

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة حسية بن بوعلي الشلف
كلية الآداب والفنون
قسم اللغة العربية



أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه

الشعبة: اللغة العربية

التخصص: الدلالة في المستويات اللسانية

العنوان

الدلالة الإيحائية في الخطاب الصوفي
رسائل ابن عربي أنموذجاً

من إعداد
عبلة بن حركات

المناقشة بتاريخ 2022/06/16 من قبل اللجنة المكونة من:

رئيس	جامعة حسية بن بوعلي بالشلف	أستاذ محاضر أ	كمال الدين عطاء الله
مشرفاً ومقرراً	جامعة حسية بن بوعلي بالشلف	أستاذ محاضر أ	محمد بلعباسي
ممتحن	جامعة حسية بن بوعلي بالشلف	أستاذ التعليم العالي	إسماعيل زغودة
ممتحن	جامعة حسية بن بوعلي بالشلف	أستاذ محاضر أ	عبد القادر مبروح
ممتحن	جامعة ابن خلدون بتيارت	أستاذ التعليم العالي	بلمهل عبد الهادي
ممتحن	جامعة اسطنبولي بمعسكر	أستاذ محاضر أ	مصطفى بوفادينة

السنة الجامعية: 1442هـ - 1443هـ / 2021م - 2022م



شكر وعرفان.

أشكر الله شكر الشاكرين على نعمه الظاهرة والباطنة

لقلوله تعالى: بسم الله الرحمن الرحيم

(وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ) .

سورة إبراهيم،

صدق الله العظيم.

الآية:07

إن الحمد لله، نحمده على ما حباني به بقدرته ومنّ عليّ بعظيم توفيقه وفضله في تخرّيج هذا العمل بهذه الصّورة، وأسأله تبارك وتعالى بأسمائه الحسنی وصفاته العلا أن يجعله خالصاً لوجهه الكريم، إنّه وليّ ذلك والقادر عليه.

إلى موجّهي ومرشدي أوجه شكرا بالغا " الدكتور محمد بلعاسي " الذي طوّقني بالرعاية والمتابعة والمساندة، فشكري موصول إليه، حفظه الله وزاده الله بسطة في العلم والصحة والعافية، — حماه الله — و شكري موصول للدكتور بلمهل عبد الهادي على صبره عليّ وتذليله لي مشقّة السّير طيلة فترة العمل وثقته بي وحرصه الشّدید على متابعة العمل والمواصلة فيه...لك منّي موفور التقدير وخالص الامتنان.

إلى أساتذتي من سهّلوا عليّ الطّريق وخاصة لجنة المناقشة الذين لم يخلوا بأوقاتهم، وجهودهم، وتوجيهاتهم بكم تقوّم عثراي وبهمزم ضعفي وبفضلكم ينزاح الحمل.

الطالبة: عبلة بن حركات.

إهداء

أهدي ثمرة عملي:

إلى نور عيني و قلبي؛ أمي ثم أمي ثم أمي التي غمرتني بعطفها وسهرت على تربيّتي، يا أجمل هدية منحها الله لي... علّمتني الإصرار والصبر وزرعت بي الهمة والأمل وربّيتني على الشموخ والرفعة والسّمو "أمي" أطال الله في عمرها.

إلى قلبي الكبير "أيي" العزيز بارك الله بعمرك؛ إلى المصباح الذي أنار دربي، إلى من أفنى شبابه فتعب و جاهد لأجلي، إلى نور عيني و قلبي..أيي الحبيب، أطال الله في عمره.

إلى الإخوة والأخوات

إلى أوّل من علمني حرفاً وآخر أستاذ لا يبخل عليّ بملاحظاته
إلى كل الأحبة والأصدقاء، والقائمة طويلة لا يتسع المجال لذكرهم، إنّما يتسع القلب لاحتوائهم بكل حب و حنان.

مقدمة

إنّ الحديث عن أدب التجارب الدّينية والروّحانية هو في الأصل حديث عن التجربة قبل أن تصبح نصّاً أدبياً، والأدب الصّوفي أحد أهم تجارب الكتابة التي عكست ظاهرة التّصوف باعتباره حالة من تنزلات الفيض الرّباني، ممّا يحيل بالضرورة إلى طرح إشكالية التّصوف كتجربة روحانية من جهة، وإشكالية اللّغة الصّوفية من حيث هي لغة نقلت تمثّلات التجربة على شكل نصوص نثرية أو شعرية.

فما هي ماهية التّصوف؟ ولما كان التّصوف تجربة عرفانية ذوقية تثير حالة من الحيرة عبّر أصحابها عن أحوالهم، فتباينت المفاهيم بتباين الموارد وقوّتها عليهم. فكيف يمكن حدّ مفهوم جامع ومتعارف عليه للتّصوف؟ ولما كانت اللّغة انعكاساً لتجارب الفكر، وكانت اللّغة الصّوفية استنباط لأحوال التجربة، ووضعها في قالب أدبي جمالي يميل إلى الأسلوب الصّريح القائل بواقع التجربة حيناً، وإلى الرّمزية والإشارة، وضيق العبارة أحياناً كثيرة، ولأسباب أهمّها: اتساع الفكر الصّوفي وخاصيته، وخاصية اللّغة والانفراد بمصطلحاتها ودلالاتها، ومحاولات الكتابة خارج نطاق السّياق الذي يحيل إلى المعنى المباشر للمتلقين من العوام. تمّ طرح إشكالية الفكر الصّوفي واللّغة. أمام هذا الطّرح نناقش مسألة الأدب الصّوفي من حيث الظهور، والتّطور. فما هو الأدب الصّوفي؟ وماهي التّطورات التي شهدتها أطوار هذا الأدب؟ كما نناقش لغته التي تميزت بالغموض وطغت عليها الإشارة. ماهي أسباب اعتماد الصّوفية الرّمزية خاصية لأدبهم، و ماهي أهم الدلالات التي يمكن الخروج بها عند قراءة النص الصّوفي؟.

والتّصوف الإسلامي من حيث هو تجربة روحانية امتدت جذورها عبر التاريخ وكتبها تجربة الكتابة كذلك، هذا الامتداد كان له من العمق ما قد يصعب حصره ودراسته ضمن نطاق موضوع واحد، ولذلك فقد تمّ عبر هذا البحث تناول أدب رسائل الشيخ محي الدين ابن عربي (ت 638) أحد أهم شيوخ التّصوف، والأبرز في إرساء قواعد التّصوف الفلسفي، وأكثرهم نقلاً للفكر الصّوفي.

وقد وقع الاختيار على موضوع دلالات خطاب التصوف عند الشيخ محي الدين ابن عربي لسببين: أولهما أن التصوف تجربة تستحق الدراسة كونهما نقلا لأحوال روحانية وفيض رباني، إضافة إلى اختلافها عن التجارب الدينية التي عنيت بظواهر الشريعة في حين عني التصوف بالباطن من الشرع الأمر الذي من شأنه أن يكون موضوعا غنيا يمكن الخوض في حيثياته .

أما السبب الثاني، فيرجع لكون الشيخ محي الدين ابن عربي أهم من نقل الفكر الصوفي في مؤلفاته التي نُقل عنها نحو الخمسمائة كتاب ورسالة، والرسائل من جهة أخرى أخذت طابعا تعليميا ما قد يسمح بالوقوف على دلالات الألفاظ من حيث هي مصطلحات تحمل دلالات مختلفة بحسب ورودها في العبارة، اللغة التي تحيل إلى تعدد القراءات.

ولشغف بالتصوف ، وحب في التجربة التي تجاوزت حدود المؤلف في الجانب الذي يعني بقضايا الدين ، إضافة إلى ما تعرض له التصوف من هجوم على المعتقدات، و إنكار من قبل القائلين بظاهر الدين ، قررت خوض تجربة البحث في هذا المجال .

ولالإجابة على الطرح الإشكالي السابق وقفت على محورين هما :التصوف كتجربة روحانية لها أحوالها ومقاماتها ، ودلالة رسائل الشيخ ابن عربي كتجربة صوفية وأدبية بجانبها (الجمالي، والتعليقي)، ثم وضعت خطة من ثلاث فصول ،ومقدمة وخاتمة.

أما في الفصل الأول فقد تطرقت إلى الإشكال المطروح عن التصوف كتجربة روحانية، من حيث ماهيته اللغوية والاصطلاحية، والاتجاهات التي ارتبطت بالتصوف بداية بالاتجاه الأخلاقي والقائلين به ،ومن ثمّ الاتجاه الذي يربط التصوف بالزهد حيث تناولت مفهوم الزهد كظاهرة منفصلة عن التصوف لها قواعدها و أسسها ،وربطتها بعد ذلك بالنقاط التي يشترك فيها كلّ من الزهد والتصوف، والتي كانت تحيل في الغالب إلى فكرة بدء التصوف زهدا إسلاميا صرفا، ثمّ أشرت إلى الفرق بين الزهد والتصوف. ولما كان التصوف كتجربة شهدت ترقى في رحلة المعراج الروحي فقد تمّ التطرق إلى الاتجاه الذي يربط التصوف بالكشف والمشاهدات ،وهو الاتجاه الذي تبلورت معه صورة التصوف الحقيقية من حيث أحوال الفتح الرباني على السالكين والتي تقتضي الصفاء بالدرجة الأولى وتتوالى عبرها المقامات والآداب حتى يبلغ السالك لطائف الأسرار التي ينال بها الكشف والمشاهدة.

و لما اختصت علوم الفقه بمقام الإسلام، واختص علم الكلام بعقيدة الإيمان، كان أصل التصوف مقام الإحسان من حيث هو باطن الشرع "أن تعبد الله كأنك تراه"، وبالنظر إلى ذلك تم تبيان مفهوم الإحسان كمقام، والمواضع التي ذكر فيها المقام في الذكر الحكيم، مع الرجوع إلى حديث الإيمان باعتباره أهم مرجع لربط التصوف بمقام الإحسان من خلال مقام المشاهدة، ويراد به رؤية البصيرة لحضور القلب الدائم مع الله، هذا المقام (المشاهدة) ربطه البعض بالتصوف فقليل: التصوف كشف ومشاهدة، مع صفاء سريرة القلب فالصفاء وسيلة السالك لبلوغ غاية المشاهدة. ثم إن التصوف تجربة دينية تجاوزت حدود المؤلف من إتباع تكاليف الشرع، والعمل بما جاء في السنة النبوية إلى عالم غيبي يُعنى بالأحوال فاختص به أرباب الأذواق و المواجيد ولذلك فقد عبر كل واحد عنه بلسان حاله وهذه الأحوال على اختلافها الأصل فيها صدق التوجه إلى الله تعالى.

كانت هذه أهم النقاط التي تم التطرق إليها في حدّ مفهوم التصوف، وتبيان ماهيته والاتجاهات التي ارتبطت به.

والحقيقة أن التصوف مرّ بمراحل شهدت تبلوره، واكتمال صورته الروحية التي استمدت أسسها من الأذواق والمعارف الربانية من جهة، كما كان لعلوم الدين والفلسفة الأثر على اكتمال التجربة الصوفية. وقد تم التطرق إلى أطوار التصوف والتي بدأت بمرحلة الزهد التي سادت خلال القرن الإسلامي الأول والقرن الثاني الهجري، ومظاهرها التي قامت على التقشف وكثرة العبادة والتسك و الإعراض عن الدنيا، وهي المرحلة التي امتدت حتى أواخر القرن الثاني الهجري والتي شهدت ظهور ملامح التصوف الأولى، و مثلها الحسن البصري ورابعة العدوية حيث أخذ التصوف ملمحا جديدا تكلمت خلاله رابعة عن الحبّ الإلهي، ومهدت بذلك لطور جديد من التصوف اتسعت فيه أفق التجربة الروحية، ولم يعد التصوف يقتصر على أحوال الزهد و أساليب الوعظ والإرشاد، والعبادة من أجل الثواب ونيل الجزاء، وإنما انتقل إلى مرحلة العبادة حبا في الله وطمعا في نيل القرب منه. وتم تقسيم المرحلة الأولى إلى طورين: طور الزهد الذي مثله النبي صلى الله عليه وسلم وصحابته الكرام وأهل الصُفة وغيرهم من الزهاد والعباد. والطور الثاني وهو الذي هيمنت عليه مظاهر الحياة الروحية في القرن الإسلامي الأول حيث تأثر أصحابه بمظاهر الزهد السائدة خلال القرن الإسلامي الأول إلا أنه مهد للبذور الأولى لطور النضج في التصوف، حيث بدأ مع رابعة العدوية التأسيس لنظرية الحبّ الإلهي، والتي حملت نزعة فلسفية صوفية لم تكتمل إلا بتقادم العهد.

ومن تصوف الزهد والالتزام بما جاء في الشريعة، إلى تصوف المعرفة والمحبة، وعلم الأسرار الربانية والأذواق و المواجيد خلال القرنين الثالث والرابع الهجريين. حيث اتجهت في هذا المقام إلى تبيان مواضيع التصوف وأهم رجاله كالإمام الجنيد، وذو النون المصري وأبو يزيد البسطامي، والحسين ابن منصور الحلاج. ومثل هذه المرحلة اتجاهين أساسيين: أولهما اتجاه التصوف السني القائم على التوحيد ومثله: الإمام الجنيد وأبو طالب المكي وذو النون المصري، والحرث المحاسبي وغيرهم، وقد اتسعت أفق التصوف في هذه المرحلة فاهتم متصوفة هذا الاتجاه بالمعرفة والأحوال والمقامات الصوفية والمحبة الإلهية، أما الاتجاه الثاني فقد مهد له أبو يزيد البسطامي بالانتقال من التصوف السني إلى التصوف الفلسفي حيث تعتبر شطحات البسطامي البذور الأولى لتصوف الفناء ووحدة الوجود، وإن لم تكن له نظرية خاصة في ذلك إلا أن النزعة الأولى للتصوف الفلسفي بدأت معه لتتطور أكثر مع الحسين ابن منصور الحلاج حيث تطرقت في ذلك إلى أهم محطات الصوفية في التوحيد والفناء، وأحواله وشطحاته الصوفية في أقواله وصولاً إلى مأساته وحادثته مقتله. ومن تصوف مرحلة النضج والمقامات والأحوال الصوفية انتقلت إلى الحديث عن طور التنظيم والفرق الصوفية والتأليف في التصوف خلال القرن الخامس الهجري، والذي مثله الإمام أبي حامد الغزالي عبر انتهاجه للتصوف السني شأنه في ذلك شأن من سبقه من متصوفة الطور الذي سبقه كالجنيد والحرث المحاسبي، وأبو طالب المكي. وقد مثل الغزالي التصوف القائم على الحجج، ونقل ذلك في مؤلفاته التي تعد مرجعاً مهماً لمن جاء بعده. والغزالي صاحب توجه معتدل حاول عبره تصنيف التصوف إلى صنف يحصل بالعلم والبحث والعمل وصنف يحصل بالذوق والمكاشفات، وقد كان لتصوفه من الأثر ما جعله مقصد الكثير من المريدين والباحثين في هذا المقام.

وتناولت في آخر الفصل الأول مرحلة التصوف الفلسفي والتي تعد مرحلة اكتمال للتصوف والتي مثلها الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي وغيره من متصوفة القرنين السادس والسابع الهجريين، ولعل أهم ما ميز هذه المرحلة نظرية وحدة الوجود، والتي ظهرت في صورتها الكاملة مع الشيخ محي الدين ابن عربي وإن ظهرت في بعض توجهات المتصوفة السابقين إلا أن ابن عربي أول وضع دعائم نظرية وحدة الوجود بمفهومها المتكامل.

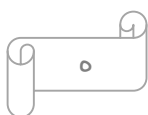
ومن التصوف كتجربة روحانية إلى تجربة الكتابة عند الصوفية، إذ تطرقت في الفصل الثاني إلى الأدب الصوفي عبر عرض أطواره التي واكبت أطوار التجربة، فمن أدب الزهد و أساليب الوعظ والإرشاد التي سادت خلال الطور الأول ومثلها الحسن البصري كأحد أهم خطباء الزهد المتصوفة في

تلك المرحلة، إلى أدب الحب الإلهي عند رابعة العدوية، والأساليب الصريحة في التعبير عن تجربة المحبة مع استخدام الألفاظ الحسية لنقل عاطفة روحية و هي التجربة التي مهدت لأدب صوفي يختلف تماما عن أدب الوعظ والإرشاد، ومنه إلى طور أدب الحب والفناء الصوفي ، وأحوال القوم من سكر وصحو وشوق وأنس ، و ما صاحبها من شطح صوفي عبر من خلاله المتصوفة داخل نطاق الفيض الرباني .

وقد عرضت في هذا الفصل نماذج لأهم من كتب في الأدب الصوفي شعرا و نثرا مع تقديم شروحات للنصوص الأدبية التي مثلت أطوار الأدب الصوفي ، كما تناولت قضية الكتابة في الحب الإلهي ، والتي تعتبر أهم مواضيع الأدب الصوفي بدءا برابعة العدوية ، إلى الحارث المحاسبي وذي النون المصري وصولا إلى الحسين أبن منصور الحلاج ، ومنه إلى الحب الإلهي عند ابن الفارض، و الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي . ولما كان الأدب الصوفي أدب إشارة ورمز كان لابد من الحديث عن الرمزية وإشكالية التلقي في الخطاب الصوفي ، وهي أحد أهم إشكاليات اللغة الصوفية التي تعتبر نقلا لتنزلات ربانية حاول المتصوفة التعبير عنها بلغة الرمز باعتبارها لغة الخاصة التي تعارف عليها القوم بينهم ، و كانت أهم خصائص أدبهم.

وانطلاقا مما تقدم ، وللإجابة على الطرح الإشكالي الخاص بلغة الشيخ محي الدين ابن عربي في رسائله حيث تناولت في الفصل التطبيقي قراءة للغة الشيخ ابن عربي من خلال الرسائل ، والرسائل الصوفية عامة كانت وسيلة أدبية تعليمية نقلت أهم قواعد التصوف ، ومقاماته وأحواله وفسرت مواجيدهم ، و عرضت مواضيع التصوف وطرقه للمريدين والسالكين ، وهو ما تضمنته رسائل الشيخ الأكبر، ولذلك ذهبت إلى قراءة النص الصوفي من خلال قراءة مواضيعه عبر طرح اللفظ كمصطلح له ماهيته اللغوية و الاصطلاحية، ومنه إلى دلالاته عند الشيخ ابن عربي من خلال إسناده للعبارة ، وقد ركزت على أهم ما تناولته الرسائل في جانبها التعليمي الذوقي في الإطار الصوفي الذي مثله محي الدين ابن عربي . ومن الرسائل التي قدمت قراءة دلالية لألفاظها وعباراتها رسالة الأنوار، ورسالة لا يعول عليه ، ورسالة إلى الإمام الرازي وحلية الأبدال.

وقد عرضت في الخاتمة أهم النقاط التي تم استنتاجها من البحث بجانبه النظيري الذي عني بالتصوف كتجربة روحانية من جهة، وبالأدب الصوفي كتجربة كتابة من جهة أخرى، و جانبه



التطبيقي والذي كان قراءة للنص الصوفي عند الشيخ ابن عربي من الجانب الدلالي، وما توحى إليه لغة الباطن .

وقد رجعت في هذا البحث إلى أهم مصادر التصوف كالرسالة القشيرية للإمام القشيري ، و اللمع لأبي سراج الطوسي ، والتعرف لمذهب أهل التصوف للكلاباذي ، وكشف المحجوب للهجويري . كما اعتمدت مؤلفات التراجم كالحلية لأبي نعيم الأصفهاني و تذكرة الأولياء للعطار فريد الدين والطبقات للسلمي، واعتمدت على المؤلفات التي تحدثت في التصوف كتجربة كالتصوف الثورة الروحية في الإسلام لأبو العلا عفيفي، والحياة الروحية في الإسلام لمصطفى حلمي، أما عن مؤلفات المستشرقين ممن اهتموا بالتصوف الإسلامي فقد اعتمدت مؤلف أنا ماري شيمل في الأبعاد الصوفية وتاريخ التصوف وأخبار الجلاج لماسينيون والصوفية في الإسلام لنيكلسون رينولد وغيرهم ، وللبحث في دلالة النص الصوفي عند الشيخ محي الدين ابن عربي رجعت إلى المعاجم الصوفية ، كالمعجم الصوفي لسعاد الحكيم و إلى مؤلفات الشيخ والتي كان من أهمها الفتوحات المكية . إضافة إلى الكثير من المؤلفات التي تناولت التصوف كظاهرة روحانية أو أدبية مما لا يتسع المقام لذكرها ، إذ اكتفيت بذكر أهم ما اعتمدته في البحث.

وقد زاوجت في البحث بين المناهج لاتساع أفق التجربة روحانيا و أدبيا ، مما اقتضى اعتماد المناهج المختلفة، فقد كان لابد من الرجوع إلى المنهج التاريخي عند عرض نشأة التجربة الصوفية و أطوارها بدءا من القرن الإسلامي الأول وحتى القرن السابع حيث اكتملت الصورة ، و توضحت دعائم التجربة وأسسها ، وهو المنهج المعتمد أيضا عند عرض مراحل التي مرَّ بها الأدب الصوفي . وللبحث في دلالات النص الصوفي كان لابد من المناهج النقدية والتحليلية والفلسفية كون التجربة اتسعت فكرتها وتعددت على إثرها دلالات لغتها.

و البحث لم يخل من صعوبات كان أهمها صعوبة قراءة النص الصوفي دلاليا ، فنحن أمام نص مختلف تماما عن النصوص الدينية أو الأدبية. نص تباينت القراءات فيه و انتقل صاحبه بين الأفكار المختلفة في إطار واحد ، إنها لغة الخاصة أو لنقل لغة خاصة الخاصة ، و إن كان ابن عربي حاول تيسير المفاهيم في الرسائل باعتبارها جاءت للمريدين والسالكين الطريق ، إلا أن خاصية الغموض ظلت تهيمن على النص عند الشيخ محي الدين ابن عربي .

وفي الأخير لا يفوتني أن أشكر أستاذي المشرف بلمهل عبد الهادي على ما قدمه لي من معارف وجهت البحث وعلى جميل صبره و مساعدته لي ، كما أشكر أستاذي الذي أكمل معي مشوار البحث الأكاديمي محمد بلعباسي، والذي لم ييخل بدوره عليّ بتقديم التوجيهات التي كان من شأنها أن أسهمت في إتمام البحث وظهوره في صورته النهائية .
والله ولي التوفيق.

1- ماهية التصوف:

1-1: لغة:

ظلّ الجدل والخلاف حول أصل واشتقاق لفظ التصوف قائماً في هذا الشأن، بين من يرجع نسبته إلى صوفة وهم قوم خدموا الكعبة في الجاهلية، ومن ينسبه إلى لبس الصوف ذلك أنه لباس الأولياء والصالحين، وقيل نسبة إلى أهل الصفة تشبهاً بهم في زهدهم عن الدنيا وانقطاعهم إلى العبادة في حين أرجعه البعض الآخر إلى الصفاء لصفاء قلوب القوم ونقائهم.

جاء في لسان العرب: «الصوفة كل من ولي شيئاً من عمل البيت، وهم الصوفان. الجوهري: وصوفة أبو حيّ بن مُضَرّ، وهو الغوث بن مَرّ بن أدّ بن طابخة بن إلياس بن مُضَرّ، كانوا يخدمون الكعبة في الجاهلية ويجيزون الحاجّ أي يفيضون بهم. ابن سيده: وصوفة حيّ من تميم وكانوا يجيزون الحاج في الجاهلية من مَتى، فيكونون أول من يدفع. يقال في الحج أجيزي صوفة، فإذا أجازت قيل: أجيز بخندف، فإذا أجازت أذن للناس كلهم في الإجازة وهي الإفاضة.»⁽¹⁾

وصوفان قبيلة خدمت الكعبة قبل مجيء الإسلام قال الزمخشري (ت 538هـ) في ذلك: «كان آل صوفة يجيزون الحاج من عرفات أي يفيضون بهم، ويقال لهم صوفان وآل صفوان وكانوا يخدمون الكعبة ويتنسكون ولعلّ الصوفية نسبوا إليهم تشبهاً بهم في التنسك والتعبد...»⁽²⁾

ورد في الصّحاح للجوهري (ت 398هـ): «الصوف للشاة، والصوفة أخص منه وصوفة أبو حي من مضر، وهو الغوث ابن مَرّ بن أدّ بن طابخة بن إلياس بن مضر، كانوا يخدمون الكعبة في الجاهلية ويجيزون الحاجّ، أي يفيضون بهم وكان يقال في الحج: «أجيزي صوفة».

⁽¹⁾ ابن منظور محمد بن مكرم أبو الفضل جمال الدين، لسان العرب، المجلد التاسع، مادة (الصوف)، دار ،

صادر، بيروت، د.ت، ص: 200

⁽²⁾ الزمخشري جار الله أبو القاسم محمود بن عمر، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، الجزء الأول، ط1، دار

الكتب العلمية، بيروت، 1998م، ص: 564.

ومنه قول الشاعر:

حتى يقال أجزوا آل صفوانا.⁽¹⁾

والصواب: آل صفوانا وهم قوم من بني سعد بن زيد مناة قال أبو عبيدة: حتى يجوز القائم بذلك من آل صفوان، والبيت لأوس بن مغراء وصدره:
ولا يرمون في التعريف موقفهم.⁽²⁾

من الواضح أن المرجع اللغوي اتفق فيه أن اللفظ يرجع إلى قبيلة صفوان، وهم قوم خدموا الكعبة في الجاهلية. "وكان الحج وإجازة الناس من عرفة إلى منى ومن منى إلى مكة لصوفة، فلم تزل الإجازة في عقب صوفة حتى أخذتها عدوان فلم تزل في عدوان حتى أخذتها قريش."⁽³⁾

رأى ابن الجوزي (ت 597 هـ) أن أصل المصطلح يرجع إلى ما قبل الإسلام، وأنّ الغوث بن مرّ المسمى (صوفة) أول من خدم البيت الحرام، فانتسب القوم إليه وسموا بالصوفية لمشابھتهم إياه في انشغاله عن الدنيا وانصرافه إلى العبادة، أما عن تسميته فذكر ابن الجوزي أن أم تميم بن مرّ لم تكن تلد إلا الإناث فنذرت لئن أنجبت غلاماً لتعلقن برأسه صوفة ولتجعلنه ريط الكعبة. وفي رواية أخرى أنّها ربطته فأصابه الحرّ فمرت به وقد سقط وارتخى فقالت: «ما صار ابني إلا صوفة».⁽⁴⁾

والأرجح أن هذه الأخيرة هي الأصح، ذلك أن العرب كانت تأخذ بالأقوال في المواقف وتداولها بينها كأسماء وألقاب وحكم...

وذهب البعض الآخر إلى نسبة الاسم إلى الصوف في ذلك قال الكلاباذي (ت 380 هـ) أن هذه النسبة إنما عبرت عن ظاهر القوم، إذ أنهم لم يلبسوا إلا الخشن من الشعر والصوف حالهم في

(1) الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد، الصحاح، تح: أحمد عبد الغفور عطار، ج 4، مادة الصوف، د. ط، دار العلم، د. ت، ص: 1388.

(2) الفيروز أبادي أبو طاهر مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب التراث في مؤسسة الرسالة، إشراف: محمد نعيم العرقسوسي، مادة (صوف)، ط 8، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2005 م، ص: 829.

(3) ينظر: ابن الجوزي البغدادي أبو الفرج عبد الرحمان جمال الدين، تلبس إبليس، دار القلم، بيروت، 1403 هـ، ص: 156.

(4) نفسه، ص: 156.

ذلك حال الأولياء والأنبياء، وذكر الحسن البصري أن نبي الله عيسى عليه السلام كان يلبس الشعر كما ذكر أبو موسى أن الصّوف كان لباس الرّسول صلى الله عليه وسلم.⁽¹⁾

رأى الطوسي (ت378هـ) أن نسبة القوم إلى ظاهر اللبسة (الصوف)، إنما كان لأن الصوف لباس الأنبياء والأولياء والأصفياء، ورد على المتسائلين لماذا لم يُنسب القوم إلى علم من العلوم أو حال من الأحوال، أو عمل من الأعمال؟ مستدلاً بذكر الله للحواريين في القرآن الكريم: ﴿إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يَٰعِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنْزِلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ قَالَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (المائدة، الآية: 112). إذ نسبوا إلى ظاهرة اللبسة بدل نسبتهم إلى صنف من العلوم أو حال من الأحوال، أو عمل من الأعمال.⁽²⁾

وذهب القشيري (ت 465هـ) إلى ترجيح هذا الرأي من الناحية اللغوية، إذ يقال تصوف إذا لبس الصوف كما يقال تقمص إذا لبس القميص، إلا أنه يعارض فكرة أن القوم اختصوا بلبس الصوف.⁽³⁾ ولعلّ البعض عارض اشتقاق المصطلح من الصوف ليس نكرانا للفكرة وإنما حرصاً على تكامل الظاهر بالباطن، إذ لا يكتمل الأمر بظاهر الأحوال، كالفقر والجوع والسهر والغربة، ولبس الصوف دون صفاء السريّة ونقاء القلب.

كان للاهتمام بباطن النفوس عند الصوفية أن أرجع البعض اشتقاق المصطلح من الصفاء قالت طائفة: إنما سميت الصوفية صوفية لصفاء أسرارها ونقاء آثارها.

وقال بشر بن الحارث الصّوفي من صفاء قلبه لله.⁽⁴⁾

(1) ينظر: الكلاباذي أبو بكر محمد تاج الإسلام، التعرف لمذهب أهل التصوف، تصحيح: آرثر جون آربري، د.ط، مكتبة الخانجي، القاهرة، د.ت، ص: 6، 7.

(2) ينظر: الطوسي أبو نصر السراج عبد الله بن علي، اللّمع، تحقيق: د.عبد الحليم محمد، طه عبد الباقي سرور، د.ط، دار الكتب الحديثة، مصر، 1960م، ص: 40، 41.

(3) ينظر: القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية، د.ط، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005، ص: 312.

(4) الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص: 05.

وفي بيان اشتقاق تسمية أهل التصوف، قال العارف بالله الشيخ عبد القادر الجيلاني (ت561هـ) ولم يسمّ أهل التصوف إلا لتصفية باطنهم بنور المعرفة والتوحيد.⁽¹⁾ وجزء اللفظ إلى أربعة حروف : التاء والصّاد والواو والفاء ولكلّ معنى. وأرجع الصّاد إلى الصّفاء وهو نوعين: صفاء القلب، وصفاء السّرّ. أما الأول فهو الالتفات عن أمور الدنيا التي تقع في القلب بملازمة ذكر الله عز وجل. أما صفاء السّرّ فهو الالتفات عن الخلق إلى الخالق بملازمة أسماء التوحيد بلسان السّرّ.⁽²⁾ هذا الاشتقاق وإن صحّ من ناحية المعنى إلا أنه بعيد في مقتضى اللغة وهو ما أشار إليه القشيري في رسالته.⁽³⁾

كما أشار نيكلسون في مؤلفه الصوفية في الإسلام إلى اشتقاق الاسم من الصفاء. قال: واشتقاقها لا يزال حتى الآن موضع خلاف فأكثر الصوفية يشتقونها غير عابئين بقواعد التصريف والاشتقاق. من (الصفاء) ومعنى هذا أن يكون الصوفي هو (الصافي القلب)، أو هو المصطفى.⁽⁴⁾ رجح الكثير من أهل الصوفية هذا الاشتقاق من حيث المعنى، إلا أنه بقي مستبعدا من حيث الاشتقاق اللغوي.

وقيل أن نسبة الاسم ترجع إلى أهل الصّفة، إذ ذكر الكلاباذي أن هذه النسبة إنما جاءت لقرب أوصافهم من أوصاف أهل الصّفة الذين كانوا على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ولمشاركتهم للقوم أحوالهم من لبسهم للصوف وغربتهم وانقطاعهم إلى الله عز وجل.⁽⁵⁾

قال الشيخ الطّوسي في باب وصف أهل الصّفة رضوان الله عليهم : «أن أهل الصّفة كانوا كما جاء في الخبر نيف وثلثمائة لا يرجعون إلى نذع ولا إلا ضرع ولا إلى تجارة، وكان أكلهم في المسجد

(1) الجيلاني أبو محمد عبد القادر بن موسى بن عبد الله، سر الأسرار، تحقيق: خالد محمد عدنان الزرعي، محمد غسان نصوح عزقول، ط3، دار الساحل، دمشق، 1994م، ص: 76

(2) ينظر: الجيلاني، سرّ الأسرار، ص76، 77.

(3) ينظر: القشيري، الرسالة القشيرية، ص: 312.

(4) نيكلسون رينولد، الصّوفية في الإسلام، ترجمة: نور الدين شريه، ط2، مكتبة الخانجي، القاهرة، 2002 م، ص: 11.

(5) ينظر: الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص: 06.

ونومهم في المسجد، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يؤانسهم ويجلس معهم ويحث الناس على إكرامهم ومعرفة فضلهم». ⁽¹⁾ وقد ذكرهم الله تعالى في القرآن الكريم:

﴿لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِحْفَافًا وَمَاتُفِفُوا مِنْ خَيْرِ فَاتٍ اللَّهُ بِهِ عَلِيمٌ ﴿٧٢﴾﴾ (البقرة: 273)

وتطرق ابن خلدون (ت 808هـ) في شفاء السائل إلى هذا الاشتقاق ، ورأى أن القائلين به أرجعوا أصل هذه الطريقة إلى أهل الصفة ، وهم فقراء المهاجرين الذين سكنوا مسجد الرسول ﷺ ، مثل أبي هريرة ، و أبي ذر الغفاري، وبلال الحبشي ، و صهيب الرومي ، و سلمان الفارسي و غيرهم ، إلا أنه رأى أن أهل الصفة لم يختصوا بطريقة في العبادة بل كانوا أسوة في تأدية ما جاء في الشرع. ⁽²⁾

وفي السياق ذاته ذكر الشيخ محمد المدني (ت 1959م) في شرح الرسالة العلاوية أن أهل الصفة كانوا من صحابة الرسول صلى الله عليه وسلم ، وقد بلغوا من الزهد في الدنيا أن لم يملكو فيها شيئاً حتى أنه كان يغشى عليهم في الصلاة من شدة الجوع، وشبه الصوفية في أحوالهم وأفعالهم بأهل الصفة ⁽³⁾. وقد أشار الشيخ مصطفى العلوي في الرسالة العلاوية إلى هذه النسبة فقال:

أهل الصفة نسبتهم يا من صفا بينهما تناسب فلا يخفى ⁽⁴⁾

⁽¹⁾ الطوسي، اللمع، ص: 183.

⁽²⁾ ابن خلدون عبد الرحمن، شفاء السائل و تهذيب المسائل ، تحقيق : محمد مطيع الحافظ ، د.ط، دار الفكر المعاصر ، بيروت ، 1996، ص : 52.

⁽³⁾ ينظر: محمد المدني، الأصول الدينية في شرح الرسالة العلاوية، تحقيق: محمد المنور المدني وآخرون، ط1، مطبوعات الزاوية المدنية 2010م، ص: 19.

⁽⁴⁾ نفسه، ص: 19.

هذا الاشتقاق وإن كان صحيحاً من حيث المعنى إلا أنه لا يستقيم من حيث اللغة .⁽¹⁾

جاء في الرسالة القشيرية أن النسبة إلى الصّفة لا تجيء على نحو الصوفي⁽²⁾ . وذكر الكلاباذي أن اللفظ لو أضيف إلى أهل الصفة لجاء صفة.⁽³⁾

ويرجع أغلب الصّوفيين، وجمهور الباحثين نسبة الاسم إلى (الصوف) ذلك أنه لباس الأنبياء والأولياء والمتنسكين، ومظهر من مظاهر الزهد في الحياة.

ذكر نيكلسون أن نولدكه NOLDEKE بيّن في يقين، في مقال نشر سنة 1894م أن الكلمة مشتقة من (الصوف) وأنها كانت في الأصل موضوعاً لزهاد المسلمين، الذين تشبهوا برهبان النصارى، في ارتدائهم غليظ الصوف، دليل ندمهم على ما أسلفوا، وعلى إطراحهم متاع الحياة الدنيا.⁽⁴⁾ وهي الفكرة التي وإن بدت تشير إلى تأثير التصوف الإسلامي بالتصوف المسيحي، إلا أنها هي ذاتها تؤكد على ارتباط التجربة بعدة عوامل ساعدت على بلورتها، وخروجها في صورتها الروحانية المكتملة.

رأى صاحب اللّمع وهو أحد أهم المؤلفات الصوفية أنّ القوم إنما نسبوا إلى اللبسة (الصوف) دون نسبتهم إلى علم أو حال ، ذلك أنّهم لم يختصوا بعلم من العلوم دون غيره، ولم يتصفوا بحال واحدة من الأحوال والمقامات المحمودة، فتمت نسبتهم إلى ظاهر اللبسة لأنها لباس الأنبياء والصّديقين، بل أن الاسم كان مخبراً عن جميع الأحوال والعلوم والمقامات الشريفة.⁽⁵⁾

والمتفق عليه أن الصّوف لباس الأنبياء والصالحين والمتنسكين. والروايات في هذا الباب كثيرة، فقد أخرج الترمذي (ت 279هـ) في روايته ، عن ابن مسعود، عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال:

(1) ينظر: السهروردي أبو حفص شهاب الدين عمر بن محمد، عوارف المعارف، تح: أحمد عبد الرحيم السايح، توفيق علي وهبة، المجلد الأول، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2006م، ص: 73.

(2) القشيري، الرسالة القشيرية، ص: 312.

(3) الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص: 08.

(4) نيكلسون، الصوفية في الإسلام، ص: 11، 12.

(5) ينظر: الطوسي، اللمع، ص 40، 41.

«كان على موسى يوم كلمه ربه كساء صوف وجبة صوف، وكمة صوف، وسراويل صوف، وكانت نعلاه من جلد حمار ميت».⁽¹⁾

وقال: حدثنا أحمد بن منيع قال: حدثنا إسماعيل بن إبراهيم قال حدثنا أيوب، عن حميد بن هلال، عن أبي بردة، قال: أخرجت إلينا عائشة كساء ملبدا وإزارا غليظا فقالت: قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذين.⁽²⁾

و ورد في التعرف لمذهب أهل التصوف عن الحسن البصري قال: كان عيسى عليه السلام يلبس الشعر ويأكل من الشجر ويبيت حيث أمسى.⁽³⁾

وجاء في سنن ابن ماجه (ت 273هـ) من كتاب اللباس باب لبس الصوف: عن سلمان الفارسي، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم توضأ، فقلب جبة صوف كانت عليه فمسح بها وجهه.⁽⁴⁾

يبدو أن هذا السند من الأحاديث الشريفة والروايات دليلا على صحة نسبة الاسم إلى (الصوف) من ناحية المعنى، اضافة إلى تعارف الكثير من الباحثين والمؤلفين على صحة الاشتقاق لغويا، إذ لم يعارض القشيري هذا الاشتقاق من ناحية اللغة ، وإن كان يرى الاسم كاللقب إذ لم يشهد له من حيث العربية قياس ولا اشتقاق.⁽⁵⁾

ورأى السهروردي (ت سنة 631هـ) أن اختيار القوم للباس الصوف إنما كان لانصرافهم عن الدنيا و انقطاعهم إلى أمور الآخرة ، وهذا الاختيار مناسب كذلك من حيث الاشتقاق اللغوي.⁽⁶⁾

(1) الترمذي أبو عيسى محمد بن عيسى، الجامع الصحيح لسنن الترمذي، تح: بشار عوَّاد معروف، المجلد الثالث، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1996م، ص348.

(2) نفسه، ص: 347.

(3) الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص: 07.

(4) ابن ماجه أبو عبد الله محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه، تح، محمد فؤاد عبد الباقي، الجزء الأول، د.ط، دار إحياء الكتب العربية، د.ت، ص: 1180.

(5) ينظر: القشيري، الرسالة القشيرية، ص 312

(6) ينظر: السهروردي، عوارف المعارف، ص70، 71.

وذهب صلاح الدين التجاني في مؤلفه، الكنز في المسائل الصوفية أن الاشتقاق من (الصوف) هو الأصح لغويا، ذلك أن لبس الصوف كان مظهرا من مظاهر الزهد آنذاك.⁽¹⁾

والحقيقة أن الخلاف حول نسبة الاسم، وإن حال دون الضبط اللغوي لمفهوم التصوف إلا أن ارتباط التصوف بالزهد والعبادة والقرب من الله بدا جليا، وهو السمة الغالبة على التصوف من حيث المعنى .

جاء في الرسالة القشيرية: «التصوف لغويا طريقة سلوكية قوامها التقشف والتحلّي بالفضائل لتزكو النفس وتسمو الروح».⁽²⁾

وقد عارض البعض من الصوفية فكرة اشتقاق اللفظ لغويا، جاء في الرسالة القشيرية : «أن الطائفة أشهر من أن يحتاج في تعيينهم إلى قياس لفظ واستحقاق اشتقاق».⁽³⁾ ورأى المحجوري (ت465هـ) صاحب كشف المحجوب أن «اشتقاق الاسم لا يصح على مقتضى اللغة من أي معنى، لأن هذا الاسم أعظم من أن يكون له جنس يشتق منه».⁽⁴⁾

وبشكل عام فإن اللفظ وإن تعددت الآراء حول أصل نسبته فالقوم قد اختصوا به فاستغنى بشهرته عن أصل نسبته».⁽⁵⁾

1-2: اصطلاحا:

التصوف الظاهرة الروحانية الأكثر جدلا بين التجارب الدينية ، والتي تعددت مفاهيمها لتعذر إيجاد مفهوم دقيق وشامل لمختلف جوانبها، الظاهرة التي تم التعبير عنها غالبا من خلال التجارب الخاصة مما أدى إلى بعد إدراك لمفهوم جامع لها، وقد أشار علماء الصوفية وجمهور الباحثين في هذا المجال إلى الاختلاف في ضبط ماهية التصوف.

⁽¹⁾ التجاني صلاح الدين، الكنز في المسائل الصوفية، د.ط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ت، ص:16.

⁽²⁾ القشيري، الرسالة القشيرية، ص311.

⁽³⁾ نفسه، ص:312.

⁽⁴⁾ المحجوري أبو الحسن علي بن عثمان، كشف المحجوب، ترجمة وتحقيق: إسعاد عبد الهادي قنديل، الجزء الأول، ط1، المجلس

الأعلى للثقافة، القاهرة، 2007م، ص230.

⁽⁵⁾ سهام خضر، الاتجاه الصوفي عند الإمام الغزالي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2010م، ص:224.

ورد في شفاء السائل لابن خلدون أن «الكثير من أهل التصوف حاولوا التعبير عنه بلفظ جامع يعطي شرح معناه فلم يف بذلك قول من أقوالهم».⁽¹⁾

هذه المحاولات نتجت عنها مفاهيم كثيرة للتصوف كانت انعكاسا لتجارب أصحابها الذاتية وأحوالهم.

وقد ذكر القشيري في رسالته أكثر من خمسين تعريفا من الصوفية المتقدمين، كما ذكر نيكلسون ثمانية وسبعين تعريفا، وذكر السراج في لمعه أن تعريفاته تتجاوز مائة تعريف.

وقال السهروردي: «وأقوال المشايخ في ماهية التصوف تزيد عن ألف قول».

وقال الحامدي: «الأقوال الماثورة في التصوف قيل: إنها زهاء ألفين».⁽²⁾

هذه التعريفات صنفت إلى ما يربط التصوف بالجانب الأخلاقي، وما يحاكي صور الزهد والتنسك والعبادة. ويعرف التصوف على أنه زهد وتعب، وصنف يرتبط بالمعرفة والمشاهدة.⁽³⁾

1-3: اتجاه يربط التصوف بالأخلاق:

ذهب أصحاب هذا الاتجاه إلى تفسير التصوف على أنه أخلاق، وهو أكثر شيوعا عند أهل التصوف والباحثين في هذا الباب.

جاء في اللّمع لأبي نصر السراج الطوسي: فأما التصوف ونعته وماهيته فقد سئل محمد بن علي القصّاب وهو أستاذ الجنيد رحمه الله عن التصوف: ما هو؟ قال: «أخلاق كريمة ظهرت في زمان كريم من رجل كريم مع قوم كرام».⁽⁴⁾

وذكر القشيري في رسالته عدة تعاريف ارتبطت بهذا الجانب قال:

سئل أبو محمد الجريري عن التصوف، فقال: الدخول في كل خلق سني والخروج من كل خلق

دنيّ.

⁽¹⁾ ابن خلدون، شفاء السائل وتهذيب المسائل، ص: 92.

⁽²⁾ إحسان إلهي، التصوف المنشأ والمصادر، ط 1، إدارة ترجمان السنّة، باكستان، 1986 م، ص: 36.

⁽³⁾ ينظر: محمد كمال إبراهيم جعفر، التصوف طريقا وتجربة ومذهبا، د ط، دار الكتب الجامعية، 1970 م، ص: 04.

⁽⁴⁾ الطوسي، اللّمع، ص: 45.

وقال الجنيد: الصوفي كالأرض، يطرح عليها كل قبيح، ولا يخرج منها إلا كل مليم.
وقال الكتاني: التصوف خلق، فمن زاد عليك في الخلق فقد زاد عليك في الصفاء.⁽¹⁾

جاء في طبقات الصوفية للسُّلمي (ت412 هـ): سئل النوري عن التصوف، فقال: ليس التصوف رسوما ولا علوما، ولكنها أخلاق.⁽²⁾

ويحدد أبو الحسين النوري في تعريف آخر الأخلاق التي يتكون منها التصوف فيقول: (التصوف: الحرية، والكرم، وترك التكلف، والسخاء).⁽³⁾

وقال ابن عربي في الفتوحات:

اعلم:

أن التصوِّف تشبيهه بخالقنا	لأنه خلق فانظر ترى العجب
كيف التخلُّق والمكر الخفيّ له	في خلقه وبهذا القدر قد حجباً
وذمه في صفات الخلق فاعتبروا	فيه فذا مثل للعقل قد ضربا
إن الحديد إذا ما الصّنعيدخله	في غير منزلة يردّه ذهباً
كذلك الخلق المذموم يرجع مح	مودا إذا هو للرحمان قد نسباً
إن التصوِّف أخلاق مطهرة	مع الإله فلا تعدل به نسباً ⁽⁴⁾

يربط أغلب المتصوفة بين الأخلاق والتصوف، بل ويعتبر الجانب الأخلاقي أحد أهم شروط بلوغ هذا المقام، وأن ذلك لا يتم إلا بالإعراض عن الدنيا والانقطاع عن الشهوات، والتحكم في النفس والالتزام بما ورد في القرآن الكريم أسوة بأخلاق رسول الله.

⁽¹⁾ القشيري، الرسالة القشيرية، ص312، 313.

⁽²⁾ السُّلمي أبو عبد الرحمان محمد بن الحسين، طبقات الصّوفية، تح: مصطفى عبد القادر عطا، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 2002م، ص: 137.

⁽³⁾ عبد الحليم محمود، قضية التصوف المدرسة الشاذلية، ط3، دار المعارف، القاهرة، د.ت، ص: 426.

⁽⁴⁾ ابن عربي محي الدين محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الحاتمي، الفتوحات المكية، تصحيح: أحمد شمس الدين، الجزء الثالث، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999م، ص400.

«سئلت أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها عن خلق رسول الله فقالت: «كان خلقه القرآن»، وأن الله أثنى عليه بما أعطاه من ذلك،⁽¹⁾ فقال: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ (القلم: 4)، ثم إن هذا الالتزام بما جاء في الذكر الحكيم إذا حصل تداوت النفس .

﴿وَنُزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا﴾ (الإسراء: 82). ونالت الحكمة، وتخلقت بأخلاق الحق التي ذكرها في كتابه فنالت مقام التصوف.⁽²⁾

هذا الاتجاه في تعريف التصوف وعلى الرغم من شيوعه بين المتصوفة وغيرهم من الباحثين، وفي الشرق والغرب، وفي الزمن القديم والحديث... إلّا أنه لا يعبر عن التصوف تعبيراً دقيقاً، ذلك أن أصحاب هذا الاتجاه أنفسهم قدموا مفاهيم اختصت بجوانب أخرى للتصوف، ما من شأنه أن يدل على أنهم لاحظوا عدم كفاية الجانب الأخلاقي في تحديد ماهية التصوف.

ومما لا جدال فيه أن الأخلاق أحد أهم شروط وأسس التصوف، بل إن الأخلاق المثلى صورة للتصوف وسمه للصوفي ملازمة له، لكن هذا لا يعني أن الخلق الكريم يعني بالضرورة التصوف.⁽³⁾

1-4: اتجاه يربط التصوف بالزهد:

يرى الكثير من الباحثين في هذا الباب أن التصوف إنما كان نتيجة طبيعية لحركة الزهد التي تعود إلى الصدر الأول للإسلام حيث كانت معالم الزهد واضحة في حياة ﷺ، وصحابته رضوان الله عليهم.⁽⁴⁾

وقد توالى الروايات والأحاديث عن حياة الزهد هذه، ومن أوضح ما جاء في ذلك ما جاء في رواية أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها قالت: «لم يمتلئ جوف النبي صلى الله عليه وسلم شبعاً قط ولم يث شكوى إلى أحد وكانت الفاقة أحب إليه من الغنى، وإن كان ليظل جائعاً يتلوى طول ليلته

⁽¹⁾ ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، الجزء الثالث، ص: 400.

⁽²⁾ ينظر: نفسه، ص: 402.

⁽³⁾ ينظر: عبد الحليم محمود، قضية التصوف المنقذ من الضلال، ط5، دار المعارف، القاهرة، دت، ص: 35.

⁽⁴⁾ ينظر: عبد السلام الغرميني، الصوفي والآخر دراسات نقدية في الفكر الإسلامي المقارن، ط01، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، 2000م، ص: 07.

من الجوع فلا يمنعه صيام يومه ولو شاء سأل ربه جميع كنوز الأرض وثمارها ورغد عيشها، ولقد كنت أبكي له رحمة مما أرى به وأمسح بيدي على بطنه مما به من الجوع وأقول: نفسي لك الفداء لو تبلغت من الدنيا مما يقوتك فيقول: يا عائشة مالي وللدنيا؟ إخواني أولي العزم من الرسل صبروا على ما هو أشد من هذا فمضوا على حالهم فقدموا على ربه فأكرم مآبهم وأجزل ثوابهم، فأجديني أستحي إن تزهدت في معيشتي أن يقصر بي غدا دونهم، وما من شيء هو أحب إلي من اللحق بإخواني وأخلائي»⁽¹⁾ من هنا ارتبط التصوف ارتباطاً وثيقاً بمظاهر الزهد والتنسك حتى قيل أن التصوف هو الزهد.

جاء في اللّمع لأبي سراج الطوسي سئل سمنون عن التصوف فقال: «أن لا تملك شيء ولا يملكك شيء»⁽²⁾.

جاء في الرسالة القشيرية تعريفات ربطت بين التصوف والزهد، نذكر منها:
قول معروف الكرخي: التصوف الأخذ بالحقائق، والياس مما في أيدي الخلائق.
وروى على لسان أبو حمزة البغدادي: علامة الصوفي الصادق، أن يفتقر بعد الغنى، ويذلّ بعد العزّ، ويخفى بعد الشهرة، وعلامة الصوفي الكاذب: أن يستغني بالدنيا بعد الفقر، ويعز بعد الدلّ، ويشتهر بعد الخفاء.⁽³⁾

وذكر فريد الدين العطار (ت 607 هـ) في مؤلفه تذكرة الأولياء: تعاريف لأهل التصوف في هذا الاتجاه.

قال سهل التستري: التصوف قلة الأكل، والاطمئنان مع الحق، والفرار عن الخلق.⁽⁴⁾
وقال النوري: الصوفي أن لا يتعلّق بشيء، ولا يتعلّق به شيء.
وقال أيضاً: التصوف معاداة الدنيا، وموالة المولى عز وجل.⁽⁵⁾

⁽¹⁾ عبد السلام الغرميني، الصوفي والآخر دراسات نقدية في الفكر الإسلامي المقارن، ص: 07، 08.

⁽²⁾ الطوسي، اللّمع، ص: 45.

⁽³⁾ القشيري، الرسالة القشيرية، ص 312، 313.

⁽⁴⁾ العطار فريد الدين النيسابوري، تذكرة الأولياء، تر: محمد الأصيلي الوسطاني الشافعي، تح: محمد أديب الجادر، ط 1، دار المكتبي

للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 2009م، ص: 339.

⁽⁵⁾ نفسه: ص: 443.

وسئل الروذباري عن الصوفي فقال: الصوفي من لا يتألم من الجوع خمسة أيام.⁽¹⁾

وقال إبراهيم بن شهریار: التصوف أمر صعب، وشغل شديد، يقتضي الفقر والجوع والعري، و تحمل الجفا عن كل أحد والحقارة، فإن كان لك احتمال هذه الأشياء فادخل في باب الفقر، وإلا فأنت وشأنك.⁽²⁾

يتضح من خلال ما ورد أن هذا الاتجاه يربط بين التصوف والزهد، ويرى الكثير أن الزهد أحد أهم المقامات إلى الطريق.

والواقع أنه ينبغي ضبط مفهوم الزهد لتتمكن من تحديد الفارق بينه وبين التصوف.

1-4-1: الزهد لغة:

جاء في الصحاح للجوهري: الزهد: خلاف الرغبة. نقول زهد في الشيء وعن الشيء، يزهد زهدا وزهادة.

وزهد يزهد لغة فيه.

وفلان يتزهد أي يتعبد.

والتزهد في الشيء وعن الشيء، خلاف التزهد فيه.⁽³⁾

وذكر الرمحشري (ت 538هـ) في أساس البلاغة مصطلح الزهد قال:

زهد وزهد في الشيء: رغب عنه.

وفلان زاهد زهيد بين الزهادة والزهد وهي قلة الطعم، ويقال: زهيد الطعم و «أفضل الناس

مؤمن مزهد»: قليل المال، وقد أزهد إزهدا وقدم إليهم طعاما فتزاهدوه، أي رأوه قليلا وتحاقروه.⁽⁴⁾

ورأى ابن منظور (ت 711هـ) في لسان العرب أن:

⁽¹⁾ العطار فريد الدين النيسابوري، تذكرة الأولياء: ص: 712

⁽²⁾ نفسه: ص: 725

⁽³⁾ الجوهري، الصحاح، الجزء الثاني: مادة (زهـ) ص 481.

⁽⁴⁾ الرمحشري، أساس البلاغة، الجزء الأول، ص 427.

الزهد والزهادة في الدنيا ولا يقال الزهد إلا في الدين خاصة، والزهد ضد الرغبة والحرص على الدنيا، والزهادة في الأشياء كلها: ضد الرغبة

والزهد الحقير. وعطاء زهيدٌ: قليل. وازهد العطاء: استقله.

ابن السكيت: يقولون فلان يزهد عطاء من أعطاه أي يعدّه زهيدا قليلا.

ورجل مزهدٌ: يزهد في ماله لقلته وأزهد الرجل ازهادًا إذا كان مزهدًا لا يرغب في ماله لقلته.

ويقال: خذ زهد ما يكفيك أي قدر ما يكفيك.

الأزهري: رجل زهيد العين إذا كان يقنعه القليل، ورغب العين إذا كان لا يقنعه إلا الكثير.⁽¹⁾

وقد ورد في القاموس المحيط:

الزهيد: القليل، والضيق الخلق، كالزاهد، والقليل الأكل، والوادي الضيق.

وازهده: عده قليلا، والتزهيد فيه، وعنه: ضد الترغيب، والتبجيل وتزاهدوه، احتقروه.⁽²⁾

أما في التعريفات فقد ذكر الجرجاني (ت 1413هـ) بأن الزهد لغة هو ترك الميل إلى الشيء.⁽³⁾

يمكن من خلال ما ورد تحديد المفهوم اللغوي للزهد بأنه احتقار الشيء والرغبة عنه لقلته، سعيًا لما هو أكثر وأعلى شأنًا، وجاء ذكر الزهد كمصطلح مرة واحدة في القرآن الكريم

﴿وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخِيسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ﴾ (يوسف: 20)، بمعنى باعوه.

جاء في الإحياء: «فقد يطلق الشراء بمعنى البيع ووصف إخوة يوسف بالزهد فيه، إذ طمعوا أن

يخلوا لهم وجه أبيهم، وكان ذلك عندهم أحب إليهم من يوسف فباعوه طمعا فيه».⁽⁴⁾

⁽¹⁾ ابن منظور، لسان العرب، المجلد الثالث، مادة (الزهد)، ص 196، 197.

⁽²⁾ الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مادة (الزهد)، ص 286.

⁽³⁾ الجرجاني الشریف، التعريفات، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، د. ط، دار الفضيلة، بيروت، د. ت، ص: 99.

⁽⁴⁾ الغزالي أو حامد، إحياء علوم الدين، ط 01، دار ابن حزم، بيروت، 2005م، ص: 1571.

1-4-2: الزهد اصطلاحاً:

أما عن الزهد اصطلاحاً فقد تعددت تعريفاته مما حال دون ضبط ماهيته، إذ عبر أهله عن أحوالهم ونطق كل منهم بلسان حاله. وقد أشار ابن قيم الجوزية (ت 571 هـ) إلى ذلك فقال: «وقد أكثر الناس من الكلام في الزهد، وكل أشار إلى ذوقه ونطق عن حاله وشاهده، فإن غالب عبارات القوم عن أذواقهم وأحوالهم».⁽¹⁾

جاء في الزهد والرفائق للإمام عبد الله بن المبارك المروزي (ت 181 هـ) "الزهد خلو القلب من الدنيا وانصرافه عن محبته إلى محبة الدار الآخرة، فلا تكون الدنيا أكبر همه، ولا مبلغ علمه بل يرتحل بقلبه من الدنيا إلى الآخرة، فلا يكون فرحه بالدنيا ولا أسفه عليها، ولا رغبته في أعراضها، بل تصير الآخرة همه ونيته."⁽²⁾

وذكر الشيخ الإسلام عبد الله الأنصاري الهروي (ت 481 هـ) في منازل السائرين أن الزهد: إسقاط الرغبة عن الشيء بالكلية.⁽³⁾

وفي تهذيب الأخلاق للعارف بالله محي الدين ابن عربي (ت 638 هـ) ورد الزهد على أنه قلة الرغبة في الأموال والأعراض والادخار والتقنية* وإيثار القناعة مما يقيم الرمق، والاستخفاف بالدنيا ومحاسنها ولذاتها، وقلة الاكتراث بالمراتب العالية، واستصغار الملوك وممالكهم، وأرباب الأحوال وأموالهم.⁽⁴⁾

وجاء في التعريفات للجرجاني الزهد في اصطلاح أهل الحقيقة هو بغض الدنيا والإعراض عنها، وقيل: ترك راحة الدنيا طلباً لراحة الآخرة.⁽⁵⁾

⁽¹⁾ ابن قيم الجوزية أبي عبد الله بن محمد بن أبي بكر بن أيوب، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تح: محمد المعتصم بالله البغدادي، الجزء الثاني، ط7، دار الكتاب العربي، بيروت، 2003 م، ص: 12.

⁽²⁾ عبد الله بن المبارك المروزي، الزهد والرفائق، تح: أحمد فريد، المجلد الأول، ط1، دار المعراج الدولية، الرياض، 1995م، ص11

⁽³⁾ عبد الله الأنصاري الهروي، منازل السائرين، د.ط، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988م، ص: 30.

* التقنية: المملك. ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ج13، مادة (قنن)، ص: 348.

⁽⁴⁾ ابن عربي محي الدين، تهذيب الأخلاق، تح: عبد الرحمان حسن محمود، ط1، عالم الفكر، د.ت، ص: 41.

⁽⁵⁾ الجرجاني الشريف، التعريفات، ص: 99

ويشترط في الزهد وجود المحبوب أو المرغوب للعدول إلى ما هو أحب منه والزهد مراتب، فالزاهد عن متاع الدنيا طلباً لحظوظ الآخرة زاهداً، لكن دون من يزهد عن كل ماعدا وجه الله تعالى وهو أعلى درجات الزهد.⁽¹⁾

والزهد وإن لم يرد في القرآن الكريم إلا مرة واحدة بلفظ صريح، إلا أن دلالاته بدت جلية، إذ حث القرآن على ترك الانشغال بالدنيا والإعراض عنها لنيل سعادة الآخرة.

وقد جاءت الآيات كثيرة في هذا الشأن نذكر منها:

قوله عز وجل: ﴿بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ۖ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى ۖ﴾ (الأعلى: 15، 14) وقوله تعالى :

﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوٌّ وَلَعِبٌ ۚ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ۖ﴾ (العنكبوت: 64)

وقوله تعالى :

﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ۚ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۗ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ ۖ﴾ (آل عمران: 14)

وقوله تعالى :

﴿أَعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُمْ زِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيْجُ فَتَرَبُّهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَمًا ۚ وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ ۚ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ ۖ﴾ (الحديد: 20)

وبالنظر لسيرة النبي ﷺ والتابعين نرى علامات الزهد جلية في حياتهم، مما يؤكد شرعيته بعيداً عن اعتباره بدعة أو دخيلاً على الدين الإسلامي، بل إنه ﷺ كان يدعو إلى التصغير من شأن الدنيا

⁽¹⁾ ينظر: الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين، ص: 1571.

