مجلّـــة الفلـسفـــــة
٢٠٢٦ العـــــدد (٣٣)
الجـــامعة المـستنصريــة

Journal of philosophy
2026, No(33)
Mustansiriyah University

ISSN: 1992-1136

# التشكل التأريخي لتمرحل وتطور التصوف الإسلامي

م.م. آفان معروف أحمد
أ.م.د. علاء جعفر حسين
(الجامعة المستنصرية- كلية الآداب-بغداد- العراق )
الكاتب المسؤول: avan88@uomustansiriyah.edu.iq

**الملخص**
تشكل التجربة الصوفية في الإسلام مساراً متدرجاً من الزهد ومجاهدة النفس إلى التعمق في معاني التوحيد والسمو بالروح نحو أفق باطني خاص. وفي هذا الإطار برز كل من الجنيد البغدادي والحلاج كرمزين متمايزين، جسّدا اتجاهين مختلفين في إدراك العلاقة بين الإنسان والخالق.
فالجنيد مثّل التصوف المعتدل القائم على الانضباط الشرعي والعقلي، إذ سعى إلى التوفيق بين البعد الباطني والمعرفة الظاهرية، مؤسساً لتجربة روحية منضبطة لا تتجاوز حدود الشريعة. أما الحلاج فقد جسّد تصوفاً وجدانياً متطرفاً يقوم على الفناء في الذات الإلهية والتعبير عن الاتحاد الرمزي، متحرراً من القيود التقليدية، مما جعله مثار جدل واسع.
وتكشف المقارنة بينهما عن ثنائية جوهرية في الفكر الصوفي: الاعتدال مقابل الجرأة، الانضباط مقابل الانغماس، والعقل مقابل الوجد. هذه الجدلية شكّلت إحدى ركائز تطور التصوف الإسلامي، مبرزة كيف تمازجت التجارب الفردية لتصوغ مساراً ثرياً يجمع بين العقلانية الروحية والاندفاع العاطفي.
**الكلمات المفتاحية**: نشؤء، تطور، جدل، معتدل، مرفوض

تأريخ الاستلام: ٢٠٢٥-٩-٢٩ تأريخ القبول: ٢٠٢٥-١٠-٢٨ تأريخ النشر: ٢٠٢٦-٦-١

# The historical formation of the longest journey of Islamic Sufism

**Assist. Lecturer Avan Marouf Ahmed**
**Asst. Prof. Dr. Alaa Jaafar Hussein**

**(Al-Mustansiriya University - College of Arts – Baghdad – Iraq)**
**Corresponding author: avan88@uomustansiriyah.edu.iq**

**Abstract**
The Sufi experience in Islam unfolds as a gradual journey, beginning with asceticism and self-discipline, and culminating in a deeper realization of divine unity and the elevation of the soul to an inner esoteric realm. Within this framework, al-Junayd al-Baghdadi and al-Hallaj stand as emblematic figures, reflecting two divergent approaches to the relationship between the human being

This article is an Open Access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license.
هذه المقالة مفتوحة المصدر، وتُنشر بموجب شروط وأحكام رخصة المشاع الإبداعي المنسوبة للمؤلف (CC BY) .

ISSN: 1992-1136

and the Divine.
Al-Junayd represents a moderate paradigm of Sufism, emphasizing legal discipline and rational balance. His approach sought to integrate inner spirituality with outward knowledge, shaping a mystical path that remained within the bounds of the Shari'a. In contrast, al-Hallaj embodied a radical mysticism grounded in annihilation within the Divine and the symbolic expression of union, transcending traditional boundaries and sparking wide debate.
The comparison between them reveals a fundamental dialectic in Sufi thought: moderation versus radical passion, discipline versus immersion, and reason versus ecstasy. This tension became a defining element in the evolution of Islamic mysticism, combining rational depth with emotional intensity.
**Keywords**: emergence, development, controversy, moderate, rejected

Received: 29-9-2025 Accepted: 28-10-2025 Published: 1-6-2026

**المقدمة**

التصوف يمثل أحد أخصب مجالات الحياة الروحية في الإسلام، لأنه يعمّق معاني العقيدة، ويكشف عن بواطن الشريعة، ويتيح للإنسان التأمل في أحواله الدنيوية، كما يمنح الرموز والشعائر دلالات روحية غامرة بالأسرار، ويجعل الروح متفوقة على الحرف. وقد مر التصوف بمراحل اتسمت بإشراق البدايات وبهاء انفتاح الحياة الروحية في الإسلام، فكان طاقة روحية كبرى أمدّت التجربة الإنسانية بقوة جديدة هائلة. (الرحمن ا.، تاريخ التصوف الاسلامي، ١٩٧٥، صفحة ١ )

ففي المراحل الاولى ظهرت بذوره في نزعات الزهد التي سادت العالم الإسلامي وكان قوامه الانصراف عن الدنيا ومتاعها، والعناية بأمور الدين، ومراعاة أمور الشريعة وكانت غايته التي يتطلع إليها العباد والزهاد وهي الظفر برضوان الله ونجاة من عقابه (عثمان، ١٩٨٠، صفحة ٢٨)

ومنها خرجت البادرة الاولى لظاهرة التصوف في مرحلتها الزهدية المنظمة التي ظهرت في البصرة والكوفة و مصر و الشام و نيسابور لأقوام عرفوا بين الناس باسم مستحدث في الإسلام لم يعرف من قبل ،وهم الزهاد والنساك والبكائيين و الجوعية والفقراء ،وهؤلاء يقوم زهدهم على وجوه من العبادات فيها تشدد وإفراط مما جعله يبرز كظاهره اجتماعيه منتظمة (العجمي، ٢٠٠٧، صفحة ٤٩)

وكانت هذه الظاهرة نتيجة لتأثيرات نفسيه تنامت بفعل عوامل اجتماعيه واقتصاديه وسياسية، ظهرت أثناء مراحل تطور المجتمع الاسلامي ونموه ومنها المبالغة في الشعور بالخطيئة الذي تبلور نتيجة لمآسي

This article is an Open Access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license.
هذه المقالة مفتوحة المصدر، وتُنشر بموجب شروط وأحكام رخصة المشاع الإبداعي المنسوبة للمؤلف (CC BY) .

Journal of philosophy
2026, No(33)
Mustansiriyah University

ISSN: 1992-1136

الحروب الأهلية وويلاتها ،والرعب الذي استولى على قلوب المسلمين من عذاب الله وأهوال الآخرة (الحميد، صفحة ٥٩) .

ومن هنا تحول الزهد إلى تصوف ذو بنيه مستقله ذو اتجاه ثابت ورؤيه مختلفة في تحديد العمل لله وطاعه وترك الدنيا فيعرفها الجرجاني(هو علم القلوب الذي يبحث في احوال النفس الباطنة ويسعى إلى تصفية القلوب والطهر والجرد، ويؤدي إلى الاتصال بالعالم العلوي) (الجرجاني، ١٩٣٨، صفحة ٤٦)

التصوف هو رياضة للنفس وتطهير للقلب من الخطايا، يتم عبر العزلة والخلوة ومجاهدة النفس للحد من الشهوات، وهو عبادة ومسلك روحي يسلكه الصوفي لبلوغ العالم العلوي والتقرب إلى الله تعالى، متخلّقًا بالأخلاق الإلهية التي يتصف بها سبحانه. ويسعى الإنسان من خلال ذلك إلى بلوغ الكمال المطلق، وذلك بالتشبّه بصفات الله عبر التصفية الروحية وتتحقق هذه التصفية من خلال "المقامات" التي تعدّ مراحل متتابعة يقطعها المريد لتقوية نفسه في الجانب الروحي. (صالح، ١٩٩٩، صفحة ٣)

ولكل مريد طريق مختلف فاختلاف طرق المتصوفة في تفسير التجربة الصوفية الفريدة لدى كل منهم، ادى ذلك إلى ظهور نماذج وأفراد صوفيه ممتزجه بطابع ذني وفلسفي متأثره ومختلطه بالظروف الاجتماعية والثقافية والسياسية وبيئة روحية ارتبطت بالبحث عن الصفاء الداخلي والتجرد عن زخارف الدنيا واتباع السنة ومع مرار الوقت تطور هذا الاتجاه من مجرد سلوكيات فردية الى تيار روحي منظم ساهم في تشكيل هوية حضارية ميزت المجتمع الاسلامي عبر العصور.

**أ. النشأة والتطور:**

نشأ التصوف كاستجابة وجدانيه لتعقيدات الحياة الدنيوية، متجذراً في حركة الزهد التي مثلت احتجاجا على الانغماس في الماديات لكنه ما لبث أن تطور من مجرد انعزال عن العالم إلى فلسفه عميقه تبحث عن الوحدة مع الوجود، كما أستسقى التصوف من ينابيع متعددة لمصادر منها الداخلية المتمثلة بالقران الكريم وألسنه النبوية التي شكلت الأساس الاخلاقي والروحي، حيث تضمنت العديد من الآيات القرانية الأعراض عن الدنيا وتوجه إلى الأخرة كقوله تعالى

﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ ۖ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا ۖ وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ ۚ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾ (سورة الحديد، الآية ٢٠)

وأما المصادر الخارجية فنشأة من تفاعلها مع الفلسفات الأخرى مما ادى إلى ظهور تيارات صوفيه مختلفه مثل التيار الفلسفي المتمثل بأبن عربي والتيار الإشراقي المتمثل بأسهروردي المقتول. فأمتازت الصوفية كمذهب متفرد بالمركزية والتعمق وتتصف بالغموض والتشدد (مارتن، ٢٠١٤، صفحة ٧٩.) فأصبح التصوف عملية تجسد السعي الإنساني نحو المعنى المطلق والغوص في أعماقه لاكتشاف الجوهر المشترك

This article is an Open Access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license.
هذه المقالة مفتوحة المصدر، وتُنشر بموجب شروط وأحكام رخصة المشاع الإبداعي المنسوبة للمؤلف (CC BY) .

ISSN: 1992-1136

بين الذات والكون، فامر التصوف بأدوار وتحولات وتحديات تأريخيه واجتماعيه مختلفة ومتمايزة لكل مرحله منها خصائصها الثقافية.

