولاَ غَرُبَتْ

إلا وحُبُّكَ مَقْرُونٌ بِأَنْفَاسِي

ولا جَلَسَتُ إلى قَوْمٍ أحدِّثُهُمْ

إلاَّ وَأَنْتَ حَدِيثي بين جُلَاسي

ولا ذَكَرْتُكَ مَحْزُونًا ولا فَرِحاً

وإلا وأنْتَ بَقَلْبِي بينَ وَسْواسِي

ولا هَمَمْتُ بِشُرْبِ الماءِ مِنْ عَطَشٍ

إلا رَأَيْتُ خَيَالاً مِنْكَ في الكَاسِ"[3]

فهذه المقطوعة تظهر عليها مسحة من قوة وصلابة الأسلوب، وجدة المعاني، ورهانة السبك، الذي كان يسير عليها الحلاج، ويقول كذلك في الحب الإلهي: "[من الخفيف ]

طَلَعَتْ شَمْسُ مَنْ أَحَبُّ بلَيْلِ

فاسْتَنَارَتْ فَمَالَهَا من غُرُوبْ

إنّ شَمْسَ النَّهَارِ تَغْرُبُ باللَّيْـ

ـلِ وَشَمْسُ القُلُوبِ لَيْسَ تَغِيبْ

مَنْ أَحَبَّ الحبيبَ طارَ إِلَيْهِ

اشْتِياقا إلى لقاءِ الحبِيبْ"[4]

---

[1]: عبد الحكيم حسان: التصوف في الشعر العربي،ص 360.

[2]: فاروق شوشة: أحلى عشرين قصيدة في الحب الإلهي، دار الشروق، ط1، 1991م، ص ،63، 64.

[3]: الحلاج: ديوان الحلاج، تح: محمد باسل عيون السود، ص 180.

[4]: م ن، ص 120.

"ففي هذه الأبيات يبين أن شمس القلوب إذا طلعت، وأشرقت لا تأفل بعد ذلك، أما شمس النهار فإنها إذا طلعت لابد من غروبها، وحلول الليل بظلامه الدامس، وعلل لذلك بقوله: «أن المحب يطير شوقا إلى حبيبه وتلك غاية المحب وقصد السالك»"[1]، ومن بين الأشعار التي تعبر عن حال الحلاج وهو يعبر عن شوقه لله في قوله:

"[مخلع البسيط]

فَخُضْتُ فِي لُـجِّ بحرِ فِكـــــرِي

في مركبٍ في رياح عَزْمِـــــي

وَطَارَ قَلْبِـــي بِرِيـــشِ شَـــوْقٍ

أمُرُّ فِيـــهِ كَمَـرِّ سَهْـــــمِ

إلى الّـــذي إنْ سُئلتُ عَنْـــهُ

رَمَـــزْتُ رَمْـــزاً ولـــم أسَمِّ

حتّى إذا جُـــزْتُ كُـــلَّ حَـــدٍّ

في فَـــلَواتِ الدُّنُـــوِّ أهْمِـــي "[2]

وحب الحلاج هو كل أماله وأحلامه، هو دينه ودنياه، إنه حبُّ قلب أبصر فعشق فاحترق، وقد كان يعبر عن معاني غزله لمحبوبه بألفاظ اصطلاحية فريدة خاصة بالصوفية، التي كانت تبين أنه إذا حب ليحب بكل ذرة من ذرات جسده، وكل طاقة من طاقات روحه، حتى لم يعد كيانه كله إلا حباً وتجلياً لمولاه وحبيبه يقول:

"[من الطويل]

حَوَيْتُ بكُلّي كُلَّ كُلِّكَ يا قُدْسي

تُكَاشِفُني حَتَّى كأنكَ في نَفْســـي

أُقَلّبُ قَلْبِـــي في سِـــواكَ فلا أرى

سِوَى وَحشَتِي منهُ و أنْتَ بهِ أُنسِي

فَهَا أنا في حَبْـــسِ الحَيَـاةِ مُمَنَّـــع

من الأُنسِ فاقْبِضْنِي إليكَ من الحَبْسِ"[3]

---

[1]: علي الخطيب: اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وابن عربي، ص ص30، 31.

[2]: الحلاج: ديوان الحلاج، تح: محمد باسل عيون السود، ص155.

[3]: م ن، ص143.

فهو يخاطب في هذه المقطوعة الله سبحانه وتعالى ويَنْعُتُه بعبارة (يا قدسي) لتمجيده ولبيان قدسيته بالنسبة إليه والتي هي دليل على مدى حبه الخالص والقوي، "فالحب الإلهي في التصوف الإسلامي يدين للحلاج ديناً كبيراً فقد ترك في المحبة وما يتصل بها، ويدور حولها ثروة خصبة حية غدت مادة الصوفية في هذا المنهج ودستورهم المتلألىء في هذا الأفق. بل يرى ماسنيون: أن الحلاج هو الشخصية الكاملة التي تمثل أصدق تمثيل، وأسمى ما وصل إليه الحب الإلهي في التصوف الإسلامي"[1]، فهدا دليل على أن الحلاج كان له الدور الفعال في تطوير المعاني الصوفية، لأنه جعل من الحب الإلهي منهجا متماسكا وفلسفة كاملة. "والحلاج متحقق بحال الفناء في حبه، وهو لذلك يغلب عليه السكر والدهش، وهذا الفناء موهوب لا مكتسب، وهو قبل أن يتحقق به يطلب من الله تعالى أن ينعم عليه بالفناء برفع داته وإفنائها، فهي حجابة عن ربه إذ يقول:[من البسيط]

بَيْـنِي وبَيْنَـكَ إنيٌّ يُنَازعُنـِـي

فارفَعْ بلطفِكَ إنِّيٌّ من البَيْـنِ

أي أن نفسي هي المانعة لي من الفناء في حبك، ووجودي هو المانع من الاستهلاك في وجودك، فارفع هويتي عني حتى أتحقق بهويتك"[2]، ومعنى هذا أن وجوده في الحياة هو الذي يمنعه من لقاء ربه ويعيقه من الفناء في حبه ووجوده وهويته. كما يصف لنا الحلاج فناءه في قوله: "إذا أراد الله أن يوالى عبداً من عباده فتح عليه باب الذكر ثم فتح عليه باب القرب، ثم أجلسه على كرسي التوحيد، ثم رفع عنه الحجب، فيريه الفردانية بالمشاهدة، ثم أدخله دار بلا هو، فحينئد صار العبد فانيا، وبالحق باقيا، فوقع في حفظه سبحانه وتعالى وبرئ من دعاوى نفسه"[3].

وقد أدى الفناء عند الحلاج إلى القول بالحلول والاتحاد، "وقد كان مذهب الحلاج في الاتحاد مذهباً مخالفا لمذهب البقية من صوفية القرن الثالث، فعلى الرغم من إمكان الاتحاد عنده بين الخلق والحق إذا بلغ العبد درجة معينة من الصفاء الروحي، فإن هذا الاتحاد لا يكون فيه امتزاج تام بين الطبيعتين بحيث تصيران طبيعة واحدة، فإن الإنسان مهما اتحد بربه فإن جوهره يظل إنسانيا كما هو، فالاتحاد عند الحلاج يشبه الاتحاد بين العناصر التي لا تزول فيه صفاتها الذاتية كامتزاج الماء بالخمر أو العنبر بالمسك قال:[من الرمل ]

جُبِلَتْ رُوحُكَ في رُوحِي كَمَا

يُجْبَلُ العَنْبَرُ بالمِسْكِ الفَتِقْ

[1]: طه عبد الباقي سرور: الحسين بن منصور الحلاج شهيد التصوف الإسلامي، ص142.

[2]: عبد الحكيم حسان: التصوف في الشعر العربي، ص368.

[3]: أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص126.

فـإذَا مَسَّــكَ شَـيْء مَسَّـــنِي

فـإذَا أنتَ أنــا لا نَفـتـرِقْ"[1]

وفي هذا يبدو أن الحلاج قد جعل من اتحاد الله مع الإنسان اتحاد حلولي بين الروحين، كما أن الحلاج قد "وجه خطوة الحياة الروحية في الإسلام، إلى معارج وأفاق لم تعرفها من قبله، وكان في طليعة هذه المعارج والأفاق فكرة الحلاج أو نظريته عن الحقيقة المحمدية أو النور المحمدي، فلأول مرة في تاريخ التصوف نرى الحب الإلهي عند الحلاج يتجاوز ذات الله سبحانه إلى أول مخلوقاته، وهو نور محمد صلوات الله وسلامه عليه"[2]، إذ يعتبر الحلاج "أول صوفي مسلم قال بنظرية (النور المحمدي)، وتقضي هذه النظرية بقدم نور سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، وتجعله مصدر الخلق جميعا، فعنه صدرت الموجودات، ومن نوره ظهرت أنوار النبوات، وما سائر الأنبياء إلا صور من ذلك النور الأزلي، وقد كانت الصورة الكاملة في محمد بن عبد الله خاتم النبيين وأول خلق الله أجمعين"[3]. وقد نادت النظرية الحلاجية "بأن للرسول عليه الصلاة والسلام صورتين مختلفتين: صورته نوراً قديما كان قبل أن تكون الأكوان، ومنه يستمد كل علم وعرفان، وصورته نبياً مرسلاً، وكائناً محدثاً، تعين وجوده في زمان ومكان محدودين. وقد عقد الحلاج لشرح هذه النظرية فصلاً في كتابه «الطواسين» أسماه طاسين السراج قال فيه: «طس سراج من نور الغيب بدا وعاد، وجاوز السراج وساد، قمر تجلى من بين الأقمار، بوجه في فلك الأسرار، سماه الحق «أمياً» لجمع همته...»"[4].

ومن المعارج والأفاق التي أضافها الحلاج إلى المعرفة الصوفية قوله: بوحدة الأديان "إذ ترتب على القول بقدم النور المحمدي عند الحلاج القول بوحدة الأديان لأن مصدرها في هذه الحالة واحد، وهذه الأديان في رأيه أيضا قد فرضت على الناس لا إختياراً منهم، ولكن إختياراً عليهم"[5]، فالحلاج هنا يرى بأن تفرد كل طائفة بدين معين كان أمراً عليهم من دون إرادتهم، وأن أصل هذه الأديان واحد "وإذا كان نور محمد هو أصل كل هدى ودين وكان الأنبياء الذين تتابعوا من لدن أدم إلى عيسى إنما يمثلون هذا الخلق الأول مفيض الوجود وأصل الهداية فإن الأديان – على هذا – ترجع إلى أصل واحد وتضيء من مشكاة واحدة، وإذا كانت الرسوم والأشكال هي التي تختلف بين دين وأخر فإن الجوهر واحد في الكل لأنها جميعا تهدف إلى غاية واحدة هي عبادة إله واحد لا فرق في

[1]: عبد الحكيم حسان: التصوف في الشعر العربي، ص370.

[2]: طه عبد الباقي سرور: الحسين بن منصور الحلاج شهيد التصوف الإسلامي، ص163.

[3]: عبد الحكيم حسان: التصوف في الشعر العربي، ص272.

[4]: طه عبد الباقي سرور: الحسين بن منصور الحلاج شهيد التصوف الإسلامي، ص ص163، 164.

[5]: أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص132.

ذلك بين الموحد منها والمعدد"[1]، فالحلاج يبين بأن إختلاف الأديان في ظاهرها لا ينكر الإتفاق الحاصل في باطنها كما تم ذكرها سابقا.

وفي الأخير يبدو أن هذه الموضوعات الرئيسية التي دار حولها شعر الحلاج، إنما هي الموضوعات الرئيسية التي دار حولها ما خلف في التصوف من نثر وشعر، وكل ما تقدم بعدها من موضوعات فهو متصل بها من قريب أو بعيد، وهنا يؤكد الحلاج على أن أشكال الشعائر وضروبها ليست إلا وسائط يجب تجاوزها إلى الحقيقة الإلهية التي تنطوي عليها، ويريد بالناس العودة إلى الأساس الأول، مصدر الأفكار العليا، ومصدر كل فهم، مما يؤكد أن الدين الإسلامي هو خاتم الأديان وناسخها، وأن شريعته هي أخر الشرائع وخاتمها.

[1]: عبد الحكيم حسان: التصوف في الشعر العربي، ص374.

## المبحث الثاني –المعجم الصوفي في ديوان الحلاج – دراسة في المصطلحات ودلالاتها:

من المعروف أنه لكل علم منهج يقوم به، ونظامٌ يسير عليه، ومصطلحات معبرة عن مفاهيمه، وهذه الأخيرة التي تعتبر زبدة العلوم ورحيقها المختوم، وعنصر استمرار اللغة، ومفاتيح العلوم، حيث أصبح يُقاس بنُضج المعارف بحسب ما توفره في مصطلحاتها من دقة ونسقية وشمولية. لهذا فإن الصوفية لم يفعلوا شيئا غريبا عندما اتخذوا لأنفسهم منهجا ونظاما وألفاظا خاصة بهم، معبرة عن حقيقتهم الصوفية، هذه المصطلحات الصوفية التي تُعَدُّ ثروة أدبية كبيرة؛ إذ كان لهم معجمهم الخاص الذي يشير إلى تعابيرهم وطرقهم الخاصة، ولهذا نجدهم قد لجأوا إلى استخدام ألفاظ مبهمة ومعقدة، فهم لم يكتبوا للعامة، بل للخاصة العارفين مثلما فعل الشاعر الصوفي الحسين بن منصور الحلاج، عندما أسس ديوانه على مجموعة من المصطلحات الصوفية التي جعلت ديوانه من أبدع دواوين الشعر العربي، ومن هنا نحاول أن نغوص في بحر التصوف من خلال الحلّاج وديوانه لمعرفة العلاقة بين اصطلاحاته الصوفية ودلالتها المعجمية ورصد أوجه تطورها الدلالي، ونجد من بين هذه المصطلحات والتي قمنا بترتيبها حسب ورودها في ديوانه ترتيبا ألف بائيا مايلي:

**–الأَزَلُ**: قال الحلاج في قصيدة "العشق" التي تحتوي على ثمانية أبيات: [من البسيط].

العِشْقُ فِي **أَزَلِ الآزَالِ** مِنْ قِدَمٍ

فِيهِ بِهِ مِنْهُ يَبْدو فيه إِبْدَاءُ"[1]

الأَزَلُ في معناه اللغوي هو:"القِدَمُ الذي ليس له ابتداءٌ، وهو أيضا: استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية بجانب الماضي، كما أن الأبد: استمرار كذلك في المآل(...)وهو أزلي منسوب إلى الأزل، وهو ماليس بمسبوق بالعَدَم، والموجود ثلاثة أقسام لا رابع لها: أزليٌّ، أبديٌّ، وهو الحق سبحانه وتعالى، ولا أزلي ولا أبدي وهو الدنيا، وأبديٌّ غير أزلي وهو الأخرة، وعكسه محال إذْ ما ثبتَ قِدمه استحال عدمه"[2]، فلفظ الأزل يُعنَى به القديم الذي ليس له بداية ولا نهاية حيث لا نستطيع تقديره، وقد أطلق الأزل للدلالة على ثلاثة معاني وهي: الأزلي الأبدي الذي هو الله سبحانه وتعالى الحي القيوم الذي لا أحد قبله ولا آخر بعده. ولا أزلي فهو اللاأزلي واللاأبدي الذي أطلق على الدنيا الفانية، أما الجزء الأخير فهو الأبدي الغير أزلي الذي نعني به دار الأخرة التي لها أول وليس لها آخر.

