

المنهاج مجلة

مجلة فصلية تصدر عن وزارة الشباب والثقافة و التواصل
-قطاع الثقافة-

عدد خاص

التصوف الإسلامي وإشعاعه الروحي
والثقافي بعيون مغربية

المناهل مجلة

مجلة فصلية تصدر عن وزارة الشباب والثقافة و التواصل
-قطاع الثقافة-

المدير المسؤول:

محمد مصطفى القباج

هيئة التحرير:

محمد المصباحي، محمد احميدة، نجاة المريني،
محمد المدلاوي، خالد بن الصغير، عباس الصوري،
بهيجة الشاذلي، محمد الدريج، عبد الواحد أغمير.

سكرتارية التحرير:

خالد بن الصغير، سمير آيت أومغار

السلسلة الجديدة - العدد: 108

عدد خاص 2023

الإيداع القانوني: 1974/6

الرقم التسلسلي الدولي القياسي: 0851/0253

Tél: +212 5 37 77 15 16 مطبعة دار المناهل:

Email: contact.idam@miniculture.gov.ma

صورة الغلاف: صورة مأخوذة من موقع: AdobeStock تحت رقم 170335022

العنوان البريدي للمجلة: 1 زنقة غاندي - الرباط

العنوان الالكتروني للمجلة: r.manahil 2019@gmail.com

الهاتف: +212 5 37 27 40 90 / +212 5 37 27 40 91

الفاكس: +212 5 37 27 40 93

الفهرس

تقديم ملف العدد.....09

أولاً: عدد خاص: التصوف الإسلامي وإشعاعه الروحي والثقافي بعيون مغربية

تنسيق وإعداد عبد الحق منصف

موليم العروسي

17 الفن والتصوف

عبد الحق منصف

27 الجمال وفتنة الرؤية الصوفية

خالد بلقاسم

67 الأفق الصوفي وممكنه المفتوح

أحمد كازي

79 المكانة العرفانية للوجود الإنساني

محمد يعيش

91 المدرسة الشطحية والعلم الحضوري

محمد البوغالي

119 تجليات القداسة والسلطة في الولاية الصوفية

منير عشقي

التصوف وسياسة المعمورة: القيم الإنسانية الكونية في فكر ابن عربي

143 وسبل استثمارها في العالم المعاصر

المهدي لعرج

167 الخطاب المنقبي وشرعية العرف الصوفي

محمد الوردي

189 الكتابة الصوفية: بين خصوصية التجربة ومشكلات التواصل

عبد الوهاب الفيلاي

الأدب الصوفي المغربي: خصائص وحقائق وآفاق 207

محمد أعراب

الخطاب الصوفي وبلاغة السر: المقام الكوني للاستعارة 221

عبد الإله البريكي

تسريد العرفان: من الحكاية الصوفية إلى الرواية العرفانية 241

عبد العزيز ابن عبد الجليل

الموسيقى في رحاب الصوفية 261

محمد نعيم

الكيمياء والعرفان: جابر بن حيان متصوفاً 281

محمد لشقر

بدايات الفكر الصوفي في الغرب الإسلامي: ابن مسرة الجبلي نموذجاً 297

محمد صلاح بوشتلة

أثر التصوف المغربي في الفلسفة الإسلامية: في تناصّات المتخيل والواقع

في قصة حَيِّ بن يَقْظَانَ 313

أحمد الوارث

عبد الوارث اليلصوتي وحدود الإبداع في الفكر الصوفي المغربي الحديث 347

محمد اسموني

في الحاجة إلى تاريخ للعقليات الدينية بالمغرب: ظاهرة الولاية والصلاح نموذجاً 371

عبد الجواد السقاط

من مصنّفات التراجم الصوفية في التراث المغربي:

”خرق العوائد واستجلاب الفوائد“ لأبي عبد الله محمد التاودي السقاط 391

ثانيا: قراءات في دراسات وإصدارات عن التصوف

عبد الرحيم السوني

417.....قراءة في كتاب الإيضاح لبعض الاصطلاح للشيخ ماء العينين (ت. 1328هـ).....

نورالدين الشرقاني

كتاب المواهب اللدنية الغيبية في شرح القصيدة الفيضية للشيخ المختار الكنتي:

433.....قراءة في جمالية المبنى والمعنى.....

مولاي الرشيد زكيرا

461.....البحث عن الذات في دقاتر ليلي المنسية لعبد الإله البريكي.....

472.....شروط النشر في المجلة.....

473.....موجز بأهم التوجيهات التقنية الإلزامية للنشر في مجلة المناهل.....

474.....مواضيع الملفات القادمة.....

افتتاحية العدد



تقديم ملف العدد

لا مرأى في أن التصوف ظاهرة كونية حاضرة في جميع الثقافات بمختلف مجتمعات العالم اليوم. من المؤكد أن هذه المجتمعات تختلف عن بعضها البعض بخصوص جوانب عدة: التاريخ والمعلم الحضارية، والأعراف، ومستوى التقدم الاقتصادي والاجتماعي، إلخ. ومع ذلك، تكاد جميعها تشترك في جزء من موروثها الثقافي يخص الروحانية الصوفية وما تحمله من تمثلات وقيم واتجاهات عملية تجاه البيئة المحيطة والروابط الاجتماعية والعلاقة بالغير. يحمل هذا الموروث روحانية عميقة جاثمة خلف الاختلافات الثقافية والاجتماعية. وقد وجدت الحركات الصوفية، على اختلاف توجهاتها (سنية كانت أم إشراقية مثلاً) في هذه الروحانية، على مر العصور التاريخية، الشُّعْلَة التي أضاءت رؤاها للعالم والإنسان ووجهة هذا الأخير الفكرية والأخلاقية داخله. كثيرة هي التعبيرات الثقافية والأنثروبولوجية (الأدبية والدينية والفلسفية والفنية والمعمارية...) التي تفتحت فيها هذه الروحانية، غير أن رسالتها ظلت واحدة: الوجود إشرافاً أمل وحب لأنه تجلي إلهي. والتجربة الصوفية، من خلال عزمها الصارم وسمتها الإرادي، سعيٌّ لرؤية هذه الإشرافة، وسفرٌ دائمٌ لكشف انبثاق علامات تجلي ما هو خيرٌ وجميل وجليل وصادق في الوجود، وتخلُّقٌ بأخلاقيات المحبة والفتوة. إن التمثل الصوفي للعالم أفق من خلاله سعى الصوفي لأن يختبر تجربته داخله.

يَحْضُرُ الصوفي في تفاصيل تجربته بصيغة التعدد والاختلاف: فهو العارف تارة، والمحب العاشق تارة أخرى، والصامت المنصت لخطاب المعشوق الإلهي تارة ثالثة. وهو الواصل مرة، والمغترب مرة أخرى. وهو الشاعر حيناً، والحاكي حيناً آخر. وهو المرابي والمؤطر مرة، والسياسي الذي يتولى الذود عن ثغور الإسلام والدفاع عن العدل، إلخ. وكما أن للتصوف مقاماته المختلفة، لكل مقام حالٌ يلبسه الصوفي ويقوم فيه ويتلون بألوانه، كما يتلون الماء بلون الإناء الذي يشغله؛ كذلك حقيقة الصوفي هي التقلب من حال إلى حال، ومن معنى إلى معنى آخر، لأنه يرغب في أن يكون صورة جامعة لكل الأحوال رغم إدراكه حدودَ تناهيه في الزمان والمكان والجسد واللغة....

ولعل ما ينطبق على تجربة الصوفي ينطبق على ظاهرة التصوف في المجتمعات الإسلامية. فهي ظاهرة مركبة متعددة الأبعاد. فهي أولاً ظاهرة تاريخية رافقت تشكل المجتمع الإسلامي منذ بداية تكوُّنه، وتفرعتْ بتفرعه إلى مجتمعات كثيرة في مغارب الأرض ومشارقها. كل مجتمع منها يحمل في صميم تركيبته الثقافية والدينية والاجتماعية والمعمارية تفاصيل الروحانية الصوفية وتعبيرها التي بدأت السياسات الثقافية بهذه

المجتمعات، في عصرنا الحديث، تضعها ضمن خانة "الفلكلور الثقافي" وأخضعها للتسويق السياحي للثقافة.

والتصوف، ثانياً، ظاهرة ثقافية متجذرة في تجربتنا الروحية العميقة التي تجمع الكبير والصغير، والسابق واللاحق، والتي تسم مختلف التعبيرات الثقافية داخل مجتمعاتنا. خلق التصوف لذاته صيغاً تعبيرية متباينة وخصبة: منها الصيغ الأدبية التي نافست النصوص الأدبية الإبداعية في الثقافة الإسلامية، بل تفوق بعضها أحياناً عليها. ولا تخفى عنا، على سبيل المثال، المساحة التي تشغلها الكتابات والمؤلفات الصوفية في التراث الإسلامي، والقيمة المضافة التي مثلتها على مستوى التخيل، أو جمالية الأساليب البلاغية، أو خصوصية وغنى المعجم الخاص بالتصوف، أو تكثيف وتوليد المعنى أو خلخلة الأنماط السائدة للكتابة في زمنها. ومنها الصيغ الفنية، سواء تعلقت بالموسيقى والسماع الصوفي، أو الرقص والأداء الحركي الإيقاعي، أو الرسوم والمنمنمات الدقيقة... وهناك البناءات والأشكال المعمارية المختلفة التي لا تزال بدورها قائمة شاهدة على سمو المكان والعلاقات والتبادلات التي أقامها الصوفية ومجتمعاتهم المحلية مع ما هو قدسي في حياتهم ومعيشهم اليومي والاجتماعي. من شأن هذا التعدد والتنوع المميز لأبعاد ومعالم التصوف أن يجعل دراسته متعددة ومتداخلة المباحث، بل أن يؤكّد تحديات معرفية ومنهجية أمام الباحثين والمؤسسات البحثية تتعلق بتحديث وتطوير المقاربات وتوسيع الرهانات في مراعاة لذلك التعدد والتداخل.

والمجتمع المغربي، باعتباره مجتمعاً إسلامياً متعدد الروافد الفكرية والثقافية قارياً وإقليمياً، متشبهاً بثوابته الدينية والوطنية والاجتماعية، ومنفتحاً على المجتمعات الأخرى على كافة المستويات؛ وبوصفه أحد المجتمعات الإسلامية الرائدة في احتضان ورعاية الفكر والثقافة الصوفية وتعزيز إشعاعها الحضاري، يحمل موروثاً ثقافياً واجتماعياً عريقاً في التصوف بمختلف توجهاته. وليس هذا وحسب، بل هو أحد المجتمعات الفاعلة حالياً في المحافظة على الموروث الثقافي الصوفي وإشاعة قيمه الروحية والاجتماعية بين المجتمعات الأخرى. وليس بخفي عنا الموقع والمكانة التي تمنحها السياسات العمومية للأنشطة الدينية والتربوية ذات الصلة بالتأطير الروحي الصوفي، والفعاليات الثقافية والمنديات الفكرية التي تنظمها القطاعات الحكومية والهيئات المدنية والدينية، أو التي تشارك فيها هذه القطاعات والهيئات قارياً ودولياً، حول الدور الروحي والثقافي للتصوف ورجالاته وطنياً وعالمياً في تعبئة الموارد البشرية والمؤسسية والثقافية لأجل استدامة الإشعاع المغربي الروحي الصوفي بإفريقيا وأروبا أو غيرها من القارات الأخرى.

استناداً إلى الاعتبارات والمعطيات السابقة، تخصص مجلة المناهل هذا العدد لموضوع الإشعاع الروحي والثقافي الصوفي عامة، والمغربي خاصة، من خلال العودة إلى أبعاد التصوف بمختلف اتجاهاته، وأدواره المتعددة. والغرض من ذلك هو توضيح الصورة أكثر أمام الباحثين الشباب والمهتمين والفاعلين الثقافيين ومؤسسات ومراكز البحث بغاية تنشيط البحث وتعميقه حول ذلك الإشعاع وهذه الأدوار في تعزيز التشبع بالروحانية الصوفية بتنوع تجلياتها في زمن هيمنة ظواهر العولمة الاقتصادية والتكنولوجية، وتنامي التوجهات التي تدعو إلى حماية الثقافات المحلية والوطنية والمحافظة على الرأسمال اللامادي للشعوب وانفتاحها الثقافي على بعضها البعض.

شارك في تهيئ مواد هذا العدد ثلة من الباحثين المغاربة يمثلون أجيالاً مختلفة، ويحملون اهتمامات معرفية متعددة ومتكاملة (الفلسفة، الفنون، الجماليات، الأدب، السرديات، التاريخ، توثيق التراث الثقافي والاجتماعي، السياسة...). غير أن ما يجمعهم هو تثمين الروحانية الصوفية وتنوعها الثقافي، وفتح دروب مختلفة لمقاربتها وتوجيه الأجيال المقبلة من الباحثين نحو جوانب وقضايا جديدة جديرة بالاهتمام الأكاديمي. ويمكن، على سبيل التركيب والاختصار، عرض أهم التوجهات البحثية في مقالات هذا العدد في القضايا والأسئلة التالية:

• **البعد الفني الجمالي للتصوف الإسلامي وانكسار الذات:** يؤسس الصوفي معارفه على الذوق والعشق والشوق، في التزام تام بالصمت لأنه اختار العبور والسفر الدائم نحو المصدر (مقالة موليم لعروسي). والحال، كيف يكون الصمت والامتناع عن الكلام، بل غياب إمكانية الكلام، أحد أسس التجربة الصوفية؟ كيف نفهم استعارات ورموز هذه التجربة وقد اختارت الامتناع عن الكلام تجاه معيشتها كتجربة وتجاه أصلها المنشود؟ ألا تقدم تجربة الإبداع الفني شفرة فك ما لا نقوله هذه التجربة حول ذاتها؟ ألا يشبه صمتُ الفنان أمام سند اللوحة التي يشتغل عليها صمتَ الصوفي أمام سفره نحو المصدر؟ ألا ينتمي صمت الصوفي وصمت الفنان إلى البراديجم ذاته الذي يحكم كل تجربة إبداعية؟ تلك بعض الأسئلة التي سعت مقالة الباحث موليم لعروسي تقديم مسالك للإجابة عنها.

في الاتجاه ذاته، شدد الباحث عبد الحق منصف على التمثل الجمالي للعالم في الرؤية الصوفية. فالتلازم الوجودي بين شيئية العالم وبين ظهوره الجميل أمام "الرؤية" الصوفية، جعل القولَ البشري إضاءة تتيح رؤية مغايرة للعالم الذي أصبح مجازاً أو كتابة ترمز وتشير وتومئ. أراد الصوفي الفناء والحرية الكاملة عشقاً لهذا الجمال وبحثاً عن

اتساع الرؤية خارج ضيق العبارة ودالاتها ورسومها المألوفة. لكن، كيف يجد الصوفي في معاناته تجاه اللغة والدال الاجتماعي ومؤسساته وتجاه محنته كجسد وموته الخاص، أفقاً للانفتاح على تعدد التجارب الثقافية للتدين، ومواساة له بعالم أكثر رحمة ومحبة وأقل قسوة وعنفاً؟ قد يجد القارئ في ذلك ما يحفزه على اكتشاف معالم جديدة للجمالية الصوفية.

ومن جهته، أبرز الباحث محمد يعيش بعض تحولات العبارة الصوفية من الدلالة المقننة اجتماعياً إلى كلام "الشطح" في ارتباط بما عرف لدى مؤرخي التجربة الصوفية بتجربة الفناء أو الحلول. والحال، ما دلالة العبارات الشطحية الصوفية بالنسبة للضيق الذي عانى منه الصوفية تجاه اللغة الاجتماعية ومنظومة القيم الدينية التي تحملها؟ هل الشطح الصوفي تمرد جنوني على هذه اللغة الاجتماعية، أم هو نوع من السُّكر الدال على انكسار الذات الصوفية في نزوعها لملاقاة أصلها المطلق وشعورها ببعُد المسافة واستحالة الاتصال؟

• **التصوف والنزعة الإنسانية:** يشكل مفهوم الإنسان موضوعاً مركزياً في التجربة الصوفية، ويرجع هذا إلى دلالاته الوجودية، ومكانته الكونية، لكونه "صورة الله" (أحمد كازي). ويشكل مفهوم "الإنسان الكامل" أحد مفاتيح التمثل الصوفي للنموذج المرجعي (براديغم) الإنسان، الذي يعطي للتجربة الصوفية غاياتها القصوى. وغالباً ما ارتبط هذا النموذج المرجعي بنمط خطابي حكائي حول النموذج الأخلاقي للإنسان الصوفي والمناقب والكرامات. وفضلاً عن الأسئلة التي أثارها الحكاية الصوفية المتعلقة بجنسها الأدبي وهويتها الفلسفية، وعلاقتها الفنية والبلاغية والتاريخية بشخصها ومتلقيها قديماً وحديثاً، فإن هناك قضايا أخرى أثارها بعض مقالات هذا العدد، من قبيل: هل انزياح التجربة الصوفية عن المعارف السائدة يعني حتماً بُعدها عن الإنسان أو خلخلة عنيفة للإنسان الذي هو أحد مقومات هذه التجربة؟ هل التجربة الصوفية للإنسانية؟ ما معنى أن تكون التجربة الصوفية أنسنة متجددة حاملة لقيم كونية تنهل مما هو قدسي ومطلق (الإنسان صورة للمطلق) (أحمد كازي، منير عشقي)؟ كيف نفهم ملامح من التجربة الصوفية، في مستواها النفسي والاجتماعي؟ ما معنى قلق الصوفي الداخلي تجاه إلى نموذج الإنسان الكامل؟ وكيف ينسج علاقته بالمجتمع والآخرين في ضوء ذلك؟ (محمد الورددي). أي معنى تعطيه الحكاية الكرامتية لتجربة الصوفي، وما حدود هذا المعنى (ذكر المناقب، أم بناء نموذج مرجعي عن الإنسان)؟ ما علاقة الاستراتيجية الحكائية في الخطاب الصوفي بالتأويل وبـ "صناعة" براديغم "الإنسان الكامل" في الثقافة الإسلامية؟ كيف حاول الخطاب المنقبي في المغرب أن يؤسس نوعاً

من "العرف الصوفي" الذي يمتد بامتداد المجال الجغرافي والثقافي والروحي للزاوية، متجاوزاً مجال القبيلة وامتداداتها المورفولوجية والبشرية؟ (المهدي لعرج).

• **الولاية وعلاقات السلطة داخل التجربة الصوفية:** من بين أهم أهداف التجربة الصوفية بلوغ الولاية الذي يبقى رهين تحول يتحرر فيه المتصوف من حدود تناهيه الخاص ومن إكراهات الجسد والزمان والمكان، لكي يتحقق بمقام أسمى يضيف عليه سمة القداسة. غير أن للولاية مكرها، فهي تعيد الصوفي إلى صميم الفضاء الاجتماعي للسلطة (سلطة الولي، سلطة القدوة الأخلاقية، سلطة الأتباع والتقليد...). والحال، كيف تعاملت النصوص الصوفية مع موضوع الولاية؟ كيف يعيش الصوفي تجربة التحول وبلوغ سلطة الولاية؟ وما تجليات القداسة والسلطة في الولاية الصوفية (محمد البوغالي)؟ ما ثمن التحقق بمرتبة الولاية على الجسد الخاص واللغة والهوية الشخصية، وعموماً التناهي الذاتي؟ كيف يتعايش الديني والسياسي في التجربة الصوفية؟ ما هي مخاطر تسييس التجربة الصوفية، وكيف نقرأ علاقة السياسي بالثقافي في تاريخ التصوف الإسلامي (حمادي أنوار)؟ ألا تفتح الثقافة الروحانية الصوفية على سبل ما تسميه أحد مقالات المحور "سياسة المعمورة" على أساس قيم إنسانية كونية (منير عشقي)؟

• **خصوبة الإبداع الصوفي الأدبي الفني:** يمثل الخطاب الصوفي أحد النماذج الإبداعية الغنية في الثقافة الإنسانية عامة. يرجع ذلك لتشعب وانفتاح الحيز المعرفي الصوفي، من خلال التماهي بين التجربة الصوفية والتأويل، (خالد بلقاسم). وتمثل الحكاية إحدى البؤر الخصبة المنشطة للتخييل الأدبي. والحال، ما علاقة الحكاية الصوفية حول الكرامات بالتلقي الأدبي عامة، ولا سيما التأثير الوجداني في المتلقي المباشر/المريد، وفي باقي أفراد المجتمع المتلقي؟ ما هي المقومات الفنية والبلاغية والتميزية وصيغ التسريد التي عبرها تبني التجربة الصوفية خطابها، وتبني الحكايات المرتبطة بها عالماً تخييلياً يجمع بين الغريب والعجيب والفرادة؟ أية استراتيجيات حكاية للسرد العرفاني (عبد الإله البريكي)؟ وكيف نفهم بلاغة الخطاب الصوفي وعلاقته باستعاراته الكونية، (محمد أعراب)؟ من جهة أخرى، ما هي الملامح العامة المميزة للإنتاج الأدبي الصوفي في المغرب، وما مدى قيمته الإبداعية؟ وكيف تتناغم أبعاده المعرفية والأدبية والجمالية والتاريخية والتربوية (عبد الوهاب الفيلاي)؟ وإذا كانت الموسيقى والسماع أحد المكونات الفنية للتجربة الصوفية، فكيف يمكننا فهم نزوع المتصوفة نحو السماع والموسيقى والممارسة الإيقاعية للصوت ولغة الجسد في علاقة برمزية الفناء والشهود

والاتصال بالأصول المطلقة؟ كيف نقرأ انفتاح التجربة الصوفية على ثقافات السماع والموسيقى وتداخل الإيقاعات الجسدية والروحية (عبد العزيز ابن عبد الجليل).

• **البعد الحضاري للتجربة الصوفية:** تنتمي التجربة الصوفية الإسلامية لتقليد كوني تشترك فيه جميع الثقافات والحضارات العالمية. وهي بذلك محكومة بمنطق التأثير والتأثر والتفاعل. والحال، ما الذي تمثله هذه الروحانية بالنظر للثقافات الروحانية بالمجتمعات الأخرى غير الإسلامية؟ كيف تفاعل بعض أعلام الفكر الصوفي مع الثقافة الفلسفية وغير الفلسفية داخل الثقافة الإسلامية الكلاسيكية (محمد صلاح بوشتلة، محمد نعيم، محمد لشقر)؟ ما هي ملامح فكر وإبداع بعض أعلام التصوف بالمغرب (أحمد الوارث، عبد الجواد السقاط، عبد الرحيم السوني، نور الدين الشرقاني)؟ إلى أي حد استثمر المبدعون في المغرب الإمكانيات الإبداعية للكتابة الصوفية؟ (مولاي الرشيد زكيرا). من جهة ثانية، ما الذي يمثله الموروث الثقافي الصوفي بالنسبة للباحثين بالجامعات المغربية وغيرها؟ ما هي التحديات والرهانات المعرفية والمنهجية التي يواجهها الباحث اليوم وهو يدرس هذا الموروث الثقافي؟ أية آفاق للمعرفة والبحث يمكن الاستفادة منها وتوظيفها على المستوى الأكاديمي لأجل تجديد استراتيجيات وآليات البحث في هذا الموروث (محمد اسموني)؟

تلك أهم التوجهات البحثية التي استأثرت باهتمام الباحثين المشتغلين بالتصوف والمتن الصوفي بالمغرب كما تكشف عنها مقالات هذا العدد. وبقدر ما نسجل الأهمية الفكرية والثقافية التي تمثلها البحوث والدراسات المنجزة، والتي تمثل مقالات العدد تلخيصاً لها، بقدر ما نعتز أيضاً بأن المجال الحضاري والاجتماعي للروحانية الصوفية شديد الاتساع والغنى والتنوع، ويحتاج إلى عيون أخرى تستقرئ ما لم تتمكن في هذا العدد من الكشف عنه، نذكر من ذلك، على سبيل المثال لا الحصر، الجوانب العمرانية، والتربوية، والسياسية، إلخ. نتمنى أن تتاح للمجلة فرصة العودة إليها في عدد من أعدادها المقبلة.

عبد الحق منصف

أولاً: ملف العدد:
التصوف الإسلامي وإشعاعه الروحي
والثقافي بعيون مغربية
إعداد وتنسيق عبد الحق منصف

الفن والتصوف

موليم العروسي

مفكر وباحث في الفلسفة والجماليات، المغرب

استهلال

التصوف ممارسة وليس نظرية. لا يدعي المتصوف المعرفة، بل يمجّد الجهل والمحو والنسيان. لا يؤسس معارفه على نظر عقلي، ولكن على ذوق وعشق وشوق. إنه يلتزم الصمت، ومعنى التزام الصمت هو الاعتراف بأن المعرفة المتوفرة لا تحقق المبتغى. وجب إذن العَوْدُ إلى المصدر، والسفر نحو المصدر لا يتأتى بالمعرفة المتوفرة. وجب التخلص منها، إذن، ودخول مقام الفقر، والسفر بدون زاد (ما يهمنا هنا هو الزاد المعرفي). والصمت ليس هو الامتناع عن الكلام، بل هو غياب إمكانية الكلام.

وصمت الفنان هو صمت السند (القماش، الخشب، الورق) الأبيض الذي لا يوحي إلا بالفراغ. والبياض ليس لوناً، وإنما هو جملة الألوان متوحدة في اللّائون (la non couleur). هناك إذن تقاطع بين الممارسة الصوفية والممارسة الفنية. لكن أين وكيف؟ من الصعب أن نتناول الموضوع نظرياً. يجب وعلى طريقة الصوفية تتبع مسار العملية الإبداعية وإظهار أين تتخلل الممارسة الصوفية لحظات الإبداع.

السفر نحو النور الأسمى

فن التصوير يكاد يكون الوحيد من بين التعبيرات الفنية البصرية الذي يأتي من أعماق الموجود. إنه هكذا لأنه نابع من الطاقة الفيزيائية التي تسكن الإنسان. ولنعلم أن الإنسان كلما ذهب بعيداً في أعماقه، كلما صادف موجودات أخرى، وبذلك أيقظ بداخله العتاقة (archaïsme) البدائية، واكتشف أعماق وجوده فيما وراء الخير والشر. هذا الغوص في ظلمات الأعماق لا يتم دون مغامرات وأسرار (mystères). والتنتف المنتزعة من هذه الأعماق تذكرنا بنقطتنا الصفر، بتلك اللحظة ما قبل اللغة أو العلامة، ما قبل المعرفة. هذا يعني أن التصوير يُتَدَوَّقُ بالغريزة ويأتي من خلالها.

عندما نضطر في حضرة التصوير إلى العودة إلى أعماقنا، تتابنا قشعريرة لا تنقري. يَتَبَسُّنَا خوفٌ غريب غالباً ما يستعصي على الفهم. ذلك أن عودتنا إلى دواخلنا لا تتم بدون علاقة مع الجنون أو الموت. إننا نطمح للعودة إلى حالة الاطمئنان البدئية، لكننا لا نتحمل هذه العودة لأنها تعني الموت. ذلك أن العودة التي يحملنا إليها فعل

التصوير تتم في علاقة مع الموت. كم هي غريبة علاقة الفنان بعمله وتلك العلاقة التي يقيمها الصوفي بموضوع حبه وهو الذي يحترق شوقاً، وهو يحاول الصعود نحو الأصل الرباني، وفي الوقت نفسه يعاني من قلق اللقاء. لِنَعُدْ فعل التصوير إذن.

إعادة فعل التصوير لا يمكن أن تتم، إذن، بدون هذه المحنة (épreuve). هل يمكنني إذن فعل ذلك ولو في الكتابة، دون أن أعرض جسدي إلى خطر الموت بالفعل ومن دون أية استعارة؟ ليس الفن فقط تَلَذُّذاً (délectation) وتأملاً هادئاً ومريحاً؛ إنه أيضاً وبالخصوص، وبامتياز، مكانُ المأساة (tragique). إعادة فعل التصوير بالكتابة يقتضي الغوص في الأعماق وعيش تجربة الفنان وهو يبذل عمله. لا يمكن الكتابة عن العمل الفني دون أن يكون الكاتب مبدعاً. كيف يمكنني إذن أن أقيم حواراً مع العمل الفني وبنفس الوقت مع أعماقي الوجودية؟

إن العمل الفني لا يُسَلِّمُ نفسه لمن أراد الإحاطة به بالمجهود الفكري. وهذا يكاد يكون بديهياً، لأن ما جاء إلى الوجود من خلال المشاعر والعواطف وارتعاشات الأحاسيس لا يمكنه أن يسقط تحت الفهم العقلاني. إن عملاً جاء نتيجة ارتقاء مبدعه في غياهب المجهول لا يمكن أن نسبر أغواره بالحساب والقياس. ألم أقل قبل قليل إنه لفهمه يجب، على الأقل، معاناة التجربة نفسها التي عاشها الفنان؟

إزاحة، وسائل، ونظريات الفهم، والتحليل. أن تتخلص من إرادة المعرفة، وأن تنتظر أمام العمل الفني لتذوقه والتلذذ به من أجل أن تخلق تلك العلاقة العشقية المطلوبة. أن تعرف أن الحب يعني السعادة والفرح والابتهاج، ولكن، في الوقت نفسه، إمكانية خيبة الأمل واليأس والأسى. أن تستعد لسفر بدون هدف محدد ولا رجوع مرتقب. أن تستعد وتكون لك القدرة على عدم خرق حدود حشمة العمل الفني بالعجرفة المعرفية (العلمية). سئل الجنيد شيخ التصوف الإسلامي بامتياز: كيف وصلت إلى كل هذه الأسرار؟، فأجاب "مكوثي هناك أربعين عاماً" وأشار إلى درج منزله. أربعون عاماً من الصبر لولوج أسرار الوجود؛ أربعون عاماً من الانتظار دون أن يثير انتباهه ما يدور حوله، هي، هذه المعرفة الصوفية.

قلت فيما سبق إن الفن يستنفر الحواس الفيزيائية والميتافيزيقية. فقط بهذه الحواس تمكن مقارنة الفن. عامة الناس تقول، وهي تشاهد عملاً فنياً "أحِبُّ"؛ دون أن تزن مقدار ومعنى أَحَبُّ. الشوق والحنين للماضي هما الكفيلان بشرح معنى الحب. تلك الحالة البدئية التي تمثل للفرد، دائم وأبداً، المثلَّ الأسمى، المثل الذي يتم فيه وبه تطابق الرغبة مع تحققها في الواقع. الشوق والعودة إلى الحالة البدئية والتي مثلت

وتمثل دائماً المقياس الذي يفهم به الفرد العالم والكينونة. العودة إلى الأم (المرأة بصفة عامة)، إلى الأب (الإنسان بصفة عامة) يتمثل كعودة نحو الحالة الأولى (l'état primordial). العودة نحو الله، نحو المبدأ الأول (le Principe Premier) للوجود، يعتبر كَعَوْدٍ للوضع الأول البدئي. العود إلى الحالة الطبيعية (الحيوان بصفة عامة)، يتمثل كَعَوْدٍ إلى الوضع السابق (l'état antérieur). نوستالجيا العودة هي الحب. هي نزوع طبيعي في الإنسان/الحيوان، نزوع يدفعه إلى البدء في مسلسل العود. العود هذا أسميه الحب.

العَوْدُ إلى الحالة البدئية هو بالتأكيد عودةٌ نحو الديمومة والراحة الدائمة. الراحة الدائمة هي، بكل تأكيد، موتٌ محققٌ. إن غريزة الحياة هي نفسها غريزة الموت حسب فرويد، إنهما متحالفتان ولا تمثلان إلا شيئاً واحداً [التحام إيروس (إله الحب) بطناطوس (إله الموت)]. إن إحدى مهام الفن الرئيسية هي أن يعيدنا إلى أصل الوجود. لكن يجب أن يكون الفن في مستوى ذلك، قليلةً هي الأعمال الفنية التي تحقق ذلك. عندما تنجح الإبداعات الفنية في ذلك، فإن الحقيقة تَشَعُّ منها، وعندنا نقول إنها خلق وإبداع. كيف يتم ذلك؟ لقد أعطيت وعداً هنا بإعادة تركيب طريقة العمل الفني، فلتسعفني ملكات الإلهام!

يُعدُّ الفنان سنائده كما يُعدُّ الكيميائي القديم إكسير الحياة أو مشروبه السحري. يختار بعناية القماش، أو الورق، أو الكرتون، أو أي مادة أخرى باهتمام فائق. اختيار السند لا يخضع للصدفة. يجب أن يستحق الاصطفاء لأنه سوف يتلقى الوحي. إنه شبيه بالثوب الذي يتلقى المولود القادم للحياة، أو ذلك الذي يرافق الميت لسكنه الأبدي. والسند، قبل أن يصبح لوحة، يحمل معانٍ ورموزاً. إنه يأتي من ثقافة معينة وهو بالضرورة حاملٌ لتاريخ محدد، وبهذا فهو ثرثار. يجب إذن إسكاته ونزعه من عنصره الثقافي. السند حاملٌ كما يدل على ذلك اسمه. لذا، يجب أن يؤدي مهمته بدون حضور ظاهر.

عندما يباشر الفنان سنده فإنه يعامله معاملة خاصة. يبدأ بإخضاعه لحصص متتالية من التطهير. يبدأ باختبار الماء. يغسله، يدلكه، يعصره، يمدده... لكي يفصح عن طبيعته الحقيقية. هي طريقة لتنقيته من الزوائد غير الضرورية. يتأكد الفنان من أن السند عاد إلى طبيعته بدون أية إحالة إلى ثقافة أياً كانت طبيعتها. أصبح السند بكرةً، ولا تُشْتَمُّ منه إلا رائحة الماء والهواء ورحيق طبيعته الحقيقية. هذه الحصة تعلن عن بداية تملك الفنان للفضاء والتي يوليها أهمية قصوى. إنه الهوس الإبداعي، ووحدهم

المبدعون الحقيقيون يعرفونه ويعانون محتته. سوف يخضع السند إلى مسلسل التعميد لتهيئته لِقَدْرِهِ النبيل، ألا وهو استقبال وحمل الحقيقة. سوف يخضع الفضاء (هكذا سنسميه ابتداء من الآن) للتنشيف، وسوف تأخذ العملية بعض الوقت لكي يتأقلم السند مع هويته الجديدة. بعد هذه المرحلة سوف يخضع الفضاء لعملية أخرى لا تقل قساوة. سوف تضاف إليه مواد ليست من طبيعته. سوف يُبَلَّل حتى الإشباع. يجب عليه ابتلاع تلك المواد دون تَبْرُم. سوف يكون السند مثقلاً جداً حتى يقاوم تدخل الفنان وثقل ما سوف يحمله. سوف تأخذ المواد السائلة والمعجنة والهلامية وقتاً كافياً لتُغَيَّر ملامح السند ولتُعْطِيه مَلَمَساً خشناً وقويًا.

في هذا الوقت بالذات سوف يعود إليه الفنان لصقله وتهذيبه. يجب أخذ كلمة تهذيب بمعناها الكامل. هَذَبَ بِمعنى كَوَّنَ وَرَبَّى، ولكن أيضاً جعل الشيء أكثر مرونة، فَرَكُهُ ليجعله أكثر نعومة. يحيل لسان العرب أولاً على الطبيعة قبل أن يتحدث عن الإنسان: شَذَّبَ أي قَلَّمَ وأزال الشوائب. شذب النخلة، أي أزال الأغصان الميتة والتي تعيق تطورها. وعندما يحيل اللسان على الإنسان يتوقف عند هذب: إزالة الشوائب في تصرف الناس، لأن الرجل المهذب هو الإنسان الذي يتميز عن العامة والذي لا يتكلم ولا يتصرف بفضاضة، أي كل من أزيلت منه تلك الفضاضة بفضل التهذيب والتشذيب. هذا ما يفعله الفنان بسنده.

يجب أن يصبح السند مطواعاً وأن يتبع رغبة الفنان؛ يجب ألا يُقاوم، ألا يبدي أي تَمَنُّعٍ عندما يفاجئه الفنان بلطخة صباغة صاعقة. يمسك الفنان بسنده، ينظفه، يفركه، يلاطفه ويداعبه، يمرر راحة يده على السطح باحثاً عن أي شيء يمكنه أن يعوق حركة الفرشاة. إنه **التطهير الكامل**. هنا بالذات تبدأ مرحلة التملك الذاتي: الملاحظة والمداعبة هي وسيلة تجعل السند يأتي إلى الفنان، وهي في نفس الوقت مرحلة دخول فضاء السند إلى مرتبة القُدسية. لقد أصبح هذا الفضاء، وليس غيره، أهلاً باصطفاء خاص، لتلقي حركة الفنان.

كل شيء يوحي بأننا أمام فضاء سوف تقام فيه صلاة خاصة. لا شيء بإمكانه التشويش على التركيز، أو على اللمس، أو حتى اللسان لتذوق عمق هذا الفضاء الأبيض والفارغ اللامنتهي. السند أصبح كناية عن سجاد الصلاة؛ يتم الاعتناء به، يتم غسله وتنظيفه وتعطيره، كما يُمنع المشي عليه قبل تطهير القدمين العاريتين. كذلك السند، بمجرد قرار اختياره لأن يكون لوحة يصبح مقدساً. يحاط بعناية خاصة كتلك التي تحاط

بها الأعمال الفنية. إنه. تماماً كفضاء الرقص المقدس حيث لا يمكن للراقص ولوجه إلا بأمر من الشيخ.

هذا هو الجانب المادي للسند. يجب ألا ننسى أنه جُرِّدَ من طبيعته وانتزَعَ من ثقافته وأفتُلِعَ من ماديته. كان عليّ أن أوضح أن السند أبيض كلياً. لكن يجب ألا نخلط بين الطهارة والبياض، وبين البياض والمقدس. سوف نفهم ذلك عند الحديث عن الحركة الفنية التي يتم بمقتضاها فعل الرسم والإبداع. في بياض السند يكمن النور. عندما يهيم بصر الفنان في البياض، يضيع في عمقه اللامتناهي. إنه عُمُقٌ بدون قاع. يصير البصر حائراً ويتلبس القلب اضطراباً لا يُسمى. هنا تكمن اللحظة الأكثر تراجيدية في الإبداع. وهنا أيضاً تكمن أهمية الانتظار الذي تَحَدَّثَ عنه الجنيد، ذلك أن الانتظار يمكن أن يطول. وكل من لم يتمسك بالصبر يخطئ اللحظة، ويُفْشِلُ العمل الفني.

كل شيء يدل على أن السند وكأنه أصبح هو المتحكم في لحظة الإبداع. إنه هو من يفرض الإيقاع، وهو الذي يشير إلى الطريق الذي يجب أن يسلكه الفنان. أكيد! لكن، وجب أن نفرق بين السند بما هو مادة، وسطحه بما هو نور. بمعنى آخر، وجب التفريق بين المادة الكيميائية والطاقة الفيزيائية التي هي النور. لقد رفع الفنان السند، بالتحضير الذي تحدثتُ عنه، من حالته الفيزيائية إلى مرتبته الميتافيزيقية. لقد أصبح السند جزءاً من الفنان، أصبح استعارةً لِقَلْبِهِ. ألا ينزل الحدث الأعظم في هذا الفضاء بالذات؟

يقف (أو يجلس) الفنان في مواجهة سنده. يتأمله بعد أن كان حَصَّرَ أصباغه وكل وسائل التصوير. إنه يترصد شيئاً ما يعتقد أنه سوف يظهر على السطح. هل هي فتحة أم هوة عميقة أم قبس من نور؟ إنه ينتظر ولا يستطيع الحركة إلا بأمر من إشارة باطنية. إنه يوجد في واحدة من الحالات التي كتب فيها ابن عربي جل كتبه. فالفتوحات الملكية أُلْقِيَتْ عليه إلقاءً، وفصوص الحكم تَسَلَّمَهَا من يدي الرسول محمد بصحراء بُصْرَى بسوريا. إنها اللحظة التي يضرب فيها الصوفي صَفْحاً بكل المعرفة التي تلقاها ويجد نفسه أمام نفسه في وضعية الجاهل.

لكن ماذا ينتظر الفنان؟ أينتظر وحيّاً إلهياً أو إلهاماً من الأجداد يعود إليه من الذاكرة البعيدة؟ هل يتعلق الأمر بنزوة جسدية سوف تدفع الفنان إلى الفعل وكأنه ممسوس من طرف قوى غير مرئية؟ يمسك الفنان بفرشاته، يغطسها في السائل، ينفضها وهو يراقب شيئاً ما، يتردد، يتقدم إنه خارج الزمن. إن الأمر لا يتعلق بالتدقيق والحساب.

ويبقى سؤالنا قائماً، ماذا ينتظر الفنان؟ أين تنظر النور الذي سيفيض على السند؟ ومن أين سيأتي هذا النور؟ إن أحد الأجوبة الممكنة تأتينا من أبي حامد الغزالي. يعتبر الغزالي أن القلوب يصيبها الصداً بفعل اهتمامها المفرط بالدنيا الفانية، وبسبب حرمانها من النور والمعرفة. ولذا، فإن الصوفية لا يتوقفون عن صقل قلوبهم بالصلاة والذكر. وعندما يكون القلب مَجْلُوءاً وأهلاً لتلقي المعرفة، يَنْظُرُ إلى السماء. وللقلب بابان، واحدٌ مفتوح على الحياة الدنيا، والثاني مُشَرَّعٌ على الملكوت الأعلى حيث اللوح المحفوظ. وفي اللوح المحفوظ كَتَبَتْ جميع المعارف، تلك التي كانت والتي ستكون. عندما يكون القلب المَجْلُوءُ في مواجهة اللوح المحفوظ فإن المعارف المحفوظة في اللوح تنطبع فيه. لكن اللوح المحفوظ مستورٌ بحجاب، ولا ينزاح الستار إلا عندما تهب رياح الألفاظ القدسية، عندها تظهر على شكل ومضات تلك المعارف المكتوبة. ولن يستطيع الحصول عليها إلا الصوفي الذي يكابد ويصبر ويواظب على الذكر حتى لا تفوته فرصة انزياح الحجب. تأتي هذه المعارف على شكل ومضات وأقباس نورانية. بهذا المعنى يكون الفنان ذلك الذي يقبض على الومضات النورانية ويهبها لنا آياتٍ يجب علينا فكها لنلج أسرار الوجود.

وكأن الفن والتصوف صنوان: يُطَهِّرُ الفنان سنده/قلبه، يخلو بنفسه ويُعْرِضُ عن الحياة اليومية المبتدلة، ينتظر ويتصد بصبر اللحظة القصوى لبزوغ النور. مَنْ يكون الفنان حتى يقوم بكل هذا؟ نبيٌّ هو أم عَرَّافٌ؟ وفق وجهة نظر الغزالي، يسافر هذا النوع من المتصوفة، ويلج أسرار الوجود قبل أن يعود ومعه معرفة لا يستطيع الحصول عليها بمجهود عقلي (rationnelle). يواجه الغزالي هنا بين صاحب الذوق وصاحب النظر. لكن ما يأتي بغير العقل وما لا يستطيع الفكر المتيقظ الإحاطة به ينتمي إلى علم الغيب. وإذا كان الغيب يتمنَّع على الإمساك بواسطة العقل، فإن ما يتبقى لنا هو الفن. إن الإبداع ينتزع من الغيب كل ما يبقى محتشماً منزوياً وينسحب باستمرار أمام كل محاولة عقلية متعجرفة. بهذا المعنى يكون الفنان ذلك الذي يهب قلبه كمرآة حتى تستطيع الإنسانية ولوج اللامرئي.

لكن الغيب، أي العالم اللامرئي والملفوف بالأسرار، يأتي من جذر فعل غَابَ، أي اختفى عن الأنظار. والغائب هو أيضاً الآخر (l'Autre)، ذلك الذي لا نراه لكنه يشغلنا على الدوام. لكن ما هي طبيعة هذا الفضاء الغائب الذي يَلْجُهُ الفنان ليعود إلينا بهذا الوحي؟ المتخيل ليس من صنف المرئي، ولا من صنف الذي يمكن الإمساك به، لكن اللاشعور هو أيضاً الغائب الأكبر والذي لا تنتهجي أسراره إلا بصعوبة. نحو أيٍّ من هذين الفضاءين يتوجه الفنان بقلبه؟ في عالم الملكوت أم في مغارة جُبَّتْه الجسدية؟ ألا نتوصل

من اللاشعور وباستمرار (في اليقظة كما في الحلم) برسائل على شكل ومضات أو آيات (signes) مركبة وعنيفة يصعب تهجيها؟ لا تهم الاستعارات التي تؤسس الوجود وتستبد باهتمام الفكر. الفنان رسول الوجود ورسائله متعددة الأقطاب.

بمجرد أن يقف الفنان أمام سنده، تفتح أمامه أبواب عالم غريب لا محدود لا يمكن الإحاطة به. كل ما يعرف أنه، في لحظة ما، سوف يُطلب منه أن يبادر بفعل ما. عندما يفتح ممر في سطح السند الذي يقف في مواجهته يبقى الجسد بدون إرادة. لقد تحدثت حتى الآن عن تطهير السند كاستعارة للقلب، لكن ماذا عن الجسد (جسد الفنان)؟ تنطبع المعارف في القلب قبل أن تنقل للسند. ويحذرنا الغزالي من مغبة الرغبة في الحصول على تلك المعارف من عالم الملكوت الأسمى بدون جَلْوِ القلب. وجلو القلب يتم بالصلاة والذكر، ولكن هاتين الممارستين لوحدهما غير كافيتين. كيف الوصول إليهما؟

يجب على المتصوف أن يزهّد في العالم، أن ينعق من جُبَّتِهِ الجسدية كما ينسلخ الثعبان عن جلده؛ أن يُخَضِّع نفسه لمِحْن لا قِبَل له بها. لقد رأينا صبر الجنيد أربعين عاماً تحت درج منزله. يجب أن يبتعد المتصوف عن كل ما له علاقة بالدار الدنيا، وألا يشغل نفسه بغير حب الله والرغبة في لقائه. ألم يُطلب من موسى أن ينزع نعليه في وادي طوى، كناية عن الزهد في العَالَمَيْنِ، عالم الدنيا وعالم الآخرة. أو كما يقول ابن عربي، فموسى ذهب للبحث عن قَبَسٍ من نار مدفوعاً في ذلك بحبه لزوجته، وداخل هذا الحب تجلّى له الله. يجب على الصوفي أن يغرق في حب الله ولا يحيد عنه، ففي هذه اللحظة، وكما في التجربة الموسوية، يمكن لله في كليته أن يتجلّى له.

هل من المفروض على الفنان أن يخضع لنفس النهج؟ لقد بدأ واضحاً أن طريق الفنان وطريق الصوفي يلتقيان إلى حد التوافق التام. هل يبحث الفنان عن آلهة، عن مارد أو عن موجود لامرئي آخر؟ من الأكيد أن لحظة وقوفه والانشداد للسند تقترب كثيراً من لحظات انتظار وحي ما. لكن أين ستتم هذه اللحظة؟

يضع الفنان العالم بين قوسين. يَسُدُّ أذنيه وعينيه وكلّ حاسة عن كل معرفة أو نداء خارج عن عمله. يركز اهتمامه على ملكاته البدائية والمختصرة في أقلّ ما يمكن الحفاظ عليه. يجب نسيان كل نظرية أو تَمَكِّنٍ تقني ليبقى فقط كل ما لا يمكن الاستغناء عنه بحكم الطبيعة. يضع نفسه بين النوم واليقظة. إنه كالراقص على الجمر، لا يهتم لا بالماضي ولا بالحاضر ولا بالمستقبل، يركز فقط على الإيقاع الذي يضبط حركات قدميه ودورانه الجنوني. لا يبحث عن تشييد نظرية جمالية أو فنية، يعيش في تلك اللحظة مستنرفاً غرائزه الوحشية في حالة يقظة قصوى. يقيم بينه وبين العالم جداراً أبيض أكثر

بياًضاً من السند الذي هياً لهذه اللحظة. عندما يُسكُتُ العالم والأجداد والماضي والمستقبل في أعماقه، وتغيبُ حتى الخشخشات التي لا يمكن سماعها، يُحسُّ أنه من اللازم أن يتهيأ لتلقي الصعقة التي سوف تنزل عليه. يتسلمها أو هكذا يخيل له. كيف يمكنه ذلك وهو على الحبل المشدود بين الحياة والموت؟

”أنس ما تعلمتَ وامسح ما كتبتَ.“ تصعد هذه الجملة من أعماقه ويحس صداها يأتيه من الماضي السحيق. يتقدم الآن في صحراء سنده كالناسك المسافر الذي لا يستدير أبداً لمشاهدة آثار نِعَالِه على الرمل. **تطهيرُ السند هو تطهيرُ للروح.** ألم نقل إن الفنان يتيقن من سنده للبحث عن أي شيء ولو بسيط يمكن أن يشوش على راحة اليد؟ هذه وسيلة للتخلص من المعرفة إلى أقصى حدود الجهل. أن يقف في الصمت المطلق إلى حد أن أي نظرة على فضاء السند تطن في ضجيج لا يضاهاى. عَارٍ وفقيرٌ من كل شيء، من التقنية أو من الإلهام، يصير الفنانُ عبداً لهذا الفضاء الأبيض الذي حفر في باطنه أخايد الموت. لا يتم خلاص الفنان بالحدافة التقنية، ولا بأي مجهود معرفي ونظري.

إنه فقيرٌ أمام هذا المكان الذي أُعدَّ للوحي المُخَلِّص. للفقر فائدة عظيمة لمن يستطيع الاستفادة منه. تجب التضحية بالزائد والحفاظ فقط على ذلك الذي اختار أن يسكن غير بعيد عن القدر. لا كثيرٌ ولا قليلٌ، إن تعدى هذا الحد يخطئ، وإن جاوزه يندثر. يغوص في أعماقه إلى الحدود القاتلة. على مشارف المرأة النرجسية حيث يتربص الجنون بكل مبتدئ أو متطفل أو صالاً بدون استعداد ودون سماع نداء باطني. هنا تصبح اللغة التقنية، بالنسبة للفن كما النحو بالنسبة للكتابة، دون جدوى. بل ينتهي حتى الكلام. يفقد الفنان كل شيء في النفق الذي يقوده إلى هوته الداخلية السحيقة. يجب عليه تَعَلُّمُ لغة أخرى إن هو أراد الرجوع إلى فضائه المعهود. يجب أن يدرّب نظره على الضوء العادي للحياة العامة. إنه كَسَجِينُ أَفلاطون يعود عند بني البشر ليبوح بأسرار حَقِيقَةٍ قد لا تكون في صالحه.

لكن عن أي حقيقة نتحدث؟ لا يترك الفنان فرشاته المَعْطُوسَةَ في الصباغة. ينفذها بشكل متشنج دون أن يعي ذلك. لا يعيش الآن إلا بالبصر. بصره لا يبرح العمق الأبيض، سَبَبُ هَوْلِهِ الآن. يغرق فيه إلى حد أن كل شيء حوله يصير أبيضاً. أصبح الفنان وكأنه في سحابة بيضاء. لنتذكر. ألم يؤدِّ النبي إبراهيمُ ثمناً باهضاً بسبب هذا البياض؟ ألم يفقد البصر قبل أن يكتشف الحقيقة الأسمى؟ ألم ينظر إلى الشمس ظناً منه أنها الخالق قبل أن ينتبه إلى طبيعتها الفانية؟ وموسى، ألم يكذب يفقد البصر وربما الحياة أيضاً لولا الألفاظ القدسية؛ ألم ينهه يهوه بالقول: ”لا يمكنك أن ترى وجهي وتبقى حياً.“ ألم يؤدِّ

الحلاج ثمن ذلك برأسه عندما ذهب يحوم حول مصباح الحقيقة؟ الإنوَجَادُ أمام هذا النور ليس في متناول أي كان قرر ذلك. إنه سفرٌ صعبٌ من خلال المسالك الوعرة في السلام العلوية وداخل شعاب الجسد. إذا كانت رابعة العدوية قد فتحت الطريق في مخاطبة الله بمفردات الحب الإنساني، فإن الذين سلكوا الطريق بعدها حاولوا الوصول إلى الذات المقدسة.

وفق الفلسفة والتبصير، فإن النور هو الحضور بامتياز، أو هو مبدأ المبادئ بالنسبة للكون. ولهذا، فإن تصور الجنة مرتبط بالنضارة والنور، بينما السعير بالحرارة والظلمات. ويبقى خلق الكون في متخيل الإنسانية مرتبطاً أيهما ارتباط بطولع الشمس والدخول في يوم جديد. إن قيام الموجود في كليته، في متخيل الإنسانية، يبدأ مع التبشير الأولى لأشعة النور وهي تخط حدود الأشياء وتُشيعُ الألوان. والموجود الذي اختفى بالأمس يعود للحياة مع بروز الشمس. لذا، ارتبط الغسق بانتهاء الوجود. والإنسانية تحمل في ثنايا اللغة والحلم أثراً لهذه الفاجعة اليومية؛ ولذا، فهي تُؤلِّه الشمس والنور.

يتردد الفنان أمام سنده بين عبادته وتدنيسه. هل باستطاعته أن يتحامل على هذا الفضاء الذي أصبح الآن مقدساً وتدنيسه بواسطة المادة؟ أو هل يستطيع نسيانه واعتباره امتداداً لقلبه وجسده المعرضين لصعقة حدوث الحقيقة؟ الحقيقة أن الاختيار ليس في صالحه. يحسُن به أن ينتظر النداء الداخلي.

يبقى الفنان شاخصاً وبصره لا يفارق السند، ويده تحوم حول قرح الصباغة. ولحظة الحسم تكاد تكون وشيكة. إنه في العماة؛ معلق بين السماء والأرض، أو بين الجهل والمعرفة؛ في البرزخ. وفجأة تظهر فتحة في البياض. هذه اللحظة ليست في الواقع إلا طيف افتراضي. وقبل أن يرتد إليه بصره، كانت يده قد وضعت لطفة لونية على الفضاء الأبيض وحفرت أخدوداً عميقاً على سطح المادة. كان ذلك كالبرق الخاطف رافقه صفيراً في طبلة الأذن وهديرٌ رهيب. حركة واحدة وقُضي الأمر. مثعبٌ، وفاقد البصر، يذهب الفنان لإراحة جبة روحه الجسدية بعيداً عن هذا الصراع المرير مع النور. لن يشاهد العمل إلا تحت نور يوم جديد. لم يكن من شاهد إلا أدوات العمل ومواد الصباغة والأقمشة على هذه الليلة الرهيبة.

ما الذي حدث إذن؟ شاهد الفنان فتحة أو فجوة في عَدَم البياض. من خلال الفجوة تَبَدَّى الوجود في كليته وانتشر أمام ناظره. وهذه هي المشاهدة، إذن ما معنى شَاهِدٌ؟ ”إنها، حسب هايدغر، أن تَعْرِفَ، بمعنى أن تكون شاهدت من قبل.“ وماذا شَاهَدت من قبل يا تُرى؟ شاهدت انفتاح الوجود في كليته. ليس باستطاعة الفيلسوف

أو العالم مشاهدة ذلك، الفنان وحده يتمتع بهذه الخاصية. إنها الحقيقة التي خرجت من العدم وأصبحت بادية للعيان.

وما طبيعة هذه الحقيقة؟ إنها كتلة سوداء معلقة بين السماء والأرض على السند الأبيض. كيف ذلك؟ أيكون الفنان ضد الطبيعة والفيزياء؟ البداهة والمنطق يقتضيان أن يكون الوجود في حضوره الكلي نوراً، بياضاً وشفافية. ألا يعني الأسود انسحاباً، عَمَى، غياباً، عدماً ونفياً للبصر؟ أليس الأبيض كنور هو جملة الألوان، ومنه تتولد الحياة والحرارة؟ أنكون أمام إعادة النظر في ميتولوجيا الخلق؟ أيكون الفنان قد أعاد وضع السؤال الجوهرى والمُحَيَّر "لماذا كان الوجود عوض لا شيء؟". إن دور الفن هو طرح الأسئلة وإعادة النظر. على عكس النظريات الفلسفية المبنية على النور، يسير الفنان على خطى الصوفية ليصل إلى غياب النور كأساس للوجود. ليس هذا بالأمر الهَيِّن، إنه إعادة النظر في تلك النظريات التي تحاملت على الأسود معتبرة إياه سلبياً وعدمياً. إن تلك الحركة التي نزلت كالصاعقة على السند جعلت الأبيض ينسحب، يتراجع، وينمحي، ويختفي نهائياً.

لكن لو تأملنا ما يقوله ابن عربي في باب كيمياء السعادة، لفهمنا أن الأمر ليس بالغريب خصوصاً عند كبار الصوفية. يتعلق الأمر بالباب السابع والستين بعد المائة من الفتوحات المكية حيث يقول ابن عربي إنه قرر الارتقاء نحو الملكوت الأعلى بصحبة صاحب النظر، أي الفيلسوف. لا داعي للتأكيد على أن الفيلسوف سوف يتوقف في منتصف الطريق نظراً لاعتماده على المنطق وحده وأن العارف (بالقلب)، ابن عربي، سوف يذهب أبعد مما ذهب إليه الأنبياء الأصفياء.

بعد محطات كثيرة سوف يلح العاشق الباحث عن المعرفة بقلبه مقام الرحمة والتي تسمى بالعرش. وهنا لن يجد إلا إسرائيل وجبريل وميكائيل ورضوان ومالك من الملائكة، بينما لن يجد من الأنبياء إلا آدم وإبراهيم ومحمد. وهنا تتوقف الأجسام. بعد ذلك، لن يكون هناك إلا الجواهر، وسوف يتقدم نحو الجوهر المظلم. إنه واحد لا يقبل التجزيء وليست له صورة. إنه الجانب اللامرئي لكل ما هو خلفه؛ إنه الغيب. من هذا الجوهر، تنشأ كل الأنوار التي تُضيئ الأجسام. لقد انسلخ النور عن هذا الجوهر، ولهذا بقي مظلماً. الظلمة، إذن، هي أصل النور. وليس النور إلا عرضاً من أعراض الظلمة بالنسبة لهذا المنحى الفكرى.

هذه هي المرحلة التي تسبق الوصول إلى القلم. ومن هنا يبدو أن الفنان استلم حركته الفنية.

الجمال وفتنة الرؤية الصوفية

عبد الحق منصف

أستاذ باحث في الفلسفة والتربية (المغرب)

نسعى في هذه المقالة¹ إلى تحليل مفهوم الوجود من زاوية الرؤية الجمالية لدى الصوفية الإشراقية، انطلاقاً من مقارنتها بالتمثل الفلسفي، مع الحرص على إبراز التلازم الوجودي بين شيئية العالم وبين ظهور الجميل أمام "الرؤية" داخل الموقف الصوفي، بحيث يصبح القولُ البشري إضاءةً والعالمُ مجازاً أو كتابةً ترمز وتشير وتوهم. تمثل الصوفي الإشراقي الوجود مجازاً وحرفاً دالاً يرى فيه كل فرد إمكانيةً للعبور إلى معنى من معاني الألوهية. غير أن ما أراده هو الفناء والحرية الكاملة عشقاً لجمال العالم وأشياءه وبحثاً عن اتساع الرؤية.

كيف تكون تجربة الرؤية الصوفية معيشاً للوجود كتجلي للسر الإلهي وافتتانهً بالرؤية ذاتها؟ كيف يجد تعدد تجارب الاعتقاد والثقافات الدينية تفسيره داخل فينومينولوجيا الوجود كما تمثلها الصوفي الإشراقي؟ كيف يجعل الصوفي افتتانه بجمالية العالم حباً وعشقاً وجوازاً دائماً خارج ضيق العبارة ودالاتها ورسومها المألوفة؟ وأخيراً، كيف يجد الصوفي في معاناته تجاه اللغة والدال الاجتماعي ومؤسسته وتجاه محنته كجسد وموته الخاص، أفقاً للانفتاح على تعدد التجارب الثقافية للتدين، ومواساة له بعالم أكثر رحمة ومحبة وأقل قسوة وعنفاً؟ تلك بعض الأسئلة التي نسعى إلى الإجابة عنها عبر استقصاء بعض أهم نصوص الصوفية الإشراقية الإسلاميين.

1. التمثل الجمالي والوجود: أسئلة القول الصوفي

يجب أن نشير منذ البداية إلى أننا لا نأخذ مفهوم التمثل الجمالي بالمعنى الضيق الذي تحصره فيه نظريات الذوق الفني، نقصد بذلك النظريات التحليلية التي تحصر القيم الجمالية في الأعمال الفنية وحدها دون غيرها. بموجب ذلك، يكون الأصل الفعلي المولد للقيم والتمثلات الجمالية هو الفنان وما يتميز به مواهب وعبقورية طبيعية وتقنيات للإبداع. أما مجال الحياة، فيكون بكامله مَقْصِيّاً من ذلك أو هو في

¹ تندرج هذه المقالة ضمن بحث نحن بصدد إعداده في موضوع الثقافة الجمالية بين الشرق والغرب. للإشارة، يتضمن المقال مادة المساهمة التي سبق لنا تقديمها في ندوة دولية بإحدى الدول العربية في موضوع: التصوف والعملة وحوار الثقافات في 2009. وقد عملنا على إغنائها بنصوص وتحليلات جديدة، وتحيينها وملاءمتها مع السياق الحالي.

أحسن الأحوال استنساخ للأصول الفنية ومحاكاة لها. لأجل ذلك، تكون سيكولوجيا العمل الفني والتحليل الذوقي للأعمال الفنية، بما هو تحليل تقني منصب على جوانب الصنعة وأدوات الإبداع، هو المدخل الأساسي لفهم طبيعة الموضوع الجمالي وما يبينه من تمثلات حول الأشياء. داخل هذا السياق، يُعتبر التمثل الجمالي فعلاً معرفياً للإدراك تقوم به ذات عارفة تجاه الموضوع الفني الذي يقدم ذاته للتأمل والتحليل والتقييم الإستيطقي. والواقع أننا لا نريد حصر القيمة الجمالية في هذا التصور السيكو-تقني، كما أننا لا نعتبر التمثل الجمالي مجرد فعل جزئي للإدراك قابل للتفسير داخل حدود نظرية المعرفة وحدها كما لو كان فعلاً لذات متعالية تواجه أشياء العالم خارج دائرتها الأنطولوجية. إن التمثل الجمالي في نظرنا أفق من خلاله نرى ونختبر تجربتنا داخل العالم. لن يصبح هنا مفهوم الجمال مفهوماً تقنياً، بل هو أحد المفاهيم المكونة لمفهوم الوجود ذاته (فالجَمال هو أحد تحديدات فكرة الوجود). وبما أن "الوجود" لا ينفصل عن كيفية قولنا له، فإن التمثل الجمالي يصبح جزءاً من نظرية الوجود، وبالتدقيق من فينومينولوجيا الوجود، وهي النظرية التي تبحث في كيفية ظهور مفهوم الوجود أمام رؤيتنا.

التمثل الجمالي جزء من فكرة الوجود وبالتدقيق قول هذا الوجود كما يظهر كأفق للرؤية (وليس للمعرفة فقط، لذلك لا بد من الخروج من حدود نظرية المعرفة) والاعتقاد (أي كيفية تعايشنا مع الأشياء والقيم وليس النسق الدوغمائي الذي يحكم بتصلب وجمود نمط تصديقنا ما يحدث داخل عالمنا) والسلوك (أي السلوكيات الأخلاقية المتولدة عن التمثل الجمالي). من هذا المنظور، يصبح التمثل الجمالي أحد محددات رؤيتنا واعتقادنا وسلوكياتنا الأخلاقية وليس فقط معرفتنا بالوجود. وذاك بالذات هو الإطار (سيقول الصوفي "الموقف") الذي داخله تشكلت الرؤية الصوفية الإشرافية للوجود والاعتقاد والسلوكيات الأخلاقية تجاه ما يوجد.

غير أن مسألة الوجود أساسية داخل كل فلسفة ميتافيزيقية قديمة أو حديثة. وقد حدد أرسطو قديماً معالمها الأساسية حينما اعتبر:

• أن مقولة الوجود هي أعم مقولة للعقل، ولا وجود لمقولة ذهنية أخرى تعلق عليها. فهي أسمى مفهوم يبتدئ به العقل تمثله لكل ما يوجد، حسيماً كان أو عقلياً أو سياسياً أو أخلاقياً أو جمالياً... لا شيء أكثر عمومية أو تجريداً من مقولة الوجود. لذلك، كان مفهوم الوجود أسمى مفهوم للعقل بواسطته يعبر هذا العقل عن كيفية إدراكه وتمثله لكل الموجودات وكيفية وجودها، أي عن معقولية كل ما يوجد.

• أننا نقول الوجود بشكل يومي داخل لغتنا كلما أردنا أن نسمي الأشياء أو أن ننعتمها ونصفها. فنحن لكي نتكلم عن الواقع والأشياء وما يعرض لها من أوصاف وأعراض نتعرف بها عليها، وعموماً لكي نتكلم الطريقة التي نحدد بها الأشياء داخل واقعنا وعالمنا، نكون مضطرين لكي نقول أولاً الوجود. بهذا المعنى، سيعلق هايدجر في القرن العشرين قائلاً: إن اللغة هي مسكن الوجود أو الكينونة. فوجود الأشياء لا يظهر لنا إلا داخل الكيفية التي نتكلم أو نقول بها ما يوجد من أشياء سواء كانت عبارة عن جواهر مفردة (كائنات فردية) أو أعراض وصفات نلحقها بها بطريق الإيجاب أو السلب. وحتى الأفكار أو التصورات العامة يصفها أرسطو بالوجود.

والخلاصة، إن كلمة "وجود" في اللغة الإغريقية (واللغات الأوروبية القديمة وحتى الحديثة) تطلق للدلالة على كل ما يوجد. ونحن نستعملها استعمالاً نحويّاً كرابطة (copule) تجمع بين الاسم ولواحقه. لذلك، نضطر لكي نعرّف أي شيء إلى استعمال لفظة "est" قبل أن نورد ذلك الشيء كموجود فردي (سقراط، كرسي، مدينة، كتاب...) وقبل أن نصفه بصفات مميزة له ومحددة لاختلافه الفردي (عاقل، طويل، مربع الشكل، كبيرة، علمي مفيد...). هكذا، نحن مضطرون بحكم سلطة اللغة واستعمالاتها النحوية والتداولية إلى أن نقول الوجود كلما أردنا الحديث عن شيء ما وتعريفه والإشارة إليه أو الدلالة عليه. والبحث الأنطولوجي لدى أرسطو كان بحثاً في قول الوجود: كيف نقول الوجود قولاً عقلياً دالاً على الحقيقة أي قولاً برهانياً منطقياً؟ كيف نقول الوجود قولاً معقولاً؟ يتحدد القول المعقول للوجود داخل الأنطولوجيا الأرسطية بالمحددات التالية:²

أ. القول القَصْوي الحَملي والتأليف القياسي وخصوصاً البرهاني؛ والقول القَصْوي يأخذ شكل قضية تتكون من تصور كلي أو جزئي نحمل عليه مجموعة صفات وأعراض، قد تكون محددة لماهيته حينما تكون جوهرية، أو لسمات عرضية خارجية حينما تكون غير جوهرية. وهكذا، فنحن نحدد ماهية سقراط (كموضوع للقضية المنطقية) بالكينونة الطبيعية والعقل أو الفكر (فنقول: سقراط كائن طبيعي يتميز بالعقل أو الفكر)؛ كما نحدد بعض سمات اختلافه العرضية (فنقول: سقراط كائن طبيعي ضاحك أو طويل القامة أو أسود اللون...). غير أن أهم شيء في هذه التحديدات المنطقية للكائن (سقراط هنا) هو إثبات وجوده قبل تسميته وتحديد مجال كينونته، ويكون ذلك عبر فعل الكينونة (être). فإثبات الكينونة أو الوجود وإعلانه داخل القول فعل أساسي

² نكتفي بالإشارة المجملية لها دون الدخول في تفاصيل قد تخرجنا عن موضوع بحثنا وهو قول الوجود بين الأنطولوجيا الفلسفية والتمثل الصوفي للعالم.

(فعل لغوي وعقلي في آن واحد) لكل قول نريد من خلاله الإشارة إلى الأشياء أو الكائنات كيفما كانت حسية أو عقلية مجردة أو متخيلة.

ب. قول الجزئي أو الفردي عبر الكلي؛ ويمكن أن نقول الفردي داخل قضاياها حول ما يوجد، لكن القول لا يكتمل ويصبح أكثر عقلانية إلا عندما يقول الفردي عبر التصورات الكلية (قول الإنسان بدل سقراط أو زيد)، ويلحق الصفات الكلية الجوهرية (الماهيات) بدل الصفات الجزئية الخاصة (إلحاق الكينونة الطبيعية والعقل بسقراط بدل البياض أو السواد مثلاً). وعموماً يقترب القول من "اللوغوص" حينما يقول ما هو كلي بخصوص أشياء العالم بدل الجزئيات والأعراض الخارجية المتغيرة.

ج. اعتماد أوليات العقل كعدم التناقض والهوية والثالث المرفوع؛ داخل هذا السياق، يكون مبدأ الوحدة هو أول تحديد أنطولوجي للوجود داخل العقل. فالعقل لا يتمثل الوجود إلا واحداً، أي متماهياً مع ذاته لا متناقضاً داخلياً. فنحن لا نقول إن سقراط إنسان ولا-إنسان في الوقت نفسه. وهو إما أن يكون إنساناً (وهذا يعني أن يكون هو ذاته أي يكون وجوده متطابقاً مع ذاته)، أو ألا يكون إنساناً. أما أن يجمع بين المتناقضين، فهذا أمر مستحيل عقلاً وممتنع منطقياً. تنطلق الأنطولوجيا الأرسطية في تحليلها مفهوم الوجود من المطابقة بين مقولة الوجود ومقولة الوحدة. وهكذا، يضع العقل الميتافيزيقي مع أرسطو الوجود كوحدة وتطابق ذاتي. أما الجهات التي من خلالها نطل على الموجود (علاقات الاختلاف أو التشابه، أو السلب، زوايا الكم أو الكيف أو المكان أو الزمان...)، فهي جميعها بمثابة مقولات ذهنية مؤطرة للتفكير في الموجودات، لكنها ملحقة بفكرة الوحدة. فالوجود الواحد يتطابق مع ذاته كجوهر، لكنه قد يشبه غيره (فسقراط يشبه أفلاطون مثلاً) أو ينفيه ويناقضه (فوجود سقراط في المنزل ينفي كونه في الوقت نفسه خارجه). لكن علاقات المشابهة والاختلاف والنفي تبقى كلها ثانوية بالنسبة للتحديد الأولي للكائن وهو وحدته وتطابقه مع ذاته.

د. الالتزام بثنائية القيم أي بأحكام تخضع لقيمة الصدق أو لقيمة الكذب؛ وبما أن الوجود هو الموضوع الذي نقيم بصدده خطاب حقيقة وصدق، فإن ما يناقضه، أي اللاوجود، هو الذي نصدر بصدده خطاب كذب ووهم ولاحقيقة. وكل قول يعترف بإمكانية التناقضات (كأن نحق الصفة ونقيضها بنفس الكائن) هو هدم للمعقولية ولخطاب العقل (اللوغوص)، أو هو بلغة أرسطو "هدم للجوهر [الكائن] وهدم لما يجعل منه مطابقاً للوجود الذي هو عليه."³ أن نهدم المعقولية متمثلةً كتطابق لفكرة الوجود

³ أنظر مقالة "الجيم (C)" ضمن مقالات كتابه الميتافيزيقا:

يعني عدم إقامة الحدود بين العقل واللاعقل، بين الصحة والمرض، بين الصدق والكذب، بين الحقيقة والوهم، بين الخير والشر، بين الوجود واللاوجود، بين الضرورة العقلية والاستحالة العقلية، إلخ.

لكننا لا نقول الوجود قولاً منطقياً فقط حسب أرسطو، بل نقوله داخل حياتنا بكيفيات كثيرة؛ فنحن نقول الوجود قولاً جزئياً داخل الرياضيات أو الفيزياء: نقول ما يوجد من زاوية الكم أو المقدار في الرياضيات، أو من زاوية الكيف والحركة في الفيزياء؛ كما نقول ما يوجد بوصفه فعلاً للإرادة كما هو الحال في خطابنا الأخلاقي أو السياسي؛ لكننا أيضاً نقول ما يوجد قولاً بويتيقياً، وهو قول جزئي كذلك. فنحن نقول ما يوجد بالصناعة (par Technè, par Art, par Poïesis)، أي ما يوجد بالبوويزيس (الأشياء المصنوعة والمبدعة). وما يُصنَع بويتيقياً يعني - في الثقافة الإغريقية القديمة - ما يصنع عبر فعل التأليف والتركيب ويأخذ طابع الحكمة القصصية المركبة (Mythos) التي يتدخل فيها السرد والصوت والوزن والإيقاع والحركة والمشهد (الملاحم، التراجيديا أو الكوميديا). غير أن التركيب البويتريقي محاكاة لما يحدث داخل المجال البشري من أفعال. فهذه الأفعال البشرية هي الأصل. وحينما نقول بويتيقياً ما يشبه ويحاكي، فنحن نقول وجود الأشياء والأفعال بشكل مجازي ومتخيل ولا نقوله كمعقولة منطقية. والأنطولوجيا داخل المباحث الميتافيزيقية هي التي تحدد الشروط والمعايير الأساسية لكيفية قول الوجود قولاً معقولاً استناداً إلى المرجعية المنطقية ومقولاتها. ولا يستعمل أرسطو اسم "الفلسفة الأولى" لوصف الميتافيزيقا وتمييزها عن العلوم الجزئية كالرياضيات والفيزيقا، إلا لأنها تهتم بما هو أولي في فكرة الوجود من جهة أو بالأوليات أو المبادئ التي تجعل فكرة الوجود عامة فكرةً معقولة نظرياً، أي فكرة يتمثلها العقل في شموليتها دون السقوط في تناقضات. لهذا، يربط أرسطو بين تحليل فكرة الوجود في الميتافيزيقا وبين البحث عن المبادئ أو الأوليات التي تجعل هذه الفكرة معقولة دون تناقضات. وهكذا، يتلازم داخل البحث الميتافيزيقي التحليل الأنطولوجي لفكرة الوجود وتحديد المعقولة المنطقية لهذه الفكرة داخل العقل. لذلك، يبقى الوعي بأن البحث في فكرة الوجود هو في الوقت نفسه بحث في أسس العقل والمعقولة. خارج هذه المعقولة، أو هذا التمثل المعقول لكل ما يوجد، لا يوجد سوى الممتنع عقلاً أو المستحيل، أي ما ينفي ذاته بذاته. وذلك هو نعر عنه لغَةً ب: اللاوجود أو بالتدقيق اللا-وجود (le non-être) [- أ أو a -].

هل المنظور الذي حددته الأنطولوجيا الأرسطية بوصفه براديجماً أساسياً لتمثل "الوجود" والتعايش مع أشيائه داخل العالم البشري، هو المرجح الوحيد للقول البشري حول ما يوجد؟ ذاك كان في رأينا أحد الهواجس الأساسية المحركة للتجربة الصوفية في ثقافتنا الإسلامية. وبالفعل، إن أول سؤال وجهه الموقف الصوفي من الوجود هو: كيف يمكن أن نقول الوجود بشكل يحررنا من مقولات الأنطولوجيا الفلسفية ومنطقها القَصْوي الحَملي، ويفتحنا على تجربة تصبح فيها الرؤية أساساً لتمثل الوجود؟ والحق أنه داخل القول الصوفي يكمن حوار هادئ وعميق مع الأنطولوجيا ذات الأصول الأرسطية. ونحن نعتبره حواراً هادئاً على الخصوص بالمقارنة مع حوار آخر عنيف قام بين المدرسة النحوية الإسلامية والمدرسة المنطقية في بغداد، ذاك هو حوار أبي سعيد السيرافي وأبي سليمان المنطقي كما رسمه أبو حيان التوحيدي وصاغه في "الإمتاع والمؤانسة"⁴ غير أن سؤال الأنطولوجيا الإغريقية لم يكن وحده المحرك الوحيد للتمثل الصوفي، بل كان هناك حوار آخر تتناثر عناصره داخل مختلف الكتابات الصوفية، يظهر أحياناً هادئاً، وأحياناً أخرى يتجلى بلغة حادة مليئة بالنقد؛ ذاك هو حوار الصوفي مع الثيولوجيين (علماء الكلام) والفقهاء عموماً. ولعل أحد أهم الأسئلة الكامنة وراء هذا الحوار النقدي هو: كيف يمكننا تحرير الرؤية ذاتها من ضوابط الثيولوجيا الدينية التي أقامت مفهوم الحقيقة الدينية على أساس فكرة اللامرئي⁵ والتنزيه المطلق والتقديس القائم على أخلاقيات الثواب والعقاب والترغيب والترهيب؟ سؤال كهذا يستهدف المنظومة الكلامية الثيولوجية حول علاقة التدين وسلطة مؤسسات المعرفة الدينية التي تتدخل لأجل تقنين المعتقد وتوجيهه وضبط سلوكيات التعبد.

في تفاصيل هذا الحوار المزدوج، سيعتبر الصوفية تجربتهم علاقة رؤيوية للوجود باعتباره مَجلى أو ظهوراً للسر الإلهي والتعلق به عبر صور أو ظلال أو مرايا التجلي. غير أنه وراء سؤال الصوفي للأنطولوجيا الأرسطية يكمن هاجس قلماً ننتبه إليه، ذاك هو هاجس ربط الوجود والتدين بالتمثل الجمالي للعالم، أهم نتائجه إقامة علاقة إيروتيكية بأشياءه (علاقة محبة وعشق وافتتان بهائه) وما ينتج عنها من سلوكيات

⁴ يعتبر أبو سعيد السيرافي النحو العربي منطقاً خاصاً باللغة العربية لا يمكن تصور العلاقات النحوية بين الألفاظ والمعاني إلا به؛ وهو بذلك يربط بين هذه التراكيب النحوية وبين تمثّل العالم الذي تعطيه اللغة العربية ومنطقها النحوي. أما المنطق اليوناني، فهو نحو خاص باللغة الإغريقية به تتميز معانيها وتآلف ألفاظها، لذلك، فهو المرجح التركيبي الذي تتكون في إطاره نظرة اليونان إلى العالم والأشياء. لذلك، يفصل السيرافي بين الثقافتين فضلاً تماماً لا مجال لتصور تعايش ممكن بينهما. كما أن شكل الحوار ومشهده العام كما صاغه التوحيدي يوحي للقارئ بوجود تصادم قوي وعنيف بين المنظور النحوي العربي والمنظور المنطقي الإغريقي. بخصوص المناظرة المذكورة، يرجى مطالعة الليلة الثامنة ضمن كتاب الإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي.

⁵ نستند هنا إلى نتائج الدراسة القيمة التي أنجزها البحث المغربي موليم لعروسي حول الإستبطان والفن الإسلامي، والتي صدرت بعنوان: *Esthétique et art islamique* (Casablanca: Afrique Orient, 1991).

أخلاقية.⁶ ونعتمز في هذه الدراسة تحليل أهم عناصر التمثل الجمالي للوجود والتدين لدى الصوفي باستحضار السؤال التالي: كيف يمكن أن يكون قولنا للوجود قولاً لرؤيتنا له بوصفه أفقا نشهد فيه الأشياء وقد ظهرت بمظهر الجمال والفتنة والحسن والبهاء؟ كيف نقول الوجود عبر قولنا فتنة هذا الوجود كما تظهر لنا من خلال الصورة التي نقيمها كأفق لتمثله والتعايش مع أشياءه؟

بدءاً، ينطلق الصوفي، من المبدأ ذاته الذي انطلق منه الفيلسوف ألا وهو اعتبار الوجود أعلى مقولة يمكن تمثيلها؛ كما يطابق بين الوجود والوحدة. ”وهكذا [يقول ابن عربي]، فالوجود كله هو واحد في الحقيقة لا شيء معه.“⁷ ومقولة الوجود مقولة ثابتة لا تمايز فيها ولا يمكن أن تخترقها علاقات من قبيل الشبه أو التناقض أو التقابل أو النفي: ”فما في الوجود مثل، فما في الوجود ضد، فإن الوجود حقيقة واحدة، والشيء لا يضاف نفسه.“⁸ والحال، كيف تتحدد إمكانية قول الوجود عند الصوفي طالما أن الوجود لا يظهر ولا يتحدد إلا داخل القول البشري؟

يميز الصوفي بين الشيء (أو الموجود) وبين الوجود. ليس الشيء سوى كيفية من كيفيات الوجود. إنه الكائن الذي من خلاله يظهر الوجود باعتباره وضعاً أصيلاً وأصلياً لكل ما يوجد. ولن يكون هذا الوجود على الحقيقة سوى الله أو الحق. ف”الشيء عند الطائفة [أي الصوفية] اسم للموجود؛ والحق تعالى وجود.“⁹ لا يمكن للحق بوصفه وجوداً إلا أن يكون مطلقاً غير متعين ولا قابل للتحديد أو التقييد اللهم أن يكون واجب الوجود لذاته¹⁰ في مقابل العدم المطلق ”الذي هو عدم لنفسه، وهو الذي لا يتقيد أصلاً، وهو المحال؛ وهو في مقابلة الوجود المطلق.“¹¹ لكن، كيف يمكن للمطلق أن يوجد داخل حياتنا وعالمنا؟ هنا ستتدخل فينومينولوجيا التجليات الإلهية كما هي سائدة في المتن الصوفي.

⁶ ليس الدين والأخلاق هما مدخل فهم التجربة الصوفية في نظرنا؛ الأخلاق والتدين هما نتيجة التمثل الجمالي للوجود بما هو رؤية ذوقية.

⁷ ابن عربي: كتاب الجلالة، ضمن مجموع: رسائل ابن عربي (بيروت: دار إحياء التراث العربي-د.ت)، 9.

⁸ ابن عربي: فصوص الحكم، تحقيق أبو العلا عفيفي (بيروت: دار الكتاب العربي، ط 2، 1980)، 92.

⁹ عفيف التلمساني: شرح مواقف النفري، تحقيق جمال المرزوقي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2000)، 208.

¹⁰ ابن عربي: الفتوحات المكية، ج 3 (بيروت: دار صادر، د.ت)، 46.

¹¹ نفسه. ويجب أن نشير هنا إلى أن هذا التقابل بين الوجود المطلق واللاوجود أو العدم المطلق يذكر بالتقابل الذي أقامه أفلاطون داخل كتابه الجمهورية بين الوجود واللاوجود، أنظر: الجمهورية، الكتاب الخامس، الفقرة: 477؛ ترجمة: فؤاد زكريا (الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، 2003)، 360-361.

2. فينومينولوجيا التجلي العالم بوصفه مَجَلِي

يمكن أن نلخص البعد الفلسفي لنظرية التجليات عند الصوفية كالتالي: أن نقول الوجود يعني أن نقول رؤيتنا له وشهودنا إياه. ونحن لا نقول الوجود كما يوجد في ذاته (كشيء في ذاته بلغة كانط في العصور الحديثة)، بل الأفق الذي نضعه لذواتنا بوصفه وجوداً. هذا الأفق هو ما تتمثله ونراه ونتخيله. لذلك، كان الخيال كأفق لتمثلنا هو الإطار الكوني الذي من خلاله نرى فكرة الوجود ونرى عبرها ذاتنا والعالم وأشياءه. معقولية الخيال غير المعقولية المنطقية لفكرة الوجود كما صاغت الأنتولوجيا الأرسطية. فقول التناقض من منظور هذه الأنتولوجيا استحالة منطقية، وكل استحالة من هذا النوع عدم ولا-وجود. أما من منظور الخيال الصوفي، فيمكننا أن نقول التناقض والاختلاف والتنافر ونفهمه داخل فكرة الشهود، أي من زاوية الرؤية الصوفية. يمكن هنا أن نورد أمثلة عديدة على ذلك. أولها الآية: ﴿ليس كمثله شيء﴾، والتي تعني حسب تأويل ابن عربي عربي "ليس مثل مثله شيء"؛ فهذا القول يجمع التشبيه والتنزيه، الإثبات والنفي في الآن ذاته. "ففي" "ليس كمثله شيء" إثبات المثل ونفيه.¹² والمنظور ذاته هو ما ينطبق على فكرة "الوجود": فهي تنقال بكيفيات كثيرة: الوجود الواحد والمتعدد، المطلق والمتقلب، الحقيقي والمجاز، الحجاب والحرف، الظاهر والباطن، الثابت والمتغير، الشاهد والغائب، إلخ. ونحن لا نقول الوجود بهذه الكيفيات وغيرها إلا لأنه يظهر لنا في شكل صور مختلفة تتمثله عبرها. إن الوجود في جوهره رؤية. الوجود هو ما نراه ونقيمه كأفق لتمثلنا. ذاك ما تعبر عنه فكرة التجلي.

تقتضي نظرية التجلي أن يكون الوجود فكرة واحدة وعامة لا انفصام فيها. وبما هي كذلك، فهي تطابق وجود الحق أو الله. فالحق هو الحقيقة الوجودية الواحدة التي نتصورها ونحن نتمثل فكرة الوجود. وليست الأعيان الموجودة للكائنات (ما يعرف في المصطلح الصوفي باسم "ما سوى الحق" أو العالم) سوى تجلي لفكرة الوجود الحق بصور وأشكال مختلفة. ونسبة الوجود إلى كل كائن جزئي مجرد مجاز لا حقيقة. إنه تشبيه واستعارات. والمجاز أحد التحديدات الأساسية لكيونة العالم. ونظرية التجليات مدخل أساسي لفهم وتأويل المجاز الوجودي للعالم. وقد لجأ الصوفية إلى استعمال عبارات استعارية ورمزية للدلالة عليه وعلى أشياءه كالأثر والظل والمرآة والشكل والصورة والحرف والحجاب... كل أشياء العالم هي بمثابة دالات من الدرجة الثانية

¹² ابن عربي، فصوص الحكم، 71.

تحيل على الدال الفعلي وهو "الوجود". داخل مفهوم الوجود نحن نتمثل انزياح الفكرة وظهورها عبر أشكال عديدة؛ لكنه ليس ظهوراً إلا لرؤيتنا ولخيالنا كأفق. العالم أثر؛ ونحن لا ندرك الأثر إلا بأن نتخيله. لا وجود للأثر خارج أصله وهو الوجود الحق. لذلك، ينبغي أن نتخيل وراء كل أثر وجوداً حقاً. داخل مصطلح الوجود يتربط بشكل قوي الدال بالمدلول، أو "الوجود" كدال بالحق أو الله كمدلول. أما العالم، (أو ما سوى الحق) فهو مجرد دال من الدرجة الثانية، دال بطريقة المجاز، ذلك أن "الوجود الحقيقي لله تعالى، ونسبته إلى العبد [مجرد] مجاز." ¹³ يقول ابن عربي: "أشهدني الحق (...). ثم قال لي: أنظرن في النظم المحصور [للأشياء]، وهو موضع الرمز ومحل للغز الأشياء." ¹⁴ غير أن نظم الأشياء كله بمثابة حرف وحجاب يخفي الوجود الحق بما هو وجود واحد وكلي. و"الحرف لغات" بتعبير النفري، أي تفريق وتصريف وتعدد. والتعدد حجاب، صورة ظلية للنموذج تحجب رؤية "المعنى الأحد الواحد للوجود." يقول النفري: "يا عبد، الحرف لغات وتصريف، وتفرقة وتآليف موصول ومقطوع، ومبهم ومعجم، وأشكال وهيئات. والذي أظهر الحرف في لغة هو الذي صرفه؛ والذي صرفه هو الذي فرقه؛ والذي فرقه هو الذي ألفه؛ والذي ألفه هو الذي واصل فيه؛ والذي واصل فيه هو الذي قطعه؛ والذي قطعه هو الذي أبهمه؛ والذي أبهمه هو الذي أعجمه؛ والذي أعجمه هو الذي أشكله؛ والذي أشكله هو الذي هياه؛ ذلك المعنى هو معنى واحد، هو نور واحد. ذلك الواحد هو الأحد الواحد." ¹⁵ ما هو مَعْنِيٌّ داخل فكرة الوجود إذن هو العالم بما هو أثر وحرف وحجاب وصور وظلال. ما هو مَعْنِيٌّ هو ما نراه نحن بحسب أحوالنا واستعداداتنا وموقعنا الذي نحتله في الوجود على أنه الوجود أو بالتدقيق على أنه مجلى الوجود. وما نراه هو ما تتمثله ونتخيله عبر ما يظهر لنا وجوداً. وما يظهر هو الصور والظلال والحجب والمرايا والحروف وطبقات المعنى المختلفة. وقد جاءت نظرية التجليات الإلهية والخيال الوجودي لدى الصوفية كصيغة متميزة لفكرة الوجود كروية أو تمثل رؤيوي لا كمقولة عقلية خالصة كما تصورها الفلاسفة.

لكي تتمكن من فهم ذلك، يجب أن نستحضر الخطوط العريضة لنظرية التجليات الإلهية عند الصوفية، بوصفها فينومينولوجيا لفكرة الوجود. يقول ابن عربي: "فالموجود والوجود ليس إلا عين الحق." ¹⁶ لكن، لا يمكن تمثل هذا الوجود إلا بمعانيته وشهوده، أي رؤيته. كل تمثل رؤية وشهود. لكن، ما الذي نراه ونشاهده في الوجود الحق؟

¹³ عفيف التلمساني، شرح مواقف النفري، 77.

¹⁴ ابن عربي، مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية، تحقيق سعيد عبد الفتاح (بيروت: دار الكتب العلمية، 2005)، 63.

¹⁵ النفري، المواقف والمخاطبات، تحقيق آرثر أربري، تقديم عبد القادر محمود (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985)، 242-243.

¹⁶ ابن عربي، الفتوحات المكية، ج4، 40.

يحرص الصوفي على التمييز داخل فكرة الوجود الحق بين مستويين اعتباريين هما: الذات والصفات. مستوى الذات يعطي ما يسميه ابن عربي الأَحَدِيَّةَ أو الهوية المطلقة، وهي سر أو غيب مطلق لا يمكن معرفته بأي شكل من الأشكال.¹⁷ فالذات بتعبير عبد الكريم الجيلي "عبارة عن الوجود المطلق بسقوط جميع الاعتبارات والإضافات والنسب والوجوهات (...). وهذا الوجود المطلق هو الذات الساذج الذي لا ظهور فيه لاسم ولا نعت ولا بنية ولا إضافة ولا لغير ذلك."¹⁸ إنها خارجة عن الظهور والبطون، أو هي "اسم لصرافة الذات المجردة عن الاعتبارات الحقية والخلقية": "فالأَحَدِيَّةُ أول ظهور ذاتي. وامتنع الاتصاف بالأَحَدِيَّةِ للمخلوق أبداً، فهي لله تعالى مختصة له."¹⁹ أما المستوى الثاني، فهو مستوى الصفات الإلهية، ويعطي مجموع النعوت والاعتبارات والأسماء التي وصف بها الحق ذاته وظهر لعالم الخلق بها. إنها صورة الحق التي ظهر بها للموجودات والأشياء. لذلك كانت بمثابة نَسَبٍ لها وجه إلى الذات التي تحملها، ولها وجه آخر إلى كائنات العالم التي تتحدد مألوهيتها بفعل ذلك. فلا إرادة بدون مُرَادَات، ولا قدرة بدون مَقْدورات ولا رحمة بدون مَرَحومات، إلخ. العالم هو تجلي للصفات الإلهية في صور الكائنات. إنه مرآة يرى فيها الحق صفاته، ونرى فيها أيضاً تلك النعوت والصفات، لأجل ذلك، سمي العالم صورة الحق ومرآته التي يرى فيها صفاته ونعوته، وسمي الوجود ظهوراً، و"معناه [يعلق عفيف التلمساني] أنه لا ظهور لغيره. والناس لا يعلمون له ظهوراً إلا إيماناً منهم وتسليماً لا حقيقة وشهوداً (...). [فهم] يعتقدون أن العالم هو الظاهر، والحق تعالى غيبٌ لم يَبْدُ. وأهل الحق [أي الصوفية] يتحققون أن الحق تعالى هو الظاهر والعالم غيبٌ ما ظهر قط ولا يظهر أبداً."²⁰ ما يترتب عن نظرية التجليات الإلهية إذن، أن الحق هو الظاهر والعالم هو الباطن أو ما يبطن؛ إنه الحجاب والحرف والصورة التي تومئ وتشير... العالم مجاز. وهذا يقتضي قلباً جذرياً للكيفية التي يرى بواسطتها عامة الناس العلاقة بين ما يظهر وما يبطن (الناس يفهمون عادة أن الله هو الباطن والعالم هو الظاهر) وللكيفية التي نقول بها هذه الرؤية.

الوجود الإلهي، بما هو ظهور، انكشافٌ داخل مرآة العالم. والعالم هو صورة هذا الظهور. وسيكون التوحيد الحقيقي هو رؤية الحق باعتباره الوجود الواحد والوحيد، لا أن نراه ونرى معه الأشياء فينقسم مفهوم الوجود انقساماً تغيب معه وحدته. التوحيد هو رؤية الحق في كل منظور ومرئي، والتصوف، كما عرفه العديد من المصنفات الصوفية،

¹⁷ ابن عربي، مجموع رسائل ابن عربي، كتاب الألف، 3؛ كتاب الباء، 1؛ كتاب المسائل، 36.

¹⁸ عبد الكريم الجيلي: الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، تحقيق محمد عزت (القاهرة: مكتبة التوفيقية، مصر، د.ت)، 80.

