الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة 8ماي1945قالمة

كلية الآداب واللغات قسم اللغة والأدب العربي

مطبوعة بيداغوجية في مقياس الأدب الصوفي

لطلبة السنة الثالثة ليسانس –أدب عربي

أعمال موجهة

في مقياس الأدب الصوفي

إعداد الدكتور : عبد الغاني خشه

السنة الجامعية 2023/2022

أهداف دراسة الأدب الصوفي:

- الأدب الصوفي مصدر من مصادر التربية الخلقية الذي ينبغي أن يدرج في الأطوار التعليمية، لأنّ المتصوفة سجّلوا أخلاقهم في نصوص وما يروى عنهم من أخبار.
- يجسد الأدب الصوفي حقيقة التدين الصحيح، فلا حقد ولا عداء ولا حسد ولا بغضاء ولا كراهية، إذ يقوم بتهيئة النفس لملاقاة ربها.
- إنّ التصوف يعد جامعة شعبية تجمع مكونات الثقافة الإسلامية ومختلف شرائح المجتمع الإسلامي، فالفلاسفة والحكماء والمتكلمون والمفسرون وأهل الفقاهة وأرباب الأدب والشعر وسائر طبقات الناس، يستطيع التصوف أن يمدهم بنور الهداية في حياتهم وهدفا حقيقيا لوجودهم.

مراحل التصوف:

يمكن تقسيم أطوار التصوف إلى عدة مراحل أساسية يمكن إجمالها في المراحل التالية:

أ- مرحلة الزهد:

انطلق التصوف الإسلامي مع مجموعة من الزهاد والأتقياء الورعين الذين كانوا يعتكفون في المساجد، يقضون حياتهم في عبادة الله وتنفيذ أوامره واجتناب نواهيه . وكان أهل الصفة في عهد الدعوة الإسلامية من الزهاد الذي ارتضوا حياة التقشف والفقر وسبيل الفاقة؛ لأن الدنيا زائلة بينما الآخرة باقية. وكان الرسول (صلعم) نموذجا حقيقيا للزهد والورع والتقوى ، إذ لم ينسق مع مغريات الحياة الدنيا، بل كان يكبح نفسه من أجل نيل رضى الآخرة. ولقد سار الصحابة رضوان الله عليهم على نفس الطريق الذي سار فيه النبي المقتدى ، فآثروا حياة النسك والزهد والتقشف والورع من أجل نيل مرضاة الله وجنته العليا.

ب- مرحلة التصوف السني:

لم يظهر التصوف السني إلا بعد مرحلة الزهد والتقشف في الدنيا واختيار حياة الورع والتقوى والإخلاص في الاعتكاف والإكثار من الخلوة و التخلي عن الدنيا واستشراف الآخرة. وسمي بالتصوف السني ؛ لأنه كان مبنيا على الشريعة الإسلامية وأحكام الشرع الرباني، أي إن الصوفية كانوا يوفقون بين الباطن والظاهر أو يؤالفون بين الشريعة النصية والباطن العرفاني. وبتعبير آخر، كان المتصوفة السنيون يستندون إلى الكتاب أولا، فالسنة النبوية ثانيا مع الابتعاد عما يغضب

الله و تمثل أوامره والابتعاد عن الحرام وارتكاب الذنوب والمعاصي والارتماء في أحضان الذات المعشوقة.

ومن أهم المتصوفة السنيين نذكر: الحسن البصري الذي عرف بالخوف الصوفي، والمحاسبي الذي أوجد أصول التصوف والمجاهدة، والقشيري المعروف بالرسالة القشيرية، والغزالي صاحب كتاب " منقذ الضلال" والذي يعد من السباقين إلى التوفيق بين الظاهر والباطن على ضوء الشريعة الإسلامية، ورابعة العدوية المعروفة بالمحبة الإلهية، والجنيد ، وأبو نصر السراج، وابن المبارك ، ومالك بن دينار، وعبد القادر الجيلاني، وأحمد البدوي، وأحمد الرفاعي، وابن عبدك....

ج- مرحلة التصوف الفلسفي:

انتعش التصوف الفلسفي إبان العصر العباسي في منتصف القرن الثالث الهجري مع انتشار الفكر الفلسفي، والاحتكاك بثقافات الشعوب المجاورة ، وترجمة الفكر اليوناني من قبل علماء بيت الحكمة الذي بناه المأمون في بغداد لنقل تراث الفكر الهيليني وفكر المدرسة الإسكندرية إلى اللغة العربية. وبطبيعة الحال، سيتأثر التصوف الإسلامي بالمؤثرات الخارجية والمؤثرات الداخلية على حد سواء كما نجد ذلك واضحا لدى الحلاج صاحب نظرية الحلول، والبسطامي صاحب نظرية الفناء، وابن عربي صاحب فكرة وحدة الوجود، ناهيك عن شطحات غريبة في تصوف ابن الفارض والشريف الرضي وجلال الدين الرومي ونور الدين العطار والشبلي وذي النون المصري والسهروردي.

هذه النظريات الصوفية هي التي ستدفع المستشرقين لربط التصوف بالمعتقدات المسيحية واليهودية والعقيدة البوذية والنرڤانا الهندية والتصوف الفارسي.

• 1- الدرس الأول : مدخل إلى الأدب الصوفي

عُرف الأدب الصوفي في بداياته الأولى بالكثير من المميزات التي جعلته يواكب جملة العلوم المعرفية الأخرى كعلمي الفقه والتفسير والفقه فانهال عليه أصحاب العلم والتأريخ بالدراسة، وللتصوف مسيرة حافلة قطع فيها أشواطا كثيرة لبلوغ ما بلغه. فقد تحول إلى طرق وزوايا وهذه الأخيرة قامت بأدوار إيجابية خدمت الجنس البشري، وحاولت جاهدة خدمة الفقراء والمحتاجين على مستوى اجتماعي ، كما دعا إلى الجهاد على المستوى السياسي، كما في المغرب العربي "لعبت المدارس الدينية في ق 16م دورها في محاربة البدع و الأباطيل وفي الرفع من مقام الصوفيين باعتبارهم أولياء الله الصالحين ، فكان من جهابذتها المشهورين " إبراهيم المصمودي (ت 804ه) الذي تابع لفترة طويلة دروس المدرسة التاشفينية بتلمسان"[1] ، كما له علاقة وطيدة بالأدب شعرا ونثرا.

وقد استعان المتصوفة بالشعر للتعبير عن مجاهداتهم وشطحاتهم العرفانية، واستعانوا بالنثر لتقديم تجاربهم الباطنية، ومن فحولهم: الإمام الشافعي و شهاب الدين عمر السهروردي (ت 632ه) وإبراهيم الدسوقي و القشيري (ت 475ه) وطاهر أبو فاشا، وذو النون المصري (ت 245ه)، و سراج الدين الطرسي (ت 378ه)، و الحسن البصري (ت110ه) "[2].

والأدب الصوفي هو الأدب (شعر ونثر) الذي اتجه فيه الزاهد والصوفي بمختلف اتجاهاته السنية والفلسفية والذي يبحث في النفس الإنسانية بعمق فلسفي، ويسعى لتطهير النفس والروح من حب الدنيا وزينتها وإدخال الطمأنينة إليها، ويطرح في أكمل صوره الفنية التجريدية كوامن النفس من حب وجمال وقيم أخلاقية ومعرفة. والأدب الصوفي نتاج رافدين:

- رافد سامي ويمثله الأدب العربي الصوفي
- رافد آري ويمثله الأدب الصوفي الفارسي.

وقد قدم التصوف في الأدبين الفارسي والعربي نصوصا خالدة فيها التنوع والغنى حيت اتصل بالحياة الروحية والعقلية، ومن نتاجه الحكمة الصوفية، والعرفان والغزل الصوفي والشعر، كما أصبح الأدب الصوفي ثقافة إنسانية تعدت الثقافة الإسلامية إلى ثقافات أجنبية بحكم تواجده في الديانات المسيحية واليهودية،وهذا راجع إلى الاختلاط الحضاري بين المجتمعات.

---

[1] عبد الرزاق قسوم: عبد الرحمن الثعالبي و التصوف، 1978،الشركة الوطنية للنشر، الجزائر، ص 23.

[2] نفسه، ص 23.

ففي الكوفة والبصرة في القرن الثاني للهجرة تطور مفهوم الزهد على أيدي كبار الزهاد أمثال مالك بن دينار وإبراهيم بن أدهم وغيرهم إلى مفهوم لم يكن عند الزهاد السابقين من تعذيب النفس بترك الطعام وتحريم تناول اللحوم، والسفر في البراري والقفار والهيام في الصحاري و ترك الزواج .

و انتشرت المجالس الصوفية في كل من خراسان و بغداد و لعبت دورا هاما في الجمع بين المتصوفة للتحاور فيما بينهم و تبادل معارفهم العلمية فتبعثرت في مقامهم عبارات التوبة و الزهد و الفقر إلى الله تعالى ، حيث أورد الشيخ أبي طالب المكي الخصال التي يجب على المريد و الزاهد إتباعها و هي " قطع أسباب الهوى و الزهد فيما كانت النفس راغبة فيه"[1].

وتميزت مرحلة بداية القرن 2هـ بشيوع فكرة التقشف في الدنيا لطلب التقرب من الله تعالى حيث قال علقمة بن مرشد : "و الله لقد أدركت سبعين بدريا أكثر لباسهم الصوف ، و لو رأيتموهم قلتم مجانين ، و لو رأوا خياركم لقالوا : ما لهؤلاء من خلاق و لو رأوا شراركم لقالوا ما يؤمن هؤلاء بيوم الحساب ... يمشي أحدهم و ما يجد عنده إلا قوتا فيقول لا أجعل هذا كله في بطني ، لأجعلن بعضه لله عز وجل فيتصدق ببعضه و إن كان هو أحوج ممن تصدق به عليه "[2].

و ما تجدر الإشارة إليه أن هذا العلم قد عرف ميزة تنقلية بامتزاج كل من أفكار متصوفة المشرق بالأندلس و لقد حدث هذا تلقائيا خاصة على يد ابن مسرة (ت419هـ) ، الذي كان له قصب سبق في ذيوع طريقة زهده بين تلامذته مخلفا بذلك " كتابي التبصرة و الحروف "[3] حيث كان مذهبه يقوم على " الجمع بين بعض مبادئ المتصوفة و بعض أصول الاعتزال "[4]، و إذا بحثنا عن الظروف التي ساعدت على انتشار هذا العلم فإن حياة البذخ و الرفاهية التي تميز بها الخلفاء جعلت من هؤلاء المتصوفة أبطالا يهرعون إلى حماية تقاليدهم الدينية من الشعوب الأجنبية التي دخلت الديار الإسلامية كالفرس "فحمل أغلب أقطاب التصوف أمثال أبو مدين شعيب بن الحسين دفين تلمسان 595هـ لقب

---

[1] طالب المكي، قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد، تحقيق : سعيد نسيب مكارم ،ج1- ط1 ، 1995 ،دار الصادر ،بيروت ،ص 200.

[2] الإمام الحافظ أبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني الشافعي: حلية الأولياء و طبقات الأصفياء ، دراسة و تحقيق : مصطفى عبد القادر عطا ،المجلد 2، ط1، 1997 ،دار الكتب العلمية، بيروت، ص 156.

[3] بوداود عبيد : ظاهرة التصوف في المغرب الأوسط ما بين القرنين 7 و 9 هـ ، رسالة لنيل الماجستير في التاريخ، إشراف غازي جاسم ، وهران 1999 ،ص 35 و 36 .

[4] سلطاني الجيلالي : شعر الزهد و التصوف في عصر المرابطين بالمغرب الإسلامي ، مجلة الحضارة الإسلامية، العدد 2،أبريل 1996، ص 225.

الغوث"[1]هذا ، و قد حضي كل قطب من هؤلاء بترجمة وافية تنوه بالمكانة العلمية الراقية التي سموا إليها من طرف العلماء و الدارسين أمثال القنفذ القسنطيني في كتاب " الوفيات" و يحيى بن خلدون في كتاب " بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد "[2]،و إن كل هذا الاهتمام بالأدب الصوفي هو بحاجة إلى إعادة نظر جديدة ، خاصة فيما يتعلق بكتابات الصوفيين القدامى .

وقد نال الأدب الصوفي الإسلامي حضا و نصيبا عظيما من طرف المؤلفات العربية و الغربية بما فيها الإستشراقية ، فتعددت مفاهيمه بين هذا و ذاك كفلسفة ذاتية أو إلهامات وجدانية تضطلع من الأديب الصوفي بحكم تجربته الإبداعية إلا أنه ينبغي علينا تحديد هذه المفاهيم و تصنيفها حسب درجات تطورها كي يسعنا أن نفرق بين الصوفية الإسلامية و الصوفية الأوربية التي اضطلعت من التفكير الفلسفي اليوناني.

وهكذا نستطيع صياغة اللفظ الصوفي الإسلامي في قالب مميز عن القوالب الديانات العالمية الحية و هذا لا يعني عدم الاكتراث بالحضارات الإنسانية الأخرى ولكن فقط إن أمر الاهتمام بتدوين التراث الصوفي العربي يحتاج إلى كثير من الضبط و التدقيق، و استنطاق المصادر كونها ملجأ الباحثين في صياغة أبحاثهم العلمية.

والحركة الأدبية الصوفية عرفت استمرارية، وحفلت بتواصل العديد من المتنافسين في إظهار أقلامهم النبيلة في حلة إسلامية أصيلة.

---

[1] يخي بوعزيز : الدور الديني و السياسي ومعجم مقاييس اللغةبالجزائر، مجلة الحضارة الإسلامية، العدد 2 ،1996، وهران،ص 198.

[2] محمد بوشقيف: العلوم الدينية في بلاد المغرب الأوسط خلال ق 9 هـ ،رسالة ماجستير في التاريخ الإسلامي، إشراف: عبد الحميد حاجيات ، وهران 2004، صص31 ، 32.

2- الدرس الثاني : نشأة الأدب الصوفي

عُرفت الصوفية قبل الإسلام، عند العرب، وقيل أنها جاءت من اليونانية (سوفس)؛ أي الحكيم، ويُقال أيضاً إنها ترجع إلى الانتماء إلى (صوفة) الذي وجد في زمن الجاهلية، وهو لقب لرجل جاهلي اسمه الغوث بن مرّ أصّدقت به أُمه على الكعبة عبداً لها، وعلقت برأسه صوفة، وقيل ألبسته ثوباً من صوف، وانتسب إليه جماعة قطنوا مكة المكرمة، وانقطعوا على عبادة الله تعالى، ويُقال أيضاً- تصوّفوا ؛ أي لبسوا الصوف الخشن، وانقطعوا عن الحياة الرغدة الناعمة إلى العبادة وحب الذات الإلهية والنبي محمد – صلّى الله عليه وسلّم-فيما بعد.

ويشترك المتصوفة بموقف عام واحد يتخلّص في أنهم ينكرون إنكاراً باتاً أن " الحقيقة" هي ذلك الواقع الذي يتشبث به غيرهم،ممن هم أقل نضجاً في العقل والروح. أما ما يهدفون إليه ويكرسون حياتهم له، فهو الوصول إلى الحقيقة أو الاتصال بها عن طريق حالة روحيّة خاصة يدركونها فيها إدراكاً ذوقيّاً مباشراً، والدليل على صدق نزعتهم هو استمساكهم بمبادئهم وتشبثهم برسالاتهم، رغم أساليب الاضطهاد والتعذيب و والقتل والسخرية[1]. والصوفية ليست فرقة سياسية غايتها الوصول إلى سُلم السلطة الدنيوية والجاه الدنيوي الزائل، إنما هي أحوال روحانية وسُلوكيات ومقامات علويّة مثل" الاعتراض لسلوك سُبل الأولياء، والنزول في منازل الأصفياء ومباشرة حقيقة الحقوق ببذل الروح وتلف النفس واختيار الموت على الحياة طمعاً في الوصول إلى المراد.

وقد ظهر في عهد النبي- صلّى الله عليه وسلّم- نماذج حية للزُّهد الشديد، مّما استدعى انتباه النبي- صلّى الله عليه وسلّم- ومن ذلك – مثلاً عبد الله بن عمر يصومُ النهار، ويقومُ الليل، ويختم القرآن الكريم كله في ليلة واحدة، فينصحه النبي- صلّى الله عليه وسلّم- ويقول له: " إن لجسدك عليك حقاً"وعلى أيدي التابعين- أيضاً-وافتنا بشائر الأدب في صورة نثار الأبيات شدّوا بها في مناسبات عبّروا بها عن أحوالهم من تفويض أمورهم إلى الله تعالى، ومن هذه البشائر قول أبي الأسود الدؤلي (ت69 هـ):[2]

وَإذا طَلبتَ من الحَواجِزِ حَاجَةً فَادعْ الإلهَ وَأحسن الأعمالا
فَليعطيّنكَ مَا أَرادَ بقدرةٍ فَهو اللطيفُ لَمّا أرادَ فِعَال

[1] آمنة بلعلى، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، الطبعة الأولى، 2002، ص7.

[2] المرجع نفسه ، ص7.

إنّ العِبادَ وَشأنهم وَأمورهم بيدِ الإله يُقلّب الأَحْوالا
فَدعْ العِبادَ وَلاَ تَكُن بِطَالِبِهم لَحَجَا تُضعْضِعُ العِباد سؤالا

ويمكن أن نُقسّم عصور الشعر الصوفي ونشاطاته وشيوعه إلى مراحل زمنية متتالية:

المرحلة الأولى: وهي " مرحلة الخلافة العباسيّة وما قبلها بقليل أي (100-200 ه)، وتشمل القرن الثاني الهجري بأكمله، وفيها كان الشعر الصوفي يُكوّن نفسه بنفسه، وينهض بتقاليده الفكريّة والفنية؛ ليؤصلها في أذهان الناس، وكان هذا الشعر الصوفي لمحات دالة أو قليلاً من الأبيات الموجودة، ومن شاعرات هذه المرحلة الشاعرة رابعة العدويّة (ت 185ه)- شهيدة العشق الإلهي- التي " تحسست ولا شك الصراعات المتضاربة والحادة في البصرة تلك أذاقتها مرارة الفقر والحرمان أولاً، ثم جرفتها بعد ذلك إلى الهاوية المجون واللهو، ثم أفاقت أخيراً لتجلو عن روحها، ثم أقامت أخيراً لتجلوا عن روحها ما غشيها من إسراف وتأثيم، فاعتزلت الناس وشؤونهم والحياة ومتاعها وعكفت على نفسها تطهرها بالعبادة المتصلة من أدران الفجور والضلال، وتنشد الاتصال الروحي بالله"[1].

ونلحظ في هذه الفترة الزمنية قلة عدد الشعراء وقلة الأشعار الصوفية، و ربما يعود هذا إلى عدم تبلّور قضية التصوّف بالشكل الصحيح حتى عند المتصوفة أنفسهم[2].

المرحلة الثانية: وهذه المرحلة تشمل قرنيين من الزمان: الثالث والرابع الهجريين، وقد كان الشعر الصوفي في هذه المرحلة- في نهضة وازدهار، ومن شعرائه: أبي تراب عسكر بن الحسين النخشبي، وأبو حمزة الخراساني. وتُعد هذه المرحلة بداية التصوّف الحقيقي ودور المواجد والكشف والأذواق"[3]. ومن شواهد الشعر الصوفي في هذه المرحلة قول (أبو تُراب عسكر بن الحسين النخشبي (ت 245ه)[4].

لاَ تّخْدَعن مَا للحبيبِ دَلائل وَلديهِ من تُحف الحَبيب وَسَائِلُ
مِنْهَا تنعمة بمرِ بَلائِه وسروره في كُلِّ مَا هو فَاعِلُ
فَالمنعُ مِنْه عَطية مقبولة وَالفقُر إكرامٌ وبُرٌ عَاجِلُ

المرحلة الثالثة: و " تشمل القرنين الخامس والسادس، وفيها يتجه الأدب الصوفي إلى الحب الإلهي، ومدح الرسول الكريم- صلّى الله عليه وسلّم- والشوق إلى الأماكن المقدسة ويدعو إلى الفضائل

[1] آمنة بلعلى، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، المرجع السابق، ص51.
[2] يوسف زيدان، دراسة في التصوف: المتواليات، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، الطبعة الأولى 1998، ص15.
[3] مجدي محمد إبراهيم، التجربة الصوفية، مكتبة الثقافة ألدينية مصر، ط1، 2003، [عدد الصفحات 220]. ص140.
[4] يوسف زيدان، دراسة في التصوف: المتواليات، المرجع السابق ، ص20.

الإسلاميّة،وفي هذه الفترة نشأ الأدب الصوفي الفارسي، وُعدُّ هذا الدور دور الكلام والتحرر"[1]، ومن ذلك قول البُرعي:[2]

يَارَاحِلِينَ إلى منىً بقيادي هَيّجتُموا يَوْمَ الرّحيل فُؤادي
سِرْتُمْ وسار دَليلكَم يا وَحْشتِيَ الشّوقُ أَقْلقِي وَصَوتُ الحَادِي

المرحلة الرابعة- وتشمل القرن السابع الهجري، وفيه بلغ الشعر الصوفي قمة النهضة، ومن أعلامه عمر بن الفارض (ت 632هـ) ، ومحي الدين بن عربي (ت 638هـ). ومن شعر هذه المرحلة قول عمر بن الفارض في الذات الإلهيّة:[3]

يَقُولُونَ لي صِفْهَا فَأَنْتَ بِوصفِهَا خَبْيرٌ أجلْ عِندي بأوصَافِهَا عِلْمُ
صَفَاءٌ وَلاَ ماءٌ ولُطْفُ وَلاَ هَوا وَنُورٌ وَلاَ نَارُ وَرُوحٌ وَلاَ جِسْمٌ
تقَدَّمَ كُلِّ الكَائِناتِ حَديثُهَا قَدْيماً وَلاَ شَكْلُ هُناكَ وَلاَ رَسْمُ

المرحلة الخامسة: وتبدأ " من القرن الثامن الهجري حتى يومنا هذا، و من أشهر أعلام التصوف فيه الشعراني، والنابلسي، وسواهما فقد " كان التصوف حالاً فصار كاراً، وكان احتساباً فصار اكتساباً، وكان استناراً فصار اشتهاراً؛ إتباعا للسلف فصار تكلفاً، وكان تخلفا فصار تخلفا، وكان سقماً فصار لقماً، وكان قناعة فصار مجاعة، وكان تجريداً فصار ترديداً"[4].

وقد ظهر مصطلح التصوف والصوفية في الكوفة بسبب قربها من بلاد فارس والتأثر بالفلسفة اليونانية بعد عصر الترجمة. أما في القرن الثالث والرابع الهجري فقد ظهر عدد من المنتسبين إلى التصوف، فمنهم من غلب عليه الاستقامة في العقيدة أما البعض الآخر انتقل فيها الزهد من الممارسة العلمية والسلوك التطبيقي إلى مستوى التأمل التجريدي والكلام النظري، أما الفئة الأخيرة والتي اختلط فيها التصوف بالفلسفة اليونانية ، وظهرت وحدة الوجود موافقة لقول الفلاسفة.

ومن أسباب ظهور هذه الجماعة أنه لما " فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده ، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوّفة"[5]، وهذا دفع

---

[1] فؤاد أعراب، تجليات المرأة والأنوثة في الخطاب الصوفي، نموذج ابن عربي.

[2] حميدة صالح البلداوي، فلسفة التصوف في الشعر الأندلسي، الدار العربية للموسوعات، ط1، بيروت، 2011، ص116.

[3] هيفرو محمد علي ديركي، جمالية الرمز الصوفي: النفري والعطار والتلمساني، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، ط1، دمشق، 2009، [عدد الصفحات 370]، ص19.

[4] المرجع نفسه، ص19.

[5] ابن خلدون ، المقدّمة ، المكتبة التجاريّة ، مصر ، د . ت ، ص 467.

هذه الجماعة إلى الابتعاد عن "زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه ، والإنفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة "[1]

ومن عوامل نشوء هذه الجماعة هو الصراعات التي نشأت بين المسلمين على الخلافة ، وخاصة بين علي بن أبي طالب ومعاوية ، وكثرت الخلافات الفقهية بين المسلمين حول مشروعية هذه الحروب وما نتج عنها من انقسام داخل المجتمع الإسلامي . وقد دفعت هذه الفوضى السياسية والاجتماعية التي سادت المجتمع الإسلامي بفئة من المسلمين إلى الفرار من الحياة ، والابتعاد عن الناس ، واعتمدوا الخلوة والتفرغ لعبادة الله هدفاً لحياتهم[2]. وكأنهم بذلك يتبرّؤون من الدنيا والناس والحياة وما فيها ومن فيها.

والتصوف كلمة تعددت مفاهيمها وتعريفاتها وذلك راجع إلى أن لكل متصوف تجربته الصوفية والتي يتفرد بها عن غيره من المتصوفة، وذلك في حضرة الذات الالاهية المعشوقة.

مفهوم التصوف -

تعريف التصوف في اللغة :

ورد في الصحاح أن الصوف للشاة ، ويقال كبش صاف؛ أي كثير الصوف . وصاف السهم عن الهدف مال وعدل ، والمضارع منه يصوف ويصيف[3] ، ويرى صاحب المصباح المنير أن كلمة صوفية كلمة مولدة لا يشهد لها قياس ولا اشتقاق في اللغة العربية[4]، وعلى هذا تكون كلمة تصوف مبتدعة محدثة.

وورد في بعض المعاجم الحديثة لفظة تصوف مشتقة من الفعل (صوف) وجعله صوفيا ؛ بمعنى تخلق بأخلاق الصوفية ، والصوفية فئة من المتعبدين، واحدهم الصوفي[5].

ويردّ بعض الصوفيين كلمة الصوفية إلى كلمة "الصوف" كمرجعية بسيطة تناسب نسبتها اللغوية أو للبسهم إياه. لكن نسبتها إلى الكلمة اليونانية "صوفيا" Sophia التي تعني "الحكمة" يبدو أقرب إلى الصواب، بل إلى المنطق الصوفي ذاته[6]. فلقب (الصوفي) الذي أطلق أوّل ما أطلق على أبي هاشم الكوفي، المتوفى عام 150هـ/768م[7] ربما كان يقصد به الحكيم؛ وباعتبار أن الصوفية العربية أخذت

---

[1] المرجع السّابق ، ص 467.

[2] ابو العلا عفيفي ، التصوّف ، الثورة الروحيّة في الإسلام ، دار المعارف ، مصر ، ط1 ، 1963 ، ص 62

[3] انظر : الصحاح للجوهري 1389/4،1388،مطابع دار الكتاب العربي ، والقاموس المحيط 169/3، ولسان العرب 103-102/11، ومعجم مقاييس اللغة 322/3

[4] المصباح المنير ، المطبعة العثمانية161/1.

[5] لويس معلوف: المنجد في اللغة ، ط19، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت، ص441.

[6] يوسف سامي اليوسف، مقدمة النفري (دار الينابيع، ط1، دمشق، 1997)، ص 15-16.

[7] المرجع نفسه.، ص 20..

بمبدأ الاتحاد والحلول، كان من المرجح أن يجعل مريدوها من صوف الماعز محلاً حسياً لدلالتها المعنوية للتقارب اللفظي بينهما، بما يفسر لبسهم للصوف في مراحلهم المبكرة أكثر من أي سبب آخر. ومع ذلك ينبغي عدم إغفال الأسباب المقاربة مثلاً بين صوف الكبش والتضحية بالنفس، وخاصة عند الصوفية المحاربة.

إن الذين تحدثوا عن التصوف والصوفية اختلفوا في أصل الكلمة واشتقاقها، وكذلك اختلفوا في نسبة الصوفية اختلافاً كبيراً ، وإن المؤيدين و المعارضين للتصوف لم يتفقوا على نسبة للتصوف، كما أن الصوفيين أنفسهم لم يتفقوا على شيءٍ من ذلك.

والمتأمل للاشتقاقات اللغوية لكلمة التصوف فإنه سيجد أن الكلمة تدل على عدة معان دالة على الصفاء والصفو، لان هم المتصوف هو تزكية النفس وتطهيرها وتصفيتها من الحسد وشوائب المادة والأحاسيس، كما قد تشير هذه اللفظة إلى أهل الصفة الذين كانوا يسكنون صفة المسجد النبوي ويعيشون على الكفاف والتقشف، ويزهدون في الحياة الدنيا.

أما التصوف من الناحية الاصطلاحية فهي تلك التجربة الروحانية الوجدانية التي يعيشها السالك المسافر إلى ملكوت الحضرة الإلهية والذات الربانية من أجل اللقاء بها وصالا وعشقا . ولمعنى التصوف في الاصطلاح كثير من التعريفات قد وضعها أئمة التصوف الأوائل كالجنيد والداراني وسهل التستري وسمنون وغيرهم؛ إذ قد أحصى له الباحثون ما يربو على 60 تعريفًا قالها أولئك العلماء، وكلّها تدور حول مفهوم واحد هو أنّه طريقة لعبادة الله -سبحانه- قوامها الخروج من الملذات والتلبّس بأخلاق الإسلام التي كان عليها النبي -عليه الصلاة والسلام- وصحابته رضي الله عنهم، والأخذ بجوهر الشريعة الإسلامية وحقيقتها، ومن ذلك ما قاله معروف الكرخي: "التصوّف الأخذ بالحقائق واليأس ممّا في أيدي الخلائق"، وأيضًا ما قاله بشر الحافي: "الصوفي من صفا لله قلبه"[1].

و يمكننا القول أيضا أنه محبة الله والفناء فيه والاتحاد به كشفا وتجليا من أجل الانتشاء بالأنوار الربانية والتمتع بالحضرة القدسية.

وترى الصوفية أن الكون على ثلاث مراتب: "علوية، وهي المعقولات، وهي مرتبة للمعاني المجردة عن المواد التي من شأنها أن تدرك بالعقول. وسفلية، وهي المحسوسات، من شأنها أن تدرك بالحواس. وبرزخية، ومن شأنها أن تدرك بالعقل والحواس، وهي المتخيَّلات، وهي تشكل المعاني في الصور المحسوسة."2 وأيّ مريد للصوفية سوف يجاهد للسموّ من العالم السفلي المحسوس إلى العالم العلوي المعنوي بهدف المكاشفة والمشاهدة فالاتحاد بالذات الإلهية الكبرى. لكن ذلك نادراً ما يتم إلا

[1] أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، المرجع السابق، صفحة 37-42. بتصرّف.

[2] محي الدين ابن عربي: الخيال: عالم البرزخ والخيال (مطبعة زيد بن ثابت، دمشق، 1984)، ص 9.

عن طريق عالم البرزخ الذي هو تركيب من العالمين الحسي والمعنوي، وهو عالم شبيه بالحلم ما دام يعيشه الصوفي ذاتياً، أو وفقاً لمقامه الذي استطاع الوصول إليه1.

بعبارات أخرى، إن الصوفية لا تتحقق من خلال هذا العالم المحسوس أو وفقاً لقوانينه الطبيعية، وإنما يبدأ وجودها مع عالم البرزخ الخيالي، وصولاً إلى العالم المعنوي. وهي، بتبنّيها لمبدأ الرياضة والمجاهدة، غير متماثلة عند جميع الصوفيين، بل إنها، حين تؤكّد على وجود موضوعي للعالم الخيالي وللعالم المعنوي، فإنها تؤكد من جهة أخرى على ذاتية مريديها في رؤيتهم للكون، وعلى تمايز طرائقهم في ذلك.

ويعد القرن السادس الهجري البداية الفعلية لانتشار الطرق الصوفية وذلك بانتقالها من إيران إلى المشرق الإسلامي، مما أدى إلى ظهور:

_ الطريقة القادرية نسبة إلى عبد القادر الجيلاني .

_ الطريقة الرفاعية نسبة إلى أبي العباس أحمد بن الحسين الرفاعي، والبعض يطلق عليها البطائحية نسبة إلى مكان ولاية في قرى البطائح بالعراق.

حيث ظهرت في هذا القرن الزندقة وبالأخص زندقة السهروردي شهاب الدين محي الدين بن الحسن، ثم خلفه عبد الرحيم بن عثمان صاحب مدرسة الإشراق الفلسفية والتي كانت آراؤها مستمدة من ديانات الفرس القديمة ومذاهبها في ثنائية الوجود وبين فلسفة اليونان في صورتها الأفلاطونية الحديثة مما أدى إلى اتهامه بالزندقة والكفر وغيرها من التهم التي من خلالها قام صلاح الدين الأيوبي بقتله وغليه تنسب الطريقة السهروردية ومذاهبها في الفيض والظهور المستمر.

أما بالنسبة للقرن الثامن والتاسع الهجري فما هو إلا شرح وتفسير لكتب ابن العربي، بحيث لم تكن فيه نظريات جديدة فيما يخص التصوف، إلى جانب ظهور مؤسس الطريقة النقشبندية لبهاء الدين النقشيندي، أما في القرن العاشر الهجري فالحال نفسه كان بمثابة دفاع عن كتب ابن العربي.

أما الشعر الصوفي لم يظهر إلا بعد شعر الزهد والذي اشتهر فيه ابن العتاهية وظهر بعد شعر المديح النبوي ، والتقوى بين صفوف الأدباء الفلاسفة والعلماء والفقهاء. وواضح أن قبل انتهاء القرن الثالث الهجري حتى أصبح الشعر الصوفي شعرا متميزا يحمل منهجا واضحا كامل الملامح عن التصوف.

كما تأصلت فكرة المعرفة الإلهية ومحبة الله في التصوف، قبل انتهاء العصر العباسي الثاني الذي أشتهر فيه الكثير من الصوفية كسهل بن عبد الله التستري، والسري السقطي الذي يعد أول من تكلم في لسان التوحيد ،و المقامات قبل ذي النون المصري وغيرهم كثير، ومن بين الشعراء الذين كتبوا

[1] المرجع السابق، ص 37..

في التصوف جحظة البرمكي في العصر العباسي من خلال محاسبته للنفس وتجلده وميله للزهد والتقشف في الحياة، وهناك أيضا رابعة العدوية والتي عرفت بشاعرة فلسفة الحب ، لأنها كرست نفسها وحياتها في حب الذات الربانية واستكشافها .

كما نجد الجنيد في تعظيمه حضور الله في قلبه الذي يعمره بهواه ولا يستطيع أن ينساه يقول": حاضر في القلب يعمره """ لست أنساه فأذكر

فهو مولاي ومعتمدي """ ونصيبي منه أوفره

ومن شعراء المحبة الإلهية الشاعر الصوفي الحلاج الذي استطاع أن يبرهن على وجود الله اعتمادا على التجلي النوراني والمحبة الروحانية .

لم يبقى بيني وبين الحق اثنان """ ولا دليل بآيات وبرهان

هذا وجودي وتصريحي ومعتقدي """ هذا توحد توحيدي وايماني

وهذه الشطحات الصوفية هي التي دفعت المستشرقين إلى ربط التصوف الفلسفي بالمؤثرات الخارجية بعيدا عن القرآن والسنة ، إذ أرجعوا التصوف الإسلامي إلى مصادر خارجية كاليهودية والبوذية والفارسية وغيرها من أفلاطونية محدثة ومسيحية.

3- الدرس الثالث : قضايا ومصادر الأدب الصوفي:

• قضايا الأدب الصوفي

ومن خلال هذه النقطة المهمة (القضايا) في الأدب الصوفي، والمتمثلة في:

_ قضية الشعر والنثر: والتي نرى من خلالها أن فن النثر كان مهمشا في النقد العربي القديم وذلك راجع إلى أن الثقافة الرسمية السائدة كانت مرتبطة بالشعر أكثر من ر، وهذا الصراع في تفضيل فن على الآخر أدى إلى انقسام النص الإبداعي إلى مضمون سابق وبشكل لاحق إلى اعتبار المعنى محور اهتمام النثر، بينما اللفظ محور اهتمام الشعر. والاهتمام الموجه للشعر لا يعني رفضهم النثر جملة وتفصيلا وإنما أولوه جانب من الاهتمام فقد قاربوا العديد من القضايا النقدية المتعلقة به ووضعوها محل اهتمامهم، مثل أدب الرسائل والبلاغة النثرية والمفاضلة بين الشعر والنثر والرسائل والخطب.

و من ما ترب عن الفصل بين اللفظ والمعنى غلبة ظاهرة اللفظية على التراث الأدبي والنقدي معا.

أما من ناحية التنظير للبلاغة والبيان فان كتب النقد القديم تعج بالتنظير العلمي للبلاغة والبيان وبتقديم تعريفات لكلاهما وبتقديم تصورات للكلام الأفضل والأجود وتقرير أصولها ومدارسها بين الطبع و الصنعة.

وبالحديث عن قضايا أسلوبية بديعية وبيانية ومبادئ العمل بفروع هذين العلمين وكيفية تحديد خصائص أسلوبية وجمالية في الكلام إلى جانب إثارة مسائل وقضايا بلاغية و رؤية عن نضج العمل البلاغي والبياني، ومن بين الجهود التي بذلت في هذا المجال نذكر الجاحظ والجرجاني والقرطاجني، وابن كثير وغيرهم.