---

[1]: الحلاج: ديوان الحلاج، تح: محمد باسل عيون السود، ص117.

[2]: مرتضى الزبيدي: (محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني أبو الفيض) تاج العروس، تح: مجموعة من المحققين، دار الهداية، د ط، د س، ج 27 ص442.

أما عند الصوفية فهو: "القِدَمُ، لأن القديم يسمى به غير الباري سبحانه وتعالى والأزل والأزلية لله تعالى، ولا يتسمّى بالأزل غير الله سبحانه وتعالى، والأزل اسم من الأسماء الأولية فهو الله القديم الذي لم يزل ولا يزال والأزلية صفاته"[1]، فقد ارتبط مفهوم الأزل هنا بصفة من صفات الله عزوجل إذْ ينعت بالأزل، فهو القديم الذي لا يزول ولا يفنى، فمن خلال ما تقدم نجد أن دلالة مصطلح الأزل الذي كان يعني في معناه اللغوي دوام الوجود في عصور وأزمنة غير متناهية، حتى تطورت وأصبحت في معناها الصوفي تدل على الشيء الذي لن يزول أبدا ولا يزال أي الشيء الثابث المستمر مثل صفة من صفات الله سبحانه وتعالى إذ تبقى مستقرة فيه لا تتغير.

أما الحلاج في هذا البيت، فيقصد بمصطلح العشق محبوبه ويطلق عليه صفة الأزل، فالله أزليٌّ وعشقه أزلي فهو موجود قبل أن يوجد الوجود كله بلا بداية ولا نهاية، وقد استعمل الحلاج مصطلح الأزل في ديوانه مرتين وذلك في البيت المذكور سابقا؛ إذ نجد مصطلح أزل والآزال حيث يتصور العشق في هذا البيت مرتبطا بالأزل، بل بأزل الآزال، الموجود قبل كل شيء، قديما بلا بداية، إذ هو بداية البدايات أو الأبداء، المستحقّ للقدم وللمحبة وللعشق، ولأنه مصدر كل شيء، وإليه ينتهي كل شيء ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ **هو الأول والآخر** ﴾[سورة الحديد، الآية: 3].

**-الإحياء**: قال الحلاج في قصيدة "دعاء" المكونة من تسعة عشر بيتا:[من البسيط]

"ذاكَ العليمُ بمَا لاَ قَيْتُ مِــنْ دَنَفٍ

وفِي مَشِيئَتِهِ مَوتي و**إحْيَائي**"[2]

فقد جاء الإحياء في لسان العرب على أنه: "من الله للموتى؛ ومنه قوله تعالى: ﴿ **ثم بعثناكم من بعد موتكم** ﴾[سورة البقرة، الآية: 55]، أي أحييناكم، وبعث الموتى: نشرهم ليوم البعث، وبعث الله الخلق يبعثهم بعثا: نشرهم؛ من ذلك وفتح العين في البعث كله لغة، ومن أسمائه عزوجل: الباعث، أو الذي يبعث الخلق أي يحييهم بعد الموت يوم القيامة"[3]، فقد جاء الإحياء في هذا بمعنى البعث وورد على خلاف الموت وهو: أن الذين يموتون في الدنيا فهم أحياء عند ربهم، كما قال جل جلاله: ﴿ **ولا تَحْسَبنَّ الذين قُتِلوا في سبِيلِ الله أمْواتا، بل أحياءٌ عند رَبِّهِم يُرْزَقُون** ﴾[سورة آل عمران، الأية: 169]. كما أن هذا المصطلح هو من أسماء الله الحسنى فهو مصطلح قرأني.

---

[1]: ممدوح الزوبي: معجم الصوفية، ص17.

[2]: الحلاج: ديوان الحلاج، تح: محمد باسل عيون السود ص 119.

[3]: ابن منظور: لسان العرب، ص 117.

أما عند الصوفية فهو يعني:"حصول التجلّي للنفس وتنويرها بالأنوار الإلهية"[1]، فالإحياء هنا يعني وقوع طلوع وخروج الروح بعد أن تنطفىء من نور الدنيا لتعود من جديد وتُضَاءُ بالنور الإلهي؛ أي رجوعها إلى يدي خالقها سبحانه وتعالى.

أما فيما يخص الحلاج فهو يرى أن حياته قائمة بمشيئة ربه فلا يعيش في الدنيا إلا إذا شاء الله ذلك، إذ تتجلى النفس بأنوار الرب الذي يبعثها في الإنسان، وقد استعمل الحلاج مصطلح الإحياء في ديوانه ثلاث مرات"[2].

**-الإيماء**: قال الحلاج في قصيدته الموسومة ب "دعاء":[من البسيط]

"يا عَيْنَ عَيْنِ وُجُودِي يامَدَى هِمَمِي

يا مَنْطِقي وعِبارَاتي و**إيمَائي**"[3]

إن مصطلح الإيماء في اللغة جاء على أنه "الإشارة بيدك، أو برأسك كإيماء المريض برأسه للركوع والسجود وقد يقول العرب: أومأ برأسه، أي: قال: لا؟ قال ذو الرمة: صياما تذب البق عن نخْرَتِها(...)بنهز لإيماء الرؤس الموانع"[4]، فمن خلال هذا نجد أن الإيماء هو أي إشارة يقوم بها الإنسان لآخر للإجابة عنه، أو للتواصل معه، أو تلك الإشارة التي يقوم بها الفرد للقيام بأفعال مختلفة كالصلاة مثلا دون التكلم فيها.

كما جاء الإيماء في معناه الصوفي على أنه: "إشارة بحركة جارحة، وقيل: تعريض الخطاب بلا إشارة أو عبارة، وقال الشبلي: من أومأ إليه فهو كعابد وثن، لأن الإيماء لا يصلح إلا للأوثان"[5]،فهو جاء هنا على أساس التكلم بين الأشخاص دون استعمال المصطلحات المعبرة عن ذلك الخطاب، فالإيماء يعد وسيلة اتصال دون استخدام الألفاظ.

أما بالنسبة للحلاج فقد كان يقصد بمصطلح الإيماء من خلال قوله في البيت السابق: بأن ربه أصبح كل شيء بالنسبة له، فهو عينه وهمته ومنطقه وعباراته وإيماؤه، هذا الأخير الذي نلاحظ أنه وظفه مرتين في دوانه[6].

---

[1]: ممدوح الزوبي: معجم الصوفية، ص 32.

[2]: يراجع: الحلاج: ديوان الحلاج، تح: محمد باسل عيون السود،ص ص 117، 119، 170.

[3]: م ن، ص118.

[4]: الخليل بن أحمد الفراهيدي (أبو عبد الرحمن بن أحمد بن عمرو بن تميم) : العين، تح: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، د ط د س، ج8، ص 432.

[5]: ممدوح الزوبي: معجم الصوفية، ص42.

[6]: يراجع: الحلاج: ديوان الحلاج، تح: محمد باسل عيون السود، ص118.

-**البَدْءُ**: جاء في قول الحلاج في قصيدته "العشق":[من البسيط]

"لما بدا **البَدْءُ** أبدى عِشْقُهُ صِفَةً

فيما بَدَا فَتَلاَلاَ فيه لأْلاءُ"[1]

في المعنى اللغوي نقصد بالبدء: "أول كل شيء، يقال: فعلته. بدءًا وبَدَءٌ وبَدْءٌ، فأول بدْءٌ ويقالُ: فعله عودًا وبدءًا وعودًا على بَدَءْ، فعله مرة بعد أخرى، ورجع عوده على بدئه في الطريق الذي جاء منه والسيِّر الأول في السيادة والشاب العاقل المستجاد الرأي وخير نصيب من الذّبيحة"[2]، فالبدء هنا يعني الشيء الأول الذي يبدأ به أي بداية القيام بالفعل أو العمل، والعودة هي إعادة ذلك البدء أي إعادة تكرير الفعل مرة ثانية أو أكثر.

والبدء في المعنى الصوفي هو: "التحقق بالأسماء والصفات، وهو البرزخ الأول من برازخ الإنسان أيضا حيث عالم الأرواح"[3]، وهذا يعني أن البدء في اللغة كان يعني القيام بالفعل لأول مرة أي بدايته، لكن سرعان ما انتقلت في معناها الاصطلاحي إلى معنى البرزخ أي عالم الروح وبداية التحقق بالصفات.

وقد جاء هذا المصطلح في قول الحلاج بمعنى أن الله هو البادئ الأول الذي لا يسبقه أحد، فعندما بدا هذا البدء ظهر معه عشقه، هذا الأخير الذي أصبح صفة من صفاته الجلالية، وقد جاءت هذه الكلمة عند الحلاج حوالي تسع مرات[4]، ومنه اسم الله تعالى المبدئ، جاء في القرآن « وهو يبدئ ويعيد ».

**-البُعْدُ.الدّنو**: ذكر الحلاج هذين المصطلحين في قصيدته "دعاء":[من البسيط]

"**أَدْنُو فَيُبعِدُني** خوْفي، فَيُقلِقُني

شوق تَمَكَّنَ فِي مكنونِ أحشَائِي"[5]

وقد ورد البُعْدُ في المعنى اللغوي على أنه: "خلاف القرب، والبُعْدُ، والبَعْدُ الهلاك، وقالوا: بقوله تعالى: ﴿ **كما بعدت ثمود** ﴾[سورة هود، الأية:95]، أي هلكت وقياس ذلك واحد، والأباعد، خلاف الأقارب. قال: إذا أنت لم تَعْرُكُ بجنيك بعدما(...)يَرِيبُ من الأدنى رماك الأباعد"[6]، فالبعد جاء ضد القرب، كما ورد كذلك في معنى الهلاك، أي هلاك المرء عند بُعدِه عن ربه، كما جاء بمعنى خلاف الأقارب أي الأباعد.

---

[1]: الحلاج: ديوان الحلاج، تح:محمد باسل عيون السود، ص117.

[2]: إبراهيم مصطفى وآخرون: المعجم الوسيط، دارالدعوة بالقاهرة، د ط، د س، ج1، ص42.

[3]: ممدوح الزوبي: معجم الصوفية، ص56.

[4]: يراجع: الحلاج: ديوان الحلاج، تح: محمد باسل عيون السود،ص ص117، 131، 154.

[5]: م ن، ص118.

[6]: ابن فارس (أحمد بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين): معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، د ط، 1979م، ج1 ص268.

أما عند الصوفية نجد أن البعد هو: "الإقامة على المخالفة"[1]، أي القيام بما يخالف شرع الله. وقيل: "هو البعد عن الله تعالى والغوص في لجات المعاصي"[2]، فهذا يعني أن البعد هو ما يقوم به الإنسان من المعاصي التي تجعله على خلاف مع ربه إذ يبعده عنه، ويجعله في دوامة الهلاك، لأنه تدنَّسَ بمخالفته وتجافى عن طاعته، وأقام على ذلك، إذ ابتعد عن أوامره واقترب إلى نواهيه.

كما أن الحلاج وظف هذا المصطلح لدلالة على ذلك البعد الذي هو فيه اتجاه ربه، ذلك البعد الذي جاء سببا للمعاصي والأثام التي هي بحوزته، هذه الأخيرة التي أسكنت نفسه خوفا ورهبتا من ربه إذ كلما أراد الاقتراب منه زاده ذلك الخوف ابتعادا، وقد جاء هذا المصطلح عند الحلاج تحت معاني مختلفة على ثلاث عشر مرة [3].

-**الخوف**: وقد جاء هذا المصطلح الصوفي في أحد أبياته من قصيدة "دعاء":[ من البسيط]

"أدْنُو فيُبْعدُني **خَوْفي**، فَيُقْلِقُني

شَوقٌ تَمَكَّنَ من مَكنونِ أحْشائي"[4]

ومعنى الخوف في اللغة هو: "الفزع: خافه يخافه خوفا، وخيفة، ومخافة، وقوله: أتهجَّرُ بيتا بالحجاز تلفَّعْت به الخوف والأعداء أم أنت زَائِرُهْ فإنما يراد بالخوف: المخافة وقوم خُوَفٌ، وخُيَّفَ، وخُوَّفٌ، الأخيرة اسم للجمع كلهم(...) خائفون"[5]، فالخوف هنا هو الهلع من الشيء الغريب والمخيف.

أما عند الصوفية فالخوف هو: "الحياء من المعاصي والتألم فيها، حيث يقول صلى الله عليه وسلم: «أنا أخوفكم لله تعالى، وأوحي إلى داود خفني كما يخاف السّبع الفأر»، وقال: «من خاف الله خافه كل شيء، ومن خاف غير الله خوَّفه الله من كل شيء». وقال أبو القاسم الحكيم: «الخوف على ضربين، رهبة وخشية، فصاحب الرهبة يلتجئ إلى الهرب إذا خاف، وصاحب الخشية يلتجئ إلى الرب»"[6]، وهذا يعني أن الخوف ينقسم إلى قسمين وهو الخوف الذي يشعر به المرء اتجاه شيء معين فيلجأ إلى الهرب والفزع من ذلك الشيء. أما القسم الثاني فهو الخوف من الله سبحانه وتعالى وخشيته، ويحدث ذلك إزاء ارتكاب الذنوب فيلجأ المسلم إلى التقرب من الله ليغفر له ذنوبه وآثامه. "فكلما ازداد السالك معرفة بالله ازداد خوفه من الله، لأن حال الخوف متولدة من

---

[1]: محمد عبد المنعم خفاجي: الأدب في التراث الصوفي، ص261.

[2]: ممدوح الزوبي: معجم الصوفية، ص66.

[3]: يراجع: الحلاج: ديوان الحلاج، تح: محمد باسل عيون السود، ص ص119، 122، 128، 162...

[4]: م ن، ص118.

[5]: ابن سيّده المرسي (أبو الحسن علي بن اسماعيل): المحكم والمحيط الأعظم، تح: عبد الحميد هنداوي، دارالكتب العلمية- بيروت، ط 1، 2000م، ج 5، ص305.

