وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة عباس لغرور خنشلة

كلية الآداب واللغات
قسم اللغة والأدب العربي
شعبة: أدب عربي
تخصص: آداب أجنبية وأدب مقارن

التصوف عند المسلمين والأوربيين

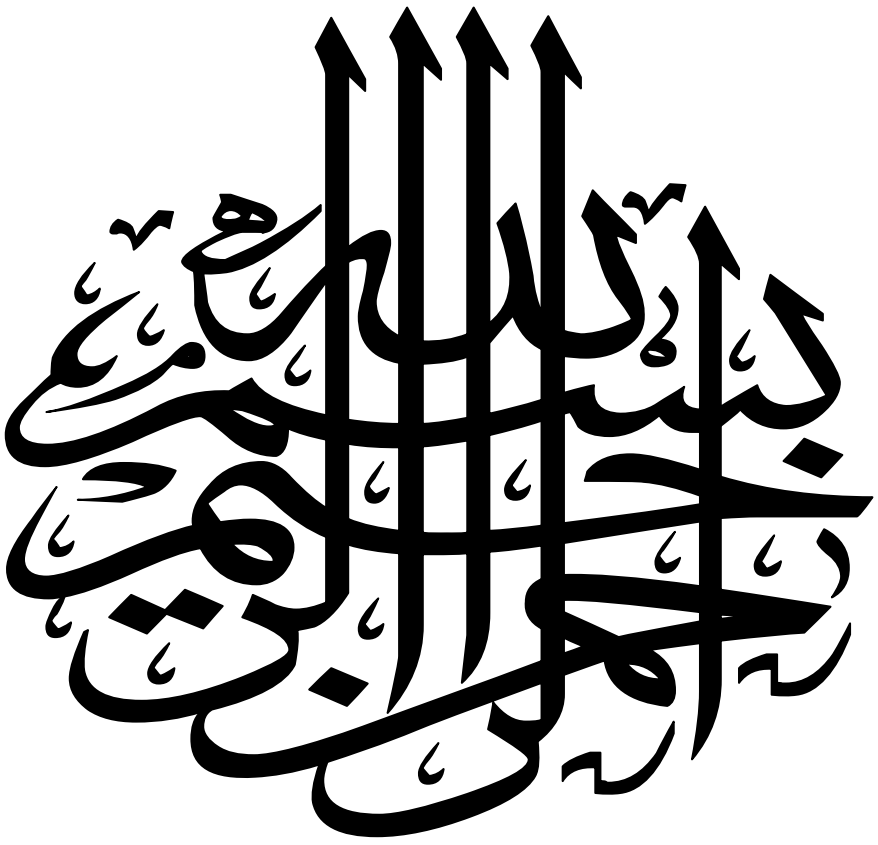
بحث مقدم لقسم اللغة والأدب العربي لاستكمال شهادة ماستر -2-

تقديم الطالب: عروس حسام
إشراف الأستاذ: عمرو عيلان

أعضاء لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة العلمية	الجامعة الأصلية	الصفة
جمعة مصاص	أستاذ مساعد (أ)	جامعة عباس لغرور خنشلة	رئيسا
عمرو عيلان	أستاذ التعليم العالي	جامعة عباس لغرور خنشلة	مشرفا ومقررا
الوردي عنيمي	أستاذ مساعد (أ)	جامعة عباس لغرور خنشلة	مناقشا

السنة الجامعية 2014-2015



شكر وعرفان

إلى تلك الشّموع التى تحرق نفسها لتضيء الطريق لغيرها، إلى الذين يبنون النّفوس وينشئون العقول ويخلقون الأمم، إلى الذين يكدحون في صمت ويعملون على حساب أعصابهم لخلق جيل جديد...

إلى الذين يصعدون الظلمة بالنّور والضلالة بالهدى والحيرة بالسّداد،إلى الذين يكتشفون المواهب ويشذبون النّوازع ويعدّون المواطن الصّالح إلى الذين يأبون لكرامتنا أن تذل ولأمّتنا أن تخضع ولقوميتنا أن تهان ،إلى الذين كانوا قادة ومصلحين ورسلا وأنبياء.

إلى الذين يصنعون للأمّة الزّعماء والوزراء والأمراء ولم يصنعوا لأنفسهم غير الجهد والعناء

إلى أساتذتنا الأعزاء محمد كعوان، ساعد خميسي، بوزيد نسيمة، يوسف الأطرش،صالح خديش، عون سعاد.

إلى التى سهرت معي في الليالي و تكبدت عناء المساعدة إلى الحبيبة و الشريكة و الرفيقة و الأنيسة زوجتى سناء.

إلى الوالدين العزيزين و أخي رفيق دربي و صاحبى، وإلى أختى.

أيها المتعالي في همتك

الكبير في حلمك

الفياض في عطائك

أيها الأستاذ الفاضل والأخ الغالي :عمرو عيلان.

ولا أنسى من تعلمنا فيها أن الإصرار سبيل النجاح وأن النهوض بعد السقوط قمة التفوق إلى جامعة عباس لغرور.

مقدّمة

يعد التّصوّف ظاهرة دينية تتسّم بالعالمية فلا تتقيّد بحدود الزّمان والمكان والأجناس واللّغات والأديان، أو الدّوائر الحضاريّة، فلا وطن لها ولا تاريخ ميلاد ومع هذه السّمة العالمية للظّاهرة فإنّه من الصّعب إن لم يكن من المستحيل تحديد معالم التّصوّف،إذ هو تجربة دينيّة تترجم في النّهاية إلى بطانة عقائديّة وممارسة أخلاقيّة.

وهذا ما كان دافعا في اختيارنا لموضوع البحث، ومن هذا المنطلق جاء العمل على التّصوّف المقارن بين المسلمين والأوروبيين، وكان الاختيار قائما على قناعتنا بضرورة المساهمة –ولو بالقليل– في مدّ جسر التّواصل والتّحاور المعرفي والفكري بين المسلمين والأوروبيين، وتسليط الضّوء على مواطن التّأثّر والتّأثير بين كلا الأمّتين، فيكتسب بذلك الباحث الجامعي فرصة الإطّلاع على تاريخ التّصوّف الإسلامي ومدى تواصله مع التّصوّف الأوروبي وما قوّى هذا الاختيار أكثر، الاتفاق العفوي الحاصل بين ميولنا وأهوائنا، والتّعلّق الشّديد بموضوعات التّصوّف المقارن من جهة، والإعجاب الشّديد بأعمال وإبداعات كبار المتصوّفة من جهة أخرى.

لقد وجد هذا البحث نفسه أمام عدّة تساؤلات تطرح نفسها: ما هو التّصوّف وكيف كان التّصوّف عند المسلمين والأوروبيين؟ هل فعلا تحقّق موضوع التّأثّر والتّأثير بين المسلمين والأوروبيين، إذا كان كذلك فعلا، فما هي موضوعات وجوانب التأثير والتّأثّر؟

ولتطويق موضوع الدّراسة بكيفية تستجيب لمعايير البحث العلمي وجب علينا اختيار المنهج الذي يتلاءم وطبيعة الموضوع، فآثرنا أن تكون دراسة تاريخية مقارنة يتخلّلها بعض من التّحليل أي أنّنا اعتمدنا المنهج التّاريخي المقارن لبعض الموضوعات الصّوفيّة والنّماذج وذلك بهدف توضيح مواطن التّأثّر والتّأثير.

بعد أن اتّضح منهج البحث بهذا الشّكل اهتدينا إلى تقسيم الموضوع إلى مدخل تمهيدي وثلاثة فصول، تطرّقنا في المدخل إلى تلك الصّلات التّاريخية والتّجارية والجغرافية التي مكّنت من التّفاعل والاحتكاك بين المسلمين

والأوروبيين. ثمّ يأتي الفصل الأوّل الذي كان بعنوان: الصّوفية عند المسلمين تحدّثنا فيه عن التّصوف الإسلامي ومصادره وأهم أعلامه والآراء والمبادئ الخاصّة بهذا التّصوف. أمّا فيما يخصّ الفصل الثّاني فقد تحدّثنا فيه عن التّصوّف عند الأوروبيين وتحديدا التّصوف المسيحي، وأهمّ مصادره وأعلامه. ثم تطرّقنا إلى الفصل الثّالث والذي كان فصلا تطبيقيا حاولنا من خلاله أن نبرز بعض موضوعات التأثّر والتّأثير بين المسلمين والأوروبيين من خلال نماذج كالحب الإلهي وظاهرة الحلول.

ولا يفوتنا أن ننوّه بأنّ موضوع التّصوف المقارن كان محلّ دراسات متعدّدة والتي ساهمت بشكل أو بآخر في هذا البحث ونذكر منها: **اتّجاهات الأدب الصّوفي بين الحلاّج وابن عربي لعبد الواحد أحمد، تجلّيات الحلاّج للدّكتور يوسف زيدان، الشّعر الصّوفي في الجزائر في العهد العثماني لمختار جبّار (رسالة دكتوراه)، الخطاب الصّوفي في الشّعر الجزائري للدّكتور محمّد كعوان (رسالة ماجستير)**.

ولا شكّ أنّ هذا البحث كغيره قد بني على مصادر ومراجع كانت هي الرّكن الرّكين والمعول الأساس في قيامه وظهوره بصورته التي هو عليها. ومن أهمّ المصادر والمراجع نذكر: **ترجمان الأشواق لابن عربي، ديوان الحلاّج، ديوان ابن فارض، اللّمع في تاريخ التّصوّف الإسلامي للطّوسي، التّصوّف في الإسلام والمسيحيّة بين الخصوصيّة والنّزعة الإنسانية للقاضي أحمد، ما الفلسفة، ما الميتافيزيقيا لمارتن هايدغر**.

وفي الأخير نتوجّه بالحمد للّه سبحانه وتعالى الذي وفّقنا لإنجاز هذا البحث، والذي لا ندّعي فيه شرف الإنجاز الحاسم، بل أن يكون الجهد الذي تم تقديمه جادّا للدّكتور المشرف عمرو عيلان الذي قبل الإشراف على هذا العمل، كما أنّه لم يتوان عن تشجيعنا ودفعنا كلّما اقتضت الحاجة، ولم يبخل علينا بتقديم الكثير من المراجع لتوفير مادّة البحث، فكان نعم الأخ ونعم الأستاذ، فإليه هذا العمل عربون حبّ ووفاء، وهديّة تقدير وعرفان وتبرّك وامتنان.

المدخل

ظهور الصوفية

منابع الصوفية.

1- الترجمة.

2- طريق الأندلس.

3- طريق صقلية وجنوب ايطاليا.

4-طريق الحروب الصليبية.

5-العلاقات التجارية المتواصلة.

تعد الحضارة العربية الإسلامية جزءا حيّا من كتلة الحضارة العالمية التي أثرت فيها وتأثرت بها، فقد امتدت دولة الإسلام من حدود الصين إلى جنوب فرنسا، ورافق حركة الفتوحات الإسلامية استفادة العرب من فلسفات وحضارات أخرى.

وعلى إثر هذه الفتوحات وتوسع المبادلات التجارية احتك المسلمون بثقافات أخرى، فعززوا معارفهم وأغنوها ثم شرعوا في إقامة المكتبات ونشر المعرفة.

وعلى إثر الاحتكاك الذي تم بين الأوربيين والمسلمين سواء إبان الحروب الصليبية أو في الأندلس وصقلية أو من خلال التبادل التجاري بينها، تأثرت أوروبا بمظاهر الحضارة والفكر العربي الإسلامي.

وقد تم هذا الاحتكاك عن طريق مجموعة قنوات تمكن الغرب من الاتصال بالحضارة العربية الإسلامية.

أولا: سياقات الاتصال:

1- الترجمة:

والتي تعد قناة مهمة، حيث أثرت تأثيرا كبيرا في نقل أوروبا من عصر الظلام والتخلف إلى عصر الانبعاث والتقدم"[1]، إذ كثرت الترجمات لمختلف الأعمال العربية آنذاك ككليلة ودمنة، أو رسالة الغفران للمعري وغيرها.

2- طريق الأندلس:[2]

تعتبر الأندلس من أهم البوابات التي ساعدت على انتقال الحضارة العربية الإسلامية إلى أوروبا بحكم المدة الطويلة التي حكم فيها العرب والمسلمون هذه البلاد والتي تجاوزت ثمانية قرون، وتعد مدينة طليطلة، قرطبة، وقشتالة، وغرناطة من أهم المراكز الأندلسية التي كانت متشعبة بمظاهر الحضارة

(1)- ينظر السامرائي، دراسات في تاريخ الفكر، دار المدار الإسلامي، بنغازي، ليبيا، 2004، ص: 338.
(2)- المرجع نفسه، ص: 342.

العربيــة الإســلامية، حيــث كــان العديــد مــن الطــلاب يوفــدون إليهــا للاطــلاع علــى الكتب العربية خاصة المترجمة إلى اللاتينية.

كمـا أن المسـتعربين كـانوا يمثلـون عنصـرا فعـالا فـي الحيـاة الأندلسـية وفـي نقـل الحضــارة العربيــة إلــى إســبانيا النصــرانية، فالعصــور الوســطى الاســبانية لــم تكــن تعــرف الانفصــال الجغرافــي ولا العنصــري بــين المســلمين والنصــارى حيــث كــانوا متعايشــين ســوية بــروح التســامح، والمســتعربون بحكــم معــرفتهم للغتــين العربيــة واللاتينيــة الحديثــة كــانوا أداة اتصــال بــين منظــري اســبانيا، وهــم منــذ الفــتح العربــي الإســلامي لــم ينقطعــوا عــن الهجــرة إلــى المنــاطق الشــمالية فــي إســبانيا أيــن إخــوانهم النصارى.[1]

ومــن جهــة أخــرى لعــب التجــار والمهــاجرون الــذين تنقلــوا بــين بــلاد الأنــدلس ومختلــف بقــاع الــبلاد العربيــة الإســلامية دورا مهمــا فــي انتقــال الحضــارة الإســلامية إلــى بــاقي أنحــاء أوروبــا المســيحية، دون أن ننســى الــدور العكســي، إذ لعــب الســفراء والموريســكيون واليهــود فــي هــذا المجــال دورا مهمــا، ووقــوع بعــض المــدن الإســلامية تحت الحكم المسيحي تارة وعودتها للحكم الإسلامي تارة أخرى.

3- طريق صقلية وجنوب إيطاليا:

لمــا اســتولى العــرب علــى جزيــرة صــقلية فــي عهــد الأغالبــة مــدة 130 عامــا عملــوا علــى اســتغلال خيراتهــا المعدنيــة، وأقــاموا علاقــات مــودة مــع ســكانها الأصــليين دون المســاس بعــاداتهم وقــوانينهم وحــريتهم الدينيــة، وكانــت هــذه المــدة كافيــة لنشــر مبادئ الحضارة العربية الإسلامية.[2]

4- طريق الحروب الصليبية:

لقــد شــكلت الحــروب الصــليبية فرصــة كبيــرة لالتقــاء الغــرب الأوربــي بالشــرق الإســلامي فطيلــة قــرنين مــن الــزمن التــي بقــي الصــليبيون فيهــا بــالوطن العربــي

(1)- المرجع السابق، ص: 345.

(2)- ينظر: سعيد عبد الفتاح عاشور، المدينة الإسلامية وأثرهما على أوروبا، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، د ط، 1992، ص: 184.

اقتبسوا الكثير من أساليب الحياة. والمعرفة في كافة المجالات، كما حصلوا على كثير من الكتب العربية فساعد ذلك على ظهور روح البحث ودراسة القدامى لآدابهم وفنونهم.[1]

5- العلاقات التجارية المتواصلة:

فالتجار المسلمون الذين ظلوا قرونا يتاجرون مع الكثير من البلدان الأوربية، خلقوا ثقافات متعددة و ساهموا في تنويع الحيز التجاري الذي أدى إلى وجود تواصل، ولقد دلت التنقيبات أخيرا على وجود عملات إسلامية في أوربا الشمالية حتى فنلندا، كما لا ننسى الرحالة المسلمون الذين طافوا في مختلف أنحاء العالم ومنها أوروبا أثروا في نشر الحضارة العربية الإسلامية.[2]

ثانيا: مجالات التأثر والتأثير:

سنحاول في هذا العنصر جاهدين أن نركز على موضوع البحث والاهتمام دون أن نغفل باقي المجالات، ومن أهم المجالات التي وقع فيها التأثر هي:

1- الشعر: حيث تأثر الأوربيون بالأشعار العربية من زجل وموشحات، وأشهرها موشحات ابن قزمان الأندلسي، والذي أخذ عنه شاعر إفرنجي اسمه "**غيوم**" من مدينة بواتيه.

2- النثر: مما يشتمل عليه من مسرح وقصة، فمن جانب المسرح نجد أن من أهم وجوه المسرح المتأثرين بالثقافة العربية "**سيرفانتس**" صاحب كتاب **دون كيشوت**، أما من جانب القصة فالقصة الأوربية تأثرت بما كان عند العرب من فنون القصص في العصور الوسطى، وأخبار الفروسية، وأمجاد الفرسان [3]،و ألف ليلة وليلة.

(1)- ينظر: إبراهيم بيضون، الدولة العربية في اسبانيا، دار فلسفة الحياة، بيروت، د ط، 1984، ص: 307.

(2)- عاشور سعيد عبد الفتاح، المدينة الإسلامية وأثرها على أوروبا، ص: 91.

(3)- ينظر عبد الرحمن بدوي، دور العرب في تكوين الفكر الأوربي، دار المعارف، القاهرة، ط1، 2001، ص: 49

أما في جانب التصوف فقد تأثر الأوربيون بالفيلسوف الشهير "**محي الدين ابن عربي**"، حيث أخذوا عنه فلسفته وصوفيته،و نظرته للحياة، والحقيقة أن البدايات الأولى للتصوف الأوربي كانت عن طريق نزعة أعمال المتصوف الغزالي، فقد تمت ترجمة كتاب "**التهافت**" و"**النفس الإنسانية**" خلال القرن الثاني عشر، وقد أثر الغزالي في فكر العالم الفرنسي المشهور"**باسكال**" **pascaal**[1]

وقد كان " **لابن عربي**" أثرا كبيرا على عقول النساك والمتصوفة من النصارى، فقد دعا إلى وحدة الأديان، ووحدة حقائق الوجود، ومن بين من تأثر به الفيلسوف الألماني "**مارتن هايدغار**" heidegger Martin، كما أثر **ابن عربي** في الشاعر الايطالي" **دانتي** Dantie، والمتصوف الاسباني "**رامون لول**".[2]

لقد بدا واضحا أثر التصوف الإسلامي في نشأة التصوف الأوربي من خلال دراسات العلامة الاسباني "**ميجيل أسين بلاثيوس**" الذي وضح تأثر التصوف الغربي والمسيحي خصوصا.[3]

كما بين "**تيكلسون**" أيضا تأثير كل من "**ابن عربي**" و"**ابن فارض**" في المتصوفة الأوربيين من خلال أعمالهم ونتاجهم الفكري والإبداعي.

مما تقدم يتضح أن التصوف الإسلامي انتقل إلى أوروبا عن طريق مختلف القنوات والوسائل التي مكنته من الخروج من نطاقه العربي الإسلامي إلى نطاق العالمية من خلال أشخاص أصبحوا بعد ذلك أعلاما للفكر الفلسفي الصوفي.

(1)- ينظر محمود الجليلي، تأثير الفكر العربي في الفكر الأوربي، مجلة المجمع العلمي العراقي، مج32، ج3، 1981، ص: 65.

(2)- عاشور سعيد عبد الفتاح، المدينة الإسلامية وأثرها على أوروبا، مكتبة الخانجي، القاهرة، د ط، د ت، ص: 84.

(3)- عباس محمود العقاد، أثر العرب في الحضارة الأوربية، دار غريب للطباعة، القاهرة، ط2، 1989، ص: 94.

الفصل الأول

الصوفية عند المسلمين

تمهيد.

1- تعريف الصوفية.

2- نشأة التصوف وتطوره .

3- أنواع التصوف وأشكاله .

4- طرق الصوفية.

5- أفكار و مبادئ الصوفية.

6- بواعث نشأة التصوف.

7- مصادر التصوف في الإسلام.

8- أعلام الصوفية.

تمهيد:

يعد التصوف من أشكال الفكر التي انتشرت في البلاد العربية الإسلامية، إذ يمثل حركة فكرية تعاقب ظهورها في حضارات مختلفة بصور متفاوتة في التعبير عن شوق الروح للتطهر والزهد فيما يتسابق عليه الناس من خضرة ونظرة الدنيا، ورغبة في التعالي عن شهوات المادة، ونبذ حطام الذات.

ولابد أن نقف أوّلا ولو وقفة موجزة على ضبط مصطلح التصوف رغم اختلاف التعاريف والمفاهيم، إلا أننا نقدم أكثرها انتشارا وشهرة.

I-1- تعريف التصوف:

أخذ هذا المصطلح (**التصوف**) من الصفاء، والصفاء هو خلوص الباطن من الشهوات و الكدرات، فعلم التصوف يهتم بصفاء القلب من الشهوات كحب الرئاسة وحب السمعة وحب المحمدة من الناس، فالصوفية تهتم بالقلب لأن القلب هو الملك على مملكة البدن في الإنسان[1].

وإذا عدنا إلى أصل **التصوف** أو **الصوفية** فإننا نجد اختلافا كبيرا بين مختلف التعريفات. فقد سئل **الشبلي**[2]، لم سميت الصوفية بهذا الاسم؟

فقال: هذا الاسم الذي أطلق عليهم اختلف في أصله وفي مصدر اشتقاقه، وقد نقل "**الطوسي أبو نصر السراج**" في كتابه "**اللمع**" الذي يعد أقدم مرجع صوفي أنه قال: كان في الأصل صفوى، فاشتغل ذلك، فقيل صوفى.

وقال **بشر بن الحارث:** الصوفي من صفة الله تعالى معاملته.

وهناك رأي يقول: إنما سموا صوفية لأنهم في الصف الأول بين يدي الله عز وجل بارتفاع هممهم إليه، وإقبالهم عليه، ووقوفهم بسائرهم بين يديه.[3]

(1)- عبده غالب أحمد عيسى، مفهوم التصوف، دار الجيل، بيروت، (ط)1، 1992، ص: 11.

(2)- إحسان الاهي ظهير، التصوف المنشأ والمصدر، دار الترجمان السنة، لاهور، باكستان، ط1، 1986، ص: 20.

(3)- ينظر محمود الجليلي، تأثير الفكر العربي في الفكر الأوربي، مجلة المجمع العلمي العراقي، مج، 32، ج3، 1981، ص: 65.

ورأي أخر: إنما سموا صوفية لقرب أوصافهم من أوصاف أهل الصفة الذين كانوا على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم.

وهناك من يقول: إنما سموا صوفية للبسهم الصوف.[1]

هذه كلها أحوال أهل الصفة (الصوفية) الذين كانوا في عهد أهل النبي صلى الله عليه وسلم فإنهم كانوا غرباء فقراء مهاجرين أخرجوا من ديارهم وأحوالهم، ووصفهم أبو هريرة وفضالة بن عبيد فقالا : يخرون من الجوع حتى تحسبهم الأعراب مجانين، وكان لباسهم الصوف، حتى إن كان بعضهم يعرق فيه فيوجد فيه رائحة الضأن إذا أصابه المطر.

هذا وصف بعضهم لهم، حتى قال **عيينة بن حصن** للنبي صلى الله عليه وسلم إنه ليؤذيني هؤلاء، أما يؤذيك ريحهم؟[2] ثم إن التصوف لباس الأنبياء، وزي الأتقياء ورجح الحسن البصري، ونجم الدين كبرى كون كلمة التصوف مشتقة من الصوف، وأضاف بأن أول من لبس الصوف آدم وحواء، لأنهما أول ما نزلا في الدنيا كانا عاريين، فنزل جبريل عليه السلام بالخروف فأخذا منه الصوف، فغزلت حواء ونسجه آدم ولبساه، وكذلك موسى عليه السلام لبس الصوف، وأن يحي وزكريا ونبينا محمدا صلى الله عليه وسلم أيضا يلبسون الصوف[3].

ونسبة الصوفي إلى الصوف، وإذا ألبس الصوف طلب من نفسه حقه،لأن الصوف مركب من الأحرف الثلاثة: الصاد والواو، والفاء، فيطلب من الصاد العبر والصلابة والصدق، والصلاة، ويطلب من الواو الوفاء والوجد، وبالفاء الفرج والفرح".[4]

وهناك من يقر بأن أصل كلمة "**الصوفية**" جاء من اليونان، وفي هذا يشير المستشرق الألماني **فون هامر** phone hemmer **وعبد العزيز اسلامبولي ومحمد**

(1)- المرجع السابق، ص: 58.

(2)- إحسان الاهي ظهير، التصوف المنشأ والمصدر، ص: 25.

(3)- المرجع نفسه، ص: 26.

(4)- نفسه، ص: 29.

جمعة من الحديثيين إلى أن سبب المشابهة الصوتية بين كلمة **صوفي** والكلمة اليونانية **صوفيا** وكذلك لوجه الشبه الموجود بين كلمة "**تصوف**" و"**تيوصوفيا**" وأن كلمتي **صوفي** و**تصوف** أخذتا من الكلمتين اليونانيتين **سوفيا** و**تيوسوفيا** إلا أن **نيكلسون** أثبت خطأ هذا الرأي.[1]

هذا الإختلاف الحاصل في أصل كلمة الصوفية واشتقاقها، ولذلك اضطر الصوفي القديم **علي الهجويري** (ت 465 هـ) إلى أن يقول:

"إن اشتقاق هذا الاسم لا يصح من مقتضى اللغة في أي معنى، لأن هذا الاسم أعظم من أن يكون له جنس يشتق منه"[2]. وهنا إشارة من **علي الهجويري** إلى قدسية هذا الاسم أي أنه فاق كل الحدود والأخيلة، لا يجوز أن يكون له اشتقاق لغوي لأنه مفهوم واسع لا تحكمه اللغة ولا الأسلوب.

أما إذا تطرقنا إلى تعريف التصوف فإن الاختلاف الحاصل هنا لا يقل عن اختلاف الأصل والاشتقاق.

فقد ذكر **القشيري** في رسالته أكثر من خمسين تعريفا من الصوفية المتقدمين كما ذكر المستشرق "**نيكلسون**" ثمانية وسبعين تعريفا.

وقال **السهروردي**: "وأقوال المشايخ في ماهية التصوف تزيد على ألف قول".[3]

وعن **أبي حمزة البغدادي** أنه قال: "علامة الصوفي الصادق أن يفتقر بعد الغنى، ويذل بعد العز، ويختفي بعد الشهرة.

وعن **الشبلي** أنه قال: "التصوف برقة مخرقة".[4]

ونقل **منصور بن أردشير** عن **الحسين بن المنصور** أنه قال في جواب من سأله عن الصوفي هو وحداني الذات لا يقبله أحد ولا يقبل أحدا" وذكر العطار عن **أبي الحسن الخرقاني** أنه قال إن التصوف عبارة عن الجسم الميت

(1)- زكي مبارك، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، دار الجيل، بيروت، ج1، ص: 51.

(2)- إحسان الاهي ظهير، التصوف المنشأ والمصادر، ص: 31.

(3)- المرجع نفسه، ص: 35.

(4)- نهاد خياطة، دراسة في التجربة الصوفية، دار المعرفة، دمشق، ط1، 1994، ص: 36.

