



وزارة التعليم العالي والبحث العلمي



جامعة الجزائر 02 . أبو القاسم سعد الله .

كلية اللغة العربية وآدابها واللغات الشرقية

قسم اللغة العربية وآدابها

تجليات مرتبة الطّبيعة في الشعر الصّوفيّ الزّياتيّ

(بين الاعتبار في الباطن والتّعجب)

- قراءة نماذج مختارة -

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث في الأدب العربي.

تخصص : أدب مغاربي قديم.

إعداد الطالب :

أحمد مزيان.

السنة الجامعية : 1441 هـ - 1442 هـ الموافق لـ : 2020 م - 2021 م.



وزارة التعليم العالي والبحث العلمي.

جامعة الجزائر 02 . أبو القاسم سعد الله .

كلية اللغة العربية وآدابها واللغات الشرقية

قسم اللغة العربية وآدابها

تَجَلِيَّاتُ مَرْتَبَةِ الطَّبِيعَةِ فِي الشِّعْرِ الصُّوفِيِّ الزِّيَانِيِّ

(بَيْنَ الإِعْتَابِ فِي البَاطِنِ وَالتَّعَجُّبِ)

- قراءة نماذج مختارة -

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث في الأدب العربي.

تخصص : أدب مغاربي قديم.

إشراف الدكتور :

لطيفة فريجين (حجار).

إعداد الطالب :

أحمد مزيان.

أعضاء لجنة المناقشة :

الاسم واللقب	الرتبة العلمية	الجامعة الأصلية	الصفة
الشريف مربي	أستاذ التعليم العالي	جامعة أبو القاسم سعد الله . الجزائر .	رئيس الجلسة
لطيفة فريجين (حجار)	أستاذ التعليم العالي	جامعة أبو القاسم سعد الله . الجزائر .	مشرف ومقرر
نسيبة العرفي	أستاذ التعليم العالي	جامعة أبو القاسم سعد الله . الجزائر .	عضو مناقش
أحمد فوزي الهيب	أستاذ التعليم العالي	جامعة أبو القاسم سعد الله . الجزائر .	عضو مناقش
سعيد دراجي	أستاذ محاضر . أ .	المدرسة العليا للأساتذة . بوزريعة .	عضو مناقش
خناثة بن هاشم	أستاذ التعليم العالي	جامعة أبو بكر بلقايد . تلمسان .	عضو مناقش

السنة الجامعية : 1441 هـ - 1442 هـ الموافق لـ : 2020 م - 2021 م.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

حَتَّى لَا تَكُونَ فِئْتَهُ..

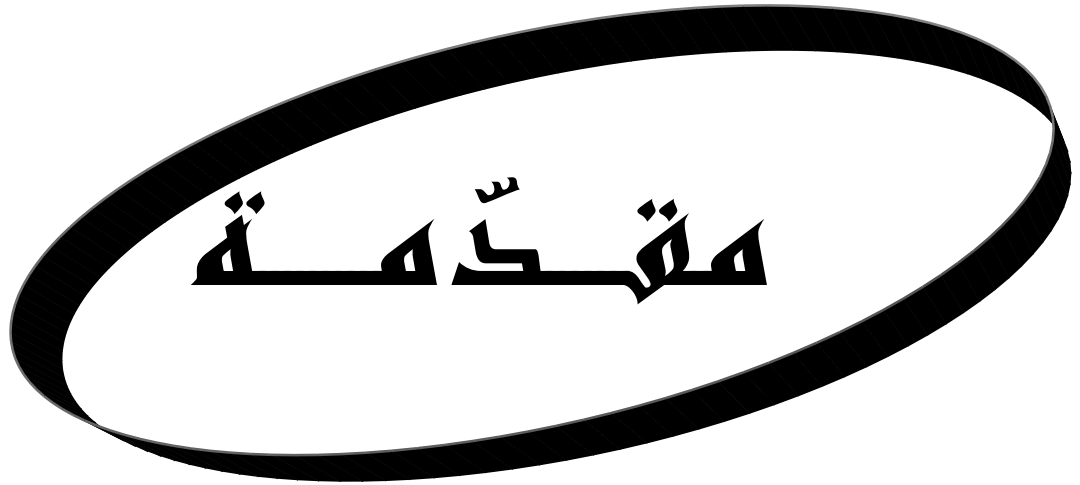
سورة البقرة : الآية 193.

إهداء..

إلى روح ربحانة الشام، شيخ المحققين، وبقية الرعيل السالف من التراثيين.

شيني وأستاذي: أحمد فوزي الصيبي رحمة الله عليه.

كتبه: أحمد مزيان.



الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى * وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا * أَمْطَرَ سَحَابَ رَحْمَتِهِ، عَلَى رِيَاضِ قُلُوبِ أَحِبَّتِهِ، فَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجِ كَرِيمٍ قَدْ عَدَى * آيَةً بَيِّنَةً لِمَنْ اهْتَدَى * كَشَفَ لِأَزْوَاجِهِمْ عَنْ قُدْسِ كَمَالِهِ، وَنَعَتِ جَلَالِهِ، فَتَاهُوا فِيمَا ظَهَرَ لَهُمْ مِنْ ذَلِكَ الْحُسْنِ وَبَدَا * رَفَعَ بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضِ دَرَجَاتٍ، لِمَا فَرَّقَ بَيْنَهُمْ فِي ظَاهِرِ النُّعُوتِ وَالصِّفَاتِ، وَجَعَلَهُمْ طَرَائِقَ قِدْدًا * فَهَذَا مَشْغُوفٌ، بِالْهَوَى قَلْبُهُ مَصْرُوفٌ، لَا سُكُونَ لَهُ وَلَا وُقُوفٌ، دَائِمًا أَبَدًا * وَهَذَا وَقِفٌ بِالْبَابِ، يُنَادِي بِالْاِكْتِتَابِ، وَقَدْ صَرَخَ بِاسْمِ مَحْبُوبِهِ وَحَدَا * وَهَذَا طَامِعٌ فِي اللِّقَاءِ، طَالَ مَا شَقَا، وَقَدْ وَهَبَ نَفْسَهُ فِي الْمَحَبَّةِ وَأَهْدَى * وَهَذَا مَهْجُورٌ، وَبِالْبُعْدِ مَقْهُورٌ، لَمْ يَسْتَطِعْ صَبْرًا وَلَا جَدًّا * وَهَذَا جَالِسٌ عَلَى الْبِسَاطِ، وَقَدْ مَدَّ لَهُ السَّمَاطُ، وَعَنَمَ فُرْصَةَ الْاِنْبِسَاطِ، وَمَازَالَ بَاسِطًا لِلْعَطَاءِ كَفًّا وَيَدًا * وَهَذَا رَفَعَ عَنْهُ الْحِجَابُ، وَرَاقَ لَهُ الشَّرَابُ، وَلَدَّ لَهُ الْخِطَابُ، وَاتَّصَلَ بِالْأَخْبَابِ، وَخُلِعَتْ عَلَيْهِ مِنْ خُلَعِ الرِّضَا خُلًّا وَبُرْدًا * فَسُبْحَانَ مَنْ خَصَّ مِنْ شَاءَ، بِمَا شَاءَ، لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا.

وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى سَيِّدِنَا وَمَوْلَانَا مُحَمَّدٍ خَيْرٍ مَنْ دَعَا لِلَّهِ وَهَدَى * الَّذِي هُوَ مِفْتَاحُ الْخَيْرَاتِ، وَمَنْبَعُ الْكَمَالَاتِ، وَسَعْدِ السُّعْدَاءِ * وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ الَّذِينَ هُمْ نُجُومُ الْاِقْتِدَاءِ وَأَيْمَّةُ الْاِهْتِدَاءِ، صَلَاةً وَسَلَامًا دَائِمِينَ أَبَدًا سَرْمَدًا¹، أَمَّا بَعْدُ :

لقد تسالوق الأدب العربي بالغرب الإسلامي الكبير في عدوتيه المغربية والأندلسية إلى جنب صنوه المشرقي في كل ما طرأ على هذا الأخير من تغييرات، لاسيما في مجال الإبداع الشعري، ولم يسلب هذا التأثير كل أنواع الخصوصية التي قد ينفرد بها القطب المغربي، إذ لم يكن إبداع المشرق حاجزا لظهور بعض التمايز والتميز الذي يضفي على أدبنا شيئا يُنْبَغ فيه، ويُفْتَخَرُ بالضلاعة والاقْتِدَارِ عليه.

¹ . مقدمة لقاسم بن محمد اساسي التميمي البوني. ينظر : مخطوط شرح بعض كلام سيدي علي عزوز، المكتبة الوطنية، تونس، رقم 3090، ل 2.

وغير بعيد من مجال التمايز وإحكام الصنعة، يظفر منزع لطيف اشتهر به مبدعو الغرب الإسلامي، حيث اشتد عوده على أيدي شعراء مبرزين، وأعني به: "شعر الطبيعة" هذا المصطلح الذي استحدثه الغربيون لنعث ما كان عليه الرومانسيون بعد النهضة، ولرصد ظاهرة فنية في شعر هؤلاء، متجلية في منجزهم، تومئ إلى كسر الحواجز التي كان عليها الأدب الكلاسيكي بالهروب إلى هذا الكون بكل ما فيه، وباللجوء إلى الطبيعة وعناصرها لتمثل النزعات، وإبداء الشحنات الشعورية، وتحرير النفس من ضغوطها، ومقاربة المعاناة النفسية لما يمكن اعتباره أقرب ممثل للذات الإنسانية.

وبالعودة إلى مفهوم هذا المصطلح، وماهيته، وتطبيقاته، فإننا نجد ظاهرا في الأدب العربي القديم عامة، وعند المغاربة في عدوتهم الأندلسية على وجه التدقيق، أو لنقل على وجه الشهرة والدراسة، وذلك بجلائه في غرض الوصف، حيث اتبع الشعراء فيه سنن تصوير ابن الرومي والصنوبري في المشرق الإسلامي.

لقد وجد الشعراء الأندلسيون في طبيعة بلدهم مجالا فسيحا، وميدانا رحبا، لحرية الإبداع وشحن القرائح، وتربة خصبة لنمو عواطفهم، وموضوعا أكثر ملاءمة للأسلوب الذي امتازوا به من سلاسة، وعذوبة، ورقة فاقت ما هي عليه في غيرها من الأقطار، وساعدهم في ذلك جمال هذه الطبيعة التي نتحدث عنها، فقد رزق الله الأندلس طبيعةً فاتنةً أغرت المسلمين بمنظرها، ووفور جمالها، ولا غرو بعد هذا الدافع أن يجيد الأندلسيون هذا الفن ويبدعوا فيه، وإننا لم أذكر شهرة هذا النوع من الإبداع عند هؤلاء إلا عرضا، لنجتاز بذكرهم إلى غرضنا من بحثنا المقترح، ويتبدى هذا من جهتين :

إحداهما : كون "المغرب الأوسط" في عهد الزيانيين بعاصمته تلمسان مجالا حافلا بالأمجاد في مجالات فكرية، حيث ساعد تشجيع سلاطين بني زيان على بلورة هذه النهضة والدفع بعجلتها إلى الأمام بجلب العلماء، والمفكرين، وبناء الدور التعليمية، أضف إلى ذلك

المنافسة التي كانت قائمة بين عواصم المغرب الإسلامي، وعلى رأسها: تلمسان، فكانت الحركة الناتجة عن ذلك الوعي - في عصر نعتهم بوصف "الذهبي" - فاسحةً مجال التبادل الفكري والإبداعي الذي طبع الرحلات، والبعثات العلمية، والتي أسهمت بدورها في إنكاء نار التبادل الثقافي، ولعل أبرز الوافدين على تلمسان ما كان من أهل العدو الأندلسية.

وأما الأخرى : فما عرف من الاختلاف فيما يتعلق بالخطاب الصوفي، والخلفية التي بنى عليها كل من المتصوفة المغاربة والأندلسيين رصيدهم العرفاني، والمنطلقات التي أزمعوا النظر من خلالها إلى فلسفتهم الكونية، ثم تطبيقها عملياً، وتجسيدها على عالم الشهود.

فكان حرياً بنا ونحن نتحدث عن الأندلس، وعن حركة العلماء بين العواصم التي عرفت في العهد الزياني، أن نشير إلى هذا الخلاف الجوهرى في الطرح الصوفي بين أهل المنطقة الواحدة، حتى إذا ما عرجنا إلى ذكر عفيف الدين التلمساني - مثلاً - لم يكن ذلك بالمعيب، وإن كان مغربيّ الدار والقرار، حيث كان تصوفه الغنوصي على شاكلة ما عند أهل الأندلس، سواء أقلنا باتباعه ابن عربي في وحدته الجزئية، أم ابن سبعين في دعواه المطلقة.

ولم يكن اعتناء المتصوّفة في خطاباتهم بـ"الطبيعة" وما يتعلق بها، إلا لاعتبارهم إياها حجراً في صرح تصورهم للوجود، ومرتبّةً معقولة ممتدة إلى "الذات الأحدية" بـ"النفس الرحماني"، فجعلوها رمزا من رموز التفاعل بين الذات الإلهية وذات المتصوف، وأضافوا عليها حركية متناهية الاتساق، وبثوا فيها الحياة، وألّزقوا بها ما تتحجب النفس إليه من ألفاظ غزلية وذكر للخمرة، وأنسنة لعناصرها، وعقلنة جمادها، ونحو ذلك من أساليب التقريب وإدناء الخطاب من ذائقة المتلقي.

ولأن الطبيعة عندهم هي المجلى الأسمائي للذات الإلهية، وجسم من الأجسام القابلة للنور المحض الرباني، أهاب العرفاء بها كما فعلوا بـ"شعر الغزل" الذي تحول لديهم إلى

مكافئ رمزي لأسرار غنوصية تدور على الحكمة المقدسة، وأشربوا الكون بنسق مرموز لرسم تصور لواحدية الوجود، سواء في شكلها المجرد أو في مظهرها الوجداني المتدفق بالصور والمجازات.

إن التجربة التي يعيشها الأديب الصوفي معقدة جدا، بدءًا من مراحل الإبداع من التخيل والإلهام، ثم التبدلي الصرف المهيأ لرسم ما يود إخراجه حين تبلغ النفس منه مبلغ التجلي للحضرة الإلهية، مرورًا بالترقي في مدارج الباحثين عن الشهادة، وصولًا إلى تأويل المتلقي لخطابه، وتفكيك مضمونه، العامرة أفاظه بألغاز مستعصية في كثير من الأحيان لبعد المنزع فيها وتشنت الصور، وما توحى إليه مما يروم الصوفي إيصاله من خلال ما يقول ويبدع.

ولا يتعامل الصوفي من خلال هذه التجربة الجمالية مع الحسن الظاهر بصورته الفعلية الحقيقية، ولكن على أنه شيء مستمد من الجمال الإلهي، لذا نرى الصوفية دائما ما يبحثون وينقبون عن المعنى الخفي، ويعبرون إلى الباطن من خلال السيميائية الظاهرة التي تظهر على وجه الدلالة، وبالتالي لا يعولون على المباشرة، ولغة الإخبار، والتقريب متجاوزين مرحلة الإبلاغ من أجل الفهم والإفهام (معيار اللغة العادية).

ويمكن اعتبار هذا الاستبدال الحاصل في لغة الصوفية انزياحا بالصور، وإفراغا لدلالة الألفاظ المتداولة لدى غيرهم من المبدعين، الذين وإن حال بهم الغوص في المعاني قصد طلب الشارد منها، فلن يبلغوا شأو الشعراء الصوفية في الاستعمال اللغوي، وتوظيف المفردات لغايات لا يعرف موردها إلا أمثالهم، فهم طلاب الحقيقة المطلقة وروادها، ولن تسع اللغة التقريرية - رغم استيعابها وكثرة مفرداتها - رحابة هذه الحقيقة المتمثلة في الذات الإلهية ألم يقل الله تعالى : ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ طه : الآية 110.

إن إلزامية العبور إلى الباطن والاعتبار به عند الصوفية وأولي الألباب منهم - على حد تعبير ابن عربي - لم يكن سوى تجاوز لحدود الدهشة الأولى للصورة المرئية، و"التعجب الحسي" من عناصر الكون المتألفة، لذلك فسحوا المجال واسعا لبرزخية "الخيال"، فأطلقوا أجنحته وراء الألفاظ والعبارات الوضعية إلى معان أخرى يتحملها اللفظ بالتفسير والتأويل مما يجعل القارئ يغوص في الصور وما وراءها.

ومن أجل ذلك جرت الرمزية لـ"مرتبة الطبيعة" وراء التعبير مما لا يقع تحت الحس من الصور المركبة من الحس نفسه، فكما الطبيعة طبيعتان، فكذلك الخيال والنفس المبدعة واتجه "الاعتبار" بـ"مرتبة الطبيعة" وجهة : سيكو /أنطولوجية، وآمن المتصوفة بعالم وراء هذا العالم الحسي، فحاولوا أن يعيشوا فيه، وأن يستمدوا موضوعاتهم منه، لأنه العالم الكامل الجميل، والمخفي المنسي، في آن واحد.

فكانت مقارنة الصوفية لعناصر هذه المرتبة تبحث عن كل معنى للجمال المثالي الموصل إلى اكتناه الحقيقة المطلقة، وبقدر صعوبة بلوغ الحقيقة، دقّ تصورهما، وصعّب تصويرها، وذلك لتشعب طرق الحقيقة الواحدة ووعورتها، فلا يصلح إذ ذاك إلا الانزياح باللفظ، وإرهاق المدلول، وخلخلته من حيث التعبير، وبسبب تعدد مسائلها، واحتوائها من المعارف العرفانية والحقائق الحقيّة، جُعِلت ذات منظومة معرفية متكاملة، لا يدركها ظاهري - وإن أحسن الوصف - بالقول.

إن الاتفاق الواقع من قبل الصوفية كلهم على الاعتناء بـ"مرتبة الطبيعة" كنايةً ورمزا وتصويرا لحركتها، ليس حافظا لتوحد مبدئهم، ولا راعيا زمام تشاركتهم الخلفية المعرفية ذاتها فلقد عُرف - بادئ الرأي - عن تصوف الأندلسيين الغنوص، والصبغة الإشراقية المطعمة بفلسفة أفلاطون المحدثه، وبالمقابل رسم على جباه المتصوفة المغاربة - بشكل عام - السلوك والعمل، وجعلهم من الوحي (كتابا وسنة) السائق إلى الذات الإلهية، والحضرة الربانية

بالتطبيق والتجسيد الفعلي لما جاء فيهما من الالتزام بالأخلاق والفضائل، فكان الاتجاه الأول أقر على التنظير، وتوليد المقولات، والغوص في معاني النفس للوصول إلى الله، بينما عكف الآخرون على التطبيق الفعلي لمفاهيم: الزهد، والتكشف، كما وضحا الوحي.

وليس في ذكر تصوف الأندلسيين من زيادة على الحدود المكانية للإشكالية، بل هي من صلبها، وينبغي مراعاة فضل سبقها، وكونها منبت التيار الوجدوي الذي بلغ ذروة التنظير فيه ابن عربي الحاتمي، وتبعه عليه ممن كان بـ"المغرب الأوسط" في العهد الزياني خلق لا بأس بهم، وكما أتاح لنا الانفتاح على الأندلس معرفة تحركات أصحاب وحدة الوجود بتلمسان، توجب علينا أيضا الأخذ بعين الاعتبار التيارات التي وفدت على بجاية هي الأخرى، بيد أنها مشرقية المزاج، ونعني بها: الإشراقية التي اضطلع بها أبو الحسن الحرالي وأصحابه، وعلى المجمل، فإن التيارين يسلكان المقاربة نفسها في توجههم إلى "مرتبة الطبيعة"، وهذا ما يجعل التيار العملي، أو السني، أو السني الفلسفي، السائد بـ"المغرب الأوسط" قسيما وجيها لهما، فيتلخص مما سبق خطابان عنيا بهذه المرتبة هما :

1 . خطاب صوفي عرفاني، يعتمد الغموض والإلغاز لبلوغ غاية منشودة، وانضوى

تحت هذا الخطاب توجهان، هما : الوجدوي، والإشراقي.

2 . خطاب صوفي وصفي، يسير على خطى الغرض التقليدي المعروف، ولكن تعلقه

بالطبيعة هو المميز له عن غيره ممن اعتنى بوصف أشياء أخرى، وقد قام هذا التيار على تصور الغزالي بالدرجة الأولى، ثم ما تمثلته المدارس المغربية التي سارت على فكره وأطروحاته.

وقد وقع الاختيار على حقبة موسومة بالذهبية في تاريخ هذا البلد من كل الحثيات

ومختلف الحقول: عمرانية، وثقافية، وفكرية، واجتماعية، وما أضفى عليها تلك الخصوصية

هو تربع هذه الدولة - تقريبا - على الحدود المعروفة الآن لبلدنا الجزائر، ولم تسلم لنا أي دولة

من قبلها أن نتخذها مجالا للبحث سواها، فالدولة الرستمية، وإن كانت على شبه الحدود الحالية غير أن أدبها ضاع وطمس بفعل العبيديين، ولأسباب أخرى لا مجال لذكرها، ولم نُعَرِّنا الدولة الفاطمية على الرغم من توجهها الإيديولوجي الذي يعد من أخصب الأراضي للفكر الصوفي العرفاني، لكون المادة المحفوظة عنهم في وصف الطبيعة شحيحة ناقصة، كما أدى اتساع رقعتها حيث شملت المغرب كله بدوله الثلاث إلى غياب الميزة التي نرتجيبها، ولهذا السبب الأخير أيضا غضضا الطرف عن اختيار الدولتين اللتين قامتا بعد ذلك، ونعني بهما: الدولة المرابطية والموحدية، فضلا على أن الأولى منهما قد منعت الفكر الفلسفي الغنوصي فحاربتة.

ولم تسلم لهذا التميز المرتجى إلا الدولة الزيانية لاحتضانها كل أنواع الخطابات الصوفية وانفتاحها على أطراف شتى، وهي تبوء بهذا الرقي المرموق الذي وصلت إليه لكل من سبقها من الدول التي احتضنت عدة توجهات وأفكار يجمعها التناقض والتناظر من: سنية، وخارجية، وإسماعيلية، ثم ظاهرية، كما تدين بذهبية الحقبة الدولة الموحدية بوجه خاص لاسيما فيما يتعلق بإعادة بعث الفلسفة والتصوف من جديد.

إشكالية البحث :

ما من بحث إلا وهو قائم على سؤال يود صاحبه الإجابة عنه، وتمحيصه، والتدقيق فيه، وقد سبق مما ذكرنا أنفا بعض التلميح إلى نوع الإشكالية المطروحة التي ستساوقنا في بحثي، وسنفصلها فيما يلي بوضوح دون تعريض :

هل أثرت الخلفية المعرفية لكل من التيارات الصوفية التي سجلت حضورا بالمغرب الأوسط على العهد الزياني في المعطى الشعري لأصحابها خاصة في توجههم لـ"مرتبة الطبيعة" فنيا، وهل يكفي تحديد المنطلقات المعرفية للتيارات الصوفية من رسم نهاياتها الإبداعية وإلى أي مدى تجاوزت الثلة المختارة من الشعراء مع رؤاهم الأنطولوجية للكون، وما هو الفارق الأساس الذي يمكننا الفصل به بين ما أتى به هؤلاء الشعراء فيما بينهم؟.

وزيادة على الإشكالية - أعلاه - رأينا أن نستدرك ببعض من الأسئلة الفرعية التي تحف بالدراسة وتحوطها، وقد جاءت على هذا النحو :

. ما مورد التعرّيج على حاضرة بجاية وإضاءة جوانب الحركة العلمية بها، بيد أن حقبة الحكم المختارة إنما هي الدولة الزيانية وعاصمتها تلمسان؟.

. وما علاقة البدايات الأولى للتصوف المغربي في عدوته الأندلسية بحال التصوف في دولة بني زيان، وكيف تعاملت الدولة مع هذا الزخم المشتت من الأفكار والرؤى لاسيما وأصداء المعارضة السياسية آتية في بعض أحيائها من قبل بعض المتصوفة؟.

. لمّ لم يكتب للتيار الإشراقي برئاسة أبي الحسن الحرالي القبول بتلمسان عكس بجاية، وما هي حاله أصلا بهذه الأخيرة؟.

. فميم تمثلت دعوى الخصوصية في تصوف المغاربة، وهل عرفت هذه النابذة صدى بمنشئها، ولماذا اعتزى أغلب المغاربة لتصوف الغزالي دون غيره من الأعلام؟.

. وأخيرا هل كانت للظروف السياسية والاجتماعية والثقافية السائدة آنذاك اليد الطولى في انتشار شعر الطبيعة، أم لكل شاعر ظروفه التي دفعته إلى انتحائه، أم هو مجرد تقليد على نحو ما كان من المقدمة الطللية؟.

هذه أسئلة سنحاول الإجابة عنها من خلال ما يمكن إفراغ الجهد فيه، وكلها تصب في مصب واحد، يرجع ببعض من التفصيل إلى عنوان الدراسة الموسوم بـ"تجليات مرتبة الطبيعة في الشعر الصوفي الزياني (بين الاعتبار الباطني والتعجب الحسي)"، وليس عجيبا أن تُرى كل هذه الأسئلة، إذ الأمر متعلق ب: فكر، وطرح، وتوجه، ثم إبداع، فلكل خصوصيته، وتربيته، ولغته، وتصويره، ومنهجه.

منهجية الدراسة :

سلكنا في هذا البحث طريق المنهج الوصفي الاستقرائي لرصد المنطلقات الفكرية والمتغيرات المعرفية في التيارات المذكورة، محاولين الإمام بأجزاء الطبيعة المرمزة في

نصوصهم المختارة، ومستجلين بهاء الصور البديعة، والألفاظ الموحية، والمعاني الرائقة والمقاطع الحية المتحركة، بالنظر في موضوعات الطبيعة الواردة في شعرهم (طبيعة حية جامدة)، ومبرزين تلك اللوحة الفنية بما أقدروا الله عليه من: علم، وفهم، ونظر، فأجلناه في المتاح من الظواهر البيانية والانزياحات اللغوية، وتلطفنا - قدر المستطاع - بنكت النحو والصرف، وعلم البديع حسب المقام.

ولم نخرج على الإيقاع بشكليه "الداخلي والخارجي" والموسيقى الشعرية، رغم يقيننا بأهميتها في توليد الدلالة وتوجيهها، وذلك خشية الإطالة والإسهاب حيث مزجنا "المستوى الفني" بـ"المستوى الإيديولوجي" في التحليل، لأن الأخير يستلزم تأويلا واستنكارا للمقولات النظرية، ومباشرة المعنى الباطن المراد، لاسيما إذا سبق إلى نحوه أساطين الطريق فيما أولوه من أعمالهم الإبداعية.

وفي ما يتعلق بـ"المستوى الإيديولوجي"، فقد اتكأنا في تأويلنا لعناصر رمز "الطبيعة" على ما أتى به أعلام القوم في تجاربهم الفنية، وشروحاتهم الشعرية، وحرصنا أيما حرص على تخصيص ما يناسب كل شاعر مختار ما كتب أصحاب تياره، أو مما دونه هو ذاته فكان لممثل التيار الوجدوي "عفيف الدين التلمساني" ما جادت به يمينه في شرحه لـ"قصص الحكم"، و"شرح مواقف النفري"، وكذا ما كتبه شيخ التيار ابن عربي في "ذخائر الأعلام" و"فتوحاته المكية" بالدرجة الأولى، كما اعتمدنا أيضا على شرح كل من النابلسي والبوريني لديوان ابن الفارض، وغيرها من الكتب.

وأما ممثلو التيار الإشراقي، فقد هرعنا في مقارنة نصوص أهله إلى كتب السهروردي المقتول كـ"كلمة التصوف"، ملتقطين به مفاهيم المصطلحات في المنظومة الإشراقية، وكتاب "الألواح العمادية" و"حكمة الإشراق" ونحوها، دون إغفالنا لما بقي من تراث أبي الحسن الحرالي الذي حققه محمدي الخياطي، ولم يكن لشخصية ابن خميس التلمساني المرَّجَّح

نطقها بلسان حال التيار السني (الغزالي) نصيب من المقاربة والتحليل، رغم إبداعنا مبحثا خاصا به في الجزء التطبيقي لأسباب تنظر هناك.

دوافع البحث :

لقد دفعنا لخوض غمار هذا البحث عدة أسباب، توزعت بين الذاتية حيننا وبين الموضوعية حيننا آخر، ونجملها فيما يلي :

. ولوج عالم التصوف وما يتعلق به من خطاب شعري، ومحاولة قراءته قراءة متأنية أولية، فإننا على هذا المجال لمن المتطفلين ليس لي فيه خلفية، لذا حاولنا بهذا البحث إلقاء نظرة - ولو يسيرة - على أدب طالما سمعنا عنه أنه مثل البحر لا يسبر غوره، ولن يعدم الغائص فيه لؤلؤة يستجيد بها تعبه وقراءته.

. استنطاق هذا الركن الذي لجأ إليه الشعراء، والتمتع بالحياة التي صبت إلى عمق الكلمات، والصور، والإيحاءات، والتلذذ بها، إذ شَغَفُ من لامس الأدب قلبه وروحه أن ينال نفحة من تلك الإشارات الراقية، المستجلبة للنظر والفكر معا، لكي يجلو بها كدر عيش يموت فيه وهو حيّ.

. إبراز تصوير شعراء الجزائر للطبيعة، ومدى اعتنائهم بهذا النوع من الشعر على اختلاف الخطابات الحاضرة آنذاك.

. الاحتفاء بالثقافة الزيانية الرائدة سواء في عقلية الساسة أو العامة ومدى اتساع رؤيتها، والاعتداد بمثل ذلك التسامح الفكري والثقافي الذي سمح لكل الشرائح على اختلاف مستويات تفكيرها، وتشعب مشاربها، منتم للمنطقة أو خارجها، بتذليل كل العقبات والخلافات الجانبية، وتحويرها إلى نقطة قوة، ومنطلق ركين في بناء قاعدة ثقافية وفكرية قويمية، لا تحتكرها فئة، ولا يسومها فكر.

. وأخيرا، رأس أمرنا في هذا الشأن كله رفع الجهل عن أنفسنا فيما يتعلق بأمر أدب بلدنا في فترة من فتراته الزاهية التي يعد جهلها أشبه بكفر النعمة، ولا يسع العاقل عدم معرفة أحوالها ما دام قادرا على البحث والقراءة والنظر.

خطة البحث :

وبعد تصنيف المادة العلمية وتصنيفها، اقتضت الدراسة وضع خطة هي دعامة هذا البحث، فجاء تقسيمها كما يلي : مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة.

أما الفصل الأول المعنون بـ"مقاربات سياقات عامة"، بحثنا فيه عن وضع تلمسان عاصمة الزيانيين، وأثنا كذلك مصطلح "المغرب الأوسط" قصد إدخال حاضرة بجاية في الرقعة الزيانية، ولتمكيننا من رصد معالم "مرتبة الطبيعة" في شعر التيار الإشراقي الذي لم يكن إلا بها، ولو أغفلناه تماشيا مع حجر بعض الدارسين في عدهم إياها جزءا من الدولة الحفصية لخرقنا قيما مهما في عنوان الدراسة، كما أتينا فيه على العلاقة بين الحاضرتين تأكيدا على وحدة الانتماء "للمغرب الأوسط".

وجاء الفصل الثاني بعنوان : "التصوف بالغرب الإسلامي بين التحفظ والتأصيل" وقد حدا بنا النظر فيه إلى تتبع الإرهصات الأولى للتصوف بالمغرب الإسلامي، لنحدد بعد ذلك وجه التفرد، فرجعنا فيه إلى ابن مسرة الجبلي كونه أول صوفي بهذه البقاع، وطفنا حول كيانه المعرفي الملفق، إلى أن وصلنا إلى ثمرة جهوده المتمثل في شخصية ابن عربي، وهنا سجلنا الخصوصية، وجعلنا من نظرية "وحدة الوجود" غرة التصوف المغربي.

وكان لزاما بعد ذلك أن نوجه النظر إلى بجاية لنستجلي رافدا آخر لتصوف ابن مسرة ولكن هذه المرة مع لمحة الإشراق السهروردية ونفحات ابن سينا التي حفلت بها مجالس أبي الحسن الحرالي، ولم نجد شاهدا أفضل من كتاب "عنوان الدراية" للغبريني لما نود رصده وغير بعيد من هذا طالعنا كتاب "البستان" لابن مريم المديوني، فقمنا فيه بمثل ما قمنا في

كتاب الغبريني، وذلك تنميما وتوضيحا للضلع الثالث من التصوف السائد بـ"المغرب الأوسط" ونعني به: التصوف السني الفلسفي.

وأما الفصل الثالث فكان عنوانه: "مرتبة الطبيعة في الشعر الصوفي الزياني بين الاعتبار والتعجب"، وهذا هو الجزء التطبيقي للبحث وزيدته، وفيه استجلينا "مرتبة الطبيعة" عرفانيا في الفكر الصوفي، وأسقطنا نظريات وتشعبات القوم فيها على ما اخترناه من نماذج شعرية، وقصدنا بـ"الاعتبار": المجاوزة إلى الباطن، وتأويل النصوص على نحو: ذوق عرفاني، وجعلناه لتياري: "الوحدة" و"الإشراق"، لدواع تنظر في مكانها، أما "التعجب" فقصد به ما يحدثه "الجميل" في عين ناظره، من: دهشة، وهزة لا تعدو أن تكون آنية، وتتغير بتغير موقف الناظر، ومن خلال هذا الشعور في التعامل حاولنا تبرير موقف أصحابه من أتباع التصوف السني الفلسفي، دون التعرض لتحليل نصوص شخصيتهم المختارة "ابن خميس".

وأخيرا، ختمنا كل هذا بخاتمة خصصناها للإجابة عن الإشكالية الكبرى فحسب دون التعرض لباقي النتائج، حيث إننا جعلت لكل فصل خاتمة الخاصة، أجملنا فيها الإجابة عن الأسئلة الفرعية وزيادة.

وأتبعنا متن الدراسة بمجموعة من الملاحق تكشف بعض ما تصرفنا فيه من ذكر بعض الشخصيات الوافدة من بلاد المغرب والأندلس إلى بجاية كما في الملحق رقم: (1) وأعدنا ترتيب المدونات الصوفية في رحلتي التي خضتها مستكشفا صدى التصوف وتياراته في كتابي: "عنوان الدراية" و"البستان" كما في الملحق رقم: (2)، و(3)، وخصصت الملحق رقم: (4) للتعريف بالشعراء الذين اخترتهم، وهم على التوالي: عفيف الدين التلمساني، أبو الحسن الحرالي، ابن محجوبة السطيفي، عبد الحق بن ربيع، وابن خميس التلمساني فاقتضبت لكل واحد من هؤلاء ترجمة يسيرة تحقيقا لمعاصرة الدولة الزيانية، وتشهيرا لمن خاب ذكره منهم، وأعقبنا بالملحق رقم: (5) إشارة إلى المصطلحات الصوفية التي وظفناها

واستعنا بها في مقاربتنا، فأوضحنا معانيها في حقلها الصوفي العرفاني من خلال الرجوع إلى بعض المراجع المهمة بهذا المجال.

وبعد هذا، فإننا على يقين من أمرنا أن الجهد المبذول لا يزكي العمل مما يشوب أيّ صنع طالته يد البشر، فنرجو من الله تعالى أننا قد وفقنا في إخراجه بأحسن صورة، ولم ندخر جهدا في تشذيبه وتهذيبه على الوجه الذي يرضي النفس وقارئه، رغم أن هذا النوع من المواضيع يحتاج إلى دراسات قبلية، ونظرات جامعة للاحتفاء بما يُتَّحَصَّل فيه من النتائج كما نرجو أن يسهم هذا العمل في رفد هممتنا التي ربيناها على الأدب المغربي المُغفَّل قسرا قصد تمكينه من نفوسنا أولا، ثم محاولة رفعه إلى مصاف الآداب الأخرى.

وفي الأخير أتوجه بالشكر الجزيل إلى الأستاذة الفاضلة: "لطيفة فريجين حجار" على ما أسدته لي من يد العون، مذ خرجت إشكالية هذا الموضوع وليدةً، إلى أن تم قائما على سوقه في صورته الأخيرة، فكانت - ولا تزال - نعم الراعي، ونعم المعين، كما أشكر جميع أساتذتنا - كل باسمه - في لجنة التكوين على توجيهاتهم ونصائحهم، سائلا الله أن يكون هذا العمل نافعا وخالصا لوجهه الكريم، إنه ولي ذلك والقادر عليه.

تنبيه ورموز :

. أحلنا على مصادر تراجم أغلب الشخصيات الواردة في الفصل الأول، ثم إننا أحجمنا عن هذا في الفصل الثاني والثالث، إلا من كان ذا أهمية معتبرة استلزمها سياق البحث، واكتفينا بذكر سنة الوفاة بعد ذلك في أول ذكر للشخصية فحسب ولو تكرر إيرادها بعد ذلك طوال المبحث، وإذا ذُكرت في المبحث الموالي فإننا نعيد التنبيه على سنة الوفاة عند أول إشارة له.

. حرف (ح) ← مدة الحكم.

. حرف (ت) ← سنة الوفاة.

. حرف (ل) ← اللوحة من المخطوط.

. حرف (ج) ← الجزء.

. حرف (ط) ← الطبعة.

. (د ط) ← دون عدد الطبعة.

. (د ت) ← دون تاريخ النشر.

. (ص 7 وص 8) إذا توالى صفتان تباعا.

. (ص 7/ 10) إذا كانت الإشارة في أكثر من صفتين.

. (ص 7، وص 9) إذا كانت الإشارة في صفتين منفصلتين.

الفصل الأول :

مقاربات سياقية.

المبحث الأول :

"المغرب الأوسط" على عهد بني زيّان (تلمسان عاصمة الثقافة).

المبحث الثاني :

بين بجاية الواسطية والعاصمة الزيانية.

المبحث الأول: المغرب الأوسط على عهد بني زيان (تلمسان عاصمة الثقافة).

وأَكْبَرُ شَيْءٍ أَفْسَدَتْهُ أَكْفُهُمْ * تلمسان عين الغرب علماً وإيماناً

أبو عثمان المنذاسي.

وقفه..

يتحدد قيام الحركات العلمية على آليات ومعايير تنتجها الثقافة، أو تسهم في إعادة إنتاجها، مع ملاحظة قالب القيمة في التطور والانتشار، أو التذني والجمود، ويختلف تحديد هذه الثقافة والنظر إليها باعتبار المشتركين فيها، والفاعلين في نطاقها توسعا وضيقا (العامة/الخاصة) من جهة، وباعتبار الفضاء الذي تدور في ربوعه وما يحتضنه من مدارس ومعاهد تعليمية، أو مبادلةً على مستوى البعثات في إطار ما يسمى بالرحلة العلمية، أو على مستوى التهجير القسري أو الاختياري فيما يعرف بـ"الجاليات الأجنبية" والأقليات من جهة أخرى.

وبغض النظر عن توافق هذه الجاليات مع الثقافة الجمعية للبلاد "المنفى" إيديولوجيا وثقافيا أو اختلافها عنها، كان لزاما على الناظر في أحوال المجتمع أن يذكرها، ويعدها شريحة هامة وجب توظيف مكتسباتها، وفعاليتها في المجتمع، لإعادة تشكيل الحركة العلمية والثقافية ورصد آلياتها ووسائلها.

إننا وباقتربنا من الاعتبار الثاني "الفضاء" المتمثل في مصطلح "المغرب الأوسط" سنلاحظ اضطرابا واضحا في ضبط مدلوله، وتحديد تمثيله على أرض الواقع من خلال المصنفات التاريخية والجغرافية القديمة، وجاوزنا الحديث عن الاعتبار الأول لِعَلَمِيَّتِهِ ووضوح صورته، ولقيامه على التحديد الذي سنتطرق إليه لاحقا في بعض الوجوه التي ربطت رسم "المغرب الأوسط" بالسلطة السياسية، ونفوذ الدولة القائمة على حدوده، غير أننا سنعود إلى الكلام عنه بوصفه أحد أبرز العوامل الدافعة للحركة العلمية التي سلطنا الضوء عليها في مبحثنا هذا.

لم يكن "للمغرب الأوسط" سانحة تغل بروزه قبل القرون الخمسة الهجرية الأولى في الكتب الجغرافية التي كتبت في تلك الحقبة الزمنية أو عنها، لأن مستند تقسيم ممالك الغرب الإسلامي وأقاليمه سياسيٌّ صرفٌ، يعبر عن الحالة السياسية التي كانت سائدة آنذاك، سواء في حقبة انقسامه إلى دويلات وإمارات مع الأغلبة في إفريقية، ومع الرستميين في تيهرت وكذا الأدارسة بالمغرب الأقصى، وأخيرا المدراريين بسجلماسة، أو في عهد توحد هذه الأقاليم حين استولى الفاطميون على الغرب الإسلامي قبل نزوحهم نحو المشرق متجهين إلى مصر.

ولعل غياب هذا المصطلح راجع إلى: انتفاء مانع، وتوفر شرط، فأما المانع المنتفي فيتجلى في تباين حقب حكم هذه الإمارات وقيامها، وانفراد كل منها بمدينة تؤثثها لتكون قاعدة لها - عسكرية بالدرجة الأولى ثم ثقافية بالدرجة الثانية - دون الرغبة والطمع فيما عند غيرها من الإمارات المجاورة لها، وكذا للاستنزاف الذي تعرضت له هذه الدول من قبل الثوار الداخليين مرات كثيرة، فصب الأمراء اهتمامهم كله لإخماد نار الفتنة التي ما زالت تعصف بملكهم.

وأما الشرط المتوفر، فهذا الذي تحققت أسبابه مع أبي عبيد البكري (ت487هـ) في تحديده فضاء المغرب الواسع الممتد من برقة شرقا إلى طنجة الخضراء غربا¹، وتقسيمه إياه إلى ثلاث مناطق هي:

- "إفريقية" وعد أول بلادها القيروان وجامعها.

- و"المغرب الأوسط" وقاعدته تلمسان.

- و"المغرب الأقصى" الذي يمتد من تخوم تلمسان إلى البحر المحيط.

¹ . يُنظر : المسالك والممالك، أبو عبيد البكري، تحقيق وتقديم : أدريان فان ليوفن وأندري فيري، ترجمة المقدمة : سعد غراب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، د ط، 1992م، ج 2، ص 671 وما بعدها.

ويستوقفنا إشكال من موقف أبي عبيد البكري في جعله تلمسان مقرا للمغرب الأوسط، حيث تخبرنا الفترة التي عاش فيها أن جهود المرابطين لم تتعد بجاية وقلعتها - رغم المحاولات المتخللة¹ - التي كانت في حمى الحماديين، فضلا عن المهدية التي يسيطر عليها المعز بن باديس (ت545هـ) وأحفاده، فكان يجدر أن تكون بجاية هي القاعدة إذا عدت الإمارات، أو أن تكون تلمسان من المغرب الأقصى تابعة للعاصمة مراكش لا قاعدة للمغرب الأوسط!! اللهم إلا إن صنف الحماديون والزيريون تصنيفا قَبليا، لأن هذين الفرعين من عائلة واحدة تربط بينهما أوامر العمومة، وتعود جذورهما إلى قبيلة صنهاجة البربرية.

وليس يخفى أصل المرابطين، إذ هم من صنهاجة الجنوب، ليتبين أكثر توقف مدهم إلى حدود بني حماد²، ولتفهم تلك الحملات الشرسة التي قادها الأمير يحيى بن عمر اللمتوني (ت447هـ) وأخوه أبو بكر (ت480هـ) وأخذ البيعة لهما الإمام عبد الله بن ياسين الجزولي (ت451هـ) في فتح المغرب الأقصى الشمالي، وانتزاعه من يد الزناتيين ودخولهم مدينة فاس صلحا سنة 455هـ، وبعد التمرد أعادوا الكرة عليهم بدخولها سنة 462هـ قاضين على شوكة مغراوة وبني يفرن وسائر زناتة.

وقد سبق الدور على مدينة أغمات المزدهرة، التي كانت أحد مراكز النصرانية القديمة ومقرا للبربر المتهمين، فنزلوا عليها، وحاصروها حصارا شديدا، ولما تيقن أميرها لقوط بن علي المغراوي أن لا قبيل له بهم أسلمها، وفرّ إلى تادلا مستجيرا بملوك بني يفرن، ليخرج لهم

¹ . قال ابن خلدون : "وكان بلكين [بن محمد بن حماد] كثيرا ما يردد الغزو إلى المغرب.. فنهض نحوهم [أي المرابطين] سنة 454هـ وفر المرابطون إلى الصحراء، وتوغل بلكين في ديار المغرب، ونزل بفاس، واحتل من أكابر أهلها وأشرفهم رهنا للطاعة..". ينظر : عبد الرحمن بن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر وعاصرتهم من ذوي السلطان الأكبر، ضبط المتن والحواشي : خليل شحادة، مراجعة : سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، د ط، 2001 م، ج 6، ص 229.

² . وقد وجدت نحو هذا التوجيه عند بعض الدارسين المعاصرين. ينظر : علي الصلابي، الجواهر الثمين بمعرفة دولة المرابطين، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، ط 1، 2003 م، ص 157.

عبد الله بن ياسين ومن معه من المرابطين بعد شهرين فاتحا لتادلا وسلا، ثم ساروا إلى تامسنا من بلاد برغواطة فاتحين لها لكفر أهلها عندهم¹، فنشبت بين الفريقين معارك ضارية شوهت على إثرها مقتل الإمام عبد الله بن ياسين شيخ الدولة المرابطية سنة 451هـ².

واستتماما للتعليل يتيح لنا هذا الموقف حفظ البكري مكانة حاضرة تلمسان الفكرية والحضارية، رغم التبعية المفروضة عليها سياسيا، حيث أولاهها يوسف بن تاشفين (ح451هـ/500هـ) عناية شديدة، فمنذ استنهاضه "في عساكره المرابطين إلى المغرب الأوسط.. افتتح مدينة تلمسان واستلحم من كان بها من مغرواة.. فصارت ثغرا لملكه، ونزل بعساكره واخط بها"³ "مدينته الخاصة في الناحية الغربية (من تلمسان)، وملاصقة لأغادير (الاسم القديم لتلمسان)، وسمى مدينته "تكرارت" (TAGRART)، ومنذ أن خضعت تلمسان للمرابطين أضحت بمثابة المنطلق نحو فتح بقية مدن المغرب الأوسط كوهران وتنس والوانشريس ومدينة الجزائر"⁴.

حدث كل هذا في سياق يضع الساسة المرابطين وخلفاءهم في خانة الأوفياء لمبدأ إنشاء دولتهم، القائم على الدين بمذهبه المالكي، ونفي ما عداها من مذاهب وأفكار⁵

¹. وعن سبب هذه الفرية التي كُفروا من أجلها، ينظر : البيان المغرب في اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب، أبو العباس أحمد بن عذارى، تحقيق : بشار عواد ومحمود بشار، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط 1، 2013 م، ص 238. وكتاب : ديوان المبتدأ والخبر، ابن خلدون، ج 6، ص 276.

². وللمطالعة أكثر حول موضوع هذه الحملات التي مهدت لقيام الدولة المرابطية، ينظر : البيان المغرب، ابن عذارى، ج 3، ص 5/13. وكتاب : الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، علي بن أبي الزرع، تحقيق ونشر : دار المنصور للطباعة، الرباط، د ط، 1972 م، ص 119/136. وكتاب : ديوان المبتدأ والخبر، ابن خلدون، ج 6، ص 242/247. وكتاب : الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، الناصري أحمد بن خالد، تحقيق وتعليق : جعفر الناصري ومحمد الناصري، دار الكتاب، الدار البيضاء، د ط، 1997 م، ص 3/30.

³. ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر، ج 6، ص 247.

⁴. بوزيانى الدراجي، أدباء وشعراء من تلمسان، دار الأمل للدراسات، الجزائر، د ط، 2011 م، ج 1، ص 118.

⁵. كحرق كتاب (الإحياء لأبي حامد الغزالي) بعد أمر علي بن يوسف بجمع كل النسخ التي بالمغرب وشرائها ثم حرقها بإجماع من قاضي قرطبة ابن حمدين وفقهائها. ينظر هذا الخبر وتدعياته في : البيان المغرب، ابن عذارى، ج 3 ص 48 و ص 49. وكتاب : الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية، مؤلف أندلسي مجهول، تحقيق : سهيل زكار وعبد القادر

وبالمقابل لم يسلموا من تبعات العصبية القبلية في موقفهم من الأعراق الأخرى ولو لِمَا ولهذا الموقف ما يبرره من نظريات ابن خلدون في حديثه عن قيام الدول، ونظرته الاجتماعية لأسباب تكوينها.

وعلى هذا يكون استخدام البكري لهذا المصطلح، وتحديدده في ذلك الإطار قائماً على ما سبق ذكره من حيثيات، في حين يحصر بعض الباحثين¹ ما أورده في اختياره تلمسان قاعدة "لمغرب الأوسط" أنه راجع إلى التكوين القبلي للمدينة، وقد أوردنا عليهم تموقع تلمسان تبعا لمراكش تحت إمرة المرابطين مع تعدد الإمارات من الجهة الشرقية.

رزمامة، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، ط 1، 1979 م، ص 104. كلاهما ينقل عن : ابن القطان المراكشي، نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان، تحقيق : محمود علي مكي، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط 2، 1990 م، ص 70 و ص 71.

تنبيهان :

. قد وقع لبس في تحديد هوية صاحب القرار الذي نُص فيه تحريق كتب الإمام أبي حامد الغزالي والمراجع التي بين أيدينا تحيل إلى أن شروع التنفيذ كان زمن علي بن يوسف بن تاشفين بيد أنه بإخراج حسين مؤنس لبعض الوثائق الهامة التي تعود إلى فترة الانتقال من المرابطين إلى الموحيدين قد زاد الغموض حدة لإيراده وثيقة هي عبارة عن نص رسمي يتضمن بعض التوصيات الشرعية ومعتمد الفتوى في البلاد المرابطية والتحذير من مخالفة المذهب الرسمي بإتباع البدع والأهواء ومن نَظَمها كتب الغزالي، والوثيقة موقعة برسم السلطان تاشفين بن علي بن تاشفين. **ينظر** ما قاله مؤنس حسين في المسألة في **كتابه** : نصوص سياسية عن فترة الانتقال من المرابطين إلى الموحيدين، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط 1 2000 م، ص 3/20.

. الاستنكار الصارخ الذي أطلقه متصوفة ألمرية وعلى رأسهم علي البرجي إزاء الفعل الموجه لكتب أبي حامد، بإصدار فتوى معاكسة تجرم ما قام به هؤلاء من الحرق للإحياء، وسنحاول رصد الدافع وراء هذه الحمية وما أعقبته من مخلفات سياسية (قيام ثورة المريريين) والأثر الذي تركته على الفكر الأندلسي والمغربي في سياق التصوف. **ينظر** : ابن الأبار القضاعي، المعجم في أصحاب القاضي الإمام أبي علي الصديقي، مكتبة الثقافة الدينية، بور سعيد، ط 1، 2000 م، ص 271.

¹. **ينظر** : مزدور سمية، المجاعات والأوبئة في المغرب الأوسط (588 . 927 هـ / 1192 . 1520م)، رسالة ماجستير في التاريخ الوسيط، جامعة منتوري، قسنطينة، 2008 / 2009 م، ص 26. وأيضا : فؤاد طوهارة، الهجرة الأندلسية إلى المغرب الأوسط (السياق التاريخي والمجال الجغرافي)، مجلة حوليات التراث، جامعة مستغانم، العدد 15، 2015 م، ص 156.

ولن يتحمل البكري ذلك التوجيه حين قال: "وهذه المدينة تلمسان قاعدة المغرب الأوسط.. وهي دار مملكة زناتة وموسطة بلاد البربر"¹، فعادة الجغرافيين والإخباريين نسبة المكان إلى أهله الذين تمكنوا منه وفيه، وإلا فما بال الزناتيين من موطنهم بعد عملية التمشيط التي قام بها يوسف بن تاشفين عند فتحه طنجة، وتوسعه نحو الشرق لمطاردتهم حين لجئوا إلى تلمسان!؟.

فهؤلاء الذين قضى ابن تاشفين عليهم في عمليات هجوم وقائي استطاع من خلاله تحقيق أهداف الحملة، وهزم جيش تلمسان المعادي بعد احتمائه فيها، وأسر معلى بن معلى المغراوي الذي قتل على الفور، ثم رجوع كتائب المرابطين بعد استتباب الأمن إلى مراكش وتطهيره الطريق التجارية المارة بتلمسان من أشلاء الزناتيين².

فتبين لنا - والله أعلم - أن مصطلح "المغرب الأوسط" الذي عناه البكري أبو عبيد بقاعدته مرتبط - بالدرجة الأولى - بالحالة الثقافية التي عليها تلمسان قبل زمانه، بل وزمان المرابطين أنفسهم، ومن خلال ما كان يصل العدو الأندلسية من أخبارها عامة³ وأخبار علمائها وأدبائها في سياق الرحلة العلمية وغيرها، وكذا تربعها على أهم إنجازات الإمارات التي حطت بها أو من حوالها، أو من حتميتها الجغرافية التي أجبرت العابرين منها إلى غيرها أن يسلكوا طريقها، أو ممن جعلها قاعدة عسكرية يحشد الجنود فيها لحملاته وأما التحديد الملتبس بالإثنية الموجهة من قبل الباحثين في المقولة - أعلاه - فلم يخرج عما هو معهود من تحديد الأمكنة بأصل أهلها كما سبق ذكره.

1. أبو عبيد البكري، المسالك والممالك، ج 2، ص 746.

2. ينظر: علي الصلابي، الجوهر الثمين بمعرفة دولة المرابطين، ص 70.

3. لتوطد الصلات التجارية بين المنطقتين، فبعد أن حدد ابن سعيد المغربي موقعها بالحساب ثم ذكر ميزات الاقتصادية التي كانت توفرها للأندلس قال: "والأندلسيون يقولون كأنها من مدن الأندلس لمياها وبساتينها وكثرة صنائعها". ينظر: ابن سعيد المغربي، كتاب الجغرافيا، تحقيق: إسماعيل العربي، منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 1970 م، ص 140.

وبهذا يحل إشكال الفصل¹ "الأوسط" - فيما نزعم - بتعليم الحواضر العلمية الرائجة الصيت آنذاك من مراكز إلى تلمسان فبجاية الحمادية، أما القيروان، فقد تدهورت سمعتها بعد إتلافها من لدن الهلاليين في توسعهم المعروف²، وتمّحي بهذا التخرّيج أيضا السياقات القبلية وحتى السياسية منها، لتبرز لنا تلمسان قاعدةً معتبرة الحضور ولو غابت شمس السلطة المركزية عنها، ومقياسا يتمكن من خلاله الباحث من رصد الحركة الثقافية لتلك الرقعة، وإن لم تكن ذات سيادة مستقلة.

وأما الإدريسي (ت560هـ)، فقد اعتمد في طرحه للحدود الإقليمية على المعيار السياسي، ف"المغرب الأوسط" عنده هو المجال الخاضع للحكم الحمادي، فذكر في الجزء الأول من الإقليم الثالث عدة مدن جزائرية ك: وهران، وتاهرت، وأشير، ولم يدرج تلمسان ضمن "المغرب الأوسط" على حد تعبيره، فقال: "وفيه من بلاد المغرب الأوسط تنس وبرشك وجزائر بني مزغنا وتدلّس وبجاية.."³.

وربط تبعية تلمسان بمن ولي أمرها غير مرة، معلنا الحيّزة السياسية مقياسا للحدود الجغرافية "من بلاد بني حماد بالمغرب الأوسط"⁴، وتبعاً لذلك غير القاعدة - في وقته - من تلمسان إلى بجاية "مدينة المغرب الأوسط وعين بلاد بني حماد"⁵، وجعل من تلمسان - في نص البكري - على رصيفٍ للداخل والخارج منها، لأبد منها، والاجتياز بها على كل حالة وبقلا يحد "المغرب الأوسط" عن بلاد السوس الأقصى⁶.

1 . بتعبير المناطقة، وهو أحد الكليات الخمسة عندهم.

2 . ينظر ما خصص لهم ابن خلدون من الحديث في فصل : (الخبر من دخول العرب من بني هلال وسليم المغرب من الطبقة الرابعة وأخبارهم هنالك) من تاريخه : ديوان المبتدأ والخبر، ج 6، ص 17 وما بعدها.

3 . الإدريسي محمد بن محمد الحمودي الحسني، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، د ط 2002 م، ج 1، ص 222.

4 . المصدر نفسه، ج 1، ص 252.

5 . المصدر نفسه، ج 1، ص 260.

6 . ينظر : المصدر نفسه، ج 1، ص 250.

وقد نحا ابن سعيد المغربي (ت685هـ) منحى الإدريسي في تعيين بجاية قاعدة "للغرب الأوسط" كما عبر عنه أيضا، فتبع الإدريسي اصطلاحا وتحديدا، رغم تأخره عنه بحوالي قرن من الزمن، فأدرج تلمسان ضمن الجزء الأول مع مراكش وفاس والأندلس، وابتدأ الجزء الثاني الذي تقع فيه بجاية من مدينة تنس، مروراً بالجزائر، وصولاً إلى قسنطينة "وهذه المدينة على آخر سلطنة بجاية"¹.

إن الاختلاف الوارد في نصوص الإدريسي السابقة موازنة بنص أبي عبيد البكري من جهة، وبالنظر في المرحلة التي عاصرها من سقوط للمرابطين وقيام دولة الموحدين من جهة أخرى، لم يكن ليؤثر في التحديد التقليدي للعواصم حسب حكم الإمارات ترابها، كون الإرث العلمي واستقطاب العلماء لا زال باقيا ببجاية بعد زوال ملك بني حماد عنها، غير أن تحديده إياه بخلافها حدّ - نوعا ما - من الإشكال القائم حول التجاذب الطارئ على إقليم "المغرب الأوسط".

وأما ابن سعيد المغربي، فلم يكن إلا ناقلا عنه، لاسيما وقد عاصر الانقسام الثلاثي للمغرب الكبير، وهذا ما أتاح له المجال واسعا ليعيد - وليته فعل - رسم الحدود حسب التسلسل الزمني لحياته المزامنة لتفرق الرقعة التي وحدها الموحدون.

لم يكن إيراد هذا الخلاف في بعض المدونات الجغرافية القديمة السالفة الذكر إلا تأثيلا لمصطلح "المغرب (أو الغرب) الأوسط"، وإعادة النظر في حدوده الشرقية والغربية دون الاجتزاء من النصوص: أيّ المدن كانت القاعدة؟، بل لإدخال مدينة بجاية في نطاق البحث، رغم أن الحديث سيكون حول الدولة الزيانية، ولهذه الحاجة الملحة ما يبررها من قيام مدارس عظيمة الشأن، احتضنت التصوف ورعته، إضافة إلى العلوم النقلية والعقلية كما سنتطرق إليه في بحثنا تباعا.

¹ . ابن سعيد المغربي، كتاب الجغرافيا، ص 142.

فقد رأينا مما سبق وجود كيان جغرافي له: اسم، ورسم، وخصوصية ماثلة، وإنما تفرقت الأقوال في تحديده فحسب، ولم يسلم كلا المعيارين (القبلي/ السياسي) في فض الغموض الحائم حول المصطلح، أو الادعاء بصريح الحكم في حدوده، غير أن دوران لفظ "المغرب الأوسط" في المدونات دليل على وجود "مغرب" يتوسط مغربين، له حدود (سياسية/ جغرافية) تتسع وتضيق، بل وتغيب أحيانا أخرى، ولكنه - أي: الغياب - لم يبلغ كيانه الجغرافي لمجرد بعده عن السلطة المركزية كما وقع ذلك في عهد توحيد أجزاء المغرب الإسلامي تحت إمرة أمير المؤمنين الموحيدي.

ودليل عدم استحالة هذا الكيان رغم التوحيد وابتعاد السلطة عنه ما قام به ابن حماد¹ في "القبس"، وأبو مروان في "المقباس"، في نقل لهما عند ابن عذارى في بيانه¹ - كالمقرر لهما - من إدخال "المغرب الأوسط" في أقاليم المغرب، وقد ذكرنا حدوده، وبعضاً من مدنه لاسيما وقد تأخر زمان ابن عذارى إلى النصف الأول من القرن الثامن الهجري، وتلمسان آنذاك تحت وطأة الحصار المريني، أما المنقول عنهما فهما من أعيان القرنين الخامس والسادس الهجريين تواليا، أي: زمن الدولتين اللتين لم يبين فيها "المغرب الأوسط" إقليم مقارنة بفترة انشطار تركة الموحيدين بين أيدي الدول الثلاث.

وللإشارة فقد وظف² ابن عذارى مصطلح "المغرب الأوسط" في أقدم عهوده، حين جاز طارق بن زياد إلى الأندلس، وافتتحها بمن كان معه من العرب، والبربر، ورهائنهم الذين ترك موسى بن نصير عنده، والذين أقدمهم حسان بن النعمان من "المغرب الأوسط" عنده³

¹. ينظر: البيان المغرب، ابن عذارى، ج 1، ص 26 و ص 27.

². وهذا ما يعرف أيضا بـ(الاستعمال) في مناهج الدرس الأدبي المعاصر، وهو عبارة توظيف لممارسات رمزية، أو محاولة لتطبيق آليات وأدوات معاصرة. للموظف. والبحث عما يؤثلها في الثقافة والموروث القديم. ينظر: سعيد علوش، معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط 1، 1985 م، ص 154.

³. ينظر: البيان المغرب، ابن عذارى، ج 1، ص 70 و ص 71. والخير منقول عن خليفة بن خياط فيما جرى من أحداث سنة 92 هـ من تاريخه الموسوم: تاريخ خليفة بن خياط، تحقيق: أكرم العمري، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، ط 2 1985 م، ص 304.

مما يدل على كينونة "المغرب الأوسط"، وحضوره في أذهان الجغرافيين والإخباريين قبل تشكل الدول القائمة أساسا، وتشكل بنيته قبل استئثار الإمارات ببعض أجزائه - أخذا وردًا - عبر عقود طويلة.

كما استظهر ابن عذارى الخلاف المشار إليه سابقا حول قاعدة "المغرب الأوسط" بقوله: "ذكر أن تلمسان قاعدة المغرب الأوسط - قاله البكري - وصحح قوله كثير من الإخباريين"¹، فصيغة التمييز "ذكر" في النص، وتصحيح الأغلبية، محيل إلى الخلاف القائم الذي حُددت معالمه في المعيارين (القبلي/ السياسي) في التحديد الإقليمي، مع حفظ رأي البقية في ابتغاء غير تلمسان قاعدة "المغرب الأوسط".

ولا شك بعد كل هذا أن رقعة "المغرب الأوسط" قد حوت كلتا المدينتين في أكبر توسع عُرف للدولة الزيانية بقيادة أبي حمو موسى الأول (ح707 هـ / 718 هـ) بعد الخروج من الحصار المريني، وتجلت حدودها بوضوح عندما بلغت من نهر ملوية غربا إلى بجاية وقسنطينة وبلد العناب شرقا².

ثم إنه لم يكن لمراحل الضعف التي اعترت الدولة الزيانية أن تُخرج ما أُدخل فيها بالقوة، بله أن تعده جزءًا منها - والحديث هنا عن الدولة الحفصية - وفي أدنى الأحوال ينبغي أن يقال هي محل خلاف بين الدولتين، وما أحسن قول شريف الوزان (ت نحو 957 هـ) واصفا حالة بجاية ووضعها: "كان إقليم بجاية موضع نزاع مستمر، يتبع تارة سلطة ملك تونس، وسلطة ملك تلمسان أخرى"³.

1. ابن عذارى، البيان المغرب، ج 1، ص 211.

2. بلد العناب : عنابة. ينظر هذا الخبر في سياق ذكر العمليات العسكرية التي قادها جيش السلطان أبي حمو موسى الأول، من كتاب : التنسي محمد بن عبد الله، تاريخ بني زيان ملوك تلمسان (مقتطف من نظم الدر والعقيان في بيان شرف بني زيان)، تحقيق : محمود بوعياض، موفم للنشر، الجزائر، د ط، 2011 م، ص 215 / 218.

3. الوزان الحسن بن محمد، وصف إفريقيا، ترجمة : محمد حجي ومحمد الأخضر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 2، 1983 م، ج 1، ص 31.

ومما يزيد وضوحا ترنح بجاية بين المركزية حيناً، واللامركزية أحياناً كثيرة في عز السلطان الحفصي، قولُ فقيه بجاية أبي العباس أحمد بن عبد الله الغبريني (ت704هـ) عن أهل العلم في زمانه، أنهم كانوا يقولون في العالم أبي محمد عبد الحق بن الربيع الأنصاري البجائي الأندلسي الأصل: "لم يكن في وقته بمغربنا الأوسط مثله.."¹، وهذا الخبر ذو فائدة عزيزة، إذ يشي بحضور مشهد "المغرب الأوسط" واستمراريته، وبداية الشعور بالخصوصية والتميز الجغرافي في المخيال البجائي، سواء كانوا جماعة كما دل عليه التواتر من ذاك الجمع المعتر من العلماء، أو فرادى كما يدل عليه الضمير (نا) الدال على الجماعة من قول الواحد "مغربنا"، ولم يكن ليقول هذا في حالة غياب دولة تعزز موقعه، وقولته، وهي: دولة بني عبد الواد الحاضرة تاريخياً في زمانه، القائمة بالعاصمة تلمسان، مستشهداً لكثير ممن ترجم لهم بالنسبة إليها، ولعل هذا الإحساس بالانتماء يقويه القرب الجغرافي الذي تتسم به مدينة بجاية إلى "المغرب الأوسط" أكثر منه إلى إفريقية تونس، وعدم استشعار البجائيين بما ينبغي أن يكونوا عليه من مكانة سامقة في ظل جعل مدينتهم سوى درع غربي يُتقى به هجمات بني زيان.

ومن هنا ارتأينا أن نأخذ في مقالة حد مصطلح "المغرب الأوسط" وتحديده، لبيان ما يمكن إدخاله فيه مما لا يمكن، ولكي يسهل علينا بعد ذلك رصد الحركة الثقافية التي كانت في هذا المحيط، وليست بجاية - دون سواها - لدينا إلا نقطة هامة في هذه الحركة الثقافية والحضارية، إذ تعد مدينة لها خصوصية في موضوعنا بعامة "موضوع التصوف"، ولم يكن إغفالها - ولو بقيد السلطة الزيانية - حسناً، خاصة والرابط بينها وبين تلمسان غوث من الأغوث ألا وهو شعيب بن الحسين أبو مدين (ت594هـ) دفين العباد بتلمسان وغيره كثير.

¹ . الغبريني أبو العباس أحمد بن عبد الله، عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، تحقيق : عادل نويهض دار الأفاق الجديدة، بيروت، ط 2، 1979 م، ص 60.

1 . دوافع الحركة العلمية بتلمسان الزيبانية:

بعودتنا إلى المعيار الأول المخصوص في الفاعلين في الحركة العلمية بعد تحديد الفضاء الذي شغلته، ستطالعنا رؤوس من زناتة البربرية ممثلة في بني عبد الواد أو بني زيان¹، وقد كفانا مؤونة الحديث عنها - وما هذا بموضع الكلام عن تاريخ الدولة وحكم أمرائها - مؤرخون عاصروا الدولة كحيى بن خلدون (ت780هـ) في كتابه (بغية الرواد في ذكر ملوك بني عبد الواد) ومحمد بن عبد الله التتسي (ت899هـ) في كتابه الموسوم بـ(نظم الدر والعقيان في بيان شرف بني زيان)، كما اعتنى بشأنها من جاء بعد هؤلاء في عصرنا هذا².

ولا غرو أن يرى هذا الكم الهائل من البحوث والدراسات والمقالات عن فترة حكم بني عبد الواد "للمغرب الأوسط"، إذ لم يعيش المغرب كله مرحلة ذهبية كالتى عاشتها المنطقة إبان الدول الثلاث (الحفصية والزيبانية والمرينية)، فقد عرف سوق العلم رواجاً منقطع النظير وتسابق العلماء إلى التأليف والاجتماع في عواصم هذه الدول للمناقشة والمناظرة، وعقد المجالس، وأخذ السند والإجازة، كما انتشرت الكتب وخزاناتها، وأسهم كل عالم في تخصصه بما يكفي طلاب العلم من أهل البلد، وسد حاجتهم بما يغنيهم عن رحلة الطلب، وأضحى العلم مأتياً لا آتياً.

¹ . وقد اعتنى بتصنيف هذا القبيل ونسبه ابن خلدون في تاريخه الكبير. ينظر : ديوان المبتدأ والخبر، ج 7، ص 97/102. وللتوسع في رصد الجذم الذي انحدرت منه (زناتة) وطبقاتها، يُرجع إلى بداية الجزء السابع من الكتاب السابق.

² . ك : كتاب (تلمسان في العهد الزيباني) لعبد العزيز فيلالى، وكتاب (أدباء وشعراء من تلمسان) لبوزياني الدراجي وأطروحة بسام كامل شقدان الموسومة بـ(تلمسان في العهد الزيباني) وكتاب مختار حساني (تاريخ الدولة الزيبانية)، وكتاب (باقة السوسان في التعريف بحاضرة تلمسان عاصمة دولة بني زيان) لمحمد بن رمضان شاوش وكتاب لمؤلف مجهول بعنوان (زهر البستان في دولة بني زيان) وهذا الكتاب لم يسلم منه إلا الجزء الثاني فحسب، وكتاب (تلمسان) ليحيى بوعزيز.

ولكل ما سبق دوافع وأسباب أدت إلى ارتفاع نسق الحركة العلمية وتطلبتها ونفوق سوق العلم بين العامة فضلا عن الخاصة المتوجهة إليه أصالة، وأول هذه الأسباب والعوامل:

1.1 . تشجيع الخلفاء للعلم والعلماء :

ونقصد به العناية المركزة من الخلفاء أنفسهم في رعاية شؤون العلم وأهله والقيام بأعباء المحاضر والمعاهد تأسيسا وتشبيدا، إذ لم تله المناصب بعض خلفاء بني عبد الواد عن جمع الكتب وشرائها بله المساهمة في تأليفها.

لقد أشربت العائلة الحاكمة حب العلم والرحلة في سبيله، بدءًا من مؤسسها يغمراسن بن زيان (ح633 هـ / 683 هـ) الذي "كان يجالس الصلحاء.. وله في العلم رغبة عالية يبحث عنهم أينما كانوا ويستقدمهم إلى بلده ويقابلهم بما هم أهله"¹، وتبقى رحلته إلى الشيخ أبي إسحاق إبراهيم بن يخلف التنسي (ت670 هـ) بتنسّ علامة بارزة تشرف جبين سلطان تواضع للعلم، حيث قال مظهرًا ما تكلف من عناء المجيء إليه، وغايته منه، "ما جنّتك إلا راغبا منك أن تنتقل إلى بلدنا تتشر فيها العلم وعلينا جميع ما تحتاج"².

وقد سار السلطان أبو سعيد عثمان (ح682 هـ / 702 هـ) على نهج أبيه يغمراسن ومن بعده أبو حمو موسى الأول، ولم يشذ أبو تاشفين الأول (ح718 هـ / 736 هـ) أيضا عن سبيل آبائه، وزادت هذه الحميا واشتدت على عهد أبي حمو موسى الثاني (ح760 / 791 هـ) الذي أرجع الدولة وأحيائها بعد خفوت وركود مس أرجاء تلمسان، وفزح أهلها جراء اكتساح المرينيين لها³، وبعث لقلب تلمسان ما يجعلها مزارا لا تكسر بيضتها بتقريب العلم لأهل

¹ . التنسي، تاريخ بني زيان ملوك تلمسان، ص 126.

² . المصدر نفسه، ص 126.

³ . وذلك بعد فشل مشروع السلطان أبي عنان المريني في توحيد المغرب ووراثته ملك الموحدين والعبور إلى العدة الأندلسية لرد هجمات الإسبان ففقدت بذلك هيبتها واستعلت جراء الفشل بنو زيان والحفصيون بإفريقية. تُنظر تداعيات هذا إحياء أبي

تلمسان نشرا وتشجيعا وتأليفا، فكان لأبي حمو موسى الثاني "عناية خاصة باعتباره يمتاز بالإلمام الواسع بمختلف العلوم والفنون ولاسيما الأدب وشعره"¹ نظرا وممارسة، حيث كان "يقرض الشعر، ويحب أهله، وله - رحمه الله - تأليف حسن في السياسة، لخص فيه (سلوان المطاع) لابن ظفر وزاد عليه فوائد، وأورد فيه جملة من نظمه وأمورا جرت له مع معاصريه من ملوك بني مرين وغيرهم.. وسماه (نظم السلوك في سياسة الملوك)"².

ولم يكن أبو حمو موسى الثاني الوحيد الذي طالت يده ساحة التأليف والكتابة، فقد كتب أيضا أحد أحفاده، وهو: السلطان أبو زيان محمد الثاني كتابا، نحا فيه منحى التصوف³ ليواصل رفد المسيرة العلمية التي بدأها جده سابقا، وذلك في مطلع القرن التاسع الهجري حيث ظروف مزرية وأزمات شديدة كادت تعصف بالدولة، ولم يشغله ذلك عن تشجيع العلماء على التصنيف، وحضوره الشخصي للدروس والمحاضرات، وأولى اهتماما بالزيارات الرسمية لأعيان العلماء وبناء مدرسة بزواية الحسن بن مخلوف أبركان⁴.

حمو موسى الثاني لملك أسرته على الحياة . عامة . بتلمسان كتاب : تلمسان في العهد الزياني (دراسة سياسية،عمرانية، اجتماعية، ثقافية)، عبد العزيز فيلالي، موفم للنشر والتوزيع، الجزائر، د ط، 2002 م، ج 1، ص 53 / 59.

¹ . عبد العزيز فيلالي، تلمسان في العهد الزياني، ج 2، ص 323.

² . المقري أحمد بن محمد، أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض، تحقيق : مصطفى السقا وإبراهيم الإبياري وعبد الحفيظ شلبي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، د ط، 1939 م، ج 1، ص 249.

³ . لقد كان لهذا الخليفة فضل بعث "سوق المعارف على سوقها، وأبدع في نظم مجالسها واتساقها، وأوضح لأهل البصائر والمصائر رسمها، وأثبت في رسوم التخليد وسمها واسمها، إذ كان تفرع من دوحة سناء، أصلها ثابت وفرعها في السماء، وتصرف في شبيبته بين دراسة معارف، وإفاضة عوارف، وكلف بالعلم حتى صار منهج لسانه، وروضة أجفانه، فلم تخل حضرته من مناظرة، ولا عمرت إلا بمذاكرة أو محاضرة، فلاحت للعلم في أيامه شمس، وارتاحت للاستغراق فيه نفوس بعد نفوس، نسخ . رضي الله عنه . بيده الكريمة نسخا من القرآن وحبسها، ونسخة من (صحيح البخاري) ونسخا من (الشفاء) لأبي الفضل عياض حبسها كلها بخزانته.. وصنف كتابا نحى فيه منحى التصوف سماه (كتاب الإشارة في حكم العقل بين النفس المطمئنة والنفس الأمارة)" اضطررنا إلى نقل نص التنسي كله لتأكيد عمل السلاطين الزيانيين ومن ضمنهم المخصوص بالذكر هنا (أبو زيان محمد الثاني). ينظر : التنسي، تاريخ بني زيان ملوك تلمسان، ص 210 وص 211.

⁴ . ينظر : عبد العزيز فيلالي، تلمسان في العهد الزياني، ج 2، ص 324.

وامتدت هذه الصحوة العلمية إلى نهاية القرن التاسع الهجري، ليتابع الخط البياني لهذه الحركة تصاعده المستمر، وقد ذكر عبد العزيز فيلالي عددا لا بأس به من العلماء الذين عاشوا بتلمسان، واحتضنهم كنف السلطان "أبي زيان محمد الثاني"، وممن قبضت أرواحهم في عهده¹.

ولا سبيل لنا إلى ذكر أسماء العلماء، وما ألقوه في هذه الفترة المفرق زمانها على زهاء قرون ثلاثة، ولا حتى ذكر العلماء الذين استأثر السلاطين صحبتهم، ورجبوا في منادمتهم، وقد ألفت في هذا الصدد مؤلفات برأسها، نذكر على سبيل التمثيل والتدليل:

. كتاب (البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان) لأبي عبد الله محمد بن أحمد ابن مريم المديوني التلمساني (ت. نحو 1028هـ).

. كتاب (عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية) لأبي العباس أحمد بن عبد الله الغبريني البجائي.

أو مما ألفت في إطار عام دون قيد المنطقة وتخصيصها، فنذكر على سبيل المثال لا الحصر:

. كتابا (الوفيات) و(أنس الفقير وعز الحقير) لأبي العباس أحمد بن الخطيب القسنطيني المعروف بابن قنفذ (ت 810هـ).

. كتاب (درة الحجال في أسماء الرجال) لأبي العباس أحمد بن محمد المكناسي المعروف بـ"ابن القاضي" (ت 1025هـ).

. كتابا (نفح الطيب) و(أزهار الرياض) لأحمد بن محمد المقرئ التلمساني (ت 1041هـ).

¹ . ذكر عبد العزيز فيلالي عددا ممن عاش منهم في زمانه ومات. ينظر : تلمسان في العهد الزياني، ج 2، ص 360.

. كتاب (الإحاطة في أخبار غرناطة) للوزير لسان الدين بن الخطيب (ت776هـ) وغيرها كثير جدا.

أما العامل الثاني، فهو: جزء من العناية التي أشرنا إليها في العامل الأول والمقصود منها: تأسيس المعاهد، والمؤسسات العلمية، وخزانات الكتب وتشبيدها، وإدراج هذه المؤسسات كمراكز تعليمية رسمية مؤطرة من الدولة، وتضمينها كإنجازات ومشاريع لبناء هيكل ثقافي أمر لا مناص من الإشادة به، من باب ذكر الفضل لأهله، وليس حتمية فرضها الرقابة السياسية.

وذلك نتيجة لتبني السلطة الزيانية مصاريف عمارتها، وتعيين المدرسين والمعلمين وتعدى الأمر إلى استقدام¹ من رأوهم إضافة للمؤسسة المشيدة، ولم يقتصر الشأن على وضع الخطوة الأولى وترك الرعية تتم الباقي، أو استغلال المنصب من أجل إضفاء ثقل الدعوة إذا راسلوا عالما يريدون استقدامه، بل سعوا إلى توفير المصدر المالي للمدارس بإدراجه ضمن نظام الحبوس "الوقف"².

¹ . كاستقدام السلطان يغمراسن بن زيان لأبي إسحاق إبراهيم بن يخلف التنسي، واستقدام السلطان أبي حمو موسى الثاني للشريف أبي عبد الله محمد بن القاسم بن حمود. ينظر الخبران : التنسي، تاريخ بني زيان ملوك تلمسان، ص 126 للخبر الأول، وص 179 للخبر الثاني.

² . من ذلك احتفال أبي حمو موسى الثاني بمدرسته التي بناها بأن أكثر عليها من الأوقاف ورتب فيها الجرايات وأشهد في أول مجلس عقد بها بين يدي الشريف أبي عبد الله بن حمود . السابق الذكر . وهو جالس على الحصر تواضعا للعلم بتلك الأوقاف للمدرسة وكسا الطلبة جميعا وأطعم الناس. ينظر : التنسي، تاريخ بني زيان ملوك تلمسان، ص 180. وكتاب : بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد، يحيى بن خلدون، تحقيق : عبد الحميد حاجيات، عالم المعرفة ، الجزائر، د ط، 2011 م، ج 2، ص 133. وللتوسع أكثر في النظام المالي المتبع لتمويل هذه المدارس، ينظر : عمارة فاطمة الزهراء، المدارس التعليمية بتلمسان خلال القرنين (8 و9 هـ / 14 و15 م)، رسالة الماجستير في التاريخ والحضارة الإسلامية بجامعة السانبا، وهران، 2010/ 2009 م، ص 72/ 82.

1 . 2 . المؤسسات العلمية التلمسانية:

أما العامل الثالث، فيتمثل في المنافسة بين مدن المغرب الإسلامي بما في ذلك الأندلس الذي أدى إلى قيام الدولة الزيانية بشؤون المراكز التعليمية، رغم تأخر ظهورها مقارنة بالمشرق بنحو قرنين من الزمن، وعن جارتَيْها "إفريقية" و"المغرب الأقصى" بنحو نصف قرن¹، ويعود أول صرح أنشئ بالحاضرة الزيانية إلى مطلع القرن الثامن الهجري مع أبي حمو موسى الأول، فكان لهذا الحدث الثقافي - أي: إنشاء المدرسة - الذي لم يعهده المجتمع الزياني، وظهور التعليم بلون جديد، أحد أشكال مظاهر السلطة الزيانية²، لإثبات الحضور الفعلي للسلطة بطابعها الخاص، بعد الحصار المريني الذي طال تلمسان لمدة قاربت نيفًا وثمانين سنين.

وهذا السبب الفعلي لتأخر إنشائها، ولم تسلم نية اتخاذ المراكز من لوثة سياسية كما سبقت الإشارة إليها في عدها شكلا من أشكال إثبات هوية السلطة الزيانية على الساحة المغاربية، فمن خلالها يتم توجيه الرأي العام "وجهة تخدم المذهب، والدولة وبعث الاستقرار والسكينة والهدوء والأمن بين الرعية"³ المرعوبة إزاء القلاقل المعاشة، وغياب تام لسلطة تحميمهم وتكفل لهم ضروريات الحياة اليومية، وليشعرونهم بانتمائهم حيث "كانوا يشرفون على المدارس إشرافا مباشرا"⁴، يصاحبه وضع حجر الأساس وتوقيع الملك عليه لتثبيت الواقعة

¹ . ينظر : محمد بن مرزوق الخطيب، المسند الصحيح الحسن في مآثر ومحاسن مولانا أبي الحسن، تحقيق ودراسة : ماريا خيسوس ببيغيرا، تقديم : محمود بوعباد، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، د ط، 1981 م، ص 405 / 407.

وكتاب : تلمسان في العهد الزياني، عبد العزيز فيلالي، ج 2، ص 324.

² . ينظر : عمارة فاطمة الزهراء، المدارس التعليمية بتلمسان، ص 19.

³ . عبد العزيز فيلالي، تلمسان في العهد الزياني، ج 2، ص 326.

⁴ . المرجع نفسه، ج 2، ص 326.

حرفيا، في مشهد يبعث فيه السلطان الطمأنينة في نفوس رعيته¹، ونذكر من المؤسسات العلمية التي ازدانت بها تلمسان "المغرب الأوسط":

. مدرسة أولاد الإمام، التي أنشأها أبو حمو موسى الأول تكريما لمقام الإمامين الأخوين: أبي زيد عبد الرحمن، وأبي موسى عيسى، ابني الإمام² محمد بن عبد الله التلمساني فبعد رحلتها في العالم الإسلامي مشرقا ومغربا لطلب العلم عادا إلى مسقط رأسهما، وقد لامس السلطان منهما رغبة في الاستقرار بتلمسان³، فبنى لهما مدرسة نسبت إليهما، وغايته تأسيس المجال العلمي المخصص للكبار من الطلبة، وسعى في توفير كل سبل الراحة اللازمة لطلب العلم من: غرف نوم مخصصة للمتعلمين، وسكنى قرب المدرسة للإمامين وكل ما تعلق بمحيط قاعات الدرس من مصطبات وإيوان لكل إمام⁴.

. المدرسة التاشفينية، وهي: ثاني مدرسة أنشأت بتلمسان على عهد السلطان أبو تاشفين الأول، المولع بتحبير الدور وتشبيد القصور، وقد بلغ التنسي المنتهى في وصف ما كان يملكه الرجل منها، وما عمل من أجلها، وتشوفه لل عمران الحسن، وولى أمر التدريس بالمدرسة إلى أبي موسى عمران المشذالي⁵.

¹ . وقد تباينت مواقف السلاطين من هذا التخليد تتلخص في موقفين اثنين : أحدهما يصوره رفض يغمراسن كتابة اسمه تواضعا على القبتين اللتين بناهما تواضعا، مجيبا من سأله ذلك بقوله : (يسنت ربي) بالزناتية ومعناه (علم ذلك عند ربي) ولعله أراد أمر قبول عمله وقاله استتماما لأجره. ينظر : التنسي، تاريخ بني زيان ملوك تلمسان، ص 125 والهامش رقم (57). أما الآخر فيصوره موقف السلطان أبي حمو موسى الثاني برسم لفظ "اليقوية" (اسم أبيه) في الرخامتين بباب المدرسة التي شيدها قرب ضريحه. نقلا عن : المدارس التعليمية بتلمسان، عمارة فاطمة الزهراء، ص 48.

² . التنسي، تاريخ بني زيان ملوك تلمسان، ص 139.

³ . ينظر : محمد طمار، تاريخ الأدب الجزائري، ديوان المطبوعات الجامعة، الجزائر، د ط، 2006 م، ص 209 وص 210.

⁴ . ينظر : عمارة فاطمة الزهراء، المدارس التعليمية بتلمسان، ص 36.

⁵ . ينظر : التنسي، تاريخ بني زيان ملوك تلمسان، ص 141.

. مدرسة سيدي الحلوي، وهذه إحدى حسنات بني مرين بتلمسان بأمر من السلطان أبي فراس عنان، "وجاء إنجازها ضمن جملة من المنشآت العمرانية التي أمر السلطان ببنائها قرب ضريح الشيخ الصوفي أبي عبد الله الشونزي الإشبيلي المعروف بالحلوي"¹، ولم يكن اختيار موضع ضريح هذا الشيخ إلا لمزاراته الكثيرة، وشهرته التي طبقت الآفاق، فاستغل السلطان ما للمكان من مثابة في قلوب الناس، فبنى المدرسة²، وغير بعيد عنها تطالعنا مدرسة سيدي أبي مدين بالعباد، والتي بنيت في عز الحصار المفروض على تلمسان بأمر من السلطان أبي الحسن، وقد أخذ اسمها من ضريح الولي أبي مدين شعيب بن الحسين³.

وليس غريبا هذا الارتباط الموقعي الذي أحله هذان السلطانان بين العلم والتصوف لتغلغل هذا الأخير بين أوساط المجتمع الزياني، وتعلقهم الكبير بأولياء الله تعالى، والمحبة التي يكتونها لزهادهم وصلحائهم، وتظهر جليا هذه العلاقة في الكم الرهيب من المريدين الذين يتربون على أيديهم، ويتلقون الطريقة من أفواههم، كما كان لهذا البروز إثراء في الحركة العلمية والفكرية بأرجاء "المغرب الأوسط"، وبفضل التصوف نشطت حركة التعريب في المدن والأرياف، إذ يتوجب على الراغب فيه تعلم ما يجب منه في فهم الدين (كتابا وسنة)، وكذا الاستعانة بالعلوم الآلية، ويردف المسائرة في التلقي التزام المرید بالممارسة والرياضة.

ولم يكن للسلطة من بد في احتواء هذه الشريحة، وهذا التيار، لشيوع قبوله عند العامة من الناس، فتلطف الجو بين التيار الصوفي والسلطة في بداياته الأولى، ولنكون أكثر دقة في العبارة نقول: في البدايات المشابهة لما كان عليه الزهاد - ولو بعد زمانهم - خاصة مع يغمراسن بن زيان، الذي كان كثيرا ما يجالس الصلحاء، ويكثر من زيارتهم، فمن ذلك

¹ . عمارة فاطمة الزهراء، المدارس التعليمية بتلمسان، ص 44.

² . ينظر : ابن الحاج النميري، فيض العباب وإفاضة قدام الآداب في الحركة السعيدة إلى قسنطينة والزاب، دراسة وإعداد :

محمد بن شقرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1990 م، ص 488.

³ . ينظر : ابن مرزوق الخطيب، المسند الصحيح الحسن، ص 406.

ارتحاله لزيارة الولي الشهير "أبي البيان واضح" ملتصقا ببركته، إلى آخر ما قاله التنسي في ترجمته¹ لعادات الرجل التي كان عليها، وفي مثال أبي العباس أحمد العاقل أيضا، الذي اعتنى "عناية عظيمة بالولي الزاهد، القطب الغوث.. السيد أبو علي الحسن بن مخلوف فكان يكثر من زيارته ويقتبس من إشارته، ومدار أكثر أموره عليه"².

نستوضح من فعل يغمراسن بن زيان وأبي العباس تقريبا مقصودا من قبل السلطة نحو التصوف، إما استرشادا في المدلهمات والحوادث النازلات، أو استرفادا للرأي والمشورات، أو استمدادا للبركة والدعوات، وقد تتسع الغاية من التقريب لتشمل استمالة العامة، وإضفاء الشرعية الدينية على سياستهم، أملا في طول بقائهم، وإغفال الرعية عن الصراعات داخل العائلة الحاكمة خاصة في أواخر عهد الدولة.

غير أن هذا الود لم يكن صافيا بالقدر الذي تصفو فيه نفوس الزهاد من الدنيا، وترك السياسة، فقد برز في حنايا سيرورة التصوف عبر عصوره الطويلة تيارات مختلفة المشارب والمنطلقات، فاختلف على إثرها الخطاب الصادر عنها، ونتج عن ذلك - بالضرورة - إعادة النظر في زاوية التعاطي معها من لدن الآخر.

لقد شكلت هذه التيارات خطرا في زعم سلطة مقربة جدا لدى السلطات الحاكمة وبلاط السلطان، هي: "سلطة الفقهاء"، أو "علماء الظاهر" كما يحلو لأهل الذوق من المتصوفة تسميتهم، وبالتالي سنلمح نوعا من التغيير في المواقف بحيث تستثير عليهم طبقة الفقهاء المخول له القمع المتمثل في شخص السلطان من جهة، وبما لا يتعارض (أو يتناسب) من مدهانة العامة وعدم استنارتهم، إشفاقا على المظلوم من جهة أخرى، وسنتطرق لهذه الحركة وما صاحبها من تفاعلات داخل تيارها الجامع لها، وما حدث لأهلها، وحركية نشاطهم في مبحثنا التالي بحول الله تعالى.

¹. ينظر : التنسي، تاريخ بني زيان ملوك تلمسان، ص 125 و ص 126.

². المصدر نفسه، ص 248.

1. 3 . الهجرات الأندلسية إلى المغرب الأوسط:

إن سياق حديثنا عن التصنيف المجتمعي للطبقات، والعناصر الكامنة في المجتمع الزياني أوصلنا إلى العامل الرابع لهذه الحركة العلمية، المتمثل في الحروب العدوانية الصليبية على الديار الأندلسية، حيث تعد دافعا قويا في الميل اختيارا أو اضطرارا إلى التيار الذي سبق ذكره* لعوامل نفسية واجتماعية واقتصادية، بعد النكبات التي تعرضت لها دول الإسلام بأوروبا، وهذا ما أدى إلى نزوح عدد كبير من الجالية¹ الأندلسية في هجرات متقطعة إلى العدة المغربية، وخاصة إلى "المغرب الأوسط"، مما أسهم في التطور والتغير اللذين مسّا الثقافة، وما يتعلق بالحياة الفكرية عموما².

ولقد ضربت هزيمة معركة (حصن العقاب) 609 هـ المسلمين المقيمين بالأندلس في مقتل، ولم تقم لهم قائمة بعدها³، إذ راحت على إثر ذلك الممالك الأندلسية ومدنها تسقط واحدة تلو الأخرى⁴، ونتيجة لذلك اضطر أهلها المستضعفون إلى ترك بلادهم والهجرة إلى

* أي التصوف.

¹ . وقد استخدم عبد الرحمن بن خلدون هذا المصطلح في عدة مواضع من تاريخه دلالة على العدد الكبير الذي احتوته هذه الجماعة المهاجرة. ينظر على سبيل المثال : ج 6 من تاريخه، ص 401، ص 433، ص 463، ص 475، ص 504، وج 7 : ص 141، ص 519.

ولم يقتصر هذا المصطلح على ما عُرف من هجرات الأندلسيين بل شمل كل هجرة قوم من مناطقهم إلى سواها من البلاد كحديث عن (جالية بني إسرائيل) ج 2، ص 124. ضمن : (الخبر عن افتراق بني إسرائيل منهم ببيت المقدس على سبط يهوذا وبنيامين إلى انقراضه).

² . ينظر : فوزي سعد الله، الشتات الأندلسي في الجزائر والعالم، دار قرطبة، الجزائر، د ط، 2016 م، ج 2، ص 399 / 445.

³ . ينظر : المقري أحمد بن محمد، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق : إحسان عباس، دار صادر، بيروت، د ط، 1968 م، ج 4، ص 383.

⁴ . إذ سقطت قرطبة في أيديهم سنة 636 هـ وأخذوا جزيرة شقرا صلحا سنة 639 هـ ، وشرق الأندلس . شاطبة . سنة 645 هـ، وتم حصار إشبيلية سنة 645 هـ ثم افتتحها بعد عام وبضع شهور، ينظر : محمد عبده حتامله، الأندلس (التاريخ والحضارة والمحنة)، مطابع الدستور التجارية، الأردن، د ط، 2000 م، ص 558. وينظر . أيضا . ما خطه المقري في صفحات عديدة من كتاب نفع الطيب حول موضوع ضياع المدن الأندلسية في مشاهد مدمية تحكي بحرقه ضياع الفردوس المفقود بصدق، بدءا من طليطلة انتهاءً بغرناطة، ج 4، من : ص 446 إلى نهاية الجزء .

العدوة المغربية بحثا عن الأمان، ومنهم من رغب عنها إلى المشرق، ولكن مرورا بها لا استقرارا فيها، وصمدت غرناطة آخر الممالك سقوطا بعد "معركة العقاب" ردحا من الزمن¹.

وكان النزوح الأول داخليا، هروبا من المماليك الساقطة بأيدي النصارى إلى ما تبقى منها ثمة، وقد تسبب هذا في مشاكل اجتماعية كثيرة من: ضرائب مفروضة، وتردي القدرة الشرائية، وعدم الاكتفاء الذاتي للدولة والأفراد، وهو ما أدى إلى نفور - أكثر حدة "خارجي" - ممن كان فيها إلى الجنوب ودخول بلاد المغرب، ثم أتت قاصمة ظهر المسلمين في أوربا في صورة (وقعة طريف)² التي أسفرت عن انهزام فاضح لبني الأحمر ومن شايعهم من بني مرين ضد جيش القشتاليين ومن ناصرهم من جيش الأراجون والبرتغال.

كما كان للعلاقات التي ربطت أهل العدوتين على صعيد المستوى السياسي والاقتصادي أثر ذو قيمة، أفرز وشائج علمية توجتها هجرات العلماء إلى "المغرب الأوسط" إذ راح الأندلسيون يتوافدون على مدنه، ومن جملتها تلمسان التي أحسن سلاطينها استقبالهم وإكرامهم لاسيما يغمراسن بن زيان الذي أصدر ظهيرا³ - أي: قرارا - يمنح المهاجرين الحق في السكن، وتملك الأراضي الزراعية.

ودفع استمرار الضغط العسكري الصليبي⁴ وتوالي الهزائم الملحقة بالمسلمين ثمة إلى حراك داخلي غير مسبوق، نابغ من فئاعة طبقة رجال الدين بضرورة الإجماع، وتمثلت في

¹ . تم تسليمها بعد حصارها سنة 897 هـ.

² . ينظر خبر هذه الحادثة في : اللحة البدرية في الدولة النصرية، لسان الدين بن الخطيب، تحقيق : محب الدين بن الخطيب، المطبعة السلفية، القاهرة، د ط، 1348 هـ، ج 1، ص 45 ومواطن من صفحات 89 / 95. وكتاب : ديوان المبتدأ والخبر، ابن خلدون، ج 7، ص 346 وص 347. وكتاب : نفع الطيب، المقري، ج 5، ص 14 وص 15. وكتاب : الاستقصا في أخبار المغرب الأقصى، الناصري، ج 3، ص 134 / 137.

³ . وهي الرسالة السادسة والخمسون وهي من إنشاء أبي بكر بن الخطاب عن أمير تلمسان يغمراسن. ينظر : أحمد عزوي، المغرب والأندلس في القرن السابع / 13م، دراسة وتحقيق لديوانيات فصل الخطاب في ترسيل أبي بكر بن الخطاب، جمعية الحسن الوزان للمعرفة التاريخية، المغرب، ط 1، 2008 م.

⁴ . متمثلة في : حملات ألفونسو الحادي عشر ملك قشتالة وإدوارد الثالث ملك إنجلترا وألفونسو الرابع ملك البرتغال.

فتاوى التحريض على الهجرة، وتغليظ النكير على من لزم الدار بعد استيلاء النصارى عليها واستحالة أرض الإسلام كفرًا بعد الإيمان¹.

ولم يقتصر النزوح نحو تلمسان فحسب، فهذه بجاية - وغيرها من المدن - التي سكنها جلة من علماء الأندلس الكبار ك: ابن محرز البلنسي، وابن زاهر الأنصاري البلنسي، وابن سيد الناس اليعموري الإشبيلي، ومحمد بن عبد الله القضاعي الشهير بابن أبار، وابن عصفور الحضرمي الإشبيلي² وغيرهم، إضافة إلى مدينة وهران بحكم قرب مرساها من الأندلس وموقعها الاستراتيجي، ولا عجب أن تستقطب المدينة هذا الكم الهائل من الأندلسيين إذا علمنا أن فضل بنائها يعود إلى "محمد بن أبي عون ومحمد بن عبدون وجماعة من الأندلسيين البحرين الذين ينتجعون مرسى وهران..."³.

وقد اعترى هذه الهجرة اختلاف⁴ في توزيع مراحل نزوح أهلها إلى المغرب عامة، غير أن الذي يهمنا هو التحول الذي أحدثته الوافدون إلى ديار بني زيان، حيث استشعر السلاطين

¹ . ومنها فتاوى أبي العباس أحمد بن يحيى الونشريسي التلمساني الموسومة بـ : (أسنى المتاجر في بيان أحكام من غلب على وطنه النصارى ولم يهاجر، وما يترتب عليه من العقوبات والزواج). ينظر : الونشريسي أحمد بن يحيى، المعيار المغرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، خزّجه : جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، د ط، 1989 م، ج 2، ص 119 / 136.

كما أردفها بفتوى تشدد التفرغ على من رضي البقاء بتلك البلاد بعد سقوط غرناطة تلت الفتوى الأولى مباشرة، تُنظر : المصدر نفسه، ج 2، ص 137 / 140.

² . تنظر تراجم هؤلاء في : (عنوان الدراية) لأبي العباس الغبريني، وهي على التوالي : ابن محرز البلنسي، ص 283.

. ابن زاهر الأنصاري البلنسي، ص 289.

. ابن سيد الناس اليعموري الإشبيلي، ص 291.

. ابن أبار البلنسي، ص 309.

. ابن عصفور الحضرمي الإشبيلي، ص 317.

³ . أبو عبيد البكري، المسالك والممالك، ج 2، ص 738.

⁴ . إلا أن الاختلاف الملحوظ هو اختلاف صوري لا يغير من أحقية تصدر تسليم غرناطة لتسليم الوجود الإسلامي على أرض الأندلس، غير أننا سنشير إلى بعض تلك الآراء : ذهب عبد القادر حسون إلى التقسيم الثنائي جاعلا من حادثة سقوط غرناطة فاصلا تاريخيا بين المرحلتين. ينظر : عبد القادر حسون، العلاقات الثقافية بين المغرب الأوسط والأندلس

منهم - وهم الغالبية - حب المناصب الوزارية، وتقلد المهام الرسمية في الهيئات العليا¹ دون الغرض من استحقاقهم إياها، لأنّ هؤلاء الوافدين من أهل الأندلس أصحاب مال وصنائع وثقافة، تفوقوا على سواهم في العلوم بصفة عامة وفي الفنون والأدب بصفة خاصة ونالوا مكانة متميزة في الوسط الاجتماعي جلبوا اهتمام السلاطين والحكام².

فلم يمنع السلاطين هذا الطموح وسعوا في إرضائهم بالمناصب، ولنستوضح ذلك بمثال عائلة "بني وضاح" التي رحلت من شرق الأندلس، وكان لها حظوة كبيرة عند يغمراسن وكذا أسرة "بني ملاح" القادمة من قرطبة التي اشتهرت بالعلم والأدب، حيث اختص بعض أفرادها بصك النقود، ومنهم من تقلد وظيفة الحجابة، ومن الأفراد أيضا يبرز أبو بكر بن خطاب الغافقي (ت 686هـ) الذي أسندت إليه كتابة الرسائل والديوان، وأما أبو محمد عبدون بن محمد الحباك (ت 671هـ) ففي الوزارة والقضاء³، وكان للبعض الآخر نصيب في نشاط الحركة العلمية والتعليمية ك"أسرة العقباني"⁴ التي أنجبت عددا من العلماء في المجال الديني.

خلال العهد الزياني، رسالة ماجستير في تاريخ المغرب الإسلامي، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، 2007 / 2008 م، ص 101 و ص 102.

في حين قسّمها فؤاد طوهاره إلى ثلاث مراحل :

. مرحلة القرن الثاني الهجري إلى الخامس منه وقد عرفت ضمورا رغم الازدهار الذي شهدته إمارة بني حمدون تحت حكم الفاطميين فلم تشهد المسيلة استقطابا الأندلسيين.

. أما المرحلة الثانية فتبدأ من نهاية القرن الخامس الهجري إلى غاية السابع منه وقد شهدت الهجرة نوعا من الحركة لاضطراب الشأن الداخلي بالأندلس.

. وأخيرا المرحلة الثالثة فتبتدئ من نهاية القرن السابع الهجري إلى سقوط غرناطة وهذه أخطر المراحل كونها المصير المحتوم للأندلس وفيها كان التهجير قسرا بعد أن كان اختيارا. ينظر مقاله : الهجرة الأندلسية إلى المغرب الأوسط (السياق التاريخي والمجال الجغرافي)، ص 158 / 160.

¹ . وتعلّقوا بأذيال الدولة على حد تعبير ابن خلدون. ينظر : المقدمة من ديوان المبتدأ والخبر، ص 529.

² . جورج مارسي، تلمسان، ترجمة : سعيد دحماني، دار التل للنشر، الجزائر، د ط، 2004 م، ص 86.

³ . ينظر ما تبوأ هؤلاء في : ديوان المبتدأ والخبر، ابن خلدون، ج 7، ص 106، ص 110، ص 140.

⁴ . ومن البيوتات المشهورة نذكر . أيضا . :

. بيت بن جبل الهمداني الذين استقروا بوهران.

. بيت ابن أبي العيش الخزرجي.

كما بقيت المراسلات والمطارات العلمية حافظة لرحم العلم الذي يربط بين علماء العدوتين، وشاهدةً على ما لهؤلاء الشيوخ المغاربة من مكانة رفيعة دون اعتبار المرسل مكان المرسل إليه أو جهته، فلم يستتف أبو سعيد بن لبّ الغرناطي (ت782هـ) حين استصعب المسائل من مراسلة أبي عبد الله الشريف التلمساني (ت771هـ)، ولم يلو معرضاً ذو الوزارتين لسان الدين بن الخطيب عن التماس التعليق على كتابه (الإحاطة) من شيخه ابن مرزوق الخطيب التلمساني (ت781هـ)¹.

وهناك ملح آخر ظهر بقدوم الأندلسيين يتمثل في إدخال بعض التعديلات على المناهج التعليمية المتبعة في المعاهد والمدارس، ونعني هنا: التعليم الصناعي أو الاحترافي الذي يعنى بالنشء الذين تتراوح أعمارهم ما بين سبع سنوات إلى عشرين سنة² غالباً، ومع اختلاف المعلمين في طرق التدريس والتعليم خاصة فيما تعلق بالقرآن الكريم، نلاحظ أن ابن خلدون في مقدمته عمد إلى إبراز طريقتين اثنتين بناءً على أن كلام الله تعالى منبع العلوم الإسلامية وأصل لها، وذلك من خلال عرضه لنماذج منفصلة مجزأة بحسب إطارها الجغرافي، محاولاً تصنيفها ورد كلٍ منها إلى إحدى الطريقتين، مفضلاً³ ما كان عليه

. بيت بني سيد الناس .

. بيت بني خلدون .

. بيت الأبلي وغيرها، وللتوسع، ينظر : عمارة سيدي محمد، هجرة الأندلسيين إلى بلاد المغرب الأوسط خلال القرن (7 هـ/ 13م) ودورهم الثقافي، رسالة ماجستير في التاريخ والحضارة الإسلامية، جامعة السانبا، وهران، 2012 / 2013 م، ص 71 / 82.

¹ . ينظر الخبران : ابن مريم المديوني، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، اعتنى بمراجعة أصله : محمد بن أبي شنب، المطبعة الثعالبية، الجزائر، د ط، 1908 م، ص 175.

² . ينظر : تلمسان في العهد الزياني، عبد العزيز فيلاي، ج 2، ص 343.

³ . تفصيل ابن خلدون عبارة عن خيار بين اثنين فحسب، وإلا فهو يرى أن كلتا الطريقتين لا تؤديان لنتائج مرضية. ينظر القسم الثاني (فلسفة ابن خلدون التربوية) من كتاب : الفكر التربوي عند ابن خلدون وابن الأزرقي، عبد الأمير شمس الدين، دار اقرأ، بيروت، ط 1، 1984 م، ص 57.

الأندلسيون من طريقة تجمع إلى حفظ القرآن وتعلم رسمه بعض العلوم المساعدة ك: رواية الشعر والترسل، والأخذ بقوانين العربية وحفظها، وتجويد الخط والكتاب.

وأما المعلمون في المغربين "الأوسط" و"الأقصى" خاصة¹، فكانوا لا يحفلون إلا بحفظ القرآن وتعلم رسمه، دون أن يخلطوا "بسواه في شيء من مجالس تعليمهم، لا من حديث ولا من فقه ولا من شعر ولا من كلام العرب إلا أن يحذق فيه [أي: في حفظ القرآن] أو ينقطع دونه"²، فيكون بذلك القرآن الكريم أول شيء لا بد للولدان من وعيه، للارتقاء إلى غيره من العلوم، ومن انقطع دونه - في الغالب - سينقطع عن العلم جملة.

ولكن هذه المنهجية تغيرت "بوصول علماء الأندلس إليها [أي: تلمسان] واستقرارهم فيها، وكذلك عودة بعض شيوخ تلمسان من بلاد المشرق وإفريقية وعلى رأسهم ابنا الإمام وعمران المشدالي، الذين تأثروا بمنهج المشاركة وأهل إفريقية ونقلوه إلى مدينة تلمسان خلال القرن الثامن الهجري وعملوا على نشره"³، وأدخلوا بعض المواد التي كانوا على حذر من جمعها وحفظ القرآن مما سبق في نص ابن خلدون، أعلاه⁴.

أما فيما يتعلق بتعليم المرأة وتعلمها، فلم يخرج عن نطاق التنظير الموقع في الحديث الشريف "طلب العلم فريضة على كل مسلم"⁵، وتشجيع العلماء والفقهاء لها بمزاولة العلم

1. وسبب مقاربة أهل إفريقية لطريقة الأندلسيين أن "سند طريقتهم في ذلك متصل بمشيخة الأندلس الذين أجازوا عند تغلب النصراني على شرق الأندلس، واستقروا بتونس وعنهم أخذ ولدانهم بعد ذلك". ينظر : مقدمة ديوان المبتدأ والخبر، ابن خلدون، ص 741.

2. المصدر نفسه، ص 740.

3. عبد العزيز فيلالي، تلمسان في العهد الزياني، ج 2، ص 346.

4. ينظر : ما كتبه عبد العزيز فيلالي في المواد المدروسة بالكتاب وما أضافه هؤلاء الوافدون. المرجع نفسه، ج 2، ص 346.

5. والحديث بتمامه : "ووضع العلم عند غير أهله كمقلد الخنازير الجواهر واللؤلؤ والذهب"، وهو مخرّج في : سنن ابن ماجه القزويني، حقق وخرج أحاديثه وعلق عليه : بشار معروف، دار الجيل، بيروت، ط 1، 1998 م، ج 1، ص 214 . 215. ملحوظة : حكم بضعف إسناده من غير الجزء المثبت في المتن . أعلاه . فله طرق عديدة يعضد بعضها بعضا فيتحسن بها. ينظر : هامش ص 214.

وأخذه، ويعزّز علينا ذكر النساء والتمثيل لهن، لقلّة ظاهرة تعليم البنات في هذه الفترة رغم تأخرها، ولم يكن "المغرب الأوسط" بدعا من الأقطار الإسلامية في هذه الحثية، "ولم يبرز إلا قلة قليلة كن ينتمين إلى الفئة الخاصة تقريبا، وهي فئة الحكام والفقهاء وبعض البيوتات المشهورة بالعلم والفقه والأدب، التي كانت تحرص على تعليم بناتها كتعليم أبنائها إلا أنها كانت تخصص لهن مدرسين يدرسونهن في منازلهن"¹.

1. 4. دور الأقليات المشكلة للمجتمع الزياني:

إن التعايش الذي كان عليه المجتمع الزياني، ومندوحة الاختلاف العقدي، والحرية الشخصية المتاحة مع الخضوع لقيم الدولة، قد أسهم في ظهور الأقليات المشكلة للمجتمع الزياني من يهود وخاصة النصارى وعدم استتارهم، على اختلاف شرائحهم الاجتماعية تجارا كانوا أم رجال دين أم أسرى، وستبقى تلمسان الزيانية صورة ناصعة للمجتمعات المتعايشة السمحة بما منت به السلاطين على هذه الطوائف، يقول عبد العزيز فيلالي في هذا الصدد بعد أن أورد أكثر من معطى حول مساهمة الجالية المسيحية في تلمسان، ودورها في المجالات الحيوية التي تمس أيّ دولة من: عمران، واجتماع، وحامية (النظام العسكري) : "ومن خلال هذه المعطيات جميعا تجد أن المجتمع التلمساني في العهد الزياني كان مجتمعا متسامحا مع الأغلبية المسيحية الأجنبية وأن الحكام الزيانيين أظهروا مرونة كبيرة في هذا المجال"².

وليس هذا موضع التنبيه على التمايز الحاصل بين الطائفتين، وأعني هنا: اليهود والنصارى، كما حدث في الإجراء النصراني لليهود من على الأرض الأيبيرية سنة 1391 م، ولا حتى ذكر الصراع الذي قام بين اليهود أنفسهم على أرض "المغرب الأوسط" بين

¹ . عبد العزيز فيلالي، تلمسان في العهد الزياني، ج 2، ص 355.

² . ينظر مقال : الأقلية المسيحية في تلمسان الزيانية ودورها في المجال العسكري والتجاري والعمراي، عبد العزيز فيلالي، مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، المجلد 19، العدد 01، 2004 م، ص 190/203.

قديمهم والوفاد الجديد عليهم بعد ذلك الإجماع، بسبب الاختلاف الحاصل في اللغة والعادات والتقاليد والثقافة¹، وبالمقابل لا ينبغي لنا إغفال ما من أجله جرى سياق ذكرهم في هذا المبحث بذكر التالي: "إننا نعلم ما كانت تتمتع به عادة الطوائف المسيحية أو اليهودية داخل الدول الإسلامية من استقلال إداري وثقافي واسع النطاق"²، وذلك بتوكيل أمر التمويل الذاتي لمؤسساتها الفاعلة (بيع وكنائس، محاكم ومدارس)، أما أمر التنظيم، فهو موكل إليها حسب مشيئتها، ولا يعني هذا انفلات الرقابة المقطوع بأمرها والسارية المفعول في أبجديات كل الأمم من السلطات العليا أو الدولة التي هم . ومن كان مثلهم . تحت ولايتها³.

وبهذا نزعنا أننا قد أمطنا بعض اللثام عن الحركة العلمية التي قامت على أرض بني زيان بـ"المغرب الأوسط"⁴، إذ رصدنا أهم عواملها والفاعلين فيها من مختلف الشرائح التي شكلت المجتمع الزياني، لتبرز لنا تلك الفترة التي وسمت بـ"الذهبية" في أبعى حللها، وأعلى مقاماتها، فكل عنصر في المجتمع فاعل في الدفع بعجلة العلم، ومساهم فيه بما أتاح له فكره وجهده بغض النظر عن التوجهات والإيديولوجيات.

¹ . ينظر : رويار برنشفيك، تاريخ إفريقية في العهد الحفصي من القرن 13 إلى القرن 15 م، ترجمة : حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1988 م، ج 1، ص 434.

² . المرجع نفسه، ج 1، ص 447.

³ . وللتوسع في حياة هؤلاء الدينية والسياسية والتنظيمية والاجتماعية، ينظر : الباب السابع الذي بعنوان (أهل الذمة) من المرجع السابق.

⁴ . ينبغي التنبيه إلى أن الحديث عن تلمسان قد استأثر بالنصيب الأوفر وإنما أغفلنا ذكر ما يتعلق ببجاية من حياة فكرية لئلا نخرج الحديث عنها في المبحث التالي حين نسلط الضوء على العلاقة التي كانت بين المدينتين.

المبحث الثاني: بين بجاية الواسطية والعاصمة الزيانية.

..بجاية معبنة على طلب الحال.

أبو مدين التلمساني.

لقد سبق تكوين بجاية السياسي تلمسان الزيانية باعتبارها عاصمة لدولة الحماديين السابقة في الوجود دولة الزيانيين، وبانتقال حماد بن بلقين (ت419هـ) وأولاده من أشير إلى القلعة، ومنها إلى بجاية بحثا عما يوطن لهم الهدوء لحكمهم، تظهر لنا قيمة بجاية وخطرها كموقع مختار من لدن هذا الأسرة الحاكمة.

ولقبت بجاية بـ"الناصرية" نسبة للحاكم الحمادي الناصر بن علناس (ح 454هـ /481هـ) حين عمرها وأعاد فيها حضارة خلفتها بها جموع سبقته إليها، فقد كانت "سالداي" الفينيقية مرفأ لملاحة أهلها ونقطة محورية لتجارهم، مرورا بحضارة القرطاجنيين ومساعدتهم في حماية إرثها، والحفاظ على إستراتيجية موقعها، إلى أن تم تدميرها على يدي الرومان وإفسادها، ثم إعادة بنائها على أسس سياسية رومانية، من: تأسيس العديد من المدن العسكرية، والقلاع، والحصون، سواء في المناطق الساحلية أو الداخلية، وذلك لفرض سياسة التوسع والاحتلال.

وغير بعيد من نية الرومان التوسعية، واستبقاء عز الحكم، بلفه بما يحصنه جغرافيا من: مناطق صعبة الارتقاء، وأماكن بعيدة المنال، يتراءى لنا سبب اختيار الناصر بن علناس بجاية عاصمة لملك آبائه، بعد هيمنة الأعراب وهجمتهم على أشير والقلعة، مما دفعه بالبحث سريعا عن مكان حصين يقيه شر أيّ مبتغ يروم ملكه.

ويحسن بنا ونحن نتحدث عن حضارة بجاية إغفال أمرين اثنين، أحدهما: التاريخ السياسي لها وللدولة التي أقيمت عليها، لننتقل مباشرة إلى عشية أقول دولة الموحديين، وقيام الزيانيين، لأن الحديث سيكون عن بجاية وصنوها تلمسان في عهد هذه الدولة.

وأما الأمر الآخر، فيتمثل في: عدم العودة إلى الحديث عن مسألة تبعية بجاية لأحد الجناحين، حفصيا كان أم زيانيا، كوننا أبتنا عن غرضنا من ذكرها، وفصلنا نية مجيئنا بها لأن مصطلح "المغرب الأوسط" قد شملها رغم تبعيتها السياسية إلى الشرق الحفصي في أغلب فتراتهما، وذلك بقيام أمراء منهم على رأسها أو رؤساء قبائل¹ كان يتم تعيينهم بما تسمح به العصبية والقوة.

كما أن شأن الحفصيين قد ضعف بعد وفاة أبي عبد الله المستنصر (ت675هـ) وتآلب الفتن السياسية والاضطرابات العائلية في الأسرة الحاكمة، مما أدى إلى تهافت الأمراء الحفصيين على الحكم، ونشوء حروب أهلية، وتخريب وفوضى، حتى بلغ نفوذهم حدًا لم يكمن له مجاوزته فرجعوا القهقري إلى عاصمتهم تونس وضيقوا ما كانوا فيه من سعة، وأما نواحي: قسنطينة، وبونة، وبجاية، فكانت تحت سيطرة غيرهم من الأمراء ورؤساء القبائل.

وشابهت بجاية وما استقل من المدن الأخرى في حالة انفلاتهم السياسي ما كان بالأندلس يوم سقوط الإمارة الأموية إبان ما يعرف بـ"الفتنة البربرية"، مما جعل بلاد المغرب تعيش آنذاك في جو سياسي يشبه شيئًا ما عصر ملوك الطوائف في الأندلس. وإذا كان لهذا التشتت نتائج وخيمة في المجال السياسي فلا شك أنه ساهم في ازدهار الحياة الفكرية والأدبية، بما أدى إليه من تنافس بين بلاطات الأمراء².

ورغم انحسار هذا التشتت عن صورة قاسية من ناحيته السياسية إلا أنها لم تشغل رواد الحاضرة البجائية عن تكوين مجد ثقافي لبلدتهم، فلقد صنعوا صورًا متميزة اتخذت أشكالًا مختلفة، وأفصحت عن حياة علمية وحركة ثقافية، ضاهت بها بجاية حواضر الغرب الإسلامي، فأضحت مؤسسة مخرجة للعلماء، وراعية لوافدهم، مستقطبة لراغبهم.

¹ . عبد الحميد حاجيات، ابن خلدون في بجاية، مجلة الأصالة، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر، العدد 19 (خاص بمدينة "بجاية" بمناسبة انعقاد الملتقى الثامن للفكر الإسلامي بها)، 1974 م، ص 192.

² . المرجع نفسه، ص 192.

1.2 . المؤسسات التعليمية الاجتماعية ببجاية:

1.1.2 . المساجد:

جرت عادة المنظرين للأحوال الاجتماعية فيما يخص المجتمع من أمر التعليم أن ينظروا في المؤسسات الفاعلة من خلال إحصائها، وتحسس حركتها البيداغوجية واللوجستية ونحوها من الظروف المطلوبة لمثل هذه المنشآت الثقافية، فضلا عن النظر في البرامج وطرق التدريس بها.

ومن الملاحظ عن مؤسسة "المسجد" القائم بتعليم الناس، وتكوين الطلبة، أنه لم يختلف دوره ببجاية عما عهد منه من أصل تأسيسه، منذ فجر الإسلام إلى ذلك الزمان، ففيه تعقد مجالس الشورى، والإدارة، والقضاء، والحكم، والإفتاء وغيرها من الأمور المتعلقة بالدين والدولة، فضلا عن العناية بتعليم القرآن، وتحفيظه، وتدريب علوم الآلة من لغة وأدب.

وقد ذكر الغبريني أبو العباس جملة من مساجد بجاية المشتهرة على عهده، منها ما يرجع أصل تسميته إلى علم من العلماء البارزين، الناشطين بها، القائمين على شؤونها كمسجد أبي زكريا الزواوي¹، الذي جعله معتكفا له وموضعا لدرسه، وقد صير مرقده الذي بجانب المسجد مزارا من جملة المزارات المعروفة، كما كان شاهدا على مجيء علمين من أعلام التصوف المغربي، هما: أبو مدين التلمساني، صاحب الدروس العلمية، والحضرات الصوفية، وصنوه أبو الحسن الحرالي (ت638هـ) الذي كانت له فيه زيارة وخطب².

وغير بعيد عن "حومة اللؤلؤة" أيضا يشرف مسجد أبي زكريا المرجاني الموصلي الذي كان يجتمع إليه فيه الأفاضل، والصلحاء، والمتعبدون، لسماع غريب أحواله ولمطالعة

¹ . الغبريني، عنوان الدراية، ص 150.

² . ينظر : المصدر نفسه، ص 27، وص 150.

عجيب أقواله، وقد بناه البجائيون له إمعانا في بيان فضله، وتخليدا لحسن سر هذا المشرقي الذي نزل عليهم من بلاد العراق¹.

كما ثلث الغبريني بذكر ما كان ذا خطر من المساجد التاريخية التي شهدت لحظات عظيمة في تاريخ الغرب الإسلامي عامة، وكانت بجاية موقعه وبالتحديد في "ملالة" حيث مسجد الإمام المهدي ابن تومرت²، وفي هذا الموقع حصل لقاء هذا الأخير مع صانع مجد دولته الموحدية عبد المؤمن بن علي الكومي³.

وأما المسجد الذي امتدت شهرته إلى الحقبين الموحدية والحفصية - على حد سواء - قبل أن تطمس معالم ذكره وتغيب رسوم وجوده بدخول الإسبان إليه، فهو: المسجد الأعظم أو المسجد المنصوري⁴، الذي به عرفت بجاية الناصرية، وقد بناه الخليفة المنصور بن علناس الحمادي، واجتهد في تزيينه وتشبيده، ليدهش به كل راءٍ له، وناظر إليه، قال العبدري (ت. بعد 688هـ) في رحلته واصفا له بكلمات حسنة يمكننا جعلها أبرز شهادة لهذا المعلم التاريخي من حيث عمرائه، كون العبدري شديد النقمة، حديد التشفي بـ"المغرب الأوسط" شعبا وعمرانا: "ولها جامع عجيب منفرد في حسنه غريب، من الجوامع المشهورة الموصوفة المذكورة.. فهو غاية في الفرجة والأنس، ينشرح الصدر لرؤيته وترتاح النفس.."⁵.

¹. ينظر : الغبريني، عنوان الدراية، ص 178.

². والظاهر أن المسجد كان حاملا لهذا الاسم إلى ما بعد عهد الموحدين، وبقي شاهدا على اللحظة التاريخية التي شهدت

ميلاد الدولة الموحدية، جاء خبره في ترجمة أبي الحسن الحرالي، ينظر : المصدر نفسه، ص 149.

³. ينظر خبر دخول المهدي ابن تومرت إلى بجاية ولقاؤه بعبد المؤمن بن علي بملالة ثم خروجه إلى المغرب، عند :

البيدق أبو بكر بن علي الصنهاجي، أخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموحدين، تحقيق : عبد الوهاب بن منصور

دار المنصور للنشر والطباعة، الرباط، المغرب، د ط، 1971 م، ص 13/ 20.

⁴. وقد ذكره أبو العباس الغبريني بكثرة في عنوان الدراية كما سنشير إلى مواطن وروده من خلال تراجم العلماء الذين

درسوا فيه أو خبطبوا.

⁵. العبدري محمد بن سعود، رحلة العبدري، تحقيق : علي إبراهيم كردي، تقديم : شاعر الفحام، دار سعد الدين للنشر

والتوزيع، دمشق، ط 2، 2005 م، ص 83.

وقد استقطب هذا الجامع جملة من المدرسين والوعاظ، لحسن موقعه من قلوب العامة ولقيام الحكومة عليه إصلاحاً وتحييناً وتعييناً، ومن المعدودين الذين حطوا به نذكر:

- أبو محمد بن مخلوف، له على التدريس عكوف، دؤوب على مجالسه في المسجد الأعظم وقد ذكر الغبريني عنه في ترجمته برنامجاً، وجملة توقيات محاضراته، فكان لأبي محمد بن مخلوف - رحمه الله - "درس بعد الغداة، ودرس بين الصلاتين [أي: صلاتي الظهر والعصر]، ودرس بين العشاءين.. درس عليه العلم خلق كثير وانتفعوا به"¹، كما نبه على عدد حضوره وطلابه الذين كان منهم الغبريني المترجم، فأبو محمد هذا في عداد مشايخه الذين تلقى عنهم العلم وأكثر الجلوس بين أيديهم، وعليه قرأ "الجلاب" و"الموطأ" وكتبا أخرى².

- الشيخ الفقيه أبو تمام الواعظ من أهل وهران³ الذي كان له مجلس بالمسجد يروق الحاضرين ويسر الناظرين، له اشتغال بعلم التذكير ووعظ العباد لباب الله تعالى.

- والمحدث المتقن أبو زكريا بن يحيى اللفتني الأندلسي⁴ رحل إلى بجاية واستوطنها فقرأ بها وأسمع، وجلس بالجامع الأعظم مدرسا، ومستحدثا أسلوب المناظرة في تعاطي العلم وحين المخالفة في المسائل، وغير هؤلاء كثير من العلماء القائمين بالجامع، المنتدبين من طرف الأمراء الحفصيين.

¹ . الغبريني، عنوان الدراية، ص 63.

² . ينظر : المصدر نفسه، ص 64.

³ . تنظر ترجمته في : المصدر نفسه، ص 199.

⁴ . تنظر ترجمته في : المصدر نفسه، ص 260.

إشارة : وهؤلاء السالفو الذكر من جملة مشايخ الغبريني الذين أخذ عنه وتفقّه على أيديهم بالجامع الأعظم، ومن شيوخه الذين تولوا الخطابة به وإقامة الفريضة : - أبو عبد الله الكناي. عنوان الدراية، ص 79.

- أبو العباس أحمد ابن الغماز. المصدر نفسه، ص 119.

كما حظي أيضا طلاب مسجد القصبة الموجود في وسط المدينة بدروس أملاها عليهم عبد الرحمن بن خلدون (ت808هـ)، ويعود سبب حطه بها إلى ما كتبه إليه - وهو بالأندلس - أمير بجاية يستقدمه إليها، ليشاركه في أمره ويولييه حجابته، فغادر عبد الرحمن مقره، ولما وصل إلى بجاية استقبله أهلها استقبالا حفيا حافلا، وقُدِّم للخطابة بجامع القصبة كما أوكلت له مهمة تدريس الطلبة، وكان لا ينفك عن ذلك طوال النهار¹.

هذه جملة من بعض مساجد بجاية المشهورة الذكر، المعلومة الأثر، التي حفلت بوجود كبار العلماء في زمانهم، بعضها باق إلى زماننا، وبعضها الآخر قد هبت عليه رياح الزوال، ولولا حفظ المراجع لأثرها ما علمنا من خبرها شيئا، وقد بلغ عدد مساجد بجاية مما أحصاه بعضهم اثنين وسبعين مسجدا، موزعة على كثافة سكانية تقرب من خمسين ومائة ألف ساكن، وقد شهد حسن الوزن بالكفاية المقدمة لطلاب العلم وعامة الناس حيث يقول: "وفيها [أي: بجاية] جوامع كافية، ومدارس يكثر فيها الطلبة وأساتذة الفقه والعلوم، بالإضافة إلى زوايا المتصوفة"².

وإلى جانب الكفاية الكمية العمرانية للأهالي، فإن الشيوخ المدرسين والمعلمين ببجاية كانوا من ذوي الكفاءة العلمية العالية، وفضلا عن سبق ذكره من العلماء فقد كان بها تسعون مفتيا أواخر القرن السادس الهجري³، كما حفظ ثبت أبي العباس الغبريني بين دفتيه ما يربو على مائة ترجمة لكل من جاء بجاية ودخلها من غير أهلها، أو كان من أبنائها من العلماء والمفتين والمشايخ المعلمين في القرن السابع الهجري.

¹. ينظر : عبد الرحمن بن خلدون، رحلة ابن خلدون، عارضها بأصولها وعلق حواشيها : محمد بن تاويت الطنجي، حررها وقدم لها : نوري الجراح، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط 1، 2004 م، ص 95.

². الحسن الوزان، وصف إفريقيا، ج 2، ص 50.

³. ينظر : يحيى بوعزيز، موجز في تاريخ الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط 2، 2009 م، ج 1، ص 160. وقد جمع يحيى بوعزيز في كتابه السابق أسماء بعض الأعلام من الأطباء وعلماء الهندسة والرياضيات والمقرئين. للاستزادة أكثر، ينظر : المرجع نفسه، ج 1، ص 161.

ولو رفعنا عد القرون إلى علٍ، باحثين عن شهادة تنبئ عن كثرة العلماء ببجاية لحد وصولها إلى ما يمكن تسميته بـ"الاكتفاء العلمي الذاتي" ما عدنا على ذلك حجة ولا برهانا أما وقد بلغنا إلى القرن الثامن الهجري، فهذه شهادة الشريف التلمساني حيث قال: "دخلت بجاية في القرن الثامن فوجدت العلم ينبع من صدور رجالها كالماء الذي ينبع من حيطانها وصرت أكتب في كل مسجد سؤالا حتى وصل أمره إلى السلطان"¹، وهكذا الأمر في القرن الذي يليه إلى زماننا هذا بشهادة المؤرخين.

ونخلص بالتالي إلى أن المساجد ببجاية الناصرية قد اضطلعت بما أنيط بها من مهام على أتم وجه ممكن، فقربت العلوم للطلبة، وشهدت بالتطور الفكري طوال قرون تلت وضع تأسيسها، كما اعتبرت من أبرز المدارس بـ"المغرب الأوسط" حفاظا على الموروث الديني من الفقه المالكي بعد محاولة اجتثاثه من لدن الموحدين.

وأخيرا، ينبغي أن نشير إلى أن صورة التعليم وطريقة الأخذ بمساجد بجاية لم تتغير بل بقيت على ما كان متداولاً من النمطية الكلاسيكية في التدريس، بقعود "الأستاذ أو الفقيه على كرسي حتى يراه جميع الطلبة، أو مستندا على ظهره على عمود أو ركن من أركان المسجد، وحوله يجلس التلاميذ أو الطلبة في شكل حلقة محيطين به، وكانت الأبواب تفتح والحضور مباح للجميع"²، وليس أدل على مغزى إباحة الحضور للعامة ومدى انتفاعهم بما يلقيه عليهم المشايخ من الكتب الثقيلة الوزن من شرح محفوظ، قول المؤرخين: "حتى العوام والعمي في بجاية كانوا يحفظون عن ظهر قلب كتب البخاري والمدونة والموطأ ويشرحونها للناس من ذاكرتهم"³.

¹ . الورتيلاني حسين بن محمد، نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار، صححها : محمد بن أبي شنب، مطبعة بيبير فونتانا الشرفية في الجزائر، د ط، 1908 م، ص 28.

² . نقلا عن : علي عشي، المغرب الأوسط في عهد الموحدين . دراسة تحليلية للأوضاع الثقافية والفكرية، رسالة ماجستير في التاريخ الوسيط، جامعة لحاج لخضر بباتنة، 2011 / 2012م، ص 103.

³ . يحيى بوعزيز، موجز في تاريخ الجزائر، ج 1، ص 160.

2 . 1 . 2 . الكتاتيب والزوايا والمدارس:

سارت الزوايا والمساجد بالغرب الإسلامي على فتوى الإمام مالك - رحمة الله عليه - في منعه تعليم الصبيان فيها، حفاظا على نظافتها ووقارها، وليجد المصلون الجو الملائم لأداء شعائرتهم، ثم دعت الحاجة إلى استحداث السقائف¹ أو الكتّاب كأماكن يجتمع فيها الغلمان بمعلميهم لحفظ القرآن خاصة وبعض من العربية والخط.

وتعد هذه المؤسسات اللبنة الأولى لتلقي العلوم الأساسية في مسار الطالب، ليرتقي بعد ذلك في الأخذ والسماع، ولم يقتصر التعليم في الكتّاب والمقرأة على تلقين الصبيان العلوم السابقة، بل كان لها أهدافا تربوية أخرى، من: تهئئ الصبي أخلاقيا، والحرص على تقويم سلوكه، إلى أن يدخل المسجد مع الداخلين من أمثاله ليحضر مجالس الشيوخ المشهودة.

وبعد مرحلة الكتاتيب إلى سن التمييز يتخرج الغلام، لينتقل إلى مؤسسة أخرى أعلى رتبة منها متمثلة في مؤسسة "الزاوية"، حيث تعد هذه الأخيرة همزة وصل أو المرحلة الوسطى² بين الكتّاب التي تمثل المرحلة الابتدائية، والمدرسة التي تمثل مرحلة المتقدمين أو "الطور الثانوي" بالتعبير المعاصر.

ولقد أخذت الزاوية في بجاية على غرار الزوايا بالمغرب الإسلامي أشكالا عدة، يمكن تلخيصها³ فما يلي:

¹ . ينظر : ابن عبدون التجيبي، ضمن (ثلاثة رسائل أندلسية في آداب الحسبة والمحتسب)، تحقيق : ليفي بروفنسال، المعهد العلمي الفرنسي للأثار الشرقية، القاهرة، د ط، 1955 م، المجلد 2، ص 24.

² . ينظر : محمد عبد العزيز، التربية الإسلامية في المغرب (أصولها المشرقية وتأثيرتها الأندلسية)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د ط، 1987 م، ص 39.

³ . تنظر هذه الأشكال بتفاصيلها، عند : محمد سيدي موسى، مدينة بجاية الناصرية (دراسة في الحياة الاجتماعية والفكرية)، تقديم : محمد الأمين بلغيث، دار كرم الله للنشر والتوزيع، الجزائر، د ط، 2011 م، ص 117 و118. ومقال :

- الزاوية البسيطة: وهي عبارة عن بناء متكون من: قاعة الدرس، ومكتبة، ومسجد للصلاة، وحن كبير حوله غرف الطلبة، وغالبا ما تقوم على أراض أعدت للحبس والوقف كما أن دخلها حاصل لها مما وُقف لأجلها تارة، ومن الهبات والأعطيات تارة أخرى.