[6]: ممدوح الزوبي: معجم الصوفية، ص158.

المعرفة، ويتولد عن الخوف الزهد والصبر والتوبة، ومن التوبة والزهد ينشأ الصدق والإخلاص والمواظبة على الذكر والتفكر على الدوام ومنها يتولد الأنس والمحبة وهذه هي نهاية المقامات، وللخوف ثلاث درجات: الأولى خوف العامة من سطوة الله، يخافونه لا بدافع المعرفة الصحيحة، وهذا القسم من الخوف شبيه بخوف الأطفال. وخوف القوي إلى حد الإفراط مذموم، لأن الخوف إذا جاوز حدًا معلومًا يؤول إلى القنوط واليأس، والخوف الممدوح أو المستحسن هو الخوف المعتدل الذي ينهي عن اقتراف المعاصي ويحض على الطاعة "[1]، ومن هذا نجد أن الخوف الصحيح هو الخوف من الله وحده لا شريك له، لأن خوف الرب يؤدي إلى الطاعة والسير في الطريق الصحيح وهو طريق الشرع الذي يؤدي بنا إلى التنور بأنوار الإله.

أما بالنسبة للمعنى الذي أعطاه الحلاج لمصطلح الخوف فقد أدرجه تحت ذلك الحياء الذي يشعر به جراء الذنوب التي قام بارتكابها، فيخاف من ملاقاة ربه، ويخشى منه، وقد استعملها الحلاج في ديوانه خمس مرات على نحو: الخوف، خوفي، أخاف، خفت، خائفا[2].

**-الدَّهْرُ**: فقد قال الحلاج: [من البسيط]

"**الدَّهْرُ دَهرَانِ**: مَذْمُومٌ وممتدَحٌ

والناس إثنان: ممدوحٌ ومسلوبٌ"[3].

في تهديب اللغة جاء الدهر يعني: "الأبَدَ المحدود، ورجلٌ دُهْرِيٌّ: أي قديم، ورجلٌ دَهريّ: يقول ببقاء الدَّهْر ولا يؤمن بالآخرة. وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «لاتَسُبُّوا الدهر فإنَّ الله هو الدَّهْر»"[4]، فالدهر هنا هو القديم العتيق الذي وُجِدَ من الأزل، كما أنه يطلق على الأبديُّ المحدود والغير ممتد. أما الدهري فهو الذي لا يؤمن بوجود الآخرة فالأبد عنده غير محدود، «وما يهلكنا إلا الدهر» .

أما في أساس البلاغة فهو يعني: "دهر: مضت عليه، دهرٌ ودهورٌ وكان ذلك دهَر الدّجْع حين خلق الله النجوم، تريد في أول الزمان وفي القديم، ورأيتُ شيخًا دُهريًا ودَهِريًّا: مسنً ملحدًا يقول: بقدم الدهر، ودَهَرَهُم أمرٌ

[1]: ممدوح الزوبي: معجم الصوفية، ص 158.

[2]: يراجع: الحلاج: ديوان الحلاج، تح: محمد باسل عيون السود، ص ص 118، 151، 162.

[3]: م ن، ص121.

[4]: الأزهري (محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور): تهذيب اللغة، تح: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي- بيروت، ط 1 2001م، ج 6، ص109.

أصابهم به الدهرُ، ومضت دهورٌ دهاريرُ: طوالٌ ورأيته يُدهور اللُّقم: بعظُمها ويتلقّمها الدهاريس وهي: الدواهي"[1].

كما جاء أيضا في لسان العرب يعني: "دهر: الدَّهْرُ: الأَمَدُ الممْدُودُ، وقيل: الدهر ألف سنة، قال ابن سيده: وقد حكي فيه الدَّهْرُ والدَّهَرُ لغتين كما ذهب إليه البصريون في هذا النحو فيقتصر على ما يسمع منه، وإما أن يكون ذلك لمكان حروف الحلق فيطرد في كل شيء كما ذهب إليه الكوفيون"[2].

أما في المعنى الصوفي فقد كان يعني: "الأنا الدائم الذي هو: امتداد الحَضْرَةِ الإلهية وهو باطن الزمان، وبه يتحد الأزل والأبد"[3]، فقد ارتبط مفهوم الدهر هنا بامتداد الحضرة الإلهية، وهو اتحاد الأزل الذي يعني القدم الذي لا ابتداء له مع الأبد الذي هو الشيء المنتهي والمحدود.

وقد جعل الحلاج مصطلح الدهر في بيته منقسما إلى نوعين: ممدوح أي مقبول ومحبوب، والدهر المذموم أي المنبوذ والقبيح الذي وصفه بشدة السواد تشبيها له بالليل فتشرق الشمس بعده، ويطلع النهار، ويتحرك الزمان كما جعل الدهر على حسب العلم، فيوم ينعم فيه العلم يمتدح ويوم يَنْقطع فيه فيذم، والناس بالنسبة لهذا العلم منعم عليه ومحروم، وقد عدد الحلاج استعمال كلمة الدهر في مواقع مختلفة حوالي ثماني مرات[4].

**-الرغبة**: وقد جاء في قول الحلاج في قصيدة "زهد القلب":[من الطويل]

"وأطْلُبُ مِنْكَ الفَضْلَ مِنْ غير **رغبة**

فلم أر قلبي زَاهِدًا وَهُوَ **رَاغِبُ**"[5].

وقد جاء في مقاييس اللغة: "الرغبة في الشيء: الإرادة له. رغبت في الشيء، فإذا لم يَرِده قُلْتَ: رغبتُ عنه. ويقال من الرَّغبةِ: رَغِبَ يَرْغَبُ رَغْبًا ورغبة ورغبى مثل شكوى"[6]، وهي تعني التعلق بالشيء وإرادته والسؤال عنه وطلبه.

كما وردت في تاج العروس أيضا بأنها: "الحرص على الجمع مع منع الحق(...)والرغبة: السؤال والطلب، وأرْغَبَهُ في الشيء غيرُه ورغِبَ إليه، ورغبه ترغيبًا: أعطاه ما رَغَبَ"[7].

---

[1]: الزمخشري (جار الله محمود بن عمر): أساس البلاغة، تح: مزيد نعيم شوقي المعرّي، مكتبة لبنان، ط 1، د س، ص246.

[2]: ابن منظور: لسان العرب، مج 4، ج 4، ص292.

[3]: ممدوح الزوبي: معجم الصوفية، ص165.

[4]: يراجع: الحلاج: ديوان الحلاج، تح: محمد باسل عيون السود، ص ص121، 131، 133، 144.

[5]: م ن، ص120.

[6]: ابن فارس: مقاييس اللغة، ج 2، ص ص 415، 416.

[7]: مرتضى الزبيدي: تاج العروس، ج 2، ص509.

أما في الاصطلاح الصوفي فهي: "ميل النفس عن الطبع إلى القلب والرغبة فيما تحقق وقوعه بالخبر الصادق عن النعيم الباقي ولقاء الحق يوم التلاقي"[1]، فهذا يدل على أن الرغبة تعني بميل القلب ورغبته في الوصول إلى الحقيقة وهي السير في طريق الحق.

ومن خلال ما تقدم نجد أن الرغبة تعني في اللغة الميل إلى الشيء المرغوب فيه وأصبحت تدل في الصوفية على شيء معين وهو ثواب الرَّبْ.

لكن الحلاج وظف مصطلح الرغبة في هذا البيت على خلاف ما ذكرناه في المعاني السابقة ؛إذ يطلبُ من ربه الفضلَ وهو بعيد عن الرغبة فيه، فقد أبعد رغباته النفسية وميوله إذ يلجأ إلى الله ليس رغبة فيه أو طمعًا، وإنما حُبًا وإجلالا وإظهارا للافتقار إلى فضله، حيث إن الزهد في الدنيا يكون بعيدًا تماما عن الميول والأهواء والرغبات. وقد استعمل الحلاج مصطلح الرغبة في ديوانه مرتين في قوله: رغبة وراغبُ[2].

**-الروح**: قال الحلاج في قصيدته "دعاء":[ من البسيط]

"يا وَيْحَ **روحي** مِنْ **رُوحي**، فوا أسَفي

عَلَيَّ منِّي فإنّي أصْلُ بلوائي"[3].

جاء في معجم العين بأن كلمة الروح تعني: "النفس التي يحيا بها البدن، يقال: خرجت روحه، أي: نفسه ويقال: فيُذكّرُ والجميع أرواحٌ، والروحاني من الخلق نحو الملائكة، وخُلِق روحًا بلا جسم(...) ويقال: الروح مَلَكٌ يقوم وحده فيكون صفا"[4]، ومن هنا نجد أن لكل إنسان روحه الخاصة به التي أودعها الله فيه، فمن خلالها يكون موجودًا. وإذا قيل بأن روحَ فلان قد خرجت، فهذا يعني أنه مات. وجمع الروح أرواح، كما أن الروح هي التي تميز صاحبها عن باقي الأشخاص.

أما عند الصوفية فهي: "عبارة عن اللطيفة المدركة في الإنسان"[5]، أي هي ذلك الشيء الجميل الذي وضعه الله داخل الإنسان، ومن قوله في ذلك:﴿ **قُل الروحُ من أمرِ ربي** ﴾[ الإسراء، الأية: 85]، "وقد هَبطت من عالم الأمر والنهي تعجز العقول عن إدراك كِنَهِها، والروح بهذا المعنى من أسرار القلب، ويستفاد من هذا المعنى القلب نفسه تقريبًا. وقد أجمع الجمهور على أن الروح معنى يحي بها الجسد، وقال القحطبي: لم يدخل الروح تحت

[1]: ممدوح الزوبي: معجم الصوفية، ص185.

[2]: يراجع: الحلاج: ديوان الحلاج، تح: محمد باسل عيون السود، ص120.

[3]: م ن، ص119.

[4]: الخليل بن أحمد الفراهيدي: العين، ج 3، ص291.

[5]: ممدوح الزوبي: معجم الصوفية، ص190.

ذل كان، يعني أنه ليس إلا الأحياء، والحي والأحياء صفة المحي، كالتخليق والخلق صفة الخالق"[1]، وهذا يعني أن الروح جسم لطيف وجميل منبعه القلب الجسماني الذي يحيابه الإنسان، ويتميز به عن غيره، فبها يعيش الجسد ويحيا.

أما الحلاج فقد أشار في مصطلح الروح إلى نفسه، حيث يرى أنها قد أوشكت على الهلاك فيطلب النجاة منها والخروج عنها وذلك طلبا للمغفرة. وقد استعمل الحلاج هذا المصطلح في ديوانه على عدة اشتقاقات حوالي سبع وثلاثون مرة[2].

**-الزهد**: يقول الحلاج في قصيدته "زهد القلب":[من الطويل]

"وأَطلبُ مِنك الفَضْلَ من غَيرِ رَغْبَةٍ

فَلَمْ أر قَلْبي **زاهدًا** وهُوَ رَاغِبُ"[3]

جاء الزهد في معجم العين على أنه: "الزهد في الدين خاصة والزهادة في كل شيء. ورجلٌ زهيدٌ. وامرأة زهيدة وهما القليل طعمهما، وأزهد الرجُلُ إزهادًا فهو مزهد، لا يرغب في ماله لقلته"[4]، فالزهد هنا يعني التقليل من ملذات الدنيا والتكثير من طاعة الإله.

كما جاء في جمهرة اللغة يعني: "خلاف الرغبة في الشيء، أَزهد فيه زُهدًا وزهادة. والزاهد في الدنيا: التارك لها ولما فيها، والجمع زُهادٌ. والإزهاد: الفقر"[5]، ويفهم من هذا أن الزهد هو التخلي عن كل ملذات الدنيا مع النظر إلى الآخرة.

أما فيما يخص المعنى الصوفي فهو: "أحد مقامات السالكين. الورع من مقتضياته، حيث يعتبر الصوفي التعلق بالدنيا رأس كل خطيئة. يقول الشبلي عن الزُهد: الزهد نوع من الغفلة، لأن الدنيا عدم، والزهد في اللاشيء غفلة"[6]، واللافت أن بعض المتصوفة الأوائل يذهب إلى مدى بعيد، ومعاني دقيقة، لاعتبارهم الزهد في الحقيقة غفلة، لأن المتصوف إذا استيقن حقيقة تفاهة الدنيا، واستواءها باللاشيء أصبح الزهد في اللاشيء من منظوره غفلة وانشغالا بما لا موجب له ولا محصول.

---

[1]: ممدوح الزوبي: معجم الصوفية، ص190.

[2]: يراجع: الحلاج: ديوان الحلاج،تح: محمد باسل عيون السود، ص ص118، 119، 121...

[3]: م ن، ص120.

[4]: الخليل بن أحمد الفراهيدي: العين، ج 8، ص432.

[5]: ابن دريد (أبو بكر محمد بن الحسين): جمهرة اللغة، تح: رمزي منير بعليكي، دار العلوم للملايين- بيروت، ط 1، 1987م، ج 2، ص643.

[6]: ممدوح الزوبي: معجم الصوفية، ص ص197، 198.

ومن جهة أخرى فالزهد يعني: "خلو القلب من التعلق بغير الرب، أو برودة الدنيا من القلب ، وعُزوف النفس عنها، فزهد العامة ترك ما فضل الله من الحاجة في كل شيء، وزُهد الخاصة ترك ما يشغل عن التقرب إلى الله في كل حال"[1]، فالزهد في هذا يعني أن الدنيا عبارة عن حلاوة، والزاهد دوره التخلي عن تلك الحلاوة والابتعاد عن شهواته وميوله النفسية، وتجنب رغبته في الموجودات، والشغل بما هو نافع وراء الدنيا وهو: حب الله وطاعته لأن التوجه لله، وعبادته، واستغفاره، وتقديره، والتمسك به(...) قائم على التعلق به وحبه، والشوق إلى رؤيته، وليس طمعا في محنته، وعطائه، وكرمه، فطابع حركة الزهد متجسدا في المبالغة بالخطيئة، والرعب من عقاب الله تعالى في عذاب الآخرة.

وقد أشار الحلاج في هذا المصطلح إلى أنه قد توجه إلى الزهد بعد أن سلب نفسه من رغباتها، وانزياحها لأنه إذا توجه في ذلك وهو راغب فهذا لا يعتبر زُهدًا، وإنما هو طمعٌ لأن الزهد يعني خلو القلب من التعلق بغير الله وبرودة الدنيا من القلب، وقد استعمل الحلاج مصطلح الزهد في ديوانه مرتين وهما: زاهدًا والزهدِ[2]، وهاهنا استخدم المصطلح مضادًّا للرغبة والطلب، فإذا كان الطلب رغبة في، فالزهد رغبة عن، واستغراب الحلاج من اجتماع الرغبة مع الزهد في آن واحد ظاهري، وإلا فإن تلك الرغبة ليست رغبة في متاع الدنيا وملذاتها، بل هي رغبة في معرفة الحقيقة والتنور بها كما سبق في تفسير معنى الرغبة، واختصاص الحق لبعض مخلوقاته بمعرفته ومحبته والقرب منه من أعظم الرغبات، أما الزهد هنا فهو الزهد فيما سوى ذلك من متع ولذائذ لا ترقى إلى لذة المحبة والعشق الحقيقين.