¹⁹ نفسه، 50.

²⁰ عفيف التلمساني: شرح مواقف النفري، 78.

هو أعلى درجات التوحيد "ترى فيه الوجود عين الموجود،"²¹ جاء في "شرح مواقف النفري": "وقال لي: ... إذا كنتَ من أهل رؤيتي، فانظر إلى الوجود تجتمع على الواحد، ولا تنظر إلى الموجود وينقسم بك التعادد."²² والتجربة الصوفية من هذا المنظور هي سلوكيات يتعلم فيها الصوفي كيف يقيم في التوحيد وكيف يفنى فيه شاهداً أبداً. إنها أقصى درجات التدين متمثلاً كعلاقة حميمية تجمع الصوفي بالوجود بوصفه ظهوراً لما هو إلهي داخل صورة العالم. يجب أن نجعل تجربتنا الدينية رؤية وشهوداً لهذا الظهور. ف"الحق هو المقصود بالعبادات والمصمود إليه بالطاعات [يقول الحلاج]، لا يُشاهد بغيره ولا يُدرَك بسواه."²³ ويضيف: "من عبد الله بصدق التوحيد، خرج عن رسوم التقليد وأبان عن شرف التفريد."²⁴

لقد أدرك الصوفي طبيعة المعقولة المنطقية لقول الوجود في الميتافيزيقا الأرسطية كما شاعت لدى الإغريق وفلاسفة الإسلام فيما بعد. فهي معقولة تنقل عبر مقولة الجوهر وباقي المقولات الأخرى كالكيف والكم والزمان والمكان والإضافة، إلخ، التي تنضاف إلى التصورات الكلية أو الكليات الخمس. كل قول للوجود من هذا المنظور هو تحديدٌ لكل ما يوجد داخل الإطار الذي تؤسسه هذه المعقولة التي تجعل المنطق براديكماً مرجعياً لها. وكل ما ينقال خارج هذا البراديكم هو مجرد قول خطابي أو شعري أو جدلي إن لم يكن سوفسطائياً يقوم على المغالطة. كل قول للوجود خارج البراديكم المنطقي ليس قولاً حقيقياً، ليس علماً (Epistémè)، بل هو قول لما يشبه الحقيقة، لما يقترب منها فقط. لأجل ذلك، اعتبر أرسطو التشبيه والاستعارة والمماثلة وغيرها من الأساليب المجازية والبلاغية، تخفي فكرة الوجود إذ لا تقولها قولاً حقيقياً، بل قولاً يشبه ما هو حقيقي. هنا بالذات سيندرج السؤال الصوفي: إلى أي حد يمكن اعتبار قول الوجود خارج الدائرة الأنطولوجية التي ترسمها الميتافيزيقا الأرسطية قولاً للحقيقة والوهم والكذب، أو في أفضل الأحوال قولاً لما يشبه الحقيقة الأنطولوجية، لا قولاً متماهياً مع هذه الحقيقة؟ ويظهر جلياً أنه داخل المساءلة الصوفية يكمن حوار عميق الجذور بين الشرق والغرب، بين الأنطولوجيا الفلسفية ذات الأصول الإغريقية، وبين فينومينولوجيا فكرة الوجود كما حللها المنظور الصوفي الإشراقي. داخل هذا الحوار، سيسعى الصوفي الإسلامي إلى أن يبرز حدود ميتافيزيقا الوجود الأرسطية. فالعقل الميتافيزيقي ومقولاته

²¹ نفسه، 131.

²² نفسه، 262.

²³ الحلاج، التفسير، ضمن الأعمال الكاملة، نشر بعناية قاسم محمد عباس (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 2002)، 122. وانظر أيضاً: عبد الرحمن السلمي، طبقات الصوفية، تحقيق نور الدين شريبه (دمشق: دار الكتاب النفيس؛ ط 2، 1986)، 310.

²⁴ الحلاج، التفسير، ضمن الأعمال الكاملة، 125.

المنطقية مجرد تقييد للوجود داخل تصورات كلية كالأجناس المنطقية والجوهر والمقولات المرتبطة به،²⁵ وذلك ”لأن مدارك العقول [يضيف التلمساني] لا تخرج عن المقولات العشر ومرجعها إليها. وهي منحصرة في الجوهر والعرض وما تجرد عنهما.“²⁶ لأجل ذلك، كانت ”... أدلة العقل لا تدركه [أي الوجود بمعناه الصوفي]، ولا يصح سبيلها إليه. وسبيلها التعرف في المقولات العشر بالكليات الخمس. وجميع تعرفات العقول لا تتجاوز ذلك. والكليات الخمس والمقولات العشر مأخوذة من تشبيه خفي في الأشخاص [أي في الأشياء المتخصصة في عالم الحس]؛ والأشخاص وجميع ما يترتب عليها هو من عالم الخلق.“²⁷

من جهة ثانية، كان مطلب ميتافيزيقا الوجود الفلسفية هو الماهية؛ وقد كانت المعقولة المنطقية للوجود تتحدد بمبدأ التطابق الذاتي أو التماهي الذاتي (l'identité). مقولتا الوجود والواحد جنسان منطقيان لا جنس فوقهما داخل العقل ”وذلك لأن هذين الجنسيتين الأوليين هما بالفعل من يحتوي مجموع الموجودات [الجزئية]. كما أنهما يمثلان مبدئين طالما أنهما بطبيعتهما يكونان أوليين. وإذا ما عدما، فإن كل شيء سيعدم معهما سيما وأن كل ما يوجد بدون استثناء يكون وجوداً وواحداً.“²⁸ فالوجود الواحد يتطابق مع ذاته كجوهر، لكنه قد يشبه غيره (فسقراط يشبه أفلاطون مثلاً) أو ينفيه ويناقضه (فوجود سقراط في المنزل ينفي كونه في الوقت نفسه خارجه). لكن علاقات المشابهة والاختلاف والنفي تبقى كلها ثانوية بالنسبة للتحديد الأولي للكائن وهو وحدته وتطابقه مع ذاته. غير أن وجود الحق بما هو ظهور داخل صور العالم، كما يتصوره الصوفي، لا حد له بسبب تجدد التجليات الإلهية ولا تناهيها. لأجل ذلك، كانت اللغة المألوفة وحروفها لا تقول الوجود الحق وتجلياته. ومهما كانت طواعية هذه اللغة وقدرتها على التعبير، فهي تبقى مجرد ألفاظ وكلمات اصطلاحية تعجز عن أن تحيط بالوجود الحق وعن أن تقوله قولاً يتناسب والكيفية التي قال بها المنطق والأنطولوجيا المرتبطة به فكرة الوجود. فألفاظ اللغة تخضع لقواعد الاصطلاح. ”وهذه الألفاظ تجري على حسب العبارات؛ ومعادُنُ الحق مصونة عن الألفاظ والعبارات“ يؤكد الحلاج في تفسيره.²⁹ تصطدم اللغة المألوفة إذن بحجابية العالم وسِمته المجازية. والصوفي لا يرى الوجود حداً وتعريفاً وتصوراً وماهيةً كالفيلسوف، بل يراه نوراً وإضاءة. إنه يرى

²⁵ ابن عربي، فصوص الحكم، 208.

²⁶ عفيف التلمساني: شرح مواقف النفي، 117.

²⁷ نفسه، 60.

²⁸ Aristote, *Métaphysique*, Livre: K, 361-362.

²⁹ الحلاج، التفسير، ضمن الأعمال الكاملة، 117.

”وجود الأشياء واحداً“ ويراها ”فيضاً من نور الحق تعالى. والحق تعالى نور،“³⁰ وذلك لأن النور هو حقيقة جوهر الوجود. وهو شيء ما في الخارج، لأن الحق تعالى في الخارج، وهو النور.“³¹

حينما تتدخل الاستعارة النورانية داخل القول الصوفي، يصبح الوجود إشراقاً وإضاءةً، يصبح أملاً في وجود أكثر سكيناً ورجاء في الحياة وإقامة النشأة الإنسانية بدل تدميرها وحرمانها من حقها في الحياة والتحقق بمتعة أشياء العالم وبهائنها وحسن فتنها. الاستعارة الإشراقية أو النورانية هي أكثر من استعارة، أي أكثر من تقنية للخطاب يلجأ إليها الصوفي لأجل تبليغ معنى الظهور والتجلي. ليس اللجوء إلى استعارة النور هنا بحثاً عن شكل خارجي للقول والبيان، ليس مجرد بلاغة، بل القول ذاته يصبح إضاءةً. إجمالاً، مع الاستعارة النورانية، يصبح العالم مجازاً يتكلم، يصبح قولاً أو كتابة (بلغة ابن عربي) ترمز وتشير وتومئ. وقد أراد الصوفي أن يكون كلامه ذاته جزءاً من كلام العالم وكتابته: قوله رمز وإشارة وإيحاء وشطح. ليس المجاز مجرد صورة للقول، بل هو المضمون الفعلي للوجود بما هو ظهور داخل صور العالم. تصور الصوفي المجاز في مرحلة أولى كعبور دائم للأشياء من السر المطلق (من ثبوتها الأزلي داخل العلم الإلهي) إلى الظهور والتجلي في شكل مرآة العالم. الإيجاد ذاته مجازٌ تشكّل في صورة الموجودات التي تتعين وجودياً وتظهر داخل دائرة النور الإلهي. وكل رؤية للعالم هي في ذاتها رؤية لهذا التشكل والظهور. لولا الإضاءة والنور لما كانت الرؤية الصوفية ممكنة. لهذا، كان السلوك الصوفي رحلة دائمة للعبور أو بالتدقيق مجازاً دائماً داخل ”مجاز“ العالم وحرفيته التي هي حجابها. جاء في ”مواقف“ النفري: ”وقال لي: إذا جزت الحرف وقفت في الرؤية،“³² وقال لي: لا تقف في رؤيتي حتى تخرج من الحرف والمحروف.“³³ وقال لي: الحرف كله سوى [أي العالم]، والسوى كله حرف.“³⁴ وقال لي: الخارجون عن الحرف هم أهل الحضرة [أي أهل الحضور].“³⁵ والسلوك الصوفي هو مشاهدة لجلاء الأشياء داخل دائرة النور أو الضوء إذ لا جلاء لها إلا داخلها. خارج دائرة النور توجد الظلمة والعتمة وتندعم إمكانية الرؤية.

³⁰ التلمساني: شرح مواقف النفري، 209.

³¹ نفسه، 353.

³² النفري: المواقف والمخاطبات، 153.

³³ نفسه، 121.

³⁴ نفسه، 152.

³⁵ نفسه، 121.

كيف يمكن أن نرى الوجود خارج حدود الأنطولوجيا الفلسفية ومقولاتها المنطقية؟ كيف نرى الوجود كمجاز؟ هنا يتدخل براديجم آخر غير البراديجم المنطقي، هو بالذات ما يطلق عليه ابن عربي اسم: الخيال بكل تلويناته الرمزية. وتشكل رمزية الظل والمرآة والنور أحد هذه التلوينات. وهي بالذات المدخل الأساسي للتمثل الجمالي للعالم. يقول ابن عربي: "اعلم أن المقول عليه" سوى الحق "أو مسمى "العالم" هو بالنسبة إلى الحق كالظل للشخص، وهو ظل الله، وهو عين نسبة الوجود إلى العالم لأن الظل موجود بلا شك في الحس (...). فمحل ظهور هذا الظل الإلهي المسمى بالعالم إنما هو أعيان الممكنات [أي الكائنات]، عليها امتد هذا الظل، فتدرك من هذا الظل بحسب ما امتد عليه من وجود هذه الذات. ولكن باسمه النور وقع الإدراك".³⁶ وهكذا، "فما يُعَلِّمُ من العالم إلا قدر ما يُعَلِّمُ من الظلال، ويُجْهَلُ من الحق على قدر ما يُجْهَلُ من الشخص الذي عنه كان ذلك الظل. فمن حيث هو ظل له يُعَلِّمُ؛ ومن حيث ما يُجْهَلُ ما في ذات ذلك الظل من صورة شخص مَنْ امتد عنه، يُجْهَلُ من الحق (...). فكل ما ندركه هو وجود الحق في أعيان الممكنات.* فمن حيث هوية الحق هو وجوده، ومن حيث اختلاف الصور [والظلال] فيه هو أعيان الممكنات. فكما لا يزول عنه باختلاف الصور اسم الظل، كذلك لا يزول باختلاف الصور اسم "العالم" أو اسم "ما سوى الحق".³⁷ ونحن لا نرى الأشياء نيرةً مضيئةً إلا لأن ماهية وجود الحق نورانية "فالوجود نور".³⁸ وكما أننا لا ندرك الظلال إلا بانتشار النور على أشخاصها، كذلك العالم لا ندركه إلا لأن النور يتخلله. ما ندركه داخل العالم إذن هو الظلال والحُجب، لكن ما ينبغي أن يدركه الصوفي وأن يراه رؤية ذوقية هو "وجود الحق في أعيان الممكنات". العالم هو ما نراه مضيئاً، هو ما نتخيله كأفق لنا ولروحانيتنا التي نتصورها كتجل للسر الإلهي.

وإذا كان الأمر كذلك، فما نراه من أشياء وكائنات (ما نراه من ظلال صور) وما تتمثله من معاني تتجلى لنا عبر ظهور هذه الأشياء (كالقوة والجلالة والعظمة والجمال والرحمة والتآلف...) هو مجرد ما يتجلى لنا من معاني الألوهية ونحن نرى العالم ونشاهده. وكل متعلقاتنا وسلوكياتنا الدينية إنما هي تعبدات لما نراه داخل العالم كتجل للألوهية. وما يريدنا الصوفي أن نراه داخل فكرة الوجود هو المجاز كحركة يمتزج فيها المعنى الإلهي بصور الأشياء. ما نراه ليس فقط ما ندركه بشكل حسي ولا ما نعقله كماهية مجردة، بل هو حجابية العالم، هو برزخيته الجامعة بين المدلول الإلهي والدال

³⁶ ابن عربي، فصوص الحكم، 101-102.

* أي تجليه وظهور نوره المطلق.

³⁷ نفسه، 103.

³⁸ نفسه، 102.

الشيئي. هذه البرزخية هي بطبيعتها خيال ورؤيتها رؤية تخيلية. داخل هذا السياق ينبغي أن نفهم قول ابن عربي: "وإذا كان الأمر على ما قررناه، فاعلم أنك خيالٌ، وجميع ما تدركه مما تقول فيه "ليس أنا" خيالٌ. فالوجود كله خيالٌ في خيالٍ".³⁹

فينومينولوجيا التجربة الدينية

لا تسمح نظرية التجليات بفهم العالم وأشياءه (العالم هو المرئي كمجاز وخيال وصور)، وقول الوجود قولاً مخالفاً لـ "لوغوس" الأنطولوجيا الفلسفية (اللوغوس القَصْوي الحملي)، بل هي أيضاً مدخل لفهم فينومينولوجي عميق لتحويلات التمثلات والرؤى البشرية للعالم إلى تجارب للاعتقاد وسلوكيات للتدين: ليس الخيال والرمز وعموماً التمثل المجازي مجرد خاصية يضيفها الإنسان على العالم وأشياءه حتى يبدو له جميلاً مذهلاً، بل هو مكون أنطولوجي أساسي لكيثونة الأشياء ومحدد لرؤية الإنسان لها. أكيد، يمكن أن نتصور الأَحَدِيَّة الذاتية للحق كشيء في ذاته، كغيب مطلق؛ لكن التجلي الشهودي يجعل الوجود الحق يظهر في شكل صور وأشكال هي نَسَبٌ لهذه الذات. وهي كذلك لأنها أوصاف تتولد عن تمثلاتنا لأشياء العالم باعتبارها ظلاً أو مرايا للحق. لذا، لم تكن الألوهية أمراً زائداً على تجربتنا داخل هذا العالم وتمثلاتنا وتخيالاتنا، بل هي وليدة التبادل اليومي والأنطولوجي الذي يربطنا بالعالم وأشياءه، وعبرها بما يتجلى لنا كألوهية ومقدس. يقول ابن عربي: "ثم إن الذات [الإلهية] لو تعرّت عن هذه النَسَب لم تكن إلهاً. وهذه النسب أحدثتها أعياننا؛ فنحن جعلناه بمألوهيتنا إلهاً. فلا يُعرَف حتى نُعرَف".⁴⁰ وطالما أن التجليات لا متناهية ومتجددة، فقد كان لكل إنسان (وكل جماعة حينما تتحول التجربة الدينية لديها إلى تقليد اجتماعي) معبوده الخاص بحسب أحواله وما يتجلى له فيها: "وكذا كل موجود عند ربه مَرَضِي. ولا يلزم إذا كان كل موجود عند ربه مريضاً على ما بيناه أن يكون مريضاً عند ربِّ عبدٍ آخر، لأنه ما أخذ الربوبية إلا من كلِّ لا من واحد. فما تعين له من الكلِّ إلا ما يناسبه، فهو ربه".⁴¹ بهذا الشكل، تصبح نظرية التجلي مدخلاً يسمح بفهم فينومينولوجي لتجربة التدين بما هي تجربة بشرية عامة وتتوَعَّها بين الأفراد والشعوب. التجربة الدينية عامة ترتبط بتمثل وتخيل الألوهية عبر ما تتجلى به للإنسان من صفات وأسماء بحسب الحال التي يوجد عليها وما يتركه التجلي من آثار على الفرد؛ يقول ابن عربي: "والتجلي من الذات لا يكون أبداً إلا بصورة

³⁹ ابن عربي، فصوص الحكم، 103-104. للتوسع في نظرية التجليات الإلهية، أنظر كتابنا: الكتابة والتجربة الصوفية، نموذج محيي الدين بن عربي (الرباط: عكاظ، 1988).

⁴⁰ نفسه، 81.

⁴¹ نفسه، 91.

استعداد المتجلى له. وغير ذلك لا يكون. فإذا المتجلى له ما رأى سوى صورته في مرآة الحق.^{42*} ويضيف في الفتوحات على لسان الحق: ”ومن رأني ببصره، فما رأى إلا نفسه، فإنني بصورته تجليتُ [أي بصورة ما يعتقدُه وما يتخليه تجلّيتُ].“⁴³ التجربة الدينية محايدة لمعيش الإنسان ووليدة العلاقة التي تربطه وجودياً بأشياء العالم وما تُجَلِّيه له رؤيته لها من تمثلات وتخيلات (بمعنى الخيال عند ابن عربي)، ذلك ”أن سر الألوهمية لولا ما وجده* كل عابد في معبوده، أي عند عبادته لمعبوده، ما عبده (...). وهو إما عبد من ذلك المعبود سر الألوهمية التي هي لله تعالى لما انسحب أثرها على ذلك المعبود.“⁴⁴ والحق أنه لولا سريان هذا السر داخل أشياء العالم على اختلافها، ما عبد الناس الألوهمية في شكل حجر، يقول ابن عربي، أو كواكب أو ملائكة أو أفلاكاً أو حيواناً أو نباتاً، إلخ.⁴⁵ والأمر ذاته ينطبق حتى على أديان التوحيد والنبوة. فكل شخص لا يؤمن إلا بالصورة التي يقيمها في نفسه عن الوجود الإلهي حتى حينما يرد الخبر النبوي بذلك: ”فإذا سمع السامعُ [ذلك] الخبر النبوي بوجود الله، آمن به على ما يتصوره. فما آمن إلا بما تصوره. والله موجود عند كل تصور كما هو موجود في خلاف ذلك التصور بعينه.“⁴⁶ ويضيف: ”[فالعبد] ما عبد إلا ما اعتقده. وما اعتقد إلا ما أوجده في نفسه. فما عبد إلا مجعولاً مثله.“⁴⁷ ذاك هو مبدأ كل تجربة دينية في العالم وحياة البشر. إن الدين، كما يفهمه الصوفي، تجربة روحانية حميمية تربط بين الفرد كفرد وبين الحق، تصبح فيها الرؤية، بما هي رؤية فناء وتوحيد، جوهر السلوك الصوفي. أما الدين بمعناه الثيولوجي، فهو علاقة بالخالق تقوم على أخلاقيات الترهيب والترغيب والجزاء والعقاب، وتستند إلى وساطة مؤسسات الدولة التي تقنن الاعتقاد والسلوكيات التعبدية والعلاقات الاجتماعية القائمة عليها. وهذا ما وعى به الصوفية وعياً عميقاً. فهذا ابن عربي يربط الدين بالجزاء؛⁴⁸ كما يربط العبادة بالتكليف.⁴⁹ وهذا ابن عطاء الأدمي يعتبر الدين المؤسسي بمعناه الاصطلاحي عند علماء الرسوم تكليفاً عامياً يعتمد آلية الترغيب

* الضمير في ”صورته“ يحتمل معنيين: صورة الحق كما تتجلى داخل العالم؛ أو الصورة التي يقيمها الفرد داخل نفسه وهو يتمثل الألوهمية كما تتجلى له. والمعنيان يتكاملان داخل تفسيرات ابن عربي.

⁴² ابن عربي، فصوص الحكم، 61-62.

⁴³ ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 4، 38.

* ورد في الأصل ”وجدها“؛ وقد قمنا بتصحيح الضمير لأنه يعود على ”السر“.

⁴⁴ ابن عربي، كتاب الجلال والجمال، ضمن مجموع رسائل ابن عربي، 11.

⁴⁵ ابن عربي؛ كتاب المسائل، ضمن مجموع رسائل ابن عربي، 13-14.

⁴⁶ ابن عربي؛ الفتوحات المكية، ج 4، 133؛ كذلك 211-212.

⁴⁷ نفسه، 262.

⁴⁸ نفسه، 131.

⁴⁹ نفسه، 197.

والترهيب والجزاء والعقاب. فقد "أمر [الله، في نظره] العوامَ باتقاء النار لخوفهم منها وتركهم المعاصي من أجلها." لكنه "أمر الخواص بأن يتقوه وينظروا إليه دون غيره،"⁵⁰ ذلك أن رؤية التوحيد الصوفية تقتضي الاستغراق في شهود الحق **شهود جمال وحب** لا عبادته بمقتضى الترهيب والترغيب. وكل تعبد قائم على سيكولوجيا الطاعة والترهيب مجرد تعلق خارجي شكلي في نظر الصوفي. وإذا احتفظ بعض الصوفية بمصطلح التكليف في كتاباتهم كالحلاج وابن عربي، فقد ميزوا بين التكليف الديني الذي يعتمد الوسائط (مؤسسات الدولة وعلمائها الذين يُنعتون داخل النصوص الصوفية باسم: علماء الرسوم) التي تقنن الاعتقاد وتضبط سلوكيات التعبد، وبين التكليف المباشر الذي يتم عبر التجربة الصوفية. التكليف بالوسائط تظهر فيه الحقيقة الإلهية للعوام من الناس الذين ارتبط لديهم الإيمان بالطاعة والانقياد رغبة في الجزاء ورهبة من العقاب كما يرى الحلاج في تفسيره أيضاً.⁵¹ أما التدين الصوفي، فهو عودة مباشرة إلى الأصل خارج الوسائط المؤسسية لأنه يعيش تجربته كفاءة وحب واختيار ذاتي. ذاك أيضاً كان موقف عفيف التلمساني الذي ميز بين الدين القائم على سيكولوجيا الطاعة وبين التدين الصوفي القائم على المحبة وتعشق الجمال الإلهي الكوني. يقول: "إن عبادة الخوف والطمع تتعلق بالأفعال، ويُعنى بالأفعال العبادة (...). وأما الحب، فإن القربَ به يكون. والمحِب إنما يطلب ذات المحبوب لا خوفاً من عقاب ولا طمعاً في نعيم."⁵² ويضيف: "إن الذين هم منشغلون بطمع الجنة والخوف من النار هم الذين تنتظرهم الساعة ويخافون منها. وأما أحبابه، فلا تخطر الساعة بخواطرهم لشغلهم بمحبتهم، فإنهم عشاق."⁵³

حوّل الصوفي التجربة الدينية إلى روحانية خالصة. لذلك، كان طريق التدين الصوفي طريقاً قائماً على الحب وعشق الجمال الكوني؛ وبالفعل، "فالناس على قسمين: من الناس من يمشي على طريق يعرفها ويعرف غايتها [وهم الصوفية]، فهي في حقه صراط مستقيم. ومن الناس من يمشي على طريق يجهلها ولا يعرف غايتها، وهي عين الطريق التي عرفها الصنف الآخر. فالعارف يدعو إلى الله على بصيرة؛ وغير العارف يدعو إلى الله على التقليد والجهالة."⁵⁴ جاء في "مخاطبات" النفري: "يا عبدُ، العلماء يَدُلُّونك على طاعتي لا على رؤيتي."⁵⁵ لذا، "ما خلق الله [يضيف ابن عربي] أشق ولا

⁵⁰ أنظر تفسيره للقرآن الكريم في المجموع الذي حققه ونشره الأب بول نويال اليسوعي تحت عنوان: نصوص صوفية غير منشورة (بيروت: دار المشرق، ط2، 1973)، 43.

⁵¹ الحلاج: التفسير، الأعمال الكاملة، 127-128.

⁵² عفيف التلمساني: شرح مواقف النفري، 301.

⁵³ نفسه، 434.

⁵⁴ ابن عربي، فصوص الحكم، 108.

⁵⁵ النفري، المواقف والمخاطبات، 266.

أشد من علماء الرسوم على أهل الله (...) العارفين به (...) فهم [أي علماء الرسوم] لهذه الطائفة مثل الفراعنة للرسول عليهم السلام⁵⁶؛ همهم في ذلك هو الانكباب "على حطام الدنيا، وهم في غنى عنه، وحب الجاه والرياسة وتمشية أغراض الملوك فيما لا يجوز."⁵⁷ وهذا ما جعل الصوفي يتقي شرهم "وتشنيعهم في ذلك بالكفر عليه، وذلك لجهلهم بمواقع خطاب الحق (...) ولو كان علماء الرسوم ينصفون، لاعتبروا في نفوسهم؛ فهم يعتقدون "أن العلم لا يحصل إلا بالقلم المعتاد في العرف." وهم لم يكتفوا بذلك، بل "آثروا الدنيا على الآخرة، وآثروا جانب الخلق على الحق."⁵⁸

يريد الصوفي إذن أن يبيّن تجربته الدينية على فينومينولوجيا التجلي الإلهي داخل مرآة العالم. بموجب هذه الفينومينولوجيا، لا يتمثل الإنسان من هذا التجلي إلا ما يراه ويتصوره بحسب الحال التي هو عليها؛ "فلا يعود على الممكنات من الحق إلا ما تعطيه ذواتهم في أحوالها؛ فإن لهم في كل حال صورة، فتختلف صورهم لاختلاف أحوالهم؛ فيختلف التجلي لاختلاف الحال، فيقع الأثر في العبد بحسب ما يكون."⁵⁹ وكل إنسان يرى صورة الحق في معتقده، فيكون بذلك عين اعتقاده: "فلا يشهد القلب ولا العين أبداً إلا صورة مُعْتَقَدِهِ في الحق. فالحق الذي في المعتقد هو الذي وسع القلب صورته، وهو الذي يتجلى له فيعرفه. فلا ترى العين إلا الحق الاعتقادي. ولا خفاء بتنوع الاعتقادات. فمن قيده أنكره في غير ما قيده به، وأقر به فيما قيده به إذا تجلى."⁶⁰ تنوع الاعتقادات في الحق بتنوع صور التجلي وما يولده من آثار داخل الإنسان رأي تلك الصور، أمرٌ طبيعيٌّ جداً، خصوصاً حينما يراه الصوفي من منظور الوجود الواحد لا الصور والمرايا المتعددة التي تجليه. وبالفعل، فهو يطلق هذا الوجود عن كل تقييد ويقرُّ به "في كل صورة يتحول فيها، ويعطيه من نفسه قدر صورة ما تجلى له إلى ما لا يتناهى، فإن صور التجلي ما لها نهاية تقف عندها."⁶¹ والرؤية الصوفية تنظر لتعدد الاعتقادات وتجارب التدين رؤية جامعة، لا بعين الإقصاء والإنكار والتشنيع كما يفعل من قيدوا الحق في صورة معتقداتهم فقط ولم ينظروا إلى المسألة بقلوبهم التي وسعت كل شيء لتقبلها في أنواع الصور والصفات،⁶² فتراهم يتحصنون وراء معتقداتهم و"يَكْفُرُ بعضهم ببعض ويلعن بعضهم بعضاً وما لهم من ناصرين. فإن إله المعتقد ما له حكم

⁵⁶ ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 1، 279.

⁵⁷ نفسه، 272.

⁵⁸ نفسه، 279، كذلك 280.

⁵⁹ ابن عربي: فصوص الحكم، 96.

⁶⁰ نفسه، 121.

⁶¹ نفسه،

⁶² نفسه، 122.

في إله المعتقِدِ الآخَرِ. فصاحب الاعتقاد [من هذا الوجه] يذب عنه، أي عن الأمر الذي اعتقده في إلهه وينصره. وذلك [أي ذلك المُعتقِدُ الآخَرُ] في اعتقاده لا ينصره. فهذا لا يكون له أثر في اعتقاد المُنازِعِ له. وكذا المنازِعُ ما له نصرَةٌ من إلهه الذي في اعتقاده.⁶³ لهذا السبب، كثر الصراع والتناحر بين المذاهب لاختلاف الاعتقادات.⁶⁴ ولا ينظر الصوفي لهذا الصراع الديني من زاوية الاختلاف بين المذاهب، بل يعتبره صراعاً من أجل النفوذ والسلطة السياسية وهوى الرئاسة؛ فـ”النزاع رياسة وسلطنة“، كما يلاحظ ابن عربي في فتوحاته.⁶⁵ وإذا بدا الاختلاف بين المذاهب مثيراً للاستنكار من زاوية معتنقي مذهب معين، فإنه سيظهر للصوفي أمراً دالاً على السقوط ضحية ما يسميه ”المكر الإلهي.“ والحال أن من ينظر إلى تجارب التدين والاعتقاد من منظور نظرية التجلي الاعتقادي، سيجد أن كل اعتقاد يقوم على رؤية أو تمثل خاص لصورة التجلي التي تظهر للرأي، ”فإن الرأي، أي راءٍ كان، ما يرى في المرئي إلا صورته حقاً كان أو خلقاً. وجميع العقائد كلها تحت هذا الحكم. فهذا كانت عقائد. والعقائد محلها الخيال (...). والحكم تابع لذات الحاكم بقبول ما يعطيه المحكوم عليه. وليس المحكوم عليه إلا المتخيّل وهو المعتقِد.“⁶⁶ وكل راءٍ لا يرى في المرئي صورته المتخيلة إلا بحسب حاله واستعداده، فـ”التجلي [يضيف ابن عربي] لا يكون إلا بما أنت عليه من الاستعداد الذي به يقع الإدراك الذوقي، فتعلم أنك ما أدركتَ إلا بحسب استعدادك.“⁶⁷ ويضيف: ”فالشيء الواحد يتنوع في عيون الناظرين. هكذا هو التجلي الإلهي. فإن شئتَ قلت إن الله تجلي مثل هذا الأمر، وإن شئتَ قلت إن العالم في النظر إليه وفيه مثل الحق في التجلي، فيتنوع في عين الناظر بحسب مزاج الناظر أو يتنوع مزاج الناظر لتنوع التجلي.“⁶⁸

على أساس هذا المنظور التعددي للتدين والاعتقاد، يفهم الصوفي تعدد الثقافات الدينية ويجعله جزءاً من رؤيته للوجود وليس فقط للحياة البشرية. بتعبير آخر، إن تعدد تجارب الاعتقاد والثقافات الدينية لدى الأفراد والشعوب أمرٌ يجد تفسيره داخل فينومينولوجيا الوجود وليس فقط داخل النظرية الاجتماعية وحدها. لذلك يطرح الصوفي هذا الفهم كضرورة أنطولوجية وليس فقط كاختلاف إيديولوجي سطحي بين الثقافات. يقول ابن عربي: ”وبالجملة، فلا بد لكل شخص من عقيدة في ربه يرجع إليها ويطلبه فيها. فإذا تجلى له الحق فيه أقرَّ به، وإن تجلى له في غيرها أنكروه

⁶³ نفسه؛ كذلك 195، 226.

⁶⁴ ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 1، 218.

⁶⁵ ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 4، 216.

⁶⁶ نفسه، 420.

⁶⁷ ابن عربي، فصوص الحكم، 134.

⁶⁸ نفسه، 170.

وتعوّذ منه (...) فلا يعتقد معتقداً إلهياً إلا بما جعل في نفسه. فالإله في الاعتقادات بالجعل [أي بالتخيّل والتمثّل]، فما رأوا إلا أنفسهم وما جعلوا فيها، فانظر مراتب الناس.⁶⁹ ما الذي يعنيه بالنسبة لنا مفهوم التجلي الاعتقادي كما حلله ابن عربي؟

1. يعني أولاً أن تجربة التدين تجربة ذاتية حميمية داخل الفرد. وكل تدخل للوسائط المؤسسية وغير المؤسسية التي تتوسط هذه التجربة الحميمية لأجل تقنينها وتوجيهها والتحكم في سلوكياتها تفقدتها حميميتها وروحانيتها العميقة لتحولها إلى طقس اجتماعي أولاً، وترج بها داخل صراعات مذهبية وإيديولوجية محكومة بهوى السلطة والاستبداد بالرأي.

2. يعني ذلك ثانياً أننا حينما نرى صورة التجلي التي تظهر لنا، وحينما نقيم اعتقاداً ما على أساس ذلك، فإننا لا نرى ولا نعتقد إلا في الأفق الذي نتمثل من خلاله الوجود؛ ذاك هو أفق الخيال: ما نتخيله وما يظهر لنا كصورة أو ظل أو حرف. وكل حرف حجاب ودليل. غير أنه بقدر ما يدلنا على سعة الوجود الإلهي المتجلي، بقدر ما يدلنا أيضاً على ضيق أفقنا. ما نراه هو هذا الأفق البرزخي، هذه الصورة التي تجمع المتعارضات (سعة الوجود وضيق الأفق الذاتي). ما يريدها الصوفي أن نراه، من خلال نظرية التجلي الاعتقادي، هو ضيق الأفق الذي نبنيه بذواتنا لذواتنا حول الوجود والذي من خلاله نتمثل ونتخيّل أشياء هذا الوجود؛ غير أنه يريد أكثر من ذلك: يريد أن يدفعنا إلى تغيير منظورنا وتوسيع رؤيتنا حتى تصبح جامعة لمجموع الاعتقادات.

من المجاز (العبور) إلى الرؤية الجمالية

كيف يرى الصوفي الإشراقي ضيقه وضيق أفقه وهو يتأمل تعدد الاعتقادات والثقافات الدينية؟ يعلم الصوفي أن ما يراه وما يصل إليه من مدارك وعلوم هو مجرد محطات يجب عبورها نحو غيرها. جاء في مواقف النفري: "وقال لي: (...) إن دخلت العلوم، فادخلها عابراً، إنما هي طريق من طرقاتك، فلا تقف فيه."⁷⁰ ويضيف: "وقال لي: إذا رأيتني لم يسعك شيء (...) وقال لي: في الرؤية ضيق تعرفه ولا تعبّه؛ فإذا جاءك، فسحّ، إنما جاءك لذلك."⁷¹ كل رؤية، كرؤية التجلي، ضيق. وتخيّل الوجود في صور التجلي الاعتقادي يضيق بحسب ما يضعه الراي من اعتقاد في التجلي. لذلك

⁶⁹ ابن عربي، فصوص الحكم، 113. يقول أيضاً: "ثم إن العبد (...) يعتقد أن الله في قلبه حال صلاته، وهو بعض مراتب وجه الحق من ﴿أينما تولوا فوجهكم فوجه الله﴾. فشطّر المسجد الحرام منها، ففيه وجه الله. ولكن لا تقل هو هنا فقط، بل قف عند ما أدركت والزم الأدب في استقبال شطر المسجد الحرام، والزم الأدب في عدم حصر الوجه في تلك الأبنية الخاصة، بل هي من جملة أبنيات ما تولى متول إليها. فقد بان لك عن الله تعالى أنه في أبنية كل وجهة، وما ثم إلا الاعتقادات"، نفسه، 113-114.

⁷⁰ النفري، موقف المواقف، تحقيق بول نويال البسوعي، نشر مع نصوص ابن عطاء الآدمي، (بيروت: دار المشرق، ط2، 1973)، 208.

⁷¹ نفسه، 227.

يجب الخروج من الضيق، لكنه ليس بالضرورة خروجاً من العالم كأفق للتخيل والاعتقاد. يقول الحلّاج: "الكل نظروا إلى العوالم فأثبتوها، وأنا نظرتُ إلى نفسي ثم خرجتُ عنها ولا أعود إليها."⁷² يريد الصوفي أن يجعل من تجربته الخاصة خروجاً عن الذات لأن "الذات"، من منظور التجلي الاعتقادي، هي ما تضعه الذات وتقيمه كأفق لوجودها داخل العالم وعلاقتها بأشياءه. لا يمكن للرؤية أن تتسع لتشمل الوجود في وحدته وشموليته وتحيط بالتجارب الاعتقادية بكاملها إلا حينما يخرج الصوفي عن ذاته، أي عن الصور التي يقيمها حول التجلي، وعن الحرف، أي العالم بوصفه هذه الصورة أو تلك من صور التجلي. آنذاك يصبح الخروج بحثاً عن مزيد من الرؤية، عن اتساع الرؤية حيث يضيّق العالم والذات وتضيّق معهما العبارة. جاء في مواقف النفري: "وأوقفني في كل موقف؛* وأقامني في كل مقام؛ وجاءني في كل علم؛ وجاءني في كل معرفة، وقال لي: أنظر أين أنا وأين أنت، فرأيتُه (...). ولم أره في شيء. ورأيتُ نفسي فيما جاء به [من تجليات] لا تستقر، وفي رؤيته لا تستقر. ورأيتها لا تستقر فيما جاء به من قبل رؤيته (...). ودخلتُ كل موقف، فضاقت عني."⁷³ ويضيف: "وقال لي: الخارجون عن الحرف هم أهل الحضرة. وقال لي: الخارجون عن أنفسهم هم الخارجون عن الحرف."⁷⁴

يسعى الصوفي إلى أن يجعل تجربته الدينية سفرًا دائماً وبحثاً عن اتساع الرؤية، أي عن رؤية تشمل كل التجليات الاعتقادية والصور الوجودية. يريد أن يكون ذلك العارف الذي "لم يتقيد بمعتقدٍ دون مُعْتَقَدٍ، ولا انتقد اعتقاد أحد في ربه دون أحد، لوقوفه مع العين الجامعة."⁷⁵ وليس ذلك إلا لأن أهل الكشف الصوفي "يرون أن الله يتجلى في كل نفسٍ ولا يكرر التجلي. ويرون أيضاً شهوداً أن كل تجلٍ يعطي خلقاً جديداً ويذهب بخلق؛ فذهابُه هو عين الفناء عند التجلي؛ والبقاء لما يعطيه التجلي الآخر."⁷⁶ لأجل ذلك، ينصح ابن عربي: "فإياك أن تتقيد بعقدٍ مخصوص وتكفر بما سواه، فيفوتك خيرٌ كثيرٌ، بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه. فكنْ في نفسك هيولى لصور المعتقدات كلها؛ فإن الله تعالى أوسع وأعظم من أن يحصره عقدٌ دون عقد."⁷⁷

⁷² الحلّاج، نصوص الولاية، الأعمال الكاملة، 261.

* أي في كل رؤية لأن الموقف رؤيوي عند النفري.

⁷³ النفري: موقف المواقف، 227.

⁷⁴ النفري: المواقف والمخاطبات، 180.

⁷⁵ ابن عربي: الفتوحات المكية، ج 4، 165؛ الفتوحات المكية، ج 3، 132.

⁷⁶ ابن عربي: فصوص الحكم، 126؛ 195.

⁷⁷ نفسه، 113.

كيف يخرج الصوفي من ضيقه وضيق معناه، أي من ضيق الكون طالما أنه معنى الكون، بل معناه أقوى من السماء والأرض،⁷⁸ سيكون خروجه رحلة وحركة دائمة سترسم لذاتها أفقاً جمالياً وإيروتيكياً، بحثاً عن مزيد من الرؤية والكشف. لأجل ذلك، قال بعض الصوفية: ”الحركة مع الله رحلة.“⁷⁹ وهي رحلة متعددة الأشكال (جغرافية، روحية، رحلة داخل المقامات والأحوال، رحلة في اتجاه الأصول الأولية للذات وأشياء العالم). غير أنه يعلم غاية العلم أن لا حدود للتجليات والاعتقادات بالتالي. فسفره ”سفر تيه لا غاية له.“⁸⁰ وبما أن وجود العالم صورة وظل ومجاز وحجاب وحرف بلغة النفري، أو خيال بلغة ابن عربي، فقد كانت الرحلة الصوفية مجازاً وعبوراً من مقام إلى آخر، ومن أفق إلى أفق: من أفق الجسد الخاص إلى جسد العالم، ومن جسد العالم إلى الوجود الكلي (الحق). لن يكون الخروج والبحث عن اتساع الرؤية، حيث تضيق العبارة، إلا عبوراً دائماً: ”وقال لي: الواقفون بي واقفون بكل موقف، خارجون عن كل موقف...“ ومعرفتي بكل شيء معرفة الجواز والعبور (...). فلا مقام لي في علم ولا معرفة. إنما أعبره، فمعرفتي به معرفة العبور لا معرفة الثبات (النفري).“⁸¹ لن يكون الخروج والبحث عن اتساع الرؤية إلا عبوراً دائماً لا قرار له: فلا تستقر الرحلة عند أفق المعرفة أو العلم أو الرؤية ذاتها. يقول النفري: ”ومعرفتي بكل شيء معرفة الجواز والعبور (...). فلا مقام لي في علم ولا معرفة. إنما أعبره؛ فمعرفتي به معرفة العبور لا معرفة الثبات.“⁸² ويضيف: ”وجاءني العلم والمعرفة، فقال لي مولاي: جزها إليّ عابراً. أنت عابر كل شيء. فجزتُ، فرأيتُ كل شيء، ورأيتُ على وجه [أي صورة] كل شيء معنى كل شيء.“⁸³

ما الذي يراه الصوفي وهو يبحث عن رؤية جامعة أو اتساع الرؤية ملاحقاً صور التجليات الوجودية والاعتقادية؟ لا يرى سوى ”معنى كل شيء“، أي ذاته. ألم يدرك النفري في أوج تيهه وسياحته أن ذاته هي معنى الكون ومعنى كل شيء؟ ألم يدرك أنه مهما رحل وارتحل، وطاف وجال، لا يخرج عن ذاته وعن معناه؟ ستظل ذاته تلاحقه دائماً؛ ستظل ذلك الأفق الذي من خلاله يتخيل صور التجلي ويطل على العالم وأشياءه وظلاله. إجمالاً، سيظل الحرف، بما هو حجاب ذاته وحجاب الأشياء، يلاحقه ويحجب عنه اتساع الرؤية. سيظل الوجود دائماً ذلك الأفق الذي نقيمه بأنفسنا لنرى من خلاله ما نصنعه كقيمة روحانية مطلقة نسعى إلى الاقتراب منها. مأساة الصوفي أنه اختار أن

⁷⁸ جاء في مواقف النفري: ”وقال لي: ”أنت معنى الكون كله.“ وقال لي: ”معناك أقوى من السماء والأرض،“ المواقف والمخاطبات، 69، 178.

⁷⁹ ابن عربي: كتاب الإعلام، 8، ضمن مجموع رسائل ابن عربي.

⁸⁰ ابن عربي، كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار، 3، ضمن مجموع رسائل ابن عربي.

⁸¹ النفري، المواقف والمخاطبات، 68؛ موقف المواقف، 201.

⁸² النفري: موقف المواقف، 201.

⁸³ نفسه، 215.

يكون عابراً كل شيء، لأنه أدرك أن ذاته ستلاحقه وستظل دائماً ذلك الأفق الذي من خلاله يتخيل صور التجلي وظلال العالم. ومع ذلك سيتحمل ذاته وسيجعل من تجربته مقاومة ذاتية لحجابية العالم وظلاله، وجوازاً دائماً خارج ضيق الوجود ودالات العبارة الاصطلاحية: "وقال لي: كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة..." وقال لي: اجعل الحرف وراءك... وقال لي: الحرف حجاب، وكلية الحرف حجاب وفرعية الحرف حجاب. وقال لي: لا يعرفني الحرف وما في الحرف ولا ما من الحرف ولا ما يدل عليه الحرف.⁸⁴ لا يمكن أن يكون الحرف بما هو دال اجتماعي ووجودي إلا حجاباً. والمعنى الذي يخبر به حجاباً لأنه جزء من بنية الحرف ولا حياة له خارجه: "وقال لي: المعنى الذي يخبر به الحرف حرف، والطريق الذي يهدي إليه الحرف حرف".⁸⁵ لذلك، ينبغي أن نجوز الحرف، أي أن نرى العالم دالاً على حرفيته (وتلك هي رؤية ضيق العالم بما هو حجاب وحرف)، ومشيراً أو مومناً إلى الوجود المطلق للحق. لكن، ينبغي أن يسبق هذا الخروج هجرة أولى، تلك هي هجرة الحرف بما هو دال اجتماعي. ينبغي أن نخرج عن سلطة اللغة المتداولة ورسومها المألوفة. أن نخرج عن الحرف، بحثاً عن اتساع الرؤية، يعني أيضاً أن نهجر عالم المعنى الذي يؤسسه هذا الحرف وتُقننه المؤسسات الاجتماعية والسياسية (مؤسسات المعرفة، مؤسسات الفقه، المؤسسات الدينية التي تتدخل لأجل تقنين الاعتقاد وضبط السلوكيات التعبدية ورسوم حدود التدين كطقس اجتماعي).⁸⁶

محنة الصوفي أنه حاول التخلص من اللغة الاجتماعية وأن يقيم في أفق خاص به يكون جامعاً كل الاعتقادات. لكنه أدرك أنه لن يقيم إلا في أفق يكون فيه راثياً بدوره وسيظل سجين رؤيته مهما جعل حياته عبوراً دائماً بحثاً عن اتساع الرؤية. محنة الصوفي أيضاً أنه أدرك أن اللغة مهما انفلتت من حدود الدال الاجتماعي وسلطة المؤسسة (مهما أصبحت إبداعاً مثلاً)، لن تستطيع قول الوجود خارج حرفية العالم وحجابيته، أي دون أن تكون هي الأخرى حجاباً: كيف نقول عبورنا وبحثنا عن اتساع الرؤية بلغة هي ذاتها حجاب أي إخفاء وتعظيم أكثر مما هي بيان وإيضاح وحقيقة (من التعبير الحقيقي غير المجازي)؟ كيف نقول انفتاحنا على تعدد الصور الاعتقادية والتجارب الدينية بلغة تكون هي من الاتساع بحيث تخاطب كل إنسان وكل اعتقاد وكل أفق (البحث عن اللغة الكونية)؟ مأساة الصوفي أنه مهما هجر الدال الاجتماعي بحثاً عن اتساع الرؤية، لن يستطيع أن يهجر اسمه ووطنه (جسده). أراد الولاية فقتل "حلاجاً" بشتى أشكال

⁸⁴ النفري: المواقف والمخاطبات، 115؛ 151.

⁸⁵ نفسه 151.

⁸⁶ يمكننا التشبث بالروحانية الصوفية وتمثلها الجمالي للعالم، لكن يجب علينا أن نقول هذه الروحانية والجمالية داخل لغة نتقاسمها فيما بيننا بحيث تصبح جزءاً من فضاءنا العمومي.

القتل الفعلي والرمزي. الاسم دال اجتماعي وعلامة دائمة على الانتماء. الاسم تثبتت للهوية، إنه حجاب دائم. والخروج عن الاسم ليس مجرد تأويل وعبور من الدال إلى المدلول، ومن الظاهر إلى الباطن، ومن الحجاب إلى السر. الخروج عبوراً دائماً ورحلة من صورة إلى أخرى، رحلة تظل دائماً تعيش ضيقها داخل دوائر التجلي وصوره ومجازاته. من مظاهر محنة الصوفي معاناته مع اللغة: كيف يقول هذه الصور والحروف والمجازات؟ كيف يتحرر منها ليقول الوجود الحق؟ كيف نقول هذا الوجود الحق بلغة تظل دائماً حجاباً حتى حينما تكون مجازاً واستعارة ورمزاً وإشارة، وهذا يعني حتى حينما يتبنى الصوفي استراتيجية أخرى في القول غير قول الأنطولوجيا الميتافيزيقية الأرسطية؟

لن يَسَّح الصوفي وهو يعيش محنته ومعاناته تجاه الرؤية وضيق العبارة والدال الاجتماعي وحدود الاسم والجسد الخاص، إلا أن يلقي كل شيء وراء ظهره وأن يلزم الصمت إذ في الصمت حفظ أسرار التجربة ومعاناتها. فـ "كمال المشاهدة، لو صحت، [يكون] بالسر"، إذ لو انفضح السر صار "الكلُّ عبارةً، فخرّب السر وهلك" حسبما يلمح الحلاج في نصوصه حول الولاية.⁸⁷ لذلك، يكون الصمت اكتمالاً للرؤية إذ لا قول ولا عبارة في مقام الوقوف على عتبات السر. كل معاناة تصبح سراً؛ والصوفي يتحمل صامتاً وبشجاعة معاناته تجاه الوجود وقول الوجود أمام القتل الاجتماعي والرمزي الذي يمارسه عليه علماء الرسوم أو أدعياء العلم الذين يقفون أوصياء على الدين والاعتقاد. لأجل ذلك، اختار أن يكون "وحداني الذات... لا يقبله أحد ولا يقبل أحداً" بتعبير الحلاج؛⁸⁸ حَسْبُهُ أن "يشهد صمت الكل"،⁸⁹ وأن يقرأ صمته ومعاناته عبر صمت الكل. إنه يلقي وراء ظهره ذاته والعبارة والمعنى وكلَّ وَجْدٍ بدا له حتى عهد قريب منتهى تجربته الصوفية: "وقال لي: إذا جئتني، فألق العبارة وراء ظهرك، وألق المعنى وراء العبارة، وألق الوجد وراء المعنى."⁹⁰ جاء أيضاً في كتاب **مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية** لابن عربي: "وإذا ركبت [أي أسريتَّ وسافرتَّ]، فاصمت."⁹¹ "أوقفني ... ثم قال لي: الصمت حقيقتك."⁹² "ثم قال لي: في الصمت وجودك، وفي النطق عدمك."⁹³

⁸⁷ الحلاج، نصوص الولاية، الأعمال الكاملة، 240.

⁸⁸ نفسه، 239. ويقول أبو عبد الله بن الجلاء (أحد صوفية الشام عاصر ذا النون المصري): "إذا كان الحق واحداً، يجب أن يكون طالبه وحداني الذات،" أورده عبد الرحمن السلمي في *طبقات الصوفية*، 179.

⁸⁹ النفري: *المواقف والمخاطبات*، 154.

⁹⁰ نفسه.

⁹¹ ابن عربي، *مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية*، 65.

⁹² نفسه، 66.

⁹³ نفسه، 67.

شرطُ الصمت العزلة، أي ”ترك الناس ومعاشرتهم. وليس المراد من ترك الناس ترك صورهم، وإنما المراد ألا يكون قلبك ولا أذنك معهم وعاء لما يأتون به من فضول الكلام.“⁹⁴ إجمالاً، في الصمت ”يصفو القلب من هذيان العالم“ بتعبير ابن عربي،⁹⁵ من شذوذ العالم، وقسوة العالم، بحثاً عن لغة أخرى أكثر جنوناً، وأكثر أملاً أيضاً هي لغة الجمال والمحبة والرحمة.

وبالفعل، إذا صمت الصوفي عن معاناته تجاه اللغة وقول الوجود الحق، وتجاه الدال الاجتماعي ومؤسسته، وتجاه محنته كجسد وموته الخاص، فسيجد في انفتاحه على تعدد التجارب الثقافية للدين ما يواسيه ويعدده بعالم أكثر رحمة ومحبة وأقل قسوة وعنفاً. يتكلم عفيف التلمساني عن محنة الصوفي بلغة الحب والعشق فيقول: ”ولا يقدر على هذا المطلوب [أي هيام الصوفي وسياحته بحثاً عن الإحاطة بمختلف صور التجلي] إلا قومٌ خرجوا عن أنفسهم لا لمعنى يُطلب ألبتة، بل كان عندهم عشقٌ يحثهم لا يقدرّون على مدافعتة ويجدون انعدامهم أحلى عندهم من بقاء أنفسهم فيه.“⁹⁶ داخل المعاناة الصوفية، سيصبح البحث عن اتساع الرؤية بحثاً عما يقوي الأمل في تعايش هذه التجارب الدينية للشعوب بدل صراعتها. والصوفي لا يفرق في ذلك بين أديان الوحي والأديان الأخرى السائدة في ثقافات البشر. فالتدين علاقة حميمية بين الإنسان والوجود الحق يمكن أن نقيم على أساسها عالماً للمحبة والتعايش. يقول الحلاج: ”الأديان كلها لله عز وجل شغل لكل دين طائفة لا اختياراً فيهم بل اختياراً عليهم. فمن لام أحداً ببطلان ما هو عليه، فقد حكم أنه اختار ذلك لنفسه (...). واعلم أن اليهودية والنصرانية والإسلام وغير ذلك من الأديان هي ألقاب مختلفة وأسام متغايرة. والمقصود منها لا يتغير ولا يختلف.“⁹⁷ وليست التجربة الصوفية في جانبها العميق هجرة للحرف والاسم كما رأينا سابقاً، إلا لأنها تسعى إلى توسيع أفق الرؤية خارج حدود الجسد والوطن واللغة والهوية الدينية المنغلقة (نقول ”تسعى“ لأن الصوفي لن يتمكن أبداً من أن يعيش تجربته كتجربة لنفي الجسد والموطن. ولم تكن السيرة الصوفية إبادة للجسد الخاص ولا هجراناً للعالم. فالألقاب والأسماء التي تُنعتُ بها الألوهية هي مجرد ”أسام متغايرة“، لكن مقصودها واحد هو الوجود الحق. وإذا كان الكل عابداً للوجود الحق بحسب ما يتجلى له من خلال صورة معبوده، فإن ”مأل الخلق إلى السعادة على اختلاف أنواعها. فعَبَّرَ عن هذا المقام بأن الرحمة وسعت كل شيء وأنها سبقت الغضب الإلهي. والسابق

⁹⁴ ابن عربي، رسالة الأنوار، 5-6: ضمن مجموع رسائل ابن عربي.

⁹⁵ نفسه.

⁹⁶ عفيف التلمساني، شرح المواقف، 81.

⁹⁷ الحلاج، نصوص الولاية، الأعمال الكاملة، 258-259.

متقدّم (...) والكل سالك إلى الغاية [أي الرحمة والسعادة]. فلا بد من الوصول إليها، فلا بد من الوصول إلى الرحمة ومفارقة الغضب“⁹⁸ لأجل ذلك، يجب أن يكون العالم، بوصفه أفقاً للكينونة والتعايش البشري عالماً للرحمة والمحبة؛ “فليس في الإمكان أبدع من هذا العالم لأنه على صورة الرحمن، أوجده الله، أي ظهر وجوده تعالى بظهور العالم، كما ظهر الإنسان بوجود الصور الطبيعية. فنحن صورته الظاهرة، وهويته روح هذه الصورة المدبرة لها.“⁹⁹ وبما أن الرحمة الإلهية وسعت كل شيء وجوداً وحكماً وعمت كل كائن و”شئئية كل موجودٍ يوجد إلى ما لا يتناهى دنيا وأخرة، وعرضاً وجوهراً، ومركباً وبسيطاً (...) فكل ما ذكرتُه الرحمة فقد سعد. وما نَمَّ إلا من ذكرتُه الرحمة. وذكُرُ الرحمة الأشياء عين إيجادها إياها. فكل موجود مرحوم.“¹⁰⁰ ولا تقوم الرحمة بالمرحوم إلا لكي يكون راحماً بها غيره.¹⁰¹ لأجل ذلك كانت الرحمة أحد أخلاقيات المحافظة على إقامة النشأة الإنسانية داخل هذا العالم. وليست الرحمة كذلك إلا لأن أساسها محبة. على العموم، تقوم التجربة الصوفية، رغم معاناة الصوفي المتعددة كما رأينا، على تأويل معين للتدين يجعل من الروحانية الدينية رحمة ومحبة و”مراعاة [ل] هذه النشأة الإنسانية“ بلغة ابن عربي، التي تكون ”إقامتها أولى من هدمها.“¹⁰² ويعتبر ابن عربي العفو والجنوح إلى السلم والحفاظ على الحياة أحد أهم مظاهر الحفاظ على هذه النشأة الإنسانية.¹⁰³ وعليه، ”إذا علمت أن الله راعى هذه النشأة وإقامتها، فأنت أولى بمراعاتها، إذ لك بذلك السعادة. فإنه مادام الإنسان حياً، يُرَجَى له تحصيل صفة الكمال الذي خُلِقَ له. ومن سعى في هدمه فقد سعى في منع وصوله لما خُلِقَ له.“¹⁰⁴ وأي شيء خُلِقَ له أفضل من أن يعيش في عالم تعلق فيه قيم التعايش والسلم والعفو والتسامح واحترام الحياة والنشأة الإنسانية؟ ألن يكون عالم كهذا عالماً جميلاً تتقوى فيه روحانية الجمال وتصبح فيه الثقافة الجمالية أحد أسس بناء الحضارة وإقامة النشأة البشرية؟ ألم تكن التجربة الصوفية عبوراً دائماً بحثاً عن إقامة ممكنة داخل عالم يصبح فيه كل شيء جميلاً بما في ذلك معاناة الجسد الخاص؟ جاء في مواقف النفري: ”وقال لي: أريد

⁹⁸ ابن عربي: فصوص الحكم، 166: 177.

⁹⁹ نفسه، 172.

¹⁰⁰ نفسه، 178. كذلك الفتوحات المكية، ج 3، 104.

¹⁰¹ نفسه، 179.

¹⁰² نفسه، 167.

¹⁰³ نفسه، 167-168.

¹⁰⁴ نفسه، 168.

أن أُخرَجك [بمعنى أظهرك وأوجدك] لترى زينتتي التي بها زينتك (...) وتري كل شيء (...) فاعبر إليَّ.¹⁰⁵

النور وفتنة الرؤية

يوجد العالم، بوصفه تجلياً للوجود الحق، لكي نراه ونتخيله ونتمثله لا لكي نعقله على طريقة الأنطولوجيا الأرسطية. أن نعقل الأشياء يعني عند أرسطو، أن نقول وجودها قولاً معقولاً (أطلق عليه اسم اللوغوص). أساس القول المعقول تصور ما يكون فردياً عبر ما هو كلي (عبر الأجناس والأنواع المنطقية والمقولات العشر والأحكام والأقيسة). أن نقول الوجود بطريقة معقولة على طريقة أرسطو، يعني أيضاً أن نمارس التفكير العقلي كتصنيف للكائنات داخل كليات عقلية (أجناس وفصول منطقية)، وأن نقيم فيما بينها علاقات استناداً إلى القول القضوي الحملي. خارج دوائر القول الميتافيزيقي يوجد ما يناقض الوجود، أي اللاوجود، وهو موضوع الجهل المطلق عند أفلاطون أو الهذيان المطلق عند أرسطو. خارج الدائرة المنطقية لقول الوجود لا يمكن أن نقول سوى ما يشبه الوجود، لا الوجود الحقيقي (الماهية) حيث تسود الاستعارة والمجاز والكناية وعموماً ما يحاكي الوجود. وهو إذا كان قولاً، لا يعدو أن يكون ظناً أو شعراً أو خطابة إن لم يكن مغالطة حينما يتعلق الأمر بالأقوال السوفسطائية. خارج القول المعقول المنطقي (خارج اللوغوص)، لن نتكلم لغة العلم. لكن، ألا تتحول لغة الحقيقة هاته إلى لغة للحدود طالما أنها تقوم على تعريف الأشياء وتصنيفها داخل فئات منطقية تختلف فيما بينها من حيث التجريد والعمومية؟ أليس العقل حدّاً؟ أليس الحدُّ عقلاً أو عقلاً وتقيداً؟ كيف يمكن أن نرى العالم خارج التقييدات والحدود؟ كيف يصبح العالم أفقاً كونياً لإقامة النشأة الإنسانية وتفتحها بشكل أفضل؟ سيجيب الصوفي: حينما نراه جميلاً. والعالم لن يصبح كذلك إلا حينما نراه مضيئاً. غير أن الرؤية ليست تصوراً ولا تصنيفاً ولا حدّاً؛ الرؤية موقف تجاه العالم وأشياءه. وكل موقف صوفي يعني "اعتبار الكون في عيان المُشاهد.¹⁰⁶ هذا ما أدركه بعمق النفري حينما جعل كل مواقفه الصوفية مواقف للرؤية، يقول: "وقال لي: مقامك هو الرؤية."¹⁰⁷ ويضيف:

¹⁰⁵ النفري: موقف المواقف، منشور ضمن نصوص صوفية غير منشورة، 209.

¹⁰⁶ عفيف التلمساني، شرح مواقف النفري، 150.

¹⁰⁷ النفري، المواقف والمخاطبات، 164.

- ”وقال لي: لا يرى حقيقةً إلا الواقف؛“¹⁰⁸
- ”وقال لي: الوقفة باب رؤيتي؛ فمن كان بها رأيي، ومن رأيي وقف. ومن لم يرني لم يقف“¹⁰⁹
- ”وقال لي: الوقفة باب الرؤية؛“¹¹⁰
- ”يا عبدُ، من لم يرني فلا علمه نفع ولا جهله ارتفع.“¹¹¹

الكون كله موقف للرؤية طالما أن كل وقفة رؤيوية بالماهية. لكن الرؤية ذهول أمام أشياء العالم وصوره يصعب، بل يستحيل معه الكلام. الرؤية صمت: ”وأوقفني في الرؤية وقال لي: ما فيها مقال ولا منقال، ولا قول ولا مقول، ولا عبارة ولا إشارة، ولا علم ولا معرفة، ولا دليل ولا علم، ولا سمع ولا صمم، ولا كشف ولا حجاب، ولا حدٌ ولا مطلع، ولا حرف ولا مُنْقَلَبُهُ [أي معناه].“¹¹² ما الذي يراه الصوفي عبر هذا الشهود؟ إنه يرى ضالة ذاته وضيق معناه أمام سعة التجليات وتجدها. يرى خضوع كل شيء لتصريف الألوهية، يرى الألوهية وراء كل شيء ويستغرق فيها فانياً: ”وقال لي: أنظرُ ماذا يرى الجليس؛ يرى الأقدار، ويراني كيف أسوق قدراً قدراً. ويراني كيف أعيد تلك الأقدار إلى بين يديّ بما أشاء ممن قدرتها عليه. ويرى اليقين أنواراً بين يدي (...) ويراني كيف أطلع نوراً نوراً على من أشاء.“¹¹³

لعل ما يثير في العبارة الصوفية تحولاتها السريعة والمفاجئة، سيولتها التي تنزلق بمشهد الكتابة وقارئها من موقف إلى موقف، ومن صورة إلى أخرى. الرؤية الصوفية شهود للتجليات الإلهية وراء الحركات والأقدار والصور الوجودية؛ لكن ما يراه الصوفي عبر هذا الشهود هو نورانية الوجود، هو النور كأفق تظهر فيه الأشياء مضيئة فاتنة. والتحول الإلهي في الصور هو الذي يستدرجه إلى ذلك إلى درجة يتلبه فيها برؤية النور فيصبح للنور عاشقاً، وبالنور مفتتناً: ”يا عبدُ، إن نوري طلع عليك، فجت إليّ.“ ”يا عبدُ، إذا رأيتني، لم يجمعك عليّ إلا الرؤية والبلاء، فإن أقيمت في رؤيتي، بَلَوْتُكَ بالبلاء كله.“¹¹⁴ يصبح الموقف الصوفي إذن، بما هو رؤية لصور التجلي، تموقعاً داخل دائرة النور. خارج هذه الدائرة، لا يوجد إلا ”السّوى“ والحجاب، أي العتمة. ف ”...الواقف هو في

108 نفسه، 79.

109 نفسه، 75.

110 النفري، موقف المواقف، 296.

111 نفسه، 274.

112 النفري: موقف المواقف، 299.

113 نفسه، 225.

114 النفري، المواقف والمخاطبات، 239، و266.

النور. والنور من الحق. فهو في الحق. والسَّوَى هو في الظلمة [أي الحجاب والحرف]. فمن دخل في الظلمة انحلَّ من النور.¹¹⁵

ليس النور مجرد إضاءة للعالم، بل هو شرط وجوده. بدونه ستكون الأشياء ظلمةً وعمداً طالما أنها ستخرج من مجال الرؤية. ”فبالنور الكوني والإلهي كان ظهور الموجودات التي لم تزل ظاهرة.“¹¹⁶ ويفسر الأنصاري هذا الظهور بإشراق النور ”الذي هو عبارة عن سر الوجود والحياة والجمال والكمال، على العالم الكلي.“¹¹⁷ داخل الرؤية الصوفية، يصبح الوجود إشراقاً للنور الإلهي داخل كائنات العالم. لن يكون الوجود تجلياً فقط، بل يصبح أيضاً إضاءة تشرق فتظهر معها أشياء العالم نيرة عاشقة لنورها. وبما أن الإنسان هو معنى الكون كما قال النفري، فهو يدرك جماله داخل ذاته، كما يدرك جمال ذاته داخل العالم وأشياءه، فيحب ذاته والأشياء معاً. وبما أنه حب صوفي، فقد كان في جوهره حباً للنور والجمال الإلهي المشرقين داخل الذات والأشياء. فمحببة الذات من محبة العالم، ومحبة العالم من محبة الحقيقة الإشراقية أصل جمال العالم وكماله:

كَمَلْ بعشق جمال الكون نفسك إن	أردت تكشف سر العالمين معا
فإمّا النفس كالمرآة إن ظهرت	أرتك فيها جمال الكل منطبعا
وجرد الحُسن عن ظل يقاربه	تدرکه فيک بأفق النفس قد طلعا
فأشهدُه منك وغِب عما سواك تجد	في ضمن ذاتك معنى الكل قد جُمعاً ¹¹⁸

وطالما كان النور شرط وجود الأشياء، فقد كان أيضاً شرط رؤيتها. وليست الحقيقة حقيقةً إلا حينما نراها في قلب دائرة النور. والعالم، إذ يظهر كحجاب ويدل على ذاته كحجاب، يومئ ويكئ ويبرمز إلى مدلوله الفعلي: الوجود الحق. والوجهة الصوفية حركة من الحجاب إلى النور. لكنها لا تتحدد بالجغرافيا الفيزيائية حيث الشرق شرق والغرب غرب. التجربة الصوفية تخلق وجهتها كلما سلكت الطريق. والطريق طرق، كل طريق منها مقامات، وكل مقام رؤية: ”وَجْهُهُ حيث توجهت، وقصده، أين قصدت.“¹¹⁹ ”وقال لي: إنما أنت متوجه إلى ما هو أمامك، فانظر إلى ما أنت متوجه إليه، فهو الذي ينظر إليك، وهو الذي تصير إليه.“¹²⁰ كل رؤية صوفية رؤية للنور. لكن ليس للنور وجهة واحدة ووحيدة؛ كل وجهة شرق، وكل شرق إضاءة إلهية للوجود تظهر من

¹¹⁵ عفيف التلمساني، شرح مواقف النفري، 124.

¹¹⁶ ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 3، 392.

¹¹⁷ الأنصاري، مشارق أنوار القلوب ومفاتيح أسرار الغيوب؛ تحقيق ه. ريتز (بيروت: دار صادر، دت)، 23.

¹¹⁸ نفسه، 24.

¹¹⁹ الحلاج، التفسير، الأعمال الكاملة، 110.

¹²⁰ النفري، المواقف والمخاطبات، 187.

خلالها الأشياء لرؤيتنا تيّرةً مضيئةً في حياتنا. ف”الوجود نور (...) والواجد نورٌ، وهو واحد.“¹²¹

كل وجهةٍ شرقٍ مضيء، أفقٌ روحي ينير تجربتنا داخل العالم. غير أننا، وتلك مفارقة الرؤية الصوفية، كلما أخذنا وجهة النور، كلما انحجب عنا وظهرت لنا أشياء العالم بدله مضيئة نيرة. كلما سعينا إلى رؤية النور، كلما اصطدنا بحجابية العالم. عزاء الصوفي على الأقل أن الأشياء تظهر لرؤيته نيرة مشرقة. وذاك سر تفاؤله رغم معاناته. يدرك الصوفي من داخل رؤيته أن ”النور لا يُرى أبداً.“¹²² والوقفه الصوفية هي معيش هذا الظهور وهذه الفتنة. يوجد الله في حياتنا لكي ينير تجربتنا داخل العالم: ”وقال لي: لولا ما أبصرت العيون مناظرها، ولا رجعت الأسماع بمسامعها.“¹²³ ”وقال لي: إذا رأيتني، فانظر إليّ أكن بينك وبين الأشياء.“¹²⁴ ومع أننا لا نرى النور لشدة ظهوره وإشراقه داخل الأشياء،¹²⁵ فإننا نرى عبره، أي عبر فكرته الجامعة للجمال والرحمة والمحبة والعدل وغيرها من صفات التجلي، العالم جميلاً عادلاً رحيماً محباً، إلخ. وكما أن الإنسان لا يمكنه إدراك لون الماء الذي يتلون بلون إنائه، كذلك لا يمكنه إدراك النور الذي يَنوّر الأشياء فيرفعها من عتمة وجودها إلى الظهور الفعلي.¹²⁶ وبما أن النور جمالٌ وحسنٌ وفتنةٌ، كذلك كانت رؤيتنا الأشياء النيرة دائماً رؤية استحسان وانبهار. ومحبة الأشياء الجميلة تصبح مع دوام الرؤية وتجذّر التجربة ”شهوة للحب“ لأن ما يطلبه المحب دائماً ”شهوة الحب لا الحب، وذلك أن شهوة الحب قُرّب الحبيب من المحب.“¹²⁷

هكذا، يظهر من فينومينولوجيا الرؤية الجمالية عند الصوفية أن الجمال تجربة متأصلة في الوجود البشري عامة والنفوس البشرية على وجه الخصوص، وأنه هذه التجربة الجمالية هي أساس التجربة الدينية. يقول ابن عربي: ”إن الله جميل يحب الجمال. وهو تعالى صانع العالم وأوجده على صورته. فالعالم كله في غاية الجمال ما فيه شيء من القبح، بل قد جمع الله له الحسن كله والجمال. فليس في الإمكان أجمل ولا أبداع ولا أحسن من العالم (...) ولهذا هام فيه العارفون وتحقق محبته المتحققون (...)“

¹²¹ عفيف التلمساني، شرح مواقف النفري، 140.

¹²² ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 4، 39.

¹²³ النفري، المواقف والمخاطبات، 61.

¹²⁴ نفسه، 108.

¹²⁵ ابن عربي، رسالة الأنوار، 1-2. ضمن مجموع رسائل ابن عربي.

¹²⁶ ابن عربي، كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار، 19، ضمن مجموع رسائل ابن عربي.

¹²⁷ ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 4، 426.

فما رأى العارفون فيه إلا صورة الحق، وهو سبحانه الجميل، والجمال محبوب لذاته، والهيبة له في قلوب الناظرين إليه ذاتية.¹²⁸

ملحمة الجمال والعشق والحب

يريد الصوفي أن يجعل تجربته الخاصة ذوباناً داخل دائرة النور الكوني التي هي دائرة الأشياء المضيئة الجميلة. ما يجذبه نحو الوجود هو "شعاع نور الجمال" الذي به يفسر الصوفي "تعاشق الأرواح [و] انجذاب بعضها إلى بعض حتى تتحد، كما أن اتحاد الأجسام امتزاج أجزائها بحيث يستحيل تمييزها كامتزاج الماء بالماء، والهواء بالهواء، والنار بالنار (...) فما ظنك بامتزاج النور بالنور؟ فإن الأرواح أنوارٌ مجردة، فامتزاجها على غير امتزاج الأجسام، بل [هو] اتحاد عقلي.¹²⁹ وكل حركات الألفة والحب والتأنس والتعاشق في الكون إنما هي شكل من أشكال الافتتان بالنور الكوني الذي يضيء وجود الإنسان. والعالم يشع نوراً في حياتنا بأن يتكلم لغة الجمال. وإذا كان كل عارف يتعلق بحسن الصورة فينشُدُ إليها في فردانيتها ويريد أن يرتقي من الأشكال الجميلة إلى الصورة أو الماهية الكونية للجمال، فإن العاشق الصوفي يتعلق بصورة الحسن عامة داخل الكون وهي النور.¹³⁰ لأجل ذلك، كانت الوقفة الصوفية في جوهرها "نورية" بلغة عفيف التلمساني.¹³¹ وإذا كان من مقتضيات الجلال الإلهي تقديس الذات الإلهية والإقرار بوحدانيتها (وهذا هو مستوى الأحدية المطلقة)، فإن من مقتضيات الجمال الإلهي "رفعة العبد"، أي سموه نحو كل آثار وصور الجمال كما تتجلى داخل العالم، فيستغرق ذاته في شهودها والفناء فيها.¹³² جمال الوجود مكون جوهرى لظهور الأشياء أمام عين الرائي. غير أن رائي الجمال الكوني ليس فقط رانياً بشرياً مع أن الرؤية البشرية وحدها، داخل هذا العالم هي الأفق الذي من خلاله يظهر العالم جميلاً جديراً بالمحبة والعشق والافتتان. وليست الرؤية البشرية، بما هي رؤية صوفية، عاشقة للنور والجمال إلا لأن هناك رؤية أخرى تسبقها في الوجود، بل هي التي جعلت هذا الوجود، كتجلي لصفات الكمال والجمال، أمراً ممكناً؛ تلك هي الرؤية الإلهية. فقد أحب الله أن يرى ذاته، فخلق العالم مرآة ظهرت فيها صفات كماله وجماله نوراً وإشراقاً، فرأى ذاته عبر أشكال كائنات العالم. والأشياء بهذا الظهور خرجت من عدمها الثبوتي وظلمتها إلى تعينها

¹²⁸ ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 3، 449.

¹²⁹ الأنصاري، مشارق أنوار القلوب ومفاتيح أسرار الغيوب، 97.

¹³⁰ عفيف التلمساني، شرح مواقف النفري، 126.

¹³¹ نفسه، 130.

¹³² ابن عربي، كتاب الجلال والجمال، ص 7. ضمن مجموع رسائل ابن عربي.

الوجودي، فرأت هي الأخرى ذاتها رؤية جمال وبهاء في مرايا بعضها البعض.¹³³ غير أنها لم تر سوى أشكال هذا الجمال وصوره، ولم تشهد ظهوره وهو النور الإلهي؛ يقول ابن عربي: "... أوجد الله العالم في غاية الجمال والكمال خلقاً وإبداعاً؛ فإنه تعالى يحب الجمال. وما تَمَّ جميل إلا هو، فأحب نفسه، ثم أحب أن يرى نفسه في غيره، فخلق العالم على صورة جماله، ونظر إليه فأحبه حب من قيده النظر. ثم جعل عز وجل في الجمال المطلق الساري في العالم جمالاً عرضياً مقيداً يفضّل آحاد العالم فيه بعضه على بعض بين جميل وأجمل."¹³⁴ لأجل ذلك، جعل الصوفي تجربته ملاحقة دائمة لآثار الجمال الإلهي في العالم إلى درجة أنه استغرق حياته كاملة في شهودها والفناء في تأملها. وهو "إن فني، فإنما يفنيه جمال ذلك الشهود؛ فإن الله جميل ويحب الجمال. فلا بد أن يكسو باطن هذا العبد من الجمال الخاص المقيد به الذي لا يمكن أن يظهر ذلك الجمال إلا في هذا المحل الخاص. فإنه لكل محلّ جمالٌ يخصه لا يكون لغيره. ولا ينظر الله إلى العالم إلا بعد أن يُجمَله ويسويه حتى يكون قبوله لما يرد به عليه في تجليه على قدر جمال استعداده، فيكسوه ذلك التجلي جمالاً على جمال؛ فلا يزال في جمال جديد في كل تجل."¹³⁵ وبما أن الجمال حقيقة كونية، فقد كانت المعرفة به معرفةً بكمال أصله وصوره الوجودية. وإذا علمنا أن دوائر الوجود داخل العالم تختلف عن بعضها البعض من حيث قبول تجليات هذا الجمال بين ما هو نباتي وحيواني وإنساني، فإن كل واحدة منها تتميز بجمالها الخاص بها وتتكلم هذا الجمال بحسب ما اختصت به من هيئة وترتيب في الظهور والوجود. غير أن تميزها بالحياة وفورانها وتفتحها كان أسمى تعبير عن جمالها الذي هو مجرد ومضة من ومضات الجمال الكوني؛ "فلا شك [يضيف الأنصاري] أن الاستدلال بالنبات أكمل دلالة من الاستدلال بالجمادات لما في النبات من الكمالات المعدومة في الجمادات؛ فإن النبات لما اعتدل اعتدالاً فارق به الجمادات من أن فيه النمو والاعتدال والتوليد، وهبه الله تعالى من محل الجود الإلهي نفساً نباتية أظهرت صورته الجميلة. فمن أجل ذلك السر الإلهي، تبتهج النفس الإنسانية بمطالعة الأزهار الأنيقة، وحسن نضارة الرياض الأريضة، فتنجلي لها همومها وتنصرف عنها شجونها. وليس ذلك إلا لما بها من آثار هذا الجمال الذي وهبها خالقها وأفاضه عليها من محل الجمال العلوي. فإذا ذوت النضارة (...) انصرفت النفس الإنسانية عن محبة الصور النباتية وإن بقيت أجزاءها الجسمية على حالها لعدم المعنى الروحاني الزائد على

¹³³ ابن عربي، فصوص الحكم، 203-204.

¹³⁴ ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 4، 269.

¹³⁵ نفسه، 146.

الجسمية المناسب للنفس الزكية.¹³⁶ والمبدأ ذاته ينطبق على العالم الحيواني مع أنه يكمل حلقة العالم النباتي. لذا، كان "الاستدلال بالحيوان أكمل من الاستدلال بالنبات لما في الحيوان من الكمالات المعدومة في النبات. ولهذا قَبِلَ من النفس ما هو أكمل مما قبله النبات، واخْتَصَّ بالحواس الظاهرة والقوى الباطنة المدركة التي هي مواد العلوم. فلذلك كانت النفس الإنسانية تألف الحيوان أكثر من النبات. ولهذا تأنس بالحيوان وملتذ بأصوات الطيور الرخيمة، ونستحسن أجياد الطبأ وألحاظ المهأ أكثر من عيون النوار وأغصان الأشجار. ولذلك، نجد كثيراً من الناس يحب شيات الخيل وتناسب أعضائها، وهو زائد على المنفعة المرادة منها؛ وليس ذلك إلا لما فيها من جمال نفسها الحيوانية."¹³⁷ تبقى أخيراً الدائرة الثالثة، دائرة الإنسان التي تجمع كمالات العالم النباتي والحيواني. لذلك، كانت أكثر دلالة على الجمال الكوني لأنها تراه وتدرك معناه وتسلك طريقه سلوك محبة وافتتان وعشق. لا يظهر الجمال في النشأة الإنسانية فقط، بل يلج مجال حساسيته وإدراكه ومخياله عبر الرؤية والتجربة الروحانية للموقف الصوفي: "فليس في العالم أكمل من الإنسان لأنه جملة واحدة قد جُمِعَ فيها ما في العالم الأكبر."¹³⁸ لأجل ذلك، كانت النفس الإنسانية وحدها داخل العالم من يعشق الجمال ويفنى فيه،¹³⁹ طالما أن الإنسان الصوفي يجعل حياته حركة دائمة تقصد كل جهات العالم. والعشق في جوهره حركة وقلق وفتنة: "فمن سكن ما عشق، كيف يصح السكون؟ وهل في العشق كمون؟"¹⁴⁰ إجمالاً، مع الرؤية الصوفية يصبح الجمال رائياً، وليس مرئياً فقط، وحاكياً وليس محكياً فقط؛ تلك هي الدائرة الكاملة التي بحث عنها الصوفي وسعى فيها لأن يدع القول يظهر من تلقاء ذاته ليكون فتنة لكل الأزمنة الآتية وليس مجرد خبر عن فتنة الأزمنة الغابرة، أزمنة الإيجاد والظهور.

يجد العشق الصوفي أصله في حركة الوجود ذاتها، لا في الميل السيكولوجي للإنسان إلى الجميل. وبالفعل، كل كائنات العالم من جماد ونبات وحيوان توجد بفعل المحبة. ومفهوم الوجود لدى الصوفي يتأسس على الحب: فقد أحب الله أن يرى ذاته وكمال وجمال صفاته، فأوجد العالم مرآة له يرى فيها تلك الصفات. الرغبة وحب الرؤية توجدان في أساس الإيجاد. والإنسان هو الكائن الوحيد الذي يرى العالم جميلاً لأنه يسلك فيه سلوك محبة. ولولا أن حقيقة النور الإلهي المشرق على العالم محبة، لما

¹³⁶ الأنصاري، مشارق أنوار القلوب ومفاتيح أسرار الغيوب، 111.

¹³⁷ نفسه، 111-112.

¹³⁸ نفسه، 112.

¹³⁹ يقول الأنصاري: "ولما كانت النفس الإنسانية إليها ينتهي النور الذي يشوبه المحبة (...) لم يتصف لذلك بالمحبة جماد ولا موات ولا ذو نور عارض؛" مشارق أنوار القلوب ومفاتيح أسرار الغيوب، 25.

¹⁴⁰ ابن عربي، الفتوحات المحكية، ج 4، 368.

أصبحت الأشياء مضيئة جميلة في حياتنا. ويتفق جميع الصوفية على أن "الحب سلطان يتبعه كل شيء".¹⁴¹ وقد سما بعضهم به إلى مستوى "السر الإلهي". لذلك، لا يمكن إنكاره "وما في الوجود إلا هو. لولا الحب ما ظهر [وجود الكائنات]. فمن الحب ما ظهر، وبالحب ظهر، والحب سار فيه، والحب ينقله".¹⁴² ليس الحب مجرد تعلق بما هو روعي ومأمول عقلاً، بل هو حركة كونية سارية في كل شيء. "فبالحب حرك المحرك. وبالحب تحرك المتحرك وسكن الساكن. وبالحب تكلم المتكلم وصمت الصامت".¹⁴³ لذلك، كان مقصد الحب كل الوجهات الممكنة للوجود طالما أنها تقود إلى الجمال الساري في العالم. وليس التعلق بالمتع والملذات عائقاً أمام الحركة الحُبّية، بل هو أحد أبعادها. ف "من تباعد من الشهوات جهل سرها".¹⁴⁴ غير أن ما كان يريده الصوفي هو شهوة الحب، إذ أن "كل شهوة [أخرى] غير شهوة الحب لا يُعول عليها".¹⁴⁵ وطالما كان الحب حقيقة كونية، فقد اعتبر أيضاً جوهر التجربة الصوفية بما هي تجربة تعبدية في عمقها. فهذا الحلّاج يعترف أنه "ما تعبد الله خلقه أكثر من المحبة له وفيه".¹⁴⁶ أما حقيقة المحبة، فيراها في فناء الإنسان وقيامه مع محبوبه بخلع أوصافه والاتصاف بأوصاف المحبوب.¹⁴⁷ وليس ذلك ممكناً خارج الرؤية الصوفية للوجود. ومقتضى هذه الرؤية أن الحب الإلهي هو حقيقة كل وجود وأصله، وبه تكون المحبة البشرية؛ "ولو لم تكن لم يكن في العالم محبة أصلاً. فهي النسبة الكبرى التي إليها تنتهي كل نسبة علواً وسفلاً (...) [و] الحق تعالى تجلى لعباده في كل شيء؛ فهم يشهدونه في كل مشهود، ويطالعونه في كل موجود، وذلك عند فناء ذواتهم في مشاهدة ذاته (...) فعند فناء العبد وذهابه عن نفسه، يشهد ربه كأن الله ولا شيء معه".¹⁴⁸

وليس الحب شاملاً للوجود إلا لأنه في أصل الوجود ذاته. الوجود ذاته حب وحركته الأصلية حركة حُبّية.¹⁴⁹ ويفسر ابن عربي حركة الوجود هاته من جانبين: جانب الحق وجانب موجودات العالم. من الجانب الأول، تظهر الحقيقة الإلهية للعالم حقيقة حب. فقد أخبر الله "أنه أحب أن يُعرف. ومقتضى الحب معروف؛ فخلق الخلق وتعرف إليهم [أي ظهر لهم وتجلّى]، فعرفوه. فما عرفوه بنظرهم، وإما عرفوه بتعريفه

¹⁴¹ ابن عربي، كتاب الإعلام، 6، ضمن مجموع رسائل ابن عربي.

¹⁴² نفسه.

¹⁴³ نفسه.

¹⁴⁴ نفسه، 8.

¹⁴⁵ ابن عربي، رسالة لا يعول عليه، 11، ضمن مجموع رسائل ابن عربي.

¹⁴⁶ الحلّاج، نصوص الولاية، الأعمال الكاملة، 269.

¹⁴⁷ يقول الحلّاج: "وحقيقة المحبة قيامك مع محبوبك بخلع أوصافك والاتصاف بأوصافه"؛ أنظر: التفسير، الأعمال الكاملة، 112.

¹⁴⁸ الأنصاري، مشارق أنوار القلوب ومفاتيح أسرار الغيوب، 65.

¹⁴⁹ ابن عربي، فصوص الحكم، 203.

إياهم.¹⁵⁰ لهذا، فـ ”العالم ما أوجده الله إلا عن الحب. والحب يستصحب جميع المقامات والأحوال [داخل الكون]. فهو سار في الأمور كلها.“¹⁵¹ ومن جانب ثان، لم تكن حركة أشياء العالم نحو الوجود والظهور بفعل التعرف والتجلي الإلهي، إلا حركة حب. لم تظهر أشياء العالم إلا بدافع محبة رؤية جمال الحق الذي أوجد العالم مرآة له يرى فيها صفات كماله وجماله، فكان الوجود بكامله نتاج حب الظهور من جانب الحق وجانب الأشياء، وكانت حركته الوجودية ”حركة حُبِّيَّة.“¹⁵² ”ولولا هذه المحبة ما ظهر العالم في عينه. فحركته من العدم [الثبوتي] إلى الوجود حركة حب الموجد لذلك، ولأن العالم أيضاً يحب شهود نفسه وجوداً كما شهدها ثبوتاً. فكانت بكل وجه حركته من العدم الثبوتي إلى الوجود حركة حب من جانب الحق وجانبه؛ فإن الكمال (...) محبوب لذاته (...) فكانت حركة العالم حُبِّيَّة للكمال (...) فثبت أن الحركة [الوجودية] كانت للحب. فما تَمَّ حركة في الكون إلا وهي حُبِّيَّة.“¹⁵³ وكل حركة حبية داخل العالم تخيُّلٌ وتمثل بواسطة شهود العالم جميلاً مضيئاً في حياتنا. والمقامات والأحوال الصوفية هي ذاتها حركات حبية، ”فهي إما وسيلة إليها أو ثمرة من ثمراتها كالإرادة والشوق والخوف والرجاء والزهد والصبر والرضى والتوكل والتوحيد والمعرفة.“¹⁵⁴ أما دليل ذلك، حسب صاحب كتاب مشارق أنوار القلوب ومفاتيح أسرار الغيوب، فهو ”أن الإنسان لا يحب محبوباً إلا بعد العلم بكمال ذات ذلك المحبوب، ثم يتأكد هذا العلم عنده ويتوالى فيكون معرفة؛ فتنبعث عن ذلك الإرادة ثم الشوق إلى جمال هذه الذات. ثم يلزم عن المحبة الصبر على شدة الطلب وينبعث له في أثناء ذلك خوف الحجاب ورجاء القرب والوصول. ثم تثمر المحبة الرضى بجميع مراد المحبوب والزهد فيما سواه واعتقاد وحدانيته، أعني انفراده بصفات الكمال.“¹⁵⁵ وليس الحب الإنساني كتعلق روحي ومادي بأشياء العالم وبالغير سلوكاً بشرياً إلا لأنه تجلي لحركة الوجود الحبية. لأجل ذلك، كانت معرفة الحب معرفة ذوقية، أي قائمة على الرؤية والتخييل والتمثل الجمالي للعالم؛ ”فالمحبة علم ذوق. وما فينا إلا محب. ومن أحب عرف مقتضى الحب.“¹⁵⁶ واللازم، أن الحب الإنساني يخلق لذاته أفق محبته، وهو العالم كما يتصوره. ليس الحب مجرد ميل، بل هو حركة فاعلة تأخذ وجهة المحبوب (شيئاً كان أو شخصاً أو معنى) باعتباره

¹⁵⁰ ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 4، 6-7.

¹⁵¹ نفسه، 104.

¹⁵² ابن عربي، فصوص الحكم، 203.

¹⁵³ نفسه، 203-204.

¹⁵⁴ الأنصاري، مشارق أنوار القلوب ومفاتيح أسرار الغيوب، 19.

¹⁵⁵ نفسه، 20.

¹⁵⁶ ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 4، 7.

إسقاطاً للصورة التي يضعها المحب لما يظهر له جميلاً كاملاً مشرقاً. إنه بمعنى ما يضفي معنى الجمال على المرئي فيظهر جميلاً. لذا، كانت المحبة تزيّناً لما هو جميل أو ما يظهر جميلاً في حياة الإنسان، وذلك ”لأن المحب لا يرى محبوبه إلا أجمل العالم في عينه. فما أحب إلا ما هو جمال عنده.“¹⁵⁷ من هنا، كانت الزينة وكل مظاهر الحُسن والتجمل جزءاً من سلوك المحبة تجاه العالم وأشياءه (كانت تلك إحدى وصايا ابن عربي في خاتمة فتوحاته المكية.¹⁵⁸ ولا يفتتن الصوفي بمظاهر الزينة والحسن داخل صور التجلي الإلهي إلا لأنها تُؤدّد لديه اللذة والابتهاج بشهوة الأشياء. ”وكل شهوة غير شهوة الحب لا يُعوّل عليها“ يقول ابن عربي.¹⁵⁹ ولا يفصل الصوفي الإشراقي بين الالتذاذ بحسن صورة الأشياء المحسوسة والالتذاذ بهجة الصور الروحانية، بل اللذة المتولدة عن حب الأشياء أسبق في النفس من اللذة الروحية. ”فإن الذي يلتذ بالنظر إلى الأزهار الأنيقة والرياح الأريضة والمياه الصافية والنقوش المزخرفة، لا يحب نفسها ولا يحبها لمجرد لذة النفس بالنظر إليها لا غير، فإن كون هذه الأشياء على غاية اعتدال صورتها الظاهرة كمالاً لها. والكمال محبوبٌ بالجملة لا يُنكر ذلك ولا يدافع.“¹⁶⁰

هكذا، كان تمجيد الصوفي للجمال تمجيداً للحساسية البشرية: فهي قاعدة كل رؤية جميلة. لذلك، كانت الرؤية الجمالية ابتهاجاً بالمظاهر المحسوسة للوجود. ويرى الصوفي في جمال الذوق والزينة المظهرية والاجتماعية أمراً ضرورياً لحياة الإنسان. فلا يمكن أن يظهر العالم جميلاً كاملاً بأوصافه ما لم يظهر له الإنسان بدوره بمظهر الزينة والجمال والبهاء. مع الرؤية الجمالية الصوفية، تصبح محبة الجمال والافتتان بأشكاله الوجودية عبادة. ذاك هو منتهى العشق الصوفي للجمال: أن تصبح الرؤية في حد ذاتها، بما تولده من ذهول أمام إشراقه الأشياء وبهجة بكاملها، تعبداً لكل ما هو جميل داخل الكون. وما في الكون إلا ما هو جميل؛ ”وكيف لا يكون النظر إلى الجمال بهذا الاعتبار عبادة والناظرُ إليه مُطالعٌ لفاطره وواهبه، ومستدٌ به على جماله الذي لا ينبغي إلا له، إذ لا يعطي الجمالُ إلا ما هو أجمل منه (...) بل لا يُسمى الجمال المبدعُ جمالاً إلا من حيث النظرُ إلى موجده.“¹⁶¹ عبادة الجمال كما يظهر عبر تفاصيله الوجودية أو عبر صور التجلي الاعتقادي أو الأشكال المحسوسة أو الصور المتعقّلة أو المتخلية، إقرار بعبودية الإنسان للجمال وسره الإلهي. لكنها كما تظهر لرؤية الصوفي

157 نفسه، 270.

158 نفسه، 435.

159 ابن عربي، رسالة لا يعول عليه، 11، ضمن مجموع رسائل ابن عربي.

160 الأنصاري، مشارق أنوار القلوب ومفاتيح أسرار الغيوب، 41.

161 نفسه، 120.

