

الصوفية العرفانية الأندلسية بين ارتدادات الغنوص عند النخب الصوفية وإسلام العوام في حاضرة تلمسان

محمد الناصر صدّيق

المعهد العالي للعلوم الانسانية - تونس

مقدمة

يسمّى المرء المطلع على خفايا الدين وأسراره، في العديد من الأديان بـ"العارف" إنه ذاك العالم أكثر مما يعلمه الناس العاديون، والمدرك لمعرفة لا يمكن الحصول عليها بالطرق المعتادة.

لقب كاهن قبائل الغال وقس الأضحية في عصور الشرك "Druide" كما سُمّي العربي الذي يحصل على إلهامه من الجن بالشاعر. كذلك أطلق على أناشيد الرّشيز/¹ Rischis المقدسة والبالغة العنف والقوة بكل بساطة، Veda أي "معرفة". والمثال الكلاسيكي للمعرفة أعلاه، كما هو معلوم، هو الغنوصية التي سادت التصوف الهيلنستي والاتجاهات المسيحية التي تنتمي إليه. وإذا كان الصوفي المسلم كثيرا ما يسمى "بالعارف" وجماعة الصوفيين "بأهل المعرفة" فلا ريب في أن المرء سيغرى بالمطابقة بين هذا المصطلح الفني (Technischer Ausdruck) ومصطلحي "الغنوصية" و"الغنوصيين".

حدث في العديد من الحالات، فالغنوصية ليست معرفة تقليدية، أو تجريبية، ولا معرفة نظرية بالمفهوم المتعارف عليه. بل هي حصيلة إضاءة باطنية أو إيجاء يكسبه المرء

¹ تسمية هندية تطلق على كهان ما قبل التاريخ وحكائه نسبت إليهم أناشيد الفيدا Rigwede، اندرية (تور)، التصوف الإسلامي، ترجمة، د. عدنان عباس علي، منشورات الجمل، كولونيا/ألمانيا، 2003. 149.

من خلال نوع من المشاهدة التي ليس بمستطاعه أن ينالها إلا بالمكاشفة الخفية، الغامضة ومن هذا المنطلق فإن محتواها يختلف عن محتوى علوم الإيمان المتعارف عليها. إذ تفتح للمرء نافذة تتيح له فرصة الإطلاع على أصل العالم، مثلاً، وعلى تدرج القوى الإلهية وعلى ما خفي من جوهر الإنسان.

إن الصوفية أيضاً تتوافر على معرفة ميتافيزيقية ينالها المرء من خلال إضاءة إلهية مباشرة، فيحدثنا ذو النون المصري مثلاً قائلاً: "رأيت رجلاً في برية يمشي حافياً، وهو يقول: المحب مجروح الفؤاد لا راحة له، قد زحزت الجرحه الدواء، وأزعج الدواء الدواء. فاجتمعاً والقلب بينهما يحول يرتكض. فسلمت عليه، فقال لي: وعليك السلام يا ذا النون قلت: عرفني قبل هذا؟ قال: لا، قلت فمن أين لك هذه الفراسة؟ فقال: ممن يملكها. ليست مني، هو الذي نور قلبي بالفراسة حتى عرفوني إياك من غير معرفة سبقت لي"¹ فقد جمعت هذه المعرفة ما هو غنوصي، عرفاني، باطني، وما هو صوفي يؤدي إلى الإيمان الحق والحب الإلهي المخلص.

توطئة: الغنوص من الفرق إلى التصوف الإسلامي

الغنوصية مذهب حمال أوجه لا يقوم على شرعة، أو دين، أو عقيدة، أو دوعماً مذهبية معينة، وقد بدأت بواكيره في الظهور مع بدايات القرن الأول الميلادي بتأثيرات فكرية من تعاليم الأفلاطونية المحدثة والهرمسية المنسوبة إلى هرمس المثلث العظمة وتسميه المصادر الإسلامية بـ"المثلث الحكمة" حيث تشير إلى أنه النبي إدريس الوارد ذكره في القرآن².

¹ أبو نعيم (احمد بن عبد الله بن احمد)، حلية الأولياء، القاهرة/مصر، 1351هـ، 364/9.

² راجع: لويس مينار، هرمس: المثلث العظمة أو النبي إدريس، ترجمة عبد الهادي عباس، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق، 1998.

وهذه المعارف منتشرة في ثمانى عشر رسالة تعد مثالا للغنوصية في مراحلها الأولى وهي من إنتاج مجموعة مجهولة من المؤلفين تجمعهم رابطة روحية مثل تلك التي جمعت مجموعة إخوان الصفا وخلان الوفاء في القرنين الرابع والخامس هجريين¹. ومن خلال هذه الرسائل الهرمسية الحاملة للأفكار الغنوصية نلاحظ أهمية "مثنوية الانسان" بين المادي والروحي فالجسد يمثل كل ما هو مادي وفان مظلم بينما العقل في تطابقه مع الروح يمثل ما هو نوراني وحقيقي وخالد وهو في حقيقة الأمر طريق نحو الخلاص من أسر المادة وسعي الروح إلى الاعتناق نحو العوالم النورانية العليا.

أما تسمية الغنوص Gnosticism من الكلمة الإغريقية Gnosis وتعني المعرفة الباطنية أو العرفان حسب مصطلحات التصوف الاسلامي، فالعارفون هم الغنوصيون Gnostics بمعنى أولئك الذين يتواصلون مع الحقيقة الكاملة بواسطة بصيرتهم الداخلية. أما غير العارفين فهم الذين يقفون عند ظاهر التعاليم الدينية ولا ينفذون إلى حقيقتها الباطنية. ففي اليهودية مثلا يعد طريق الجنة هو الالتزام بأحكام الشريعة، وفي المسيحية هو الإيمان بيسوع المسيح². أما في الفترة الاسلامية فقد ظهرت تعاليم الغنوص بثوب إسلامي عند نهاية القرن الأول الهجري/السابع الميلادي، وكان حضورها قويا في العاصمة الفارسية القديمة المدائن "طيسفون" في القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي³، وبعد فترة وجيزة، في مدينة الكوفة بجنوب العراق العربي⁴ وكانت معظم الفرق والمجموعات الصغيرة تتعرف عليها من خلال مصنفات أعدائها وحسب، بعض المؤرخين الشيعة والسنة في أدبيات الملل والنحل، فقد انتهى وجودها العقدي والفكري بعد فترة. ومن

¹ السواح فراس، طريق اخوان الصفا: المدخل إلى الغنوصية الاسلامية، دار التكوين، دمشق، 2016، ص 33.

² السواح فراس، طريق اخوان الصفا، مرجع نفسه، 33-34.

³ هالم (هاينس)، الغنوصية في الإسلام، منشورات الجمل، كولونيا/المانيا، 2003م، 8.

⁴ هالم (هاينس)، الغنوصية في الإسلام، 8.

الممكن أن يكون التثاقف والانصهار ضمن المجموعات الأكبر في المجال نفسه، أو بفعل التدمير الممنهج من قبل السلطة ومحازبيها بسبب معارضتهم للخلافة العباسية إلا أن قلة قليلة منهم استطاعت أن تستمر بالبقاء في مناطق ثغرية أو متاخمة للعالم الإسلامي في أغلب الأحيان؛ إن هؤلاء يشكلون مع الصابئة المندائيين¹ في المجال العراقي والفارسي البقية الوحيدة من الغنوصية، التي استفادت منها الفرق الإسلامية المعارضة في حجاجها ضد خصوصها العقديين والسياسيين وعلى وجه التحديد الإسماعيلية².

وقد أدى اكتشاف النص الفارسي "أم الكتاب" المتداول في منطقة پامير هندوكوش ومعرفته إلى اكتساب مصطلح الغنوص الإسلامي بعدا جديدا جدا³. ومن الملاحظات البارزة في الغنوص الإسلامي الإسماعيلي "القيمة الرمزية، الحروف الأبجدية، إضافة إلى تقسيم تاريخ العالم إلى دورات تطابق الحلول الجديد، ناس" منتظمون في طبقات مرتبة يستدعون للخلاص هبوط يحجز الأرواح أي ملائكة هابطين في أجساد فانية⁴ ورأى "ماسينون" أن أعلام التصوف الإسلامي كالحلاج العراقي وابن سبعين الأندلسي هم ورثة لهذا التراث الغنوصي الذي اعتبره متأثرا بالمانوية الإيرانية القديمة. كما ذهب الفرنسي هنري كوربان إلى أن الغنوص استمر في تواصلية مع التصوف وتجلّى ذلك في شخصيتين بارزتين: الأولى مشرقية متمثلة في السهروردي والثانية أندلسية مغربية

¹ هالم (هاينس)، المرجع نفسه، 8.

² يشدار (هانس)/H.schaeder. "ناصر خسرو والغنوص الإسلامي"، ZDMG، مجلد 78، 1924؛ وكذلك في مقاله، "الرؤية الإسلامية للإنسان الكامل، أصلها وبنيتها"، ZDMG، مجلد 79، 1925، 192-268.

³ Ivanow (w), "Notes sur L'ummu L-kitabdes Ismaeiliens de L'ASIE Centrale" in : REI6 (1932), PP 419-481.

⁴ Massignon (Lais), Der Gnostische Kulit der Fatima imschitischen islam. In : Eranos Jahrbuch, 1938, PP161- 173 (operminora م، 1963م، بيروت/لبنان ع.ي. مبارك، نشر في بيروت ع.ي. 660-649

تمثلت في الشيخ محيي الدين بن عربي باعتبارهما الورثة المباشرين لهذا الفكر¹. لقد كشف التصوّف عن أن الإبداع الحق يفترض بذل الروح في سبيل المطلق. والمطلق هو الكل الثقافي والتصوف جمع بين الضدين وهو إدراك لحقائق ثقافية في كيفية تواصلها مع الضدين "الإبداع" و"البدعة"، وعظمة التصوف هو ذلك الائتاء لمرجعيات ثقافية. وهذا سر من أسرار إبداعات التصوف في صهره لمختلف "المرجعيات" في معاناة إخلاصه للحق والحقيقة. بمعنى صهرها المتجدد في وعي الذات وتوظيف نتائجه في تعمير وعمران الكل العقلائي - الأخلاقي - الروحي للأمم². وظهر في هذا الإطار هذا التصوف العرفاني الفلسفي في القرنين السادس والسابع الهجريين، في العالم الإسلامي وان مهد له أعلام كبار أمثال أبي مدين شعيب الأندلسي دفين بقعة "العباد" بحاضرة تلمسان وفلاسفة كبار أمثال ابن رشد وفيلسوف المتصوفة في الغرب الإسلامي قاطبة الشيخ محيي الدين بن عربي وتلميذه الروحاني العفيف التلمساني الشاعر والصوفي المتفلسف.

ويعتبر عبد الحق المعروف بابن سبعين (ت669هـ) من التيار الصوفي الأندلسي ذي الأثر الواسع في التصوف الفلسفي في الإسلام ويعد من أشهر المتصوفة الفلاسفة ومدرسته ذات انتشار في المغرب والمشرق³ ويمثل الأمير عبد القادر الجزائري ابن المجال الحضري التلمساني أحد التلاميذ المتأخرين لمدرسة ابن عربي وهو من قام بنشر تراثه في القرن التاسع عشر الميلادي⁴.

¹ Carbin, (Henri), De la ginose antique a la Gnose ismaéliemé. In : Convegno di scienze morali storiche efilologiche, 1956(ACC. Naz. Dei lincei), Rom 1957, PP 105-150.

² الجنابي (ميثم)، حكمة الروح الصوفي، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، بيروت، 2007م، 8-9.

³ كروم (د. بومدين). الشعر الصوفي: دراسة موضوعاتية في شعر الششتري، منشورات دار الأديب، وهران/الجزائر. 2007، 7.

⁴ سالم (عبد الجليل)، وحدة الوجود عند ابن عربي، دار جوير للخدمات اللغوية، تونس، 1423هـ/2002م، 18.

I- المدرسة العرفانية للتصوف الأندلسي : قراءة تاريخية

التصوف العرفاني الفلسفي هو نفسه ذلك "التصوف الذوقي" الذي يلجأ أصحابه إلى مزج أذواقهم الصوفية بأنظارتهم العقلية، مستخدمين في التعبير عنه لغة فلسفية استقوها من مصادر متعددة وقد برز هذا اللون من التصوف في الإسلام بجلاء منذ القرنين السادس والسابع الهجريين، وهما القرنان اللذان شهدا بروز أقطابه، واستمر بعد ذلك عند أفراد من المتفلسفة، وقد شابته فلسفات أجنبية مختلفة ومتعددة إغريقية وفارسية، وهندية، ومصرية، ومسيحية. ولكن ذلك لا ينفى عنه الأصالة والإبداع، لأن متصوفتهم تمثلوا هذه الثقافات وحافظوا في الوقت نفسه على استقلاليتهم في مذاهبهم باعتبارهم مسلمين. لذلك نجد أن التصوف الأندلسي يعود إلى أيام التبشير المسيحي في العصر القوطي على أيدي الرهبان الأريوسيين كما كان السلوك الإسلامي المتسامح منذ فتح شبه الجزيرة الأيبيرية وتواصل ذلك في جميع محطات الاستقرار والحضور العربي الإسلامي هناك¹ وقد برز في أرض الأندلس خطّان، خط نحا منحى الاعتدال في تبنيه لأفكار الغزالي المبنية على مجاهدة النفس والميل إلى العلوم الباطنية والزهد في كل شيء بما في ذلك الزهد في "منازل" الصوفية والعطايا والمواهب الإلهية². وظل هذا الاتجاه معارضا للسلطة، ولكنه سلك طريق المعارضة السلمية الإصلاحية، ولم يتبنّ العنف والثورة على السلطان. ويأتي في طليعة هذا الاتجاه ابن عريف وأبي مدين شعيب أما الخط الثاني فهو اتجاه باطني عرف ذروته على يد الشيخ محيي الدين بن عربي.

1- الانطلاقة الأولى : مدرسة أبي مدين شعيب

ومن أقطاب التصوف المغربي الأندلسي وأعلامه نذكر أبا مدين شعيب البجائي

¹ كروم (د. بومدين)، المرجع نفسه، 3.

² الغزالي (أبو حامد)، إحياء علوم الدين، القاهرة/مصر، 1956م، 13/107-142 (موضوع الزهد).

(ت594هـ/1197م) وقد عاش مخضرمًا بين العهدين المرابطي والموحدي، وتبارى أصحاب التراجم والمدونات وكتب الطبقات والمناقب في تلقف أخباره¹، وبعد علم الصدر التلمساني من أهم مصادرنا في نقل أبرز تحولات المدرسة المدينيّة في الغرب الإسلامي وأثرها في المجال التلمساني خاصة أنّ أبا مدين دفين منطقة "العباد" بنواحي حاضرة تلمسان.

