وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة ابن خلدون –تيارت–
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم العلوم الإجتماعية

تخصص: فلسفة عامة

مذكرة مقدمة لنيل شهادة ماستر فلسفة عامة الموسومة ب :

الشعر و الالوهية في التصوف الاسلامي

اعداد الطالبة:
سرير خيرة

الأستاذ المشرف :
بوروينة محمد

أعضاء اللجنة	الصفة
بن سليمان عمر	رئيسا
بوروينة محمد	مشرفا
مبارك فضيلة	مناقشة

السنة الدراسية : 2022/2021

فهرس المحتويات:

إهداء.....

شكر وعرفان.....

مقدمة 06

الفصل الأول :كرونولوجيا المفاهيم 08

المبحث الأول : ضبط المفاهيم التصور الشعر الألوهية 09

مفهوم التصوف 09

نشأة التصوف 11

رأي كبار العلماء والمفكرين في التصوف..... 12

مفهوم الشعر 18

تعريف الألوهية..... 21

المبحث الثاني أثر الفكر الصوفي في الصوفي 22

المبحث الثالث علاقة الشعر بالتصوف..... 25

المبحث الرابع إرهاصات الشعر الصوفي 28

الفصل الثاني الشعر والألوهية في التصوف الإسلامي القديم..... 32

المبحث الأول الشعر والألوهية عند ابن عربي..... 33

العشق الإلاهي عند ابن عربي 33

الوجود عند ابن عربي..... 37

المبحث الثاني الالوهية والشعر عند الحلاج..... 39

الحب والألوهية عند الحلاج 39

فكرة الحلول في شعر الحلاج 42

المبحث الثالث الألوهية والشعر عند رابعة العدوية 45

الفصل الثالث الشعر والألوهية في التصوف الإسلامي الحديث 50

المبحث الأول الشعر والألوهية عند الأمير عبد القادر..... 51

المبحث الثاني الشعر الألوهية دراسة لناصر حامد أبو زيد لإبن عربي..... 56
الشعر واللغة والتصوف عند أبو زيد 60
قراءة نقدية للشعر الإلهي الصوفي..... 64
قراءة علي حرب..... 64
قراءة حسين مروة..... 65
خاتمة..... 66
فهرس الأعلام 67
قائمة المصادر والمراجع 69
ملخص الدراسة.....73

إهداء

الحمد لله وكفى على الحبيب المصطفى وأهله ومن وفى أما بعد

الحمد لله الذي وفقنا لتثمين هذه الخطوة في مسيرتنا الدراسية بمذكرتنا هذه ثمرة الجهد والنجاح بفضله تعالى مهداة إلى الوالدين الكريمين حفظهما الله وأدامهما نورا لدربي

ولكل أفراد عائلتي من أخي منير ظلماتي وسندي وأختي التي دعمتني وزوجي شريك حياتي والذي قام بكل مجهوداته لنجاحي

ولملائكة عائلتي اللواتي لطالما سعيت لكي أكون قدوتهن في حياتي(بيلسان ، دعاء هاجر ، أريج)

و لأستاذتي في الطور الثانوي و التي لطالما كانت اخت و أم و صديقتي و دعمتني و لم تفارقني للحظة طول مشواري الثانوي و الجامعي الأستاذة نداي خيرة كما أني أشكر و جزيل شكر صديقتي الغالية (جميلة) مع تمنياتي لأولادها بالتوفيق وسداد يا رب.

كلمة شكر

أشكر الله تعالى جزيل الشكر على إتمام هذا العمل المتواضع

و أتقدم بالشكر و التقدير إلى الأستاذ المشرف "بوروينة محمد " و إلى كل من ساندني في إنجاز هذا البحث و كل أساتذتي المحترمين الذين دعموني و أمانوا بقدراتي و من بينهم الأستاذة بلوط صبرينة

مقدمة :

يعدّ الشعر الصوفي من أهم وأبرز الفنون التي ظهرت في العصور الإسلامية، فقد تطور تطوراً كبيراً، زيادة على ذلك استفاد من التراث الشعري الذي سبقه حيث قام بمحاكاته.

فالدارس والمتمعن للشعر الصوفي والمتفحص في جمال لغته وطريقة نظمه وتنوع أساليبه، يجد أنّ لغة التصوف في جمالياتها المتميزة تخلق وحدة فنية وشعورية وفكرية ترتفع بالمشاعر وتسمو بها، وهي تعبّر عن تجربة عرفانية فريدة، تكشف الدلالة عن وعي مرهف وحس ثابت.

كذلك هي لغة المتصوفة التي جاؤوا بها فهي على رقتها وسهولتها وتنوعها، فهي ذات دلالة لاهوتية غيبية.

لقد مثل ابن عربي والحلاج ورابعة العدوية والأمير عبد القادر وغيرهم علامات شعرية لاهوتية لدى كل من تأثر بهم، حيث أثارت أشعارهم مجموع المتلقين على اختلاف مواقفهم ومذاهبهم؛ فمنهم من قام بشرحها ومنهم من انتقدها وذلك بتطرق هذه الأشعار إلى مواضيع لا علاقة لها بالواقع .كل هذا دفعنا إلى طرح الإشكالية المحورية التالية:

كيف ربط التصوف الإسلامي بين الشعر والألوهية؟

ولقد تطرقنا في هذه العجالة إلى مقدمة حيث كانت كمدخل التعريف بموضوع دراستنا يليها فصل تمهيدي يحتوي على أربع مباحث المبحث الأول عبارة عن ضبط المفاهيم كتصوف والشعر والألوهية والمبحث الثاني احتوى على أثر الفكر الصوفي في الشعر الصوفي أما في الفصل الثاني المعنون بالشعر والألوهية في التصوف الإسلامي القديموفيه تطرقت إلى فكر بعض المفكرين الإسلاميين من التصوف الإسلامي تضمن المبحث الأول الشعر والألوهية عند ابن عربي أما المبحث الثاني احتوى على الشعر والألوهية عند الحلاج أما المبحث الأخير تضمن الشعر والألوهية عند رابعة العدوية أما الفصل الثالث تحت عنوانالشعر والألوهية في التصوف الإسلامي الحديث والمعاصر وهو الفصل الأخير في هذا المجهود البسيط وفيه أيضا ثلاث مباحث المبحث الأول الشعر والألوهية عند الأمير عبد القادر والمبحث الثاني تضمن الشعر والألوهية عند نصر حامد أبو زيد أما المبحث الثالث والأخير في هذا الفصل فكان على شكل وقفات نقدية لهذا الموضوع حيث تطرقنا إلى قراءتين لعلي حرب وحسين مروة ثم خاتمة التي كانت عبارة عن حوصلة لكل تلك .

ومن أهم الآفاق التي حاولنا الوصول إليها في هذا البحث هو الفضول المعرفي في التعرف على الشعر الصوفي الإسلامي وكيف تطور منذ ظهوره إلى يومنا هذا. بالإضافة إلى محاولة إثراء المكتبة بهذا الجهد البسيط المتواضع الذى ربما يكون مساعد لبعض الدراسات.وكأي بحث لم يخلو بحثنا هذا من الصعوبات والعوائق التي كانت حاضرة في بحثنا هذا والمتمثلة في نقص المادة المعرفية وصعوبة الحصول إليها أحيانا.وأحيانا أخرى ذلك الإطناب الذي وجهناه في الكتب التي تطرقنا إليها،إضافة إلى ذلك اللغة الصعبة التي كانت كأهم عائق في هذا البحث.

أما الميسرات التي وجهناها هي كثرة الدراسات وتنوعها ،إضافة إلى ذلك أستاذي المؤطر أستاذ بوروينة محمد الذي له دراية واسعة ومتشعبة حول موضوع التصوف.

أما من ناحية المنهج المتبع في هذه الدراسة هو المنهج التحليلي

ومن أهم أهداف هذه الدراسة هي محاولة تسليط الضوء على موضوع التصوف وتحليل وتشخيص أهم التغيرات والتأثيرات التي طرأت عليه ،والكشف عن التأثيرات التي نتجت عن هذا الموضوع.

وأهم الدراسات السابقة التي استعنت بها هي :

رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة الموسومة ب: ظاهرة التصوف الإيجابي في فكر محمد إقبال لطالبة بلحام نجاة أما الثانية فهي أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في الأدب العربي الموسومة ب: الشعر الصوفي في ضوء القراءات النقدية الحديثة ابن فائض أنموذجا

الفصل الأول :كرونولوجيا المفاهيم

المبحث الأول :ضبط المفاهيم التصوف ، الشعر ،الألوهية

المبحث الثاني :أثر الفكر الصوفي في الشعر العربي

المبحث الثالث :علاقة الشعر بالتصوف

المبحث الرابع :إرهاصات الشعر الصوفي

❖ المبحث الأول : ضبط المفاهيم (التصوف ، الشعر ، الألوهية)

التصوف في الإسلام:

مر التصوف في الإسلام بمراحل متعددة، وتواردت عليه ظروف مختلفة وأتخذ تبعا لكل مرحلة. ووفقا لما مر به من ظروف ، ولذلك تعددت تعريفاته وكل تعريف قد يشير الى بعض جوانبه دون البعض الآخر، ولكن يظل هناك أساس واحد للتصوف وهو صعوبة إيجاد تعريف دقيق له ومن هنا نتساءل:

ما مفهوم التصوف ؟

❖ مفهوم التصوف:

من حيث اللغة

تعددت الأقوال في الأصل اللغوي لكلمة الصوفية، فمنهم من قال إنها ليست عربية، ذكر القشيري كتابه الرسالة: «أنه ليس لهذا الاسم أصل اللغة العربية»، وقد أرجعها الباحثون والمؤرخون المختصون في علوم الديانات القديمة، إلى أصل يوناني، هو كلمة: (سوفيا)، ومعناها الحكمة .وأول من عرف بهذا الرأي : البيروني في وذكر محمد جميل غازي ، الذي قال : « الصوفية كما نعلم اسم يوناني قديم مأخوذ من الحكمة (صوفيا) وليس كما يقولون إنه مأخوذ من الصوف[1].

وذكر المستشرقون بأن أن كلمة « الثيوصوفيا » –الكلمة اليونانية– يقولون : " هذه هي الأصل كما ينقل كاتبها ماسينيون عن عدد المستشرقين ؛ بأن أصل التصوف : هو مشتق من الثيوصوفية " وهذه الثيوصوفية كما يذكر –أيضاً عبد الرحمن بدوي ، وينقل عن مستشرق ألماني فول هومر قوله : " إن هناك علاقة بين الصوفية ، وبين الحكماء العراة من الهنود " ويكتب باللغة الإنجليزية جانيوسوفستز و « سوفستز » يعني : الصوفيين ، هؤلاء إذا ربطنا هذه مع الثيوصوفية –أي : الصوفية محبو التي نقول « الثيو » معناها في لغتهم : الله فزين ، فمثلاً الحكم الثيوقراطي يعني : الحكم الإلهي ، والثيوصوفية أي : عشاق الله ، أو الله شبل الفيلسوفي هذا : عاشق الحكمة « فيلا » معناها : حكمة ، أو محب الحكمة . وذكر أبو الريحان البيروني وهو أحد العلماء الذين ذهبوا للهند وكتبوا عن جغرافيتها وأدينها وعلومها ، أن أصل الكلمة مؤخوذ من الهندية والهندية أخذتها من اليونانية فقد قال : « ومنهم من كان يرى الوجود الحقيقي للعلة الأولى فقط ، لاستغنائها بذاتها فيه ، وحاجة غيرها إليه ، وأن ما هو مفتقر في الوجود

[1] غازي ، محمد جميل ،الصوفية الوجه الآخر ،ص47

إلى غيره ، فوجوده كالخيال غير حق ، والحق هو الواحد الأول فقط ، وهذا رأي السوفية – كتبها بالسين – وهم الحكماء ، فإن سوف باليونانية : [الحكمة] وبها سمي الفيلسوف : بيلاسوفا ، أي : محب الحكمة ، ولما ذهب في الإسلام قوم إلى قريب من رأيهم –أي: رأي حكماء الهند –سُمُّوا باسمهم– أي: الصوفية– ولم يَعرف اللقبَ بعضُهم فنسبهم للتوكل إلى الصُفَّة وأنَّهم أصحابها في عصر النَّبيِّ ، ثمَّ صُحِّفَ بعد ذلك، فصُيِّرَ مِن صوف التيوس...». وذكر أيضًا إن الصوفية هم حكماء الهند، وأنَّ اسمهم هو «السوفية»، وأنَّ ما يُطلق عليهم مِن الأسماء، أو ما حدث للاسم مِن التصحيف – فقيل: إنَّه مِن الصوف أو غير ذلك – هذا ليس له حقيقة.

وقال البعض بأنها عربية الأصل وهي على عدة أقوال، أشهرها:

•أنه من الصوفة، لأن الصوفي مع الله كالصوفة المطروحة، لاستسلامه لله.

•أنه من الصِّفة، إذ أن التصوف هو اتصاف بمحاسن الأخلاق والصفات، وترك المذموم منها.

•أنه من الصُفَّة، لأن صاحبه تابعٌ لأهل الصُفَّة وهم مجموعة من المساكين الفقراء كانوا يقيمون في المسجد النبوي الشريف ويعطيهم رسول الله من الصدقات والزكاة طعامهم ولباسهم.

•أنه من الصف، فكأنهم في الصف الأول بقلوبهم من حيث حضورهم مع الله؛ وتسابقهم في سائر الطاعات.

•أنه من الصوف، لأنهم كانوا يؤثرون لبس الصوف الخشن للتقشف والاخشيشان.[1]

•أنه من الصفاء، فلفظة «صوفي» على وزن «عوفي»، أي: عافاه الله فعوفي، وقال أبو الفتح البستي:

وَظَنَّهُ الْبَعْضُ مُشْتَقًّا مِنَ الصُّوفِ تَنَازَعَ النَّاسُ فِي الصُّوفِيِّ وَاخْتَلَفُوا

صَفَا فَصُوفِيَ حَتَّى سُمِّيَ الصُّوفِي وَلَسْتُ أَمْنَحُ هَذَا الْإِسْمَ غَيْرَ فَتًى

وسُئل الشبلي: لم سميت الصوفية بهذا الاسم؟ فقال: هذا الاسم الذي أُطلق عليهم، اختُلِف في أصله وفي مصدر اشتقاقه، ولم ينته الرأي فيه إلى نتيجة حاسمة بعد. ويقول القشيري: «وليس يشهد لهذا الاسم من حيث العربية قياس ولا اشتقاق والأظهر فيه أنه كاللقب». وقال ابن تيمية أنهم ينسبون في رواية إلى صوفة بن أدبن طابخة قبيلة من العرب كانوا يعرفون بالنسك. وكرأي آخر، يقول الشيخ ابن الجوزي في محاولته التي اعتبرها علماء آخرون تقليلاً من شأن التصوف الإسلامي.

[1] ابن تيمية ، الفرقان بين أولياء الرحمان وأولياء الشيطان ، بيروت ، دار الكتب العلمية ،ص 24

ذكر في كتابه تلبيس إبليس: يُنسب الصوفيين إلى (صوفة بن مرة) والذي نذرت له والدته أن تعلقه بأستار الكعبة فأطلق اسم (صوفي) على كل من ينقطع عن الدنيا وينصرف إلى العبادة فقط.

وقال محمد متولي الشعراوي أنّ الصوفيّة منْ أصل صافى وصوفيَ إليه: أي بادله الإخاء والمودّة، وتكونُ بتقرّب العبْد لربّه بالحُب والطّاعة ويُصافيه الله بقرْبه وكرامته، فنقول:الذي صوفِي مِن اللَّهِ.

ويقول الداعية محمد هداية: التصوف بمعناه اللغوي أي التزهد فنحن يجب أن نكون هكذا، أما التصوف بمعنى الشرك بالله وما يتبعه من مظاهر مثل مسح عتبات المساجد والصلاة في مساجد معينة فهو ليس من الإسلام في شئ.

من حيث الاصطلاح

كثرت الأقوال أيضا في تعريف التصوف تعريفا اصطلاحيا على آراء متقاربة، كل منها يشير إلى جانب رئيسي في التصوف، والتي منها:

قول زكريا الأنصاري: التصوف علم تعرف به أحوال تزكية النفوس، وتصفية الأخلاق وتعمير الظاهر والباطن لنيل السعادة الأبدية.

- قول الشيخ أحمد زروق: التصوف علم قصد لإصلاح القلوب وإفرادها لله عما سواه. والفقه لإصلاح العمل وحفظ النظام وظهور الحكمة بالأحكام. والأصول «علم التوحيد» لتحقيق المقدمات بالبراهين وتحلية الإيمان بالإيقان. وقال أيضا: وقد حُدَّ التصوف ورسم وفسر بوجوه تبلغ نحو الألفين مرجع، كلها لصدق التوجه إلى الله، وإنما هي وجوه فيه.
- قول الجنيد: التصوف استعمال كل خلق سني، وترك كل خلق دني.
- قول أبو الحسن الشاذلي: التصوف تدريب النفس على العبودية، وردها لأحكام الربوبية.
- قول ابن عجيبة: التصوف هو علم يعرف به كيفية السلوك إلى حضرة ملك الملوك، وتصفية البواطن من الرذائل، وتحليتها بأنواع الفضائل، وأوله علم، ووسطه عمل، وآخره موهبة. [1]

❖ نشأة التصوف :

لم يكن التصوف معروفا في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ولا في عهد الصحابة الكرام التابعين فذكر ابن تيمية وسبقه ابن الجوزي وابن خلدون في أن لفظ الصوفية لم يكن مشهورا في القرون الثلاثة الأولى ، إنما اشتهر التكلم به بعد ذلك ، وقد نقل به

[1] أحمد بن عجيبة الحسني ، معراج التشوف إلى الحقائق التصوف ، ص4

عن غير واحد من الأئمة والشيوخ كالإمام أحمد بن حنبل ، وأبي سليمان الداراني وغيرهما ، وقد روى عن سفيان الثوري أنه تكلم به ، وبعضهم يذكر ذلك عن الحسن البصري [1].

كما ذكر السهر ودي أن هذا الاسم لم يكن معروفا في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم وقيل كان في زمن التابعين ثم نقل عن الحسن البصري وما تم نقله عن الطوسي أيضا ، ثم قيل : "لم يعرف هذا الاسم إلى المائتين من الهجرة "[2]. ولكن المتصوفة يحاولون أن يرقوا بطريقتهم إلى النبي عليه السلام وما أثبت كان عكس ذلك فقد أثبت أنه لم تظهر هذه التسمية في عهده صلى الله عليه وسلم فقد كان الصحابي هو ما يطلق على المؤمنين ثم التابعي للدين جاؤوا بعدهم وقد ظهر لفظ الصوفية في أواخر القرن الثاني هجري وكان أول من تسمى به "صوفي" هو جابر بن حيان وأبو هاشم الصوفي " عثمان بن شريك الكوفي " عبدك الصوفي وغيرهم[3]، وهذا ما قال به بعض المستشرقين نحو المستشرق الفرنسي المشهور ما سينون حيث يرى أن التصوف والصوفي ظهر لأول مرة في التاريخ في النصف الثاني من القرن ميلادي إذ نعت به جابر بن حيان ، وأبو هاشم الكوفي الصوفي المشهور[4]

❖ رأي كبار العلماء المفكرين في التصوف:

عن رأي وموقف كبار علماء الامة ورجال الفكر منذ الصدر الأول إلى يومنا هذا نورد بعض الشهادات التي تشير كلها إلى أركان الدين الثلاثة الإسلام والإيمان والإحسان أو إلى حقيقة التصوف وأثره في تهذيب النفوس وإحياء القلوب وإلى مدى ارتباطه بالإسلام دينا وثقافة. فقد قال الإمام مالك: «من تفقه ولم يتصوف فقد تفسق، ومن تصوف ولم يتفقه فقد تزندق ، ومن جمع بينهما فقد تحقق".[5]

أما الإمام الشافعي فيقول: «الصوفية فلم أستفد منهم سوى حرفين ، وفي رواية سوى ثلاث كلمات".

قولهم : الوقت سيف إن لم تقطعه قطعك.

وقولهم :نفسك إن لم تشغلها بالحق شغلتك بالباطل

---

[1] إحسان إلهي ظهير ، التصوف المنشأ والمصادر ، ط1 ،باكستان ، إدارة ترجمان السنة ،1986 ، ص40

[2] مرجع نفسه ،ص41

[3] محمد علي كندي، في لغة القصيدة الصوفية ، ص49

[4] ماسينون مصطفى عبد الرزاق ، التصوف ، ط1 ، دار الكتاب اللبناني ، 1984 ، ص 28-29

[5] الإمام مالك : أحد الأئمة الاربعة المشهورين ، توفي سنة 179 هـ في المدينة المنورة ، وقد أخذ القول من حاشية العلامة على العدوي على شرح الإمام الزرقاني على متن العزية في الفقه المالكي ، الجزء 3 ، ص 195

وقولهم :العدم عصمة.[1]

وقال أيضا: «حبب إليّ من ديانتكم ثلاث : ترك التكلف ، وعشرة الخلق بالتلطف، والاقتداء بطريق أهل التصوف"[2].

يقول الإمام المحاسبي ، متحدثا عن جهاده المرير للوصول إلى الحق حتى اهتدى إلى التصوف، وفي هذا القول يصف الحياة الصوفية والخلقية والإيمانية ،أما بعد فقد انتهى البيان إلى أن هذه الأمة تفترق على بضع وسبعين فرقة منها فرقة ناجية والله أعلم بسائرها ، فلم أزل برهة من عمري ، أنظر اختلاف الأمة ، وألتمس المنهاج الواضح والسبيل القاصد ، وأطلب من العلم والعمل ، وأستدل على طريق الآخرة بإرشاد العلماء وعقلت كثيرا من كلام الله عز وجل بتأويل الفقهاء ، وتدبرت أحوال الأمة ونظرت في مذاهبها وأقاويلها فعلقت من ذلك ما قدر لي ، ورأيت اختلافهم بحرا عميقا ، غرق فيه ناس كثير ، وسلم منه عصابة قليلة ، رأيت كل صنف منهم يزعم أن النجاة لمن تبعهم ، وأن المهالك لمن خالفهم ثم رأيت الناس أصنافا :

فمنهم العالم بأمره الآخرة ، لقاؤه عسير ووجوده عزيز.