العاشق والعاير، أقصى مقامات الحرية. طريق الحرية الصوفية له مقامات عدة (استغرق صاحب كتاب مشارق أنوار القلوب ومفاتيح أسرار الغيوب في تعدادها وعرضها.¹⁶² غير أن أهم أمر في هذا الطريق هو العبور الدائم والتحول من مقام إلى آخر. ف”من شرط السالك أنه لا يزال يترقى على الدوام ولا يقف مع شيء؛ فإنه مهما شاهد من محبوبه صفة فوقف معها، كان ذلك عين حظه منه، وحجبت بها عن الزيادة. فلا يزال يتطور في مراتب الكمال طوراً بعد طور. وكلما أدرك حالة جلييلة استعد بحصولها عنده إلى منازل ما هو أكمل منها (...) ثم لا يزال كذلك حتى يصل إلى حالة الدهش (وهي الحالة التي يسميها ابن عربي: الحيرة). فعندما تذهل النفس عن عالم الحس، بل عالمها الخاص بها، وهو بدنها وقواها، وتصير علويةً ليس لها همة إلا في الصعود والارتقاء والرفض لما سوى المحبوب، وهو مقام الحرية. فإن معنى الحر من لا يسترقه شيء من الأكوان وأعراضها، بل لا يسترقه شيء غير محبوبه، فهو بالإضافة إلى الأكوان حرّاً، وبالإضافة إلى المحبوب عبد، إذ العبد المحب هو الفقير مطلقاً، والمحبوب هو الغني مطلقاً.“¹⁶³ في الحرية، يتجرد العابر الصوفي من المقامات والأحوال ”وإن كانت قبل هذا شرطاً في السلوك إلى المحبوب.“¹⁶⁴ وعند تحقق الصوفي بهذا الحد، تغلب عليه صورة المحبة، فتصبح ذاته محبة كاملة لا تتحرك إلا بوصفها كذلك، ”فتصفي ذاته من الشوائب العرضية. فإذا كمل صفاؤها يصير مرآة نوريةً مهيأةً لما يرد عليها من محبوبها من الصور الجميلة، فيلاحظها بعين الكمال اللائق بكمال المحبوب، ويتنعم بجميعها لأنه يراها واحدةً وإن تكثرت في الخارج نظراً إلى صدورها من ذات واحدة، لا نظراً إلى ذواتها في أنفسها، إذ التفرقة تصرف عن لذة المشاهدة.“¹⁶⁵ وتلك حالة صعبة التحقيق، اللهم فيما ندر لدى الصوفية، ”فإنما يتصور لهم هذا في أوقات عزيزة الوجود، ولا يتمكنون من دوام المشاهدة إلا بعد فراق هذه الجسوم في حضرة القدس،“¹⁶⁶ أي بعد الموت. قبل ذلك، وفي طريق ذلك أيضاً، تظل رؤية جمال العالم وأشياءه فعلاً عشقياً، تماماً مثلما أن ماهية فعل الحب رؤيوية. ومن لا يحب أشياء العالم، لا يرى جمالها. كيف يمكن أن نتعايش في عالم كهذا دون أن يكون جميلاً نتقاسمه فيما بيننا؟ سؤال كهذا هو الذي يضعنا في قلب التجربة الصوفية بما هي رؤية، أي رؤية الجمال والسلوك بالتوافق مع هذا الجمال على أساس حب العالم وتعشق أشياءه. وحينما تصل التجربة الصوفية هذا المستوى، يتحول مضمون الرؤية: ستصبح مهووسةً ليس فقط باتساع الرؤية

¹⁶² أنظر الفصل المخصص لـ ”مقامات السالكين وأحوال العارفين“ من الكتاب، 67 وما بعدها.

¹⁶³ نفسه، 84.

¹⁶⁴ نفسه، 85.

¹⁶⁵ نفسه، 86.

¹⁶⁶ نفسه، 88.

(معاينة كل الصور الاعتقادية والوجودية للتجلي)، بل بفتنة الرؤية. جاء في مواقف النفري: ”وقال لي: أريد أن أخرجك [أي أظهرك وأوجدك] لترى زينتي التي بها زينتك (...) وترى كل شيء (...) فأعزُّ إليَّ.“¹⁶⁷ ونحن حينما نرى الحق في صورة أو معنى الجمال، يصبح كل شيء جميلاً معنا داخل العالم. ونحن إذ نرى الأشياء من هذه الزاوية، إنما نرى ذواتنا أو ما تتمثله ونتخيله كشيء جميل. وإجمالاً، إننا برؤيتنا الجمال، نرى المعنى الذي نقيمه أفقاً لرؤيتنا حضور الحق داخل عالمنا. نحن لا نحب إلا الأفق الذي نضعه كمعنى لحياتنا ونراه مجلى له.

ختاماً، أراد الصوفي الفناء والحرية الكاملة عشقاً للجمال. ما الذي نريده نحن ممن ورثوا هذا الصوفي وتشبعوا به؟ لدينا تراث صوفي غني حامل لرؤية جمالية وروحانية عميقة. ونحن، إذ نعيش واقعا الاجتماعي والسياسي في زمن يتميز بالعوامة، في حاجة إلى روحانية تشكل أحد مكونات أفقنا الذي بواسطته نرى العالم عالمنا ونتعايش مع كائناته. ما تعلمناه من التجربة الصوفية أن العالم لا يظهر جميلاً إلا للإنسان. لذلك، كان الجمال والخيال جزءاً من ثقافة الإنسان الروحية حول العالم. فالجميل هو ما نصنعه لكي نتعايش فيما بيننا داخل عالمنا: ما نراه جميلاً هو ما نقيمه أفقاً لوجودنا وحياتنا. وما تؤكد التجربة الصوفية هو أن نضع الحق أو الله كحقيقة كونية لهذا الأفق. ينبغي علينا حينما نتمثل الأشياء والقيم والعلاقات الاجتماعية، وعموماً تجربتنا داخل العالم، أن نمنح لها حقيقة كونية نضعها كأفق ونحن نتمثل ونتخيل ونتذوق ونعرف ونحب ونلتذ ونرغب ونتقاسم كل هذه الخبرات وغيرها فيما بيننا في شكل خطاب وأحكام وثقافة ذوقية. أدرك الصوفي ضيق رؤيته؛ فهي مهما اتسعت لن تحيط إطلاقاً بصور التجلي الإلهي طالما أن هذه الأخير متجددة ولامتناهية. وأدرك مع ذلك أن هذا الضيق يرجع لأمر ذاتية فيه، أي لحدود تناهيه الخاص، وهي على العموم: الذات (ذاته) واللغة والمجتمع (المؤسسات الاجتماعية على اختلافها). لأجل ذلك، حاول أن يخرج من أسر هذه الحدود مسافراً عابراً ومغترباً. غير أن مأساته، أنه مهما هجر ذاته، بما هي جسد واسم وهوية، لن يستطيع التخلص من انتمائه وتناهيه. فالاسم دال اجتماعي وعلامة على الانتماء. والجسد كينونة ثقافية محملة بالرموز والعلامات، إنه عالم يتكلم الطبيعة والثقافة، الرغبة والسلطة، الحياة والمعنى المطلق، الحرية والمنع... الجسد الخاص هو الأفق الذي لا يستطيع الصوفي عنه فكاًكاً. أكيد أن الصوفي قد وجد في عشقه الكبير للجمال وتجلياته الكونية عزاء له؛ لكنه، داخل إصراره على التحرر من الدال الاجتماعي ولغاته، ومن الاسم والجسد وحتمياته، فني في حبه وعشقه

167 النفري، موقف المواقف، 209.

وفتنته ولم يرد تقاسم حبه وعشقه للجميل مع أي كان. ذلك كان اختياره. لكننا نعيش فضاء سوسيو-سياسياً يتميز بالعمومية، نريده ديموقراطياً عادلاً فضلاً غنياً بروحانيتنا التي ورثناها عن تراثنا الصوفي. كيف يمكن أن نكون ديموقراطيين عادلين فضلاً إذا لم تكن الديموقراطية والعدالة شيئاً جميلاً في حياتنا، إذا لم تتمثلها كشيء جميل ضمن أفق رؤيتنا لوجودنا الاجتماعي؟ نحن نعيش وجودنا الاجتماعي ونحن نحمل عبء ذاتيتنا ولغتنا ونتحرك في إطار مؤسساتنا التي نريد تطويرها في اتجاه الأفضل. كيف نحدد حياتنا داخل هذه المحددات؟ لا يمكننا تحقيق ذلك إلا بأن نعطي لذواتنا أفقاً اجتماعياً نتواصل فيه روحانيتنا الصوفية العميقة وحریتنا وقيمنا السياسية المشتركة وحقنا في الحرية والعيش الكريم، ونعبر في شكل حوار هادئ وعميق (شبيه بالحوار الذي مارسه الصوفية مع الأنطولوجيا الفلسفية) مع الثقافات الأخرى ومع موروثنا الثقافي ذاته. وتلك حكاية أخرى نتمنى أن نبتدئها مع القارئ في مقالة قادمة.

البيبلوغرافيا

- ابن عربي. مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية. تحقيق سعيد عبد الفتاح. بيروت: دار الكتب العلمية، 2005.
- _____ . فصوص الحكم. تحقيق أبو العلا عفيفي. بيروت: دار الكتاب العربي، 1980.
- _____ . الفتوحات المكية. بيروت: دار صادر، د.ت.
- _____ . مجموع رسائل ابن عربي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- أفلاطون. الجمهورية. ترجمة: فؤاد زكريا. الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، 2003.
- الأنصاري. مشارق أنوار القلوب ومفاتيح أسرار الغيوب. تحقيق ه. ريتز، بيروت: دار صادر، د.ت.
- التلمساني، عفيف. شرح مواقف النفري. تحقيق جمال المرزوقي. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2000.
- الجيلي، عبد الكريم. الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل. تحقيق محمد عزت. القاهرة: مكتبة التوفيقية، د.ت.
- الحلاج. الأعمال الكاملة. نشر بعناية قاسم محمد عباس. بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 2002.
- السلمي، عبد الرحمن. طبقات الصوفية. تحقيق نور الدين شريه. دمشق: دار الكتاب النفيس، 1986.
- منصف، عبد الحق. الكتابة والتجربة الصوفية، نموذج محيي الدين بن عربي. الرباط: عكاظ، 1988.
- نصوص صوفية غير منشورة. تحقيق ونشر الأب بول نويال اليسوعي. بيروت: دار المشرق، 1973.
- النفري. المواقف والمخاطبات. تحقيق آرثر آربري، تقديم عبد القادر محمود. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985.
- Aristote. *Métaphysique*. Traduction de Jules Bathélemy-Saint-Hilaire, revue par P. Mathias. Paris: Presses Pocket, 1991.

EL Aroussi, Moulim. *Esthétique et art islamique*. Casablanca: Afrique Orient, 1991.

الأفق الصوفي وممكنه المفتوح

خالد بلقاسم

أستاذ باحث، المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين، الرباط

إذا كَانَ كُلُّ سَعْيٍ إِلَى تَطْوِيقِ الْحَيِّزِ الْمَعْرِفِيِّ، الَّذِي اسْتَنْبَتَهُ الصُّوفِيَّةُ فِي قَدِيمِ الْمَشْهَدِ الثَّقَافِيِّ الْعَرَبِيِّ وَالْإِسْلَامِيِّ، يَبْقَى مُتَمَلِّصًا بِحُكْمِ تَشَعُّبِ هَذَا الْحَيِّزِ وَتَعَدُّدِ عُنَاوِينِهِ، فَإِنَّ، الْاِقْتِرَابَ مِنْ بَعْضِ مَلَاحِحِهِ لَا يَسْتَقِيمُ دُونَ الْاِلْتِفَاتِ إِلَى التَّمَاهِي الَّذِي حَقَّقَهُ الصُّوفِيَّةُ بَيْنَ التَّجَرِبَةِ وَالتَّأْوِيلِ، بِحِرْصِهِمْ عَلَى تَمْكِينِهَا مِنْ حَصْتِهَا فِي إِنتَاجِ الْمَعْنَى. لَمْ يَكُنْ هَذَا التَّمَكِينُ مُنْفَصَلًا عَنِ الْمُحَاوَرَةِ الَّتِي أَقَامُوهَا مَعَ الْحُقُولِ الْمَعْرِفِيَّةِ فِي قَدِيمِ الْمَشْهَدِ الثَّقَافِيِّ. فَاِنْطِلَاقًا مِنْ هَذِهِ الْمُحَاوَرَةِ، الْمُسْتَنْدَةِ إِلَى حَسِّ نَقْدِيٍّ تَشَابَكَ فِيهِ الْوُجُودِيُّ بِالْمَعْرِفِيِّ وَبِاللُّغَوِيِّ، سَعَى الصُّوفِيَّةُ إِلَى شَقِّ دُرُوبٍ أُخْرَى لِلتَّأْوِيلِ، وَلرُّوْيَةِ الْعَالَمِ، وَلِللُّغَةِ، وَلِلْكِتَابَةِ. وَهِيَ الدَّرُوبُ الَّتِي جَسَّدَتْ نَبْرَةَ خَلِيقَةٍ بِنَسَبِهَا الصُّوفِيَّةِ. تَحَقَّقَتْ هَذِهِ النَّبْرَةُ، تَمَثِيلًا لَا حَصْرًا، فِي مَنطِقَةٍ اِكْتَسَتْ أَهْمِيَّةً خَاصَّةً فِي الْحَيِّزِ الْمَعْرِفِيِّ الَّذِي اسْتَنْبَتَهُ الصُّوفِيَّةُ؛ إِنَّهَا مَنطِقَةُ "هُوَ لَا هُوَ". لِذَلِكَ، تُحَاوَلُ هَذِهِ الدِّرَاسَةُ الْإِمْلَاحَ إِلَى دَرَبٍ مِنْ دُرُوبِ الْأَفُقِ الَّذِي فَتَحَتْهُ النَّبْرَةُ الصُّوفِيَّةُ، وَإِلَى وُعودِهَا الْمُسْتَقْبَلِيَّةِ الَّتِي تَنْتَظِرُ تَحْيِينًا مِنْ مَوَاقِعَ تَأْوِيلِيَّةٍ مُخْتَلِفَةٍ.

1. حيوية "مفهوم" التجربة

شكّلت التجربة الصوفية، بالأفق الذي فتحتُه في تصوّر الوجود وتصور الإنسان وتصور المعرفة وبما خطته للتأويل من دروب، حيزاً معرفياً حيويًا في قديم الثقافة العربية والإسلامية. في هذا الحيز، الذي مثل رؤيةً انطوت على نبرة خاصة، صاغت هذه التجربة اختلافها عن الحُقُولِ الْمَعْرِفِيَّةِ الْبَانِيَةِ لِأَنسَاقِ الثَّقَافَةِ الْقَدِيمَةِ، وَهُوَ الصَّوْغُ الَّذِي تَسْتَى لَهَا عِبْرَ تَفَاعُلِ حَيَوِيٍّ مَعَ هَذِهِ الْحُقُولِ؛ اسْتِيعَابًا وَنَقْدًا، وَعَبْرَ رَسْمِ أَفُقٍ مَعْرِفِيٍّ وَاعِدٍ بِاحْتِمَالَاتِهِ الْقَادِمَةِ مِنَ الْآتِي.

سَعَتْ التَّجَرِبَةُ الصُّوفِيَّةُ إِلَى تَسْوِيعِ اخْتِلَافِهَا، دَاخِلَ الْمَشْهَدِ الثَّقَافِيِّ الْقَدِيمِ، اسْتِنَادًا إِلَى الْأَسْسِ الَّتِي عَلَيْهَا ارْتَكَزَتْ وَهِيَ تَنْخَرُطُ فِي بِنَاءِ تَصَوُّرٍ عَنِ قَضَايَا الْوُجُودِ، وَفِي تَعْمِيقِ أَسْئَلَةٍ مُقَارَبَةِ النَّصِّ وَتَوَلِيدِ الْمَعْنَى؛ سِوَا فِي تَوَجُّهِ تَأْوِيلِهَا إِلَى الْقُرْآنِ بِتَشَابُكِ مُتَشَعِّبٍ مَعَ تَأْوِيلِهَا لِلْوُجُودِ وَلِلْعَالَمِ، أَوْ فِي تَوَجُّهِهَا إِلَى مُسَاءَلَةِ التَّأْوِيلِ الَّتِي كَانَتْ تَنْتَجِجُهَا الْحُقُولُ الْمَعْرِفِيَّةُ الْآخَرَى. كَانِ الْاِخْتِلَافُ، الَّذِي ارْتَسَمَ فِي رُؤْيَةِ الصُّوفِيَّةِ دَاخِلَ الْمَشْهَدِ الثَّقَافِيِّ الْقَدِيمِ، قَائِمًا عَلَى مُحَاوَرَتِهَا، بِصُورَةٍ صَرِيحَةٍ حِينًا وَصَامِتَةٍ أُخْرَى، لِلرُّوْيِ الْمُتَفَاعِلَةِ فِي هَذَا الْمَشْهَدِ، عَلَى نَحْوِ جَعْلِ الْاِخْتِلَافِ ذَا سَنَدٍ مَعْرِفِيٍّ مَكِينٍ، لِأَنَّهُ ارْتَبَطَ

بمُحَاوَرَةٍ تَبْنِي، وَهِيَ تُسَائِلُ حَقُولًا ثِقَافِيَّةً عَدِيدَةً، تَصَوِّرُهَا لِلوُجُودِ، وَلِلْعَالَمِ، وَلِعِلَاقَةِ الإِلَهِيِّ بِالْإِنْسِي، مِنْ دَاخِلِ لُغَةٍ لَمْ تَكُنْ تَنْفَصِلُ عَنْ تَجْرِبَةٍ حَيَّةٍ تَدَاخَلَ فِيهَا الوجودِيُّ بِاللُغَةِ. فِي هَذِهِ المُحَاوَرَةِ وَبِهَا، كَانَتِ التَّجْرِبَةُ الصُّوفِيَّةُ تَبْنِي لُغَةً عَلَى حُدُودِ تَمَاسِّ المُلْطَقِ بِالمُقَيَّدِ، بِكُلِّ مَا يَتَرْتَّبُ عَلَى هَذَا التَّمَاسِّ مِنْ إِبْدَالٍ فِي التَّصَوُّرِ الَّذِي بَلُورَتُهُ عَنْ كُلِّ طَرَفٍ مِنْ طَرَفِيهِ، وَعَنْ تَصَوُّرِ هَذَا التَّمَاسِّ نَفْسَهُ، الَّذِي كَانَتْ لَهُ قَرَابَةٌ شَعْرِيَّةٌ بِعِيدَةِ الغُورِ، لَا شَكَّ أَنَّهَا مِمَّا وَجَّهَ التَّجْرِبَةُ الصُّوفِيَّةُ إِلَى تَثْمِينِ "الشَّعْرِيِّ" فِي الوجودِ.¹ وَقَدْ شَكَلَتْ طَيَّاتُ هَذِهِ القَرَابَةِ وَاحْتِمَالَاتُهَا التَّأْوِيلِيَّةُ أَحَدَ مُمَيِّزَاتِ الاختِلَافِ الوَاسِعِ لِلحَيِّزِ الَّذِي فَتَحَتْهُ المَعْرِفَةُ الصُّوفِيَّةُ فِي المَشْهَدِ الثَّقَافِيِّ القَدِيمِ.

تَحَوَّلَ الحَيِّزُ، الَّذِي أَرَسَتْهُ التَّجْرِبَةُ الصُّوفِيَّةُ مَعْرِفِيًّا ضَمَّنَ حُقُولِ الثَّقَافَةِ القَدِيمَةِ، إِلَى أَحْيَازٍ، لَا فَقطَ لِتَعَدُّدِ التَّجَارِبِ الصُّوفِيَّةِ، الَّتِي فِيهَا "عَبَّرَ كُلُّ وَاحِدٍ بِمَا وَقَعَ لَهُ" عَلَى حَدِّ قَوْلِ عَبْدِ الكَرِيمِ القُشَيْرِيِّ، بَلْ أَيْضًا لِلدَّرُوبِ الَّتِي هَيَّأَتْهَا هَذِهِ التَّجَارِبُ لِلتَّأْوِيلِ، وَمِمَّا مَيَّزَ هَذِهِ التَّجَارِبِ، الَّتِي اتَّخَذَتْ المُلْطَقَ مَدَارًا لَهَا، فِي حِرْصِهَا عَلَى الانْتِسَابِ إِلَى لَانْهَائِيَّةِ المَعْنَى وَإِلَى شُسُوعِ الأَسْرَارِ الوجودِيَّةِ وَالمَعْرِفِيَّةِ، عَلَى نَحْوِ يَسْمَحُ بَعْدَ التَّجْرِبَةِ الصُّوفِيَّةِ، عِبْرَ تَكثِيفِ لَا يُعْطِي مِنَ التَّفَاصِيلِ الَّتِي لَا حَدَّ لِتَفَرُّعَاتِهَا، انْشِغَالًا مَعْرِفِيًّا حَرَصَ عَلَى تَوْسِيعِ المَجْهُولِ بِمُخْتَلَفِ تَجْلِيَّاتِهِ؛ مَجْهُولِ المُقَدَّسِ، وَمَجْهُولِ الذَّاتِ، وَمَجْهُولِ العَالَمِ، وَمَجْهُولِ اللُّغَةِ. لَكِنَّ حَيَوِيَّةَ هَذَا التَّكثِيفِ، الَّذِي يَسْتَحْضِرُ عِلَاقَةَ التَّجْرِبَةِ الصُّوفِيَّةِ بِالمَجْهُولِ، لَا تَسْتَطِيعُ أَنْ تَكُونَ بَدِيلًا عَنِ التَّفَاصِيلِ المُضْمَرَةِ فِي التَّوْسِيعِ الَّذِي اضْطَلَعَ بِهِ المُنْجَزُ الصُّوفِي وَهُوَ يَنْقُدُ بِالمَجْهُولِ إِلَى أَقْصِيهِ، سَعِيًّا إِلَى اسْتِغْوَارِ أَسْرَارِهِ الَّتِي لَا تَنْقُدُ.

لَعَلَّ مَا يُكُنُّ، تَبَعًا لِلإِشَارَةِ السَّابِقَةِ، أَنْ يَرَسِمَ مَوْقِعَ التَّجْرِبَةِ الصُّوفِيَّةِ فِي الثَّقَافَةِ القَدِيمَةِ، بِصُورَةٍ عَامَّةٍ لَا تُعْنِي طَبَعًا عَنِ اقْتِفَاءِ التَّفَاصِيلِ، هُوَ العُنَاصِرُ البَانِيَّةُ لِلتَّأْوِيلِ الصُّوفِيِّ، أَيْ الطَّرَائِقُ الَّتِي اعْتَمَدَهَا الصُّوفِيَّةُ فِي تَوْلِيدِ المَعْنَى، وَفِي تَصَوُّرِ العَالَمِ، وَفِي تَصَوُّرِ اللُّغَةِ، وَالأَسْوَاسِ الَّتِي وَفَّقَهَا بَنَوْا خَطَابَهُمْ، الَّذِي صَارَ هُوَ نَفْسُهُ مَوْضُوعَ تَأْوِيلٍ لَا يَنْتَهِي.² إِنَّ العُنَاصِرَ، الَّتِي بِهَا سَعَى الصُّوفِيَّةُ إِلَى تَوْسِيعِ المَجْهُولِ، هِيَ مَا شَكَلَ نَبْرَتَهُمُ الَّتِي فِيهَا تَقَاطَعَتْ تَجَارِبُهُمْ وَهِيَ تُرْسِي اخْتِلَافَهَا عَنِ الحُقُولِ المَعْرِفِيَّةِ فِي قَدِيمِ الثَّقَافَةِ، دُونَ أَنْ يَكُونَ هَذَا التَّقَاطُعُ دَلِيلًا عَلَى تَمَاطُلِ مُطْلَقَةٍ، إِذْ احْتَفِظَ التَّقَاطُعُ، مِنْ دَاخِلِ الأَفُقِ المُشْتَرَكِ الَّذِي ارْتَسَمَ مِنَ الدَّرُوبِ الَّتِي شَقَّتْهَا التَّجَارِبُ الصُّوفِيَّةِ، عَلَى مَا يَحْكُمُ اخْتِلَافَ

¹ بَيْنَ الشَّعْرِيِّ وَالصُّوفِيِّ قَرَابَاتٌ صَامِتَةٌ عَدِيدَةٌ. شَكَلَتْ هَذِهِ القَرَابَاتُ مَوْضُوعَ تَأْوِيلٍ مُتَبَايِنَةٍ فِي الثَّقَافَةِ الحَدِيثَةِ، وَقَدْ كَانَ فَهْمُ الصُّوفِيَّةِ لِمَا شَدَّهُمْ إِلَى الشَّعْرِ صِيغَةً مِنْ صِيغِ التَّأْوِيلِ المُمَكَّنَةِ. وَهُوَ مَا يَجْعَلُ القَرَابَةَ بَيْنَ الشَّعْرِيِّ وَالصُّوفِيِّ مَوْضُوعًا ذَا وَجْهَيْنِ؛ أَوَّلًا، الوَجْهَ الَّذِي جَسَدَهُ فَهْمُ الصُّوفِيَّةِ أَنْفُسَهُمْ لِهَذِهِ القَرَابَةِ، وَثَانِيًا، الوَجْهَ المُتَعَدِّدَ الَّذِي مَثَلَتْهُ التَّأْوِيلُ الحَدِيثَةُ المُنْجَزَةُ عَنْهَا.

² لَا تَحْتَصِرُ حَيَوِيَّةُ هَذِهِ العُنَاصِرِ فِي مَا تَحَقَّقَ مِنْهَا وَحَسَبِ، بَلْ أَسَاسًا مِنَ الوُعُودِ المَطْوِيَّةِ فِيهَا، وَمِنَ الأَفُقِ الَّذِي فَتَحَتْهُ لِلْمَعْرِفَةِ. فَالأَفُقُ الَّذِي رَسَمَتْهُ التَّجْرِبَةُ الصُّوفِيَّةُ لِلْمَعْرِفَةِ وَاللُّغَةِ وَالتَّأْوِيلِ هُوَ أَسْ إِسْهَامِهَا فِي إِغْنَاءِ الثَّقَافَةِ القَدِيمَةِ.

هذه التجارب نفسها، وفق ما تحصل لأصحابها، ووفق ما تأتى لكل واحد منهم أن يبلوره من تصورات ورؤى. فمثلما أرست التجارب الصوفية اختلافها عن حُقول الثقافة القديمة، هيأت، في الآن ذاته، متناً لاستقراء تبايناتها هي نفسها، على نحو يسمَح بالتمييز بين التجارب داخل الأفق الصوفي ذاته. استناداً إلى الاحتمال التأويلي المُضمر في هذا التمييز، قد لا يستقيم الحديث عن التجربة الصوفية أو عن الخطاب الصوفي دون الانشغال بهذا الاختلاف الداخلي نفسه، إذ لابد من الوعي بحيوية استحضاره قبل الانتقال إلى الاختلاف الخارجي، أي اختلاف الصوفية عن المُفسرين والفُهاء وعُلماء الكلام والفلاسفة.

الاختلاف الداخلي مُضيء، وهو ما قد يُسهِم في استجلاء العناصر المُحددة لمفهوم التجربة نفسه، الذي غالباً ما يُعتمد في الحديث عن نبرة الصوفية داخل الثقافة القديمة. مفهوم اكتسى أهمية بالغة في الفكر الحديث، وكشف، بعد تشعب استشكاله معرفياً، عن طاقته على توليد المعنى وعلى مُلامسة مناطق لا يستقيم للتجريد النظري بلوغها. لذلك، شكّل تعويل الصوفية على التجربة في بناء المعرفة وفي استغوار المعنى مكاناً رئيساً في الحيز الذي به أسهموا في إغناء المعرفة وفي توسيع مجهولها. ليس ارتكاز المقاربات الحديثة، في تأويلها مُنجز الصوفية، على مفهوم التجربة إجراءً حدسياً، إنه أساس معرفي يستحضر لا فقط الدور الذي أولاه الصوفية للتجربة، حتى وإن لم يعتمدوا هذا المُصطلح في تسميتها، بل يُرسي، أكثر من ذلك، حيوية ربط جانب رئيس من الخلفية التأويلية لدى الصوفية بهذا المفهوم، الذي في ضوئه يتحدّد التأويل بوصفه تجربة غير مُنفصلة عن علاقة الصوفي بالأسماء الإلهية في العالم، وباللغة، وبالمدارج التي بلغها في مراقب التجربة نفسها، وبالحرص على إضاءة البُعد الوجودي للتأويل، فصلاً له عن الذهني، وتعميقاً لنسبه إلى تجربة حيّة في العالم.

لا يُمكن، ارتكازاً على هذا الأساس، نسيان الإبدال المعرفي الذي تحقّق في ضوء الحيوية المُترتبة على إشراك الصوفية للتجربة في المقاربة والتأويل، على نحو جعل المعنى والطرائق التي بها يتسنى انبثاقه والاحتمالات المُضمرة فيه غير مُنفصلة عن هذه الحيوية. فتصور الصوفية للعالم، بوصفه تجلياً للمطلق، ورؤيتهم للحياة، بوصفها طريقاً نحو المطلق، يجعل هذا التّصور والرؤية نابعين من مفهوم التجربة الصوفية. "مفهوم" قد يتملّص من كلّ تحديد يخضع له بناء المفهومات، لأنه ليس، في العمق، تجريداً ذهنيّاً ولا صوغاً نظريّاً يصدق عليه ما يصدق على بناء المفهومات. إن التجربة رؤية مُتحققة لدى الصوفي انطلاقاً ممّا يتحصّل لديه في علاقته بمجهول نفسه، وبالعالم، وباللغة، وهو في طريقه نحو المطلق. وبقدر ما تستند التجربة إلى معرفة حيّة وإلى اختبار وجودي، تنتج أيضاً معرفة مُتجددة، لأنها تفتح على العالم بوصفه تجليات لا تكف عن الانبثاق

والظهور، بما يجعل التجربة الصوفية طريقاً. التجربة هي عينها هذا الطريق الذي يَنشُد المطلق. وكلُّ عابر لهذا الطريق نحو المطلق المنفصل باستمرار، لا يتسنى له في ما يبلغه في طريقه إلا بقدر ما تأتى له من "استعداده" بالمعنى الصوفي للاستعداد،³ ومن مُمكّنه "الذاتي" في تفاعله مع المطلق، ومع العالم بوصفه تجلياً، ومع اللغة في سعيها إلى التحرر من حدودها كي يتأتى لها أن تَسَعَ المطلق وتقولهُ،⁴ على نحو يَسِمُ كلَّ تجربةٍ، من داخل الأفق المُشترَك، بما به تتفرّد، حتى لو تقاطعت مع غيرها في ملامح من هذا الأفق الصوفي الذي يحكمها.

ليس المراد بالإشارة إلى تمايز التجارب الصوفية من داخل مُشترَك أفقها رَصَد بعض ملامح الاختلاف الداخلي، فهذا منحى تفصيلي يقتضي دراساتٍ عديدة، بل المراد منه التنصيص على حيوية إدماج مفهوم التجربة في قراءة التباين الذي يحكم الخطاب الصوفي نفسه ويوسّع دروب أفقه، لأن غنى هذا الأفق غير مُفصل عن التعدد الذي وسّمه من الداخل، وهو التعدد ذاته الذي يُحدّد، بمعنى ما، اختلاف الأفق الصوفي عن رؤى الحُقول المعرفية الأخرى في الثقافة القديمة. حيوي، إذاً، إدماج مفهوم التجربة، لا بوصفه مُرتكزاً ميّز تآويل الصوفية بوجه عام داخل مشهد الثقافة القديمة وحسب، بل بوصفه أيضاً عنصراً قابلاً، من زاوية ما يفصل بين التجارب الصوفية نفسها، لتهييء إضاءة معرفية لشعاب التآويل الصوفية.⁵

استناداً إلى ما شكلته التجربة لدى الصوفية، جسّد تحقّقها وحمولتها وارتكاز الصوفية عليها، بالتصوّر الذي تحصّلت به لديهم، مُطلقاً خصيباً لاستجلاء نبرتهم داخل الحقل الثقافي القديم، ومدخلاً لاستجلاء الاختلاف الداخلي لدى الصوفية. فالحمولة الدلالية، التي يحتملها "مفهوم" التجربة الصوفية، تقوم أساساً على الاختلاف، ومُتمثّل، أبعد من ذلك، موقعاً ملامماً لقراءة مُنجزهم، بل إنّ الحيز الذي أضاءه الصوفية في مجهول المعنى والذات واللغة، وهم يفتحون شعاباً خصيباً للتآويل، يعود في جانب منه إلى إرسائهم للتجربة بوصفها منطقة مُنتجة للمعرفة الحية المُتجددة، وبوصفها مُتماهية مع التآويل، غير مُنفصلة عنه.

لم تكن التجربة مُنفصلة لدى الصوفية عن تصوّرهم للألوهة وللعالم وللجسد وللغة وللكتابة. ذلك ما يتكشّف مثلاً من توّسلهم بالمقامات والمدارج ومعارج المعنى

³ فالاستعداد، كما يقول ابن عربي، أخفى سؤال. محيي الدين بن عربي، فصوص الحكم، تحقيق وتعليق أبو العلا عفيفي (بيروت: دار الكتاب العربي، 1980)، 60.

⁴ إنّ السعي إلى تمكين اللغة من قول المطلق أتاح للصوفية بلوغ مرقي عالٍ من مراقب التجربة الكتابية.

⁵ ذلك ما وجّه العديد من الدراسات الحديثة التي جعلت مدار اهتمامها تجربة صوفي بعينه، انطلاقاً من تخصيص مقاربات تفصيلية عن أعماله. وهو درسٌ بليغ، يُعلّم تجنّب الحديث بتعميم مُطمئن؛ التعميم الواهم والموهوم في آن.

لبُلوغ "الحقيقة" في انفلاتها وتمنّعها على التكرار، على نحو جعل التجربة الصوفية سَفراً ذاتياً لإدراك المُطلق في مجهول النَّفس وفي مجهول العالم بعد أن عدّوا المجهولين تَوأماً. لم يكن هذا الإدراك تأملاً تجريدياً، بل علاقةً قلبت وجهة العروج وهي تجعله نُزولاً إلى مجهول النَّفس الذي لا ينفصل عن مجهول المُطلق. العُروج بالنُّزول إلى الأسرار هو أس التجربة التي سمّاها الصوفية السَّفَر في النَّفس والعُروج داخلها،⁶ بوصف هذا السَّفَر معرفةً تقوُّد إلى إدراك المُطلق بحيرةً مُتجددة لا تخبو، بل إنَّ هذه المعرفة المُتولّدة في الحيرة وبها هي عينها الطريق إلى المُطلق. لقد كان العُروج بالنُّزول والتَّزول بالعُروج تجربةً مُنسجمة مع تقويض الصّوفية لحجاب التّقابل الباني للثنائيات. بهذا التقويض، الذي سيأتي بيان بعض ملامحه، حدّد الصوفية اختلاف عُروجهم، أي اختلاف طرائق بنائهم للمعنى والمعرفة، عن طرائق الحُقُول المعرفية الأخرى، ومنها الحقل الفلسفي. فمن داخل اختلاف الصوفية في المُشهد الثقافي القديم، ميّز ابن عربي، مثلاً، في كتابه الفتوحات المكية بين عُروج الصوفي ومَن يتوسّل بالنظر الفلسفي،⁷ كاشفاً دور التجربة في هذا الاختلاف.

تبدّى أيضاً الإمكان المعرفي، الذي كشف عنه الارتكاز على التجربة، من تصوّر العالم بوصفه سلسلة تجليات لا تنتهي، عبر ظهورها المُتجدد الذي لا تكرر فيه. فكان السَّعي إلى التقاط ما لا يكف عن الظهور في العالم من صُور، مهما بدت مُتماثلة، تجربة صوفية تتوجّه إلى كل شيء بعده برزخاً، أي لإدراكه بوصفه "هو ولا هو" كما سيأتي بيانه في هذه الدراسة التي تركز على هذا العُنصر في التجربة الصوفية، بغاية التمثيل لبروتهم المعرفية انطلاقاً من أحد عناصر هذه المنطقة المُتشعبة وُجودياً ومعرفياً.

إنّ مفهوم "التجربة لدى الصوفية، الذي انبنى لا على صوغ ذهني كما هي حال بناء المفهومات بوجه عام،⁸ واحد، إذًا، من المواقع التي تُبين ما اضطلعوا به في الثقافة القديمة، وما أنتجوه في صوته بعد أن تشعبت امتداداته في رؤاهم، إذ سرى في علاقتهم بأشياء العالم، وفي علاقتهم باللغة التي لم تكن حروفها وكلماتها وتراكيبها مُنفصلة عن الوجود، حتى تحدّد الفهم والتأويل لديهم بكونهما تجربة. لقد كان الصوفية، منذ أن شقّوا دُروب اختلافهم في قديم المُشهد الثقافي، ممّن أرسوا الفهم

⁶ ذلك ما جسده، مثلاً، الكتاب الذي ألفه ابن عربي أثناء إقامته في فاس، أي كتاب الإسرا إلى المقام الأسرى، الذي اتخذ المعراج النبوي طرساً للارتقاء إلى سماوات داخلية؛ سماوات داخل ذات السالك، أي ذات من يخوض تجربة البحث عن المُطلق في مجهول نفسه.

⁷ محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق عبد العزيز سلطان المنصوب (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2013)، الجزء الخامس، 481 وما بعدها.

⁸ وهو ما يجعل التجربة الصوفية مُتملممة من قابلية التحديد بوصفها مفهوماً.

والتأويل بوصفهما تجربة.⁹ وهذا إبدالاً حَيَوِيَّ يُبَيِّنُ مَوَاقِعَهُمْ فِي قَدِيمِ الثَّقَافَةِ الْعَرَبِيَّةِ وَالْإِسْلَامِيَّةِ، وَيُبَيِّنُ أَيْضًا انْجِدَابَ التَّأْوِيلِ الْحَدِيثَةِ إِلَى "الْمُمْكِنِ الْفِينومِينولوجِيَّ" الْمُضْمَرِ فِي الْخَطَابِ الصُّوفِيِّ. مُمَكِّنٌ شَدِيدُ الْارْتِبَاطِ بِمَكَانَةِ التَّجْرِبَةِ فِي بِنَاءِ الصُّوفِيَّةِ لِلتَّأْوِيلِ وَلِلْمَعْنَى وَاللْمَعْرِفَةِ، إِذْ وَفَّقَ التَّجْرِبَةَ تَظْهَرُ الْأَشْيَاءُ فِي الْإِدْرَاكِ الصُّوفِيِّ، وَفِي صَوْنِهَا يَنْبَنِي الْعَالَمُ الْمُؤَوَّلُ الْمُتَرْتَّبُ عَلَيْهَا.

لعلَّ هذا التركيزَ على مفهوم التجربة هو ما تَسْتَجْلِيهِ أَيْضًا رُؤْيُهُ الصُّوفِيَّةِ الشُّعْرِيَّةِ لِلْعَالَمِ، وَيَكْشِفُهُ انْجِدَابُهُمْ إِلَى الْكِتَابَةِ شِعْرًا، وَحِرْصُهُمْ عَلَى اسْتِدْعَاءِ صَوْتِ الشَّاعِرِ وَإِشْرَاكِهِ فِي إِنْتَاجِ التَّأْوِيلِ وَبِنَاءِ الْمَعْنَى وَتَوَلِيدِ الْمَعْرِفَةِ. انْتَبَهَ الصُّوفِيَّةُ، فِي صَوْنِ رَهَانِهِمْ عَلَى التَّجْرِبَةِ، إِلَى حَيَوِيَّةِ الْمَعْرِفَةِ الَّتِي يُنْتَجِبُهَا الشَّاعِرُ. انْتَبَاهُ دَالٌّ، لِأَنَّهُ نَابِعٌ مِنَ الْعِلَاقَةِ الَّتِي يَخْلُقُهَا الشَّاعِرُ مَعَ الْأَشْيَاءِ وَبَيْنَ الْأَشْيَاءِ وَيُقِيمُهَا مَعَ اللُّغَةِ وَبَيْنَ عُنَاصِرِهَا، وَنَابِعٌ مِنَ الْعَالَمِ الشُّعْرِيِّ الَّذِي يَنْكَشِفُ اعْتِمَادًا عَلَى ذَلِكَ. وَهَذَا أَيْضًا مَوْقِعٌ حَيَوِيٌّ فِي الْحَيِّزِ الْمَعْرِفِيِّ الَّذِي رَسَمَهُ الصُّوفِيَّةُ ضَمَّنَ اخْتِلَافَهُمْ عَنْ أَحْيَازِ الْحُقُولِ الْمَعْرِفِيَّةِ فِي مَشْهَدِ الثَّقَافَةِ الْقَدِيمَةِ. لَقَدْ تَمَّنَّ الصُّوفِيَّةُ، مِنْ دَاخِلِ رُؤْيَتِهِمْ الْخَاصَّةِ، الْمَعْرِفَةَ الشُّعْرِيَّةَ الَّتِي لَامَسُوا قُوَّتَهَا عَلَى تَوْسِيعِ الْحَوَاسِّ، وَعَلَى التَّحَرُّرِ مِنَ الدَّهْنِيِّ، وَعَلَى تَوَلِيدِ الْمَعْنَى مِنَ اخْتِبَارِ التَّجْرِبَةِ.

2. فِي اسْتِجْلَاءِ النَّبْرَةِ الصُّوفِيَّةِ

مِنْ بَيْنِ مَا مَيَّزَ نَبْرَةَ الصُّوفِيَّةِ،¹⁰ الَّتِي سَبَقَ وَصَلُهَا بِالطَّرَائِقِ التَّأْوِيلِيَّةِ الَّتِي اعْتَمَدُوهَا، هُوَ الْأَسَاسُ الْمَوْجِبُ لِاسْتِغْالِ هَذِهِ النَّبْرَةِ، إِذْ احْتَكَمَتْ، مِنْ دَاخِلِ تَجْرِبَةِ حَيَّةٍ، إِلَى تَصَوُّرِ وَجُودِيٍّ وَمَعْرِفِيِّ وَلِغَوِيٍّ. تَصَوُّرٌ تَخَلَّقَ، عَلَى نَحْوِ مَا تَقَدَّمَ الْإِلْمَاحُ إِلَيْهِ، فِي التَّجْرِبَةِ وَبِهَا. لَقَدْ تَخَلَّقَ عَلَى حُدُودِ التَّمَاسِّ بَيْنَ الْإِلَهِيِّ وَالْإِنْسِيِّ. وَفِي هَذَا التَّخَلُّقِ الْحَيِّ، كَانَتْ التَّجْرِبَةُ الصُّوفِيَّةُ تَصَوُّغٌ نَبْرَتِهَا وَهِيَ تُعِيدُ تَأْوِيلَ الْوُجُودِ وَالنَّصِّ الْقِرَائِيِّ فِي تَفَاعُلٍ مَعَ مَعَارِفِ زَمَانِهَا، بِحِرْصٍ عَلَى وَصْلِ التَّأْوِيلِ بِالْوُجُودِ فِي الْعَالَمِ وَفِي اللُّغَةِ.

لَمْ تَنْحَصِرْ حَيَوِيَّةُ هَذِهِ النَّبْرَةِ فِي الدَّرُوبِ الَّتِي شَقَّتْهُ لِلتَّأْوِيلِ، أَيْ فِي الْمَعَانِي الَّتِي سَمَحَتْ بِانْبِثَاقِهَا وَظُهُورِهَا وَحَسَبِ، بَلْ تَجَلَّتْ أَيْضًا فِي طَّرَائِقِ اسْتِغْالِهَا، وَفِي قَابِلِيَّتِهَا لِأَنَّ تَمْتِدَّ خَارِجَ سِيَاقَاتِهَا الْأُولَى، لِأَنَّهَا كَانَتْ مُنْطَوِيَّةً عَلَى أَفْقٍ مُسْتَقْبَلِيٍّ ذِي شِعَابٍ قَابِلَةٍ لِلتَّمْدِيدِ الْكَاشِفِ. إِنَّ قَابِلِيَّةَ هَذِهِ النَّبْرَةِ التَّأْوِيلِيَّةِ لِأَنَّ تَرَحُّلَ إِلَى أَزْمَنَةِ ثَقَافِيَّةٍ لِاحِقَةٍ وَإِلَى حُقُولِ مَعْرِفِيَّةٍ أُخْرَى هِيَ مَا يَجْعَلُهَا حَيِّزًا مَعْرِفِيًّا مُؤَمَّنًا عَلَى مَنْطِقَةٍ مَعْرِفِيَّةٍ ذَاتِ سِمَاتٍ

⁹ Paul Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique* (Beyrouth: Imprimerie catholique, Dar el-Machreq editeurs, 1986), 109-87.

¹⁰ إِنَّ مَا يُحَدِّدُ هَذِهِ النَّبْرَةَ هُوَ عَيْنُهُ الْكَاشِفُ عَمَّا أَهْمَمَتْ بِهِ التَّأْوِيلُ الصُّوفِيَّةُ فِي تَوْسِيعِ مَدَارَاتِ الْمَعْنَى ضَمَّنَ حُقُولِ الثَّقَافَةِ الْقَدِيمَةِ.

خاصة، وعلى عَيْنِ تأويلية ترى بغير ما ترى به العَيْنُ العامّة، وبغير ما وَجّه التأويل في الحُقُولِ المعرفية الأخرى في قديم الثقافة.

لم يكن الحيزُ المعرفي، الذي فتحتُه التجربة الصوفية في الثقافة القديمة، مُنحصراً في زمنها ولا مُنحصراً، بما أشعّ من احتمالاتِ أفقِ هذه التجربة، في ما يسجّنها في الماضي، بل انطوى هذا الحيز على الديمومة التي يؤمّنها الخطابُ الصوفي للتأويل، ويبيحها، في الآن ذاته، لمن يتأوله لاحقاً. تُعدُّ هذه القابلية لاستضافة تأويل آتٍ، التي هي إحدى ركائز كل ما يبقى ويدوم، من صميم المنجز الصوفي الذي كان مفتوحاً على ما يتجاوز زمنه، بما انطوى عليه من إمكان لأن يظل مهياً للتّحين، كما لو أنه وديعة من ودائع التأويل. لا صلة للبقاء والدوام بالمعنى الميتافيزيقي للمصطلحين، إذ يتحدّد معناهما، في هذا السياق، بما يبيحهُ التأويل لهما وهو يُمكن ما يبقى ويدوم من قابلية أن يعود مُنفصلاً عن نفسه وعن زمنه. ما يبقى ويدوم هو عينه النّبرَةُ المُضمرَةُ في الخطاب عندما تعرّض، في كل زمن آتٍ، على قارئٍ قادرٍ على أن يكشف أحدَ مُمكناتٍ وديعتها، وعلى أن يؤمّن لهذا المُمكن حياةً في سيرة تأويل لا ينتهي. إن هذه القابلية، التي عليها يتطوي الخطابُ الصوفي، أحدُ أسس الأفق الذي فتحه هذا الخطابُ على مُستوى الفهم، والتأويل، والرؤية، وتوسيع أحياز المعرفة الإنسانية.

انطلاقاً ممّا تقدّم التنصيصُ عليه بشأن اختلاف التجارب الصوفية داخل تقاطعها، وانطلاقاً من تفاوتِ الصوفية في بلورة خطابٍ واصفٍ لهذه التجارب، يُمكن إضاءة قِبَسٍ من هذه النّبرَة اعتماداً على خطاب ابن عربي،¹¹ واعتماداً على تمثيلٍ لهذه النّبرَة بعنصر واحدٍ من عناصرها التي يستعصي حصرها، بل يستعصي حتى ادعاء إمكان تطويقها. ليس هذا العنصرُ سوى جزءٍ من أجزاء طرائق التأويل لدى الصوفية، يتعلّق الأمرُ بهدم الثنائيات، الذي تحقّق استناداً إلى منطقة معرفية تُعدُّ أسَّ العمقِ الصوفي، ومُرتكزَ المحاورَة التي بها تفاعل الصوفية مع زمنهم المعرفي، ونُسَخَ الأفق الذي فتحوه للمعرفة. إنَّها منطقة "هو لا هو"، بمختلف تجلياتها الوجودية والمعرفية، وبسريانها في الرؤية المُحدّدة للتأويل، وبما استنبته الصوفية اعتماداً عليها في توسيع المعنى وهم يُحوّلون هذه المنطقة إلى تجربةٍ مع أشياء العالم.

لقد تميّزَ صوغُ الصوفية المعرفي لمنطقة "هو لا هو" بما يصلُ أساسها الوجودي بامتدادها التأويلي وباشتغالها في اللغة. إنَّ هذه الصلة ذاتها، التي ليست سوى أسس

¹¹ اختيار ابن عربي في هذا السياق مُرتبطٌ بالمسؤولية التي اضطلعَ بها، أي كتابة التجربة الصوفية انطلاقاً من مُحاورته الثقافة العربية الإسلامية في عصره، أي أنه حرص، عبر أعماله التي كانت لافتةً باتساع عددها، على إبراز ما به يتحدّد الحيزُ المعرفي الذي صاغته التجربة الصوفية في المشهد الثقافي القديم وهي تتفاعل مع هذا المشهد وتعمل على توسيعه وتأمين انفتاحه.

تأويلية مُشَيِّدَةً للمعنى وللعالمِ مِنْ منظورٍ صوفيٍّ، هي أساساً حَيِّزٌ خصبٌ من الأحياز التي أرسَّتها التَّجْرِبَةُ الصَّوْفِيَّةُ، في قديمِ الثقافة العربيَّة والإسلاميَّة، وهي تُقِيمُ وشائجَ بين الوجوديِّ والمعرفيِّ واللغويِّ.¹² لا حدَّ للتشعب الذي انطوت عليه منطقة "هو لا هو" في التأويل الصوفيِّ. ولا حدَّ للأفق الذي تُضمِّرُه على مُستوى تمكين الرؤية والتأويل واللغة من انفتاح مُتجدِّدٍ دوماً. لقد شكَّلت هذه المنطقة، بالتَّمْدِيدِ الذي تَنطوي عليه احتمالاتها الدلاليَّة، أحدَ مُحدِّدات النَّبْرَةِ الصَّوْفِيَّةِ، وأحدَ العناصر الخصبية في الأفق المعرفيِّ الصوفيِّ. تجسَّدت هذه المنطقة المعرفيَّة، مِنْ بين ما تجسَّدت فيه، في هَدْمِ التَّقَابُلِ الذي يَحْكُمُ الثنائيات، بما سمحَ بانكشاف ما هو أبعد من الثنائيات؛ انكشاف عُنْصَرٍ ثالثٍ؛ العنصر الجامع لطريِّ التَّقَابُلِ والمُتولِّدِ مِنْ تَماسُّهُما. وهو ما هيأ الصوفية للانتصار للمعرفة التي يبلِّغها الخيال، لأنَّه يَتَسَّخُ، بِخَصِيصَتِهِ الجَمْعِيَّةِ، لإدراك التماسِّ والتضائِفِ ولاستيعاب التَّضادِّ. فالخيال قائمٌ هو ذاته على البينيِّ الذي فيه يَتَحَقَّقُ تَماسُّ طرفين وتضائِفُهُما، كما أنَّه يُنتِجُ المعنى من داخل هذه المنطقة البينيَّة، لذلك شكَّلَ أسَّ المعرفة الصَّوْفِيَّةِ.

3. هَدْمُ الثنائيات ترسيخاً للبينيِّ

كان الخطابُ الصوفي، وهو يصوغُ تأويله، يبني في الآن ذاته عالمه الخاصَّ المُتَحَصِّلَ من هذا الصَّوْغِ، ذلك أنَّ كلَّ تأويلٍ يَصطَلَعُ ببناء عالمٍ، وَيَسْمَحُ لِمَعانٍ بالظهور، وَيَسْعَى، في صَوِّه ما يَسْمَحُ بظهوره، إلى الإقناع بتماسُّك ما بينيه، وبصلاَبَةِ أُسِّسِهِ. وقد عوَّلَ الخطابُ الصوفيُّ في بنائه لعالمه، مِنْ بَيْنِ ما عوَّلَ عليه، على تقويض الثنائيات، وعلى تحرير الشَّيْءِ، أيًّا كان هذا الشَّيْءِ، مِنَ التَّقَابُلِ. فالتَّقَابُلُ تصوُّرٌ عقليٌّ يقومُ على طرفين مُنفصلين، ويحدِّدُ هويَّةَ كلِّ طرفٍ بانفصالٍ عن الآخر، فينحصرُ كلُّ واحدٍ منهما في وَجْهِ ثابتٍ يُقَيِّدُهُ وَيُضَيِّقُ هويَّته. تبعاً لهذا الضيق، شكَّلَ التَّصَوُّرُ الذي يَنطَلِقُ مِنْ تَكْرِيسِ التَّقَابُلِ بين طريِّ الثنائيات حجاباً كثيفاً، مانعاً من بناء هويَّةٍ قائمةٍ على التَّضائِفِ الذي عليه يَنهَضُ تصوُّرٌ يَشطَبُ التَّقَابُلَ استناداً إلى التَّجَلِّيِ الذي يَسْمَحُ بتأوُّلِ الشَّيْءِ بوصفه صُورَةً، وبوصفِ الصُّورَةِ تجدداً مُتملِّصاً مِنَ التَّكْرارِ. تبعاً لذلك، تبدَّى التَّضْيِيقُ المعرفيِّ والتأويليِّ الذي يَحْكُمُ التَّقَابُلَ، وَيُكْرَسُ حَجَبُهُ لِلْمُمْكِنِ مِنَ المَعْنَى وللانهاثيَّةِ العلاقاتِ والوشائجِ التي لا تُدْرِكُ بالانفصالِ الذي عليه يقومُ التَّقَابُلُ.

¹² شكَّلت هذه الوشائجُ مَوْضوعاً حيويًّا في العديد من الدراسات التي انشغلت بخطاب ابن عربي. لذلك، يُجسِّدُ مفهومُ العلاقة، بالمعنى الذي أرسأه الخطاب الصوفي وهو يَصِلُ بين الوجوديِّ والمعرفيِّ واللغويِّ، أسَّ التأويلِ الصوفيِّ، وأسَّ ما اضطلع به هذا التأويل داخل الثقافة القديمة.

تبدت كثافة هذا الحجب من الامتداد الذي تستنى للتقابل في مناح عديدة بعد أن تحوّل إلى رؤية للتأويل وإلى إجماع المعنى بدل تخصيصه، لأنّ تصوّر الهوية، المرسخة للانفصال بناءً على التقابل، لم يقتصر على موضوع بعينه، بل شهد امتداداً لا حدّ له، اتسع لجوانب وجودية ومعرفية ودينية وغيرها، كما هي الحال في الرؤية الفقهية المثقلة بثنائياتها، وفي التقابل الذي وجه اختلاف علماء الكلام، على نحو ما جسّدته، تمثيلاً لا حصراً، ثنائية التنزيه والتشبيه لديهم. لقد تجسّد تصوّر هذه الهوية، أكثر ما تجسّد، في بناء علاقة الإلهي بالإنسي على التقابل والانفصال. لذلك كان التوجّه إلى تقويض التقابل المنتصر للثنائيات وللطرفين المنفصلين كشفاً، بالمعنى الصوفي للكشف، لأنّه سمح بظهور ما يحجبه هذا التقابل، وبروز ما يعدّ به تقويض الانفصال. كشف تستنى بظهور وجه ثالث للشيء من خارج التقابل، وهياً لإدراك الإلهي سارياً في العالم وفي الإنسي، لا منفصلاً عنهما. إنّه الكشف المترتب على الوجه الثالث الجامع للوجهين، والمتولد من اتصال يتحقّق بالبرازخ، أي بالخيال المجسّد في بينية الصورة؛ صورة الشيء، التي بها يظهر هذا الشيء بوصفه "هو لا هو" في الآن ذاته.

لا يتعلّق الأمر في تقويض الثنائيات بإجراء نقديّ يتوجّه إلى هدم طرائق ضيقة في إنتاج المعنى وحسب، بل يتعلّق، أبعد من ذلك، بتصور وجودي ومعرفي، به أسهم الصوفية في توسيع الهوية ومنعها من الانغلاق، وفي جعلها سيرورة غير منفصلة عن تجربة تحمل خصائص الطريق نحو وجهة لا تعمق سوى الحيرة، ولا تُدرَك إلا داخل هذه الحيرة، حتى لقد التبس السقر، في هذا الطريق، بالحيرة، لأنّ هوية سالِكها¹³ وإدراكه لأشياء العالم وتدرّجه في مراقبي المعنى يتحرّر من الانفصال الباني للتقابل. لا تتحدّد هوية الشيء، في ضوء التقويض المشار إليه، انطلاقاً من وجه ثابت يقابل وجهاً منفصلاً عنه، لأنّ حقيقة الشيء صورة جامعة لوجهين. تتكشف هوية الشيء، تبعاً لموجّهات التقويض، دون أن تحدّ؛ تتكشف بتماس الوجهين، أي بالبينية الذي يقتات الخيال والحيرة ويعدّيهما في آن، وهو ما أبان عن حيوية هذا التماس في السماح بظهور معرفة جامعة، وبظهور معنى واصل بين وجهين، بما يجعل تضائفيهما نبغ معرفة حية متحركة، لأنّ تأويلها لا ينفصل عن التجربة الصوفية. تماس الوجهين هو غيرهما منفصلين، وهو التماس الذي اتسع له مفهوم الصورة. إنّه التماس المتولد من صلة خصية. وهي الصلة الموجهة لتخلق المعنى من تأويل لا ينفصل عن تجربة وجودية، على نحو يمكن الشيء من هوية متحركة ومبتدلة، قائمة على البينية؛ هوية مفضّصة

¹³ مصطلح السالك، قدّم ابن عربي، منذ كتاباته الأولى، تجربة المؤلّ الصوفي، على نحو كشف عن التماهي الذي أرساه الصوفية بين التأويل والتجربة. محيي الدين بن عربي، الإسرا إلى المقام الأسرى أو كتاب المعراج، تحقيق وشرح سعاد الحكيم (بيروت: ندرة للطباعة والنشر، 1988)، 57.

للتقابل الفاصل. وهذا جانب حيوي مما استنبته الصوفية في رؤيتهم للعالم، وفي طرائق تأويلهم.

في ضوء هذه الرؤية المقوّضة للثنائيات مُختلف امتداداتها، صار ما عدّ، في تصورات مُعيّنة، مُقابلاً للشيء هو عين الشيء. إنّه إبدالٌ معرفي اضطلع به الخطاب الصوفي، في قديم الثقافة العربيّة والإسلاميّة، وهو يَسْتَنْبُتُ تصوّراً مُفتحاً ودينامياً عن الهوية التي يكشف عنها مفهوم الصورة، ويكشف عنها مفهوم التجلي بوجه عام. لا حدّ للموضوعات وللمناحي التي فيها هيأ الخطاب الصوفي هدم الانفصال الباني للتقابل، إذ يتمنّع رُصد كل امتدادات هذا الهدم. فما من موضوع يتأوله الصوفي إلا وتنبثق فيه آثار البينية المتولّدة عن تقويض التّقابل. ذلك ما يُستفاد، تمثيلاً لا حصراً، من تصريح ابن عربي، في رده الضمني على التّقابل الذي حكم علم الكلام بشأن ثنائية التنزيه والتشبيه، عندما يقول: "التنزيه عند أهل الحقائق في الجناب الإلهي عين التحديد والتقيد."¹⁴ يبدو هذا القول، الذي لا حدّ لامتداداته في تقويض سلسلة من الثنائيات، هدماً للتقابل، واستنباتاً لمعانٍ مُتشعّبة، من بينها معنى التّضايّف الباني للتجلي الذي يسمّح بإدراك الحق في الخلق، والألوهة في العالم، والوحدة في الكثرة. فالأمر الثالث، الجامع لما يكون مُنفصلاً في التّقابل،¹⁵ هو أسّ الرؤية الصوفية المتولّدة من تجربة التأويل. الأمر الجامع يكشف اتّساع التأويل، بما هو تجربة، لاستيعاب التّضايّف، أي لبناء معنى للألوهية من خارج الانفصال، على النحو الذي يجعلها سارية في صور العالم. وهو ما يُمكن معنى التّضايّف من امتداد شامل، لأنّه انبثى على علاقة لا حدّ لها؛ علاقة الإلهي بالإنسي، أو علاقة صور الإلهي وأسمائه بالعالم. لقد أتاح هذا الأمر الثالث الكشف عن ثلاثة مناحٍ للتأويل؛ فإنّ ركز التأويل على الحق، تولّد معنى غير المعنى الذي ينبثق من التركيز على الخلق، وإن استند التأويل إلى الأمر الثالث الجامع بين الحق والخلق، تولّد المعنى الذي يجودّ به التماس، والتضايّف، والتجلي، والمرآة، والصورة... وكلها مفهومات ضمّتها الصوفية نبرتهم التي شقت دروباً معرفية في قديم الثقافة العربيّة والإسلاميّة. إنّ هدم التّقابل يُشكّل، تبعاً لامتدادات التي هيأها له الصوفية، جزءاً من تحرير الفهم والتأويل من المُسبّقات الحاجبة، إلى حدّ ممارستهما بتحرّر تامّ من القبليّات،¹⁶ بما يُتيح انبثاق المعنى من صلب التجربة الحيّة. إنّ ما سمح به الفهم والتأويل الصوفيّين من انبثاق للمعاني كان تجسيداً لأراضٍ معرفية قائمة على وشائج لا يبلغها العقل، وخصوصاً منطقة

¹⁴ ابن عربي، فصوص الحكم، 68.

¹⁵ القول بالمرئيين أساس سدّاد الرأي عند ابن عربي، فصوص الحكم، 70.

¹⁶ Michel Chodkiewicz, *Un Océan sans rivage, Ibn Arabi et la loi* (Paris: Seuil, 1992), 54.

البينيّ المَقْوُوضُ للتقابل. لقد رسمت هذه الأراضي حيزَ المعرفة الصوفيّة في المشهد القديم، فيما رَسَمَتْ، في الآن ذاته، أفقاً واعداً بتوسيع انبثاق المعنى وتأمين تجدده.

هكذا هيأ الصوفيّة، انطلاقاً من اتّساع منطقة "هو لا هو" التي لم يكن تقويض الثنائيات سوى مَلْمَحٍ مِنْ مَلامحها العديدة، تأويلاً مِنْ داخلِ علاقةِ التجلي التي تصل المطلق بالمُقَيَّد. علاقةٌ لم تعمل على توسيع هُويّة المَوجودات وَمَنَع انغلاقها وحسب، بل غَدَّت الحيرة، وجَعَلَتْهَا أَحَدَ أُسُسِ التَّأويلِ الصَّوْفِيِّ. فالتأويلُ الصَّوْفِيُّ يَقْتَاتُ، في منطقة "هو لا هو"، الحيرة، ويغذيها في الآن ذاته كي تَبْقَى حَيَّةً مُتجدِّدَةً، وفي تنامٍ دائم. في صَوِّ ذلك، ميَّزَ ابنُ عربي، في سياق إبرازهِ للمعرفة التي تُؤلِّدها الحيرة، بين حيرة الطريق المُستطيل والحيرة الدائريّة الخليقة بالتجدد الدائم في منطقة التضايف؛ منطقة "هو لا هو". فحيرة الطريق المُستطيل خطيَّة، لأنّها محكومةٌ بالمنطلق والغاية، بخلاف الحيرة الدائريّة المُتحرِّرة ممّا قد يُوقِفُها. عن الاختلاف بين الحيرتين، يقول ابنُ عربي إنّ حيرة الطريق المُستطيل لا خيالٍ لصاحبها، "فَلَهُ مِنْ وإلى وما بَيْنَهُمَا. وصاحب الحركة الدورية لا بَدْءَ لَهُ فيلزمه "مِنْ" ولا غاية فتحكم عليه "إلى".¹⁷ الحيرة الدائريّة تتقوى وتزدادُ في تنامٍ لا حدَّ لَهُ، فيكونُ توقُّدُها وازديادُها عَيْنَ المَعْرِفَةِ التي تتطلَّبُها منطقة "هو لا هو" وعَيْنَ المعرفة التي تُنتجُها هذه المنطقة في الآن ذاته.

لا تتبدى حيويّة تقويض الرؤية الصوفيّة للثنائيات إلا باستحضار الامتداد الذي شهدَهُ هذا التقويض، إذ لم يقتصر لديهم، كما تقدّم الإلماحُ إلى ذلك، على مَوْضوع بعينه، بل شَمَلَ كُلَّ شَيْءٍ، لأنّهم اعتمدوه في تأويل صُورِ العالَم. وهو ما تهياً لهم بفضل الاتّساع الذي عليه يقوم مفهومُ التجلي بنسبه المكين إلى الخيال. مفهومٌ انبثى على تضايف بين المطلق والمُقَيَّد، ومَكَّن في الآن ذاته مِنْ تأويل هذا التضايف من داخل الحيرة المُترتبة عليه. بتقويض الانفصال الموجه للتقابل، تسنى لمنطقة "هو لا هو" أن تصوغَ تصوّراً للألوهة، ولعلاقة الإلهيِّ بالعالَم، ولعلاقة الإلهيِّ بالإنسيِّ. فكانت هذه المنطقة عَيْنَ التجربة وعَيْنَ التأويل المتولد منها، وعَيْنَ الكُشف الذي يَسْتجلي اللامرئي في انفلاته المُنتج لحيرة لا تنتهي. إنّ هذه المنطقة، التي شكلت أحدَ أُسُسِ النُبرَةِ الصوفية، هي شِعْبٌ مِنْ شِعَابِ الأفق الذي رَسَمَتْهُ التجربة الصوفيّة للمعرفة، وللتأويل، وللغة، وللكتابة.

في صَوِّ هذا الأفق، يُمكن للقراءات الحديثة الإنصات لاحتمالات ما انفتح في الثنائيات بعد أن تحررت من تقابلها، أي بعد أن حَرَجتْ مِنْ ضيقِ "الثنائي" وحُجبه كي تتسعَ لثالث "هو لا هو" في آن. إنّ مسؤوليّة هذا الإنصات المَعْرِفِيُّ غيرُ مُنفصلةٍ عن

¹⁷ ابن عربي، فصوص الحكم، 73.

الحاجة إلى تمديد وُعودِ الأفقِ الصوفيِّ، وإلى توسيعِ مواقعِ النهوضِ بهذا التمديد، لا بداعي الإجابة عن حاجاتِ مُجتمعيَّةِ راهنةٍ وآنيَّة. فالتجربة الصوفيَّة ليست جواباً مُجتمعيّاً أنيًّا، بل هي رؤيَّة لإغناء الوجودِ في العالم، ولتأمين انبثاق المعنى من اللامرئيِّ، ولتمكين التأويلِ مِنَ القدرة على الاستغوار. تمكينٌ يُستقى، من بين ما يُستقى منه، من الدروس الثاوية في عروجِ يتحقَّقُ بالنزولِ ونزولِ يقومُ على العروجِ، وفي باطنِ يتحدَّدُ بظاهره وظاهرٍ يتَّسَعُ لباطنه، وفي مُقيَّدٍ مُضمرٍ مُطلقَةٍ ومُطلقٍ مُتجَلِّ في صوره. إنَّها الدروسُ التي يَجُودُ بها تقويضُ الثنائياتِ، بوصفِ هذا التقويضِ عتبةً من عتباتِ وُعودِ المنطقةِ التتوجُّ للمعنى؛ منطقة "هو لا هو".

من المنجَزِ إلى الأفقِ إبدالٌ قرأنيُّ مُتطلبٌ، وهو منحنى تأويليٌّ خليقٌ بتجديدِ الرُويَّةِ إلى قديمِ الثقافة. فالأفقُ الصوفيُّ أوسعُ من مُنجزِ الصوفيَّة. إنَّها حَصيصةُ الأعمالِ الأساسيَّةِ في كلِّ الثقافاتِ؛ حَصيصةُ الأعمالِ التي تُلامِسُ الجوهريِّ، لا بوصفه أمراً ثابتاً بل بوصفه إمكاناً لا يكفُّ عن نداءِ التأويلِ، وعن اكتشافِ الدروبِ التي يُضمِّرُها الأفقُ ويحتَمِلُها. اتِّساعُ الأفقِ، الذي لا يكونُ المنجَزُ فيه سوى وعدٍ دائمٍ بظهورِ معنى مُنفلتٍ ومعمَّقٍ لأحيازِ اللامرئيِّ، هو ما يتعيَّنُ على التأويلِ تأمينِ امتدادِهِ. هكذا يكونُ الحيزُ المعرفيُّ، الذي استنبتهُ الصوفيُّ ضمنَ الأحيازِ المعرفيَّةِ في قديمِ الثقافة، قادماً دوماً من التأويلِ الآتي، غيرَ مُقتصرٍ على مُنجزهم حتى إن كان الأفقُ لا يظهرُ إلا من احتمالاتِ المنجَزِ.

البيبلوغرافيا

ابن عربي، محيي الدين. الفتوحات المكيَّة. تحقيق عبد العزيز سلطان المنصوب. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2013.

_____ .الإسرا إلى المقام الأسرى أو كتاب المعراج. تحقيق وشرح سعاد الحكيم. بيروت: دندرة للطباعة والنشر، 1988.

_____ . فصوص الحكم. تحقيق وتعليق أبو العلا عفيفي. بيروت: دار الكتاب العربي، 1980.
Chodkiewicz, Michel. *Un Océan sans rivage, Ibn Arabi et la loi*. Paris: Éditions Seuil, 1992.

Nwyia, Paul. *Exégèse coranique et langage mystique*. Beyrouth: Imprimerie catholique, Dar el-Machreq editeurs, 1986.

المكانة العرفانية للوجود الانساني

أحمد كازي

أستاذ باحث، جامعة شعيب الدكالي، الجديدة

تقديم

يشكل الجانب الروحي في الحياة المعاصرة، موضوعاً رئيسياً وأساسياً في بناء الوجود الإنساني، نظراً للتحويلات التي عرفها الوضع الإنساني، وبالتالي المجتمع، بمختلف مكوناته، والذي أصبح ينعت بمجتمع المعرفة، أو المجتمع المعولم المحكوم بآليات السرعة والانتاج والاستهلاك. وأصبحت كل الأشياء جاهزة، والخاصية المميزة لهذا المجتمع، هي كونه موجهاً بعالم المشاعر، لا عالم العقل في تباثه وانغلاقه. وهذا ما جعل من العالم المعاصر أقرب للتصوف، وإلى ما هو روحي. والمطلب الأساسي من هذا هو البحث عن كيفية استثمار هذه التحويلات المعاصرة، من أجل توظيفها، لصالح الإنسان اجتماعياً، واقتصادياً، وقيماً، وسياسياً. فما الطريق الممكن لمواجهة التهديدات المدمرة للوضع الإنساني، سواء أكانت تقنية اختزالية، أو تدينياً ضيقاً؟ ألا يتطلب هذا الوضع الإنساني عودة إلى ما هو حكومي، وبالتالي صوفي من أجل إعادة بناء الذات الإنسانية، وعلاقتها المتعددة والمتداخلة اجتماعياً ووجودياً؟ فما المنزلة الوجودية للإنسان، كما عمل على بنائها أهل العرفان؟

1. خصائص التجربة الصوفية

تحدد العلاقات الإنسانية من خلال وجهين، إما الحوار أو المنازعة. وأهل العرفان ينتصرون لطريق الحوار على المنازعة، والوحدة على التنافر، والقرب على البعد؛ وذلك بالدعوة للعودة إلى صفاء الذات الإنسانية، وإلى أعماقها، أي إلى مكوناتها الروحي المحدد في مجموع المشاعر التي تجعل من الكائن الإنساني قادراً على إظهار مبطن الذات، والمتمثل في الجانب الإلهي المجسد في أهم صفة كونية، وهي الرحمانية (الرحمة السابقة على الغضب). وهذه الصفة الكونية مشروطة بآلية وجودية ممثلة في المحبة، باعتبارها جوهر التهذيب، لأن الوجود كما يرى ابن عربي، هو "لذة وحلاوة، وهو الخير المحض"؛ إنه ذلك البعد الجمالي الكامن في كينونة الإنسان، لأن هذا الأخير موجود على "صورة الله". لكن الانتصار لهذا الوجه يتطلب جهداً ومجاهدة من أجل تحقيق المحبة المتبادلة، بين الله والإنسان: فما هي شروط هذا التحقق؟

إن الانتصار للوجه الإلهي في العالم مشروط بالاعتقاد في حقيقة الحقائق، وهي عند أهل العرفان ممثلة في "الحقيقة المحمدية"، وذلك عبر تهذيب الروح بالعودة إلى وجودها النير الكامن في هذه الحقيقة. وهذا ما استدعى إيقاظ معرفة الهمة المضادة للوهم، وللمعرفة القلبية المتكاملة والمعرفة العقلية. تشكل المعرفة القلبية مصدر تنوير للذات عبر العلم والعمل. وهذا يتطلب صحة أهل الطريق، وهم وارثوا هذا التنوير. يعبر عن هذا ابن عطاء الله الإسكندري (ت709هـ) قائلاً: "فإذا أردت الإشراق والتنوير، فعليك بإسقاط التدبير، واسلُك إلى الله، كما سلكوا، تدرك ما أدركوا، اسلك مسالكهم، انهج منهاجهم وألق عصاك."¹

إن إسقاط التدبير، هو اعتقاد بحضرة السلامة، بعدم اختزال الوجود في التدبير العقلي، واستبدال ذلك بإتباع أصحاب المسالك العارفين بمنعرجاتها. وهذا هو عمق التصوف بأساسه الروحي. ومعنى المسالك يحيلنا على صاحب الطريق، أو العارف بالله، والممثل في الشيخ. لهذا فالتصوف هو لقاء بصاحب العلامة (العارف بإمكانة الوصول والتواصل)؛ يعرف ابن عربي عمق التجربة الصوفية قائلاً:² "الحق بحر قعره الأزل وساحله الأبد، فاركب سفينة ذاتك، ولا ترفع شراعاً، فإن الغرض طلب الساحل ولا ساحل، فأترك الموج يسيرك، فإني أخاف عليك من الشراع أن يوكلك الحق إلى تدبيره."

إن تجربة العرفان حاملة لبعدين هما: العمق والغموض. فعمقها يرمز له ابن عربي بالبحر، مما يؤدي إلى ضرورة تخطي الظاهر والمظاهر إلى ما ورائها (الباطن كعمق بدون قرار). وأما غموض هذه التجربة، فراجع إلى مكوناتها الرمزية ومعانيها السرية أو الذوقية. وبهذا فهي تجربة متضمنة لروح الدين وأساسه الذي لا يستقيم والقراءات الفقهية الظاهرية. إلا أن هناك فئة قادرة على الغوص إلى العمق الغامض، وهم الراسخون في العلم، أو أولوا الأبواب، وهم من أدركوا، حسب ابن عربي، أن: "ثمة لباً مستوراً بقرش". فأولو الأبواب، هم أهل خفاء، حيث هناك إمكانية لإظهار الغامض، لكن بالإشارة إليه. إنهم بهذا أهل الإشارة. يقول ابن عربي:³ "وخذ الوجود كله على أنه كتاب مسطور، وإن قلت مرقوم، فهو أبلغ، فإنه ذو وجهين ناطق بالحق، وعن الحق، تكُن من الذين هداهم الله، أي وفقهم بما أعطاهم من البيان، وأولئك هم أولو الأبواب الغواصون على خفايا الأمور وحقائقها، المستخرجون كنوزها، والحالون عقودها

¹ ابن عطاء الله الإسكندري، التنوير في إسقاط التدبير، تحقيق أحمد عبد الرحمان الشاغول (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 2012)، 28.

² ابن عربي، كتاب الشاهد، ضمن الرسائل (بيروت: دار الفكر، دون تاريخ)، 274.

³ ابن عربي، الفتوحات المكية، المجلد 4 (بيروت: دار صادر، د.ت.)، 105.

ورموزها، والعالمون بما تقع به الإشارة في الموضوع الذي تسمح فيه العبارات. والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.⁴

إن مسالك المعرفة الحقه هي خاصة بمن يسميهم ابن عربي بـ "الغواصين"، أو أهل الخفاء المحجوب: إنهم يدركون الثبات والتحول... ولهذا فالوجود المشار إليه في النص السابق ذو وجهين الناطق بالحق، وعن الحق (الإلغاء)، وصاحب هذه المرتبة أو الوجهين، هو ذلك الوسيط البرزخي، الواصل الفاصل، "فلولا البرزخ، لأشكل الأمر" كما يرى ابن عربي، أي لاختلط الباطن بالظاهر، والحق بالخلق، والعدم بالوجود. والنتيجة العرفانية من هذا البناء هي القول بـ "الوجود على الصورة"، وذلك لإعادة ترتيب الروابط الوجودية بين الحق والخلق، والوجود والعدم، والتعالى والمحايثة، والله والإنسان. ما هو الإنسان المفكر فيه ضمن هذا الأفق؟ وما مكانته أو منزلته العرفانية؟ هل هو صاحب مكانة كونية جامعة مانعة؟

2. التسامي بالوجود الإنساني أو الولادة الجديدة

تعمل مطالب التجربة الصوفية على التسامي بالذات الإنسانية من أجل تجسيد المعاني الحقانية خلقياً، وذلك باستعادة الجانب النير في هذا الوجود، وبالعودة إلى الورا، أي إلى ما وراء الظاهر والعقل، (طور مافوق العقل)، وما وراء العادي والإعتيادي... ويعتمد ابن عربي في بيان هذا على الآية التالية: "ارجعوا وراءكم فالتمسوا نوراً."⁵ تشكل العودة إلى الورا، رغبة في المعرفة، وهي مقدمة أساسية للولادة الجديدة التي لا تتحقق إلا باللقاء بالعارف، أو الشيخ أو المعلم. وفي تاريخ الحياة الروحية عامة، هناك نماذج من هذه اللقاءات السعيدة العرفانية:⁶

- أ. جلال الدين الرومي في لقائه بشمس التبريزي.
- ب. ابن عربي في لقائه بشيوخ عديدين (أكثر من 50 شيخاً).
- ت. أبو الحسن الشاذلي في لقائه بمولاي عبد السلام بن مشيش.

⁴ ابن عربي، الفتوحات المكية، المجلد 4، 106.

⁵ القرآن الكريم، سورة الحديد، الآية 13.

⁶ أحمد كازي، "المنزلة العرفانية للقاء عند ابن عربي"، مجلة يتفكرون 12 (2018): 184-193. في علم التصوف يتم الانتصار لعلم الباطن، وهذا ما أدى إلى توظيف الخطاب الرمزي الإشاري، وهذا في عمقه إعلاء من شأن الباطن على الظاهر، والصوفي على الفقيه، وأن التصوف هو حقيقة الفقه، لأن الباطن عند ابن قسي هو: "حقيقة الظاهر وقوامه ونوره، ومداده، والظاهر قرار الباطن، ومقامه وماله ومعاده." وسمو الولي على الفقيه، والباطن على الظاهر، هو لكونه حاملاً للنور المحمدي بإرثه النبوي. وهذا الولي يسميه ابن قسي بـ "الغريب"، ويعتبر نفسه من الغرباء، يقول ابن قسي: "ولما كانت ملكوتية الإلقاء أمية الأخبار والإملاء، وفتح لي عن مغالق الأبواب، وبطائن الأسباب، فرأيت حدائق الرحمة علماً حقاً، وكشفاً صدقاً، من غير حجاب." إن القول الموعول في التجريد، يبرز أن ابن قسي من الشيوخ الواصلين، ومن أصحاب الإرث المحمدي، فكلامه هذا، صادر عن صاحب تجربة ذوقية تؤمن بالإلقاء والإملاء من حضرة الغيب. انظر: محيي الدين ابن عربي، شرح خلع التعلين واقتباس النور من موضع القدمين، دراسة وتحقيق محمد الأمrani (مراكش: مؤسسة آفاق للدراسات والاتصال، 2013)، 33.

ث. كونفشيوش ولقاؤه بلاوتسو.
ج. لقاء النبي العربي بجبريل.

في تجربة اللقاء، هناك دعوة لتهذيب الروح من أجل خلق روابط حقانية بالعالم والآخر، فمع جلال الدين الرومي، هناك تجربة العشق، والتي من خلالها يمكن نشر "نور الروح"، والذي لا يتم إظهاره إلا بفعل التسامي الوجودي، وتخطي عوائق المعارف والمعاني الاعتيادية، بتعلم كيفيات الإنصات لصوت الوجود، المعبر عن صوت العشق. وهذا هو سر السماع الصوفي كطريق للتدرب على التسامي بالروح. فصوت الناي هو أنين يحكي معاناته، وشوقه، لأنه يحن إلى أصله الذي انفصل عنه، وكذلك الإنسان في حالة الوجد، فإنه يحن إلى أصله الإلهي، لخلق الاطمئنان والسكينة من ألم الانفصال الوجودي. وهذا ما استدعى ضرورة اللقاء بالأكبر (الإنسان الكامل) لتهدئة اللقاء بالمطلق-الله. في تجربة اللقاء، يتحول الأفق العرفاني إلى سفر، عبر مسلكي الفناء في الله، والبقاء به، والغرض من ذلك هو تحويل فعل التسامي بالذات إلى رؤية جمالية. وبالسفر كترحال في المدرج والمقامات يتحقق للإنسان ذلك الاستعداد الدائم لمنازلة الحجب من أجل الانكشاف. ويتطلب هذا أيضاً العيش وفق تجربة الحب، لأن بهذا الأخير يتم محو الخوف من وجدان الإنسان، وتحقيق ما يسميه "الحكيم أو شو" بـ "كيمياء الإنسان". بكيمياء الإنسان يتحول التصوف إلى مختبر للبناء، وإعادة البناء المستمرين للوجود الإنساني. وما هذا، في الأخير إلا استكمالاً لصورة الله في العالم، وذلك بالتفكير في مسألة التجليات، كآلية لتحقيق الحضور وتأكيده وجودياً؛ فهل هذه الوضعيات، تستدعي الكمال الإنساني؟ وما شروط تحقيق هذا الوجود الكامل؟ وهل هو المقصود من فعل الإيجاد؟

3. الإنسان الكامل ومرتبته الكونية

وجود الإنسان على الصورة هو في الأصل خروج للحق على الصورة (الظهور)، وهو علم بالذات والعالم (تفصيل). يقول ابن عربي محدداً ماهية "الخروج على الصورة": "... فإن الله تعالى علم نفسه فعلم العالم؛ فلذلك خرج على الصورة، وخلق الله الإنسان مختصراً شريفاً، جمع فيه معاني العالم الكبير، وجعله نسخة جامعة لما في العالم الكبير، وما في الحضرة الإلهية من الأسماء..."⁷ إن الخلق على الصورة، هو ظهور للحق، وتفصيل للمعاني، وتجسدٌ لهذا بشكل أقوى في أشرف الموجودات، وهو الإنسان باعتباره صورة مختصرة جامعة لمعاني العالم الكبير. كما أن هذا الأخير، هو مظهر لمعاني الأسماء الإلهية.

⁷ ابن عربي، عقلة المستوفز (القاهرة: دار الفكر، دون تاريخ)، 36.

وهذه الأخيرة هي أثر للذات الإلهية، وهذا معنى "خروج الحق"، الذي هو أصلاً ظهور للعالم على صورته. والمقصود بهذا الظهور، هو الإنسان الكامل، دون استثناء الإنسان الحيوان-العادي. والاختلاف هو في مرتبة الكمال، يقول ابن عربي: "ولسنا نريد الإنسان بما هو إنسان حيوان فقط، بل بما هو إنسان وخليفة. وبالإنسانية والخلافة صحت له الصورة على الكمال، وما كان إنسان خليفة، فإن الإنسان الحيوان ليس بخليفة عندنا، وليس المخصوص بها أيضاً الذكورية فقط، فكلامنا إذاً في صورة الكامل من الرجال والنساء، فإن الإنسانية تجمع الذكر والأنثى، والذكورية والأنوثة أنهما عرضان ليستا من حقائق الإنسانية لمشاركة الحيوان كلها في ذلك، وإن كان يستدعيهما حقائق آخر، ثم من حيث النتائج"⁸

يتخذ معنى "الخروج على الصورة"، دلالة الخلق الدال على الإنسان الكامل بمكانته الأسمى والأقوى على تجسيد الحق. وهو، بهذا المعنى، "خليفة الله" في العالم، كما أنه جامع لمعنى الإنسانية، كوجود على الصورة، دون تمييز بين الذكورة والأنوثة، لأن هذه النوعت الأخيرة، هي عرضية، وليست جوهرية أو صميمية في دلالتها على الإنسانية. للوجود على الصورة، مكانة كونية، والمثلة في تحول صاحب الصورة إلى مرآة عاكسة لصاحبها. يقول ابن عربي: "من وجد على صورة شيء، فذلك الشيء أيضاً على صورته، وبنفس ما يعلم نفسه علم من هو على صورته، لا ينقصه من ذلك شيء."⁹

إن مقدار إدراك الذات، أو معرفتها بوجودها، هو بدرجة معرفة أصلها. لهذا، فالصورة الإنسانية دالة على الصورة الإلهية. والخلق على الصورة يتطلب معرفة بحامل هذه الصورة لذاته أولاً، حتى يتسنى له معرفة أصلها وأساسها البدئي. وهذا ينسجم وأطروحة ابن عربي القائلة بأن الباطن لا يظهر إلا بصورة الظاهر: فهل هذه التحديدات تحيلنا على إشكال المرأة ومدى تجسيدها لصاحبها؟ هل الإنسان الكامل هو المناسبة الأقوى لتجسيد الحقيقة في كمالها واتساعها؟ إن الإنسان الكامل جامع لجزئيات الإنسانية، ولهذا، فهو الحقيقة الكلية الجامعة المانعة، وهو ذو وجود معقول ما بين العالم العلوي والسفلي. إنه حالة ثالثة ذات وجود بيني أو برزخي. "فهذا الشيء الثالث الذي نحن بسبيله لا يقدر أحد أن يقف على حقيقة عبارته لكن نوميء إليه بضرب من التشبيه والتمثيل، وبهذا ينفصل عن الحق الذي لا يدخل تحت المثل إلا من جهة الفعل."¹⁰

⁸ ابن عربي، عقلة المستوفز، 37.

⁹ ابن عربي، إنشاء الدوائر (القاهرة: دار الفكر، دون تاريخ)، 13.

¹⁰ ابن عربي، إنشاء الدوائر، 15.

للكامل مكانة ممتدة ما بين العلوي والسفلي: إنه "حقيقة الحقائق" يقول ابن عربي: "وهذا الثالث، هو هذه الحقائق كلها، بكمالها، فسَمَّه إن شئت حقيقة الحقائق أو الهويولى أو المادة الأولى أو جنس الأجناس، وهي الحقائق التي يتضمنها هذا الشيء الثالث، الحقائق الأولى أو الأجناس العالية. فهذا الشيء الثالث أزلًا لا يفارق الواجب الوجود محادياً له من غير وجود عيني. فانتفت الجهات والتلقاءات حتى لو فرضنا موجوداً، ولم نجعله متميزاً لانتفت عنه التلقاءات والإزاءات."¹¹

إن الوجود على الصورة الكاملة، هو بقوة هذه الصورة على شد أزر أخواتها، أي كونها جامعة للصور الجزئية من العالم. وبهذا الوجود البيني يكون الكامل دالاً على الحق. فما يبحث عنه ابن عربي، هو جعل الصورة في كمالها مظهرة لما أودعه الحق من أسرار في الإنسان، اعتماداً على منهج المضاهاة، أو المقابلة بين سر حق الحق، وسر حق الخلق، وجعل هذا الأخير طريقاً للأول. والغرض من هذا هو تحديد معنى الذات، ووضعها، هل هو جثماني طيني؟ أم روحاني. إلا أن الخاصية الملازمة، لهذه الذات، هي فعل التأمل باعتباره وعياً روحياً بوجودها ومكانتها الكونية. فما كيفيات تحقق الذات بوعياها الروحي هذا؟ هل بهذا المكون الروحي يتحقق كمالها المتميز بالوسع والاتساع؟

إن القيمة المعرفية والوجودية للكمالية، هي ما يمنح للإنسان مكانة متميزة في تدبير أو إصلاح المملكة الإنسانية أخلاقياً واجتماعياً. وقصدية هذا التوجه، هي إبراز السر الممكنون في الذات الإنسانية، وهي قصدية متجهة نحو بناء الوجود العرفاني، لأن الأسرار لا تبدو ولا تظهر إلا مكافحة أو كفاحاً. وهذا ما يجعل "الصورة المكافحة"، حدًّا فاصلاً ما بين المعارف، وبالخصوص العقل، والهوى، كشرط للتأمل.¹² والكفاح هو خروج من الذات الجثمانية الطينية إلى معناها الروحي، وهو بهذا، انسلاخ الروحي، عن الجثماني كإنسلاخ النهار عن الليل، والظلمة عن النور. لهذا فأساس وعي الذات الإنسانية، هو نوري ونير، وهو مشروط بالمرور من تجربة المكافحة، إنها مكافحة

¹¹ ابن عربي، إنشاء الدوائر، 17.

¹² يقول ابن عربي: "وكل معلوم إما أن يكون على صورته بكمالها، فهو مثل له، أو على بعض صورته، فمن هذا التوجه يكون عالماً بالمعلومات، لأنه عالم بنفسه، فذلك العلم ينسحب عليها انسحاباً." ابن عربي، التدبيرات الإلهية (القاهرة: دار الفكر، دون تاريخ)، 13. والإنسان الكامل هو مثل للحق بصورته الكاملة، فهو عالم بنفسه، وهذا العلم هو ما يحدد وجود الذات. لا بد أن نشير إلى أن ابن عربي قد عمل على إخراج موضوع الإنسان من الحقل الكلامي الجبري أو الاختياري أو الكسبي. وذلك ببناء موقف تيوصفي، يتحدد في دور الأسماء ذات الحكم على العالم أو ما يسميه بألة الصناعة والتي مركزها وأساسها هو "اسم الله"، وأن الأمر يتعلق برؤية الله في كل شئ. إيماناً بأن القضاء والقدر مرتبطان بسر الخليفة المخفي في عالم الأعيان الثابتة، منذ الأزل. وكان الأمر يتعلق بماض يتم إستعادته من جديد. وهذا يؤدي إلى إثارة السؤال ما القضاء عند ابن عربي، حيث أجاب: إنه "حكم الله في الأشياء." انظر ابن عربي، فصوص الحكم، الجزء 1، تحقيق أبو العلا عفيفي (بيروت: دار الكتاب العربي، 1980)، 131. إن تصور ابن عربي للقضاء يتجدد من خلال المشيئة الإلهية على أنها عين الأشياء، فمشيئته هي "ما هو الأمر عليه في نفسه، فمشيئة الحق في الأمور عين ما هي الأمور عليه." انظر: ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3، 356. فالعبد هو محل لخلق الله. سئل البسطامي عن ماذا تريد، فقال: "أريد ألا أريد" إنها إرادة التخلي عن العالم، والتحرر منه. لهذا، فالصوفية يؤمنون بالقضاء والقدر.

للحجب الظلمانية والبقاء في مواجهة أعلى حجاب وهو النير (النوراني). وفي تجربة المكافحة يتبلور صراع الأضداد بشكل قوي: إنه صراع الرغبة والواقع، الوجود واللاوجود، الحقيقة والظل، الخفاء والتجلي. وبهذه التجربة يعمل العارف على الانتصار للوجود العرفاني الخاص بصاحبه الكامل. يقول "الشيخ الأكبر" عن هذه المكافحة:¹³

ولما أتاني الحق ليلاً مكلماً كفاحاً وأبداه لعيني التواضع
وأرضعني ثدي الوجود تحقّقاً فما أنا مفطوم ولا أنا راضع

إن لحظة المكافحة هي أعلى مستويات المعرفة العرفانية، فهي جمع بين الكلام والمشاهدة، بين الحوار والصمت، بين الرؤية ومشهدها، وبالتالي بين الصورة وصاحبها. وما هذا إلا تحقيق لجدل الاتصال و(الرضاع) والانفصال (الفظام)، وبالتالي تجسيد المعنى الكوني للوجود على المثل (الوجود الحقي) في مقابل الوجود الخَلقي: فما طبيعة هذا الوجود على المثل، أو الممثل له؟ وما مكانته الكونية؟ يقدم ابن عربي أطروحة أساسية، وهي أن المعرفة لا تستقيم إلا بالوجود النير، وهو في عمقه حجاب شفاف، لأن الما وراء قابل للظهور، وهو أعلى الحجب. يقول ابن عربي: "وأما معرفة الذات، فبالنور الأضوائي."¹⁴ فَمَن صاحب هذا النور أو الوجود النير؟

لإبراز حقيقة هذا الوجود، يقدم ابن عربي تجربتين: الأولى لعيسى، والثانية لمحمد عليه الصلاة والسلام. فالأول حامل للحجب، لأن النفخ حجاب الوجود على المثل، أما وجود الحقيقة المحمدية، فهو على صورة المثل في "حضرة الأحدية" أو حضرة الجمع والوجود. ووجودها هذا: "على صورة حكمه فسلخها من ليل غيبه قطعة لم تكن متصلة، فتكون عنه عند التقاطع منفصلة، ولكن لما نظيره سبحانه وتعالى الصورة فصار. كان ثم جنساً يجمعها ضرورة، فكان قطع هذا النور المنزل والممثل من الجنس التخيل، والباري منزه في نفسه عن قيام الفصل به، والوصل والإضافة بالإنسان إلى جنسه، فهو قطع مثلي أبدي أحدي عن معنى أجلي، فكان حضرة ذلك المعنى باب، وعلى وجهها حجاب."