والالتفات إلى ما هو أعظم منها.⁽¹⁾

جاء في سنن ابن ماجه في كتاب الزهد: عن سهل بن سعد الساعدي، قال: أتى النبي صلى الله عليه وسلم رجل فقال: يا رسول الله! دلني على عمل، إذا أنا عملته، أحبني الله، وأحبني الناس. فقال رسول الله ﷺ: «أزهد في الدنيا يحبك الله، وأزهد في أيدي الناس، يحبوك». ⁽²⁾

يتضح عامة أن الزهد إنما هو القناعة بالموجود، والانصراف عن متاع الدنيا وملذاتها طمعا في نيل الآخرة.

والزهد مقام رفيع لا يتسنى بلوغه بترك المال والطعام، ولبس المرقع بل ينبغي إخراج الدنيا من القلب بالكليّة حتى يتساوى وجودها وعدمه في قلب الزاهد، فلا ينشغل بها ولا يلتفت إليها. وسئل سري السقطي عن الزهد فقال: الزهد أن يخلو قلبه مما خلت منه يداه. ⁽³⁾

وقد ذكر الإمام البوطي (ت 2013م) في هذا المقام تعريفا جامعاً لمعنى الزهد، ورد في شرحه للحكم العطائية قال: إنه الإعراض عن كل ما عدا الله عز وجل والمراد بالإعراض عزوف النفس، فمن عزفت نفسه عن كل شيء سوى الله، من مال وجاه وأهل وولد، وشهرة ومتع بأنواعها، فهو الزاهد حقيقة. ⁽⁴⁾

والحقيقة وإن ربط المتصوفة الأوائل بين التصوف والزهد لعدة أسباب لعل أهمها أن التصوف قد بدأ زهداً ثم وصل إلى ما هو عليه، فإن الكثير من أهل الطريق والباحثين حاولوا التمييز بينهما.

ويعتبر ما جاء في الإشارات والتنبيهات لابن سينا (ت 427هـ) أحد أهم المؤلفات التي تم فيها تحديد الفرق بين المقامات الروحية يقول: المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها، يخص باسم الزهد:

⁽¹⁾ ينظر: عبد القادر عيسى، حقائق عن التصوف، ط 16، دار العرفان، حلب، 2007م، ص: 281، 282.

⁽²⁾ ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ص: 1373، 1374.

⁽³⁾ الطوسي، اللمع، ص: 72.

⁽⁴⁾ البوطي محمد السعيد رمضان، الحكم العطائية، شرح وتحليل، الجزء الثاني، د. ط، دار الفكر، دمشق، 2003م، ص: 175.

والمواظب على نقل العبادات من القيام والصيام ونحوهما، يخص باسم العابد، والمنصرف بفكره إلى قدس الجبروت الحق في سره، يخص باسم العارف.⁽¹⁾

وذهب السهروردي هذا المذهب في التمييز بين المقامات الروحية لوقوع الاشتباه بينها فيصعب تبين الفرق يقول: التصوف غير الفقر، والزهد غير الفقر، والتصوف غير الزهد.⁽²⁾

فالتصوف اسم جامع لمعاني الفقر ومعاني الزهد، مع مزيد من أوصاف وإضافات لا يكون بدونها الرجل صوفيا وإن كان زاهدا أو فقيرا.

والواضح من خلال هذا التمييز أن اجتماع الفقر والزهد ضرورة لبلوغ مقام التصوف، وعلق الدكتور محمد كمال جعفر على تفصيلات ابن سينا قائلا: كل صوفي زاهد وعابد ضرورة، وليس كل زاهد وعابد صوفيا ضرورة.⁽³⁾

وفي السياق ذاته جاء أن زهد المتصوف يراد به وجه الله تعالى ورضاه وزهد الزاهد يراد به حظوظ الآخرة، والتصوف عشق وانصهار في ملكوت الحق وجماله، في حين يعتبر الزهد تقوى وتركية للنفس خوفا من عذاب الله، والتصوف فلسفة روحية أما الزهد فمنهج عملي لدى المسلمين المهتمين بهذا الجانب.⁽⁴⁾

يبدو أن التصوف بدأ زهدا عند المتصوفة الأوائل، إذ لا بد أن يسلك القاصد وجه ربه هذا الطريق حتى يتيسر له بلوغ المقام يقول الإمام الطوسي: "الزهد مقام شريف، وهو أساس الأحوال الرضية والمراتب السنية، وهو أول قدم القاصدين إلى الله عز وجل، والمنقطعين إلى الله، والراضين عن الله".⁽⁵⁾

(1) ابن سينا أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي، الاشارات و التنبيهات ، تحقيق: مجتبی الزارع، ط1، مؤسسة

بوسان، مركز الاسلامي، 1423هـ، ص: 18.

(2) السهروردي، عوارف المعارف، ص: 65.

(3) محمد جعفر كمال، التصوف طريقا ونجربة ومذهبا، ص: 06.

(4) ينظر: عبد المنعم خفاجي، الأدب في التراث الصوفي، د. ط، دار غريب، القاهرة، د. ت، ص: 07.

(5) الطوسي، اللمع، ص: 72.

إلا أنّه و إن بدأ كذلك ، فإنه يتعدى الزهد إلى مقامات روحية أخرى تصل حدّ الكشف والمشاهدة. ولعلّ هذا أهم ما ميز التصوف وجعل منه تجربة روحية تختلف عن الزهد وإن كان أحد جوانبها.

فالتصوف عبادة وطهارة وزهد، ثم كشف وفيض ثم اتصال بالخالق الأعظم الذي صدر عنه الكون.⁽¹⁾

والزهد أول الطريق نحو الحياة الروحية الأعلى مقاما ودرجة، إذ لا يصح البلوغ دون تقشف وعبادة وصبر، وكلها مجاهدات للنفس لتصفو من الكدر، وتبلغ الغاية (المشاهدة) فيتحقق معها حال المقام (التصوف).

1-5: اتجاه يربط التصوف بأحوال الكشف و المشاهدة:

يرى أصحاب هذا الاتجاه أن التصوف يتجاوز كونه مرتبطا بالأخلاق وكثرة العبادة والانصراف عن الدنيا إلى مراحل روحية تصل حدّ الكشف والمشاهدة، وارتبط هذا الاتجاه بما هو خفي وغيبى حيث تتجلى الأنوار الربانية لصاحبه ويبلغ بها مقامات الذوق والمعرفة.

وربط أصحاب هذا الاتجاه هذه الأحوال بالصفاء، حيث قيل: "الصوفي من صفّى ربّه قلبه، فامتلاً قلبه نورا، ومن دخل في عين اللذة بذكر الله"⁽²⁾

وقال الجنيد في هذا المقام: التصوف أن يملك الحق عنك و يحيلك به.⁽³⁾ فأنت في حضرة الكشف لم تعد ترى سواه.

ورأى الشّبلي (334هـ) أنّ الصّوفي هو المنقطع عن الخلق المتصل بالحق⁽⁴⁾. لقوله تعالى ﴿

وَأَصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي ﴿٤١﴾ ﴾ (طه: 41). فمتى ما صفت الرّوح من الشّوائب الدّنيوية ، حصلت لها

(1) أحمد بيجت، بحار الحب عند الصوفية، د. ط، مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، بيروت، د. ت، ص: 14، 15.

(2) محمد كمال جعفر، التصوف طريقا وتجرية ومذهبا، ص: 07.

(3) القشيري، الرسالة القشيرية، ص: 312.

(4) نفسه، ص: 314.

أحوال كُشِفَ بها حجاب السّتر، ونالت المعرفة بالأسرار الرّبّانية، فاتصلت بالحق، و انقطعت عن الخلق

وذهب الكتّاني إلى القول: التّصوف صفاء ومشاهدة.⁽¹⁾

وينقسم هذا التعريف إلى قسمين :

الوسيلة وهي: الصّفاء. الغاية وهي المشاهدة.⁽²⁾

فأمّا الصّفاء فهو الوسيلة الّتي يصل عبرها السّالك إلى غايته عبر مجاهدات النّفس بالعبادة والريّاضة، واتسامه بالأخلاق، والزّهد في الدّنيا وملذاتها سعيا للوصول إلى أحوال الكشف والمشاهدة، وفنائها في الحق، وإطلاعها على لطائف الأسرار الرّبّانية . و أشار ابن خلدون إلى ذلك قائلا : "اعلم أنّ هذه اللّطيفة الرّبّانية الّتي فينا إذا حصل لها بالتّصفية والمجاهدة العلم الإلهامي، ويسمى كشفاً و إطلاعاً، فهو ذو مراتب تختلف وتتفاوت بتفاوت الصّفاء و التّخلص من الكدرات، فمبدؤها الحاضرة، وهي آخر مراتب الحجاب وأول مراتب الكشف، ثم بعدها المكاشفة ثم بعدها المشاهدة . " ⁽³⁾ هذا المفهوم للتّصوف وإن ربط التجربة بالأحوال الرّوحانية الّتي تعتبر غاية الصّوفي، إلا أنه لا يمكن حصر التّصوف فيها، فالّتصوف خلق وعبادة، وانصراف عن أحوال الدّنيا، ومن ثمّ كشف ومشاهدة، إذ لا سبيل إلى الوصول دون التّدرج في المراتب، ثم إنّ التّصوف لا يمكن ربطه بهذه الأحوال، إذ تصاحبها انفعالات وأحوال يصعب تفسيرها في عالم الحسّ، كما يشترط فيها حضور الشّيخ ومصاحبته للمريد السّالك حتى يتبين صدق الأحوال والتّحقق منها .

⁽¹⁾ عبد الحليم محمود: قضية التّصوف المنقذ من الضلال، ص: 43

⁽²⁾ نفسه، ص: 43

⁽³⁾ ابن خلدون، شفاء المسائل وتهذيب المسائل، ص: 69

1-6: التصوف والإحسان:

«الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك».⁽¹⁾ من حديث رسول الله نلتمس الطريق إلى الصوفية "التجربة التي تجاوزت المعارف عليه دينيا في صورته الظاهرة الحرفية نحو الإيمان القائم على طهارة الباطن لتحقيق المعنى الأعلى للعبادة وهو الإحسان".⁽²⁾

وورد الإحسان في القرآن الكريم بمعان كثيرة أهمها:

- الإحسان بمعنى خدمة الوالدين والبرّ بهما.⁽³⁾ قال تعالى:

﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ۖ إِنَّمَا يُبَلِّغُنَّ عَنْكَ الْقَبْرَ أَخَذَهُمَا أَوْ

كَلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ۖ﴾ (الإسراء: 23)

وقال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَءِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ

إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ ۖ﴾ (البقرة: 83)

وقال تعالى: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا ۖ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمَلُهُ

وَفَصَّلَهُ ۖ ثَلَاثُونَ شَهْرًا ۖ﴾ (الأحقاف: 15)

- الإحسان إلى الفقراء والمساكين واليتامى وابن سبيل.⁽⁴⁾ قال عز وجل: ﴿وَأَعْبُدُوا اللَّهَ

وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا ۖ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ

وَالْمَسْكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ

وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا

﴿٣٦﴾ (النساء: 36)

⁽¹⁾ الجرجاني الشریف، معجم التعريفات، ص: 14.

⁽²⁾ ينظر: عادل محمود بدر، التأويل الرمزي للشطحات الصوفية، ط1، دار مصر المحروسة، القاهرة 2010م، ص: 09.

⁽³⁾ حسن الشرقاوي، معجم ألفاظ الصوفية، ط1، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، القاهرة، 1987م، ص: 29.

⁽⁴⁾ نفسه: ص: 28.

- الإحسان بمعنى العطاء بالمال والكلمة الطيبة والعلم والنصيحة ⁽¹⁾ قال تعالى: ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنَ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ ۝﴾ (القصص: 76)
- الإحسان بمعنى التقوى والعمل الصالح. ⁽²⁾ قال تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَءَامَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ۝﴾ (المائدة: 93)
- وقال عز وجل: ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ ۝﴾ (النحل: 128)
- وقال: ﴿ءَاخِذِينَ مَا ءَاتَاهُمْ رَبُّهُمْ إِنَّهُمْ كَانُوا قَبْلَ ذَلِكَ مُحْسِنِينَ ۝﴾ (الذاريات: 16)
- ثم يفسر المولى عز وجل إحسانهم بالتهجد والاستغفار والإنفاق من أموالهم ⁽³⁾ يقول تعالى: ﴿كَانُوا قَلِيلًا مِّنَ اللَّيْلِ مَا يَهْجَعُونَ ۝ وَبِالْأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ ۝﴾ (الذاريات: 17، 18)
- الإحسان بمعنى الجزاء الحسن والثواب وثمره العمل ⁽⁴⁾ قال تعالى: ﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَنِ إِلَّا الْإِحْسَنُ ۝﴾ (الرحمن: 60)
- الإحسان بمعنى العفو عن الإساءة. ⁽⁵⁾ قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ۝﴾ (آل عمران: 139)

(1) حسن الشرقاوي، معجم ألفاظ الصوفية، ص: 29.

(2) حافظ بن أحمد الحكمي، معارج القبول، تح، عمر بن محمود أبو عمر، المجلد الأول، ط3، دار القيم للنشر والتوزيع، الدمام، 1995م، ص: 998

(3) نفسه: ص: 1002.

(4) نفسه: ص: 1001، 1002.

(5) حسن الشرقاوي، معجم ألفاظ الصوفية، ص: 29.

- الإحسان بمعنى مجاهدة النفس والإخلاص في العبادات.⁽¹⁾

قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾^(٦٩) (العنكبوت: 69). جاء في تفسير ابن عربي "المجاهدة تكون بالحضور والمراقبة، والاستقامة للوصول إلى الذات. والمحسنون هم السالكون في الصفات، والمتصفون بها لأنهم يعبدون الله بالمراقبة والمشاهدة"⁽²⁾. ويعرف الإحسان بأنه المرتبة الثالثة من مراتب الدين بعد الإسلام والإيمان وهو المقام الأعلى للعبادة، حيث تتحقق معه المشاهدة القائمة على المراقبة والذكر، بين الظاهر الذي يُعنى به الإسلام، والباطن الذي ينتمي لمقام الإيمان.

ويعتبر الحديث النبوي الذي أخرجه الإمام مسلم في باب الإيمان عن سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه، أهم تعريف لهذا المقام الرفيع، بل أهم جامع للمقامات ومراتب الدين الثلاثة. قال: بينما نحن عند رسول الله ﷺ ذات يوم إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب، شديد سواد الشعر، لا يرى عليه أثر السفر ولا يعرفه منا أحد حتى جلس إلى النبي ﷺ فأسند ركبتيه إلى ركبتيه، ووضع كفيه على فخذيه، وقال: يا محمد أخبرني عن الإسلام، فقال رسول الله: الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ﷺ وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلا، قال: صدقت، قال فعجبنا له يسأله ويصدقه. قال أخبرني عن الإيمان، قال: أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسوله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره، قال: صدقت. قال: فأخبرني عن الإحسان، قال: أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك.⁽³⁾

ولما كان الإسلام هو ظاهر العبادة من أعمال كالصلاة والزكاة والصوم والحج، وغيرها من العبادات. والإيمان عقيدة راسخة في القلب، كان الإحسان جوهر الإيمان والإسلام. والمقصود به أن تعبد الله وقد جمعت بين الجسد والروح بين ظاهر العمل وباطنه، ويتحقق ذلك إذا بلغت مقام الإحسان " أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك ". فإذا كان العابد في مقام

(1) حسن الشرقاوي، معجم ألفاظ الصوفية، ص: 29.

(2) ينظر: ابن عربي محي الدين، تفسير ابن عربي، تحقيق عبد الوارث محمد علي، ج2، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص: 129.

(3) مسلم أبو الحسين مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق الإمام النووي، ج1، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت،

لبنان، 1991م، ص: 37.

الصلاة خاشعا مطمئنا منصرفا عن الدنيا تحققت درجة الإحسان في صلاته، و كذلك الأمر مع باقي العبادات .⁽¹⁾

و في هذا الباب يتساءل الإمام البوطي رحمه الله عن الحاجة إلى الإحسان . بعد أن تبين لنا حقيقة كل من الإسلام و الإيمان ، ثم يجيب موضحا أن الإيمان إنما ينبع عن العقل ، في حين يرتبط الإسلام بالسلوك العملي . و يطرح التساؤل الذي يفضي إلى البحث عن الرابط بين يقين العقل و الكيان الجسدي ؟ و هل من حاجة إليه أمام سلطة العقل المسيرة للسلوك و المحفزة له ؟⁽²⁾

الحقيقة أن العقل باعتباره المسؤول الأول عن السلوك يقابله تناقضات النفس و أهوائها ورغباتها و أغراضها ، هذا التقابل بين العقل، و رغبات النفس يمتد بينه سلك روحاني يهذب النفس و يقومها بأسلوب يختلف تماما عن أسلوب العقل . هذا السلوك الروحاني يعرف باسم الإحسان و هو بمثابة الروح له من التأثير ماله في سلوك الإنسان و عباداته، إذ يقوم هذا المقام على المراقبة و الذكر حتى يستقيم السلوك ، و يعرج بصاحبه إلى المقامات الأعلى مقامات المشاهدة بعين القلب .⁽³⁾

و الإحسان عند أهل العرفان هو " التحقق بالعبودية على مشاهدة الحضرة الربوبية بنور البصيرة أي رؤية الحق موصوفا بصفاته بعين صفاته، فهو يراه يقينا و لا يراه حقيقة . ولهذا قال: " كأنك تراه لأنه يراه وراء حجب صفاته بعين صفاته فلا يرى الحق بالحقيقة، لأنه تعالى هو الرائي وصفه بوصفه وهو في دون مقام المشاهدة في مقام الروح . " ⁽⁴⁾

ثم إذا أتمّ المراقبة تنصفي القلوب و الخواطر بالذكر، و تتحقق المشاهدة، و يقتضي ذلك قرب الله و محبته . قال تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴾ .⁽⁵⁾

⁽¹⁾ ينظر : النقشبندی أمين الشيخ علاء الدين ، الإسلام و التصوف ، تحقيق : محمد شريف أحمد ، ط1 ، الدار العربية للموسوعات ، بيروت، 2009 م، ص: 126 ، 127 .

⁽²⁾ ينظر : البوطي محمد السعيد رمضان ، الحكم العطائية شرح و تحليل ، الجزء الأول، ص12.

⁽³⁾ ينظر : نفسه ، ص: 13، 14.

⁽⁴⁾ الكشاني عبد الرزاق، معجم اصطلاحات الصوفية، تحقيق د. عبد العال شاهين، ط1، دار المنار، القاهرة، 1992، ص: 52، 53.

⁽⁵⁾ ينظر : الشيرازي أبي محمد روزبهان بن أبي نصر البقلي ، مشرب الأرواح ألف مقام ومقام من مقامات العارفين بالله تعالى، تحقيق عاصم ابراهيم الكيالي الحسين الشاذلي الدرقاوي، د. ط، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د. ت، ص: 151.

ووردت عبارة ﴿ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴾ في عدة آيات الذكر الحكيم دلالة على قرب أصحاب هذا المقام من المولى عز وجل ، حيث جاءت في سورة البقرة قوله تعالى : ﴿ وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴾ (البقرة: 195) كما وردت في مرتين في آل عمران في قوله تعالى : ﴿ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَظِيمِ الْغَيْظِ وَالْعَافِيَةِ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴾ (آل عمران: 134) وقال عز وجل : ﴿ فَآتَاهُمُ اللَّهُ ثَوَابَ الدُّنْيَا وَحَسَنَ ثَوَابِ الْآخِرَةِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴾ (آل عمران: 148)

ووردت مرتين في سورة المائدة . قال تعالى : ﴿ فِيمَا نَقُضُهُمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَلَسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَى خَائِنَةٍ مِنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَأَصْفَحْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴾ (المائدة : 13) وقال عز وجل : ﴿ لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَءَامَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسِنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴾ (المائدة: 93)

و الإحسان في الأصل ضد الإساءة ، و يجمع الإحسان بين معاني عديدة وردت في القرآن الكريم فهو البرّ بالوالدين و مساعدة الغير ، وهو التقوى ومجاهدة النفس والعمل الصالح ، و الإخلاص و الإنفاق في سبيل الله . كما جاء الإحسان بمعنى الثواب و الجزاء الحسن ، و جاء بمعنى العفو . و قد فسر جمهور الفقهاء و مفسري الحديث الإحسان بالخشية في العبادة، و الاستقامة في السلوك . و مرجعهم لذلك الحديث الشريف "أن تعبد الله كأنك تراه" ، و هو عندهم الجمع بين ظاهر العبادة و باطنها . و الإحسان في الإسلام بمثابة الروح من الجسد ، و يقتضي الإحسان المحبة و القرب من الله تفسيرا لما ورد في عدة آيات من الذكر الحكيم في قوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴾ .

ويجمع المتصوفة على ارتباط مفهوم التصوف بمقام الإحسان، لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك". فإذا كان أصل الفقه الإسلام، والأصول ترجع لمقام الإيمان، فأصل التصوف الإحسان.⁽¹⁾

والإحسان حضور القلب مع الحق وخلوه من ظلمة الخلق، ولذلك عبروا عنه بالتصوف لما فيه من صفاء للسيرة ومراعاة للحق في كل كبيرة و صغيرة⁽²⁾ هذه المراقبة الدائمة الموصولة بالحق باب لحصول المشاهدة "كأنك تراه"، تراه بعين البصيرة بحيث لم تعد ترى سواه، الرؤية التي تحيل إلى المعرفة به، ومنها إلى بلوغ المقام الأعلى (التصوف).

والإحسان و التصوف على هذا الحال مترادفان في الحقيقة، و لا يمكن معرفتهما وذوقهما إلا بصحبة أهل الطريقة⁽³⁾. أهل الذوق الذين فتح الله عليهم بالمشاهدات، ونالوا من الفيض الرباني و التجليات ما مكنهم من هذا العلم.

ولعلّ أبلغ ما قيل في التصوف أنّه تفسير لمقام الإحسان، بل و يعتبر تعريفا جامعاً لكل ما ورد من تعريفات ومفاهيم لحدّ مفهوم التصوف، و إبعاد كل لبس أو تباين حوله، إذ مع وضوح معنى كلّ من الإسلام و الإيمان وأركانهما و أسسهما، يبقى تفسير مقام الإحسان قائماً على كل ما هو روحاني "أن تعبد الله كأنك تراه". تراه بعين القلب بعد أن عرجت على مقامي الإسلام و الإيمان، والتزمت بما ورد في الشرع من تكاليف، تراه بعين القلب بعد أن جاهدت نفسك في محاربة الأهواء و الأغراض الحسّية والدنيوية، وانصرفت عن الخلق إليه، وتراه بعين القلب لأنه اختارك و خصّك بعلم لا سبيل إليه إلا بالذوق. وقد ورد في هذا الباب أنّ "التصوف سيد العلوم و رئيسها، ولباب الشريعة وأساسها، كيف لا وهو تفسير لمقام الإحسان الذي هو مقام الشهود والعيان.⁽⁴⁾

⁽¹⁾ الفاسي أحمد زروق، قواعد التصوف وشواهد التعرف، تحقيق، نزار حمادي، د. ط: المركز العربي للكتاب، الشارقة، د. ت، ص: 26.

⁽²⁾ محمد المدني، الأصول الدّينية في شرح الرسالة العلاوية، ص: 16.

⁽³⁾ نفسه، ص: 16.

⁽⁴⁾ ابن عجيبة أحمد، معراج التشوف إلى حقائق التصوف، تح: عبد المجيد خيالي، د. ط. مركز التراث المغربي، الدار

البيضاء، د. ت، ص: 03.

1-7: حدّ مفهوم التصوف:

جاء في المقدمة لابن خلدون أنّ التصوف من العلوم الحادثة في الملة . و أصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تنزل عند سلف الأمة وكبارها من الصّحابة و التّابعين ، ومن بعدهم طريقة الحق والهداية ، وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى ، و الإعراض عن الدنيا وزينتها، والزّهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة.⁽¹⁾

يتضح أنّ التصوف وعلى الرّغم من كونه علما من العلوم الحادثة في الملة ، إلا أن أصله يعود إلى طريق السّلف ومنهجهم من عبادة ، وزهد وإعراض عن الدّنيا وملذاتها ، و الخلوة و الانصراف عن الخلق إلى الحق.

والتّصوف عامة تجربة روحانية يصعب حدّها بمفهوم جامع متعارف عليه ، فالعلوم المتصلة بالذوق تعتبر نقلا لتجارب وأحوال أصحابها ، وقد لخصت المستشرقة الألمانية آنا ماري شيمل ذلك حيث رأت أنه "سواء سميت هذه الحقيقة حكمة ، أو نور أو عشق أو عدم، فإن هذه المسميات تظل مجرد معالم في الطّريق ، لأن الغاية عند المتصوفة حالة لا يمكن وصفها ، و يتمتع ادراكها والتّعبير عنها بالأساليب العادية، فلا الفلسفة ولا العقل قادران على الإحاطة بمفاهيمها، بل بصيرة القلب الغنوصية* هي التي تجليها.⁽²⁾

يتطلب الأمر تجربة روحانية يسلك عبرها المريد المقامات لبلوغ الطّريق ، والتّجارب الرّوحانية عامة إنّما تُعبر عن أحوال أصحابها ولا يمكن حدّها عن تجربته حسب قوة الوارد و أثره عليه ، وحسب ما ناله من أذواق وأحوال وعلوم.

⁽¹⁾ ابن خلدون ، مقدمة ابن خلدون، تح: أ.م. كاتمير، ج3، مكتبة لبنان، بيروت، د.ط، 1992م، ص: 59، 60.

⁽²⁾ آنا ماري شيمل ، لأبعاد الصّوفية في الإسلام وتاريخ التّصوف، تر: محمد اسماعيل السيد، رضا حامد قطب، ط، منشورات الجمل ، كولونيا (ألمانيا)، بغداد 2006م، ص: 7، 8.

* الغنوصية: كلمة يونانية معناها المعرفة ، ولكنها تطورت حتّى أخذت معنى اصطلاحى هو التوصل بنوع من الكشف إلى المعارف، أو تذوق المعارف تذوقا مباشرا. ينظر: عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام، ط1، دار الفكر العربي، القاهرة، 1996م، ص: 4.

وقد أشار الغزالي أبي حامد (ت505هـ) إلى إدراكه أنّ هذا العلم لا يمكن تحصيله إلا بالأذواق. قال: "فعلمت يقينا أنّهم أرباب أحوال لا أصحاب أقوال، وأنّ ما يمكن تحصيله بطريق العلم فقد حصلته، ولم يبق إلا ما لا سبيل إليه بالسّماع والتّعلم، بل بالذّوق والسّلوک." (1)

ولعلّ أبلغ ما قيل في حدّ التّصوف وضبط ماهيته أنّه صدق التّوجه إلى الله تعالى (2). حيث ذكر الفاسي في مؤلفه قواعد التّصوف وشواهد التّعرف الاختلاف الحاصل في حدّ مفهوم التّصوف مشيراً إلى ما أورده أبو نعيم الأصفهاني في حليته من أقوال عن التّصوف ألحقها صاحب الحليّة بتراجم أصحابها، ما يدل على بعد إدراك جملة التّصوف وتباين الأقوال والمفاهيم في تحديده، ولذا كلّ من نال صدق التّوجه نال المقام وبلغ التّصوف. (3)

و الحقيقة أنّ التّصوف حالة روحانية تصحب التّطور الرّوحاني للإنسان، حيث تترقى الرّوح في مقامات تريد بها معرفة الذات العليا. إنّ ذلك السّمو الطّبيعي للرّوح تماماً كما تنمو الأجسام وتتطور الأفكار، تنمو الرّوح بما يعرف بالمعراج الرّوحي الذي يسبقه الصّفو لمعرفة الحق، إنّها عملية روحانية يبلغ بها السّالك مقامات ودرجات العارفين، وينال معها أحوال وعلوم أهل الذّوق.

2- نشأة التّصوف الإسلامي:

التصوف التجربة الدينية الروحانية التي أثار ظهورها جدلاً في مجتمع إسلامي قائم على العقل والتدبر، وإتباع ما جاء في الكتاب والسنة بعيداً عن مسائل الذوق والغيبات والفلسفة، وقد بدأ التصوف أول ما بدأ في القرن الثاني للهجرة مواكبا الفتح الإسلامي، واتساع رقعة الدولة الإسلامية وانفتاحها على الحضارات المختلفة، وتغير الطبائع والإقبال على الحياة الرغيدة والترّف، إذ ابتعد المسلمون عما جاء به الدين من تعاليم رسمت مسار حياتهم طيلة القرنين الماضيين، حيث سادت خلالها مظاهر التدين والعكوف على العبادات والزهد أسوة برسول الله صلى الله عليه وسلم وصحابته الكرام، والروايات عديدة في نقل مظاهر الانقطاع إلى الله كأسلوب عملي مارسه الرسول صلى الله

(1) الغزالي أبي حامد، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، تح: د. محمد محمد أبو ليلة، د. نور شريف عبد الرّحيم

رفعت، د. ط، نشر جمعية البحث في القيم والفلسفة، واشنطن، الولايات المتحدة الأمريكية 2001م، ص: 247

(2) ينظر: الفاسي أحمد زروق، قواعد التّصوف وشواهد التّعرف، ص: 24

(3) ينظر: نفسه، ص: 24.

عليه وسلم وصحابته بوجه خاص ،والمسلمون عامة في صدر الإسلام، ومن ذلك ما نقل من أخبار عن أهل الصُّفَّة وغيرهم من أصحاب رسول الله والتابعين، والتصوف وإن لم يرد في صدر الإسلام بلفظ صريح ذلك أنه لا شرف بعد لقب "صحابي"، ولا مقام أعلى من صحبة سيد الخلق إلا أن ملاحظه بدت جليّة في طقوسهم وممارستهم اليومية على كافة الجوانب، جاء على لسان صاحب اللّمع في الرّد على من قال لم نسمع بذكر "التصوف" في عهد الرسول وصحابته "الصحبة مع رسول الله لها حرمة، وتخصيص من شمله ذلك، فلا يجوز أن يعلق عليه اسم على أنه أشرف من الصحبة، وذلك لشرف رسول الله صلى الله عليه وسلم وحرمة، ألا ترى أنهم أئمة الزهاد والعباد والمتوكلين والفقراء والراضين والصابرين، وغير ذلك، وما نالوا جميعاً ما نالوا إلا ببركة الصحبة مع رسول الله، فلما نسبوا إلى الصحبة، التي هي أجلّ الأحوال استحال أن يفضلوا بفضيلة غير الصحبة التي هي أجلّ الأحوال".⁽¹⁾

والحقيقة أن مظاهر التعبير عن حالات العكوف والتدين، لم تكن بحاجة إلى التعبير عنها لفظياً كأن يقال لفلان صوفي، أو الجماعة متصوفة ذلك أن المقام كان حال المسلمين في تلك الفترة، وإن جنح البعض من أهل التصوف، والعلماء إلى القول أن التصوف لم يكن اسماً محدثاً، بل يذهب البعض إلى أنّ " الاسم معروف في الملة الإسلامية من قبل ذلك، بل يذهب بعضهم إلى أنّه لفظ جاهلي عرفته العرب قبل ظهور الإسلام".⁽²⁾

جاء في اللّمع لأبي نصر السّراج الطّوسي عن رواية محمد بن إسحاق بن يسار أنه "قبل الإسلام قد خلت مكة في وقت من الأوقات، حتى لا يطوف بالبيت أحد، وكان يجيء من بلد بعيد رجل صوفي فيطوف بالبيت وينصرف؛ فإن صح ذلك فإنه يدل على أنه قبل الإسلام كان يعرف هذا الاسم، وكان ينسب إلى أهل الفضل والصّلاح".⁽³⁾

⁽¹⁾ الطوسي، اللّمع، ص: 42.

⁽²⁾ ماسينيون و مصطفى عبد الرازق، التصوف، ترجمة ابراهيم خورشيد و آخرون، ط1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1984م، ص: 52.

⁽³⁾ الطوسي، اللّمع، ص: 43.

*دوانيق: الدائق و الدّائق من الأوزان، وربما قيل داناك كما قالوا للدرهم درهام، وهو سدس الدرهم. ابن منظور، لسان العرب، المجلد 10، مادة (دنى)، ص: 105.

يبدو أن الإمام السّراج الطوسي يحاول من خلال ما سبق ذكره تبرئة التصوف من اتّهامات البعض له بالمبتدع والمحدث الذي لم يكن على عهد الرسول والصّحابة، كما يعني به أنه ينسب لأهل العبادة والاعتكاف، والانصراف إلى الله.

وقيل أن الاسم عرف في عهد التابعين، ومن ذلك ما نقل عن الحسن البصري (المتوفى سنة 110 هـ)، أنه قال: "رأيت صوفيا في الطواف فأعطيته شيئا لم يأخذه وقال: معي أربع دوانيق* يكفيني ما معي"⁽¹⁾. وشهد الحسن البصري عصر الصّحابة والتابعين، بل قد ذهب الكثير من المؤرخين للتصوف إلى ذكر روايات، وأقوال صوفية على لسانه وعدّه من أهل التّصوف الأوائل.

وروي عن سفيان الثوري (المتوفى سنة 161 هـ) قوله: "لولا أبو هاشم الكوفي الصوفي ما عرفت دقيق الرّياء"⁽²⁾. مما يدل على أن الاسم استعمل قديما. وقال الجامي (ت 898 هـ): "أبو هاشم الصّوفي، قدس الله سره، كان مشهورا بكنيته، شيخا بالشام كوفي الأصل. وكان معاصرا لسفيان الثوري."⁽³⁾

وأيا يكن فقد أجمع الكثير من أهل التصوف وجمهور العلماء والباحثين، أن اللفظ شاع في القرن الثّاني للهجرة سواء كانت مظاهر التعبير عنه سابقة هذا العهد أم لم تكن، إذ أن اللفظ لم يتم تداوله بمعناه الاصطلاحي قبل القرن الثاني للهجرة حيث صار وسما للزاهدين والعابدين والمتنسكين.⁽⁴⁾

أما عن مصطلح الصّوفية فقد أطلقت على مدرسة تنسكية بالكوفة سنة 199 هـ، وقد أطلق اللفظ بعدها على جماعة متنسكي العراق تمييزا لهم عن جماعة خراسان المعروفين بالملامتية*، وبعد قرن من ذلك أصبح اللفظ وسما لجميع الزهاد والنسك والمسلمين.⁽⁵⁾

(1) الطوسي، اللمع، ص: 42.

(2) نفسه، ص: 42.

(3) الجامي عبد الرحمان، نفحات الأنس من حضرات القدس، د. ط، مكتبة الأزهر، د. ت، ص: 66.

(4) ينظر: محمد ياسر شرف، فلسفة التصوف السبعيني، ط 1، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1990م، ص 104.

* الملامتية: طريقة في التصوف ظهرت في خراسان وترعّمها أبو حفص الحداد. و قوامها تحسين الباطن على حساب سوء الظاهر أو تعمد إظهاره بمظهر آخر تجنبا للرياء. المقدسي ابن القيسراني الشيباني، صفوة التصوف، تح: غادة المقدم عدرة، ط 1، دار المنتخب العربي للدراسات و النشر والتوزيع، بيروت، 1995م، ص: 96.

(5) ينظر: محمد ياسر شرف، فلسفة التصوف السبعيني، ص: 104، 105.

رأى القشيري أن اللفظ شاع قبل المائتين من الهجرة تزامنا مع حركة التطور في تلك الفترة ، التي نتج عنها الاختلاف بين الناس في الطباع والانتماءات والاهتمامات ، مما كان له الأثر في حدوث التباين في المراتب ، وبظهور البدع آنذاك كثرت الفرق ، واختص أهل العبادة باسم التصوف.⁽¹⁾

وفي السياق ذاته أكد ابن خلدون أن مظاهر التصوف والزهد كانت سمة عامة في الصحابة والتابعين ، وبتفشي مظاهر الترف في القرن الثاني للهجرة ظهرت طائفة من العباد والمتنسكين سميت بالصوفية والمتصوفة.⁽²⁾

يبدو من خلال ما سبق أن مظاهر التصوف الأولى من زهد وتنسك وعبادة سادت خلال العصر الأول للإسلام ، حيث عاش الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته حياة الزهد والالتفات عن الدنيا عملا بتعاليم الدين الإسلامي التي دعت إلى ذلك في القرآن الكريم ، ودعا إليه الرسول صلى الله عليه وسلم ، واستمرت مظاهر الزهد هذه في عهد التابعين ، غير أن الأمر ظل مقتصرًا على الظاهرة كسلوك عملي مارسه المسلمون الأوائل دون شيوع التصوف كمصطلح بجانبه التنظيري الذي تبلورت صورته الأولى خلال القرن الثاني للهجرة ، مع تغير نمط الحياة اجتماعيا وسياسيا وفكريا ودينيا وتفشي الإقبال على الحياة في أوساط الناس ، وظهور الاختلاف ، وتباين المراتب مما كان له الأثر في ظهور صورة معاكسة لصورة المجتمع آنذاك ، ففي مقابل حياة الترف ظهرت فئة من المجتمع انزوت في المساجد ، و التكايا زاهدة في الدنيا منقطعة إلى العبادة لعوامل كثيرة ، ورفضًا لما آل إليه حال المجتمع في تلك الفترة خاصة في الأماكن التي عرفت مظاهر التمدن ، و حياة الترف حيث ظهر أول ما ظهر فيها ، ثم انتشرت التجربة لتعم سائر البلاد الإسلامية ، ولم يكن ظهور التصوف كرفض للتمدن والانفتاح الفكري والتطور الاجتماعي ، إذ حمل في طياته هو الآخر مظهرًا حضاريًا كبيرًا من الناحية الدينية والفكرية ، وصولًا إلى الفكر الفلسفي عبر أطواره ، وإنما جاء التصوف كرد فعل على الابتعاد عن الحياة الروحانية بالدرجة الأولى ، وكرفض للتغيير في الحياة السياسية والاجتماعية بالدرجة الثانية ، كما أن التجربة ظهرت نتيجة الانفتاح الفكري ، وعجز العقل عن الإجابة على التساؤلات التي ارتبطت بالغيبيات ، إضافة إلى الدراسات والأبحاث في مجالات الفلسفة والعلوم الروحانية.

⁽¹⁾ ينظر : القشيري ، الرسالة القشيرية ، ص : 21.

⁽²⁾ ينظر: ابن خلدون ، المقدمة ، الجزء 3، ص: 60.

ويعتبر ما ذكره السهروردي (ت 631هـ) في عوارف المعارف جامعا لتسلسل نمط الحياة الروحية من ظهور الإسلام، وحتى نشأة التصوف حيث أكد أن الاسم لم ينتشر إلا في المائتين من الهجرة لأنه و في صدر الإسلام كان صحبة رسول الله أولى بالإشارة إليها، ثم جاء عهد التابعين ممن أخذوا العلم عن الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته الكرام، وبعد عهد النبوة، وانقطاع الوحي ظهر الاختلاف في المجتمع الإسلامي على كافة النواحي وكثرت الفرق والآراء، وتزعزع الجانب الروحي لدى المسلمين، انفردت طائفة من النساك بالعمل الصالح، وكثرت العبادات والزهد في الدنيا، فانزوت في الزوايا وأثرت العزلة والخلوة ومجاهدات النفس، فصفت قلوبهم وخصّهم الله بعلم الأسرار، وقد اختصت الطائفة باسم التصوف في القرن الثاني للهجرة.⁽¹⁾

3- مراحل التصوف الإسلامي:

3-1: مرحلة الزهد :

وهي المرحلة الممتدة خلال القرنين الأولين للهجرة، وقد قسّم المؤرخون هذه المرحلة إلى طورين :

3-1-1: الطور الأول :

وهو الطور الذي يمثل مظاهر الحياة الروحية في القرن الإسلامي الأول، والتي اتخذت من القرآن و السنة مرجعا أساسيا لها، حيث سادت مظاهر العبادة، والتّقصّف والانقطاع عن الدّنيا بمظهرها البسيط دون مبالغة ولا مغالاة في أيّ من هذه الجوانب .

و يندرج في هذا الطور بعد النّبي ﷺ كبار الصّحابة كأبي بكر الصّديق، و عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهم . وغيرهم من الصّحابة و التابعين الذين تعطر بمسلكهم في الزّهد و الإقبال على الله و مجاهدات النّفس نمط الحياة الروحية آنذاك .

و بالنظر في المؤلفات التي تناولت سيرة الرّسول ﷺ ننتهي إلى أن الحياة الروحية للنّبي ﷺ، إنّما كانت حياة قوامها الزّهد ومجاهدات النّفس لبلوغ المقامات ، كيف لا وهو المتعبّد المتأمل في غار حراء ، المنقطع عن الدّنيا قبل مجيء الإسلام ، زهدا بلغ به مقام التّوبة الأعلى . يستعرض مصطفى

⁽¹⁾ ينظر : السهروردي ، عوارف المعارف ، ص : 75.

حلمي في مؤلفه الحياة الروحية في الإسلام جانباً من مظاهر الحياة الروحية للرسول ﷺ قبل الدعوة يقول: "و لعلنا إذا نظرنا فيما كان يركن إليه محمد صلى الله عليه وسلم من العزلة عن الناس و الخلوة إلى نفسه يتصفحها ، و إلى الكون يتأمله و إلى مبدع الكون يستطلعها ، ووازناً به هذه الحال وأحوال الزهاد و العباد الذين ظهروا بعده استطعنا أن نتبين في يسر وجه الشبه بين حياة الرسول و حياة الصوفية."⁽¹⁾ فالتأسك المتعبد قبل مجيء الإسلام هو الزاهد بمجيء الإسلام عن مفاتن الدنيا من مأكّل وملبس و مشرب ، المجاهد لنفسه بالعبادات ، السالك لطريق القرب و المحبة .

وذكر ابن سعد (توفي 230هـ) في الطبقات روايات لأحاديث عن زهد رسول الله ﷺ و شدة معيشتة و مجاهداته في العبادة ، قال : "أخبرنا بن مسلم و الحسن بن موسى الأشيب قال : أخبرنا ثابت بن يزيد ، أخبرنا هلا بن خباب عن عكرمة عن ابن عباس أنّ النبي صلى الله عليه وسلم ، كان يبيت الليالي المتتابعة طاوياً و أهله لا يجدون عشاء ، قال : وكان عامة خبزهم الشعير."⁽²⁾

أخبرنا عمر بن حفص عن أم شبيب. عن عائشة رضي الله عنها ، أنّها كانت تفرش للنبي صلى الله عليه وسلم ، عباءة مثنية، فجاء ليلة و قد رغبها فنام عليها فقال : يا عائشة ما لفراشي الللية ليس كما كان ؟ قلت : يا رسول الله رغبها لك . قال : فأعيدته كما كان."⁽³⁾

ثم إن زهد رسول الله ﷺ لم يقتصر على العزوف عن مفاتن الدنيا ، بل إنه كان كثير المجاهدات في العبادة شديداً على نفسه ليتغى قربه عز و جل . و في السياق ذاته جاء في الطبقات "أخبرنا محمد بن عبد الله الأمدى : أخبرنا مسعد عن زياد بن علاقة أنّه سمع المغيرة بن شعبة يقول: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ، يقوم حتى ترمّ رجلاه ، أو قدماه ، فيقال له فيقول : أفلا أكون عبداً شكوراً ."⁽⁴⁾

(1) محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الإسلام، تقديم محمد حلمي عبد الوهاب، د. ط ، دار الكتاب المصري ، القاهرة ، 2011م، ص: 14.

(2) ابن سعد أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع الزهري، كتاب الطبقات الكبير، الجزء 1، د. ط، د. ت، ص: 344.

(3) نفسه: ص: 400.

(4) نفسه: ص: 331.

زهد الصحابة :

سار الصحابة و التابعين على نهج خير الخلق في التَّعبُد و الزَّهْد، و كافة مظاهر الحياة الدينية آنذاك ،و كما كان رسول الله ﷺ عابدا زاهدا منقطعا إلى الله كان صحابته كذلك : فيها هو أبو بكر الصِّديق رضي الله عنه صاحب رسول الله أول الخلفاء الراشدين يقول : " ما اشتھيت طعاما إلا منعت نفسي منه ، فلا يتلف النفوس إلا الشَّهوات . " و كان يبيت على الطَّوى راضيا. و الأخبار في زهده رضي الله عنه كثيرة .فقد ورد أنَّه كان يطوى ستة أيام وكان لا يزيد عن ثوب واحد .⁽¹⁾ و جاء في صفة الصفوة لابن الجوزي عن الحسن قال : " قال أبو بكر الصِّديق رضي الله عنه : يا ليتني شجرة تعضد تم تؤكل " ⁽²⁾.

و ذكره ابن نعيم (المتوفى سنة 430 هـ) في حلية الأولياء أنَّه رضي الله عنه من أحواله العزوف عن الدُّنيا و كثرة التَّعبُد و كان بكاءً لا يملك دمه حين يقرأ القرآن .⁽³⁾

وكان عمر بن الخطاب (ت 23 هـ) رضي الله عنه مثالا للزَّهد النَّاسِك المتعبد ، و مما يدلُّ على زهده رضي الله عنه ما ذكره ابن نعيم في حليته عن مصعب بن سعد بن أبي وقاص قال : قالت حفصة لعمر: يا أمير المؤمنين لو لبست ثوبا هو ألين من ثوبك ، و أكلت طعاما هو أطيب من طعامك ، فقد وسع الله عز و جل من الرزق، و أكثر من الخير ؟ فقال : إني سأخصمك إلى نفسك ، أما تذكّر ما كان يلقي رسول الله ﷺ من شدة العيش ،فما زال يذكرها حتى أبكاها فقال لها : و الله إن قلت ذلك أما والله لئن استطعت لأشاركها عيشها الشَّدِيد ،لعلي أدرك عيشهما الرِّخي .⁽⁴⁾ و ذكر ابن الجوزي في زهد عمر رضي الله عنه عن أنس قال : كان بين كنفني عمر ثلاث رقاع .⁽⁵⁾ و قال الشعرائي في الطبقات :كان في قميصه رضي الله عنه أربع رقاع بين كتفيه و كان أزواره مرفوعا بقطعة من جراب .⁽⁶⁾ و

⁽¹⁾ أبو الوفا التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د.ت، ص: 51.

⁽²⁾ ابن الجوزي، صفة الصَّفوة، تحقيق خالد طرطوسي، د.ط، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 2012م، ص: 98.

⁽³⁾ ينظر: الأصفهاني أبي نعيم، حلية الأولياء وطبقة الأصفياء ج1، د.ط، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1996م، ص: 30.

⁽⁴⁾ نفسه : ص 48، 49 .

⁽⁵⁾ ابن الجوزي، صفة الصفوة . ص: 108.

⁽⁶⁾ الشعرائي عبد الوهاب، الطبقات الكبرى، تح: أحمد عبد الرحيم السايح، توفيق علي وهبة، ج1، ط1، مكتبة الثقافة

الدينية، القاهرة، 2005م، ص 37.

و كان رضي الله عنه لا يجمع في سباطه بين إدامين وقدمت إليه حفصة ، رضي الله عنها مرقا باردا و صبت عليه زيتا فقال : إدامان في آن واحد لا أكله حتى ألقى الله .⁽¹⁾

وكان عليه السلام شديد المجاهدة في العبادة و التّقرب إلى المولى عزّ و جلّ ، جاء في الطبقات للشعراني : كان في وجهه خطان أسودان من كثرة البكاء و كان يمر بالآية في ورده فتخنقه فيبكي حتى يسقط ثم يلزم بيته حتى يعاد يحسبونه مريضا وكان يسمع حنينه من وراء ثلاث صفوف .⁽²⁾

تعددت الروايات و الأخبار في زهد عمر عليه السلام و شدّة مجاهدته لنفسه في العبادة قال طلحة بن عبد الله : " ما كان عمر بأولنا اسلاما ، ولا أقدمنا هجرة ، و لكن كان أزهدنا في الدّنيا ، و أرغبنا في الآخرة . " ⁽³⁾

وقد ذكر الطوسي في اللّمع أن السّادة الصوفية اتخذوا منه أسوة لهم لاختصاصه بمعاني و صفات أهل الطّريق من لبس المرقعة ، و الخشونة ، و هجره للشّهوات ، و ملازمته للطّاعات .⁽⁴⁾

ومما يروى عن زهد عثمان بن عفان رضي الله عنه أنّه كان كثير الإنفاق لماله فقد جهز عليه السلام جيش العسرة و اشترى بئر رومة من يهودي كان يمنع المسلمين عنها .⁽⁵⁾ جاء في الزهد و الرّقائق عن عبد الرحمن بن سبرة قال : " جاء عثمان بن عفان للنبي صلى الله عليه و سلم بألف دينار في ثوبه حين جهز النبي صلى الله عليه و سلم جيش العسرة قال : فصبها في حجر النبي صلى الله عليه و سلم ، قال فجعل النبي صلى الله عليه و سلم يقلبها وهو يقول : ما ضرّ ابن عفان ما عمل بعد اليوم يردد ذلك مرارا . " ⁽⁶⁾

و كان عليه السلام زاهدا في الدّنيا عازفا عنها . جاء في الحلية لأبي نعيم الأصفهاني في حديث عن شرحبيل ابن مسلم : " أنّه كان يطعم الناس طعام الإمارة و يدخل بيته فيأكل الخل و الزيت . " ⁽⁷⁾

⁽¹⁾ الشعراني، الطبقات الكبرى . ص : 37.

⁽²⁾ نفسه : ص : 38.

⁽³⁾ أبو الوفا التفتازاني، مدخل إلى تصوف الإسلامي، ص : 52.

⁽⁴⁾ ينظر : الطوسي ، اللّمع ، ص : 174.

⁽⁵⁾ ينظر : أبو الوفا التفتازاني، مدخل إلى التّصوف الإسلامي، ص : 52.

⁽⁶⁾ عبد الله بن المبارك، الزهد و الرّقائق، ص : 32.

⁽⁷⁾ الأصفهاني، حلية الأولياء و طبقات الأصفياء، ص : 60.

وذكر الشعراني في طبقاته أنه كان رضي الله عنه يخطب الناس و عليه إزار عدي غليظ ثمنه أربعة دراهم أو خمسة . " (1)

وروي عن تنسكه عليه السلام وشدة تعبه أنه كان صواما قواما ، جاء في صفة الصفوة لابن الجوزي عن الزبير بن عبد الله عن جدّه له يقال لها رهيمة قالت : "كان عثمان يصوم الدهر ، و يقوم الليل إلا هجعة من أوله . " (2)

وعن ابن سيرين قال : قالت امرأة عثمان حين قتل عثمان : "قتلتموه و إنّه ليحيي الليل كله بالقرآن " (3)

وهاهو الإمام علي ابن أبي طالب عليه السلام زاهدا عابدا ، و داعيا إلى التقلّل من الدنيا و الانصراف عنها اقتداء برسول الله . روي عنه عليه السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : "من زهد في الدنيا علمه الله تعالى بلا تعلم ، و هداه بلا هداية ، و جعله بصيرا و كشف عنه العمى . " (4)

و لما كان الزهد قطع العلائق مع الدنيا ، و الانقطاع إلى الله رغبة في قربه عز وجل و في نيل الآخرة، دعا الإمام علي عليه السلام إليه . جاء في حلية الأولياء و عن نوف البكالي قال : "رأيت علي بن أبي طالب خرج فنظر إلى النجوم ، فقال : يا نوف أراقد أنت أم راق ؟ قلت بل راق يا أمير المؤمنين . فقال : يا نوف طوبى للزاهدين في الدنيا ، الراغبين في الآخرة... " (5)

و الأخبار عن زهده عليه السلام و تقربه إلى الله بالعبادة كثيرة فقد كان عليه السلام يلبس المرقع و يقول : "إن لبس المرقع يخشع القلب و يقتدي به المؤمن " (6) وروي أنه كان لا يرضى أن ينقص من بيت مال المسلمين شيئا . جاء في الطبقات للشعراني "أنه كان يبرد في الشتاء حتى ترعد أعضاؤه من البرد

(1) الشعراني، الطبقات الكبرى، ص: 39.

(2) ابن الجوزي، صفة الصفوة، ص: 114.

(3) نفسه: ص: 114.

(4) الأصفهاني، حلية الأولياء و طبقات الأصفياء، ص 71.

(5) نفسه: ص: 79.

(6) الشعراني، الطبقات الكبرى، ص: 41.

فقيل له ألا تأخذ لك كساءً من بيت المال فإنه وسع فقال : لا أنقص المسلمين من بيت ما لهم شيئاً لي .⁽¹⁾

و كان يعجبه من اللباس ما خشن ، و من الطعام ما جشِب . *⁽²⁾ ولم يكن الإمام علي رضي الله عنه ذا سعة في العيش . و قد حدثنا علي بن الأرقم عن أبيه قال : " رأيت علياً وهو يبيع سيفاً له في السوق ، ويقول : من يشتري مني هذا السيف : فوالذي فلق الحبة لطالما كشفت به الكرب عن وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، و لو كان عندي ثمن إزار ما بعته .⁽³⁾

و ما كان رضي الله عنه راغباً في الدنيا ، و ها هو ذا يخاطبها و يقول : " يا دنيا غري غيري قد طلقتك ثلاثاً عمرك قصير و مجلسك حقير و خطرك كبير . آه أه من قلة الزاد و بعد السفر ووحشة الطريق " ⁽⁴⁾

و في مجاهدة النفس بالعبادة كما في الزهد ، كان رضي الله عنه قواماً لليل لا يهجع منه إلا قليلاً ، و كان كثير البكاء يبكي بكاء الحزين حتى يصبح .⁽⁵⁾

و أخبار الزهد ورد منها الكثير مما قد لا يتسع المجال لذكرها ، إذ لم تقتصر على الخلفاء الراشدين ، بل كان الزهد مظهراً من مظاهر الحياة الروحية ، و نمط حياة سار عليه المسلمين في القرن الإسلامي الأول أسوة برسول الله صلى الله عليه وسلم .

أهل الصُّفة:

تعددت النماذج في التزهد بين صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، و قد كان أهل الصُّفة مثلاً لحياة التقشف والإعراض عن الدنيا مما كان لهم الأثر الكبير في بلورة نمط الحياة الروحية في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم .

⁽¹⁾ الشعراي ، الطبقات الكبرى ، ص : 41 .

⁽²⁾ عبد الله بن المبارك ، الزهد و الرقائق ، ص : 32 .

⁽³⁾ الأصفهاني ، حليه الأولياء و طبقات الأصفياء ، ص : 83 .

⁽⁴⁾ الشعراي ، الطبقات الكبرى ، ص : 41 .

⁽⁵⁾ ينظر : نفسه : ص 41 .

و أهل الصفة جماعة من المهاجرين سكنوا المسجد النبوي ، و ذكر ابن خلدون منهم : أبي هريرة الدوسي ، وأبي ذرة الغفاري ، وبلال الحبشي ، و صهيب الرومي ، و سلمان الفارسي .⁽¹⁾

أما عددهم فجاء في الحلية للأصفهاني أنهم كانوا يكثرون و يقلون حسب اختلاف الأوقات ، و كان عدد قاطني الصفة يختلف على حسب اختلاف الأوقات و الأحوال ، فربما تفرق عنها و انتقص طارقوها من الغرباء و القادمين فيقل عددهم ، و ربما يجتمع فيها واردوها من الوارد والوفود فينضم إليهم فيكثرون...⁽²⁾

وقد ورد ذكرهم في القرآن الكريم في عدة مواضع⁽³⁾ منها قوله تعالى :

﴿ لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِحْصَاءً وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ ﴾ (البقرة: 273) . تم ذكر الآية و شرحها في مبحث سابق .

وورد ذكرهم في مواضع أخرى لقربهم من المولى عز وجل ، وعلو مقامهم ودرجاتهم عند الله ، و الأخبار في ذلك كثيرة . جاء في الحلية للأصفهاني عن سعد بن أبي وقاص قال : "كنا مع رسول الله ﷺ ونحن ستة نفر . فقال المشركون : أطرده هؤلاء عنك فإنهم ، و إنهم . قال فكنت أنا و ابن مسعود و رجل من هذيل و بلال ورجلان نسيت اسميهما ، قال : فوقع في نفس النبي صلى الله عليه و سلم من ذلك ما شاء الله ، فحدث به نفسه فأنزل الله عز وجل :

﴿ وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ ﴾ (الأنعام: 52)⁽⁴⁾

⁽¹⁾ ينظر : ابن خلدون ، شفاء السائل و تهذيب المسائل ، ص: 52.

⁽²⁾ الأصفهاني ، حلية الأولياء و طبقات الأصفياء ، ص: 340.

⁽³⁾ ينظر : الطوسي : اللمع ، ص: 183.

⁽⁴⁾ الأصفهاني ، حلية الأولياء و طبقات الأصفياء ، ص: 346.

و في حديث آخر عن ابن مسعود قال : فأنزل الله عز وجل : ﴿ وَأَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُحْشَرُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ لَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴾ (٥١) ﴿ (الأنعام: 51) (1)

و في حديث عن خبات بن الآرت ، ذكر قوله تعالى : ﴿ وَكَذَلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لِّيَقُولُوا أَهَؤُلَاءِ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنْ بَيْنِنَا أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِالشَّاكِرِينَ ﴾ (٥٣) ﴿ (الأنعام: 53) ثم ذكر قوله تعالى : ﴿ وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهْلَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ (٥٤) ﴿ (الأنعام: 54)

وقد كان رسول الله ﷺ يجالسهم حتى إذا أراد أن يقوم قام وتركهم . فنزلت الآية : ﴿ وَأَصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدَ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا ﴾ (٢٨) ﴿ (الكهف : 28) (2)

وقيل إن رسول الله ﷺ كان لا يقوم من مجلسه إذا جلس أهل الصُفة حوله حتى يقومون ، و كان إذا صافحهم لم ينزع يده من أيديهم قبلهم . (3)

وعاتب المولى عز وجل رسوله الكريم بشأن ابن مكتوم رضي الله عنه ، و كان من أهل الصفة قال تعالى :

(1) الأصفهاني ، حلية الأولياء و طبقات الأصفياء : ص: 346

(2) نفسه ، ص: 344، 345.

(3) الطوسي ، اللمع ، ص : 183.

﴿ عَبَسَ وَتَوَلَّى ۚ أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى ۚ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَكِّي ۚ ﴾ (عبس: 3-1) . و كان ﷺ إذا رآه يقول : " يا من عاتبني فيه ربي عز و جل . " (1)

أما عن أحوالهم فقد عرف القوم بالتزهد ، وترك شؤون الدنيا والانصراف عنها ، كما عرفوا بالفقر وضيق العيش ، و انقطاعهم إلى العبادة وكثرة التَّهَجُّد ، والتَّقَرُّب من الله بمجاهدة النفس .

وعن أحوالهم في الفقر والزهد ، فحدثنا عبد الرحمن بن أبي بكر : " أن أصحاب الصُّفَّة كانوا أناسا فقراء ، و أن رسول الله ﷺ ، قال : من كان عنده طعام اثنين فليذهب بثالث ، ومن كان عنده طعام أربعة فليذهب بخامس ، بسادس . " (2)

و عن أبي هريرة قال : " رأيت سبعين من أهل الصُّفَّة يصلون في ثوب ، فمنهم من يبلغ ركبتيه ، و منهم من هو أسفل من ذلك فإذا ركع أحدهم قبض عليه مخافة أن تبدو عورته . " (3) و عن فضالة بن عبيد قال : " كان رسول الله صلى الله عليه و سلم إذا صلى بالناس يخر رجال من قامتهم في صلاتهم لما بهم من الخصاصه - وهم أصحاب الصفة - حتى يقول الأعراب : " إن هؤلاء مجانين . " (4) أي مما بهم من الحاجة و شدة الجوع و الخوف .

و اشتهر القوم بكثرة الذِّكْر و التَّعَبُّد . ففي حديث عن ثابت البناني قال : كان سلمان في عصابة يذكر الله عز و جل ، قال : فمر النبي صلى الله عليه و سلم فكفوا . فقال : " ما كنتم تقولون ؟ " فقلنا : نذكر الله يا رسول الله . قال : قولوا فإني رأيت الرحمة تنزل عليكم فأحببت أن أشارككم فيها . " ثم قال : " الحمد لله الذي جعل في أمي من أمرت أن أصبر نفسي معهم . " (5)

و الواقع أن الأخبار في انفرادهم بأحوال الزهد و التَّعَبُّد ، وملازمتهم الفقر كثيرة ، إلا أنه زهد لم يخرج عما جاء به الكتاب و السنة الشريفة . و تطرق ابن خلدون إلى ذلك ، فقال : " واعلم أنَّ اهل

(1) الطوسي ، اللمع ، ص : 346

(2) الأصفهاني ، حلة الأولياء و طبقات الأصفياء ، ص : 338 .

(3) نفسه : ص : 341

(4) نفسه : ص : 399 .

(5) نفسه : ص : 342 ، 343 .