ومن ابرز القضايا النقدية المعروفة قضية الحب وقضية المعرفة حيث تتداخلان معا لان المعرفة الصوفية هي معرفة القلب وتتدخل قضية الحب وقضيتي الكمال والخيال، لان الخيال يعطي تصوير للمحبوب في أبهى الصفات وذلك بجمال وجلال وكمال. إلى جانب كون الخيال قضية معرفية هي الأخرى تتصدى لابتكار المثل الأعلى.

أما الجدل فهو القضية الأكثر تعبيرا عن المعاناة الصوفية ، إلى جانب مجموعة من الثنائيات كثنائية:" الموت والحياة" و" العقل والقلب" و" الظاهر والباطن".

ومن خلال ذلك فان النثر الصوفي حقق درجة الاتحاد بين اللفظ والمعنى، فاللفظ ليس مجرد أداة توصيل، بل هو مستوى تعبير يناظر الشحنة النفسية والروحية في الأحوال والمقامات الصوفية، ولان التجربة الصوفية تجربة في اكتشاف معنى الكون والوجود. لان الصوفي يكتشف لكل شيء معنى، ويغدو اللفظ معنى أولا في داخله معان كثيرة هي وليدة معنى المعنى، حيث خلص الصوفيون مفهوم المعنى من جموده وضرورة اكتشاف المناطق الغامضة في المعنى للوصول الى معنى المعنى وبالخصوص التخلص من سلطة اللفظ.

- ## مصادر الأدب الصوفي

من أكثر المصادر المشرقية والمغربية والأندلسية التي نهل منها أدب التصوف أفكاره. كتاب الرعاية لحقوق الله للحارث بن أسد المحاسبي ت 243 هـ /858 م وقوت القلوب لأبي طالب المكي ق 3 هـ /9 م والرسالة القشيرية لأبي القاسم القشيري ت 465 هـ /1072 م وإحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي ت 505 هـ /1111 م وهي مصنفات في التصوف السني تطرح الخطوات التي يقطعها السالك بواسطة المجاهدات للوصول إلى النجاة من عقاب الله كما حددها المحاسبي[1] ، وإلى تقويم النفس وتهذيبها عن

[1] الرعاية ، تحقيق عبد القادر احمد عطا، ط2، القاهرة 1970، ص 52 - 105

طريق الإرادة والرياضة لبلوغ بها مرتبة الأنبياء والصديقين والصلحاء[1] ثم النزوع إلى الكشف عن عالم الغيب وهي مرحلة فراغ القلب عما سوى الله كما تبينها الرسالة القشيرية وإحياء علوم الدين[2].

وقد أصبحت هذه المصنفات منذ النصف الثاني من القرن 5هـ /11 م متداولة بين القراء في حلقات الدرس بتلمسان وبجاية وقلعة بني حماد حيث كان الصوفي عبد السلام التونسي ت 486 هـ /1093 م يدرس برابطته بتلمسان رعاية المحاسبي[3] ويدعو في أوائل القرن السادس 12م إلى قراءة أحياء علوم الدين وقد افلح في تحسيس الوسط الفكري في تلمسان بأهمية الأحياء وقيمة أفكاره الصوفية وبهذه الطريقة شرع التلمسانيون في نسخ الأحياء وحفظه[4].

وبقلعة بن حماد انتصب الصوفي أبو الفضل ابن النحوي 513 هـ /1119م مدرسا للإحياء واستنسخه في ثلاثين جزءا فإذا دخل شهر رمضان قرا كل يوم جزء[5]، ولشدة تمسكه بالإحياء نقل عنه قوله : (وددت أني لم أنظر في عمري سواه)[6]،واستطاع أن يؤلف من حوله كوكبة من القلعيين ينهجون أفكاره الغزالية[7] ، وكذلك في بجاية التي حل بها أبو مدين شعيب ت 594 هـ /1189 م منذ 559 هـ /1163 م ومكث بها خمسة عشرة عاما جعل من الكتاب إحياء علوم الدين افضل كتب التذكير لديه وأكثرها قراءة في مجلس تذكيره كما درس الرسالة القشيرية واطلع الطلبة على رعاية المحاسبي[8].

أما معاصره أبا علي الحسن بن علي المسيلي توفي أواخر القرن 6 هـ /12 م فقد نسج على منوال الأحياء كتاب (التفكر فيما تشتمل عليه السور والآيات من المبادئ والغايات)[9] أحاط فيه بالفقه والتصوف حتى لقب بأبي حامد الصغير وأضحى الكتاب متداولا بين البجائيين وغطى بشهرته شهرة الإحياء آن ذاك[10].

- عبد الرحمان بن خلدون، شفاء السائل لتهذيب المسائل، نشر الأب أغناطيوس عبده، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، د.ت، ص 34 - 43.

[1] ابن خلدون ، المرجع السابق، ص 34 وما بعدها.

[2] أبو حامد الغزالي ، إحياء علوم الدين، ج3، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت 1986، ص 82 - 83.

[3] ابن الزيات ، التشوف، ص 92 - 93.

[4] المرجع نفسه، ص 158.

[5] المرجع نفسه، ص 73.

[6] احمد بن محمد ابن القاضي، جذوة الاقتباس فيمن حل من الأعلام بمدينة فاس، طبعة حجرية 1891، ص 346.

[7] انظر، محمد بن عبد الملك بن الأبار، التكملة لكتاب الصلة، ج2، عزت العطار، مطبعة السعادة، مصر 1953، ص 676 - 677.

[8] ابن الزيات، التشوف، المرجع السابق ، ص 58 وما بعدها.

[9] احمد بابا التمبكتي، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، مطبعة السعادة، مصر 1329 هـ، ص 104.

[10] الغبريني، عنوان الدراية ، ص 67.

كما شكلت مصنفات المغرب الأقصى أهمية كبيرة في بلورة أفكار الأدب الصوفي وصنع مخياله من خلال مؤلفات أبي محمد صالح الماجري ت 631 هـ /1234 م شيخ رباط أسفي التي دخلت بجاية وقلعة بني حماد مع الصوفي أبي عبد الله محمد بن أبي القاسم السجلماسي ت في النصف الثاني من القرن 7هـ /13 م[1] وهي كتاب (بداية الهداية) [2]و(تلقين المريد)[3] وشرح المقصد الأسني في شرح أسماء الله الحسنى لأبي حامد الغزالي وشرح الرسالة القشيرية[4] فضلا عن كتاب (قطب العارفين ومقامات الأبرار والأصفياء الصديقين) لعبد الرحمان بن يوسف البجائي في النصف الثاني من القرن 6 هـ / 12 م[5] وإسهامات أبي زكريا يحي بن محجوبة القريشي السطيفي ت 673 هـ /1278 م من خلال كتابه شرح أسماء الله الحسنى[6].

ويكاد دور صوفية المشرق الطارئين على المغرب الأوسط يكون بسيطا في جلب أو تبسيط مضامين المصنفات الصوفية إذ نعثر على حضور الصوفي أبي محمد عبد الله الشريف الشامي وجهوده في التدريس كتاب الإرشاد لأبي المعالي ببجاية غضون القرن 7 هـ /13 م[7]. في حين شكلت حركة هجرة صوفية الأندلس إلى المغرب الأوسط على مدار القرنين 6 و7 الهجري /12 و13 الميلاديين عاملا رئيسيا أدى إلى دخول المصنفات الصوفية ورواجها. فألف عبد الحق الإشبيلي ت 581 هـ /1185 م ببجاية مجموعة من المؤلفات الزهدية أبرزها كتاب (الزهد) وكتاب (الصلاة والتهجد) وكتاب (أشعار زهدية في أمور الآخرة) فضلا على كتابه (العاقبة في ذكر الموت)[8] وقد ضلت مؤلفات عبد الحق الإشبيلي خاصة كتابه العاقبة مصدرا زهديا نهل منه الصوفية واعتمدوه مرجعا في كتاباتهم حيث اعتمد عليه عبد الرحمان الثعالبي ت 875 هـ /1475 م في تأليف كتابه (العلوم الفاخرة)[9].

---

[1] الغبريني، عنوان الدراية ، المصدر السابق، ص 132.

[2] ابن القنفذ القسنطيني، أنس الفقير وعز الحقير، نشر أودولف فور ومحمد الفاسي، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط 1956، ص 63.

[3] حسب الباديسي، فإن أبا محمد صالح ألف كتاب تلقين المريد نقلا عن كتب صوفية. المقصد الشريف والمنزع اللطيف في التعريف بصلحاء الريف، تحقيق سعيد أعراب، ط2، المطبعة الملكية ،1993، ص 102.

[4] ابن القنفذ القسنطيني، أنس الفقير وعز الحقير، المصدر السابق، ص 63.

[5] عادل نويهض، معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر، مؤسسة نويهض الثقافية للتاليف والترجمة، ط2، بيروت 1980، ص 36.

[6] الغبريني، عنوان الدراية، المصدر السابق، ص 120.

[7] الغبريني،عنوان الدراية، ص 177.

[8] ابن مخلوف ، شجرة النور الزكية، ص 156.

[9] العلوم الفاخرة في نظر أمور الآخرة، ج1، تحقيق محمد بن مصطفى بن خوجة، طبع احمد بن مراد التركي، د.ت، ص 6- 7.

ولما اضطربت أوضاع الأندلس بفعل نشاط الثوار الطامعين في الحكم وتعاظم نشاط حركة الاسترداد المسيحي التي بلغت أوجها عام 633 هـ /1236 م بشرق الأندلس[1] تقاطر أعلام الأندلس فرارا نحو بجاية وتلمسان وحملوا i معهم مصنفات التصوف فادخل أبو الحسن عبيد الله النفزي الشاطبي 642 هـ /1224 م مختصره على حلية الأولياء لأبي النعيم وعمل على تلقينه للطلبة. وكذلك درس أبو الحسن علي بن احمد المعروف بابن السراج الأشبيلي ت 675 هـ /1277 م قوت القلوب لأبي طالب المكي والإرشاد لأبي المعالي وبسط مضامينهما للطلبة[2] فضلا على تلقين أبي العباس احمد بن احمد المالقي ت 660 هـ / 1261 م للطلبة كتاب الإرشادات والتنبيهات لابن سينا هذا الكتاب الذي يتضمن فلسفة التصوف الإشراقي أصبح له قراء ببجاية.

ناهيك عن تلقين أبي العباس أحمد بن عجلان القيسي ت 675 هـ /1277 م لجمهور العامة طرق ومناهج الصوفية والصالحين[3] وتدريس أبي عبد الله محمد بن صالح الكناني الشاطبي ت 699 هـ /1300 م لعدد من المصنفات المشرقية والمغربية مثل كتاب (فضل قيام الليل) و(فضل تلاوة القران) للإمام بكر الأجري[4] ، واقتصار أبي جعفر احمد بن محمد المكتب في القرن 7 هـ على تدريس قوت القلوب[5] وإلى جانب هذا الدور قاموا بإدخال إنتاجهم الصوفي إلى بجاية وتلمسان ونجحوا في تشكيل اتجاهات صوفية لم تكن معروفة بالمرة في المغرب الأوسط فبالنسبة للصوفي محي الدين بن عربي ت 638 هـ / 1240 م الذي يصمم بعض الباحثين إدراج مؤلفاته ضمن قائمة المصنفات التي أدت دورا بارزا في نشأة اتجاه وحدة الوجود في المغرب الأوسط من منطلق تأليفه لكتاب (مواقع النجوم) بالمرية قبل دخوله بجاية[6] ومن زاوية تعليق فقيه بجاية أبو العباس احمد الغبريني عليها في قوله : (وفيها ما فيها فان قيظ الله من يسامح ويسهل ويتأول الخير سهل المرام ويسلك فيه سبيل الأفاضل الكرام. وان كان ممن ينظر بحسب الظاهر ولا يسامح في نظر ناظر فالأمر صعب والمرتقى وعر)[7].

---

[1] ابن خلدون، العبر، ج6، ص 359.

[2] الغبريني، عنوان الدراية، المرجع السابق ، ص 176 وما بعدها.

[3] المرجع نفسه، ص 116 وما بعدها.

[4] أبو عبد الله محمد العبدري، الرحلة، تحقيق محمد الفاسي، الرباط 1968، ص 28.

[5] الغبريني ، عنوان الدراية، المرجع السابق، ص 321.

[6] المقري : نفح الطيب، ج2، ص ،176.

[7] الغبريني،عنوان الدراية، المصدر السابق، ص 158 - 159.

أما تلمسان فنزل بها الزاهد أبو عبد الله بن عبد الرحمان التجيبي ت 610 هـ /1214 م منذ عام 574 هـ /1188 م وأثرى الأدب الصوفي بمؤلفات أبرزها كتاب (الأربعين في الفقر وفضله) وكتاب (الحب لله).

كان يدرسها على الطلبة والمريدين وفي مضمونها دعوات إلى ترغيب النفوس في ترك الدنيا وحب الله والإقبال على التصوف لما فيه من فضائل ومزايا مستعملا في تبليغ هذه الأهداف الروحية أسلوب الوعظ والتذكير على طريقة شيخه الزاهد عبد الحق الإشبيلي ت 581 هـ / 1185 م[1] كما أنتج أبو العيش محمد بن أبي زيد عبد الرحيم الخزرجي في نفس السياق أشعارا دعى فيها إلى القول بوحدة الوجود[2]. ووضع في نفس المضمار كتاب (شرح أسماء الله الحسنى)[3] وكذلك دعى عبد الرحمان الفازازي القرطبي أوائل القرن السابع الهجري في أشعاره الزهدية إلى ضرورة التشدد إزاء أهل البدع[4].

وهناك من الصوفية من اضطرهم طبيعة المناخ الفكري السائد في الأندلس إلى مغادرتها نحو تلمسان ومن هؤلاء أبو إسحاق بن دهاق المعروف بابن المرأة ت 610 هـ / 1214 م مؤلف كتاب (شرح أسماء الله الحسنى) وشرح كتاب (محاسن المجالس) لأبي العباس بن العريف ت 536 هـ /1141 م[5]. وصاحب الصوفي أبو عبد الله الشوذي الحلوي ت أوائل القرن 7 هـ /13 م وكلاهما على الطريقة الشوذية في الوحدة المطلقة[6]. بالإضافة إلى أبي علي بن أحمد الحرالي ت 638 هـ /1239 م الذي دخل بجاية ومكث فيها زمنا غير معلوم[7] وألف خلالها عدة مصنفات (شمس مطالع القلوب وبدر طوالع الغيوب) وكتاب (صلاح العمل لانتظار الأجل)[8] وأذكار لحزبه كان يتلوه عقب صلاة الصبح وأشعار صوفية تجلي اتجاهه على طريقة السهروردي الإشرافية[9] وكذلك أدى وجود الصوفيين أبو محمد عبد الحق المعروف بابن سبعين ت 669 هـ / 1270 م وتلميذه أبو الحسن علي الششتري ت 668 هـ /1269 م في بجاية منذ سنة 624 هـ /1227 م إلى انتشار مؤلفاتهما وتواشيحهما وأشعارهما في الوحدة المطلقة

---

[1] ابن الأبار: المصدر السابق، ج2 /579 ؛ ابن مخلوف : شجرة النور الزكية، ص 173

[2] يحي ابن خلدون ، بغية الرواد، ج1، ص 103 - 104.

[3] عبد الله محمد بن مرزوق الخطيب : المجموع ،نسخة مصورة عن مخطوط الخزانة العامة، الرباط، رقم 20، ورقة 13.

[4] التنبكتي : نيل الابتهاج، ص 163.

[5] يحي بن خلدون ، بغية الرواد، المصدر السابق، ج1، ص 128.

[6] ابن مخلوف ، شجرة النور الزكية ، المصدر السابق، ص 173.

[7] العبدري : المصدر السابق، ص 136 - 137.

[8] حاجي خليفة : كشف الظنون، ج2، ص 1061 وما بعدها.

[9] الغبريني ، عنوان الدراية، المصدر السابق، ص 157.

بين نخبة من طلبة بجاية[1]. ومن أشهر مؤلفات ابن السبعين (بدء العارف) و(عقيدة المحقق المقرب الكاشف وطريق السالك المتبتل العاكف) وكتاب (لمحة الحروف) وكتاب (كنز المغرمين في الحروف والأوقاف) ورسائل عبارة عن نصائح صوفية، أما الششتري فقد ألف (المقاليد الوجودية والرسائل القدسية في توحيد العامة والخاصة) و(المراتب الأسمائية) و(ديوان شعر)[2].

وبعد هذا العرض لمصادر الأدب الصوفي بالمغرب الأوسط خلال القرنين السادس والسابع الهجريين /12 و13 الميلاديين يتضح أن كل محاولة لفهم نصوص الأدب الصوفي المنظوم والنثري بدون العودة إلى هذه المصادر هي محاولة يائسة لا يمكنها أن تؤدي إلى الوقوف على خصوصيات أدب التصوف بالمغرب الأوسط في العصر الوسيط. بل أن كل الأدب الصوفي الذي أنجز بعد نهاية القرن السابع الهجري /13 م حتى نهاية القرن التاسع الهجري /15 م استقى كل خصائصه وأفكاره من هذه المرحلة المتطورة من عمر أدب التصوف بالمغرب الأوسط.

● 4- الدرس الرابع : وحدة الوجود

الوَحدَةُ في اللغة بمعنى الانفراد، وهي ضد الكثرة. قال ابن فارس(الواو والحاء والدال: أصلٌ واحد يدلُّ على الانفراد. من ذلك الوَحْدَة). ويقال: رأَيته وحدهَ وجلس وحده أَي :منفرداً، وتَوَحَّدَ برأْيه: تفرّد به. ووَحَّدَ الشيء تَوْحِيداً : جعَلَه وَاحِداً وكذا أَحَّدَهُ3.

وأما الوجود في اللغة فهو بمعنى التحقُّق والحصول والثبوت والكون، وهو خلاف العدم[4].ومعنى الوجود أبين من أن يُعَرَّف، لوضوحه وبداهته.

وتصور الوجود أمر يدرك بالبديهية ولا تزده التعريفات الموضوعية له إلا غموضا لأن معناه أعرف عند الناس من جميع تعريفاته.

ويتكلم الصوفية عن وحدة الوجود بعبارات غامضة ويستخدمون في ذلك ألفاظا مجملة يلبسون الحق بالباطل فيخلطون كلامهم المنحرف بآيات من القرآن الكريم ومن السنة وكانوا يتظاهرون بين الناس بالعبادة والزهد وذلك من اجل ترويج باطلهم وانحرافاتهم.

ووحدة الوجود في الاصطلاح هي القول بأن وجود الكائنات عين وجود الله تعالى، ليس وجودها غيره ولا شيء سواه البتَّة[1]

---

[1] المرجع نفسه، ص 148.

[2] المقري : نفح الطيب، ج2، ص 185 وما بعدها.

3معجم المقاييس، مادة(و ح د)، تهذيب اللغة للأزهري(مادة و ح د)، لسان العرب، مادة(وحد)

[4] انظر: لسان العرب، مادة(وحد)، الكليات للكفوي(296، 923-925)

وينسب هذا المذهب إلى محي الدين بن عربي(560 هـ 636 هـ)[2] فهو كما تذكر الروايات- الواضع لهذا المذهب والمؤسس لدعائمه ومدرسته والمفصل لمعانيه ومراميه والمصور له بتلك الصورة النهائية التي أخذ بها كل من تكلم في هذا المذهب من المسلمين من بعده[3].

فمن أقواله التي يصرح فيها بهذا المذهب، ما يلي:

"سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها"[4].

فوحدة الوجود عنده تعني "أنه ليس هناك سوى الله في الوجود ،أما العالم بما فيه من كثرة، وبما يموج فيه من ظواهر متغيرة متتابعة، فإنما يشير إلى الوهم، أو قل إنه مجرد ظل للحقيقة، أو صورة المرآة بالنسبة لصاحب المرآة، فالخلق إذن شبح"[5].

وفي تقريب هذه الفكرة يعمد إلى عرض هذه الصورة "لكي يكون لشخص من الأشخاص ظل، يلزم أن توجد ذات يقع منها الظل ، وذات أخرى أو ذوات يقع عليها الظل ، ونور يسبب الظل"[6]

إن ابن عربي "سلك في مسألة تصور الخلق وصدور العالم عن الله مسلكين :أولهما ديني والثاني فلسفي، وقد خلط بينهما في مؤلفاته. أما المسلك الديني، فقد ذهب فيه مع باقي الصوفية المعتدلين إلى استقلال الحق سبحانه تماما بالخلق والفعل والإيجاد، كما آمن بمعنى الحدوث كما هو عند جمهور المتكلمين. وأما المسلك الفلسفي، فقد اتجه فيه إلى تبني وجهة نظر الفلاسفة في مسألة الوجود، حيث تمسك بالمبدأ القائل (يستحيل أن يصدر حادث عن قديم حدوثا بلا وساطة)، وتأثر بالفلاسفة الإغريق وأفلوطين بصفة خاصة وبما جاء في العقائد الهندية القديمة، ومزج الدين بالفلسفة مزجا مشوشا"[7].

● 5- الدرس الخامس : الحلول والاتحاد

(الحلول) لغةً: الحلول في اللغة مصدر رباعي من حَلَّ بالمكان يَحُلُّ حُلولاً.

وله في اللغة ثلاثة معانٍ:

---

[1] مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام(140/2)، وانظر:التعريفات للجرجاني(250)، المعجم الفلسفي لجميل صليبا(548/2)، المعجم الفلسفي لمراد وهبه(736)، المعجم الفلسفي لعبد المنعم الحفني(380)

[2] تركي إبراهيم محمد: التصوف الإسلامي، أصوله وتطوراته، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ط1 ، الإسكندرية 2007 ، ص210

[3] المرجع نفسه ،ص.213

[4] ابن عربي(محيي الدين محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الحاتمي)، الفتوحات المكية ،طبعة بولاق ،القاهرة 604/2،

5تركي إبراهيم محمد ، التصوف الإسلامي أصوله وتطوراته، المرجع السابق، ص216.

[6] ابن عربي، فصوص الحكم، تعليق أبي العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، ط2 ، بيروت، لبنان1980 ، 108/1.

7تركي إبراهيم محمد ، التصوف الإسلامي أصوله وتطوراته، المرجع السابق،ص 223.

الأول: حلَّ بمعنى نَزَلَ، ومضارعُه مضموم(يحُلُّ)، يتعدَّى بنفسه أو بالباء، فيقال:حَلَّ المكانَ، أو حَلَّ بالمكانِ، بمعنى: نزل به، قال تعالى { أَوْ تَحُلُّ قَرِيباً مِّن دَارِهِمْ }[1] ؛ أي تنزل، واسم المكان منه يجوز فيه الكسر أو الفتح، فيقال (مَحِلٌّ) أو (مَحَلٌّ).

والثاني: حلَّ، بمعنى : وجب، ومضارعه مكسور(يَحِلُّ)، ومنه قوله تعالى:{فيحلَّ عليكم غضبي}

الثالث: حلَّ، بمعنى(بَلَغَ)، مضارعه مكسور (تحِلُّ)، وكذا اسم المكان منه(مَحِلٌّ)

ومن البين أن المعنى الأول هو المراد في هذا المصطلح[2]

(الاتحاد) لغة: أما الاتحاد في اللغة فهو مصدرٌ من اتَّحد يَتَّحد اتِّحاداً.

وأصل مادة الاتحاد من (وَحَد) وهي تدور على معنى الانفراد[3].

إن مشكلة الحلول أو الاتحاد أو الإنسان المؤله هي صورة لنقيض الإله الإنساني الأسطورية وهي قضية عميقة في التاريخ القديم والحضارات الشرقية وغير الشرقية ، أما الحلول والاتحاد الصوفي فهي مشكلة كبيرة ليس لها جذور إسلامية إطلاقا فهي من تأثيرات الغنوصيات والأفكار الهندية والبرهمية ، وقد ذكر الهجويري " إن مشكلة الحلول والاتحاد تعود إلى مشكلة الروح "4لما فيها من غموض ولبس أما معالجة المستشرق نيكلسون لهذه المشكلة وعرضه قضية الحلاج نموذجا متخذا ثلاثة نقاط للدفاع عنه إنما جاء وفق المنظور المسيحي لها لا المنظور الإسلامي 5والحقيقة أن المتصوفة الذين جاءوا بعد الحلاج (الذين لم يقعوا في سلطة الخطاب) أبعدوا هذه التهمة عنه ، وعلى ضوء ما وصلنا من الحلاج فان مقولته (أنا الحق) أو (أننا روحان حللنا بدنا) وخطابه مع الله (قلت من أنت ؟ قال أنت) جميع هذه الشواهد جاءت شعرا (الحلاج الشاعر) أما ما جاء نثرا من الطواسين فهو شاهد واحد فقط باستثناء الذي ساقه شعرا من طس النقطة أما الآخر فساقه نثرا في الأسطر الأخيرة من بستان المعرفة .

ومعناه أن يحل أحد الشيئين في الآخر، ففيه إثبات وجودين، وحلول أحدهما في الآخر. ويراد به عند بعض المعتقدين به حلول الله -عَزَّ وَجَلَّ - في مخلوقاته، أو بعض مخلوقاته، مع اعتقاد وجود خالق، ومخلوق . وهو معنى باطل . ومثله اعتقاد بعض النصارى بحلول الله -عَزَّ وَجَلَّ - في عيسى عليه السلام . ويسمونه حلول اللاهوت في الناسوت . ومثل اعتقاد غلاة الرافضة كالنصيرية أن الله -عَزَّ وَجَلَّ

---

[1] سورة الرعد 31/13

[2] الصحاح للجوهري، مادة(ح ل ل)، لسان العرب، مادة(حلل)، جمهرة اللغة لابن دريد مادة(حلل)، تاج العروس، مادة(ح ل ل)، المفراد للراغب(مادة حلَّ)، الكليات للكفوي(389)

[3] انظر: معجم المقاييس، مادة(و ح د)، تهذيب اللغة للأزهري(مادة و ح د)، لسان العرب، مادة(وحد)، المعجم الوسيط مادة وَحَد(1016).

[4] ر.أ . نيكلسون : الصوفية في الاسلام ترجمة نور الدين شريبة مكتب الخانجي مصر 1951 ص 138 وما بعدها .

[5] **Kashf-AL – Mahjub of AL –Hujwiri : Translated by Reyuold.A. Nicholson – Gibb Memorial Trust P : 260**

- حلّ في علي بن أبي طالب . ومثل اعتقاد الجهمية بأن الله -عَزَّ وَجَلَّ - قد حل في جميع مخلوقاته . ومثل اعتقاد بعض الصوفية أن الله -تعالى - حل في جميع مخلوقاته . وهذه عقيدة وحدة الوجود، أو اعتقاد بعضهم أن الله -تعالى - حل في بعض مخلوقاته كزعم حلوله في بعض الأولياء المزعومين . وينقسم الحلول إلى حلول عام، وهو اعتقاد أن الله -تعالى - قد حلّ في كل شيء . وحلول خاص وهو اعتقاد أن الله -جل وعلا - قد حلّ في بعض مخلوقاته، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً . والاتحاد هو كون الشيئين شيئاً واحداً . ومعناه -في اعتقاد القائلين به - أن وجود الكائنات، أو بعضها هو عين وجود الله تعالى . والفرق بين الحلول، والاتحاد يتلخص في أن الحلول إثبات لوجودين، بخلاف الاتحاد، فهو إثبات لوجود واحد . والحلول يقبل الانفصال، أما الاتحاد، فلا يقبل الانفصال، وكلٌ منهما ينقسم إلى عام، وخاص[1].

والحلول مذهب فلسفي صوفي يوحِّد بين الله، والعالم . ويراد به عند بعض المعتقدين به حلول الله -عَزَّ وَجَلَّ - في مخلوقاته، أو بعض مخلوقاته، مع اعتقاد وجود خالق ومخلوق، ولا يقرُّ إلا بوجود واحد هو الله، وكل ما عداه أعراض، وتَعَيُّنات له[2].

والحلول على قسمين:

1/حلول خاص: وهو دعوى حلول الرب وحصوله في بعض خلقه.

فمنهم من يجعل هذا الحلول في عين مختصة، كدعوى النسطورية من النصارى بحلول اللاهوت في الناسوت، ويخصون ذلك بعيسى عليه السلام ، وكدعوى غالية الرافضة الذين يقولون: إن الله تعالى حلَّ بعلي ابن أبي طالب _ ، وأئمة أهل بيته.

ومنهم من يربط الحلول بمن حقق وصفاً مختصاً، كبعض غلاة الصوفية ممن يقول بحلوله- تعالى وتقدس-في من حقق الولاية، وهذب نفسه في الطاعة، وصبر عن لذات النفس وشهواتها، فارتقى في درجات المصافاة، فيصفو عن النفس البشرية، فتحل فيه روح الإله، تعالى الله عن قولهم علواً كبيرا[3]

2/حلول عام: وهو دعوى حلول الرب وحصوله بذاته في كل مكان.

---

[1] انظر: الكليات للكفوي، ص 389، التعريفات للجرجاني، ص :9، 92

[2] انظر: الكليات للكفوي، ص 389، معجم مصطلحات الصوفية للرضواني، ص : 82، الكشف عن حقيقة الصوفية لمحمود عبد الرؤوف القاسم، ص 295، موسوعة السياسة لعبد الوهاب الكيالي، 579/2

[3] انظر: الفرق بين الفرق (82)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام(171/2-172)، وللحلول تقسيمات أخرى ليس هذا موضع تفصيلها، انظر: التعريفات للجرجاني(92)، المعجم الفلسفي لجميل صليبا(105).

وهذا القول هو الذي ذكره أئمة السنة والحديث عن طائفة من الجهمية المتقدمين، ممن يقول: إن الله بذاته في كل مكان[1]

ويلاحظ على بعض من عرَّف الحلول أنه لم يفرق بين الحلول العام والحلول الخاص، ولا شك أن التفريق بينهما له أثر في بيان حقيقة الحلول[2].

وقد ذُكِرَت عدة أمثلة لبيان معنى الحلول.

فمنهم من مثل الحلول بحلول الماء في الكأس أو بحلول الماء في الصوف[3]

وأنشدوا في ذلك :

رق الزجاج وراقت الخمر*** وتشابها فتشاكل الأمر

فكأنما خمرٌ ولا قدحٌ *** وكأنما قدح ولا خمر[4]

ومنم من مثَّله بحلول ماء الورد في الورد[5].

ومنهم من مثله بحلول الأعراض بالأجسام، كحلول الحياة في أجسام الحيوانات[13].[6]

• 6- الدرس السادس : العشق الإلهي

اهتم الإنسان منذ كان بالحُب. والحُبُّ عاطفة قوية أو ربط متين بين إنسان وإنسان. وللحب مظاهر شتى تختلف باختلاف الأفراد. وقد عبّر الشاعر العربي عن هذا الحب بمظاهره الشتى، فكان حب الشاعر لولده، وحب الشاعر لأخيه، وحُب الشاعر لآبائه، وحُب الشاعر لنفسه، وحُبّ الشاعر للمرأة، وحُبّ الشاعر لله تعالى ولرسله وملائكته الكرام...إلخ. وقد هلّت الفلسفة في الفكر العربي، وظهر تجاوبها في الشعر العربي، فأخذ الشاعر يُغذي تأملاته، ويرفعها عن المادة، متأثراً بفلسفة الحب الأفلاطوني وكان من قبل، خطا خطوة أو أكثر عند الشعراء العذريين الذين تصوّفوا لحب واحد، وفنوا في سبيله، فلقيت هذه الفلسفة اليونانية في الفكر العربي تربة خصبة وارتقاء إلى حب إلهي مطلق. ونرى أن كلا الحبين: الحُب الأفلاطي والحب الصوفي يقصدان غاية واحدة وهي الوصول إلى المعرفة

---

[1] مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام(140/2)، درء تعارض العقل والنقل(151/6-152)، المستدرك على مجموع الفتاوى لابن تيمية(37/1-38)، وأحيانا يعبر شيخ الإسلام عن هذين القسمين بالحلول المطلق والحلول المقيد أو المعين، انظر:مجموع الفتاوى (296/2، 465)، وجمع بين التعبيرين كما في مجموع الفتاوى (450/2).

[2] انظر على سبيل المثال: بين التصوف والتشيع، لهاشم معروف الحسيني(84).

[3] انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام(171/2، 195).

[4] هذان البيتان نسبا لأبي نواس، انظر:مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام(287/2)، ولم أجدهما في ديوانه، ونسبا أيضاً للسهروردي المقتول، كما نُسِبا للصاحب بن عباد.

[5] انظر: التعريفات للجرجاني(92).

[6] انظر:مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام(195/2)، الصوفية لصابر طعيمة(247).

الكبرى. وللصوفيين سفرٌ روحيٌ طويلٌ، مزودٌ بالتوبة والمجاهدة، والخلوة، والتقوى والورع والزّهد، والصمت والحزن والجوع والصبر والاستقامة، والصدق والإخلاص والحرية وغيرها من الأحوال والمقامات[1]، فالحب عند الصوفيين إعراض عن الدنيا، وإطراح للجسد، ثم إطلاق للروح في سفرها الطويل الشّاق، حتى تبلغ بُغيتها ومرادها، فترى الله وتفنى فيه فناءً مفارقاً، و الصوفيّ يحن للوصول إلى الله، ورؤيته، حتى إذا غمره النور انتشى، وإذا علم، اعتراته غبطة كبرى، وإذا وصل اتحد بالله وفني فيه،وأصبح هو إياه، فهؤلاء المحبّون أحباء بأرواحهم، خالدون، وفي ذلك قال الشبلي (ت 334هـ): [2]

إنْ المحبين أحياءٌ وَلوْ دُفنوا في التُرابِ أَو غَرِقوا في المَاءِ أو حُرِقوا.

وقد انقسمت لغة هذا العلم إلى تصوفين حيث تميز التصوف الأول في العمل و المعاملة ، أما التصوف الثاني فهو عبارة عن خطابات تدور حول العشق الإلهي[3]. الذي ارتبط مفهومه في تاريخ الفكر العربي الإسلامي بالصوفيّة ، وأفرد الصوفيّون مساحات واسعة من كتاباتهم لموضوع الحب الإلهي باعتباره من أجلّ أنواع السلوك التي يتوجب على المؤمن إتباعها إذا أراد أن يحوز على حب الله ، على اعتبار "أن المحبّة أكمل مقامات العارفين ... وهي إيثار من الله تعالى لعباده المخلصين "ويقول "فالمحبة تكون هبة من الله تعالى لأصفيائه من الأولياء ، وهي أكمل أنواع المقامات التي يحققها المؤمن" و "كل مؤمن بالله فهو محب لله، ولكن محبته على قدر إيمانه ، وكشف مشاهدته ، وتجلي المحبوب له على وصف أوصافه"[4].

وذكر القشيرى بأن الحب هو تفضيل الله لجماعة معينة من الناس هم عباد الله المخلصين ليصبح "الحب حالة شريفة ، شهد الحق سبحانه بها للعبد ، وأخبر عن محبته للعبد"[5].

ويقول الطوسي أن أهل المحبة في ثلاثة أحوال : الحال الأوّل هو محبّة العامة ، وهذا ناتج من إحسان الله إليهم وعطفه عليهم . والحال الثاني وهو يتوّلد من نظر القلب إلى غناء الله وجلاله وعظمته وعلمه وقدرته ، وهذا النوع من الحب يصل إليه الصّادقون والمتحقّقون . أما النوع الثالث من الحب

---

[1] حميدة صالح البلداوي، فلسفة التصوف في الشعر الأندلسي، الدار العربية للموسوعات، ط1، بيروت، 2011، ص118.

[2] فؤاد أعراب، تجليات المرأة والأنوثة في الخطاب الصوفي، نموذج ابن عربي.

[3] أنظر: سعاد الحكيم ، المصطلح الصوفي ،مجلة الحضارة الإسلامية، العدد 3 ، نوفمبر 1997 ، الجزائر ص 123 .

[4] أبو طالب المكّي ، قوت القلوب ، ج1 ، مكتبة مصفى البابي الحلبي ، القاهرة ، 1961 ، ص 50.

[5] عبد الكريم بن هوازن القشيري، الرسالة القشيريّة في علم التصوّف ، تحقيق معروف زريق وعلي عبد الحميد دار الخير، دمشق وبيروت ، ط1 ، 1988 ، ص 318 .

فهو محبّة الصديقين والعارفين ، تولدت من نظرهم ومعرفتهم بقديم حب الله تعالى بلا علة ، فكذلك أحبّوه بلا علة[1].

وقد كانت رابعة العدويّة (توفيت عام 185 هجريّة) أوّل من قال بحب الله بلا علّة وهي من أقدم المتصّوفين في تاريخ التصوّف الإسلامي ، فقد وصلت في بدايات حركة التصوّف إلى مرحلة متقدّمة في حب الله ، ماجعلها تحمل لقب "شهيدة العشق الإلهي"[2]. فقد نذرت حياتها لحب الله ، بعد أن هجرت الدنيا ، واعتزلت حياة الناس ومن أقوالها:

أحبك حبين حب الهوى وحبّاً لأنّك أهل لذاكا
فأمّا الذي هو حب الهوى فشغلي بذكرك عمّن سواكا
وأمّا الذي أنت أهل له فكشفك للحجب حتى أراكا
فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي ولكن لك الحمد في ذا وذاكا[3]

ويشرح الغزالي هذه الأبيات لرابعة بقوله "ولعلّها أرادت بحب الهوى حب الله لإحسانه إليها ، وإنعامه عليها بحظوظ العاجلة ، وبحبّه بما هو أهل له الحب لجماله وجلاله الذي انكشف لها وهو أعلى الحبّين وأقواهما"[4].