**١.مرحلة الزهد: (القرن الأول والثاني الهجري)**

نشأ التصوف في صورته الأولى خلال القرنين الهجريين الأولين، متجسدًا في الزهد والاعتدال في المعيشة والانصراف إلى العبادة، حيث تأثر الزهّاد الأوائل بتعاليم القرآن الكريم الداعية إلى التقوى والخشية من الله، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾ (سورة ال عمران ايه١٨٥)٣

و أثـرت الفتوحـات الإسـلامية عـلى حيـاة الـترف واخـتلاطهم بثقافـة الشـعوب والحضـارات الأخـرى، والاضطرابات السياسية الكثيرة ادى إلى اعتزال بعض المسلمين هذا الحياة، والتركيز على الحياة الروحية. (سامي، ١٩٧٨، صفحة ١٢)

ومن ابرز الشخصيات الزهاد في هذه المرحلة هو حسن البصري الذي مثل النموذج الأمثل للزهد القائم على الخوف من الله والاستعداد للأخرة. (مصطفى، ١٩٩٠، صفحة ٦٧)

**٢.المرحلة الثانية : القرن الثالث والرابع الهجري (التأسيس)**

في هذه المرحلة، تجاوز التصوف كونه مجرد ممارسة فردية للزهد، ليصبح نهجاً روحياً متكاملاً يقوم على المحبة كدافع جوهري وغاية عليا للسلوك الروحي. وقد تجلى هذا النضج في بلورة المصطلحات الصوفية الخاصة، وانتشار استعمال لفظ "الصوفي" للدلالة على الشخص الذي يتسم بسمات أخلاقية وروحية محددة. ورغم استمرار مظاهر الزهد والانصراف إلى العبادة كما كان الحال في المرحلة السابقة، إلا أن هذه المرحلة شهدت أيضاً بروز مفاهيم ومعانٍ جديدة، تعكس عمق التجربة الصوفية وتطور رؤيتها الفكرية والسلوكية. (شبر، ٢٠٠٨، صفحة ٦٥)

وأخذ الصوفية يستخدمون مواضيع كالسلوك والأحوال والمقامات والفناء والتوحيد، ومن هنا ظهر نوعان من التصوف الاول السني مقيد بالكتاب والسنه ويعتمد عليها، والثاني فلسفي بتحد فيه الذوق والعقل ويطلق عليها مرحلة الفناء والحلول، أي عصر التأسيس الحقيقي للتصوف الاسلامي كعلم ومذهب وسلوك مستقل. كما كانت فترة صراع وتحد أدى الى بلورة هوية التصوف وعلاقته المعقدة مع الفقه والشريعة، مما أثار عليهم جمهور أهل ألسنه ،ويحاربون التصوف الفلسفي ويؤيدون التصوف الذي يدور حول الزهد والتقشف وتربيه النفس وإصلاحها. (حسين، ٢٠٠٠، الصفحات ٢٥٠-٢٥١)

ومن ابرز الشخصيات التي برزت في هذه الحقبة ذنون المصري (ت٢٤٥هـ) وسرقي القسطي (ت٢٥٧هـ) ويزيد البسطامي (ت٢٦١هـ)والجنيد البغدادي (ت٢٩٧هـ) والحلاج (ت٣٠٩هـ) وغيرهم. (ولتوسعه انظر إلى البدوي، عبد الرحمن، تاريخ التصوف الإسلامي ، وكاله المطبوعات)

This article is an Open Access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license.
هذه المقالة مفتوحة المصدر، وتُنشر بموجب شروط وأحكام رخصة المشاع الإبداعي المنسوبة للمؤلف (CC BY) .

ISSN: 1992-1136

**٣.المرحلة الثالثة: القرن الخامس الهجري (التنظيم)**

أصبح التصوف تنظيم اجتماعي في هذه المرحلة اندمج مع العلوم الشريعة محاولاً التوفيق بين الشريعة والتصوف حيث شهد هذا القرن تحولات سياسيه كبرى على المستويين السياسي والاجتماعي وتفكك الدولة العباسية وضعف سلطتها المركزية مما أوجد فراغاً روحياً احتاج الناس إلى ملئه باللجوء إلى التصوف ،وازدياد الانفتاح الثقافي على التراث الفلسفي اليوناني والفكر الفارسي والهندي أوجد نقاشا حول قضايا الروح والعقل. وان مرحله الاصلاح والتنظيم فيها ظهر صوفيه بارزون انتقدوا ما كان في التصوف في المرحلة السابقة من الخرافات والشطحات، ونادوا بضرورة تقييد التصوف بالكتاب وألسنه ومن الشخصيات البارزة عبد الكريم بن هوازن القشيري(ت٤٦٥هـ)وأبو حامد محمدين محمد الغزالي (ت٥٠٥هـ). (شبر ا.، ٢٠٠٨، صفحة ٦٦)

**٤.المرحلة الرابعة : القرن السادس والسابع (الفلسفي)**

تميز ظهور في هذه المرحلة التصوف الفلسفي الذي يمزج بين النظر العقلي الفلسفي بالذوق العلمي الصوفي وهي أخصب الفترات التي مر بها التصوف الاسلامي من جانبه الفكري والتنظيمي فأصحاب هذا التجاه هم فلأسفه من ناحيه وصوفيه من ناحيه أخرى، ويرون ان النظر العقلي ودراسة المنطق والفلسفة والعلوم العقلية تساعد في تصفيه النفس، ولكن النفس تحتاج إلى تكميل بالمجاهدة والتصفية حتى إلى مرحلة العرفان، ومن أبرز متفلسفة الصوفية يحيى بن حبش ابن أميرك الملقب بشهاب الدين السهروردي (ت ٥٨٧هـ) (شبر ا.، الحب الإلهي وتطوره عند الصوفية، ٢٠٠٨، صفحة ٦٧) وان مذهب السهروردي لا يخرج كونه نسيجا محكما على منوال مدرسة ابن سينا الإشراقية المتأثرة بالأفلاطونية المحدثة (غلاب، صفحة ١١٣)،ويعد محي الدين ابن عربي (ت٦٣٨هـ) من اعظم منظري التصوف في هذه المرحلة فوضع رؤيه ميتافيزيقية تعرف بوحده الوجود ،وبرز ايضاً في هذه المرحلة جلال الدين الرومي (ت٦٧٢هـ)، وكما بدء ظهور الطرق الصوفية ،ومن اقدم هذه الطرق (القادرية) نسبة إلى مؤسسها عبد القادر الجيلاني (٥٦١هـ) والطريقة الرفاعية ومؤسسها أحمد الرفاعي (٥٧٨هـ) الشاذلية ومؤسسها أبو حسن الشاذلي (ت٦٥٦هـ) والطريقة السهروردية التي أسسها أو نجيب السهروردي (٥٦٣هـ)وهناك الطريقة الأحمدية نسبة إلى أحمد لبدوي (٦٧٥هـ). (شبر ا.، الحب الإلهي وتطوره عند الصوفيه، ٢٠٠٨، صفحة ٦٨)

وبعد هذه المرحلة أصيب التصوف بنوع من التدهور والجمود وذلك لما مر بها المجتمع الإسلامي من ظروف وبالأخص سقوط بغداد سنه(٦٥٦هـ) بيد المغول وما تبعه من انهيار سياسي وثقافي ،وتنامي الصراعات المذهبية والكلامية (مصطفى ح.، صفحة ٨٠)

حيث يتمثل هذه المرحلة قمة النضج في تاريخ التصوف الإسلامي وأصبح مشروعا انسانياً شاملا يسعى إلى تهذيب لنفس ونشر المحبة وتحقيق الوحدة بين الإنسان والوجود.

**المدارس الصوفية في العراق.**

This article is an Open Access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license.
هذه المقالة مفتوحة المصدر، وتُنشر بموجب شروط وأحكام رخصة المشاع الإبداعي المنسوبة للمؤلف (CC BY) .

مجلّـــة الفلـسفـــــة
٢٠٢٦ العـــــدد (٣٣)
الجـــامعة المستنصريــة

Journal of philosophy
2026, No(33)
Mustansiriyah University

ISSN: 1992-1136

**مدرسة البصرة:**

كانت البصرة ومنذ القرن الثاني للهجرة مركزاً رئيساً للزهد والتعبد، وتعد هذه المدرسة البصرية النواة الأولى للتصوف فقد انطلقت منها اهم المفاهيم الروحية ،فتميزت برفضها لدنيا والترف والدعوة إلى حياة البسيطة قوامها العبادة والخوف من الله، فكانت هذه المدرسة إلى جانبها الإسلامي متأثره إلى حد ما بثقافة الهند ولا سيما من ناحيه العملية من التصوف حيث أخذ الصوفية بمبدأ تعذيب البدن بالصوم ونحوه لتطهير النفس والتخلص من آفاتها والصعود بها إلى عالمها العلوي .ففي البصرة بعد الصوفية عن الاشتغال بالسياسة وحاولوا إقامة التصوف على أساس عقلي وديني معتمدين على الكتاب وألسنه وسيرة الصحابة وأبرز مخصصات هذه المدرسة ومؤسسها هو الحسن البصري (ت١١٠هـ) (العلا، ٢٠١٩، صفحة ٧٨)

وهو الحسن بن يسار أبوسعيد إمام وقاضً ومحدث من علماء التابعين، لقب باسم ((حسن البصري))نسبة إلى مكان إقامة البصرة ،كان يدعو إلى الإسلام والوفاق بين المسلمين وكان واعظا ومن مواعظه ذم الدنيا مثل قوله (يا ابن ادم إبع دنياك بأخرتك تربحهما جميعا ولأتبع آخرتك بدنياك فتخسرهما جمعياً... التواءها هنا قليل والبقاء هناك طويل )... موضوع ذم الدنيا والتحذير منها وبيان هو من الموضوعات الرئيسية عند الصوفية ،فيربط ذم الدنيا والدعوة إلى التقليل منها ومن متعها إلى اقل درجه ،ويستشهد الحسن البصري بالقران كقوله تعالى ((قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالآخِرَةُ خَيْرٌ لِمَنِ اتَّقَى)) (سورة القصص الآية ٦٠)

وكان للحسن البصري أسلوب وتشبيهات أدبيه رائعة ايضاً مثل قوله (إنما أنت، أيها الإنسان، عدد فإذا مضى لك يوم، فقد مضى بعضك)فهو واضح في مواعظة النفوس. فكان جامعاً عالماً عالياً رفيعاً وعابداً ناسكاً (الرحمن، ١٩٧٥، صفحة ١٦١)

وكذلك بزر في هذه المدرسة شخصيه أخرى هو أيوب بن أبي تميمه السختياني، ويكنى ابا بكر ،وكان ثقةً ثبتاً في الحديث، جامعاً عدلاً، ورعاً، كثير العلم حجه، وقال عنه أستاذه الحسن البصري (هذا سيد الفتيان) (الرحمن، تاريخ التصوف الإسلامي، ١٩٧٥، صفحة ١٨٨)

وكذلك من أساتذة البصرة في التصوف مالك بن دينار ويكنى أبا يحيى، وكان ثقة قليل الحديث وكان يكتب المصاحف و، ومات بالطاعون بيسير . (الرحمن، تاريخ التصوف الإسلامي، ١٩٧٥، صفحة ١٩٣) واهم ما قال مالك بن دينار (إذا ريت قساوة في قلبك ،وضعفاً في بدنك ، وحرماناً في رزقك ،فاعلم انك قد تكلمت فيما لا يعنيك) (أحمد، ١٩٥٢، صفحة ٣٧)

يوضح في نص كلامه عن الخشوع وعدم فقدان القيم الأخلاقية والتحدث بأمور لا فائدة فيها تبعد الإنسان عن الله عز وجل وحفظ اللسان هذا كان غالباً بين الصوفية .وبعد ذكر اهم مؤسسي مدرسة البصرة ودورها المهم في نشر تعاليم التصوف في المشرق ،واعتمدها على طابع الزهد والتجريد التي انتهجها حسن البصري

This article is an Open Access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license.
هذه المقالة مفتوحة المصدر، وتُنشر بموجب شروط وأحكام رخصة المشاع الإبداعي المنسوبة للمؤلف (CC BY) .