- الزاوية ذات الضريح المزار: وهي التي بنيت حول ضريح أحد الأولياء الصالحين ويقصدها الناس لأخذ البركة والدعاء.

- الزاوية الطرقية التي أسست من أجل جماعة المريدين على طريقة شيخهم، يرددون فيها الأذكار والابتهالات والأوراد، ويعقدون مجالس الوعظ بها والحضرة الإلهية إلى جانب احتوائها على المتطلبات الضرورية لمكوث الطلبة بها.

وانتشرت ببجاية العديد من الزوايا التي أسهمت في التعليم ونشر الثقافة الإسلامية العربية على نطاق واسع جدا، نظرا لاستيفائها شروط الاستقبال الجيدة والراحة التي ينشدها طالب العلم في طريقه، وقد ذكر الغبريني بعضها¹ في كتابه فعلى سبيل المثال:

- زاوية أبي زكريا يحي بن أبي علي الزواوي، وقد ورد ذكرها في أكثر من موضع حين ترجم له الغبريني فيما نقله عن أبي العباس بن الخراط المقرئ، من ذلك قوله: "ثم دخل زاويته دون أن يختم مجلسه بالدعاء المعهود منه.."²، وقوله متحدثا عن خروجه للناس منتظرا الصلاة، ووضع كرسي له للتدريس: "خرج على الناس من زاويته، وجلس منصتا لاستماع الخطبة، فلما قضيت الصلاة، نصبوا له كرسيه واستوى عليه.."³، والظاهر من أمر

محمد محمدي، المساجد والزوايا ببجاية ودورها في حفظ الدين والفكر الصوفي، مجلة حوليات التراث، جامعة مستغانم، العدد 13، 2013م، ص 110 وص 111.

¹. ولمزيد أمثلة، ينظر : محمد محمدي، المساجد والزوايا ببجاية، ص 112 وص 113.

². الغبريني، عنوان الدراية، ص 129.

³. المصدر نفسه، ص 129.

زاوية أبي زكريا الزاوي أنها كانت محلة خاصة به جعلها للعبادة والعزلة عن الناس، وقد يلتقي ببعض مريديه فيها للتعليم والخلوة.

- زاوية للشيخ أبي الفضل قاسم بن محمد القرشي، التي قال عنها خادمه معاوية الزاوي - وقد أتاه زائرا - : "جئت يوما لأراه، فلما وقفت عند باب الزاوية أصابتني هيبة وسمعت كلاما بداخلها ومذاكرة"¹.

وتعد زاوية يحيى العيدلي بـ"تامقرة" أشهر الزوايا البجائية آنذاك، وقد عرفت هذه الزاوية باسم مؤسسها الذي شهد له بالعلم والتقى كبار علماء وقته ك: عبد الرحمن الصباغ (منتصف القرن 10هـ) شارح الوغليسية، وعبد الرحمن الثعالبي (ت872هـ) دفين الجزائر العاصمة وغيرهم².

ومن أشهر العلماء الذين تخرجوا بهذه الزاوية الفقيه الصوفي أحمد زروق البرنسي (ت899هـ) صاحب الكتب الكثيرة والتأليف الجليلة، "حيث يبدو أنه استقر مدة طويلة بالمنطقة وعمل مدرسا بالزاوية وبها عمد إلى حركة التأليف فأنشأ شرحه الفقهي على رسالة ابن أبي زيد القيرواني"³، بالإضافة إلى الصوفي العارف أحمد بن يوسف الملياني (ت931هـ) وغيرهما من الذين شدوا الرحال إلى يحيى العيدلي وزاويته.

وبهذا قامت الزاوية ببجاية بالأمر المرجو منها بوصفها مؤسسة علمية واجتماعية تهتم بتعليم الطلبة وإيوائهم، ويُلاحظ عنها أيضا خدمة اللغة العربية⁴ بالمنطقة، ونشر المذهب

¹ . الغبريني، عنوان الدراية، ص 176.

² . ينظر خبر تاريخ هذه الزاوية وما آلت إليه الآن : صلاح مؤيد العقبي، الطرق الصوفية والزاويا بالجزائر (تاريخها ونشاطها)، دار البراق، بيروت، د ط، 2002 م، ج 2، ص 462 وما بعدها.

³ . محمد الشريف سيدي موسى، مدينة بجاية الناصرية، ص 119.

⁴ . يعد الحديث باللغة العربية من القوانين الصارمة والإجبارية في النظام الداخلي للزاوية. ينظر هذا القانون ضمن ما نقله صلاح العقبي عن النظام الداخلي لزاوية يحيى العيدلي : الطرق الصوفية والزاويا بالجزائر، ص 463.

المالكي وتوطيد أركانه فيها، كما تعد خزانا هائلا للمخطوطات والتأليف في مختلف العلوم التي تركه المشايخ مما كان يلقنون به طلبتهم أو لكتب نُقلت إليها عبر النسخ.

فتكون الزاوية بهذا عامل تقارب بين الزوايا المضاهية لها، وشريكة في نقل الثقافة بين المؤسسات التعليمية، فضلا عن تغذية المجتمع وثقافته بالمد الصوفي لاسيما بعد تمكن هذه المؤسسة في عقول الناس وتقربها من السلطة.

وبانتهاء الطالب من المرحلة الإعدادية يرتقي إلى الدراسة في المعاهد الرسمية والحكومية، فتأتي المدارس لتمثل هذه الدرجة العليا، ويبدو أن انتشار المدارس أيضا كان كثيفا ببجاية، بناءً على ما سبق من قول شريف الوزان وشهادة الغبريني، فقد ذكر هذا الأخير بعضها، دون تعيينها أو إحصائها، كما حصل في ترجمته لأبي عبد الله بن شعيب الذي "ولي مدارس فزانها بجميل نظره وجملها بحميد أثره"¹.

وقد سبق الحفصيون غيرهم في معرفة هذا النوع من المؤسسات العلمية، فنشطوا في تشييدها انطلاقا من تونس وصولا إلى بجاية، "وإذا كان التعليم الذي تقدمه الكتاتيب والمساجد منتشرا في الحواضر والبوادي والقرى على حد سواء، فإن المدارس اقتصر وجودها على الحواضر الكبرى حيث كان الشباب من البادية والراغبين في إتمام الدراسة والتخصص كان عليهم التوجه إلى مدينة بجاية لمواصلة تعليمهم"²، وقد أبان وضع المدارس المحصور بالحواضر فقط عن شظف العيش الذي تعانیه أغلب شرائح الشعب، مما دفع بالكثير من الطلبة إلى الإحجام عن إتمام الدراسة إلا قليلا ممن ينشد القضاء أو الشهادة أو هما معا.

وقد واكبت الدولة الحفصية رعاية هذه المؤسسة بما يخدم الطلاب الفقراء الخارجيين فاستحدثت سكنات خاصة بهم تؤوي كل مريد للعلم بعيد عن أهله، لكون أكثر الطلاب لا

¹ . الغبريني، عنوان الدراية، ص 190.

² . محمد الشريف سيدي موسى، مدينة بجاية الناصرية، ص 112 وص 113.

يستطعون دفع أجر الكراء، ولولا هذه الوظيفة المقدمة تسهила لهؤلاء لتراجع كثير من أهل البوادي على بلوغ مرادهم، واستكمال تعليمهم.

وامتازت المدارس عن المساجد والزوايا برعاية خاصة توليها الحكومة والسلطان لها من حيث التمويل، والمراقبة، والمتابعة، فبدءًا من تأسيسها وصولًا إلى الوقوف على شؤون مدرسيها والقائمين عليها تعيينا وعزلا، ولم تكن تلك الحرية التي لوحظت على المساجد في انتداب المشايخ والعلماء، وطريقة العمل، وسير المؤسسة سارية المفعول، لأن هذه المدارس معدة أصلا لاستقبال وتكوين الموظفين المخلصين للدولة وللتوجهات الدينية التي أقرتها¹.

وبهذا يفهم سر بُعد منالها عن أيدي الفقراء من عامة الناس، زيادة على ما سبق من الظرف الاجتماعي المزري للرعية، ولعلمهم أيضا بأن الذهاب إليها قد يتعرض لاستقبال أقل ما يقال عنه أنه محتشم جدا، وسيلقى - إن طالت به الأيام في غربته - في المدرسة أياما شديدة كما نُقل هذا في بعض الروايات².

ويضيف برانشفيك في كتابه (تاريخ إفريقيا) تفاصيل مهمة جدا حول النظام الداخلي للمؤسسة والبرنامج التعليمي الذي يقدمه المعلمون، وقد أبان عن الكتب المقررة على الطلاب حسب طريقة كل شيخ، وقد ذكر أمثلة لبعض العلماء كابن عرفة الذي غير من نمطية السماع بما رآه صالحا إلى طريقة الإلقاء الأكثر حيوية، أو انتهاج طريقة الدرس المقارن وسرد الخلاف العالي، كما فعل ذلك عبد العزيز بن موسى العبدوسي المتوجه بدروسه إلى المطلعين من الطلبة³.

والعجيب أن وحدة المذهب الفقهي التي سادت قطر الغرب الإسلامي لم تكن لتحد من شتات طرق التعليم، فبينما المدرسة في هذه البلاد اعتمدت "على قاعة واحدة للتدريس

¹. ينظر : رويار برنشفيك، تاريخ إفريقيا في العهد الحفصي، ج 2، ص 376 وص 377.

². ينظر طرفا منها في : المرجع نفسه، ج 2، ص 377 وص 378.

³. ينظر برامج هذه المدارس في : المرجع نفسه، ج 2، ص 379 / 381.

اعتمدت المدرسة في المشرق على قاعتين أو أربع قاعات، والسبب في ذلك يرجع إلى أن أهل المغرب كلهم تقريباً يتبعون مذهب الإمام مالك، ولهذا لم تكن هناك حاجة إلى قاعات أخرى لتدريس مذاهب أخرى¹.

2. 2 . الرحلة العلمية من بجاية... وإليها:

شغلت بجاية كغيرها من الحواضر العلمية الذائعة الصيت حيزاً ذا بال في سجلات الطلبة، ومريدي الرياضة الصوفية والسلوكيات، وذلك بإيجاب زيارتها والأخذ من معين علمائها في أول سانحة تسمح بذلك، فكثر الخارجون منها إلى: تونس، وفاس، والأندلس والحجاز لأداء فريضة الحج، ولقاء المشايخ كذلك، كما ضجت بأعداد الداخلين إليها من هاتيك الأقطار للغرض نفسه، غير أبهين بمشقة السفر، ولا رافضين لعلم غيرهم اكتفاءً بما لديهم منه، بل كانوا يرون أن من تمام علم المرء سياحة في سبيله بعد حيازة أغلبه في محله وسكانه.

وتختلف نيات الراحلين وخوالجهم وراء ذلك، فمن مريد معرفة طرق التدريس ومناهجه ومن مستزيد في ملكة الفهم والإدراك وتعميق المعارف، ومن راغب يمني النفس التميز والتفرد، إلا أن الممارسة الفعلية لها حركت دواليب الثقاف بين مختلف الحواضر مع حفظ الخصوصية المحلية، فلقد أضحى لبجاية وأهلها مدرسة ورأي يضاهي به غيره من الآراء في المسائل الخلافية².

ثم إن العجب ليزيد إزاء هذه الحركة لكثرة الفاعلين فيها وانتشارهم وعدم استقرارهم، بل وتغمض تواريخ دخول وخروج المعدودين منهم في كثير من الأحيان، كما حدث ذلك مع أبي

¹ . محمد عبد العزيز، التربية الإسلامية في المغرب، ص 57.

² . من ذلك ما حكاه ابن مريم عن الملاي في سؤاله لشيخه أبي الحسن علي بن محمد التلوي الأنصاري أخي الشيخ محمد بن يوسف السنوسي لأمه عن وضع الكتب بالأرض. ينظر : ابن مريم المديوني، البستان، ص 139 وص 140.

مدين التلمساني، ولم تسير عناية مؤلفات التراجم حد الإشباع، رغم كشفها لكثير من جوانب شخصيات أهملتها الظروف، وطوى ذكرها الزمان.

وسينصب الاهتمام في حديثنا على سرد بعض النماذج لبعض الجهات المقصودة لهؤلاء العلماء في رحلتهم العلمية، وما ذاك إلا لتعذر إحصائهم ببيوغرافيا في ورقة بحثية صغيرة، وكان حق دراستهم دراسة وافية في رسائل خاصة توضع لهذا الشأن، فمن العلماء الذين خرجوا من بجاية متوجهين نحو المشرق: أبو العباس أحمد بن عيسى الغماري (ت682هـ)، له علم بأصول الفقه، وحظ في أصول الدين، ومشاركة علم الأدب، رحل إلى المشرق، وقرأ واجتهد، وحصل وأتقن، لقي عز الدين عبد السلام وغيره، وعنه أخذ أبو العباس الغبريني¹، وكذا أبو الحسن علي بن أبي نصر (ت652هـ) من أهل بجاية، له فضل وعلم وعلو سند في الحديث، وأخذ العلم بمكة والقدس ودمشق ولقي الأبياري بالإسكندرية وبعد عودته إلى بجاية كان يروي ويسمع ويتفقه عليه².

ولم يقتصر خط الطلب متجها من الغرب نحو الشرق، فقد اتجه عكسيا نحو بجاية في القرن السابع الهجري، وظهرت لأصحابه المتصوفين خاصة علامات حب وإجلال من لدن أهل بجاية، كما اختلفت مدة بقائهم بها بين الأخذ والتدريس، فلم يستأثروا بالتأثير فحسب بل أخذوا معاطف الناس وقلوبهم، ولم يكن ليرضي العامة ما يخالف هواهم.

ولعل مما سنذكر منهم إرادة استبقاء سند الطريقة الصوفية المتبعة "القادرية خاصة" أو الاتصال بسندها، لاسيما والحافظ لها في زمانه كان بجائيا، ألا وهو: الغوث أبو مدين شعيب بن الحسين كما يظهر في ترجمة أبي زكريا المرجاني من أهل الموصل، صاحب

¹. ينظر : الغبريني، عنوان الدراية، ص 93.

². ينظر : المصدر نفسه، ص 137.

فضل وزهد ومكاشفة، بُني له مسجد سموه باسمه، وهو مشهور بحومة اللؤلؤة، يجتمع فيه المتعبدون لسماع الأخبار الغريبة والأحوال العجيبة¹.

وأما الشخصية الثانية، فهي: تقي الدين الموصلّي (من أعيان القرن 7هـ) من أهل الموصل، دخل بجاية مدة أبي الحسن الحرالي، وقد شهد له بأنه من أساطين الحكمة، وكان يحدث عن غرائب وعجائب، وكان كثير السياحة في الأرض، ودخل عدة أقاليم كصقلية وبلاد المجوس والسودان ونحوها، وكان يقول أنه جال بلاد المشرق كلها ولم يبق له إلا المغرب فأتاها ناظرا في ملكوت الله².

وإذا كان احتفاء أهل بجاية بالأول وإكرامه راجعا إلى موافقة ما كانوا عليه من رضى على طريقة تصوفه، فلعل الثاني لم يطل مكثه بها لِمَا كان قد أخذ على نفسه من الجولان في بلاد المغرب عامة، فكانت بجاية بهذا محطة كسائر المحطات لم يقصد من أجلها رحلته، أو لأنه قد نزل بقوم قد نفرت العامة منهم، فشهادة الحرالي له ببلوغه مبلغا عظيما من الحكمة مع أميته التي وصفه بها الغبريني لدليل على المكاشفة البعيدة عن التخير من الكتاب والسنة والعمل بهما على طريقة المدينين، فلم يكن لأتباع أبي الحسن الحرالي موقع للدعوة إلا مسجد النطاعين، و"يظهر من كنهه أن العامة لم تكن تنتظر بعين الرضا لنشاطهم، لما كانت ترى في سلوكاتهم وأفكارهم من شذوذ وتطع لم ترق إلى فهمه"³.

كما لم تَحْبُ رحلة أطيف من الطلبة باتجاه المشرق، ولكن هذه المرة إلى المغرب الأدنى (تونس وما جاورها من المدن)، وذلك "أن العامل الجغرافي المتمثل في القرب، كما

¹ . ينظر : الغبريني، عنوان الدراية، ص 178 وص 179.

² . المصدر نفسه، ص 180 / 182.

³ . الطاهر بونابي، التصوف في الجزائر خلال القرنين 6 و7 الهجريين / 12 و13 الميلاديين (نشأته، تياراته، دوره الاجتماعي والفكري والسياسي)، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، عين مليلة، د ط، 2004 م، ص 147.

أن الطيف السياسي الواحد بين بجاية وتونس وتشجيع السلطة الحفصية لطلبة العلم ومحاولتها الحثيثة لاستقطاب البجائيين..¹.

إضافة إلى كونها الطريق الموصل إلى الوجهة المشرقية، إذ لا بد للمار أن يجتازها وجرت العادة أن يمكث الواحد منهم مدة يتزود فيها ماديا ومعنويا ليتقوى على سفره، فهذه جملة من العوامل التي جعلت من تونس أفضل خيار للطلبة البجائيين، وأقرب طريق لنيل شرف الرحلة، والحظوة عند السلطة المركزية وعند عامة الناس على حد سواء.

ومما ينبغي التنبيه عليه هو ذلك الأثر الذي تركه هؤلاء الطلبة البجائيون على الحياة العامة بتونس وعلى أهلها، حيث بمجيئهم وبروزهم على أقرانهم أخذوا حظا وافرا من تقدير السلطة واحترامها، ولسابق سيرتهم الحسنة ببجاية، ومعرفة الناس إياهم بالعلم، وشهادتهم لهم به، حازوا أعلى المناصب القانونية والإدارية وتصدروا المجالس العلمية مدرسين، وأبرز مثال على ذلك: عائلة بنو غبرين من أولاد أبي العباس أحمد بن أحمد الغبريني صاحب عنوان الدراية².

وإذا ما قلبنا وجهة الرحلة وجعلنا من بجاية المدخل والمطلب، فإننا سنقف على أعداد هائلة من الطلبة المغاربة والأندلسيين الوافدين عليها، وفي أذهانهم أن هذا "البلد بقية قواعد الإسلام، ومحل جلة من العلماء أعلام.."³، وعلى سبيل المثال لا الحصر نذكر: أبو الحسن علي بن عبد الله الأنصاري (من أعيان القرن 7هـ) من أهل بونة، ممن عرف بالدراية والعلم

¹ . مسعود بريكة، الرحلة العلمية بين بجاية وحواضر الغرب الإسلامي (ق7. 9هـ / 13. 15م)، مجلة الأدب والحضارة الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، العدد 20، 2017 م، ص 358.

² . ينظر خير ولدّي أبي العباس أحمد الغبريني صاحب كتاب "عنوان الدراية"، عند : ابن مخلوف محمد بن محمد، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، تخريج وتعليق : عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 2003م، ج 1، ص 323.

³ . العبدري، الرحلة، ص 83.

والأمانة، ناب عن القضاة في حضرة بجاية¹، وكذا أبو علي حسن بن الفكون (من أعيان القرن 7هـ) من أهل قسنطينة، اشتغل بالتدريس في بجاية، وكان فقيها كاتباً له مشاركات أدبية²، وغيرهما من الشخصيات الأخرى³.

ويعد ما ذكرناه غيضاً من فيض عباب هذه المدينة الأريجة مدخلاً⁴ ومخرجاً، وجملة من إسهاماتها الجلية في بعث البحث العلمي والفكري بـ"المغرب الأوسط" في عصره الوسيط والحفاظ عليه، بمساهمة ملحوظة من لدن أهلها الراغبين في تتويج أنفسهم بحل الريادة في العلم، وممن دخلها من غير أهلها متعلماً أو معلماً، ليصنع الجميع صورة رائعة من صور التحام العناصر المغاربية، وتعاونها على اختلاف أقطارها وبُعد ديارها، ليبقى العلم الرحم التي بها يتقاربون، وإليها ينتسبون.

2. 3 . العلاقات الفكرية والثقافية الرابطة بين بجاية وتلمسان:

حظيت كلُّ من بجاية وتلمسان بزخم غير معهود من الاتصالات العلمية، حفظت بها استمرارية الحياة الفكرية بـ"المغرب الأوسط"، رغم الاختلاف السياسي الحاصل بين المدينتين ولم يكن هذا الخلاف ليكبح جماح الروابط العميقة المتأصلة بين أهالي المنطقتين.

وعلاوة على موقعهما الجغرافي الذي يسمح لهما بتأدية مهمة الربط بين المشرق والمغرب، باعتبارهما محطتين مركزيتين لكل رحالة ينشد العلم، أو الحج، أو التجارة، ينبغي التوقف فيهما للتزود، كلُّ وحاجته منه، فإن التواصل بين بجاية وتلمسان شهدت علاقة أكبر

¹ . ينظر : الغبريني، عنوان الدراية، ص 251.

² . ينظر : المصدر نفسه، ص 334.

³ . ينظر : الملحق رقم 1.

⁴ . أحصى عبد الصمد ربيعي عدداً لا بأس من هؤلاء الطلبة الوافدين من شتى أصقاع الأرض إلى بجاية، وقد بلغ عدد ما أحصاه بـ 86 رجلاً اكتملت فيه أغلب معلومات دخوله وخروجه ولقائه وأخذه ومهنته ومآله. ينظر : عبد الصمد ربيعي الهجرات العلمية الوافدة على بجاية بين القرنين (6. 7هـ / 12. 13م) دراسة إحصائية تحليلية، مجلة الدراسات الإفريقية، جامعة الجزائر 02، العدد 6، 2018 م.

من أن يكون الجامع لها موضع ارتسمت عليهما حدودهما الجغرافية، إذ تدخل في هذا السياق ما لو حصرنا الربط في الطرق التجارية مدنٌ داخلية بـ"المغرب الأوسط" لا يحصى عددها؛ فما الذي خص إحداها بالأخرى في تشكيل هذه العلاقة؟.

صحيح أن التباين في الانتماء السياسي (حفصي/ زياني) واضح جلي، وكان له في أغلب الأحيان تأثير على العلاقة بين العاصمتين، إلا أن التجاوز الأيديولوجي قد فصل فيما يمكن أن يداخل الرابطة بينهما بتبديد هذا الصراع الآني المرتكز في أعلى هرم السلطة، وقد تزيّ هذا التجاوز بأسباب أفرزت وجه التأثير والتأثير بين بجاية وتلمسان سنعرض لها تباعاً:

2 . 3 . 1 . المذهب الفقهي الواحد:

تختلف وجهات النظر عند أصحاب البحث الإبستمولوجي لأسباب دخول المذهب المالكي، ودواعي انتشاره في الرقعة المغربية للعالم الإسلامي، وذلك حسب تعدد النصوص الواردة في هذا السياق من البحث.

ولن نبعد النجعة إذا ما جعلنا النصوص الدالة على الأسباب والباحثة في الدوافع ذات وجهين اثنين "سياسي واجتماعي"¹، وذلك باختلاف زاوية أخذ القائلين بها، المدافعين عنها من جهة، ولتباين المنطلق والباعث الذي وردوا عنه من جهة أخرى.

وتجنبنا منا لسرد السيرورة التاريخية لهذا المذهب، وما يمتلكه من مقومات شددت أزر بقائه وثباته، تبدو لنا الإشارة إلى سر هذا الحضور القوي لمذهب الإمام مالك على هذه الأرض مستشفعين بنص لابن حزم الظاهري، الذي يعزو فيه استقواء شوكة المالكية

¹ . ذهب إلى الأول ابن حزم الظاهري كما سيتم بيانه، ورجح ابن خلدون الثاني وعَلَّه في مقدمته بعامل البداوة المشترك بين الحجاز والمغرب بعدوتيه، إذ لم يكونوا يعانون الحضارة التي لأهل العراق، كما تثنى بالرحلة التي يقطعها أهل المغرب إلى أرض الحجاز للحج وأن هذا الموضع منتهى سفرهم. ينظر : ابن خلدون، مقدمة ديون المبتدأ والخبر، ص 586.

والحنفية إلى قوة السلطان حينما يقول: "مذهبان انتشرا في مبدأ أمرهما بالرياسة والسلطان: مذهب أبي حنيفة بالمشرق ومذهب الإمام مالك بالأندلس"¹.

وهنا مكنم الطرافة فيما أشرنا إليه آنفا من الفراغ الإيديولوجي للسياسة القائمة على المغرب الإسلامي ممثلة في دولها الثلاث، أو لنقل بين ما كان حفصيا أو زيانيا أو مرينيا إلا في ظاهر السلطة الزمنية، وأما السلطة الروحية، والقوة الفاعلة المشكلة للنسق الفكري والثقافي، فقد وقعت بأيدي الفقهاء والعلماء، وهذا ما سنلمحه أيضا في التقارب الواضح الذي أسفرت عن وجهه السلطة القائمة من التصوف السني الذي ارتضته العامة وعمل به علماء الظاهر في أبسط صورته من زهد وورع.

ويدعم رأي ابن حزم المرتكز أساسا على العامل السياسي بعض الأحداث التاريخية المحفوظة وقائعها، مما يشي بتلك العنجهية الموعلة للسياسات القائمة آنذاك بعضها بعضا لمجرد الخلاف السياسي، أو ليكون التبني الحاصل للمذهب الفقهي قطيعة مع السائد أو ما أُلزموا به إلزاما.

فمن الأول: ما قام به الأمويون بالأندلس حين أثبتوا مذهب الإمام مالك حتى يخالفوا أعداءهم العباسيين الذين انتشر المذهب الحنفي لديهم، فلم يقف الصراع على إثبات الوجود السياسي وامتلاك السلطة ليتعداه إلى جوانب أخرى ثقافية وغيرها².

¹ . ابن خلكان أحمد بن محمد، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق : إحسان عباس، دار صادر، بيروت، د ط، 1978 م، ج 6، ص 144.

وينى ابن حزم هذا الاستقواء على نفوذ السلطة القضائية تارة وتزلف السلطة التشريعية لمن كان ذا خطر عند الناس من العلماء تارة أخرى، فكان للمذهب الحنفي بالمشرق القاضي أبو يوسف يعقوب على رأس القضاة وعلى يديه يتم تعيين البقية، وكان لا يولي قضاء البلدان إلا أصحابه، وبالمقابل كان للمذهب المالكي القاضي يحيى بن يحيى الليثي الذي كان مكيًا عند السلطان مقبول القول في القضاة، وكان لا يشير إلا بأصحابه ومن كان على مذهبه. ينظر : المصدر نفسه ص 144.

² . ينظر : محمد محي الدين، المذهب المالكي بالمغرب والأندلس، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة تلمسان، العدد 5، 2004 م، ص 196.

ومن الثاني ما قام به بنو زيري الذين كانوا "في أول حكمهم لإفريقيا تابعين للفاطميين في مذهبهم، ثم إن المعز لما توقف عن طاعتهم أوقف العمل بمذهبهم ببلادهم، واتخذ المذهب المالكي مذهباً رسمياً لدولته"¹، ففعل المعز بن باديس غير نافية لوجود المذهب المالكي قبل نزول الفاطميين بالمغرب الإسلامي، كما تنص على هذا كتب التراجم وطبقات المالكية.

ولو اعتبرنا فعلة المعز دليلاً على ذلك الفراغ الذي أشرنا إليه سابقاً لكان أوجه، حيث لم يقتنع بمجرد الطلاق السياسي وإحداث القطيعة مع الفاطميين حين دعا لتبعية العباسيين بالمشرق، ورأى أن هذا الأمر لن يكتمل إلا بإرضاء صناعات النسق من الطبقة الاجتماعية فحول العمل بالمذهب الذي أكرهوا عليه إلى ما كان معهوداً عندهم، ولم يوافق عليه الفكر الديني المغربي، وما كانوا يعتقدونه سرا دون الجهر به خوفاً من أزمات الشرط الفاطميين وسيفهم.

كما كشفت بعض الممارسات المتجهة نحو خدمة المذهب إلى فرضه في بعض الأحيان تعسفاً، رغم تجذره في مخيال المنتمين إلى الغرب الإسلامي عن قناعة وممارسة وذلك من خلال تضافر جهود السلطة القضائية ممثلة في القاضي المالكي الذي تعينه السلطة الحاكمة.

ويتجلى هذا في منع كل ممكن محتمل الوقوع ورفع ما عدا مذهبهم من المذاهب الأخرى سواء الاعتقادية منها أو الفقهية، خوفاً من زعزعة استقرار الملك وتبليبل الرعية عليه لأنه سيؤدي إلى المطالبة بحق الممارسة والحرية فيها جراء الانفتاح الممكن حصوله، وعلى هذا يمكننا حمل التوجس الظاهر للإمام سحنون²، الذي تولي القضاء في أواخر حياته

¹. راجع بونار، المغرب العربي تاريخه وثقافته، الشركة الوطنية للتوزيع والنشر، الجزائر، ط 2، 1981 م، ص 250.

². تنظر ترجمته : ابن مخلوف، شجرة النور الزكية، ج 1، ص 103. وعند : ابن فرحون إبراهيم بن علي المالكي، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق وتعليق : محمد الأحمد، دار التراث للطبع والنشر، القاهرة، ط 2، د ت، ج 2، ص 30. وعند : أبي بكر المالكي، رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية، تحقيق : بشير البكوش، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 2، 1994 م، ج 1، ص 345.

بإفريقية على العهد الأغلبي بعد محاولات عديدة لثنيه على رفضه، وفي مدة قضائه اجتهد سحنون في تعطيل دروس أهل الأهواء والنحل الخارجة عن السنة في الجامع الكبير "مسجد عقبة" بالقيروان، وفرق حلقاتهم بالمساجد الأخرى بالمغرب إذ كانوا يتناظرون فيها، وشرد القائلين بها مثل: الصفرية، والمرجئة، والمشبهة، والمعتزلة وغيرهم، وعزلهم أن يكونوا أئمة الناس أو معلمين لصبيانهم¹.

وباستجلاننا لبعض الأمثلة البارزة من اعتناء أهل بجاية وتلمسان بهذا المذهب وخدمته مما قرب مجال التواصل الفكري بين الحاضرتين، وسمح بالرحلة العلمية وربط مشايخ أهل البلدتين وطلابهما بعضهما ببعض، سيطالعنا:

- الإمام المتقن، الحافظ الفقيه أبو جعفر أحمد بن نصر الداودي (ت402هـ)²، نزيل تلمسان ودفينها، من أعيان أئمة المالكية بالمغرب كله، استقر بتأليفه في الفقه المالكي بتلمسان، وجعل منها مدينة للعلم ودارا للفقه على مذهب عالم أهل المدينة.

وإذا كان لمشيخة تلمسان فضل سبق في الاعتناء بأشهر مدونة فقهية مالكية (مختصر خليل) بإدخاله إلى المنطقة وشرحه وتدريسه³، فإن بجاية لم تنزل لهذا المذهب حافظة، وطلبتها له آخذه، فهذا كبير مشيختهم، الإمام العلم، الفقيه النظار: أبو علي ناصر الدين المشدالي الزواوي (ت731هـ)⁴، الذي كان له اعتناء كبير بمدونة لا تقل أهمية عن الأولى، ونعني بها (مختصر ابن حاجب الفرعي)، وإلى هذا العلم ينسب فضل إدخاله إلى

¹. ينظر : الإمام سحنون، محمد زينهم، تقديم : حسين مؤنس، دار الفرجاني القاهرة، طرابلس، لندن، د ط، 1992 م، ص 153. وكتاب : الإمام المازري، حسن حسني عبد الوهاب، دار الكتب الشرقية، تونس، د ط، 1955 م، ص 26.

². تنظر ترجمته : ابن مخلوف، شجرة النور الزكية، ج1، ص 164. وعند : ابن فرحون المالكي، الديباج المذهب، ج 1، ص 165 وص 166.

³. أدخله إلى تلمسان محمد بن الفتوح التلمساني. ينظر : عبد العزيز فيلاي، تلمسان في العهد الزياني، ج2، ص 328. وشرحه ابن مرزوق في شرح قال عنه الحطاب في مواهبه : "لم أر أحسن من شرحه".

⁴. تنظر ترجمته : الغبريني، عنوان الدراية، ص 229. وعند : أحمد بابا التبتكي، نيل الإبتهاج بتطريز الديباج، عناية وتقديم : عبد الحميد الهرامة، منشورات دار الكاتب، طرابلس ليبيا، ط 2، 2000 م، ص 609.

بجاية ومنها إلى المغرب عامة، وذلك بعد أن تتلمذ على تلاميذ ابن حاجب، وقرأ على أصحابه بمصر ونسخ مختصره ذلك فجاء به وانتشر بقطر بجاية في تلميذه، ومنهم انتقل إلى سائر الأمصار المغربية¹.

واستروحنا بهذين المثالين عن غيرهما ممن لم يسعنا المجال لذكرهم، وإنما اكتفينا بمن بدأ منهم وبرز في حمل لواء هذا المذهب الفقهي من أعلام المدينتين، واستناسا منا بكلمة "الانتشار" على تأدية المراد، واختزال قوائم طويلة من أسماء هؤلاء العلماء الذين توحدت بهم عرى الروابط بين بجاية وتلمسان، وإسهامهم في تكريس التواصل الدائم بينهما.

وليس كلامنا السابق الذكر نافيا لجهود الحكام والطبقة السياسية في تعضيد انتشار المذهب في المغرب الإسلامي لاسيما وقد مثلنا لذلك بأمثلة، بل إننا سنجد سعيا حثيثا من قبلهم في خدمته وتوطينه من خلال السماح للمشايخ والعلماء بمزاولة دروسهم بالجامع الرسمية، على غرار الجامع الأعظم من جهة، وبالمقابل تمكين العامة والإذن لهم بالتبرع للزوايا والمدارس، والقيام بشؤونها، والحبس عليها.

ولقد شكل الحكام بهذا دافعا لوجيستيا لهذه المؤسسات لتقوم بحفظ الوعاء الإيديولوجي المصوغ بأيدي المشتغلين بها، والفاعلين في حيزها، غير أن الإشارة التي حاولنا إثارتها تتمثل في عدم اكتمال قدرة الحكام رغم اكتسابهم للقوة الحاملة لفعل كل شيء، أن يحولوا وجهة الرعاية عما أفوه فضلا عن حملهم على تبني فكرة أخرى، ولنا في السياسة المنتهجة من لدن الفاطميين دليل على هذا.

2 . 3 . 2 . المذهب السلوكي الواحد:

وتبعاً للمذهب الواحد المتعبد به ظاهراً ببجاية وتلمسان فقد كان أهل الحاضرتين من ذوي التوجه السلوكي الواحد أيضاً في التصوف، ونعني به ما كانت عليه أغلب الشرائح

¹ . ابن خلدون، مقدمة ديوان المبتدأ والخبر، ص 571.

الاجتماعية من الرياضة الروحية والسلوكيات السنوية العلمية، التي تمتاز بالبساطة والبعد عن الخوض في المسائل الفلسفية كالحلول والاتحاد والإشراق.

ويبدو من الوهلة الأولى أن اجتماع التفقه على المذهب المالكي والتصوف بشتى مدارسه وتياراته كان ضروريا وغير مفاجئ ولا مصادم، إذ لا تصادم بينهما في الأساس وكتب الطبقات المالكية ملأى بتراجم القوم، تشكل شخصية الواحد منهم بوتقة ينصهر فيها كل خلاف دُعي أو رمي به التصوف السني، نشير إلى هذا لتبيين محل ما يكثر فيه الكلام من صراع محتدم بين السلطة والمتصوفة، وأن المقصود بـ"المتصوفة" فئة معينة كانت السلطة تخشى جنابها، وأما عند العامة فيبقى أمر القبول أو الرفض معلقا بما يظهره هؤلاء المتصوفة من أقوال وأفعال، وارتقاب تجاسرهم على المسائل المستغلفة على عقولهم، ومن ثم تتخذ السلطة الحاكمة موقفها منهم استرضاء للعامة وحفاظا على ملكهم، وذلك إما بالسماح لهم أو بمنعهم والتعسف في استعمال حق الردع لكل خارج عن نطاق التفكير الجمعي.

لقد شهد "المغرب الأوسط" ببجاية وتلمسان في مطلع القرن السابع الهجري ثلاثة

تيارات كبرى من التصوف هي:

- التيار الصوفي السني.

- التيار الصوفي السني الفلسفي.

- التيار الصوفي الفلسفي¹.

وينضوي تحت كل منها توجهات ومدارس تعود عادة لمؤسسيها والقائمين عليها، كما ترجع أحيانا أخرى لرأي ينشئه صاحبها¹، ثم يحمل أتباعه عليه، ولا نكاد نعدم علما في

¹ . هذا التقسيم الذي سار عليه الطاهر بونابي في كتابه : التصوف في الجزائر خلال القرنين 6 و7 الهجريين، وقد فصل في كل منها وأدرج تحت كل تيار مدارس وأراء كانت منتشرة في المغرب الأوسط في عصره الوسيط.

إحدى هذه التيارات إلا ونجد من يحمل الفكرة نفسها في الحاضرتين معا، فقد كان حضور التصوف بشتى مشاربه ضاربا بجرائه فيهما، سواء قل عدد المريدين أم أكثر، وهذه أبرز سمة يمكن ملاحظتها على المشهد الصوفي في ذلك العصر.

كما يمكننا الإشارة مسبقا إلى أن التيار الباطني الذي تزعمه أبو العباس أحمد بن العريف² وتلامذته الأندلسيون، وعلى رأسهم أبو بكر محمد بن الحسين الميورقي الذي دخل بجاية، واستقر بها مدرسا لمذهب شيخه³، قد تعرض لتضييق شديد، وملاحقات مريرة، ولم تسعف المصادر بذكر المنتسبين إليه والآخذين عنه في بجاية، حيث بقي التعقيم على برنامجه والاكتفاء بالإشارة إلى مجرد الإسماع والتحديث.

ولم يسلم ممثلو التيار الصوفي الفلسفي من: حرالية، والقائلين بالوحدة المطلقة، ووحدة الوجود أيضا مما تعرض له التيار الباطني، من مجافاة العامة وتضييق السلطة فحصر نشاط الأول في مسجد النطاعين، وبقي الثاني بمدرسته (حلوية وسبعينية⁴) يتقلب أهله جائلين في حياتهم، منسيين بعد موتهم، إلا ما كان من بناء السلطان المريني أبي عنان على ضريح الحلوي زاوية ومدرسة فاستُذكر بعد غفلة.

1. فمن الأول : المدينة أتباع أبي مدين شعيب بن الحسين، والغزالية أتباع أبي حامد الغزالي، والشاذلية أتباع أبي الحسن الشاذلية وغيرها، ومن الثاني : القائلين بالحلول والاتحاد والوحدة المطلقة ووحدة الوجود ونحوها من الآراء التي تعبر عن أصحابها ونظرتهم إلى الله والإنسان والكون.

2. **تنظر** ترجمته : أحمد بابا التنبكتي، نيل الابتهاج، ص 68.

وقد صنفه أنخل بالنثيا ضمن الفلاسفة المشائين وجعل منه أيضا صدى لابن مسرة مما يوجي إلى المسارات المختلفة التي تعرضت لها حياة هذا الرجل بدءاً من البساطة في الفقه والحديث كما في ترجمته في (النيل) إلى التركيب المفرط وإدخال الفلسفات من جهة والإشراق والغنوص من جهة أخرى.

3. قدم إلى بجاية وتحديثه بها وسماع طلبتها سنة 537 هـ، وقد دخلها هرباً من علي بن يوسف بن تاشفين أمير المرابطين. **تنظر** ترجمته وخبر هروبه في كتاب : التكملة لكتاب الصلة، ابن الأبار القضاعي، تحقيق : عبد السلام الهراس، دار الفكر، بيروت، د ط، 1995 م، ج1، ص 359. وكتاب : المقري، نفع الطيب، ج 2، ص 155.

4. **ينظر** : الطاهر بونابي، التصوف في الجزائر خلال القرنين 6 و7 الهجريين، ص 147.

أما السبعينية فلم تحفل بها بجاية في فترة حضور ابن سبعين (ت669هـ) بها، ولم تلق شيوعاً على يديه بقدر ما شاعت على يدي أبي الحسن الششتري (ت668هـ) الذي أحسن إليها بتقريب مقولات شيخه للعوام وحسن تدريسه وطريقته¹، ولم يكن لبقائها بين أظهر الناس بجاية بعد ابن سبعين عن حب لها، ولا تقبلاً لمبادئها، وإنما السواد الأعظم منها كانوا من الفقراء الصوفية الذين أعجبوا بسمت الششتري في خاصة نفسه.

وأما المنبوذ الأكبر من هذه التيارات، فهم أصحاب وحدة الوجود، وقد عرفته تلمسان بنزول أبي العيش محمد بن أبي زيد عبد الرحيم (من أعيان القرن 7هـ)، ومن أشهر القائلين بها أبو الربيع عفيف الدين التلمساني (ت690هـ)، ولغرابة ما ذهبوا إليه من التنظيرات في الله تعالى والإنسان والوجود تركهم الناس، فاخترت الأول الانقطاع والعزلة عن المجتمع التلمساني²، ورحل الثاني إلى المشرق حيث الأنس والاستئناس بالصاحب المواتي.

ومن خلال ما سبق يمكن القول أن بجاية وتلمسان كانتا شاهدين على المشهد الصوفي بـ"المغرب الأوسط"، حافظتين له، كما تعدان قاعدة للمشارك من الفكر الصوفي على اختلاف تياراته وتشعب مدارسه من: زهد في الدنيا، وتقشف فيها، والغض عن ملذاتها والإقبال على الله تعالى، إلا أن درجة القبول والرفض تتعدد قيمتها من خلال ما ولي بعد هذا المشترك من أقوال وأفعال، إذ كل المدارس الصوفية مبدؤها تربية النفس ورياضتها، وهذه الأخيرة محببة عند العامة، مقبولة لدى السلطة لأسباب كثيرة.

2. 3. 3 . الرحلة العلمية:

وهذه إحدى الثمار المقطوفة من السببين السابقين اللذين ارتسما في علاقة بجاية وتلمسان، وسنقتصر على ذكر نموذجين اثنين لكل اتجاه، إشارة منا تنبئ على المقصود

¹. ينظر: الغبريني، عنوان الدراية، ص 239. وعند: أحمد بابا التتبكتي، نيل الابتهاج، ص 221.

². ينظر: الطاهر بونابي، التصوف في الجزائر خلال القرنين 6 و7 الهجريين، ص 155 وص 156.

المراد واستغناءً عن الكثير من الكلام، فمن الطلبة البجائيين الذين ارتحلوا إلى تلمسان آخذين عن شيوخها: نصر الزواوي (من أعيان القرن 9هـ) من أهل زاووة، كان عالماً محققاً، دخل تلمسان وأخذ عن شيخها ابن مرزوق الحفيد مختصر ابن حاجب وتفقه على سعيد العقباني كما أخذ الفرائض على الغصنوني¹، وأما النموذج الثاني، فهو: أبو الفضل محمد بن محمد بن أبي القاسم المشدالي (ت 865هـ) من أهل بجاية، تفنن في العلوم فقها وأصولاً وكلاماً ونحواً وغير ذلك، أخذ أولاً عن أبيه أبي عبد الله، ثم دخل تلمسان وأخذ عن: ابن مرزوق وأبي القاسم العقباني وابن زاغو ومحمد النجار².

ومن الطلبة التلمسانيين الذين وفدوا على بجاية، يطالعنا أولاً: أبو محمد عبد العزيز بن مخلوف (ت 686هـ) من أهل تلمسان، كان دؤوباً على التدريس، مبارك التعليم وانتفع به خلق كثير، دخل بجاية ولقي بها أبا الحسن الحرالي، وأبا بكر بن محرز، وأبا العباس الملياني وغيرهم، فجد واجتهد وحصل وعنه أخذ أبو العباس الغبريني³، وأما الآخر، فهو: أبو عبد الله محمد بن محمد المقري الجد (ت 759هـ) من أهل بيت مشهور بالعلم في تلمسان كان معلوم القدر، مشهور الذكر، كبير العلماء بالمغرب، ممن وصل إلى درجة الاجتهاد المذهبي، دخل بجاية وتلقى عن: أبي عبد الله محمد المسفر وأبي عبد الله محمد الزواوي وأبي علي حسن بن حسن، وأحمد بن عمران⁴.

2 . 3 . 4 . الإجازة العلمية:

تعد الإجازات العلمية أسمى ما يحصل عليه الطالب في مسيرته العلمية، وعليها يدور فلك الراغبين في الرحلة، ففيها إثبات له بجدارة حمله للعلم وحسن سلوكه طالباً، وجواز

1. ينظر : ابن مريم المديوني، البستان، ص 82.

2. ينظر : أحمد بابا التتبكتي، نيل الابتهاج، ص 541.

3. ينظر : الغبريني، عنوان الدراية، ص 63.

4. ينظر : أحمد بابا التتبكتي، نيل الابتهاج، ص 420.

تعليمه إياه وتدريبه لغيره بسنده متصلًا حفظًا على سلسلة العلم، فالإجازة العلمية شهادة تثبت تمكن الطالب من العلم الذي جلس من أجله بين يدي شيخه.

ولنستوضح هذه الشهادة بمثال لكل حاضرة، فهذا ابن مرزوق الخطيب التلمساني له تأليف عرض فيه لمشايقه الذين أجازوه، وكعينة عن استجازة تلمساني ببجاية ننقل ما أورده المقرئ في نفحه ناقلًا عن ثبت ابن مرزوق الخطيب، حينما تحدث عن شيخه أبي عبد الله محمد بن جابر الوادي أشي (ت749هـ)، قال المقرئ حاكيا: "وعاشرته كثيرا سفرا وحضرا وسمعت بقرائه وسمع بقرأتي وقرأت عليه الكثير، وقيدت من فوائده، وأنشدني الكثير.. وقرأت عليه بمدينة فاس، وبظاهر قسنطينة، وبمدينة بجاية وبظاهر المهديّة.."¹.

وبالمقابل أجاز الشيخ الفقيه المحدث القاضي أبو عبد الله محمد بن عبد الحق اليعفري التلمساني (ت625هـ) الفقيه البجائي أبا عبد الله محمد الخشني (ت. نحو 640هـ) الذي رغب إليه في ذلك فأجابه: "أجبتك بأحسن تحية، وامتنالا لما جاء به خير البرية، نعم وأجبتك إلى ما سألته وطلبته إجابة من يعلم أنك أهل له.."² الخ ما قاله، رحم الله الجميع و"بعد هذا التتويج بالإجازة يصبح الطالب شيخا وهو لقب الأستاذية، التي تجعله في مصاف العلماء والفقهاء والأدباء، له مكانة في المشيخة العلمية"³.

وتم من خلال ما عرضناه من الشذرات النيرة عن بجاية بيان دورها الفعال في تنمية وتغذية الحركة الفكرية بـ"المغرب الأوسط"، وعماد دار حول هذه المدينة مما يمكنه خدمة العلم والثقافة والمساهمة فيهما، وكذا علاقتها بحاضرة تلمسان حيث كان التواصل ماثلا لم يغيب طرفة عين على مختلف الأصعدة وبشتى أطيافه وألوانه.

¹ . المقرئ، نفح الطيب، ج5، ص 200.

² . الغبريني، عنوان الدراية، ص 252 و ص 253.

³ . عبد العزيز فيلالي، تلمسان في العهد الزياني، ج 2، ص 357.

خاتمة فصلية:

حاولنا فيما أخذناه من السياقات العامة المحيطة بمكان البحث المراد أن نوضح نقاطا

عدة منها:

1 . التطرق إلى مصطلح "المغرب الأوسط" في بعض ما وقفنا عليه من مدونات جغرافية وتاريخية، فكان أول من أبان هذا الجزء من المغرب الكبير بهذا الاسم الخاص أبو عبيد البكري في أواخر القرن الخامس الهجري.

2 . خرّجنا تصنيف أبي عبيد البكري تلمسان عاصمة "للمغرب الأوسط" رغم التبعية السياسية لمراكش عاصمة المرابطين، مع ملاحظة وجود دولة الحماديين التي من الأولى أن تكون هي "المغرب الأوسط" بعاصمتها بجاية، وعللنا ما أتى به البكري بما لتلمسان من مكانة مرموقة علمية وتاريخية ما جعل الناظرين إليها يعدونها واسطة المغرب الكبير ولو كانت تابعة.

3 . ذهب الإدريسي وتبعه ابن سعيد المغربي إلى أن بجاية هي عاصمة "المغرب الأوسط"، واعتمد في طرحه للحدود الإقليمية على المعيار السياسي، فـ"المغرب الأوسط" عنده هو المجال الخاضع للحكم الحمادي، وأما تلمسان فقد أدرجت ضمن الجهة الغربية التابعة لفاس ومراكش والأندلس تحت إمرة المرابطين.

4 . لم يكن إيراد هذا الخلاف عند المؤرخين والجغرافيين إلا إعادة للنظر في حدود "المغرب الأوسط" الشرقية والغربية، وتشبثا منا بما يسعفنا به هذا الخلاف من مندوحة في إدخال بجاية في حوزة حدوده، على الرغم من أن الحديث موجه نحو الدولة الزيانية، هذه الأخيرة التي لا نكاد نجد من الباحثين من يدخل بجاية ضمنها، كونها عاصمة ثانية للدولة الحفصية، فنوّسّلنا بما جاء في المدونات التاريخية والجغرافية من سعة في الخلاف طمأننا في عد حاضرة بجاية معلما زيانيا.

5 . إن إدخال بجاية في حدود "المغرب الأوسط" ضروري ولازم لرصد الحركة الثقافية التي كانت في هذا المحيط بشكل عام، وليست بجاية - دون سواها - لدينا إلا نقطة هامة في هذه الحركة الثقافية والحضارية، إذ تعد مدينة لها خصوصية في موضوعنا بعامة "موضوع التصوف"، وبشكل أدق في المدرسة الإشراقية.

6 . قامت الحركة العلمية بتلمسان الزيانية على عدة أسباب منها: تشجيع الخلفاء للعلم والعلماء، وتأسيس المعاهد والمؤسسات العلمية وتأطيرها من لدن الدولة، وكذا الهجرات الأندلسية إلى حواضر العدو المغربية بعد الاعتداء الصليبي على الأراضي الأندلسية، وقد أسهم هذا في شد روابط العدوتين، وسبب هذا الالتحام في إعطاء نفس جديد للحركة العلمية والثقافية في تلمسان وغيرها من المدن المغربية، فانتقلت الخصوصية الصوفية الأندلسية إلى الغرب الإسلامي في هذا الخضم واستقبلها المغاربة، رغم توحد التوجه فيها، إلا أن التصوف الأندلسي الأول ونعني به ما كان عليه ابن مسرة الجبلي كما سيأتي في الفصل الثاني، فقد كان هذا التوجه الصوفي قسيما للسواد الأعظم من المتصوفة المغاربة عموما.

7 . وعلى نحو قريب من وضع تلمسان فقد شكلت المؤسسات التعليمية الاجتماعية في بجاية من: المساجد، والكتاتيب، والزوايا، والمدارس الحجر الأساس الذي تعتمد عليه إنشاء العلماء وتربية الصغار على طلب العلم، وتشهد كثرة المساجد العتيقة ببجاية لمكانتها كحاضرة علمية مطلوبة من قبل طلبة العلم، وهذا ما جعلها مزارا لدى الأندلسيين وطلبة المغرب الأقصى، فلا يستطيعون تجاوزها إلى بلاد المشرق دون الإقامة بها، فلقد كانت مطلوبة في ذاتها ومن أجل غيرها.

8 . حددنا مكن توثق العلاقة بين بجاية وتلمسان في "الوحدة المذهبية الفقهية" التي بقيت على مذهب الإمام مالك مذ دخلها أول مرة وإلى يوم الناس هذا، كما آزرت الوحدة السلوكية المذهب الواحد، ونعني بـ"السلوك الواحد" ما كانت عليه أغلب الشرائح الاجتماعية

من التصوف السني، الذي تمتاز بالبساطة والبعد عن الخوض في المسائل الفلسفية كالحلول والاتحاد والإشراق.

الفصل الثاني :

التصوف بالغرب الإسلامي
بين التّحفّظ والتّأصيل.

المبحث الأول :

ابن مسرّة الجبليّ (ت 391هـ) وكاز من الفردوس المفقود.

المبحث الثاني :

الحكاية التّرجمية وواقع التصوف في الدولة الزيانيّة.

المبحث الأول: ابن مسرة الجبلي (ت 391هـ)، ركاز من الفردوس المفقود.

وكذلك علوم القوم في الابتداء كسي وفي الانتهاء بديهي.

أبو بكر بن طاهر.

وقفه..

شاعت لدى المؤرخين عبارة لا تكاد تجد لها قائلاً معيناً، حتى صارت كالمثل في بابها، والعبارة مفادها: "إذا كانت بلاد المشرق أرض الأنبياء والمرسلين، فإن بلاد المغرب أرض الأولياء والصالحين"¹، ترمي هذه العبارة إذا ما زجت في سياق التجربة الصوفية الخاصة بالأفراد كما هي ممثلة في قول أبي بكر بن طاهر أعلاه، أو عامةً في حالة ما إذا عولج التصوف على نحو اجتماعي، ووعي ديني، ثم ممارسة له بطقوس يصنعها المخيال الشعبي، إلى استجلاب سؤال سريع يتمخضه المقام، أو ربما يستعجله كل مهووس بالمقارنات يرجو إفادة البحث بخصوصية المبحوث عنه.

والسؤال هو: إذا جاز للبعض التمييز بل الفصل بين الفلسفة المشرقية والفلسفة المغربية، رغم كونهما ينتميان لصنف واحد من التفكير، فلم لا يجوز التمييز بين التصوف بالمغرب وبين غير من الفكر الصوفي²؟.

¹ . بحثت عن مصدر لهذه المقولة فلم أهدد لشيء، بيد أن في معناها عبارة قالها ابن قنفذ القسنطيني في ثنايا حديثه عن طوائف المريدين بالمغرب الأقصى، وتصنيفه إياهم حسب الشيخ المتنوع في سياق حديثه عن الشيخ أبي مدين شعيب بن حسين حيث قال : "في الأرض التي تنبت الصالحين كما تنبت الكلاً". بتصرف : ابن قنفذ القسنطيني، الفقير وعز الحقير، اعتنى بنشره وتصحيحه : محمد الفاسي وأدولف فور، المركز الجامعي للبحث العلمي، جامعة محمد الخامس للآداب، الرباط المغرب، د ط، 1965 م، ص 63.

² . سبق عبد المجيد الصغير أن طرح هذا السؤال في كتابه (تجليات الفكر المغربي) في فصل منه بعنوان (التصوف المغربي والتصوف الأندلسي : أية علاقة؟)، واللافت للنظر في سبك هذا السؤال تضمنه التصريح بالصيغة المغربية الخاصة في تعاطي الفلسفة وانفرادها العلني بتلابيب ثوبها، وما أشار إليه من قوله (البعض) فإنه يعني به محمد عابد الجابري في مشروعه القرائي للتراث وتأويله الفكر العربي الإسلامي بنية وسياسة وأخلاقاً المتمثل في رباعيته المشهورة. وليست خافيةً الجلبة التي أحدثها هذا الأخير بمؤلفاته ومواقفه المتبينة لهذا الرأي، ومن باب (عدم جواز ترهيب الشهود) فقد رد عليه الطيب تيزيني بكتابه (من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي) دارساً فيه مقولات الجابري وحاول تعقيد القطيعة ولا يخفى ما للتوجهين من خلفية تدفعها إيديولوجية مترتبة في بعض الأحيان، وانتماءات ضيقة (شوفينية) رميت به

وجوابا منا عن السؤال فإننا نقول: تتشكل صيغة الإشكال من جزئيتين اثنتين أولاهما: جواز إثبات التباين الحاصل بين المشرق والمغرب في الفكر الفلسفي، وهذا ما يدفعنا إلى أن نعيد صناعة استفهام آخر لاستيضاح سبب استجلاب الفكر الفلسفي (العقل البرهاني أو العقل المجرد¹) مقابلا للتصوف (العقل المستقل أو العقل المؤيد)، ونحن نبحت عن تشكلات هذا الأخير وخصوصياته في المغرب الإسلامي، إذ التمييز بالأعراض الذاتية لجوهر ما - إذا ثبت وجودها - أولى من الاتجاه بالنظر إلى ما يشكل جوهرها آخر لإثبات خصوصية الأول.

وللبرهنة على مشروعية إقحام هذه المقابلة في سؤال يستحق الأفراد يتعين علينا معرفة سياق طرحه أولا، فقد أورده عبد المجيد الصغير على أنه نتيجة حتمية أفضت إليها العوائق المنهجية في عملية التأريخ للفكر المغربي (فقها وكلاما وتصوفا وفلسفة) من جهة وغياب أو قلة الأعلام التي تناولت بالكتابة التأريخ للفكر الصوفي المغربي على وجه الخصوص من جهة أخرى، مما أدى إلى اجتزاء أحكام جائزة، وإصدار تأويلات ظالمة ألغت من حسابها دور التصوف الإسلامي وتحييده، "مع إناطة دور سياسي سلبي خطير ومبالغ فيه بهذا النوع من الفكر"².

وسنلمح ما لهذه الإناطة من خلل وتعسف ظاهر يتبدى في لِي أعناق الأحداث التاريخية، وتأطير المواقف والأفكار وفق نمط من التفكير، وضمن رؤية أنتجتها ظروف مغايرة تماما للتي كانت عليه الخصوصية المغربية³.

أعراض هؤلاء بعضهم بعضا في حياتهم، كاتهام علي حرب ومحمود أمين العالم محمدا الجابري بها. وحتى لا نخرج من سياق التعليل عن المبهم في السؤال، أضيف منها إلى التوجه العرفاني الذي يملك عبد المجيد الصغير في كتاباته كلها وهذا ما يدفعه. ربما. إلى إضفاء مشروعية هذا التساؤل مستعينا بجسارة الجابري على دعواه السابقة.

¹. الأول بتعبير محمد عابد الجابري، أما الثاني فتعبير طه عبد الرحمن، والشأن نفسه فيما تعلق بتسمية الفكر الصوفي (بالعقل العرفاني أو المستقل) عند الأول منهما و(العقل المؤيد) عند الآخر.

². عبد المجيد الصغير، تجليات الفكر المغربي (دراسات ومراجعات نقدية في تاريخ الفلسفة والتصوف بالمغرب)، المدارس للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط 1، 2000 م، ص 161.

³. لنا عودة لهذا في جزئيتنا التي خصصناها لعلاقة المتصوفة بالسلطة مع التحليل والتمثيل.

وأما الجزئية الأخرى، فهي: محل الكلام، ومناط الاستفهام، والمتعلقة بالتباشير الأولى للفكر الصوفي على الأراضي المغربية، ونعني بالتباشير: ما تم به اصطناع صبغة مغربية ذات طابع خاص انسلت من منبتها الأول المشرقي، ليس فقط على مستوى السلوك، بل على كل المستويات الثقافية الأخرى.

ولمعالجة هذه القضية ارتأينا أن نشير إلى نقطتين مهمتين لتجنب أي احتكام قد يفضي بعجلة البحث إلى التعثر، أما النقطة الأولى، فهي: الإشارة إلى الاستقطاب الذي لقيه التصوف المغربي، وانفتاح طابعه المحلي على العلوم الإنسانية الأخرى، وذلك من خلال اعتناء جمع من المؤرخين والسوسيولوجيين والأنثروبولوجيين الأوروبيين لظاهرة التصوف المغربي، وعوامل نشأته، وأسباب ثباته وتجذره، ولم تخل نظرتهم الاستشراقية من بعض التحكيمات المفتعلة، وتكريس المصالح الاستعمارية، رغم دعاوى الميدانية التي صبغت دراستهم¹.

فقد عزا كل من: هوكر (Hooker)، وبال (Ball)، اللذين دخلا المغرب بصفتهم مستكشفين جيولوجيين، وعالمين من علماء النبات، أن زيارة الأولياء قد تبدو المظهر الوحيد لتجلي الدين في نظر بربر الأطلس².

وقد أعلنت هذه المدرسة التي تزعمها كولد زيهر (Goldziher) أن هذه الطقوسية راجعة إلى "ميل البربر القدماء إلى السحر والتقديس الذي يحيطون به سحرتهم وساحراتهم لا باعتبارهم بقايا من السحرة السوقيين وإنما باعتبارهم رسلا وعرفات ورهبانا"³.

¹ . وممن رد عليهم : عبد الله العروي في أطروحته الموسومة (الجنور الاجتماعية والثقافية للوطنية المغربية 1830/1912م)، وأصلها باللغة الفرنسية. ينظر :

Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830/ 1912). Librairie Francois Maspero. Paris. 1977. P 132/ 139.

² . ينظر : إدموند دوتي، الصلحاء (مدونات عن الإسلام المغاربي خلال القرن التاسع عشر)، ترجمة : محمد بن عمر إفريقي الشرق، الدار البيضاء، د ط، 2014 م، ص 21.

³ . المرجع نفسه، ص 25.

ملحوظة : وقد رجح إدموند دوتي هذا القول وعده دليلا مقنعا يمكن أن تدعمه أبحاث جديدة بالوقائع.

فكان الماضي الروحاني لأهالي المغرب¹ وعاءً جاهزاً لاحتضان التصوف الإسلامي باعتباره ممارسة تقتضي المشيخة من ناحية، فضلاً عن ماهيته الغيبية التي ستملأ الفراغ الروحي الذي أصاب قلوب هؤلاء بعد تحريم وتجريم السحر والشعوذة من ناحية أخرى. وسنكتفي بذكر مقولة هذه المدرسة - لخطورتها² - وتفسيرها الذي يحيلنا إلى نوع آخر من التصوف، وهو ما يعرف بـ"التصوف الشعبي"³ كما يحلو لبعضهم تسميته، أما باقي الآراء، فنتظر في مظانها⁴، ولن تخرج في مجملها عن طرق ثلاث، سنذكرها بعد سوقنا للنقطة الاحترازية الثانية.

وتتمثل هذه الأخيرة في الاتفاق الحاصل بين الباحثين على أن التلقف الفعلي للتصوف عند المغاربة كان في القرنين الخامس والسادس الهجريين، مما يعني تجنبنا

¹ . حيث إن الديانة الأساسية لديهم تبدو مزيجاً بين قوى الخير والشر، فأتى التصوف بفكرة (الله اللطيف بعباده) كقوة خيرية تدفع بها الأرواح الشريرة. ينظر : ألفرد بل، الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي من الفتح العربي إلى اليوم، ترجمة : عبد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 3، 1987 م، ص 389.

ولعل إرنست كلنير يشير إلى هذا في معرض حديثه عن الوظيفة الدينية في البوادي المغربية وعلاقتها بالسلطة السياسية تحت ضوء ما يعرف بـ"المجتمعات الانقسامية" يمثل برابرة الأطلس الكبير الأوساط نموذجاً رائعاً لتجسيم المعنى الإلهي داخل مجتمع قبلي، فهناك بعض المعطيات التي ربما لعبت في الماضي دوراً على صعيد المغرب الكبير، ما تزال حاضرة بوضوح إلى حد الآن، بالإضافة إلى عناصر أخرى تمت ملاحظتها أحياناً كثيرة خارج نطاق المجتمع الإسلامي.

إرنست كلنير، السلطة السياسية والوظيفة الدينية في البوادي المغربية، ضمن كتاب (الأنثروبولوجيا والتاريخ حالات المغرب العربي، مجموعة مقالات لمؤلفين)، ترجمة : عبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط 1، 1988 م، ص 46.

² . ولا شك في خطورة الأخذ بهذا الرأي لفساده المنهجي وسوء خبايا القوم ونواياهم. ينظر تعليق عبد السلام غرميني على مجازفات هؤلاء بخاصة في : المدارس الصوفية المغربية والأندلسية في القرن السادس الهجري، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، ط 1، 2000 م، ص 250 وص 251.

³ . يطلق أحياناً ويراد به تصوف أصحاب الموالد من العوام، وأحياناً يطلق ويراد به ما كان قسيماً للتصوف الفلسفي والسني، فأما وجه الخلاف بينه وبين الفلسفي فظاهر، وأما عند مقابلته بالتصوف السني، فإنه يراد منه التصوف الخرافي الذي لا ضابط له من عقل أو شرع.

⁴ . تنظر قائمة أسماء هؤلاء المستشرقين وما ذهبوا إليه عند : الطاهر بونابي، التصوف في الجزائر خلال القرنين 6 / 7 الهجريين، ص 46 وص 47. وفي صفحات مبنوثة من دراسة إدموند دوتي السالفة الذكر على سبيل المثال : ص 21 / 25. على أن الدراسة كلها مليئة بأراء المدرسة الاستشراقية خاصة الفرنسية منها.

الحديث عما سبق هذه المرحلة الزمنية، "إلا أن هذا التحديد لا ينبغي أن يجعلنا نتغاضى عن الرصيد التاريخي الذي سبق هذه الفترة ومهد لها.. إذ إن هذا التأخير مرتبط بتأخر الآثار الكتابية لا بتأخر الظاهرة نفسها"¹.

وفي السياق نفسه يقول أحد المتصوفة المعاصرين، وهو: الشيخ عبد الله التليدي بعد أن سرد ثبوتاً لمصنفات مشرقية وأصحابها: "وعلى الرغم من هذا الظهور العام للتصوف والصوفية وقيام دولتهم وحركتهم في الشرق العربي والإسلامي، بقي مغربنا بمعزل عنه لم ينصب أهله بصبغته، ولم يعرفوه كما عرفه إخوانهم المشاركة إلا في أوائل المائة الخامسة أو قبلها بقليل، وذلك في عهد المرابطين، وعندما ظهر بهذه الديار لم يكن معروفاً بمعناه المتعارف فيما بعد، بل كان مبناه على الزهد والتقشف والنسك.. والوقوف مع ظواهر الشريعة دون تغلغل في علوم المكاشفات والحقائق"²، يحتوي هذا النص على ثلاث نقاط غاية في الأهمية تكمن فيما يلي:

أ - التصوف باب مغاير تماماً للممارسات المفضية إليه، من: زهد، وتقشف، ونحوها حتى إن أقرب أنواع التصوف إلى البساطة التنظيرية والعملية، وهو: التصوف السني، ليس

¹ . أبو عبد الله محمد التميمي الفاسي، المستفاد في مناقب العباد، بمدينة فاس وما يليها من البلاد، دراسة وتحقيق : محمد الشريف، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تطوان، ط 1، 2002 م، ج 1، ص 23 و ص 24.

تنبيه : يرجع تمحل الدراسات المتخصصة عن الخوض في تأريخ المرحلة ما قبل القرن 5 هـ واتجاهها صوب التحديد المقترح أعلاه إلى : غياب مقياس معياري واضح للتصنيف، إذ الإستوغرافية الترجمية والمنقبية التي وصلت إلينا لم تفصل بين صفات الخير والفضل والعلم أو بين الفقيه والصوفي، فضلاً على قلتها المشهودة مقارنة بكتب الطبقات المشرقية المعنتية بهذا الشأن، إلا ما كان من اهتمام أهل إفريقية والقيروان المبكر برواية أخبار بلدهم ورجالها وتدوينها تعود نسبياً إلى القرن الثالث الهجري، وتطالعنا في هذا الصدد عدة مصنفات **كتاب** : "فتوح إفريقية" لعيسى بن أبي المهاجر، و**كتاب** "طبقات علماء إفريقية" لأبي العرب محمد التميمي، و**كتاب** "طبقات علماء إفريقية" للخشني، و**كتاب** "رياض النفوس" لأبي بكر عبد الله المالكي. **ينظر** : دراسة محمد الشريف التي قدم بها لكتاب المستفاد، ج 1، ص 24. و**كتاب** : المدارس الصوفية المغربية والأندلسية عبد السلام غرميني، ص 246.

² . عبد الله بن عبد القادر التليدي، المطرب بمشاهير أولياء المغرب، دار الأمان للنشر والتوزيع، الرباط، ط 4، 2003 م، ص 39. نقلته الكلام رغم طوله لطرافته.

إلا نظاما ذا خصوصية مميزة، أظهرها المشيخة¹، ونعني بها: حضور القيادة الفعلية للشيخ المتبع أمرا ونهيا، وتقريراً وتعلوماً.

ب ـ التحديد الزمني لدخول التصوف المصطلح عليه بين أهله على أنه تصوف إلى الغرب الإسلامي في عهد المرابطين، وقد سبقت الإشارة إلى هذا بالقرنين الخامس والسادس الهجريين، وأهم حدث يذكره المؤرخون في سياق حديثهم عن التصوف عند المرابطين هو: قرار تحريق كتاب (الإحياء) للإمام أبي حامد الغزالي (ت505هـ)، وما أحدثه من جلبة لدى الرأي العام بالمغرب والأندلس، وذلك بإيعاز من الفقهاء ووشايتهم بمحتواه لما يحمله من إيرادات صوفية، وتأويلات للآيات القرآنية، والأحاديث النبوية على غير ما عهد عندهم.

ولم يكد يُختم النصف الأول من القرن السادس حتى عجت حواضر "المغرب الأوسط" بفكر الغزالي² وأطروحاته، وأصبح في كل من: تلمسان، وجزائر بني مزغنة، وقلعة بني حماد، أكبر التيارات قاعدة، "خاصة وأن القائمين به تعمقوا في تبسيطها والعمل بها.. فضلا على أن هذا التيار تلقى دفعا قويا في بجاية، التي هضمت فيها أطروحة الغزالي بطريقة أكاديمية ومستوى تحليلي راق"³ على يدي كل من: أبي علي الحسن المسيلي

¹ . يظهر التصوف في النظام الاجتماعي كسلوك ينتظم جماعة ملتقة على ما يجمعها، أو لنقل تغليب صوت الجماعة في المعاملة، وذلك أول ما يمكن ملاحظته إن نظر إلى مؤداه والمراد من اجتماعهم، بيد أن القيادة فيه فردية ترجع إلى فرد واحد يقود الجمع، وإليه يرجعون في شأنهم، وعليه يأخذون طريقتهم سلوكا ومعاملة.

² . لم يكن اتصال المغاربة ممن حمل فكر أبي حامد الغزالي عن طريق كتبه فحسب، بل علا شأن اتصالهم به سندا ورواية عبر اللقاء به والأخذ عنه كأبي محمد صالح بن حرزهم عم أبي الحسن علي بن إسماعيل بن حرزهم - شيخ أبي مدين - فقد رحل إلى المشرق وانقطع بالشام ولقي هناك أبا حامد الغزالي ثم عاد إلى فاس. وعلى هذا يكون سند أبي مدين إلى الغزالي عن طريق أبي الحسن عن عمه أبي محمد بن حرزهم. ينظر : التادلي أبو يعقوب يوسف بن يحيى، التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي، تحقيق : أحمد التوفيق، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط 2، 1997 م، ص 94 وص 95. وعند : أحمد بابا التتبكتي، نيل الابتهاج، ص 309 وص 310.

³ . الظاهر بونابي، التصوف في الجزائر خلال القرنين 7 / 6 الهجريين، ص 118.

(ت. نحو 580هـ) الملقب بأبي حامد الصغير¹، وأبي مدين شعيب بن الحسين (ت594هـ) الذي أعجب بها، وبسط مفاهيمها، وأضاف إليها أفكار الصوفية المحليين، وشكل اتجاهها قائما برأسه يدعى "المدينية" أو "الشعبية"².

ج . وبوصولنا إلى أبي مدين ومدرسته يتحدد معلم النقطة الثالثة من حديث التليدي حينما قال: "وعندما ظهر بهذه الديار"، أي: التصوف الذي أتى من الطريقة المشرقية لم يكن معروفا بمعناه المتعارف عليه فيما بعد"، وذلك بالتمكن منه واصطباغه الصبغة المغربية على نحو ما ذكرنا سالفا من الإضافات التي زادها أبو مدين على طروحات الغزالي³.

كما كان الفضل لهجرة المغاربة إلى المشرق لأداء فريضة الحج ولقاء الشيوخ في رسم الطريق الأولى⁴ لدخول التصوف إلى المغرب الإسلامي، ف"منه يعودون محملين بأفكار وتعاليم وسلوكات ومؤلفات صوفية يعملون على نشرها في الوسط المغربي"⁵، على غرار كتاب (الرعاية لحقوق الله) للحارث المحاسبي (ت243هـ)، وكتاب (قوت القلوب) لأبي

¹ . لم يكتف أبو علي المسيلي بهضمه أطروحات شيخه الغزالي أبي حامد، وتعليمه للناس فحسب، بل أخذ في التأليف على منوال الإحياء، وسمى كتابه بـ(التفكر فيما يشتمل عليه السور من المبادئ والغايات)، تنظر ترجمته عند : الغبريني، عنوان الدراية، ص 33 وما بعدها.

² . "الشعبية" نسبة إلى اسمه، أما "المدينية" فنسبة إلى كنيته، وللاستزادة عن هذا التوجه ومأخذه الممثل في مدرسة الغزالي. ينظر : الطاهر بونابي، التصوف في الجزائر خلال القرنين 6 / 7 الهجريين، ص 116 وما بعدها. وعند : عبد السلام غرميني، المدارس الصوفية المغربية والأندلسية، ص 320 وما بعدها.

³ . هذا الفهم وإن جاز بعض الشيء على كلام التليدي حيث إن المعنى الأولي لسباق كلامه يحيلنا إلى ذلك التغير الجذري في ماهية الممارسة الصوفية في المغرب الإسلامي بغض النظر عن تكوينه، إلا أن مقتضى كلامه يحملنا على الحديث عن التميز الصوفي المغربي بعد الاستقاء الفعلي من المشرق والزيادة عليه مادام أن السلوكات التي سبقت وجوده هنا كانت واحدة في كلتا الجهتين. والله أعلم

⁴ . ركزت في عد الطرق أو القنوات التي هيأت ظروف نشأة التصوف المغربي وانتشاره، أو مما أحدث صدمة في المشهد العام به في المغرب على ما أشبه التصوف في ماهيته، أي من التصوف وإلى التصوف، وأما ما يذكره الباحثون من العوامل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية فهذه كثيرة العد، ليس هذا مجال إحصائها. ينظر مثلا : إبراهيم القادري بوتشيش، المغرب والأندلس في عصر المرابطين (المجتمع. الذهنيات. الأولياء)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، 1993 م، ص 125 وما بعدها.

⁵ . أبو عبد الله التميمي الفاسي، المستفاد في مناقب العباد، ج 1، ص 25.

طالب المكي (ت386هـ)، وكتاب (الرسالة القشيرية) لأبي القاسم القشيري (ت261هـ) فضلا على بعض الكتب الإشرافية ككتاب (الإشارات والتببيهاات) لابن سينا¹(ت427هـ). أما الطريق الثانية، فهي: الاستمرارية التي بدأت بدخول الإسلام إلى المغرب الإسلامي من خلال النظام (الاجتماعي/ الديني) المختار عند بعضهم منها في الحياة وأعني: الفقراء والزهاد، وغيرهم ممن ضنت الدنيا أن تجود عليهم بوسعها، فركنوا إلى التقشف اضطرارا أو ممن ابتغوه بطيب نفس منهم.

وفي هذا الصدد يتجه لنا ما رجحه المستشرق الهادي روجي إدريس² (Hadi Idris Roger) من أن الرُّبُط والاجتماعات الصوفية الأسبوعية التي كانت تعقد في مسجدين من مساجد القيروان³، هما: "مسجد الخميس" بالدمنة، و"مسجد السبت"⁴ خصوصا قد أسهمت في إنكاء روح الحماسة في نفوس العامة، وحتى الفقهاء المالكيين، لمواجهة بني عبيد الفاطميين، ورغم المنع الذي طال هذه الاجتماعات إلا أنها استمرت، وذلك لوقوعها من قلوب العامة موقعا حسنا، إذ صارت المعارضة حينئذ مواجهة مع العامة، وهذا ما قوى

¹. ينظر : الطاهر بونابي، التصوف في الجزائر خلال القرنين 6 / 7 الهجريين، ص 62 وما بعدها.

². الهادي روجي إدريس، الدولة الصنهاجية (تاريخ إفريقية في عهد بني زيري من القرن 10 إلى القرن 12 م)، ترجمة : حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1992 م، ص 310 / 308.

³. لذا سمى محمد الشريف هذه الطريق بالقناة الإفريقية، لأن معقلها كان بالقيروان ومساجدها. ينظر : أبو عبد الله التميمي الفاسي، المستفاد من مناقب العباد، ج 1، ص 25.

ولعل هذا أيضا ما جعل المستشرق لابي Lapie إلى تبني مقولته في أن الأولياء والصلحاء أكثر تقديسا وحضورا بتونس مقارنة بغيرها من بلدان المغرب الإسلامي، عكس الفكرة المتداولة عند هؤلاء الأنثروبولوجيين من أن العدد يزداد كلما اتجهنا غربا. تنظر مقولته ورأي إدموند دوتي في : الصلحاء، ص 22.

⁴. ينظر خبر المسجد السبت عند: الدباغ أبو زيد عبد الرحمن بن محمد، معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، تكميل وتعليق : ابن ناجي التتوخي، تحقيق : محمد الأحمدي، محمد ماضور، مكتبة الخانجي بمصر والمكتبة العتيقة بتونس، د ط، د ت، ج 2، ص 114. وفي صفحات متفرقة من كتاب : رياض النفوس، أبو بكر المالكي، ج 1 : ص 471، وص 493، وص 495 . ج 2 : ص 215، وص 286، وص 417. أما مسجد الخميس، فينظر في : المصدر نفسه، ج 2، ص 137.

شوكة هؤلاء المجتمعين وإضعاف رأي السلطة الفاطمية، ومن بعدها الصنهاجية تحت إمرة المعز بن باديس التي بدورها أشارت بالمنع لعلة الشبهة والتجمع المخل بنظام الملك.

وأما الطريق الثالثة، فهي: أندلسية المصدر، يأتي تأثيرها في المشهد الصوفي المغربي من خلال الرحلات الحجازية التي يجتهد فيها مريدوها مرورا بالمغرب، باعتباره حلقة وصل بين بلادهم وما يشتهون من أرض الحجاز.

كما أنه لم يشهد الحال بالأندلس اختلافا كبيرا عما كانت عليه البوادر الأولى من نشأة التصوف¹ مقارنة مع غيرها من البلدان، فقد بقي معتدلا، مقبول المقولات عند العامة إلا أن المشهد تغير تغيرا جذريا بحلول القرن الرابع الهجري باتجاه اتسم بالباطنية والإغراق في التأويل والإشارات، وهذا ما تمثله المدرسة الإشراقية المسرية بامتياز.

1 . بداية عابرة:

يرجع أصل تشكيل نواة هذه المدرسة إلى محمد بن مسرة الجبلي² في مطلع القرن الرابع الهجري، وتكتسي حياة الرجل ضبابية مستفزة، ما جعل من بعض الدراسات عنه وعن مدرسته تنحو منحى العموم والشمول تارة، وإطلاق أحكام القيمة³ تارة أخرى.

¹ . ينظر ما كان عليه التصوف بالأندلس في بداياته فيما كتبه : جمال علال البختي، الحضور الصوفي في الأندلس والمغرب إلى حدود القرن السابع الهجري (دراسة تاريخية وقراءة تحليلية في مواقف ابن خمير السبتي من التصوف والمتصوفة)، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2005م. وكذا مقال : محمود علي مكي، التصوف الأندلسي مبادئه وأصوله، مجلة دعوة الحق، وزارة عموم الأوقاف، الرباط، العدد المزدوج 8 / 9، السنة الخامسة، 1962م.

² . تنظر ترجمته وأراؤه في كتاب وضع خصيصا له : كامل محمد عويضة، ابن مسرة (محمد بن عبد الله بن مسرة بن نجح القرطبي، الفيلسوف الزاهد)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1993 م.

وقد اكتفيت بذكر مرجع واحد وهو بدوره يحيل إلى مصادر أخرى، وما ذلك إلا لتفرق أخباره بين كتب التراجم حيناً وكتب الفرق والملل والنحل حيناً آخر، كما أن ذكر ابن مسرة هنا ومدرسته جاء كمحطة يجب التوقف عندها دون الإطالة والإمعان فيما قد يخل بالغرض المرجو من المباحثة في أثر حركته على التصوف بالغرب الإسلامي.

³ . وهذا نتيجة لعاملين ذكرهما محمود إسماعيل في حديثه عن قصور الدراسات التي تناولت التصوف رغم كثرتها، وهذا العاملان هما :

. الإذعان المجحف لما اصطبغت به المدرسة الاستشراقية خلا ما أتى به ماسينيون ونيكلسون (رغم عدم براءتهما أيضا) في آرائها حول التصوف من (الأثر والتأثر) أو ما يعرف بالأثر الخارجي في التكوين، وعلى دربهما سار الدارسون العرب، الأمر الذي عزل التصوف عن بيئته العربية الإسلامية.

إن ما يهمننا من هذه المدرسة أو الحركة هو الأثر الذي خلفته في الفكر المغربي بشكل عام، حيث أعادت تشكيل الخطاب المنمط للفلسفة والنظرية المعرفية لدى الطبقة المثقفة "المغربية / الإسلامية" وغيرها، كما رجّت أفكارها أسس التصوف والعرفان بإعادة صانعة المجد "العقل المستقل" الذي سيثمر بعد اكتماله مع الشيخ الأكبر، وسنلاحظ أيضا انتهاج بعض المنتسبين إلى هذه الحركة حدود السلمية في المواجهة، والمطارحة الفكرية لتصل - كسابقة في أبجديات التصوف - إلى المواجهة البدنية والعسكرية للنظام السلطوي القائم، بغية توفير فضاء أكثر تحررا واستيعابا لشتى الأفكار.

واختزالا منا لأطراف الحديث المطول الذي قيل عن حركة "مدرسة ألمرية" أو "المدرسة المسرية"، سنعرض في سياق التجربة الشخصية لمحمد بن مسرة بعض الإضاءات رغم الأهمية الكبرى للسيرة كلها لفهم تفكيره، وخططه، والتحويلات التي غيرت مسار عطائه ولنتجه مباشرة صوب ثلاث مسائل ارتأينا أن نلقف منها ما يخدمنا في سبيل إبراز دور ابن مسرة وجماعته في خوضهم التجربة الصوفية بقلوب وعيون مغربية.

. الانشغال بالفكر بدل التأريخ ورصد السيرورة التاريخية للموضوع وعدم الإحاطة بجوانبه، وذلك لضبابية رؤاهم التاريخية من ناحية، وعجزهم عن تناول موضوع معرفي معقد ومتعدد الأبعاد من ناحية أخرى.

ينظر : محمود إسماعيل، سوسولوجيا الفكر الإسلامي، ج 3، سينا للنشر، القاهرة، ومؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط 1، 2000 م، ص 226.

وقد تعرض ابن مسرة وحركته لبعض تبعات هذين العاملين، خاصة فيما تعلق بضبابية الرؤية التاريخية لانقئاد الوثائق والمستندات، ضمن المصدر الأساسي الذي دَوَّن جوانبها المتمثل في كتاب الاسباني آسين بلاسيوس Acin Palacios عنه الذي بعنوان (Ibn Massarra y su escuela) "ابن مسرة ومدرسته"، يقول محمد العدلوني الإدريسي : "آسين بلاثيوس (1871م - 1944م) يعد أول من اهتم من المحدثين بـ"ابن مسرة"، إلا أغلب أن ما كتبه عنه كان يفتقد للمستندات والوثائق التاريخية التي تدعمه. كما أنه لم يكن بين يديه أي مؤلف من مؤلفاته التي تدل على آرائه الزهدية والصوفية الفلسفية، ومع ذلك فإن ما قدمه... لجدير بالتنويه...". محمد العدلوني الإدريسي، تأملات في الفكر الصوفي الأندلسي، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط 1، 2012 م، ص 74.

1.1 . التمعلز الباطني:

أخذ لقب "التمعلز" نصيباً موفوراً من استعمال الألقاب في وضع اللغة¹، إذ أطلقه المغاربة استهزاءً على كل مشتغل بالفلسفة والاعتزال، فكان ينظر إلى أصحابهما "بريبة شديدة، بل كان البعض لا يتورع من أن يتهمهم بالكفر، وكانوا يقولون في سخرية لاذعة: فلان تمعلز!"²، وقد سبقت الإشارة إلى صور من هذا التضييق والتهمة، من خلال الأوامر التي أصدرها القاضي سحنون بن سعيد المالكي (ت240هـ) في حق كل من تحلق بالمساجد أو رابط بها من ذوي الأفكار الدخيلة على المذهب الرسمي المرضي آنذاك³.

وفي هذه الفترة التاريخية بالذات شهدت القيروان مقدم طبيب بغدادي الأصل، اسمه إسحاق بن عمران الملقب بـ "سم ساعة" (ت294هـ)، فاستقر بها تحت كنف الأمير زيادة الله بن الأغلب الثالث (ح 290هـ/296هـ) الذي استجلبه وأعطاه "كتاب أمان بخط يده أنه متى أحب الانصراف إلى وطنه انصرف"⁴، وفي هذا الجزء بخاصة من ترجمة هذا الطبيب لابن جليل ما قد يكشف الوضع المضطرب بالقيروان.

¹ . إذ الغاية من التلقب في الغالب الذم لا المدح، وليس الغرض بهذا العنوان الفرعي الحط من قدر هذه الفرقة بل حكاية حالها في المنطقة التي نتباحث فيها ورؤية المعادين لها وتصويرها، ولا بأس أن نوغل في اللفظة صرفياً بعد أن ذكرنا الدلالة الوضعية للألقاب عموماً ونورد لها تأويلين، فنقول : إذا كانت صيغة (تمعلز) من (المعتزلة) أي من الاسم، فالميم منه أصلية، ويكون معناه كالذي تزي بدثار بعد هيئة معينة كقولهم : تمنطق إذا لبس المدرعة، فيكون (التمعلز) نوعاً من المخالفة المقصودة لسباق يرى أنه نمطي، وأما إذا كانت الصيغة من (اعتزل/عزلة) أي من المصدر، فالميم منه زائدة ويكون معناه كقولهم : تمقدر الرجل أي تكلف القدرة على شيء، فيكون معنى هذا اللقب حينئذ شاملاً لكل من يتعاطى أساليب المعتزلة في الجدل، ويتكلف عناء الحجاج العقلي في المجادلة؛ وعلى كلا التفسيرين المحتملين في هذا التخريج الصرفي يكون (التمعلز) مذموماً في المتخيل المغربي الوسيط، مُنقراً منه غير مرغوب فيه للمخالفة الظاهرة.

² . عبد السلام غرميني، المدارس الصوفية المغربية والأندلسية، ص 68.

³ . كما لقيت المعتزلة فضاضة في المعاملة من قبل الرستمييين والمدرايين إزاء تشغيبات المنتمين إليها، وإثارة الفتن والفتائل، إلا أنهم أخلصوا الود وتعاونوا مع الأدارسة الزيدية وتغلغوا في سياستهم. ينظر : محمود إسماعيل، الحركات السرية في الإسلام، سينا للنشر، القاهرة، ومؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط 5، 1997 م، ص 110 وص 111.

⁴ . ابن جليل سليمان بن حسان، طبقات الأطباء والحكماء، تحقيق : فؤاد السيد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2، 1985 م، ص 85.

ثم يستطرد ابن جليل واصفا حال إسحاق بن عمران بقوله: "وبه ظهر الطب بالمغرب، وعرفت الفلسفة"¹، وإن كان ملمح هذه الفلسفة غائبا في مجمله ولا تعرف له علامة²، فإن تلميذه إسحاق بن سليمان الإسرائيلي³ قد أخذ على عاتقه خدمة عبيد الله الشيعي، وألف في الفلسفة، واشتغل بتقاسيم الكلام على نحو لم يسبق إليه، وبه حفظ نوع الفلسفة التي قامت لأول مرة بالغرب الإسلامي⁴.

ويرى الجابري أن أساس هذه الفلسفة يتمثل في قيامها على "نظرية الفيض" في تفسيرها لمشكلة الخلق وظاهرة النبوة، محددًا في الآن نفسه مصدرها، وذلك بقوله: "وليس هذا المصدر شيئًا آخر إلا الفلسفة الإسماعيلية التي نشرتها رسائل إخوان الصفا ابتداء من منتصف القرن الثالث الهجري، وبلور أهم قضاياها الفلسفية كل من أبي حاتم الرازي المتوفى سنة 322هـ، وأبي عبد الله بن أحمد النسفي البردعي المتوفى سنة 311هـ، وأبي يعقوب السجستاني أو السجزي المتوفى سنة 331هـ"⁵، كما أقر بسهولة إقامة صلة تاريخية بين فلسفة ابن سليمان الإسرائيلي والفلسفة الإسماعيلية، وذلك لتبني ابن سليمان للأفكار المركزية في الميتافيزيقا الإسماعيلية "الفيض - نظرية النبوة - التطهير والسعادة الروحية"⁶.

وسأقف من خلال رأي الجابري على نقطتين اثنتين ضمتها ثانيا حديثه في فصله الموسوم "من باطنية الإسماعيلية.. إلى الفلسفة الإشراقية" من كتابه (نحن والتراث)، ثم أعود بعد ذلك متمما ما بدأته عن الاعتزال، أما أولى النقطتين، فهي: واقع المدرسة الإسماعيلية بالغرب الإسلامي وخصائصها، وأما الأخرى: إضاءة على علاقة (رسائل إخوان الصفا)

1. ابن جليل، طبقات الأطباء والحكماء، ص 85.

2. محمد عابد الجابري، نحن والتراث (قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 6، 1993 م، ص 169.

3. تنظر ترجمته عند: ابن جليل، طبقات الأطباء والحكماء، ص 87.

4. ينظر: محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص 169.

5. المرجع نفسه، ص 169.

6. المرجع نفسه، ص 170.

بالعقائد الإسماعيلية ومن ثم التأويل الباطني، والأثر الذي خلف هذا التأويل في إنتاج وتوجيه الخطاب الصوفي الفلسفي بالعدوتين.

تعود الباكورة الأولى للطائفة الإسماعيلية بالمغرب الإسلامي إلى النصف الأول من القرن الثاني للهجرة (145هـ)، أي: حينما كان الفكر الإسماعيلي يؤسس في المدينة على عهد الإمام جعفر الصادق (ت148هـ)، فقد بعث الإمام برجلين إلى أرض المغرب هما: عبد الله بن علي الحلواني، وحسين بن قاسم السفيناني، ليبلغا عنه ويبثا فيها مذهبه، وقال لهما: "إنكما تدخلان أرضا بورا، لم تحرث قط، فاحرثاها وكرماها وذللاها، حتى يأتي صاحب البذر فيضع فيها حبه"¹.

وقد تجشما عناء الدعاية وتأثر بهما خلق كثير من أبناء المغرب خاصة ما كان من قبيلة كتامة البربرية، إلى أن دخل صاحب دعوة الإمام جعفر "أبو عبد الله الشيعي، بعد مائة وخمس وثلاثين سنة، وكان من أمره ما كان"²، ويؤكد الجليلي في أحد نصوص تاريخه العام³ أن الدعوة الشيعية قد سبقت مبعوثي الإمام الحلواني والسفيناني، إلا أن الاتفاق شبه حاصل بين المؤرخين بتلقي خبر المقريري بالقبول وحكايته.

وأما عن اختيار قبيلة كتامة أرضا للبذر الذي عناه الإمام، فإنه نمّ عن تعارف مسبق بين أطراف الدعوة وأنصارهم، إثر لقاء أبي عبيد الله الشيعي بوفد من الحجيج الكتاميين فتكالت الخيرة بنتيجة إيجابية رهيبة، وكانت مصدرّة عن رأي ونظرة لا يعزب عن مثلها المراهنة بضيق بلاد المشرق على أهلها إلى ما هو أضيق منها عليهم، فاجتمعت أسباب ودوافع اقتضتها الطبيعة الجغرافية الجبلية الوعرة، والبعد عن القيروان عاصمة الولاية الأغالبة، لكون مجال كتامة الجغرافي طوال الفترة الوسيطية وحتى الحديثة أحسن المناطق

¹ . المقريري تقي الدين، اتعاط الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء، تحقيق: جمال الدين الشيال، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، ط 2، 1996 م، ج 1، ص 41.

² . المصدر نفسه، ج 1، ص 41.

³ . ينظر: عبد الرحمن الجليلي، تاريخ الجزائر العام، مكتبة الشراكة الجزائرية، الجزائر، ومنشورات مكتبة الحياة، بيروت، ط 2، 1965 م، ج 1، ص 301.

وأمنعها في بلاد المغرب، فهو بهذا "ملجأ آمن للثوار المنهزمين ضد السلطة الحاكمة في القيروان"¹، مما جعل العزلة الفكرية والعلمية مفروضة لا محالة.

وتكون قبيلة كتامة بهذا جامعة لما تفرق في غيرها من معالم إقامة دولة ذات أسس ومبادئ وفكر، وذلك أن الاستعداد الذي تملكه هذه الأرضية لاستقبال برنامج إصلاحى وسياسى واجتماعى قد عضدته شهرة عصبية هذه القبيلة المذكورة، وهذا قوام كل ملك بادئ أمره، وكل المؤشرات كانت توحى بنجاح الدعوة فيها، ليثبت الواقع التاريخى المشهود بقيام دولة فاطمية إسماعيلية بالمغرب الإسلامى، حيث توفر شرط قبول أي سلطة غير السلطة الزمنية، لاسيما وأصداء التنكيل بآل البيت تكاد تصدح في الآفاق، وانتفاء مانع مخالطة المذاهب والفرق مما قد يشوش عقلا خاليا لا يملك سوى معرفة يسيرة عن الإسلام إلا ما تعلق بالمعاملات اليومية.

وما لبث أن توطدت أركان الملك الإسماعيلي بالمغرب الكبير، بل لم يعد من الممكن الاعتقاد أن الدعاية العلوية غير الزيدية جديدة في بلاد المغرب"²، خاصة مع جهود القاضي النعمان (ت363هـ) وأعماله التي أرخت واعتنت لتقعيد أصول الإسماعيلية، كما أنه كلف بمهمة الرد على المخالفين، والإجابة على ردود الطاعنين، ولم يستبعد عبد الله العروي حضور الدعوة منذ وقت مبكر في الميدان بالموازاة مع الدعوات الأخرى، مثل: الزيدية والاعتزالية، والخارجية.

ويفهم من الكلام السالف لعبد الله العروي أحد احتمالين: إما نفي حصول تماس بين الدعوتين الزيدية والإسماعيلية³، وإما تضمن هذه الدعوات على اختلاف بينها في شدة

¹ . حسني قيطوني، بلاد قبائل الحضرة عبر التاريخ . موطن كتامة والحرب الاستعمارية .، ترجمة : عز الدين بوكحيل، دار القصبه، الجزائر، د ط، 2015 م، ص 56 وص 57.

² . عبد الله العروي، مجمل تاريخ المغرب (المغرب في عهد الوحدة والسطوة)، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء، ط 2، 2000 م، ص 59.

³ . ينظر إلى الخلاف الواقع بين الدارسين في هذه القضية عند : عبد الأمير الغزالي، أدب التشيع في الشمال الإفريقي حتى نهاية القرن الثامن الهجرى، مطبعة كوثر، طهران، ط 1، 1427 هـ، ص 66 وما بعدها.

التضمن أو عدمه لبعض الوجود الإسماعيلي فيها، وعلى القول بالاحتمال الثاني فإن إسهام الدولة الزيدية كان بارزا في الحضور الواسع للمذهب الإسماعيلي في الشمال الإفريقي وتعميقها للفكر الباطني، ولو أن الزيدية كما الشأن عند غيرهم قد دخلوا قلوب البربر جراء الظلم الممارس عليهم، وما فتئوا يكرسون تصورهم للإمامة والاستئثار بمهمة تأويل التنزيل وحفظه من أجل الاستمرار.

إن بروز ممارسة التأويل وادعائه يختلف قوة وضعفا بين الزيدية والإسماعيلية ويتراوح حسب الظروف التي ينبغي طرحه فيها، حيث إن إبانيتها في بادئ الأمر يعد انتحارا لاسيما والرفض بادٍ من الكتاميين وغيرهم لكل سلطة أو فكر يقيد معاشهم، أو يجعلهم تابعين لا رأي لهم، وعلى هذا يخرج التعاطف الاجتماعي الذي أبداه أبو عبد الله الشيعي (ت298هـ) للشعب الكتامي خاصة الفقراء منهم والمحرومين، فرد العشور، ووضع الضرائب والإتاوات، وقسم الخراج بين أهله¹، وحذر أخاه من استعمال القوة والإكراه مع الناس الذين يأبون الدخول في العقيدة الإسماعيلية قائلا: "أحذرك من ذلك، فدولتنا دولة حجة وبيان وحرية رأي، وليست دولة قهر واستطالة، وعنف، وإكراه، فاترك الناس على مذاهبهم، وإياك أن تنفذ أي عمل من هذا بالقوة"².

ولقد كان لهذه العدالة الاجتماعية التي رغب فيها الكتاميون وغيرهم المبتغى الأسمى ويضاف إليها كرههم السلطة المركزية وولاتها، وبالمقابل بذل الوسع في استقبال كل عدو لها بغض النظر عن نحلته، وما ذاك إلا احتواءً للمظلوم في البداية فحسب، بيد أن سجل التاريخ حافل بدحض المزاعم التي أولأها ولاية هذه العقيدة بالتنكيل والتقتيل لكل مخالف وإيعاز نشرها إلى السيف والقوة لا إلى البيان والحجة، وتم مقابلة الفرض بالرفض لما وعت العامة أسرارها، وتبينت وجه اعتدال الفكر المقابل لها.

¹. ينظر : ابن عذاري، البيان المغرب، ج1، ص 182. وعند : عارف تامر، تاريخ الإسماعيلية (الدعوة والعقيدة)، رياض الريس، لندن. قبرص، ط 1، 1991 م، ج 1، ص 219 / 221.

². المرجع نفسه، ج 1، ص 220.

ولا نستطيع إنكار ما قد تضيفه السلطة الزمنية من مركزية لهذا الفكر أو ذلك والانتصار له، فالغلبة دائرة تدول بين الدول ونمط الفكر المشاع، إلا أن المفارقة في القبول المتسريل بالرفض قد أخذت نصيبها من العقيدة الإسماعيلية في عينة القبيلة الكتامية إن نظرنا إليها بعين المؤرخ للأديان بهذا الصقع الكبير، يقول عباس الجراري ملخصاً هذه الفكرة: " كذلك بدأ المذهب الشيعي يتسرب إلى قلوب البربر، ويجد بعض الإقبال، ولكنه إقبال غير ناتج عن اقتناع فكري بالمذهب، وإنما هو ناتج عن عطف على العلويين، وإشفاق عليهم مما أنزل بهم الأمويون والعباسيون من نكبات كانت تتردد أصدائها في المغرب، فتجد لها مكاناً رحباً في نفوس البربر، لاسيما وهم ما يزالون حديثي عهد بالإسلام.."¹.

وتغنيا كتب التاريخ عن سرد المقام الذي تبوأه الإسماعيليون في الشمال الإفريقي والمراحل التي قطعوها من أجل بناء دولة لهم، والحروب التي أخضعوا من خلالها كل من ناوهم أو رام الوقوف في طريقهم، إلى أن استتب لهم ما أرادوه سنة (296هـ)، وما يهنا هنا هو اللحظات الأولى من إعلان الدولة الفاطمية واللحظات الأخيرة من سقوط الأغالبة، وذلك لسبب سببينه في محله.

وإذا كان هذا حال "المغرب الأوسط" وما حواه من حواضر ذات شأن، قد خضعت لهذا المد الإسماعيلي بعد أن بدت منه الرغبة في الغلبة وإقامة الملك، فما بال القيروان عاصمة الولاية العباسيين وكذا الأندلس؟.

يدفعني اختيار هذه الأماكن الثلاثة إلى بث سر الخيرة ليكون للسؤال المطروح مساع متقبل، فأقول: أما الحديث عن "المغرب الأوسط"، فلأنه أرض البذر التي نشأ فيها طلع الإسماعيلية سياسية وحكما، وتتوزع شظايا ما يتعلق بالفكر والعقيدة وحضورهما بين طريق الأدارسة وروافد أخرى، إذ الوعي الشيعي بالمغرب الإسلامي سابق للوجود الإسماعيلي بها فكان لزاماً البدء بالحديث عنها حين تعهدنا الوقوف على إشارة الجابري لها، كما يبرر لنا

¹ . عباس الجراري، الأمير الشاعر أبو الربيع بن سليمان الموحي (عصره حياته، وشعره)، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط

الوقوف عندها أيضا عودتنا بالحديث عن الحضور المسري في "المغرب الأوسط" وأثره في التوجه الصوفي بها.

وأما الحديث عن الثانية والثالثة، فلأن الأندلس أرومة ابن مسرة الجبلي ومنبته والقيروان بالنسبة إليه إحدى المحطات المهمة في سيره لطلب العلم، ولنربط أيضا سير الأحداث بحديث الجابري عن "سم ساعة" وأمير القيروان زيادة الله وعلاقتهما بابن مسرة الجبلي.

لقد عاشت القيروان في رمقها الأخير من حكم الأغالبة أوقاتا عصيبة، قوضت أركان دولتهم، وعاجلت أيامها من على ظهر البسيطة، وليست سطوة الإسماعيليين والفتك الذي تروضوا عليه هو السبب الرئيس للنكبة، فلن يعدو مرید السلطة أن يفعل ما فعلوا بخصومهم ولكن العجيب أن يحضر التشيع في بيت عدوه، ويحتضنه في مجلسه، فهنا مكن الغرابة والعجب، حيث برز الكثير من رجالات الدولة الأغلبية ممن يبطنون التشيع ويرفعون لواءه وقد أكد ذلك المقرئ حين قال: "وكان أكثر من عند زيادة الله من الوزراء شيعة، فلم يسوؤهم ظفر أبي عبد الله"¹، فكانوا السم المتخلل في جسد الدولة المنهارة، فعجلت بهم الدولة الفتية سقوطها، ونُعتت بهم طمأنينة تقبل العقيدة الجديدة سياسية وفكرا.

ويكفي أن نشير إلى تزامن خروج ابن مسرة إلى المشرق وحطه بالقيروان في أواخر حكم عبيد الله المهدي (ح 297هـ/322هـ)، وهي الحقبة نفسها التي سجلت فيها حضور إسحاق بن سليمان الطبيب الإسرائيلي السالف الذكر بالقيروان، وشيوع فلسفته وتطبيبه وحكمته، "فلسفة في ثوب أفلاطوني محدث ذات ملامح غنوصية إسماعيلية، ومن المحتمل جدا أن يكون قد نهل منها"²، كما أهاب محمود علي مكي³ بالفترة التي قضاها ابن مسرة

1. المقرئ، اتعاط الحنفا، ج 1، ص 59.

2. محمد العدلوني، تأملات في الفكر الصوفي الأندلسي، ص 79.

3. ينظر : محمود علي مكي، التشيع في الأندلس منذ الفتح حتى نهاية الدولة الأموية، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط 1،

2004 م، ص 21.

بالقيروان، منوها بالتعاليم الباطنية الماثورة آنذاك في ظل بلوغ نشاط الدولة الفاطمية أوجها من الناحية السياسية والدعائية، ويتابع الباحث حاكما على شخصية ابن مسرة بالعمالة لصالح هذه الدولة¹، وتصويره أداة لسياستها الطامعة في تحطيم بني أمية في الأندلس. ويخالف محمد العدلوني ما ذهب إليه السابقون في ادعائهم تعلم ابن مسرة الباطنية بالقيروان، فضلا عن كونه أداة للعبيديين وسياستهم إزاء الأمويين بالأندلس، فقال معقبا: "إننا لا نوافق (د. محمود علي مكي)، في أن ابن مسرة تعلم بالقيروان الشيعية، بل إن آراءه كانت مشبعة بالباطنية قبل رحلته، لأنه شب على أفكاره الاعتزالية والشيعية"²، وسنفتح بهذا التعقيب كوة على الفكر الباطني بالعدوة الأندلسية، نتبصر من خلالها على معالم الثقافة الشيعية بها، ولنقف على النقطة الثانية من كلام الجابري المتمثلة في علاقة العقائد الإسماعيلية برسائل إخوان الصفا.

أود أن أتكى في سياق حديثي على نص يرجع للقاضي عياض السبتي في كتابه (ترتيب المدارك) من أجل توضيح مشكل "الروافد" السالف الذكر، أو أحد أهم الممهدات للفكر الباطني التي سبقت وجود الأدراسة الزيدية في الشمال الإفريقي وما وراءه، فضلا على الإسماعيلية المظهرة لهذه العقيدة دون توجس، ولإزالة ذاك التعجب الناتج عن تشيع رجالات من وزراء الحاكم الأغلب من جهة، ولأدلف به إلى رصد المبشرات الأولى للتشيع والفكر الباطنية في العدوة الأندلسية من جهة أخرى.

وهذا النص أورده القاضي في خضم الحديث عن الصبغة المذهبية لنظم الملك بالبلاد المغربية، والصراع القائم بينها، والرقعة التي احتلها كل مذهب ومن دان به، فقال

¹ . وممن جنح إلى هذا الرأي : خير الدين الزركلي في ترجمته لهذه الشخصية. ينظر : خير الدين الزركلي، الأعلام (قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين)، دار العلم للملايين، بيروت، ط 15، 2002 م، ج 6، ص 223.

تتمة : وقد أغرب الباحث محمد البهلي النبال بجعله من ابن مسرة عينا للعبيديين في إفريقية والأندلس. ينظر : المرجع نفسه، ج 6، ص 223.

² . محمد العدلوني، تأملات في الفكر الصوفي الأندلسي، ص 79.

متفحصا: "وأما شمال إفريقية وما وراءها من بلاد المغرب فقد كان الغالب عليها في القديم مذهب الكوفيين، إلى أن دخل علي بن زياد، وابن أشرس، والبهلول بن راشد، وبعدهم أسد بن الفرات وغيرهم بمذهب مالك فأخذ به كثير من الناس.."¹.

ولم يكن لهذا الحضور إلا أن يستند إلى السلطان، إذا علم أن قاضي قضاة الخلافة العباسية هو أبو يوسف صاحب أبي حنيفة، ولا يخفى ما كان يملكه من قوة، ونفوذ، وحظوة عند الخلفاء، والمقام السامي الذي تبوأه بين رجال بلاط الخليفة وبخاصة الرشيد منهم، ولثقة التي حازها من لدنهم أسند إليه أمر تعيين القضاة في الأقطار الإسلامية، "وكان من الطبيعي أن تأخذ الإمارة الأغلبية بتقاليد دار الخلافة، فتقلدها فيما تدين به من المذاهب والعقائد، وخاصة في تشريع الأحكام والقوانين التي يجري عليها نظام الحكم في البلاد فكانت الدولة الأغلبية بذلك حنفية"².

ولم يزل الظهور والغلبة لمذهب الكوفيين في دولة بني عبيد "لموافقهم إياهم في مسألة (التفضيل)، فكان فيهم القضاء والرئاسة، وتشرق* منهم قوم تقمنا لمسراتهم، واصطيادا لدنياهم، وأخرجوا أضغانهم على المدنيين، فجرت على المالكية في تلك المدة محن.."³، ولما اشتعل فتيل الفتنة السياسية التي تولى كبرها أبو يزيد الخارجي⁴ على الفاطميين، انضم إليه

¹ . القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تحقيق : محمد بن تاويت الطنجي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ط 2، 1983 م، ج 1، ص 25.

² . عبد الرحمن الجبالي، تاريخ الجزائر العام، ج 1، ص 269.

* . التشرق أو التشريق : لقب محلي اختص به المغاربة وصفا للمذهب الشيعي، لأن الذي دعاهم إليه آت من الشرق، والمشاركة هم الاسم الذي أطلق في إفريقية على الشيعة. ينظر : رينهارت دوزي، تكلمة المعاجم العربية، ترجمة : محمد سايم النعيمي، مراجعة : جمال الخياط، دار الرشيد للنشر، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، العراق، د ط، د ت، ج 6، ص 298.

³ . القاضي عياض، ترتيب المدارك، ج 1، ص 26.

⁴ . ينظر أخبار أبي يزيد عند : ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر، ج 4، ص 55.

فقهاء المالكية والصوفية ومن كان من أهل السنة، لا حبا في مذهبه ونصرة لنحلته بل بغضا لأهل الاعتزال والباطنية¹، جريا على قاعدة "الأخذ بأخف الضررين".

ولا نعني بإيرادنا لهذا التداخل والتشابك بين مذهب الكوفيين والفكر الباطني بعاملته أن مسائل العقيدة وأصول الدين قد بلغت شأننا ذا بال في أوساط البلاد المغربية من حيث المناظرة والتععيد والتفريع والتركيب، إذ الأدلة تعوز للاحتجاج لمثل هذا الادعاء، لأن "الإيمان البسيط عندهم كاف في صحة اعتقاد المسلم، وكيف يستطيع أهل الجدل الديني التظاهر بعقيدتهم، والمناظرة في علم الكلام في دولة منع قاضي قضاتها الصلاة خلف المتكلمين الذين يجادلون في الصفات؟"²، غير أن سمة "الرأي" التي انفتحت على إثرها المذهب الحنفي كفيلة بخلق جو مناسب للجدل والمناظرة - وإن ضاقت دائرتها - ومناسبة لتقرير الحكمة العقلية، والاستنباط المعقد، والترف في المسائل ولو على سبيل ما يعرف بـ"الفقه الافتراضي".

ولنا أن نتساءل الآن عن مدى علاقة نص القاضي عياض بحضور التشيع في بلاد الأندلس، وعن قيمة استقرائه لزهو بذر الباطنية فيها؟.

وللإجابة عن هذا التساؤل، نقول: لقد حصر محمود علي مكي طرق دخول التشيع إلى الأندلس في طريقتين اثنتين³، وسنضيف طريقا ثالثا وهو المتمثل في: (رسائل إخوان الصفا)، ليتأتى ما عناه الجابري من أنها مصدر الفلسفة الإسماعيلية تأتيا حسنا، أما الطريقتان، فهما:

1 . الأندلسيون الذين رحلوا إلى المشرق، وأخذوا بقليل أو كثير من الثقافة الشيعية

لاسيما في: العراق، أو مصر، أو المغرب.

¹ . ينظر : عبد السلام غرميني، المدارس الصوفية المغربية والأندلسية، ص 68.

² . عبد الرحمن الجيلالي، تاريخ الجزائر العام، ج 1، ص 269.

³ . ينظر : محمود علي مكي، التشيع في الأندلس، ص 16.

2 . بعض المشاركة الذين باشرُوا نشاطًا دعائيًا في الأندلس، أو قاموا بدور التجسس لمصلحة مواليهم الشيعة.

ولا يسع المقام لسرد أسماء هؤلاء الذين رحلوا إلى المشرق وتأثروا بالثقافة الشيعية، ولا المشاركة الذين باشرُوا نشاطًا دعائيًا في الأندلس لصالح الفاطميين، ولكنني سأكتفي بذكر من ذكره محمود علي مكي لنكتة ستظهر في التعليق على كلامه، ولخدمة هذه الشخصية من حيث التكوين المعرفي لما يلي من الكلام، وقد عد علي مكي محمد بن عيسى القرطبي المعروف بالأعشى (ت221هـ) أول ناقل لشيء من الثقافة الشيعية إلى بلاد الأندلس، فقال عنه: "رحل في سنة 179هـ، فذهب إلى العراق مخالفاً بذلك زملاءه الأندلسيين الذين كانوا في ذلك الوقت يترددون على المدينة للتفقه على مالك بن أنس وتلاميذه، وقد كانت نتيجة دراسته في العراق أن نقل إلى الأندلس بعض كتب وكيع بن الجراح الذي كان من أكبر المحدثين الشيعيين، وله كتب في الدفاع عن مبادئ الشيعة الزيدية"¹، وفي هذا النص نقاط ينبغي إيضاحها، والوقوف عندها:

1 . لم يرد في ترجمة محمد بن عيسى هذا فيما أحال عليه محمود مكي نفسه من كتاب (تاريخ علماء الأندلس) لابن الفرضي، أنه خالف زملاءه الأندلسيين بارتحاله إلى العراق دون المدينة، فهذا ابن الفرضي يقول عنه: "رحل في العام الذي توفي فيه مالك بن أنس، وذلك سنة 179هـ، فسمع من سفيان بن عيينة، ووكيع بن الجراح الرؤاسي، ويحيى بن سعيد القطان، وعثمان بن عيسى بن كنانة، وغيرهم من الكوفيين والمدنيين"²، فشيخه الأخير عثمان بن عيسى من فقهاء المدينة، أخذ عن مالك بن أنس، وجلس مجلسه بعد وفاته، غير أن "الرأي" كان غالباً عليه، وليس له في الحديث ذكر، على نحو ما قاله ابن عبد البر³.

1 . محمود علي مكي، التشيع في الأندلس، ص 16.

2 . ابن الفرضي أبو الوليد، تاريخ علماء الأندلس، تحقيق : بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط 1، 2008 م، ج 2، ص 11.

3 . ينظر : القاضي عياض، ترتيب المدارك، ج 3، ص 21.

2 . إن التمايز حاصل بين مدرسة "الرأي" ومدرسة "الأثر"، وقلما يجتمعان، بيد أن محمد بن عيسى قد جمع بينهما، وعلى النقيض مما نقله القاضي عياض عن ابن عبد البر في شيخه ابن كنانة، يقول ابن الفرضي عن محمد بن عيسى: "كان الغالب عليه الحديث والرواية والآثار، وكان يذهب في الأشربة مذهب أهل العراق"¹، قلت: وهل يكفي هذا ليُجعل عراقي الهوى، وحصر تلقيه العلم عن وكيع بن الجراح فحسب؟!.

3 . صحيح أن وكيعا (ت197هـ) - حسب الشهرستاني² - من مصنفى كتب الشيعة الزيدية ورجالهم، كما أحال محمود مكي أيضا على هذا في محاولة منه لربط وشائج الصورة، ولكن لم تم التركيز على وكيع بن الجراح دون غيره من شيوخ محمد بن عيسى العراقيين كسفيان بن عيينة مثلا؟، لهذا الحد قد بلغ التشيع من وكيع بن الجراح حتى يجعل ضمن هذا التصنيف!.

والذي يظهر . والله أعلم . أن وكيعا كان قائلًا بما يعرف "بتشيع السلف"، أو فهم منه ذلك خاصة في كتابه عن (فضائل الصحابة)، حيث قدم علي بن أبي طالب على عثمان بن عفان رضي الله عن الجميع³، وهذا التشيع - أي: تقديم علي بن عثمان - كان مشاعا عند السلف ولم يُبدع القائل به، مع الاتفاق على تفضيل أبي بكر وعمر وتقديمهما، ثم انعقد الإجماع بعد ذلك على أن الأفضلية حسب ترتيب الخلافة.

4 . كون وكيع بن الجراح مفتيا بمذهب أبي حنيفة⁴ زيادة على تشيعه، مثبت لما رسمناه سابقا لوشيجة القريبي بين مذهب الكوفيين والشيعة بعامة.

¹ . ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ج 2، ص 11.

² . الشهرستاني أبو الفتح، الملل والنحل، تصحيح وتعليق : أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، 1992 م، ج 1، ص 194.

³ . ينظر : الذهبي شمس الدين، سير أعلام النبلاء، تحقيق : مجموعة من العلماء بإشراف شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 11، 1996 م، ج 9، ص 154.

⁴ . ينظر : الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، ص 194.

5 . توضيح معنى "مسألة التفضيل" الواردة في كلام القاضي عياض، وجعل كلامه مرجعا لمعرفة نوع التشيع بالأندلس، كما أن نصه السابق أسلم في الإطلاق من أي دعوى قد تسيء لها الأفهام، وبالتوازي يبين لنا وجه بساطة هذا التشيع المتسرب إلى الأندلس حيث بقي الخلاف فيه منحصرًا على مسألة لا مشاحة فيها.

وبهذا النسج يبدو تخريج ما أراده محمود مكي نفسه أحسن من المغالاة المتبدية في توضيحه للتشيع بتلك البلاد من خلال كتاب (العقد الفريد) لابن عبد ربه، خاصة وأن الواقع التاريخي يشهد برد الأمويين لكل ما عدا المذهب المالكي من المذاهب الأخرى، والعقائد المنتشرة مشرقًا ومغربًا، إما بتشويهها في ذهن العامة أو قمع القائلين بها.

وأما الطريق الثالثة المشكلة للفكر الباطني الإسماعيلي وصورته بالأندلس، فهي: (رسائل إخوان الصفا)، وسأحاول توضيحها من خلال الإشارة إلى زمن إدخالها إلى الأندلس، وتوضيح علاقتها بالمذهب الإسماعيلي، ومدى اكتتاف ابن مسرة لهذا المذهب.

فأقول: لقد تأخر ظهور (رسائل إخوان الصفا) وإدخالها الأندلس إلى حدود بدايات القرن الخامس الهجري، فقد نقل ابن أبي أصيبعة عبارة عن القاضي صاعد في ترجمة أبي الحكم الكرمانى القرطبي (ت458هـ) أنه "رحل إلى ديار المشرق وانتهى منها إلى حران من بلاد الجزيرة، وعني هناك بطلب الرسائل المعرفة برسائل إخوان الصفاء، ولا نعلم أحدا أدخلها الأندلس قبله"¹، بهذه العبارة المنقولة حدد ابن أبي أصيبعة صاحب الفضل في معرفة أهل الأندلس هذه الرسائل.

وليس لما عزمناه من الإشارة إلى توقيت إدخالها ما يستشف من حال التشيع في هذه (الرسائل)، لأن الحديث عنه سابق لأوانه، ولا ما آلت إليه بعد ذلك في ظلال نص ابن أبي أصيبعة، ولا مواطن انتشارها أيضا، بل ولا تظهر قيمة السؤال إلا عند مقابله بعبارة عابد الجابري الذي أكد "على أن ملامح الفلسفة الإسماعيلية الباطنية إنما نجدها لدى مؤسس

¹ . ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق : نزار رضا، منشورات دار الحياة، بيروت، د ط، 1995 م، ص 484 وص 485.

المدرسة الفلسفية الباطنية الأندلسية محمد بن عبد الله بن مسرة الباطني الجبلي المولود بقرطبة سنة 269هـ والمتوفى سنة 319هـ¹، وذلك أن الفارق الزمني مهول بين الرجلين وأعني بهما: الكرمانى، وابن مسرة الجبلي، وهذه أولى النقاط اللافتة للنظر، طبعاً إذا قلنا إن ابن مسرة نفسه كان باطنياً في توجهه وتأويله، بغض النظر عن أخذ تعاليمه فيها، سواء علينا أقلنا بالأندلس من خلال التشيع "الساذج" الذي نشره محمد بن عيسى القرطبي، أم بالقيروان حين حظ رحاله بها، ولكن أن يوغل في "التشريق" ومشابهة الإسماعيليين في القول بالاستطاعة، وإنفاذ الوعيد، وبحرف التأويل في كثير من القرآن، ويدعي تصحيح الأعمال ومحاسبة النفوس على حقيقة الصدق، والقول في العلم الإلهي، والبعث، والعرش، والنبوة ونحوها من الأقوال² التي تدل على إمام كبير بالتعاليم الباطنية، وقدرة عجيبة على الجمع والتلفيق بين المذاهب، وهذا كله يحتاج إلى إثبات مخالطة قبلية لم يكن يسمح بها قول القاضي صاعد في حق الرسائل التي جلبها أبو الحكم الكرمانى القرطبي.

ولا شك أن صدى هذه الأقوال السابقة والتكوين المعرفي لابن مسرة مؤذن بكشف اللثام عن خلفية كلامية، اعتزالية، مغرقة في التجريد العقلي، وإحاطة واسعة بتعاليم مذهب يوناني قديم هو: مذهب إمباذقليس³.

و"نظراً للظروف الصعبة التي عرفتھا الأندلس بفعل القلاقل وعدم الاستقرار التي هزت البلاد، قامت السلطة الأموية لمقاومة دعاة المذاهب غير المعترف بها، وذلك بمساندة فقهاء المذهب المالكي، فالتجأ ابن مسرة إلى التستر والحيطة"⁴، فما كان من ابن مسرة إلا

¹ . محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص 170.

² . وكذا ما نقله عن تلميذه إسماعيل الرعيني من الأقوال السبعة التي عابها عنه ابن حزم. ينظر : المرجع نفسه، ص 170/172.

³ . ويقال له أيضاً (بندقليس)، المنحول أو المحدث، كان في زمن داوود عليه السلام، وقد أخذ الحكمة عن لقمان بالشام ثم انصرف إلى بلاد اليونان، فتكلم في خلق العالم بأشياء تقدم ظواهرها في أمر الميعاد، فهجره لذلك بعضهم. ينظر : صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، نشره وذيله : لويس شيخو اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، بيروت، د ط، 1912 م، ص 21.

⁴ . محمد العدلونى، تأملات في الفكر الصوفي الأندلسي، ص 78.

أن يتخذ الزهد والنسك دثارا على اعتزاله الذي أخذ به، واعتزل الناس، "وكون جماعة سرية ظاهرها الزهد والتنسك والانشغال بالعلم الإلهي، وذلك في صومعته على مشارف جبل قرطبة، حيث فرض على مريديه قاعدة صارمة، تقتضي السرية.. وحسب ما تسرب عن هذه الدائرة، تبين أن تعاليمها تقوم على طريقة تربية (بيداغوجية) خاصة، تعتمد على الإقناع وترسيخ الأفكار"¹، وعاشت هذه الجماعة الصغيرة حياة مقفلة لا يعرف عن تفاصيلها شيء على وجه التحقيق، "فزعم بعض الناس أن أفرادها يعيشون وفق طريقة صوفية، قررها لهم ابن مسرة، وقد كانوا يتظاهرون أمام الفقهاء بمظهر يخالف ما كان منهم من النحو في آرائهم نحو المذاهب العقلية"².

وقد عرفت الأندلس في تاريخها عدة شخصيات من الذين أخذوا الاعتزال مذهباً، أو مالوا إلى المذاهب الفلسفية، قبل ابن مسرة وبعده³، بيد أن هذا الأخير عد من أشد من واجه السلطة القائمة، وأحدث في واقع الثقافة السائدة شرخاً جعل الباحثين في تاريخ الفكر الأندلسي وثقافته يذعنون لمركزيته، وقد قوي عود الرجل وانبسط باعه في مذهبه الملفق الجامع بين الاعتزال والباطنية والأفلاطونية المحدثة إثر عودته من المشرق، ولعل التحفظ الذي عايشه قد أسهم كثيرا في شد انتباه فئة معينة من الطلبة، أخضعها لقوانين صارمة واشترط مؤهلات معينة للسماح بالأخذ عنه، هذا من جهة، وبالمقابل رفع ابن مسرة من عدد المتعاطفين معه⁴ إزاء وضعه الحرج الذي سيم من أجله أفذع الصفات لاسيما من قبل المؤرخين الرسميين.

1. محمد العدلوني، تأملات في الفكر الصوفي الأندلسي، ص 78.

2. آنجل جانثالث بالنتيا، تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة : حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، د ط، 1955 م، ص 328.

3. لمزيد من التفصيل، ينظر : عبد السلام غرميني، المدارس الصوفية المغربية والأندلسية، ص 71 / 75. وعند : أنخل بالنتيا، تاريخ الفكر الأندلسي، ص 360 وما بعدها.

4. وسيظهر هذا في ثنايا حديثنا. في العنصر الموالي. عن الوضع الاقتصادي المزري الذي عانى منه عامة الناس، بسبب نظام الإقطاع المتقشي آنذاك.

وعلى الشاكلة نفسها يعاين الباحث عن الاعتزال وتمثلاته بالعدوة المغربية انحسارا شديدا، وإبهاما غامضا، على أن النصوص والإشارات المنقولة من لدن: أبي العرب في (تاريخ علماء إفريقية)، والمالكي (في رياض النفوس)، وغيرهما - رغم ندرتها - قد أخذت صورة مجالس الجدل في مجملها، ودلت على أن الاعتزال استطاع أن يمارس نشاطه في المغرب، "وأنه أخذ يصطنع ذلك الأسلوب الذي عرف به ومهر فيه رجاله في البصرة، وهو أسلوب الحوار والمناظرة"¹، وقد تعاورت عوامل عديدة² أسهمت في دخول الاعتزال إلى المغرب الإسلامي في بدايات القرن الثاني الهجري، ولعل أهمها:

1 . الدعاة الذين بعث بهم واصل بن عطاء لنشر دعوته، وفي ذلك يقول شاعر المعتزلة صفوان الأنصاري منوها برحلات دعائهم، ويخص بلاد المغرب والبربر بالذكر:

[البحر الطويل]

لَهُ خَلْفٌ شَعْبِ الصِّينِ فِي كُلِّ ثَغْرَةٍ * إِلَى سُوسِهَا الْأَقْصَى وَخَلْفِ الْبَرَابِرِ

رَجَالٌ دُعَاةٌ لَا يَفْلَ عَزِيمُهُمْ * تَهَكُّمُ جَبَّارٍ وَلَا كَيْدُ مَاكِرٍ³

2 . تماهي رجال من أمراء الأغالبة تبعا لخلفاء بني العباس خاصة المأمون والمعتمض، والواثق في المقولات الاعتزالية، وعهدوا بذلك، وأولوا المناصب القضائية والإدارية للفقهاء الحنفية والمعتزلة في الغالب، ولنؤكد مرة أخرى على أن فسحة الرأي التي اشتهر بها الحنفية كانت منبثا خصبا للعقل البرهاني في صورته المتعددة وحتى العرفاني منه في مداخلة التأويل (الباطن/ الظاهر)، وفتح بابه.

¹ . محمد طه الحاجري، دراسات وصور من تاريخ الحياة الأدبية في المغرب العربي، دار النهضة العربية، بيروت، ط 1، 1983 م، ص 76.

² . لمزيد من التفصيل عن واقع الاعتزال في المغرب العربي، ينظر : محمد عبد الحليم بيشي، الاعتزال في الغرب الإسلامي، مجلة بحوث، جامعة الجزائر 01، المجلد 09، العدد 01، 2016م.

³ . الجاحظ عمرو بن بحر، البيان والتبيين، تحقيق : عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي القاهرة، ط 7، 1997 م، ج 1، ص 25.

3 . الحضور الزيدي الذي تعالق مع المعتزلة، فتقربوا من السلطة الإدريسية وتغلغلوا فيها فكرا وسياسيةً، وهذا التقارب راجع إلى أسباب ذاتية وموضوعية وتاريخية في آن واحد: . أما الذاتية، فتكمن فيما يمكن الاصطلاح عليه بـ"باثولوجيا النقص" أو "عقدة الدونية" حيث تحطمت آمالهم في إنشاء دولة تدين بالاعتزال، خلافا للفرق الأخرى كالخوارج والشيعة. . وأما الموضوعية، فتتمثل في الترابط (الفكري/ العقدي) بينهم وبين الشيعة إسماعيليةً كانوا أو زيديةً منذ أن تتلمذ زيد بن علي زين العابدين (ت122هـ) على واصل بن عطاء (ت131هـ)، حتى قيل: إن أصحابه كلهم معتزلة، وبالعكس أيضا عد المستشرق جولد تسيهر المعتزلة فرقة زيدية، وذلك لذوبان الاعتزال وتلاقحه مع المذهب الشيعي عموما وتسترهم أهل الاعتزال بلبوس التقية الشيعية لإمرار أفكارهم وإنعاش بقائها. . وأما التاريخية، فتعود إلى جملة الثورات التي قادوها مع محمد النفس الزكية (ت145هـ) وأخيه إبراهيم (ت145هـ) ضد المنصور العباسي (ح 136هـ / 158هـ)، ومن تلاه من الخلفاء إلى غاية احتوائهم للمأمون في خلافته¹.

وظل وضع المعتزلة بالغرب الإسلامي على خفوت من أمرهم رغم اضطلاعهم بدور سياسي كبير، خاصة في دواليب حكم الأدارسة الزيدية للتقارب الحاصل بين الفرقتين، ولكن سرعان ما انقلب الأدارسة عليهم، "وتخلوا عنهم واضطهدوهم، فلجأوا إلى المناطق الوعرة وكونوا مجتمعات جيبيية منغلقة"²، واستمر حضورهم بعد النكبة عليهم في ظل الفاطميين فرحب معتزلة المغرب بهم واحتضنهم وناصرهم واعتنق بعضهم المذهب الإسماعيلي. ولم يكتب لمد المدرسة الاعتزالية بالغرب الإسلامي أن يمتد أكثر رغم شساعة المنطقة، ولم يفتأ صيتها أن خبا وانحسر لبعد الشقة عن الحاضرة الأساسية لهذا الفكر بالمشرق، فقد كان البعد الجغرافي عن المراكز العلمية النشيطة سببا رئيسا في انتكاس

¹ - ينظر : محمود إسماعيل، الحركات السرية في الإسلام، فصل (المعتزلة : بين النظر العقلي والعمل السياسي)، وكتاب

: الأدارسة (حقائق جديدة)، للمؤلف نفسه، مكتبة المديبولي، القاهرة، ط 1، 1991 م، ص 24.

² . محمود إسماعيل، سوسيولوجيا الفكر العربي، ج 03، ص 62.

المعتزلة كمذهب قائم برأسه، فغاب بذلك إنتاج المقولات المعتزلية الدقيقة التي توصل إليها أربابها بالمشرق، على غرار أبي الهذيل، والنظام، والجاحظ، والقاضي عبد الجبار.

كما أن الدعوة لم تجد غرسا تقوم عليه، ولأسباب نفسها التي درج المؤرخون على تعليق الانتكاسة لكل ما يتعلق بالتدبر، والتفكير، والتعقل عند البربر المسلوب عنهم تعاطي مثل هذه الجهود لحدائثة إسلامهم، وما كان احتواء قبيلة مثل أوربة لإدريس الأول (ت177هـ) إلا لتشابه الرؤى السياسية، ونشدان الانعتاق من وطأة الخلافة، وكذا الليونة في التعامل مع الآخر التي لمسها البربر من إدريس الأول، ومواطنتهم لمشروعه الاقتصادي والاجتماعي المبني على المساواة والعدالة، وهذا أساس كل فتنة لمن تدبر الأمر، وما احتفال البربر بالمذهب الخارجي صفريا كان أو أزرقيا إلا لهذه القيم الغائبة حسب زعمهم.

وكان انحسار المذهب الحنفي أحد الضربات الموجعة التي مني بها الاعتزال، إذ غالبا ما يقرن هذا المذهب الفقهي بمعتزلي في العقيدة، أي: من المعتزلة الذين كانوا بالغرب الإسلامي، وهذا ما جعل الضربات الموجهة للأحناف ضربا للمعتزلة، ولم يشفع لهم ذوبانهم في الزيدية الذين انقلبوا عليهم كما سبق ذكره.

وأما الحديث عن الإشارة الثانية المتمثلة في علاقة المذهب الإسماعيلي ب(رسائل إخوان الصفا)، أو تضمن الرسائل لهذا المذهب الباطني، فسيكون من خلال الوقوف على نقطتين اثنتين هما:

1 . إن تأكيد الجابري لهذا التماهي بين الرسائل والفلسفة الإسماعيلية جرى عليه عارف تامر¹ من غير إشارة إليه، متعللا بأقوال المستشرقين من أمثال: ماكدونالد، وكازانوف، وممن شهد لهم بتقهم الرسائل كعبد اللطيف الطيباوي، كل هؤلاء - وعارف تامر مقر لهم - يؤكدون أن الفلسفة الإسماعيلية جميعها مبنوثة في رسائل إخوان الصفا.

¹ . وسيتم التركيز عليه لكونه إسماعيلي المشرب، خبيرا بمذهب القوم في ما ذهبوا إليه.

ورد صاحب كتاب (تاريخ الإسماعيلية) ما أتى به أبو حيان التوحيدي، حين كشف عن أسماء هؤلاء "الإخوان" الذين ضربوا على أنفسهم حجاب الكتمان، وذهب بمرافعته إلى أبعد من ذلك حين جعل من الوقائع والمصادر الإسماعيلية مصادمة لما جاء به التوحيدي وأكد قائلاً: "بأن مؤلف الرسائل هو الإمام المستور وفي أحمد الإمام الثامن، ولكن ثبت بأنه مات قبل أن يكمل الكتاب، وعندما جاء ولده تقي محمد قام بإنجازه وخاصة الرسالة الجامعة"¹.

وخالف هذا التوجه فراس السواح في كتابه (طريق إخوان الصفا)، داحضا كل دليل أقامه الموظفون للتشابه والتماهي بين الباطنية وفكر إخوان الصفا لمجرد التماثل في الرؤى نافيا في السياق ذاته انتماء إخوان الصفا إلى إحدى الفرق الشيعية فضلا عن الإسماعيلية المغالين في "مسألة الإمامة"، مستشهدا بنصوص قوّض فيها إخوان الصفا ما قامت عليه نظرية "الإمامة" عند الاثنا عشرية، وجعل من ردهم على هذه الفرقة دليلا على أولوية عدم اعتبار نظرة الإسماعيلية لهذا الركن، لمغالاتهم فيه، إذ وصل تركيزهم عليها حد قول بعض مفكريهم بأن الله وضع وحدته في الإمام وخلع عنه ألوهيته².