فالحب لله من وجهة نظر رابعة كما تبينه الرواية السابقة تبين لنا موقفين بالنسبة لها : الأوّل : أنها تركت كل أشكال الحب الدنيوي ، والثاني : أن حبّها لله لم يترك في قلبها أي مكان مهما صغر لحب دنيوي ، فقد شغلها حب الله عن كل حب " لأن الصوفي بالمعنى الوجودي هو ذلك الذي يعزف عن الرضا لأنّه ينطوي على فكرة سلبية خالصة ، فتراه دائماً في خوف على أعماله"[5].

تمثّل رابعة صورة الإنسان الذي ليس له في هذا الوجود أي غرض أو هدف أو طمع في أي شيء ، بل إنّها كانت تسعى لإقناع نفسها بأنها قد حازت على أسمى ما كانت تسعى إليه ، وهو أن تهيم بحب الله ، فقط لأنّها تحبّه ، وليس طمعاً فيما وعد الله به عباده الصّالحين ، ولكن هذا لا يعني أن رابعة لم تكن من عباده الصّالحين بل كانت كذلك ، فقد اتفقت الطرّق ولكن الهدف مختلف.

الغزالي

سيتحوّل معنى الحب الإلهي عند الإمام الغزالي إلى قضيّة فكريّة لا مكان فيها للمناجاة ، أو قول الشعر، بل إلى عملية تحليل نفسي واجتماعي تقوم على تفسير الحب الإلهي من بداياته باعتبار أن الحب هو حالة إنسانية ، وأن الحب عندما يبدأ فإنه يكون بين البشر ، ويتسامى مع التطوّر العقلي

---

[1] الطّوسي ، اللّمع في تاريخ التصوّف الإسلامي ، ضبطه وصحّحه كامل مصطفى الهنداوي ، دار الكتب العلميّة ، بيروت، ط1 ، 2001 ،ص 54.

[2] عبد الرحمن بدوي ، شهيدة العشق الإلهي ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، 1978 ، ط4 ، ص 10.

[3] الغزالي ، إحياء علوم الدين ، عالم الكتب ، دمشق ، د . ت ، ج4 ، ص 266.

[4] المرجع نفسه، ص 266.

[5] عبد الرحمن بدوي ، شهيدة العشق الإلهي ، المرجع السابق،ص 25.

للإنسان حتى يصل إلى أرفع أنواع الحب وهو حب الإنسان لله تعالى . سعى الغزالي لإثبات أن الذي يستحق الحب هو الله وحده ، وساق الأدلّة على ذلك على النحو التالي:

الأوّل : هو أن الإنسان لا يحبّ إلاّ نفسه ، وهو يعمل دائماً على المحافظة على حياته واستمرار وجوده والذي يضمن له هذا الوجود واستمرار حياته هو الله تعالى ، فإنّه يتوجب عليه أن يحب الله تعبيراً له عن شكره وامتنانه لخالقه . وهذا يعني أن بداية الحب عند الإنسان هي بشرية ، فلا يبدأ الإنسان بالحب إلاّ إذا أحب ما يعرفه وأوّل ما يعرفه هو ذاته ويبدأ بهذا النوع من الحب الأرضي والذي سيرتفع بواسطته إلى أنواع أخرى من الحب تكون محصّلته حبّا أسمى من الحب البشري ، والذي يهدف إلى تحقيق أغراض دنيويّة.

الثاني : هو أن الله هو المحسن لعباده ، وهو يقدّم لخلقه كلّ ما يحتاجون إليه في هذه الحياة الدنيا دون أن يكون له حاجة للناس لأنه ، ولا يمكن أن نطلق معاني الجود والإحسان على غير الله إلاّ عن طريق المجاز ، ويجب على الإنسان أن يدرك أفضال الله تعالى عليه ، ويجب أن يتوجّه إليه بكل قلبه ، والتفرّغ لعبادته ، وأن يكون حبّه خالصاً لله.

الثالث: هو أنّه يتوجب على الإنسان أن يحب الله حتى لو لم يصله إحسانه ، ، لأن الله تعالى هو المحسن للناس كافة ، ويكفي من إحسان الله للناس منحه الحياة لهم ، وتوفير ما يحتاجونه على العموم من النعم ، حتى لو وصلت إلى الناس بصور مختلفة.

الرّابع : وهي أن أشرف ما يعرفه الإنسان هو الجمال لأنّه بطبعه يحّب الجمال ، ويميل الإنسان إلى حب الجمال لذاته دون أن يكون من وراء هذا الحب مصلحة له ، والله هو كمال كل شيء وحيث أن الإنسان لا يجد حوله في هذا الوجود ماهو مطلق ، فالله تعالى هو غاية الطلب بالنسبة للإنسان ، ويجب عليه أن يحبّه لأن الإنسان يحب الجمال، والله هو الجمال المطلق.

الخامس: هو أن الإنسان يعمد على تنفيذ الأوامر الإلهية بالعبادات ، وعمل الخير ، والإحسان للآخرين ، لأن الالتزام بالأوامر الإلهية يعني قرب الإنسان من ربّه ، ويصبح شبيهاً به ، ليس بالصفات ، ولكن بتنفيذ ما أمر به الله ، لأن ما أمر به الله تعالى هو من صفاته ، وكلّما التزم الإنسان أكثر وجب عليه أن يحب الله أكثر. لأنّ الله هو أولى بالحب من غيره ، وأن حب الإنسان لله يكون كاملاً كلّما أحب الإنسان ربّه من كل قلبه ، أما إذا إذا كانت أي زاوية من زوايا قلبه مشغولة بغير حب الله نقص ذلك من حبّه لله ، ومن يسعى لحب الله فلا مكان لأي أمر دنيوي في حياته"[1].

وهذا ما يؤكّده ابن قيم الجوزيّة بقوله " أن المحبّة الخالصة أن يُحبّ المحبوب لكماله ، وأنّه أهلٌ أن يُحب لذاته وصفاته[2]، وقال " أن الذي يوجب هذه المحبّة فناء العبد عن إرادته لمراد محبوبه فيكون عاملاً على مراد محبوبه منه لا مراده هو من محبوبه "[3]

---

[1] الغزالي ، إحياء علوم الدين ، المرجع السابق ، ص 259 – 264.

[2] ابن قيّم الجوزيّة ، طريق الهجرتين وباب السعادتين ، المكتبة العصريّة ، بيروت ، 2003 ، ص 346.

[3] المرجع نفسه ، ص 346.

فقد وجب على الإنسان أن يردّ الدّين إلى الله ، الذي منحه كل شيء في هذه الحياة ، وما هو مطلوب من الإنسان هو أن يعمل على إرضاء الله ، وعندما يسعى الإنسان إلى إرضاء الله فهو يسعى من ناحية أخرى لإرضاء نفسه ، لأن الله ليس بحاجة لرضي الإنسان عنه ، بينما الإنسان بحاجة إلى رضى الله عنه ، وهو – أي الإنسان – إذا كان لا يعلم أن الله قد رضي عنه أم لا ، فأنّه يجب عليه أن يعمل بجد وإخلاص لعلّه يحظى به لأن " المحبّة لله هي الغاية القصوى من المقامات ، والذروة العليا من الدرجات"[1] ، فما يصل إليه الإنسان من تطوّر فكري في حياته لا يمكن أن يحقّقه إلاّ إذا كان حب الله يملأ عليه حياته ، و مادام يلتفت إلى غيره فزاوية من قلبه مشغولة بغيره فبقدر ما يشغل بغير الله ينقص منه حب الله"[2] . وحب الله تعالى لا يتجزّأ ، بل هو كلّ لا يستطيع أي إنسان كما ذكرت رابعة أن يحب الله ويشرك مع حبه حب أي أمر من أمور الدنيا " وكمال الحب في أن يحب الله بكل قلبه "[3] . لأنه لا يوجد قبل الله حب ولا بعده حب لأن " المحبة لله هي الغاية القصوى من المقامات والذروة العليا من الدرجات "[4]

ما إن ظهر التصوف مكتملاً متخذاً معناه الاصطلاحي حتى وافانا شعر المتصوفين في الحُب الإلهي متسامياً عن المادية البشرية، وترفعوا في حبهم عن المرأة، واتجهوا بكل مشاعرهم وعواطفهم وجهة علوية قدسية حيث شغلوا بحب ربهم وامتلأ شعرهم وجداً وهُياماً به"[5]، على أن رابعة العدوية كانت أول من دعا إلى حب الله لذاته، لا لرغبةٍ في الجنة، ولا لخوفٍ من النار، ومن شعرها:[6]

إنّي جَعلتُكَ في الفؤادِ مُحدِّثي وَأَبحتُ جسمي من أَرادَ جُلوسي
فَالجسمُ مني للجليسِ مؤانس وَحبيبُ قلبي في الفؤادِ أَنيسي

ولعل عمر بن الفارض أكثر الصوفيين شعراً، هو الذي غَنَّى الحُب، وهو الذي جمع المحبين تحت لوائه، وجنَّدهم تحت قيادته. وله في الحلم علم، هو إمامه، فالحُب يفقّه الإنسان، ويرفعه. والحب ينقذه من ظلمات الجهل، والحب هو الحياة، والحياة هي أن ترى الله، وتحدد به، لذلك كان الحب ملّته. فإن مال عنه يمل عن حياته كلها. فالحُب هو دينه وعقيدته وجوهره، وهو سبيله إلى المعرفة الكبرى، والوصول إلى الله ثم الاتحاد به حتى يصبح هو إياه. وفي ذلك انشد ابن الفارض، مُخاطباً الله: [7]

كُلُ مَنْ حَمَالَ يَهْواكَ لكن أنا وَحدي بِكُل من في حِمَاكَا

---

[1] الغزالي ، إحياء علوم الدين ، ج4 ، المرجع السابق ، ص 252.
[2] المرجع نفسه ، ص 271.
[3] المرجع نفسه، ص 271.
[4] المرجع نفسه ، ص 252.
[5] نظمي عبد البديع محمد، في الأدب الصوفي،القاهرة، 94.
[6] محمد عبد المنعم خفاجي، الأدب في التراث الصوفي، مكتبة غريب، القاهرة، ص 201..
[7] عمر بن الفارض، المصدر السابق (ديوانه)، ص 93.

يُحشَرُ العَاشقون تَحتَ لوائي وجميعُ الملاح تحت لِواكَا

كما يجد نفسه إمام العاشقين؛ لأنه عالم فيه:[1]

نَسختُ بِحُبي آيةِ العشقِ من قبلي فأهلُ الهَوى جُندي وَحُكمي على الكُلِّ

وَكُلُ فتىً يَهوى فَإني إمَامه وَإني بريءٌ من فتى سَامع العِذْلِ

وَلِي في الهوى عِلمٌ تجلٌ صِفاته وَمَنْ لَمْ يفقّهه الهَوى فهو في جَاهلِ

وقال- أيضاً-: [2]

بمن اهتدى في الحُبِ لَوْ رُمتُ سَلوةً وَبي يَقتدي في الحُبِ كُلِّ إِمامِ

فالغرام في حقيقة الحياة، كما أَنه مذهبه ، فقال : [3]

وّإذا سَألتُكَ أنْ أراكَ حقيقة فاسمحْ ولاَ تجعلِ جَوابي لَنْ تَرى

إنّ الغَرامَ هُو الحياةُ فمتْ بهِ حُبّاً فحقُكَ أَن تموتَ وتعذرا

وقال- أيضاً-:[4]

وَعَنْ مَذْهَبي في الُحبِّ مَالي مَذهَبٌ وَإنْ ملت يَوماً عَنْه فَارقت ملّتي

وقد يَزداد حُب ابن الفارض، حتى يبلغ درجة الإسراف، فيجب بكل ذرة منه، وبكل عضو حتى تتحد أعضاؤه وتتوحّد حواسّه، فقال:[5]

وفي كُلِّ عِضوٍ فيّ كُلّ صَبَابة إليهَا وشوق جَاذب بزمامي

وفَلَوْ بسطتُ جِسمي رأت كل جوهر بهِ كُلّ قلب فيه كُلّ محبة

وهذا هو سفر الروح، وهذه هي المكاره والمشقات التي تجتازها الروح للبلوغ إلى غايتها الكبرى. وهذا هو الحنين والبكاء والأنين، وهذا هو الجسد السقيم الذي يضعف ويفني من فرط الحب، غير أن هذا الحب سامٍ مجرّد، ينفلت عن الجسد سابحاً في السماء، يبحث دوماً عن الله، فيُزيل الحُجب ليرى النُور، وتمتزج روحه بذات الله؛ ليصبح هو إياه، فيرى روحه في جميع الكائنات، وتعتريه نشوة الظفر بالمعرفة والقدرة على كل شيء قبل المفارقة، فقال ابن الفارض:[6]

وَمَا زِلتُ إياها وَلإياي لَمْ تَزَلْ وَلاَ فرق بل ذاتي لذاتي أحبّت

---

[1] المصدر نفسه، ص 101.

[2] المصدر السابق، ص 96.

[3] المصدر السابق، ص 99 .

[4] المصدر السابق، ص 27.

[5] المصدر السابق، ص46، ص 97.

[6] المصدر السابق، ص38، ص 61، ص 68.

وَلولاي لَمْ يوجد وجود، وَلم يكنْ شهودٌ ولم تعهد عهود بذمة
فأشهدتني كوني هناك فكنته وشاهدته إياي والنور بهجتي

ويمكن القول إن " عناية الصوفي بمسألة المحبة ودراستهم لها بلغت شأواً بعيداً في القرن الثالث للهجرة، حتى إن أحدهم وهو المحاسبي المتوفي سنة 243هـ وضع فيها فصلاً خاصاً هو أشبه ما يكون برسالة، تحدّث فيها عن أصل حب العبد للرب، وأن هذا الحب منه إلهية أودع الله بذرتها في قلوب محبيه، كما تحدّث عن اتحاد المحب بالمحبوب، وكشف أسرار الوجود عن طريق هذا الاتحاد"[1].

● 7- الدرس السابع : الحقيقة المحمدية

يُعدُّ الحُبُ النبوي (المدائح النبوية) أشهر باب من أبواب الشعر الصوفي " حيث تُعدُّ (المدائح النبويّة) تطوّراً جليلاً لشعر المدح العربي"[2]، ومّما اشتهر بالمدائح النبوية من الشعراء: البوصيري (ت 694 هـ)، ونجم الدين أبي البركات الأندلسي ، وغيرهما، ومن المدائح النبوية ما قاله البوصيري:[3]

كَيْفَ تَرقى رُقيّكَ الأنبياءُ يَا سماءَ مَا طَاولتَها سَماءُ
لَمْ يُساووكَ في عُلاكَ وَقَدْ حال سَناً مِنكَ دونهُم وَسَناءُ
إنما مثّلوا صِفاتكَ للنّا سِ كَمَا مثّل النُّجوم الماءُ

وتمتاز المدائح النبوية بعامة" بصدق العاطفة وحرارة الشعور وسعة التناول"[4]. وقد تجلّى النور المحمدي عند الحلاج، ففي نظريته أنه أصل الوجود و عماده، ولولاه ما كان شمس ولا قمر ولا نجوم ولا انهار. وعن الحلاج تطوّرت هذه النظرية على أيدي الصوفية في العصور التالية حاملة أسماء مختلفة مثل: (الإنسان الكامل) أو القطب ، فقال:[5]

عِقْدُ النُّبُوَّةِ مِصْبَاحٌ مِنَ النُّور مُعَلَّقُ الْوَحْيِ في مِشْكَاةِ تامُورِ
بِاللهِ يَنْفَخُ الرُّوح في خَلَدِي بِخَاطِرِي نَفْخَ إسْرافِيلِ في الصُّورِ
إذَا تَجَلّىَ لِطُورِي أَنْ يُكَلِّمَنِي رَأَيْتُ في غَيْبَتِي مُوسَى على الطُّورِ

● 8- الدرس الثامن : جماليات الأدب الصوفي

أما عن الأدب الصوفي، فإن كُتبهم" تفيض بالأخيلة والصور والتّعابير، في روعة وقوة، ويزيد في جمال الأدب الصوفي، أنّه موصول بعلم النّفس ، وأن له غاية نبيلة، هي غرس الخلق الشريف في

---

[1] محمد مصطفى حلمي، ابن الفارض والحب الإلهي، دار المعارف، مصر، ص 98.
[2] محمد عبد المنعم خفاجي، الأدب في التراث الصوفي، المرجع السابق ، ص 243.
[3] البوصيري، ديوانه، تحقيق محمد سيّد عيلاني، الطبعة الثالثة، مطبعة مصطفى الحلبي، مصر، ص 114.
[4] محمد عبد المنعم خفاجي، الأدب في التراث الصوفي، المرجع السابق ، ص 244.
[5] الحلاّج، ديوانه، مقطوعة رقم (21). ، تحقيق. كامل مصطفى الشيبي، بغداد، 1984م.

أنفس الرجال، و ولا يستطيب كتب التّصوف إلا من يقبل عليها، وهو يعرف أنّه عُصارة القلوب، وأنّها آداب ناس عرفوا الدّنيا وأهلها، ثم ملوا المجتمع وانقلبوا عليه، يصفون عيوبه، ومقاتلَه بأقلام تنضح بالسم الزعاف"[1] فكل ما كتب حول أدب التّصوف، كان معظمه في جانب الأحوال والمقامات، والمجاهدات النّفسية وغيرها، بينما الجانب الأدبي منه لا يزال بكرا، والدّراسات فيه قليلة جدّا، فهو يحتاج إلى كثير من الجهد لسبر غوره.

وإن قارئ الشعر الصوفي عند أعلامه الكبار كالحلاج وابن الفارض وابن عربي ورابعة العدوية يدرك أن هناك رؤية مشتركة تجمع هؤلاء على اختلاف تصوراتهم وآرائهم وبصرف النظر عن الأحكام التي أصدرها بحقهم كثيرون، والتي لا يقوم أغلبها على النقد الفني، بقدر ما تصدر عن مسائل تتعلق بالإيمان العقيدة، وتذهب أحيانا إلى القول بالتكفير والخروج عن الملة، فأن هذه الرؤية المشتركة لدى هؤلاء الشعراء المتصوفة هي رؤية "الحب"، فالحقيقة الإلهية في نظرهم، تتجلى في هذا الكون بجميع مظاهره من خلال ذلك الفيض النوراني الذي يسري في نفوس العارفين، ويكشف لهم حجب المادة، فيرون وجه الله في كل مكان.

الرؤية الصوفية للذات الإلهية في شعر المتصوفة هي في المقام الأول رؤية جمالية، والخالق جل وعلا كما هو محبة مطلقة، فهو أيضا،في تصورهم - جمال مطلق، ولذا يقف الصوفي حائرا بين جلال الله وجماله، كما يقول ابن الفارض "... فدهشت بين جماله وجلاله".

● 9- الدرس التاسع : الرمز الصوفي

الرمز قضية تعبيرية وأسلوب للتعبير الأمثل عند المتصوفة، والذي ترى فيه الصوفية المخرج لطرح أفكارهم الجديدة ومن ابرز خصائصه انه قد يكون رمزا لنقيضه مثل الموت رمز للحياة لان الموت عندهم حياة أخرى. والرمز الصوفي ثلاثة أنواع، هي الرمز الحسي والرمز المجازي والرمز الذهني ، وعلى الرغم من تنوع الرموز الصوفية ، فالرمزان الذهني و المجازي هما الأقرب الى طبيعة التجربة الصوفية ، لانها تجربة في عالم الشعور والمعنى والخيال.

سنركز اهتمامنا في هذا العمل على الجانب الأدبي للتصوف. إن الأدب الصوفي لم يلق بعد الاهتمام اللازم من طرف نقاد الأدب العربي، كما أن إنتاجه الغزير غالبا ما يتناول فقط في أبعاده الدينية والفلسفية البحتة. في الغرب وبالرغم من تقدير هذا الأخير لقيمة الأدب الصوفي فانه كثيرا ما يقدم التصوف على أنه أحد المظاهر الفولكلورية الرائعة للشرق. وما الإعجاب المفرط بالراقصين الدراويش أصحاب الطريقة التي أسسها أتباع الشاعر والأستاذ الكبير جلال الدين الرومي (القرن الثالث عشر ميلادي) إلا دليل واضح على هذا الاتجاه.

---

[1] زكي مبارك : التصوف الإسلامي، في الأدب والأخلاق، ج1، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، ص 94.

في كثير من الأحيان يلجأ الأدب الصوفي إلى استعارات ورموز يأخذها من محيطه مثل الوردة وأعضاء جسم الإنسان (العين والشعر) والمرآة والسفر والجوهرة وغيرها. سنكتفي في هذا العمل بتناول ثلاث من الرموز الهامة عند المتصوفة وهي الخمر والمرأة والطيور. ولكن قبل ذلك سنقوم بإبراز قيمة الإنتاج الأدبي الصوفي في علاقته باللغة وبالمصطلحات الرمزية.

وعبارة الأدب الصوفي تحيلنا إلى كل الإنتاج الأدبي للصوفية من نثر وشعر منذ القرن الثامن ميلادي (الثاني للهجرة) الى القرن الرابع عشر ميلادي (الثامن للهجرة). لقد عبر الصوفية الأوائل عن آرائهم نثرا فأنتجوا حكما وتعليمات دينية و"أدعية ايقاعية ومدائح"(1). غير أن الأبيات البسيطة كانت موجودة أيضا عبروا من خلالها على حبهم الإلهي مثل أبيات رابعة العدوية بالبصرة (ت سنة 801 ميلادي) التي تنشد فيها:

أحبك حبين حب الهوى **** وحبا لأنك أهل لذاك

فأما الذي هو حب الهوى **** فحب شغلت به عمن سواك

وأما الذي أنت أهل له **** فكشفك الحجب لي حتى أراك

عرف النثر الصوفي لحظات نضج وازدهار بظهور أعمال شخصيات شهيرة مثل كتاب "الطواسين" للحلاج (ت سنة 922 ميلادي) و"رسائل" الجنيد البغدادي (ت سنة 910) و"المواقف" و"المخاطبات" للنفري (ت سنة 965) و"فصوص الحكم" و"الفتوحات المكية" لابن عربي (ت سنة 1240)[1].

جاء القرن الثاني عشر للميلاد وهو قرن النضج والازدهار الحقيقيين بعد فترة من الفقر الأدبي المدقع طوال القرن الحادي عشر، حيث اشتغلت الصوفية ببناء الجمعيات أكثر مما اشتغالها بكتابة الأعمال الأدبية. كما اتسم ذلك القرن بالفراغ الثقافي وسيطرة التصوف السني الذي لم يكن في الحقيقة إلا شكلا من أشكال الزهد[2]. تجسد ازدهار ذلك الأدب الذي تواصل حتى القرن الثالث عشر ميلادي عربيا في شعر ابن الفارض (1181-1235)، وفارسيا في شعر جلال الدين الرومي (1207-1273).

عرف التصوف في الغرب بأدبه أساسا وبصفة خاصة بالشعر الفارسي (الرومي وعطار والخيام وحافظ..) بفضل ترجمات كانت حسب رأي عبارة عن تأويلات حرة على قدر من النجاح(4).

كان التصوف بالنسبة للمستشرقين اكتشافا حقيقيا عثروا عليه في نهاية القرن الثامن عشر أو بتعبير كارل ايرنيست "شيئ مدهش في ثقافة الشرق"(5).

---

[1] يوسف زيدان، دراسة في التصوف: المتواليات، المرجع السابق ، ص32.

[2] آمنة بلعلى، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، المرجع السابق، ص7.

غير أنه من الغريب أن لا تخصص كتب الأدب العربي مساحة للأدب الصوفي ولا تشير إلى وجوده كجنس أدبي متميز، بالرغم من أن عدد هام من نصوصه نثرا وشعرا تمثل إنتاجا أدبيا يفوق في جماله ورقة احساسه العديد من النصوص الأدبية الأخرى التي اعتاد القراء على تثمينها[1].

في هذا السياق ترفض الكاتبة آمنة بالعلي أن يكون كتاب ألف ليلة وليلة عملا فريدا في الأدب العربي والعالمي، وذلك لأن كرامات الصوفية مثلا تتقاطع معه في كثير من النقاط: "كلا النصين يجسد رؤية معينة للعالم، رؤية غير رسمية صاغتها أحلام البسطاء وخبرات الأجيال المتعاقبة وكلا النصين يبرز بقوة في أزمنة القهر الاجتماعي والسياسي بالذات كأنه يحقق الأمنيات المستحيلة عن طريق الحكايات (...) وكلاهما ينبع من مخزون الخيال"[2].

يتمتع الخطاب الصوفي بقوة وصلابة في الثقافة الإسلامية، عكس الخطابات الأخرى كالخطاب الفلسفي مثلا، وذلك بسب اتكاءه على النص الديني (القرآن والسنة)، مما جعل الفقيه عاجزا على وقف انتشاره بين العديد من الطبقات في المجتمع الإسلامي[3].

- مفهوم الرمز الصوفي

يعتبر أرسطو أول من تناول موضوع العلاقة بين الرمز واللغة. يرى الفيلسوف اليوناني أن الكلمات المنطوقة هي رموز لحالات النفس، وأن الكلمات المكتوبة هي رموز للكلمات المنطوقة[4]. فالرمز هو إيحاء من خلال أعضاء الجسم المختلفة، مثل العينين والحاجبين، بهدف التعبير عما تعجز اللغة عن تبليغه.

والرمز كمذهب أدبي هو مذهب غربي، نهج نهجه رامبو (Rampoo) ، وفرلين (Frleen). أما هذا المذهب فقد نتج عن قدرة الصوفي في " وصف مالا يوصف وقول ما لا يُقال، ومرد هذا إلى شعورهم اللغوي الحساس الذي لا يطيق المنطق ولا التحليل العقلي"[5].

يقول أحمد أمين إن من " خصائص الأدب الصوفي السمو الروحي، والمعاني النفسية العميقة، والخضوع التام لإرادة الله القوية، وبُعد الخيال والشطحات، كما يتصف بالغموض والمعاني الرمزية"[6].

---

[1] المرجع نفسه ، ص7.

[2] المرجع نفسه، ص51..

[3] فؤاد أعراب، تجليات المرأة والأنوثة في الخطاب الصوفي، نموذج ابن عربي.

[4] حميدة صالح البلداوي، فلسفة التصوف في الشعر الأندلسي، المرجع السابق، ص116.

[5] نظمي عبد البديع محمد، في الأدب الصوفي،المرجع السابق، ص 194.

[6] أحمد أمين، ظهر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ص 170.

ونجد – أحياناً- أن الصوفي – يُحاول أن يُفسر ألفاظه الرمزية برمز آخر ، فيزيد من الإبهام، ومن ذلك ما ورد في " الرسالة القشيريّة" عندما ذكرتْ المشاهدة و" هي حضورُ الحق من غير بقاء تهمة، فيشعر بأن هذا الكلام فيه إبهام على السامع، ويحتاج إلى تقريب من الإسماع، وذكرت الرسالة القشيريّة" شرحاً، وقالت: " فإذا أصبحت سماء السرّ عن غيوم الستر، فشمس الشهود مشرقة من برج الشرف، فالقشيري يرمز إلى المشاهدة بأنها حضور الله سبحانه وتعالى من غير أي شك أو تهمة لكن السامع يقف موقف حيرة من هذه المشاهدة، ولكي يُزيل الكاتب هذه الحيرة عن السامع يبدأ بالشرح الذي يزيل الإبهام، مع أن هذا الكلام مُنمقاً بالتشبيهات التي تُضفي على التعبير جمالاً مميزاً.

أما ميادين هذا الفنّ فهي كثيرة، لكن أهم هذه الميادين تلك القصائد التي يذهب ذهن الشاعر لعاشق صبّ يُناجي محبوبه، ومن هذا قول الحلاج (ت 309 ه)[1].

وَاللهِ مَا طَلَعَتْ شَمْسٌ ولاَ غَرُبَتْ إلاّ وَحُبُّكَ مَقْرونٌ بأنفاسِي

وَلاَ جَلَسَتْ إلى قوْمٍ أَحَدِّثُهُمْ إلاّ وَأنْتَ حَديثي بَيْنَ جُلاّسِي

وَلاَ ذَكَرتُكَ مَخْزوناً وَلاَ فَرِحاً إلاَّ وَأنْتَ بِقَلْبي بَيْنَ وَسوَاسِي

ولاَ هَمَمْتُ بِشُربِ مِنْ عَطشى إلاّ رَأيتُ خَيَالاً مِنْكَ في الكَاسِي

ومن ذلك قول عمر بن الفارض [2]

شَرِبْنَا عَلى ذِكرِ الحَبيبِ مُدامَةً سَكرنَا بِهَا مِنْ قَبلِ أَنْ يُخلَقَ الكَرمُ

فهذه الخمرة روحية خالصة شربنا بها، وسكرنا من قبل أن يخلق الكرم أي من قبل أن تهبط روحه من عالم الأمر إلى عالم الحسّ حيث ترتبط وتتصل بالبدن" [3] .وقد أثرى الصوفيون الشعر بهذه الرمزية الصوفية الغامضة إثراء كبيراً، حيث فتحوا له المنافذ، ووسعوا من جوانبه ومذاهبه في التعبير الأداء وطرقهم عالم الروح، يجولون في أسراراه وأنواره، وجهتهم الحقيقة ودافعهم الشوق، والحب ، ورغبة الظفر بالوصل، والمشاهدة فأخذوا من الباطن ومن اللاشعور"[4].

---

[1] الحلاج، ديوانه، تحقيق كامل مصطفى الشيبي، بغداد، 1984م، ص 113.

[2] محمد مصطفى حلمي، ابن الفارض والحب الإلهي، المرجع السابق، ص 93.

[3] عمر بن الفارض (ديوانه)، المصدر السابق، ص 6.

[4] محمد عبد المنعم خفاجي، الأدب في التراث الصوفي، المرجع السابق ، ص177.

ومّما ساعد على أن يكون هذا الرمز في الشعر الصوفي كثرة المصطلحات التي " عَبَّروا بها عن المذهب المثالي الذي عاشوا فيه، وقد جروا في ذلك مجرى العلماء في اختيار الاصطلاحات، وإن كانت مصطلحات الصوفية غير محددة تماماً؛ لأنها لا ترجع إلى العقل وإنها ترجع إلى العقل"[1] ،ومن هذا قول عمر بن الفارض [2]

وَعَنّيَ بالتّلوِيحِ يَفْهَمُ ذَائِقٌ غَنِيٌّ عَنِ التَصريح للمُتَعَنّتِ

بِهَا لَمْ يَبُحْ مَنْ لم يَبُحْ دَمَهُ وفي الـ إشَارَةِ مَعْنَىً مَا العِبارة حَدّتِ

فابن الفارض نفسه يؤكد لنا أن أُسلوب الرمز لا التصريح حتى يكون الفهم لأصحاب الذوق الرفيع والحس المرهف.

وهتف ابن عربي باسم الحُب بملء قلبه، وملء صدره، ونادى به ديناً وإيماناً. فالحُب وحده في قلبه الصور المختلفة، والأديان العديدة، والحب قرّب إليه كل كائن وكل مذهب، فقال: [3]

لَقَدْ كُنتُ قبلَ اليوم أنكر صاحبي إذا لَمْ يَكُنْ ديني إلى دينهِ دَاني

لَقَدْ صَارَ قَلبي قَابلاً كُلّ صورة فمرعى لغزلانٍ ودير لرهُبَانِ

وَبيتِ لأوثانِ وَكعبة طَائِف وَألواح توراة وصحف وقرآنِ

أُدينُ بدينِ الحُبِ أنَّى توجهت رَكَائبُه، فالحُب ديني وَإيماني

في أعمالهم الأدبية يستلهم الصوفية أفكارهم وتجاربهم من القرآن الكريم على مستوى الأسلوب والمحتوى. ولغتهم الرمزية هي بدون شك تقليد واضح لهذا الكتاب. لقد أشار القرآن إلى الرمز في العديد من المرات كما هو الشأن في ذكره لقصة زكرياء ومريم العذراء. عندما طلب زكرياء من ربه أن يعطيه دليلا على وهبه اياه غلاما أجابه الله قائلا: "قال آيتك ألا تكلم الناس ثلاثة أيام إلا رمزا" (سورة مريم الآية 10)، وكذلك عندما أنجبت مريم عيسى أمرها الله أن تقول لأهلها بأنها نذرت للرحمن صوما وأنها

[1] علي الخطيب، اتجاهات الأدب بين الحلاّج وابن عربي، دار المعارف، ص 166 وما بعدها.

[2] ابن الفارض (ديوانه)، المصدر السابق، ص 46.

[3] محي الدّين عربي، تُرجمان الأشواق، مطبعة ، لندن، 1911م، ص 19.

سوف لن تتحدث مع أحد منهم (سورة مريم الآية 26). هذا يعني أنه من المستحيل أن تكلم أهلها وهي صائمة عن الكلام إلا أن يكون ذلك رمزا[1].

إن لجوء الصوفية إلى الرمز ليس فقط تقليدا للقرآن، بل أيضا لأسباب أخرى تتعلق بالخوف من السلطة والفقهاء وعامة الناس من ناحية، ومن ناحية أخرى بسبب شعورهم بقصور اللغة عن نقل تجربتهم الخاصة[2] كما سبق أن أوضحنا. تقيم الصوفية فيما بينهم رموزا حتى يسهلوا الفهم للمتلقين وكذلك ليحتفظوا بأسرارهم فيما بينهم[3].

إن اللغة الصوفية المشبعة بالاستعارات والرموز تعرقل عملية التواصل مع الفقهاء ومع عامة الناس وحتى تجعلها مستحيلة في بعض الأحيان. كتاب ابن عربي "ترجمان الأشواق" الذي أحدث كثير من النقد هو عينة من تلك اللغة الشيء الذي اضطر المؤلف إلى كتابة توضيحات في مقدمة الكتاب مجليا كل الغموض الذي سببته الرموز ومترجيا من قرائه عدم الاكتفاء بالظاهر والغوص إلى الأعماق:

فاصرف الخاطر عن ظاهرها **** واطلب الباطن حتى تعلما[4].

ان استقراء الرموز الصوفية من حيث صياغتها ومادة تركيبها يكشف عن ثالثة أنواع من الرموز :

- الرمز الذهني: هو تركيب لفظي وعادي، ولا يستمد من الواقع بل الى الذهن، حتى يبدو النص كأنه لا رمز فيه كونه مبنيا أساسا على رمز كبير هو اللقاء بين الصوفي والله، ففي نص للبسطامي يقول " رضعت مرة حتى أقمت بين يديه , فقال لي يا أبا زيد إن خلقي يريدون أن يروك قال أبو زيد فزيني بواحدنيتك حتى إذا رآني خلقك قالوا : رأيناك فتكون أنت ذاك ولا أكون أنا هناك ، قال أبو زيد: ففعل ذلك فأقامني وزينني ورفعني ثم قال : أخرج إلى خلقي فلما خطوت غشي علي فنادى : ردوا حبيبي فإنه لا يصبر عني" [5].
- الرمز الحس ي: هو رمز مباشر يقع في غالبه في كلمة واحدة، وهو مكثف في بيان موجز , كرمز الطير في نص البسطامي , يقول " ولما وصلت إلى وحدانيته , وكان أول لحظة إلى التوحيد أقبلت أسير بالفهم عشر سنين حتى كلّ فهمي فصرت طيرا جسمه من الأحذية وجناحه من

---

[1] هيفرو محمد علي ديركي، جمالية الرمز الصوفي: النفري والعطار والتلمساني، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، ط1، دمشق، 2009، [عدد الصفحات 370]، ص19.

[2] هيفرو محمد علي ديركي، جمالية الرمز الصوفي: النفري والعطار والتلمساني، المرجع السابقّ، ص19.

3حميدة صالح البلداوي، فلسفة التصوف في الشعر الأندلسي، المرجع السابق، ص118.

4فؤاد أعراب، تجليات المرأة والأنوثة في الخطاب الصوفي، نموذج ابن عربي.

[5] السهلجي, النور من كلمات أبو طفير, تحقيق الرحمان بدوي , نشر ضمن (شطحات الصوفية) , نشر وكالة المطبوعات ,ط2 , الكويت , ص 149.

الديمومة"[1] فالطير هو طير معنوي فضاؤه النص ووسائل إدراكه القلب والذوق عند الأديب الصوفي بالإضافة رموز البحر والفراش.