Journal of philosophy
2026, No(33)
Mustansiriyah University

ISSN: 1992-1136

،لم يقتصر دور هذه المدرسة على تعاليم الزهد ونبذ الدنيا بل كانت تعتمد طريق العلم فروادها هم طلاب وشيوخ العلم وأهل، الحديث والفقه والأصول ،والمتتبع لتراجم أعلام الأمه يجد أن أغلبهم قد أعتمد وسلك الطريق على يد مشايخ تنتهي طرقهم بانتسابها الى مؤسس المدرسة الحسن البصري. (إبراهيم، ١٩٧٠، صفحة ١٧)

تمثل المدرسة البصرية أحد فروع علم الكلام في الفكر الإسلامي، ركزت هذه المدرسة على التوازن بين العقل والنقل، مع التأكيد على العدل الإلهي ومسؤولية الإنسان عن أفعاله، كما اهتمت بالوسطية الفكرية بين التشدد العقلي والتقليد، واعتمدت على العقل لفهم النصوص الدينية ونقد الخرافات، وقد تركت أثراً واضحاً في تطور الفكر الكلامي الإسلامي.

**مدرسة الكوفة:**

تعد الكوفة احدى اهم المدن الإسلامية التي لعبت دوراً محورياً في نشوء الحركات الروحية والفكرية، وكانت ذا منزله عظيمه من ناحية العلوم الشريعة والغير الشرعية ، فكان لها دور في نشأة التصوف التي أتسمت بالزهد والتقشف، وتميزت بمزج بين التأثير الفقهي والتجارب العرفانية، وقام الصوفية بدورٍ هامّ في السياسة، سواء أكان أول من تسمى باسم الصوفي جابر بن حيان الشِّيعي، أو أبا هاشم الكوفي، فإن هذا الاسم ظهر أول ما ظهر في «الكوفة» التي كانت آرامية الثقافة مُتأثِرة بالمذهب المانوي الذي ظهر في تصوُّف الكوفيين في مسألة الحب الإلهي، وقد كان للتشيُّع أثر غير قليل في تصوف مدرسة «الكوفة»، بل كان يُطلق على مذهب يكاد يكون شيعيًّا ظهر بها وكان آخر أئمته عبدك الصوفي الذي تُوفِي في بغداد سنة ٢١٠، وكان من تعاليمه أن الدنيا حرامٌ كلها لا يحلُّ الأخذ منها إلا بالقوت، وكان لا يأكل اللحم، ويقول إنَّ الإمامة بالتعيين.

ومن أشهر رجال هذه المدرسة: طاووس بن كيسان من أهل اليمن مات بمكة سنة ١٠٥هـ، وسعيد بن جبير الذي مات مقتولًا، وقد كانت الثقافة الآرامية التي امتازت بها مدرسة الكوفة امتدادًا للفكر الفلسفي الشرقي الذي تكوَّن خلال القرون الستة الميلادية الأولى، مستمدًا مادته من الفكر اليوناني والفارسي؛ أي إنه كان مزيجا من الفلسفة الأرسطية والطب والكيمياء اليونانيين والميتافيزيقا الفارسية، فلما نقلت هذه الثقافة إلى اللغة العربية أثرت في الوسط الإسلامي عن طريقين: (العلا ع.، ٢٠١٩، صفحة ٧٨)

الأول: عن طريق تأثيرها في الفرق الشيعية المتطرفة، وبالتالي في الفكر الصوفي في ميدان البحوث الغنوصية.

الثاني: عن طريق تأثيرها في المتكلمين في البحوث الميتافيزيقية.

وقد ظهر في الكوفة جماعة عرفوا بالروحانيّين، منهم حِبَّان الحريري وكليب، اللذان تُوفِّيا قبل المائتين، وعلى يدَيهما ظهر تحوّل كبير في مدرسة الكوفة باتجاههما اتجاها إباحيًّا. لم يعتدًا بظاهر الشرع؛ أي بأحكام

This article is an Open Access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license.
هذه المقالة مفتوحة المصدر، وتُنشر بموجب شروط وأحكام رخصة المشاع الإبداعي المنسوبة للمؤلف (CC BY) .

Journal of philosophy
2026, No(33)
Mustansiriyah University

ISSN: 1992-1136

الشرع التي تجري على الجوارح، واعتبرا الزهد شيئًا منافيًا لإشباع الحياة الروحية، ومن هنا جاءت الإباحية، غير أنها لم تكن إباحية مُطلقة تمنح لكل نسان، بل للواصلين إلى نهاية السبق في طريق العبادة، ومن المأثور من أقوال هؤلاء لروحانيين قولهم: ((إن العباد يَصلُون بعبادتهم إلى منزلة هي غاية السبق من تضمير أنفسهم وحملها على المكروه. فإذا بلغت تلك الغاية، تُعطى ما تشتهي)) وقد شاع في مذهب أهل الكوفة التجسيم، فأجاز أبو شعيب الكلال المُتوفَّى سنة ١٧٠ على الله الفرح والحزن والتعب والراحة والملالة والرؤية٢ (العلا ع.، التصوف الثورة الروحية في الإسلام ، ٢٠١٩، صفحة ٧٩)

ومن أعلام مدرسه الكوفة سفيان الثوري ويكنى أبو عبد الله سفيان بن سعيد بن مسروق٣ (منيع، صفحة ٣٧١).

من ابرز أقوله (الزهد في الدنيا قصر الأمل، وليس بأكل الغليظ ولبس العباء ) (الجوزي، ١٩٧٠، صفحة ١٤٣)

وظهرت أيضاً شخصية فريده في تاريخ التصوف كله ،وهو إبراهيم بن ادهم بن منصور بن يزيد بن جابر، وكنيته أبو أسحق ، وكانت مسيرته الصوفية المبنية على الزهد العملي الذي صاغ مفاهيم الخوف والرجاء والتوبة والزهد في الدنيا. (عبد الرحمن، ١٩٧٥، صفحة ٢١٩)

وينقل عنه قوله في هذا الصدد (الزهد ثلاثة: ترك الحرام وهو هد العوام، وترك الفضول من الحلال وهو زهد الخواص وترك ما يشغل عن الله وهو زهد العارفين) (الذهبي، ١٩٨١، صفحة ٣٧٠). ان لهذه المدرسة دوراً كبيراً ومهماً في انتشار التصوف في المشرق والعالم الإسلامي ، كما اهتمت بمنهجية عقلية في تأويل الصفات الإلهية، وساهمت بشكل ملموس في تطوير الفكر الكلامي الإسلامي وشرح القضايا العقائدية، مؤثرة في التيارات الفكرية اللاحقة ،ومنها انطلق الزهد الواقعي المتأثر بالفقه والكلام متميزاً بنقاء الروحي للتصوف.

**مدرسة بغداد:**

نشأت هذه المدرسة الصوفية في أفق بغداد العباسية مساحه حضارية وثقافيه مركزية للعلوم الشرعية

،كما تميزت هذه المدرسة بكونها نقطه التقاء بين الاهتمام بالظواهر الشرعية والانشغال بالخبرة الروحية الداخلية ،فظهرت فيها صياغه منهجيه للتصوف تجمع بين العالم والحال ،وكانت تعطي اولوية لاستعاده العقل بعد حالات الانشقاق الروحي، وتعليم المحاسبة النفسية والالتزام بالأعمال ،كما كان له دور أساسي في لغة الفكرية لتأويل التجارب الغيبية حيث تضمن التأويلات الشرعية والاعتدال في الكلام عن الاتحاد والاختبار الروحي، كما ميزت حلقات بغداد بكون كثيرا من المشايخ كانوا علماء حديث وفقه، ولما أصبحت بغداد مركز الإسلام السياسي والثقافي، وضعف شأن التصوف في البصرة، وورثت بغداد

This article is an Open Access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license.
هذه المقالة مفتوحة المصدر، وتُنشر بموجب شروط وأحكام رخصة المشاع الإبداعي المنسوبة للمؤلف (CC BY) .

Journal of philosophy
2026, No(33)
Mustansiriyah University

ISSN: 1992-1136

التصوُف البصري والمدني معًا، وضعت له أسسًا وقواعد؛ لذا نجد في تصوف المدرسة البغدادية زهد أهل البصرة الذي كان متأثرًا بنظريات المعتزلة الكلامية، وزهد أهل المدينة الذي كان متأثِّرًا بالحديث (العلا ا.، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ٢٠١٩، صفحة ٧٩) ومن أبرز من ظهر فيهم الأثر الأول معروف الكرخي المتوفي (سنه ٢٠٠هـ) وهو أبو محفوظ معروف بن فيروز الكرخي من جملة مشايخ المشهورين بالزهد والورع ،،كان مشهوراً بإجابه الدعوة. (إبراهيم ح.، ١٩٨٨، صفحة ٥)

اشتهر في بغداد في القرن الثاني الهجري، وقد ارتبط اسمه ارتباطاً وثيقاً بالمحبة الإلهية والزهد في الدنيا حتى اعتبر من المؤسسين الأوائل للمدرسة البغدادية في التصوف (عبدالله، صفحة ٣٦٥).