والقلب المعدوم والروح المحرقة[1]، وهنا إشارة إلى أن كل الحواس تذوب عند الصوفي، وأن الجسم العادي لا أهمية له، بل الروح هي التي تعاني وتتعذب، وهو أصعب أنواع الرياضة الروحية فالجسم يزول والقلب يتوقف، ولكن الروح أبدية لا تنتهي ولا تنمحي.

وقال الصوفي الهندي" **فريد الدين الملقب بكنج شكر**" إن التصوف أن لا يبقى في ملكك شيء، ولا يبقى وجودك في مكان.

وقال: إن أهل التصوف يقيمون صلواتهم على العرش يوميا. [2]

هذه بعض تعريفات التصوف والصوفية أوردناها لدى أعلام الصوفية وأقطابها أنفسهم، تضاربت فيها آراء القوم، وتعارضت فيها أقوالهم.

والخلاصة أنه لا يمكن ضبط تعريف محدد للصوفية نظرا لتشعب أفكارها ومفاهيمها، وإنما نقول بأنها ممارسة روحانية وتربية للنفس والسمو بها، وذلك بغية الوصول إلى الله تعالى ومعرفة الحقيقة المطلقة.

I-2- نشأة التصوف وتطوره:

أما فيما يتعلق بنشأة التصوف، فقد اختلفت الآراء فمنهم -وهم غالبية الدارسين ممن يعتد برأيهم- من اتفق على أن التصوف ينبع من أصول إسلامية، ومن هؤلاء نجد الباحثين القدامى من أنصار التصوف **كالقشيري، الكلاباذي، والسراج الطوسي، والغزالي** وغيرهم. ومن المعاصرين: **الشيخ محمود عبد الحليم**، والشيخ **مصطفى عبد الرزاق**، والدكتور **زكي مبارك**... ومن المستشرقين **نولدكة** و**ماسينيون** و**نيكلسون** فهؤلاء جميعا يرون أن التصوف نشأ إسلاميا أو عربيا خالصا، وأن المصطلحات وبعض الأفكار التي نجدها فيه، والتي تبدو أنها قدمت من حضارات أجنبية كحضارة اليونان والهند وفارس وأفكار يهودية أو مسيحية، فلا تعدو أن تكون من المحسنات. يقول **ماسينيون Massinion** على أنه إذا كانت مادة التصوف إسلامية عربية خالصة فما لا

(1)- عبد الرحمن الوكيل، هذه هي الصوفية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 1979، ص: 58.

(2)- المرجع نفسه، ص: 61.

يخلو من فائدة أن نتعرف على المحسنات الأجنبية التي أدخلت عليه ونمت في كنفه".[1]

يرى الشيخ الدكتور **عبد الحليم محمود** في نشأة هذه الحركة رؤية مختلفة تماما لما يراه أمثال **ماسينيون ونيكلسون ودومنيك** وغيرهم من القائلين بالأصل الإسلامي للتصوف، وبالتأثير الأجنبي المتأخر، وبطبيعة الحال فإن الشيخ عبد الحليم ينطلق من منطلق صوفي ورأى أن ماذهب إليه هؤلاء بعيد عن الصواب[2]، لأنهم وقفوا من التصوف موقفهم من الثقافة الكسبية التي فيها مجال للتأثر والتأثير، أما التصوف ـ في نظره ـ فهو ليس كذلك لأنه يعتمد على الشعور والذوق والآخذ بسلوك المتصوفة واتباع طريقهم، وليست من العلوم التي يمكن تحصيلها عن طريق القراءة والدرس.

والحقيقة أن الباحثين اختلفوا في تحديد مصادر التصوف الإسلامي، فقال فريق منهم أنه نشأ من تعاليم الدين الإسلامي، ورأى آخرون أن هذا ليس تصوفا في الإسلام أصلا، وكل ما يطلق عليه هذا الاسم مستورد من خارج الإسلام.[3]

بينما يحاول آخرون أن يتوسطوا بين الفريقين معتقدين بوجود نوعين من التصوف نوع إسلامي ونوع دخيل مستورد من خارج الإسلام، فالتصوف الإسلامي هو ذلك التصوف الذي نشأ في بيئة إسلامية مستمدا عناصره من الدين والمجتمع والبيئة جميعا.

وإذا كان التصوف إسلامي النشأة على ما رصدنا فما هي الأسباب التي جعلته ينشأ في البيئة الإسلامية، وفي تلك الفترة التي ظهر فيها بالذات؟ هناك طبعا عدد من الأجوبة لهذا السؤال أهمها:

---

(1)- محمد جواد مغنية، معالم الفلسفة الإسلامية نظرات في التصوف والكرامات، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط3، 1982، ص: 63.

(2)- محمد عبد الحليم، قضية التصوف، المنقذ من الضلال، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، د ت، ص: 94 – 99.

(3)- هلال إبراهيم، التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، د ت، ص: 29.

1- أن التصوف نشأ في الإسلام تعبيرا لرفض الاتجاه الأموي في الحياة الذي أشاع البذخ والترف ولبس الحرير حتى في ملابس الخدم،[1] وهذا ربما زعم خاطئ لأن الترف والبذخ واللهو والمجون نشأ وتطور في العصر العباسي مع تغير العقلية الاجتماعية والسياسية السائدة آنذاك.

2- أنه نشأ كرد فعل لفرض العقائد الإسلامية على الأمم الآرية المغلوبة، فكان في التصوف تخلص من عقيدة التوحيد المطلق[2]، كما أن هذا الزعم والرأي ليس صحيحا إلى حد ما، فالتصوف هو الانغماس في الذات الإلهية ومحاولة معرفتها للوصول إلى التوحيد المطلق، والحقيقة المطلقة.

3- أنه نشأ من الدين الإسلامي مباشرة وتطور من تصوف **عمر وابن عمر إلى الحسن البصري وعمرو أبو عبيد، وسفيان الثوري، ورابعة العدوية**، ثم إلى تصوف **بشر الحافي الخراساني** و**معروف**" و**الجنيد** و**الشبلي**، و**أبي يزيد**، ثم إلى تصوف "**الحلاج**" و"**ابن عربي**" و**الجيلي والرومي** و**العطار** و**السهروردي** و**الخيام وابن فارض**[3]، ويتضح أنه الرأي الأصح والأصوب بين هذه الآراء لأنه مبني على أسس واقعية، فمعروف أن عمر بن الخطاب وابنه كانا زاهدين في الحياة، ومنقطعين عن ملذاتها ثم تطور هذا المفهوم مع كل من تم ذكرهم بعد ذلك من المتصوفة، إذ أن معالم التصوف قد اتضحت وبرزت بشكل جلي مع هؤلاء.

وهكذا لعبت هذه العوامل دورا أساسيا في نشأة التصوف الإسلامي، وإذا تقرر ذلك فلا بأس فهو إجماع على مشاركة كل هذه العوامل معا في نشأة الصوفية وتطورها.

I-3- أنواع التصوف وأشكاله:

يقر بعض الباحثين بوجود نوعين من التصوف أحدهما إسلامي والآخر غير إسلامي ومن هؤلاء **ابن الجوزي** و**ابن تيمية**، وينظرون إلى التصوف كما

(1)- المرجع السابق، ص:33.

(2)- علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار الجيل، بيروت، ج2، ص: 45.

(3)- عرفان عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، دار الجيل، بيروت، ط1، 1993، ص: 60.

هو حال غيره من العلوم الإسلامية من منظور فقهي، فما كان موافقا لمناهج الفقهاء والمحدثين من أهل النقل وأهل الظاهر اعتبروه سنيا، وما كان مخالفا يسير في منهج مخالف لهم سواء أكان منهجا فلسفيا أو إستشراقيا أو عقليا اعتبروه غير إسلامي وأسندوه إلى مصادر أخرى بعيدة عن المصادر الإسلامية.

والحقيقة أن لا مفر إلى إنكار التصوف أو إبعاده عن الإسلام مهما كان شكله مادام هناك أدلة قرآنية تؤكد فضل الزهد والتقشف والاهتمام باليوم الآخر، والتقليل من شأن الحياة الدنيا وما فيها وتشجع المؤمنين على التقوى والتقرب إلى الله.

ونريد الإشارة أنه من الخطأ تصوير الصراع بين الفقهاء والتيار الصوفي على أنّه صراع بين الحق والباطل، وليس هناك من شك في أن لبعض الصوفية آراء لا يمكن أن تكون مقبولة في الإسلام، ولكن هذا الأمر وحده لا يبرر رفض التصوف كليا وإخراج أصحابه من دائرة الإسلام.

وقد ظهر بعد ذلك اتجاهان للتصوف كما يقول **نيكلسون** وهذا اتجاه ميتافيزيقي يمثله ابن عربي و**السهروردي** المقتول، واتجاه شعبي تمثل في الطرق الصوفية، وقد انتشر التصوف في جميع أنحاء العالم بفضل الطرق الصوفية.[1]

وإذا عدنا إلى ما نحن بصدد دراسته فهل يمكن القول أن هناك تصوفا سني وآخر غير سني حقا، كما يقوله بعض الدارسين للتصوف الإسلامي؟ وهل السني نسبة إلى مذهب أهل السنة أم إلى السنة الشريفة؟ فإذا كنا نعني السني بالمعنى الأخير، فمن المعلوم أن كثيرا من المتصوفة بل غالبيتهم كانوا على اطلاع واسع بالسنة النبوية، وقد اعتمدوا عليها في جمع أبحاثهم حتى أنهم لم يكتفوا بالصحيح منها بل أخذوا أيضا الأحاديث الضعيفة والموضوعة أحيانا وذلك حبا منهم لصاحب هذه السنة، والمقام لا يتسع لذكر بعض هذه الأحاديث.

(1)- المرجع السابق، ص: 65.

والقائلون بالتصوف السني أو علم الكلام السني يعنون بذلك التصوف الأشعري أو علم الكلام الأشعري، وهو رأي أشاعه المستشرقون أيضا.[1]

والواقع أنه لا وجود لتصوف سني وآخر غير سني، أعني تصوفا خاصا بأهل السنة بالمعنى الذي ذكرناه، ولكن هناك تصوف إسلامي فقط، لأننا نعني بالإسلام الحضارة ولا نعني به النصوص بحد ذاتها فحسب، لأن التصوف يتوزع عل كل المجالات كالعلم والفلسفة والكلام...

I-4- طرق الصوفية:

تختلف الطرق التي يتبعها المشايخ في تربية طلابهم و مريديهم اختلاف مشاربهم وأذواقهم الروحية، وباختلاف البيئة التي ينتمون إليها، فقد يسلك بعض المشايخ طريق الشدة في تربية المريدين فيأخذونهم بالمجاهدات العنيفة، وقد يسلك البعض الآخر طريق اللين، ومنها كثرة الصيام والسهر وكثرة الخلوة والاعتزال عن الناس، وكثرة الذكر، فيأمرونهم بالخلوة مثلا ولكن لا يبتعدون عن الناس كليا بل يكتفون بالتعايش معهم فقط. وتنسب الطرق الصوفية على حسب أصحابها وانتمائهم ولها ألوان خاصة بها، فتتميز الطريقة الرفاعية مثلا باللون الأسود، وتتميز القادرية باللون الأخضر، وتتميز الأحمدية باللون الأحمر، ومن أهم الطرق الصوفية المنتشرة في العالم الإسلامي والتي نورد أهمها وأكثرها انتشارا:[2]

اسم الطريقة	نسبتها إلى الشيوخ	تاريخ الوفاة	أماكن الإنتشار
الطريقة القادرية	عبد القادر الجيلاني	561	الهند، باكستان، وشرق افريقيا، مصر، سوريا، والعراق
الطريقة السعدية	سعد الدين الجباوي	575	بلاد الشام

(1)- ينظر: لطف الله خوجة، موضوع التصوف، سلسلة البحوث المحكمة، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 2013، ص: 71.

(2)- علي بن السيد أحمد، موازين الصوفية، دار الإيمان، الإسكندرية، 2009، ص: 89.

الطريقة الرفاعية	أحمد بن علي الرفاعي	578هـ	المغرب العربي، الهند، غرب آسيا، مصر، سوريا، العراق
الطريقة الأحمدية	أحمد البدوي	627هـ	سوريا، العراق، المغرب العربي، الهند، مصر، الهند، باكستان
الطريقة الأبكرية	محي الدين ابن عربي	638هـ	سوريا، والمغرب العربي، ومصر
طريقة السادة آل باعلوي	محمد بن علي باعلوي	653هـ	الحجاز،وشرق آسيا، وإندونيسيا، اليمن
الطريقة الشاذلية	أبي الحسن الشاذلي	656هـ	الهند، الأردن، سوريا، اليمن، المغرب، مصر، باكستان
الطريقة البرهانية الدسوقية	إبراهيم الدسوقي	676هـ	انجلترا، ألمانيا،المغرب، الجزائر، تونس، ليبيا، مصر،سوريا، السعودية، سويسرا...
الطريقة القزلباشية	صفي الدين الأرديلي	730هـ	تركيا، أفغانستان، إيران، العراق
الطريقة البكتاشية	محمد بن ابراهيم البكتاش	738هـ	تركيا، ألبانيا، سوريا، مصر، العراق
الطريقة العروسية	أحمد بن عروس	869هـ	تونس، ليبيا
الطريقة العيساوية	محمد بن عيسى	933هـ	تونس، والمغرب
الطريقة الخلوتية	محمد بن أحمد الخلوتي	986هـ	الأردن، فلسطين، تركيا، مصر

الطريقة التيجانية	أحمد العباس التيجاني	1230هـ	غرب إفريقيا، السنغال، تونس، المغرب
الطريقة الادريسية	أحمد بن أدريس الفاسي	1253هـ	الصومال، السودان
الطريقة المولوية	جلال الدين الرومي	1272هـ	حلب، تركيا
الطريقة السنوسية	محمد بن علي السنوسي	1276هـ	الصومال، السودان، شمال إفريقيا، ليبيا
الطريقة العلاوية	أحمد مصطفى العلاوي	1353هـ	الجزائر
الطريقة المحمدية	محمد فوزي الكركري	1396هـ	باكستان، اندونيسيا، فرنسا، المغرب
الطرقة الجعفرية	صالح الجعفري الحسيني إمام الأزهر	1399هـ	المغرب،السنغال، غرب إفريقيا
الطريقة الفاظلية	محمد فاضل	1411هـ	موريتانيا، المغرب، إفريقيا، السنغال

هذا فيض من أهم الطرق الصوفية الأكثر بروزا وانتشارا.

I-5- أفكار ومبادئ الصوفية:

يرى الصوفية أنهم لا يكتفون بتوضيح أحكام الشرع وآدابه للناس بمجرد الكلام النظري، ولكنهم بالإضافة إلى ذلك يأخذون بيد تلميذهم ويسيرون به في مدارج الترقي ويرافقونه في جميع مراحل سيره إلى الله، يحيطونه برعايتهم واهتمامهم.

ومن أهم المبادئ والمعتقدات الراسخة عندهم ما يلي:

I-5-1- العلم:

يعتقد الصوفية أن العلم والعمل توأمان لا ينفكان عن بعضهما، والسالك في طريق الإيمان والتعرف على الله والوصول إلى رضاه لا يستغني عن العلم في أية مرحلة من مراحله، ففي ابتداء سيره لابد له من علم العقائد وتصحيح العبادات واستقامة المعاملات وفي أثناء سلوكه لا يستغني عن علم أحوال القلب وحسن الأخلاق، وتزكية النفس.[1]

I-5-2- الصحبة:

يعتقد الصوفية أن للصحبة أثرا عميقا في شخصية المرء وأخلاقه وسلوكه، وأن الصاحب يكتسب صفات صاحبه بالتأثر، وأن الصحابة ما نالوا هذا المقام السامي والدرجة الرفيعة إلا بمصاحبتهم للرسول صلى الله عليه وسلم ويشددون على أهمية الصحبة بآيات من القرآن الكريم. [2]

قال الله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ» سورة التوبة، (119).

وقوله تعالى: «وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ» سورة لقمان (15).

وقوله تعالى: «الرَّحْمَنُ فَاسْأَلْ بِهِ خَبِيرًا» سورة الفرقان (59).

---

(1)- أحمد علوش، التصوف من الوجهة التاريخية، مجلة العشيرة المحمدية، عدد 1376 هـ، ص: 101.

(2)- إبراهيم بسيوني، نشأة التصوف الإسلامي، دار المعارف، مصر، ط3، دت، ص: 09.

I-5-3 مجاهدة النفس:

يعرف الصوفية مجاهدة النفس على أنها" بذل الوسع في حمل النفس على خلاف هواها ومرادها المذموم، وإلزامها تطبيق شرع الله أمرا ونهيا"[1] ويقولون أنه ليس المراد من مجاهدة النفس استئصال صفاتها بل المراد تصعيدها من سيء إلى حسن، وتسييرها على مراد الله وابتغاء مرضاته.

I-5-4- ذكر الله:

يعرف الإمام **بن عطاء الله السكندري** الذكر على أنه "هو التخلص من الغفلة والنسيان، بدوام حضور القلب مع الحق"[2] وقيل ترديد اسم الله بالقلب واللسان، أو ترديد صفة من صفاته، أو حكم من أحكامه، أو فعل من أفعاله، أو غير ذلك مما يتقرب به من الله، ويعتقد الصوفية أن الذكر يثمر المقامات كلها من اليقظة إلى التوحيد، فلا سبيل إلى نيل ثمارها إلا من شجرة الذكر.

I-5-5- الخلوة:[3]

يعرف الصوفية الخلوة على أنها: انقطاع عن البشر لفترة محدودة، وترك الأعمال الدنيوية لمدة يسيرة، لكي يتفرغ القلب من هموم الحياة التي لا تنتهي، ويستريح الفكر من المشاغل التي لا تنقطع، ويضع الصوفية للخلوة طريقة ومراحل وأشكال يطول المقام لشرحها وإنما نكتفي بذكر تعريفها العام فقط.

I-5-6- التعبد:

هو أن لا يغال في العبادة، وهو يصدر عن الفقراء المعدمين المهاجرين وكبار السن الذين لا يقوون على العمل والتجارة، ولذلك كانوا يقضون نهارهم ومعظم ليلهم. في الإكثار من الصلاة، ومداومة الصوم. والتعبد عند الصوفية هو الإغراق في الدين والترفع عن ملذات الحياة، وشوائب الدنس والرجس، وهو

(1)- المرجع السابق، ص: 10.

(2)- إبراهيم بسيوني، نشأة التصوف الإسلامي،، ص: 14.

(3)- نفسه، ص: 18.

أعلى صفة يمكن أن يحتلها الصوفي وهو العدول عن الدنيا إلى الآخرة، والعدول عن كل ما سوى الله إلى الله تعالى وهو الأعلى.[1]

I-5-7- مجاهدة النفس:

تعد فكرة مجاهدة النفس من حجر الزاوية في التصوف الإسلامي كله، وهي لا تقتصر فقط على المرحلة الأولى من الطريق الصوفي، بل إنها تظل حاضرة في كل مرحلة من مراحل التجربة الصوفية لأنها لا تعني فقط فطام النفس من الخضوع للشهوات وحرمانها من الملذات الدنيوية، وإنما تشمل أيضا محاربة كل الأحاسيس التي ترتبط بأداء الواجبات والشعور بالرضا عن الذات في نهاية الطريق الصوفي.[2]

I-5-8- الولاية :

الولي له معنيان: أحدهما من يتولى الله سبحانه أمره ورعايته يقول الله تعالى:"«وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ» سورة الأعراف (96).

الثاني: من يتولى عبادة الله تعالى وطاعته، فعبادته تجري على التوالي من غير أن يتخللها عصيان، ولكن المتصوفة لم تقتصروا على هذا المعنى البسيط للولي، فراحوا يضيفون له معاني أخرى منها: قبوله للإلهام الإلهي، وجريان الكرامات على يديه، وتدرجه في المراتب حتى يصل إلى مرتبة القطب.[3]

I-5-9- الفناء:

يعني الفناء ببساطة أن يدخل الصوفي في حالة محو صفاته البشرية، وغيابه تماما عن رؤية العالم بما فيه نفسه، وقد يقال إنها حالة عدمية، قريبة جدا من حالة النرفانا البوذية أو الهندوسية وبشكل أوضح الفناء وهو الذوبان في الذات الإلهية، بعد عشقها وحبها، فلا وجود للأنا في الفناء.[4]

---

(1)- أبو بكر محمد بن اسحقا الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، تح :أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص: 55.

(2)- المرجع نفسه، ص: 57.

(3)- نفسه، ص: 61.

(4)- نفسه، ص: 66.

I-5-10- الحلول:

عندما نذكر الحلول لا شك أننا نربطه مباشرة بـ**الحلاج**،و ذلك حين صرح قائلا: أنا الحق، ما في الجبة إلا الله، ومعنى هذا ببساطة أن الله قد حل فيه، وهو ما يصطدم مباشرة بأحد مبادئ العقيدة الإسلامية والإنسان المخلوق.[1]

فالحلول هو شيء خارق لطبيعة البشرية، ولا يصل إلى هذه المرحلة إلا من تشبع بالفكر الصوفي، حتى أنه يشعر أنه يتعالى فوق الناس، وأن صفات الله بدأت تتجلى فيه فتزيده عظمة ورفعة.

I-5-11-وحدة الوجود:

وهي فكرة ارتبطت على نحو ما بابن عربي (ت638هـ) وتقوم هذه الفكرة في أساسها على أن الوجود (المقابل للعدم) حقيقة واحدة، وأنه لا يتعدد أو يتنوع إلا من حيث الاعتبارات، فالوجود الحق لله تعالى، وهو وجود ذاتي لا يشاركه فيه أحد[2]، ولا يستطيع غير العارف الصوفي أن يرى حقيقة الوحدة الوجودية في الله والمخلوقات، وهذا يعني أن الصوفي يرى في الموجودات والكائنات الحقيقة الإلهية التي تسقط مباشرة عليها، فالله يعرف من خلال موجوداته التي أوجدها في الكون، وتتم معرفة الحقيقة الإلهية عبر كشف أغوار هذه الموجودات.

هذه بعض المبادئ والأفكار التي تم تقديمها في هذا العنصر من البحث، مع الإشارة إلى أن هناك مجموعة كبيرة من المبادئ التي لا يتسع المقام لذكرها.

---

(1)- صهيب سعران، مقدمة في التصوف، دار المعرفة، دمشق، ط 1، 1989، ص: 161.

(2)- المرجع نفسه، ص : 170.

I-6- بواعث نشأة التصوف:

اتفق أهل التحقيق على أن التصوف نشأ وترعرع في العراق بالبصرة، حيث برزت أسماء كبرى أسهمت في تأسيسه منها: **إبراهيم بن أدهم، وداود بن نصير الطائي، رابعة العدوية.معروف الكرخي، السري السقطي، الجنيد البغدادي.**[1]

فأول ما ظهرت الصوفية في البصرة، وأول من بنى دويرة الصوفية بعض أصحاب **عبد الواحد بن زيد أصحاب الحسن**، وكان في البصرة من المبالغة في الزهد والعبادة والخوف ونحو ذلك ما لم يكن في سائر أهل الأمصار، ولهذا كان يقال: **فقه كوفي، وعبادة بصرية**[2]، وقد ظهر على المتصوفة البصريين ما لم يحك عن سواهم من الموت، أو الإغماء عند سماع القرآن، فقد روي أن **زرارة بن قاضي البصرة** قرأ في الفجر قوله تعالى: «فَإِذَا نُقِرَ فِي النَّاقُورِ» المدثر الآية 08. فخر ميتا.[3]

وإذا تحدثنا عن بواعث نشأة التصوف، فقد تعددت أقوال النظار حول بدايات ودواعي نشأة التصوف في العراق وغيره من الدول فكانت:

- نتاج طبيعي لبيئته

حيث كثر في المجتمع آنذاك مجالس اللهو والمجون والأغاني والترف، فبدأ تيار ينادي بالزهد في الحياة والتخلي عن ملذاتها وظهر ما يسمى بالبكائين لكثرة بكاءهم، فأمر التصوف كأصل له أبعاد وجذور تاريخية وعقائدية أما كظاهرة بينة للعيان، تتميز عن غيرها، ويتميز أهلها بها، فهو أمر حادث في علوم وملة الأمة. يقول **ابن خلدون** في حديثه عن التصوف: هذا العلم من العلوم الشرعية الحادثة في الملة وأصله أن طريق هؤلاء القوم لم تزل على سلف ولاته وكبارها من الصحابة والتابعين، ومن بعدهم طريقة الحق والهداية، وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها فلما تفشى

(1)-عبده غالب أحمد عيسى،مفهوم التصوف، ص:23.

(2)-أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، مجموع الفتاوى، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1997، ج (11)، ص: 06.

(3)- المرجع نفسه، ص: 07.

الإقبال على الدنيا في القرن الثاني ومن بعده وجنح الناس إلى مخالطتها، اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة.[1]

I-7- مصادر التصوف في الإسلام:

اختلفت الآراء حول مصدر التصوف الإسلامي ويؤكد المستشرق الإنجليزي **رينولد نيكلسون Reynold nicholson** في كتابه the mystacs of islam عن ذلك قائلا "برهن البحث الحديث على أن أصل الصوفية لا يمكن أن يرد إلى سبب واحد محدود".[2]

I-7-1- الأصل الفارسي:

يرى بعض الباحثين أن التصوف كان من مصدر فارسي، ومرد ذلك أن أغلب زعماء التصوف كانوا فارسيين مثل: **الكرخي**، و**البسطامي**، **وجلال الدين الرومي**، **الحلاج**، و**معروف البلخي**، وأن أصل التصوف التشيع، وأن التشيع له جذور فارسية متعددة الثقافات والعقائد.

وليس من قبيل المصادفات أن تنشأ الحركة الصوفية المتطورة في البصرة وهي بيئة شبه فارسية، والواقع أن الدارس لابد أن يتوقف عند هذا العدد الهائل من الصوفية ذووا الأصل الفارسي، وأن بداية التعمق الصوفي والإغراق في الرمز، أو ما عرف باسم "**الشطح**" كان على يد "**أ بي يزيد البسطامي**"[3] وهو من أصل فارسي.

وفي أواخر القرن الثالث الهجري وأوائل القرن الرابع عاش "**الحلاج**"، وإليه يسند نظم ديوان بالفارسية أغلب الظن أنه منحول، وما من شك أن معظم أصحاب الموسوعات الصوفية أصلهم من الفرس، وقد استفادوا من الكتب الفارسية والعراقية الموجودة في الفقه والعلم والدين، ومن أهمهم **القشيري** صاحب **الرسالة وأبو نعيم** صاحب **حلية الأولياء** و**السراج الطوسي** صاحب **اللمع**

(1)- ابن خلدون، المقدمة، مكتبة لبنان، بيروت، 1992، ص: 517.

(2)- أبو الوفاء الغنيمي التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط3، د ت، ص: 29.

(3)- إبراهيم الدسوقي، التصوف عند الفرس، دار المعارف، القاهرة، د ط،دت ص: 23.

والإمام **الغزالي** صاحب **الأحياء**، وكلهم من أصل فارسي، ولا نستطيع أن ننكر تأثير هذه الأعمال على كل ما كتب بالفارسية فيما بعد، وكانت معرفة اللغة العربية ضرورية عند متصوفة الفرس، وليس من بينهم من لم يؤلف كتبا ورسائل باللغة العربية حتى عصور متأخرة جدا.[1]

وإلى جانب رسائل **ابن سينا** العرفانية التي سبق ذكرها بدأ التأليف في التصوف باللغة الفارسية بكتاب **إبراهيم بن المستمل البخاري** وعنوانه "**شرح التصوف لمذهب أهل التصوف للكلاباذي**" ومعظم بدايات كل الفنون الفارسية كانت عن طريق الترجمة من العربية.