إذن برز الشيخ أبو مدين شعيب بن الحسين الأندلسي في نواحي بجاية بصفته مؤسسًا لمدرسة مغربية للتصوف السني العرفاني المبكر، حتى إن أحد شيوخ العقل الدروز -في تواصله العلمي معهم- اعتبر أبا مدين شعيب "من شيوخ التوحيد في ديار المغرب" بقوله: "وعندكم في المغرب أحد شيوخ التوحيد الكبار"². وهذا الفكر العرفاني الصوفي الذي تبنته مدرسة أبي مدين عابراً للفرق والمذاهب، وليس ذلك الحظ الأشعري المتزمت الراض للآخر.

فأبو مدين شعيب المخضرم في دولتين من دول المغرب والأندلس، برز في العصر الموحي بإسهاماته وهو من شعراء المتصوفة ومن الذين أسهموا في ازدهار اتجاه التصوف في الشعر³. وقد وُصف في ترجمته بأنه: "الفقيه المحقق الواصل القطب شيخ مشائخ الإسلام في عصره، إمام العبادة والزهد وخاصة الخلاء"⁴. ووصفه "التميمي" بأنه

¹ عيسى (لطفي)، مغرب المتصوفة، مركز النشر الجامعي وكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، تونس 2005، راجع 90، هامش 2.

² الشيخ عبد الله زين الدين في رسالة موجهة لي شخصًا بتاريخ ماي 1998م مازال على قيد الحياة وهو من شيوخ العقل الدروز في ضاحية جرمانا بريف دمشق.

³ صغير (محمد)، الاتجاه الديني في الشعر الأندلسي على عهد الموحدين، أطروحة ماجستير في الأدب العربي شعبة الأدب الأندلسي والحضارة المتوسطة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة أبي بكر بلقايد -تلمسان- الجزائر 1429-1430هـ/2008-2009م، بحث مرقون، 56.

⁴ الغبريني (أبو العباس أحمد بن أحمد بن الله)، عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، دار البصائر، الجزائر، 2007م، 7.

كان كبير الشأن لم يكن في وقته نظير له في الزهد والورع والصدق¹. وله نظم مشهور مبثوث في المصادر² ومن أبياته في لحظات الوجدان الصوفي قوله:

يا من علا فرأى ما في الغيوب وما	تحت الثرى وظلام الليل منسدل
أنت الغيِّاث لمن ضاقت مذاهبه	أنت الدليل لمن حارت به الحيل
إنا قصدناك والآمال واثقة	والكل يدعوك ملهوف ومبتهل
فإن عفوت فذ وفضل وذو كرم	وان سطوت فأنت الحاكم العدل ³

وله أشعار متنوعة الأغراض والأهداف وكلّها في عوالم التصوف من عبادات وتأمّلات وانغماس في الحضرة الإلهية ومناجاة⁴ وله شطحاته الصوفية التي مزجت بالحواريات التي تتجاوز عالم الشهادة الذي يغشه إلى عالم الوجود الكلي في اشراقيات إعادتنا إلى الرعيل الأول، أمثال الحلاج ورجالات زمانه، وعند ما يطلع عليه علماء الظاهر يعلنون تكفيره على الملاّ وهدر دمه قربانا لله. ومن تلك النزاعات الاشرافية قوله: "...بي قل؛ وعليّ دلّ، فأنا الكلّ"⁵. ومع ذلك فإن مدرسة التصوف التي يعدّ الشيخ أبو مدين أقرب إليها هي مدرسة الغزالي السنية أي ذلك المنهج الذي يلتزم فيه بغاية الترقّي الخلقّي بالمجاهدة للنفس وإحلال الأخلاق المحمودة محل المذمومة وذلك

¹ التميمي (أبو عبد الله محمد بن عبد الكريم الفاسي)، المستفاد في مناقب العباد بمدينة فاس وما يليها من البلاد، تحقيق محمد الشريف، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان، جامعة عبد الملك السعدي، تطورات/المغرب، 2002، 41/2-42.

² المقري (شهاب الدين احمد التلمساني)، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس دار صادر بيروت/لبنان، 2004م، 7/143.

³ ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في اخبار من ذهب، طبعة القاهرة/مصر 1953، ترجمة الشيخ أبي مدين شعيب.

⁴ وقد أورد الأستاذ محمد مرتاض بعض من أشعار أبي مدين راجع كتاب د. محمد مرتاض، من أعلام تلمسان: مقارنة تاريخية - فنية - دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران/الجزائر، 1424هـ/2001م، 28-31.

⁵ في ذلك راجع الغبريني، عفوان الترابية 58.

بالرياضة الصوفية التي يقوم بها السالك في البداية على يد شيخ، لأن سبيل الدين غامض وسبل الشيطان كثيرة.

وبعد رحلة بحث ومعرفة ومجاهدات يصل في النهاية هذا "السالك" إلى المعرفة الصوفية معرفة الله. وتتميز هذه عن كل الطرق والمسالك بان أداتها ليست الحواس ولا العقل بل القلب، وهذا هو طريقه إلى ذلك الحس الوجداني وما يشعر به الفرد من سعادة تعد لذة الإيمان، وبالتالي تقوى معرفته بالخالق ليخرج هذا الإنسان من عالم الظلمات إلى عالم الأنوار. ويعتبر هذا الخط الصوفي الغزالي نهجا ومذهبا متكاملًا ضمن معتقدات الخط الأشعري السني¹، وأبو مدين أقرب إلى هذا النهج من غيره خاصة بعد انتقاله إلى المشرق فالتقى سلطان أوليائه الشيخ عبد القادر الجيلاني²، وقرأ عليه في الحرم المكي وأخذ عنه كثيرا من العلوم والمعارف³ وألبسه "الخرقة الصوفية" وأودعه كثيرا من أسرار⁴ ويعد أبو مدين من مشايخ التصوف الذين جمعوا بين الشريعة والحقيقة وأقام داعيا للحق، وقصدت زيارته من جميع الأقطار، وشهر بشيخ المشايخ⁵ وبعد رحلة الحج ورحلة الطلب ولباسه الخرقه ونبيله الحظوة الولائية، استقر به التطواف في مدينة بجاية وازدادت مكاتته وشدت الرحال إليه وقد ذكر صاحب التشوف بأنه "تخرج على يده

¹ بدر (احمد)، الحضارة العربية الإسلامية، المطبعة التعاونية، دمشق، 1402هـ/1982م، 281-283.

² هو أبو صالح عبد القادر بن موسى بن عبد الله بن يحيى الزاهد بن محمد بن داود بن موسى الجون بن عبد الله المحض بن الحسن المنثي بن الحسن بن علي بن أبي بن أبي طالب، ولد سنة سبعين وأربعائة وتوفي سنة إحدى وستين وخمسائة، ودفن ببغداد، الجيلاني (الشيخ عبد القادر الحسني)، الغنية، دار الألباب، دمشق حلبوني، دمشق، (د.ت)، ج، ص.3 من مقدمة الكتاب.

³ مرتاض (محمد)، من أعلام تلمسان، 22.

⁴ المقري، فتح الطيب، 342/9؛ الغبريني، عنوان الدراية، 65.

⁵ الحفاوي (محمد)، تعريف الخلف برجال السلف، تحقيق أبو الأجنان ويطيخ، المكتبة العتيقة، تونس ومؤسسة الرسالة، بيروت/لبنان 1982م/1402هـ، 172/2.

ألف شيخ من الأولياء أولي الكرامات... وكان مبسوطة بالعلم مقبوضا بالمراقبة كثير الالتفات بقلبه إلى الله تعالى حتى ختم له بذلك¹ لذلك سمي "سلطان أولياء المغرب".

ويُعتبر من المسهمين الكبار في بناء مدرسة التصوف بإفريقية حيث تخرج على يديه ابرز أعلام التصوف والآباء المؤسسين لهذه المدرسة التي أوجد تلاميذ أبي مدين شعيب نواتها الأولى أو ما يعرف "بالتصوف المنظم" ببلاد إفريقية. ومثلت هذه المدرسة شكلا غير معهود لاستلهاام التعاليم التي تلقاها أربابها عن هذا العلم الذي تحوّل بالتدرج إلى "ضمانة إيتيقية علمية سنية وروحية ونموذجا معياريا للتصوف المغربي ككل"² وترتبط هذه التجارب بكل من عبد العزيز المهدي دفين ضاحية المرسى وأبي يوسف الدهماني نزيل حمّتي الساحل والقيروان وأبي علي النفطى المعروف بالسني والموسوم بسلطان أولياء منطقة الجريد بالجنوب الغربي التونسي ودفين مدينة نفطة والتي عرفت بـ"الكوفة الصغرى"، لانتشار التشيع بين سكانها.³

ونجد وبالعودة إلى الأعلام المؤسسين للتصوف بإفريقية منتسبين إلى المدرسة المدينية، وقد وظّف كل واحد منهم تعاليمها بطريقة شخصية مكنته من ملاءمتها مع خصوصيات الحيز الجغرافي والبشري الذي عاين تطبيق تجربته الصوفية.⁴ وكل هذه الطرق الصوفية تعدّ الأساس في نموذجها ومنهجها اقتداء واتباعا وسلوكا لخطّ أستاذهم وشيخهم أبي مدين شعيب المنتسم بالاعتدال في تربية النفس وتركيتها، والارتقاء بها إلى

¹ التادلي، (ابن الزيات أبو يعقوب يوسف)، التشوف الى رجال التصوف، تصحيح ادولف فور، مطبعة أفريقيا الشمالية، الرباط/المغرب، ط1، 1958م، 108.

² عيسى (لطفى)، مغرب المتصوفة، 114.

³ عن التشيع ببلاد الجريد والكوفة الصغرى راجع مقال: صدّيق (محمد الناصر)، "مسالك التشيع بقسطيلية: بلاد الجريد" مجلة أنثروبولوجيا الأديان، مخبر أنثروبولوجيا الأديان بتلمسان/الجزائر العدد 5، جاتفي 2009م، 173-198.

⁴ راجع عيسى (لطفى)، المرجع نفسه، 114-115.

مقام المشاهدة والتوحيد الخالص وقد ورد في ذلك : "لا طريق أوصل إلى الحق من متابعة الرسول (صلعم) في أحكامه"¹، فتصوفه يثمر وحدة الشهود لا وحدة الوجود الذي نهجه الشيخ محيي الدين بن عربي.

إن "علم الصدر" منتشر بشكل كبير في عالم التصوف ولأقطابه منامات ورؤى عدت من مصادر معلوماتنا لمعرفة مناهج هؤلاء الشيوخ وسبلهم ونذكر منها على سبيل المثال: رؤيا ابن عربي لشيخه الروحي أبي مدين شعيب وقد التف حوله كبار الصوفية يسألونه عن مسائل صوفية فيجيبهم أبو مدين. ومن هذه الإجابات تتلمس نفسا صوفيا فلسفيا لم نجده عند أبي مدين في يقظته وهو أقرب إلى المدرسة الفلسفية² مدرسة ابن عربي ومن سلك مسلكه وجاء في هذه المنامة تحديد لصفة العارف "...فهو للعارف ضياء ونور، وقد أشغله به عن الجنة والقصور، آنسه به فهو جليسه، وأفناه عنه فتلاشي كثيفه فامتزج المعنى بالمعنى فكان هو، ذهبت الرسوم، وفنيت العلوم، ولم يبق إذ ذاك إلا الحي القيوم، وهو معنى المعاني..."³. كان ابن عربي يُعدّ الشيخ أبا مدين من شيوخه الروحانيين لأنه لم يجالسه جسديا، وإنما كان على صلة روحية به وثيقة، بل يمكن القول إن السنوات العشر من دخول ابن عربي للطريق الصوفي رياضة وسلوكا من 580 إلى 589هـ، كانت جلّها في دائرة روحانية أبي مدين. فجلّ الشيوخ والأولياء الذين صحبهم في بلاد المغرب والأندلس كانوا من أصحاب أبي مدين أو من خط صوفي مقرب منه.⁴

¹ ديوان أبي مدين شعيب، جمعه العربي بن مصطفى الشوار، مطبعة الشرقي، دمشق، 1938، 61.

² كروم (د.بومدين)، "شعر أبي مدين شعيب الأندلسي: قراءة نقدية توثيقية" مجلة الفضاء المغاربي، العدد الثاني، السنة 3، صفر 1425هـ/أفريل 2004م، 109.

³ ابن عربي (الشيخ محي الدين)، محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار في الأدبيات والنوادر والأخبار، دار النهضة العربية، بيروت/لبنان، 1988م، 1/110.

⁴ مفتاح(عبد الباقي)، ختم القرآن، محيي الدين محمد بن العربي، سلسلة دار القبة الزرقاء، مراكش، المملكة المغربية، 1426هـ/2005م، 161-162.

وحسب "علم الصدر" والمنامات الصوفية، فإنّ المحتمل أن يكون أبو مدين هو الذي أخبر الشيخ ابن عربي باجتماعهما في "البرزخ"¹. والواضح أن ابن عربي لم ينهل من مدرسة أبي مدين شعيب بشكل مباشر، ولم يحدث أي تواصل مباشر سوى ما رُوي في أخبار المنامات والرؤى عند ابن عربي. ثم إن مدار التربية في مدرسة أبي مدين حول التحقيق بالتوحيد والتوكل والاستغراق الدائم في ذكر الاسم الأعظم المفرد (الله)، نجد صداه عند ابن عربي في ذكره للاسم الأعظم "...فيظهر الحق حتى يكون سمعه وبصره. وهذا المسمى علم الذوق فإنه لا يكون الحق شيئاً من هذه الأدوات..."².

ونجد جل المصادر³ التي تناولت وفاة الشيخ أبي مدين تشير إلى أن تاريخ وفاته في سنة 594هـ. بينما نجد إشارة في الفتوحات إلى تواجد ابن عربي في تلمسان سنة 590هـ وهو في طريقه إلى تونس لزيارة عبد العزيز المهدي⁴ أحد طلاب أبي مدين شعيب وأحد خلفائه دون أن يمرّ في طريقه "بجاية"، لزيارة شيخه الأكبر. وأشار ابن عربي فيما يتصل بذلك إلى أنه "من أشياخنا درج سنة 589هـ رحمه الله"، كما ذكر أن منزله "تبارك الذي بيده الملك"⁵ وأنها سورته من القرآن الكريم وأنه من أقطاب هذا المقام لأن هذا هو مقام الإمام⁶.

إذن كانت وفاة الشيخ أبي مدين شعيب بسبب مرض ألمّ به وهو في طريقه للقاء السلطان يعقوب المنصور (580-595هـ) بالمغرب الأقصى وتوفي قرب تلمسان ودفن

¹ ابن العربي (الشيخ محيي الدين)، الفتوحات المكية، طبعة دار صادر، بيروت/البنان، (د.ت)، 573/2.

² الفتوحات المكية، 298/3.

³ التنبكتي (أحمد بابا)، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، تقديم عبد الحميد عبد الله الهرامة، منشورات الدعوة الإسلامية، طرابلس/ليبيا، 1989م، 196؛ راجع أيضا الغبريني، عنوان الدراية، 60.