إن حضرة الأحدية، هي أصل الجمع والفرق، الإجمال والتفصيل، فيها تمّ الوجود، وتحددت الصورة الأولية المسلوخة عن أصلها وهي صورة جامعة، والمسماة بـ"الصورة الجنسية"، وما سواها من الصور هو تحت حكمها. وخاصية هذه الصورة، أنها مقطوعة عن أصلها، وذات طبيعة نيرة (قبضة من نور)، وهي بهذا المعنى كما يرى

¹³ ابن عربي، عنقاء مغرب (القاهرة: دار الفكر، دون تاريخ)، 16.

¹⁴ ابن عربي، عنقاء مغرب، 25.

”الشيخ الأكبر“ مطلقة أي جامعة بين الباطن والظاهر، الخفاء والتجلي، الغيب والشهادة، وهي جامعة بين حضرتين كما يرى عبد الرحمان جامي: حضرة المعاني (الحقيقة الكلية) وحضرة الارتسام.

4. الإنسان ومفتاح الكون

يحدد صدر الدين القونوي، والذي هو من أهم شراح ابن عربي، مسألة الوجود المثلي كنتاج لرابطة الغيبي بالكوني وهو خاص بالكامل في نظره، وله مكانة فتحية ومفتاحية. في هذا السياق، جاء كتابه **مفتاح الغيب** ليرز ذلك الوجود المثلي، الجامع بين الغيبي والكوني، والإشكال المثار، وهو المتعلق بالمرتبة وصاحبها، أي مرتبة الاجتماع ما بين الغيبي والكوني، حيث هناك سر التجلي، أو ما يسميه صدر الدين القونوي بـ ”السر الجمعي“: ”لأن الكل يعمل على شاكلته، ولا ينتج شيء ما يصاده حقيقة...“¹⁵

إن فكرة الاجتماعات هي انتصار لقوة التناسب، لأن ”الجمع الأحدي“ هو أقوى استعداد خالق للتناسب ولأعلى وجود على الشاكلة. يقول صدر الدين القونوي: ”فالتناسب يستدعي ظهور حكم الجمع الأحدي الأسماي الإلهي المذكور من قبل، فيسمى ذلك الظهور في مرتبة تلك الحقيقة الكونية، أي حقيقة كانت من حقائق الممكنات، وجوداً معيناً يلزمه البقاء بحسب التناسب المبقي صورة الاجتماع المستلزم ظهور حكم الجمع الأحدي المذكور، ولكن بموجب حكم المرتبة التي حصل فيها ذلك الاجتماع.“¹⁶

إن الظهور الأولي هو الخاص بالجمع الأحدي الأسماي، وهو أعلى تركيب جمعي، وبالتالي فهو مثل أو مماثلة كاملة، جامعة بين إجمالية الحقائق وتفصيلاتها، لأن سر التجلي الجمعي هو في الالتئام بين الحقائق المجملة والمفصلة. وينتج عن هذا تراتب كوني من الاجتماعات: من الحقاني إلى الخلقي، ومن الغيبي إلى الشهادي (من الشهادة). إضافة إلى أن سر التجلي هو بظهور الاجتماعات بمراتبها. وأما مقياس التمييز بين الكامل

¹⁵ صدر الدين القونوي، **مفتاح الغيب**، صححه وقدم له محمد خواجه (طهران: دار انتصارات مولى، 1416هـ)، 48. هناك تصورات ومواقف معاصرة ترى أن مكانة ابن عربي المعرفية والفكرية عامة، يمكن اعتبارها ذلك المنقذ من ارتجاجات الحداثة وما بعد الحداثة، ومن أشكال التعصب الديني والمذهبي. يرى وليم تشتيك أن ما يميز فكر ابن عربي هو ذلك الموقف ”الصوفي الإيجابي“، وذلك بأرائه، ومواقفه تجاه الأديان الأخرى، أو ”تعدد الأديان“ ما جعل من فكره حاملاً لإمكانات نقدية لكل المقاربات الدوغمائية، والمعتقدات السائدة. وأهم قضية يتحدد من خلالها الوضع الوجودي للإنسان، وهو عالم المثال وصاحبه: فمن خلال القول بصورة الله الممثلة في الكامل يتم تحيين الأسماء الإلهية في العالم، أخلاقياً وعملياً. انظر:

William C. Chittick, *Imaginal worlds. Ibn Arabi and the Problem of Religions Diversity* (New York: Suny Press, 1994).

أيضاً: أحمد كازى، **الصورة بين الخفاء والتجلي عند محيي الدين بن عربي** (الدار البيضاء: مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، 2018).
¹⁶ القونوي، **مفتاح الغيب**، 48-49.

وغير الكامل، وهو يمدى القرب من التحقق الأسمائي كما يرى ابن عربي. إن المكانة الجمعية للإنسان الكامل تضعه في برزخية الوجود. وهذا، الموطن الأخير، أي البرزخ، خاصيته التحول. لأن ماهية الأسماء، متميزة بالتلوين (الشؤون الإلهية)، وما أن الكامل خرج على صورة الحق، فإنه متلون بين ثلاث وضعيات كمثل، وكضد، وكخلاف. يقول الشيخ الأكبر: "ومن حكم الصورة أن جعل الله الإنسان مثلاً ضدّاً خلافاً، مثل ما هي الأسماء الإلهية، فإن الحق اعتنى بالإنسان غاية العناية ما لم يعتن بمخلوق بكونه جعله خليفة، وأعطاه الكمال بعلم الأسماء، وخلق على الصورة الإلهية، وأكمل من الصورة الإلهية ما يمكن أن يكون في الوجود، فالإنسان الكامل مثل من حيث الصورة الإلهية، ضد من حيث أنه لا يصح أن يكون في حال كونه عبداً ربا لمن هو له عبداً خلاف من حيث أن الحق سمعه وبصره وقواه فأثبتته، وأثبت نفسه في عين واحدة."¹⁷

إن كمالية الإنسان هي بقربه من الأسماء كمثل للحق، وضد من حيث عبوديته، وخلاف من حيث بشريته. ولهذا ينعت "بالحق المخلوق به" وأن له مرتبة الألوهية: "نحن جعلناه بمألوهيتنا إلهاً." فمألوهية الإنسان الكامل هي شرط لوجود الإله. والشعور بهذه المألوهية هو ما يجعل من العارف ينطق بمعاني غامضة لدى العوام، مثل "أنا الحق" مع العلاج، و"سبحاني سبحاني ما أعظم شأنني" مع البسطامي. وهي لحظات يتم فيها الشعور بالكمالية، لأن للضائر معاني مخالفة للتصورات السائدة، وهي ضمائر ذات دلالة وجودية جوهرها رابطة، الأنا بالهو، وكما يقول ابن عربي: أنا وهو على نقطة تتبث بدون قرار. إن أساس هذه الضائر، هو ضرورة الشعور بمكانة الأنا لدى العارف بها تتحدد المعاني، والأفاق والتصورات، والمواقف، لأنها "أنا" غير ملتصق بمعنى أحادي ضيق أو بوعي منغلق على فهم مقولاتي للعالم، كما أن أنا العارف يتحول إلى "إناء"، كما يسميه الشارح الأكبري عبد الرحمان جامي: إنه إناء متضمن للكل، أي أن الأنا الإنساني، يتحول إلى أنا كوني. وهذا معنى برزخية الإنسان الكامل، بقوته على الفصل والوصل ما بين الحقائق، وجامع بينها (حقيقة الحقائق)، ومتضمن لحقيقة الإنسانية، وجمعيتها. فبهذا الأنا (الإناء) تتحقق الانكشافات، وتتجسد الخزانة المتضمنة للمخزون. لأن بعمق هذا الأنا الواسع والكوني تتحقق الهوية الواحدة والمشاركة ما بين الحق والخلق: "هوية الحق الخلق وهوية الخلق الحق": إنها الهوية المتبادلة عبر الوجود، أو الإنسان الكامل، ولهذا يتخذ الكامل معاني متعددة أهمها: روح الوجود؛ الحق المخلوق به؛ الجمع الأحدي؛ مفتاح الوجود؛ البرزخ؛ الوارث؛ كلمة "كن"؛ مثل؛ ضد؛ خلاف؛ مفتاح.

¹⁷ ابن عربي، الفتوحات المكية، الجزء 4، 270.

خاتمة

يشكل الحديث عن مكانة الإنسان أفقاً ملازماً لوجوده وعلاقاته، الفردية والإجتماعية. إنه عرفانياً ينتمي للمملكة الإنسانية، والتي في حاجة مستمرة للتدبير الحكيم. وفي هذا السياق، يتم الانتصار للوجود الحقائي الإنساني على الوجود الخلقى، وأن هذا الأخير في حاجة إلى تدبير. إنه تدبير للجسد بما هو روحي، وذلك بإبعاد النفس عن الهوى والرغبات الطارئة والعرضية، والغرض من ذلك هو الإعلاء من شأن الحياة، وتمجيدها لا تدميرها. والمعنى العرفاني للإنسان ليس إقصاءً للجسد، بل هو أساس، لأن تجربة الكامل، هي تجربة سفر وترحال. إلا أنه سفر روحي يكون فيه الجسد سفينة في حاجة إلى تدبير، وهذا معنى الحياة في قوتها الجمالية، وذلك بوضع الأشياء في مواضعها. فالنفس الإنسانية بغوايتها: "تريد الظهور في العالم بالربوبية."¹⁸

وفي الأفق العرفاني نكون أمام أنسنة جديدة، من خلالها يتم الجمع والوصل بين المتنافرين، والمتنازعين. إنها أنسنة غير متمركزة حول العقل الإثباتي، بل أساسها العقل المنفتح على حقائقه الروحي أو القلبي، القابل لكل صورة، ولكل معرفة، ولكل دين. إنها أنسنة متجددة بتجدد الوضعيات الاجتماعية والفكرية والوجودية، لا يتعلق الأمر بنزعة، بل بأفق للتفكير والوجود. بهذه الأنسنة الجديدة، يمكن خلق حوار بين الأديان والمجتمعات، من أجل نبد العنف، والغرض من ذلك هو الإعلاء من شأن الإنسان والاعتراف به، لا قتله أو إقصاؤه. بهذه الأنسنة يمكن خلق تعايش مشترك لاستقبال النور الآتي من الآخر.

إن الغرض من الأنسنة العرفانية، هو الإعلاء من شأن الذات الإنسانية، من أجل نشر ثقافة المحبة والتآزر، والوحدة، ورفع النزاع ما بين الأديان، لأن الكل هو تجلي للحق: إنها دعوة إلى التآخي بين الإعتقادات والأرواح، والمجتمعات. ولهذا أسس "الشيخ الأكبر" أطروحته القائلة بـ"الله المخلوق في الاعتقادات" كإمكانية للاعتراف بالتنوع والاختلاف.

البيبلوغرافيا

القرآن الكريم.

ابن عربي. شرح خلع النعلين واقتباس النور من موضع القدمين. دراسة وتحقيق محمد المراني. مراكش: مؤسسة أفاق للدراسات والاتصال، 2013.
_____ . إنشاء الدوائر. القاهرة: دار الفكر، دون تاريخ.

¹⁸ ابن عربي، الفتوحات المكية، الجزء 2، 15.

- _____ . عقلة المستوفز. القاهرة: دار الفكر، دون تاريخ.
- _____ . كتاب الشاهد. ضمن الرسائل. بيروت: دار الفكر، دون تاريخ.
- _____ . الفتوحات المكية. بيروت: دار صادر، د.ت.
- السكندري، ابن عطاء الله. التنوير في إسقاط التدبير، تحقيق أحمد عبد الرحمان الشاغول. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 2012.
- القونوي، صدر الدين. مفتاح الغيب. صححه وقدم له محمد خواجه. طهران: دار انتصارات مولی، 1416هـ.
- كازی، أحمد. الصورة بين الخفاء والتجلي عند محيي الدين بن عربي. الدار البيضاء: مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، 2018.
- Chittick, William C. *Imaginal worlds. Ibn Arabi and the Problem of Religions Diversity*. New York: Suny Press, 1994.

المدرسة الشطحية والعلم الحضوري

محمد يعيش

أستاذ باحث، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس

دخل الزهد في الإسلام ابتداء من القرن الثاني الهجري في علاقة ائتلافية عمودية جديدة، أراد بها تقليص الفجوة بين الإنسان وخالفه. فكان أن تحول إلى تصوف وُجِد في إكسير الحب إمكاناً لمعانقة الحقيقة العالية. حصل ذلك ابتداء من رابعة العدوية لظروف خاصة. وقد عمل مَنْ تلاها من صوفيي القرن الثالث والرابع الهجريين على تأسيس ما يسمى بالمدرسة الشُّطْحِيَّة. وقد كان من روادها البسطامي والحلاج والشبلي الذين، مع تعدد السبل وأشكال المعاناة، نجحوا في فك قيود حبسهم عن خارجهم، وارتفعوا على جرح في وجودهم غائر، ليتوصلوا إلى وحدة شهود ذوقية، عاشوا فيها أوقاتاً من ثراء الروح، وغنى الكمال.

أ. الحب الإلهي والعبادة الرمزية

أسس صوفية القرنين الثاني والثالث الهجريين ما سار يعرف بـ "المدرسة الصوفية الشُّطْحِيَّة في الإسلام"، أو "رواد وحدة الشهود". وكونهم منتمين إلى المدرسة الشُّطْحِيَّة يعني أن بينهم قواسم مشتركة، تتلخص في انفجارية في الذات، تريد أن تكتسح العالم، وتستوعب الذات الإلهية في جوفها، تحت عناوين مثل "الخلة" و"الاتحاد" و"الحلول" و"الفناء". فكأنهم أنعبتهم حجب العالم المتكثر، وكأنهم استطلوا الطريق إلى الله الواحد، فسعوا بما ارتضوه من رياضات، إلى هتك الحجب، والقفز على المسافة، من أجل الوصول السريع إلى دائرة الوحدة.

ولقد وصل بعضهم أو ادَّعوا الوصول، وتكلموا في وصف أحوالهم بما عرف بـ "الشطح" في حضرة الهوية الجوهرية. وتأوَّل كلامهم مَنْ حَسَّن الظن بهم باعتبارهم سكارى، لأن كلام السكارى يُطوى ولا يُروى. كان هؤلاء ينزعون إلى الاندغام في حضرة الحقيقة الجوهرية، ليسعدوا بالوجود في الوحدة الكاملة، لكن وحدتهم لم تكن تدوم لأنها وحدة شهود ذوقية، من حيث كونها رؤيا ذاتية عابرة، وفناء عن أنفسهم فجائياً، وعين توحيد مؤقت.

ولقد كانت رابعة العدوية (100هـ-180هـ) زعيمة الثورة الروحية في الإسلام، وحاملة لواء تحرير النفس من رق الخوف، والداعية الأولى إلى جبر القلوب المنكسرة بلبس الحب الإلهي، بعدما كان الخوف الشديد من الحساب مسيطراً على زهاد القرن

الأول، ومنتصف القرن الثاني الهجريين، حتى إنَّ داود الطائي كان لا يسأل الله الجنة حياءً منه، ويقول: ”وددت أن أنجو من النار فأصير رمادا.“¹ وقد خلف ذلك الخوف ندوباً في النفس والجسد عميقة، ظهرت مضاعفاتها في سلوك الأفراد والجماعات. لقد كانت العلاقة بين الخالق والخلق حتى عصرها، علاقة نفعية قوامها عبادة الله طمعاً في الجنة، وخوفاً من النار. وأما رابعة، فقالت بوجوب عبادة الله لذاته لا خوفاً ولا طمعاً، فحطت بذلك خطوة كبيرة نحو التصوف، شجعت الذين تلوها على الاقتداء بها، ثم على تجاوزها حينما صار الحب أصل الإيجاد، بل ديناً عند ابن عربي. لقد صار الفرق بين الزهد والتصوف يأخذ في الاتساع شيئاً فشيئاً، حتى صار الزهد مجرد مقام من المقامات، واتضح تدريجياً أن ”التصوف زهد في الدنيا لكسب رضاء الله، والزهد بُعد عن الدنيا لكسب ثواب الآخرة. والتصوف دخول في جمال المملأ الأعلى وروحه ورحمته، والزهد دخول في مجال التقوى خوفاً من عذاب الله ونقمته وجبروته. والتصوف فلسفة روحية في الإسلام، والزهد منهج عملي من مناهج بعض المسلمين، وله نظائر في الديانة القديمة.“² ولعلها في هذا الإلحاح على فكرة الحب لذاته، كانت تعتمد على بعض الآثار، مثل ما نسب إلى الرسول من أنه قال: ”لا يكون أحدكم كالعبد السوء، إن خاف عمل، ولا كالأجير السوء، إن لم يُعطَ أجراً لم يعمل،“³ وعلى القرآن الكريم في ردها على من سألها: ”لم لا تسألين الله الجنة؟ فقالت: الجار قبل الدار كما روي في كتابه العزيز حكاية عن آسية بنت مزاحم، قالت: ”رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ،“⁴ وعلى بعض الأدعية المشهورة من مثل: ”اللهم إني أسألك رضاك والجنة“⁵ لإشارته إلى وجوب تقديم الخالق قبل غيره.

وقد أثرت رابعة بهذا المنحى في مَنْ تلوها تأثيراً كبيراً. من ذلك أن بعضهم سأل معروفاً الكرخي (ت 200هـ) ”أخبرني عنك أي شيء أهاجك إلى العبادة والانقطاع عن الخلق فسكت. فقلت: ذكر الموت؟ فقال: وأي شيء الموت؟! قلت: ذكر القبر والبرزخ؟ فقال: وأي شيء القبر؟! فقلت خوف النار ورجاء الجنة؟ فقال: وأي شيء هذا؟! إن واحداً بيده هذا كله، إن أحببته أنساك جميع ذلك، وإن كانت بينك وبينه معرفة، كفاك جميع هذا،“⁶ بل إن البسطامي في منتصف القرن الثالث (ت 261هـ) اعتبر أن

¹ عبد الوهاب الشعراني، الطبقات الكبرى، الجزء الأول (القاهرة: مطبعة عبد الحميد أحمد حنفي، دت)، 172. وسبب ذلك ما أشرنا إليها من أحداث سياسية، لفتت الانتباه أكثر إلى ما في القرآن الكريم والحديث من دعوة إلى تفضيل ما هو أدم وأبقى.

² عبد المنعم خفاجي، دراسات في التصوف الإسلامي، الجزء الأول (القاهرة: مكتبة القاهرة، بدون تاريخ)، 33.

³ أبو طالب المكي، قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المرید إلى مقام التوحيد، الجزء الثاني (بيروت، دار صادر، 1310هـ)، 56. وهذا الحديث لا أصل له.

⁴ سورة التحريم، الآية: 11.

⁵ حياة القلوب، على هامش قوت القلوب، الجزء الثاني، 193.

⁶ حياة القلوب، على هامش قوت القلوب، الجزء الثاني، 193.

”الجنة هي الحجاب الأكبر، لأن أهل الجنة سكنوا إلى الجنة، وكل من سكن إلى الجنة، سكن إلى سواه، فهو محبوب.“⁷ وكان يقول: ”لله عباد لو بدت لهم الجنة بزينتها لضجوا منها، كما يضح أهل النار من النار،“⁸ لأن ”من عرف الله، صار للجنة ثواباً، وصارت الجنة عليه وبالاً.“⁹ وعلى العموم، فقد صارت ”المحبة الإلهية“ محور الفكر الصوفي، ابتداء من الحارث المحاسبي (ت. 243) الذي أفرد رسالة فيها ضاع أصلها، ولم يبق منه إلا شذرات حفظها لنا أبو نعيم الأصفهاني (336-430هـ) في كتابه حلية الأولياء. ثم جاء بعده آخرون كان لهم فيها أقوال أكثر نضجاً؛ منهم ذو النون المصري (ت. 245هـ) وأبو يزيد البسطامي (ت. 261هـ) وسمنون المحب (ت. 298هـ)، والحلاج (ت. 309هـ) والشبلي (ت. 334هـ)، إلى أن تحولت فكرة فلسفية على يد عمر بن الفارض (ت. 632هـ)، وابن عربي (ت. 638هـ).

وإذا كان من شيء يؤاخذ به من أذاعوا أسرار الحب، فهو ما انتهى بهم إليه من قول بزوال الكلفة بين المحب والمحبوب، بسبب ما عرف بـ ”الْحَلَّة.“ والخلة، كما يقول أبو طالب المكي، مقامٌ فوق مقام المحبة. و”هو مقام في المعرفة الخاصة. وهي تخلل أسرار الغيب، فيطلع على مشاهدة المحبوب، بأن يُعْطَى حَيْطَةً بشيء من علمه بمشيئته على مشيئته التي لا تتقلب، وعلمه الذي لا يتغير،“¹⁰ وهذا يحدث، كما يقال، بسبب الصفاء، أو الخلو الذي معناه زوال العوارض الزائدة عن الذات، حتى تبقى مجردة واحدة، تنطبع فيها صورة الوجود الكلي. وهو ما يؤدي إلى الاطمئنان التام الذي يزول بوجوده الخوف، فيؤدي إلى ”البسط“ الذي يقع فيه التحلل من قيد الأوامر والنواهي، أو العبادات بمعنى عام. ولقد جعلت هذه الحَلَّة رابعة لا تكتثر للانبساط، ولا تشعر بمن تجالس، لأن الاتصال بالحق، يفصل عن الخلق رغم المجاورة. ولأن الروح التي تدخل إلى الملكوت، تترك الجسم حَرَباً ما يَعْمُرُهُ من أنيس. لقد غلبتها الحال إلى الحد الذي جعلتها تنشد باطناً في ما أقر الشرع أيضاً ظاهره. من ذلك ما نُسب إليها من قولها بما سمي بـ ”الحج بالهمة،“ وهو ما قال به الحلاج وغيره فيما بعد. إن الفرار إلى الله يكون أكثر صدقاً في نظرها حين لا يكون بحافز مثوبة، أو رادع عقوبة، حيث

⁷ سورة التحريم، الآية: 11.

⁸ أبو يزيد البسطامي، المجموعة الصوفية الكاملة، تقديم وتحقيق قاسم محمد عباس (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 2004)، 47.

⁹ البسطامي، المجموعة، 75. وقال في إحدى شطحاته: ”ما النار؟ لأستندن إليها غداً وأقول: اجعلني لأهلها فداً أو لأبلغها، ما الجنة؟ لعبة صبيان.“ البسطامي، المجموعة، 53.

¹⁰ أبو طالب المكي، قوت القلوب، الجزء الثاني، 76. وبخصوص ”الخلة“ نشير إلى أن أبا الحسين الملطبي (ت. 377هـ) صنف ضمن فرق الزنادقة فرقة سماها الروحانية، وجعلها أصنافاً منها صنف ”زعموا: أن حب الله يغلب على قلوبهم وأهوائهم، وإرادتهم حتى يكون حبه أغلب الأشياء عليهم، فإذا كان كذلك عندهم، كانوا عنده بهذه المنزلة، ووقعت عليهم الخلة من الله، فجعل لهم السرقة والزنا، وشرب الخمر والفواحش كلها على وجه الحلال، ولكن على وجه الخلة، كما يحل للخليل الأخذ من مال خليله بغير إذنه.“ انظر: التنبيه الرد على أهل الأهواء والبدع، تقديم محمد زاهد بن الحسن الكوثري (بغداد، بيروت: مكتبة المثنى، مكتبة المعارف، 1968)، 94.

طول تذكّار السيئة، يمنع من الاستغراق في الله، وطول انتظار الحسنة، قد يشغل عن طلب ملاقة المحسن.

ب. الاتحاد الصفاتي والفناء عن السّوى

أشرنا من قبل إلى أن رابعة (100-180هـ) نقلت موضوع الخوف من عقاب الحساب، إلى عقاب الحجاب، ومن خوف الأعراض إلى خوف الإعراض؛ لأنّ المحب له لا يكون إلا به،¹¹ والاستئناس به لا يكون إلا بإيثاره له. لذلك، قدمت الجار على الدار، وسعت بنوافل الاقتراب،¹² إلى قدسي الجنب، حتى انتهت إلى الرؤية الكأنية¹³ التي تجعل الغيب عياناً. ولقد سعى من بعدها صوفية القرن الثالث الهجري بمجاهداتهم العنيفة إلى تجاوز الكأنية إلى الإنية، حتى رأوا أنه كأنهم، بل أنه أنهم. وعبر عن هذه الحال بالفناء تارة، وبالاتحاد أخرى، من حيث المراد بالاتحاد أن الكل موجود به، والمراد بالفناء امحاء الصفات بعد اصطناع الله عبده لنفسه. ويُعتبر البسطامي (ت. 261هـ) أشهر من تكلم في الفناء والاتحاد، وأشهر من شطح¹⁴ في حضرة الألوهية بالهوية الجوهرية. ونورد للقارئ بعضاً من أقواله مرتبة كالتالي:

1. في مكاشفاته وشعوره متصلاً بالوجود الأحدي:¹⁵

• ”نظرت إلى ربي بعين اليقين بعد ما صرفني عن غيره، وأضاءني بنوره، فأراني عجائب من سره، وأراني هويته، فنظرت بهويته إلى أنائي، فزال نوري بنوره، وعزتي بعزته، وقدرتي بقدرته ... فغيّر في عين انائي إلى هويته، وأزالني عن هويتي بهويته، وأراني هويته فرداً، فنظرت إليه بهويته، فلما نظرت إلى الحق بالحق، رأيت الحق بالحق، فبقيت في الحق زماناً لا نفس لي ولا لسان، ولا أذن لي ولا علم، حتى إن الله أنشأ لي علماً من علمه.“¹⁶

¹¹ نقصد قوله تعالى: ”فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه“، سورة المائدة. الآية: 56.

¹² نشر إلى الحديث القدسي: ”وما زال عبيد يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه.“ موسوعة الحديث الشريف. الكتب الستة. صحيح البخاري، إشراف صالح بن عبد العزيز محمد ابن إبراهيم آل الشيخ (الرياض: دار السلام للنشر والتوزيع. 2000)، رقم الحديث: 6502.

¹³ في الحديث: ”ما الإحسان؟ قال: الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك.“ موسوعة الحديث الشريف. الكتب الستة. صحيح البخاري، رقم الحديث: 4777. وصحيح مسلم رقم الحديث: 9.

¹⁴ الشطح كفر عند الجمهور. وهو من زلات المحققين عند البعض الآخر، لأن باطنه مقبول وظاهره مردول. يقول الذهبي: ”نعود بالله من الإشارات الحلاجية، والشطحات البسطامية، وتصوف الاتحادية، فواحزناه على غربة الإسلام والسنة.“ انظر: شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق جماعة بإشراف شعيب الأرنؤوط، الجزء 13 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985م)، 442.

¹⁵ لا يمكن فصل البسطامي عن الحلاج والشبلي. فهم جميعاً ينتمون إلى ”المدرسة الشطحية“ في التصوف الإسلامي، لذلك فإننا سنشير إليه مرة أخرى عند حديثنا عن الحلاج والشبلي من باب تقاسمهم لكثير من المقامات والأحوال.

¹⁶ أبو يزيد البسطامي، المجموعة، 41. وهذه الحال لا تختلف عما يسميه الهنادكة بالسماذي (Samadhi) وقد أشرنا إليه. ونضيف هنا أن ”السماذي حالة من حالات الفناء في الوجود يغيب فيها الناسك عن وجوده في الموجود الكلي، كما تذوب قطعة الثلج في الماء. ويصلون إلى هذه المراتب بالتأمل والتدريب الوجودي والعزلة.“ انظر: عبد الباري محمد داود، الفناء عند صوفية المسلمين والعقائد الأخرى، دراسة

- "أنا الشارب والشراب والساقى".¹⁷
- "أنا لا أنا أنا أنا، لأني أنا هو أنا، أنا هو هو."¹⁸
- "كنت لي مرأة فصرتُ أنا المرأة."¹⁹

هكذا، كان التصوف عند البسطامي "صفة الحق يلبسها العبد"²⁰ و"أوفى صفة العارف، أن تجري فيه صفات الحق، ويجري فيه جنس الربوبية."²¹ ولذلك يجب أخذ كلامه من جهة السكران الصاحي، بكون الاتحاد ثمرة إصرار ومجاهدة، لأنه كان يريده ولا يريد غيره، ويريد أن لا يريد: "قلت أريد أن لا أريد، قال: أعطيناك."²²

2. في الأخلاق وسلوك الطريق إليه:

• "لو صمتت ثلاثمائة سنة، وقيمتت ثلاثمائة سنة، وأنت على ما أراك، لا تجد من هذا العلم ذرة..."

- "من عرف الله فإنه يزهد في كل شيء يشغله عنه."²³
- "الجوع سحاب، فإذا جاع العبد مطر القلب الحكمة."²⁴
- "إذا علموه هربوا من الخلق."²⁵
- "الناس بحر عميق، والبعد منهم سفينة، وقد نصحتك، فاحفظ لنفسك السكينة."²⁶

• "كنت اثني عشر عاماً" حداد نفسي، ألقيت بها في كور الرياضة، وأحرقتها بنار المجاهدة، ووضعتها على سندان المذمة، وطرقتها بمطرقة الملامة، حتى جعلت منها

مقارنة (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 1997)، 38-39. والمراد بالسماذي هو نفسه المراد في البوذية بالنيرقان، والفرق الوحيد بينهما هو أن السماذي نهايته الاعتقاد بالاتحاد، أما النيرقانا فنهايتها الاعتقاد بالفناء من حيث ذاته. وحال الانجذاب أو الانخراط هذه هي ما عاشه أفلوطين، وعبر عنه بقوله: "ما أكثر ما أتنبه إلى نفسي، متجرداً من بدني، فأصير خارجاً عن سائر الأشياء، خالياً إلى ذاتي، فأدرك من الحسن العجب العجيب، وأصبح على يقين قوي من أن المعاد المقدر لي هو خير المعاد، وأتمتع فعلاً بالحياة وهي في أسمى درجاتها، ثم إنني إذ انتهيت إلى هذا المقام بالفعل، أصبح أنا والعالم الإلهي شيئاً واحداً، وأنا فيه مقيم." انظر: تاسوعات أفلوطين، ترجمها عن الأصل اليوناني، فريد جبر، راجع الترجمة جبرار جهامي وسميح دغيم (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1997)، 407.

¹⁷ البسطامي، المجموعة، 46.

¹⁸ البسطامي، المجموعة، 47.

¹⁹ البسطامي، المجموعة، 52، وانظر عبد الرحمان بدوي، شطحات الصوفية (الكويت: وكالة المطبوعات، 1987)، 101.

²⁰ البسطامي، المجموعة، 81.

²¹ البسطامي، المجموعة، 68.

²² البسطامي، المجموعة، 64. ونشير إلى أن هذه النصوص وأشباهاها كانت دائماً مبعث خلاف بين الفقهاء الذين رفضوها رفضاً باتاً، وبين الصوفية المعتدلين الذين اعتبروها من الشطحات، وشبهوها بأقوال السكرارى التي تُطوى ولا تُروى، وأولوها تأويلات نجعل لها معنى مقبولاً، مثلما فعل أبو نصر السراج في اللمع، وعبد الوهاب الشعراني في الفتح في تأويل ما صدر عن الكمّل من الشطح. وسنعود إليه لاحقاً.

²³ البسطامي، المجموعة، 60.

²⁴ البسطامي، المجموعة، 84.

²⁵ البسطامي، المجموعة، 57؛ بدوي، شطحات الصوفية، 131.

²⁶ البسطامي، المجموعة، 61.

مرآة... ونظرت إلى الخلق فرأيتهم موتى، فكبرت عليهم أربع تكبيرات، ورجعت من جنازتهم جميعاً، ووصلت بعون الله وحده من غير وساطة من الخلق.²⁷

• ”رضيت بأن أحرق بالنار بدل خلقه شفقة عليهم... أردت رحمة الله بالناس أكثر مما أردتها بنفسي... بذلت جهدي في إدخال السرور على المؤمن، وإخراج الغم من قلبه... لو غفر الله لي يوم القيامة وأذن لي بالشفاعة، لشفعت أولاً من آذاني وجفاني، ثم من برّني وأكرمني.“²⁸

• ”لم أزل ثلاثين سنة كلما أردت أن أذكر الله أتمضمض وأغسل لساني، إجلالاً لله أن أذكره.“²⁹

• ”عملت في المجاهدة ثلاثين سنة، فما وجدت شيئاً أشد علي من العلم ومتابعته، ولولا اختلاف العلماء لتعبت... مساكين أخذوا ميتاً عن ميت، وأخذت علماً من الحي الذي لا يموت.“³⁰

هذه الرهبانية البسطامية تختلف عن التصور الإسلامي للكون والحياة، وتمس قطعة كمال الدين، وتمامية النعمة.³¹ إنها محصلة اجتهاد شخصي، وتجربة فردية، بحيث لم يأخذ بها ائتماراً بالقرآن، واقتداء بالنبي، وتأسياً بالصحابة والتابعين وتابعيهم بإحسان، إنما تلقاها بحسبه حدساً وإلهاماً، أو بتأثير خارجي على أصدق احتمال، وذلك منه ادعاء لا يقره عليه علم الأديان المقارن. إن البسطامي عقيدة وسلوكاً، لا يختلف كثيراً عما تقوله البراهمانية والبوذية بخصوص السمادي (غياب الوجود الجزئي في الوجود الكلي)، والنيرفانا (خمود الرغبات الشخصية) ووسائل تحقيق الخلاص بشكل عام؛ حتى إن إكثاره من ذكر النار والإحراق لافت، ولذته في وصف أشكال التعذيب النفسي والجسدي مثير للاستغراب، وقد كان بذلك فاتح طريق جديدة سار فيها أبو سعيد الخراز (ت. 289هـ) والحلاج (ت. 309هـ) والشبلي (ت. 334هـ) باعتبارهم من صوفية الوحدة الذوقية، أو وحدة الشهود على الأرجح.

ويتأسس على ما سبق أن هذا الطريق الصوفي ليس بها صوياً منصوباً من علم موضوعي، أو معرفة حسية، إنما هو في غابة كثيفة الأشجار، أو صحراء قاحلة، والقلب فيه البوصلة. أما العقل فكسيح، وأما النفس فنسناس، وأما الجسد ففقاعة صابون، وأما الحياة فبرق خاطف، وأما العالم كله فمتورم في أعظم خواء منه. وعليه فإن السفر عبر

²⁷ البسطامي، المجموعة، 66.

²⁸ البسطامي، المجموعة، 97.

²⁹ البسطامي، المجموعة، 87؛ بدوي، شطحات الصوفية، 105-137.

³⁰ البسطامي، المجموعة، 93؛ بدوي، شطحات الصوفية، 100.

³¹ نشر إلى الآية الكريمة التي نزلت يوم عرفة: ”اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً“ سورة المائدة، الآية: 4.

الطريق الصوفي إلى البلد السعيد، يكون بالعبّ من الخضم النوري الصافي، خوف الانخداع برقراق من سراب، والتعالي على الشرط البشري، والهيكل البئيس. بهذا، يمكن تفسير كل أشكال المجاهدات التي توسل بها الصوفي بدافع حنين العودة من أجل ملاقة الكمال.

ج. الحلول الرؤيوي واستيعاب الألوهة

قلنا إن فكرة الحب عند رابعة، قد حلت عندها محل الخوف الذي كان من أكبر ممثليه الحسن البصري. وقلنا إن هذا الحب كان يستغرقها أحياناً حتى تصل إلى حد الاستهلاك. وإذا أردنا أن نعبر عما بينهما من فرق بلغة الصوفية، لقلنا إن جميع الزهاد وعلى رأسهم الحسن البصري كانوا قبل رابعة يعيشون في حالة "غيبية"، باعتبار أن الغيبة "تكون للعباد بما يغلب على قلوبهم من موجب الرغبة والرغبة، ومقتضيات الخوف والرجاء."³² في حين أن رابعة كانت تعيش في حالة "سكر"، باعتبار أن "السكر لا يكون إلا لأصحاب المواجد."³³ وقد فرق الصوفية في السكران³⁴ بين ثلاث حالات:

- حال صاحب الذوق وهو المتساكر (وهو من بقي فيه بقية شعور).
- صاحب الشرب وهو السكران.
- صاحب الري وهو الصاحي (أي الصاحي بالحق والفاني عن الخلق).

وحسب هذا التقسيم، يمكن أن نضع رابعة ضمن ذوي الذوق المتساكرين، وذا النون والبسطامي والحلاج ضمن أصحاب الشرب السكاري، والجنيد ضمن أصحاب الري الصاحين. وعلى هذا الأساس، فإن السكر يكون بين صحوين: صحو قبله، وصحو بعده. الصحو الأول فيه تمييز للحدث (العالم)، والسكر فيه محو للحدث. وهو المعراج الروحي. والصحو الثاني أوج الكمال، لإفادته إثبات القدم. وبلغة أخرى فإن الصحو الأول "تفرقة"، لاستطاعة التمييز فيه بين الحدث والقدم. والصحو الثاني "جمع الجمع"، لاجتماع الحدث والقدم فيه. وتعتبر هذه الحال أعلى رتبة من الجمع الصرف، لاجتماع الضدين فيها. حيث إن صاحب جمع الجمع، "لو نظر بعين التفرقة، لا يزول عنه نظر الجمع. ولو نظر بعين الجمع، لا يفقد نظر التفرقة. بل يجتمع له عينان، وينظر باليمنى إلى

³² عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق عبد الحلیم محمود ومحمود بن الشريف، الجزء الأول (القاهرة: دار المعارف، 2014)، 176.

³³ القشيري، الرسالة القشيرية، 176.

³⁴ السكر: "دهش يلحق السر المحب في مشاهدة جمال المحبوب فجأة، لأن روحانية الإنسان التي هي جوهر العقل، لما انجذبت إلى جمال المحبوب، بعد شعاع العقل عن النفس، وذهل الحس عن المحسوس، وألم بالباطن فرح، ونشاط وهزة وانسباط، لتباعده عن عالم التفرقة، وأصاب السر دهش وولاه وهيجان، لتحير نظره في شهود جمال الحق. وتسمى هذه، الحال سكرًا لمشاركتها السكر الظاهر في الأوصاف المذكورة." انظر: عبد الرزاق جمال الدين بن أحمد القاشاني (أو الكاشاني)، كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدر. شرح تائبة ابن الفارض، تحقيق أحمد فريد المزيدي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2005)، 29.

الحق نظر الجمع، وباليسرى إلى الخلق نظر التفرقة... وصاحب الجمع لو نظر إلى عالم التفرقة، لم ير صور الألوان إلا آلات يستعملها فاعل واحد، بل لا يراها في البين، فيجمع كل الأفعال في أفعاله، وكل الصفات في صفاته، وكل الذات في ذاته. فتارة يكون هو صفة المحبوب وآلة علمه، وتارة يكون المحبوب صفته وآلة علمه وتصرفه،³⁵ مثلما في الأثر: "كنت له سمعاً وبصراً ويداً."³⁶ وكما في قول الحلاج "أنا الحق."³⁷

ولقد كان السكر المعنوي مما لا يجمل الظهور به كما السكر الحسي. حيث إنه مدعاة للبوح بما عرف بالشطح. والشطح كان يوفر الذريعة لمؤاخذة الصوفية، والتصبيق عليهم، لأن السكر يوقع في المحذور، ويبعث على الدعوى، حتى أن الصوفية أنفسهم اعتبروه "من زلات المحققين." وقد كان الحلاج (ت. 309هـ) ممن لم يراعوا واجب التحفظ، ولا شروط التأدب في نظر خصوم، وكان هو يعلم ذلك، ولا يكثر لتبعاته، ويعلم أيضاً بأن الصوفي أصلاً "وحداني الذات، لا يقبله أحد، ولا يقبل أحداً."³⁸ وهذا الرفض المتبادل إذا لم يكن ينطبق عليه في تفاصيل حياته كلها، فإنه كان ينطبق عليه في مجملها. لقد وجد الحلاج في عصر كثرت فيه الاضطرابات السياسية والثورات العسكرية، والخلافات المذهبية، حتى إن زمام الحكم فيه كاد غير ما مرة أن ينفلت من أيدي بني العباس. ولقد وجد نفسه مرغماً على الدخول في هذه الصراعات، عسى أن تكون نهايتها على يديه. لذلك نقول إن ملاحظة الحلاج في الأصل كانت سياسية،³⁹ بالرغم من إضفاء البعد الديني على محاكمته لتلميح صورة السلطة أمام العامة، وإظهارها بمظهر المدافع عن العقيدة. ولعل الحلاج كان عالماً بمصير كل معارضة رامت أن تطيح ببني العباس. لذلك، تستر بالتصوف للوصول إلى هدفه. غير أنه فشل في تحقيقه، وأثار من حوله الشكوك، ونبه إليه خصومه. فقال قوم إنه ساحر، وقال آخرون "إنه مجنون"، وقال

³⁵ انظر عبد المنعم الحفني، معجم مصطلحات الصوفية (بيروت: دار المسيرة، 1980)، مادة "جمع" "سكر"، 66-67.

³⁶ هذا الأثر دارج في كتب الزهد والرفائق والمناقب والطبقات. وقد استند إليه الصوفية لدعم القول بالاتحاد. وهو أخذ بالمعنى، للحديث الصحيح "وما زال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه..." وسنعود إلى هذا الحديث لاحقاً.

³⁷ انظر الحسين بن منصور الحلاج، كتاب الطواسين، تحقيق لويس ماسينون (بغداد: مكتبة المثنى، 1913)، 51. وسنعود إليه لاحقاً.

وقال شعراً: فانا الحقُّ حَقٌّ لِلْحَقِّ حَقٌّ *** لِأَيْسَ ذَاتِهِ فَمَا تَمَّ قَرْنِي

انظر: شرح ديوان الحلاج، حققه كامل مصطفى الشبيبي (بغداد، بيروت: مكتبة النهضة، 1974)، 242. وانظر أيضاً: لويس ماسينون، آلام الحلاج، ترجمة الحسين مصطفى الحلاج (بيروت: شركة قدمس للنشر والتوزيع، 2004)، 141 وما بعدها. انظر: أبو حامد الغزالي، مشكاة الأنوار، حققه أبو العلاء عفيفي (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، 1964)، 57. انظر: شرح كلمات الصوفية والرد على ابن تيمية من كلام الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، جمع وتأليف محمود الغراب (دمشق: مطبعة نضر، 1981)، 243.

³⁸ القشيري، الرسالة القشيرية، الجزء الثاني، 441.

³⁹ ذكر صاحب الفهرست أن الحلاج "كان جاهلاً مقداماً متهوراً، جسوراً على السلاطين، مرتكباً للعظائم، يروم انقلاب الدول، ويدعي عند أصحابه الإلهية." ابن النديم، الفهرست (بيروت: دار المعرفة، د.ت)، 269-270.

غيرهم "له الكرامات وإجابة السؤال،"⁴⁰ أو "هذا رجل خفي عنا حاله، وما نقول فيه شيئاً."⁴¹

وإذا انتقلنا إلى منحاه في التصوف، للوقوف على أسباب اتهامه بالكفر والزندقة، وجدناه يقول بالحلول صراحة. والقول بالحلول كان بدوّه القول بالفناء. والفناء مصطلح يدل على معانٍ متعددة، يمكن أن تتخلص فيما يلي:

- "تغيير معنوي للروح، بإفناء ميولها ورغباتها جميعاً.
- تجريد عقلي، أو فناء العقل في المدركات والأفكار والأفعال والأحاسيس، بانحصاره في التفكير في الله، بمعنى التأمل في الصفات الإلهية.
- إبطال جميع قوى الفكر الواعي. وأعلى درجات الفناء، لا يوصل إليها إلا حين لا يدرك في الفناء الفناء. وهذا ما يدعى لدى فلاسفة الصوفية فناء الفناء. وهذه الدرجة تمهد للبقاء في الله."⁴²

وقد أشرنا إلى أن البسطامي كان من القائلين بالفناء. ونضيف هنا أنه كان في نظر الباحثين أول من استعمل مصطلح الفناء بمعناه الصوفي. يقول البسطامي في العارف (أي الصوفي): "للخلق أحوال، ولا حال للعارف، لأنه مُجِيتٌ رسومه، وفنيت هويته بهوية غيره، وغيبت آثاره لآثار غيره."⁴³ ويقول في معراجة الروحي: "خرجت من الحق إلى الحق، حتى صاح مني في: يا من أنت أنا؟! فقد تحققت بمقام الفناء في الله."⁴⁴ والبسطامي يمثل هذه الأقوال، وهي كثيرة، كان يهد للحلاج قوله بالحلول. فلقد روى عنه أن رجلاً دق بابَه. فقال له: "من تطلبه؟ فقال: اطلب أبا يزيد، قال: مر ويحك فليس في الدار غير الله."⁴⁵ وقد أثار شطحات البسطامي ردات فعل سلبية كثيرة، ومع ذلك فقد وجد من اعتذر له، وقبلها تحت طائل الاضطرار. "سئل أبو علي الجرجاني، عن الألفاظ التي تحكى عن أبي يزيد، فقال: رحمه الله أبو يزيد، نسلم له حاله، ولعله بها تكلم على حد غلبة، أو حال سكر، ومن أراد أن يرتقي إلى مقام أبي يزيد، فليجاهد نفسه كما جاهد أبو يزيد، فهناك يفهم كلام أبي يزيد."⁴⁶ وقد عمل من أرخ للتصوف منذ بداياته، على استحضار واجب الاعتذار، وعامل التبرير. من ذلك قول أبي نصر

⁴⁰ عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام (القاهرة: دار الفكر العربي، 1966-1967)، 329.

⁴¹ شرح ديوان الحلاج، 73.

⁴² محمود، الفلسفة الصوفية، 354-355.

⁴³ الشعرائي، الطبقات الكبرى، 174-175. البسطامي، المجموعة، 79.

⁴⁴ البسطامي، المجموعة، 49.

⁴⁵ النور من كلمات أبي طيفور المنسوب إلى السهلي، ضمن بدوي، شطحات الصوفية، الجزء الأول (الكويت: وكالة المطبوعات، 1982)،

84.

⁴⁶ الشعرائي، الطبقات الكبرى، 175.

السراج: ”إن سأل سائل فقال: ما معنى الشطح، فيقال معناه عبارة مستغربة في وصف وجد فاض بقوته، وهاج بشدة غليانه وغلبته... ألا ترى أن الماء الكثير إذا جرى في نهر ضيق، فيفيض من حافته، يقال: شطح الماء في النهر؟! فكذلك المرید الواجد، إذا قوي وجده، ولم يطق حمل ما يرد على قلبه من سطوة أنوار حقائقه، وسطح ذلك على لسانه، فيترجم عنها بعبارة مستغربة، مشكلة على مفهوم سامعيها، إلا من كان من أهلها.“⁴⁷

وتجب الإشارة إلى أن حال السكر التي كان يشطح فيها البسطامي، لم تكن طويلة ولا مستقرة، إذ سرعان ما كان يعود إلى الصحو الأول، حيث الفرق بين الحق والخلق، ومع ذلك فإنها كانت تغلبه وتستولي عليه، ولا يجد لها من تنفيس سوى في لغة لا تراعي منطق الإسناد المعتاد، ولا شروط المقام والمواضعة. كان يقول في سكره: ”سبحاني ما أعظم شأنِي“⁴⁸ ويقول: ”تالله إن لوائي أعظم من لواء محمد صلى الله عليه وسلم، لوائي من نور تحته الجان والجن والإنس كلهم مع النبيين“⁴⁹ لكنه كان يقول في صحوه: ”أحببت الله حتى أبغضت نفسي، وأبغضت الدنيا حتى أحببت طاعة الله“⁵⁰ ويقول: ”لو نظرتم إلى رجل أُعطي من الكرامات حتى يرتقي في الهواء، فلا تغتروا به حتى تنظروا كيف تجدونه عند الأمر والنهي، وحفظ الحدود، وأداء الشريعة.“⁵¹ وقد كان الحلاج نفسه يتجاوز السكر إلى الصحو الثاني. ومن قبله كانت رابعة تظفر بذلك، لكنهم جميعاً ظلوا في حال ”تلوين“ باعتبارها حالاً فجائية، يحصل فيها انخفاف مؤقت، ينعدم فيه الشعور بالفرق والبينية، ولذلك فإنهم بالرغم من إصرارهم على ادعاء الصحو، فإنهم عاشوا عشاقاً سكارى. ”وكلام العشاق في حال السكر يطوى ولا يحكى.“⁵²

قال الحلاج في صحوه الأول أو الثاني ”مَنْ ظن أن الإلهية تمتزج بالبشرية، أو البشرية تمتزج بالإلهية فقد كفر. فإن الله تعالى تفرد بذاته وصفاته عن ذوات الخلق وصفاتهم، فلا يشبههم بوجه من الوجوه، ولا يشبهونه بشيء من الأشياء.“⁵³ وقال في نص آخر: ”اللهم إنك المتجلي عن كل جهة، المتجلي من كل جهة... فإن قيامي بحقق ناسوتية، وقيامك بحقي لاهوتية، وكما أن ناسوتيتي مستهلكة في لاهوتيتك، غير

⁴⁷ أبو نصر السراج الطوسي، اللمع (القاهرة، بغداد: دار الكتب الحديثة، مكتبة المثنى، 1960)، 453-454.

⁴⁸ البسطامي، المجموعة، 49.

⁴⁹ البسطامي، المجموعة، 48.

⁵⁰ البسطامي، المجموعة، 98.

⁵¹ البسطامي، المجموعة، 75.

⁵² الغزالي، مشكاة الأنوار، 57.

⁵³ أخبار الحلاج أو مناقبات الحلاج، نشر وتصحيح لويس ماسينيون وبول كراوس (باريس: مكتبة لاروز، مطبعة القلم، 1936)، 47.

ممازجة إياها، فلاهوتيتك مستولية على ناسوتيتي غير مماسة لها.⁵⁴ ولكن في سياق آخر، وحال أخرى، نجده يثبت ما نفاه، إن لم يكن سبق أن نفى ما أثبتته. وهو ما يدل على مراوحته بين حال التلوين وحال التمكين، أو ميله إلى التحدث من مقام التلبيس. ”وهذا التلبيس هو أعلى مراتب التمكين، الذي هو التمكين في التلوين، بحيث يتمكن السيار حينئذ من التلبيس بأي لباس شاء، ويظهر في أي مظهر أراد، ويتمكن من معرفة معروفة في أي لباس ظهر، وفي أي صورة تجلى، حقاً وخلقاً. فمن كان هذا شأنه يسمى مقامه بمقام التلبيس، وهذا هو مقام المنتهى الذي يشهد فيه الحق تعالى في المظهر وغير المظهر.⁵⁵ ولا يمكن تفسير جمع الحلاج بين التنزيه والتشبيه، والاختلاف والائتلاف بداعي التقية أو الحرص على التمويه. فلم يكن الحلاج بالذي يخشى على نفسه ما كان يخشاه الجنيّد أو الشبلي، وإنما يمكن تفسيره بورود الاعتقاديّن في وقتين مختلفين. وهذا التفسير يدعم ما ذهبنا إليه من أن شطحات رواد التصوف الأوائل، وعلى رأسهم رابعة العدوية والبسطامي والحلاج والشبلي، تدل على أنهم كانوا في حال تلوين دائمة، غارقين في مجمع الأضداد، عالقين في تعانق الأطراف، مترددين في إطلاق الهوية. لذلك ذهب من حسن الظن بالتصوف إلى تأويلها بما يجعل لها وجها مقبولاً،⁵⁶ وفرقوا بين ”الحال الذوقي“ وهو الحال الذي شاب هؤلاء، و”حال العرفان العلمي“ وهو ما ميز صوفية وحدة الوجود، من مثل ابن عربي. يقول أبو حامد الغزالي (ت 505هـ): ”العارفون، بعد العروج إلى سماء الحقيقة، اتفقوا على أنهم لم يروا في الوجود إلا الواحد الحق، لكن منهم من كان له هذه الحال عرفاناً علمياً، ومنهم من صار له ذلك حالاً ذوقياً.“⁵⁷ ولعل في شخصية الحلاج المشاكسة، وفي ما اطلع عليه في تنقلاته خارج العراق، ما جعله إذا قعد على البساط، نزع إلى الانبساط، وتكلم بما يغيظ، ويوغر الصدر. وقد كان ذلك منه طيش عرفه فيه، ووعاه.

أما البسطامي، فقد كان يردد، ولعله بينه وبين نفسه، ”الناس بحر عميق، والبعد منهم سفينة، وقد نصحتك، فاحفظ لنفسك السكينة.“⁵⁸ لقد ”نظرت إلى الخلق، فرأيتهم موتى، فكبرت عليهم أربع تكبيرات، ورجعت من جنازتهم جميعاً، ووصلت بعون

⁵⁴ أخبار الحلاج، 8.

⁵⁵ عبد الرزاق جمال الدين القاشاني (أو الكاشاني)، لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام، صححه وعلق عليه مجيد هادي زادة (طهران: ميراث مكتوب، 2000)، 181.

⁵⁶ من ذلك: عبد الوهاب الشعرائي، تأويل الشطح، الفتح في تأويل ما صدر عن الكمل من الشطح، دراسة وتحقيق، قاسم محمد عباس (عمان: دار أزمّة للنشر، 2003).

⁵⁷ الغزالي، مشكاة الأنوار، 57. ولنقارن بين قول البسطامي: ”إني أنا الله لا إله إلا أنا“ وبين قوله: ”لم أزل ثلاثين سنة كلما أردت أن أذكر الله، أتمضمض، وأغسل لساني، إجلالاً لله أن أذكره.“ انظر: البسطامي، المجموعة، 45، 87.

⁵⁸ البسطامي، المجموعة، 61؛ بدوي، شطحات الصوفية، 139.

الله وحده من غير وساطة من الخلق،⁵⁹ لأن من كان منشغلاً بعبود نفسه، مقوياً همته عليها، بلغ مبلغ الرجال، لذلك، قال السلف: الحلاج نصف رجل، وذلك أنه لم ترفع له الإنية بالمعنى، فرفعت له صورة.⁶⁰ لقد كان البسطامي بعدما يبوح بما هو مردّول ظاهره، مقبول باطنه، من مثل قوله: "خضت بحراً وقف الأنبياء بساحله،" يعتذر عن ذلك بكلام آخر يقيد المعنى، ويشهد على المراد من مثل قوله: "غصت في بحر المعارف حتى بلغت بحر محمد صلى الله عليه وسلم، فرأيت بيني وبينه ألف مقام، واقتربت من واحد، احترقت."⁶¹

كان البسطامي، مثل الحلاج، سكران مغلوباً على أمره، بل كان يفضل السكر على الصحو، لأن "الصحو هو إثبات وتحديد الصفات الإنسانية التي هي أكبر حجاب بين الرب وعبده، بينما السكر هو هدم الصفات الآدمية مثل النظر والاختيار"⁶² لكن البسطامي كان أكثر من الحلاج حرصاً على جبر ما انكسر، بعد اندراس الأثر. لذلك، سهل على من قبله⁶³ تأويل ما أشكل من أقواله، وإن أقر مؤرخو التصوف الأوائل مثل السراج (ت. 378هـ) والكلاباذي (ت. 380هـ)، بغلط البوح، خاصة من قبل المتترسمين بالتصوف الذين لم يحرصوا على إحكام الأسس، وإتقان الأصول. لذلك، فضل التصوف السني الواجد الساكن، على الواجد المتحرك، لأن السكون حركة أيضاً، لكن ليس لها عمل في الظاهر،⁶⁴ وإلى ذلك كان يشير الجنيد (221هـ-297هـ) إذا سئل عن سكونه وقلة اضطراب جوارحه عند السماع بتمثله، بقوله تعالى: "وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنِعَ اللَّهُ لِذِي آتَقَنَ كُلِّ شَيْءٍ."⁶⁵ لكن الحلاج، كما أشرنا إلى ذلك، كان ميالاً إلى إضاعة واجب الحفظ والتكتم، ونزاعاً إلى طلب حق من العقاب قائلاً:

⁵⁹ البسطامي، المجموعة، 66.

⁶⁰ تقي الدين بن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق عبد الرحمان بن محمد بن قاسم، الجزء الثاني (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1995)، 288.

⁶¹ البسطامي، المجموعة، 55.

⁶² أبو الحسن علي بن عثمان الهجويري، كشف المحجوب، ترجمه محمد أبو ماضي أبو العزائم (القاهرة: دار التراث العربي للطباعة والنشر، 1976)، 202. محمد يعيش، شعرية الخطاب الصوفي، الرمز الخمري عند ابن الفارض فهوذجا، سلسلة رسائل وأطروحات، رقم 1 (فاس: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2003)، 112 وما بعدها.

⁶³ وقال نيكلسون: "أبو يزيد هو الذي أدخل في التصوف الإسلامي فكرة وحدة الوجود التي كانت ذائعة ذيوعاً عظيماً في أنحاء فارس، حتى زمن الساسانيين." انظر: في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة أبي العلا عفيفي (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1969)، 23-24. وإذا كان أبو يزيد الذي أدخل وحدة الشهود لم يصب، كما لم يصب ابن عربي الذي نظر لها وفلسفها، فإن دعوى غيره الفقهاء على الدين، بسبب ما قاله الحلاج، تبقى غير ذات جدوى.

⁶⁴ كان الجنيد حرصاً على استيفاء شروط مقام التمكين، لذلك كان يأسف للبسطامي، وينتقد الحلاج، ويمتعض من الشبلي. انظر في تفسير شطحيات البسطامي والحلاج والشبلي: السراج، اللمع، 453.

⁶⁵ سورة النمل، الآية: 88، وانظر بخصوص حال الجنيد: اللمع، 128، و367. تاج العارفين للجنيد البغدادي، ضمن: الأعمال الكاملة، دراسة وجمع وتحقيق سعاد الحكيم (القاهرة: دار الشروق، 2005)، 132. الجنيد، رسائل الجنيد، تحقيق جمال رجب سيدي (دمشق: دار اقرأ، 2005)، 259. ربعة سحنون وطارق العلمي، منهج الإمام الجنيد في السلوك وخصائص الممارسة الصوفية في المغرب (وجدة: الرابطة المحمدية للعلماء، مركز الإمام الجنيد للدراسات والبحوث الصوفية المتخصصة، 2012)، 75-76.

اقتلونني يا ثقاتي إن في قتلني حياتي

ويقول: "اعلموا أن الله تعالى أباح لكم دمي فاقتلونني... فاقتلونني تؤجروا وأستريح."⁶⁶ لقد كان يُطْمَعُ فيه غيره، ويعتذر لمن يريد النيل منه.⁶⁷ بل كان يبسط دعواه بالقدر الذي يثبت به أنها معتقده، ويفلسفها بالقدر الذي يظهر بها أنه صاحب نظرية. من ذلك قوله بثنائية الطبيعة الإنسانية، من حيث جمعها بين الإلهية والبشرية. وقد اعتمد العلاج في ذلك على عبارة وردت في العهد القديم، وحديث صحيح مشابه كان مثار تأويل، بالإضافة إلى شخصية المسيح التي كان يراها جامعة للصورتين. أما العبارة الواردة في العهد القديم فهي: "وقال لنصنع الإنسان على صورتنا كمثالنا... فخلق الله الإنسان على صورته، على صورة الله خلقه."⁶⁸ وأما الحديث الصحيح، فهو ما يعرف بـ "حديث الصورة" وهو: "خلق الله آدم على صورته،"⁶⁹ بإرجاع ضمير الهاء إلى الله جل شأنه. لقد كان هذان النصان دعامتين قويتين لتبرير نظريته في الحلول الشبيهة بنظرية النصارى في طبيعة المسيح. ومع أنه لم يثبت عليها، لتأرجحه بين التنزيه والتشبيه، وبين الاختلاف والاتلاف، فإنه أثار عليه خصومة الفقهاء من أهل السنة، والعلماء من أئمة الشيعة، والمسؤولين من أهل السياسة. فهو بالنسبة إلى أهل السنة شبّه وَجَسَّم، وبالنسبة إلى الشيعة انتحل العصمة المحصورة في العلويين بامتياز النسب. وبالنسبة إلى السلطة، فقد مس أسس الدولة الوصية على ثوابت العقيدة. معنى ذلك أن العلاج اغتصب السلطة الروحية والزمنية في آن، وبذلك فقد غَلَا. و"كان الغلو هو الاسم الرسمي لجريمة العلاج،"⁷⁰ وكان الغلو العامل الحاسم الذي وحد معارضييه ضده على اختلاف مشاربهم ونواياهم. وكان الغلو أيضاً وراء ذهابه في توظيف الأثرين السابقين إلى أبعد مدى. حيث إنه تجاوز النظرية المسيحية في عيسى، إلى نظرية في

⁶⁶ أخبار العلاج، 75.

⁶⁷ يقول العلاج: "إن الذين يشهدون عليّ بالكفر، تعصبوا لدينهم. ومن تعصب لدينه، أحب إلى الله ممن أحسن الظن بأحد." أخبار العلاج، 15. والتعصب للدين ليس المقصود به الإسلام، فعند العلاج أن "الأديان كلها لله عز وجل، شغل بكل دين طائفة، لا اختياراً فيهم، بل اختياراً عليهم، فمن لام أحداً بظلمان ما هو عليه، فقد حكم أنه اختار ذلك لنفسه، وهذا مذهب القدرية، والقدرية مجوس هذه الأمة." أخبار العلاج، 70. ويقول أيضاً: "هؤلاء عبادك، قد اجتمعوا لقتلي تعصباً لدينك، وتقرباً إليك، فاغفر لهم، فإنك لو كشفت لهم ما كشفت لي، لما فعلوا ما فعلوا، ولو سترت عني ما سترت عنهم، لما ابتليت بما ابتليت." أخبار العلاج، 8.

⁶⁸ سفر التكوين، الجزء الأول، 26-27، وأيضاً: الجزء الخامس، 1.

⁶⁹ الكتب الستة، صحيح البخاري. كتاب الاستئذان، باب السلام، رقم الحديث 6227، 524. روي أيضاً: "إن الله خلق آدم على صورة الرحمن." لكن أكثر أهل الحديث على إنكاره، لكونه غلطاً وقع من طريق تأويل النقلة. وعلى العموم، فإن "حديث الصورة" تأوله المتأولون على وجوه كثيرة، وقد كان الداعي إلى تأويله ما يعود عليه ضمير الهاء، فمنه من أرجعه إلى آدم، وهم الأكثرية، ومنهم من أرجعه إلى اسم الجلالة. ومن ضمن هؤلاء العلاج ومن قال بالحلول والاتحاد مثله، ولو في حال السكر. انظر محمد بن الحسن بن فورك، في وجوه الخلاف وأسبابه: مشكل الحديث وبيانه، تحقيق عبد المعطي أمين قلجعي (حلب: دار الوعي، 1982)، 12 وما بعدها. وانظر توظيف الحديث في تشكيل رؤية الشيعة لعلاقة الإنسان بالله وبالعالَم: يعيش، شعرة الخطاب الصوفي، 142 وما بعدها.

⁷⁰ ماسينون، آلام العلاج، 271.

طبيعة الإنسان بوجه عام. وأسس نظرية في خلق العالم، ونظرية مكملتها في تأليه الإنسان، تسمى نظرية "هو هو"، أو نظرية "اللاهوت والناسوت". وقد تولى نفسه شرحها قائلاً: "تجلى الحق لنفسه في الأزل، قبل أن يخلق الخلق، وقبل أن يعلم الخلق، وجرى له في حضرة أحديته مع نفسه حديث لا كلام فيه ولا حروف، وشاهد سبحات ذاته في ذاته. وفي الأزل، حيث كان الحق ولا شيء معه، نظر إلى ذاته، فأحبها وأثنى على نفسه، فكان هذا تجلياً لذاته في ذاته، في صورة المحبة المنزهة عن كل وصف، وكل حد. وكانت هذه المحبة علة الوجود، والسبب في الكثرة الوجودية. ثم شاء الحق سبحانه أن يرى ذلك الحب الذاتي ماثلاً في صورة خارجية يشاهدها ويخاطبها، فنظر في الأزل، وأخرج من عدم صورة من نفسه، لها كل صفاته وأسمائه، وهي آدم الذي جعله الله صورته أبد الدهر. ولما خلق الله آدم على هذا النحو، عظمه ومجده واختاره لنفسه، وكان من حيث ظهور الحق بصورته فيه وبه هو هو."⁷¹

وقد استلم ابن عربي (ت 632هـ) الفكرة من الحلاج، وجعلها نظرية أكثر اتساقاً وأكثر وضوحاً، وخصص لها فصين في **فصوص الحكم**، هما: "فص حكمة إلهية في كلمة آدمية،"⁷² و"فص حكمة فردية في كلمة محمدية،"⁷³ بالإضافة إلى إشارات المتفرقة في باقي الفصوص. وابن عربي ما كان يقصد بآدم أبا البشر، وإنما يقصد الجنس البشري عامة، ولا يقصد بمحمد النبي التاريخي، وإنما الكلمة المحمدية، أو الحقيقة المحمدية، أو النور المحمدي، أو الإنسان الكامل... وهو الذي خلقه الله على صورته، وما محمد بن عبد الله، بل ما الأنبياء كلهم إلا صور له، قبسوا من نوره تبعاً لحظة الوجود الزمني، أو الظهور المشخص، أو النشأة العنصرية.⁷⁴ وعلى هذا الأساس فإن آدم عند ابن عربي، هو أول تعين للأسماء الإلهية، أو هو أول مظهر تجلت فيه تلك الأسماء. هو الكلمة الجامعة، والعالم الأصغر، هو جلاء مرآة العالم، "هو للحق بمنزلة إنسان العين من العين الذي يكون به النظر... هو من العالم كفص الخاتم من الخاتم، وهو محل النقش والعلامة التي بها يختم الملك على خزائنه، وسماه خليفة من أجل هذا، لأنه تعالى

⁷¹ انظر: الطواسين، 128. نيكلسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، 133. أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام (بيروت، دار الشعب، د.ت)، 220 - 221. ومثل ما قاله الحلاج قد نفهمه من قول البسطامي: "كنت لي مرآة فصرت أنا المرآة." انظر: النور من كلمات أبي طيفور (المنسوب) للسلهجي، ضمن: بدوي، **شطحات الصوفية**، 101. وهذا التبادل في صفة التمزيق، وتحديد الواحد بالآخر، كان من نتائجها أيضاً قول الشبلي: "أنا النقطة التي تحت الباء" و"المعنى المراد على كل حال هو أنه قوام كل شيء، فكما أن الباء قوامها بهذه النقطة التي تحتها، كذلك الوجود كله إنما قوامه وجوهه بواسطة الشبلي." انظر بدوي، **شطحات الصوفية**، 47؛ **اللمع**، 124. ونشير إلى أن نص الحلاج على قصره، قد يعتبر أصلاً للفتوحات المكية لابن عربي.

⁷² ابن عربي، **فصوص الحكم**، علق عليه أبو العلا عفيفي، الجزء الأول (بيروت: دار الكتاب العربي، 1980)، 48 وما بعدها.

⁷³ ابن عربي، **فصوص الحكم**، الجزء الأول، 214 وما بعدها.

⁷⁴ ابن عربي، **فصوص الحكم**، الجزء الأول، 50.

الحافظ له خلقه، كما يحفظ الختم الخزائن.⁷⁵ هكذا أصبح آدم الأكبر، غير آدم الحلّاجي، فأدم لم يعد مجرد مرآة صقيلة تعكس الصورة، وتكشف عن شيء من قسماتها (الصفات والأسماء)، وإنما أصبح العلة الغائية للوجود، بل الحافظ للوجود والسبب في استمراره. إن مثل هذا المنحى الجديد في التصوف جعل من الحلّاج نقطة تحول في التصوف الإسلامي، سلوكياً ومعرفياً، بالإضافة إلى حمله لرسالة إصلاحية، عثر في طريق إبلاغها، ولم يأخذ بيده أحد.⁷⁶ لقد انشغل بمحاولة محو صفاته البشرية، وظل حبيس محاولة سيزيفية لم تتجاوز قمة الأنانية في "أنا الحق"،⁷⁷ و"أنا من أهوى ومن أهوى أنا."⁷⁸ وقد وصف هذه الحال صراحة بقوله:

بَيْنِي وَبَيْنَكَ إِيَّيَّ تَبَارَعُنِي فَارْفَعْ بِإِيَّتِكَ إِيَّتِي مِنَ الْبَيْنِ⁷⁹

يقصد: "يوجد بيني وبينك يا إلهي! "إني"، إنه أنا، يعذبني، فأتوسل إليك بأن تزيل "بإيئك"، أي بأنت هو، "إن"، أي إنه أنا، تزيله من البين، أي من بيننا نحن الاثنين."⁸⁰ إن إلحاحه على تحقيق حال الجمع، يفضح دوام معاناته من حال الفرق المهيمنة، باستثناء أوقات السكر القليلة. من ثم فإن استعماله لكلمة "المزج"، أو "الامتزاج"، لوصف حال اتحاد الناسوتية باللاهوتية، لم يكن مثلما تمزج الخمرة بالماء كما ادعى، وإنما مثلما يمزج الزيت بالماء، كما تشهد بذلك نصوصه. ولإيضاح ذلك نقول، إن آدم بوصفه صورة الله التي أخرجها من نفسه في الأزل، والتي أعلن بواسطتها عن مكنون سره، وجماله في مظهرها الخارجي، مؤلفة من طبيعتين: الناسوت وهو الناحية البشرية، واللاهوت، وهو الناحية الإلهية، وهي بذلك صفة كل إنسان باعتباره نوعاً خاصاً من الخلق، وليست مقصورة على عيسى، كما قالت النصارى. وكما أشرنا إلى ذلك

⁷⁵ ابن عربي، فصوص الحكم، الجزء الأول، 50.

⁷⁶ قال فيه أبو عبد الرحمن السلمي: "رده أكثر المشايخ ونفوه، وأبوا أن يكون له قدم في التصوف." لكن بعض الصوفية "صحوا له حاله، وحكوا عن كلامه، وجعلوه أحد المحققين." طبقات الصوفية، تحقيق نور الدين شربة (القاهرة: 1953)، 307-308. وقال فيه عبد القادر الجيلاني: "عثر الحلّاج ولم يكن في زمانه من يأخذ بيده." ديوان عبد القادر الجيلاني، دراسة وتحقيق يوسف زيدان (القاهرة: أخبار اليوم، 1990)، 269.

⁷⁷ الحلّاج، كتاب الطواسين، 51. وقيل "إنما كان ذلك على معنى الحكاية عن الله تعالى." وقد فضل كامل مصطفى الشبيبي أن يكون مراده بـ "أنا الحق"، "أنا صورة الحق"، بمعنى "أنا المظهر الخارجي الذي ظهر فيه الحق، وعن طريقه عرف الحق، وبواسطته ظهر جلال الحق وجماله." شرح ديوان الحلّاج، 152.

⁷⁸ شرح ديوان الحلّاج، 279. وفي الديوان أكثر من شاهد على ذلك. لقد كان دائب الحركة فوق ثبج الموج من غير طوق نجاة:

ما زلت أطفو في بحار الهوى *** يَرْفَعُنِي الْمَوْجُ وَأُلْحَطُ
فتارة يَرْفَعُنِي مُوَجَّهَا *** وَتَارَةً أَهْوِي وَأُلْحَطُ

شرح ديوان الحلّاج، 234. وقد ظل على تلك الحال حتى انكسرت السفينة، ولم يخرج بلوح "الألف" إلى شاطئ.

⁷⁹ أخبار الحلّاج، 76.

⁸⁰ المنحني الشخصي لحياة الحلّاج، ضمن كتاب: شخصيات قلقة في الإسلام لعبد الرحمان بدوي (الكويت: نشر وكالة المطبوعات، 1978)،

فإن حديث الحلاج عن "المزج" الشبيه بمزج الخمرة بالماء، وعن "الحلول" الشبيه بحلول الأرواح في الأبدان، بالإضافة إلى ما صدر عنه من شطحات، دليلٌ على أنه ظل في حال تلوين أو سكر، لم يرغب به أو فيه عن ذاته. ومن ثمَّ فإنه لم يكن يرقى عملياً إلى ما كان يصبو إليه نظرياً، لأنَّ "الحلول" إنما يتصور بين الشيتين اللذين يجمعهما صف واحد، ولا مناسبة بين العبد والرب في شيء من الأشياء.⁸¹

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن "الحلول" يقتضي وجود السَّوى، حتى يحل فيه معنى الربوبية، والفرض أن السَّوى عدم محض، فلا يتصور الحلول،⁸² بل إن الاتحاد بما هو افتتان القديم بالحادث حتى يكونا شيئاً واحداً، وهو محال أصلاً مبني أيضاً على وجود السَّوى، في حين لا سوى عند من يرون أن "الأشياء كلها في حيز العدم، إذ لا يثبت الحادث مع من له وصف القدم، فانتفى القول بالاتحاد.⁸³ لكن الصوفية ترخصوا، فيما بعد، في استعمال ألفاظ مثل "الامتزاج" و"الاتحاد"، على طريقة الحلاج، وهم يريدون الوحدة كما قال ابن الفارض:

وَهَامَتْ بِهَا رُوحِي بِحَيْثُ تَمَّازَجَا اتَّحَادًا وَلَا جِرْمٌ تَخَلَّلَهُ جِرْمٌ⁸⁴

ونشير إلى أن الحلاج قد يكون بالغ في الجمع بين التصوف والسياسة رغم أنه لم يكن يملك برنامجاً واضحاً يمكنه من الحفاظ على أخلاقيات التصوف، والنفاد إلى دهاليز السياسة، ففسر لأنه أراد الاثنتين، والله أحد. وغرق فنأدى، والنداء لا ينقذ غرقى استعانوا بغيره. يقول أبو سعيد بن أبي الخير (ت. 440هـ) "انْقَطَعُ عن الكل، حتى يكون لك الكل،"⁸⁵ ف "لا يكون العبد عبداً بالكلية، ويكون منه لغير الله بقية،"⁸⁶ و "إن أقبَلت عليه بكليتك، أقبَل عليك بكل الكل."⁸⁷ ثم إن شخصية الحلاج كانت بطبعها لا تثبت على حال، ولا تكثرت لمقال، لذلك تحاشاه الجنيد وحذره من سوء العاقبة. يقول ابن كثير: "كان الحلاج يتلون في ملابسه، فتارة يلبس لباس الصوفية، وتارة يتجرد في ملابس زرية، وتارة يلبس لباس الأجناد، ويعاشر أبناء الدنيا."⁸⁸ ولئن كان هذا سلوكه في بداية أمره، فما عدل عنه في بقية حياته بالقدر الذي يرفع عنه الشبهة، أو يدفع الاطمئنان

⁸¹ عبد الغني النابلسي، الفتح الرباني والفيض الرحماني، وضع حواشيه عبد الوارث محمد علي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2010)، 66.

⁸² أحمد بن عجيبة، إيقاظ الهمم في شرح الحكم، تقديم محمد حسب الله (القاهرة: دار المعارف، 1985)، 83.

⁸³ بن عجيبة، إيقاظ الهمم، 89.

⁸⁴ ديوان ابن الفارض، تحقيق عبد الخالق محمود (القاهرة: دار المعارف، 1984)، 191.

⁸⁵ أبو سعيد بن أبي الخير، أسرار التوحيد في مقامات أبي سعيد، ترجمة وتقديم إسعاد عبد الهادي قنديل، تصدير بديع جمعة (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2007)، 337.

⁸⁶ الطوسي، اللمع، 448.

⁸⁷ الطوسي، اللمع، 448.

⁸⁸ ابن كثير، البداية والنهاية، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، الجزء 14 (القاهرة: دار هجر، 1998)، 824.

إليه، رغم تعزيره وتحذيره من غائلة المتربصين. إن حمل الحلاج لرسالاته الإصلاحية أثقل خطاه، فلم يتجاوز ذاته لتتم له الوثبة إلى حضرة الجمال، فتغيب النفس بذاتها وتنعم بالوصال، بعد الحل والترحال.

لقد رأى البعض أن "مذهب الحلاج كان نوعاً من الحلولية التشريفية التي لا تزيد على نزول التجلي الإلهي في قلب المتنسك، وسكب الأسرار الربانية فيه،"⁸⁹ ولم يكن مذهبه حلولية تحييزية مثلما رماه بذلك السطحيون. وهذا صحيح. لكن "عثر الحلاج ولم يكن في زمانه من يأخذ بيده"⁹⁰ لِعَبَّه الحُبَّ صافياً حتى الثمالة، ونظره إلى نفسه بعين العُجْب. و"من نظر إلى نفسه بعين العجب، حقيق أن يُقَطَّعَ رأسُ كَبْرِهِ بسيف الطرد."⁹¹ لقد أراد استيعاب الوجود الإلهي، فلم يصعد إليه، وإنما أنزله ليحل فيه، حتى على افتراض الحلول التشريفي، وجعل ذاته محلاً واحداً يستوعب اثنين امتزجا، "كما تُمَزَّجُ الخمرُ بالماء الزلال،" فإذا "الإلهية قد حلت فيه، وأنه هو هو،"⁹² وإذا بالاثنين صار كل منهما ينوب مناب الآخر قولاً وفعلاً. أما إذا اعترض معترض، فجواب الحلاج أنه مثل الشجرة التي نادى الله تعالى منها موسى عليه السلام، فنحن نقول: "قال الله،" ولا نقول "قالت الشجرة." كذلك إذا قال الحلاج "أنا الحق،" فلا يجب أن نقول "قال الحلاج،" وإما "قال الله،" ف"من الشجرة من جانب الطور، ما سمع من شجرة، ما سمع من برزه، ومثلي مثل تلك الشجرة."⁹³ وأقوال الحلاج الحلولية تتنافى مع ما ذكرناه من أقواله في التنزيه. وعادة الحلاج أن يحل في مكان ما عقده في آخر، حتى إن الباحث لا يكاد يطمئن إلى رأي واحد فيه، إلا أن يقال إن الحلاج يريد اتحاداً معنوياً لا اتحاد عين بعين، أو يريد حلول صفات إلهية في أخرى بشرية، كما يدل على ذلك حديث الإحسان. أو يقال في مثل "أنا الحق": إنه محمول على الحكاية، أو صدر في معرض الحكاية عن الله، لذهاب الحلاج إلى وجوب أفراد القديم عن الحادث، والجزم بمباينة الخالق للمخلوقات. لذلك نبه ابن عربي إلى أن الأرواح في غفلتها "يكون منها التهجم والإقدام على المقام الإلهي، فتدعي الربوبية، كفرعون، وتقول في غلبة ذلك الحال عليها، أنا الله، وسبحاني، كما قال ذلك بعض العارفين."⁹⁴

⁸⁹ محمد غلاب، التنسك الإسلامي (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1970)، 130.

⁹⁰ ديوان عبد القادر الجيلاني، 269.

⁹¹ ديوان عبد القادر الجيلاني، 274.

⁹² ابن النديم، الفهرست (بيروت: دار المعرفة، د.ت)، 270.

⁹³ الطواسين، 23.

⁹⁴ ابن عربي، الفتوحات المكية، الجزء الأول، 276.

وعلى العموم، فقد كان الحلاج لا يراعي في لحظة سكره، ما يخرج من ثغره، لعدم اكتراثه بتبعات جهره بسره. وكيف وعنده أن ”الصوفي وحداني الذات لا يقبله أحد ولا يقبل أحداً“؟!⁹⁵ وقد قلنا إن ”منهج الحلاج في الحب هو العذاب لا اللذة. هو التضحية، التضحية الكاملة بالنفس. وهذه التضحية هي أسمى درجات الحب.“⁹⁶ لذلك، لم يكن مَعْنِيَّ إذا طفا إلى سطحه الحدوث مع القدم، والوجود مع العدم. ومن يقرأ ما قاله في عقيدته حسب ما ينقله عنه القشيري، لَحَسِبَهُ معْتزلياً بل من غلاة المعتزلة، ومن يقرأ ما نظم من أشعار في لواجع الحب وتباريح الهوى، لَحَسِبَهُ كَرَامياً،⁹⁷ بل من غلاة الكرامية. وهذا التناقض لا يفسره إلا سُكره، واجتراؤه، وحضور أناه. وإذا كانت ”أنا“ الحلاج فردية في هذه المرحلة، لكونه نجح في أن يجعل ذاته قضية محورية في مرحلة تاريخية من التصوف الإسلامي، فإن ”هذه الأنا المنفصلة عن الجمع، غير المتخلقة بأخلاق الكل ... تحولت من ضمير منفصل عن الجمع، إلى ضمير متصل بالكل. فكانت الأنا ”أنا جمعية“ تتجلى في الفرد وتنطلق منه وإليه تعود، وهي في ذلك تعني الكل.“⁹⁸ وهذا ما نجده في التصوف الفلسفي في القرنين السادس والسابع الهجريين خاصة.

د. الفناء الإيَّ وإسقاط الآيات

لقد مثل الحلاج مرحلة تحول في مسار التجربة الصوفية حالاً ومقالاً. حَلَجَ قطن الأسرار ثم حرقة، واعتلى المرقاة في جراًة لأنها معراج الرجال، وصلى ركعتين في العشق لا يصح وضوءهما إلا بالدم.⁹⁹ كانت أناه وراء تجربته، وكان بها مستعجلاً. و”إبعاد الأنا“ عن النفس في غاية الحسن، وذلك ما أيده صديقه أبو بكر الشبلي (247 هـ-334 هـ) الذي رماه كما تقول الأسطورة بوردة، كانت عليه أشد إبلاماً من حجارة العامة، ولعن اللاعنين. حاول الشبلي، وكانت له بالحلاج صحة، أن يوقف التيار الذي تزعمه البسطامي، وسار معه ذو النون المصري (179 هـ-245 هـ)، وانحرف فيه الحلاج، وإن كان له به شبه كما سئرى. ونشير أولاً إلى أن الباحث يجد صعوبة في التوفيق بين أقواله وأشعاره، فقد نسب إليه بعض المؤرخين شطحات تجعله امتداداً للحلاج، غير أن

⁹⁵ القشيري، الرسالة القشيرية، الجزء الثاني، 551.

⁹⁶ طه عبد الباقي سرور، الحسين منصور الحلاج، شهيد التصوف الإسلامي (القاهرة: نهضة مصر، 1996)، 154.

⁹⁷ محمد بن كرام السجستاني، (توفي حوالي 255 هـ) شيخ الطائفة الكرامية، كان ميالاً إلى التجسيم، وإلى التفسير المادي والحسي.

⁹⁸ عباس يوسف الحداد، الأنا في الشعر الصوفي، ابن الفارض أمودجاً (دمشق: دار الحوار، 2005)، 201.

⁹⁹ فريد الدين العطار، تذكرة الأولياء، ترجمة محمد الأصيلي الوسطاني الشافعي (كان حياً سنة 836 هـ)، تحقيق محمد أديب الجادر (دمشق: دار المكتبي، 2009)، 838. ويذكر لويس ماسينيون أن ”العطار هو الوحيد الذي يذكر هذا المقطع على لسان الحلاج، في أثناء تعذيبه، لكنها المقولة الوحيدة التي تظهر بنصها العربي من دون ترجمة فارسية لها في روايته: فهي من ثم قديمة.“ ماسينيون، آلام الحلاج، 501. وانظر أيضاً: لوي ماسينيون، المنحى الشخصي لحياة الحلاج، ضمن كتاب: شخصيات قلقة في الإسلام، 81.

ديوانه ليس فيه ما يقوم شاهداً على ذلك. على أن الدكتور عبد القادر محمود، كان ممن اطمأن إلى أن الشبلي بعد مصرع الحلاج، لجأ إلى التقية الشيعية، فكشف ظاهراً ضد الحلاج، وستر باطناً معه. وعلى هذا فإن "الجانب الحقيقي من آراء الشبلي، هو الجانب الحلاجي، لا الجانب الآخر المتكلف الذي يتظاهر بالروح السنية، تقية لا حقيقة.¹⁰⁰ وهذا الرأي قد لا يخلو من صواب، فقد كان يقول بعد مصرع الحلاج: "كنت والحلاج شيئاً واحداً، إلا أنه أعلن وكتمتُ."¹⁰¹ وكان يقول أيضاً "أنا والحلاج شيء واحد، فخلصني جنوني وأهلكه عقله."¹⁰² وكان أستاذه الجنيد يدرك ذلك منه، ويحذره مثلما كان يحذر الحلاج.

لقد تشبه الشبلي بالحلاج واقتدى به، لكنه "أنكر حال الحلاج نصف إنكار، أثناء محاكمته، ثم أتى مستطار الفؤاد لي شاهد عذابه مدفوعاً بأولئك الذي كانوا يرمونه (ويقال إنه ألقى عليه وردة متحدياً)."¹⁰³ ونحن إذا رجعنا إلى ما نسب إليه، فسنجده يقول عن ديمومته على سبيل المثال: "أنتم أوقاتكم مقطوعة، ووقتي ليس له طرفان ... أنا الوقت، وليس في الوقت غيري، وأنا محق."¹⁰⁴ وسنجده يقول عن قدرته وجبروته: "إن لله عبداً لو بزقوا على جهنم لأطفأوها،"¹⁰⁵ و"لو التفت سري إلى العرش والكرسي لاحترق."¹⁰⁶ وهذا النزوع إلى ادعاء الخوارق والإتيان بالأعاجيب، من المشترك بين الصوفية. وأغلبه يتجاوز ما اصطاح عليه بالكرامات بكثير. وهي مما يذكره البعض من الصوفية في عداد الغلطات، ومما يتندر به البعض من خصومهم في المجالس والمحاضرات.¹⁰⁷ وهي مما يذكرنا فعلاً بأشبه ونظائر لها عند رابعة والبسطامي والحلاج. لكن الشبلي اختلف عن أولئك من حيث إنه "أظهر أحوالاً عامة شاذة (جنون مشعور به ولكنه مزمن)... يسر له ألا يتهم مع الحلاج."¹⁰⁸ وهذه الأحوال الشاذة المعترف بها تجعل شطحات الشبلي مجرد خطرات لا ترقى إلى مستوى وعي الحلاج، وثباته على دعواه، حتى حين قطعت يداه. لقد ألقى الشبلي بجواهر الأرض، وأخذ جوهره العلم اللدني من عند الجنيد.¹⁰⁹ وكان ثمن الحصول عليها، ما حمله عليه من مشاق لأكثر من

¹⁰⁰ محمود، الفلسفة الصوفية، 387-388.

¹⁰¹ مقدمة ديوان أبي بكر الشبلي، نشر وتحقيق كامل مصطفى الشبيبي (بغداد: دار التضامن، 1967)، 52، كذلك: شرح ديوان الحلاج، 73.

¹⁰² مقدمة ديوان أبي بكر الشبلي، 54.

¹⁰³ لويس ماسينيون، المنحنى الشخصي لحياة الحلاج، ضمن كتاب: شخصيات قلقة في الإسلام، 81.

¹⁰⁴ الطوسي، اللمع، 488.

¹⁰⁵ الطوسي، اللمع، 491.

¹⁰⁶ بدوي، شطحات الصوفية، 41.

¹⁰⁷ لتتذكر أن رابعة العدوية سعت إلى إطفاء نار جهنم بالماء، وإيقاد النار في الجنة.

¹⁰⁸ ماسينيون، المنحنى الشخصي، 81.

¹⁰⁹ مقدمة ديوان أبي بكر الشبلي، 45؛ تذكرة الأولياء، 530-531.

أربعة عقود، كلفته تعباً نفسياً أخذ طابع السلوك الغريب، حتى إن الجنيد نفسه كان يقول له: ”يا أبا بكر هو ذا أشفق عليك وعلى ثباتك، لأن هذا الاضطراب، والانزعاج، والحدة، والطيش، والشطح، ليست هي من أحوال المتمكنين، وهي منسوبة إلى أحوال أهل البدايات والإرادات.“¹¹⁰

غرضنا من إيراد هذه النصوص على كثرتها، أن نرد أحوال الشبلي وأقواله وشطحاته إلى نزعة فيه تنحو إلى إلغاء الأنا والآخر، والفناء عن الإرادة الذاتية وشهود السُّوَى، من أجل الاتحاد صفاتياً بالذات الإلهية، ولو كان في حال عارضة لا تدوم. ومثل هذا النزوع مخالف لصنمية أنا الحلاج التي كانت تعلو عليه، إلى حد حجب الرؤيا عنه، مما جعله يتعجل ركوب المنصة، واعتلاء المرقاة، لتحفيز روحه كي تعبر قبل الموعد جسر الاختلاف. لقد كان الشبلي يخلع ذاته، يغيب عن أناه، يذرو كل ما هو تراپي فيه في غرابيل المقامات، يفني خيال وجوده الشخصي في أتون السراديب والخلوات، ليخف حمله على براق القرب في السفر إلى الله. وفرق بين الحلاج الذي طمح إلى استيعاب الوجود الإلهي رغم استحالتة، وبين الشبلي الذي حرص على الفناء عن نفسه بالخروج عن حظوظها، وشهود صفاته مغمورة بمغيبها. لأن حقيقة ”الفناء محو النية، وذهاب الإنية.“¹¹¹ من ثم كان استرخاص كبس النفس في كير السبك، وكان استعذاب العذاب، والشكر على توالي الأوصاب، كمثل القائل:

وَيَزِيدُنِي تَلْفًا فَأَشْكُرُ فِعْلُهُ كَالْمِسْكَ تَسَحُّهُ الْأَكْفُ فَيَعْبَقُ¹¹²

لذلك، فليس بغريب أن نجده نهبا لغياب الذات: ”غبتُ عني“ ”فأنا اليوم غائب،“ وغياب الصفات: ”وتلاشت صفاتي الموصوفة.“ وغياب الأصوات: ”ليس لي إلا العبارة الملهوفة.“ وذوب البدن في أتون الفؤاد، وذوب الفؤاد في أتون البدن، ومع ذلك، ف”كل شيء ... حسن.“ ”لقد كانت مجاهداته في بدايته فوق الحد“¹¹³ لتفنى غيريته، ويضمحل فيه الوجود الظلماني، ويسير في طريقه وليس من خلفه رسم ولا أثر،¹¹⁴ لأن ”حقيقة القرب فقد حس الأشياء من القلب.“¹¹⁵ وحقيقة المشاهدة ”وجود الحق مع

¹¹⁰ الطوسي، اللمع، 488.

¹¹¹ جمال الدين محمد أبو المواهب الشاذلي، قوانين وحكم الإشراق إلى كافة الصوفية بجميع الآفاق (دمشق: بدايات للطباعة والنشر والتوزيع، 2006)، 61.

¹¹² الشاذلي، قوانين وحكم الإشراق، 63.

¹¹³ القشيري، الرسالة القشيرية، الجزء الأول، 160، وانظر: صلاح الدين خليل بن إيبك الصفي، الوافي بالوفيات، تحقيق أحمد الأرنؤوط وتركي مصطفى، الجزء 14 (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2000)، 19.

¹¹⁴ القشيري، الرسالة القشيرية، الجزء الأول، 247.

¹¹⁵ القشيري، الرسالة القشيرية، الجزء الأول، 46.

فقدانك،¹¹⁶ حيث "لا يصح للعبد المشاهدة، وقد بقي له عرق قائم."¹¹⁷ ومع ما بذله الشبلي من جهد من أجل إفناء الجهة البشرية التي له، في جهة ربوبية الحق من حيث "هو" بلا "أنا" معه، فإنه لم يكن يتق في جهده بأنه الموصل إلى انطماس دائرة الحس، وانفتاح حضرة القدس. "سئل الشبلي هل يبلغ الإنسان بجهده إلى شيء من طريق الحقيقة أو الحق؟ فقال: لا بد من الاجتهاد والمجاهدة، لكنهما لا يوصلان إلى شيء من الحقيقة، لامتناعها أن تدرك بجهد أو اجتهاد، وإنما هي مواهب يصل العبد إليها بإيصال الحق تعالى لا غير. ولولا أنه تعالى بدأهم بالمحبة وهدهم، لما أحبوه."¹¹⁸

وفناء جهة السالك البشرية من حيث هي أوصاف مذمومة، هي ما حرص الشبلي على التخلص منه. وهي ما عبر عنه أبو يزيد البسطامي بلغة شاعرية كعادته بقوله: خرجت من بايزديتي كما تخرج الحية من جلدتها، ونظرت فإذا العاشق والمعشوق واحد، لأن الكل واحد في عالم التوحيد.¹¹⁹ وهذا الخروج كما قلنا ليس إرادياً وإنما هو منة واجتباء. لكن إذا كان البسطامي يتحدث عن انتهاء فيه: "الكل واحد في عالم التوحيد"، فإن الشبلي لم يكن ينعم بالكل/الواحد، أو الواحد/الكل، إلا في لحظة انتشاء، سرعان ما يُنتزع منها بعد صحوه وإفاقته. لذلك فإنه ظل يشكو من ألم البعد، وحرقة الفرقة، مع قلة الحيلة، وعسر الوسيلة. ولذلك أدرجناه ضمن رواد وحدة الشهود الذوقية بما هي وقوف عند عتبة الباب، وتلطف تأدباً في الخطاب، إلا ما كان عن تجاوز عند غلبة السكر. وقد قال في هذا المعنى: "الأرواح... أيقنت أن المحدث لا يدرك القديم بصفات معلولة، فإذا صفاهُ الحق أوصله إليه [فيكون الحق أوصله إليه] لا وصل هو."¹²⁰ وقال أيضاً: "من توهم أنه واصل فليس له حاصل، ومن رأى أنه قريب فهو بعيد، ومن تواجد فهو فاقد، وكل ما ميزهوه بأوهامكم، وأدركتموه بعقولكم في أتم معانيكم، فهو مصروف مردود إليكم، محدث مصنوع مثلكم."¹²¹

وهذه اللغة عَرَّفَ من عين الجنيد، وفسيلة من غرسه، وهي تصحيح مؤقت لما شاء العلاج أن ينفرد به. ولأننا لا ندري إن كان أعلن عن مثل هذه الآراء قبل مصرع العلاج أو بعده، فإننا لا نذهب إلى اعتبارها تراجعاً تحت وطأة الخوف، لأن في تلمذته للجنيد ما يجعل لها أصلاً. وأما ما ورد عنه من شطحات تكاد تكون مجازاة لشطحات

¹¹⁶ القشيري، الرسالة القشيرية، الجزء الأول، 245.