وأيضا كتاب **إحياء علوم الدين** "**للغزالي**" الذي حاز التصوف على انتصاره الأكبر، ولم ينس **الغزالي** مواطنيه فلخص لهم موسوعته "**إحياء علوم الدين**" في كتاب سماه" **كمياي سعادت**".

I-7-2- الأصل الهندي:

ذهب بعض المحققين إلى أن التصوف كان منشأه ومصدره الهنود، فقد كانت تعاليمه وفلسفته، وطرق الوصول إليه مأخوذة من المذاهب الهندية والمانوية والزرادشتية أيضا فلا ينكرها منكر.

بل إن الأستاذ **أبا العلاء العفيفي** كتب في ثنايا بحثه عن المشتغلين من المستشرقين في الدراسة عن التصوف حيث أشار إلى أن كلا من **رتشارد هارتمان** و**ماركس هورتين** فنزعتهما واحدة وهي أن التصوف يستمد أصوله من الفكر الهندي وإن كان **هورتين** قد بذل الجهود في إثبات هذه النظرية ما لم يبذله في كتاب آخر، فقد كتب في سنتي 1927، 1928 مقالتين حاول أن يثبت في إحداهما بعد تحليل تصوف **الحلاج** و**البسطامي** و**الجنيد** أن التصوف الإسلامي في القرن الثالث الهجري كان مشبعا بالأفكار الهندية، وأن الأثر الهندي أظهر

(1)- ينظر: المرجع السابق، ص: 25-26.

ما يكون في حالة **الحلاج**، وينتهي إلى أن التصوف الإسلامي هو بعينه مذهب "**الفيدانتا**" الهندية.[1]

وخلاصة بحثه أن التصوف الإسلامي مدين للفلسفة الهندية التي وصلت إليه عن طريق **منز** و**ماني**.

I-7-3- الأصل المسيحي:

ويذهب أيضا بعض الدارسين أن التصوف من مصدر مسيحي، ويستند القائلون بهذا الرأي إلى حجتين: الأول ما وجد من صلات بين العرب والنصارى في الجاهلية أو الإسلام، والثانية ما يلاحظ من أوجه الشبه بين حياة الزهاد والصوفية وتعاليمهم وفنونهم في الرياضة والخلوة وبين ما يقابل هذا في حياة السيد المسيح وأقواله والرهبان وطرقهم في العبادة والملبس، وهذا ما ذكره **التفتازاني** في كتابه "**مدخل التصوف الإسلامي**" وهو الرأي الأكثر شيوعا، وذلك بحكم القرابة التجارية والفكرية والعقائدية الموجودة بين الإسلام والمسيحية.

ومن الذين يذهبون هذا المذهب في نشأة التصوف **فون كريمر** **von Kremer** و**جلدن زيهر** **Goldziher** و **نيكسون** **Nicholson** فيذهب **فون كريمر** مثلا في كتابه **(تاريخ الأفكار البارزة في الإسلام)** إلى أن الزهد الإسلامي نشأ بتأثير من الزهد المسيحي.[2]

كما يقول **نيكسون** أيضا عن المؤثرات المسيحية: "من الجلي أن ميول الزهد والتأمل التي أشرت إليها كانت على وفاق مع الفكرة المسيحية، ومنها استمدت أسباب قوتها فكثير من نصوص الإنجيل، ومن الأقوال المنسوبة للمسيح مقتبسة من التراجم الصوفية والرهبانية. المسيحيون كثيرا ما يظهرون في مقام المعلمين يولون النصح والتسديد لزهاد مسلمين متنقلين، وقد رأينا أن ثوب التصوف الذي جاء منه الصوفي مسيحي الأصل".[3]

---

(1)- ينظر: محمد عبد السلام الأمبوري، فلسفة الهند القديمة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، د ت، ص: 56.

(2)- ينظر: أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص: 27.

(3)- المرجع نفسه، ص: 28.

I-7-4- الأصل اليوناني:

بقي أن نشير إلى رأي أخير في أصل التصوف الإسلامي وهو الأصل اليوناني والقائلون بهذا الرأي من المستشرقين كثيرون إلا أنهم يعنون بالتصوف الأخذ من مصدر يوناني نوعا خاصا منه هو التصوف الإلهي الفلسفي الذي بدأ ظهوره في القرن الثالث الهجري على يد **ذي النون المصري** المتوفى سنة (245هـ).[1]

وقد يتساءل **اوليري Olirie** عن مصدر الكلام في الإلهيات الذي نشأ في التصوف الجديد وانتهى إلى القول بأن هذا المصدر كان الأفلاطونية المحدثة، كما برهن على ذلك **نيكسون** في قصائده المختارة من ديوان **شمس تبريز**[2]، كما يقول أيضا أن التصوف الإسلامي الفلسفي أثر من آثار النظم اليوناني ولا مناص -حسبه – من الاعتراف بما في التصوف من امتزاج الفكر اليوناني والدين الشرقي لاسيما الأفلاطونية المحدثة.

ويواصل" **نيكسون**" رأيه بقوله "ونحن لا ننكر الأثر اليوناني على التصوف الإسلامي، فقد وصلت الفلسفة عامة والأفلاطونية المحدثة خاصة إلى صوفية الإسلام عن طريق الترجمة والنقل، أو الاختلاط مع رهبان النصارى في الرهى وحران".[3]

هذه بعض الآراء والتحقيقات التي كانت حول أصل الصوفية الإسلامية والملاحظ أن هناك اختلافا كبيرا على مستوى هذه القضية، ذلك أن الدراسات اختلفت حول الصوفية إلا أن أشهر اتجاه ومذهب هو ذلك الذي يقول بأن أصلها راجع إلى الفرس، وذلك بحكم القرب الجغرافي بين بلاد فارس والعراق (البصرة تحديدا)، وأيضا بحكم تشابه الثقافات واتساع الفتوحات...الخ.

(1)- أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص: 29.

(2)-المرجع نفسه، ص: 30.

(3)-نفسه، ص: 33.

I-8- أعلام الصوفية:

أنشأ الصوفية أدبا منثورا ومنظوما ضمنوه فلسفتهم وطرقهم ورياضتهم ودعاءهم ومناجاتهم، وما يشعرون به من العشق والوجد، وما يلوح لهم في سلوكهم من لمعات إلهية وجذبات روحية، كما ضمنوه أخلاقا لهم وآدابا وأمورا كثيرة تتصل بهذه الأمور، وقد شاركوا غيرهم في كثير من الآراء والعواطف والأخلاق والآداب، وامتازوا بعقائد وآراء وعواطف ومن أهم هؤلاء الصوفية الذين خلدت أسماؤهم عبر مر التاريخ:

I-8-1- جلال الدين الرومي:

لا يمكن الحديث عن الصوفية الإسلامية دون البدء بأهم علم: وهو **مولانا جلال الدين الرومي** ولابد من تقديم نبذة وجيزة عنه بصفته ساهم في ترسيخ عقيدة ومذهب التصوف، ففي عصر كان يموج بالاضطرابات والصراعات الداخلية والخارجية ولد جلال الدين الرومي، وكانت ولادته سنة 1207، في مدينة **بلخ** التي نسب إليها كبار العلماء والفلاسفة والفقهاء، **كالفردوسي**، و**ابن سينا**، و**الغزالي**. كان **جلال الدين الرومي** يدعى عادة **خدا وندكار** ومعناه مولانا أو شيخنا وبهذا اللقب عرف بتركيا وفي أصقاع العالم كافة ويروى أن **ابن عربي** رأى الرومي من قبل يمشي خلف والده **بهاء الدين**، فقال يا سبحان الله بحر يمشي خلف بحيرة".[1]

عاد **جلال الدين الرومي** إلى **قونية** فاستقر في مدرسته وتولى فيها تعليم الشريعة ومبادئ الدين والتوجيه الروحي، حتى عرض له حادث غير مجرى حياته وجعله صوفيا محترقا بالمحبة الإلهية، كما عبر عن ذلك بقوله: "كنت نيئا، ثم أنضجت والآن أنا محرق".[2]

ترجع بداية ذلك باختصار عندما التقى **جلال الدين الرومي** بـ **شمس الدين التبريزي الدرويش** الجوال الذي وصل قونية سنة 1244م، وأقام في أحد خاناتها

---

(1)- ايقادي فيزاي ميروفيتش، جلال الدين الرومي والتصوف، تر: عيسى علي العاكوب، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران،دط، 2000، ص: 232.

(2)-المرجع نفسه، ص:234.

منقطعا إلى نفسه، وذات يوم تعرض شمس الدين لموكب الرومي ومريديه، وجرت بينهما محاورة، تأثر من خلالها **الرومي بالتبريزي** وأصبح هو أستاذه وقدوته.

وتنسب إلى الرومي الطريقة المولوية والتي انتشرت في رقعة شاسعة من الأرض تمتد من **أذربيجان** إلى **فيينا** توفي جلال 1273،[1] تاركا ديوان شعر ضخم يضم نحو خمسة وأربعين ألف بيت، مقسم إلى ستة أجزاء وقد جاء أسمه **المثنوي**، وقد أكد **الرومي** في **مثنوياته** التلازم الوثيق بين الشريعة والحقيقة فقال: "الشرع مثل قنديل يضيء الطريق، فإذا كنت لا تحمل القنديل لا تستطيع أن تمشي".[2]

ويذكر **الرومي** أن الدربة على الطريق تقتضي تغييرا في الإدراك وتحولا في المعرفة ودأبا في السؤال، والبحث الذي يهدف إلى إغناء التجربة الروحية الصوفية، وعروج الروح إلى ربها في رحلة إسراء يتطلب من السالك محاولة تسلق سلم مراتب الوجود الكوني حيث يخاطب الرومي نفسه فيقول:[3]

في اللحظة التي دخلت هذا العالم

وضع أمامك سلم ليمكنك من النجاة

في الأول كنت جمادا، ثم صرت نباتا

ثم بعدئذ صرت حيوانا: كيف يمكن لك أن تتجاهله؟

ثم جعلت إنسانا موهوبا معرفة وعقلا وإيمانا

انظر إلى هذا الجسد المصنوع من التراب، أي كمال اكتسب

وعندما تتجاوز شرط البشرية، لاشك في أنك ستغدو ملاكا

بعدئذ ستنتهي من هذه الأرض، وإقامتك ستكون في السماء

---

(1)- المرجع السابق، ص: 235.

(2)- نفسه، ص: 240.

(3)- إبراهيم الدسوقي شتا، مثنوي مولانا جلال الدين الرومي، م: 06، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة،دط، 1996-1997، ص: 101.

يتبين مما سبق أن السير على طريقة الصوفية لدى المولوية يتطلب إعدادا خاصا، يخضع المبتدئ بموجبه لتدريب روحي يستمر ثلاث سنوات، يقوم في السنة الأولى بخدمة الناس، وفي الثانية بخدمة الحق، وفي الثالثة بخدمة القلب، أو مراقبته فإذا بلغ المبتدئ تلك المؤهلات يستطيع ارتداء "المرقعة" على أنه متصوف حقيقي، وليس مقلدا.[1]

أما بالنسبة لقضية "الحب ونهاية الطريق" فالصوفية تقوم على الحب وتبنى عليه، يقول جلال الدين الرومي: "الحب هو ذالك اللهب الذي عندما يتأجج يحرق كل شيء، ولا يبقى منه إلا الله"[2] فالحب هو جوهر الجماد، والنبات، وهو السبيل إلى اكتشاف الأسرار، والروح الذي أبعد عن حقيقته الجوهرية يحن إلى اللقاء الذي سيظهر له أن العاشق والمعشوق شيء واحد.

يقول **الرومي:**

جاء الحب: هو مثل الدم في عروقي وفي لحمي

وقد أفناني، وملأني بالمعشوق

والمعشوق تحلل كل خلية في جسدي

ومني لم يبق سوى اسم، وكل شيء آخر هو هو.[3]

فطريق الحب في الصوفية يؤدي إلى بلوغ الإنسان الكامل أو الإنسان الكلي الذي هو قلب الكون والذي يكون بتخليه عن الوجود الجسدي قادرا على أن يكتشف في نفسه ذلك الكنز الخفي، هذا باختصار حول جلال الدين الرومي والمقام لا يتسع للحديث عن قضايا أخرى كالتعلم بالسؤال، والتعليم بالرمز...

(1)- ينظر: عيسى علي العاكوب، كتاب فيه ما فيه لمولانا جلال الدين الرومي، دار الفكر، دمشق،دط، 2002، ص: 51.

(2)- ينظر: المرجع نفسه، ص: 55.

(3)- ينظر: عيسى علي العاكوب، يد العشق، مختارات من ديوان شمس الدين التبريزي لجلال الدين الرومي، منشورات المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية، دمشق،دط، 2002، ص: 201.

I-8-2- الحسين بن منصور الحلاج:

لقد عبر الحلاج عن الفكر الصوفي باعتباره حقيقة واقعية غير خيالية، واكتشف أن في الإنسان بعدا مفارقا أو ميتافيزقيا، لكنه لم ينشأ كغيره من الصوفية أن يتكتم على هذه الحقيقة، فصرح بها.

إن الحديث عن الحلاج يحيلنا مباشرة عن فكرة جدلية ومهمة تداولتها الأزمان، وهي فكرة الحلول عند الحلاج حيث تحل الذات الإلهية في النفس البشرية فتتجسد صفات الله في الإنسان، وهنا نجد قول الحلاج واضحا في ديوانه حيث يقول:

رأيت ربي بعين قلبي

فقلت من أنت قال أنت

فليس للأين منك أين

وليس أين بحيث أنت

وليس للوهم منك وهم

فبعلم الوهم أين أنت

وفي فنائي فنائي

وفي فنائي وجدت أنت[1]

من خلال هذه المقتطفات تتضح لنا فكرة الحلول، حيث نجد الحلاج يخاطب الله وبين أنه رآه ببصيرته وأنه تحدث معه، وأن الله قد تجسد في روحه.

لقد ادعى "**الحلاج**" أنه إله، وأنه يقول بحلول الله، ومن أقواله أيضا والتي أدخلته في دائرة الكفر من قبل بعض الأئمة أهمهم ابن تيميه،ومن أقواله:[2]

مزجت روحي في روحك كما تمزج الخمرة بالماء الزلال

فإذا مسك شيء مسني فإذا أنت أنا في كل حال

(1)- الحلاج، الديوان، تح، جمال الدين المحمدي، دار الكتب المحلية، بيروت، لبنان، د ط، 1955، ص: 55.

(2)- الديوان، ص: 39.

ما يمكن قوله على هذه الأبيات هو أن الحلاج قد تعمق في مفهوم الصوفية، ووصل أعلى درجاتها في الشطحات حيث أصبح يرى بأنه هو الله، وأنه في تمازج مع الذات الإلهية ومن أقواله التي أدخلته في دائرة الكفر قوله:[1]

كفرت بدين الله والكفر واجب علي وعند المسلمين قبيح

إن "**الحلاج**" يعلن صراحة أنه كفر بدينه وغيره كيفما شاء لقد ترك الحلاج باعا واسعا من الأشعار التي فتحت المجال للنقد والتأويل، إلا أنه تجدر الإشارة إلى أن هذه الأحكام الدينية ليست مجالا للبحث بل تم في هذا البحوث دراسة الأعمال دراسة تجريدية، ومحاولة فهم أفكار الحلاج من خلال النماذج المقدمة.

يرى "**الحلاج**" أن التصوف هو جهاد في سبيل إحقاق الحق، وليس مسلكا فرديا بين المتصوف والخالق فقط. فقد طور النظرة العامة إلى التصوف، فجعله جهادا ضد الظلم والطغيان في النفس والمجتمع.

إن **الحلاج** بفكره هذا قد خلق جوا من الصراع الذاتي في محاولة إثبات الوجود وهو بفكرة الحلول والاتحاد، إنما عبر عن مفاهيم عميقة لا يستطيع فهمها إلا من كان يعيش نفس الحالات الشعورية، التي كان يعيشها الحلاج.

I-8-3- فريد الدين العطار:

فريد الدين العطار شاعر أبي النفس، عظيم الشأن، وسمي بالعطار لكونه يحب العطارة، والطبابة، والصيدلة، هو **محمد بن أبي بكر إبراهيم بن اسحاق، وكنيته أبو حامد**، ولقبه فريد الدين العطار، وشهرته العطار النيشابوري، ولد في نيشابور عام 513هـ[2] ورد في بعض الكتب التاريخية **(نفحات الأنس)** أن والد جلال الدين وابنه **جلال الدين محمد البلخي (الرومي)** قد غادرا مدينة بلخ قاصدين الديار المقدسة لأداء مناسك الحج، وعندما وصلا إلى نيشابور خرج الشيخ العطار لاستقبالهما وكان جلال الدين آنذاك صغيرا، وأهدى الشيخ كتابه

(1)- المصدر السابق، ص: 101.

(2)- ينظر: موقع الويب .WWW.Wikipedia.Com. تاريخ: 2014/12/20 الساعة: 22:00 .

المعروف أسرار نامه إلى جلال الدين، وكان العطار يعتبر نفسه من سالكي طريق الحقيقة والمحققين.

خلف العطار كتبا شعرية عديدة مثل منطق الطير، والهي نامه، ومصبت نامه، وأسرار نامه، وخسرو نامه...وغيرها وورد مجموع أبياته حوالي 449500 بيت وتعد مثنويات "**منطق الطير**" أروع وأجمل مثنوياته العرفانية.

ويسرد الشاعر **العطار** في مثنويات منطق الطير قصة رحلة الطيور نحو طائر العنقاء في جبل قاف[1]، والعنقاء تعبير رمزي عن البحث عن المجهول والحقيقة، ويبين العطار في ملخص مثنويته أن الطيور سلكت مجموعة أبحر وفي كل بحر مائة عذاب، وكيف أنهم تحملوا المتاعب والمهالك من أجل ذلك، وفي كل كرة يؤكد الهدهد لتلك الطيور أنه لن يستطيع أن يقطع هذه المصاعب إلا من كان شجاعا، وأن الطيور اجتازت عدة وديان وهي: واد الطلب، واد الحب، واد الاستغناء، واد التوحيد، واد الحيرة، واد الفقر والغنى، ويقول العطار:

إني غرق في حب الأزهار

كفاني ما أعله من حب

وكفى أن يكون الفرد الجميل حبيبي[2]

ثم بقيت الطيور الثلاثين الناجية من هذه المصاعب والمهالك واقفة على أبواب قصر الحبيب منتظرة الإذن بالدخول وأشرقت عليها الشمس السرمدية، وأصبحت وجها لوجه أمام مرآة الحق، فوجدت صورتها أي صورة ثلاثين طيرا في تلك المرآة، فأدركت حينئذ الطيور أن العنقاء ليست شيئا منفصلا عنها وأنها قد انمحت وفنت في العنقاء، وأصبحت جزءا لا يتجزأ منها وكيانا لا ينفصل عنها.[3]

(1)- ينظر: فريد الدين العطار النيشابوري، منطق الطير، تر: الدكتور بديع محمد جمعة، دار الأندلس، بيروت، د ت، ص: 57. .

(2)-المصدر نفسه، ص: 58.

(3)-نفسه،ص:61.

فالعطار في **منطق الطير** يحاول البحث عن الحقيقة المطلقة، حقيقة الوجود الإلهي، وهو بحث صوفي حاولنا اختصاره في بضعة أسطر لنبين عشق العطار للحقيقة، وبذل النفيس، والتعرض للهلاك والفناء في سبيل معرفتها وكشفها.

كما أسلفنا سابقا أن هناك علاقة وطيدة بين **الرومي والعطار**، فكل منهما ينتمي إلى بيئة ما يعرف بالتصوف المعرفي المقابل والمطابق أحيانا، وفي الوقت نفسه بيئة التصوف الطرقي، فقد كان كلاهما جسرا يربط الماضي والمستقبل فلم يعرف عنها انتماء لطريقة صوفية محددة[1]. وإنما خطا لأنفسهما مسلكا صوفيا متميزا سار عليه من جاء بعدهما،و أهم ما في هذا المسلك الصوفي أن مصادره متعددة المذاهب والأديان، وإفرازاته قابلة لصور شتى يمكن أن يستقيها المشرقي وغير المشرقي.

يقول **الرومي** "لقد طاف العطار بمدن العشق السبع ومازلنا نحن في منعطف جارة واحدة "، ولم يكتف جلال الدين بذلك بل إنه اعتبر كل ما وصل إليه من تفوق في هذا المضمار مدين له للعطار حتى أن أخطاءه استمدها أيضا من العطار، ولكن مع ذلك فإن صوفيا كبيرا سئل عن **العطار** و**الرومي** فقال: "إن الرومي بلغ قمة الكمال كالنبر في طرف عين، والثاني أي العطار بلغ القمة نفسها، ولكن كالنملة بعد سير طويل ودأب لا ينفتر".[2]

هذا بشكل مختصر حول الحديث عن **العطار** و**الرومي** ومحاولة إخضاعهما للتصوف المقارن، وذلك لمواطن الالتقاء الكثيرة، والتي تترك البحث فيما بعد للتعمق أكثر في هذه القضية.

I-8-4-عبد القادر الجيلاني:

تجدر الإشارة إلى الحديث عن علم آخر وهو **الإمام عبد القادر الجيلاني** وهو شيخ الإسلام وحجته ولد في 11 ربيع الثاني سنة 1077 هـ الموافق لـ:

(1)- بديع محمد جمعة علي، مقدمة منطق الطير، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة عين الشمس، القاهرة، دط 1965، ص: 13.

(2)- المرجع نفسه، ص: 24.

470 هـ بجيلان بالعراق[1]، وهي قرية تاريخية، وقد نشأ عبد القادر في أسرة وصفها النقاد بالصالحة، فقد كان أبوه صالح موسى معروفا بالزهد وكان شعاره مجاهدة النفس وتزكيتها بالأعمال الصالحة كان معروفا بكثرة مجالسته للعلماء، وحضوره للوعظ والتدريس وكان الشيخ عبد القادر يسيطر على قلوب المستمعين إلى وعظه حتى أنه استغرق مرة في كلامه وهو على كرسي الوعظ، فانحلت طية من عمامته وهو لا يدري فألقى الحاضرون عمائمهم وطواقيهم تقليدا له.

وإليه تنسب الطريقة القادرية وهي الأسلوب التربوي الذي يتبعه الشيخ في تربية المريدين وهم طلاب الحق في المصطلح الصوفي ويرى الشيخ عبد القادر الجيلاني أن التصوف مبني على ثمان خصال وهي:[2]

الخصلة الأولى: السخاء وهي لإبراهيم عليه السلام.

الخصلة الثانية: الرضى وهي لإسحاق عليه السلام.

الخصلة الثالثة": الصبر وهي لأيوب عليه السلام.

الخصلة الرابعة: الإشارة وهي لزكريا عليه السلام.

الخصلة الخامسة: الغربة وهي ليحي عليه السلام.

الخصلة السادسة: لبس الصوف وهي لآدم وموسى عليهما السلام.

الخصلة السابعة: السياحة وهي لعيسى عليه السلام.

الخصلة الثامنة: الفقر وهي لمحمد عليه الصلاة والسلام.

ولعل من أشهر قصائده والتي أحدثت ضجة كبيرة كونها تفتح التأويلات والشكوك، والتي قال عنها النقاد أنها القصيدة التي عرفت العالم بالجيلاني وبينت منهجه في الحياة، وهي قصيدة طويلة بعنوان "**القصيدة الخمرية**" والتي يقول فيها:

سقاني الحب كاسات الوصال فقلت لخمرتي نحوي تعالي

(1)- ينظر: موقع الويب .WWW. Wikipedia. Com. تاريخ: 2014/12/22 الساعة: 22:00 .

(2)- سعيد بن مسفر بن مفرح القحطاني، الشيخ عبد القادر الجيلاني وآراؤه الاعتقادية والصوفية، الرياض، د ط، 1997، ص: 24.

سعت ومشت لنحوي في كؤوس فقمت بسكرتي بين الموالي

وقلت لسائر الأقطاب لموا بحاني وادخلوا أنتم رجالي

فلو ألقيت سري وسط نار لذابت وانطفت من سر حالي

ولو ألقيت سري فوق ميت لقام بقدرة المولى سعيا لي

ولو ألقيت سري في جبال لدكت واختفت بين الرمال

ولو ألقيت سري في بحار لصار الكل غورًا في الزوال[1]

وهنا تتضح نزعة عبد القادر الجيلاني في التسامي بذات والروح والتحليق فوق العوالم، حتى الوصول إلى القمة، وأن الكون خادم له، وتحت إمرته. وحسبنا هذا النموذج لضيق هذه الصفحات، وتجدر الإشارة إلى مجموعة دواوين وقصائد للدراسة مثل: قصيدة سقاني الحب، بهجة الأسرار، قلائد الجواهر... وغيرها.

I-8-5-ابن الفارض:

أما العلم الآخر الذي لا يقل أهمية وشهرة في عالم الصوفية هو "**ابن الفارض**" وهو أشعر الشعراء المتصوفين، وكانت أشعاره غالبها في العشق الإلهي حتى أنه لقب بسلطان العاشقين والده من حماة في سوريا، وهاجر لاحقا إلى مصر، حيث ولد بها ابن الفارض عام 576هـ/1181م، ولما شب اشتغل بفقه الشافعية، ثم سلك طريق الصوفية، ومال إلى الزهد، ثم رحل إلى مكة وهناك اعتزل الناس، وبقي في واد بعيد عنها، وفي عزلته تلك نظم أعظم أشعاره في الحب الإلهي.[2]

وحسبنا أن نورد نموذجا من هذه القصائد وهي القصيدة رقم 15395 من ديوانه المعنونة بـ: صد **حمى ظمئي لماك لماذا؟**

صدُّ حمى ظمئي لماكَ لماذا وهَوَاكَ، قَلبي صارَ مِنهُ جُذاذا

إن كان في تَلَفي رِضَاكَ، صبَابَة، ولكَ البقاءُ وجدتُ فيهِ لذاذا

(1)- يوسف زيدان، كتاب ديوان عبد القادر الجيلاني، 62، مكتبة المدينة، الأردن، د ط، 1999، ص: 201.

(2)- ينظر: موقع الويب .WWW. Wikipedia. Com. تاريخ: 2014/12/22 الساعة: 16:04.

كبدي سلبت صحيحةً فامننْ على ... رمقي بها ممنونةً أفلاذا

يا رامياً يرمى بسهمِ لحاظهِ ... عَنْ قَوْسِ حاجِبِهِ، الحشَا إنْفاذا

أنّى هجَرتَ لِهُجْرِ واشٍ بي، كَمَن ... في لَومِهِ لُؤمٌ حَكَاهُ، فَهاذَى

وعليَّ فيكَ منِ اعتدى في حجرهِ ... فقد اغتدى في حجرهِ ملاذا

أضْحى بِإحسانٍ وَحُسْنٍ مُعْطِياً ... لِنَفائسٍ، وَلأنْفُسٍ أخّاذا

فتكاً بنا يزدادُ منهُ مصوِّرا ... قتْلي مساورَ في بني يزدادا

تَهذي بهذا البَدْرِ، في جَوِّ السَّما، ... خلِّ افتراكَ فذاكَ خلِّي لأذا

عَنَتِ الغَزالَةَ والغَزالُ لِوجْهِهِ، ... متلفِّتاً وبهِ عياذاً لاذا[1]

وهنا يظهر تغزل الشاعر وعشقه للذات الإلهية، حيث يصور ملاذه وحبه لله وأنه يقتل في سبيل حبه دون مبالاة، ولهذا الحب إسقاط على الطبيعة من خلال الإشارة إلى البدر والسماء حيث أن البدر هو أجمل أشكال القمر في سماء صافية، وهنا يشبهه ابن الفارض بالله حيث يتجلى في السماء الصافية بكل وضوح مثل البدر الجميل.