⁴ ابن عربي، الفتوحات المكية، 195/4.

⁵ سورة الملك، الآية رقم واحد؛ الفتوحات المكية، 195/4.

⁶ ابن عربي، الفتوحات المكية، الباب 24، 184/1.

برابطة العباد¹، "وخرج أهل تلمسان لجنازته فكانت مشهدا عظيما"². وفي المجلد اختلطت سيرة أبي مدين وكثر فيها الوضع وذلك بسبب ندرة المعلومات عن حياته³ وقلة كتاباته التي تكون عنصرا معاونا لنا في تعرفنا على خفايا هذه الشخصية الفذة في تاريخ التصوف بالغرب الإسلامي، كما أن كثيرا من أشعاره وأقواله قد جُمعت، ثم ضم إليها أشعار لشعراء آخرين، قيلت في المعاني ذاتها، فجاء اللُصّاح، فجمعوا الأشعار بعضها إلى بعض ونسبوها برمتها إلى الشيخ أبي مدين، وتوارثها الناس على أنها له⁴.

يُعد الشيخ أبو مدين من رواد التصوف الأندلسي المغربي وفتح الطريق لمدرسة التصوف الفلسفي. فلم يكتف بما نهله في المشرق بل تعداه إلى ما هو روجي فلسفي وهذا ما ميز المدرسة الصوفية في الغرب الإسلامي التي لم تنفق عند الغزالي وكتبه بعد أن اتخذوا منه أستاذا ومن تعاليمه دستورا وطريقا، لأنه كان أدنى إلى مشربهم في فهمه للدين وموقفه من التصوف "بل اتصلت أيضا بذلك الجزء الضخم من التراث الفلسفي اليوناني الذي ترجم في الشرق ثم نقل إلى الأندلس، ومن ذلك فلسفة أفلاطون وأرسطو والأفلاطونية المحدثة، كما اتصلت بمؤلفات فلاسفة الإسلام الشرقيين أمثال الفارابي وابن سينا وإخوان الصفاء، ومؤلفات كبار المتكلمين لا سيما المعتزلة، ومؤلفات الصوفيين الشرقيين..."⁵.

إن مدرسة أبي مدين متوازنة جمعت بين الشريعة والحقيقة، لذلك نلتبس آثاره

¹ الغبريني، عنوان الدراية، 60؛ التنبكتي، نيل الإتهاج، 196.

² التنبكتي، المصدر نفسه، 196.

³ زمري (د. محمد)، المفكرون والشخصيات اللامعة بتلمسان، جامعة بوبكر بلقايد، تلمسان/الجزائر، 2011م، 37.

⁴ كروم (د. بومدين)، "شعر أبي مدين شعيب الأندلسي التلمساني: قراءة نقدية"، 110.

⁵ عفيفي (أبو العلاء)، "مقدمة تحقيقه لجزء من كتاب خلع النعلين لابن قسي"، مجلة كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، م11، 1957، 54.

العلمية والتربوية التي ورثها عنه علماء أمثال المقرئ الجد ومحمد بن يوسف السنوسي، وتلميذه أحمد بن الحاج اليبدرى الذي كان إعجابه بأبي مدين شديداً، وغيرهم كثر.¹ وهذا ما جعل من قطبية أي مدين تتجاوز ما هو وجداني روحاني إلى ذلك الهيام الشطحي بين أهالي تلمسان. خاصة أن تجاربه ومجاهداته الروحية تُعد نموذجاً مثالياً للثقافة الصوفية التي اعترفت بالجميع وقبلت الكل على اختلافهم، ولم تقص فرداً لعلّة فكرية أو لرفض مذهبي أو سياسي. وهذا من ثمار تلك المجاهدات والسياسة التأملية رغبة في عرفان ذوق عميق كان له الأثر الجليل في مجتمعات الغرب الإسلامي قبل سيطرة مدارس الإقصاء المذهبية.

2- التحولات الكبرى مع محيي الدين ابن عربي: "التصوف الفلسفي الإشراقي: الغنوص السني":

*التعريف بابن عربي :

غلب عليه اسم محيي الدين بينما هو أبو بكر محمد بن عربي، وقيل إن نسبه يذهب إلى "الحاتم الطائي" ويلقب بـ"الشيخ الأكبر" وهو من أوسعهم معرفة وأكثرهم شهرة وإنتاجاً فكرياً. ذكره صاحب "فتح الطيب" بأنه "الشيخ الأكبر ذو المحاسن التي تبهّر، سيدي محيي الدين بن عربي محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الحاتمي"²، ولد بمرسية في بيت جاه وثراء وعلم، انتقل إلى إشبيلية، حيث تلقى العلم ودرس القرآن والحديث والفقه، ثم ارتحل إلى بلدان كثيرة في الأندلس والمغرب كما أخذ عن مشائخ من الحجاز واليمن والشام والعراق ومصر. وكان ممن تتلمذ لهم في الأندلس أحد تلاميذ ابن

¹ كروم (د. بومدين)، "شعر أي مدين..."، 109.

² المقرئ، فتح الطيب، 161/2.

حزم الظاهري، وأبو عمران الميرتلي.¹ وعندما بلغ العشرين من العمر التقى بالفيلسوف "ابن رشد" الذي تأثر بالإسماعيلية في قرطبة، وهو اللقاء الذي دخل التاريخ، وقد اعتبر من اللقاءات المتميزة بين مدرستين فكريتين مختلفتين تمام الاختلاف رغم وحدة الهدف التي تقود إلى البحث والاجتهاد والتفتيش عن الحقيقة وينابيعها وأصولها.

فابن رشد كان يأتمر بأمر العقل، ويتخذ واسطة للوصول إلى الله، بينما ابن عربي يرى أن المعرفة أو الوصول إلى الله لا يأتي إلا عن طريق الرؤيا. ولا بد من التأكيد بأن الدعوتين كتب لهما النجاح والازدهار في مضمار الأعلام في المشرق والمغرب.² ومن أهم مؤلفاته "فصوص الحكم" و"الفتوحات المكية" و"مفاتيح" و"مفاتيح الغيب"، و"التعريفات"، و"مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم"، و"ديوان ابن عربي" وهو مجموع أشعاره، و"ترجمان الأشواق" وغيرها كثير³ وقد نشرت الهيئة المصرية العامة للكتاب فهرست مؤلفات ابن عربي.

بقدم دوله الموحدين يدخل التصوف الأندلسي في طور آخر أكثر حرية وقبولاً للآخر وذلك بفضل اتساع هامش الحريات التي منحتها الدولة للتصوف والفلسفة وتشدها مع علماء الظاهر من فقهاء المالكية⁴، ولم تكن هذه المكانة التي ارتقت إليها التصوف الإسلامي إلا بعد عبور مراحل وأطوار ومكابدات لأجيال من كبار المتصوفة فمروا بمرحلة التصوف الساذج المعتمد على المجاهدات النفسية والتكشف والزهد في

¹ راجع ترجمته وشيوخه، المقري، نفح الطيب، 162/2-169؛ صغير (محمد)، الاتجاه الديني في الشعر الأندلسي على عهد الموحدين، 53-54.

² تامر (د. عارف)، "بينت الإسماعيلية" الباطنية والصوفية"، مجلة الباحث، السنة 13، العدد 2-(62)، أفريل-أيلول، 1994، 113.

³ راجع مقدمة ديوان ترجمان الأشواق لعبد الرحمان المصطاوي، دار المعرفة، بيروت/لبنان، 1425هـ/2005م، 12.

⁴ صغير (محمد)، الاتجاه الديني في الشعر الأندلسي على عهد الموحدين، مرجع سابق، 51.

سلوكهم اليومي في حين نهج آخرون في أثر "السلف الصالح" وربطوا في المناطق الثغرية بدل المجاهدة النفسية.

أما القسم الأخير على رأسه الشيخ أبو مدين شعيب الذي فتح بعد رحلته المشرقية بابا للتصوف الاشرافي العرفاني الغنوصي في مراحل المبكرة، وتميز هذا الاتجاه بارتكازه على "الكرامة الصوفية" و"البركة" وتهذيب النفس أكثر من أي جانب آخر¹ ومهادنة السلطة². وقبل الوقوف على شخصيات من التصوف الغنوصي الاشرافي وعلى رأسهم ابن عربي (560-638هـ) لا بد من الإشارة إلى دور الكرامة الصوفية كنهج دعوي ونجد في التراث الصوفي ما يبرز أهمية الكرامة فهي "كل بعد خارق للعادة ظهر على يد عبد ظاهر الصلاح في دينه متمسك بطاعة الله في أحواله"³، وقد اعتبر الشيخ أبو مدين الكرامة مكاملة لمعجزات النبي⁴ ويعرف أحد الباحثين الكرامة الصوفية بأنها "بنية في الفكر البشري، وهي كالبنية العقلانية مرتبطة بنمط مجتمعي وبأسلوب معيشي في الوجود، وهي ممارسة لمعتقد ديني، وتأكيد لهذا المعتقد"⁵. إذن تمثل الحقبة الموحدية، مرحلة ازدهار التصوف وتعدد مدارس، وطرقه وطوائفه، رغم عدم استقرار تلك العلاقة بين المتصوفة والسلطة الحاكمة، بين الشدة والرخاء ومنذ وصول الخليفة أبي يوسف يعقوب

¹ وتشيش (ديبراهيم القادري)، المغرب والاندلس في عصر المرابطين: المجتمع، الذهنيات، الأولياء، دار الطليعة، بيروت/لبنان، 1993م، 130-132.

² Farhat (Halima) et Tariki (Hamid), Hagiographie et région au Maroc Médiéval, H.T, 1986, P30.

³ العزفي (أبو عبد الله أحمد بن محمد بن أحمد اللخمي السبتي). كتاب دعامة اليقين في زعامة المتقين، خ.ع.و.م.ر: (الخزانة العامة للوثائق والمخطوطات بالرباط)، رقم ق 341، 90، نقلا عن بوتشيش، المغرب والأندلس، مرجع سابق، 141.

⁴ ابن مريم، البستان، 110.

⁵ زيعور (علي)، الكرامة الصوفية: الأسطورة والحلم، بيروت/لبنان، 1984، 84.

المنصور (580هـ) إلى الحكم طرأت تحولات إيجابية في علاقة النظام بالمتصوفة بعد اقتناع الخليفة المنصور الموحي بأن رجال التصوف قد اكتسحوا النسيج المجتمعي¹.

أطلّ علينا هذا الانفتاح الموحي على التصوف بإنجاب أحد أهم رجالات التصوف بالغرب الإسلامي الذين تجاوز إشعاعهم بلاد المغرب والأندلس ليعم العالم الإسلامي والغرب الأوروبي بأسره. بلغ هذا التصوف في منتصف القرن الهجري السادس نضجه وتخرج منه أقطاب العرفان والغنوص الإسلامي ومنظروه وتجاوز تصوفهم ذلك المسلك الغزالي البسيط بما توشح من سذاجة وفكر كرامي مموه لجذب المعارضين لنظام الحكم دون تعرضهم للاضطهاد،² كما أنه قطع مع أشكال الممارسات الصوفية القديمة المتمثلة في الزهدية، فنذكر الفقيه ابن رشد (520-595هـ/1126-1198م) الذي وظف مظاهر وأساليب الوحدة لصياغة تفكيره وبلورة أطروحاته التي ميزته عن غيره من القدماء.³

وبرز ابن عربي على رأس أعلام التصوف بالغرب الإسلامي وكذلك ابن سبعين والششتري، ولكن كان ابن عربي أبرزهم على الإطلاق سواء في نموذجية تصوفه الفلسفي مقارنة مع أهل زمانه أو في سعة أفقه التحليلي التألفي.

أ- خصائص تصوف ابن عربي:

كان لتصوّف ابن عربي سواء منه الجانب الأخلاقي الزهدي التقشفي أو الجانب الفلسفي الاشرافي، أثر واضح على رواد كبار من بين متصوّفة المغرب والمشرق، مما

¹ التميمي الفاسي، (أبي عبد الله محمد بن عبد الكريم)، المستفاد في مناقب العباد بمدينة فاس وما يليها من البلاد، تقديم د. محمد الشريف، جامعة عبد الملك السعدي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان/المغرب، 2002م، (ق1)، 61.

² بوتشيش (د. إبراهيم القادري)، الإسلام السري في المغرب العربي، سينا للنشر، 1995، 134-135.

³ المصباحي (د. محمد)، الوحدة والوجود عند ابن رشد، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء/المغرب، 1423هـ/2002م، 6.

جعل مذهبه يعيش قويًا في الأعوام التي تلت وفاته. وكذلك مكن لآرائه أن تذيع ذيوعا كبيرا، وأن يجتمع حولها جماعات كان لها دورها الاجتماعي والثقافي وحتى السياسي.¹ ويعود سبب انتشار الفكر الفلسفي الاشرافي لابن عربي إلى تنظيره ومؤلفاته الغزيرة في التصوف.² ويعد ابن عربي من الفريق الذي مزج التجربة الروحية بما انتهت إليه الفلسفة الأفلاطونية المحدثه من ثمار التأمل العقلي والذوق الاشرافي، وترددت هذه الأفكار ترددت عند أقطاب المدرسة الفلسفية الأندلسية، من أمثال ابن باجة وأبي محمد عبد الله بن السيد البطليموسي (ت521هـ) وابن رشد (ت520هـ)، وابن طفيل وهي عنده أكثر جلاء ووضوحا، وقد وردت عندهم في معرض تأكيد قيمة الفلسفة في إثبات وجود الخالق ومعرفته والتوفيق بين الفلسفة والشريعة، من حيث إنكلا منهما تفضي إلى غاية واحدة هي معرفة الخالق ومحبهته.³

ونحن في عالم ابن عربي نذكر ذلك العلم الذي نهل من معين مدرسته وأقصد بذلك عبد الحق بن سبعين (ت669هـ/1270م)⁴ وهو أشهر وأبرز من مزج التصوف بالفلسفة، وله أتباع كثر في العالم الإسلامي وبالعودة لابن عربي فإنه يعد من أشهر شعراء التصوف في الأندلس، إضافة لتلميذه أبي الحسن الششتري⁵، ولهذين العلمين يرجع الفضل في استخدام الموشحات والأزجال كأداتي تعبير عن مجالات التصوف ومعانيه وأذواقه على نطاق واسع وكبير⁶ في الأندلس والغرب الإسلامي عموما.

¹ الإدريسي (محمد العدلوني)، ابن عربي ومذهبه الصوفي الفلسفي، دار الثقافة، الدار البيضاء/المغرب، 2004م، 81.

² فتح الطيب، 177/2.

³ كروم (د. بومدين)، الشعر الصوفي، 7.

⁴ شرف (د. محمد ياسر)، فلسفة التصوف السبعيني، منشورات وزارة الثقافة، دمشق/سوريا، 1990م،

ص. 127؛ كروم (بومدين)، المرجع السابق، 7.