وُلد في حي الكرخ ببغداد، وكان أصله من أسرة مسيحية اعتنقت الإسلام، ويذكر بعض المؤرخين أن إسلامه كان على يد الإمام علي بن موسى الرضا، وقد ظهرت عليه منذ صغره علامات الميل إلى العبادة وترك زخارف الحياة، مما هيأ له مكانة روحية بين أهل عصره . (الرحمن ا.، صفحة ٣٥)

ومن أقواله التي تعكس رؤيته قوله: "المحبة للمولى أن تطيعه ولا تعصيه" (عبدالله، حلية الأولياء، وطبقات الأصفياء، صفحة ٣٦٦) وقد كان معروف أستاذاً مباشراً للسري السقطي الذي بدوره كان أستاذ الجنيد البغدادي، مما جعله يمثل حلقة وصل بين مرحلة الزهاد الفرديين والتصوف المنهجي في بغداد (الرحمن ا.، طبقات الصوفية ، تحقيق: نور الدين شريبه، ١٩٨٦، صفحة ٣٦)

ومن خلال هذا الامتداد في السلسلة الروحية ظهر أثره البالغ في صياغة معالم المدرسة البغدادية التي اتسمت بالتركيز على المحبة والرضا والتوازن بين الشريعة والحقيقة،، وكذلك من كلامه ((إذا أراد الله بعبد خيراً فتح عليه باب العمل واغلق عليه باب الجدل،، وإذا أراد الله بعبد شراً اغلق عنه باب العمل وفتح له باب الجدل)) (الكريم، ١٩٥٧، الصفحات ٩-١٠)

توفي معروف الكرخي سنة ٢٠٠هـ تقريباً ودفن في بغداد لكنه ترك إرثا روحياً عظيما تمثل في تلامذته وأقواله التي بقيت مرجعاً للصوفية في فهم المحبة الإلهية. وهكذا يظهر أن خصية معروف الكرخي كانت حلقة انتقالية مهمة بين الزهد البسيط القائم على الخوف والورع، والتصوف المنظم الذي أسس له الجنيد ومن جاء بعده، وقد ظل تأثيره ممتداً في الفكر الصوفي حتى يومنا هذا،، ومن علماء ومشايخ هذه المدرسة ايضا، الحارث بن أسد المحاسبي المُتوفّى سنة ٢٤٣هـ، وهو اعظم صوفي في القرن الثالث الهجري وأستاذ الغزالي في معالجة المسائل الصوفية وعرضها وتحليلها وتعميق معانيها والربط بينها وبين المعاني الدينية الإسلامية، فكتابه (الرعاية) من المصادر الرئيسية يظهر اثرها بوضوح في كثير مما ذكره الغزالي في احيائه، امّا أقواله في المحبة الإلهية خاصة فقد افرد لها رساله عنوانها (في المحبة)، يتكلم المحاسبي فيها عن المحبة الأصلية، وعن الصلة المحبة والشوق ونتوكل منهما في القلب وعما يطفئ هذا النور بعد سراجه، وما يترتب على ذلك من آثار،، فيقول ردا على سؤال سأله بعض اصدقائه عن المحبة الأصلية هي (الإيمان) (العلا ا.، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ٢٠١٩، الصفحات ٧٩-١٨٨)

This article is an Open Access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license.
هذه المقالة مفتوحة المصدر، وتُنشر بموجب شروط وأحكام رخصة المشاع الإبداعي المنسوبة للمؤلف (CC BY) .

ISSN: 1992-1136

وذلك ان الله تعالى قد شهد للمؤمنين بالحب في قوله الكريم (( وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ)). (سوره البقرة ...ايه ١٦٥) ومن هنا تدرج التصوف من زهد بسيط لا قواعده له وأصول غير قواعد الدين وأصوله، إلى حياة روحيه منظمه مؤسسه على قواعد مرسومه وعلى أساليب من الرياضيات والمجاهدات حياة روحية منظَّمة مؤسسة على قواعد مرسومة، وعلى أساليب من الرياضات والمجاهَدات مقررة، وعلى دراسة لأحوال النفس لمعرفة أمراضها وعِلَلها، ثم معالجة هذه الأمراض والعلل.

ومجمل القول في هذا الدور الانتقالي من أدوار التصوف، أنه كان الاتصاف بالأخلاق الدينية وإدراك معاني العبادات ومغازيه الباطنية البعيدة. ولما كانت الإرادة مصدر الأفعال الاختيارية كلها، جعل الصوفية علمهم مبنيًا عليها؛ لأنها حركة القلب، والنظر في تفصيل أحكام الإرادة هو النظر في حركات القلوب كالرغبة والرهبة والخوف والرضا والحب والكره والقناعة والتوكّل والشكر والصبر والحياء وما إلى ذلك من الأحوال.

دخل التصوف بعد ذلك في دور جديد هو دور المَواجد والكشف والأذواق، ويقع هذا الدور في القرنين الثالث والرابع اللذّين يُمثلان العصر الذهبي للتصوف الإسلامي في أرقى وأصفى مراتبه. كان الدور السالف دور انتقال كما قلنا،،اعتبر فيه التصوف طريقًا من طرق العبادة يتناول أحكام الدين من ناحية معانيها الباطنية وآثارها في القلوب فكان ن بذلك مقابلا لعلم الفقه الذي يتناول ظاهر العبادات (العلا ا.، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ٢٠١٩، صفحة ٨١)

شكّلت بغداد في أوج ازدهار الحضارة الإسلامية حاضنةً فريدةً للتفاعل بين تيارات الفقه والكلام والتصوف، حيث أتاح كونها عاصمة العلم والأدب تكاملاً فكرياً نادراً. من هذا التفاعل ولد ما عُرف بالزهد الواقعي الذي تزعّمته مدرسة الجنيد البغدادي، مؤكدةً على ضرورة الجمع بين العلم الشرعي والسلوك الروحي، ورافضةً أي انعزال أو شطحات غير منضبطة. هذا النموذج المتوازن انتشر عبر طلاب العلم الذين توافدوا على بغداد من الأندلس إلى الهند، حاملين معهم عند عودتهم تصوفاً يجمع بين الشريعة والحقيقة. (عبد الرحمن، ١٩٧٥، صفحة ١٥٣_٢٢١) كما شهدت بغداد التحول الأهم للتصوف من ممارسة فردية إلى مذهب روحي ممنهج، من خلال تطوير نظريات مثل الفناء والبقاء، وتأصيل مصطلحات الصوفية، وتأليف كتب القواعد التي أسست لطرقهم، ليصبح التصوف علماً مستقلاً يثرى التراث الإسلامي.

**ج: إشكالات الفكر الصوفي في سياق تجارب الجنيد والحلاج والسهروردي وابن عربي.**

تمثل الإشكالات الفكرية في التصوف الإسلامي محطات مفصلية لفهم التحولات الجوهرية في البنية الروحية والفلسفية للإسلام. من خلال دراسة أربع شخصيات محورية: الجنيد البغدادي، الحلاج، السهروردي المقتول، وابن عربي، يمكننا تتبع تطور الفكر الصوفي وتفاعله مع التحديات العقلية والدينية، حيث يتركز هذه الإشكالات على التحديات الفكرية والانتقادات التي واجهها هؤلاء الصوفيون في تفسير القرب من الله، وتحقيق تزكية النفس، وإرساء التوازن بين العقل والنقل، مع إبراز أثرهم في تطوير التجربة الصوفية ونشر القيم الروحية في العالم الإسلامي.

This article is an Open Access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license.
هذه المقالة مفتوحة المصدر، وتُنشر بموجب شروط وأحكام رخصة المشاع الإبداعي المنسوبة للمؤلف (CC BY) .

مجلّـــة الفلـسفـــــة
٢٠٢٦ العـــــدد (٣٣)
الجـــامعة المستنصريــة

Journal of philosophy
2026, No(33)
Mustansiriyah University

ISSN: 1992-1136

**التوازن بين السلوك الشرعي والمقام الذوقي عند الجنيد البغدادي.**

تمثل الإشكالية الأساسية في فكر الجنيد في كيفية التوفيق بين التجربة الصوفية الداخلية والالتزام بالشريعة الإسلامية. فالصوفي قد يمر بحالات باطنية وروحية عالية تجعله يختبر القرب من الله بشكل مباشر، إلا أن الجنيد شدد على أن هذه الأحوال لا تعفيه من واجب الالتزام بالعبادات والمعاملات الشرعية. موضحاً ذلك في قوله (من لم يحفظ القرآن، ولم يكتب الحديث، لا يقتدي به في هذا الأمر لأن علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة) (القاسم، صفحة ٣٢ )

فكان الجنيد، الذي يُعتبر بجدارة القائد الروحي لمدرسة بغداد، كان حريصًا دائمًا على تأكيد أن أسمى حالات الوجد أو الفناء لا يمكن أن تُناقض أحكام الشريعة. لقد صاغ مفهوم 'الجمع'، وهو حالة الوجد والاتحاد الروحي، ومقابلَه 'التفرقة'، وهي العودة إلى الوعي بالذات والالتزام بأحكام الدين. وكان يرى أن 'التفرقة' هي في الحقيقة إكمالٌ لـ'الجمع' وليست نقيضًا له، لأنها تمثل تطبيقًا للحقيقة الأبدية في عالم الزمان والمكان. (ماري، صفحة ٥٦)

وقد صاغ الجنيد رؤيته ضمن ما يُعرف بنظرية الجمع والتفرقة، حيث يصل الصوفي إلى حالة من الاتحاد الروحي مع الحق، لكنه يعود بعد ذلك إلى التفرقة لتطبيق أحكام الدين ويُظهر هذا التوازن منهجًا واضحًا يجمع بين المقام الذوقي والشريعة العملية، وهو ما ميز فكر الجنيد عن بعض الصوفية هذا التوازن بين الظاهر (الشريعة) والباطن (الذوق) هو الذي جعل الجنيد متفردًا، مثلاً نموذجًا متقدمًا لفهم العلاقة بين الروحانية والالتزام الديني. إلا ان كان على الجنيد أن يخوض معركة على جبهتين: فمن ناحية، واجه انتقادات من قبل صوفية أكثر حماسًا وحدةً، مثل بعض معاصريه، الذين رأوا في تحذيره الدائم وتمسكه بالشريعة قيودًا غير ضرورية على حرية الروح في انطلاقها نحو الله. ومن ناحية أخرى، كان عليه أن يرد على اتهامات الفقهاء وعلماء الكلام الذين شككوا في أصل الأحوال والمقامات الباطنية، واعتبروها بدعًا تتعارض مع النص. في هذا السياق الصعب، صمم الجنيد على أن أعلى درجات الكشف لا تُلغي، بل تؤكد وتُكمل، أدق تفاصيل العبادة الظاهرة. (ماري، الأبعاد الصوفيه في الاسلام، ترجمة محمد إسماعيل السيد ورضا حامد قطب، صفحة ٥٩)

**التوازن بين التجربة الروحية والالتزام الشرعي عند الحلاج**

بلغ الحلاج درجة عالية من الاتحاد الروحي مع الحق، ما جعله يعيش حالة فناء الذات وذوبان الفردية في الحقيقة الإلهية. ومع ذلك، كان عليه أن يجد صياغة معقولة لهذه التجارب الباطنية لتظل متوافقة مع الحدود الشرعية. وقد أثار أسلوبه الصريح في التعبير عن التجارب الإلهية جدلاً واسعًا، إذ اعتبره بعض الصوفية نموذجًا للشجاعة الروحية، بينما اعتبره الفقهاء تجاوزًا للحدود الشرعية.