هكذا كان فكر **ابن فارض** وهو فكر صوفي وتجدر الإشارة إلى أن هذا العشق الإلهي قوبل بالرفض من طرف البعض، وهناك من كفر ابن فارض وادعى أنه من أتباع المسيحية، واتهمه بفكرة الحلول إلا أن هذا الزعم أو غيره ليس محل الدراسة والاهتمام لأننا في هذا البحث نقوم بالتركيز على الجانب الإبداعي فقط، ونقده بطريقة فنية بعيدة عن الجانب العقائدي.

I-8-6-محي الدين ابن عربي:

إن التصوف مربوط لا شك بالرمز والعقل فحيث توجد الصوفية يوجد الإيحاء بالرموز، وإذا تحدثنا عن الرمز في الصوفية نجد أنفسنا مجبرين على الحديث عن أهم أعلام الرمزية الصوفية وهو **ابن عربي** أما اسمه فهو **محمد بن علي بن محمد بن أحمد الطائي الحاتمي المرسي محي الدين ابن عربي**، وقد

(1)- ابن الفارض، الديوان، تح:عبد المنعم متبولي، دار صادر، ودار بيروت، بيروت، د ط، 1992، ص: 222 .

أجمعت المصادر على اسمه هذا[1]، وقد نشأ في كنف أسرة غنية ومعروفة بالتقوى والعلم فكان ذلك جوا مثاليا لنشأة عالم فاضل، ولما انتقل ابن عربي إلى مدينة اشبيليا، كان ذلك بسبب اضطراب الأحوال السياسية في مرسيا.

ولما بلغ **ابن عربي** الثلاثين من عمره أخذ يتنقل في أرجاء العالم الإسلامي ويلتقي بكبار المتصوفة ففي سنة 1198 م وصل إلى فاس وعكف على الدراسة والمجاهدة هناك، وتجول كثيرا في مدن المغرب العربي حتى عزم المسير نحو المشرق الإسلامي انتقل بعدها إلى بغداد 1211م والتقى هناك بصوفي كبير هو شيخ مشايخ الصوفية في بغداد آنذاك وهو **شهاب الدين السهروردي** صاحب كتاب **عوارف المعارف** الذي وصفه ابن عربي بأنه "**بحر الحقائق**"[2] التقى ابن عربي بجملة شيوخ وعلماء نذكر منهم أبو **الحجاج الشربلي، يوسف الكوفي، وعبدالله بن المجاهد**، وأبو **عبد الله بن قيسون**، ومن شيوخه البارزين في الزهد **عبد الله المغاوري**.

دخل **ابن عربي** ميدان التصوف وهو ابن الحادية والعشرين من العمر في سنة 1164 م حينما كان في الأندلس، واشتهر بالتصوف والزهد والتقشف وحرمان النفس من ملذات الحياة ليخلص لله تعالى.[3]

يجد المستشرق **بلاتيوس** أن التصوف عند **ابن عربي** معرفة تجريبية وتذوق لأحوال المعرفة التي تولدها في النفس المجاهدات الزهدية، ويؤكد **بلاتيوس** على أن صورة الإله عند **ابن عربي** هو الوجود المطلق الخالي من علاته وحاله واسمه وصفاته وهو الذي لا يمكن إدراكه إلا بالاستبعاد التدريجي، لكل معرفة متميزة.[4]

---

(1)- عبد القادر بن حبيب الله السندي، كتاب ابن عربي الصوفي في ميزان البحث والتحقيق، دار البخاري، المدينة، ط1، ج2، 1991، ص: 07 .

(2)- مشتاق بشير الغزالي، أعمدة التصوف الإسلامي في ميزان المستشرقين، ابن عربي نموذجا، كلية التربية للبنات،جامعة الكوفة، بغداد، د ط، دت، ص: 1-2.

(3)- ينظر: المرجع نفسه، ص: 11.

(4)- طه عبد الباقي سرور، محي الدين ابن العربي، مكتبة الخانجي، مصر، د ط، د ت، ص: 76.

يرى **ابن عربي** أن كل الطرق التي مرت بها النفس سواء ما يتعلق منها بحياة الزهد أو التصوف، يجب أن تؤدي إلى الحب الإلهي لقد قسم ابن عربي الحب الإلهي عل نوعين: نوع طبيعي يشارك فيه الإنسان البهائم والحيوانات، والنوع الثاني: هو الحب الروحاني الذي ينفصل فيه الإنسان عن الحيوانات ويعلو عليها، ويرى أيضا أن الحب الحقيقي يستغرق حواس المحب وعقله فلا يرى حينئذ إلا محبوبه. لقد نظم **ابن عربي** على أساس موضوع الحب الإلهي أشعارا ذات نفحة صوفية فاحتوى بهذه الطريقة الرمزية الجميلة ديوانه **(ترجمان الأشواق)**، ثم أكمله بشرح صوفي وضعه بعنوان: **ذخائر الأخلاق في شرح ترجمان الأشواق.**

ويتكلم **ابن عربي** عن حبه لله تعالى "ولقد بلغ بي قوة الخيال أن كان حبي يجسد لي محبوبي من خارج عيني، فلا أقدر النظر إليه فيخاطبني، وأصغي إليه وأفهم عنه".[1]

من خلال ما سبق تتضح لنا الرؤية للحب الإلهي عند **ابن عربي،** فهو في أشعاره الصوفية قد وضع تصورا لذلك الحب الذي اختلف الناس في فهمه، فمن الصعب فهمه بشكله الصحيح إلا من عرف طريق التصوف، ونورد أمثلة من ديوانه **ترجمان الأشواق** يصور فيها ابن عربي حبه لله فيقول في قصيدة بعنوان: "**ناداني الحق من عقلي ومن ذاتي**":[2]

ناداني الحق من عقلي ومن ذاتي

فالسلب للعقل والإثبات للذات

فلم أعرج على أهل ولا ولد

ولا على أحد من البريات

إلا به فرأيت الكل صورته

(1)- محي الدين بن عربي، الكتاب التذكاري، إشراف وتقديم إبراهيم بيومي مدكور، دار الكتب العربي، القاهرة، د ط، 1996، ص: 69.

(2)- محي الدين بن عربي، ترجمان الأشواق، دار صادر، بيروت، ط1، د ت، ص: 55.

فكنت حيا به ما بين أموات

الحق يعلم ما وهم بصوره

فإنه الحق في درك النبوات

وفي قصيدة أخرى بعنوان "**نظرت إلى يمين الوجود فلم أر**"[1]

نظرت إلى عين الوجود فلم أر

قديما ولكني رأيت حديثا

أظن الذي قد كان بيني وبينه

بيانا يسمى للحجاب كلوثا

ويعطي قليلا من وجودي لأنني

قليل ويعطينا الوجود أثيثا

وأما قصيدته المشهورة التي بين فيها حقيقة حبه الإلهي وماهيته بعنوان: **إني اتخذت إلى ذي العرش معراجا:**[2]

إني اتخذت إلى ذي العرش معراجا

فإن لي شرعة منه ومنهاجا

على لسان رسول منه ألبسني

به المهيمن في إسرائه تاجا

لو أن ما عندنا من علم صانعنا

يكون في رهج الأسواق مارجا

و"**ابن عربي**" هو الشاعر المتصوف المنفتح، فقد تعرض في إطار تطوره الفكري لقضية أساسية، وهي حل المشكلات الموجودة بين الديانات، إذ رأى أن الديانات لم تتغير كثيرا، وأن فيها اختلافا أساسيا يجعل الإنسان هو المجلى

(1)- المصدر السابق، ص: 58.

(2)- المصدر نفسه، ص: 61.

الكامل للإلوهية ومحل الظهور، أو التجلي الإلهي مختلف في اعتقاداته، وطرح سيرة أخرى حين قال:

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي إذا لم يكن ديني إلى دينه داني

وقد صار قلبي قابلا كل صورة فمر عني لغزلان ودير لرهبان

وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن

أدين بدين الحب أني توجهت ركائبه فالحب ديني وإيماني[1]

بقي أن نشير أن **ابن عربي** تعرض هو الآخر مثل ابن فارض للتكفير، وذلك نظرا لأفكاره ومعتقداته في الله، واختلاط الأديان في النفس الواحدة، إلا أن هذا مذهب فقهي عقائدي لا يعنينا في بحثنا، إذ أننا ندرس التأثيرات الأدبية الشعرية الصوفية فقط.

(1)- علي عبد الجليل راضي، الروحية عند ابن عربي، مكتبة النهضة، القاهرة، د ط، د ت، ص: 25.

الفصل الثاني

الصوفية عند الأروبيين

تمهيد.

1-التصوف المسيحي.

2- مصدر التصوف المسيحي.

3- الوجودية والصوفية.

4- السريالية والصوفية.

تمهيد:

رأينا في الفصل الأول كيف كان التصوف عند المسلمين، وأشرنا إلى الآراء المختلفة حول مصدر التصوف الإسلامي، كما تطرقنا إلى تلك العلاقة الجغرافية والتجارية التي كانت بين الإسلام والمسيحية ومن هذا المنطلق يمكننا أن نؤكد على أن التصوف انتقل إلى المجتمعات الأوربية الغربية عن طريق الديانة المسيحية ذلك لما تحمله هذه الأخيرة من ميزات متشابهة مع الإسلام وأهمها الحب الإلهي أو العشق الإلهي.

II-1-التصوف المسيحي:

التصوف المسيحي يشير إلى تطور الممارسات والنظريات الصوفية داخل المسيحية، وكثيرا ما كان متصلا مع اللاهوت التصوفي، وخاصة في التقاليد الكاثوليكية والأرتذوكسية الشرقية.(1) لقد شهدت العصور الوسطى ازدهارا للتصوف المسيحي، والتنظير المرافق له رافقه ازدهار الرهبانيات الجديدة في العالم المسيحي مع شخصيات بارزة مثل "**هايدغر بنجين**" و"**برنارد من كليرفو**"، تطور في العصور الوسطى التصوف الألماني بشكل خاص على يد الدومينيكان تتوج من اللاهوت التصوفي ومن أبرز منظريه" **مستر اكهرت**".(2)

وفي عصر النهضة خلال الإصلاح الكاثوليكي أو الإحياء الكاثوليكي ازدهر التصوف الاسباني ورافقته كتابات حول التصوف المسيحي، وتعد هذه الفترة عصر النهضة الأدبية للتصوف في التقاليد والثقافة الكاثوليكية، وأبرز أعلام هذه الفترة نجد القديسة "**تريزا الأفيلية**" و"**القديس يوحنا الصليب**" وغيرهم.

وما يثبت ذلك هو أن هناك من المستشرقين من يرى أن التصوف انتقل إلى الغرب (أوروبا) عن طريق المسيحية ومنهم **فون كرتمر (von kremier) وجولد زيهر (gold ziher)، ونيكولسون (nicholson) وآيسن بلاتيون (asin placios)، وأليري (Oleary)** وغيرهم، وحجتهم في ذلك ما كان بين العرب

(1)- الكحلاوي محمد، مقاربات وبحوث في التصوف المقارن، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ط1، 2008، ص: 07.

(2)- المرجع نفسه، ص: 11.

المسلمين والنصارى من صلات، فحياة الزهاد المتصوفة، وطريقة عيشهم تشبه إلى حد كبير حياة وطريقة عيش المسيحيين.

II-2-مصدر التصوف المسيحي:

يذهب **فون كرتمر** مثلا إلى أن التصوف المسيحي نشأ بتأثير من الزهد الإسلامي ويقول: "إن هذا الفريق من الزهاد أو النساك كان ذا نمو محلي بين العرب والمسيحيين حتى مما قبل الإسلام، ونحن نعلم أن الرهبانية المسيحية كانت معروفة على تخوم الصحراء السورية وصحراء سيناء، ويحتمل حقا أن الذي أوحى بالتصوف في الأديرة المسيحية هو زهد المسلمين وطقوسهم الإسلامية".[1] فعلا حيث أن المسيحيين عاشوا احتكاك متواصل مع المسلمين من خلال الحروب الصليبية والتجارة مثلا مما يؤكد هذا الزعم وهو تأثر المسيحية بزهد المسلمين.

كما نجد أيضا **جولد زيهر** يقر بوجود تأثير إسلامي على التصوف المسيحي، ويؤكد على أن التصوف المسيحي نشأ أولا بفعل الزهد، وهذا في نظره يتصل من قريب بالديانة المسيحية، وذلك بما يتصل به من كلام في المعرفة بالأحوال، والمواجيد أي(الموجودات).[2] من البديهي إذا أن نقول أن وجود الفرنجة في الشرق الأدنى سمح بقيام صلات بين المسيحيين والمسلمين، وذلك من خلال التبادل الفكري والانفتاح على الآخر، مما يؤدي إلى انتقال أفكار ومخلفات إلى الديانة المسيحية ومنها الزهد الذي تطور فأصبح تصوفا.

ومن المؤكد أن التجربة الصوفية ليست تجربة الكثيرين، ففي المسيحية هي شأن الرهبان أو العلمانيين المعزولين، لكن في الإسلام واليهودية والمسيحية كثيرا ما مثل التصوف قوة اجتماعية حقيقية، هذا مع العلم بأن التيارات الصوفية كشفت عن اختلافات عميقة تعود إلى الاختلافات في المراجع الدينية، ففي

(1)- فون كرتمر، تاريخ الأفكار البارزة في الإسلام، تر: عبد الرحمن عبد الواحد، دار الكتاب اللبناني، بيروت، د ط، 1973، ص: 123.

(2)- عبد الرحمان بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني، وكالة المطبوعات، الكويت، د ط، د ت، ص: 31-35 بتصرف.

اليهودية كما في الإسلام، يحتل الكتاب المنزل مكانة مركزية، الإسلام هو دين الخلاص الفردي، وبالتالي لا يعبر عن الانشغال بالخلاص الكوني، كما هو الأمر في التصوف اليهودي أو الروحانية المسيحية.(1)

وعلى النقيض من أديان الكتاب هذه فإن الدين المسيحي القائم على ظهور الله بصورة اليسوع الإنسان أوجد تصوفًا تتواجد فيه الوساطة اليسوعية باستمرار فالأحاسيس والرؤى والعقائد التي ولدت في إطار المسيحية تعبر بأشكال مختلفة ومتنوعة عن فكرة "ألوهية" الكائن البشري، هذا مع التأكيد والتشديد على ما في كل دين من تنوع في التيارات الصوفية. أعمق الانشقاقات ليست منهجية إنما هي تعبير عن مختلف التيارات الصوفية.(2)

لقد أعلنت الصوفية عن نفسها عند المسيحيين في القرن الثاني الميلادي باسم **الغنوصية** أي المعرفة، ومنها **الغنوصي** أي العارف، وسماه العرب منهم بالكاهن، وقد رفضتها الكنيسة أولا، ومع الزمن قبلتها وتبنتها، وهذا نص لصوفي مسيحي شهير وهو **نيمو** يصف فيه كيفية الوصول إلى الجذبة **في كتابه الأسفار خادم أم الإله**، متلقي اعترافات القديسة تريزا: يقول **نيمو**:(3)

"كنت أجد في هذه الكلمة وحدها الله رضا بالغا لنفسي، بحيث لم أشأ ولم أستطع أن أنتقل عنها إلى أفكار أخرى، وكنت أقتصر على ذلك حتى أصل إلى البركة".

هو رجل دين اسباني من أهل النصف الأول من القرن السادس عشر الميلادي ويعرف القارئ أن البركة تعني الجذبة، كما يظهر في هذا النص تأثر متصوفة المسيحيين بأسلوب الذكر الإرهاقي الذي استعمله متصوفة المسلمين

(1)- ناجي حسين جودة، التصوف عند الفلاسفة الغرب، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط1، 2006، ص: 53.

(2)- القاضي أحمد، التصوف في الإسلام والمسيحية بين الخصوصية والنزعة الإنسانية، مجلة الحياة، بيروت، ع: 06، 2009، ص: 33.

(3)-المرجع نفسه، ص:36.

قبل **نيمو** بحوالي ستة قرون، وبسبب عوامل ما تشعبت الصوفية عند المسيحيين إلى أكثر من مذهب.

II-3- أعلام التصوف المسيحي:

II-3-1- القديسة تريزا:

تؤمن **القديسة تريزا** la mère Thereza بأن الخالق غير المخلوق وتصف وصولها أو فتوحها بأنه إتحاد بينها وبين الله فتقول في قصيدة لها:[1]

واتحاد النفس بالله في القرآن الروحي

شبيه بشمعتين تذوبان معا

حتى يصبح نوراهما واحدا

وينصهر الظلام في الصبح

فالروح هو الروح

والجسم يذوب في الروح

كلانا واحد

والكل آت منه

فهو أنا وأنا هو

كل مشتاق لبعضه

لم يبق سوى آهات الألم

فالاتحاد حاصل والحب واقع

والنفس تشتكي...

ولكن لا مفر من الإخلاص...

(1)- تريزا مارتين، مسيرة النفس، تر: صفي الدين بن أبي منصور، دار الفكر، بيروت، ط1، 1986، ص: 201.

وهنا تتقاطع **تيريزا** مع **الحلاج** في ظاهرة الحلول، حيث ترى بأن الله يحل في البشر والإنسان، ويتجلى في صفاته، وذلك مثلما رأى **الحلاج** حيث يقول:[1]

عجبت لكلي كيف يحمله بعضي

ومن ثقل بعضي ليت تحملني أرضي

لئن كان في بسط من الأرض مضجع

فبعضي على بسط من الأرض في قبضي

فكلي لكلي وبعضي لبعضي.

ومن قصيدة أخرى موجودة في نفس الديوان الشعري، والتي تتحدث فيها عن عشقها الإلهي، وحبها وذوبانها في الذات الإلهية تقول:[2]

ها أنذا يا عريسي الأكبر

دعني أقرب منك

وليدخل هذا الجدول الصغير في خِضمك

أغثني يا أعذب خليل

ولتسترح ... نفسي بين ذراعي عريسها

فتهنأ به...

ويصبح الشوق مرضي...

والحب دوائي وهمي...

ما أنا إلا عروس لك

فأقبل عليً إنني محتاجة لحبك

ها أنا ذا يا عريسي...

---

(1)- الحلاج،الديوان، ص: 36.

(2)- تريزا مارتين، مسيرة النفس، ص: 209.

أنتظر لوعة الحب

وأصبر نفسي علها تجد طريقها إليك

فتنال الهناء والسعادة الأبدية

أقبل يا عريسي، فالحب جمع بيننا

وأنا أذوب في أعذب حالاتي

والهذيان يؤرق ويمزق كياني.

تصور القديسة تريزا هنا عشقها الإلهي وتصرح أنها تعشق الذات الإلهية، بل أنها تبالغ في ذلك حتى تتخيل نفسها عروس تنتظر عريسها ليكون الوصال والحب واللقاء.

II-3-2- القديس خوان دي لاكروث:

كما نجد أيضا بالنسبة للعصر القديم في أوربا المتصوف الشهير **القديس خوان دي لاكروث Lackrott Kh-du** والذي يبدي هو الآخر حبه وعشقه الإلهي ويبين كيفية هذا الحب وارتباطه بالطبيعة باعتبارها جزءا من إبداع الخالق، يقول في قصيدته:[1]

حبيبي هو الجبال

والوديان المنعزلة المليئة بالأشجار

والجزر الغريبة

والأنهار الرنانة، وصفير الرياح الحبيبة

رياح الحب التي تأخذنا نحو المبتغى

والليل الساكن

الذي أشتكي همي إلى حبيبي

(1)- خوان دييغو، العذراء غوادالوبي، تر: أحمد ناجي القيسي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، د ط، 1970، ص: 22.

إنني في عشق

والحال تؤرقني مما أنا فيه

فالحب هو السماء

والعشق هو الأرض التي احتضنت كوكب السماء

فأنا يا حبيبي لؤلؤة في بحر حبك

والجبل الساكن يتحرك ليزيد شوقي

والليل يبدي آهاته فينجلي الألم

ويرتقي الحب نحوك...[1]

من هذه النصوص وغيرها يظهر واضحا دور الإشراق فيها، وكيف أن ظاهرة الحب والحلول الإلهي واضحة عند الشعراء المتصوفة في الغرب، ويظهر أيضا منجاتهم الواضحة لله ويقينهم بأنه يقبل فكرة الحب، وأنه يبادلهم –تعالى عن ذلك– الحب والشوق والحنين بل إن الكاهن في كل الوثنيات والأديان لا يسمى كاهنا حتى يصل إلى الجذبة عن طريق الرياضة الصوفية، وتعني تدريب الذهن والعقل والقلب على الذوبان والإيمان بالحب الإلهي، وان الله لا يمكن الوصول إليه إلا بالتصريح بالحب، فالرياضة الصوفية عندهم هي الاستمرارية في مجاهدة النفس والانعزال عن الدنيا والإقبال نحو الحب الإلهي.

وسنحاول جاهدين في ما تبقى أن نبرز علاقة الصوفية ببعض المذاهب التي تتقاطع معها كالوجودية مثلا والسريالية.

تعد المدرسة الصوفية من بين المدارس التي مهدت لظهور حركة تحديثية في جميع مستويات التفكير الإنساني، فثورتها على السكونية ورفضها للمبتذل جعلاها تسعى نحو طرح البديل، غير أن هذا البديل لا يوصف بالثبات بل بالتجاوز، فهو يتجاوز بذلك تلك الحدود القديمة للعقل ومانحة في الوقت نفسه دورا فعالا لسلطة القلب باعتباره لا يحتمل مقاييس الخطأ، على حد قول **ابن**

(1)– المصدر السابق، ص: 23.

عربـــي وهـذا جعلهـا تلتقـي مـع تيـارات ومـدارس فكريـة حديثـة كالوجوديـة والسـريالية مثلا.

II-4-الوجودية والصوفية:

الوجوديـــة :"existentialisme" فلسـفة تـرى "أن الإنسـان هـو الكـائن الوحيـد الـذي يسـبق وجـوده ماهيتـه علـى أن هـذا الوجـود اليقينـي الأول للفلسـفة فتنطلـق منـه معرضـة عـن الطبيعـة، عـن ثنائيـة الـذات والموضـوع"[1] حيـث يصـبح الإنسـان محـورا تـدور حولـه كـل الأسـئلة الخاصـة بـالوجود فهـو صـانع نفسـه إذ يسـعى مـن خـلال تكـوين ذاتـه إلـى جعلهـا ترقـى إلـى درجـة الإنسـان الكامـل، وهـذا نتيجـة الإيمـان الكبير بالذات الفردية.[2]

وقـد ذهـب **الوجوديـون** إلـى كـون الوجـود هـو "مـا لـم سـيكون أبـدا مـا هـو"[3] نظرا لكون الوجود فوق التحقق كما اعتبرت أن الذات هي نقطة البداية.

كمـا يجعـل الوجوديـون الشـعر ضـربا مـن اللعـب، لكنـه لعـب مـن نـوع خـاص، لكـون هـذا الأخيـر يجمـع النـاس، غيـر أن الشـعر علـى العكـس مـن ذلـك يتمركـز النـاس حـول أسـاس ماهيتـه، إنـه يصـل فيـه الهـدوء، لكنـه لـيس الهـدوء الـوهمي النـاتج عن انعدام نشاط الذهن وفراغه.

لقـد سـعى الإنسـان الوجـودي إلـى تأكيـد ذاتيتـه عـن طريـق صـنع ماهيتـه بنفسـه، وهـذا نظـرا لكونـه مهـدد بـالزوال فـي كـل لحظـة، لهـذا نجـد القلـق صـفة ملازمـة لهـذه الـذات التـي تواجـه مصـيرها بنفسـها، كمـا صـنعت ذاتيتهـا مـن قبـل لوحـدها، ولهـذا يكـون الوجـودي بتفكيـره هـذا قريبـا مـن الصـوفي الـذي رأى هـو الآخـر أنـه مهـدد بعـد موتـه بعقـاب لا خـلاص منـه، ولـدى اختيـار طريقـه بنفسـه مطهـرا لذاتـه مـن كـل كادوراتهـا البشـرية وسـاعيا فـي الوقـت نفسـه إلـى العـروج بهـا لاكتسـاب

(1)- مجموعة مؤلفين، الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي اللبناني، بيروت، ط1، مج 3، 1984، ص: 15.

(2)- أنظر معنى الوجودية، مختارات فلسفية، منشورات دار فلسفة الحياة، بيروت، لبنان، د ط، 1967، ص: 19.

(3)- مارتن هايدغر، ما الفلسفة، ما الميتافيزيقا، هيدرلن وماهية الشعر، تر: فؤاد كامل، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ط2، 1974، ص: 65.

صفات أخرى تكون أقرب إلى الإلهية لهذا كان الإنسان الكامل محل سعي من طرف **ابن عربي** و**عبد الكريم جيلي**[1] فهو الإنسان فقد صفاته البشرية واكتسب صفات جديدة استطاع من خلالها أن يكون محل أنظار العالم.

ويؤكد الوجوديون كغيرهم من الصوفيين على وجود إدراك مباشر لذاتية الآخرين النفسية عن طريق الاتصال المباشر بين القوى الواعية للأفراد، فقد وصف الصوفية من قبل بأنهم أول مؤسس لعلم النفس، لكونهم تعمقوا كثيرا في دراسة خلجاتها الخفية[2] .

فالصوفية يؤكدون على أهمية الحدس في حياتهم الروحية، وكذا في كتاباتهم لأنه إحدى الوسائل المؤدية إلى المعرفة المباشرة للأشياء التي يتحدثون عنها في حين يعتبره الوجوديون نوعا من المعرفة إذ هو "قلق حول الحياة، وما يؤسس عليها التصوف هو المعطى كوجود الآخر والمعطى كمتعال".[3] يتفق الصوفية مع الوجوديين في الحواس فبها يتم إدراك الموجودات، إلا أنه أحيانا يتجرد الصوفي من الحواس فيرى بالبصيرة، ويسمع بالعقل والقلب، وهذا ما يفتقده الوجديون.

ومن هنا كان القلق طريقا إلى المعرفة اليقينية في حضرة المتعالي، وهو ما كان واضحا جليا في الشعر الحديث –الغربي والعربي– إن هذه الظاهرة التي طالما نقلها إلينا شاعر هذا العصر تعبر كذلك عن نفسية إنسان هذا العصر الموسومة باللااستقرار، فالشاعر الوجودي يكتشف عن طريقه "اللاعقلانية وضعه، وعن لامعقول وجوده".[4]

---

(1)– ينظر: عبد الكريم جيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، دار الطباعة، مصر، د ط، 1997، ص: 47.

(2)– ينظر: محمود عبد القادر، الفلسفة الصوفية في الإسلام، دار الفكر العربي، ط1، 1966، ص: 61.

(3)– ينظر: الموسوعة الفلسفية العربية، مج2، ص: 17.