ومنهم الجاهل، فالبعد ، فالبعد عنه غنيمة.

ومنهم المشتبه بالعلماء مشغوف بدنياه ، مؤثر لها.

ومنهم حامل علم ،لا يعلم تأويل ما حمل .

ومنهم متشبه بالنساك ، متجر للخير ، لا غناء عنده، ولإنفاذ لعلمه، ولامعتمد على رأيه.

ومنهم منسوب إلى العقل والدهاء، ومفقود الورع والتقى.

ومنهم متوادون ، على الهوى واقفون ، وللدنيا يذلون ورياستها يطلبون.

[1] عيسى عبد القادر ، حقائق عن التصوف ص 456 ، والغمام الشافعي الأئمة الأربعة المشهورين ، توفي في مصر سنة 204هـ

[2] مرجع نفسه ، ص457

ومنهم شياطين الأنس، عن الآخرة يصدون، وعن الدنيا يتكالبون ، وإلى جمعها يهرعون ، وفي الاستكثار منها يرغبون فهم في الدنيا أحياء وفي العرف موتى بل العرف عندهم منكر والاستواء معروف.

فتفقدت في الأصناف نفسي وصفت بذلك ذرعا فقصدت إلى هدى مهتدين ، بطلب السداد والهدى ، واسترشدت العلم ، وأعملت الفكر ، وأطلت النظر ، فتبين لي من كتاب الله تعالى وسنة نبيه وإجماع الأمة ، وأن إتباع الهوى يعمي عن الرشد ، ويضل عن الحق ويطيل المكث في العمى.فبدأت بإسقاط الهوى عن قلبي ، ووقفت عند اختلاف الأمة مرتادا لطلب الفرقة الناجية، حذرا من الأهواء المردية والفرقة الهالكة ، متحررا من الاقتحام قبيل البيان ،وألتمس سبيل النجاة لمهجة نفسي.

ثم وجدت باجتماع الامة من كتاب الله المنزل أن سبيل النجاة في التمسك بتقوى الله وأداء فرائضه ، والورع في حلاله وحرامه ، وجميع حدوده ، والإخلاص لله تعالى بطاعته والتأسي برسوله صلى الله عليه وسلم ، فطلبت معرفة الفرائض والسننعند العلماء وأمره ن الفقهاء عن الله العاملين برضوانه الورعين عن محارمه المتأسين برسوله صلى الله عليه وسلم والمؤثرين الآخرة على الدنيان أولئك المتمسكين بأمر الله ومسنن المرسلين.

فالتمست من بين الأمة هذا الصنف المجتمع عليهم والموصوفين بآثارهم ، واقتبست من عملهم فرأيتهم أفل من القليل ورأيت عملهم مندرسا كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :" بدأ الإسلام غريبا، وسيعود غريبا كما بدأ فطوبى للغرباء"[1]

وهم المتفردون بدينهم ، فعظمت مصيبتي لفقد الأولياء الأتقياء وخشيت بغتة الموت أن يفاجئني على إضطرات من عمري لاختلاف الأمة ، فانكمشت في طلب عالم لم أجد لي الرؤوف بعبادة قوما وجدت فيهم دلائل التقوى وأعلام الورع وإيثار الآخرة على الدنيا وجدت إرشادهم ووصاياهم موافقة لأفاعيل أئمة الهدى مجتمعين على نصح الأمة لايرجون أبدا في معصيته ولا يقنطون أبدا من رحمته ، يرضون أبدا بالصبر على البأساء والضراء والرضا

[1] أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الإيمان عن أبي هريرة رضي الله عنه

بالقضاء والشكر على النعماء يحبون الله تعالى إلى العباد بذكرهم أياديه، وإحسانه ويحثون العباد على الإنابة إلى الله تعالى علماء بعظمة الله تعالى.

أما الإمام القشيري (المتوفي سنة 465هـ) فيقول في مقدمة رسالته المشهورة الرسالة القشيرية متحدثا عن الصوفية:"جعل الله هذه الطائفة صفوة أوليائه ، وفضلهم على الكافة من عباده بعد رسله وأنبيائه صلوات الله وسلامه عليهم ، وجعل قلوبهم معادن أسرارهم ، واختصهم من بين الأمة بطوالع أنواره، فهم الغياث للخلق ، والدائرون في عموم أحوالهم مع الحق بالحق. صفاهم من كدورات البشرية ، ورقاهم إلى محل المشاهدات بما تجلى لهم من حقائق الاحادية ، ووفقهم للقيام بآداب العبودية ، وأشهدهم مجاري أحكام الربوبية ، فقاموا بأداء مع عليهم من وجبات التكليف ، وتحققوا بما منه سبحانه لهم من التقليب والتصريف، ثم رجعوا إلى الله سبحانه تعالى بصدق الافتقار ونعت الانكسار ، ولم يتكلموا على ما حصل منهم الأعمال أو صفا لهم من الأحوال، علما منهم بأنه جل وعلا يفعل ما يريد ، ويختار من يشاء من العبيد، لا يحكم عليه خلق ، ولا يتوجه عليه لمخلوق حق ثوابه ابتداء فضل ، وعذابه حكم بعدل، وامره قضاء فصل"[1]

يتحدث الإمام الغزالي (المتوفي سنة505هـ) في كتابه " المنقذ من الضلال" عن الصوفية وعن سلوكهم وطريقتهم الحقة الموصلة إلى الله تعالى فيقول :"ولقد عملت يقينا أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة وأن سيرتهم أحسن السيرة، وطريقتهم أصوب الطرق ، وأخلاقهم أزكى الأخلاق ...، ثم يقول ردا على من أنكر على الصوفية وتهجم عليهم :" وبالجملة فماذا يقول القائلون في طريقة طهارتها وهي أول شروطها تطهير القلب بالكلية عما سوى الله تعالى ، ومفتاحها الجاري منها مجرى التحريم من الصلاة استغراق القلب بالكلية بذكر الله ، وآخرها الفناء بالكلية في الله."[2]

ويقول أيضا الإمام النووي (توفي سنة 676هـ) ففي رسالته المقاصد أصول طريق التصوف خمسة :

[1] القشيري (أبو قاسم) : رسالة القشيرية ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، 1330هـ ص02

[2] الغزالي (أبو حامد) : المنقذ من الضلال ، مطبعة صبيح وأولاده ، مصر 1371 هـ ، ص131

1. تقوى الله في السر والعلانية
2. إتباع السنة في الأقوال والأفعال
3. الإعراض عن الخلق في الإقبال والإدبار
4. الرضا عن الله في القليل والكثير
5. الرجوع إلى الله في السراء والضراء

أما ابن تيمية ، فقد تحدث عن تمسك الصوفية بالكتاب والسنة في الجزء العاشر من مجموع فتاويه فقال:"فأما المستقيمون من السالكين كجمهور مشايخ السلف مثل الفضيل ابن عياض ، وابراهيم ابن أدهم ، وأبي سليمان الداراني ، ومعروف الكرخي، والسري السقطي ، والجنيد بن محمد ، وغيرهم من المتقدمين ، ومثل الشيخ عبد القادر الجيلاني ، والشيخ حمادة ، والشيخ أبي البيان ، وغيرهم من المتأخرين ، فهم لا يسوغون السالك ولوطار في الهواء أو مشى على الماء ، أن يموت .وهذا هو الحق الذي دل عليه الكتاب والسنة وإجماع السلف، وهذا كثير في كلامهم."[1]

يكتب ابن خلدون (المتوفي سنة 808هـ) متحدثا عن علم التصوف ، فيقول :"هذا العلم من العلوم الشرعية الحادثة في الملة وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية ، أصلها العكوف على العبادة الانقطاع إلى الله تعالى ، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها ، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة وكان ذلك عاما في الصحابة والسلف ، فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده ، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية "[2]

[1] مجموعة فتاوى ابن تيمية ، الجزء 10 ، مطابع الرياض ، 1382 هـ ، ص516-517

[2] ابن خلدون ، مقدمة ابن خلدون ، مطبعة البهجة ، مصر ، (د ت) ص328

أما مع الفترة الحديثة من تاريخ المجتمع الإسلامي ن فقد ذكرت بمجلة المسلم ، مقالة تحت عنوان رأي محمد عبده في التصوف ، نقلها عنه الشيخ علي محظوظ في رسالة الإبداع فقال:" قال الشيخ محمد عبد رحمة الله عليه: قد اشتبه على بعض الباحثين في تاريخ الإسلام وماحدث فيه من البدع والعادات التي شوهت جماله ،السبب في سقوط المسلمين في الجهل ، فظنوا أن التصوف من أقوى الأسباب لوقوع المسلمين في الجهل بدينهم وبعدهم عن التوحيد الخالص الذي هو أس النجاة ، ومدار صحة الأعمال ، وليس الأمر كما ظنوا ، فنذكر لك الغرض منه على وجه الإجمال وما آل إليه أمره بعد ذلك.

ظهر التصوف في القرون الأولى للإسلام ، فكان له شأن عظيم ، وكان المقصود منه في أول الأمر تقويم الأخلاق وتهذيب النفوس وترويضها بأعمال الدين وجذبها إليه، وجعله وجدانا لها وتعريفها بحكمه وأسراره بالتدرج وكان الفقهاء الذين وقفوا عند ظواهر الاحكام المتعلقة بأعمال الجوارح والمعاملات ينكرون عليهم معرفة أسرار الدين، ويرمونه بالزيغ والإلحاد ، وكانت السلطة للفقهاء لحاجة الأمراء والسلاطين إليهم ، فاضطر الصوفية إلى إخفاء أمرهم ، ووضع الرموز والاصطلاحات الخاصة بهم ، وعدم قبول أحد معهم إلا بشروط واختبار طويل فقالوا : لابد فيمن يحب أن يكون معنا أن يكون أولا طالبا فمريدا فسالكا ، وبعد السلوك إما أن يصل وإما أن ينقطع ، فكانوا يختبرون أخلاق الطالب وأطواره زمنا طويلا، ليعلموا أنه صحيح الإرادة صادق العزيمة لا يقصد مجرد الوقوف على أسرارهم ، وبعد الثقة يأخذونه بالتدرج شيئا فشيئا "[1]

[1] إبراهيم محمد زكي ، رأي الشيخ محمد عبده في التصوف ، مجلة المسلم ، العدد السادس ، مصر محرم 1378هـ ، ص24

❖ مفهوم الشعر:

الشعر لغة :

الشعر في اللغة معان متفرقة ، فمن معانيه العلم والفطنة ، ورد في لسان العرب:"شعر به وشعر يشعر شعرا وشعرا وشعرة ومشعورة وشعورا وشعورة ومشعوراء ومشعورا ،كله : علم ...وليت شعري أي ليت علمي وليتني عملت ...وشعر به عقله ...وشعر لكذا إذا فطن له"[1].

ومن معاني الشعر أيضا النظم والقريض ، وجاء في اللسان :"والشعر : منظوم القول ، غلب عليه لشرفه بالوزن والقافية ... وربما سموا البيت الواحد شعرا ... وقال الأزهري : الشعر القريض المحدود بعلامات لا يجاوزها ، والجمع أشعار ، وقائله شاعر لأنه يشعر ما لا يشعره غيره أي يعلم . وشعر الرجل يشعر شعرا وشعرا وشعر ، وقيل شعر قال الشعر ، وشعر أجاد الشعر ، ورجل شاعر ، وجمع شعراء ...وسمي شاعرا لفطنته ...والمتشاعر : الذي يتعاطى قول الشعر ...وشاعره فشعره يشعره ، أي كان أشعر منه وغلبه. وشعرشاعر: جيد ...وقد قالوا كلمة شاعرة أي قصيدة ".[2]

معاني الشعر في اللغة تدور حول العلم والفطنة ، فسمي الشاعر شاعرا لفطنته ،لأنه يفطن لأشياء لا يفطنلها غيره ، وتطلق لفظة شعر على الأبيات التي ينظمها الشاعر وقد تطلق أيضا على البيت الواحد .

❖ مفهوم الشعر إصطلاحا:

اهتم النقاد القدماء بالشعر اهتماما كبيرا ، حيث راحوا يتساءلون عن مصدره ويبحثون عن حقيقته ، ويحاولون وضع تعريف له ، ومن أوائل التعريفات التي بلغتنا منهم تعريف الجاحظ (ت255هـ)، الذي جاء فيه:"فإن الشعر صناعة وضرب من النسج وجنس من التصوير "[3]، فالجاحظ شبه الشاعر بالصنع والشعر بالصناعة ، فيجب على الشاعر أن يمتلك الكفاءة التي تجعله ماهرا في صناعته ، وتميزه عن غيره ، وشبه الشعر بالنسيج في ترابط أجزائه وتلاحمها ، فالجاحظ يركز على الشكل على حساب المضمون، فلا يرى المزية في المعاني بل يراها في الألفاظ وطريقة رصفها وبنائها ، حتى تكون كقطعة النسيج أو كالسبيكة المعدنية تشكل كتلة واحدة متراصة ، لذلك يقول:" والمعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي والقروي والبدوي ، وإنما الشأن في إقامة الوزن

[1] ابن منظور ، لسان العرب ،مج:04 ، ج:25 ، مادة : شعر، ص2273

[2] مصدر نفسه ،ص :2274

[3] الجاحظ : الحيوان ،ج:03 ، تح : عبد السلام هارون ، دار المعرفة ، القاهرة ، د.ت ، ص :131-132

وتخير اللفظ وسهولة المخرج وصحة الطبع وكثرة الماء وجودة السبك"[1]،وتقديره للفظ يعود إلى اعتزاليه وإلى كونه صاحب ثقافة موسوعية، فهو "يحس أن المعنى موجود في كل مكان، وما على الأديب إلا أن يتناوله ويصوغه صياغة متفردة"[2].

ثم جاء ناقد آخر من بعده حاول تعريف الشعر ، يتعلق الأمر بابن طباطبا العلوي (ت322هـ)في كتابه عيار الشعر ، من خلال قوله :"الشعر كلام منظوم ، بائن عن المنثور الذي يستعمله الناس في مخاطباتهم بما خص به من النظم الذي إن عدل عن جهته مجته الأسماع ، وفسد على الذوق "[3]،فالناقد في تعريفه للشعر جعل النظم أو الوزن أساسا للتفريق بين الشعر والنثر أو الكلام المنثور، وهو تعريف شكلي يركز على الوزن او النظم الذي لا يكفي للدلالة على أن الكلام شعر ، وإنما يربط الوزن بالطبع والذوق أو الموهبة ، فيقول :"فمن صح طبعه وذوقه لم يحتج إلى الاستعانة على نظم الشعر بالعروض التي هي ميزانه ، ومن اضطرب عليه الذوق لم يستغن من تصحيحه وتقويمه بمعروفة العروض والحذق به"[4].

من أبرز المفكرين القدماء أيضا نجد حازم القرطاجي(ت684هـ)في القرن السابع الهجري الذي تأثر بأقوال الفلاسفة ، وقد نهل من الثقافة اليونانية ومن منطلق الأرسطي ، فنقل عنهم مصطلحات عدة وظفها في نقده لعل من أهمها المحاكاة والتخيل ، ففي تعريفه للشعر يقول :" الشعر كلام موزون مقفى من شأنه أن يحبب إلى النفس ما قصد تحبيبه إليها ، ويكره إليها ماقصد تكريهه ، لتحمل بذلك على طلبه أو الهرب منه ، بما يتضمن من حسن تخيل له ، ومحاكاة مستقلة بنفسها أو متصورة بحسن هيأة تأليف الكلام ، أو قوة صدقه أو قوة شهرته،أو بمجموع ذلك "[5]، فالقرطاجي لم يكتف في تعريفه للشعر بما أشار إليه النقاد السابقون بل أضاف عنصري المحاكاة والتخيل، اللذان يعتبرهما أساس التجربة الشعرية ، وهو في هذا التعريف يبدو متأثرا بأقوال أرسطو في الشعر الذي يعتبر أن الشعر يقوم على المحاكاة والتخيل .

[1] مصدر نفسه ،صفحة نفسها

[2] إحسان عباس ، تاريخ النقد الأدبي عند العرب (نقد الشعر في القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري)ص :87

[3] ابن طباطبا العلوي ، عيار الشعر ، تح : عباس الساتر ، دار الكتب العلمية ، ط2 ، بيروت ،2005 ، ص09.

[4] مصدر نفسه ، صفحة نفسها.

[5] حازم القرطاجني ، منهاج البلغاء وسراج الأدباء ، تح : محمد الحبيب بن الخوجة ، دار الكتب الشرقية ، تونس ،1966،ص71.

أما صاحب مقدمة ابن خلدون (ت808هـ)فيعرف الشعر بقوله :" الشعر هو الكلام البليغ المبني على الاستعارة والأوصاف ، المفصل بأجزاء متفقة في الوزن والروي ، مستقل كل جزء منها غرضه ومقصده عما قبله وما بعده ، الجاري على أساليب العرب المخصوصة به "[1]، وهو في تعريفه الشعر لا يخرج عن دائرة سابقية من حيث التركيز على الشكل من لفظ ومعنى ووزن وقافية مع التأكيد على الاستقلالية البيت في غرضه ومقصده ، واشتراطه على الشاعر السير على خطى العرب وعدم الخروج عن سننهم في نظم الشعر ، فأي خروج عن هذا النهج القديم لا يعتبر صاحبه شاعرا ولا نظمه شعرا.

[1] ابن خلدون، مقدمة ، ج: 01 ، دار الفكر ، بيروت ، 2001 ن ص ، 573

❖ تعريف الألوهية:

الألوهية لغة:

ألّه: ألة إلهه وألوهة وألوهية: عَبَدَ عِبَادَةُ ومنه لفظ الجلالة أختلف فيه على عشرين قولا ذكرتها في المباسيط. وأصحها أنه علم غير مشتق وأصله ألاّه، كفعال معنى مألوه وكل ما اتخذ معبود إله عند متخذه بين الإلهة والألهانية.[1]

اصطلاحا :

Divinitéهي المؤهلة، أو الماهية كنه الذات الإلهية، وهي عند الصوفية اسم مرتبة جامعة لمراتب الأسماء والأسماء كلّها أو اسم لجميع الحقائق الوجود وحفظها في مراتبها وتسلسل وجودها، وإذا أضيف لفظ الألوهية إلى الشيء دل على تأكيد ذلك الشيء، كقولنا: ألوهية الجمال وألوهية الحب وألوهية المال[2].

من خلال هذه المصطلحات تبين أن لها علاقة مع بعضها البعض فمفهوم التصوف يعبر عن الوجدان ولغة القلوب التي كثيرا ما أنتجت الشعر الذي هو كما هو معروف على أنه كلام موزون ومقفى يخاطب القلوب قبل العقول وهدفهما الأسمى هو الاتصال مع الله وبتالي كلاهما يرتبط بمسألة الألوهية.

[1] محمد الدين محمد بن يعقوب الفيروس الأبدي،معجم القاموس المحيط ،دار المعرفة بيروت، ط4 ،2009 ،ص69

[2] محمد اليعقوب ، معجم المصطلحات الفلسفة وأشهر الأعلام ، دار كتاب الحديث ،القاهرة ،ط1 ،2008 ،ص11

❖ المبحث الثاني : أثر الفكر الصوفي في الشعر العربي

إن التصوف باعتباره فكرا أصبح لديه مكانة عالية في تاريخ الشعر العربي وخاصة في التراث وهذا من خلال التمثيل به.

والأثر الذي تركته هذه التجربة الصوفية في شعرنا العربي هي كونها "أول من أشار إلى أن التجربة الروحية شبيهة بالرحلة حيث في سعيها وراء الحقيقة سفرا مضنيا مليئا بالمفاجآت والمخاوف في طريق موحش طويل، قد ينتهي بسالكه إلى النهاية السعيدة."[1]

إن أدونيس استخدم الرمز الصوفي وهذا لارتباطه بالتراث لأنه "يصطنع لنفه لغة خاصة لا يعرفها غي أصحابها ولا يفك رموزها إلا عارفوها ، وهو يتعامل مع الرموز الصوفية بطريقته الخاصة ،لأنه يضعها في مدارات خاصة به ، فالصوفي مصدر فيض نوراني وهو الذي يمنح الضوء كي يتكمن من رؤية الأشياء التي لا يراها الإنسان العادي"[2]

وإن تأثير النصوص الصوفية بعضها في بعض لا يخفى ، وهذا أمر مفهوم من المتوقع أن يتوارث المتصوفة بعض التقنيات الأدبية ، وقد التزم المتصوفة كذلك رموزا معينة كرمز الخمر ورموز الحروف ، إلا أن الصوفية قد اعتادوا أيضا على استعمال الشخصيات الصوفية نفسها رموزا.[3]

يعد أدونيس أكبر شاعر استفاد من التراث الصوفية وتأثر به ، فنجده وظف الرمز الصوفي في قصيدة "تحولات العاشق" والتي يقول فيها

أيها الجسد انقبض وانبسط واظهر واختفي

فانقبض وانبسط وظهر واختفى[4]

واللافت أنه يوجد تداخلات بين نصوص النفري[5] ونصوص أدونيس من خلال الاقتباسات فإن أدونيس لا يخفي إعجابه بالنفري واهتمامه به وقد كتب عنه وأشار إلى أهميته مرارا ، ومن هذا النفري يقول :

أوقفني في نور وقال لي

---

[1] صلاح عبد الصبور : حياتي في الشعر ، مج 3 ، دار العودة ، بيروت ، لبنان ،(د ط)، 1977 ، ص 24

[2] عدنان حسين قاسم : الإبداع ومصادره والثقافية والفنية عند أدونيس ، دار العالمية ، القاهرة ، مصر(د ط)، ص 245

[3] ابراهيم محمد منصور : الشعر والتصوف " الأثر الصوفي في الشعر العربي معاصر ،ص29.