- الرمز المجازي: هو المعاني الثواني التي أحرزها المجاز لأن المجاز هو التعبير غير المباشر[2] وهو الإيحاء والإشارة ومنه الاستعارة والكناية والمجاز المرسل، وهو مجال لتعدد المعنى، وهو رؤى الصوفيين التي تعكس ابتكاراتهم اللغوية وأفكارهم الوليدة بعد أن كشفوا ذاتهم، ومن الرموز التي وظفوها في أدبهم : المرأة , وهي رمز لطبيعة إلهية خالقة , والماء وكل مشتقاته كالبحر والنهر والنبع ويعتبرونه عنصر من عناصر الجنة والنور والخمر...وغيرها

- الرموز الأكثر تداولا في الأدب الصوفي

إن ما يميز الأدب الصوفي، نثرا وشعرا، هو ثراء لغته الرمزية، وهي لغة غامضة ومجهولة سواء من طرف عامة الناس أو من طرف كثير من الباحثين ومترجمي الأدب الصوفي الغربيين.

على امتداد القرن التاسع عشر لم تكف النقاشات حول طريقة تأويل الشعر الصوفي مثل شعر الرومي وحافظ: هل يجب فهم إشاراتهم إلى الحب والخمر على أنها مجرد رموز أو حسب معناها الحرفي.

إن سلسلة الاصطلاحات الرمزية التي تلجأ إليها الصوفية طويلة ومتنوعة إذ هي تشمل الخمر والمرأة والطيور والنور وغيرها.

- رمز الخمر

استعمل الخمر كمصطلح رمزي لأول مرة منذ النصف الثاني للقرن الثامن ميلادي، ويتجلى ذلك في شعر أبو القاسم الجنيد الذي أنشد قائلا:

ما لي جفيت وكنت لا أجفى **** ودلائل الهجران لا تخفى

وأراك تسقيني وتمزجني **** وقد عهدتك شارب صرفا[3]

لقد استعمل أبرز شعراء الصوفية رمز الخمر ليبرزوا حبهم لله وحالة النشوة التي يحسون بها، مثل جلال الدين الرومي وعمر الخيام وبصفة خاصة جدا عمر بن الفارض. إن الخمر الذي يشير اليه الشاعر المصري عمر بن الفارض وبقية شعراء الصوفية لا يربطه بالخمر العادي إلا الاسم، وذلك لأنه وجد قبل خلق الكرم نفسه. يقول الشاعر:

---

[1] المرجع نفسه , ص 152

[2] يونس ,وضحى ,القضايا النقدية في النثر الصوفي , منشورات اتحاد الكتاب العرب , دط , 2006 , دمشق , ص 116.

[3] الطوسي،(نصر السيراج)، اللمع ، حققه عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة مصر ومكتبات المثنى، 1960، ص319.

شَرِبْنَا على ذكْرِ الحبيبِ مُدامَةً **** سكِرْنَا بها من قبل أن يُخلق الكَرْمُ[1]

وما يؤكد المعنى الالهي للخمر في شعر ابن الفارض هي النعوت التي يصفه بها: فهي أكثر شفافية من الماء وألطف من الهواء وأكثر إشراقا من النور وأوضح من الجسد:

يقولونَ لي صِفْهَا فأنتَ بوَصفها **** خبيرٌ أَجَلْ عِندي بأوصافها عِلم

صفاءٌ ولا ماءٌ ولُطْفٌ ولا هَواً **** ونورٌ ولا نارٌوروحٌ ولا جِسْمٌ[2]

إن هذا العالم بكل موجوداته بالنسبة إلى الصوفي لا يعدو أن يكون مجرد مكان لتجلي الحقيقة الإلهية. ومن هنا يكون الخمر إلى جانب موجودات أخرى مثل المرأة والموسيقى مظهرا جليا لهذه الحقيقة، ولذلك يبدو مشعا كالشمس وواضحا وجميلا كالعروس حسب رأي الشاعر الأندلسي الششتري (1203-1269) الذي يصفه بهذه الأبيات:

يا صَاحِ هَلْ هَذه شُمُوسُ **** تَلوحُ للحيّ أمْ كُؤُوسُ

مُدامةٌ كُلمَّا تجلَت **** بأنوارها تَسْجُدُ الشُّمُوسُ

قدْ زُوّجَتْ وهي للنُّدَامَى **** تُجْلَى كما تَنْجَلي العَروسُ[3]

تتحقق التجليات الإلهية تدريجيا من خلال المراحل المختلفة لتناول الخمر. نتذوقها أولا ثم نشربها وفي النهاية نشرب منها حتى نرتوي، لأنه لا يدرك الانتشاء إلا من يجرب الخمر ويشرب حتى الارتواء. لذلك يدعو الششتري الفقيه الذي يعارض شرب الخمر إلى تذوق الخمر ليكتشف روعة مذاقه:

آه يا ذا الفقيه لو ذقت منها **** وسمعت الألحان في الخلوات

لتركت الدنيا وما أنت فيه **** وتعش هائما ليوم الممات[4]

وشعر السكر هو تلك النشوة العَارمة التي تفيض بها نفس الصوفي وقد امتلأت بحب الله حتى غدت قريبة منه كل القُرب، وقد عبّر الصوفيون بكلمات متقابلة عن حالات هذه النشوة ودرجاتها،كالغيبة، كالحضور والصحو، والسُّكر، و الذوق والشُرب وغيرها"[5] ، ومن ذلك قول الحلاج: [1]

1توفيق بن عامر، دراسات في الزهد والتصوف، الدار العربية للكتاب، ليبيا تونس، 1981، ص108.

[2]ديوان ابن الفارض، المصدر السابق، ص7.

<http://www.al-hakawati.net/arabic/civilizations/diwanindex4a10.pdf>

[3]ديوان أبي الحسن الششتري، حققه وعلق عليه علي سامي النشارة، ط1، هيئة المعارف، الاسكندرية 1960، ص51-52.

4 المصدر السابق، ص51-52.

[5]عدنان حسين العَوادي، المرجع السابق، ص 199.

وَسُكْرٌ ثُم صَحو ثُمّ شَوقٌ وَقُرْبٌ ثُمّ وَصلٌ ثُمّ أَنسُ

وقبضٌ ثُم بسطٌ ثُمّ مُحوٌ وفرقٌ ثُمّ جمعٌ ثُم طَمسُ

وإن الشراب الصوفي ليست خمرة تُدير الرأس وتثقل الحواس وتضرب غشاوة على القلب، بل هي على العكس، توقظ النفس، وتنعش الوجدان، وتجلو عن البصيرة، وتفتح أمام القلب أرحب الآفاق، وقال الشلبي[2]: الغيُم، رَطْبٌ يُنادي: يَا غَافِلِينَ الصَبّوحِ

فَقلتُ أَهْلاً وَسَهْلاً مَادَامَ في الجسمِ روحِ

وتحدّثوا منذ وقت مبكر حديث الكأس والشراب، فلقد شوهد داود الطائي (ت 164هـ) مبتسماً، فلما سُئل عن دواعي ذلك قال: " إعطوني صباحاً يُقال له شراب الأنس، فاليوم عيد، أسلمت نفسي للابتهاج فيه"[3]، وكتب يحيى بن معاذ الرازي إلى أبي زيد يقول: " سكرتُ من كثرة ما شربت من كأس محبته"، فكتب إليه أبو زيد: غيرك شرب بحار السموات وما روى بعد، ولسانه خارج على صدره، وهو يصيح: العطش، العطش، ويُنشد، قائلاً:[4] :

عَجبتُ لِمَنْ يَقُول: ذكرتُ رَبيّ وَهَلْ أَنسى فاذكرِ ما نسيتُ؟

أموتُ إذا ذكرتُك ثُمّ أَحيا وَلَوْلاَ حُسن ظنّي مَا حييتُ

فأحيا بالمنى وأموتُ شوقاً فكمْ أحيا عليكَ وَكمْ أموتُ؟

شربتُ الحبَ كأساً بعد كأس فما نفد الشراب وما رويت

والسُّكر الصوفي حال من الدهش الفجائي يعتري العبد فيذهله عن كل حس غير حضور الحبيب، ويغمر نفسه بنشاط دّفاق يوقد فيها الوله والهيمان، وما كان ذلك ليحدث بالطبع لولا امتلاء القلب بحب الله، فالسُّكر، كما قال الشلبي، ثمرة المحبة:[5]

إنّ المحبةَ للرحمن يُسكرني وَهَلْ رأيت مُحباً غيرَ سَكْرانِ

وقد كان هذا التغني بالسُّكر الروحي والاستعانة بالخمرة الحسيّة في توضيحه لأذهان الآخرين باباً نفذ منه الطاعنون على الصوفية، فاتهموهم بالعربدة والعكوف على شرب الخمر المعصورة من

---

[1] الحلاج (ديوانه)، المصدر السابق، ص 57.

[2] الشلبي، المصدر السابق (ديوانه)، ص 114.

[3] نيكلسون، المرجع السابق، ترجمة أبو العُلا عفيفي، ص 21.

[4] القشيري، المصدر السابق، ص 221، ص 620.

[5] الشلبي، المصدر السابق(ديوانه)، ص 129.

العنب، كما كانت استعانتهم بالمعاني الحسية في الغزل معنا رموا من خلاله بالحب الشهواني الرخيص وقارئ الشعر الصوفي لا يعوزه في أغلب مقطوعاته القرائن الواضحة على أن الصوفية إنما سَكروا سُكَّراً روحيّاً حين مطالعتهم روعة الجمال الأزلي المطلق"[1]. ويُعدُّ الشعر الصوفي بموضوعاته سمواً بالشعر العربي سواء أكان ذلك في الحب الإلهي أم في الحب النبوي (المدائح النبوية) أم في شعر حب الآخرة والانصراف عن الدنيا (الزُّهد) أو في شعر السُّكر الصوفي.

- رمز المرأة

يجب أن نشير في البداية الى أن المشركين العرب كانوا يؤلهون المرأة قبل الإسلام متخذين اللات ومنات وسواع والعزة كآلهة، وحتى بعد الإسلام واصلوا الاعتقاد في القوى الخارقة للعادة للمرأة مدعين بأن الملائكة إناث.

في الأدب الصوفي من الممكن جدا أن ينحدر رمز المرأة "من شعر الحب العذري وذلك بسبب وجود صلة متينة بينه وبين الحب الصوفي"[2] لوجود شيئا ما يربط بين الزهد وفضيلة الحب العذري.

بالنسبة الى الصوفية من الممكن أن يشع الجمال الالهي المطلق وغير المدرك من خلال كائنات هذا العالم. بهذا الشكل يعكس الكائن البشري الجميل جمال الله ومن ثم يمكن أن يكون محبوبا وحبه هذا يسمى حبا من باب الاستعارة لأنه حبا عذريا(27).

يرى ابن عربي أن الجمال الالهي يتجلى بصفة خاصة في المرأة، وهذا يعني أن حب هذا الجمال انما هو حب لله نفسه(28). من هنا تجد شخصية ليلى حبيبة قيس بن الملوح اهتماما كبيرا من طرف الصوفية، وكذلك الأمر بالنسبة إلى بثينة حبيبة جميل وعزة حبيبة كثير .يجد الصوفية في كل هذه الشخصيات رموزا حقيقية لحبهم الإلهي[3] غير أن بعض الصوفية لم يحافظوا على حبهم العذري بل عبروا عن ميلهم نحو"شبان مرد" الشيء الذي تسبب في العديد من الفضائح(30.(

إن استعمال الصوفي لرمز المرأة للتعبير عن حبه لله حسب ابن عربي يرجع إلى أن الله يحب الكائن المخلوق على صورته وهو آدم. خلق الله امرأة لآدم "على صورته فاشتاق اليها كما يشتاق الشيء إلى نفسه واشتاقت إليه كما يشتاق الشيء الى أصله"[4]. يرى ابن عربي أن الحب الإلهي يرتكز على الحب

---

[1] عبد الحكيم حسان، التصوّف في الشعر العربي نشأته وتطوّره حتى آخر القرن الثالث الهجري، مطبعة الرسالة، 1954م، ص 296، ويُنظر للمزيد، عدنان حسين العوادي، المرجع السابق، ص 203.

2حميدة صالح البلداوي، فلسفة التصوف في الشعر الأندلسي، المرجع السابق، ص123.

[3] فؤاد أعراب، تجليات المرأة والأنوثة في الخطاب الصوفي، نموذج ابن عربي.

4حميدة صالح البلداوي، فلسفة التصوف في الشعر الأندلسي، المرجع السابق، ص123.

الإنساني وحب المرأة يمثل خطوة أساسية نحو حب الله وذلك لأنه "ينتمي إلى الكمال العرفاني الموروث من النبي ومن الحب الإلهي"(32). إن حب المرأة الموروث من النبي الذي يشير إليه ابن عربي هو مذكور في حديث نبوي حيث يقول النبي (ص) بأنه جعلت قرة عينه في العطر والنساء والصلاة(33).

كتاب "ترجمان الأشواق لابن عربي كتب سنة 1215 يمدح فيه الكاتب أناقة فتاة اسمها نظام تعرف عليها في مكة. أسلوب قصائد هذا الكتاب لا يختلف عن أسلوب الشعر الغزلي بالرغم من أن الكاتب يبين في مقدمته أن هدفه صوفي بحت: "أقصد معرفة نبيلة واشراقات إلهية وأسرار روحية"(34).

لكن هذا الحب الروحي والإلهي الذي ينادي به الصوفية غالبا ما يعبر عنه بألفاظ غزلية. يلاحظ هذا الأمر مثلا في شعر ابن الفارض الذي يعج بتعابير الحب الاباحي إلى جانب شعره العذري. شعر ابن الفارض يتوازى مع الشعراء الذين يمجدون الجمال الإنساني وهو يمنح أسماء عدة لمحبوبته مثل رقية وأمية وسعاد وسلمى ومي وعتبى ونيام وليلى وريا وسعادة وجمال وعزة وأم مالك[1] الشيء الذي يثير الشكوك حول حبه الإلهي.

لم تعد المرأة في التصوف شيء للمتعة الجنسية بل اكتسبت صورة نبيلة لأنها مظهر من المظاهر العليا للجمال والحب الالهيين مثلما يؤكد ابن عربي: "فيك بلغ الجمال الالهي ذروته"[2].

- رمز الطيور

تستعمل الطيور في كثير من الثقافات كرمز إلى الروح الإنسانية كما تستعمل كرسل سلام وحب بين الأرض والسماء وذلك بسبب قدرتها على الطيران. ان طيران العصافير في الأدب الصوفي غالبا ما يكون بحثا عن المحبوب. أفضل عمل أدبي استخدم هذا الرمز هو كتاب "منطق الطير" لفريد الدين العطار (عاش ما بين القرن الثاني عشر والثالث عشر ميلادي). انه أفضل ما كتب في الأدب الفارسي عامة والأدب الصوفي خاصة[3].

"منطق الطير" هو قصيدة رمزية تصف سفر سرب من الطيور بحثا عن ملكهم السيمورغ. استوحى العطار فكرته هذه من عدة مصادر أولها القرآن الكريم في قصة ملكة سبأ حيث أعلن النبي سليمان: "يا أيها الناس علمنا منطق الطير وأوتينا من كل شيء إن هذا لهو الفضل المبين"

1توفيق بن عامر، دراسات في الزهد والتصوف، ص96.

2فؤاد أعراب، تجليات المرأة والأنوثة في الخطاب الصوفي، نموذج ابن عربي.

[3]هيفرو محمد علي ديركي، جمالية الرمز الصوفي النفري والعطار والتلمساني، المرجع السابق، ص173.

(سورة النمل الآية 16). إلى جانب القرآن الكريم استوحى قصته أيضا من مصادر أدبية أخرى مثل "رسالة الطير" لابن سينا (980-1073) و"رسالة الطير" للغزالي (1058-1111).

وطيور فريد الدين العطار كانوا معروفين داخل سربهم مثل الهدهد والصقر والببغاء والطاووس والعندليب والحسون والبطة والحجلة .. ويشير كل واحد من هذه الطيور إلى أنواع من الصفات والتصرفات البشرية. يحتل الهدهد في كتاب "منطق الطير" مكانة مرموقة. هو طائر معروف بمنقاره الطويل وقنبرته من الريش التي تبدو مثل التاج الذي يمنحه جمالا كبيرا. إنه في العادة رمز للمعرفة والحكمة أما في كتاب "منطق الطير" فإنه يرمز الى شيخ الطريقة الصوفي، أو الإنسان الكامل الذي خبر هذا الطريق[1]. يصور العطار وصوله إلى اجتماع الطيور بهذه العبارات:

سارع الكل في الاجتماع والبحث عن ملك أو سلطان

فأقبل الهدهد مضطرباً من كثرة الانتظار**** فاقبل من بين الجمع لا يقر له قرار

جاء مرتدياً على صدره حلة الطريقة **** جاء وقد علا مفرقة تاج الحقيقة

جاء وقد خبر واختبر الطريق **** جاء بعد ان اطلع على ما فيه من قبيح ورشيق

قال أيتها الطير إنني بلا أدنى ريب مريد الحضرة ومرسال الغيب

جئت مزوداً من الحضرة بالمعرفة جئت وقد فطرت على أن أكون صاحب أسرار[2].

إنه اذا لمن اختصاص الهدهد حث بقية الطيور على السير في طريق البحث الطويل هذا وقيادتهم خلال هذه الرحلة والإجابة عن أسئلتهم:

"فاطرحوا عنكم معرة الغرور والهوى وتخلصوا من آلام كفركم وهمومه (...) وسيروا في الطريق وامضوا قدما نحو تلك الأعتاب، فلنا ملك بلا ريب يقيم خلف جبل يقال له قاف اسمه السيمرغ ملك الطيور وهو منا قريب ونحن منه جد بعيدين"[3].

نشير في النهاية إلى أن كتاب "منطق الطير" يعج بالطيور كل باسمه ولكن الطير الأكثر نشاطا وحيوية هو الهدهد الذي يقوم بمهمة قيادة السرب. في مقابل ذلك نجد أن "رسالة الطير" لابن سينا و"رسالة الطير" للغزالي لا تحتوي على أسماء الطيور باستثناء العنقاء في كتاب الغزالي التي تمثل العصفور الملك الذي تبحث عنه الطيور.

1المرجع نفسه، ص182.

[2] فريد الدين العطار النيسابوري ، منطق الطير ، دراسة وترجمة بديع محمد جمعة، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 2002، ص184.

[3]المصدر السابق.

إن خصوصية الأدب الصوفي القائم على حالات معقدة من الانجذاب تحمل الصوفي على الالتجاء إلى استعمال لغة الاستعارة والرمز لنقل تجربته إلى العالم. نظرا لقصور اللغة العادية على تنفيذ هذه المهمة يتمرد الصوفي عليها وعلى كل أشكال اللغات العادية مثل لغة الفلاسفة ولغة الفقهاء.

كعلم إسلامي وجد التصوف في القرآن مثالا جيدا في استعمال الرمز وبصفة خاصة في قصة زكرياء ومريم العذراء. غير أن هذا الاستعمال المفرط للرمز تسبب في العديد من الصعوبات أمام انتشار التصوف سواء بين عامة الناس أو بين الفقهاء. كتاب ابن عربي "ترجمان الأشواق" مثال واضح على هذه الصعوبات نظرا لما أحدثه من نقد لاذع لصاحبه.

وقع استعمال رمز الخمر في الأدب الصوفي من طرف كبار المتصوفة من أمثال الجنيد والرومي والخيام وابن الفارض وغيرهم. إن الخمر الصوفي هو إشارة إلى حالة السكر التي يحدثها حب الله ولا علاقة له بالخمر العادي.

الرمز الثاني الأكثر استعمالا في الأدب الصوفي هو رمز المرأة. إن أصل هذا الرمز هو الحب العذري من ناحية، ومن ناحية أخرى حديث نبوي يصرح فيه الرسول (ص) بأنه حبب إليه من الدنيا ثلاث أشياء من بينها النساء. إضافة إلى ذلك يمثل الجمال الإنساني وبصفة خاصة جمال المرأة بالنسبة إلى الصوفية تجليات للذات الإلهية، ولذلك يرون أن حب هذا الجمال ما هو في الحقيقة إلا حبا لله. يعترف ابن عربي وهو يشير إلى المرأة: "فيك بلغ الجمال الإلهي ذروته".

الرمز الثالث الأكثر شيوعا في الأدب الصوفي هو رمز الطير. إن حركة الطيران عند الطائر تحيل الصوفي إلى الصعود والبحث عن الله المحبوب. تمثل قصيدة فريد الدين العطار "منطق الطير" أفضل مثال في استعمال رمز الطيور. الهدهد هو الطائر الأكثر ديناميكية في هذه القصيدة وذلك لأنه يقود أصحابه نحو ملكهم السيمورغ.

باختصار لا يقنع الصوفي بما هو ظاهر بل يسعى إلى تجاوز القشرة ليبلغ اللب وهدفه النهائي هو المرور مما هو مرئي الى ما هو غير مرئي: الحقيقة المطلقة. لذلك يجد نفسه مجبرا على كسر القواعد اللغوية التقليدية لكي يتمكن من التعبير عن حالة نشوته وسكره بالله. يلجأ إذا إلى الاستعارة والرمز كوسائل حتمية في إنتاجه الأدبي. لكن هذه الوسائل تجعل خطابه شديد الغموض وتحدث البلبلة والارتباك لدى العديد من فئات المجتمع المسلم التي تبدي عدم رضاها عن هذا الخطاب وتقاومه.

واجب تطبيقي :

اختر قصيدة من قصائد ابن الفارض وحللها مركزا على توظيف الرمز فيها

.

● 10- الدرس العاشر: اللغة الصوفية

لكل علم أساليب أدبية خاصة يتميز بها ، باعتباره علما مستقلا تتعين مناهجه بالاعتماد على مصطلحا ته التي غالبا ما تتطور بحكم التجربة الشخصية للمفكر و من هذه العلوم " الصوفية " التي تصور لنا الحياة الانعزالية للمتصوفة الذين يرون الأشياء بمفاهيم جديدة تختلف عن اعتقادات الناس ، إذ يرى ابن خلدون في مقدمته " أن لهم مع ذلك آداب مخصوصة بهم و اصطلاحات في ألفاظ تدور بينهم "[1] هذا ، و نجد في أقوالهم الجدية التامة في إظهار تباينهم الأدبي على غيرهم من الأدباء و ذلك بجعله في أعلى الدرجات حيث يستحيل على من ليس في مقامهم التطلع إلى كتاباتهم الأدبية إذ يقول محي الدين بن عربي : " نحن قوم يحرم النظر في كتبنا على من لم يكن في مقامنا "[2] لهذا ، أول ما عمدوا إليه أنهم وضعوا معاجما مفهرسة جعلت من الأدب الصوفي لغة مميزة " تظهر مقنعة ، رمزية ، خاصة ، وتلك اللغة كونت الإنسان الصوفي و هو يكونها "[3]منذ النصف الثاني من القرن الثامن الميلادي بدأت تظهر مشكلة اللغة في الأدب الصوفي وذلك بسبب تعمق الأحوال الصوفي، وتعقد المعاني الأمر الذي جعل من الصعب على اللغة العادية أن تعبر بدقة على هذه الأحوال التي يعيشها الصوفي4.

وبما أن التجربة الصوفية تتشكل من النشوة والانجذاب تجد اللغة العادية نفسها عاجزة عن وصف حالات جد دقيقة ومعقدة يعيشها الصوفي مثل حالة الاتحاد. لهذا السبب تلجأ إلى الاستعارة والرمز، وبالتالي تعتمد الصوفية بصفة عامة على لغة خاصة بغية التمرد على اللغة العادية. إنها خطاب على نقيض تام مع الخطاب العقلي الفلسفي وفي ذات الوقت مع الخطاب المباشر للفقيه5.

ولقد عبر النفري عن عجز اللغة عن نقل ما يعتمل في داخل الصوفي بقوله:"كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة"، وشطحات أبو يزيد البسطامي (المتوفي سنة 874) تعكس بجلاء حدة مشكلة التعبير

---

[1] إبن خلدون عبد الرحمن: كتاب العبر و ديوان المبتدأ و الخبر، ج 1، دار الجيل، ص 519.

[2] عناية الله إبلاغ الأفغاني، جلال الدين الرومي بين الصوفية و علماء الكلام، ط 1 ، 1987 ، الدار المصرية اللبنانية،القاهرة.

[3] علي زيعور، العقلية الصوفية و نفسانية التصوف ، ط 1، 1979 ، دار الطليعة، بيروت ،ص 158.

4يوسف زيدان، المتواليات، دراسة في التصوف، المرجع السابق، ص15.

[5] فؤاد أعراب، تجليات المرأة والأنوثة في الخطاب الصوفي، نموذج ابن عربي.

التي أصابت الخطاب الصوفي. غير أن الأزمة اللغوية بلغت ذروتها مع الحلاج الذي دفع حياته ثمن الاعتراف بالمعجم اللغوي الصوفي1.

وتعتبر اللغة الصوفية لغة رمزية/مجازية ذات دلالات كثيرة قابلة لأكثر من تأويل تتميز بالتخيل والتمثيل والتشبيه ، لهذا فهي عينة بلاغية خصبة، وإذا كانت اللغة عند (سوسير) نظاما من الإشارات التي تعبر عن الأفكار فان المتصوفة استخدموا في لغتهم واستعاراتهم إشارات ودلالات تختلف عن استعارات ودلالات الأدب ، الفلسفة ، السياسة ...الخ ، وتشكل هذه الاستعارات في تركيبها وتكوينها سياقا خاصا فيه مفردات وجمل متميزة فتصبح لكل مفردة دلالة ولكل جملة حجة كما يقول امبرتو ايكو2، ولا يمكن دراسة النص/اللغة الصوفية إلا بعد دراسة آلية تكون المفردة والجملة المكونة للنص بمعنى آخر الرجوع إلى التجربة الصوفية المكونة للغة التصوف، لأن اللغة هنا تكونت من منظور صوفي خاضع لسلسلة من الاستعدادات والممارسات الخاصة ، فالنص هنا لا يتكون بعد إجهاد عقلاني، وتخطيط إنشائي مسبق بل من إجهاد/استعداد روحي وراء النظر العقلي كما يقول ابن عربي، على ضوءه نحتاج إلى فهم التجربة الصوفي لأن الكلمة أو الشيء عندهم "لا يماثلان الدال والمدلول ... بل هما يستمدان معناهما من خلال التمثيل الثقافي "3، وهذا التمثيل هو الذي يطابق الدال والمدلول بالكلمة والجملة، ولا نتفق مع الدكتورة سعاد الحكيم بضرورة التمييز بين التجربة الصوفية وبين التعبير عنها4لأن التعبير عن التجربة هنا هو نقل التجربة تلك من عالمها الذاتي /الحسي إلى التمثيل اللغوي /التعبيري أي تطابق الذات مع اللغة والحس مع التعبير ، او كما قالت هي : العودة من الأعماق إلى الآفاق فمسيرة العودة هذه هي المجال الذي تنشأ فيه اللغة /النص ، وإذا لم تكن هناك مطابقة وعلاقة بين التجربة الصوفية وبين التعبير عنها ، لما ظهرت لغة خاصة بالمتصوفة التي جاءت لتمثيل واحتواء التجربة في إطار لغوي /نصي ، لأنه لو كانت التجربة الصوفية خارج نطاق التعبير عنها لما تحققت إمكانية القراءة " فلا تتحقق الكتابة الا لأنها تحمل في داخلها إمكانية القراءة ."5

فكان رد الفعل الديني منصبا على هذا المحور أكثر من انصبابه على التجربة الصوفية كون الثانية استمدت شرعيتها من منظومة إسناد ديني/تأويلي (من القران والسنة) وتعليق الدكتوره أعلاه نسف التراث الصوفي اللغوي فعلى ضوء فرضيتها تعتبر النصوص الصوفية التي بين يدينا مجرد

---

[1] يوسف زيدان، دراسة في التصوف: المتواليات، المرجع السابق، ص20..

[2] امبرتوايكو : القارئ في الحكاية ترجمة أنطوان أبو زيد ،، المركز الثقافي العربي 1996 ص21..

[3] ميشال زكريا : الألسنية علم اللغة الحديث ،المؤسسة الجامعية للدراسات ، بيروت 1983 ص180 .

[4] سعاد الحكيم : المعجم الصوفي، دار ندره للطباعة والنشر 1981 ص13 .

[5] وليم راي : المعنى الأدبي ، ترجمة د. يوئيل يوسف عزيز ، دار المأمون ، بغداد 1987 ص 25..

سطور تملأ فراغا في التاريخ !؟ وإذ نقوم بدراسة الردود والانتقادات التي وجهت للمتصوفة نجد أنها ترتكز أولاً على أساس (اللغة/التعبير/الأسلوب/الغموض/الترميز...الخ) لان اللغة التي يتكلمها ويكتبها المتصوفة تختلف عن لغة وكتابات غيرهم ، فالآخر يطبق تمثيل ثقافي معجمي او لغوي خارج التصوف على اللغة الصوفية وهنا تولد الفجوة ! فالجوع كلمة عربية ومفهوم اقتصادي له أسباب ومصطلح سياسي ، ويمكن أن يكون مجازاً أدبيا، أما عند المتصوفة (مصطلح) له أركان وأسلوب وغايه ، فهم يأخذون نتيجة (الكلمة) لينطلقوا بها إلى مجال آخر فالجوع عندهم وسيلة للتقرب إلى الله ، وهو احد أركان المجاهدة له ثمار الوصول وهو من ينابيع الحكمة ...الخ ، فلاحظ الاختلاف في معنى الكلمة ، ولهذا السبب نبه الفقهاء إلى " الاحتياط منهم واعتزال مجالسهم "1 اما الحياديون فقد اعتبروا أن للمتصوفة حالتين مختلفتين (كرد فعل على لغتهم) حالة الصحو وحالة الغيبوبة - السكر - ، أما الأولى فهي الحالة التي يكون فيها المتصوف مسئولا عما يقوله ، أما الثانية فلا يكون فيها مسئولا كونها (الحالة) لأحد عليها يوجب المحاسبة فأدرجوا لغة الشطح ضمن حالات الغيبوبة، وعبر المتصوفة باصطلاحاتهم على مثل هذه الحالات بـ(الذوق، الشراب،الري، ....الخ) " فصاحب الذوق متساكر ، وصاحب الشراب سكران ، وصاحب الري صاحي ... ومن قوى حبه تسرمد شربه "2ولهذا كان هناك تعليلات إيجابية لشطحات المتصوفة ومنهم الحلاج بقوله (أنا الحق) فلم توجب قتله رغم طلب بعض الفقهاء لاعتراض احدهم باعتبار ان مقولته صادرة عن حالة (روحية) اجتازت حدود العقل !.

تتكون اللغة الصوفية /النص بعد استعدادات مسبقة هي (أذكار، أوراد، مجاهدات، رياضات،خلوات ...الخ) تؤدي هذه الاستعدادات إلى تكون (الذوق الصوفي) وهو مصطلح خاص بهم لا يخضع لمنطق العلم يدرجه المتصوفة ضمن (علم الأحول)ويفهم من سياق المصطلح في مؤلفاتهم انه يعني (المعرفة ، الإدراك ، الفهم /الحدسي) " فهو نور عرفاني يقذفه الحق في قلوب أوليائه "3والذوق هو القاسم المشترك عند المتصوفة وبالنتيجة هو القاسم المشترك في تكوين اللغة /النص ، وينبه المتصوفة قراءهم الى فهم هذه المسألة والدخول في التجربة كي لا يحجبوا عنه كنه مرادهم ، والذوق عندهم أول درجات الشرب ، فيكون الأخير أول درجات التلقي /الاستقبال ، والسكر نتاج الشرب فيصبح السكر أول درجات الإرسال /الانفعال ، وهذه الحالة تؤدي إلى درجة اعلي من الذوق تسمى (المعراج الصوفي) "وهو عودة الى البطون ، يقوم المتصوف من خلاله بتحليل الأركان "4والمقصود منه

---

[1] التصوف المقارن ص38 .

[2] محمد لطفي جمعة ، تأريخ فلاسفة الإسلام ، ص280 .

[3] عبد المنعم الحفني : معجم المصطلحات الصوفية ، دار المسيرة، بيروت مادة ذوق .

[4] سعاد الحكيم : المعجم الصوفي مادة (المعراج الصوفي) .

رحلة داخل النفس لاستلام نتائج الذوق ، الشرب ،السكر لأنه استشراف للعالم تليه حالات أخرى متقدمة هي (المحاضرة تليها المكاشفة تليها المشاهدة) ونجمع نحن هذه الحالات بمصطلح (المخاطبة) التي تكون وصفية او تحليلية تنتج اللغة الصوفية /النص .

اذا كانت " اللغة هي التي تنشئ مفاهيمنا عن العالم "1على حد تعبير دريدا فالمعراج الصوفي هو الذي ينشئ مفاهيم المتصوف عن العالم وتتغير هذه المفاهيم (حسب درجة الذوق) فدرجة الذوق تتغير بتغير الحال والمقام "2وعليه فللنصوص الصوفية درجات مختلفة في التلقي و الإرسال فقد يكون في حالة النوم او اليقظة والذين يرجعون تلقّيهم الى حالة النوم هم عادة يريدون ان يتملصوا من التبعات التي قد تلحق بهم مثلما نجد عند ابن عربي هذا الأمر ملحوظاً في الفتوحات والفصوص ، وبكل الأحوال تكون اللغة هي الصورة الناقلة لهذه التجربة اما عند الحلاج فالامر يختلف قليلا فهو لا ينقل تجربته الصوفية في الذوق والتلقي مباشرة انما نجده يقوم بتنظيم وتكوين هذا التلقي وفق نموذج فيه اللمسات الفكرية التي تناسبه ففي الطواسين لا نلمس تجربته الصوفية والذوقية العرفانية مثلما لا نجد إرهاصات الوجد الصوفي بالقدر الذي نجد فيه (الحلاج المقنع) الذي يختلف عن (الحلاج الشاعر) فالثاني شحنة من العواطف والتعبير والانفعال والخيال والصراحة !

[أنا من أهوى ومن أهوى أنا ، أنعى إليك نفوسا طاح شاهدها ، نديمي غير منسوب إلى شيء من الحيف ، حويت بكلي كل كلك ياقدسي ...الخ] نجده في الطواسين شخصا آخر مليء بالتعقيد والترميز ، هنا خائف وهنا متمرد ، هنا متصوف وهنا عقلاني متفلسف بمعنى آخر حول عواطف الشعر والانفعال إلى مقاييس العقل والفلسفة والأكاديمية ولكن هذا العقل وهذه المقاييس بقت بـ(المتصوف) ، بهذه تكون التجربة الصوفية تجربة مختلفة من شخص إلى آخر وهي تمتد أو تتحدد بالنسبة (للذات) أولا و(للنظرية) التي يريد الصوفي أن يثبت صحتها ويعمم كل شيء على ضوء معادلاتها .

11- الدرس الحادي عشر:المصطلح الصوفي

"المصطلح: هو العرف الخاص ، وهو عبارة عن اتفاق القوم على وضع الشيء. وقيل : هو إخراج الشيء عن المعنى اللغوي إلى معنى آخر لبيان المراد منه ، وذلك لمناسبة بينهما كالعموم والخصوص أو لمشاركتهما في أمر أو تشابههما في وصف إلى غير ذلك"[3] .

---

[1] مجموعة مؤلفين : معرفة الآخر ، المركز الثقافي القومي –بيروت 1990 ص139 .

[2] الحال : ويسمى بالوارد أيضا ، وهو ما يرد على القلب ، والمقام : هو مكانة العبد بين يدي الله ، والحال والمقام رديفان لا يفترقان فالأول يتغير فإذا ثبت أصبح مقاما .

[3] المعلم بطرس البستاني ، محيط المحيط ، ص 515.

فالمصطلح هو ما تم الاتفاق عليه، يقال: (هذا الأمر مصطلح عليه)؛ أي متفق عليه، والاصطلاح لفظ اتفقت طائفة مخصوصة على وضعه فلكل علم أو ميدان اصطلاحاته كاصطلاحات الفقهاء واصطلاحات الأطباء وغيرهم.

والمصطلح هو مفرادت يستخدمها الصوفية للتعبير عن تجاربهم الروحية في التقرب إلى الحق تعالى ، وهي ناتجة عن ذوق أو كشف صوفي، واجتماع المفردات الاصطلاحية عند الصوفية شكلت لغة خاصة بهم .

والمصطلحات الصوفية شأنها شأن أي مصطلحات دينية أو علمية أخرى خضعت لعملية نمو تاريخي مستمر تبعاً لتأثرها بالعوامل المختلفة وما تفرضه تلك العوامل من ابتعاد عن المعنى الأول للمصطلح واكتسابه لمعان جديدة وإسقاطه لمعان قديمة كانت جزءاً من معنى ومدلول المصطلح ، فمثلاً كان مصطلح (التصوف) على مستوى الحضارة العربية الإسلامية يدل كلفظ على الزهد ، ثم صار يدل على موقف استثنائي فردي في البيئة الدينية أو الروحية عامة ، ومن ثم اكتسب صفة موقف خاص في المعرفة والوجود ، وهكذا تدرج مفهوم هذا المصطلح عبر مراحل تطور التصوف ، واكتسب اللفظ في العصر الحديث معاني جديدة . وهكذا بقية المصطلحات الصوفية ، وفيما يلي نعرض أهم مراحل التطور والتغير التي مرت بها المصطلحات الصوفية من القرن الهجري الأول إلى عصرنا الحاضر.