الصُّفَّة لم يكونوا مختصين على عهد رسول الله صلى الله عليه و سلم بطريقة في العبادة ، بل كانوا أسوة الصَّحابة في العبادة والقيام بوظائف الشريعة . " (1)

وأحوال الزهد عموماً في القرن الإسلامي الأول لم تكن منظمة أو ذات طابع جماعي منظم، و يمكن اعتبارها أحوال ذات نمط فردي ، حيث اختص كل واحد من زهاد هذا الطور بطريقته في التعبّد ﴿صنن﴾ و مجاهدات النفس سعياً منه للتقرب من الله ونيل الآخرة.

هذه الأحوال لم تخرج عن نطاق الشريعة و التزمت بما جاء في الكتاب و السنّة، و زهاد هذا الطّور لم يكونوا زهاداً بالمعنى المتعارف عليه، إذ لم يكن طابع الحياة بكافة جوانبها السياسية أو الاجتماعية ، و الفكرية يستدعي ظهور اتجاه جديد في أنماط التعبّد إضافة إلى الاقتداء بالرسول صلى الله عليه و سلم، و الالتزام بما ورد في القرآن الكريم، و الاعتدال عملاً بما نصّ عليه الإسلام . وقد نهى الإسلام عن الإفراط و المبالغة و التشديد في العبادة، كما نهى عن الإفراط في اتباع الشهوات و الانصراف إلى الدنيا ، قال تعالى : ﴿ وَابْتَغِ فِيمَا ءَاتَاكَ اللَّهُ الْدَّارَ الْآخِرَةَ ۖ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا ۚ وَأَحْسِنَ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ ۖ وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ ۚ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ ﴾ (3) (القصص : 77) ولم يحرم الإسلام التمتع بالحلال من أمور الدنيا ، قال تعالى : ﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ ۖ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ ۚ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَمَةِ ۚ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾ (4) (الأعراف : 32) ، و قال تعالى : ﴿ فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا وَاشْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ ۚ إِنَّ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ﴾ (4) (النحل : 114)

(1) ابن خلدون ، شفاء ، شفاء السائل و تهديب المسائل ، ص 53.

(2) ينظر : محمد مصطفى حلمي ، الحياة الروحية في الإسلام ، ص : 82.

(3) ينظر : فيصل بدير عون ، التصوف الاسلامي الطريق و الرجال ، د.ط ، 1983م، ص : 81.

(4) ينظر : عفيفي أبو العلا ، التصوف الثورة الروحية في الإسلام ، د.ط ، دار الشعب للطباعة و النشر ، بيروت ، د.ت ، ص :

و نهي الرسول صلى الله عليه وسلم على التشديد في العبادة داعيا إلى الرفق بالنفس حتى لا تضعف و يتعذر عليها . و في حديث عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما قال : قال لي النبي صلى الله عليه وسلم " ألم أخبر أنك تقوم الليل وتصوم النهار " قلت : إني أفعل ذلك . قال : " فإنك إذا فعلت ذلك هجمت عينك و نهفت نفسك، و إن لنفسك حقا، ولأهلك حقا فصم و أفطر وقم ونم. " وقد أنكر صلى الله عليه وسلم صيام الدهر ، و إجهاد النفس متخذاً من الاعتدال أسلوباً للعبادة الصحيحة .⁽¹⁾

و ها هو في رواية عن أنس بن مالك يجيب ، رهطاً من صحابته أفرطوا في العبادة و الزهد والانصراف عن الدنيا فيقول : " أما والله إني أخشاكم لله و أتقاكم له لكني أصوم و أفطر و أصلي و أرقد و أتزوج النساء فمن رغب عن سنتي فليس مني . "⁽²⁾

غير أن هذا لا يعني أن الإسلام ينفي الزهد أو يقلل من شأنه، بل على العكس فقد مارس الزهاد الأوائل الزهد كمظهر أساسي من مظاهر الحياة الروحية . و الحقيقة أن كمال هذا المقام الشريف في القرن الإسلامي الأول كان يقتضي خلو الدنيا من القلب ، و الاعتدال و الالتزام بما ورد في الشرع .

3-1-2: الطور الثاني :

يعتبر الزهد في هذا الطور انتقالاً من مظهر الاعتدال الذي حثّ عليه الإسلام إلى الزهد المبالغ إلى الانصراف عن الدنيا ، و الإفراط في مظاهر العبادة والاعتكاف والذكر؛ وزهد هذا الطور جاء ثورة على التغييرات التي طرأت على المجتمع الإسلامي في كافة نواحيه السياسية و الاجتماعية، والفكرية، مما نتج عنه جانب روحاني أكثر عمقا و تعقيدا عن الصورة التي سادت تقريبا خلال القرن الإسلامي الأول.

والحقيقة أن الزهد في هذا الطور أخذ نمطا اجتماعيا منظما اختص به جماعة من المتنسكين أطلق عليهم أسماء مختلفة كالقصاصين و البكائين والوعاظ ، و أصبح لهؤلاء الزهاد حلقات للتعليم

⁽¹⁾ ينظر :ابن المبارك، الزهد و الرقائق، ص: 22.

⁽²⁾ نفسه ص: 23، 24.

و الوعظ يهدف لإنشاء مدارس أصبح الزهد من خلالها عبارة عن حركة دينية لها قواعدها وأسسها⁽¹⁾.

ولعلّ أهم ما ميز الزهد في هذا الطور المبالغة في التعبد، والتي انعكست على مظاهر الذكر والنوافل، والمبالغة من الناحية الأخلاقية ويعد "التوكل" أهم مظاهرها .⁽²⁾ و التوكل مقام شريف يراد به السكون لله ، وتفويض الأمر له والاعتماد عليه في جميع الأحوال حتى لا يُعتمد على سواه.⁽³⁾

زهد الحسن البصري :

الواعظ الناسك المتعبد ، كثير الحزن والخوف ، المعرض عن متاع الدنيا المنصرف عنها طلباً لنيل الآخرة .

ولد الإمام الحسن البصري في المدينة سنة (21 هـ) وقيل 22 هـ). نشأ بوادي القرى ثم عاد إلى المدينة المنورة سنة 37 هـ إلى البصرة .

وروي أنه صاحب ستة وثلاثين من أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم وخدم سبعين من المشايخ ، وصحب علياً رضي الله عنه وحصل له منه فتوح كثيرة.⁽⁴⁾

أما عن أحواله في التنسك فقد غلب عليها الحزن والخوف. وروى في ذلك الكثير فقد ذكر الأصفهاني في حليته عن سفيان الثوري أنه قال : "كان الحسن رحمه الله قلبه محزوناً."⁽⁵⁾ وروي عنه أنه قال : "إن المؤمن يصبح حزينا ويمسي حزينا ولا يسعه غير ذلك ، لأنه بين مخافتين ، بين ذنب قد مضى ولا يدري ما الله يصنع فيه ، وبين أجل قد بقي ولا يدري ما يصيب فيه من المهالك ."⁽⁶⁾

(1) ينظر: عفيفي أبو العلا، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص: 81.

(2) نفسه، ص: 81.

(3) ينظر: عبد القادر عيسى ، حقائق عن التصوف، ص: 202، 203.

(4) العطار فريد الدين ، تذكرة الأولياء ، ص : 51.

(5) الأصفهاني ، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج2، ص : 132.

(6) نفسه ، ص: 132.

وذكر الشعراني في طبقاته "أن الخوف قد غلب على الحسن البصري، كأن النار لم تخلق إلا له".⁽¹⁾ وفي السياق ذاته جاء في تذكرة الأولياء عن بعض أصحاب الإمام الحسن "أنه كان يبيت الليل يئن و يبكي ولا يسكن. فقيل له : لم هذا الأنين والبكاء يا شيخ ؟ وأحوالك مضبوطة وجميع أعمالك بالعبادة مربوطة قال : أخاف أني خطوات بغير قصد واختيار خطوة في غير رضا الله".⁽²⁾ وحكي أنه ما ضحك أربعين سنة، وكان في حزنه كأنه أسير قدّم ليضرب عنقه، وإذا تكلم حسبته يعاين الآخرة⁽³⁾ فيخبر عن مشاهدة، وإذا سكت ظنت النار تسعّر بين عينيه.

وعلى مسلك الحسن البصري سار الكثير من تلامذته والزهاد، حيث أصبح الحزن و الخوف صورة عامة لحالة الزهد في ذلك الطور. وانشغل الإمام الحسن البصري بالوعظ والإرشاد في نقل أسرار القلوب، وكان لحلقات الوعظ التي يقيمها الشيخ عظيم الأثر حتى قيل أنه "كان يشتد على الحاضرين بحيث تكاد أفئدتهم تحترق وأعينهم تفيض دموعا".⁽⁴⁾

كما اشتهر الحسن البصري بفصاحة اللسان وقيل أن الحسن و الحجاج كانا أفصح الناس، ونقل عن الحجاج أنه قال : "أخطب الناس صاحب العمامة السوداء بين أخصاص البصرة إذا شاء خطب وإذا شاء سكت".⁽⁵⁾ يقصد الإمام الحسن البصري .

وغلب على مواعظ الإمام البصري ذم الدنيا، و الدعوة إلى الانصراف عنها بالكلية، والانقطاع التام إلى الله، والزهد عن مفاتها وأهوائها طلبا لنيل الآخرة .

جاء في بعض مواعظه رضي الله عنه : "يا ابن آدم بع دنياك بآخرتك تربحهما جميعا ولا تبع⁽⁶⁾ آخرتك بدنياك فتخسرهما جميعا".

⁽¹⁾ الشعراني، الطبقات الكبرى، ص: 56.

⁽²⁾ العطار فريد الله، تذكرة الأولياء، ص، 56.

⁽³⁾ زكي مبارك، التصوف الإسلامي في الأدب و الأخلاق، ص: 22، ط1، مطبعة الاعتماد، مصر، 1938م، ص12

⁽⁴⁾ العطار فريد الدين، تذكرة الأولياء، ص: 53.

⁽⁵⁾ عبد الرحمان بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي، من البداية حتى نهاية القرن الثاني، ط1، وكالة المطبوعات، الكويت

1970، ص: 160،

⁽⁶⁾ نفسه، ص: 160.

وكتب الحسن البصري إلى الخليفة عمر بن عبد العزيز داعياً إياه إلى الزهد في الدنيا . " إنما الزهد باليقين ، واليقين بالتفكر ، و التفكر بالاعتبار فإذا أنت تفكرت في الدنيا ، فإنما الدنيا دار ، بلاء ومنزلة ⁽¹⁾ غفلة . "

كما تكلم في مقامات المتصوفة وأحوالهم و مواجدهم كالحبة والمشاهدة . جاء في طبقات أنه قال : " المحب سكران لا يفيق إلا عند مشاهدة محبوبه " . ⁽²⁾ حال من أحوال السادة الصوفية التي يتحقق بها مقام المشاهدة . و سئل عن الورع أحد أهم مقامات التصوف فقال : " الورع ثلاث مقامات : أن لا يتكلم العبد إلا بالحق وأن يحفظ أعضائه عما لا يرضي الله ، وأن لا يقصد إلا ما يرضي الله به . " ⁽³⁾

⁽⁴⁾ وقال في الصبر : الصبر قسمين : صبرك على البلاء ، وصبرك عما نهى الله . "

الواضح مما سبق ذكره أن الإمام الحسن البصري أول من تكلم في أسرار هذا العلم وبين معانيه ، ويعتبر من أقدم شيوخ الصوفية الذين انبثقت معهم أول بذور التصوف القائمة على الزهد والتنسك ، وانتقل التصوف من كونه زهداً ، إلى صورته التي اشتهرت في القرون التي تلت القرن الثاني الهجري .

رابعة العدوية : الحب الإلهي :

أول الطريق إلى الحب الإلهي الزاهدة الناسكة المتعبدة ، شديدة الحزن كثيرة البكاء غلب على أحوالها الفقر والصبر والانقطاع عن الدنيا ، والحزن الدائم وكثرة البكاء شأنها شأن من سبقها من الزهاد والبكائين . جاء في طبقات الشعراني : " كانت رضي الله عنها كثيرة الحزن و البكاء وكانت إذا سمعت ذكر النار غشي عليها زمانا . وكانت تقول : استغفارنا يحتاج إلى استغفار ، وكان موضع سجودها كهيفة الماء المستنقع من دموعها . " ⁽⁵⁾ كما عرف عن أحوالها أنها كانت شديدة المجاهدة للنفس كثيرة العبادة تقوم الليل تقرباً إلى الله ، ذكر ابن الجوزي في صفة الصفوة عن عبدة بنت أبي

⁽¹⁾ عبد الرحمان بدوي ، تاريخ التصوف الإسلامي ، ص : 163

⁽²⁾ الشعراني ، الطبقات ، ص : 58 .

⁽³⁾ فريد الدين العطار ، تذكرة الأولياء ، ص : 66 .

⁽⁴⁾ نفسه : ص : 64 .

⁽⁵⁾ الشعراني ، الطبقات الكبرى ، ص : 121 .

شوال قالت : " كانت رابعة تصليّ الليل كله ، فإذا طلع الفجر هجعت في مصلاها هجعة خفيفة حتى يسخر الفجر ، فكنت أسمعها تقول إذا وثبت من مرقدها ذلك وهي فزعة : يا نفس كم تنامين ؟ وإلى كم تقومين ؟ يوشك أن تنامي نومة لا تقومين منها إلا لصرخة يوم النشور. "(1)

ورابعة أول من تكلم في الحبّ الإلهي أحد أهم عناصر علم العرفان وأول الطريق نحوه ، حيث مهدت إلى التصوف في صورته الأولى، وانتقل الزهد من كونه اعراضا عن الدنيا خوفا من النار إلى طور المحبة. و كانت تقول : ما عبدت الله خوفا من الله فأكون كالأمة السوء إذا خافت عملت، ولا حبا للجنة فأكون كأمة السوء إذا اعطت عملت ، ولكني عبدته حبا له وشوقا إليه. "(2)

وروي أنها كانت تقول في مناجاتها : "إلهي أنارت النجوم ، ونامت العيون ، و غلقت الملوك أبوابها، وخلا كل حبيب بحبيبه ، وهذا مقامي بين يديك، ثم تقبل على قيام الليل حتى إذا طلع الفجر قالت : إلهي هذا الليل قد أدبر وهذا النهار قد أسفر ، أقبلت في ليلتي فأهنا ، أم رددتها عليّ فأعزى؟ فوعزتك هذا دأبي ما احيتني و أعنتني ، وعزتك لو رددتني عن بابك ما برحت عنه لما وقع في قلبي (3) من محبتك. "

يعتبر هذا نص صريح يصور أحوالها في المحبة والشوق، والرغبة الشديدة في نيل الرضا والقرب . والحب وإن انطوت عليه الحياة الروحية للزهاد والنساك، إلا أن رابعة أول من استعمل اللفظ استعمالا صريحا في أقوالها الشعرية والنثرية ، وإذ كان التعبير عن مضامين الروح حسيا، إلا أن التأثير بدا جليا في أقوالها .

جاء في قوله تعالى : ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٥٤﴾ (المائدة : 54) وانشغلت رابعة بذكره و محبته عز وجل ، و غلبت عليها أحوال الوجد و السكر . حتى لم تعد تنشغل بغيره وذكرها السلمي في الطبقات باب النسوة المتعبدات الصوفيات قال : " قيل لرابعة : كيف حبّك

(1) ابن الجوزي ، صفة الصفوة ، ص : 79.

(2) زكي مبارك ، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق ، ص : 161، 162.

(3) عبد الرحمن بدوي ، شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية ، ط2 ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة، 1962م، ص : 23، 24.

لرسول الله صلى الله عليه وسلم ؟فقلت :إني لأحبه، ولكن شغلني حبّ الخالق عن حب المخلوقين" (1)

وسئلت :ما أقرب ما تقرب به العبد إلى الله عز وجل ؟فقلت : أقرب ما تقرب به العبد إلى الله تعالى أن يعلم أنه لا يحب من الدنيا والآخرة غيره. (2)

(3) و في النظم كما في النثر، عبرت رابعة عن الحبّ الإلهي : قالت :

أحبك حين حب الهوى	وحبا لأنك أهل لذاكا
فأما الذي هو حب الهوى	فشغلي بذكرك عمن سواكا
وأما الذي أنت أهل له	فكشفك لي الحجب حتى أراكا
فلا الحمد في ذا ولا ذاكا لي	ولكن لك الحمد في ذا و ذاكا

ومن ثمّ أخذت لفظة الحبّ تشيع بين الزهاد والعباد المعاصرين لرابعة ليأخذ نمط الحياة الروحية مسلكا يختلف عن مظهر الزهد والعبادة في صورته البسيطة، ويتجه نحو أحوال المحبة والسكر والفناء ، إنه التأسيس الفعلي للتصوف نتيجة عدّة عوامل روحية بالدرجة الأولى، وعوامل أخرى أسهمت في تبلور التصوف القائم على الفناء والمشاهدة والحلول والاتحاد، فكر روحاني يستمد بذوره الأولى من مظاهر الحياة الروحية خلال القرنين الأولين للهجرة، و يكتمل بمظاهر تبدو غير مألوفة في مجتمع اعتاد على التعبد في صورته الروحانية البسيطة، التي استمدت تعاليمها من التفسير الظاهري للنص الديني ،و يمكن القول أن الفضل يرجع لرابعة في انتقال أحوال الحياة الروحية عن طورها الأول القائم على الزهد والخوف، إلى طور المحبة الإلهية ليسلك النساك عبره طريقا نحو التصوف في صورة جديدة تكتمل روحيا وفكريا مع تقادم العهد.

(1) السلمي: طبقات الصوفية ، ص : 388.

(2) نفسه:ص:388.

(3) عبد الرحمن بدوي ،شهادة العشق الإلهي رابعة العدوية،ص:64

3-2: مرحلة الذوق والفناء الصوفي:

انتقل التصوف تدريجياً من طور الزهد، وأحوال الفقر و التنسك، ومجاهدات النفس بكثرة العبادة و الالتزام بما جاء في الشريعة إلى مرحلة الكشف و الذوق والسعي إلى معرفة الحقائق الإلهية، ولم يعد التصوف يقتصر على أحوال التنسك، بل أصبح علماً للأسرار واللطائف الربانية التي اهتمت بالباطن من تعاليم الدين مقابل العلوم الفقهية التي عنت بالظاهر من تكاليف الشرع.

وارتبط التصوف بعدة أنماط كعلم العرفان، وعلم المكاشفات، وعلم الذوق وعلم الأحوال وظهرت إلى جانب ذلك الكثير من الأحوال و المقامات التي تكلم فيها صوفية هذا الطور.

ذكر ابن خلدون في المقدمة أنه كما اختص الفقه بالأحكام العامة في العبادة، اختص التصوف بالأذواق و المواجيد و الأحوال وكيفية التزقي فيها، وشرح الألفاظ التي تعارف عليها القوم.⁽¹⁾

وتبدأ هذه المرحلة و أحوال الزهد لا تزال سائدة كمظهر من مظاهر التنسك إضافة إلى التمسك بتعاليم الشرع: واتباع ما ورد في السنة. ويعتبر بشر الحافي أول من مهد لهذه المرحلة عملياً، واشتهر في هذا الدور من الصوفية الحارث المحاسبي (ت243هـ)، وذو النون المصري (ت245هـ)، والبسطامي (ت261هـ)، و الجنيد (ت298هـ)، والحسين ابن منصور الحلاج (ت309هـ)⁽²⁾ وغيرهم..

وانقسم العلم في هذا الطور عند الصوفية إلى صنفين:

- مكتسب بالعقل، و أعمال الفكر.

- علم يدرك بالإلهام يلقي في القلب ولا تدرك حقائق مصدره، وهو علم التذوق (التصوف).

وقد تكلم أبي حامد الغزالي (ت505هـ) عن ذلك فيما بعد حيث قال: علمت أن طريقتهم إنما تتم بعمل وعلم، وكان العلم أيسر علي من العمل، فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم والمتفرقات الماثورة عنهم، حتى اطلعت على كنه مقاصدهم العلمية وحصلت ما يمكن أن يحصل من

(1) ينظر: ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، الجزء الثالث، ص: 62.

(2) ينظر: عمر فروخ، التصوف في الإسلام، ط1، مكتبة منبنة، بيروت، لبنان، 1947م، ص: 62، 63.

طريقهم بالتّعلم. فظهر لي أن أخص خواصهم، ملا يمكن الوصول إليه بالتّعلم بل بالذّوق والحال وتبدل الصفات .⁽¹⁾

كما شهد هذا الطّور تحولا في المواقف والتّعريفات، فنجد معروف الكرخي (ت 200هـ) يصف التّصوف بأنّه "ادراك الحقائق واليأس بما في أيدي الخلائق"⁽²⁾ "وهو التّصوف الذي جمع بين الزّهد والانصراف عن الخلق، وتصوف التّرقّي في الدّرجات والسّعي على المعرفة وادراك الحقائق الإلهية.

هذا الانتقال من كون التّصوف زهدا اسلاميا صرفا إلى الاهتمام بالأذواق وأحوال الكشف وادراك المعرفة بالحقائق الإلهية. نشأت على إثره مدارس عنيت بالتّصوف ونبع فيها الكثير من مشايخ التّصوف الإسلامي، هذه المدارس التي رسمت معالم الطريق الصّوفي لم تختلف اتجاهاتها كثيرا بقدر ما اتفقت والتقت في الكثير من المسائل. و أهم هذه المدارس:

مدرسة بغداد، شيخها الحارث المحاسبي (ت 243هـ)، ومدرسة مصر و الشام و شيخها ذو النون المصري (ت 245هـ)، ومدرسة نيسابور ومؤسسها حمدون القصار (ت 271هـ).⁽³⁾

كان ذلك أهم ما ميّز هذا الطّور من حيث المواقف، والاهتمام بعلم الأذواق والمواجيد والمدارس التي أنشأت على إثر التّطور الذي شهدته هذا الطّور.

ومن أهم شيوخ المرحلة:

ذو النون المصري (ت 245هـ):

أحد أهم صوفية الحبّ الإلهي في هذا الطّور، وشيخ مدرسة مصر و الشام، عرف بتأثره بالثقافة اليونانية الأفلاطونية الحديثة، وقيل أنّه أول من تكلم في المقامات و الأحوال من حيث هي

⁽¹⁾ الغزالي أبي حامد، المنقذ من الضلال، ص: 240، 244.

⁽²⁾ ينظر: أبو العلا عفيفي، التّصوف الثّورة الروحية في الإسلام، ص: 83.

⁽³⁾ ينظر: نفسه، ص: 83.

معراج روعي .و أول من تكلم في المعرفة الإلهية و أرسى قواعدها عمليا، حيث اعتبرها غاية المتصوف.

وعلاوة العارف عنده ثلاث ،لا يطفى نور معرفته نور وروعة ،ولا يعتمد باطنا من العلم فينقض عليه ظاهرا من الحكم، ولا تحمله كثرة نعم الله عز وجل على هتك أسرار محارم الله⁽¹⁾. والمعرفة على هذا النحو تقتضي التزام ما جاء في تكاليف الشرع ،كما تقتضي عدم افشاء السر الإلهي الحاصل في حضرة المشاهدة الربانية. كما أن الورع أحد شروطها وعلاماتها.

وسئل ذي النون :بم عرفت ربك قال: عرفت ربي بربي، فلولا ربي لما عرفت ربي.⁽²⁾ إنها المعرفة الذوقية الحاصلة نتيجة الكشف الذي منّ به الله على العارفين لقرهم منه، هذه المعرفة لا تحصل نتاج الفكر إنما الذوق. وقد أشار نيكلسون إلى ذلك حينما طرح السؤال: "كيف يعرف الإنسان الله؟ لا يعرفه بالحواس ،لأنه غير متحيز،ولا بالعقل،لأنه لا يرتقي إليه الفكر... وإنما تأتي بالإشراق و الانكشاف و الإلهام."⁽³⁾

والطريق إلى الله عند ذي النون يكون الوصول إليه بالمحبة الإلهية و الزهد، و اتباع تكاليف الشرع وسنة النبي صلى الله عليه و سلم ،وقد سئل عن علامات المحبة فقال :متابعة حبيب الله صلى الله عليه وسلم في أخلاقه ،و أفعاله، و أوامره، و سننه.⁽⁴⁾ وقال : "لا تسكن الحكمة معدة ملئت طعاما"⁽⁵⁾. وذي النون من خلال ما تم ذكره يجعل من الزهد و الانصراف على ملذات الدنيا طريقا للمعرفة ،كما يرى أن اتباع سنة النبي في الأخلاق ،و الأفعال باب لولوج مقام المحبة الإلهية.

(1) القشيري، الرسالة القشيرية، ص: 347.

(2) نفسه، ص: 347.

(3) نيكلسون، الصوفية في الإسلام، ص: 74، 75.

(4) القشيري ،الرسالة القشيرية: ص: 23.

(5) نفسه، ص: 24.

ويمكن القول أن ذي النون أول من أرسى قواعد القلوب القائمة على العناية بالباطن، فها هو يصنف التوبة إلى صنفين: صنف توبة العوام وتكون من الذنوب. وتوبة الخواص وهي توبة الغفلة عن ذكر الله. وفي المحبة، يقول: "إنها سر من الأسرار لا يجوز الخوض فيها. وذو النون أول من وضع مفاهيم الوجد والسماع، كما نُقِلَ أنه استعمل لغة الرمز في أقواله.⁽¹⁾

أبو يزيد البسطامي (ت261هـ):

أبو يزيد البسطامي صوفي الفناء والمواجيد، وأول من تكلم بلغة الشطح الصوفي عن أحواله، وانتقل التصوف مع البسطامي من كونه تصوفاً سنياً قائماً على اتباع الشرع والسنة النبوية، إلى التصوف الفلسفي القائل بالاتحاد ووحدة الوجود. يرى أبو العلا عفيفي أن البسطامي وإن لم تكن له نظرية⁽²⁾ خاصة في وحدة الوجود إلا أنه أحد أهم الذين مهدوا الظهور لهذه النظرية في التصوف الإسلامي.

ولعل البسطامي أول من تكلم في حال الفناء، ومن أقواله في ذلك: "عرفت الله بالله، وعرفت ما دون الله بنور الله، وللخلق أحوال ولا حال للعارف لأنه محيت رسومه وفنيت هويته لهوية غيره وغيب آثاره لأثار غيره".⁽³⁾ حال من أحوال الفناء الصوفي الذي يخفى فيه العبد عن ما سوى الله لحصول المعرفة والشهود، ويفنى عن نفسه فلا يبقى في الوجود غير الحق.

ذكر أبو العلا عفيفي أن القارئ للبسطامي ليُخيل إليه أن الرجل في حال فناء دائم، فلا يشهد غير التحليلات الإلهية ولا وجود غير وجود الحق⁽⁴⁾. والبسطامي في حالة استغراق في حال فناء أوصله لإذاعة الأسرار الربانية، فنطق بلسان الحق فيما يعرف بالشطح الصوفي. حيث قال: "سبحاني ما أعظم شأنني" وفسر الإمام الجنيد هذا فقال: "إن الرجل مستهلك في شهود الجلال فنطق بما استهلكه. أذهله الحق عن رؤيته إياه فلم يشهد إلا الحق فنطق فنعته." ⁽⁵⁾

⁽¹⁾ ينظر: أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص: 88.

⁽²⁾ أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام: 191.

⁽³⁾ عمر فروخ، التصوف في الإسلام، ص: 63.

⁽⁴⁾ ينظر: أبو العلا عفيفي، الثورة الروحية في الإسلام، ص: 191.

⁽⁵⁾ نفسه، ص: 192.

ومما نقل عنه كذلك قوله: كنت لي مرآة، فصرت أنا المرآة. ⁽¹⁾ تعبير للنفس في الحضرة الربانية لحصول حالة قوية من أحوال الوجد أرغمته على أن يذيع السر الذي بينه وبين الحق، وهو بوح لا بد منه لغلبة الوجد والشهود على صاحبه، وانتقل معه الخطاب من صيغة المخاطب إلى صيغة المتكلم: "سبحاني ما أعظم شأني"، "أنا المرآة". ⁽²⁾

كان ذلك أهم ما ميز التصوف عند البسطامي حيث غلبت عليه أحوال الفناء والشهود، التي أرغمته على أن يذيع السر الرباني، والبسطامي يعتبر الممهّد لنزعة التصوف الفلسفي التي ظهرت فيما بعد.

أبو القاسم الجنيد (ت 297هـ):

شيخ الطائفة وإمامها، وأهم صوفية القرن الثالث الهجري، وأكثرهم عمقا ودقة. ⁽³⁾ والتصوف عند الإمام الجنيد حقيقة وشرعة، إذ لا تصوف دون القيام بتكاليف الشرع، ولا باطن دون ظاهر وقد عارض الشيخ الاعتقاد القائل بإسقاط تكاليف الشريعة على العارفين لنيلهم القرب من الله. ⁽⁴⁾ ومما نقل عنه قوله: مذهبنا هذا مقيد بأصول الكتاب والسنة. ⁽⁵⁾

والتصوف عند الجنيد: ذكر مع اجتماع ووجد مع سماع، وعمل مع اتباع. ⁽⁶⁾ وهذا تأكيد صريح صريح على أن الجنيد قال بالتمسك بالكتاب واتباع ما ورد في السنة، قال: «الطريق إلى الله مسدود على خلق الله عز وجل، إلا على المقتفين آثار رسول الله والتابعين». ⁽⁷⁾

(1) عبد الرحمن بدوي، شطحات الصوفية، الجزء الأول، د. ط، وكالة المطبوعات، الكويت، د. ت، ص: 30.

(2) ينظر: عبد الرحمن بدوي، شطحات الصوفية، ص: 10.

(3) ينظر: أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص: 184.

(4) ينظر: محمد جلال شرف، دراسات في التصوف الإسلامي شخصيات ومذاهب، د. ط، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية

مصر، 1991م، ص: 241، 242.

(5) القشيري، الرسالة القشيرية، ص: 51.

(6) محمد جلال شرف، دراسات في التصوف الإسلامي، ص: 242.

(7) نفسه، ص: 242.

والتصوف عند الإمام الجنيد قائم على كثرة الذكر، ومجاهدة النفس بالعبادة. وروى القشيري في رسالته أنه «رؤي الجنيد في يده سبحة فقيل له: أنت مع شرفك تأخذ بيدك سبحة؟ فقال: طريق به وصلت إلى ربي لا أفارقه.»⁽¹⁾

وقيل: "كان الجنيد يدخل كل يوم حانوته، ويصلي أربعمئة ركعة ثم يعود إلى بيته." ⁽²⁾

والتوحيد أحد أهم المواضيع التي تكلم فيها الجنيد حيث أشار إلى نوعين من التوحيد: توحيد

العوام وهو القائل بوحداية الله: ﴿وَالْهَكْمُ إِلَهٌُ وَحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ (١٦٣)

﴿(البقرة:163)، ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ (الإخلاص:01)، وقال ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ

السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (الشورى:11). وتوحيد الخواص ويراد به المعرفة و الإقرار بوحداية الله الثابتة

له في الأزل والأبد، وذلك بأن لا يشهد (العارف) غيره جل جلاله وهو توحيد العارفين ويحصل

بالإدراك الذوقي لتجليات في قلب الصوفي.⁽³⁾

والجنيد أكثر أهل التصوف في ذلك الطور عناية بالموضوع وأبرزهم، و أكثرهم عمقا في تحديد

مفاهيمه والتوحيد عند الجنيد أربع درجات :

توحيد العامة :وهو الإقرار بوحداية الله تعالى وتمييزه عن سائر المخلوقات بإنكار الأضداد والأنداد.

مع السكون إلى الرغبة والرحمة المتعلقين بما سوى الله تعالى.⁽⁴⁾ وأما توحيد حقائق علم الظاهر فالإقرار

فالإقرار بالوحدانية مع ذهاب رؤية الأرباب و الأنداد و الأشكال و الأشباه، مع إقامة الأمر و

الانتهاء عند التهي في الظاهر.⁽⁵⁾

(1) القشيري ،الرسالة القشيرية،ص:51.

(2) القشيري ،الرسالة القشيرية ،ص:51.

(3) ينظر:أبو العلا عفيفي،التصوف الثورة الروحية في الإسلام ،ص:137،138.

(4) ينظر:الجنيد أبو القاسم ،رسائل الجنيد،تحقيق:د.علي حسن ع.القادر،د.ط،دار الإبداع بدار الكتب المصرية،مصر،1988م

ص:61.

(5) نفسه،ص:61.

أمّا توحيد الخاصة فهو على وجهين:

الوجه الأول وهو الإقرار بالوحدانية مع التزام الشريعة في الظاهر والباطن و إزالة معارضات الرغبة و
الرغبة عمن سواه. (1)

أمّا الوجه الثاني فهو توحيد العارفين وأرباب القلوب وهو أن يفنى العبد في شهوده فلا يرى غيره
يقول: «شبح نائم بين يديه ليس بينهما ثالث تجري عليه تصاريف تديره في مجاري أحكام قدرته، في
لُحج بحار توحيده ،بالفناء عن نفسه وعن دعوة الحق له... بذهاب حسه وحركاته لقيام الحق له فيما
أراد منه.» (2)

وبالتّظر لتصوف الإمام الجنيد نجده تصوفا اهتم ببواطن القلوب ،ومسائل العقيدة مع الدّعوة إلى
التزام أوامر الشريعة ،واتباع السنّة النبوية الشريفة.

الحسين ابن منصور الحلاج:

الزّاهد المتنسك كثير العبادة ،شاهد العشق الإلهي ،الفاني في الله عن نفسه وعن الخلق أحد
أهم شيوخ الطائفة الذين رسمت بهم معالم الطّريق، و توضحت الغاية منه. بدأ معه طور جديد وإن
كان ينتمي إلى المرحلة التي امتدت خلال القرنين الثالث والرابع الهجريين ،إلا أنّه مهد لمرحلة الفناء
الصوفي بصورتها الواضحة في التصوف .

و الأخبار عن الحلاج تقول بتوحيده وزهده ،و أدائه للفرائض و الإكثار من النوافل ولعلّ ما
نقل عن أقواله التي أنكرها عليه الفقهاء وحتى أهل الطريق، إنّما كانت لما كُشف له من أستار الغيب
ولطائف الأسرار، وأحوال الفتح الرباني. وقال البعض بتوحيده و إتباعه لظاهر الشريعة أول حياته ثم
تحوله عن الطريق السني لكثرة مخالطته و ترحاله. (3) ومرجعهم في ذلك ما نقل عنه من أخبار حين
سئل عن مذهب الباطن ،فقال: "ما تمذهب أحد من الأئمة وإنما أخذت من كل مذهب

(1) ينظر: نفسه ،ص: 61.

(2) ينظر: الجنيد أبو القاسم ،رسائل الجنيد ،ص: 61

(3) محمد جلال شرف،الحلاج الثائر الروحي في الإسلام،د.ط،مؤسسة الثقافة الجامعية،الاسكندرية،مصر،1970م،ص: 26.

أصعبه وأشدّه.⁽¹⁾ وهو الاتجاه الذي يراه أصحاب هذا الاتجاه نقطة التحول في الحياة الروحية للحلاج.⁽²⁾

ومما نقل عن أخباره في الزهد عن أحمد بن كوكب بن عمر الواسطي قال: "صحبت الحلاج سبع سنين فما رأيته ذاق الأدام سوى الملح والخل، ولم يكن عليه غير مرقعة واحدة وكان على رأسه برنس... ولم ينم الليل أصلاً إلا سويعة من النهار"⁽³⁾. والحلاج على هذا الحال زاهد بل شديد الزهد كثير التّقرب إلى الله بالنوافل، وقيام الليل امتثالاً لأمره تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الْمَزْمَلُ ۝ فِرَّ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا﴾. (المزمل: 1، 2)

ونقل عن ابن يعقوب النهرجوري أن الحلاج أقام بمكة، فما كان يغادر صحن المسجد لعام كامل إلا للطهارة والطّواف، وأنه كان يُحمل إليه كوز ماء وقرص من أقراص مكة، فيأتي الصباح وقد عضّ منه ثلاث أو أربع عضات فيُحمل من عنده⁽⁴⁾. وكان الحلاج يدعو إلى الزهد والانصراف عن الدّنيا لنيل لمراتب العليا التي يُكشف بها الأسرار، وينال صاحبها حضرة التجليات. قال: من أراد أن يصلّ إلى المقصود فلينبذ الدنيا وراء ظهره.⁽⁵⁾

وفي الفرائض كما في النوافل والذكر فالحلاج كان مؤدياً للفرائض، مما ينفي عنه القول بإسقاط التكاليف الشرعية على العارفين، والغالب أنه نطق عن حال سكر لوارد قوي. أما الأصل فقد رُوي أنه كان ينوي الصيام في أول رمضان ويفطر يوم العيد⁽⁶⁾. وكان يجتهد في أداء الفرائض حتى قيل أنه كان يختم في رمضان القرآن كلّ ليلة⁽⁷⁾.

(1) ماسينيون أخبار الحلاج، ط1، التكوين للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، 2005م، ص: 26.

(2) نفسه، ص: 37.

(3) ماسينيون، أخبار الحلاج، ص: 49.

(4) ينظر: ماسينيون، أخبار الحلاج، ص: 47.

(5) نفسه، ص: 90.

(6) ينظر: نفسه، ص: 50.

(7) ينظر: نفسه، ص: 50.

أما نقطة التحوّل في حياة الحلاج الروحية، فكانت في إفشائه أسرار القرب نتيجة استغراقه في حال الفناء، وهو ما أنكره عليه شيوخ التصوف كالجنيد، و أبو طالب المكي، واتهمه به الفقهاء وغيرهم من رجال الدين⁽¹⁾. والحلاج نفسه أقرّ بذلك في الكثير من المواقف فقد رُوي عن إبراهيم الحلواني أنه قال: "يا من لا تأخذه سنة ولا نوم، ردّ إليّ نفسي لئلا يُفتن بي عبادك. يا هو أنا و أنا هو، لا فرق بين أنيتي وهويتك إلّا الحدث والقَدَم"⁽²⁾. حال من أحوال الفناء التي تُورث الحلول نتيجة الاستغراق في الحال بالكلية. يقول إبراهيم الحلواني فلما انتهى رفع رأسه ونظر إليّ، ثمّ قال: "يا أبا اسحاق أما ترى أن ربي ضرب قدمه في حدثي حتى استُهلِكَ حدثي في قدمه فلم يبق لي صفة إلّا صفة القدم، ونطقي في تلك الصفة والقوم كلهم أحداث ينطقون عن حدث. ثم إذا نطقت عن القدم ينكرون عليّ ويشهدون بكفري ويسعون لقتلي"⁽³⁾.

أما عن مسألة توحيده فالأخبار كثيرة ومتباينة ونقل عنه أنه أنكر الاعتقاد بامتزاج النفس البشرية بالذات الإلهية أو العكس. غير أنه كان في حال سكر وفناء دائم مما يفسر شطحاته و إفشائه للأسرار الإلهية. ولعلّ ما نقل عنه من أقوال أنكرها عليه شيوخ التصوف في عهده وغيرهم إنما كانت والحلاج في حال فناء كليّ مستغرق في ربه. يقول في حال الفناء: "ما رأيت شيئاً إلّا ورأيت الله فيه"⁽⁴⁾ ومن أشهر ما نطق به الحلاج عبارة "أنا الحق"⁽⁵⁾ شطح صوفي حصل لوارد سكر قوي، فنطق فنطق صاحبه بما لا ينبغي البوح به.

ويقول في حال الصّحو: "من ظنّ أنّ الإلهية تمتزج بالبشرية أو البشرية تمتزج بالإلهية فقد كفر. فإن الله تعالى تفرد بذاته وصفاته عن ذوات الخلق وصفاتهم، فلا يشبههم بوجه من الوجوه، وكيف يتصوّر الشبه بين القديم والمحدث. ومن زعم أن البارئ في مكان أو على مكان أو متصل بمكان أو

(1) ينظر: أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص: 199.

(2) ماسينيون، أخبار الحلاج، ص: 25.

(3) ماسينيون، أخبار الحلاج، ص: 25.

(4) ماسينيون، أخبار الحلاج، ص: 20.

(5) آنا ماري شميل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ص: 78.

يتصور أو يتخايل أو يدخل تحت الصفة فقد كفر"⁽¹⁾.

وبالنظر لما تقدم يعتبر ذلك توجه صريح نحو القول بالتوحيد، وانفراد الحق بالقدم والربوبية، وتمييزه عن الخلق، وتنزيهه تعالى عن الصفات والشبه والمكان. والأخبار حول الحلاج وتصوفه كثيرة، إلا أن مأساة مقتله كانت الأهم، فهل قُتل الحلاج مخافة إثارة الفتن أم أن هناك قضايا أخرى كان لها دور فيما حدث، إذ لم تكن قضايا التصوف السبب الوحيد بل كانت للمشاكل السياسية دوراً في ذلك⁽²⁾.

وأياً يكن فمأساة الحلاج كانت نقطة تحول في التصوف الإسلامي، ورسمت معالم طريق تجاوز حدود التصوف السني نحو تصوف الفناء والحب الإلهي. وسئل ولي الله: "ما الحب؟ فقال: تراه اليوم، وستراه غدا وستراه بعد غد. وفي نفس اليوم قتلوه، وفي اليوم التالي أحرقوه، وفي اليوم الثالث نشروا رماده في الريح..⁽³⁾".

3-3: مرحلة التصوف السني والكشف:

وتشمل القرن الخامس الهجري، وهي مرحلة التنظيم وتبلور الطرق الصوفية والحديث عن الكرامات، وقد ظهر خلالها الكثير من الفلاسفة لعل أبرزهم أبي حامد الغزالي (ت 505هـ)، وعبد القادر الجيلاني، وغيرهم من صوفية هذا الطور.

الغزالي أبي حامد:

عالم بأصول علم الكلام والفلسفة، عارف بالعلوم الذوقية التي قسمها إلى قسمين: قسم يُحصَلُ بالعلم والبحث عن الحقائق، وقسم لا يُحصَلُ إلا بالذوق والكشف الرباني⁽⁴⁾ وقد انصرف الغزالي إلى علم التصوف بعد أن نهل من العلوم الأخرى. وهو أحد أهم صوفية السنة ويوافق في ذلك

⁽¹⁾ ماسينيون، أخبار الحلاج، ص: 51.

⁽²⁾ ينظر: آنا ماري شيميل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ص: 80.

⁽³⁾ نفسه، ص: 75، 76.

⁽⁴⁾ ينظر، مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الإسلام، ص: 147.

من سبقه كالقشيري و الهروي وغيرهم⁽¹⁾. ممن دافع عن معتقد أهل السنّة ودعا إلى اتباع إلى النبي صلى الله عليه وسلم في الأخلاق والأفعال. إلا أن الغزالي كان له من الأثر على من عاصره، ومن جاء بعده ما جعل منه مقصد الكثير من الباحثين في هذا الباب.

وانشغل الإمام الغزالي في طريقه هذا عن الخلق، وانصرف إلى عزلته غايته من ذلك المعرفة الإلهية يقول: "ثم لاحظت أحوالي، فإذا أنا منغمس في العلائق، وقد أهدت بي من الجوانب. و لاحظت أعمالي ومنها التدريس، فإذا أنا مقبل على علوم غير مهمة ولا نافعة في طريق الآخرة"⁽²⁾. كان ذلك أول مراحل الصّحوة الرّوحية عند الإمام الغزالي، وأول الطريق نحو الانصراف عن الخلق إلى الحق بالكلية. يقول: "ثم تفكرت في نيتي فإذا هي غير خالصة لوجه الله...ففارقت بغداد، و فرقت ما معي من المال، ولم ادخر إلا قدر الكفاف...ثم دخلت الشام و أقمت فيها قريبا من سنتين لا شغل لي إلا العزلة، والخلوة، والرياضة، والمجاهدة"⁽³⁾. والتصوف انطلقا مما ذكر زهد واعتزال للخلق، ومجاهدة للنفس بالعبادة وكثرة الذكر.

والتصوف عند الغزالي ثلاث درجات:

أولها تطهير القلب بالكلية عما سوى الله تعالى، ثم استغراق القلب بالذكر وآخرها الفناء لما يُحصّل صاحبه من كشف ومشاهدات.⁽⁴⁾

جاء في رسالته إلى أحد مريديه "لو قرأت العلم مائة سنة وجمعت ألف كتاب لا تكون مستعدا لرحمته إلا بالعمل: ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ (النجم:39).⁽⁵⁾ ويقصد كثرة العبادة والاستغراق في الذكر يقول: "أيها الولد: لو كان العلم المجرد كافيا لك ولا تحتاج إلى سواه لكان نداء (هل من سائل، هل من مستغفر، هل من تائب) ضائعا بلا فائدة"⁽⁶⁾. دعوة صريحة إلى انتهاج سبيل العبادة، وكثرة الصّلاة والاستغفار وملازمة الذكر مع الاستشهاد بما ورد في الكتاب والسنّة، وهو

⁽¹⁾ ينظر: سهام خضر، الاتجاه الصوفي عند الإمام أبي حامد الغزالي، ص: 157.

⁽²⁾ الغزالي أبي حامد، المنقذ من الضلال، ص: 249.

⁽³⁾ نفسه، ص: 249، 255.

⁽⁴⁾ الغزالي أبي حامد، المنقذ من الضلال، ص: 258.

⁽⁵⁾ الغزالي أبي حامد، أيها الولد المحب، تحقيق: نجاح عوض، د. ط، دار المقطم، القاهرة، مصر، 2010م، ص: 22.

⁽⁶⁾ نفسه، ص: 27.

الغالب على فكر و كتابات الغزالي، إذ يزخر مؤلف "الإحياء في علوم الدين" بآيات الذكر الحكيم والأحاديث النبوية الشريفة، ما يؤكد منهجه في التصوف السني.

ويمكن القول من خلال ما تم التطرق إليه أن الغزالي يمثل نزعة صوفية سنية، ولعلّ إمامه بعلوم الشريعة مكنه من المزج بين علمي الظاهر والباطن، كما مكنه من التأليف في هذا الباب. فقد تناول في الإحياء عدة أبواب كباب العبادة وآداب السلوك، كما تناول فيه علوم التصوف، وأحوال ومقامات الطريق.

3-4: التصوف الفلسفي:

عرف التصوف في القرن السادس الهجري إقبالا من العامة، إذ تغيرت النظرة التي سادت خلال القرنين الثالث والرابع الهجريين للتصوف، هذا الإقبال الذي كان امتدادا للقرن الخامس الهجري، وقد اصطبغ التصوف في القرن السادس الهجري بصبغة الدين من خلال الاستشهاد بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة، الأمر الذي من شأنه أن يلقي إقبالا عند العوام، ويكون له من التأثير ما لم يكن لتصوف القرون التي تلت⁽¹⁾.

غير أن هذا القرن وعلى الرغم مما تقدم ذكره، إلا أنّ التأثير الفلسفي الذي بدأ يظهر على علوم الدين لم يستثني التصوف، بل إنه التجربة التي نالت النصيب الأوفر من ذلك التأثير لكونه علما عني ببواطن القلوب و أحوال الكشف، والأذواق والمعارف الإلهية. وقد تشكل نتيجة ذلك التأثير نوع من التصوف النظري التعليمي، والعرفان المدرسي الذي بلغ اكتماله في القرن السابع الهجري مع الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي.⁽²⁾

والواقع أن التصوف في هذا القرن بدأ يهتم بالمسائل والمصطلحات الفلسفية والكلامية على غرار حقيقة العالم، ومسألة المعرفة، وربط الحادث بالقدم، ووحدة الوجود⁽³⁾. وهي النظرية التي عرفت بلغت تمام اكتمالها في القرن السابع على يد الشيخ محي الدين ابن عربي إذ يعتبر أهم من وضع

⁽¹⁾ ينظر: قاسم غني، تاريخ التصوف في الإسلام، تر: صادق نشأت، ط1، دار نينوي، دمشق، سورية، 2017م، ص: 519.

⁽²⁾ ينظر: قاسم غني، تاريخ التصوف في الإسلام، ص: 521.

⁽³⁾ ينظر: نفسه، ص: 521.

أسسها و أرسى قواعدها الفلسفية الصوفية. واشتهر في هذا الطور من المشايخ :أبو مدين شعيب التلمساني (ت594هـ) كان ابن عربي أحد تلامذته وذكره مرارا في مؤلفاته كفصوص الحكم والفتوحات المكية.⁽¹⁾ كما ذكره في رسائله، و السهروردي المقتول (ت587هـ) صاحب مذهب **حكمة الإشراق** وهو مذهب وسط بين تصوف الذوق والكشف، وفلسفة العقل والنظر يقول: " ولم يحصل لي أولا بالفكر بل كان حصوله بأمر آخر، ثم طلبت الحجة عليه حتى لو قطعت النظر عن الحجة مثلا ، ما كان يشككني فيه مشكك"⁽²⁾ ومن متصوفة هذا القرن ابن طفيل (ت581هـ) صاحب قصة "**حي بن يقظان**"، والتي تعتبر من أهم المؤلفات التي نقلت تصوف القرن السادس ، و الذي امتزجت فيه الفلسفة بالتصوف وأحواله من كشف ومشاهدات، حيث ذهب فيه إلى أن الإنسان يمكنه معرفة الأشياء عن طريق العقل إلى أن طلب معرفة الله فعجز عن إدراكها بالعقل، وهو ما لم يتم له عبر إلا بالكشف والذوق، فانقلب متصوفا بمعرفته لله عن طريق إشراق أنوار القلب، والفتح الإلهي.⁽³⁾

وبمجيء القرن السابع اكتمل التصوف ،و أصبح علما نظريا كالفلسفة ،وعلم الكلام وعلم الفقه وغيرهم، واشتغل المتصوفة بتدريس هذا العلم ،ومن أهم شيوخه **محي الدين ابن عربي** الشيخ الأكبر، و إمام العارفين بالله، صاحب "الفتوحات المكية" و "فصوص الحكم"⁽⁴⁾ ،و المؤسس لنظرية وحدة الوجود في التصوف الإسلامي.

وانتشرت في هذا القرن الخانقانات* ، وأصبحت مقصد المريدين لتلقي العلوم الذوقية، والاستماع لمجالس الوعظ والإرشاد، واكتساب رياضات النفس من ذكر وصلاة وصوم وعزلة واعتكاف⁽⁵⁾.

⁽¹⁾ ينظر: نفسه، ص: 523.

⁽²⁾ مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الإسلام، ص: 168، 169.

⁽³⁾ ينظر : عمر فروخ، التصوف في الإسلام، ص: 79.

⁽⁴⁾ ينظر: قاسم غني، تاريخ التصوف الإسلامي، ص: 528.

* الخانقاه: رباط الصوفية. ينظر: مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ط4، مكتبة الشروق الدولية، 2004م، ص: 260.

⁽⁵⁾ ينظر: قاسم غني، تاريخ التصوف الإسلامي، ص: 529.

واشتهر في هذا القرن من العارفين السهروردي شهاب الدين صاحب "عوارف المعارف" (ت632هـ)، وابن الفارض (ت632هـ)، وشمس التبريزي (ت645هـ)، وجلال الدين الرومي (ت672هـ) وغيرهم من صوفية هذا القرن.⁽¹⁾

ويمكن القول أن التصوف الفلسفي "هو ذلك التصوف الذي يعتمد أصحابه إلى مزج أذواقهم الصوفية بأنظارتهم العقلية مستخدمين في التعبير عنه مصطلحا فلسفيا استمدوه من مصادر متعددة"⁽²⁾ ولعلّ هذا أهم ما ميز التصوف في القرنين السادس والسابع الهجريين.

ويمكن استخلاص خصائص التصوف الفلسفي في النقاط التالية:

- المجاهدات والأذواق، وتحصل بالذوق ويعبر عنها كل بلسان حاله.
- الكشف ويحصل بريضة النفس، وكثرة الذكر، فمتى حصل ذلك نالوا المعرفة و أدركوا حقيقة الوجود.

- الكرامات* والتصرف في الأكوان والعالم، وتُحصل بعلم خاص عندهم .
- لغة الباطن والدلالات الرمزية التي تعرف بالشطحيات الصوفية، ذلك نهم أهل ذوق وموارد فينطقون مما حصل لهم من فتوحات ربانية.⁽³⁾

ومما تقدم يمكن القول أن التصوف هو التجربة الروحانية التي تجاوزت حدود المعارف عليه دينيا، ولما كانت التجربة تُحصل بالذوق والكشف فقد عبّر أصحابها عنها كل بلسان حاله، فقليل التصوف خلق، وقليل التصوف اعراض عن الدنيا، ورُبط التصوف بمقام الإحسان لما يقتضيه هذا المقام من حضور دائم للقلب مع الله، وقليل التصوف كشف ومشاهدة ويشترط فيه الصفاء وخلو القلب مما سوى الله. والحقيقة أن ادراك ماهية التصوف فيه من التباين ما لا يمكن حصره، لكن المعارف عليه أنه متى تحقق صدق التوجه إلى الله فقد تحقق التصوف.

⁽¹⁾ ينظر: نفسه، ص: 530، 531.

⁽²⁾ أبو الوفا التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص: 187.

* الكرامات: ظهور أمر خارق للعادة من قبل شخص غير مقارن لدعوة النبوة، فما لا يكون مقرونا بالإيمان والعمل الصالح يكون استدراجا، وما يكون بدعوة النبوة يكون معجزة. ينظر: الجرجاني الشريف، معجم التعريفات، ص: 154.

⁽³⁾ ينظر: أبو الوفا التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص: 189، 191.

والتصوف الإسلامي بدء زهدا إسلاميا صرفا ، لينتقل منه نتيجة عدّة تأثيرات إلى تجارب الحبّ الإلهي والفناء ، والمعارف التي تدرك بالذوق والكشف ، وعلى الرغم من هيمنة النزعة السنيّة لحقبة زمنية طويلة ، إلا أنّ صورته اكتملت خلال القرن السابع الهجري بما عرف بالتصوف الفلسفي ، وهو التصوف الذي مزج بين الذّوق والمواجيد والفلسفة ، ليصبح التصوف مقصد المريدين وقبلة السّالّكين باعتباره علما قائما بذاته له مقاماته و أحواله، وطرقه الخاصة .

توطئة:

إنّ الحديث عن الأدب الصوفي إنّما هو نقل لتجربة دينية روحانية يمكن اعتبارها ثورة روحية في الإسلام، و الحقيقة أن تجربة الكتابة عامة والأدب خاصة محاكاة للفكر بكل توجهاته، وقد عبر الأدب الصوفي عن المعاني الدينية المستمدة من القرآن والسنة، كما نقل أحوال الصّوفية الذوقية ومواجيدهم وذلك تزامنا مع النّمّو الرّوحي للتجربة واتصالها بجوانب وثقافات، وعلوم أخرى لعلّ الفلسفة أهمها.

والقارئ للأدب الصّوفي يدرك أن هذا اللون من الأدب يعكس معاني الدّين والفلسفة، ويصور الأحوال الرّوحية للقوم، وإنّ عبروا عنها بعبارات حسّية دنيوية وذلك لرمزية الخطاب الصوفي نظما ونثرا، واتسام أسلوبه بالغموض واعتماده الإشارة خاصة له.

وقد مرت التجربة الأدبية الصوفية بأطوار واكبت التطور الروحي والفكري للتجربة الصوفية بدءا بالأطوار الأولى التي استمدت تعاليمها الروحية من تكاليف الشّرع القائمة على ما ورد في الكتاب وما جاء في السنة النبوية الشّريفة متأثرة بنمط الحياة الروحية في القرن الإسلامي الأول، والتي غلب على أحوالها الزهد و كثرة التّعبّد ، والخوف من الآخرة إلى الأطوار التي شهدت تحولات في مختلف الجوانب ومنها الجانب الرّوحي الذي أدى إلى الثورة على المعاني الدينية التي اعتمدت التفسير الظاهر للنصّ الدّيني، والتوجه نحو التأويل الباطن والاهتمام بعلوم الفلسفة.

1-أطوار الأدب الصوفي:

1-1المرحلة الأولى:

وهو الأدب القائم على الوعظ والإرشاد،أما موضوعه الدعوة إلى الإخلاص في العبادة والزهد في الدنيا والانصراف عن ملذاتها،والاهتمام بالآخرة ،كما تدور مواضيعه حول التذكير بالموت،وأحوال الحزن والخوف،واهتم الأدباء في بداية هذا الطّور بالطابع النّثري أكثر من الشعري لشيوع القصص و الخطابة، وغلبة أساليب الوعظ على النمط الأدبي حيث سادت أحوال الزهد في تلك المرحلة تأثراً بالحياة الروحية خلال القرن الإسلامي الأول من جهة ،وكرد فعل على التغيرات التي

بدء المجتمع الإسلامي يشهدها على مختلف مظاهر الحياة من جهة أخرى .أما من الناحية الأدبية فيمكن القول بأن غلبة النثر على أدب الزهد يرجع لانصراف الأدباء إلى الاهتمام بالقرآن الكريم

وتفسيره ، وجمع روايات الأحاديث إضافة إلى دور حلقات الوعظ و الإرشاد التي كانت تقام بالمساجد. والحقيقة أن انصراف الأدباء عن الشعر يرجع إلى جمع الرسول صلى الله عليه وسلم الناس على القرآن، إضافة إلى شيوع الخطابة التي صنف كأهم لون أدبي في تلك المرحلة، والدور الذي قدمته في توجيه المجتمع وتقويمه ، وما قدمه الوعاظ والقصاصون من ناحية أخرى حيث كانوا يجلسون في الجوامع مفسرين للقرآن وقصصه ومنشغلين بجمع الأحاديث النبوية الشريفة.⁽¹⁾ حيث كان لضعف الوازع الديني خلال الشطر الثاني من القرن الإسلامي الأول وابتعاد الناس عن التعاليم الدينية التي سادت خلال النصف الأول من هذا القرن أثرا بالغا في شيوع ظاهرة القصص كأسلوب للوعظ والإرشاد والتذكير، إذ لم يكن هذا اللون الأدبي منتشرا في العهد الإسلامي الأول ، جاء عن ابن عمر أنه قال: لم يقص على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا أبي بكر ولا عمر ولكنه شيء أحدثوه بعد مقتل عثمان.⁽²⁾

وقد اصطبغ النثر الأدبي في ذلك الطور بصبغة الزهد و أحوال الحزن والخوف التي عكست مظاهر الحياة الروحية السائدة في تلك الفترة . وذكر أحمد أمين في مؤلفه ظهر الإسلام أن : كل ما بين أدينا منه طائفة كبيرة من الحكم، والمواعظ الدينية، والأخلاق تحث على كثير من الفضائل ، وتدعو إلى التسليم بأحكام الله ومقاديره ، وإلى الزهد والتقشف ، وكثرة العبادة والورع، وعلى العموم هي تصور لنا عقيدة هذا العصر من البساطة والحيرة.⁽³⁾

⁽¹⁾ ينظر: أحمد كمال زكي، الحياة الأدبية في البصرة إلى نهاية القرن الثاني الهجري، ط1، دار الفكر دمشق، 1961م، ص: 204، 201.

عبد الحكيم حسان، التصوف في الشعر العربي نشأته وتطوره حتى آخر القرن الثالث الهجري، د. ط، مكتبة الأنجلو

⁽²⁾ مصرية، القاهرة، مصر، 1954م، ص: 39.

⁽³⁾ أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج1، د. ط، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، د. ت، ص: 869.

ويعتبر الحسن البصري (ت110هـ) من أشهر أدباء وخطباء هذه المرحلة. وذكره الجاحظ في جملة الخطباء النساك والعباد. روي أنه كان يجلس في مسجد البصرة يعظ الناس على طريقته التي انفرد بها، وكان لفصاحته وقوة شخصيته وسعة علمه أثر قوي في الجالسين إليه.⁽¹⁾ حيث كان لأسلوب الوعظ في ذلك الطور الأثر القوي على النفوس إضافة إلى ما عرف عن البصري من بلاغة الكلم، وقوة البيان، والحكم التي تضمنتها خطبه وقصصه.

ومن نماذج الخطب عند الإمام الحسن البصري قوله: رحم الله رجلاً خلا بكتاب الله، فعرض عليه نفسه ، فإن وافقه حمد ربه، وسأله الزيادة من فضله، وإن خالفه أعتب و أناب... رحم الله رجلاً وعظ أخاه و أهله فقال: يا أهلي: صلاتكم صلاتكم، زكاتكم زكاتكم، جيرانكم جيرانكم، إخوانكم إخوانكم، مساكينكم مساكينكم، لعل الله يرحمكم، فإن الله تبارك وتعالى أثنى على عبد من عباده، فقال: ﴿وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَكَانَ عِنْدَ رَبِّهِ مَرْضِيًّا ۝﴾⁽²⁾ (مریم: 55)

فها هو الحسن البصري يسير في الناس واعظاً ومرشداً، مذكراً بالأوامر الإلهية ونهاياً عن مخالفة ما جاء في الكتاب، داعياً إلى موافقة الله عز وجل. ولعل أهم ما ميز أدب الوعظ في ذلك الطور الحضور القرآني في الخطب والاستئناس بما جاء فيه و الاهتمام بتفسير معانيه.

ويقول في موضع آخر: يا ابن آدم : بعْ دنياءك بأخرتك تريحهما جميعاً ، ولا تبع آخرتك بدنياءك فتخسرهما جميعاً، يا بن آدم : إذا رأيت الناس في الخير فنافسهم فيه، وإذا رأيتهم في الشر فلا تغبطهم فيه، الثَّوَاءُ* هاهنا قليل، والبقاء هناك طويل ، أمتكم آخر الأمم، وأنتم آخر أمتكم ...وقد أُسْرِعَ بخياركم، فماذا تنتظرون؟

⁽¹⁾ عبد الحكيم حسان، التصوف في الشعر العربي نشأته وتطوره حتى القرن الثالث الهجري، ص: 38.