⁵ كروم (بومدين)، المرجع السابق، 11.

⁶ سترن (صمويل ميكوس)، الموشح الأندلسي، ترجمة عبد الحميد شبيحة، مكتبة الآداب، القاهرة/ مصر،

1996م، 144-145.

وتبلورت على يدي ابن عربي أول مرحلة رائدة لفلسفة جريئة هي فلسفة وحدة الوجود¹. ولهذا كان لابن عربي موقف ناقد حيال تلك المفاهيم، التي مهدت لها الفلسفات اليهودية والمسيحية عن الكلمة صحيح أن قول شيخنا "ابن عربي" عن الحقيقة المحمدية التي تشبه لدى البعض مفهوم "اللوغوس" يشير إلى أنه قد وجدت بها عناصر في فلسفات يونانية ويهودية ومسيحية²، إلا أن ابن عربي قد أعطاها بعدا آخر إذ جعل منها عنصرا مقدسا، له صفة الكلية والأزلية والأبدية، والقدم، وهي ما تقابل لدى البعض المسيح في المسيحية والعقل الأول في الأفلاطونية، أو الكلمة في اليهودية، وإن كانت الحقيقة المحمدية عنده هي الروح الكلية والمبدأ الخلاق، أو هي الله نفسه في أول تجلّ له، وليس فقط العقل الأول كما هو عليه الحال في الأفلاطونية عند الإغريق ومن اخذ بهذه الفلسفة.

ويعد السهروردي أول المتصوفين الفلاسفة ولد عام 550هـ بسهر ورد وتوفي مقتولا بجلب بأمر القائد صلاح الدين الأيوبي عام 587هـ وقد عرف الشيخ شهاب الدين أبو الفتح السهروردي "بالشيخ المقتول"، والملقب "بالمؤبد بالملكوت" ولقب "المقتول" تمييزا له عن صوفيين آخرين حملوا الاسم نفسه³. والذي يهمننا من شخصية السهروردي الفيلسوف المتصوف أنه عارف بالفلسفة الأفلاطونية، والمشائية والأفلاطونية، المحدثه والحكمة الفارسية، ومذاهب الصابئة، والفلسفة الهرمسية⁴، وهو

¹ الإدريسي، ابن عربي ومذهبه الصوفي، 5-6.

² ابن عربي (الشيخ محيي الدين) رسائل ابن عربي، دار إحياء التراث بيروت/لبنان 1961م، 14؛ بلا تيوس (آسين)، ابن عربي، حياته ومذهبه، ترجمة عبد الرحمان بدوي، دار القلم، بيروت/لبنان، 1979م، 212.

³ سالم (عبد الجليل)، وحدة الوجود عند ابن عربي، مطبعة بوبليستي، رادس/تونس، 2002م/1423هـ، 13.

⁴ الهرمسية نسبة إلى هرمس، الذي يعتقد انه هو النبي ادري ساو "اخنتون"، والشخصية ذاتها محل اختلاف، وأصبح هرمس عند المسلمين مؤسسا للعلوم والفلسفة والكيمياء والفلك والتنجم، وهي فلسفة قديمة قامت بدور هام في الفكر الهينستي المتأخر بالإسكندرية، وترجع كتاباتها إلى حوالي القرن الثاني الميلادي

يذكر هرمس كثيرا في مؤلفاته حتى أن هنلاي كوربان عدّ هرمس أحد وجوه ثلاثة كبيرة تتحكم في سير مذهب السهر وردي¹ الإشرافي. وأما الوجيهان الآخريان فهما أفلاطون وزرادشت وبعد ابن عربي الشخصية الثانية بعد أستاذه وشيخه السهروردي، فهو أول واضع لمذهب وحدة الوجود في التصوف الإسلامي، وهو مذهب يقوم على دعائم ذوقيه أساسا وهو يلخص مذهبه في عبارته التالية: "سبحان من خلق الأشياء وهو عينها"²

ولابن عربي نظرية في "الإنسان الكامل" أو الحقيقة المحمدية تقوم على أساس من مذهبه في وحدة الوجود فالإنسان الكامل عنده هو الكون، فلَمَّا شاء الله "أن يرى عينه في كون جامع يحصر الأمر كله لكونه متصفا بالوجود ويظهر به سر إليه"³ ظهر الإنسان الكامل الذي عنده عين جلاء مرآة العالم. ويفرق ابن عربي في الإنسان الكامل بين ناحيتين: الأولى خاصة به باعتباره إنسانا حادثا، والأخرى خاصة به باعتباره أزليا أبديا، ولذلك يصف ابن عربي الإنسان الكامل بقوله: "هو الإنسان الحادث، والنشاء الدائم الأبدي"⁴ والإنسان الكامل أو الحقيقة المحمدية هو مصدر كل الشرائع والنبوات ومصدر جميع الأولياء.

ويعتقد أن كتابها كانوا كهنة مصريين اتقنوا اليونانية أو بقايا البطالمة الذين أصبحوا مصريين، وهي مزيج من الأفلاطونية والحكمة المصرية وبعض الأساطير الإفريقية أصحابها يعظمون أفلاطون وفيتاغورس ويفضلون الوحي والإلهام في المعرفة على العقل والاستدلال، وقد عرف المسلمون بعد فتح مصر والشام ووقعوا على بعض مؤلفاتها، الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت/لبنان، 1381هـ/1961م، 2/142.

¹ تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروّة وحسن قيسي، بيروت/لبنان 1966م، 1/304.

² ابن عربي، الفتوحات المكية، 2/604.

³ ابن عربي، فصوص الحكم، دار الكتاب العربي، بيروت/لبنان، 1980، 48.

⁴ ابن عربي، فصوص الحكم، 50.

ب- مقامات التصوف عند ابن عربي :

يذهب ابن عربي إلى القول بوحدة الأديان كنتيجة مترتبة على قوله بالإنسان الكامل أو الحقيقة المحمدية، إذ مصدر الأديان عنده واحد وهو الحقيقة المحمدية، فالدين كله واحد وهو لله. والعارف على التحقيق هو عبد الله تعالى في كل مجلى من مجاليه، وإن شئت قلت الصحيحة هي أن ينظر العبد إلى جميع الصور على أنها مجال الحقيقة ذاته واحدة هي الله، وقد عبّر عن هذه النظرية شعرا فأنشد :

"لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي	إذا لم يكن ديني إلى دينه داني
وقد صار قلبي قابلا كل صورة	فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف	وألواح ثوراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت	ركائبه فالحب ديني وإيماني" ¹

يعتقد ابن عربي أن "المقامات" التي يسلكها العارفون هي مراق لبلوغ الذات الإلهية و"الصفات" النورانية التي تجلّي له "النور" الحقيقي الذي يقف دونه غيره. وبذلك فإن هذه المقامات هي الوسائل التي تمكن "العارف" في رحلته الروحية ومعراجه من شهود حقيقة "الصفات الإلهية" شهودا مباشرا. ويخص ابن عربي مقام "الفناء" و"البقاء" بمفاهيم متعددة وقد قدّم شيخ المتصوفة إلى الفناء والبقاء نظرة إضافة لا إطلاق، فهما حالان متعاقبان: بقاء بعد فناء². يقول ابن عربي: "اعلم أنّ الفناء عند الطائفة يقال بإزاء أمور، فمنهم من قال أن الفناء فناء المعاصي، ومن قائل الفناء فناء رؤية العبد فعله بقيام الله على ذلك وقال بعضهم الفناء فناء عن الخلق وهو عندهم على طبقات منها عن الفناء"³.

¹ ترجمان الأشواق، 43-44.

² القشيري (عبد الكريم)، الرسالة القشيرية، دار الكتاب العربي، بيروت/لبنان (د.ت)، 36-37؛ داود (عبد البارى)، الفناء عند الصوفية المسلمين، الدار المصرية اللبنانية، بيروت/لبنان، 1997، 185-186.

³ الفتوحات المكية، 512/2.

فإذا فني الصوفي عن صفاته البشرية وتخلق بصفات الألوهية سمي تخلقا وفي هذا المستوى الأوّل من الفناء يفنى العارف عن المخالفات، فلا تخطر بباله عصمته ولا حفظ الهي¹. وبالعودة إلى "وحدة الوجود" في التصوف الغنوصي، أو العرفاني الفلسفي، نشير إلى أنها قد شاعت في نسبتها لابن عربي. وقد ظهر هذا التصوف في الإسلام بوضوح منذ القرنين الهجريين السادس والسابع، وهما القرنان اللذان شهد ظهور أقطابه، واستمر بعد ذلك عند ثلة من متفلسفة الصوفية.

وتصوف وحدة الوجود هو التصوف المبني على القول بان ثمة وجودا واحدا فقط هو وجود الله، أما تكثر المشاهد في العالم فهو وهم على التحقيق تحكم به العقول القاصرة فالوجود إذن واحد لا كثرة فيه² على إن من أصحاب وحدة الوجود كبن عربي، من يفسح المجال للقول بوجود الممكنات أو المخلوقات على نحو ما، ومنهم من يطلق القول بالوحدة، ويعن في ذلك إلى الحدّ الذي يجعله لا يثبت إلا وجود الله فقط، وهؤلاء هم أصحاب الوحدة المطلقة وعلى رأسهم عبد الحق بن سبعين. إذن يعتبر ابن عربي أول واضع لمذهب وحدة الوجود في التصوف الإسلامي، وهو مذهب يقوم على دعائم ذوقية أساسا. وهو يقول معبرا عن مذهبه هذا باختصار "سبحان من خلق الأشياء وهو عينها".

تعود مرجعيات هذا التصوف إلى فلسفات متعددة كتابية وديانات وفلسفات شرقية وقديمة، وذلك لا ينفي أصالته، لأن صوفيته تمثلوا هذه الثقافات وحافظوا في الوقت نفسه على استقلاليتهم في مذاهبهم باعتبارهم مسلمين، وهو يفسّر جهودهم في التوفيق بين التيارات الفكرية والمذاهب عنهم والإسلام. وهي مجهودات متجلية في أدبياتهم.

¹ سالم (عبد الجليل)، وحدة الوجود، 21-22.

² عزام (محمد)، المصطلح الصوفي من التجربة والتأويل، تقديم د. طه عبد الرحمان، الرباط/المغرب 2000م، 23.

امتزج هذا التصوف بنظريات وآراء فلسفية قديمة وكتائية تعلقت بالنظر في الوجود، حتى سادت في الفكر الفلسفي الإسلامي نظريات في الوجود كان من أهمها نظرية "وحدة الوجود"، وهذه النظرية قد انتقلت من الغرب الإسلامي إلى المشرق على يدا بن عربي أو ابن سبعين، اللذين استقر بهما المطاف في الشرق حيث نشرا تعاليم هذا من التصوف¹ وذلك أن القائلين بوحدة الوجود. ومنهم ابن عربي لا يؤمنون بالخالق من العدم: "Création ex-nihilo" أي لا يؤمنون بأن العالم وجد من العدم في زمان وهو ما يعرف عند غير وحدة الوجود بخلق العالم. ويؤمن ابن عربي في نظريته في الوجود بالفيض: émanation ويعنى بالفيض أن الله أبرز الأشياء من وجود علمي إلى وجود عيني. ويفسر ابن عربي وجود الموجودات بـ"التجلي الإلهي الدائم الذي لم يزل ولا يزال وظهور الحق في كل آن فيما لا يحصى عدده من الصور". ويبين ابن عربي الحكمة من خلق العالم بهذا الشكل بتفسير الحديث القدسي "كنت كتما مخفيا لم أعرف فخلقت الخلق فيه عرفوني"² بأن الحق شاء أن يظهر الخلق عامة والإنسان خاصة ليعرف وليرى نفسه في صور تتجلى فيها صفاته وأسماءه.

وتلخص نظرية "وحدة الوجود لدى ابن عربي" من حيث كون "الحقيقة الوجودية" واحدة في ذاتها بلا تعدد، وعلاقة ذلك بالحقيقة المحمدية: حتى ينتهي إلى إبراز مقولة "ابن عربي" "بدين الحب" الذي يشمل كل الاتجاهات القاصدة إلى "الذات" الإلهية³. إن وجود الممكنات إذن في رأي شيخ فلاسفة التصوف بالغرب الإسلامي هو عين وجود الله، وليس تعدد الموجودات وكثرتها إلا وليد الحواس الظاهرة. والعقل الإنساني القاصر هو الذي يعجز عن إدراك الوحدة الذاتية للأشياء، فالحقيقة الوجودية

¹ غلاب (د. محمد)، الفلسفة الشرقية، دار المعارف بالقاهرة/مصر، (د.ت)، 78.

² راجع العجلوني، كشف الحفاء والإلباس، دار الرسالة، بيروت/لبنان، 1985م، 173/2.

³ التفتازاني (ابو الوفاء)، مدخل إلى التصوف، دار الثقافة، القاهرة/مصر، 1979، 202.

واحدة في جوهرها وذاتها متكثرة بصفاتهما وأسمائها لا تعدد فيها إلا بالاعتبارات والنسب والإضافات، إذا نظرت إليها من حيث ذاتها قلت هي الحق، وإذا نظرت إليها من حيث صفاتها هي الخلق كما قال ابن عربي بنظرية الإنسان الكامل أو جوهر الإنسان بتعبير أدق، وهو مصدر جميع الشرائع والنبوات والأولياء، وهي شركة الحلاج نفسها في النور المحمدي ومثله كنتيجة لذلك قال بوحدة الأديان، فقد قال معبرا عن نظريته هذه قائلا:

"عقد الخلائق في الإله عقائدا وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه"

وهكذا أخضع ابن عربي آراء كل من سبقه إلى مدرسته الصوفية وسار على مدى المذاهب الإسلامية من إسماعيلية¹ وغيرها، والظاهر أن ابن عربي قد غلب المنهج العقلي المتأسس على التحليل والتركيب، واخذ بمنهج التصوير العاطفي والرمز والإشارة والاعتماد على الخيال في التعبير.

II- الفكر الغنوصي في الوسط النخبوي التلمساني وإسلام العوام :

كان التواصل قبل عمليات التهجير القسري لأهالي الأندلس من وطنهم بين العدوتين العليا والسفلى قويا وبعد سقوط آخر مدن الأندلس بأيدي الإسبان وتحول غرناطة إلى مدينة إسبانية توافدت على بلاد المغرب مجموعات عديدة من مختلف فئات المجتمع الغرناطي. من فنانيين ومهندسين. فقد عرفت حاضرة تلمسان في عهد بني عبد الواد عدة وفود، في النصف الأول من القرن الثالث عشر، حتى منتصف القرن الرابع عشر الميلاديين. وكانت تربط ميناء تلمسان بميناء ألمرية روابط وثيقة. وهذا ما جعل من التأثيرات تأخذ طابعا خاصا، فابن عربي زار تلمسان في طريقه للتعرف على طلاب شيخه أبي مدين شعيب على مرتين وهذا ما جعل من وقع هذا التأثير، يأخذ طابعا آخر. مازال صدها يرن في الآذان ناهيك عن الآثار المادية الشاهد الحي لعظمة لذلك التلاحق

¹ تامر (عارف)، المرجع نفسه، 114.