[4] أدونيس : تحولات العاشق ، ص144

[5] النفري :" محمد بن عبد الجبار بن حسن النفري الملقب بالنفري، (وفيات 354 هـ[) ولد ببلدة نفر في العراق وإليها ينسب. كان من كبار الصوفية وتنقل كثيرا بين العراق ومصر، ومن أشهر كتبه كتاب المواقف والمخاطبات. ومن فرط تواضعه لم يكتب ما كان يقول، إنما كان يؤلف كتابه شفهيا لمريديه، ويكتفى بذلك. من أشهر ما ذكر عنه أنَّه قال "كلما اتسعت الرؤية، ضاقت العبارة."

يانور انقبضوانبسط وانطو وانتشر

فانقبض وانبسط وانتشر وخفي وظهر [1]

فنجد تشابه بين الألفاظ التي استعملها النفري والتي استعملها أدونيس.

يعد الحزن من أهم الركائز في التجربة الشعرية لصلاح عبد الصبور حيث يعرض لنا قصيدة الحزن والتي تقول فيها:

ياصاحبي ، إني حزين

طلع الصباح ، فما ابتسمت ولم ينر وجهي الصباح

وخرجت من جوف المدينة أطلب الرزق المتاح

وغمست في ماء القناعة خبز أيامي الكفاف

ورجعت بعد الظهر في جيبي قروش

فشربت شايا في الطريق

ورتقت نعلي

ولعبت بالند الموزع بين كفي والصديق

قل ساعة أو ساعتين

قل عشرة أو عشرتين.[2]

وقد استعمل عبد الصبور في قصيدته " مذكرات الصوفي بشر الحافي" شخصية صوفية والتي تمثلت في أبو نصر ، وبشر بن الحارث اللتان استلهمها من التاريخ يقول:

شيخي بسام الدين يقول :

يابشر ....اصبر

دنيانا أجمل مما تذكر

ها أنت ترى الدنيا أجمل مما تذكر

[1] النفري : المواقف ، مطبعة الكتب المصرية ، القاهرة ، (د ط،) 1934 ، ص72

[2] صلاح عبد الصبور ، الناس في بلادي ، ص36

ها أنت ترى الدنيا من قمة وجدك

لا تبصر إلا الأنقاض السوداء

ونزلنا نحو السوق أنا والشيخ

كان الإنسان الأفعى يجهد أن يلتف على الإنسان

فمشى من بينهما الإنسان الثعلب

عجبا...

ويقول

واهتز السوق بخطوات الإنسان الفهد

قد جاء ليبقر بطن الإنسان الكلب

ويمص نخاع الإنسان الثعلب

يشيخ بسام الدين [1]

أما الفكر الصوفي الذي يحمل سمات تتعارض مع كثير من المذاهب التي ظلت تلازمه العداء ، فإنه ظل يواجه تلك العقبات إلى يومنا هذا ، وقد استفاد من تلك المعارك والمواجهات الفكرية مما حدا به إلى أسس لنفسه صرحا لا تطاله ألسنة المتزمتين ممن نصبوا العداء له منذ كان ممارسة سلوكية.

والرمز الصوفي المعاصر هو رمز شعري مشاع يحمل مخزونه المعرفي والفلسفي متنقلا في كل الفضاءات والتجارب الشعرية ، وبقدر ما يرتبط بالتجربة الصوفية يرتبط بالتجربة الشعرية ، وهذه الخاصية الجديدة للرمز الصوفي كانت من ابداع الشعراء المعاصرين الذين عمدوا إلى كسر القوانين وهدمها، ومن الصعب القول بأن التجارب الشعرية المعاصرة هي تجارب صوفية بحتة[2]

[1] صلاح عبد الصبور : الناس في بلادي ، ص168، 267.

[2] محمد كعوان : التأويل وخطاب الرمز قراءة في الخطاب الشعري الصوفي العربي المعاصر ، دار بهاء الدين ، قسنطينة ، الجزائر، ط1 ، 2010، ص188،513.

❖ المبحث الثالث :علاقة الشعر بالتصوف:

لقد اتسم الشعر العربي عبر مسيرته بالعديد من الظواهر الفنية ،والتي ساهمت بلا شك في تجديد مضامينه وإثرائها، ومن أهم هذه الظواهر التصوف الذي يرجع سر الاهتمام به لما يجمع بينه وبين الشعر من علاقات وروابط جدية.[1]

فالشعر والتصوف حقلان متقاربان في عالم معرفي واحد ،هو عالم الروح المتخفي وراء عالم الواقع ، إنهما يصدران عن روحية للعالم،فهما يتفقان في الأسلوب أي صورة والإيقاع واللغة ، ومن هنا أردنا البحث عن العناصر المشتركة بينهما والمواطن التي يلتقيان فيها.

ويفسر أغلب الدارسين للخطاب الصوفي بأن التصوف أحد منجزات الفكر البشري التي تربطه بمختلف المعارف علاقات وطيدة، فالباحث عاطف جودة نصر يرى أنه :" هناك وشائج قربى تجمع بين التصوف والفن ، بشكل عام وبينه وبين الشعر بشكل خاص، هذه الوشائج تتمثل في أن كليهما يحيل إلى العاطفة والوجدان"[2]

إذن فالتصوف والشعر كليهما لا ينتميان لنسقين مختلفين بل هما من نسق واحد .مثلا :التجربة الصوفية والتجربة الشعرية على حد سواء هما في حقيقتهما تجربة حياتية ونفسية وشعورية تكشف عن واقع الحياة اليومية وما تبلور عنها من مشاعر في وجدان الشاعر.فالنص الصوفي مثل النص الشعري يتميز بصدق التجربة لكونها وليدة معاناة ذلك لأن الصوفي عاشق ينفس عن مشاعره بكلمات تتسم بالرمزية التي تفرضها طبيعة المعاني الروحية، فهو لا يعبر بلغة العموم، بل يلجأ إلى لغة الخصوص فالتجربتان(الصوفية والشعرية) مرتبطتان، غير أن الشاعر قد لا يكون متصوفا أو يلزمه أن يكون متصوفا ، ولكن الصوفي لا يبعد أن يكون شاعرا[3].

فالصوفي هو " شاعر سواء نظم القول أو نثر، فأداة الإدراك عنده هي نفسها وسيلة الشاعر"[4].فكليهما يعتمدان على الباطن، مما جعل لغتهما مختلفة عن اللغة العادية ،والوسيلة التشبيهية التي يستخدمها في أداء ما يؤديه هي نفسها وسيلة الشاعر ، وهذا ما يؤكد عدم اختلاف التجربتين.

أما "علي عشري زايد" يرى أن العلاقة بينهما هي علاقة تشابه وتماثل وحجته في ذلك أن الربط بين التجربة – الشعرية والصوفية – جد وثيق ويكمن هذا الرابط في ميل كل من الشاعر والصوفي إلى الاتحاد بالوجود والامتزاج به ، ودليله في ذلك هو أن "

---

[1] سعيد بوسقطة ،الرمز الصوفي في الشعر العربي المعاصر ، منشورات بونة للبحوث والدراسات ،1429هـ-2008م ،ط2 ،ص137

[2] عاطف جودة نصر ، الرمز الشعري عند الصوفية، دار الأندلس ،الإسكندرية ،ط1 ،1983م ،ص53

[3] مرجع نفسه ، بوسقطة ، الرمز الصوفي في الشعر العربي المعاصر ، ص137

[4] إبراهيم محمد منصور (الشعر التصوف) الاثر الصوفي في الشعر العربي المعاصر ،دار الأمين للنشر والتوزيع، القاهرة ،ط1 ،1999م ، ص24

المتصوفين والشعراء الكبار كانوا يستعملون الشعر في التعبير عن معانيهم والكثير من جوانب تجربتهم الصوفية ، فهي لغة الخصوص، لا لغة العموم ،لغة المجاز والرمز ، لا لغة التصريح والوضوح .فما يعانيه الشاعر خلال عملية تجسيد ما اختمر في ذهنه من تساؤلات وأفكار يشبه ما يقوم به الصوفي في مقاماته وأحواله".[1]

يتضح من كل هذا أن كلا من الشاعر والصوفي يتشبهان في الوسيلة ويتحدان في الهدف ، كما يهدفان إلى تكوين رؤية للعالم ، غير أنهما يختلفان في تحديد تلك المعرفة : معرفة تجريبية /عقلية منطقية .بالإضافة إلى أوجه الالتقاء بين التجربتين واعتبار الخيال والحدس من الركائز الأساسية في العملية الإبداعية ،لذا يلجأ كل

منهما للرمز والإيحاء خاصة مع التجربة الصوفية التي تعتمد على لغة خاصة ذات رؤية واسعة رحبة والعبارة عاجزة محدودة فالنفري يرى "أنه كلما اتسعت دائرة الرؤية ذاقت العبارة"[2]

بمعنى أن العبارات غير قادرة على حمل كل معاني الرؤى أو التعبير عن كل الأفكار الصوفية ، وانطلاقا مما سبق ، يتضح لنا بأن هناك انسجام وتقارب بين التجربتين وهذا من خلال ما أشار إليه أدونيس بقوله :"إن الشعر رؤيا، والرؤيا بطبيعتها قفزة خارج المفهومات السائدة ، ويؤمن بأن الشعر كشف عن عالم يظل أبدا في حاجة إلى الكشف ولا يمكن للشاعر أن يكون عظيما إلا إذا رأيناه وراء رؤيا للعالم"[3].

من النص السابق نتوصل إلى أن أدونيس يؤكد بأن هناكرابطة قوية ومتينة بين الشعر والتصوف والتي تكمن بأن الشعر في نظرة رؤيا، والرؤيا بطبيعتها خارج المفهومات السائدة ، فهو يؤيد ما قال به الشاعر الفرنسي رينه شارفي كون " الشعر هو الكشف عن عالم لم يبق أبدا في حاجة إلى الكشف .ولا يمكن للشعر أن يكون عظيما إلا إذا لمحنا خلفه (رؤيا) للعالم ،ولا يجوز لهذه الرؤية أن تكون منطقية "[4].بالتالي يدعو أدونيس أن يأخذ الشعر من الصوفية الكشف المستمر النضال ضد المنطقية العقلانية ورفض الخضوع بشكل مفروض على أنه شكل نهائي.

من بين المواقف التي تؤكد بأن هناك الكثير الصلات التي تربط بينهما –الشعر والتصوف –نجد "صلاح عبد الصبور" الذي يقول :"فإذا أتحدث عن الشعر والتصوف أقول :إنني أحب التجربة الصوفية ، ذلك لأن التجربة الصوفية شبيهة جدا بالتجربة الفنية ،إن

[1] مرجع سابق ، بوسقطة ، الرمز الصوفي في الشعر العربي المعاصر، ص138

[2] مرجع نفسه ، ص139

[3] أدونيس ، زمن الشعر، دار العودة ، بيروت ،ط2 ،1978م ،ص09

[4] مرجع سابق ، بوسقطة ، ص145

كتابة قصيدة هي نوع من الاجتهاد قد يثاب عليه الشاعر أو لا يثاب ، لذلك قال الصوفيون :إن الإنسان يمضي في طريق الصوفية يجتهد ويتعبد ،ولكنه قد يهبط عليه شيء أو لايفتح عليه بشيء وهذا الفتح ليس إلا تنازلات من الله"[1]. نلاحظ في هذه الأطروحة التي جسدها " صلاح عبد الصبور" في كتابه "حياتي في الشعر " أن "العملية الإبداعية (ولادة القصيدة) تعد بمثابة رحلة كرحلات الصوفية كمت بينها في ثلاث مراحل :

المرحلة الأولى :أن ترد على هيئة "وارد"(تهيئة الذات ،مواجهة الحقيقة).

المرحلة الثانية : مرحلة العقل ، وهي التي تلي مرحلة الوارد وتنبع منه ، وتعرف في لغة الصوفية (التلوين والتمكين).

المرحلة الثالثة :هي مرحلة العودة، عودة الشاعر إلى حالته العادية ، بعد ولادة القصيدة الذي أجهد نفسه في تقويمها حتى تم تشكيلها النهائي وهو سرها الفني "[2].وعليه ، فإن رؤية " صلاح عبد الصبور" السابقة توضح لنا بأن هناك علاقة وطيدة تجمع بين تجربة الشاعر وتجربة الصوفي باعتبارهما يشتركان في المعاناة من أجل تحقيق الغاية والهدف ، فالغاية الفنية عند الأول (ولادة القصيدة) والغاية الروحية عند الثاني (الوصول إلى الحقيقة) لذا فكلا التجربتين تعيشان صراعا عسيرا.

وما يمكن قوله أن هناك ما يفصل بين الشعر والتصوف .فحقيقة الشعر واقعها إنساني بحت ،بينهما حقيقة التصوف هي حقيقة وجدانية متصلة بالذات الإلهية والسعي إليها.ولكن ما يجمع بينهما ويمثل محل التقائهما أو تقاطعهما هو أن التصوف تجربة وجدانية وليست كتابية ، وبالتالي تحتاج إلى أداة للتعبير وتجد ضالتها في التجربة الشعرية للتعبير وإخراج مكنونات الذات بواسطة اللغة الشعرية التي تمثل الطريقة الأنسب للتعبير اللغوي .

[1] صلاح عبد الصبور ، حياتي في الشعر ، دار إقرأ ، بيروت – لبنان ، 1981م ، ص 10

[2] مرجع سابق ، بوسقطة ، الرمز الصوفي في الشعر العربي المعاصر ، ص 154-155

❖ المبحث الرابع :إرهاصات الشعر الصوفي :

1- نشأته:

الشعر لغة الوجدان ، وهو نتاج خيال محلق وشعور مرهف وفكر رحب، والشعر من الشعور ولذلك سمته العرب شعرا، لأنها شعرت به فطنت إليه ، وللصوفية أدب غني بما فيه من ذاتية ظاهرة ونزعة وجدانية قوية ويحمل الشعر الصوفي نفحات قرآنية ونظريات فلسفية وخاصة بما يتعلق بوحدة الوجود واحتقار المادة وعالمها ، وقد لجأ المتصوفة إلى الشعر لأنه أفضل وسيلة للتعبير عن أذواقهم التي لا يمكن للعقل أن يفصح عنها ، والشعر الصوفي كثير وغزير غزارة النثر الصوفي ، وشعرائهم كثيرون في كل عصر ، فقد خلف الصوفية تراثا شعريا عظيما يتميز بثراء الخيال والرمز ، وتنوع الموضوعات بين تصوير للتجربة في الطريق الصوفي ، وتعبير عن الحب الإلهي ، وشرح للفلسفة الصوفية عامة [1]، ومن شعراء الصوفية الذين قالوا فأفاضوا واعتمدوا على الارتجال والبديهة فأحسنوا وأتوا في شعرهم بغزير المعاني وروائع الخيال وبديع الصور وجميل التشبيهات ولطيف المجازات [2]،وكان الشعر الصوفي تحولا للشعر الديني الإسلامي وامتدادا للغزل العذري في الأدب العربي فتغزلوا بليلى وهند ورمزا بها إلى الذات الإلاهية ولم يكن هذا النظم من المنكرات بل كان مباحا عند الأئمة ورجال الدين ، وتطورا لشعر الخمريات ، وشعر الوصف وكانت القصائد النبوية تطورا لفن المدح في الشعر العربي[3].

كان ظهور الشعر الصوفي في أوائل القرن الثاني الهجري على أيدي الحسن البصري وتلامذته من بعده وأقدم

هذا التراث خلفه المتصوفة الأوائل من الشعراء بداية من رابعة العدوية(135هـ) وسهل التستري (283هـ) وثم الحلاج والشبلي وأبو زيد البسطامي وغيرهم في مختلف العصور[4].

ويمكن أن نقسم الشعر الصوفي إلى عصور متعاقبة ، حيث يمتد العصر الأول منها من {100هـ إلى 200هـ} وتشمل القرن الثاني هجري كله والخلافة العباسية في بغداد ، وفي هذه المرحلة كان الشعر الصوفي يكون نفسه بنفسه وينهض بتقاليده الفنية

[1] علي الخطيب ،اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وابن عربي ، (دط)،القاهرة دار المعارف ،1404هـ ، ص21.

[2] إبراهيم محمد منصور ، الشعر والتصوف الأثر الصوفي في الشعر العربي المعاصر ، دار الأمين ،1995 ، ص 27

[3] محمد عبد المنعم خفاجي ، الأدب في التراث الصوفي ، القاهرة ، دار غريب ، ص 167

[4] مرجع نفسه ، منصور ، الشعر والتصوف الأثر الصوفي في الشعر العربي المعاصر، ص 27

والفكرية ليتم بذلك إيصالها إلى أذهان الناس، وكان الشعر الصوفي فيها عبارة عم لمحات دالة أو قليل من الأبيات الوجيزة ، ومن شعراء هذه المرحلة رابعة العدوية (185)[1]

أما المرحلة الثانية فتشمل القرنين الثالث والرابع الهجري: كان الشعر الصوفي في هذه الحقبة في تطور وازدهار مستمر ومن شعراء هذا العصر أبو تراب عسكر بن الحسين الخشبي (245هـ)

وكذلك أبو حمزة الخراساني وفيها ظهر المتنبي والشريف الرضي غيرهما من شعراء العربية.

وقد شملت المرحلة الثالثة القرنين الخامس و السادس هجري من {400 إلى 600}: و فيها اتجه الشعر الصوفي إلى الحب الإلهي ومدح الرسول صلى الله عليه وسلم والشوق إلى الأماكن المقدسة ، والدعوة إلى الفضائل الإسلامية ، وفيها نشأ الأدب الصوفي الفارسي ، ونبغ فيه معروف البلخي والبستي ، وظهر من شعراء العربية المعري ومهيار ومن شعراء هذه المرحلة من المتصوفة السهر ودي الشامي (586هـ) وعبد الله بن أحمد الأندلسي القرشي صاحب قصيدة المنفرجة والتي مطلعها:

اشتد أزمة تنفرجي قد آذن ليلك بالبلج

وكذلك البرعي (550هـ) الذي تضمن شعره معاني الحب الإلهي و التغزل بالمشعر الحرام ومدح

النبي صلى الله عليه وسلم.

وأما المرحلة الرابعة فتشمل القرن السابع الهجري بأكمله وفيه بلغ الشعر الصوفي قمة تطوره ونهضته ، وظهر من أعلامه ابن الفارض (632 هـ) ويقرن بجلال الدين الرومي (694هـ) وعبد العزيز الدميري المعروف بالدريني ،وابن عطاء الله السكندري (707هـ) وسواهم وكان هناك أيضا مجدالدين الوتري الذي يقال أنه من القرن السابع هجري ، نأتي للمرحلة الخامسة فقد شملت القرن الثامن حتى اليوم ، ومن أعلامه الشعراني (973هـ) والنابلسي وغيرهما من شعراء هذه المرحلة[2].

نخلص مما ورد في الشعر الصوفي فقد عرفنا أنه وجداني بطبيعته وهو لون فريد من الشعر الوجداني العربي ،وفيه تنعكس نزعات التصوف والتجربة الصوفية والمحبة الإلهية والحياة الاجتماعية فقد كان في أساسه جاء كردة فعل علي الترف والاندفاع الى ملذاته وكان من الشعراء من دعا لذلك فجاء حث الشعراء المتصوفة على ترك الدنيا وحطامها والتفرغ لعبادة الله والاهتمام بالآخرة[3].

[1] مرجع سابق ، الخطيب ، اتجاهات الأدب الصوفيين الحلاج وابن عربي ، ص21

[2] مرجع سابق ، خفاجي ، الأدب في التراث الصوفي ، ص 175

[3] نور سلمان ، معالم الرمزية في الشعر الصوفي العربي ، ماجستير ، بيروت ، الجامعة الأمريكية ، 1954 ، ص9

2- مصادره:

كان الشعر الصوفي أداة يعبر بها الشعراء الصوفيون عن الحقيقة والمعرفة الإلهية ، ويصورون بها عن أدق مكونات الكون ويبعدون به قلوبهم عن الحياة المادية ويصلون به إلا أعلى درجات الكمال وهي القرب الإلهي ، وقد امتزج الشعر الصوفي بالمعرفة والحكمة الصوفية ونشأت قصائد شعرية منها تائية ابن الفارض وتميز الشعر الصوفي بذلك بالتنوع والغنى.

وقد استمد الشعر الصوفي مصادره من مؤثرات من داخل البيئة الإسلامية وأشعارها ، ومن مؤثرات خارجة عنه ، فتأثر الشعراء الصوفيون بالكتاب المقدس وخاصة مزامير داوود ، ونشيد الأناشيد وسفر الجامعة ، ويمكن لنا أن نلمح أثر لسفر أيوب في كتابات السهر ودي والأفلاطونية الحديثة في كتابات النفري[1].

وتأثرالشعر الصوفي بالشعر الديني في الإسلام فهو من أول منابع الأدب الصوفي ، حيث كان هذا الشعر يعبر عن انتصار الدعوة الإسلامية وظهر فيه شعر الفتوح وتمجيد البطولة وذكر البلاء في الحرب والإشادة بالإسلام ومدح الرسول صلى الله عليه وسلم والمهاجرين والأنصار، وتحول في العصر الأموي وصار يسمى بشعر التدين وكان له غرضان أساسيان هما : الوعظ والذكر بالآخرة ووصفها والحكمة الدينية والأخلاق وتطور هذا النوع مع تطور الحياة الروحية في المجتمع الإسلامي وظهر شعر الدعوة ،إلى ترك الدنيا وذم الإقبال عليها والجهاد في سبيل مرضاته والالتزام بعبادته ، وأطلق على هذا النوع اسم شعر الزهد ويعتبر هذا الأخير تطورا لشعر التدين ، ولكنه أشد توغلافي الروحانية منه[2].

وكان لبعض المسائل التي تناولها شعر الزهد نواة للشعر الصوفي وكذلك التصوف ، الذي اكتمل في القرن الثالث الهجري وما بعده[3] وأصبح شعر الزهد أداة للمحبة الإلهية وبيانها فقد كانت رابعة العدوية أول من كتب في الحب الإلاهي شهرا ثم شاع هذا اللفظ عند الصوفية من بعدها من الشعراء ، وهذا جانب من جوانب تأثر الشعر الصوفي بالشعر الغزلي الذي كان في العصر الجاهلي مجرد أبيات يتحدث فيها الشاعر عن حبه للمرأة ما ، ويبكي أطلالها ويذكر أوصافها مشيدا بها ، وفي العصر الأموي انقسم إلى نوعين جديدين وهما الغزل الماجن والغزل العذري وقد حقق شعراء هذا النوع ومنهم عمرو بن ربيعة وجميل بن معمر وغيرها[4].