⁽²⁾ أحمد زكي صفوت، جمهرة خطب العرب، ج2، ط1، شركة مصطفى الباي الحلبي وأولاده، مصر، 1933م، ص: 468، 469.

يتضح من خلال النصّ غلبة نزعة الخوف على أدب الحسن البصري ولعلّها النزعة الشائعة في القرن الإسلامي الأول حيث دعا الزهاد والنسك إلى مجاهدات النفس بالعبادة، والانصراف عن أمور الدنيا خوفاً من العذاب .

ويمكن القول من الناحية الأدبية أن ما روي عن البصري من خطب ومواعظ يمكن اعتباره عمل أدبي لاشتماله على أهم عناصر الفن الأدبي الخطابي ، كصدق التعبير، وقوة التأثير في المتلقي والتّمكن من اللغة حتى قيل فيه: أخطب الناس صاحب العمامة السوداء. يقصد به الإمام الحسن البصري⁽¹⁾. وشهد للبصري بفصاحته وقوة بيانه علماء اللغة كأبي عمرو بن العلاء . وقد عدّه الجاحظ من أكثر الخطباء والوعاظ والنسك بلاغة في عصره . فقال: فأما الخطب فإننا لا نعلم أحداً يتقدم الحسن البصري فيها⁽²⁾.

وتميز النثر الأدبي في هذه المرحلة بقوة العبارة ، وجزالة الأسلوب ووضوح المعاني والأغراض ، ويعدّ القرآن الكريم أحد أهم العوامل التي ساهمت في ازدهار النثر الأدبي في تلك الفترة حيث استفاد الأدباء من إعجاز القرآن وجمالية أسلوبه ، كما أن انصرافهم إلى الاهتمام بالأحاديث النبوية الشريفة كان له عظيم الأثر على نتاجهم الأدبي آنذاك.

وكان لهذا الميل إلى الكتاب والسنة النبوية الشريفة عظيم الأثر في تهيئة الأسلوب عامة، وأدب الوعظ والزهد خاصة.⁽³⁾

انتقل الأدب الصوفي في الطّور الثاني من هذه المرحلة من كونه أسلوباً للوعظ والإرشاد، والتذكير بتكاليف الشرع على التعبير عن الأحوال الصّوفية الوجدانية في المتلقي، كما ظهرت في هذا الطّور نزعة الانصراف إلى الله بالكلية عما سواه، إضافة إلى شيوع تجربة الحبّ الإلهي في أوساط النسك والعباد، ويعتبر الحبّ الإلهي أهم مواضيع الصّوفية في هذا الطّور. ومن أوائل أدباء الصوفية في هذه

⁽¹⁾ عمر فروخ، تاريخ الأدب العربي، الأدب القديم، ج1، ط8، دار العلم للملايين، بيروت، 2006م، ص: 647.

⁽²⁾ إحسان عباس، الحسن البصري، ط1، دار الفكر العربي، مصر، د.ت، ص: 88.

⁽³⁾ ينظر: عبد المنعم خفاجي، الأدب العربي وتاريخه في العصر الأموي والعباسي، د.ط، دار الجيل، بيروت، 1990م، ص: 225، 226.

المرحلة أبو العباس محمد بن الصبح المعروف بابن السَّماك (ت 183هـ) كان واعظاً قوياً التأثير في النفوس. ومما نقل عن مواعظه قوله: "هب الدنيا كله في يديك فانظر ما في يديك عند الموت... كم من مذكر لله تعالى وهو له ناس، وكم من داع إلى الله تعالى وهو فار من الله تعالى، وكم من تالٍ لكتاب الله تعالى وهو منسلخ من آيات الله تعالى" (1). ويتضح جلياً أسلوب الوعظ والإرشاد الذي كان منتشرًا في أوساط المتصوفة والنسك في ذلك الطَّور. ومن نماذج الوعظ له نذكر كذلك: "أن من أعرض عن الله بكليته أعرض الله عنه جملة، ومن أقبل على الله بقلبه أقبل الله برحمته عليه وأقبل بجميع وجوه الخلق إليه" (2).

يبدو أن التجربة الروحية أخذت صورة جديدة أكثر عمقا، واتجهت نحو الاتصال بالخالق بما عرف عند القوم بمقام المحبة. وتعد رابعة العدوية أول من تكلم في الحب الإلهي الصريح، وأول من دعا إلى العبادة حبا في الخالق لا خوفا من النار ولا طمعا في الجنة (3). وقد ذكرها الجاحظ في جملة النسك والزهاد من أهل البيان (4).

ومن أهم ما أنشدت رابعة، رباعيتها الشعرية في الحب الإلهي (5).

أحبك حين حبّ الهوى	وحبّا لأنك أهل لذاكا
فأما الذي هو حبّ الهوى	فشغلي بذكرك عمّن سواكا
و أما الذي أنت أهل له	فكشفك للحجب حتى أراكا
فلا الحمد في ذا، ولا ذاك لي	ولكن لك الحمد في ذا وذاكا

وكان لهذا الدور من هذه المرحلة أن أحدث انتقالا واضحا وجلياً في المصطلح الصوفي ودلالاته، وظهر الكلام في الحب الإلهي كأحد أهم أغراض ومواضيع الأدب الصوفي في هذه المرحلة، والمراحل التي تلتها.

(1) عمر فروخ، التصوف في الاسلام، ص: 104.

(2) نفسه، ص: 105.

(3) عبد المنعم خفاجي، الأدب في التراث الصوفي، ص: 201.

(4) ينظر: الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر، البيان والتبيين، تح: عبد السلام محمد هارون، ج 1، د. ط، مكتبة الخانجي

القاهرة، ص: 364.

(5) عبد الرحمن بدوي، شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية، ص: 64.

ومن نماذج شعر الحبّ الإلهي عند رابعة العدوية⁽¹⁾.

يا سروري ومنيتي وعمادي	و أنيسي وعديتي ومـرادي
أنت روح الفؤاد، أنت رجائي	أنت لي مؤنس، وشوقك زادي
أنت لولاك، يا حياتي وأنيسي	ما تشئت في فسيح البلاد
كم بدت منّة، وكم لك عندي	من عطاء ونعمة وأيادي
حبّك الآن بغيتي ونعيمي	وجلاء لعين قلبي الصادي

يتّضح جلياً في هذه التجربة استعانة رابعة العدوية بألفاظ التعبير الوجداني الحسيّ، إذ عبرت رابعة بألفاظ حسّية تحمل معان صريحة في أحوال الحبّ الإلهي، وهو حال معظم أدباء الصّوفية الذين تكلموا في الحبّ الإلهي، وما صاحبه من أحوال شوق، وأنس وود، "إذ يلح الصّوفيون في تصوير مظاهر الحبّ الحسي تعبيراً أو رمزا عن الحبّ الإلهي لأن الجمال المحسوس هو وسيلتهم إلى الجمال المطلق⁽²⁾.

والحقيقة أنّ ذلك قد لا يكون إلحاحاً بقدر ما يعتبر ضيقاً أو قصوراً في العبارة، التي تصوّر مظاهر الحبّ الإلهي باعتباره حبا مطلقاً للذات العليا يصعب إدراكه وبالتالي يصعب التعبير عنه، كما يصعب من ناحية أخرى قراءته، وتأويل معانيه ودلالاته، إذ مع اتساع وعمق التجربة الصّوفية لجأ الصّوفيون إلى استخدام مصطلحات الحبّ الحسي، كتعابير صريحة ذات معنى ظاهر في بداية التجربة، و تعابير رمزية اعتمدت الإشارة والغموض مع تطور نمط الكتابة الأدبية الصّوفية، وانتقال التجربة إلى أطوار التّصوف الفلسفي.

ومما نقل عنها من شعر الحبّ الإلهي :

إني جعلتك في الفؤاد محدثي	و أبحث جسمي من أراد جلوسي
فالجسم مني للحبيب مؤنس	وحبيب قلبي في الفؤاد أنيسي

⁽¹⁾ نعبد الرحمن بدوي، شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية، ص: 24.

⁽²⁾ عبد المنعم خفاجي، الأدب في التراث الصوفي، ص: 204.

يرى عبد الرحمان بدوي أنه ومع هذا الطّور يبدأ استعمال مصطلحات مهدت لمرحلة جديدة في شعر الحبّ الإلهي، وفي الأدب الصوفي عامة، ففي الأبيات التي ذكرنا وصفا لمقام الخلّة، مما يلوّح بالتمهيد لأطوار جديدة في التصوف والأدب الصوفي.

1-2 المرحلة الثانية:

تشمل القرنين الثالث والرابع الهجريين، وعرف الأدب الصوفي في هذه المرحلة ازدهارا ونهضة، ولم يعد الأدب الصوفي يقتصر على كونه موضوعا للزهد و التّعكف، حيث سادت الأحوال الصّوفية على المواضيع، وكان الحبّ الإلهي والفناء أحد أهم موضوعات هذا الطّور.

ويرجع أحمد أمين هذا الازدهار في الأدب الصوفي، والانتقال في المواضيع إلى استقرار العقائد في النفوس، و تأثير الثقافات الأخرى نتيجة الاختلاط مما نتج عنه اتساع أفق التفكير، وبداية التأثير الفلسفي على الأدب عامة، والأدب الصوفي خاصة.

واشتهر في هذه المرحلة يحيى بن معاذ الرازي ت 258، وذو النون المصري (ت 245هـ)، و البسطامي أبو يزيد، سهل التستري، و أبو سعيد الخراز، وأبو حمزة البغدادي، وأبو الحسين النوري، والجنيد، والحسين بن منصور الحلاج، والشبلي.⁽¹⁾

وسيطرت الأحوال الصوفية، وآداب سلوكهم على الموضوع في هذا الطّور، كما عني الأدباء بالحبّ الإلهي، وكثر استخدامهم للمصطلحات التي ارتبطت به كالقرب والبعد، والوحشة والأنس، الانبساط والهيبة، الغيبة والحضور، الصّحو والسّكر.⁽²⁾

يعتبر يحيى بن معاذ الرازي (ت 258هـ) أول من تكلم في الحبّ الإلهي الصريح في هذا الطّور، و رُوِيَ أنه "أول من أعلن حبه لله في شعر صريح الأسلوب".⁽³⁾

ينظر: علي علي صبح، الأدب الاسلامي الصوفي حتى نهاية القرن الرابع الهجري، ط2، المكتبة الأزهرية

للتراث، 1997 ص: 350.⁽¹⁾

⁽²⁾ ينظر: عبد الحكيم حسان، التصوف في الشعر العربي نشأته وتطوره حتى آخر القرن الثالث الهجري، ص: 293، 298.

⁽³⁾ نفسه: ص 306.

ومن نماذج شعره في الغزل الصريح⁽¹⁾

طربُ الحُبِّ على الحب	مع الحُبِّ يَدُومُ
عَجَبًا مِّن رَّأَيْنَاهُ	على الحُبِّ يَلُومُ
حَوْلَ حُبِّ الله ما عشت	مع الشَّوْقِ أَحُومُ
و به أَقْعَدُ ما عشت	حياتي و أَقْـوَمُ

يتضح من خلال الأبيات الشعرية أنَّ التعبير عن الحبِّ الإلهي جاء بأسلوب صريح، سلس، وسهل الفهم.

ويقول⁽²⁾:

رضيت سيّدي عوضًا و أنسًا	عن الأشياء ولا أبغى سواه
فيا شوقًا إلى ملكٍ يراني	على ماكنت فيه ولا أراه

والحبُّ في شعر يحيى بن معاذ الرازي لم يخرج عن معاني الحبِّ الإلهي الصريح، مع استخدام مصطلحات أحوال الحبِّ الإلهي كالشوق والأنس وغيرهما.

ويذهب مؤرخي التصوف إلى أنَّ ذي النون المصري (ت245هـ) سبق يحيى بن معاذ الرازي في الكلام عن الحبِّ الإلهي، ولعلَّ السبب في تقديم يحيى بن معاذ الرازي يرجع إلى أسلوب هذا الأخير الصريح، والأكثر وضوحاً في التعبير عن الحبِّ الإلهي.⁽³⁾

ومن نماذج شعر ذي النون في الحبِّ الإلهي⁽⁴⁾:

حبّك قد أرقّني	وزاد قلبي سـقـما
كتمته في القلب	والأحشاء حتّى أنكمتما
لا تتهتك السّـتر الّـذي	ألـبسـتني تـكـرّمـا
ضـيـعت نفـسـي سيّـدي	فـرـدـهـا مـسـلـمـا

⁽¹⁾ عبد الحكيم حسان، التصوف في الشعر العربي نشأته وتطوره حتى آخر القرن الثالث الهجري، ص: 306.

⁽²⁾ نفسه، ص: 306.

⁽³⁾ ينظر: نفسه، ص: 308.

⁽⁴⁾ نفسه، ص: 307.

وهو شعر تغلب عليه العاطفة الوجدانية القوية، من ميزاته سلامة الأسلوب وشعريته. والمقطوعتان نظمت في محور قصيرة وذلك لما يكون صاحبها عليه من وارد قوي قد يحيل دون تنظيم الشعر في البحور الطوال لما تحتاج هذه الأخيرة من عناية واهتمام بالنظم، وهو ما لا يطيقه صاحب الحال لغلبة الوارد عليه.⁽¹⁾

و أسلوب ذي النون يبدو أقل صراحة في التعبير عن الحب الإلهي، ولعل ذلك يرجع إلى أن الشعر الصوفي في أوائل هذا الطور لم يتحدث بشكل صريح عن الموضوع. والحقيقة أن مواضيع الأدب الصوفي في هذا الطور تنوعت، ولكن غلبت عليها المحبة الإلهية وأحوالها كونها أصل الوجود عندهم ومرجع الأحوال والمقامات فما من حال أو مقام إلا وهو يحيل إليها، غير أن ذلك لا يعني بالضرورة حصر مواضيعهم عليها، إذ تنوعت مواضيعهم و أساليبهم. وكما في الشعر كذلك اهتم أدباء هذا الطور بالنثر، بل يمكن القول أن النثر كان النمط الغالب على تجربة الكتابة لدى صوفية القرن الثالث الهجري.

ومن نماذج النثر الصوفي عند ذي النون المصري " إلهي ما أصغي إلى صوت حيوان ولا حفيف شجر ولا خرير ماء ولا ترنم طائر ولا دوي ربح ولا قعقة رعد، إلا وجدتها. وجدتها شاهدة بوحدانيتك ، دالة على أنه ليس كمثلك شيء وأنتك غالب لا تغلب، وعالم لا تجهل وحليم لا تسفه وعدل لا تجور، إلهي فإني أعترف لك بما دل عليه صنعك، وشهد له فعلك.⁽²⁾ ويتضح جليا من خلال دعاء ذي النون تأثره بالفلسفة الأفلاطونية من خلال ربطه بين صور الجمال الحسي، والجمال المطلق. هذا الربط غايته المعرفة الإلهية التي تتحقق بالحب الإلهي. حيث تذهب هذه الفلسفة إلى أن "من يصبو إلى الجمال الحقيقي ينبغي له أن يدأب على الاتصال بالصور الجميلة، وأن يجعل صورة واحدة بعينها موضوعا لحبه ثم يلحقها بالروائع العقلية، وعليه بعد ذلك أن يؤمن بأن الجمال أينما تمثل هو صنو الجمال في أي صورة كانت.⁽³⁾ كمثال شهود ذي النون لتجلي الخالق في حفيف الشجر وخرير الماء، وترنم الطائر ودوي الرّيح، ما يدل على بديع الصّنع، وجمال القدم المتجلي في الطّبيعة . حال

⁽¹⁾ ينظر : عبد الحكيم حسان ،التصوف في الشعر العربي نشأته وتطوره حتى آخر القرن الثالث الهجري ،ص:308.

⁽²⁾ أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام ،ص:188.

⁽³⁾ عبد الحكيم حسان، التصوف في الشعر العربي نشأته وتطوره حتى القرن الثالث الهجري،ص:297.

من أحوال الشهود على بديع تنزه الصفات الربانية ومالها من جمال في الحلم، والعدل وغيرها من صفات الرحمة واللطف، والإحسان التي اختص الجمال بها.

هذا الشهود بتجلي القدم في الأشياء يصل به صاحبه إلى شهود "ما ثمّ إلا جمال".⁽¹⁾ يرى أفلاطون أن من يروض نفسه على هذا الوجه في الحب فيتأمل الأشياء الجميلة مستدرجا بينها وفق مراتبها الوجودية إنما يصل عندئذ إلى التحقق بغاية الحب، وهناك يرى بغتة نوعا من الجمال عجيبا في طبيعته، خالدا لا سبيل إلى خلقه أو فناءه، ولا زيادته أو نقصانه، ولا يمكن تصوره.⁽²⁾

ويسترسل ذي النون في دعائه يقول: "إلهي لا تترك بيني وبين أقصى مرادك حجابا إلا هتكته، ولا حاجزا إلا رفعته، ولا وعرا إلا سهلته، ولا بابا إلا فتحته، حتى يقيم قلبي بين ضياء معرفتك وتذيقني طعم محبتك، فيا من أسأله إيناسا به و إيحاشا من خلقه، و يا من إليه التجائي في شدتي ورخائي، ارحم غربتي، وهب لي من المعرفة ما أزداد به يقينا".⁽³⁾

يرى أبو العلا عفيفي أن ذي النون يقرن المحبة الإلهية بالمعرفة الذوقية⁽⁴⁾. وفي التعرف لمذهب أهل التصوف جاء أنه جعل معرفته بقرب الله منه دلالة المعرفة له.⁽⁵⁾ فمتى كشف حجاب الستّر نال صاحبه لطائف الأسرار، وذاق المعرفة الربانية غايته ومراده في الوصول.

وكما في المحبة الإلهية والمعرفة الربانية، تكلم ذو النون في لوازم الحب الإلهي. ومن شعره في الأنس⁽⁶⁾

الأنس بالله نور ساطع والأنس بالخلق غمّ واقع

وقال أيضا: الأنس انبساط الحب إلى المحبوب.⁽⁷⁾

(1) ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، الجزء الرابع، ص: 256.

(2) عبد الحكيم حسان، التصوف في الشعر العربي نشأته وتطوره حتى القرن الثالث الهجري، ص: 298.

(3) أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الاسلام، ص: 189.

(4) نفسه، ص: 189.

(5) الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص: 40.

(6) أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الاسلام، ص: 190.

(7) الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص: 76.

ومن أدباء المرحلة أبو يزيد البسطامي :

عبر البسطامي عن أحوال الفناء في ألفاظ وعبارات أخص ما تمتاز به أنها من قبيل الشطحات.⁽¹⁾

ومن شطحاته في الأدب الصوفي "كنت لي مرآة فصرت أنا المرآة"⁽²⁾.

وقال :أشرف الحق على أسرار العالم فشاهدها خالية منه،غير سري فإنه رأى منه ملاء فخطبني معظماً لي بأن قال : كل العالم عبيدي غيرك .⁽³⁾

تعبير مملوء بالشطح والرمزية كون صاحبه مستغرق في حال فناء وسكر، فما نطق هو ولكن نطق الوارد الذي غيبه خارج حدود الزمان والمكان.

يقول البسطامي في مثل هذا الحال: "سبحاني ما أعظم شأني"⁽⁴⁾ ! حالة من أحوال الاستغراق الكلي في الحق والاتحاد معه في الحضرة الربانية جاءت نتيجة وجد قوي أورث صاحبه إما غيبة بسكر أو فناء،نتج عنها هذا الشطح الصوفي كأن يقول : "سبحاني ما أعظم شأني !"، يقول ابن عربي في هذا الباب: "الألفاظ قابلة لصور المعاني فتقبل المعنى والاثنين فصاعدا"⁽⁵⁾،فالتعابير هنا تتعدد فيها المعاني،غير أن أهل الظاهر ينكرون ذلك على أهل الباطن .يقول ابن عربي: "عميت البصائر عن إدراك. غوامض الأسرار"⁽⁶⁾. وابن عربي يذهب في ذلك إلى أن اللفظ يحمل عدة دلالات فما يحمله الظاهر يختلف عن دلالة الباطن، والباطن اختصاص أهل الذوق والأسرار.

وقال الطوسي في اللّمع :الشّطح عبارة مستغربة في وصف وجد فاض بقوته،وهاج بشدة غليانه وغلبته"⁽⁷⁾. ثم يسترسل في باب الرّد على من أنكر الشّطحيات والتي يرى أن ظاهرها مستشنع

⁽¹⁾ مصطفى حلمي،الحياة الروحية في الإسلام،ص:125.

⁽²⁾ عبد الرحمن بدوي،شطحات الصّوفية،ص:30.

⁽³⁾ نفسه،ص:30.

⁽⁴⁾ نفسه،ص:30.

⁽⁵⁾ ابن عربي محي الدين،رسائل ابن عربي كتاب التجليات،ط1،دار الكتب العلمية،بيروت ،لبنان،2001م،ص:310.

⁽⁶⁾ نفسه،ص:310.

⁽⁷⁾ الطوسي ،اللمع،ص:453.

وباطنها صحيح مستقيم⁽¹⁾. يقول: إنّ الله فتح قلوب أوليائه وأذن لهم بالإشراف على درجات متعالية وقد جاد الحق تعالى على أهل صفوته والمتحققين بالتوجه والانقطاع إليه بكشف ما كان مستترا عنهم⁽²⁾. ويمكن القول أن ابن عربي في تفسيره لعبارات الشطح الصوفي يذهب هذا المذهب وهو حال الصوفية، إذ أن الفيض الرباني والفتوحات التي منّ بها عليهم من كشف للأسرار وشهود في حضرته والمواجيد التي فاضت عليهم إنما اختصوا بها عن سواهم، فكان لهم من التعابير ما ميزت الأدب الصوفي عن غيره لغرابته وغموض وتعدد تأويلاته. يقول الطوسي: الواحد إذا قويَّ جده، ولم يطق حمل ما يردُّ على قلبه من سطوة أنوار حقائقه، سطع ذلك على لسانه، فيترجم بعبارات مستغربة مشكلة على فهم سامعيها، إلا من كان من أهلها، ويكون متبجّل في علمها⁽³⁾.

وحاول صوفية القرن الثالث أن يفسروا ما ذهب إليه البسطامي من شطحيات أنكرها عليه العامة و الفقهاء. يقول الجنيد: ثمّ إني رأيت الغاية القصوى من حاله، حالاً قلّ من يفهمها أو يعبر عنها عند استماعها؛ لأنه لا يحتمله إلا من عرف معناه و أدرك مستقاه⁽⁴⁾. وهذا إن دلّ على شيء فإنه يدلّ على أن اللغة خاصة تعارف عليها القوم لما نالوه من لطائف الأسرار، فانفردوا بالمعاني و إن كانت الألفاظ متداولة عند غيرهم، فالمعاني لا سبيل إليها إلا بالذوق. يقول الجنيد: كان من كلام أبي يزيد، لقوته وغوره وانتهاء معانيه، مغترف من بحر قد انفرد به، وجعل ذلك البحر له وحده⁽⁵⁾.

ويذهب القشيري في هذا المقام إلى أن هذه المعاني انفرد بها القوم (الصوفية)، لما أودعه الله في قلوبهم من أسرار⁽⁶⁾.

والحقيقة أن الأدب الصوفي نظماً ونثراً يقتضي الاطلاع على معارفهم، والعلم بأذواقهم، بل إنّ فصل التجربة يضع المتلقي أمام استحالة قراءة النصّ الصوفي، فلا فصل في الأدب الصوفي للتجربة عن الأدب. فاللغة صورة الفكر في النصّ الصوفي.

(1) الطوسي، اللمع، ص: 454.

(2) نفسه، ص: 454.

(3) نفسه، ص: 454.

(4) نفسه، ص: 459.

(5) نفسه، ص: 459.

(6) القشيري، الرسالة القشيرية، ص: 89.

واشتهر في هذه المرحلة الحسين ابن منصور الحلاج، وقد عرف التصوف مع الحلاج انتقالاً من طور التصوف إلى المعتدل إلى تصوف الكشف وأحوال الفناء، وانتقل معه الأدب من التعابير الصريحة و الأساليب التي غلبت عليها العاطفة والوعظ والإرشاد، إلى تعابير الشطح الصوفي و أدب الفناء والحلول . ومن أشهر عبارات الحلاج في هذا الباب "أنا الحق"⁽¹⁾ والحلاج إذا تكلم بصيغة المتكلم فهذا تعبير عن غلبة الأحوال التي تتوارد عليه وعن استغراقه الكلي في الخالق وقد ذكرنا سابقاً أن مثل هذه التعابير تحتل عدة معانٍ من جهة كما أنّها نتاج وجد عنيف لا يمكن معه إلا البوح. وفي الشعر كما في النثر للحلاج شطحات نذكر منها⁽²⁾:

لست بالتّوحيد ألهو غير أنّي عنه أسهو
كيف أسهو كيف ألهو وصحيح أنّني هـو

وللحلاج معجم استقاه من مصادر مختلفة، فبالإضافة إلى ما كان متداولاً من تعابير فناء وحلول بين الصوفية، استعمل الحلاج ألفاظاً من ديانات أخرى كلفظي (اللاهوت) و (الناسوت)، والتي نقلها من الديانة المسيحية يقول⁽³⁾ :

سبحان من أظهر ناسوته سرّ سنالاهوته الثاقب
ثم بدا في خلقه ظاهراً في صورة الأكل والشارب
حتى لقد عاينه خلقه كلحظة الحاجب بالحاجب

يرى أبو العلا عفيفي أن فلسفة الحلاج قامت بتفسير العبارة "خلق الله آدم على صورته" في ضوء نظرية حلولية يمكن تشبيهها بنظرية النصارى في طبيعة السيد المسيح، بل إنه تجاوز ذلك إلى الاعتقاد بأن الإنسان صورة الله التي أوجدها من ذاته، وبواسطة هذه الصورة أعلن عن سره وجماله، والصورة مكونة من (ناسوت) وهو الطبيعة البشرية، و(لاهوت) وهو الطبيعة الإلهية، وقد مزج الحلاج بين الطبعيتين المزج الذي يمكن من خلاله القول بتبنيه للنظرية الحلولية⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ ينظر: عبد الحكيم حسان، التصوف في الشعر العربي نشأته وتطوره حتى القرن الثالث الهجري، ص: 369.

⁽²⁾ نفسه، ص: 369.

⁽³⁾ قاسم محمد عباس، الحلاج الأعمال الكاملة، ط1، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، لبنان، 2002م، ص: 292.

⁽⁴⁾ ينظر: أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص: 197، 198.

ويقول في معنى الحلول كذلك⁽¹⁾:

مزجت روحك في روحى
فإذا مسّك شىء مسنى
كما تمزج الخمرة بالماء الزلال
فإذا أنت أنا في كل حال

والحقيقة أن الحلاج و على الرغم من تضمن شعره لأقوال الحلول، أو التمهيد لنظرية وحدة الوجود والتي توضحت معالمها فيما بعد مع الشيخ محي الدين ابن عربي إلا أن الغالب على شعر الحلاج نظرية الحبّ الإلهي، إذ أن كل أحوال الفناء والحلول و ما شابه ذلك يشير فيها الحلاج إلى اتصاله بمحبوبه أو فناءه فيه وهو ما يفسر مذهبه هذا، وسيتم التطرق إلى ذلك في مبحث لاحق.

والأدب الصوفي نظماً ونثراً تميز بالبساطة وخلوه من التصنع والتكلف والبديع، وكان قريباً من الفهم سلساً متلائماً مع الفكر السائد في تلك المرحلة.⁽²⁾ ويمكن القول أن أدب التصوف في هذا الطور اتجه نحو الذوق والعاطفة القوية، أما مواضيعه فلم تخرج عن ما سبق من مواعظ وأدعية و كلام في التصوف العملي والذي ركز على الناحية الأخلاقية. وهو السمة الغالبة على مراحل التصوف الأول مع ظهور نزعة الكتابة في الحبّ الإلهي التي مهدت لها رابعة العدوية وامتدت إلى شعراء هذا الطور، وبعض تعابير الشطح الصوفي والتي ظهرت بشكل واضح عند البسطامي والحسين ابن منصور الحلاج والشبلي.

1-3 المرحلة الثالثة:

وتشمل هذه المرحلة القرنين الخامس والسادس الهجريين، وهو الطور الذي شهد فيه التصوف إقبالاً من العامة نظراً لمكانته في تلك الفترة، ولعلّ ذلك يرجع إلى أن تصوف تلك الفترة كان تصوفاً سنيّاً، ويمكن القول أن الذوق كان أهم ميزات تصوف القرن الخامس الهجري، وهو ما انعكس على الحياة الأدبية آنذاك. وقد أخذ الشعر الصوفي يزداد عمقاً وتوسعاً، بل إنّ الشعر اصطبغ بصبغة صوفية و أخذ نفوذه يسري في التصوف⁽³⁾.

⁽¹⁾ أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص: 198.

⁽²⁾ ينظر: قاسم غني، تاريخ التصوف الإسلامي، ص: 501.

⁽³⁾ ينظر: نفسه، ص: 501.

واتجه الأدب الصوفي في هذه المرحلة إلى المواضيع الدينية كالتحلي بالفضائل، والحث على القرب من الله بالطاعات والعبادة⁽¹⁾، إضافة إلى مدح الرسول صلى الله عليه وسلم، والتعبير عن الشوق إلى الأماكن المقدسة⁽²⁾. وقد أخذت المعاني طابعا مختلفا عن طابع الأدب الصوفي في القرنين الثالث والرابع الهجريين فالشعراء وإن استعملوا الألفاظ ذاتها التي كانت معروفة في الطور السابق إلا أنهم جنحوا إلى استعمال الرمز والكنيات والتعابير المجازية⁽³⁾، بحيث لم يعد من السهل قراءة النص الصوفي شعرا كان أم نثرا نظرا لرمزيته. وظهرت بذلك مرحلة مختلفة تماما عما سبق وهي مرحلة غموض الأدب الصوفي و لغة الباطن الموجهة للخاصة ممن عرفوا هذا العلم .

ويذهب مؤرخي الأدب الصوفي إلى أن هذه المرحلة شهدت ظهور الأدب الفارسي الصوفي⁽⁴⁾.

ومن شعراء هذا الطور عبد الله الأنصاري الهروي (ت481هـ) نله رباعيات ،وديوان اسمه مناجاة في النثر المسجوع يقول: "أنا لا أحتاج إلى خمر ولا إلى قدح، إني سكران بعبك... أنا أطلبك في الكعبة وفي بيت الصنم، ولكن ما الكعبة وما بيت الصنم؟". وتبدو ملامح الفكر الصوفي واضحة في هذا المقطع ،فالشاعر هائم حيران بحب الخالق، سكران فيما ورد عليه من أحوال محبة، وهو الشائع في الأدب الصوفي ،فالصوفية أنشدوا في أحوالهم و مواجيدهم الكثير، وعبروا عن محبتهم لله نظما ونثرا.

وممن يستشهد بشعرهم في هذا الطور عمر الخيام (ت 515هـ)، ونقل أنه صوفي معتدل تلقى علومه من شيوخ الصوفية، ومن مظاهر الأدب الصوفي عنده: التغني بالحب الإلهي والخمرة، واعتماده الرمز في شعره ،يقول⁽⁵⁾:

إن بدري يلوح في كل شكل	حيوانا طورا و طورا نباتا
اتخله يزول هيهات فالمو	صوف إن يفن وصفه يبق ذاتا
دع كل قلب لم يمازجه الهوى	أحواه دیرُ أم حواه المسجد
وبدفر العشاق من خُطّ اسمه	م يعنيه خلد وانر توقد

(1) ينظر: عمر فروخ، التصوف في الإسلام، ص: 107.

(2) ينظر: علي الخطيب ، اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج و ابن عربي، د. ط، دار المعارف، القاهرة، 1404 هجري، ص: 22.

(3) ينظر: قاسم غني، تاريخ التصوف في الإسلام، ص: 502.

(4) ينظر: عمر فروخ، التصوف في الإسلام، ص: 107.

(5) نفسه، ص: 414.

ومن شعراء هذا الدور السهروردي المقتول (ت587هـ)، ومن شعره⁽¹⁾:

فلمّا شرّبنّاها بأفواه كَشَفْنَا	أضاءت لنا شمس و أقمار
وغنّا بها عَنّا و نلّنا مرادنا	ولم يبق مِنّا بعد ذلك آثار
و خاطبنا، فيسـكـرنا، عند محونا	نلّيم قديم فائض الجود جبار
وكاشفنا حتّى رأينا جهره	بأبصار فهم لا تواريه أستار
سجدنا سجودا حين قال : تمتعوا	برؤيتنا ،إني أنا لكم جار

الشاعر في حال سكر من وارد غيبه عن نفسه و عن الخلق فباح بما لاح له من مكاشفة ومنادمة بينه وبين الخالق. والأبيات مفعمة بالجمالية التي تعكس صورة التجربة الروحانية بجمالياتها وغيبيتها و أحوالها، والحقيقة أن الشعر لسان التصوف إذ لا سبيل للتجربة إلا بالذوق ولا سبيل لتمثلاتها الأدبية إلا بالشعر و الإشارة. و لأحمد الرفاعي (ت578هـ) شعر مليء بالمعاني الصوفية يقول⁽²⁾:

إذا جن ليلى هام قلبي بذكركم	أنوح كما نوح الحمام المطوق
وفوقي سحاب يمطر الهم والأسى	وتحتي بحار بالأسى تتدفق
سلوا أم عمرو كيف بات أسيرها	تُفك الأسارى دونه وهو موثق
فلا هو مقتول ففي القتل راحة	ولا هو ممنون عليه فيُطلق

ولعلّ أهم ما ميز الأدب في هذا الطور كثرة المعاني المجازية، واستعمال الكنايات والاستعارات، وهيمنة الرمز على النص الصوفي، حيث أخذ الأدب منحى جديد ضاقت فيه معاني العبارات على العامة وأصبحت لغته لغة الخاصة من أهل الطريق.

⁽¹⁾ السهروردي شهاب الدين أبي الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك، ديوان السهروردي، تح: كامل مصطفى الشبيبي، د. ط، دار الكتب بغداد، 2005م، ص: 14.

⁽²⁾ عمر فروخ، التصوف في الإسلام، ص: 117.

1-4 المرحلة الرابعة:

ويشمل القرن السابع الهجري وفيه بلغ الأدب الصوفي قمة نهضته⁽¹⁾ واشتهر في هذا الطور عمر ابن الفارض (ت632هـ)، ومحي الدين ابن عربي (ت 638هـ)، وفريد الدين العطار(ت627هـ)، وجلال الدين الرومي(ت673هـ) وحافظ الشيرازي وغيرهم⁽²⁾ وألفت الكتب والدواوين والرسائل في هذا الطور و واكبت هذه المرحلة الأدبية مرحلة التصوف الفلسفي التي بلغ التصوف خلالها ذروته ومن نماذج الكتابات الثرية في هذا الطور سنسرد نموذجا من قصة لفريد الدين العطار والتي تعكس فلسفة التصوف في هذا الدور كما تعكس جمالية المزج بين التصوف والفلسفة يقول اجتمعت الطيور لتقوم برحل إلى مقر السيمرغ و أرادت أن تؤمر عليها قائدا فاختارت الهدهد ولما قام الهدهد خطيبا وأطال في الكلام على الرحلة،أخذت الطيور تعتذر فالببل لا يطيق مفارقة الوردة، والبطة لا تصبر على فراق الماء، والحجل متعلق بسكنى الجبال،والنسر لا يتنازل عن لقب ملك الطيور...⁽³⁾، وفي النص اقتباس من القرآن الكريم عن اختيار سيدنا سليمان للهدهد، والرحلة غايتها روحية والأنفس لا تطيق فراق ما ألفته ولا تطيق مشاق المعراج الروحي يقول: "وأخيرا بقيت مع الهدهد بقي من الطيور سافرت فوق أودية البحث السبعة في رحلة شاقة فلما صفت نفوسها بالاختبار سعيا وراء معرف السيمرغ عرفت نفوسها"⁽⁴⁾. والقصة تصوير لنموذج السالك الصوفي في طريقه نحو نيل المراتب التي لا بد فيها لمجاهدة النفس بالعبادات و الرياضات حتى تصفو، فإذا صفت وصلت وبلغت المقام، والقالب القصصي رمزي تطغى عليه الجمالية التي عكسها استخدام الإشارات والرموز وهو الغالب على نمط الكتابة في تلك المرحلة.ومن نماذج الشعر الصوفي في هذا الدور هذه الأبيات للشيخ محي الدين ابن عربي والحقيقة أن نتاج الشيخ الأدبي حافل بالأشعار والنصوص الثرية و الرسائل، ومؤلفات التصوف الفلسفي مما لا يتسع المقام لذكرها لكن نكتفي بنماذج تشرح طبيعة الأدب في تلك الفترة.

⁽¹⁾ علي الخطيب، اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وابن عربي، ص: 23.

⁽²⁾ ينظر: عمر فروخ، التصوف في الإسلام، ص: 120، 126.

⁽³⁾ نفسه، ص: 127.

⁽⁴⁾ نفسه، ص: 127.

يقول⁽¹⁾:

فلإن غرامى بالبريق ولمحه وليس غرامى بالأماكن والترب
روته الصبا عنهم حديثا معننا عن البث عن وجدي عن الحزن عن كربى
عن السكر عن عقلى عن الشوق عن جوى عن الدمع عن جفنى عن النار عن قلبى
تصوير لحال من أحوال التجلّى في الأكوان متجسدا في الصور، وما يحصل في باطن العارف من
وجد وأشواق وسكر لما تجلّى له⁽²⁾، وابن عربي ينقل حالا من أحوال الصوفي في قالب شعري مفعم
بالرمز و الألفاظ الصوفية التي تصور الأحوال التي يتلقاها الصوفي في رحلته .

ومن نماذج الشعر الصوفي التي صورت التجارب الصوفية وأحوالها هذه الأبيات من "ديوان
مثنوي" لجلال الدين الرومي، يقول⁽³⁾:

اسمع الناي ما يقصُّ ويحكى هو يشكو من الفراق ويكى
قال :إني قُطعت من قصباء فبكى الناس كلهم من غنائى
هات صدرا مقطعا بالفراق لا بث الآلام من أشواقى
كل من غاب عن ذويه وكيدا رام عود الزمان حتى يعودا

أبيات مليئة بالشعر والرمزية والخيال تنقل تجرب الشوق التي يحياها الصوفي و غايته في الوصل
واللقاء و لا يمكن الحديث عن شعر القرن السابع الهجري دون ذكر ابن الفارض أحد أهم رواد
الشعر الصوفي، وقيل أنه كان ينظم الشعر أثناء الغيبات التي ترد عليه . ولابن الفارض ديوان شعر لا
تزيد أبياته عن ألف وثمانمائة وخمسين بيتا ،وفيه قصيدته المشهورة (التائية الكبرى)⁽⁴⁾ . يقول في مطلع
القصيدة⁽⁵⁾:

(1) ابن عربي محي الدين، ترجمان الأشواق، تح: عبد الرحمن المصطاوي، ط1، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 2005م، ص: 74، 75.

(2) نفسه، ص: 75.

(3) عمر فروخ، التصوف في الإسلام، ص: 129.

(4) نفسه، ص: 139.

(5) ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، د.ط، دار صادر ، بيروت، د.ت، ص: 46.

سقتني حُمياً الحُبِّ راحُ مقلتي و كأسى حُمياً عن الحُسْن جلت
فأوهمت صَحبي أن أشرب شرابهم به سُرُّ سري، في انتشائي بنظرة
و بالحدق استغنيتُ عن قدحى، ومن شمائلها، لا من شمولي، نشوتي
ففى حان سكري، حان شكري لفتية، هم تم لي كتم الهوى مع شهري
ولما انقضى صَحوي، تقاضيتُ وصلها، ولم يغشى، في بسطها، قيص خشيتي

تصوير لحال من أحوال السكر الصوفي، والواضح استخدام الألفاظ الصوفية في الأبيات من سكر وصحو، ووصل وبسط وغيرها من ألفاظ الشعر الصوفي التي تبدو في ظاهرها أنها شعر خمرة، غير أن الشعر الصوفي يحمل في دلالاته ما لا يمكن قراءته إلا بفهم ما توحى به دلالة اللفظ في المعجم الصوفي. ويمكن القول أن القصيدة تعكس تجارب القوم وتعبيراتهم وأحوالهم في قالب جمالي يهيمن الرمز والإيحاءات عليه .

ومن خلال ما تم التطرق إليه يمكن القول أن الأدب الصوفي في هذه المرحلة يمكن اعتباره نقلا للتجارب الروحية والأحوال الصوفية، وأن الرمز كان الغالب على أدبهم ما من شأنه أن يضفي جمالية على النص، غير أن المغالاة والإفراط كانت سببا في ضعف واضطراب معاني بعض النصوص.

2- الحبّ الإلهي في الأدب الصوفي:

يعتبر الحبّ الإلهي أحد أهم مواضيع التصوف، والحقيقة أن الصوفية بنوا تجربتهم في الحبّ الإلهي انطلاقا من الحديث النبوي الذي رواه أغلب رجال الطريق: "كنت كنزا لم أعرف فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق وتعرفت إليهم فعرفوني"⁽¹⁾

والحبّ هو الودّ والميل⁽²⁾. وهو أصل الوجود وما بيني عليه الخلق. وقد تباينت مفاهيمه عندهم لأنه من أحوال الذوق العرفانية إذ يعبر فيها كل محبّ على لسان حاله. وارتبط الحبّ عندهم بالانفصال عن النفس والاستغراق في المحبوب بالكلية. حالة من الأحوال التي تورث الفناء وهو غاية كل سالك، ولا انفصال في طريقهم عنه، إذ ارتبطت به كل أحوالهم ومسالكهم إلى الطريق، فالواردات

⁽¹⁾ ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ج3، ص:484.

⁽²⁾ ينظر: ابن منظور، لسان العرب، الجزء 1، مادة (حب)، ص:289.

على اختلافها من حيث هي تنزلات ربانية تقتضي المحبة والقرب، فمتى عرفته بلغت المحبة⁽¹⁾. ثم تجلّت لك لطائف الأسرار و كُشِفَ لك حجاب الستر وذكرك محبوبك في حضرته. ومن الطبيعي أن ينقل الصوفي هذا المقام وما يلازمه من فيض رباني من التجربة إلى الأدب، فالمواجيد لا سبيل فيها إلا للبوح.

وبالنظر إلى مؤلفات الصوفية كالرسالة القشيرية للقشيري (ت265هـ)، والتعرف لمذهب أهل التصوف للكلاباذي (ت380هـ)، وقوت القلوب لأبي الطيب المكي (ت386هـ)، وأحياء علوم الدين للغزالي (ت505هـ)، وغيرها من المؤلفات نلمس مدى عنايتهم بنقل أقوال من سبقهم في الحبّ الإلهي⁽²⁾. كما نلمس أهمية نظرية الحبّ الإلهي في التصوف الأمر الذي انعكس على الأدب الصوفي حيث زخرت به نصوص الأدباء والشعراء .

ويذهب أغلب المؤرخين للأدب الصوفي إلى تصنيف الكلام في الحبّ الإلهي إلى قسمين: تعبير صريح عن الحب، وتعبير استعمل فيه الصوفي لغة الرمز و الإشارة، هذا الأخير قد يكون له من الأثر في المتلقي ما قد لا يتم بلوغه باستعمال لغة التعابير الصريحة⁽³⁾.

2-1 أدب الحبّ الإلهي عند رابعة العدوية:

وأخذت تجربة الكتابة في الحب الإلهي تأخذ بعدا أعمق مع رابعة العدوية، واعتبرها الكثير من النقاد والمتكلمين في الأدب الصوفي من أوائل الذين تطرقوا لهذا الموضوع. وخرج التصوف مع رابعة من طور العبادة خوفا من الآخرة إلى طور العبادة لنيل المحبة، كما خرج الأدب الصوفي من أساليب الوعظ الحاصلة عن أحوال الزهد ومظاهر التنسك إلى لغة الحبّ الإلهي واستعمال المصطلحات الحسية الملازمة للحالات الوجدانية. وتعتبر رباعيتها الشهيرة في الحبّ الإلهي أهم م مهد لهذا الطريق روحانيا و أدبيا.

ومن شعرها في الحبّ الإلهي: ⁽⁴⁾

يا حبيب القلب مالي سواكا فارحم، اليوم، مذنبا قد أتاك

⁽¹⁾ ينظر: آنا ماري شيمل، الأبعاد الصوفية في الإسلام، ص: 149.

⁽²⁾ ينظر: مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الإسلام، ص: 119، 120.

⁽³⁾ ينظر: أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص: 213.

⁽⁴⁾ عبد الرحمان بدوي شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية، ص: 162.

يارجائي وراحتي وسروري قد ألى القلب أن يجيب سواكا

والواضح أن رابعة لم تعتمد الرّمز أسلوبا لها، فقد عبرت تعبيرا صريحا عن محبتها مع سلاسة الأسلوب، و سهولة المعاني، والحب الإلهي عند رابعة ظلّ مرتبطا بتجارب الزهد، و رجاء الغفران، والذهاب الى الخالق بالكلية. وإن استعمل فيه ألفاظا حسية للتعبير عن تجارب روحية، كأن تقول: **ياحبيب القلب**، وهو في الغالب مظهر التجديد عند رابعة العدوية، إذ لم يتكلّم النساك والعباد قبلها عن المحبة بلفظها الصريح.

و أنشدت رابعة في مقام آخر⁽¹⁾

ياسروري ومنيتي وعمادي وأنيسى وعدّتي ومـرادى
أنت روح الفؤاد أنت رجائي أنت لي مؤنس وشوقك زادي
أنت لولوك، ياحياتي وأنسى ماتشتت في فسيح البلاد

وكما في الشعر كان لرابعة في النثر نماذج من الأدعية والمناجاة في الحبّ الإلهي ومما نقل في ذلك أنّها كانت تقول: "إلهي إذا كنت أعبدك خوف النار فأحرقني بنارها، أو طمعا في الجنة فحرّمها عليّ، و إذا كنت لا أعبدك إلا من أجلك، فلا تحرمني من مشاهدة وجهك"⁽²⁾ ورابعة بهذا تتجاوز حدود التجربة الدينية التي يعبد فيها السالك الخالق ويتقرب إليه بالعبادات وكثرة الطاعات طمعا في الثواب ونيل الآجر وحسن الجزاء، إنّها العبادة في صورتها الجديدة التي يطمع فيها السالك إلى مقامات **المشاهدة** ونيل **المحبة** والقرب. وهو اتجاه جديد عند الصوفية يعرف بالمعراج الروحي في الأحوال.

والمقامات، هذه التجربة أخذت مسلكا تطور بعد رابعة العدوية من حيث التجربة كحالة روحانية وانعكس ذلك على الأدب الصوفي الذي اتسعت أفق مواضيعه باتساع التجربة.

ومن شعرها أيضا⁽³⁾

⁽¹⁾ عبد الرحمان بدوي شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية، ص: 161.

⁽²⁾ نفسه، ص: 156.

⁽³⁾ نفسه، ص: 163.

راحتي يا إخوتي في خلوتي	وحبيبي دائماً في حضرتي
لم أجد لي عن هواه عوضاً	وهوواه في البرايا محنتي
حيثما كنت أشاهد حسنه	فهو محرابي إليه قبلتي
إن أمت وجداً و أتم رضا	واعنائى في الورى ! واشقوتي!
يا طبيب القلب يا كالمنى	جد بوصل منك يشفى مهجتي
ياسروري وحياتي دائماً	نشأتى منك وأيضاً نشوتي

هكذا أخذ الحبّ مع رابعة صورة جديدة تمثلت في تجربة الحب الإلهي عند الصوفي، وانتقل معها الأدب الصوفي نحو طور جديد له مصطلحاته وتعايره كالأنس، والشوق، ومنية الفؤاد، والوصل، ونشوة المحبة، والهوى، والوجد، والمشاهدة، والخلوة مع الحبيب. وكلها مصطلحات و تعابير شاعت في شعر الغزل والحب الوجداني، لكنها انتقلت مع رابعة إلى أفق التعبير عن المحبة الإلهية، لتصبح جزءاً من المعجم الصوفي بمعان تعارف عليها أهل الطريق وتداولوها بينهم. وخرج الأدب من نمط الكلام في الزهد والخوف من الآخرة، وأساليب الوعظ والخطب إلى حالة أدبية مختلفة يمكن اختصارها فيما يعرف بجمالية الأدب الصوفي، ليصبح لهذا الفن صورته الخاصة به بعد رابعة العدوية.

و أصبح للحب الإلهي بعد رابعة نظرية تكلم فيها الكثير من متصوفة القرنين الثالث والرابع الهجريين والأطوار التي تلتها، منهم الجنيد ويحيى بن معاذ الرازي وذو النون المصري، وسمنون والحارث المحاسبي⁽¹⁾ و للحارث المحاسبي (ت243هـ) في المحبة الإلهية رسالة نثرية ذكرها الأصفهاني في الحلية يقول إن أول المحبة الطاعة وهي منتزعة من حبّ السيّد عز وجلّ إذا كان هو المبتدئ بها، وذلك أنه عرفهم نفسه ودلهم على طاعته وتحبب إليهم، على غناه عنهم، فجعل المحبة له ودائع في قلوب

(1) ينظر: أبو العلا عفيفي، التصوف الشورى الروحية في الإسلام، ص: 177.

محبته، ثم ألبسهم النور الساطع في ألفاظهم من شدة نور المحبة في قلوبهم فلما فعل ذلك بهم عرضهم سرورا على ملائكته... قبل أن يخلقهم مدحهم، وقبل أن يحمدهم شكرهم.⁽¹⁾ "

و الحقيقة أن المحبة في أوائل أطوار التصوف لم تخرج عن نطاق طاعة الخالق والتقرب إليه بالعبادات، وهو الاتجاه الذي ظلّ تحت تأثير التصوف السنيّ. وانعكس ذلك على أدب المتصوفة. فالحاسي هذه الرسالة يصور علاقة العبد بالله التي تقوم على الطاعات لتحصيل المحبة، غير أنه أشار في هذا إلى محبة الله للعبد قبل محبة العبد لله والصوفية إجمالاً يستدلون في هذا بالحديث النبوي "كنت كنزا مخفيا، فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبه عرفوني" لولا أن أحبك ما خلقتك وفضلتك على سائر خلقه ومنّ عليك بالنعم فسبقت محبته محبتك وسبق ذكره ذكرك. ومن شروط المحبة عند الحاسي والصوفية الأوائل تمام الطاعة، ودوام الذكر بالقلب واللسان، والاستئناس به تعالى عما سواه، والانصراف عن الانشغال بغيره، يقول: "فالحبّ لله هو الحبّ المحكم الرصين، وهو دوام الذكر، بالقلب واللسان لله، وشدة الأنس بالله، وقطع كل شاغلٍ شغلٍ عن الله، وتذكّر النعم و الأيادي، وذلك أن من عرف الله بالجود والكرم والإحسان اعتقد الحب له إذ عرفه بذلك أنه عرفه بنفسه وهدها لدينه⁽²⁾." وعلى هذا الحال تكون الطاعة والحب وكل الكلمات الملهمة حصيلة فعل الله... والحبّ لا يكمن في أننا بدأنا الله بالحب أولا⁽³⁾

وبالنظر إلى ما تقدم يكون الله هو المبتدئ بالحبّ، يقول البسطامي في هذا المقام: "توهمت أني أذكره وأعرفه وأحبه وأطلبه، فلما انتهيت رأيت ذكره سبق ذكره ومعرفته سبقت معرفتي، ومحبته أقدم من محبتي وطلبه لي أولا حتى طلبته."⁽⁴⁾ فالحبّ أصل الوجود عند الصوفية وسرّ الخلق وكل نقطة في علم الأذواق تعود إليه. ذكرك لأنه أحبّك فالمحبوب يذكر محبوبه، ومنحك الصبر لأنه أحبّك فمتى صبرت و تأدبت في حضرة البلاء بالدعاء إليه صرت أكثر قربا من محبوبك، و توالى عليك الخواطر والأحوال لأنه اصطفاك، وما اصطفاك إلا لأنه أحبّك، وكشف لك حجاب السّتر لأن المحبوب لا بدّ

⁽¹⁾ الأصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج10، ص:76.

⁽²⁾ نفسه، ص:77.

⁽³⁾ تور آندرية، التصوف الإسلامي، تر: عدنان عباس علي، ط1، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، 2003م، ص:212.

⁽⁴⁾ الأصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج10، ص:34.

له من نظرة لمحبوبه، فاعتليت المقامات بالحب، ونلت الرضا بالحب، وبه مكنك من علم أرباب القلوب والتجلي.

2-2 أدب الحب الإلهي عند ذي النون :

ومن شعراء الحب الإلهي في هذا الطور ذي النون المصري، وله الكثير من الشعر والنثر في هذا المقام. حيث جرت على لسانه عبارات الوجد والهيام ولوازم الحب الإلهي كالأنس والشوق والغرام (1)...

ومن شعره (2)

أموت وما ماتت إليك صابتي	ولا قضيت من صدق حبك أوطاري
منايا المني كل المني أنت لي مني	و أنت الغنى كل الغنى عند اقتداري
و أنت مدى سؤلي وغاية رغبتي	وموضع آمالي ومكنون إضماري
تحمل قلبي فيك ما لا أبثه	و إن طال سقمي فيك أو طال اضطراري

وشعر ذي النون في هذا المقام ليس بالشعر الذي تغلب عليه الرمزية والغموض، لكنه شعر غلبت عليه العاطفة القوية، والالتجاء إلى المحبوب بالكلية فهو المني والغاية وموضع الآمال، ويرى أبو العلا عفيفي أن شعر ذي النون في الحب الإلهي رقيق هادئ جميل تغلب عليه الجمالية، كما أنه يختلف عن أسلوب التصوف السني النابع من تعاليم الدين ك شعر المحاسبي، ولا بالشعر الغامض الذي تصعب قراءته لميوله للنزعة الفلسفية، ولهذا كان لأدبه الأثر في أوساط الصوفية أكثر من غيره. (3)

(1) ينظر: علي صافي حسين، الأدب الصوفي في مصر، د. ط، دار المعارف، مصر، د. ت. ص: 202.

(2) أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص: 189.

(3) ينظر: نفسه، ص: 188.

يقول: (1)

وبين ضلوعي منك مالك قد بدا
وبي منك في الأحشاء داء مخامر
أست دليل القوم إن هم تحيروا
أنرت الهدى للمهتدين ولم يكن
فلني بعفو منك أحيا بقره
أغثني بيسر منك يطرد إعسار
لم يبد باديه لأهل ولا جار
فقد هدّ منى الركن وانبت إسراري
ونقذ من أشفى على جرف هار؟
من النور في أيديهم عشر معشار
أغثني بيسر منك يطرد إعسار

حال من أحوال الابتهاال ومناجاة المحبوب فيها هو ذي النون يناجي محبوبه حائراً، ويصرح بحبه بمعان تفيض ولهاً، إنها المحبة التي غايتها الوصال. والمعاني هنا كما يراها عفيفي ليست بتلك الغامضة

كالتى برزت في أدب الجنيد⁽²⁾. ما يؤكد أن ذي النون كتب بأسلوب صريح في الحب الإلهي شأنه في ذلك شأن رابعة العدوية ويحيى بن معاذ الرازي.

وفي النثر كما في الشعر عبّر ذو النون عن مشاهد الحب الإلهي بعبارات بدأ استعمالها ينتشر في القرنين الثالث والرابع الهجريين ، كالسكر والشرب والشوق والأنس ، وكلها لوازم للمحبة ارتبطت عند الصوفية بالتعبير عن أحوال العشق الإلهي. يقول: "بجك وردت قلوبهم على بحر محبته فاغترفت منه ريا من الشراب فشربت منه بمخاطر القلوب ، فسهل عليها كل عارض عرض لها عند لقاء المحبوب"⁽³⁾.

ويقول في مناجاته لمحبوبه: "إلهي بك أنسب محبة المحبين، وعليك معول شوق المشتاقين، وإليك حنت قلوب العارفين، وبك أنست قلوب الصادقين"⁽⁴⁾.

(1) أبو العلاف عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص: 190

(2) ينظر: أبو العلاف عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص: 190.

(3) الأصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ج9، ص: 338.

(4) نفسه، ص: 339.

ويمكن القول أن نظرية الحب الإلهي في الأدب الصوفي خلال الطور الأول تميزت بوضوح المعنى وقوة العاطفة ، وكانت الأدعية والمناجاة أهم ما ميز الكلام في الحبّ الإلهي. وعموماً قد هيمن النشر على الأدب الصوفي في أطواره الأولى، ولم يخرج عن نطاق التعابير الصريحة والتي تضمنت الالتزام بالطاعات والتكاليف الشرعية كتعبير عن المحبة، وعن أحوال الشوق والأنس والحيرة التي لازمت محبتهم.

2-3 الحبّ الإلهي في أدب الحلاج:

بالحديث عن الحسين ابن منصور الحلاج نحاول أن نخرج بنصه الأدبي نظماً كان أو ونثراً من دائرة الاتحاد والحلول إلى دائرة الحبّ الإلهي، ولما كانت المحبة فناء الحبّ في المحبوب، واستيلائه على عقله وكيانه، كان الحلاج كذلك، فانياً في محبوبه، هائماً حائراً في غيباته. والحقيقة أن نص الحلاج لا يحيل إلا للمحبة غالباً، فهو إذ يقول⁽¹⁾:

مزجت روحك في روحي كما
فلذا مسك شيء مسني
ويقول⁽²⁾:

جبلت روحك في روحي كما
فلذا مسك شيء مسني
كما يجبل العنبر بالمسك العبق
فلذا أنت أنا لا نفترق

يمزج بين الأحوال التي فسرت أنها اتحاد وحلول وبين سرّ الوجود (المحبة)، ثمّ ألا يكون الحبيبان روحاً واحدة تمتزج إحداها بالأخرى، ألا يكون الحبُّ غائباً في حضور محبوبه فلا يرى غيره، فيقول⁽³⁾:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا
نحن مذكنا على عهد الهوى،
نحن روحان حللنا بدنا
تضرب الأمثال للناس بنا
فلذا أبصرتني أبصرته
وإذا أبصرتنه أبصرتنا
أيها السائل عن قصتنا
لو ترانا لم تفرق بيننا

⁽¹⁾ قاسم محمد عباس، الحلاج الأعمال الكاملة، ص: 319.

⁽²⁾ نفسه، ص: 216.

⁽³⁾ نفسه، ص: 330.

والحلاج يعلن بأسلوب صريح محبته للخالق، وأن ما بينهم عهد هوى، وربما كان لغلبة الأساليب الصريحة في عهد الحلاج الأثر على شعره، فالتعبير عن الحب الإلهي كان صريحا، غير أن الحلاج أضفى عليه أحوال الفناء في المحبوب، فظهر بصورة لم يكن للناس عهد بها. يقول أبو العلا عفيفي في ذلك: "هذه أقوال جريئة لم يكن للمسلمين عهد بها قبل الحلاج، جرت على لسان صوفي مسلم ادعى أنه صورة الإله القائمة على الأرض"⁽¹⁾. لكن بالرجوع إلى أخباره نجد أنه يصرح في أكثر من موقف أنه في حال فناء دائم و أن محبته استولى على قلبه فنطق بلسانه⁽²⁾.

وبالنظر إلى أشعار الحلاج نجد أنه في محبته وهو الأقرب لتفسير ما ذهب إليه من أفكار، والحلاج صور محبته للخالق بألفاظ صريحة لا مجال فيها للتأويلات، كأن يستعمل لفظ الحبيب أو يا حبيبي أو لي حبيب يقول:⁽³⁾

يا حبيبي أنت سؤلي	قد تراني في مكاني
نورك المبهر حقا	لعياني لعياني
وتحققتك فاصنع	كل ما شئت بشياني
أننا في الحب قتيلا	ومع الأجباب فاني

والحلاج في الحب الإلهي تكلم في الشوق والهجران والوجد وكل لوازم الحب الإلهي، ما يدل على تمكن المحبة منه واستيلائها على أحواله، يقول:⁽⁴⁾

إذا هجرت فممن لي	وممن يجمع كل شيء
------------------	------------------

وفي ذكر المحبين لبعضهم، يقول:⁽⁵⁾

ذكره ذكرى وذكرى ذكره	هل يكون الذاكران إلا معا
----------------------	--------------------------

⁽¹⁾ أبو العلا عفيفي، التصوف الثرة الروحية في الإسلام، ص: 198.

⁽²⁾ ينظر: ماسينيون، أخبار الحلاج، ص: 20.

⁽³⁾ قاسم محمد عباس، الحلاج الأعمال الكاملة، ص: 326، 327.

⁽⁴⁾ نفسه، ص: 318.

⁽⁵⁾ نفسه، ص: 314.