(4)– نصر عاطف جوده، الرمز الشعري عند الصوفية، دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط3، 1982، ص: 101.

II-4-1-الصوفية والوجودية الواقع:

يبقى أن نتساءل عن الصوفية والوجودية وطريقة وكيفية رؤيتهما للحياة، والخلاص. فالوجوديون يختلفون فيما بينهم على الغاية الأخيرة لـ(جدل الفردية)، فيما نجد لدى الصوفي علوا مفارقا هو المطلق أو الله اللامتناهي ينبغي العبور إليه في طريق شاقولية صاعدة، نجد أيضا الوجودي **مارتن هيدغر M. Heidegger** و**سارتر J.P.Sartre** يحذفان هذا العلو المفارق ويحتفظان بالعلو الأفقي الذي هو علو الذات نحو الوجود، أي الخروج من الذات نحو تحقيق وجودها، لقد قضى **هيدغر** حياته وهو يحاول الوصول إلى الإيمان ولكنه لم يحصل عليه.[1]

اشترك **هيدغر** مع المتصوفة الوجودية في نقص أساسي وهو إهمال العالم الموضوعي المادي والاجتماعي على السواء. إن الصوفي والوجودي كلاهما معنيان بالخلاص الذاتي فالصوفي يهمه أن يتقدم في طريق حياته الروحية مجتازا المقامات حتى يصل إلى مقام المشاهدة فالاتحاد، أما عن الحياة المادية فإن الصوفي يرفضها سلفا ويعتبرها نجسا لا يجوز الاقتراب منه.[2] ومن هنا فقد ظلت الصوفية حركة على هاجس عصرها، فهي لم تحاول تغيير حياة المجتمع أو تطوير جوانبه المادية، وهنا تشترك الصوفية والوجودية في أنهما يقللان من أهمية العالم الموضوعي، ويهملان السياق التاريخي للمجتمعات، وخير ما نمثل به لذلك في كل هذا الحديث ما قاله **هيدغر** في نص له بعنوان: "فالأول الحق بالوجود" فيقول:[3]

فالأول الحق بالوجود

والأخر الحق بالشعور

إليه ما عادت أمور كوني

---

(1)- ينظر: عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر الغربي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، دط، 1982، ص: 87-88.

(2)- المرجع نفسه، ص: 90.

(3)- مارتن هايدغر، الأسئلة الثلاثة، تر، عبد الواحد عبد الجليل، دار صادر، بيرت، ط1، 1995، ص: 75.

ولا كان الوجود موجود

لولا قبولي ما رأيت وجودي

إياي فانظر في معالم حكمتي

يدري بها من كان أصل وجودي.

إن القارئ لهذا النص يتأكد جيدا من صحة الزعم الذي ذهبنا إليه، وهو أن التصوف والوجودية مرتبطان ببعضهما ارتباطا وثيقا، **فهيدغر** لم يكتب الشعر قط،إلا أن الكاتب عبد الواحد عبد الجليل قد ترجم كتاب **هيدغر** وأدرج هذا النص ضمن الشعر وصاغه في قالب شعري. والحقيقة أن نزعة التصوف الوجودي واضحة في هذا النص مما يدل عل أن **هيدغر الألماني** كان مطلعا على ثقافة المسلمين في التصوف والوجود وأصل الإنسان، ولهذا جاء هذا النص مجسدا للنزعة الوجودية التصوفية التي تبحث عن حقيقة الموجودات من خلال الإنسان والانطلاق منه.

وإذا تحدثنا عن الوجودية كمذهب ظهر في أوروبا، لا يفوتنا الحديث بالضرورة عن قصة وجودية اتخذت من حي بن يقظان صوفيته في البحث عن الحقيقة، هذه القصة هي قصة **روبنسون كروزو** للكاتب **دانيال ديفو**، وملخص هذه الرواية هو أن الشخصية **كروزو** يغادر انجلترا في رحلة بحرية في أيلول عام 1651 مخالفا رغبة والديه، ويسطو قراصنة" **سلا**" على السفينة ويصبح **كروزو** عبدا لأحد المغاربة يتمكن **كروزو** من الهرب في زورق ويصادف قائد سفينة برتغالي من الساحل الغربي لإفريقيا،و كان طريق السفينة إلى البرازيل حيث هناك يصبح **كروزو** مالك لمزرعة وذلك بمساعدة الكابتن وينظم "**كروزو**" إلى بعثة لجلب العبيد من إفريقيا، لكنه غرق في عاصفة تبعد أربعون ميلا في البحر على **مدخل نهر أورانكو** في 30 أيلول 1659،[1] ويموت جميع رفاق **كروزو** ويتمكن هو من جلب الأسلحة والأدوات والتجهيزات الأخرى من السفينة

(1)– دانيال ديفو، روبنسون كروزو، تر: انجيل بطرس سمعان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1994، ص: 22–24 بتصرف.

قبل أن تتحطم وتغرق، ثم يقوم **كروزو** ببناء سور ومسكن في كهف ويصنع رزنامة بواسطة صنع علامات عن طريق قطعة خشب ثم يقوم **كروزو** بالصيد من أجل البقاء ويزرع الذرة، ويتعلم صناعة الفخار ويقوم بتربية الماعز... ويتوضح بعد ذلك أنه كان على دراية بالإنجيل، حيث يقوم بقراءته، ويشكر الله.

ثم يكتشف "**كروزو**" آكلي لحوم البشر وهم يقومون بزيارة الجزيرة ليقتلوا ويأكلوا السجناء، ويخطط" **كروزو**" لقتلهم لكنه سرعان ما يدرك أنه سيقوم بعمل خاطئ لأنهم لم يهاجموه ولم يرتكبوا جريمة في حقه، ويتمكن "**كروزو**" من تحرير بعض الأسرى وعلى رأسهم السجين **جمعة** "Friday" وقد سماه بهذا الاسم وذلك نسبة إلى اليوم الذي أنقذه فيه، ثم يعلمه الانجليزية ويحوله إلى المسيحية.[1]

ويحصل بعد ذلك أن يصل مجموعة من السكان الأصليين للجزيرة، ويقومون بتحضير وليمة كبيرة فيهجم عليهم "**كروزو** الإسباني رفقة **جمعة** ويقتلون معظمهم، ويحتفظون باثنين أحدهما هو **والد جمعة** والآخر هو إنسان اسباني الأصل، ليخبر الإسباني **كروزو** أن هناك مجموعة من الأسبان الذين غرقوا موجودون على هذه الجزيرة، ثم يبتكر خطة، حيث يعود الإسباني ووالد جمعة إلى الجزيرة، ويقومون ببناء سفينة يبحرون بها إلى ميناء إسبانيا.

وقبل أن يعود الأسبان تظهر سفينة انجليزية، ويسيطر الثوار على السفينة ويهجرون قائدهم السابق ويتركونه على الجزيرة، يستطيع **كروزو** أن يصعد على متن السفينة ويأخذها، ويتوجه إلى إنجلترا، ثم يترك **كروزو** الجزيرة في 19 كانون الأول 1686، ويسافر إلى البرتغال لإيجاد صديقه القديم القبطان، والذي يخبره بأنه قد اهتم جيدا بمزرعته، وأنه أصبح غنيا بفضلها، ويسافر **كروزو** إلى إنجلترا برا لتفادي حوادث البحر مرورا بإسبانيا وفرنسا وذلك في فصل الشتاء في جبال "**البرانس**" يقرر **كروزو** ترك مزرعته لصديقه الكابتن، ويترك أيضا أمواله مع صديقته الأرملة التي تعتبر بمثابة أم **لروبنسون كروزو**، ثم يتحول إلى الكاثوليكية، وذلك من أجل العودة إلى البرازيل، ثم يقرر في النهاية العودة إلى

(1)- المصدر السابق، ص: 25-27 بتصرف.

الجزيرة ليعيش على طبيعته، ويكون في احتكاك مباشر مع الموجودات التي عرفها و قنع بها.[1]

وفي آخر الكتاب يلمح إلى تكملة تفصل كيفية عودته إلى الجزيرة، وحياته بعد ذلك.

إن المطلع على رواية **روبنسون كروزو** يجدها متأثرة جدا بقصة حي بن يقظان لابن طفيل، وهذا أمر أصبح من المسلمات في الدراسة المقارنة، إلا أن هناك ميزة تتميز بها قصة **روبنسون كروزو** وهي راجعة إلى طبيعة وخصوصية المحيط والثقافة الموجودة في ذلك العصر والمجتمع .

يرى **روبنسون كروزو** بأن علاقة الإنسان بالمحيط هي علاقة أزلية، ووجودية تقتضي بالضرورة وجود المحيط، وهذا الوجود ليس فيزيائي أو فيزيولوجيا فقط، بل هو وجود روحاني وهنا تظهر المسحة الصوفية على هذا العمل، ويقول في هذه القصة :"إن كل هذا ملك لي، وإنني ملك على هذه البلاد بشكل غير قابل للإلغاء، وإنني أتمتع بحق الملكية، فأنا موجود لأنني أحكم وأملك، ووجودي هنا في هذه الأرض يمنحني الخلود والبقاء".[2]

وعندما رأى **روبنسون** تلك المجموعة من آكلي لحوم البشر جاءت برجل أسود وأرادت قتله وقام بإنقاذه من أيديهم، ويصور **ديفو** الرجل على الشكل الأتي: "وركع قبل الأرض، ثم أخذ قدمي فوضعها فوق رأسه ليؤكد لي أنه سيكون عبدا لي إلى الأبد".[3] من هذا المقطع يتضح أن **ديفو** قد اتخذ منحى صوفي، وأن نظرته للمكافأة والجزاء كانت نظرة عميقة، فليس عنده مقابل لإنقاذ الحياة سوى أن يكون المنقذ مدينا بكيانه وروحه للمنقذ، وهنا تأتي حقيقة البحث عن المطلق في الوفاء والعبودية، والتي لا تكتمل إلا بوجود المطلق المنفي في الفناء وهو الجسد والروح، فإنقاذ **كروزو** لهذا العبد الأسود منحه الحياة، وبالتالي

(1)- المصدر السابق، ص: 29-38 بتصرف.

(2)- دانيال ديفو، روبنسون كروزو، تر: أسامة اسبر، الكتاب الشهري، وزارة الثقافة، دمشق، د ط، 2007، ص: 159-160.

(3)- المصدر نفسه، ص: 207.

منحه القدرة على الوجود والبقاء والاستمرارية في العيش، مما ربط المنقذ بالمنقذ في الوجود والإثبات.[1]

من خلال هذا العمل الرائع يتضح أن **روبنسون** يعيش ويعاني قلقا وجوديا صوفيا، وهي الفكرة التي كانت نواة ظهور الفلسفة الوجودية في القرن 19 على يد مجموعة فلاسفة أمثال **مارتن هيدغر، وبيرن كيرجرد** وغيرهما فنجد أن مصدر القلق الوجودي عند هذه الشخصية يأتي من خلال ذلك الصراع حول البقاء حيث يتصارع **كروزو** مع مختلف القراصنة، وآكلي لحوم البشر من أجل إثبات الوجود ومن أجل البقاء في الحياة، والحياة هنا عنده لا تعني الحياة العادية، وإنما حياة الأبدية والدليل على ذلك هو عودته ورجوعه في الأخير إلى الجزيرة ليكمل هذا الصراع ويثبت كينونته.

لقد ركزت الصوفية على أن يعرف الإنسان نفسه بنفسه، ويدرك وجوده من خلاله حياته وكيفيتها، وهذا ما اتضح عند **كروزو** عندما انقطعت به سبل الحياة في الجزيرة[2]، ويظهر بطل الرواية **كروزو** بطلا وجوديا أكثر منه أدبيا، وإذا أردنا تحري الدقة وإصابة كبد الحقيقة فهو بطل أدبي عرف القلق الوجودي الذي كنا قد تحدثنا عنه في بداية الوجودية، والدليل على ذلك هو ما توصل إليه **كروزو** في نهاية القصة من حقائق وجودية أصبحت منظمة إلى السياق الصوفي، وكان الخطاب فيها خطابا صوفيا ذا أبعاد ميتافيزيقية .

وخلاصة القول أن **دانيال ديفو** في قصته "**روبنسون كروزو**" أراد الوصول إلى مجموعة حقائق واستنتاجات يمكن عدها ضمن نطاق التصوف والوجودية وأهمها:[3]

1- أن العقل الإنساني يتدرج في التفكير من أجل بلوغ الحقيقة المطلقة.

---

(1)- لؤي خليل، الأدب والموقف من الآخر، (حي بن يقظان لابن طفيل وربنسون كروزو لدانييل ديفو نموذجا)، مجلة جامعة دمشق، ع1، مج30، 2004، ص: 84.

(2)- علي أسعد، روبنسون كروزو والوجودية، جريدة الأسبوع الأدبي، دمشق ع: 893، 200.

(3)- هيثم سليمان، دانيال ديفو، روبنسون كروزو في إطار النقد التطبيقي والدراسات النقدية، رسالة ماجستير، جامعة الأردن، 2001، ص: 55-56.

2- أن الإنسان قادر من خلال ملكة العقل على الإدراك الجزئي ثم الكلي للموجودات.

3- أن العقل البشري يؤمن بالموجود والمحسوس، وأن الموجود هو جوهر الكون وأساس الحقيقة.

4- أن هذا العقل قد يعتريه الكلل والعجز في مسالك الأدلة عندما يريد تصوير الأزلية المطلقة، والعدم المطلق، واللانهاية، والزمان والقدم، والحدوث، وما يشابه ذلك.

5- أن العقل قادر إلى إدراك أسس الفضيلة، وفطرة الإنسان وهي حب الخير، وحب الحياة، والسعي من أجلها، ولا يتحقق ذلك إلا بالإيمان أن الإنسان جزء من الكل وهو الموجود والحاصل.

والجدير بالذكر أن قصة **روبنسون كروزو** قد ألهمت مجموعة كتاب وفلاسفة كما سبقت الإشارة، ولا يتسع المقام للإتيان بكل هؤلاء ليتم إرجاؤهم في أبحاث أخرى لتكون أكثر شمولية وعمقا.

II-5-الصوفية والسريالية:

السريالية surréalisme حركة أو مذهب ظهر سنة 1924 إثر صدور بيان الشاعر الفرنسي **أندري برتيون Andre Breton**[1] إذ كان أن تبلورت سمات هذه الحركة و أهدافها من خلال البيانات التي أصدرها هذا الشاعر، فهو يعرفها في بيانه الأول بأنها آلية نفسانية صافية يمكننا أن نعبر بواسطتها إما كتابة وإما شفويا، وإما بطريقة أخرى عن سير عمل الفكر الحقيقي، وهي ما يمليه الفكر في غياب أية رقابة يمارسها العقل، وخارج أي اهتمام جمالي أو أخلاقي، والسريالية تقوم على الإيمان بواقع أعلى لبعض أشكال التوارد التي كانت مهملة قبلها، وعلى الإيمان بسلطة الحلم المطلقة وباللعب المجرد للفكر.[2]

(1)- ينظر عبد الله حمادي، مدخل إلى الشعر الإسباني المعاصر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د ط، 1985، ص: 99.

(2)- الموسوعة الفلسفية، ج2، ص: 710.

وهو بتعريفه هذا يلخص المبادئ الأساسية التي تهدف إليها هذه الحركة، والتي جعلت من الحلم والعفوية المطلقة طريقا نحو تأسيس كتابة آلية تسيطر عليها سلطة اللاشعور، كتابة تجعل من الشعر انعكاسا لحركة اللاوعي الداخلية، ولعل السريالية تلتقي مع الصوفية أكثر من غيرها من الحركات لهذا سنبرز هذا التلاقي في نقاط لنستطيع بذلك إجلاء هذه السمات، وأهم نقطة سيقتصر عليها مجال التدليل هي:

II-5-1-الخيال ورؤيا الإبداع:

لقد ذهب السرياليون إلى اعتبار الخيال المحرك الأكبر لفاعلية الإبداع الفني، وهذا لكونه خاضعا لاحتمالات تلاقي الذات المبدعة بتيار العقل، هذا الأخير الذي لم يعد قادرا على منحنا رؤية جديدة تجاه العالم، كما أنه يحمل سمة سلبية طالما وجهتنا وأصبحنا قابعين تحت سلطتها السكونية، فهي ضد الحرية، أما الخيال فهو الباعث الوحيد لحركة الفكر والكتابة، وهذا لكونه لا يحتمل الخطأ فهو لا يصدر الأحكام إنما يحاول الشاعر من خلاله[1] أن يصل إلى المجهول لرؤية مالا يرى وسماع مالا يسمع، وسواء أكان هذا الخيال استعادة لمدركات حسية أو تخيلا لأشياء جديدة فهو في الحالتين إعادة تشكيل لأشياء يجمع بين عناصرها المتباعدة، ويخلق فيما بينها علاقات جديدة نظرا لما يحمله الخيال من طاقة للتجديد والخلق المستمر، فقد جعل **أندريه بريتون** من الخيال وسيلة للتشويش على الحواس، بل وتعطيلها تماما حتى يتسنى للمخيلة أن تؤدي دورها كاملا في غياب رقابة عقلية كلاسيكية، وهذا لأجل" إعادة خلق لحالة لا يكون لها ما تحسد عليه من الجنون".[2] ولعل الخيال هو القائد الأول إلى عالم الروح هذا العالم الملء بالأسرار والذي طالما حلم باستكشافه السريالي

(1)- أدونيس، الصوفية والسريالية، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1992، ص: 92.

(2)- علي جواد الطاهر، الخلاصة في مذاهب الأدب العربي، دار الرائد العربي، بيروت، لبنان، د ط، 1984، ص: 102.

وكذا الصوفي ولذلك نجد من يقارب بين شيئين غامضين كالصورة والروح مثلا فيقول: "والصورة خلق خالص للروح".[1]

يكون الخيال في أوج نشاطه حينما نكون في حالة حلم، والسريالية منذ بدايتها حتى نهايتها كانت بحثا دائما ومستمرا لحالة الحلم بغية اكتشاف حدود الحقيقة التي كانت ضبابية في الأدب ومبهمة في علم النفس،[2] ويرى "**ويليك**" R.WILIK أن "قوة واحدة فقط هي التي تصنع الشاعر، تلك هي قوة الخيال، الرؤيا الإلهية".[3] ولهذا ميز الصوفيون بين كتابة اليقظة وكتابة الحلم أو ما يسمى بالشطح وهو الخروج عن إطار المعقول إلى المتخيل أو اللامعقول.

ولعل ما كان يرجوه "**مالارميه** "Mallarme من تصفية الشعر وتنقيته حتى يخلق تجربة خالصة شبيهة بتجربة الجذب عند المتصوفين، وهو ما حصل في كلى التجربتين السريالية والصوفية، لهذا كانت الصوفية أقرب إلى الشعر باعتبار الشعر أكثر إيحاء ودلالة من النثر، لأنها تتعامل مع المناطق الباطنية داخل الإنسان، المناطق التي لا يرقى العقل إلى سبر أغوارها إلا بتغييبه، وهكذا أصبحت تجربة الصوفية العرفانية تجربة شعرية خالصة، لأنها تعتمد الرؤيا الكاشفة، وهذا إنما يعود إلى الدور الفعال الذي منحه الصوفيون للخيال.[4]

II-5-2-الخيال عند توما الأكويني:

لقد ذهب المتصوف "**توما الأكوني**" "**Thoma Akwiny**" إلى اعتبار الخيال أعظم شعائر الله على الله، وذهب أبعد من هذا إذ جعله "أحق باسم النور من جميع المخلوقات النورانية، فنوره لا يشبه الأنوار وبه تدرك التجليات، وهو نور عين الخيال لا نور عين الحس"[5]، كما أنه الوسيط بين النفس التي هي من

(1)- المرجع السابق، ص: 104.

(2)- الموسوعة الفلسفية، ج2، ص: 703.

(3)- بيير موريس بورا، الخيال الرومانسي، تر: إبراهيم الصيرفي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر،ط1 1977، ص: 12.

(4)- ينظر عبد الغفار مكاوي، ثورة الشعر الحديثة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ج1، 1972، ص: 18.

(5)- محمود قاسم، الخيال في مذهب محي الدين ابن عربي وتوما الأكويني، مطابع بعل العرب، د ط، 1969، ص: 01.

عالم الغيب والحس الذي هو عالم الشهادة. والخيال "إنما يدرك بنوره والنور لا يخطئ في كشفه عن الأشياء ...إن الخطأ وليد الحكم والخيال لا يصدر حكما بل هو نور يكشف مسار الظلمة التي تحجب الأشياء".[1]

والوحي الصوفي لدى **توما الأكوني** يبدأ بالرؤيا دون الحسي، إذ يتمركز الخيال بين الدلالة التي هي من طرف أعلى، أما الوحي الصوفي فهو من فصيلة المعنى فإذا أراد المعنى أن ينزل إلى الحسي كان ولابد أن يعبر على حضرة الخيال قبل وصوله إلى الحسي.

ولا بأس أن نورد بعضا من قصائد **توما الأكوني** التي تبرز فيها الفكرة النورانية التي تحدثنا عنها يقول:[2]

النار تضرم في قلبي وفي كبدي

شوقا إلى نور ذات الواحد الصمد

فجد علي بنور الذات منفردا

إن نورك هو النور كله

أنت نور الأنوار

ولا يبصر نورك إلا متئد

أغدق علي بالنور حتى أصير مثلك

فأنت الجود وأنا العبد المتعبد

إن المتمعن في لفظة التخيل التي وصف بها الشعر قديما سيجد لها حتما في الصوفية ما يبررها، خاصة وأن التخيل لدى كل من "**ابن عربي**" و"**عبد الكريم جيلي**"، وحتى "**رامون لول**" "**Ramon lool**"، و"**توما الأكوني**" موسوم

(1)- المرجع السابق، ص: 09.

(2)- ولاس فاولي، عصر السريالية، تر: خالدة سعيد، منشورات مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، نيويورك، د ط، 1967، ص: 101.

بالقدرة على الخلق والاتحاد، مما يجعل للإنسان نصيبا من التألـه، يشارك به القوة الوجودية في خالقيتها، وإن اختلف معنى الخلق باعتبار النسبة".[1]

وهناك مرادفات كثيرة للخيال نذكر منها: العالم الأوسط، البرزخ، الأعظم، الحضرة، الوسطى، حضرة الخيال...[2]

ويقسم "**رينولد نيكلسون**" الخيال عند عموم المتصوفة سواء العرب أو الغرب إلى أربعة أقسام أو مراتب وهي:[3]

1- الخيال المطلق: هو الحضرة الجامعة والمرتبة الشاملة تقبل التشكل في صور الكائنات كلها على اختلافها، وليس ذلك إلا العماء.

2- الخيال المحقق: هو الخيال المطلق أو العماء نفسه، ولكن بعد قبول صور الكائنات.

3- **الخيال المنفصل:** وهو عالم له حضرة ذاتية يظهر الحس ويدرك منفصلا عن شخص المتخيل الناظر كتصور جبريل في صورة "**دحية الكلبي**" للنبي محمد صلى الله عليه وسلم.

4- **الخيال المتصل:** هو القدرة المتخيلة في الإنسان، وما لها من طاقة على خلق صور تبقى ببقاء المتخيل.[4]

ومن هنا تتضح جليا تلك العلاقة القوية بين المتصوفة والسرياليين في الخيال، حيث أن هذا الأخير الذي يؤدي إلى الخروج عن إطار العقلانية يشكل عنصرا هاما، ومادة أساسية في الإنتاج والإبداع فلا وجود لكتابة وإبداع صوفي دون الخيال الذي يحمل صاحبه ويسبح به في عوالم أخرى من خلقه. وهذه المسألة تفتح المجال واسعا للبحث عن حقيقة التأثر والتأثير الصوفي الحاصل

(1)- عاطف جودة نصر، الخيال مفهوماته ووظائفه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1984، ص: 115.

(2)- ينظر: سعاد الحكيم، المعجم الصوتي، دار ندرة للطباعة والنشر، لبنان، د ط، د ت، ص: 447.

(3)- ينظر: رينولد نيكلسون، في التصوف وتاريخه، تر: أبو العلا عفيفي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، د ط، 1969، ص: 109.

(4)- المرجع نفسه، ص: 120.

بين المتصوفة العرب، والمتصوفة الأوربيين، مما يستدعي مقارنة في بعض النقاط، وهو ما يتم التطرق إليه في الفصل الثالث.

الفصل الثالث
موضوعات الصوفية بين المسلمين والأوربيين

تمهيد

1- موضوعة الحب الإلهي في الخطاب الصوفي بين المسلمين والأوربيين.

- ابن فارض وجوزيبي سكاتولين.

- ابن عربي ورامون لول.

2- موضوعة الحلول بين الحلاج والقديسة تريزا.

تمهيد:

كنا قد أشرنا في بداية هذا البحث إلى تلك العلاقة القوية بين الإسلام والمسيحية, بحكم التشابه الكبير في المبادئ والأفكار وأيضا بحكم التقارب الجغرافي، وتوسع الرقعة المعنوية للإسلام حتى وصلت الديار المسيحية.

وأهم ما يمكن أن نلمحه في هذا التواصل الإسلامي المسيحي الذي ظهر واضحا هو موضوع الحب الإلهي، والذي شكل رابطا قويا بين الإسلام بمفهوم التوحيد وبين المسيحية بمفهوم الربوبية المطلقة. ولاشك أن الحب الإلهي يعد من أهم المواضيع الصوفية التي امتاز بها كل من الإسلام والمسيحية في أوروبا وتحديدا في إسبانيا وإيطاليا.

ولا يمكن الخوض في الدرس المقارن دون الحديث في البداية عن الحب الإلهي ما هو؟ وما هي أشكاله؟.

لقد ارتبط مفهوم الحب الإلهي في تاريخ الفكر الإنساني بالصوفية. والواقع أن الحب الإلهي لم يكن إبداعا صوفيا من حيث المبدأ، فقد ورد مفهوم الحب الإلهي أول ما ورد في القرآن الكريم, حيث خاطب الله عباده المخلصين بقوله"**يحبهم ويحبونه**"[1]، وقد وردت العديد من الآيات في القران الكريم تؤكد حب الله للمؤمنين، بحيث يتمثل هذا الحب في جميع مجالات الحياة التي يحيا بها المؤمن.

كانت بداية الحب الإلهي من الله تعالى للإنسان، ولكن هل يمكن أن تكون هذه العلاقة متبادلة، أي أن يحب الإنسان الله كما يحب الله الإنسان؟ ولا نستطيع القول أن هذا النوع من الحب يحمل تكافؤا في جانب ما، فإن حب الله للإنسان ليس كحب الإنسان لله، فهناك دائما الجانب الأقوى في هذا الحب وهو الله تعالى، وهناك الجانب الأضعف وهو الإنسان.

أفرد الصوفيون مساحات واسعة في كتاباتهم لموضوع الحب الإلهي باعتباره من أجل أنواع السلوك التي يتوجب على المؤمن إتباعها إذا أراد أن

(1)- القرآن الكريم، سورة المائدة، الآية رقم: 54.

يحوز على حب الله وبدأت تظهر في عباداتهم وصلواتهم أشكال مختلفة للإيمان الذي كان برأيهم يميزهم عن غيرهم.