---

[1] مرجع سابق ، منصور ، الشعر والتصوف الأثر الصوفي في الشعر العربي المعاصر ، ص28

[2] عمر فرخ ، التصوف في الإسلام ، (دط)،بيروت ، لبنان ، دار الكتاب العربي ، 1961 م ،ص96

[3] حسان عبد الكريم ،التصوف في الشعر العربي نشأته وتطوره حتى القرن الثالث ،(د ط)،القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية ،1954 م،ص134

[4] مرجع سابق ،عبد الكريم ، التصوف في الشعر العربي نشأته وتطوره حتى القرن الثالث ، ص187

نقلة نوعية من الغزل المادي إلى المعنوي الروحي لما كان في شعرهم من تعبير عن الجانب الروحي عكس الغزل الإباحي الذي جعل المرأة عبارة عن شيء مادي فقط ، وفي العصر العباسي انقسم الغزل إلى غزل ماجن وآخر عفيف وظهر الغزل الصوفي والذي اخذ عن النوعين الذين سبقاه مصادره وقد تناول الغزل الصوفي الحب بشكل مغاير فنسبوه إلى الله، فالحب الإلهي فرع من فروع الغزل لا يختلف عنه في الالفاظ لكن يختلف عنه في التفسير والتأويل[1].

فالشعراء الصوفيون نزهوا الحب عن كونه بشريا ووجدوا أن الله وحده حري بالتوجه بالحب إليه،ونجد ذلك عند ابن عربي وابن الفارض وقام جل إنتاجهم الشعري على الحب الإلهي الذي استمد مصادره من الشعر الغزلي.

وتأثر الشعر الصوفي كذلك بشعرالخمرة ، فالخمريات الصوفية استلهمت صورها وأساليبها من شعر الخمرة ولم تأخذ مجونه وإباحيته، فنشوة الحب عند الصوفية يسمونها سكرا وهو يشبه في آثار السكر الحسي واتجه الشعراء الصوفيون إلى الاقتباس من خمريات أبي نواس الذي إشتهر بها في العصر العباسي وسبب أخذهم عنه كثرة المفاهيم الفلسفية والوجدانية الموجودة في شعره ، وبذلك أصبح للخمر وضع متميز في تراث المتصوفة الأدبي إذ كان لديهم يعتبر رمزا من رموز الوجد الصوفي[2].

واستعمل الشعراء المتصوفة الرمز والذي استمده هؤلاء من الأساليب الرمزية في القرآن فقد ذكروا رموزا من العالم الدنيوي للرمز على العالم العلوي ، ومن ثم فقد دل الشعراء الصوفيون بالخمر والنساء والأطلال وغير ذلك من الرموز يعنون بها أحوالهم مع الله وهذا ما نجده في التراث الشعري للشعراء الصوفيين .

[1] مرجع سابق ، فرخ ، التصوف في الإسلام ،ص98

[2] جودت نصر عاطف ، الرمز الشعري عند الصوفية ، دار الأندلس ،بيروت ، ص339

الفصل الثاني

الشعر والألوهية في التصوف الإسلامي القديم

المبحثالأول:الشعر والألوهية عند ابن عربي

المبحث الثاني:الشعر والألوهية عند الحلاج

المبحث الثالث: الشعر والألوهية عند رابعة العدوية

❖ المبحث الأول: الشعر والألوهية عند ابن عربي.

لقد عبر ابن العربي عن الألوهية في مسائل مختلفة حول التصوف تظهر في الكثير من قصائده .فمن هو ابن عربي؟ وأين تتجلى نظرته للألوهية في الشعر؟

1-العشق الإلاهي عند ابن عربي:

2- في البداية يمكن القول أن ابن عربي هو شيخ المشايخ في عصره، وربما لا يخلو كتاب من كتب التصوف منذ القرن السادس وحتى الأن من ذكره، وذلك لخصب فكره وغزارة انتاجه وشدة ايمانه وغموض أسلوبه وعمق نظراته، وطرح الالوهية في قضايا متعددة منها الحب العذري الذي يعتبر صلب فلسفته في الالوهية .فما علاقة العشق بالألوهية والشعر عند ابن عربي؟

-أشار ابن العربي إلى الحب الإلاهي في كتابه فصوص الحكم ولكنه فصل الكلام عليه في كتابه الفتوحات المكيةجعل ابن عربي في الحب في الإنسان نوعين: نوعا طبيعيا يشارك فيه الانسان البهائم والحيوانات، وحبا روحانيا ينفصل به الإنسان عن الحيوان ويتميز عنها. أما الحب الطبيعي عموما فهو الحب الذي يتطلب به المحب إرضاء نفسه، بينما الحب الروحاني هو الذي يتطلب به المحب رضا المحبوب" [1] هنا يقصد بالحب الروحاني الحب الإلاهي وهو يطلقه على حب الله لنا او العكس حبنا لله. فالله عزوجل قد صرح في العديد من الآيات حبه لنا في القرآنالكريم: «إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين"[2]، "ان الله يحب المحسنين"[3] كل الطرق التي مرت بها النفس حتى الان سواء ما يتعلق بحياة الزهد وما يتعلق بحياة التصوف يجب أن تؤدي الى هذه الغاية وهي الاتحاد بالله عزوجل عن طريق المحبة الإلاهية.

فابن عربي أراد أن يثبت أيضا وحدة الاديان مستندا في ذلك على بعض الأشعار.

- لقد كنت قبل النوم أنكر صاحبي -اذا لم يكن ديني الى دينه داني
- لقد صار قلبي قابلا كل صورة -فمرعى لغزلان ودير لرهبان
- وبيت لأوثان وكعبة طائف -وألواح توراة ومصحف وقرأن

[1] – ابراهيم ابراهيم محمد ياسين، المدخل الى التصوف الاسلامي، (دراسة سيكو متافيزيقية)، منتدى سور الأزبكية ، ط2، 2002 ص 182

[2] – سورة البقرة، الآية 222.

[3] سورة البقرة، الآية 155.

- أدين بدين الحب أني توجهت -ركائبها في الحب ديني وإيماني[1]
- و اتسع قلبه على نحو إنساني رحيب، حتى إنه صار مرعى و ديراً و كعبة و توراة و قرآناً، و تؤكد هذه الصور المتلاحقة رمزيه السياق الخاص بالتجربة الروحية التي آلت إلى وحدة الأديان.

ابن عربي هنا يرى أن الله هو الذي أوجد جميع الكائنات الحية على هذه الأرض كما عالم بجميع الاعتقادات وأن هذه الاعتقادات جميعها لا تخرج عن علم الله لذا فهو يحب كل ما خلق الله ولامانع لديه أن يكون الحب وسيلة من وسائل التقرب اليه

ولقد كان ابن عربي أول من اكتملت لديه نظرة الانسان الكامل حيث تأثر بهذه النظرية العديد من تلاميذه اذ يعد ابن عربي أول من جاء بهذه النظرية التي تتمثل في أن الكائنات كلها هي كلمات الله تعالى.

أما بالنسبة لمذهب ابن عربي الروحي في الزهد والتصوف هو قمة فكره من حيث التجلي الإلاهي ومحاولة الكشف عن الحقيقة وبلوغ السعادة، حيث تظهر موضوعاته الرئيسية في النفس انطلاقا من مذهبه الصوفي في العديد من كتبه .

" إن غاية الحب الروحاني والطبيعي هو اللاتحاد وهو أن تصير ذات المحبوب عين ذات المحب، وذات المحب عين ذات المحبوب. فالحب الطبيعي حوله الأفلاطونيون المحدثون الى اتحاد بين النفس والله وابن عربي في هذه المسألة يسر وفقا للمنهج المشبه الذي يميز الصوفية. "[2]

فابن عربي يرى أن الانسان الكامل هو ما تحققت فيه معالي الوجود وصفاته سواء كانت خير أو شر. كما رد ابن عربي على بعض من تعسف في البحث عن هذه الحقيقة في كونها جوهرا أو عرضا.

وترجع أهمية الجانب الصوفي في الحقيقة المحمدية الى أنها من هذه الناحية المنبع الذي يأخذ منه جميع الأنبياء والأولياء، فالعلم اللاهوتي مصدر كل وحي وكل الهام وكل كشف.

حيث يقول ابن عربي:

- الحب ذوق ولا تدري حقيقته أليس ذا عجب والله والله
- لوازم الحب تكسوني هويتها ثوب النقيضين مثل الحاضر الساهي
- بالحب صح وجوب الحق حيث يرى فينا وفيه ولسنا عين أشباه [1]

[1]- مرجع سابق ، ياسين ,المدخل الى التصوف الفلسفي(دراسة روحية سيكوميتافيزيقية)، ص 60

[2]- د .كرم أمين أبو كرم ، العبادة عند ابن عربي، دار الامين القاهرة 1997، ط 1 ص 55.

- فالحب الالاهي عند بن عربي يعتبر موضوع هام ، فهو يحمل في طياته رمزا صوفيا خالصا ، فإذا كان الحب بين العشاق هو ذلك العلاقة التي تربط بين قلبين . فالحب الالاهي هو عبارة عن نسمة توهب في قلب العاشق الولهان و اعظم حب غي هذه الدنيا هو حب الله و رسوله الكريم .
- و ما يمكن قوله ان حب الله ينبغي ان يكون متميزا بأعلى الفضائل الاخلاقية .و أولى هذه الفضائل الإقتداء بالرسول صلى الله عليه و سلم ، و التوبة و طهارة القلب و الصبر على البلاء و شكر نعام الله ، بالإضافة إلى الجهاد الروحي الذي يعتبر أساس التطهر .
- "ويرى ابن عربي أن الحب نوعان أساسيان : الحب الطبيعي الذى لا ينشد غير خير المحب والحب الروحاني الذى لا ينشد غير حب المحبوب "[2]
- هذا معناه أن الحب الطبيعي هو الحب البشر فيما بينهم و الحب الروحاني هو حب الإنسان لله حب مطلق

. زيادة على ذلك إعتبر ابن عربي أن التصوف ملاذ للخلاص الانساني و ذلك عن طريق بعض الافعال و القيم التي يقوم بها الناس عامة و المتصوفة خاصة و ذلك لكي تعم الراحة والطمأنينة داخل المجتمع .فالمتصوفة متفتحون على معظم الديانات الإنسانية كلها و مع سائر التيارات الروحية ، كل هذا لامحناه من خلال تلك الأبيات التي صادفناها في كتابه ترجمان الأشواق

و لعل أهم بيت يبين لنا هذا الطرح

أدين بدين الحب أني توجهت . ركائبه فالحب ديني و إيماني[3]

ما يحرص عليه المتصوفة غالبا هو صحوة الضمير الإنساني الذى يجب يتحقق بأخلاق الله تعالى ،ولذالك كان إهتمامهم بتربية الفرد تربية التي تليق بالإنسان باعتباره خليفة الله في الأرض ، مأكدين في ذلك على أن تكون غاية الفرد الصوفي هي التقرب من الله تعالى سالكين في ذلك طرق الحب نحوها

هذه الأخلاق و القيم يصعب تحقيقها في واقع تاريخي متميز بالصراعات و الخلافات الدينية و المذهبية و الطائفية ، و التي هي موجودة في كافة الأديان .

---

[1]– محى الدين ابن عربى.لوازم الحب الإلاهي للإمام الشيخ محي الدين بن عربي ، تحقيق وتعليق موفق فوزى الجبر ، دار معهد للطباعة والنشر والتوزيع ، سوريا، ط، ،1998، ص 5

[2]– أسين بلاثيوس ، ابن عربي حياته و مذهبه ، ترجمة عن الإسبانية عبد الرحمان بدوي ، ملتزم الطبع و النشر ، القاهرة ، 1965 ، ص 240

[3]– ابنعربي ، ترجمان الأشواق ، دار بيروت للطباعة والنشر،بيروت،لبنان ،ط1،1981 ، ص 43

من هنا لجأ الصوفية إلى الباطن و تجاوز الضاهر ، فالباطن هنا ليس هو الهروب من الواقع والإنعزال عن الناس

كما أن ابن عربي برى أن حب الله ينبغي أن يكون ثمرة ممارسة أعلى الفضائل الأخلاقية ،ويكون بذالك الغاية القصوى.

و من أهم هذه الفضائل إتباع الرسول صلى الله عليه و سلم بأنه نموذج لكل كمال .

- فابن عربي يستخدم نظرية ميتافيزيقية في الحب الإلاهي قائمة على أساس معطيات نفسية للحب البشري

ونجد أيضا الحب عنده يتخذ أسماء مختلفة "كالهوى " وهو الميل العاطفي إلى المحبوب الناشئ عن نظرة خاطفة أو كلمة عابرة .

- إضافة إلى ذلك ابن عربي يقول بفكرة وحدة الأديان ، أي أن الدين كله واحد مهما تعددت أشكاله وصوره .

ومن الطبيعي أن يذهب ابن عربي إلى هذا القول ما دام أنه أقر بالحقيقة الوجودية من خلال تجلى الله فى العالم والخلق،

"العارف المكمل هو من نظر إلى كل معبود على أنه مجلي للحق يعبد فيه" .[1]

المقصود هنا بالعبادة الحقة هي أن يكون العبد الصوفي لديه بعد في النظر من جميع جوانبه و ذلك من أجل معرفة الله و يستند في ذلك إبن عربي على بعض من أبياته في العديد من قصائده .

- الحب الحقيقي هو حب الله ، هذا الحب يدفع بالفرص إلى التقبل كل الناس على اختلاف أراءهم و معتقداتهم .

فالحب هو الدين و الإيمان ،لذلك فالفرد عليه تقبل كل الأديان والمذاهب ما دامت تحمل حقيقة واحدة ألا وهي الله تعالى .

في نهاية هذا المبحث نصل إلى أن الحب الإلاهي هو جوهر تصوف ابن عربي الذى يرويه في الكثير من قصائده .فكيف يكون الحب منطلقا لنظرته إلى الوجود

2- الوجود عند ابن عربي .

[1]- مصدر سابق ، ابن عربي ، فصوص الحكم ، ص 130

" يتماثل تصور ابن عربي للنص الديني مع تصوراته الوجودية و المعرفية . فهو الوجود المتجلي من خلال اللغة : إنه جوامع الكلام ...، فالقران يمثل البرزخ بين الحق و الإنسان".[1]

هذه النظرية تقول بأنه لا وجود إلا مع الله ، ومع ذلك فالتعدد بتعدد التعينات حضريا واقعا في نفس الأمر وهذا الأمر لا يوجد تعدد في ذات الوجودحيث يقول إبن عربي : " إعلم أن المعلومات ثلاث لا رابع لها ، وهي الوجود المطلق الذي لا يتقيد وهو وجود الله تعالى الواجب لنفسه . والمعلوم الآخر العدم المطلق الذي هو عدم لنفسه وهو الذي لا يتقيد أصلا وهو المحال، والمعلوم الثالث هو البرزخ الذي بين الوجود المطلق والعدم المطلق وهو الممكن وسبب نسبة الثبوت إليه مع نسبة العدم هو مقابلته للأمرين بذاته".[2]

ويقول أيضا: في وحدة الوجود .

-يا خالق الأشياء في نفسه -أنت لما تخلقه جامع

- تخلق ما لا ينتهى كونه - فيك فأنت الضيق الواسع[3]

* هذا معناه أن الله هو خالق كل شيء بما في ذلك الإنسان والحيوان والنبات ،فهو قادر على كل شيء ف الكون ويتحكم فيه وأن الله تعالى يتعالى عن كامل مخلوقاته على وجه الأرض .ووجودها نابع من الذات الإلاهية ، فوجود الله هو وجود أزلي ثابت أبدى .

هو موجود بذاته وليس بحاجة إلى موجودات أخرى .وإلا لما كانت هنالك تناسق وانسجام في هذا الكون فالله يمثل الوحدة والكائنات الحية تمثل الكثرة ، وبالتالي صدور الكثرة (الكائنات) عن الوحدة (الله)

"إن ابن عربي يريد أن يؤكد أن الوجود الإلاهي يشير إلى الوجود الحق ، وذلك بوصفه الوجود المتفرد الواحد و الوحيد ، لأنه ليس هناك سوى الله في الوجود .أما العالم بما فيه من كثره ،وبما يظهر فيه من ظواهر متغيرة غير متتابعة ،فإنما يشير إلى الوهم ،أو قل إنه مجرد ظل للحقيقة ، أو صورة المرآة بالنسبة لصاحب المرآة، فالخلق اذن شبح ".[4]

[1]- ناصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابنعربي ،المركز الثقافي العربي ،الدار البيضاء،المغرب،ط2 ،2004 ،ص237.

[2]- ابنعربي ،فصوص الحكم ،تحقيق وجمع وتأليف محمود الغراب، مطبعة زيد ابن ثابت،2000 ،ص45 .

[3]- د.عرفان عبد الفتاح، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، دار الجيل بيروت، لبنان، ط 1، 1993، ص 258.

[4]- د .ابراهيم محمد تركي، التصوف الاسلامي أصوله وتطوره، دار الكتب القانونية، مصر، 2009، ص 210 .

هذا معناه أن هنالك وجود واحد هو الوجود الإلاهي الصحيح ،وهذه المخلوقات الموجودة على وجه الأرض انما هي صادرة عن الله فلولا وجود الله لما وجدت هذه الكائنات.

يؤكد ابن عربي أيضا أن الوجود هو وجود واحد، ليس مثله شيء أخر على وجه الأرض حيث يقول في ذلك" فما ثم إلا هو ، وما هو إلا هو...، وهو من حيث الوجود عين الموجودات، ..، فهو العلي لنفسه لا بالإضافة".[1]

هنا يرى ابن عربي أن الوجود في أصله هو حقيقة واحدة تؤكد على الوحدة، كما أن هذه الفكرة تؤكد في جوهرها على أن الوجود الإلاهي هو وجود غير متغير وغير متنوع. فوجود الله هو وجود ذاتي لا يشاركه فيه أي كائن من الكائنات الحية الاخرى.

فوجود الممكنات في رأي ابن عربي هي واجب وجود الله، كما أن عقل الانسان قاصر على ادراك كل الموجودات والمخلوقات التي هي على وجه الأرض ، أن الله هو الواحد والقادر على كل شيء في هذا الكون.

[1]– د. محمد العدلوني الإدريسي ، مدرسة ابن عربي الصوفية ومذهبه في الوحدة، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، الدار البيضاء، 1998 ، ص 21

❖ المبحث الثاني:الألوهية والشعر عند الحلاج:

الحلاج هو الآخر عاش تجربة صوفية إلاهية نظمها في قصائد ومقطوعات مختلفة تطرق فيها إلى مجموعة من المواضيع والأحداث من أهمها الحب الإلاهي وفكرة الحلول أو كما تعرف بفكرة اللاهوت والناسوت .

المطلب الأول: الحب والألوهية والشعر عند الحلاج .

مفتاح شخصية الحلاج هو حبه الإلاهي فهو سمته و طابعه ، وهو الذي شكل ملامحه الروحية ، و كون معارفه الذوقية و هو معراجه الذي صعد عليه مستهدفا الوصول إلى شيء يدق على التعبير ، و يسمو ا على التصوف و التصوير إلى الفناء في المحبوب الأسمى فناء يمنحه الخلود و البقاء .

الحب و الألوهية عند الحلاج :

" فالحب هو التصوف و التصوف هو الحب ، ولقد حاول رجال المنهج الصوفي قديما و حديثا أن يعرفوا التصوف فإبتدعوا و إبتكرو كلمات مضيئة تعبر عن الأخلاق وعن الزهد و عن التسامي و عن العبادة ، لكن يبقى الحلاج من المتصوفة الذين كتبوا كثيرا في الحب الإلهي."

- فمذهب الحلاج في التوحيد أن الذات الإلاهية وراء الإدراك . وفوق التصور, لا ينالها البصر و لا يدركها الفكر و العقل الإنساني لا يدرك الله سبحانه .فالحلاج يفرق بين الله و العالم و لكنه يرى كما يرى الصوفية جميعا أن هذا العالم الظاهر لا وجود له حقا و إنما الوجود الحق لله ، فليس هو العالم ولا العالم هو لأن العالم لا وجود له

الحلاج عشقه مفردة نغزت من الأسماع و الأذهان لما فيها من الجرأة غير أن الحلاج نحا بها منحى كلاميا عميقا حين تعدى تقييمه للعشق مجرد اعتبار سر المعرفة الحق لهذه سر الوجود والحقيقة.

حيث قال الحلاج:

- العشق في أزل الآزال من قدم فيه به منه يبدو "إبداء
- العشق لا حدث إذا كان هو صفة من الصفات لمن قتلاه أحياء
- لما بدا البدء أبدى عشقه صفة فيما بدا فتلالا فيه ~~الألاء~~[1]

[1]- ديوان الحلاج، ص 40

-هذا الآلاء في الكون هو العشق الإلاهي وهو ما تهون النفس فناء فيه، فما بالك بعذابها وألمها، ومن هذا المنطلق تحديدا تولد مفهوم الحب موتا أو قتلا كما أقسم في هذا البيت:

- والله لو حلف العشاق أنهم موتى من الحب أو قتلى، لماحنثو[1]

- لم يتخذ الحلاج ...منهجا له في حياته الروحية والسياسية، بل تكلم بكل جرأة، وعانى ما لم يعانيه أحد المتصوفة ، فاتهم واضطهد وسجن، وعرض مصلوبا مرة أولى لمدة ثلاث أيام، ثم بقي ثماني سنوات محبوسا في بغداد، يقاد من سجن لآخر.

ومن قصيدة الحلاج:

" لي الحبيب أزور في الخلوات حاضر غائب في ~~الحلقات~~

ما تراني أصغي إليه بشرى كيأعي ما يقول من كلمات

كلمات من غير شكل ولا لفظ ولا مثل نغمة الأصوات

- هنا الحلاج يظهر لنا أهمية الخلوة الصوفية التي هي عكس الخلوات الأخرى، هذه الخلوة تدعو النفس إلى التأمل في مخلوقات الله، فلذلك كان التأمل في خلق الله عند هذا النوع من المتصوفة أهم وأفضل حتى من عبارات الأساسية كالصلاة وقراءة القرآن.