والواضح أن المحبة تمكنت منه واستولت عليه، فما يخلو بيت من شعره إلا وفيه إيجاء بالحبّ، والحلاج في ذلك يرد على من لامه في حبّ الله، يقول⁽¹⁾:

يا لائمي في هواه كم تلوم فلو عرفت منه الذي عنيت لم تلم
للناس حج ولي حج إلى سكاني تهدي الأضاحي وأهدي مهجتي ودمي

في الحبّ يهدي المحبون مهجتهم ودمهم، هكذا الحبّ عند العارفين به تعالى، وهكذا الحبّ عند الحسين ابن منصور الحلاج الولي العارف بالله سيد المحبين وشهيد العشق الإلهي، وبالنظر إلى أدب الحبّ الإلهي يعتبر الحلاج أفضل من جسد صورة الحبّ الإلهي في أدبه خلال أطوار التصوف الأولى.

2-4 أدب الحبّ الإلهي عند ابن الفارض:

بمجيء القرن السابع الهجري نشأت فلسفة التصوف الإسلامي، وأصبحت الفلسفة صورة للتصوف، حيث انتقل التصوف من الاعتدال إلى التصوف الذي تبنى النظريات الفلسفية ومثل هذا الاتجاه الشيخ محي الدين ابن عربي بنظرية وحدة الوجود، ومزج متصوفة هذا القرن بين وحدة الوجود والحبّ الإلهي في قالب صوفي فلسفي نتج عنه نصوص مفعمة بالرمزية والمصطلحات الصوفية الفلسفية، وطغت الجمالية على الأدب الصوفي أكثر من أي وقت مضى، وابن الفارض أحد أهم متصوفة هذا القرن وأهم شعراء الحبّ الإلهي، وعلى الرغم من رمزية شعره واعتماده الخيال في تصوير بعض التجارب الروحية إلا أن أغلب المتكلمين في هذا الباب نفوا عنه نظرية وحدة الوجود، بل ونفوا عنه أن يكون فيلسوفاً، وذهبوا إلى وصفه بالشاعر الصوفي الذي اعتمد الذوق في تعبيراته. يرى أبو العلا عفيفي أن ابن الفارض مثلاً النظرية المعتدلة في الحبّ الإلهي⁽²⁾ وقال بجمعه بين طبيعتي الشعر والتصوف، ومنه التقاء الحسّ والذوق بالجمال المطلق.⁽³⁾

⁽¹⁾ قاسم محمد عباس، الحلاج الأعمال الكاملة، ص: 322.

⁽²⁾ ينظر: أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص: 194.

⁽³⁾ ينظر: نفسه، ص: 193.

ومن شعره في الحبّ الإلهي⁽¹⁾:

زدي بفراط الحب فيك تحيرا
وإذا سألتك أن أراك حقيقة
ياقلب أنت وعدتني في حبهم
إن الغرام هو الحياة فمت به
وارحم حشّي بلظى هواك تسعرا
فاسمح، ولا تجعل جوابي: لن ترى
صبرا، فحاذر أن تضيق وتضجرا
صبا، فحقك أن تموت وتعذرا

وابن الفارض في هذه الأبيات يصرح بتبنيه للحبّ الإلهي أسلوبا للحياة، ويصور من خلالها تجربته في وجده وولمه بمحبوبه ورغبته في اللقاء بتعابير تبدو مادية لمن يجهل مذهب الحبّ الإلهي يقول⁽²⁾:

ولقد خلوت مع الحبيب وبيننا
وأباح طرفي نظرة أملتها
فدهشت بين جماله، وجلاله
وغدا لسان الحال، عني مخبرا
سرّ أرق من النسيم، إذا سرى
فغدوت معروفا، وكنت منكرا

ثمّ يصور في لقاء حسيّ هذا المشهد الروحي بأسلوب رائع متسلسل الأحداث والمعاني من خلوة يعقبها بوح بالأسرار، ثم نظرة حصلت من مكاشفة، ثم وجد ودهش من جمال وجلال المحبوب، ثم غيبة فكلام بلسان حال صاحبه فانياً عن نفسه في حضرة محبوبه. يرى عفيفي أن ابن الفارض يتعلق بصور الجمال المطلق، ويصبو إلى الاتصال به⁽³⁾.

والرمز أحد أهم خصائص الشعر الصوفي في القرن السابع الهجري فالصوفي استعمل رموزا مختلفة للتجسيد تجربة الحبّ الإلهي في العالم الحسيّ، كما استعمل أسماء المحبوبات عند العرب القدامى وقصصهم في أشعاره⁽⁴⁾ كونها كانت مصدر إلهام للشاعر الصوفي.

وهاهو ابن الفارض يقول⁽⁵⁾:

⁽¹⁾ ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، ص: 169.

⁽²⁾ ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، ص: 169، 170.

⁽³⁾ أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص: 193.

⁽⁴⁾ آنا ماري شيمل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ص: 309.

⁽⁵⁾ ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، ص: 128.

هل نار ليلى بدت ليلا بذى سلم
أم بـارق لاح في الزوراء، فالعلم
ويقول في موضع آخر⁽¹⁾:

أوميضُ برق ، بالأُبيرقِ، لاحاً،
أم، في رُبى نجد، أرى مصباحاً؟
أم تلك ليلة العامرية أسفرت
ليلاً فصيرت المساء صباحاً ؟

حال من أحوال التحليلات الربانية لاحت فصورها الشاعر بصورة مادي (ليلى) ، وشعر ابن الفارض عامة يتميز بجودة التصوير، والواضح أنه استفاد من خبراته الروحية في إثراء مادته الشعرية ليخرج بنص شعري جمالي وترى المستشرقة الألمانية آنا ماري شيمل "أن ابن الفارض صب خبراته الصوفية في أشعار رائعة الجمال"⁽²⁾ "

ويمكن القول أن ابن الفارض يشبه الحلاج في استيلاء نظرية الحب الإلهي عليه ، غير أن الأساليب اختلفت كما اختلفت طريقة تصوير التجارب الروحية ، ففي حين ركز الحلاج على الفناء والحلول واتحاد العاشق بالمعشوق ركز ابن الفارض على صور الجمال وتحلياتها و أساليب الحوار بين المحبِّ والمحجوب.

2-5 ابن عربي و أدب الحب الإلهي:

2-5-1 فلسفة الحب الإلهي:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة
فمرعى لغزلان، ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف
وألواح تورا، ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت
ركائبه، فالحب ديني و إيماني⁽³⁾

إن الحديث عن تجربة الحب الإلهي عند الشيخ الأكبر يختلف عن تجارب الحب عند من سبقه فنحن أمام رجل مشبع بالفكر الفلسفي ولا مناص من مزج العقل بالذوق عند تناول أدب الحب

⁽¹⁾ ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، ص: 132.

⁽²⁾ آنا ماري شيمل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ص: 308.

⁽³⁾ ابن عربي محي الدين، ترجمان الأشواق، ص: 62.

الإلهي عند الشيخ ابن عربي، وكما أخذ الفكر الصوفي منعطفاً جديداً يحمل تناقضات الفلسفة والتصوف، انعطفت اللغة نحو تناقضات اللفظ، اللغة التي تنقل تجربة الكشف هي كذلك لغة كشف وكما يصعب قراءة الفكر الجديد عند الشيخ ابن عربي يصعب قراءة النص الصوفي الجديد.

والحقيقة أن ابن عربي بنى فلسفة الحب عنده على التحليلات الربانية و يعتبر ترجمان الأشواق أهم دواوين الحب الإلهي عامة، و أهم ما كتب ابن عربي في تجربة المحبة ، والتجلي انعكاس لنظرية وحدة الوجود فالأنوار المتجلية للقلوب هي عين الوجود المتجلي في الأشياء، فابن عربي يؤكد تعدد الصور التي تتجلى فيها الذات العليا، والقلب موطنها وصار قابلاً لها لأنه محبّ ، ويتوجه أينما توجهت التحليلات الربانية ويتقلب بحسب الوارد عليه جاء في شرح ترجمان الأشواق "فهو يتنوع بتنوع الواردات وتنوع الواردات بتنوع أحواله وتنوع أحواله لتنوع التحليلات الإلهية لسره." ⁽¹⁾ وابن عربي إذ ينقل تجربته في الحب الإلهي يجمع بين طبيعتي الفكر الصوفي والفلسفة في قالب شعري تهيمن عليه صور التحليلات ونادراً ما يستعمل اللغة المباشرة في تعبيراته، فهو تارة واقع في حب الوارد من الطبيعة وتارة مولع بحب سلمى وتارة أخرى بدير الرهبان... وكلها كما ذكرنا واردات على قلب المحبّ، والحب إنما هو للذات المتجلية في الأشياء والصور على اختلافها.

ومن نماذج شعره في هذا المقام ⁽²⁾:

سلام على سلمى ومن حلّ بالحِمى	وحق لمثلي، رقة أن يسلماً
وماذا عليها أن تردّ تحية	علينا؟ ولكن لا احتكام على الدُمى

وسلمى وارد رباني من مقام سليمان عليه السلام، وصاحب الحال طالب لهذا الوارد من مقام المحبة فبدأ بالسلام، والمحبوب إن ردّ التحية فمن باب المنّة لا واجبا عليه، فسبحانه تعالى لا واجب عليه ⁽³⁾، ويتضح من خلال ذلك أن المحبوب هو الحق تعالى في تجلياته الواردة على عبده المقرب، والمحبّ لا طلب له مع محبوبه ولذلك يبادره بالسلام والقرب وطلب الوصال.

⁽¹⁾ ابن عربي محي الدين، ترجمان الأشواق، ص: 62.

⁽²⁾ نفسه، ص: 41.

⁽³⁾ ينظر: نفسه، ص: 41.

ويقول أيضا في هذا المقام⁽¹⁾:

رأى البرق شرقيا، فحنّ إلى الشرق
ولو لاح غريبا لحنّ إلى الغرب
فلإن غرامي بالبريق و لمحّه
وليس غرامي بالأماكن والترّب

يشير إلى تجلّي الحق في الصور، فتعلق بالصور لما تجلّى له منها⁽²⁾، فإنما المحبة لتجلّي الحق فيها وليس من حيث كونها هي، يقول: "كالتولع بمنازل الأحبة من حيث هي منازل خاصة لا من حيث منازل"⁽³⁾. ويقول في موضع آخر⁽⁴⁾:

مرضي من مريضة الأجفان
عللاني بذكرها عللاني

أراد بها ميله للحضرة الربانية التي تجلت في قلوب العارفين وهذا تجلي الحق في القلوب. ومتى تجلّى المحبوب في قلب المحبّ ذكره فقال: عللاني بذكرها عللاني⁽⁵⁾.

وبالنظر إلى ما سبق يمكن القول أن الحبّ الإلهي في أدب ابن عربي نابع من فلسفة الوجود والتي يذهب فيها إلى تجلّي الحق في الصور والأشياء، والأسماء والصفات. والمحّبّ مولع بحبّ الأكوان لما تجلّى له فيها من الذات العليا. يرى أبو العلا عفيفي أن ابن عربي بنى نظريته في الحبّ الإلهي على أساس هذا المذهب، والذي يقوم على أساس تعدد الذات العليا في الأشياء أو الكثرة، وابن عربي كما نقل عفيفي يرى أن هذه الكثرة ما هي إلا وجه من وجهي الحقيقة ويراد بها الظاهر، أما الوجه الآخر فهو الوحدة وهو باطن الوجود⁽⁶⁾.

(1) ابن عربي محي الدين، ترجمان الأشواق، ص: 74.

(2) ينظر: نفسه، ص: 74.

(3) نفسه، ص: 74.

(4) نفسه، ص:

(5) نفسه، ص: 100.

(6) ينظر: أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص: 200.

ولهذا فإن فلسفة الشيخ تقول بمحبة الحبّ للحق في تجليه إلى ما لا يتناهى من صور الجمال حسية كانت أو معنوية⁽¹⁾. فهو إن يحب سلمى يحبُّ تجلي الحق في المقام، وإن يحب البرق يشير إلى حبّ ما لاح له من تجل فيه، والحضرة الربانية في تجلياتها في القلوب إنما هي الحق في وجوده في قلب الحبّ.

2-5-2 الرّمز في شعر الحبّ الإلهي:

إنّ الحديث عن استعمال الرّمز في التعبير عن الحبّ الإلهي خاصة، ومقامات و مسائل التصوف عامة يضعنا أمام هذا الاعتراف للشيخ محي الدين ابن عربي في ديوانه ترجمان الأشواق، فهو إذ يدعو إلى البحث في باطن اللفظ لإدراك معناه، إنّما يصرح أن لغة القوم لغة رمز في غالب الأحيان، يقول⁽²⁾:

كَلِمَا أَذْكَرُهُ مِنْ طَلَل	أَوْ رُبُّوعِ أَعْمَاقٍ مَغْنَانِ كَلَمَا
وَكَذَا السَّحْبِ إِذَا قَلَّتْ بَكَتْ	وَكَذَا الزَّهْرِ إِذَا مَا ابْتَسَمَا
أَوْ بِرُوقٍ، أَوْ رَعُودٍ، أَوْ صَبَا	أَوْ رِيَّاحٍ، أَوْ جَنُوبٍ، أَوْ سَمَا
أَوْ طَرِيقٍ أَوْ عَقِيقٍ أَوْ نَقَا	أَوْ جِبَالٍ، أَوْ تَلَالٍ، أَوْ رَمَا
أَوْ نِسَاءً كَاعْبَاتٍ تَهْدُ	طَالِعَاتٍ كَشُمُوسٍ، أَوْ دُمَى

والشيخ في هذه الأبيات يشير إلى أن كل لفظ في عالم الحسّ يمكنه أن يحمل معنى دلالي لعالم روحاني غيبي بحيث يمكنه أن يستعمل رمزا في التعبير عن معاني الرّوح و أسرار القلوب، فالسّحب و الرّياح و البرق والرّعد والجبال والطريق والنساء، و كلّ ماله علاقة بظاهر التّجلي في عالم الطبيعة والصور المحسوسة إنّما هو رمز لحقيقة واحدة يراد بها تجليات الله في صور الظاهر، و ترجمة لأسرار و أنوار ألقى بها في قلوب المحبين والعارفين.

يقول⁽³⁾:

كَلِمَا أَذْكَرُهُ مِمَّا جَرَى	ذَكَرُهُ، أَوْ مِثْلُهُ أَنْ تَفْهَمَ
---------------------------------	---------------------------------------

⁽¹⁾: أبو العلا عفيفي، التصوف الثّورة الروحية في الإسلام، ص: 200.

⁽²⁾: ابن عربي محي الدين، ترجمان الأشواق، ص: 25، 26.

⁽³⁾: نفسه، ص: 26.

منه أسرار وأنوار جَلَّتْ أو علت جاء بها ربُّ السَّما
لفؤادي، أو فؤاد من له مثل مالي من شروط العُلما
فاصرف الخاطر عن ظاهرها واطلب الباطنَ حتى تعلَّما
تصريح جلي للشيخ بأن ما نظمه من أبيات في الغزل و الحبِّ إنما هو رمز لحبِّ إلهي ومظاهر تجلَّتْ
من المحبوب في صور الظَّاهر .صورة من صور تعلق الصوفي بعالم الجمال المتجلي فيه الجمال
الأصل، يقول الشيخ: "فما ثمَّ إلا جمال، فإن الله ما خلق العالم إلاَّ على صورة وهو جميل فالعالم
جميل"⁽¹⁾.

والحقيقة أن الرمز أصبح نقطة الدائرة التي يتمحور حولها شعر الصوفي وفكره فهو متنفسه في
التعبير عن الواردات الربانية و أحوال الكشف، إنه عالم خارج المادة ولا مناص إليه إلاَّ بالإشارة، ولما
كان الشعر مصدر الجمال في الأدب لجأ الصوفية إليه في تعبيرهم عن نظرية الحبِّ الإلهي القائمة على
التعلق بالجمال.

ولأن الشعر والتصوف يلتقيان في نقطة الاضطراب النفسي والانفعالات في محاولة منهما
لتجاوز مادية العالم وحسيته نحو الكمال⁽²⁾، فقد لجأ كل منهما إلى الرمز مستخدما الألفاظ في صورتها
الحسية والتي تحمل معان يصعب الوقوف على معانيها. فاللغة الحسية تعاني القصور والضيق عند نقل
تجربة عالم لا مادي أو ما يعرف عند الصوفي بعالم الغيب والملكوت. ويرى أبو العلا عفيفي أن لغة
الحب الرمزية لغة عالمية يستعملها جميع الصوفية، فالصوفي لا غنى له عن لغة الرمز و الإشارة للتعبير
عن أحواله ومواجيده⁽³⁾.

وأطلق الصوفية ألفاظا مختلفة من الطبيعة والخمرة وأسماء لمعشوقات شهيرات كسلمى وليلى ولبنى
وعبروا بها عن تجليات ربانية و أحوال روحانية، ومواجيد وقعت في قلوبهم فنالت منهم ما نالت من
أحوال محبة وعشق وفناء في محبوبهم الحق تعالى.

⁽¹⁾ ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ج4، ص:256.

⁽²⁾ ينظر: عبد السلام الغرميني، الصوفي و الآخر، ص:44.

⁽³⁾ ينظر: أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الاسلام، ص:214.

جاء في ترجمان الأشواق⁽¹⁾:

ألا يا نسيم الريح بلغ مها نجد
وقل لفتاة الحى موعدا الحمى
على الربوة الحمراء من جانب الضوى
عن أيمن الأفلاج والعلم الفرد
يخاطب ابن عربي سفيرو روحيا يستعمله الصوفيون بينهم وبين ما يريدونه، ويخبره بأنه على العهد من
يوم الفراق، وفتاة الحى في صورتها الحسية أراد بها ما يناسبه من الأرواح الخاصة به ، أما الموعد فهو
حجاب العزة في مشهد من المشاهد⁽²⁾.

ثم يسترسل الشيخ ابن عربي في وصف أشواقه و أحوال هيامه فيقول⁽³⁾:

فإن كان حقا ماتقوله، وعندها
إليها ففى حرّ الظّهيرة نلتقى
فتلقى ونلقى ما نلقى من الهوى
ومن شدّة البلوى ومن ألم الوجد
حالة من حالات الهوى والشوق، وكتمان سرّ اللقاء بين الأحبة في صورة مادية حسية مفعمة
بمعاني الحبّ الإلهي الذي يجسده الرمز كأحد أهم خصائص التعبير عن المحبة عند الصوفية. فهذا هو
الصوفي بشوقه للوارد الإلهي يستعمل رموزا كنسيم الريح بدل الرقيقة الروحانية، وفتاة الحى بدل الروح
و خيمة اللقاء بدل المقام فما من سبيل إلى ذلك إلا بالإشارة والرمز.

ومن تحليلات صورة الرمز عند ابن عربي هذه الأبيات⁽⁴⁾

ثلاثُ بدور ما يُزَنُّ بزينة
خرجنَّ إلى التّعيم معتجرات
حسرن عن أمثال الشّمس إضاءةً
ولبين بالإنهال معتمرات

⁽¹⁾ ابن عربي محي الدين، ترجمان الأشواق، ص: 207.

⁽²⁾ ينظر: ابن عربي، محي الدين، ترجمان الأشواق، ص: 207.

⁽³⁾ نفسه، ص: 207، 208.

⁽⁴⁾ نفسه، ص: 165.

وأقبلنّ يمشينّ الرُّويِّدا كمثل ما تمشى القطا في ألحاف الحبرات

مشهد شعري يجسد منتهى جمالية الرّمز، ومدى شعرية ابن عربي وقدرته على نقل الألفاظ من عالمها الخاص إلى عالم مختلف تماما، يقول في شرحه لترجمانه: "خرجت من حضرة الربوبية ثلاثة أسماء مقدسة، وخرجن معجرات من أجل أنوارهن لئلا يدرك من ليس له قوة نظر فيهلك"⁽¹⁾.

ويمكن القول أن ابن عربي نادرا ما خاطب الذات الإلهية بصورة واضحة مباشرة مصرحا بحبه، ثم إن التصريح بالحب والتوجه بالخطاب المباشر للحق تعالى كان أكثر شيوعا في القرنين الثاني والثالث الهجري وهو الاتجاه الذي مثلته رابعة العدوية، ومع تبلور التصوف و معاداة الفقه و علوم الظاهر له جنح الصوفية في التعبير عن أحوالهم بالرمزية، ويرى نصر حامد أبو زيد أن تعمد الغموض في كتابات ابن عربي يمكن تفسيره في العنف المادي الذي عانى منه المتصوفة الأوائل⁽²⁾.

والحقيقة أن ابن عربي نقل تجربة الكتابة في الحب الإلهي من موطن المناجاة و التصريح و حتى التغني بالخمرة و أحوال السكر إلى عالم رمزية التجليات الربانية، وهو ما أشرنا إليه سابقا في فلسفته عن الحب الإلهي، وابن عربي و إن انطلق من نظرية وحدة الوجود كما قال بذلك الكثير من الدارسين لفلسفته إلا أنه انتهى عند نظرية الحب الإلهي، و إلا كيف نفسر عودة المسائل الفلسفية الصوفية إليها فالتجليات مظهر جمالي انعكس من الأصل على ظاهر عوالم الحس فوقع في قلب المحب منها ما وقع من مواجيد و أحوال عبر عنها بلغة الرمز، والوجود بفلسفته إنما هو المحبة في صورتها الأولى عند الخلق "كنت كنزا مخفيا" أورثها الحق عباده الذين أحبههم قبل أن يحبوه، فكان الوجود القائم بذاته وكانوا هم الوجود القائم به. ولا مجال للمحاولة بالتفسير خارج حدود الحب الإلهي في تفسير النص الصوفي عند الشيخ محي الدين ابن عربي .

⁽¹⁾ ابن عربي محي الدين، ترجمان الأشواق، ص: 165.

⁽²⁾ ينظر: نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2006م، ص: 88.

توطئة:

لقد نقل محي الدين ابن عربي تجربة التصوف الإسلامي في كتاباته التي قيل أنها تزيد عن خمسمائة كتاب ورسالة، و ابن عربي أحد أهم مؤلفي التصوف الفلسفي على الإطلاق وذلك عبر مزجه بين العقل والذوق، والحقيقة أن الألفاظ عند الصوفية تعددت تأويلاتها متى ما أسند اللفظ إلى العبارة، وقد يكون ذلك أهم ما ميز تجربة الكتابة عند الشيخ محي الدين ابن عربي فانتقاله بين المعاني كان جلياً في كتاباته عامة ورسائله خاصة، ولعلّ الهدف التعليمي كان أحد أسباب تعدد دلالات اللفظ، فالرسالة الموجهة للمريد لا تحمل دلالات الرسالة الموجهة للعارف أو الولي أو القطب... واللغة الصوفية لها مقاماتها تترقى في معراجها الدلالي تماماً كما يترقى السالك في معراج الروحي، ومتى ما وصل وبلغ غاية السعي ضاقت لغة العبارة أكثر.

ولغة العبارة عند محي الدين ابن عربي اختص بها أهل الطريق ولا سبيل لها إلا بالذوق والمعارف الربانية، فالتجربة بغموضها وروحانيتها تجسدت صورة في تجربة الكتابة عند ابن عربي، والصوفي الكاتم للسرّ الإلهي الذي ناله عبر الموارد والتنزلات هو الصوفي الذي يكتب بلغة الإشارة والغموض، أو ما يعرف بلغة الباطن.

والصوفي يضع القارئ أمام هذا الطرح الإشكالي: ما الذي توحى إليه دلالة العبارة في النص الصوفي؟ وينفتح النص الصوفي على عدّة تأويلات يريد بها صاحبه عدم البوح حيناً، وحيناً آخر البوح الذي يفضي إلى الهدف التعليمي، وهو النمط الشائع خلال القرن السابع الهجري حيث أصبح التصوف علماً قائماً بذاته له طرقه وشيوخه ومريديه.

ويذهب الشيخ إلى أن لغة أهل العرفان وإن تعسرت دلالاتها على أهل الظاهر فذلك لأنها لغة تجليات وتنزلات يبوح بها أهل الذوق عند غلبة سلطان الوجد عليهم أو في حالة الاستغراق الكلي في أحوال الفناء، والمعاني تضيق حسب مقام الحضرة التي وقع التنزل فيها⁽¹⁾. وبالنظر إلى رسائل الشيخ محي الدين ابن عربي نلمس الجانب التعليمي فيها، حيث ينقل الشيخ عبرها التصوف كتجربة لها مبادئها، أحوالها ومقاماتها، ويبين عبرها طريقته في التصوف في لغة تتراوح بين الغموض والوضوح

(1) ينظر: ابن عربي محي الدين، رسائل ابن عربي كتاب المسائل، ص: 305، 306.

حسب ما يقتضيه المقام ،واللغة في رسائل ابن عربي لم تخلّ من الرّمزية وإن لم يكن الرمز المهيم عليها،ويذهب الشيخ في ذلك مذهب المعلّم الميسّر للمفاهيم ،والواضح أن الغاية من كتابة الرسائل كانت نقل التجربة ،وتوضيح المسائل التي اختلف فيها أهل التصوف وتبيان أبعادها و أسسها.

1-الأحوال و المقامات:

1-1الوجد :

لغة:

جاء الوجد في المعاجم اللغوية بمعنى وجود الشيء خلاف العدم. كما ورد بمعنى الغنى و المتعة.وورد في مواضع أخرى بمعنى الغضب و الحزن و الحب.

جاء في لسان العرب :وجد:وجد مطلوبه يجده وجودا و يجده أيضا بالضم و أوجده إياه،جعله يجده،ووجد المال وغيره يجده وجدا وجدة.يقال وجدت في المال وجدا ووجدنا وجدة أي صرت ذا مال .وأوجده الله مطلوبه أي أظفره به .ووجد الشيء عن عدم،فهو موجود وأوجده الله لا يقال وجده.⁽¹⁾

وورد في الصّحاح :وجد مطلوبه يجده وجودا. ويجدّه أيضا بالضم ووجد ضالته وجدانا.ووجد في المال وجدا ووجدنا وجده،أي استغنى.وأوجده الله مطلوبه،أي،أظفره به.وأوجده،أي:أغنائه،يقال:الحمد لله الذي أوجدني بعد فقر،و أوجدني بعد ضعف،أي قواني.⁽²⁾

وجاء في المحيط:وجد المطلوب، يجده، ويجدّه، بضم الجيم، لا نظير لها،وجدنا وجدةً ووجدنا وجودا ووجدانا و وجدانا بكسرهما: أدركه، والمال وغيره يجده وجدا، مثلثة، وجدةً، استغنى.⁽³⁾

⁽¹⁾ ابن منظور، لسان العرب، ج3، مادة(وجد)، ص:445.

⁽²⁾ الجوهري، الصحاح ، ص:1229.

⁽³⁾ الفيروز ابادي، القاموس المحيط، ص:324.

و بالنظر لما ورد في معاجم اللغة فقد جاء اللفظ بمعنى إيجاد الشيء و إدراكه و بمعنى الوجود خلاف العدم كما ورد بمعنى الغنى. والوجد في اللغة ما صادف النفس من حالات حزن و غضب وحبّ ووله.

ذكر ابن منظور في لسان العرب :وَوَجَدَ عَلَيْهِ فِي الْغَضَبِ يَجِدُ وَ يَجِدُ وَجْدَةً وَمَوْجُودَةً وَوَجَدَانَا: غَضَبٌ. وَ فِي حَدِيثِ الْإِيمَانِ * :إِنِّي سَأْتِلُكَ فَلَا تَجِدْ عَلَيَّ أَيَّ لَا تَغْضَبْ عَنْ سُؤَالِي . وَوَجَدَ بِهِ وَجْدًا، فِي الْحَبِّ لَا غَيْرَ. وَ إِنَّهُ لَيَجِدُ بِفُلَانَةٍ وَجْدًا شَدِيدًا إِذَا كَانَ يَهْوَاهَا وَ يَجِبُّهَا شَدِيدًا وَوَجَدَ الرَّجُلُ فِي الْحَزَنِ وَجْدًا، بِالْفَتْحِ، وَوَجَدَ، حَزَنٌ. وَ قَدْ وَجَدْتُ فُلَانًا فَأَنَا أَجِدُ وَجْدًا، وَ ذَلِكَ فِي الْحَزَنِ وَتَوَجَّدْتُ لِفُلَانٍ أَيَّ حَزَنْتَ لَهُ. ⁽¹⁾

كما ورد اللفظ في المعجم الوسيط متضمنا للمعنى الدال على ما يصادف النفس من حزن و غضب وحبّ. فلان (يجد) وجدًا: حزن. وعليه، مَوْجِدَةٌ، غَضَبٌ، وَبِهَوَجْدًا: أَحَبَّهُ. ⁽²⁾

الوجد في القرآن الكريم :

ورد الوجد في الذكر الحكيم في عدة مواضع حملت الدلالة اللغوية المتعارف عليها . ⁽³⁾

قالتعالى: ﴿ فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَ هَارِزٍ قًا قَالَ يَمْرِئُؤَئِي لَكَ هَذَا قَالَتَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴾ (آل عمران :37)

وقال: ﴿ قُلْ إِنِّي لَنْ يُجِيرَنِي مِنَ اللَّهِ أَحَدٌ وَلَنْ أَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا ﴾ (الجن :22)

وقال عز وجل: ﴿ قَالَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا ﴾ (الكهف:69)

⁽¹⁾ ابن منظور، لسان العرب، ص:446.

⁽²⁾ المعجم الوسيط، ص:1013.

⁽³⁾ ينظر: سعاد الحكيم، المعجم الصوفي الحكمة في حدود الكلمة، ط1، دندرة للطباعة والنشر، 1981م، ص:1130.

وجاء اللفظ بمعنى اليسار والسعة، قال تعالى: ﴿أَسْكُوهُمْ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُّوهُمْ أَنْ لُبِصِقُوا عَلَيْهِمْ وَإِنْ كُنْ أُولَئِكَ حَمَلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِمْ حَتَّى يَرْضَعْنَ حَمَلَهُمْ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُمْ أَجُورَهُمْ وَأَتَمِّرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ وَإِنْ تَعَاَسَرْتُمْ فَمَسَرِّضُكُمْ فَاسْتَرْضِعْ لَهُ أُخْرَى ۖ﴾ (الطلاق: 06)

قال ابن منظور: و قد قرئ بالثلاث، أي من سعتكم و ما ملكتم، و قال بعضهم: من مساكنكم.⁽¹⁾

كما ورد الوجد في القرآن الكريم بمعنى المصادفة.⁽²⁾ قال تعالى: ﴿مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يُبْدِلُتَنَّا مَالٍ هَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا ۖ﴾ (الكهف: 49)

وقال عز وجل: ﴿وَوُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَاهُمْ كَسْرَابٍ بِقِيَعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْثَانُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ ۗ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ ۖ﴾ (النور: 39)

الوجد في اصطلاح الصوفية:

الوجد عند الصوفية حال من الأحوال النورانية التي ترد على صاحبها فتكسبه الحزن أو الفرح و غيرهما مما يصادف النفس من حالات تصاحب هذا الفيض الرباني، والوجد كغيره من الأحوال الصوفية يصعب ضبط مفهومه و العبارة عنه لارتباطه بأسرار الملكوت و اختصاصه بمن نالوا هذا الفتح.

أشار الطوسي في اللمع إلى هذا الاختلاف في تحديد مفهوم الوجد، قال: اختلف أهل التصوف في الوجد: ماهو؟ فقال عمرو ابن عثمان المكي رحمه الله: لا يقع على كيفية الوجد عبارة؛ لأنها سر الله تعالى عند المؤمنين الموقنين.⁽³⁾

⁽¹⁾ ابن منظور، لسان العرب، ص: 445.

⁽²⁾ الطوسي، اللمع، ص: 375.

⁽³⁾ نفسه، ص: 375.

و رأى الكلاباذي في التعرف أن الوجد صادف القلب من فزع أو غم أو رؤية معنى من احوال الآخرة أو كشف حالة بين العبد الله عز و جل...⁽¹⁾

وجاء في عوارف المعارف : الوجد ما يرد على الباطن من الله يكسبه فرحاً أو حزناً و يغيره عن هيئته.⁽²⁾

الواضح أن الوجد هو مصادفات القلوب من أحوال حزن أو غم أو فرح لما يرد عليها من فيض رباني نوراني من الحق و يستوجب هذا الفيض المحبة و القرب. ولهذا قيل : الوجد من مقام المحبة وحكمه غياب الواجد عن الخلق و حضوره في مشاهدة أنوار الغيب فإذا وجدت له صاحبها علامات في ظاهر الصورة على نحو البكاء و الضحك والاضطراب و الرقص... وغيرها من حالات أهل الفتح الرباني.⁽³⁾

و قد أشار القرآن الكريم إلى هذه الحالات النورانية حيث وصف المولى جلّ وعلا عباده الصالحين من أنبياء و أولياء في حضرة الوجد. يقول تعالى : ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ حَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُنِيبٌ﴾ (هود: 75)

و قال تعالى : ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ (الأنفال: 2)

و قال : ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَبِّهًا مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَىٰ اللَّهِ يَهْدِي بِهِ ۚ مَن يَشَاءُ ۚ وَمَن يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِن هَادٍ﴾ (الزمر: 23)

⁽¹⁾ الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص: 82.

⁽²⁾ السهروردي، عوارف المعارف، ج 2، ص: 319.

⁽³⁾ ينظر: الشيرازي، مشرب الأرواح ألف مقام ومقام من مقامات العارفين بالله تعالى، ص: 96.

و قال عز و جل : ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ مِنْ ذُرِّيَةِ آدَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِنْ ذُرِّيَةِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْرَءِيلَ وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَاجْتَبَيْنَا إِذِ اتَّخَذُوا عَلَيْهِمْ هَيْكَلًا لِلرِّحْمَنِ خَرُّوا سُجَّدًا وَبُكِيًّا ۝﴾ (مريم: 58)
وقال تعالى : ﴿وَإِذْ أَسْمِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ ۝﴾ (المائدة: 83)

و قال تعالى : ﴿وَقُلْنَا مِنْ بَعْدِهِ لِبَنِي إِسْرَءِيلَ اسْكُنُوا الْأَرْضَ فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ جِئْنَا بِكُمْ لَفِيفًا ۝﴾ (الإسراء: 104)

و في حديث أخرجه البخاري عن عمرو بن مرة قال : " قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اقرأ عليّ قال: قلت : اقرأ عليك وعليك أنزل؟ قال: إني أشتي أن أسمعه من غيري، قال: فقرأت النساء حتى إذا بلغت فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد و جئنا بك على هؤلاء شهيدا قال لي كفّ . و أمسك. فرأيت عينيه تذرفان .⁽¹⁾"

يتضح أن الوجد عند أهل العرفان إنما هو حال من الأحوال التي ترد على القلب في لحظات المكاشفة من الحق فتتغير هيئة صاحبه ، و يصاحبه حالات غم أو فرح أو حزن لما ناله من فتح و أنوار غيب. جاء في اللمع : الوجد مكاشفات من الحق ألا ترى أن أحدهم يكون ساكنا، فيتحرك و يظهر منه الزفير و الشهيق ؟ و قد يكون من هو أقوى منه ساكنا في وجدده لا يظهر منه شيء من ذلك .⁽²⁾

الوجد عند محي الدين ابن عربي :

يرى الشيخ محي الدين ابن عربي أن الوجد ما يرد على القلب من أحوال فتغنيه عنه و عن الخلق. يقول⁽³⁾ :

إذا أفناك عنك ورود أمر فذاك الوجد ليس به خفاء

⁽¹⁾ البخاري أبي عبد الله محمد ابن اسماعيل ، صحيح البخاري ، ط1، دار ابن كثير ، دمشق ، 2002، ص:1289.

⁽²⁾ الطوسي، اللمع، ص:375.

⁽³⁾ ابن عربي، الفتوحات المكية، ج4، ص:248.

والوجد عبارة عن ثمرة الحزن في القلب.⁽¹⁾

يقول العارف بالله:⁽²⁾

من الذي لم يزل ينادي إلى الذي لم يزل يجيئاً
أسهرت عيني أطلت بيئني أورثني الوجد و النحيباً
صيرتني في الهوى فريداً متمماً هائماً غريباً

أراد بها حالات من الحزن والبكاء ترد على القلب من الحق تقتضي القرب قال تعالى: ﴿وَإِذَا

سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي

لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ ﴿١٨٦﴾ (البقرة: 186)

ونظير الوجد عند أهل العرفان هو الوحي عند الأنبياء يرد عليهم دون تكلف ولا تصنع، فالوجد موهبة لا اكتساب.⁽³⁾ لذلك قال العارف بالله :

الوجد الحاصل من التواجد لا يعول عليه.⁽⁴⁾

يقول في الفتوحات : الوجد حال و الأحوال مواهب لا مكاسب، ولهذا كان وجد المتواجد إذا

أورده التواجد الوجد لانفعال نفسه لما يجتلبه مكتسباً، والحال لا يكتسب عند القوم فلذلك لا يعول

على وجد المتواجد.⁽⁵⁾

1-2 التواجد :

ورد لفظ التواجد في معاجم اللغة بمعنى :إظهار الوجد من صاحبه كما جاء بمعنى الحزن و المحبة و الشكوى.

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، ج4، ص:248.

(2) ابن عربي، رسائل ابن عربي، كتاب الإسرا إلى مقام الأسرى، ص:162.

(3) ابن عربي، الفتوحات المكية، ج4، ص:248.

(4) ابن عربي، رسائل ابن عربي رسالة لا يعول عليه، ص:192.

(5) ابن عربي، الفتوحات المكية، ج4، ص:248.

جاء في المعجم الوسيط : تواجد فلان أرى نفسه من الوجد. توجّد لفلان حزن له . وبفلانة أحبها. والأمر: شكاه. يقال يوجّد السّهر⁽¹⁾.

التّواجد في اصطلاح الصّوفية :

التّواجد في اصطلاح الصّوفية استدعاء الوجد أو التّكلف في اظهار حالة الوجد عن غير وجد .

جاء في التعريفات :

التّواجد استدعاء الوجد تكلفا بضرب اختيار. وليس لصاحبه كمال الوجد ، و قد أنكره قوم و أجازه قوم لمن يقصد به تحصيل الوجد و الأصل في قوله صلى الله عليه و سلم * : "إن لم تبكوا فتباكوا"⁽²⁾

يرى صاحب اللّمع أنّ التّواجد من الوجد بمنزلة التّبكي من البكاء .⁽³⁾

و قيل في عوارف المعارف : التّواجد استجلاب الوجد بالذكّر و التّفكر .⁽⁴⁾

و في التّعريف لمذهب أهل التّصوف جاء التّواجد بمعنى ظهور علامات الوجد من حزن و فرح و في التّعريف لمذهب أهل التّصوف جاء التّواجد بمعنى ظهور علامات الوجد من حزن و فرح و بكاء و زفير و شهيق على صاحبه ، وذلك لضعف وجده يقول : " فمن ضعف وجده تواجد ، و من قوى تمكن فسكن " .⁽⁵⁾

و التّواجد عند القوم أقل منزلة من الوجد إذ لا يبلغ صاحبه كمال الوجد ، ذلك أنّ الوجد من الله ، و التّواجد من النّفس.⁽⁶⁾

(1) مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ص: 1013

(2) الجرجاني، التعريفات، ص: 62.

(3) الطوسي، اللّمع، ص: 378.

(4) السهروردي، عوارف المعارف، ص: 391.

(5) الكلاباذي، التّعريف لمذهب أهل التّصوف، ص: 82.

(6) موسوعة مصطلحات التّصوف، ص: 208.

التّواجد عند محي الدين ابن عربي:

يقول العارف بالله ⁽¹⁾:

إن التّواجد لا حال فتحمده
يزرى بصاحبه في كل طائفة
بل ذمه القوم لما كان منقصة
وكلّ ماهو فيه من يقوم به
ولا مقام له حكم و سلطان
وماله في طريق القوم ميزان
و النقص مافيه في التّحقيق رجحان
فإنّنه كله زور و بهتان

و التّواجد عند الشّيخ ابن عربي استدعاء الوجد تكلفا ، فإذا ما ظهر على صاحبه فاعلم أنّه كذب و نفاق ولاحظ لصاحبه في هذا الفتح الربّاني . ⁽²⁾

يقول : الوجد الحاصل من التّواجد لا يعول عليه ⁽³⁾ . إذ أن اظهار الوجد في غير حقيقته صورة بلا روح ، و يُعوّل عند الشّيخ على الوجد الحاصل في القلب بغته من وارد قوي و فتح إلهي فيكون كسبا لا تكسبا ، كذلك الوارد الذي يرد على الوحي بلا تكلف و لا استدعاء . ⁽⁴⁾

1-3 الوجود :

الوجود في اصطلاح الصّوفية :

يأتي استعمال الاسم عند أهل التّصوف مرادفا للفناء و يراد به فناء الصّفات البشرية في حضرة الصّفات الإلهية ، ولا يشاهد صاحبه فيه إلا وجود الحق . و يكون الوجود في هذه الحال نهاية لحالة الوجد. ⁽⁵⁾

⁽¹⁾ ابن عربي محي الدين ،الفتوحات المكية، ج4 ،ص:246.

⁽²⁾ ينظر: نفسه، ص:246.

⁽³⁾ ابن عربي محي الدين ،رسائل ابن عربي رسالة لا يعول عليه، ص:192.

⁽⁴⁾ ينظر: ابن عربي محي الدين ،الفتوحات المكية، ج4، ص:246.

⁽⁵⁾ ينظر: عبد الباري محمد داود، الفناء عند صوفية المسلمين والعقائد الأخرى، ط1، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ص:313.

جاء في التعريفات :

الوجود فقدان العبد بمحاق أوصاف بشرية ووجود الحق ، لأنه لا بقاء للبشرية عند ظهور سلطان الحقيقة . وهذا معنى قول أبي الحسن النوري (ت 295 هـ) : " أنا منذ عشرين سنة بين الوجد و الفقد إذا وجدت ربي فقدت قلبي ، و إذا وجدت قلبي فقدت ربي . "(1)
و في الرسالة القشيرية : الوجود بعد الإرتقاء عن الوجد . (2)

الوجود عند الشيخ محي الدين ابن عربي:

يرى الشيخ إلى أن الوجود حاصل وجد، وهو في ذلك يذهب مذهب من سبقه من الصوفية يقول في الفتوحات "اعلم أن الوجود عند القوم وجدان الحق في الوجد، يقولون: إذا كنت صاحب وجد ولم يكن في تلك الحال الحق مشهودا لك وشهوده هو الذي يفنيك عن شهودك وعن شهود الحاضرين فلست بصاحب وجد"(3).

والوجود في الوجد لا يتم إلا إذا كان الوجد لا تواجد فيه، أي لا استدعاء ولا تكلف في إظهار الوجد . يقول الشيخ: "الوجد الحاصل عن التواجد لا يعول عليه . والوجود الذي يكون عن مثل هذا الوجد لا يعول عليه"(4).

ومتى حصل الوجد دون تكلف تمت المكاشفة التي يفنى بها الواجد عما سوى الحق ، وكان الوجود يقول : فأبدى له الوجد الوجودوما زهى (5).

ويقول: (6)

لما بدا السر في فؤادي	فهني وجودي وغاب رسمي
وحال قلبي بسر ربي	وغبت عن رسم حسن جسمي

(1) الجرجاني الشريف، معجم التعريفات، ص: 209.

(2) القشيري، الرسالة القشيرية، ص: 98.

(3) ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ج4، ص: 249.

(4) ابن عربي محي الدين، رسائل ابن عربي رسالة لا يعول عليه، ص: 192.

(5) نفسه، كتاب الإسرا إلى المقام الأسرى، ص: 159.

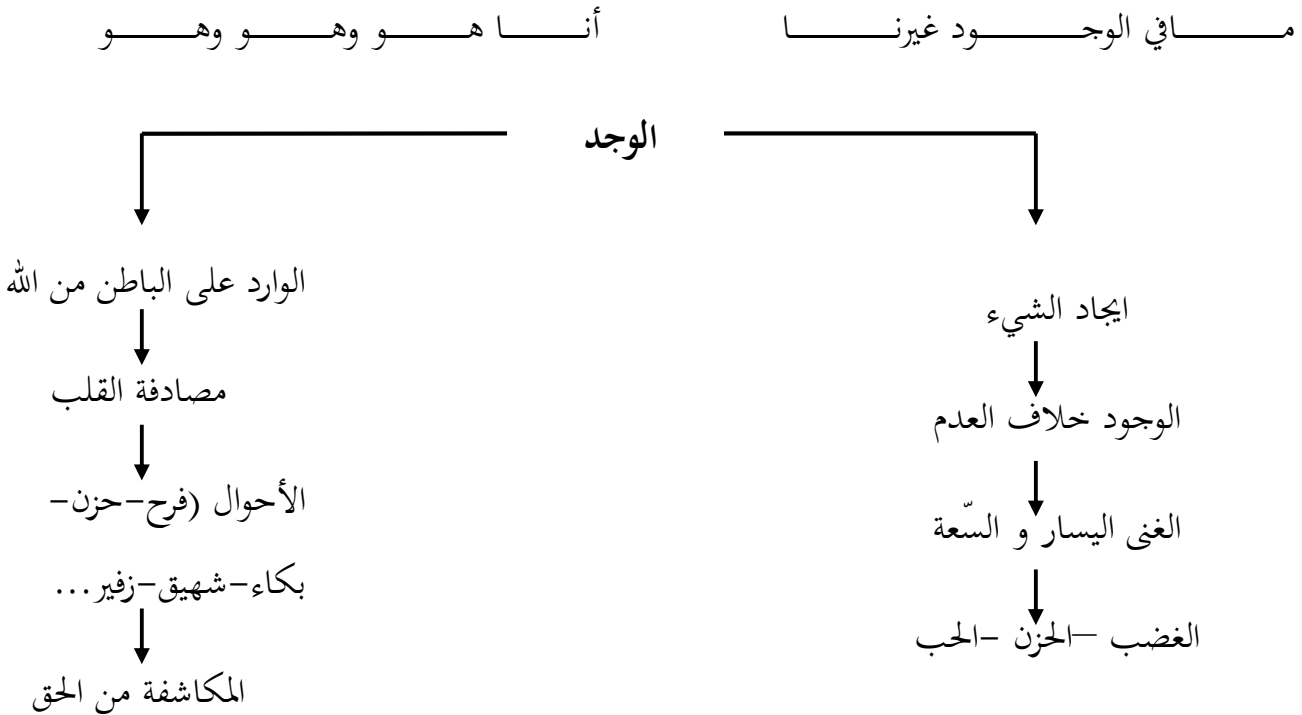
(6) نفسه، ص: 139.

حال من الفناء عن النفس بعد كشف حجاب السّر، ونيل لطائف السّر. فما كان في الوجود إلا هو (الحق).

ثم إن هذا الوجود عند الشيخ ابن عربي هو الحقيقة المتجلية في العوالم. والحق عين الوجود، إذ لا وجود إلا هو متجل بصفاته و أسمائه فاعل بأخلاقه. يقول: "خالقك من خلقك بأخلاقه، وربك من استوى عليك بصفات أفعاله، وإلهك من بطن فيك بصفات ذاته، ورحمانك من وسمك بسمات أسمائه، وقال: العبد مرآة معبوده، والشاهد حضرة مشهوده، والواحد من قام وجود موجوده بعين وجوده⁽¹⁾"

ويقول: "إلهي أنت القائم بذاتك المتجلي بصفاتك الظاهر بأفعالك الباطن بما لا يعلمه إلا أنت"⁽²⁾.

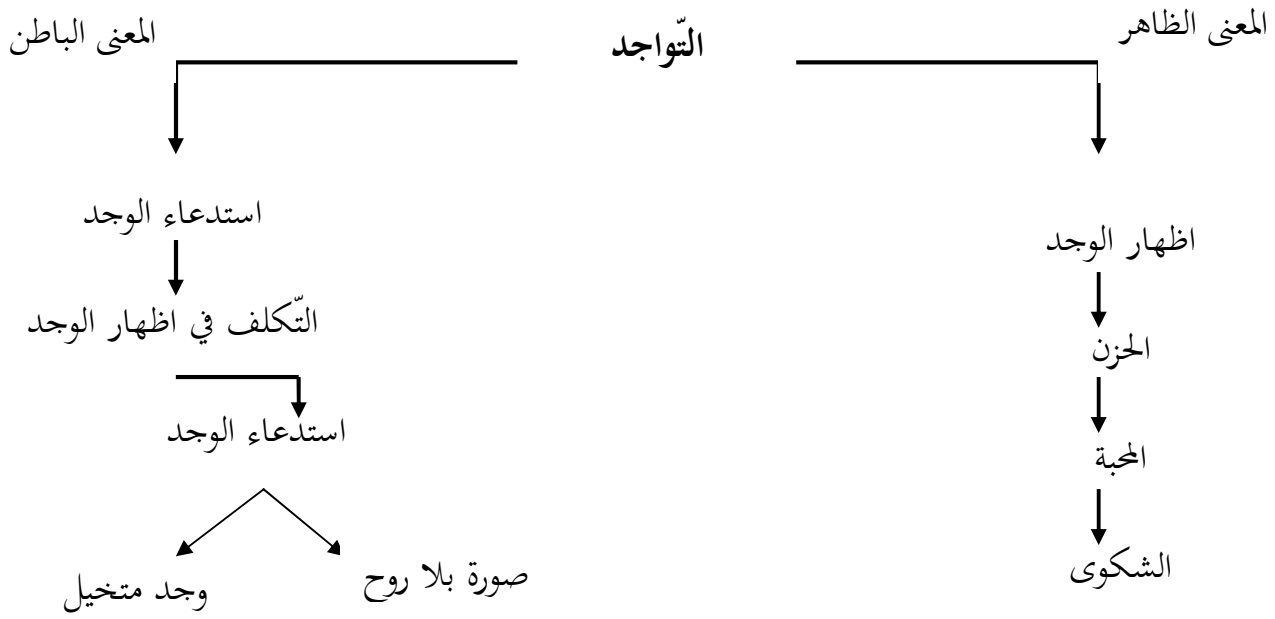
ويقول⁽³⁾:

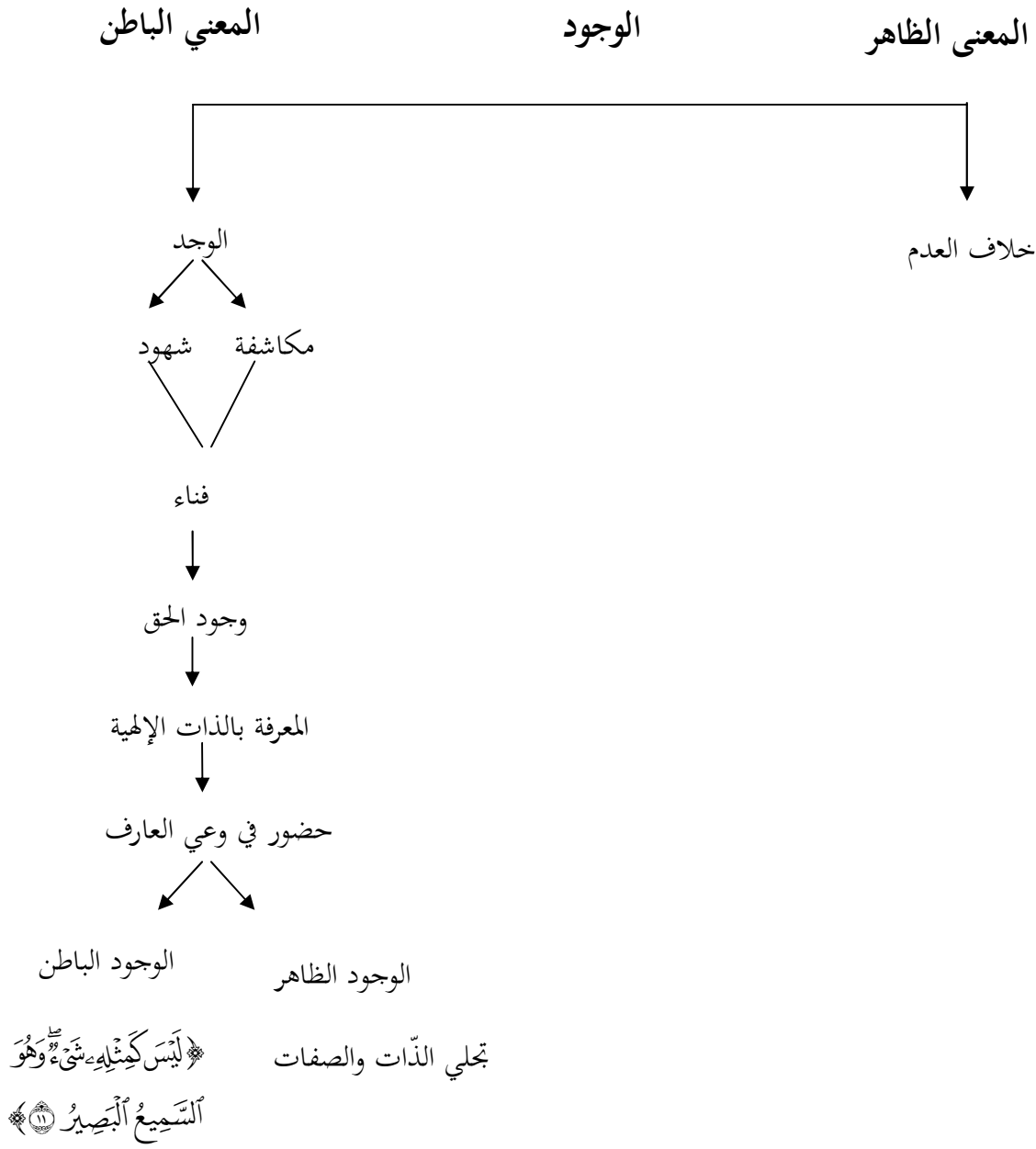


(1) ابن عربي، مجموعة رسائل ابن عربي كتاب نفائس العرفان، المجلد 1، ط1، دار المحجة البيضاء، بيروت، 2000م، ص: 537.

(2) نفسه، ص: 538.

(3) ابن عربي، رسائل ابن عربي، كتاب التجليات، ص: 346.





الوجد حال يراد به وارد من الله على باطن الواجد يورث بكاء أو فرحا أوحزنا، ويشترط فيه عدم التواجد فالوجد لا يكتسب، فمن استدعى الوجد لم يصح وجده، ومن صحَّ وجده حصل له الشهود ومن حصل له الشهود حضر الحق في حضرة الوجد، فأفنى الواجد عن الخلق وعن نفسه فلا وجود في وعي العارف إلا الحق .

1-4الخاطر :

لغة :

ورد اللفظ في معاجم اللغة بعدة معاني ، فقد جاء بمعنى الإشراف على الهلاك ، يقول :خاطر بنفسه،و بمعنى الرّهان :أي السبق الذي يتراهن عليه ، يقول : أخطر المال، أي جعله خطرا بين المتراهنين ، وخاطره على كذا .⁽¹⁾

و قيل خاطر على كذا راهنه ، و تخاطروا عليه .⁽²⁾

وورد بمعنى القدر و المنزلة أو المكانة ،و خَطَرُ الرجل :قدره ومنزلته ،ورجل خطير أي :له قدر .⁽³⁾

و جاء اللفظ بمعنى الإهتزاز و الحركة يقال :خَطَرَ الرُّمْحُ يَخْطُرُ :اهتزّ ، ورمح خَطَّارٌ : ذو اهتزاز . و خطران الرجل :اهتزازه في المشي .⁽⁴⁾

و يقال رأيته يخطر بإصبعه إلى السماء إذا حركها في الدعاء .⁽⁵⁾

و الخاطر لغة ما يخطر في القلب أو البال ولا يلبث أي يمر بسرعة .و الخاطر هو الهاجس.

و يقال خطر بباله إذا ذكره بعد نسيان.⁽⁶⁾

الخاطر في اصطلاح الصوفية :

جاء في الرسالة القشيرية الخاطر خطاب يرد على الضمائر،وقد يكون بإلقاء ملك،وقد يكون بإلقاء شيطان،ويكون أحاديث النفس،ويكون من قبل الحق سبحانه فإذا كان من الملك فهو الإلهام .

وإذا كان من قبل النفس،قيل له :الهاجس.

⁽¹⁾ الجوهري، الصحاح ، ص:248.

⁽²⁾ الزمخشري ، أساس البلاغة ،ص: 255.

⁽³⁾ الجوهري،الصحاح ،ص: 248

⁽⁴⁾ نفسه، ص: 248.

⁽⁵⁾ الزمخشري ، أساس البلاغة ،ص: 255.

⁽⁶⁾ ينظر : ابن منظور ،لسان العرب ، الجزء الرابع ،مادة (خطر)، ص: 349،350.

وإذا كان من قبل الله فهو :خاطر حق .⁽¹⁾

ويرى الكلاباذي أن الخاطر يجيء على أربعة أوجه: خاطران من الله عز وجل ،وخاطر من الملك وخاطر من النفس، وخاطر من العدو فالذي من الله تنبيه، والذي من الملك حث على الطاعة، والذي من النفس مطالبة الشهوة والذي من العدو تزيين المعصية فبنور التوحيد يقبل من الله وبنور المعرفة يقبل من الملك و بنور الإيمان ينهي النفس وبنور الإسلام يرد على العدو.⁽²⁾

الخاطر عند الشيخ محي الدين ابن عربي :

يقول الشيخ في الفتوحات:⁽³⁾

إذا كان واردنا خاطرا	يمر بنا ثم لا يرجع
فما في الوجود سوى خاطر	ومافيـه ردّ ولا مدفع
تجدد أعياننا كلها	تجدد أعراضنا فاسمعوا
فما ثم عين سوى واحد	وأخـر في إثـره يتبع

ويقول الشيخ:الخواطر هي الأرواح المجردة عن الأجسام، وكل خاطر له، حكم وعلم ونعت ومقصد ومنها:الإلهيات ومنها الربانيات، ومنها النبويات، ومنها الملكيات، ومنها الجانيات، ومنها الشيطانيات ولكل منها ورود مختلف⁽⁴⁾.

و الخواطر عند الشيخ ابن عربي رسائل الحق في قلب العبد لا إقامة لهم فيه إلا زمن مرورهم عليه⁽⁵⁾ يقول فكل خاطر عينه عين رسالته، فعندما يقع عليه عين القلب فهمه، فإما يعمل بمقتضى ما أتا به أو لا يعمل.⁽⁶⁾

(1)القشيري،الرسالة القشيرية،ص:119.

(2)الكلاباذي،التعرف لمذهب أهل التصوف،ص:62.

(3) ابن عربي،الفتوحات المكية،ج4،ص:289.

(4)ابن عربي محي الدين،مجموعة رسائل ابن عربي،نفائس العرفان،ص:545.

(5) ينظر:ابن عربي محي الدين،الفتوحات المكية،ج4،ص:289.

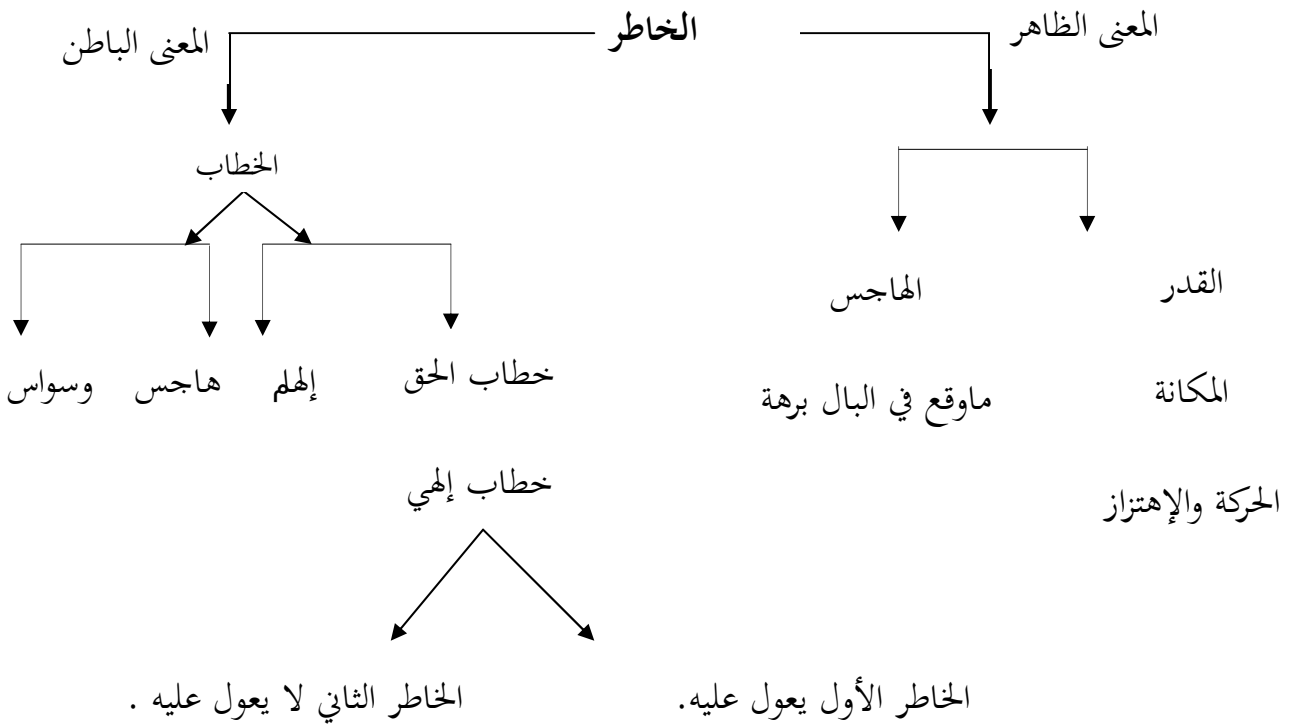
(6) نفسه:ص:289.