إن مفهوم علم التصوف من حيث الظهور أو الاصطلاح أو التدوين كان في بادئ الأمر بسيطاً جداً، فلم يخرج عن حدود الآيات القرآنية أو الأحاديث النبوية الدالة على التوكل والتوبة والزهد والأخلاق العظيمة بما يحقق للمسلم الاستقامة في الحياة ويجعله كما أراد له الإسلام ، رجل الدنيا والآخرة.

فقرب العهد بنزول الوحي لم يفرض على المعاصرين لحضرة الرسول الأعظم صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم وهم العترة المطهرة والصحابة الكرام البررة بأن يتخصصوا بجانب من جوانب العلم أو المعرفة الإسلامية ، ولهذا فقد كان كلامهم كله على شكل خطب ومواعظ وحكم وعبارات تشير إلى معان صوفية .

يشير إلى ما سيعرف فيما بعد في الاصطلاح (بمقامات التقوى ، الورع ، التوبة ، القناعة ، الرضا) وعلى هذا جميع أقوال ومواعظ ووصايا الصحابة (رضوان الله عليهم) بجملتها دالة على المعنى الصوفي دون أن تعطيه تحديداً اصطلاحياً إلا ما ندر .

ومثال ذلك قول الصحابي الجليل عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه : "الإيمان نصفان : نصف صبر ونصف شكر "[1] فأشار في هذا النص إلى مفردات ستعتبر في العصور التالية من أمهات المصطلحات الصوفية وهي : الإيمان ، الصبر ، الشكر .

فالاصطلاح الصوفي في هذه المرحلة لم يكن مدوناً ولا مميزاً شأنه شأن اصطلاحات العلوم الإسلامية الأخرى بل كانت الآيات القرآنية والسنة المطهرة والوصايا والخطب والمواعظ كلها بمثابة البذور الأولى لجميع العلوم الإسلامية وعلى الأخص علم التصوف ومصطلحاته.

وفي القرن الهجري الثاني ظهر للمصطلحات الصوفية في هذا القرن وجود أكبر مما كان عليه في القرن الأول؛ وذلك لتطور الأحداث وتبدل الأمور على كافة المستويات الدينية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية وتأثير ذلك كله على حياة المسلمين الظاهرية والروحية. وخلاصة هذه المرحلة يوضحها المؤرخ ابن خلدون في (مقدمته) حيث يقول : " لما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده ، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة ... فظهر أن أصل طريقتهم كلها محاسبة النفس على الأفعال والتروك والكلام في هذه الأذواق والمواجد التي تحصل عن المجاهدات ، ثم تستقر للمريد مقاماً ويترقى منها إلى غيرها . ثم لهم مع ذلك آداب مخصوصة بهم واصطلاحات في ألفاظ تدور بينهم ... ليس لواحد من أهل الشريعة الكلام فيه . وصار علم الشريعة على صنفين :صنف مخصوص بالفقهاء وأهل الفتيا ، وهي الأحكام العامة في العبادات والعادات والمعاملات . وصنف مخصوص بالقوم [الصوفية] في القيام بهذه المجاهدة ومحاسبة النفس عليها والكلام في الأذواق والمواجد العارضة في طريقها وكيفية الترقي منها من ذوق إلى ذوق وشرح الاصطلاحات التي تدور بينهم في ذلك"[2].

ولما ظهر التأليف في مختلف العلوم سرى إلى ناحية التصوف فبدأ القوم يكتبون الكتب المبينة لمناهجهم وآراءهم والتي تكشف عن حقائق رموزهم واصطلاحاتهم لمريديهم وأتباعهم استكمالاً لحاجات الدين مما لابد منه لحصول البر والتقوى ، فكما أن هناك فقهاً للفروع فإن التصوف هو فقه للأصول ، وكما أن هذا الفقه فقه للجوارح فإن التصوف فقه للقلوب ، ولا يمكن أن تكتمل الأصول إلا بالفروع ، كما لا يمكن أن تكتمل الفروع إلا بالأصول لذلك كانت حاجة المسلمين ماسة بعد القرن الثاني من الهجرة لعلم التصوف ، وكان لابد أن يجتمع الزهاد والعباد ليرتبوا هذا العلم ويدونوه ، محافظة على التراث الإسلامي ، يقول ابن خلدون : « لما كُتِبت العلوم ودونت ، وألف الفقهاء في أصول

[1] الشيخ عماد الدين الأموي ،حياة القلوب (بهامش قوت القلوب لأبي طالب المكي) ج2 ، ص 217.

[2] ابن خلدون، المقدمة ، ص 864 ، 865.

الكلام والتفسير وغير ذلك ، كتب رجال من أهل هذه الطريقة في طريقتهم . فمنهم من كتب في الورع ومحاسبة النفس على الاقتداء في الأخذ والترك كما فعله المحاسبي فيكتاب (الرعاية) ... ومنهم من كتب في آداب الطريقة وأذواق أهلها ومواجدهم في الأحوال ، وصار علم التصوف في الملة علماً مدوناً ، بعد أن كانت الطريقة عبادة فقط وكانت أحكامها تتلقى من صدور الرجال كما وقع في سائر العلوم التي دونت في الكتاب من التفسير والحديث والفقه والأصول وغير ذلك "[1] .

وفي القرن الهجري الرابع الذي يعتبر مكملاً للقرن الذي سبقه على كافة المستويات ، ومما لا شك فيه أن المصطلحات طرأ عليها تغييرات أخرى بمرور الزمن أكثرها يرجع إلى التعبيرات والرسوم والظواهر والأحوال والمقامات وأمثال ذلك .

ويمكن اعتبار أن التوجه الصوفي كان توجهاً يكشف الجانب الشرعي للتصوف من خلال شرح الاصطلاحات وكشف خفايا الرموز والتعابير الخاصة ليطلع على مضمونها العام والخاص ، وكان ذلك بفضل رجال مثل الشيخ السراج الطوسي الذي صنف كتابه (اللمع في التصوف) والذي يمكن أن يعتبر أول معجم في الاصطلاح الصوفي من حيث جمع الاصطلاحات وكشف معناها ، حيث اعتبر المصطلحات الصوفية من علم الدراية بينما (الفقه) من علم الرواية وكلاهما يرجع إلى أصل واحد وهو الشريعة الإسلامية . يقول الشيخ: "إن علم الشريعة هو علم واحد ، وهو اسم واحد يجمع معنيين، الرواية والدراية، فإذا جمعتهما فهو علم الشريعة الداعية إلى الأعمال الظاهرة والباطنة" [2].

ولقد بين الشيخ السراج الطوسي في كتابه المذكور أن للصوفية في مصطلحاتهم مستنبطات وإشارات تخفى في العبارة من دقتها ولطافتها ، ومن ذلك معانيهم في المقامات والأحوال والمعارف وحقائق الأذكار ودرجات القرب وتجريد التوحيد ومنازل التفريد وحقائق العبودية والعوارض والعوائق والعلائق والحجب وخبايا السر ومحو الكون بالأزل وتلاشي المحدث إذا قورن بالقديم وفناء رؤية الأعواض وبقاء رؤية المعطي بفناء رؤية العطاء وإلى ما لا يمكن حصره من علومهم ومستنبطاتهم التي كمنت في مصطلحاتهم . فالصوفية عند الشيخ مخصوصون بحل هذه العقدة والوقوف على المشكل من ذلك والممارسة لها بالمنازلة والمباشرة والهجوم عليها ببذل المهج حتى يخبروا عن طعمها وذوقها ونقصانها وزيادتها ويتكلمون فيها وفي دلائلها وذلك مما يصعب على أحد أن يذكر قليله فضلاً عن كثيره

[1] ابن خلدون، المقدمة، ص 866.

[2] الطوسي، اللمع في التصوف، المصدر السابق، ص23.

، وجميع ذلك موجود علمه في كتاب الله عز وجل والسنة المطهرة ، ولا ينكره العلماء إذا استبحثوا عن ذلك"[1].

وقد ظهر في أواخر القرن الرابع وبداية القرن الخامس الإمام أبو القاسم القشيري (376 – 465 هـ) وهو من أئمة المسلمين في علوم الدين واللغة والتصوف ، فكان أن وضع رسالة مهمة في التصوف والتي تكلم فيها بإسهاب عن المصطلحات الصوفية وعن سبب تدوينها فقال : « اعلم أن من المعلوم أن كل طائفة من العلماء لهم ألفاظ يستعملونها انفردوا بها عمن سواهم ، تواطئوا عليها لأغراض لهم فيها من تقريب الفهم على المخاطبين بها أو تسهيل على أهل تلك الصنعة في الوقوف على معانيهم بإطلاقها، وهذه الطائفة (الصوفية) مستعملون ألفاظاً فيما بينهم قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم والإجماع والستر على من باينهم في طريقتهم لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها ، إذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع تكليف أو مجلوبة بضرب تصرف ، بل هي معان أودعها الله تعالى قلوب قوم واستخلص لحقائقها أسرار قوم ، ونحن نريد بشرح هذه الألفاظ تسهيل الفهم على من يريد الوقوف على معانيهم من سالكي طرقهم ومتبعي سنتهم "[2].

والملاحظ على صوفية هذا العصر أنهم تقريباً لم يضيفوا شيئاً للتصوف من حيث الاصطلاح بل انصبت جهودهم على إكمال ما بدئ في السابق من جمع المصطلحات وشرحها وذكر أصولها من الكتاب والسنة ، ويمكن أن يضاف إلى هذا المجهود ما قام به الإمام الغزالي في نهاية القرن من تمييز للاصطلاح الصوفي عن مصطلحات علمي الكلام والفلسفة اللذين شاعا في تلك المرحلة ، وما عدا ذلك فلا نجد للمصطلحات الصوفية في هذه المرحلة تطوراً ملحوظاً ، والذي يطالع كتاب (إحياء علوم الدين) للغزالي مثلاً يجد أنه لم يذكر تقريباً أي مصطلح من مصطلحات القرن الثالث ، بل هو يركز على مصطلحات القرن الأول والثاني في دعوة منه للتمسك بالجذر الأول لهذا العلم المبارك . ولا يفوتنا أن نشير هنا إلى كتاب (منازل السائرين إلى الحق) الذي صنفه الشيخ إسماعيل الأنصاري الهروي (ت 481 هـ) والذي جمع فيه على اقل تقدير ثلاثمائة مصطلح صوفي تمثل منازل المريد إلى الحق تعالى.

يعد الشيخ عبد القادر الكيلاني الحد الفاصل بين مرحلتين كبيرتين في عالم الاصطلاح الصوفي فقد جمع في مواعظه وخطبه وأقواله وأشعاره ومقالاته كل ما سبقه إليه من المتقدمين كما تضمن نتاجه ذاك إشارات ورموزاً تعد مفاتيح لما عرف فيما بعد بالاصطلاح الصوفي الفلسفي ، فقد ظهر في عالم التصوف الإسلامي خلال هذه القرون لون آخر من ألوان الاصطلاح الصوفي لم يعرف بعده أوسع

---

[1] المصدر نفسه، ص 14- 15.

[2] القشيري، الرسالة القشيرية ،ص 52.

وأشمل وأعمق منه ، وهو ما يحلو للبعض أن يسميه (الاصطلاح الفلسفي) أو على أحسن تقدير (الاصطلاح الصوفي الفلسفي) بسبب أنه يجمع بين الذوق والمنطق العقلي ونسميه نحن (بالاصطلاح التحقيقي) نسبة للكلام عن حقائق لا يعرفها إلا المتحقق بمرتبة حقيقة اليقين بعد قطعه لمراتب اليقين الثلاثة : علم اليقين وعينه وحقه .

إن هذا النوع من الاصطلاح تحدث عن المباحث والمسائل التي تتعلق بالمعرفة الكلية والوجود الكلي على اختلاف مراتبه ، فضم بين طياته الكلام عن:

-الله تعالى والحقيقة الإلهية .

-الحقيقة المحمدية والنور المحمدي .

-العالم ومراتب الوجود.

. -الإنسان الكامل .

وغيرها من المباحث التي تخص حقائق ما عرف (بوحدة الوجود) على المفهوم الصوفي السليم لا المفهوم المغرض السقيم الذي ألصق بهذه المصطلحات وأصحابها عبر القرون.

ولقد ظهر هذا النوع من الاصطلاح على أيدي مشايخ كبار في مجالهم التحقيقي نخص بالذكر منهم:

- في القرن السادس :

- الشيخ الأكبر ابن عربي (560 – 638) هـ

- الشيخ السهروردي المقتول (ت 586) هـ

- في القرن السابع :

- الشيخ نجم الدين الكبرى (ت 624) هـ

- الشيخ صدر الدين القونوي (ت 673) هـ

- الشيخ عبد الحق ابن سبعين (614 – 667

- في القرن الثامن:

الشيخ عبد الرزاق القاشاني (ت 730) هـ.

- في القرن التاسع:

الشيخ عبد الكريم الجيلي (ت 832) هـ.

ومن خلال هؤلاء الشيوخ أصبح لدى الصوفية ثروة هائلة وكم لا يكاد يحصر من المصطلحات والألفاظ والمفاهيم الصوفية ، ولقد دونت معظم هذه الثروة مما جعلها صعبة الحصر على كل

الباحثين والدارسين والمستشرقين الذين حاولوا أن يتتبعوها بالكشف والتوضيح ويكفي القارئ الكريم أن يطلع على مصادر هذه الفترة في هذه الموسوعة ليتحقق من ذلك.

وإلى نهاية هذه المرحلة يمكننا القول أن لغة دينية تكاملت في الظهور هي (اللغة الصوفية الإسلامية) ولكن هذه اللغة واجهت خلال القرون المتتالية عدة مشاكل ، خاصة بعد قيام المغرضين والمستشرقين بعدة حملات لتشويه مفردات هذه اللغة وتأويلها وصرفها عن مقاصدها الإسلامية الحقة ، ولهذا ولأسباب أُخرى أخذت هذه اللغة بالاختفاء تدريجياً ، وما هذا المصنف إلا محاولة لإحياء هذه اللغة وتجديد بنائها .

وقراءة التصوف لا تقتضي تعلم هذه الأبجدية فحسب بل تقتضي أيضاً تذوقاً قلبياً لحقائق الطريق ودقائق الولاية وتعرفاً على مواضع إشارات اللفظ ودلالاته وتجربة فردية لمعاينة بعض لمحات الأنوار.. وإلا ، فالماء المالح والماء العذب – كما يقول الرومي – شبيهان في الصفاء ، فليس يدري الفرق بينهما سوى صاحب ذوق[1]، وهناك بعض السمات المميزة في كتابات كل واحد من أقطاب الطريق الصوفي ومن هذه السمات يتحد الأسلوب الخاص الذي يميز كتاباته[2]

إن القول بأن للصوفية لغة خاصة يعني أن مفرداتهم شملت كافة نواحي الحياة في الدارين ، وقد تميزت اللغة الصوفية بأمور يطول شرحها ، منها : أن الغالب عليها الرمز والإشارة والتلويح والاصطلاح.

[1] جلال الدين الرومي، المثنوي ، ترجمة الدكتور عبد السلام كفافي ،ج1 ،ص276.

[2] أنظر: يوسف محمد طه زيدان ، عبد القادر الجيلاني باز الله الأشهب ، ص 85 – 86

• 12- **الدرس الثاني عشر:** أعلام الأدب الصوفي (ابن الفارض، الحلاج، ابن عربي، الأمير عبد القادر، سيدي بومدين).

أنتج الأدب الصوفي الذي امتد على مدى ثمانية قرون من الزمن عدد من الشيوخ المشهورين ومن الأعمال الأدبية الممتازة من نثر وشعر، مثل "الطواسين" للحلاج و"رسائل" الجنيد البغدادي و"المواقف" و"المخاطبات" للنفري و"فصوص الحكم" و"الفتوحات المكية" لابن عربي و"منطق الطير" لفريد الدين العطار وشعر ابن الفارض وجلال الدين الرومي .وسنتناول بعضا منهم :

1- ابن الفارض :

"هو عُمَر بن الحسين بن علي بن المرشد بن على، شرف الدين أبو حفص الحموى الأصل ،ولد بالقاهرة في الرابع من ذي القعدة سنة 576 الهجرية الموافق للعام1181م. قدم أبوه من "حماة" في بلاد الشام إلى مصرَ، فأقامَ فيها وكان يثبت الفروض للنّساء على الرجال بين أيدي الحكّام،فلقّب بالفارض وهناك رُزِق بولده عُمَر، ولذلك سُمّي بابن الفارض المنعوت بشرف الدين والملقّب بسلطان العاشقين.فكانت إقامته في مصرَ بحكم إقامة والده، حيث كان في أوّل صباه،يستأذن والده ويذهب إلى وادي المستضعفين بالجبل الثاني من المقطّم ويأوي إليه ويقيم في هذه السياحة ليلاً ونهاراً، ثمّ يعود إلى والده كي لا يخالف أوامره. فكان والده يجبره على الجلوس في مجالس أهل العلم،يتزوّد منهم بلطائف المعارف وحقائق العلوم، وكانت نفسه تشتاق دوما إلى العالم العلوي، والحضرات القدسية والأسماء الربّانية، فنشأ زاهداً،عابداً، متصوفاً."[1].

شغل ابن الفارض بالشعر نحو أربعين سنة وذلك أمد طويل، ولكن قيمة شعره بقيمة معانيه وليس بقيمة ألفاظه." فهو من حيث الديباجة والسبك شاعر ضعيف ولكنّه من حيث المعاني فحلٌ من الفحول. لأنّه استطاع الجمع بين الحقيقة والخيال. فالحقيقة عند هذا الشاعر، هي الصورة الروحية، وأمّا الخيال فهو الصورة الحسيّة التي رمز بها إلى المعنويات"[2].

ولابن فارض ديوان شعر صغير الحجم، عظيم المحتوى، كلّه في الغزل. من هذا الغزل ما هو صوفي ومنه ما مشتبه به. طبع مراراً في الشرق وفي الغرب «يحتوي على حوالي 1861 بيتا متشكلاً من 24قصيدة و31 دوبيتاًو16 لغزا وموالیا واحدة"[3]. وأشهر ما في الديوان«التائية الكبرى» أو«نظم السلوك» وهي قصيدة طويلة تقع في 761 بيتا من الشعر، ضمّنها الشاعر تجاربه الصوفية، والتدرّج في

---

[1] مهدى محمد ناصر الدين، ديوان ابن الفارض ، دار الكتب العلمية ، الطبعة الأولى ،بيروت، 1990.ص3

[2] زكى مبارك، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، القاهرة1990، ص 247.

[3] محمد هادى مرادى: الترجمة والنقد والتحليل لخمسين بيتا من ديوان ابن الفارض، طهران،1376هـ. ص 12.

سُلّم الكمال الروحي حتى الفوز بمشاهدة الجمال الإلهي."وقد شرح ديوانه الشيخ حسن البورينى سنة 1024 الهجرية بحسب المعنى الظاهر، وشرحه الشيخ عبد الغني النابلسي سنة 1143الهجرية شرحا صوفياً. وطبع الشرحان معا لأوّل مرّة في مرسيلية سنة1853 للميلاد بعناية الكونت رشيد الدحداح، وعن هذه الطبعة نقلت الطبعة المصرية سنة 1888 للميلاد"[1].

نشأ ابن الفارض في عصر الأيّوبيّين وهو عصر تنازع النفوس، وفيه عاملان مختلفان: الأوّل هو عامل التصوّف والتّقوى، لدوام الحروب وتوالي الكروب، والثاني هو عامل الفسوق والمجون لانحلال الأخلاق وتحكّم الشهوات. فاتّجه الشعر في مصر وغير مصر إلى هاتين الوجهين وكما شاهدنا، قد نشأ ابن الفارض نشأة دينيّة وربّي تربية صوفية وأصبح«رجلَ التوجّد والانطلاق الروحاني، سبيله في الحياة أن يتجرّدَ من الجسد والمادة، وأن يصعد في مدارج العلاء سعياً وراء مشاهدة اللّه والفناء فيه، وراح يصبّ معانيه في قوالب غزلية وخمرية[.فلم يكن له بدّ من سلوك طريقة القوم في شعره، لينظم إشاراتهم، ويصف مقاماتهم، ويكثر في نعت الخمر وذكر الغزل، مزيداً بذلك الذّات الإلهية عن اصطلاحهم. فكان بذلك موجد الطريقة الرمزية في الشعر العربي وهو أكثر الشعراء تعمّدا للكلام، وتكلّفاً للبديع، وولوعا بالجناس والطباق.

لسلطان العاشقين ابن الفارض قصيدة خمرية رائعة، تَعدُّ بحقّ نموذجا لاكتمال الرموز الخمرية في الشعر الصوفي بشكل عام. وقد أشار"النابلسي" وهو واحد من شرّاحها: «اعلم أنّ قصيدته مبنيّة على اصطلاح الصوفية فإنّهم يذكرون في عباراتهم الخمرة بأسمائها وأوصافها،ويريدون بها ما أدار اللّه على ألبابهم من المعرفة أومن الشوق والمحبّة،والحبيب في عبارته، عبارة عن حضرة الرسول عليه الصلاة والسّلام وقد يريدون به ذات الخالق القديم جلّ وعلا"[2].

فالخمر في شعر ابن الفارض، رمز على المحبّة الإلهية بوصفها أزلية قديمة، منزّهة عن العلل المجرّدة عن حدود الزمان والمكان، وهذه المحبّة في الأسرار العرفانية هي التي بواسطتها ظهرت الأشياء، وتجلّت الحقائق وأشرقت الأكوان، وهي الخمرة الأزلية الّتي شربته الأرواح المجرّدة فانتشتْ وأخذها السكر واستخفّها الطرب قبل أن يُخلق العالم، على حدّ قول ابن الفارض في ميميّته المشهورة الّتى تتكّون من واحد وأربعين بيتاً، بداياتها:

شَربنا عَلى ذكر الحبيبِ مُدامةً
سَكِرنابها، مِن قبل أن يُخلَقَ الكَرْمُ

[1] فؤاد إفرام البستانى: المجاني الحديثة ، ج 3، المطبعة الكاثوليكية ، الطبعة الثانية ،بيروت 1960 م. ص 316

[2] حسن البورينى و عبد الغنى النابلسى: شرح ديوان ابن الفارض، ج 2، المطبعة العامرة الشرقية،ط1،القاهرة1306هـ، ص 138و139.

لَها البَدرُ كأسٌ، وهي شمسٌ، يُديرها
هلالٌ، وكم يبدوإذا مُزِجتْ نَجْمُ
ولولا شَذاها ما اهتديتُ لِحانِها،
ولولا سناها ما تصوّرها الوَهْمُ
ولَمْ يُبقِ منها الدهرُ غيرَ حُشاشةٍ،
كأنّ خفاها، في صدور النُّهى، كَتْمُ
فإن ذكرتْ في الحيّ أصبحَ أهلُهُ
نشاوَى، ولاعارٌ عليهم، ولا إثمُ
ومِن بينِ أحشاء الدّنانِ تصاعدتْ،
وَ لَمْ يبقَ منها، في الحقيقة، إلّا اسمُ

فلما كانت الخمر رمزاً على المحبّة الإلهيّة بحسب ما يقتضيه البناء العرفاني لهذا الشعر، اقتضى ذلك أن تنحلّ المفردات الأخرى المرتبطة بهذه الخمرة، كالكرم، والبدر، والهلال، والشمس، والنّجم، والشّذا، والحان والدّنان إلى ما يساوق البناء العرفاني للرّمز في جوهريته، فالبدر من حيث إنّه كأس هذه المدامة إنّما هو رمز الإنسان الكامل بوصفه أفقاً لتجلّي المحبّة ومظهراً للمقام الأعلى.

ويبدو أنّ المفردات والأساليب الّتي استعارها الشاعر هى من معجم شعراء الخمرة الحسية والّتي نتعرف عليها في حديثه عن الحوانيت والأنغام وترشف رضاب الحبيب في وصف الخمرة ،وبأنّها تبدّد الهموم وتقشع الأحزان، وأنّه لا عيشَ لصاح، وإنّما العيش لمن سكر بخمرة الوجد والمحبّة الإلهية حتّى يموت بها سكراً، وإشارته إلى ما يوصف بأنّه محاجة بين أن يكون شربها هو الإثم، وأن يكون تركها إثماً كبيراً، لا تكشف الرمز العرفاني بقدر ما تلفّه بالإبهام والغموض، وشأن الرمز الخمري في ذلك شأن الرموز الغزلية الّتي عوّل الصوفية في تركيبها أحياناً على لغة ذات طابع شهواني.والثانى أنه يكثر فى شعر ه تعداد أسماء الخمرة وأوصافها،وما ذلک إلا تعبير عن حالات الغيبوبة والفناء فى الله.

ولهذه المدامة تحوّلات رمزية، فهي تبدو شمسا مشرقة على كلّ تقدير وتصوير، وليس الهلال والنجم إلّا تحوّلين من التحوّلات الرّمزية للبدر، فهو هِلال إذا ما احتجب بظهور نفسه عن اظهار بقيّة النور، وهو نفسه نجمٌ إذا ما نظر إلى غيره فاهتدى به.

2- الحلاج :

أَبُو المُغِيث ؛ الحُسَيْنُ بنُ مَنْصُور الحَلاَّج (244 - 309هـ مقتولا) ، أَصْلُهُ مِنْ بَيْضَاءِ فَارِسَ ، نَشَأَ بِوَاسِطِ ، فِي العِرَاقِ ، ثُمَّ انْتَقَلَ إِلى تَسْتُر؛ حَيْثُ صَحِبَ سَهْلا بن عبد اللهِ التَّستريّ (- 283هـ) ، لِمُدَّةِ عَامَيْنِ ، ثُمَّ صَحِبَ عُمَرَ بنَ عُثْمَانَ المَكِّيَّ ؛ الَّذي أَلْبَسَهُ خِرْقَةَ الصُّوفيَّةَ ، حَتَّى وَصَلَ إِلى بَغْدَاد ، وَأَخَذَ عَن الجُنَيْدِ (- 298هـ) ، ظَهَرَ أَمْرُهُ أَوَّلَ مَا ظَهَرَ سنة 229هـ ، وَهُوَ زَعِيْمُ القَائلِيْنَ بِالحلُولِ ، وَكَانَ فِي بِدَايَةِ

أمْرِهِ يُظْهِرُ التَّشييعَ لِلْعبَّاسِيينَ ، وَكَثُرَتْ الوشَايَاتُ إلى الخَلِيفَةِ العَبَّاسِيّ المُقْتَدِرِ ؛ فَقُبِضَ عليْهِ وَسُجِنَ ، وَعُذِّبَ ، وَقُطِّعَتْ أطْرَافُهُ الأرْبَعَة ، ثُمَّ قُتِلَ ، ثُمَّ حُزَّ رَأسُهُ ، ثُمَّ أُحْرِقَتْ جُثَّتُهُ ، وَأُلْقِيَ رَمَادُهَا في نَهْرِ دِجْلَةِ ، وَنُصِبَ رَأْسُهُ على جِسْرِ بَغْدَاد . أوْرَدَ ابْنُ النَّديمِ لَهُ أسْمَاءَ سِتَّةً وَأرْبعيْنَ كِتَابًا ،غَريبَةَ الأسْمَاءِ ، مِنْهَا : الكبريتُ الأحْمَرُ - قُرآنُ القُرآن وَالفُرْقَان - هُوَ هُوَ - اليَقِيْنُ . وَأُحْرِقَتْ كُتُبُهُ ، وَلَمْ يَبْقَ مِنْهَا سِوى: الطَّواسِيْن ، وَالدِّيوَان

قُتل بعد تقطيع يديه ، وصُلب ثم قُطّع رأسه في 24 ذي القعدة 309هـ[1] ، وحرق لأجل أن يفنى أثره ! وأتلفت مؤلفاته ليفنى فكره، وهدد الوراقون في بغداد من قبل السلطة بعدم استنساخ أي من

[1] في هذه السنة قُتل الحسين بن منصور الحلاّج الصوفيُّ وأُحرق، وكان ابتداء حاله أنّه كان يُظهر الزهد والتصوّف، ويُظهر الكرامات، ويخرج للناس فاكهة الشتاء في الصيف، وفاكهة الصيف في الشتاء، ويمدّ يده إلى الهواء فيعيدها مملوءة دراهم عليها مكتوب: (قل هو الله أحد)، ويسمّيها دراهم القدرة، ويخبر الناس بما أكلوه، وما صنعوه في بيوتهم، ويتكلّم بما في ضمائرهم، فافتتن به خلق كثير واعتقدوا فيه الحلول، وبالجملة فإنّ الناس اختلفوا فيه اختلافهم في المسيح، عليه السلام، فَمِنْ قائل أنّه حلّ فيه جزء ألهيّ، ويدّعي فيه الربوبيّة، ومِن قائل أنّه وليّ الله تعالى، وإنّ الذي يظهر منه من جملة كرامات الصالحين، ومِن قائل إنّه مشعبذ، وممَخرق، وساحر كذّاب، ومتكهّن، والجنّ تطيعه فتأتيه بالفاكهة في غير أوانها...

وأمّا سبب قتله فإنّه نُقل عنه عند عوده إلى بغداد إلى الوزير حامد ابن العبّاس أنّه أحيا جماعة، وأنّه يحيي الموتى، وأنّ الجنّ يخدمونه، وأنّهم يُحضرون عنده ما يشتهي، وأنّه قد موّه على جماعة من حواشي الخليفة، وأنّ نصراً الحاجب قد مال إليه وغيره، فالتمس حامد الوزير من المقتدر بالله أن يسلّم إليه الحلاّج وأصحابه، فدفع عنه نصر الحاجب، فألحّ الوزير، فأمر المقتدر بتسليمه إليه، فأخذه، وأُخذ معه إنسان يُعرف بالشمريّ، وغيره، قيل إنّهم يعتقدون أنّه إلهٌ، فقرّرهم، فاعترفوا أنّهم قد صحّ عندهم أنّه إلهٌ، وأنّه يحيي الموتى، وقابلوا الحلاّج على ذلك، فأنكره وقال: أعوذ بالله أن ادّعي الربوبيّة، أبو النّبوّة، وإنّما أنا رجل أعبد الله، عزّ وجلّ! فأحضر حامد القاضي أبا عمرو والقاضي أبا جعفر بن البهلول، وجماعة من وجوه الفقهاء والشهود، فاستفتاهم، فقالوا: لا يفتى في أمره بشيء، إلاّ أن يصحّ عندنا ما يوجب قتله، ولا يجوز قبول قول مَن يدّعي عليه ما ادعاه إلا ببيّنة إقرار.

وكان حامد يخرج الحلاّج إلى مجلسه، ويستنطقه، فلا يظهر منه ما تكرهه الشريعة المطهرة..وطال الأمر على ذلك وحامد الوزير مجدّ في أمره، وجرى له معه قصص يطول شرحها، وفي آخرها أنّ الوزير رأى له كتاباً حكى فيه أنّ الإنسان إذا أراد الحجّ، ولم يمكنه، أفرد من داره بيتاً لا يلحقه شيء من النجاسات، ولا يدخله أحد، فإذا حضرت أيّام الحجّ طاف حوله، وفعل ما يفعله الحاجّ بمكّة، ثمّ يجمع ثلاثين يتيماً، ويعمل أجود طَعامٍ يمكنه، ويُطعمُهُم في ذلك البيت، ويَخدُمهم بنفسه، فإذا فرغوا كساهم، وأعطى كلّ واحد منهم سبعة دراهم، فإذا فعل ذلك كان كمَنْ حجّ.

فلمّا قرئ هذا على الوزير قال القاضي أبو عمرو للحلاّج: من أين لك هذا ؟ قال: من كتاب الإخلاص للحسن البصريّ؛ قال له القاضي: كذبتَ يا حلالَ الدم ! قد سمعناه بمكّة وليس فيه هذا؛ فلمّا قال له: يا حَلالَ الدمِ، وسمعها الوزير قال له: اكتب بهذا؛ فدافعه أبو عمرو، فألزمه حامد، فكتب بإباحة دمه، وكتب بعده من حضر المجلس.

ولّما سمع الحلاّج ذلك قال: ما يحلّ لكم دمي واعتقادي الإسلام ومذهبي السُّنّة، ولي فيها كتب موجودة، فالله الله في دمي ! وتفرّق الناس.

مؤلفاته ، حبست عائلته، وطورد تلامذته، ومنع التكلم في أفكاره' وبدأ حياة السفر والترحال من مكان إلى آخر فوصل إلى الهند والصين، وتلقّى الكثير من العلوم، ودامت رحلاته خمس سنوات. وفي بغداد ألقى دروسا ،فأصبح له تلاميذ ومريدون، وبسط لهم آراءه الصوفية "فلم يلبث أن صار موضع جدل ونزاع "[1].

بعد قتله بهذه الصورة الدرامية الدامية اخذ التصوف منحى آخر وخفت لغة الشطح ، وأصبح أكثر باطنية وتشعبت مصطلحاته وأصبح أكثر تعقيدا وغموضا لان السلطة الدينية الفقهية برهنت أن لها القوة في الردع ، فأصبح الخوف عاملا محسوبا وإلا سيكون هناك أكثر من حلاج ، فكان للكتمان والسرية دور في تعقيد اللغة الصوفية وترميز الكلام لأنها (اللغة) شاهد الإدانة الذي يحاجج به المتصوفة ، وما يؤكد هذا أن عملية تصفية الحلاج (الجسدي+الفكري) أنهت مذهبه ولم يتجرأ احد أن يتبناها ولم يعد للحلاج سوى (سيرة) أما الحلول والاتحاد فقد صودر نهائيا وهو من أهم الآراء الحلاجية في بناء مذهبه الذي كان في ثلاثة فروع " أولا :الفقه ، يمكن الاستعاضة عن الفرائض الخمس بشعائر أخرى بما في ذلك الحج (إسقاط الوسائط) ، ثانيا : علم الكلام ، تنزيه الله عن حدود الخلق –الطول العرض- ، وجود روح ناطقة غير مخلوقة تتحد مع روح الزاهد المخلوقة –(حلول اللاهوت بالناسوت)- يصبح الولي الدليل الذاتي الحي على الله –هوهو- ومن ثم القول (انا الحق) ثالثا : التصوف ، الاتحاد التام مع الإرادة الإلهية –عين الجمع- عن طريق الشوق والاستسلام للآلم والمعاناة"[2].

(طواسين الحلاج).

اللغةُ الخَاصَّةُ هِيَ الأسَاسُ الفِعليُّ الَّذي شَكلَّتْ عَليْه (الطَّواسِيْنُ) بِنْيَتَهَا الخَاصَّةَ المُسْتَقلَّةَ المُحْكَمَةَ ، حَيْثُ تَبْدُو الجُمَلُ ، فِيْهَا ، فَاقدَةً لأيَّ عِلاقَةٍ تَاريخيَّةٍ سَابقَةٍ عَلَيْهَا سِوَى عِلاقَةِ التَّركيْبِ النَّحويِّ ، الَّتي يَسْتَحِيْلُ اسْتِبعَادَهَا ، هَذَا التَّشديدُ القَويُّ على تَحقيْقِ الوَظيفَةِ الشِّعريَّةِ للنَّصَّ ، بإبْرَازِ خُصُوصِيَّتِهِ الأدَبيَّةِ الذَّاتيَّةِ ،هُوَ مَا يُذكِّرُنَا بِطُمُوحِ الشَّكلانيّنَ في إنْتَاجِ " كَلامٍ يَتَكلَّمُ ، وَلكنَّهُ لا يَقولُ

وكتب الوزير إلى الخليفة يستأذنه في قتله، وأرسل الفتاوى إليه، فأذن في قتله، فسلّمه الوزير إلى صاحب الشّرطة، فضربه ألف سوط فما تأوّه، ثمّ قطع يده، ثم رجله، ثم يده، ثمّ رجله، ثمّ قُتل وأُحرق بالنار، فلمّا صار رماداً أُلقي في دجلة، ونصب الرأس ببغداد، وأُرسل إلى خُراسان لأنّه كان له بها أصحاب، فأقبل بعض أصحابه يقولون: إنّه لم يُقتل، وإنّما أُلقي شبه على دابّة، وإنّه يجيء بعد أربعين يوماً؛ وبعضهم يقول: لقيتُه على حمار بطريق النَّهروان، وإنّه قال لهم: لا تكونوا مثل هؤلاء البقر الذي يظنّون أنّي ضُربت وقُتلتُ."

راجع ابن الأثير :الكامل في التاريخ .ذكر حوادث 309 للهجرة ج3

[1] التصوف المقارن ، ص95 .

[2] مادة الحلاج . دائرة المعارف الإسلامية . ج8.

شَيْئًا ، وَلا يَقُومُ بِغَيرِ الكَلامِ ، كَلامٍ فَارِغٍ ، وَلكنَّهُ ليْسَ أبَدًا كَلامَ الفَرَاغِ ؛ إنَّهُ لا يُبِيْنُ وَإنَّمَا يُشِيْرُ ، وَهَكَذَا بِوَاسِطَةِ هَذَا الكَلامِ نَفْسِهِ ، يَنْكَشِفُ المَجْهُولُ ، وَيَبْقَى مَجْهُولاً ."[1] .