¹¹⁷ القشيري، الرسالة القشيرية، الجزء الأول، 246.

¹¹⁸ عبد الحليم محمود، تاج الصوفية، أبو بكر الشبلي حياته وآراؤه (القاهرة: مطبعة الدار المصرية للطباعة والنشر والتوزيع، 1978)، 60-

61.

¹¹⁹ محمود، تاج الصوفية، 83.

¹²⁰ السلمي، طبقات الصوفية، 339 - 340.

¹²¹ القشيري، الرسالة القشيرية، الجزء الثاني، 586-587.

الحلاج، فقد كانت كما قلنا في لحظه سُكر، وهي لا تكاد تؤثر في تعظيمه للشرع، في إطار ما كان يستغرقه من وجد. من ثمة قَلَّ في شعره، عكس الحلاج، حضور المصطلح الصوفي. و”لم يكن هذا ليعيب الشبلي، فقد كان أدنى إلى الشعر منه إلى التفلسف. والتصوف روح وعاطفة، قبل أن يكون عقلاً ومنطقاً.“¹²² لقد اكتفى الشبلي بالتعبير عن لواعج الحب وما تثيره فيه من غبطة أحياناً في حال اللقاء، ومن حزن في حال الهجران، إلى غير ذلك من أسباب القول التي نظم فيها العشاق المحبون. وقد كان في ذلك متأثراً بمجنون ليلى إلى حد بعيد، حتى إنه لقب به، بل صار يرتفع بالمجنون إلى حد جَعَلِه في مصاف الأولياء، واتخاذَه مثلاً في صدق الحب، والصبر على بلواه. قال فيه مرة: ”مجنون بني عامر كان إذا سئل عن ليلى يقول: أنا ليلى، فكان يغيب بليلى عن ليلى، حتى يبقى بمشهد ليلى، ويغيبه عن كل معنى سوى ليلى، ويشهد الأشياء كلها بليلى.“¹²³

والشبلي في تأسيسه بالمجنون، وقوله ”أنا“ مثله، يقصد الأنا بلسان الجمع، أي بعد الفناء وليس قبله، فقد كان ”الشبلي رحمه الله سكران“¹²⁴ في الغالب الأعم، لكنه كان في الصحو يحرص على إثبات الفرق، وعلى ”إسقاط الياءات“¹²⁵ من مثل ”بي، “لي“¹²⁶ لأنها تفيد إثبات النفس والأنا. و”من قال أنا فقد نازع القدرة.“¹²⁷ و”القائل من العلماء أنا، لا يخلو إما أن يعرف الهو [كناية الأحدية أو الذات المطلقة غير المدركة بأي وجه]، أو لا يعرف. فإن عرف الهو، فقله أنا على الصحو غير جائز. وإن لم يعرف، تعين عليه الطلب، واستغفر من أنا استغفار المذنبين.“¹²⁸ وطلب ابن عربي الاستغفار من ”أنا“ استغفار المذنبين، يرجع إلى أنك إن قلت في حال الصحو، تكون مثبتاً لوجودك. وإن قلت أيضاً في حال الفناء، فإن ”الفناء يكون بعد إثباتك وجودك. فإن إثباتك وجودك مع وجوده شرك بالله سبحانه وتعالى.“¹²⁹ من ثمة وجب عليك أن تعرف نفسك، لأن ”معرفة النفس هي معرفة الله تعالى، أي اعرف نفسك، أي وجودك أنك لست أنت، ولكنك لا تعرف، أي اعرف أن وجودك ليس بوجودك، ولا غير وجودك فلست بموجود ولا بمعدوم، ولا غير موجود ولا غير معدوم. وجودك وعدمك، وجوده بلا وجود وعدم؛

¹²² القشيري، الرسالة القشيرية، 54.

¹²³ الطوسي، اللمع، 437.

¹²⁴ الطوسي، اللمع، 382.

¹²⁵ الطوسي، اللمع، 54. ويرى ابن عربي أن ”العبدية أرفع من المعية. والمعية طريق، وغايتها العبدية. يا أخي ”لي وبي“ مقامان رفيعان و”في“ أرفع منها. وعزته وجلاله لقد أنكحني الحروف والكواكب بالمغرب، فما رأيت أئد من نكاح ”في“. فاعتمد يا أخي على ”عند“ إذا خرجت إلى عالمك. واعتمد على ”في“ إذا دخلت إليه، واجعل بينهما ”لي وبي“. انظر: كتاب الكتب، ضمن رسائل ابن عربي، وضع حواشيه محمد عبد الكريم النمري (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001)، 298-299.

¹²⁶ أبو عبد الرحمن السلمي، حقائق التفسير، تحقيق سيد عمران، الجزء الأول (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001)، 55.

¹²⁷ القشيري، الرسالة القشيرية، 587.

¹²⁸ ابن عربي، كتاب الباء، ضمن رسائل ابن عربي، دراسة وتحقيق قاسم محمد عباس (عمان: أزمنة للنشر والتوزيع، 2004)، 109.

¹²⁹ ابن عربي، كتاب الهو، ضمن رسائل ابن عربي، 125.

لأن عين وجودك وعدمك وجوده.¹³⁰ من ثمة فإنك هو بلا أنت، أي بلا أن تكون. وحيث إن الأمر كذلك، فلا مكان للحديث عن القرب أو الوصال الذي يتغنى به الشبلي. حيث "لا يمكن الوصال إلا بين الاثنين، فإن لم يكن إلا واحد فلا وصل ولا فصل، فإن الواصل يحتاج إلى شيئين متساويين أو غير متساويين. فإن كانا متساويين فهما شبيهان، وإن كانا غير متساويين فهما ضدان، وهو تعالى منزه عن أن يكون له ضد وند وشبيه."¹³¹ ويكفي هنا أن نشير إلى أن تصوف القرن الرابع، كان يناوش هذه العلاقة في إطار حال السكر، أو حال الفناء، من حيث كونهما مهما تعلت وذريعة، تقربان المسافة من جهة، وتبعدان الشبهة من جهة أخرى.

خاتمة مفتوحة

لقد عرف القرن الثاني والثالث الهجريين "ثورة روحية" بلغة أبي العلا عفيفي، عرفت سرعتها القصوى منذ انطلاقتها الفعلية على يد رابعة العدوية. حيث إن صوفية هذه المرحلة، لم يكتفوا بالسير في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة المكذبين، وإنما تجاوزوا ذلك إلى العروج إلى السماوات العلى ليضربوا خيامهم بإزاء العرش،¹³² وليقولوا "سبحاني!"،¹³³ و"أنا الحق."¹³⁴ أما الأرض والسما، فقد صار بالإمكان حملهما على شعرة من جفن العين.¹³⁵ وأما النار والجنة، فالنار صار بالإمكان إطفائها بدفقة ماء،¹³⁶ أو بزقة فم.¹³⁷ والجنة صار بالإمكان إحراقها بـ"عودٍ كلا رأسيه مشعول."¹³⁸ ولقد أدى الإحساس بالاشتراك في أفعال الألوهة، وامتلاك قوى التصرف في العالم بحسب الإرادة والمشئنة، إلى إسراع البعض إلى الاعتذار لهم، إما بتأويل كلامهم باعتباره كلام سكارى، وإما بالتلطف في العتاب كقول بعضهم: "إنما وقع في الشطح من كان في بداية."¹³⁹

¹³⁰ ابن عربي، كتاب الهو، 124.

¹³¹ ابن عربي، كتاب الهو، 124-125.

¹³² الطوسي، للمع، 473، ويذكر الجامي (ت 898هـ) أن هذه الشطحة مما نسب إلى البسطامي كذباً. انظر: عبد الرحمان الجامي، نضجات الأنس من حضرات القدس، تحقيق محمد أديب الجادر، الجزء الأول (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، 85.

¹³³ الطوسي، للمع، 472. انظر أيضاً: السهلجي، النور من كلمات ابن طيفور، ضمن بدوي، شطحات الصوفية، 101.

¹³⁴ شرح ديوان الحلاج، 242.

¹³⁵ الطوسي، للمع، 54؛ فريد الدين العطار، تذكرة الأولياء، 548-549.

¹³⁶ عبد الرحمان بدوي، شهيدة العشق الإلهي، رابعة العدوية (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1962)، 90.

¹³⁷ ذكر عن الشبلي أنه "قال في مجلسه: إن الله عبادا لو برقوا على جهنم لأطفوها [كذا] فصعب ذلك على جماعة ممن كان يسمع ذلك." عن: للمع، 491. أما في الحديث الصحيح، فعن أنس بن مالك: "لا تزال جهنم تقول هل من مزيد، حتى يضع رب العزة فيها قدمه فتقول: قَطُّ قَطُّ وعزتك، ويُرْوَى بعضها إلى بعض" انظر: موسوعة الحديث الشريف، الكتب الستة. صحيح البخاري... كتاب الإيمان والنذور، باب

الحلف بعزة الله وصفاته وكلامه، رقم الحديث: 6661.

¹³⁸ فريد الدين العطار، تذكرة الأولياء، 533.

¹³⁹ الطوسي، للمع، 458.

ومثل هذه الانفجارية في الذات، التي بدأت تكتسح العالم، بل تعلو عليه، ومثل هذه الجرأة في اللغة التي لا تسائر مجرى العرف، بل تفيض عن حافتيه،¹⁴⁰ أَدْخَلَ فيما يسميه أبو نصر السراج الطوسي بـ "الصول" الذي حذر منه، ويريد بـ "الصول: الاستطالة باللسان من المريدين، والمتوسطين على أبناء جنسهم بأحوالهم، وهو مذموم."¹⁴¹ ولذلك، قال الجنيد سيد الطائفة، وطاووس الفقراء (221هـ-297هـ) في البسطامي: "إن أبا يزيد رحمه الله، مع عظم حاله، وعلو إشارته، لم يخرج من حال البداية، ولم أسمع منه كلمة تدل على الكمال والنهاية."¹⁴² وقال فيه الشبلي رغم ما للشبلي من نظائر لشطحاته: "لو كان أبو يزيد رحمه الله عندنا، لأسلم على يد بعض صبياننا."¹⁴³ وقد علل السراج الطوسي تفشي مثل هذه التجاوزات التي استغلها الخصوم للطعن في التصوف بقوله: "إن كل واحد منهم يرى أن حاله أعلى الأحوال، وذلك غير من الحق عليهم، حتى لا يسكن بعضهم إلى بعض"¹⁴⁴؛ لأن "الفقهاء من العلماء يعلمون أن كل من شاهد زيادته في حاله الذي حُصَّ به من أحوال المنقطعين إلى الله تعالى، فهو في زيادة الحال مع الله عز وجل في كل نفس وطرفة عين من المزيد، كائنة في كل نفس فيما رُبط فيه من الحال. فهو في الانتقال في كل نفس من حال إلى حال، إلى ما لا نهاية له، حتى يبلغ وطنه في مكانه إلى محله الذي هو مراد بذلك."¹⁴⁵

والشبلي قياساً بالبسطامي والحلاج أكثر انضباطاً. وقد رأينا أنه كان يشطح مثلهما، إلا أنه كان أقلهما جرأة خصوصاً بعد مصرع الحلاج أمام ناظره. ومع ذلك، فقد كان الشبلي لا يرى فارقاً بينه وبين الحلاج، بل كان لا يكتمه ويقول: "أنا والحلاج شيء واحد، فخلصني جنوني وأهلكه عقله."¹⁴⁶ وكان الجنيد ينتقده ويعاتبه ويقول فيه علناً: "كنا نأخذ الكلمة فنشقها ونقرضها ونتكلم بها في السرايب، وجئت أنت فخلعت

¹⁴⁰ يقول البسطامي: "إن غبت عن الطريق تصل إلى الله تعالى،" بمعنى أن الطريق العام (طريق العوام - الشريعة) تؤخر عن الوصول - إن لم تحل دونه - بسبب الحواجز الفقهية، وعنعات الموق. لذلك شق الطريق السيار، بل الطيار، للأخذ المباشر من الحي الذي لا يموت. انظر: البسطامي، المجموعة الصوفية الكاملة، 61. وكذلك بدوي، شطحات الصوفية، 134.
¹⁴¹ الطوسي، اللمع، 423. كذلك: أبو عبد الرحمن السلمي، رسائل صوفية، تحقيق جرهارد بورينغ وبلال الأورفه لي (بيروت: دار المشرق، ط.1، 2009)، 33.

¹⁴² الطوسي، اللمع، 479.

¹⁴³ الطوسي، اللمع، 480. ويعقب السراج على ذلك قائلاً: "يعني لأستفاد من المريدين الذين هم في وقتنا" ويعني ذلك من ناحية أخرى أن الثورة الروحية التي كان من مضاعفاتها ما حصل للبسطامي من نفى أكثر من مرة، وما حصل للحلاج من صلب، وما حصل للشبلي من مؤاخذه لولا تخفيه وادعائه الجنون، قد حَقَّتْ حدتها. وكان من نتائج ذلك ظهور كتب عملت على تصحيح مسار التصوف الذي كان أخذ في الميل عن الشريعة، بسبب إذاعة ذلك علانية، ولعل أهم التصانيف في هذا المجال كتاب اللمع للسراج الطوسي الذي اعتبره نيكلسون أقدم مرجع نعرفه في اللغة العربية في هذه المادة، انظر: في التصوف الإسلامي وتاريخه، 98.

¹⁴⁴ الطوسي، اللمع، 479.

¹⁴⁵ الطوسي، اللمع، 469-470.

¹⁴⁶ الهجويري، كشف المحجوب، دراسة وترجمة وتعليق إسعاد عبد الهادي قنديل، مراجعة أمين عبد المجيد بدوي (القاهرة: دار النهضة المصرية، 1980)، 362/1. ويقول في المعنى نفسه: "كنت والحسين بن منصور شيئاً واحداً، إلا أنه أظهر وكتمت."

العدار.¹⁴⁷ ويقول فيه أيضاً "قد أوقف الشبلي رحمه الله في مكانه فما بُعد، ولو بُعد لجا من إمام.¹⁴⁸ لكنه عندما كان يعود إلى سابق عهده به، كان يقول فيه: "جزى الله الشبلي عني خيراً، فإنه ينوب عني في أمر الفقراء كثيراً."¹⁴⁹ ويقول أيضاً "لكل قوم تاج، وتاج هؤلاء القوم الشبلي."¹⁵⁰ ولعل تنقل الشبلي الدائم بين الصحو والسكر، أو التمكين والتلوين، هو ما جعل عبد الرحمن بدوي بعد ذكره لشيء من شطحاته يقول: "يتبين لنا أنه لا جديد فيها على ما أتى البسطامي. بل هي تدل على تقهقر ظاهر عن موقفه... والحلاج نفسه بالرغم من علو شأنه، لم يكده يتجاوز الموضوعات (Thèmes) عينها التي طرحها البسطامي. بل هو أحياناً ينخس عنه، ويتخلف عن جراته."¹⁵¹

وعلى العموم فإن تجربة رابعة العدوية كانت البداية الحقيقية للتحول من الزهد إلى التصوف. وقد أثرت إشارات ورموزها على بساطتها تأثيراً كبيراً فيمن تلوها من مثل البسطامي والحلاج والشبلي. وهؤلاء رواد "المدرسة الشطحية" في التصوف الإسلامي التي تشكلت منها مدرسة وحدة الوجود بأنواعها، وإن كانت لم تعترف لها بفضل، إلا فيما ندر، مع أنها عانت، كما رأينا، من تبعات التأسيس، ومضاعفات البداية.

الببليوغرافيا

- القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.
 ابن أبي الخير، محمد بن المنور بن أبي سعيد. أسرار التوحيد في مقامات أبي سعيد. ترجمة وتقديم إسماعيل قنديل، تصدير بديع جمعة. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2007.
 ابن عربي. رسائل ابن عربي. وضع حواشيه محمد عبد الكريم النمري. بيروت: دار الكتب العلمية، 2001.
 _____ . فصوص الحكم. بشرح صائغ الدين علي بن محمد التركة. تحقيق محسن بيدارفر. قم: انتشارات بيدار، 1378.
 ابن كثير، أبو الفدا إسماعيل بن عمر. البداية والنهاية. تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي. القاهرة: دار هجر، 1998.
 أخبار الحلاج. نشر وتصحيح لويس ماسينيون وبول كراوس. باريس: مكتبة لاروز، مطبعة القلم، 1936.
 بدوي، عبد الرحمان. شخصيات قلقة في الإسلام. الكويت: نشر وكالة المطبوعات، 1978.

¹⁴⁷ الطوسي، اللمع، 306. الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق آرثر أربري (القاهرة: مطبعة السعادة، 1933)، 145.

¹⁴⁸ الطوسي، اللمع، 488.

¹⁴⁹ أبو القاسم علي المعروف بابن عساكر، تاريخ دمشق، تحقيق عمر بن غرامة العموري (القاهرة: دار الفكر للطباعة والنشر، 1995)، 74/66.

¹⁵⁰ أبو بكر أحمد بن علي ثابت الخطيب البغدادي، أخبار الصوفية والزهاد من تاريخ بغداد، جمعته وحققته بلسم بصري عزت، راجعه بشار عواد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2004)، 323.

¹⁵¹ بدوي، شطحات الصوفية، 47.

- البسطامي، أبو يزيد. **المجموعة الصوفية الكاملة**. تقديم وتحقيق قاسم محمد عباس. دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 2004.
- البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي ثابت الخطيب. **أخبار الصوفية والزهاد من تاريخ بغداد**. جمعته وحققته بلسم بصري عزت، راجعه بشار عواد معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2004.
- بن عجيبة، أحمد. **إيقاظ الهمم في شرح الحكم**. تقديم محمد حسب الله. القاهرة: دار المعارف، 1985.
- الجنيد. **تاج العارفين الجنيد البغدادي**. الأعمال الكاملة، دراسة وجمع وتحقيق سعاد الحكيم. القاهرة: دار الشروق، 2005.
- _____. **رسائل الجنيد**. تحقيق جمال رجب سيدي. دمشق: دار اقرأ، 2005.
- الحلاج. **الطواسين**. تحقيق لوي ماسينيون. بغداد: مكتبة المثنى، 1913.
- ديوان ابن الفارض. تحقيق عبد الخالق محمود. القاهرة: دار المعارف، 1984.
- ديوان أبي بكر الشبلي. تحقيق كامل مصطفى الشبيبي. بغداد: دار التضامن، 1967.
- ديوان عبد القادر الجيلاني. دراسة وتحقيق يوسف زيدان. القاهرة: أخبار اليوم، 1990.
- السلمي، أبو عبد الرحمن. **رسائل صوفية**. تحقيق جرهارد بورينغ وبلال الأورفه لي. بيروت: دار المشرق، 2009.
- _____. **طبقات الصوفية**. تحقيق نور الدين شريعة. القاهرة: 1953.
- الشاذلي، جمال الدين محمد. **قوانين وحكم الإشراف إلى كافة الصوفية بجميع الآفاق**. دمشق: بدايات للطباعة والنشر والتوزيع، 2006.
- الشافعي، أبو الحسين محمد بن أحمد الملطي. **التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع**. قدم له وعلق عليه محمد زاهد بن الحسن الكوثري. بغداد، القاهرة: مكتبة المثنى، مكتبة المعارف، 1968.
- الشعراني، عبد الوهاب. **الفتح في تأويل ما صدر عن الكمّل من الشطح**. دراسة وتحقيق قاسم محمد عباس. عمّان: أزمنة للنشر والتوزيع، 2003.
- الطوسي، أبو نصر السراج. **اللمع في التصوف**. تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور. القاهرة، بغداد: دار الكتب الحديثة، مكتبة المثنى، 1960.
- العتار، فريد الدين. **تذكرة الأولياء**. ترجمة محمد الأصيلي الوسطاني الشافعي، تحقيق محمد أديب الجادر. دمشق: دار المكتبي، 2009.
- الغزالي، أبو حامد. **مشكاة الأنوار (منسوب)**. حققه أبو العلاء عفيفي. القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، 1964.
- القاشاني (أو الكاشاني)، عبد الرزاق جمال الدين بن أحمد. **كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدر**. شرح تائية ابن الفارض. تحقيق أحمد فريد المزدي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2005.
- _____. **لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام**. صححه وعلق عليه مجيد هادي زادة. طهران: ميراث مكتوب، 2000.

- القشيري، أبو القاسم عبد الكريم. الرسالة القشيرية. تحقيق عبد الحليم محمود ومحمد بن الشريف. القاهرة: دار الكتب الحديثة، 1974.
- الكلاباذي، أبو بكر. التعرف لمذهب أهل التصوف. تحقيق آرثر أبري. القاهرة: مطبعة السعادة، 1933.
- المكي، أبو طالب. قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المرید إلى مقام التوحيد. بيروت: دار صادر، 1310هـ.
- موسوعة الحديث الشريف. الكتب الستة، إشراف صالح بن عبد العزيز محمد ابن إبراهيم آل الشيخ. الرياض: دار السلام للنشر والتوزيع، 2000.
- الناقلي، عبد الغني. الفتح الرباني والفيض الرحماني. وضع حواشيه عبد الوارث محمد علي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2010.
- الهجويري، علي بن عثمان. كشف المحجوب. دراسة وترجمة وتعليق إسعاد عبد الهادي قنديل، مراجعة أمين عبد المجيد بدوي. القاهرة: دار النهضة المصرية، 1980.
- يعيش، محمد. شعرية الخطاب الصوفي، الرمز الخمري عند ابن الفارض نموذجاً. سلسلة رسائل وأطروحات. رقم 1. فاس: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، فاس-سائس، 2003.

تجليات القداسة والسلطة في الولاية الصوفية

محمد البوغالي

أستاذ باحث، جامعة القاضي عياض، مراكش

مقدمة

يندهش الباحث في التراث الصوفي من الحجم الهائل من المنجز المكتوب في موضوع الولاية ومن الاهتمام الكبير الذي يكاد يكون شغفاً في كتب التصوف عن وضع الأولياء. ولا يمكن تلمس الجواب إلا باستحضار الحاجات الروحية الشديدة التي خلفها ختم النبوة. لقد كانت مسألة انقطاع النبوة من بين أكثر الأحداث مأساوية بالنسبة للصوفية، لما تتضمنه من تقرير صريح بالقطيعة بين الإنسان والله. ولما كان التصوف سعياً دائماً وشاقاً من أجل الوصول إلى المطلق والعمل على دوام هذا الوصل، فقد كان حلم الصوفي دائماً تحقيق الفناء وإنهاء مقامات الطريق الروحي الطويل. كان من الضروري إيجاد حل يترك الأبواب الإلهية مفتوحة في وجه الصوفي، كان التصوف صمام أمان يقي الصوفي باستمرار من كل تهديد بالانفصال عن الله والقطيعة معه.

ولا نجد من نصوص مؤلفي التصوف من يعبر عن قلق الانفصال هذا مثل ابن عربي. فبعد إقراره بانقطاع النبوة والرسالة، وهو الأمر الذي يعلنه بصراحة حديث "لا نبي بعدي"، يعقب ابن عربي تعقيباً حزيناً فيقول: "إن الرسالة والنبوة قد انقطعت فلا رسول بعدي ولا نبي [...] فهذا الحديث من أشد ما جرعت الأولياء مرارته فإنه قاطع للوصلة بين الإنسان وبين عبوديته، وإذا انقطعت الوصلة بين الإنسان وبين عبوديته من أكمل الوجوه انقطعت الوصلة بين الإنسان وبين الله."¹ إن ما كتبه ابن عربي وغيره في موضوع الولاية كان تعبيراً عن قلق الانفصال وخوفاً من القطيعة بين السماء والأرض، بين الإلهي والإنساني، بين المقدس والعادي. وقد عمل التصوف طيلة قرون على الإبقاء على العلاقة القائمة بين هذين المستويين.

1. الولاية بين القداسة والسلطة: إطلالة لغوية

استعملت كلمة "ولاية" في العربية قبل الإسلام وقبل ظهور التصوف والتشيع وسائر الفرق الإسلامية التي وظفتها. وإذا أردنا أن نؤرخ للكلمة في العربية، فهو تاريخ

¹ ابن عربي، الفتوحات المكية، الجزء الأول (بيروت: دار صادر، د ت)، 229.

اللغة العربية نفسه.² وإذا توخينا قليلاً من التفصيل، وجدنا الكلمة تستعمل في الدلالات الآتية:

- النصرة: ومن هنا يطلق على المولى والولي الحليف والناصر وكل من انضم إلى أحد وعز بعزه وامتنع بمنعته.
 - التولي لأمر العالم والخلائق أي القيام بها، ومن هنا فسر اسم الله "الولي" على أنه المتولي لأمر العالم، وهو مالك الأشياء جميعها المتصرف فيها. ولهذا ذكر ابن منظور أن في الولاية معاني التدبير والقدرة والفعل، وأنه ما لم يجتمع ذلك في أحد لم يطلق عليه اسم الوالي. ومن هذا التولي أو التصرف في أمور العالم والناس، يطلق "ولي" أو "مولى" على من يتولى أمور اليتيم ويقوم بكفالاته.
 - القرب والدنو: يقال دار ولية أي قريبة، وموالي الرجل هم أقاربه وورثته وبنو عمه، لأن الولي والمولى في كلام العرب بمعنى واحد ويطلق على ابن العم والعم والأخ والابن والعصبات. ومن دلالة القرب يطلق لفظ الولي على الجار.
 - الصداقة والمحبة: ومنها الموالاتة وهي ضد العداوة. والولي التابع المحب.
 - المتابعة وتوالي الشيء تتابع، والوَلِي المطر المتتابع.
- إن جميع المعاني والدلالات التي تتضمنها كلمة ولاية هي ذات اتصال وثيق بكلمة "ولي". ومن المعلوم أن وزن هذه الكلمة هو "فعليل" الذي يأتي بمعنى "فاعل" وبمعنى "مفعول"، وهو من جهة كونه على وزن "مفعول" يعني المقرب والمحبوب والمنصور، في حين يدل على معنى الناصر والحاكم من جهة كونه على وزن "فاعل".⁴
- ينتهي عرض ابن منظور للخلاف الدائر بين علماء اللغة حول الولاية والولاية إلى أن الأولى مصدر يستعمل في معاني النسب والنعرة والعتق، في حين أن الثانية اسم لما يتولاه الشخص ويقوم به كالإمارة والنقابة: فمن فتح "الولاية" قصد بها النصرة والنسب؛ وأما الكسر، فقد جعل ليفصل بين المعنيين، لأن في تولي بعض القوم بعضاً جنساً من الصناعة والعمل، وكل ما كان من جنس الصناعة فهو مكسور نحو القصار والخياطة.⁵

² أبو العلا عفيفي، التصوف، الثورة الروحية في الإسلام (القاهرة: دار المعارف، 1963)، 290.

³ يلاحظ أن أغلب دلالات الولاية ترجع إلى معنى القرب أو الدنو، وهذا ما دفع أبو العلا عفيفي إلى القول بأن القرب هو المعنى البدائي الأولي للولاية. راجع: عفيفي، التصوف، 290.

⁴ القشيري، الرسالة، تحقيق معروف مصطفى زريق (بيروت: المكتبة العصرية، 2001)، 259-260.

⁵ ابن منظور، لسان العرب، تحقيق عبد الله علي الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم الشاذلي، الجزء السادس (القاهرة: دار المعارف، د.ت)، 4920، 4921.

ومن الملاحظ أن الدراسات العربية الحديثة لا تكاد تقف عند هذا الخلاف بين الولاية بالفتح والكسر؟ وإذا ما تعرضت له، فإنها تمر عليه مر الكرام، بخلاف الدراسات الغربية التي تحاول أن تستنبط من الخلاف اللغوي اعتبارات عديدة تقوي بها رؤيتها لموضوع الأولياء. وفي هذا الصدد سنقف عند باحثين معاصرين هما: فانسون كورنيل (Vincent J. Cornell)، وعليّ شوكيفيتش.

أ. ف. كورنيل

يلاحظ كورنيل⁶ أنه نشأ في العصر الحديث خلافاً بين الباحثين في التصوف في أوروبا وأمريكا حول موضوع الفرق بين ولاية وولاية، إلا أن هذا الخلاف بقي محصوراً في الغرب ولم ينخرط فيه الباحثون العرب والمسلمون. وينطلق كورنيل في أبحاثه من القول بأن هناك ترابطاً في المعنى بين ولاية وولاية، وأن هذا الترابط لا ينفي الاختلاف الحاصل بينهما، مركزاً على معاني السلطة والقوة والنفوذ في الولاية بالكسر، وعلى معاني القداسة في الولاية بالفتح، فيكون المراد من كلمة "ولي" باعتبارها مشتقة من الولاية بالفتح "القديس"، في حين يكون المراد منها باعتبارها مشتقة من الولاية بالكسر دلالات سلطوية، فهو مسير وحام وحارس. ومن هنا يتحدث كورنيل عن الدلالات الاجتماعية والميتافيزيقية للولي الصوفي. ولكنه يصل في النهاية إلى أن الولاية بالفتح والكسر توأمان في الدلالة، وأن كلاهما يعتمد على الآخر في معناه. ويؤسس تصويره هذا على الاشتقاق اللغوي والاستعمال القرآني والتجربة المعاصرة. ويقصد بذلك أن أي شخص لا يمارس سلطته المخولة له على الآخرين إلا إذا كان قريباً منهم، وأن هذا القرب قد يفسر حرفياً ليدل على القرب المادي الفيزيقي (Closeness)، أو مجازياً ليعبر عن المكانة (Status).

ب. عليّ شوكيفيتش

ينطلق شوكيفيتش بداية من قصور دلالة القداسة (sainteté) في اللغات اللاتينية على ما تعنيه الولاية في الإسلام عموماً وفي التصوف على وجه الخصوص، فيصل بناء على هذا إلى وجود بون شاسع بين مادة "ق د س" ومادة "و ل ي"؛ كما يعلل غموض الفرق بين ولاية وولاية إلى غياب الضبط بالشكل في نصوص المخطوطات الأصلية لكتب التصوف، وإلى قابلية هذه الكلمة في العربية إلى الكسر والفتح. ورغم أن الاستعمال الدارج لأهل الطرق الصوفية في العالم العربي يرجح الكسر بناء على تقليد

⁶ يؤسس كورنيل تصويره بناء على جملة من آراء بعض اللغويين والمفسرين والصوفية، فهو يورد مثلاً أن ابن كثير يرى في الولاية نوعاً من السلطة، وأن ابن السكيت يخصها بالسلطة الحكومية، في حين أن ابن سيده لا يرى فرقاً بين ولاية بالفتح وولاية بالكسر. راجع: Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin: University of Texas Press, 1998), 287.

متوارث وقديم، فإن الباحث يرجح الولاية بالفتح، ويرى أن الناطقين بالعربية مالوا إلى كسر الولاية بدافع من تنعيم التطق وتطريبه، فاستبدلوا الكسرة بالفتحة لقربها من الألف الممدودة. وأما ترجيحه الفتح على الكسر فراجعاً إلى تكرار ورود لفظ الولاية بالفتح في القرآن الكريم مرتين⁷. وهو إذ يرجح الفتح فإنه لا يرفض الكسر، معتبراً أن مسألة الفرق هاته بين ولاية وولاية مسألة هينة ويسيرة⁸.

ويتضح أن في آراء الدراسات الغربية حول مفهوم الولاية تأثيرات لغوية قوية، ولعل في ترجيح الولاية بالكسر عند كورنيل تأكيداً على الطابع العملي وعلى جوانب الممارسة في التصوف. أما مظاهر السلطة في الولاية، فهي ما تسعى دراسته إلى تأكيدها من خلال التركيز على التصوف المغربي. وأما شوكيفيتش، فإنه ينأى عن ربط التصوف بالسلطة والممارسة والحكم ومعاني الوظيفة التي تتضمنها كلمة ولاية بالكسر، مركزاً على دلالة الحالة التي تتأسس على الفهم اللغوي لولاية بالفتح. وسنرى أنه لا غنى عن الرأيين معاً في دراسة الولاية، لأنها تتضمن معاني الحكم والقوة والممارسة، لدرجة أن الأدبيات الصوفية نفسها تتحدث عن حكومة باطنية وعن تحكم للأولياء في الكون وفي العالم. ومن هنا يمكن الحديث عن أدوار ووظائف عدة للولاية، كما أنها -أي الولاية- تتضمن المقومات الروحية والسلوكية للولي. ويمكن القول إن تحقق الولاية كحالة للولي، وذلك من خلال استيفاء شروط تحصيل الولاية كما يعرضها الطريق الصوفي، تُعد أساسية من أجل تحقيق الولاية كسلطة أو ممارسة.

2. الحكيم الترمذي: ترسيم القداسة بعيداً عن سلطة الكلام الشيعي

يعتبر الحكيم الترمذي (المتوفى في أواخر القرن الثالث الهجري)، بحسب شهادة الهجويري (ت 465هـ)، أول من أطلق عبارة "الولاية" للدلالة على حقيقة التصوف، وإن كان كل من سبقوه من شيوخ الصوفية متفقين على إثبات معناها ومصطلحين عليها بعبارات مختلفة⁹، بدليل أنهم متفقون على أساس نظري واحد لها، يقوم على أن الله تعالى يختص بعضاً من عباده بالقرب منه دون الآخرين. كان الهجويري واعياً بأن المصطلح وارد في القرآن والحديث وأنه دارج في اللغة العربية، وأن من غير الممكن أن يكون مجهولاً طيلة القرنين الأول والثاني. وعلى هذا تكون أهمية الترمذي أكثر بكثير من مجرد الريادة أو الأسبقية الرّمنية في استعمال المصطلح، بدليل أن الهجويري يقول عنه:

⁷ ورد لفظ الولاية بالفتح في الآية 72 من سورة الأنفال: يقول تعالى: "وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مَن وَلَايَتِهِمْ مِّن شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجَرُوا"، وفي الآية 44 من سورة الكهف: يقول تعالى: "هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ هُوَ خَيْرٌ نُّوَابًا وَخَيْرٌ عُقْبًا".

⁸ علي شوكيفيتش، الولاية والنّبوة عند الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي، ترجمة أحمد الطيب (مراكش: دار القبة الزرقاء، 1999)، 29-30.

⁹ الهجويري، كشف المحجوب، تحقيق إسعاد قنديل (بيروت: دار النهضة، 1980)، 443-442.

”وكانت قاعدة كلامه وطريقه على الولاية، وكان يعبر عن حقيقتها، وعن درجات الأولياء ومراعاة ترتيبها.“¹⁰ فيكون الترمذي، بناء على هذا، أول من رسم للولاية أبعاداً مذهبية، ونظراً لها، وأصل فكرة المراتب التي تتفرع عنها، كما أشار إلى فكرة الختم التي وصلت الولاية بالنُّبوة، وفتحت الباب على مصراعيه أمام إشكالية العلاقة بينهما. وعلى هذا الأساس يمكن اعتبار مذهب الحكيم الترمذي ”مذهب الولاية.“ فإطلالة على عناوين كتبه توحى بذلك: ”علم الأولياء“ و”ختم الأولياء“ و”سيرة الأولياء،“ وتبين مدى اهتمامه البالغ بالموضوع، وأنه بلغ عنده حد التكامل والنضج وفق منظور شمولي، فيما كانت قضايا موضوع الولاية تطرح قبله بشكل جزئي ومنفصل.¹¹

ويبدو أن الإمامة الشيعية كانت حاضرة بشكل قوي في وعي الحكيم الترمذي وهو يُنظر للولاية الصّوفية، فقد رام تقويض أساس الولاية الشيعية وضرب نخبويتها، ومن ثم توسيع دائرتها حتى لا تعود حكراً على الأئمة الشيعية وحدهم، بل تصبح مشاعاً بين جمهور المسلمين.¹² وتعتبر مناقشة الترمذي للشيعية في هذا الباب افتتاحاً لطموح صوفي سوف يظهر مع مؤلفي التّصوف بعده، حتى إننا نجد القشيري (ت 465هـ) ينسف مفهوم آل البيت بالمعنى الشيعي، ويقترح بدله معنى مفتوحاً يتيسر للجميع أن يحظوا به، بشرط استيفاء شروط الطريق الصّوفي. فقد روى حديثاً سئل فيه النبي عليه السّلام عن معنى آل محمد، فأجاب بأن كل تقي يدخل في آله.¹³

ومع أن الترمذي قد انتقد الأساس الشيعي للولاية، فإن من الباحثين من رأى في نظريته عودة للمذاهب الغنوصية والمسيحية منها على وجه الخصوص، وللأفكار الباطنية والسريّة، وللدرجات المتفاوتة في المعرفة، وهي الأسس نفسها التي قام عليها الغنوص الإسلامي في صيغته الشيعية والإسماعيلية خاصة، وقد بلغت هذه الآراء ذروتها مع آدم ميمز الذي اعتبر، مدفوعاً بالروح الاستشراقية الضيقة، نظرية الولاية في الإسلام برمتها مذهباً غنوصياً نصرانياً.¹⁴

¹⁰ الهجويري، كشف المحجوب، 442.

¹¹ خالد زهري، مقدمة تحقيق منازل القرية (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2002)، 27-28. وقارن: عبد الفتاح بركة، الحكيم الترمذي ونظريته في الولاية (بيروت: منشورات المكتبة العصرية، 1971)، 8.

¹² الحكيم الترمذي، ختم الولاية، 343-344.

¹³ القشيري، الرسالة، 105.

¹⁴ آدم ميمز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريذة، الجزء الثاني (القاهرة: دار الكتاب العربي، د.ت.)، 46.

3. تفادي كتب التصوف تعريف الولاية

يعتبر الصّوفية أن الولاية سر لا ينبغي كشفه، ومن ثم شحت مصادرهم عن تناولها بشكل واضح، إلا ما تفرق من إشارات مبثوثة هنا وهناك، ومن هذا التكتّم نشأت الهالة التي تحيط بالأولياء ونشطت مخيلة العامة في تصوير سلطانهم المقدس على ميادين الحياة العامة. ولعل ما يبين طابع التكتّم على الولاية من جهة وخطورتها من جهة أخرى، ما يؤثر عن أبي العباس المرسيّ (ت. 686هـ) حيث يقول: "لو كشف عن حقيقة الولي لعُبد لأن أوصافه [= الولي] من أوصافه [= الله] ونعوته من نعوته."¹⁵ وتبدو الغاية من ستر الولاية، حسب النّص، مخافة الخلط بينه وبين الذات الإلهية، وهي من الأمور التي يسعى المتصوفة إلى إخفائها، بسبب سوء الفهم الكبير الذي يطال المتصوفة في هذه النقطة بالتحديد. ويظهر الطابع السّري للولاية من خلال نص أكثر وضوحاً، بحيث يبدو ستر الولاية أمراً ضرورياً وطبيعياً وأشبه بنواميس الطبيعة والكون، يقول ابن عطاء الله: "ولابد للشمس من سحاب وللحسن من نقاب، وهل يكون الكنز إلا مدفوناً والسر إلا مصوناً، وصنع ذلك سبحانه ليكون سر الولاية غيباً، فيكون المؤمن به مؤمناً بالغيّب وأيضاً أجل سر ولايته أن يظهره في دار لا بقاء لها، فأرعى عليه ذيل السّتر."¹⁶

ولم يقتصر شح المصادر على الإشارة إلى حقيقة الولاية، بل تعدى ذلك إلى تعريفها. فقد تفادت كتب التصوف تعريف الولاية وهو أمر يجد تفسيره هذه المرة في خصوصية المصطلح الصّوفي وفي نظرة الصّوفية بشكل عام للغة باعتبارها عاجزة عن نقل المضامين الرّوحية الجوانية بشكل واضح ودقيق، إذ من المؤكّد أن الصّوفية قد أحوالوا مشكلة الإفصاح والتعبير عن حقائقهم وأسرارهم إلى مشكلة لغوية، وهو الأمر الذي ينطبق على مفهوم الولاية باعتباره مفهوماً مركزياً في الرّؤية الصّوفية، فهم يقولون بأن تجربتهم الرّوحية الباطنية من الاتساع بحيث تضيق عنها الألفاظ. ولهذا، فمن الصعب أن نعثر في كتب التصوف على تعريف جامع مانع للولاية، ومع ذلك فيمكننا تسجيل ملاحظتين بهذا الصّد:

• شيوع معنى الولاية بين الصّوفية بشكل لا يحتاج معه إلى بيان، وهنا نلاحظ أنه قليلاً ما كان يستعمل لفظ "ولي" بالقياس إلى لفظ "صوفي".¹⁷

¹⁵ ابن عطاء الله، لطائف المنن، وضع حواشيه وخرج أحاديثه خليل المنصور (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، 34.

¹⁶ ابن عطاء الله، لطائف المنن، 34.

¹⁷ انظر بركة، الحكيم الترمذي، 65.

• بُعد الصّوفية عن التحديدات الصورية والتعريفات، وانصرافهم إلى النّاحية الوصفية والتوضيحية لأحوال ومقامات الأولياء، وهو ما يمكن اعتباره، إما تحديداً للوسائل والطرق المؤدية إلى الولاية، أو آثاراً ونتائج مترتبة عن بلوغها، وفي كلتا الحالتين، يكون الكلام عن الولاية كلاماً غير مباشر، لأنها تستشف من خلال أحوال وقوى وخصائص من يتصف بها.

وبالرغم من تفادي كتب الصّوفية تناول مسألة الولاية بشكل مباشر، إلا أنها تعتبرها مع ذلك لب التّصوف، بحيث لا يمكن تصور متصوف غير مهتم بمسألة الولاية. ولعلنا لا نجانب الصواب إذا حدونا حدو باحث معاصر ورددنا معه أن التّصوف والولاية أمران لا يفترقان، وأنه لا وجود للتصوف بغير أولياء، لأن الولاية أصل التّصوف وزاده الذي يحيى به، وأنه يستمد منها ما يجعله قادراً دوماً على ضمان استمرارها.¹⁸ إن كل واحد من مؤلفي الصّوفية قد ضمن كلامه إشارات عن الولاية، واتصل حديثه بإحدى نواحيها لأنها كانت قاسماً مشتركاً يتناولونه جميعاً، كل حسب ظروفه وعصره وحاله. يقول الهجويري مؤكداً هذه الحقيقة: "اعلم أن قاعدة وأساس طريقة التّصوف والمعرفة جملة يقوم على الولاية وإثباتها، لأن جميع المشايخ رضي الله عنهم متفقون في حكم إثباتها، غير أن كلاً منهم بيّن هذا بعبارة مختلفة."¹⁹

4. الحقل الدلالي لاصطلاح "الولي"

على العكس من الولاية التي تتكتم كتب التّصوف في الحديث عن تفاصيلها، تضيء الكثير من الجوانب بخصوص "الولي"، لكن باعتبارها متفاوتة، مركزة حيناً على استقامة أحواله، وحيناً آخر على تأييد الله له وقربه منه ومحبته له. ومن الصعب تتبع المادة الغزيرة التي تقدمها الأدبيات الصّوفية بهذا الخصوص، لكننا سنتوقف عند المعالم الكبرى التي تتجها الإمكانيات الدلالية للكلمة "ولي". ومن الملائم الإشارة إلى أن لكلمة ولي ملابسات غامضة ودلالات واسعة، وقد سبق أن حددنا مجالها الدلالي الواسع الذي يشمل المحبة والقرب والصدقة، إلخ؛ ثم إن هذه الملابس قد أُلقت بظلالها على المعنى الصّوفي للكلمة، فتعددت التعاريف والتحديدات تبعاً لمجموعة من الرّؤى والمواقف. فتبعاً للمستشرق نيكلسون، فإن الصّوفية قد اصطنعوا كلمة "ولي" للدلالة على خاصتهم.²⁰

¹⁸ شوكيفيتش، الولاية والنبوة، 19.

¹⁹ الهجويري، كشف المحجوب، 442.

²⁰ نيكولسون، الصوفية في الإسلام، ترجمة نور الدين شريية (القاهرة: مكتبة الخانجي، 2002)، 119.

عادة ما لا يتم الانتباه إلى أن كلمة الولي تنتمي لحقل دلالي معجمي يفيدنا جداً في التعرف على المقصود منه في التصوف، وفي هذا الصدد حدد أحد الباحثين جملة من الصفات المشتركة التي تمكن من تحديد الصفات المعيارية التي تميز "الولي" مثل الصالح أو الشيخ،²¹ الزاهد، الفاضل، الورع، شيخ المشايخ، صاحب الزاوية، الملامتي، المتجرد، العابد، الناسك، المجذوب، البدل، المنقطع، البهلول، الفقير، القطب، وغيرها من الاصطلاحات. ومن أقدم التحديدات للحقل الدلالي لكلمة "ولي" ذلك الذي أورده الحكيم الترمذي في معرض حديثه عن الأولياء، رغم أن سياق الكلام يشعر بأنها أوصاف، وهي كالتالي: خاصة الله؛ رجال الله؛ أهل ولاية الله؛ حمية الله؛ أنصار الله.²² وهناك أوصاف أخرى لها قيمة كبيرة في تحديد الحقل الدلالي للأولياء حددها الترمذي وهو بصدده مقابلة الأولياء بالعامية حسب المفهوم الصوفي الذي يدخل الفقهاء وعلماء الشريعة فيها، بل وكل من ليس بصوفي، ومن بينها أهل التقوى والورع والفهم، في مقابل أهل الثواب والعقاب. أهل الباطن، في مقابل أهل الظاهر، أهل اللباب والحكمة، في مقابل أهل القشر واللفظ، أهل الانتباه والمعرفة، في مقابل أهل الغفلة، أهل العبادة واليقين، في مقابل أهل العبادة، أهل الولاية ورجال الله، في مقابل أهل الشريعة، الخزان وعبيد الخدمة، في مقابل عبيد الغلة أو الجزاء.²³

ونجد عند السلمي استعمالاً لمصطلح حكمة باعتبارها مرادفاً للولاية، فيكون لفظ الحكيم، بناء على هذا، من الألفاظ التي استعملها الصوفية للدلالة على الولي، فقد أورد عن أحد شيوخ التصوف قوله: "الحكماء خلف الأنبياء، وليس بعد النبوة إلا الحكمة، وهي إحكام الأمور."²⁴ كما نجد أن الصوفية قد استعملوا ألفاظاً من قبيل: "الصوفي" و"المتصوف" و"الولي" في سياقات تشعر بالاختلاف والتفاضل. ولكن علينا أن لا نعتبر مثل هذه التمييزات حاسمة ونهائية، لأن بعض مؤلفي التصوف لا يفرقون بين الولي والصوفي، ومن ذلك ما يورده الهجويري قائلاً: "والصوفي اسم يطلقونه [= الصوفية] على كاملي الولاية ومحققي الأولياء."²⁵

ورغم كل هذا، فإن صفة القرب التي هي أهم خاصية في الولاية الصوفية، على الأقل من الناحية اللغوية كما مر بنا، تشمل الصوفية جميعاً، وإلى هذا يشير السهروردي بقوله: "واعلم أن كل حال شريف نعزوه إلى الصوفية [...] هو حال المقرب، وليس في

²¹ القاشاني، اصطلاحات الصوفية، ضبط وتعليق موفق فوزي الجبر (بيروت: دار نشر الحكمة، 1995)، 44.

²² الترمذي، إثبات العلل، تحقيق خالد زهري (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1998)، 172.

²³ الترمذي، إثبات العلل، 37.

²⁴ السلمي، طبقات الصوفية، تحقيق نور الدين شريعة (القاهرة: مطبعة دار التأليف، 1969)، 226.

²⁵ الهجويري، كشف المحجوب، 230.

القرآن اسم الصّوفي، واسم الصّوفي ترك ووضع للمقرب،²⁶ وربما كان هذا وراء ما ذهب إليه الحكيم الترمذي حين تحدث في أحد كتبه عن "القربة" بدل الولاية، والمتصفح للكتاب لا يخامر شك في أنه يتحدث عن الولاية، بدليل أنه يفتح كتابه بحديث قدسي مشهور يعتبره الصّوفية من أهم الأحاديث الواردة في موضوع الولي والأولياء.²⁷ ومن الصّوفية من اختار ألفاظاً ومصطلحات أخرى للدلالة على الولاية كابن عجيبة الذي يستعمل مصطلح "الأنس" كمرادف للولاية ومساوٍ لها في المعنى، في حين أن ابن عربي يؤكد كثيراً على مفهوم النّصرة.²⁸

5. الولاية معرفة أم أخلاق؟

إذا كان للجانب الأخلاقي دوراً كبيراً في رسم صورة الولي، فإن ذلك لا ينبغي أن يحجب عنّا الجانب المعرفي، إذ يصعب الحديث عن الولي دون ذكر طبيعة معارفه أو مصدريتها، وعن ولايته أي كسبية أو وهبية، وعن سلطته على النَّاس، وعلامات صدق ولايته، وهل هو محفوظ أم ... إلخ. وتنتهي بنا هذه النقاشات إلى خلاصة مفادها أنه ليس هناك طبيعة واحدة واحد للولي، وإنما تتعدد ملامحه بحسب الجزئيات ذات الصلة بالولاية التي ركز عليها الصّوفي، أو موقفه من بعض القضايا المختلف فيها بين المتصوفة أنفسهم. فقد رأى نيكلسون أنه يطلق: "اسم الولي على الرّجل الذي وصل إلى مقام الفناء عن ذاته وإرادته وبقي بالإرادة الإلهية، ولكن ليس معنى هذا أن جميع الصّوفية أولياء، فإن الأولياء ليسوا في الحقيقة إلا طائفة قليلة [...] وهم من حيث صلّتهم بالله بمثابة المرايا التي تنعكس عليها صورة الذات الإلهية، أو المجالي التي يتجلى الله فيها للخلق."²⁹ ومعلوم أن الوصول إلى الفناء يقتضي المرور من تجارب سلوكية وأخلاقية قاسية يتم فيها قتل حظوظ النّفس وإماتة الحواس. وفي سياق آخر، نجد وصفاً لحال المتصوف وبيان لعلاقته بذاته وبالآخرين، فالولي عند أبي العلا عفيفي أن الولي "رجل مشغول بالله، يقضي حياته في صحبة مولاه. رجل تجرد عن شهواته وعن علاقاته بنفسه وبالعالم حوله."³⁰ وقد عبر عن نفس الفكرة "قاسم غني" حين اعتبر أن الجذبة أو الغيبة هي الشّرط اللازم للولي وأن كل من انجذب إلى الله في حال الحياة وبعد الممات يعتبر من الأولياء.³¹

²⁶ السهروردي، عوارف المعارف (القاهرة: المكتبة العلمانية، 1939)، 18.

²⁷ الترمذي، منازل القربة، 45.

²⁸ شوكيفيتش، الولاية والنبوة، 33.

²⁹ نيكلسون، التّصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة أبو العلا عفيفي (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1947)، 157.

³⁰ نيكلسون، التّصوف الإسلامي وتاريخه، 294.

³¹ قاسم غني، تاريخ التّصوف في الإسلام، ترجمة صادق نشأت (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1970)، 337.

إن العلاقة بين المعرفة والأخلاق ليست مسألة هينة، وهي تطرح أكثر من تساؤل، فبموازاة مع الموقف الأخلاقي الذي لا يقيم وزناً للشروط المعرفي في هوية الولي، يمكن القول أن بعض شيوخ الصوفية قد رجحوا جانب المعرفة على العبادة، فهذا أبو يزيد البسطامي (ت 261هـ) يقول: "اطلع الله على قلوب أوليائه، فمنهم من لم يكن يصلح لحمل المعرفة صرفاً، فشغلهم بالعبادة."³² ويستفاد من النص أسبقية للمعرفة على الأخلاق، فالزهد العملي بمثابة انشغال يأتي في مقام ثان بعد الانشغال المعرفي، بل إن تعب المعرفة أشد من تعب المجاهدة وقسوة الزهد، إذ يضيف أبو يزيد البسطامي: "عملت في المجاهدة ثلاثين سنة، فما وجدت شيئاً أشد عليّ من العلم ومتابعته."³³

ويصف مصدر صوفي الولي باعتباره جامعاً لكل العلوم والتجليات التي لا يشتم رائحتها من هو دونه من العامة، فهو قد "دخل حضرة الذات وانجلت له حقائق الصفات، وشهد معاني الأسماء بسائر التجليات. هنالك رأى ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر."³⁴ وإذا أدركنا النظرة الصوفية إلى معارف الولي وأنها على هذه الشاكلة من الشمولية والإحاطة الباطنية، فإننا لا نستغرب من إحاطته بأسرار المعارف والعلوم.

وتجدر الإشارة إلى أن التفاضل في المعرفة العرفانية يتماشى مع الولاية طرداً وعكساً، فكلما زادت المعرفة زادت الدرجة العرفانية، فالقطبية التي هي من أرفع درجات الولاية متوقفة على معرفة أسرار الحروف المقطعة التي في أوائل السور مثل "ألم" و"ألمص" وغيرها، بل إن أسرار الحروف إنما قامت بالقطب، فهو أينية الأسماء وراكزة الصفات، بل إن أينية الحروف هي سر نفس القطب.³⁵ وإذا كان معيار التفاضل بين الأولياء يرجع بالأساس إلى المعارف والأسرار التي خصوا بها دون غيرهم، فإن درجات الأقطاب إنما تتحدد هي الأخرى تبعاً لهذه القاعدة. وفي هذا الصدد، تطالعنا المصادر أن الله قد أعطى القطب من لدنه الطلسم الأعظم، ولذلك فهو يسري في الكون سريان الرّوح من الجسد،³⁶ كما تخبرنا أيضاً بأن معرفة العلاقة بن العالم العلوي والسفلي، بين الظاهر والباطن، بين المرئي واللامرئي، وغيرها من المتطابقات الرمزية، أحد العلوم الصادرة عن القطب.

³² السلمي، طبقات الصوفية، 71.

³³ السلمي، طبقات الصوفية، 70.

³⁴ الشاذلي، قوانين حكم الإشراف إلى الصوفية بجميع الآفاق (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 1999)، 58.

³⁵ ابن قضيبة البان، المواقف الإلهية، ضمن عبد الرحمان بدوي، الإنسان الكامل في الإسلام (الكويت: وكالة المطبوعات، 1976)، 197، 196.

³⁶ ابن عربي، الفتوحات المحكية، ج 1، 153.

ومن المؤكد أن المعرفة هنا بمعنى العرفان أو المعرفة الباطنية التي هي عبارة عن أسرار لا تتداول إلا في مجالس الأولياء كما حددناها سابقاً. ولهذا يسمى الترمذي الأولياء بأهل الأسرار. وبهذا المعنى، يكون الولي أولاً وقبل كل شيء عالماً، وتكون المعارف الإلهية أو "التيسوفيا" أخص أوصافه. ولكن علينا ألا نخلط هنا بين الغنوص، الذي تعنيه حصرياً كلمة "عرفان" و"معرفة" في التصوف، وبين المعارف الأخرى التي تتعلم وتكتسب بالدرس والتحصيل كعلوم الطبيعة وعلوم الشَّرْع، لأن مجموعة كبيرة من الأولياء كانوا أميين وفي الوقت نفسه كانوا ذوي معرفة غنوصية عليا. إن المعرفة المقصودة، في هذا المستوى العلوي، معرفة وطيدة الصلة بالقداسة، إنها معرفة شبيهة بمعرفة الأنبياء، وهي لا تصبح معرفة مقدسة إلا بالقدر الذي تكون فيه مفارقة للمعرفة بالمعنى التقليدي. فقد حاول بعض الصّوفية بدافع من التأثير الشديد بشخصية الرّسول، نعت شيوخهم بالأمية كما فعل الشّعراي مثلاً حين ذكر عن "علي الخواص" أنه كان أمياً لا يقرأ ولا يكتب، وأن لسانه كان يشبه اللسان السرياني تارة والعبري تارة أخرى؛³⁷ وكما فعل ابن المبارك مع شيخه الدّباغ. ومن المعلوم أن صفة الأمية لا تطعن البتة في العلم اللدنيّ العرفاني³⁸ لأن الولي سواء أكان عالماً أم أمياً، هو صاحب معرفة، بل هو العالم على الحقيقة، وتلك أخص أوصاف الولي كما مر معنا في بعض تعريفاته.

من هذا المنطلق لا يعود مثيراً لأية دهشة أن يظهر الولي كوارث شرعي وحيد لما هو جوهرى وأساسي من علوم النبي. وعلى هذا الأساس، اعتبر الصّوفية أنفسهم المعنيين بالحديث النبوي (العلماء ورثة الأنبياء³⁹)، إلا أنه لما كانت مراتب الولاية متفاوتة، فكذلك يتفاضل الإرث، وتتعدد نسبة الأولياء بحسب الأنبياء الذين ورثوا عنهم. والأولياء مشاركون للأنبياء والرسول في مراتبهم، فما من نبي ولا رسول إلا وله وارث من الأولياء، وقياساً على التفاضل الحاصل بين الأنبياء، ينشأ تفاضل آخر بين الأولياء.⁴⁰

والواقع أنه باستحضار كل النقاشات الصّوفية في موضوع المعرفة والأخلاق، فإننا لا يمكن أن نتجاهل التصور الصّوفي للولاية، باعتبارها مرتبة لا يصل إليها الولي بالضرورة، لا بمعرفته وتفقهه في مسائل الدين، ولا لسمو أخلاقه وزهده في الدنيا، وإنما هي منحة تتأسس على فكرة الجذب والاصطفاء والفناء باعتبارهما الأساس في الولاية.

³⁷ الشّعراي، درر الغواص، 3.

³⁸ شوكيفيتش، الولاية والنبوة، 20.

³⁹ ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 1، 223.

⁴⁰ من هنا يميز الصّوفية بين أبدال الرّسل وأبدال الأنبياء. انظر: الخالدي النقشبدي، جامع الأصول في الأولياء، تحقيق أدب نصر الله، ج 1 (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 1997)، 186، 185.

وهذا الأمر يدفعنا إلى البحث في سر التحول الذي يطرأ على الولي فيستحق به كل هذه المنزلة التي تتحدث عنها كتب التصوف.

6. من المندس إلى المقدس: خيمياء الولاية

إن السُّؤال الأكثر إثارة في موضوع الطريق إلى الولاية بشكل عام، هو كيف يتم تنصيب الوليِّ أو تكريسه في مرتبة الولاية؟ فعادة ما يتأسس لدى العامة من النَّاس انطباع بأن أشخاصاً معينين قد استيقظوا في صباح جميل ليجدوا أنفسهم قد ترقَّوا وعَدَّوا أولياء. ومن هنا يرى باحث معاصر من خلال دراسته للولاية اليهودية بالمغرب أنه من الصعب جداً تفسير سيرورة التطهير الذي يلحق الولي، أي تلك الطريقة التي استطاع بها أن ينسلخ ويتحول من مجرد شخص عادي إلى ولي، وبالتالي يحق التساؤل عن الطريقة التي تصبح بها صورة واقعية أو خيالية موضوعاً للتعظيم والتقدیس.⁴¹

ويربط باحث آخر "فعل التحويل"، الذي يخضع له الولي بما يسميه "صناعة البركة"، فالطريق إلى الولاية يغدو هنا سعياً إلى تحويل البدن إلى مرتبة أشرف وأسمى وأنبئ، وبالتالي تحويل أشخاص أو أشياء من وضع وجودي متدني، أو عادي على الأقل، إلى وضع قدسي، ومن ثم يصبح المتحول حائزاً على قدرة وقوة خارقة.⁴² إن التحول الذي يطال الولي ويرفعه من الفيزيقي إلى الميتافيزيقي، هو مساس بالطبيعي فيه وتعطيل له، مما يسهم في خلق إعاقه لديه، ذلك أنه بالرغم من كل شيء، يبقى فاقداً لما هو طبيعي فيه.⁴³ وقد كان ديرمنغهايم (Dermenghem) في الواقع هو من أصل هذه الفكرة حين ربط التحول إلى الولاية بإنكار الذات ومحو الأنية من أجل المشاركة في الحياة الكونية وفي القدرة الإلهية، والتخلي عن العالم المندس وتكسير العجز الداخلي والقيم المبنية على المنفعة الذاتية. وقد لاحظ أن هذه المعطيات تتماشى مع مفهوم القداسة في جميع الأديان مع فروق بسيطة بينها.⁴⁴

وبالعودة إلى كتب المتصوفة نرى أن الغزالي (ت. 505هـ) قد أشار إلى ضرورة التبدل في بداية معراج السالك وصيرورته ملكوتياً قبل أن يترقى إلى العالم الأعلى، يقول: "وأما العبد فلا تفتح له أبواب الملكوت ولا يصير ملكوتياً إلا وتبدل في حقه الأرض غير

⁴¹ Issachar Ben ami, *Culte des saints et pèlerinages judéo musulmans au Maroc*, traduit de l'hébreu par Gabriel Barel (Paris: Edition Maison neuve et Larose, 1990), 23.

⁴² الميلودي شغوم، المتخيل والقدسي في التصوف الإسلامي (مكناس: منشورات المجلس البلدي بمدينة، 1991)، 86.

⁴³ شغوم، المتخيل والقدسي، 213.

⁴⁴ Émile Dermenghem, *Le culte des saints dans l'islam maghrébin* (Paris: Gallimard, 1982), 26.

الأرض والسموات، [...] وهذا هو المعراج الأول لكل سالك ابتداءً سفره لقرب حضرة الرّبوبية، فالإنسان مردود إلى أسفل سافلين ومنه يترقى إلى العالم الأعلى.⁴⁵

إن هذا التحول شبيه بما يتحدث عنه في الأدبيات العرفانية بالمسارة (Initiation) وهي "سيرورة" (Processus) مخصصة لأن تحقق لدى الفرد سيكولوجيا المرور من حالة متدنية للكائن إلى مرتبة عليا، ومقتضاها يتحول الفرد من أجنبي غريب مدنس (Profane) إلى مسار مطهر (Initié) مُطَّلَع على سر، وذلك بواسطة سلسلة من العمليات الرّمزية والمعانيات الجسدية والمعنوية الهادفة لمنح الفرد إحساساً بأنه "يموت" من أجل أن "ينبعث" في حياة جديدة، ومن هنا تم توظيف التعبير المستعمل: "النشأة الثانية" (Seconde naissance).⁴⁶

إن تأهيل المتصوف يشمل كل العمليات التي تهيؤه، باعتباره فرداً، لكي يصبح قادراً على تحمل مهمة مقدسة، إنها تحقيق لإمكانياته، وعمل منظم لنقلها من القوة إلى الفعل. لا يخرج نشدان المتصوف للقداسة عن عملية تطهير شاملة تمس شغافه في أخص خواصها. يصف ج. برسي الطابع المعدني لعملية التحول فيرى أنها "تطهير الكائن الذي تموت فيه رغباته المدنسة لكي يغدو مخلوقاً كاملاً، وهذا هو الأثر الرّوحي الكبير للخيمايين، كما أنها الإلهام الذي يضمن استعادة الحديث المفقود ويوصل إلى المعرفة المفقودة، وإعادة الاندماج الرّمزي مع الامتيازات التي امتلكها الفرد في البداية قبل السَّقُوط."⁴⁷

إن المسارة هي التي تقوم بإدخال المتصوف إلى طريق التّحقق الدّاتي وتعمل على تمرير التأثير الرّوحي إليه. يتعلق الأمر إذن بعملية أشبه بمنح "بركة" من قبل شيخ إلى مرید. وذلك بفضل السلسلة غير المنقطعة التي تربط الشيخ ببداية السلسلة وبالزمن الأول. والمتصوف حينما ينجز الشّروط الرّمزية للانخراط في سلك القداسة، لا ينجزها بوصفه فرداً، ولكن باعتباره حلقة في السلسلة العامة التي يرتبط بها زمنياً وروحياً، باعتباره مُمرراً أو موصلاً لقوة تتجاوزها، وهو لا يعدو أن يكون إزاءها إلا خادماً بسيطاً.⁴⁸

على المتصوف في البداية أن يخضع لاختبارات جسدية وأخلاقية وعقلية. ومن المؤكد أنها اختبارات غير يسيرة، ثم إن عليه أن يستوفي شروطها جميعاً، وهذه قضية

⁴⁵ الغزالي، مشكاة الأنوار، ضمن مجموعة رسائل الغزالي، ج 2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1986)، 19-20.

⁴⁶ Serge Hutin, *Les Sociétés secrètes* (Paris: PUF, 1993), 11.

⁴⁷ Hutin, *Les sociétés*, 9.

⁴⁸ Luc Benoist, *L'Ésotérisme* (Paris: PUF, 1980), 23.

جوهرية تهتم ذاته وفردانيته. فما دام الهدف هو بلوغ حالات الكمال، فإن الأمر يستدعي بالضرورة انسجاماً مطلقاً للنفس، وتحكماً كاملاً في الحواس، وتوازناً كاملاً بين جميع العناصر المشكلة لذات الفرد. وهذا ما تعمل سيرورة المجاهدات بكل ما تحمله من شروط جسدية قاسية. وبالعودة إلى كتب التصوف نعثر على إضاءات هامة تكشف وضعاً خاصاً بالولي الصوفي، وهو وضع يتسم بالتحول الدائم الذي يمنعه من عيش أية حالة ثابتة، وهي وإن أضفت عليه بعضاً من الغموض الذي يسهم في إعلاء مرتبته عن غيره من الناس، فإنها، في المقابل، قد أسهمت في رسم صورة مشوشة له. ومن هذه التعريفات تعريف لابن عربي (ت. 638هـ) ينطلق فيه من تصور كوسمولوجي مفاده أن التصوف أكوان هائلة يسبح في أفلاكها المتصوفة بحسب استعداداتهم وقدراتهم الروحية، وأن الولاية هي "الفلك الأقصى"، وأن من سبح في هذا الفلك اطلع، "ومن اطلع علم، ومن علم تحول في صورة ما علم، فذلك الولي المجهول الذي يعرف والنكرة التي لا تتعرف، لا يتقيد بصورة ولا تعرف له سريرة، يلبس لكل حالة لبوسها إما نعيمها وإما بؤسها."⁴⁹ وكعادة ابن عربي في استدعاء الشعر في اللحظات التي يستعصي على اللغة حمل ثقل الفكرة الصوفية، يورد بيتاً من الشعر فيه دليل على التحول الدائم الذي يحياه الصوفي بشكل عام، وهو تحول نابغ من تصور وجودي لكيقونة منفتحة لا تفتأ تتقلب في الإمكانيات الوجودية الهائلة التي يزرخ بها الكائن، فالصوفي ابن وقته كما يقال:

يوما يمان إذا لاقيت ذا يمن وإن لقيت معديا فعدانان⁵⁰

وينبغي أن تتم عملية التحول من قبل شيخ مؤهل يقوم بدور الأب الروحي للمتصوف، ولهذا صلة بمفهوم "الولادة الثانية." فلا يمكن أن يصبح التحول فعلياً إلا عبر مجهود ذاتي، وهو ما يتمثل في "عمل معين وشاق" يتوجب على الصوفي إنجازه بصفة شخصية ما دام كل متصوف يحمل داخله شخصه الخاص. والهدف من هذا الفعل هو تحقيق الحالات التي تحقق بها شخصيته. فالمتصوف يعتقد أن الفرد ليس كائناً مكتملاً، وإنما يشكل فحسب حالة واحدة من تظاهرات الكائن، فهو يشغل حيزاً معيناً داخل السلسلة اللامتعينة للحالات الممكنة للكائن الكلي (Être total). والوجود في وحدانيته اللامرئية، يتضمن أنماطاً لامتعينة من المظاهر، وهذا التعدد يفرض بشكل ترابطي على كل كائن تعدداً في الحالات، بحيث يتوجب عليه أن يتحقق في مرتبة أو درجة من

⁴⁹ ابن عربي، كتاب التجليات، 428.

⁵⁰ ابن عربي، كتاب التجليات، 428.

درجات الوجود.⁵¹ إن التحول (Transformation) لن يكون في هذا السّياق مصطلحاً موافياً وملائماً كل الملاءمة لوصف ما يحصل في الولاية الصّوفية، لأنه ليس مجرد مرور من مستوى وجودي إلى آخر، ولا نوعاً من التبدل الذي يطرأ في طبيعة الشّخص الذاتية. إن التحول هنا يحضر كمصطلح وافد مستعار من الخيمياء كما تعبر عنه الكلمة الفرنسية (Transmutation)، والتحول منظور في هذا الصدد إليه بوصفه انسلاخاً (Métamorphose). من هنا يتعين عدم الفصل بين التجربة العرفانية للمتصوف وبين مختلف أوجه نشاطه العقلي وخياله الخلاق، هذا إذا أردنا بالفعل أن يحصل داخل أعماق ”الولي“ تحول شبيه بتحول الرّصاص في مملكة المعادن وانقلابه فضة، أو تحول الفضة وانقلابها ذهباً. بهذا الحجم وبهذا البعد وبهذه الكيفية في عالم الإنسان ينبغي أن يكون التحول عن الحالة السّابقة ليتضح مقصود الباطنية بتجربة التحول. وقد عبر ابن قضيّب البان (ت. 1040هـ) عن هذا التحول والانسلاخ الذي يطال الولي في علاقته بالعالم، ومن ثم يبدأ رحلة العودة بحيث يحل في العالم، ومن هنا يكتسب قوته وقدرته على التصرف. ويبدو أن لهذا الفعل علاقة وطيدة بالفناء الصّوفي. يقول في موقف الانسلاخ: ”الولي ينسلخ من كل عالم إلى أعلاه حتى إلى الحقيقة المحمدية، ومنها يتنزل في كل عالم حتى إلى صورته وحسه [...] الانسلاخ قوة تظهر وتخرجه من الخلق إلى الحق، ومن الدّنيا إلى الآخرة، ومن كل عالم إلى آخر.“⁵²

وتخصص المدونة الهرمسية جزءاً هاماً منها لعرض وتوضيح عملية التحول بمدلولها السّابق، وهو ما يلقي الصّوء على كثير من المسكوت عنه في نصوص المتصوفة، إذ تتم عملية التحول عبر مسار واضح المعالم يتضمن في مرحلة أولى موت المادة الأولى أو ما يصطلح عليه بـ ”الإنسان القديم“ (Negrido)، وفي هاته المرحلة تختفي الحالة الشّائعة السّابقة، أي الحالة التي يرغب الشّخص في التخلي عنها، نظراً لانحطاط قيمتها في التّصور الباطني، وهي حالة العامة. ويلي ذلك مرور المادة من حالة ”بياض“ بعد اختفاء المادة الأولى (Albedo)، وهنا تصبح للمادة قابلية واستعداد لتلقي الحالة المراد إضافتها عليها بعد أن تخلصت من العناصر التي كانت تعوق انطلاقها نحو مراتب الوجود الكامل والأصيل. أما المرحلة الأخيرة فتدعى بلوغ الأثر الفني أو حجر الفلاسفة وهي مرحلة الاكتمال Rubedo. وفيه يتحقق التحول بشكل كامل وتسلخ المادة عن حالتها السّابقة.⁵³ إن هذه المراحل الثلاث هي الترجمة الفعلية للخطاطة الصّوفية التي تصف تحول الأنا الدّاخلية لكل متصوف، وهذه المراحل هي على التوالي مرحلة التطهير

⁵¹ Benoist, *L'Ésotérisme*, 23-24.

⁵² ابن قضيّب البان، المواقف الإلهية، 198.

⁵³ محمد البوغالي، الباطنية بين الفلسفة والتّصوف (مراكش: فضاء آدم، 2016)، 175.

(Purgation)، ثم مرحلة الإشراق (Illumination)، وأخيراً مرحلة الوحدة (Unification)، وفيها يتلاشى الإحساس بالذات ويشعر المتصوف بأنه جزء من الكل.

في الهرمسية، يسعى التحول إلى بلوغ هدف روحي كبير، وهو تحقيق المساواة بالإله بحيث لا يبقى العرفانيون هم، بل يصبحون هو، ولتحقيق هذه الغاية القصوى التي هي الخلاص بعينه، لا بد من خروج المرید من ذاته، واتحاده بالإله. وهذا يتطلب بحسب ما يذكره، دخول الإله في الإنسان، ولا يتحقق ذلك إلا للمسار الذي يتلقى الوحي الإلهي بواسطة شيخه، ويدعى هذا الوحي بـ”وحي الميلاد الجديد“ (النشأة الثانية)، وهو القاضي بإفراغ الإنسان من إنسانيته، وإحلال الألوهية محلها، فيغدو بفضل هذه السيرة كائناً جديداً، وهذا هو التحول الأكبر والانقلاب الجذري في شخصية الهرمسي، ويعبر عن الميلاد الجديد في الأدبيات الهرمسية بصيغ وتعايير مجازية من مجال الحمل والولادة؛ ”فالميلاد يفترض عوامل أربعة: الرحم، والوالد، والنطفة، ثم المولود الجديد. أما الرحم، فهو في تعبير هرمس ”الحكمة الروحية الصامتة“ ويفترض هذا التعبير أن المولود قد حصل على العلم اللازم وأنه محتفظ به في صمت كامل. أما النطفة، فهي الخير الحقيقي، أي جوهر الإله ذاته. أما الوالد، فهو إرادة الله... فالميلاد الجديد لا يتم إلا بمشيئة الله ورحمته ولطفه، لا باستحقاق الإنسان ولا بتهيؤ طبيعته له. أما المولود، فهو المرید الذي أصبح كائناً جديداً.“⁵⁴

7. الولاية باعتبار سلطة الوليّ (الولي بالقوة والولي بالفعل)

تتصل القداسة في الأدبيات الصوفية بالسلطة وفق أنماط متعددة ومعقدة مما يفسح المجال أمام مجال يسمح بفهم ظاهرة الولاية عند المتصوفة، فبإزاء التعريفات التي تركز على عنصر العمل، تورد المصادر تعريفات قوامها سلطة الولي، أو ما تسميه تصرفه في الكون والناس، ومنها تعريف لأحد شيوخ الصوفية، يقول فيه: ”وأما الولاية، فهي التصرف في الخلق بالحق.“⁵⁵ ويُستشف من خلال توضيحات أخرى تمدنا بها بعض المصادر، أن المقصود بالولي، بحسب التعريف السابق، هو الولي بالفعل، وهو الذي تم له التصرف والتدبير على نفسه أولاً، ثم على غيره، بخلاف الولي بالقوة الذي يخضع في جميع أموره لتدبير إلهي، إنه مسلوب التصرف في نفسه وفي غيره. وما دام في قبضة الله،

⁵⁴ نجيب بلدي، تهديد لتاريخ مدرسة الإسكندرية (القاهرة: دار المعارف، 1962)، 114. ومن أقدم الطقوس السرية تعبيراً عن فكرة المسارة في ارتباط شديد بتجربة التحول، طقس أولي كان يقام في حرم المعبد المصري، ويتم فيه تجسيد أسطورة أوزيريس (Osiris) الذي مات وبعث، وأصبح يرمز للنباتات التي تفسد ثم تنمو من جديد في فصل الربيع، والشَّمس التي تختفي ثم تشرق من جديد كل صباح، وعلى المریدين أن يتخذوا من أوزيريس مثلاً لهم حتى يضمنوا بعد موتهم حياة خالدة، ولكن موت هؤلاء المریدين ليس إلا موتاً رمزياً «فالموت من أجل الانبعاث هو الدرس الذي تعلمه أسطورة أوزيريس وهو الدرس الأساس في كل تجربة صوفية. انظر:

Hutin, *Les sociétés*, 17.

⁵⁵ عثمان يحيى، ملحق تاريخي، نصوص غير منشورة متعلقة بالنبوة والولاية، ضمن: الترمذي، ختم الأولياء، 487.

فلا يصح أن يكون شيخاً مريباً.⁵⁶ فالولي بالقوة لا سلطة له لا على نفسه ولا على غيره، إنه يحيا وفق عجز مطلق إزاء القدرة الإلهية المهيمنة في الكون، أما الولي بالفعل، فله القدرة على تصريف أموره الخاصة، إضافة إلى سلطته على الغير، على الطبيعة والناس.

وتتحدث بعض المصادر عن تراتبية ثلاثية مبنية على مدى سلطة الأولياء؛ فهناك من الأولياء من له الولاية على نفسه لا على غيره، وهو الولي المقيد ولا أحد يعلم أنه ولي، فسلطته ذاتية وهو مجهول في الناس. ومنهم من له الولاية على نفسه وعلى عدد قليل من الناس وهو مقيد التصرف على بعض دون بعض. ومنهم من له الولاية على نفسه وعلى خلق كثير من الناس، وهو الولي المطلق.⁵⁷ وبهذا المعنى نفهم هذه الثنائية في نسبة الفعل إلى الله حيناً، وإلى الإنسان حيناً آخر، إذ تسمح لنا مستويات القداسة في الانتقال من نزعة جبرية تتعطل فيها القدرة الإنسانية في الوجود إلى نزعة إنسانية تألهية يكون فيها بمقدور المتصوف أن يتحكم في كل مستويات ومظاهر الوجود الإنساني والطبيعي. وحسب ابن عربي، فإن الآية ”أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَالَ اللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ“ [الشورى، 9]، فيها إشارة هامة إلى العلاقة بين الولاية والسلطة، وإثبات للمستوى الميترفيزيقي من الولاية حيث لا سلطة تعلو على سلطة الله في العالم.⁵⁸

لكن الانتقال من مستوى العجز إلى التأليه مرتبط بأهم محددات القداسة، كما حدثتنا كتب التصوف، وهي صفة ”القرب“، وتنشأ سلطة الولي بتزامن مع درجه اقترابه من المحيط الإلهي، وكلما ازداد اقتراباً، اكتملت عناصر سلطته. فالله هو مصدر القوة والسلطة، وولي الله هو صديقه وحببيه، ولذا يتوجب أن يكون قريباً منه. ولهذا ينظر إليه من قبل الآخرين باعتباره محفوظاً، كما أن صديق الملك مثلاً ينظر إليه باعتباره محفوظاً من قبل الملك.⁵⁹

أما عن صلة الولاية بالسلطة السياسية، فهي وإن لم تكن بالوضوح الكامل في الأدبيات الصوفية، فهي تدخل في عموم سلطة الولاية على الكون، إذ يتم التنصيب في الأدبيات الصوفية على البيعة التي تنتمي ميدانياً إلى معجم الإمامة السياسية، ويتم ربطها بالإمامة الروحية التي يجسدها ”القطب“. ومعلوم أن القطبية رتبة ممتازة جداً في تراتبية الولاية، فإذا كان الأولياء (بالجمع) تعبير عن الكثرة في العالم الروحي، لأن عددهم كبير وغير محدود، فإن القطب يعبر عن الوحدة وهو واحد بالضرورة شأنه في

⁵⁶ جامع الأصول في الأولياء، تحقيق أديب نصر الله، ج 1 (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 1997)، 25-27.

⁵⁷ ذكره عثمان يحيى في: ملحق تاريخي، نصوص غير منشورة متعلقة بالنبوة والولاية. ضمن، كتاب ختم الأولياء، 469-470.

⁵⁸ ابن عربي، تفسير ابن عربي، ج 1 (بيروت: دار صادر، 2002)، 525.

⁵⁹ Cornell, *Realm*, 287.

ذلك شأن الخليفة، فلا يوجد إلا قطب واحد في زمان واحد، مثلما أنه لا يوجد إلا خليفة واحد. ولكن مرتبة القطبية أسمى من الخلافة بكثير، لأنها "الخلافة العظمى عن الحق مطلقاً في جميع الوجود جملة وتفصيلاً".⁶⁰

وطبقاً لمبدأ التناظر أو المطابقة التي تحكم التصور الصوفي للوجود، يرى الصوفية أن هناك حكومة باطنية رأسها الأعلى هو القطب، ومن ثم له مطلق السلطات على أهل الباطن، فهو نافذ الأوامر والأحكام، وهو الذي يترأس الاجتماعات التي يعقدها مجلس شوراها، بحيث يتصل بهم عن طريق الرؤيا أو الإلهام. إلا أنه لا يمكن أن تتم له القطبية بدون بيعة تماماً، مثلما لا تصح الإمامة من الخليفة إلا بعد مبايعة الناس له.⁶¹ ونتبين من التصوص الصوفية ممارسة عبد القادر الجيلاني للسلطة الكاملة في حكومة الباطن التي يترأسها باعتباره قطباً فيقول عن نفسه: "فتصرف بأمر الله وتحرك بإذنه وحكم في خلقه بحقه، فولى وعزل، وهدى وخذل، وأحيا وقتل، وأمراض وشفى، ومنع وأعطى، ووصل وقطع، وحمى ودفع، وصلب وحجب، وأعطى المحب ما طلب، وفعل بأمر الله ولا عجب".⁶² وكما يطلق على الخليفة لقب الإمام، فإنه يطلق أيضاً على القطب، فابن قضيبة البان يحكي عن تجلياته في موقف الحقيقة المحمدية قائلاً: « "ثم كشف لي عن جملة التجلي الأول ومظاهر التجليات ومجمع صور المربوبات، وقال لي: "تجدها عند كمال التخلق بالعبودية الأتم،" ثم قال لي: "وبها سر الإمامة." وقال لي: "والإمام هو القطب القائم في كل دور بخلافته العظمى ووراثته الكبرى."»⁶³

وتمنحنا مثل هذه التصوص إضاءات عن فهم المتصوفة لمعنى سلطانهم الممتد إلى كل أنحاء الوجود الظاهري بمختلف أجزائه السماوية والأرضية، كما تظهر هيمنتهم على مختلف أوجه الحياة الإنسانية، ونفودهم الذي يسري في الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وتتناول بعض مصادر التصوف سلطة الولاية على الوجود برمته بطريقة لا تخلو من نبرة عجائبية؛ فأول من يبايع القطب "العقل الأول، ثم النفس، ثم المقدمون من عمار السماوات والأرض من الملائكة المسخرة، ثم الأرواح المدبرة للهياكل التي فارقت أجسامها بالموت، ثم الجن، ثم المولدات، ثم سائر ما سبغ الله تعالى من مكان و متمكن ومحل وحال".⁶⁴ ويبدو أن سلطات القطب تتجاوز كل الحدود التي يمكن تخيلها في موضوع السلطة، فالكل خاضع له الكائنات المرئية

⁶⁰ جواهر المعاني في فيض التيجاني، ج 1، 81، نقلًا عن عبد الرحمن الوكيل، هذه هي الصوفية (بيروت: دار الكتب العلمية، 1979)، 125.

⁶¹ الشَّعْرَانِي، درر الغواص، 66.

⁶² ابن عباد المحلي، المفاهيم العلية (القاهرة: مطبعة الفجر الجديد، د ت)، 6.

⁶³ ابن قضيبة البان، المواقف الإلهية، ضمن بدوي، الإنسان الكامل، 195، 196.

⁶⁴ الشَّعْرَانِي، اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، ج 2 (بيروت: دار المعرفة، د ت)، 71.

واللامرئية، العقول السماوية والملائكة والبشر بمختلف درجاتهم، ولكن التحول الذي يفضي إلى الوحدة مع الإلهي يفسر كل هذه الصلاحيات المطلقة في مختلف العوالم الممكنة.

ويقدم لنا ابن عربي إشارة هامة في اتصال الولاية بالسلطة اللامحدودة للقبط، ففي درجة القطبية، ينصهر أفقان كبيران، أفق النبوة وأفق السياسة. وهذه الخلاصة نتيجة تأويل عرفاني عميق للحديث "لو كان موسى حياً ما وسعه إلا أن يتبعني" ففيه، حسب الشيخ الأكبر، إشارة إلى واحدة القطب في الدور المحمدي، وهو أمر غير منفصل عن مقتضى حديث آخر يربط بين القطبية والخلافة السياسية من أجل تأكيد الواحدة، وهو حديث "إذا بويح لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما." مما يدل على تكامل الرؤية التناظرية عند ابن عربي بين النبوة والولاية والسياسة.⁶⁵ فللسلطة روح واحدة تسري في كل هذه الدوائر الثلاثة دائرة الحكم السياسي ودائرتي النبوة والولاية.

ويبدو أن التصوف قد رام إدماج السلطتين السياسية والعلمية في نظرية القطبية، ولكن هذا الإدماج قد تم وفقاً للنظرة الباطنية التي لا ترى في الإمامة السياسية، كما يجسدها الحكام، والإمامة العلمية الثقيلة، كما يجسدها الفقهاء، إلا مجرد ظلال باهتة للولاية، إنها مجرد قشور تحمي اللب الكامن فيها. وهكذا نقل الصوفية القضايا المتعلقة بالخلافة (= الظاهر) إلى دائرة الولاية (= الباطن)؛ فإذا كان نصب الخليفة واجباً لإقامة الدين، وكان من الضروري أن يكون واحداً لئلا يقع التنازع والتضاد، وكذلك القطب واحد في حكومة الباطن. فوظيفة الحكم السياسي ووظيفة التشريع الفقهي وغيرهما، بالرغم من كل الأهمية التي تحظى بها في الدولة والمجتمع إلا أنهما مجرد جسد ضروري تقيم فيه روح الولاية، فالولي قد يكون خليفة مثلما كان الخلفاء الراشدون، كما يمكن أن يكون أحد الأئمة المجتهدين كالأئمة الأربعة، لكنه في الحالين معاً، يبقى ما يشتغل به القطب من سياسة أو فقه حجاباً يختفي من خلاله عن أنظار العامة ليمارس مهمته المقدسة ويباشر سلطته اللامحدودة قياساً مع محدودية السلطة السياسية والسلطة العلمية للفقهاء على حد سواء.⁶⁶

وإذا كان دور كل فئة من فئات الأولياء ينحصر في التكفل بحفظ جزء من أجزاء العالم وأقاليمه، فإن دور القطب يبدو أعظم من ذلك وأشمل منه، حتى إن هذه الفئات من أبدال وأوتاد تبدو بالمقارنة معه في حاجة إلى حمايته، فلا يحفظها الله إلا

⁶⁵ ابن عربي، كتاب القطب والإمامين والمدلجين، ضمن رسائل ابن عربي، تحقيق سعيد عبد الفتاح (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 2001)، 215.

⁶⁶ ابن عربي، كتاب القطب، 215.

به،⁶⁷ بل إن العالم معرض للتلاشي في لمحة واحدة إذا تخلى عنه القطب وجماعته، فهو عمد السَّمَاوَاتِ⁶⁸ المشار إليه في الآية: "خَلَقَ السَّمَاوَاتِ بِعَبْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا" [لقمان، 10].

8. قداسة بلا حدود: الولاية والنبوة

تغيرت النظرة الصّوفية لمفهوم الولاية مع ابن عربي تغيراً جوهرياً، فلم يعد الولي فقط من توالى منه الطاعات أو حصل الأسرار الإلهية أو وصل إلى مرتبة الفناء، إلخ، وإنما أصبحت للكلمة جذور تاريخية ضاربة في أزمنة سحيقة. فكلمة "ولي" تضم كل الأنبياء والرسل الذين عاشوا وبعثوا منذ فجر الخليقة، ويقتضي ذلك أن الولي إما أن يمكث ولياً فقط، فتكون معرفته خاصة به، أو يختاره الله تعالى لتأدية رسالة للآخرين فيكون نبياً أو رسولاً، فالرسول، أولاً وقبل كل شيء، ولي عهد إليه بتبليغ رسالة إلهية والنبى ولي مختص بالمعرفة وإن لم يختص بالتبليغ.⁶⁹

ويبين ابن عربي هذا الانتماء المزدوج للنبي (فهو نبي وولي في نفس الآن) من خلال ازدواجية مظهره الأخرى، فنبي الله عيسى مثلاً، له حشران، واحد في جماعة الأنبياء وآخر في جماعة الأولياء، وهذا الأمر متصل بما يذكره السهروردي من فصل وجودي بين الخير والشر، حيث يعلن أن أصل الأنبياء والأولياء من تربة واحدة، وهي تلك التي لم يطأها إبليس بقدميه، أما تلك التي وطئها فقد خلقت منها النفس، وصارت مأوى الشر.⁷⁰ وإذا ما بحثنا عن أصل هذه الفكرة في تاريخ أقدم للتصوف، نعثر عند أبي نعيم على قوله للجنيّد يمكن اعتبارها نواة للقول بولاية النبي، بحيث يصف النبي شعيباً بأنه "عظيم من عظماء الرّسل والأولياء."⁷¹ ورغم الفارق الكبير الذي يميز النبوة عن الولاية، فقد انتهى الفكر الصّوفي إلى إدماجهما معاً، لأنهما يشكّلان في نظره موضوعاً واحداً، وذلك بالنظر إلى كونهما "توسطاً" بين الله والإنسان؛ فإذا ما تمت الغاية من هذه الوساطة وتحقق الإيمان من الناس سقطت واسطتهما وارتفعت.⁷² من هذا المنطلق، اكتسبت الولاية تاريخاً رجعيّاً طويلاً. فالنبي والولي عند ابن عربي متشابهان في الأساس، فهما يجتمعان في ثلاثة خصائص جوهرية وحساسة، وهي "العلم اللدني"،

⁶⁷ حسن الشرفاوي، الحكومة الباطنية (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1992)، 57.

⁶⁸ الشّعراي، درر الغواص، 11.

⁶⁹ ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج 1، 185. مقدمة كتاب الزّياضة للحكيم الترمذي (القاهرة: مطبعة الحلبي، 1947)، 20-21.

⁷⁰ السهروردي، عوارف المعارف، 12-13.

⁷¹ أبو نعيم، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج 10 (بيروت: دار الكتاب العربي، 1405)، 261.

⁷² الشّعراي، الطبقات الكبرى المسماة بلوائح الأنوار في طبقات الأخيار، ج 2 (القاهرة: دار الفكر، 1954)، 162.

و”رؤية الخيال في اليقظة،” و”الفعل بالهمة،” ولا يختلفان إلا بكون النبي متبوعاً والولي تابِعاً.⁷³

لقد عملت محاكاة الولاية للنبوة على تعزيز قداسة الولي وسلطته ليس فقط في عالم الدنيا، ولكن في مجال الأخرويات أيضاً، ولم يعد الولي مضطرباً بمهام النبي في غيابه، بل أثناء حضوره أيضاً، كما حصل في موضوع الشفاعة الذي أثار جدلاً قوياً في النقاش الكلامي والعقائدي بين الفرق الكلامية. ولا يهمننا هنا أن نستعيد ذلك النقاش التاريخي القوي، ولكن سياق الحديث يفرض علينا أن نشير إلى الاتجاه الصوفي ينتمي في أغلبه إلى تيار أهل السنة الذين قد جعلوا الشفاعة للنبي وحده، وبالرغم من ذلك فإن الصوفية رأوا أن سلطة الولاية تستلزم الشفاعة باعتبارها إحدى أهم الخواص التي يرثها الأولياء عن النبي، ونصوص التصوف واضحة في إثباتها لهم، ومن ذلك رواية الشعراي التالية: فقد وقع في خاطر أبي يزيد البسطامي أن يشفع للهروي عند الله، فأجابه الهروي بأنه لو شفع في المخلوقين جميعاً لما كان ذلك كثيراً عليه، فما هم إلا قطعة من طين،⁷⁴ والشاذلي يقول: ”أعطيت سجلاً مد البصر فيه أصحابي وأصحاب أصحابي إلى يوم القيامة عتقا لهم من النار.”⁷⁵ أما ابن عربي، فلم يفتحه أن يهتم بالشفاعة فربطها بالوجودين الدنيوي والأخروي، وجعلها من مسؤوليات الوتد، وهو مقام رفيع في الولاية، وله اتصال بالجهات الأربع للمكان، وهي الأمام والخلف والشمال واليمين، وبما أن كل جهة تمثل مدخلاً إبليسياً، فقد فجعل على كل واحدة منها وتداً يشفع يوم القيامة فيمن دخل عليه إبليس من جهته.⁷⁶

والواقع أن الشفاعة في الفكر الصوفي تحمل معاني إنسانية رقيقة نابغة من تصور جبري للوجود، يتحمل فيه البشر تبعات أفعال تنسب إليهم على سبيل المجاز، لأن القدرة على الفعل عند المتصوفة حقيقة في الذات الإلهية، فهي الفاعلة بإطلاق، من هنا يلتمس التصوف للإنسانية أشد المعاذير في حياتها الأرضية ويعملون على جبر خاطر الناس جراء ما يترتب عليه وجودهم من مصائر مأساوية. فأبو يزيد البسطامي كان يقول: ”إلهي إنك خلقت هؤلاء الخلق بغير علمهم وقلدتهم أمانة بغير إرادتهم، فإن لم تعنهم فمن يعينهم،⁷⁷ كما أنه كان يقول ”وددت أن قامت القيامة حتى أنصب خيمتي على جهنم، فسأله رجل: ”ولم ذلك يا أبا يزيد؟!“ فقال: ”إني أعلم أن جهنم إذا رأتنى

⁷³ ابن عربي، التراجم، ضمن رسائل ابن عربي، ضبط محمد شهاب الدين العربي (بيروت: دار صادر، 1997)، 304.

⁷⁴ الشعراي، الطبقات الكبرى، ج 1، 77.