أستمر الحلاج صاحب هدف ثابت وقوي بالمزاج وبالتعليم وبالدعوى، في كلا سمة من سمات حياته ومعتقده. لا يقنعه مجرد إقرار وجود الوقائع أو غيابها، ولا سلسلة أو تصنيف أفكاره، - بل كان صاحب

This article is an Open Access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license.
هذه المقالة مفتوحة المصدر، وتُنشر بموجب شروط وأحكام رخصة المشاع الإبداعي المنسوبة للمؤلف (CC BY) .

ISSN: 1992-1136

شوق، متلهف لتذوق ما يبقى عند تلاشي الأشياء. طريقته في التفكير تجريبية؛ استبطان فكري، تستعمل مفردات قرآنية للوصول إلى أحوال نفس محمد، آخذاً منه مثالاً للمؤمن الخالص كما تستعمل المقاصد المطلوبة لإكمال العبادة على أتم وجه. (الحلاج، ٢٠١٩، صفحة ٥)

الحلاج دفع منطق التجربة الصوفية إلى أقصى حدوده، فلم يعد يرى فارقًا بين الذات الإلهية والذات البشرية في حالة الفناء. لكن خطأه - من وجهة نظر خصومه - كان في الإعلان عن هذه الأسرار للعامة، مما جعلهم يخلطون بين الحقيقة الذوقية والحقيقة التشريعية. وكانت عبارة 'أنا الحق' تجسيدًا لهذه الإشكالية، حيث فهمها الفقهاء على محمل الكفر، بينما كانت في سياقها الصوفي تعبيرًا عن ذوبان الإرادة البشرية في الإرادة الإلهية. (القادر، الصفحات ١٨٢-١٨٥.)

فانقسمت الآراء حول الحلاج انقسامًا حادًا يعكس اتساع الهوة بين تيارين في التصوف: تيار محافظ يحرص على إبقاء التجربة الباطنية ضمن دائرة النخبة القادرة على فهمها، وتيار إعلاني يرى أن الحقيقة المطلقة يجب أن تذيع مهما كانت العواقب. واجه الحلاج اتهامات الفقهاء بالخروج عن مقتضى التوحيد الشرعي، واتهامات الصوفية التقليديين بالتهور وكشف الأسرار. هذا الموقف المزدوج جعله شخصية مأساوية، قدمت روحها ثمناً لصراع لم ينتهِ برحيلها.* (الرحمن ا.، تاريخ التصوف الإسلامي، ، ١٩٧٥، صفحة ٢٠٥).

السهروردي (المقتول) و الدمج بين الفلسفة والحكمة الصوفية عند التعبير عن المعرفة الإلهية.

تتمثل الإشكالية المركزية في فكر السهروردي( المقتول) في محاولته التأسيس لمنهج معرفي يجمع بين البرهان الفلسفي والكشف الصوفي، ضمن ما عرف بـ"حكمة الإشراق". وقد ترتب على هذا المشروع الفلسفي-الصوفي جدل كبير حول شرعيته أدى إلى محنته ونهايته المأساوية.

سعى السهروردي في مشروعه 'حكمة الإشراق' إلى التوفيق بين البرهان الفلسفي والكشف الصوفي، معتبرًا أن النور الإلهي هو مصدر المعرفة الحقيقية. لكن هذا المشروع واجه رفضًا من الفقهاء الذين رأوا في 'الكشف' مصدرًا معرفيًا غير موثوق، كما واجه معارضة من الفلاسفة المشائين الذين اعتبروا العقل هو المصدر الوحيد لليقين. (القادر، الصوفية في الإسلام، الصفحات ٢٣١-٢٣٣)

**ابن عربي والإشكالية المعرفية والشرعية في تصور وحدة الوجود.**

تعد إشكالية ابن عربي من أعقد الإشكالات الفلسفية في التراث الصوفي، حيث تمحورت حول مفهوم "وحدة الوجود" وعلاقته بالشرع والتجربة الروحية. فقد رأى أن الوجود الحقيقي هو لله وحده، وأن الموجودات ما هي إلا تجليات وتصورات في مرآة الحق.

This article is an Open Access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license.
هذه المقالة مفتوحة المصدر، وتُنشر بموجب شروط وأحكام رخصة المشاع الإبداعي المنسوبة للمؤلف (CC BY) .

ISSN: 1992-1136

وهي إشكالية الأساسية كانت في محاولة التعبير عن تجربة وجدانية فوق مستوى الإدراك الحسي. بلغة منطقية قاصرة عن استيعاب هذه الحقيقة. وهذا ما جعل كثيرًا من النقاد يفهمون كلامه على غير مراده. (العلا ع.، ١٩٦٤، صفحة ١٥٨) تشكل القضايا الفكرية التي تناولها أعلام التصوف الإسلامي الكبار – من الجنيد البغدادي إلى الحلاج، فالسهروردي، وابن عربي – شبكة معقدة من التساؤلات الجوهرية التي أثارت جدلاً واسعًا بين مختلف التيارات الفكرية، وساهمت في تشكيل مسار التصوف الإسلامي وصياغة هويته.

سعى الجنيد البغدادي في نظريته عن "الجمع والتفرقة" إلى إيجاد توازن بين الذوق الروحي والالتزام بالضوابط الشرعية، لكنه واجه انتقادات مزدوجة: من الصوفية الذين رأوا في التقيّد الشرعي تقييدًا للتجربة الروحية، ومن الفقهاء الذين شككوا في شرعية الأحوال الباطنية، مما دفع التصوف نحو تنظيم منهجي أكثر صرامة. أما الحلاج، فقد كانت إشكاليته أكثر تعقيدًا، إذ واجه انتقادات شديدة من جميع الأطراف نتيجة جرأته في التعبير عن التجارب الروحية، وهو ما أوقعه في محنته الشهيرة، مع بقاء أفكاره حية في النقاش الصوفي والفكري.

وجاء السهروردي بمشروعه الفلسفي-الصوفي ليكون محورًا للنقاش بين الفلسفة والعقلانية من جهة، والتجربة الروحية من جهة أخرى، مما جعله ميدانًا للحوار بين مناهج معرفية متعددة.

أما ابن عربي، فقد واجه سجالات نقدية واسعة، وكان من أبرز منتقديه علماء ،،مثل ابن تيميه والذين شككوا في بعض أبعاد تفسيره لوحدة الوجود، بينما حاول آخرون الدفاع عن فكره وتوضيح مضامينه، مما أفرز تراثًا تفسيرياً غنيًا.

تُظهر هذه الجدلية بين الإبداع الصوفي والنقد الفكري قدرة الفكر الإسلامي على استيعاب تيارات متعددة، وإسهام النقد في ضبط المسار وتصويب المفاهيم، ما ساعد في بلورة تصوف متوازن يجمع بين السلوك الشرعي والذوق الروحي، والعقل والنقل، والظاهر والباطن .ولمعرفه فكر هؤلاء الشخصيات نتأولهم بشكل أوسع.

**د: الجنيد البغدادي (ت٢٩٧هـ):**

سيد الطائفة، ابو القاسم الجنيد بن محمد الزجاج ،اصله من نهاوند ومنشؤه بالعراق ،كان فقيهاً يفتي الناس على مذهب أبي ثور صاحب الإمام الشافعيّ وراوي مذهبه القديم ،صحب خاله السري القسطي والحارث المحاسبي ومحمد بن علي القصاب، وكان من ائمة القوم وسادتهم وكلامه مقبول على جميع الألسنة." (إبراهيم ح.، ١٩٨٨، صفحة ٢٠)

This article is an Open Access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license.
هذه المقالة مفتوحة المصدر، وتُنشر بموجب شروط وأحكام رخصة المشاع الإبداعي المنسوبة للمؤلف (CC BY) .

ISSN: 1992-1136

وهو عالم من علماء أهل السنه والجماعة ومن اعلام التصوف، اذ جمع بين القلب الصوفي وعقل الفقه، ويرى مخاطبه الناس على قدر عقولهم، ويرى بان الجواب يكون على قدر المسائل (جنيد، ٢٠٠٥، صفحة ١٢٩).

وقد صل التصوف الإسلامي في القرن الثالث إلى ذروته، وهو من غير شك أعمق صوفية هذا القرن روحانية وأكثرهم خصبا، كما أنه أكثرهم دقة وأعسرهم فهماً وقد كان للصوفية قبل الجنيد لمحات إشراق وإشارات إلى بعض جوانب الحياة الروحية، ولكن الجنيد وقف من هذه الحياة في القمة، ونظر إلى ميدان التصوف نظرة شاملة، ووضع كما يضع الفنان الماهر صورة كاملة جامعة للتصوف لم يسبقه اليها سابق، وافرغ هذه الصور في قالب حليلي عميق في رسائله وخطاباته القصيرة إلى اخوانه، ولا يمكن فهم نظرية الجنيد في (المحبة الإلهية) إلا في ضوء نظريات أخرى له هي أعم وأشمل: أعني نظرياته في التوحيد والفناء وحقيقة الروح الإنسانية، نظريته في التوحيد. (العلا ا.، ٢٠١٩، صفحة ١٩٠)

وللجنيد العديد من المؤلفات منه كتاب دواء الارواح، كتاب الميثاق وكتاب عقبات الوصال ،وغيرها (إسماعيل، ٢٠١٥، صفحة ٦٥/١١) وقد شهدت الأوضاع الاجتماعية في عهد الدولة العباسية التي عصرها الجنيد تغيرات وتطورات، من بين تلك التغيرات اختلاف الأصول التي ينتمي اليها المجتمع المسلم القريب من بلاط الخلافة من بغداد وما جاورها ،، ويعتبر المعتمد هو خليفه انتقل من سامراء إلى بغداد ثم لم يعد اليها احد من الخلفاء، وتذكر بعض المصادر ان الجنيد عاش أربعين عاماً متخفيا بتصوفه، مواظبا، على عمله التجاري ،وبعد ذللك، بدافع الهام داخلي حصل له ،بدأ بنشر أفكاره في بغداد داعياً لإصلاح أمور آلامه، فانتشر صيته في البلاد الإسلامية وعلا سمه، ونظرا لمكانته الكبيرة المعترف بها بين المتصوفة لقب الجنيد بالقاب عديده مثل (طاووس الفقراء)، (وشيخ المشايخ) ،و(تاج العارفين)، ،وقد التفت حوله جماعه من مريديه عرفت باسم (الجنيديه) ،فأصبح صاحب مدرسه صوفيه كبيره ،ولمكانها المهمة عند الصوفية يرد أسم الجنيد في معظم سلاسل الطرق الصوفية التي تأسست فيما بعد. (نعيمص، ١٩٩٦، صفحة ١١٠/٢٧٤) وقد حظيت شخصية الجنيد باهتمام واضح من طرف المؤرخين للتصوف الإسلامي، كيف لا وهو الجامع بين الشريعة والحقيقة والواضع الأول للمريدين أصول الطريقة. حتى أن البعض قد بالغ في وصف الجنيد باعتباره المصنف الأول للتصوف في المشرق العربي."