- "والحب كما يقول الصوفية هو سكر المشاهدة، وشجاعة الباذل ، وإيمان الولي والأصل الأصيل ~~للتحقق~~ الخلقي ، والإدراك الروحي، هونبذ النفس وتضحيتها، والتخلي عن كل مملوك من مال أو جاه، أو إرادة أو حياةوعن كل ما يظن به الناس، لوجه العيوب دون تفكير في جزاء".

هذا معناه أن الحلاج اعتبر أن الحب هو الذى يجعل الفرد متقربا من الله ,وذلك عن طريق العبادة والتقرب منه فبالحب يتحقق وجود الفرد وماهيته .

فبالحب تجلى لنفسه، فلما أحب أن يرى ذلك الحب بعيدا عن الغيرة والثانوية في صورة ظاهرة، أخرج من العدم صورة لها جميع صفاته وأسمائه فكانت هذه الصورة الإلاهية آدم الذي تجلى الحق فيه."

- هذه معناه أن الحب في جوهره وفي أصله هو حب مطلق وثابت أي حب الله تعالى عزوجل لجميع صفاته وأسمائه، وهذا الحب يكون عن طريق الحمد والشكر.

[1]- د. عبد الكريم حسان، التصوف في الشعر العربي، نشأته وتصوره حتى آخر قرن ثالث هجري، المكتبة الأنجلو مصرية، مصر، 1954 ، ص357 .

كذلك الحلاج كان منشغلا أيضا بدعوة الناس الى لتقرب من الله وذلك يظهر من خلال دعوته المتكررة للتقرب منه .

"...فنراه في الناس وهو يدعوهم إلى الله في حب متقد وزهد شديد ورغم إنشغاله الدائم بالصلاة وأعمال الزهد إلا انه كان يدعى أنه لم يؤدي ما كان يجب عليه إتجاه الله كما ينبغي" .[1]

– يشارك الحلاج صوفية عصره من التصوف فانتقد الدنيا ودعا الى الزهد فيما أقام وجهة نظره في الدعوة الى الزهد على أساس ديني حيث قال :

– دنيا تخاد عني كأن بي لست أعرف حالها

– ذم الإلاه حرامها وأنا إجتنبت حلالها

– مدت إلا يمينها فرددتها وشمالها

– ورأيتهامحتاجة. فوهبت حملتها لها

– متى عرفت وصالها حتى أخاف ما لها[2]

– زيادة على ذلك يعتبر أسلوب الحلاج في حبه الإلاهي من أصرح وأدق الأساليب الصوفية وذلك لأن الحلاج لديه رؤية فائقة وزاهدة في الحبالإلاهي، فما كان يرى فيه العوام ضجا, كان يراه الحلاج جمالاوحسنا.

و الغاية كله من ذلك هو إدراك الجمال المطلق وذلك بالعشق الإلاهي والمحبة الإلاهية وذلك لأن عند الحلاج ينقسم إلى عاشق ومعشوق ، حيث قال في الحب الإلاهي المطلق:

– سمات الروح قولي للرشا لم يزدني الورد إلا عطشا

– لي حبيب حبه وسط الحشا إن يشأ يمشي على خدى مشا. [1]

الحب أو العشق هو جوهر شعر الحلاج في التصوف ،وقد اتخذه سبيلا فكريا شعوريا لتبيين مدى تجليات الذات الإلهية في الساحة البشرية.

[1] – أنا ماري شميل الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ترجمة محمد إسماعيل السيد و رضا حامد قطب، منشورات الجمل، كولونيا ، (ألمانيا)، بغداد ، ط 1، 2006، ص 79 .

[2] – الحسين ابن منصور الحلاج ،الطواسين ،صور الحلاج، المكتبة العربية للتصوف، (د ط) ، ص 13 .

1- فكرة الحلول في شعر الحلاج.

يعتبر الحلول جوهر فكر الحلاج . فكيف يعبر عنه في شعره الصوفي؟

لقد استند الحلاج في تصوره لهذه النظرية إلى حديثين موضوعين يذكران لدى الصوفية كثيرا : الأول الحديث النبوي "خلق الله أدم على صورته" ، و الثاني الحديث القدسي " كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فيفعرفوني ".[1]

-ذلك معناه أن الحلاج لم يأت بهذه الفكرة من العدم .وإنما جاء بها من خلال دراسته المتكررة للأحاديث النبوية الشريفة حيث يقول في ذلك:

- سبحان من أظهر نسوته -سر سنا لا هوته الثاقب
- ثم بدا في خلقه ظاهرا - في صورة الأكل والشرب
- حتى لقد عاينه ظاهرا - كلحظة الحجاب بالحاجب

يقول الحلاج " من ظن أن الإلاهية تمتزج بالبشرية وأن البشرية تمتزج بالإلاهية فقد كفر ،فإن الله تفرد بذاته و صفاته عن ذوات الخلق و لا يشبههم بوجه من الوجوه و لا يشبهونه ".[2]

هذا معناه أنه يجب التفريق بين الإله و البشر فذات البشرية هي ذات نسبية خاضعة لقوانين البشرية وخاضعة للزما والمكان .وعليه فهي متغيرة ، وتكون خاضعة تحت سلطة مطلقة خارجة عن نطاقها و سيطرتها ، هذه السلطة المطلقة متمثلة في ذات الإلاهية .

بالإضافة إلى أن الحلاج قد كان من الغرقين في الوجد وفي حال وجده كان يطير في خياله إلى الألوهية و يفنى فيها فناءا معنويا لا حقيقيا و ذلك لأنه نفا نفيا مطلقا القول بالاتصال الحقيقي بين الذات الإلاهية و الذات البشرية ، بل وأصر على الفصل بين الألوهية والبشرية .وهو حين فصل بين بين الله والإنسان فقد كان هذا الفصل مبنيا على أساس أن الله يتميز عن الإنسان باعتباره الخالق والكامل .أما الإنسان فوجوده جزئيفي هذه الحياة .وبالتالي هو عنصر غير مؤثر فيها.

إن تلمس نظرية الوجود في ثنايا أقوال الحلاج المتناثرة وأشعاره الرمزية الغامضة ليس بالأمر اليسير ،وإن تحقق ذلك فلن يكون إلا بعد مجازفة مضنية في التأويل .يقر الحلاج بثنائية الحق والخلق ،أي العالم والله.[3]

---

[1] د. إبراهيم محمد تركي ، التصوف الإسلامي أصوله و تطوره ، دار الكتب القانونية ، مصر(د ط) ، 2009 ، ص 182 .

[2] مرجع سابق ، ياسين ، مدخل إلى التصوف الفلسفي دراسة سيكو ميتافيزيقية ،ص50 .

[3]- د .أسماء خوالدية ،صرعى التصوف بين الحلاج وعين القضاء الهمذاني و السهروردي ، دار الأمان ،الرباط،ط2014،1ص111 .

لقد فنى الحلاج عن كل شيء وأعرض عن كل شيء واستغرقه حبه لله استغراقا جعله يحس بأن هذا الحب قد ملئ وجوده وقلبه وروحه، إنه ليحب بكل ذرة من ذرات جسده .وبكل طاقة من طاقات روحه حتى وإن لم يعد كيانه كله إلا حبا وتجليا لمولاه وحبيبه .

هذا يعني أن الحلاج كان زاهدا في حياته ومبتعدا عن كل ملذات الدنيا وشهواتها ومتفرغا لحب الله تعالى، فهو كان محبا لله تعالى بكامل جسده و كل أعضائه حيث يقول :

حويت بكلي حبك يا قدسي تكاشفني حتى كأنك نفسي

أقلب قلبي في سواك فلى أرى – سوى وحشتي منه ومنك به أنسى

فهل أنا في حب حياتي مجمع – من الأنسي فاقبضني إليك من الحبسي[1]

إضافة إلى ذلك لم يكن الحلاج يخجل من حبه لله فكان يجهر به في كل الأوقات و فكل الأمكنة ، فهو لم يكن مثل البعض الذين كانوا يحبون الله سرا .فالمحبة بين المتعبد وربه ينبغي أن تكون بالسر وفى ذلك يقول :

سرائر سرى ترجمان أشواقي إذا ما التقى سرى وسرك فيسرى [2]

ويقول أيضا حول موضوع وحدة الوجود:

مزجت روحك فيروحي كما كما تمزج الخمرة بالماء الزلال

فإذا مسك شيء مسنى فإذا انت أنا في كل حال[3]

" والحلاج ... يشبه المسيح عليه سلام من نواح كثيرة ، منها كثرة السادات و قوى التنسك ، و كثرة أتباع ، و بشاعة المصير إلى القلب.و التشابه بين المسيح و الحلاج القوي جدا من الناحية العقلية ، المسيح كان يقول بوحدة الوجود ، كما قال بوحدة الوجود".[4]

أي للحلاج صفات مشتركة مع المسيح عليه السلام و ذلك من خلال بعض الأمور التي حدثت لكلاهما الخاصة أثناء موقفها فكلاهما صلبا و عذبا عذابا شديدا حتى الموت .

[1]– د .عبد الحكيم حسان،التصوف في الشعر العربي،نشأته وتطوره حتى القرن ثالث هجرى،المكتبة الأنجلو مصرية ،مصر،(د ط)،1954، ص364

[2]– مرجع سابق ، خوالدية ، صرعى التصوف بين بالحلاج وعين القضاء الهمذانى والسهروردى ،ص 69

[3]– د.موفق فوزي الجبر ،كتاب أخبار الحلاج ، دار الطليعة الجديدة ، دمشق سوريا ط2 ، 1997 ص53

[4]– د. ذكر مبارك ، لموقف الإسلامي في الأدب و الأخلاق ، مؤسسة هنداوي للتعليم الثقافة ، مصر ،(د ط)،2012 ، ص 198

"..... فمذهب الحلاج في التوحيد و هو إن الذات الإلاهية وراء الإدراك . وفوق التصور . لا ينالها البصر ولا يدركها الفكر. و لا يصفها الناس به ربهم. فإنما يصفون به أنفسهم. و هذا الوجود الظاهر للعالم متصل بالله إتصالا يحمل إدراكه بغير إدراك الله متعذرا" .[1]

هذا معناه أن العلاج يرى أن الذات الإلاهية منزهة عن العقل البشري و لا يمكن للفكر الإنسان أن يدركها .

حيث يقول :

أن من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حالنا بدنا

فإذا أبصرتني أبصرته و إذا أبصرته أبصرتنا[2]

" العلاج يعتمد أن التوحيد الكامل لا يتحقق للإنسان إلا بإسقاط الإضافات و هذا الكلام فيه إشارة إلى التوحيد الذاتي"[3].

هذا الكلام يدل على أن العلاج يرى أنه لايمكنللمتصوف أن يكون كاملا إلا إذا قام بإقصاء كل الإضافات الغير ضرورية في ذاته.

نتيجة : الحلاج عبر عن الألوهية في مجال الشعر فما تصوره للوجود و للحلول عن طريق العشق الإلاهي؟

[1]– د .محمد جلال شرف، أعلام التصوف في الإسلام ، دار الجامعة المصرية للنشر، مصر،1848هـ، ص81 .

[2]– د .عبد المنعم خفاجي، الأدب في التراث الصوفي، مكتبة غريب لنشر، القاهرة، (د ط)،(د ن) ص212.

[3]– د .غلام حسين الإبراهيمي الديناني، العقل والعشق الإلاهي بين الائتلاف والإختلاف، ج 1، دار الهادي للنشر، لبنان، ط1، 2005، ، ص 225.

❖ المبحث الثالث : الألوهية والشعر عند رابعة العدوية .

لقد بلغ الشعر الصوفي روحانية فذة عند شاهدة العشق الإلاهي بحيث تماهت في كلماتها وتجربتها الخالصة التي تميزت بأنها خرجت من ثوب ذلك التصوف الذي كان غالبا ما ينبع من الخوف والذعر من غضب الله . بل وحرصت بأن تكون كلماتها في قالب الحب الخالص وعبرت عنها في قصائد جميلة تعكس العلاقة بين الأنا والله .فكيف تجلت الألوهية في قصائد رابعة العدوية ؟

طرحت رابعة العدوية الشعر والألوهية في عدة مسائل تمحورت في جوهرها حول العشق الإلاهي .

الشعر الإلاهي عند رابعة العدوية إرتبط بالجمال وذلك من خلال تجربتها في الحب الإلاهي أوو العشق الإلاهي حيث قالت في ذلك :

أحبك حبين ،حب الهوى وحب لأنك أهل لذكا

فأما الذى هو حب الهوى فشغلي بذكرك عمن سوانا

وأما الذى أنت أهل له فكشف كل الحجب حتى أراكا

فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي ولكن لك الحمد في ذا وذاك[1]

فالتجربة الجمالية عند المتصوفة لاتقتصر على إدراك الجمال الطبيعي الذي تحكمه المشاهدة الحسية والعينية فالعين لا تدرك الجمال الحقيق، بل أن الجما ل يدركه الصوفي بعد مجاهدة وخلوة وذكر الذي يعتبر بالنسبة للصوفي غذاء للروح حتى تستطيع أن تتجاوز العا لم الحسي والمدرك العقلي.

فيتبع ذلك كشف حجب النفس والإطلا ع على عوا لم غيبية .

كثير ما يعرض لأهل المجاهدة فيدركون من حقائق الوجود الجمالية مالا يدركه سواهم، ما يقصد بالكشف رفع الحجاب والإطلا ع على ما ورائه من المعاني والأمور الجمالية الغيبية، والكشف عن الصوفية لا يكون صحيحا إلا إذا كان ناشئا عن الاستقامة بمعنى أنه إذا جاء بخلاف الشرح فهو باطل .

تعد رابعة العدوية أول من حول الزهد إلى الأفق الصوفي في الحياة وخاصة في الشعر وهي أول من حول مفهوم الخوف من النار إلى مفهوم الحب الإلاهي ويتجلى ذلك من خلال قولها:

[1]– د.طيبتيزيني ، التصوف العربي الإسلامي ، فرادة في الحضور الوجودي والاستحقاق القيمي ، الهيئة العامة للكتاب ، سوريا ،(د ط) ،2011،123 .

كلهم يعبدون من خوف النار ويرون النجاة حظ جزيلا

ليس بالجنان والنار حظ أنا لا أبتغي سواك سبيلا [1]

من خلال تحليل هذه الأبيات ترسم لنا رابعة العدوية صورة إلاهية جديدة ، فلم يعد الخوف يرمز إلى القبح بل أصبح يمثل مقاما جماليا يتجاوز المعطى الحسي للنار الى مفهوم روحي يتجاوزه وهو الحب لذاته

ويمكن ان نقول ان الالوهية تتمثل في فن الشعر لان الشعر يكشف عن الباطل ويحرك ملكة الفهم والمخيلة ، وفي تجربة الغياب عندهم نفهم أن التجربة الجمالية في شعر رابعة العدوية مرتبط بالحب الإلاهي والعشق الإلاهي

لقد ظلت لغة الحب قابعة في إصطلاحات الزهاد حتى أبرزتها رابعة العدوية وصار الحب على يدها خالصا لله لا خوفا من النار ولا طمعا فقي الجنة لذلك فإن الجمال الإلاهي عندها غياب عن الجمال الطبيعي. بل وغيبها حتى نفسها .

"لقد بدأت ربيعة تستشعر بالحب لله، وإنه لا ينمو وتواكبه مشاعر مختلفة، لعل من بينها ومن أقوالها الشعو بأنها نذرت نفسها لهذا الحب الأسمى.

ومن جهة العبادة وما يحدث داخل النفس من طمأنينة وسكينة وراحة قلبية وروحية وهذا ما يظهر من خلال قولها "إستغفارنا يحتاج إلى إستغفار وما ظهر من أعمال لا أعده شيئا ".[2]

وتقول أيضا : "إستغفارنا يعود إلى إستغفار لعدم الصدق فيه ".

في هذا القول تؤكد رابعة العدوية على اهمية الإستغفار ودوره في حياة المتصوف طمعا في رضا الله وحبه

زيادة على ذلك كانت رابعة العدوية أشد صبرا وتحملا مما كان يثقل عليها من الألام والذل والإهانة والإحتقار، وسلاكها وخلاصها كان بالتقرب إلى الله والفرار أليه .

كما أن رابعة العدوية تعد أول من أخرج الزهد من زهد قوامه الخوف من الله والشوق إلى الجنة وجعلته نوعا أخر أساسه الله وطاعته ، فكان همها الوحيد في العبادة النجاة والخلوص من النار والفوز بالجنة .

هذه الصوفية المسلمة هي رابعة العدوية ، "التي قضت عمرها منذ توبتها وهي تحترق بنار الحب الإلاهي"

فالحب الإلاهي عند رابعة العدوية هو ذلك الوصول الفكري ،فالحب يكون صادقا وعميقا .

[1] – د.عبد الرحمن بدوي ، شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية ، ملتزمة الطبع والنشر ، مصر ، ط2 ، 1962 ، ص ، 20

[2] –مرجع سابق ، تيزيني ،التصوف العربي الإسلامي ، ص ، 123 .

"رابعة العدوية إنها ذلك الخدر الخاص المستورد بصدر الإخلاص ، المتقد بنار العشق والإشتياق، المحترقة إلى القرب والإحترام ، الفانية في الوصال ، المقبولة عند الرجال ، أنها مريم ثانية صافية صفة ، إنها رابعة رحمة الله عليها" [1] .

هذا معناه أن رابعة العدوية كان لها شأن عظيم في عصرها وكانت مقبولة لدى عامة الناس من الرجال والنساء ، لقد لبست رابعة العدوية مجموعة من القيم و الصفات التي ميزتها عن باقي النساء وقبولها من طرف الرجال إذ أنها شبهت بمريم عليها السلام ، كما أنها تسلحت بروح الإخلاص والاحترام والتقرب من الله وذلك من خلال عشقها الإلاهي .

فحب رابعة العدوية لله سبحانه وتعالى انبثق من حبها للكون بكل كائناته ،وإحساسها بهذا الحب الإلهي كان صادقا ونابعا من أعماق قلبها وهبت نفسها لله تعالى .واعتبرت ان القضاء والقدر أنه خير من عند الله تعالى ،

تركت هوى ليلي وسعدي بمعزل وعدت إلى مصحوب أول منزل

ونادت بي الأشواق ...مهلا؟ فهذا منازل فل تهوى رويدك فإنزل[2]

في هذه الأبيات تطرقت رابعة العدوية في بادئ الأمر إلى التوبة الروحية ،وذلك بفتح صفحة جديدة من حياتها الروحية التي كانت غالبا ما تترنح بين القلق والاستغفار والشوق إلى الخالق .

"لقد جاءت رابعة العدوية عنميقات وقدر. جاءت ليتحول الزهد إلى محبة ورهبة غلى رغبة ،والتعقيد غلى بساطة شعرها وحبها الإلهي. والفلسفة إلى إيمان ، والجدل إلى عمل ، والفقه إلى تعبد وأخلاق ،والحياةغلى خفقة قلب ووثبة وروح" [3].

زيادة عن ذلك رابعة العدوية ترى أن صورة الصوفي يتميز عن باقي الطبيعة البشرية في معرفة الحقيقة لله ، وذلك من خلال الصلاة والعبادة ، كما أن حب الصوفي الإلاهي لا يتذوقه الصوفي العارف إلا من خلال الخلوة حيث تقول في ذلك :

صلاتك نور والعباد رقود ونومك ضد للصلاة عنيد

وعمرك غنم إن غفلت ومهلة يسير ويفنى دائما ويبيد

هذه الأبيات تتحدث فيها العدوية حول فضل قيام الليل ،فهي كانت من المجتهدات في قيام الليل فكانت تقوم الليل أحيانا لوحدها وأحيانا أخرى مع من كانوا من معاصريها.

[1] – العطار ، فريد الدين' تذكرة الأولياء ، ج1، ص 59 .

[2] – رشيد سليم ، الجراح، الزاهدة التائبة شهيدة الحب الإلهي ،ص60 .

[3]–مرجع سابق ، بدوي ، شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية ، ص 20 .

لقد إنشغلت رابعة العدوية بحب الله إنشغالا لا مثيل له صرفها عن نفسها وعن شغلها عن أي مخلوق. فكان وقتها كلها لله .

كما أن عشقها لله كان متميزا عن باقي النساء المتصوفات، إذ تعتبر أول من أشاع ونشر لفظة العشق بين الصوفية وذلك ما لمسناه من خلال مقولتها ما عبدته خوفا من ناره ولا طمعا في جنته، عبدته شوقا إليه[1].

هنا تجلت عبادة رابعة العدوية في الحب والشوق لله بحيث إنحصر ذلك في الانغماس في الكون الإلاهي الواسع وأثر ذلك على إنطباعها.

أنه هو الله وهو الحب كله من غيره دون المبالاة والطمع في الجنة أو الخوف من النار وفي ذلك يقول المفكر عبد الرحمان البدوي :"

أن لهجتها لا تزال هادئة . وكأنها إنما تريد أن تميز بين صنفين من العابدين :

صنف يعبد الله على رغبة أو رهبة ، وصنف قد صار بمعزل عن رهبة والرغبة وإرتفع إلى معنى الحب الإلاهي الأعلى الذي لا يطلب من وراء ذلك غير وجه المحبوب ، وتكتفي أن تدمغ الحب الاول بانه حب إجراء السوء ، أما الأخر فهو حب العابدين المتقين "[2]

توحي رابعة العدوية وعي مخاطبة الله تعالى على أن عبادتها له هي حب خالصا روحانيا وشوقا ورغبة في رؤية وجهه الكريم لا خوفا ولا رهبة من ناره.

لقد كان سي=بيل رابعة العدوية في التصوف والإخلاص التام هو الإخلاص التام الذي أظهرته في شتى محطاتها الشعرية وتغنت به كهدف سامي وغاية المنتهى ، عاكسة بذلك تلك الرابطة القومية بين النا والذات الإلاهية

تعد رابعة العدوية من أشهر النساء المتصوفة ، فهي كانت أول من وضع قواعد الحب والحزن في التصوف الإسلامي ،وكانت من الأوائل الذين تغنوا بالحب الإلهي والعشق الإلهى في الإسلام.