وفي هذا الصدد يقول **أبو طالب المكي** "وأن المحبة أكمل مقامات العارفين... وهي إيثار من الله تعالى لعباده المخلصين" ويقول أيضا " فالمحبة تكون هبة من الله تعالى لأصفيائه من الأولياء، وهي أكمل أنواع المقامات التي يحققها المؤمن، وكل مؤمن بالله فهو محب لله، ولكن محبته على قدر إيمانه، وكشف مشاهدته، وتجلي المحبوب له على وصف أوصافه".[1]

ويقول "**القشيري**" أيضا أن الحب الإلهي هو تفضيل الله لجماعة معينة من الناس هم عباد الله المخلصين وأن الحب حالة شريفة، يشعر بها المخلص اتجاه خالقه، وأنها نعمة من الله تعالى أنعم بها على عباده، فحبهم له يدخلهم في باب الرضا والرحمة[2].

كما يقول "**الطوسي**" أن أهل المحبة على ثلاث أحوال: الحال الأولى هي محبة العامة، وهذا ناتج عن إحسان الله إليهم وعطفه عليهم، والحال الثانية وهي تتولد من نظر القلب إلى غنى الله وجلاله وعظمته وعلمه وقدرته، وهذا النوع من الحب يصل إليه الصادقون والمحققون، أما النوع الثالث من الحب فهو محبة الصديقين والعارفين، تولدت من نظرهم ومعرفتهم بقديم حب الله تعالى بلا علة، فكذلك أحبوه بلا علة[3] وهي الحال التي تنطبق تماما على الصوفيين لأن الصوفي إذا أحب الله، فإنه لا يحبه لغرض في نفسه، فهو هجر الدنيا، وزهد فيها، فكان حب الله هو البديل والأسمى له.

(1)- أبو طالب المكي، قوة القلوب، مكتبة مصطفى الباي الحلبي، القاهرة، ج1، د ط،1961، ص: 5.

(2)- عبد الكريم بن هوزان القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف، تح: معروف زريق وعلي عبد الحميد، دار الخير، دمشق وبيروت، ط1، 1988، ص: 280.

(3)- الطوسي، اللمع في تاريخ التصوف الإسلامي، تح: كامل مصطفى الهنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001، ص: 24.

III-1- موضوعة الحب الإلهي في الخطاب الصوفي بين المسلمين والأوربيين:

III-1-1-الحب الإلهي بين ابن فارض وجوزيبي سكاتولين:

لا يمكن الحديث عن الحب الإلهي دون الإشارة والتوقف عند سلطان العاشقين[1]، المتصوف الشهير "**ابن فارض**"، حيث برز موضوع الحب الإلهي بصورة جديدة عنده، والذي عبر عن حبه لربه عن طريق الشعر، وكان هو الصوفي العربي الوحيد الذي انطلقت روحه جياشة بالتعبير عن الحب الإلهي من خلال النظم شعرا. وترك لنا ديوانا من الشعر يتنقل من يقرأه بين الصور الجميلة الرائعة للحب الإلهي في أجلى صوره، ويصفه **أبو العلاء عفيفي** بأنه "أحد أقطاب العاشقين وأعظم شاعر صوفي في اللغة العربية على الإطلاق"[2]، فقد أمضى حياته يعبد الله ويتقرب إليه من خلال قصائده التي بث فيها صور الحب الإلهي، وتغنى في كل ما هو جميل في هذا الكون واتخذ حبه بالنظر إلى الجمال الكوني من حوله ليعبر من خلال عالم الحس المادي ومنه إلى عالم الخلود، حيث يتجلى الله في هذا العالم من خلال معجزات الوجود التي تحيط بالإنسان، فكان الحب الذي يطلبه ليس ماديا يسمو على المادة ليصل إلى الله تعالى، بما في هذا الحب من روحانية، وكي يحب الإنسان الله يتوجب عليه أن يتحرر من سلطة المادة التي تحاصره من كل جانب، ولفك هذا الحصار يتوجب على الصوفي أن ينطلق في أفاق الكون باحثا عن سر الحب، وهذا ما لن يصل إليه الإنسان إلا إذا تحرر بروحه من سلطة البدن ومن عالم المادة بما فيها من رغبات وشهوات، وهنا نجد الشاعر الصوفي الشهير الإيطالي **جوزيبي سكاتولين** Josibie Skattolin، الذي عشق "**ابن فارض**" وتأثر به، ينحى نفس المنحنى في الحب الإلهي، حيث يرى أن ارتباط الإنسان بالعالم المادي لا يمكنه من الوصول إلى درجة الارتقاء الذاتي والحب الإلهي، وأن هذا الحب لا يتم إلا "بتحرير الروح من سطوة الجسد وتصفية النفس وتنقية القلب وجلاء عين البصيرة لتستحيل حياة الإنسان في هذه الدنيا إلى حياة روحية خالصة، تستعيد فيها روحه روحانيتها

(1)- محمد مصطفى حلمي، ابن فارض والحب الإلهي، دار المعارف القاهرة، د ط، 2003، ص: 227.

(2)- المرجع نفسه، ص: 164.

الأولى وتستشعر حبها القديم الذي منحته قبل أن تهبط من عالمها العلوي وتتصل ببارئها".[1]

ويؤكد **سكاتولين** "على أن الإنسان إذا تمكن من الوصول إلى هذه المرحلة فإنه يمكن القول أن الإنسان قد أصبح قريبا من الله، بل قد فني في الله لأن الذي يحب الله لا يعود له أدنى اهتمام بوجوده الذاتي، بل هو يستمد وجوده من الله، وقد نظر إلى المحبة الإلهية باعتبارها فناء المحب عن نفسه وبقائه بالله وحده"[2].

حيث يقول "**جوزيبي سكاتولين**" في ديوانه الصوفي ما يؤكد على هذا المذهب في الحب الإلهي، ويتغزل فيه بالذات الإلهية ويبدي إعجابه بحسنها حيث يقول[3]:

كل من في سماك يهواك

أنا وحدي بكل من في حماك

فيك معنى حلاك في عين عقلي

فقت أهل الجمال حسنا وحسنا

فبهم فاقة إلى معناك

يحشر العاشقون تحت لوائي

وجميع الملاح تحت لواك.

ونجد **ابن فارض** يؤكد أيضا على نفس ما ذهب إليه المتأثر به وهو **سكاتولين** حيث يرى نفسه قد وصل إلى درجة الارتقاء، وأنه بفضل هذا العشق

(1)- حامد أبو أحمد، الصوفية عند المسيحية، دار غريب للطباعة، القاهرة، ط1، 1992، ص: 105.

(2)- المرجع نفسه، ص:108.

(3)- جوزيبي سكاتولين، الديوان، تر: خالدة سعيد، مؤسسة فرنكلتن للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط 1، 1991، ص: 55.

قد استطاع أن يبلغ درجة الحيرة، ويصور **ابن فارض** في ديوانه حبه لله وتغزله به كما فعل **سكاتولين** بعده، حيث يقول ابن فارض[1]:

زدني بفرط الحب فيك تحيرا وارحم حشى بلظي هواك تسعرا

وإذا سألتك أن أراك حقيقة فاسمح، ولا تجعل جوابي: لن ترى

يا قلب ! أنت وعدتني في حبهم صبرا فحاذر أن تضيق وتضجرا

إن الغرام هو الحياة فمت به صبا، فحقك أن تموت، وتعذرا

قل للذين تقدموا قبلي، ومن بعدي، ومن أضحى لأشجاني يرى

عني خذوا، وبي اقتدوا ولي اسمعوا، وتحدثوا بصبباتي بين الورى

ولقد خلوت مع الحبيب وبيننـ يسر أرق من النسيم، إذا سرى

وأباح طرفي نظرة أملتها فغدوت معروفا وكنت منكرا

لو أن كل الحسن بكل صورة ورآه كان مهللا ومكبرا.

إن هذين النموذجين يبينان التشابه الواضح بين ابن "**فارض وسكاتولين**" في حبهما لله، وتغزلهما بحسه وجماله، إلا أننا نجد أن "**ابن فارض**" قد بالغ كثيرا، حيث طلب رؤية الله حقيقية وهذا ما لم يستطع تحقيقه ويتمكن **سكاتولين** من بلوغه، كيف لا وهو متأثر بابن فارض سلطان العاشقين.

وفي حديث آخر يفعل "**ابن فارض**" ما يفعله الصوفية الآخرون الذين رأوا بالعزلة وهجر الدنيا، أحد أهم الشروط التي كان عليهم أن يلزموا أنفسهم بها لإرضاء[2] الله تعالى ولم يكن له هدف سوى محبة الله دون أن يسعى لتحقيق غرض دنيوي من هذا الحب، ويقول في ذلك[3]:

تقربت بالنفس احتسابا لها ولم أكن راجيا عنها ثوابا فأدنت

(1)- ابن فارض، الديوان، تح: عبد الخالق محمود، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، د ط، د ت، ص: 177.

(2)- أنظر محمد مصطفى حلمي، ابن فارض والحب الإلهي، ص: 175.

(3)- ابن فارض، الديوان، ص: 105.

وقدمت مالي في مالي عاجلا وما إن عساها تكون منيلتي

وخلفت خلفي رؤيتي ذاك مخلصا ولست براض أن تكون مطيتي

تمنيت، فألقيت افتقاري وثروتي فأثنيت لي إلقاء فقري والغنى

ثوابي لا شيء سواها مثيبتي به ضل عن سبل الهدى وهي دلت

إلا أننا نجد "**سكاتولين**" من خلال حبه الإلهي، وعشقه، أصبح أكثر انفتاحا على العالم، وأكثر توسعا في أفكاره، فأخرج نفسه من دائرة الوحدة إلى عالم الله ككل وهنا يتعارض مع "**ابن فارض**" في هذه الجزئية ويقول في ذلك[1]:

أنا حين عشقتك

أصبحت أسمع الكون

أنا حين أحببتك

انتشرت روحي

وتلاشت في كائناتك

من خلال ما تقدم تتضح لنا تلك العلاقة الناتجة عن تأثر الشاعر الصوفي "**جوزيبي سكاتولين**" بسلطان العاشقين، في بعض الأفكار المتعلقة بالحب الإلهي كموضوع يتم تناوله عند المتصوفة، ولاشك أن التأثير واضح من خلال ما أوردناه من نماذج التي نرجو أن تكون كافية لتوضيح نقاط التشابه والاختلاف بين كلا المتصوفين.

(1)- جوزيبي سكاتولين، الديوان، ص: 202.

III-1- مستويات الحب الإلهي عند ابن الفارض وسكاتولين:

يمر العاشق الصوفي في الحب الإلهي بمستويات متعددة، فيبدأ بالمرحلة الأولى وهي[1]:

III-1-أ-المحبة: وهي أن تهب كلك لمن أحببت، فلا يبقى لك منك شيء، وهذا ما ظهر واضحا عند سلطان العاشقين"**ابن فارض**"[2] في قوله:

في محبتي ذوبي جوى وصبابة وبالوعي كوني كذاك مذيبتي

ويا نار أحشائي أقيمي من الجوى حنايا ضلوعي فهي غير قويمة

ويا حسن صبري في رضا من أحبها تجمل وكن للدهر في غير مشمت

تتوزع هذه القصيدة بأبياتها المائة والخمسون على مساحة واسعة من المحبة، حيث نرى **ابن الفارض** هنا يجعل نفسه موهوبا لله سبحانه وتعالى، وتذوب نفسه في حب من أحب.

وإذا أسقطنا هذا المستوى من مستويات الحب الإلهي على "**جوزيبي سكاتولين**" فإننا نجده يتجسد بصورة واضحة، حيث أكد ذوبانه في الذات الإلهية، وعشقه لها، وفي هذا الصدد يقول: "حين أنا أحببت وعشقت، لم أملك نفسي، ولم أتحكم بها لأنني أشعر أنني غير موجود، فالله احتواني بكلي وانكشف لي، وانكشفت له، فحياتي ومماتي كلها لله"[3].

من خلال هذا النص نستطيع أن نبين مدى تحقق المستوى الأول وهو المحبة عند "**سكاتولين**" والذي أكد على مفهوم الذوبان في الذات الإلهية.

---

(1)- عاطف جودة نصر، شعر عمر بن الفارض، دراسة فن الشعر الصوفي، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1984، ص: 120.

(2)- ابن الفارض، الديوان، ص: 171.

(3)- محمد عباسة، الحب الإلهي بين النظرية والتطبيق، دراسة مقارنة، مجلة التراث العربي، دمشق سوريا، ع 102، 2006، ص: 42.

III-1-ب- الغـــرام: ويعنـــي الإنتشـــاء مـــن خمـــر المحبـــة، حيـــث يبلـــغ هـــذا المحـــب أقصـــى درجـــات الحـــب، فيصـــبح عنـــد تـــذكره لمحبوبـــه لا يكـــاد يـــدرك وجـــوده ولا كنهـــه، فـــالغرام هنـــا لا يشـــبه الغـــرام العـــادي الإنســـاني. فـــالغرام الصـــوفي هـــو تحقيـــق مرتبـــة العشق، حيث يكاد المحب يصل إلى درجة الإتحاد في ذات المحبوب.[1]

وهذا ما يتضح **عند الفارض** من خلال هذه الأبيات[2]:

شربنا على ذكر الحبيب مدامة

سكرنا بها، من قبل أن يخلق الكرم

لها البدر كأس، وهي شمس يديرها

هلال، وكم يبدو إذا مزجت نجم

فإن ذكرت في الحي أصبح أهلها

نشاوى ولا عار عليهم ولا إثم.

إن هـذه الأبيـات تـدل دلالـة واضـحة علـى مـا ذهبنـا إليـه، وهـو مقـام الغـرام والسـكر، والسـكر هنـا مجـازي، إذ أن الشـاعر الصـوفي يسـكر بفكـره وعقلـه، وقلبـه، ويسمو بعاطفته عن الدنيا ولكن إحساسه يبقى هائما في حب الذات الإلهية.

ويتضـح الغـرام باعتبـاره رحلـة مهمـة مـن مراحـل ومسـتويات الحـب الإلهـي، يتضـح عنـد "**سـكاتولين**"، ولكـن لـيس بـنفس القـوة والحضـور عنـد **ابـن الفـارض، فسـكاتولين** يؤكـد ويصـور حبـه الإلهـي علـى أنـه يخرجـه مـن المعقـول إلـى عـالم الغيبيـات فيفقـد الـوعي بـالموجودات، ويـدخل فـي حالـة تشـبه الغيبوبـة أو السـكر، وأنه يشعر بعد ذلك بنفسه وهو يفيق من هذه الحالة ويرجع إلى حالته الطبيعية.

III-1-ج- الافتتـــان: وهـو خلـع العـذار وعـدم المبـالاة بـالخلق، فنجـد الشـاعر الصـوفي فـي هـذا المسـتوى وبعـد مسـتوى الغـرام، نجـده يصـرح علنـا حبـه للـذات

(1)- عاطف جودة نصر، شعر عمر بن الفارض، دراسة في فن الشعر الصوفي، ص: 123.

(2)- ابن فارض، الديوان، شرح وتقديم مهدي محمد ناصر الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 2005، ص: 199.

الإلهية، وتساميه بهذا الحب عن الخلق، فهولا يهتم بهم، ولا يبالي بالماديات والمحسوسات، بل هو كائن من عالم آخر، يسبح في أفلاك الملكوت، ويطير مع من يحب الله، فمدح الخلق له وذمهم سواء، ما يهمه هو رضا الذات الإلهية عنه لكي يبلغ مرحلة الحب والإتحاد معها.[1]

لقد أبدى "**سلطان العاشقين**" حبه للذات الإلهية، وصرح بأن هذا الحب هو ما يجعله يستمر في حياته، فقد تخلى عن الطعام والشراب، وأصبح يتغذى على هذا الحب، فالشاعر الصوفي **ابن الفارض** لا يؤذيه جوع البطون، بل يؤذيه جوع الروح، وافتقارها إلى الذات الإلهية، ولهذا نجده لا يبالي بالخلق، ولا بالموجودات لأنه ما إن حلت به حالة العشق، والافتتان إلا وطار بعيدا وحلق في خياله ليصل إلى مبتغاه. ولا بأس أن نورد بعضا من الشواهد التي تؤكد هذا الرأي[2]:

رقت ودق، فناسبت مني النيسـ *** ـب وذاك معناه السجاد فحادا

كالغصن قدا، والصباح صباحة *** والليـل فرعا حاذا الحـاذا

حبه علمني التنسك إذ حكى *** متعففا فرق المعاد معـاذا

فجعلت خلعي العذار لثامه *** إذ كان، من لثم العذار معاذا

يتضح من خلال هذا النموذج مدى تجسيد مستوى الافتتان لدى الشاعر الصوفي، حيث يبين تلك الرقة، ورهافة الإحساس، وأنه أسقط هذا المستوى على الطبيعة مما سمح له أن يشكو لها حبه وعشقه.

(1)- عاطف جودة نصر، شعر عمر ابن الفارض، ص:161.

(2)- ابن الفارض، الديوان، ص:204.

III-2-1- ابن عربي و"رامون لول":

إن كل الطرق التي مرت بها النفس سواء ما يتعلق منها بحياة الزهد أو التصوف، يجب أن تؤدي إلى هذه الغاية، وهي الإتحاد بالله تعالى عن طريق الحب، وأي فرد اطلع على الشعر الصوفي الإسلامي، يدرك أن شوق الروح لله تعالى قد عبر عنه الصوفية في عبارات تكاد تكون عبارات المتغزلين، وقد وجد ابن عربي نفسه مضطرا إلى كتابة مفاهيم وشروح لبعض أشعاره التي افتتن فيها بالله تعالى، ورفع محاسنه.(1)

والجدير بالذكر أن "**ابن عربي**" قد قسم الحب الإنساني إلى قسمين: نوع طبيعي يشارك فيه الإنسان البهائم والحيوانات، والنوع الثاني هو الحب الروحاني الذي ينفصل فيه الإنسان عن الحيوانات ويعلو عليها، فأما الحب الطبيعي عموما فهو الحب الذي يتطلب به المحب إرضاء نفسه، بينما الحب الروحاني هو الذي يتطلب به المحب رضا المحبوب(2). وهذا النوع من الحب يسمى (الحب الإلهي) وهو ما يطلق على حبنا لله تعالى، ويرى **ابن عربي** أن الحب الحقيقي يستغرق حواس المحب وعقله فلا يرى حينئذ إلا محبوبه(3).

ويقول **ابن عربي** في سياق تعظيمه لله، وإبداء حبه له(4):

سبحان من كون السماء والأرض والماء والهواء
صعد ما شاءه بخارا وحلل المعصرات ماء
ولم يكن ذاك عن هواها لكنه كان حين شاء
تحركت للكمال شوقا تطلب في ذلك امتلاء

(1)- رينولد نيكلسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، تر: أبو العلاء عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، مصر، د ط، 1947، ص:100.

(2)- ابن عربي، أبي بكر محمد بن علي، الفتوحات المكية، دار إحياء الكتب، مصر، ط2، د ت، ص:17.

(3)- المصدر نفسه، ص: 432.

(4)- ابن عربي، ترجمان الأشواق، تح: أحمد زكي عطية، مطبعة لجنة البيان العربي، مصر، د ط، 1107، ص: 143.

وإذا تحدثنا عن **ابن عربي** "والحب الإلهي" لا نجد مفرا من التسليم بأنه قد أثر في مختلف الثقافات والأمم، ومن ذلك نجد الصوفي **"رامون لول"** والذي أبدى إعجابه، وتأثره الشديد **بابن عربي** خاصة في قضية الحب الإلهي.

حيث يبن "**رامون لول**" مثلما ذهب إلى ذلك **ابن عربي** أن حب الله ينبغي أن يكون ثمرة ممارسة أعلى الفضائل الأخلاقية، وأن يكون الغاية القصوى لكل المقامات العالية، والحب يرتفع إلى أعلى درجات السمو والروحانية كي يكون رمزا نبيلا عن الحب الصوفي، و**ابن عربي و**"**رامون لول**" قد أكدا أن الله تعالى يتجلى لكل محب تحت حجاب المحبوبة التي يعشقها إلا بقدر ما يتجلى فيها من مشابهة للألوهية لأن الخالق يحتجب عنا[1].

ويلتقي "**رامون لول**" مع "**ابن عربي**" في أن المحبوب واحد، وأنه لو غاب عنهم فإن الجحيم سيحل لا محالة، وهنا يجيب "**رامون لول**" على أن الفردوس هو قرب الحبيب وأن الجحيم هو حجاب الحبيب أو غيابه ويقول:[2]

They asked the lover: what is the greatest.
Darkness? “He replied, the absence of my
Beloved and what is the greatest light?
The presence of my beloved
They asked the lover: when you love us?
He said: when I believe you.

ترجمة هده الأبيات:

لقد سألوا الحبيب: ما هو أعظم ظلام؟ .

فرد: غياب محبوبي.

وما هو النور الأعظم؟.

حضور محبوبي .

(1)- أبو العلاء عفيفي، ابن العربي في دراساته، دار إحياء الكتب العربية القاهرة، د ط، 1986، ص: 10-12.
(2)- Ramon llul, the book of the lover and the bloved, translated from the catalan, 1923, p: 108

لقد سألوا الحبيب: متى ستحبنا؟.

فقال: عندما أصدقكم[1].

يتضح من خلال هذه الأبيات أن "**رامون لول**" يؤكد على نورانية قرب الحبيب و هو الله، وأن الله هو ليس المحبوب فقط، بل هو كل معاني الحب، كما يؤكد على أن الحب الإلهي هو أفعال وأعمال لا أقوال فقط، وأنه ينطلق من صميم القلب ليشمل مختلف مظاهر الحياة فلولا وجوب الحب الإلهي في نظرهم لما وجد الكون ولا استحالت الحياة بنية مادية مجردة.

يبرز **نيكلسون** تلك العلاقة التي كانت بين "**ابن عربي**" و"**رامون لول**" وكيف أن كلا منهما يلجأ للشعر فيقول: " إن العارفين(ويقصد المتصوفة) لا ينقلون مشاعرهم جملة إلى غيرهم من الناس، وكل الذي يستطيعونه أن يرمزوا بها إلى الذين بدؤوا بدأهم"[2].

ثم يشير **نيكلسون** إلى أن **ابن عربي** قد صرح بأنه ليس هناك من دين أرفع من دين الحب والشوق إلى الله تعالى[3]، وهنا يتجلى مفهوم الحب الإلهي عند "**رامون لول**" حيث يقول في هذا الصدد وهو يصور حب الله بتلك الريح العذبة التي زارته في أحد الأيام فأبصر بها نورا جعله يهيم فيه[4]:

زارت الريح في يوم رائع

روحي بعطر الياسمين

من منحك عطر الياسمين

مقابل عطر ورودك كلها

لست أملك ورودا، فكل الأزهار

في حديقتي ميتة

---

(1)- ترجمة صاحب البحث.

(2)- نيكلسون، في التصوف الإسلامي، ص: 101.

(3)- المرجع نفسه، ص: 102.

(4)- رامون لول، الديوان، تر: منير البعلبكي، دار العلم الملايين، بيروت، د ط، د ت، ص: 222.

لا تغادري يا ريح فإن قلبي

متعلق بك، أنا مدين لك

بالحب والشوق

آه يا ريح لو تعلمين

كم عانيت في بعدك

وكم تأملت لفراقك

فقد كنت تائها بين صخور اليائسين

حتى قدمت إلي يا ريح.[1]

وفي نفس سياق التأثير والتأثر، نجد أن الشاعر الصوفي الإسباني "**رامون لول**" يرى ما يراه "**ابن عربي**" تماما وهو أن الحب تجسد له المحبوب من خارج لعينه، فلا يقدر النظر إليه فيخاطبه، ويصغي إليه، ويفهم عنه، وفي هذا الصدد يقول **رامون لول**[2]:

ما الحب سوى لحظات شوق

يحظر فيها المحبوب في عيني

ويعجز لساني عن كلامه

وعيني عن إبصاره

هو النور الذي يطغى على الأنوار

هو الواضح الذي لا لبس فيه.

يبين "**ألفرد جيوم**" «**Alfred Giyom**» تلك الصلة الوثيقة ما بين الكتابات "**ابن عربي**" من جهة وبين كتابات "**رامون لول**" من جهة آخري، إذ يؤكد على أن

(1)- المصدر السابق، ص: 222.

(2)- المصدر نفسه، ص: 265.

الدراسات الرائعة التي قام بها كل من "**نيكلسون**" و"**آيسن بلا ثيوس**"[1] في اكتشاف التأثير العظيم **لابن عربي** على "**رامون**" تدين **لابن عربي** بذلك، وأن أناشيد وقصائد الحب عندهما كانت ذات دلالة مجازية أكثر منها غرامية.

إن الملاحظ لشعر "**ابن عربي**" في الحب الإلهي يجده دائما مرتبطا بالطبيعة، وكأن "**ابن عربي**" صور حبه الإلهي، وأسقطه على الطبيعة، وهنا يدخل ما يسمى بتشخيص الطبيعة و هو رمز، حيث يرمز الشاعر الصوفي لما يريد أن يتحدث عنه برمز من رموز الطبيعة ولتأكيد هذا الزعم نورد مقطعا من ديوان "**ابن عربي**" بين فيه الهلال على أنه صورة طبيعية لله، ويتغزل به فيقول:[2]

يا هلال الديباج لح بالنهار

فلقد أنت نزهة الأبصار

أنت محو وأنت في العين بدر

بتجليك في الضياء المحار

فإذا ما بدا الهلال بالمعاني

طالعا من حديقة الأبصار

قل له بالتواضع المتعالي

أنت الهلال الحق واليقين البادي

وإذا أخذنا هذا الرأي وأسقطناه على الشاعر "**رامون لول**" فإننا نجده هو الآخر تأثر بهذه النقطة وهي الرمز الإلهي، أو إسقاط الحب الإلهي على الموجودات، فيقول مثلا[3]:

أنت اليم في نبض الحياة

(1)- ألفريد جيوم، في التصوف المقارن، مجلة التصوف، ع: 36، 2004، ص: 23.

(2)- ابن عربي، ترجمان الأشواق، ص: 179.

(3)- رامون لول، الديوان، ص: 247.

والماء يجري دون انقطاع

أنت العشب الذي يغني الكون

والصفاء دون اكتدار

والبدر قد تجلى بالحب فيك

والضوء اللامع قد أخذ باصفرار

يا نهر هل نصبت مياهك فانقطعت عن الجزيرة

إن القلب في شوق ليسقياك[1].

إن المتأمل لهذين النموذجين يجد نقطة التلاقي بين كلا الشاعرين في تصويرهما للطبيعة، وتركيزهما على الجانب المشرق فيها، لأنه يعكس حبهما الإلهي الذي ينبض بالحياة.

من خلال ما سبق يتضح لنا أن قضية الحب الإلهي عند المتصوفة قد شغلت مساحة واسعة مكنت الشعراء الصوفيين من الإبداع، وتصوير أعمق المشاعر والأحاسيس اتجاه خالقهم.

(1)- المصدر السابق، ص: 248.

III-2-مستويات الحب الإلهي عند "ابن عربي" و"رامون لول":

كنا قد أشرنا في بداية هذا الفصل إلى مستويات الحب الإلهي، وتعرفنا على ثلاثة مستويات وهي: المحبة، والغرام، والافتتان.