وأثره في الحس الوجداني للإنسان التلمساني آنذاك، فالعديد من مدارس تلمسان ومساجدها، وقصور سلاطينها ذات لمسات فنية أندلسية وضعتها أنامل فنانيين ومهندسين وفدوا على عاصمة بني زيان لهذا الغرض، بل إن العناصر الزخرفية ذات الانتماء الفني الأندلسي كالزليج، زينت بها مساجد، تلمسان وماآذنها بما حوته من روائع زخارف التنويريات والزخارف الهندسية سواء في "مسجد المشوار" بوسط أو واجهة مسجد العباد مما يعكس مدى تأثير العمارة الغرناطية في عمارة الجزائر عامة وحاضرة بني زيان على وجه الخصوص¹.

هذا ما يظهر للعاين بين أزقة وشوارع تلمسان، ولكن هناك بين ثنايا الوجدان نلمس حسا روحيا عميقا يتردد صداه في زوايا تلمسان، وتعتبر مورثات ذلك العرفان عن عمق الروح الإيمانية، المقاومة لكل دخيل مهما كان لأن منهج الأجداد من أيام أبي مدين شعيب والمرابطين بالعباد في ضاحية تلمسان كلها إضافة لا تتقطع عرفانيتها، تضافت مع العقل والنقل وأثر أقطاب التصوف في بناء مدرسة تلمسان الغنوصية، فبين ظهري الأهالي رقد قطب أولياء المغرب "سيدي بومدين" وإليها رحل زائر الشيخ محيي الدين بن عربي في مرتين قبل الاستقرار النهائي في المشرق العربي، وعلى أيدي هؤلاء تخرج نجب الرجال وصفوتهم، ولولا ذلك التلاحق العابر لكل الحواجز والفتاوى الاقصائية وثقافة الإلغاء والتفتيل. فالسهروردي شهيد التصوف الإسلامي الثاني بعد الحلاج أصبح سلطانا تجاوز ثقله الروحاني سلطان زمانه وعبرت فلسفته كل الدنيا، بالرغم من عتمة التفتيل والتكفير والتهجير وسيادة "الخط التيموي"² الإقصائي وهذه الجدالية بين علماء الباطن

¹ سالم (د. السيد عبد العزيز)، في تاريخ وحضارة الإسلام في الأندلس، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية/مصر، 1998م، 249-250.

² نسبة لابن تيمية (تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم ابن عبد السلام الحزاني الدمشقي، 661هـ/1263م-1268هـ/1268م)، يعد من أكبر المهديين للتيارات الظاهرية الجديدة التي تسود العالم الإسلامي اليوم، وإن كان فكره وعمقه المعرفي في عصره يتجاوز المنصرين لهذا الخط اليوم.

وعلماء الظاهر كانت حية في وجود مناظرات وردود أثرت الفكر الإسلامي وقدمت الإضافة، بينما الظاهر لنا في هذه المرحلة العصبية والخطيرة أن رواد الظاهرية الجدد رفضوا كل شيء وكل من يخالف نهجهم يحكم عليه بالمروق، وهدر الدم وكثيرة مقامات الأسلاف التي دمروها وسووا قبور أصحابها بالأرض¹. والظاهر أن طبيعة فكر هؤلاء كانت وراء تشددهم ورفضهم "للآخر"، وهذا ما لاحظناه في فكر ابن تيمية إذ كان مجادلا وهجوميا دون التمعن والتمحيص في الفكر الغنوصي لابن عربي، ويبدو لنا أنه لم يفهم ابن عربي² ولم يعمل على قراءة متأنية في فكره علّه يراجع تلك السموم التي قذفها بين الدفاتر والمصتفات مؤججة نار الحقد والفتن في كل حين.

1- الفكر الغنوصي الصوفي : مدرسة التأسيس المبكرة بالغرب الإسلامي مثالا

لتلمسان وقعها عند ابن عربي فقد زارها مرتين الأولى سنة 590هـ والثانية في سنة 597هـ، ومن خلال سلوكياته المنتجة وتواصله مع النخب بهذه المدينة ترسم أمامنا معالم مدرسة تلمسانية للغنوص بالغرب الإسلامي. ويبقى صدى أبي مدين شعيب دفين العباد بتلمسان وركن تلمسان الروحاني الأساس الذي خط القواعد المبكرة لمدرسة العرفان التلمسانية، فقد أدرك منذ زمن بعيد في تجربته العرفانية أن لا معنى للنص بمعزل عن قارئ مدرك يحضه ويغرس فيه حس الإدراك في التأويل الاستقرائي للنصوص من باطنه مساءلة للنصوص لتعرف مدى قدرتها على أن تتحدث إلينا³. وجاء عند القشيري

¹ قام أفراد من هذا الخط الظاهري الجديد في الأسبوع الأول من شهر تشرين الأول (أكتوبر) 2011 بنبش قبور في أحد مساجد مدينة طرابلس الغرب وإحراق مكتبة الزاوية التي تحتوي مخطوطات قديمة ومنها مصاحف قرآنية.

² سالم (عبد الجليل)، وحدة الوجود، 143-153.

³ ابن هاشم (خناتة)، "لغة التأويل في النص الصوفي"، مجلة الفضاء المغاربي، السنة الأولى، ربيع الثاني، 1423هـ/جوان 2002م، 163.

في تعريف الصحو والسكر قوله "الصحو رجوع إلى الاحساس بعد الغيبة"¹، والسكر لا يكون إلا لأصحاب المواجيد فإذا كوشف العبد بنعت الجمال حصل السكر وطاب الروح وهام القلب وحلا المغنى، كما عبر عن ذلك سيدي بومدين في قوله:

أدرها لنا صرفا ودع مزجها عنّا فنحن أناس لا نرى المزج مُدكُنّا
وغنّ لنا فالوقت قد طاب باسمها لأن إليها قد رحلنا بها عنّا
عرفنا بها كل الوجود ولم نزل إلى أن بها كل المعارف أنكرنا
هي الخمر لم تعرف بكرم يخصها ولم يُجلها راحٌ ولم تعرف الدتّا"²

فهذه الخمرة تختلف عن ابنة العنبة، إنها حمرة علوية، وفي نشوتها يعرف الوجود وإنها عند الصوفية قديمة على الدوام، تشير إلى التجليات الإلهية وحقائق الغيب وعالم الحقيقة، كانت هذه وغيرها المهدات لمدرسة الغنوص في تلمسان. ورسم الشيخ محيي الدين خطوطها الكبرى في أكثر من مرة عندما زار حاضرة تلمسان. ففي زيارته الأولى قام بزيارة قبر الشيخ أبي مدين - إن صحّت وفاته في 589هـ³ - واجتمع هناك بأحد شعراء التصوف التلمساني ذكره في قوله: "كل متردد بين هواءين لا بد من هلاكه"⁴. وقد ذكر أبو زيد عبد الرحمان الفازازي (ت. 627هـ) أنه سمع هذا البيت (من البحر السريع) في تلمسان سنة 590هـ:

"هوى صحيح وهواء عليل *** صلاح حالي بهما مستحيل"⁵.

¹ القشيري (عبد الكريم بن هوازن النيسابوري)، الرسالة القشيرية، دار صادر، بيروت/لبنان، 1427هـ/2006م، 38.

² نصر (عاطف جودة)، الرمز الشعري عند الصوفية، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، القاهرة/مصر، 1998، 359.

³ مفتاح (عبد الباقي)، ختم القرآن، 170.

⁴ ابن عربي، الفتوحات المكية، 379/1.

⁵ Claud Addas, Ibn Arabi ou la quête du soufre rouge edition Gallimard, 1989, PP.143-369.

وفي تلمسان اجتمع بأبي عبد الله الطرطوسي من أهل الذكر بهذه المدينة¹، وله في هذه المدينة منامات ورؤى غيبية ذات حس وجداني إنساني.² ومن المقامات الوجدانية التي حصلت لابن عربي في تلمسان لقاءه بـ"صانع" ماهر للقسي، وقد عرج على ذكره خلال إشارته للآية (45) من سورة "غافر": "فوقاه الله سيئات ما مكروا"، فقال: ...علم الجبن وإعادة السهام على راميتها. وقد عاينت هذه النبال بمدينة تلمسان من عالم بصنعة الرمي، وإنشاء القسي والنبال، فرأيته يرمي بالسهم، فإذا انتهى السهم إلى مرماه، عاد إلى الرامي وحده فكان ذلك عبرة الأعمال ترجع إلى عاملها"³. وفي زيارته الثانية لتلمسان سنة 597هـ كانت له مشاهدات ومكاشفات غيبية، فقد ذكر بعد مغادرته تلمسان إلى بجاية أنه رأى: "...نكحت نجوم السماء كلها فما بقي نجم في السماء إلا نكحته بلدة عظيمة روحانية، ثم أكملت نكاح النجوم..."⁴

أ- وحدة الوجود: عند العفيف التلمساني

تواصل هذا المدّ الاشرافي ووجد أثره عند نخبة من أبناء تلمسان تتلمذوا روحانيا على أيدي المشائخ الفلاسفة أمثال أبي مدين شعيب وابن عربي، وكان العفيف التلمساني، امتدادا لخط المتصوفة الفلاسفة ومن رواد الغنوص الإسلامي ويعد من كبار نماذج التصوف المثالية العالية إذ نهل من معين ابن عربي عن طريق أبرز تلاميذه صدر الدين القونوي⁵ (ت. 672هـ) وتلمذ على يديه العفيف التلمساني الشاعر والفيلسوف

¹ Lacoute (Gerard), Les soufis d'Andalousie, Sendebed, Paris, 1979, P.175.

² ابن عربي، الفتوحات المكية، 4/498.

³ ابن عربي، الفتوحات المكية، 3/180.

⁴ ابن عربي، الفتوحات، 3/261.

⁵ الشعري (عبد الوهاب)، الطبقات الكبرى، المساءة بلوائح الأنوار في طبقات الأخيار، دار الفكر، دمشق، (د.ت)، 2/72؛ دائرة المعارف الإسلامية: مادة القونوي.

الغنوصي¹. ونجد إجماعاً في المصادر على أن تاريخ وفاة سليمان بن علي بن عبد الله بن ياسين العابدي الكومي التلمساني المعروف بالعفيف التلمساني كان في سنة 690هـ² بينما نجد اختلافاً في تاريخ ولادته بين سنتي 610هـ وسنة 613هـ³. علماً أنه وقع تصحيف وتحريف لمنشئه فقيل كوفي غير أن الصواب "كومي" وهذا نسبة إلى "كومة" وهي قبيلة صغيرة بساحل البحر من أعمال تلمسان⁴. وهكذا نجد عند المبحرين المشاركة إجماعاً تاماً على سعة تكوين العفيف وتجربه في فنون الأدب والمعارف، وان تميز بشكل واضح بعلم التصوف، يشرح كتبه، ويبسط معانيه، ويكشف أسراره⁵. وتداول أهل الدراية في تنوع ثقافته فجاء على لسان العاملي "كان كاملاً في العلوم، حكماً متكلماً، نحوياً لغوياً، شاعر أديباً، عارفاً محدثاً"⁶ وكان العفيف غزير الإنتاج، وشهد له بذلك الخضم قبل الصديق فقد أشار كبير الظاهرية في بلاد الشام في القرن السابع الهجري، ابن تيمية الحرّاني وهو من اشد خصوم العفيف إلى نوعية وكمية مصنّفاته "شرح خصوص الحكم لابن عربي، شرح الأسماء الحسنى وشرح منازل السائرين للهروي (ت. 481هـ)، وشرح العينية في النفس لابن سينا، ورسالة في العروض وديوان شعر"⁷ وقد أشاد صاحب "العبر في خبر من عبر" بحسه الشعري الذوقي "من حيث البلاغة لا من حيث الإلحاد"⁸، وعدّه احد

¹ سالم (عبد الجليل)، وحدة الوجود، 18.

² زمري (د. محمد)، المفكرون والشخصيات اللامعة بتلمسان، جامعة بؤكر بلقايد، تلمسان/الجزائر، 2011م، 85.

³ كروم (د. بومدين)، "عفيف الدين التلمساني في آثار الدارسين"، مجلة الفضاء المغربي، السنة السادسة، رمضان 1428هـ/أكتوبر 2007م العدد 4، 130.

⁴ زمري (د. محمد)، الإعلام المغربي في مصنّفات المشاركة، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران/الجزائر، 2004م، 82.

⁵ كروم (د. بومدين)، المرجع السابق، 131.

⁶ راجع تقديم شاكر هادي شكر لديوان الشاب الطريف، دار ومكتبة الحياة، بيروت/لبنان، (د.ت)، 14.

⁷ مجموع فتاوي ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمان بن محمد قاسم، مكتبة المعرف، الرباط/المغرب، (د.ت)،

294/2؛ فروج (د. عمر)، تاريخ الادب العربي، دار العلم للملايين، بيروت/لبنان 1968م، 3/658.

⁸ الذهبي، العبر في خبر من غير، تحقيق، د. صلاح الدين المنجد، مطبعة حكومة الكويت. 1982م، 7/267.

المحدثين "من الطبقة الأولى في الشعر والتصوف على السواء"¹ وهذا ما يد فعنا للخوض في خطه العقدي فقد أشار صاحب "فوات الوفيات" إلى انه كان منتحلا في أقواله وأفعاله طريقة ابن عربي² وكما أشار الدكتور كروم إلى أن العفيف قد تأثر بشيخه صدر الدين القونوي واخذ عنه الطريقة المولوية³ وأنه كان السبب المباشر في ميله إلى التصوف الغنوصي الذي مثله ابن عربي وابن سبعين في الغرب الإسلامي⁴ خاض العفيف التلمساني تجربته الصوفية وعبر عن معاناته بطرق مختلفة، فلوح بفكره وحدة الوجود، ثم تجاوزها إلى القول بالوحدة المطلقة على خطى عبد الحق ابن سبعين (ت.669هـ)، وعبر عن ذلك في قوله:

وطلعت في كل المطالع واحدا وهو عين طالعتها وعين طلّع⁵

وقوله أيضا:

لا ترم في شمسها ظل السوى فهي شمس وهي ظل وهي في⁶

¹ باشا (د. عمر موسى)، العفيف التلمساني شاعر الوحدة المطلقة، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق/سورية، 1982م، 257.

² ابن شاکر الكتبي فوات الوفيات والذيل عليها. تح احسان عباس، دار صادر، بيروت/لبنان، 1973م، 73/2

³ نسبة الى صاحب المتنوي جلال الدين الرومي(604هـ-672م)، أعظم شعراء الصوفية من الفرس وقد لقب بالرومي نسبة الى ارض الروم (تركيا الحالية) حيث قضى معظم حياته الى ان توفي ودفن بقونية، وتعرف طريقته بما فيها من شطح ورقص صوفي ذوقي بالمولوية ولا تزال موجودة بتركيا وبلاد الشام، راجع التفنازاني (ابو الوفاء)، مدخل الى التصوف، دار الثقافة، مصر 1979، ص.227؛ راجع سالم (عبد الجليل)، المرجع نفسه، 19-20.