ولقد بقي لنا أكثر من اثني عشر كتابًا من مؤلفاته، ومن بين تلك الكتب مراسلات له مع صوفيين آخرين، ومن هذه الكتب نذكر: "كتاب التوحيد"، و"كتاب الفناء"، و"كتاب دواء الأرواح"، و"آداب المفتقر إلى الله"، و"كتاب الميثاق"، و"كتاب دواء التفريط."

ومن الملفت للنظر أن مصنفات الجنيد تؤسس لمجموعة عديدة من المصطلحات والمفاهيم الصوفية التي ساعدت في "ارتقاء" الذوق الصوفي"، والتي يصعب رصدها في النصوص الصوفية السابقة عليه، مثل: "الحقيقة الحقة"، "الإخلاص"، "العبادة القائمة على الحب"،الفناء"، "التوحيد"، " الميثاق". (جلال، ١٩٩١، صفحة ٢٩٣)

This article is an Open Access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license.
هذه المقالة مفتوحة المصدر، وتُنشر بموجب شروط وأحكام رخصة المشاع الإبداعي المنسوبة للمؤلف (CC BY) .

Journal of philosophy
2026, No(33)
Mustansiriyah University

ISSN: 1992-1136

كما حاول الجنيد تأسيس فلسفته الصوفية من خلال التوازن الظاهري ما بين الشريعة الدينية والحقيقة الصوفية [الروحية، فالأولى تعتمد على الالتزام الكامل لكل ما جاء به الوحي للنبي صلى الله عليه وسلم، أما الثانية فلها قيمة روحية متجددة. ومن هذا المنطلق رفض الجنيد موقف بعض الصوفية المنتسبين للتصوف ويقولون بإسقاط التكاليف الشرعية عند الوصول لمرتبة الولاية الذين كانوا يقولون بأن الشريعة ليس لها معنى بالنسبة للصوفية ولكن معناها لهام للعامة من الناس، وقد رفض وانتقد الجنيد موقف هؤلاء.

ومن أبرز ما يتميز به الجنيد في مقالاته فن التعبير عن طريق الإشارة والترميز في لغة مكثفة، تستوجب دراية بطريقته الخاصة في التفكير، وأسلوبه المميز في التعبير. وتعتبر قضية التوحيد من أبرز القضايا التي اهتم بها الجنيد فقد أصبحت موضوع مناقشات عنيفة بين المتكلمين، خاصة المعتزلة والحنابلة. إلا أن الجنيد رأى أن العقل البشرى عاجز أمام هذه القضية فقال عبارته الشهيرة: إذا تناهت عقول العقلاء في التوحيد، تناهت إلى الحيرة.

فكان يرى أن قضية التوحيد يجب مقاربتها عبر الحال الصوفي الذي يقود إلى الفناء عن ذاته والبقاء في الله. وفي هذا الصدد يذكر الجنيد الميثاق الأول المذكور في الآية القرآنية (وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا) [سورة الأعراف الآية: ١٧٢] وكما سنرى لاحقا كيف ربط الجنيد ببراعة جديدة لم يسبقه إليها أحد بين مفهوم التوحيد وعلاقته بالميثاق وأثر هذا الأمر بتطور المقامات والأحوال. (القشيري، ١٩٩٠، صفحة ٥٨٣)

والواضح تضاربت الدراسات الصوفية بشأن الجنيد، فهناك بعض المصادر وصفته على انه يمثل النمط المعتدل للتجربة الصوفية القائمة على الكتاب والسنة في مواجهة التصوف المفرط في السكر الروحي والاتحاد، وهناك من وصفه بأنه تعمد الكتابة بطريقة غامضة لكي تكون أفكاره بعيدة الفهم عن العلماء الذين يميلون إلى الفهم الظاهري.

اعتمد الجنيد على آية الميثاق ألست بربكم ليؤكد أن معرفة الله مودعة في الفطرة الإنسانية، ويرى أن دور السلوك هو إزالة الحجب حتى يشرق ذلك الشهود. فإذا بلغ العارف نهاية لنظر العقلي وقع في الخيرة، وعندها يتكفل «الحال» بإكمال النقص وهكذا وحد الجنيد بين دليل العقل وإلهام القلب في إطار واحد (إسحاق، ١٩٩٤، صفحة ٧١).وترك بصمه واضحة في تحديد ملامح التصوف الاسلامي ضمن إطارها الشرعي والمعرفي.

فقد عرّف التصوف بقوله: «التصوف أخذ كل خلق كريم، وترك كل خلق دنيّ» (القاسم، صفحة ٤١) وهذا التعريف يبرز البعد الأخلاقي للتجربة الصوفية بوصفها تربية للنفس وتهذيباً للباطن، وليست مجرد طقوس معزولة عن الحياة الاجتماعية، إذ إن التصوف عنده ممارسة أخلاقية سعى إلى بناء إنسان متوازن

This article is an Open Access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license.
هذه المقالة مفتوحة المصدر، وتُنشر بموجب شروط وأحكام رخصة المشاع الإبداعي المنسوبة للمؤلف (CC BY) .

ISSN: 1992-1136

يجمع بين التزكية الروحية والالتزام بالشريعة، ومشروعاً اخلاقياً شمولياً يوازن بين الشريعة والسلوك الروحي.

ويؤكد هذا المنظور في قوله: «طريقنا هذه مقيدة بالكتاب والسنة، فمن لم يقرأ القرآن، ولم يكتب الحديث، لا يُقتدى به في طريقنا« (القاسم، صفحة ٤٣) يظهر هنا أن الجنيد يربط التجربة الصوفية بالمعيار الشرعي, رافضاً أي نزعة قد تؤدي إلى الانحراف عن النصوص المؤسسة بدعي فلسفيا، فالمعرفة الصوفية عنده مشروطة بشرعية مرجعتيها، ولا معرفة حقّة خارج إطار الوحي.

أما من الناحية الفلسفية، فيكشف قوله: «إذا تناهت عقول العقلاء في التوحيد، انقطعت أفهامهم دون إدراك التوحيد» (محمد، صفحة ٧٨) عن رؤيته لحدود العقل أمام سرّ التوحيد. فالعقل - مهما بلغ من دقة وبرهان - يقف عاجزاً عن الإحاطة بجوهر الوحدانية، ومن وجهة نظره ،هي التحرر من سلطان الرغبة والطمع ،،وهذا يعكس فهماً فلسفياً قائماً على التهذيب والإرادة وترويض النفس.

يشرح الجنيد الفناء بأنّه محو رؤية العبد لنفسه في أثناء مشاهدة فعل الحق، لكنّه يشترط أن يعقبه «الصحو»، أي العودة إلى الوعي والعمل بالتكاليف. وبذلك سدّ الباب على مَن زعم سقوط الشرائع عن الأولياء، مؤكّداً أنّ أحكام الشريعة تزداد إلزاما لمن ارتقى في المقامات لا العكس (الجنيد، صفحة ١٣٤)

ميّزت رسائله - مثل كتاب التوحيد ودواء الأرواح - بلغة رمزية تورّي ولا تُصرِّح، لتُدرّب لقارئ على التلقي الذوقي. ويُنسب إليه ضبط عدد من المفاهيم التي صارت لاحقاً مفاتيح علوم التصوف: القبض والبسط، السكر والصحو، المواجيد؛ وهي مصطلحات لم تتبلور بهذه الدقة عند من سبقه (الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، صفحة ٩٣)

ثنى عليه المؤرخون والفقهاء؛ فقال الذهبي: «إمامٌ صادقٌ عارف مستقيم الطريقة». وأكد أبن تيمية أنّ عباراته موافقةٌ لصريح السنّة إذا أحسن فهمها. ذلك أنّ الجنيد - خلافاً لبعض معاصريه - لم يُعرف عنه تجاوزٌ للحدود الشرعية، بل كان يسعى إلى ضبط التجربة الذوقية معايير الوحي (الدين، ١٩٨٥، صفحة ٦٦)كما يُعَدّ الجنيد من أبرز الأعلام الذين أسهموا في نقل التصوف من طوره الوجداني العفوي إلى مرحلة علمية منظَّمة قادرة على مخاطبة العقل والشرع معًا. وقد ظلَّ حضوره حاضرًا في كل محاولة للتوفيق بين ظاهر الشريعة وباطن الحقيقة، مما جعل تراثه الفكري مرجعًا أساسياً لتصوف متزن يقوم على تأصيل الأخلاق الروحية من غير أن ينفصل عن المجتمع أو يعارضه.

**و.الحلاج (ت٣٠٩هـ)**

هو أبو المغيث الحسين بن منصور الحلاج، كان أصله من فارس إلا أنه نشأ في بغداد ويعد الحلاج من اقطاب الصوفية ومن أعلام الشعر الصوفي (الفقيه، ٢٠٠٨، صفحة ١٧٠). تلقى علومه الأولى في البصرة وتتلمذ على يد كبار الزهاد والمتصوفة كسهل بن عبد الله التستري وعمرو بن عثمان المكي، وكان شغوفاً

This article is an Open Access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license.
هذه المقالة مفتوحة المصدر، وتُنشر بموجب شروط وأحكام رخصة المشاع الإبداعي المنسوبة للمؤلف (CC BY) .

ISSN: 1992-1136

بالسلوك الروحي منذ صغره، مما دفعه إلى خوض رحلات روحيه متعددة، أبرزها إقامته الطويلة في مكة، حيث قضى هناك عاماً في العبادة والتأمل الصوفي الخالص (ماسينيون، ٢٠٠٤، صفحة ٢٥).

كان لديه العديد من المؤلفات منها كتاب(الطواسين) التي هي مجموعة من الرسائل الصوفية الرمزية، تبحث في قضايا الولاية والنبوة والتجليات النوريه، ويحتوي على قسم حول ابليس وفرعون من زاويه عرفاني (السلمي، ١٩٨٦، صفحة ٣٠٢) و(ديوان الحلاج ) يحتوي على عدد كبير من الأشعار التي تعبر عن والوجد والفناء وغيرها، وكان الحلاج اول من تكلم من الصوفية عن اتحاد اللاهوت والناسوت بصراحة بالغه، ولقد احب هذا الصوفي الشاعر ربه إلى حد الفناء (الفقيه، ٢٠٠٨، صفحة ١٧١).