عاشت رابعة العدوية زاهدة ،عابدة مؤمنة ،ارتفعت إلى حب الله واندمجت في هذا الحب.

زيادة على ذلك عاشت رابعة العدوية كل حياتها شوقا لملاقاة الله عزوجل وطامعة في الحصول على رضاه وذلك لأن حب الله كان قد أخذ أهمية واسعة في فكر العدوية .

في نهاية هذا الفصل توصلنا إلى مجموعة من النتائج من أهمها:

[1]- الحافظ أبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني ، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ، مكتبة الخانجي القاهرة دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، ج 9، 1996، ص348.

[2]- مرجع سابق، تيزيني ، التصوف العربي الإسلامي ، ص79.

لقد عبر الشعر الصوفي عند ابن عربي والحلاج ورابعة العدوية عن مجموعة من الوسائل أهمها:

العشق الإلاهي

وحدة الوجود

فكرة الحلول

كيف تطورت هذه المسائل في الفترة الحديثة والمعاصرة ؟

الفصل الثالث

الشعر والألوهية في التصوف الإسلامي الحديث والمعاصر.

المبحث الأول: الشعر والألوهية عند الأمير عبد القادر

المبحث الثاني: الشعر والألوهية عند نصر حامد أبوزيد

المبحث الثالث: القراءات النقدية المعاصرة للشعر والألوهية

لقدأظهر العديد من الفلاسفة المحدثون والمعاصرون اهتمامهم الشديد بالشعر الصوفي وربطواوحاولواقراءته بالمناهج المعاصرة، ففي الفترة الحديثة نجد عدة فلاسفة ومتصوفة ومن بينهم الأميرعبد القادر. يعتبر هذا الأخير من أهم المفكرين الذين اهتموا بالتصوف علما وعملاوربطه بالشعرربطا وثيقا،وهو ما جعلنا نعتمد عليه كنموذج لأنه يطرح مسألة الألوهية في الوقت نفسه .ومن ناحية أخرى نجد أبو زيد هو الاخر الذى حاول دراسة التصوف وقراءته بالمناهج المعاصرة كالهرموني طيقا و السيسيولوجيا والتفكيك. وعليه يمكن طرح الإشكال الاتى :كيف اهتم الأمير عبد القادر ونصر حامد أبو زيد بالشعر الصوفي ؟وهل ارتبط ذلك عندهم بمبحث الإلهيات؟

❖ المبحث الاول : الشعر والألوهية عند الأمير عبد القادر :

لقد وجد الأمير عبد القادر يسترسل في عرض أحوال من التجربة العرفانية سلوكا و تلقيا ، حيرة و إيمانا ، شكلا و يقينا ، جهلا و علما ، بحيث جاءت القصائد منظوماتّ إخبارية تقدم لمتلقيها أسس هذه العقيدة و تكشف عن المقومات الروحية و الفكرية و السيكولوجية .

فأسلوب الأمير عبد القادر في شعرياته عامة وفي عرفنياته خاصة، ظل أسلوب يتحلى بالبساطة و الإسترسال ، و السلاسة و الجلاء ، فالأداء عملي دينامي سهل الأمر الذي يجعل القصائد و المنظومات في متناول القارئ كيفما كان مستواه .

ذلك لأن الأمير عبر في هذا اللون من الشعر الروحي عن مواصفات الأحوال ، و ليس عن الأحوال ذاتها الأمر الذي جنبه الخوض فيما لا يعهد من القول و المستغلق من المخاطبات .

فالأمير عبد القادر مغرم في شعره برسم الصور المتناقضة التي يوردها في أبياته ، مصورا حالته الكئيبة الحزينة شاكيا عذابه و آلامه، مبينا في المقابل صورة الحبيب و هو يتيه عزا و دلال.

يعد الأمير عبد القادر الجزائري من رواد المتصوفة وكتابه " الموقف" الذي يعد ثورة في تاريخ التصوف دليل على ذلك .

فالأمير عبد القادر هو ابن زاوية صوفية وهو من اعلام التصوف ورث الطريقة القادرية عن أبيه ، ومن حسن حظ والده وجده عالمان وأبوه محي الدين بن مصطفى كان شيخ زاوية .

والتصوف عند الأمير ليس ذلك السلوك ال تقشفي الذي يسعى صاحبه جاهدا إلى إدراك المعرفة الروحية دونما أعداد النفس والقلب .فالتصوف عنده علم والعلم هو معرفة النفس وأهوائها وملذاتها وشهواتها .

وبين الأمير عبد القادر أيضا أن أهل التصوف لا يبتدعون ولا يأتون بالجديد في الدين وإنما يقومون بفهمه فهما جديدا ، حيث يقول " وأهل طريقنا رضي الله عنهم ما أدعو الإتيان بشيء في الدين جديد ، وإنما أدعو الفهم الجديد في الدين التليد، ويساعدهم الخبر المروى أنه لا يكمل فقه الرجل حتى يرى القرآن وجوها كثيرة [1] .

ويعرّف الأمير عبد القادر التصوف "التصوف هو الصدق الحق وحسن الخلق مع الخلق ، وقال هو تقوى الله وطاعته ولزوم ظاهر الشرع وسلامة الصدر وسخاءالنفس وبشاشةالوجه وبذل الندى وكف الأذى وتحمل الأذى والفقر، وحفظ حرمات المشايخوالعشرة مع الإخوان، والنصيحة للأصاغر والأكابر، وترك الخصومة والإرفاق وملازمة الإيثار"[2].

هذا معناه أن التصوف الحقيقي حسب الأمير عبد القادر هو أن يكون الفرد خاضعا لأوامر الله ونواهيه وأن يكون قلبه صافيا وخاليا من كل صفات السيئة المذمومة والصبر على الأذى والمصائب والفقر .

فالأمير عبد القادر تميز بمجموعة من الصفات، هذه الصفات اعتبرت ركائز تصوفه منه، الزهد في الغذاء واللباس، حيث كان يلبس ملابس الصوف التي كانت تصنعها لن نسائه ، ويتغذى من محاصيل أرضه التي كان يزرعها والفائض من هذه المزروعات كان يقوم بإخراجه والتصدق به على الفقراء والمساكين وكان أيضا من أهم صفات الأمير عبد القادر هي نبذ الثراء.

من خلال هذا المدخل تميز التصوف عند الأمير عبد القادر ب بالزهد، ولكن عبر عنه في قضايا عديدة ذات علاقة بالألوهية .

ويمكن القول أن الأمير عبد القادر إتجه إلى التصوف في المرحلة الأخيرة من حياته . في هذه الفترة ألف كتابا منها أطلق عليه إسم "المواقف" الشعر و الحب الإلاهي عند الأمير عبد القادر.

ـ لقد عرف الأمير عبد القادر الحب الإلهي . هذا الحب ملئ قلبه و لم بستطيع الابتعاد عنه . هو حب ملك قلبه ما أدى إلى الشوق لمعرفة الحبيب حيث يقول في ذلك:

– عن الحب مالي كلما رمت سلوانا أرى حشوى أحشائي من الشوق نيرانا

. لواعج لو أن البحار جميعها صبين لكان الحرّ أضعاف ما كان

– تئج إذا ما نجد هب نسميها و تدكوا بأرواح تناوح ألوانا

– فلو أن ماء الأرض طرا شربته لما نالني ري ولازلت ضمانا[1]

[1]– الأمير عبد القادر ، المواقف ، دار اليقظة العربية ، بيروت، (د ط) 1966، ج1، ص 26

[2]– د .علي بن .محمد الصلابي ،سيرة الأمير عبد القادر ، دار المعرفة ، بيروت لبنان، (د ط)،(د ن) ص 91

– فالمحبة عند الأمير عبد القادر هي دراجات و مراتب و أعلى مراتبها هي محبة الله لكل المجتهدين الذين اجتهدوا في سبيل معرفة حبيب الأول (الله) و هذه المحبة لها أثار في الدنيا و آثار في الآخرة. و التصوف عند الأمير عبد القادر مر على ثلاث مراحل :.

" المرحلة الأولى : المرحلة التي سافر فيها إلى دمشق مع والده وأخذ عن علمائها " .

المرحلة الثانية : مرحلة غزلته و خلوته في مدينة أمبواز حين كان سجينا .

المرحلة الثالثة : هي المرحلة التي تم له فيها الترقي الصوفي حيث أقبل على العبادة و الخلوة " [2].

– يعتبر الأمير عبد القادر الجزائري مثال صوفي في العالم الإسلامي الذي ربط بين الخلوة و الواقع العلمي في مختلف سلوكاته و مواقفه الخاصة و معاملاته، فتصوفه هو تصوف عملي ، و ذلك لأنه كان من أنصار الزهد في اللباس و المأكل . وكان غذاءه بسيط و ملبسه بسيط.

الشعر ووحده الوجود عند الأمير عبد القادر:

أنا حق . أنا خلق أنا رب أنا عبد

أنا عرش أنا فرش و جحيم . أنا خلد

أنا ماء أنا نار و هواء ، أنا صلد

أنا كم ، أنا كيف أنا وحد ، أنا فقد

أنا ذات ، أنا وصف أنا قرب ، أنا بعد

كل كون . ذاك كوني أنا وحدى . أنا فرد[3]

– في هذه الأبيات يتحدث الأمير عبد القادر الجزائري عن وحدة الوجود. فهو يرى أن الحقيقة كلها عند الإله (الله) فهو كل شيء. خالق كل المخلوقات الأرض بما فيها البشر و الحيوان و النبات. فهو الحقيقة الكاملة لكل ما يقابله في الوجود، و كل ما يمكن إدراكه بالحواس إنه الماء و الهواء و النار .....

[1]– د .العربي دحو ، ديوان الشاعر الأمير عبد القادر الجزائري ،(د ط)،(د ن)ص16.

[2]– الأمير عبد القادر الجزائري العالم المجاهد ، نزار أباضة ،دار الفكر ، سوريا ، ط1 ، 1994 ص 28.29 .

[3]– . ديوان الأمير عبد القادر الجزائري.د. ممدوح حقي، دار اليقضة العربية للتأليف والترجمة والنشر،(د ط)،(دس)162 .

– "فالله العديد من آياته يؤكد على وحدانياته : و هكذا فهو يتوجه " إلى جميع البشر ليعلّمهم أن اختلاف المذاهب لا يمس مطلقا حقيقته الرئيسية الواحدة التي لا تتجزأ. و جميع الأديان و المذاهب التي تجهر به هي أسماء. لكن تعدد الأسماء لا يعني تعدد المسمى "[1].

و من الآيات التي يذكر فيها ، الله على وحدانية وجوده الآية من صورة الرحمان بعد بسم الله الرمان الرحيم " كل من عليها فإن ، و يبقى وجه ربك ذو الجلال و الإكرام " الآية (26.27) من سورة الرحمان .

فالله هو الحقيقة المطلقة الثابتة الغير قابلة للتجزأ، فهو الأول والآخر والظاهر والباطن ولا شيء آخر من غيره في هذا الوجود حيث يقول الأمير عبد القادر في ذلك:

فلا كائن إلا أنا به ظاهر ولا كائن يكون لي أبدا قيدا

ولا باطن إلا أنا ذاك باطن ولا ظاهر غيري فلا أقبل الجحد

فقل عالم وقل غله وقل وقل أنت وهو لست أخشى به ردا

تعددت الأسماء وإني لواحد أفلا عبدوني مطلقا نزها فردا

أنا قيس عامر وليل محقق محبا محبوبا وبينها ودا

أنا العابد والمعبود في كل صورة فكنت أنا ربا كنت أنا عبدا[2]

في هذه الأبيات وظف الأمير عبد القادر بعض المصطلحات، هذه المصطلحات كان يريد من خلالها إيصال بعض الأفكار والمعاني، مثل مصطلح الظاهر والباطن، حين كان كان يقصد به الظاهر الخلق أي البشر والباطن الحق أي الله تعالى .

يقول الأمير ايضا :

لو كنت أعجب من شيء لأعجبني صبر محبين ما ناحوا ولا باحو

أريد كتم الهوى فيمنعني تهتكي كيف لا و الحب فضاح ص115

لا شيء يثني عناني عن محبتهم و لا الصوارم في صدري و أرماح (1)

[1]– برونو إتيين ، الأمير عبد القادر الجزائري ، دار عطية للنشر ، لبنان ، ط1 1997 ص 335 .

[2]– مرجع سابق ، دحو ديوان الشاعر الأمير عبد القادر الجزائري ص 120 .

– في هذه الأبيات خاصة التواضع لديه في هذا الحب الصوفي الذي يرقى بأصحابه عن الحب لكن الملموس الجسماني ، إنه الحب في الله جل شأنه في سبيل بلوغ مرضاه الله .

– فالأمير عبد القادر نلمس في شعره رمز الصوفي فالصوفية يرحبون بالحب إلى ذات الإلهية في معظم الوقت و إلى الرسول صلى الله عليه و سلم ، أحيانا أخرى و لكن الأمير كثيرا ما نجده يرمز بالحبيب إلى أحد شيوخه يقينا منه.

زيادة عن ذلك كان الأمير شغوفا بوضوح الأخلاق فكرا و ممارسته و ازداد هذا الاهتمام خصوصا حول الذين شوهوا التصوف و تلبسوا به"لأن التصوف الصحيح صفاء و صدق لا يتحققان بتغير الخوف و تصغير الوجوه و جمع ~~الأكتاف~~ و لقلقة اللسان . بحكايات الصالحين و تحريك الأصابع بالتسبيح و التهليل. و إنما يجيء بالصدق في طلب الحق عز وجل . و الزهد في الدنيا، و إخراج الخلق من القلب وتجردها عن ما سوى مولاه عز و جل "[1].

المحبة حسب الأمير عبد القادر هي الحال الثانية من أحواله الصوفية ' إذ يرى أن "محبة الله تعالى من حيث الذات الإلهية الغنية عن العالمين ، التي تطلب العالم ولا يطلبها محال ، لأن المحبة لا تكون إلا لمناسبة ، ولا مناسبة بين الحق والذات البحتة ، ولا ارتباط يوجه ولا حال.فلم هذا العبد لا يحب الذات من هي، لأن ما لا يسمى ولا يوصف ولا يعلم ولا يحب"[2].

فالأمير كان منشغلا بالمحبة الإلهية التي عرف حلاوتها ونعمها وذاك لأنه وجد صعوبة في الابتعاد عنها هي محبة ملكت قلبه وفؤاده حيث يقول في ذلك:

وإن دام هجر الحّب. أوزاد دبينه فذلك داء لم ينزل بالشقاء

وفي من مضوفي شرعة الحب والهوى له أسوة. فليصبرون لبلاء

الأمير عبد القادر الجزائري رأيه في التصوف حيث يعرفه " هو جهاد النفس في سبيل الله ، أي لأجل معرفة الله، وإدخال النفس تحت الأوامر الإلاهية والاطمئنان والأذعان لأحكام الرجولية لا شيء آخر من غير سبيل الله.

يمثل الأمير عبد ا لقادر الجزائري شخصية محيدة من تاريخ الجزائر المعاصر وذلك من خلال أفكاره المجسدة في أقصى درجات التصوف والزهد المطلق، ويعد أيضا نموذجا حي في أرقى مستويات الحوار والتسامح، هذا الاخير يعد أهم ميراث تركه الامير عبد القادر لعامة الناس وللمسلمين بالخصوص .

[1]– مرجع سابق ، الصلابي، سيرة الأمير عبد القادر قائد رباني ومجاهد إسلامي ، ص 94 .

[2]– الأميرعبد القادر، المواقف في بعض إشارات القرآن إلى الأسرار والمعارف، تحقيق د، عبد الباقي مفتاح، ط1، دارالآفاق العربية، القاهرة، 2000مص151 .

❖ المبحث الثاني: الشعر والألوهية دراسة لناصر حامد أبو زيد لابن عربي :

يرى ناصر حامد أبو زيد أن ابن عربي تحدث في معظم كتاباته عن مجموعة من المسائل التي تدور حول التصوف ومن أهم هذه المسائل وحدة الوجود .

وحدة الوجود عند ابن عربي يقرأها أبو زيد عن طريق المنهج التأويلي أو كما يعرف بالهرمونيطيقا .فما علاقة الهيرمونيطيقا بالسعر الصوفي عند ناصر حامد أبوزيد؟

كيف يقرأ العشق الإلهي في التصوف الإسلامي عند أبو زيد:

يرى ناصر حامد أبو زيد أن ابن عربي بنى الوجود على« نظرية" التجلي الأسماء" على جدلية يكون فيها الإيجاد بمعنى "الإظهار" من حالة العدم ، أي النقل من حالة إلى حالة أخرى، فوجدوا الذات الإلهية وجود في مرتبة الموجود لا بشرط شيء هو الوجود الذي لا تقييد فيه من أي نوع آخر ، هو وجود بذاته ولذاته"[1].

هذا معناه ان الوجود هو مطلق وثابت ولا يوجد شيء غيره. فهو موجود لذاته وبذاته، حيث لا يمكن أن نتصور أو نتخيل وجود كثرة أو موجودات في ظل وجود هذا الوجود.

ثم يذهب ناصر حامد أبو زيد إلى دراسة الأسماء والممكنات، ومن أسبق عن الآخر ، هل الأسماء أم الممكنات؟

هذا السؤال أثار حيرة ودهشة في نفسية ابن عربي حيث أنه مكتوف الأيدي خلال هذه القضية (الأسماء والممكنات) ومن هو الفاعل ومن هو المنفعل؟

حيث يقول في ذلك

العبد رب والرب عبد ياليت شعري من المكلف

إن قبل عبد فذاك رب أو قيل رب أنا يكلف[2]

بين نصر حامد أبو زيد أن طلب الممكنات كان مخالفا لكل الأسماء من كل الزوايا.

[1] – د.نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، المركز الثقافي العربي للنشر، بيروت لبنان، ط2، 2004، ص205.

[2] –مصدر نفسه ،ص98 .

ويذكر لنا أيضا "مفهوم التجلي في نفس الإلاهي " حيث يرىابن عربي أن الوجود قد نشأ حروفا في النفس الإلاهي حيث أرادت الذات الإلاهية أن ترى نفسها في صورة غير ذاتها ، وفي تعبير آخر أن الذات الإلاهية أرادت أن تعرف خارج إطار ذاتيتها، يعتمد ابن عربي في هذا التصور على تأويل خاص للحديث القدسي الرائج في دوائر التصوف"[1]

هذا يدل على ان ابن عربي يرى بأن الوجود كان في بدايتها عبارة عن حروف في النفس الإلهية ، ولابد من معرفة الذات الإلهية، خارج ذاتيتها الاصلية وهذا الامر يقوم على التصور والتأويل.

وهكذا يكون تجلي الذات الإلاهية مرتبة من مرتبة الوجود وظهور الواحد في شكل صور غيرية، فصورة نفس الذات الإلهية هي صورة منعكسة في الخارج .

تأويل القرآن:

يتماثل تصور " ابن عربي للنص الديني مع تصوراته الوجودية والمعرفية ، فهو الوجود المتجلي من خلال اللغة، إنه جوامع الكلام كما قال الرسول صلى الله عليه وسلم، التي توازي الوجود وترمز إلى حقائقه ، كما توازي الإنسان وترمز إلى حقائقه، وإذا كان الإنسان هو البرزخ الجامع بين الحق والخلق ، أو بين باطن الوجود وظاهره...فالقرآن يمثل البرزخ بين الحق والإنسان"[2] .

هذا معناه أن ابن عربي حاول في هذه الفقرة مماثلة ومشابهة القرآن الكريم مع تصوره الوجودي والمعرفي.

حيث يذكر أن هذا الوجود يتجلى من خلال لغة.هذه الأخيرتوازي حقيقة البشر.فهويرى أن القرآن الكريم هو ذلك الخط الفاصل أو كما أطلق عليه تسمية "البرزخ" الذى أخذه من القران الكريم في صورة الرحمان.هذا البرزخ يمثل الخط الفاصل بين الحق و الإنسان .

ابن عربي تأثر بصورة الرحمان وخصوصا الآيات الأولى وكيف وفقت بين تعليم القرآن وخلق الإنسان .

"فالقرآن ليس ترجمة إلا للبيان الذي علمه الرحمان للإنسان حين خلقه ، ولم يقبله إلا الإنسان الكامل ، من هنا نفهم كيف ان القرآن الكريم علم تميز ، فخو نزول على القلب ليترجم به الإنسان ما سبق من البيان الذي علمه من الرحمان ، وليس تبليغ محمد للقرآن الذي نزل به الروح الأمين على قلبه ، إلا ترجمة لأسماء البشر ".[3]

[1]- المصدر السابق ،د.نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي ص 213 .

[2]- مصدرنفسه، ص237.

[3]- مصدرنفسه،ص 238.

يعتبر ابن عربي أن القرآن الكريم هو عبارة عن ترجمة للبيان الذي علمه الله تعالى للناس أثناء خلقهم ، هذا القرآن لم يقبله عامة الناس إلا أوليائك الذين يتصفون بالكمال، فهذا القرآن هو رحمة تنزل على القلب، كما أنه إلا تبليغ وترجمة لأسماء البشر .

" ويذهب ابن عربي ألا أن الرسول في الواقع له الأولوية في التبليغ، والذي يوصلهالعلماء : أليس العلماء ورثة الأنبياء فالقران إذن في هذا التصور مواز للوجود ومواز للإنسان في الوقت نفسه. إذن هو برزخ جامع بينهما وبين الحقيقة الإلهية من حيث كليته"[1]

هنا يظهر لنا ابن عربي مدى أهمية وأفضلية الرسول في تبليغ وتوصيل الأمانة والرسائل ،ويظهر أيضا مدى أهمية العلماء ودورهم في نقل الحقائق والوقائع .فهو يرى أن القران الكريم أنهى عبارة عن تصور يضاهي ويماثل الوجود الإنساني.