هَكَذا بَدَا الخِطَابُ خَالِصًا لِذَاتِهِ ، مُتَجَرِّدًا مِنْ أيَّ حَرَكَةٍ خارجيَّةٍ ، وَمُسْتَغرِقًا في حَرَكتِهِ المُسْتَقلَّةِ ، وَإيقَاعَاتِهِ الطِّلَّسَمِيَّةِ السَّحريَّةِ :

" خروجه مَعْكُوسٌ في اسْتِقرَارِ تَأرِيْسِهِ ، مُشْتَعلاً بنَارِ تَعْرِيْسِهِ، وَنُورِ تَرْوِيْسِهِ . مِيْرَاضُهُ مَخِيْلُ رَمِيْض،مِقْيَاضُهُ مَعِيْلُ وَمِيْض، شَرَاهِمُهُ بَرْهَمِيَّةٌ، صَوَارِمُهُ مُخَيليَّة، عَمَايَاهُ بَطْهَمِيَّة. هَاهِ ! يَا أخي لوْ فهِمْتَ لترَضَّمتَ الرَّضمَ رَضْمًا ، وَتَوَهَّمتَ الوَهْمَ حَتْمًا ، وَرَجِعْتَ غَمًّا وَفنيْتَ هَمًّا."[2] لَقَدْ اسْتَغْرَقَ الحَلاَّجُ في تشيئِ اللغَةِ ، وَالتَّركيْزِ على أبْعَادِهَا الصَّوتيَّةِ وَالفِيزيَائيَّةِ ؛ لِتَجْسِيدِ أفُقٍ هَادِرٍ وَعَصِيٍّ مَعًا؛ مُكْتَنِزٍ بِالأسْرَارِ، وَنَزَّاعٍ لِلإشَارَاتِ البَرْقيَّةِ، مِنْ خِلالِ نَسيْجٍ لُغَويٍّ مَهْجورٍ وَحُوْشِيٍّ . وَقَدْ جَسَّدَتْ تَجْربَةُ الحَلاَّجِ الهَادرَةِ ، وَضْعِيَّةَ الذَّاتِ المُفَارقَةِ لِلْمَعرفَةِ السَّائدَةِ وَطُرُقِهَا المُعَبَّدَةِ ، الذَّاتِ المُجَاهِدَةِ لإيجَادِ صِيْغَةٍ فَرديَّةٍ ، شَدِيدَةِ الخُصُوصِيَّةِ وَالانْفِصَالِ ، صِيْغَةٍ تَتَخَطَّي الآنِيَّ إلى مَا وَرَاءَهُ ، وَمَا وَرَاءَهُ إلى مَا وَرَاءَهُ ؛ حَيْثُ الأزَلُ الأبَدِيُّ الكَامِلُ ، في تَكثيْفٍ شِعْريٍّ دَقيْقٍ وَنَزَّافٍ . وَلَمْ يَكتَفِ الحَلاَّجُ بِاللغَةِ ؛ لِتَحْقيْقِ تَأثيْرِهِ الطِّلَّسِميِّ السِّحْريِّ ، وَإنَّمَا ضَمَّ إلى عُنْصرِاللغَةِ مَادَةً أخْرَى لِلتَّعبيْرِ؛ هِيَ الرُّسُومُ الرَّمْزيَّةُ ؛ لِتَتَجَاوَرَ لُغَةُ الحُروفِ وَلُغَةُ الخُطُوطِ ، في تَشْكِيْلِ فَضَاءَاتِ النَّصِّ . فَيَسْتَهِلُّ – على سَبيْلِ المِثَالِ- : طَاسِين التَّنزِيهِ ، هَكَذَا :

الأولُ مَفعُولاتُهُ ، وَالثَّانِي مَرْسُومَاتُهُ ، وَالدَّائرَةُ الكَوْنَيْنِ .

وَالنُّقَطُ مَعْنَى التَّوحِيْدِ ، وَإنْ انفَصَلَ عَنْ الدَّائرَةِ .

هَذِهِ الدَّائرَةُ الثَّانيَةُ مِنْ جُمْلَةِ الجُمَلِ على أقَاويْلِ أهْلِ المِلَلِ وَالمُهَلِ وَالمُقَلِ وَالسَّيَلِ .

فَالأوْلَى ظَاهِرَةٌ ، وَالثَّانيَةُ بَاطِنَةُ ، وَالثَّالثَةُ إشَارَةٌ .

هَذِهِ كُلُّهَا مَكْنُونَةٌ مَكْنُوسَةٌ ، مَرْجُوزَةٌ مَطْرُوزَةٌ ، مَشْمُوزَةٌ مَرْكُوزَةٌ ، مَغْرُوزَةٌ مَبْهُورَةٌ ، في ضَمَائرِ الضَّمَائِرِ ، في الدَّائِرِ وَالحَائِرِ ، وَالغَائِرِ وَالنَّائِرِ وَالمَائِرِ[3].

لَمْ تَعُدْ الإشَارَاتُ تكْفِي ، وَصَارَتْ اللغةُ حِجَابًا لا طَرِيْقًا ، وَمَا عَادَتْ العِبَارَةُ تَتَّسعُ ، وَكَانَتْ الرُّوحُ - المُنْفَرِدَةُ في المَنْفى المُلْتَهِبِ - قَدْ اكْتَظَتْ بِالاكْتِمَالِ ، حِيْنَمَا شَرَعَ يَصْرُخُ- في شَوَارِعِ بَغْدَادَ -:" أنَا الحَقُّ " ، وَكَانَتْ الرُّوحُ قَدْ احْتَشَدَتْ وَهَيْمَنَتْ [وَتَلاشَى حُضُورُ الجَسَدِ]، حِيْنَمَا كَانَ يُجْلَدُ ، وَحِيْنَمَا أُخْرِجَ

[1] تُودُورُوف - نقدُ النَّقد - ت : سَامي سوَيْدَان - مركز الإنمَاء القَومِيّ - بيروت – الطَّبعة الأولى- 1986- ص : 60

[2] الحَلاَّج - الدِّيوان ، يلِيْهِ كِتَابُ الطَّواسِيْن - تَحْقيْق وَتَصْحيْح (الطَّواسِيْن) بُولس بُويا اليَسُوعِيّ - منشورَات الجَمَل - كُولونيَا ، ألمانيا - 1997- ص : 139

[3] المصدر السَّابق، ص 143.

لِلْقَتلِ؛ يَتَبَخْتَرُ فِي قَيْدِهِ وَيُرَدِّدُ: " حَسْبُ الوَاجِدِ إفْرَادُ الوَاحِدِ لَهُ "[1] ، وَكَانَتْ الرُّوحُ المُبْدِعَةُ قَدْ وَصَلَتْ إلى حَقيقَةِ البَدْءِ ، حِيْنَمَا سُئِلَ عَن التَّصوُّفِ ، وَهُوَ مَصْلُوبٌ ، فَقَالَ لِلسَّائِلِ :" أهْوَنُهُ مَا تَرَى "[2] ؛ فَتقْطِيْعُ الجِسْمِ ، وَالانْفِصَالُ عَنْهُ ،أدْنَى مَرَاقِي الذَّاتِ المُبْدعَةِ إلى فَضَاءَاتِ اللانِهَائِيَّةِ ، وَانْتِهَاءُ الحَقيقَةِ إيْذَانٌ بِابْتِدَاءِ الحَقيقَةِ ، لَقَدْ كَانَ شُعُورُهُ بِمَا وَرَاءَ اللغَةِ ، وَمَا وَرَاءَ المَادَّةِ ، وَمَا وَرَاءَ الوُجُودِ ، حَادًّا ، وَمُتَجَاوِزًا شُعُورَهُ بِجَسَدِهِ ؛ بَلْ كَانَ شُهُودُهُ الكَامِلِ لِلَمَا وَرَاءِ لا لِلْمُتَعَيَّنِ ، كَانَ المُتَعَيَّنُ بَابًا إلى مَا وَرَائِهِ : " النُّقطَةُ أصْلُ كُلِّ خَطَّ ، وَالخَطُّ كُلُّهُ نُقَطٌ مُجْتَمِعَةٌ ، فَلا غِنَى(لِلْخَطِّ) عَنْ النُّقطَةِ ، وَلا النُّقطَةِ عَنْ الخَطِّ ، وُكُلُّ خَطٍّ ، مُسْتَقِيْمٍ أوْ مُنْحَرِفٍ فَهُوَ مُتَحَرِّكٌ عَنْ النُّقطَةِ بعْينِهَا ،وَكُلُّ مَا يَقعُ عَليْه بَصَرُ أحَدٍ فَهُوَ نُقْطةٌ بَيْنَ نُقْطَتيْنِ ."[3] .

الطواسين هي الوثيقة الأكثر أهمية من الوثائق الحلاجية التي وصلتنا4، وهي كراس قليل الصفحات معقدة في محتواه ، كتب في فترات تاريخية متقطعة وامتدت أيدي الناقلين إليه ، وكان آخر ما كتبه الحلاج في حياته هو (طس الأزل والالتباس في صحة الدعاوي بعكس المعاني) حين كان في السجن فسلمه لتلميذه النجيب (ابن عطاء الآدمي) الذي قتل قبل شيخه لدفاعه المشهود عنه .

والطواسين مجموعة من المفاهيم والعقائد الصوفية الخاصة بالحلاج ، وضع فيها جملة آراءه وتصحيحاته واعتقاده بشكل تعبيري ملفت للنظر ، حيث انه لا يدرج ضمن الواردات الإلهية أو التلقي العرفاني ، بقدر ما هو تكوين منظم لأفكاره ، ومن المرجح انه كان يتحدث بمادة الطواسين قبل تدوينها أمام المريدين والعامة ، ثم حول المقال الى نصوص مكتوبة ابان حياته في الفترة الأخيرة .

ويحتوي الكتاب على احد عشر نصا يبدأ بـ 1- طس السراج 2- الفهم 3- الصفاء 4- الدائرة 5- النقطة 6- الأزل والالتباس 7- المشيئة 8- التوحيد 9- الأسرار في التوحيد 10- التنزيه 11- بستان المعرفة (الذي لم يعتبره الحلاج طس) ولم يصل إلينا طس التنزيه إلا أن ماسنيون نقل لنا ترجمة فارسية له ، قامت مصر بترجمته في إحدى طبعات الطواسين القديمة ، إضافة لذلك يحتوي الكتاب على رسوم غريبة منها تجريدية جدا ومنها كالطلاسم وعددها احد عشر رسما وزعها في ستة طواسين ، وفي الكتاب أربعة محاور هي :

أ- النظرية الصوفية : يعد الكتاب بشكل عام (نظرية صوفية) أما على وجه الخصوص فان الحلاج وضع أسسا لنظريته في المقامات (43 مقاما) ، أولها الأدب وآخرها مقام البداية ، وهذا ما لا نجده في مؤلفات وأفكار متصوفة عصره ، حيث أن النظرية الصوفية تعتبر (النهاية=الوصول) أخر

---

[1] الطَّبقَات الكُبْرَى ، لِلإمَام عبد الوَهاب الشَّعرَانِيّ . الجزء الأوَّل . المكتبَة التَّوفِيقيَّة . د.ت . ص : 186

[2] الطَّبقَاتُ الكُبْرَى . سَابق . ص : 185، أخْبَارُ الحَلاَّج ، لِمَاسِينون وب كِرَاوس . مطبعة القلم . باريس .1936. ص : 36

[3] أخْبَارُ الحَلاَّج . سابق . ص : 16

[4] أورد محمد غلاب في كتابة التصوف المقارن مجموعة من أثار الحلاج الموجودة غير الطواسين .

المقامات حيث الوصول إلى الحضرة الإلهية أو عين الجمع/الفناء، إلا أن الحلاج اعتبر النهاية هي البداية لأنها أعلى مرتبة في الطريق فيكون بينها وبين عين الجمع زمن قصير وفيها يصبح الصوفي في (اللانهاية) أو الاتحاد الكلي بين المخلوق والخالق، وقد صاغ الحلاج فكرته هذه في طس الصفاء .

ب- التوحيد والتنزيه : وضع الحلاج معضلة المعرفة الإنسانية وعجزها في إدراك التوحيد والتنزيه الحقيقي (عجز العقل البشري) وأحيانا نشعر بمطالعتنا للطواسين أننا بحالة عجز تام لمعرفة أي شيء على حقيقته فالحيرة هي مشكلة التصوف كما نجدها عند النفري إلا أن الحلاج رسم لنا صورة أكثر وضوحا عن حقيقة الحيرة (طس: التوحيد ، الأسرار في التوحيد ، بستان المعرفة) .

ت- معضلة الأمر والمشيئة : وهو أهم محور في الطواسين ، فقد نلمح الحلول أو الاتحاد أو وحدة الوجود ووحدة الشهود سطحيا ، أما الأمر والمشيئة فانه اخطر ما اقره الحلاج في الكتاب وقد يكون السجن السبب الذي دفعه لابتكار هذه الفكرة (المعضلة) حيث أننا نجدها واضحة في طس الأزل والالتباس ردا على أفكار الشلمغاني المتطرف الذي كان احد ألد خصوم الحلاج ، فما كان من الحلاج إلا أن يرد من خلف القضبان على خصمه معلنا (لا أضداد في العالم !؟) مسيقاً أمر السجود ورفضه من قبل إبليس ثم مدافعا عنه وعن فرعون وهذا شيء لم يعهد من قبل أبدا (طس: الأزل والالتباس ، المشيئة) .

ث- معرفة الحقيقة : وهي النقطة التي تربط أفكار النصوص مع بعضها والتي بدونها لا يصل المرء إلى معرفة الإشارات الحلاجية ، فقد بين عوائق الفهم ومراتب الفهم بالقياس الى مراتب الحقيقة ولا غرابة أن نجد الحلاج يتطرف في رؤيته لهذه المسألة فيقحمنا بما هو أعقد (حقيقة الحقيقة ، حقيقة الحقائق ، حق الحقيقة ....الخ) (طس : الفهم ، الدائرة ، النقطة) مستعينا بالرسوم هنا وهناك فأصبح الدخول إلى معرفة أفكار الحلاج والحقيقة التي يريد ، معضلة بحد ذاتها .

لمن كتب الحلاج طواسينه ؟ في طيات النصوص نجد ثلاثة أشكال للإرسال .

الشكل الأول : لغة وجهت للعامة ، قابلة للفهم المباشر ولا تحتاج إلى إطار مرجعي تأويلي لفهمها ، تتسم بالأسلوب التعبيري القريب للعواطف هذا الشكل في الإرسال كتب بسياق:

الشكل الثاني : لغة وجهت لتلامذته ومريديه (ولمتصوفة بغداد أيضا) وهي غير مباشرة، قابلة للفهم من خلال التأويل ، أي بعد إرجاعها إلى المعنى المتضمن في الإشارة والعبارة الصوفية.

وهذا الشكل يضم مصطلحات وجمل تحتاج إلى شرح لكي يتكامل المعنى مع فضاء النص وهذا الشكل من الإرسال كتب بسياق إشارة – عبارة

ونظن ان الحلاج كان يشرح نكات هذا النوع من الإرسال لمريده مثلما فعل بتأويل بعض الآيات القرآنية في الطواسين.

الشكل الثالث : وهو إرسال متفرد متميز حيث اللغة غير مفهومة وبأسلوب لم يعرف من قبل عند المتصوفة في ذلك العصر ، فهو ملغز غير قابل للفهم ولا للتأويل ، ما يعني انه كتب هذه الطواسين متحديا متصوفة بغداد الرافضين أفكاره ، وأما كتبه منه –إليه ونرجح الاحتمال الأول .

لم تصلنا معلومة تاريخية حول إن كان الحلاج قد شرح شيئا من هذه اللغة لتلامذته ولا توجد إشارة فيما اذا كان المتصوفة السابقين للحلاج قد استخدموا هذا الأسلوب ،وقد اخطأ .د. علي صافي حسين بقوله :أن الدسوقي هو أول من استخدم هذا اللون في رسالتين له مستخدما اللفظ المعجم "الذي لا مدلول له في اي من اللغات العربية ، التركية ، الفارسية ، وحتى السريانية "1وإبراهيم الدسوقي ولد في 633هـ ومات في 676هـ وبين موت الحلاج ومولد الدسوقي أكثر من ثلاثة قرون .

تعتبر الجملة الصوفية من هذا النوع ممتنعة التأويل ، لأنها تتكون من إشارتين تحيل إلى عبارة (=الجملة الصوفية) التي تكون المعنى ، والإشارة مصطلح صوفي يعني "ما يخفى عن المتكلم كشفه بالعبارة "2؛ أي بالعبارة الصريحة وكما عبر عنها الحلاج بدقة حين قال (من لم يقف على إشارتنا لم ترشده عبارتنا) وقال الروذباري " علمنا هذا إشارة فان كان عبارة خفي"3والإشارة في الطواسين = المفهوم الذي اختزل لغويا ، وفي الشكل الثالث لا نستطيع الوصول إلى فهم آلية الإشارة ولا اشتقاقها فبغض النظر عن اللفظ المعجم هناك لفظ عربي أيضا غير مفهوم لأنه كتب من خلال إشارتين تحتاج كل إشارة إلى تأويل مستقل ثم الربط بينهما للوصول الى العبارة = الجملة الصوفية التي تكون المعنى ، ونمثل هذا الشكل من الإرسال بهذا التوضيح :إشارة – إشارة . مثل قوله :-كأنها كأنها كأنها كأنه كأنها . لا نعرف ماذا قصد الحلاج من كأنها ولا نعرف ماذا قصد من كأنه وليس هناك قرينة في نصه على كأنها وكأنه. تشتت المعنى. عجز التأويل. يبقى النص الحلاجي كما هو ..كأنها كأنها كأنها كأنه كأنها

ومثال ما ورد بالطواسين باللفظ المعجم :

قال الحلاج : مراضه محيل ممصمص ، مغابصه فعيل رميص

شراهمه برهمية ، ضواريه مخيلية ، عماياه فطهمية 4.

فهذا النموذج لا يمكن تأويله لا بذاته ولا بإرجاعه الى مادة النص ، لأنه خليط من ألفاظ لا كنه لها عندنا، وتأويلها شيء محال ، حتى ما ورد فيها باللفظ العربي ، وإن محاولة تأويله يعد (تأسيس معنى مسبق) لان تأويل ما لا يؤول هو عملية (احتيال) سلبية للبرهنة على معنى مسبق لم يكن التأويل سوى تأطير شرعي لهذا المعنى وهذا اخطر ما في التأويل لأنه خروج عن قوانينه ، فالتأويل يجب أن ينطلق من نقطة حيادية تستوعب المعنى مهما كان اعتباره ضد النص او مع النص وهو ما ذكرناه

---

[1] علي صافي حسين : الأدب الصوفي في مصر –دار المعارف 1964 ص333 .

[2] حسن الشرقاوي : معجم ألفاظ الصوفية ، مؤسسة مختار للنشر –مصر 1987 مادة إشارة .

[3] المرجع أعلاه مادة الإشارة .

[4] الحلاج، الطواسين تحقيق ماسينيون ، بغداد اوفسيت مكتبة المثنى ص54 .

أعلاه بـ(التحييد) فيجب تصنيف النص إلى ما يؤول وما لا يؤول تاركين الأخير ضمن فضاء النص باعتباره بلا دلالة (قرينة صارفة) أو معنى كونه لا يقدم معنى بذاته ولا بغيره .

هذه الأشكال الثلاثة من(الإرسال) تنطبق على النصوص الصوفية عامة لأنها إما أن تكون مفهومة لا تحتاج الرجوع الى معاني المصطلحات ، نجد هذه اللغة في مؤلفات (الكيلاني ، المكي ، الغزالي ، النقشبندي ...) وأما أن تكون بحاجة لفك معاني المصطلحات كما نجدها عند (الحلاج ، النفري ، ابن عربي ، ابن سبعين ...) ويأتي الشكل الثالث غير قابل للفهم ، ولا للتأويل او ليس له معنى وقد لمس كثير من المتصوفة بعد الحلاج هذه اللغة ولكنه لم يكن سائداً في التصوف لما فيه من مآخذ أخطرها اعتباره من ضمن السحر والأقسام السفلية ...الخ أو خروجا عن اللغة القرآنية الدينية التي جاءت باللفظ العربي القويم ، فيعتبر هذا الشكل بلا إسناد قرآني أو سني (السنة المحمدية) .

3- ابن عربي:

وُلد في الأندلس في مدينة مُرسية على ضفاف البحر الأبيض المتوسط، من نسل الصحابي "الجليل" عدي بن حاتم. فهو محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الحاتمي الطائي ليلة الاثنين 17 رمضان سنة 560 هـ – 1156 م. وقد كان لعائلته حظ وافر من العلم والتقوى والورع، إضافة إلى القرب من البلاط، وما يعنيه ذلك من وجاهة ورفعة، فأبو محمد تقلَّد مناصب مهمة خاصة عند الأمير مردنيش، ثم سلطان الموحدين أبي يعقوب يوسف بن عبد المومن، واستمر كذلك حتى عصر أمير المومنين الثالث أبي يوسف يعقوب المنصور، كل هذا كان له أثر في نشأة ابن عربي، أكسبه عزةَ نفس، فهو كريم أصلا ومنشأ، كما جعلته هذه المكانة ينغمس في ملذات الحياة المادية، يلهو مع أصحابه، ويعبث معهم، وينكب عن جادة الطريق ردحا من الزمان، إلى أن توصل إلى نتيجة عبَّر عنها بقوله: "هيهات والله ما كانت طريق الله هكذا"[1].

مُحْيِي الدِّين بن عربيّ (560 . 638 هـ)، مُتَصَوِّفٌ ، مِنْ أئِمَّةِ المُتَكلِّمِيْن في كُلِّ عِلْمٍ ، في مِصْرَ أنْكَرَ عَلَيْهِ البَعْضُ شَطَحَاتٍ صَدَرَتْ عَنْهُ ، فَسَعَوا إلى إرَاقَةِ دَمِهِ ، وَحُبِسَ ، ثُمَّ خَرَجَ نَاجِيًا ، بِمُسَاعَدَةِ عَليِّ بنِ فَتْحٍ اليحْيَائِيّ ، ثُمَّ زَارَ الحِجَازَ ، وَاسْتَقَرَّ في دِمَشْقَ حَتَّى وَفَاتِهِ وَابْنُ عَرَبِيّ . كَمَا يَقولُ الذَّهَبِيُّ . : قُدوَةُ القَائِلِيْنَ بِوحْدَةِ الوجُودِ ، لَهُ نَحْو أرْبَعمِائَةِ كِتَابٍ وَرِسَالَةٍ ؛ مِنْهَا : الفُتُوحَاتُ المَكِّيَّةُ . فُصُوصُ الحِكَم . عَنْقَاءُ مَغْرب ، في التَّصوُّفِ . مُحَاضَرَةُ الأبْرَارِ وَمُسَامَرَةُ الأخْيَارِ. كُنْهُ مَا لابُدَّ لِلْمُرِيْدِ مِنْهُ . مَوَاقِعُ النُّجومِ وَمَطَالِعُ أهِلَّةِ الأسْرَارِ وَالعُلُوم . شَجَرَةُ الكَوْنِ . دِيْوَانُ: فَتْح الذَّخَائرِ وَالأعْلاقِ . شَرْحُ: تُرْجُمَان الأشْوَاق . دِيْوَان شِعْرٍ في التَّصوُّف.

[1] شمس المغرب (سيرة الشيخ الأكبر محي الدين ابن العربي ومذهبه)، محمد علي حاج يوسف، فصلت للدراسات والترجمة والنشر، ط1،2006،ص66.

تاب ابن عربي وأناب، و من بين الأسباب التي تعين على التوبة، حسب ما تقرر في الشريعة، تغييرُ موضع المعصية، يلجأ ابن عربي إلى هجرة الموضع الذي غفل فيه عن طاعة الله والتقرب إليه فسافر صوب المشرق، رحلة دون عودة، هما رحلتان في الحقيقة: رحلة مادية نحو المشرق مهبط الوحي ومبعث الرسل، ورحلة روحية نحو العرفان والحقيقة. كان لهذه الرحلة الدور الأساس في تكوين شخصية ابن عربي الصوفية، فكانت ثمرتها فتوحاته المكية وفصوص حكمه وديوان شعره البديع ترجمان الأشواق.

هذا ما وقع لشخصيتين مؤثرتين في الثقافة العربية الإسلامية، أبو حامد الغزالي في عز قوته وجبروته المعرفي، يضع كل ذلك، وينظر إلى نفسه فيجدها دون شيء يذكر، خاليةَ الوفاض، تائهة في لُجَجِ الضياع، فكان كتابه "المنقذ من الضلال" سفينته التي عبر بها تلك اللجة وذلك البحر العرمرم، لقد وجد أبو حامد الغزالي منقذه من تيهه في التصوف، يقول: «وانكشفت لي في أثناء الخلوات أمور لا يمكن إحصاؤها واستقصاؤها، والقدر الذي أذكره ليُنتفع به أني علمت يقينا أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى، خاصة وأن سيرتهم أحسن السير، وطريقهم أصوب الطرق، وأخلاقهم أزكى الأخلاق."[1].

وتجربة ابن عربي، من الجاهلية – حسب تعبيره – إلى ختم الولاية حسب تعبير نصر حامد أبي زيد، فقد بدأت إرهاصاتها منذ الطفولة وسِنِيّ شبابه الأولى، وقد عبر ابن عربي عن ذلك في مجموعة من النصوص المبثوثة في ثنايا كتبه، يقول ابن عربي: «مرضت فغُشي علي في مرضي، بحيث إني كنت معدودا في الموتى، فرأيت قوما كريهي المنظر، يريدون أذيتي، ورأيت شخصا جميلا طيب الرائحة شديدا يدافعهم عني حتى قهرهم، فقلت له من أنت؟ فقال أنا سورة يس أدفع عنك، فأفقت من غشيتي تلك وإذا بأبي رحمه الله عند رأسي يبكي، وهو يقرأ يس، وقد ختمها، فأخبرته بما شهدته، فلما كان بعد ذلك بمدة رويت في الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال اقرؤوا على موتاكم يس"[2].

كثيرة هي القصص التي أوردها ابن عربي في مختلف كتاباته، يحاول أن يوضح فيها للقارئ أنه ليس حاشية في باب التصوف، وإنه قد وصل إلى ما لم يصل إليه أحد، ربما كان هذا سببا في تشنيع العلماء عليه، فالنفس بطبيعتها لا تقبل من يفاخر أمامها، خاصة إن كان التفاخر من هذا القبيل: معرفة الله والتقرب منه والولاية ومشاهدة الكرامات وتحقق النبوءات. يحدثنا ابن عربي عن نفسه فيقول "رأيت ليلة أني نكحت نجوم السماء كلها فما بقي منها نجم إلا نكحته بلذة عظيمة روحانية، ثُمَّ لمَّا أكملت نكاح النجوم أُعطيت الحروف فنكحتها، وعَرَضْتُ رؤياي هذه على مَن عَرَضَها على رجل عارف بالرؤيا بصير بها، وقلت للذي عرضتها عليه: لا تذكرني، فلما ذكر له الرؤيا استعظمها وقال: هذا هو البحر العميق الذي لا يُدْرَكُ قعره، صاحب هذه الرؤيا يفتح له من العلوم العلوية وعلوم الأسرار

---

[1] المنقذ من الضلال، أبو حامد الغزالي، تحقيق جميل صليبا و كامل عياد، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت، ط1967،7، ص106.

[2] نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2002، ص 36.

وخواص الكواكب ما لا يكون فيه أحد من أهل زمانه، ثم سكت ساعة وقال: إن كان صاحب هذه الرؤيا في هذه المدينة فهو ذلك الشاب الأندلسي الذي وصل إليها"[1].

اختلف الناس في ابن عربي بين نابذ له منقص من مكانته، متهم إياه بالزندقة والهرطقة والتضليل، وبين معتقد بولايته، فهو قطب الأقطاب، وتد الأوتاد، الواصل في درجات المعرفة بالله المنتهى؛ وبين المنزلتين نجد من توفق في خلق شخصية لابن عربي، لا هي بالكاملة كمال الأنبياء والمرسلين، ولا هي بالناقصة العوجاء المنحرفة عن ملة الإسلام والمسلمين. إن التجني على ابن عربي بين المدح الغالي والذم المدقع مرده إلى سوء فهم وقلة علم، «فنحن قوم يحرم النظر في كتبنا"[2]يقول ابن عربي على لسان طائفته، متبرئا من سوء الفهم المؤدي إلى غلو وإفراط أو إلى ظلم وتجنٍّ، فالصوفية تواضعوا على مصطلحات لها ظاهر وباطن، ومنطوق ومفهوم، فللعامة في التصوف الظاهر والمنطوق، وللعارف الباطن والمفهوم، وفي ذلك يقول السيوطي: «والقول الفصل عندي في ابن عربي طريقة لا يرضاها فرقتا أهل العصر ممن يعتقده ولا ممن ينكر عليه، وهي اعتقاد ولايته، ويحرم النظر في كتبه. وذلك أن الصوفية تواطؤوا على ألفاظ اصطلحوا عليها وأرادوا بها معان غير المعاني المتعارف عليها عند الفقهاء"[3]، هكذا ينظر عالم كالسيوطي وهو من أئمة مدرسة النقل وفقهائها إلى ابن عربي.

والحب عند ابن عربي حب مَشَاعٌ، لا يحده حد، ولا يقطعه شك، حب يشمل جميع الخلائق على اختلاف دياناتهم ومذاهبهم، حتى الوثنيون بهمجيتهم وتنكبهم عن الفطرة لهم حظ ونصيب منه، رسخ ابن عربي فلسفته في الحب، فضلا عن مقولاته العرفانية، في ثنايا شعره، والشعر أرسخ وأبلغ في تبليغ المراد وفي ترسيخه في ذهن المتلقي، فهو «إضافة إلى الحث والتحريض والإقناع والحجاج، يسعى كذلك إلى تغيير أفكار المتلقي ومعتقداته، والى تغيير موقفه وسلوكه"[4] من هذا المنطلق، توسل الشيخ الأكبر بالشعر لنشر نظرته للحب، فقلبه صار قابلا لكل صورة، فهو وثني، يهودي، مثلث، موحد.

وعِند مُحيي الدِّين بنِ عَربِيّ تَتَعَدَّد تَجَليَّاتُ النَّثرِ الصُّوفِيّ الشِّعريّ ؛ فَتَجْرِبَتُهُ في الإبْدَاعِ النَّثريّ ، مُتَعدِّدَةُ المَلامحِ ، زَاخِمَةُ التَّجليّاتِ ، كَثِيفَةُ الدَّلالاتِ ، غَرِيْزَةُ التَّحوُّلاتِ ، وَمِنْ نَاحيَةِ الكَمّ هُوَ الأغْزَرُ إنْتَاجًا ، بِالإضَافَةِ إلى أنَّهُ صَاحبُ أكْبَرِ نَظريَّةٍ في التَّصوُّفِ الإسْلامِيّ ، وَمِنْ أهَمّ المَلامِحِ الَّتي بَرَزَتْ في إبْدَاعَاتِهِ النَّثريَّةِ : شُيُوعُ التَّجَسُّدِ اللغَويّ المَاديّ لِلنَّصّ عَبْرَ أبْعَادِهِ الفِيْزِيقيَّةِ وَالإيقاعيَّةِ ؛ الَّتي تَتَوَالَى إشَارَاتُهَا وَتَتَنَوَّعُ أسَاليْبُهَا ، في جُمَلٍ مُكثَّفةٍ ، مَجْلُوةِ الإيقَاعِ .

"لَيْتَ اللَّهَ أوْقفَنِي عَلى مَا جَنيْتُهُ ، وَلَوَّحَ لي بالذَّنبِ الَّذي ارْتَكبْتُهُ وَأتيْتُهُ، فأسْتَقْبلُ المَتَابَ على التَّعيين ، وَأنْتقلُ مِنْ سِجّين إلى عَلّيين ، تَرَادفَ عَليَّ هيمَان ، إذْ كِتابُهُمَا مَرْقومَان، كَيْفَ يقعُ التَّميزُ بَيْنَ

[1]كتاب الباء، محيي الدين ابن عربي، مكتبة القاهرة،ط1 ،1954، ص11.

[2]تنبيه الغبي بتبرئة ابن عربي، جلال الدين السيوطي، بدون طبعة، بدون تاريخ، ص2..

[3]المرجع نفسه، ص2.

[4]الخطاب والحجاج، أبو بكر العزاوي، مؤسسة الرحاب الحديثة للطباعة والنشر، ط1،2010، ص37

الكِتَابيْنِ ، وَنَقِفُ عَلى حَقيْقَةِ المِثالَيْنِ ، ارْفَعْ الهِمَّةَ في خَديْمكِ أيُّهَا الخَديْمُ الجِحْجَاح ، فَقَدْ سَوَّيتُ قَوَادَمَ الجنَاح ، وَأخَذْتُ في المَيْلِ وَالإجْنَاح ، وَتَخَلَّصْتُ مِنْ رقِّ الإمْسَاءِ وَالإصْبَاح ، وَبَعَثْتُ نَحْوَكَ طِرْسًا مَلأتُهُ سَوَادًا ، وَجَعَلْتهُ لِلتَّعريْفِ بمَقامِكَ العَليِّ مِهَادًا."[1]

إنَّه، هُنَا ، يَسْتَنْفِدُ كَافةَ الخِبرَاتِ الَّتي ارْتَادَتْهَا تَجْربَةُ الإبْدَاعِ الشِّعريِّ ، في النَّثْر الصُّوفِيِّ الشِّعريِّ مِنْ قَبْلِهِ ، وَيَصْهَرُهَا في أتُونِ تَجْربَتِهِ الخَاصَّةِ، وَيَحْمِلُهَا في نَبْرَتِهِ البَاطنيَّةِ العَميْقَةِ ، وَاسْتِخْدَامه السّجْعَ يَنْتَمِي إلى اسْتِخْدَامِ المُتَصوِّفَةِ إيَّاهُ ؛ كَطَاقَةٍ إيقَاعيَّةٍ تُطوِّعُهَا تَجْربتُهُ وَتَجْعلُهَا وَسِيْلةً لِتَشْكيْلِ مُنَاخِ الحَالَةِ الرُّوحِيَّةُ لُغَويًّا ، في صُورَةِ مُعَادَلاتٍ لُغَويَّةٍ مُكثَّفةٍ وَفيَّاضَةٍ ، تُحِيْلُ إلى التَّتابُعِ الزَّمَنِيِّ الخَاصِّ بِالتَّجْربَةِ ، وَبِالتَّالي إلى الإقَامَةِ في حُدودِ النَّصِّ، الَّذي يُشِعُّ ولا يَخْضَعُ إلاَّ لِنِظَامِهِ الخَاصِّ . وَقَدْ اسْتَثْمَرَ مُحيي الدِّين بن عَربِيّ كَافةِ الإمكانَات الَّتي عَرِفَهَا النَّصُّ الصُّوفيُّ ، مِنْ قَبْلِهِ ، وَأضَافَ إلَيْهَا ، مُعَبِّرًا عَنْ شَتَّى أطْوَارِ التَّجربَةِ الصُّوفيَّةِ ، وَبِمُخْتَلِفِ طَرَائِقِهَا التَّعبيريَّةِ ، وَمِنْ تِلْكَ الإمْكانَاتِ الَّتي تَوَفَّرَتْ في إبْدَاعِهِ النَّثْرِ شِعريِّ ، شيوعُ التَّراكِيْبِ الصُّوفيَّةِ المُمَيَّزَةِ لِلْكِتَابَةِ الصُّوفيَّةِ ، كَمَا نَجِدُ في قَوْلِهِ : " إنَّكَ أنْتَ الرَّقيمُ ، وَإنَّكَ الصِّرَاطُ المُسْتَقِيْمُ ، وَأنْتَ السَّالكُ وَإليْكَ تَسْلُكُ"[2] .