⁷⁵ المحلي، المفاهير العلية، 19.

⁷⁶ ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 1، 161-160.

⁷⁷ الشعراي، الطبقات الكبرى، ج 1، 77-76.

تخدم فأكون رحمة للخلق.⁷⁸ ويبدو أن هذه الأقوال مرتبطة بجانب الشّطحيات والدعاوى التي يتلفظ بها الصّوفية في لحظات استثنائية من الوجد الشّديد الذي لا يحتمل الصّبر، ورغم أن كلام السّكران يطوى ولا يروى، إلا أن هذه النّصوص قد اشتهرت وذاعت وسببت إحراجاً كبيراً للمتصوفة، ولكنها في عمقها كانت تعبيراً إنسانياً في غاية الرّقة والمحبة.

خاتمة

وصلت قداسة الأولياء في التّصوف الإسلامي إلى مستويات عرفانية عليا، وتم تركيز سلطات كبرى بشكل تدريجي في سيرورة تطور الولاية. كانت البداية محاولة للتشبه بصفات النّبوة ومحاكاة لها، باسم الإرث النّبوي ضمناً لاستمرار الولاية بعد انقطاع دور النّبوة، وهو الأمر الذي أسفر عن تفسير نفسي في التّصوف أوضحه ابن عربي بجلاء حينما ذكر أن في الولاية شيئاً من مواساة الأولياء وتعويضهم على ما حل بهم بعد أن فقدت النّبوة، وربما يكون في هذه المواساة شيء من المحاباة، مادام الله يتسمى باسم الولي ولا يتسمى باسم الرّسول.⁷⁹

إن هذا التصور يسعفنا كثيراً في فهم الفكرة المحورية في التّصوف عن الولاية، باعتبارها حالة محل النّبوة من جهة وممثلة لعمقها وباطنها من جهة أخرى. وقد كشفت هذه المواقف الصّوفية أن تعلق الأولياء بالنماذج القرآنية واقتداءهم بها ذهب إلى حد دمج وامتصاص البطل/النّبي في الذات الصّوفية، وإلى حد تماهي ذات الصّوفي بالنموذج النّبوي المختار.⁸⁰ ولكن يشفع لهذا كله معتقد المتصوفة أن في نبوة كل نبي جوهر عميق من الولاية، وأنه من الصعب الفصل بينهما، وهو الأمر الذي يفسر كيف أن كل خصائص النّبي وخوارقه وأشياءه الخاصة به هي من صميم العناصر الطبيعية في الولاية،⁸¹ ولهذا أضحي جلياً أن هدف التّصوف من خلال التنظير لها كان هو تجاوز وإزاحة كل ما يمنعه من الاتصال المباشر بالعالم الرّوحي.

ولا يفوتنا هنا أن نشير إلى أن دراسة الولاية في التراث الصّوفي أظهرت كيفية تشكل نمط من القداسة سرعان ما تحول إلى نوع السّلطة الرّوحية المطلقة على العالمين المادي والروحي. وقد عمل التّصوف من خلال ذلك، كباقي الأنساق والفلسفات الرّوحية، على محاولة تحقيق الأحلام الكبرى للبشرية منذ الأزل، كالرغبة في الخلود

⁷⁸ ابن الجوزي، تلبيس إبليس، تحقيق خالد بن محمد بن عثمان، (القاهرة: دار البيان الحديثة، 2001)، 392.

⁷⁹ الشّعراي، الطبقات الكبرى، ج 2، 162.

⁸⁰ علي زيعور، الكرامة الصّوفية والأسطورة والحلم، القطاع اللاواعي في الذات العربية (بيروت: دار الطليعة، 1977)، 115.

⁸¹ شغومو، المتخيل والقدسي، 103؛ زكي مبارك، التّصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ج 2 (بيروت: المكتبة العصرية، د ت)، 26.

وإحكام السّيطرة على الطبيعة وتغيير قوانينها، وهذا ما يفتح المجال أمام البحث الأثنروبولوجي للولاية وللمخيال الصّوفي من بابه الواسع.

الببليوغرافيا

- ابن الجوزي. تلبس إبليس. تحقيق خالد بن محمد بن عثمان. القاهرة: دار البيان الحديثة، 2001.
- ابن عباد المحلي. المفآخر العلية. القاهرة: مطبعة الفجر الجديد، د ت.
- ابن عربي. تفسير ابن عربي. بيروت: دار صادر، 2002.
- _____ . كتاب القطب والإمامين والمدلجين. ضمن رسائل ابن عربي، تحقيق سعيد عبد الفتاح. بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 2001.
- _____ . التّراجم. ضمن رسائل ابن عربي، ضبط محمد شهاب الدّين العربي. بيروت: دار صادر، 1997.
- _____ . الفتوحات المكية. بيروت: دار صادر، د ت.
- ابن عطاء الله. لطائف المنن. وضع حواشيه وخرج أحاديثه خليل المنصور. بيروت: دار الكتب العلمية، 1998.
- ابن منظور. لسان العرب. تحقيق عبد الله عليّ الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم الشّاذلي. القاهرة: دار المعارف، د.ت.
- أبو النعيم، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء. بيروت: دار الكتاب العربي، 1405.
- بدوي، عبد الرحمان. الإنسان الكامل في الإسلام. الكويت: وكالة المطبوعات، 1976.
- بركة، عبد الفتاح. الحكيم الترمذي ونظريته في الولاية. بيروت: منشورات المكتبة العصرية، 1971.
- بلدي، نجيب. تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية. القاهرة: دار المعارف، 1962.
- البوغالي، محمد. الباطنية بين الفلسفة والتّصوف. مراكش: فضاء آدم، 2016.
- الترمذي. إثبات العلل. تحقيق خالد زهري (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1998)، 172.
- الحكيم الترمذي. كتاب الرّياضة. القاهرة: مطبعة الحلبي، 1947.
- زهري، خالد. مقدمة تحقيق منازل القربة. الرّباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2002.
- زيغور، علي. الكرامة الصّوفية والأسطورة والحلم، القطاع اللاواعي في الدّات العربية. بيروت: دار الطليعة، 1977.
- السّلمي. طبقات الصّوفية. تحقيق نور الدّين شريبة. القاهرة: مطبعة دار التّأليف، 1969.
- السهروردي. عوارف المعارف. القاهرة: المكتبة العلمية، 1939.
- الشّاذلي. قوانين حكم الإشراق إلى الصّوفية بجميع الآفاق. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتّراث، 1999.
- الشّرقاوي، حسن. الحكومة الباطنية. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1992.
- الشّعراي. الطبقات الكبرى المسماة بلواقح الأنوار في طبقات الأخيار. القاهرة: دار الفكر، 1954.
- _____ . اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر. بيروت: دار المعرفة، د ت.

- شغموم، الميلودي. *المتخيل والقدسي في التصوف الإسلامي*. مكناس: منشورات المجلس البلدي بمدينة، 1991.
- شودكيفيتش، علي. *الولاية والنبوة عند الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي*. ترجمة أحمد الطيب. مراكش: دار القبة الزرقاء، 1999.
- عفيفي، أبو العلا. *التصوف، الثورة الروحية في الإسلام*. القاهرة: دار المعارف، 1963.
- الغزالي. *مشكاة الأنوار*. ضمن مجموعة رسائل الغزالي. بيروت: دار الكتب العلمية، 1986.
- غنى، قاسم. *تاريخ التصوف في الإسلام*. ترجمة صادق نشأت. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1970.
- القاشاني. *اصطلاحات الصوفية*. ضبط وتعليق موفق فوزي الجبر. بيروت: دار نشر الحكمة، 1995.
- القشيري. *الرسالة*. تحقيق معروف مصطفى زريق. بيروت: المكتبة العصرية، 2001.
- مبارك، زكي. *التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق*. بيروت: المكتبة العصرية، د. ت.
- ميتز، آدم. *الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام*. ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريده. القاهرة: دار الكتاب العربي. د. ت.
- النقشبندي الخالدي، أحمد. *جامع الأصول في الأولياء*. تحقيق أديب نصر الله. بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 1997.
- نيكلسون. *التصوف الإسلامي وتاريخه*. ترجمة أبو العلا عفيفي. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1947.
- _____. *الصوفية في الإسلام*. ترجمة نور الدين شريفة. القاهرة: مكتبة الخانجي، 2002.
- الهجويري. *كشف المحجوب*. تحقيق إسعاد قنديل. بيروت: دار النهضة، 1980.
- الوكيل، عبد الرحمن. *هذه هي الصوفية*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1979.
- Ben ami, Issachar. *Culte des saints et pèlerinages judéo musulmans au Maroc*, traduit de l'hébreu par Gabriel Barel. Paris: Edition Maison neuve et Larose, 1990.
- Benoist, Luc. *L'Ésotérisme*. Paris: PUF, 1980.
- Cornell, Vincent J. *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism*. Austin: University of Texas Press, 1998.
- Dermenghem, Émile. *Le culte des saints dans l'islam maghrébin*. Paris: Gallimard, 1982.
- Hutin, Serge. *Les Sociétés secrètes*. Paris: PUF, 1993.

التصوف وسياسة المعمورة: القيم الإنسانية الكونية في فكر ابن عربي وسبل استثمارها في العالم المعاصر

منير عشقي

أستاذ باحث من المغرب

مقدمة

يختزن التصوف في بعده الفلسفي رؤية شمولية وموقفاً خاصاً تجاه سؤال الإنسان والعالم في علاقتهما بالحقيقة الإلهية. ولعل من سمات هذه الرؤية إعلاء منزلة الإنسان باعتباره "روح العالم" و"مفتاح الوجود" و"نسخة الحق" و"المقصود من كل الوجود"، وهو بذلك الغاية المثلى من إنشاء المعمورة. ولا يقتصر اهتمام الصوفية بالإنسان على هذا الجانب النظري فحسب، وإنما انخرطوا عملياً في تربيته وتنميته معرفياً وأخلاقياً على الطريقة الصوفية من خلال العناية بأحواله الجسدية والنفسية والدينية والروحية داخل مؤسسات عُرفت بالزوايا والرباطات. وبفضل هذا التنظيم المؤسسي ساهم المتصوفة تاريخياً في صناعة الواقع الاجتماعي والديني والسياسي¹ والمشهد الثقافي والفني عبر أرجاء البلاد الإسلامية، كما أبلوا بلاءً حسناً في المرابطة والدفاع عن الأوطان ونشر العلم وقيم الخير بين الأمم والشعوب، وذلك عبر مختلف قارات العالم كإفريقيا² وآسيا والهند والصين وأمريكا.

ولما كان الفكر الصوفي لا ينفك عن سؤال الإنسان نظرياً وعملياً، فإن اشتغالنا به جعلنا ندرك أنه معلمة حقيقية للنزعة الإنسانية، وأنه يتضمن نموذجاً وإطاراً مرجعياً (براديجماً) خاصاً لفهم الذات والوجود وقراءة مشهد العالم، سواء من حيث نظامه وترتيبه وغاياته النهائية، أو من جهة تدبير الشأن الإنساني فيه بما ينسجم وحقيقة هذا الإنسان ومنزلته الوجودية. ولقد استنتجنا أن هذه النزعة الإنسانية اتخذت ثلاثة أشكال تتوافق ومنحنيات تطور التجربة الصوفية تاريخياً وفكرياً: نزعة إنسانية فردية، ونزعة

¹ نشيد بخصوصية التجربة الصوفية في المغرب من حيث انفتاحها على قضايا المجتمع وأمور السياسة حتى صارت العلاقة وطيدة بين السلطان ومؤسسة الزاوية على مر التاريخ، هذه المؤسسة ذاتها لا تخلو من قواعد وشروط تديرية توجي بالحكمة السياسية لدى الصوفية. انظر مثلاً: رسالة علي بن يوسف المرابطي إلى أبي عبد الله بن مغار، ورسالة أبي يعقوب يوسف المريني لاختيار ثلاثة رجال من أشرف الأمازيغيين لمصاحبة الزكبي الرسمي للحج، ضمن الرباطات والزوايا في تاريخ المغرب، تنسيق نفيسة الذهبي، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 69 (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1997)، 48-49.

² "ساعدت الزوايا على قيام ونسج روابط ثقافية وروحية متينة بين المغرب وإفريقيا جنوب الصحراء كان لها الفضل في ظهور تراث مغربي-إفريقي مشترك سيظل شاهداً على عمق هذه الروابط والصلات بين الطرفين." الحسين عماري، "دور المغرب في نشر الدعوة والإصلاح والطرق الصوفية بإفريقيا جنوب الصحراء خلال العصر الحديث وبداية المعاصر"، ضمن التصوف المغربي مصدر إشعاع وتواصل (القنيطرة: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2015)، 553.

إنسانية جماعية، ونزعة إنسانية كونية؛ وبهذا يجسد التصوف حكمة إنسانية شاملة لا تُعنى بالإنسان كذات وجماعة محلية فحسب، وإنما تتسع هذه الحكمة إلى المجال الكوني³ حيث الوعي بالمشترك الإنساني مع السعي الخلاق نحو بناء تصور عالمي للإنسان يستوعب اختلافات البشر وتنوعاتهم، ويؤسس مفهوم إنسانية كونية تشرع لنظام المعمورة وترسم برنامج العالم وهندسته الروحية، كما تحدد أشكال العلاقة اللازمة بين الأمم والشعوب.

تسمح النزعة الإنسانية الكونية في التصوف عامة، وفي تصوف ابن عربي خاصة، بالحديث عن "سياسة المعمورة"⁴ انطلاقاً من منظومة القيم الكونية التي تدافع عنها، والتي تعكس جهد ابن عربي في تقصي حقيقة هذا الإنسان في أعظم مستوياتها، باعتبارها تدبيراً وإنجازاً عمرانياً يرتبط بإصلاحين: إصلاح المملكة الذاتية المعبر عنها بالإنسان، وإصلاح المملكة الكونية التي نعر عنها بالمعمورة.⁵ وإذا كان الشيخ الأكبر قد فصل في تدبير المملكة الإنسانية الصغرى الخاصة بالذات متمثلاً بالموثوث الفلسفي السائد في زمانه⁶ مقابل إياه بمكونات التجربة الروحية، فإننا نود، من خلال هذه المساهمة، التفكير معه من أجل استخلاص ملامح المقاربة الصوفية لسياسة المملكة الكبرى أو المعمورة، وذلك استناداً إلى الجانب القيمي لفلسفته الصوفية مع ضبط تشابكاته مع مجموعة من المفاهيم التي تضمنتها نصوصه، مثل: الأمم، والملل، والأديان، والكتب، والنواميس، والحقيقة الإلهية، والحقيقة المحمدية، والخلافة، وشجرة الكون، والمملكة الإنسانية، والأنبياء، والأولياء، والزمن، والقطب، والأوتاد، والسياسة، والحكم الظاهر، والحكم الباطن، والأرض، والإنسان الكبير، والحق، والعدل.

³ منير عشقي، النزعة الإنسانية عند ابن عربي بين الخصوصي والكوني (مراكش: مختبر الفلسفة والتراث في مجتمع المعرفة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2017)، 77.

⁴ نقصد بسياسة المعمورة تدبير الشأن الإنساني للأمم وشعوب الأرض في إطار وحدة العمران وكونيته، ويعد الفارابي من المنظرين فلسفياً لهذا المفهوم الذي لا تخفى جذوره لدى الروافيين وغيرهم، غير أن كانط أحدث منعطفاً من خلال ربطه بفكرة التاريخ الكوني والقانون الكلي للإنسانية ومسألة العدالة والسلام والدولة الكونية كحق كوسموسياسي للإنسان، ولإزالة النقاش الفلسفي متوصلاً حول هذا الموضوع خاصة في ظل تحولات العالم المعاصر وقضاياها الراهنة، انظر مثلاً:

Jean-Marc Ferry, "L'espérance cosmopolitique: idée d'un 'cosmopolitisme réflexif,'" in *Le cosmopolitisme: Enjeux et débats contemporains*, sous la direction de Ryoa Chung et Geneviève Nootens (Montérial: Les Presses de l'Université de Montérial, 2010), 77.

⁵ خلافاً لما يراه الفلاسفة وعلماء السياسة لا تدل المعمورة في الفهم الصوفي على عمارة الأرض حسيًا فقط، وإنما تحيل على ما ينص عليه بالعمران الروحي للعالم أيضاً، كما سيأتي بيانه.

⁶ أظن أن سبب تأليف ابن عربي كتاب التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية يندرج ضمن تفاعل الشيخ الأكبر مع أحد نصوص الفلاسفة اليونان المنحولة والتي أثرت في الآداب السلطانية والفكر السياسي الإسلامي عموماً، وهو كتاب: السياسة والفراسة في تدبير الرئاسة، المعروف بسر الأسرار. يقول ابن عربي: "كان سبب تأليفنا لهذا الكتاب أنه لما زرت الشيخ أبا محمد الموروزي بمدينة موروز، وجدت عنده كتاب سر الأسرار صنّفه الحكيم لذي القرنين لما ضعف عن المشي معه. فقال لي أبو محمد: هذا المؤلف قد نظر في تدبير هذه المملكة الدنيوية وكنّت أريد منك أن تقابله بسياسة المملكة الإنسانية التي فيها سعادتنا." التدبيرات الإنسانية في إصلاح المملكة الإنسانية، تحقيق وتعليق محمد عبد الحي العدلوني الإدريسي الحسني (الدار البيضاء: دار الثقافة، 2015)، 90.

التصوف وسياسة المعمورة: القيم الإنسانية الكونية في فكر ابن عربي وسبل استثمارها في العالم المعاصر

صار عالمنا معمورة صغيرة مرقمنة، تتجاذب أطرافها وتتدافع قواها لتهوي في بعض الأحيان بقيمة الإنسان وكرامته فتتال من أعراض الأمم والشعوب. لذا، قد نحتاج إلى الاستمداد من فكر ابن عربي خاصة، والفكر الصوفي عامة، قصد التماس معنى آخر للحياة والوجود أمام بشاعة المنظر وخراب البيئة وتمزق البشرية وصراعها تحت رداء العرق أو الجنس أو الثقافة أو الدين أو الثروة أو القوة والسلطة. غير أن تأمل العالم يضعنا أمام صورتين متناظرتين للمعمورة: صورة مفعمة بالروحانية والتنوير والجمال، تنبض بها قلوب الصوفية محتفية بحب الإنسان وتناغم الكون من أدناه إلى أقصاه؛ وصورة أخرى فلسفية محشوة بغياب المعنى وعدم اليقين وصعوبة التحكم والتنبؤ بمصير البشرية على ظهر الكوكب. وفي هذا المقام من الحيرة بين المنظرين، بوسعنا أن نطرح الأسئلة الآتية:

- لماذا يجب علينا اليوم استعادة سؤال الإنسان وسؤال المعمورة؟
- بأي معنى يكون التصوف منبعاً للتفكير في سياسة المعمورة؟ وكيف يشكل الوعي الصوفي بالمشترك الإنساني مدخلاً لذلك؟
- كيف تتجلى صورة المعمورة من خلال فكر ابن عربي؟ وما السبيل إلى تدبير شأنها في ظل التمييز بين الحكم الظاهر والحكم الباطن في العالم؟
- كيف نستثمر القيم الإنسانية الكونية في فكر ابن عربي لسياسة المعمورة وبناء عالم الغد؟
- هل يمكن للتصوف المغربي أن يرتاد أدواراً طلائعية للتعريف بقيمة المكون الروحي وصلاحيته الكونية بالنسبة لشعوب المعمورة؟

1. التصوف والوعي بالمشترك الإنساني: من سؤال الإنسان إلى سؤال المعمورة

شكلت التجربة الصوفية منبعاً خصباً للفكر المنفتح الذي يقبل استيعاب الاختلاف واحتضان الآخر، وتلك علامة أساسية على كونه فكراً خلافاً يتأسس على ميزان خاص للحقيقة مفاده أن "الخصوصية لا تكون ذات مصداقية وصلاحية إلا إذا تضمنت نزوعاً نحو معانقة الكلي".⁷ لذا، فإن النزعة الإنسانية الكونية لدى الصوفية تعكس بجلاء وبعيم العميق بالمشترك الإنساني وجودياً وثقافياً وأخلاقياً ودينيّاً وتاريخياً. وبناء عليه، يغدو التصوف منبع إشعاع وتنوير كوني يمكن الاستمداد منه في مد الجسور بين الحضارات والثقافات، ولا أدل على ذلك من أن هذا العلم بز غيره من العلوم في الدفع بالثقافة الإسلامية من دائرة الخصوصية إلى آفاق العالمية، وضمن انخراطها في قضايا

⁷ عشقي، النزعة الإنسانية، 12.

الإنسانية المتعلقة بالحوار والتعايش والتسامح بين الشعوب والحضارات؛ بل إن بعض أعلامه الكبار، كابن عربي، شكلوا بؤرة جذابة لاستقطاب الدارسين والمفكرين عبر العالم وتوجيههم نحو الثقافة الإسلامية وانخراطهم في نسيجها معرفياً ووجودياً، ولا شك أن هذا الأمر راجع بالضرورة إلى عمق فكره الإنساني الكوني.

يعد الوعي الصوفي بالمشترك الإنساني منطلقاً لإعادة بناء مفهوم الإنسان والإنسانية في أبعادهما الكونية، لذا يسوغ منطق التصوف طرح سؤال المعمورة بإلحاح لاعتبارات شتى نذكر منها:

أ. عالمية الإنسان⁸: لا يمكن تصور حقيقة الإنسان في الفهم الصوفي بمعزل عن العالم ونظام الكون والمعمورة بشكل عام؛ فماهيته متاخمة لحقيقة العالم حتى حاز شرف تسمية أخ العالم وتوأمه، على أن تلك المضاهاة بينهما مشروطة بكمال الإنسانية في الإنسان، فبانتفاء هذا الشرط لا يكون الإنسان عالماً صغيراً، ولا العالم إنساناً كبيراً، وفي ذلك دلالة واضحة على أن عالمية الإنسان لا تنفك عن إنسانية العالم، وهذا ما يفتحنا على دلالة جديدة للمعمورة في حقل التصوف؛ حيث لا يصير الإنسان إنساناً إلا بعمارة الأرض على النحو الذي ينضم بالروح إلى أفق العالم، وبانضمامه هذا يصير العالم إنساناً كبيراً، وهنا لا ترتبط المعمورة بعمارة الأجساد فقط، وإنما تتعلق بعمارة الأرواح،¹⁰ لذا فالكمال بمثابة الرّوح لجسم العالم وهيكله، ومنه نفهم كلام القوم حين يربطون بقاء العالم أو زواله ببقاء الإنسان الكامل وزواله.

ب. عالمية التصوف: كتبت أنيماري شيمل (Wie universal ist die Mystik?) (إلى أي درجة يُمكن اعتبار التصوف عالمياً؟) لتبين أن التصوف ظاهرة كونية لا يخلو مجتمع منها. وبهذا التجذر والحضور يفترض علم التصوف سؤال المعمورة لامتلاكه السعة الأنطولوجية والمعرفية والأخلاقية لاستيعاب مجموع البشرية، وخلق فضاء للتقارب فيما بينها على أساس التجربة الرّوحية التي تبقى سبيلاً لتحقيق الذات وطريقاً للعيش في هذا العالم، وبالتالي فإن الاختلافات الثقافية والحضارية لا تكسر كونية التصوف الذي يبقى لغة عالمية مشتركة يمكن توظيفها في تعزيز روابط الاتحاد بين الأمم وخلق تفاهات أكبر على مستوى المعمورة. وفي هذا الصدد، نرى أن "فتح المغرب لا

⁸ لا تكاد تحصى الأعمال والدراسات المهمة بفكر ابن عربي عبر مختلف أرجاء العالم؛ كإسبانيا وفرنسا وإنجلترا وأمريكا وآسيا وأستراليا وغيرها، ومن الدارسين والمهتمين نذكر: كلود عداس، وليم تشيتيك، بابلو بينيتو، جيمس موريس، ميشيل شودكوفيتش، هنري كوربان، إزوتسو توشيهيكو وجين كارول وستيفن هيرنتشتاين وغيرهم.

⁹ يقول ابن عربي: "الإنسان روح العالم وعلته وسببه وأفلاكه ومقاماته وحركاته وتفصيل طبقاته." الفتوحات المكية، ضبطه وصححه ووضع فهارسه أحمد شمس الدين، الجزء الأول (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، 113.

¹⁰ اجتهد ابن عربي في رسم هندسة روحية للعالم بثها في الفتوحات المكية وفي رسائل أخرى نذكر منها: كتاب القطب والنقباء، الذي رسم فيه خارطة للمعمورة موزعاً السلطات الرّوحية على جهات العالم وبقاع الأرض.

التصوف وسياسة المعمورة: القيم الإنسانية الكونية في فكر ابن عربي وسبل استثمارها في العالم المعاصر

يجاربه فتح“ من حيث الرؤية الشمولية لمشكلة الإنسانية، وبفضل ما تزرخ به التجربة الصوفية في الأندلس والمغرب من دروس في التسامح والعيش المشترك.¹¹

يبدو أن مقارنة سؤال المعمورة من خلال التصوف لا يمكن أن يتم إلا بالرجوع إلى سؤال الإنسان نفسه، ولعل الحاجة ماسة إلى استعادة السؤالين معا في عالمنا المعاصر، حيث لا تخفى ملامح الأزمة التي تغلف مفهوم الإنسان ضمن السياقات الفلسفية¹² والعلمية المعاصرة، بالإضافة إلى مشكلة العلوم الإنسانية التي صيرت الإنسان معضلة ولغزاً أكثر من أي زمن آخر على حد تعبير هيدغر. ورغم أن الأنثروبولوجيا الفلسفية تقود محاولات جادة لترسيم صورة الإنسان بالإحالة على الخيال والرّمز والتأويل والفيونينولوجيا والأسطورة وغيرها، فإن هذا المنجز الفلسفي لا يكفي، في اعتقادنا، للخروج من أزمة المعنى وحالة التثني التي تحول بيننا وبين فهم نمط الوجود الإنساني في كليته وجوهريته، ذلك أن الوضع الإبيستيمولوجي الحرج لمشكلة الإنسان وعلاقته بالعالم تواكبه اليوم تغيرات جذرية على الأرض جراء الثورة الرقمية، التي صارت قوة نافذة في الحقل العلمي ومصمماً لأتماط الكينونة ومحددأ أساسياً لإيقاع الحياة.

يلوح في الأفق نموذج إنسانية خاضعة للتصميم الذكي سواء تعلق الأمر بأنشطة الإنسان الخاصة على مستوى المدينة الذكية، أو بحركة المجتمعات وثقافتها وأوضاعها السياسية والاقتصادية والاجتماعية على مستوى المعمورة، لعلها سياسة شبكية كونية قد لا تقوى الكيانات السياسية المحلية على الإفلات من قبضتها خاصة إذا حصل الاتفاق بين الآلة الذكية والايديولوجيا وباعث الرقابة أو التحكم. ولا شك أننا نعيش قسطاً من تلك الملامح المتوقعة أمام تباطؤ قيم الفردانية والسوق والربح وثقافات التسليح والاستهلاك والمتعة والصورة مع مؤسسات مؤازرة أو موجهة لها، مثل الإعلام وشركات التكنولوجيا ووسائل التواصل الاجتماعي وغيرها. وفي ظل وضع كهذا قد تهدد الثقافات الأصيلة وتتراجع الهويات خلف أقنعة جديدة. لذا نعتقد أن الخطاب الفلسفي مطالب بتجديد ذاته بناء على نتائج العلوم والتقنيات وتشابكاتها المعقدة لمعرفة ما يجري في عالم الإنسان، وبدون ذلك سوف تتخلى الفلسفة عن أدورها التاريخية في الفهم والعلاج.

صار عالمنا أشد تعقيداً جراء التشابك بين الخصوصي والكوني على نحو يلفه الغموض، وباتت شعوب المعمورة مجرورة إلى مواجهة نفس التحديات التّاجمة عن

¹¹ Rodriguez Salvador Claramunt, "Ibn Arabi y la tolerancia: Las circunstancias que marcaron su vida y su obra," in *Ibn Arabi y la tolerancia*, coordinacion: Juana Castano Ruiz (Murcia: Edita Ayuntamiento de Murcia, Concejalía de Cultura, 2007), 13.

¹² عبد الرزاق الدّواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر: لبيفي ستروس، ميشيل فوكو (بيروت: دار الطليعة، 1992)، 15.

هذا الوضع الكوكبي؛ كالأزمات والحروب والأمراض والجرائم العابرة للقارات ومشاكل البيئة والغذاء والمناخ وتزعزع الثقافات الأصيلة واضمحلال التنوع وانكماش المعنى. وأمام القفزات الكبرى للثورة الرقمية، لا أحد يستطيع التنبؤ بمستقبل مؤكد للبشرية. لذا، تبدو الحاجة ملحة للتفكير من جديد في سياسة المعمورة خارج منطق الأطر الفكرية المتهالكة التي ظلت مقيدة بالمركزيات الحضارية أو الفلسفية، أو توهمت العالم معسكرين متعادين: شرق وغرب،¹³ أو تلك التي تتبنى وعياً شقيماً لا يقبل اجتماع الخصوصي والكوفي في تصور معنى الإنسانية ووجودها، سواء كان هذا الوعي ملفوفاً بالدين أو الثقافة أو العرق أو السياسة.

لا يخفى أن الفلاسفة قدموا أفكاراً حول سياسة المعمورة في علاقتها بسؤال الإنسان، وقد تراوحت تلك الأفكار بين التأملات الفلسفية السياسية التي تعود جذورها إلى الشرق القديم وامتداداتها مع الرواقين والفارابي وكانط وغيرهم، وبين التأمل المنفتح على العلوم والمعارف المعاصرة، كالذي قدمه إدغار موران الذي قاد محاولة لاستيعاب الوضع الحضاري المعقد للبشرية، مقترحاً بديلاً وسياسة حضارية جديدة قصد حل أزمة الإنسان في العالم المعاصر. لذا نعتقد أن مشروع الرجل يختزن روح التفكير في المعمورة لاستناده إلى وعي مختلف بالمشترك الإنساني، حيث يرى أن "ما نفتقر إليه، لتحقيق مجتمع إنساني، إن صح القول، هو: الوعي بأننا أولاد الأرض-الوطن ومواطنوها؛ إذ لم نتمكن بعد من الإقرار بأنها بمثابة بيت مشترك للإنسانية."¹⁴

يعتمد الفلاسفة فهماً خاصاً لتصور حقيقة الإنسان والمعمورة استناداً إلى روح عصرهم. غير أن المقاربة الصوفية للمسألة لا تنهض على النظر العقلي ولوازمه وقد لا تتقيد بشروط العصر، وإنما تسلك سبيل التجربة الروحية بما هي وعي آخر بماهية الإنسان والعالم، وتنهض بالفعل والممارسة انطلاقاً من أعماق الذات لتمتد إلى آفاق العالم. ولقد شاع القول إن "الطرائق بعدد أنفس الخلائق"، لكن لا ينبغي لهذه الدعوى أن تشكل عائقاً إبستمولوجياً حاسماً كما قد يظن، ذلك أن أشكال الوعي الصوفي بخصوص مسألة الإنسان والعالم وغيرها من المسائل تكاد تؤول إلى نواة مشتركة بين الصوفية رغم اختلاف الزمان والمكان، ولا أدل على ذلك من أن التجارب الصوفية لدى أمثال الحلاج وابن عربي وجلال الدين الرومي لتستند إلى فكر منفتح ورؤية شمولية لا

¹³ نشير إلى قيمة الدراسات ما بعد الكولونيالية التي تقوض هذا المعتقد وتنسف أسسه وتكشف نوايا السياسات الاستعمارية ثقافياً واجتماعياً وسياسياً وتاريخياً لإخضاع الشرق للغرب، انظر مثلاً: إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة محمد عناني (القاهرة: رؤية للنشر، 2006)، 121.

¹⁴ إدغار موران، النهج: إنسانية البشرية، الهوية البشرية، ترجمة هناء صبحي (أبو ظبي: كلمة، 2009)، 284.

التصوف وسياسة المعمورة: القيم الإنسانية الكونية في فكر ابن عربي وسبل استثمارها في العالم المعاصر

تخفى راهنتها¹⁵ وصلاحياتها من أجل بناء مجتمع عالمي قوامه المحبة والتضامن والوعي بأواصر القرابة بين شعوب الإنسانية مع كسر الحواجز الوهمية التي تحول بين الذات والآخر.

إن اعتماد المنهاج الروحي في ممارسة الكينونة وتحقيق الذات ورؤية العالم لدى الصوفية اضطرنا إلى ابتكار مجموعة من المفاهيم ومقابلتها بأخرى لتوضيح طبيعة الموقف الصوفي إزاء القضايا المدروسة التي تتجاوزها الفلسفة من ناحيتها، وبالطبع دون أن نغفل عن إمكانيات النقاش والحوار التي تولدها استشكالاتنا للموضوع. وتكمن الغاية من وراء هذا التهج الإبيستيمولوجي في رغبتنا تقليب حقيقة الإنسان على وجوهها وإعطاء مضمون جديد لسياسة المعمورة عساه يساهم في ترميم الصورة المتشظية للإنسان في الفكر المعاصر، ويصحح علاقتنا بالأرض ومنظومة الكون من حولنا في أفق فهم أشمل وأعمق للوجود والحياة كما تطلع إلى ذلك وليم تشيتيك¹⁶.

2. في المقاربة الصوفية لسياسة المعمورة من خلال فكر ابن عربي

تنهض النزعة الإنسانية الكونية في فكر ابن عربي على أساس الإقرار بقيمة الإنسان المطلقة وكرامته وشرف منزلته الوجودية والمعرفية¹⁷ بالنسبة لمنظومة الكون كله. لذا، حدد حكيم مورسية نموذجاً للكمال الإنساني الذي به تحقق الذات ذاتها كشفاً ووجوداً ويصير الإنسان إنساناً؛ وتستند فلسفة الكمال الروحي إلى جهاز عملي دقيق يتداخل فيه الفعل بالفاعل، والإرادة بالإرادة، والثبات بالتحول، والترقي بالتدني، والمتناهي باللامتناهي، والموت بالحياة على نحو يجعل الكمال الإنساني شكلاً من أشكال التّضال والتدبير والبناء في إطار وظيفة أنطولوجية كبرى ملقاة على عاتق الإنسان في هذا العالم. لذا، يمكن القول إن الإنسان كائن سياسي حتى في علاقته بذاته وعالمه الداخلي، وهذا وجه من وجوه الإبداع الصوفي¹⁸.

ترمي فلسفة الكمال إلى تحسين النوع وارتقائه وتمدنه عبر تمكينه من تدبير شؤون مملكته وسياسة أمر نفسه على الوجه المطلوب حتى يوفي حقيقة نفسه بنفسه.

¹⁵ Mohammed Chakor, "La vigencia del mensaje de Ibn Arabi," in *Los Dos Horizontes, Trabajos presentados al Primer Congreso Internacional sobre Ibn Arabi*, Murcia 12-14 de noviembre de 1990 (Murcia: Edición a cargo de Alfonso Carmona Gonzales, 1992), 119.

¹⁶ William Chittick, *Science of the Cosmos, Science of the Soul: The pertinence of Islamic Cosmology in the modern world* (Oxford: Oneworld, 2007), 128.

¹⁷ "عبدي أنت حمدي وحامل أمانتي وعهدي، أنت طولي وعرضي وخليفتي في أرضي، والقائم بقسطاس حقي والمبعوث إلى جميع خلقي، أنت مرآتي، ومجلى صفاتي، ومفصل أسمائي، وفاطر سمائي، أنت رداي، وأنت أرضي وسمائي، وأنت عرشي وكبريائي، أنت رداي أنت سماي..." ابن عربي، *الإسرا إلى المقام الأسرى*، تحقيق وشرح سعاد الحكيم (بيروت: دندرة للطباعة والنشر، 1988)، 162-163.

¹⁸ نشير إلى أنه لا ينبغي خلط هذه الفكرة بتصور ابن باجة المتعلق بتدبير المتوحد.

وسواء نعت الأمر بالعلاج أو الإصلاح أو غير ذلك، فإن السالك ينكب في هذا المقام على بناء ما نصلح عليه بـ "الشخصية الأساسية" المرتبطة بأرض بدنه وسمائه، لكن سرعان ما يرتاد نمط "الشخصية الوظيفية" التي تمكنه من أداء مسؤولياته وأدواره الوجودية بالنسبة لسياق العالم، خاصة إذا استقرت به الأحوال والمقامات عند مرتبة معينة أو بلغ الكمال المطلوب، لهذا فإن غاية عمران الأرض واحدة سواء بهذا الوجه أو ذاك، وهو الظهور فيها بالخلافة. ولما كانت الحقيقة الإنسانية متجذرة في العالم الأرضي وممتدة إلى سماء الألوهية،¹⁹ فإن وجود الإنسان في هذا العالم بهذه الصفة البرزخية ليجعل التجربة الإنسانية مفتوحة وجهين لحقيقة العمران وممارسة السياسة:

• **العمران الطبيعي:** ويرتبط بالنشأة الظاهرة للإنسان ولوازم إقامتها وأساليب تدبير شؤونها في هذا العالم على النحو الذي فكر فيه أطباء الأبدان والفلاسفة وخبراء السياسة وغيرهم.

• **العمران الروحي:** ويحيل على النشأة الباطنة للإنسان ولوازم إقامتها وطرائق تدبير أحوالها في هذا العالم على النحو الذي يراه أطباء الأرواح وخبراء القلوب من صوفية الإسلام وغيرهم.

تشير عبارة "الجسد في الحانوت والقلب في الملكوت"، لأحد الصوفية، إلى الازدواجية في حقيقة العمران عند القوم، غير أن الوعي الصوفي لا يكف عن جعل الإنسانية الحقيقية مقصورة على النشأة الباطنة للإنسان دون الانسلاخ تماماً عن النشأة الظاهرة، لهذا يرى ابن عربي أن الإنسان "صح له التأله لأنه خليفة الله في العالم والعالم مسخر له،"²⁰ لكنه يؤكد بالمقابل أنه "لا يزول عن الإنسان حقيقة كونه عبداً إنساناً مع وجود هذه الأسماء الإلهية."²¹ ولقد اصطلحنا على هذا النمط الوجودي بالمحايدة في التعالي والتعالي في المحايدة كأسلوب لممارسة الكينونة وتحقيق العمران، حيث نستخلص أن الصوفية عموماً لا يقللون من شأن العمران الطبيعي ولا يهجرون العالم وإن كان اهتمامهم منصباً على العمران الروحي، فالبطانة عندهم بالظاهرة، لذلك يجب على الإنسان أن يوفي الطبيعة حقها على الحد المشروع، ويوفي الروحانية حقها على الحد الإلهي على حد تعبير ابن عربي.

¹⁹ يقول ابن عربي: "فأما فطرته من حيث هو إنسان فطرته العالم الكبير، وأما فطرته من حيث هو إنسان خليفة فطرته الأسماء الإلهية:"

ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 3، 104-105.

²⁰ ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 1، 182.

²¹ ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 1، 357.

التصوف وسياسة المعمورة: القيم الإنسانية الكونية في فكر ابن عربي وسبل استثمارها في العالم المعاصر

بالرغم مما سبق ذكره، فقد اضطر الصّوفية إلى التمييز بين الإنسان الحيوان والإنسان الكامل المعبر به عن روح العالم، وبهذا تتفاضل حقيقة العمران وتتفاوت سعته وجودته، ذلك أن الإنسان الحيوان لا يعدو أن يكون خليفة على نفسه لانحصاره في دائرة النشأة الجسدية، بينما تفتح النشأة الباطنة حقيقة الإنسان على تحقيق معنى العمران في بعده الممتد إلى العالم أو المعمورة حيث الظهور بالخلافة، وفي هذا المستوى لا ينفك مشروع الإنسان عن مشروع العالم، بل تضاهي سياسة الذات سياسة المعمورة وتتداخل معها؛ وبمعنى آخر يصير الإنسان الكامل بالتدبير والسياسة مدينة فاضلة صغرى تشكل جزءاً من سياسة المعمورة التي يمكن نعتها بالمدينة الفاضلة الكبرى، لذا نرى أن السياسة في الفهم الصّوفي تقع على مرتبتين:

• **سياسة فردية:** أفرد لها ابن عربي مؤلفاً بعنوان **التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية**، وهو كتاب تدبير الرّوح لمدينة الجسد غايته إقامة دولة العدل الدالة على استواء النشأة واعتدالها وكمالها وسعادتها، غير أننا لا نستبعد أن الشّيخ الأكبر كان يطمح في أن يعمم هذا النموذج السّياسي الفردي ذي الصّبغة التربوية والروحية على مستوى الدولة الواقعية، لذلك نراه يستعير جل المفاهيم وينقلها من حقل الآداب السّلطانية وفكر الفلاسفة إلى مجال التجربة الرّوحية؛ كالخليفة أو الرّئيس، والوزير، والكاتب، والرعية، والجنود، والأعوان، والسفراء، والضرائب وغيرها، علاوة على إشارته في الباب الأول إلى إمكانية الانتفاع بالكتاب المذكور سواء بالنسبة لمن يعتني بالملك الدنيوي أو من يمضي في طريق الآخرة في نفسه.²²

• **سياسة كونية:** يرسم ابن عربي هندسة سياسية كونية للمعمورة استناداً إلى فلسفته في الوجود، وهي تتخلل مؤلفاته وعلى رأسها **فصوص الحکم والفتوحات المكية**، وبوسعنا أن نقرب معناها بانطلاقنا من قوله: "كما أرسل الرّوح إلى البدن، أرسل محمد إلى الأمم كافة، وفي هذا سر عجيب."²³

إن إقامة بنیان المملكة على مستوى العالم الصّغير (الإنسان) لا تتم في الفهم الصّوفي إلا من خلال تدبير روحي إلهي يتم بسط أحكامه وتنزيل إجراءاته قصد إقامة النشأة الرّوحانية الباطنة فيه، ذلك أن "أن اللطيفة الرّبانية الرّوحانية المعبر عنها بحقيقة الإنسان القائمة به، والمدبرة له والحاكمة عليه، مستورة الذات بالحجاب النّشائي الذي هو الرّوح الحيواني ومكتوم بالغطاء الجسماني الذي هو النّشء الثقلوي وهو

²² ابن عربي، التدبيرات الإلهية، 90.

²³ ابن عربي، التدبيرات الإلهية، 105.

الجسم،²⁴ وهذا ما يجعل استواء الرّوح على عرش مملكة البدن علامة على تحقيق المدينة الفاضلة التي بموجبها تتحرر الذات من سلطان الهوى والظلم والجور والكثرة إلى سلطان العقل والعدل والوحدة.

تسمح هذه السّياسة الفردية بتفتح حقيقة الإنسان وجودياً ومعرفياً، وبلوغه مرتبة السّعادة والأمن والطمأنينة، وتلك إحدى ثمرات إرسال الرّوح إلى الجسد. غير أن هذا المنظور السّياسي الفردي يوازيه منظور كوني لسياسة المعمورة، حيث لا يخص فرداً أو دولة أو أمة بعينها، وإما يتجه إلى أمم الأرض كافة بغض النّظر عن أعراقهم وأجناسهم ولغاتهم وثقافتهم، وهنا تكمن نموذجية الكمال الإنساني لدى صوفية الإسلام الذين لا يحرصونه في نطاق علاقة الإنسان بحقيقة نفسه، وإما يسعون إلى ربطه بالعالم ووضع المعمورة ككل؛ فالإنسان الكامل يتحمل مسؤوليات ووظائف وجودية حاسمة لحفظ هيكل العالم وصيانة بنائه الرّوحي عن طريق الحكمة، ومن ثم يستند ابن عربي إلى "حقيقة محمد" من أجل بلورة نظرة كونية للمعمورة يتبوأ فيها "محمد" رمز الكمال المطلق ونموذجاً لإصلاح العالم الإنساني والظهور فيه بالوحدة والتّضامن والتّكامل بين شعوب الأرض وأممها، لذا فإن نبوة محمد ورسالته لا تخص أمته فقط، وإما تتجه إلى كافة العالم وسائر أمم المعمورة. لا يمكن الحديث عن سياسة المعمورة في الفهم الصّوفي الأكبري دون استحضار المرجعية المحمدية التي ينطلق منها حكيم مرسية من أجل كشف البنية العميقة للوجود الإنساني في شتى مكوناته وأبعاده، بما في ذلك البعد السّياسي، ونلخص عناصرها فيما يلي:

- المكون الوجودي: حقيقة محمد أصل الوجود وغاية الخلق، وما أنشئت المعمورة ولا رتبت المملكة إلا من ماهيتها، لذلك اعتبره ابن برجان الحق المخلوق به،²⁵ وهو عينه الإنسان الكامل الذي قيل فيه "لولاك لما خلقت الأفلاك."²⁶
- المكون الدّيني: شرّع محمد يتضمن كل الشّرائع ودينه وكتابه يهيمن على جميع الكتب.²⁷

²⁴ ابن عربي، شرح كتاب خلع النّعلين للشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي الحافمي، دراسة وتحقيق محمد الأمري (مراكش: مؤسسة آفاق للدراسات والنشر، 2013)، 173.

²⁵ يقول ابن عربي: "وهو الوجه الذي اعتمد عليه من أثبت الحق المخلوق به كأبي الحكم بن برجان وسهل بن عبد الله التستري وغيرهما؛ ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 3، 155.

²⁶ يقول عبد الرزاق القاشاني: "الحق المخلوق به يعنون به الإنسان الكامل، بمعنى أنه المخلوق بسببه، المشار إلى ذلك بقوله: لولاك لما خلقت الأفلاك." لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام، ضبطه وصححه وعلق عليه: عاصم إبراهيم الكيالي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004)، 195.

²⁷ "القرآن من الكتب والضّحف المنزلة بمنزلة الإنسان العالم فإنه مجموع الكتب"، ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 5، 137.

التصوف وسياسة المعمورة: القيم الإنسانية الكونية في فكر ابن عربي وسبل استثمارها في العالم المعاصر

• المكون الأنثروبولوجي: يُعد محمد الأصل الحقيقي للنوع الإنساني من جهة الروح، فكما آدم أبو الأجساد فإن محمداً أبو الأرواح.²⁸

• المكون المعرفي والأخلاقي: محمد نموذج الكمال الإنساني المطلق تخلقا وتحققا، وكل ما عداه إنما يغرف من مشكاته، لذا فمن ورث محمداً فقد ورث جميع الأنبياء معرفة وأخلاقاً.

• المكون السياسي والتاريخي: يعتبر روح محمد قطب الوجود²⁹ وسيد العالم ورئيس دولة الأنبياء، وحقيقته متجلية عبر مختلف العصور، وما كان من الحكام والحكماء من الأنبياء والأولياء هم نوابه في العالم.

لهذه الاعتبارات، تسري حقيقة محمد في كيان العالم وتحكم نظام المعمورة وتحدد مسارات التاريخ، فكأن خلف مدينة الفرد الواحد من الكمال مدينة فاضلة كونية واحدة تؤم أرواح الكلم باعتبارهم أقطاب الوجود،³⁰ هؤلاء يقيمون نظام المعمورة ويحفظون هيكل العالم، ذلك أن أفلاك العالم تتحرك بأنفاس الأنبياء والأولياء كما يرى أبو طالب المكي، لهذا بوسعنا أن نطلق عليها لفظ "الدولة" أو "المدينة المحمدية"، يتقاسم مسؤولياتها وسلطاتها الروحية³¹ كل من الأنبياء والأولياء بحسب تعاقب العصور والأزمان وتوالي الأمم والشعوب.³² لذا، نرى أن سياسة المعمورة في فكر ابن عربي تتراوح بين شكلين بارزين:

• **سياسة المعمورة في الحكم الباطن:** اجتهد ابن عربي في رسم الهندسة الروحية للمدينة الكونية التي ينهض على أساسها وجود البشر على ظهر الكوكب منذ آدم أبي الأجساد وحتى محمد أبي الأرواح، وهو بذلك يرسم أفق تاريخ كوني للإنسانية ويحدد جغرافيته الروحية حسب العصور مع تحديد المسؤوليات وتوزيع السلطات من جهة

²⁸ "وقد تكلمنا عن سفر الأب الأول في الروحانيات وهو أبو آدم وأبو العالم وهو حقيقة محمد وروحه، فلنتكلم على سفر الأب الجسمي وهو أبو محمد وأبو بني آدم كلهم خاصة، فكل واحد منهما أب وابن لصاحبه من هذا الوجه." كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار، ضمن رسائل ابن عربي، تقديم محمود الغراب، ضبط محمد شهاب الدين العربي (بيروت: دار صادر، 1997)، 472.

²⁹ "وأما القطب الواحد فهو روح محمد وهو الممد لجميع الأنبياء والرسول." ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 1، 231.

³⁰ يقول عبد الباقي مفتاح محمداً قواعد مملكة الولاية عند الشيخ الأكبر: "ومركز دائرتهم (أقطاب الوجود) هو الروح المحمدي قطب الأقطاب الجامع الممد لجميع الأنبياء والرسول والأقطاب من حين النشء الإنساني إلى يوم القيامة، وأكمل مظاهره في قطب الزمان؛" بحوث حول كتب ومفاهيم الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي، تقديم عبد الإله بن عرفة (بيروت: دار الكتب العلمية، 2011)، 97.

³¹ نشر إلى قيمة ما قدمه روني غينون (René Guénon) من إسهامات تتناول سؤال الإنسان والعالم ووضع المعمورة بالرجوع إلى روحانية الشرقي القديم والتصوف الإسلامي، مع الانفتاح على واقع الحضارة الغربية الراهنة؛ ومن مؤلفاته نذكر:

Autorité spirituelle et pouvoir temporel; Le Roi du monde; La grande triade.

³² "وتتابعت الرسل على اختلاف الأزمان واختلاف الأحوال وكل واحد منهم يصدق صاحبه، ما اختلفوا قط في الأصول التي استندوا إليها وعبروا عنها، وإن اختلفت الأحكام فنزلت الشرائع والأحكام وكان الحكم بحسب الزمان والحال واتفقت أصولهم من غير خلاف في شيء من ذلك." ابن عربي، رحمة من الزمان الرحيم في تفسير إشارات القرآن الكريم، جمع وتأليف محمود محمود الغراب (دمشق: مطبعة نصر، 1989)، 27.

التبوة والولاية، لذا لم يتردد الدارسون في وصفها بـ "الحكومة الباطنية"³³ مع ذكر قواعدها وتحديد هرم السلطة فيها؛ كالقطب والإمامين والأوتاد والأبدال والأفراد والنقباة والتجباء وغيرهم.

ولا يخفى أن القطب، سواء كان نبياً أو ولياً، يتبوأ في فكر ابن عربي منزلة وسلطة خاصة في تدبير شؤون المعمورة روحياً وحسياً بحسب مقتضيات العصر الذي يوجد فيه، لذا يوصف بقطب الزمان أو صاحب الوقت لكونه موضع العناية والنظر الإلهي بالرحمة والعطاء لباقي المخلوقات، فهو الخليفة في الأرض وصاحب السلطان على كافة أرجاء الكون، لذا يحظى بمنشور الولاية لتتم مبايعته باعتباره رئيساً للمملكة من لدن مختلف الكائنات، كالجماد والنبات والحيوان والإنس والجن كما يرى ابن عربي.

• **سياسة المعمورة في الحكم الظاهر:** إن تركيز ابن عربي على تحديد الهندسة الروحية لسياسة المعمورة في الحكم الباطن قد يخفي وراءه وعياً بالصعوبات التي تحول دون تحقيق هذا النموذج أو محاكاته على مستوى الواقع، غير أن شيخه ابن قسي لم يخف رغبته في الانخراط في السياسة الظاهرة مدفوعاً بثقافته الصوفية، فقد تزعم ثورة المريردين في بلاد الأندلس وتم إجهاضها، وكذلك الشيخ عبد القادر الجزائري والشيخ ماء العينين اللذين جمعاً بين الزعامة الروحية والزعامة السياسية، وفيما ذكرناه دلالة واضحة على أن بين السياسة الباطنة والسياسة الظاهرة خيط رقيق، لذلك يؤكد ابن عربي على العلاقة بين الحكم الظاهر والحكم الباطن غير مستبعد إمكانية الجمع بينهما، حيث يقول: "من الأقطاب من يكون ظاهر الحكم، ويحوز الخلافة الظاهرة كما حاز الخلافة الباطنة من جهة المقام، كأبي بكر وعمر (...)، ومنهم من له الخلافة الباطنة بخاصة ولا حكم له في الظاهر، كأبي يزيد البسطامي."³⁴

يستفاد أن الفصل بين الحكم الظاهر والحكم الباطن ليس حاسماً، ذلك أن "الله جعل بين المملكتين مناسبات ورفائق تمتد من ولاية الباطن إلى ولاية الظاهر بالعدل مطهرة من الشوائب مقدمة عن العيوب، فتقبل أرواح الولاة الأرضيين من الولاة السماويين بحسب استعداداتهم؛ فمن كان استعداده قويا حسناً قبل ذلك الأمر على صورته طاهراً مطهراً فكان ولي أمر عدل وإمام فضل، ومن كان استعداده رديئاً قبل

³³ نشير هنا إلى مؤلف حسن محمد الشرقاوي بعنوان: الحكومة الباطنية.

³⁴ قول لابن عربي في الفتوحات المكية ورد في كتاب: عبد الوهاب محمد حلمي، ولاية وأولياء: السلطة والمتصوفة في إسلام العصر الوسيط، تقديم رضوان السيد (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2009)، 96.

التصوف وسياسة المعمورة: القيم الإنسانية الكونية في فكر ابن عربي وسبل استثمارها في العالم المعاصر

ذلك الأمر الطاهر ورده إلى شكله من الرّداءة والقبح، فكان والي جور ونائب ظلم وبخل.³⁵

يقدم ابن عربي السّلطة الرّوحية على السّلطة الأرضية، ويعتبر الأولى نافذة بالعدل في روح كل عصر ما لم يحصل تحريفها أو تشويه صورتها من لدن ولاة الظّاهر، غير أنه لم يدقق في سعة هذا الحكم الظّاهر وحدوده، أكان متعلقاً بسياسة الدولة الضيقة أم بسياسة المعمورة في شموليتها لجميع أمم الأرض، مع العلم أن السّلطة الرّوحية كونية لا تحدها النّسب والاختلافات الظّاهرة، وقد تجلّى ذلك من خلال عقيدة الصّوفية وممارساتهم السّياسية عبر التاريخ في المشرق والمغرب،³⁶ حيث شكّلت روحانية التّصوف على الدوام حضا للجميع ومصدر انفتاح الشّعوب على بعضها رغم اختلاف أعراقهم وأجناسهم.

3. قواعد سياسة المعمورة: نحو استثمار القيم الكونية للتصوف في العالم

المعاصر

تختزن النّزعة الإنسانيّة في فكر ابن عربي قيماً كونية يمكن اتخاذها مدخلاً مهما لإعادة قراءة مشهد العالم وتمثل حقيقة الوجود مع استجلاء الغاية من المعمورة واستخلاص العلاقة اللازمة بين أمم الأرض. فالأسس النّظرية والعملية لهذه النّزعة الإنسانيّة تسمح باستنباط بعض القواعد الأساسيّة التي يمكن نهجها في تدبير الشّأن الإنساني العالمي. وإذا كان الصّوفية قد رسموا صورة مثالية للمدينة الكونية الفاضلة في عالم الكشف، فإن تقليص مجال التّباعدين هذا التّصور وما يجري في عالمنا الواقعي لا يمكن أن يتم إلا من خلال التّفكير مع الصّوفية أنفسهم في إمكانيّة تنظيم الفضاء الإنساني العالمي وتخصيب الممارسة السّياسية فيه بقيم متجددة قصد تمكين البشرية من تحقيق وعي آخر بحقيقتها، وتجاوز حالة الانقسام والتدابير والفرقة بين أمم المعمورة، علماً بأن الفكر الصّوفي يدافع عن نفس القيم الكونية التي قد يدافع عنها غيره، مثل: الحق والخير والعدل والسلام. يقول ابن عربي: "العالم كله إنسان واحد، وأشخاص العالم أعضاء ذلك الإنسان."³⁷ يتضمن هذا القول مبدأ أسمى يعكس تصوراً خاصاً لمواطني العالم مفاده أن "الإنسان واحد" مثلما أن "الوجود واحد"، وبغض النّظر عن الأسس الوجودية والمعرفية والأخلاقية والأنثروبولوجية والدينية التي يقوم عليها هذا التّصور في فلسفة

³⁵ قول لابن عربي في الفتوحات المكية أورده مفتاح، بحوث، 106.

³⁶ انظر مثلاً: خديم محمد سعيد امباكي، التصوف والطرق الصّوفية في السنغال (الرباط: منشورات معهد الدراسات الإفريقية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2002)، 151؛ هدى درويش، دور التصوف في انتشار الإسلام في آسيا الوسطى والقوقاز (القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2004)، 97.

³⁷ ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 1، 382.

ابن عربي، فإن ما يهمنا أنه قد يشكل قاعدة أساسية لرسم معالم سياسة كونية تشرع لحق الإنسان في العيش المشترك على نحو مفتوح لا يتقيد بالخصوصيات العرقية واللغوية والثقافية والجغرافية التي قد تضيق مجال الحياة بالنسبة لشعوب المعمورة.

تقتضي "وحدة الإنسان" و"وحدة الإنسانية" اقتسام تجربة العمران في هذا العالم وفق فضاء أنطولوجي مشترك يجمع الكل على حقيقة واحدة وإن كان يفرقهم بالاعتبارات والنسب والأحوال والأزمان، ومن هذا المنظور يمكن التعبير عن المعمورة بصيغة الإنسان الواحد التي تطوي بداخلها كل الاختلافات وتقبل بالتام عناصر العالم واتحادها، فيصير الكوكب بيتا والأرض وطنا للجميع؛ وفي هذا المقام يظهر الصوفي في صورة "المواطن العالمي" الذي لا تحصره حقيقة ولا يحده معتقد ولا شرعة، ولا ينعت بحال ولا يختص بزمان، وإنما تراه يحقق وعيا شموليا بالمؤتلف الإنساني الذي به يسقط عنصر الغرابة بين سكان المعمورة.³⁸ ولقد اختص ابن عربي التّمودج المحمدي بهذا العقل التواصلي والإنجاز الروحي الذي بواسطته يعتلي هرم الاجتماع البشري ظاهرا بوحدة الإنسانية، إذ رغم اختلاف المراتب والمنازل³⁹ والمقامات فإن الناس واحد من مقام معموري مثلما أن شجرة الكون واحدة،⁴⁰ بل إنه "كما تضمن جسم العالم أجسام شخصياته، كذلك تضمن روحه أرواح شخصياته."⁴¹

باتخاذنا "وحدة الإنسان" مبدأ أسمى للنظرة الصوفية يمكن القول إن فعل التدبير لا ينطبق على مملكة الإنسان الصّغير فحسب، وإنما يعد أفقا لإصلاح الإنسان الكبير في دلالته على كافة العالم أو المعمورة، لذا فإن انفصال السياسة عن الأفق الكوني للبشرية تفكيكا وتدبيرا ليعد شكلا من أشكال الانحطاط الحضاري الذي يجب تداركه، فالسياسة الكاملة هي سياسة المعمورة، وما عداها تعد سياسة ناقصة مهما كان حظها من رقي العمران إذا نحن نظرنا إلى العالم نظرة كلية، لذا نرى أن حق الإنسانية في سياسة كونية يعد مسؤولية عظمى تقع على عاتق أهل الحكمة ونخبة خبراء السياسة

³⁸ نحيل على ثلثة من أهل التصوف الذين عبروا من خلال تجاربهم الروحية على المؤتلف الإنساني بخصوص أمهات القضايا وعلى رأسها

المسألة الدينية، انظر: محمد الكلواوي، الحقيقة الدينية عند الصوفية: العلاج وابن عربي (بيروت: دار الطليعة، 2005)، 95.

³⁹ تأمل هذا القول لابن عربي: "واعلم أن مرتبة الإنسان الكامل من العالم مرتبة النفس الناطقة من الإنسان، فهو الكامل الذي لا أكمل منه وهو محمد (ص) ومرتبة الكمل من الأناسي النازلين عن درجة هذا الكمال الذي هو الغاية من العالم منزلة القوى الروحانية من الإنسان وهم الأنبياء (ص) ومنزلة من نزل في الكمال عن درجة هؤلاء في العالم منزلة القوى الحسية من الإنسان، وهم الورثة رضي الله عنهم، وما بقي ممن هو على صورة الإنسان في الشكل هو من جملة الحيوان، فهو بمنزلة الروح الحيواني في الإنسان؛ الفتوحات المكية، ج 5، 277.

⁴⁰ "فهو الأصل الذي نحن فرعه والأسماء أعضان هذه الشجرة أعني شجرة الوجود، ونحن عين الثمر، بل هو عين الثمر فما لنا سوى وجود

هذا الشجر"؛ ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 6، 33.

⁴¹ ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 5، 287.

التصوف وسياسة المعمورة: القيم الإنسانية الكونية في فكر ابن عربي وسبل استثمارها في العالم المعاصر

من أجل تفتح الأفراد والمجتمعات والارتقاء بوعي الشعوب والأمم وترسيخ مبدأ حوار الثقافات وتكافؤها بما يحقق الأمن والتعاون والسلم على ظهر الكوكب.

يثيرنا أن بعض الفلاسفة المعاصرين مثل حنا آرندت، نبهوا إلى خطر انقلاب سياسة المعمورة كنظرية إلى قوة مهيمنة تبسط يدها على مصير الشعوب وثروات الأرض، ولك أن تفهم عن أي عمران نتحدث بالرجوع إلى تصنيفنا المذكور، بيد أنه لا يخفى أن نموذج هذه السلطة الكليانية قد استفحل في عصرنا، وفي مقابل ذلك نعتقد أن الحكمة الصوفية بنزعتها الإنسانية الأصيلة تمتلك من المقومات ما يكفي للمساهمة في صد مثل هذه الانحرافات في معاملة الإنسانية، وتجنب شعوب المعمورة حالة الحرب والصراع على التفوذ والسلطة سواء كان ذلك تحت غطاء الدين أو الثروة أو القوة أو الايديولوجيا. فكيف نسوس المعمورة في ضوء القاعدة الصوفية الكبرى التي عبرنا عنها بـ "وحدة الإنسانية"؟

تقدم الحكمة الصوفية قيما مرجعية أساسية يمكن الاستمداد منها واستثمارها من أجل بناء سياسة روحية للمعمورة قابلة للإجراء في مجالات الاجتماع والسياسة والاقتصاد والثقافة والتربية والبيئة، وما دما التزمنا بتقليص مجال التباعد بين الظاهر والباطن، فإننا نذكر القاعدة الصوفية ثم نقلها من مجالها الروحي إلى الفضاء السياسي، ثم نحدد طرفاً مقترحة لتنزيلها في تدبير شأن المعمورة.

1. الحب والتسامح:⁴² للحب دلالة وجودية ومعرفية عميقة سواء لدى صوفية الأخلاق أو صوفية الحقائق، حيث يشكل عصب التجربة الصوفية في جميع أطوارها،⁴³ ويعد ابن عربي من الصوفية الذين رفعوا مسألة الحب إلى مستوى الدين الشامل للإنسانية في إطار رؤية كونية للأديان تستلهم البعد التوحيدي⁴⁴ كجوهر للحقيقة الدينية، ولذلك قرن الحب بالعبادة السارية في العالم ككل؛ فما أحب شخص ولا عبد

⁴² يقول ابن عربي في أبيات مشهورة:

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي ... إذا لم يكن ديني إلى دينه داني
لقد صار قلبي قابلاً كل صورة ... فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوتان وكعبة طائف ... وألواح تورا ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت ... ركائبه فالحب ديني وإيماني

⁴³ يرى ابن عربي أن الحب "أعلى المقامات والأحوال، وهو الساري فيها. وكل مقام أو حال قبلها فلها يرد، وكل مقام أو حال بعدها فمفنا يستفاد،" تنبيهات على علو الحقيقة المحمدية ورسائل أخرى، ضبطها وعلق عليها عاصم إبراهيم الكيالي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2007)، 15.

⁴⁴ يقول عبد الزقاق القاشاني في شرحه لكتاب فصوص الحكم: "قوله (وإن اختلفت الملل والتحل) إشارة إلى اعتراض جوابه (لاختلاف الأمم) كأنه قيل إن كان طريق نزول الحكم إلى قلوب الأنبياء هو المراد من إنزال الحكم طريقاً واحداً فلم اختلفت أديانهم؟ فأجيب بأنه لا اختلاف استعدادات الأمم اختلفت صور سلوك طريق التوحيد وكيفية سلوكها، مع أن المقصد والمراد وحقيقة الطريق واحد كالخطوط الواصلة بين المركز ونقط المحيط، فإنها طرق شتى باعتبار اختلافات محاذيات المركز لكل واحدة من النقط المفروضة في المحيط." شرح فصوص الحكم (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 1997)، 9.

غير الله⁴⁵ بهذا الوجه أو ذاك،⁴⁶ لكن يبقى "الكامل من يناجي ربه بجميع اللغات وهو المحمدي خاصة،"⁴⁷ بيد أن ما يهم في فلسفة الحب عند ابن عربي هو قوتها في إشاعة التسامح الذي يعد ركنا أساسيا للعيش المشترك في هذه المعمورة.

لا يخفى أن العنف البشري في ارتباطه بفهم خاص للدين جعل الإنسانية تتكبد ألاماً قاسية خاصة في ظل نفاذ الدين في السياسة عبر التاريخ، لهذا قد تسمح قاعدة الحب والتسامح بتدبير الشأن الديني العالمي بناء على تفاهم كوني قد يفضي في أحسن الأحوال إلى تفتح النظرة لأديان المعمورة بالكون الروحي، مع تصحيح مكامن النقص في فهمها للمغزى العميق من الممارسة الدينية، ويمكن لهذا الفهم أن يطوي مجالات الاختلاف ويجمع الشعوب على وحدة الحقيقة الدينية في أعماق معانيها ودلالاتها، وفي هذا الصدد ينبغي استحضار ما انفردت به التجربة الأندلسية من تجسيد للمحبة والتسامح والعيش الآمن بين مختلف الديانات والأجناس والأعراق.⁴⁸

نقترح إنشاء مراكز بحثية تضم متخصصين في التصوف المقارن من مختلف أرجاء المعمورة قصد إنتاج فهم أعمق للدين انطلاقاً من المرجعية الروحية التي نعدها سبيلاً لالتئام الأديان أسوة بمبحث فلسفة الدين⁴⁹ في مجال الإنسانيات. وفي هذا الصدد لا بد أن نسجل الموقف المنفتح لصوفية الإسلام إزاء حكمة الأمم السابقة،⁵⁰ أو عكس ذلك حين سار ابن باقودا اليهودي على خطى الإحياء للغزالي في تأليف كتاب: الهداية إلى فرائض القلوب، فلا يخفى ما لهذا الأمر من دلالة على الوشائج المتينة بين التجارب الروحية من جهة، وعلى كون الأفق الروحي جسراً حقيقياً للتلاقح بين تجارب العالم.

أما على المستوى الميداني فنقترح إنشاء هيئات واتحادات عالمية تعمل على ترسيخ ثقافة الحب والتسامح لدى الشعوب في تعاملها مع المختلف الديني، على أن تكون تلك الثقافة عينها منهجاً للحياة الخاصة والعامة سواء داخل الأسرة أو الدولة

⁴⁵ "وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه) وكذلك الحب ما أحب أحد غير خالقه، ولكن احتجب عنه تعالى بحب زينب وسعاد وهند وليلى والدينا والدرهم والجاه وكل محبوب": ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 3، 489.

⁴⁶ تأمل هذا القول لابن عربي: "وما الوجه إلا واحد غير أنه ... إذا عدت المرايا تعدداً."

⁴⁷ ابن عربي، رسالة الأنوار، ضمن: رسائل ابن عربي، 167.

⁴⁸ Lola Ferre Cano, "La mistica y la filosofia lugar de encuentro entre judios y musulmanes," in *Ibn Arabi y la tolerancia*, coordinacion: Juana Castano Ruiz (Murcia: Edita Ayuntamiento de Murcia, Concejalía de Cultura, 2007), 105.

⁴⁹ حاول جون غرايش أن يتقصى في مطلع كتابه مهام فلسفة الدين ودورها في التفكير في الدين بكل تجلياته حيث يلزمها، بالإضافة إلى ذلك، مراعاة معطيات الأديان التي ينبغي إدراجها في سياق أشمل لمعنى التاريخ العالمي. انظر: جون غرايش، العوسج الملهب وأنوار العقل: ابتكار فلسفة الدين، ترجمة محمد علي مقلد، مراجعة مشير باسل عون، ج 1 (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2020)، 146.

⁵⁰ نذكر أن الششتري يضم حكماء الفرس واليونان وغيرهم إلى الطريقة الششترية في قصيدته التي مطلعها: أرى طالباً منا الزيادة، لا الحسنى ... بفكر رمى سهماً فعدى به عدنا

التصوف وسياسة المعمورة: القيم الإنسانية الكونية في فكر ابن عربي وسبل استثمارها في العالم المعاصر

الواحدة أو خارجها عبر أرجاء المعمورة. ولا بد أن نشير إلى أن الصّوفية كانوا دائماً رسلاً للمحبة والسلام بين شعوب المعمورة، لهذا نعتقد أن التصوف يتفرد بقدرة هائلة على جعل الإسلام شكلاً دينياً مستقبلياً يتلاءم مع واقع العالم المعاصر وتطلعات البشرية على مستوى المعمورة.⁵¹

2. العدل والكرامة:⁵² يحتل مفهوم العدل مكانة مركزية في الرؤية الأكبرية للوجود والعالم، فهو من جهة أساس حركة الخلق والإيجاد بالعدول من حضرة الوجود الذاتي إلى الوجود بالغير أو حضرة الإمكان، فكان خروج العالم على الصّورة، لذا يرى ابن عربي أنه "لا يعقل في الوجود إلا العدل، فإنه ما ظهر الوجود إلا بالميل؛ أي العدل،"⁵³ وهذا الميل حبي في اعتقادنا، ما دامت حركة الوجود في أصلها حركة حبية، لذلك فالعدل والحب والعبادة سارية بالقوة والفعل في الوجود الواحد، ومن ناحية أخرى نجد العدل متاخماً لحقيقة الإنسان إلى حد التطابق، ذلك أن تدبير الرّوح لمدينة الجسد في ظل ما وسمناه بالسياسة الفردية إنما يقوم في أساسه على العدل في الحكم الذي بفضلته تستوي النشأة وتظهر الحقيقة الكمالية للإنسان باعتبارها عنوان كرامته ورمز شرفه. ولما كان العدل بهذه المنزلة العظيمة بالنسبة للوجود والعالم والإنسان، فإن الصّوفية لم يترددوا في اعتباره العقل الأول والحق المخلوق به،⁵⁴ وكلاهما يعبر به عن الحقيقة المحمدية والإنسان الكامل.

يستفاد مما تقدم أن العدل غاية مثلى لا تخص الإنسان في علاقته بذاته فحسب، وإنما يرتبط بالبنية الكلية للوجود، إنه غاية عمرانية تخص العلاقة بين الذات والذوات الأخرى، وذلك على كافة المستويات كالأسرة والدولة والمعمورة، فبالعدل والسوية تسعد الذوات وتنشط ويعم الخير وتنمو الثروة.⁵⁵ يعد العدل مطلباً كونياً ونهجاً لتحقيق كمال الوجود الإنساني وصيانة كرامة الإنسان، ويشكل مجال السياسة فضاء أقوى لتفعيله على عدة مستويات نذكر منها:

⁵¹ يمكن أن نقارن في هذا الصدد بين الطرح الصوفي لفكرة المعمورة كما جاءت بها هذه الدراسة، وبين الطرح الفقهي الذي يتبنى تقسيماً خاصاً للمعمورة: دار السلم، دار الحرب؛ دار السلم، دار الدعوة.

⁵² يقول ابن عربي: "إن الملك جسد روحه العدل، ومتى لم يكن العدل خرب الملك، وكانت الحكماء تقول: عدل السلطان أنفع للرعية من خصب الزّمان؛" التديرات الإلهية، 136.

⁵³ القول لابن عربي في الفتوحات المحكية أوردته سعاد الحكيم في المعجم الصّوفي، الحكمة في حدود الكلمة (بيروت: ندرة للطباعة والنشر، 1981)، 780.

⁵⁴ يشير ابن عربي إلى ذلك بقوله: "وهو الوجه الذي اعتمد عليه من أثبت الحق المخلوق به كأبي الحكم بن بركان وسهل بن عبد الله التستري وغيرهما؛" الفتوحات المحكية، ج 3، 155.

⁵⁵ يرى ابن عربي أن العدل "ما ولي مدينة قط ولا مملكة، إلا ظهرت فيها البركة، وفت الأرزاق، وعمت الخيرات جميعها؛" التديرات الإلهية، 135.

• الثقافة: صيانة مبدأ تكافؤ الثقافات الإنسانية والحق في احترامها وضمان استمراريتها بالمحافظة عليها على مستوى العالم، مع نبذ أشكال دون تهجينها أو إقصائها.

• المجال الجغرافي: ضمان حق الشعوب في السيادة على أراضيها وفق مقومات الماضي والتاريخ والحضارة دون استعمار أو هيمنة أو تدخل.

• الحكم السياسي: ضمان حق الشعوب في حكم سياسي عادل على مستوى المعمورة⁵⁶ قد يتم إقراره وتفعيل آلياته بواسطة هيئات عاملية تضم حكماء يسنون سياسة عليا عادلة تراعي حاضر البشرية ومستقبلها، كما تحقق التوافق بين مصالح شعوب العالم، ويمكن لهذه النخبة من أهل السياسة العليا أن تستعين بمؤسسات العلم ومراكز البحوث العلمية والتكنولوجية المتطورة وغيرها.

3. العطاء⁵⁷ والكرم: تقوم الرؤية الصوفية للمعمورة على أساس شمولية الرحمة، ولا يخفى أن ابن عربي حاول تقصي الأسس الوجودية والمعرفية والأخلاقية والدينية لهذه الخاصية، بيد أنه خبرها في نفسه قائلا: "وقد وجدنا في نفوسنا ممن جبلهم الله على الرحمة أنهم يرحمون جميع عباد الله حتى لو حكمهم في خلقه لأزالوا صفة العذاب من العالم بما تمكن حكم الرحمة في قلوبهم."⁵⁸ نعتقد أن مفهوم الرحمة شكل منبع جل الأخلاقيات التي تخللت النسق العملي الصوفي، ولعل في مناقب الصوفية ومؤلفاتهم ما يؤكد حرصهم على فعل الخير والتحلي بالفتوة والإحسان والمبادرة إلى الخدمة والوجود والعطاء وغير ذلك، غير أن ما يلفت النظر ارتقاءهم بها إلى مستوى أخلاق إنسانية كونية مفتوحة لا تتقيد بالعرق أو الدين أو الوطن، حتى ضمن أحدهم مؤلفه باباً بعنوان: "باب استعمال الخلق ولو مع الكفار."⁵⁹

إننا نختار العطاء والكرم كقيمتين موجّهتين للاقتصاد على مستوى المعمورة، لما يفتحانه من إمكانية لتحقيق التكافل بين شعوب العالم من حيث تدبير ثروات الأرض وضمان حق الاستفادة منها من لدن مختلف الأمم والشعوب، ولا يعني ذلك بتاتا نزع ملكية الدولة أو الأمة لثرواتها وخيراتها الذاتية أو التخلي عن منطق التعاقد وتجميد

⁵⁶ تثير هذه المسألة جدلا في الأوساط الفلسفية والسياسية، انظر مثلا:

Kai Nielsen, "Un gouvernement mondial: un impératif cosmopolite," in *Le cosmopolitisme: Enjeux et débats contemporains*, sous la direction de Ryoa Chung et Geneviève Nootens (Montérial: Les Presses de l'Université de Montérial, 2010), 119.

⁵⁷ في حكاية لابن الزيات أمر أبو العباس السبتي العباس رجلا بالتصدق ولو على يهودي أو نصراني: "وكان معي سبعة دراهم ونصف درهم فقال لي: ادفعها لأول داخل من باب المدينة واقصد بها بذلك وجه الله العظيم، ولا تتغير ولو وقعت بيد يهودي أو نصراني." *التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي*، تحقيق أحمد التوفيق (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1997)، 456.

⁵⁸ ابن عربي، *الفتوحات المكية*، ج 5، 37.

⁵⁹ عبد الرحمان السلمي، *الأربعين في التصوف* (حيدر آباد الدكن: مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1981)، 2.

التصوف وسياسة المعمورة: القيم الإنسانية الكونية في فكر ابن عربي وسبل استثمارها في العالم المعاصر

حركية الاقتصاد، وإما يعول من ذلك على تشجيع الأمم على الانفتاح على حاجات الآخرين في السراء والضراء بالعطاء، وجعل الثروة والمال قابليين للتداول والتوزيع من خلال سياسة اقتصادية عالمية تقوم على "الكرم" نفيًا لأشكال الاستلاب والنهب والاحتكار والمضاربة والاستغلال التي تخفيها بعض المعاهدات وسياسات بعض الشركات العابرة للحدود والقارات وغير ذلك.⁶⁰

4. الضيافة: تتعدى الرؤية الصوفية للعالم لفكرة "المواطنة العالمية" التي نادى بها الرواقيون أو كانط إلى فكرة أخرى نطلق عليها لفظ "الأخوة العالمية" والتي نشنتها من أصلين في نصوص ابن عربي؛ أولهما، أن شجرة الكون واحدة؛⁶¹ وثانيهما، أن الإنسان أخ العالم ككل، وأن البشرية تنتسب إلى أب واحد بالجسد والروح، وأن الوراثة الطبيعية والروحية سارية في النوع الإنساني كله.⁶²

إن تجاوز فكرة "المواطنة العالمية" جعل الصوفية يستشعرون عمق الروابط الإنسانية بين البشر، لهذا تفوقوا على من سواهم في العناية بالآخر بإظهار أشكال الحفاوة والترحيب والإكرام وخفض الجناح، ومن ثم تتخذ الضيافة عند الصوفية معنى الزيارة والإقامة غير المشروطة مع المبالغة في خدمة الزائر ومؤازرته وقضاء حوائجه حتى يثاره على النفس في كثير الأحيان، وتتضمن مناقب الصوفية أخبارًا عجيبة حول أشكال الضيافة والمبالغة في احتضان الآخر، خاصة في ظل وجود مؤسسات تنظيمية كالزوايا والرباطات التي يمكن اعتبارها فضاء وبيتًا مفتوحًا للاستضافة والزيارة والإيواء. ولا يرتبط الأمر بالمجتمع المحلي فقط، وإنما انفتح الصوفية بهذه الروح على باقي المجتمعات فاستمالوا القلوب والتف الناس حولهم وانضموا إلى طرقهم في شتى أنحاء المعمورة، وبهذا السلوك رسخوا مبدأ الضيافة والأخوة العالمية بين شتى شعوب المعمورة.

خاتمة

تدفعنا تقلبات العصر والحالة الزاهنة للحضارة الإنسانية إلى استعادة الرؤية الصوفية للوجود والذات والعالم من خلال حوار جاد مع الدين والفلسفة والسياسة، مع الانفتاح على حقل العلوم المعاصرة خاصة في تشابكاتها مع معطيات الثورة الرقمية،

⁶⁰ نشير إلى قيمة الفلسفة الإفريقية في رصد ما يسميه أشيل مبيمي بـ "عنف الاقتصاد" الذي تخلل الفترة الاستعمارية للقارة الإفريقية. انظر: أشيل مبيمي، ما بعد الاستعمار: أفريقيا والبحث عن الهوية المسلمة، ترجمة أمين الأيوبي، مراجعة وتقديم خالد قطب (بيروت، وهران: دار الروافد الثقافية ناشرون، ابن النديم، 2022)، 102.

⁶¹ يقول ابن عربي: "فهو الأصل الذي نحن فرعه، والأسماء أغصان هذه الشجرة، أعني شجرة الوجود، ونحن عين الثمر"، الفتوحات المكية، ج 6، 33.

⁶² يقول ابن عربي: "إن العلوم المنزلة على قلوب الأنبياء لا ترتفع من الدنيا وليس لها إلا قلوب الرجال، فتقسم عليهم بحسب عددهم فلا بد أن يكون في الأمة من الأولياء على عدد الأنبياء"، الفتوحات المكية، ج 5، 39.

ولعل من رهانات هذا الحوار محاولة تجديد النظرة لأنفسنا وواقعنا عبر مرايا أخرى قد تسمح في أحسن الأحوال بتصحيح أعطاب الوضع البشري، وضبط مسار الحضارة الإنسانية بما يحقق النفع للبشرية حاضراً ومستقبلاً.

نعتمد أن التصوف في جوهره حكمة عملية للحياة وأسلوب خاص لتحقيق الوجود الإنساني، لهذا حاولنا في هذه المساهمة تبيان أوجه التداخل بين التصوف والسياسة كفعل تدييري ينطبق على الوجود الروحي للإنسان أفراداً وجماعات، وإذا كان ابن عربي قد خص المملكة الإنسانية بسياسة فردية غايتها تدبير الرّوح للجسد وفق نظام دقيق يستوعب مكونات المنظومة الصّوفية وجودياً ومعرفياً وأخلاقياً وجمالياً، فإنه كان على وعي بأن هذا النموذج السّياسي المصغر يصلح للاهتمام في تدبير الرّاعي لرعيته سواء تعلق الأمر بالدولة أو الأمة، ذلك أن الممارسة السّياسية في المستويين معا تتشابهان من وجه وتختلفان من وجه آخر.

ولما كان الصّوفية لا يفصلون بين الإنسان والعالم في تصورهم للوجود ككل، فإن ذلك جعلهم أشد وعياً وانفتاحاً على المشترك الإنساني بغض النّظر عن الاختلافات الثقافية والاجتماعية والدينية، لذا يرتقي العقل الصّوفي بالسّياسة إلى مستوى الكونية من خلال رسم هندسة روحية للمعمورة تجري أحكامها وتنبع سلطاتها من عالم الباطن عن طريق أقطاب الوجود وأعوانهم، لتمتد إلى ظاهر العالم، لذلك ميز ابن عربي بين الحكم الباطن والحكم الظاهر دون أن ينكر العلاقة بينها، على أننا حاولنا أن نفكر معه من أجل استخلاص وجه لسياسة المعمورة يلتقي فيه ظاهر العالم بباطنه مستندين في ذلك إلى القيم الإنسانية الكونية التي تتضمنها حكمته الصّوفية؛ كالحب والتسامح، والعدل والكرامة، والعطاء والكرم، والضيافة، ثم اقترحنا إمكانيات وبدائل لاستثمار روحانية التصوف وتنزيل مبدأ "وحدة الإنسان" في تدبير حياة الشّعوب والأمم على ظهر الكوكب سواء تعلق الأمر بمسألة الدّين أو السّياسة أو الاجتماع أو الاقتصاد.

يتخطى التصوف الفلسفة وعلم السّياسة من حيث التأكيد على أن سياسة المعمورة لا ترتبط بتدبير الحياة المادية للبشر فقط، وإما تمتد إلى المطلق المرتبط بالوعي الرّوحي للوجود، والذي لا يمكن فصله عما اصطّلحنا عليه بـ"العمران الرّوحي للعالم"، حيث يلح الصّوفية على ضرورة بلوغ الكمال الإنساني للذات تخلقا وتحققاً قصد الانخراط في تقلد المسؤوليات والسلط الرّوحية داخل فضاء المدينة الكونية.

لا يعني اهتمام الصّوفية بتحقيق العمران الرّوحي للعالم إهمالهم العمران الطّبيعي الذي يعد شرطاً أساسياً لبلوغ الكمال، لهذا انفردت الرّؤية الصّوفية بمنطق

التصوف وسياسة المعمورة: القيم الإنسانية الكونية في فكر ابن عربي وسبل استثمارها في العالم المعاصر

المحاينة في التّعالِي، والتّعالِي في المحايِنة، ونعتقد أن هذا الأسلوب الخاص بممارسة الكينونة ليفترض ضرورة إعادة النّظر في استفراد النّظرة العلمية اليوم بتصميم حياة البشر على ظهر الكوكب، لذا يفترض إدخال الرّؤية الصّوفية في حوار عميق معها كما يقترح وليم تشيستيكي، على أننا نسجل أن بعض جوانب التّفكير العلمي والتّطور التقني زاد واقع الإنسان تعقيدا وتهديداً، لهذا نرى أن مسألة الأمن الرّوحي قد تطرح بإلحاح في العهود القادمة، ويفترض أن يصير مهمة أساسية للتصوف في عالمنا ما دام العلم والتّقنية لا يستطيعان توفيره للإنسانية.

يستمد التّصوف المغربي قوته من تجذره في مجالات الدّين والتاريخ والمجتمع والسياسة، لذا نعتقد أن مقومات بلدنا الحضارية والثقافية وانفتاحه على أمم وشعوب العالم ليشكل أرضية مناسبة للمبادرة فكريا وعمليا في تمثّل السّياسة الكونية للمعمورة عبر استثمار موروثنا الرّوحي من أجل حمل رسائل جديدة للإنسانية، وكذا الاضطلاع بأدوار دبلوماسية ريادية لتحقيق التّصالح والتقارب والتفاهم بين أمم وشعوب المعمورة، ولا يخفى ما لذلك من قيمة في تعزيز مكانة البلد وتحسين صورته باعتباره موطنًا للتسامح وحسن الصّياغة والتعايش والسلم.

البيبليوغرافيا

- ابن الرّيات. التّشوف إلى رجال التّصوف وأخبار أبي العباس السّبتي. تحقيق أحمد التوفيق. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1997.
- ابن عربي. التّديبات الإنسانية في إصلاح المملكة الإنسانية. تحقيق وتعليق محمد عبد الحي العدلوني الإدريسي الحسني. الدّار البيضاء: دار الثقافة، 2015.
- _____ شرح كتاب خلع النّعلين للشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي الحاهي. دراسة وتحقيق محمد الأمrani. مراكش: مؤسسة آفاق للدراسات والنشر، 2013.
- _____ تنبيهات على علو الحقيقة المحمدية ورسائل أخرى. ضبطها وعلق عليها عاصم إبراهيم الكيالي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2007.
- _____ رحمة من الرّحمان الرّحيم في تفسير إشارات القرآن الكريم. جمع وتأليف محمود محمود الغراب. دمشق: مطبعة نصر، 1989.
- _____ الإسرا إلى المقام الأسرى. تحقيق وشرح سعاد الحكيم. بيروت: دندرة للطباعة والنشر، 1988.
- _____ كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار. ضمن رسائل ابن عربي، تقديم محمود الغراب، ضبط محمد شهاب الدين العربي. بيروت: دار صادر، 1997.

_____ . الفتوحات المكية. ضبطه وصححه ووضع فهرسه أحمد شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية. د.ت.

الحكيم، سعاد. المعجم الصوفي، الحكمة في حدود الكلمة. بيروت: دندرة للطباعة والنشر، 1981. درويش، هدى. دور التصوف في انتشار الإسلام في آسيا الوسطى والقوقاز. القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2004.

الدّوای، عبد الرزاق. موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر: هيدغر، ليفي ستروس، ميشيل فوكو. بيروت: دار الطليعة، 1992.

الرّبّاطات والزوايا في تاريخ المغرب. تنسيق: نفيسة الدّهبي، سلسلة: ندوات ومناظرات رقم 69. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1997.

سعيد امباكي، خديم محمد. التصوف والطرق الصوفية في السنغال. الرباط: منشورات معهد الدراسات الإفريقية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2002.

سعيد، إدوارد. الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق. ترجمة محمد عناني. القاهرة: رؤية للنشر، 2006.

السّلمي، عبد الرّحمان. الأربعين في التصوف. حيدر آباد الدكن: مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1981.

عشقي، منير. النّزعة الإنسانية عند ابن عربي بين الخصوصي والكوفي. مراكش: مختبر الفلسفة والتراث في مجتمع المعرفة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2017.

عماري، الحسين. "دور المغرب في نشر الدّعوة والإصلاح والطّرق الصّوفية بإفريقيا جنوب الصحراء خلال العصر الحديث وبداية المعاصر." ضمن التصوف المغربي مصدر إشعاع وتواصل.

القنيطرة: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2015.

غرايش، جون. العوسج الملهب وأنوار العقل: ابتكار فلسفة الدين. ترجمة محمد علي مقلد، مراجعة مشير باسل عون. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2020.

القاشاني، عبد الرّزاق. لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام. ضبطه وصححه وعلق عليه: عاصم إبراهيم الكيالي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2004.

_____ . شرح فصوص الحكم. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 1997.

الكحلوي، محمد. الحقيقة الدينية عند الصّوفية: الحلاج وابن عربي. بيروت: دار الطليعة، 2005. مبيمبي، أشيل. ما بعد الاستعمار: أفريقيا والبحث عن الهوية المسلموبة. ترجمة أمين الأيوبي، مراجعة

وتقديم خالد قطب. بيروت، وهران: دار الروافد الثقافية ناشرون، ابن النديم، 2022.

محمد حلمي، عبد الوهاب. ولاة وأولياء: السّلطة والمتصوفة في إسلام العصر الوسيط. تقديم رضوان السّيد. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2009.

مفتاح، عبد الباقي. بحوث حول كتب ومفاهيم الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي. تقديم عبد الإله بن عرفة. بيروت: دار الكتب العلمية، 2011.

موران، إدغار. النّهج: إنسانية البشرية، الهوية البشرية. ترجمة هناء صبحي. أبو ظبي: كلمة، 2009.

Cano, Lola Ferre. "La mística y la filosofía lugar de encuentro entre judíos y musulmanes." In *Ibn Arabi y la tolerancia*, coordinacion: Juana Castano

- Ruiz, 105-115. Murcia: Edita Ayuntamiento de Murcia, Concejalía de Cultura, 2007.
- Chakor, Mohammed. "La vigencia del mensaje de Ibn Arabi." In *Los Dos Horizontes, Trabajos presentados al Primer Congreso Internacional sobre Ibn Arabi*, Murcia 12-14 de noviembre de 1990. Murcia: Edición a cargo de Alfonso Carmona Gonzales, 1992.
- Chittick, William. *Science of the Cosmos, Science of the Soul: The pertinence of Islamic Cosmology in the modern world*. Oxford: Oneworld, 2007.
- Claramunt, Rodriguez Salvador. "Ibn Arabi y la tolerancia: Las circunstancias que marcaron su vida y su obra." In *Ibn Arabi y la tolerancia*, coordinacion: Juana Castano Ruiz, 13-21. Murcia: Edita Ayuntamiento de Murcia, Concejalía de Cultura, 2007.
- Ferry, Jean-Marc. "L'espérance cosmopolitique: idée d'un 'cosmopolitisme réflexif'." In *Le cosmopolitisme: Enjeux et débats contemporains*, sous la direction de Ryoa Chung et Geneviève Nootens, 77-98. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal, 2010.
- Nielsen, Kai. "Un gouvernement mondial: un impératif cosmopolite?." In *Le cosmopolitisme: Enjeux et débats contemporains*, sous la direction de Ryoa Chung et Geneviève Nootens, 119-149. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal, 2010.

الخطاب المنقبي وشرعية العرف الصوفي

المهدي لعرج

أستاذ باحث، المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين فاس مكناس

تهديد

تعبّر مناقب الأولياء عن رؤية متعالية على الواقع وفهم خاص لشؤون المجتمع، التي يفترض أن يتم تدبيرها بالنظر إلى تعاليم الشرع الذي يفتي فيه الفقهاء أو القوانين التي تسنها الدول بإيعاز من حكامها. ولذلك تميزت العلاقة بين هذه الأطراف بالتوتر المستمر والصراع، وحاول كل طرف أن يدافع عن فهمه ويحصن مصالحه، من خلال تنويع التحالف ونبذ القطيعة، وإيلاء أهمية قصوى في الممارسات الخطابية لحفظ الضرورات ولو بإباحة المحظورات. ويهمننا هنا أن نرصد كيف حاول الخطاب المنقبي في المغرب أن يؤسس ما ندعوه في هذا السياق "عرفاً صوفياً". يعد مجال الزاوية أوسع من مجال القبيلة، إذ لا شيء يمنع من تمدد نفوذها سوى انحسار صيت الشيخ وخفوت ذكره في الآفاق. ولذلك وقع التنافس الشديد في تدوين كرامات الأولياء التي تشكل مدونة متكاملة تستجيب لهواجس وسلوك وحاجات المريدين، مع إمكانية اتساعها لتحتضن الجميع. غير أن هذا العالم الذي يتسم بالانغلاق والانفتاح في الآن نفسه يمكن أن نختبره على مستوى تجربة ولي واحد بعينه. هكذا، نتخذ مناقب أبي يعزى سندنا الأول، ونغني تحليلنا وتأويلنا بالرجوع إلى مناقب أولياء آخرين.