ويذهب الشيخ إلى أن الخاطر الأول هو خطاب إلهي صادق لا يخطئ، يقول :

الخطاير الثاني فما زاد لا يعول عليه.⁽¹⁾

ويقول في هذا الحال: الخواطر الأول ربانية كلها لا يخطئ القائل بها أصلاً غير أن العوارض تعرضلها في الوقت الثاني من وقت إيجادها إلى ما دونه من الأوقات⁽²⁾.

يرى الشيخ أن الخواطر الأولى قد تصدق و تخطئ بحسب قوة التصوير وحفظ أجزاء الصورة، وكذلك النظرة الأولى والحركة الأولى و السّماع الأول ، وكل أول فهو إلهي صادق، فإذا أخطأ فليس بأول وإنما ذلك حكم الصورة التي وجدت في المرتبة الثانية. و أكثر مراقبة الأمور الأول يكون إلا في أهل الزّجر وقد رأيناه مهم وهم في أهل الله خاصة .⁽³⁾



يختص به أهل الحقيقة و العارفين.

⁽¹⁾ ابن عربي محي الدين، رسائل ابن عربي رسالة لا يعول عليه، ص: 192.

⁽²⁾ نفسه ، كتاب التّجليات ، ص: 335.

⁽³⁾ ابن عربي محي الدين ، الفتوحات المكية، ج 4، ص: 290.

الخاطر وارد يُلقى في القلب ،وقد يكون رباني أو ملائكي أو شيطاني، وعلى صاحبه الحرص على اتباع أول ما يُلقى في القلب فهو رباني و يختص به أرباب القلوب والعارفين ،فما دونه لا يعول عليه ويشترط فيه صفاء الخلق ، ونقاء القلب ، وإلا فهو أماري نفس لا حظ لمن لم تصفو سريره فيه. و الخاطر الرباني يورث صاحبه علما أو حكما.

1-5 الصبر:

لغة:

جاء الصبر في المعاجم اللغوية بمعنى حبس النفس عن الشيء وعلى الشيء، ويراد به الصبر عن ما تحب، والصبر على ما تكره.

ورد في أساس البلاغة: صبرت على ما أكره، وصبرت عما أحب.⁽¹⁾ وفي لسان العرب: صبره عن الشيء يصبر، صبرا حبسه، وحبس رجل نفسه على شيء يريد. قال: صبرت نفسي.⁽²⁾ وسمي شهر الصوم بشهر الصبر لما فيه من حبس للنفس عن الأكل والشرب ومنعها عن الشهوات.⁽³⁾

كما ورد اللفظ بمعنى الإكراه، يقال: "صبر الحاكم فلانا على يمين أي أكرهه."⁽⁴⁾

والصبر لغويا هو التجلد وعدم الجزع، وقيل: صبر: تجلد ولم يجزع وانتظر في هدوء و اطمئنان. ويقال: صبر على الأمر: احتمله ولم يجزع. والصبر التجلد وحسن الإحتمال.⁽⁵⁾

وورد الصبر في مواضع أخرى بمعنى الجراءة، ففي الذكر الحكيم قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى وَالْعَذَابِ بِالْمَغْفِرَةِ فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ﴾ (البقرة: 175). جاء في لسان العرب: مأجرأهم على أعمال أهل النار.⁽⁶⁾

⁽¹⁾ الزمخشري، أساس البلاغة، ج 1، مادة (صبر)، ص 334.

⁽²⁾ ابن منظور، لسان العرب، ج 4، مادة (صبر)، ص 438.

⁽³⁾ ينظر: نفسه، ص 439.

⁽⁴⁾ نفسه، ص 438.

⁽⁵⁾ مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ص 506، 505.

⁽⁶⁾ ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ج 4، ص 439.

الصبر في القرآن الكريم:

ورد اللفظ في القرآن الكريم بالمعاني اللغوية التي تقدم ذكرها في المفهوم اللغوي، فقد جاء بمعنى حبس النفس ومنعها.⁽¹⁾ في قوله

تعالى: ﴿وَأَصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا﴾ (الكهف: 28).

كما ورد بمعنى التجلد وعدم الجزع في قوله تعالى: ﴿وَبَرُّوا لِلَّهِ جَمِيعًا فَقَالَ الضُّعَفَاءُ لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا فَهَلْ أَنْتُمْ مُعْتَنُونَ عَنَّا مِنْ عَذَابِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ قَالُوا لَوْ هَدَّيْنَا اللَّهُ لَهَدَيْتَكُمْ سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَجْرُنَا أَمْ صَبَرْنَا مَا لَنَا مِنْ مَحِيصٍ﴾ (ابراهيم: 21). والجزع هنا نقيض الصبر، حيث فسر اللفظ بنقيضه.

وجاء في قوله تعالى: ﴿إِنْ تَصْلِحْوا مِنْ بَنَاتِنَا لَا يَصْرِكُمْ كَذَلِكَ شَاءَ إِنْ أَرَادَ الْمُؤْمِنُونَ خَيْرٌ﴾ (آل عمران: 120)، أي أن تتجلدوا بالصبر ولا تجزعوا.

كما ورد اللفظ بمعنى الثبات.⁽²⁾ في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران: 200). وقيل المغالبة في الصبر. والصبر حسن الإحتمال.⁽³⁾ قال

تعالى: ﴿وَجَاءَ وَعَلَى قَمِيصِهِ يَدَمٌ كَذِبٍ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ﴾ (يوسف: 18).

⁽¹⁾ ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ج4، ص 439.

⁽²⁾ نفسه، ص 439.

⁽³⁾ مجمع اللغة العربية، معجم ألفاظ القرآن الكريم، الجزء الاول، ط2، القاهرة، مصر، 1988م، ص 655.

الصبر في اصطلاح الصوفية:

الصبر مقام شريف من مقامات العارفين، وأصله منع النفس وحبسها عن الأهواء، وحملها على الطاعات والعبادة. جاء في الرسالة القشيرية: الصبر الثبات على أحكام الكتاب والسنة.⁽¹⁾ وذكر ابن القيم في عدة الصابرين أنه خلق فاضل من أخلاق النفس يمتنع به عن فعل مالا يحسن ولا يجمل وهو قوة من قوى النفس التي بها صلاح شأنها وقوام أمرها.⁽²⁾

وسئل ذو النون المصري عن الصبر فقال هو: التّباعّد عن المخالفات. والسكون عن تجرّع غصص البليّة، وإظهار الغنى مع حلول الفقر بساحات المعيشة.⁽³⁾ والصبر على هذا النحو إنما يراد به منع النفس عن النواهي، والصبر على البلاء مع تجنب الشكوى.

قال ابن عطاء: الصبر الوقوف مع البلاء لحسن الأدب.

وقيل: الصبر الفناء في البلوى بلا ظهور الشكوى.⁽⁴⁾ ويقصد بعدم الشكوى، الشكوى لغير الله و إظهار الألم لغيره سبحانه، أما الشكوى لله فلا تنافي مقام الصبر شرط أن يصحبها الرضا وعدم الاعتراض.

أما أعلى درجات المقام فلا يفرق فيها صاحبها بين حال البلاء وحال النعم، وهذا لسكون الخاطر. ذكر ابن القيم في عدة الصابرين عن أبو محمد الجري أن قال: "الصبر أن لا يفرق بين حال النعمة والمحنة مع سكون الخاطر فيهما"⁽⁵⁾ فإذا سكن السر تجلّد القلب في تحمل مشقة البلاء.⁽⁶⁾ والصابر في هذا الحال يتلقى البلاء بالقبول، كيف لا؟ وهو المحب الذي يتوق أعلى درجات القرب من خالقه. وهذا صبر المحبين والعارفين بالله. ﴿وَاللَّهُ يَحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ وحكي عن ذي النون المصري أنه قال: "دخلت على مريض أعوده، فبينما كان يكلمني أنأنة، فقلت له: ليسبصادق في حبه

⁽¹⁾ القشيري، الرسالة القشيرية، ص220.

⁽²⁾ ابن القيم، الجوزية، عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين، ط3، دار ابن كثير، دمشق، 1989م، ص16.

⁽³⁾ نفسه، ص16

⁽⁴⁾ القشيري، الرسالة القشيرية، ص22 .

⁽⁵⁾ ابن قيم الجوزية، عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين، ص: 17.

⁽⁶⁾ الشيرازي، مشرب الأرواح، ألف مقام ومقام من مقامات العارفين بالله، ص42.

من لم يصبر على ضربه. فقال المريض: بل ليس بصادق في حبه من لم يتلذذ بضربه.⁽¹⁾ وتلك حقيقة الصبر حيث طابت القلوب بمباشرة أنوار المبلي عند نزول البلاء.⁽²⁾

الصبر عند الشيخ محي الدين ابن عربي:

الصبر عند الشيخ محي الدين ابن عربي صفة من الصفات الربانية التي ينبغي التخلق بها، وهو من جملة الصفات والنعم التي وهبها الحق لعباده. يقول الشيخ في كتاب الوصية: "عليك بمراقبة الله فيما أخذ منك وفيما أعطاك"⁽³⁾. أي أن من عليك بالصبر على ما منعك. "فإنه ما أخذ منك إلا لتصبر فيحبك فإنه يحب الصابرين، وإذا أحبك عاملك معاملة المحب محبوبه"⁽⁴⁾. والصبر عند الشيخ يستلزم سكون خاطر في أوله فما بعده لا يعول عليه، فمتى سكن خاطر العارف لخالقه تمكن عند البلاء، فلا يجزع أول الصدمة ليقينه التأم بالحكمة الإلهية فيستجيب في حضرة الإمتحان الإلهي. يقول الشيخ: "الصبر الثاني لا يعول عليه، فإن الصبر الذي يعول عليه يكون عند الصدمة الأولى."⁽⁵⁾ لحديث رسول الله عن انس بن مالك. أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتى على امرأة تبكي على صبي لها. فقال لها: (اتقي الله واصبري) فقالت: وماتبالي بمصيتي فلما ذهب، قيل لها: إنه رسول الله صلى الله عليه وسلم. فأخذها مثل الموت. فأتت بابه. فلم تجد على بابه بوابين. فقالت: يا رسول الله! لم أعرفك. فقال: إنما الصبر عند أول الصدمة.⁽⁶⁾ على أن الشكوى له عز وجل لاتنافي هذا المقام الشريف عند الشيخ، إنما يتليك لتلجأ إليه والصبر عن التضرع إليه لا يعول عليه الأكابر من أهل العرفان. يقول الشيخ في رسالة لا يعول عليه.⁽⁷⁾ «كل صبر على بلاء يمنعك

(1) الطوسي، اللمع، ص 77.

(2) الشيرازي، مشرب الأرواح، ألف مقام ومقام من مقامات العارفين بالله، ص 42.

(3) ابن عربي محي الدين، رسائل ابن عربي، كتاب الوصية، ص: 204.

(4) نفسه، ص: 402.

(5) نفسه، رسالة لا يعول عليه، ص 194.

(6) مسلم، صحيح، مسلم، باب الصبر على المصيبة عند الصدمة الأولى، ص 637-638.

(7) ابن عربي محي الدين، رسائل ابن عربي، رسالة لا يعول عليه، ص 196.

من الدعاء الله في رفعه لا يعول عليه. « ويقول: « الصّبر إذا لم تشك فيه إلى الله فلا تعول عليه. »⁽¹⁾

وقال الشيخ ابن عربي في هذا المقام: الصّبر مقاومة، وهو سوء أدب مع الكامل.⁽²⁾

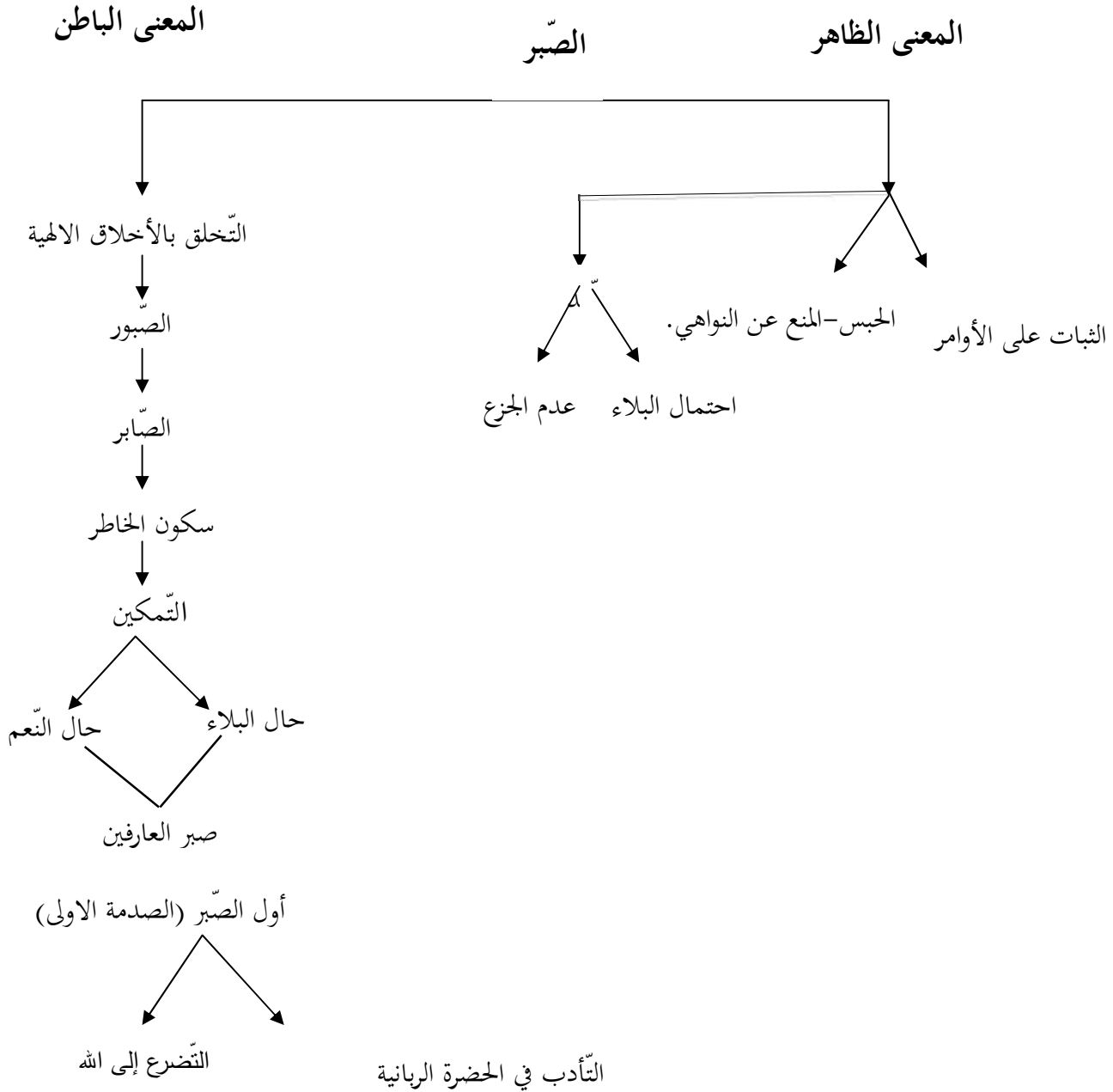
وذكر في الفتوحات عن أحد العارفين أنهم قالوا: إنما جوعني لأبكي فهو يبيكني له وعليه.⁽³⁾ وقد أثنى عز وجلّ على نبيه أيوب لصبره، ولم يرفع عنه صفة الصّابر حين لجأ إليه ﴿وَأَيُّوبَ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ (الأنبياء، ص 83). إنه التّأدب في الحضرة الربّانية، وهذا مذهب الأكابر فمن الأدب بقاء خاطر معلقابه ووقوف العبد مع عجزه في هذه الدرجة من المقام، فإن الغناء به لا عنه جلّ وعلا.⁽⁴⁾

⁽¹⁾ ابن عربي محي الدين، رسائل ابن عربي، رسالة لا يعول عليه، ص 199.

⁽²⁾ نفسه، كتاب الإعلام بإشارات أهل الإلهام، ص: 81.

⁽³⁾ نفسه، ص 199.

⁽⁴⁾ ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، الجزء الثالث، ص 313.



﴿إِنِّي مَسْنِي الصِّرَاطِ وَأَنْتَ لَوْحَمُ الرَّحِيمِينَ﴾

الصبر مقام من مقامات العارفين بالله تعالى، ويراد به التخلق بالأخلاق الإلهية، والصبر في مفهومه المتعارف عليه هو مخالفة النفس ومنعها عن الأهواء والمعاصي، وحملها على الطاعات والثبات على تكاليف الشرع. وقيل الصبر تحمل البلاء مع تجنب الشكوى وهذا طريق السالكين، ويقوم على مجاهدة النفس حتى بلوغ المقام الذي تسكن فيها القلوب للحق فتتمكن، فلا يفرق فيها العارف بين حال النعمة وحال البلاء وفي كلاهما يكون شاكرا، وأصله الرضا على أن لا يمنع المقام صاحبه من التضرع لله، وإن منع فلا يعول عليه، وهو ما أشار إليه الشيخ محي الدين ابن عربي، ويقصد بالصبر في

هذا المقام عدم التشكي في الله لا إلى الله وهو حال سيدنا أيوب عليه السلام، حيث أثنى الله على صبره مع دعائه في رفع الضر عنه: ﴿وَأَيُّوبَ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُ ۖ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ (الأنبياء: 83). والمقام هنا أصله الرضا والسكون حتى يتمكن صاحبه منه في حال البلاء كما في النعم . وأصل الصبر عند العارفين أوله فمقي تمكنت صبرت عن البلاء عند الصدمة الأولى فالصبر الثاني لا يعول عليه.

1-7 المحبة:

لغة :

ويراد به الود والميل. جاء في المعجم الوسيط: المحبة الميل إلى الشيء السار⁽¹⁾ و الحب نقض البغض. و هو الوداد و المحبة. و أحبه فهو محبب هو محبوب.

و المحبة أيضا اسم للحب، و تحب إليه: تودد⁽²⁾

وقيل الحب اللزوم و الثبات. جاء في لسان العرب "أحب البعير برك". و هو أن يبرك فلا يثور.⁽³⁾ دلالة على لزوم المكان. أشار القشيري إلى هذا الاشتقاق فقال : فكأن المحبلا يبرح بقلبه عن ذكر محبوبه⁽⁴⁾

و قيل الحب مأخوذ من الحب، و هو القرط من حبة واحدة للزوم القرط الأذن⁽⁵⁾ كما ورد اللفظ بمعنى الصفاء و يراد به صفاء الود لأن العرب تقول لصفاء الأسنان حبيها⁽⁶⁾ جاء في

لسان العرب: حبّ الفم ما يتحببمن بياض الريق على الأسنان⁽⁷⁾

(1) مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ص: 150.

(2) ابن منظور، لسان العرب، الجزء الاول، مادة (حب) ، ص: 289.

(3) نفسه ، ص: 292.

(4) القشيري، الرسالة القشيرية، ص: 349.

(5) ينظر، نفسه ، ص: 350.

(6) ينظر ، نفسه ، ص: 349.

(7) ابن منظور ، لسان العرب، الجزء الاول مادة (حب) ، ص: 294.

والحب غاية القلب و معظمها. قيل أن اللفظ مشتق من حباب الماء أي معظمه⁽¹⁾ و يقال: حباب الماء نفاخاته التي تعلوه⁽²⁾

و حبابك غاية محبتك و مبلغ جهتك⁽³⁾

كما اشتق اللفظ من الحبّة (بكسر الحاء). و الحبّة بالكسر : جميع بذور النبات ، واحدها حبة بالفتح. أمّا الحبّ فليس إلا الحنطة و الشعير، واحدها حبة ، بالفتح. و قيل الحبّة بالكسر: بذور الصّحراء، مما ليس بقوت⁽⁴⁾.

وسمي الحبُّ حبًّا لأنّه لباب الحياة ، كما أن الحبَّ لباب النبات⁽⁵⁾

يقال أحبّ الزرع وألب ، صار ذا حبّ ولبّ.

وحبة القلب سويداؤه، أو مهجته⁽⁶⁾

و يمكن القول من خلال ما سبق أن الحبّ لغة : إنّما هو الودّ و الميل إلى ما ترغبه النفس و يسرّها، و اشتق اللفظ من معانٍ يراد بها اللّزوم و الثبات ، لثباتٍ ولزوم المحبوب قلب المحبّ، و الحب صفاء الود، و معظم غاية المحبّ و مبلغه و لبُّ الحياة. الواضح و إنّ تعدّدت المعاني فالأصل في المحبة الودّ ، و ميل القلب إلى المحبوب .

المحبة في القرآن الكريم:

ذكر اللفظ (الحبّ) في عدة مواضع من التنزيل الحكيم لما لهذا المقام العظيم من أثر في الأحوال و التحليلات و المراتب الغنوصية و الكونية ، بل إنه المحرك الأول لها حتى قيل المحبة أصل الوجود.

⁽¹⁾ ابن منظور ، لسان العرب، الجزء الاول، ص: 294.

⁽²⁾ الجوهري، الصحاح ، مادة (حب) ، ص: 106 .

⁽³⁾ الفيروز أبادي، القاموس المحيط، ص: 71.

⁽⁴⁾ ينظر ، ابن منظور ، لسان العرب، ص: 293، 294.

⁽⁵⁾ ينظر : القشيري ، الرسالة القشيرية ، ص: 349.

⁽⁶⁾ الفيروز آبادي ، القاموس المحيط، ص: 71.

واللفظ ورد في القرآن الكريم بمراتب ودرجات متباينة أعلاها الحب الإلهي للخلق و اقتضى ذلك كمال الإيمان و الطاعة ، وحسن العبادة وصدق التوجه إلى المولى عزوجل. قال تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٥٤﴾﴾ (سورة المائدة: 54)

والملاحظ أن الحب سر الكون ، و بالحب يعاقب الله المرتدين عن الحق بأن يستبدلهم بالثابتين على الإيمان⁽¹⁾

كما اقتضى ذلك مقامات و أحوال ، وصفات تتحقق في العبد ينال بها هذه المرتبة الرفيعة.⁽²⁾

قال الله تعالى: ﴿وَكَايْنٍ مِّنْ نَّبِيِّ قَتَلَ مَعَهُ رِيثُونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ ﴿١٤٦﴾﴾ (آل عمران: 146)

وقال تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴿٩٣﴾﴾ (المائدة: 93)

و جاء في قوله تعالى: ﴿بَلَىٰ مَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ وَاتَّقَىٰ فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ ﴿٧٦﴾﴾

(آل عمران: 76)

وقال: ﴿فِيمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ لَئِنْ لَمْ يَكُنْ فَطَاغِيلُ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ

وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ ﴿١٥٩﴾﴾

(آل عمران: 159)

⁽¹⁾ ينظر: أحمد بيجت، بحار الحب عند الصوفية، ص: 46.

⁽²⁾ ينظر: سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص: 301.

و جاء في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ (البقرة: 222)

فمتى تحققت في العبد المقامات الشريفة من الإيمان و الإحسان ، و التوبة والصبر، و التوكل تحقق المقام الأعلى و هو المحبة الإلهية.

وكما في المقامات كذلك الصفات، والعبادات وحسن الخلق. جاء في قوله تعالى: ﴿سَمْعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَلُونَ لِلسُّحْتِ فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَإِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرُّوكَ شَيْئًا وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (المائدة: 42)

و قال تعالى: ﴿لَا تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا لَّمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ﴾ (التوبة: 108)

أما عن محبة العبد لله فاقترضت المعرفة و الإيمان به تعالى .جاء في الذكر الحكيم قوله عزوجل: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرْوُونَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ﴾ (البقرة: 165)

و ذكر في القرآن الكريم منزلة من منازل المحبة ، وهي محبة العبد للشهوات ومتاع الحياة الدنيا⁽¹⁾ في قوله تعالى: ﴿زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَتَابِ﴾ (آل عمران: 14)

(1) ينظر: مجمع اللغة العربية، معجم ألفاظ القرآن الكريم، ص: 266.

و ورد اللفظ في القرآن الكريم بالمعنى اللغوي المتعارف عليه وهو الود.⁽¹⁾ في قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ (القصص: 56)

وقال تعالى: ﴿أَنِ اقْذِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَاقْذِيفِهِ فِي الْمَيْمِ فَلْيُقَالِ لَهُ أَلَمَّا يَأْخُذْهُ عَدُوِّي وَعَدُوُّ لَهٗ وَالْقَيِّتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةٌ مِنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾ (سورة طه: 39)

كما ورد اللفظ بمعنى الرضا⁽²⁾ في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (آل عمران: 31)

وجاء اللفظ في التنزيل بمعنى الإيثار⁽³⁾، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا ءَابَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ مِّنكُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (سورة التوبة: 23)

وقال عز وجل: ﴿الَّذِينَ يَسْتَحِبُّونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا أُولَٰئِكَ فِي ضَلَالٍ بَعِيدٍ﴾ (ابراهيم: 03)

و التفضيل أحد المعاني التي وردت في القرآن للفظ الحب ، يقال: أحب: أفضّل تفضيل، أي أكثر حباً⁽⁴⁾. قال تعالى: ﴿قُلْ إِن كَانَ ءَابَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرٍ ؤُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ (سورة التوبة: 24)

(1) ينظر: مجمع اللغة العربية، معجم ألفاظ القرآن الكريم، ص: 264.

(2) ينظر: نفسه، ص: 264.

(3) ينظر: نفسه، ص: 265..

(4) نفسه، ص: 265.

و قال تعالى: ﴿ إِذْ قَالُوا لَيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيْنَا أَيْنَمَا مَنَا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ﴾ (يوسف:08)

و يتضح من خلال ما تم ذكره أن لفظ (الحب) في القرآن الكريم حمل معانٍ لغوية كالود و الرضا و الإستحسان، كما جاء بمعنى الإيثار و التفضيل، و المحبة في القرآن الكريم ذكرت بمراتب متباينة أعلاها الحب الإلهي، و أدناها حب الحياة الدنيا، فأما حب الله للعبد فاقضى بلوغ مقامات شريفة وصدق التوجه، والعبادة والطاعة للمولى عزوجل ، و أما محبة العبد للخالق فاقتضت إدراكه لنعم الله وإحسانه إليه من جانب، و المعرفة بالذات الإلهية و التي يكتمل بها مقام الإيمان، أما محبة العبد للحياة الدنيا فيراد بها محبة الشهوات و إتباع الأهواء.

المحبة في إصطلاح الصوفية:

الحب عند الصوفية سرّ الكون و أصل الوجود و غاية السالكين ، و لهذا نال هذا المقام الشريف الحد الأعلى من العناية في تجربتهم ، بل هو أول المقامات و الجسر الذي يسلك عبره المريد طريقه إلى التصوف .يقول جلال الدين الرومي : ليس لكلّ أحد أن يكون محبوباً، فإنه يحتاج إلى صفات و فضائل لا يرزقها كل إنسان... و لكن لكلّ إنسان أن يأخذ نصيب في الحب و ينعم به... فإذا فاتك ياسيدي أن تكون محبوباً ، فلا يفتك يا عزيزي أن تكون محباً⁽¹⁾

و ارتبطت المحبة بالطاعة عند الصوفية الأوائل كونهم تأثروا بنمط الحياة الروحية السائد في القرن الإسلامي الأول، و القائم على اتباع تكاليف الشرع و السنة ، و مما ورد في ذلك قول أحد الصّوفية : إن الحب طاعة المحبوب⁽²⁾

و قيل : المحبة موافقة الحبيب في المشهد و المغيب⁽³⁾

⁽¹⁾أحمد بيجت ، بحار الحب عند الصوفية ،ص: 70.

⁽²⁾ينظر : أنا ماري شميل، الأبعاد الصوفية في الإسلام و تاريخ التصوف ،ص:150.

⁽³⁾القشيري ، الرسالة القشيرية ،ص: 350.

و قال أبو علي الروذباري : المحبة ، الموافقة⁽¹⁾، والموافقة يراد بها الطاعة للأوامر والإمتثال لها، و الإنتهاء عن التواهي و الرضا بالقدر.⁽²⁾

والمحبة عند الصوفية الإيثار، جاء في الرسالة القشيرية: المحبة إيثار المحبوب على جميع المصحوب⁽³⁾، و قيل المحبة إيثار ما تحب لمن تحب.⁽⁴⁾

و سئل سمنون عن المحبة فقال: صفاء الود مع دوام الذكر.⁽⁵⁾

و جاءت المحبة بمعنى الاستغراق والانصراف إلى المحبوب بالكلية.⁽⁶⁾

و انشدت رابعة العدوية في ذلك.⁽⁷⁾

أحبك حين حب الهوى و حباً لأنك أهل لذاكا
فأما الذي هو حب الهوى فشغلي بذكرك عما سواكا

و لعل فكرة الإستغراق تعتبر تمهيداً نحو محبة الفناء، والاتحاد التي ظهرت في مراحل متقدمة للتصوف الإسلامي.

و يمكن القول: أن المحبة في أطوار التصوف الأول أخذت معنى الإيمان المتكامل القائم على إيثار المحبوب، والانصراف إليه بالكلية. والتزام الطاعات وكثرة العبادات ، مع دوام الذكر. يقول الحارث

⁽¹⁾القشيري ، الرسالة القشيرية، ص:350.

⁽²⁾ ينظر الكلاباذي ، التصوف المذهب أهل التصوف ، ص:79.

⁽³⁾القشيري ، الرسالة القشيرية ، ص:350.

⁽⁴⁾الكلاباذي، التعرف لمذهب التصوف، ص:79.

⁽⁵⁾الطوسي، اللمع، ص:86.

⁽⁶⁾ ينظر: القشيري ، الرسالة القشيرية، ص: 350.

⁽⁷⁾عبد الرحمن بدوي، شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية ، ص:64.

المحاسبي: "المحبة ميلك الشيء بكليتك ، ثم ايثارك له على نفسك و روحك و مالك ، وموافقتك له سرا وجهرا، ثم علمك بتقصيرك في حبه"⁽¹⁾

ومع دخول التصوف طور النضج و الإكتمال أخذت المفاهيم صورة أعمق من تلك المتعارف عليها في أطواره الأولى، و لأن المحبة المقام الأول الذي يسلك عبره الصوفي طريقة إلى الله نزع الصوفية نحو ربطها بالفناء في الخالق و الإتحاد معه ، و لإستغراق في حبه. إنه المقام الذي يصل عبره الصوفي إلى المعرفة بالله ، و يقصد بها اشراق الجانب الإلهي في قلب الصوفي.

سئل الجنيد عن المحبة فقال: "دخول صفات المحبوب على البدل من صفات المحب"⁽²⁾ أراد بها غلبة ذكر المحبوب على قلب المحب، و الانصراف عنا لانشغال بالنفس وصفاتها فلا وجود في الأصل إلا للحق. في ذلك يقول الجنيد : "عبد ذاهب عن نفسه، متصل بذكر ربه ..أحرق قلبه أنوار هويته و صفاء شربه من كأس وده ، و انكشف له الجبار من أستار غيبه فإذا تكلم فبالله ، وإن نطق فمنا الله ، وإن تحرك فبأمر الله وإنسكت فمع الله، فهو بالله و لله و مع الله."⁽³⁾

إنه الانفصال التام عن النفس و الانفصال بالمحسوب الذي تحققت معرفته بمحبته ، فانكشفت الأستار بفناء المحب في محبوبه. الفناء الذي يبلغ فيه العارف هذا المقام الشريف (المحبة) مرجع الصوفية في ذلك ما رواه البخاري في صحيحه عن أبي هريرة قال : " قال من عادي لي وليا فقد آذنته بالحرب ، و ما تقرب إليّ عبدي بشيء أحب إلي مما افترضته عليه. و ما يزال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به و بصره الذي يبصر به و يده التي يبطش بها و رجله التي يمشي بها، و إن سألني لأعطينه و لئن استعاذني لأعيذنه..."⁽⁴⁾

⁽¹⁾ أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص: 231.

⁽²⁾ القشيري، الرسالة القشيرية ، ص: 350.

⁽³⁾ أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص: 207.

⁽⁴⁾ البخاري ، صحيح البخاري، ص: 1617.

ولعلّ مفاهيم الفناء والإتحاد في المحبوب تجلت بصورة أكثر وضوحاً عند شهيد العشق الإلهي الحسين ابن منصور الحلاج، و قد لخص العطار فريد الدين مأساة الحلاج في حال المحبة حين سئل : ما الحبّ؟ فقال : ستره اليوم و ستره غدا و ستره بعد غد، و في نفس اليوم قُتل ، و في اليوم الثاني أُحرِق ، و في اليوم الثالث نُثر رماده في الرّيح.⁽¹⁾

يعتبر الحلاج رمزاً لفلسفة الحبّ الإلهي في هذا الطور، لما كان لتجربته من أثر في تغيير مفاهيم المحبة و العشق الإلهي، و ربطها بأحوال الإتحاد و الفناء.

أنا في الحبّ قتيّل و مع الأحباب فاني⁽²⁾
صورة شعرية قوية المعنى عكست حال الفناء في مقام المحبة ، هذا المقام الذي استشهد الحسين ابن المنظور في سبيله. "ركعتان في العشق لا يصح وضوءهما إلا بالدم".⁽³⁾

و يمكن القول أن تجربة الحلاج التي قامت بالدرجة الأولى على الحبّ الإلهي، و ما صاحبه من أحوال و جد، ومشاهدة، و فناء و اتحاد انعكست على تجربته في الكتابة فلا تخلو هذه الأخيرة من تصوير واقع التجربة ، بل إنها الكتابة في الحب الإلهي، الحب الفناء و الإتحاد في المحبوب ، الحبّ الذي لا حضور فيه للمحسوب ، ولا غلبة فيه لإرادته. ومن شواهد الفناء.⁽⁴⁾

جِئْتُ رُوحَكَ فِي رُوحِي كَمَا
يُجَبَّلُ الْعَبْرُ بِالْمِسْكِ الْفَتَقِ
فَإِذَا مَسَّكَ مَسَّنِي
فَإِذَا أَنْتَ أَنَا لَا نَفْتَرَقِ

و في حال الفناء يقول كذلك.⁽⁵⁾

مزجت رُوحَكَ فِي رُوحِي كَمَا
تَمَزَجَ الْخَمْرُ بِالْمَاءِ الزَّلَالِ

(1) ينظر: أنا ماري شميل، أبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ص: 75، 76.

(2) قاسم محمد عباس، الحلاج الاعمال الكاملة، ص 327.

(3) نفسه، ص 244.

(4) نفسه، ص 316.

(5) قاسم محمد عباس، الحلاج الاعمال الكاملة، ص 319.

فلإذا مسك شيء مسني فإذا أنت أنا في كل حال

المحبة أصل الوجود وطبيعة الخلق و ما بني عليه . جبلة الشيء طبيعته و أصله وما بني عليه.⁽¹⁾
والأصل في المحبة القدم ولذلك فهي باقية ببقائه تعالى، لأنها صفة من صفاته .

ومما سبق يمكن القول أنه يصعب تحديد مفهوم جامع لهذا المقام لأن أحواله ذوقية تعكس أحوال المحبين والعارفين في حضرة المقام، وما يصاحب هذه الأحوال من كشف وشهود وتحليات ، إنما هي سرّ المحبين فاضت به عليهم أحوالهم في حضرة الحب الإلهي فتباينت المفاهيم وضاعت العبارات ولا سبيل للمقام إلا بالذوق .

الحب عند الشيخ ابن عربي:

الحب ذوق ولا تدري حقيقته أليس ذا عجب والله والله⁽²⁾.

المحبة عند الشيخ محي الدين ابن عربي سرّ إلهي لا يمكن حدّه بمفهوم جامع أو خاص ، لا سيما أنه صفة من الصفات الإلهية (الودود)، كما أنّ كل ما يصنف ضمن علم الأذواق يصعب حدّه، إذ يعبر كلّ محبّ بلسان حاله. يقول الشيخ: "واختلف الناس في حدّه فما رأيت أحداً حدّه بالحدّ الذاتي بل لا يتصور ذلك، فما حدّه من حده إلا بنتائجه و آثاره ولوازمه، ولا سيما وقد اتصف به الجناب العزيز وهو الله⁽³⁾ .

والحقيقة أن تجربة الحبّ الإلهي نالت اهتماماً كبيراً عند الشيخ محي الدين ابن عربي، بل إنه قال⁽⁴⁾:

أدين بدين الحبّ أني توجهت ركائبه، فالحبّ ديني و إيماني
ما يؤكد أنّ الحبّ الإلهي كان من أهم دعائم و أسس فلسفة التصوف عند الشيخ محي الدين ابن عربي. وقد قدم الشيخ مفاهيم للحبّ في رسائله ومؤلفاته اختلفت باختلاف الأحوال ، كما

(1) ابن منظور، لسان العرب، الجزء 11، مادة (جبل)، ص: 98 .

(2) ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ج3، ص: 487.

(3) نفسه، ص: 487.

(4) ابن عربي محي الدين، ترجمان الأشواق، ص: 62.

اختلفت باختلاف الغاية منها ، فالرسالة التعليمية للمريدين قد نلمس فيها تيسيرا للمفاهيم من حيث اللغة، والرسالة للعارفين أو الأولياء قد يخاطبهم فيها الشيخ بلغة الإشارة التي تعارف عليها الخاصة.

ويمكن اسقاط هذه النقطة على كل مواضيع التصوف التي تكلم فيها الشيخ محي الدين ابن عربي.

والمحبة سرّ إلهي يعطى في كل ذات على حسب ما يليق بها، ومنها قيل: كيف تنكر الحبّ وما في الوجود إلا هو⁽¹⁾. جاء في الفتوحات المكية: واعلم أن مقامها شريف، وأنها أصل الوجود⁽²⁾. والمحبة على هذا النحو درجات فكلّ محب على حسب تلقيه للعوارض، ويشترط فيها المعرفة بالحق يقول: من صحت معرفته صح توحيده، ومن صح توحيده صحت محبته، والمحبة علاقة بينك وبينه بها تقع المنازلة بين العبد والرّب⁽³⁾.

فمتى تمت المعرفة صح التوحيد، ومتى صح التوحيد أقبل العبد على محبوه بالعبادة والطاعات والذكر ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾ (البقرة: 165). يقول الشيخ: "إذا دُعيت الأسرار بلسان الأمر أدبرت للعزة التي فيها، وإذا دُعيت بلسان اللطف من غير أمر أقبلت فقيرة. إلا المحبون العارفون فإنهم يقبلون عند كل دعاء يقول حاجب الباب: حيّ على الصّلاة فيقول المحبّ: دُعيت لما فيه قرّة عيني، ويقول لاغير: جاء التكليف⁽⁴⁾. العبادة حبا فيه على مذهب رابعة العدوية، لا طمعا في الجنة ولا خوفا من النار.

ثمّ إن المحبة تقتضي إثارة إرادة المحبوب فلا إرادة للمحب فيها، ولا طلب ولا سبب، إلا الوصل فإنه لا ينقطع يقول الشيخ:

كل حبّ يعرف سببه، فيكون من الأسباب التي تنقطع لا يعول عليه.

(1) ابن عربي محي الدين، رسائل ابن عربي كتاب الإعلام بإشارات أهل الإلهام، ص: 78.

(2) ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ج3، ص: 484.

(3) ابن عربي محي الدين، رسائل ابن عربي كتاب التجليات، ص: 345.

(4) نفسه

كل حب يكون معه طلب لا يعول عليه.

كل محبة لا يؤثر صاحبها إرادة محبوبة على إرادته لا يعول عليها

كل محبة لا يتلذذ صاحبها ايثار ارادة المحبوب والتلذذ فيما يكرهه لا يعول عليها⁽¹⁾

و ذاك أحد مقامات الحب الإلهي، فالحب في هذه الحال لا غرض منه ولا سبب، ولا سبيل فيه إلا لوصل المحبوب ولا إرادة للمحب فيه . جاء في الفتوحات: "الحب هو خلوصه إلى القلب، وصفاءه عن كدورات العوارض فلا غرض له ولا إرادة مع محبوبة⁽²⁾".

والحب مقامات فما خلّي من العوارض والكدورات، و أثر الحب فيه إرادة محبوبة فذاك الحب وأما الهوى فيحصل لنظرة أو إحسان من المحبوب، يقول الشيخ: **كلحب لا ينتجه إحسان المحبوب في قلب المحب لا يعول عليه⁽³⁾**. وذاك مقام الهوى عند الشيخ وله أسبابه كأن تحب المحبوب لنظرة أو إحسان أو غير ذلك يقول : ولحصوله سبب نظرة أو خبر أو إحسان و أسبابه كثيرة⁽⁴⁾.

وهناك حب الحب ويراد به الحب الذي ينشغل فيه الحب عن محبوبة بالحب ذاته يقول : "كل حب لا يتعلق بنفسه وهو المسمى حب الحب لا يعول عليه".⁽⁵⁾ ويذكر الشيخ في الفتوحات قصة قيس بن الملوّح حين جاءت إليه ليلى ، فقال: إليك عني فإن حبك شغلني عنك⁽⁶⁾. والحقيقة أن ابن عربي في تصنيفه وتفصيله لمقامات الحب إنما غرضه تعليمي بيداغوجي حيث إن الرسائل موجهة لمريديه ممن قصدوا الطريق.⁽⁷⁾

(1) ابن عربي محي الدين، رسائل ابن عربي رسالة لا يعول عليه، ص: 195

(2) ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ج3، ص: 484.

(3) ابن عربي محي الدين، رسالة ابن عربي رسالة لا يعول عليه، ص: 195.

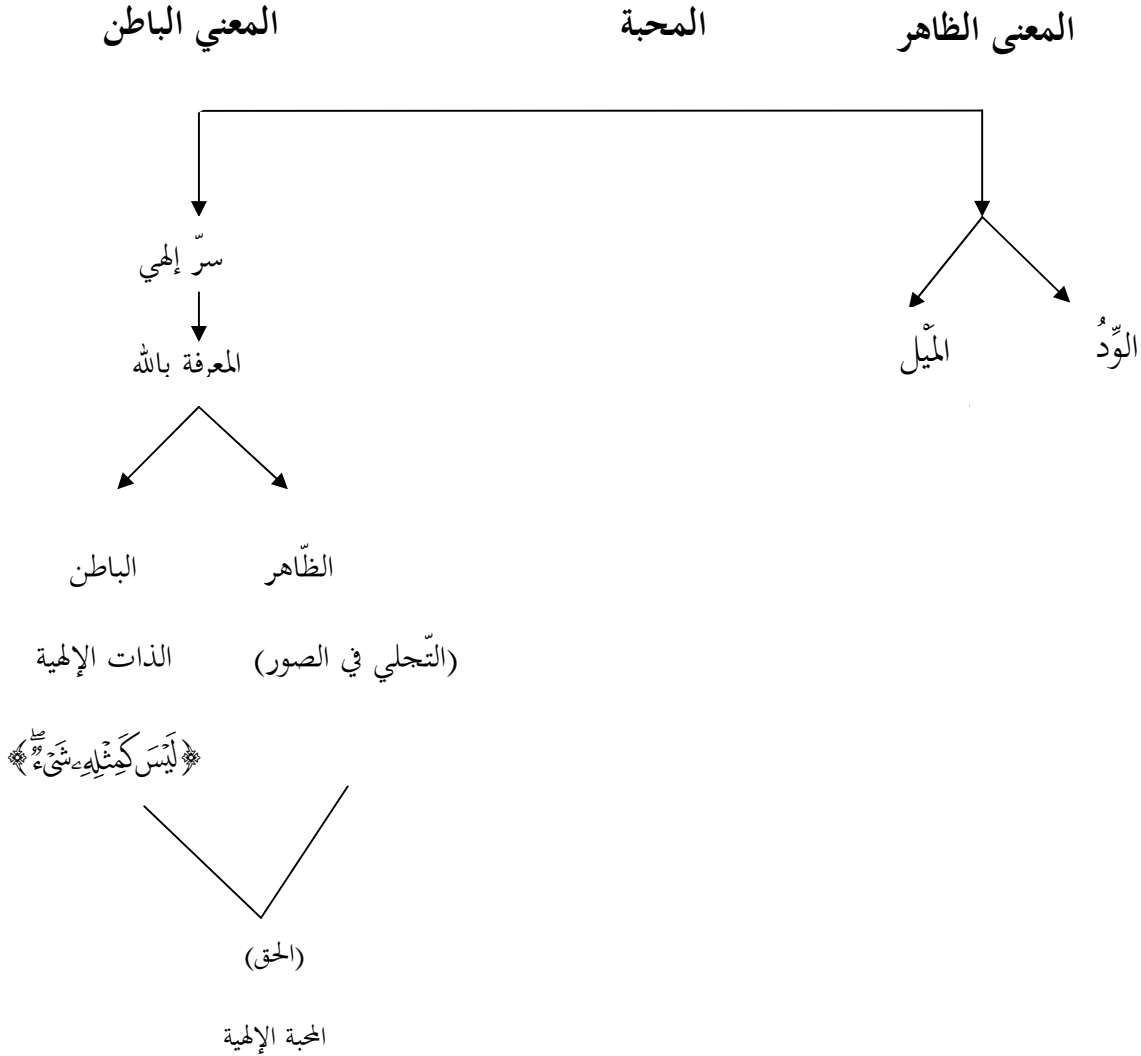
(4) ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ج3، ص: 484.

(5) ابن عربي محي الدين، رسائل ابن عربي رسالة لا يعول عليه، ص: 195.

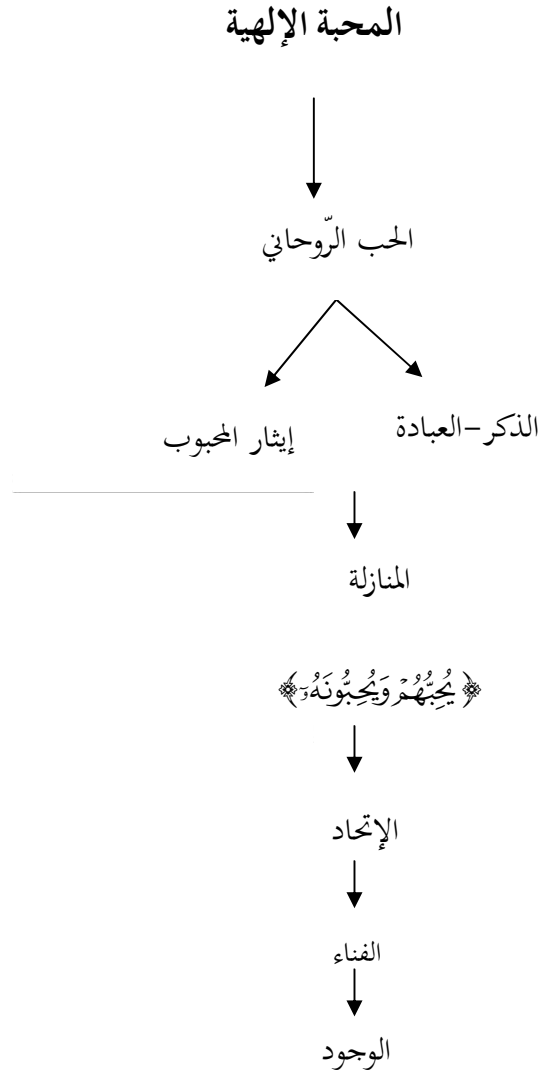
(6) ينظر: ابن عربي، الفتوحات، ج3، ص 487.

(7) ينظر: منصف عبد الحق، أبعاد التجربة الصوفية، د. ط، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، د. ت، ص 72.

والحب عند الشيخ يورث الفناء في حضرة مشاهدة المحبوب يقول: كل حب لا يفنيك عنك، ولا يتغير بتغير التجلي لا يعول عليه.⁽¹⁾



(1) ابن عربي محي الدين، رسائل ابن عربي رسالة لا يعول عليه، ص: 195.



المحبة سرّ إلهي وهي اصل الوجود، فلو احب ما اوجد الخالق الخلق، فيه أوجدتهم وبه علمهم الأسماء ولما كان الخالق البادى بالمحبة لخلقه كان الحب سرّ إلهي أورثه الله عباده المقربين ممن أحسنوا العبادات والطاعات، وذكروا الحق في مجالسهم فذكرهم في مجالس أرفع منها ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ﴾ (١٥٢) وبه تحققت المحبة ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ (١٥٣)، ومتى تحققت حصلت بها المنازلة بين الحب والمحبوب، وبها يفنى المحب عن الخلق وعن نفسه، فلا وجود إلا للمحبوب وذاك الأصل و أعلى درجات المحبة.

1-8 الذّكر :

لغة :

ورد اللفظ في المعاجم اللّغوية بمعنى التّذكر نقيض النسيان ، كما جاء بمعنى ما يجري على اللسان من أذكار.

جاء في لسان العرب الذّكر بالكسر :الحفظ للشيء، و الشيء يجري على اللسان. وقيل الذّكر بالكسر ما ذكرته بلسانك وأظهرته .و الذّكر بالضم ما بقي بالقلب ولم ينسى.⁽¹⁾

كما جاء الذّكر بمعنى التّدارس لقوله تعالى : ﴿ وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ (البقرة:63) أي ادرسوا ما فيه .و الذّكر الصّيت و الشرف. جاء في التنزيل : ﴿ وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ ﴾ (الشرح:4) أي شرفك.⁽²⁾

وقال تعالى : ﴿ صَّ وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ ﴾ (ص:01) أي ذي العلو و الشرف.⁽³⁾

ويراد بالذّكر الصّلاة و قراءة القرآن، والتسبيح لله تعالى والدعاء ، كما يراد به الطاعة و الشكر.⁽⁴⁾

يتضح من خلال ما سبق أن أصل الذّكر لغة هو حفظ الشيء أي خلاف النسيان ،وهو الصّيت والعلو و الشرف ،و الذّكر التّهلل ،و الدعاء والتسبيح و الصّلاة.

(1) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، الجزء الرابع، مادة (ذكر)، ص:308.

(2) ينظر: نفسه، ص:310.

(3) ينظر: الصحاح، الجوهري، الجزء الثاني، مادة (ذكر)، ص:665.

(4) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ص:310.

الذكر في القرآن الكريم :

ورد اللفظ في الذكر الحكيم في مواضع عدة ، و بمعان كثيرة تحمل دلالات الاستحضار مع التدبر والنطق والتحدث ، كما حمل دلالات الصلاة و الدعاء والابتغال .

قال تعالى ⁽¹⁾: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا ۖ﴾ (الأحزاب: 21)

وقال تعالى : ﴿وَاذْكُرْ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا ۖ﴾ (المزمل: 08)

والذكر في هذه الآيات يقتضي التدبر و التأمل في آياته تعالى، و يستوجب الذكر الكثير . قال تعالى : ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هٰذَا بَطِلًا سُبْحٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ۖ﴾ (آل عمران: 191). كما يستوجب التوجه إلى الله تعالى بالكلية، والانصراف عما سوى ذكره، والخشوع في حضرته لقوله تعالى : ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ۖ﴾ (الأنفال: 02) .

والذكر النطق ⁽²⁾، جاء في قوله تعالى : ﴿فَكُلُوا مِمَّا ذُكِّرَ أَسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ إِن كُنتُمْ بِآيَاتِهِ مُؤْمِنِينَ ۖ﴾ (الأنعام: 118). أي مما نطق اسم الله عليه.

وقال تعالى : ﴿وَقَالُوا هٰذِهِ أَنْعَمُ وَحَرْتُ حِجْرًا لَا يَطْعَمُهَا إِلَّا مَنْ نَّشَاءُ بِزَعْمِهِمْ وَأَنْعَمُ حُرِّمَتْ ظُهُورُهَا وَأَنْعَمُ لَا يَذْكُرُونَ أَسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا افْتِرَاءً عَلَيْهِ سَيَجْزِيهِمْ بِمَا كَانُوا يَفْتَرُونَ ۖ﴾ (الأنعام: 138).

⁽¹⁾ ينظر: مجمع اللغة العربية، معجم ألفاظ القرآن الكريم ،ص: 431، 433.

⁽²⁾ ينظر: نفسه، ص: 432.

وورد الذكر في القرآن الكريم بمعنى الحديث⁽¹⁾ جاء في قوله تعالى: ﴿قَالُوا تَأَلَّهَ تَقْتَوُا تَذَكَّرُ يُوسُفَ حَتَّى تَكُونَ حَرَضًا أَوْ تَكُونَ مِنَ الْهَالِكِينَ﴾ (يوسف: 85). أي تتحدث عنه وتذكره.

والذكر القصة أو الخبر⁽²⁾. قال تعالى: ﴿قَالَ فَإِنْ أَتَّبَعْتَنِي فَلَا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّى أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا﴾ (الكهف: 70). و هو الكتاب أي التنزيل⁽³⁾ لقوله عز وجل: ﴿كَذَلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ مَا قَدْ سَبَقَ وَقَدْ آتَيْنَاكَ مِنْ لَدُنَّا ذِكْرًا﴾ (طه: 99). ويراد به الكتاب . وقال تعالى: ﴿أَعِدَّ اللَّهُ لَهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِيَ الْأَلْبَابِ الَّذِينَ ءَامَنُوا قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا﴾ (الطلاق: 10).

ومن دلالات الذكر في القرآن الكريم الصلاة⁽⁴⁾، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (الجمعة: 09).

والذكر التَّهْلِيل والدعاء والتَّكْبِير⁽⁵⁾، قال تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَأَذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَيْتُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمَنِ الضَّالِّينَ﴾ (البقرة: 198).

(1) ينظر: مجمع اللغة العربية، معجم ألفاظ القرآن الكريم، ص: 334.

(2) ينظر: نفسه، ص: 432.

(3) ينظر: نفسه، ص: 436.

(4) ينظر: سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص: 487.

(5) ينظر: مجمع اللغة العربية، معجم ألفاظ القرآن الكريم، ص: 433.

وقال تعالى: ﴿وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَعْلَمُوا أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ (البقرة: 203)

يتضح من خلال ما سبق أن لفظ الذكر تعددت معانيه ودلالاته في القرآن الكريم، و يمكن حصر هذه المعاني في: الاستحضار مع التدبر في الذكر، ويراد به النطق والتحدث وذكر الأمر، و الذكر في القرآن الكريم هو الصلاة والدعاء والإبتهاال إلى الله تعالى. ويراد به كذلك التنزيل، وهو الرفعة والعلو والشرف.

الذكر في اصطلاح الصوفية:

الذكر مقام شريف و هو ركن أساسي في الطريق نحو التصوف، وعند العارفين الذكر هو جسر بين العبد و خالقه، فلا وصول دون الذكر، إنه الطريق إلى الله.

وقد قدم الصوفية درجة الذكر على فريضة الصلاة، و مرجعهم في ذلك قوله تعالى: ﴿أَتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ ۖ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ ۚ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ ۗ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ﴾ (العنكبوت: 45).

جاء في الرسالة القشيرية: الذكر ضربين: ذكر اللسان، و ذكر القلب فذكر اللسان يصل العبد به الى استدامة ذكر القلب... فإن كان العبد ذاكرًا بلسانه و قلبه، فهو الكامل في حال سلوكه.⁽¹⁾

والذكر على هذا الحال درجات، ذكر ظاهر و هو ذكر اللسان الذي متى داوم عليه صاحبه و تدبر فيه تحقق الذكر الأعلى، و هو ذكر القلب و ذلك أكمل الذكر بأن يستولي المذكور على الذّاكر فلا يبقى في القلب سواه.

(1) القشيري، الرسالة القشيرية، ص: 256.

ويرى أهل العرفان أنه شرط أساسي للسالكين فلا وصول دونه، روى القشيري أنه سمع عن أبا علي الدقاق قوله: "الذكر منشور الولاية، فمن وفق للذكر فقد أُعطي المنشور و من سلب الذكر فقد عُزل".⁽¹⁾

وقيل: "ذكر الله بالقلب سيف المريدين، به يقاتلون أعداءهم، وبه يدفعون الآفات التي تقصدهم..."⁽²⁾

والذكر على هذه الحال أصل التصوف، وبه يبلغ المريد غايته، وينال السالك الولاية، والمقصود بالذكر هنا ذكر القلب الذي يستولي على صاحبه فلا ينشغل بغيره، بل إنه يفنى عن نفسه وعن كل ما دون المذكور.

والذكر استيقاظ من الغفلة⁽³⁾، الاستيقاظ الذي يصل به الذاكر إلى المقام الأعلى، ويقتضي الكثير من الذكر امتثالاً لقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتْ مَنَاسِكُكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا فَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ مِنَ الشَّيْءِ﴾ (البقرة: 200).

وقوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمَزًا وَادَّكُرَ رَبُّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بِالْعِشِيِّ وَالْإِبْكَرِ﴾ (آل عمران: 41).

أما حقيقته فهي الفناء عما سوى المذكور.⁽⁴⁾

قَالَ تَعَالَى: ﴿إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَادَّكُرَ رَبُّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَى أَنْ يَهْدِيَنِي رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَذَا رَشَدًا﴾ (الكهف: 24). أي إذا نسيت وانصرفت عما سواه.

(1) القشيري، الرسالة القشيرية، ص: 256.

(2) نفسه، ص: 256، 257.

(3) ينظر: عبد القادر عيسى، حقائق عن التصوف، ص: 113.

(4) ينظر: الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص: 74.

جاء في منازل السائرين :إذا نسيت غيره و نسيت نفسك في ذِكركِ ثم نسيت ذِكركِ في ذِكركِ ثم نسيت في ذِكركِ إياك كلَّ ذِكركِ.⁽¹⁾ وهذا ذكر العارفين بالله ،الذِّكر الذي يفنى به العبد عن الآخرين و عن نفسه، وعن كلِّ ما سوى الحق حتى يبلغ ذكر الشَّهود الذي يفنيه عن كل ذكر، ويراد به ذكر الحق للذَّاكر. ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَأَشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ﴾ (البقرة:152).

ويمكن القول أن الذِّكر عند الصَّوفية هو المقام الذي يصل عبره السَّالك إلى الطَّريق ،وهو الوصل بينه وبين غايته ومراده (الحق)، والذِّكر عند أهل التَّصوف وجهان: ذكر ظاهر وهو مايجري على اللسان من أذكار و أدعية، وثناء وحمد و شكر، وذكر خفي وهو ذكر القلب ويراد به استيلاء المذكور على الذَّاكر فلا ينصرف عن ذكره .والذِّكر عند العارفين درجات أعلاه الذِّكر الذي يفنى به صاحبه عن نفسه و عن الموجودات حتى لا يبقى في الحضرة إلا شهود الحق، وهو ذكر الحق للذَّاكر.

الذِّكر عند الشيخ محي الدين ابن عربي:

الذِّكر عند الشيخ نعت إلهي لقوله تعالى : ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَأَشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ﴾ (البقرة:152).وهو جزاء الذَّاكرين ويشترط فيه عدم التَّقيد حتى يصل بصاحبه إلى ذكر الشهود وهو أعلى درجات الذِّكر عند الأكابر من أهل الطريق.⁽²⁾

والذِّكر عند الشَّيخ شرط أساسي لبلوغ الطريق،و ينبغي للسَّالك الاشتغال به و الإكثار منه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا﴾ (الأحزاب:41)، حتى يبلغ ذكر الحق له في حضرة الذِّكر.

جاء في رسالة الأنوار⁽³⁾ "واشتغل بالذِّكر حتى يتجلى لك مذكورك فإذا أفناك عن الذَّاكر به فتلك المشاهدة "فمتى فنيَّ الذَّاكر عن نفسه تجلَّى له المذكور."

(1)الهروي أبو اسماعيل ،منازل السائرين،ص:70.

(2)ينظر :ابن عربي محي الدين ،الفتوحات المكية،الجزء الثالث،ص:344.

(3)ابن عربي محي الدين ،رسائل ابن عربي،رسالة الأنوار،ص:126.

ولفظ الله طريقة الشيخ في الذكر يقول: "فليس للعارف أن يقول غير الله، الله، ثم ليَعْلَمَ ولي أن الحق وإن كان واحداً فإن له إلينا وجوها كثيرة مختلفة"⁽¹⁾. ويسترسل الشيخ في الشرح فيقول: "...فليس الحق من كونه ربا، وما حُكِمَ كحُكْمِهِ من كونه مهيمناً، ولا حُكِمَ كحُكْمِهِ من كونه رحيماً له من كونه منتقماً"⁽²⁾.