⁴ "عفيف الدين التلمساني في اثار الدارسين"، 132.

⁵ العفيف التلمساني، ديوان عفيف الدين التلمساني، تحقيق د. العربي دحو، ديوان المطبوعات الجامعية/الجزائر، 1994م، 137.

⁶ الديوان، 268.

كما قال:

وما كنت ادري فتنة الفسق فعلها
إنما ارتشفت الراح من ثغر كأسها
ولو لم يكن معنك في الكون مطلقا
لما أبصرت عيني جمالك
إلى أن رأيت عيناى حسنك يبعد
الست تراها نحو وجهك تسجد
لدلّ عليه منك حسن مقيد
ومن لم تشاهد عينه كيف يشهد¹

وشاعت عند غلاة الظاهرية وعلى رأسهم ابن تيمية إشارات إلى ميول نصيرية² للغيث التلمساني، فتداولتها المصادر: فمثلا ذكره المؤرخ "شهاب الدين أبو الثناء محمود" فقال: "ورأيت جماعة ينسبونه إلى رقة الدين والميل إلى مذهب النصيرية ... وجدت بشيء من صحيح مسلم عن المشايخ الإثني عشر"³ وعن انتسابه للنصيرية ذكر ابن تيمية أنه بلغ درجة عالية في مذهب القوم "كان أعرفهم بباطن المذهب وحقيقته... وأنه أحذقهم فلم يثبت شيئا وراء الوجود"⁴ وعن صحة انتسابه للنصيرية لابد لنا من وقفة ولو بسيطة عن صلة التصوف بالتشيع سواء كان معتدلا أو غالبا. ويعود ذلك إلى الاختلاط المجالي

¹ المكناسي (ابن القاضي)، درة الحجال في غرة اساء الرجال، تح مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت/لبنان 2002م.

² او "علي - الهية" هم اتباع لبي شعيب محمد نصير النيمري (ت270هـ/884م)، عرف بمقالته الغالية بالكوفة، ادرك محمد بن نصير الامام الاثني عشري علي بن محمد الملقب بالهادي (233-254هـ/848-869م)، كما كان بابا الى الامام الحادي عشر الحسن بن علي الملقب بالعسكري (ت260هـ/874م)، واهل الجرح والتعديل من رجال الاثني عشرية قد طعنوا فيه وقالوا انه ضعيف زنديق، وينشر النصيرية في بلاد الشام الشمالية حتى الاناضول في تركيا، راجع الطبرسي، الاحتجاج، تعليق محمد باقر الموسوي، الاعلمي، بيروت/لبنان. 1410/1989هـ، 2/474؛ راجع ايضا مداخلة، صديقي (د. محمد الناصر). "الرود، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، بتونس، ملتقى حوار الثقافات، الرابع 22-24 افريل 2011.

³ ابن تغري بردي، المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي، تح د. محمد محمد امين، ود. سعيد عبد الفتاح عاشور، المؤسسة المصرية للكتاب، القاهرة/مصر، 1984م، 2/465؛ ابن شاکر الكتبي، المصدر نفسه، 2/72.

⁴ ابن تيمية، مجموع الرسائل، 2/366-372.

وسعة أفق كل طرف فكري في قبول الآخر على عكس الأشاعرة الراضين للآخر، إضافة إلى التيارات الظاهرية المكفرة والمقصية لكل مخالف لخطهم العقدي كما هو حال ابن تيمية والخطّ الذي سلك نهجه الإقصائي، وقد أنصف العلامة ابن خلدون عند ما تلمس في النظام التركيبي للسلطة الباطنة عند الصوفية، شيئاً من التصورات الشيعية "لأن سلف هؤلاء الصوفية كانوا مخالطين للإسماعيلية المتأخرين من الراضة الدائنين بالحلول... فأشرب كل واحد من الفريقين مذهب الآخر، واختلط كلامهم وتشابهت عقائدهم وظهر كلام المتصوفة، القول بالقطب ومعناه رأس العاقين؛..."¹ وان تشابهت آراء العفيف في العقائد فمرد ذلك تأثره بابن عربي الذي تأثر بمنهج العقل، وسار على هدى الإسماعيلية الذين سبقوه إلى فكرتهم في التوحيد والإمامة ورأى الصوفية المتبعين لخط ابن عربي في وحدة الوجود مخالف لآراء الباطنية الشيعية، وقد وقع كثير في خلط بين عقائد الإسماعيلية والصوفية، وبنوا كثيراً من أعلام التصوف إلى مدارس الباطنية دون تمييز أو ارتكاز على وقائع مصدرية² ومع ذلك نتلمس في الفكر الشيعي صلة مع الصوفية ولكن لا ترقى إلى أن ينسب أقطاب التصوف إلى هذا الخط/الشيعي أو ذاك. والظاهر أن ابن تيمية في حرية الدعائية ضد العفيف مرده ذلك الاختلاف المذهبي المقيت، فمعلوم لدى الجميع أن هذا الفقيه الظاهري استفزازي في طرحاته للآخرين، وسجلاته مع الصوفية قد دونتها المصادر.

توفي العفيف التلمساني بمدينة دمشق سنة 690هـ ودفن بمقابر الصوفية³ في هذه المدينة العامرة بالأولياء والصلحاء وكأنا نرى أقطاب التصوف المغربي والأندلسي يشدون

¹ ابن هاشم (خناتة)، شعرية النص الصوفي قراءة في مضارب التأويل، اطروحة دكتورا كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، بجامعة بوبكر بلقايد قسم اللغة العربية وآدابها 2003-2004م، 41.

² تامر (عارف)، "بين الإسماعيلية" "الباطنية والصوفية"، المرجع نفسه، 118-119.

³ زمري (د. محمد)، الاعلام المغاربي في مصنفات المشاركة، 83.

الرحال إلى دمشق كقبلة للعارفين فكان ابن عربي دفين، قاسيون والعفيف دفين وسط دمشق في حين أوصى الأمير عبد القادر الجزائري أن يدفن عند قبر ابن عربي في زاويته بجبل قاسيون. وهذا ما يجعلنا نقول أن تلمسان أرض استقبال لمهجري الأندلس ومدينة ترفد العالم الإسلامي برجالات الإبداع الذوقي بحسبهم الإنساني الراقي.

ب- التصوّف الذوقي ومضارب التأويل :

نرصد مع فيلسوف تلمسان وشاعرها مظاهر الجمال وتجلياته وإشراقاته وقد عبر عن خلجاته وأفكاره التي آمن بها، فرسم صورها شعرا وإن كانا ناثرا بارعا وكانت مجيدا، أنشأ مقامات تداولها الناس في عصره¹. وفي هذا الباب نستحضر مقولة الشيخ محيي الدين بن عربي: من لا معرفة له بمرتبة الخيال لا معرفة له جملة وتفصيلا، لأن هذا الركن من المعرفة إذا لم يحصل للعارفين فما عندهم من معرفة راجئة² وانطلاقا من مقولة ابن عربي فان النص الشعري أو النثري الصوفي الفلسفي العرفاني يبقى "مرمزا حتى نفك خفاياه وبواطنه"³، لذلك لجأ الصوفي إلى التأويل بمضاربه المختلفة يمرر عبرها محتلجاته ومعاناته وتلك المجاهدات فاستنطق الطبيعة، من جبال وعيون ومياه علها تكون معبرا لنقل عدوبة اليقين وحلاوة مشرب الأسرار⁴. وهذا ما يجعل الصوفية يهيبون في أشعارهم بأنماط تعبيرية ثابتة وأساليب موروثية وصور تقليدية شائعة متداولة فقد كانوا يشربون طابع الرمز والتلويح لما يتطلبه الموقف الصوفي من مقتضيات⁵ وحسب الشيخ محيي الدين فان مهمة التأويل هي الكشف عن المعنى الخفي، فإن في تردد ابن عربي ما يوحي

¹ فروخ (د. عمر). تاريخ الأدب العربي، 658/3.

² الفتوحات المكية، طبعة بولاق، القاهرة/مصر 1293هـ/1876م، 87.

³ فضل (د. صلاح)، علم الأسلوب، ومبادئه وإجراءاته، دار الأفق الجديدة، بيروت/لبنان 1405هـ/1985، 204.

⁴ ابن هاشم (خناتة)، شعرية النص الصوفي، 104.

⁵ ابن هاشم (خناتة)، المرجع نفسه، 106.

بالتستر الجمالي الذي يحتفظ بالنص غير مبتذل ولا يتحول لا تجعل المعنى يخضع للمرجعيات النهائية بصورة قطعية وإنما تجعله يربط على نحو مباشر عملية التلقي بالتخيّل¹.

عمل "العفيف التلمساني" في هذا المضمار على شرح "المواقف" للنقري فعمد إلى تأويل مبهات جمالية، من ذلك شرحه "موقف بحر"²، وهنا يتبين لنا مقصد التلمساني كصوفي محاولاً أن يوظف غايته وهدفه كمتلق يراه يطابق مقصد النقري بحكم تصوفه هو الآخر³ لذلك نراه يستقرئ "موقف بحر" في قوله "في البحر حدود فأياً تقلك" والبحر هو المسافة حدوداً وهي مراتب في السلوك، فأياً تلك الحدود بحملك فان لفضة يقلك في اللغة "يعني يحملك"⁴ وللمرأة في شعر المتصوفة حضورها فهي عموماً تعبير عن آثار جمال الذات الإلهية في الكون وهي على مستوى النص رؤى شعرية⁵ وليكون جمال المرأة إشارة حسية للجمال الأزلي،

يقول العفيف التلمساني:

أن تُرى دون بُرّقع أسماء	"منعتها الصّفات والأسماء"
وهدتنا بها لها الأضواء	قد صّلّلنا بشعرها وهو منها
في هواها فلييأس الأحياء" ⁶	نحن قوم متنا وذلك شرط

¹ خضر (ناظم عودت)، الأصول المعرفية لنظرية التلقي، دار الشروق عمان/الأردن، 1997م، 151.

² النقري (محمد بن عبد الجبار بن محمود)، كتاب المواقف والمحاطبات، تحقيق، ارثر اربري، تقديم عبد القادر محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة/مصر 1985م، 71.

³ ابن هاشم (ضناتة)، المرجع نفسه، 115.

⁴ التلمساني (عفيف الدين)، شرح مواقف النقري، تحقيق ودراسة جمال المرزوقي وتصدير عاطف العراقي، مطبعة المحروسة، القاهرة/مصر، 1997م، 101.

⁵ ابن هاشم (حناتة)، المرجع نفسه، 122.

⁶ شرح مواقف النقري، 101.

وهذا من أهم ما تميزت به الصوفية في مجال تلمسان وهو انعكاس لما هو "شعبي" ينبع من العاطفة. فالحب والجمال عند الصوفية يعني الإنعتاق الكامل من كل ما يفصل بين الصوفي والمطلق الذي يبحث عنه ويتجه إليه¹، ولذلك استعان برموز محجوبة عن الناظر ودلالاتها تلميحية لا تصريحية هذه الرموز وتلك التلميحات رغم سمتها الحسية، فهي تتجاوز المحسوس في حركة تبادلية صوب المعاني بوصفها تجليات ينكشف فيها الحب الإلهي في شموليته تجرده² كما ترمز الأثني في الشعر الصوفي، تترادف ألفاظ المدامة، الخمر، الراح الشراب لتغني جميعا السكر بكأس المحبة الإلهية والسكر في المفهوم الصوفي، غياب الحب الذي شرب من كأس المحبة الإلهية بحيث لا يمكنه تمييز الأشياء³ وللغيف خمرياته وقال في ذلك

وعاكفين على الصهباء قد جمعت شتات شملهم فيها وهم فرق
طوتهم أعين الساقى وأكوسه حتى كأنهم في كفه ورق
يعرفون طريق الصحو من سكروا ولا الظمأ بعده من راحتيه سقوا⁴

وللتلمساني قصائد في المدح النبوي، تختلف عن قصائد المدح النبوي التي نعرفها عند البوصيري (ت696هـ) من همزية وبردة وغيرها عند شعراء المدح النبوي، من ذلك قوله في مدح محمد:

اسمع مقاما رسول الله معطية أقطاب أمته سكان ناديه⁵

وفيها يتحدث الشاعر عن المرتبة العليا التي ذهب إليها مخيال الشاعر لنفسه، ويستفيض

¹ ادونيس، الصوفية والسريالية، دار الساقى، بيروت/لنن، 1992م 108.

² نصر (د. عاطف جودة)، المرجع نفسه، ص. 171؛ ابن هاشم (خناتة)، المرجع نفسه 175.

³ الكلاباذي (ابو بكر محمد)، التعرف لمذهب اهل التصوف، دار الايمان، القاهرة/مصر 1986، 139.

⁴ ابن تغري بردي، المنهل الصافي، 466/2.

⁵ باشا (د. عمر موسى)، الغيف التلمساني شاعر الوحدة المطلقة، 199.

غرقا في حديثه عن الكون وعن مرتبته التي يرفض فيها حتى الملاء الأعلى، لأنه لا تتجسد فيه وحدته بالذات الإلهية، يقول:

أيطمع الكون مني أن البية إذا دعا ويراني من يوافيه
كلا ولا الملاء الأعلى يناسبني بل ربما سفلت عندي مراميه
ولا على الفلك الأفلاك منزلتي إذ المحيط محوط من نواحيه¹

وعن الحقيقة المحمدية التي قال بها ابن عربي من قبل نجد التلمساني يقول :

وقد كنت قبل الغيب فيه ممكنا فأوجب إمكاني الوجود المحقق

وهنا إشارة واضحة للحقيقة المحمدية، أو للنور الإلهي الذي تولى خلق العالم منذ بدئه وسيتولاه حتى نهايته وقد تجسد بالنبي محمد لذلك فقد كان أبا لآدم لأنه موجود قبله وهو يعتنق مفهوم الحقيقة المحمدية التي اعتنقها ابن عربي، وليست الحقيقة المحمدية التي يفهمها الجمهور.

2- الأثر الصوفي في "العوام" :

إذا كان الرعيل الأول قد نهل من معين أبي مدين شعيب وابن عربي والعتيف التلمساني وغيرهم من أقطاب التصوف المغربي الاندلسي والمشرقي عامة، فإن الأجيال الموالية، من العوام تعلقت في سذاجة تامة بأهداف وشكليات التصوف متغافلة عن ذلك العمق العرفاني، وتعزى هذه البساطة إلى قصر التأطير الثقافي والتعليمي فتعمقت عقيدتهم بالكرامة وأصحابها وهي غالبا إنتاج لمرحلة ظلامية، تنفجر فيها الأزمة، فقر، مجاعات، جفاف بطالة، فإيمان العوام بالفكر الكرامي بات يمثل ردة فعل ضد استفحال، الأزمات التي

¹ باشاك (د. عمر موسى)، المرجع نفسه، 200-201.