وعلى الرغم من أن المناقب يمكن أن تدرك باعتبارها خوارق خيالية وتصورات أسطورية، إلا أن هناك مع ذلك شروطاً خاصة أدت إلى إنتاجها ومقامات محددة للتلفظ بها. أي أنها كانت تعبّر بالنسبة للأفراد والمجتمع معاً عن حاجات فعلية مفقودة، ومؤشراً واضحاً على وجود ضرورات منشودة. وكانت المنقبة لذلك تحاول أن تملأ الفراغ وتقتراح الحلول للفتن والكوارث والأزمات. في سياق دينامية الخطاب المنقبي وما يقترحه من حلول كانت تظهر تحديات مختلفة ترتبط أساساً بالعلاقة مع مدونة الشرع المتجسدة في كل من القرآن والحديث والسيرة. هل كان طموح الخطاب المنقبي أن يكون بديلاً للخطاب الديني؟ كيف حاولت المناقب أن تؤسس عرفاً صوفياً يتكامل مع النصوص المؤسسة للخطاب الديني؟ ما هي أبرز معالم العرف الصوفي التي يمكن التماسها في مناقب أبي يعزى وغيره؟ هذه بعض الأسئلة التي سنحاول الإجابة عنها في هذا البحث، من خلال التأكيد على أن التصوف لم يكن في أي وقت من الأوقات محط إجماع من مختلف فئات المجتمع، فإذا كان هناك من يقبل عليه ويؤمن بممارسة طقوسه، فقد

وجد أيضاً من يشكك فيه أو يثور ضده. وهكذا، كانت حياة الأولياء يطبعها التحول والمواجهة. ولأمر ما شيدت الزوايا في المناطق النائية. فقد كان على الشيخ أن يثبت في امتحان الحاكم، وتسفيهه الفقيه، وتحدي الشريف، وتردد العوام. كما كان عليه أيضاً أن يواجه الأعراف القبلية المختلفة من خلال إرساء نوع من العرف الصوفي المتوازن.

1. مجال الولاية الصوفية

يتعلق اهتمامنا في هذا المقال بمحاولة رصد طبيعة ومظهرات العرف الصوفي كما حاولت أن تؤسس له المناقب. سنحاول أن نفهم الخطاب المنقبي في ضوء الأحداث التاريخية التي تحف به، وكذا في ضوء مناهج التحليل ومفاهيم الشرح المساعدة النافعة. ومما لا شك فيه أن التاريخ مصدر مهم للمعرفة ومعياري يساعد على الفهم والتحليل، لكننا لا نتصور تاريخاً محضاً لا تتداخل في صنع أحداثه وتحولاتها نصوص وخطابات أخرى، ومنها خطاب المناقب. نفترض أن هذا الخطاب جزء من التاريخ ومدخل أساسي لفهم الكثير من وقائعه، لأنه يتفاعل من ظروف وسياقات فعلية، حتى ولو كان ذلك يتم على نحو فيه الكثير من مظاهر المفارقة والخيال. نهتم بالمناقب التي أنتجها التصوف المغربي، في ضوء مفهوم الأمد الطويل الذي يمكن من إدراك تعاقب أزمنة التاريخ المختلفة،¹ أي من خلال الإقرار بنوع من الاستمرار في الزمان والمكان، ولا سيما في مجال الغرب الإسلامي.² سنحاول أن نرصد طبيعة تفاعل هذه المناقب مع ظروفها وشروط إنتاجها مفترضين أن المنقبة مؤشر مهم لرصد طبيعة الذهنية السائدة خلال فترة تاريخية محددة، وأخذين بعين الاعتبار تبعاً لذلك أن التاريخ الاجتماعي وتاريخ الذهنيات جزء من التاريخ، لاسيما في التصور الحديث للتاريخ.³

نفترض أن التأسيس الفعلي لمشروع الولاية الصوفية التي ستمارس تأثيرها عن طريق المناقب يبدأ أولاً ببناء الزاوية أو استئناف نشاطها بعد وفاة شيخها السابق، أو بمجرد اكتساب الولاية التي يقرها الشيخ على أي نحو من الأنحاء. ففي هذا البناء وحوله، أو من خلال إقرار أو اختبار أو توجيه خاص يصنع الخطاب سلطته. فكيف تبدأ لحظة هذا التأسيس؟ وكيف تهيب الكرامة نفسها لانتقال الولاية من شيخ اقترب صيته من الأقول إلى شيخ ستسطع شمسها عما قريب؟ أو من زاوية لم يعد لها دور تلعبه على

¹ انظر بصدد هذا المفهوم، ميشيل فوفيل، "التاريخ والأمد الطويل"، ضمن التاريخ الجديد، إشراف جاك لوغوف، ترجمة محمد الطاهر المنصوري (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007)، 141، 169، وما بعدهما.

² محمد مفتاح، الخطاب الصوفي في الغرب الإسلامي مقاربات وظيفية (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2013)، 60.

³ عبد السلام المنصوري، بنية الخطاب المنقبي، طلاق العقل وأوهام التاريخ (الرباط: منشورات مؤمنون بلا حدود، 2017)، 317.

مسرح الأحداث إلى "حركة"⁴ أخرى تملأ الدنيا وتشغل الناس؟ يمكن أن نتحدث في هذا السياق عن مظاهر مختلفة لتأسيس مجال الولاية الصوفية أو إعادة تنظيمه، ومن ذلك:

1.1. الثبات في امتحان الشيخ

يتحدث ابن الزيات عن الشيخ أبي زكرياء بن يوغان الصنهاجي أحد أمراء صنهاجة تلميذ أبي محمد عبد السلام التونسي، قائلاً: "وكان ابتداء أمره أنه جاء إلى عبد السلام وقال له: أريد أن أكون من تلامذتك. فقال له عبد السلام: إنك لا تقدر على ذلك. فقال له أبو زكرياء: أقدر إن شاء الله. فقال له: إن كنت كما تقول فإذهب إلى الجبل واحتطب حزمة وادخل رحبة القصر بحزمة الحطب على ظهرك حتى يذهب ما فيك من الكبر والنخوة والزعامة (...)"⁵ وينفذ المرید ما يُشار به عليه، فهدف الانصياع في هذا السياق لا يراد منه تأكيد سلطة الولي فحسب، بل التأسيس لبداية سلطة جديدة. فالتلميذ بعدما أنجز المطلوب منه أصبح مجاب الدعوة، وتفوق بذلك على شيخه، الذي أصبح حاله بعد ذلك ما عبر عنه ابن الزيات بقوله: "فكان إذا أتاه من يستوهب منه الدعاء يقول له: اذهب إلى ابن يوغان واستوهب منه الدعاء فإنه مَلِك زهد في الدنيا وأما أنا فكنت فقيراً وما زدْتُ شيئاً."⁶

2.1. إعادة التموضع بعد وفاة الشيخ

يشير ابن سعد إلى ظروف لقاء إبراهيم التازي بالشيخ الهواري، فيقول: "وعند اجتماعه بسيدي محمد الهواري ومجالسته معه تفرس فيه سيدي محمد مخايل النجابة، ورآه الأحق بالوراثة والعصابة، فأكرم نزله ورفع مقامه، وقال له في حكاية طويلة: يا إبراهيم أنت مقيم على البر والكرامة."⁷ يعد هذا اللقاء لحظة حاسمة، لأنها تهيئ الظروف لما سيحدث بعد وفاة الشيخ، إذ لا بد بعد هذه الوفاة من قسمة تركته، ولما كان أهم ما سيتركه الشيخ من ميراث هو الولاية الصوفية نفسها فقد تم تعيين الشخص الأحق بها من بين سائر المریدين، وذلك باستعمال مفهوم التعصيب الذي يمنع غيره من الوصول إليها. لكن الشيخ مع ذلك لا يستقر له الأمر إلا بتأسيس زاويته الخاصة، يقول ابن سعد: "فبعد زمان انتقل سيدي إبراهيم عن زاوية سيدي محمد وأخذ في إظهار ما

⁴ تظهرت الولاية الصوفية في تاريخ المغرب أحياناً في شكل حركة تمرد وثورة، لها طموح سياسي واضح، كما هو حال ابن أبي محلي، الذي بدأ متصوفاً ملازماً لزاوية شيخه سنوات طويلة، قبل أن ينتهي به الأمر ثائراً على سلطة السعديين.

⁵ ابن الزيات التادلي، التشوف إلى رجال التصوف، تحقيق أحمد التوفيق (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1997)، 123.

⁶ ابن الزيات، التشوف، 123.

⁷ ابن سعد التلمساني، روضة السنين في التعريف بالأشياخ الأربعة المتأخرين، تحقيق يحيى بوعزيز (الجزائر: عالم المعرفة للنشر والتوزيع، 2009)، 145، وانظر: المهدي لعرج، ديوان إبراهيم التازي، جمع ودراسة (بيروت: كتاب ناشرون، 2013)، 37 وما بعدها.

أقامه الله فيه وأرشدته إليه من دعوة الخلق وهدايتهم لطريق الملك الحق.⁸ ما الذي كان يحول دون أن يقوم الشيخ التازي بإظهار ما أقامه الله فيه وهو مقيم بزاوية شيخه؟ ليس هذا هو المهم في سياق التأكيد على أهمية استقلال الشيخ الجديد بإرساء برنامج ولايته. فقد أظهر الشيخ التازي مخايل النجابة في حياة شيخه، ولكنه لا يستطيع أن يظل مقيماً في مجال ترتبط رمزيته بشيخ آخر. مثل هذه الإقامة لا يمكن أن تضمن له التأثير المطلوب، وقد شف الخطاب عن ذلك عندما أشار إلى "دعوة الخلق وهدايتهم لطريق الملك الحق." فما كان يستأثر باهتمام الشيخ الجديد هو تحقيق لحظة تحول من وضع إلى وضع آخر، أي إلى تأسيس سياق جديد للتفاعل مع محيطه يكتسب فيه قيمته وتأثيره بمعزل عن شيخه. ففي لحظة هذا الانتقال يبدأ مسار تحقيق ولايته الصوفية الخاصة، وهو ما ستعمل المناقب المرتبطة بهذا السياق على تأكيده.

3.1. فراق الشيخ بأمر منه

ينير ابن أبي محلي ظروف فراقه لشيخه محمد بن مبارك الزعري، قائلاً: "فبقيت في صحبة شيخي المذكور نحواً من ثمانية عشر عاماً. وما فارقته عن المرسوم إلا عن أمره. إذ هو الذي وجهني لبلاد سجماسة من غير اختيار، قائلاً لي: إن صلاحهم فيك. ثم ناولني عصاه وبرنسه ونعله من غير طلب مني لشيء من ذلك، وجعل في رأسي قلنسوة كالخرقة بيده اليمنى عند الوداع."⁹ تمت صياغة هذا النص بعناية فائقة من أجل تأكيد شرعية إعادة الانتشار بعيداً عن مجال زاوية الشيخ محمد بن مبارك الزعري، بقصد تأسيس مجال آخر، هكذا تمت الإشارة إلى الأمور الآتية:

• **طول مدة ملازمة الشيخ:** وهي تفيد رسوخه في اكتساب آداب الزاوية. هذا الرسوخ يجعله حائزاً على شرعية طلب الولاية.

• **المسؤول عن حدث الفراق:** فقد حدث هذا الفراق بأمر من الشيخ، وهذا يضيف الشرعية على التحول الذي سيطراً على حياة المرشد. كل ما يمكن أن يأتي بإيعاز من الشيخ ينبغي أن تكون له وظيفة استراتيجية في السرد المنقبي.

• **الإشارة إلى الوجهة الجديدة:** اختيار بلاد سجماسة كانت إرادة الشيخ الزعري وليست إرادة المرشد، الذي لا يمكنه أن ينتج إرادة أخرى بديلة، لا سيما أن هذا الاختيار له ما يسوغه: "إن صلاحهم فيك." يحاول الخطاب مرة أخرى أن يعضد شرعية

⁸ ابن سعد، روضة النسرین، 146.

⁹ محمد الصغیر الإفرائی، نزهة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي، تحقيق عبد اللطيف الشاذلي (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1998)، 297-298.

إعادة الانتشار في المجال: هناك فسادٌ ما في سجلّ ماسة، ولا سبيل إلى إصلاحه إلا بواسطة هذا المرید الذي يضيف عليه الخطاب كل ما يمكن أن يحتاجه في ذلك: (العصا، البرنس، النعل، قلنسوة/خرقة). يتعلّق الأمر برموز أساسية للممارسة الصوفية وعلامات تكسب حاملها شرعية ولوج المجال الجديد والتمدد فيه.

لم يكن تأسيس أو إعادة تنظيم مجال الولاية الصوفية يتم من أجل مجرد الانقطاع للعبادة أو الخلود للدعة والفراغ من مشاغل الحياة وإكراهاتها. بل كان على العكس من ذلك يشكل دائماً بداية لاستئناف مسار ممتد من الأعمال على مختلف الأصعدة ورحلة طويلة من الدفاع عن شرعية مراقبة المجال، ولا سيما في ظل ما كان يحدث به من قحط وجفاف وفقر وأوبئة وأمراض، ومن تفتّانٍ قبليٍّ وصراعٍ وتمردٍ وثورات، وفشو واسع للجهل والخرافة. كان مثل هذا الواقع يسعف كثيراً في تأكيد الحاجة إلى الولي الصالح الذي من شأنه أن يحقق نوعاً من الأمن الروحي للأفراد والتوازن للمجتمع. غير أن مجال المتصوفة كان محفوفاً بمخاطر التصادم مع أكثر من طرف، كما سنرى في الفقرة الموالية.

2. إكراهات التصادم

يمكن أن نقسم هذه الإكراهات إلى خارجية وداخلية، ولكن إذا كان التغلب على ما ينجم من صعاب على المستوى الداخلي للزاوية يتم من داخل منطق الكرامات الصوفية نفسها، إذ كان بإمكان الشيخ دائماً أن يتد فتنه الصراع الداخلي في مهدها، فإن حل العراقيل الخارجية كان مفتوحاً على كل الاحتمالات. ولتكوين صورة عن طبيعة هذا التصادم الذي غالباً ما كان يعوق الشيخ عن تحقيق مشروعه نشير إلى المظاهر الآتية:

1.2. إكراه الحاكم

كانت علاقة الولي بالحاكم غالباً ما يطبعها التوجس والحذر الشديد، فالولي الذي يستقر بزواوية أو رباط يمكن هو أيضاً أن يضطلع بكافة الوظائف التي تتأسس عليها شرعية الحاكم، كما سنرى فيما بعد. وبالتالي، فقد كانت من أبرز أولويات الأمراء الحاكمين القبض على شيوخ التصوف وامتحانهم. وهذا ما حدث للشيخ أبي يعزى مباشرة بعد أن استتب الحكم للخليفة الموحي عبد المومن بن علي، فقد روى صاحب التشوف: "وحدثني غير واحد أن أبا يعزى قدم مراكش بعد عام أحد وأربعين وخمسمائة فحبس في صومعة الجامع أياماً ثم خلي سبيله."¹⁰ إن العلاقة المتوترة بين أبي يعزى وحكام عصره

¹⁰ ابن الزيات، التشوف، 215.

مما لا يرقى إليه الشك، فقد كانت للرجل دراية خاصة بالمجال الواسع لسلطة الموحدين بحكم ما يرويه عنه أحد تلامذته قائلاً: ”سمعته يقول: أقيمتُ عشرين سنة في الجبال المشرفة على تينمل (...)، ثم انحدرتُ إلى السواحل فأقيمتُ بها ثمانية عشر عاماً.“¹¹ فهذه المدة الطويلة التي قضاها سواء في الإقامة أو التحول بين فضاءات مختلفة لا شك أنها أكسبته معرفة عميقة بطبائع الناس وأمط الإنتاج المرتبطة بتدبير شؤون حياتهم. هذا فضلاً عما لبعض هذه النواحي من حساسية شديدة ورمزية خاصة، مثل مجال تينمل الذي فيه تشكلت النواة الصلبة للدولة الموحدية.¹² كما كانت للرجل أيضاً تجربة طويلة في خدمة الأولياء.¹³ في المسافة ما بين الإقامة في المكان والسياحة في الأرض كَوَّن أبو يعزى رؤيته الخاصة لمراقبة مجال مختلف لكنه مجال ممتد منفتح. ثم أصبح لأبي يعزى صيت ذائع وتأثير بالغ في محيطه، وهو ما من شأنه أن يوغر عليه صدر الحاكم. فقد أشار العزفي إلى سبب العلاقة المتوترة التي كانت له مع الخليفة الموحد فقال: ”وكان وُشي إليه به للجموع التي تقصده.“¹⁴ ولنا أن نسجل بصدد هذا الخبر ملاحظتين:

- أن الأمر يتعلق في المقام الأول بعملية وشاية، ضمن جهود مراقبة المجال. أي أنه كانت للدولة عيون في مختلف النواحي للرصد ونقل الأخبار، ومنها أخبار الأولياء، مما كان يستدعي أعمال الحزم وإظهار التهديد، بإرسال قوات عسكرية كاملة العدة، تمحورت حولها منقبة خاصة لأبي يعزى.¹⁵

- أن الجموع التي تقصد الشيخ كانت من الكثرة بحيث لزم الأمر إخبار الخليفة. ولم يكن من الهين أن يتسع الوقت أمام الخليفة للنظر في أمر رجل متنسك في مكان بعيد، وهو المطوق بأعباء إمبراطورية مترامية الأطراف، لولا وجود خطر داهم يشكل محذوراً ينبغي للدولة أن تتحسب لتبعاته وعواقبه.

وعلى العموم، فقد كانت شهرة الولي التي تنتج كثرة الجموع سبباً مباشراً لبحث أمره وامتحانه، حدث نفس هذا الأمر أيضاً مع الشيخ أبي مدين على بُعد مقامه من عاصمة الدولة. فقد ذكر الغبريني أنه ”لما اشتهر ببجاية سُعي به عند خلفاء بني عبد المومن بمراكش، فأمر بطلوعه إلى مراكش وكتب لوالي بجاية في ذلك وأمر أن يحمله

¹¹ ابن الزيات، التشوف، 217.

¹² انظر البيذق أبو بكر بن علي الصنهاجي، أخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموحدين (الرباط: دار المنصور للطباعة والوراقة، 1971)، 34 وما بعدها.

¹³ ابن الزيات، التشوف، 215، حيث يروي ابن الزيات: ”وكان أبو يعزى يقول: خدمت نحواً من أربعين ولياً لله تعالى، منهم من ساح في الأرض، ومنهم من أقام بين الناس إلى أن مات.“

¹⁴ أبو العباس العزفي، دعامة اليقين في زعامة المتقين، تحقيق أحمد التوفيق (الرباط: مكتبة خدمة الكتاب، 1989)، 47.

¹⁵ العزفي، دعامة اليقين، 53-54.

خير محمل.¹⁶ ومعنى هذا أنه لا عبرة بماضي الشيخ ولا بسابق عهده، وإنما يؤبه به عندما يشتهر فيخشى أن تقوى شوكته ويخرج أمره عن السيطرة. بؤرة الخبر هي الأمر بإحضار الشيخ لامتحانه، وبالتالي فإنه لا قيمة لما يحاول الراوي أن يضيفه على الخطاب من لطف. إذ كيف يمكن أن يُحمل الرجل خير محمل وهو يقتلع اقتلاعاً من حاضنته الروحية، ومجال شهرته، وموطن إقامته وقراره؟ يتحدث الغبريني عن حزن أصحاب الشيخ وتألمهم عندما وصل إليه الأمر، ولا شك أن الشيخ أيضاً كان كارهاً له. بل إنه ليس ببعيد أن يكون ذلك هو سبب موته، حيث دفن بتلمسان وهو في طريقه إلى مراكش تنفيذاً لأمر الخليفة. كان هذا الإكراه مؤشراً على الصراع بين نسقين: نسق الدولة المركزية الذي يمثله الخليفة أو الأمير المتغلب الذي يبايعه أغلب العلماء ويستطيع تكوين جيش قوي ويعلن الجهاد وأعمال البناء المختلفة ويحاول توسيع رقعة الدولة باستمرار. ونسق يعمل على تعبئة نوع من المجتمع الروحي الانقسامي، يلعب فيه الشيخ دوراً محورياً.¹⁷ وإذا كان بإمكان الحاكم أن يستعمل القوة في الحد من نفوذ الشيخ، فإن سلاح الشيخ الفتاك كان هو الكرامة التي كانت بالفعل تلعب الدور الأساسي في مثل هذا الصراع.¹⁸

2.2. إكراه الفقيه

يشكل صوت الفقهاء، ولا سيما فقهاء فاس هاجساً مؤرقاً بالنسبة لأبي يعزى ورواة مناقبه، لذلك نراه أحياناً يسأل عنهم ويستقصي أخبارهم.¹⁹ وعلى الرغم من أنه يبدي تقديره لهم، فإن من مضمرات خطابه في مناقبه التوجس من مواقف الفقهاء وآرائهم. إذ تبدو المنقبة أحياناً كما لو كانت سلوكاً يهتم الشيخ غاية الاهتمام بمعرفة رد فعل الفقهاء إزاءه.²⁰ وسينمو هذا التوجس ويكبر باستمرار، كما يمكن الوقوف على ذلك مثلاً في العلاقة المتوترة بين الشيخ إبراهيم التازي وفقهاء عصره، هذه العلاقة التي يلقي عليها ابن سعد الضوء في قوله: ”وكان سيدي إبراهيم يحب العلماء ويكرمهم ويوسع لهم في مجلسه ويقدمهم، وربما كان في متفقهة الوقت من ينكر عليه أحواله، ويزهد الناس في الوصول إليه.“²¹ ومن الواضح أن مثل هذا الإنكار يشكل عقبة كأداء أمام

¹⁶ أبو العباس الغبريني، عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، تحقيق عادل نويهض (بيروت: منشورات لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1969)، 28.

¹⁷ مفتاح، الخطاب الصوفي، 98 وما بعدها.

¹⁸ حليلة فرحات وحامد التريكي، ”كتب المناقب كمادة تاريخية“، ضمن كتاب التاريخ وأدب المناقب (الرباط: منشورات عكاظ، 1989)، 52.

¹⁹ العزفي، دعامة اليقين، 50.

²⁰ ابن الزيات، التشوف، 218، وانظر أيضاً 215.

²¹ ابن سعد التلمساني، روضة النسرين، 152.

الشيخ في إنجاز ما يصبو إليه. كان هناك تنافس واضح في مجال الغرب الإسلامي عامة، بين تيار المتصوفة وتيار الفقهاء، ولربما كان التنافس قائماً لأجل التقرب من الحكام. وإنه لما يلفت الانتباه قول التازي في نفس هذا السياق: ”الفقيه من يفقه عن الله ويرغب فيما عند الله ويزهد فيما عند الناس، أما من يطلب العلم ليباهي به العلماء أو ليصرف به وجوه الناس إليه وليحظى بالمنزلة عند الأمراء فذلك ساقط عند الله، إذ ليس من أهل الخشية لجلال الله من يعيب الناس بما فيه.“²² ويستشف من هذا الخطاب الأمور الآتية:

• حرص المتصوف على تحيين مفهوم الفقيه، بحيث لا يبقى هناك فرق بين الفقيه والمتصوف. فإذا كان لا يُرضي المتصوف من الفقيه إلا زهده وإقباله على الله، فمعنى ذلك أنه سيستنكر منه لا محالة اشتغاله بتقعيد الحدود واستنباط الأحكام لأن ذلك يؤول تلقائياً إلى تصنيف الأعمال والإفتاء فيها.

• وجود نوع من التنافس على استقطاب الناس بالمعرفة والعلم. يمكن أن نستنتج من ذلك وجود تنافس بين المعرفة الفقهية والمعرفة الصوفية، كل تيار كان يحاول أن يوسع من دائرة المعرفة التي ينتمي إليها، بحيث لا تتقوى كفة طرف إلا بصرف وجوه الناس عن الطرف الآخر.

• أن هذا التنافس، كما أشرنا ربما كان لهدف حيازة الخطوة لدى الأمراء. كل طرف من هذين الطرفين يمكن أن يتهم الطرف الآخر بذلك. إنها مجرد تهمة، لأن التقرب إلى الحاكم على حساب ”حقيقة الولاية“ ومقاصدها كان أمراً ممجوجاً في الخطاب،²³ حتى وإن كان ذلك يحدث في الواقع.

• وهناك شيء ملفتٌ: هو أن سبب انتقاد الفقهاء للشيخ يتمحور حول علاقته الملتبسة بالأمراء.²⁴ فلم تنصرف حجة الشيخ إلى الدفاع عن نفسه بنفي ما يتهم به، وإنما بمجرد تقرير قاعدة عامة عبر عنها بقوله: ”ليس من أهل الخشية لجلال الله من يعيب الناس بما فيه.“

وكانت هناك أطراف أخرى تزعج الولي في مجاله وتقض مضجعه وتندّر بزوال هيئته وذهاب ريعه، وذلك بحكم التحولات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي

²² ابن سعد التلمساني، روضة السنين، 152، وانظر ديوان إبراهيم التازي، 25.

²³ انظر أمثلة على ذلك في ابن الزيات، الشوف، 145، 151، 396.

²⁴ ظاهر الخطاب أن الشيخ كان يتغافل عن حكام عصره ومصيره مع رغبتهم الشديدة في التواصل معه: ”وكان رفيع الهممة عن ملك الوقت مع رغبتهم في قضاء حوائجه وتطرحهم عليه بالكتب فيتغافل عنهم ولا يجيبهم عن كتبهم...“ (ابن سعد التلمساني، روضة السنين، 155)، وهذا من النادر أن يحدث، ومن الصعب أن يصدق العقل ذلك. ولذلك فمن المهم أن يتعلق الفهم بباطن الخطاب ومضمراته.

كانت تطراً تفضي إلى بروز تحالفات وفئات أخرى، وتشكل قوى ضغط جديدة تعمل على تأمين مصالحها الخاصة.

3.2. إكراه الشريف

لم يكن "الشريف" قد ظهر على مسرح الأحداث بعد زمن أبي يعزى، لكن المريدين وزوار الزاوية لم يُعاملوا نفس المعاملة، كان هناك اعتبار خاص لبعض الأعيان، ولاسيما لمن يوصف بـ "الحسيب"،²⁵ أو "التاجر"،²⁶ أو حتى لمن يعلن عن بعض الصلف والكبرياء. ذلك أن الزائر الذي ينتمي إلى "أهل فاس"، وقد تجرأ على السخرية من الشيخ في قوله: "هذا أسود ممخرق"،²⁷ سيعامل معاملة خاصة فيها الكثير من مظاهر التقدير والعناية.²⁸ وعلى العموم، فإن مثل هذا الصوت المزعج هو الذي سيملاًه "الشريف" في فترة لاحقة من تبلور نسق المجتمع الصوفي، في بلاد الغرب الإسلامي خاصة. ينقل ابن سعد مثلاً رد الشريف، مستنكراً ما اعتبره خطأً من قدره، على وصي الزاوية التازية بوهران بعد وفاة شيخها: "فرداً عليه الشريف بفحش من القول وهجر من الكلام الذي لا يصدر عن سلالة الرسالة، فتبسم سيدي محمد بن موسى وقال له قولاً ليناً، وتمادى الشريف على سبه وسب الزاوية."²⁹ إن الشيخ المطوق بمسؤولية تربية المريدين لم يكن ليلقي بالألمة بهذه الاستفزازات، بل على العكس من ذلك سيشكل الصبر على هذا المكروه، باستمرار، مادة خصبة يقدر منها الشيخ مناقبه، في مسار بناء سمعته وترسيخ نفوذه.

4.2. إكراه الولي النظير

لا يمكن لأي شيخ أن يرسخ نفوذه داخل مجال نفوذ شيخ آخر، يمكن للمتصوفة أن يخدم بعضهم بعضاً ما لم يصل مقامهم حد التكافؤ. ولذلك ساح المتصوفة في الأرض باستمرار وتقلبوا في البلاد بحثاً عن الملاذ الآمن الذي يستطيع فيه كل شيخ أن يبني تجربته الخاصة. وهذا حال أبي يعزى نفسه، فقد لازم شيخه أبا شعيب السارية بدكالة سنوات طويلاً، ثم بدا له أن يتحول من تلك الناحية ليستقر بمجال تادلا، حيث سيصبح له شأن كبير. واستمر حال أشياخ التصوف على هذا المنوال، بل سرعان ما طفا الخلاف فيما بينهم على سطح الخطاب. فقد ذكر القادري في سياق ترجمة محمد الشرقي نقلاً

²⁵ العزفي، دعامة اليقين، 40، 43، 49.

²⁶ العزفي، دعامة اليقين، 45.

²⁷ ابن الزيات، التشوف، 219.

²⁸ ابن الزيات، التشوف، 220.

²⁹ ابن سعد التلمساني، روضة النسرين، 158.

عن صاحب ممتع الأسماع: "وكان يقرأ هو والشيخ العالم الصالح أبو العباس أحمد بن أبي القاسم الزمراي الصومعي التادلي، (...) ثم إنهما كبرا وصار كل واحد منهما بزوايته في بلاده، فاختلفت أحوالهما وصار كل واحد منهما ينكر صاحبه، فقبل لسيدي محمد الشرقي: ما لك مع سيدي أحمد بن أبي القاسم؟ فقال: ما لي معه شيء إلا أنه يقول هو شديد العقاب، وأنا أقول إنه غفور رحيم.³⁰ وهكذا، فإن الخلاف بين شيخين متعاصرين متنافسين قد يذهب إلى الغاية، مما يتعذر معه أي تعايش أو تفاهم، اللهم أن يكون تفاهماً من أجل تنازل أحدهما للآخر وانسحابه من المجال.³¹

5.2. إكراه العوام

• تتحدث المناقب عادة عن لحظة التحول الجذري في سلوك المرید أو الزائر، من حال الضلال الناتج عن عمل غير صالح أو وسواس فاسد إلى حال التوبة والاستقامة في كنف الشيخ. غير أن هذا التحول يكون مسبوفاً بأعمال التشغيب ومواقف الإنكار التي تند عن العامة، أي عن جهات لا يمكن أن تحمل لا على العلماء ولا على الحكام، ولا على المریدين. وللإحاطة بهذا الأمر يكفي تأمل الحالات الآتية:

• يذكر التميمي في حديثه عن أبي الحسن بن حرزهم أن "أهل البلد كانوا ينكرون عليه بعض أحواله."³²

• وروى ابن الزيات عن حدثه قال: "زرْتُ الشيخ أبا يعزى فأقمتُ عنده فجاءت إليه جماعة من المنكرين عليه من أهل فاس."³³

• ثم ما رواه ابن سعد عن الشيخ إبراهيم التازي: "وقد كان بمدينة وهران جماعة من الجهلة العظام المتشبهين في فنهم ورياستهم بسفلة العوام، ينتقدون عليه أحواله في لباسه ومأكله."³⁴

³⁰ محمد بن الطيب القادري، نشر المثنائي لأهل القرن الحادي عشر والثاني، القسم الأول، تحقيق محمد حجي وأحمد التوفيق، ضمن موسوعة أعلام المغرب، تنسيق وتحقيق محمد حجي، الجزء الثالث (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1996)، 1109-1110. وانظر 1192، حيث يصفه القادري بقوله: "وكان الشيخ الشرقي قويا ذا عناية يغار أن يظهر معه أحد." وانظر المهدي لعرج، "الخطاب المنقبي واختلاف الفهم" ضمن التصوف التادلي في العصر الحديث، تنسيق محمد حقي والحسين عماري (بني ملال: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية ببني ملال، 2018)، 74.

³¹ انظر الشيخ عبد الله التليدي، المطرب في مشاهير أولياء المغرب (طنجة: مؤسسة التغليف والطباعة للشمال، 1987)، 155، حيث يذكر المؤلف، في سياق ترجمة الشيخ عبد الله الغزواني ما كان من استحالة التعايش بين هذا الشيخ والشيخ رحال الكوش لما ظهر مراكش في أوائل الدولة السعدية، فيقول: "ثم إن سيدي رحال الكوش ظهر مراكش فقال له سيدي عبد الله إما أن تتركها لي أو أتركها لك، وأما حشنان في غار فلا يجتمعان. فقال له سيدي رحال أنا أخرج عنك، فخرج لنواحي مراكش."

³² أبو عبد الله محمد بن عبد الكريم التميمي الفاسي، المستفاد في مناقب العباد بمدينة فاس وما يليها من البلاد، تحقيق محمد الشريف (تطوان: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان، 2002)، 15.

³³ ابن الزيات، التشوف، 216.

³⁴ ابن سعد التلمساني، روضة النسرین، 178.

ومعنى ذلك، أن الإنكار على الشيخ إكراهٌ محددٌ به، لا يتعلق بمن قد يجهل قدره ممن يجيء إليه من بعيد فحسب، بل يؤذيه أيضاً أولئك الذين يقيمون بجواره، كحال الشيخين أبي الحسن بن حرزهم وإبراهيم التازي. وللتغلب على هذه الصعاب والإكراهات ودرء المفاسد التي يمكن أن تترتب عن استفحال أمرها نشط المتصوفة إلى إعادة تنظيم فهم النصوص المؤسسة لوجود الإنسان المسلم بحسب كل مجال، وترتيب الأولويات التي تقتضيها دينامية الفعل المنقبي، التي تتيح للشيخ أن يستمر في مراقبة مجال الزاوية أو مدى الولاية. وهو ما سننتقل للحديث عنه في الفقرة الموالية.

3. الخطاب المنقبي وتأسيس مبدأ الضرورة العرفية

يعد العرف أحد مصادر التشريع في الفقه الإسلامي،³⁵ وتم بيان حدوده في الثقافة العربية الإسلامية بوضوح، إذ عرفه الجرجاني بقوله: "ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول، وتلقته الطبائع بالقبول، وهو حجة أيضاً، لكنه أسرع إلى الفهم، وكذا العادة، هي ما استمر الناس عليه على حكم العقول وعادوا إليه مرة بعد أخرى،"³⁶ هو حجة أي مصدر في التشريع والعمل، لكنه لا يحتاج إلى كد العقل والتأويل، بل هو أسرع إلى الفهم، أي أن العمل به مستمد من الممارسة الاجتماعية نفسها. ولما كان المتصوفة ينطلقون من مقصد التربية الروحية، فإنهم كانوا مطالبين بمراعاة الوازع الديني، ولم يكن بإمكانهم بالتالي أن يغفلوا أهمية مقاصد الشريعة وضرورتها في حياة الإنسان المسلم، بحيث "إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة. وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين،" كما يقول الشاطبي.³⁷

ومما لا شك فيه أن المتصوفة كانوا يدعون العمل على تربية المريدين من أجل حياة الاستقامة في الدنيا والنجاة في الآخرة. ولكن، كيف تعاملوا مع الشرع؟ كيف فهمت المنقبة طبيعة العمل الديني، على الخصوص؟ حاول المتصوفة إعادة إنتاج فهم جديد للدين يساعدهم على الثبات في وجه التحديات التي كانت تواجههم، إذ بدا كما لو أنهم يرغبون في أن يأخذوا منه ما يوافق مصالحهم ويتجنبوا الخوض في كل ما من شأنه أن يؤرقهم. وهكذا، فإن من يتأمل مجموع ما قاموا به في هذا السياق يجده قابلاً لأن

³⁵ انظر مثلاً عمر بن عبد الكريم الجدي، العرف والعمل في المذهب المالكي ومفهوما لدى علماء المغرب (المحمدية: مطبعة فضالة، 1982)، 217.

³⁶ الجرجاني، كتاب التعريفات، تحقيق إبراهيم الأبياري (القاهرة: دار الريان للتراث، دت)، 193.

³⁷ أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبد الله دراز (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004)، 221. ويقول الشاطبي في هذا السياق: "ومجموع الضروريات خمسة وهي: حفظ الدين، والنفس، والمال، والعقل. وقد قالوا: إنها مراعاة في كل ملة،" 222.

يندرج ضمن ما نسميه العرف الصوفي، الذي حاول المتصوفة أن يبرزوا شرعيته ووجاهته متوسلين في ذلك باليتين أساسيتين:

• آلية النقل: حيث تم الاجتهاد في ربط الخطاب المنقبي الذي يؤسس لشرعيته الخاصة بكل من الخطاب القرآني وخطاب الحديث النبوي، وخطاب السيرة، والخطاب التاريخي والخطاب الشعري، وغيرها من الخطابات. وهكذا، فيإمكان القارئ أن يجد في نصوص المناقب شواهد واقتباسات وإحالات شتى، تأتي لغاية تعضيد هذه الشرعية.

• آلية العمل: حيث تم الارتكاز على أهمية تحقيق مصالح العباد، من خلال أعمال تستجيب لحاجاتهم وأغراضهم، في التربية وتوفير الغذاء وعلاج الأمراض والإصلاح بين الناس وغيرها.

ولم يكن من السهل ردم الهوة بين علم الشرع وعلم التصوف، بين السنة والبدعة، بين المعجزات النبوية وخوارق المناقب، بين اجتهاد الفقيه وشطحات الولي، ولكن مع ذلك فإن أقوال المتصوفة ترسخت في نفوس فئات عريضة من الناس فأثرت فيهم وحملتهم على الطاعة والانقياد، وأعمالهم تجسدت في الواقع، ووقع الاتفاق على نفعها في كثير من الأحيان. حاول الخطاب المنقبي أن يؤسس مبدأ الضرورة العرفية من أجل حل أزمت خانقة أو مشكلات طارئة، لاسيما في مجتمعات محلية شديدة التمزق والانقسام. وهذا المبدأ قاعدة عامة نفترض أنها تتسع لاستيعاب الضرورات الخمس الأساسية التي تصون نوعاً من الوجود الآمن لإنسان تكالبت عليه مختلف الظروف فحالت دون أن يكون صورة ناصعة عن دينه وديناه. فما هي معالم هذه الضرورات، كما حاول أن يعبر عنها الخطاب المنقبي؟

1.3. ضرورة حفظ الدين

أصبحت زيارة الشيخ عادة في محيط زاوية أبي يعزى، يقول العزفي: "وكان عادة الناس بفاس ومكناسة متى كانت بطالة لعيد أو غيره أن يرحلوا إليه بالجم الغفير والعدد الكثير من نحو أربع مائة أو نحو ذلك، فيرجع كل يحدث بعجائب مما شاهده".³⁸ ومن شأن عادة هذه الزيارة أن ترسخ نوعاً من الاعتقاد العرفي والتدين الشعبي المحلي، وهو ما يحتمل أن يستمر في الزمان، فقد وجدنا الحسن الوزان يتحدث عن ذلك بعد وفاة شيخ الزاوية بقرون، فيقول مبدياً رأيه في ظاهرة أبي يعزى وإقبال الناس على زيارة ضريحه: "وأعتقد شخصياً بعدما قرأت قصة تلك الكرامات أن الرجل كان يتصرف بفن سحري أو باستعمال بعض الأسرار التي كانت له ضد الأسود. وشهرة

³⁸ العزفي، دعامة اليقين، 50.

هذه التصرفات وتقديس العامة لهذا الولي الصالح هما السببان اللذان جعلنا الناس يشدون الرحال إلى هذه المدينة بكثرة، فيخرج أهل فاس لزيارة هذا الضريح بعد عيد الفطر من كل سنة، في جموع كثيرة رجالاً ونساءً وأطفالاً وكأنهم جيش زاحف، يحمل كل واحد خيمته على ظهر دابته، بحيث تكون جميع البهائم محملة بالخيام والأشياء الأخرى الضرورية للمعاش. تتألف كل مجموعة من مائة وخمسين خيمة، وتستغرق الرحلة خمسة عشر يوماً ذهاباً وإياباً، لأن تاغية تقع على مسافة مائة وعشرين ميلاً من فاس. وقد كان أبي يأخذني معه لزيارة هذا الضريح، ولما بلغت مبلغ الرجال ذهبت إليه مرات للوفاء بنذور نذرتها عندما تعرضت لخطر الموت بسبب الأسود.³⁹ لقد ترتب عن شهرة مناقب أبي يعزى وتقديس العامة له نتيجتان اثنتان:

• **نتيجة مباشرة** تتمثل في أن الناس عامة، وليس العوام خاصة، أصبحوا يشدون الرحال إلى ضريح الشيخ، في جموع كثيرة وكأنهم جيش زاحف، أي تحول شهرة تلك التصرفات المرتبطة بكرامات أبي يعزى إلى طقس اجتماعي واحتفال شبه ديني.

• **ونتيجة غير مباشرة** هي هذه الحالة السيكولوجية المهترزة لبعض الخاصة، ومنهم الحسن الوزان نفسه، الذي قصد هذا الضريح تحت تأثير جاذبية الحقل النفسي الذي أحدثته تلك التصرفات في اللاوعي الجمعي، ولاسيما أن ذلك بالنسبة إليه يرتبط بشيئين جوهريين في حياته: حفظ النفس/الخوف من خطر الموت، وحفظ الدين/النذور التي نذرهما، وهما أمران مرتبطان ومتضافران يرفعان عنه إصر الإحساس بالوقوع في التناقض، ولكنهما يكشفان بوضوح عن ترسيخ المنقبة لشرعية العرف الصوفي، في حياة الشيخ وبعد وفاته.

لم تعبر المنقبة الصوفية عن الحاجة إلى حفظ الدين بالطريقة التي تم تأصيلها بها في الشريعة، بل تم التصرف في هذه الضرورة بما يخدم تماسك بنية المنقبة من جهة واستمرار الفعل المنقبي من خلال تسليم متلقيها المفترضين والمحتملين بخوارقها وعدم التشكيك فيها، من جهة ثانية. وهو ما نلاحظه أيضاً عندما نتأمل ما ذكره الإفرائي والحضيكي وغيرهما من أن موسى البوكمازي "كان مشغلاً بالتجارة، فيحمل الزيت للبلدان بقصد التجارة، فازدحمت دابته يوماً مع بعض دواب رفقته في مضيق فانكسرت رجلها فأسف على ذلك كثيراً، وقال: إن التجارة قد تعذرت عليّ، ففرق زيتته على أهل القافلة، وقال: "ما لي إلا أن أذهب للحج أو للغزو." فمر بالشيخ أبي عثمان دفين ووزعت زائراً له، فجلس قدامه فجعل الشيخ يتغنى بلغة بلده قائلاً ما معناه بالعربية: "الحج

³⁹ الحسن الوزان، وصف إفريقيًا، تحقيق محمد حجي ومحمد الأخضر (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1983)، 205.

هنا، الغزو هنا، يا من أرادهما.“ ثم أخرج شاة فناولها مقدم الزاوية وقال له: اذهب بالبكمازي فاذبح نفسه معها، فدُبح نفسه كما أشار له الشيخ، فصار من حينه من الأولياء.⁴⁰ فأبرز ما نستفيد من نص هذا المنقبة هو سعيها لتأسيس شرعية العرف الصوفي الخاص بتعيين معنى ركن من أركان الإسلام، وهو الحج. يتعلق الأمر هنا بمنقبة الكشف عن هاجس البوكمازي ونيتة الدفينة. وغالباً ما يسفر الكشف عن إحداث قطعة ما، أي أن ما سيكشفه الشيخ في تفسير حيرة المرید لا يرتبط ضرورة بتلبية ما يطمح إليه. بل بإعادة فهم أزمته، وإعطاء معنى جديد لرغبته، وهو ما يتعلق عموماً بصناعة الفعل المنقبي واستدامته، في مجال الزاوية أو الرباط. وهكذا، يكون الكشف قد أسس لشرعية الحج إلى زاوية الشيخ بدل زيارة بيت الله الحرام لإقامة مناسك الشعيرة المعروفة، وهذا عمل لا يقوم مقام الضرورة الدينية الأصلية، وإنما هو إجراء عرفي طارئ أملت ظروف الأزمة التي حولت الزاوية أحياناً إلى فضاء لإعداد المجاهدين الذين يفترض أن يؤمنوا الحماية لثغور المسلمين المهتدة بخطر الاستباحة.

2.3. ضرورة حفظ النفس

وتتحصل بمختلف المأكولات التي سخرها الله لعباده في الأرض، وما أكثر الطيبات بالفعل التي يمكن للإنسان أن يُعد طعامه منها ويلبي حاجته بتناولها. لكن الشيخ قد يخالف العادة في ذلك فيقتات بما تشتمز منه الطباع من المذاق الفطير وبما لا نفع له في إقامة صحة الأبدان كحال أبي يعزى مثلاً، إذ ينقل ابن الزيات عن أحد رواته في التشوف فيقول: ”ومررتُ به يوماً وهو يأكل قلوب الدفلى. فناولنيها فأكلتها فوجدتها حلوة.“ لا يمكن أن نعرض فهم مثل هذه المنقبة على العقل. يبدو الخبر كما لو أمسك الشيخ بغراب وتوجه بكلامه لمرید فقال له: انظر، يا له من غراب أبيض! كان بإمكان الكل أن يشهد أن الغراب أسود ولا يختلف في شيء عن سائر الغراب، لكن المرید سيراه غراباً أبيض. ولذلك، فمنقبة أكل الدفلى تُتلى على سمع المرید فيصدقها. وهي تندرج في سياق التأكيد على أهمية خرق العادة بالنسبة للشيخ الولي في حفظ الأنفس من الهلاك، أي في تأسيس ضرورة عرفية تربط بين حفظ النفس وما يتناوله الشيخ، ولو كان شيئاً غير مستساغ في الذوق، المهم أن يكون مستساغاً في فهم المخاطبين بذلك. أي استساغة الحلول التي يقترحها الشيخ في صون الأنفس والميل إلى اعتمادها،⁴¹

⁴⁰ محمد الصغير الإفرائي، صفة من انتشر من أخبار صلحاء القرن الحادي عشر، تحقيق عبد المجيد خيالي (الدار البيضاء: منشورات مركز التراث الثقافي المغربي، 2004)، 197؛ محمد بن أحمد الحضيكي، طبقات الحضيكي، تحقيق أحمد بومرزو (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2006)، 385-386؛ لعرج، ”الخطاب المنقبي“، 80 وما بعدها.

⁴¹ انظر العزفي، دعامة اليقين، 39. إذ يقول: ”ومما حدث به عنه مشاهدة أيضاً أكله لشجرة الدفلى على مرارتها وفضاعتها (...). ونقل بعض الوافدين عليه أنه أخذها من فيه فأكلها حلوة عذبة، بل قال بعضهم إنه أخذ منه شيئاً فجعله في عصيدة الشعير فاستحالت عذبة حلوة.“

ففي رواية أخرى: ”وقربنا منه، فجعل يأكل عيون الدفلى. فقال لترجمانه: قل لأبي الحسن: ما تقولون أنتم، معشر الفقهاء، فيمن يأكل عيون الدفلى؟ فقلت له: قل له: يقولون: من أكل عيون الدفلى طرد الأسد. فأعلمه الترجمان بقولي فرأيته يبتسم.“⁴² فإذا كان أكل عيون الدفلى ينتج عنه طرد الأسد، وكان الأسد أحد أسباب هلاك الأنفس، ألا يدل ذلك على أن هذا الأكل ينتج عنه صون الأنفس من الهلاك؟ يرتبط قصد المنقبة بإنتاج الإيمان المطلق بخوارق الشيخ، بما في ذلك نقض العادة في ما يعتاش عليه الإنسان في حقيقة حياته الاجتماعية. ابتسام الشيخ في هذا السياق هو تعبير عن باطوس محتمل من رد فعل الفقيه. كلام الفقيه لا يلزم الشيخ، لأن الفقيه كما أشرنا يشكل عقبة في سبيل تأكيد فعل المنقبة، وبالتالي، فإن استحضر صوت الفقهاء في هذا السياق يقصد منه تلطيف أجوائه العجائبية ودعم شرعية العرف الصوفي في حفظ الأنفس بما لا يخطر على الذهن في العادة.

3.3. ضرورة حفظ النسل

لتقدير طبيعة هذه الضرورة في العرف الذي حاول المتصوفة تأسيسه من خلال المناقب بغرض الاستمرار في مراقبة مجالهم الحيوي، من غير التضييق على بعض الممارسات الاجتماعية، نتأمل ما يرويه ابن الزيات عن أبي يعزى في النص الآتي: ”قال أبو الصبر: حضرتُ عنده، فرأيت رجلاً أتى إليه وسلم عليه فقال له أبو يعزى: لم تخون أحاك وتأتي زوجة وهو غائب؟ فقال له الرجل: أتوب إلى الله تعالى من ذلك.“⁴³ كيف تم الانتصار لما نسميه الضرورة العرفية على حساب الضرورة الشرعية، في هذا النص؟ يمكن أن نشير في هذا السياق إلى الآتي:

• عدم اهتمام المنقبة بتقرير حكم الزاني: وكأن الأمر يتعلق بتأصيل ضرورة عرفية يجبر فيها الإثم بمجرد التلفظ بخطاب التوبة. فمنقبة الكشف تنتهي باعتراف المرید المنتهك للضرورة الشرعية وإعلان توبته. وهكذا، وعند هذا الحد يكون خطاب المنقبة قد أقر عرفاً يقوم مقام المقصد الشرعي الأصلي. وهذا العرف ينبغي أن يكون أسرع في الفهم كما قال الجرجاني في التعريفات، إذ يقاس عليه كلما تعلق الأمر بنفس المقام.

حيث يستفاد أن بعض خوارق الشيخ في صناعة طعامه كان يعاد إنتاجه لسبب أو لآخر، علماً أن الجفاف والقحط وغير ذلك من الجوائح ربما أوجبت الناس إلى الاقتيات بما يكرهونه، أو على الأقل هذا ما كانت المنقبة تطمح إلى تعويد الناس عليه.

⁴² ابن الزيات، التشوف، 218.

⁴³ ابن الزيات، التشوف، 214.

• سكوت المنقبة عن مغبة اختلاط الأنساب، لأن من شأن الحسم في ذلك أن يستفز جمهور الفقهاء، وهو أمرٌ يتجنبه المتصوفة باستمرار لما بين الجانبين من تنافس وخلاف.

• أن إغراء الناس بالتوبة عن معصية الزنا ولو بدون إقامة الحد الشرعي ربما فهم باعتباره أهون من التستر على الرذائل، لاسيما في سياق اهتمام المتصوفة بذبح نفوس المريدين لغاية إحيائها، وليس بإقامة حدود كان من شأن تطبيقها أن ينسخ هوية الولي. كان الشيخ يعرف أنه ليس بديلاً للحاكم ولا صورة أو ظلاً للفقير، وإنما هو رمز "مقدس" تقوم ولايته على تطويع المريدين لاتباع توجيهاته حتى ولو تعلق الأمر بالسكوت عن مقاصد الشرع أو إعادة تكييفها أو تأويلها.

3.4. ضرورة حفظ المال

تسمح لنا مناقب أبي يعزى بتكوين صورة عن طبيعة التدابير التي كانت تتبع في زاويته من أجل ضمان الأمن الغذائي لمرتفقيها خاصة وللمجتمع الذي يحف بها عامة. ومن أبرزها تأمين الإمدادات الضرورية التي تدخل بشكل مباشر في صناعة الطعام، كما تشف عن ذلك الرواية التي يسوقها صاحب التشوف: "وحدثني محمد بن أحمد الزناتي قال: حدثني أبو علي مالك بن تامجورت قال: كنت أحمل إلى أبي يعزى حملاً من زبيب في كل عام من نفيس إلى جبل إيروجان." 44 كما كان العنب يجلب من بلد ركراكة. 45 ولا يستبعد أيضاً أن يحمل إليه كل ما تمس إليه الحاجة، من أماكن وبلاد أخرى، بدليل ما روي من أنه كان "يطعم الواصلين إليه العسل ولحم الضأن والدجاج." 46 كل هذه الأمور كانت تحتاج إلى أشكال متعددة من تدبير المال ووصونه من الضياع. فقد ختم صاحب التشوف سرد كرامات أبي يعزى بقوله: "وحدثني غير واحد أن الناس كانوا يأتون إلى أبي يعزى من كل بلد فيطعمهم من عنده ويعلف دوابهم وأن الفتوح كانت تأتيه من إخوانه في الله فينفقها على زائريه. وأن أهل القرى القريبة كانوا يضيفون الواصلين لزيارته ويتبركون بهم. فلما مات أبو يعزى رأي في المنام يطير في الهواء. فقيل له: بم نلت ما نلت؟ قال: بإطعام الطعام." 47

يشير هذا النص إلى عنصرين أساسيين في كل تدبير للمال، وهما: أولاً المدخيل، وثانياً النفقات. وينبغي أن يتحقق التكامل بينهما على نحو من التوازن، وإلا اختلت

⁴⁴ ابن الزيات، التشوف، 215.

⁴⁵ العزفي، دعامة اليقين، 62.

⁴⁶ ابن الزيات، التشوف، 215.

⁴⁷ ابن الزيات، التشوف، 222.

أمور الزاوية وانفرط عقد المجتمع. ذلك أن الإنسان عندما يفشل في إقامة مثل هذا التوازن قد يعتدي على مال غيره. ومعنى هذا أن المال ينبغي أن يحفظ، لكن هذا لا يحدث دائماً، إذ يظلم الناس بعضهم بعضاً، كما يقع اهتزام الحقوق من كائنات أخرى غير البشر، فما العمل؟ من يتأمل مناقب أبي يعزى تتكون لديه قناعة أن الشيخ عمل جاهداً من أجل إرساء السلم المجتمعي في محيطه، ولا سيما في الحفاظ على الحقوق وصور المال من الهلاك والضياع، وذلك من خلال إجراءات عرفية تستجيب للطوارئ وتحل الأزمات، من غير أن تتخلى عن منطق الخطاب المنقبي القائم على أساس تفاعل كل المخلوقات والكائنات مع إرادة الشيخ، وهكذا نشير إلى الإجراءات الآتية:

• يُقسم المال، بحسب منزلة كل شخص، وبما يفضي إلى تأليف قلوب المتشككين في كرامات الشيخ، وينتهي بالاعتقاد في صحة المنقبة.⁴⁸

• إذا ظهر الشك في سلوك المرید أو الزائر، وبما يندر بإضعاف منزلة الشيخ نتيجة لسوء تدبير ما، فإن ذلك يتم تطويقه في الحال، قبل أن يتسع التجاسر على مقام الشيخ⁴⁹

• اعتماد المال بوصفه مؤشراً لاختبار منقبة الكشف لدى أبي يعزى، كما تشف عن ذلك التدابير التي رتبها أبو جعفر محمد بن يوسف الذي كان بتاغزوت قبل الإقدام على زيارة الشيخ في زاويته بإيروجان.⁵⁰

• يؤمن ضياع المال ما كان داخلاً ضمن حمى الشيخ، أي ضمن نطاق المجال الذي يراقبه.⁵¹

• اعتماد جملة من الضوابط والآليات التي تفضي إلى حفظ المال، ومنها: تقرير القاعدة العامة للتدبير: المال يقدره الخبراء، ويصرف بمقدار؛⁵² آلية التفاوض: علماً أن كل الكائنات والمخلوقات تتحاور مع الشيخ وتفهم ما يريد؛⁵³ آلية التحذير والإنذار من

⁴⁸ ابن الزيات، التشوف، 220.

⁴⁹ ابن الزيات، التشوف، 219-220.

⁵⁰ ابن الزيات، التشوف، 220-221.

⁵¹ ابن الزيات، التشوف، 217.

⁵² العزفي، دعامة اليقين، 46.

⁵³ العزفي، دعامة اليقين، 56.

مغبة إيذاء الآخرين؛⁵⁴ تقرير عقوبة الظالم: المسخ أو الموت جوعاً؛⁵⁵ والإعراض عن كسبه غير حلال.⁵⁶

3.5. ضرورة حفظ العقل

يرتبط تقدير أهمية هذه الضرورة بالمقاصد والرهانات التي تسعى منظومة المناقب إلى إنتاجها في محيط الشيخ أو المجال الذي يحف بزوايته، وليس بالجزئيات ذات الطابع المفارق للواقع. هذا البعد النسقي المتبصر باستعمال العقل، هو الذي جعل راوي مناقب أبي يعزى يقول: "وكان عنده من حسن السياسة والرفق بالقلوب والسعي في صلاح ذات البين وتواد الزوجين ما تشتهي سماعه الأنفس وتقر به العين."⁵⁷ وهكذا، يترتب عن الإيمان بمناقب أبي يعزى الركون إلى ما يقضي به بين الخصوم المتشاكسين، لاسيما في تجنب الحروب القبلية والنزاعات ذات الطبيعة العصبية، يقول أبو العباس العزفي: "ومما جرت به المقادير، وشهدت به العوائد مفاتنة القبائل وتحزبهم للحروب وقتالهم للغوائل وغضبهم للعصبية، فكان من له منهم عقل وتفكر في تحسين العاقبة يدعو أو يدعى إلى الارتفاع إلى الشيخ أبي يعزى والانتهاة إليه، فلا ترد هذه الدعوة ولا يجرأ أحد منهم على التخلف، وإذا أصلح بينهم على أي وجه اقتضاه توفيق الله تعالى وإرشاده إلى ما تحسن عافية الخلق على يديه تلقوه بالقبول والرضى. ومن توقف جرب في نفسه وأهله وماله مقادير سوء القضاء."⁵⁸ حيث يتاح لنا أن نتحدث في هذا السياق عما يمكن تسميته قانون تدبير النزاعات الذي يحفظ العقل من الوقوع في الزلل الفاضح والأخطاء الجسيمة. لذلك يتم التأكيد على الأمور الآتية:

- بما أن التفاتن القبلي أصبح عادة جرت بها المقادير، فإنه من واجب العقل أن يقرر ضرورة الاعتقاد على تهدئة الفتن.
- بما أن الدعوة إلى التعقل صادرة عن إرادة الشيخ، فإنها لا ينبغي أن ترفض.
- بما أن الصلح يوصل إليه بكد العقل، فإنه لا ينبغي أن ينقض.
- وبما أن الجهل قد يطغى، فإن مخالفي رأي الشيخ قد يحل بهم العقاب.

⁵⁴ العزفي، دعامة اليقين، 63.

⁵⁵ العزفي، دعامة اليقين، 56-57.

⁵⁶ العزفي، دعامة اليقين، 60.

⁵⁷ العزفي، دعامة اليقين، 41. وانظر أيضاً 42، حيث يقول العزفي: "ومن علامات الهدى والتخلق بأداب العلماء تسكينه للفتن النواثر، وإطفاؤه لما شب الشيطان من قود النواثر، ودعوته للسمع والطاعة للأئمة والأمراء كل باد وحاضر."

⁵⁸ العزفي، دعامة اليقين، 41-42.

قدمنا بالنسبة لكل ضرورة من هذه الضرورات ما يناسب من نصوص المناقب التي يخاطب بها الشيخ مريداً واقعاً في أزمة إيمان أو عمل، لكن خطابه يشمل أيضاً مجتمع تلك الأزمة، وذلك بالقدر الذي تتوطد فيه منزلة الولي وترتفع شهرته في الآفاق. شكل الحفاظ على مجموع هذه الضرورات الأركان الأساسية لاستمرار مراقبة الشيخ لمجال نفوذه. إنها ضرورات تستند على طبيعة التدين في المجتمع المحلي أكثر من استنادها إلى الإيمان المحض بالنصوص المؤسسة للشريعة وما يترتب عنها من عمل صالح. أي أن الشيخ لم يكن ليهتم بعلم الدين، لأن حاضنته الاجتماعية عاجزة عن استيعاب ما يمكن أن ينتج في هذا السياق من فهم وتأويل. بل إن ثقافة الشيخ نفسه مجرد صورة محينة لثقافة العوام،⁵⁹ رغم اختمار تجربته في الحياة، وكان هذا هو حال أبي يعزى.

خاتمة

عمل المتصوفة بحرص شديد على إرساء أسس هذه الضرورات عبر الخطاب المنقبي، وذلك هو الذي أتاح في نهاية المطاف تأمين مختلف الحاجات التي كانت تشكل هاجساً لدى مجتمع الزاوية أو المجال الواسع الذي يحف بها، حيث يمكن أن نذكر في هذا السياق ما يأتي: تلقين التوبة من المعاصي والتعود على التعبد؛ تهدئة الخوف من الأسود وغيرها من المخلوقات المؤذية؛ إغاثة الناس عند انحباس المطر؛ إبراء الأمراض الوخيمة والمستعصية؛ إخماد الفتن وفض النزاعات القبلية؛ إطعام الطعام، بحسب مراتب الناس ومقاماتهم؛ نشر السعادة بين الأزواج، من خلال ترسيخ ثقافة التوادد والصلح.

ساهم العرف الصوفي في إقامة نوع من التوازن بين مختلف القوى المتصارعة، لأنه اشتغل على إدماج علامات وعادات المنظومة الرمزية المحلية، ولم يجاهرها بالعداء والإلغاء. وذلك بالقدر الذي عمل فيه على التفاعل مع أصداء الثقافة العامة التي غالباً ما كانت تتبلور في محيط السلطة الحاكمة. وقد أفلح الخطاب المنقبي بفضل طابعه التخيلي التوفيق في إنجاح عملية هذا الإدماج، مما مكن من استيعاب مختلف الرهانات، وهكذا: انخرط الشيخ في خدمة الحاكم من خلال التدبير الروحي للمجال المحلي، وأمكن للمتصوفة أن يعيشوا بسلام مع الفقهاء، وجاز للفقهاء أن يزوروا الأشياخ، وارتدع العوام عن إحداث الفتن ونشر الفوضى، وتمكن التجار والأعيان من الضرب في الأرض من غير خوف على ضياع أملاكهم.

⁵⁹ انظر تمثلات بعض المريدين حول ثقافة أبي يعزى في: ابن الزيات، الشوف، 215؛ العزبي، دعامة اليقين، 42.

افتراضنا أن سلطة الشيخ تمتد في مجال نفوذه متى أمكنه بالفعل أن يؤمن هذا المجال، ولذلك فإن أبرز ما يستهل به نشاطه هو تشييد الزاوية وإرساء دعائمها. لكن المتصوف ليس الفاعل الوحيد في الواقع، فقد وُجد دائماً فاعلون آخرون شكلوا بالنسبة إليه تحدياً بالغ الصعوبة، هكذا أشرنا إلى إكراهات الحاكم، والفقهاء، والولي النظيف، والعوام. وبالموازاة مع الثبات في مواجهة هذه الصعاب عملت المنقبة على تأسيس ما سميناه مبدأ الضرورة العرفية. يتعلق الأمر بمبدأ عام يقوم على أساس إتاحة الفرصة لمزيد من التصرف ومرونة الفهم من أجل تحقيق المقاصد والضرورات. أي من أجل محاولة إعطاء معنى مقبول للمحظورات التي تتنافى مع سلامة الدين والنفس والنسل والعقل والمال.

البيبلوغرافيا

- ابن الزيات التادلي. التشوف إلى رجال التصوف. تحقيق أحمد التوفيق. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1997.
- ابن سعد التلمساني. روضة النسر في التعريف بالأشياخ الأربعة المتأخرين، تحقيق يحيى بوعزيز. الجزائر: عالم المعرفة للنشر والتوزيع، 2009.
- الإفراني، محمد الصغير. صفة من انتشر من أخبار صلحاء القرن الحادي عشر. تحقيق عبد المجيد خيالي. الدار البيضاء: منشورات مركز التراث الثقافي المغربي، 2004.
- _____ . نزهة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي. تحقيق عبد اللطيف الشاذلي. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1998.
- البيدق، أبو بكر بن علي الصنهاجي. أخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموحددين. الرباط، دار المنصور للطباعة والوراقة، 1971.
- التميمي الفاسي، أبو عبد الله محمد بن عبد الكريم. الاستفادة في مناقب العباد بمدينة فاس وما يليها من البلاد. تحقيق محمد الشريف. تطوان: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان، 2002.
- الجرجاني. كتاب التعريفات. تحقيق إبراهيم الأبياري. القاهرة، دار الريان للتراث، د.ت.
- الجدي، عمر بن عبد الكريم. العرف والعمل في المذهب المالكي ومفهومهما لدى علماء المغرب. المحمدية: مطبعة فضالة، 1982.
- الحسن الوزان. وصف إفريقيا. تحقيق محمد حجي ومحمد الأخضر. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1983.
- الحضيكي، محمد بن أحمد. طبقات الحضيكي. تحقيق أحمد بومزكو. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2006.
- الشاطبي، أبو إسحاق. الموافقات في أصول الشريعة. تحقيق عبد الله دراز. بيروت: دار الكتب العلمية، 2004.

- الشيخ التليدي، عبد الله. **المطرب في مشاهير أولياء المغرب**. طنجة: مؤسسة التغليف والطباعة للشمال، 1987.
- العزفي، أبو العباس. **دعامة اليقين في زعامة المتقين**. تحقيق أحمد التوفيق. الرباط: مكتبة خدمة الكتاب، 1989.
- الغبريني، أبو العباس. **عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية**. تحقيق عادل نويهض. بيروت: منشورات لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1969.
- فرحات، حليلة، وحامد التريكي. "كتب المناقب كمادة تاريخية". ضمن كتاب **التاريخ وأدب المناقب**. الرباط: منشورات عكاظ، 1989.
- فوفيل، ميشيل. "التاريخ والأمد الطويل". ضمن **التاريخ الجديد**، إشراف جاك لوغوف، ترجمة محمد الطاهر المنصوري. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007.
- القادري، محمد بن الطيب. **نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني**. القسم الأول، تحقيق محمد حجي وأحمد التوفيق. ضمن موسوعة أعلام المغرب، تنسيق وتحقيق محمد حجي. الجزء الثالث. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1996.
- لعرج، المهدي. "الخطاب المنقبي واختلاف الفهم". ضمن **التصوف التادلي في العصر الحديث**، تنسيق محمد حقي والحسين عماري. بني ملال: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية ببني ملال، 2018.
- _____. **ديوان إبراهيم التازي**. جمع ودراسة. بيروت: كتاب ناشرون، 2013.
- مفتاح، محمد. **الخطاب الصوفي في الغرب الإسلامي مقاربات وظيفية**. القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2013.
- المنصوري، عبد السلام. **بنية الخطاب المنقبي طلاق العقل وأوهام التاريخ**. الرباط: منشورات مؤمنون بلا حدود، 2017.

الكتابة الصوفية: بين خصوصية التجربة ومشكلات التواصل

محمد الوردى

أستاذ باحث في البلاغة وتحليل الخطاب

أكاديمية طنجة تطوان الحسيمة

يقدم الخطاب الصوفي التجربة الروحية بوصفها تمثيلاً تعليمياً لما يفترض أن يكونه الإنسان المُفصَّل، في علاقته بنفسه وبربه وبمحيطه. وعلى هذا الأساس، يتحول سرد التجربة، سواء أكان ذاتياً أم غيرياً، من عرض الحالة الخاصة بالذات الصوفية، إلى بناء نموذج إنساني متعال صالح للعبارة. وفي هذا المستوى، تُغيب التجربة الصوفية الكثير من مقومات التجربة الإنسانية، وتركز على المشترك الصوفي، حتى إننا نجد في التراث الصوفي مجتمعاً خاصاً، بأعراف خاصة وثقافة خاصة. وهذه الخصوصية تثير الكثير من الاعتراضات بخصوص مفارقتها للعرف العام، سواء في المستوى الديني، بخصوص تمثيل التجربة الصوفية للتدين الفردي، والأخلاق الصوفية الموعلة في غرابة أشكال التربية، أو في المستوى الاجتماعي، بما أن التجربة الصوفية تثير اعتراضات كثيرة في مستوى إمكانية تفاعل الذات الصوفية مع محيطها الاجتماعي، خصوصاً في مستوى التواصل والتعايش، حيث يشاع بأن التصوف يتخذ موقفاً سلبياً من الحياة، بفعل الإغلاء من قيم الزهد والخلوة والإعراض عن الحياة. وهو الحكم الذي لا يبدو دقيقاً إذا تعمقنا في التجربة الصوفية بوصفها مراحل مختلفة ومتكاملة في السلوك الفردي والاجتماعي.

وتبعاً لذلك، تحول الصوفي إلى شخص مُدان، محاط بسوء الفهم، ومتهم في غرابة تجربته ومخالفتها للمألوف. ذلك أن الصوفي خالف الفيلسوف في تغليب الذوق على العقل، والخيال عن الحس، وبرز اختلافه مع الفقيه في ثنائية الظاهر والباطن والشريعة والحقيقة. وكل هذا جعل الصوفي في حاجة إلى تقديم تجربته داخل هذا التلقي الجدلي. فكيف يُقدم الصوفي تجربته الذاتية في المستوى النفسي والاجتماعي؟ وكيف يمكننا قراءة هذه التجربة في بعدها الفردي والجماعي علمياً وعملياً؟

سنحاول في هذا المقال، أن نقدم ملامح من التجربة الصوفية، في مستواها النفسي والاجتماعي، وسنركز على عنصر مؤثر في تشكل صورة الشخصية الصوفية، على مدار محطات التجربة المتعاقبة. حيث سنوظف مفهوم "القلق"، بوصفه شعوراً داخلياً، يمثل الدافع نحو التغيير والتحول من محطة اكتسابية وبحثية إلى أخرى في التجربة الصوفية الخاصة. ونقصد بذلك الكشف عن خصوصيات التصوف في المستوى المتعلق ببناء الشخصية، كما تظهر نظرياً في الكتب الصوفية المؤسسة، وعملياً في كتب السير

والمناقب. يشير القلق إلى الخصائص الروحية والرغبة في الاتصال بالله، بوصفه حلاً للحيرة والاضطراب الروحي. وينشأ القلق بسبب البُعد عن الله، أو بسبب العجز عن التقدم في الطريق إليه عبر العمل الصالح والأخلاق السامية المتكاملة. وهو الشعور الذي يقدر الشراة الأولى في مقام الإرادة، أي الرغبة في التطهر بالرياضة الروحية الشاقة التي تقصد إفراغ القلب من كل مغريات الدنيا. وعلى هذا الأساس يتحول القلق إلى موجّه حاسم في التجربة الصوفية، يكون حافزاً حيناً ومعيقاً أحياناً أخرى، لكنه في عمومته، مفهوم يناقض الثبات والاستقرار، ويطمح باستمرار إلى الترقى والتقدم في مقامات السلوك والقرب.

وننطلق في هذا المقال من إشكال محدد هو: كيف تُقدّم الشخصية الصوفية نفسها إلى المجتمع؟ وما هي التمثيلات الاجتماعية التي تتخذها التجربة الصوفية في علاقتها بمحيطها؟ وهل التجربة الصوفية ذاتية خاصة، أم أنها، في سياق السرد والمشاركة، تستدعي التقليد، والتحول إلى تجربة جماعية قابلة للتكرار والمحاكاة؟ وهي الأسئلة التي نطمح إلى الإجابة عنها من خلال قراءة نتف من السير الصوفية، التي يصور فيها الشيخ تجربته الشخصية بضمير المتكلم، الذي يحيل إلى الذات، ويستدعي التطابق والمرجعية، ويتعهد بقول الصدق، ويستوجب التصديق أيضاً.¹

1. القلق النفسي: من الانفصال إلى الاتصال في التجربة الصوفية

1.1. القلق والتحول

ينبغي أن نشير هنا إلى أن التجارب الصوفية كلها تنطلق من مبدأ التحول بوصفه انتقالاً من مرحلة إلى أخرى، في سياق الترقى الذي ينتج عن تهمُّم وبحث مستمر عن الطريق إلى الله. ولعل أول صور التحول في التجربة الصوفية هو التحول من الظاهر إلى الباطن، وما يترتب عنه من تحولات مضمرة، كالتحول من العقل إلى الخيال، ومن المعرفة إلى العرفان.

وأول أشكال القلق النفسي الذي يثير في الذات الرغبة في التغيير والتحول، هو القلق المعرفي، الذي يكشف فيه الصوفي ضعف العلوم والمعارف الكسبية، وعجزها عن إيصاله إلى الصفاء المطلق المتجلي في الإخلاص في العمل. وهنا يكون الصوفي ملزماً بالبحث عن مخرج لروحه، فيتحول إلى السلوك والمجاهدة، بعد أن يكتشف عجز العلم عن إيصاله إلى العمل. وقد صور الغزالي هذه المحنة في سيرته، حيث يقول: "فكذلك فرق بين أن تعرف حقيقة الزهد وشروطها وأسبابها، وبين أن يكون حالك الزهد وعزوف

¹ للتوسع في مقومات السيرة الذاتية الصوفية، ينظر: محمد الوردى، بلاغة السيرة الذاتية الصوفية (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2023).

النفس عن الدنيا، فعلمت يقينا أنهم أرباب الأحوال لا أصحاب الأقوال، وأن ما يمكن تحصيله بطريق العلم فقد حصلته، ولم يبق إلا ما لا سبيل إليه بالسماع والتعلم، بل بالذوق والسلوك،²

وفي مرحلة اكتشاف عجز العلوم عن تصفية النفس، وبعد الدخول في التصوف، يبدأ السالك في محاسبة النفس وتأملها، حتى يكتشف كل المساوئ العالقة بنفسه. وهذا التأمل والمراجعة هما من تجليات هذا القلق الذي يتحول إلى حافز ومحرك نحو البحث عن الحقيقة، حيث يبدأ السلوك بمحنة الصراع مع النفس، بوصفها معيقاً تقيد السالك وتمنعه من الترقى، وهي المرحلة التي يظهر فيها الصوفي عداؤه لرغبات النفس التي تنجذب بطبعها إلى الحياة وملذاتها، حيث يبدأ بالتشكيك في أعماله وصلاتها، وهو ما يدفعه إلى التغيير وطلب التربية. يقول الغزالي: "ثم لاحظتُ أحوالي، فإذا أنا منغمس في العلائق، وقد أهدقتُ بي من الجوانب، ولاحظتُ أعمالي وأحسنها التدريس والتعليم، فإذا أنا فيها مقبل على علوم غير مهمة ولا نافعة في طريق الآخرة، ثم تفكرتُ في نيّتي في التدريس، فإذا هي غير خالصة لوجه الله تعالى، بل باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت، فتيقنتُ أنني على شفاً جرف هار، وأني قد أشفيت على النار إن لم أشتغل بتلافي الأحوال."³

التحول من علم الظاهر إلى الباطن، هو إذن استجابة لقلق روحي، تعجز العلوم عن رفعه، ويتحدد في عجز الذات عن العمل بالعلم وتكتشف أن الموانع النفسية لا يعالجها العلم. كما أن إشارات الصوفية في مرحلة التحول، تؤكد، في مقام الاعتبار، ضرورة الاستكفاء من علوم الظاهر والتبحر فيها، بما أنها الأساس الذي يبنى عليه العرفان الصوفي الكامل الموصل إلى العمل. يقول الشعراي: "ومما أنعم الله تبارك وتعالى به عليّ: إلهامي لمجاهدة نفسي بغير شيخ لما تبهرت في علوم الشريعة، وتعذر عليّ العمل بما علمت."⁴ ويقول ابن عجيبة في تأكيد تراتبية اكتساب علم الظاهر ثم التحول إلى علم الباطن: "ولما حصل بفضل الله ما قسم الله لنا من العلم الظاهر، انتقلنا إلى التهيؤ للعلم الباطن."⁵

يتحقق الصوفي في مرحلة من مراحل اكتسابه للمعرفة، بضالة المعارف ومحدوديتها، ويترتب عن ذلك التطلع إلى المطلق والكامل من العرفان الحقيقي، وهو

² الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق عبد الحليم محمود (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1994)، 124.

³ الغزالي، المنقذ من الضلال، 124.

⁴ عبد الوهاب الشعراي، المنن الكبرى، تحقيق سالم مصطفى البدري (بيروت: دار الكتب العلمية، 2010)، 80.

⁵ ابن عجيبة، الفهرسة، تحقيق عبد الحميد صالح حمدان (القاهرة: دار الغد العربي، 1990)، 40.

الذي يوجه الصوفي إلى طرق أبواب متعددة، ويقتضي منه بذل جهد كبير في مقاومة كل العقبات، عبر ما يسمى بمجاهدة النفس، أو الرياضة بالتعبير الصوفي، والتي تأتي في صور متعددة حسب اختيارات كل صوفي وفرادة تجربته. يقول الشعراي: "وكانت صور مجاهدتي لنفسي من غير شيخ، أنني كنت أطلع كتب القوم، كرسالة القشيري، وعوارف المعارف، والقوت لأبي طالب المكي، والإحياء للغزالي، ونحو ذلك، وأعمل بما ينقدح لي من طريق الفهم، ثم بعد مدة يبدو لي خلاف ذلك، فأترك الأمر الأول وأعمل بالثاني. وهكذا كنت كالذي يدخل درباً لا يدري هل ينفذ أم لا، فإن رآه نافذاً خرج منه، وإلا رجع."⁶ يقصد الشعراي في هذا الخبر، أن يبرز صوراً من محنته النفسية وحيرته في السلوك الفردي، وهو يمهّد ضمناً لواحد من أساسيات السلوك الصوفي، وهي حاجة السالك إلى الشيخ الذي يعينه ويأخذ بيده. بحيث يتحول الشيخ إلى منقذ ومساعد، يوجه المريد ويعينه على محنته النفسية في الشك والبحث والعمل. وقد أكد ابن عجيبة أن مجاهدته لنفسه كانت بإرشادات شيخه البوزيدي، الذي امتثل لها ابن عجيبة بطاعة تامة، يقول في لقائه بالشيخ: "أنا بين يديك افعل بي ما شئت."⁷

1.2. ترويض النفس من التخلي إلى الاتصال

تعيش الشخصية في السلوك الصوفي تقلبات نفسية موعلة في التعقيد، وملزمة لكل من امتلك إرادة السلوك. وهي تقلبات ذاتية تدل على الانتقال من مرحلة إلى أخرى داخل سلم الترقى في السلوك الصوفي. ذلك أن الذات الصوفية تسعى في بدايتها إلى تدمير نفسها والانفصال عن ذاتها البشرية العادية. فهي مرحلة تدميرية يقف فيها الصوفي موقف عدا من الذات، يحتقرها وينتقص من قيمتها، ويعادي رغباتها حقاً وباطلاً. وهو ما يجعل الصوفي يرسم عن نفسه صورة منكسرة انهزامية تطبعها العدوانية الداخلية التي يوجهها المريد نحو ذاته،⁸ ويتخلى عن خصوصيته ورغباته من أجل الانصهار في شروط السلوك. وهو ما يجعل الذات مجروحة ومهزومة وخاضعة لسلطة الشيخ أو سلطة الجماعة.

وهذه المرحلة، أي التخلي عن الذات والانفصال عنها،⁹ هي وسيلة تربوية توصل المريد إلى الاتصال بذات أعمق تنبني داخله، وهي تلك الذات التي تحظى بفتوحات ربانية عالية، ترفع السالك إلى مستوى المعرفة المطلقة والأخلاق المكتملة،

⁶ الشعراي، المنن الكبرى، 81.

⁷ ابن عجيبة، الفهرسة، 46.

⁸ علي زيعور، الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم: قطاع اللاوعي في الذات العربية (بيروت: دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، 1984)،

12.

⁹ آمنة بلعل، الحركة التواصلية في الخطاب الصوفي (دمشق: منشورات اتحاد كتاب العرب، 2001)، 22.

وهو السبيل نحو صناعة الإنسان الكامل الذي يبقى نموذجاً نظرياً تحاكيه كل التجارب الصوفية. فعندما يتحرر المرید من سلطة الذات، وينجح في قمعها وإلغائها أو (التخلي عنها بتعبير الشعرائي)، يتحول إلى مرحلة ثانية هي مرحلة التحلي أو الاتصال، حيث يتمكن من العرفان الوهبي عبر ربط الصلة بين ذاته العميقة والذات الإلهية. يقول الشعرائي في تحديده مفهوم التخلي: "ومدار طرق الرسل على الوحي، ومدار طرق المتأهلين على التخلي. وهذان الطريقتان من خصائص الفريقين، لا مدخل للأتباع فيهما. فأما طريق الرسل فمعلومة عندنا بالتواتر والعلم الضروري. وأما طريق المتأهلين، فالمراد منها اعتزال القلب بالتخلي عن الدنيا وأسبابها وشهواتها، وعلومها وأحوالها، ليتفرغ القلب إلى الأخذ عن الحق من طريق الإلهام، بلا واسطة من البشر. فإذا تخلى العبد، وتحقق بما ذكر، أعطاه الله تعالى الحكمة في موضع الأسباب، وقيام ناموس الدنيا في معاملة أهلها..."¹⁰

وإذا كانت غاية المرید هي التحقق من مقام العرفان، والذي يصبح فيه السالك مستحقاً للمعارف الإلهامية، فقد تحول مفهوم التخلي إلى مفهوم جوهري يتصل بطريقة السلوك والوصول، وهو أصل التجربة الروحية في كل السير الصوفية، حيث يبين فيها الصوفي، تجربته في التخلي باتخاذ طرقاً غريبة وصعبة في معاقبة نفسه وتأديبها بقسوة، فلقد تفنن الصوفية في وصف مجاهداتهم الشاقة للنفس، فكان الحكيم الترمذي، يحاول أن يربي نفسه بفعل كل ما يذلها ويكسرهما، يقول: "فكنت أراودها على أمور قبل ذلك من طريق الذلة، فتنفر ولا تطاوعني، مثل ركوب الحمار في السوق، والمشي حافياً في الطرق، ولبس الثياب الدون، وحمل شيء مما يحمله العبيد والفقراء، فيشتد عليّ ذلك"¹¹ بينما اختار الغزالي الخلوة، وترك الأهل والأولاد والجاه والمال، والتوجه إلى العزلة والفقر والتقشف.¹² وقد ذكر البسطامي صوراً من مجاهداته التي كانت تبرز صوراً من المبالغات في عقاب النفس، يقول متحدثاً عن نفسه: "دعوتها إلى شيء من الطاعات فلم تجبني، فمنعتها الماء سنة"¹³ أما الشعرائي فكان يربط عنقه ويضرب نفسه حتى لا يغلبه النوم عن العبادة، ويأكل الرمل، وبقايا أكل الناس،¹⁴ بينما لبس ابن عجيبة المرقعة في عز شهرته العلمية، وذهب يتسول في المسجد الذي يدرس فيه أمام تلامذته، حتى يقمع نفسه ويذلها. يقول ابن عجيبة في سيرته: "ثم أمرني -

¹⁰ الشعرائي، المنن الكبرى، 464.

¹¹ الحكيم الترمذي، ختم الأولياء، تحقيق عثمان إسماعيل يحيى (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، د. ت)، 18.

¹² الغزالي، المنقذ من الضلال، 124-125.

¹³ أبو بكر الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق محمود أمين الدواوي (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1980)، 134.

¹⁴ الشعرائي، المنن الكبرى، 101.

يقصد شيخه - بالسؤال في الحوانيت وأبواب المساجد، فما رأيت في الدنيا أصعب منه، ولا أجهز لأوداج النفس منه. ولقد كنت أخرج بنية ذلك، وأدور في السوق، فيمنعني الحياء، فأرجع وأغبط من يفعل ذلك من الفقراء، وكانت نفسي تتمنى الموت الحسي مرارا في اليوم. حتى إذا كان يوم الجمعة، حلفت لها باليمين المغلظة، لتبدئن اليوم. فلما سلم الإمام، خرجت إلى باب الجامع، فجلست بين عجائز سعيان، بعضهم عميان، وبعضهم فقراء، ومددت يدي معهم للسؤال. فكان الناس يمرّون بي، ويغطون وجوههم حياءً مني، لئلا يروني في تلك الحال. ففعلت ذلك مرارا جالسا معهم. ثم قمت إلى الباب، ومددت يدي إلى الناس. ثم فعلت ذلك في جوامع تطاون كلها. ثم انطلقت إلى الحوانيت والأسواق، فكان وردي كل يوم بعد صلاة العصر، فبقيت كذلك ما دمت في تطاون. وكنت أقصد بالسؤال أهل الانتقاد والإنكار أكثر من غيرهم، لأستخرج منهم ما تموت به النفس. وكنت أتعمد به أيضا من كان يعظمي وأقاربنا أكثر. وكنت ألح في السؤال عليهم، وأظهر لهم الرغبة في الدنيا قصدا للإخلاص وقتل النفس.¹⁵ يعذب ابن عجيبة نفسه بفعل ما يخالف راحتها، ويقصد أن يحررها من كل الأخلاق المشينة التي تعيقها عن الفراغ من الدنيا، ويؤكد أن النفس معيقة في التجربة الصوفية، لذلك انطلق في هدم مطالب النفس بالتحول عنها وقمعها، فقد كان مشهورا وعالما كبيرا وصاحب أملاك، وصاحب تقدير وهيب، لكنه لبس المرقعة، وتسول في أبواب المساجد، وسقى الناس الماء في الأسواق، ونظف السوق وحمل أزاله فوق ظهره، وركب الحمار في الأسواق. وهو يقصد أن يهين نفسه أمام طلابه ومن يقدره من الأعيان والعلماء، يقول: "لأستخرج منهم ما تموت به النفس"¹⁶ ونفسه تعترض وتألم "فلقد سمعت نفسي من داخل تُعَوِّتُ وتُصيح."¹⁷

يعيش الصوفي معاناة كبيرة غايتها قتل النفس وإهانتها حتى تضمحل وتتوق إلى الذات الأعمق التي تصلح لتلقي الوهب الإلهي، ذلك أن الصوفي السالك يطمح لأن ينفصل عن ذاته السفلية، ويتصل بذاته العميقة والرفيعة. وحين يتخلص من نفسه السفلية ورغباتها، يستعيد تقديره لذاته ومكانتها، وينتصر على مخاوفه، ويمنح ذاته فرصة البروز والتعبير عن نفسها والدفاع عن صورتها، والدليل أن الشعرائي ومن بعده ابن عجيبة، كلاهما حاول تطهير النفس بمعاقبته وإذلالها، وصرّفها عن الراحة والعزة، وسلبها كل الحضور والتقدير الاجتماعي الذي تسوقه الشهرة. لكن استحضار هذه الأفعال التأديبية في السرد تبعه تسويغ وتوضيح، فابن عجيبة مثلا يفسر سبب إقدامه

¹⁵ ابن عجيبة، الفهرسة، 55.

¹⁶ ابن عجيبة، الفهرسة، 55.

¹⁷ ابن عجيبة، الفهرسة، 53.

على التسول، حتى يرفع عن نفسه الحرج، بما أنه فعل مهين داخل المجتمع، لكن الغاية لم تكن منفعة دنيوية، بل كان تجليا ساميا من تجليات مجاهدة النفس. وهو الأمر نفسه الذي نلاحظه في تجربة الشعرائي، بعد تحوله ومروره من تجربة مجاهدة النفس إلى مرحلة العرفان الوهبي الإلهامي.

ويجب أن ننبه هنا إلى أن الكثير من الأحكام التي انتقدت التصوف بما أن أهله يهربون من الحياة، وعزلتهم هي مؤشر على مفارقة المجتمع والحياة بكل عناصرها الطبيعية، حتى سماهم سميح عاطف الزين بالهاربين من الحياة.¹⁸ بما أن الصوفي يختار العزلة، ومفارقة الأهل والأبناء والأصحاب والتوحد في الخلوة. والجابري أيضا، يصف التصوف بأنه قد اتخذ موقفا سلبيا من الحياة، بما أن قوامه هو الزهد والإعراض عن الدنيا، يقول: "والجانب العملي في التصوف قوامه الزهد والإعراض عن الدنيا، فهو من هذه الناحية موقف سلبي من الحياة."¹⁹ ويرى بنسالم حميش، بأن مظاهر التقشف والزهد والنفور من الحياة، لها تفسيرات اجتماعية تتصل عموما بالرغبة في التعايش مع القليل، الذي لا يعدو بأن يكون مظهرا من مظاهر التخلف الاجتماعي والاقتصادي،²⁰ كما أن النفور من المجتمع والحياة، مرده الاعتقاد بأن المهام الاجتماعية للصوفي تعيق نفسه عن التحرر والانطلاق في السلوك، يقول: "كان انخراط الصوفية المجتمعي قائم على الاحتراس والحذر، بل والنفور طالما أنهم يرون أن المهام الاجتماعية، وحتى القوانين الدينية المتمثلة في المؤسسات، هي بمثابة عوائق وحواجز ليس غير."²¹ ومن الأحكام العنيفة أيضا التي تصف موقف التجربة الصوفية من الحياة، قول علي زيعور حين وصف التصوف بأنه "أسوأ كارثة حلت بالذات العربية؛ فهنا الاختلاق، واحتقار الدهماء، والتنكر للواقع والجسد والعقل، والانعزال والانسحاب والسلبية، واللاجتماعي؛ بل وما هو ضد المجتمعي، والتوجه نحو الثقافة الموتية والقتامة في الحياة."²²

يمكننا أن نبحت عن وجه لرجاحة هذا الحكم، إذا أرجعناه إلى التقسيم الأول الذي يسيء فيه الصوفي إلى نفسه، ويحتقرها ويعتزل بها المجتمع. وإن كانت هذه المرحلة في عرف المتصوفة مشروطة بأسباب تكوينية، بمعنى أن مرحلة مجاهدة النفس، هي مرحلة غير مستقرة استقرارا نفسيا وفكريا ومعرفيا. لذلك كان هذا السلوك الفردي

¹⁸ سميح عاطف الزين، الصوفية في نظر الإسلام (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1985)، 65.

¹⁹ محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2001)، 429.

²⁰ بنسالم حميش، التشكيلات الأيديولوجية في الإسلام (بيروت: دار المنتخب العربي للدراسات والنشر، 1993)، 71.

²¹ حميش، التشكيلات، 70.

²² زيعور، الكرامة الصوفية، 13.

الغريب، لا يشكل نسقا واحدا في التجربة الصوفية عموما، بل هو مجال الابتكار ومنبع التعددية؛ فكل صوفي يبحث لنفسه عن خطة جهادية خاصة يجمع بها نفسه. وأوضح نموذج هنا هي تجربة الشعرائي، والتي أعدها أبلغ رد يفند هذا الحكم الشامل. فالشعرائي لم ينقطع عن مجتمعه، بل إنه كان مهموما بتقويم هذا المجتمع، وتعويد الناس على الخلق الأسمى الذي يتصوره. وبهذا ظل حضور الشعرائي الاجتماعي مرتبطا برؤيته الخاصة، وهي رؤية صوفية لا تفصل التجربة الصوفية عن الحياة؛ بل تسعى إلى تربية الناس وفق أخلاق تضمن حياة اجتماعية أفضل على مستوى المعاملات، ثم على مستوى علاقة الفرد بالله. كما أن الشعرائي لم ينعزل ولم يتنكر لحقوق ذاته في التقدير الاجتماعي، وهو السبب الذي جعله يدافع عن نفسه بضراوة، حتى يؤكد مكانته الاجتماعية داخل مجتمعه.

كما أن ابن عجيبة، يثبت في سيرته خروجه إلى المجتمع بكل معارفه الجديدة، حيث لم يرغب في السلوك الفردي بل تحول إلى السلوك الاجتماعي، وتفاعل مع الناس ودعاهم إلى تصوفه ونجح في ذلك نجاحا باهرا،²³ وهنا، يظهر أن الصوفي ينجح في الانخراط داخل مجتمعه والتأثير فيه بتصوفه الذي يقدم الخلاص، ويقترح نموذجا أخلاقيا قابلا للتطبيق الجماعي، في بعده الاجتماعي الطبيعي. وهذا لا يمنع الاعتراف بأن الشعرائي، كغيره من شيوخ التصوف، كانت له رؤية خاصة للعالم، هي رؤية خارقة خارجة عن حدود الممكن، استمدتها من العرفان المطلق الذي يزعم أنه وصله بعد تجربته الطويلة. وكذلك ابن عجيبة، الذي تفاعل مع مجتمعه بفكره الجديد ورؤيته الروحية لطبيعة الحياة ووظيفتها.

ثم من ناحية ثانية أتفق مع علي زيعور في قوله إن الجانب الرمزي في التجربة الكرامية الصوفية يتوجه إلى ما هو نفسي، ومن خلالها يقدم الصوفي نفسه سيدا على مسرح الطبيعة والحرية والمصير. وهنا يكون الفعل الخارق في سلوك الصوفي هو تجسيد لرغبته في إعادة بناء العالم والوجود، وفق قوانين جديدة خارقة لمقتضيات الطبيعة. وذلك حين يتخطى المألوف والشائع والعمومي والعادي، كي يخلق نفسه وعامله وقدره. وهو في النهاية لا يدعي خرقه الطبيعة، بل يزعم أنه وسيلة لاستعراض قوة الله المطلقة. إن الولي العارف هو آية من آيات الله، ووفق هذا التصور تبدأ الكرامات بالاشتغال داخل نسق تواصل يحوّل إسقاط قوة الله على الولي، فينتصر لله أولا، وضمنا ينتصر للذات وللتصوف، أو على الأرجح يسعى في تواصل بلاغي إلى استمالة القارئ، وإلزامه

²³ ابن عجيبة، الفهرسة، 49.

التصديق برفع التطابق بين قدرته وقدرة الله، التي تستوجب بالضرورة تطابقا بين تكذيب كرامة الولي، وتكذيب قدرة الله على كل شيء.