**-السِّر**: قال الحلاج في قصيدة "دعاء":[من البسيط]

"لَبَّيْكَ لَبَّيْكَ، يَا **سِرِّي** وَنَجْوائِي

لَبَّيْكَ، لَبَّيْكَ يَا قَصْدِي ومَعْنَائِي"[3]

جاء في معجم العين السِّر هو: "ما أسررت. السريرة: عمل السر من خير أو شر، ويقال: سريرته خير من علانيته. وأسررت الشيء: أظهرته، وأسررته: كتمته"[4]، فكلمة السِّر هنا تعني بإخفاء الشيء وكتمه أي عدم إظهاره وعلانيته.

[1]: عبد الله أحمد بن عجيبة: معراج التشوف إلى حقائق التصوف، ص8.

[2]: يراجع: الحلاج: ديوان الحلاج، تح: محمد باسل عيون السود، ص ص120، 169.

[3]: م ن، ص118.

[4]: الخليل بن أحمد الفراهدي: العين، ج7 ، ص186.

كما جاء في المخصص يعني: "ما أخفيت والجمع أسرار وقد أسررت الأمر وسارررت الرجل مسارة وسرارا أعلمته سري"[1]، فالسر هنا هو حجب الشيء وكتمانه، وعدم إظهاره أما مسارة الرجل فهي تدل على إخباره بذلك السِّرّ.

أما فيما يخص المعنى الصوفي لهذه الكلمة فهو يدل على: "شيء يختص بالله سبحانه وتعالى، كالعلم بتفصيل الحقائق في إجمال الأحدية، وجمع واشتمال تلك الحقائق على الشكل الذي هو عليها"[2]، ومن الأيات التي تدل على هذا قوله سبحانه وتعالى:﴿ **وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو** ﴾[سورة الأنعام، الأية: 59 ]، أي أن هناك أسرارا خاصة بالغيب لا يستطيع أحد الوصول إليها إلا هو جل جلاله.

كما أن السِّر "لطيفة مودعة في القلب كالروح في البدن، ونور روحاني هو ألة النفس، وهومحل المشاهدة، كما أن الروح محل المحبة والقلب محل المعرفة، وبدون السر تعجز النفس عن العمل ولا تفيد ما لم يكن السر الذي هو همها معها"[3]، فالسر في هذا يعني أن لكل إنسان ألية خفية مودعة في داخله.

ومن هذا نجد أن كلمة السر التي كانت تدل في اللغة على إخفاء الشيء وكتمه إلا أن تطورت وأصبحت تدل في التصوف على الأسرار التي لا يعرفها الإنسان من دون الله، والسر هو ما لا يعرف الإنسان ربه بدونه.

أما الحلاج فقد وظف مصطلح السر في بيته على أنه كان يخاطب محبوبه بأنه سره ومعناه، وهو يدعوه لأن محبوبه دعاه أولا، وأن في دعاء محبوبه دعاء محبوبه إياه، فالحلاج هنا يؤكد على اتجاهه لمحبوبه، وإقباله عليه وإخلاصه له، ويصل عدد مرات استعمال الحلاج لهذا المصطلح في عدة اشتقاقات إلى حوالي ثمان وثلاثين مرّة[4].

**-الشَمْسُ**: يقول الحلاج:[من الخفيف]

"طلعت **شَمْسُ** مَنْ أحبُّ بالَّيْل

فاسْتنارت فما لها من غُروب"[5].

جاء في لسان العرب: "شمس: شمسية: وقد أشمس يومنا، بالألف وشَمَس يشمُسُ شُموساً وشمس يَشْمَسُ، هذا القياس، وقد قيل شَمُسُ في آتي شمس، ومثله فضل يفضل، قال ابن سيده: هذا قول أهل اللغة والصحيح عندي

---

[1]: ابن سيده المرسي (أبو الحسن علي بن اسماعيل) : المخصص، تح: خليل إبراهيم جفال، دار إحياء الثرات العربي بيروت ، ط1، 1996م، ج1، ص285.

[2]: ممدوح الزوبي: معجم الصوفية، ص207.

[3]: م ن، ص ن.

[4]: يراجع: الحلاج: ديوان الحلاج، تح: محمد باسل عيون السود، ص ص123، 124، 125...

[5]: م ن، ص120.

أن شمس آتي شمس، ويوم شامس وقد شمس يشمسُ شموساً(...) وشمس يومنا يشمس إذا كان ذا شمس. ويوم شامسٌ: واضح، وقيل: يوم شمس وشمس صحو لا غيم فيه، وشامس: شديد الحر، وحكي عن ثعلب: يوم مشمُوس كشامسٍ. وشيء مشَّمس، أي عمل في الشَّمسِ. وتشمَّسَ الرجلُ: قعد في الشَّمسِ وانتصب لها"[1] فالشمس هنا تعني ذلك النور الذي يضيء يومنا كل صباح كقولنا طلع النهار أي أشمس النهار، وطلعت شمسه.

أما عند الصوفية فهي: "النور أي مظهر الألوهية ومجلى لتنوعات أوصافه المقدسة النزيهة، فالشمس أصل لسائر المخلوقات العنصرية، والله سبحانه وتعالى جعل الوجود بأسره مرموزا في قرص الشمس تبرزه القوى الطبيعية شيئا فشيئا بأمر الله تعالى"[2].

ومن خلال هذا نجد أن مصطلح الشمس قد انتقل من معناه الطبيعي إلى معنى صوفي آخر ينحصر في دائرة الأنوار والأسرار الإلهية، والأضواء الكاشفة.

فالحلاج قد وظف مصطلح الشمس في بيته بمعنى أن ربه أصبح نورا ساكنا في قلبه، فهو كالشمس التي تنير يومه، أما ربه فهو النور الذي يضيء قلبه، لكن شمس النهار تغيب في الليل أما شمس قلبه فلا تغيب ولا تنقطع فالنور المعنوي هو الدائم فما لها من غروب. وقد استعمل الحلاج مصطلح الشمس في ديوانه خمس مرات[3]

**-الشوق**: قال الحلاج في قصيدة"العشق":[من البسيط]

"كذا الحقائقِ نارُ **الشوقِ** مُلْتَهِب

عنِ الحقيقةِ إن بَانوا وإن ناؤوا"[4]

الشوق في معناه اللغوي يعني: "نزاع النفس، وشاقني حبها، وذكرها يشوقني، أي يهيج شوقي، فاشتقت وشوقتُ فلانا: ذكّرته الجنة والنار فاشتاق والشيّق: سطح مستو دقيق في لب الجبل لا يستطيع[أحد] ارتقاءه"[5] فالشوق في هذا المعنى يشير إلى التهاب النفس بنار الشوق، والتشويق هو: الاشتياق لرؤية شيء ما لكثرة ذكره. "فهو: نزاع النفس إلى الشيء بالاشتياق، يقال برّح بي الشوق. وقال ابن الأعرابي: الشوق حركة الهوى والجمع أشواق يقال:بلغت مني الأشواق، وقد شاقني حبها شوقا وكذلك ذكرها وحسنها: هاجني فهو شائق وذلك

[1]: ابن منظور: لسان العرب، ج6، ص113.

[2]: ممدوح الزوبي: معجم الصوفية، ص233.

[3]: يراجع: الحلاج: ديوان الحلاج، تح: محمد باسل عيون السود، ص ص120، 121، 132، 141.

[4]: م ن، 117.

[5]: الخليل بن أحمد الفراهدي: العين، ج5، ص184.

مشوق"[1]، فالشوق هو الرغبة الشديدة التي تحملها النفس اتجاه شيء ما يريد الالتقاء به، وجمعه أشواق، أي مجموعة من الأشواق التي تتداخل فيما بينها.

أما عند الصوفية فالشوق هو:"هيجان القلب عند ذكر المحبوب وعلى قدر المحبة يكون الشوق، ويفرق (الدّقّاق) بين الشوق والاشتياق حيث يقول: الشوق يسكن باللقاء والرؤية، والاشتياق لا يزول باللقاء. وقيل: إن الشوق كالفتيلة في المصباح، والعشق كالدهن في النار. وقيل: من اشتاق إلى الله أنس إلى الله، ومن أنس طرب ومن طرب وصل، ومن وصل اتصل، ومن اتصل طوبى له وحسن مآب"[2]، وهذا يعني أن الشوق هو ذلك الإحساس المرهف الذي يعتمل في داخل المشتاق، وذلك عند ملاقاة الحبيب، والاشتياق استمرار الشوق حتى بعد اللقاء.

أما بالنسبة للحلاج فهو يرى من خلال شعره الذي تقدم أن الحقيقة لله من غير سواه، هذه الحقيقة التي أشعلت فيه لهيب الشوق الذي لا ينطفىء إلا بماء لقائه ونور جلالته. وقد استعمل الحلاج مصطلح الشوق عشر مرات[3].

-**الصِّفَة**: جاء في قول الحلاج في قصيدته"العشق":[من البسيط]

"العشْقُ لا حَدثٌ إذ كان هُوْ **صِفَةً**

من **الصِّفات** لمن قَتْلاه أحياءُ"[4]

جاء في لسان العرب: "الصِّفَةُ بعد الموصوف، إنما اختصاص العامل بالموصوف ثم الصفة بعد تابعة له"[5] فالصفة هنا تتبع الموصوف، وهي تعمل وتختص بعمل الموصوف فهي تنعت الشيء وتصفه وتزيد من توضيحه وبيانه.

أما عند الصوفية فهي: "مالا ينفصل عن الموصوف، ولا يقال هو الموصوف، وهي على نوعين: صفة فضائلية تتعلق بالذات كالحياة، وصفة فاضلية به وبخارج عنه كالكرم. وقيل: أصل الوصف في الصفات الإلهية اسمه الرحمن، فإنه مقابل لاسمه الله في الحيطة والشمول، والفرق بينهما أن الرحمن مع جمعه وعمومه مظهر للوصفية، والله مظهر للاسمية"[6]، فالصفة هنا تدل على أنها تكون مرتبطة بالموصوف فهي لا يمكنها أن تكون منفصلة عنه

[1]: مرتضى الزبيدي: تاج العروس، ج25، ص583.

[2]: ممدوح الزوبي: معجم الصوفية، ص235.

[3]: يراجع: الحلاج: ديوان الحلاج، تح: محمد باسل عيون السود، ص ص117، 120، 155...

[4]: م ن، ص117.

[5]: ابن منظور: لسان العرب، ج3، ص350.

[6]: ممدوح الزوبي: معجم الصوفية، ص247.

والصفة جاءت على نوعين صفة فضائلية، وتكون متعلقة بذات الإنسان، وصفة فاضلية به وهي من الفضيلة كالجود.

أما الحلاج فقد كان يقصد بمصطلح الصفة من خلال البيت السابق، فإنه كان يطلق مصطلح العشق لله بالصفة، لأن هذه الأخيرة متصلة به، فالصفة لله لا لغيره. وقد وظف الحلاج مصطلح الصفة في ديوانه تسع مرات[1].

-**العشق**: يقول الحلاج في قصيدة "العشق":[من البسيط]

"**العِشقُ** فِي أزل الآزَالِ من قِدمٍ

فيه بِهِ مِنْهُ يَبدو فيه إبْداءُ"[2]

العشق في اللغة جاء على أنه: "الفرط في الحب، وقيل هو عجب المحب بالمحبوب يكون في عفاف الحب؛ وعشقه يعشقه عشقا وعشقا وتعشقه، وقيل: التعشق: تكلف العشق. وقيل: العشق الاسم، والعشق المصدر"[3] فالعشق في هذا هو: ذلك الإحساس الذي يكون اتجاه المحبوب، والتعشق هو العشق المبالغ فيه إذ يكون المحب في أعلى درجات الحب فهو إفراط في الحب ويكون في عفاف وطهارة.

أما فيما يخص الاصطلاح الصوفي فهو: "مقام من مقامات الحب الإلهي، وهو الحب المفرط الذي يخاف على صاحبه منه. وقيل: هو أقصى درجات الحب الإلهي، وسائر مقاماتها مندرجة فيه، ومعناه اتحاد ذات المحبوب بذات المحب اتحادا يوجب غفلة المحب شغلا بشهود محبوبه في ذاته ولذاته ولذلك قيل: إنه أقصى مقامات الذهول والغيبة. وأولها العلاقة: وسميت كذلك لتعلق القلب بالمحبوب، والثانية الإرادة وهي: ميل القلب إلى محبوبه وطلبه له والثالثة الصبابة وهي: انصباب القلب إلى المحبوب بحيث لا يملكه صاحبه، والرابعة الغرام وهو: الحب اللازم للقلب الذي يورث الانتشاء من خمرة المحبة، ثم الافتتان وهو: عدم المبالاة بالخلق، ثم الوله وهو: مقام الحياة، ثم الدهش وهو: الذهول، ثم الفناء عن رؤية النفس"[4]، ولهذا يظهر أن العشق يقوم على عدة مراحل ومقامات إذ إن كل مقام يؤدي إلى الأخر، فالعلاقة تؤدي إلى الإرادة، والإرادة تخلق الصبابة، والصبابة توقع المعجب في الغرام، والغرام يتحول إلى الافتتان، والافتتان يرجع إلى وله ثم الدهش، وفي الأخير فإن هذا الفناء الذي يحمي حواس المحبوب إلا من جهة ربه، حيث يصبح لا يدرك ولا يسمع إلا له، ومن خلال ذلك يتطلع على أسرار الغيوب ويكشف عنها.

---

[1]: يراجع: الحلاج: ديوان الحلاج: تح: محمد باسل عيون السود، ص ص117، 129، 146...

[2]: م ن، ص117.

[3]: ابن منظور: لسان العرب، ج10، ص251.

[4]: ممدوح الزوبي: معجم الصوفية، ص290.