كما نبه على أن المعاصرة التي عاينها كتاب الرسائل وصعود الدولة الفاطمية لم تكن لتشفع لهذا التضمن، إذ لم تشر (الرسائل) من قريب ولا من بعيد إلى هؤلاء الأئمة، وأما "دولة الخير" التي جعلها عارف تامر إحدى مبشرات إخوان الصفا التي قصدوا من خلالها وصف الدولة الإسماعيلية، فقد جعلها فراس السواح تبشير بدولة إخوان الصفا، ومملكتهم الروحانية³، إذ كيف يبشر بشيء موجود متمكن؟!.

¹ . عارف تامر، تاريخ الإسماعيلية (الدعوة والعقيدة)، ج 1، ص 138 و ص 139.

² . ينظر : فراس السواح، طريق إخوان الصفا (المدخل إلى الغنوصية في الإسلام)، دار التكوين، سوريا، ط 3، 2016 م، ص 253.

³ . المرجع نفسه، ص 253.

وبالمقابل لا يوجد لإخوان الصفا ورسائلهم ذكر عند المفكرين الإسماعيليين إبان نهضة الفكر الإسماعيلي في القرنين الرابع والخامس الهجريين، عند أمثال: القاضي النعمان والنسفي، والرازي، والسجستاني، غير أن هذا التجاهل لا يعني أن هؤلاء لم يكونوا على معرفة بالرسائل، وبمعزل عن التأثر بها، بل لقد عرفوها وتداولوها، إلا أن التطرف في القول بـ"إسماعيلية" مؤلفيها هو المرفوض.

ولم ينف فراس السواح نشأة "الإخوان" في بيئة شيعية ومباشرتهم للمذهب الشيعي فيما باشروا من المذاهب والرؤى، وقد استدرك بعد التأكيد للنفي قائلًا: "ولكن تشيعهم كان تشيعا فضفاضًا، انطلقوا منه لبناء عقيدة إنسانية شمولية تسمو على الحرفية الإيديولوجية"¹، ولعل هذا "التشيع الفضفاض"، والنية في شمولية الفكر هو الذي حفل به ابن مسرة بجمعه لشتى المذاهب التي تندر أن تجتمع في بيئة تضم لفيها من الناس، فضلًا عن أن تكون مستودعا لفرد واحد، ثم عقد مقارنة تقريبية شارحا بها معنى "التشيع الفضفاض"، فقال: "يمكن أن أقرن استقلال إخوان الصفا عن الخط الشيعي الرئيس باستقلال الشيعة الزيدية مع الفارق الواسع بين الاتجاهين والجماعتين"²، وهذا المعيار - معيار المسامحة والانفتاح على الآخر - هو نفسه الذي نلمحه في تكوين ابن مسرة وتعاطيه لنظرية المعرفة.

2 . تأكيد الجابري على وضوح الملامح الإسماعيلية لدى مؤسس المدرسة الفلسفية الباطنية ابن مسرة الجبلي، يقابله تنفيذ تام من قبل عارف تامر، لا من حيث الشخص "ابن مسرة" وإنما من حيث المنهج الباطني ليتأتى لنا عقد المناقضة، ويعود سبب مقابلتنا لهذين الرأيين اقتضاء المعطين التاليين:

. أحدهما متعلق بالجابري، وذلك أن ذكر ابن مسرة عنده ليس مقصودا لذاته، ودليلنا هذان الوجهان، أولاً: العنوان الذي وضعه لفصله (من باطنية الإسماعيلية)، ثانياً: قصه أثر

¹ . فراس السواح، طريق إخوان الصفا ، ص 256 وص 257.

² . المرجع نفسه، ص 257.

ابن مسرة من خلال أتباعه الذين نشروا مقالاته كالرعيني (من المائة الرابعة هـ) مثلا، فهذا يظهر لنا أن اهتمام الجابري كان منصبا على الفكر لا على الشخص.

. ويتعلق المعطى الثاني بزاوية نظر رافع الرأي المضاد - عارف تامر - حيث إن دراسته شملت أهم تابع للفكر المسري، ألا وهو: ابن عربي (ت638هـ)، الذي ادعى ذلك وأعلن الانتساب إليه مشيخة وفكرا¹، فعارفاً ينقد النسق المسري في أبهى حله الباطنية، كما أن عنوان مقاله (الباطنية والصوفية) وفحواه دليل على صحة المناقضة.

نعود إلى قول الجابري الذي قال في هذا الصدد: "إما أن تكون هناك علاقة بين الأفكار الفلسفية التي روجتها هذه المدرسة على يد ابن مسرة إلى أقصى امتداداتها مع ابن سبعين، وبين الفلسفة الإسماعيلية كما نقرؤها في نصوصها الأصلية، فهذا ما لا يحتاج إلى مرافعات.. وإما أن تكون هذه المدرسة المسرية، منذ تأسيسها إلى آخر أيامها، قد ابتعدت، أو ازدادت ابتعادا مع الزمن، عن الجانب (الإيديولوجي/السياسي) في الفلسفة الإسماعيلية لتندمج أخيرا فيما يعرف بـ(التصوف الإشرافي) فهذا واضح ومعروف"²، فالجابري هنا يصدح بطريقتين اثنتين سلكتهما الفلسفة المسرية:

. أحدهما (تكويني/قبلي)، وهو: المتمثل في نصوص الإسماعيلية كما هي موجودة عند أهلها، ككتاب: (راحة العقل) للداعي اليميني الكرمانى.

. وأما الآخر فـ(سيروري/مالي)، والذي عناه بـ"التصوف الإشرافي"، والذي يعيننا في محل عرض النقيض له هو السبيل الأول، لكون الثاني منهما لا يدخل في عرض النقاش ولا يخالفه فيه عارف تامر.

ويستحسن أن نتم بذكر استشهاده بكلام ابن خلدون، حيث عقب به الجابري إثر كلامه السابق، وقد أحسن ابن خلدون التعبير عن طبيعة هذا التيار الفلسفي الباطني

¹ . إذ يقول : "روينا عن ابن مسرة القرطبي من أكبر أهل الطريق علما وجلالا وكشفا..". محي الدين ابن عربي، الفتوحات

المكية، ضبطه وصححه : أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، د ط، د ت، ج 1، ص 226.

² . محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص 172.

ومصدره، وذلك بعد تطرقه لآراء القائلين بوحدة الوجود من متصوفة المغرب والأندلس، حيث قال: "ثم إن هؤلاء المتأخرين من المتصوفة المتكلمين في الكشف وما وراء الحس توغلوا في ذلك، فذهب الكثير منهم إلى الحلول والوحدة كما أشرنا إليه، وملئوا الصحف منه، مثل: الهروي في كتاب المقامات له وغيره، وتبعهم ابن عربي وابن سبعين وتلميذهما ابن العفيف وابن الفارض والنجم الإسرائيلي في قصائدهم، وكان سلفهم مخالطين للإسماعيلية المتأخرين من الرافضة الدائنين أيضا بالحلول والهيئة الأئمة مذهباً لم يعرف لأولهم، فأشرب كل واحد من الفريقين مذهب الآخر، واختلط كلامهم وتشابهت عقائدهم"¹.

وقبل أن أعرض اجتهاد عارف تامر أود أن أستثمر في شيء جاء به ابن خلدون في النص أعلاه، وهو: إثبات السلفية والسيرورة الفكرية لهؤلاء الأعلام الصوفية خاصة المغاربة منهم - وإن كان قد عمى وأغفل تحديد السلف المقصود - بأخذهم عن ابن مسرة، وانتمائهم إلى مدرسته، وتأكيدهم لمشيخته وأستاذيته، لاسيما ابن عربي الحاتمي الذي خاط على نحوه حلة جديدة في طرح الأسئلة الوجودية الكبرى، والإجابة عنها، وبلورة النظرية المعرفية الصوفية وتوليد اللغة جديدة عاين بباطنها فناءه، وقارب برسومها بقاءه.

ولن أعدو الحق لو قلت ما جئت بحديثي عن المدرسة المسرية إلا من أجل إثبات هذا الأخذ سلفاً عن خلف، وإن اختلفت مظهرات هذا الأثر عند أرباب التصوف المتأخرين قوةً وضعفاً، ولا غرو إذ بهذا الأخذ يحصل التمايز لتمييز الأصل المأخوذ عنه، وتتأكد الخصوصية المدعاة لنوع التصوف المنتشر بالغرب الإسلامي.

لقد كان لشيوع مؤلفات ابن مسرة حضور قوي في السر والعلن، خلال القرون التي تلت وفاته إلى حدود القرنين السادس والسابع الهجريين، واستثمرتها اتجاهات فكرية كبرى لخصها محمد العدلوني² في اتجاهين هما:

¹ . ابن خلدون، مقدمة ديوان المبتدأ والخبر، ص 619 وص 620.

² . ينظر : محمد العدلوني، تأملات في الفكر الصوفي الأندلسي، ص 90 وص 91.

1 . الاتجاه الأرسطي المشائي: مع أهم رواه ك: أبي الصلت أمية الداني (ت528هـ)، وأبي بكر بن الطفيل (ت581هـ)، وابن رشد الحفيد (ت521هـ)، حيث تبنت آراء ابن مسرة التوفيقية بين العقل والوحي مستندا لابن الطفيل في قصة (حي بن يقظان) واعتبرهما هذا الأخير منهج التدرج في الاستدلال من المحسوس إلى المعقول، وأن طريق الحقيقة إنما هو: "الوحي /التأمل العقلي"، وهي: الإرهاصات نفسها التي نجدها في فلسفة ابن رشد في محاولته التوفيق بين الشريعة والحكمة، وبيان ما بينهما من الاتصال، ولكن دون اتباعه للمنحى العرفاني الغنوصي في تقريره.

وهنا ملح مهم جدا يتمثل في أن التناقضات التي كشف عنها التلفيق الذي كان عليه ابن مسرة ومن تبعه، ناتجة عن البيئة الفكرية المتنوعة التي سبق عرضها، من اعتزال عقلي ومعتقد إسماعيلي باطني، وأفلاطونية محدثة، وغنوصية إشراقية، والملح ظاهر في حسن قصدهم وصحة عقدهم، حين حاولوا التوفيق بين الحكمة والشريعة، أو العقل والنقل، غير أن آلياتهم في البحث والاستدلال أفضت إلى نتائج أسوء فهمها، أي: أن خطأ المنهج قد برز أكثر من شيء خارجي عن طبيعة المنهج ذاته، لذا تضاربت الأقوال فيهم، بغض النظر عن مناهج بحثهم وصحتها فهذا مما لا يسمح المجال بالخوض فيه.

2 . الاتجاه الأفلاطوني المحدث، وهو: اتجاه فلسفته ذات ملامح مختلفة، فيضية هرمسية، إسماعيلية، باطنية، وزهدية، ذهبت بالفكر الفلسفي مذهبا غنوصيا، كان من أهم السالكين في دربه ثلة من الشخصيات الفكرية، نذكر منهم:

أ . إسماعيل بن عبد الله الرعيني، وهو: الذاهب بآراء ابن مسرة إلى أقصى حدودها المتطرفة.

ب . أبو الحكم عبد السلام ابن بركان (ت535هـ)، حيث مزج بين التصوف والفلسفة /نظرية المعرفة.

ج . أبو القاسم أحمد بن قسي (ت564هـ)، تبع ابن مسرة في نظرية الصفات الإلهية.

د . أبو بكر محمد بن عربي، اقتدى به في القول بفكرة الهباء، الحق المخلوق به العرش المدبر.

هـ . عبد الحق بن سبعين (ت668هـ)، وذلك في القول بالفيض وعلاقة الله بالموجودات.

و . أبو الحسن الششتري (ت668هـ)، في قوله في الحروف، والقول بالعالم الصغير (الإنسان)، والإنسان الكبير (العالم).

وبالرجوع إلى رأي عارف تامر في المسألة فإننا نلاحظه يحكي صعوبة في التعبير عن الالتقاء بين المدرسة الإسماعيلية الباطنية والمدرسة الصوفية، بل حكم بعدم وجود أي تقارب بينهما، ولا هدف مشترك يجمعهما، ولا لقاء بينهما على نقطة معينة، وأن كلتا الدعوتين لها: أسس، واعتقادات، وفلسفة تختلف عن الأخرى بقاعدتها وأسسها¹.

ودعم رأيه بما حكاه عن المستشرق لويس ماسينيون (Louis Massignon) حين اجتمع به في "كلية الآداب" ببيروت، ودار الحديث بينهما على الحلاج (ت309هـ) الشخصية التي دفعت بعض الباحثين والمؤرخين لأن يعدوها جزءا من تنظيم الإسماعيلية عقب النعمة التي أبداها الحلاج على الدولة العباسية، وانضمامه إلى (القرامطة /الإسماعيليين)، فأكد له ماسينيون أن هذا الانضمام كان سياسيا ليس إلا²، إذ لم يجد الحلاج بدا من الخروج عن قواعد الصوفية التي تمنع المواجهة، وتوجب على الملتزمين بها السلمية في التعامل ولو على حساب المكروه الذي يجترحهم.

ولئلا تتشعب بنا كثرة المسائل المختلفة بين المدرستين مما ذكره عارف تامر في هذا الصدد، رأينا أن نورد ردين له من غير أن يسمي أحدا، وإنما إسقاطاً منا على مسألتين ذكرهما ابن خلدون في نصه السالف، حتى يكون الرد على قدر الإيراد، والمسألتان هما: "الحلول"، و"تأليه الأئمة".

¹. ينظر : عارف تامر، الباطنية والصوفية، مجلة الباحث، السنة الثالثة عشرة، العدد 2، 1994م، ص 111.

². المرجع نفسه، ص 112.

والظاهر أن ابن خلدون قد ذكر أبرز ما تُرمى به الطائفتين، فبدأ بـ"الحلول" عند الصوفية لسبق ذكرهم عنده في النص، ولختم حديثه في التمثيل بالشخصيات بالنجم الإسرائيلي، وأستاذه ابن الفارض، وهذا ما حدا به إلى توظيف هذا المصطلح، إذ هما من القائلين به دون البقية المذكورين، كما أنهما مشاركان لهم أيضا في القول بوحدة الوجود وإما أن يكون قد استخدم معنى "الحلول" هنا بمفهومه العام، هذا في سياق تعليل الوصف بمن اشتهر به، وأما إذا ما رمنا وجه الاشتراك في هذا - حسب ابن خلدون - فإننا لن نجد أفضل من مثال الحلاج، وهو الأصلح بتأويلنا إذا ما جرينا على سنن القوم لسببين اثنين: أحدهما ظني - في زعمي - فلربما رأى ابن خلدون أن الحلاج من الإسماعيليين لانضمامه إليهم والآخر يقيني يستجلبه مصطلح "الحلول" نفسه حيث يعد الحلاج أشهر قائل به.

وفي عرض رد عارف تامر لهذا التشابه المزعوم يعمد إلى التقابل القائم بين المدرستين في "نظرية الخلق"، والقول في الذات الإلهية، ليصل بعد ذلك إلى القول بنفي "الحلول" عن الإسماعيلية، أي: أنهم "نفوا الأيسية والليسية، والصفات عن البارئ المبدع نفيا قاطعا، فالبارئ عندهم هو الخالق المبدع الذي ليس جسما، ولا في جسم، وليس صورة، ولا بصورة ولا مادة، فهو الذي أبدع الموجودات.. كما لم يشاركه في الخلق أحد أو يوجد شيء في الوجود يماثله أو يشبهه، فهو مبدع الكائنات، وموجد الأشياء، وعلة العلل.. ومن مبادئهم أنهم نفوا الحلول التي تقول به الصوفية نفيا قاطعا، ولم يعترفوا على ما يقول به أقطاب الصوفية كالحلاج.."¹.

وأما المسألة الثانية في كلام ابن خلدون، فهي: "تأليه الأئمة"، وهذه رمت بها الإسماعيلية كما رمى الصوفية بـ"الحلول"، فقد انتصف لكل فريق بوصف، وفيما يتعلق برد عارف تامر بخصوص هذه المسألة، فيقول عن الإسماعيليين بأنهم: "آمنوا بمبدأ الإمامة المتسلسل الذي يجب أن ينحدر من الدوحة النبوية المحمدية، بينما الصوفيون لم يعترفوا

¹ . عارف تامر، الباطنية والصوفية، ص 116.

بمبدأ الإمامة ولم يقولوا بالتسلسل الإمامي"¹، وأكد أن نظرتهم للخلافة بعد الرسول - عليه السلام - تختلف عن نظرة الإسماعيلية، كما اعتمد الصوفية على سلم الولاية ونظام القطب وجعلوا له درجات وذهب الإسماعيلية فقدموا مصطلحا فلسفيا، وأساسا لدعوتهم، وترتبيا آخر بنوا عليه دعوتهم².

وبهذا نصل إلى طي صفحة هذه النظرة المسلطة على البنيات المعرفية المشكلة للبذرة الأولى للتصوف الفلسفي المغربي، وذلك من خلال استعراضنا لمسارات ابن مسرة الجبلي، والمحطات الفارقة من حياته، والتي أعلنت نفسها معلما لايد من الوقوف عليه للاستتارة به، وذلك لرصد هذا التعالق والتشابك اللذين صنعا هذا التوجه في التصوف الإسلامي بشكل عام، وكان من نتائجه وثماره أن بلغ به ابن عربي، وابن سبعين، وأضرابهما من المتصوفة المغاربة أعلى المستويات في الرؤية الصوفية التي امتازت بالخصوصية والفرادة.

¹ . عارف تامر، الباطنية والصوفية، ص 113.

² . المرجع نفسه، ص 115.

1 . 2 . الواقع المتأزم ولوعة التحرر:

بعد فراغنا من التلميح إلى الجانب المعرفي للبنية الأولى من التصوف المغربي المتشكل من فسيفاء مذهبية، ضمت عدة توجهات سجلت حضورا بالمغرب والأندلس ومحاولة ملامستها ورصدها، وذلك باعتمادنا على شخصية ابن مسرة الجبلي، من خلال استعراض بعض المحطات الفارقة في تكوينه، يستحسن بنا أن نعرض على الواقع (السوسيو/اقتصادي) ولا نعزل دراستنا عنه، إذ يظهر به أثر هذا التصوف في العدوتين، ودوره السياسي في تأجيج الصراع الإيديولوجي بين الطبقات المشكلة للمجتمع المغربي والأندلسي على حد سواء، ولعل نظرتنا للنسق الصوفي بهذا المنظار سيغير أحكاما كثيرة أطلقت في حق مريديه لاسيما في علاقتهم بالسلطة والفقهاء.

كثيرا ما يرتبط ظهور التصوف باشتداد الأزمات الاجتماعية، حين يلامس الضعف والوهن والترنح كيان الدولة المركزية، ويصير حتما على الطبقة الدنيا إيجاد بديل إثر الخناق المطبق عليها سياسيا واقتصاديا، فتعتاض هذه الطبقة في غالب أحيانها عن المواجهة المباشرة بالف والتمويه لعدم القدرة على الأولى، فينتج عن ذلك على سبيل المثال لا الحصر "الخطاب الكراماتي" عند الصوفية، بغية إصلاح وضعية الطبقات المهمشة، وتطهير المجتمع مما لحق به من الضيم، فهو هروب جماعي من ضيق الواقع المعيش إلى رحابة غيبيات يستأنس بها لملء الفراغ الاقتصادي تأميلا وسلوانا، كما هرب العقلايون فرادى عكس التنظيمات الصوفية، فأنتج ابن باجه (تدبير المتوحد) بغية الخلاص الفردي في مجتمع أصبح أمر إصلاحه صعب المنال، مخالفا نسق البرهان اليوناني في الخلاص الجماعي.

وبما أن مراعاة السيورة الإنتاجية للفكر والخطاب تقتضي سبق الأول، فما كان التمثيل بالكرامة سوى إشارة للعصر والظروف التي تنشأ فيهما عادة، وتمهيد لذكر بعض المعطيات (السوسيو/اقتصادية) التي تمخضت عنها الحركة المسرية بالأندلس والتصوف

الأول الذي دخل الغرب الإسلامي في بدايات العهد المرابطي، حيث لم يتغير النمط الاقتصادي المعيش للأمة الإسلامية شرقا وغربا، وتأثيره في الإنتاج المعرفي إلا ما كان لماما من بعض المؤثرات التي مست جهة دون غيرها، فتعتبرها الخصوصية وإن كان الأصل واحدا.

فعلى المستوى الاقتصادي يظهر "الإقطاع"¹ كنمط سائد بالأندلس زمن ابن مسرة حيث ظلت الأرض في أواخر عهد الإمارة والسنوات الأولى من الخلافة "بحوزة أقلية ممثلة في الأمير وأقربائه المروانيين، ممن فضلوا الدعة في الحواضر، وأوكلوا ضيعاتهم إلى وكلاء لم يجدوا غضاضة في تسخير الفلاحين والعبيد وأبنائهم للعمل فيها"²، كما شاع أيضا إقطاع العسكر والفقهاء مما جعل النشاط الزراعي يعتلي صدارة الإنتاج³، ولارتباط هذا النشاط بالظروف الطبيعية، فإن الأمور لم تجر على غاية ترضيها الفئات المهمشة والفقيرة.

وقد كرس هذا الوضع خفوت صوت الطبقة الوسطى "البرجوازية" المناوئة على الدوام للنمط الإقطاعي، والتي غالبا ما تكون على قدر مهم من الوعي بالواقع، وإرادة التغيير السياسي، ويرجع هذا الخفوت إلى حالة الاستنفار المتبعة من قبل المؤسسة الحامية للسلطة القائمة عسكريا، والمقربة منها قضاء وإدارة.

وقد انخرطت هذه الفئة في "المجال المسري" كونه يمثل المعارضة سياسية وفكرا واستتناسا للتعبئة البشرية الهائلة التي انضوت عليها الفئة المسرية من المصطنعين والحرفيين، حيث إن أغلب الصوفية كانوا على هذه الحالة، أما الباقيون من العامة، فراغبون

¹ . أسماه محمود إسماعيل في موسوعته (سوسيولوجيا الفكر الإسلامي) بعصر "الإقطاعية المرتجعة"، وحدد بدايته من منتصف القرن الثالث (250هـ) حتى منتصف القرن الرابع (350هـ)، كما جعل العصر الذي يلي هذا بعصر "البرجوازية الأخيرة"، وجعل بدايته من (350هـ) إلى غاية منتصف القرن الذي يليه أي (450هـ)، وسمى ما كان بعد هذا التاريخ إلى بدايات القرن العاشر الهجري بعصر "الإقطاعية العسكرية".

² . إبراهيم القادري، الإسلام السري في المغرب العربي، سينا للنشر، القاهرة، ط 1، 1995 م، ص 50 وص 51.

³ . المرجع نفسه، ص 52.

في تحسين الظروف الاجتماعية التي فرضها الإقطاع عليهم، فلاقت الدعوة تأييدا شعبيا¹ لاسيما ولبوس الزهد يدثر أهل "جبل عروس"، "ولعل المحنة² التي تعرضت لها الحركة المسرية جعلت العوام يشعرون بوجد عميق نحوها، فارتموا في أحضانها"³، وهذا ما جعل من الحركة خطرا محققا بالنظام المتوجس خيفة من الانقلاب، وذلك ما حدث بالفعل فيما يعرف بـ"الفتنة البربرية"، حيث دخلت الأندلس بسببها عهدا جديدا بانقسامها إلى شبه "جمهوريات صغيرة".

لقد مارس ابن مسرة رؤيته الملققة من المذاهب السالف ذكرها على أرض الواقع وبالتوازي لم يكن نظر السلطة المركزية قاصرا يغريه التمسك المفتعل، بل أدركت جليا ما ينشره من "الاختيار" و"المناداة بالعدالة" التي انعدمت في واقعه الاجتماعي، فقد كان عداؤه لحكومة قرطبة "راجع إلى أنها في نظره مستبدة بالحكم، فارضة نفسها بالقمع والاضطهاد مبررة لاستعلائها على السلطة بـ"فلسفة الجبر"، بينما نادى هو بـ"الاختيار"، والاختيار عنده لا يقوم على معنى فلسفي محض فحسب، بل ينطوي على بعد سياسي أيضا، هدفه مناهضة السلطة والقادة العسكريين الغالبين على أمرها"⁴.

ثم إن التشابك السيروية التاريخية وتداخلها حيناً، وتعذر ذكر الأمثلة الدالة على ما أُطلق من أحكام حيناً ثانياً، وكسر التحديد الزمني بالخضرة المعترية لبعض الشخصيات الفاعلة حيناً ثالثاً، قد اضطررنا إلى أن نسجل ملاحظات مختصرة نسير فيها على خطى

¹. ينظر : ابن حيان القرطبي، المقتبس، اعتنى به : شالميتا وآخرون، المعهد الإسباني العربي للثقافة، كلية الآداب بالرباط /مدريد، د ط، 1979 م، ج 5، ص 20.

². وذلك بإنفاذ الخليفة الناصر لدين الله إلى آفاق مملكته بشأن أتباع مذهب ابن مسرة، فأصدر كتاباً أدان فيه خوضهم في القضايا الفلسفية التي ستؤدي إلى الانقسام المذهبي بالأندلس، وعد الانتساب إليها تهمة تستحق العقاب. ينظر : المصدر نفسه، ج 5، ص 25.

³. إبراهيم القادري، الإسلام السري في المغرب العربي، ص 64.

⁴. المرجع نفسه، ص 62.

تقسيم إسماعيل محمود السابق¹، وسنحاول لملمة بعض ما حصل للبنية الصوفية المغربية من الزاوية (السوسيو /اقتصادية) أثناء الثلاثة العصور في العدوتين معا:

1. عصر الإقطاعية المرتجعة (250 هـ /350 هـ) في الأندلس:

لقد أدى تدخل العسكر خاصة الصقالبة منهم إلى تمزج نظم الإمارة بقرطبة، وفقدان الهيبة، ونضوب الموارد التجارية، "وبديهي أن يتناول العسكر ويشتط في طلب المال"² وذلك ما أدى إلى خواء الخزينة، وتسريح الحرس الخاص، وتجنيد العامة، بغية فك شوكة العسكر الذي أفضى به المقام إلى البحث عن أقاليم للاستقلال بها، وتكوين معسكرات بُناها الأساسية إثني محض، وتركيز أصحابها على العصبية النسبية للسيطرة وفرض منطق القوة³.

كما شنت النمط (السياسي /الاقتصادي) السائد بالأندلس تقليد توريث الخلافة في الألقاب، فهذا عبد الله بن محمد (ح 275هـ/300هـ) - على سبيل المثال - اقتنص الخلافة بدس السم لأخيه المنذر (ح 273هـ/275هـ)، فألت له عوض أحد أبناء المنذر، وقتل أخوين له أيضا، وولدين أحدهما أبو الخليفة عبد الرحمن الناصر⁴، وهذا ما يفسر أيضا تولي عبد الرحمن الناصر (ح 300هـ/350هـ) الخلافة بدل أحد أبناء عبد الله هذا، "كمظهر من مظاهر تسلط العسكر، وسيطرته على رسوم البلاط"⁵، ولم يأمن هذا الأخير جناب العسكر الذين تخلل بهم إلى مراده من الخلافة وخاف غائلتهم، فلجأ إلى الاستقواء بزعماء العامة في محاولة لاسترضاء خارجهم، وللحد من غلواء الإقطاع العسكري، فأسقط عن العامة "عشر

1. ينظر : هامش الصفحة 112 من الرسالة.

2. محمود إسماعيل، سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، ج 2، ص 82.

3. ينظر : المرجع نفسه، ج 2، ص 81.

4. ينظر : ابن عذاري، البيان المغرب، ج 2، ص 164.

5. محمود إسماعيل، سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، ج 2، ص 82.

العام، وما يلزمهم من جميع المغارم"¹، وذلك بعد "أن انقطع الحرث، وكاد النسل أن ينقطع"².

ولم تكن سيرة ابن مسرة محمودة عند الأمير عبد الله بن محمد، غير أن اشتداد الفتن³ في عهده، وخروج عدد من حكام الولايات عن طاعته حال دون الاعتراض على الحركة وأوكل أمر شيطنته إلى المؤرخين والفقهاء، وذلك ما دفع ابن مسرة إلى الخروج نحو المشرق، ولما تولي عبد الرحمن الناصر الخلافة عاد إلى الأندلس، وأبدى إعجابه بالخليفة الذي أظهر نوعا من الانفتاح في بداية أمره، ولعل هذا التغيير لم يخرج عن نطاق أيّ تغيير يحدث فيصاحبه نوع من التنفيس، والدليل على هذا انقلاب الناصر بإصداره المرسوم المخول بتتبع الحركة وتجريمها، وذلك بعد وفاة ابن مسرة لكثرة القالة في أصحابه، وتشعب تلاميذه وحيّدتهم عن مذهبه، على النحو الذي سبق لنا إيضاحه في الشخصيات التي تأثرت به كمعلم بارز.

2. عصر البرجوازية المرتجعة (350 هـ / 450هـ) في الأندلس:

ويبتدئ التاريخ السياسي لهذا العصر بخلافة الناصر، أي: قبل التحديد الذي ارتضاه محمود إسماعيل، ولا بأس في ذلك، إذ الأوضاع بالأندلس حين تسلمها الناصر لم تكن لتشهد تغييرا اجتماعيا مفاجئا، مع الإقرار على التحول الذي شوهد في نظام الحكم بقرطبة واستتباب الأمن، وعودة الوحدة، والقضاء على الإقطاعية تدريجيا، والسيطرة على غربي البحر المتوسط وسواحل المحيط، فعادت الهيبة المفقدة بكسر شوكة نصارى الشمال، وتأمين طرق التجارة⁴.

¹ . وذكر المؤرخ أحمد بدر أن الأمير عبد الله أقام سردابا تحت قصره للاتصال بزعماء العامة، ليؤمن جوه بعيدا عن العسكر. ينظر : محمود إسماعيل، سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، ج 2، ص 82.

² . ابن عذارى، البيان المغرب، ج 2، ص 139.

³ . وأخطر تلك الثورات (ثورة عمر بن حفصون) وقد طال أمدها، واستثيرت قدامها، كما عد ابن عذارى جملة من الثوار في عهده. ينظر : المصدر نفسه، ج 2، ص 152.

⁴ . ينظر : محمود إسماعيل، سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، ج 2، ص 177.

إن رياح البرجوازية المرتجعة في خلافة الناصر رغم استعادتها لبريقها بإنعاش الاقتصاد، إلا أنها لم تلق بظلالها على المستوى الثقافي إلا في عهد المستنصر (ح350هـ/366هـ) الذي "جنى ثمار جهوده، فتفرغ للعمل خارج الحدود وتمكن من قهر نصارى الشمال، ودعم النفوذ الأندلسي في المغرب الأقصى"¹، الحافظ له من المد الإسماعيلي من خلالهما، وهذا ما وطن الحرية لمذهب ابن مسرة بعد وفاته، وساعد أتباعه على البقاء والاستمرار.

ولم يشتد النكير عليهم إلا ضمن الردود العلمية، ولم يرق إلى الاعتداء والزجر كما في عهد الناصر، بل "بدا على الحكم المستنصر في أخرياته من رغبة في التكفير عما أبداه من ميل إلى الفلسفة فيما سلف، بالانصراف إلى أعمال التقى"²، ولم يدم شأن المسريين من بعد أن خلا الجو من التسامح برحيل الحكم المستنصر بالله، فقد ضاقت أحوالهم بإظهار المنصور بن أبي عامر (ح 367هـ/392هـ) الحمية للدين، وأمره الفقهاء أن يستخرجوا الكتب من مكتبة القصر التي لم يرتضوها وإحراقها أمام الناس، فزادت الحملة على أتباع ابن مسرة واضطروا إلى الهجرة³.

وجرى على منوال المنصور أبناؤه في التعامل أيضا، كما أنه كان من أصلب الناس سيطرةً وتحكماً، وعرفت الأندلس استظهارا على مناوئتها، وإرغاما لأعدائها، وهذا الفتح الخارجي على زمن العامريين لم يكن يعكس الانفتاح على الآخر داخليا، خوفا من انقراض عقد النظام الذي بدت بوادره مع أبنائه، لينتهي بإعلان استقلال ملوك الطوائف.

وفي الحقيقة، قد أدخل العامريون الأندلس في عصر "الإقطاعية العسكرية" وتعجلوا في ذلك بعد استيلائهم على السلطة الزمنية بأخذها يد هشام المؤيد، ولكن السؤال المطروح:

¹ . محمود إسماعيل، سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، ج 2، ص 187.

² . آنخل بتلنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، ص 330 وص 331.

³ . ينظر : ابن عذارى، البيان المغرب، ج2، ص 285.

لم آل وضع التيارات الفكرية لاسيما الحركة المسرية إلى التتبع والتهجير والتجريم في عصر أقل ما يمكن أن يضيفه على المستوى الفكري والثقافي هو "التسامح"؟.

سبق أن قلنا أن الشعور بالتنفيس المصاحب لعهد الناصر ضروري، كما أنه كان تمهيدا لدخول الأندلس مرحلة أخرى تتجاوز فيه الإقطاعية، وقد تحقق هذا في عهد المستنصر، وظهرت بعض مبشراته وثمراته، ولكن سرعان ما رجعت خطوات إلى الوراء بسبب اهتراء وهزال دور الطبقة البرجوازية على الصعيد السياسي، حيث تعاضم الصراع الطبقي، وبرزت القوى المنتجة "العامة" على الساحة، وعليه فقدت الحركة دور أحد أهم مكونين لها، هما:

أ . الأفراد المستنيرون من الطبقة البرجوازية المنضون تحتها، وهؤلاء قد ضعفوا لكثرة أطراف النزاع فيها، و"عجزت عن الاحتفاظ بمكانتها، فتفجر صراع القوى للظفر بالسلطة وإن أبقت على نظام الخلافة كرمز شكلي.. وتمثلت القوى المتصارعة في الطبقة البرجوازية بشريحتها البيروقراطية والتجارية، وفلول الأرستقراطية الإقطاعية من قادة العسكر والفقهاء.."¹، وأطراف النزاع هنا ممثلة في الوزير جعفر المصحفي، وصاحب جند الصقالبة فائق المعروف بالنظامي، وأصحاب الهاشمية ومن بينهم المنصور، وحدث كل هذا عشية موت الحكم المستنصر، والخبر فيه يطول².

ب . العامة، فبعد أن استوى سوقهم، وكثر إنتاجهم، أحسوا بنوع من التحرر إثر الإقطاع الذي أبلسهم من قبل، فاسترضاهم المنصور في معركته للسيطرة على مقاليد الحكم وبدت مظاهر الدعة الشعبية حتى بلغ بأهل الأندلس في عهده - على سبيل المثال - أن تغالوا في مهور بناتهم، لرخص بنات الروم، ولولا ذلك لم يتزوج أحد حرة، حيث ملأ عليه

¹ . محمود إسماعيل، سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، ج 2، ص 178.

² . ينظر : ابن عذاري، البيان المغرب، ج 2، ص 247.

المنصور بالغانم والفتوح الكثيرة¹، وعلى خطاه سار أولاده، ففتحوا على العامة، وأغدقوا حتى لقد صارت أيامهم "أعيادا في الخصب والأمان"²، بعد أن كانوا تبعا لصوت المعارضة في عصر مضى، إشفافا لسوء وضعهم الاجتماعي، ورغبتهم في التغيير، وبالتالي يفهم سر هذه المجافاة للحركة المسرية في عصر يُتوقع منه أن يكون أحسن حالا من الذي سبقه.

3 . عصر الإقطاعية العسكرية (450هـ . إلى بدايات القرن العاشر الهجري):

سيلاحظ القارئ أنني أهملت ذكر المغرب الإسلامي في العصرين السابقين واقتصاري على ما كان بالأندلس من وضع (اجتماعي /اقتصادي)، وربطه بالوتيرة السياسية الحاكمة إبان دينك العصرين، وهذا الإهمال في الحقيقة له ما يوجهه، لاسيما وقد حددنا سابقا بناءً على كلام الشيخ التليدي من أن مصطلح التصوف، أو كما عبر هو "كما عرفه المشاركة" لم يدخل إلى المغرب إلا في أوائل المائة الخامسة، فيكون بهذا تطرقنا إلى حال العودة المغربية اجتماعيا واقتصاديا قبل هذا التاريخ محض تطويل لا غير.

ويتفرع عن هذا السبب أيضا دافع آخر يجعلنا نجمل الحديث عن العدوتين معا في هذا العصر، هو: الوحدة السياسية التي كانتا عليها في أغلب الأوقات، وأعني هنا: ما كان من المرابطين والموحدين، وليس يضر أفراد الأندلس بشيء يخصها إذا ما قال قائل بانفراد ملوك الطوائف بها، لأن الواقع بالأندلس باق على ما تم تناوله في العصرين السابقين، من تكريس الإقطاعية في أعنى صورها مع الملوك، وعليه فلا جديد فيما نستقبله منها إلا إذا ضمنا المغرب الإسلامي إليها، كما أن دافع المماساة بين الأندلس والمغرب الإسلامي الناتج عن التشتت الذي مس الحركة المسرية لم يتحقق إلا في هذا العصر، وبخاصة مع أبي بكر الميورقي (ت، نحو 537هـ)، أحد أتباع ابن مسرة الذي دخل بجاية، وحدث بها.

¹ . ينظر : عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، اعتنى به : صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية، بيروت، ط 1، 2006 م، ص 37.

² . المصدر نفسه، ص 38.

ولرصد التظاهرات المفترزة لهذا "الإقطاع العسكري" في العدوتين، والتي عقت خلخلة في الطبقات الاجتماعية وانقساماً في الفكر الصوفي، بل قد تم تغيير مساره في نقطة فارقة ومهمة جداً، تتمثل في شخصية الغزالي أبي حامد، وسنعود له بالحديث بعد أن نخلص إلى التظاهرات السالفة برأي محمود إسماعيل الذي يقول: "وليس جزافاً أن تكون سائر الدول التي تعاصرت أو توالى على الغرب الإسلامي، دولا إقطاعية، كما أن اقتصادها كان نهيباً توسعياً أسماه البعض بحق (اقتصاد المغازي)"¹، ويشير هنا إلى دراسة إبراهيم القادري أحد تلامذته الجزائريين.

وقد صاغ هذا الأخير المصطلح في سياق توضيحه للوضع الاقتصادي على عهد المرابطين، وذلك في قوله: "تبين أن اقتصاد المغازي الذي شكل حجر الزاوية في سياسة المرابطين، اعتمد على الموارد الحربية المتكونة من غنائم المعارك والضرائب الشرعية وغير الشرعية، والجزية والخراج، فضلاً عن مداخيل تجارة السودان التي استولوا على محطاتها بالقوة"²، وعلى الوتيرة نفسها سارت كل الدول التي عاصرت المرابطين أو تلتها، سواء بالمغرب أو بالأندلس، انتهاء بانقسام تركة الموحدين بين الدول الثلاث المعروفة، والصورة الجامعة لكلها هو الاعتماد المركز على نواة القبيلة، ليعود الولاء الإثني موجهاً للغلبة، و"أن النصر في كل الأحوال ارتهن بالقدرة على تجييش الجيوش"³، ولا شك أن عامل التجييش مرهق لكاهل الخزينة، وموجب للإقطاع، كما أنه مؤذن بالانقلابات في أية لحظة، وأخيراً مسفر بوجه كالح لكل معارض يتبنى إيديولوجية تخالف الرسمي المرتضى.

ولقد كفيينا مؤونة الدخول في ضرب الأمثلة، وتتبع خطط الدول المتعاقبة، وكيفية تبدي المظاهر "الإقطاعية العسكرية" في كل واحدة منها، لأن النتيجة المتوصل إليها تؤكد على أن "هذا الاقتصاد ظل مهزوزاً، لأنه لم يرتبط بالقاعدة البشرية قدر ارتباطه بالدولة

1 . محمود إسماعيل، سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، ج 6، ص 166.

2 . إبراهيم القادري، المغرب والأندلس في عصر المرابطين، ص 126.

3 . محمود إسماعيل، سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، ج 6، ص 166.

بمعنى أنه كان ظرفيا، معرضا لهزات عنيفة، كلما ضعفت الدولة التي احتكرته لصالحها¹ مع ما رافق هذا من الكوارث الطبيعية، وقلة الجوابي، مما أضعف واردات الجبايات، فكثرت الضرائب، وأصبحت الدولة تقسّط على الرعايا في العدوتين عدد الجنود بسلاحهم ونفقاتهم² فكان لزاما أن تضاعف الضرائب على السكان في الأندلس والمغرب، وشملت هذه الضرائب القطاعات الإنتاجية الرئيسية، حيث زادت القبلات على الأراضي الزراعية، وفرضت ضرائب على الإنتاج الرعوي.. ونفس الشيء حدث بالنسبة للقطاع الصناعي.. كما فرضت على التجارة، سواء منها الداخلية أو الخارجية مكوس³.

هذا هو وضع الاقتصاد في عصر الإقطاعية العسكرية بالعدوتين ملخصا⁴، فماذا عن وضعية التصوف فيه، وما هو الدور الذي لعبه هذا النمط الاقتصادي في تصنيف المتصوفة؟، وهل غير من توجهاتهم شيئا، وبالمقابل هل أنتج هذا الوضع خطابا موازيا يمثل المعارضة أم لا، وما علة إيراد أبي حامد الغزالي بجعله شخصية فارقة، وما دوره في الصورة العامة للتصوف خاصة بالعدوة المغربية؟، هذه أسئلة سنحاول الإجابة عنها بعمومها، وأرانا متطرقين إلى علاقة المتصوفة بالسلطة من خلالها، وبالله التوفيق.

ومن منطلق أولي لا نعني بمرحلة ما قبل المرابطين في العدوة المغربية انعدام ممارسة التصوف ولو على سبيل الزهد والرياضة، سواء أفضت إلى مقولات عرفانية أو لم تقض، حيث إن مرحلة المخاض التي سبقت المرابطين اختلطت فيها أشكال الزهد بالمرابطة والتصوف تعبيراً عن حالة من التعبد، وما كثرة الرباطات وسياحة الصلحاء والزهاد إلا دليلا

¹ . إبراهيم القادري، المغرب والأندلس في عصر المرابطين، ص 126.

² . ينظر : عز الدين موسى، النشاط الاقتصادي في المغرب الإسلامي خلال القرن السادس الهجري، دار الشروق، بيروت/القاهرة، ط 1، 1983 م، ص 166.

³ . مصطفى بنسباع، السلطة بين التسنن والتشيع والتصوف ما بين عصري المرابطين والموحدين، مطابع الشويخ، تطوان، ط 1، 1999 م، ص 91.

⁴ . لقد سحب محمود إسماعيل وصف (اقتصاد المغازي) على كل الدول التي عاصرت المرابطين أو تلتها، كما أنه حلل وضع كل واحدة منها في سياق الخلفية السوسيو تاريخية لعصر الإقطاعية العسكرية. لمزيد من التوسع، ينظر : الفصل الذي جعله للصراع السوسولوجي في كتابه : سوسولوجيا الفكر الإسلامي، ج 6، ص 165.

على "ما كان قد ترسب لديهم من سلوكات وعوائد تستدعي بعضا من الوقت قبل أن تتخذ شكلا مؤسساتيا مطردا لا بد وأن يفترض بداية انتشار الظاهرة الصوفية في المغرب قبل هذا الوقت"¹، وذلك في سياق المذاهب الفقهية مالكية كانت أو إباضية²، الداعية من أساسها إلى تحلي علمائها بزِي الزهد، والتقليل من الأخذ بزخرف الدنيا، ونحوها من السلوكات المعروفة عند الرعيل الأول من الصحابة - رضي الله عنهم - ومن بعدهم.

ولم يكن لهذا النوع من السلوك والممارسة أي فاعلية في المجتمع الذي يتواجدون فيه إذا ما استثنينا عصر الفاطميين، المخالفين لهم في الأصول، وأما من والاهم من الدول التي حكمتها أو عاصرتها، فلم يكن لأصحاب هذا النوع من التصوف - إن صح التعبير - تصادم مع السلطة، ولا حتى تقرب منها إلا طلبا للبركة والمشورة كتعضيد بني زيري لآل أمغار واحتفائهم بهم، و"عندما صعد المرابطون إلى السلطة استمروا في دعم الدور الديني الذي يلعبه رباط تيط* الفطر ورؤساؤه"³، وهذا الرباط معقل الشرفاء الأمازيغيين.

ومهدت بالإشارة إلى هذا التيار في الممارسة السلوكية المتجذر بالعدوة المغربية منذ فجر الفتح الإسلامي لها لثلاثة أسباب، أولها: عدم ذكرهم ككتلة اجتماعية إذا ما عولجت قضية المتصوفة بالسلطة، خاصة وأن أغلب المعتنقين بهذه القضية يسوقون العلاقة في وجهها السلبي، ثانيا: تشكيلهم - بحق - طرفا محايدا في العلاقة إن نظر إليهم من حيث هم وطرفا مقابلا لتيارين مضادين للسلطة هما: التصوف السني الفلسفي، والتصوف الفلسفي على اختلاف في شدة عداة السلطة لكل واحد منهما، وأما آخر الأسباب، فيتمثل في: موقف

1 . عبد السلام غرميني، المدارس الصوفية، ص 249.

2 . ففي القرون الأولى يصعب الفصل بين الأشخاص وتصنيفهم بين فقيه ومتصوف، لكون رجالها يجمعون بين الزهد والفضل والعلم، فالأولياء كانوا ذوي قسط من العلم، ورجال العلم كانوا على مكانة عالية من الزهد، وتراجمهم الطافحة عند القاضي عياض في (ترتيب المدارك)، وابن عبد الملك في (الذيل والتكلمة) دليل على تداخل الموصفات الدينية في رجال تلك الطبقة الأولى. ينظر : المرجع نفسه، ص 247.

* تيط : كلمة بربرية معناها (عين).

3 . عبد السلام غرميني، المدارس الصوفية، ص 273.

ال خليفة علي بن يوسف المرابطي (ح 500هـ/537هـ) مع أبي عبد الله أمغار (من المائة السادسة هـ)، أحد الأمازيغيين المشهورين، وبهذا الموقف ندلف إلى قضية حرق كتاب (الإحياء)، وراهن تصوف الغزالي بالمغرب، وتعامل السلطة المرابطية لنسق تصوفه.

جاء في (بهجة الناظرين وأنس الحاضرين) ما نصه أن: "الملك علي بن يوسف أمر الناس أن يجتمع عنده بمراكش صلحاء المغرب من أهل مملكته.. فلما تم اجتماعهم أراد الملك أن يختبر حال من وصل ومن تخلف، وجد الناس كلهم لم يتخلف منهم أحد إلا الشيخ أبا عبد الله محمد بن إسحاق الشريف أمغار... فقال لهم الملك: الآن حصل مرادي بأن عرفت من انسلخ عن نفسه انسلاخ الحية من قشرها، ولم تكن همته مع الله¹، يكشف هذا النص عن حيثيات كثيرة لحقت التصوف زمن المرابطين إلى درجة تتبع الأنفاس، وتكثيف المراقبة وأخذ الحيطة والحذر منهم، وبغض النظر عن مقولة علي بن يوسف أكانت عدلا ولو ما أم اعتذارا له، فما الذي جعل أبا عبد الله يتخلف عن الاجتماع؟.

يرجح بعضهم² أن هذا المتصوف كان غزالي المنهج والسلوك ومناصرا لكتاب (الإحياء)، وما كان هذا الاجتماع لينعقد إلا احتجاجا على الشطط الذي وقعت فيه السلطة في تعاملها مع هذا الكتاب، حيث لقي قبولا واسعا من قبل شريحة واسعة من المتصوفة المغاربة، وعرف انتشارا واسعا في الربط والتجمعات.

ولنا الآن أن نتساءل عن سر هذه الجلبة المثارة على إثر كتاب (الإحياء) للغزالي وعن توجس السلطة منه، مع التأكيد على ما سبق من الإشارة إلى شبه التقاضي عن تيار المجاهدات لعدم تشكيلهم أي خطر، والتنبية على أنهم لم يكونوا بمعزل عن تعاليم (الإحياء) إلا أن لم يتعمقوا فيها ولم تكن لهم نظرة فلسفية واضحة، وأطلق عليهم اسم "الغزاليون السذج"³، لأؤكد بها على حذق السلطة المرابطية في التفريق بين النوعين اللذين ينتميان

¹. نقلا عن : عبد السلام غرميني، المدارس الصوفية، ص 274.

². ينظر : المرجع نفسه، ص 275.

³. إبراهيم القادري، المغرب والأندلس في عصر المرابطين، ص 131.

لجنس واحد، فعاملت الأول بوطأة أخف، بينما اشتدت على الثاني كثيرا، فما الذي كان يخفيه كتاب (الإحياء) في طياته؟.

أما وقد ذكرنا خبر الإحراق ومراجعته في الفصل الأول¹، وانتقينا من خضم الخطل شخصية الأمر الذي ألزم عماله شراء النسخ من الناس وتجميعها، وألمحنا إلى مباركة القاضي ابن حمدين للبيان المعلن من لدن الخليفة علي بن يوسف، فإننا ذاكرون الآن الدافع الخفي من وراء هذا الاعتداء، ولعل التساؤل سيزداد تعقيدا، وتأكيدا منا على دحض الصورة التي رمي بها المرابطون من الجلافة والبداءة، إذا علم أن بعض المدونات الصوفية التربوية² ك: (الرعاية) للحارث المحاسبي، و(قوت القلوب) لأبي طالب المكي، و(الرسالة) لأبي القاسم القشيري، قد أدخلت إلى العدوتين قبل (الإحياء).

ولتوضيح مناظ الدهشة، يقول ابن تيمية الحراني: " إن كتاب الإحياء للغزالي يغني عنه كتاب الرعاية للمحاسبي، وقوت القلوب لأبي طالب المكي"³، إذا كان غالب مادة (الإحياء) من هذين الكتابين، فما الحادي لهذه الحملة الشعواء، وإذا كان الكتاب خلوا من بعض الأنساق التي تخالف المؤسسة الفقهية التي شيدها المرابطون، فما الداعي لكل هذا التتبع؟، وسيتحول هذا الإيراد إلى احتمال ضمن احتمالات آخر، وإنما تم التركيز على الخلاف المنهجي بين التصوفين: تصوف الغزالي، وتصوف المرابطين، لعله سنذكرها بعد سرد التعليقات التي قيلت في قضية الإحراق، وهي:

1 . قيل بسبب ما ورد فيه من الأحاديث الموضوعية، وبالتالي لم يتقبله الميزان الحديثي، وعلماء الحديث المرابطين، وحسبنا أننا أشرنا إلى أن (الإحياء) ما هو إلا نقل لكتابين أثبتنا وجودهما في العدوتين، وعليه يكون تخصيص ما أتى به الغزالي دون سواه من

1 . ينظر : هامش الصفحة 19 من الرسالة.

2 . ينظر : الطاهر بونابي، التصوف في الجزائر خلال القرنين 6 و7 الهجريين، ص 62.

3 . نقلا عن : محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 1984 م، ص

279 و ص 280.

تنبيه : بحثت . قدر المستطاع . عن المقولة في كتب ابن تيمية ولم أجدها، ولعل الجابري نقلها بالمعنى.

أجل هذا السبب محض دعوى، والأصل أن يقدر في المصدر لاسيما وهو منتشر، لا أن يقطع الفن لقادح اعترى جذعه.

2 . وقيل بسبب الصراع بين المالكية والشافعية¹، إلا أن عدم وجود نفوذ ذي بال للشافعية بالعدوتين، وكذا مزاولة الإحراق من قبل متصوفة مالكية، حيث إن منحى (الإحياء) منحى صوفي، يدحض هذا السبب أيضا.

3 . وقيل لسبب اقتصادي صرف، ويتمثل في "موقف الغزالي من الضرائب غير الشرعية على المسلمين، والذي كان يتناقض مع مصالح الدولة المرابطية المحتاجة إلى موارد من أجل حماية الأندلس من غارات الإمارات المسيحية"²، هذا السبب وإن بدا وجيها إلى حد ما، فإنه يعوزه الجانب الإيديولوجي لتصور الغزالي المناهض للمرابطين، ليكتمل المشهد برمته، ولعل إجلاء صورة الموحدين هنا أليق، وبخاصة فيما يتعلق بالمخيال التومرتي الذي أسس له مؤرخوه، من إضفاء المهدوية عليه، وترداد لقائه المشبوه بأبي حامد وتشجيع هذا الأخير له بتثيت ملك المرابطين بعد أن بلغه حرقهم كتابه، فإن استحضر هذه الصورة داع إلى التعزيز ببعد آخر غير البعد الاقتصادي، لاسيما وأن النمط الاقتصادي بالعدوتين لم يتغير حاله، منذ استلام المرابطين زمام الحكم إلى بدايات القرن العاشر الهجري أو كما أطلق عليه "عصر الإقطاعية العسكرية".

والذي يظهر من هذا البعد الإيديولوجي الذي من أجله رفض كتاب (الإحياء) وبالتالي تدهور علاقة أصحاب التصوف السني الفلسفي مع السلطة المرابطية، هو ما سعى إليه الغزالي من تكريس عقيدة الأشاعرة التي كان عليها، وقام بالترويج لها الوزير نظام الملك السلجوقي (ت485هـ) الأشعري المتعصب في مدارس "النظامية"، التي قام عليها الغزالي ف"صاغ إيديولوجية السلطنة السلجوقية عن طريق مزج المذهب الأشعري الكلامي بمذهب

1 . ينظر : مصطفى بنسباع، السلطة بين التشيع والتسنن والتصوف، ص 87.

2 . المرجع نفسه، ص 88.

الشافعي في الفقه¹، كما فسحوا المجال للضلع الثالث من المعادلة وهم المتصوفة " ليعملوا كحزب منظم مهمته تأطير الجماهير روحيا وبالتالي سياسيا"²، وذلك لوقف مد العرفان الشيعي بعد قيام الدولة الفاطمية.

وفي الحقيقة، إن الغزالي أبا حامد يعد أبرز معلم في مشروع الحارث المحاسبي حين محاولته "أن يعطي العقل معنى عرفانيا بالاعتماد على الكتاب والسنة"³، وقد أسمى الجابري هذه المحاولة بـ"مصالحة البيان والعرفان"، بيد أن الاتجاه العام للعقل العربي آنذاك لم يتجه في منحاها، بل تضام "البيان" إلى "البرهان" ضد "العرفان" كما في حقبة المأمون وتغول المعتزلة، ولكن مع تنامي المد الإسماعيلي في القرنين الرابع والخامس الهجريين، فرضت المصالحة التي ارتجاها المحاسبي عن طريق الغزالي، بأمر سياسي من السلطة السلجوقية فأدخل "العرفان" في دائرة "البيان" بعد تمحيصه من الغنوص، والإشراقية الباطنية، ليكون الغزالي بحق تتويجا لـ(أزمة الأسس) في الثقافة العربية، لا بل تأسيس وترسيم لأزمة العقل العربي⁴.

ولكي يكسب الغزالي الدعم المطلق والولاء من العامة لحكامه، أدخل التصوف العملي السني لكون الناس مجبولة على التدين، والتزهد، والميل إلى الصلحاء، وجرى على يده أيضا إدخال التصوف النظري في الحقل الديني، والاعتراف به عند العلماء الأشاعرة، بعد أن كان معدودا قبل هذا التاريخ خروجاً على الشريعة⁵، وزندقة، كما حدث مع الحلاج والبسطامي والسهورودي وأمثالهم، وليس هذا الانجاز الغزالي بالهين، لاسيما والسياق الأشعري برهاني كلامي، والتصوف النظري عرفاني إشراقي، هذا من جهة، وبالمقابل يفهم سر الدندنة التي

1 . محمود إسماعيل، سوسولوجيا الفكر الإسلامي، ج 8، ص 122.

2 . محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 280.

3 . المرجع نفسه، ص 277.

4 . المرجع نفسه، ص 281.

5 . إذ أصبح التصوف منذ القرن الثالث متميزا على علم الفقه من ناحية الموضوع، والمنهج، والغاية. ينظر : أبو الوفا التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 3، 1979 م، ص 96.

ألفاها من جمع "السنّي" بـ"الفلسفي" في قولنا "التصوف السنّي الفلسفي"، فحتى هذا التيار الصوفي لم يكن معهودا قبل الغزالي، وجرى تأكيدنا على هذا تمييزا له عن التيار العملي المهتم بالمجاهدات ونحوها، فهذا الذي لاقى حيادا في المعاملات من قبل كل الحكومات. وعلى الرغم من أن محاولة الغزالي في مزجه التصوف بالأشعرية استندت إلى عوامل سياسية، إلا أن الكثير من الأشاعرة أنفسهم اعتبروا التصوف من العلوم الحادثة في الملة¹ وهذا ما جعل الدولة الفقهية المالكية المرابطية تتخذ موقف الحذر منها، لأن هذا الانغلاق أو ضرورة التقليد لم يسمح بغير المذهب جريا على أصوله الأثرية، خلافا للتسامح والمرونة التي عليه المذهب الشافعي، والتقبل للغير.

وعلى الطرف المقابل من هذا بدت صرامة المواجهة والمجاهرة بالعداوة لأصحاب التيار الصوفي الفلسفي، لإسفار هذا التيار عن وجهه انطلاقا من مدرسة ابن مسرة، ومن تلاه من تلامذته ك: ابن العريف، وأبو بكر الميورقي، وابن برجان، وابن قسي، وصولا إلى ابن سبعين، وابن عربي، فقد حوكم الثلاثة الأول، فمن: مقتول، ومغيب، وخرج الرابع في ثورة مضادة للسلطة عرفت بثورة "المريدين"، وساح الأخيران إلى المشرق، وإن كان عهدهما متأخرا عن المرابطين، ليبقى هذا التيار قسيما لما سبق ذكره من التيار الصوفي السنّي الفلسفي، لا إشكال فيه.

وينبغي الإشارة إلى أن متصوفة هذا العصر قد وقعوا تحت تأثير هذا المؤلف، وأكثر من هذا فقد اهتموا بفكر الغزالي، وجعلوه أستاذا لهم، يعكفون على كتبه تحصيلا وتدريسا² مع التتويه - طبعا - بخصوصية كل شخصية ورؤاها ومقولاتها، وأعني هنا ما كان من أصحاب التيار الصوفي الفلسفي، ولم يخرج أصحاب التيار السنّي الفلسفي عن سبيل غيرهم

1. ينظر : محمود إسماعيل، سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، ج 8، ص 123.

2. ينظر : محمد العدلوني، تأملات في الفكر الصوفي الأندلسي، ص 100.

سواء كانوا أمغاريةً، أم مدينيةً، أم غالبيةً، أم حرزيةً¹، إلا أن درجة التأثير به والأخذ عنه تختلف شدةً وضعفاً، مع الإقرار بأستاذية الغزالي.

وسنجلو هذا التقارب في قاعدة الأخذ مع الاختلاف الحاصل حتى بين أصحاب التيار الواحد بمثاليين اثنين، أحدهما يصور الشقاق داخل المذهب، ومثال ذلك: كثرة انتقاد ابن سبعين لابن مسرة وتلامذته، ووصفه فلسفة ابن عربي بأنها "مخموجة" أي: عفنة²، وهذه المدرسة كلها قائمة بالوحدة، إلا أن إغراق ابن سبعين في إطلاق القول بـ"الوحدة المطلقة" جعل منه يحكم على رؤية ابن عربي بما سبق، أما المثال الثاني، فيجسده: أبو الحسن علي بن حرزهم (ت559هـ)، وهو غزالي الهوى مع بعض الاعتراضات التي لاحظها على كتاب (الإحياء) وانتقدها عليه، بل هم أن يحرق الكتاب لولا ما ثبطه من رؤيا رآها³، فقد نادى الناس إلى الصلاة على ابن برجان، وهو: من التيار الصوفي الفلسفي، حين ألقى في المزبلة بعد محاكمته، قائلاً: "أحضروا جنازة الشيخ الفاضل الفقيه الزاهد أبي الحكم بن برجان، ومن قدر على حضورها ولم يحضر فعليه لعنة الله"⁴، ومن خلال هذا يفهم استنكار متصوفة ألمرية وعلى رأسهم علي البرجي إزاء الفعل الموجه لكتب أبي حامد، بإصدار فتوى معاكسة تجرم ما قام به هؤلاء من الحرق لـ(إحياء).

وتبقى نقطة أخيرة فيما يتعلق بالغزالي وتصوفه الذي دعا الإنسان "للخوع وعدم مناهضة الجائرين من الحكام"⁵، وهذا ما يشي بالهدف السياسي الذي دفع الغزالي لتكريس التصوف في رؤاه، تبريراً لحتمية الواقع، ولا شك أن هذا "الجبر" الذي كان عليه أصحاب التيار الصوفي السني الفلسفي بمختلف مدارس بالعدوتين لم يكن ليقلق المرابطين، ولا الموحدين، وهذا ما يجعل البعد الأشعري الكلامي سبباً رئيساً في الحيطة المرابطية، ويختلف

1. تنظر هذه المدارس : عبد السلام غرميني، المدارس الصوفية المغربية والأندلسية.

2. ينظر : أبو الوفا التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص 208.

3. ينظر : التادلي، التشوف، ص 169.

4. المصدر نفسه، ص 170.

5. محمود إسماعيل، سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، ج 8، ص 125.

الوضع بالنسبة إلى الموحدين، مع اشتراكهم وإياهم في المعاملة نفسها، إذ لم يتغير وضع هذا التيار في زمان الموحدين كذلك، ووجه المفارقة هو: ارتضاء المؤسسة الموحدية نسخة الغزالي من الأشعرية¹، ونسكه السلوكي، إلا أن سبب اتباع سياسية القمع، والاحتراز كان اقتصاديا على ما تم بيانه في عرض أسباب حرق (الإحياء)، وعليه فقد اشتركت الدولتان في معاملة المتصوفة بناءً على رفض موقف الغزالي من الضرائب، بينما زاد البعد الإيديولوجي الهوة بين المرابطين وأتباع الغزالي دون الموحدين.

¹ . لأن هذا المذهب لم تكتمل أسسه على يد أبي الحسن الأشعري، بل بقي يتطور حتى اكتمل على يد الإمام الجويني، وتلميذه الغزالي، إذ مال الأخير إلى تأويل الصفات الخيرية كالوجه، واليد، والعين. ينظر : إبراهيم التهامي، الأشعرية في المغرب (دخولها، رجالها، تطورها، وموقف الناس منها)، دار قرطبة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط 1، 2006 م، ص 5 وما بعدها.

1. 3. وحدة الوجود غرة التصوف المغربي:

إن الحديث عن الحركة المسرية، والتأكيد عليها في سياق البحث عن التصوف في الغرب الإسلامي، هو في الحقيقة دليل الخصوصية التي عقد من أجلها هذا الفصل، وحين نقول "الحركة المسرية" فإننا لا نعني شخص ابن مسرة ولا حتى الذين أخذوا برأيه ولم يبدلوه بل نقصد: سلك نظام يربط ثلة من المتصوفة الكبار، وخاصة المتأخرين منهم، أما وجه الدليل، فهو: القول بوحدة الوجود، "وذلك لاتخاذهم منذ مرحلته الابتدائية الأولى من تكونه ضمن مدرسة ابن مسرة الجبلي، فكرة وحدة الوجود كمذهب وعقيدة"¹.

ولعل الداعي إلى أخذ مفكري الغرب الإسلامي وخاصة المتصوفة منهم بوحدة الوجود، إنما محاولة هدم الهوية القائمة بين ثنائية (الله /العالم)، وهذا ما ذهب إليه محمد العدلوني، حيث جعل من ترديد المتكلمين والفلاسفة أن الوجود وجودان: واجب الوجود (الله) وممكن الوجود (العالم)، ثم يقول: "ومثل هذه النظرة تكرر القول بإثنية الوجود الخالق المتعالي، والمخلوق الذي هو دون تلك المرتبة، المخلوق من لا شيء، ولهذا نجد أن معتقدي (وحدة الوجود) وخاصة المتصوفة منهم، قد جندوا كل طاقاتهم الفكرية والروحية ووظفوا كل معارفهم الفلسفية والدينية من أجل تجاوز سلبيات العلاقة بين الحق والخلق"².

ولئلا ندخل في تشعيبات لا طائل من ورائها وشجون قد تخرج البحث عن مدار التخصص، فقد تجاوزت تاريخية هذا البراديغم وأقاول المعارضين له قدحا وذما، ومحاولة الآخرين بغية تقريبه وتحبيبه لنفوس العامة شرحا وتأويلا³، لنعود إلى محل الداعي وفحصه إذ هو المقصود كونه دليل الدعوى، فهل غفل المفكرون عن هذه الهوية ليأتي متصوفة الغرب الإسلامي ليزيلوا أسبابها؟.

¹ . محمد العدلوني، تأملات في الفكر الصوفي الأندلسي، ص 12.

² . المرجع نفسه، ص 59.

³ . ينظر : أبو الوفا النفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص 197. وعند : سعيد عقيل، صلة الله بالكون في التصوف الفلسفي، أطروحة دكتوراه في العقيدة، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، 1414 هـ، ج 1، ص 439.

اختلف الناس في تحديد العلاقة بين الله والعالم (الإنسان) في صورة السؤال التالي: هل يوجد في دار التحقق¹ شيئان أم شيء واحد، وهل هناك خالق ومخلوق، وبعبارة أخرى هل الإله متعال أم محايث؟، ثم تفرقوا في الإجابة فرقا قديدا، وارتضى كل فريق منهم سبيلا للتعليل، فذهب:

1 . أهل الديانات السماوية، قالوا جميعا بالثنائية، أي: الإيمان بالله وبمن خلقه الله وبه قال أفلاطون وأرسطو وأفلوطين، كلهم يتشاركون في مبدأ الثنائية، على اختلاف عظيم في مستوى الاعتراف بالخلاف بين الإله وخلقته.

2 . الصوفية وبعض الفلاسفة المتأخرين، فهؤلاء ذهبوا إلى أنه ليس في دار التحقق سوى الله، أما خلقه، فليس إلا هو ولكن بصور شتى.

3 . الدهريون الطبيعيون والملاحدة اليوم، قالوا أن المادة وحدها هي الموجودة، سواء من ذهب منهم إلى المادية الديالكتيكية أو قال بالمادة الميكانيكية².

وعليه فإن مسألة "الإثنية" قد شغلت بال مفكرين منذ القدم، ولم يكن أصحاب القول بـ"الوحدة" إلا لبنة من هذا الصرح القديم، ولا يصح جعل المرام الناتج عنها مما قد يفهم من مقتضياتها أو وسم نية القائلين بها من خلال سياق انبثاقها هو الداعي لحدوثها والدعوة إليها، وذلك أن جميع النظريات التي سبقت تأكيدا للوجود أو إلغاء لأحد أطرافها، إما بإلغاء الخالق "الواجب الوجود" كما عند الماديين، أو إلغاء المخلوق "الممكن" كما في مذهب "الحلول" و"الوحدة المطلقة"، ولربما أضيف قسم ثالث خلافا لمتوهمي الثنائية، وهو: "الواجب الوجود بغيره" كما في "نظرية الفيض"، وذلك هروبا من القول بـ"الخلق من العدم" الذي يقتضي خالقا متعاليا غير محايث، وزمانا مترابا، إلى رحابة الحدوث والصدور - بزعمهم - أو "الخلق من العدم"، إلغاء للمسافة الزمنية مع حفظ الرتبة إن احتيج إلى التفريق بين "الله

¹ . المقصود بدار التحقق : عالم الوجود، وهو يشمل الوجود المادي والمتجرد، أي عالم الخلق والمخلوق. ينظر : محمد تقي المدرسي، العرفان الإسلامي بين نظريات البشر وبصائر الوحي، دار البيان العربي، بيروت، ط 3، 1992 م، ص 351.

² . ينظر : المرجع نفسه، ص 352.

والعالم" عندهم، وبالتالي ففي دار التحقق قديمان على أساس الرتبة لا الزمن، فالله قديم بالذات، والعالم قديم بالله¹.

ولا شك أن التوفيق الذي سعى إليه أفلوطين الإسكندري بين فلسفتين نظرتا إلى الوجود بشكل متضاد، قد أدخل الفكر مرحلة شابها التشويه، وهذا جزء كل محاولة للتفريق المجحف بين المذاهب التي ظهرها التقابل والتعارض، فحاول أفلوطين جاهدا المزج بين الفكرة الأرسطوية والفكرة الرواقية لتفسير الخلق والوجود².

وقد عرفت الثقافة الإسلامية هذه النظرية في المغرب على يد الطبيب "سم الساعة" وتلميذه إسحاق بن سليمان الإسرائيلي اللذين ذكرناهما سابقا، وذلك فيما تبقى من فلسفة هذا الأخير، وبهذا الخصوص يستنتج الجابري سبق احتضان الغرب الإسلامي لهذه المقولة قبل الفلاسفة الهيلينيين الإسلاميين خاصة المشاركة منهم كالفارابي (ت339هـ) في "فيض العقول"، وابن سينا في "علم الملائكة"³، مستدلا بالفروق الزمنية وخلو المصدر الكندي من هذه المقولة وإعراضه عنها⁴، هذا، ولتتوج القيروان - وهي محلة الطبيبين ومحط الرحلة الأولى لابن مسرة - باحتضان البذرة الأولى من التفسير الفيضي الغنوصي للكون، ونستطيع الآن أن نتساءل عن مدى تأثر ابن مسرة بهذه النظرية واستغلاله إياها في بناء رؤيته.

لقد سبقت الإشارة إلى أخذ ابن مسرة المعطى الإمبرذوقليسي باليمين، ذاك الرجل المتحول إلى داعية للحكمة الدنية، لاسيما في قوله بـ"المادة الشاملة التي ما زالت خالدة مع الله، والمصدر الإلهي للنفس"⁵، أي: أن جماع المادة الروحية الإلهية هو: الحق والخلق، وقد

¹. وللتفصيل في نظرية الفيض الأفلاطونية، ينظر: نقي الدين المدرسي، العرفان الإسلامي، ص 355.

². فكرة الأرسطوية التي ترى الإله متعال، وفكرة الرواقية التي تفسر قيام الوجود على مبدئين: فاعل وهو العقل (كصورة) ومفعول وهو المادة (كهولي)، وهما لا ينفصلان في تكوين الوجود، بل يكونان وجودا واحدا. ينظر: محمد العدلوني، تأملات في الفكر الصوفي الأندلسي، ص 56.

³. تنظر نظرية كل منهما في الفيض والخلق: هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: نصير مروة وحسن قبيسي تقديم: موسى الصدر وعارف تامر، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ط 2، 1998 م، ص 241 وما بعدها.

⁴. ينظر: محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص 169.

⁵. هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 330.

جعل من الله علة الوجود، موصوفا بالسلب لعله عدم القدرة على التحديد والتفسير بأكثر من "هو"، لذا جعل من صفات الله تعالى مباينة لذاته سبحانه، فليس هي هو، ولا هي غيره ولكنها دالة عليه، فالله تعالى "الواحد الأول لا يدل على نفسه، لأنه منفرد بذاته، مستغن على الإضافات، والإضافات مضطرة إليه ليعرفها اضطرار الاثنين إلى الواحد.."¹، ويتجلى القول بالفيض عنده بجعله من العالم معلولا مفاضاً، بناء على الفكرة "الكنزية"²، يقول في هذا الصدد موضحاً: "فلما كان المفرد الأول لا يدل على نفسه بانفراد، ويدل عليه غيره، إذاً أضيف إليه الثاني، وكان الثاني حجاباً له، دالا عليه، خلق الخلق للدلالة عليه"³.

وقد نسبت إليه بعض التحديدات للكائن الأول - على حد تعبير هنري كوربان - من البساطة المطلقة والتنزيه عن التركيب، وبأنه لا يحده بوصف وقد سبق هذا، وأنه سكون في حركة، وهي في حقيقتها مقولات وملاحم أفلاطونية محدثة، غير أن الفرق واضح بين المذهب الإمبرذوقليسي المنحول - على فهم ابن مسرة - وبين الأفلاطونية المحدثة في ما يعرف في ترسيمة الجواهر الخمسة⁴.

وأما النقطة الهامة التي ينبغي التركيز عليها، فتكمن في أن " تعاليم ابن مسرة قد أثرت في جميع الصوفية الأندلسيين الذين مزجوا التصوف بالفلسفة"⁵، وما فكرة "وحدة الوجود" التي قال بها المتصوفة المتأخرون إلا امتداداً لرؤية ابن مسرة لجوهر عملية الخلق

1. ابن مسرة الجبلي، خواص الحروف وحقائقها وأصولها، ضمن كتاب (نصوص من التراث الصوفي الغرب إسلامي)، تحقيق : محمد العدلوني، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط 1، 2008 م، ص 33.

2. وأصل الفكرة حديث مشهور على ألسنة الناس، ونصه (كنت كنزا لا أعرف، فأحببت أن أعرف، فخلقت خلقاً، فعرفتهم بي فعرفوني)، قال العجلوني : "وهو واقع في كلام الصوفية، واعتمده وبنوا عليه أصولاً لهم". ينظر : العجلوني إسماعيل بن محمد، كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، تحقيق : يوسف بن محمود، مكتبة العلم الحديث، د ط، د ت، ج 2، ص 155. قال ابن خلدون : "وينقلون في هذا حديثاً نبوياً يجعلونه أصل نحلتهم [ثم ذكر الحديث]، ثم قال : والله أعلم بصحته، مع أنه لا يشهد . لو صح . بتفاصيل المذهب، ولا يقوم له بدليل واضح". عبد الرحمن بن خلدون، شفاء السائل في تهذيب المسائل، تحقيق : محمد مطيع، دار الفكر، دمشق، ط 1، 1996 م، ص 108.

3. ابن مسرة الجبلي، خواص الحروف، ص 33 وص 34.

4. ينظر : هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 332/ 334.

5. أبو الوفا التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص 198.

وتعد "وحدة الوجود" من هذا الوجه تطورا للمفاهيم والعلاقات التي تربط الحق بالخلق لاسيما بعد الهجمة الشرسة التي لقيتها "نظرية الفيض" التي انبثقت منها من قبل الفقهاء والفلاسفة على حد سواء.

ولقد عزمنا أن نأخذ في هذا العنصر روح المسرية في "المغرب الأوسط" كونه يمثل تيارا لم يسجل حضورا بارزا في المغرب برمته، إذ أن منبته بالأندلس كما رأينا خلافا للتيار الصوفي السني الفلسفي بمختلف مدارس، والتيار السلوكي العملي، اللذين ضربا بجرانهما في الغرب الإسلامي منذ القديم، ونشطا على أيام الدولة الزيانية، فأما الأول، فبعد دخول كتاب (الإحياء) للغزالي، وأما الثاني، فلا يمكن تحديده ولا حصر المتلبسين به، إذ دخل مع الفاتحين إلى هذه البلاد.

وقبل رصد التصوف الفلسفي بـ"المغرب الأوسط"، وتوجهاته، ومواطنه، وددت أن أُجَلِّي المقصود من فكرة "الامتداد الفيضي" في صورته الوجداني، طردا وعكسا، من خلال النظر إلى القدر المشترك، ثم الفارق بينهما والذي عيناه قبل بـ"التطور"، فأما الأول، فيظهر في مقالة لابن عربي في فصوصه، يقول في فص الكلمة الأدمية: "لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء، أن يرى أعيانها، وإن شئت أن يرى عينه في كون جامع يحصر الأمر كله... فإن رؤية الشيء نفسه بنفسه ما هي مثل رؤيته نفسه في أمر آخر يكون له كالمرأة.."¹، فليقارن هذا الكلام بما سيق من قول ابن مسرة سلفا!.

وقد قال عفيف الدين التلمساني شارحا النص أعلاه: "يعني يظهر ما كان سرا في قوة قدرته تعالى التي تظهر أحكامها بظهور المقدورات، ولا شك أن ظهور ما بالقوة إلى الفعل أكمل من بقاءه في القوة... وقد أودع الله جميع الأسماء الكونية في آدم مرتبطة بالأسماء الإلهية، وكلا الأمرين كان سانحا له في سر علمه الأقدس فأظهره في مرآة آدم وتجلي لتلك

1. محي الدين بن عربي، فصوص الحكم، علق عليه: أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، د ط، د ت، ج 1،

المرآة..¹، ومن القدر المشترك أيضا ما أخذ به ابن عربي عن ابن مسرة² في مصطلح (العدل) أو (الحق المخلوق به)³، وهو عينه الذي يستلزمه فيض (الواحد) من جوهر (العقل الأول)، أي: الواجب الوجود بغيره في النظرية الأفلاطونية المحدثة.

وأما الفارق بين النظريتين، فيتبدى في عدم تمام الوحدة عند أفلوطين وتبادل طرفيها إذ قال بالكثرة في الواحد دون العكس، "رغم تأكيده أن العالم المتكثر المتعدد صادر عن الله ولا يقوم إلا به، أي لا يقوم إلا بقوته، فإنه لا يجزم بأنها هي هو، ولهذا كانت وحدة الوجود عنده ذات حد واحد"⁴، خلافا لمذهب المغاربة فيها ك: ابن عربي، وابن سبعين، والعفيف ونحوهم، القائلين بالوجهين معا، أي: الكثرة في الواحد، والواحد في الكثرة.

وقد تجلت "الفيضية" و"الوحدوية" معا من خلال حضور نفس المدرسة المسرية في تيارها الغنوصي الفلسفي بـ"المغرب الأوسط"⁵، وذلك في أواخر الدولة الموحدية وبداية دولة بني زيان، وتمثلت في مدرستين رئيسيتين - حسب أصل المقولة - وستعود ثلاثا بعد ذلك كما سيظهر:

1 . مدرسة التصوف الإشراقي "شروق الأنوار الإلهية": وهم الحراليون أتباع أبي الحسن الحرالي (ت638هـ)، وقد تأثر بالسهروردي المقتول (ت587هـ)، وأبي علي بن سينا، "وقلدهما في الخطوات التي وضعها، وخاض على منوالهما هذه التجربة الصوفية التي

1 . عفيف الدين التلمساني، شرح فصوص الحكم، تصحيح وتعليق : أكبر راشدي نيا، مكتبة سخن، طهران، د ط، د ت، ص 68 و ص 69.

2 . أورده ابن مسرة في سياق توصيف أسرار حرف الألف، فقال عنه بأنه : "موضع العدل..". ابن مسرة الجبلي، خواص الحروف، ص 32.

3 . قالت سعاد الحكيم : "فالعدل هو الحق المخلوق به وهو العقل الأول"، ثم تركت ابن عربي يبين عن مقصوده منه، فقال : "ومن هذه الحضرة العجيبة [حضرة العدل] خلق الله العالم على صورته، ومن هنا كان عدلا، لأنه تعالى عدل من حضرة الوجوب الذاتي إلى الوجوب بالغير.."، وهو مرادف أيضا لـ(لعماء) و(العقل الأول). ينظر : سعاد الحكيم، المعجم الصوفي (الحكمة في حدود الكلمة)، دار ندرة للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، 1981 م، ص 778.

4 . محمد العدلوني، تأملات في الفكر الصوفي الأندلسي، ص 58.

5 . سبق منا الخوض فيها في الفصل الأول إجمالاً، لضرورة اقتضاها سياق البحث، وكان حقها أن تذكر هنا. ينظر : ص 67 من الرسالة.

انتهت به إلى حالة شروق الأنوار الإلهية¹، ولا يخفى أن نظرية الوجود عند السهروردي المقتول تقوم على أساس من "نظرية الفيض"، وهذه بقية المسرية في هذه المدرسة²، وقد قامت الحكمة الإشراقية أو المشرقية³ على الذوق، والكشف، وتتمثل حقيقتها في "ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها في النفس عند تجردها"⁴، ولا يتأتى معرفتها بالحواس وإنما بالتأمل والاستغراق، وللحرالي في بيان مذهبه ميمية ذكر جزءا منها الغبريني في عنوان الدراية⁵، لخص فيها مسالك الوصول.

وقد احتفى الغبريني بأبي الحسن في ترجمة طويلة، حيث جلس بـ"المسجد الأعظم" مدرسا ومربيا مطلع القرن السابع الهجري⁶، وكانت له زاوية يجتمع فيها بمريديه، ومسجد يعرف بـ"النطاعين"، واستطاع أن يجمع حوله من الطلبة من ذوي البال ليحملوا عنه بعد ذلك مهمة التعليم، وقد سار على سبيله ثلة من البجائيين وتأثروا بآرائه الإشراقية، ك: ابن أساطير، وأبي الفضل القرطبي، وأبي زكرياء بن محجوبة السطيفي وغيرهم⁷، حيث قاموا

1. الطاهر بونابي، التصوف في الجزائر خلال القرنين 6 / 7 الهجريين، ص 143.

2. ينظر : أبو الوفا التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص 192. وجاء في مقدمة شواكل الحور للدواني الذي شرح فيه هياكل النور للسهروردي، ما نصه : "تستند فلسفة السهروردي على نظرية النور، وهي فكرة إيرانية لونها أفكار الأفلاطونية المحدثة، على نحو ينسجم مع تعاليم الإسلام.. الخ، مع توضيح مسهب للتغييرات التي قام بها السهروردي لمجمل هرم الوجود عند الأفلاطونية المحدثة، واستبدال بعض الاصطلاحات. ينظر : الدواني جلال الدين، شواكل الحور في شرح هياكل النور، تحقيق : محمد عبد الحق ومحمد كوكن، بيت الوراق، العراق، ط 1، 2010 م، ص 8.

3. أما إشراقية فنسبة إلى المعنى : أي الكشف، وأما مشرقية فنسبة إلى المشاركة وهم أهل فارس، وهؤلاء حكمتهم قائمة على الذوق والكشف. وأشار هنري كوربان في لفظة طريفة إلى جهود السهروردي في التأثيل لنظرية ابن سينا بتأصيل لها من جذورها وتصحيحها، وهو بحق تنمة المشروع السينوي الإشراقي. ينظر : هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 303.

4. أبو الوفا التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص 195.

5. الغبريني، عنوان الدراية، ص 155.

6. وتعتبر إقامة الحرالي ببجاية أهم مرحلة في حياته. ينظر : تراث أبي الحسن الحرالي المراكشي في التفسير، تحقيق : محمدي الخياطي، تصدير : محمد بن شريفة، مطابع النجاح الجديدة، المغرب، ط 1، 1997 م، ص 10.

7. ينظر : الطاهر بونابي، التصوف في الجزائر خلال القرنين 6 / 7 الهجريين، ص 143 / 147.

تنبيه : وسيأتي الكلام على هؤلاء في المبحث الثاني.

بالدعوة إلى ما كان عليه أستاذهم في غضون النصف الثاني من القرن السابع الهجري وذلك عقب رحيله إلى المشرق في حادثة أسر بعض أقاربه، فامتحن في الخيار، واختار المشرق لتقطع صلته بجاية¹.

ولم يشذ الحرالي عن سبيل السهروردي والمتصوفة عامة، جاعلا من المجاهدات والرياضة سلوكا لوصول النفس إلى الفناء في الملكوت، "ذلك أنها من جوهر الملكوت، وإنما يشغلها عن عالمها [يقصد عالم الملكوت] هذه القوى البدنية"²، وقد أبان بعضا منها في ميميته، ويبرز ارتباطه بهذا المسلك الذي يميز المتصوفة على شتى مشاربهم بسنده الذي يُنصه إلى أبي يعزى (ت572هـ) وأبي مدين شعيب - شيخي التيار السني - عن طريق شيخه أبي الصبر أيوب الفهري السبتي³ (ت609هـ) الذي فطمه على التصوف أول الأمر.

2 . مدرسة وحدة الوجود: وهذه تنقسم إلى رأيين اثنين من حيث "الإطلاق" و"الإرسال"، والقدر المشترك بينهما هو انبناؤهما على "القول بأن ثمة وجودا واحدا فقط هو وجود الله، أما التكثر المشاهد في العالم فهو وهم على التحقيق، تحكم به العقول القاصرة فالوجود إذن واحد، لا كثرة فيه"⁴، بيد أن القول بـ"الوحدة المرسلة" يتيح المجال، ويفسح للقول بالممكنات أو المخلوقات على نحو ما، وقد سمى ابن خلدون القائلين بهذا الرأي بـ"أصحاب التجلي"، والمظاهر، والأسماء والحضرات.

وحاصل مذهبهم كما لخصه في (الشفاء)⁵ أن كل ما في الوجود إفادة إيجاد وظهور وصدور من (الواحدية) التي هي مظهر (الأحدية)، ونسبة الأولى للثانية نسبة الظاهر للباطن، و(الواحدية) مظهر لـ(الأحدية)¹، وهما معا اعتباران للوحدة التي هي عين الذات.

¹ . ينظر : ابن الطواح عبد الواحد محمد، سبك المقال لفك العقال، تحقيق : محمد جبران، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ليبيا، ط 2، 2008 م، ص 99.

² . أبو الوفا التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص 196

³ . ينظر : ابن الطواح، سبك المقال، ص 97.

⁴ . أبو الوفا التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص 199.

⁵ . ابن خلدون، شفاء السائل، ص 108.

وأما فسحة القول ب(الممكنات) فهي: الكثرة الاعتبارية التي يدركها العقل القاصر عن طريق الحواس الظاهرة، "فالحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها وذاتها، متكررة بصفات وأسمائها لا تعدد فيها إلا بالاعتبارات والنسب والإضافات، إذا نظرت إليها من حيث ذاتها قلت: هي الحق، وإن نظرت إليها من حيث صفاتها قلت: هي الخلق"²، ولعل نظرية (الأعيان الثابتة) التي حصلها ابن عربي، تلخص مشكل الوحدة والكثرة المتوهمة بالتفريق بين الماهية والوجود، بالانحراف عن ثنائية (واجب / ممكن) إلى ثنائية (ضروري / ممتنع)³. وقد عرفت تلمسان ظهوراً لهذا الاتجاه مع أبي العيش محمد بن أبي زيد الإشبيلي⁴ وذلك خلال النصف الثاني من القرن السادس الهجري، وكان أول أمره لما نزل بتلمسان واعظاً على طريقة الغزالي، ثم انتقل إلى "وحدة الوجود" التي فصل نظريتها في أشعاره⁵. ولم تلق "وحدة الوجود المرسله" حظاً بتلمسان ولم تشتهر، مما اضطر صاحبها أبا العيش إلى أن يعتزل وينقطع، ولم يعرف أيضاً أن بجاية قد دخلها هذا الرأي، نظراً للسيطرة التي فرضها التيار الإشراقي على يد أبي الحسن الحرالي وأصحاب "الوحدة المطلقة"، ممثلة في الفرقة السبعينية كما سنبينه الآن، ومن الملاحظ أيضاً، رأينا أنه من الواجب التنبيه على تصنيف الطاهر بونابي عفيف الدين التلمساني (ت690) ضمن هذا التيار⁶، بناءً على تتلمذه على يد صدر الدين القونوي تلميذ ابن عربي، والظاهر أن العفيف كان قائلاً بـ"الوحدة

¹. معنى الأحدية : عبارة عن الذات الإلهية التي ليس للصفات ولا للأسماء فيها ظهور، وعبارة أخرى هي محض الذات الصرف في شأنه الذاتي، أي مسلوبة الكثرة، فهي اسم للذات الإلهية حال كونها مجردة عن الاعتبارات الحقية والخلقية، وهي مرتبة لا يمكن لأحد إدراكها ولا الوصول إليها، أما الواحدية فهي : فهي عبارة عن الذات الإلهية التي تظهر فيها الأسماء والصفات، أي الذات فيها صفة والصفة فيها ذات، وهذه ممكنة إدراكها. ينظر : رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط 1، 1999 م، ص 1019.

². أبو الوفا التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص 202.

³. ينظر : سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص 831.

⁴. ينظر بعض أشعاره في التصوف عند : يحيى بن خلدون، بغية الرواد، ج 1، ص 138.

⁵. الطاهر بونابي، التصوف في الجزائر خلال القرنين 6 / 7 الهجريين، ص 155.

⁶. المرجع نفسه، ص 156.

المطلقة" لا "المرسلة"، وقد جرى له مع شيخه القنوي لقاء بابن سبعين، جاء فيه ما يلي:
"قالوا لابن سبعين: كيف وجدته [أي: صدر الدين القنوي] بعين علم التوحيد؟، فقال: إنه من
المحققين، لكن معه شاب أحذق منه، وهو عفيف الدين التلمساني"، قال أبو الوفا التفتازاني
معلقا على اللقاء: "ولعل إعجاب ابن سبعين بالعفيف التلمساني راجع إلى أنه كان مثله قائلا
بمذهب الوحدة المطلقة"¹.

وفي الجانب الآخر من "الوحدة المرسلة"، وأصحاب الأسماء، والتجلي، أمعن ثلة من
المتصوفة، وأغرقوا في إطلاق الوحدة، لتعدم أي اعتبار لوجود شيء سوى الله تعالى، وهذا
الرأي - حسب ابن خلدون - "أغرب من الأول في مفهومه وتعقله"²، إذ يجعلون من "الباري
- جل وعلا - هو مجموع ما ظهر وما بطن، ولا شيء خلاف ذلك، وأن تعدد هذه الحقيقة
المطلقة.. إنما وقع بالأوهام من الزمان، والمكان، والخلاف، والغيبة.. [و] هي أوهام راجعة
إلى إخبار الضمير وليس في الخارج شيء منها، فإذا أسقطت الأوهام صار مجموع العالم
بأسره وما فيه واحدا، وذلك الواحد هو الحق"³.

وقد ضم هذا الرأي مدرستين توزعت كلتاها على الحاضرتين "بجاية وتلمسان"
وتبوأت بأساطينها مبلغا عظيما، لدرجة اندحار أنصار "الوحدة المرسلة" من "المغرب
الأوسط"، على الرغم من غرابة الإطلاق الوجودي وصعوبة تفهمه وانغلاق مفرداته.

وقد سبقت مدرسة تلمسان نظيرتها البجائية بقول "الوحدة المطلقة" على يد أبي عبد
الله الشوذني الحلوي (ت مطلع القرن 7هـ)، صاحب الزاوية المعروفة بها، الذي نزل من

¹ . واستدل لذلك بقول المناوي في الطبقات، وجمع ابن تيمية لهما في المذهب، وازدراء ابن سبعين لفلسفة ابن عربي، وقد سبق منا بيان ذلك، ولم يتوقف عند هذا الحد بل استهزأ أيضا بأصحاب ابن عربي كما حدث له مع نجم الدين بن إسرائيل.
ينظر : أبو الوفا التفتازاني، ابن سبعين وفلسفته الصوفية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط 1، 1973 م، ص 81.
قلت : وعليه ما كان ابن سبعين ليحمد سيرة عفيف الدين وشهوده له بالحنق إلا لكونه قائلا بمذهبه، لاسيما وأصل القولين
واحد، وبهذا يخرج قوله عن القنوي أنه من المحققين، إلا أن وحدته مرسلة ناقصة (مخموجة) تحتاج إلى إطلاق لم يسعه
إلا قول العفيف.

² . ابن خلدون، شفاء السائل، ص 113.

³ . المصدر نفسه، ص 113 و ص 114.

مرسية إلى تلمسان في أواخر عهد الموحدين، وقصة لقائه بتلميذه إبراهيم بن دهاق الأوسي عُرف بابن المرأة (ت610هـ) مشهورة¹، وكان لطريقته التي اختارها لنفسه من ادعاء الجنون والخبل، وكثرة الانطواء، والسياحة في الأرض والسفر، سببا في قلة متبعيه وناصريه، وعن إبراهيم بن المرأة أخذ ابن سبعين المرسى، وانتسب إليه²، والسبعينية - أنصار ابن سبعين - هم الممثلون لهذا الرأي في بجاية التي دخلها في العقد الثالث من النصف الأول من القرن السابع الهجري، حاملا إليها تركة مصنفاته، يصحبه أتباعه، أبرزهم أبو الحسن الششتري³.

وفي سند الطريقة السبعينية الذي أورده الششتري عجب، حيث إنه ذكر أسماء اختلفت مشاربها، ودياناتها، وسلوكاتها، واختياراتها المعرفية، فذكر: هرمس، وأفلاطون، وابن الطفيل والحلاج، والشوذي، والغزالي، وابن مسرة، وابن عربي، والسهروردي وأبا مدين⁴.. الخ وسأغتنم من هذا السند ثلاث لمحات:

أ . أولهن: إعادة التأكيد على الأصل المشترك بين الوجدانيين في أصل المقولة الوجدانية، وذلك بذكر غريم شيخه، ونعني به: ابن عربي الحاتمي.

ب . وأما الثانية: فتأثيل الانتماء إلى ابن مسرة الجبلي، والمدرسة الأندلسية الباطنية يقول أبو الوفا التفتازاني في سياق الحديث عن مصنفات ابن سبعين وثقافته، ومواقفه مع معاصريه، وأهل صنعته من المتصوفة: "أما أوجه التشابه التي نجدها بين ابن عربي وابن سبعين في آرائهما، وإدراج خصومهما لهما في فئة واحدة هي فئة القائلين بالوحدة، فهو لا يعني في رأينا انتماء ابن سبعين إلى ابن عربي، وإنما يعني أن كليهما قد استمد من مصدر واحد وتأثر بمؤثرات واحدة، فمزج التصوف بالفلسفة، والقول بالوحدة، كنا كما رأينا من خصائص التراث الصوفي الأندلسي.. وليس ببعيد أن تكون المدرستان [يعني مذهب الوحدة

1 . يحيى بن خلدون، بغية الرواد، ج 1، ص 165.

2 . ينظر : أبو الوفا التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص 199.

3 . للاستزادة بالتفصيل عن هذا التيار، ينظر : الطاهر بونابي، التصوف في الجزائر خلال القرنين 6 / 7 الهجريين، ص 152.

4 . ينظر : أبو الوفا التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص 208 وص 209.

بشقيها] قد استمدتا من مصدر واحد سابق هو مدرسة ابن مسرة، التي أذاعت آراء الأفلاطونية الحديثة، ومزجت التصوف بالآراء الغنوصية التي تنحو نحو وحدة الوجود..¹.

ج . وأما اللوحة الثالثة، فهي: أن الذين ذكروا من ذوي الاتجاه الصوفي الفلسفي - وأعني هنا منشئي المدارس - كانوا من خارج العودة المغربية ما خلا الحرالي أبا الحسن فتأثير البيئة قد قضى حتى في توجهه الإشراقي، خلافا للبقية الذين قالوا ب"الوحدة"، فكان لزاما إدخال التصوف الأندلسي ببؤرته الأولى المسرية، انتهاءً بثماره الوجدانية، لأجل إثبات دعوى الخصوصية في التصوف المغربي من خلال مقولة "وحدة الوجود".

وكان حقا علينا أن نحدده أكثر فنقول: التصوف الأندلسي، والذي دفعنا إلى عدم إقصاء العودة المغربية حضور هذا النوع من التصوف ودخوله إليها قبل المشرق، فكانا بذلك في الحكم سواء، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإننا قابلنا العام بالعام، أي: المشرق بالمغرب، متخذين أقوى سمة تميز بها التصوف المغربي قبل أن يسيح أهله إلى المشرق وبعد سبرنا للتوجهات، تبين لنا أن داخل خصوصية التجربة الصوفية المغربية، خصوصية أخرى تمايزت بها العدوتان عن بعضهما البعض.

ويتمثل انفراد العودة المغربية في طغيان البعد الأخلاقي وغياب "منظومات فكرية أو نظريات إشراقية مما هو متداول بين صوفية المشرق والأندلس"²، وقد رأينا حضورها فيها بحضور غير المغاربة، إذ كلهم برانيون، وهذا ما جعل علال الفاسي يلاحظ أن "تصوف الأخلاق والرقائق هو الذي استقر عليه عامة المتصوفة المغاربة، وكان له الأثر الفعال في مجتمعنا"³، وهذا ما سنبلوه في المبحث الثاني.

كما ينبغي الإشارة - ولو مسبقا - إلى أن المذهب الصوفي الفلسفي الوحيد الذي شهده "المغرب الأوسط" وله ما يؤكد رواجه، من خلال التواجد الفعلي لآثار أربابه وتدريسها هو

¹ . أبو الوفا التتازاني، ابن سبعين وفلسفته الصوفية، ص 82.

² . عبد المجيد الصغير، تجليات الفكر المغربي، ص 167.

³ . نقلا عن : المرجع نفسه، ص 167.

مذهب أبي الحسن الحرالي الإشراقي، وقد شهدت البيبليوغرافيا الترجمة التي وضعها المؤرخان: الغبريني البجائي، وابن مريم التلمساني، وهما من ذوي الاتجاه الصوفي، حتى لا يقال أنهم أغفلوا الذكر لعداوة قائمة.

ولم نجد بعد حصر المؤلفات الصوفية التي كانت تدرس بالحاضرتين من خلال المؤرخين السالفي الذكر ما يدل على الحضور الواقعي الملموس، وتبقى سائر التنظيرات التي للمدارس الصوفية الفلسفية - عدا الحرالية - مجرد توقع يعوزه الإثبات الفعلي من لدن من عايشوا اللحظة، وبالمقابل لا نستطيع نفيه لتأكيد كتب التراجم أن كينونة بعض الأعلام بإحدى الحاضرتين ماثلة، ووجود بعض الأتباع حاصل، ولكن هل يكفي هذا للتدليل على إثبات الممارسة من خلال الحضور الجسماني، ثم أين هي آثارهم بالحاضرتين سواء ما تعلق بكتبهم أو مما يرضون من الكتب لطلبهم، ولو وجدت فعلا ما الذي منع المؤرخين من حفظ الممارسات التعليمية لهم كما حفظوا للحرالي مذهبه وأثبتوا حضوره من خلال نشاطه الفعلي؟.

المبحث الثاني: الحكاية الترجمية وواقع التصوف في الدولة الزيانية.

و جمع الغزالي بين الأمرين في كتاب (الإحياء)، فدوّن فيه أحكام الورع والاعتناء

ثم بين آداب القوم وسننهم.. وصار علم التصوف في الملة علما مدوّنا

بعد أن كانت الطريقة عبادة فقط..

ابن خلدون.

عمدنا في تحليل الظاهرة الصوفية المتداولة بالحاضرتين "بجاية وتلمسان" على المصادر المعتمدة بالتراجم والمناقب لأن وثائق كفيلا بتقريب الصورة المعيشة لأي مجتمع كان، وعليها المستند لرد أي حيف في التعاطي والتحليل، وبها يدفع الافتراض المكرس لكثرة النقل لمجرد الشبهة والتوقع الزمني.

وقد وقع الاختيار على مدونتين تؤرخان لما نرومه، إحداهما اعتنت بالظاهرة الصوفية في حاضرة بجاية، وهي كتاب (عنوان الدراية) لأبي العباس الغبريني، وأما الثانية، فهي: كتاب (البستان) لابن مريم المديوني، الذي خصه صاحبه لعلماء ومتصوفة تلمسان وانتهجنا في ذلك منهجا تحليليا من خلال محاولة التفسير الكمي لهذه المؤلفات، مع فحص السياقات التي وردت فيها، من أجل فصل الكتب المؤلفة عن الكتب المدرسة؛ ويحسن بنا قبل الشروع في المقصود أن ننبه على ملاحظ منهجية مهمة، تضبط العمل وتحرر المقصد:

1 . إن الصورة التي يقدمها المؤرخان في كتابيهما عن الظاهرة الصوفية في

الحاضرتين ليس من الضروري أن تكون مطابقة لواقعهما مطابقة تامة، وإنما هي نظرة إلى واقع مجمل تقتضيه الضرورة الترجمية، تجمل فيها الأوصاف المنوطة بالمتروجم له، كما تذكر أبرز ما يميز آثاره، وهي من هذا الجانب ذاتية المأخذ تتقلص فيها الرؤية الشاملة للموضوع، وبالتالي خفاء جزء آخر من المشهد التاريخي، وهو ما يعني أن الوصول إلى حقيقة ذلك الواقع البعيد عنا زمنيا يحتاج منا إلى دراسة متكاملة عن هذه المؤلفات استقراءً وتمحيصاً، فما نبغيه من هذا البحث إنما هو جزء من الصورة العامة.

2 . أن المناسبة الزمنية شكلت عنصرا فاعلا في اختيار هاتين المدونتين، رغم وجود غيرها ممن شاركهما في موضوعة التصوف، ك: كتاب (أنس الفقير وعز الحقير) لابن قنفذ القسنطيني، و(النجم الثاقب) لابن سعد التلمساني، أو من الكتب التي أرخ أصحابها للمرحلة نفسها التي نود استجلاء مظاهر التصوف فيها نحو: كتاب (بغية الرواد) ليحيى بن خلدون فعدلنا عن (أنس الفقير) لعامل الجغرافيا وتخصيص المؤلف لشخصية أبي مدين وأصحابه¹ وتلافينا (النجم الثاقب) لكونه مخطوطا لم يحقق، وسيشهد الواقع عليه أن صاحبه اعتنى بالمتصوفة على اختلاف مطلعهم مشاركة ومغاربة²، وأما الثالث (بغية الرواد)، فالسبب فيه واضح وذلك لتعلقه بالتاريخ السياسي لدولة بني عبد الواد وملوكها رغم احتقائه بالمتصوفة الذين كانوا بتلمسان آنذاك، وعليه لم يخلص لنا إلا ما تقدم من كتابي الغبريني والمديوني لكونهما من الحاضرتين نسبةً، ولحصر مضمون كتابيهما في الاعتناء بالمتصوفة خاصة وهذا ما سيبدو حين التقديم لهما في موضعه.

3 . قمنا بجمع المؤلفات من فهرس الكتابين وأضفنا ما أورده الغبريني في مشيخته بشكل خاص، كما ضمنا الكتب الذاتية إلى الكتب الغيرية، أي: الكتب التي ألفها المتصوفة وهم بالحاضرتين، وتنسب إليهم، والكتب التي جعلت للدرس والاعتناء ولكنها من غيرهم على سبيل المثال كتاب (الإحياء) للغزالي، وكتاب (التبهيئات) لابن سينا.

4 . راجعنا الترجمات واحدةً واحدةً لنحقق شرط المعاصرة مع مدة حكم بني زيان "للمغرب الأوسط"، كما لم نعر أيّ اهتمام لعامل الأصل والمنبت فاستوى عندنا البلديّ والبراني لأن المقصود مظهر التصوف بالمكان، فضربنا صفحا عن مورد صاحب التأليف وعددنا منهم من كان من غير أهل الحاضرتين من أهلها كما فعل المؤرخان، إذ المدار على

¹ . ينظر : تقديم محمد الفاسي لكتاب (أنس الفقير وعز الحقير) لابن قنفذ القسنطيني.

² . فعلى سبيل المثال يذكر في (باب من اسمه إبراهيم) ترجمة (إبراهيم بن الأدهم) و(إبراهيم بن أحمد أبو إسحاق البغدادي) و(إبراهيم بن إسحاق الحربي) الخ.. ينظر : مخطوط النجم الثاقب، ابن سعد التلمساني، مكتبة مؤسسة الملك عبد العزيز، الدار البيضاء، رقم 703، ل 3، ول 6، و7.

الممارسة فعلا ونشاطا ولو على أرض غريبة، ولا جرم أن تحدث استثناءات - وهي على سبيل القوم في التبرك - كترجمة المديوني للشيخ خليل المصري، وأحمد زروق البرنسي مثلا.

5 . أشرت إلى حال الكتب - المطبوع منها والمخطوط - في أغلب الأحيان، وبخاصة ما كان منها غير مشتهر، وعنيت بوجه أخص بالمدونات المغربية.

6 . راعينا تخفيف الهوامش من الحواشي المطولة واكتفينا من الإحالة على مصادر التراجم بما أورده صاحبا المدونتين "الغبريني والمديوني" عن أصحاب الكتب فحسب، وغالبا ما يكون موضع ذكر الكتاب ضمن ترجمة صاحبه.

2.1 . كتاب عنوان الدراية لأبي العباس الغبريني (ت714هـ)، وثيقة معاين:

لقد كان للعنوان المختار من لدن أبي العباس الغبريني لوثيقته توفيقا عظيما ومناسبة لمضمون الكتاب الذي زعم تأليفه، فحدد وظيفته وهدفه في التعريف بعلماء المائة السابعة ببجاية، وركز بشكل لافت على شيوخ الدراية، وهم الذين ارتبط بهم مع أصحابه بواسطة أسانيد التلقي، ويقصد بـ"الدراية": جملة من العلوم من أصول الدين، وعلم الفقه، وعلم المنطق، وعلم التصوف، كما أورد ذلك في برنامجه¹، ونسجل هنا تأطر التصوف بقواعد أضحى من خلالها علما يتعلم، له كتب تخصصه، وطرق تؤدي إليه، وهذا الذي سنتناوله بالبحث، وسنخرج أنفسنا من التعرض لشخص الغبريني، ومدى تأثير تكوينه المعرفي بالتصوف²، لئلا نحصر أنفسنا في قراءة للكتاب عوض توسيع النظر في المحيط البجائي. ويتعزز قوله عن التصوف أنه علم من إثارة تيمة العنوان وخاصة في لفظ "الدراية" وذلك من خلال ترجمته لثلاث شخصيات خرقت شرطه الذي قضى به على نفسه من الترجمة لأعيان المائة السابعة فحسب، وهذه الشخصيات هي: أبو مدين (ت594هـ)، عبد الحق الإشبيلي (ت581هـ)، وأبو علي المسيلي (ت، نحو 580هـ)، وقد صدر بها فاتحة تراجمه غير أنه قد سطر معلم الكتاب، وترتيب تعريف الشيوخ بمتعلقات التلقي المباشر عنهم أو عن طريق السند المتصل إليهم³، وبهذا يفهم إيرادهم لمن سبق زمنه من جهة وبالمقابل سيكون لازم فهم نستخلص منه ارتباطه بهم بالسند المتصل إليهم⁴، وهذا الذي يجعلنا نحكم بعلمية التصوف والتأطير الذي كان عليه، وليكون لنا صنيعه حرزا من أيّ اعتراض متعلق بالزمن لاسيما في إيرادنا لكتب هؤلاء الثلاثة أو مما اعتنوا به شرحا وتدريسا.

1. ينظر : الغبريني، عنوان الدراية، ص 355.

2. ينظر في هذا على سبيل المثال : الطاهر بونابي، موقف أبي العباس الغبريني من علم التصوف ببجاية خلال القرنين 6 و7هـ / 12 و13م. مجلة عصور الجديدة، جامعة أحمد بن بلة، وهران، العدد 18 (عدد خاص بقسنطينة)، 2015م.

3. ينظر : الغبريني، عنوان الدراية، ص 19.

4. وقد أسند ما أخذ عن تلامذتهم من كتب في برنامجه.

فمن الكتب التي كان لأهل بجاية ومتصوفيها اعتناء كبير بها، واحتفاء بمادتها وطريقة سلوكها، كتاب (الإحياء) لأبي حامد الغزالي (ت505هـ)، فقد بلغ من استجادة أبي مدين له واستحسانه إياه، أن جعله على رأس كتب الطلب، بل قال: "طالعت أخبار الأولياء من عهد أويس إلى زماننا، فما رأيت مثل الشيخ أبي يعزى، وطالعت كتب التذكير فما رأيت مثل كتاب الإحياء"¹، وقد أثر هذا الكتاب في صنع شخصية أبي مدين، وعليه بنى تصورهِ للتصوف، فصار مدرسة قائمة بذاتها، أساسها عدم فصل العلم عن العمل، وذلك لكون مقام (المعاملة) جادة تصوف الغزالي، ثم يرتقي المريد من بعده إلى مقام (المكاشفة)² حيث إن "المتأمل فيما كتب الغزالي عن التصوف يرى أنه جعل منه علما بمعنى الكلمة فهو يكتب فيه بإسهاب وعمق، ويحدد قواعده في دقة منهجية، ويضع آدابه في صورة مفصلة..³

ويرجع سبب انبناء تصور أبي مدين للتصوف على أساس ما رسم الغزالي للسالك في طريقه إلى الله تعالى إلى لقائه بأبي الحسن بن حرزهم⁴ (ت559هـ)، المعتمى بمدونة المحاسبي (ت243هـ)، فأخذ عنه التصوف القائم على الوعظ، والتذكير، ومحاسبة النفس وفي هذا تأكيد للرابط بين ما كتب المحاسبي في (الرعاية) وبين كتاب الغزالي - كما سبق - وحمل أبي مدين نفسه على طريقة "أراد أن يتخطى بها العائق الأكبر الذي يصيب المتعاطين للعلم: وهو فصل العلم عن العمل"⁵ في سبيل تكريس علمية التصوف بعد أن أرسى دعائمه الغزالي في كتبه.

¹ . الغبريني، عنوان الدراية، ص 23.

² . يقول أبو الوفا التفتازاني : "يمكننا القول بأن الغزالي يتصور طريقا إلى الله بدايته مجاهدة النفس، ثم تترقى النفس بالمجاهدة في مقامات هذا الطريق وأحواله لتصل في النهاية إلى الفناء والتوحيد والمعرفة والسعادة...". ينظر : مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص 168.

³ . المرجع نفسه، ص 168.

⁴ . التادلي، التشوف، ص 320.

⁵ . عبد السلام غرميني، المدارس الصوفية، ص 322.

وفي الحقيقة، تعددت الروافد الصانعة لآراء أبي مدين بتعدد مشايخه حتى غدا أمر قوله بـ"وحدة الوجود" سبيل شك عند الدارسين¹، وهذا على سبيل المثال لا الحصر، وليس هذا مقام الخوض فيها²، إلا أننا اكتفينا بما صرح به عن نفسه من خلال نقل الغبريني ليس إلا، وبعد تلخيص أثر كتاب (الإحياء) على منهجه.

وبالعودة إلى الشيخ أبي يعزى يلنور (ت572هـ)، نقول: يعد هذا الشخص الطريق الثاني من جملة الطرق التي كمل بها أبو مدين تصويره، وعليه أخذ التصوف المبني على الكرامة وخرق العادة، حيث جذبته أخبار الكرامات التي أوتىها أبو يعزى، فشد الرحلة إليه وشاهد بنفسه مطالع الأنوار، وبقي معتزلاً بالأخذ عنه، وبالانتساب إليه، وله معه قصة امتحان³ تنبى عن مدى جلد أبي مدين في التربية السلوكية التي وطن نفسه عليها، ليتوصل إلى غايته من شيخه.

وقد وصل أبو العباس الغبريني سند المدرسة المدينية في المائة السابعة، وبالتالي يعد حلقة مهمة من حلقات هذه السلسلة، وله إلى أبي مدين سندان: أما الأول، فعن طريق شيخه أبي محمد عبد الحق بن الربيع (ت675هـ) بسنده إلى أبي مدين، وأما الآخر، فعن طريق شيخه أبي عبد الله السجلماسي (من المائة السابعة هـ) بسنده إلى أبي مدين، ومن خلال المجالس العظيمة التي كان يعقدها⁴، والعدد الغفير من الطلبة الذين جاؤوا يقتبسون من درره، يتجلى هذا الحضور للتصوف السني الفلسفي، وقد تبدى أولاً في مدونة أبي حامد الغزالي بحفظ أبي مدين لها.

¹ . وهذا راجع إلى علاقة شيخه أبي عبد الله الدقاق برواد مدرسة أمرية (ابن العريف وابن برجان)، والخلطة بهم. ينظر : عبد السلام غرميني، المدارس الصوفية، ص 325.

² . لتفصيل أكثر، ينظر : الطاهر بونابي، التصوف في الجزائر في القرنين 6 / 7 الهجريين، ص 118 وما بعدها. وأيضا عند : عبد السلام غرميني، المدارس الصوفية، ص 321 وما بعدها.

³ . ينظر : التادلي، التشوف، ص 320 وص 321.

⁴ . حكى ابن الطواح عن أحدها لما دخل إلى بجاية. ينظر : سبك المقال، ص 239.

وغير بعيد عن أصل كتاب (الإحياء) يظهر كتاب لأبي علي المسيلي، أحد الثلاثة الذين سبقوا المائة السابعة ممن ترجم لهم الغبريني، ويتصل سنده به عن طريق أبي عبد الله الكناني الشاطبي (ت699هـ) عن أبي محمد بن برطلة (ت661هـ) عن أبي عبد الله بن حماد (ت628هـ) عن أبي علي المسيلي¹، ولهذا العلم كتاب في حكم المفقود الآن - فيما نعلم - سلك فيه مسلك أبي حامد الغزالي في (الإحياء)، سماه (كتاب التفكير فيما تشتمل عليه السور والآيات من المبادئ والغايات)، "وبه سمي أبا حامد الصغير، وكلامه فيه أحسن من كلام أبي حامد وأسلم، ودل كلامه فيه على إحاطة بعلم المعقول والمنقول وعلم الظاهر والباطن"²، وهذا جزء من شهادة الغبريني الذي اطلع على الكتاب، ونقل نصوصا منه في (العنوان).

وقضلا على أن السند محفوظ إلى المائة السابعة الهجرية بالغبريني، وهو أيضا متبطن على طريقة الغزالي وتصوره الصوفي، يستشف نوع من التحوير الطارئ على طريقة هذا المشرقي، طبعا مع حفظ النواة "علمية التصوف /مقام المعاملة ثم المكاشفة ثم الطريق كمفاهيم عند الغزالي"، وهذا التحوير قد أخذ به - بغية التفرد وتخصيص الرؤية - أبو مدين قرين أبي علي المسيلي، هذا من جهة، وبالمقابل ثبت ارتضاء الناس ببجاية لهذا الكتاب بما يثير شك الاستعاضة به عن أصله، وفي ذلك يقول الغبريني: "وهو كثير الوجود بين أيدي الناس، وكثرة وجود الكتاب دليل على اعتناء الناس به وإيثارهم له"³.

وأما ثالث الشخصيات الخارقة لشرط المعاصرة، فهو: عبد الحق الإشبيلي صاحب أبي مدين، وأبي علي المسيلي، ويتصل سند الغبريني به عن طريق أبي العباس الصدي (ت674هـ) بسنده إلى أبي محمد عبد الحق الإشبيلي⁴، وله تواليف كثيرة خاصة في الحديث

1 . الغبريني، عنوان الدراية، ص 39.

2 . المصدر نفسه، ص 33 وص 34.

3 . المصدر نفسه، ص 34.

4 . المصدر نفسه، ص 44.

مثل: (الأحكام الكبرى)، و(الأحكام الصغرى) ونحوها، كما خلف كتباً نحى به منحى زهدياً غير متكلف، ولعل تطبعه بالأثر وغلبت الحديث على سمته هو ما جعله يميل إلى السلوك البسيط المحض، فمن كتبه نذكر: (العاقبة في علم التذكير)، و(التهجد)، و(الرقائق)، (ديوان مجموع).

فأما كتابه: (العاقبة)¹، فأشهر هذه الأربعة، وقد قرأه الغبريني على شيخه أبي علي الأركشي (من المائة السابعة هـ) عند قبر الإشبيلي خارج باب المرسى، وكثيراً ما كان الطلبة يقرؤون تأليفه عند قبره، وقد كثر بين أيدي الناس تداوله كما حكى الغبريني²، ومضمون الكتاب في الدعوة إلى الزهد، والوعظ، ترقيق القلوب، وتذكير الناس بالآخرة، وهذا دأب الرجل بشكل عام في سائر كتبه، ولم يسلم عبد الحق الإشبيلي في كتابه (العاقبة) من نفحات الغزالي في إحيائه³، بيد أنه اكتفى منه بجانب المعاملات السلوكية، ولم يرتق به إلى ما كاشف به صاحبه أبو مدين والمسيلي، وهذا هو الفارق بينهم.

وأما الكتاب الثاني: (التهجد)⁴، فلم ينزع فيه عبد الحق الإشبيلي عن منزعه الوعظي على الرغم من أن موضوع الكتاب مبني على تفصيل فقهي لعبادة "الصلاة"، وما يتعلق بها في ذاتها وفي سياقها، مع إيراد لبعض اللمحات التذكيرية لمناجيات بعض المجتهدين والصالحات.

¹ . والظاهر أن هذا الكتاب هو نفسه الذي سنعرض لمعلوماته، وقد ذكر من عنوانه غير (العاقبة) كما أشار إلى ذلك المحقق، فجعل عنواناً ثانياً له هو (الموت والحشر والنشور) مع حفظه الأصل، وأوردتهما بصيغة التخيير، ولعل العنوان الذي أورده الغبريني في عنوان الدراية إنما كان بالمعنى وراجع إلى مضمون الكتاب، خاصة في قيد (في علم التذكير) والله أعلم.

² . الغبريني، عنوان الدراية، ص 44.

³ - ينظر : عبد الحق الإشبيلي، العاقبة، تحقيق : عبيد الله أبو عبد الرحمن المصري، دار الصحابة للتراث، طنطا، ط 1، 1990 م، ص 5.

⁴ . حقق الكتاب بعنوان (الصلاة والتهجد)، وللتفصيل أكثر في الكتاب وسبب اختيار العنوان. ينظر : عبد الحق الإشبيلي، الصلاة والتهجد، تحقيق : عادل أبو المعاطي، دار الوفاء للطباعة والنشر، المنصورة، ط 1، 1992 م، ص 18.

وأما الكتابان الثالث والرابع، فلم يريا النور فيما أعلم، ولنا أن نرجم بالغيب محتوى كتاب (الرقائق) الذي لن يفتح سوى على منهجه في التأليف عامة، وقد سجل حضوره في المائة السابعة ببجاية تدريسا له وتبركا به، فدأب أبو العباس أحمد الغماري (ت682) شيخ الغبريني أن يتقدم به بين يدي درسه ليكون أول ما يقع في أسماع الطلبة، ثم بعد ذلك ينقل إلى الفقه وأصوله¹، فهو أشبه بحلية الطلب وآدابه التي يُشذب بها أخلاق الطلبة قبل استقبال العلم، والظاهر من (الديوان المجموع) الذي عناه الغبريني هو ما اشتهر بين الناس من شعره، مما نقل الغبريني نفسه أو هو مبعوث في كتب الإشبيلي، وقد كان شعره كله في الزهد وأمور الآخرة².

وحضر ببجاية في المائة السابعة التصوف الملامتي المؤصل بمدرسة نيسابور في القرن الثالث الهجري، القائم على "الملامة" و"الفتوة"³، وقد اكتملت عناصر التصوف بمعناه الدقيق في خضم القرن الثالث والرابع الهجريين ومن ضمنها مدرسة نيسابور، وهم في عامتهم - وأعني متصوفة هذين القرنين - رواد لمن أتى بعدهم، وقد تميزوا بالحديث عن "الأخلاق، والسلوك والترقي فيه، والمعرفة الذوقية المباشرة بالله، والفناء في الحقيقة المطلقة "الله"، والتحقق بالطمأنينة أو السعادة، كما لجأوا إلى الرمزية في التعبير عن حقائق التصوف"⁴، ولا شك أن هذه الخصائص قد تفرقت بتفرق أصحابها، ولكن ما يهمننا أن الكتاب الذي كان يدرس ببجاية لم يخرج عن سياقها، ونعني به: (الرسالة القشيرية) لأبي القاسم القشيري (ت465هـ)، التي كانت تقرأ على أبي عبد الله بن علي القصري (من المائة

1. ينظر : الغبريني، عنوان الدراية، ص 94.

2. ينظر : المصدر نفسه، ص 43.

3. ويقصدون بالملامة كبح النفس واتهامها وتأنيبها على ما فرط منها، ورؤية التقصير فيما يصدر عنها من أعمال الطاعة، وأما الفتوة فهي اسم أطلق في الأصل على مجموعة من الفضائل أخصها الكرم والسخاء والشجاعة والمروءة، فلما دخل إلى أوساط الصوفية اكتسبت معنى الإيثار وكف الأذى وبذل الندى، وترك الشكوى وإسقاط الجاه ومحاربة النفس. ينظر : أبو العلا عفيفي، التصوف (الثورة الروحية في الإسلام)، دار الشعب للطباعة والنشر، بيروت، د ط، د ت، ص 90.

4. أبو الوفا التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص 140.

السابعة هـ) - أحد خواص أبي الحسن الحرالي (ت638هـ) - فيفري فيها فريا، ويأتي عليها بما لم يسبق إليه¹.

ودائما في سياق ما يخدم التصوف السني الفلسفي المتمثل أساسا في تصور الغزالي الصوفي، سواء بوجهه المدني أو من خلال محاولة المسيلي التقريبية لأصل الكتاب أو ما كان تمهيدا لهذا التيار من مجاهدات الإشبيلي عبد الحق في كتبه وأشعاره، يبرز كتابان شكلا بتوجههما رافدا آخر، ونمطا مختلفا يكرس هذا التيار ويخدمه، وذلك من خلال إعادة إحياء مخيال الأسوة الصوفية وقدراتها وتمكينها من قلوب العامة، فوضع أبو الحسن عبيد الله النفزي (ت642هـ) كتابا اختصر فيه كتاب (حلية الأولياء وطبقات الأصفياء) لأبي نعيم الأصفهاني (ت430هـ)، رواه عنه الخطيب أبو عبد الله الكناني الشاطبي، وأقرأه لغيره.

وقد أخذ الغبريني عن هذا الأخير حديث النفزي وشعره، وبه يسند إليه، وذكر من حال هذا الشيخ ما يكشف عن أصل وضع مثل هذا النوع من الكتب المعتية بالتراجم، أو يظهر ثمرته لمن كتب في هذا الفن، قال الغبريني: "وهو ممن يجب أن يثبت في حلية أبي نعيم، وأن يكون أحد الأولياء مطلقا، وبلغ من الزهد والورع مبلغا فاضلا، وكان على ما كان عليه السلف الصالح - رضي الله عنهم - في ملبسه ومطعمه ومشربه وتصرفه.."².

وأما الكتاب الثاني، فيحمل عنوان (المنتخب في ذكر صلحاء المغرب)، وقد وقف عليه الغبريني ونقل منه كلاما في ترجمة أبي عبد الله العربي (أوائل القرن 6هـ)³، ولا يكاد يعرف عن هذا الكتاب شيئا، والذي جعلنا نصنفه على نحو التراجم ما ينضح به عنوانه وترجيح بعض الدارسين⁴ أن هذا التأليف من وضع التادلي، وبناءً على هذا التخرج مع

1. ينظر : الغبريني، عنوان الدراية، ص 186.

2. المصدر نفسه، ص 194.

تنبيه : ولم أقف على الكتاب ولعله في حكم المفقود والله أعلم.

3. الغبريني، عنوان الدراية، ص 49.

4. ينظر كلام أحمد التوفيق محقق كتاب التشوف للتادلي، ص 11 وص 12.

استحضار محتوى (التشوف) للتادلي وتوجهه فيه، يستقيم لنا ما قلناه من تكريس الكتابة المناقبية للتصوف السني السلوكي.

وتتمة لما تم بيانه من الكتب التي مثلت التيار الصوفي السني الفلسفي ببعديه التنظيري كما رأينا في أثر الغزالي أو العملي المحض وهذا أصعب من أن يحصر في فرد حيث إن المدار حوّم على الكتاب والسنة وما كان عليه السلف الصالح.

وسنأخذ الآن بعض الكتب التي خص الغبريني ذكرها ضمن برنامجها الذي تلقاه عن شيوخه، وإن كان النظر إليها على أنها تكوين شخصي يصعب تعميمه، إلا أن سياق التلقي موح بالانتشار والتداول بين الناس وشهرتها، لذا أكدنا فيما مضى على قضية السند وأوردناه مسلسلا بالشيخ، لا لأجل الترف العلمي والإطناب، بل لإثبات مدى معرفة المشيخة في بجاية بهذه الكتب، وتعليمهم إياها لغيرهم من الطلبة، وكان أحدهم الغبريني الذي نشغل عليه.

وأول هذه الكتب التي تلقاها في علم التصوف والتذكير، رسالة للحسن البصري (ت110هـ) بعنوان: (فضل مكة)¹، وقد حدث الغبريني بها عن طريق شيخه أبو جعفر أحمد الصدفي بسنده إلى الحسن البصري²، ومضمون الرسالة³: عبارة عن تذكير من الحسن البصري لأحد الزهاد الذي ضجر المقام بمكة، وأراد الارتحال عنها إلى اليمن، فأرسل له بهذه الرسالة يدعوه فيها إلى التريث، وعدم العجلة في اتخاذ قرار مثل هذا، وذلك لسابق صحبة بينهما، مستعينا في إقناعه بما ورد في الذكر الحكيم من فضل أم القرى، وبالحديث الشريف.

¹ . طبعت هذه الرسالة بعنوان مشابه، والظاهر من الغبريني أنه عبر بالمعنى كما جرت العادة.

² . ينظر : الغبريني، عنوان الدراية، ص 391.

³ . ملحوظة : وللشيخ أحمد الصدفي كنيستان : أبو العباس كما جاء في المتن (وهذه التي أثبتناها أولاً)، أبو جعفر كما جاء في المشيخة.

³ . ينظر : الحسن البصري، فضائل مكة والسكن فيها، تحقيق : سامي مكي العاني، مكتبة المفتاح، الكويت، د ط،

1980م، ص 13.

والملاحظ في تعاطي هذه الرسالة لاسيما في سياق التصوف بشكل عام له ما يبرره من ناحيتين، إحداهما: أن مؤلفها من الزهاد المشهورين، ومن المعدودين في سلك المتصوفة الأولين، وأما الأخرى: فدلالة المكان المقدس العظيمة في المنظومة الخطابية الصوفية، وهذه التي ستتبلور فيما بعد لتصبح رموزا ذات مغزى، وسيكثر الشعراء من الاستلهام منها، والسلو بها، والتأسي بذكرها واللهج بها، وسيؤكد هذا في الفصل الموالي بحول الله تعالى.

وأما الكتاب الثاني، فيتمثل في: (الرسالة القشيرية)، وهذه قد تحدثنا عنها آنفا، ولا بأس بإعادة التنبيه على أخذ الغبريني لها من طريق شيخه أبي عبد الله بن صالح بسنده إلى صاحب الرسالة¹، وذلك لفائدة جديدة يحملها السند نفسه، حيث يدفعنا تعدد الشيوخ إلى تأكيد الانتشار، أو لنقل: قد حدث بها في بجاية في المائة السابعة الهجرية شيخان على الأقل - حسبما أورد الغبريني - هما: شيخه أبو عبد الله بن صالح، وأبو عبد الله القصري المذكورين سلفا.

كما حضر في برنامج الغبريني الأصل الثاني من الأصليين اللذين استقى منهما الغزالي مادة كتابه (الإحياء)، ونعني به: كتاب (قوت القلوب) لأبي طالب المكي (ت386هـ)، الذي أصل صاحبه فيه منارات الطريق على رسم الكتاب والسنة، رابطا بينهما وبين التطبيق العملي للسالكين²، كما رد أبو طالب على الانحرافات التي يمارسها بعض المتصوفة وصحح مسارات الممارسات.

ويستشف القارئ لكتاب (القوت) حرارة المكابدة والمعاناة في توصيف أبي طالب للمقامات والأحوال، تأكيدا على ممارسته الفعلية دون الاكتفاء بالتنظير، ويحتل هذا الكتاب مكانة عظيمة في التاريخ الصوفي، مادةً ورؤية، وقد شهد لحضوره ببجاية وتناقل العلماء له

¹. ينظر : الغبريني، عنوان الدراية، ص 394.

². ينظر مقدمة التحقيق : أبو طالب المكي، قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المرید إلى مقام التوحيد، تحقيق : محمود محمد الرضواني، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط 1، 2001 م، ص 14.

سند الغبريني، الذي أخذه عن شيخه أبي جعفر أحمد المكتب (من المائة السابعة هـ) بسنده إلى أبي طالب المكي¹، رحمة الله على الجميع.

ويستمر أبو العباس الغبريني في عرض المنظر العام للتصوف في بجاية بذكر بعض الكتب المعنوية بنوع آخر من التصوف هذه المرة، وهو: التصوف الإشرافي الذي تزعمه أبو الحسن الحرالي، وقد أبهم الغبريني ذكر تأليفه في علم التصوف كما في ترجمته وأجمل ذكرها، إلا ما كان من كتاب (مفتاح الباب المقفل على فهم القرآن المنزل)²، وفيه إفادة بقوانين تختص بالتطرق إلى تفهم القرآن، ولم تغب روح الإشراق فيه، وكان له اعتناء بتدريس كتاب (النجاة) لابن سينا (ت 428هـ)، قال الغبريني: "أخبرنا شيخنا أبو محمد عبد الحق - رحمه الله - قال لي: كنا نقرأ عليه (النجاة) لابن سينا فكان ينقض عراه نقضا، وذلك بعد أن يوضح منه ما يليق، ويقرره بأحسن طريق، ثم ينقضه ويوهنه"³، ونلاحظ في هذا النص شيئين اثنين هما:

1. اتصال الغبريني بالمؤسس عن طريق وسيط واحد، ألا وهو: شيخه أبو محمد عبد الحق والمقصود به ابن الربيع، وله إلى أبي الحسن سند آخر ذكره في برنامجه⁴، وهي طريق أبي زكريا بن محجوبة السطيفي (ت 677هـ)، غير أنه لم يذكر الكتب التي تلقاها عن أرباب هذا التيار، وكان لهذين العلمين اللذين خلفهما الحرالي أصحاب كثر، وهم في الحقيقة أصحاب الغبريني وشيوخه، كلهم داع إلى الإشراق في السر⁵.

1. ينظر: الغبريني، عنوان الدراية، ص 393.

2. ينظر: المصدر نفسه، ص 144. والكتاب محقق ضمن كتاب (تراث أبي الحسن الحرالي المراكشي في التفسير)، ص 24.

3. الغبريني، عنوان الدراية، ص 144.

4. ينظر: المصدر نفسه، ص 359.

5. وعلى الحقيقة فقد جرى الغبريني على حذر إزاء ذكر شيوخه من هذا التيار، وحيال سرد كتبهم، وكثيرا ما يلمح بصيغة (بعض أصحابنا) في سياق أخذ هذه الكتب عن أهلها زمن الطلب، فعلى سبيل المثال ذكر في ترجمة شيخه أبي العباس أحمد المالقي هذه العبارة: "وقرأت عليه في بدء أمرى بعض (معيان العلوم) في علم المنطق، وقرأ عليه بعض أصحابنا (الإشارات والتنبيهات) لابن سينا..". عنوان الدراية، ص 73. والشأن نفسه في ترجمة ابن أساطير، حيث قال: "وكان يقرأ

2 . تدرّس كتب ابن سينا ما هو إلا تحصيل حاصل لإشراقي في تصوفه كأبي الحسن، فليس عجيباً حضور شخصية ابن سينا ومشروعه الإشراقي ببجاية على يدي الحرالي وأتباعه، وعلاوة على كتاب (النجاة) نجد كتاب (الإشارات والتنبيهات)، الذي عني به درسا وشرحا كل من: أبي الحسن علي الميلاني المعروف بـ"ابن أساطير" (ت. بعد 670هـ)، وأبي العباس أحمد بن خالد المالقي (ت، نحو 660هـ).

وتبقى ملاحظة أخيرة في خضم حديثنا عن التصوف في بجاية تتمثل في التقارب المستشعر¹ بين التصوف الإشراقي الممثل في مدرسة أبي الحسن الحرالي وتصوف ابن سبعين القائل بـ"الوحدة المطلقة"، صحيح أن الغبريني لم يشر مطلقاً إلى هذا التيار، ولا إلى كتبه، ولربما هذا راجع إلى سبب إغفاله الانتساب الروحي للتيار الإشراقي كما أوضحنا ولكن له بعض اللحات الدالة على حضور أصحاب "الوحدة المطلقة" ومقولتهم ببجاية فعليا واطلاع بعض الخواص عليها، غير أنها تبقى في سياق ضيق جدا، وهذا راجع إلى غرابتها بالدرجة الأولى، وبالمقابل سُجّل غياب تام لمقولة "الوحدة المرسلّة" فيها لأن الاستحواذ الجاثم على بجاية كان في قبضة تيار "الوحدة المطلقة" و"الإشراق"، وكذا للخلاف الحاصل بين أصحاب الوجدتين أنفسهم لاسيما في ممثلها الأول ابن سبعين الذي "خمّج" فلسفة "الوحدة المرسلّة" ونظرتها الوجدية.

عليه بعض خواص أصحابنا كتاب (الإشارات والتنبيهات) لابن سينا" المصدر نفسه، ص 228. هذا فيما تعلق بمتن الكتاب، أما في برنامجه فلم يذكر أي كتاب لهذه الطائفة، واكتفى بإرسال السند إلى أبي الحسن الحرالي فحسب، مما يجعلنا نقول أن هذا التيار نظر إليه بعين الريبة رغم انتشاره وكثرة أتباعه، ولعل خشية الغبريني من التصريح بالانتماء إليهم راجعة إلى حساسة منصب القضاء الذي وليه، والله أعلم.

¹ . ويظهر ذلك في إكبار وإعلاء الغبريني بما تلقاه عن غير واحد من الشيوخ عن ابن سبعين، وعزا عدم الذكر إلى خوف الإطالة، وإلا "فهذا وجه ما تلقته من علوم الدراية" كما قال. ينظر : الغبريني، عنوان الدراية، ص 360. كما يبرز أيضا في إشادة ابن سبعين . وهو من هو في تسفيهه من كان على غير مذهبه . بشيخ الغبريني أبو محمد عبد الجق بن الربيع تلميذ الحرالي. ينظر : المصدر نفسه، ص 58.