"أما فيما يخص فكرة الظاهر والباطن كانت ولازالت تلك التفرقة التي بين هذين الجانبين سالفين الذكر .تمكنابن العربي من حل معضلة قدم القرآن وحدوثه، إن كلمة الله الوجودية لها كما أشرنا... هي قديمة من حيث وجودها في العلم الإلهي ومحدثة من حيث ظهورها لأعيان صور العالم"[2]، حيث أن القرآن قديما من حيث جمعيته ووجوده الكلي في العلم الإلهي ومحدث من حيث نزوله على قلوب العارفين وتلاوته باللسان .هو قديموحديث في نفس الوقت .

زيادة على ذلك شبه القرآن الكريم كالوجود والإنسان وذلك لاتصاله بخاصية الجمع بين القدم والحدوث، فهذا القرآن هو جامع لكل الصفات وكل الحقائق الالهية والكونية.

فهذا القرآن هو متكون في جوهره من ظاهر وباطن هاتين الخاصيتين تمثلان مستويات دلالية تتماثل مع مراتب الوجود ومستوياته ظاهرها ما يدرك بالحواس الإنسان من خلال التجارب التي يمر بها الفرد كالفرح والحزن اما الباطن فهو يمثل تلك الروح التي تمسك تلك الصورة التي تتكون في العقل وتحفظه.

ما من شيء إلا وله ظاهر أو باطن وحد ومطلع ، فالظاهر منه ما أعطتك صورته والباطن ما أعطاك ما يمسك هذه الصورة ، والحد ما يميزه عم غيره والمطلع منه ما يعطيك الوصول إليه.[3]

هذا معناه أن هذه الصفات هي صفات متداخلة فيما بينها و ذلك لأنه صفة الظاهر تحتل إلى الباطن . و النظر في الباطن يظهر لنا مستوى الحد ويكشفه . و حدوث التفاعل بين هذه الصفات ، الثلاثة يؤدي بها إلى الوصول إلى المطلع .

---

[1]–مصدر سابق ،د.نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، ص ،239 .

[2]– مصدر نفسه ، صفحة نفسها .

[3]– مصدر نفسه ،صفحة نفسها.

ابن عربي قدم لنا موازات بين القران الكريم و الوجود . هذه الموازاة هي موازاة أنطولوجية وجودية و هي في نفس الوقت معرفية ، و ذلك لأن أساس هذا الوجود هو نفس الإلاهية .

"هكذا لا ينفصل تأويل الوجود عن تأويل النصالديني والنفاذ إلى مستوياته المتعددة لا يفهمها إلا الإنسان الكامل الذي تحقق بباطن الوجود و تجاوز الظاهرة . بالوصول إلى مستوى الفناء في الحق بصل العارف إلى مستوى الدلالة الكلي .في هذا المستوى المعرفي تخل كل الرموز الإشارات التي تجسدها ، لغة الإنسانية ، و يصبح القران بالنسبة للعارف خاليا من الألغاز أو الرمز"[1]

هذا الكلام يؤكد لنا أنه لا يوجد فرق بين التأوبل الوجود انأمل القران

و بالتالي لا يمكن بعامة الناس الوصول إلى هذه الحقيقة. لأن هذه الحقيقة لا يفهمها إلى الإنسان العام الذي له دراية عميقة حول باطن الوجود و ظاهرة . هذه الدراسة العميقة تؤدى بالعارف إلى الوصولإلى مستويات الحقيقة الكلية ،في هذا النوع من المستويات من الحقائق نزول كل الرموز والإشارات وتبدو واضحة وبديهية ،بالنسبة للقارئ هذه الإشارات والرموز تتجسد على شكل لغة الإنسانية . و بالتالي يصبح القرآن الكريم بالنسبة للقارئ و الباحث خاليا من ذلك الإبهام و الغموض، الذي يكون قاهرا لعامة الناس.

" أن توظيف مصطلح التأويل"في مناقشة فكر ابن العربي يستمد مشروعيته من العودة بالمصطلح إلى مجال تداوله الأصلي البري. من السلبية فقط . بل يشهدها معرفيا من الحقيقة أن ابن العربي برى الوجود كله خيالات و رأى أحلاما تشبه ما يتراءى للنائم في نومه . هذا الوجود تحجب الأسماء الإلهية ، و لا سبيل إلى نفاد من صور إلى الحقائق المتجهة وراءها إلى بتأويل " .[2]

[1]- مصدر سابق ، ص240 .

[2]-مصدر نفسه ،ص 245 .

الشعر واللغة والتصوف عند أبو زيد :

القضية الأساسية التي يدور حولها الجدل الآن بين علماء الأسلوبية هي قضية الشعر واللغة، والأسئلة التي تثار حول هذه القضية تتمثل في الأسئلة:

ماحدود التداخل بين الشعر واللغة ؟ وما حدود التمايز؟ وإثارة السؤال عن الشعر بصفة خاصة دون غيره من الأنواع الأدبية إنما يرتد إلى النظر إلى الشعر بوصفه أكثر الأنواع الأدبية تعبيرا عن خصائص الأدب، تلك الخصائص الفرقة له من غيره من أنماط الكلام ، وعلى ذلك فسؤال عن الشعر واللغة يطرح والقصد منه تحديد الخصائص الأدبية ".[1]

يهتم أبو زيد بالشعر وربطه باللغة ، ويربط بينهما ، يبين أن الأسئلة الأساسية في الفلسفة ذات طبيعة أدبية وترجع بصورة وثيقة إلى الشعر ،فالقراءات المعاصرة بأن الشعر مجال مهم، وقد اهتم به أبو زيد في مجال التصوف وإشكالية الألوهية عند ابن عربي .

ربط أبو زيد الشعر بقراءة التراث والتراث الصوفي تحديدا، وذلك باعتماد القراءات العلمية والأدبية في الوقت نفسه ، الأولى عن طريق الابتعاد عن الإيديولوجية والثانية عن طريق الاهتمام بالشعر كأساس لقراءة التراث والنصوص المختلفة بما فيها النصوص الدينية ، لأن الدين عند أبو زيد في مختلف العصور تتنوع مفاهيمه، وهو مهم جدا ويرتبط بالحياة منذ ما قبل الإسلام.

يقول أبو زيد ترد كلمة الدين بمعنى طريقة الحياة ، فالشاعر يقول على لسان ناقته المتبرمة من رحيله الدائم ، ومن عدم قراره في مكان .

تقول وقد درأت الها وضيني أهذا أدينه أبدا وديني

أكل الدهر حل وارتحال أما يبقى علي ولا يقيني[2]

هذا معناه أن أبو زيد يستند بقوة عن الشعر في فهم الدين من المرحلة الأولى ، حيث بين أن ا لدين في الشعر القديم هو طريقة للحياة وهو نفس الموقف الذي يطرحه في التصوف حيث يرى أنه يعبر عن الحياة والواقع في طرح إشكالية الألوهية.

"تحتل حروف اللغة عند المتصوفة مكانة هامة وتكتسب دلالات رمزية عديدة ولا شك أن الغموض الذي أحاط بتفسير معنى الحروف المقطعة في أوائل سور القران ساهم في فتح باب من التأمل الواسع والعميق لاستبطان مغزى هذه الحروف ودلالتها .

[1]- ناصر حامد أبو زيد، إشكالية القرآن وآلية التأويل، المركز الثقافي العربي بيروت لبنان، ، ط 7، 2005 ، ص54 .

[2]- ناصر حامد أبو زيد، نص السلطة والحقيقة ، إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة ، دار المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان ، ط 4 ، 2000 ، ص15

ولم يكتف المتصوفة بالبحث عن دلالة هذه الحروف ،بل طمحوا إلى اكتشاف أسرار الوجود وأسرار الخلق من خلال تأمل العلاقات المتشابكة من القول الإلهي المتمثل في الفعل "كن" وبين الفعل الإلهي المتمثل في إيجاد الأعيان الممكنات ".[1]

أبو زيد يعطي أهمية وأولوية للغة حيث يبين أن تلك الحروف المتقطعة في القرآن الكريم ساهمت بشكل كبير بكشف معنى هذه الحروف ودلالتها ، ولم يكتفوا بالبحث عن دلاله هذه الحروف، بل ذهبوا أكثر من ذلك بالبحث في أسرار الوجود والخلق وذلك من أجل إيجاد العلاقة بين الفعل الإلهي والقول الإلهي..

" والحق أن قضية اللغة والحروف الفكر الإسلامي عامة ، والفكر الصوفي خاصة تحتاج لدراسات عديدة تكشف عن أصولها واتجاهاتها مختلفة خاصة بما تعلق بقضية التأويل ، فالحروف هي أصول الكلمات في اللغة . هي الأصوات التي تتألف مكونة الكلمة ، والكلمات تتكون بدورها مكونة الجملة .

وبالمثل فإن مراتب الوجود التي حللناها في الباب الاول ، وجدت في العماء الذي هو النفس الإلاهي ، فهي تماثل الحروف من هذه الزاوية".[2]

يرى ناصر حامد أبو زيد ان اللغة عند المسلمين عموما والصوفية خصوصا تحتاج إلى دراسات عميقة تكشف عن اصلها، فاللغة في ؟أصلها هي عبارة عن حروف وهي الأصوات التي تكون لنا اللغة، كما ان الكلمات بأصلها تتشكل لتكون لنا اللغة .

" في وجود كما سبقت الإشارة إليه كلمات الله المرموقة وإذا اضفنا لي هذه الموازاة بن عربي بين القرآن والوجود . الوجود // القرآن //اللغة .

والموازاة قائمة على أساس أن الوجود بمراتبه وموازاته ومستوياته المختلفة قد تجلى في القرآن من خلال وسيط اللغة ، وهذا هو ما سيعطي لابن عربي مشروعية للتأويل الوجودي لآيات القرآن وحروفه ".[3]

زيادة على ذلك يرى أبوزيدأن الوجود حسبه هو كلمات الله المرموقة فهو يضيف إلى معادلة الوجود القرآن لفظ اللغة . هذه الاخيرة قائمة على أساس أن الوجود بكل مستوياته قائما على اللغة ، لغة هي أساس كل الموجودات وكل الكائنات على وجه

[1]– مصدر سابق ،ناصر حامد أبو زيد، نص السلطة والحقيقة ، إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ص 16.

[2]– ناصر حامد أبو زيد ، فلسفة التأويل ، دراسات في تأويل القرآن عند محي الدين بن العربي، مركز الثقافي العربي ، بيروت لبنان ،ط5،2003،ص298 .

[3]– مصدر نفسه ، ص299 .

هذه الأرض ، فالوجود عنده يتجلى في القرآن وهذا القرآن لا يمكن فهمه إلا من خلا ل اللغة .هذه الأخيرة لعبت دورا هاما في إعطاء مشروعية لابن عربي لتأويل هذا الوجود من خلال آيات القرآن الكريم ووجوده وحروفه .

" علم الحروف إذا هو غلم إلاهي لأن الوجود كان عن النفس الإلاهي وقد أعطى الله عيسى هذه القدرة بالإذن الإلاهي ، وهي القدرة على إحياء الصور بالنفخ الذي هو في حقيقته النفس الإلاهي ، من هنا يستحق عيسى ان يكون كلمة الله التي ألقاها إلى مريم ، لان وجوده نفسه كان عن نفخ ملكي بإذن إلاهي ، ومما يستحق الإشارة هنا أن نرى الكيفية التي يتفاعل بها فكر ابن عربي مع النص في علاقة متجاوبة لا يخضع فيها أحد الطرفين للآخر او يستخدمه لصالحه".[1]

هنا يبين لنا أبو زيد ان علم الحروف هو في أصله علم إلاهي وذلك لان أساس هذا الوجود انما يرجع في أصله إلى النفس الإلاهية.

" ولا يقف ابن عربي عند الحروف فقط ، بل يمتد تصوره الوجودي المعرفي ليشمل الحركات الطويلة والقصيرة وحركات الإعراب والأسماء بأنواعها المختلفة من أسماء اعلام وضمائر وأسماء موصولة . ويمتد هذا التصور ليشمل أيضا ظواهر لغوية مثل العراب والبناء، الجمع والإفراد، التأنيث والتذكير والترخيم .

ولا يكتفي ابن عربي بجوانب اللغة الصوتية والدلالية ، بل يمتد تصوره ليشمل الشكل الكتابي للحروف والكلمات مستخرجا منها دلالات وجودية ومعرفية على جانب كبير من الأهمية في يتصل بقضية التأويل".[2]

يرى أبو زيد ان ابن عربي كان تصوره واسع وعميق للوجود ، وذلك لا نه تجاوز الحروف إلى حركات المد والإعراب والأسماء بجميع انواعها .ولم يكتف ابن عربي بجوانب اللغة بل ذهب أبعد من ذلك ليشمل الصورة الدلالية للكلمات والحروف وذلك من أجل استخراج دلالا ت وجودية ومعرفية مهمة .

أن حروف لغتنا الإنسانية... ليست إلا صورا ظاهرة حسية لأرواح إلهية وتتوسط الأسماءالإلهية التي توازي مراتب الوجود بين الباطن الروحي (اللغة الإلهية) والظاهر الحسي (اللغة الإنسانية) يقول ابن عربي وجميع الأسماء الإلهية المختصة بهذا الإنسانالكامل

[1]– المصدر السابق ، أبو زيد، فلسفة التأويل ، ص 301 .

[2]– مصدر نفسه ،صفحة نفسها .

الموصوف بهذه الصفة التي ينزل بها هذه المنازل والأحوال والمقامات التي توازي منازل القمر ومنازل الوجود بناءا على الموازاة بين الإنسان الكامل والقمر ".[1]

امتد تصور أبو زيد للغة حيث اعتبرها صورة حسية تقابل الروح الإلهية ، هذه اللغة تفصل بين اللغة الإلهية واللغة الإنسانية.

" وإذا كان ابن عربي قداعتمد على شكل الخروف الكتابي لإقامة هذه الموازاة بين الله والإنسان ، فإنه في تعليل الحروف الاربعة التي توازي عالم الجن وهي العين والغين والسين والشين ، يكتفي بالإحالة للقرآن مما يؤكد ما نذهب إليه من ان التأويل في الفكر بن عربي منهج واسع وعميق ، ومن أن للنص القرآني حضور واسع ومستمر في فكره".[2]

للتأويل القرآني دور كبير في حياة وفكر ابن عربي ، وذلك لان النص الديني كان له حضور واسع في فكره، فهو يعتبر ان القرآن الكريم وذلك النص الذي من خلاله نستطيع دراسة الوجود ، فبن عربي اعتمد في معظم دراساته على الشكل الخارجي للحروف لإقامة تلك الموازنة بين الله والإنسان ، كما انه يعتبر أن النص القرآني دون تأويل يفقد خصائصه .

[1]- مصدر سابق،أبو زيد، فلسفة التأويل ،ص 303

[2]- مصدر نفسه ،ص 309

❖ المبحث الثالث: قراءة نقدية للشعر الإلاهي الصوفي :

في هذه القراءة النقدية حدث هنالك تجاوز للقراءات الكلاسيكية للعلاقة بين الشعر الألوهية ، وذلك من خلال الاعتماد على قراءة جديدة للعلاقة بين الشعر ة والألوهية تقوم على النقد ،كما أن هذه القراءة استخدمت فيها أدوات الفهم المعاصرة المتمثلة في التفكيك والسيسيولوجيا والفينومولوجيا ، هذه القراءات ظهرت مع مجموعة من المفكرين اهمهم علي حرب ، حسين مروة وحسن حنفي .

وعليهم يمكن طرح التساؤل الآتي:

كيف تم نقد الشعر الإلهي الصوفي ؟ وكيف تمت قراءته قراءة جديدة ؟

منأجل الإجابة على هذا الإشكال اعتمدنا على قراءتين:

قراءة علي حرب:

علي حرب استخدم التفكيكوالتجاوز للطرح القديم وذلك بقراءة عدة متصوفة من بينهم رابعة العدوية، حيث يقول في هذا الصدد " الدراسة المذكورة هي قراءة ثانية في تجربة رابعة تضاف إلى دراسة الأولى المنشورة في كتابي" الحب والفناء" بعنوان قراءة في تجربة رابعة العدوية ، على انني قبل أن أبدأ بإعادة الكلام على الجديد الذي قلته عن تجربة رابعة ، أراني أبدأ بالكلام عن مسألة أثارها في نفسي القلق الذي انتابني على مقالتي ، وهي تختص بعلاقة الكاتب بما يكتبه ، أي بنصه ونتاجه ".[1]

فالمفكر علي حرب في هذه الدراسة أعتمد على معالجتين كل معالجة إلا ولها قراءتها الخاصة "في المعالجة الأولى عمدت إلى وصف الأحوال العشيقة لرابعة وتناول تجربتها بمصطلحات الرغبة والهوى والعشق والوجد والشوق ...، بينما استخدمت في المعالجة الثانية مصطلحات الكائن والحقيقة والإمكان والقدرة والإبداع ، في الأولى تركز اهتمامي على سلوك رابعة العاشقة المتصوفة ، بينما تكلمت في الثانية عن الإمكانية التي إجترحتها رابعة من خلال تجربتها .[2]

هذا معناه ان علي حرب في هذه الدراسة قد تعامل مع هذه التجربة كحقل من التجارب وذلك من اجل معرفة ما توصلت ليها هذه المتصوفة بعد أن وصلت إلى مرحلة اليأس والنهاية ،وهذه خاصية أنطولوجية .

---

[1]- علي حرب، الممنوع والممتنع ، نقد الذات المفكرة ، المركز الثقافي العربي ، بيروت لبنان ، ط 4 ، 2005، ص 157

[2]- مصدر نفسه،ص158

زيادة على ذلك ذكر علي حرب أيضا مسألة الفرح الحقيقي ،حيث قال في ذالك "فالفرح الحقيقي ليس مجرد علاقة سبقيه ولا هو مجرد إشباع لحاجة وإنما هو استمتاعباستحقاق الوجود، يتحصل بإبداع المرء لذاته وبنائها ككائن له حقيقته الخاصة .

ولهذا فإن قضاء الحاجات أو نيل اللذات إنما يتعلق في النهاية الحقيقة تعلقا يجعل الحب الحقيقي حب للحقيقة نفسها "[1]

قراءة حسين مروة:

يتطرق حسين مروة في دراساته إلى فكرة وحدة الوجود ، هذه الفكرة طالما كانت مقترنة بابن عربي الذي يعد أحد كبار الصوفية العرب يقول حسين مروة حول فكرة الوجود. " إنما هي محاولة جديدة وجريئة أيضا ، وربما كانت جرأتها بالذات مصدر تأثيرها القوي في أدبيات الصوفية الإسلاميين منذ عصر ابن عربي حتى الأزمنة الاخيرة ، فلماذا هي جريئة ؟ إنها كذلك ، لأن فكرة وحدوة الوجود كانت دائما قبل ابنعربي تتردد في الفكر الصوفي باحتراس شديد وبحذر بالغ ، بل بالرفض أحيانا ".[2]

هذا معناه ان حسين مروة يرى ان فكرة وحدة الوجود كانت موجودة من قبل وكانت تترد باحتراس خوفا من نقدها أي ان جاء ابن عربي وقام بطرحها على ارض الواقع ، فهو يرى ان هذه الفكرة هي قفزة نوعية ومحاولة جديدة في تاريخ الفكر الصوفي .

زيادة على ذلك يرى حسين مروة ان الوحدة الحقيقية لهذا العالم قائمة على كل ما هو مادي ملموس قابل للتشكل حيث يقول " الوحدة الحقيقية لهذا العالم قائمة في ماديته ، كما عبر المادة المتحركة هي المنشأ الواحد المشترك لكل ما في هذا العالم مهما اختلفت وتنوعت الأشكال المادة وأشكال حركتها سواء ذلك ما يتصل بالطبيعة ام المجتمع ، فهي كلها مرتبطة بذلك المنشأ الواحد الشامل وهي كلها موجودة موضوعيا خارج وعينا وإحساسنا، وليس وعينا وإحساسنا موجودين خارجها ، أي خارج وحدتها المادية ".[3]

زيادة على ذلك يرى حسين مروة ان فكرة وحدة الوجود هي فكر مثالي يقوم على تصورات الميتافزيقية ، فهو يرى أن تلك المذاهب الصوفية التي كانت تؤمن بفكرة وحدة الوجود ، . والتي هي قائمة في جوهرها على الإسلام قد خرجت عن التوحيد بطريقة غير مباشرة حيث أوقعها هذا النوع من الخروج في تناقض ومأزق ، وضعها خارج الإسلام وخارج التجربة الصوفية.

[1] – مصدر سابق ، حرب ، الممنوع والممتع، ص159 .

[2] حسين مروة ، النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ، المؤسسة الوطنية للإتصال والنشر والإشهار ، الجزائر ، ط 2، ص 175 176

[3] مصدر نفسه ، ص 177

خاتمة :

وما يمكن استخلاصه مما سبق من خلا هذا البحث المتواضع والذى كان بعنوان الشعر والألوهية في التصوف الإسلامي وذلك من خلال اعتمادنا على النماذج السابقة:

- حدوث نقلة نوعية في التصوف الإسلامي حين حاول أصحاب التصوف الجديد التنصل من عباءة التصوف القديم الذى كان عبارة عن حلقة من الاجتهادات العشقية الخالصة للذات الإلهية حيث اقتصرت على المشاهدة والوصف الإلهي بما في ذالك الدعوى الإيمانية الروحانية.
- استناد المتصوف في التعبير عن أحواله الباطنية إلى المنهج الذوقي الذى يعد مصدر للمعرفة والمحبة الذوقية
- آراء الصوفية في معظمها كانت قائمة ومستندة إلى القرآن والسنة النبوية.
- أن العلاقة بين الدين والحب هي علاقة قديمة بينهما ،إن لم نقل غريزية وفطرية.
- يرى الصوفية أن حبهم لله هوأساس رغبتهم ،ومراد هدفهم.
- لابد للباحث ف الأدب الصوفي الحذر من الوقوع فيالخطأ. لأن التصوف يعتبر من الدراسات الصعبة ،وذلك بسبب خطاباته التي تحتوى في معظمها على آليات التأويل.
- أن الأدب يخدم التصوف ،وبهذا يمكن القول بأن التصوف ذو صلة وثيقة بالأدب
- يعتبر التصوف جانبا من جوانب الحياة الروحية في الإسلام ،وهو تجربة وسلوك قبل أن يكون مذهبا وفكرا ،لأنه يعتبر تأملا لأحوال الإنسان في الدنيا وتأويلا للرموز.
- تتميز المعرفة الصوفية بانعدام الوسائط والمقدمات لأنها تسرى من الله إلى العبد ،وهي موهبة يمنحها الإله لمن يشاء من الخلق ،بها يسمو الفرد ويرتفع إلى درجات الكمال.
- الشعر الصوفي يدعو بالضرورة الدارس إلى دراسة التصوف الإسلامي.
- استخدام الصوفية للرمز ،وذلك لأنهم لم يجدو وسيلة للتعبير عن معانيهم.
- إن التراث الروحي الذى أنتجه الصوفية المسلمين من الشعر والنثر ،كان في معظمه يعبر عن أسرار أذواقهم وأحوالهم وأسرارهم ووجدانهم كل هذه اعتبرت منابع استقت منها الفلسفة الاسلامية روحها.