أما الحلاج فيشير في هذا المصطلح إلى مدى حبه لله، هذا الحب الذي أوقعه في جُبَّةِ العشق الإلهي، هذا الأخير الذي وصل به إلى درجة الاتحاد مع ذات محبوبه. وقد وردت كلمة العشق في ديوان الحلاج سبع مرات مثل: العشق، عشقه، العاشق...[1]

**-العطش**: كما جاء في قول الحلاج:

"لأنَّ رُوحِي قدِيمًا فيهِ قَدْ **عَطِشَتْ**

والجسْمُ ما مَسَّهُ من قَبْلُ تركيبُ"[2]

جاء في لسان العرب العطش: "ضدّ الرِّي؛ عطِش يعْطش عطشًا، وهو عَاطش وعَطِشٌ وعَطشان، والجمع عَطِشون وعَطُشونَ وعِطاشٌ وعطشى وَعَطاشَى عُطَاشَى والأنثى عَطِشةٌ وعَطُشَةٌ وعَطْشَى وعطشانَة"[3]، فالعطش في هذا قد جاء ضد الارتواء وهو شعور المرء في الحر الشديد بجفاف في نفسه فيسأل عن الماء من أجل الارتواء.

وجاء في المخصص على أنه: "العُطاش: داء يصيب الصبي فيشرب ولا يروى، وعطِشتُ إلى لقائك وهو على المثل، وقال: الصَّدى: شِدة العَطَشِ وقد صَدِيَّ صدى فهو: صاد وصديانُ والأنثى صديا والجمع صِداءٌ"[4].

أما عند الصوفية فهو: "كناية عن تحلية الوُلُوع بالمأمول أي المتعلق به بصفة المحبة، والعطش لا يرويه إلا قطرة من سلسبيل العناية والمدد"[5].

ومما تقدم أن العطش قد انتقل من المعنى اللغوي الذي يعني حاجة المرء الشديد لشرب الماء نتيجة الصدى إلى المعنى الصوفي الذي يدل على عطش العاشق لرؤية معشوقه، حيث ينتج ذلك من شدة القلق الذي يتعرض إليه العشاق.

فالحلاج يقصد بمصطلح العطش من خلال بيته السابق بأن روحه قد عطشت لرؤية حبيبه، وهو الله سبحانه وتعالى. وقد وردت كلمة العطش في ديوان الحلاج مرتين[6].

---

[1]: يراجع: الحلاج: ديوان الحلاج، تح: محمد باسل عيون السود، ص ص117، 134، 149، 167.

[2]: م ن، ص121.

[3] :ابن منظور: لسان العرب، ج6، ص318.

[4]: ابن سيده: المخصص، ج1، ص454.

[5]: ممدوح الزوبي: معجم الصوفية، ص291.

[6]: يراجع: الحلاج: ديوان الحلاج، تح: محمد باسل عيون السود، ص ص121، 144.

**–الغوث:** يقول الحلاج في قصيدة "دعاء":[من البسيط]

"كأنَني غَرِقٌ تَبْدو أنامِلُه

**تَغَوُّثًا** وَهْوَ في بَحْرٍ من الماءِ"[1]

جاء في جمهرة اللغة: "اسم يُقَال: غاثه يغوثه غوثا وَهو الأَصل وأغاثه يغيثه إغاثة فأميت الأصل من هذا واستعمل أغاثه يغيثه إغاثة. وقد سموا غوثا ومغيثا وغياثا"[2]، فالغوث هنا يدل على الصوت أو الصياح مثل: استغاث الرجل بمعنى صاح، فقد استعملوه بمعنى نادى وصاح طلبًا للغوث.

أما فيما يخص المعنى الصوفي فهو: "القطب حين يصبح ملاذا وملجأ، ولا يسمى في غير ذلك الوقت غوثا"[3]، ومعناه ذلك القطب الذي يلتجئون إليه من غير وقت، وهو لا يسمى في زمنه أو وقته بالغوث.

ومن خلال هذا نجد أن مصطلح الغوث الذي كان يعني في معناه اللغوي الصوت أو الصياح وطلب الغوث إلا أن اللفظة تطورت وأصبحت تدل على ذلك القطب الذي يلجأون إليه من غير حلول مَوسِمِه.

أما بالنسبة للحلاج، فقد كان يقصد بمصطلح الغوث من خلال بيته المذكور سابقًا، بأنه كان يعد نفسه غارقًا في بحر المعاصي، فيصبح يتغوث لنجاته من تلك المعاصي التي قد ارتكبها من أجل لقاء ربه، إلا أن كلمة الغوث نجدها قد وردت في ديوان الحلاج مرة واحدة[4]

**–الغيبة:** كما جاء في قول الحلاج في قصيدة "دعاء":[من البسيط]

"إن كُنْتَ **بالغَيْبِ** عَنْ عَيْني **مُحتَجِبًا**

فالقَلْبُ يَرْعاكَ في الإبعاد والنّائي"[5]

جاء في تهذيب اللغة الغيبة: " من الإغتِيَاب، والغَيبَةُ من الغيبُوبة. وأغابت المرْأَةُ فهي مُغيبَةٌ إذا غابَ زوجَها(...)والغيبُ أيضا ما غاب عنِ العيون وإن كان مُحَصَّلاً في القلوب"[6]، فالغيبة هنا تعني الغياب عن الرؤيا أو النظر لرؤية شيء.

---

[1]: الحلاج: ديوان الحلاج، تح: محمد باسل عيون السود، ص 119.

[2]: ابن دريد: جمهرة اللغة، ج1، ص429.

[3]: ممدوح الزوبي: معجم الصوفية، ص308.

[4]: يراجع: الحلاج: ديوان الحلاج، تح: محمد باسل عيون السود، ص119.

[5]: م ن، ص ن.

[6]: الأزهري: تهديب اللغة، ج8، ص183.

كما جاء في معجم الوسيط أنها: "البعد والتواري يُقال أوحشتني غيبة فلان وقد أطلت غَيْبَتِك"[1]، فهذا يعني ذلك الاشتياق الذي يكنه العبد من شدة اشتياقه لذلك العبد الذي كان حاضرا في قلبه.

أما عند الصوفية فهي تعني: "غيبة القلب عن علم ما يجري من أحوال الخلق لاشتغال الحمس بما ورد عليه فقد يغيب عن إحساسه بنفسه وغير بوارد من تذكر ثواب أو تفكر عقاب وقيل: أن يغيب عن حظوظ نفسه فلا يراها لأنه غائب عنها بشهود ما للحق"[2]، فالغيبة هنا هي غيبة القلب عن مشاهدة أحوال الخلق ومشاهدته للحق بلا تغيير ظاهر العبد.

فالحلاج وظف مصطلح الغيبة في بيته لدلالة على عدم رؤية ربه الذي يعتبره الولي الوحيد له، وهذا لشتياقه الشديد إليه. وقد وردت كلمة الغيبة في ديوان الحلاج إحدى عشر مرة[3].

**-القِدَمُ**:جاء في قول الحلاج: في قصيدة "العشق"[من البسيط]

"العِشْقُ في أزَلِ الآزالِ مِنْ **قِدَمٍ**

فيه بهِ مِنْهُ يَبْدو فيه إبْداءُ"[4]

القِدَمُ في معناه اللغوي هو: "العِتْق، مصدر القَديم. وقد قدُم يَقدُم. قال: والقُدُوم: الإياب مِن السفَر. وقد قَدِم يَقدم قُدومًا. قال: والقُدْم: المضِيّء، وهو الإقْدَام. يُقَال: أقدَمَ فلانٌ على قِرْنه إقدامًا وقُدْمًا ومُقْدَمًا: إذا تَقدمّ عَلَيْهِ بجرأة صَدْره"[5]، فالقدم هنا يشير إلى أصل أو منبع القديم أي الشيء الذي فات أومضي زمنه.

أما عند الصوفية فهو يعني: "حكم الوجوب الذاتي، فالوجوب الذاتي هو الذي ظهر اسمه القديم للحق، لأن من كان وجوده واجبًا بذاته لم يكن مسبوقًا بالعدم، ومن كان غير مسبوق بالعدم لزم أن يكون قديمًا بالحكم، وإلاَّ فتعالى عن القدم، لأن القديم تطاول مرور الزمان على المسمى به تعالى الحق عن ذلك. فقدمه إنما هو الحكم اللازم للوجوب الذاتي، وإلا فليس بينه سبحانه وتعالى وبين خلق زمان ولا وقت جامع، بل تقدم حكم وجوده على وجود المخلوقات هو المسمى بالقدم، إذن فالقدم صفة لله تعالى"[6]، وهذا يعني أن القدم عند أهل التصوف

[1]: إبراهيم مصطفى وآخرون: العجم الوسيط، ج2، ص667.

[2]: ممدوح الزوبي: معجم الصوفية، ص309.

[3]: يراجع: الحلاج: ديوان الحلاج، تح: محمد باسل عيون السود، ص ص119، 120، 121...

[4]: م ن، ص117.

[5]: الأزهري: تهديب للغة، ج9، ص56.

[6]: ممدوح الزوبي: معجم الصوفية، ص328.

قد انحصر مفهومه بحكم الوجوب الذاتي الذي لا يسبق بالعدم ومن ثمة يقال له بالقديم، كما أن هذا الأخير يعتبر من صفاته جلَّ جلاله لأنه هو الذي أوجد المخلوقات كلَّها.

ومما تقدم نجد أن مصطلح القدم، قد انتقل في معناه اللغوي من الشيء أو المنبع القديم إلى أن صار يطلق عليه أنه صفة الإله الموجود الذي لا يسبقه العدم.

فالحلاج قد وظف مصطلح القدم في بيته بمعنى أن الله سبحانه وتعالى قد نعت بالقدم لأن منه يبدأ البدء فلا بدء قبله، وإنما هو الذي أوجده. وقد استعمل الحلاج كلمة القدم في ديوانه مرتين[1]

**-الكُلُ**: فقد ورد هذا المصطلح في قول الحلاج في قصيدته "دعاء":[من البسيط]

"يا**كلُّ كلِّي**، يَا سَمْعِي ويا بَصَرِي

يا جُمْلَتِي وتَبَاعِضي وأجْزَائِي

يا**كلَّ كُلِّي**، و**كل الكُلِّ** مُلْتَبِسٌ

و**كُلُّ كُلّكَ** مَلْبُوسٌ بِمَعْنائي"[2]

قد جاء الكُلّ في لسان العرب على أنه: "اسم يجمع الأجزاء. يقال: كلّهم منطلقِ وكلهن منطلقة. وقال العَالِمُ كلُّ العالِم، يريد بذلك التناهي وأنه قد بلغ الغاية فيما يصفه به من الخصال، فليس الكلُّ هو ما أضيف إليه. قال أبو بكر بن السيرافي: إنما الكُلُّ عبارة عن أجزاء الشيء، فكما جاز أن يضاف الجزء إلى الجملة جاز أن تضاف الأجزاء كلها إليها"[3]، ومعنى هذا أن مصطلح الكل يطلق على مجموعة الأجزاء التي تكون مرتبطة فيما بينها، والجزء هو قسم صغير من الكل.

أما في الاصطلاح الصوفي فالكل هو: "مصطلح يطلق على حضرة أحدية الجمع، فإنها كل شيء على الوجه الذي عرفت به من كونها حضرة الأشتات والجمعية التي لاتشتت فيها، ولا تفرقة ولا غيرية، فلا تبقى ولا تذر شيئا خارجا عنها، والمتحقق بمظهر فيها هو المعرب عن شأنها بلسانها"[4]، فهذا يدل على الجمع الذي لا نستطيع أن نفرق بين أجزاءه المكونة له، فهي تكون مرتبطة فيما بينها، حيث لا نستطيع تفريقها أوتغييرها.

---

[1]: يراجع: الحلاج: ديوان الحلاج: تح: محمد باسل عيون السود، ص ص117، 136.

[2]: م ن، ص118.

[3]: ابن منظور: لسان العرب، ج11، ص ص590، 591.

[4]: ممدوح الزوبي: معجم الصوفية، ص347.

لكن الحلاج قد أطلق هذا المصطلح لدلالة على أن ربه يعني له كل شيء فهو حواسه، وإحساسه، وحبه وعشقه، فقد وردت كلمة الكُلُ في ديوان الحلاج سبعين مرة[1].

**-المُحْدَث**: حيث يقول الحلاج في قصيدة "العشق":[من البسيط]

"صِفَاتُه مِنْهُ فيهِ غيرُ **مُحْدَثَةٍ**

و**مُحْدَثُ** الشّيءِ ما مَبْداهُ أشياءُ"[2].

المحدث في معناه اللغوي هو: "حدث: الحديثُ: نقيضُ القديم، والحدوث: نقيض القُدْمةِ، حَدَثَ الشيءُ يَحْدُثُ حُدُوثًا وحَداثةً، وأحْدَثه هو، فهو: مُحْدَث وحَديث وكذلك اسْتحدثه. وأخدني من ذلك ما قُدُمَ وحَدُث ولا يقال حَدُث، بالضم إلاَّ مع قَدُم، كأَنه اتباع، ومثله كثير، وقال الجوهري: لا يُضَمُّ حَدُثَ في شيء من الكلام إلا في هذا الموضع، وذلك لمكان قَدُمَ على الازْدواج، وفي حديث ابن مسعود: أنه سَلَّمَ عليه، وهو يصلي، فلم يَرُدَّ عليه السلام، قال: فأخدني ما قَدُمَ وما حَدُث، يعني همومه وأفكاره القديمة والحديثة، يقال: حَدَثَ الشيءُ، فإذا قُرن بقَدُم ضُمَّ، بلازدواج"[3]، فالحديث هو الشيء الجديد الذي تما في الحاضر الذي نقيضه الماضي، والحديث خلاف القديم.

ومن جهة أخرى ورد على أنه: "كون شيء لم يكن. وأَحْدَثَه الله فَحَدَثَ. وحَدَثَ أَمرٌ أي وقع، ومحدثات الأمور: ما ابتدعه أهل الأهواء من الأشياء التي كان السَّلَف الصالحُ على غيرها، وفي الحديث: «إياكم ومُحْدثَاتِ الأُمور، جمعُ مُحْدَثَةٍ بالفتح، وهي ما لم يكن معروفًا في كتاب، ولا سُنَّة، ولا إجماع»"[4]، فحدوث الشيء هنا أي وقوعه والله هو محدث هذه الأشياء.

أما عند الصوفية فهو: "مصطلح يطلق على من كان متأخرًا في الوجود، أي أنه لم يكن موجودًا فكان ويقابله القديم وهو الذي لم يكن قبله شيء بل كان من الأزل قبل كل شيء، وهو الله سبحانه لأنه هو الوحيد القديم، أما باقي المخلوقات فجميعها محدثة"[5]، فالحديث في الصوفية يطلق على كل شيء وُجد بعد وجود الله لأن الله في نظر الصوفية هو القديم والأزل، أما الأشياء والكائنات الأخرى فهي محدثة.

---

[1]: يراجع: الحلاج: ديوان الحلاج، تح: محمد باسل عيون السود، ص ص118، 124، 125...

[2]: م ن، ص117.

[3]: ابن منظور لسان العرب، ج2، ص131.

[4]:م ن، ص ن.