وتكونُ وعي الحسين بن منصور في مرحلة كانت السلطة العباسية فيها قد بدأت تفقد قبضتها المركزية أمام صعود البويهيين وتوسع الدعوات الشعبية الثائرة، فوجد نفسه ازاء فراغ روحي واجتماعي حاول ملاه بخطاب صوفي موجه إلى عامه الناس لا إلى النخبة وحدها، وقد ادرك مبكراً أن الاستبداد السياسي يقترن غالباً بجفاف الروح، فألح على ربط الإصلاح الديني بأحياء الضمير الجماعي، الأمر الذي أثار مخاوف السلطات من تحول حلقاته الوعظة إلى حاضنه احتجاجيه تتجاوز المساجد إلى الأسواق والطرقات، لهذا السبب اقترن ذكر الحلاج في مصادر المؤرخين بصفة (صاحب دعوه) اكثر منه ناسكاً منعزلاً عن الواقع (ابن الأثير، ١٩٩٧، صفحة ١٢٨).

وان تميز شخصية الحلاج متفرّدة في تاريخ التصوف الإسلامي، ليس فقط بسبب أقواله المثيرة للجدل كعبارته الشهيرة «أنا الحق» (البدوي، ١٩٩٣، صفحة ٥٥).

بل أيضاً بسبب أسلوبه الرمزي ولغته المشحونة بالصور الأسطورية والإيقاع الداخلي. فقد لجأ إلى التعبير الدلالي الكثيف الذي يجعل الكلمة الواحدة حاملة لأكثر من طبقة معنوية، حتى بدا وكأن اللغة عنده ليست مجرد وسيلة للتواصل، بل فضاءً يختبر فيه العارف أعماق تجربته الروحية. ولهذا، لم تكن هذه العبارة تقريراً عقلياً، بل صرخة وجودية يجد فيها العارف نفسه مرآةً يتجلى فيها الأزل، وكذلك كانت فلسفه التوحيد عنده في اعلى مستوياتها فالمعرفة بالله تؤدي إلى المحبة، والمحبة تقود الى الزهد، فهذا البناء المعرفي يجعل طريق العرفان طريقاً للتحرر الوجودي الكامل منعكساً ذلك في قوله (معرفتي بالله وأجبت محبتي له، ومحبتي له منعتني عن غيره) (بن عجيبة، د.ت، صفحة ١٢٤)

وتصرف الحلاج، من هذا المنطلق، تعكس نزعة فلسفية عميقة: إذ تجاوز حدود اللغة المباشرة إلى لغة رمزية تفتح أفق التأويل، وتحوّل الشعر عنده إلى ممارسة صوفية قائمة بذاتها، لا إلى زخرف لفظي. وبذلك يصبح التعبير الفني وسيلة انكشاف للحقيقة، حيث يتداخل الجمالي بالميتافيزيقي.

فأدين الحلاج بتهمة الزندقة، ليس فقط بسبب أقواله الصوفية، بل أيضاً بسبب نشاط الاجتماعي الذي ازعج الدولة العباسية، حيث كان يدعو إلى إصلاح اجتماعي وروحي ويخاطب العامة بلغه قريبه، فأخذُ

This article is an Open Access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license.
هذه المقالة مفتوحة المصدر، وتُنشر بموجب شروط وأحكام رخصة المشاع الإبداعي المنسوبة للمؤلف (CC BY) .

مجلّـــة الفلـسفـــــة
٢٠٢٦ العـــــدد (٣٣)
الجـــامعة المستنصريــة

Journal of philosophy
2026, No(33)
Mustansiriyah University

ISSN: 1992-1136

الحلاج فسجن ثماني سنين، ثم اخرج فحكم عليه بالإعدام، فضرب، وقطعت أطرافه، ثم احرق جثمانه، ونثر رماده وكان ذللك سنه ٣٠٩هـ (البغدادي، صفحة ١١٢/ج١).

وبرغم إدانته السياسية والفقهية، ظل تأثيره ممتداً في الفكر الصوفي والأدب، فقد رأى أبو عبد الرحمن السلمي أن كثيراً من مشايخ القرن الخامس الهجري أخذوا عنه مفهوم «شهود العارفين» وإن تحفظوا على شطحاته. بل وجد فيه الأدب الفارسي مادة درامية خصبة، كما فعل فريد الدين العطار في تذكرة الأولياء، حيث جعله نموذجاً للشهيد الروحي الذي قُدّم قرباناً للحب الإلهي. حتى المتنبي، برمزيته الشعرية، يُلحظ في نصوصه أثر لهذا النموذج التراجيدي الذي يمثله الحلاج.

فيقول:

حويـــت بكـــلي كـــل كلـــك يـــا قـــدسي تكاشـــــفني حـــــتى كأنـــــك في نفسيـــــ
اقلـــــب قلـــــبي في ســـــواك فـــــلا أرى ســـوى وحشـــتني منـــه وأنـــت بـــه انسيـــ

(الشيبي، ١٩٩٣، صفحة ٢٢٥)

شكّل الحلاج محطة مفصلية في تاريخ التصوف الإسلامي، إذ أُعيد النظر في شخصيته بعيدًا عن اتهامات الزندقة التي لاحقته، ليغدو رمزًا للتحرر الروحي في مواجهة هيمنة السلطة السياسية وفقه الظاهر. وتكمن دلالة مواقفه في بعدها الفلسفي؛ فهو لم يكن يسعى إلى مواجهة عابرة، بل إلى إحداث تحول في الوعي الديني، حيث يصبح العارف شاهدًا على الحقيقة، منفتحًا على رحلة تتجاوز مقاييس السلطة الزمنية لتقاس بمعيار الفناء في المطلق.

**الخاتمة:**

ختامًا، يمكن القول إن التصوف الإسلامي مرّ بمراحل متعاقبة في تطوره؛ فقد بدأ أولًا بوصفه نزعة زهدية بسيطة في بداياته الأولى، اتسمت بالورع والخوف من الله والابتعاد عن زخارف الدنيا، ثم تطور إلى مرحلة التقعيد الأخلاقي والتنظيم الروحي، قبل أن يتخذ لاحقًا بعدًا فلسفيًا وميتافيزيقيًا أعمق، كما يظهر في مفاهيم وحدة الوجود وحكمة الإشراق وقد لعبت المدارس الصوفية العراقية دورًا محوريًا في هذا التطور مدرسة البصرة: ركزت على الأخلاق والذوق الروحي، حيث برزت فيها مفاهيم المحبة والخشية والخضوع لله، وقد شكّلت نموذجًا للتجربة الصوفية القلبية والوجدانية مدرسة بغداد: تميزت بكونها مركزًا للتنظيم المنهجي للتصوف، جامعًا بين الفقه والتجربة الروحية، ومهيأ لظهور أعلام كبار وضعوا أسس التصوف السني المتوازن. مدرسة الكوفة: تميزت بالزهد والتقشف الشديد، وكانت بيئة خصبة لتنشئة الروحانية الأولى، متأثرة بالتابعين والزهاد الأوائل، مع تركيز على العبادة الصافية والانقطاع عن زخارف الدنيا. مدرسة بغداد: تميزت بكونها مركزًا للتنظيم المنهجي للتصوف، جامعًا بين الفقه والتجربة الروحية، ومهيأ لظهور

This article is an Open Access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license.
هذه المقالة مفتوحة المصدر، وتُنشر بموجب شروط وأحكام رخصة المشاع الإبداعي المنسوبة للمؤلف (CC BY) .

ISSN: 1992-1136

أعلام كبار وضعوا أسس التصوف السني المتوازن. ومن رحم هذه المدارس نشأ أعلام كبار تركوا بصمتهم في تاريخ التصوف: الجنيد البغدادي، مؤسس مرحلة التصوف المنظم، جامعًا بين الشريعة والذوق الروحي الحلاج، رمز الجرأة في التعبير عن التجربة الروحية، ما أدى إلى مواجهته للفقهاء والسلطة.

السهروردي، الذي أعطى التصوف بعدًا فلسفيًا عبر مشروع "حكمة الإشراق"، جامعًا بين العقل والكشف.

ابن عربي، الذي بلغ التصوف ذروته الميتافيزيقية من خلال مفهوم "وحدة الوجود"، مثيرًا جدلاً واسعًا امتد عبر القرون.

وبذلك، يُمكن القول إن التصوف الإسلامي كان نتيجة نشأة زهدية متواضعة تطورت عبر مدارس العراق الكبرى (الكوفة، البصرة، بغداد)، ثم تبلور على يد أعلامه في مشروع فكري وروحي متكامل، يجمع بين الشرع والذوق، العقل والوجدان، الفرد والمجتمع، وهو ما منح التصوف الإسلامي القدرة على التجدد والبقاء في الوعي الديني عبر العصور.

**قائمة المصادر:**

1. ابن الأثير. (١٩٩٧). *الكامل في التاريخ*. (عمر عبد السلام تدمري، المحرر) دار الكتاب العربي.
2. ابن الجوزي. (١٩٧٠). *صفه الصفوة ،تحقيق وتعليق :محمود فاخوري، تخريج أحاديثك: محمد واس قلعه جئ*. القاهرة: مطبعه النهضة الجديدة ج٤.
3. ابن الجوزي. (بلا تاريخ). *المنتظم في تاريخ الملوك والأمم*. ج١٢، دار الكتب العلمية.
4. ابن سعد ،محمد بن منيع. (بلا تاريخ). *الطبقات الكبرى، تقديم :احسان عباس*. بيروت: دار صادر.
5. ابو القاسم القشيري. (١٩٩٠). *الرسالة القشيرية، تحقيق عبدالحليم محمود ومحمود بن الشريف*. القاهرة : دار الكتب لعربية، ج ٢.
6. أبو بكر أحمد بن علي البغدادي. (بلا تاريخ). *تاريخ بغداد*. بيروت: دار الكتب العلميه.
7. أبي الفداء إسماعيل. (٢٠١٥). *البداية والنهاية ،حققه الدكتور محمد الدين ديب يسو*. دمشق: دار ابن كثير للطبع.
8. أحمد بن محمد بن عجيبة. (د.ت). *ايقاظ الهمم في شرح الحكم*. (محمد أحمد حسب الله، المحرر) القاهره: دار المعارف.
9. الأصفهاني ،الحافظ أبي نعيمص. (١٩٩٦). *حلة الاولياء وطبقات الاصفياء*. بيروت: دار الفكر ،،ج١.
10. الأصفهاني، أبو نعيم أحمد بن عبدالله. (بلا تاريخ). *حلية الأولياء، وطبقات الأصفياء*. بيروت: ج٨، دار الكتاب.