2 . 2 . ابن مريم المديوني (ت، نحو 1028هـ) مفهرس المدونات الصوفية بتلمسان (كتاب البستان نموذجاً):

يقف ابن مريم المديوني في كتابه على عدد مهم من ترجمات الأولياء والصلحاء الذين كان لهم بتلمسان موضع: إما نشأة، أو زيارة، أو وفاة، ويعد بحق كتاب (البستان) مصدراً أساسياً لمن يريد التعرف على الحياة العلمية، والأدبية، والثقافية في سمتها الصوفي بشكل خاص في تلمسان وأحوازها، خلال الفترة الممتدة من القرن السادس إلى القرن الحادي عشر للهجرة.

ومن بين أبرز الفوارق التي ميزت (البستان) عن (عنوان الدراية): أن ابن مريم اعتمد البعد المكاني في حين أن أبا العباس الغبريني ركن إلى البعد الزمني، لذا وسمت عمله بـ"وثيقة معاين" عايش اللحظة، ورأى إنسان عينه أولئك الأعلام، وهو بهذا آني الترجمة، أما المديوني وباعتماده على المكان فقد فتح زمان التراجم من حينه إلى من سبقه، فهو أقرب إلى المؤرخ منه إلى مدون السير الذاتية، لذا عني المؤلف في آخر كتابه بذكر المصادر التي استقى منها مادته، وحصرها عبد القادر بوباية في ستة وعشرين مصدراً من خلال حصره للتراجم الواردة فيه¹، وفيما يلي اختصار لأهم ما سبق من الفروق من خلال الجدول أدناه:

(عنوان الدراية) أبو العباس الغبريني	(البستان) أبو مريم المديوني
البعد الزمني	البعد المكاني
معايش للمتراجم لهم	سرد للتراجم في سلك التاريخ
إثبات التلقي (سندا، أو لقاءً)	انعدام السند، مع إثبات المعاصرة لبعضهم
انحصاره في القرن السابع الهجري	الانفتاح على القرون السالفة لزمن المؤلف

¹ . فيما يتعلق بعدد العلماء المترجم لهم، وما مدى التزام ابن مريم بشرطه المكاني في كتابه، وعن قراءة الكتاب بشكل عام وعمل محققه، ينظر : عبد القادر بوباية، عرض وتقديم كتاب (البستان في ذكر العلماء والأولياء بتلمسان) لابن مريم المليتي المديوني، مجلة التاريخ العربي، جمعية المؤرخين المغاربة، المغرب، العدد 62، د ت.

(بداية من القرن 6هـ إلى غاية القرن 11هـ)

وأول ما يمكن ملاحظته في الكتب - الآتي ذكرها - مما تداوله الناس بتلمسان طوال مدة حكم بني زيان بها، تنوع مصادر كتابها مشاركةً، ومغاربةً، وأندلسيين، ومنها كذلك ما كتبه علماء "المغرب الأوسط" وهو غالب المدونات التي حفظها كتاب (البستان) لنا.

وسنبدأ بما اشتركت فيه تلمسان مع بجاية من المؤلفات، فيطالعنا حضور (الإحياء) لأبي حامد الغزالي ضمن برنامج ابن مرزوق الحفيد (ت842هـ)، وقد أجازته لتلميذه أبي الفرج بن أبي يحيى الشريف¹ (من المائة الثامنة هـ)، وقرأه أيضاً أبو الحسن القلصادي (ت891هـ) صاحب الرحلة على ابن زاغو المغراوي التلمساني² (ت845هـ) مع جملة من الكتب الأخرى، ولم تختص بجاية باختصار (الإحياء) والسير على خطى أبي حامد دون تلمسان، فلقد دخلها اختصار لمحمد بن جعفر البلالي المصري (ت820هـ) وأشاعه ابن زاغو المغراوي بتلمسان³ وأقرأه فيها.

وفضّلت حاضرة تلمسان على بجاية بتداول كتب أخرى للغزالي في التصوف⁴ على غرار كتابه المشهور، في حين ما وجدنا غيره فيما نقل الغبريني في (العنوان)، وهي: كتاب (المنهاج)، ولعل المديوني قصد به: كتاب (منهاج العارفين)، فإن كان هو نفسه فإن الغزالي لم يشذ عما عهد عنه في النهج العام لكتابات السلوكية، ففيه نصائح تأخذ بيد المرید وتبيان لمعالم الطريق، وعني فيها بشرح حديث (بني الإسلام على خمس..)⁵ ووضح فيه الوسائل

1. ابن مريم المديوني، البستان، ص 206.

2. المصدر نفسه، ص 42.

3. المصدر نفسه، ص 43.

4. ولولا أننا نخرج عن سياق التصوف لذكرنا ما كان من كتب الغزالي في شتى المعارف في غير التصوف بتلمسان، وعلى سبيل المثال نذكر: تهافت الفلاسفة، والرسالة القدسية، والاقتصاد في الاعتقاد ومعيار العلم وغيرها.

5. ينظر تصدير محمد عبد الله الكشكي للكتاب: أبو حامد الغزالي، منهاج العارفين، الإشراف على الطبع والعناية: فؤاد الدين قوام، مطبعة المعارف، بغداد، د ط، 1968 م، ص 5.

والمقاصد، وعرج بالأرواح في معارج الرشد والهدى، وقد روى هذا الكتاب أبو الحسن علي القصادي عن ابن مرزوق الحفيد¹.

وغير بعيد عن بيت المزارقة يصادفنا نور من بيت أبي عبد الله الشريف التلمساني (ت771هـ)، وبعد تهيئة الولد عبد الله (ت792هـ) لقبول الحقائق، وتمام استعداده لفهم الدقائق، أقبل عليه أبوه الإمام أبو عبد الله محمد الشريف الحسني ونفت فيه، وأودعه سره فقرأ عليه كتب أبي حامد الغزالي، ومن ضمنها كتاب (ميزان العمل)² في إطار برنامج مفصل خصص فيه الوالد لولده لكل حقل معرفي ما يناسبه من الكتب.

وقد جعل الغزالي هذا الكتاب تنمة لكتاب (معيار العلم) الذي أوضح فيه قواعد العلم والحكم، وأصناف العلم والتفكير ليؤكد مقام (المعاملة) التي تُلزم العلم العمل، وأنهما جناحان يطير بهما السالك إلى ربه، فلا وصول إلا بهما معا، يقول الغزالي في سبب وضعه الكتاب: "وإذا كانت السعادة في الدنيا والآخرة لا تتال إلا بالعلم والعمل، وكان يشتبه الحقيقي بما لا حقيقة له، وافتقر بسببه إلى معيار، فكذلك يشتبه العمل الصالح النافع في الآخرة بغيره فيفتقر إلى ميزان تدرك به حقيقته، فلنصنف كتابا في (ميزان العمل) كما صنفتنا في (معيار العلم)"³.

كما أخذ الإمام عبد الله السالف الذكر عن والده أيضا كتب ابن سينا، غير أن تأليف هذا الأخير لم تعرف تداولاً مفرطاً بتسلمان كما الحال ببجاية، وقد احتك أولاً بكتب الطبيب أبو عبد الله الشريف الوالد إثر رحلته إلى تونس، حيث قرأ على أبي عبد الله بن عبد السلام (ت749هـ) كتاب (الإشارات والتنبيهات)، إضافة إلى الجزء المتعلق بالتصوف من كتاب

¹ . ابن مريم المديوني، البستان، ص 208.

² . ينظر : المصدر نفسه، ص 118.

³ . أبو حامد الغزالي، معيار العلم، شرحه : أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، 2013 م، ص 334.

(الشفاء)¹، ولما عاد إلى تلمسان، وأنس من ابنه الإمام عبد الله بلوغه مبلغاً يتيح له استيعاب إشراقات ابن سينا ألقى عليه كتاب (الإشارات)، وكتاب (النجاة في المنطق والإلهيات)². والظاهر من مراعاة الشريف التلمساني لمراحل تهيه ولده عبد الله في تعليمه ما لابن سينا من كتب وتخصيصه إياه بها ما يدل على فرط الحذر من إلقائها على من عداه، وهو في ذلك تابع لما تلقاه من شيخه ابن عبد السلام بتونس، فقد ذكر صاحب البستان أن الشيخ التونسي كان يخلو بالشريف في بيته ويقرأ عليه³.

وأما ثالث الشخصيات المشرقية التي دلفت كتبها إلى تلمسان، فهو: ابن عطاء الله السكندري (ت709هـ)، صاحب الفكر الصوفي المعتدل، المبني على رياضة المرید لنفسه أخلاقياً، وذلك باستبدال خلالها الخلقية المحمودة بالصفات المذمومة لتحقيق الكمال الأخلاقي الإنساني، ومرافقة الخلق بما يستوجبه مقام التحلي من: لطف، ولين، وحسن تسيير ودعوة ثم الارتقاء بالمجاهدات من عزلة وخلوة، واستصحاب ذكر الله تعالى ليتهيأ القلب لتلقي الأنوار والوجد، والفناء في الله.

ولقد كان لأحمد ابن زاغو وقاسم العقباني (ت854هـ) اعتناء كبير بكتب ابن عطاء الله، ويعد ابن زاغو وتلميذه القلصادي أبو الحسن أهم حلقة ربطت بين تصور الغزالي وابن عطاء الله، فقد أخذ عنه وعن قاسم العقباني (الحكم العطائية)، وشرحها لابن عباد النفزي⁴ (ت792هـ)، ثم شرحها⁵ في مؤلف مستقل، كما أقرأ (الحكم) أيضاً أحمد بن عيسى الورنيدي عُرف بـ"أبركان"⁶ (ت930هـ).

1. ينظر : ابن مريم المديوني، البستان، ص 165.

2. ينظر : المصدر نفسه، البستان، ص 118.

3. ينظر : المصدر نفسه، ص 165

4. أقرأه شرح الحكم لابن النفزي أحمد "ابن زاغو" في مجالس و سمعها منه أبو الحسن القلصادي، كما درسه قاسم بن سعيد العقباني. المصدر نفسه، ص 42 / 148.

5. ينظر : المصدر نفسه، ص 142.

6. ينظر : المصدر نفسه، ص 24.

وانتظم كتاب (لطائف المنن) لابن عطاء الله أيضا ضمن مقروءات القلصادي على ابن زاغو المغراوي، ولاكثر هذا الأخير من النظر فيه كتب الله له أن يكون "آخر ما قرئ عليه لطائف المنن" كما قال ابن مريم¹، وقد أبان ابن عطاء الله في هذا الكتاب عن حقائق الطريق، ومقامات الأنس، على وفق سبيل اختطه علما كبيران، كانا قد سبقاه في علم الحقيقة، وعليهما أخذ تصوره، أحدهما: شيخه أبو العباس المرسي (ت686هـ)، والآخر: شيخ شيخه أبو الحسن الشاذلي (ت656هـ).

وفضلا على جمع سيرة الرجلين وكراماتهما وفضائلهما على نحو التآسي بمن مضى فإن ابن عطاء الله مؤلف لهما ما لم يضعاه في حياتهما، حيث إن العلمين لم يجمعا كتابا في الدلالة على الله، فندب ابن عطاء نفسه لهذه المهمة نيابة عنهما، وقد تعلق شيخاه بعدم الكتابة والتأليف بتربية الأصحاب، فنقل السكندري² عن أبي الحسن إجابته: "كتبي أصحابي"، وعن أبي العباس قوله: "إن علوم هذه الطائفة علوم تحقيق، وهي لا تتحملها عقول الخلق".

وفي بيان هذه الطريقة في العطاء يتمظهر التصوف السني العملي، إذ جميع من أسس لهذا التيار اعتنى بتكوين الأتباع، وتربيتهم، فلا يحتاج إلى ما يدونه، إذ القول والفعل موجودان في الكتاب والسنة، وإنما يبقى التآسي واتخاذ الشيخ مرشدا لكي يصل بالمرید إلى حيث يريد.

ويتأكد ما لمحنا إليه سلفا من تواصل التصوف الغزالي عن طريق ابن عطاء الله من أن القناة الناقلة لهذا الأخير كانت استنادا منه على شيخه أبي العباس وشيخه أبي الحسن، فقد كثر أخذ أبو الحسن الشاذلي بكتب³ هي أساس المشروع المحاسبي، والذي أثمر

¹. ينظر : ابن مريم المديوني، البستان، ص 42.

². ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، تحقيق : عبد الحليم محمود، دار المعارف، القاهرة، ط 3، 2006 م، ص 24.

³. كالإحياء للغزالي، وقوت القلوب لأبي طالب المكي، والرسالة القشيرية لأبي القاسم القشيري. ينظر : ابن مريم المديوني،

البستان، ص 11.

على يدي الغزالي، ثم تفرع بعد ذلك طرقا قديدا، تلونت أحيانا بذكر يخص الواحد كما فعل الشاذلي نفسه، فكان مما شاع بتلمسان أحزاب له وأورد، رواها أبو الحسن البطرني (ت780هـ) عن ماضي بن السلطان أبي العزائم (ت718هـ) عن أبي الحسن الشاذلي، وعن البطرني أخذها البرزلي صاحب الفتاوى¹ (ت844هـ)، ولأحمد البرنسي المعروف بزروق (ت899هـ) شرح على الوردين المشهورين (ورد البر والبحر) لأبي الحسن الشاذلي، وذلك في كتاب بعنوان (مفاتيح العز والنصر)².

والظاهر أن ركون التلمسانيين لأبي الحسن الشاذلي راجع إلى تقبلهم طريقته وسمته البعيد عن الإغراق في النظريات الإشراقية والفلسفية من جهة، ورؤيتهم فيه صدى أبي مدين³ الذي لم يدخل تلمسان إلا ميتا من جهة أخرى، لاسيما وأخباره طارت بها الركبان من بجاية إلى مختلف الأصقاع، فكان طيف المدينة لا يغادر "المغرب الأوسط"، وإنما اشتد السبق فيمن ينال بركته أولا، ولهذا احتفى أهل تلمسان بطريقة الشاذلي.

وفضلا على منهج الشاذلي في إيراده الأدعية الميسرة، والأذكار المبسطة، والتي اتخذت شكل حكم أخلاقية، أثرت في نفوس العامة تأثيرا بليغا، نلحظ تشبته بالمذهب المالكي في الفقه، وبالاشعرية في العقيدة، ونرى أن طريقته قد انتشرت في تلمسان عكس ما ذهب إليه الطاهر بونابي⁴، ودليلنا على ذلك هذا الحضور لمؤلفات ابن عطاء الله السكندري بين يدي المشايخ التلمسانيين كابن زاغو، والعقباني قاسم، والقليصادي أبو الحسن وغيرهم كثير.

¹. ينظر : ابن مريم المديوني، البستان، ص 150.

². ترجم له ابن مريم تبركا، وذكرناه هنا كمثال استثناسا. ينظر : المصدر نفسه، ص 46.

³. حيث إن تأثير الشاذلي بأبي مدين شديد لدرجة التطابق، وكلامه في التصوف والعلم الحقيقي والطريق أشبه شيء به.

⁴. ينظر : ابن الصباغ، درة الأسرار وتحفة الأبرار، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، د ط، 2001 م، ص 89 وما بعدها.

⁴. إذ لم يجد دليلا على خفوت شأن الطريقة الشاذلية سوى تقليد عبد الله بن أبي بكر بن مرزوق لشيخه أبي الحسن في مجالسه التي كانت تضم أربعين من خواص أصحابه، وهو نفس العدد الذي كان يحضر مجلس أبي الحسن. ينظر : الطاهر بونابي، التصوف في الجزائر خلال القرنين 6 / 7 الهجريين، ص 134.

ومن ضمن الكثير الذين عنيانهم بالإشارة ألفتنا ابن مريم يحيى عن نفسه في ترجمة أحمد بن الحاج الورنيدي (ت، نحو 930هـ) ما يلي: "ووجدني [يعني عبد الرحمن اليعقوبي] يوماً بالجامع الأعظم من تلمسان أقرأ كتاب (التنوير في إسقاط التدبير)، فقال لي: من أمرك أن تقرأ هذا الكتاب!، فقلت له: تبركا به، فقال لي: نعم، قرأته أنا على سيدي أحمد بن الحاج، فقرأت عليه شيئاً من التنوير، ثم قال لي: قد أجزتك قراءته، ودعا لي بخير ففتح الله علي فقرأت (الحكم) فحفظتها كالفاتحة وجعلتها ورداً أقرأها كل يوم صباحاً ومساءً.."¹، يمدنا هذا النص بنكت تؤكد بها ما ذهبنا إليه من حضور الشاذلي في نسق ابن عطاء الله: أولاً: إمطة اللثام على شخصية جديدة لها اعتناء بكتب ابن عطاء الله، وهو: ابن الحاج الورنيدي، وقد ذكر قبل هذا النص: أن اليعقوبي (ت1011هـ) أخذ عنه جميع كتب السكندري.

ثانياً: استمرارية تداول كتب ابن عطاء الله إلى غاية القرن الحادي عشر من الهجرة مادام الحديث محايث لكتاب البستان، وذلك في قراءة صاحب (البستان) لتأليفات السكندري وشيوع الأخذ عنها.

ثالثاً: إعلاء أثر البركة وطلبها من أهلها، والكرامة عند الشاذلي وتلميذه ابن عطاء الله بمكان عظيم عندهما، وأجل الكرامتين: الكرامة المعنوية ك: المعرفة بالله، والخشية له ودوام المراقبة له، وغيرها من أفعال القلوب² الجالبة لتوفيقه سبحانه، بغية توقيف الأحوال والأقوال ومراتب الإنزال، وفائدتها "تعريف اليقين من الله بالعلم، والقدرة، والإرادة، والصفات الأزلية بجمع لا يفترق، وأمر لا يتعدد، كأنها صفة واحدة قائمة بذات الواحد"³ على حد تعبير أبي الحسن الشاذلي.

¹ . ابن مريم المديوني، البستان، ص 9.

² . يقول الشاذلي في هذا السياق : "الحقائق هي المعاني القائمة بالقلوب، وما اتضح لها وانكشف من الغيوب، وهي منح

الله وكرامات، وبها وصلوا إلى البر والطاعات..". ينظر : ابن الصباغ، درة الأسرار، ص 141.

³ . ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، ص 72.

رابعاً: وهذه أهم اللفظات لتعلقها بذات كتاب (التنوير في إسقاط التدبير)، وليس مضمونه سوى فك لعنوانه، فإنه "لا يصل عبد إلى الرضا إلا بالرضا، ولا يبلغ إلى صريح العبودية إلا بالاستسلام إلى القضاء.. وإن من طلب الوصول إلى الله فحقيق عليه أن يأتي الأمر من بابه، وأن يتوصل إليه بوجود أسبابه، وأهم ما ينبغي لك الخروج عنه، والتطهر منه: وجود التدبير، ومنازعة المقادير"¹.

وهنا في النص - أعلاه - تجلى نسق الشاذلي، إذ ليس كتاب (التنوير) سوى تحليل وتوسيع لأس من الأسس التي قامت عليها طريقة أبي الحسن، ونعني به: "ترك التدبير والاختيار"، قال أبو الحسن الشاذلي عنه: "من انقطع عن تدبيره إلى تدبير الله، ومن اختاره إلى اختيار الله، وعن نظره إلى نظر الله، وعن مصالحه إلى علم الله بملازمة التسليم والرضا والتفويض والتوكل على الله فقد آتاه الله حسن اللب، وعليه يترتب الذكر والفكر، وما أرى ذلك من الخصائص"²، أي: ليست خاصة لعبد دون سواه، بل من درج على نحو ما فصل فسينال وعد الله له، والله أعلم؛ وهذه إحدى صور تقرب الطريقة من عوام الناس، وهو ما جعلهم يهفون إليها، ويقتفون آثار صاحبها فيما انثنت عليه كتب أحد أكبر مريديه، ونعني به: ابن عطاء الله السكندري.

ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد فقد جاء في البستان رسالة أخرى للسكندري، المعروفة بـ(المناجاة الإلهية)³، وهي عبارة عن: دعاء لله، وتضرع لجنابه، يبتدئ كل فقرة من فقراته بقوله (إلهي)، ونقل ابن مريم أن سعيدا البجائي (ت950هـ) كان يوصي بها طلبته لاستجلاب لطف الله، كما وقع ذلك مع القاسم المقدادي⁴ (من المائة التاسعة هـ).

¹ . ابن عطاء الله السكندري، التنوير في إسقاط التدبير، تحقيق : محمد الشاغول، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، ط 1، 2007 م، ص 12.

² . ابن الصباغ، درة الأسرار، ص 147.

³ . ينظر نصها : ابن عطاء الله السكندري، الحكم العطائية والمناجاة الإلهية، تصحيح وتعليق : حسن سويدان، مكتبة ابن القيم، دمشق، ط 1، 1997 م، ص 70 وما بعدها.

⁴ . ينظر : ابن مريم المديوني، البستان، ص 104.

ومما شاع بتلمسان الزيانية أيضا مؤلفات السيرة النبوية، المذكرة بمناقب الرسول صلى الله عليه وسلم ظاهرا وباطنا، حقيقة وشريعة، لأنها وسيلة من وسائل ازدياد الإيمان وطريق مؤد إلى امتلاء القلب بتعظيمه ومحبته¹، وفي ذلك سعادة الدارين، وجاءت نثرا كما في تأليف (الشمائل المحمدية)² لأبي عيسى الترميذي (ت279هـ)، وكتاب (الشفاء بتعريف حقوق المصطفى) للقاضي عياض اليحصبي (ت544هـ)، وشعرا كما فعل أبو محمد الشقراطي التونسي (ت466هـ) في منظومته، ومحمد بن سعيد البوصيري (ت696هـ) في (الكواكب الدرية في مدح خير البرية) المعروف باختصار (البردة)، هذا جملة ما وجدناه³ في كتاب (البستان) مما يخدم شرطنا.

ثم إن سعي هؤلاء المشايخ في مضمار السيرة النبوية تأليفا وشرحا - كما سنبينه - واستحضار شخص الرسول صلى الله عليه وسلم مدفوع بأمرين اثنين، دون إغفال أصل "التبرك" الذي جيء به أساسا في التعامل مع مثل هذه التصنيفات:

1 . التعريف بالرسول صلى الله عليه وسلم وسيرته بوصفها حقائق مادية، وتاريخية

ظاهرة.

2 . توظيف حكمته⁴ صلى الله عليه وسلم وأسرار نبوته بوصفها بوالج روحانية

باطنية، فهو الأول في "الخلق" بوصفه حقيقة روحانية، والآخر في الظهور بوصفه حقيقة

¹ . ومحبته صلى الله عليه وسلم لا تكون إلا بمعرفته، ومعرفته توجهه حق اتباعه، وبه ينال العبد حب ربه إياه، وتلك غاية الغايات، قال الله تعالى : ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ آل عمران : 31.

² . وهذا آخر كتاب مشرقى التأليف نحن ذاكروه في هذا البحث، وما أتى بعده فهو مغربي أو في حكم (المغربي).

³ . ذكر ابن مريم لابن سعد التلمساني تأليف في الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم. ينظر : البستان، ص 251. والذي يظهر أن التأليف المقصود هو كتابه الذي بعنوان (مفاخر الإسلام في الصلاة على النبي عليه الصلاة والسلام)، ولم أدرجه في سياق تأليف السيرة إلا أنه قريب منها لتعلقه بشخص النبي صلى الله عليه وسلم من جانب، ولإفصاحه على النية التبرك بخدمة المحبوب المصطفى والتوسل به بروح صوفية إبتهالية من جانب آخر. ينظر : ابن سعد التلمساني، مخطوط مفاخر الإسلام، مؤسسة الملك عبد العزيز، الدار البيضاء، 8/ 167، ل 2 ول 3.

⁴ . وقد عبر عنها ابن عربي ب(حكمة فردية) في الفص الذي خصصه (للكمة المحمدية)، فقال : "إنما كانت حكمته فردية لأنه أكمل موجود في هذا النوع البشري". ابن عربي، فصوص الحكم، ج 1، ص 214.

بشرية، ولا نود أن نشير إليها بما اصطلح عليه ابن عربي في منظومته بـ(الحقيقة المحمدية)، وما ينجر عقب ذلك من الوظائف المنسوبة إليها بناءً على أول التعينات والحقائق، لبعد ما يفرزه تصور ابن عربي المتطور لهذه الحقيقة¹ وما تضمنته كتب السيرة النبوية "نثراً وشعراً" التي نحن بصدد دراسة حضورها بتلمسان.

ومن المتحقق نظراً، أن المقالة في صورة شخصية الرسول لن تخرج بمجملها عند الصوفية بعامة عن القدر الذي عبّر عنه أبو العلا عفيفي في نظريات (الكلمة Logos) في الإسلام، الدائرة في فلك النبي صلى الله عليه وسلم والقول في طبيعته، وخلقه، ومنزلته من الله والعالم، وذلك في قوله: "شاع في أوائل عهد الإسلام القول بقدوم محمد صلى الله عليه وسلم أو بعبارة أدق بقدوم (النور المحمدي) وهو قول ظهر بين الشيعة أولاً، ولكن لم يلبث أهل السنة طويلاً حتى أخذوا به واستندوا في دعواهم على بعض الأحاديث، ويظهر أن أكثرها مدخول على الإسلام، منها أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: [أنا أول الناس في الخلق]..²، وانبنت هذه الرؤية أساساً على سريان النفس المحمدي في الوجود، وانتقلت من جيل إلى جيل، وتتمظهر في الخلق، كلُّ بقدره، بدءاً بآدم والأنبياء والمرسلين والأولياء والأقطاب، حتى تمثلها شخص الرسول في صورة الخاتم وتجلت فيه بأكمل تجل³.

ويحسن التنبية على أنه قد يكون أصل المدونة تاريخياً صرفاً كما في الأمر الأول، ثم ينزاح إلى الأمر الثاني بفعل الشارح ذي الميل الصوفي، وقامت على أساس هذا النموذج ما عرف بـ"المولديات" أو "شعر المولد" الشائع بالمغرب عامة، وقد أخذ منه البلاط الزياني قدراً لا بأس به.

¹ . ذكرت سعاد الحكيم هذه الوظائف، ونبّهت على مذهب ابن عربي في العلاقة بين (شخصية محمد صلى الله عليه وسلم والحقيقة المحمدية)، ومن مرادفاته : الكلمة المحمدية، الإنسان لكامل، النور المحمدي، حقيقة محمد، نور محمد عليه السلام. ينظر : سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص 347 وما بعدها.

² . أبو العلا عفيفي، نظريات الإسلاميين في الكلمة (The Logos)، كلية الآداب، جامعة فؤاد الأول، القاهرة، المجلد 2، ج 1، 1934 م، ص 46.

³ . المرجع نفسه، ص 46 وص 47.

وبالعودة إلى الكتب التي أشار إليه ابن مريم في (البستان) نلاحظ أن اهتمام المزارقة¹ بهذا النوع من الكتابة والتوجه السلوكي كبير جدا، فهذا ابن مرزوق الحفيد الذي شرح (الكواكب الدرية) للبوصيري ثلاثة شروح، عنون الأكبر منها ب(إظهار صدق المودة في شرح قصيدة البردة)، وقد استوفى فيه الغاية وضمنه سبعة فنون في كل بيت، كما أنه شرح على لامية الشقراطيسي في مدح الرسول بعنوان (المفاتيح القرطاسية في شرح الشقراطيسية)².

واستمر المزارقة في رعاية (البردة) وإقراءها حتى وصل سندها إلى حفيد الحفيد ابن مرزوق (كان حيا سنة 918هـ)، أحد الأعلام التلمسانيين في زمانه، وبه ختم بيت ابن مرزوق، ويرويها عنه أبو عبد الله بن الإمام بن العباس، إضافة إلى ذلك أخذ عنه كتاب (الشفاء) للقاضي عياض³، ولهذا الكتاب أيضا مكانة عند أهل هذا البيت خاصة عند الجد الرئيس (ت781هـ) الذي عدّ لمغاليقه فاتحا، والكل من شرحه يعبّ ماتحا، فلا سند فيه يعلو على سنده، وذكر له صاحب البستان شرحا عليه وصفه بالنفاسة⁴، وهذا ما جعل فقيه تونس البرزلي يطلبه لما دخل تونس رغبة في قرب المأخذ، وعن طريق البرزلي رواه الحفيد عن جده الخطيب (الرئيس) وذلك في إجازته التي كتبها للحفيد⁵.

وختما لحديثنا عن كتاب (الشفاء) نقول: إن الاعتناء بهذا الكتاب قراءةً وشرحا لم يقتصر على بيت بني مرزوق فحسب، بل كان غرضا للشريف التلمساني وأهل بيته، فقد قرأه

¹ . من البيوتات المشهورة بتلمسان على غرار "بيت أولاد الإمام"، و"بيت العقباني" وغيرهم، وكشف صاحب البستان عن حال المزارقة ثم أحصاهم عددا فقال في ترجمة الجد (الرئيس) : "وبيته بيت علم ودراية ودين وولاية وصلاح، كعمه، وأبيه، وجدّه، وجد أبيه، وكولديه محمد وأحمد وحفيد الإمام النظار الحفيد ابن مرزوق وولد حفيده المعروف بالكفيف وحفيد حفيده المعروف بالخطيب وهو آخرهم فيما أعلم". ابن مريم المديوني، البستان، ص 189 وص 190.

² . ينظر : المصدر نفسه، ص 210.

تتمة : الشرح الكبير (إظهار صدق المودة) مطبوع وسأذكره بعد حين، أما الصغير الذي بعنوان (الاستيعاب) و(المفاتيح القرطاسية) ويقال عنه تارة (الذخائر القرطاسية) فلا يزالان مخطوطين، أما الشرح الأوسط فهو في حكم المفقود والله أعلم.

³ . ينظر : ابن مريم المديوني، البستان، ص 258.

⁴ . ينظر : المصدر نفسه، ص 189.

⁵ . ينظر : المصدر نفسه، ص 150.

الوالد "الشريف التلمساني" على ولده عبد الله¹، وسمعه أيضا عبد الرحمن أخو عبد الله ابن الشريف التلمساني (ت826هـ) من الشيخ أبي القاسم عبد الله بن رضوان - ولعله النجاري (ت782هـ) - وأجازه²، كما اهتم بشرحه كذلك محمد بن علي التلمساني³ (ت921هـ) في كتابه (المنهل الأصفى في شرح ما تمس الحاجة إليه من ألفاظ الشفا).

وأما بخصوص منظومة (البردة)، فقد شرحها كل من: سعيد العقباني⁴ (ت811هـ) والد قاسم، وأحمد بن الحاج الورنيدي، بيد أن هذا الأخير "لم يكمله، قيل له: ولم لم تكمله؟ قال: لأنني انتقلت من رتبة إلى رتبة أعلى منها، جمع فيه بين شرح الحفيد ابن مرزوق وشرح العقباني.."⁵.

وأما الكتاب الأخير الذي اخترناه ممثلا لهذا النوع من الكتابة، فهو: كتاب (الشمائل المحمدية) لأبي عيسى الترميذي، ولم يذكر ابن مريم من أخذه من الأعيان سوى ما كان من أبي عبد الله بن الإمام بن العباس عن ابن مرزوق⁶ "حفيد الحفيد".

ويعود سبب انتقائنا لهذه المدونات الأربع (الشمائل)، و(البردة)، و(الشقراطيسية) و(الشفاء) دون سواها من كتب السيرة النبوية رغم إيراد المديوني لها ك(سيرة ابن إسحاق) ومحاولة رصدنا واقع التصوف من خلالها، إلى تكوين مؤلفيها بالدرجة الأولى، ثم إلى

1. ينظر : ابن مريم المديوني، البستان، ص 118.

2. ينظر : المصدر نفسه، ص 128.

3. شرحه هذا لا يزال عداد المخطوط فيما أعلم. ينظر : المصدر نفسه، ص 220.

تنبيه : محمد بن علي هذا ليس مقصودا بالترجمة كما في البستان، وإنما أتى به ابن مريم حاكيا لحال محمد بن الحسن الشهير بـ(أبركان)، فذكر أن للحاكي شرحا لكتاب (الشفاء)، بيد أن صاحب الترجمة (أبركان) له ثلاثة شروح عليها، الأول كبيره (الغنية) في مجلدين، والثاني (الغنية الوسطى)، وآخر أصغر منه، وكان محمد بن علي كثير الأخذ من الشرح الأوسط لأبركان. ينظر : حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تحقيق وتصحيح : محمد شرف الدين يالتقايا، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د ط، د ت، المجلد 2، ص 1053.

4. ينظر : ابن مريم المديوني، البستان، ص 106.

5. المصدر نفسه، ص 23.

6. ينظر : المصدر نفسه، ص 258.

مساوقة مضمون الكتب لروح الشيوخ والعامّة على حد سواء، وحين نقول بتكوين المؤلفين نشمل أيضا منزلتهم في قلوب الناس وهذا ما لمحناه في الكتب كلها.

وإذا أخذناها واحدةً واحدةً، فسنقول: إن كتاب (الشمائل) من كتب الرعيل الأول الذين اتفقت الأمة على إمامتهم وإجلالهم، فصاحبه أبو عيسى الترميذي من العلماء المبرزين في علم الرواية، وخدمة الحديث بكتابه المشهور ب(السنن)، حتى لا يكاد يعرف إلا به، فيقال: (سنن الترمذي).

ثم إن كتاب (الشمائل المحمدية) كان المادة الأولى لأوسع تأليف فيما يعرف ب(الشمائل) الذي يعود ليوسف النبهاني (ت1350هـ)، الذي قال في مقدمة تأليفه يعد مصادره: "جمعت هذا الكتاب من آثاره في شمائله الشريفة صلى الله عليه وسلم، وأدخلت فيه جميع الشمائل التي رواها الإمام الحافظ أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي.."¹، وكتابات النبهاني تعج باللمحات الصوفية، بل هو صوفي يكتب على سنن القوم، وعُرف باهتمامه البالغ في تتبع المدائح النبوية كما في (المجموعة النبهانية)، وجمع ثناءات على الله تعالى والنبى صلى الله عليه وسلم في رسائل².

وأما (البردة) التي للبوصيري، فقد اغتتمت أيما اغتنام في المجال الصوفي، بل هي النموذج الأمثل الذي ساعد على "صياغة الحقيقة المحمدية النثرية، وتحويل المواجيد والابتهالات والمناجاة والصلوات للرسول وعليه إلى نظريات فلسفية بل عقائد صوفية.."³ وقد حُفظ لنا شرح ابن مرزوق الحفيد، وظهر بعد خفاء ليزيل اللثام على المنزع الذي من

¹ . يوسف النبهاني، وسائل الوصول إلى شمائل الرسول، دار المنهاج، بيروت، ط 2، 2004 م، ص 29.

تنبيه : استعنا بكتاب النبهاني لبيان ما قد يوظف فيه مادة كتاب (الشمائل) من المشايخ ذوي الإتجاه الصوفي، وبه نستطيع القياس على ما غاب عنا من تأليف العلماء التلمسانيين الذين اعتنوا بكتاب (الشمائل).

² . لتفصيل أكثر في المؤلفات، ينظر : حسن حنفي، من الغناء إلى البقاء . محاولة لإعادة بناء علوم التصوف . (الوعي

الموضوعي)، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط 1، 2009 م، ج 1، ص 579.

³ . المرجع نفسه، (الوعي الذاتي)، ج2، ص 577.

أجله تُشرح مثل هذه المنظومات، لاسيما وأن قصيدة (البردة) أقرب النصوص إلى قلوب أهل التصوف حتى جعلت قريبي يتقرب بها استساخا لتجربة البوصيري في سبب نظمها. ولم يغفل ابن مرزوق هذه الدواعي وسار يتتبع النفس الصوفي للقصيدة تتبع العارف الأثري، إذ "في حديثه عن الإشارات الصوفية حديث عالم، لم يفقد موازينه، بل أبقى على المقصود الصحيح والمنقول الموثوق به الذي لا يرفضه الذوق العام... [كما] خصص ابن مرزوق جانبا مهما في ترجمة الإشارات الصوفية، وبحث في آرائهم ومعتقداتهم، وتصوراتهم بحيث أظهر ثقافة أهل التصوف، وتضلعه في العلوم الباطنية وتياراتها"¹.

ولعل رسم مظهر التصوف بتلمسان من خلال هذا الجهد لابن مرزوق في شرحه للبردة قد لوح عن اتجاه سني يرفض الإغراق العرفاني والتنظير الفلسفي سيما في مراعاته لذوق العامة، طبعا دون نفي تضلع المشايخ عامة ممن كان في مقام ابن مرزوق من معرفة - ولو يسيرة - بالتيارات العرفانية والإشراقية، فإن هذا يعد منقصة في حقهم، بل ويتحدد جليا - بعد التلويح - منابع تصوف ابن مرزوق في شواهد الصوفية التي أتى بها، مما يدل على أنه "استفاد كثيرا مما كتبه أبو حامد الغزالي في كتابه إحياء علوم الدين، وما كتب عن الجنيد القواريري"².

وأما عن انتقائنا لمنظومة الشقراطيسي، فلأنها من أولى المطولات المدحية، إذ بلغت عدتها ثلاثا وثلاثين ومائة بيت، وهي كما قال عنها ابن عمار الجزائري (ت، نحو 1205هـ) في (نحلة اللبيب): "من القصائد العظام، البديعة النظام، الرائقة المعاني، الوثيقة المباني وهي من الطراز الأول، وعليها في هذا الباب المعول"³، أي: في باب المدائح النبوية، فهي

¹ . لولا أن المجال لا يتحمل أكثر من هذا لسقنا بعض الأمثلة، ولكننا اكتفينا بما يدعمنا مما جاء في مقدمة التحقيق. ينظر : الطاهر بن علي، إظهار صدق المودة في شرح البردة لابن مرزوق الحفيد . دراسة وتحقيق .، أطروحة دكتوراه في اللغة العربية وآدابها، جامعة أبو بكر بلقايد، تلمسان، 2013 / 2014م، ص 201.

² . ينظر : تقديم المحقق، المصدر نفسه، ص 219.

³ . عبد الجليل شقرون، نحلة اللبيب بأخبار الرحلة إلى الحبيب لابن عمار أبي العباس أحمد . دراسة وتحقيق .، أطروحة دكتوراه في تحقيق المخطوطات، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، 2016 / 2017م، ص 336 و ص 337.

غرة القرن الخامس الهجري وفتحتة، وعليها جرى من بعده في سلك محبي المصطفى، "وقد أولع الناس بها كل الولوع، واستحسنوا من محاسنها كل مفرق ومجموع، وعنوا بها شرحا وتخميصا وغنوا بها معهدا أنيسا"¹.

واستعان ناظمها بالمادة التاريخية من أجل توظيف الحكمة وتطلب البركة بكتابتها وقراءتها على نحو مقاصد المتصوفة، ولما افتقدنا شرح ابن مرزوق الحفيد لها، استندنا إلى قول محمد بن محمد قاضي القلعة لتجلية المقصود، وقد أبان مؤكدا هذا المعنى في شرحه لها: "وأنا أسأل الله ببركة هذه القصيدة، ومن قيلت فيه، وهو عروس المملكة، وقطب الكائنات وسيد أهل الأرض والسموات، أن يجعلني وجميع المحبين لهذا النبي الشريف في ظل لوائه..²".

وأخيرا، فيما يتعلق بكتاب (الشفاء) للقاضي عياض فإننا نلمح بروزا واضحا لمظاهره في كتاب (وسائل الوصول)، وقد أبان النبھاني عن ذلك بصريح العبارة³، كما لا يخفى الجانب الزهدي الذي كان عليه القاضي عياض، كيف لا، وهو: الضلع الأول المشكل لظاهرة (الرجال السبعة بمراكش)⁴، ويرجع اصطفاؤه من مئات الصوفية الذين كانوا بتلك البلاد إلى أسباب عديدة ليس هذا موضع نكرها، ويكفي أن نشير إلى أن الاختيار مبني على أساس صوفي بحت ما دامت الظاهرة (السبعة رجال) ظاهرة تتملى بالروحانية والطقوسية، وقد برز بشكل واضح من خلال: الأشعار، والروايات، والأخبار عن الزهاد

¹ . العبدري، الرحلة، ص 134.

² . قاضي القلعة محمد بن محمد، شرح الشقراطيسية، تحقيق : محمد الشاذلي النيفر، المركز الوطني للبحوث والدراسات التابع لآل البيت، فلسطين، د ط، د ت، ص 23.

تنبية : لم أعثر لمحمد شارح الشقراطيسية على ترجمة فيما أملكه من المراجع.

³ . ينظر : يوسف النبھاني، وسائل الوصول، ص 30.

⁴ . ينظر : حسن جلاب، الحركة الصوفية بمراكش وأثرها في الأدب (ظاهرة سبعة رجال)، المطبعة الوطنية، مراكش، ط

1، 1994 م، ج 1، ص 153.

خاصة في الفهرست الذي وضعه لمشيخته (الغنية)¹، بل ذكروا² أنه كان على علاقة بابن العريف (ت526هـ) رغم خفاء نوعها لقلة المصادر المشيرة إليها.

ومن فيض النبوة الأظهر يمم طائفة من المشايخ التلمسانيين مجردين أقلامهم لكي يتتبعوا خطى الأولياء والصلحاء والبدلاء، رغبة منهم في التبرك بأثارهم والتخلق بأخلاقهم فهم أولى الناس بحسن الجيرة، وبصنيعهم هذا يحفظون ودا لا ينقطع بين الشيخ والمريد ويظهر من إحصاء التأليف التي كتبت في هذا المجال أن العدد كبير نوعا ما، وفيه خصوصية معتبرة، إذ أغلبها كانت منشأة من قبل أشياخ تلمسان غير مختصرة من أصول مشهودة، وهذا الجانب مما فاقت فيه تلمسان بجاية على العموم.

ولعل أشهر هؤلاء المعتنين بالكتابة المناقبية، هو: محمد بن سعد التلمساني (ت901هـ)، مؤلف (النجم الثاقب فيما لأولياء الله من المناقب)، والكتاب عبارة عن موسوعة كبيرة ضمت الكثير من تراجم المتصوفة في العالم الإسلامي كله، وله تأليف آخر في مناقب ومآثر الأولياء وكرامتهم، بعنوان (روضة النسرين في مناقب الأربعة المتأخرين)³.

ولأحمد بن الحاج الورنيدي كتاب (أنيس الجليس في جلو الحناديس عن سينية ابن باديس)، وربما اختصر إلى (شرح النفحات القدسية)⁴، وقد عمد المصنف فيه إلى سينية أبي علي الحسن بن باديس (ت787هـ) المضمنة في كتابه (النفحات القدسية)، والقصيدة تعريف

¹. ينظر مقدمة المحقق : القاضي عياض، الغنية، تحقيق : ماهر جرار، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1 ، 1982 م، ص 15.

². ينظر : أنخل بالنتيا، تاريخ لفكر الأندلسي، ص 283.

³. وقصد بالأربعة : محمد الهواري، وإبراهيم التازي، والحسن أبركان، وأحمد بن الحسن الغماري. ينظر : ابن مريم المديوني، البستان، ص 251 وص 252.

تتمة : كتاب (النجم) ما زال مخطوطا، أما كتاب (الروضة) فقد طبع بتحقيق : يحيى بوعزيز، مزيلا به كتاب (فريدة منسية في حال دخول الترك بلد فسنطينة) لمحمد بن العنتري، عالم المعرفة للنشر والتوزيع، د ط، 2009 م.

⁴. ينظر : ابن مريم المديوني، البستان، ص 23.

ملحوظة : هذا الكتاب مطبوع بتحقيق : الميسوم فضا، غير أنني عدمته ولم أظفر به، لذلك سأنقل كلاما لأبي القاسم سعد عوضا عنه.

لأربعين قطبا من أقطاب التصوف، "وقد لاحظ ابن الحاج أنه لا يعرف أحدا قبله وضع شرحا على القصيدة، وقد جمع في شرحه بين التحليل الأدبي والصوفي"¹.

كما لم تحف مشاركة ابن مرزوق الحفيد في هذا الصدد، فذكر له ابن مريم² كتابين أحدهما بعنوان: (نور اليقين في شرح حديث أولياء الله المتقين)، ألفه في شأن البدلاء، وتكلم فيه على حديث في أول كتاب (حلية الأولياء) لأبي نعيم، وأما الكتاب الآخر، ففي مناقب شيخه الولي الصالح إبراهيم المصمودي التلمساني (ت805هـ).

ولم يكن الجو الصوفي بتلمسان خامدا من الردود العلمية فيما يخص هذا الحقل المعرفي، لاسيما في القضايا السلوكية التربوية أو مما يمكن أن يقدر في قصد السالك، لذا أخذوا على عاتقهم محاجات التقويم والتصويب ولو على حساب صحبة في الدين قديمة، ولا يدل هذا إلا على صفاء في النصح، ورحمة بالخلق إذا مالوا إلى غير الهدى، فقد سبق لنا الإشارة إلى رد ابن مرزوق الحفيد جادة التأويل المغرض لما جاء في (البردة) بما يوافق ذوق العامة الصوفي.

وقد كان لهذه المراعاة ما يستوجب من المؤلفين أنفسهم التقيد والتحرز وبالمقابل قد يسعون إلى التخليط في الإنكار على من له رتبة في قلوب الناس، حفظا لكيونة الدين من التقلت، وإبقاءً لصورة الصوفي في أبهى حللها، وإن تحليل مثل هذه الردود مع تحديد نقطة الخلاف وتعيين الراديين من المردود عليهم وإبراز مكانتهم لمن المحددات الدقيقة في كشف وجه التصوف بشكل خاص.

ولم نجد ما يوافق شرطنا في كتاب (البستان) سوى ما كان بين قاسم بن سعيد العقباني وابن مرزوق الحفيد، وقد فعل السن المتقارب ما يفعل بين القرينين، وبتعدد خرجات

¹. أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1998 م، ج 2، ص 128.

². ينظر: ابن مريم المديوني، البستان، ص 211.

تتمة: الكتاب الأول مطبوع بتحقيق عبد الحليم، بن ثابت، وأما الكتاب الثاني فلم أقف عليه، وربما هو في حكم المفقود كما ذهب إليه أبو القاسم سعد الله. ينظر: أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج 1، ص 68.

العقباني في اختياراته الفقهية تعددت ردود ابن مرزوق عليه¹، وبعد التقيب على ما يخص التصوف وسياقه، وجدنا أن لابن مرزوق الحفيد كتابا بعنوان (النصح الخالص في الرد على مدعي الكمال الناقص)، وهو: "في سبعة كراريس ألفه في الرد على عصريه وبلديه الإمام قاسم العقباني في فتواه في مسألة الفقراء الصوفية لما صدق العقباني على صنيعهم"²، ولعله يقصد ما نقله الونشريسي (ت914هـ) في معياره، من جواب قاسم العقباني عن الاجتماعات الصوفية والعوائد التي يفعلونها³.

كما لا يبعد أن المسألة قد أخذت منحى آخر واستغرقت بال العقباني حتى نظم فيها (أرجوزة)، وهذا ما ذكره ابن مريم بقوله: "وأرجوزة تتعلق باجتماع الصوفية على الذكر"⁴، ومن جميل اللطائف أنه حين مات دفن قرب ابن مرزوق الحفيد، فرحمة الله على الجميع.

ولهذا الخلاف أبعاد قد تخفى على من اعتمد على مجرد المسح التاريخي دون التحليل الموضوعي، لذا جرى منا التأكيد على تتبع الردود لتحديد المذاهب، وتصنيف الرجال، ويكفي ما رضيناه من مثال جادت به المدونة المعينة، فنقول: لم يكن مسار ابن مرزوق في التصوف مثل الذي كان عليه قاسم العقباني، رغم اشتراكهما في كثير من الكتب شرحا وتديسا، فقد غلب على الأول الفقه "علم الشريعة"، وبالتالي كانت ممارسته أشبه بحدّة قبض القاضي عياض على الزهد المتسنن، وأما العقباني، فقد سرح في مسارح الطرق والاجتماعات، مع الحفاظ على سنيتها من خلال الاستدلال لها بعموم الأدلة، فاتفقوا على وجوب انضباط حال الفقير بالشرع الشريف، وخالف العقباني ومن سار مسراه في رفع الحرج عنه، إذا قام به من الحال ما لا يعرفه غيره من نفسه.

1. ينظر : ابن مريم المديوني، البستان، ص 147.

2. المصدر نفسه، ص 211.

تتمة : والظاهر من الكتاب أنه في حكم المفقود والله أعلم.

3. ينظر : الونشريسي، المعيار المعرب، ج 11، ص 48.

4. ابن مريم المديوني، البستان، ص 148.

فالوضع بتلسمان إذن لم يخرج عن إطاره السني العملي، وقد يرتقي قليلا فيكون فلسفيا على سبيل أطروحة الغزالي، ولكن بدرجة تخص الأفراد، وأما التنظيرات الإشراقية الفلسفية فلم تكن مقبولة عندهم ولا مستساغة، ولا نعني بهذا جهلهم بها، فالعلم بها لذاتها شيء والعلم بها لنشرها شيء آخر تماما، ولا يسمح لنا إطار البحث أن نلج في معاطف أخرى¹.

ومن المنتصرين للعقباني في طريقته، علم مشتهر، كثير التأليف، هو: محمد بن يوسف السنوسي (ت895هـ)، الذي تربى في حجر الصوفية، وليس الخرقه وحصل سند الطريق من شيخه إبراهيم التازي (ت866هـ) نزيل وهران، والذي بين أيدينا مما أحالنا إليه صاحب البستان من الكتب² المؤلفة في التصوف، ما يرشدنا إلى زاوية نظر السنوسي له من جهة وبالمقابل تدل دلالة واضحة على قدرة كبيرة في الأخذ المتعدد لأشكال التصنيف فمنها ما هو اختصار لأصل كما في اختصاره لكتاب (الرعاية) للمحاسبي، ومنها ما هو شرح لشعر موجود وتعليق عليه، كمقطوعة (تظهر بماء الغيب..)، وهي منسوبة لغير واحد من أهل الطريقة، وأبيات منسوبة للإمام الإلبيري (ت، بعد سنة 459هـ) في التصوف، ومنها ما

¹ . ولو تخيرنا الولوج لبرز أحمد البرنسي (زروق) كراتق لما تقفقت من المدرستين بتلسمان (مدرسة الفقهاء ومدرسة الصوفية)، وجهوده الحثيثة في الجمع بينهما من خلال مؤلفاته الكثيرة، وتوجهه الذي أسس أو أعاد ضبط قواعد التصوف، فوقع الصلح بينهما لموقفه الوسطي المعتدل، بل لقد تغير رسم التصوف بمجيئه، وفضلا على محاولاته التي قارب بها الحقيقة والشريعة، ومجهوداته في التصويب، والتشذيب، والتهديب، يعد حلقة واصله بين حاضرة بجاية التي شهدت نشاطه وتأليفه فيها، وبين تلمسان التي شرح لبعض مؤلفات مشايخها الذين مر ذكرهم في البحث. وله ترجمة حافلة في البستان تعرض ابن مريم له فيها لكثير من تواليه، وللاستزادة أكثر في هذه النقطة المهمة، ينظر : (الفصل الثاني والرابع) من كتاب : علي خشيم، أحمد زروق والزروقية (دراسة حياة وفكر ومذهب وطريقة)، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط 3، 2002 م.

² . تنظر مواضع كتب السنوسي التي ذكرناها في ترجمته من البستان، ص 246. تنمة : كتاب (شرح الأسماء الحسنی) مطبوع بتحقيق نزار حمادي، مؤسسة المعارف، بيروت، ط 1، 2008 م، وأما اختصاره (للرعاية) فلعله مفقود والله أعلم، وأما تعليقه على المقطوعتين الشعريتين فقد ضمنهما تلميذه محمد بن عمر الماللي في كتابه (المواهب القدسية) الذي جعله لترجمة مناقب شيخه السنوسي، وذلك في (الباب السابع) المعنون بـ(تفسيره) لما أشكل من كلام أهل الحقائق، وحمله لذلك على أجمل الطرائق). ينظر : الماللي محمد بن عمر، مخطوط المواهب القدسية في المناقب السنوسية، المكتبة الوطنية، تونس، رقم 15534، ل 298.

بث فيه هو من أصله، كوضعه شرحاً لأسماء الله الحسنى، حيث يفسر الاسم ويذكر حظ العبد منه.

وآخر ما سنقف عليه من الكتب المنتقاة لهذا البحث كله تأليف لأبي عبد الله محمد المقرئ الجد التلمساني (ت759هـ)، سليل أسرة علمية، وبيت مرموق الشأن والوجاهة، تأثر بالمتصوفة، ورزق اتباعهم، لاسيما شيخه أبا عبد الله الجمحي، فقد روى عنه بعض الحكم الصوفية وشرح أقواله، ولكن غلبت عليه النزعة الفقهية وتأثره بمشاخه المزارقة¹، وأما الكتاب الذي ذكره المديوني، فهو بعنوان: (الحقائق والرفائق)²، ومحتواه وعظي شريف المعنى فيه زبدة التفكير، وخلاصة المعرفة³، تجلت فيه نزعة المقرئ الجد الصوفية، حيث "يتناول الجزئيات السلوكية ويرجع بها إلى النظر في سير التكوين، وذلك ما عنونه بالحقائق، ويأخذ المعاني التنبيهية ويسبكها في قوالب حكيمية رائعة التفسير، ويمزج التوجيه الوعظي بالأسرار التكوينية، ولذلك رتب الكتاب حقيقة ورقيقة على التعاقب"⁴.

¹. ينظر : أبو الأجنان محمد بن الهادي، الإمام أبو عبد الله محمد المقرئ التلمساني، الدار العربية للكتاب، تونس، د ط، 1988 م، ص 62 وما بعدها.

². ينظر : ابن مريم المديوني، البستان، ص 46.

³. ينظر : المقرئ محمد أبو عبد الله (الجد)، الحقائق والرفائق، بتحقيق عمرو سيد شوكت، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2005 م، ص 151.

⁴. محمد بن الهادي، الإمام أبو عبد الله محمد المقرئ التلمساني، ص 109.

خاتمة فصلية:

وبعد هذا التتبع لمظاهر التصوف بالغرب الإسلامي بين وجهي التحفظ والتأصيل من خلال تحديد أبرز المعالم الفارقة في سيرورة الحقل العرفاني به، خلصنا إلى ما يلي:

1 . رد الاعتبار لشخصية ابن مسرة الجبلي ومدرسة ألمرية، والتركيز على فرز رؤاه الوجودية بالاعتماد على ما أنتجه هو نفسه، ثم تمظهراتها في كتابات أتباعه ك: الرعيني وابن العريف، وابن برجان، وابن قسي، وذلك بالنظر إلى ناحيتين، إحداهما: ابن مسرة بعيون هؤلاء، والأخرى: أثره عليهم وتأثرهم به.

2 . احتضان الغرب الإسلامي - بعدوته - لفسيفاء من المذاهب الفكرية والثقافية وحتى السياسية، جعلت من هذه الرقعة - بحق - موطنًا تنمو فيه صبغات جديدة، اتخذت من آلية التلقيق بوتقة لصهر ما لا يمكن جمعه في بعض الأحيان، كما خدمت بشكل أو بآخر المعطى المعرفي المنجز بطريقة مختلفة.

3 . خدمة العنصر الخارجي "اليهودي" بوجه خاص لوجه الفلسفة بالغرب الإسلامي عن طريق "سم الساعة" وما بقي من فلسفة تلميذه، وهذا ما يجعل القدر المشترك من التفكير العقلي واحدا بين الأمم، لتبقى قضية التعامل في إطار الدين وما يصلح له هي أسوار الحمى الذي يدور حوله هؤلاء الوالجون.

4 . لم يكن شيء يجمع بين المشرق والمغرب أن يدخل في سياق المقارنة إلا وتتوزع فيه، بيد أن القول "بوحدة الوجود" بوصفه رأياً يتوسط في مسألة الخلق مما تقرد به العقل العرفاني المغربي، بدءاً من ابن مسرة إلى آخر صورتين برزتا "وحدة مرسله حاتمية"، و"وحدة مطلقة سبعينية"، وكلاهما تطور حاد في منحى التصور الوجودي لأساس "الفيض" الذي أدخله المشرقي "الفارابي" إلى الثقافة العربية الإسلامية.

5 . شككت الإيديولوجية الباطنية نقطة انطلاق في بدايات تخصص العرفان المغربي قبل أن تتساق خلف المذهب الكلامي "الأشعري" بدعم من تصوف الغزالي في أواخر المرابطين السنية المالكية، إلى أن أسفرت الأشعرية عن وجهها بقيام الموحدين، ليعود التصوف الذي أنتجه الغزالي إلى بيئته التي نشأ فيها أصالة تحت ظل الوزير نظام الملك لذا وجد بعض الشطط في التعامل مع منتج الغزالي في عهد المرابطين.

6 . كان للأوضاع (السوسيو/اقتصادية) وزن بالغ الأهمية في إنكفاء روح المعارضة في دثارها الزهدي الذي يرتقي أحيانا ليلبغ أقصى منتهى من التنظير، بل قد يخرج الأمر عن أبجديات التصوف في التعامل السلبي مع المواجهة العنيفة للآخر، وهذا ما حدث مع ثورة "المريدين".

7 . ارتكاز التصوف السني في وجهيه (العملي /التنظيري) على ما أنتجه الغزالي منذ مطلع القرن الخامس الهجري، واستمراريته في صورة: "الطرق"، و"المشيخة"، و"السند المتصل" عن طريق التلمذ على (الإحياء) وغيره من الكتب المنتجة منه وعنه، سواء ببجاية أو تلمسان.

8 . لاحظنا في المدونتين (البستان) و(عنوان الدراية) اللتين تعرضنا إليهما بتتبع المدونات الصوفية فيهما حضورا مفعما للتصوف المشرقي "الغزالي" في بجاية وتلمسان شرحا وتدريسا، كما حضرت الدعوة إليه من خلال الكتابة: "المنقبية"، و"السيرية"، و"الأوراد والأذكار"، مع تسجيل بعض الخلاف في الأخذ بالسلوك والاجتماع بين الفقهاء والمتصوفة، وسطرنا غيابا بدرجة أقل للتيار الإشراقي وانعدامها تماما للنظرة الوحدوية إلا ما كان ببجاية من أمر السبعينية على خفاء، وذلك لأسباب تبقى السياسة أكبر حجاب حال بينها وبين ما يبغى أصحابها، وهنا مفارقة عجيبة، وهي احتضان المشرق لباكورة التصوف العرفاني المغربي

"النظرة الوجدانية"، ونكران الذات المغربية لها، وبالتوازي احتضان النموذج الغزالي المشرقي والاعتراف به على أنه تصوف سني يمثل الإسلام في وجهه الصحيح.

الفصل الثالث :

مرتبة الطبيعة في الشعر العرفاني
الزياني بين الاعتبار والتعجب.

المبحث الأول :

الاعتبار الباطني لمرتبة الطبيعة في الشعر العرفاني الزياني.

1 . تيار وحدة الوجود (عفيف الدين التلمساني)

2 . التيار الإشراقي (مدرسة أبي الحسن الحرالي)

المبحث الثاني :

تعبيية الطبيعة في القصيدة الوصفية الزيانية.

تيار الغزالي (ابن خميس التلمساني)

وقفه ..

درج الإنسان مذ عرف ذاته على ما يستحث دواخله من حقائق الوجود وأسراره، سالكا ما أمكنه عقله من تأمل وفكر، وما أفضاه إليه إحساسه وحده من رغبة، ورهبة، ورجاء فأدرك ظواهر الأشياء والعلاقات الرابطة بينها، وعبر عن ذلك بمختلف وسائل الترجمة والبيان من الكلام، والحركات، والتخطيط، والعقد، فخلف إثر ذلك سجلا حافلا من المعطيات الأسطورية، والخرافية، والطقوس، والعبادات، والترانيم، شملت تفسيره لما عرض له من تحديات ومواقفه منها.

ولا شك أن الإنسان قد مارس حضوره ونشاطه انطلاقا من تكوينه المادي والروحي سواء أدرك ذلك أم لم يدركه، فتارة يتخذ من الحس مطية إلى الغيب وما يتخيله، وتارة يقلب المسعى فيقرب خياله بشاهده، ولم تخرج عملية بيانه عن هذين السبيلين، بغض النظر عما يغلب عليه من أحدهما، فكل إنسان بلاغته وتركيبته الخاصة به.

ولا يمكن تجاهل إرادته الملحة في التخلص من إصر المادة والجسم الفيزيائي والاختلاط بالقوى الغيبية بتسريحه عفو خاطر في حذاء بدائي يعينه على تنشيط النفوس الكليية، وتعليل النفس بروح جديدة أو حركات جسدية يعبر فيها عن رغبته في التحرر من أثقال الجسد، كما أنه أخذ يشذ خياله في صياغة واختراع طقوس أسطورية، يرى فيها معاني غيبية، وقوى ماورائية، تقيد له ما أجمل، وتوضح له ما غمض عليه، ولعل الشعر أمكن الأدوات التعبيرية عن النفس البشرية قديما وحديثا، خيالا وعاطفة، لذا أهاب عليه أصحابه هالة من القداسة لا تكاد تجد مثلها في الأجناس الأدبية الأخرى.

ولنا في ثقافتنا العربية ما يوضح هذه القداسة ويجليها، فلم يكن لصورة الشيطان ونفته أن يعزب عن مخيال العرب، وقد بلغت منهم رغبة إدراك حقيقته أقصاها، وأعيامهم تمرده وتشيطنه عليهم، فخافوا جنابه، واتخذوه ربا لشعرهم، إضافة إلى ما عهدوا به هذا الجنس

الأدبي من مسخرات تسهل تناقله بين الأجيال، وتحفظه في الذاكرة مهما طال الزمان، فكان لارتباط الشاعر العربي القديم بجانبه الغيبي والروحي أثر في هذه القداسة الشيطانية، وبها رُدَّ اتهامها على صاحب الرسالة صلى الله عليه وسلم حين أتى بالوحي من مصدر غيبي ولكن شتان ما بينهما.

وظل الشعر على مكانته التي نشأ عليها في قلوب العرب وغيرهم من الجاهلية إلى يوم الناس هذا، ولم يكن العهد الزياني بدعا من العهود السياسية التي حكم أهلها فيها أرض "المغرب الأوسط" في القرون الوسطى، وكونهم حلقة وصل يلزمه شهود حركة راج فيها الأدب رواجا كبيرا، وخاصة الجنس الشعري الذي لاقى اهتماما ملحوظا من قبل المعنيين ملوكا وشعراء، فسعوا في قرضه ومعالجته وكتابته، كلٌّ على شاكلته وميوله الفكري، وليس لنا هنا بحث هذا الأمر أو تأكيده خاصة بعد ما خضنا فيه في الفصلين السابقين من إبراز لمدى زخم الحركة الثقافية التي كانت عليها كل من بجاية وتلمسان، واختلاف الفكر وتناطح الآراء، والسعي الحثيث من الخلفاء للاعتناء بالمدارس والمعاهد، بل يعد تنويرنا لحال الأدب في ظلال هذا الوضع من الأحاجي المموجة.

ويكفي أن نتذكر ما لموقع الحاضرتين بين البساتين الناظرة وطبيعتهما الساحرة من الأثر العميق في بث إحساس الشعراء، وتفجير مواهبهم، وشحذ قرائحهم للإنتاج الأدبي عامة والشعري على وجه الخصوص، فبرزت منهم طائفة ملأت المدينتين شعرا ونظما في مختلف الأغراض، وتميزت بغرضها وطول نفسها وجودة نسجها¹.

ولم يكن ربط الإنتاج الشعري بدافع تيمة "الطبيعة" مقولا فيها، أو عنها، أو بها اعتباطا من القول نستدرج به أسبابا أخرى من قادحات زند الشعر عند الشعراء، ولا بعثا لما يستلهم التجارب ويؤطرها، بل لو ردت جميع المقولات الفنية والمواضيع المتكلم فيها شعرا

¹ . استعنت بكلام عبد العزيز فيلالي وعمته، وإن كان مساقه خاصا بمدينة تلمسان، ينظر : تلمسان في العهد الزياني، ج

إلى "الطبيعة" ما كان ذلك خطلاً، فهي أول ما يصادف الصبي من سبل المعرفة تجربةً وهي المعادل الموضوعي للإنسان "العالم الصغير" عرفانا، وهي "الما صدق" الذي يقابل ما في الذهن والمخيلة من صورة معنوية منطّقا، حتى عندما يرتقى الشاعر في خلق صور أو بعض ما ليس منها، فلن يعدو أن تكون مادته الأساسية مستقاة - بلا شك - مما شعر به منها، ف"الطبيعة معلمة المعلمين جميعاً"¹، ألم تر أن "في شباب الدنيا يغني الناس ويرقصون محاكاة للطبيعة، وانسجاماً مع موسيقاها، والشعراء منهم هم الذين يشدّد هذا المعنى في نفوسهم!"².

وبناءً على هذه الأهمية البالغة للطبيعة رأينا أن ننظر تصرفها عند شعراء العهد الزياني من خلال ما سبق بحثه من الإيديولوجيات الحاضرة ببجاية وتلمسان، وسنخلص إلى وجود قسمين في الخطاب الصوفي، أحدهما: الخطاب العرفاني "كشفي رمزي"، ويشمل كلا من التيار "الإشراقي" و"الوحدوي"، وأما الآخر: فخطاب صوفي "سني فلسفي"، يمثله أتباع الغزالي، وأصحاب المدارس الصوفية بـ"المغرب الأوسط"، ويمكن تمثيل التقسيم في الشكل التالي:



ولكي يستوي المراد على سوقه وددت أن أضع بين يديه مقدمات تشدّد لجامه لئلا يند

عن المضمار:

¹ . مقولة للفنان الإيطالي ليوناردو دافنشي، نقلا عن : سيد نوفل، شعر الطبيعة في الأدب العربي، شركة مساهمة مصرية، القاهرة، د ط، 1945 م، ص 14.

² . مقولة للأديب الإنجليزي بيرسي شيلي، نقلا عن : المرجع نفسه، ص 14.

1 . تجنبنا الحديث عما يعرف بـ"شعر الطبيعة" في الأدبيات المشرقية والمغربية على حد سواء، لخوض كثير من الباحثين في هذا الصدد دراسةً وتصنيفاً.

2 . تركتنا الدخول في متاهات المصطلحات المقاربة لمفهوم "الطبيعة"، كالفضاء والمكان، واكتفينا بالأولى حالة كونها "رمزا وعلامة"، أو لنقل "حقيقة وجودية"، وسنتعرض إليها في "إضاءة" لآبد منها، كما أن الخوض في رمزية "الطبيعة" لا يعني أيضا أننا سنتكلم على "الرمز"¹ كقيمة أسلوبية، أو نوع من الانزياح اللفظي والدلالي الذي يتعاور وبعض المحددات الأخرى في تمييز الخطاب الصوفي، ك: الغموض، والتعقيد، والمعاني الثواني والصمت والفراغ.

3 . حاولنا - قدر المستطاع - أن نجعل لكل خطاب وما تفرع منه مثالا نعالجه، مع أخذ بعض النماذج الشعرية لكل شخصية مختارة، فوضعنا للوحدويين شعر عفيف الدين التلمساني(ت690هـ)، وللإشراقيين ما حفظ من شعر أبي الحسن الحرالي (ت638هـ) وتلامذته: عبد الحق بن ربيع (ت675هـ)، وصاحبه ابن محجوبة السطيفي (ت677هـ) وجعلنا للتيار السني الفلسفي قصائد وصفية لابن خميس (ت708هـ)، لكونه غزالي الهوى.

4 . اعتمدنا على تحقيقين لديوان عفيف الدين التلمساني، أحدهما لـ"يوسف زيدان" والآخر لـ"دحو العربي"، وقد سبق القصد منا أن نقتصر على تحقيق "يوسف زيدان" فحسب لحسن إخراجهم وضبطه، وهو في جزئين، غير أن ما يتوفر من الكتاب جزؤه الأول فقط لأسباب نذكرها في مقدمة تحقيقه، وقد توقف فيه عند قافية حرف (الدال)، لذا عمدنا إلى

¹ . مع التحفظ الشديد على ما يتم تداوله من المشاريع الآخذة في رمزية تيمة معينة في النتاج الصوفي ومحاولة ثبوتها على ما جادت به الرمزية الحديثة، كقولهم (رمز المرأة) ورمز كذا في الشعر الصوفي، إذ إن الرؤية الصوفية لهذه (الرموز) نظرة مختلفة لما يراه الرمزيون، وذلك من ناحيتين : ناحية غائية تتلمس المطلق عند الصوفية في حين أنها تلج إلى حجب عوالم اللانهائية الغامضة، وناحية اعتبارية راجعة إلى (الرمز) بحد ذاته، فهو حقائق ومراتب (خاصة الطبيعة)، ومجلى عرفاني للمقدس، يتوقف عنده الصوفية ضرورة كما قد يتبدى كغاية قصوى في أول نظرة، وأما الرمزيون فيعتبرونه عتبة لمعنى آخر أو شبهه.

إحالة ما كان قبل (الدال)¹ من حروف القافية المختارة للدراسة على تحقيق "يوسف زيدان" وما زاد عليه فهو محال إلى تحقيق "العربي دحو".

5 . سرنا في تقسيم عملنا على ما يتيح النص الشعري الصوفي من نوع المقاربة لا على حد تصنيف التيارات، لذلك ضمنا كلا من التيار "الوحدوي" و"الإشراقي" في المبحث الأول المعنون بـ"الاعتبار الباطني"، وأفردنا لتيار الفلسفي السني المبحث الآخر كما سيأتي مفصلاً.

6 . نظرا لكثرة المصطلحات التي استخدمها في هذا الفصل، ارتأينا عدم الإحالة إليها بتعريف أو ما شابه إلا ما يسبق القلم بتعريفه في المتن وتوظيفه لئلا نرهق الهامش، على أننا سنخصص لها في الملاحق جزءا نتدارك به ما فرطنا فيه هنا.

¹ . ما خلا القطعة التي مطلعها : "لَوْ كُنْتُ فِيهِ هَائِمًا وَحْدِي.." فغير موجودة في تحقيق يوسف زيدان، وهي ضمن النماذج المختارة.

إضاءة..

ليس في الإمكان أبدع مما كان..

أبو حامد الغزالي..

أثارت هذه المقولة المنسوبة إلى الغزالي (ت505هـ) في معرض ذكره لعجائب خلق الله وحكمته ردودا علمية¹ أخذت بشطرها نحو النزوع الكلامي في الأفعال الإلهية من الحكمة واستعجاز القدرة الإلهية واستقصارها، كما تقول الفلاسفة، أو وجوب الأصلاح على الله تعالى كما تقول المعتزلة، ولست عارضا ما أفرزته المقولة منها إلا بالقدر الذي به نبين "مرتبة الطبيعة" والعالم بما فيه، حال كونه مرآة لتجلي الذات الإلهية.

ومن أحسن من سئل عن المقولة - أعلاه - وأجاب بما نحن فيه، الأمير عبد القادر الجزائري (ت1883م) رحمة الله عليه، حيث قال في مواقفه: "فحجة الإسلام بصدد الكلام على العالم الموجود، وإن الذي رتبته على هذا الترتيب الذي هو عليه حكيم فلا يمكن أن يكون في الإمكان أحكم وأصلح وأبدع من هذا الترتيب الذي هو عليه.. [و] اعلم أن الآثار الكونية دلت على المعاني الإلهية والحقائق الربانية، والمعاني الإلهية دلت على وجودات الإله المعبود، فما في العالم حقيقة كونية كلية أو جزئية إلا ولها حقيقة إلهية كلية أو جزئية تقابلها، هي مستندها ومحتدها، والحقيقة الكونية هي تعينها ومظهرها، فالنسخة الكونية مقابلة للنسخة الإلهية، ولا يلزم من تقابل النسختين واستناد إحدهما إلى الأخرى المساواة في الحقيقة

¹ . شنها برهان الدين البقاعي في (تهديم الأركان من ليس في الإمكان أبدع مما كان)، ورد عليه السيوطي في (تشبيد الأركان في ليس في الإمكان أبدع مما كان)، طبع الأول وبذيله رد آخر على البقاعي بعنوان (تشبيد قواعد الأركان أو أوثق المساعي في الرد على البقاعي) لتقي الدين البلاطسي، بتحقيق : يونس القنتي، دار الكتب العلمية، بيروت، د ط، 2019 م. أما رد السيوطي فقد أشرفت على تحقيقه هيئة دار الوعي العربي /مكتبة ابن عبد البر، دار الكتاب الإسلامي، حلب، ط 1، 1998 م.

والنسبة..¹، والأمير هنا أخذ مما استثمر ابن عربي (ت638هـ) فيه من التقابل بين ثنائية "الحق والخلق"، مستعينا بتمثيل "المرأة"²، والتراخي الناتج عنها "راءٍ / مرئي"، ليقدم بها إلى الفكر الإنساني سببا لوجود العالم، كما عالج من خلالها سبب نشوء الكثرة عن الوحدة فوضع وجهي الحقيقة الواحدة "حق / خلق" في تقابل تراخي على النحو التالي:

الحق = مرآة الخلق ← البعد العرفاني / الخلق = مرآة الحق ← البعد الأنطولوجي

وقد عبر عفيف الدين عن هذا بقوله³: [بحر البسيط]

1 . شَهِدَتْ نَفْسَكَ فِينَا وَهِيَ وَاحِدَةٌ * كَثِيرَةٌ ذَاتُ أَوْصَافٍ وَأَسْمَاءِ

2 . وَنَحْنُ فِيكَ شَهِدْنَا بَعْدَ كَثْرَتِنَا * عَيْنًا بِهَا اتَّحَدَ الْمُرِّيُّ وَالرَّائِي

وتأخذ إضافة "المرأة" إلى "الخلق" ببعدها العرفاني بعد أن يكون العبد قد تهيأ واستعد لفيوضات الرحمن عن طريق الكشف والذوق، ف"المرأة" من هذه الناحية كاشفة للحق، موصلة إلى كينونة العارف إياه، كما جاء في الحديث القدسي "كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به..⁴، وفي هذا الفناء المغرق يتوحد الوجود.

3 . أَنْتَ الْمَلَقْنُ سِرِّي مَا أَقْوَهُ بِهِ * وَأَنْتَ نُطْقِي، وَالْمُصْغِي لِجَوَائِي

1 . الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، اعتنى به : عاصم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2004 م، ج 2، ص 496 وص 497.

2 . ينظر مصطلح المرأة عند ابن عربي : سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص 499.

3 . تنظر هذه القطعة الهمزية : ديوان عفيف الدين التلمساني، تحقيق : يوسف زيدان، دار الشروق، مصر، د ط، 1989 م، ج 1، ص 68.

4 . محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تحقيق : مصطفى البغا، دار ابن كثير / اليمامة، بيروت، د ط، 1993 م، ج 6، ص 2385.

وأما إضافة "المرآة" إلى "الحق"، فستأخذ به بعدها الأنطولوجي، وفيه ينظر إليها على أنها مجلى للأسماء الإلهية وتعييناتها، وخروجها إلى الوجود العيني بعد كمونها في الوجود العلمي (الأعيان الثابتة).

4. فَأَوْلُ أَنْتَ مِنْ قَبْلِ الظُّهُورِ لَنَا * وَآخِرُ أَنْتَ عِنْدَ النَّازِحِ النَّائِي

5. وَبَاطِنٌ فِي شُهُودِ الْعَيْنِ وَاحِدُهُ * وَظَاهِرٌ لَامْتِيَازَاتٍ بِأَسْمَاءِ

وحين نتحدث عن "الطبيعة" أو العالم (الإنسان الكبير) فلسنا نقصد هذه المظاهر والأعيان الخارجية التي تشهدها العين بقدر ما نعني بها "حقيقة إلهية فعالة للصور كلها من كل ما يقال فيه عالم، فهي أحق نسبة بالحق - تعالى مما سواها - فإن كل ما سواها ما ظهر إلا فيما ظهر منها، وهو النفس الرحماني، وهو الساري في صور العالم"¹، أي: "الجوهر الذي تفتحت فيه صور الوجود بأجمعها، وهو يحتويها بالقوة"².

صحيح أن الصوفية يستعملون مصطلح (العالم) أو (ما سوى الحق) أو حتى (الطبيعة) للتعبير عنها، "إلا أن يكون مراد من جعل مرتبة الطبيعة تحت النفس الطبيعة التي ظهرت في الأجسام (العرش وما في باطنه)، فتكون هذه الطبيعة الكبرى، وهذه النسب مرتبطة بالأجسام من حيث ظهور حكمها فيها وبها"³، ولكن عند التحقيق أن ما نشاهده بالعين من العالمين والأمم ما هو إلا متعلق بـ"الطبيعة" لا هي نفسها، "لأنها لما كانت الصور الجسمية هي أظهر الصور للمدارك صارت الطبيعة إنما تطلق على الطبيعة

1. الأمير عبد القادر، المواقف، ج 1، ص 515.

2. سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص 1064.

3. الأمير عبد القادر، المواقف، ج 1، ص 515.

الجسمانية"¹، وهذا لئلا نخلط في استعمالنا لها في سياق لازمها، فنعبر باللازم عن الملزوم وبالمقابل يظهر لنا سر تمحلنا عن الترميز لها، وإيثارنا رؤيتها على أنها "مرتبة وجودية".

وقد كشف ابن عربي² - وعليه المعتمد في تشكيل هذا الفهم للطبيعة - عن تصويره للوجود، حيث يرى أنه كروي الشكل، دائري، ليتخلص من بعض الاعتراضات والإشكالات التي واجهت من أدلى بدلوه في هذه القضية الشائكة، وتماشيا مع نظرتة الوجودية لم يكن هناك بد من هذا التصور، ومعالجة منه جواز التكثر من الواحد، وهذا لن يتم ما لو جعلت بنية خطية تنزل من "الواحد" كما ذهب إلى ذلك الإشراقيون³.

كما ألغى الزمن الخطي واستعاض عنه بالزمن الإلهي الدائري، لأننا لو صدرنا من الذات الإلهية بخط مستقيم لما رجعنا إليه، وهذا مخالف لقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾ المائدة: الآية 18، وقوله تعالى: ﴿هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ هود: الآية 43، ولا يسمح بالعودة إلى البداية بعد النهاية إلا سلك نظم لم يطله قطع أو بتر، وعن غياب هذا الزمن الخطي في نفس العارف، وحنينه إلى مبدئه الأزلي عبر الزمن الإلهي الدائري، وقّع في النتاج الشعري الصوفي، يقول العفيف: [بحر الخفيف]

يَا مُقِيمًا مَدَى الزَّمَانِ بِقَلْبِي * وَبَعِيدًا بِشَخْصِهِ عَنِّ عَيَانِي

أَنْتَ رُوحِي إِنْ كُنْتَ لَسْتَ تَرَاهَا * فَهِيَ أَدْنَى مِنْ كُلِّ دَانَ⁴

1. الأمير عبد القادر، المواقف، ج 1، ص 515.

2. ونحن إذ نتحدث عنه فليس مقصودا لشخصه وإنما هو مثال لكل المتصوفة الذين ساروا على نهجه ورضوا التعبير عن أفكارهم وفق مذهب وحدة الوجود.

3. ينظر: نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة العامة المصرية للكتاب، مصر، د ط، 2002 م، ص 169.

4. ديوان عفيف الدين التلمساني، تحقيق: العربي دحو، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د ط، 1994 م، ص 243.

فحيث لا زمان، بل باطن الزمان، واتحاد الأزل والأبد، وامتداد الحضرة الإلهية¹ (يصظم) الصوفي زمنا يتيه فيه، وهو أشد عليه معالجةً، لأنه (البرزخ) بين الزمانين قبل أن يعمر في (الوجد) عمراً آخر غير مألوف، كما قال التلمساني: [بحر الكامل]

أَوْقَاتٌ حُسْنٍ فِي لَذَاذَةِ حُسْنِهَا * قَصُرَتْ بِهَا الْأَيَّامُ، وَهِيَ طَوَالٌ²

وليس السياق للمقارنة بين الزمانين، وإنما هو نظر إلى أصل المفاضلة في الطول لا أن المقايسة فيمن هو أطول، ثم إن شعور الصوفي بـ"الزمان المادي" هو الممهّد لشعوره بـ"الزمان الوجودي"، وبعبارة أخرى: "إن انخراط الصوفي في الكون بالمعنى المادي وفي حدود الزمانية المادية التي تم تطويعها للمقدار الحركي هو الذي جعله واعياً بأن هناك كائناً وجودياً يخلقه تفضلاً فيلزم عليه أن يعبده شكراً على ذلك"³. [بحر الكامل]

نَوْلَا تَمَثَّلُ حُسْنِ شَخْصِكَ لَمْ أَعِشْ * فِي أَنَّ ذَاكَ الْحُسْنَ لَا يَتَمَثَّلُ

مَا طَالَ عُمُرُ الدَّهْرِ فِي أَعْوَامِهِ * أَوْلَيْسَ عُمُرُ الْوَجْدِ فِيهِ أَطْوَلُ⁴ !

وعوداً إلى الدائرة الوجودية عند الحاتمي، نقول: إن مركزها الذات الإلهية والموجودات والممكنات فيها هي المحيط، كما فرض خطأ يخرج من المركز متوجهاً إلى عين المحدث بالإيجاد، للانتقال به من مرحلة الوجود بالقوة إلى مرحلة الوجود بالفعل، وهذا الخط هو الإرادة الإلهية المتمثلة في قول تعالى بالأمر: "كن"، وهو عند ابن عربي (أول النكاح الساري)، وسنعود إلى هذا التصور لاحقاً.

¹. ينظر : ممدوح الزوي، معجم الصوفية (أعلام، طرق، مصطلحات، تاريخ)، دار الجيل، بيروت، ط 1، 2004 م، ص 165.

². ديوان عفيف الدين، تح (العربي دحو)، ص 175.

³. محمد مسروحين، الوجود والزمان في الخطاب الصوفي عند محي الدين بن عربي، منشورات دار الجمل، بيروت، د ط، 2015 م، ص 406.

⁴. ديوان عفيف الدين، تح (العربي دحو) [في] كذا، ص 171.

وتتضمن دائرة الوجود أربعة مستويات¹، في كل مستوى أربع مراتب، وكل مرتبة عليا هي ظاهر للمرتبة التي دونها وهكذا، فالعلاقة بين المستويات علاقة "ظاهر /باطن"، على أن مفهوم "النكاح والتوالد" يبتدئ من المستوى الثاني "مستوى الأمر"، أو (العقول الكلية) وأول مراتبه: (العقل الأول) الذي هو الوجه الظاهر لـ(الحقيقة المحمدية) - آخر مرتبة في المستوى الأول "برزخ البرازخ" - حيث انبعثت النفس الكلية (= اللوح المحفوظ) عن العقل الأول (= القلم الأعلى) كانبعاث حواء من آدم.

ثم بالتوالد والنكاح بين "العقل /مذكر" و"النفس /مؤنث" تولد توأم (الطبيعة الكلية) و(الهباء)، وهي المرتبة الثالثة، ومن زواج (الطبيعة الأولى) المنقلبة أبا بعد أمومتها لأنها ستؤثر في (الهباء) الذي سيقبل الفعل، ليتولد عنهما (الجسم الكل) أو (الهيولى الكل)، وهي آخر المراتب في المستوى الثاني، ليأتي بعد ذلك مستوى (الخلق)، وقد عبر ابن عربي عن هذا التفاعل بين المراتب واعتبارها ذات ظاهر وباطن، يؤثر فيما يليه ويتأثر بما قبله، بقوله: "كل مؤثر أب وكل مؤثر فيه أم.. والمتولد لهما من ذلك الأثر يسمى ابنا ومولدا"².

وقد سمي العلاقة التي أوجدت الحقائق المختلفة المستويات بـ"النكاح الساري في جميع الذراري"، وهو التوجه الحبيّ المشار إليه في حديث "كنت كنزا مخفيا"، فمن خلال الحب تجلت (الأحدية) من الخفاء إلى الظهور، وتلك الوصلة بينهما هي أصل "النكاح الساري في جميع الذراري"، "فإن الوحدة المقتضية لحب ظهور شؤون الأحدية تسري في جميع مراتب التعينات المرتبة وتفاصيل كلياتها بحيث لا يخلو منها شيء"³، وهذا النسق

1. في رسم هذا التصور ينظر : نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، ص 180 / 183.

2. ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 1، ص 212.

3. عبد الرزاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، تحقيق : عبد العال شاهين، دار المنار، القاهرة، ط 1، 1992 م،

الكوزمولوجي "أسقطوا عليه طابع التعشق الكوني من خلال ما يسمى بالمحيل وتناكح العناصر المفضي إلى التوالد"¹.

ثم إن هذا الطابع الحبي الذي تجلت به الذات الإلهية في الظهور أورث العارف والمريد الطابع ذاته، فارتى في أحضان "الطبيعة" التي هي بالنسبة إليه إسقاط أو استعادة على مستوى الوجدان لصورة "المرأة / الأم"²، "فالأرواح كلها آباء، والطبيعة أم لما كانت محل الإستحالات"³، وبها يستعين الصوفي - علاوة على ما في نفسه من الآيات - لرصد مظاهر الجمال الإلهي، إذ ليست "الطبيعة" مجرد أشياء، وأعيانا جامدة، "ولكنها جسد حي يجول فيه الصوفي، ربما لأنه يذكره بالعهد القديم: العهد الذي كانت فيه الحقيقة الإنسانية (آدم) متواجدة في النعيم إلهي تنعم بالقرب من أصلها الأزلي"⁴.

وداخل بوتقة هذا الطابع الحبي تتصهر تجليات "الطبيعة" بمفهوم الأنوثة، بل إنها تحوي الطبيعة بكل عناصرها، "وفي إلحاح الشاعر الصوفي على العناصر الكونية يلح أكثر على الجوهر الأنثوي في الطبيعة كمجال احتضان نغمة الحب"⁵، قال عفيف الدين⁶:

[بحر الطويل]

سَبَيْتِ الْوَرَى حُسْنًا وَأَنْتِ مُحَبَّبٌ * فَكَيْفَ بِمَنْ يَهْوَاكَ إِنْ زَالَتْ الْحُبُّ

وَأَصْبَحْتَ مَعْشُوقَ الْقُلُوبِ بِأَسْرَهَا * وَمَا ذَرَّةٌ فِي الْكَوْنِ إِلَّا لَهَا قَلْبٌ

1 . عاطف نصر، الرمز الشعري عند الصوفية، دار الأندلس / دار الكندي، بيروت، ط 1، 1978 م، ص 272.

4 . ينظر : عبد الحق منصف، أبعاد التجربة الصوفية (الحب . الإنصات . الحكاية)، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، د ط، 2007 م، ص 109.

3 . ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 1، ص 212.

4 . عبد الحق منصف، التجربة الصوفية، ص 110.

5 . - خنائة بن هاشم، الشعر الصوفي بين الرؤية الفنية والسياق العرفاني، كتاب ناشرون، بيروت، ط 1، 2017 م، ص 44.

6 . ديوان عفيف الدين، تح (يوسف زيدان)، ص 86.

فلا يدع الصوفي سبيلا يبعده عن محبوبه وذكره، فتكون "الطبيعة" أقرب وصلة إلى بغيته، فهي "مجلى من مجاليه، والمرأة وسيلة تهيب بجماله المطلق، وتلوح إليه كما الخمر رمز لأزلية المحبوب، وإشارة إلى سكر أبدي يجسد العشق الإلهي فيظل الحب والانفعال بذكر المحبوب محتلا لشاشة الرؤية عند الشاعر الصوفي بكيفية مطلقة"¹، فهذه الثلاثية وأعني "العناصر الكونية، والمرأة، والخمر"، قد تلتحم في كثير من الأحيان بدافع وارد (الجمع)، وشهود الذات الإلهية، فهم يحفلون بالنظرة التجريدية لهذه التعينات أكثر من الشكل الفاني، وجماع العناصر الثلاث السابقة أنها أجزاء من "الطبيعة" يخدمن هذه المرتبة ويكرسها من خلال مباشرة (الخيال) لمجموعها. [بحر الكامل]

فالحسنُ إنْ نَكَحَ الخيَالَ، فَإِنَّهُ * مَرِضٌ بِهِ اسْتِعْدَادُ مِثْلِكَ يُنْهَكُ²

ليرى الصوفي الواصل (أرض الحقيقة) بعد أن يجاوز وينزاح عما عليه الواقع العيني والوهم المتكثر، ويرفل بعد (السكر) صاحيا يتشاطح بما لا تدركه العقول، فيبخل اللغة وتبخله، ولا يجد سوى صرف المراد عن مقتضى الظاهر حالا تُرضيه، ولسان مقاله: [بحر الطويل]

كَنَيْتُ عَنِ المَحْبُوبِ بِالغَيْرِ غَيْرَةً * وَقَلْبِي بِرِيءٍ فِي هَوَاهُ مِنَ الشَّكِّ

كَلِفْتُ بِحَبِّ لَا أُسْمِيهِ هَيْبَةً * وَلَيْسَ يُصَدُّ الخْتَمُ عَن عَبَقِ المِسْكِ³

غار فغيّب رسمه، وحجبه ضنا منه به، حيث إنه لا يحتمل ذلك، ولا يصبر عليه وعاذ بمن لا يسميه - هيبَةً له وإجلالا - وابتدال ذكره لغير من شاهد ما شاهده هو، خشية أن يوقعه الإغراق في الوصف الحسي في شَرَكِ الشَّرِكِ. [بحر الطويل]

¹ . خناثة بن هاشم، الشعر الصوفي بين الرؤية الفنية والسباق العرفاني، ص 24.

² . ديوان عفيف الدين، تح (العربي دحو)، ص 161.

³ . المرجع نفسه، ص 355.

وَلَوْ وَصَفْتُ رُوحِي لِغَيْرِكَ شَجْوَهَا * لَكَانَ لَهَا مِنْ بَعْدِ تَوْحِيدِكَ شِرْكٌ¹

وتزداد نبضات الصوفي تعلقا بقيمة "العشق" و"التتيم"، لأن الكون صادر عن محبوبه الذي تجلى بالحب، بالدرجة الأولى، ففي ثنايا وصله به سيعشق كل عنصر متولد عن نفسه، مستحضرا خيال الأنثى التي لا يقوم فعل التناكح إلا بها، أو بالرجوع إلى الأصل الأول (الطبيعة الكلية)، والحنين إليها، لكي تتصلق مرآة القلب الذي تعلق بالسوى فيجلوها.

ولهذا الإحساس بالاغتراب الروحي الذاتي - وقد يكون حسيا في غالب الأحيان كالسياحة التي يرتضونها - فضلٌ في إذكاء نار الشوق (للنفس الرحماني) المنشئ للوجود المخلوق، وهو المتبدي عادة من: الأجسام، والأعيان، والمحسوسات، وما تقع عليه أعيننا وملاحظاتنا من أنفاس الطبيعة الحسية، يقول ابن عربي: "وأما ما تعطيه [أي الطبيعة] من أنفاس العالم، فهو ما تقع به الحياة في الأجسام، من نمو وحس لا غير ذلك، وكل نفس غير هذا، فما هو من الطبيعة، بل علته أمر آخر، وهي الحياة العقلية، حياة العلم، وهي عين النور الإلهي والنفس الرحماني"²، إذ به تتواصل عملية الخلق، وفعل الإيجاد في كل حين، قال العفيف: [بحر الطويل]

وَلَوْ لَمْ يَكُنْ مَعْنَاكَ فِي الْكَوْنِ مَطْلَقًا * يَدُلُّ عَلَيْهِ مِنْكَ حُسْنٌ مُقَيَّدٌ

لَمَا شَهِدَتْ عَيْنِي جَمَالَكَ جَهْرَةً * وَمَنْ لَمْ تُشَاهِدْ عَيْنُهُ كَيْفَ يَشْهَدُ³ !

فتعدد الصور في "الطبيعة" مأتاه التجلي المتواصل فيها، أي: تجلي الواحد في الكثرة وهو تجل جعلها أحق الحقائق بالانتساب إلى الحق [البعد الأنطولوجي]، بفعل النفس الرحماني الساري فيها أبدا، بل إن النفس الرحماني (العماء) ما ظهر إلا في الصور

¹. ديوان عفيف الدين، تح (العربي دحو)، ص 163.

². ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 4، ص 89.

³. ديوان عفيف الدين، تح (يوسف زيدان)، ص 179 وص 180.

الطبيعية، فكأن الطبيعة الكونية متحدرة من طبيعة أكبر وأصل وأعم، هي الطبيعة الأولى المعروفة بأمر الكتاب، أو حقيقة الحقائق"¹، ويسعى الصوفي إلى مباشرتها ليعالج ما اعتراه من غربة، وليشهد الحق في الخلق، برفع حجاب السوى، وفتح باب المشاهدة بالتخلق بالصفات الريانية، والنعوت الملكوتية، قال أبو محمد عبد الحق بن ربيع²: [بحر الكامل]

فَمَتَى أَرَدْتَ إِبَانَةً عَنْ بَعْضِ مَا * فِي الْقَلْبِ مِنْ سِرِّ مَصُونٍ عَبْرًا

فَارْفَعْ بِهِ ظُلْمَ الْحِجَابِ فَرَفَعُهَا * تُجْنِيكَ مِنْ غَرَسِ الْمُنَى مَا أَثْمَرَ

فَتَرَاهُ حِينَ تَرَاكَ ذَاتًا رَافِعًا * لِلْبَسِ حَتَّى لَا تَرَى إِلَّا الْعَرَا

فَهُنَاكَ يَفْتَحُ بَابَهُ فَلَطَّامًا * قَدْ كَانَ دُونَكَ مُبْهَمًا مُتَعَدِّرًا

لَوْ كَانَ سِرُّ اللَّهِ يُكْشَفُ لَمْ يَكُنْ * سِرًّا، وَلَكِنْ لَمْ يَكُنْ لِيُذْكَرَا

لذا كانت الطبيعة الكونية أقرب إلى العارف، وأرحم بحاله، وأوعى لذاته، بها يتصل وعن طريقها يصل، وقد أدرك أن "الصورة الطبيعية لا روح لها من حيث الطبيعة، وأنها روح للصور الطبيعية من الروح الإلهي"³، إذ ليس المقصود هو العناصر الكونية، بل:

[بحر المديد] أَنْتُمْ الْمُقْصُودُ لَا الْعَلَمَ * وَأُهَيْلَ الْحَيِّ قَدْ عَلِمُوا

يَا أُصْنِحَابِي بِذِي سَلَمٍ * مَنْ أُصْنِحَابِي، وَمَا سَلَمٌ؟⁴

1 . عبد الباقي مفتاح ومحمد الضاوي، مفهوم الطبيعة عند ابن العربي (بحوث حول مرتبة الطبيعة في رؤية الشيخ الأكبر)، كتاب ناشرون، بيروت، ط 1، 2017 م، ص 16.

2 . الغبريني، عنوان الدراية، ص 59.

3 . ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 4، ص 90.

4 . ديوان عفيف الدين، تح (العربي دحو)، ص 193.

المبحث الأول: الاعتبار الباطني لمرتبة الطبيعة في الشعر العرفاني الزباني.

وما كلُّ عَيْنٍ بِالْجَمَالِ قَرِيرَةٌ * وَمَا كُلُّ مَنْ نُودِيَ يُجِيبُ إِذَا دُعِيَ

عفيفه الدين التلمساني..

إن النص الشعري الصوفي هو تجربة حياة، تجربة كينونة، يعيش الشاعر فيها (أحوالا)، ويرتقي من خلالها (مقامات)، وقد تعثره (وقفه) فيقف كالمدِين الذي يُرَقَّب توفية لدينه وتأدية، ويعاني (واردات) هاجمة عليه، و(بواده) تترك العرى الطينية التي جُب عليها وعلاوة على هذا كله فهو ذو تجربة فنية، خبرها في حياته ومعاملاته، وتأتاها عن معاناة واحتكاك لصيق بمجمعه، وتزداد التجربة أثرا في النفس سيما في حالة تعمقها¹، وأولى الناس بأثر هذا التعمق الصوفية بعامة، فتراجهم حافلة بتعقيدات قلما تجدها عند غيرهم وبوجه خاص الشاعر الصوفي العارف، فهو - إذن - يمثل حالة استثنائية في ظل هذا التشظي الذي يكابده إزاء الحمل الوجودي والفني الذي قد ينوء به الشاعر والصوفي العاديان.

وفي نزوع الصوفي نحو كينونة التجربة والرؤى، مصاحب للغته بذات النزعة، فكثيرا ما حاول وضعها في مكانها الوجودي بانتشالها من الوضع المعقول في الفكر الفلسفي المعرفي، والتوجه الديني البياني، ليستبعد مزاعم العقل في الوصول إلى الحقيقة والمعرفة وهذا ما أثار الحفيظة، وذهب جراء ذلك من ذهب منهم، "فالعنصر الإيديولوجي إذن يعد من أهم العناصر التي جددت في اللغة والكتابة الصوفية، ومن أهم أسس الحركة في التجربة الصوفية، كل ذلك لاعتقادهم أن كل المظاهر الطبيعية ما هي إلا تجليات لسر الألوهية"².

¹. ينظر : محمد التونجي، المعجم المفصل في الأدب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، 1999 م، ج 1، ص 224.

². محمد زباني، فلسفة اللامعقول في الخطاب الصوفي (ابن عربي نموذجا)، إي-كتب، لندن، ط 1، 2017 م، ص 85.

وكثيرا ما تعكس لنا ممارسته الفنية لهذه التجربة العاطفية ما تتعرض له انفعالاته من تنام وتتطور، ولا ينبغي الوقوف عند الوظيفة الجمالية للأساليب اللغوية التي يلوح بها في المجالات الحسية¹، وإن أوهم بذلك، فقد يُرى هذا من قبيل السفسطة لإخفاء ما يُعتقد، وفي حقيقته تجميل للغة وحسن معاملة لها، فأفضال الحب تسع كل شيء.

وعليه ينبغي لمن أراد أن يستحث في طلب الشعر الصوفي دراسةً أن يراعي المستويين معاً، كما يراعيهما الشاعر الصوفي في إنتاجه الإبداعي، "وهذا ما يحدد صفات التجربة الشعرية عند الشاعر الصوفي وطبيعتها المهمة برصد المراحل التي يقطعها الصوفي في رحلته العرفانية"²، لذا سنحاول مراعاة الجانب الإيديولوجي من هذه التجربة ونحن نندرس الجانب الفني منها.

وفي سبيل مقارنة النصوص المختارة ألفينا بعد جمعها عدم خروجها عن هم الصوفي وعلاقته الحميمة بـ"الطبيعة" بشكل عام، والمتمثل في أساسين اثنين:

1. العنصر الجمالي ويرتبط بمفهوم الكينونة: الله / الطبيعة.

2. العنصر التراجيدي، ويتمثل: في الشعور بالغبرة، وحال من الانفصام، تتجلى في

معاناة الصوفي، ونزعه إلى البكاء والنفور من الحياة.

فهذان الأساسان المتناقضان في حب الشاعر الصوفي "للطبيعة" بجمعهما عناصر:

العبادة، والافتتان، وإرادة الخلود، والحياة بالفناء في المطلق، إلى جانب الإحساس بالانفصام

عن الأصول قبل النزول إلى الطبيعة الترابية³، وتلك الحيرة بين الجمالي والتراجيدي، وبين

الإحساس بالاغتراب والانفصام، وبين الله والطبيعة، هي التي حركت الطبيعة الصوفية

¹. ينظر : خنائة بن هاشم، الشعر الصوفي بين الرؤية الفنية والسياق العرفاني، ص 15.

². المرجع نفسه، ص 14.

³. ينظر : عبد الحق منصف، أبعاد التجربة الصوفية، ص 116.

لتصبح انفعالا لها، فالكتابة هي فعل للاغتراب، وفعل للحب والعشق، وتعبير عن سر الجمال المطلق، وهي فعل لفناء الذات وإلحاقها بأصولها¹، وسنسير بناءً على هذا الأساس في تقسيم عملنا.

ثم إننا أسمينا تعاطينا مع المنجز الصوفي وتحليلنا إياه بـ"الاعتبار الباطني"، كما جعلنا "التعجب" مهيعا لما أتى من الوصف الحسي المحض "للطبيعة"، استلهاما منا لنص من نصوص ابن عربي جاء فيه: "فلما علمنا أن الله قد ربط بكل صورة حسية روحا معنويا بتوجه إلهي لأن الظاهر منه هو صورته الحسية، والروح المعنوي في تلك الصورة هو الذي نسميه الاعتبار في الباطن.. وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ﴾ آل عمران: الآية 13، وقال: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ الحشر: الآية 02، أي: جوّزوا ما رأيتموه من الصور بأبصاركم إلى ما تعطيه تلك الصور من المعاني والأرواح في بواطنكم فتدركونها ببصائرهم.. وهذا باب أغفله العلماء ولاسيما أهل الجمود على الظاهر فليس لهم من الاعتبار إلا التعجب"².

ونعيد التذكير ببيان ماهية العينات المعنية بـ"الاعتبار الباطني"، من أنها نماذج من شعر شعراء الوحدة وأصحاب التيار الإشراقي، ونشير أيضا مؤكدين على أن العنصرين "الجمالي والتراجيدي" موجودان في التيارين معا، إلا أن عامل الكَمّ في المادة لعب دورا مهما في استيلاء شعر ممثل تيار وحدة الوجود عفيف الدين على سياق التحليل على ضوءهما وبالتالي كل ما قورب تحت العنصرين إنما هو من شعره، على أننا سنخلص لما توفر من شعر الإشراقيين نصيبا بعده.

¹ . محمد الزباني، فلسفة اللامعقول في الخطاب الصوفي، ص 85.

² . ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 2، ص 255.

1. التيار الوحدوي "شعر عفيف الدين التلمساني نموذجاً":

1.1. العنصر الجمالي (الله / الطبيعة):

1.1.1. الحب المطلق كشاف سر التجلي في خطاب الطبيعة:

لقد أرسى الصوفية طريقاً نحو الحقيقة مخالفاً لطرق غيرهم من الاستدلال والاستنباط إنه "طريق الحب"، أو "الحب المطلق" لحقيقة الذات الإلهية، فهو سر هذه الحياة، فإن تمكن في القلب أخرج الدنيا من سويدائه، وعاش صاحبه حياة طيبة منعمة لا يعرف الهم سبيلاً إليه وهو غاية الغايات، والذروة العليا من الدرجات، فلا مقام إلا والحب مقدمة من مقدماته¹ "فمن عشق إنساناً وامتلاً به، أدام النظر إليه وجعله مشهوداً في كل وقت، ومن رؤية المحبوب في أحواله شتى يحدث العرفان به"²، وتمتلئ نفسه بمعاني الحسن منه حتى لا يشهد سواه معه، قال عفيف الدين³: [بحر الكامل]

1. وَجَدْتُ مَعْنَى الْحُسْنِ فِيهِ، وَلَا أَرَى * ثَنَوِيَّةً، وَأَقُولُ أَشْهَادُهُ مَعِي

يؤكد التلمساني شهادة القائلين بـ"الوحدة المطلقة"، فيشهد الحق معه، وفيه، شهادة لا إثنية فيها، ولا يقول بالقديمين الأزليين "النور / الظلمة" كما عند الثنوية⁴، ولا بتعالى الحق ومفارقة كما عند غيرهم، ويربط توجه الحسن والعنصر الجمالي بمعنى الوجود "وجدت"، فهو موجود يستحق البحث عنه لمن أراد، غير مفقود لمن تفقده، ولن يبلغ الباحث إليه سبيلاً إلا أن يطمح بعمله، ويرقى بهمته، حباً فيه للخلود، كما الحق بالحسن أزلي، وبصفة الجمال أبدي، فلا يجد العفيف ملجأ يفرغ فيه عواطفه المقترنة بالغزل، تودداً لمقتضى مقام الحسن

1. ينظر : ممدوح الزوي، معجم الصوفية، ص 123.

2. سعاد الحكيم، مذاقات الحب (قراءة في نص ابن عربي)، مجلة حكمة (مجلة إلكترونية)، 14/ 07/ 2015م، ص 84.

3. تنظر هذه القصيدة العينية : ديوان عفيف الدين، تح (العربي دحو)، ص 136 وص 137.

4. ينظر : الشهرستاني، الملل والنحل، ج 2، ص 268.

المعتلي إلا أن يرمز بـ"المليحة" إشارة، ويثبت معنى كمون تجلي الحق في عناصر الخلق كمصون في "الحمى المتمنع"، فيقول:

2. مَا لِلْمَلِيحَةِ غَيْرَهَا مِنْ عَاشِقٍ * فَهِيَ الْمَصُونَةُ فِي الْحِمَى الْمُتَمَنِّعِ

3. وَلَقَدْ بَدَتْ فَرَأَتْ بَدِيْعَ جَمَالِهَا * كُلُّ الْقُلُوبِ، حَجَبُهَا لَمْ يُرْفَعِ

إذ لا يعني واجب التجلي من الحق رفع حجاب النور عن بصائر كل البشر، فمهر (محو الجمع) (طمس) الصفات الذميمة، و(محو) الأفعال اللئيمة، ووقف (البقاء) جزاؤه مفارقة و(محق) الوجود النسبي المضاف، وقد سئل عفيف الدين مرة عن سبب المحبة فأجاب بأنها: "عن استجلاء بوارق المحبوب من وراء أستار الغيوب، فإذا صار البارق شارقا، والشارق خارقا، والخارق ماحقا، فقد اتصل الحبل، واجتمع الشمل"¹، وهذا ما يلزم المتيمين لتوحيد القصد، حيث:

4. قَالَتْ لِكُلِّ مُتَمِّمٍ ظَهَرَتْ لَهُ * فَارِقٌ وَجُودَكَ فِيَّ غَيْرَ مُودِعِ

أي: غير مأسوف على فراقه، "فإن أحببت أن تجده [أي الله تعالى] وتبصره قدامك فنقص من وجودك شيئا، أو أبعد من وجودك شيئا"²، ولا بد بعدد من (صحو) يثيب المنتشي لئلا يزول ويحترق، وأما (التمكين) في (الحال) فهو من مواهب الكبير المتعال، يُمكن العارف من مقام "كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به.."، حتى يرى رؤيا مشهدية لا تطيقها الأعين والأسماع الترابية.

5. فَلَقَدْ بَلَغَتْ مَبَالِغَ الْعَقْلِ الَّذِي * قَدْ كَانَ فِي الْإِيجَادِ أَوْلَ مُبْدَعِ

¹ . عفيف الدين التلمساني، شرح منازل السائرين إلى الحق المبين، إعداد: عبد الحفيظ منصور، دار التركي للنشر، تونس، د ط، 1989 م، ج 2، ص 389.

² . نجم الدين كُبرى، فوائح الجمال وفواتح الجلال، تحقيق: يوسف زيدان، دار سعاد الصباح، القاهرة، ط 1، 1993 م، ص 122.

6 . وَرَأَيْتُ مَا يَنْتَهِي مِنِّي بِمَا * لَا يَنْتَهِي، وَسَمِعْتُ مَا لَمْ يُسْمَعِ

ثم يعود عفيف الدين ليؤكد وحدويته بعد إفراغ الوسع في الحب، وتعشق الجمال الإلهي بما سبقه إليه ابن عربي في تقريره "أن اختلاف هذه القوى، واختلاف الأسماء عليها وليست بشيء زائد عليها بل هي عين كل صورة، وهكذا تجده في صور المعادن والنبات والحيوان والأفلاك والأماك، فسبحان من أظهر الأشياء وهو عينها"¹، وذلك ببلوغه عن طريق الحب الإلهي مرتبة (العقل الأول)، وهو مرتبة الوحدة، ومحل تشكيل العلم الإلهي في الوجود²، وهو ظاهر (الحقيقة المحمدية) التي هي آخر الحقائق الإلهية كما سبقت الإشارة إلى هذا، وبالتالي تبرز الغاية من هذا التوجه الحبي في الوصول إلى منتهى غايات الكمال الإنساني، أي: إلى صورة (الإنسان الكامل) الذي يجمع في نفسه حقائق الوجود، مع ما يخوله له ميزاب (الحقيقة المحمدية) من استسقاء العلم الباطن اللدني.

ويؤكد عفيف الدين على أن طريق أصل (الكشف) ليس للعقل فيه مدخل، ولا يُنال بالاستنباط والاستقراء عن طريق الوصف، فلا هما وسيلتان يتوسل بهما لكشف الفيوضات ولا حتى غاية لقصر آلتها، وإن استقرا على مقدمات قد تخدم الواقع أو المسائل التجريدية "الواقعية"، فلن يخرجا أبدا ما يتلفه القلب من (الواردات الإلهية)، وأليس الكشف إلهاما ولمحة من الوحي، والوحي نفث في الرّوع³!

¹ . ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 4، ص 133.

ملحوظة: يذكر كثير من الدارسين هذه المقولة بصيغة "سبحان من خلق الأشياء وهو عينها"، وبينها وبين ما أثبتناه بون شاسع لمن تأمله ! والله أعلم.

² . ينظر : ممدوح الزوي، معجم الصوفية، ص 392.

³ . إشارة ضمنية لحديث النبي صلى الله عليه وسلم حيث قال : "إن روح القدس نفث في روعي..". ينظر : أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، مكتبة الخانجي، القاهرة /دار الفكر، بيروت، د ط، 1996 م، ج 10، ص

وقد أكد هذا المعنى في البيت الثالث "قرأت بديع جمالها كل القلوب"، حيث إن الغيب لا يُرى بالعين المجردة، فاستلزمت (المشاهدة) منه رؤيةً قلبيةً بالبصيرة، ولن يجد ذلك إلا بطلب المدد من الحق والتخلي بصفاته لئمنح قدرة على مواكبة ما يشاهده ويكشفه، فرأى ما ينتهي منه - بعين رأسه - ما لا ينتهي من الأنوار بعين بصيرته، وسمع من العلم الباطن بكشفه ما لا تطيق سماعه أذنه، فصار يرى بنور الله، ويسمع بقدرة الله.

وقد رسم عفيف الدين هذا الاستبدال في القوى، وتحول من ضيق أفق الحس إلى رحابة الوجود بثنائية "الإثبات /النفي"، فقطب بين صفات "خلق حادث" وصفات "حق قديم" من خلال "طباق السلب"، ويفسر اختياره لهذا النوع من الطباق رؤيته للوجود، ونظرته الوجدانية له، ولا يستقيم له السياق لو أنه طابق إيجاباً لأن الإيجاب إثبات، وحقيقة ما يعتقد أنه لا وجود إلا الحق تعالى، لذلك اختار صفة السلب الموحية بالعدم إلا بقدر ما تُعطاه من إضافة ونسبة، كقوله: "ما ينتهي مني"، فهو في أصله عدم ووُجد بإيجاد الله له، وما نسبه إليه من صفة النظر والرؤية إنما هي بقدر مرتبته الموجودة بالله تعالى، فكان حقها ألا تذكر أصالة إلا تحت حدود "ما لا ينتهي".

7. وَطَلَعَتْ فِي كُلِّ الْمَطَالِعِ وَاحِدًا * هُوَ عَيْنُ طَالِعِهَا، وَعَيْنُ الْمَطَّلَعِ

8. مُنَوَّجِدًا بِالذَّاتِ فِيهِ كَثِيرُهُ * بِالْوَصْفِ وَالْعَقْلِ الَّذِي لَيْسَا مَعِي

إن هاجس الحب يقذف بالصوفي في تيه يفقده الهوية والتوازن قصد الوصول إلى الأصول المطلقة التي تتناديه لغتها¹، لأن "الشاعر الصوفي وجد في الطبيعة ما وجده فيها شعراء الرومانسية حين بثوا في حناياها مشاعر الحلم والحنين والقلق والشوق والضياغ، وهو ما ذهب إليه الصوفية حين رأوا أن الطبيعة تفعل وتتفعل لما يؤديه الإنسان من شعائر

¹ . ينظر : أحمد بلحاج آية وارهام، الرؤية الصوفية للجمال (منطقاتها الكونية وأبعادها الوجدانية)، منشورات ضفاف، بيروت /منشورات الاختلاف، الجزائر، بالاشتراك مع : دار الأمان، الرباط، ط 1، 2014 م، ص 97.

وطقوس كما تفهم عنه لغته وتتفعل بها، لأن التجلي الإلهي قد سرى في الطبيعة وفي الأشياء دونما حلول أو ممازجة، ومخاطبة الطبيعة في أشعار الصوفية هو ضرب من مخاطبة هذا التجلي في ديمومته وتنوعه وجدّته¹؛ قال عفيف الدين²: [بحر الكامل]

1. لَوْ كُنْتُ فِيهِ هَائِمًا وَحَدِي * لَعَذَرْتُ عُدَالِي عَلَى وَجْدِي

2. أَمَّا وَكُلُّ الْكَوْنِ يَعْشُقُهُ * فَعَلَامٌ أَخْفِي فِيهِ مَا عِنْدِي

يلوم التلمساني عداله ولأئميّه على ما يصدر منهم من عتاب على مواجيدّه التي غيبته عن ظاهر اتزانّه، وأفقدته هويته وإتيته بسبب هذا الهيمن والتتيم، وقاس وجده الذي يجده وحبّه الذي صرفه إلى محبوبه على ما يراه من حب منتشر في الكون، كله يدعو هذا المحبوب ويشكره ويسبّحه، كما قال تعالى: ﴿سَبِّحْ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ الإسراء: الآية 44، وبهذا القياس جعل سواه ممن لا يرى رؤياه شاذًا عما وضع الحق تعالى من السنن، وقلب حجة عداله - بتأويلنا هذا - عليهم، ثم راح يفصل ما أجمل من الخلق المسبح لله تعالى، ويتكلم على لسان حاله ومقاله، فقال:

3. هَامَ النَّسِيمُ بِلُطْفِهِ فَلِذَا * ظَهَرَ اعْتِدَالٌ فِي صَبَا نَجْدِ

4. وَلَهُ عُيُونُ الزَّهْرِ رَامِقَةٌ * بِنَوَاطِرٍ مُلِنَتْ مِنَ السُّهْدِ

5. وَأَبِيكَ لَوْلَا لَيْنٌ قَامَتِهِ * مَا اشْتَقْتُ لَيْنَ مَعَاطِفِ الرَّئِدِ

وفي استعارة "الهيام" "النسيم" وقيام المجاورة فيه على حرف الاستعانة بـ"صفة اللطف"

لطائف كثيرة، نجملها فيما يلي:

1. خنائة بن هاشم، الشعر الصوفي بين الرؤية الفنية والسياق العرفاني، ص 39.

2. تنظر هذه القصيدة الدالية: ديوان عفيف الدين، تح (العربي دحو)، ص 289.

1 . أنسنة "النسيم" وهو: أخف الريح، وبث الحياة فيه، عملا بالآية السابقة من جهة وما يقتضيه الذكر والتسبيح من الحياة الفيزيولوجية والروحية كما قال الرسول صلى الله عليه وسلم: "مثل الذي يذكر ربّه والذي لا يذكر ربه مثل الحيّ والميت"¹ من جهة أخرى.

2 . إثبات الهيام والحب إثبات لسببه، وهو كثرة الذكر والمداومة عليه.

3 . إظهار جمال "النسيم" بإظهار النسيم جمال محبوبه، وتوكيد (المشاهدة) له لميله إلى أصل الجمال، فقد "قيل في سبب المحبة: إنه ميل الجميل إلى الجمال بدلالة المشاهدة"².

4 . معاينة القيد ب"لطفه" لإحاطة الحق بالدقائق والحقائق، ف"هو الذي يلفظ بعباده في المقدور، وهو يعلم خفايا الأمور، له ألطاف خفية، وإغاثات رحمانية"³، عرفها "النسيم" وانبهرت لها "عيون الزهر"، حتى لا تكاد ترد طرفا، ومكّنها استمرارها بالتسبيح والذكر حتى أضنتها (المجاهدة) وسلبتها حق الكرى، ولفرط شوقها لم تطرف بعد أن بلغت مبلغ (المشاهدة)، قال شاعر: [بحر البسيط]

العِشْقُ مَشْغَلَةٌ عَن كُلِّ صَالِحَةٍ * وَسَكْرَةُ العِشْقِ تَنْفِي سَكْرَةَ الوَسَنِ⁴

5 . لطافة اللطف والتخلق بصفات الحق حملت عفيف الدين أن يتفهم سر هيام النسيم بمحبوبه، فهي لطيفة لا تكاد تسترعي إلا من قاسم الوجد أهله.

6 . مجاوزة "النسيم" الطبيعي إلى مفهوم (النفس الرحماني)، وهو - أي: النسيم - ظاهر منه، ولقد أجاد عفيف الدين أيما إجادة وأحسن التخلص من هنة قلما ينتبه لها الشعراء المتيمون⁵، وذلك في رده الشوق المكتنز الذي اعتراه من خلال هذه المشاهد إلى

1 . البخاري، الصحيح، ج 5، ص 2353.

2 . ممدوح الزوبي، معجم الصوفية، ص 369.

3 . المرجع نفسه، ص 396.

4 . ابن أبي حجلة التلمساني، ديوان الصباية، دار ومكتبة الهلال، بيروت، د ط، 1986 م، ص 29.

5 . يورد ابن عربي في الفتوحات أبيات شعرية غزلية لأحدهم مطلعها: [بحر السريع]

ناشدتك الله نسيماً صبياً * من أين هذا النفس الطيب

قيومية الله تعالى، فمصادر الفعل "قام" هي قياما وقومة وقوما وقامة¹، ولا يستقيم المعنى إلا بالأول إلى اسم الله "القيوم" القائم بنفسه، الذي يقوم كل شيء به، فالاعتدال الظاهر في "ريح الصبا" التي ب"تجد"، وحركة "عيون الزهر" نحوه، وما يتعلق بهذه العناصر من حياة، كلها لولا قيامها بالحق ما قامت ولا كانت، وقد أصدرها بكلمة "لين" مضافةً، وذلك لأمرين:

. أحدهما لغوي يتمثل في: التعريف والتخصيص في آن واحد، أما التعريف، فلأنه مضاف إلى أعرف المعارف، ولو نحونا منحى القوم في إشاراتهم لزدنا نكتة التشريف المتولدة من الانتساب بالإضافة إلى الله تعالى، فنسب "اللين" إلى القيوم ليتعرف ويتشرف وأما التخصيص فلئلا يظن انوجاد "ليونة" ما سبق من العناصر في ذاتها.

. وأما الآخر، فيتعلق بالمعنى، ووجهه: إفراغ دلالة "الفيض" التي ظهرت على العناصر، وإرجاعها إلى أصلها الأول، وهذا هو "عين التوحيد" في فعل العفيف، إذ لم يجره الظاهر إلى نسيان أصل الوحدة الذي يعتقد، كما أنه مؤكد - ولو بتأويل بعيد - أن لكل صوفي تجربته الخاصة، فكل الطرق مؤدية إلى الحق عند القوم ما دامت على سكة الحب تجري، وفي هذا بيت ابن عربي المشهور: [بحر الطويل]

أَدِينُ بِدِينِ الْحُبِّ أَنِّي تَوَجَّهْتُ * رَكَائِبُهُ، فَالْحُبُّ دِينِي وَإِيمَانِي²

وذلك أن تجربة "النسيم" و"الصبا" و"الرنند" في تلقيها الفيوضات هي غير (المجاهدة) التي تجتاح عفيف الدين التلمساني، سبق أن قلنا إنه معبر عن حالها وناطق بلسانها، وهذا لا يعني توحيده بها فيما يخصها، فهو - إذن - يستدعي الشوق بإحساسه وإنصاته لما تقوله هذه العناصر، وما يراه عليها من (حال)، ولهذا تكون رغبته المحرقة في الاتصال بهذه

هل أودعت برداك عند الضحى * مكانَ ألقث عقدها زينبُ

ثم يقف عندها ناقدا لتجربة هذا الشاعر الذي رأى في حبه لمعشوقته، وحول غزله نما، لكونه نسب طيب المكان للعقد الملقى لا إلى أنفاس زينب. ينظر: ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 4، ص 34.

¹. ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط 3، 1414هـ، ج 12، ص 496.

². محي الدين بن عربي، ذخائر الأعلام شرح ترجمان الأشواق، علق عليه: محمد الكردي، دار بيبليون، باريس، ط 1،

د ت، ص 50.

الأصول رغبة في الجمال، ورغبة في حياة شامخة الكمال، وكلما تحقق في سبل اللانهائي تحقق له الكشف، الذي هو أسمى من العلم، لكونه فن الإدراك الشامل المعبر سمة لأهل الاختصاص"¹، وقد عبر عفيف الدين التلمساني عن ذلك صراحة في القصيدة² التالية حيث يقول: [بحر الكامل]

1 . حَتَّامٌ تُبْذَلُ فِي هَوَاكَ الْأَنْفُسُ * وَتُصَانُ عَنْهَا بِالْجَمَالِ وَتَحْرُسُ

2 . وَإِلَامٌ يُوْحِشُكَ الْغِنَى عَنْ مُعْرَمٍ * أَبَدًا، بِوَحْشَةٍ فَقْرِهِ مُسْتَأْنِسُ

يستفتح مطلع قصيدته بظاهر كلام سياقه العتاب إلا أنه لما تعلق بالحضرة الإلهية فيقال عنه: إنه شكوى وتذلل واستبطاء، وحسرة مشتاق لا يعلم خلاصا من الهوى اللازم لهذا الجمال المطلق الأسر للنفوس التي لم تجد بدا من بذل مهجتها في سبيل (مكاشفة) مصون عنه، محروس، لا يناله الطالب إلا بالمكابدة.

وفي لفظ "الجمال" ما ينبئ عن "قمة الوعي بالوجود، ولذلك ترى الصوفية إلى الجمال من حيث هو أس الكون والكينونة، قبل أن يكون ظاهرة كلية متعددة الظهورات والتجليات ومنتوعة المعاني والإشراقات"³، إذ العفيف هنا معبر عن رؤيته الوجودية في حالة (الصحو) وذلك أن هذا الوعي سيأخذ أشكالا أخرى لو كان في حالة (السكر)، وأيا كان الحال، ففقد "الجمال" في القصيدة مهم جدا، يبعد كل وهم قد يتوهم عن سر هذا المصون المحترس، فقد جرت عادة الناس إبقاء ما يُخاف عليه في الصدف، وقد تفاخر الشعراء قديما بمطاوله الخدور والاقتراب من محبوباتهم، على نحو ما قال امرؤ القيس: [بحر الطويل]

1 . أحمد بلحاج، الرؤية الصوفية للجمال، ص 97.

2 . عفيف الدين، الديوان (تح العربي دحو)، ص 125.

3 . أحمد بلحاج، الرؤية الصوفية للجمال، ص 34 وص 35.

وَبَيْضَةِ خَدْرِ لَا يُرَامُ خِبَاؤُهَا * تَمَتَّعْتُ مِنْ لَهْوِ بِهَا غَيْرَ مُعْجَلٍ¹

فلولا بيان امرئ القيس أن مراده له من أوصاف الحسن ما له بدلالة قوله: "بيضة" لما عُرف شكل محبوبه، فليس كل ذي خدر حسنا، جميل الشكل، فقد يختفي لعة من العلل وبالتوازي أيضا حتى لو سُلِّمَ لامرئ القيس ببياض صاحبتة، فسينازع في أصل الجمال ومعاييره لاسيما والمتعلق به مخلوق، أوليس عَيْنُ الرِّضَا عَنْ كُلِّ عَيْبٍ كَلِيلَةٌ؟!.

لم يكن يُدَاخِلُ مثال التلمساني نحو هذا الانتقاد لأنه استغرق جميع تجليات الجمال والحسن المنتشرة حواليه من مفردات هذا الكون الواسع، وذلك بحرف التعريف "اللام" الدال على الاستغراق هنا، وقد يقال أن التلمسانيّ متبع لما تمليه عليه الكتابة الغزلية المعهودة عند الشعراء المتغزلين، ولا جرم في هذا، بل هو مكرس معروف، وعليه يكون بيانه سرّ وصف مصونه من قبيل دفع الوهم المظنون فيه، ولما كانت جادة المتغزلين من الشعراء على بيانه كان حق البيان هنا أولى، وهذا بعيد، لاتفاق الناس أجمعين على وصف الحق تعالى بالجمال.

وعلى النمط نفسه نتلمس انغراس الطريقة العذرية عند العفيف في لفظ "يُبْذَلُ"، أي: ما يبذل العشاق من الأنفس لمعشوقهم، و"البذل" عند القوم: مجهود استطاعة العبد على قدر الطاقة في التوجه إلى الله تعالى²، والمعهود عند العشاق أن دماءهم مطولة، لا دية فيها ولا يطالب أهل الغريم بالمقتول، يقول جعفر السراج في مصارعه حاكيا حال العشاق - وما أكثرهم - في هذه المسألة، معددا منهم رؤوسا: [بحر الخفيف]

كَمْ دَمٍ لِلْعُشَّاقِ أَهْرِيْقَ بِالْهَجِّ * رِإْلِى رُكْنِ كَعْبَةِ غَرَاءِ

وَدِمَاءُ الْعُشَّاقِ مَطْلُوْلَةٌ لِيَّ * سَسَ لَهَا . فَاغْلَمُوْهُ . مِنْ أَوْلِيَاءِ

¹ . ديوان امرؤ القيس، اعتنى به : عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة، بيروت، د ط، 2004 م، ص 35.

² . ينظر : ممدوح الزويي، معجم الصوفية، ص 58.

سَلِّ بِمَجْنُونٍ عَامِرٍ وَأَخِي عُدَّ * رَّةً، مَا كَانَ مِنْهُ مَعَ عَفْرَاءٍ

وَجَمِيلٍ وَقَيْسٍ لُبْنَى وَعَيْدٍ * لَانَ، وَخَلَقَ يَفْوَتْهُمْ إِحْصَائِي¹

قد يُرى فعل هؤلاء العذريين أو غيرهم دليلاً صارخاً على حبهم، ومدى قوة وجدهم المفتت لأكبادهم فرقا لبعد معشوقهم، وفي الحقيقة لا يعدو أن يكون حبا طبيعيا ما يفتأ أن تزول حرارته بمجرد اللقاء أو قضاء الوطر، فحبهم دين مشروط ينبغي للمدين - الحبيب - أن يوفيه، فلا لوم عليهم لكون الجمال المتخيل متغير، وقد سئل كثير وهو أحد مجانين بني عامر عن هذا المعنى، فأجاب قائلاً: [بحر الطويل]

قَضَى كُلَّ ذِي دَيْنٍ فَوْقِي غَرِيمَهُ * وَعَزَّةٌ مَمْطُولٌ مُقَيَّ غَرِيمَهَا²

إن عناء الذي كلفه كثير مشروط بعزم ينص بداهة إلى حب "إنِّي /متخلق" لا مبادلة فيه، فهل بعد قضائه يقال عن أصل الوجد أنه بلا غاية؟، ثم ما يدرينا أن من مات من هؤلاء العشاق إنما مات لغصة في نفسه، حيث لم يقض مأربه ولم يتمكن من حاجته، لا أنه من العشق ذاته؟!.

هنا الفارق بين العذريين والصوفية، فحب الصوفية اللامشروط (متحقق) للذات الإلهية التي هي أصل وجودهم، ولانبتاقها عن رؤى كونية وحقيقية، لا سبيل للوصول إليها إلا بالتعلل من منبع الحب، ولأن الجمال يسع كل شيء، وهو ظاهر على كل شيء، فلا يخشى الصوفي نفاذه، ولو كثر المتعللون والوراد، كما أن السالك إلى افتضاض جماله والكاشف عن حجابهِ سيعود لا محالة ببغيته، إذ جزاء الوصل وصل مثله، فهو الحيي الكريم سبحانه.

¹ . جعفر السراج، مصارع العشاق، دار صادر، بيروت، د ط، د ت، ج 1، ص 282.

² . وقد ذكروا أن عزة كانت وعدته قبله فحرجت منه، وبقي هو على العهد يمني النفس. ينظر ما قيل فيه : ديوان كثير عزة، جمع وشرح : إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، د ط، 1971 م، ص 143.

إن مقام الحرية باب خطر - على حد تعبير ابن عربي - "ولا يتخلص للعبد مطلقاً فإنه عبد الله عبودية لا تقبل العتق.. فإنه مقام تحقق لا مقام تخلق"¹، ولذا كانت كل نسبة إلى غير الألوهة، وكل إضافة إلى ما سواه من الممكنات، إثباتاً لوجودها وهذا محال، وكل عبودية لغير الحق لا وجود لها في الحقيقة، وإن تمظهرت على شكل من الأشكال²، وذلك لقوة سلطان المعشوق على هؤلاء المجانين العذريين، لأن إضافة النسبة قيد ينفي حرية الذات في وجودها، فضلا على الذلة المرهونة بمزاج المعشوق وصلا وبيناً، قال التلمساني في هذا:

[بحر الخفيف]

إِنِّي لِلْمَصُونَةِ الْحُسْنِ عَبْدٌ * لَسْتُ أَرْضَى بِذِلَّةِ الْإِعْتَاقِ

أُوْتَقْنَا جُفُونَنَا فَفَخَرْنَا * بَيْنَ أَهْلِ الْهَوَىٰ بِذَاكَ الْوِثَاقِ³

فمقام الحرية المثلى المطلقة ألا تضاف إلى أحد، لأن الإضافة إثبات وجود المضاف إليه، وبالمقابل فإن الذات الإلهية لا تدخل ضمن المحاجة، لأنه "لم يكن بين الحق والخلق مناسبة ولا إضافة بل هو ﴿غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ آل عمران: الآية 97، وذلك لا يكون لذات موجودة إلا لذات الحق، فلا يربطها كون، ولا تتركها عين، ولا يحيط بها حد ولا يفيدها برهان، وجدانها في العقل ضروري"⁴، فالحرية الحق في عبودية الله تعالى.

وهذه المعاني تظهر بجلاء في البيت الثاني "وَالْإِمَّ يُوحِشُكَ.." بشكل خاص، ففي دنيا الناس قد يستوحش ذو الغنى من الفقراء فيستكف عليهم، ويولهم الأدبار، وقد يعبس في وجوههم، ويقطب حاجبيه، ويفعل ما تدفعه إليه نفسه الأمانة بالشح، قال الله تعالى: ﴿وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ﴾ النساء: الآية 128، كما أن الغريم قد يتوارى عن عيني صاحب

1. ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 3، ص 341.

2. كالخروج مغشياً عليه إذا ما ذكرت عنده أو الاتحاد بهويتها لدرجة الذهول عن الذات.

3. ديوان عفيف الدين، تح (العربي دحو)، ص 158.

4. ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 3، ص 341.

الدين فيحس بالغلبة وقهر الرجال¹، لقد نظر العفيف إلى هذه المعاني كلها، وإلى خلجات النفوس البشرية في المعاملات المالية، فضرب عن الرغبات المبيتة لهذه التصرفات ليزكي نفسه - في إطار الشكوى للحق - عن هذه التعلقات الفانية، ويثبت أنه مستأنس بفقره، لا حاجة لعقد يبرمه إزاء هذه العلاقة بينه وبين محبوبه، ثم قال:

3 . ما لي، وللاَكْوَانِ تَهْوَانِي، ولي * حُسْنٌ عَنِ الْكَوْنِ الْكَثِيفِ مُقَدَّسٌ

4 . كَلَّا، لِأَعْيُنِهِ، تُغْوِرُ نَعْسٌ * وَمَعَاظِفٌ لَيْنٌ، وَدُعْجٌ نَعْسٌ

وقع لشاعرنا بعض اضطراب في تحديد المنطلق وهويته، وذلك لفرط القوى الحبيبة الجوانية، ففي لحظة ما أحس أن الكثافة التي عليها الأكوان، والطبيعة، حاضرة له، وهي له حجاب، فكلماً بعد الجسم عن الأصل صار أكثر، وذلك أن صور (الطبيعة الكلية) الحاكمة على كل الوجود، بدءاً من: (العماء الأصلي)، و(عالم العظمة)، و(الملوكوت الأعلى)، تتحول بتنزلها من أقصى درجات اللطافة الملكوتية إلى أدنى درجات الكثافة الحسية²، فنأى في تلك اللحظة عن الرمز إلى المرموز، وانقلب من الظاهر إلى الباطن مباشرة، فعين المقصود وهو "الحسن المقدس".

ثم ما لبث أن عاد إلى يقين سر حركة الكون، إذ كانت الحركة التي هي وجود العالم حركة حب، بل ليس وجود العالم فحسب حيث يشمل كل حركة فيه، فعماد الحياة الحركة "فلا سكون، فلا موت، ووجود، فلا عدم"³، و"ذلك لأن الأصل حركة العالم من العدم الذي كان ساكناً فيه إلى الوجود، لذا يقال: إن الأمر حركة عن سكون، فكانت الحركة التي هي

¹ . أخرج البخاري في صحيحه عن النبي صلى الله عليه وسلم حديثاً جمع فيه بين الصورتين، حيث قال : "اللهم إني أعوذ بك من الهم والحزن، والعجز والكسل، والجبن والبخل، وضلع الدين وغلبة الرجال". ينظر : ج 5، ص 2342.

² . ينظر : عبد الباقي مفتاح ومحمد الضاوي، مفهوم الطبيعة عند ابن عربي، ص 22.

ملاحظة : عبّر عبد الباقي مفتاح بـ(العماء الأصلي) عن "القلم الأعلى"، و(عالم العظمة) عن "الملائكة المهيمة"، و(الملوكوت الأعلى) عن اللوح المحفوظ.

³ . ابن عربي، فصوص الحكم، ج 1، ص 200.