[5]: ممدوح الزوبي: معجم الصوفية، ص ص369، 370.

أما الحلاج فقد استعمل هذا المصطلح في البيت المذكور سابقا، وهو يرى بأن الله أزلي، وصفاته أزلية، فهي وجدت منذ وجوده، أما محدث الشيء هو الذي أوجدته أشياء.

**-المشيئة**: يقول الحلاج في قصيدة "دعاء":[من البسيط]

"ذاكَ العَليمُ بما لاقَيْتُ مِنْ دَنَفٍ

وفي **مَشيئَتِه** مَوتي وإحْيائي"[1]

المشيئة في معناها اللغوي تعني: " الإرادة، شيْئْتُ الشيء أشاؤُه شيئًا ومشيئة ومشاءة ومشاية(...)وهي مصدر شاءَ يَشاءُ مَشيئةً. وقالوا: كلُّ شيء بشيئة الله، بِكَسْرِ الشِّين، مِثلُ شيئة أي بمشيئته"[2]، والمشيئة هنا هي العزيمة والإرادة على فعل الشيء

أما فيما يخص المعنى الصوفي فهي تعني: "مشيئة الحق سبحانه وتعالى، وهو عبارة عن تجليات الذات والعناية السابقة لإيجاد المعدوم أو إعدام الموجود، وإرادته هي عبارة عن تجلية لإيجاد المعدوم، فالمشيئة أعم من الإرادة"[3] فالمشيئة هنا جاءت على أنها مشيئة الله في إعطاء، وأخد ما يشاء بإرادته سبحانه وتعالى، فالمشيئة تكون أدق من الإرادة لأنه بالمشيئة تخلق الإرادة والعزيمة.

ونتوصل من خلال هذا إلى أن المشيئة في معناها اللغوي كانت تدل على العزم والإرادة، ومشيئة الشيء حتى أن تطورت وصارت دالة في معناها الصوفي على مشيئة الخالق وإرادته.

أما بالنسبة للحلاج فقد كان يقصد بمعنى المشيئة في بيته السابق، على أن موته وحياته تكون من إرادة ربه فهو الذي يحي ويميت، وهو الذي يحرك عبادهُ بمشيئتة سبحانه وتعالى، فهذه الكلمة نجدها قد استعملت في ديوان الحلاج خمس مرات[4]

**-المعرفة**:حيث يقول الحلاج في قصيدة "دعاء":[من البسيط]

"إنّي لأرْمُقُهُ والقَلْبُ **يَعْرِفُهُ**

فما يُتَرْجمُ عَنْهُ غَيرُ إيمائي"[5]

[1]: الحلاج: ديوان الحلاج، تح: محمد باسل عيون السود، ص119.

[2]: ابن منظور: لسان العرب، ج1، ص103.

[3]: ممدوح الزوبي: معجم الصوفية، ص380.

[4]: يراجع: الحلاج: ديوان الحلاج، تح: محمد باسل عيون السود، ص119، 121، 163.

[5]: م ن، ص118.

جاء في المخصص: "عرفان الشيء: خِلاَف الجَهْل بِهِ عَرَفه يَعْرِفه عِرْفانًا ومَعْرفةِ ورجُل عَرُوفٌ وعَرِيف وعارِفٌ، أنشد سبويه: أو كُلّما وَردتْ عُكاظَ قَبيلة بَعَثُوا إلَيَّ عَرِيفَهُم يَتوسَّمُ أي عارفَهم فَعيل بِمَعْنى فاعل(...) والعُرْف: خلاف النُّكرْ وعَرَّفْته الأمر: أعلمتهُ إيّاه وعَرَّفته به: وسمعته لهُ وتعارفَ القومُ الشيء: عرفُوه وعِرْفَتي به قديمة : أي معرفة(...) ومعارف الشيء : وجوهه التي تعرفهه بها كمعَارف الأرض واحدها مَعْرَف"[1] فالمعرفة هنا تعني العلم بالشيء، ومحاولة معرفته له، كما جاءت على خلاف الجهل والمعرفة تعارف القوم بعضهم لبعض.

أما عند الصوفية فهي: "صفة من عرف الحق سبحانه بأسمائه وصفاته، ثم صدق الله تعالى في معاملاته، ثم التنقي عن الأخلاق الرديئة وأفاتها، ويطول بالباب الوقوف ويدوم بالقلب الاعتكاف، فإذا تحققت للعبد من ذلك خواطر ودامت مناجاته في السر مع الله، وصار مُحَدَّثًا من قبل الحق بتعريف أسراره فيما يجريه من تصاريف أقداره يسمى عند ذلك عارفًا، ويسمى مقامه معرفة، وبمقدار ابتعاده عن نفسه تحصل معرفته بربه"[2].

ومن خلال هذا نجد أن مصطلح المعرفة قد انتقل على ما كان عليه في اللغة من تعارف بين الناس، ومعرفة الشيء والعلم به إلى ما هو متعلق بمعرفة الإنسان لربه، ومن ثمة السير على أوامره، والابتعاد عن نواهيه وسلوك ومسلكه، وذلك للتقرب منه ومعرفته ونيل حبه ورحمته.

أما الحلاج فقد استعمل مصطلح المعرفة لدلالة على أنه يعرف ربه بقلبه، على الرغم من أنه لم يره بعينه، فربه يعيش في قلبه، وساكن في نفسه، وقد وردت كلمة المعرفة، في ديوانه ثلاث وعشرين مرة[3].

**-الموت**: يقول الحلاج في قصيدة "دعاء":[من البسيط]

"ذاكَ العليمُ بِمَا لا قَيْتُ مِنْ دَنَفٍ

وفي مشيئتهِ **مَوتِي** وإحيائي"[4]

الموت يحيل في معناه اللغوي على: "خلاف الحياة، وإنما قلنا: أصله ذهابُ القوة، لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم: «من أكل من هذه الشجرة الخبيثة فلا يقربنَّ مسجدنا، فإن كنتم لابُدَّ آكليها فأميتوها طبغًا» فالموت، يقال: وقع مُوتان، ويقال ناقةٌ مميتٌ وميتة للّتي يموت ولدُهَا، ورجلٌ موتانُ الفؤاد، وامرأة موتانةٌ(...) والميتة

[1]: ابن سيده: المخصص، ج1، ص257.

[2]: ممدوح الزوبي: معجم الصوفية، ص382.

[3]: يراجع: الحلاج: ديوان الحلاج، تح: محمد باسل عيون السود، ص ص118، 121، 139.

[4]: م ن، ص 119.

حالٌ من الموت، حسنة أو قبيحة، ومات ميتة جاهلية"[1]، فالموت هنا جاء ضد الحياة، وهي غياب الروح وذهاب القوة، وتقول: مات فلان يعني وافته المنية ولم يعد من أهل الدنيا.

وقيل أيضا إن: "الميّتَ الذي مات، والميت والمائت: الذي لم يمت بعدُ، وحكى الجوهريُّ عن الفرّاء: يقال: لمن لم يمُت إنه مائت عن قليل، وميتٌ ولايقولون لمن مات: هذا مائت، قيل: وهذا خطأ، وإنما يصلح لمن قد مات، ولما سيموت"[2] ،فهناك من يطلق مصطلح الموت لمن لايزال على قيد الحياة، لكن هذا سوء الفهم، والفهم الصحيح هو أن الموت يطلق على من مات ودفن.

أما عند الصوفية فهي: "عبارة عن الحجب عن أنوار المكاشفات والتجلي، وقيل هو قمع هوى النفس، فمن مات عن هواه فقد حيي بهداهُ، والموت الأبيض هو: الجوع، والأحمر: مخالفة النفس، والأسود: هواحتمال أذى الخلق، وهو الفناء في الله لشهود الأذى منه برؤية فناء الأفعال في فعل محبوبه"[3]، فالموت في التصوف يدل على من مات وترك الدنيا فهو حي عند ربه والموت أنواع: فهناك الموت الأبيض الذي يعني: الجوع ومكابدته، والموت الأحمر وهو: مخالفة النفس وعصيان رغباتها، والموت الأسود وهو: احتمال أذى المخلوقين والفناء في الله وذلك بمشاهدة فناء الأفعال والأعمال في خدمة محبوبه.

أمّا الحلّاج فقد وظّف مصطلح الموت حوالي ثمانِي مرات[4]، ويرى بأنه من فعل العليم، فهو الذي يأخدها بعد أن يحييها ويبعثها، فمن شاء يميته ومن شاء يحييه، فهو الذي أوجد الحياة وهو الذي يأخدها بعد الموت.

**-الناسوت واللاهوت**: وقد استعمل الحلاج هذين المصطلحين في قصيدته الموسومة: "تجلي الله" [من السريع]

"سُبْحَانَ مَنْ أظْهَرَ **ناسُوتَهُ**

سرَّ سَنَا **لاهُوتِهِ** الثاقِبِ"[5]

فالناسوت في المعنى اللغوي مأخود من مصطلح الإنسان وهو: "الطبيعة البشرية ويقابله اللاهوت بمعنى الألوهية"[6]، ومن هنا نلاحظ بأن الناسوت جاء من الطبيعة الإنسانية، أما اللاهوت فهو يدل على ذلك العلم الذي يبحث عن العقائد المتعلقة بالله.

---

[1]: ابن فارس: مقاييس اللغة، ج5، ص283.

[2]: ابن منظور: لسان العرب ، 21.

[3]: ممدوح الزوبي: معجم الصوفية، ص395.

[4]: يراجع: الحلاج: ديوان الحلاج، تح: محمد باسل عيون السود، ص ص119، 125، 127...

[5]: م ن، ص 123.

[6]: إبراهيم مصطفى وآخرون: معجم الوسيط، ج2، ص895.

أما فيما يخص الاصطلاح الصوفي فهو:" عالم الشهادة، أي الدنيا"[1]، أي أن العالم الناسوتي هو عالم الدنيا وعالم الخُلق، وعالم الملك، وعالم الأسماء والصفات وكل ما يوجد بأمر الحق بمادة ومدّة.

أمّا الحلّاج فقد استعمل لفظتي (النّاسوت واللّاهوت) وقال: بحلول الأول في الثاني إلى أن يصل ذلك الاتحاد إلى الحلول الذي يحصل بين الإنسان والإله مع الحفاظ على كل واحد بماهيته الخاصة به، فالإله يبقى بطبيعته الإلهية، والتي هي الحياة السارية في الأشياء، وذلك الروح، أما الإنسان فيبقى أيضا على طبيعته الإنسانية، والتي هي المحل القائم به الروح وذلك البدن، فالأول هو الخالق، والثاني هو المخلوق، وقد استعمل الحلاج لفظة اللاهوت والناسوت مرتين في ديوانه[2].

**-النَّوَالُ**: يقول الحلاج في قصيدته "عذاب المحب" التي تتألف من خمس أبيات: [من المجتث]

"الصَّبُّ، ربِّ مُحِبُّ

**نوالُهُ** مِنْكَ عُجْبُ؟"[3]

وقد ورد النوال في قول الليث: "النائل من معروف إنسان، وكذلك النوال، وأناله معروفه، ونوَّله: أعطاه معروفه: قال الشاعر: [من الرمل]

إن تُنوِّله فقدْ تَمْنَعُهُ

وتريهُ النجمَ يجري بالظُّهُرْ

والنال والمنالة والمنال، مصدر نِلتُ أنال، ويقال: نُلْت لهُ بشيء ينولُني نوالاً ونوْلاً ونَيْلاً، وأنالني بخير إنالةٍ"[4] فكلمة النوال جاءت من مصدر الفعل الثلاثي نِلْت ونال، أي أخدت، وأخَذَ، وأنالهُ أي أعطاه وقدم له "والنوال والنالُ والنائِلُ: العطاء والمعروف من إنسان(...) ونُلتُ له بشيء، بالضم، نُلتُ به وأنوله به نوْلا ونوالاً "[5]، فالنوال يقصد به إعطاء شيء قليل لآخر، أي إعطاؤه مقداراً قليلاً.

[1]: ممدوح الزوبي: معجم الصوفية، ص401.

[2]: يراجع: الحلاج: ديوان الحلاج، تح: محمد باسل عيون السود، ص ص123، 148.

[3]: م ن، ص 122.

[4]: ابن منظور: لسان العرب: ج11، ص683.

[5]: مرتضى الزبيدي: تاج العروس، ج31، ص42.

أما فيما يخص الصوفية فالنوال يدل على: "كل ما ينيله الحق أهل القرب مع خلع الرضا وقد يطلق على كل خلع يخلعها الله على أحد وقد يخص بالأفراد"[1]، فالنوال يطلق في الصوفية على الخلع أي السحب، وهذا ما يقوم به الله اتجاه عباده، فهو الذي يمنحهم وهو الذي يسلب منهم ما يشاء.

ومن خلال ما تقدم نجد أن النوال قد انتقل من معنى العطاء والإكرام الذي يحصل بين الأشخاص، إلى معنى الخلع والأخذ الذي يوجهه الله للأفراد.

والحلاج قد أورد مصطلح النوال من الشيء الذي يناله العبد يوم القيامة، أي الحساب الذي يحاسب به الإنسان يوم يلاقي ربه، وذلك من خلال الأثام والمناهي التي كان يفعلها في دنياه، مع تجاهله للآخرة عند لقاء ربه العظيم، ونلاحظ من خلال ديوان الحلاج أنه قد استعمل هذا المصطلح مرتين[2].

**-الوَارِدُ**: وقد ورد هذا المصطلح في قول الحلاج في قصيدته الموسومة: "بمراسلة" والمبنية على ثلاثة أبيات: [من الطويل]

"وكُلُّ كتابٍ صادرٍ منك **واردٍ**

إليْك بلاَ ردّ الجواب، جوابي"[3]

جاء في لسان العرب: "الذي يردُ الماء وليست عليه قامة ولا أداة والجوزة: السقية من الماء، يعنونَ أن الوارد إذا وردهم مسألهم أن يسقوه ماءًا لأهله وما شيته سقُوه سقيةً واحدةً، ثمَّ ضربوا أُذُنه إعلاما أنه ليس عندهم أكثر من ذلك"[4]، فالوارد من خلال ما تقدم نجد أنه يدل على صدور الماء، ونقول ورد الماء، أي: ورد الماء وصدر عنه.

أما فيما يخص المعنى الصوفي فالوارد يعني: "حلول المعنى من القلب. وقيل: إن الوارد كل ما يرد على القلب من معاني الغيبة من غير تعمد من العبد، وتطلق أحيانا على مطلق الواردات. وقيل: إن البادي يستغرق القلوب والوارد بعد البادي فعل لأن البوادي بدايات الواردات، وقال ذو النون المصري: وارد حتى جاء بزعج القلب"[5].ومن هذا فالوارد في الصوفية يعني ما يعلم به الإنسان من معاني الغيب دون أن يكون له يد في ذلك، كما أنه جاء بعد البادي لأن البوادي هي مصدر الواردات.