كَذَلكَ اسْتَحْدَثَ طَريقَةً لِلتَّعامُلِ مَعَ النَّصِّ القُرآنِيِّ، دَعَاهَا بـ(التِّلاوةِ الإلهِيَّةِ) ، وَتَتَمُّ بِأنْ يَأتِي بِالسُّورَةِ القُرآنيَّةِ ، وَيُقَسِّمُهَا إلى آيَاتٍ ، وَبَيْنَ هَذِهِ الآيَاتِ يَضَعُ جُمَلَهُ ؛ الَّتي تَحْتَذِي إيْقاعَ الآي نَفْسَهُ ، في خِطَابٍ مُتَجَانِسِ الأدَاءِ ، وَمِنْهُ :

" وَالنَّجمِ إذَا هَوَى ، في قلبٍ تَعَرَّى عَنْ الهَوَى ، مَا ضَلَّ صَاحبُكُمْ وَمَا غَوَى ، وَلكِنَّهُ شَرِبَ فارْتَوَى ، وَمَا يَنْطِقُ عَنْ الهوَى ؛ لِخُرُوجِهِ مِنْ كُرَةِ الهَوَى ، إنْ هُوَ إلاَّ وَحْي يُوْحَى ، أنْزَلَنَاهُ عَليْهِ بلا وَاسِطَةٍ كَشْفًا وَتَلْويْحًا ، فَكَانَ بِهِ عِنْدَ نُزولِ الوَاسِطةِ في عَالَمِ الألفَاظِ عَجُولاً فصيْحا ، عَلَّمَهُ شَديْدُ القُوَى ، بحَضْرَةِ الاسْتوَا ، ذُو مِرَّةٍ فاسْتَوَى ، بمَا أيَّدَهُ مِنَ القُوَى ، وَهُوَ بالأُفُقِ الأعْلَى ، غَايَةَ مَرَاتبِ رُوْحَانيَّاتِ العُلَى ، ثُمَّ دنَا فَتَدَّلى ، عَلى المَقَامِ الأجْلَى ، فَكَانَ قابَ قوسِيْنِ أوْ أدْنَى ، مِنَ المَقَامِ الأسْنَى ، خَلْفَ حِجَابِ العِزَّةِ الأحْمَى ، فَأَوْحَى إلى عَبْدِهِ مَا أوْحَى ، فَمَا أمْسَى عليْهِ يَوْمٌ وَلا أضْحَى ، مَا كَذَبَ الفُؤادُ مَا رَأى ، مِنْ حُسْنِ الرُّؤى ، أفَتُمَا رُونَهُ على مَا يَرَى ، وَهُوَ بحَيْثُ لا يُرَى ، وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أخْرَى ، عِنْدَ الصَّيْحَةِ الكُبْرَى ، عِنْدَ سِدْرَةِ المنْتَهَى ، وَمُسْتَقَرِّ الحُسْنِ وَالبهَا ، عِنْدَهَا جَنَّةُ المأوَي المَحْفُوفَةُ بالبَلْوَى.."[3] .

---

[1] مُحْيي الدِّين بن عَرَبِيّ . كِتَابُ الكُتُب، ضِمْنَ: رَسَائِل ابْنِ العَرَبِيّ . الجُزْء الثَّاني . الهيئة العَامة لِقُصُور الثَّقَافة. 1998. ص 4

[2] كِتَابُ التَّجليَّاتِ ، ضِمْنَ : رَسَائل ابْنِ العَرَبِيّ . الجُزْء الثَّاني . سَابق . ص : 3 .

[3] مُحْيي الدِّين بن عَرَبِيّ . التَّنزيلاتُ المَوْصِليَّة . رَاجَعَهَا وَعَلَّقَ عَلَيْهَا : عبد الرَّحمن حَسَن محمود . مكتبة عَالَم الفِكر. القاهرة . الطَّبعة الأولى . 1986. ص :221 .

وَهَذِهِ الطَّرِيقَةُ تَطْوِيرٌ لِطَرِيْقَتِهِ فِي تَأوِيْلِ القُرآنِ ؛ الَّتِي أوْرَدَهَا فِي : الفُتُوحَاتِ المَكِيَّةِ[1] ،وَإنَّهُ لَيَسْرِدُ لَنَا سَرْدًا عَادِيًا تَرُجُّهُ إشْرَاقاتُ الصُّوفِيَّةِ ، ارْتِجَاجَةً شِعرِيَّةً ، فِي عِدَّةِ مَوَاضِعَ ، وَكَثِيرًا مَا يَحْمِلُ لنَا سَرْدُهُ تَعْبِيرَاتٍ تُضَارِعُ الصُّورَةَ السِّرِيَالِيَّةَ ، تَأثِيرًا ، مِثْل :

" ثُمَّ وَقَفَ وَقالَ لِي : انْظُرْ مَا تَرَكْتَ خلفكَ ، فنَظَرْتُ ، فَرَأيْتُ الطَّرِيْقَ الَّذي مَشَيْتُ كُلَّهُ شَوْكًا يَصِلُ إلى مَعْقدِ الإزَارِ، وَشَوْكًا آخَرَ مُنْبَسِطًا في الأرْضِ ، قالَ : انْظُرْ إلى قدَمَيْكَ ، فنَظَرْتُ إلى قدَمَيَّ فلَمْ أرَ لهُمَا أثَرًا ."[2]

توفي ابن عربي ليلة الجمعة الثاني والعشرين من ربيع الآخر سنة 638هـ، عن عمر يناهز الثامنة والسبعين عاما، تاركا لنا تراثا صوفيا كبيرا، قوبلت كتبه بالقبول من ملايين المسلمين، لكن ذلك لم يمنع ملايين آخرين من تكفيره والتشنيع عليه، قلده ختْمَ الولاية علماء مجتهدون، وكفره آخرون.

4- الأمير عبد القادر:

ارتبطت التجربة الصوفية عند الأمير عبد القادر بظروف فكرية وسياسية حادة عرفها العالم الإسلامي، ونقصد بها القرن التاسع عشر ميلادي الذي عاش فيه الأمير، حيث جسّد لحظته في قلب الحدث، أي الاستعمار الفرنسي للجزائر.

وتحمل التجربة الصوفية خصائص تختلف عن التجربة الفلسفية ولكنها تحمل رهانات فلسفية، ما يمكننا من التطلع عليها ومقاربتها من خلال ما يصدر عن المتصوفة[3]. فالتجربة الخاصة بالصوفي تتميز كمنهج أو كنمط معرفة للوصول إلى حالة مغايرة أسمى، وقد أشار كتاب الرهانات الفلسفية للتصوف إلى مدى المزج بين التصوف في تقليده المرتبط بالقرون الوسطى والعمل الشعري والرومانسية الألمانية[4].

بالنسبة للأمير عبدالقادر الجزائري، فقد بدت عليه إرهاصات التصوف منذ الصغر. يقول عن مرحلة صباه: "كنُتُ مغرما بمطالعة كتب القوم- رضي الله عنهم –(يقصد الصوفية)منذ الصبا، غير سالك طريقهم، فكنت أثناء المطالعة أعثر على كلمات تصدر من سادات القوم وأكابرهم يقف شعري وتنقبض نفسي منها، مع إيماني بكلامهم على مرادهم لأني على يقين من آدابهم الكاملة وأخلاقهم الفاضلة..." وسوف تبرز مرحلة النضج في المجال الصوفي أثناء منفاه وسجنه في فرنسا، ثم تنمو وتتطور عندما يستقر في الشام بدمشق.

---

[1] رَاجْعْ : الفُتُوحَات المَكِّيَّة . السِّفر الثَّاني . الطَّبعة الثَّانية . الهيئة المِصْرِيَّة العَامة لِلْكِتَاب . 1985. ص : 206

[2] رِسَالة رُوْحِ القُدْس . قدَّمَ لَهَا : بَدَوي طه علاَّم . مكتبة عَالَم الفِكر . القَاهرة . ط1. 1989. ص : 93

[3] De Courcelles, D. (dir.), *Les enjeux philosophiques de la mystique* ,*op.cit.*, p. 15.

[4] Ibid., p. 56.

أما كتابه "المواقف" فقد مهّد لمحتوياته العقدية والصوفية في الموقف 231 حيث قال: "كل ما تقوله الطائفة العلية (يقصد الصوفية) له دليل من الكتاب والسنة عرفه من عرفه وجهله من جهله، لأن طريقتهم مؤسسة على الكتاب والسنة، غير أن من علومهم أمورا وجانيات لا يمكن أن يقام عليها دليل ولا تحد بحد"[1].

5- سيدي بومدين :

انتشر التصوف في الجزائر التي كانت معبرا ومزارا للعلماء والفقهاء والمتصوفة مثل أبي مدين شعيب التلمساني الذي نزل ببجاية في ذلك العهد واستقر بها، وابن عربي الذي أثر بنظريته وحدة الوجود في البيئة الجزائرية أثناء زيارته لها ولقائه بشيخه أبي مدين. كما يفسر انتشار التصوف أيضا كثرة الطرق والزوايا الصوفية إلى حد يصعب معه تعدادها، ولكن أهمها هي الرحمانية، القادرية، الشاذلية، العيساوية الدرقاوية، السنوسية والتيجانية.

ومن أوائل المتصوفة الجزائريين الشيخ أبو مدين شعيب بن الحسن الأندلسي، وقد عرفت طريقته المدينية شهرة واسعة، وازدادت شهرته على يد تلميذه عبد السلام بن مشيش ت655هـ، وتوسع فيها تلميذه أبو الحسن الشاذلي، فأسس الشاذلية التي غدت مصدر معظم الطرق الجزائرية.

ينحدر الشيخ أبو مدين من مدينة إشبيلية بالأندلس عاش حياة بسيطة في صباه، لكنه عاش جلَ حياته ببجاية الجزائر، وقد حرمه إخوته من التعليم صغيرا، وسخروه لرعي المواشي، فتألم من وضعه، وقرر مغادرة الأندلس كلية والاتجاه إلى عدوة المغرب، ليحصل هناك على ما حرم منه بمسقط رأسه، فعبر المضيق إلى مدينة سبته المغربية، ونزل على أحد صيادي السمك، واشتغل عنده بعض الوقت، فقال له أحد الشيوخ انصرف إلى الحاضرة حتى تتعلم العلم فإن الله تعالى لا يعبد إلا بالعلم.

وبفاس تقلب في مجالس العلماء دون أن يستوعب حتى وجد ضالته في مجلس العالم الزاهد أبو الحسن علي بن حرزهم، فقال عنه: كلما تكلم بكلام ثبت في قلبي وحفظته، فلازم شيخه وعمل نساخا للكتاب لإعالة نفسه، وتعلم على يد الفقيه المجاهد أبو الحسن بن الغالب، ثم تلقى علوم الباطن أو فن التصوف على يد الشيخ الزاهد أبي يعزى التلمساني. ومما تلقاه عن الأشياخ بفاس رعاية المحاسبي على يد أبي الحسن بن حرزهم، وكتاب السنن لأبي عيسى الترمذي على أبي الحسن علي بن غالب، وأخذ طريقة التصوف عن أبي عبد الله الدقاق، وأبي الحسن السلاوي7[2]. كما تأثر بكتاب الإحياء للغزالي إلى درجة مخالفته لأستاذه ابن حرزهم حين رضي بفتوى تحريم قراءة وتداول كتاب الإحياء بين الناس، ثم سافر إلى الحج، وعندما وصل الحجاز «التقى بالشيخ عبد القادر الجيلاني بجبل عرفات،

[1] مرابط جواد، التصوف والأمير عبدالقادر، دمشق، دار اليقظة، 1966، ص. 89.

[2] أبو يعقوب يوسف بن يحي التادلي: التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي يعلى العباسي السبتي، ص322.

وتعرف عليه ولازمه بعض الوقت في الحرم الشريف بمكة، ودرس عنه علم الحديث، وسر كثيرا بذلك، وافتخر بصحبته لهذا الشيخ واعتبره أفضل وأعظم مشايخه الأكابر»[1].

وبعد رحلته بالمشرق استقر ببجاية التي كانت تشهد في القرن السادس للهجرة نشاطا ثقافيا، ونهضة فكرية وتطورا عمرانيا واجتماعيا، ومن بين من درس على يديه الشيخ أبو علي المسيلي الملقب بأبي حامد الصغير، ومحيي الدين ابن عربي دفين دمشق، ومن الكتب التي كان يدرسها للطلبة الرسالة القشيرية، والمقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى لأبي حامد الغزالي.

لما عاد أبو مدين من المشرق أدخل معه القادرية إلى المغرب العربي، فتردد في بلاد افريقية أي تونس ثم استقر به المقام في بجاية، وهي المدينة التي كان يفضلها على كثير من المدن، وكان يقول عنها: إنها مغنية على طلب الحلال، وكانت بجاية يومئذ قد بلغت أوج إشعاعها الثقافي والحضاري على عهد الحماديين، ثم على عهد الموحدين بعدهم، وعاصر أبو مدين العهدين.

لقد كان أبو مدين متحفظا أثناء تدريسه المقصد الأسنى إذ كان يأمر طلابه أن لا يقيدوا عنه شيئا مما يقوله في هذا الكتاب، لأن عيون الدولة الموحدية المتعصبة لمسائل علم الظاهر كالفقه وعلم الكلام كانت تراقبه وتتوجس منه خيفة من شهرته وكثرة طلابه، وأصحابه وعموم أتباعه الذين أصبحوا يشكلون قوة لها خطرها على الدولة القائمة على مذهب مخالف[2].

قال عنه الشيخ أبو الصبر أيوب الفهري: كان زاهدا فاضلا عارفا بالله تعالى، قد خاض من الأحوال بحارا، ونال من المعارف أسرارا، وخصوصا مقام التوكل لا يشق فيه غباره، ولا تجهل آثاره، وكان مبسوطا بالعلم مقبوضا بالمراقبة كثير الالتفات بقلبه إلى الله تعالى حتى ختم الله له بذلك، ولقد أخبرني من أثق به ممن شهدوا وفاته أنه قال: رأيته عند آخر الزمان يقول: الله الحق[3].

كان سريع البديهة، ذكي الخاطر محبا لشيخه أبي يعزى مدافعا عنه، فكان مما رواه في ذلك: «قالت لي جماعة من الفقهاء المجاورين لأبي يعزى ثبت عندنا ولاية أبي يعزى، ولكن نشاهده يلمس بيده صدور النساء وبطونهن، ويتفل عليهن، فيبرأن، ونرى أن لمسهن حرام، فإن نحن تكلمنا في هذا هلكنا، وإن سكتنا تحيرنا، فقلت لهم: أرأيتم لو أن بنت أحدكم أو أخته أصابها داء لا يطلع عليه إلا الزوج، ولم يجد من يعاينه إلا طبيب يهودي أو نصراني، ألستم تجيزون ذلك مع أن الدواء اليهودي أو النصراني مظنون، وأنتم من معاناة أبي يعزى على يقين من الشفاء، ومن معاناة غيره على شك، فبلغ

---

[1] يحي بوعزيز: أعلام الفكر والثقافة في الجزائر المحروسة، ج2، ص:16

[2] حبار مختار: شعر أبي مدين التلمساني، الرؤيا والتشكيل، منشورات اتحاد الكتاب العرب، سوريا، 2002ص 14

[3] أبو يعقوب يوسف بن يحي التادلي، التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي يعلى العباسي السبتي،المرجع السابق، ص 319.

كلامي أبي يعزى، فكان يقول: إذا رأيتم شعيبا فقولوا له: عسى أن يعتقني، كأنه استحسن جوابي عنه»[1].

اعتبارا لكون شعر أبي مدين الغوث كان في محطاته الأصلية والأصيلة صدى صادقا لنفس مفعمة بحب الله متشبعة حتى الارتواء بماء الحقيقة متلونة بألوانها هائمة بين أطيافها وصورها، فإن هذا الصدى الدافق كثيرا ما كان أكبر من كل حدود شعرية، من كلمة ووزن، ففاضت الإشارة حتى لم يبق للعبارة معنى، وعجز الوزن عن مجاراة إيقاعات النفس، وهام الشاعر المتصوف على الكون من وجد ومن طرب، وبجانب هذا الأفق الشعري الباذخ، وانسجاما مع أدوار الشيخ أبي مدين الغوث التي توزعت بين التربية والإفادة والتعليم، فإننا لا نعدم وجودا في هذا الديوان لشعر تعليمي بسيط لعله يعود لبدايات الشيخ الأولى[2]. وتؤكد هذه العبارة ترنح شعر أبي مدين الغوث في المستوى الفني، فتارة يرتفع لعمق تجربته الفنية الروحية الصادقة، وتارة يسهل ويتبسط بسبب ظهوره في مراحل الشيخ الأولى من سلوك الطريق، أو بتأثير من التربية والتعليم التي شغلت معظم وقت الشيخ أبي مدين.

ونلفي الشاعر يوظف بعض المصطلحات التي أضحت جزءا من لغة المتصوفة مثل: اللطف، الرجاء «فقري المواهب»، وقد اختار لتضرعه بحر الطويل[3].

تذللت في البلدان حين سبيتني
وبت بأوجاع الهوى أتقلب
فلو كان لي قلبان عشت بواحد
وأترك قلبا في هواك يعذب
ولكن لي قلبا تملكه الهوى
فلا العيش يهنى لي ولا الموت أقرب
كعصفورة في كف طفل يضمها
تذوق سياق الموت والطفل يلعب
فلا الطفل ذو عقل يحن لما بها
ولا الطير ذو ريش يطير فيذهب
تسميت بالمجنون من ألم الهوى

---

[1] المرجع نفسه، ص: 323.

[2] ينظر مقدمة ديوان أبي مدين شعيب الغوث: إعداد عبد القادر سعود، سليمان القرشي، كتاب ناشرون، بيروت، لبنان،ط1، 2011، ص: 08. وقد بلغ ما جمع في ديوان أبي مدين 47 منظومة منها 18 موشح، و29 قصيدة ما بين مقطوعة ومطولة.

[3] ديوان أبي مدين، ص: 14.

وصارت بي الأمثال في الحي تضرب

فيا معشر العشاق موتوا صبابة

كما مات بالهجران قيس المعذب.

تدخل هذه المقطوعة الجميلة في الحب الإلهي، وتحمل الآلام الجسام في سبيل التعلق بالحضرة الإلهية، فمن فرط تعلق أبي مدين بالخالق تاه في البلدان، وشبه حاله بحال المسبي الموثق المغرب تضنيه أحوال المحبين من صبابة وشوق وسهاد وشجن، حتى تمنى أن يمتلك قلبين، فيعيش بواحد، ويخلص الثاني لخالقه، كي يوفق بين مطالب الدين والدنيا، ولكن أنى له ذلك وهو لا يملك بين جوانحه سوى قلبا واحدا يتجرع به غصص التعلق، ويكاد ينفطر مما يعالج من أحوال المحبين، فهو معلق بين حياة وموت، وأحسن الشاعر اقتباسا عن مجنون الشعراء قيس بن الملوح حين شبه قلبه، وهو في هذه الحالة بحال العصفورة التي وقعت بين يدي طائش لاهٍ يضمها لهوا فيكاد يقضي بحتفها، فهي بين ضم وموت، لا يفك الطفل عقالها، ولا العصفورة تملك ريشا يسعفها بالطيران بعيدا، فما أبدعه من تصوير لقلب العاشق الولهان، حتى أطلق عليه تسمية المجنون وهو المجذوب المتأله الذي له أحوال تخرج عن دائرة المألوف، وهي تسمية كثيرا ما أطلقت على المتصوفة لأنهم يخرقون ما هو معروف بالعادة قولا وأحيانا فعلا، وينبسون بشطحات قد ينكرها القوم، ومن ذلك أيضا الملامة، قال أبو حفص الفتى الخراساني عن الملامتية: «أظهروا للخلق قبائح ما هم فيه، وكتموا عنهم محاسنهم، فلامهم الخلق على ظواهرهم، ولاموا أنفسهم على ما يعرفونه من بواطنهم»[1].

ويعد أبو مدين من الأوائل في المغرب ممن قصدوا القصيدة في الحب الإلهي التي لا تباين قصيدة الحب الإنساني في البناء والدلالة إلا من حيث اعتبار السياق الصوفي، ومن حيث بعض القرائن اللفظية والدلالية القليلة التي تستوقف القارئ المتأني من حين لآخر، «وسبيل التصوف إلى تلك الآفاق هو الاستعداد الفطري الأمثل في الحب الإلهي، ثم الذكر الدائم، والخلق الكامل، والتطوع المتواصل لما فوق الفرائض والنوافل»[2].

وهذه القصيدة تصور بعد الغياب أو ما يسميه الصوفية بالفرق الأول، فقد قرأ أحد المريدين شعر شيخه الصوفي فبدا له غير ما اعتقد، فقال الشيخ لمريده: إن فتشت في شعري عن الحب الجسداني فسوف تجده، وإن فتشت عن الحب الصوفي فسوف تجده أيضا، ولكن بالقدر الذي أنت عليه.

وكأن القصيدة بوصفها جملة كبيرة مجاز لغوي علاقته المشابهة بين حقيقة ما تدل عليه من حب إنساني، ومجاز ما تدل عليه من حب إلهي مع وجود قرينة السياق الصوفي والمتصوف مانعة من إرادة المعنى الحقيقي للدال، وصارفة إلى إرادة المعنى المجازي له[3].

---

[1] أبو يعقوب يوسف بن يحي التادلي: التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي يعلى العباسي السبتي، ص19.

[2] طه عبد الباقي سرور: التصوف الإسلامي والإمام الشعراني، ص12

[3] حبار مختار: شعر أبي مدين التلمساني، الرؤيا والتشكيل، ص 36.

فالقصيدة إذن هي بمثابة استعارة كبيرة تصريحية قائمة على علاقة التناظر والتماثل بين الشبيه المصرح به أبدا والأصيل المطوي أبدا. ففي قصيدته هذه يتجلى شوق الذات الصوفية إلى لقاء الذات العلية، وتبرم من الفراق الذي حدث في عالم الأمر والسوي من عالم الخلق الذي وجدت نفسها فيه مكبلة بأغلال الحظوظ البشرية، مثلها في ذلك مثل السبية التي سبيت وأبعدت عن موطنها وأهلها[1]. فالعلاقة بين الذات الصوفية والذات العلية علاقة الانفصال الأمري، وغياب الذات الصوفية في عالم الغير، وتعلقها الشديد بعالمها الأصلي وشوقها إليه.

ومن الموضوعات الشائعة لدى أبي مدين ما يتعلق بقسم الغياب: الطلل، الحنين، الرحلة، ما يخص قسم الحضور: الخمر المادية، المقام، الحال، ومنها ما هو مشترك بين القسمين كالغزل أو ما يعرف بالحب الإلهي[2].

واجب تطبيقي :

اختر شخصية صوفية، واكتب بحثا تتناول فيه أهم ما يميز أدبها .

● 13- الدرس الثالث عشر: النثر الصوفي

لَيْسَ كُلُّ النَّثْرِ الصُّوفِيّ شِعريًّا ؛ فمِنْهُ نَثْرٌ يَسْرِدُ نظريَّاتِ التَّصوُّفِ ، وَفَلْسَفَاتِهِ ، وَأَشْكَالَ الأَحْوَالِ وَالمقَامَاتِ ، وَحَالاتِ الشَّطحِ وَالتَّرقِّي الصُّوفِيّ ؛ مُركِّزًا على رِسَالةِ التَّوصِيلِ ؛ بِإيرَادِ المَعْنَى بِوضُوحٍ ، والتَّدليل عليْهِ ، وَرَسْمِ النَّظريَّةِ وَالتَّأويْلِ[3]، وَمِنْهُ نَثْرٌ صُوفِيٌّ آخَرُ، يتجسد في نصوص سردية إبداعية، تشدد على الرسالة الجمالية ؛ باشتغالها على مَادةِ اللغَةِ ، وَإعَادَةِ تَشْكِيلِهَا تَشْكِيْلاً خَاصًّا ، وَيُشدِّدُ - هَذَا النَّثرُ - عَلى اللغَةِ كَدَالٍ ؛ لَهُ كِيانُهُ الفِيْزيقِيُّ وَالإيقَاعِيُّ ، وَعَلى فِعْلِ الكِتَابةِ ؛ كَخَلْقٍ فَنِّيٍّ وَتَأسِيْسٍ إبْدَاعِيٍّ خَاصٍّ ، مُعَادِلٍ لِحَركَةِ التَّجربَةِ الصُّوفيةِ ، بِكُلِّ مَا تَمُورُ به مِنْ تَوْقٍ ، وَتَوَقُّدٍ ، وَتَوَحُّدٍ ، وَاجْتِثَاثٍ ، وَاكْتِوَاءٍ ، وَإشَارَاتٍ ، وَحُجُبٍ ، وَتَلْوِيحَاتٍ ، وَتَطوُّحَاتٍ ، فَهِيَ لَيْسَتْ - فَقَط - تَجْرِبَةَ كِتَابَةٍ ؛ وَبِالتَّالِي فَهِيَ لا تَنْطَلِقُ مِنْ شَكْلٍ مُحَدَّدٍ .

---

[1] المرجع نفسه، ص 37.

[2] حبار مختار شعر أبي مدين التلمساني، الرؤيا والتشكيل، ص:23.

[3] من ذلك أعْمَالٌ عَديدَةٌ لِمُحيي الدِّين بْنِ عَربِيّ ، لا تَخْلُو - تَمَامًا - مِنَ النَّثرِ الصُّوفِيّ الشِّعريّ ، مِنْهَا : فُصُوصُ الحِكَم - الفُتُوحَاتُ المَكِّيَّةُ - رَسَائلُ ابْنِ عَرَبِيّ - مَوَاقِعُ النُّجُومِ وَمَطالِعُ أهِلَّةِ الأسْرَارِ وَالعُلومِ - الأنْوَارُ فيْمَا يُمْنَحُ صَاحِبُ الخُلوَةِ مِنْ أسْرَار - شَجَرَةُ الكَوْنِ" ، وَلابْنِ عَطَاءِ اللهِ السَّكندَرِيّ : اللهُ "القَصْدُ المُجَرَّدُ في مَعْرِفَةِ الاسْمِ المُفْرَد" ، وَلَعَبْد الكَرِيمِ الجِيلِي : الإنْسَانُ الكَامِل في مَعْرِفَةِ الأوَاخِرِ وَالأوَائِل .

وَيَتَمَيَّزُ التَّعبيْرُ هُنَا بِالإبدَاعيَّةِ ؛ وَالاكْتِفَاءِ ، وَالتَّكثِيفِ الشَّديدِ ، وَهَذَا مَا حَدَا بِالبَعْضِ أنْ يَنْظُرَ إلى بَعْضِ مُنْجَزَاتِ النَّثرِ الصُّوفيِّ الشِّعريّ ، بِاعْتِبَارِهَا أقْدَمَ نَمَاذجِ قَصِيدَةِ النَّثرِ[1] ؛ على الرَّغْمِ مِنْ أنَّ بَعْضَ أصْحَابِهَا لَمْ يُدْرجُوهَا كِشِعْرٍ ، وَقَدْ حَدَثَ هَذَا مُنْذُ تَفَجَّرَ الوعِيُ بِحُدُوثِ الشِّعريَّةِ خَارِجَ الوَزْن . لَمْ يَبْدَأْ النَّثرُ الصُّوفيُّ الشِّعريُّ ، كَنُصُوصٍ طَويلَة وَمُكْتَمَلَة ٍ ، في مَرْحَلةٍ وَاحِدَةٍ ، فإنَّ مَا وَصَلَنَا - مِن بداياتهِ - لا يَعْدُو كَوْنِهِ شَذَرَاتٍ مَجَازيَّة ٍ مُكثَّفة ٍ ، رُبَّما يَكونُ أقدمُهَا هَذِهِ الشَّذَرَاتُ المُكثَّفَةُ المَشْحُونَةُ ، الَّتي تَعْقُبُ خُطَبَ الإمامَ عليّ بن أبِي طَالِب ، في : نَهْجِ البَلاغَةِ ، وَتَلِيْهَا مَرْحَلَةُ البِدَايَاتِ التَّأسِيسيَّةِ لِكِتَابَةِ النَّثرِ الصُّوفيِّ الشِّعريّ ، وَكَانَ ذَلكَ في القَرنيْنِ الثَّاني وَالثَّالثِ الهِجريَّينِ ، حَيْثُ بَدَأَ مُتَصوِّفةُ القَرْنِ الثَّاني صِياغَة تَجَارِبِهِمْ في عِبَارَات ٍ مُكثَّفة ٍ ، أمْسَتْ ، فِيْمَا بَعْدُ ، أقوالاً مَأثُورَةً ، وَفي القَرْنِ الثَّالثِ دَخَلَ النَّثرُ الصُّوفيُّ الشِّعريُّ مَرْحَلَةَ التَّدوِيْن[2] ، حِيْنَمَا بَدَأتْ نَظَرِيَّاتُ التَّصوفِ تَظْهَرُ في أنْسَاقٍ كِتَابيَّةٍ جَديدَة ٍ .

لَقَدْ ظَلَّ النَّثرُ الصُّوفيُّ الشِّعريُّ ، ينمو في الهَامِشِ، بِمَعْزِل ٍعَنْ آليَّاتِ النَّثرِ الفَنِّيّ ، المُتَاخِمِ لَهُ ، وَالمُهَيْمنِ عَلى المَشْهدِ الإبْدَاعيّ ، مُتَّحِدًا بِتَجْرِبَتِهِ الخَاصةِ ، وَمُبْتكِرًا لَهَا لُغَتَهَا الخَاصةَ وَإجرَاءَاتِ إنْتَاجِ دلالاتِها ؛ فَمِنْ مَرْحَلةِ البِدَايَاتِ ؛ بِعِبَارَاتِهَا الأقْرَبِ إلى بِنْيَةِ الأقْوَالِ المَأثُورَةِ وَالتَّوقِيعَاتِ - تَحَوَّلَ النَّصُّ إلى كِتَابَةٍ ، تَتَجَسَّدُ فِيْهَا لُغَةُ مَا وَرَائيَّاتِ اللغَةِ ؛ لُغَةُ إشَارِيَّةٌ ، تُشِيرُ دَائِمًا ، وَأحْيَانًا لا تُشِيرُ إلاَّ إلى ذَاتِهَا ، وَوَاصَلَ هَذَا النَّصُّ تَجْرِبَتهَ وَمُغَامَرَاتَهُ ، في الدُّرُوبِ المَجْهُولةِ ، حَتّى وَلَجَ إلى مَنْطِقةِ تَفجِيْرِ اللغَةِ ؛ وَتَشْيِيئِهَا والاسْتِغرَاقِ في آليَّاتِ الحَالَةِ الصُّوفيَّةِ ؛ كَالفَنَاءِ وَالمْحوِ وَالحِلُولِ وَالاتِّحَادِ وَالتَّجريْدِ ، وَيَبْدُو أبُو يَزِيد البِسْطَاميُّ (-261هـ أو 243 هـ)[3] عَلامَةً فَارِقَةً في هَذِهِ المَنْطِقَةِ ؛ حَيْثُ تَوَسَّعَ في اسْتِعْمَالِ أشْكَالِ التَّجريدِ التَّصويريَّةِ ، والتَّعبيرِ عَنْ حَالاتِ الفَنَاءِ ، تَعْبيْرًا مُدْهِشًا ، وَمِنْ ذَلكَ قَولُهُ : "خَرَجْتُ مِنْ بَايَزِيدِ

---

[1] رَاجِعْ: مُحمَّد دِيب - الجِنْسُ الأدَبِي بَيْنَ المَوْهِبَة الفَرديَّةِ وَالرَّافدِ الغَربِيّ - مَجَلة: (عَلامَات) - ج12/م3 - يونيو1994 - ص:161. وَالإشَارَةُ هُنَا إلى تَعْليْقِ أدُونيسَ على كِتَابَةِ النَّفَّريّ. كَذَلكَ قَرَنَ مُحيي الدِّين اللاذِقَانيّ قَصِيدَةَ النَّثرِ العَربيَّةِ ، بِمَوَاقِفِ النَّفَّريّ وَمُخَاطبَاتِهِ ، وَطَواسِيْنِ الحَلاَّجِ ؛ بِاعْتبَارِهَا مَثَائِلَ ، وَجُذورًا في تُرَاثِنَا الفَنِّيّ الخَصِبَ . رَاجِعْ كِتَابَهُ : آبَاء الحَدَاثَة العَربيَّة ، طبعة الهيئة العَامة لِلْكتاب ، 2003، ص ص : 136-137.

[2] تُرَاجَعُ مَرَاحِل تَأسِيسِ النَّثرِ الصُّوفِيّ, في بِدَايتِهَا التَّأسيسيَّةِ لَدَى : أبي بَكْرِ الكلاباذري - التَّعرُّف لِمَذْهَبِ أهْلِ التُّصوُّف - تحقيق: محمود النَّوادِي - مكتبة الكُليَّات الأزْهريَّة - القَاهرة - 1400هـ/ 1980م - ص:36 ، وَمَا بَعْدَهَا.

[3] أبو عبد الرَّحمن السَّلميُّ - طَبَقَاتُ الصُّوفيَّة - تحقيق :نُور الدِّين شريبَة - مكتَبَة الخَانجِي - القاهرة – الطَّبعة الثَّانية - 1986- ص : 27

يَّتي كَمَا تَخْرُجُ الحَيَّةُ مِنْ جِلْدِهَا "[1]، وَقَولُهُ : " انْسَلَخْتُ مِنْ نَفْسِي كَمَا تَنْسَلِخُ الحَيَّةُ مِنْ جِلْدِهَا ، ثُمَّ نَظَرْتُ إلى نَفْسِي ، فَإذَا أنَا هُوَ"[2] ؛ حَيْثُ يَتَجَرَّدُ وَيَفْنَى وَيَتَّحِدُ ، وَفي قِصَّةِ مِعْرَاجِهِ الَّتي رَوَاهَا ، يَقُولُ : " صَعَدْتُ إلى السَّمَاءِ ، وَضَرَبْتُ قُبَّتِي بِإزَاءِ العَرْش"[3] ، وَمِنْ أبْرَزِ تعبيرَاتِهِ عَن المَحْوِ وَالفَنَاءِ قَوْلُهُ :" أشْرَفْتُ عَلى مَيْدَانِ الليسيَّةِ ، فَمَا زِلْتُ أطِيْرُ فيْه عَشْرَ سِنيْنَ ، حَتَّى صِرْتُ مِنْ لَيْسَ بلَيْسَ في لَيْسَ ، ثُمَّ أشْرَفْتُ عَلى التَّضييعِ ، حَتَّى ضِعْتُ ضَيَاعَا ، وضعتُ ، فَضِعتُ عن التَّضييعِ ، بلَيْسَ في لَيْسَ ، في ضَيَاعَةِ التَّضييعِ"[4]، وَهِيَ مَقولَةٌ في الفَنَاءِ لا مَزيدَ بَعْدَهَا؛ حَيْثُ يَتَحَقَّقُ فيْهَا التَّعبيرُ عن الفَنَاءِ التَّامِ ؛ بِتَغْيبِ الفَنَاءِ عَن الفَنَاءِ ، وَقَدْ دَفَعَهُ الاسْتهلاكُ في شُهودِ الجَلالِ - ذَاتَ مَرَّةٍ- إلى أنْ يَخرُجَ إلى النَّاسِ، وَيَسْألُهُمْ عنْ نَفْسِهِ ، يُفتِّشُ عنْهَا ، وَيَطْلُبُهَا مَعَ الطَّالبيْنَ"[5]، كَمَا دَفَعَهُ شُعورُهُ بِفَنَائِهِ وَاتِّحَادِهِ إلى أنْ يَلْهَجَ : " سُبْحَانِي مَا أعْظَمَ شَانِي "[6]، وَلمْ يَتوسَّلْ أبُو يزيد بِالتَّصنيعِ البَلاغِيّ ؛ لِلتَّعبيْرِ عنْ أحْوَالِهِ وَمَقَامَاتِهِ الفَذَّةِ ؛ بَلْ اعْتَمَدَ على تَرْميْزِ لُغَةٍ أقرَبَ إلى تَجْربَتِهِ في الخُصوصِيَّةِ ، لُغَةٍ تَنُوءُ بِمَا تُضْمِرُهُ في حَنَايَاهَا ، وَتُراهِنُ على حُضُورِهَا الفَيَّاضِ ، وَاسْتَثْمَرَ إبْدَاعِيَّةَ الشَّطحِ ؛ فَتَحَدَّثَ عنْ المَشْي في الهَوَاءِ ، وَالمَشْي على المَاءِ ، وَالعُرُوجِ إلى السَّمَاءِ .

وَقَدْ بَلَغَتْ لُغَتُهُ دَرَجَةً عَاليَةً مِنَ التَّصويْرِ الدَّالِ ، وَكَثَافَةِ التَّعبيْرِ ، على نَحْوِ مَا نَجِدُ في قَوْلِهِ: "كُنْتُ أطُوفُ حَوْلَ البيْتِ أطلُبُهُ ، فَلمَّا وَصَلْتُ إليْهِ رَأيْتُ البيْتَ يَطوفُ حَوْلِي ."[7].

---

[1] فريد الدِّين العَطَّار النَّيسَابُوريّ - تَذْكرَةُ الأوْليَاءِ - المُجلَّد الأوَّل - تَرجَمَة وَتَقديم وَتَعْليْق: مَنَال اليَمَنِي عبد العزيز - الهيئة المِصْريَّة العَامة لِلْكِتَاب - 2006 - ص:380، نيكلسون - في التَّصوُّفِ الإسْلامِيّ - تَرْجَمَة وَتَعْليْق :الأستاذ الدُّكتور أبُو العِلا عفيفي - مطبعة لجنة التَّأليف وَالنَّشر - القاهرة - 1956- ص:78

[2] النُّور مِنْ كَلمَاتِ أبي طَيْفور، لِلسِّهلَجِيّ - ضِمْنَ : شَطَحَات الصُّوفيَّة ، لعبد الرَّحمن بدوي - الجزء الأوَّل - أبُو يزيد البِسْطامِي – الطَّبعة الثَّالثة - وكالة المَطْبُوعَات - الكويت - 1978 - ص:151

[3] أبُو نَصْر عبد الله بن على السّراج الطُّوسيّ - اللُمَع في التَّصوُّفِ - نَشْرَة ألن نيكلسون - ليدن 1914- ص :391 ، وَقَدْ وَرَدَتْ قِصَّةُ مِعْرَاجِهِ كَامِلَةً في كِتَابِ : تَذْكرَة الأوليَاءِ - الجُزْءُ الأوَّل - سابق - ص ص: 397 - 402 ، وَذَكَرَ ابْنُ الجُوزيّ أنَّ أهلَ بسْطَامِ أنْكَرُوا على أبِي يزيدَ حِكايَةَ مِعْرَاجِهِ ، وَبِسَبَبِهَا أخْرَجُوه مِنْ بسْطَام . رَاجِعْ لابْنِ الجُوزيّ : نَقْد العِلْم وَالعُلَمَاء ، أوْ: تَلْبِيْس إبْلِيس - مكتبة صُبِيح - د.ت - ص:162، وَرَاجِعْ أيضًا : د . عبد الحليم محمود - سُلْطَان العَارفيْنَ : أبُو يزيد البسْطَامِي - دار المَعَارف - 1985 - ص: 60.