أما المستوى الرابع والذي يظهر جليا عند" **ابن عربي**" هو:

III-2- أ-الوله: مقام الحيرة:

وقبل أن نورد تعريفا للحيرة عند "**ابن عربي**" ننقل نصا من الفتوحات نعرف من خلاله نشأة الحيرة، وعلى أي مستوى وجودي نشأت، ومن خلال مقام نشأتها الذي يبين مرتبتها نستطيع أن نضع تعريفها، يقول "**ابن عربي**": "كل من حار وصل والذي اهتدى انفصل... ومن باب الحيرة والله خلقكم وما تعملون، وما رميت إذ رميت، وكذلك لم تقتلوهم ولكن الله قتلهم، والقتل ما شوهد إلا من المخلوق فنفى ما وقع به العلم الضروري في الحسن، وهذا حال الوصول، فالعجز عند درك الإدراك إدراك، فتحير، فوصل.

فالوصول إلى الحيرة في الحق هو عين الوصول إلى الله، والحيرة أعظم ما تكون لأهل التجلي، لاختلاف الصور عليهم في العين الواحدة ... فهي عين الهدى في كل حائر فن وقف على الحيرة حار، ومن وقف مع كون الحيرة هدى ووصل".[1]

يظهر من هذا النص مفهوم الحيرة، وعلو المكانة التي وصل إليها هذا المفهوم عند "**ابن عربي**"، فهو يملك علاقة بالوجود الإلهي، الناتج بالضرورة عن الحب الإلهي.

ويظهر مفهوم الحيرة جليا بعد إيراد هذا المقطع النصي من "الفتوحات". فالحيرة عند "**الشيخ الأكبر**" هي الغرق في بحار العلم بالله، مع دوام النظر إلى توالي تجلياته، ومعرفته في كل تجل، وهي الغاية التي ينتهي إليها النظر العقلي والشرعي وكل سلوك في طريق المعرفة بالله.[2]

---

(1)- ابن عربي، الفتوحات المكية، ص: 221 بتصرف.

(2)- أحمد محمد صبحي، التصوف إيجابياته وسلبياته، دار المعارف، القاهرة، د ط، 1984، ص: 102.

و إذا أردنا تبسيط هذا المفهوم فإننا نقول بأن العلم يتطلب الحيرة، والوصول إلى الحقيقة يستدعي الحيرة والقلق، ولهذا قيل عنها هي "الغرق في بحار العلم بالله"[1].

ولتقريب مفهوم الحيرة أكثر نورد مثالا على سبيل التبسيط، إذا نظرنا إلى أسفل من مكان مرتفع جدا نشعر بدوار، كذلك الحيرة دوار عقلي نتج عن محاولة تتبع التجليات الإلهية على اتساعها. إن مفهوم الحيرة يؤدي بصاحبه بعد الحب الإلهي والعشق والغرام والافتتان، يؤدي به إلى الشعور بأنه واحد مع الله، وهذا ما أكده "**ابن عربي**" حيث يقول:[2]

أقول له: أنت.

يقول لي: أنت.

أقول له: فأنا.

يقول لي: لا بل أنا.

فأقول له: فكيف الأمر؟

فيقول لي: كما رأيت.

فأقول له: فما رأيت إلا الحيرة، فلا تحصيل مني، ولا توصيل منك.

فيقول: قد أوصلتك.

فأقول: فما يبدي شيء.

فيقول: هو ذاك الذي أوصلت فعليه أعتمد...

يتضح من خلال هذا كيف أن الحيرة هي الطريق الذي يهتدي من خلاله السالكون، فنهاية التحصيل الوصول، ولكنه وصول إلى الحيرة، وهذا ما عناه "**ابن عربي**" حين تكلم عن الهدى فقال:[3]

---

(1)-المرجع السابق، ص:104.

(2)- ابن عربي، ترجمان الأشواق، ص: 105.

(3)- ابن عربي، الفتوحات المكية، ص: 203.

"فالهدى: هو أن يهتدي الإنسان إلى الحيرة، فيعلم أن الأحر حيرة، والحيرة قلق وحركة، والحركة حياة، فلا سكون، فلا موت، ووجود فلا عدم".

لقد تأثر "**رامون لول**" بهذا المفهوم والنظرة الفلسفية إلى الحياة، وإن كان مفهوم الحيرة عنده لا يتضح مثلما هو كائن عند "**ابن عربي**"، إلا أننا نجده يشير إلى أن الحيرة سببها "اضطراب الحقائق، فهي من مواد مختلفة بين لطيف وكثيف، وهوالروح والجسم مع اختلاف الدواعي".[1]

يتضح من خلال هذه الفقرة نظرة "**رامون**" للحيرة، والتي يوافق فيها "**ابن عربي**" إلى حد كبير، فالحيرة من أسبابها ذلك الاختلاف في الحقائق، والتباين في المفاهيم مما يؤدي بالمحتار إلى الوصول إلى غاية المعرفة والعلم، فيزيد حبه للذات الإلهية، وقربه منها، ويشعر بحالة اللانفصال عنها.

III-2 -ب- الفناء عن رؤية النفس:

ترى العاشق هنا لا يسمع إلا لمحبوبه، ولا يبصر إلا به، ولا يدرك إلا به وله ومنه، فناء به عن نفسه وعن الأشياء، فالفناء هو أن تبدو لك العظمة فتنسيك كل شيء، وتغيبك عن كل شيء، سوى الواحد الذي "ليس كمثله شيء"، وليس معه شيء، فالفناء هو شهود حق بلا خلق.[2]

والمثال الذي كثيرا ما يسوقه العديد من الصوفية تبيانا لمفهوم الفناء هو جواب قيس ليلى عندما سئل "أين ليلى؟" وقوله: أنا ليلى. فقيس لما قال ما قال، كان فانيا عن نفسه باقيا لليلى.

ويرى "**ابن عربي**" أن الفناء "هو ذكر الله وحبه، وهو ذكر ينفي صفات العبد بغلبة أنوار التوحيد على لب قلبه، حتى لا يرى صفة من صفات نفسه، ولا

(1)- نبيه عبد الرحمان عثمان، الإنسان الروح، العقل والنفس، مجلة دعوة الحق، الإسكندرية، ع:70، 2002، ص: 85.

(2)- أحمد بن محمد بن عجيبة الحسيني، إيقاظ الهمم في شرح الحكم، دار إحياء الكتب، مصر، القاهرة، ط2، 1972، ص: 296.

يرى نفسه أيضا بصفاته ولا صفاته بذاته، وهذه الغلبة تنفي العين بخلاف الغلبة الأولى، فإنها تنفي الغير"[1].

من خلال هذا النص تتضح لنا رؤية **الشيخ الأكبر** للفناء باعتباره ذوبان في الذات الإلهية، وعشق يؤدي بصاحبه إلى التجرد من الذات الإنسانية، والاتجاه نحو المحبوب، والإقبال عليه بكل الجوارح والجوانح، فيحصل بذلك الحب الإلهي، ويكون الصوفي في مصاف العباد والزهاد الذين تحقق لهم الوصل بهذا الفناء.

لقد أكد "**رامون لول**" على قضية الحب الإلهي من هذا المنطلق، وهو الفناء، حيث يعتقد أن الحب الإلهي يدخل فيه الحب الروحاني والحب الطبيعي، وأن الإنسان لا يحقق فناءه، إلا عبر المرور بالحب الإلهي، وهو حين يشرح الحب الإلهي يدخل فيه الحنين، الطبيعي، والروحاني، حيث يكون حب الإنسان لربه فيه شيء من ماهية الحب الطبيعي وفيه شيء من ماهية الحب الروحاني.[2]

فالحب الإنساني عند "**رامون**" هو تحقيق للحب الإلهي، وهو نقطة الانطلاق للوصول إلى العشق الإلهي، فلولا وجود الشعور بالحب الإنساني، لما اكتشف المحب قيمة المحبوب ولا جوهره وكنهه ولهذا يؤكد "**رامون**" ما ذهب إليه "**ابن عربي**" من أن الفناء هو تحقيق لغاية الحب الإلهي، وأن صفاء القلب شرط ضروري للوصول إلى مرحلة الفناء، حيث يصبح العاشق والمعشوق واحدا، ويفنى العاشق في جوهر المعشوق.

من خلال ما سبق يتضح أن الفناء عند كل من "**ابن عربي**" و"**رامون لول**" ليس معناه محو صفات الصوفي العارف أو محو ذاته، بل هو أن تبدو العظمة والجلال على العبد فتنسيه الدنيا، والآخرة، والدرجات، والأحوال، والمقامات والأذكار، وتغنيه عن كل شيء، وعن عقله، وعن نفسه، فيكون الحق هو سمعه وبصره، فتفنى صفة البشرية، وتبقى صفة الإلوهية.

---

(1)- أحمد محمد الحزار، الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، ط1، 2006، ص: 55.

(2)- المرجع نفسه، ص: 61.

III – 3 – 1–موضوعة الحلول بين الحلاج والقديسة تريزا:

تعرفنا في الفصل الأول على ظاهرة الحلول وأنها من الأفكار التي تترسخ عند بعض الصوفية، وهي تعني أن يحل الله في النفس البشرية، فبعد الحب الإلهي يصل الصوفي إلى نقطة الانتهاء ويعتقد أن الذات الإلهية قد اتحدت معه وانحلت فيه، فيصبح الصوفي يرى نفسه فوق النفس البشرية.

والحلول هو حلول الإلوهية بالبشرية، أو البشرية بالإلوهية، ولا يمكن الحديث عن الحلول دون العبور والتوقف عند أهم أعلام الصوفية ممن ادعى الإلوهية، وقال بالإتحاد والحلول، وهو **الحلاج**، والذي قتل كما هو معروف بسبب هذه القضية، بعد أن أفتى العلماء بإباحة دمه في عهد الخليفة المقتدر بالله سنة 309هـ[1].

والحلول هو مرحلة من مراحل التصوف لا يصلها إلا من مر بعدة مراحل وما يبرز ظاهرة الحلول عند **الحلاج** قوله:[2]

عجبت منك ومني أفنيتني بك عني

أدنيتني منك حتى ظننت أنك أني

وهنا يتضح أن **الحلاج** قد اتحد مع الذات الإلهية حتى ظن أنه هو الله.

كما تعرفنا في الفصل الثاني على متصوفة شهيرة وهي "**القديسة الأم تيريزا**"، وعرفنا أنها دائما تتغزل بالذات الإلهية، وترى أنها تتحد معها في توافق وانسجام لا مثيل لهما، حتى أنها تقر صراحة أنها بمثابة العروس التي تنتظر عريسها.

ومن هنا يمكننا القول بأن ظاهرة الحلول اشتركت فيها "**تيريزا**" مع **الحلاج** اشتراكا كبيرا يختلف في بعض الجزئيات كما سنبين ذلك لاحقا.

---

(1)– أنظر أبو الوفا التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص: 123.

(2)– الحلاج، الطواسين، تح: لويس ماسينون، إعداد: رضوان السيح وعبد الرزاق الأصغر، دار العلم الملايين، بيروت، د ط، د ت، ص: 138.

ومن أقوال "**الأم تيريزا**" التي تبين فيها اتحادها مع الذات الإلهية وعشقها لها وحلول الذات في النفس البشرية، تقول:[1]

الهوى هو أنا وأنا هي الهوى

فإن أتيت وجدتني عندك

وإن وجدتني فأعلم أنك أني

الألم من عندك والحب من عندي

فيا حبيبي امتزج بي وانظر بعيني

فكلي لك، وبعضي لي

وكلك لي، وبعضك لك

كلانا واحد، فإن رأيتني رأيتك.

وتجدر الإشارة إلى أن الحلول الذي يقصده **الحلاج** هو حلول مجازي غير حقيقي، وهو لا يعدو أن يكون مجرد شعور نفسي، يتم في حال الفناء، بحيث تضعف النفس، فلم تعد ترى غير الله واحدا أحدا، فينطلق بذلك **الحلاج** في شطحاته المعروفة. والتي تعبر عن هذه الحال، وهذا ما يثبته تفسيره لقوله" أنا الحق" حيث يقول:[2]

"يا قوم لما أخذني مني، وسلبني عني، تلاشت أوصاف حدثي لما ظهر سلطان قدمه، فكان الحدث كأن لم يكن، وبقي القدم كأن لم يزل، ثم فنيت أنيتي في أنيته، وذهبت هويتي في هويته، أنا هو، ولئن نظرت إليه فلم أر إلا هو. فقلت أنا الحق، فما عدلت عن الحق لأني الحق في محبته، وهو الحق في مملكته، ولئن كان سكري نم على سري، فقد عربد وجدي على وجودي، وجعل حدي محو محدودي".

(1)- تريزا الأفيلية، الديوان، تر: إيليا أبو شديد، دار الفكر، بيروت، ط1، 1996. ص: 95.

(2)- ابن الساعي، أخبار الحلاج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، د ت، ص: 145.

وهنا نجد "**القديسة تريزا**" تتقاطع مع "**الحلاج**"، حيث تؤكد على أنها عندما تتحد مع الذات الإلهية فهي تكون في حالة نشوة أو سكر نفسي فلا تدرك ما تقول، بل تجد نفسها متحدة وتجد الذات الإلهية قد حلت فيها وتقول في ذلك:[1]

ها أنا ذا يا حبيبي

أنتظر لوعة اللقاء

إنني أكون في أقصى حالاتي

عندما تهاجمني حالات الهذيان

فنشوتي شقائي، وقربي عذابي

تعالى، تعالى، أفقتني من حرقتي

لقد حملت عبارات "**الحلاج**"، و"**تريزا**" الناطقة بالحلول على مجازيتها، فلم تحمل على حقيقتها، وإنما هي بسبب الاستغراق في الفناء الذي لا إرادة فيه لصاحبه بما يقول وينطق، فيجد نفسه يهيم في عوالم من إبداعه، وأن أصحابها عندما يفيقوا من هذا السكر والنشوة يعودون لحالتهم الطبيعية، وكأن النفس تنسلخ من الجسد فتطير حتى تصل إلى الذات الإلهية وتتحد معها.

بقى أن نشير إلى تلك الجزئية التي اختلف فيها "**الحلاج**" عن "**تريزا**"، وهي أن الأول يتحد مع الذات الإلهية مباشرة، ودون وسائط، حيث كان **الحلاج** واضحا من خلال الشواهد التي أوردناها أنه يخاطب الذات الإلهية مباشرة دون حجاب، وما يثبت ذلك قوله مثلا:[2]

مزجت روحك في روحي كما تمزج الخمرة بالماء الزلال

فإذا مسك شيء مسني فإذا أنت أنا في كل حال

(1)- القديسة تيريزا، الديوان، ص:101.

(2)- الحلاج، الديوان، ص: 09.

ويقول في منحى آخر:[1]

قد تبصرت وهل يصبر

قلبي عن فؤادي

مازجت روحك روحي

في دنو وبعادي

فأنا أنت كما أنك

أني ومرادي

أما "**القديسة تريزا**" فنجدها لا تخاطب في كثير من الأحيان الذات الإلهية مباشرة، وإنما تخاطب اليسوع، فقد أقرت في حديث لها، أنها في يوم من الأيام حلمت بأن اليسوع قد أتاها في المنام وهو يحمل سهما ذهبيا، وأنه قام بإدخال هذا السهم في قلبها فانتزعه، ووضع مكانه جزءا من قلبه[2]، وهنا إشارة إلى أن "**تريزا**" قد اتحدت مع اليسوع باعتباره ابن الله- عند المسيحية طبعا- فكل ما تشعر به هو نابع من اليسوع أي أنه نابع من الذات الإلهية.

وخلاصة القول أن ظاهرة الحلول مثلت عند كل من "**الحلاج**" و"**تريزا**" ذلك الامتزاج مع الله في حالة الفناء الصوفية التي يعيشانها، وأنه لا وجود لهما بل وجودهما ووجود الإله صار واحدا.

لقد اعتبرت ظاهرة الحلول عند الحلاج بمثابة الكفر المخرج من الملة، باعتبار العقيدة الإسلامية وخصوصيتها المبنية على التوحيد، فقتل **الحلاج** إثر ذلك، وأطلق عليه لقب "**شهيد الحب**"، بينما نجد عند "**تريزا**" أنها استطاعت أن تضمن حريتها ووجودها عبر ربطها بالوجود الإلهي، وأن الديانة المسيحية لم تتأثر بهذه الظاهرة لأنها تؤمن بتعدد الآراء واختلاف وجهات النظر، وأن اليسوع

(1)- المصدر السابق، ص: 25.

(2)- ينظر، ماسينون ومصطفى عبد الرزاق، التصوف، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1984، ص: 122.

هو ابن الله، ولهذا جاز الحديث معه، وجعله جسرا يوصل مباشرة إلى أبيه الإله –دائما حسب اعتقاد أهل المسيحية–.

الخاتمة

بعد استهلال رؤية هذا البحث،وبعد المرور عبر دروب التّصوّف نصل إلى محطّتنا النّهائيّة وهي خاتمة البحث لنستخلص أهمّ ما وقفنا عنده من نتائج دون أن تكون هذه الخلاصة هي الخاتمة النّهائية لهذا البحث بقدر ما هي مجرّد بداية ودعوة قديمة جديدة لفتح الأبواب الموصدة أمام الدّراسات الفكرية الأدبية التّطبيقية،وبكلّ تأكيد ورغم المجهودات المبذولة للإلمام بجميع جوانب إشكاليتنا، فما يزال الموضوع دون أدنى شكّ يحتاج إلى إضافات وإيضاحات كثيرة، ومع ذلك نسمح لأنفسنا بتقديم بعض الاستنتاجات حول هذا البحث:

1- التّصوف من بين المواضيع التي كانت نتيجة الاحتكاك، والصّلات الثّقافية والتّاريخية والجغرافية.

2- يعد التّصوّف من بين المجالات المهمّة في الدّرس المقارن بحكم الوضوح الشّديد

لإشكالية التّأثّر والتّأثير.

3- الاختلافات الواضحة حول بدايات ومصادر نشأة التّصوّف الإسلامي بين الأصل الفارسي، والهندي، اليوناني.

4- عدم التّسليم بحتمية إدخال التّصوّف الإسلامي في مجال السنّية من عدمها.

5- يعدّ كلّ من جلال الدّين الرّومي، والحلاّج، وابن فارض، وابن عربي، من أهمّ المتصوّفة الذين ضمنوا لأسمائهم الخلود عبر إبداعاتهم الصّوفية.

6- اعتبار عاملي الإستشراق والإستغراب من بين أهم العوامل التي أدت إلى انتقال التصوف إلى أوروبا عن طريق الديانة المسيحية.

7- يعود التصوف المسيحي إلى البذور الإسلامية الأولى التي اعتبرت الأصل في تكوينه و انطلاقه كفر واضح المعالم.

8- يتميز التصوف المسيحي بأنه أكثر انفتاحا على الآخر وذلك من خلال التأثر به و يتضح هذا عند كل من **القديسة تريزا، و القديس خوان دي لا كروث، و توما الأكويني، و رامون لول...**

9- عندما تستطيع اللعب بوعي المتلقي، فانك تحتوي على أفكاره وتؤثر عليه بالطريقة التي تراها مناسبة، وهذا ما حدث مع **ابن الفارض** عندما أثر في

الصوفي **الايطالي جوزيبي سكاتولين** فقد أخذ الأول عقل وفكر الثاني، وسلبهما الحب الإلهي كيانهما واستقلاليتهما، فأصبحا عاشقين للذات الإلهية ومنصهرين في هذا الحب الذي لم يجدا مفرا منه إلا إليه.

10-يعد الحب الإلهي من بين المواضيع التي تدخل في مجال الدراسات المقارنة خاصة مع كل من ابن عربي، ورامون لول، هذا الأخير الذي اتضح أنه يجعل من ابن عربي قدوته و اتبع منهجه في الوصول إلى الذات الإلهية من خلال مصافي ومدارج الحب الإلهي.

11-تعد ظاهرة الحلول من أهم مبادئ و أفكار الصوفية، بل إنها مرحلة متقدمة لا يصلها إلا من كان غارقا في الذات الإلهية حتى يعتقد أنه جزء منها.و لقد جسد الحلاج هذا المبدأ بامتياز لدرجة أنه أثر في الكثير من المتصوفة وأهمهم القديسة تريزا والتي خاطبت الذات الإلهية بصيغة المذكر بينما نجد الحلاج يخاطبها في بعض قصائده بصيغة المؤنث وهذا طبيعي.

12-تأثر العالم الغربي الأوروبي بفكر وحضارة العالم الإسلامي إنما يعكس ذلك التواصل الكثيف الذي تم بين كلا الحضارتين من جهة، ومن جهة أخرى يعكس قوة الموروث الثقافي والوعاء الفكري الممزوج بالأدبي الذي يملكه الحيز الإسلامي مما أدى إلى تأثر كل الثقافات به.

13-تتلامس الصوفية مع الوجودية في عدة نقاط أهمها الواقع، فهي ترتبط به ارتباطا وثيقا، وذلك من خلال الموجدات التي تمكن الوجودي من معرفة الكون، وتمكن الصوفي من الوصول إلى حقيقة الذات الإلهية من خلال الموجودات.

14-كما أن الصوفية تتقاطع أيضا مع السريالية ويتضح ذلك من خلال الخيال الواسع الذي يملكه السريالي والصوفي، حيث نجد الأول يعتمد على الخيال من أجل عملية الإبداع فهو المحرك الأساسي لعملية الإبداع، كما نجد الصوفي يلجأ أحيانا للخيال للبوح بما لا يستطيع البوح به في مجال آخر، ويتجسد ذلك في الشطحات مثلا.

15-يتفق الصوفية مع الوجوديين في الحواس فبها يتم إدراك الموجودات، إلا أنه أحيانا يتجرد الصوفي من الحواس فيرى بالبصيرة، ويسمع بالعقل والقلب، وهذا ما يفتقده الوجوديون.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم، رواية ورش عن نافع.

المصادر:

1- ابن عربي، أبي بكر محمد بن علي، الفتوحات المكية، دار إحياء الكتب، مصر، ط2، د ت.

2- ابن عربي، ترجمان الأشواق،تح: أحمد زكي عطية، مطبعة لجنة البيان العربي، مصر، د ط، 1107.

3- ابن عربي، الكتاب التذكاري، إشراف وتقديم إبراهيم بيومي مدكور، دار الكتب العربي، القاهرة، د ط، 1996.

4- ابن فارض، الديوان، تح: عبد المنعم متبولي، دار صادر، ودار بيروت، بيروت، د ط، 1992.

5- ابن فارض، الديوان، تح: عبد الخالق محمود، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، د ط، د ت.

6- ابن فارض، الديوان، شرح وتقديم مهدي محمد ناصر الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 2005.

7- تريزا الأفيلية، الديوان، تر: إيليا أبو شديد، دار الفكر، بيروت، ط1، **1996**.

8- تريزا مارتين، مسيرة النفس، تر: صفي الدين بن أبي منصور، دار الفكر، بيروت، ط1، 1986.

9- جوزيبي سكاتولين، الديوان، تر: خالدة سعيد، مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط، 1991.

10- الحلاج، الطواسين، تح: لويس ماسينون، إعداد: رضوان السيح وعبد الرزاق الأصغر، دار العلم الملايين، بيروت، د ط، د ت.

11- خوان دييغو، العذراء غوادالوبي، تر: أحمد ناجي القيسي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، د ط، 1970.

12- دانيال ديفو، روبنسون كروزو، تر: أسامة اسبر، الكتاب الشهري، وزارة الثقافة، دمشق، د ط، 2007.

13- دانيال ديفو، روبنسون كروزو، تر: انجيل بطرس سمعان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1994.

14- رامون لول، الديوان، تر:منير البعلبكي، دار العلم الملايين، بيروت، د.ط، د.ت.
15- الطوسي، اللمع في تاريخ التصوف الإسلامي، تح: كامل مصطفى الهنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001.
16- عبد الكريم بن هوزان القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف، تح: معروف زريق، وعلي عبد الحميد، دار الخير، دمشق وبيروت، ط1، 1988.
17- فريد الدين العطار النيشابوري، منطق الطير، تر: الدكتور بديع محمد جمعة، دار الأندلس، بيروت،دط، د ت.

المصادر الأجنبية:

1-Ramon llul,the book of the lover and the bloved, translated from the catalan,1923.

المراجع العربية:

1- إبراهيم الدسوقي شتا، مثنوي مولانا جلال الدين الرومي، م: 06، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، 1996- 1997.
2- إبراهيم الدسوقي، التصوف عند الفرس، دار المعارف، القاهرة، د.ت، دط.
3- إبراهيم بسيوني، نشأة التصوف الإسلامي، دار المعارف، مصر، ط3، د.ت.
4- إبراهيم بيضون: الدولة العربية في اسبانيا، دار فلسفة الحياة، بيروت، د ط، 1984.
5- ابن الساعي، أخبار الحلاج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، د.ت.
6- ابن خلدون، المقدمة، مكتبة لبنان، بيروت،ط1، 1992.
7- أبو العلاء عفيفي، ابن العربي في دراساته، دار إحياء الكتب العربية القاهرة، د ط، 1986.
8- أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط3، د ت.
9- أبو بكر محمد بن اسحاق الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، تح: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1993.
10- أبو طالب المكي، قوة القلوب، مكتبة مصطفى الباي الحلبي، القاهرة، ج1، د ط 1961.

11- إحسان الاهي ظهير، التصوف المنشأ والمصدر، دار الترجمان السنة، لاهور، باكستان، ط1، 1986.
12- أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، مجموع الفتاوى، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1997، ج 11.
13- أحمد بن محمد بن عجيبة الحسيني، إيقاظ الهمم في شرح الحكم، دار إحياء الكتب، مصر، القاهرة، ط2 ،دت.
14- أحمد محمد الحزار، الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، ط1، 2006.
15- أحمد محمد صبحي، التصوف إيجابياته وسلبياته، دار المعارف، القاهرة، د ط.
16- أدونيس، الصوفية والسريالية، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1992.
17- حامد أبو أحمد، الصوفية عند المسيحية، دار غريب للطباعة، القاهرة، ط1، 1992.
18- الحلاج، الديوان، تح، جمال الدين المحمدي، دار الكتب المحلية، بيروت، لبنان، د ط، 1955.
19- زكي مبارك، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، دار الجيل، بيروت، ج1.
20- السامرائي، دراسات في تاريخ الفكر، دار المدار الإسلامي، بنغازي، ليبيا، د ط، 2004.
21- سعاد الحكيم، المعجم الصوتي، دار ندرة للطباعة والنشر، لبنان، د.ط، د.ت.
22- سعيد بن مسفر بن مفرح القحطاني، الشيخ عبد القادر الجيلاني وآراؤه الاعتقادية والصوفية، الرياض، دط، 1997.
23- سعيد عبد الفتاح عاشور، المدينة الإسلامية وأثرهما على أوروبا، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، د ط، 1992.
24- صهيب سعران، مقدمة في التصوف، دار المعرفة، دمشق، ط1، 1989.
25- طه عبد الباقي سرور، محي الدين ابن العربي، مكتبة الخانجي، مصر، د ط، د ت.
26- عاشور سعيد عبد الفتاح، المدينة الإسلامية وأثرها على أوروبا، مكتبة الخانجي، القاهرة، د ط، د ت.

27- عاطف جودة نصر، الخيال مفهوماته ووظائفه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1984.

28- عاطف جودة نصر، شعر عمر بن الفارض، دراسة فن الشعر الصوفي، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1984.

29- عباس محمود العقاد، أثر العرب في الحضارة الأوربية، دار غريب للطباعة، القاهرة، ط2، 1989.

30- عبد الرحمن الوكيل، هذه هي الصوفية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 1979.

31- عبد الرحمن بدوي، دور العرب في تكوين الفكر الأوربي، دار المعارف، القاهرة، ط1، 2001.

32- عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر الغربي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، د ط، 1982.

33- عبد الرحمن بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني، وكالة المطبوعات، الكويت، د ط، د ت.

34- عبد الغفار مكاوي، ثورة الشعر الحديثة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ج1، 1972.

35- عبد القادر بن حبيب الله السندي، كتاب ابن عربي الصوفي في ميزان البحث والتحقيق، دار البخاري، المدينة، ط1، ج2، 1991.

36- عبد الكريم جيلي، الإنسان الكامل في معرفة الآواخر والأوائل، دار الطباعة، مصر، د ط، 1997.

37- عبد الله حمادي، مدخل إلى الشعر الإسباني المعاصر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1985.

38- عبده غالب أحمد عيسى، مفهوم التصوف، دار الجيل، بيروت، ط1، 1992.

39- عرفان عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، دار الجيل، بيروت، ط1، 1993.

40- علي بن السيد أحمد، موازين الصوفية، دار الإيمان، الإسكندرية، 2009.

41- علي جواد الطاهر، الخلاصة في مذاهب الأدب العربي، دار الرائد العربي، بيروت، لبنان، 1984.

42- علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار الجيل، بيروت، ج2 ،دت.
43- علي عبد الجليل راضي، الروحية عند ابن عربي، مكتبة النهضة، القاهرة، د ط، د ت.
44- عيسى علي العاكوب، يد العشق، مختارات من ديوان شمس الدين التبريزي لجلال الدين الرومي، منشورات المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية، دمشق، 2002.
45- عيسى علي العاكوب، كتاب فيه ما فيه لمولانا جلال الدين الرومي، دار الفكر، دمشق، 2002.
46- الكحلاوي محمد، مقاربات وبحوث في التصوف المقارن، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ط1، 2008.
47- ماسينون ومصطفى عبد الرزاق، التصوف، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1984.
48- مجموعة مؤلفين، الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي اللبناني، بيروت، ط1، مج 3، 1984.
49- محمد جواد مغنية، معالم الفلسفة الإسلامية نظرات في التصوف والكرامات، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط3، 1982.
50- محمد عبد الحليم، قضية التصوف، المنقذ من الضلال، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، د ت.
51- محمد عبد السلام الأمبوري، فلسفة الهند القديمة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، د ت.
52- محمد مصطفى حلمي، ابن فارض والحب الإلهي، دار المعارف القاهرة، د ط، 2003.
53- محمود عبد القادر، الفلسفة الصوفية في الإسلام، دار الفكر العربي، ط1، 1966.
54- محمود قاسم، الخيال في مذهب محي الدين ابن عربي وتوما الأكوني، مطابع بعل العرب، د ط، 1969.
55- مشتاق بشير الغزالي، أعمدة التصوف الإسلامي في ميزان المستشرقين، ابن عربي نموذجا، كلية التربية للبنات، جامعة الكوفة، بغداد، د ط، د ت.

56- معنى الوجودية، مختارات فلسفية، منشورات دار فلسفة الحياة، بيروت، لبنان، د ط، 1967.

57- ناجي حسين جودة، التصوف عند الفلاسفة الغرب، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط1، 2006.

58- نصر عاطف جوده، الرمز الشعري عند الصوفية، دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط3، 1982.

59- نهاد خياطة، دراسة في التجربة الصوفية، دار المعرفة، دمشق، ط1، 1994.

60- هلال إبراهيم، التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، د ت.

61- يوسف زيدان، كتاب ديوان عبد القادر الجيلاني، 62، مكتبة المدينة، الأردن، د ط، 1999.

المراجع المترجمة للعربية:

1- ايقادي فيزاي ميروفيتش، جلال الدين الرومي والتصوف، تر: عيسى علي العاكوب، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، 2000.

2- بيير موريس بورا، الخيال الرومانسي، تر: إبراهيم الصيرفي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1977.

3- رينولد نيكلسون، في التصوف وتاريخه، تر: أبو العلا عفيفي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، د ط، 1969.

4- رينولد نيكلسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، تر: أبو العلاء عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، مصر، د ط، 1947.

5- فون كرتمر، تاريخ الأفكار البارزة في الإسلام، تر: عبد الرحمن عبد الواحد، دار الكتاب اللبناني، بيروت، د ط، 1973.

6- مارتن هايدغر، الأسئلة الثلاثة، تر: عبد الواحد عبد الجليل، دار صادر، بيروت، ط1، 1995.

7- مارتن هايدغر، ما الفلسفة، ما الميتافيزيقا، وماهية الشعر، تر: فؤاد كامل، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ط2، 1974.

8- ولاس فاولي، عصر السريالية، تر: خالدة سعيد، منشورات مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، نيويورك، د ط، 1967.

المخطوطات:

1- بديع محمد جمعة علي، مقدمة منطق الطير، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة عين الشمس، القاهرة، 1965.

2- هيثم سليمان، دانيال ديفو، روبنسون كروزو في إطار النقد التطبيقي والدراسات النقدية، رسالة ماجستير، جامعة الأردن، 2001.

المجلات والدوريات

1-أحمد علوش، التصوف من الوجهة التاريخية، مجلة العشيرة المحمدية، عدد 1376هـ.

2- القاضي أحمد، التصوف في الإسلام والمسيحية بين الخصوصية والنزعة الإنسانية، مجلة الحياة، بيروت، ع: 06، 2009.

3- لؤي خليل، الأدب والموقف من الآخر، (حي بن يقظان لابن طفيل وربنسون كروزو لدانييل ديفو نموذجا)، مجلة جامعة دمشق، ع 1، مج 30، 2004.

4- لطف الله خوجة، موضوع التصوف، سلسلة البحوث المحكمة، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 2013.

5- محمود الجليلي، تأثير الفكر العربي في الفكر الأوروبي، مجلة المجمع العلم العراقي، مج، 32، ج3، 1981.

6- محمود الجليلي، تأثير الفكر العربي في الفكر الأوربي، مجلة المجمع العلمي العراقي، مج 32، ج3، 1981.

7- علي أسعد، روبنسون كروزو والوجودية، جريدة الأسبوع الأدبي، دمشق ع: 893.

8- محمد عباسة، الحب الإلهي بين النظرية والتطبيق، دراسة مقارنة، مجلة التراث العربي، دمشق سوريا، ع:102، 2006.

9- ألفريد جيوم، في التصوف المقارن، مجلة التصوف، ع: 36، 2004.

10- نبيه عبد الرحمان عثمان، الإنسان الروح، العقل والنفس، مجلة دعوة الحق، الإسكندرية، ع: 70، 2002.

المواقع الإلكترونية:

1- موقع الويب: www. wikipedia. com. تاريخ: 2014/12/20 الساعة: 22:00.

فهرس الموضوعات

مقـدمة	أ – ب
مدخل: منابع الصوفية	
أولا: سياقات الاتصال	02
1- الترجمة.	02
2- طريق الأندلس.	02
3- طريق صقلية وجنوب ايطاليا.	03
4- طريق الحروب الصليبية.	04
5- العلاقات التجارية المتواصلة.	04
ثانيا: مجالات التأثر والتأثير	04
الفصل الأول: الصوفية عند المسلمين	
تمهيد.	
1- تعريف الصوفية.	07
2- نشأة التصوف وتطوره.	10
3- أنواع التصوف وأشكاله.	12
4- طرق الصوفية	14
5- أفكار و مبادئ الصوفية.	17
6- بواعث نشأة التصوف.	21
7- مصادر التصوف في الإسلام.	22
8- أعلام الصوفية.	26
8-1- جلال الدين الرومي.	26
8-2- الحسين بن منصور الحلاج.	29
8-3- فريد الدين العطار.	30
8-4- عبد القادر الجيلاني.	32
8-5- ابن الفارض.	34
8-6- محي الدين ابن عربي.	35

الفصل الثاني: الصوفية عند الأوروبيين	
تمهيد	
1- التصوف المسيحي.	41
2- مصدر التصوف المسيحي.	42
3- أعلام التصوف المسيحي.	44
3-1- القديسة تريزا.	44
3-2- القديس خوان دي لاكروث.	46
4- الصوفية والوجودية.	48
4-1- الصوفية والوجودية الواقع.	50
5- السريالية والصوفية.	55
5-1- الخيال ورؤيا الابداع.	56
5-2- الخيال عند توما الأكويني.	57
الفصل الثالث: موضوعات الصوفية بين المسلمين والأوربيين	
تمهيد	
1- موضوعة الحب الإلهي في الخطاب الصوفي بين المسلمين والأوربيين.	64
1-1- ابن فارض وجوزيبي سكاتولين.	64
مستويات الحب الإلهي.	68
المحبة.	68
الغرام.	69
الافتتان.	69
1-2- ابن عربي ورامون لول.	71
مستويات الحب الالهي.	77
الوله.	77
الفناء.	79
2- موضوعة الحلول بين الحلاج والقديسة تريزا.	81

خاتمة	87
قائمة المصادر والمراجـع	90
الملاحق	

الملاحق

- ترجمة للأعلام:

ابن عربي:

ولد الشيخ محي الدين بن عربي في مدينة مرسية من أب مارسي وأم أمازيغية ويعرف عند الصوفية بالشيخ الأكبر والكبريت الأحمر، واحد من كبار المتصوفة والفلاسفة المسلمين، نشأ نشأة تقية ورعة ودرج في جو عامر بنور التقوى فيه سباق حر مشرف نحو الشرفات العليا للإيمان.

انتقل والده إلى إشبيلية وما كاد لسان ولده يبين حتى دفعه إلى أبي بكر بن خلف عميد الفقهاء فقرأ عليه القرآن الكريم بالسبع فما أتم العاشرة من عمره حتى كان بارزا في القراءات ملما بالمعاني والإشارات. تنقل بين البلاد واستقر أخيرا في دمشق وكان واحدا من أعلامها حتى وفاته عام 1240م.

تزوج بفتاة تعتبر مثالا في الكمال الروحي فساهمت معه في تصفية حياته الروحية.

إضافة إلى كل هذا فاستعداده الفطري تضافر على إبراز هذه الناحية الروحية عنده في سن مبكرة فلم يكد يختم الحلقة الثانية من عمره حتى كان قد انغمس في أنوار العشق والإلهام ولم يشارف العشرين حتى أعلن أنه جعل يسير في الطريق الروحاني وأنه بدأ يطلع على أسرار الحياة الصوفية وأن عددا من الخفايا الكونية قد تكشفت أمامه وأن حياته سلسلة من البحث المتواصل عما يحقق الكمال لتلك الاستعدادات الفطرية ولم يزل عاكفا حتى ظفر بأعلى قدر ممكن من الأسرار.

يقول ابن عربي "من قال بالحلول فدينه معلول، وما قال بالإتحاد إلا أهل الإلحاد".

من أهم كتبه: كتاب تفسير ابن عربي، كتاب الفتوحات المكية، فصوص الحكم، ديوان ترجمان الأشواق، كتاب شجرة الكون، كتاب الإعلام بإشارات أهل الإلهام.

الأم تريزا: LA Mere THeriza

هي الراهبة ذات الأصول الألبانية، والحائزة على جائزة نوبل للسلام عام 1979م توفيت في كالكوتا في 5 سبتمبر 1997م بعد مرض عضال.

اسمها الأصلي "آغنيس غونكزا بوجا كسيو" ولدت في 2 أغسطس 1910 في قرية سوكجية من عائلة متدينة للغاية، تعلمت في بداية حياتها في مدرسة لليسوعيين وعندما كانت في سن العاشرة توفي أبوها فازدادت تعلقا بالإيمان.في نوفمبر 1928م أرسلت إلى دبلن في ايرلندا للدراسة والتأهيل الديني وفي عام 1928م أرسلت للبنغال لتعمل في ديرلوريتو، في عام 1931م دخلت سلك الرهبنة اتخذت اسم الأخت تريزا وفي عام 1937م نذرت نفسها فأصبحت الأم تريزا.

اهتمت الأم تريزا بالعناية بالأطفال المتشردين عام 1948م وعلى أثر ذلك خلعت زي الرهبنة ولبست الساري الهندي القطني بلونه الأبيض والخط الأزرق على كميه الذي عرفت به فيما بعد حيث توجهت إلى دار الرهبنة الأمريكية للتمريض ولم ترض توجهاتها مسؤولي الدير فاعتمدت على نفسها في البداية، ثم جاءتها المعونة من متبرعات أخريات فأسست جمعية راهبات المحبة عام 1950م التي اهتمت بالأطفال المتشردين والعجزة وهي في الخامسة والسبعين من العمر ذهبت إلى الحبشة لمساعدة المنكوبين.

من أقوالها: "يسوع أتى إلى العالم ليقول لنا إن الله يحبنا وإن الله يحبك أنت و يحبني أنا. فكيف أحبنا يسوع أنا وأنت؟ أحبنا بموته من أجل خلاصنا و الإنجيل كله يختصر بهذه المحبة، فلا تفكر بأنه يجب أن يكون حبنا لله خارق للعادة لكي يكون صادقا، إن كل عمل بسيط بعلمه بمحبة الله يكون عظيما".

ابن الفارض:

هو أبو حفص شرف الدين عمر بن علي بن مرشد الحموي، أحد أشهر الشعراء المتصوفين كانت أشعاره كلها في العشق الإلهي حتى أنه لقب بـ "سلطان العاشقين" والده من حماة في سوريا وهاجر لاحقا إلى مصر.

ولد بمصر سنة 576هـ الموافق 1181م، ولما شب اشتغل بفقه الشافعية وأخذ الحديث عن ابن عساكر، ثم سلك طريق الصوفية ومال إلى الزهد، رحل إلى مكة في غير أشهر الحج، واعتزل في واد بعيد عنها، وفي عزلته تلك نظم معظم أشعاره في الحب الإلهي، حتى عاد إلى مصر بعد خمسة عشر عاما.

الحسين بن منصور الحلاج:

يعتبر من أكثر الرجال الذين اختلف في أمرهم وهناك من وافقوه وفسروا مفاهيمه كان الحلاج في بداية أمره فيه تعبد وتألله وتصوف، وكان يظهر للغوغاء متلونا لا يلبث على حال، إذ يرونه تارة بزي الزهاد والفقراء وتارة بزي الأغنياء وقد طاف البلدان والمدن الكبيرة وانتقل من مكان إلى آخر داعيا إلى الله الحق على طريقته، فكان له أتباع في الهند وخراسان وفي بغداد والبصرة، وقد ذاعت شهرته وأخباره حتى وصلت للوزير المقتدر بالله الخليفة العباسي، وفي يوم الثلاثاء 24 ذي القعدة 309هـ، تم تنفيذ حكم الخليفة، وعند إخراجه لتنفيذ الحكم ازدحم الناس لرؤيته ويقال أن سبب مقتله يكمن في إجابته على سؤال أحد الأعراب الذي سأل الحلاج عن ما في الجبة، فرد عليه الحلاج (ما في الجبة إلا الله) فاتهم بالزندقة وأقيم عليه الحد.

جوزيبي سكاتولين: Josiebi Sckatolin

ولد الأب الدكتور جوزيي سكاتولين المستعرب الإيطالي عام 1942م في إيطاليا وحصل على الماجستير اللاهوت من ميلانو 1965، ثم درس اللغة العربية في لبنان وحصل على دبلوم الدراسات العربية 1971م وليسانس اللغة العربية وآدابها من جامعة القاهرة 1978م ثم حصل على الدكتوراه في التصوف الإسلامي عن رسالة حول التجربة الصوفية عند الشاعر عمر ابن الفارض عام 1987م من جامعة ييل بالولايات المتحدة الأمريكية.

يجيد سكاتولين عدة لغات منها الإيطالية، الفرنسية، الإنجليزية، العربية، العبرية والفارسية فضلا عن اللغات الكلاسيكية اللازمة للبحث مثل: اللاتينية واليونانية وحول جهوده في تحقيق ودراسة التراث الصوفي الإسلامي وبخاصة عند ابن فارض ورؤاه عن الحضارات وأهمية المشترك الروحي والديني فيه.

رامون لول: Ramon Lulle

فيلسوف كتالوني من أسرة ميسورة الحال أولع بالشعر، ثم انظم إلى رهبنة الفرنسكان انكب على دراسة اللغة العربية والثقافة الإسلامية، قاصدا دعوة المسلمين إلى المسيحية سافر من أجل ذلك إلى شمال إفريقيا غير مرة، ولقي حتفه هناك، حاضر في باريس ومر بمونبلييه ومايوركا حاول في مؤلفاته وخاصة "الفن الأكبر" أن يدافع عن المسيحية ضد الإسلام وضد فلسفة ابن رشد، كان ذا نزعة صوفية عميقة، وله منهج رمزي دقيق.

جلال الدين الرومي:

محمد بن محمد بن حسين بهاء الدين البلحني(406هـ - 672هـ / 1207م-1273م) عرف أيضا باسم مولانا جلال الدين الرومي، ولد في بلخ في بلاد فارس وانتقل مع أبيه إلى بغداد في الرابعة من عمره ولم تطل إقامته حيث أن أباه قام برحلة واسعة ومكث في بعض البلدان مددا طويلا ثم استقر في قونية سنة 623هـ في عهد دولة السلاجقة الأتراك وعرف جلال الدين بالبراعة في الفقه وغيره من العلوم الإسلامية، فتولى التدريس بقونية في أربع مدارس، بعد وفاة أبيه ثم ترك التدريس والدنيا وتصوف سنة 642هـ.

تركت أشعاره ومؤلفاته الصوفية والتي كتبت بلغته الأم (الفارسية) تأثيرا واسعا في العالم الإسلامي.

حين وفاته عام 1273م دفن في مدينة قونية وأصبح مدفنه مزارا إلى يومنا وبعد مماته قام أتباعه بتأسيس الطريقة المولوية الصوفية والتي اشتهرت بدراويشها ورقصتهم الروحية الدائرية.

أهـــم أعمالـــه: الرباعيـات، ديـوان الغـزل، مجلـدات المثنـوي السـتة، المجـالس السـبعة ورسـائل المنيـر إضـافة إلـى كتابـه الـذي ظهـر مـؤخرا: قواعـد العشـق الأربعين.

سان خوان دي لا كروت: S.KHoine.du lackroth

شـاعر صـوفي إسـباني ولـد فـي قريـة فـونتغروس التابعـة لمدينـة آبـيلا، اسـمه الحقيقـي هـو خـوان دي يـبس إي ألبـرت، درس فـي الرهبانيـة اليسـوعية، ثـم دخـل أخـوة الكـرملين فـي عـام 1563م ودرس فـي جامعـة سـلمنقة علـى يـد مشـاهير مثـل فـراي لـويس دي ليـون وملتشـور كـانو، وكـان يعـيش حيـاة تقشـف أنبـأت بقداسـته، تعرفـت عليـه سـانتا ترسـا التـي كانـت قـد بـدأت الإصـلاح فـي أديـرة الراهبـات الكرمليات وكانـت تبحـث عمـن يقـوم بالشـيء ذاتـه فأوكلـت إليـه هـذه المهمـة فـي عـام 1567، فأسـس فـي عـام 1568 أول ديـر للكـرملين الحفـاة، كـانوا يـدعون إلـى التأمل والتقشف.

عبد القادر الجيلاني:

هـو محمـد عبـد القـادر موسـى بـن عبـد الله (470هـ – 561هـ) يعـرف فـي التـراث المغـاربي "بـوعلام الجيلانـي" وبالمشـرق "عبـد القـادر الجيلانـي" ويعـرف أيضـا بسـلطان الأوليـاء وهـو إمـام صـوفي وفقيـه حنبلـي، لقبـه أتباعـه بـ" بـاز الله الأشـهب" و "تـاج العـارفين" و "محـي الـدين" وإليـه تنسـب الطريقـة القادريـة الصـوفية نشـأ فـي أسـرة وصـفتها المصـادر بالصـالحة، أنجـب عبـد القـادر عـدد كبيـرا مـن الأولاد وعنـي بتـرتيبهم وتهـذيبهم، نـال عبـد القـادر قسـطا مـن علـوم الشـريعة حداثـة سـنه ولمتابعـة طلبـه للعلـم رحـل إلـى بغـداد انتسـب إلـى مدرسـة الشـيخ أبـو سـعيد المخرمـي فـي أقصـى الشـرق مـن جانـب الرصـافة وتفقـه علـى يـد مجموعـة مـن الحنابلـة فبـرع فـي المـذهب والخـلاف والأصـول وقـرأ الأدب وسـمع الحـديث علـى كبار المحدثين .

صـنف عبـد القـادر كتبـا كثيـرة مـن الأصـول والفـروع والحقـائق والتصـوف منهـا: "إغاثـة العـارفين وغايـة مـن الواصـلين"، "أوراد الجيلانـي"، "حـزب الرجـاء

والإنتهاء"، "الحزب الكبير"، "دعاء البسملة"، " الرسالة الغوثية"، " الفنية لطالبي طريق الحق".

فريد الدين العطار:

يعرف عادة باسم عطار وعطار معناه بائع الأدوية الشعبية والتوابل والعطور، وقد ولد العطار في مدينة نيسابور في إيران وأمضى به ثلاثة عشر عاما من طفولته، التزم فيها ضريح الإمام الرضا ثم أكثر بعد ذلك الترحال فزار الكوفة ومصر ودمشق ومكة والهند وتركستان ثم استقر كدكن قريته الأصلية واشتغل تسعا وثلاثين سنة من حياته في جميع أشعاره الصوفية وأقوالهم.

وقد روى بأنه رأى النبي في أحلامه فباركه، ومن كتبه المتأخرة " مظهر العجائب" وهو عبارة عن منظومة في مدح علي بن أبي طالب وتمتاز بامتلائها بالميول الشعبية، كان نشر العطار لهذه المنظومة سببا لإذاعة روح الغضب والتعصب لدى أحد الفقهاء السنيين من أهل سمرقند حيث أمر بإحراق نسختها واتهم صاحبها بالإلحاد.

أما تاريخ وفاة الشيخ العطار فقد اختلفت فيه آراء أصحاب التواريخ اختلافا كبيرا فالقاضي نور الله التستري يجعله في سنة 589هـ.

من أهم مؤلفاته: تذكرة الأولياء، منطق الطير، مختار نامة، خسرونامة، جوهرنامة، شرح القلب، مظهر العجائب.

ملخص

"**الصـوفية عنـد المسـلمين والأوروبيـين**" عنـوان يبـدو فـي ظـاهره محـدودا فهـو يتحـدث عـن التجربـة الصـوفية عنـد كـل مـن المسـلمين والأوروبيـين وتجلياتهـا مـن خـلال إبـداعات بعـض المتصـوفة إلا أنـه يحمـل فـي ثنايـاه غموضـا وشسـاعة كلفت زمنا معتبرا من البحث والاستقصاء.

أردنـا مـن خـلال هـذه المداخلـة الطويلـة نوعـا مـا أن نكشـف السـتار عـن قضـية مهمـة لا يخـتص بهـا الـدرس المقـارن فحسـب بـل كـل مجـالات الفكـر والإبـداع والحيـاة فهـي تـدرس تـاريخ حضـارتين (الإسـلامية-الأوروبيـة) وتبـرز مـواطن التـأثر والتـأثير مـن جانـب الفكـر الصـوفي،فبعد التعـرّض للصّـوفية عنـد المسـلمين والتّطـرّق إلـى معنـى ومـنهج الصّـوفية فـي الإسـلام، مـع دراسـة بعـض النّمـاذج الموضّـحة لأسـس الفكـر الصّـوفي الإسـلامي. انتقـل البحـث إلـى الصّـوفية عنـد الأوروبيـين ومحاولـة كشـف غيابـات التّصـوّف المسـيحي وتبيـان مصـادره وأسسـه عـن طريـق الإشـارة إلـى ذلـك التّواصـل والـتّلاقح الثّقـافي الـذي تـمّ بـين المسلمين والمسيحيين .

لقـد أراد البحـث أن ينفلـت إلـى التّـاريخ القـديم إلا أنّ وجـود فصـل ثالـث تطبيقـي جعلـه يتقيّـد مـن خـلال تحديـد موضـوعات التّـأثّر والتّـأثير فلـم يكـن العمـل تاريخيـاّ بقـدر مـا كـان أدبيّـا فكريـا ممزوجـا بالتاريخ،فكـان موضـوع الحـبّ الإلهـي مـثلا مـن ضـمن المواضـيع التـي قيّـدت مجـال الـدّرس المقـارن وخاصـة بـين **ابـن فـارض وجـوزيبي سـكاتولين** مـن جهـة وبـين **ابـن عربـي ورامـون لـول** مـن جهـة أخـرى . كمـا أنّ ظـاهرة الحلـول المعروفـة عنـد الحـلاّج كانـت بمثابـة نقطـة مهمّـة فـي هذا البحث خاصّة وأنّه يتعارض فيها مع المتصوفة الشّهيرة الأمّ تريزا.

يتوسّـع هـذا البحـث فـي نطـاق التّصـوّف المقـارن فـي محاولـة جـادّة -فـي نظرنـا-إلـى تسـليط الضّـوء علـى قضـيّة التّـأثر والتّـأثير الحاصـلة بـين الأمـم والحضـارات،ليتبيّن فـي الأخيـر أنّ الحضـارة الإسـلامية بجوانبهـا الكثيـرة كانـت بمثابـة مهـد الحضـارات الأخـرى ومـن أمثلـة ذلـك التّصـوّف الـذي أدّى دورا هامـا فـي ترسـيخ بعـض مبـادئ الإسـلام وبـيّن للعـالم أنّ الفكـر الإسـلامي الصّـوفي هـو فكـر راق،وجانب مهم من جوانب الحياة.

Abstract

Sufism that title looks simple, however, it is very large and vast because it talks about Europeans and Muslims experiences.

Sufism is very important phenomenon, it reflects two cultures (European and Islamic culture) and how they affected each other.

After a large research Sufism splits into 3 parts: Firstly,

Sufism for Muslims: it explains the Islamic Sufism, its resources and how it emerges, secondly, Sufism for Europeans, its resources and how it develops. Sufism for Europeans explains Sufism in Christianity and how Christians practice Sufism. Finally, the third part which is practical, it appears in different subjects among them divine love which is adapted by Ibn Fardh,Djouzibi Skatoulin fromone side and Ibn Arabi, Ramon Loul from another side. In addition, Al Haladj and mother Teresa who believed in the idea that self-divine can materialize in humans.

Owing to Sufism the entire world can see how Islamic civilization influences and provides other cultures with new and good ideas in various fields.

Résumé:

Le soufisme est un phénomène qui a une multitude de facettes : sociale, religieuse, humaine et ethniques est qui a été fortement étudié vu son expansion chez différentes cultures et notamment chez les musulmans et les européens.

Le soufisme a été avec excellence l'objet d'une réciprocité d'influence entre la culture orientale islamique d'un coté et de la culture occidentale christianisme d'un autre coté.

Dans le premier chapitre on explique dans un premier temps le soufisme chez les musulmans en s'étalant sur ses sources et les faits relatifs à son émergence. Secondement on abord le soufisme chez les fidèles di christ et comment les européens l'ont pratiqué.

Dans le troisième chapitre qui figure comme partie pratique de ce travail, on discute d'une façon concise certaine thématique étroitement et proprement liées au soufisme dont l'amour divin adapté et cité par (iben fardh) et (jouzibi skatouline) d'une part et (iben aarabi) et (ramon llule) d'une autre part.

En addition on en traite l'idée d'incarnation divine chez (El haladj et Mére Térésa).