تطال حياة الفرد والمجتمع، لذلك لا يتعدى الحس الصوفي عند العوام من حضور ذلك المشهد الفرجوي أو الحضرة الصوفية، أو تلك النذور والقرايين في مواسم الحرث والحصاد.

أ- الطقس الصوفي عند العوام :

إن التحولات التي يعيشها الإنسان وما ينتابه من قلق تجاه ذلك العالم المقدس الذي لا يستطيع إدراكه، بل يعيش في الإحساس الداخلي الذي يراوده طوال حياته وتعلقه الدائم بالمقدس يدفعه الى التقرب منه عن طريق مختلف السلوكيات الطقوسية التي عرفتها المجتمعات على اختلاف ثقافتها سواء كانت بدائية أو معاصرة. أما الطقوس التقليدية، والتي قد تكون لها صيغة دينية في المجتمعات البدائية فهي تمارس عبر سلوكيات تتخذ أشكالاً مختلفة حسب الثقافات، وأهمها طقوس الانتقال أو المرور وطقوس التضحية¹ وكل هذه الطقوس ذات صلة مباشرة بالجسد ورمزيته باعتبار أن ذلك "الولي الصالح" له قدرة فائقة لتقديم العون أو تعطيل عمل الفرد. لذلك ارتبطت حركات التصوف الحديثة بما هو شعبي من أذكار وأوراد وولائم "زرده"، كما ارتبط التصوف عند العوام بالقدرة على إتيان الخوارق، فكانت تنسب للصالحين خوارق وكرامات تجاوزت تلك التي عاشتها أجيال المتصوفة العرفانيين. كما كان للسحر في طقوس العامة حضوره، فالسحر قد سبق في كل حضارات العالم "عصر الدين"²، والعوام ينظرون للتصوف لا كسلوك يرتقي بصاحبه بل تلك الشخصيات والكرامات التي تشاع عن ذلك "الولي الصالح" المحتفى به وكيل الزاوية وأصحاب الطريقة ومريدوها.

¹ حمادي (محمد)، الممارسات الطقوسية عند الصوفية ودلالاتها الرمزية والثقافية.

- دراسة انثروبولوجية - جامعة بوكر بلقايد

- تلمسان، كلية الاداب والعلوم الانسانية والاجتماعية، قسم الثقافة الشعبية، فرع الانثروبولوجيا،

اطروحة دكتورا مرقونة السنة الجامعية، 2007-2008م. 130.

² السواح (فراس)، دين الإنسان، دار علاء الدين، دمشق/سوريا، 1998، 192.

لذلك صنفت الكرامات على أنها ظواهر تتجاوز التفكير الإنساني "الوعي"، أي لها طابع لا عقلائي، وبالتالي فهي تشكل عائقا معرفيا جعلت العلماء في حيرة حول تصنيفه علميا¹. وكانت الكرامات الصوفية سواء المدونة منها أو الشفوية، منبعاً أدبياً، استلهم الكثير من الفنون والأشكال التعبيرية، فقصص الكرامات كانت منبها خصبا للأدب العالمي لأنها وظفت في الخيال اللامحدود والرؤى الشعرية التي تركت أثرها على الأسلوب الأدبي الرسمي والشعبي على حد سواء. ولكن حالة العوام مع الفكر الصوفي الإسلامي لا تتم عن دراية ولا علم وإنما تلك التراكمات والمظالم دفعتهم لخوض غمار هذه المعركة الفكرية في ظاهرها والمبطن بما هو اجتماعي سياسي فعبرت عن إنتاجات التاريخ والإرهاصات الاجتماعية وكانت تجليا لواقع يزرخ بالتناقضات². وهناك بون شاسع بين الحس العرفاني الوجداني النخبوي وبين هذه الفئات الاجتماعية التي تبنت طرح عقديا لخدمة أغراض اجتماعية وحتى سياسية لطبقة معينة.

فالكرامة الصوفية: "بنية أساسية في الفكر البشري. وهي كالبنية العقلانية مرتبطة بنمط مجتمعي وبأسلوب معيشي في الوجود. وهي ممارسة لمعتقد ديني وتأكيد لهذا المعتقد³ وعن الفكر الكرامي يقول نفس الباحث: "هو نمط فكري اجتماعي أيضا، شمولي النظرة ثم هو يأخذ ويعلل كل شيء باللجوء للخيال، وأوليات الدفاع عن الذات والإشباع النفسية الوهمية. كما هو يرضى الوعي تجاه كل التحديات والحواجز ترضيه سهلة"⁴.

أما من ناحية الشكل، فالكرامة هي تعبير أدبي من لون معين غالبا ما يكون عبارة عن حكاية قصيرة تروي قصة بطل صوفي أو ولي صالح له من القدرات ما يمكنه من

¹ حمادي (محمد)، المرجع نفسه، 165.

² بونشيش (د. إبراهيم القادري)، الإسلام السري في المغرب العربي، سينا للنشر، القاهرة/مصر، 1995، 131.

³ الكرامة الصوفية: الأسطورة العلم، 83.

⁴ المرجع نفسه، 87.

تحقيق ما هو خارق للعادة ومخالف لسنن الطبيعة كالحديث مع الموتى وتسخير الحيوان والجماد والمشي على الماء والطيران في الهواء¹، إذن الكرامة عند العوام ليست فكراً فقط، وإنما إفرازات لواقع. وهذا ما جعل العوام والطبقات الاجتماعية المعدمة تتبنى هذا الطرح. ثم إن "عرفان" عند المتصوفة المسلمين تدل على نوع من المعرفة يلتقى في القلب على صورة كشف أو إلهام. كما يحتل الزوج الظاهر/الباطن في الحقل المعرفي العرفاني داخل الثقافة العربية الإسلامية موقعا يماثل الموقع ذاته الذي يحتله الزوج اللفظ/المعنى في الحقل المعرفي البياني داخل نفس الثقافة².

فالكرامات تعتبر أحد أوجه العرفان الصوفي/Gnostique فهي بدورها مظهر باطني وهي في نهاية الأمر ما تزويه الأساطير الدينية، فان الحقيقة عندهم ليست الحقيقة الدينية ولا الحقيقة الفلسفية ولا الحقيقة العلمية، بل الحقيقة عندهم الرؤية السحرية التي تركزها الأساطير³. وبما أن السلوك الصوفي نواة للوصول إلى الحقيقة الإلهية على الإشارات والرموز كوسيلة اتصالية بينه وبين عالمه الباطني لجأت المجموعات الأكبر من الطرق الصوفية إلى اللغة الرمزية التي تحملها "الممارسات الطقوسية" والكرامات الحسية، كأحد أصناف هذه الممارسات⁴ وتبقى الكرامات والخوارقيات في إسلام العوام إحدى الممارسات الروحية التي يعبر بواسطتها "عوام الصوفية" عن عالمهم المبهم. فان انتهاج الطرق الصوفية في مجتمعاتها "أساليب طقوسية" وهو ما يرادف "الكرامات الباطنية"، مرجعيتها مشيخة الطريقة التي ينتمي إليها المريدون.

¹ راجع حول الكرامات ما ذكره ابن الزيات في، التشوف الى رجال التصوف، تحقيق احمد التوفيق، الدار البيضاء/المغرب، 1984م، 84-85.

² بنية العقل العربي، دراسة نقدية تحليلية لنظام المعرفة في الثقافة العربية - مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت/لبنان، 1987، 71.

³ الجابري (د. محمد عابد)، المرجع نفسه، 379.

⁴ حادي (محمد)، المرجع نفسه، 171.

ب- الحضرة الصوفية في الوسط التلمساني :

تقاطع شطحات العوام بالنفس المسلمي الحضري الصوفية هو ذلك المشهد الفرجوي ذو المسحة الدينية، في مجالس الذكر والذاكرة وإن تشابهت في بعض النواحي بالموالد المصرية¹، احتفالاً بالأولياء والصالحين، والحضرة الصوفية كانت في بواكيرها الأولى عبارة عن تلك المجالس الوعظية للمريدين، وتختم بالذكر، وتحولت إلى مجالس الرقص الصوفي "الشطح" كتعبير بالحركات الجسدية، سواء كانت في أصلها صوفية، وكذلك الإيقاعات الموسيقية كالغرب على الدفوف "البندير" كشكل من الأشكال والفنون التعبيرية إلى جانب الأوراد وحلقات السماع² والذكر أو كانت عبارة عن مظهر فرجوي تجمع ما بين التمثيل والتشخيص والإيماء كخيال الظل، والمداح، والقوال وكذلك سرد الحكايات وملاحم الأولياء وكراماتهم والغناء والرقص الصوفي وقد شاع استعمال الدوائر أو الحلقات عند الصوفية وتواصلت عند العوام من خلال التصورات الشعبية والمعتقدات، والظاهر أن الدائرة برميتها الغيبية أو الروحية كانت سبباً وراء استخدامه في أغراض عديدة بصورة قد تكون غامضة تتناسب مع الغاية المستخدمة من أجلها كموانع أو حواجز روحانية أو سحرية لا يمكن اختراقها والتصدي للشياطين والأرواح الشريرة³. وللمجموعات الباطنية تأويلها للدوائر الكونية⁴ وهي تمتد إلى حضارات أقدم من الوجود

¹ هي نتيجة مثاقفة بين حضارات عديدة امتزجت لتتحد في شكل تعبري واحد. يقول البروفسيور الانقليزي أي أي، ايفانز بريتشارد في مقدمته لكتاب، ج. ومكفردون الوالد في مصر، ترجمة وتحقيق د. عبد الوهاب بكر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة/مصر، ص. 1998: "سيصاب الأثرولوجي في الحال بصدمة؛ بسبب التشابهات الاساسية بين الموالد المصرية والاحتفالات الدينية لأقوام آخرين." 19.

² عن السماع، راجع، عمل د. فاطمة فؤاد، السماع عند صوفية الاسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1997م.

³ جادالته (منال عبد الله)، الاتصال الثقافي، منشأة المعارف، الاسكندرية/مصر 1997، 226.

⁴ راجع الكرمانى (حميد الدين)، راحة العقل، تحقيق وتقديم د. مصطفى غالب، دار الاندلس، بيروت/لبنان (د.ت) 244-253.

الإسلامي، فنجدها عند الصابئة، المندائيين. وافتتح الشيخ محيي الدين بن عربي على الفكر الإسماعيلي في بعده الفلسفي الغنوصي، ومنه نقل فكرة الدوائر والجداول الكونية.¹ وبالعودة إلى استخدام الآلات الموسيقية وطريقة التغني في مجالس الصوفية "الحضرة" وما يقوم به "القول"/"الذاكر" في هذه المجالس من الإنشاد الديني والتغني بالأبيات المادحة للرسول وذكر مناقبية آل البيت والصحابة والصالحين وصولاً إلى شيخ طريقتهم، نجد ذلك في المرجعية النسبية للطريقة العلاوية². وذهب معظم الصوفية إلى استخدام الآلات الموسيقية في السماع وخاصة الدف والمزمار وهي نفسها الآلات التي استخدمت في الإنشاد الديني في صدر الإسلام. وقد استند السهروردي البغدادي في قوله بحل السماع بالدف بحديث عائشة إذ قالت "كانت عندي جارية تسمعي فدخل رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي على حالها، ثم دخل عمر ففرت فضحك رسول الله (صلعم)، فقال عمر ما يضحكك يا رسول الله؟ فحدثه بحديث الجارية، فقال: لا أبرح حتى أسمع ما سمع رسول الله فأمر رسول الله (صلعم)، فأسمعتة"³.

وكثيرة تلك الطرق الصوفية التي تميز نفسها بـ"حضرتها" سواء كانت تيجانية أو رحمانية أو قادرية أو عيساوية، بما لها من خصوصيات مشهدة وسمعية وكذلك في ما يتعلق بالسلوك الطقسي الوجداني الخاص بمظاهر الاحتفال.

وللجسد في بعض هذه الطرق دوره الخاص وتحديدًا عند الطريقة العيساوية، فالحضرة عندهم ممزوجة بين المقدس مع المندس الديني، فقراءة حزب "سبحان الدائم" كأسلوب لمناجاة الخالق والتواصل الروحي معه من جهة، ومن جهة أخرى تأدية

¹ كتاب انشاء الدوائر والجداول، تحقيق وتقديم يوسف شفر فطوم، دار حوران، دمشق/سوريا، 2000م،

² راجع قصيدة في سند الطريف لمولانا الشيخ الرباني سيدي أحمد بن مصطفى العلوي، نشرات الزاوية العلاوية، تلمسان/الجزائر، (د.ت)، 8-12.

³ عوارف المعارف، دار الكتاب اللبناني، بيروت/لبنان، 1974م، 2/232.

الاستعراضات الخاصة بالكرامات والخوارق التي تعتبر بدورها تواصلا ثقافيا، واجتماعيا مع الجمهور المتلقي¹. وتأخذ الحضرة العيساوية على سبيل المثال شكلا عنيفا بين أفرادها، وقد عبّر عنها البعض في مقارنته حول "العنف المقدس"، على أنها عبارة عن إظهار ذلك التعاضد والترابط اللاشعوري الذي يجمع أعضاء الجماعة عن طريق أفعال عنيفة غير مصرح بها ومختزنة في أزممة النسيان، ولكن سرعان ما تتجلى من خلال الأساطير ومختلف الأشكال التي تعبر عن المقدس². "فهي أعمق من ذلك بكونها ذات مظاهر متعددة تحتوى على الأوراد والتعبير الفني والتارين الروحية، عن الغبطة الروحية من خلال الخروج عن الذات المحدودة أي "الوجد"/"L'extase"³.

وفي الجمل أن تواصل الطقس الصوفي مع "الحية" سواء كان عدويا في شمالي العراق أو عيساويا في مجال تلمسان الحضاري مرده ذلك الصلح التواصلي مع معتقدات الأسلاف في مجتمعات ما قبل الأسلمة وربما يعود هذا التواصل المسلكي في ممارسات الطقوس القديمة دعامة وحاجة أساس من خلال مسلكهم الروحاني، لإعطاء الروح حقها والسمو بها عبر مدارج الأحوال والمقامات لتحقيق مرتبة مجاهدة النفس البشرية على أمل الوصول بها إلى مرحلة الفناء في الذات والحقيقة الإلهية باعتبارها موتا رمزيا⁴.

¹ حمادي (محمد)، المرجع نفسه، 205.

² حمادي (محمد)، المرجع نفسه، 206.

³ Sassie Andezian, 'Experience du divin dans l'Algerie contemporaine' C N R S, edition, Paris, 2001 p112.

⁴ حمادي (محمد)، المرجع نفسه، 237-238.