---

[1]: ممدوح الزوبي: معجم الصوفية، ص408.

[2]: يراجع: الحلاج: ديوان الحلاج، تح: محمد باسل عيون السود، ص ص122، 166.

[3]: م ن، ص122.

[4]: ابن منظور: لسان العرب: ج13، ص11.

[5]: ممدوح الزوبي: معجم الصوفية، ص422.

أما المعنى الذي قدمه الحلاج لهذا المصطلح هو أن كل ما يرد إلى الإنسان هو من فعل ربه، وأن ما يرد من كلام الرب في كتابه المنير هو وارد من دون رده، فجواب الله هو جوابه، فلا يمكن أن يغير فيه أحدٌ. وقد استعمل الحلاج مصطلح الوارد في ديوانه مرة واحدة"[1].

**-الوِجدُ**: وقد استعمل الحلاج في قصيدته "دعاء":[من البسيط]

"يامنْ بهِ علِقَتْ روحي فقد تَلِفَتْ

**وجْدًا** فَصِرْتُ رهينًا تحتَ أهوائِي"[2]

قد جاءت كلمة الوجد في اللغة من: "الحزن والموجَدةُ من الغضب والوجدان والجِدةُ من قولك: وجدت الشيء، أي أصبته"[3]، ومعنى هذا أن الوجد هو الحزن أو الهم الذي يشعر به المرء، أي ما يصادف القلب من الأحوال المحزنة له، أما الجدة فهي تعني حصول الشيء.

كما ورد الوجد في معنى أخر بأنه: "الذي يرد على القلب، ويصادفه بلا تأمل ولا تكلف إمَّا شوق مقلق أو خوف مزعج، وهو بعد التواجد، ويقال التوجد ثمرة المنازلة في أسرار الحقائق، كما أن حلاوة الطاعات ثمرات المنازلة في الطاعة الظاهرة، فكلما اشتد التحقق بأسرار الحقائق والتوحيد قوي الوُجْدُ، كما أنه كلما اشتد الدّوام على الطاعة قويت حلاوتها"[4]، ومعنى هذا أن الوجد يطلق على كل الأحوال التي تصادف الإنسان في حياته بحلاوتها ومرها.

كما يطلق مصطلح الوجد على وجود الشيء فنقول: "وُجدَ الشيئ وجودًا خلاف عدم، ووجدت الضالة وهو واجدٌ بفلانه وعلى فلان، ومتوجِّدٌ، ووجد لها وتوجّد، وله بها وجدٌ، وهو المحبة، وتواجد فلان، أرى منه نفسه الوُجْدَ، وَوَجَدَ عليه مَوْجِدَةٌ: غضب عليه، وهو واجد على صاحبه، وهو غني واجد، وقد وجد وجدًا وجِدَةً وأوجده الله أغناه"[5]، وهذا يعني أن للوجد معاني مختلفة فكل واحد ينسبها إلى معنى مغاير فمرة يطلق على المحبة ومرة على وجود الشيئ، وأخرى على الغضب...

---

[1]: يراجع: الحلاج: ديوان الحلاج، تح: محمد باسل عيون السود، ص 122.

[2]: م ن، ص118.

[3]: الخليل بن أحمد الفراهدي: العين، ج6، ص169.

[4]: عبد الله بن عجيبة: معراج التشوف إلى حقائق التصوف، ص ص65، 66.

[5]: الزمخشري (جار الله محمود بن عمر): أساس البلاغة: تح: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية بيروت –لبنان، ط2، 1998م، ج2 ص320.

أما في الاصطلاح الصوفي فهو يعني: "ما يصادف القلب ويرد عليه بلا تكلّف أو تصنع. وقيل إنه عبارة عن بروق تلمع ثم تخمد سريعا. وقيل: إنه خشوع الروح عن مطالعة سر الحق، وقيل: عجز الروح عن احتمال غلبة الشوق عن وجود حلاوة الذكر"[1]، أي أن الوجد في التصوف يعني ما يصادف المرء من الله تعالى حزنا أو فرحا، حيث يصبح الواجد لا يعلم ما يفعله وذلك عن سماع خطاب المحبوب أو بشهود جماله، وهذا ما وظفه الحلاج في قصائده التي تتناول هذا المصطلح؛ إذ يبين من خلالها أن روحه قد تعلقت بربه إلى حد التلف، فملأ ربه وجدًاوخشوعًا وشوقا له، وهذا ما نلاحظه في ديوانه، حيث أنه أكثر من استعمال هذا المصطلح، وذلك في مواقع متعددة حوالي تسع مرات [2].

-**الوَلَهُ**: ويقول الحلاج في قصيدته "العشق":[من البسيط]

"ذَلُّوا بغيرِ اقتدارٍ عنْدَما **ولَهوا**

إنَّ الأعِزَّا إذا اشتاقوا أذِلاّء[3]

فالوَلَهُ في اللغة يعني: "الحزن وقيل ذهاب العقل من الحزن وقد ولِهَ يَلِهُ ويُوْلَهُ وَوَلَهَ يَلِهُ. قال ابن دُريد: ولِهَت المرأة ولها فهي والهٌ ووالهةٌ وولهى والجمع ولاهى إذا استخفّها وأوْلهَهَا الحزن وولَّهها"[4]، ففي هذا فالوله يشير إلى فقدان دهن الشخص، وفكره من شدة الحزن.

ومن جهة أخرى فالوله هو: "الحزنُ، وقيل: هو ذهاب العقل والتفكير من شِدَّة الوجد أو الحزن أو الخوف وهو ذهاب العقل لفقدان الحبيب، والوله يكون من الحزن والسرور مثل الطرب، ورجلٌ ولهان وواله وآلهٌ"[5].

أما في المعنى الصوفي فالوله هو عبارة عن: "الإفراط في الوجد"[6]، أي تلك الدرجة التي تعلوا الشوق؛ إذ يصل صاحبها إلى درجة الإفراط في الحزن أو الهم أو الغضب، وأحيانا أخرى من الحب الزائد...

كما أن الحلاج قد وظف مصطلح الوله في ديوانه إشارة إلى ذلك الإفراط في الوجد الذي يكنه العاشق لمعشوقه، وذلك نتيجة لاشتياقه الزائد له. وقد استعمله الحلاج في ديوانه ثلاث مرات[7].

---

[1]: ممدوح الزوبي: معجم الصوفية، ص425.

[2]: يراجع: الحلاج: ديوان الحلاج، تح: محمد باسل عيون السود، ص ص129، 131، 133...

[3]: م ن، ص117.

[4]: ابن سيده: المخصص،ج4، ص88.

[5]: ابن منظور: لسان العرب، ج13، ص561.

[6]: مدوح الزوبي: معجم الصوفية، ص433.

[7]: يراجع: الحلاج: ديوان الحلاج، تح: محمد باسل عيون السود، ص ص117، 167، 168.

كانت هذه بعض المصطلحات الصوفية التي تطرق إليها الحلاج، إلا أن هناك المزيد منها والتي تعدَّرعلينا الوصول إليها، لأن أبعاد التطور الدلالي التي تعكسها اصطلاحات الصوفية هي نمط جديد من الرمزية ما أشبهها بالسريالية التي لا يفهمها إلا صاحبها، ولا يدرك حقيقتها إلا من تجرد من حسه، وتجاوز عقله إلى مراتب أعلى وأسمى، تتصل بها النفس عبر شفافية الروح بحقائق الكون، تاركة ورائها إدراك واقعه ومحسوسه إلى عقل العلماء وإحساس العامة، وهذا يعني أننا لا نستطيع أن نفلسف اصطلاحاتهم ولا نخضعها لمقاييس التطور اللغوي المعروفة بل تقتضي أن نبحث لها جميعا عن مواصفات ومقاييس جديدة، وذلك لأنها ليست نتاج عقل وحس، بقدر ما هي حصاد روح وتجليات نفس مشرقة.

# خـــــــــاتمة

إننا أقدمنا على هذا البحث (**المعجم الصوفي في ديوان الحلّاج**)، وتناولناه بالدراسة رغم أنه عمل عميق متشعب وشاق، ويحتاج إلى تعمق كبير، فمهما طالت كلماته وتعددت أوراقه، لابد أن ينتهي بخاتمة أو نهاية نقف فيها على نتائج للمجهود المتواضع الذي بذلناه وفقا لمنهجية سرنا بمقتضاها في دراستنا لهذا الموضوع وبذلك فقد توصّلنا إلى:

أن ذمّ الدنيا وزينتها مما اهتم به الصوفية في أدبهم المنظوم والمنثور، لأنهم أدركوا أن حب الدنيا رأس كل خطيئة، وأن فتنتها مما يفسد عليهم نفوسهم، ووجهة نظر الصوفية إلى الدنيا تخالف وجهة نظر غيرهم؛ فالفقهاء مثلا عُنوا ببيان الحلال والحرام، وأباحوا الأول وحرّموا الثاني، فكل مسلم ينعم بطيبات ما آتاه الله من الرزق ويأخذ زينته التي أخرجها الله لعباده.

أما الصوفية فيدعون إلى الزّهد في الحلال، زيادة على الاجتناب الكامل للحرام، وإلى خلع كل ما يتصل بالدنيا من قلوبهم حتى يتجه القلب بكُلّيّته إلى الله تعالى فلا يشغله عنه مال ولا بنون، إذ كان في التصوف الإسلامي من المبادئ الإيجابية ما يحقق تطور المجتمع إلى الأمام، ومن ذلك أنه يؤكد على محاسبة الإنسان لنفسه باستمرار ليصحح أخطاءها ويكملها بالفضائل، ويجعل نظرته إلى الحياة معتدلة، فلا يتهالك على شهواتها وينغمس في أسبابها إلى الحد الذي ينسى فيه نفسه وربه، فيشقى شقاء لا حد له، والتصوف في هذه الحياة وسيلة لا غاية، يأخذ منها الإنسان كفايته ولا يخضع لعبودية حب المال والجاه، ولا يستعلي بهما على الأخرين .

والملاحظ أن الشعر الصوفي قد قفز من مرحلة إلى أخرى؛ إذ نجد أنه انتقل من تديّن عادي يعبّر عنه شعراء معروفون به، لكنه كان مفتقرا من ناحية التنظيم، حيث كان كل شاعر يسير على نظام خاص به إذ يتخذ لنفسه طريقة مغايرة بالنسبة للشعراء الآخرين، لكن سرعان ما أصبحت هذه الطرق والأنظمة المختلفة تسير على طريق واحد عندما ظهر الزهد الذي يعتبر البوابة الرئيسية التي دخل منها التصوف إلى ساحة الإسلام.

والتصوف ظاهرة إسلامية نشأ مع بداية القرن الثاني للهجرة في شكل نزعات من الزهد وذلك نتيجة لعوامل منها اتساع الفتوحات الإسلامية، وركون المسلمين إلى حياة السَّرَف، وهذا ما جعل الكثير ينفرون من تلك الأجواء ليتجهوا إلى الزهد والعبادة، بالإضافة إلى العوامل الدينية التي تتجسد في القرآن والحديث الشريف، لكن سرعان ما تطورت هذه النزعات إلى التصوف وذلك في القرن الثالث للهجرة حيث أصبح عامل القرآن والحديث الشريف من الدعائم الأساسية التي ارتكز عليها التصوف. كما يمكن اعتبار أن التصوف ليس ظاهرة إسلامية فحسب بل هناك من اعتبره دخيلا على الإسلام وبالإمكان لأي أحد يعتنق غير الدين الإسلامي أن يخوض في بحر التصوف. فهناك من يكون يهوديا وهو متصوفٌ، وآخر بوذيا وهو متصوفٌ...

من خلال تلخيص حياة الحلاج نجد أنه قد تنقل من مكان إلى مكان، وحياة الحلاج مما لا يمكن أن يروى في ترجمة مختصرة كهذه، فقد كانت أحفل بالعظائم وأغنى بالأحداث من أن تضمها صفحات، لأن الحلاج من أعقد الشخصيات وأخفاها وأعسرها على التفسير، فقد اضطربت الروايات التي رويت في شأنه، فأحدهم يناصره ويأخذ بيده، ويتناول أقواله بالتأويل والتفسير بما يتفق مع الشرع، والآخر يتهمه بالكفر والإلحاد والزندقة والشعوذة وغير ذلك من الاتهامات التي تزعزع مقامه ومركزه بين المسلمين جميعا في شتى الأماكن والعصور، فقد حاول جمهور الصوفية المتأخرين تمجيده والإشادة بذكره، لأنه كان في نظرهم الشهيد الذي لقي حتفه من أجل بوحه بسرِّ ربه.

بظهور الحلاج ظهر معه التصوف بصفة عامة والشعر الصوفي بصفة خاصة، بحلة جديدة حيث أصبح هذا الأخير في استقلالية تامة سواء من حيث الشكل؛ وذلك باختيار مصطلحات وكلمات خاصة، وأساليب مختلفة اتخذ الشعر الصوفي من خلالها شكلا مغايرا للشعر العام أو من حيث الموضوع، فقد استخدم موضوعات قديمة بحلة جديدة خاصة به، إذ كان الحلاج أول من تكلم عن وحدة الأديان، والنور المحمدي، والحلول، وهو الذي أسلم الأجيال وترا يعزف عليه الصوفية أشجى ألحان الحب الإلهي.

يعتبر الحلاج من أوائل الشعراء الصوفيين، إلا أن الظاهر من ذلك أنه قد سبقه إلى فن الشعر الصوفي الكثير من الشعراء الذين برعوا وغاصوا في بحر التصوف الإسلامي، ومن ذلك نجد الشاعر محمود الوراق الذي اتخذ الزهد غرضا رئيسا في شعره، وكذلك رابعة العدوية التي أبحرت في شعر التصوف وكانت بحق الناطق الأول لكلمة الحب ونجد أيضا ذا النون المصري الذي تمسك بحبل التصوف، فأصبح من خلال ذلك زاهدا وورعا ومحبا لله، ولا ننسى أيضا الشاعر المرموق أبا سعيد الخراز الذي بدأ حياته بالزهد والعبادة كان ضمن هؤلاء المفتشين عن الله.

أما بالنسبة للشعراء الذين جاءوا بعد الحلاج، وكانت لهم اليد الفعّالة في تطوير التصوف وتعميق دلالته نذكر الإمام أبا حامد الغزالي الملقب بحجة الإسلام، ومحي الدين ابن عربي صاحب ترجمان الأشواق، والإمام ابن الفارض صاحب تائيّة السلوك الشّهيرة...