وجود العالم حركة حب.. فلولا هذه المحبة ما ظهر العالم في عينه، فحركته من العدم إلى الوجود حركة حب الموجد لذلك"¹.

ولم يكن بإمكان العفيف تجاوز هذه الحقيقة المبنية على أساس مذهبه حتى رد لجام تطاوله، فقال: "كلًا"، فزجرها وردعها، فهي أشبه بحرب الهوى التي بين "عالم الأخلاط" والمناظر العلى، "لافتقار هذا العالم إليها وتعشقها بها، إذ لا حياة لها إلا بنظرها إليها، ولا حجاب لقلوب العارفين عن إدراك المناظر العلى إلا هذا العالم الطبيعي، والمناظر العلى متأهبة لإدراكات قلوب العارفين، وعالم الطبيعة يحجبها عن إدراك تلك المناظر فلا تزال المحاربة بينهما"².

ثم راح يتحسس عين الطبيعة سامعا ولامسا، ويتجسس إليها ناظرا، بعبارات غزلية حبية، فحذف الموصوفات من "الظباء، وأغصان الرياض" - بدلالة اللحاق في القول الآتي - واكتفى بذكر الوصف من "تلسع الثغور"، وهو: اسوداد يصيب الشفة السفلى مستلمح عند العرب، ومن "دعج"، أي: اتساع في العيون مع اشتداد لون بياضها وسوادها، وما أجملها حين تكون ناعسة، ولم يغفل حظ اللمس فناوله "للأغصان الرياض والمعاطف في تنثيها".

والجامع لهذه الموصوفات هو "السواد"، أي: سواد الشفة، وسواد الدعج، وسواد "المغبن" موضع انثناء الغصن، والمقصود منه: "الغيب الذي لا يدرك ما فيه إلا هو سبحانه"³، وقد ذكر كل هذا تلذذا بالحركة، وإثارتها، وشحذا لهمة المرید للوقوف بين يدي هذا (الغيب المغيب)، وسنعيد ترتيب كل صفة وموصوفها في هذا الجدول توضيحا:

¹ . ابن عربي، فصوص الحكم، ج 1، ص 203.

² . ابن عربي، ذخائر الأعلام، ص 226.

³ . المصدر نفسه، ص 123.

الموصوف	الصفة
الطبي	ثغورٌ لَعَسٌ
أغصان الرياض	معاطفٌ لِينٌ
الطبي	دعجٌ نُعَسٌ

ورجوعاً منه إلى حدوده البشرية، وحقيقة تجزئه من الكون الكلي، فهو سواء وهذه التعينات، والمفردات، والعناصر، في مصدر وجودها وجمالها، "إذ كل ما في العالم الأرضي من موجودات يتشوق إلى جمال الله وكماله، ويسعى إلى الاتحاد به"¹، فيقول معترفاً أن الصحيح في النظر أننا "ما خلقنا إلا له لا لنا"²:

5 . وَإِذَا رَجَعْتُ إِلَى الصَّحِيحِ فُكَّلْنَا * أَغْصَانُ دَوْحٍ قَدْ حَوَّاهَا مَغْرَسُ

ثم قال:

6 . مَعْنَى بِهِ لَطْفَ الكَثِيفِ، فَأَصْبَحْتُ * صُمُّ الجِبَالِ هِيَ العُصُونُ المَيْسُ

7 . وَحَقِيقَةُ طَوْتِ البَعِيدِ، فَرَامَةٌ * نَجْدٌ، وَلَيْثُ الغَابِ ظَبْيُ العَسِ

يحيلنا قوله في البيتين - أعلاه - إلى ما كنا أشرنا إليه سابقاً من خدمة مفردات الكون وتكريس عناصره، خدمةً "المرتبة الطبيعة" بمباشرة من (الخيال) لمجموعها والذي بدوره يدخلنا إلى رؤية مغايرة للجمال تضعنا في مركزه، وبؤرة تجلياته وأنواعه، ونقصد بها: "الرؤية الصوفية باعتبارها أرضاً مطلقة يسافر فيها الصوفي بالقلب والعين والبصيرة والخيال وفق ميكانيزمات برزخية تجمع بين الظواهر المتعارضة، وبين الدلالات المتغايرة وبين الأمكنة والأزمنة الفيزيقية والميتافيزيقية، وبين العدم المطلق والوجود المطلق، إنها الرؤية الجامعة لكل الحقائق والممكنات، ولكل الجواهر والأعراض"³.

1 . أحمد بلحاج، الرؤية الصوفية للجمال، ص 73.

2 . ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 3، ص 484.

3 . أحمد بلحاج، الرؤية الصوفية للجمال، ص 63.

ومن الصعب جدا فتح كوة على مفهوم (الخيال) والجدل الذي أثير حوله قديما وحديثا، ولاسيما في الحقل العرفاني الصوفي الذي شهد نقلة نوعية لنظرية الخيال الفلسفية مع ابن عربي¹ الذي احتفى بها أيّ احتفاء، إذ اعترف بأن ما أذاعه بين الناس من كتب ورؤى ونبوات كان من وحي الخيال، فقال: "ولولا قوة الخيال ما ظهر من هذا الذي أظهرناه لكم شيء، فإنه أوسع الكائنات وأكمل الموجودات"²، وأعاد صياغة نظرية الخيال وتوظيفها في توجيه جديد على ما يوافق المعطى الديني الإسلامي، وتوجهاته الروحية الخاصة به وربطه "بوظائف كونية وأخرى نفسية، وجعله أساسا لأصول الأسماء الإلهية والكشف التألمي"³.

وقد شكل الخيال عند ابن عربي نظرية شاملة متكاملة في جانبها المعرفي، يقول في أحد نصوصه المفتاحية في الفتوحات: " النوع السادس من علوم المعرفة: وهو علم الخيال وعالمه المتصل والمنفصل، وهذا ركن عظيم من أركان المعرفة، وهذا هو علم البرزخ، وعلم عالم الأجساد التي تظهر فيها الروحانيات، وهو علم سوق الجنة، وهو علم التجلي الإلهي في القيامة في صور التبدل، وهو علم ظهور المعاني التي لا تقوم بنفسها مجسدة مثل الموت في صورة كبش، وهو علم ما يراه الناس في النوم، وعلم الموطن الذي يكون فيه الخلق بعد الموت وقبل البعث وهو علم الصور، وفيه تظهر الصور المرئيات في الأجسام الصقيلة كالمرآة، وليس بعد الأسماء الإلهية ولا التجلي، وعمومه أتم من هذا الركن فإنه واسطة العقد إليه تعرج الحواس، وإليه تنزل المعاني وهو لا يبرح من موطنه، تجبى إليه ثمرات كل شيء، وهو صاحب الإكسير الذي تحمله على المعنى فيجسده في أي صورة شاء

¹. ينظر عن الخيال عند ابن عربي :

. عاطف جودة نصر، الخيال مفهومه ووظائفه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، د ط، 1984 م.

. هنري كوربان، الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، ترجمة: فريد الزاهي، منشورات مرسم، الرباط، د ط، 2006 م.

. محمود قاسم، الخيال في مذهب محي الدين بن عربي، معهد البحوث والدراسات العربية، مصر، د ط، 1969 م، وغيرهم.

². ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 3، ص 468.

³. عاطف جودة نصر، الخيال مفهومه ووظائفه، ص 87.

لا يتوقف له النفوذ في التصرف والحكم تعضده الشرائع وتثبته الطبائع، فهو المشهود له بالتصرف التام، وله التحام المعاني بالأجسام، يحير الأدلة والعقول¹، ويُستنتج من النص على طوله ما يلي²:

- 1 . الخيال معرفة، فهو أداة من أدواتها، وركن من أركانها.
- 2 . له صور ومسميات تعيد إنتاجه (البرزخ، سوق الجنة، عالم الأجساد، علم التجلي، علم التجسد للمعاني..).
- 3 . هو مجلى للصور في الأجسام مثله مثل المرآة.
- 4 . واسطة بين عروج الحواس وتنزل المعاني، وهو معنى البرزخ.
- 5 . لا يتغير ولا يتبدل (لا يبرح)، ومحصوله كبير في عالم المعاني.
- 6 . أدواته سحرية يحول المعنى المجرد إلى جسم أو شكل ك(الإكسير).

وبهذا ينتظم الخيال فلسفة شملت الوجود كله لنفاذها إلى جوهره وسره، كما تنفذ إلى إبداع ابن عربي ومن تبعه من المتصوفة الوجدانيين، وعليه ينبغي تفسير التجارب الشعرية للقوم، حيث "اتجهت عرفانية ابن عربي إلى التمثيل الرمزي لعالم الخيال بالإكسير والمرايا وطينة الخلق الأولى، وهو تمثيل تنتهي دلالاته إلى تجسيد المعاني في الصور، وإرساء جدلية التقابل، وتأسيس الوجود الأولاني في شكل ما وصفه ابن عربي بالخيال المنفصل تمييزاً له عن الخيال المتصل"³.

¹ . ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 3، ص 464.

² . ينظر : محمد خطاب، إستيقا التصوف عند محي الدين بن عربي، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1، 2017 م، ص 65.

³ . عاطف نصر، مفهوم الخيال، ص 94.

وقبل التوجه إلى بيان نوعي الخيال عند ابن عربي، يلح سؤال ينبغي طرحه، مفاده: ما مقام الإبداع الفني ضمن هذا التوجه الكوني الفلسفي للخيال، وبعبارة أخرى هل شملت نظرية الخيال الأكبرية كلاً من: الفن، والجمال، والأدب في إطاره الإنساني؟.

يقول عاطف نصر مجيباً عن هذا التساؤل: "والحق أن جانباً غير قليل من نظرية الخيال عند ابن عربي منسبغ بأفكار وتصورات ثيولوجية تتسق مع مقدمات نزعتة العرفانية والنقص الأساسي في نظريته يتمثل في إهمال التعرف على الإبداع التخيلي في مجال الفن صحيح أن العرفانية الصوفية أعلنت من الوظيفة الإبداعية التي ينطوي عليها الخيال، ولكنها في تأكيد هذه الوظيفة راغت إلى مستوى التجربة الصوفية، وما يرتبط به من شهود وتجل خيالي فيما وسموه بالخلق الجديد"¹.

ولا شك أن تلك التصورات الثيولوجية والأفكار العرفانية التي صبغت (الخيال) عند العرفاء لها ظلال على المعطى الإبداعي - ولو على الإهمال الذي طاله - لأن انطلاق الصورة عندهم من (الصفاء)، "صفاء المعرفة كأنفعال مبهم يبحث له عن مسار حسي يخلع صفة الإبهام عنه، فيحدث نوعاً من التفاعل بين هذا الانفعال المجرد وأدوات المعادل الموضوعي ذي الطابع الحسي عبر عملية الإبداع، حيث تحدث رجة انفعالية يفتت الحسي منها المجرد، يتفاعل وإياه، يحلله إلى عناصره الأولية حتى يتسنى له وعيه وبالتالي احتضانه"²، ففي توسل العارف الشاعر بما ينظره من التعيينات والمحسوسات، وقلب صورها العينية، وإلباس بعضها بعضاً، إعداد له على المشاهدة، واستدكار منه للأصل الأول واستصحاب بعدم إغفال حال الأساس الأصلي من هذا التخيل، المتمثل في التلذذ بالجمال المطلق لتكثر التجليات، لذا قال عفيف الدين:

مَعْنَى بِهِ لَطْفَ الْكَثِيفِ، فَأَصْبَحَتْ * صُمُّ الْجِبَالِ هِيَ الْعُصُونُ الْمَيْسُ

¹ . عاطف نصر، مفهوم الخيال، ص 107 وص 108.

² . خنائة بن هاشم، الشعر الصوفي بين الرؤية الفنية والسياق العرفاني، ص 77.

ففي هذا البيت انتقال مزدوج إلى الجمال المطلق، وذلك بفعل (الخيال) الذي جعل من "الجمال" وهي: عين حسية "غصونا ميساء"، وهي أيضا عين حسية، فهو بهذا خلق خلقا جديدا بقوة (الخيال)، لأن "الخلق من حيث هو كذلك، فعل للقوة الخيالية الإلهية، إذ إن الخيال الفاعل لدى العرفاني هو بدوره أيضا خيال يعتمد التجلي: والكائنات التي يخلقها تتمتع بوجود مستقل وفريد في العالم الوسيط الخاص بها"¹، فصدور الصوفي في تصويره من "التجلي" يجعله يخلق ما لم يكن، وهذا معنى الإضافة التي يضيفها (الخيال) إلى الوجود ممثلا في لفظ (الإكسير) الذي يملك القدرة على التغيير²، لكون هذا الأخير هو هيولى (الخيال) التي منحها الإله إياه، "وذلك أن الخيال وإن كان من الطبيعة فله سلطان عظيم على الطبيعة بما أيده الله به من القوة الإلهية"³.

وفي اجتماع "الجمال الصم" و"الغصون الميس" المائلة في قول العفيف السابق ما يدل على تزيين الشهوة المتعلقة ب(النكاح الساري) في الممكنات بدافع "الحب المطلق"، ولما كان "الخيال من جملة الأرحام التي تظهر فيها الصور"⁴، وقبول هذه الحضرة الخيالية تحويل المعاني صورا، كان التعبير ب"أصبحت" بعد كونها القديم، فلجمال صورة قديمة، تظهر فيه التجليات كما سائر الخلق غير أن رمزيتها المثقلة بالقوة والجلد والثبات دفعت بالعفيف إلى الانزياح عنها نحو متحرك تُرى مراحل تطوره، وليست تكوين الغصون إلا على أصل تكوين الجبال وهو التراب، كما أن تصوير النفس المتجهة نحو المحبوب جلي في صورة "الجمال" و"الغصون"، وليس بداية نشوة (السكر) كنهايته.

ولا يجوز من حيث الصنعة الإعرابية إلا أن يكون ضمير الفصل "هي" ذا محل إعرابي، وذلك لعدة عروضية لئلا تختل القافية بنصبها، لاسيما وجواز هذا الوجه معروف

1. هنري كوربان، الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، ص 160.

2. ينظر : محمد خطاب، إستطيقا التصوف، ص 68.

3. ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 6، ص 309.

4. المصدر نفسه، ج 6، ص 309.

عند النحاة، وفي هذه الحالة يكون الضمير "هي" مبتدأ مستأنفا خبره "الغصون"، وتكون الجملة المتكونة من "هي الغصون الميس" خبرا لفعل "أصبحت"، ولو شئنا أن نتأول من باب "النحو الإشاري" لقلنا: أتى بضمير الفصل ليؤكد تفريقه بين "الجبال" و"الغصون" فلكل منها حقيقته، كما يؤتى بهذا الضمير من أجل رفع اللبس الذي قد يعتري الكلام كجعل الخبر نعتا من قولنا "زيد المنطلق"، هذا من جهة، وبالمقابل سيؤدي الضمير مهمة الرابط بين الفاعل والمنفعل، والذي نؤوله بعنصر "الماء"، وما ينتج عن هذا العنصر إلا حي لحياته في ذاته لذا أدخل العفيف على ضمير الفصل حياة بإدلافة إياه في سرب ما له محل إعرابي لكي يؤثر فيما بعده كما يؤثر الماء فيما يقع عليه.

ولعل العفيف قد قارب هذا، وهو سارح مستحضر قوله تعالى: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقُّ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ البقرة: الآية 74، فقسوة القلب الناتجة عن مخالطة السوى، وتغلب عجاجة (النفس) الأمانة بالسوء حاجبٌ عن رؤية الجمال، وتأليه الحق عز وجل، وأشبه ما يكون القلب في حالته هذه بالحجر، وما "الجبال" إلا جمع من الحجاره صغيرها وكبيرها، غير أن فعل "الماء" فيها يذهب عنها هيبة الصمت والثبات، ويجعلها تنبض بالحياة بعد موتها، وليس هذا إيهاما بمواتها لو لم يفجرها الماء، بل منها ما يهبط من خشية الله تعالى ولكن لما جرت عادة التعبير عن الحياة بـ"الكلام/الانفجار" نُظر إلى "الصمت/الثبات" على أنه موات.

ودفعا لهذه الشبهة اتخذ التلمساني وليد أو أثر "الماء" المتخلل للحجر من "الغصون الميس" مثلا لنفسه الجامحة لمعانفة الجمال، وخلق بهذا خلقا جديدا بناءً على رؤيته الوجدانية لسريان (النفس الرحماني) في الوجود، أو الذي عبرنا عنه بـ(النكاح الساري) وكان "الماء" المعبر عنه في الآية المضمن في تأويلنا لبيته الشعري هو الرابط بين الفاعل

والمنفعل، وعلّة الوجود، وسبب الحياة، ﴿أَوْلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾ الأنبياء: الآية 30.

إن التفرّيع في صدر الآية الكريمة موجه لمن وسّموا بـ"الكفر"، لتعطيلهم "الاعتبار" لا الرؤية الحسية لأنهم لم يشاهدوا الفتق الأول، وقد تطف ابن عجيبة فيما أورده في تفسيره للآية بقوله: "أو لم ير الذين كفروا بوجود التربية أن سماوات الأرواح وأرض النفوس كانتا رتقا صلبة، ميتة بالجهل، ففتقناهما بالعلوم وأسرار التوحيد؟، والمعنى أن بعض الأرواح والنفوس تكون ميتة صلبة، فإذا صحبت أهل التربية انفتقت بالعلوم والأسرار، فهذا شاهد بوجود أهل التربية، ومن قال بانقطاعها فقله مردود بالمشاهدة، وجعلنا من ماء الغيب - وهي الخمرة الأزلية - كل شيء حي، أفلا يؤمنون بوجود هذا الماء عند أربابه؟، وجعلنا في أرض النفوس جبالا من العقول لئلا تميل إلى الهوى فتموت، وجعلنا فيها طرقا يسلك منها إلى الحضرة، وهي كيفية الرياضة وأنواع المجاهدة، وهي طرق كثيرة، والمقصد واحد، وهو الوصول إلى الفناء والبقاء، التي هي معرفة الحق بالعيان"¹.

ولما طمس على قلوب هؤلاء بدران الكفر بالله معبودا وخالقا، سلبوا "الاعتبار الباطني" ولم يجوّزوا ما لم تره أعينهم برؤية حسية، فهؤلاء والدواب سواء، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ الأنفال: الآية 22، و"إنما وقع الإخبار عن بواطنهم، فهم لا يسمعون الهدى ولا ينطقون به، لما أعرضوا عن الذكر لما جاءهم، فأعموا عنه وصموا، وطبع الله على قلوبهم فهم لا يفقهون"²، ولا يعقلون الحق ولا يعرفونه، وجلاهم الله تعالى في السورة نفسها، وبيّن أن الصمم والبكم متوجه إلى الباطن، لا إلى ما يظهر من علل على الخلق، فقال تعالى: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾

¹ . ابن عجيبة أحمد بن محمد الإدريسي، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، تحقيق : أحمد رسلان، الهيئة المصرية للكتاب، مصر، د ط، 1999 م، ج 3، ص 459.

² . ابن برجان أبو الحكم عبد السلام بن عبد الرحمن، تنبيه الأفهام إلى تدبر الكتاب الحكيم وتعرف الآيات والنبأ العظيم، تحقيق : أحمد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2013 م، ج 2، ص 452 وص 453.

الأنفال: الآية 55، و"عدهم من البهائم ثم جعلهم شرها، لإبطالهم ما ميزوا به وفضلوا لأجله وهو استعمال العقل فيما ينفعهم من التفكير والاعتبار"¹.

وقد تأخذ "الغصون" معنى "النفوس المهيمة بجلال الله تعالى التي أملها الحب عن رؤية ذاتها ومشاهدة كونها"²، فجعلها "ميسا" لشدة نار الحب التي يراها بها، فلهذه المعاني عدل العفيف عن المعادل الموضوعي الواحد أو الرمز المباشر لمعاني الأسماء الإلهية إلى تركيب صورة من عدة تعيينات بفعل (الخيال) المسيطر على رؤيته الكونية، فأنتج نصا إبداعيا مغرقا في الغموض، يرمي بالإشارات البعيدة على نحو ما أولنا أنفا، إذ إنه يطلب منا "أن ينظر إلى المجازات في وضعيتها الغائبة عن طابعها المادي وانتمائها الإنساني"³ مصاحبا في الوقت نفسه خلجاته النفسية، وحالته السيكولوجية المتوترة.

لقد شكل (الخيال) عالما وسطا، ورؤية حقيقية معقولة (برزخية)، بين عالم المعاني المجردة وعالم المحسوسات، وليست الصورة الناتجة حينئذ حسية محضة خاضعة للوظيفة التي يرتجى منها تحقيقها، حيث "أدى هذا المزج بين الغاية الذاتية والوظيفة الاجتماعية للشاعر إلى أن يكون معظم شعرنا العربي القديم تصويرا حسيا للبيئة والطبيعة البشرية تصويرا لا يختلف عن المحاكاة الأرسطية"⁴.

وهذا المهيع ليس قاصرا على زمن دون آخر، بل نراها فكرةً ترغم كل من سلك سبيلها على انتهاج ما رُسم، ونعنى هنا شعراء الوصف - ما خلا المتصوفة - فهؤلاء يصدرن عن رؤية قائمة على المحاكاة الأرسطية، وأدى هذا الاحتكام إلى غلبة المنطق في عملية الإبداع.

1. ابن عجيبة، البحر المديد، ج 2، ص 317.

2. ابن عربي، ذخائر الأعلاق، ص 55.

3. خنائة بن هاشم، الشعر الصوفي بيت الرؤية الفنية والسياق العرفاني، ص 80.

4. المرجع نفسه، ص 62.

وقد شد النقد الأدبي مذ بداياته الأولى من أزر "وثنية الصورة" المتتابعة في المنجز الشعري، فلم تعد محاكمة زوج امرئ القيس، ولا منافرة النابغة لشعراء خيمته - على سبيل المثال - ظاهراً من القول، ومفاضلة بين الحسن والأحسن، أو تقريب غائب بشاهد يماثله أو يقاربه أو يدانيه في أحد أوصافه، بل ميزانهم في ذلك منطلق اللغة العربية ومجاريها التي تتيحها للتعبير الدقيق عن المعادل الموضوعي للمعنى الذهني المراد، وعلى هذا تم تحديد ملامح التصوير الفني في الشعر العربي، حيث خضعت النظرية الشعرية لسلطان الفلسفة¹.

وليست الصورة الناتجة أيضاً عن حقيقة الخيال البرزخية مجرد صورة حسية حاضنة لمعنى فلسفي مجرد، وإنما مكانة (البرزخ) الوجودية ووظيفته تعمل على مقابلة الطرفين "عالم المعاني المجرد /عالم المحسوسات" اللذين يتوسط بينهما بذاته الواحدة، وهو جامع بينهما، موحد لهما، دون ممازجة ولا مخالطة، فحقيقة البرزخ "أن لا يكون فيه برزخ وهو الذي يلتقي ما بينهما بذاته، فإن التقى الواحد منهما بوجه غير الوجه الذي يلتقي به الآخر فلا بد أن يكون بين الوجهين في نفسه برزخ يفرق بين الوجهين حتى لا يلتقيان، فإذا ليس ببرزخ، فإذا كان عين الوجه الذي يلتقي به أحد الأمرين الذي هو بينهما عين الوجه الذي يلتقي به الآخر، فذلك هو البرزخ الحقيقي، فيكون بذاته عين كل ما يلتقي به فيظهر الفصل بين الأشياء.. والبرزخ يعلم ولا يدرك، ويعقل ولا يشهد"².

وقد اختطت الباحثة "خناثة بن هاشم" استعمالاً خاصاً بها دعت به "حستجريدية"³ للتعبير عن عملية تشكيل الصورة في الشعر الصوفي التي تتم بواسطة تفاعل إيجابي بين "المجرد /عالم المعاني" و"الحسي /عالم المحسوسات" في ارتقائهما وصراعهما التدريجي نحو

¹. ينظر : خناثة بن هاشم، الشعر الصوفي بين الرؤية الفنية والسياق العرفاني، ص 65 وما بعدها.

². ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 6، ص 322.

³. ينظر : خناثة بن هاشم، الشعر الصوفي بين الرؤية الفنية والسياق العرفاني، ص 77.

الصفاء، وسنعيد استحضار بيت العفيف لخدمته المقام، ولنفصل في روایتين ورد عليهما البيت في لفظ "الحسن"، حيث قال:

فالحسنُ إنْ نكحَ الخيالَ، فإنه * مرَضٌ، بهِ استعدادُ مثلكَ يُنْهَكُ¹

فالملاحظ ابتداءً أنه على رواية "الحسن" - هنا - تأسيس لمنطلق الصوفية والعرفاء في تعاملهم مع الأشياء ونظرتهم للوجود، وإذا كان الحق قد جعل في أرض النفوس جبالا من العقول لئلا تميل إلى الهوى القاتل - على حد تعبير ابن عجيبة - هوى ما سوى الله تعالى حيث تميل النفس إلى مقتضيات الطبع والإعراض عن الجهة العلوية بالتوجه إلى الجهة السفلية²، فكل ميل حبي عن سواه - سبحانه - يعد هوى، وهذا مصداق قوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ الجاثية: الآية 23، فإن الحسن والجمال المطلق الذي يبتغيه العرفاء عن طريق الحب ليس للعقل في مجال، ولا هو وليده، "فإن أطف ما في الحب أنه يبدأ بالخيال، وقد يبدأ دون أن يدري صاحبه"³.

هذا إذا نُظر إلى "الحسن" على أنه تجلي الذات الإلهية، فيكون إيرادنا للخيال وتأويلنا على شرطه في خضم الكلام عن العنصر الجمالي "الله / الطبيعة"، والعلاقة الرابطة بينهما ونعني بها: الحب الإلهي، والتوجه الرياني، له ما يبرره، وستكون جملة الشرطية "إن نكح" موجها أساسيا لنوع (الخيال) المذكور في البيت، وهو (الخيال المطلق) المسمى: "بالعماء وهو الحضرة الجامعة والمرتبة الشاملة، وانتشاء هذا العماء من نفس الرحمن.. فجميع الموجودات ظهر في العماء ب(كن) أو باليد الإلهية أو باليدين إلا العماء فظهوره بالنفس

1. سبق تخريجه.

2. ينظر: ممدوح الزوبي، معجم الصوفية، ص 418.

3. محمود قاسم، الخيال في مذهب محي الدين بن عربي، ص 38.

خاصة¹، فالتجلي الساري للموجودات على اختلاف مراتبها في مرتبة (العماء)، إنما هي بـ(النفس الرحماني)، فها هنا فاعل ومنفعل، لذا عبر العفيف بـ"النكاح" في جملة الشرطية. وإذا كان المقصود بـ"الحسن" عين الموجودات في كونها العلمي لا الحسي في مرتبة (العماء)، فلا سبيل إلى كشف جمالها ثم وصفها سوى التوجه الحبي، "فبهذا الحب ظهر وقع التنفس فظهر النفس فكان العماء"²، لذا يديم الصوفي البحث والتتقيب عن "الكنز المخفي" بمَعْوَل الحب، فلا شيء يعرض له من تلقاء نفسه، بل يتمتع عليه إلا بالتوجه الذي تجلت به الذات الإلهية، فحاول العرفاء استخدام (الخيال) لحب إشكالية الحب للميتافيزيقي والما وراء، وكذا إشكالية الاغتراب الكوني الذي يشعرون به، وهذا ما سنلاحظه في العنصر التراجمي الذي خصصناه للحنين والاغتراب.

كما ورد البيت برواية أخرى بلفظ "الحس" عوض لفظ "الحسن"، فيتوجه سهم تحديد نوع (الخيال) في هذه الحالة إلى (الخيال المتصل) بالدرجة الأولى، وفيه تأكيد مرة أخرى لعملية التزاوج والتجلي الساري حتى في أدنى درجات الكثافة الحسية، "ولذا كان العالم بأسره نتيجة ازدواج في الظاهر، ليصح على كل جزء منه الإحساس بالفاقة والاضطرار إلى من يوجده، والإحساس كذلك جمال ما وراء العلل والأسباب والمقدمات فينشد إليه ويمارس أحاسيسه الجمالية الحقيقية"³، إذ يرقى العارف بأثر تزاوج الحس والخيال المتصل إلى حضرة (الخيال المنفصل) و(العماء) ليبصر الملكوت، ويعاين الجمال المطلق.

¹ . ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 3، ص 466.

ملحوظة : اشتملت المنظومة الاصطلاحية عند ابن عربي على عدة مصطلحات للخيال وأنواعه، وسيأتي بيان نوعين فقط (هما المتصل والمنفصل)، وينبغي الإشارة هنا إلى أن مصطلح (الخيال المطلق) أراد به (الخيال المنفصل) خاصة في سياق النص المقتبس الذي اعتمده، لئلا يتوجه إلينا بتقسيم سعاد الحكيم وتفريقها بين (الخيال المطلق) و(الخيال المنفصل). ينظر : سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص 449.

² . ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 3، ص 466.

³ . أحمد بلحاج، الرؤية الصوفية للجمال، ص 168.

على أن الحال التي تعترى العارف في المعاني كلها تشبه "المرض" كما عبر العفيف، وتلزم صاحب الكشف أن يستعد استعداد جيدا لأنه سيتلقى فيوضات، وأنوار وتجليات، "ولا يكون ذلك إلا بعد الفناء، وفناء الفناء بعد موت النفس وقتلها، ثم الغيبة عن حسها ورسماها، تكون بعد التهذيب والتدريب والتربية.. [ولأن] أسرار الذات لا تظهر إلا في أنوار الصفات"¹، أي: تجلي الأسماء الإلهية في الموجودات، كان استعداد النفس لهذه اللحظة واجبا، وإلا دكّ كما دكّت أركان ذلك الجبل، ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا﴾ الأعراف: الآية 143.

وقد وقع تشبيه هذه اللحظة بـ"المرض" موقعا حسنا، والوجه فيه: مجمل التغيرات الطارئة على بدن العارف ونفسه، حال (الجمع) و(جمع الجمع)، وغيابه في الله تعالى كما المريض المحموم الذي تزفه الحمى وترعشه، ولنا في النبي صلى الله عليه وسلم أحسن مثال على هذا فيما حدثت به عائشة أم المؤمنين - رضي الله عنها - حين كان يأتيه الوحي؛ قالت: "ولقد رأيته ينزل عليه الوحي في اليوم الشديد البرد، فيفصم عنه وإن جبينه ليتفصد عرقا"² فيكون تقريب (الحال) بـ"المرض" للأعراض المخلفة المشبهة لأعراض الأمراض كما رأينا ولسرعة لانقضائها وعدم دوامها، وهذا ما يفهم من لازم "المرض" بحد ذاته، إذ الأصل في المرء الصحة، والمرض طارئ وعارض ليس إلا.

لقد سبقت الإشارة إلى أن (الخيال) يتمظهر على مستويين يكونان الرؤية الجامعة لحقيقة الخيال البرزخية، هما: "الجانب السيكلوجي"، و"الجانب الوجودي"، فهل يعني هذا تقسيما آخر، وتتويجا مزيدا لأقسام الخيال (المنفصل / المتصل)، أم أنهما يخدمانهما ويندرجان تحتها، وما العلاقة بينهما، وما الدافع وراء تفصيل شأنهما هنا؟.

¹ . ابن عجيبة، البحر المديد، ج 2، ص 257.

² . البخاري، الصحيح، ج 1، ص 4.

إن حقيقة (الخيال المتصل) هو: القوة المتخيلة في الإنسان، وما لها من طاقة على خلق صور تبقى ببقاء المتخيل¹، وهو على نوعين: "منه ما يوجد عن تخيل، ومنه ما لا يوجد عن تخيل، كالنائم ما هو عن تخيل ما يراه من الصور في نومه، والذي يوجد عن تخيل ما يمسه الإنسان في نفسه من مثل ما أحس به أو صورته القوة المصورة"²، ف(الخيال المتصل) بهذا المعنى أداة إنسانية للإدراك والمعرفة لارتباطها بالمتخيل حضوراً وغياباً و"المتخيل في هذه الحالة هو الإنسان، والخيال المتصل هو الخيال بالمعنى السيكولوجي هذا الخيال قد يكون عن غير تخيل مثل الصور التي يراها الإنسان في النوم، هذه الصور لا تتشكل بفعل إرادي، بل تتم بطريقة عفوية حين تسكن الحواس وتنشط هذه القوة في الإنسان بفعل النوم، وأما الخيال الناتج عن تخيل فهو فعل إرادي قادر على الاحتفاظ بالصور المدركة بالحس، أو التأليف بينها، أو إبداع صورة جديدة ليس لها وجود حسي، وإن انتزعت عناصرها المختلفة من الصور الحسية"³.

ويعد (الخيال المتصل) امتداد (للخيال المنفصل)، أو لنقل من (الخيال المنفصل) يكون (الخيال المتصل)، "والعلاقة بينهما ليست علاقة انفصال وتميز، بل الأخرى القول بأنهما جانبان لحقيقة واحدة، وأن العلاقة بينهما هي علاقة الجزء (المتصل) بالكل (المنفصل)"⁴، فما هو الخيال المنفصل؟، إنه: "حضرة ذاتية قابلة دائماً للمعاني والأرواح فتجسدها بخاصيتها"⁵، وبهذا الاعتبار يصبح (الخيال المنفصل) خيالاً بالمعنى الوجودي يمتد ليشمل كل مراتب الوجود من أقصى درجات اللطافة المعنوية إلى أدنى درجات الكثافة

1. ينظر : سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص 499.

2. ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 3، ص 468.

3. نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل (دراسة في تأويل القرآن عن محي الدين بن عربي)، دار التنوير /دار الوحدة، بيروت، ط 1، 1983 م، ص 54.

4. المرجع نفسه، ص 54.

5. ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3، ص 467 وص 468.

الحسية، لكونه خيالا مطلقا ميتافيزيقيا شاملا عالم الحس وما وراءه، ومن ثمة تكون حضرته الذاتية حضرة دائمة مستمرة في الدنيا والآخرة¹، أي: دائمة الخلق، مستمرة التجديد فيه.

ونحن إذ نلح على حقيقة (الخيال) ووظيفته الفنية المبنية على أساس الرؤية الوجودية عند العرفاء، فإننا نبلج الفارق الأساسي في تركيب التجربة الشعرية الصوفية عن غيرها من التجارب، حيث "إن الخيال عندهم يساعد في الكشف عن نوع مهم من المعرفة، وينير الطريق إلى إدراك طائفة من الحقائق المتعالية التي لا يصل إليها العقل الصارم للفيلسوف ولا ينصرف إليها ذهن الرجل العادي المنصرف إلى الظواهر والأعراض الزائلة والطارئة فالصوفي على عكس الفيلسوف، يعتمد على البصيرة والحس ويثق بالنشوة الروحية الغامرة وبالخيال الملحق الذي يسمو حتى يدنو من الحقيقة الإلهية ويحوم حول حماها"².

لذلك وجب التعاطي مع المنجز الشعري الصوفي بالآلة نفسها التي يتوسلون بها في رؤيتهم للطبيعة، أي: ضرورة "الاعتبار الباطني" في الصور الحسية، هذا من جهة وبالمقابل إذا عُلم - وفق التصور الوجودي للوجود - أن أجناس العالم مخلوقون من العماء (الخيال المنفصل)، وهذا الأخير ذكرنا له مميزات تميزه من: قبول المعاني، واستمرار الخلق وتصوير ما ليس بكائن (المحال)، وفيه تظهر كل الموجودات كل بمرتبته، كما تستحضر ثنائية الحق (= حقيقة) والخلق (= خيال)، فإنه لا يتوصل إلى الحقيقة إلا عن طريق الخيال نفسه، إذ عيش العارف لحظة الاتصال بالأصل "العماء" (الخيال المنفصل) - وهو عالم المثل عنده - لأبد من: استعداد، وهيئة تكون مؤصلة فيه، وهي موجودة بالضرورة، وتتمثل في (الخيال المتصل).

إن تركيب الصور الفنية وتداخلها - على نحو ما رأينا - يسمح لنا أن نرسم المشهد على هذا النحو: حين يقف العارف في حضرة (العماء) يشكل ما ظهر له في صور

1. أحمد بلحاج، الرؤية الصوفية للجمال، ص 69.

2. جابر عصفور، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 3، 1992 م، ص 48.

الأرواح، فيقيدها بحواسه، إما: بصرا، أو شما، أو لمسا، فتتداخل الصور حسبما جسده من الأعيان، وتتواصل الحواس على إثره، وما تفتأ أن تزول لأنه قيدها بصفة ترابية عما قليل تزول أحكامها، و"من ظهر في صورة كان له حكمها"¹، وهذا في حالة ما إذا شاهد حقيقتها بعين بصيرته، وبالتوازي ليس تعدد الصور إلا تعددا لمدرجات الحس، وأما الأرواح المدبرة فلا تتبدل، "وإنما تقبل التبدل المركب من أجسام وأجساد حسا وبرزخا"²، لذا توسعت مآخذ الشعراء الصوفية ومدارات تصويرهم لتشمل كل تجل أسمائي للذات الإلهية.

إن نشدان معرفة عملية التصوير الفني عند الوجوديين المتولد من بزخ (الخيال) يدفع بشدة إلى تحديد آلة إدراكه، أهى عين الحس أم غيرها؟، يقول ابن عربي حين تطرق لمنزلة (الجمع) و(التوحيد)، ومعرفتهما، وما احتواياه من مقامات: "فاعلم أن هذه المقامات المذكورة لا تدرك إلا بعين الخيال إذا شوهدت، فإن صورها - إذا مثلها الله فيما شاء أن يمثلها - متخيلة، فتراها أشخاصا رأي العين كما ترى المحسوسات بالعين وكما ترى المعاني بعين البصيرة، فإن الله إذا قلل الكثير وهو كثير في نفس الأمر، أو كثر القليل وهو قليل في نفس الأمر، فما تراه بعين الخيال لا بعين الحس وهو البصر نفسه في الحالتين كما قال تعالى: ﴿وَإِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ التَّقَيْنُمْ فِي أَغْنِيكُمْ قَلِيلًا وَيُقَلِّلُكُمْ فِي أَغْنِيهِمْ﴾ الأنفال: الآية 44 وقال: ﴿يَرَوْنَهُمْ مِثْلَيْهِمْ رَأْيَ الْعَيْنِ﴾ آل عمران: الآية 13، وما كانوا مثلهم في الحس، فلو لم ترهم بعين الخيال لكان ما رأيت من العدد كذبا ولكان الذي يريه غير صادق فيما أراه إياك وإذا كان الذي أراك ذلك أراكه بعين الخيال كانت الكثرة في القليل حقا، والقلة في الكثرة حقا لأنه حق في الخيال وليس بحق في الحس"³.

¹ . ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 4، ص 148.

² . المصدر نفسه، ج 2، ص 547.

³ . المصدر نفسه، ج 6، ص 306 وص 307.

ولا سبيل إلى التفريق بين "الكشف الحسي" و"الكشف الخيالي" سوى بإغماض العين فإن بقي لك الكشف فهو في خيالك، وإن غاب عنك فإن الإدراك تعلق به في الموضع الذي رأيته فيه، ثم إذا لهبت عنه واشتغلت بالذكر انتقلت من الكشف الحسي إلى الكشف الخيالي فتتنزل عليك المعاني العقلية في الصور الحسية.. واشتغل بالذكر حتى يرفع عنك عالم الخيال، ويتجلى لك عالم المعاني المجردة عن المادة، واشتغل بالذكر حتى يتجلى لك المذكور، فإن أفنك عن الذكر به فتلك عين المشاهدة أو النومة، وسبيل التفرقة بينهما أن المشاهدة تترك شاهدها، وتقع اللذة عقيبتها، والنومة لا تترك شيئا فيقع التيقظ عقيبتها والاستغفار والندم¹، والشاعر الصوفي ليس بخارج عن هذه الحضرة التي كشف ابن عربي مراحلها، وآلياتها، وسبل الارتقاء فيها، وعواقبها.

ولنا أن نقول فيما مضى من القصائد المحللة أو فيما نستقبل منها لاحقا أن الشاعر الصوفي مكاشف لتجلي الجميل بحسه، وإنسان عينه من خلال الموجودات، مستحضر علة الوجود "علقة حب الإلهي"، وهو في الحين ذاته ذاكر، متأمل، إذ التفكير ذكر والتأمل مثله فيلج إلى عالم الخيال، فيتنسم من: الأنفاس، والطيب، ويرى من الصور المجردة والمعاني الروحانية، فيركب، ويخلق، حتى إذا توغل به (السكر) رابية (الاتصال) شاهد أنواع المعرفة والتوحيد، فيتلذذ بما يصنع، وينعم بما يرى، لذا كان صحوهم غالبا ما يتلوه البكاء والتحسر لأن دوام (المشاهدة) محال، فيرجعون إلى مستقرهم ليجددوا العهد به.

وبعد أن تحيّنا الفرصة فأوضحنا الرؤية التي نسير عليها في تحليلنا شعر هؤلاء المتصوفة، ومنطلقهم في إبداعهم، وكنا قد تخيلناه من قبل وحاولنا إجراءه، غير أنه لم يحن موضع ذكر (الخيال) ووظيفته وكونيته في الرؤية العرفانية إلا في ثنايا تحليلنا هذه القطعة السينية، ولا بأس الآن أن نكمل تأويل ما تبقى منها، فيقول العفيف:

¹ . نقلت نص ابن عربي في رسالته "الأنوار" دون التعرض لشرح الجبلي عليه، ولمزيد من توسع. ينظر : عبد الكريم الجبلي، الإسفار عن رسالة الأنوار، تحقيق : عاصم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، د ط، د ت، ص 111 / 118.

7 . وَحَقِيقَةُ طَوْتِ الْبَعِيدِ، فَرَامَةٌ * نَجْدٌ، وَلَيْثُ الْغَابِ ظَبْيُ الْعَسْ

إذا تحقق الصوفي وصفا، ووجد في الحضرة الإلهية بصيرته وارتقى، وشاهد بنور الخيال ولطافته، واعتنى بشفاقة باطنه وظاهره، فستثبت قدمه بعد التخلق بما يلزم من مجاهدات تجعل المتخلق بها يقف على حقائق المقامات، ويفيض الله عليه من الكرامات ويجريها له حسا ومعنى، تثبيتا لقلبه، وقضاءً لحاجة نفسه، فيزوي له الأرض جزاءً لخرقه سفينة جسمه بالذكر والعبادة، ويكرمه بالمشاهدة وفاقا لحبس عينه عند ما حدّ لها من الحدود، يقول ابن عربي: "فتثبت من هذا كله أن طي الأرض للعبد في العالم الكبير إنما هو نتيجة لطي العبد أرض جسمه بالمجاهدات وأصناف العبادات في إقامته على طوى الليالي ذوات العدد وهذا جربناه ودل عليه العلم"¹، لأن "مدد الوجود والنفس والشيطان من الغذاء فإن قل الغذاء قل سلطانها"².

ولما كانت الكرامة للولي صنو المعجزة في حق النبي من وجه خرق العادة والتحقق الفعلي، جاز أن يستدل لحقيقة طي البعيد من الأرض بانزواء الأرض له صلى الله عليه وسلم لخاصة نفسه فرأى مشارقها ومغاربها³، وكقوله: "عليكم بالدلجة، فإن الأرض تطوى بالليل"⁴ لعامة أمته، فيكون تجريب ابن عربي موثقا شرعا وحسا.

وقد يكون التلذذ لغير العين حقيقة وإنما شعور بثه فيه حاله الذي عليه، فتكون ذوقية لعامل أثر فيه من ظاهره، ونعني به هنا ذلك الطوى لليالي ذوات العدد، ويعبر الصوفية عن هذا بـ(الموت الأبيض)، أي: "الجوع لأنه ينور الباطن، ويبيض وجه القلب.. فحينئذ تحيي

¹ . محي الدين بن عربي، مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم، تصحيح : محمد النعساني، مطبعة السعادة، مصر، ط 1، 1907 م، ص 136.

² . نجم الدين كبرى، فوائح الجمال، ص 123.

³ . ينظر : سنن أبي داوود، تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، د ط، د ت، ج 4، ص 97.

⁴ . المصدر نفسه، ج 3، ص 28.

فطنته، لأن البطنة تमित الفطنة، فمن ماتت بطنته حييت فطنته¹، فيقود حدسه إلى ما حسن، ولكن إذا زاد الجوع على حده فسينقلب عليه، ويذهب به إلى ما يشبه بالاضطراب النفسي، فتجمع عليه خيالات، فيقول في شأنها ما يقول، ويرى حواليه ما يرى، فبعض الكرامة يرجع إلى "ما بعد علم النفس"، لأن "الظواهر التي تسمى بالتخاطر (انتقال العواطف عن بعد) وما إليها وانتقال الأفكار والأرواح وما إلى ذلك من ظواهر لا تخضع للتجربة والحس والموضوعية، هي مواضيع لا يستطيع العلم أن ينفذها فوراً ولا أن يثبتها ببساطة"² وهذا الذي يتمظهر عليه ترأسل الحواس وجوداً، "فيسمع بما يبصر به، ويبصر بما به يتكلم"³.

وفي قوله: "طوت"، ما يدل على معنى "المجاهدة / الجوع" (= الطوى)، فاتجه الطي الأول للبعيد من الأرض، واتجه مدلوله الصوفي إلى طي العارف لنفسه، ولم يأت بـ"البعيد" قصداً منه إياه، فليست كل الأماكن عنده سواء، بل التوجه معروف باسمه، ومعلم من قبل برسمه، وقد أكثر عفيف الدين من ذكر الأماكن المقدسة، حجازية كانت أو شامية، فذكر: "رامة"، و"نجد"، وهما موضعان.

وبداً بالأبعد "رامة" ليصل إلى الأقرب "نجد"، وتحكم نسبة القرب والبعد في الأماكن عند العرفاء منوطة بمركز الفيوضات والفتوحات الإلهية، ونعني بها: مكة أم القرى، لذا تسلسل بذكر النائي منها تفصيلاً وتخصيصاً لما عناه بـ"البعيد" قبل هذا، وقد نكروا لـ"رامة" ثلاثة مواضع جغرافية، وهي:

1. منزل في طريق البصرة إلى مكة، وهي: هضبة.

1. عبد الرزاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، ص 111.

2. علي زيعور، الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم (القطاع اللاوعي في الثقافة العربية)، دار الأندلس، لبنان، ط 2، 1984 م، ص 177.

3. ابن عربي، مواقع النجوم، ص 135.

2 . جبل لبني دارم.

3 . قرية من قرى البيت المقدس، بها مقام إبراهيم الخليل¹.

فعلى القول بأنها موضع بالحجاز "2+1" يكون مجموع "رامة" و"نجد" كناية عن "المقام المحمدي"، وينظر فيه على ما اختصت به تضاريس رامة "هضبة أو جبل"، إذ يحاول أن (يفترد) ب"المقام المحمدي"، ولن يتم ذلك إلا بالتجرد من كل هيكل حسي أو حجاب مشرف على هذا المقام الممنوع الدخول فيه لغير المستعد، فهو حمى مصون، مخوف بالجمال، وغاية المعرفة به النظر إليه واستشرافه من عل، وهذا ما يتيح علو الجبل والهضبة، غير أن زاوية النظر ستكون إلى أعلى لا إلى الأسفل، كنظرنا إلى الكواكب في السماء، أو نظر من في الجنة إلى عليين².

وأما إذا كانت "رامة" في البيت شامية - وهو أغلب الظن - فإن بركة نبي الله إبراهيم - عليه السلام - ستطغى على أرجائها لتأخذ حيزا من إحساس عفيف الدين شاعرا ومفكرا حيث إن رمزية استحضار مقامه أحد تجليات التصور الوجداني للوجود، و(المقام الإبراهيمي) منزل ركين في (الفلك البطني)، يقول ابن عربي: "المنزل الأول الإبراهيمي ولا يزال العبد يتحقق في ترتيب هذا الغذاء الجسماني حالا بعد حال ومقاما بعد مقام إلى أن يرتقي إلى الغذاء الروحاني الذي به بقاء النفس ويغني عن هذا الغذاء الجسماني، ومن ملاحظته الذي هو الحس والمحسوس"³.

¹ . ياقوت الحموي، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، د ط، 1977 م، ج 3، ص 18.

² . تنظر هذه المعاني في شرح ابن عربي لقوله : [بحر البسيط]

لا دَرَّ دَرُّ الهَوَىٰ إِنْ لَمْ أُمْتُ كَمَدًا * بخاجرٍ أو يسْلَعِ أو بأجْيَادِ

ذخائر الأعلام، ص 87 وص 88.

³ . ابن عربي، مواقع النجوم، ص 118.

ونسجل هنا على صعيد علم النفس العلاقة القوية بين حال التجريد الحسي من الطعام، والإقلال منه، وبين غياب ملاحظة الحس والمحسوس، ما قد يربك بعض التحليلات الما ورائية للنص الصوفي لاصطدامه بواقع نفسيته المرتبطة بجسمه وحسه، حياة وموتا وإدراكا وجهلا¹، فتوهن مضاعفات التخلية البطنية رؤية (الخيال الرياني) بتخيلات موهمة ﴿كَسْرَابٍ بِقَيْعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا﴾ النور: الآية 39.

وقد أوغل بعضهم² بأن جعل ما لهذا الغذاء الإلهي الروحاني من تخلل في روح السالك بمقابل تخلل الغذاء الطبيعي لجسمه، نظرية قائمة بذاتها تصور أحد أوجه نظرية "وحدة الوجود"، بحيث "إذا تخلل الرزق ذات المرزوق.. فإن الغذاء يسري في جميع أجزاء المغتذي كلها وما هناك أجزاء فلا بد أن يتخلل جميع المقامات الإلهية المعبر عنها فتظهر بها ذاته"³، وهو في هذا تابع لابن عربي الذي أولى لهذا المقام عناية كبيرة، والحق أن الحاتمي في نظريته الوجودية لم يدع شيئا في طريق العبد الموصل إلى الحق إلا وشرحه وفق منظوره، وهو مستند في توجهه على مادة وصلته من تجارب من سبقه وأخبارهم، فكتب التراجم وطبقات الصوفية تعج بمثل أخبار التجويع والتقتير بما يقوم به جسم المرء.

¹ . وهذا ما قد يفهم من ظاهر قوله : [بحر البسيط]

لَوْ لَا الْغِذَاءُ وَلَوْ لَا سُرُّ حِكْمَتِهِ * مَا لَاحَ فَرْعٌ وَلَا غَايِنَتْ إِبْرَاقًا

ينظر : ابن عربي، مواقع النجوم، ص 104.

² . وهو محمد بنحمانى، يقول في أحد نصوص كتابه : "إن الحديث عن نظرية الغذاء عند الشيخ الأكبر، كأحدى تجليات تصوره الوجودي للوجود، تجد سندها في النظر إلى هذا الوجود انطلاقا من "سر" الغذاء كتجلي أنطولوجي في الوجود، خاضع لرتيبة بموجبها يتحدث ابن عربي عن تجلي الله لذاته كإله مغذي في "أسمائه الصفاتية الذاتية"، كالجبار والمريد، كما يتجلى الله لذاته كرب مغذي في "أسماء أفعاله" وكذا في العالم، وعلى رأسها اسمه كرزاق، لكن هذه الرتيبة الغذائية لا تلغي مع ذلك تلك الرابطة الأنطولوجية الأزلية التي توحد الحق بالخلق، وهي رابطة الحب". **ينظر** : من أجل رؤية برزخية للعالم، مكتبة حسن العصرية، بيروت، ط 1، 2014 م، ص 279.

³ . ابن عربي، فصوص الحكم، ج 1، ص 84.

وقد فسر ابن عربي مرتبة (الخلّة) التي حلها إبراهيم عليه السلام، وبتجليها على حاله فسّن له القرى، "ولما كان للخليل هذه المرتبة التي بها سمي خليلا لذلك سن القرى". **ينظر** : المصدر نفسه، ص 84.

فعفيف الدين لم يخرج قيد شبر عن عادات القوم في بلوغ المشاهدة، وكنى بموضع "رامة" عن (المقام الإبراهيمي) بجعله محطة رئيسة لأبد للسالك من التمكن فيها، والوقوف على حقيقتها، قبل التوجه إلى (المقام الوارث المحمدي) المكنى عنها بموقع "تجد"، ولا شك أن هذا السفر المتدرج من الأبعد إلى ما دونه جغرافياً، منصبغ بترتيب شرعي لرموز هذه المواضع، إذ النبي محمد أعلى رتبة من إبراهيم عليهما الصلاة والسلام، فيكون التدرج في طريق العلم الصوفي والمعرفة على نحو ما أبرزه العفيف في قوله "فرامة * نجد.. الخ.

ولم ينأ عفيف الدين عن أبجديات السير العرفاني الحاصر لطرق التلقي عبر طريقين، مثلتهما "رامة" و"تجد" أي تمثيل، فالطريق الأولى طريق الكسب الإنساني أو الأخذ عن الله بالمجاهدة، والتصفية، والتفكير، والتفريغ الموصل إلى كشف ومشاهدات¹، وهذا الذي يوجبه (المقام الإبراهيمي) من الارتقاء حالاً بعد حال في الغذاء إلى بلوغ مرحلة بقاء النفس بالغذاء الروحاني.

وأما الطريق الثانية، فهي بالأخذ عن الأنبياء عن طريق الوراثة الإنسانية للعلم الإلهي وذلك لا يكون إلا بالإتباع، وهو في الواقع أخذ عن الله للعلم النبوي الموروث²، وهذا ما تمثل "تجد" برمزية (المقام المحمدي) ووارثه، فكما ازداد المحمدي - بتعبير ابن عربي - علماً بربه ازداد قرباً منه، ولا يكون ذلك إلا بتمام متابعة النبي صلى الله عليه وسلم في أقواله، وأفعاله وجميع أحواله، لتصح النسبة دينا وإن تخلف المتبوع عنها طينا، قال الله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ آل عمران: الآية 31.

ويؤكد عفيف الدين من خلال إيراده للموضعين التوجه الحبي لذاتهما بوصفهما مكانين معلومي الحدود، ولمتعلقاتهما، وما يحيلان عليه من: رموز، وكنى، تزخر بروحانية

1. سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص 1192.

2. ينظر: المرجع نفسه، ص 1193.

رهيبة أثرت في حد المكان، جعلت العفيف يعلنها معلمين للسائرين إلى الله تعالى ومقامين للواقفين بالله تعالى، ولولا ضيق المقام لعرجنا إلى الرصيد التاريخي الرابط بينهما بوشيجة النسب البيولوجية والأبوة الخيلية للنبي محمد صلى الله عليه وسلم، وحضور صورة إبراهيم - عليه السلام - المتجدد في القرآن الكريم والسيرة النبوية ممثلاً للحنيفية السمحة¹ التي أكملها الله بإرسال محمد² صلى الله عليه وسلم.

ونزعم أننا بهذه الإشارات واللطائف وتغليبنا الظن على مورد "رامة" بـ(مقامها الإبراهيمي)، وما يكتنزه من الروحانية ورؤية وجودية، ثم موقعه من "تجد"، نستطيع فهم تنمة بيته، وهي قوله: "... وليث الغاب ظبي العس"، وهذا إذا مزجنا بين ما تضيفه وظيفة الخيال ومعراج العارف إلى الحضرات الربانية، أي: أن عفيف الدين شبه النفس في رياضتها الأولى وبداية شقها سلك الفناء بـ"الليث"، وأضافه إلى "الغاب" كي يشحن دلالة اللفظ المضافة شحنة زائدة، إذ إن الليوث والأسود أشد ما تكون ضراوة حين تكون في عرينها "في الغاب" وهي والنفس البشرية سواء، فأشد ما تكون بعيدة عن الحق وعن مشاهدته حين تكون مغرقة في كثافتها، لاهية عن حقيقة وجودها، هذا وجه.

ومن وجه آخر قد يقال: إن ليوث الغاب دائمة التأهب لما ليس لها، تتبع غريزة بقائها، فتتعدى حدود ما رسم لها من نظام غذائها - طبعاً - حسب منظورها، فكثيراً ما نرأف على سرب ظبي مأسور بين قطيع من الأسود، وعلى المنوال نفسه يهيب المتصوفة خاصة أنفسهم ومريديهم على أن لا يكونوا مثل من باع نفسه ابتغاء دنياه، فلا القليل يرضيه، ولا

¹ . عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : قيل لرسول الله . صلى الله عليه وسلم : أي الأديان أحب إلى الله ؟ قال : الحنيفية السمحة". ينظر : مسند الإمام أحمد، تحقيق : شعيب الأرنؤوط وآخرون، تحت إشراف : عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 2001 م، ج 4، ص 17.

² . كما جاء في حديث عائشة . رضي الله عنها . قالت : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : "إني أرسلت بحنيفية سمحة". ينظر : المصدر نفسه، ج 41، ص 349.

الكثير يشبعه، فكانت مقابلة "ليث الغاب" (للمقام الإبراهيمي) مناسبة جدا، من حيث التنويه على ابتغاء الطوى، ونبذ الشهوة البطنية التي تميز الحيوان.

ويلوح لنا وجه ثالث يستعرضه ابن عربي في قوله: [بحر الكامل]

فَأَنْخَ بِهَا لَا يَرْهَبَنَّ أَسْدُهَا * فَالاشْتِيَاقُ يُرِيكَهَا أَشْبَالَ

يقول شارحا بيته: "إن كنت صادقا في حبك فلا يرهبنك ما ترى من الشدائد التي كنى عنها بالأسد، فإن الصدق في الشوق إلى ذلك يردها في عينك بمنزلة الأشبال الذين هم صغار الأسد الذين هم لا يخاف منهم، أي يهون عليك من الشدائد والأمور الصعاب ما تجده من الشوق إليهم"¹، وهذا الذي عنيناه بوظيفة الخيال القالبة للصور بفعل الشوق ووصلة الحب الإلهي، غير أن العفيف لم يجعلها "أشبالا" كما عند ابن عربي، وإنما جعلها "ظبيا ألعس"، وهي مقابلة "للمقام المحمدي" المكني عنه بموضع "نجد"، واتخذ من وصف "اللعس" دلالة على الغيب المغيب الذي لا يدرك ما فيه إلا هو سبحانه، وقد مضى هذا المعنى سابقا ترغيبا لنيل المطلب بعد الوقوف على (المقام الإبراهيمي)، وبيانا لمنزلة "المقام المحمدي" الخاص بالمقربين، ويُعِينُنَا لَزُومَ صِفَةِ انْفِلَاتِ "الظبي" وشدتها - لاسيما في "الغاب" - على توفير أدلة على خصوصية هذا المقام وصعوبة نياله.

وختم عفيف الدين قصيدته بهذين البيتين:

8 . وَوَرَاءَ ذَلِكَ لَا أُشِيرُ لِأَنَّهُ * سِرٌّ، لِسَانُ النَّطْقِ عَنْهُ أَخْرَسُ

9 . أَمْرٌ لَهُ وَبِهِ، وَمِنْهُ تَعَيَّنَتْ * أَعْيَانُنَا، وَوُجُودُنَا الْمُتَلَبِّسُ

وعلى عادته يتخلص الشاعر من نشوته وسكره بعودة إلى البشرية المتخلقة وإقراره بالعجز عن نثر المزيد من كنانة الكلام، لأنها مربوطة بوكاء يمنع صاحبها من تجاوز ما

¹ . ابن عربي، ذخائر الأعلام، ص 94.

خُد له، ولكن لا يفتأ يذكر برؤيته الوجودية التي يسلكها في نظمه، وبعد رصد التجليات الأسمائية في الموجودات والممكنات، يقر أن وراء ذلك ما لا يستطيع البوح به، ولا الحديث عنه، هو سر (الغيب المطلق) أو (غيب الغيب)، وهي: الذات المقدسة عن سائر النسب والتجليات، "ولهذا عبر عنها القوم الذات الإلهية الساذج إذ كلت العبادات دونها وانقطعت الإشارات قبل الوصول إلى سرادق حرمها"¹.

وقد يقال: ما دام الرجل يقر بأنه سرّ فهذا يعني إدراكه إياه، وهو على معرفة به فيقال: أنه عبّر بالسر من حيث المُسرّ عنه، أي: الذات الإلهية في (الغيب المطلق)، لا حيازته العلم بوصفها، وأعني: السر من حيث هو، فعبر عن المفعول بالمصدر، هذا وجه.

وقد يكون قصده بالسر من حيث هو، فيؤول معناه إلى مرتبة (الواحدية) التي منها تنشأ الكثرة بدايةً، وفيها تنعدم الكثرة نهايةً، وفيها تظهر: الأسماء، والصفات، وجميع المظاهر الإلهية بالشأن الذاتي لا بشؤونها²، أي: الثبوت العيني في علم الله، وفي عالم المثال³ هذا و(الخيال المنفصل) جرت صورته متحركة متغيرة الشكل متبدلة على نحو ما أراد تقريبه إلينا ب(الخيال المتصل) من جملة هذه الحقائق المغيبة، ويقوي هذا التأويل قوله "أمر له..". إلخ، ويقصد به مرتبة (الوجود الساري) أو (المرتبة الرحمانية) المعبر عنها سلفاً ب(نفس الرحمن)، والأمر هنا هو قوله تعالى: كُنْ، وأما قوله: "المتلبس"، أي: المتوهم وجوداً في العين الحسية، المعدم في الحقيقة الوجودية، إذ كل ما سوى الله تعالى خيال في خيال.

¹ . عبد الكريم الجيلي، مراتب الوجود وحقيقة كل موجود، تحت إشراف: علي سليمان، مكتبة القاهرة، مصر، ط 1، 1999 م، ص 15 وص 16.

² . المصدر نفسه، ص 18.

³ . عالم المثال بين عالم الأرواح والأجساد، وهو عالم روحاني شبيه بالجسماني، وفيه تتجسد الروحانيات، وتتصور الروح الواحدة بأكثر من صورة، وهو العالم الذي يدخله عامة الناس في المنام، وقد يدخله من أَرادَه اللهُ في اليقظة. ينظر: اليافعي عبد الفتاح بن صالح، عالم المثال (حقيقته وأدلته وأقوال العلماء فيه)، دار أصول الدين، القاهرة، ط1، 2018م، ص 8.

والملاحظ في عملنا تركيزنا تمام التركيز على علة العشق والحب من حيث هي، ولم نراع تصنيفا للإسقاطات، وهذا ما يحتمه شرح القصائد بتمامها، لأن عفيف الدين في جل أشعاره مازج بين الموجودات في ثنايا بحثه عن التجليات عشقا وحنينا، فعلاقته بـ"الطبيعة" هي "علاقة معيشة وممارسة ورصد لكل مظاهر الجمال الإلهي فيها بوصفها جسدا حيا يجول فيه، ويقرأ مفاتنه ورموزه المحيلة على الواقع الترابي"¹ حينا، وعلى الأصل الأول له قبل خوض غمار تجربة الدنيا والنزول من الجنة "المأوى" إلى الأرض حينا آخر.

¹ . أحمد بلحاج، الرؤية الصوفية للجمال، ص 139.

1.1.2. تجلي النسق الأنثوي في مرتبة "الطبيعة" عند عفيف الدين:

إن حديث المتصوفة عن "المرأة" أو التغزل بما استأثر به الوجه الحسن من: نعوت وتشبيب، وأساليب، هو: نمط قديم وسبيل متبع في الشعر الصوفي، وقد راعى عفيف الدين على غرار العرفاء فيها جناب المعشوق عبر مراحل متسلسلة يجلب بعضها بعضاً، وقد يتخلف إحداها فلا يؤثر في الأخرى، فمن ذلك صحبة لا يكفر عشيرها إن كان الاتصال حقيقياً طبيعياً في مرحلة أولى، ومثال ذلك ما حدث لابن عربي مع طفلة "نظام"، ثم يرتقي درجة ليقدها من نظمه أحسن القلائد "بلسان النسيب الرائق، وعبارات الغزل اللائق"¹، ثم يصعد مرحلة أكثر لطافة، وما ورائية، بجعلها "فتنة" على ما جعلها الشارع، "فهن فتنة يستخرج الحق بهن ما خفي عنا فينا مما هو به عالم ولا نعلمه من نفوسنا فيقوم به الحجة لنا وعلينا"²؛ قال عفيف الدين: [بحر الطويل]

وَمَا كُنْتُ أَدْرِي فِتْنَةَ الْعِشْقِ قَبْلَهَا * إِلَى أَنْ رَأَتْ عَيْنِي جَمَالَكَ يُعْبَدُ³

وليس "للمرأة" من نعوت "الفتنة" سوى تمويه الحقيقة، وتزييف الظاهر، وغواية قليل البصر كما تفعل "الفتنة" سواء بسواء، ولا يعني هذا خلوهما من منافع لذي بصيرة كونه اختبار النفوس، وتجليه مرآة القلوب، ﴿أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ﴾ العنكبوت: الآية 02، لأجل هذه الجدلية كان الحب الصوفي "للمرأة" أشمل وأعمق من حب الشاعر العذري لها، فإذا استطاع العذريون أن يروا في "المرأة" إمكانية السعادة العظمى، وأن يجعلوا منها غاية في حد ذاتها، فإن الصوفية ذهبوا أبعد مما تصوره الخيال الإبداعي العذري⁴.

1. ابن عربي، ذخائر الأعلام، ص 3.

2. ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 7، ص 184.

3. ديوان عفيف الدين، تح (يوسف زيدان)، ص 179.

4. ينظر: عبد الحق منصف، أبعاد التجربة الصوفية، ص 137.

ولقد حُبس العذريون على الرسم الظاهري للجسد تبعاً لنسق الذكورة، ونزعت بهم السيطرة والتسخير إلى التوقف عندها وجعلها غايةً، والعجيب أنها قد تتعدد وتكثر، ولا يؤثر هذا في الغاية ليتضح لنا مدى توغل الذكورة في ثقافتهم، وبأي حال فرضوا إنيتهم فهو كذلك فأخذتهم الفتنة، وغرتهم زهرتها¹.

وانتحي العرفاء برمز "المرأة" منحى وجوديا، وجعلوا منها تكتيفا للجمال الكوني، وكثيرا ما أقاموا توازيا بينها وبين "الطبيعة"، فعدوا الأولى طبيعة صغرى، والثانية امرأة كبرى² وعلى هذا الأساس وجدنا التغزل بـ"الطبيعة" وعناصرها كأنها امرأة، وتفسحوا في الغزل بـ"المرأة" كأنها الكون كله، وتجري في كليهما الحركة نفسها "الحب الإلهي"، إذ "ليس في العالم المخلوق أعظم قوة من المرأة لسر لا يعرفه إلا من عرف فيم وجد العالم وبأي حركة أوجده الحق تعالى"³.

وللعفيف نصيب وافر من التعشق بـ"المرأة"، وتمثلاته للوصلة الحبية بالحق، فيذوب من وجده عن سواه، ويمحي رتبة كل مألوه ليستوي عنده كل شيء، فانظر إلى قسمه بـ"الخدود"، و"الأحداق"، قائلا: [بحر الخفيف]

قَسَمَا بِالْخُدُودِ وَالْأَحْدَاقِ * وَهِيَ فِي الْحُبِّ حَلَقَةُ الْعُشَاقِ⁴

إنه عاشق حتى الفناء، وليس له غاية إلا الفناء في معشوقه، وقد عمل الضمير المنفصل "هي" في خلخلة النظام بشكل لافت ومثير، وذلك تبعاً لحال (حضوره) و(غيابه) واختلاف نسبة غلبة بثه وكبته، وبالتالي تردده بين إبداء المحبة له والتغزل به أو الغيرة

¹ . وبنى ابن عربي منزلة للقطب إذا كان هجيريه قوله تعالى : ﴿وَلَا تَمُدَّنْ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا لِنَفِثَهُمْ فِيهِ وَرِزْقُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ﴾ طه: الآية 131. ينظر : ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 7، ص 183.

² . ينظر : عبد الحق منصف، أبعاد التجربة الصوفية، ص 138.

³ . ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 4، ص 142.

⁴ . ديوان عفيف الدين، تح (العربي دحو)، ص 158.

عليه، فيبقى في وصف الحجاب من خدود وأحداق .. إلخ، لأنه في الحقيقة: "ما أحب أحدا غير خالقه، ولكن احتجب عنه تعالى بحب زينب وسعاد وهند وليلى والدنيا والدرهم والجاه وكل محبوب في العالم، فأفنت الشعراء كلامها في الموجودات وهم لا يعلمون، والعارفون لم يسمعوا شعرا ولا لغزا ولا مديحا ولا تغزلا إلا فيه من خلف حجاب الصور، وسبب ذلك الغيرة الإلهية أن يحب سواه"¹، بل يسر بحريته في عبودية مَنْ صَوَّرَهَا تمثلا لحضرة الحق، ولمن تجلى جمال المطلق على محياها؛ قال عفيف الدين: [بحر الخفيف]

إِنِّي لِلْمُصَوَّنَةِ الْحُسْنِ عَبْدٌ * لَسْتُ أَرْضَى بِذَلَّةِ الْإِعْتَاقِ

أَوْثَقْنَا جُفُونَهَا فَفَخِرْنَا * بَيْنَ أَهْلِ الْهَوَى بِذَاكَ الْوِثَاقِ²

قوله: "للمصونة" خطاب للحضرات الإلهية، والتجليات الربانية، ولغيرة منه عليها صانها، ولولا مراعاته مقام الصيانة الذي به يؤدي حقيقة الأمانة لأظهر الحال، ولأوضح في المشاركة المقال، ولقال للعشاق إذا سمعتم ذكرها فاسجدوا تعظيما لوصفها الأسمى، وإن ظهر وجهها للناظرين فكونوا إليها من المصلين³، فترك بث سر "المصونة" خوفا من أن يذيع الغرام، فتبتذل الدرة وتهان.

هذا، وقد كثرت الدراسات والبحوث عن رمز "المرأة" وتفتيش أنساقه عند أساطين الشعر الصوفي ك: ابن الفارض، وابن عربي، وعفيف الدين التلمساني، ورغبة منا في الخروج عن المألوف ولينا الواجهة إلى نوع آخر من الغزل، يستقي شعراؤه أساليبه من طبيعة التشبيب المخصوص بـ"المرأة"، ونعني به: التغزل بـ"المذكر"، وملاح الوجوه، "ولا يختلف كثيرا عن الغزل بـ"المؤنث" في طريقة تصوير الأوصاف الجسدية والتغني بالمفاتن الحسية، حتى

1. ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 3، ص 489.

2. ديوان عفيف الدين، تح (العربي دحو)، ص 158.

3. بدر الدين البوريني وعبد الغني النابلسي، شرح ديوان ابن الفارض، جمعه: رشيد بن غالب، ضبط وتصحيح: محمد عبد الكريم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2003 م، ج 2، ص 179.

إنه في بعض الأحيان يلتبس على القارئ نوع الغزل، أهو أنثوي أم غلامي؟ ما لم تكن هناك قرينة تدل على المراد منه¹.

وينبغي التنبية على أن الغزل وإن كان واقعا حقيقة إلا أنه لا يعدو أن يكون تقليدا أدبيا أكثر منه سلوكا خُلُقيا، ويزيد المتصوفة الحكم تأكيدا بانتحاءهم فيه مجرى "المرأة" معادلا موضوعيا، وعارية مستمدة من الجمال المطلق، وقد وقع الاختيار على القصيدة الآتية وهي أغرق في الوصف والتغزل من غيرها - وإن ظهرت مسحتها في بعض ما تناولناه - وأبين لتخصيص هذا الرمز من مخالطة غيره به، يقول في مطلعها²: [بحر المنسرح]

1. بَيْنَ لِمَاهُ وَحُمْرَةِ الْخَدِّ * خَالٌ حَكَى نَحْلَةً عَلَى الشَّهْدِ

افتتح العفيف قصيدته بتوجيه الكلام إلى غائب خارج النص انكفاً عليه ضمير الغائب "الهاء" المتكرر في أبيات القصيدة، وذلك في كل سانحة تبرز المقصود من هذا التغزل فأحال بالمقام على الحضرة الإلهية، وعُني بوصف الوجه أولا لشرفه، وللمواجهة التي يقتضيها من المخاطب إياه، فعفيف الدين يستدعي موصوفه "الغائب" نصا وحسا إلى ذهن سامعه بالضمير إثباتا لهوية "الهو" من الهاء، تأكيدا منه على قيمته، أو لضعف تشخيصه بكلام مثبت، فاختر "الإحالة المقامية" لأنها أشبه بالنفي في سياقها، ربما لعدم اتضاح عينه له لسبق مقام (الجلال) عليه، وهذا الوجه الثاني، أو لخوف اعتراه إزاء فرضية أن يرميه سامعه بما لا يستطيع التصل منه من التشبيه الفجّ فيقع في سبّة عقديّة، وهذا آخر الوجوه.

ودل على غياب الموصوف حضور لون السواد أكثر من مرة في هذا المطلع، سواء كان مشبها من سواد الشفة "اللّمى"، أو سواد "الخال"، أو مشبها به كسواد "النحلة"، لأن

¹ . محمد مجيد السعيد، الشعر في عهد المرابطين والموحدين بالأندلس، دار الرشيد للنشر، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، العراق، د ط، 1980 م، ص 186.

² . تنظر هذه القطعة الدالية : ديوان عفيف الدين، تح (يوسف زيدان)، ج 1، ص 189.

الغيبية مقرونة بالخفاء والغموض وتتنزياً بالسواد وشاحاً، عكس الشهادة المقرونة بالظهور كالشمس في كبد السماء اتضاحاً، وخلافاً لقول المتنبّي: [بحر الوافر]

وَلَيْسَ يَصِحُّ فِي الْأَفْهَامِ شَيْءٌ * إِذَا احْتَجَّ النَّهَارُ إِلَى دَلِيلٍ¹

فقد يكون خفاء الدال أولى بالتصديق ممن وضح دليله، وليس جهل المرء بالشيء دليل على عدم وجوده، ثم إننا قررنا سلفاً أن العالم خيال، وأوليس الظاهر منه هو الذي يحتاج إلى دليل؟!.

وأياً ما كانت الرؤى فإن غياب موصوف العفيف ظاهر في آثاره، فمنها "الشفاه والخذ" وهذان أوسع من أن يبحث لهما عن قرين في شعر المتغزلين، لكونهما موضعين تعاورت فيها كتابة العرفاء والعذريين، لتوفر الدواعي على الإصغاء إليها وتعشق النفوس بها² والطرب لها على حد اعتذار ابن عربي في استدعاء مثل هذه الأساليب للحضرة الإلهية.

ويزيد عفيف الدين بيانا لتوتره وحيرته - كي يفهم سر إغماضه لموصوفه - بناءً على ما يعالجه من شدة الكبت وخوف البوح، حين بدأ بلفظة "بين"، فهو بين البينين، واقف (وقفه) المتحول من مقام إلى مقام، ومن حال إلى حال، هذا من ناحية، كما عمد إلى تأخير ما حقه التقديم من ناحية أخرى، وأعني هنا قوله: "خال"، فهذا مبتدأ مؤخر، وخبره شبه الجملة "بين اللمى.. الخ".

ولهذا التأخير عوائد على أكثر من حقل، أما عرفانياً: فقد علمنا سر التأخير، وأما بيانياً، فنقول: إن تأخير "خال" راجع إلى كونه نكرة فلا يبتدئ به، وأما نفسياً، فقد راعى العفيف الجانب السيكولوجي للمتلقى باحتضانه إياه بمعطف التشوق لما بعد "بين"، ولما بين "الشفة والخذ"، كما أنه أراد مشاركة ما به من لهفة مع غيره، وأما إستطيقياً، فجرت العادة أن

¹ . ديوان المتنبّي أبي الطيب أحمد بن الحسين، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، د ط، 1983 م، ص 343.

² . ينظر : ابن عربي، ذخائر الأعلام، ص 5.

يستبشع الناس "الخال" إذا أطلق من غير تحديد موضعه في الجسم إلا ما خص كالموضع الذي ذكر هنا، فهو محبذ يزيد من بهاء من خُلق فيه فطرةً.

وذكر صفة جميلة أخرى محببة إلى نفوس العشاق، متعلقة بـ"الخد" وهي: حمرة، ولن تكون سوى عارض من خلق الحياء، "ومن أسمائه الحي، وقد جاء أن الله تعالى يستحيي من عبده ذي الشيبة أن يكذبه فيما كذب فيه، ولما كان هذا التجلي في الصور المثالية مثل حديث عكرمة عن النبي صلى الله عليه وسلم حيث قال: رأيت ربي في صورة شاب أمرد عليه حلة من ذهب.. وأشباه هذه الأحاديث المشكلة التي نكرها العلماء، قال الله تعالى: ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ الذاريات: الآية 21¹، فتلك الصورة الموجودة في عالم المثال هي المنسوب إليها "الخد"، فتقبل الحمرة، ويعزز هذا المعنى علة إخفاء موصوفه وإضمامه من جهته عاشقا حائرا أو من جهة المعشوق الحي.

وفي البيت "تشبيه تمثيلي" زاد الصورة المتخيلة بهاءً، فحكاية تشبيه "الخال" الذي بين "الشفة اللمياء" و"الخد المحمر" بـ"النحلة" على الصماغ الذي يصنعه النحل، أعلنت عن معاني ولطائف عمى عفيف الدين عنها، منها: لون بشرة الوجه العسلية الذهبية للمعشوق ولمعان أسارير الوجه للمعان العسل، وكذا بسط الوجه، واتساعه، وتدويره، وبتوء الوجنتين شباها بـ"الشهد"، ولعل أغرب لطيفة هي: تنوع المواد التي يصنع بها النحل صمغه - ولا يتلقف إلا الطاهر - من: الأشجار، والأزهار ونحوها، ثم معالجته إياه، وإخراجه على شكله النهائي ومقارنة هذا المشهد بصورة تجلي الحق في خلقه، والقول بالكثرة في الوحدة عند القوم؛ ثم قال:

2. عَجِبْتُ مِنْهُ وَالتَّرُّكُ تُشْبِهُهُ * كَيْفَ اعْتَرَى لَحْظُهُ إِلَى الْهِنْدِ

¹. ابن عربي، ذخائر الأعلاق، ص 71 وص 72.

"الترك" و"الهند" جيلان معروفان من الناس وهما من جهة الشرق، وفي إضفائه "الشرقية" على الصفات الخَلقية لمحبوبه إشارة إلى "رؤية الحق في الخلق والتجلي في الصور فأداه ذلك إلى التعلق بالأكوان لما ظهر التجلي فيها، لأن الشرق موضع الظهور الكوني"¹ وهذا تأكيد إلى أن التشبيه واقع على الصورة التي في عالم المثال لا الغيب - وإن كان مقصودا به - فليُنْتَبه!

ولا غرو أن يتعجب عفيف الدين كيف "اعتزى" وانتسب "لحظ" محبوبه إلى "الهند" وسائر أجزاء وجهه "تركية" الملامح، وذلك أن هذا الجيل من الناس - أي: "الترك" - صغار العيون كأنها "حدق الجراد"²، وهو وصف ذميم وقبيح، فتركه الشاعر وانتخب من عيون هذه الأجيال الشرقية عيون الهنود لكبرها، وترججها، ودقة لحظها، وجمالها، فقام بصناعة وجه ذي ملامح "تركية" من: عرض، وحمرة، واكتناز للوجنة، ونتوئها، بعيون "هندية".

ومناط العجب الذي اعتزى عفيف الدين هي الصورة المركبة من ملامح جيلين مختلفين من الناس، لأن البيت الأول بما فيه من النعوت لا ينطبع في ذهن السامع منها سوى أن الموصوف من "الترك"، لذا اعترض بجملة "والترك يشبهه"، ففي اعتراضه انزياح تركيب مائل دهشته في عَزُو عيون محبوبه إلى "الهند"، ولما تسامى طموحه في "أن يعامل الحياة، لا كمعركة بل كمنظر"³ يكمل بعضه نقص بعض، لم يجد غضاضة أن يجمع هذه

1. ابن عربي، ذخائر الأعلاق، ص 65.

2. إن جملة الأوصاف التي أقرها عفيف الدين في وصف وجه محبوبه نجد لها أصلا في أحد أحاديث الفتن التي ستقع في آخر الزمان حيث يقتتل المسلمون والترك، منها ما رواه أحمد في مسنده من حديث أبي سعد الخدري . رضي الله عنه . قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : "لا تقوم الساعة حتى تقاتلوا قوما صغار العيون، عراض الوجوه، كأن أعينهم حدق الجراد، كأن وجوههم المجان المطرقة، ينتعلون الشعر..".

جاء في هامش الصفحة : قوله : "حدق الجراد"، بفتحين، أي : أعين الجراد من الصغر، وقوله : "المجان المطرقة"، أي التراس التي ألبست العقب شيئا فوق الشيء. ينظر : مسند الإمام أحمد، ج 17، ص 363 وص 364.

3. ينظر : ر. ف. جونسن، الجمالية، ترجمة : عبد الواحد لؤلؤة، ضمن كتاب "موسوعة المصطلح النقدي"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 2، 1983 م، ج 1، ص 296.

الأوصاف في وجه واحد، إذ "المتجلي من حيث هو في نفسه واحد العين، واختلفت التجليات أعني صورها بحسب استعدادات المتجلي لهم"¹، ثم قال:

3 . نَابِغَةٌ صِرَتْ فِي مَحَبَّتِهِ * مِنْ فَرْطِ وَجْدِي بِصُدْغِهِ الْجَعْدِ

إن نبوغ عفيف الدين في الحب الإلهي امتداد لـ"حب ظهور الحق في صور الوجود وحبه في أن يعرف نفسه بنفسه في مرايا الممكنات.. ذلك الحب هو علة خلق العالم، وهو الأساس الحقيقي الذي يقوم عليه الوجود"²، وقدم لفظ "نابغة" خبر الفعل الناقص "صرت" للدلالة على شيئين اثنين هما:

- 1 . تمكنه من حال "المحبة" التي هي "آية الاختصاص، ونتيجة الاصطفاء والإخلاص.. فيخلصه الله تعالى من زيغ البصر والتلفت في النظر"³ عن غيره، لذا نرى العفيف (محموقا) في ذات الحق، لا يلتفت إلى غير صورة المثال التي يتغزل بها.
- 2 . إتمام المعنى الذي يريد أن يقيمه في أذهان السامع، أي: تقديمه للخبر "نابغة" في الرتبة لئلا يحجب ضميره المتصل "التاء" من "صرت" عن حال "المحبة"، فهو والجب فيه خائض غمراته، ومتوجه إلى نفحاته، لا يفصله عن حاله شيء.

و"من" في عجز البيت للسببية، فأبان علة التوجه الحبي ونوعه، وهو هنا أعلى حال في "المحبة"، ونعني بها: (المحبة الذاتية) التي عليها الصديقون والعارفون، المتولدة من نظرهم ومعرفتهم بقديم حب الله تعالى بلا علة، فأحبوه بلا علة⁴، وبلا حاجة تقتضي "المحبة" سوى أنه جميل، وهذا من جميل المفارقات في باب العلل والمعلولات والأسباب والمسببات

1 . ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 1، ص 433.

2 . ابن عربي، فصوص الحكم، ج 2 (التعليقات)، ص 303.

3 . عبد الرزاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، ص 307.

4 . ينظر : ممدوح الزويي، معجم الصوفية، ص 368.

"فحب الجمال لا يتعلق بوظيفة خارجية منفعية تتجاوزه، بل هو معنى ذاتي حاصل من خلال الوجود الخالص"¹، وفي هذا الصدد يقول الشيخ الأكبر: "والجمال محبوب لذاته"².
ولسر كان في "الصدغ" الشديد الأسر، غير المسترخي، ولا المضطرب³، تفرط وجهه وخضعت الروح عند مشاهدة سر الحق، وعجز الفؤاد أن يحتوي غلبة الشوق عليه، لذا طمع في الوصال، فقال:

4. دُونَ وَصَالِي لِلثَّمِّ وَجَنَّتِهِ * دِرْعُ عِذَارٍ مُقَدَّرِ السَّرْدِ

إن طمعه في (الوصال) و(الاتصال) بالحبیب قد توقف وانقطع إلى حين، واحتجب محبوبه عن لثم عاشقه لـ"وجنته" بـ"عذاره"، لأن وصله عزيز وحرزه حريز⁴، وشبه شعر "عذاره" المسبل بـ"درع مقدر السرد"، و"التقدير" في الشيء: التوسط فيه، و"السرد": تداخل حلق الدرع بعضها في بعض⁵، وقد أتم العفيف رسم ناحية غامضة من وجه المحبوب فضيقت زاوية التصوير، وفصل أيّ تفصيل.

وقد تقدم أن جملة الأوصاف التي استعان بها الشاعر ووظفها في تخيله مأخوذة من حديث "قتال الترك"، وجاء فيه أن وجوههم "المجانُ المطرقة"، قال البدر العيني: "المجان: بفتح الميم وتشديد النون جمع: مجنّ، بكسر الميم وهو الترس، قوله: المطرقة، بضم الميم وسكون الطاء المهملة وفتح الراء، قال الخطابي: هي التي ألّبت الأشرطة من الجلود، وهي الأعشية منها شبه عرض وجوههم ونتوء وجناتهم بظهور الترس.. وقال القاضي البيضاوي:

1. محمد خطاب، إستيقا التصوف، ص 97.

2. ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 3، ص 170.

3. وللجعودة معنيان: أحدهما متعلق بالشعر، والآخر متعلق بالخلقة واخترنا الثاني لكونه وصفا للصدغ (ما بين لحاظ

العين إلى أصل الأذن). ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ج 3، ص 122.

4. النابلسي، شرح ديوان ابن الفارض، ج 2، ص 140.

5. والزرد والسرد سواء، وقيل الزردة: حلقة الدرع، والسرد: ثقبها. ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ج 3، ص 194.

شبه وجوههم بالترس لبسطها وتدويرها، وبالمطرقة لغلظها وكثرة لحمها"¹، فكان من تمام وصف "العدار /الدرع" في البيت أن يكون من جنس وصف "الوجه /المجنّ" الوارد في الحديث، وما زاد من جمال "العدار" في عين الرائي توسطه في الحلقة، وترتيب الشعر النابت عليه وانسيابه.

وفي إهابته بـ"الدرع المقدر السرد" زيادة في تستر المعشوق وصيانة له من الأغيار وإهابة أيضا بـ(المقام الداودي) الذي لا يطاله الاكتساب، بل هو اختصاص إلهي يعطيه الله عباده عن طريق الإنعام والإفضال، قال الله تعالى في حق داود عليه السلام: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ مِنَّا فَضْلًا﴾ سبأ: الآية 10، "فلم يقرن به جزاء يطلبه منه، ولا أخبر أنه أعطاه هذا الذي ذكره جزاء.. فهو في حق داود عطاء ونعمة"²، ومن جملة ما وهبه الله تعالى لنبيه داود - عليه السلام - تأويب الجبال والطير معه، وإلانة الحديد، وعمل الدروع السابغات، والتقدير في سردها، قال تعالى: ﴿يَا جِبَالُ أُوْبِي مَعَهُ وَالطَّيْرُ وَأَنَا لَهُ الْحَدِيدُ﴾ أَنْ اِعْمَلْ سَابِغَاتٍ وَقَدِّرْ فِي السَّرْدِ ﴿ سبأ: الآية 10/ 11.

وحجب العفيف من لثم وجنته من حجب معشوقه لاقتضاء (المقام الداودي) كمال (الانفصال) عن العالم حسا ومعنى كي يحصل (الاتصال) بالمحبوب، وبلوغ هذه الحالة نعمة من الله لا تنال بالاكْتساب، فانظر إلى اسم "داود" لتعلم المقام الذي اعتلاه من الله ابتداءً من رسم اسمه خطأ، "فأول نعمة أنعم الله بها على داود - عليه السلام - أن أعطاه اسما ليس له حرف من حروف الاتصال، فقطعه عن العالم بذلك إخبارا لنا عنه بمجرد هذا الاسم"³، ولعل عفيف الدين لم يتهيا له (الاتصال) بسبب بقاء علائق البشرية فيه، وإن سبقت همته مراده فإن سوابق الهمم لا تخترق أسوار الأقدار، ولم يؤت كشف الحجاب كما

¹ . بدر الدين العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار الإحياء العربي، بيروت، د ط، د ت، ج 14، ص 201.

² . ابن عربي، فصوص الحكم، ج 1، ص 160.

³ . المصدر نفسه، ج 1، ص 161.

كشف لداود عنه، فكانت الأكوام معه، وتعشقتة وهوته، وانقادت له كلها في الحس¹، فرجعت الجبال معه وسبحت الطير بتسبيحه وأوبت بترجيعة، ولم يمنعه فقد الوصال أن يمني النفس ويشعل أوار الشوق مفترضا، فقال:

5 . هَبْ أَنَّهَا لِأَخْضِرَارِهِ مَنَعَتْ * كَمْ جُهْدٍ مَنَعَ الرَّبِيعِ لِلْوَرْدِ

يتنزل عفيف الدين هنا بعد غلواء وامتناع تمكينه من لثم "الوجنة" تنزل المتشبهت بالأمل الأخير، مصاولا فيما تبقى بأسلوب الحجاج الكلامي، وتقدم بدليل حسي لا يختلف فيه اثنان، وأتى به مناسبا للمقام كما سيتضح، فقاس بما يعرف عند المناطقة بـ"القياس الشرطي"، وتمثله في البيت كما يلي: إذا كان لا يمنع "الربيع" زهو الورد مهما تبطأ مجيئه فإذا جاء زهي، فكذلك لثمي وجنة المحبوب لا يمنعه اخضرار "العذار"، فإذا ما نبت شعره سألثمه.

وبناءً على هذا يكون معنى "الربيع": "فصل الخريف" الذي نعرفه من فصول السنة قال صاحب لسان العرب: " والرَّبِيعُ: جزء من أجزاء السَّنَةِ فمن العرب من يجعله الفصل الَّذِي يدرك فيه الثَّمَار وهو الخريف ثمَّ فصل الشِّتَاء بعده ثمَّ فصل الصَّيْف وهو الوقت الَّذِي يدعوه العامَّة الربيع، ثمَّ فصل القَيْظ بعده، وهو الَّذِي يدعوه العامَّة الصَّيْف"².

وأما إذا احتفظنا بمعنى "الربيع" ومدلوله الذي هو عليه من الفصل المعروف، فإن معنى منع "الربيع" سينقلب استفهاما إنكاريا بعد أن كان تقريرا لحجة، ويصير المعنى: هل رأيت فصلا تزهو في الأزهار، وتلبس فيه الأرض زخرفها يمنع مسببه فيه؟، فليس "الورد" استثناءً حتى يقال: لا يزهو في "الربيع"، وبالتالي ليس يمنعه، بل هو سببه فكيف يحجبه!.

¹ . ابن عجيبة، البحر المديد، ج 4، ص 477.

² . ابن منظور، لسان العرب، ج 8، ص 102.

وقوله: "اخضراره"، يعني: خضرة سواد الشعر حين يبقل وجه الأُمرد¹، وهنا وجه المناسبة في "القياس الشرطي"، ويزداد المعنى إغراقاً في العرفانية إذا استحضر لفظ "الربيع" موضعاً ينزل فيه زمن الربيع²، وهو كناية عن الميدان المعاملات والأخلاق الإلهية والمنمنم بضروب شتى من أعيان الممكنات³، وقد تجلت في البيت "وردا"، وإذا كان الحسن الحسي يسقي العارض الأُمرد فيبقل، كما هو قول الشاعر: [بحر المنسرح]

كَيْفَ لَا يَخْضُرُ عَارِضُهُ * وَمِيَاهُ الْحُسْنِ تَسْقِيهِ⁴

فإن حسن نور الحضرة أبقل وأنبت لكمال حسنها، وجمال أسرارها، كما أن "الربيع" زمان محدث لاستقبال الشباب، "فهو أعشق للنفوس وأمكن في القبول، لأن اللذة بالجديد الطارئ أعظم في النفس من ملازمة الصحبة، وفي هذا أسرار لحدوث نعيم الجنان مع الأنفاس، وحدوث الأنفاس"⁵، فقد حمل معشوق العفيف الأُمرد من صفة الحدائث الذاتية ومما يدل عليه زمن "الربيع" حساً وعرافاناً، فتكاملت عناصر الصورة: مكاناً، وزماناً وشخصية، ثم أردف محاوراً يستتبع روح المشهد السردي القائم، فقال:

6 . سَأَلْتُهُ وَالرَّيْحُ يَعْبِقُ مِنْ * وَجَنَّتِيهِ تَارَةً وَمِنْ رُبْدٍ

7 . ذَا الطَّيِّبِ مِنْ أَيْنَ لِلشَّقِيقِ أَتَى * فَقَالَ مِنْ نَدِّ خَالِي النَّدِّ

ولما سألت المعارف، وسكنت النفس، طاب اللقاء، وملاً الأُنس قلب عفيف الدين وغدا يسأل محبوبه رغبة في تطويل الحديث، وأملاً في التعليل بالوصل المنشود، كما أطل

¹ . الخليل بن أحمد، العين، تحقيق : مهدي المخزومي وإبراهيم السمرائي، دار ومكتبة الهلال، بيروت، د ط، د ت، ج 5، ص 170.

² . ينظر : مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، مصر، ط 4، 2004 م، ص 324.

³ . ينظر : ابن عربي، ذخائر الأعلام، ص 52.

⁴ . المنهاجي بدر الدين محمد، بسط الأعدار عن حب العذار، تحقيق : محمد إبراهيم وحسن عبد الهادي، دار الكتب العلمية، بيروت، د ط، 2017 م، ص 42.

⁵ . ابن عربي، ذخائر الأعلام، ص 52.

موسى - عليه السلام - في جواب ربه تعالى عن حقيقة ما في يمينه - وهو أعلم به - ﴿وَمَا تَلَكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى﴾ طه: الآية 17، فأجاب مستقصيا منافعها ﴿قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأُشُّ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَى﴾ طه: الآية 18، وقد قيل "الإطناط في مناجاة المحبوب محمود"¹.

وسؤال عفيف الدين إياه حادث ونشوة الطيب يعلل المكان، وربط الرائحة والطيب والمسك وكل مشموم طيب به، إنما هو للتلميح، وكناية عن (النفس الرحماني) الذي بسريانه في الأسماء والأعيان الثابتة، تتحول من موجودات عدمية إلى موجودات طبيعية حية"²، "ولا شك أن التجلي الإلهي الذي أظهر المسك وأكسبه الرائحة الطيبة"³.

وإذا نقلنا التمثيل إلى عفيف الدين حالة كون (السكر) آخذاً به، فإننا سنقول: أن ريح طيب معشوقه - وهو أحد جوائز - قد حوّله إلى ما يصبو إليه، فارتقى مراتب في سلم (الإنسان الكامل)، كما أن جلسه حين منعه "اللثم" لم يسلب عنه جميع لذائذ الوصال من النظر والشم، فكان كحامل الطيب الذي جاء مثاله في الحديث "إما أن يُحذيك، وإما أن تبتاع منه، وإما أن تجد منه ريحا طيبة"⁴.

بيد أن الاستفسار لم يكن عن حقيقة الطيب وإنما عن مصدر انبعاثه، وظاهر جدا من أن اقتراحات عفيف الدين لموضع الانبعاث حين ذكر "الوجنة" و"الرند" و"الشقيق"، إنما هي مجرد إطالة للحديث ليس إلا، ولا بأس عليه بهذا الشيء الزائد عن أصل السؤال، ولنابق مع يتيحه البيتان من فهم، فنقول: ارتبك صاحبنا واختلط عليه مصدر الطيب لكثرة التجليات وغمرة الحركة الحبية التي تعتريه، فخال كل ما حوله يرشح طيبا، فإنه "من أحب الله لجماله

1. ابن عجيبة، البحر المديد، ج 3، ص 381.

2. محمد المصباحي، نعم لا (الفكر المنفتح عند ابن عربي)، الدار العربية للعلوم ناشرون بيروت، دار الأمان الرباط، منشورات الاختلاف الجزائر، ط 1، 2012 م، ص 118.

3. النابلسي، شرح ديوان ابن الفارض، ج 1، ص 182.

4. البخاري، الصحيح، ج 5، ص 2104.

وليس جماله إلا ما يشهده من جمال العالم، فإنه أوجده على صورته، فمن أحب العالم لجماله فإنما أحب الله وليس للحق منزله ولا مجلى إلا العالم"¹.

وهذا التماهي على مستوى المعرفة والرؤية الوجودية بدافع من الجمال الإلهي الذاتي في الكون، هو ما جعل عفيف الدين يقترح تلك المقترحات تكثرا وعدًا، لا سؤالًا واستفهامًا أو لاتصالها بمحبوبها في المكان، لذلك تعدت إلى "الرند والشقيق"، ولكن هذا الوجه تبعده أصالة طيب هذه الأزهار.

ويحقق البيتان فكرة "الخيال" ووظيفته الوجودية في تحول عالم الخلق إلى مرآة يتجلى فيها الخالق لذاته، وعكست المرآة فكرة الانفعال أو جانب التأثير الذي يلحق المخلوق لأنه يملك استعدادات للتجلي الإلهي²، لذا "يمكن القول بأن مختلف هذه التجليات تنتج آثارا في الكون والكوائن على مستوى التغيير والنظرة، فالمتجلي له يكون بين نظرة السكر بالمشاهدة ونضرة التلذذ باحتراقه الأبهي"³، وهذا ما يشدنا في مشهد عفيف الدين المقطف من "عالم المثال" بكل أجزائه، من: "معشوق"، و"رند"، و"شقيق"، و"طيب"، وما إلى ذلك، ما يجعل فكرة التجلي حاضرة باستمرار، ونحن نذكر كيف كانت بداية التصوير انطلاقًا من "خال" إلى غاية التبصر فيما يحيط المعشوق.

إن ربط معنى الجمال في تنزله إلى "عالم المثال" ومنه إلى "عالم الحس" متعلق بـ"مبدأ اللذة" الذي يمس حواس الإنسان ويربطه بعالم الأشياء⁴، وينبني على الصوب الذي نحاه ابن عربي - وعلى خطاه قص شعراء وحدة الوجود - في تساؤله عن واقع المعرفة بالله ابتداءً من ظاهرة الرؤية العينية من حيث هي إدراك حسي، وجعل الحس غاية، فقال: "إن المعرفة بالله ابتداءً علمٍ وغايتها عينٌ، وعين اليقين أشرف من علم اليقين، والعلم للعقل

1. ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 7، ص 395.

2. ينظر : محمد خطاب، إستطيقا التصوف، ص 99.

3. أحمد بلحاج، الرؤية الصوفية للجمال، ص 120.

4. ينظر : محمد خطاب، إستطيقا التصوف، ص 99.

والعين للبصر، فالحس أشرف من العقل، فإن العقل إليه يسعى ومن أجل العين ينظر¹ وعلى هذا الأساس نستطيع أن نستدعي الإناء الجامع أو البرزخ الذي يتوسط العالمين أو ما اصطلح عليه بـ"حسترجدية"، وإجرائه على الصورة التي رسمها عفيف الدين، أي: توظيف معنى "الخيال" وجوديا في العملية التخيلية الإبداعية.

إن معشوق عفيف الدين صورة مأخوذة من "عالم المثال" شيدها مما رآه من جمال ظاهري جسماني تغنى به أغلب الشعراء الذين تناولوا هذا النوع من الغزل وكتبوا فيه وليس الشأن محصورا في "المردان" فحسب، بل لنا أن نعممه على كل ما يتغزل به، كما أن الانطلاقة الحسية للعفيف أيضا مبناهة اللذة كغيره من الشعراء، ولكن يختلف وإياهم في البعد المثالي الذي أضفاه على معشوقه، وهذا الذي سبرناه واستجلينا بعض نواحيه، لكونه يرى الحق متجليا فيما يروم التغزل به، يقول هنري كوربان: "إن الصورة الإنسانية التي تظهر في شكل محسوس هذا الجمال الذي يعتبر أحد أسماء الله الحسنى، محملة بقوة روحانية حقيقية بما أن سلطتها سلطة روحانية، فإنها بذلك قوة خلاقة"².

لذلك لاحظنا عفيف الدين يأخذ ما حُسِّن من الأجزاء، ويحاول تركيبه، فأخذ من "الترك": الوجه، والصدغ، والوجنة، ومن "الهند": العيون، وما علاها، وأخذ من الجماد أيضا بعض الصفات ك: لون البشرة، وملمسها، ثم هو في تلك اللحظات المفنية - وتحت سلطان هذا الجمال المثالي - يعود إلى "عالم الحس" فيأخذ مما يرى من "رند" و"شقيق" ونحوها ويحاول إدماجها في تكميل المشهد، كما يستعين بها وهي الجميلة في ذاتها المستحقة أن تُخَصَّ كمعادل موضوعي للتجليات ليعاود الوصال بـ"عالم المثال" فأنتج لنا ذلك الحوار.

وقوله: "والريح.." جملة اعتراضية بين فعل السؤال "سألته"، ونصه "ذا الطيب.." وهي في محل نصب حال، فحال بـ"الحال" إعرابا عن "الحال" عرفانا، وذلك لما منع من الوصال

¹ . محي الدين بن عربي، كتاب الجلالة وهو كلمة الله، جمعية دائرة المعارف العثمانية، الدولة الأصفية (حيدر آباد/الهند)، ط 1، 1361 هـ، ص 4.

² . هنري كوربان، الخيال الخلاق، ص 148.

وقدّم نكر "الريح" شغفا ب(منزل الأنفاس) حيث (النفس الرحماني) سار، "لتنفس عنه بعض ما يجده من الكرب برائحة تهدي بها إلى مشامه من عَرَف..¹ طيب معشوقه.

وحملت إليه "الريح" طيبا من "وجنة" المحبوب تارة، ومن "الرند" تارة أخرى، بل "ما في الوجود ذات قائمة من جماد وغيره إلا ولها روح حافظ عن أمر الله، عاقل عن الله"² لهذا نجد أن الجمال الإلهي يمتلك صورا يتجلى فيها، أو يخلق باستمرار مشاهد للعيان تؤكد حضوره ورمزيته³، ولم تتعلق مظاهر الكون إلا بمحبته، إذ لم يظهر إلا به، لذا فإن الصور منه على اختلافها، "وعين العبد في العناية الإلهية غرق"⁴.

وفي قوله: "ذا الطيب" تقديم على "الابتداء"، وحقه التأخير على "الفاعلية" للفعل "أتى" وذلك احتفاء ب"الطيب" المعبق كما تقدم، وبيان جنس الشيء الذي حملته "الريح"، فقدم بيان حقيقته بعد أن استوفى الشوق حقه من متلقيه، وقوله: "ذا"، أي: "هذا"، فاسم الإشارة هو: المبتدأ الأصلي، و"الطيب" بعده مرفوع على البدلية، وأتى باسم الإشارة تفخيما لشأن المشار إليه.

وقوله: "من أين للشقيق أتى"، تقرير لصفاء توحيده، حيث إن هذه الممكنات لا تستقل بشأنها ولا يأتي شيء منها ابتداءً، فكل جميل فيها إنما هو لجمال المتجلي فيها، وهذا ما أكده معشوقه له بقوله مجيبا عن ابتداء غاية "الطيب" أنه: "من ندّ خالي الندّ" سبحانه، فلا قرين له ولا مثل، ولا صنو له ولا شبيهه، ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ الإخلاص: الآية 04 وكأني بالمعشوق ينبه عفيف الدين ويحذره أن يقع في مطب الشرك والإثنية، وأن المجهود

1. ابن عربي، ذخائر الأعلاق، ص 180.

2. محي الدين بن عربي، كتاب تاج التراجم (ضمن رسائل ابن عربي)، تحقيق: سعيد عبد الفتاح، الانتشار العربي، بيروت، ط 1، 2005 م، ج 5، ص 60.

3. ينظر: محمد خطاب، إستطيقا التصوف، ص 102.

4. ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 3، ص 49.

الفكري في الازدواجية سيفضي به إلى الفشل - على حد تعبير سارتر¹ - لا محالة، وقد أفضى.

وإن شئنا التدرج في التأويل قلنا: جرت عادة عفيف الدين أن يلبس المعاني الغيبية ما يستعيره من الأجسام الصامتة والمتحركة معا، فالندّ" قد يشتهه بالعود الذي يتبخر به، خاصة وأن معنى "الطيب" مقصود في السياق، ولكننا سرنا إلى معنى المعنى الذي يراد به من لفظ "الند" لغة وفقها، وهو: القرين، وذلك تحقيقا لغاية العرفاء من استعمالهم مثل هذه المترادفات من الألفاظ، وقد يكون ما استعمله عفيف الدين من ازدواج في لفظ "الند" من "باب التريد" فأراد ب"الند" الأول العود الذي يتبخر به، وبالتالي معناه "اللغوي /الفقهي".

واستعمل أسلوب "التحلية /التخلية" في قوله: "من نَدَّ خَالِي النَّدَّ" جريا على أصول شهادة "لا إله إلا الله"، وذلك بتوظيف محسن الجنس التام، فحلى أولا الذات الإلهية بالندية التي يعزوها بعضهم إليه باتخاذهم آلهة لا أصل لها، فأثبت بها واقع الشرك في دنياه ثم نفى خلوها من غيره، فهو الند الذي لا ندّ له.

ولما غلب اقتران "الإحساس الجمالي بمبدأ اللذة الخالصة وفي ضوء زمنية منتهية أي: أن التجربة الجمالية في كليتها مقترنة بلحظة زمنية فقط"²، حزن عفيف الدين على (صحوه) ل(سكره)، وعلى (حضوره) بعد (غيابه)، فسكب دمع الفراق والبين، وقال:

8 . يَا لَائِمِي فِي مَدَامِعِ سَكِبَتْ * قَدْ نَثَرْتُ دُرَّهَا عَلَى الْعِقْدِ

9 . أَضِيعُ شَيْءٍ مَلَامَةً بُذِلْتُ * لِحَاضِرِ الْغَيِّ غَائِبِ الرَّشْدِ

والظاهر من اللوم في قوله: "يا لائمي"، أنه شيء قائم في نفسه من صورة معشوقه يعذله لتعلقه بغيره حين نظر وعدل إلى سواه، وذلك "أنه لما كان مجموع العلم والحضرة

¹ . ينظر : جون بول سارتر، رؤية الغير، ضمن كتاب (الغير)، إعداد وترجمة : محمد الهاللي وعزيز لزرق، دار توبقال

للنشر، الدار البيضاء، ط 1، 2010 م، ص 68.

² . محمد خطاب، إستطيقا التصوف، ص 102.

الإلهية صار كل جزء منه، وكل حقيقة تطلب مناسبها أن تتصل به وتعذله أن لا ينظر إلى غيرها بحكم الميل والإشارة، والعارف لا يخلو عن ميل فلا يخلو من عاذل دائما أبدا¹، وهذا ما حدث لعفيف الدين، ودليل توجه "اللوم" هذا المساق توجه الخطاب إلى "قاتله"، وهو معشوقه - ها هنا - كما سيأتي في البيت التالي، كما أنه أضاف "اللائم" إلى خاصة نفسه لجوانيته، ولن يكون أحدا غيره - إلا منه - لأنه في حال "فردانية" لا مشاركة فيها.

وكأني بعفيف الدين حين بنى الفعل "سُكبت" لما لم يسم فاعله أراد أن يقول: إن الشوق خاطف للروح، وبارق نازل لا كسب فيه، ولا راد له، فكذلك الدموع التي نزلت لا كسب لي فيها، وبالتالي لا لوم علي، وقد بلغت دموعه مبلغا عظيما حتى بلّت محل "العقد" من جيده "رقبته"، واستعان في رسم حركتها بـ"استعارة تمثيلية"، شبه فيها الدمع النازل على رقبته بدر منثور انقطع سلك عقده، وقد أضفت على البيت: جمالية، وحركية، ومشهدا دراميا لحالة الحزن التي لحقت به.

وفي قوله: "أضيعُ شيءٍ..". البيت، استعجاب للائمه على أن العذل لا يفيد وإن بُذِل وفي "البذل" دلالة الإخلاص، وصدق المقصد، وحسن النية، ولا يكون إلا عن طيب خاطر من البازل، وهذا المعنى يكرس ما ذهبنا إليه آنفا من أن "اللائم" شيء قائم بذاته له اتصال بمحبوبه، إذ لا يبذل اللوم إلا من صفا لك وُدّه، وقد يكون "للبذل" معنى: التكثير، وما أكثر العذال واللائمين في شأن العشق، فهم كمن يعطي عطاء من لا يخشى الفاقة، وأيما كان وجه المعنى، فإن الملامة لا تصلح لمن أنهكه الشوق، وأحرقته أنور الحب، فشاهد من أنوار الحضرة ما شاهد.

ثم عبّر عن نفسه واصفا حاله بـ"حاضر الغي" "غائب الرشد"، فقابل بين ضدين في موقعين مختلفين، نعني هنا: المضاف ومضاف إليه، وعلاوة على التوشية الفنية المحلى بها هذا البيت، فإن غرض المقابلة يتجاوز حالة كونه محسنا بديعيا إلى بيان حقيقة النفس

¹ . ابن عربي، ذخائر الأعلاق، ص 29.

الإنسانية، حيث إنها قابلة لجمع الأضداد مثل الطاعة والمعصية، والخير والشر، ولا يعني إثبات أحدهما أن قسيمه مفقود، وفي قول العفيف السابق تأكيد على هذا، فقد ذكرهما معا ليدل على حيرته الشديدة، والدهش الذي أصابه، فذكر قيد "غياب الرشد" ليؤكد "حضور الغي" تأكيدا ليس لأحد بعده أن يشك في نسبة رشده ولو كانت قليلة.

ومارست ثنائية "الغي /الرشاد" في سياق "اللوم" بعدا توتريا لمنحنى تسلسل الأحداث إذ في استعمال عفيف الدين إياها وصفا لنفسه عن حالته تلك، وفي الوقت نفسه، هي: تعليل لعدم جدوى "اللوم" فيها، وهذا ما يجعلنا نبحث عن سبب الانتكاسة الحاصلة له، فقد بدا مرتفعا مرتقيا يتغزل بـ"الشفاه"، و"الخد"، و"العدار"، و"العين"، إلى أن وصل إلى حد ما وبلغ الأنس به ما بلغ، طلب لثم معشوقه، فتوقف كل شيء، وأفلت عقدة المشهد بالانحلال بعد تأزمها، فما هي إلا لحظة رفض حتى انتكست نفسه خائبة، وعاد أدراجه إلى نقطة ساوى بها بداية (سكره).

ولو عبرنا بلسان القوم عن سيرورة المشهد ورصدنا توتر منحناه فإننا لا نجد أحسن من قول ابن عجيبة حين قال: "ومن أقامه الله في مقام من المقامات، أو حال من الأحوال كيفما كان، يقال له: خذ ما آتيتك، واقنع بما أوليتك، وكن من الشاكرين عليه، وإلا سلبناك ما أعطيناك، فالرضا بالقسمة واجب، وطلب باب الفضل والكرم لازب، والأمر مبهم والعواقب مغيبة، ومنتهى المقام على التعيين لا يعلم إلا بعد الموت"¹.

فظهر - استثناسا بقول ابن عجيبة - من عفيف الدين استعجال في الطلب، وعدم الرضا بمقام (المكاشفة)، وذلك بطلبه (الاتصال) وهو غير منفصل عن ملابسة أسباب التمكين، حيث "علق الظواهر بالشواهد تلبيسا على العيون الكليية والعقول العليية، مع تصحيح التحقيق عقدا وسلوكا ومعاينة"²، وهذا ما عطله عن مقام (التوحيد) بمعشوقه، فدارى نفسه تسليا بمزيد وقت حين أخذ في ذكر "الرند" ونحوه، ثم علل رفض "اللوم" باتهام نفسه

¹ . ابن عجيبة، البحر المديد، ج 2 ، ص 260.

² . عبد الرزاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، ص 370.

بـ"الغي" والبعد عن "الرشد"، ويمثل الجدول التالي بنية التوتر المشهدي بموازاة سير عفيف الدين في المقامات:

لوم المعشوق وعذله.	التسلي بالزند.. الخ	الاعتذار بالعتذار.	طلب اللثم.	أنس الحس والنفس.	التغزل بالملاح.	التوتر المشهدي
تعليل اللوم واتهام النفس.	التلبيس.	التوحيد.	الغي وعدم الرضا.	الاتصال.	المكاشفة.	السير المقاماتي.

وقد حدد هوية "اللائم" في البيتين الماضيين بقريئة هذا البيت الذي قال فيه:

10 . فَأَيْنَ عَقْلِي يَا قَاتِلِي خَطًّا * أَوْ دَيْتِي إِنْ قَتَلْتِ بِالْعَمْدِ

إذ ليس في الحضرة سواه، فلا يصح حينئذ أن يكون "اللائم" غير قائم بنفسه جراء تخيله معشوقه، ولم يستغ (صحوه) ورجوعه إلى عوالم البشرية بعد أن خلع لبوس (السكر) فطفق يبحث عن نفسه وأناه؛ إن فناء العارف يستلزم تجردا تاما من صفاته البشرية، وكل ما يتعلق بها، وتستنزف منه قواه فيصير كغريق انتشل بعد معاينة الموت؛ إنها تجربة مضنية نفسيا وحسيا، تسبقها رياضة ومجاهدة غير منقطعة، حتى إذا أفاق بعد فنائه، وأتى محدثا بما رآه (شطح) في قوله، لذا يطلب كثير من العرفاء التماس الأعذار لأصحاب المقامات فيما يسردونه.

يستخدم الصوفية (الموت) دلالة على قمع الهوى عن السوى¹، وعن كمال الاتجاه للمحبوب دون غيره، فلا بد للمرء أن يموت ليحيا، وليشاهد الحقيقة في ذاتها، ويستدلون على

¹. ينظر : عبد الرزاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، ص 110.

ذلك بخبر يروونه، مفاده أن "الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا"¹، "فدل أن الإنسان في منام ما دام في هذه النشأة في الدنيا حتى ينبه في الآخرة"².

ولفهم تيمة "الموت" عند القوم ينبغي وضعها في سياق هذا الخبر واستصحاب معنى أن "العالم خيال في خيال"، وأنه ما ثمة إلا حقيقة واحدة هي: الحق فقط، وعليه يكون توجههم "للموت" خطاباً، وتجربة من أجل إحداث حالة تقربهم من الحقيقة، فالنوم موت، قال الله تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا﴾³ الزمر: الآية 42 وما دام أن المنام محل الرؤيا، وهذه الأخيرة لا تفهم إلا بتعبيرها، فكذلك ما يشاهد في الكون لا بد له من "اعتبار باطني" يفهم منه مراد الله في خلقه، وبهذا الاعتبار فإن تجربة الصوفي موت أيضاً، ويلزمها اصطحاب للخيال ليلج إلى حضرة "الخيال".

لقد مات عفيف الدين في تجربته ولم يدر ما كان فيه بعد (صحوه)، فاختلف عليه الحال والمكان، وطالب بحق ديته على قاتله "معشوقه" إن كانت بـ"العمد"، أو "عقله" إن كان القتل خطأً، ويفهم من عجز البيت أن "لائمه" هو "معشوقه" تأكيداً ثالثاً، وذلك أن أول ما يُقترح على القاتل عمدا يقاد بمقتوله، ولا يُتجه إلى الدية مباشرة، فلو كان غير محبوبه لما تنزل عن القصاص إلى الدية، وحقيقة إسقاط القصاص راجع إلى انحسار أحكام الدنيا عن عالم المثال الذي هو فيه، بل لو أراد ما استطاعه، هذا من جهة، ولا يستطيعه لأنه قصاص من معشوقه خوفاً أن يقال عنه أنه أقاد محبوبه حين قتله، من جهة أخرى.

¹ . وهذا الأثر مشهور عند الصوفية وبعضهم جعله حديثاً، قال العجلوني : هو من قول علي بن أبي طالب، لكن عزاه الشعراني في "الطبقات" لسهل التستري. ينظر : كشف الخفاء، ج 2، ص 374.

² . ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 1، ص 314.

³ . قال ابن عجيبة في الآية : "الله يتوفى الأنفس المطهرة إلى حضرة قدسه، حين موتها من الهوى، ويقبض الأنفس التي لم تمت من حظوظها في سجن الأكوان، وهيكل ذاتها، فيمسك التي قضى عليها الموت في حضرة قدسه فلا يردها إلى شهود حضرة الأشباح، ويرسل الأخرى تجول في حضرة الأشباح وأودية الدنيا، إلى أجل مسمى، إما موتها الحسي أو المعنوي، إن سبقت لها سابقة عناية". ينظر : البحر المديد، ج 5، ص 84.

وقد سبق منا الكلام على سنة "الدم المطول" عند الشعراء العشاق، فلماذا خالف عفيف الدين هذه السنة وطالب بالعض؟، والجواب عن ذلك أن يقال: إن موت العشاق غير موت المتصوفة، فالأول حقيقي، والثاني معنوي، وبالتالي لزم عدم المطالبة بالدم عند الأولين للدلالة على تمام الوفاء، والصدق في العشق، حيث بموتهم لن يعودوا، واقتضى عند العرفاء عوضاً ليقوم بالوصال مرة أخرى، كما قد ينظر إلى جانب الخسارة التي قد تلحق المقتص منه، فعند الأولين إما نفس بنفس، أو دية مغلظة تؤخذ منهم، وأما عند العرفاء فلا خسارة وإن كثرت المطالبة، وذلك لتعلقها بمن لا نفاذ لخزائنه، "لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم قاموا في صعيد واحد فسألوني فأعطيت كل إنسان مسألته ما نقص ذلك مما عندي شيئاً إلا كما ينقص المخيط إذا أدخل البحر"¹.

وفي تقديم عفيف الدين للقتل الخطأ مسحة تأديبية وحسن ظن في جناب مخاطبه ولكن لم جعل العقل دية في هذا النوع من القتل؟، فيقال: لما كانت آلة الكشف والمعرفة الإلهية هي القلب، وكان العقل عاجزاً لا يدل إلا على مثله - جريا على تعبير النوري - استلزم أن يطالب بما به يعرف في دنيا الناس لئلا يُتَّهم بالجنون، وبعبارة أخرى: لا بد بعد (الصحو) من العودة إلى الطبيعة البشرية، فيقتضي ذلك استرداداً لما تركه في ثنايا تجربته الروحية، والله أعلم.

وتوشى البيت بـ"الجناس المستوفى"، وذلك في قوله: "قاتلي" الذي في صدر البيت و"قتلت" الذي في عجزه، ففي الأول عبّر بـ"اسم الفاعل" ليدل على ثبات القتل الخطأ وديمومته، أي: أن ديدن القتل اختياري يطاوع فيه المقتول قاتله، ولا يستطيع رده، فكذاك لمحات الجمال المطلق في "الطبيعة" لا يغيب عنها إلا مكابر، بل حتى هذا الأخير يؤخذ فيها قسراً فيقتل عمداً، ولكن نسبته قليلة مقارنة بالمطاوعين، لذا عبّر في الثاني بالفعل "قتلت" لتجدد القتل بين الفينة والأخرى.

¹ . مسلم بن الحجاج، الصحيح، تحقيق: محمد عبد الباقي، دار الحديث، مصر، ط 1، 1991 م، ج 4، ص 1995.

كما أنه طابق بين نوعي القتل وجنح البيت بلفظي "الخطأ /العمد" ليلفت انتباه السامع بإحداث المفارقة الدلالية وإنتاجها، أي: أنه أسهم في إعطاء سامعه فرصة تخيل العجز ما لو توقف عند الصدر فقط، لأن العقل يستتبع في التقسيم إذا كان للجنس أنواع، ثم عاد بنا العفيف إلى سلوانه الوحيد، وملجئه المكين، فقال:

11. لي مُقْلَةٌ سَمَحَةُ الْقِيَادِ لَهَا * مَدَامِغُ قَصْرُهَا عَلَى الْمَدِّ

12. زِيَادَةُ النَّيْلِ بَعْضُ نَاقِصِهَا * فَهَلْ أَمِدَّتْ مِنَ النَّدى السَّغْدِي

عاج إلى بكائه مرة أخرى، ووصف دمه وشجوه، وكنى بقوله: "سمحة القيادة" عن كثرة استجابتها لما يأمرها به، بمعنى: أن مقلته تجري بالدمع في كل سائحة شوقية، فهي أشبه بالجواد المذل المروض الذي يطاوع صاحبه، ولن يمتلك العارف مثل هذه "المقلة" إلا بكثرة المجاهدة، "مقلة" باتت لله، تتفكر في الله، فاشتاقت إلى لقاء الله.

وقوله: "لها مدامع"، مجاز عقلي أسند فيه الشاعر "المدامع" إلى "المقلة" لعلاقتها المكانية بها عادةً وخلقًا، وإنما صاحب "المقلة" و"المدامع" معا هو الإنسان نفسه، وهو مالکها وليس في إسناده إليها أي نوع من الشرك المتوهم، كيف لا!، وهم الذين يفرون منه فرار المرء من الأسد، فلماذا أسندها إلى مقلته لا إلى نفسه؟، والجواب أن يقال: "كنى بإرسال دمه عن فناء نفسه واضمحلالها في الوجود الحق"¹، فيصير إسناد "الدمع" إلى نفسه وهي المتعلقة بالظاهر نوعا من الشرك في حالة الفناء، وحق ما كان جسمانيا أن يتعلق بالجسم وذلك أن لكل مقام أحكامه الخاصة به.

وقدم الخبر المتمثل في الجار والمجرور "لي" على المبتدأ "مقلة" للتخصيص والانفراد فهي: "مقلة" لا تشبه "مقل" الناس ولا تضاهيها، ولما تم له استقطاب التأيد على ذلك راح يحكم لها من صفاتها الظاهرة ما يليق بالمكانة التي أحلها فيها، فقال: "سمحة القيادة.." الخ

¹ . النابلسي، شرح ديوان ابن الفارض، ج 2، ص 6.

وبما أن الحكم دعوى يفتقر إلى دليل يستند إليه استعان عفيف الدين في استدلاله على كثرة "مدامعه" بحقل "النحو العربي" وقواعده، فقال: "قصرها على المدّ"، فدموعه في أدنى نسبة لها أو في "قصرها" هي "ممدودة"، مقارنة بالحالة العادية، فكيف وهي ممدودة وسمحة القيادة! وهذا من "دلالة المفهوم بالأولوية".

وإشارة منا إلى المسألة في حقلها الأصلي نقول: إن "مد المقصور" من المسائل المختلف فيها بين النحاة جوازاً ومنعاً، حتى على سبيل الضرورة الشعرية¹، وهذا ما يجعل التشبيه غاية في الطرافة والملاحة والندرة، فكما ندر "مد المقصور" - واختلف في جوازه بين النحاة - اختلفت وتميزت مقلته عن سائر المقل بما تضمنه من معنى "الانقياد" ونحوه.

كما امتاح تمثيلاً آخر لسيولة دمه من واقع مرئي ومنظر طبيعي، اختطه من نهر "النيل" ، ولهذا النهر العظيم منزلة خاصة عند الصوفية، فهو أحد المعالم التي توقف النبي صلى الله عليه وسلم عندها سائلاً جبريل - عليه السلام - عنها، وعن صفتها، فقد جاء في حديث المعراج بعد أن جاوز روح القدس بالنبي البيت المعمور، ورُفعت له سِدرة المنتهى "فإذا نبقها كأنه قلال هجر وورقها، كأنه آذان الفيول في أصلها أربعة أنهار نهران باطنان ونهران ظاهران، فسألت جبريل، فقال: أما الباطنان: ففي الجنة، وأما الظاهران: النيل والفرات"².

¹ . (قصر الممدود) و(مد المقصور) هما في الأصل مسألتان متتابعتان، وأجمع النحاة . ما عدا الفراء . على جواز قصر الممدود لأنه رجوع إلى الأصل، إذ الأصل القصر، وأما مد المقصور وهو المعني في بيت عفيف الدين، لأنه الغاية في بيان امتداد الدمع في أدنى مستويات قصرها عند سائر الناس، فهذه المسألة اختلف في جوازها بين المدرستين، فمنع البصريون مده، بيد أن الكوفيين أجازوه مطلقاً، قال ابن مالك في ألفيته : [بحر الرجز] وقصرُ ذي المدِّ اضراًراً مُجمعٌ * عليه، والعكس بخُلفٍ يقَعُ

ينظر : الأشموني أبو الحسن نور الدين علي، منهج السالك إلى ألفية ابن مالك، تحقيق : محي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1، 1955 م، ج 3، ص 657 / 659.

² . البخاري، الصحيح، ج 3 ، ص 1174.

فإن، نهر النيل بقية من معراج النبي صلى الله عليه وسلم في الأرض مما شاهد من الأنوار والحقائق في السماء، ورمزته الروحانية مستحضرة في السفر الصوفي والمعراج الروحي في مقاماته وأحواله لبلوغ الوحدة بالمطلق.

وبالإضافة إلى البعد العرفاني نلاحظ من وجه آخر أن ختم عفيف الدين برمز "النيل" وتخلصه به فيه رد لأواخر القصيدة على أوائلها، وذلك أن ما تحيل إليه دلالة "نهر النيل" في المخيال الديني بشكل عام يتمثل في "العسل"، فقد جاء عن كعب الأحبار أنه قال: "نهر النيل نهر العسل في الجنة.."¹، فأودع عفيف الدين في خاتمة قصيدته سر ما أفصح عنه في البيت الأول، فكان القصيدة صندوق لا يتاح تغليقه إلا بهذا المفتاح، فهي ذات وحدة عضوية، وبنية مغلقة لا يجوز حذف بيت منها، ولا تغيير موضعه.

ومن خلال هذه "الكيفية في التصوير يتأهل الشعر الصوفي لأن يتخطى عصره وذلك حين حاول إفراغ القوالب اللغوية الجاهزة من مخزونها النمطي واستتطاق جذورها بعرضها على العرفانية الصوفية التي استغلت طواعيتها وعملت على تجنيحها بالأبعاد والدلالات المتنوعة"²، كما عملت على إيجاب تماسك أجزاء النص لا من خلال الروابط اللغوية ووحداتها فحسب، بل حتى دلاليها، ترجمةً منهم لتجربة غامضة لا يعرف كنهها إلا من خاضها، والنص الصوفي في بنائه أشبه ما يكون بـ"مكعب روبيك" تختلف فيه الألوان حسب خلفية القارئ ومعطياته، مع أن لحمته تبقى واحدة لا تستطيع جذب مكعب منها لفك شفرته إلا بتقليبه.

وتقودنا قداسة "النيل" إلى إلقاء نظرة جغرافية نتصيد منها سبب التمثيل به في النص فلا تكاد تخلو مدونة رحالة أو أخباري يستقصي أخبار العباد والبلاد إلا وذكر "النيل"

¹ . الهيثمي نور الدين، بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث، تحقيق : حسين الباكري، مركز خدمة السنة والسيرة النبوية، المدينة النبوية، ط 1، 1992 م، ج 2، ص 944.

² . خنائة بن هاشم، الشعر الصوفي بين الرؤية الفنية والسياق العرفاني، ص 86.

وحدوده، ومصبه، ونحوها من المواصفات، فنقل القزويني عن بعضهم أنه قال: "ليس على وجه الأرض نهر أطول من النيل لأن مسيره شهر في بلاد الإسلام، وشهران في بلاد النوبة وأربعة أشهر في الخراب إلى أن يخرج ببلاد القمر خلف خط الاستواء، وليس في الدنيا نهر يصب من الجنوب إلى الشمال، ويمتد في شدة الحر عند انتقاص المياه والأنهار كلها، يزيد بترتيب وينقص بترتيب إلا النيل"¹.

وقد امتزج الموضع الإستراتيجي الذي يحتله النيل بالميثولوجيا المصرية القديمة ك"طوتم" يعبد ويتقرب له، ومسرح رحب لأداء الطقوس، ثم ما أهاب به الإسلام عليه من أصل علوي يرجع إلى الجنة، كل هذه المعاني أسهمت في صناعة هالة رمزية أوقدت قرائح الشعراء وبخاصة الصوفية منهم.

وأود أن أشير إلى ظلال الميثولوجيا القديمة في المعنى الثاني لرمزية "النيل" في البيت، وأعني هنا ما كان من تقديس المصريين القدماء لهذا النهر، وذلك بتمثلهم إياه ذكراً يخصب الأرض بفيضانه السنوي²، ويقرب هذا المعنى من مرتبة "الطبيعة" عرفانياً، ومرتبها في الوجود، وعلاقتها بـ"الأمر الإلهي" أو ما أسماه ابن عربي بـ(النكاح الساري).

وتمدنا كذلك الحكاية³ الأسطورية الشعبية المتمثلة في مقتل الملك العادل "أوزوريس" غرقاً في نهر "النيل" بمكيدة من أخيه "ست" نفساً جديداً في رؤية تيمة "الموت" عند الصوفية التي خضنا فيها آنفاً، لذا يحسن مستقبلاً الاستفادة من هذه التقاطعات في الرموز بين السياق العرفاني الصوفي والميثولوجيا القديمة، أملاً في بعث المشترك الإنساني واستكشافاً

¹ . القزويني زكريا بن محمد، آثار العباد وأخبار البلاد، دار صادر، بيروت، د ط، د ت، ص 265.

² . ينظر : حسن النعمة، موسوعة ميثولوجيا وأساطير الشعوب القديمة ومعجم أهم المعبودات القديمة، دار الفكر اللبناني، بيروت، د ط، 1994 م، ج 1، ص 96.

³ . سعد رفعت، الموسوعة العالمية للأساطير الشعبية، دار اليقين للنشر والتوزيع، مصر، ط 1، 2011 م، ص 167.

لقراءات أخرى تغني النص الصوفي وتثريه، وتزيد من "بَيِّنِيَّتِهِ" وانفتاحه على حقول معرفية موازية.

وينقل المقريري أيضا في كتابه (المواعظ والاعتبار) نصا في جيولوجيا أرض "النيل" وطبيعة النهر، يقول فيه: "نهر النيل من سادات الأنهار وأشرف البحار لأنه يرج من الجنة على ما ورد به خبر الشريعة. وقد قال: إن النيل إذا زاد غاضت له الأنهار والأعين والآبار وإذا غاض زادت فزيادته من غيضاها وغيضه من زيادتها وليس في أنهار الدنيا نهر يسمى بحرا غير نيل مصر لكبره واستبحاره"¹.

ولن نماري إذا قلنا أن الطقوس التي زخت بها ضفاف "النيل" عبر قرونه المديدة قد أثرت في العقل الإسلامي الوسيط، وما النقول التي نقلناها سوى غيض من فيض عجائبية - خاصة عند المقريري - تحكي مدى أسطرة بعض العقول، ولا غرو فإن التتر والحروب الصليبية لم يدعا فرسن شاة إلا ونفخوا فيه روحا قدسية.

وتجنبنا لأيّ حكم قيمي عام سبق اللسان به تعمدنا مساس هذه النقول الجانب الجغرافي بما يعتقد الأخباريون من صحيح الأحاديث، إذ إن جغرافيته واقعية عندنا، ونص رجه العلوي ثابت لدينا، وتقصدنا بعث مخاضات النص العفيفي والحفريات التي من الممكن أنه استلهم منها، ورصد تحولات الرمز عبر مختلف الحقول العلمية والمعرفية الإنسانية فاتضح مما نقلناه عن المقريري وجه تشبيه "زيادة النيل" ب"ناقص دمه"، والوجه فيه: إذا كان النيل يزيد إذا جفت الأنهار والأعين، ويمدها - على حساب غيضه - حتى ترجع إلى نسبتها العادية، فإن هذه الزيادة لا تعد شيئا في دموع عفيف الدين، بل هي "بعض ناقصها" أي: أن بعض ما نقص من دموعه هو زيادة النيل على الأنهار والأعين والآبار.

¹ . المقريري تقي الدين، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، تحقيق: محمد زينهم ومديحة الشرقاوي، مطبعة مدبولي، القاهرة، ط1، 1997 م، ج1، ص152.

ونرى قوله: "فهل أمدت من الندى السعدي" أنه داخل في المحاجة على التشبيه السابق، لا أن "السعدي" هنا رمز للحضرة الإلهية¹، لأن الاستغراق في المبالغة التي أتى بها عفيف الدين قد بلغت أوجها ما لو توقف عند رأس الصورة، وكأنني به رأى إكبارا في تقبلها فتتزل مستتهما بسؤال لا يعسر على أحد الإجابة عنه، وهو في حقيقة الأمر قد خرج بالاستفهام عن مقتضى ظاهره، وغدا موبخا ومقرعا أن ترد صورته ولا يرد استفهامه.

وكذلك جرى منه استعمال حرف "هل" لكي يسأل عن حقيقة وقوع الإسناد من عدمه ونعني إسناد "الكرم" "السعدي"، وما دام أنه واقع حقيقة فعلينا - نحن القراء - استصحاب هذا الحكم على التشبيه، ولو سأل بالهمزة "أ" لقوي احتمال السؤال عن الماهية، أي: ماهية "الكرم"، ثم من يكون "سعدي"، ثم ينظر - بعد التحقق من ماهيتهما - في الإسناد، بناءً على هذا يبعد أن يكون المقصود بـ"سعدي" رمزا للحضرة الإلهية، لأن محل الرموز المفردات لا التراكيب بالدرجة الأولى.