ويذهب الشيخ هذ المذهب كون لفظه الله، الله جامعة لكل الأسماء والصفات، يقول: "واشتغل بذكر الله بأي نوع شئتَه من الأذكار، وأعلاها الإسم هو قولك: الله، الله، الله لا تزيد عليها شيئاً"⁽³⁾. واسم الله عند الشيخ هو الاسم الجامع لكل الصفات الربانية، والأعلى مرتبة بينها. يقول: ثم لتعلم أن الإسم الجامع لحقائق الأسماء وسلطانها، والمهيمن عليها إنما هو الإسم الله.⁽⁴⁾ إذ ترجع الأسماء إليه جميعها، من حيث أنه السر الذي تجلت فيه كل المعاني يقول في درجة الإسم: الإسم كالنقطة من الدائرة وكالمحيط منها، و أن الأسماء تليه على وجوها كالخطوط من النقطة إلى المحيط، وكل اسم يقول أنا في المرتبة الثانية.⁽⁵⁾ فمتى ما حضر اللفظ في النفس خرج عن جملة التقييد، كأن تقول يارحمان، أو ياكريم، أو بالطيب... أو أن تذكره بالتسبيح فتقول: الله أكبر، أو الحمد لله، أو سبحان الله، أو لا إله إلا الله فلا يعطيك غير دلالة اللفظ وحقيقة ماتقيّد به⁽⁶⁾.

يقول الشيخ: فاسم الله مستغرق جميع الأسماء، فتحفظ عند المشاهدة منه، فإنك لا تشاهده مطلقا، فإذا ناجاك به، وهو الجامع، فانظر ما يناجيك به، وانظر: المقام الذي تقتضيه تلك المناجاة، أو تلك المشاهدة.⁽⁷⁾

ويرى الشيخ أن الذكر مناجاة وحديث قلبي بين العبد و خالقه، فمتى استكملت المناجاة شروطها من جانب العبد تحقق به شهود القلب، وسمع ذكر الحق له.

(1) نفسه، رسالة إلى الإمام الرازي، ص: 186.

(2) نفسه، ص: 186.

(3) نفسه، رسالة الأنوار، ص: 125.

(4) ابن عربي محي الدين، رسائل ابن عربي، رسالة القسم الإلهي، ص: 95.

(5) نفسه، ص: 95.

(6) ينظر: ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، الجزء الثالث، ص: 344، 345.

(7) نفسه، رسالة إلى الإمام الرازي، ص: 186.

يريد الشيخ بذلك أن استحضار الإسم باللسان يليه حضوره في القلب ، ومن ثمّ التمكن في الذكر فتتوارد الأسماء بصفاتها على الذاكر كأن تقول الله الكريم عند اقتضاء المقام ذلك ، أو أن تقول له الودود ، وغيرها من الأسماء الربانية في تجلياتها. غير أن اسم الله إذا حصل به المناجاة لعظمته يقتضي التحفظ عند بلوغ المقام لعظمته.

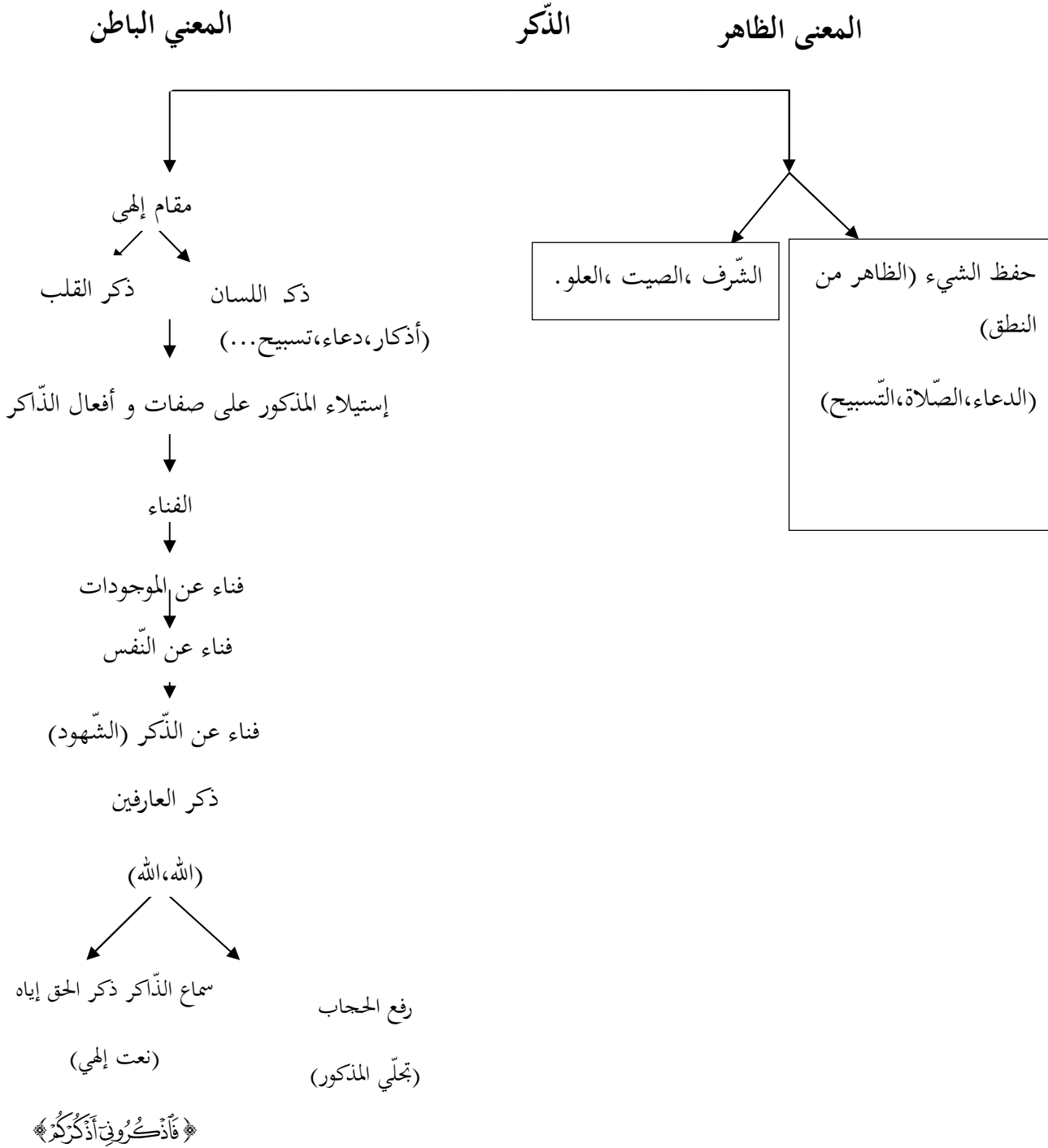
ويرى الشيخ أن الذكر مناجاة وحديث قلبي بين العبد وخالقه، فمتى استكملت المناجاة شروطها من جانب العبد تحقق به شهود القلب وسمع ذكر الحق له.

جاء في رسالة لا يعول عليه⁽¹⁾ "الذكر إذا لم يرفع الحجاب فليس بذكر فلا يعول عليه."

وورد أيضا⁽²⁾ : "الذكر منك إذا لم ينتج للأسماع ذكر الحق إياك لا يعول عليه."

(1) ابن عربي ، رسائل ابن عربي، رسالة لا يعول عليه، ص: 202.

(2) نفسه، ص: 199.



الذكر مقام إلهي ويراد به الدعاء و التسبيح . وقيل الذكر الصلاة، وهو الكتاب المنزل على النبي صلى الله عليه وسلم، والذكر عند المتصوفة وجهان: ذكر ظاهر وهو ما يجري على اللسان من أذكار، وذكر خفي وهو استيلاء المذكور على أفعال وصفات الذكر وفنائ به وهذا أعلى الذكر ويشترط في الذكر عند العارفين عدم التقييد، ومتى انشغلت به وتمكنت منك لفظة (الله) عند الذكر واستولت على

قلبك عبر التدبر في صفاتها و أفعالها في الكون رفع الحجاب وتجلي المذكور، وسمع الذّاكر ذكر الحق إياه في حضرته ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ﴾ (١٥٢).

1-9 التّوكل:

لغة:

التّوكل لغة الإعتماد على الغير و تفويضه الأمر و الوكيل اسم إلهي يراد به المتكفل بأمور العباد والحقاقهم

جاء في لسان العرب: الوكيل المقيم الكفيل بأرزاق العباد.⁽¹⁾ قال تعالى: ﴿وَأَتَيْنَا مُوسَى الْأَكْتَبَ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِّبَنِي إِسْرَءِيلَ أَلَّا تَتَّخِذُوا مِن دُونِي وَكِيلًا﴾ (الإسراء: 02). وحقيقته الإعتماد واللجوء إلى الغير لعجز صاحبه عن القيام بأموره. يقال: " وكلت أمري إلى فلان أي لجأت إليه واعتمدت فيه عليه، ووكّل فلان فلانا إذا استكفاه أمره ثقة بكفائيته أو عجزا عن القيام بأمر نفسه.⁽²⁾ والتوكل تسليم الأمر إلى الغير و صرف الأمر إليه⁽³⁾.

والتّوكل تسليم الأمر و تركه، جاء في المحيط: وكل بالله يكلّو توكل على الله و أوكل و اتكل: استسلم إليه ، و وكل اليه الأمر وكلا و وكولا، سلمه و تركه.⁽⁴⁾

التّوكل في القرآن الكريم:

ورد اللفظ في التنزيل بمعنى الاعتماد وتفويض الأمر لله عز وجل.⁽⁵⁾ وقال: ﴿قَدْ أَفْتَرَيْنَا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا إِنْ عُدْنَا فِي مِلَّتِكُمْ بَعْدَ إِذْ بَخَّسَ اللَّهُ مِنهَا وَمَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَعُودَ فِيهَا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّنَا وَسِعَ رَبُّنَا

(1) ابن منظور، لسان العرب، الجزء الحادي عشر، مادة (وكل)، ص: 734.

(2) نفسه، ص: 734.

(3) ينظر: نفسه، ص: 735.

(4) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ص 1069.

(5) ينظر: مجمع اللغة العربية، معجم الفاظ القرآن الكريم ص 1199.

كُلُّ شَيْءٍ عِلْمًا عَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْنَا رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَأَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ ﴿٨٩﴾ (الاعراف: 89).

و قال تعالى: ﴿وَمَا لَنَا أَلَّا تَتَوَكَّلَ عَلَى اللَّهِ وَقَدْ هَدَيْنَا سُبُلَنَا وَلَنْصِيرَنَّ عَلَى مَا ءَاذَيْتُمُونَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ ﴿١٢﴾﴾ (ابراهيم: 12)

الوكيل في القرآن الكريم هو الحفيظ و المسؤول⁽¹⁾، قال تعالى: ﴿وَكَذَّبَ بِهِ قَوْمُكَ وَهُوَ الْحَقُّ قُلْ لَسْتُ عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ ﴿٦٦﴾﴾ (الأنعام: 66). و هو الحافظ و المهيمن لقوله تعالى: ﴿ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَأَعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴿١٢﴾﴾. (الأنعام: 102).

و التوكل مقام شريف أمر الله عز و جل عباده بع في عدة مواضع من الذكر الحكيم.⁽²⁾

قال تعالى: ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ ﴿١٢٩﴾﴾ (التوبة: 129).

وارتبط مقام التوكل بمقام المحبة لما يحققه من قرب للحق، قال تعالى:

﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴿٥٢﴾﴾ (الأنفال: 02).

ويقتضي هذا المقام الشريف الإيمان بالله عز و جل لقوله تعالى: ﴿إِذْ هَمَّتْ طَّائِفَتَانِ مِنْكُمْ أَنْ تَفْشَلَا وَاللَّهُ وَلِيَهُمَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ ﴿١٢٢﴾﴾ (آل عمران: 122).

وقال تعالى: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ يَقَوْمِ إِن كُنْتُمْ ءَامِنْتُمْ بِاللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا إِن كُنْتُمْ مُسْلِمِينَ ﴿٨٤﴾﴾ (يونس: 84).

(1) ينظر: مجمع اللغة العربية، معجم الفاظ القرآن الكريم، ص: 1200.

(2) ينظر: سعاد الحكيم المعجم الصوفي، ص: 1228.

بل إنّ التَّوَكَّلَ ملاذ للإيمان، فالمؤمن دائم التَّوَكَّلِ على الله عز وجل: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ (الأنفال: 02).

والوكيل اسم من أسمائه تعالى⁽¹⁾.⁽¹⁾ وورد في التنزيل: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾ (آل عمران: 173).

يمكن حصر دلالات التَّوَكَّلِ في القرآن الكريم في ما يأتي:

-الوكيل اسم إلهي و يراد به الكفيل بأرزاق العباد و أمورهم.

-الاعتماد على الله و تفويض الأمر له وحده.

-يستوجب التَّوَكَّلِ تحقق الإيمان في العبد.

-التَّوَكَّلِ مقام ينال به العبد المحبة و القرب من الحق.

التَّوَكَّلِ في اصطلاح الصوفية:

التَّوَكَّلِ مقام شريف اقترن بمقام الإيمان في التنزيل العزيز . جاء في قوله تعالى : ﴿قُلْ لَّنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا وَعَلَىٰ اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾ (التوبة: 51).

سئل الجنيد عن التَّوَكَّلِ فقال :اعتماد القلب على الله تعالى⁽²⁾.

وجاء في الرسالة القشيرية : شرط التَّوَكَّلِ طرح البدن في العبودية وتعلق القلب في الربوبية ،والطمأنينة إلى الكفاية فإن أعطى شكر وإن منع صبر⁽³⁾.

وقيل التَّوَكَّلِ : رد العيش إلى يوم واحد، وإسقاط هم غد⁽⁴⁾.

(1)ينظر: مجمع اللغة العربية، معجم ألفاظ القرآن الكريم، ص:1200.

(2) ينظر، الطوسي، اللّمع، ص:78.

(3)القشيري، الرسالة القشيرية، ص:201.

(4)نفسه، ص:201.

يتضح أن حقيقة التّوكل هي الاعتماد على الله، وتفويض الأمر بالكلية له فان أعطى شكر وان منع صبر.

ويقتضي هذا المقام الشريف الرضا.⁽¹⁾

وسئل حمدون القصار عن التّوكل فقال: إن كان لك عشر آلاف درهم وعليك دائق دين، لم تأمن أن تموت ويبقى ذلك في عنقك، ولو كان عليك عشر آلاف درهم دين من غير أن تترك لها وفاء، لا تيأس من الله تعالى أن يقضيه عنك.⁽²⁾

والمراد هنا التسليم بجرّان الأحكام والثقة بالله تعالى في تصريف الأمور وتفويضها إليه.

والتّوكل هو الاكتفاء بالله وكَيْلا. قيل: التّوكل الثقة بما في يد الله تعالى واليأس مما في أيدي الناس.⁽³⁾

جاء في اللّمع: التّوكل الإيواء إلى الله وحده في جميع الأحوال.⁽⁴⁾

والتّوكل عند أهل الطّريق ثلاث درجات:

التّوكل وهو السكون إلى وعد الله تعالى والاعتماد عليه وحده، والاطمئنان إلى تصريفه للأقدار وقيل: هذا توكل المؤمنين.

والتّسليم وهو الاكتفاء بعلمه وهذا توكل الأولياء، أما التفويض فهو توكل العارفين ويراد به تفويض الأمر لله تعالى.⁽⁵⁾

والتّوكل عند العارفين سرّ بين العبد وبين الله.

وحقيقته ترك التّوكل ويراد به عدم التفات المتوكل إلى توكله ومطالبة الله بالعوض.⁽⁶⁾

(1) الطوسي، اللّمع، ص: 79.

(2) القشيري، الرسالة القشيرية، ص: 202.

(3) نفسه، ص: 206.

(4) الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التّصوف، ص: 72.

(5) ينظر: القشيري، الرسالة القشيرية، ص: 202.

(6) ينظر: الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التّصوف، ص: 72.

ويقتضي التّوكل الفرار من التّوكل أي عدم النظر إليه ، والسّكون إلى الوكيل ، وهو التّوكل الذي يعول عليه الأكابر من العارفين بالله تعالى .

التّوكل عند الشّيخ محي الدين ابن عربي :

التّوكل عند الشيخ اعتماد القلب على الله تعالى مع عدم الاضطراب عند فقد الأسباب الموضوعية في العالم .⁽¹⁾

والتّوكل على هذا النحو يراد به الاعتماد على الله بالكلية والطمأنينة والسكون إلى الله . ويرى الشيخ أن المضطرب لا يمكنه بلوغ هذا المقام الرّفع . ثمّ إنّ تحقيق السّكون يقتضي الإيمان الّلي تتحقق به الطمأنينة لضمان المؤمن صدق الضامن . (صحة الإعتقاد) .

واشترط الشيخ في هذا المقام الشّريف :

التّوكل على الله في كل الأمور ، وتسليمه التصريف في الأمر .
جاء في رسالة لا يعول عليه .⁽²⁾

التّوكل في بعض الأمور لا يعول عليه .

كما اشترط فيه الكفاية بالله . جاء في الفتوحات المكية : الوكالة لا تنبغي إلا لمن هو إله لعلمه بالمصالح⁽³⁾ .

جاء في رسالة لا يعول عليه⁽⁴⁾ .

" كل توكل لا يعطيك الكفاية الإلهية لا يعول عليه . "

والتّوكل لا يتحقق إذا كلف بالوكالة غير الله يقول الشيخ⁽⁵⁾ :

" التّوكل الذي لا يكون الحق فيه وكيلا لا يعول عليه . "

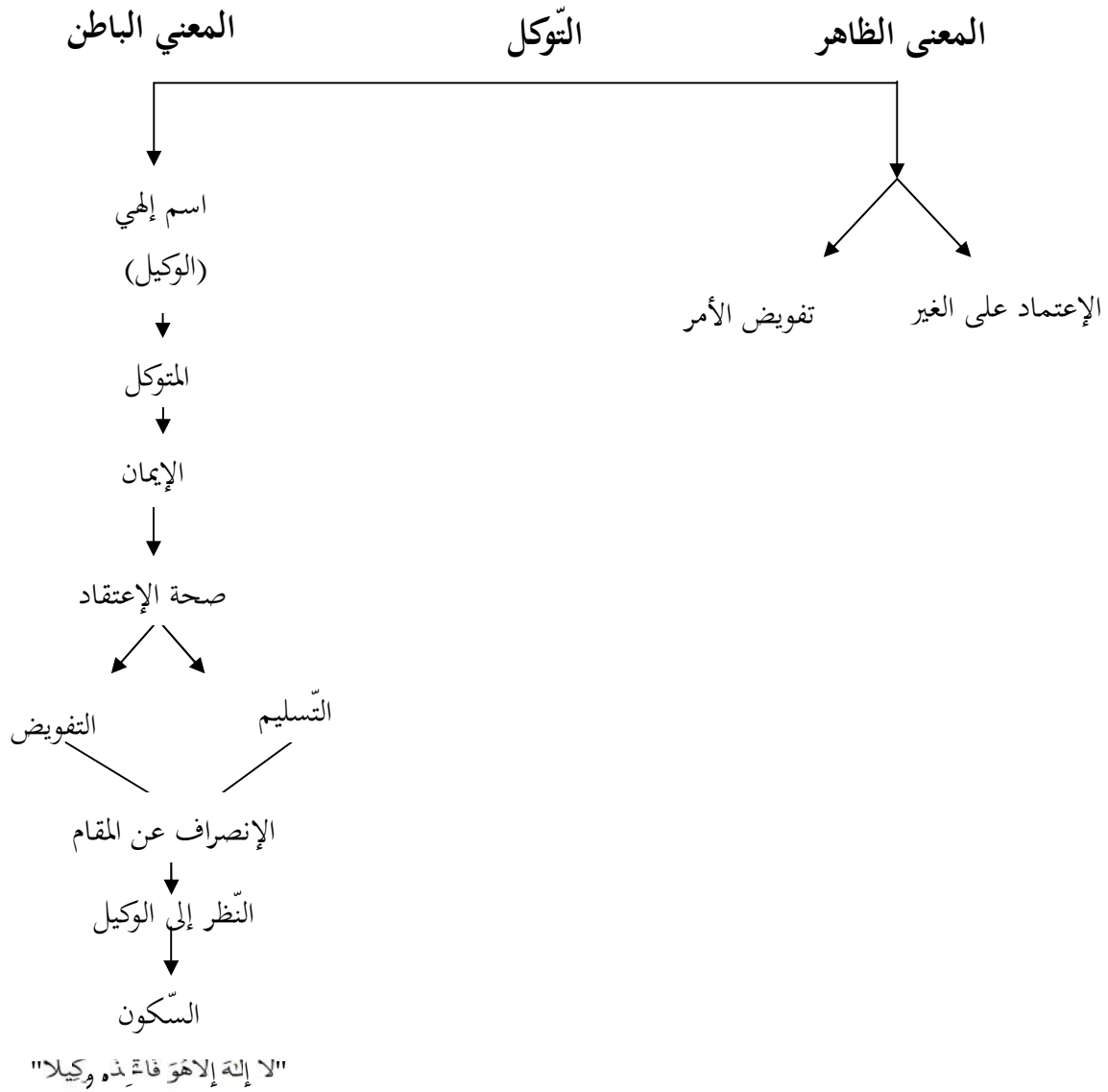
(1) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، الجزء الثالث ، ص : 300 .

(2) ابن عربي ، رسائل ابن عربي ، رسالة لا يعول عليه ، ص : 194 .

(3) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، الجزء الثالث ، ص : 300 .

(4) ابن عربي ، رسائل ابن عربي ، رسالة لا يعول عليه ، ص : 201 .

(5) نفسه ، ص : 200 .



التوكل مقام شريف يشترط فيه صحة المعتقد وكمال الإيمان، ومتى اكتمل الإيمان صحّ التسليم وتفويض الأمر للحق دون اضطراب مع سكون الخاطر.

10-1 التجلي:

لغة:

التجلي لغة هو الكشف والظهور، جاء في الصّاح: جلّى الشيء كشفه، و انجلي عن الهم، انكشف، و تجلّى الشيء: انكشف⁽¹⁾.

⁽¹⁾ الصّاح، الجوهرى، مادة (جلا) ص 2305.

وفي لسان العرب: جلا الأمر وجلاه وجلي عنه كشفه وأظهره. قال تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقَّتِهَا إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمُ إِلَّا بَغْةٌ يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٨٧﴾﴾ (الأعراف: 187)، أي يظهرها . والجلي نقيض الخفي⁽¹⁾.

يتضح أن اللفظ لغويا جاء بمعنى الكشف و الظهور وهو نقيض الخفاء، يقال: انجلي الظلام إذا انكشف، وانجلي الهم انكشف. ويقال للمريض: جلا عنه المرض كشفه⁽²⁾.

كما ورد اللفظ بمعنى الوضوح ، جاء في لسان العرب : الجلاء، الأمر البين الواضح. وجاء بمعنى الخبر اليقين يقال : الجلية : الخبر اليقين، والجلاء هو الذهاب و الفرج يقال : جلوت عني همي جلوا إذا أذهبته، وأجلت عنه الهم إذا فرجت عنه⁽³⁾.

التجلي لغويا هو الكشف والظهور وماشابه الدلالات كالحقيقة والوضوح و اليقين والإبانة ، وقيل هو الذهاب و الفرج.

التجلي في القرآن الكريم :

ورد اللفظ في التنزيل بالمعاني اللغوية السابقة الذكر وهي الكشف والظهور. قال تعالى : ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقَّتِهَا إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمُ إِلَّا بَغْةٌ يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٨٧﴾﴾ (الأعراف: 187).

وجاء في قوله تعالى : وَالنَّهَارُ إِذَا تَجَلَّى (الليل: 02)، تجلي النهار : ظهور نوره⁽⁴⁾.

(1) ابن منظور، لسان العرب، الجزء الرابع عشر، مادة (جلا)، ص: 150.

(2) ينظر: نفسه، ص: 152.

(3) ينظر: نفسه، ص: 153.

(4) ينظر: مجمع اللغة العربية، معجم ألفاظ القرآن الكريم، ص: 237.

أما عن التجلي الإلهي فورد في سورة الأعراف قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَنْ تَرَنِي وَلَٰكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَنِي ۚ فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا ۚ فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ ١٤٣﴾ (الأعراف: 143، أي لما ظهر وبان، وقيل تجلى ربه للجبل أي بدا للجبل نور العرش.⁽¹⁾

التجلي في اصطلاح الصوفية:

جاء في اللمع للطوسي أن التجلي: إشراق أنوار إقبال الحق على قلوب المقبلين عليه .

وقال النوري رحمه الله تجلى لخلقه بخلقه، واستتر عن خلقه بخلقه.⁽²⁾

وقال الواسطي، رحمه الله، في قوله تعالى "ذلك يوم التغابن" قال تغابن أهل الحق على مقادير الفناء و الرؤية والتجلي⁽³⁾ .

وقال النوري بتجليه حسنت المحاسن و جملت ، وباستتاره قبحت و سمحت .

وقال بعضهم⁽⁴⁾:

قد تجلّى لقلبه منه نور فاستضاءت به من الظلمات

وجاء في التعرف لمذهب أهل التصوف التجلي على ثلاثة أحوال ، تجلي ذات وهي المكاشفة وتجلي صفات الذات وهي موضع النور، وتجلي حكم الذات وهي الآخرة وما فيها.

معنى قوله تجلي ذات وهي المكاشفة كشوف الغلبة في الدنيا كقول عبد الله ابن عمر : كنا نترأى الله في ذلك المكان يعني في الطّواف، وقال النبي صلى الله عليه وسلم "أعبد الله كأنك تراه"

⁽¹⁾ ابن منظور، لسان العرب، الجزء السادس، مادة (جلا)، ص: 151.

⁽²⁾ اللمع ، الطوسي، ص: 439.

⁽³⁾ نفسه: ص: 439.

⁽⁴⁾ نفسه: ص: 440.

وكشوف العيان في الآخرة . و على قوله تجلي صفات الذات وهي موضع النور هو أن تتجلي له قدرته عليه فلا يخاف غيره و كفايته له فلا يرجو سواه. وكذلك جميع الصفات أما تجلي حكم الذات في الآخرة فريق في الجنة وفريق في السعير.⁽¹⁾

التجلي عند الشيخ محي الدين ابن عربي:

التجلي بالنسبة إلى الشيخ محي الدين عماد الفكر الصوفي إذ بالتجلي يتم تفسير الخلق وصدور الكثرة عن الوحدة هذا التفسير يحيل إلى وحدة الوجود التي بنى عليها الشيخ الأكبر نظريته في التصوف الفلسفي .⁽²⁾

وورد التجلي عند الشيخ محي الدين ابن عربي بمعنى ما ينكشف للقلوب من أوراد الغيوب⁽³⁾ والتجلي يراد به الفيض الإلهي، و الظهور والتّزل و هو الفتح الربّاني.⁽⁴⁾

هذه الأنوار و الأسرار الغيبية متعددة الصور والمعاني ولا يمكن تقييدها في صورة واحدة أو معنى واحد يقول الشيخ: التجلي المعنوي في الصورة المقيدة لا يعول عليه.

ويقول: التجلي المتكرر في الصورة الواحدة لا يعول عليه⁽⁵⁾.

والحقيقة أن التحليات لا تتكرر، فالتنوع فيها هو الأصل ومنه تنوع الواردات ويليه تنوع الأحوال⁽⁶⁾، ولما كان القلب موطن التجلي، قال الشيخ:⁽⁷⁾

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة .

(1) الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص: 90.

(2) ينظر: سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص: 258.

(3) ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 4، ص: 171.

(4) ينظر: سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص: 257.

(5) ابن عربي محي الدين، رسائل ابن عربي رسالة لا يعول عليه، ص: 192، 193.⁽⁵⁾

(6) ينظر: ابن عربي محي الدين، ترجمان الأشواق، ص: 62.⁽⁶⁾

(7) نفسه، ص: 62.⁽⁷⁾

والتجليات لا تتكرر ، بل ينتقل صاحبها من حال إلى أعلى ويمكن القول أن التجلي أحد دعائم فلسفة التصوف عند ابن عربي ، إنه عالم من الكشف والتناقضات ، وبه يمكن القول أن الله عين الوجود المتجلي سبحانه في الأشياء والصور والصفات والأسماء والأرواح ، وبه نقول ليس كمثله شيء ، فالعالم لا يحتوي الله ، يقول الشيخ ابن عربي : " ليس كمثله شيء ، فكل مايتجلي لك من الصور في مخيلتك ويقول : أنا الله ، فقل : سبحانه الله ، أنت بالله واحفظ صورة ما رأيت " (1) .

والتجلي يقتضي القرب والمحبة ولهذا قيل : إشراق أنوار إقبال أنوار الحق على المقبلين عليه (2) ، والمقبل غايته الوصل ، والوصل حاصل محبة وقعت في القلب ، والمحبة تقتضي المعرفة ، والمعرفة تقتضي الصفاء . ولهذا خُصّت قلوب العارفين بالبصيرة ، يقول الشيخ ابن عربي : " رؤية القلوب على قدر صفائها ونورها ورؤية الأبصار على مقدار قلوبها " (3) .

والمحب يغني في رؤية تجليات المحبوب قال الشيخ ابن عربي : " التجلي إذا أبقاك لا يعول عليه " (4) أي إذا لم يفنيك عن الخلق وعنك فلا يعول عليه . والتجلي على هذا الحال يورث الفناء . لأما ثمرته فتحصيل علم ، فكل تجل لا يعطيك علما بحقيقته لا يعول عليه (5) . علم ولهذا يوصي الشيخ مريديه بالنظر فيما تم تحصيله بعد الانصراف من التجلي فعليه الاعتماد ، وبه تُحصّل النعم (6) .

(1) ابن عربي محي الدين ، رسائل ابن عربي رسالة الأنوار ، ص : 126 .

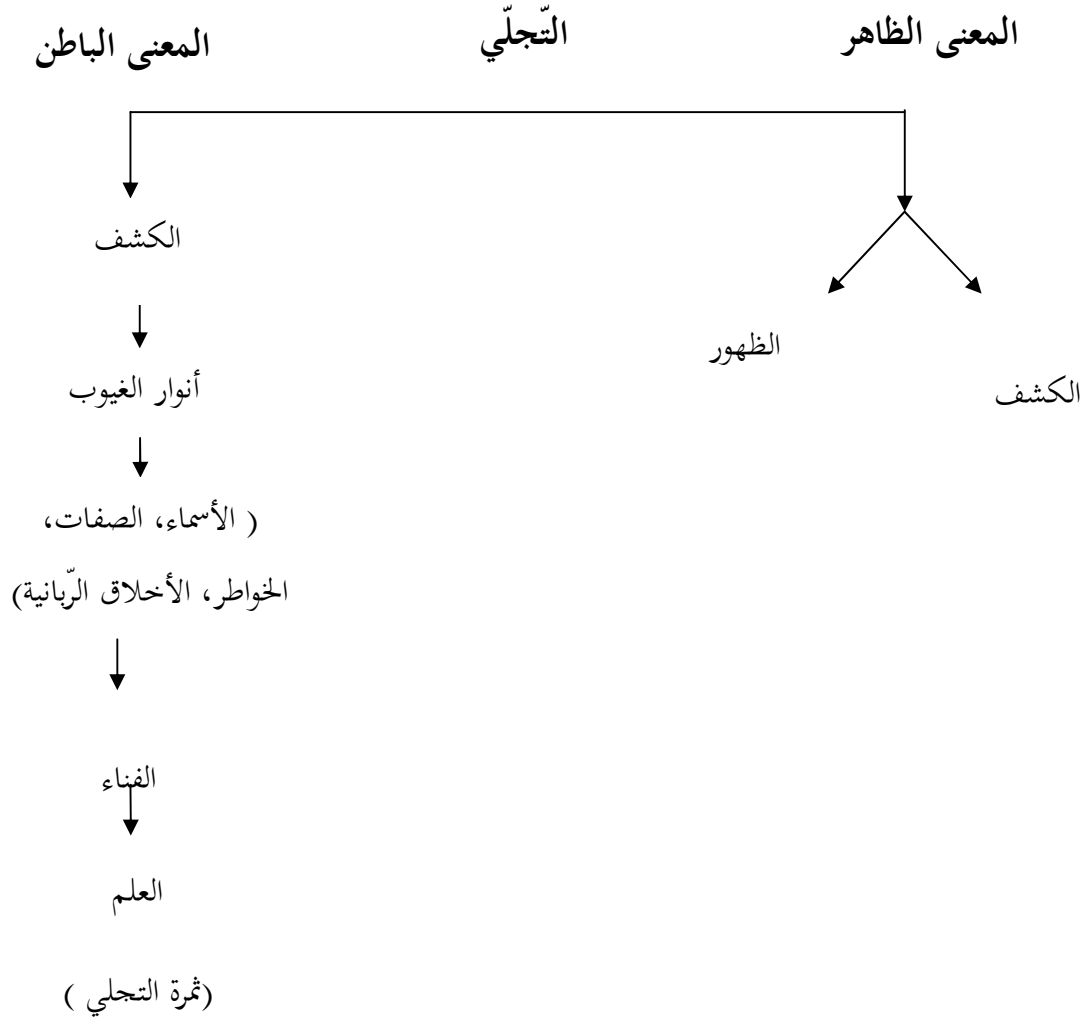
(2) ابن عربي محي الدين ، ترجمان الأشواق ، ص : 74 .

(3) نفسه ، كتاب التراجم ، ص : 243 .

(4) نفسه ، ص : 201 .

(5) ابن عربي محي الدين ، رسائل ابن عربي رسالة لا يعول عليه ، ص : 201 .

(6) ينظر : نفسه ، كتاب الكتب ، ص : 298 .



التجلي كشف أنوار الغيوب على قلوب المحبين والمقبلين على الحق تعالى، فمتى تجلت الأسرار في الأشياء والأسماء، و الصفات والأخلاق أورثت صاحبها فناء لما ورد عليه، والتجلي يورث صاحبه علما

11-1 الشرب والسكر:

لغة:

وهو الشرب المتعارف عليه كأن يقول شرب الماء، وهو كل ما يشربُ أي الشراب عامة.

ورد في أساس البلاغة: شرب الماء والعسل والدواء⁽¹⁾ وفي لسان العرب: شرب الماء وغيره شرباً وشرباً وشرباً.

والشراب: ما شُرب من أي نوع كان، و على أي حال كان.⁽²⁾

و الشرب بالكسرة: الحظ من الماء، جاء في الصحاح: "آخرها أقلها شرباً".

يقصد به سقي الإبل لأن آخرها يرد وقد نُزِفَ الحوض⁽³⁾

و في المحيط: الشرب بالكسرة الحظ منه، و المورد ووقت الشرب. وقيل هو: مخالطة الشيء للشيء يقال: أُشْرِبَ فلان فلان أي: خالط قلبه.⁽⁴⁾

الشرب في القرآن الكريم:

ورد اللفظ في الذكر الحكيم بالمعنى اللغوي المتعارف عليه، جاء في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنِ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (البقرة: 249)

وقال تعالى: ﴿إِنَّ الْأَبْتَرِ أَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا﴾ (الإنسان: 05). وهو شرب الماء⁽⁵⁾ لقوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ﴾. وهو في التنزيل كل ما يشرب⁽⁶⁾ قال تعالى: ﴿عَلَيْهِمْ ثِيَابٌ سُنْدُسٌ خُضْرٌ وَإِسْتَبْرَقٌ وَحُلُّوا أَسَاوِرَ مِنْ فِضَّةٍ وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا﴾ (الإنسان: 21)

⁽¹⁾ الزمخشري، أساس البلاغة، الجزء الأول، ص: 500

⁽²⁾ ابن منظور، لسان العرب، الجزء الأول، مادة (شرب)، ص: 487.

⁽³⁾ الجوهري، الصحاح، الجزء الأول، مادة (شرب)، ص: 153.

⁽⁴⁾ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص: 100.

⁽⁵⁾ سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص: 646.

⁽⁶⁾ مجمع اللغة العربية، معجم ألفاظ القرآن الكريم، ص: 622.

وورد اللفظ في التنزيل بمعنى النصيب والحظ من الماء⁽¹⁾ في قوله تعالى: ﴿قَالَ هَذِهِ نَاقَةٌ هَآ شَرَبٌ وَلَكُمْ شَرَبٌ يَوْمَ مَعْلُومٍ﴾ (الشعراء: 155) وهو وقت الشرب أيضا⁽²⁾ وفي الآية الكريمة (وَلَكُمْ شَرَبٌ يَوْمَ مَعْلُومٍ)، و الشرب في التنزيل مكان الشرب⁽³⁾ قال تعالى: ﴿قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَشْرِبَهُمْ﴾ (البقرة: 60)، أي الموضع الذي يشربون منه.

وورد اللفظ في القرآن الكريم بمعنى مخالطة الشيء للشيء جاء في قوله تعالى: ﴿وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعَجَلَ﴾ (البقرة: 93) والأشرب الحب حين يخالط القلب⁽⁴⁾

يتضح من خلال ما سبق ذكره أن لفظ "الشرب" ورد في الذكر الحكيم بالمفهوم اللغوي فهو شرب الماء وهو كل ما يشرب ، والشرب في التنزيل النصيب من الماء، وهو المورد ووقت الشرب، كماء ورد بمعنى مخالطة الشيء بالشيء.

السَّكْر :

لغة:

السَّكْر لغة فقدان الوعي ، و هو نقيض الصَّحو، جاء في لسان العرب: السَّكران : خلاف الصَّاحي ، و السَّكر نقيض الصَّحو.

وقيل: السَّكر غلبة اللذة على الشباب.⁽⁵⁾

وورد المعنى ذاته في الصَّاح للجوهري: السَّكران ، خلاف الصَّاحي و الجمع سَكْرَى و سَكَارَى ، و سَكَارَى.

والسَّكر لغة يراد به الخمر و التَّيِّد.

(1) مجمع اللغة العربية، معجم ألفاظ القرآن الكريم، ص: 622.

(2) مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ص: 477.

(3) مجمع اللغة العربية، معجم ألفاظ القرآن الكريم، ص: 622.

(4) سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص: 646.

(5) ابن منظور، لسان العرب، ج4، مادة (سكر)، ص: 372.

ورد في الصّحاح: السكر: نبيذُ التمر.⁽¹⁾

و في أساس البلاغة: السّكر و هو النّبيذ ، و قيل شراب يتخذ من التّمر و الكُسب و الأمر و هو أمرُ شراب في الدنيا.⁽²⁾

كما جاء السّكر في المعاجم اللّغوية بمعان أخرى قيل : السكر الغضب. جاء فيلسان العرب: سكر من الغضب يسكر سكرًا إذا غضب⁽³⁾

و في أساس البلاغة: سكر عليّ فلان ، وله سكر: أي غضب شديد

و ورد السكر بمعنى غشيه الموت و شدّته قيل: غشيته سكرة الموت، وران به النعاس⁽⁴⁾

و قيل سكون الريح وركودها بعد الهبوب .ورد في الصّحاح : سكّرت الريح سكر سكورا أي: سكنت بعد الهبوب.⁽⁵⁾

و السّكر عامة في المفهوم اللّغوي فقدان الوعي بفعل الخمر وهو نقيض الصّحو، وقد اشار القشيري إليه في رسالته حيث قال: حالة تعترض بين المرء و عقله بفعل الخمرة.⁽⁶⁾

و السّكر كذلك كل ما يفقد الوعي، و لذلك قيل مجازا سكرة الموت،أي: غشيته لما له من أثر على الوعي.

(1) ينظر، الجوهري، الصّحاح، مادة (سكر)، ص: 687.

(2) الزمخشري، أساس البلاغة، ج 1، ص: 465.

(3) ابن منظور، لسان العرب، ج 4، مادة (سكر)، ص: 372.

(4) الزمخشري، أساس البلاغة، ج 1، ص: 465.

(5) الجوهري، الصّحاح، مادة (سكر)، ص: 687.

(6) القشيري، الرسالة القشيرية، ص:

السّكر في القرآن الكريم.

ورد السّكر في القرآن الكريم بالمعنى اللّغوي غياب العقل ، و فقدان الوعي و الإدراك ⁽¹⁾ لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ﴾ (النساء 43)

وجاء السّكر بمعنى ما يكون منه من خمر وشراب ⁽²⁾ وفي قوله تعالى: ﴿وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (النحل : 67)

والسّكر غلبة الأهواء على النفوس ⁽³⁾ ومن ذلك قوله تعالى: ﴿لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ (الحجر : 72)

والسّكر في الذكر الحكيم هو غشية الموت. ⁽⁴⁾ قال تعالى: ﴿وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ ذَلِكَ مَا كُنْتَ مِنْهُ تَحِيدُ﴾ (ق : 19)

وجاء اللفظ بمعنى الحيرة أوحبس البصر ⁽⁵⁾ بحيث لا يعقل صاحبه الصواب. لقوله تعالى: ﴿لَقَالُوا إِنَّمَا سُكِّرَتْ أَبْصَرُنَا بَلْ نَحْنُ قَوْمٌ مَّسْحُورُونَ﴾ (الحجر : 15)

يتضح من خلال ما ورد في الآيات القرآنية أن مصطلح السّكر تضمن المعنى اللّغوي من حيث كونه فقدان للإدراك في غياب العقل لحظة السّكر. و السّكر في الذكر الحكيم يراد به الخمر و غلبة الأهواء على النفوس وهو الحيرة ، كما جاء بمعنى غشية الموت و شدّته.

(1) ينظر: مجمع اللغة العربية، معجم ألفاظ القرآن الكريم، ص: 578.

(2) ينظر: نفسه، ص: 579.

(3) ينظر: مجمع اللغة العربية، معجم ألفاظ القرآن الكريم، ص: 579.

(4) نفسه، ص: 579.

(5) نفسه، ص: 578.

السّكر في إصطلاح الصوفية:

السّكر عند أهل العرفان غيبة بوارد قوي⁽¹⁾، وقيل: هو استيلاء سلطان الحال . وقال بعضهم : غليان القلب عند معارضات ذكر المحبوب.⁽²⁾

والسّكر على هذا الحال إنّما هو نتيجة لأحوال الفيض الربّاني على الوجدان. فمتى ما كُشِفَ الواحد بوارد قوي من الكشف والمشاهدة غاب عن ما سواه وحصل السّكر.

و ورد في التعرف لمذهب أهل التّصوف : أن السّكر غيابٌ تميّز الأشياء في حضرة الوجود الربّاني فلا يميز صاحبه بين ما يؤلمه و ما يلذّه⁽³⁾ .

ورأى القشيري أن صاحب السّكر أشد غيبة من صاحب الغيبة في حال صحّ سكره . والغيبة اختص بها أهل العبادة لغلبة □وف و الرّهبة و الرجاء على قلوبهم ، أما السّكر فهو لأهل □واجيد و أرباب القلوب لما نالوا به من مكاشفات في حضرة الوجود الربّاني.⁽⁴⁾

وقيل السّكر غيبة تورث الطرب و الالتذاز وهو أقوى من الغيبة و □ منها.⁽⁵⁾ والسّكر على هذا النحو يورث البسط ، و الطرب فيشي صاحبه بما كان من كشف رباني لغلبة الوارد عليه.

أحوال الشّرب، السّكر و الصّحو عن الشيخ ابن عربي:

السّكر عند الشيخ تجلّ يأتي بعد الشرب، يورث الطّرب، و البسط و اللّذة □ يكون عليه صاحبه من فيض رباني، و أحوال مكاشفة و شهود. و قد أشار الشيخ إلى ذلك في رده على مسألة قول □□□ ابن □نصور □□□ لاج في البيت الشعري⁽⁶⁾

(1) القشيري، الرسالة القشيرية، ص: 106.

(2) السهروردي، عوارف □عارف، ص: 319.

(3) الكلاباذي، التعرف □ذهب أهل التصوف، ص: 85، 86.

(4) ينظر : القشيري، الرسالة القشيرية، ص: 106، 107.

(5) الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، ص: 103.

(6) ابن عربي ، رسائل ابن عربي ، رسالة الإنتصار ، ص: 268.

سَقَانِي مَثَل مَا يَسْقِي كَفَعَل الضَّيْف بِالضَّيْف
يري الشيخ أن الصَّوْفِيَّة أضياف الله في الأرض فمتى نزلوا بحضرته كانوا في مقام كرمه، و
كُشِفَ عَنْهُمْ حِجَاب السِّرِّ مَا لَهُمْ مِنَ الْقَرَبِ ﴿يُجِبُّهُمْ وَيُجِبُّونَهُ﴾ (الأئدة: 54). مقاماً نالوا به المعرفة
بالأسرار الربانية، ما مكنهم من علم الحقيقة. (1)

و يحتمل البيت الشعري للحسد ابن منصور الإلاج عدة تاويلات على حسب ما تقتضيه
الأحوال و المقامات، وقد أجاب الشيخ على المسألة من مقام التوحيد قال: لو نطق بهذا الكلام من
غير هذا المقام لكان شرحه على وجه آخر غير الوجه الذي نوردته في شرحه (2) ثم استرسل
الشيخ في المسألة فقال: اضطرني حال الرجل إلى الكلام عليه من مقام أشهد أن لا إله إلا
الله (3) و استشهد الشيخ في ذلك بقول الحسين ابن منصور الحلاج:

مَا قَدِي عَضُو لَا مَفْصَل إِلَّا وَ لَكُمْ فِيهِ ذَكَر

الذكر الذي يفنى فيه الذاكر عن ما سوى الذكر، و يزول معه حجاب السر عن
الذاكر، فيعبر به عن ذوقه و أحواله لما وصل له من سُكْرِ لَشْرَاب "لا إله إلا " يقول " فلما
أقعده في بساط المنادمة وهو أول مقامات الأنس أدار عليه كأس راح
الإرتياح لشراب: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا
إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (آل عمران 18) الممزوج بماء العناية فلما تحسّاهو
سرفي أعضائه أخذته أريحه الطرب وسكر ذلك المقام (4) و السكر على هذه الحال وارد
قوي يأتي بعد تجليات الشرب. إذ لا سكر دون شرب من الوارد الربانية يقول الشيخ:

(1) ينظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي، رسالة الانتصار، ص: 268.

(2) نفسه، 269.

(3) نفسه، 269.

(4) نفسه، ص: 269..

"كل سكر لا يكون عن شرب لا يعول عليه"⁽¹⁾

و يورث هذا الـالـ الطرب و اللذة و إفشاء الأسرار الربانية ، وهو وارد ينال به صاحبه علماً غيبياً، و فتحاً من الفتوح الروحانية التي ينالها السالك في الطريق إلى الله. والشرب أوسط التجليات و أولها الذوق ، والذوق عند الشيخ ابن عربي لا يحصل إلا عن تجلٍ يقول:

⁽²⁾ كل ذوق لا يكون عن تجلٍ لا يعول عليه

وأشار الشيخ بالشرب إلى العلوم يقول: " علمنا قطعاً أن تجلي العلم لا يكون إلا في أربع صور :ماء، ولبن، وخمر، وعسل"⁽³⁾. ويذهب في ذلك إلى أن التجلي مقرهاً نه ، وما ذكر الـ فيها إلا أربع أنهار في قوله تعالى: ﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَّاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرَ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى ﴾

ويستدل الـا روي عن النبي صلى الله عليه وسلم في قوله: " أُريتُ كأني أُوتيتُ بقدرح لبن فشربت منه حتى رأيت الري يخرج من أظفاري، ثم أعطيت فضلي عمر، قالوا: فما أولته يا رسول الـ؟ قال: العلم"⁽⁴⁾.

يقول الشيخ ابن عربي: و أُتيتُ بالخمير واللبن فشربت تمام اللبن ، و تركت الخمر حذر أن اكشف السرّ بالسكر ، فيضلّ من يقفوا أثري و يعمى.⁽⁵⁾ وينسب الشيخ الـا إلى علم الشرع ، أما الخمر فعلم ذوقي⁽⁶⁾. يقول: " وما في المشروبات من له سلطان على العقل سوى الخمر فهو للعلم الذوقي، وهذا التجلي لا يحصل إلا للأمناء في مواطنهم ولا يظهر عليهم

(1) ابن عربي محي الدين، رسالة لايعول عليه ، ص: 196.

(2) نفسه، ص: 196.

(3) ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ج 4، ص: 268.

(4) نفسه، ص: 268.

(5) ابن عربي محي الدين، كتاب الإسرا إلى مقام الأسرى، ص: 137.

(6) ينظر: ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ج 4، ص: 269، 270.

حكمه⁽¹⁾. وإكّمة من ذلك أن علم الذّوق (التّصوف) علم للأسرار ، والأسرار لا مكاشفة فيها لعامة اللّاق، ولا بوح فيها للسرّ. ومتى حصل للسالك هذا العلم ونال لطائف الأسرار الربّانية طلب السرّ ، واختفى بظاهر دلالة اللفظ عن باطن المعنى. يقول: "وإن سبقت لك مشروبات فاشرب الماء منها و إن لم يكن فاشرب اللّبن و إن جمعت بينهما فحسن، وكذلك العسل وتحفظ عن شرب الخمر إلا أن يكون ممزوجا بماء المطر"⁽²⁾.

والشرب يورث سكرًا على حسب قوة الوارد وهو آخر التجليات بعد الذّوق والشّرب والسكر كما أسلفنا غيبة بوارد قوي. والسكر درجات: سكر طبيعي وهذا سكر المؤمن ، وسكر عقلي وهو سكر العارفين، وسكر إلهي وهو سكر الكمّل من الرجال⁽³⁾. ومتى ترقيت في معراج الموارد نلت السكر الإلهي وثمرته الحيرة ويصف الشيخ بلوغ السالك هذا المقام في رحلة معراجه حيث يكشف له متى ما بلغ المقام عن قوم أسكرهم واردهم القوي يقول حيارى سكارى قد غلبهم سلطان الوجد⁽⁴⁾. ويقول الشيخ: والسكران حيران، لقوله صلى الله عليه وسلم: "اللهم زدني فيك تحيرا"⁽⁵⁾ ولا صحو للسكران في مقام السكر الإلهي يقول: "كل صحو لا يكون عن سكر لا يعول عليه فإن سكران الحق لا يصحو"⁽⁶⁾. فمن أسكره الشهود فلا صحو له⁽⁷⁾.

(1) ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ج4، ص:270.

(2) ابن عربي محي الدين، رسائل ابن عربي رسالة الأنوار، ص:126.

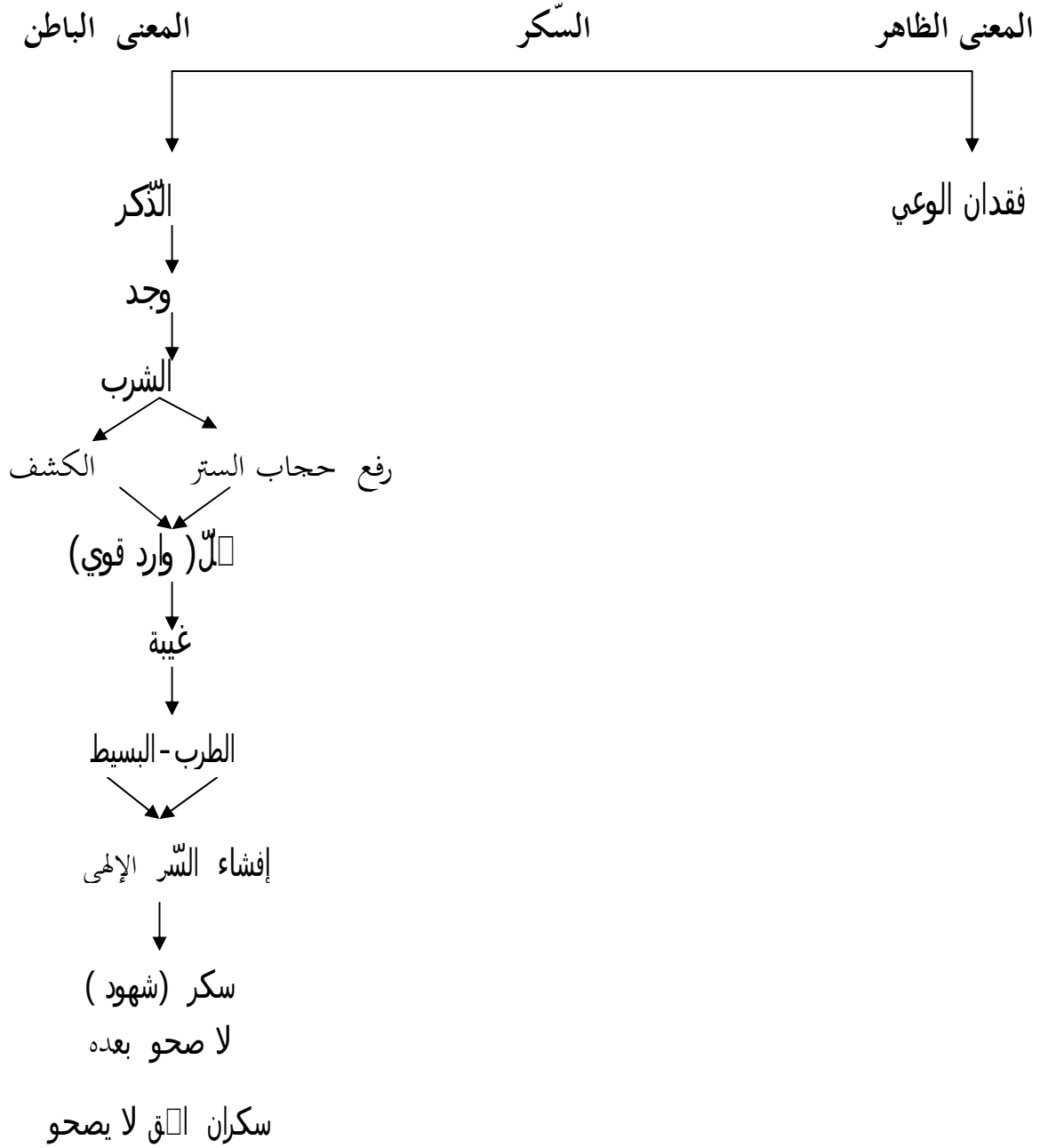
(3) ينظر: ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ج4، ص:260، 261.

(4) ابن عربي محي الدين، رسائل ابن عربي رسالة الأنوار، ص:128.

(5) ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ج4، ص:261.

(6) ابن عربي محي الدين، رسائل ابن عربي رسالة لا يعول عليه، ص:196.

(7) ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ج4، ص:261.



السكر غيبه بوارد قوي يلقي في قلب الواجد يحدث حالا من البسط والطرب يكون عنه وإفشاء السر الإلهي، والسكر مراتب أعلاها سكر الشهود وهذا لا صحو بعده. والسكر يورث صاحبه علما.

2-آداب الطريق:

2-1الصمت:

لغة:

جاء الصمت لغة بمعنى السكوت .ورد في لسان العرب صمت :يصمت صمتا وصمتا وصموتا وصماتا ،و أصمت أطلال السكوت .
والصميت :التسكيت،وهو أيضا السكوت .
ورجل صميت:أي سكيت.
والإسم من صمت:الصمته،والصدر الصمت.

وقيل :صمته الصبي:ما أسكت به ،وفي صفة التمرة:صمتهالصغير،يريد بها إذا بكى أصمت وأسكت بها⁽¹⁾.

والصمت على هذا النحو لم يخرج عن معنى السكوت ،وعدم النطق،وما لا يسمع له صوت.ورد في أساس البلاغة :ماعندها صمته ليلة:أي ما تسكت به صغيرها ليلة واحدة.وهو ما لا يسمع له صوت.وقيل لقيته ببلدة صمت:أي فقر لا أحد بها.والصمت:ما لا جوف له⁽²⁾ .

وفي الصحاح جاء اللفظ بمعنى الاشراف على ادراك الشيء قيل:فلان على صمات الأمر.إذا أشرف على قضائه.

وقال الشاعر: وحاجة كنت على صماتها .

أي :على شرف ادراكها⁽³⁾

(1)ابن منظور، لسان العرب، ج2، مادة (صمت)، ص:54.

(2)ينظر:الزحشري: أساس البلاغة، ج1، مادة (صمت)، ص:557.

(3)ينظر:الصحاح ، إِبْرَاهِيم، ج1، مادة (صمت)، ص:256، 257.

الصمت في القرآن الكريم:

ورد اللفظ في الذكر الحكيم بالمعنى اللغوي: السكوت⁽¹⁾. قال تعالى: ﴿وَإِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى
الْهُدَى لَا يَتَّبِعُوكُمْ سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ أَدَعَوْتُمُوهُمْ أَمْ أَنْتُمْ صَامِتُونَ﴾ (الأعراف: 193)

كما تمت الإشارة إلى معانيه في آيات أخرى من الذكر الحكيم⁽²⁾ قال تعالى: ﴿إِنِّي نَذَرْتُ
لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا﴾ (مر: 25)

وقال تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً ۖ قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَ لَيَالٍ
سَوِيًّا﴾ (مر: 10)

الصمت في اصطلاح الصوفية:

الصمت عند أهل التصوف من أشرف □صال ، ومن آداب □ضرة ، لقوله تعالى:
﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (الأعراف: 204).

واستهل القشيري كلامه في هذا الباب بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أبي هريرة
قال: "من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيرا أو ليصمت"⁽³⁾.

والسكوت قسم □: سكوت الظاهر، ويراد به صمت اللسان. وسكوت الباطن، وهو سكوت
القلب⁽⁴⁾.

وذكر الهجويري: أن أهل الطريق آثروا الصمت على الكلام □ عرفوا من آفات الكلام، ومن
فتوح للصمت، فكان كلامهم كله للحق وعن □ق⁽⁵⁾. وبالنظر □ سبق فالصمت أحد أهم الأخلاق

(1) ينظر: مجمع اللغة العربية، معجم ألفاظ القرآن الكريم، ص: 282.

(2) ينظر: سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص: 700.

(3) القشيري، الرسالة القشيرية، ص: 156.

(4) نفسه، ص: 157.

(5) ينظر: الهجويري، كشف المحجوب، ج 2، ص: 600.

والصّفات الّتي تخلق بها السادة الصوفية ،وهو مقام من مقامات الطريق للفتوح الربانية. والصمت قسمان :صمت اللسان عن الآفات،وهو صمت الظاهر.وصمت القلب عن أحاديث النفس وإنشغاله بالذّكر وذلك صمت أرباب القلوب.

الصّمت عند الشيخ ابن عربي:

الصمت أحد الاركان الأربعة الّتي يكون بها الرجال والنساء أبدالاً⁽¹⁾ ، ويراد به الصمت عن كلام الظاهر بغيره تعالى ،أما صمت الباطن المقترن بالذّكر والتسييح فمحال فيه الصمت⁽²⁾. والصمت في الطريقة عند الشيخ قسمان:صمت اللسان عن الآفات والكلام بغيره تعالى قال تعالى: ﴿لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّنْ جُحُوثِهِمْ إِلَّا مَن أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيَّنَّ النَّاسَ وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ (النساء:114) .

وصمت القلب ويراد به الصمت عن حديث النفس،وصمت عن الوردات والحواسر ولطائف الأسرار الربانية⁽³⁾. فمتى صمت صاحب الكشف لم يقع في زلات السكر، وتعابير الشطح وافشاء الأسرار الإلهية.

يقول الشيخ:من صمت لسانه ولم يصمت قلبه خف وزره⁽⁴⁾. أي من لم يصمت قلبه عن حديث النفس .ويقول:ومن صمت قلبه ولم يصمت لسانه نطق بلسان الحكمة⁽⁵⁾، واختص بها الحكماء ومعلّمي الطريق الصوفي ممن نطقوا بما ورد عليهم من علوم ربانية ،أما من صمت لسانه وقلبه

(1)ابن عربي محي الدين،الفتوحات المكية،ج3،ص:271.

(2)نفسه،ص:271.

(3)ابن عربي محي الدين،رسائل ابن عربي كتاب حلية الأبدال،ص:390،389.

(4)نفسه،ص:389.

(5)نفسه،389.

□لمت له الأسرار وفاضت عليه التنزلات وهو أعلى درجات الصمت يقول: ومن صمت لسانه وقلبه ظهر لهسره وتجلّى له ربه⁽¹⁾.