تعد اصطلاحات الصوفية ثروة أدبية كبيرة، ذلك بما تمثله وتعبّر عنه من الحياة الروحية والعميقة التي يحياها المتصوفة، ومن خلال تتبعنا لديوان الحلاج نجد أنه قد استخدم مصطلحات صوفية متعددة، إذ جعلت ديوانه من أسخى وأفخر وأغنى دواوين الشعر الصوفي، ونستطيع رد اصطلاحاته الصوفية التي قام بإدراجها في هذا الديوان إلى مصدر ديني وآخر فلسفي لكن أكثرها مستمدٌّ من القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف. ونجد أن تلك المصطلحات كانت تسير على نسق موازي تماما للمعاني الواردة في المعاجم الصوفية المختلفة منها معجم الصوفية لممدوح الزوبي الذي كان من أهم ما اعتمدنا عليه في شرحنا للمصطلحات.

إلى هنا، ورغم الجوانب التي حاولنا الكشف عن بعض منها في مجال التصوف وصوفية الحلاج ومعجمه الشعري الصوفي، إلا أنّ ما نعرفه حتى يومنا هذا عن الصوفية يظلّ ضئيلا ومحدودا بالمقارنة مع ما ذكره علماء الصوفية وفقهاؤها في كتبهم، وحتى هذا الجزء الضئيل من المعرفة الصوفية غير معروف إلا لفئة قليلة متخصصة في جامعتنا، ويرجع ذلك إلى عدم الإلمام بمعاني الألفاظ الصوفية لدى الكثير من المتعلمين والمثقفين، ونأمل أن تكون لدينا فرصة أخرى في المستقبل نحاول فيها على الأقل سد الثغرات التي لم نتمكن من الخوض فيها والتعمق أكثر وذلك نظرا لضيق الوقت.

**ونرجو من الله عزّ وجلّ أن يوفقنا في أعمالنا**

**وصلى الله وسلم على سيدنا محمد.**

# قائمة المصادر
# والمراجع

# قائمة المصادر والمراجع

**- القران الكريم برواية ورش عن نافع.**

**أولا/ الكتب والدواوين:**


1.إبراهيم محمد منصور: الشعر والتصوف الأثر الصوفي في الشعر العربي المعاصر، دار أمين لنشر والتوزيع، د ط 1995م.

2.أبو القاسم عبد الكريم ابن هوزان القشيري: الرسالة القشيرية في علم التصوف، تح: معروف مصطفى زريق المكتبة صيدا –بيروت، ط1، 2001م،

3.أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع –القاهرة، ط3، د س.

4.أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان القشيري: الرسالة القشيرية في علم التصوف، تح: معروف مصطفى زريق المكتبة العصرية صيدا –بيروت، ط1، 2001م.

5.أبو بكر الدين محمد بن علي: ابن عربي، دار الكتب العلمية بيروت –لبنان، ط2، 2002م.

6.أبو حامد الغزالي: المنقذ من الظلام، تح: سعد كريم الفقى، دار ابن خلدون الإسكندرية، د ط، د س.

7.أبو عبد الرحمان السلمي: الطبقات الصوفية، تح: أحمد الشرياصي، ط2، 1998م.

8.أحمد أمين: ظهر الإسلام، دار الكتاب العربي بيروت–لبنان، ط5، د س.

9.أسين بلاتيوس: ابن عربي حياته ومذهبه، مكتبة الأنجاو المصرية، د ط، 1965م.

10.أماني سليمان داود: الأسلوبية والصوفية دراسة في شعر الحسين بن منصور الحلاج، دار مجدلاوي عمان، ط1، 2002م.

11.أمين يوسف عودة: تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفية، جُدار للكتاب العالمي عمان–الأردن، ط1، 2008م

12.أنَّا ماري شيمل: الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، منشورات الجمل، كلومبيا –ألمانيا، ط1، 2006م.

13.ابن الفارض: ديوان ابن الفارض، دار الكتب العلمية بيروت –لبنان، ط3، 2002م.

– ديوان ابن الفارض، دار صار بيروت، ط1، 1958م.

14.ابن النديم (محمد ابن إسحاق): الفهرست، تح: رضا تجدد، دار المسيرة بيروت، ط3، 1988م.

15.ابن تيمية: الصوفية والفقراء، دار المدني للطباعة والنشر والتوزيع، د ط، د س.

16.ابن زنجي (محمود الهندي): ذكر مقتل الحلاج، دار قباء -القاهرة، د ط، 1998م.

17.ابن كثير (إسماعيل بن عمر): البداية والنهاية، تح: أحمد أبو ملحم، دار الكتب العلمية بيروت -لبنان، ط3، 1917م.

18.التليلي العجيلي: الطرق الصوفية والاستعمار الفرنسي في البلاد التونسية، جامعة تونس كلية الآداب بمنوبة، د ط، مج2، 1992م.

19.جورج غريب: الموسوعة في الأدب العربي العصر العباسي نماذج شعرية محللة، دار الثقافة بيروت –لبنان، د ط، د س.

20. الحلاج: ديوان الحلاج ومعه أخبار الحلاج وكتاب الطواسين: تح: محمد باسل عيون السود، دار المكتبة العلمية بيروت -لبنان، ط2، 2002م.

– ديوان الحلاج ويليه أخبار الحلاج وطواسينه، تح: سعدي ضناوي، دار صادر -بيروت، ط2، 2008م.

21.الراغب الأصفهاني (أبو القاسم الحسين بن محمد): محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم -بيروت، ط1، دس.

22.زكي مبارك: الأخلاق عند الغزالي، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، د ط، 1968م.

23.سراج الدين محمد: الزهد والتصوف في الشعر العربي، دار الراتب الجامعية بيروت -لبنان، د ط، د س.

24. شهاب الدين النويري (أحمد بن عبد الوهاب بن محمد بن عبد الدائم القرشي التيمي البكري): نهاية الأرب في فنون الأدب، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ط1، د س.

25.صلاح الدين (محمد بن شاكر بن أحمد بن عبد الرحمن): فوات الوفيات، تح: إحسان عباس، دار صادر بيروت، ط1، 1974م.

26.طه عبد الباقي سرور: الحسين بن منصور الحلاج شهيد التصوف الإسلامي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، د ط، 2012م.

27.عبد الحكيم حسان: التصوف في الشعر العربي الإسلامي نشأته وتطوره حتى آخر القرن الثالث الهجري، تح: عقبة زيدان، دار نور دمشق سوريا، 2010م.

– التصوف في الشعر العربي نشأته وتطوره حتى أخر القرن الثالث الهجري، دار العلوم جامعة القاهرة، ط2، د س.

28.عبد الحكيم عبد الغني قاسم: المذاهب الصوفية ومدارسها، مكتبة مدبولي القاهرة، ط2، 1999م.
29.عبد الحليم محمود: الإمام الرباني الزاهد عبد الله بن مبارك، دار المعارف القاهرة، د ط، د س.
30.عبد الرحمان بدوي: شخصيات قلقة في الإسلام، دار النهضة العربية –القاهرة، ط2، 1964م.
– شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية، مكتبة النهضة المصرية –القاهرة، ط2، 1962م.
31.عبد الرحمان بن محمد ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، تح: درويش الجويري، المكتبة العصرية صيدا – بيروت، ط2، د س.
– تاريخ ابن خلدون المسمى كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 1992م.
32.عبد الرحمن الوكيل: هذه هي الصوفية، دار الكتب العلمية بيروت–لبنان، ط3، 1979م.
33.عبد العزيز سالم: دراسات في تاريخ العرب، دار الناشر مؤسسة شباب الجامعة الإسكندرية، د ط، د س.
34.عبد العزيز عز الدين: الصوفيون وأرباب الأحوال مواعظ وحكم وأقوال، السيروان للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1995م.
35.عبد الله أحمد بن عجيبة: معراج التشوف إلى حقائق التصوف ويليه كتاب كشف النقاب عن سرِّ لَبِّ الأَلْبَاب، تح: عبد المجيد خيالي، مركز الثرات الثقافي المغربي الدار البيضاء، د ط، د س.
36.عرفان عبد الحميد فتاح: نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، دار الجيل بيروت، ط1، 1993م.
37.علي الخطيب: اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وبن عربي، دار المعارف –القاهرة، د ط، د س.
38.فاروق شوشة: أحلى عشرين قصيدة في الحب الإلهي، دار الشروق، ط1، 1991م.
39.فاروق عمر فوزي: الخلافة العباسية السقوط والانهيار، دار الشروق للنشر والتوزيع، ط1، 2003م.
– الخلافة العباسية عصر القوة والازدهار، دار الشروق للنشر والتوزيع، ط1، 2003م.
40.فائز طه عمر: النثر الصوفي دراسة فنية تحليلية، ط1، 2004م.
41.فيصل بديرعون: التصوف الإسلامي الطريق والرجال، دار الثقافة القاهرة، د ط، 1983م.
42.كارل بروكلمان: تاريخ الأدب العربي، تر: السيد يعقوب بدر، ورمضان عبد التواب، دار المعارف القاهرة، ط3، د س.
43.ماسينيون ومصطفى عبد الرازق: التصوف، دار الكتاب اللبناني، ط1، 1984م.
44.مجدي كامل: أحلى قصائد الصوفية، دار الكتاب العربي سورية –دمشق –الحجاز، ط1، 1997م.

45.محمد بن الطيب: إسلام المتصوفة، دار الطليعة بيروت –لبنان، ط1، 2007م.

46.محمد عبد العزيز الموافى: حركة التجديد في الشعر العباسي، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع –القاهرة، ط6، 2007م.

47.محمد عبد المنعم خفاجي: الأدب في الثرات الصوفي، مكتبة غريب القاهرة، د ط، د س.

48.محمد فتحي حافظ قورة: مع الله في التصوف والمتصوفين، مكتبة النهضة المصرية –القاهرة، ط1، 1998م.

49.محمد مرتاض: التجربة الصوفية عند شعراء المغرب العربي، ديوان المطبوعات الجامعية بن عكنون الجزائر، د ط، 2009م.

50.محمد مصطفى حلمي: ابن الفارض والحب الإلهي، دار المعارف، ط2، د س.

51.محمود الوراق: ديوان محمود الوراق، تح: وليد قصاب، دار صادر بيروت، ط2، 2004م.

52.شهاب الدين النويري (أحمد بن عبد الوهاب بن محمد بن عبد الدائم القرشي التيمي البكري): نهاية الأرب في فنون الأدب، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ط1، د س.

53.محي الدين ابن عربي: فصوص الحكم، دار الكتاب العربي بيروت –لبنان، د ط، د س.

54.مصطفى حلمي: ابن تيمية والتصوف، دار الدعمة للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1982م.

55.هشام باغي وآخرون: تاريخ الأدب العربي، دار الشركة العربية المتحدة للتسويق والتوريدات –القاهرة، ط1، 2010م.

56.هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، تح: الإمام موسى الصدر الأمير، عامر تامر، دار عويدات بيروت –لبنان، ط2، 1998م.

57.يحي بن معاذ الرازي: جواهر التصوف، تح: سعيد هرون عاشور، مكتبة الآداب القاهرة، ط1، 2002م.

**ثانيا/ المعاجم:**

1.إبراهيم مصطفى وآخرون: المعجم الوسيط، دار الدعوة بالقاهرة، د ط، د س.

2.الأزهري (محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور): تهذيب اللغة، تح: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي –بيروت، ط 1، 2001م.

3.ابن دريد (أبو بكر محمد بن الحسين): جمهرة اللغة، تح: رمزي منير بعليكي، دار العلوم للملايين –بيروت، ط 1، 1987م.

4.ابن سيّده المرسي (أبو الحسن علي بن اسماعيل): المحكم والمحيط الأعظم، تح: عبد الحميد هنداوي، دارالكتب العلمية –بيروت، ط، د س.

– المخصص، تح: خليل إبراهيم جفال، دار إحياء الثرات العربي بيروت، ط1، 1996م.

5.ابن فارس (أحمد بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين): معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، د ط، 1979م.

6.ابن منظور (أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم): لسان العرب، دار صادر بيروت–لبنان، ط1، 1992م.

7.الخليل بن أحمد الفراهيدي (أبو عبد الرحمن بن أحمد بن عمرو بن تميم): العين، تح: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، د ط، د س

8.الزمخشري (جار الله محمود بن عمر): أساس البلاغة، تح: مزيد نعيم شوقي المعرّي، مكتبة لبنان، ط 1، د س، ص246.

– أساس البلاغة: تح: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية بيروت –لبنان، ط2، 1998م.

9.محمد أحمد درنيقة: معجم شعراء الحب الإلهي، دار مكتبة الهلال، ط1، 2002م.

10.مرتضى الزبيدي: (محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض) تاج العروس، تح: مجموعة من المحققين، دار الهداية، د ط، د س.

11.ممدوح الزوبي: معجم الصوفية أعلام طرق مصطلحات تاريخ، دار الجيل بيروت –لبنان، ط1، 2004م.

**ثالثا/ المجلات:**

1/حسن نافعة، وكليفورد بوزورت: ثرات الإسلام، تر: حسين مؤنس، وإحسان صدقي العمد، تح: فؤاد زكريا مجلة عالم المعرفة، منشورات ضمن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت، ع12، 1978م.

**رابعا/ المواقع الالكترونية:**

http // www.anislam. Net. 9:32 يوم الخميس 22 02 2015، الساعة

http // www.mnaaby. com. 09:12 يوم الخميس 26 02 2015، الساعة

# فهرس الموضوعات

# فهرس الموضوعات

**مقدمة**.....**أ – ب**

**الفصل الأول: التصوف والصوفية**.....**3**

**المبحث الأول:** التصوف: مفهومه، نشأته وتطوره.....**4**

**المبحث الثاني:** الصوفية: مبادئها وأفكارها.....**14**

**الفصل الثاني: الحلاج: حياته، عصره ومؤلفاته**.....**20**

**المبحث الأول:** الحلاج: حياته، مذهبه ومحنته.....**21**

**المبحث الثاني:** الحلاج: عصره وزمانه.....**27**

**المبحث الثالث:** الحلاج: مؤلفاته وآثاره.....**32**

**الفصل الثالث: الشعر الصوفي في عصر الحلاج**.....**35**

**المبحث الأول:** مسار الشعر الصوفي قبل الحلاج.....**36**

**المبحث الثاني:** أهم شعراء الصوفية في زمن الحلاج.....**43**

**الفصل الرابع: المعجم الصوفي في ديوان الحلاج**.....**62**

**المبحث الأول:** الحلاج شاعرا صوفيا.....**63**

**المبحث الثاني:** المعجم الصوفي في ديوان الحلاج – دراسة في المصطلحات ودلالاتها.....**69**

**خاتمة**.....**97**

**قائمة المصادر والمراجع**.....**101**

**فهرس الموضوعات** .....**107**