و"السعدي": رهط أوس بن حارثة بن لأم أخو بني جديلة من طيء، وذكره البغدادي في "خزانتة" على رأس الأجواد في اليمن بمعية شريكه - في الرياسة والسيادة - حاتم الطائي واشتهر أوس هذا بالنسبة إلى أمه، ف قيل له: ابن السعدي، وهو الذي هجاه بشر بن أبي خازم وأمّه، فلما تمكن منه، استشار أوس أمه "سعدي"، فأمرت بإخلاء سبيله، ثم عهد بشر أن لا يمدح الدهر أحدا بعده، فقال: [بحر الوافر]

إلى أوس بن حارثة بن لأم * ليفضي حاجتي فيمن قضاها

¹ . قال يوسف زيدان في هامش تخريجه للقصيد : "أما سعدي، فهي قبيلة عربية، يتردد ذكرها كثيرا في شعر الصوفية كرمز للحضرة الإلهية". ينظر : عفيف الدين، الديوان، ص 190.

وَمَا وَطِئَ الثَّرَى مِثْلَ ابْنِ سَعْدِي * وَلَا لَبَسَ النَّعَالَ وَلَا اخْتَدَاهَا¹

واتبع بنو أوس خلة أبيهم فكانوا أجوادا كرام النفوس، حتى طغوا على إخوانهم اليمانية، وقد وبخ الوليد بن عبد الملك "آل سعدي" حين نكلوا عن البيعة وترددوا، فقال:

[بحر الوافر]

فَدَعُ عَنْكَ ادِّكَارَكَ آلَ سَعْدِي * فَخَنُّ الْأَكْثَرُونَ حَصَى وَمَالًا²

والأخبار عن أوس وبنيه كثيرة جدا، وقد أكتفي بهذين الخبرين لتوفيتهما بالعرض ولفهم سر استحضار هذه القبيلة من لدن عفيف الدين في سياق حاجته عن تشبيه "ناقص دمه" بـ"زيادة النيل" على الأنهر، ولننظر كيف دافع عن مبالغته في التشبيه بكسره هيبة تصويره بتقريب هذه القبيلة التي لو قيل لأحدهم أن فلانا يتكرم على "آل سعدي" لاستهزئ به وضحك منه، إذ هم الأصل في الجود فلا يُجاد عليهم، وهم المانحون فلا يُجاد عليهم.

يعيش الصوفي حياته سائحا بجسده، ومسافرا ببدنه، يربي نفسه، ويجاهد وسعه ويختبر قدراته على بساط الطريق، ومآربه في ذلك معلومة، وغايته أن يصل إلى أصله الغائب، ويعرج في ملكوت السماوات بخياله مصطحبا لوازم إيمانه ورؤيته، ينظر في الوجود ويتأمل، مقتديا بـ"النور المحمدي" الذي يجعله بين يديه كالسراج المنير، ولن يعدل عن حقه في الاقتداء بـ(الإنسان الكامل) الذي مثله الأنبياء من قبل، وعلى رأسهم محمد صلى الله عليه وسلم فيأخذ آثاره ويقصه أحواله، تشبها به، وحبا فيه، وطمعا في حب الله له، فالحب عنده أولا وأخيرا، وسيلة وغاية.

¹ . ينظر : البغدادي عبد القادر بن عمر، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، تحقيق : عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 4، 1997 م، ج 4، ص 442.

² . ينظر : النويري شهاب الدين، نهاية الأرب في فنون الأدب، دار الكتب الوثائق القومية، القاهرة، ط 1، 1423 هـ، ج 21، ص 474.

وعند سبر مواقفه صلى الله عليه وسلم في طريقه إلى الله تعالى نجد أن المعراج الذي عرج فيه كان من أعظم الأسفار، بمرافقة أطهر الأغيار، ﴿وَلَقَدْ رَأَهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ۖ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ ۖ عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ ۖ إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَىٰ ۚ مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ ۚ لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ﴾ النجم: الآيات 13/ 18، فأنس قلب النبي واستأنس وابتهج بترحاب أهل السماء له بعد أن لاقى تكذيباً من أهل الأرض، وللغايات نفسها والمقاصد ذاتها يعرج الصوفي بروحه من "عالم الكون" إلى "عالم الأزل"، ولم يغفل اتباع سنن الاتجاه الذي سلكه النبي فهو المعلم الأول، والملمم المصدق، وأعني: أسبقية الرحلة الأفقية والسياحة الأرضية التي تقابل الإسراء في حقه صلى الله عليه وسلم إلى بيت المقدس، ثم بعد ذلك المعراج العلوي.

وقد اعتنى الصوفية بقصة المعراج النبوي واحتفوا به في كتاباتهم الفنية، فهذا النوع من الكتابة عبارة عن مجال مغتم من قبل العرفاء لبث رؤاهم الإنسانية وخلجاتهم النفسية بالإضافة إلى تعمدهم إخراجها من سياق التاريخ والأحاديث لحشدها بمعتقداتهم وأفكارهم وأضفوا على سيرورتها قيم الرمز، واشتغلوا على أساس التأويل لفهم المراد¹، ومن بين الرموز المتداولة عندهم: رمز "الأقداح" بجعلها قرينة إلى الملاء الأعلى، فما هي الأقداح، وما مناسبة ذكرها هنا؟.

إن المقصود بـ"الأقداح" محتواه لا الإناء الذي يحمله، وشاهدهم في هذا قول النبي صلى الله عليه وسلم: "فأتيت بإناءين في أحدهما لبن، وفي الآخر خمر، فقيل لي: خذ أيهما شئت، فأخذت اللبن، فشربته، فقال: هديت الفطرة - أو أصبت الفطرة - أما إنك لو أخذت الخمر غوت أمتك"².

¹. ينظر: نذير العظمة، المعراج والرمز الصوفي، دار الباحث، بيروت، د ط، 1982 م، ص 13.

². مسلم، الصحيح، ج 1، ص 154.

ويختلف توظيف العرفاء إياها كما يختلف عددها، فابن عربي - مثلا - اقتصر على قدين اثنين في معرجه، فجعل من: الخمر رمزا لكشف السر، ومن اللبن رمزا لميراث النبوة¹، فنقيد هذا العدول الذي لحق رمز "الخمر" في سياق الحديث الذي يحمل في طياته دلالة الغواية والضلال، بيد أنه في استعمال ابن عربي تطعم بدلالة الهداية وكشف الحجاب.

وأما عن مناسبة ذكر المعراج في هذا السياق، فلأننا ختمنا في تحليلنا القصيدة الأخيرة برمز "النيل"، وفي ثنايا تعاطينا للدلالات المولدة عنه وبينيته بالحقول المعرفية الأخرى وصلنا إلى الإهابة الشرعية به في النصوص الدينية، ولما نظرنا إلى هذه النصوص وجدناها تتعلق بالمعراج النبوي إلى السماء، فلم نجد أحسن من تتبع التوظيف الرمزي الذي أضفاه هؤلاء العرفاء في قصصهم المعراجية المستلهمة من حديث المعراج، فوقفنا أخيرا على الخمر رمزا على الحقيقة التي يسعى الصوفي إلى معرفتها أو إلى كشف السر الذي يجب اكتناهاه، من معرفة المطلق، ومراتب الوجود ونحوها.

¹. ينظر : نذير العظمة، المعراج والرمز الصوفي، ص 25.

1. 1. 3. رمزية الخمرة في مرتبة "الطبيعة" في شعر عفيف الدين:

إن الخمرة في حسيّتها عنصر طبيعي، ومكوّن كثيف، وهذا أول الوجوه التي توجب علينا أخذ نموذج عنها، وتحليله ضمن إطار إشكالية البحث.

ثانياً، الارتباط الضروري بين المعرفة الإلهية والكشف، ولا سبيل إلى الكشف سوى الانصراف عن النفس، والذهول عنها، وهذا معنى (السكر) عند العرفاء، ولما ارتبط معنى السكر بـ"الخمرة" أو بما يغطي العقل في البيان الفقهي اتخذ الصوفية معادلاً موضوعياً لما يذهبون إليه.

ثالثاً، هناك علاقة وطيدة بين (الجمال) و(السكر)، أو لنقل هي علاقة "علّية" قائمة على علة ومعلول، ف(الجمال) سبب (السكر)، وهو نتيجة عنه، "لأن روحانية الإنسان التي هي جوهر العقل لما انجذبت إلى جمال المحبوب، بعد شعاع العقل عن النفس وذهل الحس عن المحسوس، وألمّ بالباطن فرح ونشاط وهزة وانبساط"¹، كما يعتري شارب الخمر وعاقرها في واقع الناس.

رابعاً مظاهر هذا (الجمال) لن تكون سوى الممكنات مجلى التجلي الإلهي، فلن يخرج الصوفي سواء في سكره الغزلي أو الخمري عن وصف العناصر الطبيعية والموجودات في العالم، وبعد إيرادنا هذه الوجوه سنقف على قصيدة² من قصائد العفيف الخمرية، والتي يقول في مطلعها: [بحر الكامل]

1. ظَهَرَ الْجَمَالُ فَلَمْ يَجِدْ مِنْ دُونِهِ * إِلَّا فُنُونَ صِفَاتِهِ وَشُؤُونِهِ

2. وَتَأَنَّقَتْ أَزْهَارُهُ وَثِمَارُهُ * فِي بَاسِقَاتِ فُنُونِهِ وَعُصُونِهِ

1. ممدوح الزوبي، معجم الصوفية، ص 211.

2. تنظر هذه القصيدة : ديوان عفيف الدين، تح (العربي دحو)، ص 246.

أخفى الشاعر وراء البيت الأول نسق القول بـ"وحدة الوجود"، ولطالما أشرنا إلى أن الكون بأسره، وبكلّ جزئياته قد ظهر ووجد وبقي على وجوده بالتجلي الإلهي، فهو مجلى الحق، ومنصة¹ تجلي الأسماء والصفات الإلهية، "وأن العالم ليس إلا تجليه في صور أعيانهم الثابتة التي يستحيل وجودها بدونه"²، ثم إن الصفات الإلهية على تعددها يمكن إرجاعها إلى أصليين - من حيث آثار تجلياتها على قلوب المخلوقات - هما: صفات الجمال وصفات الجلال.

فأما حضرة "الأسماء الجلالية"، فهي: المرتبة التاسعة من مراتب الوجود حسب تقسيم الجيلي³، وتتجلى فيها من أسماء الله الحسنى كاسمه: الكبير، والعزیز، والعظيم، والجليل إلى غير ذلك من الأسماء الجلالية.

وأما حضرة "الأسماء الجمالية"، فهي: المرتبة العاشرة من مراتب الوجود، وتتجلى فيها من أسماء الله الحسنى ك: الرحيم، والسلام، والمؤمن، واللطيف، إلى غير ذلك من الأسماء الجمالية، ويلحق بها الأسماء الإضافية وهي: الأول، والآخر، والظاهر، والباطن والقريب والبعيد.

ففي المرتبتين اللتين صنفهما الجيلي نرى تسلسلا تنازليا، بدءا بحضرة الجلال لتلحقها بذات الحق الظاهرة في الأسماء والصفات، "إذ به أقسمت الذات العلية باعتباره نعتا من جهة، واحتجابا من جهة أخرى، فالحق احتجب بعزته عن خلقه بالجلال فلا يعرفونه بحقيقته

¹ . ولا يفتأ ابن عربي يربط هذا التجلي بالعلقة (الحبية)، وقد استعمل مصطلح (المنصة) في "حضرة الود" من باب "معرفة الأسماء الحسنى التي لرب العزة وما يجوز أن يطلق عليه منها لفظا وما لا يجوز"، يقول في هذا: "إن جميع المخلوقين منصات تجلي الحق، فودادهم ثابت فهم الأوداء وهو الودود، والأمر مستور بين الحق والخلق بالخلق والحق، ولهذا أتى مع الودود الاسم الغفور [ويعني قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْعَفُورُ الْوَدُودُ﴾ البروج: الآية 14] لأجل الستر، فقيل قيس أحب ليلي فإلى هي المجلى، وكذلك بشر أحب هنداء.. وجميل أحب بثينة، وهؤلاء كلهم منصات تجلي الحق لهم عليها وإن جهلوا من أحبوه بالأسماء.. وهكذا حبنا الله تعالى نحبه في مجاله". ينظر: الفتوحات المكية، ج 7، ص 382.

² . ابن عربي، فصوص الحكم، ج 1، ص 81.

³ . تنظر هاتان المرتبتان: عبد الكريم الجيلي، مراتب الوجود، ص 25.

وهويته كما يعرف هو ذاته.. ومن هنا كان الجلال عبارة عن ذاته بظهوره في أسمائه وصفاته كما هي عليه على الإجمال¹، فالجلال: "صفة، ومعنى، يرجع منه إليه، وهو الذي منعنا المعرفة به تعالى، وأما "الجمال"، فمعنى يرجع منه إلينا، وهو الذي أعطانا هذه المعرفة عندنا به، والتنزلات والمشاهدات والأحوال²، أي: أن الجلال باطن، والجمال ظاهر وبالجمال يكون الظهور والتجلي الأسمائي، وبهذا المعنى عبر عفيف الدين حين "ظهر الجمال..". أي: ظهور حسب المراتب والتعينات، وتجل "يتنوع ويتصور بحسب حقائق هذه الأعيان وأحوالها"³.

ولكل اسم من أسماء الله الحسنى تجلٍ، سواء ما كان من حضرة "الأسماء الجمالية" أو "الجلالية"، وما يتفرع منهما مثل حضرة "الأسماء الفعلية"، التي بدورها تنقسم إلى قسمين من حيث الجمال والجلال⁴، وعنى عفيف الدين الأول في قوله: "صفاته" جمعا، وفصل في قوله: "وشؤونه"، أي: أفعاله، تفصيلا لحضرة الأسماء الفعلية رغم رجوعها إلى ما قبلها من الحضرتين، وقوله: "فنون" ج: فن، الضرب من الشيء⁵، وفي إضافته إلى الصفات العليا تنبيه على تنوعها وتكررها؛ قال الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾ الأعراف: الآية 180، والظاهر من توظيف عفيف الدين مصطلح "الصفات" أنه يرى جواز استعماله عكس ما ذهب إليه ابن عربي⁶.

ولعل وقفةً أخيرةً نقفها على لفظ "الجمال" في البيت فنقول: لا يعزب مقام "حضرة الجلال" عن أذهان العرفاء حال تغنيهم بالجمال الإلهي في الكون، وقد تقرر من قبل أن

1. أحمد بلحاج، الرؤية الصوفية للجمال، ص 108.

2. ينظر: عبد الكريم الجيلي، الإسفار عن رسالة الأنوار، ص 137.

3. ابن عربي، فصوص الحكم، ج 1، ص 81.

4. ينظر حضرة الأسماء الفعلية: عبد الكريم الجيلي، مراتب الوجود، ص 25 وص 26.

5. ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ج 13، ص 326.

6. لمزيد من التوسع، ينظر: سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص 1211.

الجلال باطن والجمال ظاهر، فهما وجهان لحقيقة واحدة، وحتى في تقصينا سر "الجمال" في "الطبيعة" من خلال هذه النماذج المختارة لم نُقصِ أثر "الجلال" في نفس عفيف الدين إذ مظاهر الهيبة والقبض التي تعتريه قد ظهرت في أوجه كثيرة، منها: انتقاء المجلى والحذر الشديد في التشبيه، "فهم يقابلون بسطه معهم في جماله بالهيبة، وجلاله بالأنس المانع من سوء الأدب في الحضرة"¹، كما يديمون المراقبة، ويخافون من الانفصال، ويكون شوقا وألما وحسرة، هذه التمظهرات وغيرها إنما مآلها آثار "حضرة الجلال" في نفسه.

ونستشعر في ثنايا قراءتنا نصوص عفيف الدين ذلك الانقباض تارة، والانبساط تارات أخرى، وفي هذا السياق يقول عبد القادر الجيلاني: "إذا نظرت إلى جلاله تفرقت، وإذا نظرت إلى جماله اجتمعت، تخاف عند رؤية الجلال، وترجو عند رؤية الجمال، تتمحي عند رؤية الجلال، وتثبت عند رؤية الجمال"².

وعليه يكون تركيزنا على "حضرة الجمال" لا غفلة عن مركزية الجلال في رسم منحي القصائد، وإنما لما تخلفه من أنس في نفس الشاعر، فينبسط منقبا عن تجليات الصفات الظاهرة من "حضرة الجلال" المتجلية على الكون، وهذا الفهم المستقى من تأصيلات القوم هو ما وجدناه في القصيدة التي نحن بصدد النظر فيها، لذا قال في البيت الثاني: "وتأنقت أزهاره وثماره.."، فظهور الجمال من "حضرة الأسماء الجمالية" تجلى في أحد الجمادات وهي: "الأزهار"، و"الثمار"، ولم يلهه جماله المتجلي عينا له في نسبه إلى الذات الإلهية، إذ وجودها من وجوده، وجمالها من جماله سبحانه، وتهم هذه اللطيفة من قوله: "تأنقت"، وكأنها قبل ظهور الجمال الإلهي فيها لم تكن كذلك، وهذا ما تدل عليه صيغة المضارع التي أتى عليها الفعل، والله أعلم.

¹ . أحمد بلحاج، الرؤية الصوفية للجمال، ص 109.

² . عبد القادر الجيلاني، الفتح الرياني والفيض الرحماني، تحقيق : أحمد السايح وتوفيق وهبة، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، ط 1، 2005 م، ص 108.

وجعل من "فنونه" ج: فنن، وهو الغصن المستقيم طولاً وعرضاً¹، جناساً متماثلاً مع قوله في عجز البيت الأول: "إلا فنون.."، حيث اختلفت اللفظتان وتماثلتا في الرسم، واختلفتا في المعنى، فالأولى: بمعنى الأنواع، والثانية: بمعنى الغصن.

وفي تعبيره بـ"باسقات" أي: طولاً²، "مجاز مرسل" علاقته الجزئية، أي: الشجر الباسقات، فاكتفى بأمانة "العرض"، وهي: الطول، عن ذكر "الجوهر"، وهو: "الشجر"، وغلبت صفة "البسوق" على شجر النخل دون سواه، قال الله تعالى: ﴿وَالنَّخْلُ بَاسِقَاتٍ لَهَا طَلْعٌ نَضِيدٌ﴾ ق: الآية 10، ومن هنا يتسلل البعد العرفاني في صورة هذا المجلى، فهي من وجهه رباط شبه بمشبهه به، فقد جاء من الحديث عبد الله بن عمر - رضي الله عنهما - أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إن من الشجر شجرة مثلها كمثل الرجل المسلم"، فأراد عبد الله أن يجيب عن سؤال النبي لهم، وقد علم أنها "النخلة" فوجم حياءً إذ كان أصغر القوم، حتى أجاب النبي وقال: "هي النخلة"³.

ومن وجه ثان، النخلة بريد (للمقام المحمدي) وسبيل إليه، والحنين إليها من حنين الجذع إلى الإنسان الكامل - محمد صلى الله عليه وسلم - حين صنع له منبر بعد أن كان متكأه على جذع، فلما جاوزه خار حتى تصدّع وانشق، فنزل رسول الله صلى الله عليه وسلم لما سمع صوت الجذع فمسحه بيده حتى سكن، ثم رجع إلى المنبر⁴.

¹. ينظر : ابن منظور، لسان العرب، ج 13، ص 327.

². ينظر : المصدر نفسه، ج 10، ص 20.

³. ينظر : مسند الإمام أحمد، ج 8، ص 205.

⁴. ينظر : سنن ابن ماجه، تحقيق : محمد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ج 1، ص 454.

ملحوظة : وقد مال محقق الكتاب في هامش الصفحة إلى أن الجذع الذي بكى إنما هو لشجرة "النخلة" وخصه بنوعها، مستأنساً بقوله تعالى : ﴿وَهَزِي لِئِكَ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ﴾ مريم : الآية 25.

وثالث الوجوه: أن النخلة مصدر للخمرة الحسية¹، وجريدها آلة جلد شاربها²، فاجتمع في "النخلة": النشأة، والجزاء، فحسُن مطلع عفيف الدين في قصيدته بمثل هذه الإشارات وبسط معالم القصيدة التي قلنا أنها "خمرية" ابتداءً قد تحقق في تأويلنا لمعنى "باسقات"، بل تزيد رمزية "النخلة" عند القوم إمعاناً في دلالة "الخمرة"، يقول ابن عجيبة في تفسيره للآية السابقة من سورة ق: "والنخل باسقات: أي شجرة المعرفة الكاملة"³.

وقد قيل في تحديد معاني "الخمرة" أنها "رمز إلى المعرفة، وأحياناً إلى الحب الإلهي وإلى الذات الإلهية، والحب الإلهي هو الباعث إلى السكر المعنوي، وأحوال الوجد والغيبة بالواردات القوية"⁴، فنص ابن عجيبة تأصيل لما ذهب إليه عاطف نصر من التحديدات كما نستشف تفصيل هذه الاستباقيات والتوجيهات المحتملة لرمز "الخمرة" في الوجوه التي عرضناها، وأما "الأزهار والثمار" التي على "باسقات" عفيف الدين فهي "الطلع النضيد" في الآية، يقول ابن عجيبة متابعا: "لها طلع نضيد: ثمرة المعرفة وحلاوة الشهود"⁵، لهذا قال بعدها:

3 . وَتَنَزَّهَتْ عَيْنُ الْمُحِبِّ لَدَاذَةً * فِي حُسْنِ رَبُّوتِهِ وَأَعْيُنِ عَيْنِهِ

قوله: "فتنزهت"، أي: تروحت نفوس الطالبين بتسريح عيونهم بحثاً عن "اللذاذة" التي تعقب المشاهدة، فيجبلونها ابتداءً في مجالات التجليات، من: "ربوة"، و"أعين"، وقد بث عفيف الدين في هذا البيت من الحركة ما بثّ، ف"تنزه" عين المحب انتقالها وتنقلها بين

¹ . قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " الخمر من هاتين الشجرتين : النخلة، والعنبة ". ينظر : سنن ابن ماجه، ج 2، ص 1121.

² . كما حكى ذلك أنس بن مالك أن النبي . صلى الله عليه وسلم . كان يضرب في الخمر بالنعال والجريد. ينظر : المصدر نفسه، ج 2، ص 858.

³ . ابن عجيبة، البحر المديد، ج 5، ص 446.

⁴ . عاطف نصر، الرمز الصوفي، ص 340.

⁵ . ابن عجيبة، البحر المديد، ج 5، ص 447.

الموجودات لرصد الجمال والتلذذ به، وليست منطلقة انطلاقا مجردا من دافع، إذ قيد "اللذاعة" النابع من العلة "الحبية" هي مختصر هذا الفعل، "فما ثم حركة في الكون إلا وهي حبية"¹ فهذه الحركة الوجودية سابقة لحركة عين المحب الحسية، وبتداخلها وامتزاجها يرقى العارف في مراقي السعود وجدانيا، وتكون "الربوة" و"العيون" كناية عن أوائل التجليات والدلائل المعارف الإلهية، ولا يستقيم الترقى إلا بالتدرج، مع ما عليه "حسن ربوته" من: الزخرف والزينة النباتية إذ هي المقصود، وكذا الحركة الحسية حين تهب الريح، وهذا الموقف له ارتداد على صاحبنا بـ"النسائم الملكوتية"، و(النفس الرحماني) الساري، ويذكره حسن لباس "الربوة" بالنظر في الباطن، واستجلاء حقه الظاهر في الظاهر مما علا "الربوة".

كما أن حركة "الماء" في أخاديد الأرض لا تكاد تخفى من لفظ "الأعين" ج: عين فسر الحياة الجاري فيها محيي ظاهرها، وهذا ما أشرنا إليه من تذكير حسن "الربوة" الظاهري المتمثل في: النبات، ونحوها، بباطن هذه التجليات والدلائل الإلهية المتمثلة في (النفس الرحماني)، فكان تأخيره ذكر "الأعين" لهذه اللطيفة.

ويرسم أيضا طريق العارف الذي لا يكتفي بما ظهر له عيانا، بل يغوص في الباطن ويشير إلى ما يقبع داخل هذا الجماد من حركة وجودية، تثمر حركة حسية إن هو مال معها وأرعى سمعه لكلام الحق فيها، فهي ناطقة وإن كانت صامتة، "إذ ليست كلمات الله سوى صور الممكنات وهي لا تتناهي، وما يتناهي لا ينفذ ولا يحصره الوجود.. فكلما انتهيت في وهمك في اتساعها إلى غاية فهو من وراء تلك الغاية، ومن هذه الخزانة تظهر كلمات الله في الوجود على التالي والتتابع.. كلما ظهرت أولاها أعقبها بالوجود أخراها"² مصداقا لقول الله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ﴾ لقمان: الآية 27.

1. ابن عربي، فصوص الحكم، ج 1، ص 204.

2. ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 7، ص 245.

ولا يكل عفيف الدين من تكريس التوحيد بـ"الإحالة المقامية" المتمثلة في ضمير "الهاء" من: "ربوته"، و"عينه" حتى في الأبيات الأولى، وفي إضافة "الأعين" إلى "عينه" أي: ذات الحق، شد مباشر للإلزامية التأويل على طريقة القوم، وربط ما قيل بسننهم في التعبير عن تجاربهم، وإن كان سبق منا إبانة ما أحالتنا إليه دلالات التركيب من طرق غير مباشرة لهذا البعد العرفاني.

4. فَإِذَا نَظَرْتَ رَأَيْتَ مِنْ عُشَاقِهِ * أَمَّا سُكَارَى مِنْ شَرَابِ مَعِينِهِ

قوله: "نظرت" و"رأيت"، كلا الفعلين متعلق بآلة تنفذ إلى المنظور إليه، أو المرئي فالنظر "آلته" العين الحسية، وأما "الرؤية" فآلتها "البصيرة"، كما قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَى لَا يَسْمَعُوا وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾ الأعراف: الآية 198 قال المحشي: "رؤية الأكابر ليست بشهود أشخاصهم، لكن لما يحصل للقلوب من مكاشفة الغيوب" قال ابن عجيبة معلقا على كلام المحشي: "يعني: أن النظر إلى الأكابر، من العارفين بالله، ليست مقصودة لرؤية أشخاصهم، وإنما هي مقصودة لفيضان أمدادهم"¹. وهذا المعنى صالح في مجلى الأسماء الحسنی وليس مقصورا على رؤية الأكابر فحسب، وإنما جيء بهم هنا تمثيلا لعظم شأنهم ولأنهم ورثة النبي صلى الله عليه وسلم المخاطب بالآية، إذ هم ناظرون إليه بعين الحس، فلا يرون إلا محمدا البشر، ولو رأوه ببصائرهم لآمنوا، لأن حقيقة "النور المحمدي" الذي ختم سلسلته النبي محمد صلى الله عليه وسلم ليس صورة جسمه، وإنما حقيقته النورانية.

وفي تقديم "النظر" على "الرؤية" ملحظ لمراعاة سلم (المشاهدة) والتدرج فيه، وهذا نوع من الحركة الحسية والمعنوية على حد سواء، حيث إن في استتباع النظر بالفكر سيؤدي حتما إلى الإغراق، وبالتالي الانتقال من العين المجردة إلى عين البصيرة التي بها تعبر إلى

¹. ينظر كلام المحشي وتعليق ابن عجيبة عليه في: البحر المديد، ج 2، ص 296.

"المجلى الأسماي" و"عالم الخيال"، فترى الخلق سكارى ثاملين من جراء شربهم ونهلهم من تجلي الحق فيهم.

وفي اعتراض العفيف بالجملة "من عشاقه" إبقاء للرابط والعلة الأولى لهذا التجلي وبه يتقرب هؤلاء إلى محبوبهم فيسكرون، بمعنى أن حالة سكرهم بالأنوار الإلهية التي رأوها لم تكن لتتسيهم حقيقة الحق، ولم تضرهم بحيث تعقبهم تحسرا وألما، وتورثهم حالة سكرهم غصة، وهذا فراق بين خمرة المعريدين وخمرة العارفين.

ذكرنا آنفا أن مصدر "رأيت" هي: "الرؤية"، وفرعنا على ذلك، ويتراءى لنا وجه آخر تستسيغ اللغة والعرفان معا، وهو أن يجعل مصدره "الرؤيا"، فيتجدد عهد "الاعتبار الباطني" الذي دعا ابن عربي¹ إليه في تفسير قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ الحشر: الآية 02، وذلك بتجويز ما يُرى من الصور بالبصر إلى ما تعطيه تلك الصور من المعاني والأرواح في الباطن، فتُدرك حقيقتها بالبصيرة.

ويحتم علينا ما سلف أن نعود القهقري إلى فلك "الموت الاختياري" أو "النوم" الذي تسبح فيه الروح فترى من الصور الخيالية، وتلبس الأجسام بما ليس لها ونحوها، وهذا "الموت الاختياري" لا يتم إلا عن طريق "السكر المعنوي" كما يموت شارب الخمر عن وعيه إذ رفع حجاب العقل يساوي موت ما به يسمى المرء إنسانا، وعليه يكون تأويل مصدر "رأيت" بـ"الرؤيا" خادما للنص عرفانيا وتلقيا، أما في العرفان فلدعوة عفيف الدين إلى التدرج في الكشف من الحسي إلى الخيالي، وأما تلقيا فلاهباته بـ"الاعتبار الباطني" في حالة ما إذا رام المتلقون فهم مراده.

وإذا كان معنى "الرؤية" قد حُدد بعين البصيرة، فسُكر الأمم العاشقة ورؤية الشراب كيف تمت، وإلى أي عالم ينتمي هذا الشراب، ومن أيّ الحضرات يصدر؟، يقول عفيف الدين مجيبا:

¹ . سبق تخريجه.

5 . مِنْ خَمْرَةٍ عَصِرَتْ لَهُمْ، مِنْهُمْ * كَمَا عَصِرَتْ لِآدَمَ فِي بَقِيَّةِ طِينِهِ

أبان نوع الشراب وماهيته المبهمة في البيت السابق، فقال: "من خمرة"، ثم زاد في توصيفها، فقال: "عصرت لهم منهم..". الخ البيت، وضرب لها مثلا بما عَصِرَ من بقية طينة آدم، ولفهم وجه الشبه في المشبه يتعين معرفة المشبه به أولاً، فما المقصود ببقية طينة آدم وما الذي عَصِرَ منها؟، سنترك ابن عربي يجيبنا عن هذين السؤالين، قال في الفتوحات المكية: "اعلم أن الله تعالى لما خلق آدم - عليه السلام - الذي هو جسم إنساني تكوّن وجعله أصلاً لوجود الأجسام الإنسانية، وفضلت من خميرة طينه فضلة فخلق منها النخلة فهي أخت لآدم عليه السلام، وهي لنا عمّة، وسماها الشرع عمّة وشبهها بالمؤمن ولها أسرار عجيبة دون سائر النبات"¹.

إذن، أول ما فضّل من طينة خلق آدم - عليه السلام - خُلق منها "النخلة" فهي بقية طينته، لذا سميت بما ذكر ابن عربي، وقد سبق لنا أن تأولنا وجوها للفظ "الباسقات" أبنا بها ما عناه من أسرار عجيبة لا مجال لإعادتها، ويفهم أن "الخمرة" التي عصرت من بقية آدم هي جزء منه على الحقيقة، لاشتراكهما في الطينة نفسها، بل هي من بقية طينه على وجه الدقة، لذلك على استلزام الأخذ بها للوصول إلى المعرفة المتعالية، كما أن جواز الانتفاع بها لا مجال للأخذ فيه أصالة، وأعني هنا استغلال رمزيتها المعنوية وما ينتج عن ذلك من: (شطح)، و(وجد)، حيث إن قياسهم إياها بخمرة الدنيا قائم، وهي في قانون (النكاح الساري) تمثل العنصر المنفعل، وأما العارف فهو: العنصر الفاعل، لذا ينتج عن طريق معاقرتها والانتشاء بها آثار هي جزء من التجلي الإلهي.

ومن خلال هذا المعنى يتأكد رجحان تأويل "الباسقات" صفة للنخل، كما نتبين مرة أخرى الوحدة العضوية التي عليها بنيت أبيات قصائد عفيف الدين، وبالرجوع إلى كنه

¹ . ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 1، ص 195.

الصورة التشبيهية نقول: إن هذه الخمرة التي يتضلع منها هؤلاء العشاق، قد "خُلقت لهم" أي: لأجل بلوغ الحقيقة المتعالية وإرواء عطشهم الأنطولوجي، و"خُلقت منهم" كذلك، بمعنى: من أصل بقية طينة آدم - عليه السلام - إذ هم أبنائه، كما عُصرت الخمرة الأولى من النخلة التي خُلقت من بقية طينة آدم.

ثم قد يقال إن التصوير وليد الرؤية المندوب إليه "الاعتبار في الباطن" وهذه تحصل للمنتشي في "عالم الخيال" لا "عالم الحس"، أو في أرض غير الأرض التي نعرفها وقد وظفنا من أجل ذلك افتراضات ساقطنا إليها دلالة الفعل "رأيت" في ذاته، وفي مقارنتنا إياه بما سبقه من الفعل "نظرت"، ثم ذهبنا إلى أبعد من ذلك فقلنا بما يحتمله لفظ "رأيت" من مصدرية "الرؤيا" المنامية، وفرعنا على إثر ذلك، فما نسبة صحة هذه الفرضيات، وفيه يتمثل هذا العالم غير الحسي؟.

يقول ابن عربي متمما كلامه السابق: "وَفُضِّلَ من الطينة بعد خلق النخلة قدر السمسة في الخفاء، فمد الله في تلك الفضلة أرضا واسعة الفضاء.. وفي هذه الأرض ظهرت عظمة الله وعظمت عند المشاهد لها قدرته، وكثير من المحالات العقلية التي قام الدليل الصحيح العقلي على إحالتها هي موجودة في هذه الأرض، وهي مسرح عيون العارفين العلماء بالله وفيها يجولون"¹، فالعارف إذن في غير أرض حسه، هو في (أرض الحقيقة)، في (أرض الخيال) الذي يُدخل بالروح فقط، وفي هذه الأرض تجتمع الأضداد ويتخلق في عالمها ما لا يقوم به الدليل العقلي الصحيح، وكان أن حدث عفيف الدين بما يُرى في هذه الأرض من الغرائب والعجائب، فقال:

6 . فَإِذَا تَنَّاوَلَهَا امْرُؤٌ عَايَنْتَهُ * مَا نَاوَلْتَهُ الكَأْسَ غَيْرُ يَمِينِهِ

¹ . ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 1، ص 195.

إن المرء في هذه الأرض حين يُسقى من هذه "الخمرة" لا يُسقاها إلا بيمينه، فهو ساق ومسقي في الآن نفسه، وقد يجعل على نحو ما قال ابن عربي: "وخلق الله من جملة عوالمها عالما على صورنا إذا أبصرهم العارف يشاهد نفسه فيها"¹، فيكون معنى عجز البيت أن يمينه التي ناولته هي صورة المسقي في "عالم الخيال"، أي: إن نفسه هي التي تناوله "الكأس"، وهذا من أعجب الأمور التي لا يقوم الدليل العقلي على إحالتها، ثم قال:

7. فاشربْ عَلَى رَوْضِ صِفَاتِكَ زَهْرَهُ * مِنْ حُسْنِ سَوَسْنِهِ وَمِنْ نِسْرِينِهِ

8. واستغنِ بِالْحَدَقِ الْمَرَاضِ إِذَا رَنَا السَّ * سَاقِي، فَكَمْ مِنْ نَرْجَسٍ بِعُيُونِهِ

والظاهر أن للعارف في (أرض الحقيقة) رفيقا يصحبه، ويقوم بشأنه، ويحليه حلية على قدر مقامه، ويأخذ بيده كي يجول في تلك الأرض، ويتبوأ منها حيث يشاء، ويعتبر بمصنوعات الله، فإذا قضى وطره، وأراد الرجوع إلى موضعه، مشى معه رفيقه إلى أن يوصله إلى الموضع الذي دخل منه، ثم يودعه، ويخلع عنه حلته التي كساه إياها².

وعلى هذا الأساس يكون فاعل فعل الأمر "اشرب" الضمير: "أنت"، المستتر وجوبا لاستتار حال العارف بـ"الخمرة" الحسية، وللتجرد التام من العوالم الحسية، وضمير الخطاب "الكاف" موجه إلى عفيف الدين من لدن صاحبه المرافق له في (أرض الحقيقة)، وهذا الفتات عجيب في ثنايا القصيدة، قد أربك النص، وخلخل ميزان التخاطب، بحيث يتعذر تحديد هوية القائل من المقول له، وتغير الوظيفة المرجعية بين الكشف الحسي والخيالي نتيجة الظرف المعيش، وصعوبة نقل التجربة دون إخلال للغة وسياقها.

وطال الارتباك أيضا الصورة التي نقلها عفيف الدين في مشهده، فتراسلت حواسه بين المشروب والمشموم، حيث جعل الطيب المنبعث من "النسرين" و"السوسن" شرابا يتمتع به

¹. ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 1، ص 195.

². ينظر: المصدر نفسه، ج 1، ص 196.

ولعل بقية من "الخمرة" التي دندن حولها في قصيدته، جعلته يستعير منها فعل "الشرب"، أو لتلقه بالمعنى الأخير في البيت السادس من إجابة الكأس ومنادمة "الخمرة"، فلم يجد بدا من إتمام النصح بالإكثار منها إلا وهو في مشهد الروض وعناصره.

ولما كان التطرق إلى هاتين الزهرتين كناية عما تعطيانه من: المعارف، والأخلاق الإلهية، اهتبل عفيف الدين مقامه بالروض ليشرب ويتعلل، ولم يجرم في حق عينه، فأردف لها متعة النظر إلى "الزهر" في الروض، لأن "طيب الروائح من الروضات أحسن من غيرها للجمع بين الرائحة الطيبة والمنظر الحسن والهواء الطيب"¹.

ويمري صاحبه له في البيت الثامن ضرع السلو في حال حبس "الخمرة" عنه "بالحدق المرض"، ولطالما تغنى الشعراء بـ"الطرف المريض"، لما في منظر كسر الأجفان من حسن وبهاء، ومن المحاسن أن يتواتر على هذا الأسلوب عند الشعراء المعتنين بالراح ووصفها عموماً، يقول ابن الزقاق: [بحر الوافر]

وَكَأْسُ الرَّاحِ تَنْظُرُ عَن حُبَابٍ * يَثُوبُ لَنَا عَنِ الْحَدَقِ الْمَرِاضِ²

فالاستعاضة بـ"الراح" عن "الحدق المرض" دأب العشاق، فلا غرو أن يسلو عفيف الدين عنها بها، لاسيما "إذا رنا الساقى"، وهذه الجملة الاعتراضية جاءت لرفع ما قد يدنس "الحدق"، وذلك أن وصفها بـ"المرض" قد يُخرجها عن سياقها، أو أنها ستفهم على أن "العلة /المرض" هو السبب في حسنها، وإنما جرى على سنن الشعراء قبله، وزاد عليهم بأن طهر وصفها من المرض الحقيقي، وذلك بأن يكون معناه: الميل القلبي بالتعشق إليها لما مالت عيون الحضرة المطلوبة إلى العارفين من جانب الحق سبحانه بالرحمة والتلطف.

¹ . ابن عربي، ذخائر الأعلام، ص 260.

² . المقري، نفح الطيب، ج 3، ص 200.

وفي معنى "رنا" اللغوي ما يفسر كيفية نظر "الحدق المريض" وهيئته، ويصور أثر الرحمة والتلطف أحسن تصوير، حيث إن الرنو¹: عبارة عن إدامة النظر مع سكون الطرف ويكون المعنى الإجمالي للبيت: استغن - إذا منعت من "الخمرة" - بنظر "حدق الساقى" إذا رنا إليك، وقوله: "فكم من نرجس بعيونه"، إخبار عن كثرة وقوع التلذذ بالعيون المنرجسة، أو بالنرجس المنبجس من عينه.

وأختم بذكر هذه الكرامة تنويها بـ"النرجس" وشدة وقعه عند المجذوبين في حضراتهم وبه يفهم لما أخبر به العفيف تكثيرا، لاسيما وسياق (السكر) ضارب بجرانه حالا ومقاما فقد نكروا أن عبد الله الأنصاري الهروي كان في مجلس سماع، فجذب وتهيج وصار يمزق ملابسه فلما خرج من الحضرة توجه إلى المسجد، فأتاه أحدهم يسأله، فقال له: من ذلك الشاب الذي كان يدور معك في السماع؟، قلت: من هو؟، قال: هو شخص قريب العهد بالشباب، وفي يده غصن "النرجس" الطويل يدور معك في مجلس السماع، فكان كلما يقرب النرجس إلى أنفك يشد هيجانك في السماع وتخرج عن دائرتك، فقلت: لا تقل هذا لأحد غيرك²، أي: أن ذاك الشاب من غير الإنس، فانظر كيف عمل "النرجس" على إعادة (الوجد) و(السكر) لمن فقدته ولعل طمع عفيف الدين في ديمومة (سكره) لو لم يجد له "خمرة"، وهي الأصل في الإسكار قاده إلى بعث (التواجد) بالعيون وأن لا بأس في ذلك ففي مفعولها شبه بنرجس عبد الله الأنصاري.

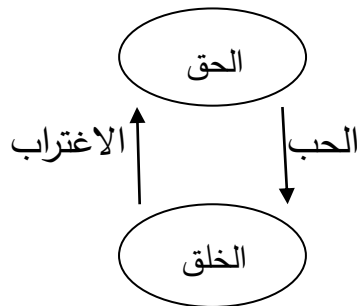
¹. ينظر : ابن منظور، لسان العرب، ج 14، ص 339.

². ينظر : نور الدين الجامي، نفحات الأنس في حضرات القدس، تحقيق : محمد الجادر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2003 م، ج 2، ص 481.

1. 2. العنصر التراجيدي (الاغتراب والحنين):

يعد العنصر التراجيدي الأس الثاني في علاقة الشاعر الصوفي مع "الطبيعة" أو بعبارة أخرى في تعامله مع "رتبة الطبيعة"، فما لمسناه في "العنصر الجمالي" من التوجه الحبي بجمع عناصر: العبادة، والافتتان، وإرادة الخلود، والحياة بالفناء في المطلق، هو أحد وجهي التعامل الصوفي، حيث ينتظم إلى جانب "العنصر الجمالي" الإحساس بالانفصام عن الأصول قبل النزول إلى الطبيعة الترابية، وتلك الحيرة بين "الجمالي" و"التراجيدي"، وبين الإحساس بالاغتراب والانفصام، وبين الله والطبيعة، هي التي حركت الطبيعة الصوفية لتصبح انفعالا لها.

إن التجربة الصوفية في شقها التراجيدي لا تقل أهمية في ميزان العرفاء، وإذا كان الحب الإلهي علة الوجود، وبه يُرجع إلى الأصل، أي: أن مبدأه من المطلق، فإن الاغتراب والحنين المشكلان لتراجيديا التجربة الصوفية منطلقهما من العارف نفسه، وبه يُرجع إلى الأصل أيضا، وفي الشكل التالي رسم للتعاور الحاصل:



ويشاء الله تعالى أن يجعل الوجود الإنساني وجودا مغتربا بالضرورة، وأول غربة اغتربناها وجودا حسيا عن وطننا، غربتنا عن وطن القبضة عند الإشهاد بالربوبية لله علينا ثم عمرنا بطون الأمهات، فكانت الأرحام وطننا، فاغتربنا عنها بالولادة¹.

¹. ينظر: محمود رجب، الاغتراب سيرة مصطلح، دار المعارف، القاهرة، ط 3، 1988 م، ص 91.

وقد حضر الوعي بـ"الاغتراب" والغربة في تجارب الصوفية حتى كاد أن يغطي عليهم، سواء فلسفياً، أو نفسياً، أو اجتماعياً، وهم منطلقون من النص المقدس ومؤولون له وهذا دأبهم في تأثيل تجاربهم، ونحن نعتقد أن كل تناول للخطاب الصوفي وحدويًا كان أو إشراقياً خارج النص المقدس "قرآناً أو سنة" يعد مخالفة صريحة لطريقتهم التي يخوضون بها في تخريج تشعبياتهم العقدية، وتأويل أقوالهم وأفعالهم السلوكية.

إن المكانة التي جعلت للغربة في الفكر الصوفي تختزل قيمتها في ما سطره أرباب التصوف في تخطيط معالم الطريق، ولا يكاد يخلو طريق مرسوم من درجة الغربة وبياناتها فالغربة في منازل الهروري (ت481هـ)، والكاشاني (ت. نحو 730هـ)، مرتبة من مراتب الولايات، ولها في كل مقام ومنزل وجه تظهر به.

وقد توقف عفيف الدين عند شرحه باب "الغربة" من كتاب (منازل السائرين) للهروري فقال: قوله¹: إلا قليلاً ممن أنجينا منهم، رجع معناه بعد التأويل إلى أن الذين ينهون عن الفساد قليل منهم غرباء، ثم زاد مقدماً تعريفاً للغريب على أساس الانفراد الاجتماعي والإصلاح الديني، فقال: كل من انفرد بوصف شريف دون أبناء جنسه يسمى في اصطلاحهم غريباً²، فالغرباء "هم أهل النور المخزون المستودع في قلوبهم من نور الحق إذا قابلوا منكراً دمغوه بالحال والمقال، وإذا قابلوا فساداً أصلحوه، وإذا قابلوا فتنة أطفالاً.. يمشون في الأرض بالنصيحة لا يخافون لومة لائم"³.

¹. يعني قوله تعالى : ﴿فَلَوْلَا كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِنْ قَبْلِكُمْ أُولُوا بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ الْفَسَادِ فِي الْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّنْ أَنْجَيْنَا مِنْهُمْ﴾ هود : الآية 116.

². ينظر : عفيف الدين، شرح منازل السائرين، ج 2، ص 487.

³. ابن عجيبة، البحر المديد، ج 2، ص 566.

ولقد جنح منظرو الصوفية إلى تصنيف "الاغتراب" حسب نزوع ومباشرة العارف فجعلها الهروي ثلاث درجات¹، وعلى نحو من ذلك يبدو ابن عربي² متبعاً له إحصاءً مخالفاً له تأصيلاً في بعض الوجوه، وسنختصر المسألة في الشكل التالي:

أبو إسماعيل الهروي	ابن عربي الحاتمي
غربة عن الأوطان	غربة عن الأوطان
غربة الحال (الأخلاقي)	غربة عن الأحوال (الوجودي)
غربة الهمة	غربة عن الحق

لم يختلف ما انتحاه ابن عربي عن سبيل الهروي في العموم، بيد أن تعليق عفيف الدين على "غربة الحال" عند الهروي تؤكد أن الرجل قد خرج بمفهوم (الحال) عما اصطاح عليه الصوفية، إذ فسر الحال بـ"الصلاح"، في حين أن ابن عربي باق على نواميس المتأخرين في هذه الدرجة من الغربة، وأما "غربة الهمة" عند الهروي، فهي نفسها "غربة عن الحق" في منظومة ابن عربي، وهذه هي غربة العارف، لأنه "في شاهده غريب، شاهده هو الذي يشهد عنده بصحة ما وجد، وذلك هو الحق، ومعنى غربته كون الناس لا يدركونه، ولا يدركون حاله ولا يفهمون مقاله"³.

وفي استجلابنا شخص الهروي مقابل لابن عربي ما يفتح لنا فهم التحول الذي عنيناه حين وسمنا بقاء ابن عربي على منطلق المتأخرين، أي أن دلالة "الاغتراب" في الفكر الصوفي قد عرفت تحوُّراً قد يرقى إلى شبه القطيعة في بعض مسالكه، واحتفاء المتأخرين بغربة العارفين "غربة عن الحق" مع احتفاظهم بمكانة غربة السائحين - وهم المتصوفة الأوائل - الذين يؤكدون على الدرجة الأولى من أنواع الاغتراب "الغربة عن الأوطان" التي

¹. تنظر تقسيمات أبي إسماعيل الهروي : عفيف الدين، شرح منازل السائرين، ج 2، ص 487.

². تنظر تفريعات ابن عربي : الفتوحات المكية، ج 4، ص 234.

³. عفيف الدين، شرح منازل السائرين، ج 2، ص 489.

تأخذ طابع السفر والسياحة الجغرافية، وبإبقائها مكونا مهما في التجربة الصوفية، هدفها أخلاقي بالأساس، "وهو مجاهدة النفس والتخلق بالأخلاق الإلهية ورصد تجلياتها داخل العالم"¹، وإذا كان أمر طرفي الغربية قد تبين شأنه بين الفريقين، فما حال "غربة الحال"؟.

إن "غربة الحال" درجة بحدتها لم تُنتزع صفة الاختلاف فيها وفي مفهومها كما سبقت الإشارة إلى هذا بين الهروي وابن عربي، وسيتبين أن هذا الأخير قد أعاد لهذه الدرجة ما يحمله مصطلح (الحال) في المنظومة الصوفية، تماشيا مع فكره العام ورؤيته الوجودية.

ولا جدوى من إعادة التأكيد على استقلالية المتصوفة العرفانيين عن نظرائهم من ذوي التوجه الفلسفي السني من حيث التكوين، والبنية المعرفية، والغاية المقاصدية، بل حتى العمل، فلذلك بقيت "غربة الحال" مترنحة، فنجدها حاضرة عند السائحين تارة، وعند العارفين تارة أخرى، لأنها عبارة عن هيئة تسبق "الغربة عن الحق"، وما دام أن شبه القطيعة حاصلة فيما يحتمله مصطلح (الحال)، فما رأي المتأخرين في دأب المتقدمين من "الغربة عن الأوطان"؟.

في هذا الصدد يثير عبد الحق منصف من خلال نص² لأول المتأخرين "ابن عربي" رأي هذا الأخير في "الغربة عن الأوطان"، قائلا: "والواقع أن ابن عربي لا يطعن في الاغتراب عن الأوطان كجانب من جوانب الاغتراب الصوفي، ولكنه يطعن في الخلفية الأخلاقية والمعرفية التي تدفع أصحابها - حسب اعتقادهم - إلى الرحلة والعزلة والسياحة وهي الاعتقاد في أن الحقيقة الإلهية لا توجد إلا خارج الأوطان.. وهذا هو خطأ الصوفية

¹ . عبد الحق منصف، أبعاد التجربة الصوفية، ص 51.

² . قال ابن عربي بلسان العتاب : "أما غربتهم عن الأوطان بمفارقتهم إياها فهو لما عندهم من الركون إلى المألوفات.. وهم غير عارفين بوجه الحق في الأشياء فيتخيلون أن مقصودهم لا يحصل لهم إلا بمفارقة الوطن.. كما فعل أبو يزيد البسطامي لما كان في هذا المقام خرج من بسطام في طلب الحق فوقع به رجل من رجال الله في طريقه فقال له : يا أبا يزيد ما أخرجك عن وطنك؟ قال : طلب الحق، قال له الرجل : إن الذي تطلبه قد تركته ببسطام، فتنبه أبو يزيد ورجع إلى بسطام ولزم الخدمة حتى فتح له وكان منه ما كان". ينظر : الفتوحات المكية، ج 4، ص 234.

الأوائل - في نظر ابن عربي - الذي حجب عنهم المفهوم الكوني للاغتراب من جهة، وكونية التجليات الإلهية من جهة أخرى¹.

وفي واقع الأمر أن ما ذهب إليه الأوائل من دلالة "الغربة عن الأوطان"، ومحاولة ربط السياحة بالبحث عن الحق، ناتج عن تصورهم للتصوف الذي أريد له أن يكون كذلك أي: أن للمؤسسة السياسية التي سايرت التصوف الفلسفي السني يدا في تكريس هذا النوع من الاغتراب.

وليس هذا تدجيلا على معالم هذا النوع من التصوف في ذاته، بمعنى نفي "الاغتراب عن الأوطان" والسياحة في الأرض عن مدارج القوم في تحقيق شهودهم، ولكن تعصيذا لمواقف هؤلاء من السلطة السياسية آنذاك، حيث لم يشكوا أيّ معارضة ذات بال تقلق النظام القائم، بل زادوا اندحارا ونأيا عن كل ما يتعلق بزينة الدنيا، فهاموا في الأرض واختاروا الهامش الاجتماعي، واغتربوا عن العز والسلطة²، وقد سبق لنا في الفصل الثاني استعراض الحثثيات المتعلقة بهذا الشأن، وعلى العموم فقد كان للمعطى السياسي وجه في تكريس غربة السائحين، خلافا لأصحاب التيار العرفاني الذين عابوا البحث عن الحق خارج الوطن، سواء لدعوى السلوك أو لنصرة السياسة، وهذا ما خلق هوة سحيقة بينهم وبين السلطة بلغت في بعض حالاتها أقصى درجات العنف.

هذا، وقد أيقظت مشاهد "الطبيعة" في الشاعر الصوفي تمظهرات الاغتراب، وأشكالا تعبيرية، وحالات نفسية، و"مشاعر الحزن والاكتئاب والإحساس بالبعد الأنطولوجي والزمني الذي يفصله عن أصوله"³ التي اقتلع منها غصبا، فنراه يشعر بحرارة البعد عن الذات

¹ . عبد الحق منصف، أبعاد التجربة الصوفية، ص 51.

² . ينظر : المرجع نفسه، ص 52.

³ . المرجع نفسه، ص 117.

الإلهية، محتملا - رغما عنه - العيش في ظلمة الكون، وكثافة السوى، يكابد مرارة صرف النظر عنهما تمهيدا لانفصال الذات كي يغرق في بحر الأزل¹.

ويكمن سر المكابدة في تناقض مفهوم الوجود والاعتراب إذا ما افترقا، وأعني هنا الوجود الحسي، فقد يلتئم فراغ الاعتراب ببعض مظاهر الوجود عند الإنسان العادي، بيد أن الصوفي يحس أبدا بالفراغ، لأن الوجود عنده غير الوجود عند غيره، ولا يملأ فراغه سوى لحظة الوصال، فيأمن على نفسه الغربية، إذ أن وجوده منضو تحت وجود الله تعالى، فلا غربة حينئذ، وما إن يفترق عنه حتى يعود إليه ذلك الشعور لتقيد حجم وجوده بعينه، أي: أن نسبة الإحساس بالاعتراب مرتهن بنظرته للوجود من جهة، كما أنه مقيد باعتقاد المرء في "عينه /جسمه"، من جهة أخرى.

وقد اخترنا لمعالجة هذه القضية أربع قصائد من ديوان عفيف الدين دائما، وذلك إتماما لتحليل رؤية الوجدانيين "المرتبة الطبيعة" وعناصرها، وكيفية التعبير بها وعنهما في إطار العنصر التراجمي، ورصدا لماهية الأساليب المستعملة، والرموز المستخدمة، وقد بدأنا بـ"الأماكن البدوية والحجازية".

¹ . عفيف الدين، شرح منازل السائرين، ج 2، ص 552.

1. 2. 1. رمزية الأماكن البدوية والحجازية".

يقول عفيف الدين في قصيدة له دالية¹ مطلعها: [بحر الطويل]

1. متى زُرْتُمْ نَجْدًا فَإِنِّي أَرَاكُمْ * تَضُوعٌ عَلَيْكُمْ نَفْحَةٌ مِنْ شَدَى نَجْدٍ

حدّث الشاعر في مطلع قصيدته عن غائب في النص، محيلاً عليه عبر مقامه المعروف عند العرفاء، لأن إشارته إلى المقصود لا تكاد تخفى عليهم، فهم الذين غادروا ابن عربي في قوله: [بحر الرمل]

غَادِرُونِي بِالْأُتَيْلِ وَالنَّقَا * أَسْكُبُ الدَّمْعَ وَأَشْكُو الحَرَقَا

والمقصود عند كليهما: الأرواح الملكية المهيمية²، ذوي الصور الجسمانية النورانية وهذه الأرواح إحدى السبل التي يكلم الله تعالى بها أصفياءه، كما جاء في الذكر الحكيم: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِئِرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِي بِلَاذُنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ﴾ الشورى: الآية 51، قال ابن عربي بعد أن عدّ سبل التكليم في الآية: "والصنف الآخر تحدثهم الأرواح الملكية في قلوبهم وأحياناً على آذانهم.. فالصنف الذي تحدثه الأرواح الطريق إليه بالرياضات النفسية والمجاهدات البدنية.. فإن النفوس إذا صفت من كدر الوقوف مع الطبع التحقت بعالمها المناسب لها، فأدركت ما أدركت الأرواح العلى من علوم الملكوت والأسرار، وانتقش فيها جميع ما في العالم من المعاني وحصلت من الغيوب بحسب الصنف الروحاني المناسب لها"³.

وقد أدرك عفيف الدين من جلسائه أخبار سفرهم وانعطافهم إلى "نجد" رمز (الحقيقة

المحمدية)، فهام (وجدا) بـ"نجد"، فقال في أحد أبياته: [مخلع البسيط]

¹. تنظر القصيدة : ديوان عفيف الدين، تح (يوسف زيدان)، ص 183.

². ينظر البيت ومعناه عند ابن عربي : ذخائر الأعلام، ص 69.

³. ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 3، ص 33.

لَوْلَاكَ يَا غَايَتِي وَقَصْدِي * مَا هِمْتُ وَجَدًا بَرِّعَ نَجْدٍ¹

إن البيت الأول من القصيدة الدالية - أعلاه - يشع بلامح الاغتراب، وسيكولوجية الحنين والشوق، ابتدأها العفيف بحرف "متى" الدالة على الزمان بغض النظر عن عملها في النص، وذلك أن أول قول لمشتاق - علم أن مخاطبه له صلة بشوقه - هو السؤال عن زمن لقائهما، فاضطراب النفس في مثل هذا الموقف ينسي السؤال عن حال المخاطب وعن الوسطة لجنوح خاطر إلى متعلقه، وقد جاء على نحوه من قول قيس بن الملوح:

[بحر الطويل]

أَلَا يَا غُرَابَ الْبَيْنِ إِنْ كُنْتَ هَابِطًا * بِلَادًا لِلْيَلَى فَاتَّمَسْ أَنْ تَكَلَّمَ
وَبَلَّغْ تَحِيَّاتِي إِلَيْهَا وَصَبَّوْتِي * وَكُنْ بَعْدَهَا عَنْ سَائِرِ النَّاسِ أَعْجَمًا²

فلعلم قيس أن الغراب هابط إلى حيث لا يستطيع هو أوصاه دون السؤال عنه، أي: دون السؤال عن حال الغراب، لشدة شوقه، ولتوقه أن يقوم بنفسه بما أوصاه به، ولم يراع قيس في الغراب سنن إرسال الرسل من: الوصية بالنفس خيرا، والدعاء له، ومراعاة شؤونه قبل أن يكلف بالمهمة، تطييبا لخاطره، وإزاحة عنه ثقل المهمة التي هو ماض فيها، ولا شك أن حرارة البعد التي يحس بها عفيف الدين دفعته إلى الابتداء بهذا الكلام، رغم أنه محدث جلّسه.

وإذا ما عدنا إلى عمل "متى" في النص وجدناها "شرطية" ذات فعلين: فعل الشرط "زرتم"، وجملة جوابه "فإني أراكم"، والظاهر من معنى البيت أن هؤلاء الجلساء كثيرو التردد على عفيف الدين، وهذا الوجه أكثر إمعانا وتناسبا في تأويل البيت بما سبق، بمعنى: أن عدم سؤاله عنهم إنما كان بسبب معرفة سابقة ومجالسة قديمة، حتى صار السؤال الذي قد يسأله الشخص غريبا عنه من الأمور التي من الممكن تجاوزها لطول الصحبة وآنية اللقاء.

¹ . عفيف الدين، (الديوان تح: يوسف زيدان)، ص 207.

² . ديوان قيس بن الملوح (رواية أبي بكر الوالبي)، تحقيق: يسرى عبد الغني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1999 م، ص 56.

وأما الملمح الثاني، فهو قوله: "زرتم"، والزيارة تقتضي زائرا ومزورا، ولا تكون إلا عن حب وميل، فيقال: زار فلان فلانا، أي: مال إليه، وأتاه بقصد الالتقاء به، والأنس بمجالسته وحقّ على المزور أن يكرم زائره، قال الله تعالى: ﴿حَتَّىٰ زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ﴾ التكاثر: الآية 02 دُفنتم فيها¹، بمعنى: أن إكرام الميت الزائر للمقبرة دفنُه، ولذا لاحظنا أن من الإكرام الذي نالته الأرواح الملكية أن تضوّع عليهم شذى من "نجد"، وهو الذي تعدى إلى جليسهم - عفيف الدين - فأصاب من ريحه.

وقد سبق منا في غير هذا البيت أن تطرقنا إلى دلالة رمز "نجد" على أنها (الحقيقة المحمدية)، وأرض الأنوار العرفانية، ومنزل أكمل إنسان وطئ الأرض بقدميه، وهذا في سياق الذي أظهره لنا ذلك البيت، ولكنه في توظيفه "نجد" هنا حمولة أخرى زائدة على ما مضى حيث دخل عنصر "الأرواح المهمة" وسيطا بعد أن لم يكن، وبالتالي لزمنا طرح بعض الاستفسارات لنقتصص المعنى الجديد، فقلنا سائلين: ما علاقة "الأرواح المهمة" بـ(الحقيقة المحمدية)، ولماذا وظفها عفيف الدين في هذا السياق، وكيف كرسست بُعد الاغتراب في نصه؟.

وجوابا عن هذه التساؤلات، نقول: إن "الأرواح المهمة" هي أرواح جزئية من (الروح الكلي)، وهو المسمى أيضا بـ(الحقيقة المحمدية)²، ويرى ابن عربي أن "الأرواح الجزئية" تكتسب من الأصل الذي نشأت فيه صفاته التي يتنعم بها، فلما طهر الأصل، ظهرت الأجزاء إزاء ذلك، لذا لم يصب منهم عفيف الدين إلا طيبا، إذ لم يأتوه إلا من عند طيب.

ويذهب ابن عربي إلى أبعد من ذلك فيفسر هذا المجيء والروح بـ"السجود"، أي: أن "الأرواح الجزئية" تسجد (لروح الكلي) أو (للحقيقة المحمدية)، يقول في الفتوحات: "السجود من كل ساجد مشاهدة أصله الذي غاب عنه حين كان فرعا عنه، فلما اشتغل بفرعيته عن أصليته قيل له: اطلب ما غاب عنك، وهو أصلك الذي صدرت عنه، فسجد

¹. ينظر: أحمد مختار وآخرون، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، القاهرة، ط 1، 2008 م، ج 2، ص 1008.

². ينظر: محي الدين بن عربي، عقلة المستوفز، (ضمن رسائل ابن عربي)، ج 2، ص 134 وما بعدها.

الجسم إلى التربة التي هي أصله، وسجد الروح إلى الروح الكلي الذي صدر عنه¹، فالزيارة التي يقوم بها جلساء عفيف الدين إنما هي من قبيل "السجود" أو الركون إلى الأصل الذي صدروا عنه وهي (الحقيقة المحمدية).

ويمكننا بيت عفيف الدين من حقيقة أخرى وهي أن الاغتراب - بحق - ذو بعد وجودي شامل لكل تجل أسمائي، فيحس بفطرته التي فُطر عليها أنه في "دار غربة" كلما بعد عن أصله، وإذا كان هذا حال "الأرواح الجزئية" رغم نورانيتها، وتمكينها من "السجود" لأصلها فكيف بحال من كُتفت مادته، وأسر في هيكل ترابي لا ينفك عنه!، فلا مرأ أن يصير اغترابه شديداً، وشوقه إلى أصله أشد.

وقد استأنس شاعرنا بفعل جلسائه فاتبع آثارهم وسجد - بتعبير ابن عربي - إلى تربته ونعني بها موضع "نجد"، لكي يلغي مفاوز الغربة التي يعيشها بالنظر إلى أصله من "عالم المثال"، وليقترب من منبع (الإنسان الكامل)، وفي اختياره "نجداً" دليل على تمام آلة المعرفة عنده، إذ يحدو بنا إلى "فن معرفة الأماكن"، وهو: "فن الإحساس بالزيادة والنقصان في الأماكن المختلفة، فن الشعور بتأثير الأماكن الشريفة في النفوس اللطيفة"².

وينص ابن عربي على تفاوت بين رتب المواضع الجسمانية، والأماكن الحسية، بناءً على تفاوت المقامات، والأحوال الروحانية، يقول في هذه القضية: "واعلم أن عبور المقامات والأحوال هو من خصائص المحمديين، ولا يكون إلا لأهل الأدب جلساء الحق على بساط الهيبة مع الأنس الدائم لأصحابه الاعتدال والثبات والسكون"³، ولئلا نكرر البحث عن سر قداسة "نجد"، وعلو رتبتها عند العرفاء بما حوته في جوفها، فإننا نحط على فهم جديد يخص هذه الأرض، يتوافق مع ما يرمز له من (الحقيقة المحمدية)، وهو أن الانتقال من المقامات

¹ . ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 3، ص 153.

² . محمد المصباحي، نعم لا الفكر المتفتح عند ابن عربي، ص 127.

³ . ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 4، ص 23.

والأحوال إنما خاص بـ"المحمديين"، وهؤلاء الذين عنيانهم سابقا بـ(وارث المقام المحمدي) ونخلص من هذه المعاني كلها إلى أن عفيف الدين قد أبرز في خبره عن جلسائه ما يلي:

1 . مقام (الوارث المحمدي) الذي تبوأه بانتقاله في الأحوال والمقامات.

2 . تمام آله المعرفة وتكشفه سر "فن الأماكن".

3 . توظيفه رمز "نجد" بوصفه أصلا لتجلي الوجود - حيث ينبغي الرجوع إليه لإزالة

الغربة اللازمة له - لكونه موضعا حوى جسم النبي - صلى الله عليه وسلم - المحجوب عينا الساطع نورا وطريقا، واستثناسه بزيارة "الأرواح الجزئية" (الروح الكلي) للسبب نفسه.

وأما الملمح الثالث لحنينه وشعوره بالاغتراب، فيمكن في شدة ملاحظته التي وجهها إلى جلّاسه حين قال لهم: "متى زرتم نجدا فإني أراكم.."، حيث قيّد رؤيته لما يتضوع منهم من الشذى بزيارتهم "نجد" دون سواها من المواضع، ودون لقاءاته التي يجتمع فيها معهم فلولا ما كان به من توق العودة إلى أصل الأنوار (النور المحمدي) ما لاحظ مثل هذا، إذ لا يخفى على المستهام أثر محبوبه، فهو يعرفه، ولما رأى منهم مسكة لما يتوق إليه كرر لفظ "نجد" مرة أخرى، وأكد أن "الشذى" هو "شذى نجد" لا غيره، شذى لا يخفى على من شمه أول مرة ويستنتج من "مفهوم الخطاب" أنه كان على مشاهدة قبلية للحضرة وأنوارها، متنعما قبل اللقاء بتجلياتها، وهذا وجه خفي للاغتراب الذي يقبض على كيانه، لأنه ذاق (الوصال) مرات فأراد مزيدا، وتعلل بذكر "نجد" لعل الأذن تطرب فيخف عليه بعض ما يجد من (الانفصال) القاتل.

وفي مشاركته أكثر من حاسة ملمح رابع يبين شدة الاغتراب، وذلك حين رأى بعين بصيرته ما حقه الشم من مسحة تضوع على أصحابه، علاوة على إشراكه حاسة السمع إثر تحديثه رسلا وفدوا عليه من قبل أصله المرتجى، ولا يكاد يخفى هذا التراسل في الحواس والتوحد في الصفات على من يعالج الكشف الخيالي ويتحدث بالنفس التي تحس بكل ما يأتيها بحاسة واحدة وإن اختلفت طرقها لا بالحس المفروق لما يستقبله حسب أنواعه، فقد جرى

في خيال عفيف الدين تبديلاً للصور، فعبر عنه بتجسم رائحة "الشذى" حتى كأنه يراها، ولأن مشهده نوراني والجلاس كذلك فلا يبعد أن يكون "للشذى" المذكور هالة تدرك بـ"البصيرة"؛ ثم قال:

2 . أَظُنُّ حِمَى لَيْلَى حَلَّتُمْ بِرَبْعِهِ * فَضَاعَ لَكُمْ مِنْهُ شَذَى مَسْحَبِ الْبُرْدِ

قوله: "أظن"، يحتمل أحد وجهين: إما "ظن" بمعناه الاصطلاحي الذي هو فوق الشك ودون اليقين، وعليه يكون ترجيحه للموضع المزار من "نجد" والذي حدده بـ"حمى ليلى" غير متأكد منه أو أنه حُيِّلَ إليه، وذلك لكثرة الإشارات النورانية، وأحقية التجليات بأن تكون مصدر هذا الشذى قد جعلته يقف موقف المتردد مع نسبة تعلق الشك أن الموضع هو "حمى ليلى".

وقد يكون الظن بمعنى اليقين، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ البقرة: الآية 46، قال ابن عجيبة مصدراً هذه الآية: "الذين يتيقنون"¹، ويترجح وجه "اليقين" بإشارة لا مرء فيها لشاك أو جاهل بالمكان، وزادهم شيئاً بتمييزه موضع المسحة التي يضوع منها "الشذى"، وهي: "مسحب البرد"، فيكون تعلق "الشذى" بـ"ذيل البرد" قد حدث حين تمشوا في الحمى، فأصاب ذيلهم منه ومن ترابه الشذى.

وانطلاقاً من معنى موضع التعليق الذي أحالنا إليه "المسحب" وصلنا إلى ذكر التراب المتعلق به، وهو المقصود، فيكون قوله "مسحب البرد" ملمحاً خامساً لسيكولوجية الحنين والاعتراب في القصيدة، وبه عدل الشاعر بين سجود روحه (للحقيقة المحمدية) وسجود هيكله لترابه.

والذي يظهر من البيت كله أنه خارج مخرج جواب عن سؤال مقدر في المقام صورته: سأل الجلساء العفيف على إثر حكمه في البيت الأول، فقالوا: من أي ريع أتينا؟

¹ . ابن عجيبة، البحر المديد، ج 1، ص 102.

فأجاب بقوله: "أظن.. الخ البيت، ولربما بثوا في نفسه بسؤالهم إياه شكاً قدح في يقينه، وهذا ما حمّله على الجواب بـ"أظن"، ولذلك فإن بقاء "الظن" على أصله وارد جداً، كما أن إعادته مفصلاً موضع الشذى من ملابسهم دافع محاولة تشكيكهم إياه بسؤالهم، والله أعلم.

وقوله: "حمى.."، كناية عن مقام لا يناله، وهو النبوة فإن بابها مسدود¹، وصاحب النبوة هو محمد - عليه السلام - بدلالة "نجد"، وتتعاور كناية "حمى" بما سبق تفصيله من شأن (الحقيقة المحمدية)، وأنها آخر "مراتب الأمر" الذي يلي "مراتب الخلق"، لذا يصعب الوصول إليها، من جهة، وأنها منفرد النبي محمد - عليه السلام - بمجلى "الاسم الجامع" أو "الاسم الأعظم" "الله"، ولذلك كانت له مرتبة الجمعية المطلقة²، من جهة أخرى.

وفي تقييده "الحمى" باسم الفتاة العربية "ليلى" إنما هو كناية عن الذات الإلهية والشاعر متبع سبيل القوم في استعمالهم، إما تحرزاً، أو هيبة، أو استثارة للعلاقة الحبيبة التي هي طريق اتصال القوم بالحضرة، فيكون اسم "ليلى" أو غيرها من معشوقات الشعراء عبارة عن معادل موضوعي ليس مرغوباً فيه لذاته ولكن ذريعة لتقريب شدة الشوق ومرارة البين.

وبالإضافة إلى كنايات القوم بمثل هذه الأسماء في عرفهم وشعرهم، فإن في معنى هذا الاسم العربي لغةً ما يشير على مدى الغربة والرغبة في الانعتاق المأمول، إذ تمدنا المعاجم اللغوية بمعنيين نستطيع أن نستكنه منهما وطأة الانفصام على نفسية عفيف الدين أولهما: معنى الليل، إذ ليلى مفرد ليالي، وأما الثاني: فمعنى النشوة وبداية السكر، ويقال: أم ليلى الخمرة السوداء³.

وقد استغز جانب "ليلى" المظلم ذائقة عفيف الدين الشعرية، وإحساسه الضروري بالاغتراب عن أصله، ونفسيته حين ما اعتراه من القلق والاضطراب الوجداني ما اعتراه، إذ

¹. ابن عربي، ذخائر الأعلام، ص 25.

². ينظر: سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص 348.

³. ينظر المعنيين: ابن منظور، لسان العرب، ج 11، ص 609.

في إرخاء الليل سدول الظلام، وإلزام المرء الانفراد لسكون الجو كي يرتاح البدن، لأثر واضح في شعور الفرد بالرهبة الشديدة في نفسه، ولا يكاد يُنفث في صدره من الهموم إلا حينئذ، وقد قيل قديما "الليل أخفى للويل"¹، بحيث تشغل باله الذكريات، وتستحوذ على حواسه، وهذا الجو النفسي الذي رسمه عفيف الدين باستدراجه اسم "ليلي" باعثه الفراغ الذي يكتشفه، والفرع المتولد من الغربية.

كما يجيء معنى "النشوة" في اسم "ليلي" داعما معنى الليل فيها، ومفسرا الوضعية النفسية التي يعيشها عفيف الدين، وإذا كان "الليل" ظرفا، فإن "النشوة" مظروفة، فما يفعله المختلي بنفسه في ظلماء الليل الحالك كي يخفف عنه آلام البين، ونيران الشوق، لا يعدو أن يكون جنسا من المسكرات أو المسكنات، وبناءً على هذا، فإن اسم "ليلي" جامع لمعنى الظرفية والمظروفية في آن واحد، وهذا ما يجعله الأنسب دون سواه من الأسماء والملجأ المناسب للتعبير عن حالة الانفصام والقلق، ومنه نخلص إلى أن وقوعها في النص كان من لدن ذواق للمناسبات اللفظية، مراعا لمقتضى حاله.

ونزعم أن جنوح العرفاء إلى الكناية عن الذات الإلهية باسم "ليلي" خاصة، إنما بسبب المعاني اللغوية التي هو قائم عليها، وقد صاحب هذه الدلالة اللغوية الأولية تطور في الاستعمال العرفاني حتى صارت كناية عن الذات الإلهية، ولكنهم يعللون سبب توظيفها بما عرضناه سابقا من شأن: التحرز، أو الهيبة، أو تحبيب السامع فيما يُقال لأنه متعلق بألفاظ الشعر العذري.

والظاهر أن لمعانيها اللغوية أيضا يدا فيما ذهبوا إليه على نحو ما فصلنا في اسم "ليلي"² والله أعلم، وأعني هنا "الليل" و"النشوة"، فأما معنى الليل في الكناية، فلأن الذات

¹. ينظر : الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، ص 151.

². ويرجع هذا التعليل إلى خاصية "الرمز الصوتي"، أي : توظيف أصوات الحروف وجرسها في الانزياح بالدلالة وتكريس الإيحاء والرمزية، وإن كانت بقية التفسيرات وعلى رأسها ما صرح به ابن عربي في ذخائره هي المعتمد، وبالمقابل لا نعدم

الإلهية في بعض وجوها قد يعبر عنها بـ(الغيب المطلق) لكونها حقيقة الوجود البحت التي هي "ظلمة الأنوار" فيها، أي: مجهولة من كل الجهات، لا سبيل إلى معرفتها بوجه من الوجوه¹، وأما بالنسبة إلى معنى "النشوة"، فلأن (محق) الذات و(طمس) الرسم حتى تتم (المشاهدة) هو عين (السكر) الصوفي. ثم قال:

3. أَلَا، يَا بُرُوحِي أَنْتَ، هَلْ عَوْدَةٌ * فَتَقْرِي سَلَامِي جِيرةَ الْعَلَمِ الْفَرْدِ

4. عَرِيبٌ لَهُمْ عِنْدِي رِعَايَةٌ عَهْدَهُمْ * وَمَا عِنْدَهُمْ لِي نَقْضُ عَهْدٍ وَلَا عَهْدِ

وبعد تثبت عفيف الدين من مورد جلاسه أنه من "حمى ليلي"، راح يلتمس منهم أن يقرئوا سلامه على جيران "العلم الفرد"، وهم المقصودون بقوله: "عريب"، تصغير "عرب" الجنس المعروف، وخصهم بالذكر لأنهم قوم صاحب الوسيلة محمد² - عليه السلام - وبهم سميت البقعة التي تشرف عليها "نجد"، ونعني: شبه الجزيرة العربية، وحقيقة تخصيصهم بالذكر دون سواهم من العرب رغم تفرق هذا العرق، وخروجه من موطنه الأصلي، أن أولئك قريبون واقعا من "العلم الفرد"، أي: الجبل المنفرد عن غيره، وهذه كناية عن مقام محمد - عليه السلام - في الأنبياء والمرسلين.

إن هذا الجانب الحسي الظاهر بداهة في الشرح - أعلاه - هو أحد الطرفين في التصوير الفني الصوفي الذي يقابل الجانب التجريدي، أي: أن المشهد هو "حستجريدي"، وإذ ندكر بهذا لئلا يغرب عن أذهاننا ما كنا قعدنا له سابقا، ولعلنا نغفل في بعض الأحيان عن

مثل هذه النتائج في سائر الأسماء كـ"البنى" و"سعاد" ونحوهما، إيماننا منا بتطور الدلالة الصوفية، وإنما خضنا في اسم "ليلى" فحسب لكونه المعني بالبحث.

1. ينظر : عبد الكريم الجبلي، مراتب الوجود، ص 16.

2. وقريب منه في السياق قول ابن فارض : [بحر الطويل]

وَعَرَجَ بِدِيَاكَ الْفَرِيقِ مُبَلَّغًا * سَلِمْتُ، عُرِيْبًا ثُمَّ عَنِّي تَحِيَّتِي

قال النابلسي : عريبا تصغير عرب بين العروبة، وهي إشارة إلى المقامات المحمدية". ينظر : النابلسي، شرح ديوان ابن الفارض، ج 1، ص 215.

هذا التفصيل إلا أننا لم نسه عن استحضارهما ممارسةً، حيث إن طريق التأويل الذي شققناه مبني بالأساس على معرفة الحسي والتجريدي والعلاقة بينهما، وكيفية المزج بينهما لملامسة المعنى الخفي في الأبيات.

وعليه فإن "الجانب التجريدي" من هذين البيتين، هو: التماس عفيف الدين من جلّسه أن يبلغوا سلامه على الأرواح التي تذهب ساجدة (للروح الكلي)، وهؤلاء إحدى الجماعات التي تقوم بهذه المهمة، فإن في تبليغ سلامه ما يشفي بعض ما في صدره من البعد والانفصام، وبقي صاحبنا محتفظاً بوده الذي اقتطعه على نفسه قبلهم، كما يكون لمبّغ سلام المرء أن ذلك المرء محب له، ولا يزال على العهد الأول، لذا قال "لهم عندي.." الخ البيت كما أنهم بادلوه العهد نفسه، وليس المقصود أنهم يتكفون طلب العهود، وإنما هم مطلوبون لا طالبون، ولطهارتهم، وصحة عقدهم، وعزة مكانتهم، علو شأنهم، لا يغدرون من يبدي لهم سلاماً، ولا من أعطاهم عهده ولا ينقضون ميثاق محبهم.

وفي البيت الرابع دلالة عظيمة على سمت التواضع الذي ينبغي أن يكون عليه السالك إلى الله تعالى، حيث نلاحظ في عفيف الدين تعبيره عن نفسه بإثبات صفة إيجابية ألا وهي: مراعاة العهد في إطار علاقته بجلّسه، ولكنه لما تكلم عنهم عبّر بنفي صفة "النقض"، وذلك أنه لا يأمن من نفسه الأمانة بالسوء والتي تنزع إلى النسيان أن تعود إلى أصلها في بعض أحوالها، حيث إن إثبات خير فيما أصله شر دليل على أبنيته، لذا لا يأمن صاحبه من غائلة نفسه عليه، وبهذا نفهم سر نفي "النقض" عن "الأرواح الملكية" لطهارة أصلها من ناحية، ولضرورة إثبات عكس صفة النقض آلياً من ناحية أخرى.

ولنقف الآن وقفة مع أدب عفيف الدين في حوارهِ والتماسه، فنقول: إن من جملة الآداب التي يتحلى بها الصوفية مع مشايخهم: الالتماس رغبة دون إحداد النظر، ولا غلظة في القول، وهذا ما ينبغي استحضاره في التماس شاعرنا، لأن جليسه متقدم عليه ولا يستطيع

مزاحمته في مقامه¹، إذ ليس له شيء من تلك المقامات التي يعرجونها خاصة مرتبة (الحقيقة المحمدية)، لذلك تذلل ملتصقا، ولم يطلب حاجته مكافئا، فهو في مقام المريد من شيخه.

ونلمح هذا الالتماس في حرف العرض "ألا" الذي استفتح به قوله، والعرض عند أهل البلاغة: ما يطلب برفق ولين، عكس التحضيض، ثم إنه زاد في التماسه رقة بأن حذف المنادى من حرف النداء "يا" إشعارا بقرب مخاطبه، وقد تكون للتنبية لأن الذي وليها "شبه جملة"، وهذا أسلم، كما أن المعنى يزيد بها إيقا حيث نبه المخاطب إلى أنه "بروحي أنت" كأنه قائل له بعد أن لفت انتباهه: أنت بمنزلة الملاصق لروحي، فبلغ سلامي إلى جيران "العلم الفرد"، ومن الإشارات الجميلة أن المرء لا يتذلل لرسول يرسله إلا إذا بلغ منه الشوق في غيابه ما يبلغه به حالة حضور محبوبه، لأنه يرى من رسول مرأى من يحب، ولو على سبيل الخيال؛ ثم قال واصفا زوار جيران (المقام المحمدي):

5 . إذا زَمَزَمَ الحَادِي بِأَلْحَانِ حُبِّهِمْ * يُسَابِقُهُ رَكْبٌ مِنَ الدَّمْعِ فِي خَدِّي

6 . صَبَغْتُ بِمُحَمَّرٍ مِنَ الدَّمْعِ بَعْدَهُمْ * مِنَ الرَّمْلِ مُبَيَّضًا، لَأُرْعَى لَهُمْ عَهْدِي

جدير بمن يروم زيارة المكان المقدس حسا أو (الحقيقة المحمدية) معنى أن يحدو بحدو حاديه، وليس تخفيفا من وعثاء السفر، ولا ترويجا عن النفس من طول الطريق، وإنما حذاء يُذكر في حنايا تراتيله صفات المحبوب كونه البلم الشافي للقلوب العاشقة، والمنسي آلام المجاهدة، والرياضة المستغرقة قوى الجسم، ونسجل أن عفيف الدين عاد مخاطبا الجماعة والتعبير عن حالها بعد أن خاطب فردا منها قبل هذين البيتين، وغرض هذا الالتفات يستلزمه مقام الوصية، فلا يوصى الركب أجمعهم، وإنما يخص بالرسالة في غالب

¹ . ينظر هذا المعنى في شرح ابن عربي لقوله : [بحر الكامل]

فَانْهَضُ إِلَيْهِمْ طَالِبًا آثَارَهُمْ * وَأَرْفُلُ بِعَيْسِكَ نَحْوَهُمْ إِزْفَالًا

ابن عربي، ذخائر الأعلام، ص 92.

الأحيان سائقهم، ولعل هذا ما يرجح أن يكون الحادي في هذا البيت هو الذي خاطبه عفيف الدين أنفا.

وقد كنى بـ"الحادي" عن الداعي إلى الحق بالله¹ من "الأرواح الملكية"، وهو: مخاطبه هنا، ولما كان المشهد جار في غير عالم الخلق والحس، اقتضى أن يكون المخاطب من عفيف الدين الروح الناطق منه، المأمور بتدبير بدنه، وقد سبقت الإشارة إلى أن رؤياه قد تمت بعين البصيرة لا البصر.

ثم حكى في ختام هذه القصيدة خاتمة المشهد الذي جمعه وجلساءه، فوصف من حالهم - وهم مفارقون له - كيف يحدون حذاء يأسر القلوب قبل الآذان، وقد تحقق في "السماع" ما نعني به في قولنا "المشهد"، يقول الغزالي شارحا مقولة الجنيد "السماع يحتاج إلى ثلاثة أشياء وإلا فلا تسمع: الزمان والمكان والإخوان": "ومعناه: أن الاشتغال به في وقت حضور طعام.. أو صارف من الصوارف مع اضطراب القلب لا فائدة فيه، فهذا معنى مراعاة الزمان فيراعي حالة فراغ القلب له، وأما المكان فقد يكون شارعا مطروقا أو موضعا كرية الصورة أو فيه سبب يشغل القلب فيتجنب ذلك، وأما الإخوان فسببه أنه إذا حضر غير الجنس من منكر السماع متزهّد الظاهر، مفلس من لطائف القلوب كان مستثقلا في المجلس واشتغل القلب به"².

وقد تهيأت لعفيف الدين الثلاثة الأشياء حيث خرج عن ذاته، وزكى نفسه عن صفاتها الذميمة، وتخلص من هيكل المادة المتحكمة، وهو واع أن "من لم يسلك محجة الصادقين فهو في الدنيا مقيم، ولا يمكن الإقامة في الدنيا"³ إلا لمن رضي بالحجاب، وأقر

¹ . ابن عربي، ذخائر الأعلام، ص 84.

² . أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين (ومعه المغني عن حمل الأسفار في الأسفار لزين الدين العراقي)، دار ابن حزم، بيروت، ط 1، 2005 م، ج 2، ص 775.

³ . عفيف الدين التلمساني، شرح مواقف النفري، تحقيق: جمال المرزوقي، تصدير: عاطف العراقي، مركز المحروسة، القاهرة، ط 1، 1997 م، ص 185.

بأن الدنيا دار بقاء، وهذا ما يتنافى مع أصل الميثاق الأول، والغربة التي فطر الناس عليها و"النفس هي الحجاب فمن أدركها كوشف"¹.

وإن لم يخرج هذا السالك بنفسه "فالرسل إذن تأتيه مخرجة له"²، وتتلقاه كما يتلقى الأهل الغائب عنهم، وهم "الإخوان" في قول الجنيد، "الأرواح الملكية" من جلساء عفيف الدين، فمجيئهم وتحديثه إياهم كان من أجل انتشاله من غربته التي خضع لها، ويريد الخلاص منها، ويستصحب في خضم هذا السفر استعانتته بخلوة المكان من الأغيار، كي يستجمع قلبه، ويأنس بذكر الله عن ذكر سواه، ولما تمت الأركان الثلاثة لعفيف الدين كان وقع السماع عليه ذا خطر وبال، فسابقه "ركب من الدمع في خده".

ولا يفوت عفيف الدين فرصة إلا ويذكر فيها معلما من معالم "نجد" لاستحكام الغربة عليه، وذلك في قوله "إذا زمزم.."، و"بئر زمزم" من أشهر الآبار ب"نجد"، ونجد لها قداسة عند المسلمين أهابتها أحاديث نبوية كثيرة، كما أن تعظيمها جار في مخيال العرب حتى قبل الإسلام، ولعلنا نسلم بنكتة واحدة من ذلك الزخم، ونشير إلى بلوغ أسمائها نحو اثني عشر اسما³، وهذا يذكرنا بحال العرب في تكثير أسماء الشيء المعظم.

وتتيح لنا المعاجم اللغوية من معنى "الزمزمة" سياقاً يخدم النص عرفانياً، فقد جاء عند ابن منظور أن الزمزمة⁴: صوت خفي لا يكاد يفهم، وكتب عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - إلى أحد عمّاله في أمر المجوس: وانهم عن الزمزمة، قال: هو كلام يقولونه عند أكلهم بصوت خفي، والزمزمة أيضا: صوت الرعد، وقيل: هو أحسنه صوتا وأثبتته مطرا

1 . عفيف الدين التلمساني، شرح مواقف النفري، ص 286.

2 . المصدر نفسه، ص 185.

3 . ينظر : ابن منظور، لسان العرب، ج 12، ص 275.

4 . تنظر هذه المعاني : المصدر نفسه، ج 12، ص 274.

وفي إسناد فعلها إلى الحادي ما يدل على تتابع عبارات الألحان على لسانه حتى لا يكاد يبين السامع ما يتغنى به هذا الحادي.

وللقوم في الذكر أعاجيب أكثر من أن تحصر، ويكفي أن الذي من أجله تروض ألسنتهم إلى درجة الزمزمة هو: اسم محبوبهم، فلذلك يهون عليهم كل صعب، ويقبلون من أجل وجدهم به أنكى النعوت رضًا بما يصنعون في سبيل الحق تعالى، فجزاهم الله أن ثبت قلوبهم، واطمأنت جوارحهم، وتيقنوا بالوجود، واستعدوا لحال المشاهدة التي هي غاية الأحوال¹، والمطلوب النهائي للسالك، وكأن هذه الألحان مطهرة للقلوب، مهينة لها، كما أعد جبريل - عليه السلام - قلب النبي صلى الله عليه وسلم بغسله بماء زمزم، تمهيدا لعروجه إلى السماء².

وجرت لهم على إثره خرق العادات واستنزال الكرامات، واستغنوا به عن كل زاد في أسفارهم الحسية والروحانية، وفي قفول الأرواح المجالسة لعفيف الدين ملامح سادس يرسم خطى الرغبة في العودة إلى الأصل الأول، المنسي، المنفلت، ولم يستطع العفيف فراقهم لتبدل الحال عليه، حيث إنه راجع إلى اغترابه بينما هم آيلون إلى "حضرة القدس" و"ملتقى الأرواح"، فبكى أسفا على حاله، وشوقا إلى أصله، وقد اعتلجت مشاعر الحزن والبين لتتضاعف محنته، ولم يجد من سلوان يسليه إلا دموعه، ولما كانت المشقة على "قدر الاستطاعة"، كانت الدموع على القدر المضاعف من الشعور، لذا قال: "صبغت بمحمر من الدمع"، حيث استطال به البكاء إلى أن نفذ ماء عينه ودموعه، فبكى دما ولما يشف غليله وهذا كناية على كثرة دموعه واسترسالها.

¹. ينظر : ممدوح الزوبي، معجم الصوفية، ص 170.

². كما جاء من حديث أبي زر . رضي الله عنه . أن النبي . صلى الله عليه وسلم . قال : فرج سقفي وأنا بمكة، فنزل جبريل عليه السلام، وفرج صدري ثم غسله بماء زمزم، ثم جاء بطست من ذهب، ممتلئ حكمة وإيمانا، فأفرغها في صدري ثم أطبقه، ثم أخذ بيدي فرج إلى السماء الدنيا، قال جبريل لخازن السماء الدنيا : افتح قال : من هذا ؟ قال : جبريل". ينظر : البخاري، الصحيح، ج 2، ص 589.

وقوله "من الرمل مبيضا" أي: أن الرمل الذي استقبل دموعه أبيض اللون، وقد يكون وصفه له بـ"البياض" مقارنة باللون الأحمر للدمع، وانتقى من الألوان ما يظهر عليه أثر الأحمر فيغلبه، إذ اللون الأبيض أكثر الألوان قابلية لغيره، وانصبغ به ظاهر غير خفي وقد أنعش هذا التقابل البيتين، وجعلهما ينبضان بالحركة الحسية والفنية، من خلال حركة دموعه إثر حركة الحادي بجماعته والذي أدى إلى حركة الصبغ المترجم على الرمل الأبيض، وهذا ما أسفر على لطائف عرفانية، نذكر منها:

1 . إشارة اللون الأحمر القاني إلى الكثافة الجسمانية في "عالم الخلق"، وأنه لا يخرج من الكثيف إلا الكثيف، وأما شفاقة اللون الأرض الذي عليه الرمل، فإشارة إلى الأصل الأول (للطبيعة المجردة)، ﴿مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى﴾ طه: الآية 55.

2 . معنى سقوط الدمع من علي إشارة إلى تنزل النفحات الرحمانية على من صدق في التوجه من السالكين.

3 . تكشفه بلفظ "الصبغة" عن "صبغة الله" التي ورد ذكرها في القرآن الكريم ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ﴾ البقرة: الآية 138، قال الورتجبي مفسرا إياها: "صبغة الله: صفته الخاصة التي خلق آدم عليها، وأورثت ذلك في أرواح ذريته من الأنبياء والأولياء"¹، قلت: وصادف هذا توظيف عفيف الدين "للموع" تمثيلا لحرقة البعد التي اعترته عن "الخلق الأول"، و"المنزل القديم".

ومن المجازات التي انحرف بها التلمساني خدمة لمعنى "الحزن" إسناده استباق الدمع إلى العين الحسية، وهي محذوفة الذكر في البيت، ويعرف هذا النوع بـ"المجاز العقلي" عند البلاغيين، ويدل اجتماع الحذف والإسناد إلى غير الفاعل حقيقة - أي: هو نفسه - على

¹ . ابن عجيبة، البحر المديد، ج 1، ص 171.

نفسية كئيبة، أغمض عنها جفن التمييز من جهة، كما لم تسمح له حاله بالكلام إلا بالقدر الذي يقوم به فهم المقصود ولكن بتركيز شديد، من جهة ثانية، ولانصباب ذهنه وتركيزه على ما هو قائم بترجمة دواخله، من جهة ثالثة، إذ هو الأحق بالذكر، وأعني هنا "الدمع" بالنسبة إلى "العين" الجارحة، فدمعه هو المتكلم بما لم يستطع البوح به دون عينه التي استغنى عنها بالبصيرة، كما أن ذكر الدمع مستلزم وجود عين ترسلها، ولا يصح العكس البتة.

وقد يعاد تركيب الصورة الفنية كلياً ولا ينظر إلى الآلة وربطها بصاحبها ولا إلى ما ينتج عنها وحذف آلتها ولكن ننظر إلى ما هو متاح من المفاتيح اللفظية، فيقال: إن عفيف الدين استشرف بلفظ "الركب" غزارة دمعته، تسلياً لنفسه من مغادرة "ركب الأرواح الملكية" واحتفظ بما يدل على جماعتهم من خلال لفظ "الحادي"، فلا يعقل حادٍ بلا ركب، وقد جرت عادة الركب المسافر والقوافل الذاهبة أن يسير البعران أو ما يسافرون عليه من الدواب واحداً فواحداً، أي: بعير تلو بعير، مشكلين ما يشبه خرزات عقد منتظمات يربطنهن سلك واحد ويجمعن عند "الواسطة" وهي أكبر الخرزات، وكان دمعته أشبه شيء بهذا الركب، حيث انتضدت حبات دمعته متسلسلة واحدة تلو أخرى، وهذا على سبيل الاستعارة المكنية.

كما أن في تقدير المسند إليه "العين" المحذوف التي هي بمنزلة الواسطة التي تشد الخرزات، أو الحادي للركب في الواقع، استعارة تصريحية حيث حذف المشبه، واحتفظ بالمشبه به، أي: الحادي، ويمكن تعليل هذا التداخل في التصوير بغموض التجربة الصوفية وتداخل الرؤية الوجدانية، وتشابك الأحاسيس واختلاطها.

1 . 2 . 2 . رمز المطايا (العيس):

ومساوقةً للمثل بمثله، ودائماً مع رمزية "الأماكن البدوية والحجازية" ذات الطبيعة الغنوصية، وما تحمله الصوفية فيها من تلويحات على سيكولوجية الحنين والاعتراب يستوقفنا عفيف الدين في القصيدة التالية على رمز جديد يتمثل في "المطايا"، هذا الرمز الذي غاب في القصيدة الأولى، حيث اكتفى شاعرنا بذكر "الحادي" فحسب، يقول في مطلع هذه القصيدة¹: [بحر الطويل]

1 . قِفَا بِالْمَطَايَا بَيْنَ نَجْدٍ وَشَعْبِهِ * نُؤَدِّي تَحِيَّاتِ الْغَرَامِ لَصَبِّهِ

كنى التلمساني عن السائرين الذين اشتاق لهم بالهمة² بـ"المطايا"، وهم "الركب" الذين سبق ذكرهم، ويلاحظ أنهم لشاعرنا مرض مضاعف، إذ برؤيته إياهم يشد شوقه لأصله وبرواحهم عنه يتبدد حلم الوصال وإن كانوا وسائل لا غايات، كما استوقف داعي الحق من قلبه بين "نجد" رمز (الحقيقة المحمدية) وشعبه، و"الشعب" هو: الطريق ما بين الجبلين³ يريد بذلك الوقوف على "المنازل التي ينزلها العارفون بالله في سيرهم إلى ما لا ينتاهي من علمهم بمعبودهم"⁴.

إن هذه الأطلال الموقوف على رسمها ستشكل نقطة انطلاق لتلك المنازل الروحانية فخط استذكار الماضي بالوقوف على الأطلال لم يخب أوراها عند الصوفية، إذ:

[بحر الخفيف]

هَذِهِ سُنَّةُ الْمُحِبِّينَ مِنْ قَبِّ * لِي عَلَى كُلِّ مَنْزِلٍ لَا مَحَالَهُ⁵

1 . تنظر القصيدة : ديوان عفيف الدين، تح (يوسف زيدان)، ص 106.

2 . ينظر : ابن عربي، ذخائر الأعلام، ص 96.

3 . ينظر : ابن منظور، لسان العرب، ج 9، ص 188.

4 . ابن عربي، ذخائر الأعلام، ص 88.

5 . ديوان عفيف الدين، تح (العربي دحو)، ص 183.

بيد أن الرحلة التي يرنون إليها مغيبة الزمن، لا ماضي فيها ولا حاضر، إنه الزمان المطلق، واللحظة الأزلية، ولم يكن هناك بد من إتباع ما تمليه عليهم الطبيعة البشرية فهرعوا نحو ما قيل في النسيب، ودرجوا على رسم الأطلال، ويتأكد إتباع الصوفية العذريين، بل ويرتقي لدرجة الفردة، إذا نُظر إلى القضية على أساس من القداسة، لاسيما عند المتصوفة ولنا في ما سبق من "فن معرفة المكان" كفاية عن التطويل هنا.

ويتخرج لفظ "قفا" المبني للمثني رغم "فردانية الداعي" من نفس التلمساني، على أن أمره له بالوقوف كان على التوكيد فتناه، وقد سلك ابن عربي هذا الشرح في قوله:
[بحر البسيط]

يَا حَادِي الْعَيْسِ لَا تَعْجَلْ بِهَا وَقَفَا * فَإِنِّي زَمِنُ فِي إِثْرِهَا غَادِي¹

ويحسن بنا ونحن نستذكر موضوعه "الطلل" أن نخرج على من اشتهر به من الشعراء، لاسيما وأن مخرج التوقف واحد، هو: الاشتراك في تنثية "فعل الأمر"، فيطالعنا مطلع معلقة امرئ القيس: **[بحر الطويل]**

قِفَا نَبْكَ مِنْ نِكْرِي حَبِيبٍ وَمَنْزِلٍ * بِسِقْطِ اللَّوَى بَيْنَ الدَّخُولِ فَحَوْمَلٍ²

ذكر أبو بكر بن الأنباري في اعتلال فعل الأمر "قفا" ثلاثة أقوال:

1. أن يكون خاطب رفيقين له، وهذا مما لا نظر فيه.
2. أن يكون خاطب رفيقا واحدا وثنى، لأن العرب تخاطب الواحد بخطاب الاثنين فيقولون للرجل: قوما، واركبا، والعلة في هذا أن أقل أعوان الرجل في إبله وماله اثنان، وأقل الرفقة ثلاث، فجرى كلام الرجل على ما قد ألف من خطابه لصاحبيه.

¹. ابن عربي، ذخائر الأعلام، ص 84.

². ينظر البيت والأقوال بعده : أبو بكر بن الأنباري، شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، تحقيق : عبد السلام هارون، دار المعارف، القاهرة، ط 5، د ت، ص 15 / 17.

3 . أن يكون أراد قفن بالنون، فأبدل الألف من النون، وأجرى الوصل على الوقف وكان الحجاج بن يوسف إذا أمر بقتل رجل قال: "يا حربي اضربا عنقه".

وقد مزج ابن عربي في تأويل بيته بين القولين الأخيرين، فأدخل خطاب العرب للرجل الواحد بالمتنى، ولما استدل له ضرب مثلا بقول الحجاج الذي نقله ابن الأنباري في القول الثالث، وعلى هذا نقول أن عفيف الدين استوقف "داعي الحق" منه بإلحاح شديد، فكرر له الأمر "قف" مرتين أو أكثر، وفي كل مرة يخنقه فيها هيكله، وتغص به نفسه من نار الغربية إلا وأطلق لها من نفسه، فيصِلُ بـ"ألف الإطلاق" ما تحبسه "نون" التوكيد الخفيفة.

وما دمننا ولجنا "سيمياء الحروف"، سنغرب في تأويل التجاء كُـلِّ من: ابن عربي وعفيف الدين إلى "حرف الألف" والوقوف عليه جريا على سننهم، إذ الحروف عند القوم عالم من العوالم، مخاطبون ومكلفون، وعالمهم أفصح العالم لسان وأوضحه بيانا¹، فما الذي يريدان قوله في اختيارهما حرف الألف؟، طبعا مع الاحتفاظ بحق التعليل العروضي.

يجيب ابن عربي عن السؤال في ثنايا حديثه عن "مراتب الحروف من العالم" فيقول: "الألف ليس من الحروف عند من شم رائحة من الحقائق، ولكن قد سمته العامة حرفا، فإذا قال المحقق: إنه حرف، فإنما يقول ذلك على سبيل التجوز في العبارة، ومقام الألف مقام الجمع"²، ومقام (الجمع) هو شهود الحق بلا خلق، وعليه يكون استوقافهما لـ"داعي الحق" منهما بعد رحلة من المجاهدات والرياضات، وهذه الأخيرة قد كنوا عنها بـ"العيس"، وإن غياب ذكر "العيس" هنا ملحوظ إلا أنه مفهوم من ضرورة السفر، وسيأتي معنا ذكرها في قصائد تالية.

¹. ينظر : ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 1، ص 95.

². المصدر نفسه، ج 1، ص 106.

فإن، يأتي بلوغهما مرتبة (الجمع) جائزة لهذا السفر الطويل، فوقفا مكاشفين ومشاهدين للحق بلا خلق، أي: في مرتبة (الجمع)، لذا قال في البيت الثاني:

2. فَبَيْنَ رَبِّا تَلِكِ الرَّبُّوعِ مَنَازِلُ * لَعْلَوَةَ مَاءِ الدَّمَعِ أَكْثَرَ شَرِبِهِ

فالحق المشاهد مكنى عنه بـ"علوة"، وهي إحدى المعشوقات العربيات، وثاني الأسماء التي نقت عليها بعد اسم "ليلي"، فما مناسبة استعاضة عفيف الدين بها عن "ليلي"، وما سر انتقائه لهذا الاسم دون غيره؟، وليس بحثنا عن سر المناسبة إلا إيماننا منا أن في الانتقاء ما يوافق المقام الخطابي والحال العرفاني، وما رسمته لنا المعاجم اللغوية في اسم "ليلي" سابقا يتأكد في اسم "علوة" هنا، إذ هذا الأخير مشتق من: "العلو"، والرفعة، والعظمة، والتجبر وهذا المعنى اللغوي اقتضاه مكان الوقوف الذي كان بـ"الشعب"، فكأن المنظور إليه على أحد الجبلين، وعفيف الدين في الطريق الذي بينهما ناظر إليه، فناسب أن تكون الكناية بـ"علوة" هذا أولا.

وأما ثانيا، ففي قوله: "ربا"، ج: ربوة، وهي ما ارتفع من الأرض، ما يغني عن التعليل، وأخيرا فلأن (الحقيقة المحمدية) قليل سالكها، نادر والجهاء، فلم يوافق معنى "التعنت" و"العظمة" و"التجبر" التي عليها هذا المقام إلا كنيته بما يدل عليه لغة "العلو"، مع مراعاة توظيف اسم أنثى رمزا على الذات الإلهية، فكانت الاسم المناسب "علوة".

وعنى بـ"المنازل": المقامات الروحانية التي سبق إجمالها في استوقافه "داعي الحق" منه، ونسبه إلى "علوة" تشريفا لها، واستعتابا منه لمن قد يعذل بتكرار أمر الوقف على داعيه فلا يدهش إلا من عطش، ومن ذاق عرف، فكان الأمر بالوقوف لطول الانفصام والرغبة في ترقى المقامات والمنازل.

وفي قوله "ماء الدمع أكثر شربه" تفسير حاله قبل المشاهدة، فلطالما أرغم نفسه على نكران ذاتها، وحملها على مشاق تنوء بها الجبال تربية لها، وتنزيها لقبحها، واستعدادا

لمشاهدة الأنوار والتجليات، كما أن هذه المنازل تستحق أن يسفح فيها الدمع حتى ينقطع ولا كرامة، وأن يجري فيها ماء العين أنهارا لعظيم مرتبتها، وحقير المقابل المقدم ثمنها لها؛ ثم قال بعد ذلك:

3 . إذا ما التَّمْنَا بالنَّوَاطِرِ تُرْبَةً * تَمَسَّكَتِ الْأَجْفَانُ مِنَّا بِتُرْبِهِ

يستمر عفيف الدين في رصد العناصر الطبيعية المحيطة بالمكان، فيعرج على التراب، ومن خلاله يرأسل بين حواسه ويوحد - تماهيا في المكاشفة - صفاته، فصار المتذوق في العادة "ملثوما" ب"النواظر"، حتى إذا أطبقت الأجفان بعضها على بعض مقبلة لم تكد ترفع ما لامس منها التراب إلا وقد تمسك حد الطرف بشيء منه، وهذا ما يترتب على الإمعان في اللثم، إذ لا بد من بقاء أثر الملتوم.

كما قد تكون طبيعة العين وماؤها "الدمع" سبب تعلق الترب بها، ولربما ظن أنه لو لثم بما يلثم به الناس لفاتته متعة النظر إلى الملتوم، ولا شك أن الموطن الطبيعي والأصلي الذي يتخيله ويشاهده لا يفتأ أن يزول، ويعود إلى ما كان عليه، فاستغرق التمتع بكل حاسة - لاسيما حاسة البصر سلطان النهار - في لحظة يغيب تقديرها بالزمن من الأمور الأساسية عند الصوفية، وما لا يُدرى أوان انقضائه لابد من الاستغراق فيه؛ ثم قال:

4 . أَحِنُّ إِلَيْهَا وَهِيَ قَلْبِي وَهَلْ تَرَى * سِوَايَ أَخُو وَجَدٍ يَحِنُّ لِقَلْبِهِ

يحن إليها حنين الفرع إلى أصله، ولا ينتهي هذا الحنين بمجرد الوصال ولا يستقر - لو استقر - عند بعض المقامات، إذ السالك دائم العطش من أثر القلق الذي ينتاب المشتاق

عادة، ولن يرتوي إلا بقطرة من سلسبيل العناية والمدد¹، ولو انتهى إلى (أحدية الفرق والجمع) وهو آخر قسم في النهايات² لطمع في الملازمة، والملازمة محال.

والضمير في قوله: "إليها" يرجع إلى أحد احتمالين: إما إلى "التربة"، وهي أقرب مذكور قد يتعلق به "الهاء"، وكيف لا يحن إلى ما خلق منه، لذا قال: "وهي قلبي"، أي: حب (الطبيعة الأولى) مفطور عليه بنو آدم، فهم نتاج خميرة طينه، والظاهر من حنينه أنه حنين معاودة، لأنه كاشف التربة بالجمال أول ما كاشف، لذا صارت أحواله عطشا وتعطشا وأوجب الجمال: (صحوه)، وقربه³، وحياته، لذلك مكنّ من لثمه.

وأما الاحتمال الثاني فإن يعود ضمير "الهاء" إلى "الذات الإلهية" المكنى عنها بـ"علوة"، ولعل هذا هو الراجح لأنه قال بعد ذلك:

5. وَيُحْجَبُ طَرْفِي عَنْهُ إِذْ هُوَ نَاطِرِي * فَمَا بُعْذُهُ إِلَّا لِفَرْطِ قُرْبِهِ

التفت بضمير الخطاب الغائبة في "إليها" إلى ضمير خطاب الغائب في قوله "عنه" واحتجب عنه لمعاني العظمة والعلو المتقدمة في اسم "علوة"، لأن "كشف الجلال يوجب المحو والغيبة"⁴، فغاب عنه، وصارت أحواله دهشا واندهاشا، حتى لو كان ناظرا إليه وقريبا منه، فإنه لن يراه، لا لكونه بعيدا بل لشدة قربه، فكثيرا ما تعمى العين إذا أدني منها شيء بمسافة قصيرة، والله المثل الأعلى، ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ ق: الآية 16 أي: "أنا أقرب إلى كل أحد من عروق قلبه، وهذا لأن قيام الفعل بالصفات، والصفات لا

1. ينظر : ممدوح الزوي، معجم الصوفية، ص 291.

2. ينظر : عبد الرزاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، ص 378.

3. ينظر : أحمد بلحاج، الرؤية الصوفية للجمال، ص 110.

4. المرجع نفسه، ص 110.

تفارق الذات، فالقرب بالعلم والقدرة، وتستلزم القرب بالذات، وقرب الحق من خلقه هو قرب المعاني من الأواني، إذ هي كليتها، وقائمة بها، فافهم!¹.

¹. ابن عجيبة، البحر المديد، ج 5، ص 451.

1. 2. 3 . الظواهر الطبيعية (البرق):

يستمر عفيف الدين في نقل ما يصدم نفسه الساكنة من الظواهر الطبيعية المتحركة بقصد بعث الشعور بالحياة والانتماء، خاصة وأن وضعه الوجودي مهلكه إن لم يتداركه بما يعيد له الاعتبار، فيقف هذه المرة على ظاهرة "البرق"، عاكسا بها وضع وجدانه الذي أماتته الغربية، ولولا ما يجريه الحق عليه من (اصطلام) يزلزل به كيانه لظل ميتا، فهو كالأرض العطشى التي تنتظر بشغف وميض برق يسطع في السماء إثر اصطدام السحاب، فتهدأ نفسها وتؤملها بأن نزول الطلّ قريب، عما قليل سيرونها؛ يقول في مطلع قصيدته¹:

[مجزوء الكامل]

1 . بَرَقَ الحِمَى أَنْتَ الَّذِي * أَدَكَيْتَ عَنبَرَهُ الشَّدِي

يشير بـ"البرق" إلى مشهد ذاتي يذهب بالأبصار ولا يكاد يتحقق، حيث إن وميض البروق يربك رأيها، فيكون حجابا عليها، وكثير من الناس يزعمون أنهم يرون البرق وإنما يرون سناه²، وهذا حقيقة ما جرى لعفيف الدين، حيث إنه كوشف عن "البرق" بسناه وما يعقبه من نزول القطر من السماء، وبسبب هذا القطر النازل على أرض الحمى ارتفع غباره ولا يكون هذا إلا في أول تماس بين الماء والتراب، لذا تطيب الجو برائحة هذا التراب الشريف بشرف "الحمى"، والمقصود بـ"الحمى": أرض نجد، مهبط الوحي، ورمز (الحقيقة المحمدية) وسيأتي ذكر سر تعيينها على هذا النحو.

إن في توظيف عفيف الدين رمز "البرق" ليس سلوان منه به بقدر ما هو إسقاط لنفسيته عليه، إذ هو مشتك من الحجاب المانع من (الاتصال) كما أراه البرق سناه دون حقيقته، ولذلك سرعان ما امتلأت ذاته بعرف طيب الحمى، إذ هو المقصود لا البرق، وعلى

نحو من هذا البيت يقول ابن الفارض: [بحر الكامل]

¹ . تنظر القصيدة : ديوان عفيف الدين، تح (يوسف زيدان)، ص 245.

² . ينظر : ابن عربي، ذخائر الأعلام، ص 125.

أَهْدَى لَنَا أَرْوَاحُ نَجْدِ عَرَفُهُ * فَالْجَوُّ مِنْهُ مُعْنَبَرُ الْأَرْجَاءِ

يقول عبد الغني النابلسي مؤولا: "إن شدة رائحة الطيب الروحاني المنبعث عن روح الله الأمري أهدى لنا أخبار التجليات الربانية وأسرار التدليات الإلهية الرحمانية، وقوله: فالجو منه معنبر الأرجاء، يعني أن نواحي الدنيا أو نواحي قلوب الأولياء العارفين مبتهجة متزينة بما يلقي إليها من جهة العوالم الروحانية والعجائب الملكوتية والأسرار الغيبية من الحضرة الإلهية"¹.

قلت: قصد النابلسي بقوله "روح الله الأمري" (النفس الرحماني) الذي به تجلي كل شيء، وانبعثه وانفداحه من الكمون العلمي إلى الوجود الخارجي، وبتعبير عفيف الدين في البيت نقول عنه أنه "إذكاء"، ولم يكن لهذا "الإذكاء" أن يقع لولا شرارة البرق اللامع، ولولا البرق أيضا ل بقي "عرف العنبر" في مادته، وكذلك الحال لمن أراد معرفة ربه، فعليه حتما سلوك الطريق انطلاقا من نفسه، ثم الأدنى فالأدنى، ليقف في آخر المطاف على كنه الحقيقة الإلهية وسر الوجود.

ونصب لفظ "برق الحمى" على أنه منادى مضاف، وحذف حرف النداء "يا" لبيان شدة القرب، ولتشخيص غير العاقل وأنسنته، فانحرف عفيف الدين عما يخص العاقل في الغالب من حذف لحرف النداء، وسحبه على غير العاقل للنكته السابقة، وتقدير الكلام: يا برق الحمى هذا أوانك فاحضر، فلما حضر زاد التشخيص كمالا، فخاطبه بضمير المخاطب "أنت"، أي: دون سواك، فأليك حديثي، وما يأتي إثر ندائي إياك، ثم أردف الضمير بالاسم الموصول "الذي" تأكيدا منه عليه، ولما استجمع عفيف الدين من البرق انتباهه فصل له ما يريد في صلة الموصول فقال: "أذكيت عنبره الشذي"، وأسند إليه "عنبرة" الجو على سبيل "المجاز العقلي"، ومعلوم عند النحاة أن كلا من: "الضمائر"، و"الأسماء الموصولة"

¹ . النابلسي، شرح ديوان ابن الفارض، ج 2، ص 25 و ص 26.

و"المضاف إلى المعرفة" من المعارف، وقد اجتمعت كلها في الشطر الأول من البيت إمعانا فيما سبقت الإشارة إليه من غرض "الأسنة" و"التشخيص"، ثم قال له مادحا:

2 . وَأَخَذَتْ فِي شَبِّهِ الثُّغُورِ * رِ الْغُرِّ أَحْسَنَ مَأْخَذٍ

حيث يبدو سنا البرق وضوؤه منحنيا في جو السماء، راسما شكل ثغر مبتسم، كما يأخذ لمعانه طرفا مما يمنح الشنب¹ في الأسنان من الحسن والبهاء، وقد أتى عفيف الدين بـ"تشبيهه مقلوب الأطراف"، حيث جعل الفرع غالبا على الأصل في وجه الشبه، وهذا مذهب من مذاهب الشعراء في التشبيه، وعدول على مقتضى الظاهر من أساليبهم، فمن ذلك قول ابن زيدون الأندلسي: [بحر الطويل]

وَأَيُّ لَيْسَتْهُوِينِي الْبَرْقُ صَبُوءَةً * إِلَى بَرْقِ ثَغْرِ إِنْ بَدَا كَادَ يَخْطِفُ²

فقلب ابن زيدون وأغرب في التشبيه، وذلك لشدة ظهور وجه الشبه في المشبه "الثغر" حتى غلب عليه، واستأثر به دون أصله المشبه به "البرق"، وإذا كان ابن زيدون مدفوع بعشق مخلوق يعتريه نقص وقلج، فإن المشبه عند عفيف الدين هو صاحبة الحمى "اليلي"، حيث إن هذه المحبوبة لما كشفت عن وجهها، أي: توجهت بأمرها القديم على ما في علمها وهو الذكر الحكيم ظهرت ظلال المعلومات بنوره.. وأرجعت الظلمة العدمية بظهور وجهها وانكشافه نورا وجوديا فالوجود لها والصور العدمية للأكوان³، فاستحال ما كان ضرورة في سنة التشبيه لازما عند العرفاء، لأن مخاطبهم أصل الوجود فلا يُجعل فرعا وإن كنوا عنه بمعادل موضوعي؛ ثم قال:

3 . مَنْ لِي بِنُوقِ الْعَامِرِي * يَةِ، لَوْ بِخَدِّي تَحْتَنِي

¹ . والشنب : ماء ورقة يجري على الثغر، وقيل : رقة وبرد وعذوبة في الأسنان. ينظر : ابن منظور، لسان العرب، ج 1، ص 506.

² . ديوان ابن زيدون، شرح : يوسف فرحات، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 2، 1994 م، ص 185.

³ . النابلسي، شرح ديوان ابن الفارض، ج 2، ص 56.

و"النوق": الهمم التي تمتطيها القلوب في سفرها، واحتياج المطايا في السفر الحسي مواز للهمم التي يدرج فيها العارف في طريقه إلى الحضرة الإلهية، وقوله "العامرية" يعني بها: "ليلى"، معشوقة قيس من بني عامر، بيد أنها هنا رمز موظف، وقد سبق تأويله، يقول ابن الفارض في أحد أبياته: [بحر الكامل]

أَمْ تِلْكَ لَيْلَى الْعَامِرِيَّةِ أَسْفَرَتْ * لَيْلًا فَصَيَّرَتِ الْمَسَاءَ صَبَاحًا¹

وبالنسبة إلى بني عامر والإضافة إليه حدد عفيف الدين مكان "الحمى" المجمل في البيت الأول، كما كشف عن هوية "صاحب الثغر المطلق" في البيت الثاني، ولما خلص مقام (الحقيقة المحمدية) للخلص قلت النوق المساقاة إليه، فتمنى ودعا طالبا أن يتصل بها حتى لو جعل خده حذاءً وخُفًا لهذه النوق؛ ثم قال:

4 . يَا سَهْمَ مُقْلَتِهَا إِلَى * قَلْبِي وَصُؤْلِكَ فَاثْنُذُ

5 . مَنْ مُنْقِذِي، كَلَّا غَلِطَ * تْ، وَمِنْكَ أَطْلُبُ مُنْقِذِي

6 . أَبَدًا، بِوَسْوَاسِ عَلِيٍّ * كَ مِنْ الْعُدُولِ تَعَوِّذِي

فلما تغيبت الذات الإلهية بـ"الجلال"، واستترت بـ"الكمال"، وهو حائر في طلبها، هائم في وصالها، لم يغنه حجابها عن الأنس بآثار جمالها، ولم يغب طرفة عين عن عنايتها قال الله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ يَكْلُوكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ مِنَ الرَّحْمَنِ بَلْ هُمْ عَنْ ذِكْرِ رَبِّهِمْ مُعْرِضُونَ﴾¹ الأنبياء: الآية 42، قال الورتجبي في الآية: "أخبر عن كمال إحاطته بكل مخلوق وتنزيهه عن العجلة بمؤاخذتهم، كأنه يقول: أنا بذاتي تعاليت، أدفع بلطفي القديم عنكم قهري القديم ولولا فضلي السابق وعنايتي القديمة بالرحمة عليكم، من يدفعه بالعلة الحدثانية؟، وهذا من

¹ . قال البوريني : "ليلى العامرية تطلق ويراد بها مطلق الحبيبة لأنها اشتهرت بذلك الوصف فأطلقت عليه". ينظر البيت والتعليق : شرح ديوان ابن الفارض، ج 2، ص 55.

كمال لطفي عليكم، وأنتم بعد معرضون عني يا أهل الجفاء"¹، فأدرك عفيف الدين أن ما سبق من سهم اللحظ إنما عناية رحمانية ينبغي تقبلها شكرا بالجوارح واللسان والضمير المحجب.

ففتح للسهم قلبه أولا شكرا بالجوارح، وحدثه ملتصقا منه النفاذ إلى فؤاده "ملك البدن" وقدم شكر الأفعال لتعلقه بالقلب خاصة، وأعني فعل الانفتاح من القلب، ولا يمكن أن يكون الانفتاح هنا عملا قلبيا، أي: أنه صادر منه كالتوكل والإخلاص ونحوها من الأفعال، وهذا الذي عنيناه من شكر الأفعال، لأنه سيأتي بعد ذلك عمل قلبي.

واعتنى عفيف الدين على غرار السالكين كثيرا بقلبه، ولا يستغرب مثل هذا الاعتناء إذا جعلوه مسلك المعرفة وسبيل الكشف، ومهما يكن من شيء، فإن هذا البيت يعترض بالذي قبله من حيث تعدد الهمم بتعدد "نوع العامرية"، وسيوضح مغزى التعدد من خلال هذا النص لابن عربي: "ما سمي القلب إلا من قلبه فهو يتنوع بتنوع الواردات عليه، وتنوع الواردات عليه بتنوع أحواله، وتنوع أحواله لتنوع التجليات الإلهية لسره"²، ولذا جمع عفيف الدين مطاياها وعددها، وأتى لذلك بلفظ "نوع".

وأما شكره باللسان، فهو قوله: "ومنك أطلبُ منقذي أبدا"، وقبل الإفضاء إلى هذا يحسن بنا معالجة صدر هذا العجز، وهو قوله: "من منقذي.."، فنقول: إن عفيف الدين هنا يستخدم نوعا من "المغالطة المنطقية"، وهذا راجع إلى مناظرة التصوير الفني "الحستجريدي" عند الصوفية، أي: أنه أجرى لنا مقدمات ومعطيات تستلزم حسا أن يطعن من رُمي بسهم غير أنه - وفي لحظة تجريد - أعاد سقف الانتظار بعد أن كسره، ف"روحن" المشهد، وذكّرنا أن السهم من لحظ الحبيب أولا، ثم هو من نور لا يخرم ولا يمرق الجثة ثانيا، لذا قال: "كلا غلطُ".

1. ابن عجيبة، البحر المديد، ج 3، ص 465.

2. ابن عربي، ذخائر الأعلام، ص 49.

وقد شكر بلسانه حين طلب الإنقاذ من راميهِ على الأبدية، فالسالك يفر من الله إلى الله، وهذا من المفارقات العجيبة، والفرار إلى الله يكون من عدة أشياء، فعلى سبيل المثال: فرار من شهود الحس إلى شهود المعنى¹، وعليه يكون تغليب عفيف الدين نفسه حين سلم فعل الإنقاذ أولاً في قوله "من منقذي" إلى فاعل من الخلق، قد صوّب بشهود الحق فيه فقال: "أطلب منك منقذي" بفتح الميم والقاف، وهو مصدر ميمي من الفعل "نقذ"، والنقذ: ما أنقذته واستخلصته من يد غيرك، وأما الإنقاذ: فالتخليص والنجاة²، فنلاحظ كيف وشى بيته وجنحه بدايةً ونهايةً، مع مراعاته المعنى اللطيف لكل من اللفظتين في ثنائية "الحق / الخلق".

وختم قصيدته بعمل جواني، وشكر قلبي، بعد فتحه إياه لسهم لحظ المحبوب، فتعوذ بالحق من كل ما توسوس به عذاله ولأئمه عليه، وعلى شوقه وحنينه، وإذ لم يكونوا له أعوانا ومشفقين فمن الأفضل ألا يزيدوه بلومهم غربة على غربته، ووحشة على وحشته، والله أعلم.

¹. ينظر : ابن عجيبة، البحر المديد، ج 5، ص 480.

². يأتي "نقذ" و"أنقذ" بمعنى واحد، تنظر هذه المعاني : المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، ص 944.

1 . 2 . 4 . رمز الوراق :

ولنقف الآن مع آخر قصيدة لعفيف الدين التلمساني، ومع رمز آخر يضاف إلى قائمة سالفة تناولنا فيها دلالاتها على الاغتراب، وعالجنا ما يبثه من عناصر تراجيدية، تؤثّل معاني الحنين، والشوق، والشعور بالانفصام عن العالم الأصلي، وما يجمع هذه المعادلات والرموز المعبر بها، كونها من أجزاء الطبيعة الحسية، ورأينا إلى أيّ مدى بلغ عفيف الدين في استغراقه لهذه الأجزاء الطبيعية، سواء ما كان منها حيا عاقلا، أو جامدا، أو حيا غير عاقل، فشمّل رسوم المعشوقات، والحمى، والرّبأ، وحتى الحيوان كالعيس.

وفي القصيدة الآتية سنقارب رمزا لحيوان آخر، كثير التداول في المدونات الشعرية الصوفية، عميق مغزاه المستعمل من أجله، إنه "الحمامة" أو "الورقاء"، يقول في مطلع قصيدته الصادية¹: [بحر البسيط]

1 . مَا دَأَتْ طَوْقٍ بَكَتْ فِي دَوْحَةِ الْقَفْصِ * عَلَى حَبِيبٍ لَهَا نَائِي الْمَزَارِ قَصِي

2 . كَانَتْ وَإِيَاهُ فِي ظِلِّ الْأَرَاكِ عَلَى * أَرِيكَةٍ، أَمِنْتُ مِنْ رَائِحِ الْقَنْصِ

3 . فَفَرَّقَ الْبَيْنُ مِنْ شَمَلَيْهِمَا، فَغَدَّتْ * تَبْكِي عَلَيْهِ بِقَلْبٍ دَائِمِ الْغَصَصِ

إن مراعاتنا مناسبة الترتيب والتدرج في ذكر رمز "الحمام" على إثر رمز "البرق" وما تمخض عنه من معانٍ، سبيل خلص إليه ابن الفارض من قبل في قوله: [بحر الطويل]

وَلَوْلَاكَ مَا اسْتَهْدَيْتُ بَرْقًا وَلَا شَجْتُ * فُوَادِي فَأَبْكَتْ إِذْ شَدَّتْ وُزْقُ أَيْكَةِ

والمعنى على ما أوله البوريني هو: "لولا ما أرجو من البرق أن يهدي لي صورة لمعان ثناياك أيتها المرأة، أو يدل على عيني على محل قلبي ما استهديت البرق لأنه في حد ذاته غير مناسب لي، وكذا لولاك ما شجت الورق فوادي وأعقبتي صفة البكاء عند ترنمها

¹ . تنظر القصيدة : ديوان عفيف الدين، تح (العربي دحو)، ص 129.

فوق أغصان الأشجار"¹، فلما تسترت "العامرية" عند عفيف الدين في القصيدة السابقة، ولم يبق له من آثارها سوى "سنا برق" مما قد يلمع من أعضائها، كالعين عنده، والثنايا عند ابن الفارض، كان حتماً أن يسجل شجو "الورق" الغائب في نصه السابق حضوره هنا كما حضر عند ابن الفارض.

فكان استهداء التلمساني بـ"برق الأكون" رغبة في الهداية إلى حقيقة المكوّن بالكشف عن تجلياته بأسمائه الحسنى، وكتّى بـ"الورق" عن الروحانيات الكاملات من أرواح المشايخ المحققين²، وهؤلاء هم جملة أصحاب الرياضات والمجاهدات من أرباب الطريق والسلوك وجمع الورق لكثرة اختلاف مشارب الأرواح كما جمع "نوق العامرية" لاختلاف الهمم.

و"الطوق" في قوله: "ما ذات طوق"، والـطوق: واحد الأطواق، وقد طوّقه فتطوّق أي: ألْبسته الطّوق فلبسه، وقيل: الطّوق ما استدار بالشّيء، والمطوّقة: الحمامة التي في عنقها طوق، وهو مستعار من الحليّ الذي يجعل في العنق³، وقال ابن عربي عن "التطويق" المنسوب إليها عرفانياً أنه: "ما أخذ عليها من الميثاق الذي طوقت به"⁴، لذا أسفرت غربتها عن كليتها "حبيبها" بكاءً لانحصارها في هيكل طبائعها وحيوانيتها، وأشار إلى هذا المعنى من وجهين، أولاً: حين أفرد لفظ "دوحة" كناية عن اتحاد التركيب الجسماني من العناصر والطبائع⁵، وأما الوجه الثاني، فهو: ظاهر الإضافة إلى "القفص".

وكثيراً ما يخص العرفاء ثبوت نوات الأطواق على "الأراك"، وهو: شجر السواك وسيراً على أسلوب الرمز الصوتي عند الصوفية في تدويل الألفاظ في حقلهم العرفاني بناءً على النغم الصوتي لها نقول: أن هذه الشجرة قد وظفت أصلاً باعتبارها جنس شجر له

1. البوريني، شرح ديوان ابن الفارض، ج 1، ص 241.

2. ينظر: النابلسي، شرح ديوان ابن الفارض، ج 1، ص 242.

3. ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ج 10، ص 231.

4. ابن عربي، ذخائر الأعلام، ص 55.

5. ينظر: النابلسي، شرح ديوان ابن الفارض، ج 1، ص 242.

مميزات تخصه، كما مس الاستعمال فرعها "السواك" حال كونه نوعا مستخرجا من عروقتها ولما كان تعريجها على مكان اللقاء في هاتيك "الدوحة" تحت ظل "الأراك"، صادفت من عفيف الدين في ارتقائه وتوجهه بالطهارة الحسية والمعنوية اللازمة معنى يقتضيه السواك قبل لقاء الله تعالى، فكأنه قال: "مكان انعراجي المعهود هناك، وبه أراك في شجر الأراك حيث يجتنى السواك ولا نطلب سواك"¹.

وأراد بقوله: "على أريكة": كثرة لزوم حطها حتى إنها تركت مواضع رجليها عند تنهيتها كالسير المنجّد²، وهذه حال من كمل استيلاء الحقيقة الإلهية على نفسه، وما من شك في الشعور بالأمان إذا اجتمعت بواده وشروطه من: خلاء المكان، وقرب الحبيب والمطامنة بالوصال.

وفي البيت الأول توشية بديعية تمثلت في "الجناس الناقص المكتف"، وذلك في قوله: "الققص"، و"قصي"، وهو "مكتف" لأن الحرف الزائد في اللفظ الأول "الققص" جاء في الوسط، وفيه إشارة مليحة لهذا التباين في السياق العرفاني، مناسبة للمقام، حيث يحكي توسط "الفاء" من الققص حبس الورقاء في هيكلها الجسماني، ونشدها الخلوص منه رغبة في وصال حبيبها الذي ألفت لقاءه، إلا أن حاله المزامن لحبسها لم يوات بقاءه معها، فبان عنها وفارقها، وأشار إلى خروجه بحرف "الياء" الهوائي كآخر أثر له بعد الانفكاك من أسر "القاف" و"الصاد"، وبالتوازي مع دلالاته على الحبيب فإن صفة "الياء" مخرج تناسب نصبتها وحال بكائها، ونوحها، كما يدهن رسم "الياء" خطأ إمكانية إعادة لقائها به، فهو وإن كان قصيا شديد التقلت فلن يعجز المتكلف فيه أن يشاهده.

ويصر التلمساني منذ مطلع القصيدة على إظهار المشهد على صبغة تراجيدية ملؤها: الحزن، والشجى، فاستعان بوسم "البكاء" ترجمانا عما تسلي هذه "الورقاء" به نفسها، وفي

¹ . البوريني، شرح ديوان ابن الفارض، ج 2، ص 107.

² . ينظر : المرجع نفسه، ج 1، ص 212.

الواقع لم يكن "البكاء" التيمة الأساسية في تناول الصوفية لهديل الحمام، فعبروا بـ"الغناء" مرات عديدة، يقول ابن الفارض مثلاً: [بحر الطويل]

فَذَاكَ هُدًى أَهْدَى إِلَيَّ وَهَذِهِ * عَلَى الْعُودِ إِذْ غَنَّتْ عَنِ الْعُودِ أُغْنَتْ

وعنى باسم الإشارة "ذاك": البرق، فالبرق أهدى إليه هدى، يتمثل في بريق ثنانيا المحبوبة، وأشار بـ"هذه" إلى "الورق" التي أغنته عن آلة الطرب بغنائها وإطرابها على الأغصان فشوقته إليها، يقول البوريني: وبهذا البيت تظهر حكمة قوله [أي ابن الفارض]: ولولاك ما استهديت برقا البيت، كأن قائلًا قال له: أي مناسبة بينها وبين البرق وبين الورق حتى استهديت الأول وشجتك الثانية لأجلها؟، فأجاب بقوله: لأن الأول أهدى إلي الهدى من جانبها، والثانية أغنتني في التشوق إلى حمى الحبيبة عن نعمات عود آلة الطرب¹.

قلت: وهذا تأكيد على مناسبة هذه القصيدة بالتي سبقتها من جهة، وبالمقابل إبراز لاختلاف السماع وتمايز النغم الصادر من "الورق" تبعاً لاختلاف المنزل، "وسواء أكانت الحمامة المطوقة تشدو وتغني أم تتوح وتبكي، فإنها قد آلت على أي الأحوال في الشعر الصوفي إلى رمز حي على تذكر الروح عالمها المثالي الأول الذي كانت ترتع فيه خالصة من شوائب المادة وعلائق الأجسام الكثيفة التي تعوقها بعد إذ تلبست بها عن الارتقاء إلى حضرة القدس والعروج إلى حضرة (الروح الكلي)، حنينا منها إلى أصلها وجوهرها كما يحن الولد إلى أبيه، والغريب الطاعن إلى وطنه، ويعني هذا أن الرمز من حيث ما تهدي إليه الصورة الحسية مشوب بطابع النوستالجيا، والحنين إلى الوطن كما تصوره العرفانية الصوفية، بمعنى الشوق العارم إلى البدء والأصل²، ومن جهة ثالثة سنفتح سياق التفرع التي تغاضينا عنها في تقسيمنا القصيدة إلى جزئين اثنين، وأعني بها مقابلة عفيف الدين نفسه بـ"الورقاء"، حيث يقول:

1 . البوريني، شرح ديوان ابن الفارض، ج 1، ص 242.