[4] اللُمَع في التَّصوُّف - سابق - ص: 387

[5] النُّور مِنْ كَلِمَاتِ أبي طَيْفُور، ضِمْنَ : شَطَحَاتِ الصُّوفيَّةِ - سَابق - ص95، ص:151، وَ: الرِّسَالة القُشَيْريَّة - طبعة المكتبَة التَّوفِيْقيَّة - د. ت - ص: 134.

[6] وَرَدَتْ في كَثيرٍ مِنَ المَصَادرِ، مِنْهَا : اللُمَع في التَّصوُّفِ - سابق - ص:390، وَ: تَذْكرَة الأوْليَاءِ - سَابق - ص: 357، وَ: شَطَحَات الصُّوفيَّة - سَابق - ص:143، وَ: نَقْد العِلْمِ وَالعُلَمَاءِ ، أوْ تَلْبِيس إبْلِيس - سابق - ص:334

[7] النُّور مِنْ كَلمَاتِ أبي طَيْفُور - ضِمْنَ : شَطَحَات الصُّوفيَّة - سَابق - ص100 .

وَقَولُهُ : طَلَبْتُ قَلْبي لَيْلةً مِنَ الليالِي فلَمْ أجدْهُ ، فلمَّا كَانَ في السَّحَرِ سَمِعْتُ قائِلاً يقولُ لِي : يَا أبَا يزيد، هُوَ ذَا تَطْلُبُ غَيْرَنا؟! ."[1]

وَقَولُهُ : " أدْخَلَنِي مَعَهُ مُدْخَلاً أرَانِي الخَلْقَ كُلَّهُمْ بَيْنَ إصْبَعِي ."[2]

وَقَولُهُ : " أنَا اللوحُ المَحْفُوظُ كُلّهُ ."[3]

وَقدْ كَانَ أبُو يزيد - بِهذَا المَنْهَجِ - بِدايَةً ، نَسْتطِيعُ أنْ نَلْحَظَ اسْتمرَارَهَا - بِوضُوحٍ - فِيْمَنْ أتَوا مِنْ بَعْدِهِ، وَمِنْهُمْ الجُنَيْدُ (-297هـ) ، وَالشِّبلِيُّ (-334هـ) ؛ الَّذي قَالَ يَوْمًا لأصْحَابِهِ: يَا قَوْمُ ! أمُرُّ إلى مَا لا وَرَاءَ ، فَلا أرَى إلاَّ وَرَاءَ ؛ وَأمُرُّ يَمينًا وَشمَالاً إلى مَالا وَرَاءَ، فَلا أرَى إلاَّ وَرَاءَ، ثمَّ أرْجعُ فَأرَى هَذا كُلَّهُ في شَعْرَةٍ مِنْ خِنْصَرِي ."[4] .

وَقَالَ أيْضًا :" لَوْ دَبَّتْ نَمْلةٌ سَوْدَاءُ، عَلى صَخْرَةٍ صَمَّاءَ ، في ليْلةٍ ظَلْمَاءَ ، وَلَمْ أشْعُرْ بهَا ، أوْ لمْ أعْلَمْ بهَا لقُلْتُ : إنَّهُ مَمْكُورٌ بي ."[5]

وَقَالَ أيْضًا : " أنَا الوقْتُ ، وَلَيْسَ في الوقْتِ غَيْري ، وَأنَا مَحْق ."[6]

وَعلى الرَّغمِ مِنْ هَذا المَنْهَجِ التَّعبيريّ ،وَهَذِهِ الرُّوحِ ، نَقرَأُ رَأيًا للشِّبليّ في أبِي يزيد ، يقولُ فيْهِ : " لَوْ كَانَ أبُو يزيدُ ، رَحِمَهُ اللهُ ، هَا هُنَا ، لأسْلَمَ (!) عَلى يدِ صبْيَاننَا ."[7]

غَيْرَ أنَّ أبَا يزيد - في الوَاقعِ - كَانَ بِدايَةً انْطلقَ مِنْهَا كثيرُونَ ، وَقَدْ مَثَّلتْ تَجربَتُهُ حدًّاً فَاصِلاً بيْنَ مَا قبلَهُ وَمَا بَعْدَهُ ، وَحَقيقَةُ الأمْرِ أنَّ" كُلَّ أخْلافِ أبِي يزيد إنَّمَا نَسَجُوا على مِنْوَالِهِ ، وَأقوَالُهُمْ يُمْكنُ أنْ تَنْدَرجَ في نَفْسِ الأبوَابِ الَّتي ابْتدَعَهَا وَأطلَقَ فيْهَا القولَ "[8] ؛ وَبِهَذَا شَرَعَ النَّثْرُ الصُّوفيُّ الشِّعريُّ يَشقُّ طَرِيقَهُ ، بِتَجليَّاتٍ وَتحوُّلاتٍ ، شَتَّى ، تُحَافِظ ُ – في مُجْمَلِهَا – على نَسِيجٍ لُغَويّ يَعْمَلُ على مُسْتَويْنِ ؛ مُسْتَويً ظَاهِريّ ، وَمُسْتَوىً بَاطِنِيٍّ ؛ مُسْتَوىً قَرِيْبٍ ، وَمُسْتَوىً بَعيدٍ ، وَقَدْ تَجَلَّى حُضُورُهُ في تَجَارِبَ عَديدَةٍ ، يقفُ في طَلِيعَتِهَا : (رَسَائلُ) الجُنَيْد ، وَ(طَوَاسِيْنُ) الحَلاَّج (-309هـ) ، وَ(المَوَاقِفُ وَالمُخَاطَبَاتُ)

---

[1] السَّابق - ص: 101.

[2] السَّابق - ص 102

[3] السَّابق - ص 145.

[4] اللُمَع في التَّصوُّف - سَابق - ص 402 .

[5] شَطَحَات الصُّوفيَّة - سابق - ص 44

[6] اللُمَع في التَّصوَّف - سَابق - ص:40

[7] اللُمَع في التَّصوُّف - سَابق - ص 397

[8] شَطَحَاتُ الصُّوفيَّة - سَابق - ص 48

لِلنَّفَّرِيّ (-354هـ) ، وَ(الإشَارَاتُ الإلهيَّةُ) لِلتَّوحِيدِيّ(-309هـ) ، وَ(الغَوثيَّةِ)[1] ، وَ(الفَتْحُ الرَّبَّانِيُّ وَالفَيْضُ الرَّحمَانِيُّ)، لعبد القادر الجِيْلاني (-561هـ) ، وَ(فُصُوصِ الحِكَم) ، وَ(الفُتُوحَاتُ المَكيَّةُ) ، وَ(رَسَائِلُ) مُحيي الدِّين بنِ عَرَبِيّ (-638 هـ) ، وَ(الجَوْهَرَةُ المُضِيْئَةُ) ،وَ(جَوْهَرَةُ الدِّسُوقِيّ) – وَهِيَ الصُّورَةُ المُصَغَّرَةُ مِنَ (الجَوْهَرَةِ المُضِيْئَةِ) – لإبرَاهيم الدِّسوقي (-676هـ) .

وَبِهَذه الأعْمَالِ اسْتَطَاعَ النَّثْرُ الصُّوفِيُّ الشِّعريُّ، أنْ يُحدِّدَ مَعَالمَ دَوْلَتِهِ في خَريطَةِ الإبدَاعِ العَربِيّ ، وَأنْ يُحَافظَ على قَوْمِيَّتِهِ الخَاصةِ ، بِرؤاهُ الخَاصةِ ، وَأدائِهِ المُتَفرِّدِ .

ألوان النثر الصوفي:

- **المناجاة :** وهو الأدب الذي اخترعته الصوفية في مناجاة الله تبارك وتعالى وخطابه والتحدث إليه ,وهو أدب يحدث العقول بجماليته وبلاغته وسحره وروعته , وهو لون من ألوان النثر الصوفي[2] .
- **الدعاء:** ومن ألوان الدعاء والتسبيح يقول السهروردي في دعاء له "سبحانك ما عبدناك حق عبادتك يا من لا يشغله سمع عن سمع بسخائك أنك المتجلى بنورك لعبادك في أطباق السماوات"[3].
- **الوصية:** هي العبارات المشتملة على كثير من العبر والحكم والمواعظ النابعة من قلب الإمام الكبير الفياض بالنور والمعرفة والهداية، فيها هداية لكل مؤمن يريد أن يزكي نفسه ويربيها إذا التزم بها[4]" .
- **فن المناقبة :** وقد ذاعت كتب المناقب ذيوعا كبيرا , فهي تتعرض لمناقب الأولياء الصالحين من الصوفية خاصة في عصر المماليك والأتراك ،كما ذاعت كتب طبقات الصوفية وكثر التأليف فيها.
- **الرثاء:** أثرت عن الصوفية مراث بليغة رائعة تدل على روح ديني وذوقي صوفي والهام عميق.
- **الحكمة:** جاءت في ثوب نصيحة متمخضة عن تجارب في الحياة.

---

[1] نَشَرَهَا د. يُوسف زيدان ، ضِمْنَ نُصُوصٍ أُخْرى غَيرِهَا ، وَقَصَائِدَ ، فِي: دِيوَانِ عبد القَادر الجِيلانِي: القَصَائِد الصُّوفِيَّة ، وَالمَقَالات الرَّمزيَّة - مُؤسَّسة أخْبَار اليَوم - القَاهِرة - 1990.

[2] الخطيب علي ,(1404) , اتجاهات الأدب الصوفي , دار المعارف , القاهرة , د.ط, ص 50.

[3] نفسه ، ص 64.

[4] بن عربي, محي الدين: أدب الوصايا , ط2 , دار الإيمان , 1408هـ / 1988 م , ص 348 , بتصرف.

- أدب الزهد: فالتصوف امتداد للزهد والإعراض عن مباهج الحياة.
- الشطح: الشطح يظهر عند الصوفي عندما يكون في قمة تعلقه بالله ، كما يكون يتعلق الصوفي بما يعرف دون أن يحس فهو يهذي , ويشطح في أفكاره وكلماته بعيدا، وهو تحرك نفسي وجسدي وعقلي قبل أن يكون تحركا لغويا فهو غلبة الوجد على الشكر والشكر بخمر المعرفة، ويؤكد أدونيس أن " الشطح لغة كونية ، لغة ينطق بها الكون عبر ناطقها الصوفي , والنص الصوفي ليس كلاما بل هو عمل(صنع) سيميائي تحويلي غايته المشاركة في سر الخلق الأول"[1]، اذن فهو اتحاد الإنسان العاشق بالله المعشوق , وهو كلام يقوله الصوفي في حالة فنائه عن ذاته، وبقائه بذات الحق.

- البسطامي.

شخصية أخرى من شخصيات «ـالعشق الإلهي» أبو يزيد الأكبر طيفور بن عيسى (188-261 هـ) من بسطا مخرسان اشتهر بالشطح، وأصله كلمات مستغربة تصدر عن الصوفي في حال وجده وذهوله بمشاهدة جلال الحق فلا يدري ما يقول، أو أنه ينطق عما يشهد بلسان مشهوده، وفي ذلك يقول الجنيد شيخ الصوفية: "إن حال أبي يزيد كحال مجنون ليلى، فإن حبه لليلى وقد تملكه لم يعد معه يرى في الأشياء والمخلوقات وحتى في نفسه إلا أنها ليلى، فلما سألوه من أنت قال: "ليلى، "[2] ومن أقوال البسطامي أن الصحو يتحقق بتمكين صفة الإنسانية واعتدالها وهو الحجاب الأعظم عن الحق تعالى ويتحقق السكر بزوال الآفة ونقص الصفات البشرية وذهاب تدبيره واختياره واضمحلال تصرفه في نفسه ببقاء طاقة متمكنة في ذاته خلافا لجنسه وذلك أبلغ وأتم وأكمل.

ويخالف مذهب البسطامي –الذي هو طريقة السكر- مذهب الجنيد الذي هو طريقة الصحو مخالفة تامة لأن السكر في نظر الجنيد هو محل للآفة فهو مشوش للأحوال ومزيل للصحة ومضيع لزمام النفس[3].

أما المعرفة عند أبي يزيد فهي وجود العارف ربه. قال: "أعلى درجات العارف وجوده ربه "[4]، أما السبيل إلى المعرفة فهو (االله) ذاته: "عرفت االله باالله وعرفت ما دون االله بنور االله "[1]، ويغدو االله الغاية والوسيلة في آن واحد في قوله: "لا أريد من االله إلا االله "[2].

---

[1] أدونيس ,الصوفية والسريالية , دار الساقي . ط1 , بيروت , 1992م , ص 132.

[2] عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفية ، ص .222

[3] عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفية ،مكتبة مدبولي للطباعة والنشر، ط1، القاهرة، .2003 ص .71

[4] الأصبهاني: حلية الأولياء،مصر، .1932 ، 10/38

ويبلغ الغناء أقصى درجاته عند أبي يزيد حين يقول: "إني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني". "سبحاني ما أعظم شأني"[3].

لقد اكتملت صورة أبي يزيد البسطامي الذي تميز بما يلي :

* تجريد الأمور الدينية عن كل ما يشعر بالحس فيها، كما هو الشأن عند رابعة وإلى هذا تضاف أقواله الخاصة بالجنة والنار، إذ يرى أنه لم يكن الله أن يلجأ إليهما في الثواب والعقاب لأنهما من الحسية والمادية وإنه ليبالغ في توكيد هذا المعنى أكثر من رابعة، ولهذا يرى في نهاية الأمر أن كل الأخرويات ما هي إلا رموز لا يمكن أن تأخذ بظاهرها بل يجب أن تجرد من معناها الحسي كل التجريد .

وشعوره بما ارتفع إليه من سمو في معنى التنزيه والتوحيد يدفعه إلى الإحساس بأنه فوق جميع أولئك الذين قصروا في معاني التنزيه والتوحيد حتى الأنبياء لأنهم هم الآخرين قد تخلفوا عنه في هذا التسامي الروحي الخالص.

-أما وقد بلغ أبو يزيد هذه المرتبة العليا السامية فقد وثب الوثبة الأخيرة ليلحق بالألوهية نهائيا فيصير هو والله شيئا واحدا [4].

• 14- الدرس الرابع عشر: الأثر الصوفي في الأدب الحديث والمعاصر

إذا كان الكثير من المتصوفة هم الذين كتبوا الأشعار الصوفية في محبة الله وفنائه في الشعر العربي القديم، ففي العصر الحديث نجد الشعراء هم الذين دبجوا تجارب صوفية في قصائد ذاتية وجدانية كما في القصائد الرومانسية عند عبد الكريم بن ثابت في مصنفه الشعري :" ديوان الحرية" الذي قدم فيه الشاعر رحلات صوفية وجدانية يقوم بها الشاعر السالك المسافر بتعراجه في السماء ، وهو في حالة سكر وانتشاء، ولا يعود إلى وعيه إلا مع فترة الصحو ويقظة اللقاء والوصال. ولابد أن نذكر شاعرا رومانسيا آخر أبدع الكثير من القصائد الصوفية ألا وهو: الشاعر المصري محمود حسن إسماعيل كما في ديوانه الشعري:" قاب قوسين" الذي يقول فيه معبرا عن حالة الكشف الصوفي والتجلي الرباني[5]:

---

[1] المصدر نفسه .10/37.

[2] المصدر نفسه .10/37.

[3] المصدر نفسه .10/39.

[4] عبد الرحمن بدوي: شطحات الصوفية. وكالة المطبوعات. الكويت. ط3 .1978 .ج1/34.

[5] محمود حسن إسماعيل: ديوان قاب قوسين، ط الأولى، 1964م، دار العروبة، القاهرة، ص:10.

مزقي عن وجهك اليانع، أسمال القناع
وارفعي الستر، بلا خوف على أي متاع
زادك النور، وفي دربك ينبوع الشعاع
فانفذي...فالسر إن سرت على قيد ذراع
واصرعي الموج، ولو أقبلت من غير شراع

مع انطلاق الشعر العربي المعاصر أو ما يسمى بشعر التفعيلة منذ منتصف القرن العشرين، بدأ الشعراء يشغلون التراث في شعرهم على غرار تجربة إليوت في ديوانه "أرض اليباب" ، حينما اتكأ على الموروث الأسطوري لنعي الحضارة الغربية وإعلان إفلاسها.

واقتداء بإليوت، غدا الشعراء العرب المعاصرون يوظفون التراث الأسطوري والتاريخي واستخدام الأقنعة الدينية والفنية والأدبية والصوفية، وتشغيل الرموز المكانية والطبيعية واللغوية من أجل خلق قصيدة الرؤيا والانزياح التي تتجاوز طرائق الاجترار والامتصاص والاستنساخ في التعامل مع التراث إلى طريقة الحوار والتناص قصد خلق تعددية صوتية تحيل على المعرفة الخلفية للكاتب ومرجعياته الثقافية وسمو حسه الشعري، وجمعه بين المتعة والفائدة في شعره.

وقلما نجد شاعرا عربيا معاصرا يكتب شعر التفعيلة أو الشعر المنثور بدون أن يوظف التراث أو يشغل الكتابة الصوفية أو يستلهم الشخصيات الصوفية أو يستعمل تعابير المعرفة اللدنية أو يستحضر مقتبسات المتصوفة والوعاظ أو ينحو منحاهم في التخييل والتجريد واستعمال الرموز و الاستعانة برشاقة الأسلوب وتلوين النصوص الشعرية بنفحات الدين والعرفان الباطني.

هذا، وإن استعارة" الشخصيات الصوفية مثلت ظاهرة واضحة في الشعر المعاصر، وقد اختار شعراؤنا المعاصرون شخصيات عديدة من أهل التصوف واجهوا بها قارئ قصائدهم، واتخذوا منها قناعا يتحدثون به ومن ورائه عن مشاغلهم ومعاناتهم ومواقفهم. وليس ذلك فحسب، بل نجد الشاعر المعاصر أحيانا يندمج في الشخصية الصوفية ويحل فيها حلولا صوفيا. ويتحد بأبعادها بفعل تشابه أحواله بأحوالها"[1].

ومن الشعراء الذي وظفوا الخطاب الصوفي نذكر: بدر شاكر السياب و نازك الملائكة وعبد الوهاب البياتي وأدونيس وصلاح عبد الصبور ومحمد الفيتوري وخليل حاوي ومحمد عفيفي مطر ومحمد محمد الشهاوي وأحمد الطريبق أحمد ومحمد السرغيني وحسن الأمراني ومحمد بنعمارة وعبد الكريم الطبال وأحمد بلحاج آية وارهام ومحمد علي الرباوي وآخرين[2].

---

[1] محمد بنعمارة: الأثر الصوفي في الشعر العربي المعاصر، شركة النشر والتوزيع ، المدارس، الدار البيضاء، ط 1، 2001م، ص: 266؛

[2] بنعمارة محمد: الأثر الصوفي في الشعر العربي المعاصر، شركة النشر والتوزيع، المدارس، الدار البيضاء، ط1، 2001م، ص 266.

وقد استعار هؤلاء الشعراء مجموعة من الشخصيات الصوفية كشخصية النفري عند أدونيس، وشخصية السهروردي وفريد الدين العطار وجلال الدين الرومي عند عبد الوهاب البياتي، وشخصية الحلاج عند صلاح عبد الصبور في قصيدته الدرامية" مأساة الحلاج"، وعبد الوهاب البياتي في قصيدة بعنوان" عذابات الحلاج"، وأدونيس في قصيدة تحت عنوان" مرثية الحلاج"، وشخصية إبراهيم بن أدهم عند الشاعر التونسي محيي الدين خريف، وشخصية رابعة العدوية عند نازك الملائكة في قصيدتها" الهجرة إلى الله."

ويمتاز الشعر الصوفي المعاصر باستعمال التناص بكثرة فضلا عن الاستشهاد بالمستنسخات والمقتبسات والشذرات العرفانية. كما يشغل الشعراء المعاصرون في قصائدهم ودواوينهم الشعرية خطاب الانزياح الصوفي و الرموز الإحالية والعبارات الموحية الرشيقة. وهناك من الشعراء من سقط في خاصية الإبهام والغموض خاصة الشاعر الحداثي أدونيس الذي حول كتاباته الشعرية إلى طلاسم من الصعب تفكيكها و فهمها وتأويلها . وهناك من أحسن توظيف التناص الصوفي في سياقه الشعري الملائم إبداعيا، وهناك من وظف العبارات العرفانية والمفاهيم الصوفية دون أن يعيش التجربة أو يستكنهها بشكل جيد؛ مما أوقع نصوص الكثير منهم في التصنع الزائد والتمحل الشعري.

ويتضح لنا مما سبق ، أن المتصوفة والشعراء على حد سواء استعملوا الكتابة الشعرية للتعبير عن تجاربهم العرفانية وأحوالهم الذوقية ومجاهداتهم النفسية ومقاماتهم الباطنية.

هذا، وقد ترابط الشعر مع التصوف منذ مرحلة مبكرة لينتعش الشعر الصوفي مع القرن الثالث من العصر العباسي. وقد سبق هذا الشعر ما يسمى بشعر الزهد وشعر المديح النبوي اللذين سبقا الشعر الصوفي منذ فترة مبكرة. وقد آثرنا أن يكون موضوعنا منصبا على الشعر الصوفي مرجئين الكتابة النثرية إلى دراسة لاحقة إن شاء الله.

واجب تطبيقي :

اختر قصيدة من قصائد أدونيس وحللها مبينا التوجه الصوفي فيها

المصادر والمراجع

● المصادر

1- البوصيري، ديوانه، تحقيق محمد سيّد عيلاني، ط1، مطبعة مصطفى الحلبي، مصر

2- ديوان أبي الحسن الششتري، حققه وعلق عليه علي سامي النشارة، ط1، هيئة المعارف، الاسكندرية 1960،

3- الحلاّج، ديوانه، مقطوعة رقم (21). ، تحقيق. كامل مصطفى الشيبي، بغداد، 1984م.

4- محي الدين ابن عربي: الخيال: عالم البرزخ والخيال (مطبعة زيد بن ثابت، دمشق، 1984)،

5- ابن عربي(محي الدين محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الحاتمي):الفتوحات المكية،طبعة بولاق،القاهرة

6- اللمع لنصر السيراج الطوسي، حققه عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة مصر ومكتبات المثنى، 1960

7- ابن عربي :فصوص الحكم،تعليق أبي العلا عفيفي، دار الكتاب العربي،ط2 ،بيروت،لبنان1980

8- محمود حسن إسماعيل: ديوان قاب قوسين، ط الأولى، 1964م، دار العروبة، القاهرة،

9- مهدى محمد ناصر الدين:ديوان ابن الفارض ، دار الكتب العلمية ، الطبعة الأولى ،بيروت، 1990.

10- منطق الطير لفريد الدين العطار النيسابوري، دراسة وترجمة بديع محمد جمعة، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 2002،

11- كتاب الباء، محي الدين ابن عربي، مكتبة القاهرة،ط1954،1

12- مُحْيِي الدِّين بن عَرَبِيّ . التَّنزيلاتُ المَوْصِليَّة . رَاجَعَهَا وَعَلَّقَ عَلَيْهَا : عبد الرَّحمن حَسَن محمود . مكتبة عَالَم الفِكر . القاهرة . الطَّبعة الأولى . 1986.

13- دِيوَانِ عبد القَادر الجِيلانِي: القَصَائِد الصُّوفِيَّة ، وَالمَقَالات الرَّمزيَّة - مُؤسَّسة أخْبَار اليَوم - القَاهِرة - 1990.

14- الفُتُوحَات المَكِّيَّة . السِّفر الثَّاني . الطَّبعة الثَّانية . الهيئة المِصْريَّة العَامة لِلْكِتَاب . 1985.

15- ديوان أبي مدين شعيب الغوث: إعداد عبد القادر سعود، سليمان القرشي، كتاب ناشرون، بيروت، لبنان،ط1، 2011،

16- مُحْيِي الدِّين بن عَرَبِيّ . كِتَابُ الكُتُب، ضِمْنَ: رَسَائِل ابْنِ العَرَبِيّ . الجُزْء الثَّاني . الهيئة العَامة لِقُصُور الثَّقَافة. 1998.

17- ابن خلدون ، المقدّمة ، المكتبة التجاريّة ، مصر ، د . ت ،

18- الحلاج : الطواسين تحقيق ماسينيون –بغداد اوفسيت مكتبة المثنى.

● المراجع بالعربية

1- أبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني الشافعي: حلية الأولياء و طبقات الأصفياء ، دراسة و تحقيق : مصطفى عبد القادر عطا ،المجلد 2، ط1، 1997 ،دار الكتب العلمية، بيروت،

2- ابن القنفذ القسنطيني : أنس الفقير وعز الحقير، نشر أودولف فور ومحمد الفاسي، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط 1956،

3- أبو محمد صالح: تلقين المريد نقلا عن كتب صوفية. المقصد الشريف والمنزع اللطيف في التعريف بصلحاء الريف، تحقيق سعيد أعراب، ط2، المطبعة الملكية ،1993،

4- أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين، ج3، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت 1986،

5- عبد الرحمان بن خلدون : شفاء السائل لتهذيب المسائل، نشر الأب أغناطيوس عبده، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، د.ت،
6- أبو زكريا يحيى بن خلدون : بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد، ج1، تقديم وتحقيق عبد الحميد حاجيات، المكتبة الوطنية، الجزائر 1981
7- احمد بن محمد ابن القاضي : جذوة الاقتباس فيمن حل من الأعلام بمدينة فاس، طبعة حجرية 1891،
8- آمنة بلعلى، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، الطبعة الأولى، 2002
9- أبو طالب المكّي ، قوت القلوب ، مكتبة مصفى البابي الحلبي ، القاهرة ، 1961
10- أبو عبد الله محمد العبدري : الرحلة، تحقيق محمد الفاسي، الرباط 1968،
11- ابو العلا عفيفي ، التصوّف ، الثورة الروحيّة في الإسلام ، دار المعارف ، مصر ، ط1 ، 1963
12- ابن الزيات التادلي : التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي، تحقيق أدولف فور ، مطبوعات إفريقيا الشمالية، 1958
13- محمد بن عبد الملك بن الأبار : التكملة لكتاب الصلة، ج2، عزت العطار، مطبعة السعادة، مصر 1953
14- ابن قيّم الجوزيّة ، طريق الهجرتين وباب السعادتين ، المكتبة العصريّة ، بيروت ، 2003 ،
15- احمد بابا التمبكتي : نيل الابتهاج بتطريز الديباج، مطبعة السعادة، مصر 1329 هـ
16- أبو عبد الرَّحمن السَّلميُّ - طَبَقَاتُ الصُّوفيَّة - تحقيق :نُور الدِّين شريبَة - مكتَبَة الخَانجِي - القاهرة – الطَّبعة الثَّانية - 1986-
17- المنقذ من الضلال، أبو حامد الغزالي، تحقيق جميل صليبا و كامل عياد، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت، ط1967،7
18- الخطاب والحجاج، أبو بكر العزاوي، مؤسسة الرحاب الحديثة للطباعة والنشر، ط2010،1،
19- أحمد أمين، ظهر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة،
20- ابْنِ الجُوزيّ : نَقْد العِلْم وَالعُلَمَاء ، أوْ: تَلْبِيْس إبْلِيس - مكتبة صُبِيح - د.ت –
21- رِسَالة رُوْحِ القُدْس . قّدَّمَ لَهَا : بَدَوي طه علاَّم . مكتبة عَالَم الفِكر. القَاهرة . ط1. 1989.
22- توفيق بن عامر، دراسات في الزهد والتصوف، الدار العربية للكتاب، ليبيا تونس، 1981
23- تنبيه الغبي بتبرئة ابن عربي، جلال الدين السيوطي، بدون طبعة، بدون تاريخ
24- حميدة صالح البلداوي، فلسفة التصوف في الشعر الأندلسي، الدار العربية للموسوعات، ط1، بيروت، 2011،
25- حسن الشرقاوي : معجم ألفاظ الصوفية ، مؤسسة مختار للنشر –مصر 1987
26- حبار مختار: شعر أبي مدين التلمساني، الرؤيا والتشكيل، منشورات اتحاد الكتاب العرب، سوريا،
27- زكى مبارك: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق،القاهرة1990،
28- طالب المكي، قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد، تحقيق : سعيد نسيب مكارم ،ج1- ط1 ، 1995 ،دار الصادر ،بيروت.
29- الطّوسي ، اللّمع في تاريخ التصوّف الإسلامي ، ضبطه وصحّحه كامل مصطفى الهنداوي ، دار الكتب العلميّة ، بيروت، ط1 ، 2001
30- عبد الرزاق قسوم: عبد الرحمن الثعالبي و التصوف، 1978،الشركة الوطنية للنشر، الجزائر.

31- عادل نويهض : معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر، مؤسسة نويهض الثقافية للتاليف والترجمة، ط2، بيروت 1980،
32- عبد الرحمن بدوي ، شهيدة العشق الإلهي ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، 1978 ، ط4
33- عبد الحكيم حسان، التصوّف في الشعر العربي نشأته وتطوّره حتى آخر القرن الثالث الهجري، مطبعة الرسالة، 1954م،
34- علي زيعور: العقلية الصوفية و نفسانية التصوف ، ط 1، 1979 ، دار الطليعة، بيروت ،
35- عناية الله إبلاغ الأفغاني: جلال الدين الرومي بين الصوفية و علماء الكلام، ط 1 ، 1987 ، الدار المصرية اللبنانية،القاهرة
36- علي صافي حسين :الأدب الصوفي في مصر –دار المعارف 1964
37- عبد الحليم محمود - سُلْطَان العَارفِيْنَ : أبُو يزيد البسْطَامِي - دار المَعَارف – 1985
38- أبو العباس احمد الغبريني : عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء من المائة السابعة ببجاية، تحقيق رابح بونار، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1981،
39- فؤاد إفرام البستانى: المجاني الحديثة ، ج 3، المطبعة الكاثوليكية ، الطبعة الثانية ،بيروت 1960 م
40- فريد الدِّين العَطَّار النَّيسَابُوريّ - تَذْكرَةُ الأوْليَاءِ - المُجلَّد الأوَّل - تَرجَمَة وَتَقدِيم وَتَعْليْق: مَنَال اليَمَنِي عبد العزيز - الهيئة المِصْرِيَّة العَامة لِلْكِتَاب – 2006
41- عبد الكريم بن هوازن القشيري، الرسالة القشيريّة في علم التصوّف ، تحقيق معروف زريق وعلي عبد الحميد دار الخير، دمشق وبيروت ، ط1 ،
42- احمد بن محمد المقري : نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت 1988،
43- مجدي محمد إبراهيم، التجربة الصوفية، مكتبة الثقافة ألدينية مصر، ط1، 2003،
44- محيالدّين عربي، تُرجمان الأشواق، مطبعة لندن، لندن، 1911م،
45- محمد بنعمارة: الأثر الصوفي في الشعر العربي المعاصر، شركة النشر والتوزيع ، المدارس، الدار البيضاء، ط 1، 2001م،
46- ميشال زكريا : الالسنية علم اللغة الحديث ،المؤسسة الجامعية للدراسات –بيروت 1983
47- محمد هادى مرادى: الترجمة والنقد والتحليل لخمسين بيتا من ديوان ابن الفارض، طهران،1376هـ.
48- شمس المغرب (سيرة الشيخ الأكبر محي الدين ابن العربي ومذهبه)، محمد علي حاج يوسف، فصلت للدراسات والترجمة والنشر، ط2006،1
49- محمد مصطفى حلمي، ابن الفارض والحب الإلهي، دار المعارف، مصر
50- محمد غلاب : التصوف المقارن / مكتبة نهضة مصر ، بدون تاريخ .
51- محمد عبد المنعم خفاجي، الأدب في التراث الصوفي، مكتبة غريب، القاهرة،
52- مجموعة مؤلفين : معرفة الاخر ، المركز الثقافي القومي –بيروت 1990
53- مرابط، جواد. (1966)، التصوف والأمير عبدالقادر، دمشق، دار اليقظة
54- هكذا تكلم ابن عربي، نصر حامد أبو زيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2002،
55- نظمي عبد البديع محمد، في الأدب الصوفي،القاهرة،
56- هيفرو محمد علي ديركي، جمالية الرمز الصوفي: النفري والعطار والتلمساني، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، ط1، دمشق، 2009

57- يوسف زيدان، دراسة في التصوف: المتواليات، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، الطبعة الأولى 1998.
58- يوسف سامي اليوسف، مقدمة النفري (دار الينابيع، ط1، دمشق، 1997)،

• المعاجم

1- عبد المنعم الحفني : معجم المصطلحات الصوفية ، دار المسيرة –بيروت
2- لويس معلوف: المنجد في اللغة ، ط19، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت،
إسماعيل بن حماد الجوهري ؛ الصحاح : تاج اللغة وصحاح العربية تحقيق أحمد عبد الغفور عطار،1957) القاهرة : مطابع دار الكتاب العربي.

• المراجع المترجمة

3- ر.أ . نيكلسون : الصوفية في الاسلام ترجمة نور الدين شريبة مكتب الخانجي مصر 1951
4- وليم راي : المعنى الأدبي ، ترجمة د. يوئيل يوسف عزيز ، دار المأمون –بغداد 1987
5- امبرتوايكو : القارئ في الحكاية ترجمة انطوان ابو زيد ،، المركز الثقافي العربي 1996
6- تُودُورُوف - نقدُ النَّقد - ت : سَامي سوَيْدَان - مركز الإنمَاء القَوميّ - بيروت – الطَّبعة الأولى-1986-
7- نيكلسون - في التَّصوُّفِ الإسْلامِيّ - تَرْجَمَة وَتَعْليْق :الأستاذ الدُّكتور أبُو العِلا عفيفي - مطبعة لجنة التَّأليف وَالنَّشر - القاهرة - 1956-

• الرسائل

1- بوداود عبيد : ظاهرة التصوف في المغرب الأوسط ما بين القرنين 7 و 9 هـ ، رسالة لنيل الماجستير في التاريخ، إشراف غازي جاسم ، وهران 1999
2- محمد بوشقيف: العلوم الدينية في بلاد المغرب الأوسط خلال ق 9 هـ،رسالة ماجستير في التاريخ الإسلامي، إشراف: عبد الحميد حاجيات ، وهران 2004،

• المراجع الأجنبية

1- Kashf-AL – Mahjub of AL –Hujwiri : Translated by Reyuold.A. Nicholson – Gibb Memorial Trust
2- De Courcelles, D. (dir.), *Les enjeux philosophiques de la mystique ,op.cit*

• المجلات

1- سلطاني الجيلالي : شعر الزهد و التصوف في عصر المرابطين بالمغرب الإسلامي ، مجلة الحضارة الإسلامية، العدد 2،أبريل 1996،
2- يخي بوعزيز : الدور الديني و السياسي ومعجممقاييساللغةبالجزائر، مجلة الحضارة الإسلامية، العدد 2 ،1996، وهران،
3- سعاد الحكيم ، المصطلح الصوفي ،مجلة الحضارة الإسلامية، العدد 3 ، نوفمبر 1997 ،
4- مُحمَّد دِيب - الجِنْسُ الأدَبِي بَيْنَ المَوْهِبَة الفَرديَّةِ وَالرَّافدِ الغَربِيّ - مَجَلة: (عَلامَات) - ج12/م3 - يونيو1994 –
5-

● مواقع الكترونية

1- فؤاد أعراب، تجليات المرأة والأنوثة في الخطاب الصوفي، نموذج ابن عربي.
<http://www.aljabriabed.net/n81_08aarab.(1).htm#_ednref5>(وقعت مراجعته في جانفي 2014)

المحتويات

الرقم	الموضوع	الصفحة
1	مدخل إلى الأدب الصوفي	4
2	نشأة الأدب الصوفي	7
3	قضايا ومصادر الأدب الصوفي	13
4	وحدة الوجود	19
5	الحلول والاتحاد	20
6	العشق الإلهي	23
7	الحقيقة المحمدية	29
8	جماليات الأدب الصوفي	29
9	الرمز الصوفي	30
10	اللغة الصوفية	43
11	المصطلح الصوفي	46
12	أعلام الأدب الصوفي	53
13	النثر الصوفي	71
14	الأثر الصوفي في الأدب الحديث والمعاصر	77