خاتمة

يبقى الحس الوجداني العرفاني للإنسان "المؤمن" أن ما جاء به الإسلام لم يكن نقيضا لديانات ومعتقدات "الآخر"، وإنما جاء لإتمام رسالة الخلق التي بدأتها بواكير رحلة التفكير الإنساني وتوجهها التوحيد الإبراهيمي، لذلك لا نستغرب من أن الغنوص الإسلامي في أبعاده الإنسانية والإسلامية نقل وتبنى كل فكر يسمو بالروح الإنسانية. إلى مصاف الكمال لذلك كان التصوف نخبويا على مرّ التاريخ فأقطاب التصوف العرفاني الإسلامي كانوا نماذج في معارفهم ومسلكياتهم. وبما أن للأفكار أجنحة تحط أينما طاب لها المقام. كانت حاضره بني زيان مقرا دائما ومؤقتا لأعلام ونخب أثروا التصوف الإسلامي العرفاني في أبعاده المسلكية التعبدية والإنسانية. وقدمت هذه المدينة للفكر الصوفي أعلاما كان منهم العفيف ابن مدرسة أبي مدين والشيخ محيي الدين وابن سبعين والقونوي، وبقي تدفق أعلام التصوف النخبوي التلمساني نحو دمشق الشام في مراحل ومحطات عدة من التاريخ الإسلامي فكان الأمير عبد القادر الجزائري وكان صاحب الزاويتين الشاعر الملاح سيدي الحاج محمد بن يلس (11346-1271هـ/1855-1927م) وغيرها كثير.

وان شابت ذلك العرفان شوائب إلا أن أهدافها وغايتها مزيد من القرابية والسمو بعيدا عن ذلك التكفير والإقصاء المتجدد في رموزه في كل زمان ومكان، ومع كل ذلك فان فكر ابن عربي والعفيف أعمق في الحس الوجداني من الرؤى السطحية البسيطة لأصحاب النقل الظاهري وتبقى القيم التواصلية للفكرة الإنسانية متجددة في صور وأشكال مختلفة ما دامت للوجود وحدة وللإنسان رسالة نورانية!!

المصادر والمراجع

- ابن الزيات في، التشوف الى رجال التصوف، تحقيق احمد التوفيق، الدار البيضاء/المغرب، 1984م.
- ابن العربي (الشيخ محيي الدين)، الفتوحات المكية، طبعة دار صادر، بيروت/لبنان، (د.ت).
- ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في اخبار من ذهب، طبعة القاهرة/مصر 1953.
- ابن تغري بردي، المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي، تخ د. محمد محمد امين، ود. سعيد عبد الفتاح عاشور، المؤسسة المصرية للكتاب، القاهرة/مصر، 1984م.
- ابن شاکر الکتبي فوات الوفيات والذيل عليها. تخ احسان عباس، دار صادر، بيروت/لبنان، 1973م.
- ابن عربي (الشيخ محي الدين)، محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار في الأدبيات وال نوادر والأخبار، دار النهضة العربية، بيروت/لبنان، 1988م.
- ابن عربي (الشيخ محيي الدين) رسائل ابن عربي، دار إحياء التراث بيروت/لبنان 1961م، 14.
- ابن عربي، فصوص الحكم، دار الكتاب العربي، بيروت/لبنان، 1980.
- ابن هاشم (خناتة)، شعرية النص الصوفي قراءة في مضارب التأويل، اطروحة دكتورا كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، بجامعة بوبكر بلقايد قسم اللغة العربية وآدابها. 2003-2004م.

- أبو نعيم (احمد بن عبد الله بن احمد)، حلية الأولياء، القاهرة/مصر، 1351هـ،
الإدريسي (محمد العدلوني)، ابن عربي ومذهبه الصوفي الفلسفي، دار الثقافة، الدار
البيضاء/المغرب.
- أدونيس، الصوفية والسريالية، دار الساقي، بيروت/لنان، 1992م. مطبعة المحروسة،
القاهرة/مصر، 1997م.
- أندريه تيفا، التصوف الإسلامي، ترجمة، د. عدنان عباس علي، منشورات الجمل،
كولونيا/ألمانيا.
- باشا (د. عمر موسى)، العفيف التلمساني شاعر الوحدة المطلقة، منشورات اتحاد
الكتاب العرب، دمشق/سورية، 1982م.
- بدر (احمد)، الحضارة العربية الإسلامية، المطبعة التعاونية، بدمشق، 1402هـ / 1982م.
- بلا تيروس (آسين)، ابن عربي، حياته ومذهبه، ترجمة عبد الرحمان بدوي، دار القلم،
بيروت/لبنان، 1979م.
- بنية العقل العربي، دراسة نقدية تحليلية لنظام المعرفة في الثقافة العربية - مركز
دراسات الوحدة العربية، بيروت/لبنان، 1987، 71.
- بوتشيش (د. إبراهيم القادري)، الإسلام السري في المغرب العربي، سينا للنشر،
1995.
- التادلي، (ابن الزيات أبو يعقوب يوسف)، التشوف الى رجال التصوف، تصحيح
ادولف فور، مطبعة أفريقيا الشمالية، الرباط/المغرب، ط1، 1958م

- تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروّة وحسن قبسي، بيروت/لبنان 1966م.
- تامر (د. عارف)، "بنية الإسماعيلية "الباطنية" والصوفية"، مجلة الباحث، السنة 13، العدد 2- (62)، أفريل - أيلول، 1994، 113.
- التفتازاني (ابو الوفاء)، مدخل الى التصوف، دار الثقافة، مصر 1979، ص. 227؛ راجع سالم (عبد الجليل)، المرجع نفسه، 19-20.
- التلمساني (عفيف الدين)، شرح مواقف النفري، تحقيق ودراسة جمال المرزوقي وتصدير عاطف العراقي.
- التميمي (أبو عبد الله محمد بن عبد الكريم الفاسي)، المستفاد في مناقب العباد بمدينة فاس وما يليها من البلاد، تحقيق محمد الشريف، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان، جامعة عبد الملك السعدي، تطورات/المغرب، 2002.
- التنبكتي (أحمد بابا)، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، تقديم عبد الحميد عبد الله الهرامة، منشورات الدعوة الإسلامية، طرابلس/ليبيا، 1989م.
- جادالله (منال عبد الله)، الاتصال الثقافي، منشأة المعارف، الاسكندرية/مصر 1997.
- الجنابي (ميثم)، حكمة الروح الصوفي، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، بيروت، 2007م.
- الحفناوي (محمد)، تعريف الخلف برجال السلف، تحقيق أبو الأحنان وبطيخ، المكتبة العتيقة، تونس ومؤسسة الرسالة، بيروت/لبنان 1982م/1402هـ.
- خضر (ناظم عودت)، الاوصل المعرفية لنظرية التلقي، دار الشروق عمان/الاردن، 1997م.

- داود (عبد الباري)، الفناء عند الصوفية المسلمين، الدار المصرية اللبنانية، بيروت/ لبنان، 1997.
- ديوان أبي مدين شعيب، جمعه العربي بن مصطفى الشوار، مطبعة الشرقي، دمشق، 1938.
- الذهبي، العبر في خبر من غير، تحقيق، د. صلاح الدين المنجد، مطبعة حكومة الكويت، 1982م.
- زمري (د. محمد)، الإعلام المغربي في مصنفات المشاركة، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران/ الجزائر، 2004م.
- زمري (د. محمد)، المفكرون والشخصيات اللامعة بتلمسان، جامعة بوبكر بلقايد، تلمسان/ الجزائر، 2011م.
- زيعور (علي)، الكرامة الصوفية : الأسطورة والحلم، بيروت/لبنان، 1984.
- سالم (د. السيد عبد العزيز)، في تاريخ وحضارة الإسلام في الأندلس، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية/مصر، 1998م.
- سالم (عبد الجليل)، وحدة الوجود عند ابن عربي، دار جوير للخدمات اللغوية، تونس، 1423هـ/2002م..
- سالم (عبد الجليل)، وحدة الوجود، "لغة التأويل في النص الصوفي"، مجلة الفضاء المغاربي، السنة الأولى، ربيع الثاني، 1423هـ/جوان 2002م.
- سترن (صمويل ميكوس)، الموشح الأندلسي، ترجمة عبد الحميد شبيحة، مكتبة الآداب، القاهرة/مصر، 1996م، 144-145.

- السواح (فراس)، دين الإنسان، دار علاء الدين، دمشق/سوريا، 1998.
- السواح فراس، طريق اخوان الصفا: المدخل إلى الغنوصية الاسلامية، دار التكوين، دمشق، 2016.
- السيد عبد العزيز، في تاريخ وحضارة الإسلام في الأندلس، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية/مصر، 1998م، ص.249 - ص.250.
- شرف (د. محمد ياسر)، فلسفة التصوف السبعيني، منشورات وزارة الثقافة، دمشق/سوريا، 1990م.
- الشعري (عبد الوهاب)، الطبقات الكبرى، المسماة بلوائح الأنوار في طبقات الأخيار، دار الفكر، دمشق، (د.ت)، 72/2.
- الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت/لبنان، 1381هـ/1961م.
- صغير (محمد)، الاتجاه الديني في الشعر الأندلسي على عهد الموحدين، أطروحة ماجستير في الأدب العربي شعبة الأدب الأندلسي والحضارة المتوسطة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة أبي بكر بلقايد - تلمسان - الجزائر 1429-1430هـ/2008-2009م، (بحث مرقون).
- العجلوني، كشف الحفاء والإلباس، دار الرسالة، بيروت/لبنان، 1985م عزام (محمد)، المصطلح الصوفي من التجربة والتأويل، تقديم د. طه عبد الرحمان، الرباط/المغرب 2000م.
- العزفي (أبو عبد الله أحمد بن محمد بن أحمد اللخمي السبتي)، كتاب دعامة اليقين في زعامة المتقين، خ.ع.و.م.ر: (الخزانة العامة للوثائق والمخطوطات بالرباط)، رقم ق

- العفيف التلمساني، ديوان عفيف الدين التلمساني، تحقيق د. العربي دحو، ديوان المطبوعات الجامعية/الجزائر، 1994م، 137.
- عفيفي (أبو العلاء)، "مقدمة تحقيقه لجزء من كتاب خلع النعلين لابن قسي"، مجلة كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، م11، 1957، 54.
- عوارف المعارف، دار الكتاب اللبناني، بيروت/لبنان، 1974م، 2.
- عيسى (لطفي)، مغرب المتصوفة، مركز النشر الجامعي وكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، تونس 2005.
- الغبريني (أبو العباس احمد بن احمد بن الله)، عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، دار البصائر، الجزائر، 2007م.
- الغزالي (أبو حامد)، إحياء علوم الدين، القاهرة/مصر، 1956م.
- غلاب (د. محمد)، الفلسفة الشرقية، دار المعارف بالقاهرة/مصر، (د.ت).
- القشيري (عبد الكريم بن هوازن النيسابوري)، الرسالة القشيرية، دار صادر، بيروت/لبنان، 1427هـ/2006م.
- كتاب انشاء الدوائر والجداول، تحقيق وتقديم يوسف شفر فطوم، دار حوران، دمشق/سوريا، 2000م.
- الكرمانى (حميد الدين)، راحة العقل، تحقيق وتقديم د. مصطفى غالب، دار الاندلس، بيروت/لبنان (د.ت).
- كروم (د. بومدين). الشعر الصوفي: دراسة موضوعاتية في شعر الششتري، منشورات دار الأديب، وهران/الجزائر. 2007.

- كروم (د. بومدين)، "عفيف الدين التلمساني في آثار الدارسين"، مجلة الفضاء المغربي، السنة السادسة، رمضان 1428هـ/ أكتوبر 2007م.
- كروم (د. بومدين)، "شعر أبي مدين شعيب الأندلسي: قراءة نقدية توثيقية" مجلة الفضاء المغربي، العدد الثاني، السنة 3، صفر 1425هـ/ أبريل 2004م.
- الكلاباذي (أبو بكر محمد)، التعرف لمذهب أهل التصوف، دار الإيمان، القاهرة/مصر 1986.
- لويس مینار، هرمس: المثلث العظيمة أو النبي إدريس، ترجمة عبد الهادي عباس، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق، 1998.
- مجموع فتاوي ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمان بن محمد قاسم، مكتبة المعرف، الرباط/المغرب، (د.ت)، فروج (د. عمر)، تاريخ الادب العربي، دار العلم للملايين، بيروت/لبنان 1968م.
- محمد مرتاض، من أعلام تلمسان: مقارنة تاريخية - فنية - دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران/الجزائر، 1424هـ/2001م.
- المصباحي (د. محمد)، الوحدة والوجود عند ابن رشد، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء/المغرب، 1423هـ/2002م.
- مفتاح (عبد الباقي)، ختم القرآن، محيي الدين محمد بن العربي، سلسلة دار القبة الزرقاء، مراكش، المملكة المغربية، 1426هـ/2005م.
- مقدمة ديوان ترجمان الأشواق لعبد الرحمان المصطاوي، دار المعرفة، بيروت/لبنان، 1425هـ/2005م.

- المقرئ (شهاب الدين أحمد التلمساني)، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس دار صادر بيروت/لبنان، 2004م. 3.
- المكناسي (ابن القاضي)، درة الحجال في غرة أسماء الرجال، تح مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت/لبنان 2002م.
- نصر (عاطف جودة)، الرمز الشعري عند الصوفية، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، القاهرة/مصر، 1998.
- النفري (محمد بن عبد الجبار بن محمود)، كتاب المواقف والمخاطبات، تحقيق، ارثر اربري، تقديم عبد القادر محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة/مصر 1985م.
- هالم (هاينس)، الغنوصية في الإسلام، منشورات الجمل، كولونيا/ألمانيا، 2003م، 8، - هرمس: المثلث العظيمة أو النبي إدريس، ترجمة عبد الهادي عباس، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق، 1998.
- وتشيش (د. إبراهيم القادري)، المغرب والأندلس في عصر المرابطين: المجتمع، الذهنيات، الأولياء، دار الطليعة، بيروت/لبنان، 1993م.

المراجع باللغة الأجنبية

- Carbin, (Henri), De la ginose antique a la Gnose ismaéliemé. In : Convegno di scienze morali storiche efilologiche, 1956 (ACC. Naz. Dei lincei), Rom 1957.
- Claud Addas, Ibn Arabi ou la quête du soufre rouge edition Gallimard, 1989.

-
- Farhat (Halima) et Tariki (Hamid), Hagiographie et réléigion au Maroc Médieval, H.T, 1986.
 - Ivanow (w), "Notes sur L'ummu L-kitabdes Ismaeliens de L'ASIE Centrale" in : REI6 (1932).
 - Lacoute (Gerard), Les soufis d'Andalousie, Sendebed, Paris, 1979.
 - Massignon (Lais), Der Gnostische Kulit der Fatima imschiiitischen islam. In : Eranos Jahrbuch, 1938, (operminora).
 - Sassie Andezian, Experience du divin dans l'Algerie contemporaineC
N R S.