2 . عاطف نصر، الرمز الشعري عند الصوفية، ص 303.

4 . يَوْمًا بِأَعْظَمِ مَنِيِّ لَوْعَةٍ وَجَوَى * عَلَى زَمَانٍ تَقْضَى مُمَكِّنِ الْفَرْصِ

وهذا البيت جواب عن البيت الأول، أي: ما كانت هذه اللطيفة الظاهرة في صورة برزخية على غصن ثابت بدوحة من المعارف الإلهية بحقيقة تناسبها مني، ولتقارب ملموس في حالينا معا بأعظم مني لوعة، وجوى، وحزنا، على حسرة الفوت حين فاز أمثالي بما فازوا به¹ من الدخول في التجليات الإلهية، والخروج عن الأغيار الكونية، ولات حين مندم حين تسعفك الفرص فتغضي عنها.

وليس يلوم غفيف الدين ويعتب على الزمان شيئاً، وليست ندامته التي عيناها سوى بقايا البشرية فيه، لأن زمان الوصل مهما طال فإنه سينقطع، وهذه حقيقة يدركها العارف وبالتالي يكون حزنه مفهوماً من جهة الشوق والحنين، لا أنه قد ضيع ما يمكن استغلاله لحظة الوصل، ويعتور سبب "بكاء" العرفاء أيضاً جالب قوي هو بكاء "الورق" ونوحها، لذا قال:

5 . فَلَوْ تَرَانِي وَالْوَرَقَاءَ فِي سَمَرٍ * عَلَى تَشَاكِي هَوَى مُسْتَعْدَبِ الْقَصَصِ

6 . تَبْكِي فَتُشْجِنِي، وَأَبْكِي وَهِيَ مُسْعَدَةٌ * وَزَائِدُ اللَّيْلِ طَوَّالًا غَيْرَ مُنْقَصِ

فوصف أن الكل بكاءً على جزئه بضرب من المقابلة، بمعنى: مقابلة رمز "الورقاء" (للروح الكلي) واللطيفة الإنسانية المتولد عنه، وأشار ابن عربي إلى هذا في قوله:
[بحر الكامل]

نَاحَتْ مُطَوَّقَةً فَحَنَّ حَزِينٌ * وَشَجَاهُ تَرْجِيْعٌ لَهَا وَحَنِينٌ

ثم قال شارحاً: "وشجاه، أي: أحزنه ترجيع وهو ما أنت عليه به من طيب نغمات الاستدعاء إلى الاتصال الذي هو الحشر الأول بالموت، والحنين من باب الرأفة والتعطف

¹. ينظر: ابن عربي، ذخائر الأعلام، ص 196.

الذي للوالد على ولده، ومن الجزئي حنين الولد إلى والده، والشخص إلى وطنه¹، فالاستدعاء الذي لمحاه عفيف الدين في بكاء "الورقاء" نفث في لاوعيه ذكريات طليقة لعله لا يود استدعاءها، رغبة منه في الحفاظ على نفسه من الاحتراق الوجداني لا أنه مبغض لتكرارها أو ربما لعدم إسعاف الحال على الوصال، ولكن بمجرد ترجمة الورقاء حنينها اشتعل زند النوستالجيا عند التلمساني، فتذكر وترجم على نحوها، ودائما ما يزهو طرف بكاء "الورقاء" في الشعر الصوفي أولا، ثم يردف تبعا لها بكاء السالك، فتراهم يبدؤون بنغمات حنينها لينقلبوا بعد ذلك إلى أنفسهم، على حد قول يزيد بن معاوية: [بحر الطويل]

وَلَكِنْ بَكَتْ قَبْلِي فَهَيَّجَ لِي الْبُكَاءُ * بُكَاءَهَا فَقُلْتُ : الْفَضْلُ لِلْمُتَقَدِّمِ²

فحفظ فضل تقدمها في المطالع سبق بكائها، ولا عجب أن يجتمع بها عفيف الدين في مآتمها ليحملا على بعضهما همّ ما يجدانه، ويسعفا أنفسهما بالتشكي من فراق هوى حبّ ألفاه، وما من شك أن في الاجتماع على البكاء سلوانا وتخفيفا من الصدمة.

[بحر الوافر]

وَلَوْلَا كَثْرَةُ الْبَاكِيْنَ حَوْلِي * عَلَى إِخْوَانِهِمْ لَقَتَلْتُ نَفْسِي³

إن مشاركة الحزن - ولو على سبيل التباكي - من خلال المحمودة في الصاحب والمؤانس، فقد ذكروا في سبب نزول آية الأنفال ﴿لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ الأنفال: الآية 68، أن النبي - عليه السلام - خير أصحابه بين فداء أسرى بدر وقتلهم، فجنح أبو بكر وجماعة إلى الأخذ بالفدية، بينما رجح عمر بن الخطاب ضرب الأعناق فنزلت الآية، فدخل عمر على رسول الله، فإذا هو وأبو بكر يبكيان، فقال: يا رسول

¹. ابن عربي، ذخائر الأعلام، ص 56.

². ينظر : الجاحظ عمرو بن بحر، الحيوان، تحقيق : عبد السلام هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط 2، 1965 م، ج 3، ص 206.

³. ديوان الخنساء، اعتنى به وشرحه : حمدو طماس، دار المعرفة، بيروت، ط 2، 2004 م، ص 72.

الله ! أخبرني، فإن أجد بكاءً بكيتُ وإلا تباكيت؟¹، ويعرف أصحاب السلوك هذا المقام بـ"التواجد" أي: طلب الوجد وإظهار حالته، والناس فيه على ثلاثة أصناف:

1 . المتكلفون، وهؤلاء بعيدون عن التحقيق، وهم من أهل الدعاية ولا وزن لهم.
2 . الذين يستدعون الأحوال الشريفة بالتعرف بعد قطع العلائق المشغلة والأسباب القاطعة، فلذلك التواجد يجمل منهم وإن كان غير ذلك أولى بهم لأنهم نبذوا الدنيا وراء ظهورهم، فتواجههم مطايبة وتسلية وفرح وسرور بما قد عانقوا من خلع الراحة وترك المعلومات.

3 . أهل الضعف من أبناء الأحوال وأرباب القلوب والمتحققين بالإرادات، فإذا عجزوا عن ضبط جوارهم وكتمان ما بهم تواجدوا ونفضوا ما لا طاقة لهم بحمله ولا سبيل لهم إلى دفعه عنهم وردة، فيكون تواجدهم طلباً للتفرج والتسلي².

وموقف العفيف مع "الورقاء" لا يخرج عن الصنفين الأخيرين، هذا، إن لم نقل أنه متواجد - حقا - لا طالبا له، مستدعيا إياه، وذلك أن كليهما يعالج بين صاحبه، والملاحظ في تصوير "الورقاء" ترنحها بين الحسية تارة والتجريدية تارة أخرى، فقد شخّصها في المطلع وأسبغ عليها حسا وهيكلًا، ثم سرعان ما تعدو شقافة يُكنى بها عن (الروح الكلي)، ويعود إلى تفسير سر بكائها رابطا إياه بهيكلها الحابس لها من جهة، وفراق حبيبها "كليتها" من جهة أخرى، ثم يعوج عفيف الدين إلى مسامرتة إياها والتباكي معها، ومن لطيف ما علل به ابن عربي بكاء "الورق" إلفها في تفسيره لقوله: [بحر الوافر]

فَتَبْكِي إلفَهَا مِنْ غَيْرِ دَمْعٍ * وَدَمْعُ الحُزْنِ يَهْمَلُ مِنْ جُفُونِ

حيث راعى كثافة العارف مقابل تجريد معنى "الورقاء"، فقال متأولا قوله السالف:
"بكاء الأرواح [يعني به الورقاء] من غير دمع وبكائي لدمع لوجود هذا الهيكل الذي أنتجني

1 . ينظر : ابن عجيبة، البحر المديد، ج 2، ص 348.

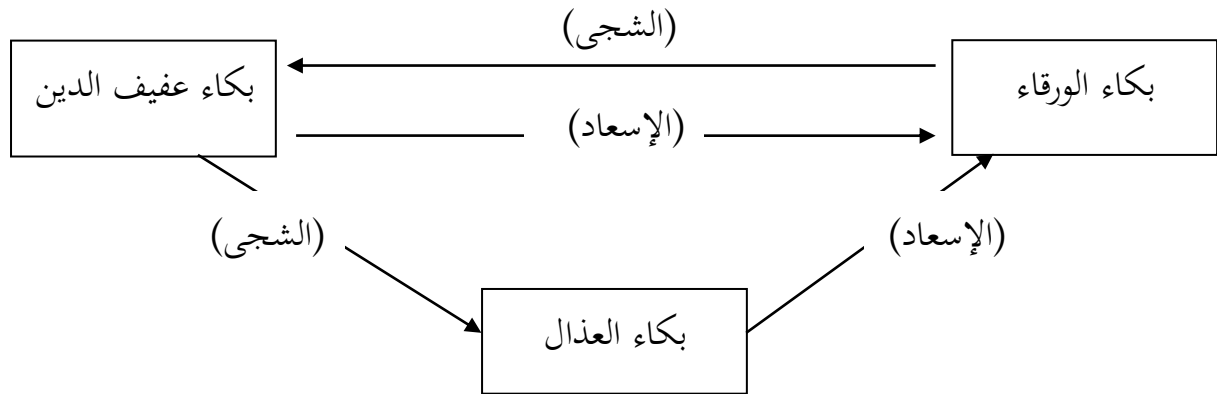
2 . ينظر : ممدوح الزوي، معجم الصوفية، ص 94.

فقد شاركتها في بكاء من غير دمع لكوني على ما هي من الحقائق من حيث الروحانية وزدت عليها في البكاء الطبيعي الذي لا مشرب لها فيه، فكان وجدي متضاعفا لهذا السبب فعندي فوق ما عندها¹.

وعليه فإن موقف العارف حين يرى ويسمع من "الورقاء" شجوها، يتواجد ثم يوجد أي: أنه يبتدئ كنائح مستأجر ثم ما يفتأ أن يتحول إلى صاحب المصيبة أو الثكلي، ويفهم هذا من التسلسل في حركة الفعل، انطلاقاً من درجة الصفر في قوله "تبكي فتشجيني"، وما يعقب شجوها من بكائه "وهي مسعدة"، إلى آخر درجة وأقصاها حين يصير هو الناقل للشجو بعد أن كان مجرد واسطة، وهذا ما يظهر في البيت عند قوله:

7 . حَتَّى بَكَى عَاذِلِي شَجْوًا، وَرَقَّ أَسَى * وَبَاتَ لِلْحُزْنِ فِي سُودٍ مِّنَ الْقُمْصِ

ولنا أن نرسم خط سير حركة "الشجي" وانتقاله عبر قنواته في الشكل الآتي:



و"الإسعاد" في قوله: "وهي مسعدة"، هو: الإعانة على البكاء والنوح، يقال أسعدت النائحة الثكلي إذا ساعدتها في البكاء²، والجملة في محل نصب حال للفعل "أبكي"، أي: أن بكاء عفيف الدين معها إسعاد لها، كما أن بكاء العذال لشجو عفيف الدين إسعاد لـ"الورقاء"

¹ . ابن عربي، ذخائر الأعلام، ص 196 وص 197.

² . ينظر : مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ص 430.

أيضاً، إذ إن حالة الوصف فيه متعلق بنتيجته الأولى، وهي: بكاء أقرب أنيس، ونعني به عفيف الدين، كما هو متعلق بالنتيجة الثانية، وهي: بكاء العذال المترتب على النتيجة الأولى.

ولقد طغت على تفاصيل القصيدة دلالات: الكآبة، والحزن، وصال عفيف الدين في حقول معاني الاغتراب بمختلف الأفعال والممارسات، وقد جمعناها على مجموعات في الجدول التالي:

حقل البكاء	حقل البعد	حقل الحزن	حقل الحنين والشوق
بكت	الققص	رائع	دوحة
تبكي (2)	نائي	العصص	حبيب
أبكي	قصي	لوعة	الأراك
بكى	الققص	جوى	أريكة
تشجيني	فرق	تشاكي	أمنت
شجوا	البين	الققص	الفرص
مسعدة	غدت	أسى	سمر
/	/	الحزن	هوى
/	/	سود من القمص	مستعذب

ملاحظات على الجدول:

1 . تكرار لفظ "البكاء" أربع مرات مع تغيير في الصيغة الصرفية تبعاً لما يسند إليه من "مذكر / مؤنث"، أو "متكلم / غائب"، أو "ماض / مضارع"، وقد وردت على الثنائية الأولى أين أسند الفعل "بكى" ثلاث مرات إلى المؤنث "الورقاء"، ومرتين إلى المذكر تارة له "عفيف الدين" وأخرى إلى عاذله، ويستعيد عفيف الدين بهذا التغليب زخم الأنوثة المفقود، فليس

هناك طريق للسلوك إلى الحق أقرب من الأنثى، والانتساب به إلى مرتبة (الروح الكلي = مؤنث /منفعل) تحقيقا للتفاعل الأول الذي تنزل به (العقل الأول = منكر /فاعل) فاستحضار هذه الزيجة - و(الطبيعة الكلية) أحد المتولدات عنها - استحضار للأصل الأول والمنزل القديم.

2 . إن نُظر إلى صيغ الفعل "بكى" على نحو ثنائية "متكلم /غائب"، فإن صيغ الغياب فيها وردت أربع مرات، وذلك لغيابه وغربته بين بني جنسه حسا، من جهة، ولعد إبقاء محو الحق له رسم الخلق فيه، حتى لم تبق معه نسبة بين أرباب جنسه معرفة¹، من جهة أخرى.

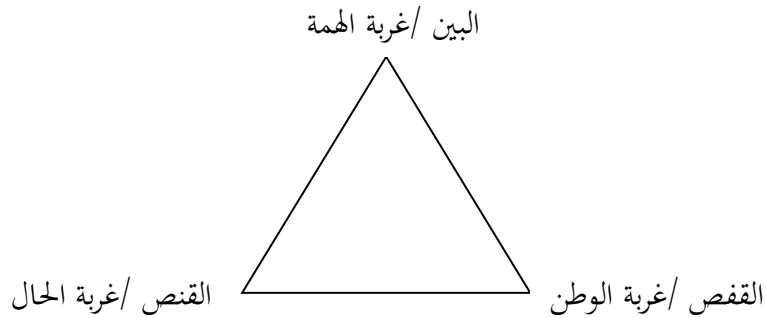
3 . أما على اعتبار ثنائية "ماضي /مضارع"، فإن سيرورة البكاء لم تنقطع أبدا إلا أنه في حاضر المتكلم أغلب، وهذا تأكيد للاستمرارية بحيث الآن هو باك، ولم يزل كذلك ولو عبر بالماضي خاصة في الفعل "أبكي" لقييل عنه ربما تسلى، وتعزى، وخف عنه وجده ونلمح أن المناسبة في تبادل صفة البكاء مع ضرورة بقائه إلى زمن الحدث، بمعنى أن زيادة المضارع بصيغة واحدة مقارنة بالماضي، إنما تسوية للمنطلق وملئ كلا الزمنين بالنسبة نفسها، مع زيادتها في المضارع ضمانا لاستمراريتها.

4 . ذكر بقوله: "تشجيني" و"شجوا" سبب بكائه، وبقوله: "مسعدة" الحاصل الذي جنته "الورقاء" من شجوها الذي أثر فيه، فاكتملت معادلة بكاء عفيف الدين سباقا ولحاقا ولئلا يتوهم انقطاع بكائها - ولو للحظات - عبر بصيغة المضارع في "تشجيني"، أي: أنها مازالت تبكي وتبكي حتى تشجيني، وأرضاها - كما أرضته - بشجوه المتكرر المستفاد من المصدر "شجوا" حتى "أسعدها"، أي: أعانها في النوح والبكاء، فأسعد منها فؤادها المكوم باعتبار ما سيكون، وعبر عن "الإسعاد" بالاسم الفاعل ليخص بالحدث ذاته دون غيره، وهذا الانفراد

¹ . عفيف الدين، شرح منازل السائرين، ج 2، ص 492.

وليد المعرفة، ويحصر زمن "الإسعاد" بزمن "الشجو"، كأنه قائل: ما دمت أشجو ببكائها فهي مسعدة، وهذا ما يؤثّل ديمومة الحركة في الكون.

5 . استعان الشاعر في "حقل البعد" بأسماء الذوات "القفس، القنص" بوصفها مرتبة دنيا في الغربة لتجسيد "غربة الهمة" التي هو عليها، وبنى عليهما اسم المعنى المرادف "للبعد" وأعني قوله: "البين"، وجعله في قمة الاغتراب كما جعل العرفاء "غربة الحق أو الهمة" أعلى درجة فيه، إشارة منه إلى التوجه الهرمي من "الأسفل /الخلق" إلى "الأعلى /الحق" وفي الشكل التالي بيان ما سبق:



حاولنا مقابلة كل درجات "الهمة" بما يناسبه من لفظ وظفه عفيف الدين في نصه أو بما يدل عليه، فجعلنا "القفس" مقابلا لـ"غربة الوطن"، لأن المحبوس في مكان سيضيق به ولو رحب المكان واتسع، وكذلك العارف في سياحته يصطحبه هذا الإحساس والشعور فيحاول النجاة بنفسه من "ضييق الوطن /الحجاب" إلى "رحابة الأرض /المعرفة"، كما قد يتحدد التوجيه إذا حصرنا زاوية النظر في المكان ذاته، فيكون "القفس" بمنزلة الهيكل الجسماني الحابس للروح غير منفك عنها إلا في بعض المواضع ك: الموت، أو النوم، أو حتى في مقام (الكشف) و(المشاهدة)، ولا شك أن ولوج مقام الأخيرة ليس سهلا كسابقه، إذ لا بد فيه من (المجاهدة)، وهذا ما يجعل محاولة الانفكاك صعبة كتأميل انفكاك "الورقاء" من قفصها.

وقابلنا "القنص" بـ"غربة الحال"، وذلك أن غربة أصحاب الأحوال عن الأحوال رغم أن لهم النفوذ والتحكم بها في خرق العادات مما يوجب الاغتراب عنها¹، لتلا يُعتقد أنها المؤثرة بنفسها، فتَحُور حجاباً عن السعادة بعد أن كانت سببه، وهذا أشبه بالمصيد حين يرتع في الرياض، حتى إذا أمن، والتبسه مكان ما حسنه، وجره هدوؤه، سهل على القانص أن يصيده فيصير مكان أمنه خوفاً، وسبيل وصله حجاباً.

وأما عن مقابلة "البين" بـ"غربة الهمة"، فلأن العارف لما باين موطن الإمكان إلى موطن الوجود الواجب، ووقعت له المشاركة في الوجود بينه وبين الحق، دُهِش²، وهذه هي حقيقة "غربة الهمة"، كما نقيد دهشاً في المعرفة يصيب المباين حساً لكون الأرض غير الأرض التي ألفها، والناس غير الناس الذين صار بينهم وليداً.

6. تردد "حقل الحزن" وسيطرت أسماء المعاني على أغلب تفاصيله، لأن الحزن في حقيقته: هاجس، أو وارد يرد على القلب والنفس، فيغير من طبيعتها، لذلك وظف عفيف الدين ما يقرب هذا الوارد من الأحاسيس ك: "اللوعة، والجوى، والأسى.."، ولم يكتف بإيراد مرادفات الحزن فحسب، بل استعمل في بعض الأحيان ما يكتفي عنه مثل: "سود من القمص"، وحكايته عن "الليل" و"طوله".

7. لم ينس جو الحزن والبين والبكاء عفيف الدين عن الدافع الأسمى لهذا الإحساس التراجيدي، فنجده أغرق في حقل الشوق والحنين، وتتنوع مفاتيح هذا الحقل في صيغها غير أن الغالب عليها هو الاسمية، إشارة إلى لزوم اشتياقه، وعطشه المتواصل إلى الوصال كما أنه وظف بعضاً منها بصيغة الفعل، كقوله: "أمنت"، ليلفت أنظارنا إلى حقيقة التقلب الذي يطرأ عليه في حالتي القرب والبعد، فكما قربت أمنت وأنست، وكما بعدت خافت ويئست.

1. ينظر: ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 4، ص 236.

2. ينظر: المصدر نفسه، ج 4، ص 236.

لقد وصل عفيف الدين إلى القمة في التعبير عن الاغتراب بمعانيه المختلفة مما يعكس معاشته لهذه الحالة معايشة وجودية، فهو أحق بوصف أبي حيان التوحيدي حين قال: "الغريب من غربت شمس جماله، واغترب عن حبيبه وعذاله، وأغرب في أقواله وأفعاله وغرب في إدباره وإقباله، واستغرب في طمره وسرباله، يا هذا!، الغريب من نطق وصفه بالمحنة بعد المحنة، ودل عنوانه على الفتنة عقيب الفتنة، وبانت حقيقته فيه في الفينة حد الفينة، الغريب من إن حضر كان غائبا، وإن غاب كان حاضرا، ما إن رأيت له لم تعرفه، وإن لم تره لم تستعرفه"¹.

¹ . أبو حيان التوحيدي، الإشارات الإلهية والأنفاس الروحانية، تحقيق : عبد الرحمن بدوي، مطبعة جامعة فؤاد الأول، القاهرة، د ط، 1950 م، ص 80.

2. التيار الإشراقي "شعر مدرسة أبي الحسن الحرالي نموذجاً".

تحاشينا إدراج مقاربتنا لما أعددناه من شعر الإشراقين ضمن مقاربتنا شعر عفيف الدين ممثل التيار وحدة الوجود، على الرغم من أن الطريقة التي يلتزمها شعراء هذه الطائفة - في مجملها - هي نفسها التي درج عليها الوجوديون نحو "مرتبة الطبيعة" جماليا وتراجيديا كما أن البعد الإيديولوجي المتقارب لكلا التيارين يوجب علينا أيضا مراعاة للمستويين "الوجودي" و"الفني" معا في التحليل، ولكن لم يكن ذلك كافيا لإدماجهما إلا في إطار المقاربة الواحدة ويرجع التحاشي إلى سببين موضوعيين بالدرجة الأولى:

1. تفرد الإشراقين في الرؤية الأنطولوجية رغم التقارب في التوجه المشار إليه آنفا.

2. قلة المادة المعنية بالمقاربة مقارنة بما كان من شعر شعراء وحدة الوجود، وهذا ما

عقد علينا مأمورية تصنيفها، ورسم صورة واضحة عنها.

ويتأسس الخلاف بين كل من الوجوديين والإشراقين على أن فكرة الوجود عند القائلين بـ"الوحدة"، إنما هو: صدور الأشكال، والصور، والموجودات كلها عن حقيقة واحدة تتخذ من العالم مظاهرا لوجودها، وهذا الذي عنوا بـ"التجلي"، بينما الوجود عند الإشراقين سلسلة من الأشياء المتدفقة، يكون أولها سبب ثانيها، وثانيها سبب ثالثها، وهكذا إلى ما لا نهاية أي: أن السابق علة لللاحق، وبأن هذا الأخير معلول لما سبقه، فلم تكن هناك عملية خلق بل إنما كان صدورا، وبتعبير آخر، ولادة كما يصدر الماء من النبع، أو يفيض الشعاع من الشمس¹.

وإذا كان (النفس الرحماني) عند الوجوديين حافظا لوتيرة الخلق المتجدد، والتطور المستمر لتجليات الأسماء في التعيينات الخارجية والأعيان بدافع الحب، فإن (النور) عند السهروردي (ت586هـ) يمثل حجر الزاوية في فلسفته، سواء في الوجود أو المعرفة أو القيم

¹. ينظر: تقي الدين المدرسي، العرفان الإسلامي، ص 355.

و(النور) هو المبدأ والصراط والمنتهى، فقد فاض أزلا عن "العقل الأول" "عقل ثان"، هو مثل الأول في الصورة إلا أنه أدنى منه، أي: أنه بقية من نور الذي سبق، ومحال أن يكون مثله فضلا عن أن يكون خيرا منه¹، فالدافع إلى الفيض - إذن - هو: الكمال، أي: كمال الهيئة من جهة، وتمام العشق "إذ لكل فلك معشوقٌ خاص يكون علته"² من جهة أخرى.

وابتداءً من "العقل الثاني" بدأ التكثر والتركيب، لأنه ممكن بذاته واجب بغيره، وقد سبقت منا الإشارة إلى أن التقسيم الثنائي قد تم تجاوزه من لدن الإشراقيين - أصحاب نظرية الفيض - سدا لهوة ثنائية "الحق / الخلق"، "ويستمر الأمر هكذا حتى نصل إلى "العقل العاشر" فيصدر عنه "الهيولى"، أي: المادة الأصلية الداخلة في جميع الموجودات السفلية والبذور ويعني بالبذور طبائع الأشياء أو الصور أو النفوس والطبائع والخصائص المميزة للأشخاص، وأجناس وأنواع الإنسان والحيوان والنبات والجماد"³، لذا لا يمكن اعتبار نظرية السهروردي الصوفية مثل التي كان عليها ابن عربي ومن تبعه بالمعنى الدقيق، وإن اشتركا في الصدور والتجلي عن الواحد، إلا أن السهروردي عدد العوالم الفائضة عن الله، أو نور الأنوار الذي يشبه الشمس التي لا تفقد من نوريتها شيئاً، رغم إشعاعاتها المستمرة⁴.

ولم يكن هذا الخلاف في تصور التسلسل الوجودي بين الإشراقيين والعرفاء حائلاً بين بعض التشابكات والتعاورات في المفاهيم والرموز⁵، بل "يكاد جهاز الرموز يكون واحداً، وهي

¹. ينظر : السهروردي شهاب الدين، الألواح العمادية ضمن كتاب (شهاب الدين السهروردي المؤلفات الفلسفية والصوفية)، تحقيق : نجفلي حبيبي، منشورات الجمل، بيروت، ط 1، 2014 م، ص 56.

². السهروردي، كلمة التصوف، ضمن كتاب (شهاب الدين السهروردي المؤلفات الفلسفية والصوفية)، ص 138.

³. ينظر : تقي الدين المدرسي، العرفان الإسلامي، ص 356.

⁴. ينظر : أبو الوفا التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص 195.

⁵. راجع المنظومة المصطلحية : السهروردي، كلمة التصوف، ص 160.

رموز أدارها الإشراقون والعرفاء على التمثيل بالنور والشفافية والمرايا المتقابلة والانعكاس المتكرر إلى ما لا نهاية"¹.

ولا شك أن هذا التماثل في التمثيل يدلنا أيضا إلى "مرتبة الخيال" عند الإشراقين "أتباع السهروردي"، ولا بأس بالرجوع قليلا إلى الوراء لنفصل ما أجمل من العوالم الفائضة ثم نحدد بعد ذلك من خلالها "رتبة الخيال" من بينها، لأن تصور هندسة الرتب تالٍ لتصور أصالة الوجود وانبثاقه وكيفيته.

إن العوالم الفائضة - حسب نظرية السهروردي - ثلاثة²:

1 . عالم العقول وهو الجبروت: يشمل الأنوار القاهرة، ومن جملتها (العقل الفعال) أو (روح القدس)، "فواسطة وجود نفوسنا ومكملها ومخرجها من القوة إلى الفعل هو ما سماه الحكماء "العقل الفعال" ويسميه الشرع "روح القدس"، [و] نسبته إلى عقولنا كنسبة الشمس إلى أبصارنا"³.

2 . عالم النفوس وهو الملكوت: ويشمل النفوس المدبرة للأفلاك السماوية، وللأجسام الإنسانية.

3 . عالم الجرم وهو الملك: وهو عالم الأجسام العنصرية، أي: أجسام ما تحت فلك القمر، والأجسام الأثرية، أي: أجسام الأفلاك السماوية.

وأضاف إليه السهروردي عالم "المثل المعلقة"، وهي رتبة "الخيال" عنده، يقول أبو الوفا التفتازاني معلقا: "وعالم المثل هذا متوسط بين العالم العقلي للأنوار المحضة وبين العالم المحسوس، وهو مدرك بالمخيلة النشطة.. وعبرة "المعلقة" هذه تعني أن هذه المثل

¹ . عاطف نصر، الخيال مفهومه ووظائفه، ص 81.

² . السهروردي، كلمة التصوف، ص 138.

³ . السهروردي، الألواح العمادية، ص 91.

ليست حالة في قوام مادي، بل إن لها مظاهر تتجلى بها كما تظهر الصورة في المرآة، وفي عالم المثل المعلقة نجد كل ما في العالم المحسوس من غنى وتنوع، ولكن بحال لطيفة، وهو عالم من الصور والظلال الدائمة المستقلة الذي يشكل عتبة لدخول عالم الملكوت¹، وهذا الذي عنيناه بالتماثل بين الإشراقين والعرفاء في التمثيل من قول عاطف نصر السابق.

ومراعاة لهذا التداخل الجزئي بين التيارين، والعموم والخصوص الوجهي بينهما أفردنا لنصوص الإشراقين جزءا خاصا بهم فأخرناها، وبالمقابل احتفظنا بالمشارك فالتزمنا "الاعتبار الباطني" لها، لأن "الخيال" عند أرباب التيارين أس من أسس المعرفة، والطريق إلى الحق عند كليهما لا يوصل إلا ب(الرياضة) و(المجاهدة)، كما أن الرموز الموظفة تكاد تكون بمعنى واحد، دون إغفال "علقة الحب" في توجه الحق إلى الخلق، و توجه الخلق إلى الحق.

ولما نظرنا في ما مكنتنا منه المصادر من قصائد لأتباع هذا التيار، لم نكد نجد ما يخدمنا في رصد تجليات "رتبة الطبيعة" سوى أربع مقطوعات، تعود كلها لأبي الحسن الحرالي نزيل بجاية وأصحابه بها، وهذا ما يجعلنا نحتمي بمدى أهمية إدراج حاضرة بجاية في سياق البحث عن الشعر الصوفي في "المغرب الأوسط" على العهد الزياني وتوجهاته.

¹. أبو الوفا التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص 196.

2. 1. أبو الحسن الحرالي:

ونبدأ الآن باستعراض أولى القصائد التي تعود إلى أستاذ هذا التيار بـ"المغرب الأوسط"، والمقصود بالإشارة أبو الحسن الحرالي، حيث قال¹: [بحر الطويل]

1. [وَمُدُّ غَبْنَا عَنْكَ ذَاكَ الْعَامِ إِنَّنَا] * نَزَلْنَا عَلَى بَحْرِ وَسَاحِلُهُ مَعْنَى

يستفتح أبو الحسن قصيدته باسترجاع فوري للحظة "الميثاق الأول"، حيث أشهد الحق خلقه على أنفسهم بربوبيته، ثم غيبهم، فمنذ تلك اللحظة والخليقة ساعية تبحث عن وصالها الأول، وهاهنا ازدواج في موضوعة "الغيبية" ومفارقة، حيث إن الحضور في "عالم الجبورت" غيبة عنه، والغياب عنه حضور فيه، وجاء هذا المعنى في تعليق عفيف الدين على النفري: "فلا تنتظر إلى ثبتك فمن نظرك إليك أتيت"، فقال التلمساني معلقا: "لا ترى أنك ثابت بنفسك فإن باب الاحتجاب عن الحق تعالى، ألا ترى أن المحو والفناء هو باب كشف الحجاب، فصد الكشف يكون بما هو ضد الفناء وهو الثبت فمن نظرك إليك أتيت أي: احتجبت"²، بيد أن القاعدة منعكسة إذا ما تنزلت العوالم، فيكون "الفناء" و"الغياب" عنك حضور فيه، وذلك أن الاعتبار بـ"القيومية" التي قام بها العبد يسلم له ثبوت رؤية الحق ورؤية نفسه³.

وحقيقة المفارقة في تجربة الحرالي أنه حتى في شهوده مستذكر غيبته الأولى، فأدخل جدلية "الحضور / الغياب" بين عالمي (الملك) و(الجبورت)، فأخذ من الأول وجه "الحضور" وهو: شهود أنوار الحق بدلالة قوله: "إننا نزلنا.. الخ البيت، واقتبس من الثاني وجه "الغياب" ليثبت الحضور، وعليه يكون في الوجهين معا شاهدا وثابتا في الرؤية، ولا يعدو لفظ "غبنا"

1. تنظر القصيدة : الغبريني، عنوان الدراية، ص 155.

ملاحظة : كذا ورد الصدر مكسور الوزن في النسخة.

2. وذلك في شرحه لقول النفري : "فلا تنتظر إلى ثبتك فمن نظرك إليك أتيت". ينظر : عفيف الدين التلمساني، شرح مواقف النفري، ص 87.

3. ينظر : المصدر نفسه، ص 87.

قرينة شوقه وتلهفه، لا أنه تأسيس لمبدأ السفر الروحي، إذ الحرالي في حالة (وصل) لا (مجاهدة).

ولقد سمح استذكار الغيبة حصول علم لنفس الحرالي ف(كاشف) من عناصر "الطبيعة" رمز "البحر" بدلالاته الموحية، فحصل له من نزوله به على سعته وشموليته من العلم والأسرار¹ ما يغرق الخائض فيه، إذ "من أدام فكره في الملكوت وذكر الله ذكرا صادرا عن خضوع، وتفكر في عالم القدس فكرا لطيفا، وقلل طعامه وشهوته، وأسهر ليلائه متملقا متخشعا عند ربه، لا يلبث زمانا طويلا حتى تأتيه خلصات لذيدة كالبرق تلمع فتتطوي ثم تلبث في نفسه وتبسطه وتطويه"²، ويتوقف "البحر" على ساحل يحده بصفته غاية مرضية يحتسبها العارف في طريقه.

وفي ساحل "المعنى" إشارة إلى المدلول الذي تكتنزه "الكلمات"، و"البحر" مدادها وتعين من طبيعة "الساحل" أن يكون بزا ييسا، تقر عليه الأبدان والسفن من وعثاء السفر البحري، ولما كان القرب من الحق بالسلوك والسفر إليه عبر طريق، وذاك الطريق يقتضي علامات يهتدي بها الراجي قرب ربه، "كان من صفته النور لنهتدي به في الطريق كما قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ اللَّيْلِ﴾ الأنعام: الآية 97، وهو السلوك بالأعمال البدنية، ﴿وَالْبَحْرِ﴾ وهو السلوك الباطن المعنوي بالأعمال النفسية"³.

وقد أشبه "البحر" في لجمته ومعالجة الملاح فيه أن تستقر سفينته عليه في اليوم العاصف، السلوك بالأعمال الباطنة من المواظبة على التفكير في العالم القدسي، والتأمل فيه، وجملة الرياضات الشاقة التي يمتنها السالك ويتكلفها تصفيةً لنفسه وتربيةً لها من جهة، ويؤثّل الحرالي بالتوازي ضرورة "الاعتبار الباطني" في العبارة المسموعة من أجل فهم

¹. ينظر : سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص 184.

². السهروردي، كلمة التصوف، ص 155.

³. ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 1، ص 291.

المغزى فلا بد - إذن - من خرق وهم الظاهر، وشق القشر، لتظفر بالمعنى والحقيقة، تجربة إن كنت على طريقهم، أو دارسا تبتغي فهم كلامهم.

2. وَشَمْسٌ عَلَى الْمَعْنَى تُطَالِعُ أُفُقَنَا * فَمَغْرِبُهَا فِيْنَا وَمَشْرِقُهَا مِنَّا

واستعان الحرالي بما يكشف المعنى لما يكتتفه من غموض في ذاته، حيث لا ينكشف مدلول الشيء ولا خبيء المرء في صدره إلا "بلفظ/البحر" يصور ما في قلبه وذهنه، وسياقٍ مقامي يوجه القصد من المعنى، وأتى هنا برمز "الشمس" أمانة على ذلك، تذكيرا بأصل الفيض ونعني به (النور المجرد) أو (النور المحض)، وكثيرا ما حفل الإشراقون بالنور وما يدور في فلكه، مثل: "المصباح"، و"المشكاة" ونحوهما، كما قال السهروردي: [بحر الكامل]

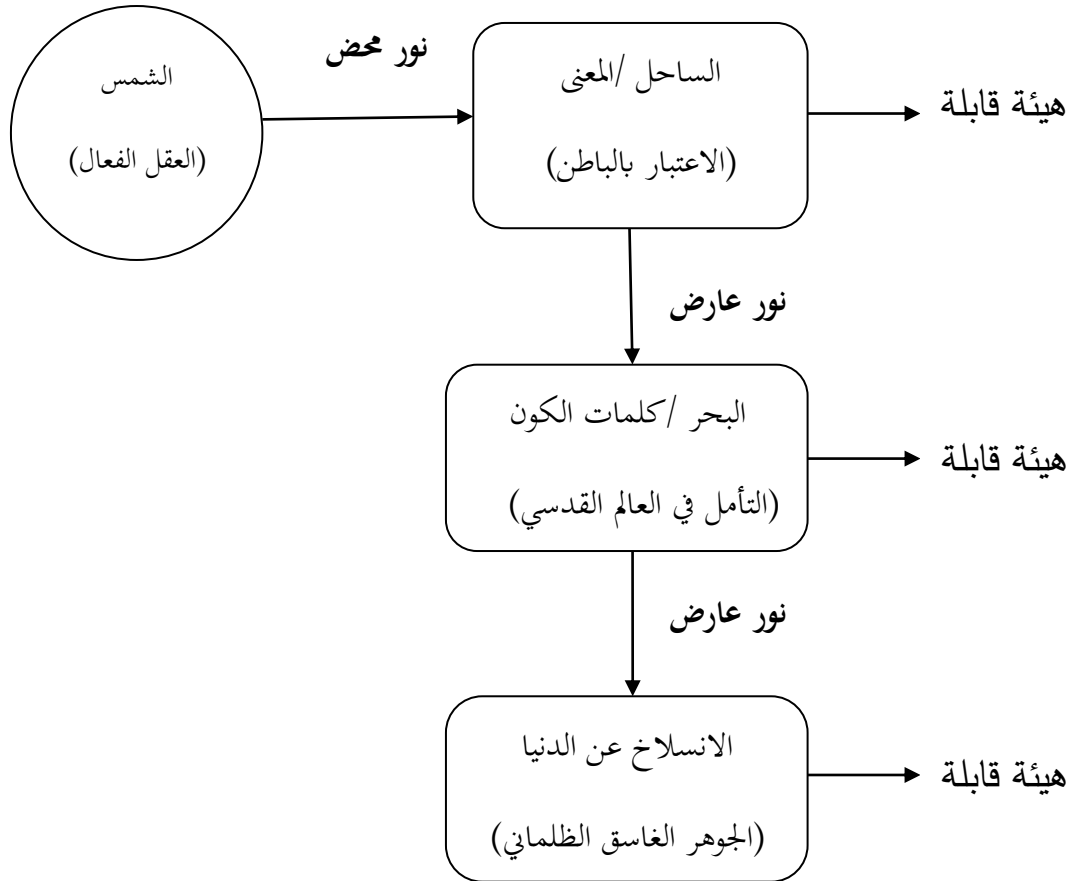
حَنَّتْ إِلَى مَلَكُوتِهِ الْأَرْوَاحُ * وَإِلَى لِقَاءِ سِوَاهُ مَا تَرْتَاخُ

فَكَأَنَّمَا أَجْسَامُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ * فِي ضَوْئِهِ الْمَشْكَاءُ وَالْمِصْبَاحُ¹

وقد يقال: لم احتاج "المعنى" إلى نور يوضحه، وهو في أصله موضح لما انبهم ومبين لما أعجم من العبارة؟، فالجواب: أن "المعنى" من جملة الهيئات الظلمانية التي تحتاج إلى نور لتضيء، ونوره عارض "ليس نورا لنفسه، إذ وجوده لغيره، فلا يكون إلا نورا لغيره فالنور المحض المجرد نور لنفسه، وكل نور لنفسه فهو نور محض مجرد"²، فيكون تسلسل النور والسبيل التي رسمها الحرالي على النحو التالي:

¹ . ديوان السهروردي شهاب الدين، تحقيق : كامل الشيباني، مكتبة الرفاه، بغداد، د ط، 2005 م، ص 63.

² . السهروردي شهاب الدين، حكمة الإشراق، مراجعة وتقديم : إنعام حيدورة، دار المعارف الحكيمة، لبنان، ط 1، 2010 م، ص 71.



ولما كانت الأجسام الكثيفة مفاضة من (فلك القمر) وهو: (العقل العاشر) على التسلسل المعروف من (العقول العشرة)، اختلفت استعداداتها للكلمات من الواهب لاختلاف درجة الكثافة، وذلك بتضييع طرق الحكماء من السلوك وعلوم المشاهدة لأنوار الملكوت وأسرار الخلع والتجريد¹، ولكن عليه إن أراد خلاصا معاهدة النفس، ونقش مداركها، وإراعاة المبطلين، وتتبع الهوى، حتى "يلمع الأمر القدسي في الحس المشترك، فيرى مشاهدة في النوم أو يقظة صورة جميلة، أو يسمع خطابا حسن النظم عجيب السياق، أو تظهر صورة الغيب مشاهدة"².

¹ . الشهرزوري شمس الدين، نزهة الأرواح وروضة الأفراح، تحقيق : عبد الكريم أبو شويرب، دار بيبليون، باريس، د ط، 2007 م، ص 388.

² . السهروردي، كلمة التصوف، ص 145.

وهذا لا ينفي تقبل (جوهره الغاسق) (للنور المفاض) فيه، لذلك قال "مغربها فينا ومشرقها منا"، وترك ما للشمس من طبيعة عنصرية، وحركة فلكية، في شروقها وغروبها ورسم من خلال طرفي مسارها الطبيعي المنحني طباقا قابل به شروقها بتبعيض "منا" وغروبها بظرفية "فينا"، ولعله يشير بوصل الليل بالنهار والنهار بالليل إلى حالات النفس المتذبذبة، فتارة تصفى حتى تكون كالنور ضياءً، وأحياناً تتكدر حتى تماثل الليل حلقةً.

3 . وَمَسَّتْ يَدَانَا جَوْهَرًا مِنْهُ رُكِبْتُ * نُفُوسٌ لَنَا لَمَّا صَفَّتْ فَتَجَوَّهَرْنَا

ويزيد الحرالي بهذا البيت إمعانا في إثبات فكرة وجود حقيقي للعالم، حين صور "نور الساحل" و"جوهره" بما يمكن مساسه بالأيدي، وقد أضاف هذه الأخيرة إليه، كما علق "التبعيض" و"الظرفية" فيه، وذلك للمعنى السابق، وراعى الشاعر في طريقة التعبير من التجريد إلى الحسية المعتبرة البعدَ المعرفيَّ في "نظرية الخلق" عند الإشراقيين، أي: من (نور الأنوار) الصادر من الحق إلى (النور العارض) الممتلئ به "الجوهر الغاسق"، و(النور) الذي مست يدا الحرالي منه جوهرًا، هو: نور "الساحل" المعلول بأشعة الشمس التي تطالع أفقه.

إن هذا "التنزل النوري" مؤكد معنى حقيقة العالم ومثبت لها، فلزم مراعاة الانطلاق من "المجرد" إلى "الحس" لإثبات هذا الأخير، بخلاف الوجدانيين الذين ينطلقون من "الحس المتوهم" نحو "المجرد" لنفي "الخيال المتكثر"، وهذا مبني على أساس "الفيض" و"الإشراق" الذي يقتضي هيكلًا قابلاً ومستقبلاً، بيد أن فكرة "التجلي" تلزم قائلها اعتبار الحس وهما وخيالا لا بد من تجاوزه إلى الوجود الأتم، كما أنها تعفيه من مخص الكثرة التي يراها لاعتباره إياها مجلى للأسماء الإلهية.

ويحرر الحرالي بتوظيفه مصطلح "الجوهر" وجهاً آخر للمنعطف المبين الذي عليه فلسفة الإشراقيين عموماً، فهو متأثر بالسهروردي الماتح من تعاليم الفارابي (ت 339هـ)

المؤسسة على نظرية "الفيض" والنزاعة إلى العالم العلوي، يقول أبو الوفا في هذا الشأن: "وعلى الرغم مما يبدو في كلام السهروردي من اتفاق ظاهري مع الصوفية الخالص على ضرورة اصطناع المجاهدة والترقي الخلقي للوصول إلى الفناء، والمعرفة بالله واللذة أو السعادة، إلا أنه يختلف عنهم في اعتباره الحكمة البحثية ضرورية للوصول إلى أعلى المراتب الإنسانية"¹، فلم يؤخر "البحث العقلي" من طريق الإشراق بل ساوق الذوق واستعان أصحابه بالمنظومة المصطلحية المشائية في تعبيراتهم.

ولما كانت (الجواهر النورانية) تتناقص شدتها النورية، أي: أنها تصبح أقل من الكمال العقلي فتقترب رويدا من (عالم الظلام)، عبّر بـ"صفت" لتخلف المادة والغاسق في نهاية مراحلها النورانية، "كمثل السراج الذي ينبل ضوءه شيئا فشيئا ويتراقص للعيان في خفوته حتى ينطفئ شعلته ويغمر بالظلام"²، وقد أمكن الحرالي هذا التحول والحركة من خلال لفظ "تجوهرنا" الآتي من صيغة "فوعل"، بزيادة التاء فيها للدلالة على زيادة التفاعل والاتحاد والمزج.

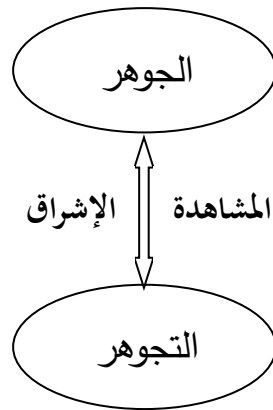
وبسط أبو الحسن في ثنايا البيت الثالث كله - طردا وعكسا - أهم مبدئين في "الإفاضة" فأدرك حين قدم "الجوهر" في الصدر - كتابةً - خطر "قاعدة الإمكان الأشرف" وجودا ومعرفة، وتتضمن هذه القاعدة وجود الممكن بوجود "الممكن الأشرف"، أي: "أن الفرع إذا وجد فلا بد أن يكون الأصل قد وجد قبله.. أو إذا وجد ما هو أقل مرتبة فإن وجوده يشير حقا إلى وجود ما هو أرفع منه"³، وهذا تأكيد على مراعاة التنزل من الأعلى إلى الأسفل، أو من "التجريد" إلى "الحس" لإثبات حقيقة للحس.

1. أبو الوفا التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص 197.

2. أبو ريان محمد علي، أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، ط 1، 1959 م، ص 209.

3. المرجع نفسه، ص 136.

وفي الشق الثاني من البيت إشارة إلى مكامن العروج من الأسفل إلى الأعلى، أو ما يعبر عنه بـ"قاعدة الإشراق والمشاهدة"¹، والذي يعنينا هنا هو الجزء الثاني من هذه الثنائية وإذا كان وقوف الحرالي على نور "الساحل" مؤسساً على وجه "الإشراق"، أي: إفاضة الشعاع النوراني من نور مجرد نور "الشمس" إلى نور مجرد آخر "نور الساحل"، فتشتد نورانية الثاني، فإن "التجوهر" حاصل من وجه (المشاهدة)، حيث إنه بلامسته "الجوهر" بـ"الصفاء" شاهد (النور المجرد) باتجاهه إلى ما هو أعلى منه من المجردات، ويمثل الشكل التالي الجدلية السالفة:



وحين شعر الحرالي بأن كلامه السابق قد خرج مخرج الإجمال توهم السؤال عن ماهية الأشياء المتحدث عنها، فقال:

4 . فَمَا السِّرُّ وَالْمَعْنَى وَمَا الشَّمْسُ قُلْ لَنَا * وَمَا غَايَةُ الْبَحْرِ الَّذِي عَنْهُ عَبَّرْنَا

وهذا نوع من الاعتراف بخذلان اللغة وألوية لزوم الكتمان، وإن كان رفع الحجاب والاتصال بـ"العالم الأعلى" المفهوم من "التجوهر" قد أقره الحكماء والعلماء والأولياء كـ(اتحاد عقلي) على قول الحلاج: "أدنيته منك حتى توهمت أنك أني"، إلا أن هاهنا أموراً كتمانها أولى من نشرها²، فهل لفرضية السؤال من جواب؟، يقول:

1 . تنظر هذه القاعدة : أبو ريان محمد علي، أصول الفلسفة الإشراقية، ص 139.

2 . ينظر : السهروردي، كلمة في التصوف، ص 171.

5 . حَلَلْنَا وُجُودًا اسْمُهُ عِنْدَنَا الْفَضَا * يَضِيقُ بِنَا وُسْعًا وَنَحْنُ فَمَا ضِيقُنَا

6 . تَرَكْنَا الْبِحَارَ الزَّاحِرَاتِ وَرَاءَنَا * فَمِنْ أَيْنَ يَذْرِي النَّاسُ أَيْنَ تَوَجَّهْنَا

لقد وضع الحرالي سائله في حتمية الغياب الكلي عن تصور الماهية المسؤول عنها إلا ما كان من طريق قد سلكه هو وأتباعه، فهذا الوجود الذي عُبِّرَ عنه ذوقا، والمحطات التي وقف عندها، يضيق بها الفضاء المحسوس احتواءً وضما، إذ كان الفضاء غير الفضاء كما ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ﴾ إبراهيم: الآية 48.

ولما كانت "أوصاف الباري سبحانه كلها كاملة، غير محصورة ولا متناهية، وأوصاف العبد كلها قصيرة متناهية، وقد يمد الحق عبده بصفة من صفاته التي لا تنتهي، فإذا أمد بصفة الكلام تكلم بكلام تعجزه عنه العقول، لا يقدر على إمساكه، فلو بقي يتكلم عمره كله ما نفذ كلامه حتى يسكته الحق"¹، لذا ضاقت به العبارة عن إفهام غيره حين توسعت به معرفة الوجود بحقه، فترك التعرض إلى معاني الأعمال الباطنة وهي مما يتداوله السالكون من الرياضات والمجاهدات التي لا تكاد تخفى، وذلك لدخوله في مرحلة أعلى وأرقى من مشاهدة أنوار "ساحل المعنى" إلى ما لا نهاية له² لكمال اتصاله واتحاده، ولو بقي على الدرجة التي دونها لدرى الناس موقعهم من الوجود.

ولقد قامت القصيدة على نزعة برهانية في أغلب أطوارها، فنلاحظ تركيزا على الفكرة "الفيضية"، والمصطلحات البحثية من: "جوهر"، و"معنى"، و"حلول"، و"وجود"، وما يدور في فلكها من رموز ك: "البحر"، و"الشمس"، و"السر".

كما أرهق جو السؤال والأجوبة المتكلفة، وما يعقبه التفكير العقلي والمحااجة كاهل النص، فغُيِّبَت على إثر ذلك اللمسة الفنية فيه، بيد أننا لا نعدمها البتة، حيث وظف الحرالي

¹ . ابن عجيبة، البحر المديد، ج 4، ص 379.

² . يقول السهروردي : أول الشروع في الحكمة الانسلاخ من الدنيا، وأوسطه مشاهدة الأنوار الإلهية، وآخره لا نهاية له".

ينظر : الشهرزوري، نزهة الأرواح، ص 388.

بعض المحسنات البديعية ك"المطابقة" و"الجناس"، أما الأول فقد جاء على مستوى الأسماء بين "المشرق" و"المغرب"، وعلى المستوى الحروف "في" و"من"، وأما الثاني فأتى منه بـ"الجناس الناقص" في قوله: "جوهر" و"تجوهرنا"، وتحيلنا هذه الثنائية اللغوية سواء ما كان من "جناس" أو "طباق" على التقسيم العقلي للقضايا، وهذا مؤشر على غلبة البرهنة وجثومها على مفاصل القصيدة، وإن كانت هذه المحسنات من الجمالية الظاهرية.

وطغت الصيغة الخطابية المتمثلة في ضمير "نحن"، أو ما يعمل عمل لسان الجماعة، إذ وردت "17 مرة" من بين: اسم، وفعل، وحرف، منفصل تارة، ومتصل مرات كثيرة، ويظهر في الجدول التالي ما سبق:

اسم	فعل	حرف
أفقتنا، يدانا، وراءنا، عندنا.	غبنا، نزلنا، تجوهرنا، عبرنا، ضقتنا، تركنا، توجهنا.	إننا، فينا، منّا، لنا (2)، بنا.

حاول الشاعر بحشده لهذا العدد الكبير من العلامات المسندة إلى ضمير الجمع "نحن" خرق الهوية الإنيّة واستعادة المطلق، "فذلك عربون محبته، وصدق سعيه نحو الكامل هو استعداد لتشظي هذه الذات التي افترض منذ البدء أنها تعيش اختلالاً لا حل له سوى إعادة ترتيب البيت من الداخل، وتقويق الباقي على الفاني، والإلهي السماوي على البشري الأرضي، وإن كان في قرارة نفسه أن الكل في النهاية ما هو إلا إلهي"¹، ولما كانت "نفوسنا مصابيح اتقدت من هذه النار المقدسة العظيمة"² لزم الاشتراك في التعبير الجماعي لعدم خصوصية نفس دون غيرها بهذا الاتقاد، كما أن "الاتحاد" وإن كان عقلياً على ما قرره الحكماء، حين يزول الحجاب يحطم الذاتية الدانية من (عالم الملكوت) المفعم بالكثرة.

¹ . صابر السويسي، الخطاب الصوفي ورحلة البحث عن الذات، قسم الدراسات الدينية، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، د ط، 2018 م، ص 18.

² . السهروردي، الألواح العمادية، ص 101.

وقد جنح إلى وصل هذا الضمير على نواح مختلفة حسب موقعه من الجملة، وذلك لكمال الاتصال الروحاني، ودرء نصيب الأدمية فيه لفنائته في (نور الأنوار)، فما كان منه إلا أن بادر إلى محو ذاته، وطمس انفرادها لأن حقيقة جوهرها فرع عن أصل منه انبثق كما أنه "ما لم يتبرأ العبد من كل نصيبه، لا يليق للخدمة بإخلاص"¹، ويسعى للاشتغال مع نفوس (الأفلاك المدبرة) ب"الموت الصناعي"، أي: ب"إخماد القوى البشرية كلها حتى يكون السالك ميت البدن حي الروح، فكأن السالك يحاول تحصيل موت صناعي يماثل الموت الطبيعي ليحصل له المطلع الذي يحصل بالموت الطبيعي"².

وبالمقابل وردت حالة واحدة منفصلة من الضمير المتكلم "نحن" في البيت الخامس وهي قوله: "ونحن فما ضقنا"، أي: يضيق بأبداننا الفضاء على وسعه ولم نضق به نحن إذ حللنا فيه بأرواحنا ونفوسنا، "فالنفس أمره ونوره والكل مقيد بالإضافة إلى الربوبية"³، فحُقَّ التبرؤ من المكان المحدد، المعلم بالجهات، لأن "الصوفي مع الله بلا مكان.. ولولا تجرد نفسه من الحيز لما صح دنوها من عديم الحيز"⁴، فتماثلت رسم فصل الضمير "نحن" مع انفصال الحرالي عن المكان المتعين ليصح دنوه من الحق بلا مكان.

¹ . الهجويري أبو الحسن علي بن عثمان، كشف المحجوب، دراسة وترجمة وتعليق : إسعاد قنديل، المجلس الأعلى للثقافة،

القاهرة، د ط، 2007 م، ج 2، ص 486.

² . ابن خلدون، شفاء السائل، ص 129.

³ . السهروردي، الألواح العمادية، ص 32.

⁴ . المصدر نفسه، ص 33.

2 . 2 . ابن محجوبة السطيفي:

لم تخل أشعار الإشراقيين من تمثل الذات الإلهية في أنوارها كما سلك الوجدويون من قبلهم، وأعني هنا توسلهم في سبيل الوصل برمز "المرأة" ليتوقلوا بالتجربة الذوقية مآلات الجمال، ولأجل هذا كانت الرؤية الصوفية له رؤية في صميم عمق الوجود ومنه في آن واحد، و"لا يتأتى فهمه إلا بها، ومن خلالها، لأنها نابعة من تجربة كونية لا محدودة، هي تجربة الأفق الجمالي المفتوح على مطلق الجمال"¹، وقد حفظ لنا أبو العباس الغبريني في (عنوان الدراية) مقطوعتين لأبي زكرياء ابن محجوبة السطيفي، أحد تلاميذ أبي الحسن الحرالي، كرس فيهما النظر إلى تجربته الذوقية على خاصيات رمز "المرأة"، فقال²:

[بحر الطويل]

1 . جَلَّتْ لَكَ لَيْلَى مِنْ مُتَى نِقَابِهَا * طَرِيقًا، وَأَبْدَتْ لَمَعَةً مِنْ جَمَالِهَا

2 . فَطَبَّتْ بِهَا عَيْشًا وَتَهَتْ لَذَاذَةً * وَفِيَاكَ الْإِلْمَاعُ بَرْدَ ظِلَالِهَا

وعلى غرار ما سبق من معاني توظيف رمز "الأنثى"، وبخاصة المعشوقة العربية "ليلى" في التيار الوجدوي على لسان عفيف الدين، فإن الإشراقيين ولجوا بجمالها الحسي الفاتن أبواب "الأنوار العلوية"، وأضافوا عليها مسحة من العفاف والغموض ما يوحي إلى البعدين "الجمالي" و"التراجيدي" على حد سواء، وإنه ليصعب الوصول لمن أراده من غير نورها، إذ إن تجلية وجهها ممهد للحضور بعد الغيبة، ومؤذن باللذة بعد الألم، "ولما كان لذة كل قوة على حسب كمالها، فكمال الجوهر العاقل الانتقاش بالوجود، من لدن مسبب الأسباب إلى أن ينتهي إلى الأخير من العوالم الثلاثة"³.

1 . أحمد بلحاج، الرؤية الصوفية للجمال، ص 212.

2 . تنظر هذه القصيدة : الغبريني، عنوان الدراية، ص 103.

3 . السهروردي، اللحات، ضمن كتاب (شهاب الدين السهروردي المؤلفات الفلسفية والصوفية)، ص 304.

وكنى ابن محبوب بما تتنى من نقاب "ليلي" على وجهها المستور به، وأوماً من خلال الفعل "جلت" إلى صباحته، فكأنه لؤلؤ في صدف، قد توارى عن أعين الناظرين، لا يحل النظر إليه إلا لمن أخذه بحقه، وهذه حقيقة الذات الإلهية عند القوم، حيث لا يمكن منها إلا السالكون إليها طريقها المرتضى، وفي تكرير لفظ "طريقاً" نكتة تعدد الطرق نحوها فهي تُرى كل واحد طريقاً غير الذي تريه للآخر، وذلك أن (الفيض) يحصل (للقوابل) حسب استعدادها للكمالات¹.

وكان من جزاء التجلية أن ارتاح مخاطب ابن محبوب وطابت نفسه، وهذا الإعقاب المباشر بدلالة "الفاء" أمانة على شدة "الإلماع" لشدة القرب منها، وبالمقابل تعالج نفسيته البعد والغياب في حالة ما إذا لم تكشف هي عن وجهها، ويفهم من هذا أن إرادة الوصل متبادلة بين الطرفين، حيث إن "النفوس الفاضلة يتلذذ بعضها ببعض ويتلذذ باللاحق بالسابق والسابق باللاحق، ويتعكس الأنوار واللذات من النوع بعضها إلى بعض"²، بل هي أشد في حق "ليلي" لشدة إدراكها³، وبالتالي كمال إرادتها.

ويفهم من قوله: "وفياك" أن وقت تجلية الوجه وإبدائه كان بعد زوال الشمس⁴، هذا إذا ما قلنا أن "للإلماع" وقتاً يبتدئ فيه - وسيأتي في البيت الموالي ذكر سبب التوقيت - وإلا ففيض النور لا يحد بزمان ولا يشمل مكان، فإن (النور المحض) "لا يشار إليه ولا يحل جسماً ولا يكون له جهة أصلاً"⁵، ثم قال:

3 . فَكَيْفَ تَرَى لَيْلِي إِذَا هِيَ أَسْفَرَتْ * ضَحَاءً، وَأَبْدَتْ وَارِقًا مِنْ دَلَالِيهَا

¹ . ينظر : السهروردي، الألواح العمادية، ص 65.

² . السهروردي، اللحات، ص 305.

³ . قال السهروردي : "أشد مبتهج ومتلذذ هو الحق الأول لأنه أشد الأشياء إدراكاً". المصدر نفسه، ص 305.

⁴ - الفياء : ما كان شمسا فنسخه الظل.. الفياء : ما بعد الزوال من الظل، وفاء الفياء فيئا : تحوّل، وتقياً فيه : تظّل.

ينظر : ابن منظور، لسان العرب، ج 1، ص 124.

⁵ . السهروردي، حكمة الإشراق، ص 71.

4 . وَكَيْفَ بِنَا إِنْ لَمْ يَغِبْ عَنَّا شَخْصُهَا * وَلَمْ تَخُلْ وَقْتًا مِنْ مَنَالِ وَصَالِهَا

5 . وَكَيْفَ يَكُونُ الْأَمْرُ إِذَا كُنْتَهَا * وَكَأَنَّكَ تَحْقِيقًا فَخَلْتَ لِحَالِهَا

ففي الثلاثة الأبيات تصدير بالسؤال عن الكيفية، لا عن جهل بالحال وانتظار الجواب، بل لمعرفة تامة من السائل بحال مسؤوله، وهذا الأسلوب شائع في القرآن الكريم فمن ذلك قوله تعالى بعد أن حكى اغترار أهل الكتاب بما هم عليه من الجهل، بين أنه سيجيء يوم يزول فيه ذلك الجهل، وينكشف فيه ذلك الغرور، فقال عز وجل: ﴿فَكَيْفَ إِذَا جَمَعْنَاهُمْ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ آل عمران: الآية 25.

قال الفخر الرازي مبينا بلاغة هذا الأسلوب من خلال الآية القرآنية أعلاه: "وفي الكلام حذف والتقدير: فكيف صورتهم وحالهم، ويحذف الحال كثيرا مع كيف، لدلالاتها عليه تقول كنت أكرمه وهو لم يزرني، فكيف لو زارني، أي: كيف حاله إذا زارني؟! . واعلم أن هذا الحذف يوجب مزيد البلاغة لما فيه من تحريك النفس على استحضار كل نوع من أنواع الكرامة في قول القائل: لو زارني، وكل نوع من أنواع العذاب في هذه الآية"¹، فكل ما أتى بعد "كيف" في الأبيات حكاية عن مدى الدهش، والإغراب، والإعظام، والتهويل، الذي سيعلو محيا المسؤول.

وحرك بالبيت الثالث عرى التوقيت السابق الذي قيده بما يلي الزوال بدلالة "الفيء" وذلك بعرض حالها "ضحاء"، أي: في وقت الضحى، فكأن الناظر إليها من موقع "الفيء /الظل"، قد استعظم من هيئتها وبهائها، حتى ما يظن أنها ستبدو أحسن مما هي عليه حين تنعم ببرد ظلالها، فأتى ابن محجوبة بدليل إسفارها في "الضحى"، منوها بعظم لمعانها الصادر منها، إذ لا يجلب الانتباه أحد المتشاركين في عرض إلا إذا استأثر أحدهما بالصفة دون الآخر فيحكم له، وبهذا رُد على الذين طعنوا على حسان - رضي الله عنه - حين قالوا لولا استعضت ب"الدجى" من قولك: [بحر الطويل]

¹ . الفخر الرازي، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، دار الفكر للنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 1981 م، ج 7، ص 237.

لَنَا الْجَفَنَاتُ الْغُرَّ يَلْمَعْنَ بِالضَّحَى * وَأَسْيَافُنَا يَقْطُرْنَ مِنْ نَجْدَةٍ دَمًا¹

وقد يوجه معنى البيت لا على أنه موازنة بين الوقتين، وإنما تهوينٌ للدهش الذي اعترى الناظر إليها عقب الزوال من خلال ظلالها، وتخفيفٌ من الاستعظام الذي أخذ بلبه في وقت لم يجرب فيه غيره، وفي هذا معنى "الاستعتاب" أيضا، بمعنى ما كان على مخاطب ابن محبوب أن يدهش غاية الدهش وهو لم يكشف أنوار "إلي" سوى في وقت معين، وكان الأولى به أن يتجمل بـ"اللذادة" وأن يستحسن العيشة حين يستوعب كل الأوقات في تجليه للأنوار، وهو هنا عاتبٌ عليه تقصيره وجهله، وبالمقابل مذكّر صاحبه بالفضل الذي ناله ومزية الموقع الذي يتكلم فيه حين غاب عنه طرف منه، ولا ينبئك مثل خبير.

ويقوّي ما جاء في البيت الرابع "المعنى الثاني"، وذلك أن كمال (الاتصال) الذي بلغه ابن محبوب جعله قاضي عدلٍ في حكومته على الوقت والمكان معا، حيث إن موقع رؤيته شخص "إلي" لم يكن كموقع مستعته، أي: تحت الظل، بل لم تغب عنه قط، لاسيما وهو في وقت الضحى حيث يشتد انتشار الضوء، ولا يحبسه حابس "الفيء".

وفي عجز البيت أيضا ترجيح للمعنى الثاني من وجه آخر، إذ ديمومة (الإفاضة) تستلزم خرقا لقواعد الوقت والزمن، والوقت عندهم "ليس عبارة عن مجرد لذة أو نور، بل عبارة عن هيئة فلكية أوجبت حصول هيئة للنفس الناطقة طرأت بطريانها وزالت بزوالها فرب هيئة أوجبت حالا من غير تعجب كثير، وما عادت بتجشم كسب كثير"²، فمسألة الوقت لا اعتبار لها عند "الحكيم المتأله"، فمن هو "الحكيم المتأله"؟.

إن "الحكيم المتأله" في الفكر الإشراقي هو: الفرد الجامع بين السلوك الذوقي الكشفي والحكمة البحث العقلية، وسبقت الإشارة إلى الوجه الذي باين به الإشراقيون غيرهم من

¹ .ديوان حسان بن ثابت، تحقيق : علي مهنا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، 1994 م، ص 219.

² . السهروردي، كلمة في التصوف، ص 167.

الصوفية في سلوكهم، وقد ألزم السهروردي بلوغ هذه الرتبة اجتماع الحكمتين معا، وإذا تأخرت إحداها نقصت معرفة السالك على قدر تأخرها عنه¹.

ويتلقى "الحكيم المتأله" الأمر الإلهي من (عالم الأنوار) عن طريق "إشراق" و"فيض نوراني"، وهو فيض لا ينقطع في زمن معين، وتعد هذه المنزلة المرتبة العليا التي يمكن أن يصل إليها الصوفي الإشراقي الكامل، حيث يبرز إلى (عالم النور)، ويصير معلقا بـ(الأنوار القاهرة)².

ويذكرنا مقام "الحكيم المتأله" عند الإشراقيين بمقام "الإنسان الكامل" عند الوجوديين كونه آخر المقامات التي يبلغها المتجرد، وقد لخص يوسف زيدان بعضا من المشترك الذي يجمع التصورين، محددًا إياه في النقاط التالية:

1 . نفي القول بـ"الاتحاد والحلول"، والمقصود بالحلول: التمازج بين النفوس والمخالطة المفضية إلى التوحد في الهيئة، ولا يناقض هذا ما سبق من قول السهروردي أن الاتصال بـ"العالم الأعلى" هو نوع اتحاد وإن كان عقليا³، وما صدح به الحرالي في البيت الخامس، وكذا البيت الأخير من قصيدة ابن محجوبة.

2 . غاية الإشراقيين من تصوفهم الوصول بالذات إلى مرتبة النورية التامة، فتتلقى الأنوار عن الأنوار الكاملة، ثم تشرق هي على ما تحتها، وذلك هو معنى "الوساطة"، وكذلك كان "الإنسان الكامل" عند الوجوديين هو الوساطة بين الله والعالم.

1 . السهروردي، حكمة الإشراق، ص 3.

2 . يوسف زيدان، الفكر الصوفي بين عبد الكريم الجيلي وكبار الصوفية، دار الأمين، مصر، ط 2، 1998 م، ص 132.

3 . وقال في موضع آخر : "وأما الاتصال والامتزاج فليس بمتصور على المعاني الظاهرة فيما ليس بجسم، ولا الاتحاد، فإن النفوس بعد المفارقة إن اتصلت بعضها ببعض، أو بواجب الوجود، أو امتزجت فهي أجسام وهذا محال، وشيئان غير جسمين لا يمكن اتحادهما، فإنه إن بقي كلاهما فهما اثنان فلا اتحاد، أو بطل كلاهما فلا اتحاد، أو بقي أحدهما وانتفى الآخر فلا اتحاد". ينظر : السهروردي، كلمة في التصوف، ص 170.

3 . الاتفاق على أن تلك الدرجة الأخيرة لا تصلها النفس إلا بعد اجتياز طريق طويل، هو عند السهروردي ومن تبعه مراتب من "الإشراق النوراني"، بينما هو عند الوجدويين مراتب من تجليات الحق تعالى¹.

ويسعنا هذا التفصيل في فهم البيت الأخير لابن محجوبة، الذي ما فتئ يتبع سبيل شيخه في توظيف ضمير المتكلم "نحن"، إشارةً منه إلى بلوغهما مرتبة "الحكيم المتأله"، وذلك بعد أن قصرت بصاحبه الطريق فاكتفى بـ"الاستظلال" و"التقيؤ" من نور "ليلي"، فطابت له اللحظة وتلذذ بها، ولا شك أن ما حصل ابن محجوبة وشيخه من قبله من اللذة والبهجة كان أعظم وأكبر، تبعاً لعلو درجتهما واستغراقهما في الأنوار العلوية.

وقد خلقت رتبة "الحكيم المتأله" كلاً منهما محلاً للأنوار بفعل (المشاهدة)، فقال الحرالي بإحلاله الوجود "حللنا وجوداً"، وذكر ابن محجوبة الحضور في الكينونة، وهذه الألفاظ كلها راجعة إلى اختلاس النفوس واستغراقها في اللذة والبهجة²، وهو معنى "الاتحاد العقلي" كما سبق بيانه، وإن استغرق التواجد (الوجود) في كينونة الآخر بدليل "نحن" نوع من الاغتراب "الذاتي" و"النفسي" لذا ضعفت أحاسيس الشعور بالهوية والانتماء والشعور بالقيمة كما فقدت الشخصية مقومات الإحساس المتكامل بالوجود والديمومة³ إلا في إطار "نحن" أو "هو" الذي عناه السهروردي في قوله: "أنت تشير إلى ذاتك بـ"أنا" وإلى كل ما في البدن وعالم الأجرام بـ"هو"، فلست كلك ولا جزءك، فقد أفرزت الجميع عن ذاتك بـ"هو" فكيف تكون مجموعها"⁴، فاقضى الاستغراق التام و"الاتحاد العقلي" اغتراب الذات في

1 . ينظر : يوسف زيدان، الفكر الصوفي، ص 134.

2 . السهروردي، كلمة في التصوف، ص 170.

3 . عبد اللطيف خليفة، دراسات في سيكولوجية الاغتراب، دار غريب للنشر، القاهرة، د ط، 2003 م، ص 81.

4 . السهروردي، اللحامات، ص 259.

الأخر، فنفتت الذاتية والأخرية في الآن نفسه، و"نفي الأخرية" هو نفي الذاتية عن الآخر لأن كل فرد هو أنا وآخر أو أخرى¹.

وقد يكون مخاطب ابن محجوبة فيما سلف هو ذاته ونفسه، حيث حكى عنها حال "الأنوار" معها خلال سلوك طريقها إليها، وذلك أن السالك يتقلب ويرتقي من مقام إلى مقام ومن حال إلى حال، وما من ضير في بث شكوى البين والبعد في أوائل الطريق، فيحمل ما قيل من تموضعه تحت الظلال على ما عرض له في البدايات، ولما أعجب وتلذذ، منى نفسه بما لا ينقطع من الوصال وبلوغ مقام "الحكيم المتأله"، فلا يبعد هذا الوجه لاسيما وحركة الشوق تهزه إلى تتميم البهجة، وتؤكد هذه الهزة على عدم الوصل بالكلية، "فإذا وصل بالكلية، بطل الشوق والطلب"²، وفي المقطوعة التالية³ بيان ذلك: [بحر الوافر]

1. أَتَتْ وَاللَّيْلُ مَمْدُودُ الْجَنَاحِ * تَعُودُ مُسَهَّدًا رَطْبَ الْجِرَاحِ

2. فَقَالَتْ كَيْفَ أَنْتَ وَلَا جَنَاحُ * فَقُلْتُ الْعُودُ يَذْهَبُ بِالْجَنَاحِ

3. فَوَالْهَيْفِي عَلَى الشُّكُوى لِسَارٍ * وَوَأَجْزَعِي لِإِعْجَالِ الصَّبَاحِ

ليس بالإمكان تحديد هوية "الآتي" إلى ابن محجوبة في خضم إغفال الاسم وتعمية الرسم لكي نتبع في رصد التجليات التي يؤسسها العارف من خلال ذكره اسما معينا، ولكن يكفي أن نقول أن ابن محجوبة بقي متمسكا فيما وصلنا من شعره بتيمة "المرأة" معادلا موضوعيا (لحضرة الأنوار)، مستعينا ببهاء صورتها وجلاء وجهها وصباحته على تعرض (الفيض النوراني) و(مبدأ الصدور).

¹. ينظر : جاد الكريم الجباعي، الاغتراب الذاتي.. هوية المعرفة والوجود، قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 31 / 10 / 2018م، <https://goo.gl/xaKhW3>.

². السهروردي، كلمة التصوف، ص 164.

³. تنظر المقطوعة : الغبريني، عنوان الدراية، ص 105.

وتسعدنا المقطوعة التي سبقت هذه الأبيات الثلاثة في كشف شخصية المحبوبة فنقول أنها: "ليلي"، كما يتزامن ما سبقت الإشارة إليه في شعر عفيف الدين من الرمز الصوتي والدلالة اللغوية لـ"ليلي"، مع ما أهابه ابن محجوبة هنا من دلالات الظلام في قوله: "والليل ممدود الجناح".

ولقد استوت تمظهرات حركة "الشوق" عند الإشراقين كما عند غيرهم من الشعراء بعامة، وشعراء "وحدة الوجود" على وجه خاص، وذلك حين امتزجت حقيقة الشوق بالمحبة صحيح، قد يختلف تفسير الوجود كلٌّ حسب نظريته، إلا أنهم مستوون في معالم السلوك والمقامات في المجل.

وإذا كان مظهر "البكاء" و"الشوق" في "العنصر التراجيدي" عند عفيف الدين مما يؤهل الحب الإلهي والاستغراق في الجمال المطلق، ويجعله خادماً للوصلة التي تجلى الحق فيها "حب معرفة الذات /حديث الكنز المخفي"، فإن "الشوق" عند ابن محجوبة ومدرسة الحرالي منشؤه "الابتهاج"، و"الالتذاذ"، الناتجان عن الاتصال بـ(النور المحض)، ويتجلى هذا في ترتيب المصطلحات عند شيخ الإشراق¹ في قوله حين عرف المحبة: "هي الابتهاج بتصور حضرة ذات ما" ثم أردف مراعيًا تتميم فكرة الابتهاج بتعريفه للشوق قائلاً: "هي الحركة إلى تتميم هذا البهجة".

ويحدو بنا تصور "المحبة" في تعريف السهروردي إلى مكانم فكرة "الخيال" عند الإشراقين أنطولوجيا وفنيا، ونحن في غنى عن التذكير بمركزية "الخيال" في نظرية المعرفة عند أساتذة التيار، لنتجه مباشرة إلى طرح التساؤل التالي: كيف يتأتى للنفس أن تحظى بهذه المعرفة وأن تدرك تلك الصور؟.

¹. ينظر تعريف هذين المصطلحين : السهروردي، كلمة التصوف، ص 164.

يقول صاحب كتاب "أصول الفلسفة الإشراقية" في تفسيره (للمشاهدة) ملخصاً هذه العملية: "أن النفس الإنسانية باتصالها بالنفوس الفلكية تشاهد صوراً كلية، فتتطبع هذه الصور إن كانت ثابتة في المتخيلة التي تجعل منها صوراً جزئية تتناسب الحس وتحيلها على الخيال فتتطبع فيه، وتنتقل هذه الصور الجزئية من الخيال إلى الحس المشترك*، فتصبح وكأنها ماثلة للحس الخارجي، فتُشاهد، أي: تُدرك كما لو كانت موضوعاً للإدراك الحسي الخارجي"¹، فنقيد في عملية "الخيال الإشراقية" سر ما أشرنا له سلفاً من التنزل في تركيب الصورة الفنية من "الأعلى إلى الأسفل"، بناءً على النظرة الأنطولوجية للوجود، أي: "النور المفاض"، بينما شعراء الوحدة يمزجون في تصويرهم بين "الحسي والتجريدي" وإن كانت مشاهداتهم تتم في "عوالم تجريدية"، لأن النظرة الوجودية عندهم قد فتحت للخلق مجالاً ترتع فيه على الرغم من نسبيته، واضطرتهم "نظرية الخلق" المبنية على "التجلي الأسمائي" إلى الاعتناء بـ"الحسي"، ومراعاة وجوده، خدمةً لحقيقة التوحيد، وتحقيق الاتصال بالمطلق من خلالها.

وعوداً إلى نص المقطوعة المشعة بآلام الفراق والحنين، نسجل أن "الداخلة" على ابن محجوبة في جنح الليل المجنح - وما أطول الليل على العشاق والمنتيمين - قد أثارت فيه شجون الوصل الأول بـ(النور المفاض)، وأجبت في قلبه نارا ظلت لها عينه مسهدة لا تنعم بالكرى، ولأجل وفاء عهد كان بينهما عادته "من العيادة"، لتجبر خاطر مجروح "رطب الجراح" كأنه أُصيب لحيته، وأشار برطوبة الجراح إلى لطيفتين اثنتين، إحداهما: قرب عهد مفارقتة للأنوار، وأما الأخرى: فشدّة معالجته للشوق وتكرّر نزوله بساحته، وكأنه سندان لا يرتاح من طرق حديدة على رأسه حتى يؤتى بأخرى.

¹ . أبو ريان محمد علي، أصول الفلسفة الإشراقية، ص 308.

* . الحس المشترك أحد المدركات الباطنية الخمسة عند السهروردي وهي : الحس المشترك، الخيال، الوهمية، المتخيلة، الذاكرة. ينظر : السهروردي، اللحات، ص 258.

وفي تصوير طول الليل بـ"مد الجناح" رونق بديع، يحتفظ بسمة "الحركة /السكون" فعلا خارجيا للذات، ويُرى في جناح الطائر إذا ما حلق في جو السماء، ويرصد بها الحالة النفسية التي يمر بها من "غليان /حركة" حيناً، وتسليّ بالذكرى يعزز في نفسه السكون أحيانا أخرى.

فلقد لاحظ ابن محجوبة في صورة مد جناح الطائر حالة السكون وقبضها حالة الحركة، سكون الليل وحركة قلبه من الشوق، كما تلح بشدة حالتها "البسط والقبض" في طريق العارف، من خلال حركة جناح الطائر "قبضا وبسطا"، وإذا كان "البسط" من الطائر لسكون حاله، واحتفاظا منه بعلوه في جو السماء، و"القبض" حركة يفتعلها لعارض نزل به عن رتبته، فإن (البسط) عند القوم هو نشاط النفس وبهجتها فيما هي بسبيله و(القبض) حزن يكاد يبطل دواعيها فيما هي فيه¹.

ولما رأته على تلك الحالة من الأسى والشجى قالت له وهي أعلم به: "كيف أنت ولا جناح"، ويتحدد نوع الأسلوب هنا بضبط حرف الجيم من "جناح"، ولما أغفل محقق "عنوان الدراية" ضبطها، فسنحاول احتواء الدلالة من خلال إعجامها بالحركات الثلاث، ثم نتبع المعنى حسب الحركة المفترضة، وسنقصي وجه كسر الجيم لعدم ورود لفظ "جناح" فيما بين أيدينا من المعاجم، وندع الضبط بين الفتح "جناح" والضم "جناح" متراوحا.

فإذا كانت "الجيم" منه مفتوحة، فإن السؤال عن الكيفية هنا خرجت عن مقتضى الظاهر من وضعه إلى التعزية والمواساة، ومعنى البيت: كيف أنت ولا جناح لك تستقل به في سفرك وعروجك، وقد يكون كناية عن عجزه تحريك يده لكونه مثخن بالجراح، وجناح الطائر يده.

¹ . ينظر معنى القبض والبسط : السهروردي، كلمة التصوف، ص 164.

وإذا كانت الجيم منه مضمومة، أي: جُنّاح، و"جُنّاح بمعنى الجناية والجرم"¹، فإنه يجتمع في البيت أسلوبان، الأول "استفهام"، وهذا ظاهر من اسم الاستفهام "كيف"، والآخر "الحذف"، ونعني حذف سؤال مع الاحتفاظ بحق التبرير، لرد أيّ ترصد من ابن محجوبة للعتاب، فيكون معنى البيت على هذه الشاكلة: كيف حالك وجراحاتك؟، ثم كأن ابن محجوبة بادرها بالعتاب، فقال: بسبب فقدك واشتياقي لك، فقالت مبررة عدم الزيارة، وطالبةً رفع الملام عنها، وينتصر لوجهة هذا المعنى ما جاء في عجز البيت، حيث قال: "فقلت العود يذهب بالجناح"، أي: أن جنائتك التي سلفت من عدم مجيئك، قد عفوت عنها بعيادتك والعود أحمد لك، فلا إثم عليك.

ولم يلبث ابن محجوبة إلا لحظات حتى انفجر نادبا ينوح، لعلمه بسرعة انقضاء زمن العيادة، لاسيما وقد جرى عرف الناس بتخفيفها، لئلا يُثقل على المريض ويُكلف ما لا يطيق ويعاين القارئ في مشهد اللقاء براعة ابن محجوبة في الموازنة بين زمانين مختلفين، ونعني "زمن السرد" و"زمن الكتابة"، فيقدر ما أحسنا بطول اللقاء من خلال الحوار الذي دار بينهما بقدر ما أعجلتنا حقيقة العيادة، بل قد دُهلنا عنها على الرغم من تكرار مادتها مرتين في ثلاثة أبيات "تعود" "العود"، فلما حان وقت الرحيل تقاطع الزمانان، فانفجر صاحبنا نادبا ندبتين، إحداهما على نفسه، والثانية لזائرته.

فأما التي على نفسه فتقل الشكوى لغير آبه بها، فهي وإن كانت من زاوية أخرى لوم وعذل للمشتكى له، فإن ضررها عائد إلى المتشكي بعينه، لذلك جعل لهفته مندوبا لأن الشاكي أشد ما يحتاجه شخصا يسمع شكواه، ويواسيه فيها، أو يتباكى معه، ويشاركه في مصابه.

¹. ينظر : ابن منظور، لسان العرب، ج 2، ص 430.

وأما التي لزائرته فكنى عنها بـ"إعجال الصباح"، أي: أنها بمجرد بزوغ ضوء الشمس وطلوع قرنها سنتركه، فندب "الجزع" كونه محل الألم منه بسبب "إعجال" مغادرة الزائرة "لإعجال الصباح"، وتذكرنا أبيات ابن محجوبة بأبيات الشاعر الأندلسي ابن حمديس التي يقول فيها: [بحر الرمل]

طَرَقَتْ وَاللَّيْلُ مَمْدُودُ الْجَنَاحِ * مَرَحَبًا بِاللَّيْلِ مِنْ غَيْرِ صَبَاحِ

عَادَةً تَحْمِلُ فِي أَجْفَانِهَا * سَقَمًا فِيهِ مَنِيَاتُ الصَّحَاخِ

فَالْقَضِيبُ اهْتَزَّ، وَالْبَدْرُ بَدَا * وَالكَثِيبُ ارْتَجَّ، وَالْعَنْبَرُ فَآخِ

وَالثَّرِيَّا رَجَحَ الْجَوُّ بِهَا * كَابِنِ مَاءٍ ضَمَّ لِلْوَكْرِ جَنَاحُ¹

فلقد وظف ابن حمديس ذكر الليل والنهار بصور متعددة ومختلفة، فالليل يرمز إلى: الخوف، والظلم، والظلام، والأعداء، وأما النهار، فيرمز إلى: النور، والضياء، والإشراق والحرية، مع تمامه تام بين عشيقته وبين عناصر مكونة من الطبيعة، ك: القضيب، والكثيب والعنبر، أو ظواهر جوية ك: الليل، والنهار، وعلى نحو هذا تُدرك مناسبة إيراد هذه المقطوعة لابن محجوبة في سياق مقارنة "مرتبة الطبيعة"، وبالأخص ظاهرة "الليل"، فلم يكن عنده مجرد وعاء زمني للأحداث، بل كان جزءا فعالا متمسا بالحيوية والحركة، ومن خلاله تتجسد ملامح الرهبة والألفة، بحيث لو انسحب الليل من حركة الأحداث لما كان الإحساس بهذه الملامح إلا واهنا غير ذي أثر في النفس²، وقد برع ابن محجوبة في إحداث الصلة بين "عالم الواقع الخارجي" وبين "عالم النفس الداخلي" من خلال ما سبقت الإشارة إليه من معاني "القبض" و"البسط".

1. ديوان ابن حمديس، صححه وقدم له: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، د ط، د ت، ص 82.

2. جليل رشيد فالح، الليل في الشعر الجاهلي، مجلة آداب الرافدين، جامعة الموصل، العدد 9، 1978 م، ص 563.

ومن الظواهر الأسلوبية التي شددت من اتساق النظم عند ابن محبوب في مقطوعتيه "التكرار" أو "الترداد" الشامل للمتواليات اللسانية، إما بإعادة اللفظ نفسه كما وقع في اسم "ليلى" حيث تكررت مرتين، الأولى: في مطلع البيت الأول، حين قال: "جئت لك ليلى" وجعلها فاعلا ليبين صاحب التجلية فلا يرتاب السامع من أن يكون غيرها، ولأن الإحالات النصية التي تلت هذا المسند إليه مثل "أبدت، جمالها، بها، ظلالها" تشير كلها إليها، فتكثر بذكرها محالة لاستتار وجهها دون برقعها.

ولما استعظم من أمر مخاطبه الذي رضي بالدون أعاد إخراجها اسما ظاهرا في البيت الثالث، فقال: "كيف ترى ليلى"، ثم كرّر على الإحالة إليها بالضمائر "أسفرت، أبدت دلالتها.."، فنلاحظ كيف جعل تكرار اسم "ليلى" هيكل القصيدة ينقسم إلى جزأين، حيث كانت في الأول مبادرة بالظهور، فلزم معرفة هويتها، وفي الثاني واقع عليها فعل (المشاهدة) فاقتضت الحكمة ذكرها تلذذا.

كما استُعلت هذه الظاهرة في المقطوعة الثانية أيما استغلال، فتكرر لفظ "الجناح" ثلاث مرات مما يؤذن باتساق على مستوى "الصوت" و"الدلالة"، فأما الأول فتحقق بـ"السجع" في البيت الأول، وذلك في لفظي "الجناح" و"الجراح"، وأثر هذا في توليد افتراض كون "الجناح" في البيت الثاني بمعنى اليد الجارحة، وأما الثاني فهو "الجناس" الذي جنح به البيت الثاني، فأضفى به انتقالا مزدوجا في مسار النص، حيث أعاد السجعة على عادة الشعراء حين ينتقلون من غرض إلى آخر، كما لعبت دورا مهما على مستوى "الدلالة" حيث غير بها "أسلوب الخبر والتقدير"، وذلك حين استوفى تمامه باستحضار محل الشكوى والألم "زائرتة" إلى "أسلوب الحوار" المقتضي مقام الحضور الفعلي.

كما تكررت لفظة "العود" جزئيا باستخدام الجذر اللغوي والاشتقاق، فصرّف المصدر "العود" في البيت الأول إلى صيغة المضارع "تعود"، حكاية عما يسبق اللقاء من عامل

الزمن والوقت الذي أضناه، فتكون إضافته الزمن إلى أصل الحدث مراعاةً لنفسيته التي أدخلها زمن البين في دوامة الصراع، بينما ترك المصدر على ما هو عليه في البيت الثاني مكتفياً بما يحمله من معنى الحدث فحسب، لأن البعد الزمني غير معتبر حالة الوصل.

ويضاف إلى ظاهرة التكرار احتفاء ابن محبوب في مقطوعتيه بحقل "النور" أو "الأنوار"، إما عن طريق استعمال المرادف من الأسماء نحو: "لمعة، الإلماع، ضحاء الصباح"، أو المرادف من الأفعال مثل: "جلت، أبدت، ترى، أسفرت"، وتسوقنا هذه المعاني التي أولع بها ابن محبوب تأثيلاً لـ"النور" إلى تأكيد البعد الوجودي في عمله الفني، على اعتبار أن "النور" هو: الحقيقة الوجودية التي يفسر بها الخلق، وبها يستعيد العارف سلوكه إلى الحق.

2 . 3 . عبد الحق بن ربيع:

ولنقف الآن على آخر قصيدة تنتمي إلى التيار الإشراقي، وظف فيها صاحبها أبو محمد عبد الحق بن ربيع رموزا طبيعية، وبالأخص رمز "الماء" بصبغة إشراقية، مستحضرا فيها قيمة العنصر الجمالي لربطه بمفهوم الكينونة "الله / الطبيعة"، وتبرز قيمة هذه القصيدة في كونها عُرِضت على الشيخ أبي الحسن الحرالي، فقد نظمها ابن ربيع مدة إقامته عند شيخه وكانت من خمسمائة بيت، فلخصها له أبو الحسن منها هذه الأبيات وترك ما عداها وهي قوله¹: [بحر الكامل]

1 . سَفَرْتُ عَلَى وَجْهِ الْجَمِيلِ فَأَسْفَرَا * وَبَدَا هِلَالُ الْحُسْنِ مِنْهَا مُقَمِّرَا

2 . وَدَنْتُ فَكَاشَفَتِ الْقُلُوبَ بِسِرِّهَا * وَسَقَتُ شَرَابَ الْأَنْسِ مِنْهَا كَوْثَرَا

إن ابن ربيع من جملة الإشراقيين الذين يملكون رؤية صوفية عرفانية لا تختلف عما عُهد عن غيرهم من المتصوفة، تتغيا رصد شواهد الجمال الإلهي في بعده الكوني والوجودي ومن ثمة فإن العالم لديه لا يعد موضوعا للمعرفة والكشف فقط، وإنما هو فضاء لتجلي جمال الحق، ومجال للعشق والحب والافتتان، تتحول علاقته به وبالألوهية من علاقة معرفية إلى علاقة عشقية تغنى فيها الذات عن نفسها²، وتستغرق كليتها في شهود هذا الجمال المطلق، كما يتجلى عبر (النور المفاض) الكامن في كل مشهد كوني، "ولما ثبتت ذوات مجردة بالكلية هي معشوقات للأفلاك"³ تأنث السافر عند ابن ربيع، وتعشقه.

وتعود كناية "السفور" على الوجه بغية إفاضة (النور المحض) الذي استعير له عنصر طبيعي متمثل في "الهلال" لئلا اكتماله، إلى تثبيت الجدلية القائمة بين الطبيعة

¹ . تنظر القصيدة وحكايته مع شيخه الحرالي عند : الغبريني، عنوان الدراية، ص 59.

² . ينظر : أحمد بلحاج، الرؤية الجمالية عند الصوفية، ص 208.

³ . السهروردي، كلمة التصوف، ص 138.

والإنسان في إيقاعهما وحركتهما التي تحكمهما، ويوحدُهما مبدأ رئيس هو الرغبة، "فلا يوجد أي تمايز للإنسان عن الطبيعة، فالجوهر الإنساني للطبيعة والجوهر الطبيعي للإنسان يتماهيان في الطبيعة كإنتاج أو صناعة، إذ لم تعد الصناعة في هذه الحال تؤخذ ضمن علاقة منفعة ظاهرية، بل ضمن تماهياها الأساسي مع الطبيعة كإنتاج للإنسان وبالإنسان، لا بصفته سيد المخلوقات وإنما بصفته إنسانا جماليا مسته الحياة العميقة الكامنة في كل الأشكال"¹.

فلقد استلزم دنو (الروح الكلي) بنوره منه بعد أن خطى إليه غير متوجس خيفة الجهل به، بل سبقت الإشارة منا إلى أن مقام "الحكيم المتأله" له شروط ينبغي تملكها لبلوغه، فبعد أن بلغ منه دنو الروح إليه حين معرفته إياه بما يجب، انتقل إلى مقام "الحب" و"العشق" و"الفناء" في الجمال حين ارتفعت عنه الكثافة الرمزية بدلالة "سفرت"، أي: كان دونها حجاب وفرفته، والتي تحجب معاني الجمال الإلهي ليتصل به، فتغلل النور فيه، وأنس به، وسكنت نفسه لهذه الخلسة اللذيذة والحالة الشريفة²، إذ سُقي من أثر الجمال "كوثر الأُنس" حتى ذاب في كل مشاهد الجمال التي عمها نورها، وأقبلت نفسه على الجنبه العالية دون الالتفات إلى الكثرة الجرمية³، لذا قال بعدها:

3. وَرَأَيْتُهَا فِي كُلِّ شَيْءٍ أَنْبَرْتُ * عَيْنَايَ، حَتَّى صِرْتُ كُلِّي مُبْصِرَا

4. وَسَمِعْتُ نُطْقَ النَّاطِقِينَ فَكُلَّهُمْ * بِالْحَمْدِ وَالتَّسْبِيحِ عَنْهَا أُخْبِرَا

5. وَبِهَا رَكِبْتَ زَوَاخِرًا مِنْ حَبِّهَا * وَلبَسْتَ سِرَّ السِّرِّ ثَوْبًا أَحْمَرَا

6. وَبِهَا فَنَيْتُ عَنِ الْفَنَاءِ فَعُضْتُ فِي * مَاءِ الْحَيَاةِ مُسْرَمَدًا وَمُدَهَّرَا

¹. أحمد بلحاج، الرؤية الصوفية للجمال، ص 217.

². السهروردي، كلمة التصوف، ص 164.

³. المصدر نفسه، ص 165.

إن استغراق الغيبة منه باختلاس نفسه إلى عالمها الأصلي، وتلويح سانح (السكر) بـ(الأنس)، أدى إلى إبطال نظام الحركات، وتغييب الحواس من أجل الحضور في الغيب ولما كان العالم الذي هو فيه ذو نواميس خاصة به، تقتضي قوى غير القوى الترابية التي تحت (فلك القمر)، فإنه مَكَّن من خلال النور المنتشر أن يرى بعين بصيرته كل شيء دون قيد بعين البصر، حتى صار بفعل الإشعاع المستمد "مبصرا" كله.

وفي الحقيقة لا عين هناك ولا جسم، بل روح يفيض عليها النور فترى ما كان يحول بينها وبينه حجاب الأجرام، فلجمال "وقع تتباين آثاره على النفس المدركة وتختلف، إلى حد الذي تصبح فيه هذه النفس غائبة عن ذاتها فانية في الجميل الذي استولى عليها.. فالجمال حين يطالع عين الروح بالأسرار والبهاءات والكمالات والمحاسن يكون أقطع في تقطيع القلوب عن الأجساد، حتى تصير سائحة فيه"¹.

و"الأذن" مثل "العين" في التلذذ، فلقد سمع ابن ربيع كلام كل الناطقين حقيقة، ك: الأناسي، والعجاوات، بله الجماد من: نبات، وشجر، وأفلاك، فكلهم بحمد الباري وتسبيحه ناطق ومهمهم، مصداقا لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ الإسراء: الآية 44، فجاء بـ"الجمع" من قوله: "فكلهم" المشعر بالعقل والعلم لما تقدم من أنه لا عجمة ولا جمادية بين الكون والمكُون، إنما يقع جمادية وعجمية بين آحاد من المقصرين في الكون عن تمام الإدراك²، ولما لم يكن لما دون البشر من المخلوقات من حجاب سوى الكثافة العنصرية التي سترفعها الأنوار المنتشرة، لم يستغرب منها أن "تسبح" و"تحمد" بارئها.

1. أحمد بلحاج، الرؤية الصوفية للجمال، ص 145.

2. هذا تفسير الحرالي لقوله تعالى: ﴿كُلُّ لَه قَانُونٌ﴾ البقرة: الآية 116، ووظفناه في الآية أعلاه لتوافق مرامي الكلام ومقصدا. ينظر: أبو الحسن الحرالي، نصوص من تفسيره المفقود (ضمن كتاب تراب أبي الحسن الحرالي المراكشي في التفسير)، ص 256.

وركب بشروق الأنوار على نفسه أفضل حبها المفاضة في العالم، فتوجه (العقل الفعال) بـ(النور المحض) حبا لم يورث إلا ارتدادا لهذه العلة فكانت مطايا للعارفين، كما أشعت بـ"الحمد" و"التسبيح" الهياكل الظلمانية للناطقين، وليس هذا الحب للطبيعة والتوجه إليها لدى ابن ربيع إلا عبادة السر الإلهي، ورمز لعودة الفرع إلى الأصل الذي يعبر عنه بقوة "فعل السجود"، وقد سبق لنا إيراد هذا المعنى فيما مضى.

وتتساوق "المحبة" و"المعرفة" في الفلسفة الإشراقية حتى لا يكاد يدرك أيهما أسبق من الأخرى، غير أن تحقق إحدهما يعني بالضرورة تحقق الثانية، قال السهروردي: "المعرفة إذا كملت أفضت إلى المحبة، والمحبة إذا تمت استدعت المعرفة.. فإذا كملت النفس بهما فذاك نور على نور"¹.

وهذا ما حدا بابن ربيع أن يُلبس روحه "ثوبا أحمر"، ويلفها به كالكفن، ويحيلنا هذا اللون إلى ما يعرف عند القوم بـ(الموت الأحمر)، واخترنا هذا النوع من المواتات تبعا لمجانسة لون الثوب، ثم لموافقة معناه في اصطلاح الصوفية لمغزى البيت هنا، قال الكاشاني: "وخصوا مخالفة النفس بالموت الأحمر.. فمن مات عن هواه فقد حيي بهواه عن الضلالة، وبمعرفة عن الجهالة، قال الله تعالى: ﴿أَوْمَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ﴾ الأنعام: الآية 122، يعني: ميتا بالجهل فأحييناه بالعلم، وقد سموا هذا الموت أيضا بالموت الجامع لجميع أنواع الميتات"².

ومن أجل معنى "قهر هوى النفس"، وإماتة جهلها عبر: بـ"الفناء عن الفناء" في البيت السادس، أي: فنيت عن الفاني بتركه وعدم الاشتغال به، فأسقط ملاحظة النفس لذاتها من شدة استغراقها في ملاحظة ذات ما يلتذ به³، كما أن "الفناء عن الفناء" بقاء، أي: بقاء في الحق وتوجه إليه.

¹ . السهروردي، كلمة التصوف، ص 169.

² . عبد الرزاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، ص 111.

³ . السهروردي، كلمة التصوف، ص 169.

وقد أشار إلى هذا التوجه العلوي في العجز بقوله: "فغصت في ماء الحياة.."، وأنا نستملح ما أتى به أبو الحسن الحرالي في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ البقرة: الآية 164، ونجعلها قاعدة في فهم عبارة تلميذه ابن ربيع في بيته السابق، قال الحرالي موضحاً: "وأسند إنزال الماء من السماء إلى اسمه العظيم الذي هو "الله" لموقع ظهور القهر على الخلق في استدرار أرزاق الماء واستجداده وقتاً بعد وقت.. فأظهر اسمه فيما يشهد به عليهم ضرورتهم في كل حول ليتوجهوا في العبادة إلى المحل الذي منه ينزل الماء، فينقلهم بذلك من عبادة ما في الأرض إلى عبادة من في السماء.. فإذن أدنى الإيمان التوجه إلى عبادة من في السماء ترقياً إلى علو المستوى إلى العرش إلى غيب الموجود في أسرار القلوب.. ولذلك ذكر تعالى آية الإلهية التي هي الإحياء، والحياة كل خروج عن الجمادية، من حيث إن معنى الحياة في الحقيقة إنما هي تكامل في الناقص"¹.

فقد جمع النص . أعلاه . على طوله بعض المعاني التي بثناها سلفاً، ك: تأكده على أن التوجه الحبي الذي حفل به ابن ربيع ما هو إلا عبادة السر الإلهي، وأن الاتصال بـ(النور المحض) تكميل لنقصان الأرواح، وتحرير لها من الظلمة التي تكرسها هيكلها وفي هذا أيضاً معنى التوحيد، وتحقيق المعرفة بالله، وأن تمامها في الحرية من قيود سواه. كما يؤسس لمعانٍ جديدة قد يؤول البيت على نحوها، فيستقى من "موقع القهر" الذي عناه الحرالي من إسناد إنزال الماء إلى اسم "الله" أن الاحتجاب الذي دندن حوله ابن ربيع وصاحبه ابن محجوبة وقبلهما شيخهما الحرالي إنما هو أثر من آثار الجلال، "فالجليل هو المستحق لأوصاف العلو والرفعة"²، وإذا نُظر إلى جهة المُكاشف والمشاهد فإنه عند رؤية "الجلال" يخاف وينمحي.

1 . أبو الحسن لحرالي، نصوص من تفسيره المفقود، ص 302.

2 . أحمد بلحاج، الرؤية الصوفية للجمال، ص 110.

وهكذا يتراوح الإشراقي كما الوجدوي بين "الجلال" و"الجمال"، فيغيب إذا كاشف بالأول ويفنى، ويبقى إذا كاشف بالجمال ويحيى، فلذا أضاف معنى "الجمال" إلى معنى "الجلال" في قوله: "ماء الحياة"، ثم راح يفصل في عنصر "الماء" قائلا:

7. فِي الْمَاءِ يَظْهَرُ كُلُّ شَيْءٍ كَائِنٍ * وَبِهِ يُرَى كُلُّ الْوُجُودِ مُصَوَّرًا

8. وَأَنَا أَرَى فِي كُلِّ مَاءٍ مَاءَهُ * وَأَرَى وَرَاءَ الْمَاءِ مَاءً آخَرَ

9. فَإِذَا وَصَلْتَ بِهِ إِلَيْهِ فَرَاغِعُنْ * تَكُ الْمَنَازِلُ نَقْلَهُ مُتَنَكِّرًا

من المناسب بمكان اعتبار ابن ربيع ثمرة للحرالي، لم يخرج عنه قيد أنملة، ولكن قد يعتري هذا الحكم قصور لقلة المادة التي نحتكم إليها، وبما أن المحفوظ منها هو قيد الدراسة فإننا نخول لأنفسنا اجتراء هذا الحكم، وذلك حين وجدنا فيما بقي من تفسير الحرالي متكأ نستند عليه في تأويلنا للأبيات السابقة، ثم إن هاهنا ملمحا آخر يبرز في البيت السابع يؤكد حضور الحرالي في ابن ربيع، ونعني به توظيفه للفظ "يظهر"، وجريا على مقولة الحرالي فإن "الماء" مظهر موقع اسم الله "الخالق"، ولا يخفى دليل القوم بعامة في هذه الرؤية لرمز "الماء" وتعظيمه، وهو قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ الأنبياء: الآية 30.

ويؤكد عاطف نصر هذه النظرة الموحدة للماء "سواء عند الإشراقيين أم عند الوجدويين، بقوله: "وفي الثيوصوفية الإسلامية امتزج الماء بتصورين أساسيين: الأول الحياة المتغلغلة في الطبيعة بأسرها، والثاني: تصور مشتق من لغة الوحي القرآني يحيل إلى صورة العرش الإلهي، وفيما يتعلق بالتصور الأول يعلن ابن عربي أن سر الحياة سرى في الماء فهو أصل العناصر والأركان ولهذا جعل الله من الماء كل شيء حي.. وتبريرا لهذا التصور الخاص بالتيار الحيوي أهاب ابن عربي بلغة التنزيل التي ورد فيها أن الأشياء كلها في وضع تنزيه وتمجيد لله، ولكن لا يفقه هذا التنزيه إلا بكشف إلهي"¹.

¹ . عاطف نصر، الرمز الشعري عند الصوفية، ص 274 و275.

ونحن نكرس ما أطلقه الباحث من تعميم على الثيوصوفية الإسلامية وإن كان مصدره ابن عربي وتصوره، بإهابة ابن ربيع بلغة التنزيل أيضاً، حين سمع "نطق الناطقين" بـ"الحمد" و"التسبيح"، وفهمه عنهم ما أخبروا به، لكونه من أهل معرفة لغة الله - عز وجل - على حد تعبير عفيف الدين¹، وبهذا يحقق شرط ابن عربي لـ"فقه التنزيه".

ونلمس - ظناً - من قول ابن ربيع في صدر البيت الثامن صبغة "وحدة الوجود"، حيث جاءت صبغة الصدر على نحو قول أهل الوحدة: "لا أرى شيئاً إلا وأرى الله فيه"، ولعل ثناء ابن سبعين عليه - ونادراً ما يثني على أحد - كما نقل ذلك الغبريني² مما يقوي قرائن الظن وعلى العموم فإن ابن ربيع سار على نحو خطة الشيخ الأكبر فيما خرجناه سابقاً من المعنى والله أعلم.

وأما قوله: "وأرى وراء الماء ماءً آخرًا"، فهو: التصور الثاني المحيل إلى صورة "العرش الإلهي"، "وأما كون العرش على الماء، فلكون العرش مراداً لأنه جسم، والحق تحت كل تحت بدليل قوله: "لو تدليتيم بحبل لسقط أو لهبط على الله"، وهو فوق الفوق بدليل قوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ النحل: الآية 50، ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ الأنعام: الآية 18، فله الفوق والتحت³، فـ"الماء الآخر" في البيت هو صورة عرش الرحمن تعالى.

وجاء ذكر "العرش" و"الماء" في الذكر الحكيم من قوله تعالى: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ هود: الآية 07، وقد أطنب ابن عجيبة في شرحها بما يغني عن التعرض إليها لضيق المقام، غير أننا رأيناها يورد في مناسبة تعليل حقيقة "العرش" الوجودية بـ"الابتلاء" لطيفةً تخدم معنى عبادة السر الإلهي، وذلك في قوله: "ليظهر منكم من

¹ . عفيف الدين التلمساني، شرح فصوص الحكم، ص 285.

² . ينظر: الغبريني، عنوان الدراية، ص 58.

³ . المصدر نفسه، ص 285.

يقف مع الأكوان، ومن ينفذ إلى شهود المكون، وهو الذي حسن عمله وارتفعت همته¹، فلو أن ابن ربيع توقف عند كل ماء كان واقفا مع الأكوان، ولمنع من النفاذ إلى شهود المكون ولأنه بلغ من المقام العالي ما بلغ لم يكن زخرف المياه حجابا له عن غرضه الأسمى، ولم يغتر بانعكاسات الأنوار، بل ارتفعت همته ابتغاء مقام المكون فحسن عمله.

وفي البيت الأخير نصيحة منه للسالكين إذا وصلوا إلى تلك المنازل بأن يراجعوا كل نقل لأهل الإنكار بـ"التنكر"، وهذا مصداقا لتمام قوله تعالى في الآية السابقة: ﴿وَلْتَن قُلَّتْ إِنَّكُمْ مَبْعُوثُونَ مِنْ بَعْدِ الْمَوْتِ لَيَقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ﴾ هود: الآية 07 قال ابن عجيبة في تأويلها: "ولئن قلت أيها العامي: إنكم تحيون بالمعرفة من بعد موت قلوبكم بالجهل والغفلة إن صحبتوني، ليقولن أهل الإنكار: إن هذا لسحر مبين"².

وقد حاول ابن ربيع في قصيدته ملاعبة اللغة وتطويعها، من خلال التوليد من الجذر اللغوي والاشتقاق، فجنس في قوله: "سفرت / أسفرا"، فالأول من "السفور"، وهو: كشف الوجه وإظهاره، أما الثاني، فمن: "الإسفار"، بمعنى الإضاءة، ومنه قوله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُسْفِرَةٌ﴾ عبس: الآية 38.

وقد خدمت لفظة "أسفرا" جرس السجع، ومطلع القصيد، والغرض الذي يود التقدم به بين يدي كلامه، وأعني: توظيفه فلسفة التيار الإشراقي، وذلك في حشده أكبر عدد ممكن من الدلالات النورانية مثل: "الهلال، ومقمر"، فضلا عما سبق من: "السفور، والإسفار" إشارة منه إلى "مبدأ الصدور"، وقد صنع مقابلة نوعية بين ألفاظ الصدر وألفاظ العجز، وأتت كالاتي:

سفرت ← بدا / وجه الجميل ← هلال الحسن / أسفرا ← مقمر.

فراعى "المماثلة" و"المجانسة" في الألفاظ، وبقابل الفعل بالفعل في الأولى، وجملة الإضافة بمتلها في الوسطى، وغاير في الأخيرة، فقابل الفعل "أسفرا" بالاسم "مقمر"، من أجل شأن التسجيع، وخلق جرس يحسن في الأذن، وبالمقابل فيه استثمار لخلق معنى جديد أحال

1. ابن عجيبة، البحر المديد، ج 2، ص 513.

2. المصدر نفسه، ج 2، ص 513.

فيه ابن ربيع معنى "الإسفار" المتعلق عادة بالصباح وآيته "الشمس" إلى معنى الليل وآيته "القمر" ليؤكد ديمومة استتارة وجهها، وأصالة النور فيه، كأصالة نور الشمس وضياؤها خلافا لضوء القمر المستعار، كما ألغى بعد الزمان بهذا التداخل بين الليل والنهار، وهذه الحقيقة برزت علانية في البيت السادس حين قال: "فغصت في ماء الحياة مسرمدًا ومدهرًا".

كما اعتنى بـ"الترادف" كجزء من التلاعب اللغوي، لاسيما وأن مقام التغزل يقتضي التكثر في الاستملاح، فجاء في المطلع - على سبيل المثال - بلفظي "الجمال والحسن"، إشارة منه إلى أنه مكاشف بـ"الجمال" أكثر من كشفه بـ"الجلال" الذي سكت عنه في النص، وتواري خلف لفظ "سفرت" بدلالة المخالفة، أي: أنها قبل السفور كانت منتقبة، و"الحق احتجب بعزته عن خلقه بالجلال، بحيث لا يعرفونه بحقيقته وهويته كما يعرف هو ذاته، لأن الذات لا يراها على ما هي عليه إلا هو"¹.

وأغنى نصه بحقل "الرؤية" و"المشاهدة"، فاستعمل تارة مصطلحات القوم ومفاهيمهم العرفانية ك: "كاشفت، فنيت، وصلت، المنازل"، كما استعان بمادة "رأى"، تحقيقًا للمناط أحيانًا أخرى، فمن ذلك قوله: "رأيتها، أبصرت، مبصرا، يُرى، أرى"، وذلك إعلانًا منه طهارة نفسه، واستتارتها بنور الحق، وتيسر طريق الخلاص إلى "عالم القدس".

كما ركز ابن ربيع تحقيقًا لاصطفائه، ومعاينته الحصرية دون غيره، على الأفعال المسندة إلى الضمير المتصل "التاء"، حال كونه فاعلا في سبعة مواضع، هي: "رأيتها عدتُ، سمعتُ، ركبتُ، لبستُ، فنيتُ، غصتُ"، وقد يراعى جانب التأنيث من هذا الضمير في أصل وضعه اللغوي من جهة، وجناب تأنيث الروح من جهة أخرى، بالإضافة إلى البيتين الأولين اللذين ظهرت فيهما "التاء" على وجهها الأصلي من التأنيث في قوله: "سفرتُ، دننتُ، كاشفتُ، سقتُ"، كل هذا إنما قتلٌ للسلطة الذكورية، وتغيب لمنطق الجسد في التعامل مع "الأنثى"، وذلك بتكثيف "الجمال المطلق" من خلال الروحنة، وتآنيث الوجود.

¹. أحمد بلحاج، الرؤية الصوفية للجمال، ص 108.

المبحث الثاني : تعجبية الطبيعة في القصيدة الوصفية الزيانية.

وَمَنْ عَجِبَ أَنَّ الَّذِينَ أَحْبَبَهُمْ * وَقَدْ أَعْلَقُوا أَيْدِيَهُمُ بِالْهَوَىٰ بِأَعْنَةٍ

سَقَوْنِي، وَقَالُوا: لَا تُغَنَّ! وَلَوْ سَقَوْنَا * جِبَالَ حُنَيْنٍ مَا سَقَوْنِي لَعَنَّتِ

مخز الدين المقدسي.

يعود سر عنونة هذا المبحث بـ"تعجبية الطبيعة" إلى الأصل الثاني من كلام ابن عربي (ت638هـ)، حين فرع الناس وصنفهم إلى صنفين وفق نظرهم إلى التوجه الإلهي في الصور الحسية، وأهاب بما ينبغي على الناظر فيها من استكناه الروح الباطنية التي لا تترك إلا بـ"الاعتبار"، أي: بالكشف والذوق المستمدين من البصيرة لا البصر، وهذه سبيل العرفاء الواصلين أداءً وتجربة، فتكريسهم ثنائية "الظاهر /الباطن" مع مراعاة حق الثاني في فهم المقصود ما هو إلا ثمرة مقولاتهم في الوجود.

ولقد رأينا فيما سبق تيارين من تيارات التصوف الإسلامي تقارب فحوى خطاب أهلها من الاحتفاء بتلك الثمرة، لانبناء كل منهما على أصل المجاوزة إلى الباطن والاعتبار به، فسلك الوجدويون إليه بـ"التجلي"، بينما خاضه الإشراقيون عن طريق "الفيض والصدور".

ولم يبق لنا من أضلاع التصوف التي تطرقنا إليها في الفصل الثاني سوى "التيار السني الفلسفي"، والذي انتشر في "المغرب الأوسط" على العهد الزياني عن طريق عدة مدارس، وكلها ترجع إلى باعث هذا الفكر، والمنظر له، ونعني به: أبا حامد الغزالي (ت505هـ).

ولعل السؤال الذي يفرض نفسه هنا، ويلح إلحاحاً شديداً هو: ما مناسبة تعليق "التعجب" بما كان عليه الغزالي وأتباعه من معطى، وبخاصة المعطى الفني في شقه الشعري؟.

ويتفرع عن هذا أسئلة أخرى نجلها فيما يلي : هل كل من كان على شاكلة الغزالي في فكره الصوفي لم يعر اعتباراً للباطن والتجوز إليه، أو لنقل "للاعتبار الباطني"، ولماذا حُصّ التصوف العرفاني بهذا الأخير دون غيره، وفي أيّ وضع يستقيم التأويل الباطني لمنجز التصوف السني؟.

وللإجابة عن الإشكال الرئيس علينا أن ننظر فيما يقابل السبب الذي التجأ إليه أصحاب التصوف العرفاني في تأكيدهم على ضرورة "الاعتبار الباطني"، ولما كان هذا الأخير مظهراً لمبدأ الثنائية "الظاهر /الباطن"¹ الوجودية، على خلاف بينهم في نوعية المنشأ ورصد نظرية الخلق، من جهة، وكيفية الاتصال بالحق ومعرفته من جهة أخرى، وأعني هنا "التجلي الأسمائي" عند الوجدانيين، و"الفيض والصدور" عند الإشراقيين، اقتضى تصنيفنا أن يكون لأصحاب الغزالي متكاً آخر، فما هو؟.

إن فكرة (الفناء في التوحيد) التي سار عليها أبو حامد تتويجاً لمشروع المحاسبي (ت243هـ) تظهر أن العارف لا يرى إلا الله، ولا يعرف غيره، ويعلم أنه ليس في الوجود إلا هو وأفعاله، فمن هذه حاله لا ينظر إلى شيء من الأفعال إلا ويرى الفاعل فيه، ويذهل عن الفعل من حيث إنه: سماء، أو أرض، أو شجر، بل ينظر إلى ذلك كله على أنه صنع الواحد الحق، فكل العالم تصنيف الله، فمن نظر إليه، وعرفه، وأحبه من حيث أنه فعل الله² "كان هو الموحد الحق الذي لا يرى إلا الله، بل لا ينظر إلى نفسه من حيث نفسه، بل من

¹ . ليس لاعتبار الثنائية تحقيق واقعي بل هو إضافي /اعتباري، إذ أصحاب التصوف العرفاني يعترفون بالظاهر في إطار الوصلة بالباطن فحسب.

² . ينظر : أبو الوفا التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص 176.

حيث إنه عبد لله، فهذا الذي يقال فيه : إنه فني في التوحيد وإنه فني عن نفسه، وإليه الإشارة بقول من قال : كنا بنا ففينا عنا فبقينا بلا نحن"¹.

هذا الوصف لتجربة (الفناء في التوحيد) إنما هو ثمرة معرفة الحق الذي رسم أبو حامد حدودها، ومعالماها، وأوضح أداءها، ومناهجها، وموضوعها، وغايتها في كتبه كلها وبشكل خاص في سفره (إحياء علوم الدين)، وقد جعل من القلب قوام هذه التجربة وقائدها² وقيّد (الفناء) بأداب وأخلاق تعقل لجامه من الانحراف، وجعل "الأدب في الدين" أكمل الأخلاق وأعلاها، وأحسن الأفعال وأبهاها، وهو ما يقتدي به المؤمن من فعل رب العالمين وأخلاق النبيين والمرسلين، من "إطراق الطرف، وجمع الهم، ودوام الصمت، وسكون الجوارح..³ الخ وذكر ذلك في جملة من آداب المؤمن بين يدي رب العالمين.

ولم يكن (الفناء) ليُزَلَّ أقدام أصحاب التصوف السني، ولا ليريب تفكيرهم، بما تحققوه من العلم، وتبينوه من الحقائق والأدواق، لولا "العقل" الذي قرنوه بالنقل عندهم، "فإذا الأقوال الصادرة عنهم محكومة بميزان الاعتدال، مؤيدة بأسانيد الشارع الحكيم، وإذا التصوف من علامات الرقي في عالم الروح وعالم الأخلاق"⁴، ينتهي إليه: الفقيه، والمحدث، والحكيم والمتصوف، لأنه غاية الدين والعلاقة الروحية بين الله والإنسان.

ويستدعي البحث منا الوقوف على هذا "العقل" الذي احتفى به هؤلاء، ولم جرت أقلامهم في سبيل عقلنة السلوك الصوفي؟، وللإجابة عن السؤال علينا أن نعود إلى عصر المحاسبي، وواقع العقل فيه لنتبين دعوى المشروع الذي أتمه الغزالي، فنقول: لقد كان ظهور

1 . الغزالي، إحياء علوم الدين، ج 4، ص 1686.

2 . ينظر : أبو الوفا التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص 171.

3 . أبو حامد الغزالي، رسالة الأدب في الدين، (ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي)، تحقيق : إبراهيم أمين، المكتبة التوفيقية، مصر، د ط، د ت، ص 431.

4 . مجدي إبراهيم، التصوف السني (حال الفناء بين الجنيد والغزالي)، تصدير : عاطف العراقي، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، ط 1، 2002 م، ص 238.

المحاسبي مساوقا لظهور المعتزلة مع صاحبها واصل بن عطاء (ت131هـ)، ولم يُعْرَ المحاسبي تقرير المعتزلة بتفرد "العقل"، وكفايته على التفرقة بين الخير والشر، و"أن حرية الإنسان ومسؤوليته إنما تقوم على هذا الاختيار العقلي بين الطرفين، هذا الاختيار الذي نقضه الحارث من أساسه مستعملا أسلوب المعتزلة أنفسهم في الكلام للرد عليهم وإبطال مزاعمهم"¹.

فقد شهدت نهاية القرن الثاني للهجرة - تقريبا - بروز دور جديد للتصوف، يعمل على تصفية النفس، وتحصيل المعرفة، في مقابل طريقة أهل النظر من المتكلمين، بعد أن كان طريقا من طرق العبادة، يتناول أحكام الدين من ناحية معانيها الباطنية، وأثارها في القلوب أي: أنه مقابل لعلم الفقه الذي يتناول ظاهر العبادات².

وإذا ما رمنا غرضا نرمي به وشخصية محورية عليها مثلت هذا الانتقال فلن يكون إلا الحسن البصري (ت110هـ)، الذي تزعم التصوف في منظره الأول، حتى أتى قُطْرِيَه المحاسبي مؤسس مدرسة بغداد الذي مزج ما عند المتكلمين من نظر، وما عند الحسن البصري من العبادة والزهد، وخلص إلى ما أسماه بعضهم بـ"التصوف العقلي"³، فقد أصبح العقل مع هذه الطائفة موضوعا غير منفصل عن الدين، بل متحرك بحركته، يأخذ منه ويسترشد به.

وسلم المحاسبي لطواعية سلطان أول مخلوق "العقل"، وسبيل إلى معرفة الحق متبعا ما امتحاه من المتكلمين، فقال: "فبذلك العقل عرفوه، وشهدوا عليه بالعقل الذي عرفوه به من أنفسهم بمعرفة ما ينفعهم ومعرفة ما يضرهم"⁴، وخالفهم في تعريفه إياه بجعله "غريزة جعلها

1 . المحاسبي الحارث، العقل وفهم القرآن، تقديم وتحقيق : حسين القوتلي، بيروت، ط 1، 1971 م، ص 130.

2 أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص 86.

3 . هو حسين القوتلي في مقدمته على كتاب المحاسبي (العقل وفهم القرآن)، ص 131.

4 . المصدر نفسه، ص 202.

الله عز وجل في الممتحنين من عباده، أقام به على البالغين الخُلم الحجة، وأتاهم خاطب من قبل عقولهم، ووعد وتوعد، وأمر ونهى وحض وندب"¹.

وهذه الغريزة لا تتبين معالمها إلا بآثارها في القلوب وأعمال الجوارح، "فهو يشير إلى الناحية العملية وليس الناحية النظرية فحسب، ويؤكد على أنه خطوة ضرورية ومنهجية لأبد منها، لأنه الغريزة التي وضعها الله سبحانه في أكثر خلقه لم يطلع عليها العباد بعضهم من بعض، ولا اطلعوا عليها من أنفسهم برؤية.. وإنما عرفهم الله إياها بالعقل منه، فبذلك عرفوه وشهدوا عليه بالعقل الذي عرفوه به من أنفسهم بمعرفة ما ينفعهم وما يضرهم"².

ويصر المحاسبي في تصوفه على منهجه التحليلي المنطقي الذي يقتضي إلزامية حفظ مكانة "العقل"، وتنمية قدراته³، من أجل أن يتهيأ لتفهم أوامر الله ونواهيه كما وردت في الكتاب والسنة "النقل"، فيصح بذلك التطبيق، ويسلم السلوك من الانحراف، ويظهر المحاسبي من خلال منهجه المزوج للكلامي والصوفي في معنى التوحيد، وما يتصل بذلك من مسائل: المعرفة بالله، والمحبة الإلهية، والفناء في الله، والبقاء به، إدراكه للصلة بين الأسباب ومسبباتها في الحياة الروحية⁴.

وبعيدا عن الحكم بأصالة التصوف الذي يتجشمه الباحثون من خلال منهج المحاسبي، وأثره فيمن أتى بعده وبخاصة أبو حامد الغزالي، فإنه ينبغي التأكيد على "العقل البصيري" الذي وسم به الباحث "مجدي إبراهيم" طريقة المحاسبي في التعامل مع المنقولات

¹ . المحاسبي، العقل وفهم القرآن، ص 203.

² . مجدي إبراهيم، التصوف السني، ص 241.

³ . يقول المحاسبي في هذا المعنى : " فالعقل غريزة يولد العبد بها ثم يزيد فيه معنى بعد معنى بالمعرفة بالأسباب الدالة على المعقول". ينظر : المحاسبي، العقل وفهم القرآن، ص 205.

⁴ . ينظر : أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص 88.

والسلوكيات، "فالعقل البصيري يستوعب عقل الغريزة ويكون نتيجة لمجهوده في الطاعة وثمره من ثمار تحصيل الفهم وتتويج المجهود"¹.

ويقول أبو العلا عفيفي عن هذا "العقل النقدي" في ممارسته الجانب العملي السلوكي: "وقد عرف المحاسبي بطريقته الخاصة التي من أجلها سمي "المحاسبي"، وهي طريقة إخضاع الأعمال والأفكار للنقد والاختبار لمعرفة مدى صدقها ومراعاتها لحقوق الله.. وتتقضي هذه الطريقة البحث عن معقولية العلم، فإنه ليس كل علم نظري معقولا.. ووظيفة العقل عنده ليست في إدراك الخير والشر [كما ذهبت إلى ذلك المعتزلة] ولكن عمله منحصر في إدراك الحكمة في تفضيل الله لفعل على فعل"²، ولكن ما هي مناسبة ذكر "العقل البصيري" من هذا البحث، وما قيمته في فكر الغزالي ومنظومته الصوفية؟.

سبق لنا ذكر تأثر أبي حامد بمشروع المحاسبي، وما "العقل البصيري" النقدي الذي ارتضاه الحارث إلا إحدى المنارات التي اهتدى بها الطوسي، وليس أدل على هذا من أخذه على عاتقه مهمة شرح تعريف شيخه المحاسبي "للعقل"، حيث يقول في (الإحياء): "الوصف الذي يفارق الإنسان به سائر البهائم، وهو الذي استعد به لقبول العلوم النظرية وتدبير الصناعات الخفية الفكرية، وهو الذي أراده الحارث بن أسد المحاسبي"³، ثم ذكر له ما سبق ذكره من تعريف "للعقل" على أنه "غريزة"، ويستطرد في ذلك قائلا: "فنسبة هذه الغريزة إلى العلوم كنسبة العين للرؤية، ونسبة القرآن والشرع إلى هذه الغريزة في سياقها إلى انكشاف العلوم لها كنسبة نور الشمس إلى البصر، فهكذا ينبغي أن تفهم هذه الغريزة"⁴، فهو

¹ . مجدي إبراهيم، التصوف السني، ص 255.

ملحوظة : وقد أشار المحاسبي إلى بصيرة العقل في مقابلته بين البصر والبصيرة حيث يقول : " فالعقل نور في القلب والبصر نور في العين". ينظر : المحاسبي، العقل وفهم القرآن، ص 204.

² . أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص 89.

³ . الغزالي، إحياء علوم الدين، ج 1، ص 101.

⁴ . المصدر نفسه، ج 1، ص 101.

بهذا المعنى عبارة عن: صفة العلم الذي محله القلب، ويصح لذلك اعتباره قائلاً بـ"العقل البصيري" لاسيما في عقده للتناسب.

وللغزالي موقف آخر من "العقل" على الحد الذي انتحاه المتكلمون والفلاسفة، فلما دخل الفلسفة، وسبر أغوارها، عاج يكفرهم لتقديسهم المنهج العقلي، فهل يعد هذا من التناقض في المواقف؟.

والجواب أن يقال: ليس من التناقض في شيء، لأن الغزالي في ردوده على المتكلمين والفلاسفة لم ينكر "العقل" بإطلاق، ولم يفقد الثقة به إلى الدرجة التي تبيح له الاستغناء عنه لأن "العقل" عنده أداة للفهم والتمييز التي يحسن بها أمور الشرع، فيطلق له العنان بقدر معين، ثم يكفه إلى الحد الذي لا يكون وراءه مجال¹، "إذ لا يؤدي العقل في عرف القوم إلى معرفة الله وإنما يتم الوصول إلى الله بمعرفة تنال بالإلهام"².

إذن، لم تكن محاربة الغزالي "للعقل" إبان أزمته الروحية، وثورته على الفلاسفة، إلا حينما أرادوا به معرفة الأمور التي ليس له فيها مجال، وهي: الإلهيات، ومسائل ما وراء الطبيعة، أما العقل في ذاته، فهو قيمة كبرى لم ينكرها الغزالي، بل كانت معبرة عن منهجه في الرد والتفنيد³، لاسيما في ردوده على المشائين الإسلاميين والمعتزلة، واعتزى إلى "العقل الغريزي / البصيري" أو "العقل الإيماني" - على حد تعبير أحمد صبحي - لفهم (عالم المكلوت) الفسيح، و(الفناء في التوحيد)، وقبول النور الرحماني، والتوجيه القدسي، وبلوغ غاية السعادة القصوى المتمثلة في المعرفة بالله تعالى.

وقبل الحديث عن سر مناسبة التعرّيج على ذكر "العقل" في الفكر السني علينا أن نشير إلى الحال التي يورثها (الفناء في التوحيد) لنستوضح أكثر صورة الفارق الأساسي بين

¹. ينظر: مجدي إبراهيم، التصوف السني، ص 468.

². أحمد صبحي، التصوف إيجابياته وسلبياته، دار المعارف، مصر، د ط، 1984 م، ص 57.

³. مجدي إبراهيم، التصوف السني، ص 469.

"الاعتبار في الباطن" عند التيار العرفاني و"التعجب" عند أصحاب التيار السني على مستوى الفكر اللاهوتي، ومن ثم نحاول رصد مظهراته في الفن والأدب، فنقول : إن الحال التي يرد عليها المتصوف السني، ويصدر عنها، في فنائها تُعرف في اصطلاح القوم بـ"وحدة الشهود"، فما هي "وحدة الشهود"، وكيف تمثلها أبو حامد الغزالي؟.

وحدة الشهود : حال، أو تجربة يعانيتها الصوفي، وليست عقيدة، ولا علما، ولا دعوى فلسفية يحاول برهنتها، أو يطالب غيره بتصديقها، ولذا فرق الصوفية بين "علم التوحيد" أي: العلم بتوحيد الله، و"عين التوحيد"، وقصدوا بـ"علم التوحيد": معرفة توحيد الحق عن طريق العقل والاعتقاد، وهذا هو توحيد الجمهور الذين يثبتون لله وحدانيته، وينفون عنه الشركة بجميع أنواعها، وأما "عين التوحيد"، فهي: تلك الحال التي أشرنا إليها، أي: حال الشهود التي ليست علما ولا اعتقادا، ولا تخضع لوصف ولا تفسير، وهي بهذا المعنى المرادف لـ"عين التوحيد"، تختلف اختلافا جذريا عن "وحدة الوجود" كما ذهب إلى ذلك أبو العلا عفيفي¹.

وما "عين التوحيد" أو "الفناء فيه" سوى ثمرة "فناء في المعرفة" الحقيقية، أو التوحيد الخالص، الذي ينزه المطلق، ويثبت التفريد، وقد بسط الغزالي هذه العقيدة في كتبه، فمن ذلك قوله في كتاب (الإحياء): "أن لا يرى في الوجود إلا واحدا، وهي مشاهدة الصديقين وتسميه الصوفية (الفناء في التوحيد)، لأنه من حيث لا يرى إلا واحدا لا يرى نفسه أيضا، وإذا لم ير نفسه لكونه مستغرقا بالتوحيد كان فانيا عن نفسه بتوحيده، بمعنى أنه فني عن رؤية نفسه والخلق"²، فبلوغ هذه المرتبة من المعرفة بالله، تورث فناء يتعذر معه شهود غير الواحد جل وعلا، بل تسلب منه رؤية ذاته فضلا عن الكثرة من حيث هي.

ولعل التطابق في نتيجة الرؤية بين "وحدة الوجود" و"وحدة الشهود"، على أن الوجود الحقيقي واحد هو: "الله"، جعلت الباحث يتردد بينهما، ولكن صاحب "وحدة الشهود" يقولها

¹. ينظر : أبو العلا عفيفي، التصوف النورة الروحية في الإسلام، ص 173.

². الغزالي، إحياء علوم الدين، ج 4، ص 1604.

في غمرة الحال، على حين يدافع عنها صاحب "وحدة الوجود" في صحو العلماء وبرود النظرين، كما أقرت ذلك سعاد الحكيم¹.

ولم تسلم هذه الأخيرة في عروجها على "وحدة الشهود" من التعرض لقسمتها، وأعني بها: "وحدة الوجود"، وقد سبقها إلى ذلك أبو العلا عفيفي كما بينا آنفاً، ولن نبعد النجعة لو قلنا: أنها ما أتت بهذه المقارنة إلا دفاعاً عن الشيخ الأكبر، ورداً على أبي العلا في جعله نظرية ابن عربي في الوجود إنما هي نتيجة لتعمل فكري محض، ولا بأس من عرض رأيها في هذا الصدد، حيث تقول: "ولكن الحقيقة أن وحدة ابن عربي تختلف عن وحدة شهود غيره بسبب جوهرية، وهو أن الشيخ لم يقطفها ثمرة فيض فناء في الحق، فناء أفناه عن رؤية كل ما سوى الحق، فقال بعدم ما سواه، كلا، إن ابن عربي يرى الكثرة، وشهوده يعطيه الكثرة وبصره يقع على الكثرة، إذن، الكثرة عنده موجودة، وهنا نستطيع أن نقول أن وحدته على النقيض من وحدة الشهود، تعطي كثرة شهودية، فالنظر يقع على كثرة عنده، وهذا ما لا يمكن أن ينطبق على وحدة الشهود"².

ولئن كان العمل الفكري صريحاً في إثبات الإثنية الوجودية "حق /خلق" عند ابن عربي، فإنه سعى بكشفه إلى تجاوز الكثرة المشهودة بشهود تجلي الحق في خلقه إلى الإقرار بالوحدة الوجودية، أي: "لا موجود إلا الله"، ثم صرح بتلك الحقيقة على طول أنفاسه دون التعلق بحال دون أخرى، ولكن ماذا عن هذه الكثرة في مقولة "وحدة الشهود"، وهل مقتضى الفناء عن السوى، والبقاء في الحق، مفرٍ للكثرة المشهودة؟.