❖ فهرس الأعلام :

❖ محمد بن علي بن محمد بن عربي الحاتمي الطائي الأندلسي الشهير بـ محيي الدين بن عربي، أحد أشهر المتصوفين لقبه أتباعه وغيرهم من الصوفيين "بالشيخ الأكبر"، ولذا تُنسب إليه الطريقة الأكبرية الصوفية. ولد في مرسيه في الأندلس في شهر رمضان عام 558 هـ الموافق 1164م قبل عامين من وفاة الشيخ عبد القادر الجيلاني. وتوفي في دمشق عام 638هـ الموافق 1240م. ودفن في سفح جبل قاسيون. وهو عالم روحاني من علماء المسلمين الأندلسيين، وشاعر وفيلسوف، أصبحت أعماله ذات شأن كبيرٍ حتى خارج العالم العربي. تزيد مؤلفاته عن 800، لكن لم يبق منها سوى 100. كما غدت تعاليمه في مجال علم الكون ذات أهمية كبيرة في عدة أجزاء من العالم الإسلامي. لقبه أتباعه ومريدو من الصوفية بألقاب عديدة، منها: الشيخ الأكبر، ورئيس الكاشفين، البحر الزاخر، بحر الحقائق، إمام المحققين، محيي الدين، سلطان العارفين.

❖ أبو الْمُغِيث الحُسَيْن بن مَنْصُور الحَلاَّج (858 – 26 مارس، 922) (244 هـ 309 هـ)؛ شاعر صوفي من شعراء الدولة العباسية، يُعد من روّاد أعلام التصوف في العالم العربي والإسلامي. اشتهر بقوله: «أنا الحق»، والذي اعتبره الكثيرون ادعاءً بالألوهية، بينما فسره آخرون على أنه حالة من إبادة الأنا، والسماح لله بأن يتكلم من خلاله. اكتسب الحلاج عددًا كبيرًا من الأتباع كخطيب قبل أن يتورط في صراعات السلطة مع البلاط العباسي والتي أُعدم على أثرها بعد فترة طويلة من الحبس بتهم دينية وسياسية. على الرغم من أن معظم معاصريه الصوفيين لا يوافقون على أفعاله، إلا أن الحلاج أصبح فيما بعد شخصية رئيسية في التقليد الصوفي.

❖ رابعة العدوية (100هـ / 717م – 180هـ / 796م) أو رابعة القيسية أم عمرو، امرأة من أتباع التابعين، اشتهرت بالعبادة والزهد والورع، ونسبها للصوفية والتصوف لا دليل عليه لأنه لم يكن التصوف في عصرها معروف بمسمياته وميزاته التي نعرفها الآن، وأثنى على رابعة جماعة من أئمة السلف منهم: سفيان الثوري وابن الجوزي الذي ألف في سيرتها جزءاً خاصاً، وقد اتهمت بالحلول، وأنكر ذلك الإمام الذهبي

❖ لأمير عبد القادر بن محي الدين المعروف بـ عبد القادر الجزائري ولد في قرية القطينة قرب مدينة معسكر بالغرب الجزائري يوم الثلاثاء 6 سبتمبر 1808 الموافق لـ 15 رجب 1223 هـ هو قائد سياسي وعسكري مجاهد عرف بمحاربته للاحتلال الفرنسي للجزائر قاد مقاومة شعبية لخمسة عشر عاما أثناء بدايات غزو فرنسا للجزائر، يعتبر مؤسس الدولة الجزائرية الحديثة ورمز للمقاومة الجزائرية ضد الاستعمار والاضطهاد الفرنسي، نفي إلى دمشق حيث تفرغ للتصوف والفلسفة والكتابة والشعر وتوفي فيها يوم 26 مايو 1883.

❖ نصر حامد أبو زيد(10 يوليو 1943 – 5 يوليو 2010) أكاديمي مصري، وباحث متخصص في الدراسات الإسلامية ومتخصص في فقه اللغة العربية والعلوم الإنسانية.أثارت كتاباته ضجة إعلامية في منتصف التسعينيات من القرن الماضي واتُّهم بالردة والإلحاد. وحكمت محكمة مصرية بالتفريق بينه وبين زوجته قسراً، على أساس «أنه لا يجوز للمرأة المسلمة الزواج من غير المسلم.»

- علي حرب هو كاتب ومفكر وفيلسوف لبناني، له العديد من المؤلفات، والمقالات، ويعرف عنه أسلوبه الكتابي الرشيق وحلاوة العبارة. كما أنه شديد التأثر بجاك دريدا وخاصة في مذهبة في التفكيك. وقد اعتمد كتابه "نقد النص" مقررًا دراسيًّا في جامعة باريس. وهو يقف موقفاً معادياً من النخبوية والأصولية الفكرية، ومن المنطق الصوري القائم على الكليات العقلية التي يعدّها علي حرب موجودات في الخارج، وليست أدوات وآليات فكرية مجردة للنظر والفكر. فهو يتبع منهج كانط في نقد العقل وآلياته وبنيته الفكرية.
- الدكتور حسين مروّة، (1910 – 17 فبراير 1987)، هو مفكر وفيلسوف وباحث، وعضو اللجنة المركزية للحزب الشيوعي اللبناني سابقاً قيادي شيوعي بارز في لبنان والعالم العربي له العديد من المؤلفات ويعدّ أبرزها وأكثرها شهرة على الإطلاق كتاب النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية الذي صدر في العام 1978، وأثار جدلا كبيراً في حينه. ترأس تحرير مجلة الطريق الثقافيّة من العام 1966 حتى شباط 1987 (تاريخ استشهاده) كما كان عضواً في مجلس تحرير مجلّة النهج الصادرة عن مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي. شارك في تأسيس اتحاد الكتاب اللبنانيين في العام 1948 اغتيل حسين مروّة في منزله في منطقة الرملة البيضاء (بيروت) في 17 شباط (فبراير) 1987. ومُنح في العام 1980 جائزة لوتُس العالمية للأدب، وهي الجائزة التي يمنحها اتحاد كتّاب آسيا وأفريقيا.
- أبو عُثْمان عَمْرُو بن بَحر بن مَحْبُوبٌ بن فَزارَة اللَّيْثِيّ الْكِنَانِيّ الْبَصَرِيّ المعروف بالْجَاحِظ (159 هـ–255 هـ) أديب عربي كان من كبار أئمة الأدب في العصر العباسي، ولد في البصرة وتوفي فيها. وفي رسالة الجاحظ اشتهرت عنه حيث مدح فيها نفسه حيث قال : «أنا رجل من بني كنانة، وللخلافة قرابة، ولي فيها شفعة، وهم بعد جنس وعصبة "كان ثمة نتوء واضحٌ في حدقتيه فلقب بالحدقي ولكنَّ اللقب الذي التصق به أكثر وبه طارت شهرته في الآفاق هو الجاحظ، عمّر الجاحظ نحو تسعين عامًا وترك كتبًا كثيرة يصعب عدها، وإن كان البيان والتبيين وكتاب الحيوان والبخلاء أشهر هذه الكتب، كتب في علم الكلام والأدب والسياسية والتاريخ والأخلاق والنبات والحيوان والصناعة وغيرها. «الفلسفة هي أداة الضمائر وألة الخواطر ونتائج العقل وأداة لمعرفة الأجناس والعناصر وعلم الأعراض والجواهر وعلل الأشخاص والصور واختلاف الأخلاق والطبائع والسجايا والغرائز.» قال ابن خلدون عند الكلام على علم الأدب : «وسمعنا من شيوخنا في مجالس التعليم أن أصول هذا الفن وأركانه أربعة كتب هي : أدب الكاتب لابن قتيبة، كتاب الكامل للمبرد، كتاب البيان والتبيين للجاحظ، وكتاب الأمالي لأبي علي القالي، وما سوى هذه الأربعة فتبع لها وفروع منها».

❖ قائمة المراجع :

1. ابن تيمية ، مجموعة فتاوى ، الجزء 10 ، مطابع الرياض 1382هـ.
2. ابن خلدون ، مقدمة ، ج01 ، دار الفكر ، بيروت ،2001.
3. ابن خلدون ، مقدمة ابن خلدون ، مطبعة البهجة ، مصر ، (د ت(
4. ابن منظور ، لسان العرب ، مج 04، ج25، مادة شعر.
5. أبو حامد : المنقذ من الضلال ، مطبعة صبيح أولاده ، مصر.
6. أبو زيد نصر حامد ، إشكالية القرآن و الية التأويل ، المركز الثقافي العربي بيروت ، لبنان ، ط7 ، 2005.
7. أبو زيد نصر حامد ، فلسفة التأويل ، دراسات في تأويل القرآن عند محي الدين بن العربي ، مركز الثقافي العربي ، بيروت لبنان ، ط5 ، 2003.
8. أبو زيد نصر حامد ، نص السلطة والحقيقة ، إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة ، دار المركز الثقافي العربي ، بيروت لبنان ، ط4، 2000.
9. أبو زيد نصر حامد ، هكذا تكلم ابن عربي ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط2 ، 2004.
10. أبو قاسم القشيري : رسالة القشيرية ، مطبعة مصطفى الباجي الحلبي 1330هـ
11. أبو كرم أمين ، العبادة عند ابن عربي ، دار الأمين ، القاهرة 1997 ، ط1.
12. الإدريسي العدلوني محمد ، مدرسة ابن عربي الصوفية ومذهبه في الوحدة ، دار الثقافة للنشر والتوزيع.
13. أدونيس ، تحولات العاشق.
14. أدونيس ، زمن الشعر ، دار العودة ،بيروت ،ط2 ،1978 م.
15. الأصفهاني الحافظ أبي نعيم أحمد بن عبد الله ، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ، مكتبة الخانجي القاهرة ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، ج9 ، 1996.
16. الأمير عبد القادر ، المواقف ، دار اليقظة العربية ، بيروت ، (د ط) 1966، ج1.
17. الامير عبد القادر ، نزار اباضة ، دار الفكر ، سوريا ،ط1 ، 1994.
18. بدوي عبد الرحمان ،شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية ، ملتزمة الطبع والنشر ، مصر ، ط2 ، 1962.
19. بوسقطة سعيد ، الرمز الصوفي في الشعر العربي المعاصر ، منشورات بونة للبحوث والدراسات ، 1429هـ ،2008 م.
20. تركي إبراهيم محمد ، التصوف الإسلامي أصوله وتطوره ، دار الكتب القانونية ، مصر 2009.
21. تيزيني طيب ، التصوف العربي الإسلامي ، فرادة في الحضور الوجودي و الإستحقاق القيمي ، الهيئة العامة للكتاب ، سوريا،(د ط. (
22. جاحظ : الحيوان ،ج03،تح ، عبد السلام هارون ، دار المعرفة ، القاهرة ، د.ت
23. جبر موفق فوزي ، كتاب أخبار الحلاج ، دار الطليعة الجديدة ، دمشق سوريا ط2 ، 1997.

24.حرب علي ، الممنوع والممتع ، نقد الذات المفكرة ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، لبنان ، ط4 ، 2005.
25.حسان عبد الكريم ، التصوف في الشعر العربي ، نشأته وتصوره حتى آخر قرن ثالث هجري، مكتبة أنجلو مصرية، مصر،1954.
26.حلاج الحسين ابن منصور ، الطواسين ، صور الحلاج ، المكتبة العربية للتصوف ، (د ط. (
27.خطيب علي ، اتجاهات الادب الصوفي بين الحلاج و ابن عربي ،(د ط) ، القاهرة ، دار المعارف 1404هـ
28.خفاجي عبد المنعم ، الأدب في التراث الصوفي ، دار غريب للطباعة القاهرة ، (د ط.(
29.خوالدية أسماء ، صراع التصوف بين الحلاج ، وعين القضاء الهمذاني و السهرودي ، دار الأمان ، الرباط ، ط1 ، 2014.
30.دحو العربي ، ديوان الشاعر عبد القادر الجزائري ،(د ط)،(د ن.(
31.الديناني غلام حسين الإبراهيمي ، العقل والعشق الإلهي بين الإئتلاف و الإختلاف ، ج1، دار الهادي للنشر ، لبنان، ط1، 2005.
32.. زكي ابراهيم محمد ، رأي الشيخ محمد عبده في التصوف ، مجلة المسلم ، العدد السادس ، مصر ، محرم 1378هـ.
33.سلمان نور ،معالم الرمزية في الشعر الصوفي العربي ، ماجستير ، بيروت ، الجامعة الأمريكية ، 1954م.
34.سليم رشيد ،الجراح ،الزاهدة الثانية ، شهيد الحب الإلهي.
35.سيد فؤاد صالح ، الأمير عبد القادر الجزائري متصوفا وشاعرا ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ، د.ط1985
36.شرف محمد جلال ، أعلام التصوف في الإسلام ، دار الجامعة المصرية للنشر ، مصر ، 1848.
37.صلابي علي محمد ، سيرة الأمير عبد القادر ، دار المعرفة ، بيروت ، لبنان (د ط) ،(د ن.(
38.ظهير إحسان إلهي ، التصوف المنشأ والمصادر ، ط1 ، باكستان ، إدارة ترجمان السنة 1986.
39.عاطف جودت نصر ، الرمز الشعري عند الصوفية ، دار الأندلس ، بيروت.
40.عباس احسان ، تاريخ النقد الأدبي عند العرب (نقد الشعر في القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري(
41.عبد الرزاق ماسينون مصطفى ، التصوف ، ط1 ، دار الكتاب اللبناني ،1984.
42.عبد الصبور صلاح ، الناس في بلادي
43.عبد الصبور صلاح ، حياتي في الشعر ، مج3، دار العودة ، بيروت ، لبنان ،(د ط)، 1977
44.عبد القادر عيسى ، حقائق عن التصوف والغمام الشافعي الأئمة الأربعة المشهورين.
45.عبد الكريم حسان ، التصوف في الشعر العربي نشأته وتطوره حتى القرن الثالث ، (د ط) ، القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، 1954م.
46.عرفان عبد الفتاح ، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها ، دار الكتب القانونية ، مصر ، 2009.
47.عطار ، فريد الدين "تذكرة الاولياء " ج1.

48.علوي ابن طباطبا ،عيار الشعر ، تح ، عباس الساتر ، دار الكتب العلمية ، ط2 ، بيروت ، 2005.
49.عودة أمين يوسف ، تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفية ، جامعة آل البيت الأردن ، جدار للكتاب العالمي للنشر والتوزيع.
50.فرخ عمر ، التصوف في الإسلام ،(د ط)، بيروت ، لبنان ، دار الكتاب العربي ، 1961م.
51.الفيروز الأبدي محمد الدين محمد بن يعقوب ، معجم القاموس المحيط ، دار المعرفة ، بيروت ،ط4 ، 2009.
52.قاسم حسين عدنان ، الابداع ومصادره والثقافية والفنية عند أدونيس ، دار العالمية ، القاهرة ، مصر ،(د ط)
53.كعوان محمد ، التأويل وخطاب الرمز قراءة في الخطاب الشعري الصوفي العربي المعاصر ، دار بهاء الدين ، قسطينة ، الجزائر ط1 ، 2010.
54.كندي محمد علي ، في لغة القصيدة الصوفية.
55.مبارك ذكر ، الموقف الإسلامي في الأدب والأخلاق ، مؤسسة هنداوي للتعليم الثقافة ، مصر ، د.ط ،2012.
56.مرتاض محمد ، التجربة الصوفية عند شعراء المغرب العربي ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الساحة المركزية بن عكنون ، الجزائر ، 2009
57.مروة حسين ، النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ، المؤسسة الوطنية للإتصال والنشر و الإشهار ، الجزائر ،ط2.
58.منصور ابراهيم محمد ، الأثر الصوفي في الشعر العربي المعاصر ، دار الأمين للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ط1 ،1999م.
59.منصور ابراهيم محمد ، الشعر والتصوف ، الأثر الصوفي في الشعر العربي معاصر.
60.نصر عاطف جودة ، الرمز الشعري عند الصوفية ، دار الأندلس ، الإسكندرية ، ط1، 1983 م
61.نفري ، المواقف ، مطبعة الكتب المصرية ، القاهرة ، (د ط)1934.
62.ياسين ابراهيم محمد ، مدخل إلى التصوف الإسلامي (دراسة سيكو متافيزيقية) ، منتدى سور الأزيكية ، ط2 ،2002.

❖ قائمة المصادر:

1. ابن عربي ، فصوص الحكم ، تحقيق وجمع وتأليف ، محمود الغراب ، مطبعة زايد ابن ثابت ، 2000.
2. ابن عربي محي الدين ، لوازم الحب الإلاهي للامام الشيخ محي الدين بن عربي ، تحقيق وتعليق موفق فوزي الجبر ، دار معهد للطباعة والنشر والتوزيع ، سوريا ، ط،1998.
3. الأمير عبد القادر ، المواقف في بعض إشارات القرآن إلى الأسرار والمعارف ، تحقيق د.عبد الباقي مفتاح،ط1، دارا لأفاق العربية ، القاهرة ،2000 م.
4. بلاثيوس أسين ، ابن عربي حياته ومذهبه ، ترجمة عن الإسبانية عبد الرحمان بدوي ، ملتزم الطبع والنشر، القاهرة ، 1965.
5. شميل أنا ماري ، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف ، ترجمة محمد إسماعيل السيد و رضا حامد قطب ، منشورات الجمل كولونيا ، ألمانيا ، ط1 ، 2006.
6. قرطاجني حازم ، منهاج البلغاء وسراج الأدباء ، تح ، محمد الحبيب بن الخوجة ، دار الكتب الشرقية ، تونس 1966

ملخص الدراسة :

إن الشعر الصوفي من أهم وأبرز فنون الأدب التي ظهرت في العصور الإسلامية فقد تطور تطورا عميقا ، وقد استفاد من التراث الشعري الذي سبقه ، وحاكى أغراضه المختلفة مضيف إليه مميزاته ونكهته الخاصة ، حيث شكل الاتجاه الصوفي أحد أقوى الاتجاهات الشعرية في القرن السابع الهجري إلى غاية يومنا هذا .فالقارئ للشعر الصوفي ، والمتمعن في جمال لغته وطريقة نظمه وتنوع أساليبه ، يجد أن لغة التصوف في جماليتها المميزة لها ، تخلق وحدة فنية ، ومن ثم شعورية ، فكرية ترتفع بالمشاعر .

لقد مثل ابن عربي وغيره من الشعراء البارزين أمثال رابعة العدوية والحلاج وغيرهم علامات أدبية لدى كل من تأثر أشعارهم مجموع المتلقين على اختلاف مواقفهم منهم ، بالتداول لها ، شارحين أحيانا وناقدين أحيانا ، بين سطحية الفهم وعمقه ، أو قبول المحتوى الأدبي وغير الأدبي ورفضه .كما أن القراءات النقدية للشعر الصوفي اتسمت في بدايتها الأولى بالإثارة من المفاهيم و الآراء التي طرحتها فمن ناحية يصعب الأخذ بها في حين يصعب التخلي عنها من ناحية أخرى.كما أظهرنا بعض الدراسات التي اهتمت بالشعر الصوفي الذي كان له الحظ الأوفر ، لم يتعد فيها أصحابها استخلاص ماهو فلسفي إيديولوجي مثل الحلول والفناء ووحدة الوجود وغيرها مما هو شعري .

Sufi poetry is one of the most important and most prominent arts of literature that appeared in the Islamic ages—Hijri to the present day. The reader of Sufi poetry, who studies the beauty of its language, the way it is organized, and the diversity of its methods, finds that the language of Sufism, in its distinctive aesthetic, creates an artistic unity and then an emotional, intellectual elevation of feelings.

IbnArabi and other eminent poets such as Raba'a Al-Adawiya and Al-Hallaj and others represented literary signs for everyone whose poetry was influenced by the totality of the recipients in their different attitudes towards them, by deliberating them, sometimes explaining and sometimes criticizing, between the superficial and deep understanding, or the acceptance and rejection of literary and non-literary content. Critical readings of Sufi poetry were characterized at the beginning by the excitement of the concepts and opinions they presented. On the one hand, it is difficult to adopt them, while it is difficult to abandon them on the other hand. We also showed some studies focused on Sufi poetry, which had the best luck—philosophical ideology such as solutions, annihilation, unity of existence and other poetic things.

جامعة ابن خلدون – تيارت

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم العلوم الاجتماعية

تصريح شـــرفي

خاص بالالتزام بقواعد النزاهة العلمية لإنجاز بحث

(ملحق القرار الوزاري رقم 1082 المؤرخ في 2020/12/27 المتعلق بالوقاية ومحاربة السرقة العلمية)

أنا الممضي أدناه،

السيد(ة) .....

الحامل لبطاقة التعريف الوطنية رقم: ..... والصادرة بتاريخ: .....

المسجّل(ة) بكلية :..... قسم : .....

و المكلف بإنجاز أعمال بحث مذكرة التخرج ماستر عنوانها :

.....

.....

أصرح بشرفي أني ألتزم بمراعاة المعايير العلمية والمنهجية ومعايير الأخلاقيات المهنية النزاهة الأكاديمية المطلوبة في إنجاز البحث المذكور أعلاه.

التاريخ .....

إمضاء المعني