This article is an Open Access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license.
هذه المقالة مفتوحة المصدر، وتُنشر بموجب شروط وأحكام رخصة المشاع الإبداعي المنسوبة للمؤلف (CC BY) .

ISSN: 1992-1136

11. الأصفهاني، أبو نعيم أحمد بن عبدالله. (بلا تاريخ). *حلية الأولياء، وطبقات الأصفياء*. بيروت: ج٨، دار الكتاب.
12. البدوي عبد الرحمن. ( ١٩٧٥). *تاريخ التصوف الإسلامي*. الكويت: وكالة المطبوعات ط١.
13. البدوي عبد الرحمن. (١٩٧٥). *تاريخ التصوف الاسلامي*. الكويت: الناشر وكاله المطبوعات ط١.
14. البدوي عبد الرحمن. (١٩٧٥). *تاريخ التصوف الإسلامي*. الكويت: وكاله المطبوعات ط١.
15. البدوي عبد الرحمن. (١٩٧٥). *تاريخ التصوف الإسلامي*. الكويت: وكاله المطبوعات ط١.
16. البدوي عبد الرحمن. (١٩٧٥). *تاريخ التصوف الإسلامي*، . الكويت: وكاله المطبوعات ط١.
17. الجرجاني. (١٩٣٨). *التعريفات*. القاهرة: طبعة حلبي.
18. الذهبي. (١٩٨١). *سير أعلام النبلاء، تح: شعيب الأرنوط وحسين الأسد*. بيروت: ج٧.
19. الذهبي، أبي عبدالله شمس الدين. (١٩٨٥). *سير أعلام النبلاء، تحقيق: لشيخ شعيب الارناؤط*. ج١٤، مؤسسة الرسالة.
20. الذهبي، محمد حسين. (٢٠٠٠). *التفسير والمفسرون*. القاهره: مكتبه وهبه،ط٧.
21. السلمي، عبد الرحمن. (بلا تاريخ). *طبقات الصوفية ، تحقيق: نور الدين شريبه*. ١٩٨٦: دار الكتاب النفيس.
22. السلمي، عبد الرحمن. (١٩٨٦). *طبقات الصوفية ، تحقيق: نور الدين شريبه*. ،دار الكتاب النفيس.
23. الشافعي حسن وأبو اليزيد العجمي. (٢٠٠٧). *:في التصوف الإسلامي*. القاهره: دار السلام للطباعه والنشر والتوزيع والترجمه .
24. الشعراني ،لأبي المواهب عبد الوهاب بن أحمد. (١٩٥٢). *الطبقات الكبرى*. مطبعه البابي الحلبي واولاده.
25. الشيخ شبر الفقيه. (٢٠٠٨). *الحب الإلهي وتطوره عند الصوفية* (المجلد الاولى). دار الهادي.
26. العفيفي: أبو العلا. (٢٠١٩). *التصوف الثوره الروحيه في الإسلام*. دمشق: دار الثقافي، ط١.
27. العفيفي، أبو العلا. (٢٠١٩). *التصوف الثورة الروحية في الإسلام*. سوريه: دار التنوع الثقافي٦ط١.
28. العفيفي، أبو العلا. (٢٠١٩). *التصوف الثورة الروحية في الإسلام*. دمشق: دار التنوع الثقافي ط١.
29. العفيفي، أبو العلا. (٢٠١٩). *التصوف الثورة الروحية في الإسلام*. دمشق: دار التنوع الثقافي ط١.
30. العفيفي، أبو العلا. (٢٠١٩). *التصوف الثورة الروحية في الإسلام*. دمشق: دار التنوع الثقافي ط١.
31. الفتاح عرفان عبد الحميد. (بلا تاريخ). *نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها*. بيروت: دار الجيل.
32. الفقيه، الشيخ شبر. (٢٠٠٨). *الحب الإلهي وتطوره عند الصوفية*. دار الهادي ط١.
33. الفقيه، الشيخ شبر. (٢٠٠٨). *الحب الإلهي وتطوره عند الصوفيه*. دار الهادي ط١.
34. الفقيه، الشيخ شبر. (٢٠٠٨). *الحب الإلهي وتطوره عند الصوفيه*. دار الهادي ط١.
35. القشيري ، ابو القاسم. (بلا تاريخ). *الرسالة القشيرية،تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف*. القاهره: دار الكتب العربيه.
36. القشيري، عبد الكريم. (١٩٥٧). *انظر إلى الرسالة القشيرية*. القاهرة.

This article is an Open Access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license.
هذه المقالة مفتوحة المصدر، وتُنشر بموجب شروط وأحكام رخصة المشاع الإبداعي المنسوبة للمؤلف (CC BY) .

ISSN: 1992-1136

37. الكلاباذي، أبو بكر محمد بن إسحاق. (١٩٩٤). *التعرّف لمذهب أهل التصوف، تحقيق عارف تامر*. القاهرة: مكتبة الخانجي، ط١.
38. النشار، سامي. (١٩٧٨). *نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام*. القاهرة: دار المعارف ج١٣.
39. الهجويري:علي بن عثمان. (١٩٨٠). *كشف المحجوب لأرباب القلوب ،ترجمة :إسعاد عبد الهادي قنديل*. القاهره: دار النهضة العربيه.
40. انظر الى، البغدادي، جنيد. (٢٠٠٥). *تاج العارفين دراسة وجمع د:سعاد الحكيم*. القاهرة: دار الشروق،ط٢.
41. بن عجيبة، أحمد بن محمد. (بلا تاريخ). *ايقاظ الهمم في شرح الحكم، تقديم محمد أحمد حسب الله*. القاهره: دار لمعارف.
42. حبيب ،جميل إبراهيم. (١٩٨٨). *تاريخ المتصوفة بغداد*. بغداد: مطبعة اسعد ط١.
43. حبيب، جميل إبراهيم. (١٩٨٨). *تاريخ متصوفة بغداد*. بغداد: مطبعة اسعد،ط١.
44. حلمي ،محمد مصطفى. (١٩٩٠). *أصول التصوف الإسلامي*. القاهره: دار الشرق.
45. حلمي، محمد مصطفى. (بلا تاريخ). *الحياه الروحيه في الاسلام،تقديم:محمد حلمي عبد الوهاب*. القاهرة: دار الكتاب المصري.
46. حمدان ،عبد الحميد صالح. (١٩٩٩). *مصطلحات التصوف*. القاهره: مكتبه المدلولين.
47. *سورة ال عمران ايه١٨٥* . (بلا تاريخ).
48. *سورة الحديد، الآية ٢٠* . (بلا تاريخ).
49. *سورة القصص الآية ٧٠* . (بلا تاريخ).
50. *سوره البقرة ...ايه ١٦٥* . (بلا تاريخ).
51. شرف، محمد جلال. (١٩٩١). *دراسات في التصوف، شخصيات*. الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية.
52. شميل ،ان ماري. (بلا تاريخ). *الأبعاد الصوفيه في الاسلام، ترجمة محمد إسماعيل السيد ورضا حامد قطب*. منشورات الجمل.
53. شميل ،ان ماري. (بلا تاريخ). *الأبعاد الصوفيه في الاسلام، ترجمة محمد إسماعيل السيد ورضا حامد قطب*. منشورات الجمل.
54. عبد الحليم ، الجنيد. (بلا تاريخ). *شيخ الطائفة الصوفية*. دار المعارف.
55. عبد الرحمن البدوي. (١٩٩٣). *شطحات صوفيه*. القاهره: المؤسسة العربية للدراسات.
56. عبد الرحمن السلمي. (١٩٨٦). *طبقات الصوفية*. (نور الدين شريبه، المحرر) القاهرة: مكتبة الخانجي.
57. عفيفي ،ابو العلا. (٢٠١٩). *التصوف الثورة الروحية في الإسلام*. دمشق: دار التنوع الثقافي ط١.
58. عفيفي ،ابو العلا. (٢٠١٩). *التصوف الثورة الروحية في الإسلام* . دمشق: دار التنوع الثقافي ط١.
59. عفيفي، أبو العلا. (١٩٦٤). *محيي الدين بن عربي: حياته ومذهبه*. القاهرة: المكتبة الثقافية.
60. كامل مصطفى الشيبي. (١٩٩٣). *شرح ديوان الحلاج* (المجلد الثانية).

This article is an Open Access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license.
هذه المقالة مفتوحة المصدر، وتُنشر بموجب شروط وأحكام رخصة المشاع الإبداعي المنسوبة للمؤلف (CC BY) .

ISSN: 1992-1136

61. لانغ، مارتن. (٢٠١٤). *ما الصوفية ،ترجمة فاروق الحميد، دار الفرقد.* سوريه،دمشق.
62. لويس ماسينيون. (٢٠٠٤). *الأم الحلاج ،شهيد التصوف الإسلامي.* (فريد أنطونيوس، المترجمون) بيروت: دار الجمل.
63. ماسينيون ،لويس ،ألام الحلاج. (٢٠١٩). *شهيد التصوف الاسلامي،ترجمة:حسن الحلاج.* سوريه: دار نينوى ط١.
64. محمد غلاب. (بلا تاريخ). *التصوف المقارن.* القاهره: مكتبة نهضة مصر.
65. محمود، عبد القادر. (بلا تاريخ). *الصوفية في الإسلام.* القاهرة: دار الفكر العربي.
66. محمود، عبد القادر. (بلا تاريخ). *الصوفية في الإسلام.* القاهرة: دار الفكر العربي.
67. *ولتوسعه انظر إلى البدوي، عبد الرحمن، تاريخ التصوف الإسلامي ، وكاله المطبوعات.* (بلا تاريخ).
68. ينظر الى السامرائي ،يونس إبراهيم. (١٩٧٠). *الطرق الصوفية.* بغداد.
69. ينظر إلى الفقيه، الشيخ شبر. (٢٠٠٨). *الحب الإلهي وتطوره عند الصوفية.* دار الهادي ط١.

**Funding**

**This research received no specific grant from any funding agency in the public, commercial, or not-for-profit sectors.**

**Conflict of Interest**

**The authors declare that there is no conflict of interest regarding the publication of this paper.**

**Acknowledgments**

**The authors would like to extend their heartfelt thanks to Mustansiriyah University, College of Arts, for the moral support provided during the course of this research. The encouragement and guidance offered by the institution greatly contributed to the successful completion of this study.**

This article is an Open Access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license.
هذه المقالة مفتوحة المصدر، وتُنشر بموجب شروط وأحكام رخصة المشاع الإبداعي المنسوبة للمؤلف (CC BY) .