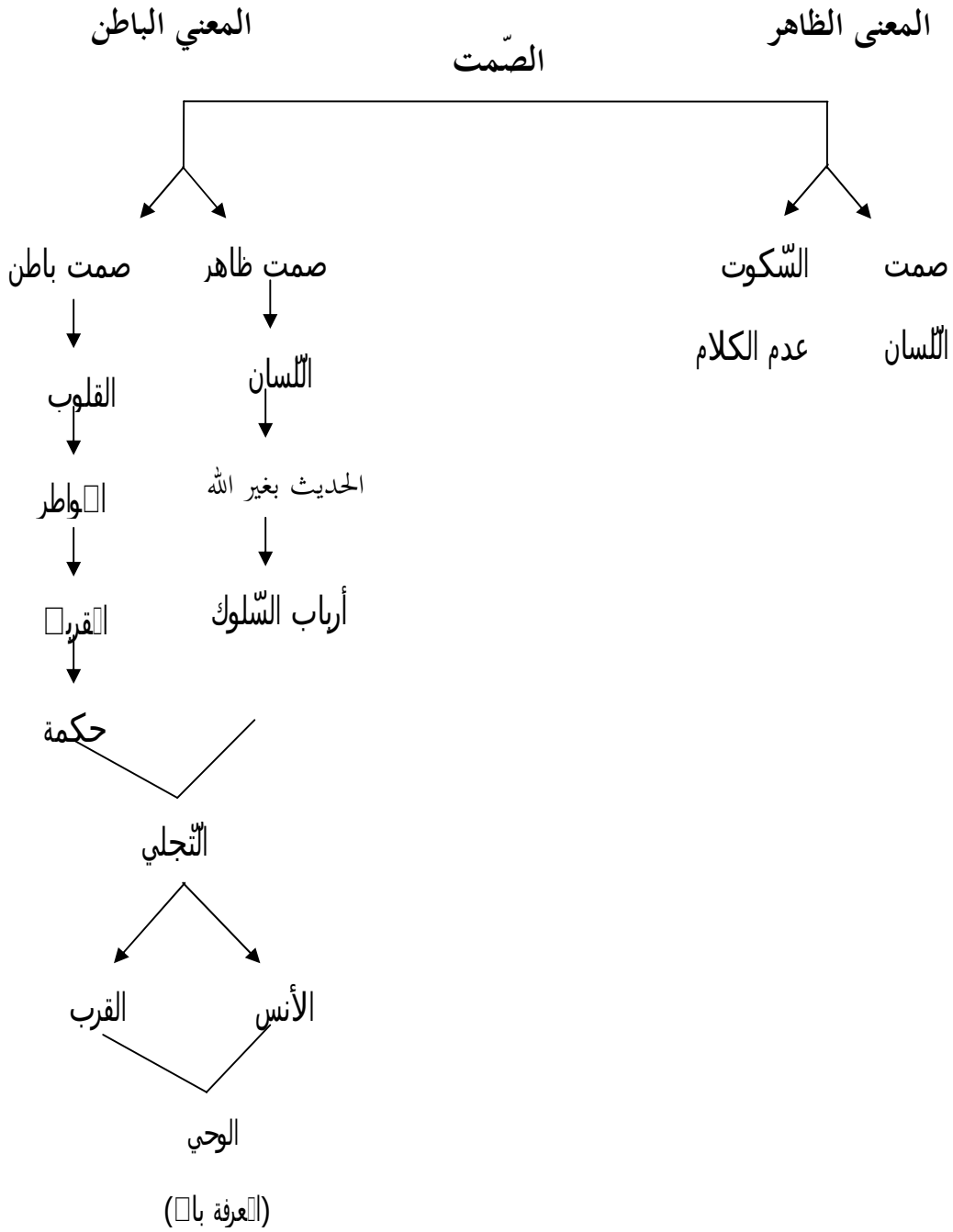
وصمت القلب واللسان اختص به المقربين ويشترط فيه الصمت عن ماسوى ذكر الله وإن تكلم صاحبه بالإشارة حتى يفهم الناس عليه مايريد بتلك الإشارة فذاك صمت غير تام، يقول الشيخ: منصمت بلسانه وتكلم بالإشاره فصمته لا يعول عليه⁽²⁾، يرى الشيخ في الفتوحات أنه من من أراد أن يختبر صمته فلينظر إلى ماأراد قوله دون إشارة ، فإذا بلغ الناس مراده فذاك صمت، أما أن يتكلم بالإشارة فلن ينتج له شيء □ا يبتغي من صمته⁽³⁾. والصمت عن ذكر □ كما أسلفنا سابقا محال فلا صمت عن ذره وتسبيحه تعالى يقول الشيخ: "الصمت العام لا يعول عليه". ويختص بصمت القلب واللسان □قرر □ من أهل هذا العلم □ن نالوا مقام الاحسان فلا حديث لصاحبه إلا مع ربه يقول الشيخ : فإذا انتقل من □ديث مع الأغيار إلى الحديث مع ربه كان نجيا مقربا مؤيدا في نطقه إذا نطق نطق بالصواب لأنه ينطق عن الله تعالى ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾ النجم:4 والصمت يورث صاحبه معرفة الله تعالى⁽⁴⁾.

(1)ابن عربي محي الدين،رسائل ابن عربي كتاب حلية الأبدال ،389.

(2)ابن عربي محي الدين،رسائل ابن عربي رسالة لايعول عليه،ص:198.

(3)ينظر: ابن عربي محي الدين ،الفتوحات المكية،ج3،ص:271.

(4)ابن عربي محي الدين،رسائل ابن عربي كتاب حلية الأبدال ،ص:390.



2-2 العزلة:

لغة:

جاء اللفظ في المعاجم اللغوية بمعنى المنع والابتعاد يقال: عَزَلَ الشيء يعزله عَزْلاً، وعزله: نَحَّاه جانباً و العزل :□□.

والعزلة: الانعزال نفسه، قيل: العزلة عبادة.

وكنيت بعزل عن كذا وكذا، أي كنت بوضع عزلة منه. واعتزلت القوم فارقتهم⁽¹⁾.

العزلة في القرآن الكريم:

وفي الذكر الحكيم ورد اللفظ بمعانيه اللغوية المتعارف عليها كالمنع والابتعاد وغيرها.

قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَعَزَّزْتُ مَوَهُمَ وَمَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأَوْرَأُ إِلَى الْكَهْفِ يَنْشُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيُهَيِّئْ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مَرْفَقًا﴾ (الكهف: 16)
عزلت: أي نحيت و أبعدت.⁽²⁾

وقال تعالى: ﴿فَلَمَّا أَعَزَّزْلَهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَكُلًّا جَعَلْنَا نَبِيًّا﴾ (مر: 49)

والعزلة المنع⁽³⁾ لقوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ عَنِ السَّمْعِ لَمْعَزُولُونَ﴾ (الشعراء: 212)

والعزلة انب العزول⁽⁴⁾ وهي تجرى بهم في موج كالجبال ونادى نوح ابنه وكان في معزل يبنئ أركب معنا ولا تكن مع الكافرين (هود: 42).

يتضح من سبق أن اللفظ لغويا هو المنع والابتعاد عن الأمر، وهو الفارقة. والعزلة طريقة في العبادة.

(1) ابن منظور، لسان العرب، جزء 11، مادة (عزل)، ص: 440

(2) مجمع اللغة العربية، معجم ألفاظ القرآن الكريم، ص: 763.

(3) نفسه، ص: 763

(4) مجمع اللغة العربية، معجم ألفاظ القرآن الكريم، ص: 763.

العزلة في اصطلاح الصوفية:

جاء في الرسالة القشيرية: العزلة اعتزال الخصال المذمومة ،فالتأثير لتبديل الصفات،لالتئائي عن الأوطان⁽¹⁾. أما شروطها فصحة العقيدة ،والتمكن من علوم الشريعة⁽²⁾.

العزلة عند الشيخ محي الدين ابن عربي:

العزلة سبب لصمت اللسان وهي أحد أركان الطريق فمن أراد الوصول فلا بد له من العزلة،يقول الشيخ: "لا بد لك من العزلة و إشار الخلوة عن الملاء فإنه على قدر بعدك عن الخلق يكون قربك من الحق ظاهرا و باطنا"⁽³⁾

وأما النية فيها ثلاث: الأولى نية اتقاء الناس ،و أما الثانية اتقاء شر المتعدي إلى الغير وهو الأرفع ويذهب الشيخ في ذلك إلى رفع مكانة سوء الظن بالنفس على سوء الظن بالناس، فالمعرفة بالنفس أولى وهو الأصح .يقول: العزلة عن الناس طلبا للسلامة منهم لا يعول عليها،فإن اعتزل طلبا لسلامتهم منه فذلك هو المطلوب⁽⁴⁾، "وأما النية الثالثة فإشار صحبة الله، فمن أثر ربه نال الوهاب والأسرار"⁽⁵⁾،أما حالها فهو : التنزيه عن الأوصاف البشرية،والعزلة تورث معرفة الدنيا⁽⁶⁾.

(1)القشيري،الرسالة القشيرية،ص:138.

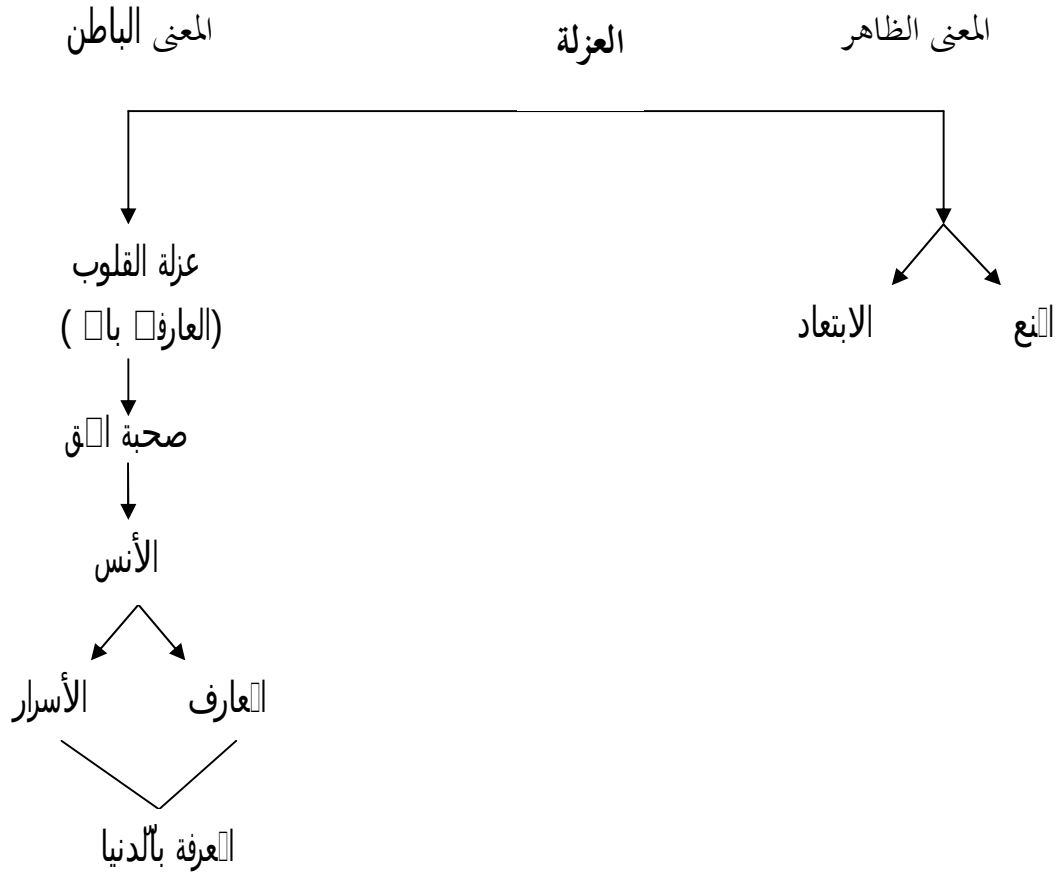
(2)نفسه،ص:138.

(3)ابن عربي محي الدين،رسائل ابن عربي رسالة الأنوار،ص:125.

(4)ابن عربي محي الدين،رسائل ابن عربي رسالة لا يعول عليه،ص:200.

(5)نفسه،كتاب حلية الأبدال،ص:391،390.

(6)نفسه،ص:391.



2-3 الجوع:

لغة:

جاء لفظ الجوع في المعاجم اللغوية بمعنى نقيض الشبع⁽¹⁾.

في القرآن الكريم: ورد اللفظ في الذكر الحكيم بالمعنى اللغوي ويراد به خلو المعدة من الطعام⁽²⁾.

قال تعالى: ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ ۖ﴾ (طه: 118)

وقال: ﴿لَا يَسْمِنُ وَلَا يُغْنِي مِنْ جُوعٍ ۖ﴾ (الفاشية: 7)

(1) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ج8، مادة (جوع)، ص: 61.

(2) مجمع اللغة العربية، معجم ألفاظ القرآن الكريم، ص: 256، 257.

الجوع في اصطلاح الصّوفية:

الجوع صفة من صفات القوم و أحد أركان المجاهدة، التي جاهد القوم أنفسهم به لنيل المراتب العليا⁽¹⁾.

واستهل القشيري حديثه عن الجوع بحديث عن أنس بن مالك، قال: جاءت فاطمة رضي الله عنها بكسرة خبز لرسول الله، فقال: ما هذه الكسرة يا فاطمة؟

قالت: قرص خبزته، ولم تطب نفسي حتى أتيتك بهذه الكسرة.

فقال: أما إنه أول طعام دخل فم أبيك منذ ثلاثة أيام⁽²⁾.

وجاء في اللمع: "الجوع على أربعة أوجه: للمريدين رياضة، وللتائبين رية، وللزهاد سياسة، وللعارف مكرمة"⁽³⁾.

يتضح أن الجوع في اصطلاح القوم رياضة يجاهد به السالك نفسه، وأحد أركان السلوك التي ينال بها الدرجات.

الجوع عند الشيخ محي الدين ابن عربي:

الجوع عند الشيخ الركن الثالث من أركان الطريق وهو نوعان جوع السالكين، وجوع المحققين⁽⁴⁾.

ويشترط فيه عدم الافراط لأنه سبب للهوس وفساد المزاج، ويشرح الشيخ الطريق للسالكين، فيقول: "ولا سبيل للسالك أن يجوع الجوع المطلوب لنيل الأحوال إلا عن أمر شيخ، وأما وحده فلا سبيل إلى ذلك"⁽⁵⁾.

(1) القشيري، الرسالة القشيرية، ص: 177.

(2) نفسه، ص: 177.

(3) الطوسي، اللمع، ص: 269.

(4) ينظر: ابن عربي محي الدين، رسائل ابن عربي كتاب حلية الأبدال، ص: 391.

(5) نفسه، ص: 391.

وابن عربي في هذا الباب يعلم المريدين والمحققين أركان الطريق، وينتهج في ذلك نهج المعلمين في تبيان ما ينفع وما يضر. يقول: "وتحفظ في غذائك واجتهد أن يكون دسما ولكن من غير حيوان فإنه أحسن واحذر من الشبع ومن الجوع المفرط والزم طريق اعتدال المزاج"⁽¹⁾.

أما حاله للسالك فهو الخشوع والافتقار وترك الفضول والسكون، أما حاله في المحققين فالتنزه عن الأوصاف البشرية مع الصفا والرقّة⁽²⁾.

2-4 السهر:

لغة:

السهر لغة الأرق. سهر بالكسر يسهر، فهو ساهر و سهران، و أسهره غيره⁽³⁾.

السهر في القرآن الكريم:

ورد اللفظ في التنزيل بمعنى الأرض البيضاء التي لا نبات فيها، والمراد أرض المحش⁽⁴⁾ ر قال تعالى فإذا هم بالساهرة النازعات.

أما عن معانيه فذكرت في عدة مواضع من الذكر الحكيم، قال تعالى: ﴿يَتَأَيَّهَا الْمُزَّمِّلُ ۝۱ فِرَّ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا ۝۲ نِصْفَهُ ۝۳ وَأَنْفَضَ مِنْهُ قَلِيلًا ۝۴ أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَقِلْ ۝۵ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا ۝۶﴾ إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا ۝۷ إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْأً وَأَقْوَمُ قِيلًا ۝۸ (الزمل: 1، 6)

وقال تعالى: ﴿فَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوبِ ۝۳۹ وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَأَدْبَرَ السُّجُودِ ۝۴۰﴾ (ق 39، 40).

(1) ابن عربي محي الدين، رسائل ابن عربي، رسالة الأنوار، ص: 125.

(2) نفسه، كتاب حلية الأبدال، ص: 391.

(3) وهري، الصحاح، مادة (سهر)، ص: 602.

(4) مجمع اللغة العربية، معجم ألفاظ القرآن الكريم، ص: 602.

وقال تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا ۝ وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا ۝﴾ (الاسراء 78,79).

والسَّهر في القرآن يراد به قيام الليل للتدبر، والذكر وقراءة القرآن.

السَّهر في اصطلاح الصوفية:

ذكر السَّهروردي في عوارف المعارف أن قلة النوم دليل وجود الروح والأنس. يقول: "فإنَّ النوم طبعه بارد رطب ينفع الجسد والدماع، ويسكن من الحرارة واليبس الحاصل في المزاج، فإن ناب عن النوم روح القلب وأنسه لا يضرَّ نقصانه، لأنَّ طبيعة الروح والأنس باردة كطبيعة النوم⁽¹⁾". وأرباب القلوب يأنسون بالليل لحلاوة المناجاة وكثرة الذكر قال سليمان الدراني: "أهل الليل في ليلهم أشدَّ لذة من أهل اللّهُو في لهوهم"⁽²⁾. أما عن فضله فقليل: إن الله تعالى يطلع على قلوب المسيقطين في الأسحار فيملؤها نورا، فتزد الفوائد على قلوبهم فتستنير⁽³⁾.

السَّهر عند الشيخ محي الدين ابن عربي:

السَّهر الركن الرابع من أركان الطريق يورث معرفة النفس (الانسان الكامل)⁽⁴⁾، والسَّهر نوعان: سهر العين رغبة في بقاء همة القلب طلبا للمسامرة، وسهر القلب من نوم الغفلات طلبا للمشاهدات⁽⁵⁾.

أما عن أحواله فيقول الشيخ: "حال السَّهر تعمير الوقت للسالك والمحقق غير أن المحقق في حالة زيادة التَّخلق الرباني ومقامه القيومية"⁽⁶⁾، وقد أنكر البعض على الشيخ القول بهذا

(1) السَّهروردي، عوارف المعارف، ص: 167، 168.

(2) نفسه، ص: 168.

(3) نفسه، ص: 168.

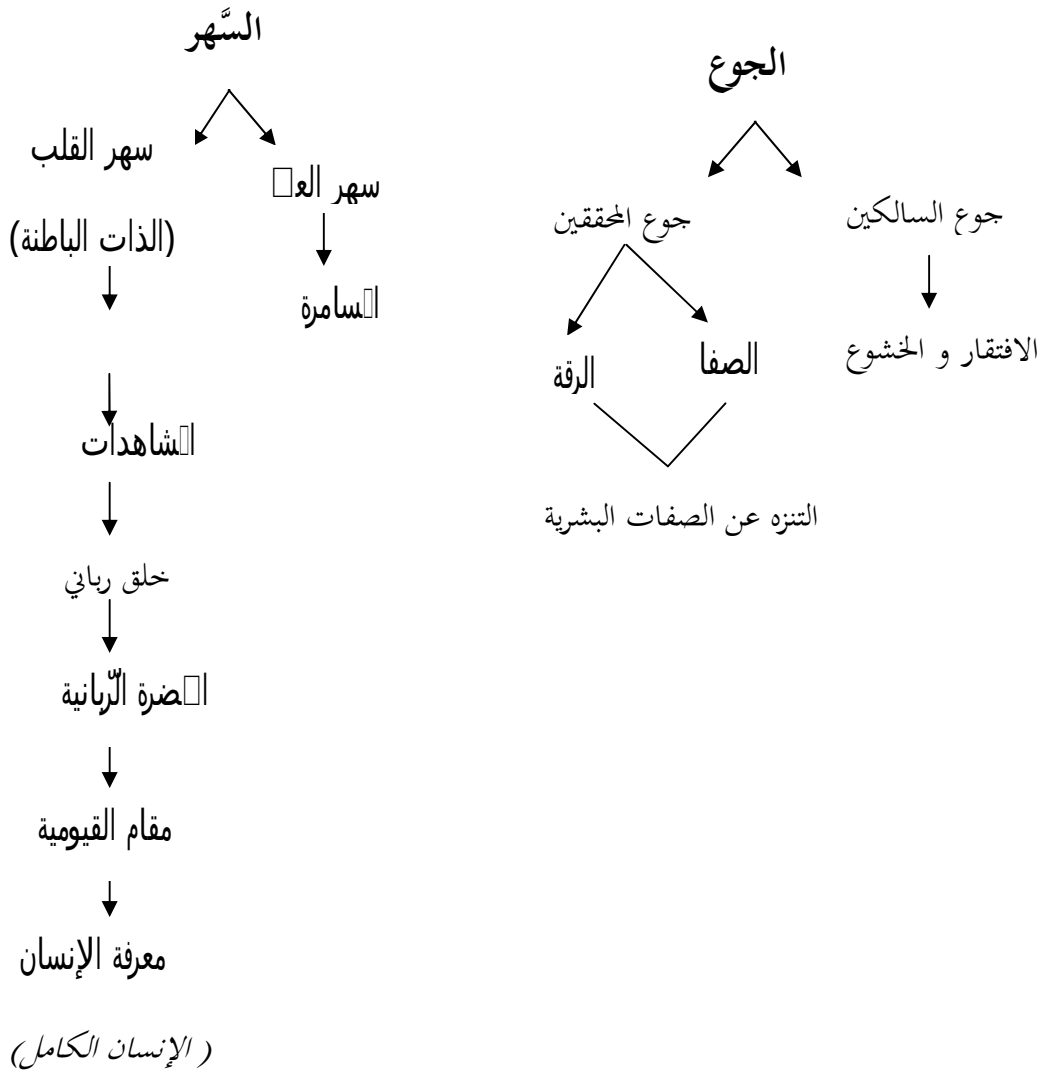
(4) ابن عربي محي الدين، رسائل ابن عربي كتاب حلية الأبدال، ص: 292.

(5) نفسه، ص: 292.

(6) نفسه، ص: 392.

المقام غير أن الشيخ يقول: أعطتنا الحقائق أن الإنسان الكامل لا يبقى له في الحضرة الإلهية إسم إلا وهو حامل له⁽¹⁾ والإنسان الكامل هو الذي وصل إلى كمال المعرفة بنفسه أي إنسان كامل بمعرفته ويحصل ذلك بمجاهدة النفس في طريق معراجها الروحي⁽²⁾.

ويمكن القول أن السهر ركن من أركان الطريق ، ويراد به سهر القلب عن الغفلة ويورث التخلص بالأخلاق الربانية و المعرفة بالنفس.



(1) ابن عربي محي الدين، رسائل ابن عربي كتاب حلية الأبدال ، ص: 392.

(2) ينظر: سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص: 161.

هذه أركان الطريق الأربعة لنيل المراتب، فمتى جاهد السالك نفسه بصمت لسانه عن الآفات وقلبه عن حديث النفس وما يرد عليه من خواطر، واعتزل إيثارا لصحبة الله عن الله، نال الله كلمة والعرفه الربانية، استثناسا به تعالى عن ما سواه، وتحفظ في طعامه وسهر قلبه طلبا للمقامات عرف نفسه، وعرف ربه وبلغ الله مقام.

3-المصطلحات الصوفية في رسائل ابن عربي:

أورد الشيخ محي الدين ابن عربي كتابا للألفاظ الصوفية التي اختص بها القوم، نذكر منها: الحق: الله تعالى الظاهر في الأشياء والأسماء والصفات، الباطن الذي ليس كمثله شيء. التصوف: التخلص بالأخلاق الربانية.

الوجد: وارد يورث المحبة والفناء في الحضرة الربانية، فلا يبقى في الوجود إلا الحق.

التواجد: حال دون الوجد لا يعول عليه العارفين بالله تعالى.

الوجود: حضور الله في وعي العارف نتيجة حالة وجد قوي، ويقتضي المعرفة بالحق في الظاهر والباطن.

الخاطر: خطاب رباني يورث علما أو حكما، ويختص به أهل الحقيقة والعارفين بالله. ويعول فيه على الخاطر الأول الذي يلقي في القلب. الذوق: أول التجليات الربانية.

الوارد: ما يرد على قلب العارف، ويترك فائدة بعلم إلهي.

الشرب: أوسط التجليات ويقصد به ما يلقي من العارف وإلهائات الربانية.

السكر: غيبة بوارد قوي تورث حيرة لا صحو بعدها، وقيل غيبة بوارد يورث علما.

الصحو: أعلى مراتب التجليات يأتي بعد الذوق والشرب والسكر، وهو رجوع إلى الإحساس بعد الغيبة بالوارد.

المحبة: سر إلهي أورثه الله عباده، ويقتضي المعرفة بالله تعالى وإيثار إرادة المحبوب، وتورث الفناء فيه حتى لا يبقى في الوجود إلا الله.

الأنس: حال القلب من مباسطة الحق له باسم من أسمائه تعالى، وهو أنس دائم في الخلوة والملا.

الصبر: سكون خاطر في البلاء عند الصدمة الأولى، ويقتضي التأدب في الحضرة الربانية والدعاء برفع البلاء.

الشكر: وهو الثناء على □□ ما يكون منه وذكر نعمه.

التوكل: تفويض الأمر لله تعالى وسكون خاطر إليه، ويقتضي صحة الإيمان.

الذكر: مقام إلهي، وفي الطريقة هو ترديد لفظة " الله الله " حتى استيلائها على قلب الذاكر، ثم فنائه فيها حتى يتحقق ذكر المذكور للذاكر. التجلي: إقبال أنوار الغيوب على قلوب أرباب التجلي.

العزلة: إيثار صحبة □□ على الخلق و الاستئناس به في الخلوة.

الصمت: صمت قلوب العارفين عن حديث النفس، وصمتها عن ما يلقي فيها من خواطر.

السهر: سهر القلب وانتباهه من نوم الغفلات طلباً للمشاهدات والتخلق بالأخلاق الربانية.

الكرامة: خرق العادة.

الفناء: الاستغراق الكلي في الحق عن الخلق.

الحقيقة: روح وباطن الشريعة، فإذا ارتفع □□ جاب □□ □□ والعبد فذاك □□ حقيقة.

الشريعة: ظاهر الشرع وسنته وأحكامه .

المسامرة: خطاب □□ يلقى به في قلوب العارفين، وتُحَصَّل متى بلغ صاحبها مقام السهر.

الحضور: حضور □□ مع العبد ويقتضي غياب القلب عن □□ بالكلية

الغيبية: غيبة القلب عن أمور الخلق و أحوالهم لانشغاله بالوارد عليه من التجلي الرباني والغيبية تورث صاحبها العلم الإلهي.

الصحة: ويشترط فيها مراعاة مكارم الأخلاق وإيثار الصاحب على النفس ،أما صحة الحق فتقتضي التأدب وإيثار إرادته والإخلاص في العبادة .

الجمال: وصف إلهي،وما ثمّ إلا جمال ،فالعالم على صورته تعالى وهو جميل،و أثره في القلوب اللطف والاحسان والرحمة،أما تجليه في الصور فأثره الحبّ والهيام والفناء .

خاتمة:

- ارتبطت التجربة الصوفية بتجربة الكتابة و الأدب ، والواقع أنه لا مناص من فصل الفكر عن اللغة، ومن خلال دراستنا لهذا الموضوع، تم التوصل إلى جملة الاستنتاجات الآتية:
- التصوف تجربة روحانية تباينت مفاهيمها لغة واصطلاحاً بعد إدراك حقيقتها.
 - ورد لفظ التصوف في المعاجم اللغوية بمعنى الصفاء نسبة إلى صفاء سريرة القلب وخلوه من الكدورات، وقيل نسبة إلى أهل الصفة . والتصوف من الصوف لأن القوم اختصوا بلبس الصوف شأنهم في ذلك شأن الأنبياء والأولياء والصالحين.
 - تعددت الآراء حول أصل ونسبة الاسم لغوياً غير أن القوم استغنوا بشهرتهم عن نسبة الاسم.
 - تعددت الاتجاهات التي تم ربط التصوف بها، قيل:
 - التصوف خلق لحديث عائشة رضي الله عنها: "كان خلقه القرآن"، ويعتبر الجانب الأخلاقي أهم دعائم التصوف الإسلامي و أحد أهم شروط بلوغ المقامات والأحوال.
 - التصوف زهد ، لانصراف الزاهد عن الدنيا وانقطاعه عن الخلق واتصاله بالحق ولما كان الزهد خلوه القلب من الدنيا قيل أن التصوف هو الزهد.
 - التصوف كشف ومشاهدة، وذلك يحصل بمجاهدة النفس بالعبادة والأصل فيه الترقى في المعراج الروحي وبلوغ الاكتمال ويقتضي الصفاء لبلوغ مقام المشاهدة.
 - التصوف مقام شريف أصله مقام الإحسان لحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم "أن تعبد الله كأنك تراه". لما يقتضيه هذا المقام من حضور القلب الدائم مع الله .
 - ظهرت البذور الأولى للتصوف الإسلامي في القرن الثاني الهجري .
 - بدأ التصوف زهداً إسلامياً صرفاً قوامه الكتاب والسنة تأثراً بنمط العبادة الذي كان سائداً خلال القرن الإسلامي الأول حيث كانت مظاهر الزهد واضح في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته رضوان الله عليهم، بل إن الزهد كان نمط الحياة العام عند مسلمي صدر الإسلام.
 - انتقل التصوف في القرن الثالث الهجري من طور الزهد والعبادة إلى طور الأذواق والمواجيد والكشف، ومهدت أواخر القرن الثالث الهجري إلى أحوال الفناء والسكر وتعابير الشطح الصوفي.
 - قُسمت مرحلة القرنين الثالث والرابع الهجريين إلى طورين:
 - الطور الأول و تمثل في التصوف السني المعتدل، والزهد في الدنيا والانصراف عن الخلق.

- الطور الثاني وهو طور الفناء والشّطح الصّوّفي ،والحديث في أحوال الحبّ الإلهي بصورة لم يعهدها العامة في تلك الفترة،واشتهر في هذا الطور أبو يزيد البسطامي،والحسين ابن منصور الحلاج.
- خرج التصوف خلال القرن الخامس الهجري من دائرة التضييق التي فرضها عليه الفقهاء وعلماء الدين،ورجال السياسة حيث أصبح له مكانة خاصة نظرا لما شهدته فترة القرن الخامس الهجري من أحداث من جهة،واعتماد متصوفة هذا الطور التصوف السنّي أسوة بمن سبقهم من متصوفة القرن الثالث الهجري.
- يعتبر القرن الخامس الهجري طور تنظيم التصوف وظهور الطرق الصوفية ،كما شهد تبلور الفكر الصوفي التعليمي.
- مثل أبي حامد الغزالي اتجاه التصوف السنّي في القرن الخامس الهجري حيث عكست مؤلفاته هذا التوجه، والذي يظهر في مزجه بين علم الأذواق والاستشهاد بما جاء في القرآن والسنة النبوية الشريفة.
- اكتملت صورة التصوف خلال القرن السابع الهجري ،وهي الفترة التي شهدت نهضة التصوف عبر مزجه بالفلسفة ،إذ أصبح خلالها علما قائما بذاته له مريديه وشيوخه و تعاليمه.
- يعتبر الشيخ محي الدين ابن عربي أهم ممثل للتصوف الفلسفي في القرن السابع الهجري،بل وأهم مفكري التصوف الإسلامي حيث نقل من الفكر الفلسفي عبر مؤلفاته الثرية والشعرية ما من شأنه أن يصنف هذه المؤلفات كأهم مرجع صوفي منذ القرن السابع الهجري و إلى يومنا هذا.
- التجربة الصوفية تجربة روحية يصعب التعبير عنها باللغة المحدودة الألفاظ، والضيق المعاني، وقد شهدت تجربة الكتابة عند الصوفية حالا من الغموض واكب أحوال الكشف والتجليات التي ميزت التجربة مما كان له الأثر على النتاج الأدبي الصوفي.
- مرّ الأدب الصوفي بمراحل شهدت تطوره وانتقاله من كونه تعبيرا عن أحوال الزهد والعبادة إلى لغة جديدة مفعمة بالرموز والإشارات،وتفتتح على تعدد التأويلات الناتجة عن انغلاق المعنى الموجه للخاصة من أهل الطريق.
- ظهرت البذور الأولى للأدب الصوفي خلال القرن الثاني الهجري من خلال الخطب التي حملت معاني الوعظ والإرشاد ،وقصص القرآن الكريم وتفسير الأحاديث النبوية الشريفة.
- اهتم أدباء الوعظ والإرشاد في القرن الثاني الهجري بالنصوص الثرية أكثر من الشعر لانشغالهم بالقرآن وإعجازه في تلك الفترة ،وعنايتهم بفهم معانيه وشرح قصصه .
- يعتبر الحسن البصري أهم ممثل لمرحلة أدب الوعظ وأخطب أهل زمانه .

- انتقل التصوف من كونه تعبيراً عن أحوال التنسك و أساليب الوعظ و القصص إلى مواضيع الحبّ الإلهي ومناجاة المحبوب بأساليب صريحة نظماً ونثراً.
- مثلت رابعة العدوية بداية مرحلة أدب الحبّ الإلهي ومهدت لمرحلة أصبح موضوع المحبة الإلهية أهم مواضيع الأدب الصوفي.
- نشأ أدب الأحوال الصوفية، وتعايير الشطح الصوفي في القرن الثالث الهجري، و يعتبر أبو يزيد البسطامي أول من عبر عن الأحوال الصوفية بتعابير قيل أنّها من قبيل الشطح.
- الشطح عبارات تميزها الغرابة يتكلم فيها صاحبه بصيغة المتكلم نتيجة وارد قوي كقول البسطامي "سبحاني ما أعظم شأنني!"، أو عبارة الحلاج الشهيرة "أنا الحق".
- اتجه الأدب الصوفي في القرن الخامس الهجري نحو المدائح الدينية، والتعبير عن الشوق للأماكن المقدسة وغيرها من المواضيع الدينية، إلا أن خصائصه اختلفت عما سبقه من أطوار فالشعر الصوفي أصبح له وزنه واتجه الشعراء نحو التعبيرات المجازية كما جنحوا إلى استعمال الرمز واعتماد الكناية.
- بمجيء القرن الخامس الهجري ظهرت إشكاليه قراءة النص الصوفي الذي تغيرت أساليبه واعتمد الصوفية فيه الغموض والإشارة .
- شهد القرن الخامس الهجري ظهور الأدب الفارسي.
- عرف الأدب الصوفي أوجه وبلغ اكتماله بمجيء القرن السابع الهجري، إذ تزامنت نهضة الأدب مع نهضة التصوف الفكرية.
- أخذ النص الصوفي منعطفاً جديداً تم المزج فيه بين طبيعتي الذوق والفلسفة، فأخرجت نصوص عرفانية تتضمن فكراً فلسفياً مما أضفى على أدب هذه المرحلة جمالية خاصة.
- اهتم شعراء هذا الطور بالحبّ الإلهي واشتهر في هذا المقام عمر ابن الفارض ولقب بسلطان العاشقين، حيث نقل في ديوانه نماذج مختلفة للعشق الإلهي في عالم رمزي هيمنت الخمرة والسُّكر على عليه .
- انتقل النص الصوفي إلى طور الغموض وهيمنة الرمز كونه موجهة للخاصة ممن تهللوا من علم الذوق والعرفان، وابن عربي أحد أهم من عكس تجربة الغموض في كتاباته الثرية والشعرية .
- اللغة كثيراً ما تكون قاصرة عن إيصال معاني الكشف والشهود، فالأحوال الروحية يتعذر إيصالها بلغة الظاهر ولذلك غالباً ما يستعمل الصوفي الرمز. إنه أمام عالم خارج حدود الزمان والمكان فكيف يمكن التعبير عنه بألفاظ تعارف عليها العامة واستعملوها في حدود واقعهم.

- غلب النص النثري على أدب ابن عربي والحقيقة أنه مفكر أكثر من شاعر، وإن كنا لا ننفي عنه شعرته إلا أن لغته غالباً ما كانت لغة كشف وليست لغة وجدان.
- تمكن ابن عربي وبمزجه بين الفلسفة والتصوف من ابتكار لغة جديدة جمع فيها بين اللفظ الصوفي العرفاني واللفظ الفلسفي ، وتعددت دلالات عباراته بل إن اللفظ الواحد يحمل عدة معانٍ في النص الواحد والحقيقة أن ذلك عكس طبيعة تجربته الفكرية .
- من خلال دراستنا لنماذج من رسائل الشيخ محي الدين ابن عربي اتضح أن لغته النثرية غالباً ما كانت تعليمية، فهو في الفتوحات المكية يقدم دروساً تعليمية في التصوف وكذلك شأنه في الرسائل .
- الرسائل توجه بها الشيخ غالباً إلى مريديه ، و أحياناً إلى العارفين بالطريق ، والغاية فيها الجانب التعليمي وتوضيح مسائل التصوف الغامضة.
- تراوح الغموض فيها بحسب المتلقي فإن كان سالكا أو مريداً انتهج الشيخ أسلوب التيسير بغرض إيصال المعاني، أما إن كانت الرسالة موجهة للعارفين بالطريق فيعتمد الشيخ الغموض غالباً.
- اللفظ الواحد حمل عدة دلالات فهو ينتقل بالمعاني انتقال الروح في معراجها .
- ركز الشيخ محي الدين ابن عربي في الرسائل على المقامات و الأحوال والتجليات ، كما نقل فيها مسائل الشريعة والحقيقة ومسألة الوجود ، وآداب الطريق. وعموماً لنقل أن الرسائل ناقشت قضايا التصوف.
- اللغة في رسائل الشيخ ابن عربي لغة كشف نقلت أفكاراً تشبع صاحبه من مناهل التصوف والفلسفة.
- تتعدد معاني اللفظ في النص الصوفي عند ابن عربي، فاللفظ الواحد تندرج تحته عدة ألفاظ أو عبارات هي معان للفظ الأصل.

- القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.

المصادر

1. ابن الجوزي ،صفة الصّفة،تحقيق خالد طرطوسي،د.ط،دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 2012م.
2. ابن الجوزي البغدادي أبو الفرج عبد الرحمان جمال الدين، تلبيس إبليس، دار القلم، بيروت، 1403هـ.
3. ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، د.ط، دار صادر ، بيروت، د.ت.
4. ابن خلدون عبد الرحمن ،شفاء السائل و تهذيب المسائل ، تحقيق : محمد مطيع الحافظ، د.ط، دار الفكر المعاصر ، بيروت ، 1996 م.
5. ابن سعد أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع الزهري،كتاب الطبقات الكبير، الجزء 1، د.ط، د.ت.
6. ابن سيناأبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي،الاشارات و التنبيهات ، تحقيق:مجتبى الزارعي،ط1،مؤسسة⁽¹⁾بوسان،مركز الاسلامي،1423هـ.
7. ابن عجيبة أحمد،معراج التشوف إلى حقائق التصوف،تح:عبد المجيد خيالي،د.ط.مركز التراث المغربي،الدار البيضاء،د.ت.
8. ابن عربي ،مجموعة رسائل ابن عربي كتاب نفائس العرفان ،المجلد 1،ط1،دار المحجة البيضاء،بيروت،2000م.
9. ابن عربي محي الدين محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الحاتمي، الفتوحات المكية، تصحيح: أحمد شمس الدين، الجزء الثالث، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999م.
10. ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية،الجزء الثالث ،ص:400.
11. ابن عربي محي الدين، تهذيب الأخلاق، تح: عبد الرحمان حسن محمود، ط1، عالم الفكر، د.ت.
12. ابن عربي محي الدين،ترجمان الأشواق، تح:عبد الرحمن المصطاوي، ط1،دار المعرفة،بيروت، لبنان،2005م .
13. ابن عربي محي الدين،تفسير ابن عربي،تحقيق عبد الوارث محمد علي ،ج2،ط1،دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
14. ابن عربي محي الدين،رسائل ابن عربي كتاب التجليات،ط1،دار الكتب العلمية،بيروت ،لبنان،2001م.

15. ابن قيم الجوزية أبي عبد الله بن محمد بن أبي بكر بن أيوب، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تح: محمد المعتصم بالله البغدادي، الجزء الثاني، ط7، دار الكتاب العربي، بيروت، 2003 م.
16. ابن منظور محمد ابن مكرم ابو الفضل جمال الدين، لسان العرب، المجلد التاسع، مادة (صوف)، دار صادر، بيروت، د. ت.
17. أبو الوفا التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د. ت.
18. إحسان إلهي، التصوف المنشأ و المصادر، ط1، إدارة ترجمان السنة، باكستان، 1986 م.
19. أحمد بهجت، بحار الحب عند الصوفية، د. ط، مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، بيروت، د. ت.
20. الأصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج10.
21. الأصفهاني أبي نعيم، حلية الأولياء وطبقة الأصفياء ج1، د. ط، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1996 م.
22. أنا ماري شميل، لأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، تر: محمد اسماعيل السيد، رضا حامد قطب، ط، منشورات الجمل، كولونيا (ألمانيا)، بغداد 2006 م.
23. البوطي محمد السعيد رمضان، الحكم العطائية، شرح وتحليل، الجزء الثاني، د. ط، دار الفكر، دمشق، 2003 م.
24. التجاني صلاح الدين، الكنز في المسائل الصوفية، د. ط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د. ت.
25. تور أندريه، التصوف الإسلامي، تر: عدنان عباس علي، ط1، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، 2003 م.
26. الجامي عبد الرحمان، نفحات الأنس من حضرات القدس، د. ط، مكتبة الأزهر، د. ت.
27. الجرجاني الشريف، التعريفات، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، د. ط، دار الفضيلة، بيروت، د. ت.
28. لجنيد أبو القاسم، رسائل الجنيد، تحقيق: د. علي حسن ع. القادر، د. ط، دار الإبداع بدار الكتب المصرية، مصر، 1988 م.
29. الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد، الصحاح، تح: أحمد عبد الغفور عطار، ج4، مادة الصوف، د. ط، دار العلم، د. ت.

30. الجيلاني أبو محمد عبد القادر بن موسى بن عبد الله، سر الأسرار، تحقيق: خالد محمد عدنان الزرععي، محمد غسان نصوح عزقول، ط3، دار الساجل، دمشق، 1994م.
31. حافظ بن أحمد الحكمي، معارج القبول، تح، عمر بن محمود أبو عمر، المجلد الأول، ط3، دار القيم للنشر والتوزيع، الدمام، 1995م.
32. حسن الشرقاوي، معجم ألقاظ الصوفية، ط1، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، القاهرة، 1987م.
33. زكي مبارك، التصوف الإسلامي في الأدب و الأخلاق، ص:22، ط1، مطبعة الاعتماد، مصر، 1938م.
34. الزمخشري جار الله أبو القاسم محمود بن عمر، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، الجزء الأول، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م.
35. الحكيم، المعجم الصوفي الحكمة في حدود الكلمة، ط1، دندرة للطباعة والنشر، 1981م.
36. السلمي أبو عبد الرحمان محمد بن الحسين، طبقات الصوفية، تح: مصطفى عبد القادر عطا، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 2002م.
37. سهام خضر، الاتجاه الصوفي عند الإمام الغزالي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2010م.
38. السهروردي أبو حفص شهاب الدين عمر بن محمد، عوارف المعارف، تح: أحمد عبد الرحيم السايح، توفيق علي وهبة، المجلد الأول، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2006م.
39. السهروردي شهاب الدين أبي الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك، ديوان السهروردي، تح: كامل مصطفى الشيبلي، د.ط، دار الكتب بغداد، 2005م.
40. الشعراني عبد الوهاب، الطبقات الكبرى، تح: أحمد عبد الرحيم السايح، توفيق علي وهبة، ج1، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2005م.
41. الشيرازي أبي محمد روزبهان بن أبي نصر البقلي، مشرب الأرواح ألف مقام ومقام من مقامات العارفين بالله تعالى، تحقيق عاصم ابراهيم الكيالي الحسين الشاذلي الدرقاوي، د.ط، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د.ت.
42. الطوسي أبو نصر السراج عبد الله بن علي، اللمع، تحقيق: د. عبد الحليم محمد، طه عبد الباقي سرور، د.ط، دار الكتب الحديثة، مصر، 1960م.
43. عادل محمود بدر، التأويل الرمزي للشطحات الصوفية، ط1، دار مصر المحروسة، القاهرة 2010م.

44. عبد الباري محمد داود، الفناء عند صوفية المسلمين والعقائد الأخرى، ط1، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة.
45. عبد الحكيم حسان، التصوف في الشعر العربي نشأته وتطوره حتى آخر القرن الثالث الهجري، د.ط، مكتبو الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، 1954م
46. عبد الحليم محمود، قضية التصوف المدرسة الشاذلية، ط3، دار المعارف، القاهرة، د.ت.
47. عبد الحليم محمود، قضية التصوف المنقذ من الضلال، ط5، دار المعارف، القاهرة، د.ت.
48. عبد الرحمان بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي، من البداية حتى نهاية القرن الثاني، ط1، وكالة المطبوعات، الكويت⁽¹⁾، 1970.
49. عبد الرحمن بدوي، شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية، ط2، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1962م.
50. عبد الرحمن بدوي، شطحات الصوفية، الجزء الأول، د.ط، وكالة المطبوعات، الكويت، د.ت.
51. عبد السلام الغرميني، الصوفي والآخر دراسات نقدية في الفكر الإسلامي المقارن، ط01، شركة النشر والتوزيع المدارس،⁽¹⁾ الدار البيضاء، 2000م.
52. عبد القادر عيسى، حقائق عن التصوف، ط16، دار العرفان، حلب، 2007م.
53. عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام، ط1، دار الفكر العربي، القاهرة، 1996م.
54. عبد الله الأنصاري الهروي، منازل السائرين، د.ط، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988م.
55. عبد الله بن المبارك المروزي، الزهد والرقائق، تح: أحمد فريد، المجلد الأول، ط1، دار المعراج الدولية، الرياض، 1995م.
56. عبد الله بن المبارك، الزهد و الرقائق، تحقيق: احمد فريد، المجلد الاول، ط1، دار المعراج الدولية، الرياض، 1995.
57. عبد المنعم خفاجي، الأدب في التراث الصوفي، د.ط، دار غريب، القاهرة، د.ت.
58. العطار فريد الدين النيسابوري، تذكرة الأولياء، تر: محمد الأصيلي الوسيطاني الشافعي، تح: محمد أديب الجادر، ط1، دار المكتبي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 2009م.
59. عفيفي أبو العلا ، التصوف الثورة الروحية في الإسلام ، د.ط ، دار الشعب للطباعة و النشر ، بيروت ، د.ت .

60. علي الخطيب ، اتجاهات الأدب الصّوفي بين الحلاج و ابن عربي، د.ط، دار المعارف، القاهرة، 1404هـ.
61. علي صافي حسين، الأدب الصوفي في مصر، د.ط، دار المعارف، مصر، د.ت.
62. علي علي صبح، الأدب الاسلامي الصوفي حتى نهاية القرن الرابع الهجري، ط2، المكتبة الأزهرية للتراث، 1997.
63. عمر فروخ ،التصوف في الإسلام، ط1، مكتبة منيمنة، بيروت، لبنان، 1947م.
64. الغزالي أبي حامد، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة و الجلال، تح: د.محمد محمد أبو ليلة، دنور شريف عبد الرحيم رفعت، د.ط، نشر جمعية البحث في القيم و الفلسفة، واشنطن، الولايات المتحدة الأمريكية 2001م.
65. الغزالي أبي حامد، أيها الولد المحبّ، تحقيق: نجاح عوض، د.ط، دار المقطم، القاهرة ، مصر ، 2010م.
66. الغزالي أو حامد، إحياء علوم الدين، ط01، دار ابن حزم، بيروت، 2005م.
67. الفاسي أحمد زروق، قواعد التّصوف وشواهد التّعرف ،تحقيق، نزار حمادي، د.ط: المركز العربي للكتاب ،الشارقة، د.ت.
68. الفيروز أبادي أبو طاهر مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب التراث في مؤسسة الرسالة، إشراف: محمد نعيم العرقسوسي، مادة (صوف)، ط8، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2005 م.
69. فيصل بدير عون ،التصوف الاسلامي الطريق و الرجال ، د.ط ، 1983م.
70. قاسم غني، تاريخ التصوف في الإسلام، تر: صادق نشأت، ط1، دار نينوي، دمشق، سورية، 2017م.
71. قاسم محمد عباس، الحلاج الأعمال الكاملة، ط1، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، لبنان، 2002م.
72. القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية، د.ط، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005.
73. الكشاني عبد الرزاق، معجم اصطلاحات الصوفية، تحقيق: عبد العال شاهين، ط1، دار المنار، القاهرة، 1992.
74. الكلابادي أبو بكر محمد تاج الإسلام، التعرف لمذهب أهل التصوف، تصحيح: آرثر جون آريري، د.ط، مكتبة الخانجي، القاهرة، د.ت.
75. ماسينيون أخبار الحلاج، ط1، التكوين للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، 2005م.
76. ماسينيون و مصطفى عبد الرازق ، التّصوف ، ترجمة ابراهيم خورشيد و آخرون ، ط1 ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، 1984 م .

77. محمد المدني، الأصول الدينية في شرح الرسالة العلوية، تحقيق: محمد المنور المدني وآخرون، ط1، مطبوعات الزاوية المدنية، 2010م.
78. محمد جلال شرف، الحلاج الثائر الروحي في الإسلام، د.ط، مؤسسة الثقافة الجامعية، الاسكندرية، مصر، 1970م.
79. محمد جلال شرف، دراسات في التصوف الإسلامي شخصيات ومذاهب، د.ط، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية مصر، 1991م.
80. محمد كمال ابراهيم جعفر، التصوف طريقا وتجربة ومذهبا، د ط، دار الكتب الجامعية، 1970 م الطوسي، اللع.
81. محمد كمال جعفر، التصوف طريقا وتجربة ومذهبا، ص: 07.
82. محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الإسلام، تقديم محمد حلمي عبد الوهاب، د.ط، دار الكتاب المصري، القاهرة، 2011م.
83. محمد ياسر شرف، فلسفة التصوف السبعيني، ط 1، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1990م.
84. المقدسي ابن القيسراني الشيباني، صفوة التصوف، تح: غادة المقدم عدرة، ط، دار المنتخب العربي للدراسات و النشر والتوزيع، بيروت، 1995م.
85. منصف عبد الحق، أبعاد التجربة الصوفية، د.ط، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، د.ت.
86. نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2006م.
87. النقشبندي أمين الشيخ علاء الدين، الإسلام و التصوف، تحقيق: محمد شريف أحمد، ط1، الدار العربية للموسوعات، بيروت، 2009 م.
88. نيكلسون رينولد، الصوفية في الإسلام، ترجمة: نور الدين شرييه، ط2، مكتبة الخانجي، القاهرة، 2002 م.
89. الهجويري أبو الحسن علي بن عثمان، كشف المحجوب، ترجمة وتحقيق: إسعاد عبد الهادي قنديل، الجزء الأول، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2007م
- المراجع:**
90. ابن القيم، الجوزية، عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين، ط3، دار ابن كثير، دمشق، 1989م.
91. ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تح: أ.م. كاتمير، ج3، مكتبة لبنان، بيروت، د.ط، 1992م.
92. ابن ماجه أبو عبد الله محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه، تح، محمد فؤاد عبد الباقي، الجزء الأول، د.ط، دار إحياء الكتب العربية، د.ت.

93. إحسان عباس، الحسن البصري، ط1، دار الفكر العربي، مصر، د.ت.
 94. أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج1، د.ط، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، د.ت.
 95. أحمد زكي صفوت، جمهرة خطب العرب، ج2، ط1، شركة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، 1933م.
 96. أحمد كمال زكي، الحياة الأدبية في البصرة إلى نهاية القرن الثاني الهجري، ط1، دار الفكر دمشق، 1961م.
 97. البخاري أبي عبد الله محمد ابن اسماعيل، صحيح البخاري، ط1، دار ابن كثير، دمشق، 2002.
 98. الترمذي أبو عيسى محمد بن عيسى، الجامع الصحيح لسنن الترمذي، تح: بشار عواد معروف، المجلد الثالث، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1996م.
 99. الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر، البيان والتبيين، تح: عبد السلام محمد هارون، ج1، د.ط، مكتبة الخانجي القاهرة.
 100. عبد المنعم خفاجي، الأدب العربي وتاريخه في العصر الأموي والعباسي، د.ط، دار الجيل، بيروت، 1990م.
 101. عمر فروخ، تاريخ الأدب العربي، الأدب القديم، ج1، ط8، دار العلم للملايين، بيروت، 2006م.
 102. مسلم أبو الحسين مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق الإمام النووي، ج1، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1991م.
- القواميس والمعاجم:**
103. ابن منظور جمال الدين أبو الفضل: لسان العرب، دار صادر بيروت، ط4، المجلد3، 8، 10، 13، 2005.
 104. الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مادة (الزهد).
 105. مجمع اللغة العربية، معجم ألفاظ القرآن الكريم، الجزء الاول، ط2، القاهرة، مصر، 1988م.
 - مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ط4، مكتبة الشروق الدولية، 2004م.

الفصل الأول: التصوف الإسلامي

09	1- ماهية التصوف
09	1-1: لغة
16	1-2: اصطلاحا
17	1-3: اتجاه يربط التصوف بالأخلاق
19	1-4: اتجاه يربط التصوف بالزهد
21	1-4-1: الزهد لغة
23	1-4-2: الزهد اصطلاحا
27	1-5: اتجاه يربط التصوف بأحوال الكشف و المشاهدة:
29	1-6: التصوف والإحسان
35	1-7: حدّ مفهوم التصوف
36	2-: نشأة التصوف الإسلامي
40	3-: مراحل التصوف الإسلامي
40	3-1: مرحلة الزهد

40	3-1-1: الطّور الأول
50	3-1-2: الطّور الثاني
56	3-2: مرحلة الذّوق والفناء الصّوفي
65	3-3: مرحلة التّصوف السّني والكشف
67	3-4: التّصوف الفلسفي
	الفصل الثاني: الأدب الصوفي أطواره وخصائصه
71	توطئة
71	1-أطوار الأدب الصوفي
71	1-1 المرحلة الأولى
77	1-2 المرحلة الثانية
84	1-3 المرحلة الثالثة
87	1-4 المرحلة الرابعة
89	2-الحبّ الإلهي في الأدب الصّوفي
90	2-1 أدب الحبّ الإلهي عند رابعة العدوية
94	2-2 أدب الحبّ الإلهي عند ذي النون
96	2-3 الحبّ الإلهي في أدب الحلاج

98	4-2 أدب الحبّ الإلهي عند ابن الفارض
100	5-2 ابن عربي و أدب الحبّ الإلهي
100	1-5-2 فلسفة الحبّ الإلهي
103	2-5-2 الرّمز في شعر الحبّ الإلهي
	الفصل الثالث: دلالة الخطاب الصوفي عند ابن عربي - اللفظ والعبارة-
107	توطئة
108	1-الأحوال والمقامات
	1-1 الوجد
113	2-1 التّواجد
115	3-1 الوجود
120	4-1 الخاطر
123	5-1 الصّبر
129	7-1 المحبة
143	8-1 الذّكر
152	9-1 التّوكل
157	10-1 التّجلي

162	11-1 الشرب والسكر
172	2-آداب الطريق
172	2-1 الصمت
176	2-2 العزلة
179	2-3 الجوع
181	2-4 السهر
184	3-المصطلحات الصوفية في رسائل ابن عربي
188	خاتمة
193	قائمة المراجع
202	فهرس الموضوعات

ملخص البحث باللغة العربية واللغة الانجليزية

تناول البحث دراسة عن أدب التصوف الذي يعتبر من أهم تجارب الكتابة التي عكست التجربة الصوفية كمنهج روحاني ديني قائم على العلاقة بين الذات الإلهية والصوفي ، الأمر الذي جعل من الأدب الصوفي أدبا يحيل بالضرورة إلى إشكالية الفكر واللغة ، الفكر الذي انفرد بخاصية الأحوال و التنزلات من حيث هي

فيض رباني ، والتجربة الروحانية التي استمدت معالمها من الأحوال التي قال بها المتصوفة.

ولما كانت اللغة انعكاسا لتجارب الفكر فقد قامت لغة الأدب الصوفي على الإشارة و الرّمز وضيق المعنى وغموضه انطلاقا من التجربة الصوفية التي اختص بها أهل العرفان ،حيث اختصت تجربة الكتابة بدورها بلغة توجهت للخاصة من أهل الطريق.

وقد تناول البحث دراسة عن أدب رسائل الشيخ محي الدين ابن عربي أحد أهم شيوخ التّصوف الذين نقلوا الفكر الصوفي في قالب ديني فلسفي.

أخذت رسائل الشيخ محي الدين بن عربي طابعا تعليميا عنيّ بصورة خاصة بالباطن من الشّرع ممّا يتيح للباحث الوقوف على دلالة اللفظ ورمزيته التي تميزت بجانب جمالي قائم على الذّوق ، وتعليمي يرجع بصورة خاصة إلى اكتمال التّجربة خلال الفترة الممتدة بين القرنين السابع والثامن الهجريين إذ بلغ التّصوف خلالها أوج مراحل الفكرية والأدبية.

والحقيقة أن رسائل الشيخ محي الدين ابن عربي لم تكن تحمل دلالات موجهة للعارف أو الولي بقدر ما حملت دلالات موجهة للمريدين الأمر الذي من شأنه أن جعل هدفها تعليميا واللغة عنده لها مقاماتها التي تترقى في معراجها الدلالي تماما كما يترقى السالك في معراج الروحي ومتى ما بلغ ضاق المعنى أكثر.

وذهب الشيخ في رسائله مذهب المعلم الميسر للمفاهيم ،والواضح أن الغاية من كتابة الرسائل كانت نقل التجربة و توضيح المسائل إلا أنّ ذلك لم يكن لينفي عنها الغموض والرمزية التي اقتضاها الحال في الكثير من المواقف.

تمّ التطرق في الفصل الأول من البحث إلى الحديث عن التجربة الصوفية من حيث ماهية اللفظ (التّصوف) في جانبيه اللّغوي والاصطلاحي ، كما تمّ التّطرق إلى نشأة التّصوف الإسلامي و أصل الاسم وبدايته ومرجعياته التاريخية بداية من ظهوره خلال القرن الثاني للهجرة مع تبيان أسباب النزوع نحو مظاهر الزّهد و الانقطاع إلى العبادة و الجنوح نحو الحياة الروحية.

وقد ذكر البحث أهم مراحل التجربة الصوفية تاريخيا مع ذكر أهم شيوخ كلّ مرحلة و أهم التغيرات التي طرأت على التجربة فكريا.

وتضمن الفصل الثاني من البحث الحديث عن التجربة الأدبية الصوفية و أهم محاولات الكتابة في التصوف أدبيا ، وهي التجربة التي نقلت الفكر الصوفي إذ واكبت تطوره عر مختلف أطواره وصورت أحول المتصوفة ومواجيدهم و أبعادهم الروحانية.

وقد تناول الفصل التطبيقي للبحث دراسة تطبيقية عن دلالات الألفاظ الصوفية ومعانيها اللغوية والاصطلاحية حيث تم خلاله التطرق لأهم الألفاظ التي جاءت في رسائل الشيخ محي الدين ابن عربي، إذ وضعنا البحث أمام اشكالية: **ما الذي توحى إليه دلالة اللفظ في النص الصوفي؟** وهي الاشكالية التي فتحت النص الصوفي في رسائل الشيخ محي الدين ابن عربي أمام تأويلات عامة تم الرجوع فيها الى المعاجم اللغوية وأهم المؤلفات التي أولت النص الصوفي ،وتأويلات خاصة تم الرجوع فيها إلى قراءة دلالة اللفظ عند الشيخ محي الدين ابن عربي عبر مخططات جمعنا فيها الفهم العام بالمعنى الخاص في محاولة لقراءة رمزية النص عند الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي.

ويمكن القول من خلال دراسة دلالة النص في رسائل الشيخ محي الدين ابن عربي أن اللغة كانت لغة تعليمية موجهة لمريديه، كما كشفت اللغة في رسائله عن تجربة عكست فكرا تشبع صاحبه من مناهل التصوف والفلسفة.

This study explores Sufi literature ,which representes one of the most profound literary expressions reflecting the sufi exprience as a spiritual and religious path grounded in the intimate relationship between the divine essence and the sufi seeker .This unique orientation has renderd sufi literature intrinscially linked to the complex interplay between thought and language .the mode of thought in this context is characterized by its engagement with sipurtual states ahwal

letters exhibit a pedagogical nature, with a particular focus on the esoteric dimensions of the Sharī‘ah, allowing scholars to delve into the semantic richness and symbolic resonance of his

language. This discourse is marked by both aesthetic subtlety grounded in spiritual taste (*dhawq*) and an instructional aim that reflects the maturation of spiritual experience. These writings emerged during the 7th and 8th centuries AH—a period during which Sufism reached the pinnacle of its intellectual and literary expression.

In essence, Ibn ‘Arabī’s epistles were not addressed to the gnostic (‘*ārif*) alone, but were primarily directed toward spiritual aspirants (*murīdīn*). This educational focus shaped the purpose of the texts, aiming to instruct and guide the seeker on the path. His use of language reflects a hierarchy of meaning that ascends in a symbolic *mi‘rāj* (spiritual ascent), mirroring the journey of the seeker himself. The higher the ascent, the more constricted and subtle the meaning becomes—an indication of the ineffable nature of ultimate realities.

In these writings, the Shaykh assumes the role of a teacher striving to simplify abstract concepts and clarify spiritual truths. The evident goal behind composing such epistles was to transmit lived experience and offer insight into subtle metaphysical questions. However, this clarity did not eliminate the presence of ambiguity and rich symbolism, which the nature of the path often demands. Rather, the layered and sometimes veiled expressions reflect the necessity of spiritual readiness and inner unveiling in grasping the deeper meanings intended by the author.

The first chapter of the study addresses the Sufi experience by examining the term *taṣawwuf* in both its linguistic and terminological dimensions. It also traces the emergence of Islamic Sufism, exploring the origins of the name, its early manifestations, and its historical foundations. Particular attention is given to its appearance during the 2nd century AH,

alongside a clarification of the factors that contributed to its development as an inclination toward asceticism, devotion, and spiritual life.

The second chapter delves into the literary expression of the Sufi experience, highlighting the major efforts to articulate Sufism through literary means. This literary endeavor played a vital role in transmitting Sufi thought, accompanying its evolution across various stages and portraying the inner states and spiritual realities of the Sufis throughout their journey.