لقد حاول الغزالي أن يقدم حلاً لمشكلة الكثرة والتعدد على أساس من الذوق وزاوية النظر والاعتبار، فقال: "الشيء قد يكون كثيراً بنوع مشاهدة واعتبار، ويكون واحداً بنوع آخر من المشاهدة والاعتبار، وهذا كما أن الإنسان كثير إن التف إلى روحه وجسده وأطرافه

¹. ينظر : سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص 1145.

². المرجع نفسه، ص 1145.

وعروقه وعظامه وأحشائه، وهو باعتبار آخر ومشاهدة أخرى واحد، إذ نقول: إنه إنسان واحد، فهو بالإضافة إلى الإنسانية واحد¹، فتفهم "الوحدة" عند الغزالي على أنها: استقرار لحال الفناء بعد رياضة ومجاهدة، فهي أشبه بحالة نفسية مرضية، يستجيب فيها المريض لمتغيرات سياقية سرعان ما يشفى منها، ويعود إلى سابق حاله، أو بتعبير القوم هي "حال".

ويفسر الغزالي هذه الحالة التي تعترى الواصل بـ"الاستغراق"، ويجعل منه الجوهر الذي يفرق بين الناظر إلى الوحدة في الكثرة وبين غيره، فيقول: "وكم من شخص يشاهد إنسانا ولا يخطر بباله كثرة أمعائه وعروقه وأطرافه وتفصيل روحه وجسده وأعضائه، والفرق بينهما أنه في حالة الاستغراق والاستهتار به مستغرق بواحد ليس له تفريق، وكأنه في عين الجمع، والملمتت إلى الكثرة في تفرقه، فكذلك كل ما في الوجود من الخالق والمخلوق له اعتبارات ومشاهدات كثيرة مختلفة، فهو باعتبار واحد من الاعتبارات واحد، وباعتبارات آخر سواه كثير"².

ويربط الغزالي - كغيره من المتصوفة - الاستغراق، والاستهتار، والانبهار، الدافع إلى الفناء بـ"المحبة"، وقد جعل الناس متفاوتين في "المحبة" بعد أن أقر بأصل الاشتراك بينهم فيها، ليؤكد بهذا أن "الفناء في التوحيد"، والبقاء في الحق، لا يعني البتة اتحادا بين الخلق والحق، وإنما الدنو منه بالصفة، والتخلق بأخلاق الأنبياء، وآثار الصفات الإلهية، فيقول: "إن الحبيب هو القريب من الله، والقرب من الله في البعد عن صفات البهائم والسباع والشياطين والتخلق بكمكارم الأخلاق التي هي الأخلاق الإلهية، فهو قرب بالصفة لا بالمكان، ومن لم يكن قريبا فصار قريبا فقد تغير، فربما يظن بهذا أن القرب لما تجدد فقد تغير وصف العبد

¹ . الغزالي، إحياء علوم الدين، ج 4، ص 1605.

² . المصدر نفسه، ج 4، ص 1605.

والرب معاً، إذ صار قريباً بعد أن لم يكن وهو محال في حق الله تعالى، إذ التغير عليه محال، بل لا يزال في نعوت الكمال والجلال على ما كان عليه في أزل الأزال"¹.

فهذا الحرص من قبل الغزالي، والتشديد في التمييز بين "الحق والخلق"، ولو على مستوى أعلى وتيرة يصل إليها العارف في فنائه، قد أثر على ما خطه بيمينه، مما ألزم به الصوفيَّ السالك من الآداب التي ينبغي توفرها في خاصة نفسه، فجعل "قلة الإشارة، وترك الشطح في العبارة"² على رأس قائمة هذه الآداب.

إن الشطح في التصوف جموح لا يكاد يُضبط بشيء، وهذا الجموح لا يكبحه قيد الشريعة وحده، وإنما لكل لجام طرفين أو قيدتين : قيد الشريعة، وقيد العقل، ذلك القيد الذي خلفه الصوفية من أمثال : البسطامي (ت261هـ)، والحلاج (ت309هـ)، وراءهم ظهرياً³ وأعاد التصوف السني الاعتبار لهذا "العقل الإيماني"، بغية شد عنان التجاوزات التي ركبتها مدعو الفناء في تعبيراتهم الموهمة، لذا شبه الغزالي "العقل" بالعين، كما شبه الشرع بالشمس التي يغمر نورها الأشياء، فالعقل للشرع نور على نور، وكيف يستغنى عن العقل وبه يعرف الشرع !.

ولما سئل الغزالي عن كيفية تصور مشاهدة المرء للواحد، وهو يشاهد السماء والأرض وسائر الأجسام المحسوسة وهي كثيرة، فكيف يكون الكثير واحداً؟، وهي من أنسب المسائل التي يتعلق بها الشاطحون إذا كانوا في غمرة فنائهم في التوحيد، فأجاب بقوله: "إن هذه غاية علوم المكاشفات، وأسرار هذا العلم لا يجوز أن تسطر في كتاب، فقد قال العارفون: إفشاء سر الربوبية كفر"⁴.

1 . الغزالي، إحياء علوم الدين، ج 4، ص 1693.

2 . الغزالي، رسالة الأدب في الدين، (ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي)، ص 434.

3 . أحمد صبحي، التصوف إيجابياته وسلبياته، ص 70.

4 . الغزالي، إحياء علوم الدين، ج 4، ص 1605.

وحين نؤكد على أن الغزالي ثمة مشروع سابق له، فهذا يعني للباحث أن ما كتب المحاسبي، والجنيد (ت298هـ)، والقشيري (465هـ)، كله يصب فيما نقله عن الغزالي من آراء بالجملة، ولاسيما في قضية "الشطح"، ولولا ضيق المقام لنقلنا آراء القوم، ولكن حسبنا من القلادة ما أحاط بالعنق، ولنكر مرة أخرى على حديثنا، فنقول: من الطبيعي جدا أن ينقلب الغزالي وشيوخه، على ما أتى به البسطامي والحلاج، خاصة في دعواهما المشتبهة بـ"الفناء" الذي هم قائلون به أيضا، وذلك لغلبة العاطفة على الرجلين، حيث شكلت شطحاتهما نوعا من الانفصال بين "العقل" و"العاطفة"، لذا "في منهج المحاسبي المتزن - منهج الصحو والحضور - نراه يهتم بضرورة إقصاء العاطفة، كخطوة منهجية أولى، لأن العاطفة إذا تدخلت في حكمنا على الأشياء أفسدته، وهذا يعبر عن معنى الاعتدال بصورة كاملة، إن لم يكن يعبر عن المنهج العقلي في أعلى مستوى"¹.

وهذا المنهج الذي نراه مطبقا في تنبيهات الغزالي على شرح الأسماء الحسنى في كتابه (المقصد الأسنى)، حيث اعتذر قائلا: "وما تداولته السنة الصوفية من كلمات تشير إلى ما ذكرناه [أي: من شرح للأسماء الحسنى بنفس صوفي معتدل]، لكن على وجه يوهم عند غير المحصل شيئا من معنى الحلول أو الاتحاد، وذلك غير مظنون بعاقل، فضلا عن المميزين بخصائص المكاشفات.. وإن ظن ظان أن المراد به ليس ما ذكرناه فهو باطل قطعا"².

إن الغزالي يمثل هذا التوجه يلوّح إلى ما أسماه مجدي إبراهيم بـ"حالة المنع والعقال" في مقابل "حال الشطح والجنوح"، إذ لم يكن "الفناء" في حقهم مزلة لأقدامهم، ولا تشويشا

¹ . مجدي إبراهيم، التصوف السني، ص 251.

² . أبو حامد الغزالي، المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، تحقيق : محمد الخشت، مكتبة القرآن، القاهرة، د ط، 1985م، ص 134.

لعقولهم، بل كان تثبيتا لهم، وتمكينا لخواطرمهم، بما تحققوه من علم، وتبينوه من حقائق وأسرار¹.

ويصر صاحب (الإحياء) على أن التعبير عن حقائق التوحيد وعلم المكاشفة صعب للغاية، لا تصلح له لغة الناس، وهذا ما حدا به إلى إعلان في مقدمة كتابه من أن المقصود منه: "علم المعاملة فقط دون علم المكاشفة التي لا رخصة في إيداعها الكتب، وإن كانت هي غاية مقصد الطالبين ومطمع نظر الصديقين وعلم المعاملة طريق إليه ولكن لم يتكلم الأنبياء صلوات الله عليهم مع الخلق إلا في علم الطريق والإرشاد إليه، وأما علم المكاشفة فلم يتكلموا فيه إلا بالرمز والإيماء على سبيل التمثيل والإجمال علماً منهم بقصور أفهام الخلق عن الاحتمال"²، لأن "أمثال هذه المعارف التي إليها الإشارة لا يجوز أن يشترك الناس فيها ولا يجوز أن يظهرها من انكشف له شيء من ذلك لمن لم ينكشف له بل لو اشترك الناس فيها لخربت الدنيا"³، ولعنت لهم فتنة لا يستطيعون ردها، على حد قول عبد الله بن مسعود - رضي الله عنه - : "ما أنت بمحدث قوما حديثا لا تبلغه عقولهم إلا كان لبعضهم فتنة"⁴.

وواقع الأمر الذي اختلف فيه الناس في شأن حال البسطامي والحلاج دليل على ذلك، والفتنة هاهنا متعدية ليست أحادية المأخذ من طعن في القائل فحسب، بل شاملة للموضوع والذات المتحدّث عنها، وما من شك أن سبيل الغزالي وأصحابه - شيوخا ومريدين - هي سبيل الرسل وأتباعهم، وهي زبدة التوجه إلى الحق بوقار وتعظيم، مصداقا لقوله تعالى: ﴿مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا﴾ نوح : الآية 13.

¹ . ينظر : مجدي إبراهيم، التصوف السني، ص 239.

² . الغزالي، إحياء علوم الدين، ج 1، ص 10.

³ . المصدر نفسه، ج 4، ص 1702.

⁴ . مسلم، الصحيح، ج 1، ص 11.

وجرى الغزالي على مبدأ مراعاة المقام في التعبير، أو كما قال علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - : "حدثوا الناس بما يعرفون أتحبون أن يكذب الله ورسوله!"¹، واستثمر هذه الرسالة الأثرية، وآثر "كتمان الحب واجتتاب الدعوى والتوقي من إظهار الوجد والمحبة تعظيماً للمحبوب وإجلالاً له وهيبة منه وغيره على سره، فإن الحب سر من أسرار الحبيب ولأنه قد يدخل في الدعوى ما يتجاوز حد المعنى ويزيد عليه فيكون ذلك من الافتراء وتعظم العقوبة عليه في العقبي وتتعجل عليه البلوى في الدنيا"²، وهذه سيرة أصحاب التصوف السني في تغليبهم الجانب الأخلاقي، دون التوغل في معارج النظر، ولكن لا يعني هذا إغفالهم قيد "العقل"، ورميهم زورا وبهتانا بتركه، لاسيما وقد أشرنا إلى قيمته عندهم دحضاً لكل تهمة، وخدمة لغرضنا في الدراسة، ولنا الآن أن نتساءل: هل تأثر الشعراء الزبانيون الذين رفعوا لواء هذا التيار بهذه الخلفية الفكرية؟.

ولسنا نعني بالشعراء سوى شاعر واحد، وإنما عبرنا بالجمع تبعاً لكثرة مردي هذا التيار بـ"المغرب الأوسط" زرافات ووحدانا، وهذا الشاعر هو: ابن خميس التلمساني (ت708هـ)، وترجع عملية خيّرته إلى توفر شرطين اثنين ألزمتنا بهما أنفسنا في البحث عامة هما:

1 . تحقق شرط المعاصرة الزمنية والنسبة، أي: مزامنة الدولة الزيانية مذ تأسيسها سنة (633هـ) إلى غاية سقوطها سنة (962هـ)، ونعني بالنسبة: ما يثبت صلة الشخصية المختارة بإحدى حواضر "المغرب الأوسط"، سواء كانت مكان ميلاده، أم سكناه، أم مستقر قبره، رغم إلحاحنا على القيد الأول من هذه الصفات، جريا على الغالب في شأن النسبة لغةً أو عرفاً اجتماعياً.

1 . البخاري، الصحيح، ج 1، ص 59.

2 . الغزالي، إحياء علوم الدين، ج 4، ص 1703

2 . توظيف "الطبيعة" أو عناصرها المشكلة منها أو لها في المعطى الشعري، وهذا أهم الشرطين.

ولم نجد من الشعراء بعد أن شددنا على نطاق بحثنا بهذين الشرطين، مع ما ينبغي استحضاره من أطر فكر التصوف السني الفلسفي برؤية الغزالي، غير ابن خميس التلمساني نموذجاً يصلح للمقاربة، مع التحفظ على فكرة تصنيفه بشكل عام، فمن الصعب بمكان أن يقال على شخصية ابن خميس أنه من هذا التيار أو ذاك، لنكتة ستظهر مما خلصناه في شأن تصوفه، ولئن كنا تمكنا من معرفة المشرب الودودي لعفيف الدين (ت690هـ) وطريقة الحرالي (ت638هـ) وتلامذته الإشراقية، فإن تصوف ابن خميس ظل مبهما كانبهام ملابسات اغتياله، فهل كان ابن خميس التلمساني - حقا - معتزلي السلوك؟.

لم تسعف المصادر في ذكر كثير من ظروف نشأة ابن خميس في تلمسان، ولا تلقيه العلم بها، وما اختلاف المؤرخين حول العام الذي وُلِد فيه ببعيد عما نحاول إجلاءه من هذا الغموض، بيد أن استصحاب الجو العلمي بـ"المغرب الأوسط" عامة، وبحاضرة تلمسان خاصة مما كنا حفلنا به في الفصلين السابقين، قد يغطي بعض الفجوات في مساره.

ولم تشهد الكتب على لقاء - رغم المعاصرة - بين شاعرنا وأبي إسحاق التتسي (ت670هـ) - على سبيل المثال - صاحب الكرامات، ودفين العباد، الذي استرضاه السلطان أبو يحيى يغمراسن بن زيان (ح633هـ / 683هـ)، وأدناه في مجلسه، فلربما نقول أنه كان على نحوه، ولكن كل ذلك لم يأت النقل به، فغضضنا الطرف عما دون المشيخة وتوجهنا إلى الأثراب، فوجدنا شخصية أخرى تأثر بها ابن خميس، أو على الأقل كانت بينهما خلطة

ومودة، وجرت بينهما مراسلات وردود¹، ونعني به: محمد بن خطاب الغافقي (ت686هـ) أحد الذين سبقوه في الكتابة للسلطان أبي يحيى².

ولعل فرار ابن خميس من البلاط الزياني إلى الأندلس بعد ولايته الكتابة فيه لأبي سعيد بن يغمراسن سنة 681هـ³ يفسره السميت الذي كان عليه "متصوفة مرسية" بالأندلس من زهد وورع شديدين، وهروب من أبواب السلطان، ويبين هذا ما ألحقه العبدري من برنامج شيوخ الغافقي في رحلته، وقد ذكر له مما خطه بيمينه من لقياهم قوله: "وممن لقيته من الرجال الصلحاء بمرسية نفع الله بهم الفقيه أبو العباس الطرسوني أحد الزهاد، والفقيه أبو عبد الله السمار المؤدب، وكان أحد الفضلاء الزهاد، والفقيه الخطيب بجامع مرسية أبو عبد الله بن فتح، والفقيه الورع أبو عبد الله النجار، كان شديد الانقباض عن عشرة الناس، وتؤثر عنه في الورع أخبار حسان"⁴، وربما انتقض هذا الأثر الظاهري الذي كان عليه ابن خميس متبعا فيه متصوفة مرسية، بمدحه لأبي عبد الله الشوزي الحلوي (ت645هـ) في قصيدته اللامية المشهورة، التي مطلعها: [بحر الكامل]

عَجَبًا لَهَا أَيَذُوقُ طَعْمَ وَصَالِيهَا * مَنْ لَيْسَ يَأْمَلُ يَمُرُّ بِبَابِهَا

ثم كال لنفسه فخر الانتساب إلى مثل طريقة الشوزي الحلوي في تمثله رمز "الخمرة الإلهية"، بعد أن سرد جملة من الفلاسفة والإشراقيين ك: هرمس، وسقراط، والفارابي، وحتى السهروردي، فقال:

¹ . ينظر : العبدري، الرحلة، ص 66. وأيضا : لسان الدين بن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، مراجعة وتقديم وتعليق : بوزياني الدراجي، دار الأمل للدراسات، الجزائر، د ط، د ت، ج 3، 103.

² . قال ابن خلدون : " ووفد في جملته [أي على أبي يحيى] أبو بكر بن خطاب المبايع لأخيه بمرسية، وكان مرسلًا بليغا، وكانبا مجيدا، وشاعرا محسنا، فاستكتبه وصدر عنه من الرسائل في خطاب خلفاء الموحدين بمراتش وتونس في عهود بيعاتهم ما تتوكل وحفظ". ينظر : ديوان المبتدأ والخبر، ج 7، ص 106.

³ . قال ابن الخطيب : "كتب بتلمسان عن ملوكها من بني زيان، ثم فر عنهم، وقد أوجس منهم خيفة، لبعض ما يجري بأبواب الملوك". ينظر : لسان الدين بن الخطيب، الإحاطة، ج 3، ص 352.

⁴ . العبدري، الرحلة، ص 65.

أَنَا مِنْ بَقِيَّةِ مَعْشَرٍ عَرَكَتُهُمْ * هَذِي النَّوَى عَرَكَ الرَّحَى بِثِقَالِهَا

أَكْرَمَ بِهَا فِنَّهُ أَرِيْقَ نَجِيْعُهَا * بَغْيًا فِرَاقَ الْعَيْنِ حُسْنُ جَمَالِهَا

وَبَدَّتْ عَلَى الشُّوْذِيِّ مِنْهَا نَفْحَةٌ * مَا لَاحَ مِنْهَا غَيْرَ لَمْعَةٍ آلِهَا

هَذِي صَبَابَتُهُمْ تَرَقُّ صَبَابَةً * فَيُرِوقُ شَارِبَهَا صَفَاءً زُلَالِهَا¹

وليست تخفى دعوى الشوذوي إلى "الوحدة المطلقة" وما خلفه في أتباعه على قلتهم بتلمسان، من: السكون إلى التقشف، وترك الدنيا، وحب السياحة والسفر، والعجيب أن سند الحلوي في "الوحدة المطلقة"، انتقل من تلمسان بعد المضايقات إلى مرسية بالأندلس، وذلك عن طريق تلميذه إبراهيم بن الدهاق المعروف ب: ابن المرأة (ت610هـ)، الذي اتجه إلى مرسية بعد أن أخرجه من مالقة أبو بكر بن المرابط².

كما تطالعنا شخصية فريدة ظهرت بدعوى "الوحدة المطلقة"، بل كانت رأسا فيها دون منازع، ونعني به: ابن سبعين المرسي (ت699هـ)، وهو أحد تلاميذ ابن المرأة، ولا يبعد أن يكون ابن خميس على اطلاع بحال بلديّ الحلوي، قبل أن يصحب ابن خطاب الغافقي الذي نعتبره مفتاحه الذي وصله بتراث "متصوفة مرسية"، ولعل سوء معاملة السلطة والتتكر التي قرعت آذان ساكنة تلمسان في شخص الحلوي جعلت الخوف ينتاب ابن خميس من أن يكتشفوا تعاطفه مع هذا التيار المنبوذ، فهرع إلى غرناطة تاركا خلفه مهنة الكتابة في البلاط حفاظا على نفسه، وبهذا نضيف تأويلا آخر لهروب من البلاط الزباني، زيادة على ما أتى به لسان الدين بن الخطيب.

وبالمقابل يزيد تصنيف ابن خميس غموضا في أيّ التيارات الصوفية موقعه، بما

راسله به الغافقي نفسه، وذلك حين قال له: [بحر الكامل]

¹. لسان الدين بن الخطيب، الإحاطة، ج 3، ص 420.

². المصدر نفسه، ج 1، ص 650.

رَقَّتْ حَوَاشِي طَبْعِكَ ابْنَ خَمِيسٍ * فَهَفَا قَرِيضُكَ بِي وَهَاجَ رَسِيْسِي
وَلَمِثْلِهِ يَصْبُو الْحَلِيمُ وَيَمْتَرِي * مَا لِلشُّرُوقِ بِهِ وَسَيْرِ الْعِيسِ
لَكَ فِي الْبَلَاغَةِ وَالْبَلَاغَةُ بَعْضُ مَا * تَحْوِيهِ مِنْ أَثَرِ مَحَلِّ رَسِيْسِي
نَظْمٌ وَنَثْرٌ لَا تُبَارَى فِيهِمَا * تَمَهَّدَتْ ذَا وَذَاكَ بَعْلَمِ الطُّوسِي¹

و"الطوسي" هنا إشارة إلى الطابران - قصبة بطوس² - مخرج أبي حامد الغزالي، فهذا الوضع لم يستشكله المعاصرون فحسب، بل لم يطرد رأي الذين زامنوه، ولا بد من الميل لأحد الاحتمالين، فرجحنا أن يكون آخر عهده مراحل في التصوف - أو الغالب عليه - هو: "منحى الطوسي"، وذلك لمرشحين اثنين هما:

1 . ما حكاه أبو العباس المقري في (أزهار الرياض) عن شيخه أبي البركات بن الحاج قال: أنشدني أبو عبد الله بن خميس وحكى لي، قال: لما وقفت على الجزء الذي ألفه ابن سبعين.. وهو الذي سماه ب(الفقيرية)، كتبت على ظهره: [بحر البسيط]

الْفَقْرُ عِنْدِي لَفْظٌ دَقٌّ مَعْنَاهُ * مَنْ رَامَهُ مِنْ ذَوِي الْغَايَاتِ عَنَاهُ
كَمْ مِنْ بَعِيدٍ عَنِ تَصَوُّرِهِ * أَرَادَ كَشْفَ مُعَمَّاهُ فَعَمَّاهُ³

و(الفقيرية): رسالة بحث فيها ابن سبعين عن الفقر في الحقول العلمية المختلفة "بيانية وبرهانية وعرفانية"، وافتتحها بقوله: "سألنتي - أنعم الله عليك به - عن الفقر، ولم يفصح لسانك بما تصوره جنانك، وفهمت منك أنك أردت الكلام عليه من كل الجهات، وقد

¹ . لسان الدين بن الخطيب، الإحاطة، ج 3، ص 106.

² . مدينة بخرسان. ينظر : الياقوت الحموي، معجم البلدان، ج 4، ص 49.

³ . المقري، أزهار الرياض، ج 2، ص 303.

أسعفتك في الإنباء عنه من حيث اللغة والفقه والعقل والطريق..¹، وقد هاجم كلا بقدرة، ونال الفلاسفة الإسلاميون نصيبا موفورا من الحط، بدءًا بمعلمهم الأول وأستاذهم: أرسطو فاستعاذ ابن سبعين من توقفه، وتشتيت مسأله الإلهية، ومن حيرة الفارابي، وتمويه ابن سينا في بعض الأمور، ومن اضطراب الغزالي وضعفه، وتردد ابن الصائغ، وتتويج ابن رشد وتلويحات السهروردي، وتشويشات الفخر الرازي².

إن ابن خميس في بَيِّنَتِهِ السابقين يعتلي مرتبة "نقد النقد"، فيرفض ما قرر ابن سبعين إيضاحه لسائله، فقلب نية كشف معنى "الفقر" المعنى - رغم خوض كثير من الذين حط منهم ابن سبعين في لجته - تعمية، أي: أنه زاده غموضا وإلغازا، فرده الموجه لشخص ابن سبعين أصاب به غرضين :

أ . إعلانه رفض مذهب ابن سبعين المغرق في الغموض، حيث لم يزد المعنى "الفقر" إلا تعميةً وإغرابا.

ب . دفاعه غير المباشر عن مادحيه في لاميته، وهم الذي ذمهم ابن سبعين كما رأينا بالاسم، ونستطيع أن نقول أنه ارتضى من مسالك "الفقر" ما كانت عليه الثلة الأخرى بمرسية من أصحاب الغافقي غير القائلين "الوحدة المطلقة"، هذا إذا كان النزاع في ذلك المكان، وإلا فالرجل كان على اطلاع واسع بمذاهب³ القوم أجمعين.

2 . مدونته الشعرية ذاتها، خاصة في تمثله لعناصر "الطبيعة" ووصفه لها، فشعره فيها جار مجرى ما مهدنا له سلفا، من التحرز الشديد في إبداء الاتصال، و(الفناء في

¹ . ابن سبعين، الرسالة الفقيرية، (ضمن كتاب رسائل ابن سبعين)، تحقيق وتقديم : عبد الرحمن بدوي، دار المصرية للتأليف والنشر، مصر، د ط، د ت، ص 1.

² . ينظر : تصدير عبد الرحمن بدوي، رسائل ابن سبعين، ص 14.

³ . ولعل هذا التنوع في المشارب هو الذي عناه يحيى بن خلدون بـ"التطور" حين قال عنه : "متصوف عارف متطور".
ينظر : يحيى بن خلدون، بغية الرواد، ج 1، ص 145.

التوحيد) الذي عليه متصوفة التيار السني، على أنه ينبغي الإقرار أن غموض تصوف ابن خميس ونوعه قد يورد بعض الإشكالات على تمهيدنا، فعلى سبيل المثال: لو عددنا من قصائده ذات التوجه الصوفي لوجدناها ثلاثة : لاميتين ورائية، أما اللامية الأولى، فهي التي سبقت الإشارة إليها، وأما الثانية، فمطلعها: [بحر السريع]

أَرَقَّ عَيْنِي بَارِقٌ مِنْ أُنْأَلٍ * كَأَنَّهُ فِي جُنْحِ اللَّيْلِ ذُبَابٌ¹

وأما الرائية، فمطلعها: [بحر الكامل]

نَظَرْتُ إِلَيْكَ بِمِثْلِ عَيْنِي جُوْدِرٍ * وَتَبَسَّمْتُ عَنْ مِثْلِ سِمْطِي جَوْهَرٍ²

فهذه الثلاث القصائد التي بدا فيها نفس الصوفية عند ابن خميس، له فيها تلوينات رمزية، وشطحات تشبه ما عليه عفيف الدين التلمساني، وأبو الحسن الحرالي، من: إغراق في الاستعارة، وتدقيق في الأوصاف والنعوت، وهذا المعنى الذي اعتدنا من أنه قد يورد على ما مهدنا له، ولكن بمجمله لن يُخرج ابن خميس عما رجحناه من أمر تصوفه، فهو كما قال أبو حامد: "قد يكون للمحب سكرة في حبه حتى يدهش فيه وتضطرب أحواله فيظهر عليه حبه، فإن وقع ذلك من غير تمحل ولا اكتساب فهو معذور لأنه مقهور"³.

ولما تقرر من أن النتيجة المفاضة إليها واحدة، سواء عن طريق "وحدة الوجود" أو "وحدة الشهود"، ونعني: توحيد الوجود، وإفراد الحق به، غير أن الأولى تلزم قائلها الدفاع عليها حتى في حال برود العلماء وصحو المنظرين، أما الثانية، فلا يندفع بها صاحبها إلا في غمرة الحال، فإن كان على مثل ما كان عليه الغزالي وأصحابه فإن الأصل فيه أن يكتفوا وإذا بدا منه شيء من الشطح فإنه يُعذر، وبالتالي فإن ما يُقرأ في قصائد ابن خميس الثلاث

¹ . المقري، نفع الطيب، ج 5، 363.

² . المصدر نفسه، ج 5، ص 365.

³ . الغزالي، إحياء علوم الدين، ج 4، ص 1703.

التي ذكرنا مطلعها من: تلويح، وترميز، يربك القارئ في أي الوجدتين هو، داخل في دائرة العذر الواجب لـ"قهر الحب"، و"غلبة الحال" عليه، دون اكتساب منه أو تحمل.

وما عدا ذلك من شعره في "الطبيعة"، فإنه لا يعدو أن يكون تعجبا ظاهريا بها، فهو فيها سواء والشعراء الذين اشتهروا بالوصف، فقد حضرت "الطبيعة" في جل نظمه، ووظف عناصرها في كل قصائده، ولم يورد فيها الوصف غرضا مستقلا، بل مزجه بغيره من الأغراض، وهي كالاتي:

1 . المدح: وقد مدح ابن خميس ذا الوزارتين أبا عبد الله بن الحكيم في قصيدتين

إحداهما همزية، ومطلعها: [بحر الطويل]

سَلِ الرِّيحَ إِنْ لَمْ تُسْعِفِ السَّفْنَ أَنْوَاءُ * فَعِنْدَ صِبَاهَا مِنْ تِلْمَسَانَ أَنْبَاءُ¹

والأخرى تائية، قال فيها: [بحر الكامل]

كَبَّتِ العِدَى إِنْعَامَكَ البَغْتُ * فَلِي الهَنَاءُ وَلِلْعِدَى الكَبْتُ²

كما مدح الفقيه ابن رشيد السبتي في حائية مطلعها: [بحر المتقارب]

أَطَارَ فُؤَادِي بَرْقُ الْأَحَا * رَقَمَ ضَمَّ بَعْدُ لَوْ كَرَّ جَنَاحَا³

2 . الفخر: ومن القصائد التي فخر فيها بأصوله اليمانية، قصيدة الجيمية التي

مطلعها: [بحر الكامل]

طَرَقَتْكَ وَهْنَا أُخْتُ آلِ عِلَاجٍ * وَالرَّكْبُ بَيْنَ دَكَادِكِ وَحِرَاجِ⁴

1 . لسان الدين بن الخطيب، الإحاطة، ج 3، ص 378.

2 . المصدر نفسه، ج 3، ص 398.

3 . المصدر نفسه، ج 3، ص 386.

4 . المصدر نفسه، ج 3، ص 405.

3 . التشوق والحنين إلى بلده ومسقط رأسه تلمسان، وكتب على سبيل المثال في

أشواقه لمعالم تلمسان ومغانيتها قصيدته المشهورة: [بحر الطويل]

تَلِمَسَانُ جَادَتِكَ السَّحَابُ الدَّوَالِحُ * وَأَرْسَتْ بِوَادِيكَ الرِّيَّاحُ اللَّوَّاقِحُ¹

وقصيدة أخرى مطلعها: [بحر الطويل]

تَلِمَسَانُ لَوْ أَنَّ الزَّمَانَ بِهَا يَسْخُو * مَنَى النَّفْسِ لَا دَارَ السَّلَامِ وَلَا كَرْخُ²

في كل ما سبق من القصائد التي اكتفينا بمطلعها إشارة إليها لطولها الشديد، مزج بين ما قيلت فيه لحاجة ابن خميس، مع تغنيه بـ"طبيعة تلمسان" التي قال فيها يحيى بن خلدون وصفا يُدرك من خلاله سر إعجاب هذا الشاعر بها، قال: "مدينة عريقة في التمدن لدنة الهواء، عذبة الماء، كريمة المنبت، اقتعدت بسفح جبل، ودوين رأسه، بسيطا أطول من شرق إلى غرب، عروسة فوق منصة، والشماريخ مشرفة عليها إشراف التاج على الجبين تطل منه على فحص أفيح أعد للفلح.. بها للملك قصور زاهرات، اشتملت على المصانع الفائقة والصروح الشاهقة.. وتحف بخارجها الخمائل الألفاف والأدواح الأشبة والحدائق الخلب بما تشتهيئه الأنفس وتلذ الأعين، من الفواكه والرمان والتين والزيتون، إلى المنتزهات الرائعة والملاعب الحالية، والمعاهد الكريمة، فما شئت من جو صقيل، ومعرس للحسن ومقيل.. وتنصب إليها من عل أنهار من ماء غير آسن، تتجاذبه أيدي المذانب والأسراب المكفورة خلالها، ثم ترسله بالمساجد والمدارس والسقايات، ويسقي ريعها خارجها مغارس الشجر ومنابت الحب، فهي التي سحرت الألباب رواء، وأصبت النهى جمالا، ووجد المادحون فيها المقال، فأطالوا وأطنبوا"³.

¹ . يحيى بن خلدون، بغية الرواد، ج 1، ص 123..

² . المقرئ، نفع الطيب، ج 5، ص 370.

³ . يحيى بن خلدون، بغية الرواد، ج 1، ص 122.

نقلت النص بطوله لأبين ما حوته تلمسان من عناصر طبيعية: حيّة وجامدة، علوية كانت أو سفلية، طبيعية أو صناعية، فكل هذا مما تمثله ابن خميس في شعره، كما استغنيت بما درسه الباحثون¹ قبلي عن إضاءة هذا الجانب من نظمه، بما يتوجب من سوق الأمثلة وبيان ما فيها، لئلا نقع في تكرار ما ليس فيه فائدة، وحسبي أنني بينت السبب الذي من أجله انتحى "التعجب" في استلهامه هذا العنصر، وهذا بناءً على نزعته "غزالية" في التصوف، إذ ينجلي بإقرار الثنائية "الحق / الخلق"، والفصل بينهما، ومعرفة ما يتبع "وحدة الشهود" في فكر الغزالي من كتمان، وكذا التوسل بالجانب الأخلاقي العالي المفضي إلى البعد عن الشطح في العبارة، وعن كل "اعتبار باطني" في النصوص، أو تأويل غنوصي يستلزمه الخطاب الشعري الصوفي، والله أعلم.

¹ . ومن بين الرسائل التي اهتمت بتحليل المحتوى الفني لشعر ابن خميس واعتنت بتجربته الشعرية ككل، نذكر :
عبد الحميد قاوي، الصورة الفنية في شعر ابن خميس، رسالة ماجستير في الأدب الجزائري القديم، جامعة السانبا، وهران، 2006 / 2007م.
علي بوزيزة، ابن خميس التلمساني شاعرا، رسالة ماجستير في الأدب العربي، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، 2002 / 2003م.
فرحات خوالد، أبو عبد الله بن خميس التلمساني (650 . 708 هـ) حياته وأدبه، رسالة ماجستير في اللغة العربية وآدابها، الجامعة الأردنية، المملكة الأردنية الهاشمية، 1993م.

خاتمة فصلية :

1 . لقد عبر عفيف التلمساني في شعره عن مرتبة الطبيعة عرفانيا في إطار تصور ابن عربي لها ضمن الوجود، مستعينا برمزين اثنين أو قضيتين رئيسيتين متداخلتين بالعناصر الطبيعية هي: رمزه بالمرأة العربية "ليلى وعلوة" وغيرها إلى الذات الإلهية والحضرة القدسية، ولذلك من خلال استغلاله الرمز الصوتي، والدلالة اللغوية، وحتى رصيد هذه الأسماء عند غيره من الشعراء، فهذه المعشوقة التي تناول أسماءها الشعراء الغزليون وانفرد كل واحد منهم بإحداها واختص بها واشتهر لدرجة عدم انفكاك اسمه عنها، يتناول التلمساني هؤلاء النسوة بأسمائهن لكي يتغزل بها كما تغزل بها هؤلاء الشعراء، لأنها عنده رمز إلى الذات الإلهية من جهة، ولتقريب القول وتحبيبه من نفس السامع من جهة أخرى والمرأة التي شهدنا حضورها الممتزج بعناصر الطبيعة كثيرة، بيد أننا حين رمنا اختيار ما كتب أساسا من أجلها وقفنا على تغزله بالمدكر، لكي نخرج في مقاربتنا للمألوف من الاستعمال الغالب من غرض الغزل بالنساء فحسب.

2 . كنى عفيف الدين بالخمرة على "المعرفة اللدنية" ثم ربط عشق المرأة "رمز الألوهية والجمال" بعشق الخمرة وهو: "رمز طبيعي"، لأن من فطرة النفس أن تعشق الجمال وتسكر به، وتتفياً من ظلال الفناء عن الخلق والبقاء في الحق حقيقة وجودها، وتشهد بلذة السكر المعنوي تجليات الحضرة الأسمائية.

3 . إن الجمال الذي يتجلى في الكون وفي أجزاءه، هو رمز آخر لجمال الألوهية الذي يشرق عليها إشراقا، وهما ما أسميناهما بـ"العنصر الجمالي" و"العنصر التراجيدي" فالأول: متعلق بالكينونة الله /الطبيعة، والتوجه الحبي بينهما، ويتمظهر الثاني في صور: الاغتراب، والحنين، والشوق إلى المنزح الأصلي، دائما ضمن ما يتيح له من رموز تذكره بالطبيعة الكلية التي هي أصله، وداره الأولى، والتي منها خلق وركب، ولهذا نلاحظ في

شعره تداخل الغزل بالمرأة مع وصف الطبيعة مع تعاطي الخمرة، ولكن عفيف الدين يتسامى بهذه المسائل، ويرتفع بها ليجعلها كلها رمزا لتجلي الألوهية، ويرصد بها لمحات الجمال المطلق، ويتماهى فيه، ويتوحد بآثاره لعله يخفف عنه وحشة البعد وألم النفس، كما تحرز في تعامله بالوقار والتقدير اللذين أهابهما الجلال الإلهي في رُوعه وملكوته.

4 . برع عفيف الدين في التعبير عن مقاصده الصوفية، وخلجاته الروحانية، ورؤيته الوجودية، لكونه شاعرا مطبوعا، وعالما باللغة العربية، وأفانين القول فيها، وهذا ما سجلناه في مقاربتنا بعض نصوصه المختارة عبر الحديث عن هذه الرموز ضمن تصنيفنا إياه في العنصرين السابقين إلى براعته في استخدام قواعد اللغة، وفي تراكيب الجمل، ومراعاة المقام وسياقه بما يخدم مذهبه الصوفي، ورمزيته العرفانية، فهو في استخدامه الحذف آلية لبلاغة الصمت، وتأثيل الحقل العرفاني، واستخدام مصطلحاته، وفي تقديم الخبر على المبتدأ أو العكس، وفي توظيف التصوير الفني بناءً على ترسانة الخيال في التصور الأكبري كان له دلالات متعددة، مفادها: التعبير عن وحدة الوجود.

5 . لم يخرج الإشراقيون عن أقرانهم الوجوديين في نظرتهم لـ"مرتبة الطبيعة" كحقيقة وجودية، ولا حتى في استعمال عناصرها، وتعيناتها قصد "الاتحاد العقلي" بالحضرة الإلهية وتصوير تجربة المشاهدة، كما أنهم أخذوا بحظ وافر من التوجه الحبي إلى الجمال المطلق باستخدام رمز المرأة بشكل خاص، وفيما يمس حالهم السيكلوجية المتذمرة من طول الفراق فليست بالجديدة على مخيال الإشراقي كونه فرعا من السالكين، وإن كنا عُدنا مثلا على هذا في نصوص الدراسة.

6 . يصعب أخذ صورة شاملة وإبراز مواطن الخلاف المؤسسة لكل مقارنة من خلال العدد القليل من القصائد التي مكننا منها أبو العباس الغبريني في كتابه، ولا عجب من قلة الإنتاج الأدبي لهذا التيار إذا عُلم قلة أتباعه بـ"المغرب الأوسط" نتيجة محاربتهم، وإجرائهم إلى أضييق الطرق، فحصار أتباع رأس التيار الإشراقي في مسجد "النطاعين" من بين عدة

مساجد، وفي بجاية دون سواها من حواضر "المغرب الأوسط"، سيجعل إصدار حكم عام شامل وتصور تام عن رؤيتهم لـ"مرتبة الطبيعة" صعبا للغاية.

7 . استطعنا - بحمد الله - أن نؤطر إنتاج التيار الإشراقي بما سبق لنا الإشارة إليه من التقارب الإيديولوجي الموجود بينه وبين تيار الوحدة، وأكد هذا التقارب تقصيمهم للجمال المطلق، ومعاناتهم الوجدانية في سبيل المشاهدة، وتوظيفهم مصطلحات الصوفية، ورجوع دلالتها للقاموس المشترك، كما فعلنا في رجوعنا إلى شرح السهروردي لهذه المصطلحات وتأكيد شخصي على أنها عند القوم بأجمعهم واحدة، إلا أن الخلاف يكمن في احتفاء هذا الأخير وأتباعه على تسمية "النور" وحقلها الدلالي، والتركيز على مآلاته، وما يعقبه في الاتصال به من لذة وبهجة.

8 . استعان أبو الحسن الحرالي وأصحابه في تعبيراتهم بلغة منطقية ملحوظة، وهذا راجع إلى إعادة الاعتبار للبحث العقلي في التجربة الإشراقية، أو كما عبر عنها السهروردي بمرتبة "الحكيم المتأله" الجامعة بين الذوق والحكمة البحثية، خلافا للكشف الذوقي المحض عند الوجدانيين، ومن جملة ما غلب على نصوصهم جراء توظيف "العقل": الإكثار من الثنائيات بروح دلالية حيناً، أو بصورة محسنة بديعية حيناً آخر.

9 . انتصب أصحاب التيار الإشراقي في موضوعة "الغزل" بالإجمال دون التفصيل وراعوا التنزل في التصوير من الأعلى إلى الأسفل، أي: من المجرى إلى الحسي، وذلك وفق الميكانيزم النوراني الذي جعل ناموساً في تصورهم للوجود، وأفاضوا في توظيف رمز "الماء" والبحار أو ما يكنى به عليه كـ"الزواجر" تذكيراً بقيمة "الكلمة" عندهم، كما خدموا سبيل معاني إشراقاتهم بحقل الرؤية مع إهابتهم بالنسق الأنثوي، باستغلال تيمة "الروح" وتكوينها بوصفها مستقبلاً للأنوار القدسية، وإسناد ضمير الخطاب المؤنث إلى الحضرة المنيرة.

10 . حاولنا في المبحث الثاني تبيان وجه الخلاف الذي دفع أصحاب التيار السني ممثلاً في الشاعر التلمساني أبي عبد بن خميس عما عهدناه من معاملة غيره من الوجدانيين

والإشراقيين لـ"مرتبة الطبيعة"، فوجدنا من خلال دراسات سابقة أنه لم يغادر شيئاً من أساليب الشعراء الوصافين لها، على غرار ابن خفاجة والصنوبري ونحوهما، وقد عملنا من خلال نتائج الباحثين المشار إليهم أنفاً على استنباط سر هذا الانقباض في نفس ابن خميس الصوفي أثناء بوحه، حيث إن الخلفية التي أعلن عنها المحاسبي، وتوجهها أبو حامد في (إحيائه) قائمة على رد الاعتبار "للعقل" منعا لأي شطح في العبارة، وهذا أصل توج به التيار السني، فلذا ظهرت نتائج تغنيه بـ"الطبيعة" على نحو لا يرقى لـ"لاعتبار الباطني" حتى إنه حين يقارن بغيره لا يقارن إلا بالشعراء الوصافين "المتعجبين" بالطبيعة وعناصرها¹.

¹. كما قارنه علي بوزيرة بـ"جنان الأندلس" ويعني به : ابن خفاجة. ينظر : ابن خميس التلمساني شاعراً، ص 96.



الخاتمة :

ولما تم لنا - بحمد الله - ما أردنا بيانه من لب الإشكالية الكبرى عبر مراحل البحث والنماذج المختارة للتطبيق، لا يسعنا ها هنا إلا إجمال ما توصلنا إليه في ثنايا الصفحات فيما يتعلق السؤال الجوهرى فحسب، وذلك أننا عمدنا إلى تذييل كل فصل على حدته بخاتمة تخصه، ولم نر في إعادتها هنا من فائدة ترتجى، فأثرنا تخصيص خاتمة الدراسة لعقدة البحث، وهي الإشكالية التي نزع انفرادنا بأجزائها، وقد خلّصنا إلى نتائج معتبرة جاءت على هذه الشاكلة :

1 . سمحت لنا إضاءة المنطلقات المعرفية المؤسسة لفكر التصوف العرفاني بشقيه "الوحدوي" و"الإشراقي" باكتشاف نوع من التقارب في المنزع الوجودي، والتأصيل لفكرة النشوء، وهذا من خلال تتبع مسارات ابن مسرة الجبلي، ومن ثم لامسنا هذا التقارب بشكل أوضح حين قاربنا توجه كلا التيارين إلى "مرتبة الطبيعة".

2 . لا يمكن إغفال التخلق بأخلاق الحق وآثار أسمائه في طريق العارف بأيّ حال من الأحوال، ولعل أول هذه الآثار مطاوعة الحق في إرادته، ولقد كانت إرادة الله الأولى الممثلة في حب معرفة نفسه - حسب حديث الكنزية - أأنوم المتصوفة على اختلافهم في سير إلى الحق، مرشد قلوبهم في المعارج الحقية.

3 . إن الحب لدى الصوفي كيمياء الكون وإكسير المعرفة، له بلاغة التعميم التي يذوب فيها الكل وتذوب فيه، ومن ثم كانت جدليته التي لا تقصر على الأنتى فقط كما عند المتغزلين، وإنما تحتوي الطبيعة والكون بأسره، لأنه من آثار جمال الله، ولذلك فإن حبه لمجال الطبيعة والكون لا يفهم على أنه مجرد تعويض عن حب المرأة المفقود والمكبوت، بل حب لجمال متضمن السر الإلهي المتجلي عبرها، فعلاقته بها - إنن - هي: علاقة معيشة وممارسة، ورصد لكل مظاهر الجمال الإلهي فيها، بوصفها جسدا حيا يجول فيه، ويقرأ

مفاته ورموزه المحيلة على الواقع الترابي من جهة، وعلى الأصل الحقيقي للإنسانية قبل النزول إلى الأرض من جهة أخرى.

4 . حب الطبيعة لدى الصوفي هو حب جامع لعناصر العبادة، والافتتان، وإرادة الخلود، والحياة، بالإضافة إلى كونه متميزا بخاصية فنية تتمثل في الإحساس بوجود فراغ في الوجود البشري ووعيه، والسعي إلى ملئه، من هنا كان كل تأمل أو افتتان بمشاهد الجمال الطبيعي، يعني في عمقه تعويضا عن غياب مؤلم، وملئ لفراغ ينخر كيان الإنسان ووجوده.

5 . سعى الصوفية العرفانيون - وحدائين كانوا أم إشراقيين - إلى الاتصال بحضرة "الخيال المنفصل"، والافتتاح من صورته في نتاجهم الشعري، وبهذا افرقوا وتميزوا عن غيرهم من الشعراء الوصافين من أصحاب التيار السني أو غيرهم فيما يتعلق بالطبيعة رمزا معادلا لشيء، وإن اجتمعا في المعادل الموضوعي المقصود (الذات الإلهية عند الأوليين أو الحاكم والممدوح عند الآخرين مثلا كما رأينا في قصائد ابن خميس) أو في استخدام مكونات الطبيعة جمالية للنص الموضوع، إلا أن ديمومة الذات الإلهية سواء في "تجليها الأسمائي" أو في "فيضها النوراني" يتطلب من العرفانيين الرقي إلى مرتبة "الخيال المنفصل" الذي لا يتقيد بمعطيات سابقة، ولا يذهب بذهاب المتخيل عكس مرتبة "الخيال المتصل"، لأنه حضرة المعاني والأرواح، ولا بد من المحو بعد الصحو أو البقاء بعد الفناء للوصول إليه، وهذا ما يعدمه الشعراء ذوو التجربة غير الصوفية.

6 . يفضل وحدويون التفصيل والتتبع حين يصفون بناءً على فكرة "التجلي الأسمائي" المقتضي للتعدد والتكثر، بينما يجنح الإشراقيون إلى الإجمال في الوصف على اعتبار جملة "الفيض" وكنيته، ويفصلون غالبا في إشعاع النور، وتنوع أسمائه وحالاته.

7 . لقد كانت "حالة المنع والعقال" مانعا لكل ما قد يشتبه في خلد القارئ لمنجز شعراء التصوف السني من العبارات المحيلة إلى الاتحاد والحلول، وهذا ما تمجه العقيدة

المنزهة للذات الإلهية، لذلك سعى كل من: المحاسبي، والجنيد، والغزالي، ومن تبعه من أساتذة المدارس بالمغرب الإسلامي ك: أبي مدين، وابن حرزهم وغيرهما، إلى نبذ كل لفظ مشتبه قد يفهم منه التشبيه، وتنزيه التصوف حين شابه من رث المهوسين، وصبغت هذا التوجه عقيدة التفويض التي كرسها الأشعرية في مذهبها الكلامي، على حد قول الشيخ محمد البشار في "أسهل المسالك" :

وَعَالِمًا جَلَّ عَنِ التَّمثِيلِ * وَالطَّبْعِ وَالتَّغْلِيلِ وَالتَّعْطِيلِ

وَاللَّوْنِ وَجِسْمٍ أَوْ عَرَضٍ * وَمَا عَلَى اللَّهِ أُمُورٌ تُفْتَرَضُ

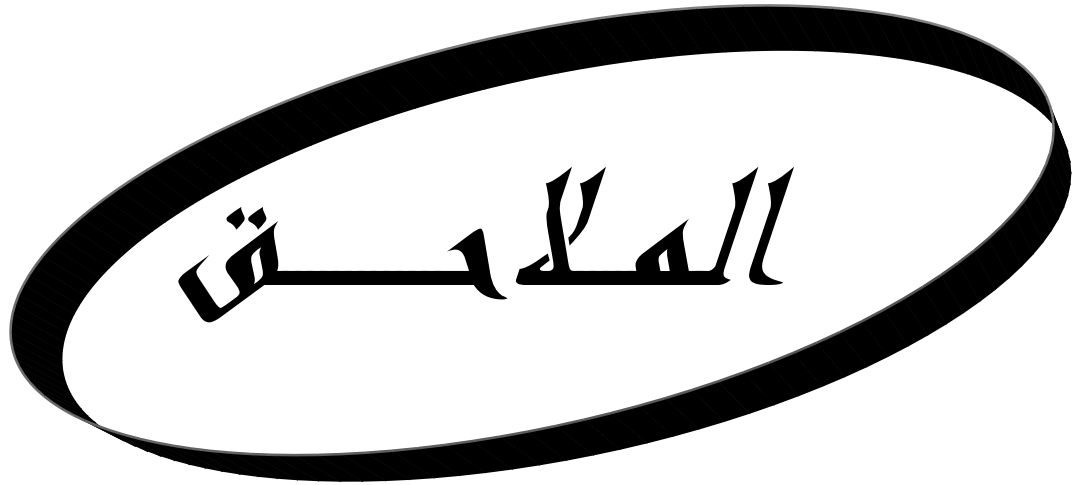
وَكُلُّ مَا جَاءَ بِلَفْظٍ يُؤْهِمُ * أَوْلَاهُ، أَوْ قُلْ فِيهِ رَبِّي أَعْلَمُ

إذا كان هذا التحرز في التعامل قد مس أسماء الله وصفاته الواردة في الكتاب وصحيح السنة، فما ظننا بما ينشئه المرء من قبل نفسه، حاكيا لنا أحواله، لا نعم صدقه من مئنه!

8 . أسهم الغزالي ب"علمية التصوف" وإدراجه ضمن العلوم الإسلامية ولكن تحت غطاء العقيدة الأشعرية، وهذا ما أضفى على تصوفه في "المغرب" بعامة شرعيةً وشعبيةً جارفة، افتقدها كل من ذمه في مؤلفاته من: فلاسفة، وإشراقيين، أو ممن انجرف بهم الشطح في واد التلبيس، وقد صادف هذا المزج بين التصوف والأشعرية قيام دولة الموحدين إرث الدولة الزيانية، والتي ساند مؤسسها المهدي بن تومرت فيها شخصية الغزالي في قضية حرق كتابه (الإحياء)، وأعاد له الاعتبار، كما لم يختلف المؤرخون في كونه أول من أظهر العقيدة الأشعرية بالمغرب الكبير، وإن كنا أشرنا سابقا أن دعوى أبي الحسن الأشعري قد سبقت زمن المهدي بقليل.

9 . إن شعراء التيار السني كابن خميس - مثلا - لا تجد عندهم ذاك التماهي المطلق مع الطبيعة وعناصرها، وهو أقرب إلى الشعراء الحسينيين في التعبير عنها مقارنة بشاعر الوحدة عفيف الدين التلمساني أو أبي الحسن الحرالي وتلاميذه الإشراقيين، وهذا راجع إلى ما سبقت الإشارة إليه من تكوينهم الفكري، والبعد عن القول بوحدة الوجود أو التحليق حواليها خشية الوقوع في المحذور، أو على الأقل ألا يقذف أحدهم في عقده ودينه، جراء الحمل السيئ للشطح الذي أتى به.

10 . لم يخرج العرفانيون الزيانيون في تعرضهم لـ"مرتبة الطبيعة" عن سابقهم، لأن الذي يدفعهم إلى الاستعانة بها ليس جمالها المستعار، بل حقيقة جمال الله تعالى الذي تجلى اسمه فيها، بمعنى ليس جمال المكان سواء بجاية أم تلمسان هو الدافع الأول والمستشيط لقرائحهم، وإن كنا لا نعدم ما لظاهرهما من مسحة تخب الأنظار حسنا ورونقا، بيد أن المتعجبين لمجرد الظاهر من مثل شعر ابن خميس المتغزل صوفيا، مدفوع بتتبع ما تمليه عليه طبيعة تلمسان من حسن، فلقد وصف شلال الوريط، وساقية الرومي ونحوهما من الأماكن التي لا يختلف اثنان في حسنهما.



الملاحق :

ملحق 1 : بعض الشخصيات الوافدة من بلاد المغرب والأندلس إلى بجاية.

المصدر	الرحلة والتلقي	البلد والاختصاص	الميلاد والوفاة	الاسم
عنوان الدراية ص 251.	ناب عن القضاة في حضرة بجاية.	من أهل بونة ممن عرف بالدراية والعلم والأمانة.	ق 7 الهجري.	أبو الحسن علي بن عبد الله الأنصاري.
عنوان الدراية ص 334.	اشتغل بالتدريس	من أهل قسنطينة، فقيه كاتب له مشاركات أدبية.	ق 7 الهجري.	أبو علي حسن بن الفكون.
عنوان الدراية ص 133 .	انتقل إلى بجاية وأقرأ بها، وجلس للأستاذية وانتفع الناس به.	أحد الثقات الأثبات، من أهل القلعة لقي بها المشايخ وأخذ عنهم.	ق 7 الهجري.	أبو عبد الله محمد المعافري القلعي.
عنوان الدراية ص 223.	استوطن بجاية وولي القضاء بها، واشتغل بالتدريس بها	من أهل أغمات بالمغرب، نحوي منطقي، لغوي تاريخي، لقي ابن خروف بالمغرب وجماعة.	ق 7 الهجري.	أبو محمد عبد الله بن يحيى الأغماتي.
عنوان الدراية ص 222.	انتصب للأستاذية والإقراء ببجاية.	لغوي نحوي فقيه من أهل صقلية دخل إفريقية ولقي بها المشايخ.	ق 7 الهجري.	أبو زيد عبد الرحمن بن محمد القرشي الصقلي.

ملحق 2 : جدول المدونات الصوفية الواردة في كتاب "عنوان الدراية".

الصفحة	المشتغل بها (شرحاً أو تدريساً)	مؤلف المدونة	المدونة الصوفية
ص 23.	أبو مدين شعيب يستحسنه كثيراً بل جعله على رأس كتب التصوف.	أبو حامد الغزالي.	إحياء علوم الدين.
ص 228.	أبو الحسن علي الميلاني (ابن أساطير).	أبو علي بن سينا.	الإشارات والتنبيهات.
ص 73	أبو العباس أحمد بن خالد.		النجاة في المنطق والطبيعات والإلهيات.
ص 144.	أبو الحسن علي الحرالي التجيبي.		
ص 33.	وهو كتاب سلك فيه مسلك أبي حامد في الإحياء، وقد أجاد فيه وأظهر إحاطة بالمعقول والمنقول وهو كثير الوجود بين الناس في زمانه.	أبو علي المسيلي.	التفكير فيما يشتمل عليه السور والآيات من المبادئ والغايات.
ص 42.	هو كتاب وعظي تذكيري، سلك فيه مسلك أبي حامد الغزالي في الترغيب في الآخرة.	أبو محمد عبد الحق الإشبيلي.	العاقبة في علم التذكير.
ص 42.	اشتمل الكتاب على تفصيل فقهي لعبادة "الصلاة" وما يتعلق بها في ذاتها أو في سياقها، بنزعة وعظية تذكيرية مع إيراد لبعض المناجيات لبعض المجتهدين والصالحات.		التهجيد.
ص 94.	سمعه الغبريني من أبي العباس أحمد الغماري، فكان يبتدئ بها دروسه كمدخل للعلوم الأخرى فهي أشبه بحلقة طالب العلم.		الرقائق.
ص 43.	ولعل بعضهم جمع شعره كله في تأليف واحد، كثر تداوله بين الناس، وهو في الزهد وأمور الآخرة		ديوان مجموع

الرسالة القشيرية.	أبو القاسم القشيري.	كانت تقرأ على أبي عبد الله محمد القصري فيقري فيها فريا لم يسبق إليه. ص 186.
		أخذها الغبريني عن شيخه أبي عبد الله بن صالح بسنده إلى صاحب الرسالة. ص 394
اختصار حلية الأولياء وطبقات الأصفياء.	أبو الحسن عبيد الله النفزي.	اختصر فيه مصنفه كتاب أبي نعيم الأصفهاني، رواه عنه الخطيب أبو عبد الله وأقرأه لغيره. ص 193.
مفتاح الباب المقفل على فهم القرآن المنزل.	أبو الحسن الحرالي التجيبى.	تأليف في إفادة قوانين تختص بالتطرق إلى تفهم القرآن. ص 144.
المنتخب في ذكر صلحاء المغرب.	؟؟	قرأ منه أبو العباس أحمد الغبريني والظاهر أنه كان متداولاً ببجاية. ص 50.
فضل مكة	الحسن البصري	قرأها الغبريني على أبي جعفر أحمد الصدي بسنده إلى الحسن البصري. ص 391
قوت القلوب	أبو طالب المكي	أخذها الغبريني عن الفقيه أبي جعفر أحمد المكتوب بسنده إلى أبي طالب المكي. ص 393

ملحق 3 : جدول المدونات الصوفية الواردة في كتاب "البستان".

الصفحة	المشتغل بها (شرحاً أو تدريسا)	مؤلف المدونة	المدونة الصوفية
ص 9.	أجاز ابن الحاج الورنيدي لعبد الرحمن اليعقوبي بقراءته وإقراءه.	ابن عطاء الله السكندري.	التنوير في إسقاط التدبير.
ص 23.	شرح فيه المصنف سينية أبي علي الحسن بن باديس المضمنة في كتابه "النفحات القدسية".	ابن الحاج الورنيدي.	شرح "النفحات القدسية" أو "أنيس الجليس في جلو الحناديس".
ص 23	تناولها بالشرح ابن الحاج الورنيدي بيد أنه لم يتمه.	محمد بن سعيد البوصيري.	الكواكب الدرية في مدح خير البرية.
ص 106.	كما شرحها أيضا محمد بن سعيد العقباني التلمساني.		
ص 210.	ولابن مرزوق الحفيد عليها ثلاثة شروح، ويسمى الأكبر بـ"إظهار صدق المودة"، استوفى فيه الغاية وضمنه سبعة فنون، والأوسط والأصغر المسمى بـ"الاستيعاب".		
ص 258.	وكان ابن مرزوق "حفيد الحفيد" يقرئها في مجالسه، وأجازه فيها لابن الإمام بن العباس.		
ص 24.	أقرأها أحمد بن عيسى الورنيدي عُرف بـ"أبركان".	ابن عطاء الله السكندري.	الحكم العطائية.
ص 142.	شرحها أبو الحسن علي القلصادي بعد أخذها بتلمسان على قاسم العقباني وأحمد بن زاغو.		
ص 42 .	أقرأها أحمد بن عبد الرحمن عُرف بـ"ابن زاغو" في مجالس وسمعها منه أبو الحسن القلصادي صاحب الرحلة.	ابن عباد النفري.	شرح الحكم العطائية.

ص 148.	كما درّسها واعتنى به قاسم بن سعيد العقباني.		
ص 208.	ولعله كتاب "منهاج العارفين"، أخذ أبو الحسن علي القلصادي عن ابن مرزوق الحفيد.	أبو حامد الغزالي.	المنهاج.
ص 206.	كان هذا الكتاب ضمن برنامج ابن مرزوق الحفيد أجازته لتلميذه أبي الفرج بن أبي يحيى الشريف.		إحياء علوم الدين.
ص 42.	وقرأ أيضاً أبو الحسن القلصادي على ابن	ابن عطاء الله	لطائف المنن.
ص 42.	زاغو الإحياء للغزالي ومختصره للبلاي ولطائف المنن لابن عطاء الله السكندري.	السكندري.	
ص 43.		محمد بن جعفر البلاي.	مختصر الإحياء.
ص 46.	شرح لوردين من أوراد أبي الحسن الشاذلي فيهما ذكر وابتهالات وتوجهات وأحوال ومقامات.	أحمد "زروق" البرنسي.	مفاتيح العز والنصر بشرح حزب البر والبحر
ص 46.	كتاب وعظي شريف المعنى فيه زبدة التفكير وخلاصة المعرفة، تجلت فيه نزعة المقري الجد الصوفية.	أبو عبد الله محمد المقري الجد.	الحقائق والرقائق.
ص 104.	كان سعيد الجائي يوصي بها طلبته كما وقع ذلك مع القاسم المقدادي.	ابن عطاء الله السكندري.	المناجاة الإلهية.
ورد ذكر الكتابين في ص 118.	بعد تهيئة الإمام عبد الله بن محمد لقبول الحقائق وتم استعداده لفهم الدقائق أقبل عليه أبوه الإمام أبي عبد الله محمد الشريف الحسني ونفث فيه وأودعه سره،	أبو حامد الغزالي.	ميزان العمل.
ورد ذكر الكتابين في ص 118.	فقرأ عليه كتب أبي حامد الغزالي وأبي علي بن سينا المذكورة.	أبو علي ابن سينا.	النجاة في المنطق والطبيعات والإلهيات. الإشارات والتبهيئات.

ورد ذكر الكتابين في ص 165.	وقرأ كتاب "الإشارات والتنبيهات" أيضا أبو عبد الله محمد بن أحمد الحسني على ابن عبد السلام. كما قرأ عليه الجزء المتعلق بالتصوف من كتاب الشفاء.		كتاب الشفاء.
ص 148.	نظم في اجتماع الصوفية على الذكر.	قاسم بن سعيد العقباني.	أرجوزة.
ص 150.	أخذها أبو القاسم بن أحمد البرزلي عن أبي الحسن البطرني.	أبو الحسن الشاذلي.	أحزاب الشاذلي.
ص 210.	شرحٌ للامية الشقراطيسي في مدح الرسول وسيرته.	ابن مرزوق الحفيد.	المفاتيح القرطاسية.
ص 210.	تأليف في شأن البدلاء تكلم فيه على حديث في أول حلية أبي نعيم.		نور اليقين في شرح حديث أولياء الله المتقين.
ص 211.	في سبعة كراريس رد فيه على بلديه قاسم العقباني في فتواه المؤيدة لصنيع الفقراء الصوفية.		النصح الخالص في الرد على مدعي رتبة الكمال الناقص.
ص 211.	وله تأليف في مناقب شيخه الولي الصالح إبراهيم المصمودي		مناقب الشيخ إبراهيم المصمودي.
ص 246.	كالقصيد المنسوبة لأبي إسحاق الإلبيري في التصوف. كما شرح أبيات بعض العارفين أولها : تطهر بماء الغيب إن كنت ذا سر...	محمد بن يوسف السنوسي.	شرح لبعض القصائد.
ص 246.	كتاب ذا شهرة بين أهل التصوف من تأليف الحارث بن أسد المحاسبي.		اختصار الرعاية لحقوق الله.
ص 246.	يفسر الاسم ويذكر حظ العبد منه.		شرح أسماء الله الحسنى.
ص 251.	موسوعة كبيرة ضمت الكثير من تراجم المتصوفة في العالم الإسلامي كله	محمد بن سعد التلمساني.	النجم الثاقب فيما لأولياء الله من

			المناقب .
ص 251.	تأليف في مناقب ومآثر الأولياء وكرامتهم، والمقصود بالأربعة : محمد الهواري، وإبراهيم التازي، والحسن أبركان، وأحمد بن الحسن الغماري.		روضة النسرين في مناقب الأربعة المتأخرين.
ص 251.	ولعله كتاب (مفاخر الإسلام) شرح فيه الصلاة على النبي وما يتعلق بها بروح صوفية قصد التبرك والتوسل.		تأليف في الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم.
ص 258.	أخذها أبو عبد الله بن الإمام بن العباس عن ابن مرزوق "حفيد الحفيد".	أبو عيسى الترمذي.	الشمائل المحمدية.
ص 118.	قرأه عبد الله عن أبيه أبي عبد الله الشريف الحسني.	القاضي عياض.	الشفاء بتعريف حقوق المصطفى.
ص 128.	وسمعه عبد الرحمن أبو يحيى الشريف من الشيخ أبي القاسم بن رضوان وأجازه.		
ص 258.	وقرأه ابن الإمام بن العباس على ابن مرزوق "حفيد الحفيد".		
ص 184.	وللشيخ ابن مرزوق الخطيب شرح نفيس عليه ولم يكمل.		
ص 150.	وذكر البرزلي في إجازته لابن مرزوق الحفيد أنه أخذ "الشفاء" عن ابن مرزوق الخطيب.		
ص 220.	ولمحمد بن علي التلمساني شرحان عليه.		
ص 220.	كما شرحه أبو عبد الله بن الحسن "أبركان" في ثلاثة شروح.		

ملحق 4 : تراجم الشعراء .

عفيف الدين التلمساني (610هـ / 690هـ) :

نشأ بتلمسان وبها تلقى بذور التصوف وطريق الصوفية، ثم رحل عن بلاده، إلى بجاية ثم القاهرة فدمشق الشام، وإقام مدة بآسيا الصغرى أين التقى بصدر الدين القونوي الذي قرّبه إلى مذهب ابن عربي وحببه إليه، توفي بدمشق سنة 690هـ.

أبو الحسن الحرالي (... / 638هـ) :

الشيخ الفقيه، العالم المطلق، كان بدء أمره بمراكش ثم ترك الدنيا ورحل إلى المشرق ولقي بها جلة من العلماء منهم : أبو عبد الله محمد القرطبي إمام الحرم الشريف، واستقر ببجاية زمناً أقرأ فيها ودرس، توفي بحماه من بلاد الشام عام 638 هـ على قول إحدى الروايتين.

أبو زكرياء يحيى بن محجوبة السطيفي (... / 677هـ) :

شيخ أبي العباس الغبريني، الولي الصالح المبارك، رحل إلى المشرق ولقي مشايخ، واقتصر على أبي الحسن الحرالي وحصل منه علم الظاهر والباطن، وهو من جملة الأصحاب الذين عيّنهم الحرالي من بعده، توفي ببجاية في غرة ذي القعدة عام 677هـ.

أبو محمد عبد الحق بن ربيع (... / 675هـ) :

شيخ أبي العباس الغبريني، إمام عالم، وصوفي مجتهد، أصله من "أبدة"، ولد ببجاية وقرأ بها ولقي المشايخ، أبرزهم أبو الحسن الحرالي، توفي في الثامن والعشرين لربيع الأول من عام 675 هـ ودفن بخارج باب المرسى.

ابن خميس التلمساني (... / 708هـ) :

أحد فحول الشعراء في المائة السابعة، فقيه متصوف، عارف بأسرار اللغة العربية وغريبها، ولي كتابة السلطان أبي سعيد بن يغمراسن، وقد قُتل غدرا في بلاط الدولة النصرانية بغرناطة يوم الفطر عام 708هـ.

ملحق 5 : المصطلحات الصوفية الواردة في الرسالة.

رجعت في تعريف هذه المصطلحات إلى ثلاثة كتب وجعلت لكل منها رمزا على صاحبه وهي كالتالي :

1 . عبد الرزاق الكاشاني في كتابه : معجم اصطلاحات الصوفية ورمزه : ك.

2 . ممدوح الزوبي في كتابه : معجم الصوفية، ورمزت له ب : م.

3 . سعاد الحكيم وكتابها : المعجم الصوفي، ورمزها : س.

الاتصال : ملاحظة العبد عينه متصلا بالوجود الأحدي وقطع النظر من تقيد وجوده بعينه وإسقاط إضافته إليه فيرى اتصال مدد الوجود ونفس الرحمان إليه على الدوام. (ك / ص 50)

الأحدية : مجلى ذاتي ليس للأسماء ولا للصفات ولا لشيء من مؤثراتها فيها ظهور، فهي اسم لصرافة الذات عن الاعتبارات الحقية والخلقية. (م / ص 14)

أرض الحقيقة : أرض بقدر السمسة تتسع لكل العوالم بقيت من طينة آدم، كل المحالات العقلية واقعة فيها ممكنة لأنها مظهر لتجلي صفة "القدرة"، وهي من عالم "الخيال" مسرح عيون العارفين يدخلونها بأرواحهم. (س / ص 71)

الاصطلام : الوله الغالب على القلب وهو قريب من الهيمان. (ك / ص 55)

الأعيان الثابتة : وهي أعيان حقائق الممكنات في علم الحق تعالى. (ك / ص 55)

الإكسير : عبارة استفادها ابن عربي من الكيمياء، ويُستشف من خلال مفرداته رؤيته للطبيعة تلك الرؤية الحركية التي لم تخرج لحظة عن تقيدها بـ"الخلق الجديد"، ودليل الكيمياء من التبدل والاستحالة غايته "الذهبية" أي درجة الكمال في الأشياء، وهي علم ينسحب على كل ما هو طبيعي أو روحاني أو إلهي، ويظهر إكسير العارفين، وهو العلم ب : وجه الحق في الأشياء، أو الوجه الإلهي الخاص الذي لكل موجود. (س / ص 76)

الأنس : التناذ الروح بكمال الجمال، وقيل : أثر مشاهدة الحضرة الإلهية في القلب، وهو ضد الهيبة. (م / ص 25)

الإنسان الكامل : الجامع لجميع عوالم الإلهية والكونية الجزئية والكلية، وبمرتبته يصل فيض الحق والمدد الذي هو سبب بقاء ما سوى الحق إلى العالم كله علوا وسفلا، وقد أريد بالإنسان الكامل النبي محمد عليه الصلاة والسلام. (م /ص 41)

الإنسان الكبير : وهو العالم بأسره، إذ حُصر في كونه جميع حقائق الخلق والإمكان، ولا تكتمل للعالم هذه الجمعية إذا أخرجنا الإنسان من جملته، فبه تكتمل صورة العالم. (س /ص 168)

البرزخ : هو الحائل بين شيئين ويعبر به عن عالم المثال، أو الحاجز بين الأجساد الكثيفة وعالم الأرواح المجردة. (ك /ص 63)

البسط : وارد تقتضيه إشارة إلى قبول ولطف ورحمة وأنس، وهو في مقام القلب بمثابة الرجاء في مقام النفس. (ك /ص 63)

البقاء : رؤية العبد قيام الله على كل شيء، وقيل : هو أن يفنى عما له ويبقى بما لله تعالى. (م /ص 67)

بواده : كل ما يصل إلى القلب فيفاجئه سواء كان سببا للفرح أو الترح وسواء أوجب بسطا أو قبضا. (م /ص 71)

التجلي : ما يظهر للقلوب من أنوار الغيوب. (ك /ص 173)

التحقيق : شهود الحق في صور أسمائه التي هي الأكوان. (ك /ص 174)

التفريد : تحقق العبد بالحق بحيث يصبح الحق من قوى العبد عينا ويحس مصداقا للحديث "كنت له سمعا وبصرا". (م /ص 88)

التمكين : وصول العبد إلى أعلى المقامات وعدم رجوعه إلى حالة التلوين أي رسوخه واستقراره على الاستقامة. (م /ص 92)

التوحيد : معرفة معرفته الثابتة له في الأزل والأبد وذلك بأن لا يحضر في شهوده غير الواحد جل وعلا. (م /ص 96)

الجسم الكل : أو الهيولى الكل، وهي الهباء. (س / ص 1095)

الجلال : هو احتجاب الحق سبحانه عنا بعزته أن نعرفه بحقيقته وهويته كما يعرف هو ذاته فإن ذاته سبحانه لا يراها أحد على ما هي عليه إلا هو. (ك / ص 66)

الجمال : هو تجليه بوجهه لذاته، وهو ظهوره في الكل. (ك / ص 66)

الجمع : شهود الحق بلا خلق. (ك / ص 67)

جمع الجمع : شهود الخلق قائماً بالحق ويسمى الفرق بعد الجمع. (ك / ص 67)

الحال : م أحوال، وهي المواهب الفائضة على العبد من ربه إما واردة عليه ميراثاً للعمل الصالح وإما نازلة من الحق امتناناً. (ك / ص 52)

الحضور : حضور القلب لما غاب عن عيانه بصفاء اليقين. (م / ص 132)

الحقيقة المحمدية : هي الذات مع التعيين الأول، فله الأسماء الحسنى كلها، وهو الاسم الأعظم. (ك / ص 82)

الخيال المتصل : هو القوة المتخيلة في الإنسان، وما لها من طاقة على خلق صور تبقى ببقاء المتخيل. (س / ص 449)

الخيال المنفصل : هو عالم له حضرة ذاتية يظهر في الحس ويظهر منفصلاً عن شخص المتخيل الناظر، كتصور جبريل . عليه السلام . في صورة دحية للنبي عليه السلام. (س / ص 449)

الخيال المطلق : هو الحضرة الجامعة والمرتبة الشاملة، يقبل التشكل في صور الكائنات كلها على اختلافها، وليس ذلك إلا "العماء". (س / ص 449)

الروح الكلي أو الروح الأعظم : يدل على الروح الإنسانية، ويعتبرها الجرجاني مظهر الذات الإلهية من حيث ربوبيتها، لذلك لا يمكن أن يحوم حولها حائم، ولا يعلم كنهها إلا الله تعالى، وهي رديف الحقيقة المحمدية والعقل الأول. (م / ص 189)

السكر : الذهول والانصراف عن النفس، وقيل : دهش يلحق سر المحب في مشاهدة جمال المحبوب فجأة. (م /ص 211)

الشطح : تصرفات وتعبيرات تصدر عن الصوفي في أوقات خاصة، وقيل : هو الادعاء بالحق الذي يصرح به العارف بغير إذن إلهي. (م /ص 230)

الصحو : رجوع إلى الإحساس بعد الغيبة والسكر. (م /ص 242)

الصفاء : ما خلس من مازجة الطبع ورؤية الفعل من الحقائق في الحين. (م /ص 246)

الطبيعة الكلية : الأم العالية الكبرى للعالم. (س /ص 120)

الطمس : ذهاب رسوم السيار بالكلية في صفات نور الأنوار. (ك /ص 86)

منزل الأنفاس : متعلق باسم "الرحمن"، والذي يختص به من القوى فينسب إليها : قوة الشم، ومتعلقها الروائح، وهي الأنفاس، فاختصاص العارف بهذا الاسم الإلهي يجعله من "عالم الأنفاس" في نسبة القوى، ومن الرحمانيين في مراتب الأسماء. (س /ص 1063)

العالم الصغير : وهو الإنسان. (س /ص 168)

العماء : الحضرة الأحدية لأنه لا يعرفها أحد، وقيل : الحضرة الواحدية التي هي منشأ الأسماء والصفات. (ك /ص 148)

الغياب : غيبة القلب عن علم ما يجري من أحوال الخلق لاشتغال الحس بما ورد عليه. (م /ص 309)

الغيب المطلق أو غيب الهوية : هو ذات الحق باعتبار اللاتعين. (ك /ص 185)

الفيض : ما يفيدته التجلي الإلهي، فإن كان المتجلى له عينا ثابتة غير موجودة يكون هذا التجلي تجليا وجوديا متقيد بالوجود، وإن كان المتجلى له موجودا خارجيا كالصورة المسواة يكون التجلي بالنسبة إليه بالصفات. (م /ص 321)

القبض : أخذ الوقت بوارد يشير إلى ما يوحشه من الصد والهجران. (ك /ص 160)

القلم الأعلى أو العقل الأول : مرتبة الوحدة، وهو محل تشكل العلم الإلهي في الوجود، لأنه العلم الأعلى، ثم ينزل منه العلم إلى اللوح المحفوظ، فهو إجمال اللوح واللوح تفصيله. (م /ص 293)

الكشف : الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية وجودا وشهودا. (م /ص 346)

اللوحة المحفوظ : مرتبة وجودية تنتمي القلم الأعلى، فيكون بذلك أول مخلوق انبعثي يتبوأ مرتبة الانفعال في مقابل القلم (الفاعل)، والأنوثة مقابل القلم (الذكورة) ومحل التحصيل في مقابل القلم محل الإجمال، فهو أم الهيولى. (س /ص 996)

المجاهدة : هي حض العبد لنفسه على القيام بالمشاق البدنية ومخالفة الهوى والنفس. (م /ص 364)

المحق : فناء وجود العبد في ذات الحق. (ك /ص 100)

محو الجمع أو المحو الحقيقي : فناء الكثرة في الوحدة. (ك /ص 99)

المحو: فناء أفعال العبد في فعل الحق. (ك /ص 100)

المشاهدة : رؤية الأشياء بدلائل التوحيد، وقيل : رؤية الحق في الأشياء. (م /ص 379)

المقام : وهو استيفاء حقوق المراسم. (ك /ص 107)

المكاشفة : حضور القلب في شواهد المشاهدات. (م /ص 389)

الملكوت الأعلى : عالم الغيب، أي العالم المختص بالأرواح والنفوس وهو عكس الملك. (م /ص 391)

الموت الأبيض : هو الجوع لأنه ينور الباطن ويبيض وجه القلب. (ك /ص 111)

الموت الأحمر : وخصوا به ما يخالف السالك به هواه ونفسه. (ك /ص 111)

النفس : الجوهر البخاري اللطيف الحامل لقوة الحياة والحب والحركة الإرادية. (ك /ص 115)

النفس الرحماني : هو الوجود الوجداني الإضافي بحقيقته، المتكثر بصور المعاني التي هي الأعيان وأحوالها في الحضرة الواحدية. (ك /ص 114)

النكاح الساري : هو التوجه الحبي المشار إليه في الحديث "كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف"، فتلك الوصلة هي أصل النكاح الساري فإن الوحدة المقتضية لحب ظهور شؤون الأحدية تسري في جميع مراتب التعينات المترتبة وتفاصيل كلياتها بحيث لا يخلو منها شيء. (ك /ص 116)

الهباء : المادة التي فتح الله فيها صور العالم، وهو العنقاء المسماة بالهيولى. (ك /ص 71)

الواحدية : اعتبار الذات من حيث انتشاء الأسماء منها وواحديتها بها مع تكثرها بالصفات. (ك /ص 73)

الوارد : كل ما يرد على القلب من المعاني من غير تعمل من العبد. (ك /ص 73)

الوقفة : التوقف بين المقامين لقضاء ما بقي عليه من حقوق الأول، والتهيؤ لما يرتقى إليه بآداب الثاني. (ك /ص 79)



قائمة المصادر والمراجع :

القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.

أ . المصادر والمراجع العربية :

1 . إبراهيم التهامي، الأشعرية في المغرب (دخولها، رجالها، تطورها، وموقف الناس منها)، دار قرطبة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط 1، 2006 م.

2 . إبراهيم القادري بوتشيش :

. الإسلام السري في المغرب العربي، سينا للنشر، القاهرة، ط 1، 1995 م.

. المغرب والأندلس في عصر المرابطين (المجتمع . الذهنيات . الأولياء)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، 1993 م.

3 . ابن أبي أصيبعة (أبو العباس أحمد بن سديد)، عيون الأنبياء في طبقات الأطباء، تحقيق : نزار رضا، منشورات دار الحياة، بيروت، د ط، 1995 م.

4 . ابن أبي الزرع الفاسي (أبو الحسن علي بن عبد الله)، الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، تحقيق ونشر : دار المنصور للطباعة، الرباط، د ط، 1972 م.

5 . ابن أبي حجلة التلمساني (أبو العباس أحمد بن يحيى)، ديوان الصبابة، دار ومكتبة الهلال، بيروت، د ط، 1986 م.

6 . ابن الأبار القضاعي (أبو عبد الله محمد بن عبد الله) :

. التكملة لكتاب الصلة، تحقيق : عبد السلام الهراس، دار الفكر، بيروت، د ط، 1995 م.

. المعجم في أصحاب القاضي الإمام أبي علي الصدفي، مكتبة الثقافة الدينية، بور سعيد، ط1، 2000م.

7 . ابن الحاج النميري (أبو القاسم إبراهيم بن عبد الله)، فيض العباب وإفاضة قداح الآداب في الحركة السعيدة إلى قسنطينة والزاب، دراسة وإعداد : محمد بن شقرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1990 م.

8 . ابن الصباغ (محمد بن أبي القاسم)، درة الأسرار وتحفة الأبرار، المكتبة الأزهية للتراث، مصر، د ط، 2001م.

9 . ابن الطواح (أبو محمد عبد الواحد بن محمد)، سبك المقال لفك العقال، تحقيق : محمد جبران، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ليبيا، ط 2، 2008 م.

10 . ابن الفرضي (أبو الوليد عبد الله بن محمد)، تاريخ علماء الأندلس، تحقيق : بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط 1، 2008 م.

11 . ابن القطان الفاسي (أبو الحسن علي بن محمد)، نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان، تحقيق : محمود علي مكي، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط 2، 1990 م.

12 . ابن بَرَّجان (أبو الحكم عبد السلام بن عبد الرحمن)، تنبيه الأفهام إلى تدبر الكتاب الحكيم وتعرف الآيات والنبأ العظيم، تحقيق : أحمد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2013 م.

13 . ابن جلجل (أبو داود سليمان بن حسان)، طبقات الأطباء والحكماء، تحقيق : فؤاد السيد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2، 1985 م.

14 . ابن حمديس الصقلي (أبو محمد عبد الجبار بن أبي بكر)، الديوان، صححه وقدم له : إحسان عباس، دار صادر، بيروت، د ط، د ت.

- 15 . ابن حيان القرطبي (أبو مروان حيان بن خلف)، المقتبس، اعتنى به : شالميتا وآخرون، المعهد الإسباني العربي للثقافة، كلية الآداب بالرباط /مدريد، د ط، 1979 م.
- 16 . ابن خلدون (أبو زكريا يحيى بن محمد)، بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد، تحقيق : عبد الحميد حاجيات، دار المعرفة، الجزائر، د ط، 2011 م.
- 17 . ابن خلدون (أبو زيد عبد الرحمن بن محمد) :
- . ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر وعاصرهم من نوي السلطان الأكبر، ضبط المتن والحواشي : خليل شحادة، مراجعة : سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، د ط، 2001 م.
- . رحلة ابن خلدون، عارضها بأصولها وعلق حواشيها : محمد بن تاويت الطنجي، حررها وقدم لها : نوري الجراح، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط 1، 2004 م.
- . شفاء السائل في تهذيب المسائل، تحقيق : محمد مطيع، دار الفكر، دمشق، ط 1، 1996م.
- 18 . ابن خلّكان (أبو العباس أحمد بن محمد)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق : إحسان عباس، دار صادر، بيروت، د ط، 1978 م.
- 19 . ابن زيدون الأندلسي (أبو الوليد أحمد بن عبد الله)، الديوان، شرح : يوسف فرحات، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 2، 1994 م.
- 20 . ابن سبعين (أبو محمد عبد الحق بن إبراهيم)، الرسالة الفقيرية، (ضمن كتاب رسائل ابن سبعين)، تحقيق وتقديم : عبد الرحمن بدوي، دار المصرية للتأليف والنشر، مصر، د ط، د ت.
- 21 . ابن سعيد المغربي (أبو الحسن علي بن موسى)، كتاب الجغرافيا، تحقيق : إسماعيل العربي، منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 1970 م.

22 . ابن عبدون التجيبي وابن عبد الرؤوف و عمر الجرسيفي، ثلاثة رسائل أندلسية في آداب الحسبة والمحتسب، تحقيق : ليفي بروفنسال، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة، د ط، 1955م.

23 . ابن عجيبة الإدريسي (أبو العباس أحمد بن محمد)، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، تحقيق : أحمد رسلان، الهيئة المصرية للكتاب، مصر، د ط، 1999 م.

24 . ابن عذارى (أبو العباس أحمد بن محمد)، البيان المغرب في اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب، تحقيق : بشار عواد ومحمود بشار، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط 1، 2013م.

25 . ابن عربي الحاتمي (محي الدين محمد بن علي) :

. الفتوحات المكية، ضبطه وصححه : أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، د ط، د ت.

. تاج التراجم (ضمن رسائل ابن عربي)، تحقيق : سعيد عبد الفتاح، الانتشار العربي، بيروت، ط 1، 2005 م.

. ذخائر الأعلام شرح ترجمان الأشواق، علق عليه : محمد الكردي، دار بيبليون، باريس، ط 1، د ت.

. عقلة المستوفز (ضمن رسائل ابن عربي)، تحقيق : سعيد عبد الفتاح، الانتشار العربي، بيروت، ط 1، 2005 م.

. فصوص الحكم، علق عليه : أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، د ط، د ت.

. كتاب الجلالة وهو كلمة الله، جمعية دائرة المعارف العثمانية، الدولة الأصفية (حيدر آباد /الهند)، ط 1، 1361 هـ.

. مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم، تصحيح : محمد النعساني، مطبعة السعادة، مصر، ط 1، 1907 م.

26. ابن عطاء الله السكندري (أبو الفضل أحمد بن محمد) :

. التنوير في إسقاط التدبير، تحقيق : محمد الشاغل، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، ط 1، 2007 م.

. الحكم العطائية والمناجاة الإلهية، تصحيح وتعليق : حسن سويدان، مكتبة ابن القيم، دمشق، ط 1، 1997 م.

. لطائف المنن، تحقيق : عبد الحلیم محمود، دار المعارف، القاهرة، ط 3، 2006 م.

27. ابن فرحون المالكي (برهان الدين إبراهيم بن علي)، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق وتعليق : محمد الأحمد، دار التراث للطبع والنشر، القاهرة، د ط، د ت.

28. ابن قنفذ القسنطيني (أبو العباس أحمد بن حسن)، أنس الفقير وعز الحقير، اعتنى بنشره وتصحيحه : محمد الفاسي وأدولف فور، المركز الجامعي للبحث العلمي، جامعة محمد الخامس للآداب، الرباط المغرب، د ط، 1965 م.

29. ابن ماجه القزويني (أبو عبد الله محمد بن يزيد)، السنن، حقق وخرج أحاديثه وعلق عليه : بشار معروف، دار الجيل، بيروت، ط 1، 1998 م.

30. ابن مخلوف (محمد بن محمد)، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، تخريج وتعليق : عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط 1، 2003 م.

31 . ابن مرزوق الخطيب (أبو عبد الله محمد بن أحمد)، المسند الصحيح الحسن في مآثر ومحاسن مولانا أبي الحسن، تحقيق ودراسة : ماريا خيسوس بيغيرا، تقديم : محمود بوعياض، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، د ط، 1981 م.

32 . ابن مريم المديوني (أبو عبد الله محمد بن محمد)، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، اعتنى بمراجعة أصله : محمد بن أبي شنب، المطبعة الثعالبية، الجزائر، د ط، 1908 م.

33 . ابن مسرة الجبلي (أبو عبد الله محمد بن عبد الله)، خواص الحروف وحقائقها وأصولها، ضمن كتاب (نصوص من التراث الصوفي الغرب إسلامي)، تحقيق : محمد العدلوني، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط 1، 2008 م.

34 . ابن منظور (أبو الفضل محمد بن مكرم)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط 3، 1414 هـ.

35 . أبو الأجفان محمد بن الهادي، الإمام أبو عبد الله محمد المقرئ التلمساني، الدار العربية للكتاب، تونس، د ط، 1988 م.

36 . أبو الحسن الحرالي (علي بن أحمد) :

. مفتاح الباب المقفل على فهم الكتاب المنزل، ضمن كتاب (تراث أبي الحسن الحرالي المراكشي في التفسير)، تحقيق : محمدي الخياطي، تصدير : محمد بن شريفة، مطابع النجاح الجديدة، المغرب، ط 1 ، 1997 م.

. نصوص من تفسيره المفقود ضمن كتاب (تراث أبي الحسن الحرالي المراكشي في التفسير)، تحقيق : محمدي الخياطي، تصدير : محمد بن شريفة، مطابع النجاح الجديدة، المغرب، ط 1 ، 1997 م.

37 . أبو العلا عفيفي، التصوف (الثورة الروحية في الإسلام)، دار الشعب للطباعة والنشر، بيروت، د ط، د ت.

38 . أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1998 م.

39 . أبو الوفا التفتازاني :

. ابن سبعين وفلسفته الصوفية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط 1، 1973 م.

. مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 3، 1979 م.

40 . أبو بكر المالكي (عبد الله بن محمد)، رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية، تحقيق : بشير البكوش، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 2، 1994 م.

41 . أبو بكر بن الأنباري (محمد بن القاسم)، شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، تحقيق : عبد السلام هارون، دار المعارف، القاهرة، ط 5، د ت.

42 . أبو حامد الغزالي (محمد بن محمد الطوسي) :

. إحياء علوم الدين (ومعه المغني عن حمل الأسفار في الأسفار لزين الدين العراقي)، دار ابن حزم، بيروت، ط 1، 2005 م.

. المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، تحقيق : محمد الخشت، مكتبة القرآن، القاهرة، د ط، 1985 م.

. رسالة الأدب في الدين، (ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي)، تحقيق : إبراهيم أمين، المكتبة التوفيقية، مصر، د ط، د ت.

. معيار العلم، شرحه : أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، 2013 م.

. منهاج العارفين، الإشراف على الطبع والعناية : فؤاد الدين قوام، مطبعة المعارف، بغداد، د ط، 1968 م.

43 . أبو حيان التوحيدي (علي بن محمد)، الإشارات الإلهية والأنفاس الروحانية، تحقيق : عبد الرحمن بدوي، مطبعة جامعة فؤاد الأول، القاهرة، د ط، 1950 م.

44 . أبو داود السجستاني (سليمان بن الأشعث)، السنن، تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، د ط، د ت.

45 . أبو ريان محمد علي، أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط 1، 1959 م.

46 . أبو طالب المكي (محمد بن علي)، قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المرید إلى مقام التوحيد، تحقيق : محمود محمد الرضواني، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط 1، 2001 م.

47 . أبو عبد الله التميمي الفاسي (محمد بن عبد الكريم)، المستفاد في مناقب العباد، بمدينة فاس وما يليها من البلاد، دراسة وتحقيق : محمد الشريف، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تطوان، ط 1، 2002 م.

48 . أبو عبيد البكري (عبد الله بن عبد العزيز)، المسالك والممالك، تحقيق وتقديم : أدريان فان ليوفن وأندري فيري، ترجمة المقدمة : سعد غراب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، د ط، 1992 م.

49 . أبو نعيم الأصفهاني (أحمد بن عبد الله)، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، مكتبة الخانجي، القاهرة / دار الفكر، بيروت، د ط، 1996 م.

- 50 . أحمد بابا التنبكتي، نيل الإبتهاج بتطريز الديباج، عناية وتقديم : عبد الحميد الهرامة، منشورات دار الكاتب، طرابلس ليبيا، ط 2، 2000 م.
- 51 . أحمد بلحاج آية وارهام، الرؤية الصوفية للجمال (منطلقاتها الكونية وأبعادها الوجودية)، منشورات ضفاف، بيروت /منشورات الاختلاف، الجزائر، بالاشتراك مع : دار الأمان، الرباط، ط 1، 2014 م.
- 52 . أحمد بن حنبل (أبو عبد الله الشيباني)، المسند، تحقيق : شعيب الأرنؤوط وآخرون، تحت إشراف : عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 2001 م.
- 53 . أحمد صبحي، التصوف إيجابياته وسلبياته، دار المعارف، مصر، د ط، 1984 م.
- 54 . أحمد عزوي، المغرب والأندلس في القرن السابع /13م، دراسة وتحقيق لديوانيات فصل الخطاب في ترسيل أبي بكر بن الخطاب، جمعية الحسن الوزان للمعرفة التاريخية، المغرب، ط 1، 2008 م.
- 55 . أحمد مختار وآخرون، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، القاهرة، ط 1، 2008 م.
- 56 . الإدريسي (أبو عبد الله محمد بن محمد الحمودي)، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، د ط، 2002 م.
- 57 . الأشموني (أبو الحسن علي بن محمد)، منهج السالك إلى ألفية ابن مالك، تحقيق : محي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1، 1955 م.
- 58 . البخاري (أبو عبد الله محمد بن إسماعيل)، صحيح البخاري، تحقيق : مصطفى البغا، دار ابن كثير /اليمامة، بيروت، د ط، 1993 م.

59 . البغدادي (عبد القادر بن عمر)، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، تحقيق : عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 4، 1997 م.

60 . البقاعي (برهان الدين إبراهيم بن عمر)، تهديم الأركان من ليس في الإمكان أبدع مما كان، بتحقيق : يونس القنتي، دار الكتب العلمية، بيروت، د ط، 2019 م.

61 . البيذق (أبو بكر بن علي الصنهاجي)، أخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموحدين، تحقيق : عبد الوهاب بن منصور دار المنصور للنشر والطباعة، الرباط، المغرب، د ط، 1971 م.

62 . التادلي (أبو يعقوب يوسف بن يحيى)، التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي، تحقيق : أحمد التوفيق، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط 2، 1997 م.

63 . التليدي (عبد الله بن عبد القادر)، المطرب بمشاهير أولياء المغرب، دار الأمان للنشر والتوزيع، الرباط، ط 4، 2003 م.

64 . التنسي (أبو عبد الله محمد بن عبد الله)، تاريخ بني زيان ملوك تلمسان (مقتطف من نظم الدر والعقيان في بيان شرف بني زيان)، تحقيق : محمود بوعيايد، موفم للنشر، الجزائر، د ط، 2011 م.

65 . الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) :

. البيان والتبيين، تحقيق : عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي القاهرة، ط 7، 1997 م.

. الحيوان، تحقيق : عبد السلام هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط 2، 1965 م.

- 66 . الجامي (نور الدين عبد الرحمن بن أحمد)، نفحات الأنس في حضرات القدس، تحقيق : محمد الجادر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2003 م.
- 67 . الحسن البصري (أبو سعيد بن يسار)، فضائل مكة والسكن فيها، تحقيق : سامي مكّي العاني، مكتبة المفتاح، الكويت، د ط، 1980م.
- 68 . الخليل بن أحمد (أبو عبد الرحمن الفراهيدي)، العين، تحقيق : مهدي المخزومي وإبراهيم السمراي، دار ومكتبة الهلال، بيروت، د ط، د ت.
- 69 . الخنساء (تضامر بنت عمرو السلمية)، الديوان، اعتنى به وشرحه : حمدو طماس، دار المعرفة، بيروت، ط 2، 2004 م.
- 70 . الدباغ (أبو زيد عبد الرحمن بن محمد)، معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، تكميل وتعليق : ابن ناجي التنوخي، تحقيق : محمد الأحمد، محمد ماضور، مكتبة الخانجي بمصر والمكتبة العتيقة بتونس، د ط، د ت.
- 71 . الدراجي بوزياني، أدباء وشعراء من تلمسان، دار الأمل للدراسات، الجزائر، د ط، 2011 م.
- 72 . الدواني (جلال الدين محمد بن سعد الدين)، شواكل الحور في شرح هياكل النور، تحقيق : محمد عبد الحق ومحمد كوكن، بيت الوراق، العراق، ط 1، 2010 م.
- 73 . الذهبي (شمس الدين محمد بن أحمد)، سير أعلام النبلاء، تحقيق : مجموعة من العلماء بإشراف شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 11، 1996 م.
- 74 . الزركلي (خير الدين بن محمود)، الأعلام (قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين)، دار العلم للملايين، بيروت، ط 15، 2002 م.

75 . السراج البغدادي (أبو محمد جعفر بن أحمد)، مصارع العشاق، دار صادر، بيروت، د ط، د ت.

76 . السهروردي (شهاب الدين يحيى بن حبش) :

. الألواح العمادية ضمن كتاب (شهاب الدين السهروردي المؤلفات الفلسفية والصوفية)، تحقيق : نجفلي حبيبي، منشورات الجمل، بيروت، ط 1، 2014 م.

. الديوان، تحقيق : كامل الشيبلي، مكتبة الرفاه، بغداد، د ط، 2005 م.

. اللحات، ضمن كتاب (شهاب الدين السهروردي المؤلفات الفلسفية والصوفية)، تحقيق : نجفلي حبيبي، منشورات الجمل، بيروت، ط 1، 2014 م.

. حكمة الإشراق، مراجعة وتقديم : إنعام حيدورة، دار المعارف الحكيمة، لبنان، ط 1، 2010 م.

. كلمة التصوف، ضمن كتاب (شهاب الدين السهروردي المؤلفات الفلسفية والصوفية)، تحقيق : نجفلي حبيبي، منشورات الجمل، بيروت، ط 1، 2014 م.

77 . السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن بن كمال)، تشييد الأركان في ليس في الإمكان أبداع مما كان، أشرفت على تحقيقه هيئة دار الوعي العربي /مكتبة ابن عبد البر، دار الكتاب الإسلامي، حلب، ط 1، 1998 م.

78 . الشهرزوري (شمس الدين محمد بن محمود)، نزهة الأرواح وروضة الأفراح، تحقيق : عبد الكريم أبو شويرب، دار بيبليون، باريس، د ط، 2007 م.

79 . الشهرستاني (أبو الفتح عبد الكريم بن أبي بكر)، الممل والنحل، تصحيح وتعليق : أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، 1992 م.

80 . الطاهر بونابي، التصوف في الجزائر خلال القرنين 6 و 7 الهجريين /12 و 13 الميلاديين (نشأته، تياراته، دوره الاجتماعي والفكري والسياسي)، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، عين مليلة، د ط، 2004 م.

81 . العبدري (أبو عبد الله محمد بن محمد)، رحلة العبدري، تحقيق : علي إبراهيم كردي، تقديم : شاكر الفحام، دار سعد الدين للنشر والتوزيع، دمشق، ط 2، 2005 م.

82 . العجلوني (إسماعيل بن محمد الجراحي)، كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، تحقيق : يوسف بن محمود، مكتبة العلم الحديث، د ط، د ت.

83 . الغبريني (أبو العباس أحمد بن أحمد)، عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، تحقيق : عادل نويهض دار الأفاق الجديدة، بيروت، ط 2، 1979م.

84 . الفخر الرازي (أبو عبد الله محمد بن عمر)، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، دار الفكر للنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 1981 م.

85 . القاضي عياض (أبو الفضل بن موسى اليحصبي):

. الغنية، تحقيق : ماهر جرار، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1982 م.

. ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تحقيق : محمد بن تاويت الطنجي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ط 2، 1983 م.

86 . القزويني (أبو يحيى زكريا بن محمد)، آثار العباد وأخبار البلاد، دار صادر، بيروت، د ط، د ت .

87 . المتنبي (أبو الطيب أحمد بن الحسين)، الديوان، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، د ط، 1983 م.

88 . **المحاسبي** (أبو عبد الله الحارث بن أسد)، العقل وفهم القرآن، تقديم وتحقيق : حسين القوتلي، بيروت، ط 1، 1971 م.

89 . **المقري "الجد"** (أبو عبد الله محمد بن محمد)، الحقائق والرقائق، بتحقيق عمرو سيد شوكت، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2005 م.

90 . **المقري "الحفيد"** (أبو العباس أحمد بن محمد) :

. أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض، تحقيق : مصطفى السقا وإبراهيم الإبياري وعبد الحفيظ شلبي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، د ط، 1939 م.

. نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق : إحسان عباس، دار صادر، بيروت، د ط، 1968 م.

91 . **المقريزي** (تقي الدين أحمد بن علي) :

. اتعاض الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء، تحقيق : جمال الدين الشيال، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، ط 2، 1996 م.

. المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، تحقيق : محمد زينهم ومديحة الشراقوي، مطبعة مدبولي، القاهرة، ط 1، 1997 م.

92 . **المنهاجي** (بدر الدين محمد بن يوسف)، بسط الأعذار عن حب العذار، تحقيق : محمد إبراهيم وحسن عبد الهادي، دار الكتب العلمية، بيروت، د ط، 2017 م.

93 . **الناصري** (أبو العباس أحمد بن خالد)، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، تحقيق وتعليق : جعفر الناصري ومحمد الناصري، دار الكتاب، الدار البيضاء، د ط، 1997 م.

94 . النويري (شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب)، نهاية الأرب في فنون الأدب، دار الكتب الوثائق القومية، القاهرة، ط 1، 1423 هـ.

95 . الهجويري (أبو الحسن علي بن عثمان)، كشف المحجوب، دراسة وترجمة وتعليق : إسعاد قنديل، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، د ط، 2007 م.

96 . الهيثمي (نور الدين علي بن أبي بكر)، بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث، تحقيق : حسين الباكري، مركز خدمة السنة والسيرة النبوية، المدينة النبوية، ط 1، 1992 م.

97 . الورتيلاني (حسين بن محمد)، نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار، صححها : محمد بن أبي شنب، مطبعة ببيير فونتانا الشرفية في الجزائر، د ط، 1908 م.

98 . الوزان (الحسن بن محمد)، وصف إفريقيا، ترجمة : محمد حجي ومحمد الأخضر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 2 1983 م.

99 . الونشريسي (أبو العباس أحمد بن يحيى)، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب، خرّجه : جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، د ط، 1989 م.

100 . امرؤ القيس (جندح بن حجر الكندي)، الديوان، اعتنى به : عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة، بيروت، د ط، 2004 م.

101 . بدر الدين البوريني وعبد الغني النابلسي، شرح ديوان ابن الفارض، جمعه : رشيد بن غالب، ضبط وتصحيح : محمد عبد الكريم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2003 م.

102 . بدر الدين العيني (أبو محمد محمود بن أحمد)، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار الإحياء العربي، بيروت، د ط، د ت.

103 . جابر عصفور، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 3، 1992 م.

104 . جمال علال البختي، الحضور الصوفي في الأندلس والمغرب إلى حدود القرن السابع الهجري (دراسة تاريخية وقراءة تحليلية في مواقف ابن خمير السبتي من التصوف والمتصوفة)، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2005م.

105 . حاجي خليفة (مصطفى بن عبد الله)، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تحقيق وتصحيح : محمد شرف الدين يالتقايا، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د ط، د ت.

106 . حسان بن ثابت الأنصاري (أبو الوليد)، الديوان، تحقيق : عبد أ علي مهنا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، 1994 م.

107 . حسن النعمة، موسوعة ميثولوجيا وأساطير الشعوب القديمة ومعجم أهم المعابدات القديمة، دار الفكر اللبناني، بيروت، د ط، 1994 م.

108 . حسن جلاب، الحركة الصوفية بمراكش وأثرها في الأدب (ظاهرة سبعة رجال)، المطبعة الوطنية، مراكش، ط 1، 1994 م.

109 . حسن حسني عبد الوهاب، الإمام المازري، دار الكتب الشرقية، تونس، د ط، 1955م.

110 . حسن حنفي، من الفناء إلى البقاء . محاولة لإعادة بناء علوم التصوف . (الوعي الموضوعي)، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط 1، 2009 م.

111 . حسين مؤنس، نصوص سياسية عن فترة الانتقال من المرابطين إلى الموحدين، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط 1، 2000 م.

- 112 . خليفة بن خياط (أبو عمرو)، تاريخ خليفة بن خياط، تحقيق : أكرم العمري، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، ط 2، 1985 م.
- 113 . خنائة بن هاشم، الشعر الصوفي بين الرؤية الفنية والسياق العرفاني، كتاب ناشرون، بيروت، ط 1، 2017 م.
- 114 . رابح بونار، المغرب العربي تاريخه وثقافته، الشركة الوطنية للتوزيع والنشر، الجزائر، ط 2، 1981م.
- 115 . رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط 1، 1999 م.
- 116 . سعاد الحكيم، المعجم الصوفي (الحكمة في حدود الكلمة) دار ندرة للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، 1981 م.
- 117 . سعد رفعت، الموسوعة العالمية للأساطير الشعبية، دار اليقين للنشر والتوزيع، مصر، ط 1، 2011 م.
- 118 . سعيد علوش، معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط 1، 1985 م.
- 119 . سيد نوفل، شعر الطبيعة في الأدب العربي، شركة مساهمة مصرية، القاهرة، د ط، 1945 م
- 120 . صابر السويسي، الخطاب الصوفي ورحلة البحث عن الذات، قسم الدراسات الدينية، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، د ط، 2018 م.
- 121 . صاعد الأندلسي (أبو القاسم بن أحمد)، طبقات الأمم، نشره وذيله : لويس شيخو اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، بيروت، د ط، 1912 م.

122 . صلاح مؤيد العقبي، الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر (تاريخها ونشاطها)، دار البراق، بيروت، د ط، 2002 م.

123 . عارف تامر، تاريخ الإسماعيلية، رياض الريس، لندن . قبرص، ط 1، 1991 م.

124 . عاطف جودة نصر :. الخيال مفهومه ووظائفه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، د ط، 1984 م.. الرمز الشعري عند الصوفية، دار الأندلس /دار الكندي، بيروت، ط 1، 1978 م.

125 . عباس الجراري، الأمير الشاعر أبو الربيع بن سليمان الموحي (عصره حياته، وشعره)، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط 1، 1974 م.

126 . عبد الأمير الغزالي، أدب التشيع في الشمال الإفريقي حتى نهاية القرن الثامن الهجري، مطبعة كوثر، طهران، ط 1، 1427 هـ.

127 . عبد الأمير شمس الدين، الفكر التربوي عند ابن خلدون وابن الأزرقي، دار اقرأ، بيروت، ط 1، 1984 م.

128 . عبد الباقي مفتاح ومحمد الضاوي، مفهوم الطبيعة عند ابن العربي (بحوث حول مرتبة الطبيعة في رؤية الشيخ الأكبر)، كتاب ناشرون، بيروت، ط 1، 2017 م.

129 . عبد الحق الإشبيلي (أبو محمد بن عبد الرحمن) :

. الصلاة والتهدد، تحقيق : عادل أبو المعاطي، دار الوفاء للطباعة والنشر، المنصورة، ط 1، 1992 م.

. العاقبة، تحقيق : عبيد الله أبو عبد الرحمن المصري، دار الصحابة للتراث، طنطا، ط 1، 1990 م.

130 . عبد الحق منصف، أبعاد التجربة الصوفية (الحب . الإنصات . الحكاية)، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، د ط، 2007 م.

131 . عبد الرحمن الجيلالي، تاريخ الجزائر العام، مكتبة الشراكة الجزائرية، الجزائر، ومنشورات مكتبة الحياة، بيروت، ط 2، 1965 م.

132 . عبد الرزاق الكاشاني (جمال الدين بن أحمد)، معجم اصطلاحات الصوفية، تحقيق : عبد العال شاهين، دار المنار، القاهرة، ط 1، 1992 م.

133 . عبد السلام غرميني، المدارس الصوفية المغربية والأندلسية في القرن السادس الهجري، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، ط 1، 2000 م.

134 . عبد العزيز فيلالي، تلمسان في العهد الزياني (دراسة سياسية، عمرانية، اجتماعية، ثقافية)، موفم للنشر والتوزيع، الجزائر، د ط، 2002 م.

135 . عبد القادر الجزائري (الأمير)، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، اعتنى به : عاصم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2004 م.

136 . عبد القادر الجيلاني (أبو محمد بن موسى)، الفتح الرباني والفيض الرحماني، تحقيق : أحمد السايح وتوفيق وهبة، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، ط 1، 2005 م.

137 . عبد الكريم الجيلي (قطب الدين بن إبراهيم) :

. الإسفار عن رسالة الأنوار، تحقيق : عاصم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، د ط، دت.

. مراتب الوجود وحقيقة كل موجود، تحت إشراف : علي سليمان، مكتبة القاهرة، مصر، ط 1، 1999 م.

138 . عبد اللطيف خليفة، دراسات في سيكولوجية الاغتراب، دار غريب للنشر، القاهرة، د ط، 2003 م.

139 . عبد الله العروي، مجمل تاريخ المغرب (المغرب في عهد الوحدة والسطوة)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 2، 2000 م.

140 . عبد المجيد الصغير، تجليات الفكر المغربي (دراسات ومراجعات نقدية في تاريخ الفلسفة والتصوف بالمغرب)، المدارس للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط 1، 2000 م.

141 . عبد الواحد المراكشي (محيي الدين بن علي)، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، اعتنى به : صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية، بيروت، ط 1، 2006 م.

142 . عز الدين موسى، النشاط الاقتصادي في المغرب الإسلامي خلال القرن السادس الهجري، دار الشروق، بيروت / القاهرة، ط 1، 1983 م.

143 . عفيف الدين التلمساني (سليمان بن علي):

. الديوان، تحقيق : العربي دحو، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د ط، 1994 م.

. الديوان، تحقيق : يوسف زيدان، دار الشروق، مصر، د ط، 1989 م.

. شرح فصوص الحكم، تصحيح وتعليق : أكبر راشدي نيا، مكتبة سخن، طهران، د ط، دت.

. شرح منازل السائرين إلى الحق المبين، إعداد : عبد الحفيظ منصور، دار التركي للنشر، تونس، د ط، 1989 م.

. شرح مواقف النفري، تحقيق : جمال المرزوقي، تصدير : عاطف العراقي، مركز المحروسة، القاهرة، ط 1، 1997 م.

144 . علي الصلابي، الجوهر الثمين بمعرفة دولة المرابطين، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، ط 1، 2003 م.

145 . علي خشيم، أحمد زروق والزروقية (دراسة حياة وفكر ومذهب وطريقة)، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط 3، 2002 م.

146 . علي زيعور، الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم (القطاع اللاوعي في الثقافة العربية)، دار الأندلس، لبنان، ط 2، 1984 م.

147 . فراس السواح، طريق إخوان الصفا (المدخل إلى الغنوصية في الإسلام)، دار التكوين، سوريا، ط 3، 2016 م.

148 . فوزي سعد الله، الشتات الأندلسي في الجزائر والعالم، دار قرطبة، الجزائر، ط 2، 2016 م.

149 . قاضي القعلة (محمد بن محمد)، شرح الشقراطيسية، تحقيق : محمد الشاذلي النيفر، المركز الوطني للبحوث والدراسات التابع لآل البيت، فلسطين، ط 1، د ت.

150 . قيس بن الملوح (مجنون ليلي)، الديوان (رواية أبي بكر الوالبي)، تحقيق : يسرى عبد الغني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1999 م.

151 . كامل محمد عويضة، ابن مسرة (محمد بن عبد الله بن مسرة بن نجيح القرطبي، الفيلسوف الزاهد)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1993 م.

152 . كثير عزة (ابن عبد الرحمن الخزاعي)، الديوان، جمع وشرح : إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ط 1، 1971 م.

153 . لسان الدين بن الخطيب (ذو الوزارتين محمد بن عبد الله):

. الإحاطة في أخبار غرناطة، مراجعة وتقديم وتعليق : بوزياني الدراجي، دار الأمل للدراسات، الجزائر، ط 1، د ت.

. اللوحة البدرية في الدولة النصرية، تحقيق : محب الدين بن الخطيب، المطبعة السلفية، القاهرة، د ط، 1348 هـ.

154 . مجدي إبراهيم، التصوف السني (حال الفناء بين الجنيد والغزالي)، تصدير : عاطف العراقي، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، ط 1، 2002 م.

155 . مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، مصر، ط 4، 2004 م.

156 . محمد التونجي، المعجم المفصل في الأدب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، 1999 م.

157 . محمد العدلوني الإدريسي، تأملات في الفكر الصوفي الأندلسي، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط 1، 2012 م.

158 . محمد المصباحي، نعم لا (الفكر المنفتح عند ابن عربي)، الدار العربية للعلوم ناشرون بيروت، دار الأمان الرباط، منشورات الاختلاف الجزائر، ط 1، 2012 م.

159 . محمد بنحمانى، من أجل رؤية برزخية للعالم، مكتبة حسن العصرية، بيروت، ط 1، 2014 م.

160 . محمد تقي المدرسي، العرفان الإسلامي بين نظريات البشر وبصائر الوحي، دار البيان العربي، بيروت، ط 3، 1992 م.

161 . محمد خطاب، إستطيقا التصوف عند محي الدين بن عربي، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1، 2017 م.

162 . محمد زياني، فلسفة اللامعقول في الخطاب الصوفي (ابن عربي نموذجاً)، إي-كتب، لندن، ط 1، 2017 م.

163 . محمد زينهم، الإمام سحنون، تقديم : حسين مؤنس، دار الفرجاني القاهرة، طرابلس، لندن، د ط، 1992 م.

164 . محمد سيدي موسى، مدينة بجاية الناصرية (دراسة في الحياة الاجتماعية والفكرية)، تقديم : محمد الأمين بلغيث، دار كرم الله للنشر والتوزيع، الجزائر، د ط، 2011 م.

165 . محمد طمار، تاريخ الأدب الجزائري، ديوان المطبوعات الجامعة، الجزائر، د ط، 2006 م.

166 . محمد طه الحاجري، دراسات وصور من تاريخ الحياة الأدبية في المغرب العربي، دار النهضة العربية، بيروت، ط 1، 1983 م.

167 . محمد عابد الجابري :

. تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 1984 م.

. نحن والتراث (قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 6، 1993 م.

168 . محمد عبد العزيز، التربية الإسلامية في المغرب (أصولها المشرقية وتأثيرتها الأندلسية)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د ط، 1987 م.

169 . محمد عبده حتامه، الأندلس (التاريخ والحضارة والمحنة)، مطابع الدستور التجارية، الأردن، د ط، 2000 م.

170 . محمد مجيد السعيد، الشعر في عهد المرابطين والموحدين بالأندلس، دار الرشيد للنشر، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، العراق، د ط، 1980 م.

171 . محمد مسروحين، الوجود والزمان في الخطاب الصوفي عند محي الدين بن عربي، منشورات دار الجمل، بيروت، د ط، 2015 م.

172 . محمود إسماعيل :

. الأدرسة (حقائق جديدة)، للمؤلف نفسه، مكتبة المدبولي، القاهرة، ط 1، 1991 م.

. الحركات السرية في الإسلام، سينا للنشر، القاهرة، ومؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط 5، 1997 م.

. سوسولوجيا الفكر الإسلامي، سينا للنشر، القاهرة، ومؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط 1، 2000 م.

173 . محمود رجب، الاغتراب سيرة مصطلح، دار المعارف، القاهرة، ط 3، 1988 م.

174 . محمود علي مكي، التشيع في الأندلس منذ الفتح حتى نهاية الدولة الأموية، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط 1، 2004 م.

175 . محمود قاسم، الخيال في مذهب محي الدين بن عربي، معهد البحوث والدراسات العربية، مصر، د ط، 1969 م.

176 . مسلم بن الحجاج (أبو الحسين)، الصحيح، تحقيق : محمد عبد الباقي، دار الحديث، مصر، ط 1، 1991 م.

177 . مصطفى بنسباع، السلطة بين التسنن والتشيع والتصوف ما بين عصري المرابطين والموحدين، مطابع الشويخ، تطوان، ط 1، 1999 م.

178 . ممدوح الزوبي، معجم الصوفية (أعلام، طرق، مصطلحات، تاريخ)، دار الجيل، بيروت، ط 1، 2004 م.

- 179 . مؤلف أندلسي مجهول، الحل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية، تحقيق : سهيل زكار وعبد القادر رزمامة، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، ط 1، 1979 م.
- 180 . نجم الدين كُبرى (أبو الجناب أحمد بن عمر)، فوائح الجمال وفوائح الجلال، تحقيق : يوسف زيدان، دار سعاد الصباح، القاهرة، ط 1، 1993 م.
- 181 . نذير العظمة، المعراج والرمز الصوفي، دار الباحث، بيروت، د ط، 1982 م.
- 182 . نصر حامد أبو زيد :
- . فلسفة التأويل (دراسة في تأويل القرآن عن محي الدين بن عربي)، دار التنوير / دار الوحدة، بيروت، ط 1، 1983 م.
- . هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة العامة المصرية للكتاب، مصر، د ط، 2002 م.
- 183 . ياقوت الحموي (أبو عبد الله بن عبد الله)، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، د ط، 1977 م.
- 184 . يحيى بوعزيز، موجز في تاريخ الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط 2، 2009 م.
- 185 . يوسف النبھاني، وسائل الوصول إلى شمائل الرسول، دار المنهاج، بيروت، ط 2، 2004 م.
- 186 . يوسف زيدان، الفكر الصوفي بين عبد الكريم الجيلي وكبار الصوفية، دار الأمين، مصر، ط 2، 1998 م.

- 187 . إدموند دوتي، الصلحاء (مدونات عن الإسلام المغاربي خلال القرن التاسع عشر)، ترجمة : محمد بن عمر إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، د ط، 2014 م.
- 188 . إرنست كلنير، السلطة السياسية والوظيفة الدينية في البوادي المغربية، ضمن كتاب (الأنثروبولوجيا والتاريخ حالات المغرب العربي، مجموعة مقالات لمؤلفين)، ترجمة : عبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط 1، 1988 م.
- 189 . ألفرد بل، الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي من الفتح العربي إلى اليوم، ترجمة : عبد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 3، 1987 م.
- 190 . الهادي روجي إدريس، الدولة الصنهاجية (تاريخ إفريقية في عهد بني زيري من القرن 10 إلى القرن 12 م)، ترجمة : حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1992 م.
- 191 . أنحل جانثالث بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة : حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، د ط، 1955 م.
- 192 . جورج مارسلي، تلمسان، ترجمة : سعيد دحماني، دار التل للنشر، الجزائر، د ط، 2004 م.
- 193 . جون بول سارتر، رؤية الغير، ضمن كتاب (الغير)، إعداد وترجمة : محمد الهلالي وعزيز لزرق، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط 1، 2010 م.
- 194 . حسني قيطوني، بلاد قبائل الحضرة عبر التاريخ . موطن كتامة والحرب الاستعمارية ، ترجمة : عز الدين بوكحيل، دار القصبية، الجزائر، د ط، 2015 م.

195 . ر.ف. جونسن، الجمالية، ترجمة : عبد الواحد لؤلؤة، ضمن كتاب "موسوعة المصطلح النقدي"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 2، 1983 م.

196 . روبر بارنشفيك، تاريخ إفريقية في العهد الحفصي من القرن 13 إلى القرن 15 م، ترجمة : حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1988 م.

197 . رينهارت دوزي، تكلمة المعاجم العربية، ترجمة : محمد سايم النعيمي، مراجعة : جمال الخياط، دار الرشيد للنشر، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، العراق، د ط، د ت.

198 . هنري كوربان :

. الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، ترجمة : فريد الزاهي، منشورات مرسوم، الرباط، د ط، 2006 م.

. تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة : نصير مروة وحسن قبيسي تقديم : موسى الصدر وعارف تامر، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ط 2، 1998 م.

ج . الرسائل الجامعية :

199 . الطاهر بن علي، إظهار صدق المودة في شرح البردة لابن مرزوق الحفيد . دراسة وتحقيق .، أطروحة دكتوراه في اللغة العربية وآدابها، جامعة أبو بكر بلقايد، تلمسان، 2013 /2014م.

200 . سعيد عقيل، صلة الله بالكون في التصوف الفلسفي، أطروحة دكتوراه في العقيدة، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، 1414 هـ.

201 . سمية مزدور، المجاعات والأوبئة في المغرب الأوسط (588 . 927 هـ / 1192 . 1520م)، رسالة ماجستير في التاريخ الوسيط، جامعة منتوري، قسنطينة، 2008 /2009م.

202 . عبد الجليل شقرون، نحلة اللبيب بأخبار الرحلة إلى الحبيب لابن عمار أبي العباس أحمد . دراسة وتحقيق .، أطروحة دكتوراه في تحقيق المخطوطات، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، 2016 / 2017م.

203 . عبد القادر حسون، العلاقات الثقافية بين المغرب الأوسط والأندلس خلال العهد الزياني، رسالة ماجستير في تاريخ المغرب الإسلامي، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، 2007 / 2008 م.

204 . علي بوزيزة، ابن خميس التلمساني شاعرا، رسالة ماجستير في الأدب العربي، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، 2002 / 2003 م.

205 . علي عشي، المغرب الأوسط في عهد الموحدين . دراسة تحليلية للأوضاع الثقافية والفكرية، رسالة ماجستير في التاريخ الوسيط، جامعة لحاج لخضر بباتنة، 2011 / 2012م.

206 . عمارة سيدي محمد، هجرة الأندلسيين إلى بلاد المغرب الأوسط خلال القرن (7 هـ / 13م) ودورهم الثقافي، رسالة ماجستير في التاريخ والحضارة الإسلامية، جامعة السانبا، وهران، 2012 / 2013 م.

207 . فاطمة الزهراء عمارة، المدارس التعليمية بتلمسان خلال القرنين (8 و 9 هـ / 14 و 15 م)، رسالة ماجستير في التاريخ والحضارة الإسلامية بجامعة السانبا، وهران، 2009 / 2010 م.

د . المقالات :

208 . أبو العلا عفيفي، نظريات الإسلاميين في الكلمة (The Logos)، كلية الآداب، جامعة فؤاد الأول، القاهرة، المجلد 2، ج 1، 1934 م.

209 . **الظاهر بونابي**، موقف أبي العباس الغبريني من علم التصوف ببجاية خلال القرنين 6 و7 هـ / 12 و13م. مجلة عصور الجديدة، جامعة أحمد بن بلة، وهران، العدد 18 (عدد خاص بقسنطينة)، 2015م.

210 . **اليافعي** (عبد الفتاح بن صالح)، عالم المثل (حقيقته وأدلته وأقوال العلماء فيه)، دار أصول الدين، القاهرة، ط1، 2018م.

211 . **جاد الكريم الجباعي**، الاغتراب الذاتي.. هوية المعرفة والوجود، قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 31 / 10 / 2018م،
<https://goo.gl/xaKhW3>

212 . **جليل رشيد فالح**، الليل في الشعر الجاهلي، مجلة آداب الرافدين، جامعة الموصل، العدد 09، 1978 م.

213 . **سعاد الحكيم**، مذاقات الحب (قراءة في نص ابن عربي)، مجلة حكمة (مجلة إلكترونية)، 14 / 07 / 2015م.

214 . **عارف تامر**، الباطنية والصوفية، مجلة الباحث، السنة الثالثة عشرة، العدد 02، 1994م.

215 . **عبد الحميد حاجيات**، ابن خلدون في بجاية، مجلة الأصالة، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر، العدد 19(خاص بمدينة "بجاية" بمناسبة انعقاد الملتقى الثامن للفكر الإسلامي بها)، 1974 م.

216 . **عبد الصمد ربيعي**، الهجرات العلمية الوافدة على بجاية بين القرنين (6. 7هـ / 12. 13م) دراسة إحصائية تحليلية، مجلة الدراسات الإفريقية، جامعة الجزائر 02، العدد 06، 2018 م.

- 217 . عبد العزيز فيلاي، الأقلية المسيحية في تلمسان الزيانية ودورها في المجال العسكري والتجاري والعمراني، مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، المجلد 19، العدد 01، 2004 م.
- 218 . عبد القادر بوباية، عرض وتقديم كتاب (البستان في ذكر العلماء والأولياء بتلمسان) لابن مريم الملتيمي المديوني، مجلة التاريخ العربي، جمعية المؤرخين المغاربة، المغرب، العدد 62، د ت.
- 219 . فؤاد طوهارة، الهجرة الأندلسية إلى المغرب الأوسط (السياق التاريخي والمجال الجغرافي)، مجلة حوليات التراث، جامعة مستغانم، العدد 15، 2015 م.
- 220 . محمد عبد الحليم بيثي، الاعتزال في الغرب الإسلامي، مجلة بحوث، جامعة الجزائر 01، المجلد 09، العدد 01، 2016 م.
- 221 . محمد محمدي، المساجد والزوايا ببجاية ودورها في حفظ الدين والفكر الصوفي، مجلة حوليات التراث، جامعة مستغانم، العدد 13، 2013 م.
- 222 . محمد محي الدين، المذهب المالكي بالمغرب والأندلس، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة تلمسان، العدد 05، 2004 م.
- 223 . محمود علي مكّي، التصوف الأندلسي مبادئه وأصوله، مجلة دعوة الحق، وزارة عموم الأوقاف، الرباط، العدد المزدوج 8 / 9، السنة الخامسة، 1962 م.
- 224 . مسعود بريكة، الرحلة العلمية بين بجاية وحواضر الغرب الإسلامي (ق 7. 9هـ / 13. 15م)، مجلة الأدب والحضارة الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، العدد 20، 2017 م.

هـ . المخطوطات :

225 . ابن سعد التلمساني (أبو عبد الله محمد بن أحمد) :

. النجم الثاقب، مكتبة مؤسسة الملك عبد العزيز، الدار البيضاء، رقم 703.

. مفاخر الإسلام، مكتبة مؤسسة الملك عبد العزيز الدار البيضاء، رقم 167 / 8.

226 . الملالي (أبو عبد الله محمد بن عمر)، المواهب القدسية في المناقب السنوسية،

المكتبة الوطنية، تونس، رقم 15534.

227 . قاسم بن محمد اساسي التميمي البوني، شرح بعض كلام سيدي علي عزوز،

المكتبة الوطنية، تونس، رقم 3090.

و . الكتب الأجنبية :

228 . Abdallah Laroui ,Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830/ 1912). Librairie Francois Maspero. Paris. 1977.

فهرست المحتوی

فهرست المحتوى :

إهداء

مقدمة.....(14 . 1)

الفصل الأول : مقاربات سياقية عامة

المبحث الأول : المغرب الأوسط على عهد بني زيان.....(43 . 16)

وقفة.....(26 . 16)

1 . دوافع الحركة العلمية بتلمسان الزيانية.....(31 . 27)

1 . 2 . المؤسسات العلمية التلمسانية.....(35 . 32)

1 . 3 . الهجرات الأندلسية إلى المغرب الأوسط.....(42 . 36)

1 . 4 . دور الأقليات المشكلة للمجتمع الزياني.....(43 . 42)

المبحث الثاني : بين بجاية الواسطية والعاصمة الزيانية.....(70 . 44)

2 . 1 . المؤسسات التعليمية الاجتماعية ببجاية.....(56 . 46)

2 . 2 . الرحلة العلمية من بجاية وإليها.....(60 . 56)

2 . 3 . العلاقات الفكرية والثقافية الرابطة بين بجاية وتلمسان.....(70 . 60)

خاتمة فصلية.....(73 . 71)

الفصل الثاني : التصوف بالغرب الإسلامي بين التحفظ والتأصيل

المبحث الأول : ابن مسرة الجبلي، ركاز من الفردوس المفقود.....(141 . 75)

- وقفة.....(83 . 75)
- 1 . بداية عابرة.....(84 . 83)
- 1 . 1 . التمعزل الباطني.....(110 . 85)
- 1 . 2 . الواقع المتأزم ولوعة التحرر.....(128 . 111)
- 1 . 3 . وحدة الوجود غرة التصوف المغربي.....(141 . 129)
- المبحث الثاني : الحكاية الترجمية وواقع التصوف في الدولة الزيانية.....(175 . 142)**
- 2 . 1 . كتاب (عنوان الدراية) لأبي العباس الغبريني وثيقة معاين.....(155 . 145)
- 2 . 2 . ابن مريم المديوني، مفهرس المدونات الصوفية بتلمسان (كتاب البستان نموذجاً).....(175 . 156)
- خاتمة فصلية.....(178 . 176)
- الفصل الثالث : مرتبة الطبيعة في الشعر الصوفي الزياني بين الاعتبار والتعجب.**
- وقفة.....(184 . 180)
- إضاءة.....(194 . 185)
- المبحث الأول : الاعتبار الباطني لمرتبة الطبيعة في الشعر العرفاني الزياني(195 . 365)**
- 1 . التيار الوجدوي "شعر عفيف الدين التلمساني نموذجاً".....(328 . 195)
- 1 . 1 . العنصر الجمالي (الله / الطبيعة).....(280 . 198)
- 1 . 1 . 1 . الحب المطلق كشاف سر التجلي في خطاب الطبيعة(235 . 198)
- 1 . 1 . 2 . تجلي النسق الأنثوي في مرتبة الطبيعة.....(266 . 236)
- 1 . 1 . 3 . رمزية الخمرة في مرتبة الطبيعة.....(280 . 267)

1 . 2 . 1	العنصر التراجمي (الاغتراب والحنين).....	(286 . 281)
1 . 2 . 1	رمزية الأماكن البدوية والحجازية.....	(302 . 287)
1 . 2 . 2	رمز المطايا (العيس).....	(309 . 303)
1 . 2 . 3	الظواهر الطبيعية (البرق).....	(315 . 310)
1 . 2 . 4	رمز الورقاء.....	(328 . 316)
2	التيار الإشراقي "شعر مدرسة أبي الحسن الحرالي نموذجاً".....	(365 . 329)
2 . 1	أبو الحسن الحرالي.....	(342 . 333)
2 . 2	ابن محجوبة السطيفي.....	(356 . 343)
2 . 3	عبد الحق بن ربيع.....	(365 . 357)
	المبحث الثاني : تعجبية الطبيعة في القصيدة الوصفية الزينانية.....	(388 . 366)
	خاتمة فصلية.....	(392 . 389)
	خاتمة البحث.....	(397 . 394)
	الملاحق.....	(412 . 399)
	قائمة المصادر والمراجع.....	(444 . 414)
	فهرس المحتوى.....	(448 . 446)



الملخص باللغة العربية :

ترقى عنوان الأطروحة الموسوم بـ " تجليات مرتبة الطبيعة في الشعر الصوفي الزياني (بين الاعتبار الباطني والتعجب الحسي)" معارج النص الصوفي في العهد الزياني على اختلاف مشارب أهله، والذين يعودون بمجملهم إلى ثلاث تيارات : التيار الوحدوي، والتيار الإشراقي، والتيار السني الفلسفي، وذلك بعد محاولة رصد أهم المصنفات، والحركة التعليمية القائمة في حاضرتي المغرب الأوسط آنذاك : تلمسان كعاصمة للدولة الزيانية، وبجاية كمعلم له رصيد ثقافي بقي حتى بعد سقوط الحماديين، وقد أدخلت هذه الأخيرة في نطاق الحدود الجغرافية لبلاد بني زيان لاستقلالية حكمها، وكونها حاضنة التيار الإشراقي، ولما أن استغل البحث دعوى خصوصية التصوف في الغرب الإسلامي من خلال نظرية الوحدة الحاتمية تجلى ظاهرا مسار "مرتبة الطبيعة" وحدود مقاربتة، لاسيما في شعر عفيف الدين، ولم يكن من بد في إضاءة هذه المرتبة في الوجود وجمال طبيعة الحاضرتين أظهر من نار على علم، فكان استثمار هؤلاء المتصوفة لجمال الطبيعة مختلفا لاختلاف مشاربهم في التصوف فمنهم من "تعجب" منها وبها، فنعت ووصف، وتغنى وانتشى، ثم توقف لمجرد انتهاء نشوة المنظر في نفسه، ومنهم من علا به مقام الاستدراج فلم يزل بالطبيعة معتبرا لتبدي جمال الخالق فيها، ولأنها مجلى لآثار أسمائه الحسنى كما عند الوحدويين، وجسم يستقل بـ"النور المفاض" من الذات الإلهية كما سار على ذلك أبو الحسن الحرالي وأصحابه، فقابلوا باطن وجودها، وحقيقة مرتبتها أنطولوجيا بظاهر لغتهم الفنية، وراعوا في تقريب رؤاهم المعرفية ومنطلقات العرفانية بتمكينهم إكسير الوجود "الخيال" من مطاوعة المقاربة، ولكن بما يتماشى مع ضيق أفق لغة تتعطل آلياتها في حضرة الحضرات.

الكلمات المفتاحية:

مرتبة الطبيعة، الشعر الصوفي، العهد الزياني، الاعتبار الباطني، التعجب الحسي، بجاية، تلمسان.

Summary:

The title of the thesis entitled “The manifestations of the order of nature in the Zayani Sufi poetry (between esoteric consideration and sensual exclamation) transcends the Sufi text in the Zayani era according to the different stripes of its people, who refer in their entirety to three currents: the monotheistic current, the illuminating current, and the philosophical Sunni trend, and that After trying to monitor the most important works and the educational movement existing in the two cities of the Central Maghreb at the time: Tlemcen as the capital of the Zian state, and Bejaia as a teacher with a cultural balance that remained even after the fall of the Hammadids And when the research exploited the specificity of Sufism in the Islamic West through the deterministic theory of unity, it became apparent that the path of "the order of nature" and the limits of his approach, especially in Afif al-Din's poetry it is necessary to illuminate this level of existence, and the beauty of the nature of the two present was revealed by fire on knowledge. The investment of these Sufis in the beauty of nature was different because of their differences in Sufism. Some of them "marveled" at it. And because it is a reflection of the effects of his beautiful names, as among the unionists, and a body that is independent by "the hidden light" from the divine self as Abu Al-Hassan Al-Harali and his companions walked on that They met the soles of their existence and the reality of their ontology with the apparent meaning of their artistic language.

Keywords:

Nature mattress, Sufi poetry, The Zayani era, Esoteric consideration, Sensory exclamation, Bejaia, Tlemcen.