والواضح إذن، أن هذا الموقف السلبي من الحياة، ليس عاما ولا شاملا لحياة الصوفي في كل مراحلها، بل هذه تقتصر على المرحلة الأولى من السلوك، أو ما يعرف عند الصوفية بمرحلة التخلي، وإلا فالصوفي في مرحلة العرفان، يذكر مفارجه، ويدافع عن نفسه ومكائنه الاجتماعية بكثير من الضراوة والإصرار، ويعود إلى مجتمعه وينصهر فيه محاولا إحداث تأثيره الخاص في محيطه، يقول الشعراي في وصف هذا التوزيع المرهلي لقمح النفس وتقديرها: "ونظير ذلك أيضا أن المرید في بداية سلوكه، يجب عليه ترك شهوات الدنيا كلها، فلا يشرب الماء المبرد في الكيزان، ولا ينام على طراحة، ولا يضع جنبه على الأرض. ثم إذا انتهى سلوكه، وعرف الله تعالى المعرفة الثابتة بين القوم، أمر بالإحسان إلى نفسه، لكونه مسؤولا عنها وعن حقها، فيأكل الشهوات، وينام على أوطإ الفُرْش، ويشرب الماء المبرد في الكيزان، ويترك ضد ذلك، حتى لا يسمى ظالما لرعيته ومطيته. فيا طول ما أسهرها الليالي الطويلة الباردة أو الحارة، ويا طول ما أجاعها وأعطشها وألبسها الخشن من المسموح والمرقعات، فلما أوصلته إلى مقصده من حضرة العرفان، كانت كالأجير الذي عمل ما استؤجر عليه، وقد كان مأمورا أولا بظلم نفسه في مرضاة الله تعالى، كما أشار إليه قوله تعالى: "ثم أورثنا الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه."²⁴

والقصد هنا، أن إذلال النفس وحرمانها من الحياة، يتصل بمرحلة الرياضة ومجاهدة النفس، وتنتهي هذه الممارسات فور شعور الصوفي بالتحقق من مراده، ذلك أن المكابدة النفسية هي محطة يثبت فيها السالك استحقاقه للانتساب إلى المطلق،²⁵ وبعد التحقق يتحول من إذلال الذات، وتبخيستها المستمر، إلى أحاسيس العظمة، وإلى الغلو في تقدير الذات. وهنا يرى نفسه أسمى من المحيط، وأقدر من الأقران،²⁶ بما أنه يستطيع اجتراح كرامات تجعله فوق طبيعة البشر. أو على الأقل، يخلص إلى إيمان يقيني بتفوقه على كل من ينافسه على الزعامة العلمية، فقيها كان أم فيلسوفا، ويؤمن بأنه الوحيد الذي وصل إلى الحقيقة الكاملة، واستحق الزعامة والقيادة الروحية، وهذا يظهر في السجلات الحجاجية التي خاضها الصوفية في سيرهم، وكلها تقصد إثبات التفوق

²⁴ ابن عجيبة، الفهرسة، 40.

²⁵ خالد بلقاسم، الصوفية والفراغ (الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2012)، 11.

²⁶ زيعور، الكرامة الصوفية، 12.

والتميز، ومنهم من أخذ سبيلا عنيفا في الدفاع عن النفس وطلب التقدير لها، كما يظهر في سيرة جلال الدين السيوطي، ووصفه العنيف للمشككين في قدره وعلمه.²⁷

ومن جانب آخر، يطمح الصوفي إلى المطلق وفق قيم الكمال المثلى. لكن هذا الجانب المثير أيضا يمكننا أن نصرفه تصريفاً وظيفياً، مادام الصوفي مهموماً بصورته وموقعه الاجتماعي بوصفه واعظاً وعالماً وشيخاً وهب نفسه لإنقاذ البشرية وإصلاح سلوك الناس وأخلاقهم.

إن السلوك الخارق هو الضامن لهذه الصورة، وهو محفز نفسي على المحاكاة والاعتبار. وهذا يصدر عن وعي جماعي بقيمة النموذج الخارق الذي يحظى بأهمية عظيمة في الإصلاح. وما دامت الدعوة تستمد شرعيتها من الدعم الإلهية المطلق، فإن الكرامة بوصفها هبة ربانية تجسد هذه القدرة الربانية، وتكسر حجة المعارض، وتخلق ذلك الامتداد الضمني الذي ينتظره المتلقي بين صورة الصوفي وصورة النبي، بما أنهما تقومان بنفس الوظيفة وتحظيان بنفس الدعم الإلهي، فالكرامة، هي صورة مصغرة للمعجزة، فالأولى تدعم صدق الرسول، والثانية تدعم صدق الولي.

ولعل هذا الفهم يجعلنا نعقد علاقة تكاملية بين الكرامة والحضور الاجتماعي للولي بوصفه واعظاً ومرشداً ومعلماً ومربياً وداعياً إلى الله، على عكس ما يروج من انقطاع الصوفي وانغلاقه على ذاته، بما أن هذه الممارسات لا تعني إلا المرید الذي يبحث عن العرفان ولم يتحقق منه بعد.

2. التجربة الصوفية والقلق الاجتماعي

نقصد من هذا المحور، رصد بعض التوترات التي تصدر عن التجربة الصوفية في مستواها الاجتماعي، أي فيما يخص علاقة الصوفي بالآخر، من خلال آليات تقديم التجربة الصوفية داخل فئات المجتمع وقياداته الروحية والعلمية، وسنركز ذلك في البعد التواصلية، والبعد الأخلاقي.

2.1. مشكلة التواصل

عندما تصل الذات الصوفية إلى العرفان، وتقلص المسافة بينها وبين الله، فتقترب منه، وتستمد منه المطلق المكتمل من العرفان، يتفكك القلق النفسي الفردي ويتحول إلى قلق اجتماعي، وهو قلق اتجاه الخصوم والمجتمع والسلطة؛ ذلك أن وصول الذات إلى المطلق، يقتضي القفز على الواقع. لكن العودة إليه تشهد أزمة تواصل،

²⁷ جلال الدين السيوطي، التحدث بنعمة الله، تحقيق إليزابيث ماري سارتن (القاهرة: دار آفاق للنشر والتوزيع، 2017)، 179.

وتجتاحتها محنة سوء الفهم. إن الصوفي إنسان يعيش تجربة روحية مختلفة تتسم بالغرابة والعمق. لذلك تصطدم عودته إلى مجتمعه بصعوبة التواصل، لأن تعبيره عن تجربته ومعرفته الجديدة يجعله يوظف لغة غريبة وصعبة. كما أن إحساسه بالمسؤولية تجاه مجتمعه، يحتم عليه الدخول في سجلات خلافية يعرض فيها تجربته الصوفية بوصفها بديلا نافعا لكل المعارف والأخلاق الوضيعة التي يتخبط فيها مجتمعه.

وإذا كان التصوف قد استطاع التغلغل في الوعي الشعبي، بفعل شحنه للخيال الجمعي بالأخبار المثيرة للتقديس والإعجاب، وبفعل انغماسه في الحياة الاجتماعية الشعبية، عكس الفلسفة مثلا التي ظلت حبيسة الجلسات الخاصة،²⁸ فإنه على العكس من ذلك اصطدم باعتراض كبير من طرف السلط المعرفية الأخرى، خصوصا سلطة الفقهاء والفلاسفة، وبذلك سيرز صراع عنيف بين الصوفي وخصومه حول السلطة المعرفية، أي من يقود الأمة قيادة روحية؟

يخرج الصوفي، بعد تحرره من ذاته السفلية الوضيعة واتصاله بذاته الأعمق العارفة، إلى مجتمعه ويواجه آفاته بتجربته. وبذلك يحول سلوكه الفردي إلى سلوك اجتماعي قابل للمحاكاة، فيقترح على الناس أن يقتدوا به، وهذا الاقتراح يعترضه الكثير من الصعوبات، خصوصا أمام صعوبة السلوك الصوفي وخروجه عن المألوف الاجتماعي. واستغرب الناس لهذه الأخلاق الصوفية الصعبة. يقول الشعراني في سيرته: "لم أقصد بذكرى لأخلاقي ومناقبي في هذا الكتاب فخرا على الإخوان، وإنما قصدت بذلك اقتداءهم بي في تحصيلها، والتخلق بها بعدما سمعت بعضهم مرارا عديدة يستغرب قيام أحد بهذه الأخلاق."²⁹ وبالرغم من أن هذا النص يفيد رفض المجتمع اتباع أخلاق التصوف لصعوبتها وغرابتها، إلا أنه يكشف أيضا اهتمام الصوفي بمشاركة تجربته ونشرها في المجتمع بوصفها نموذجا مثاليا للسلوك الاجتماعي. ويفيد أيضا تأكيد شعور الصوفي بالانتماء الاجتماعي، الذي يحرك رغبته في إصلاح المجتمع.

إن التجربة الصوفي في مستوى التلقي الاجتماعي، تعاني العديد من الصدمات، المتصلة بالمعرفة التي يقدمها الصوفي وطبيعة الأخلاق التي يقترحها على مجتمعه، وهي أخلاق غريبة تتسم بالسمو والتميز عن الشائع والمتعارف عليه.

لكن ينبغي التنبيه هنا إلى أن الفكر الصوفي عرض الكثير من المفاهيم المتقابلة والمتسائدة، والتي تصل العلاقة بين الفردي والجماعي في التجربة الصوفية، سواء في

²⁸ عبد المجيد الصغير، خصوصية التجربة الصوفية في المغرب: مفاهيم وتجليات (القاهرة: دار رؤية، 2011)، 15.

²⁹ الشعراني، المنن الكبرى، 54.

مستواها النظري، الذي يظهر في الكتب الصوفية المؤسسة، أو في المستوى التطبيقي، الذي يظهر في السير والتراجم والمناقب. ومن هذه المفاهيم المتقابلة مثلاً،³⁰ "الوجد" الذي يحيل على الانطواء والانغماس في الوجدان، و"الاستماع" الذي يحيل على حاجة الذات للآخر، لتأخذ منه وتتعلم وتتطور في السلوك والمعرفة، ومفهوم "المجاهدة" أو الرياضة، الذي يفيد الخصوصية في ابتكار وسائل خاصة لتربية الذات تخالف الشائع بين الناس في السلوك الاجتماعي، ويقابله مفهوم "الاتباع" بما هو تمثيل للسلوك الجماعي، وفتح للطريق المشترك في التكوين والتربية، الخاضعة لضوابط شرعية، والمقلدة للنموذج الأعلى وهو الرسول صلى الله عليه وسلم. والنموذج المتبع، وهو الشيخ الصوفي، بوصفه امتداداً لمثالية النموذج الأعلى وكمالها.

من جهة ثانية، يبرز التوتر في علاقة الصوفي بالآخر، في المجال اللغوي؛ فالصوفي الذي يؤسس معرفة خاصة بالحقيقة والعالم، يعبر عنها باللغة العادية التي تخضع لمعايير دلالية متعاقد عليها، فاللغة كما يرى ابن خلدون: "تواضع واصطلاح، فلا توضع إلا للمعروف المتعاهد."³¹ لكن التجربة التي يريد الصوفي أن يعبر عنها لا تخضع لمبدأ العرف الذي تصفه اللغة المألوفة، ويسهل تلقيه لدى الآخر. وبما أن اللغة تنضبط للعرف والتعاقد، فإن الصوفي حاول التحرر من قيود هذه اللغة، فأتجه إلى الرمز والإشارة في التعبير عن التجربة، وهو ما أضاف الكثير من فراغات التأويل التي يترتب عنها سوء الفهم والخلاف، خصوصاً بين الصوفي والفقهاء. أو ظاهر الشريعة وباطنها الذي يقصد الصوفي كشفه. كما أن توظيف الانزياح المعجمي، بإفراغ العديد من الكلمات من دلالاتها المألوفة، وتحويلها إلى عبارة رمزية تعبر عن الحالة الصوفية الخاصة، يثير ارتياباً في التلقي، سواء أكان هناك رابط بين المعنى المعجمي المألوف، والمعنى الانزياحي المقصود أو لم يكن؛ فالصوفي حين يتحدث عن الخمر والشراب والسكر والصحو، يصف حالة روحية يغيب فيها عن العالم المحسوس ويرتقى في مقامات القرب من الله تعالى، وهي حالة خاصة من الفناء لا وصف لها في العالم المحسوس التي تعبر عنها اللغة، لذلك يلجأ الصوفي إلى تعميق معاني اللغة وإعادة شحنها بدلالات مغايرة، لا يمكن فهمها إلا من داخل الثقافة الصوفية، أو على الأقل بعد استيعاب خصوصية هذه التجربة ومفارتها للمألوف. لذلك شاعت العبارة الشهيرة للنفري: "كلما اتسعت الرؤيا ضاقت العبارة" والتي تشير إلى عجز اللغة عن استيعاب العرفان الصوفي المطلق.

³⁰ الشعرائي، المنن الكبرى، 21.

³¹ ابن خلدون، شفاء السائل (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1959)، 49.

كما أن الصوفي يقصد في العديد من السياقات التعبيرية إلى حجب المعنى وإخفائه، ليصير فهمه خاضعا لتعاقد ثقافي ضيق، وهذه من مسوغات اعتماد الرمز والإشارة في التداول الصوفي، يقول الحلاج: "من لم يقف على إشارتنا لم تُرشد عبارتنا."³² هذه العبارة، تؤكد ضرورة توفر متلقي الخطاب الصوفي على كفايات تأويلية، تؤهله لفهم الإشارات، ومن لم تتوفر فيه هذه الشروط لا ينجح في فهم المعاني الصوفية، ولا يستفيد من هذه المعرفة وإرشاداتها، والتمكن من هذه الكفاية، لا يتحقق إلا بالانخراط في الثقافة الصوفية، كما يقول ابن عربي عن المعاني الصوفية: "لا يدركها سوى صاحب الذوق، ومن أَلِفَ التصوف ونزعته."³³ وتبعا لذلك، يتحدد مجال التلقي الصحيح للمعرفة الصوفي بشروط خاصة، تتمثل في الاعتقاد والمشاركة في أعراف القوم، بينما يبقى التواصل إشكاليا مع من تلقى المعرفة الصوفية من خارج سياقها.

2.2. التجربة الفردية والتجربة الاجتماعية

إن الحديث عن التجربة الصوفية في بعدها الاجتماعي، يعني التحول من مرحلة السلوك الفردي إلى مرحلة السلوك الجماعي، وهنا نتحدث عن تفاعل الصوفي مع المجتمع، بمعنى أن الصوفي يكون قد تخلص من القلق النفسي، الذي تترتب عنه العزلة والانطواء والغربة الروحية عن الآخر، لكنه بعد تخلصه من هذا القلق النفسي، يصبح مؤهلا للانخراط في المجتمع مرة أخرى، لكن وفق ضوابط خاصة وشائعة في الفكر الصوفي، هي التي نود أن نناقشها في هذا المحور.

نبداً أولاً بتحديد مجال هذا القلق الاجتماعي، فهو يختص بعلاقة الصوفي بمحيطه الاجتماعي، وتحدد العلاقة بالآخر في مستويات إنسانية طبيعية؛ فالآخر، تتعدد أشكال حضوره وصلاته بالصوفي، لكن الصوفية حددوا نظاما لهذه العلاقة، يقول القشيري في تصنيف العلاقات الاجتماعية: "صحبة مع من فوقك، وهي في الحقيقة خدمة، وصحبة من دونك، وهي تقتضي على المتبوع بالشفقة والرحمة، وبالتالي بالوفاق والحرمة، وصحبة الأكفاء والنظراء، وهي مبنية على الإيثار والفتوة."³⁴

هذا هو التمثيل النظري لما يُفترض أن تكونه العلاقة بين الصوفي ومجتمعه، لكن يجب أن نفكر في طبيعة التجربة الصوفية، وطموحها في تعميم نوع من الأخلاق الخاصة التي تصنع تكتلات اجتماعية صوفية أسمى من المتعارف عليه اجتماعيا، وهنا نتحدث عن السلوك الصوفي بوصفه تجربة اجتماعية، مؤهلة لصناعة مجتمع خاص

³² الحلاج، كتاب أخبار الحلاج أو مناجيات الحلاج، نشر وتعليق وتصحيح لويس ماسينيون وبول كراوس (كولونيا: دار الجمل، 1999)، 74.

³³ ابن عربي، فصوص الحكم، تعليق أبو العلاء عفيفي، ج 1 (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1946)، 15.

³⁴ القشيري، الرسالة القشيرية (بيروت: دار الكتاب العربي، د ت)، 133.

ينضبط لقواعد روحية، ويخضع لسلطة الشيخ أو الولي، بوصفه القائد الروحي، وهذا المجتمع الصوفي يعيش داخل المجتمع الطبيعي، الذي يخضع لنظم اجتماعية وثقافية وسياسية متعارف عليها في كل عصر وفي كل بلاد.

لقد انشغل الصوفية في كتبهم بتحديد خصائص العلاقات الاجتماعية التي يفترض أن تربط الإنسان بمحيطه، فظهرت مؤلفات نظرية تقدم توجيهات في الأخلاق الاجتماعية،³⁵ وقابلتها تمثيلات تطبيقية لهذه الأخلاق، في سير الأولياء والشيخ ذاتية كانت أم غيرية. وهنا ينبغي التنبيه إلى مجموعة من الأخلاق العامة التي تمثل أساس علاقة الصوفي بالمجتمع، والتي أثارت الكثير من النقاشات، وأهمها قيمة الخضوع والطاعة والتبعية، فقد جسدت علاقة الشيخ بالمريد، نوعا خاصا من الخضوع الذي شاع في السلوك الصوفي وأصبح ملزما للمريد، وبالغ الشيخ في ترسيخ هذه القيمة، حتى تحولت إلى ظاهرة اجتماعية، جعلت التجربة الصوفية تبدو متوافقة مع ما يسميه حسن حنفي بالفكر الاستسلامي.³⁶ والذي يبدأ في علاقة الشيخ والمريد، ويتوسع ليشمل علاقة الصوفي بالمجتمع وبالسلطة تحديدا.

فكثيرا ما دعت الأصوات الصوفية إلى الخضوع والطاعة، في المستوى السلوكي، حيث ترفض الثقافة الصوفية مخالفة الشيخ وإن أمر مريده بما يعتقد أنه صواب، وقد تبدو هذه الطاعة وكأنها نتاج استيلا ب عقلي، وشعور بالتبعية الروحية والعقلية، لكن هذه الطاعة حين تشتبك بالزهد والتقشف بوصفه استغناء واكتفاء بالقليل، فإنها تثير أحكاما عديدة تحاول تحميل الفكر الصوفي العديد من أسباب أزمنا الحضارية، فكثير من الدارسين،³⁷ يرون بأن فكرة الزهد ترسخ مبدأ التعايش مع الأزمة، وتقبل قساوة العيش، والرضى بالظلم، بما هي نتائج مجتمع متأزم وفساد سياسيا واقتصاديا. وعلى هذا الأساس، يؤسس التصوف في مظهره العام، صورة الإنسان الانهزامي، أو لنقل المتعايش مع الفقر.

كل هذه الخصائص التي تطبع علاقة الصوفي بمحيطه، أثارت الكثير من النقاشات، لكن المقصود عندنا في هذه الدراسة، هو رصد التوتر الذي يسم علاقة الصوفي بمجتمعه، فعندما يخرج بتجربته الخاصة وأخلاقه المتوغلة في التميز، يصطدم بمجتمع محكوم باحتياجات مختلفة عن عالم الزهد والتعفف، لكن الصوفي يؤمن دائما أنه ملزم

³⁵ من هذه الكتب مثلا: تصحيح الإرادة للجديد، والرعاية لحقوق الله، لأحمد خضويه البلخي، وكتاب بيان آداب المريدين، لمحمد بن علي الترمذي. للتوسع في ذلك انظر: الجابري، العقل الأخلاقي، 448.

³⁶ انظر حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، حوار الشرق والغرب: نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي (بيروت: المؤسسة العربية للطباعة والنشر، 1990)، 61.

³⁷ حميش، التشكيلات الأيديولوجية، 70.

بنقل تجربته للناس، ومسؤول عن نصحهم ووعظهم وتربيتهم، ويشعر أيضا أنه يعرف ما لا يعرفه الناس في مجتمعه، ويشعر أيضا أن الحقيقة التي عرفها، تغيب عن الفقيه والفيلسوف، بوصفهما قادة الفكر والمعرفة في المجتمع، وهنا تبدأ الصدمات في المستوى العلمي والعملي. والتي تبرز أكثر في تلقي الخطاب الصوفي وفك رموزه وإشاراته الخارقة للمألوف دينيا واجتماعيا وعلميا.

وفي هذا السياق، نتجت خطابات كثيرة تعبر عن التجربة الصوفية، في مستويات متعددة، منها ما يتعلق بطبيعة الحالة التي ينقلها الصوفي، أو خصوصية المتلقي الذي يقصد التواصل معه، ويمكن تحديد الكتابات الصوفية في ثلاثة مستويات:

• **النص الواضح:** يتحدد هذا النمط بالقصد التواصل، بوصفه خطابا يهتم بالمتلقي، ويتقرب منه، ويتغني بتقديم التجربة الصوفية في صورة واضحة، وذلك بالاعتماد على اللغة البسيطة، وعلى أشكال الخطاب المألوفة، ذلك أن هذا الصنف من الخطابات، يمر عادة إلى المرید في مرحلة الاستقطاب، ويصدر عن المتصوف في مرحلة يُقبل فيها على التواصل والاجتماع، ولا يشارك فيها حالته الخاصة بقدر ما يدعو إلى المشترك الإسلامي في سياق تربوي وعظي، يقدم فيه السلوك الصوفي بوصفه نموذج خلاص ونجاة، وتدخل ضمن هذا النمط كل الكتابات الوعظية والتربوية التي أنتجها أعلام التصوف السني، من قبيل زهديات الحسن البصري، ووعظيات الحارث بن أسد المحاسبي، ورسائل الجنيد. وهي تروج للقيم السامية التي زكاها الإسلام، مثل الورع والزهد والمحبة، وكلها أخلاق تتوافق مع الثقافة الإسلامية العامة، لكن الكتابات الصوفية تقدمها بإحاح أكبر، بوصفها أخلاق مساعدة على السلوك إلى الله والتحقق من عرفانه الكامل.

• **النص العجيب:** ويمثل بداية الانزياح الذي يمثل فيه الصوفية خصوصية تجربتهم، ورغبتهم في إثبات التفوق والتميز، بوصفهم فئة اصطفاه الله وأيدها بمبشرات تشير إلى صحة طريقتهم، وتتمثل هذه الكتابات في الكرامات والمناقب وما يتبعها من عجائب، تقصد أساسا إبهار المرید بسرديات مدهشة، تمثل جوائز حسية ومحفزات واغراءات. في سياقات إرشادية وتوجيهية. ومن ذلك مثلا معظم كتابات الشعرائي والنبهاني وغيرهما. وتتعلق أساسا، بكتب التراجم والمناقب والطبقات الصوفية، والكثير من السير الذاتية الصوفية. وبالرغم مما تقدمه هذه الحكايات الخارقة من متعة في التلقي، سواء في بعدها التشويقي، المتعلق بحل الأزمات وتفريج الكرب بقدرات خاصة وخارقة، أو إبهاج المتلقي بسرديات البطولة التي تحيل على القدرة المطلقة التي

تستثير الإعجاب والرغبة في المحاكاة والتقليد، "كالمشي على الماء وكلام البهائم وطَيّ الأرض"³⁸ إلا أنها تثير نقاشا لدى فئة عريضة من المتلقين، خصوصا في مستوى خرق الطبيعة والمألوف الإنساني، وإعادة تقديم الذات الصوفي للطبيعة تقدما غير معقول، في خطاب جدي يستدعي التصديق. وعموما تشكل السرديات الخارقة، مادة أدبية غنية في الموروث الحكائي التي تجمع بين متعة الحكى وجاذبيته، والقيمة التربوية التي تقدم العبرة، وتحول القدرات الخارقة إلى ذريعة إغرائية للدعوة إلى التصوف وأخلاقه.

• **النص الغامض:** وهو ما ينتجه الصوفي في حالته الخاصة، حالة الفناء أو الإشراق أو وغير ذلك، حيث يصعب أن يتبين القارئ فيه أي قصد تواصلى مباشر، لأنه يبدو أقرب إلى التفريخ الاضطراري الذي يتخفف فيه الصوفي من الواردات أو تجربة موعلة في الاختلاف والوجدانية، فتصير عباراته نابعة من حالة فريدة يرى فيها ما لا يُرى، ويقول فيها ما لا يُفهم. وهذا النمط من التعبير الشطحي يبرز في كتابات أهل التصوف الفلسفي أو الشطحي، كالذي عند الحلاج وابن عربي والسهرودي وابن سبعين وغيرهم. بتفاوت في درجة الغموض، التي تتراوح بين ضبابية المعنى النابعة من غرابة التجربة، أو من رغبة الصوفي في حجب المعنى إلا عن خاصة الخاصة. وهي من التقاليد الشائعة في البوح عند الصوفية. وهو القسم الأكثر إثارة للجدل والخلاف، يقول فيه ابن خلدون: "اعلم أن الانصاف في شأن القوم أنهم أهل غيبة عن الحس والواردات تملكهم، حتى ينطقوا عنها بما لا يقصدونه، وصاحب الغيبة غير مخاطب والمجبور معذور، فمن علم منهم فضله واقتضاؤه حُمل على القصد الجميل من هذا، وأن العبارة عن المواجه صعبة لفقدان الوضع لها."³⁹ وإن كان ابن خلدون يلتمس العذر والتأويل بحسن الظن لسطحات الصوفية، إلا أنه يؤكد أيضا أن التعبير الشطحي الغريب، يصدر على حالة خاصة لا قصد فيها للتواصل بقدر ما ينصرف القصد إلى التخفف من ثقل الواردات والرغبة في التفريخ والبوح. وبالرغم مما تستحمله الإشارات الصوفية من تأويلات تصوغ العرفان الصوفي، وانزياحاته التعبيرية، بوصفها استعمالات جديدة للغة المألوفة، بصورة رمزية.⁴⁰ إلا أنها في عمومها، تمثل أزمة حقيقة في التواصل بين الصوفي والقارئ خارج العرف التداولي الصوفي.

³⁸ أبو بكر الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، تصحيح واهتمام أرثر جون آربري (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1994)، 44.

³⁹ ابن خلدون، المقدمة (بيروت: دار العودة، 1988)، الفصل السابع عشر. في علم التصوف.

⁴⁰ قمنا في دراسة سابقة بتحليل مجموعة من الانزياحات المعجمية والبلاغية والمعرفية في خطابات الحلاج. انظر: محمد الوردى، "الصورة الفنية في الخطاب الأدبي عند الحلاج"، مجلة المورد 4، المجلد التاسع (2022): 53-62.

خاتمة

بناء على ما سبق، نخلص إلى أن التجربة الصوفية، تستمد صلابتها من مجموعة من التحولات بين محطات تكوينية متعددة ومتصاعدة في الترتي، وهذا التحول من محطة اكتسابية إلى أخرى "اكتساب علوم الظاهر، ثم التحول إلى اكتساب علوم الباطن،" يكون بسبب أزمات تصدر عن قلق داخلي نفسي، يتحول فيما بعد إلى قلق اجتماعي. لكن دون أن يعني ذلك أن الصوفي يعيش حياة سلبية، أو ينقطع مطلقاً عن الحياة، ودون أن يعني ذلك أيضاً أن الصوفي لم يكن واعياً بتمثل التجربة وفق ما يصلح لأن يصير سلوكاً اجتماعياً عاماً، لذلك حضرت الهموم الاجتماعية في عمق التجربة الصوفية، والتي ظهرت في الخطابات التعليمية، والاقتراحات التربوية التي تقصد إحداث أثر في المجتمع. وقد كانت التجربة الشخصية، هي مركز تكوين المعرفة الصوفية، ومشاركة هذه التجربة عبر كتابتها ونشرها بين الناس، هو ملمح من ملامح اتصال الصوفي بمجتمعه، ورغبته في قيادته وإصلاحه. ويظهر جلياً أن التجربة الصوفي حين تتحول إلى مادة للكتابة، فهي تأخذ أبعاداً تعليمية تحاول أن تبرز التصوف بوصفه تجربة اجتماعية قابلة للتعميم، وليس حالة خاصة تقطع صلة صاحبها بالحياة.

يمكننا أن نزع أيضاً بأن التجربة الصوفية تتسم بالامتداد في الزمن، حين يسعى كل شيخ صوفي إلى تمثّل هذا السلوك المثالي في تجربته، فيتحرر من تفرد ذاته في مستوى تشكّله العرفاني، وينطق بلسان الجماعة، فيتحد صوته الفردي بصوت الثقافة الصوفية بما هو امتداد للنماذج سابقة من الأولياء والصالحين، وتصير كل النماذج الصوفية متماثلة في طموحها، ومتوافقة في طبيعة الأفكار التي تحملها والأخلاق العامة التي تدعو إليها، فالتجربة الصوفية تحاكي نموذجاً متعالياً ومثالياً، وتقدمه إلى المجتمع الذي يستقبل تجربة التصوف بالانبهار والإعجاب والتقدير، في مستوى التلقي الشعبي العام، فيما تستقبل النخبة العلمية هذه التجربة بالرفض، بعلّة مخالفتها للشريعة كما يتصورها الفقيه، أو مخالفتها للمنطق كما يتصوره الفيلسوف في رؤيته للحياة والعالم.

البيبلوغرافيا

- ابن خلدون، عبد الرحمان. المقدمة. بيروت: دار العودة، 1988.
- _____. شفاء السائل. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1959.
- ابن عجيبة، أحمد. الفهرسة. تحقيق عبد الحميد صالح حمدان. القاهرة: دار الغد العربي، 1990.
- ابن عربي. فصوص الحكم. تعليق أبو العلاء عفيفي. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1946.
- بلعلي، أمنة. الحركية التواصلية في الخطاب الصوفي. دمشق: منشورات اتحاد كتاب العرب، 2001.
- بلقاسم، خالد. الصوفية والفراغ. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012.

- الحكيم الترمذي. **ختم الأولياء**. تحقيق عثمان إسماعيل يحيى. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، د. ت. الحلاج. **كتاب أخبار الحلاج أو مناجيات الحلاج**. نشر وتعليق وتصحيح لويس ماسنيون وبول كراوس. كولونيا: دار الجمل، 1999.
- حميش، بنسالم. **التشكيلات الأيديولوجية في الإسلام**. بيروت: دار المنتخب العربي للدراسات والنشر، 1993.
- حنفي، حسن ومحمد عابد الجابري. **حوار الشرق والغرب: نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي**. بيروت: المؤسسة العربية للطباعة والنشر، 1990.
- زيغور، علي. **الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم: قطاع اللاوعي في الذات العربية**. بيروت: دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، 1984.
- السيوطي، جلال الدين. **التحدث بنعمة الله**. تحقيق إليزابيث ماري سارتن. القاهرة: دار آفاق للنشر والتوزيع، 2017.
- الشعراني، عبد الوهاب. **المنن الكبرى**. تحقيق سالم مصطفى البدرى. بيروت: دار الكتب العلمية، 2010.
- الصغير، عبد المجيد. **خصوصية التجربة الصوفية في المغرب: مفاهيم وتجليات**. القاهرة: دار رؤية، 2011.
- عابد الجابري، محمد. **العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2001.
- عاطف الزين، سميح. **الصوفية في نظر الإسلام**. بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1985.
- الغزالي، أبو حامد. **المنقذ من الضلال**. تحقيق عبد الحليم محمود. بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1994.
- القشيري. **الرسالة القشيرية**. بيروت: دار الكتاب العربي، د. ت.
- الكلاباذي، أبو بكر. **التعرف لمذهب أهل التصوف**. تحقيق محمود أمين الداوي. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1980.
- الوردى، محمد. **بلاغة السيرة الذاتية الصوفية**. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2023.
- _____ . "الصورة الفنية في الخطاب الأدبي عند الحلاج". **مجلة المورد** 4، المجلد التاسع. (2022): 53-62.

الأدب الصوفي المغربي: خصائص وحقائق وأفاق

عبد الوهاب الفيلاي

أستاذ باحث، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس

تتفق الدراسات المنجزة حول الخطاب الصوفي على علو شأنه فكراً وإبداعاً، وتميزه عن غيره في ذلك إن نوعاً أو مقاماً. ولعل السر في ذلك ارتباطه اللصيق بالتجربة السلوكية الصوفية وخصوصياتها المنهجية العلمية والعملية؛ ذلك أن التصوف ذو هوية جامعة جمع إحكام بين السلوك والمنهج والخطاب، وأنه في كل منها لا ينفك أن يبرز بكل هذه الأوجه؛ تتساءل عنه منهجاً فتجده مشخفاً في السلوك وقامماً في الخطاب، وتساوقه سلوكاً فيثيرك انتظامه في السير والمسار، وتطالعه خطاباً فتتكشفه سلوكاً ومنهجاً.

تلکم هي حقيقة التصوف وخطابه التي يمكن عدها مفتاحاً لباب مدارسته وإنعام النظر فيه، ننتقل منها ونشتغل في سياقها طوال محاولتنا ضبط مجموعة من الحقائق والخصائص المميزة للخطاب الصوفي الأدبي في المغرب، منطلقين من قناعة أن الخطاب الصوفي في المغرب هو عينه التجربة الصوفية المغربية بمختلف خصوصياتها المنهجية والعملية، إذ الصوفي لا يتكلم إلا لغة السلوك منجزاً ومأمولاً؛ حيث يكون خطابه جامعاً جمع تأييد وانسجام بين بيان البوح المؤشر وصمت الرمز الهادر.

بناء على ذلك أدعو المتلقي ألا يغيب تلکم الحقيقة الأساس وأن يربط بها مختلف الخصائص والحقائق القائمة في هذه المتابعة الدراسية، كما أدعوه أن يضع في حسبانہ أن التجربة الصوفية في المغرب ممتدة في الزمان وفي المكان، في السلوك اليومي التديني والاجتماعي... للإنسان المغربي، وفي إنتاجه الفكري والإبداعي... لها ما يؤثر عليها في كينونة الإنسان المغربي الذاتية والجماعية؛ داخل البيت وخارجه وفي المسجد والزواية... وفي مختلف ما صنفه أهل الفكر والإبداع المغاربة. ولا عجب، استناداً إلى ذلك، أن يكون السلوك الصوفي السني ثابتاً من ثوابت الأمة المغربية إلى جانب ثوابت العقيدة الأشعرية والمذهب الفقه المالكي وإمارة المؤمنين، وأن يسهم في بناء الإنسان المغربي بناء توازن وينشئه إنشاء اتزان ذاتاً ومجتمعاً، وعلماً وعملاً، وفكراً وسلوكاً.

بقي أن نلفت انتباه المتلقي أننا ما كان لنا أن نعد ما بسطناه في هذه الدراسة عدة "خصائص-حقائق" إلا بعد جهد في البحث والتمحيص ومحاورة المتن التراثي الصوفي المغربي المخطوط والمطبوع، وكذا مقارنة ما أنتجه كبار الصوفية عموماً. فهي دراسة

وليده المتابعة النصية المراعية للسياق العام المغربي والسياق الخاص الصوفي داخله، والسياق الأدبي الصوفي الأخص المرتبط بهما والمنسجم معهما.

نسجل استهلالاً ضخامة الإنتاج الأدبي الصوفي في المغرب ارتباطاً برحابة تراثنا الصوفي عموماً، وقوة المنظومة الصوفية المغربية أصولاً وسنداً وتاريخاً وممارسة، طرقاً وزوايا وأعلاماً. كما نثبت تنوع مظانه وتعدد مصادره، كتباً صوفية متخصصة، ودواوين شعرية، ومؤلفات في الصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكتب مناقب وتراجم وطبقات، وفهرسات، وكناشات، وكتب تاريخ عام وخاص، وكتبنا في العلوم الشرعية وغيرها من العلوم؛ ذلك أن لأهل التصوف وأدبهم حضوراً في كل هذه المظان، حيث أسهموا في ألوانها المعرفية إنتاجاً وتأليفاً وكانوا ذواتاً مرجعية وموضوعاً في بعضها.

تسلمنا هذه "الخاصية-الحقيقية" إلى تأكيد تنوع موضوعات الأدب الصوفي وأنواعه وتميزها بالتمطية والحركية في الحين نفسه؛ أما النمطية فتتجلى في حضورها الثابت، وأما الحركية فأساسها استرسال اشتغالها وتفاعلها مع منتجها ومستهلكها، كل حسب حاله ومقامه في مسار التجربة الصوفية. وقد ثبت أن من أهل التصوف من أبدعوا في مستويين؛ مستوى الإنتاج والكتابة، حيث الصوفي منتج مبدع، ومستوى الذوات الموضوعية للإبداع كما في شعر المديح الولوي الذي يشكل تراثه قسماً مهماً من شعرنا الصوفي المغربي، ومنه تمثيلاً لا حصر ما قاله الشعراء في محبة شيوخهم، نحو ما ضمه كتاب الأبحر المعينية في الأمداح المعينية¹ لمحمد الغيث النعمة من قصائد في حق الشيخ ماء العينين، حيث كان الشيخ الذات الموضوع فيها، كذلك هو الأمر في كتب المناقب الصوفية التي مدارها علم قطب من أعلام التصوف، مثل الطريفة والتالدة في كرامات الشيخين الوالد والوالدة² لمحمد بن المختار الكونتي في حق والدته ووالده المختار بن أبي بكر الكونتي شيخ الطريقة الكنتية.

متعددون، إذن، هم صوفية المغرب الذين أبدعوا نظماً أو نثراً أو هما معاً، وكانوا كذلك ذواتاً موضوعية ومرجعية في كتابات غيرهم، أمثال أبي مدين الغوث، وأبي الحسن الشاذلي، ومحمد بن سليمان الجزولي، وأحمد زروق، وأبي سالم العياشي، وابن ناصر الدرعي، وماء العينين، والمعطى بن الصالح الشرقي، وأحمد التيجاني، ومحمد بن عبد الكبير الكتاني، وغيرهم. وتراث الأدب الصوفي المغربي، من ثمة، تراث غني ومن

¹ يوجد مخطوطاً في الخزانة الحسنية بالرباط. رقم 11012 في جزأين، حقق جزأه الأول وقدم له أحمد مفدي، رسالة جامعية مرقونة بكلية الآداب ظهر المهرز فاس. وحقق جزأه الثاني وقدم له المداح محمد المختار، رسالة جامعية مرقونة بكلية الآداب الرباط.

² من نسخته المخطوطة؛ نسخة المكتبة الوطنية تحت رقم: ك 2294، ونسخة الخزانة الحسنية تحت رقم 690. وقد حقق بعض أبوابه أرفاق شفيق، رسالة جامعية مرقونة بكلية الآداب بالرباط.

خصائصه الدالة على غناه أنه يتراوح بين المخطوط والمطبوع، وبين المجموع الموثق المحقق والمجموع غير المحقق، ومجهول الصاحب، والمذكور صاحبه والمفقودة متونه. كما يتراوح بين المعرب وزجل الملحون والأمازيغي والحساني، كذلك تتراوح مواطنه بين المكتبات العامة والخاصة، هذه الأخيرة الموجودة في مختلف الجهات في بيوت علماء المغرب وأدبائه.

لقد أفصح الدارسون قديماً وحديثاً عن هذه الحقائق بما يفيد الهوية الكمية والنوعية لتراثنا الأدبي الصوفي؛ نحو ما قاله عبد الوافي المختار السوسي عن أدب جده الحاج علي الإلغي شيخ الطريق الصوفية المغربية الدرقاوية في منطقة سوس وهو يقدم للقرء ما اجتمع له منه: "كانت هذه هي الرسائل والأشعار التي تم الحصول عليها ولا زال الشيء الكثير منها لم يتمكن من الظفر به."³

ولا ريب أن من خصائص تراثنا الأدبي الصوفي وحقائقه تراوحه من حيث القيمة الإبداعية بين القوة والضعف، توافقاً وتفاعلاً مع السياق العام والوعي الأدبي عند الأديب الصوفي، وذوقه الفني ومدى عمق تجربته ورؤياه. ومنها أيضاً ارتباط الإنتاج الأدبي الصوفي بالتجربة الصوفية ارتباطاً تماً، ذلك أن الأديب الصوفي صاحب تجربة ومريد سالك أو شيخ واصل، وكتابات هي عين تجربته؛ ما كان له أن يبديع إلا بإيعاز منها وفي تفاعل معها، دفعه سلطانها إلى البوح بها وإن اجتهد لكتمانها، خاصة في مقامات الحب الاستغراقي، فكان أن سادت لغة الرمز والإشارة بدل العبارة، توافقاً مع سمو مقام التجربة، حتى إذا كان المقام السلوكي والإبداعي حياً توسلياً، مثلاً، تحكمت لغة العبارة والمباشرة وتراجع الرمز والإيحاء، كذلك هو شأن أدب التوجيه والإصلاح الصوفي الذي تحكمه القصيدة التربوية والتعليمية والتحيبية.

ومما يلزم إدراكه في ارتباط بخصوصيات التصوف أن أدب التوجيه والإصلاح تحكمه صلة وثيقة بأدب الحب الصوفي الاستغراقي، إذ أهل هذا المقام الواصلون هم الأجدر والأليق دون غيرهم لممارسة التوجيه والتعليم، ومن ثمة فعنهم يصدر خطابهم أدبياً كان أو غير أدبي؛ ثرياً وشعرياً. أما الأدبي الثري فنموذجه في المغرب رسائل الشيوخ إلى مريديهم من قبيل رسائل مولاي العربي الدرقاوي ورسائل محمد الحراق ورسائل محمد بن عبد الكبير الكتاني ورسائل أحمد البدوي زويتن وغيرهم، وأما الشعر فتمثله قصائد الواصلين الساهرين على إيصال غيرهم بالدعوة والتحبيب والتعليم والبيان.

³ تنظر مقدمة كتاب عبد الوافي المختار السوسي، النور المبعث في رسائل وأشعار الشيخ الإلغي (د.م: دون اسم الناشر، 1989)، 4.

يحتكم هذا اللون من الأدب الصوفي ذو الخصيصة التربوية التعليمية، كما تفصح عن ذلك نماذجه المغربية، إلى بلاغة المعنى أو الفكرة وجمالها الأخلاقي قبل بلاغة اللفظ، أو كما يقول الصوفية: "المعاني قبل الأواني"، وهذا ما تفيده إشاراتهم بهذا الأدب المستندة أساساً إلى قدسية معانيه وأفكاره ومكانة صاحبه والذات الموضوع فيه، من قبيل تقديم صاحب الروض اليانع الفائح لقصيدة شيخه محمد الصالح الشرقي بعبارة: "القصيدة الشريفة العلية القدر المنيفة"،⁴ دلالة على قيمة موضوعها ومعانيها قبل مبنائها، وكذا قول الشيخ أحمد بن عجيبة في حق قصيدة شيخه محمد البوزيدي التائية مقدماً لشرحه لها: "إنها مكسورة ملحونة لأن ناظمها أُمِّي في صناعة العربية والميزان لم يعرف مبتدأً ولا خبراً، ولا فاعلاً ولا مفعولاً. قال: "ما جلست قط مجلس علم" فما عنده إلا علم لديّ. والمقصود من الكلام اقتطاف المعاني، لا زخرف الأواني، إلا أنه إذا حسنت الأواني والمعاني قبله الخاص والعام، وإذا حسنت المعاني دون الأواني قبله الخاص دون العام، وإذا لم يحسن الأواني ولا المعاني لم يقبلها خاص ولا عام."⁵ مؤدى ذلك في السياق الصوفي تأكيد الاهتبال بالمعاني أكثر من الأواني أو المباني، إذ هي المقصودة عند القوم قبل غيرها، خاصة في مضمار غرض التربية والتوجيه وبيان أشواط السفر الصوفي وأحواله.

ومما يزيد هذا الاستنتاج عمقا حملهم المنظومات حمل القصائد عن قصد ودراية احتراماً لقدسية معانيها وتقديراً لجلال مقصدها، وإن لم تبلغ مقام القول الشعري ولم تلزم ضوابطه، من خلال عبارات من قبيل قول عبد الله بن عبد الرزاق العثماني عن منظومته بداية السلوك إلى بساط مالك الملوك: "... قصيدتنا المسماة بداية السلوك،"⁶ وكذلك قول محمد بن علي الزبادي ممهداً لشرح منظومة له: "وهب لي الملك العلام، الذي لا يغفل ولا ينام نظم قصيدة ... محتوية على ما يحتاج إليه الفقير..."⁷ لم يكن لهذه العناية بالمعاني أن تذهب الحرص على جودة المباني في تراثنا الأدبي الصوفي؛ فقد عمد الأدباء الصوفيون إلى الاهتمام بشكل نصوصهم وفنياتها بناءً ولغةً وتعبيراً وبياناً في مختلف أماط الإبداع الصوفي النظرية والنثرية، دون إهمال صدارة المعاني والمقصدية الوجدانية الصوفية، بل خدمة لهما ومعادلة لعمقهما الدلالي، إن في

⁴ الحسن بن محمد المعداني، الروض اليانع الفائح في مناقب سيدنا ومولانا أبي عبد الله محمد المدعو بالصالح، مخطوط المكتبة الوطنية بالرباط، د، 1835، 209.

⁵ أحمد بن عجيبة، شرح تائية البوزيدي في الخمرة الأزلية، تحقيق الثابت بن سليمان عبد الباري (الدار البيضاء: دار الرشد الحديثة، 1988)، 14-13.

⁶ عبد الله بن عبد الرزاق العثماني، شرح بداية السلوك، ضمن مجموع مخطوط المكتبة الوطنية، د، 1824، 34.

⁷ محمد بن علي الزبادي، تنبيه الفقير من الغفلة والتقصير إلى الخدمة والتشهير (مخطوط الخزانة الحسنية، 202)، 4.

الشعر أو الصلاة على رسول الله صلى عليه وسلّم أو الرسالة، أو الحكمة، أو الحكاية، أو غيرها من أنماط أو أجناس الكتابة الأدبية الصوفية.

إن من شأن قوة عناية أهل التصوف بالمعنى الصوفي وبشعريته في أدبهم؛ في توسلاتهم وأذكارهم ومتونهم التربوية التعليمية، وكذا في نصوص تجاربهم الأدبية الشوقية والاستغراقية، أن تفيد احتكامهم إلى البعد الأخلاقي، والتزامهم الصدق في القول كما في الفعل والعمل، ونشدانهم الجمع، جهد الإمكان، بين الإفادة والمتعة تفاعلاً مع عمقهم الوجداني وشعورهم الباطني وكفائاتهم الإبداعية، وتوليفاً بين بلاغة الروح وبلاغة البيان.

لقد وفق الأدب الصوفي بمختلف مقاماته الإبداعية وسياقاته الخطابية أن يفرض وجوده وسط أدبنا المغربي عبر مساره التاريخي، وإن لم يحظ بما يلزم من العناية بحثاً ودراسة ونشراً رديحاً من الزمن. وقد تكشف اليوم أن الأدبية الصوفية، استناداً إلى هوية التجربة الصوفية، مرتع إبداعي متميز ومورد تنظيري مكثف ونوعاً بفعل توافر مقومات أو طاقات إبداعية أصيلة في التصوف، من قبيل طاقات المحبة والوجدان والخيال سبلاً لإثراء الإدراك الحلم أو الرؤيا، وهذا ما أفصح عنه الكثير من الباحثين في مثل قولهم عن الخيال: "إن الفهم الجيد لملكة الخيال لم يوجد في تراثنا إلا في أعمال بعض كبار المتصوفين،"⁸ وهذا فعلاً ما يستوعبه متدبر قول ابن عربي:

لولا الخيال لكنا اليوم في عدم ولا انقضى غرض ولا وطر⁹

حيث يلمس، إن هو استغرق في تكليم النصوص، ميزة ملكة الخيال عند الصوفية وخصوصية رؤياهم المبنية عن تجاربهم الذوقية الوجدانية. إضافة إلى أصل طاقات المحبة والوجدان والخيال يحضر أصل طاقة السعي إلى الفطرة الإنسانية السامية وجوهر الخلق والتخليق الذي فيه بذاته "من الإبداعية ما في أي عمل فني،"¹⁰ وهذا ما يستخلص تمثيلاً لا حصراً من قول الصوفي ابن البناء السرقسطي:

يا سابقا في مركب الإبداع ولاحقا في جيش الاختراع
اعقل فأنت نسخة الوجود كله ما أعلاك من موجود
أليس فيك العرش والكرسي والعالم العلوي والسفلي

⁸ أحمد الطريسي أعراب، الرؤية والفن في الشعر العربي الحديث بالمغرب (الدار البيضاء: المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، 1987)، 48.

⁹ محيي الدين بن عربي، الفتوحات المحكية، ج1 (بيروت: دار صادر، د.ت)، 304.

¹⁰ زكريا إبراهيم، المشكلة الخلقية (القاهرة: مكتبة مصر، د.ت)، 111.

ما الكون إلا رجل كبير وأنت كون مثله صغير¹¹

الثابت والمؤكد أن هذه الطاقات الصوفية ذات الهوية الإبداعية في ذاتها أورثت أهل التصوف نتاجاً إبداعياً فكرياً وأدبياً متميزاً مبني ومعنى، وكماً وكيفاً، من أخص خصائصه الحركية الدينامية توافقاً مع التجربة الصوفية وطبيعتها المقامية والحالية المنفتحة، وكذا شخصية صاحبها المتميزة بالطموح والإصرار والصمود مع الإخلاص نشداناً لوصول المحبوب والبقاء معه وبه وله وفيه دون سواه، إذ الصوفي كما قيل هو "الذي لا يتعبه طلب ولا يزعجه سلب"¹² تجده دائماً مخلصاً في حبه وصادقاً في مثل قوله لمحبيه:

وها أنا مطروح على الباب أرتجي عواطفكم في كل صبح وروحة¹³

الثابت والمؤكد أيضاً أن لغة الخطاب الصوفي لم تتوان عن أن تكون وفية لعمق التجربة الصوفية ولتكويناتها السلوكية والمنهجية الحالية والمقامية، وإلا لما وجدناها ذات هوية مقامية وحالية بدورها داخل الإنتاج الأدبي الصوفي؛ بدءاً من الكلمة أو المصطلح، بلوغاً إلى كل النص وطاقته التعبيرية المباشرة أو الإشارية التلويحية الإيحائية، مروراً بمختلف أطراف النص جُملاً ومكونات وآليات اشتغال، مواكبة بذلك سفر الصوفي الروحي الوجداني.

لقد بلغ هذا الحوار التشاكلي بين المعنى والمبنى في الأدب الصوفي مداه البعيد، وغداً نموذجياً في بابه داخل سيرورة الأدب، بفعل سمو التجربة الصوفية وخصائصها الإبداعية في ذاتها؛ سعةً خيال، وصدق عاطفة، وحرارة شعور، وعلو أخلاق ومُثل... مع اجتهاد في الصياغة والبناء، وانفتاحها وحركيتها وتمتعها بالكثير من مؤهلات تفجير طاقة الإبداع، خاصة فيما يرتبط من هذا الأدب بمقامات وأحوال الفناء والكشف والمشاهدة، كما عند صوفيين مغاربة امتلكوا ناصية القول الإبداعي، أمثال محمد الحراق ومحمد الكتاني في فني الشعر والترسل، والمعطى بن الصالح الشرقي في أدب الصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأحمد بن عبد القادر التاستاوتي، وأبي سالم العياشي وأحمد

¹¹ أحمد بن عجيبة، الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية، ج2 (القاهرة: دار الفكر، د.ت)، 396-401.

¹² أبو نصر السراج الطوسي، اللمع، تحقيق وتقديم عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور (القاهرة، بغداد: دار الكتب الحديثة، مكتبة المثني، 1960)، 46.

¹³ محمد بن عبد الكبير الكتاني، الديوان، جمع وتقديم وتحقيق إسماعيل المساوي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2005)، 146.

سكيريح وعلي بن سليمان البوجمعاوي الدمناتي، وغيرهم¹⁴ ممن لهم باع بين في السلوك والإبداع الصوفيين.

توخياً للتوكيد وبسطاً للشاهد النصي على هذا المستوى الإبداعي في أدبنا الصوفي المغربي وقيمته مبنى ومعنى، ننصت لصوت السلوك في مقام الشرب من خمر المحبة والوصال بلسان تجربة محمد العياشي التستاوتي:

سكرت وما سكري لشيء علمته سوى أن فرعي صار أصلاً لنشأة
بدت لي أسرار الحروف بأسرها وأسرار أسماء الإله بحضرة
وعن سر الكون كنت مراودا ونارت بروحي الأرض في كل بلدة¹⁵

حيث يتفاعل حال السكر، بفعل سلطان المحبة ومقام المحبوب، مع ما نتج عنهما من وصال صار معه الصوفي صاحب معرفة بأسرار الحروف وأسرار أسماء الله الحسنى وسر الكون، حتى غدت روحه في حقيقة شعوره الوجداني مصدر ضياء الأرض. وكل هذه معان تفيد السمو والشموخ في السلوك والتعبير كما هو شأن قول محمد بن علي المنالي الزبادي فانياً في حب رسول الله صلى الله عليه وسلم مستشعرا نشوة حبه في هيامه ورقصه وشطحه، ومشعرا لنا إياها في إتيانه تبعاً بالأفاظ: الحبيب والمحبوب والروح والراحة والكأس والمشروب، في مسار دلالي منفتح على الخصوبة واليناعة (به الغصن ينقح):

ممدح رسول الله قد لذ لي سكري بذكره يسمو الفؤاد ويفرح
أهيم به وجدا وحبا ورغبة وأرقص من شوق الحبيب وأشطح
حبيبي ومحبوبي وروحي وراحتي وكأسي ومشروبي به الغصن يلقح
فيا معشر العشاق هذه حالتي وهذا غرامي ليس عن هُوَ أبرح¹⁶

وكذا قول أبي الفيض المفضل أزيات الخرشافي في مستهل تائيته متغنيا بخرم محبة المحبوب وشربه منها:

سقتني سلافَ الجمع راحة نيظتي بكأس زجاج الفرق في خان حيطتي
سلافا تذيب البين والغين والنوى وتكسب أجراسا بأنس الأحبة

¹⁴ ينظر ديوان محمد الحراق، وشعر أحمد بن عبد القادر التستاوتي وشعر أبي سالم العياشي، وما حققه عبد المجيد بوكاري من أسفار الذخيرة، ودراسة نور الدين ناس الفقيه لشعر علي بن سليمان البوجمعاوي (أطروحة جامعية بكلية الآداب ظهر المهرزاز فاس).

¹⁵ محمد العياشي بن عبد القادر التستاوتي، كناية مخطوطة بالمكتبة الوطنية، ك 309، 6.

¹⁶ شريط المكتبة الوطنية، جائزة الحسن الثاني، الرباط، 1975 (107/649 ر)، 108.

سلافا تريك الشمس في صفو جامها وما الجام إلا بُرُفَعُ العامرية¹⁷

وأيضاً إفصاح محمد بن محمد بن المعطي العمراني عن مدى ارتباطه بشيخه محمد بن عبد الكبير الكتاني وبالطريقة الصوفية الكتانية ارتباط فناء واتحاد روحين:

علقت روعي بكم فاتحدت لو طلبت الفرق ما أمكنني
وعجيب أنكم أنتم أنا وبلقيا ساعة وقتي فنى¹⁸

ذلكم هو نمط القول الأدبي المغربي في مقامات الحب الاستغراقي الصوفي، تجتهد فيه اللغة لتكون معادلة للشعور، ومشاكله له، وناطقة بلسانه. وتلكم هي بعض من النماذج المفضية إلى الاطمئنان لأدبنا الصوفي وعليه باعتباره نوعاً غنياً من أنواع أدبنا المغربي نظماً ونثراً؛ نوعاً "قمينا بسد أو تقليص العديد من الثغرات، وملاء كثير من البياضات التي نجمت عن دراسة الأدب المغربي بعيداً عنه"¹⁹ أو دونه.

لا جرم أن مقارنة نصوص الأدب الصوفي والوقوف على ما يحفل به من أنواع الرمزية الموضوعية: الغزلية والخمرية والطبيعية، والرمزية اللغوية والتشكيلية، يفيد في تأكيد ما قلناه، ويفصح عن تملك العديد من أدبائنا الصوفيين لملكة الإبداع وكفائاته ومقوماته، نحو ما يمكن ملامسته، فضلاً عما سبق سوقه من نماذج، في مثل قول المخترار بن أبي بكر الكنتي من "حزب الإسراء" وهو من أذكاره: "واحفظني يا حفيظ بحفاظة وقاية عناية حماية منع منيع سرادقات حجب حجاب سر سريرة قولك القديمة الكريم العميم: "إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون،"²⁰ حيث يأتي التركيب اللغوي رامزاً إلى رحلة العروج ومتجاوزاً الحدود والفواصل بين ذات المرسل وذات المرسل إليه والحفظ المقصود في الدعاء، تجاوز حب وإيمان وتقوى، من خلال أسلوب الاسترسال في القول مع التبئير في الدلالة، بلوغاً إلى كنه دعاء الحفظ القائم معناه ولفظه في قول الحق سبحانه: "إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون."²¹

من النماذج ذات البعد الدلالي الرمزي أيضاً بناء العديد من نصوص الصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم على أساس رمزية الحروف؛ كأن تستهل كل صلاة بحرف

¹⁷ ديوان أبي الفيض المفضل أزيات الخرشافي الحسني، تحقيق ودراسة هشام العجاج، تقديم عبد اللطيف شهبون، مراجعة محمد مفتاح عثمان: منشورات ركاز، 2021، 305.

¹⁸ محمد الباقر الكتاني، ترجمة الشيخ محمد الكتاني الشهيد (الرباط: مطبعة الفجر، 1962)، 140.

¹⁹ عبد الوهاب الفيلاي، الأدب الصوفي في المغرب إبان القرنين الثاني عشر والثالث عشر للهجرة، طواهر وقضايا (فاس: مركز دراسة بن إسماعيل، الرابطة المحمدية للعلماء؛ المغرب، 2014)، 600.

²⁰ حزب الإسراء، ضمن مجموع مخطوط المكتبة الوطنية، ج 145، 285-286.

²¹ سورة الحجر، الآية: 9.

من حروف المعجم، بحيث يجمع بينها وبينه عمق دلالي معين يمنح الصلاة بعدها الرمزي الإيحائي. هذا فضلاً عما تزخر به نصوص الحكم والسرد العرفاني (حكاية الكرامات والرؤى المنامية) من مقومات تعبيرية وإشارية مثيرة في مبنائها ومعناها، كذلك هي قيمة رمزية تراسل الحواس في مثل قول محمد العياشي التستاوتي:

ورأيت بعيني إِبصار أنفي وشممت بأنفي أسرار سر²²

حيث تنبني من خلال هذا التراسل دلالة تبيد الفواصل والاختلافات، وتتشيد رؤية الوحدة بين الأطراف إشارة إلى حال الفناء في مشاهدة المحبوب ووصاله.

إذا كانت هذه بعض مظاهر الأدب الصوفي المغربي من جهة لغته وآليات اشتغاله ومن خلال غنى التفاعل الملاحظ بينها وبين الموضوع والمقصد أو الغاية والباعث على القول وسياق التجربة، فإن من شأن انفتاح البحث والدراسة على موضوعات هذا الأدب وأغراضه أن يؤكد قيمته الفنية والموضوعية ويرسخ استنتاج قوة التناسب والتشاكل بين المبنى والمعنى، وبين القول والسلوك، وبين الكتابة والتجربة الصوفيتين، ذلك أن الكتابة الأدبية الصوفية بمختلف موضوعاتها وأنواعها تتوافق - كما سبق القول - ومسار التجربة وخصوصياتها السلوكية وتتعدد الذوات المرجعية المقصودة فيها.

أما الذوات المرجعية فهي ذات الحق سبحانه، وذات رسول الله صلى الله عليه وسلم وحقيقته المحمدية، وذات الشيخ الولي، وذات المرید وغيره، حيث تنطبع الكتابة وموضوعها بطابع الذات المرجعية المقصودة ومقامها في معراج التجربة ودرجة تفاعل الصوفي صاحب النص معها. وأما أنواع القول أو الكتابة الصوفية الأدبية ارتباطاً بتلك الذوات وبسياق التجربة الصوفية فهي:

أ. نوع نصوص الذكر الصوفي أحزاباً وأوراداً وأدعية، وهذا النوع ينتمي للركيزة الأساس الأولى في بناء الممارسة الصوفية، حيث خلف شيوخ التصوف الساهرون على طرقه في المغرب منظومة الأذكار المداوم عليها، إذ كانت لكل طريقة منظومة أذكار خاصة بها تتفق فيها مع غيرها في التزام الأصل الشرعي الواحد: القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، منبعاً وأساساً وممارسة.

²² كناش، مخطوط المكتبة الوطنية، ك 309، 106.

ب. نوع الشعر الجامع بين أغراض الحب الإلهي والحب المحمدي والحب الولوي والحب التربوي التوجيهي.

ج. نوع السرد المتمثل أساساً في حكايات الكرامات الصوفية والرؤى المنامية.

د. نوع الترسل الجامع بين الرسالة الصوفية العرفانية والرسالة الصوفية التوجيهية التعليمية التحببية، نحو ما عند أبي حامد مولاي العربي الدرقاوي وأحمد بن عجيبة ومحمد الحراق وأحمد البدوي زويتن وأحمد التستاوتي والحسن اليوسي وغيرهم.

هـ. نوع الصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم المشخص نثراً ونظماً شعرياً في تراثنا الصوفي المغربي، ونصومه كثيرة يتراوح حجمها بين الصفحة والكتاب في أجزاء؛ ولا جرم أن أضخمها في المغرب وخارجه كتاب **ذخيرة المحتاج في الصلاة على صاحب اللواء والتاج** لشيخ الزاوية الشرقاوية محمد المعطى بن الصالح الشرقي.

و. نوع شروح المتون الصوفية النظامية والنثرية، كما هو شأن شروح نصوص الصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم، وشروح نصوص الذكر أحزاباً وأورادا، وشروح القصائد الشعرية الصوفية نحو ما عند أحمد بن عجيبة.

تفاعل هذه الأنواع مع الذات المرجعية المرتبطة بها فتتولد أمطاً كتابية ميزتها الحركية والنشاط والانسجام والتكامل، توافقا مع مسار التجربة الصوفية وخصوصيتها الاسترسالية الدائرية واحتكامها إلى وجدان الحب وسلوكه؛ بدءاً من خطاب التوجيه والتحبب، ثم خطاب التوبة والتوسل، وصولاً إلى الشوق للوصول والتشوف إلى الوصال، فخطاب تحقيق الوصال وعيشه أو الفناء فيه الموصل صاحبه إلى أهلية توجيه غيره... حيث يستخلص المتتبع لمجموع متون الكتابة الأدبية الصوفية في المغرب تحقيق هذا المسار الدائري المتنامي من أدب الحب التوجيهي التربوي إلى أدب الحب التوسلي، فالحب الشوقي، بلوغاً إلى الحب الاستغراقي حيث أدب الفناء في حب الحق سبحانه أو حب رسوله صلى الله عليه وسلم أو حب أوليائه شيوخ التصوف وأقطابه، حبا تحكمه عين البصيرة ويحكمها، فيكون من عاش أحواله وبلغ مدارجه أهلاً لممارسة سلوك التربية والتوجيه اتجاه غيره من السالكين، وكذا أهلاً لإنتاج الخطاب التعليمي والتحبيبي المستند فيه إلى ما حصله صاحبه من معارف روحية، والمبني على أساس ثنائية "افعل ولا تفعل"؛ أمراً ونهياً، وترغيباً وترهيباً، وطلباً وتحفيزاً...، نحو ما يلاحظ في قول محمد الحراق من تأييده²³ التي مطلعها:

²³ محمد الحراق، الديوان، نشر وتقديم جعفر بن الحاج السلمي (تطوان: منشورات جمعية تطاون أسمير، 1996)، 7، 13.

أطلب ليلي وهي فيك تجلت وتحسبها غيرا وغيرك ليست

يقول:

فدع عنك أقوالا ترى إن أتيتها وألق لنا أذن الفؤاد مصيخة
إذا شئت أن تلقى السعادة والمنى فظهر بهاء الذكر قلبك جاهدا
وغب عن شهود الذات منك ووصفها وكن مفلسا من رؤية الكون كله
أخا ظمأ يوما سرا با بقية وع القول مني واستمع لنصيحتي
وتبلغ ما عنه الرجال تولت بصدق اللجا واغسله من كل علة
وصل على كل تنل كل رفعة تكن بإلاه العرش أغنى البرية

ويقول في المضمرة التوجيهي التحفيزي عينه محمد بن أحمد سباطة مينا قيمة الشيخ في ممارسة التصوف، وداعيا إلى التعلق بشيخه فتح الله بناني شيخ الطريق الفتحية الدرقاوية:

فحسبك هذا الفتح فتح إلهنا فسارع وجدَّ السير إن رمت وصله
فناهيكه شيخا، رفيع مقامه عليك به فاسلك طريقته التي
ومن فيض جذواه ترى الفيض يهمني ولا تلتفت للغير إن كنت ذا عزم
حسيبا فخيما، فاق بالعلم والحزم منار علاها قد تساما بلا وصم²⁴

لا خلاف أن تدبر مثل هذه "الخصائص-الحقائق" المنبثقة من كيان الأدب الصوفي قميئة أن تفتح أفقا بحثية ذات بال وأهمية، إن في الحقل الأدبي الصوفي، أو ارتباطا بكل الأدب المغربي هوية ومنظومة وتاريخاً وقيمة. ولنا أن نسعى إلى التمثيل لهذه الآفاق ببعض ما عن لنا منها، وأن نسوقها سوق ضرورات وعياً بقيمتها وإيماناً بأهميتها ونجاجتها:

• ضرورة الاسترسال في إنجاز مشروع الجمع والتحقيق والدراسة للمتون عموماً وملتون الأدب الصوفي موضوع بحثنا خصوصا، مع عدم الاكتفاء بما هو مجموع في أصله من طرف أصحابه أو تلاميذه، وذلك بالاعتناء جمعا وصناعة بالمتفرق من الأشعار

²⁴ محمد بن الموقت المراكشي، "معارج المنى والأمانى في مناقب القطب الرباني شيخنا مولانا فتح الله بناني" تحقيق ودراسة رجاء الزاهر (رسالة جامعية، كلية الآداب ظهر المهراز، فاس، 2011-2012)، 201.

والرسائل وغيرها، وباستيعاب قيمة التراث المغربي عموماً والصوفي منه خصوصاً إن كما أو كيفاً، والاجتهاد لمعادلته بما ينبغي من العناية والبحث.

• ضرورة مراجعة أحكام القيمة الخاصة بالأدب المغربي، والمنتاسية لإنتاج الأدب الصوفي أو المبخسة لحقه في الحضور والرعاية.

• ضرورة تعميق وعي الدراسة والتمحيص للأدب الصوفي وتعدي مقام التحليل والنقد إلى بناء النظرية، علماً أن هذا الأدب غني بمقوماته وآليات اشتغاله وطاقته التوليدية إن في ذاته أو في غيره، مثلما حصل ويحصل في مختلف إبداعاته وفي تلك الإبداعات المتفاعلة معه ومع تجربته المنتجة له، نحو ما يحضنه الأدب الحديث والمعاصر من متون إبداعية شعرية وسردية كثيرة تفاعلت مع التصوف ورؤياه ولغته، من قبيل إبداعات المغاربة: محمد السريغيني، وأحمد مفدي، وعبد الكريم الطبال، وبنسالم حميش، ومحمد بنيس، وحسن الأمراني، ومحمد بنعمارة، ومحمد علي الرباوي، وأحمد التوفيق، وأحمد بلحاج آيت ورهام، وعبد الإله بنعرفة، وأمينة المريني، وغيرهم

• ضرورة انتباه البحث العلمي للعديد من الظواهر والقضايا القائمة في الأدب الصوفي المغربي والتي تستحق التمحيص؛ من قبيل عناية الأدباء بالمحسنات البلاغية والإكثار منها والدلالة الصوفية لذلك، وتميز شعرنا الصوفي بخصائص أو ضرورات عروضية كثيرة الحضور، أهمها ثنائية الإشباع في المد والاختزال له، وتجاوز بعض ضوابط العروض المتداولة في بعض الأوزان...، وضرورة استيفاء أسرار ذلك بحثاً وتدقيقاً بدل الإسراع بإصدار أحكام قيمة من قبيل ادعاء ضعف الثقافة الشعرية أو ملكة القول الشعري في حق العديد من الشعراء.

• مراجعة مفهوم الشعر والأدب في المغرب استناداً إلى القراءة الموضوعية لمثل تلك الخصائص وللسياق العام المغربي الذي ولدت فيه نصوص أدبنا الصوفي وغيره.

• ضرورة تكثيف الالتفات الجاد من طرف الإبداع المعاصر إلى التصوف سلوكاً ومنهجاً وخطاباً، التفات وعي عميق بطاقته الإبداعية ومقوماتها الفنية والرؤيوية، وألا ينحصر ذلك في كوكبة الأعلام الصوفيين الرواد القدامى، إذ عند غيرهم ممن لحقوهم ما من شأنه إكناز التجارب الإبداعية وفتح آفاقها. وفي هذا المضمار يحق أن ندعو أهل الإبداع المعاصر إلى استثمار تجارب صوفيينا المغاربة المحدثين أمثال: محمد الحراق، وأحمد بن عجيبة، وماء العينين، ومحمد بن عبد الكبير الكتاني، وأبي حامد العربي الدرقاوي، ومحمد المعطى بن الصالح الشرقي وغيرهم، وكذا استثمار مناخ حياة الزاوية المغربية وطقوسها، إن نظماً أو سرداً.

لا مرية أن ما بسطناه في هذه المتابعة من خصائص وحقائق وآفاق تخص الأدب الصوفي انطلاقاً مما أنتجه صوفية المغرب، كفيل بأن يسهم إلى جانب غيره في إذكاء فناعة ضرورة إعادة القراءة لتراثنا الأدبي المغربي من خلال مزيد من التمحيص بمختلف أنواعه ونصوصه دون إقصاء، توخياً لبلوغ أسمى مقامات الحكم الموضوعي عليه وعلى قيمته، إن في ذاته أو مقارنة له بغيره؛ خاصة إذا علمنا أن حقل دراسته كثيراً ما حضرت فيه أحكام الضعف والتقليد ونعوت الاجترار والتكلف، في غياب الإحاطة النوعية والكمية، مثلما عاشه تراث الأدب الصوفي في فترات من الزمن المغربي؛ حيث لم يلتفت إليه بما ينبغي من العناية وما يلزم من الدراية قبل التقييم، كما هو شأن نعت الشعر في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين بتكلف التزويق والتنميق "وباعتباره من حيث الوظيفة لا يتعدى التسلية والمداعبة،"²⁵ وكذا تحديد هوية الأدب المغربي وطبيعة حياته على عهد الدولة العلوية دون الاكتراث لأغلب أعلام الأدب الصوفي وإبداعاتهم، والاكتفاء من الأدب الديني أساساً بشعر المولديات وما يتصل بفريضة الحج ووصف البقاع المقدسة وغرض الوعظ.²⁶

وقد كان لاستحضار أدبنا الصوفي معربه وزجله في حسابان الدرس وقعه القوي في مراجعة مثل هذه الأحكام والمواقف. والواجب اليوم يفرض مضاعفة الجهود البحثية ارتباطاً بتراثنا الأدبي خاصة وكل التراث الثقافي المغربي عامة؛ جمعا وتحقيقا ودراسة، في أفق المزيد من صقل مرآة هويتنا المغربية واستجلاء غناها الروحي والمادي، الفكري والإبداعي.

البيبلوغرافيا

- إبراهيم، زكريا. المشكلة الخلقية. القاهرة: مكتبة مصر، د.ت..
- ابن الموقت المراكشي، محمد. "معارج المنى والأمانى في مناقب القطب الرباني شيخنا مولانا فتح الله بناني." تحقيق ودراسة رجاء الزاهر رسالة جامعية، كلية الآداب ظهر المهراز، فاس، 2011-2012.
- ابن عربي، محيي الدين. الفتوحات المكية. بيروت: دار صادر، د.ت.
- الأخضر، محمد. الحياة الأدبية في المغرب على عهد الدولة العلوية. الدار البيضاء: دار الرشد الحديثة، 1977.
- أديب السلاوي، محمد. الشعر المغربي مقارنة تاريخية 1830-1960. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 1986.
- بن عجيبة، أحمد. الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية. القاهرة: دار الفكر، د.ت.

²⁵ محمد أديب السلاوي، الشعر المغربي مقارنة تاريخية 1830-1960 (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 1986)، 159.

²⁶ ينظر: محمد الأخضر، الحياة الأدبية في المغرب على عهد الدولة العلوية (الدار البيضاء: دار الرشد الحديثة، 1977)، 396 وغيرها.

- _____ شرح تائية البوزيدي في الخمرة الأزلية. تحقيق الثابت بنسليمان عبد الباري. الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة، 1988.
- التستاوي، محمد العياشي بن عبد القادر. كناشة. مخطوطة بالمكتبة الوطنية، ك 309. الحراق، محمد. الديوان. نشر وتقديم جعفر بن الحاج السلمي. تطوان: منشورات جمعية تطاون أسمى، 1996.
- حزب الإسراء. ضمن مجموع مخطوط المكتبة الوطنية، ج 145. الخرشافي الحسني، أبو الفيض المفضل أزيات. ديوان أبي الفيض المفضل أزيات الخرشافي الحسني. تحقيق ودراسة هشام العجاج، تقديم عبد اللطيف شهبون، مراجعة محمد مفتاح. عمّان: منشورات ركاز، 2021.
- الزبادي، محمد بن علي. تنبيه الفقير من الغفلة والتقصير إلى الخدمة والتشمير. مخطوط الخزانة الحسنية، 202.
- الطريسي أعراب، أحمد. الرؤية والفن في الشعر العربي الحديث بالمغرب. الدار البيضاء: المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، 1987.
- الطوسي، أبو نصر السراج. اللمع. تحقيق وتقديم عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور. القاهرة، بغداد: دار الكتب الحديثة، مكتبة المثنى، 1960.
- العثماني، عبد الله بن عبد الرزاق. شرح بداية السلوك. ضمن مجموع مخطوط المكتبة الوطنية، د 1824.
- الفيلاي، عبد الوهاب. الأدب الصوفي في المغرب إبان القرنين الثاني عشر والثالث عشر للهجرة. ظواهر وقضايا. فاس: مركز دراسة بن إسماعيل، الرابطة المحمدية للعلماء؛ المغرب، 2014.
- الكتاني، محمد الباقر. ترجمة الشيخ محمد الكتاني الشهيد. الرباط: مطبعة الفجر، 1962.
- الكتاني، محمد بن عبد الكبير. الديوان. جمع وتقديم وتحقيق إسماعيل المساوي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2005.
- كناش. مخطوط المكتبة الوطنية، ك 309.
- المعداني، الحسن بن محمد. الروض البانع الفائح في مناقب سيدنا ومولانا أبي عبد الله محمد المدعو بالصالح. مخطوط المكتبة الوطنية بالرباط، د، 1835.

الخطاب الصوفي وبلاغة السر المقام الكوني للاستعارة

محمد أعراب

أستاذ باحث بالمركز الجهوي لمهن التربية والتكوين، إنزكان

تقديم

الأساس الذي ننطلق منه في تأملاتنا في هذه المقالة هو أن المجاز، والاستعارة تحديداً، يشكل مدخلاً مهماً لفهم خطاب ما. فالاستعارة هي نمط حضور الصور في اللغة، لأنها (الاستعارة) انعكاس للبنية التصويرية للذهن البشري. وعليه، فهي تخزن تصورنا للأشياء والكلمات والذات في علاقتها بالعالم. من هنا كان لها دور فكري وجمالي في ترجمة الأفكار والمشاعر والرؤى في صور بيانية بديعة. ليست الاستعارة خرقاً لنظام العلامات والسنن السيميائي، بل هي توسيع لأفق اللغة وتحريض على التأويل وتحفيز للإبداع. ولا تقتصر الاستعارة على أداء وظيفة جمالية فحسب، بل لها وظيفة عرفانية بالكشف عن رؤيتنا للوجود وموقفنا من الأشياء والعالم والآخر.

ومن البديهي أن الخطابات تختلف من حيث استثمارها للاستعارة ومدى اعتمادها عليها. ويأتي التصوف في صدارة الخطابات التي تستثمر إمكانات الاستعارة للتعبير عن عمق التجربة الصوفية ولوازمها. فالخطاب الصوفي خطاب إشاري¹ بالأساس يتجاوز منطق العبارة، ويتخطى حدود اللغة من أجل فتح مسالك غير معبّدة في تضاريس اللغة والفكر والخيال. قال أبو عبد الله الروذباري: "علمنا هذا إشارة، فإذا صار عبارة خفي."² وقد تناول العديد من الدراسات مسألة المجاز والاستعارة في الخطاب الصوفي، لكن غلب عليها الطابع اللغوي-البلاغي الذي لا يغطي سوى جانب من الأبعاد المعقدة للاستعارة. والغائب الأكبر عن تلك الدراسات هو الكشف عن الرؤية الكونية التي تخزنها الاستعارات الصوفية. ونحن لا ندعي أن هذه المقالة قد تنجح فيما قصرت عنه تلك الدراسات، بل لا يعدو غرضنا أن يكون تنبيهاً للمختصين لإعمال أدواتهم في الدراسات الدلالية والتداولية والتأويل الرمزي، مع ضرورة الانفتاح على مكونات دلالية أخرى كالرمز والتمثيل والصورة.

¹ الإشارة هي: "ما يخفى عن المتكلم كشفه بالعبارة للظافة معناه." انظر: السراج الطوسي، اللع، ضبطه وصححه كامل مصطفى الهنداوي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001)، 289.

² الطوسي، اللع، 289.

وعليه، فالإشكال المطروح في هذا المقال يتمفصل في الأسئلة التالية: ماهي البنية الاستعارية للخطاب الصوفي؟ ما هو تصور الخطاب الصوفي للاستعارة؟ وبأي معنى يمكن اعتبار الوجود بنية استعارية عند المتصوف؟

الاستعارات الكبرى في الخطاب الصوفي

1. استعارة السلوك-الطريق

يمكن القول، بادئ ذي بدء، إن التصوف، دون الدخول في نقاش أصل التسمية، عُرِفَ بعدة أسماء³ لكن يبقى أن أشهرها هو طريق السلوك والتزكية. ومنه استعارة **الطريق** التي تنتمي، في الحقل التداولي للتصوف، إلى ما يمكن تسميته "الاستعارات الميتة" أو المستهلكة. بل أضحى الطريق اسم علم للتصوف ومرادفاً له، لذلك يقال "طريق القوم".

فالمريد الذي اختار سلوك طريق الإحسان هو بمثابة من اختار طريقاً خاصة إلى الله: إنها الهجرة الروحية. وهي طريقة في التقرب إلى الله تعتمد أسلوباً مخصوصاً. ومعلوم أن الدين كله يقدم نفسه كطريق، آمن ومستقيم، موصل إلى الخالق يعبده المؤمن بالأعمال الصالحة والشعائر المعينة.⁴ ولكن "طريق القوم" هي مسلك مختصر أو "طريق سريع" توصل إلى المولى، عماده صدق التوجه بالقلب إلى الله. وإذا كان للطريق بداية ومسافة ونهاية أو غاية، فإن بداية طريق التزكية هو التوبة التي تعني ترك السير في دروب ملتوية وشحد الهمة والإرادة للانخراط في بداية طريق الاستقامة. ومن الأكيد أن السير في هذه الطريق المجهولة يحتاج إلى دليل ومرشد، هو الشيخ المرَبِّي الذي يُجَنَّب المرِيد عثرات وتيه الطريق وقطّاعه. فللطريق آفات لا يعرفها سوى من خبرها وعرف مسالكها وممالكها.⁵

أما مسافة الطريق، فهي المقامات وما يعتري السالك من أحوال. فالمقامات، المشتقة من الإقامة، هي المحطّات والمراحل الروحية أو المجاهدات التي يحصل بها القيم الروحية: الخوف، الرجاء، التوكل، اليقين، الصبر، المراقبة... أما الأحوال، فهي ثمرات السير: كالقبط والبسط، والحزن والطرب، والهيبة والأنس... فالأولى مكتسبة لأنها

³ يقول الشيخ زروق: "وقد حُدِّدَ التصوف ورُسم وفُسر بوجوه تبلغ الألفين، مرجعها كله لصدق التوجه إلى الله تعالى، وإنما هي وجوه فيه، والله أعلم." الشيخ أحمد زروق، **قواعد التصوف** (بيروت: دار الكتب العلمية، 2005)، 21.

⁴ انظر الدراسة الدلالية الغنية لتوشيهيكو إزوتسو، **الله والإنسان في القرآن، علم الدلالة، الرؤية القرآنية للعالم**، ترجمة وتقديم هلال محمد جهاد (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007) جاء فيها: "سيكون من السهل أن نلاحظ أن مفهوم الطريق بالذات يكمن تحت كل هذه المفاهيم" [يقصد الهدى، الاهتداء، الضلال، الرشاد، العمه، التيه...]. 227. ويقول إزوتسو كذلك: "بالنسبة إلى الناس الذين يحيون في الصحراء، كانت مسألة معرفة الطريق الصحيح أو الضياع في فضاء الرمال المهول في سعته مسألة حياة أو موت بطبيعة الحال"، 229.

⁵ آثرنا الاستغناء عن الشواهد والافتقادات لضيق الحيز المرصود للدراسة إلا ما لا يسعنا التخلي عنه.

كالإقامة في بيت لنا. أما الأحوال، فهي مواهب كالمشاعر المصاحبة للسفر بين شوق وفرح وخوف. وتجدر الإشارة إلى أن اتجاه هذا الطريق الروحي ليس أفقياً ولا دائرياً، بل هو طريق عارج نحو العلو الإمكانى، أو علو المكانة، أو الترقّي. وهو سبر لأغوار النفس. فالسير ليس سوى ابتعاد عن الشهوات والنفس للتقرب من الله. وهو طريق التخلي عن كل ما يشد المرء إلى الأرض بجاذبية الهوى، ومحاولة التحرر من أسر حاكمية الذات. وأول خطوة لازمة هي الانقياد لتوجيه الدليل، أي الشيخ-العارف بشؤون النفس والقلب.

وأما الغاية أو القصد من هذا السفر، أو اتجاه الطريق، فهو الوصول إلى الحضرة الإلهية. لذلك ينبغي القصد في السير وعدم الالتفات إلى سوى المحبوب. فليس من الأدب تفضيل الإقامة طويلاً في واحة أعجبتنا مناظرها ومياهها العذبة وظلالها الوارفة، بل يجب تجديد السير كلما تزود السالك بما يلزم في مقامه. وفي ذا المعنى أنشد الشيخ سيدي محمد الحراق حين قال في تائيته:⁶

وكل مقام لا تقم به فـكـرـة ودع كل حال فيه نفسك حلت
إلى أن ترى ما كنت من قبل هاربا بفكرك منه عين الحقيقة

ليست المقامات وما فيها من المواهب والواردات سوى محفّزات للهمة تعين على الاسترواح والتغلب على مشاق المجاهدات والرياضات.

2. استعارة الشيخ-الطبيب

ربما نسترسل في استنتاج كل الأفكار الممكنة من المماثلة السابقة. لكن ليس غرضنا الاستقصاء التام للاستعارة، فهي تظل مفتوحة على آفاق تأويلية متجددة. ويمكن أن نشير إلى كون استعارة الطريق والتماس الهدى واردة بشكل بارز في العلم والفلسفة: فكلمة المنهج (Méthode) ذات الأصل اليوناني، قد وظّفها أفلاطون وأرسطو بمعنى "البحث"، أي "الطريق أو المنهج المؤدي إلى الغرض المطلوب، خلال المصاعب والعقبات"⁷، وهي، أي كلمة المنهج، مشتقة من الكلمة اليونانية "هودوس" hodos التي

⁶ محمد الحراق، من أنوار تجليات الملك الخلاق في تأليف سيدي محمد الحراق نشر عبد السلام العمراني الخالدي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2007)، 112.

⁷ عبد الرحمن بدوي، مناهج البحث العلمي (الكويت: وكالة المطبوعات، 1977)، 3.

تعني "الطريق"، وكلمة *mèt* وتعني "عبر"؛ فأصبح المعنى المركب: *mèt-hodos* يعني عبر الطريق. أو "النهج الواجب سلوكه للوصول إلى الحقيقة."⁸

وبالرجوع إلى التصوف، يمكن أن نحول اتجاه الاستعارة من السفر المسترشد بالدليل إلى السير المهتدي بالنجم الذي يهتدي به الرّحالة في ظلمات البر والبحر. من هنا استعارة النجم-القطب التي هي أحد نعوت الشيخ في التصوف. فالشيخ، في أدبيات التصوف، هو شخص روحي ينير درب المريـد في ظلمات النفس والحياة. وكما أن التماس الاتجاه يقتضي التوجه الدائم نحو ذلك النجم الهادي للوصول إلى برّ الأمان، فكذلك الحال في علاقة المريـد بشيخه. ويمكن أن نضيف بشكل أعمق أن النجم الذي يراه السائر ما هو إلا ضوءه الواصل من بعيد، وأن ذلك النجم لم يعد في مكانه. وكذلك الأمر في حقيقة الشيخ الذي لا يرى منه المريـد سوى بُعد الجسدي الفاني الذي ليس مجرد ظرف مكاني للبعد الروحي الحقيقي. لقد فني الشيخ عن حقيقته الجسدية ولم يعد سوى ضوء أو منارة أو نور.

لكننا سنقطع حبل تلك التأمّلات، المستمدة أفكارها من نصوص الصوفية التي لا يتّسع المجال لإيرادها، لننتقل إلى صعيد آخر يهتم استعارات الشيخ. فقد اقترن التصوف بالطب مادام أن موضوع التصوف، في جانبه السّلبى، هو إزالة كل عوائق النماء الروحي وهي أمراض القلب وانفعالات النفس. ومن الجدير بالذكر أن الشريعة أيضاً تحدثت عن أمراض القلب وعلاجها. والقرآن الكريم والسنة الشريفة يلحّان على ذلك. طبعاً ليس التصوف وحده من استلهم النموذج الطبي في مقارنة الطبيعة الإنسانية، فالفلسفة كذلك اعتمدت بشكل كبير على المماثلة بين الفلسفة والطب.⁹ ولكن، بالمقابل، استلهمت الفلسفة النموذج الروحي للشيخ-المريـد في علاقة الفيلسوف بتلامذته. يقول جون غرايش عن هذه العلاقة: "يمكن الحديث أيضاً عن المسارّة بالرجوع إلى العلاقة شيخ-مريـد، أو في سياقات دينية وفلسفية، إلى "الإرشاد الروحي"، وتربية النفس (*psychagogie*). على العموم، لا يظهر الفلاسفة المعاصرون في لباس المشيخة أو السيادة، كونهم سادة لهم أتباع ومريـدون، ولا في صورة مرشدين روحيين، بل بوصفهم

⁸ جون غرايش، العيش بالفلسف-التجربة الفلسفية، الرياضات الروحية وعلاجات النفس، ترجمة محمد شوقي الزين (الرباط، بيروت: مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، 2019)، 36، الهامش رقم 4.

⁹ حول علاقة الفلسفة بالعلاج الروحي، انظر على سبيل المثال لا الحصر الدراسة الرائدة لبير هادو:

Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique* (Paris: Etudes Augustiniennes 1987), 13-58.

انظر: بير هادو، الفلسفة طريقة للحياة، ترجمة عادل مصطفى (القااهرة: دار رؤية، 2019). وعلى الخصوص الجزء الثاني: التدريبات الروحية، الفصلان الثالث والرابع، 91-180؛ غرايش، العيش بالفلسف، 166 وما بعدها، ثم الفقرة الثانية في الفصل الرابع عنوانها "في فائدة الاستعارة العلاجية"، 205 وما بعدها. ينظر أيضاً: ميشيل فوكو، تأويل الذات، ترجمة الزواوي بغوره (بيروت: دار الطليعة، 2011)، 99 وما بعدها، حيث يخصص فقرة مطولة لعلاقة الطب بالفلسفة.

أساتذة. كانت العلاقة شيخ-مريد تؤدي دوراً أساسياً في التراث القديم، مثلها مثل الحياة في المجتمع الفلسفي بالنسبة للبعض. غير أن الفلسفة حولت العلاقة شيخ-مريد، تحويلاً كان سقراط شاهداً عليه بالدرجة الأولى.¹⁰

يتجلى حضور الشيخ في التصوف كطبيب. إنه طبيب القلوب والأرواح. فلا شك أن الحياة تشكل مجالاً للأهواء والملذات التي تغرق القلب في الغفلة. وهذه الغفلة هي الغشاء الذي يغلف القلب ويحول دون صفائه ونقاؤه. وطبعاً، تتفاوت درجات هذه الغفلة من سهو ونسيان، ونوم وبُعد، وضلال وحيرة، وإنكار وإدبار... وهي كلها أنواع من أسقام وأمراض القلوب والنفوس. وإذا كانت أسقام الجسم لها أعراض وعلامات وأوجاع وآلام تنبّه إلى وجود خلل ما في وظائف الجسم، فإن أمراض القلب لا تُعرف لأنها أمراض الباطن، فلا يكتشفها إلا طبيب الأرواح. والأدهى في الأمر أن المريض بأمراض الباطن لا يدري بدائه، وقد يكون في أفضل أحواله الظاهرة. بل قد يكون متبّعاً لأوامر الشريعة الظاهرة وهو في مهاوي الضلال. وحتى يتضح الأمر سنأخذ نموذجاً لامعاً ومعبراً عما قلناه أعلاه. هذا النموذج هو أبو حامد الغزالي صاحب المنقذ من الضلال. فالغزالي (توفي عام 505هـ) لم يكن شخصاً عادياً، ولم يكن ضالاً بمعنى الكفر أو الفسوق أو مرتكباً للكبائر. بل كان يعيش "ضلالاً" من نوع آخر أكثر عمقاً وأقوى استحكاماً كما سنبين. فالغزالي، الذي قيل عنه إنه أعرف بكل فنّ من أهل كل فنّ، بلغ رتبة علمية لا تُضاهى في كل العصور ولُقّب بحجة الإسلام، وكان يحضر دروسه أهل العمائم من العلماء. وكان صاحب الفتوى ومن أهل الحلّ والعقد. لكن هذا كله أودى به إلى أتون أزمة عميقة قلبت حياته وتفكيره ونظرته إلى الحياة رأساً على عقب.

يقول الإمام الغزالي عن نفسه: "ثم لاحظت أحوالي، فإذا أنا منغمس في العلائق، وقد أهدت بي من الجوانب، ولاحظت أعمال، وأحسنها التدريس والتعليم، فإذا أنا مقبل فيها على علوم غير مهمة ولا نافعة في طريق الآخرة. ثم تفكرت في نيتي في التدريس، فإذا هي غير صالحة لوجه الله تعالى، بل باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت؛ فتيقنت أني على شفا جرف هار، وأني قد أشفيت على النار إذا لم أشتغل بتلافي الأحوال."¹¹ لقد بدأت بوادئ الأزمة بطرح سؤال المعنى والغاية. ما معنى كل ما أنا فيه؟ لأي شيء أعيش؟ وكان الجواب الذي وجده الغزالي بعد لقاء شيخه وطبيب دائه، هو أنه أضع حياته سدى بحثاً عن المجد والشهرة، وأن أعماله كلها مدخولة بالرياء ومصانعة الخلق والسعي خلف سراب الحياة الدنيا. ولكن لا يكفي معرفة أصل الداء للعلاج، فهو

¹⁰ غرايش، العيش بالتفلسف، 73. أما كلمة psychagogie، فتعني حسب المترجم "التربية النفسية".
¹¹ أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد (بيروت: دار الأندلس، 1967)، 103.

مجرد طور أول في العلاج، ولا بد من الطبيب الذي يصف الدواء ويشرف على العلاج وحمية الغذاء. وتجلّى مشكل الطور الثاني في تخطّي العقبة الكؤود وهي العزم على التحوّل الروحي وطي صفحة الماضي. يقول الغزالي عن ذلك: "فلم أزل أنفكر فيه مدة، وأنا بعد على مقام الاختيار أصمّ العزم على الخروج من بغداد ومفارقة تلك الأحوال يوماً، وأحلّ العزم يوماً، وأقدّم فيه رجلاً وأؤخر عنه أخرى، لا تصدق لي رغبة في طلب الآخرة بكرة، إلا ويحمل عليها جند الشهوة حملة فيفتريها عشية. فصارت شهوات الدنيا تجاذبني بسلاسلها إلى المقام، ومنادي الإيمان ينادي: الرحيل! الرحيل! فلم يبق من العمر إلا قليل، وبين يديك السفر الطويل، وجميع ما أنت فيه من العلم والعمل رياء وتخيل!".¹²

ها نحن نلتقي مجدداً باستعارة السفر والطريق في نص الغزالي في سياق البحث عن علاج الأزمة التي ألمت به. ولكن الغزالي لم يستمع إلى نداء الباطن، ولم تكن له إرادة "الهمة" التي تتدارك الأمر، ولم ينفع داعي الاختيار، انتقل الأمر إلى اضطرار. فتعقدت الأزمة، فصارت أزمة نفسية ظهرت أعراضها الفيزيولوجية في العجز عن التدريس والكلام وأصيب بما يشبه شللاً جزئياً مع ما صاحب ذلك من أوجاع في المعدة وامتناع الهضم. ولم يفلح أطباء الجسم في فهم حالته مثلما لم ينفعه فقهه ولا علمه في جلب الطمأنينة والسكينة، بل تيقن أن الداء المستحکم في القلب لا يُعالج إلا بطب القلوب. وهو ما شرع فيه بعد "سفره وسياحته"، من خلال "العزلة والخلوّة والرياضة والمجاهدة، اشتغلاً بتزكية النفس، وتهذيب الأخلاق، وتصفية "القلب لذكر الله تعالى".¹³ وطبعاً لا يشعر المرء بحقيقة شعوره الباطني أو "لشعوره القلبي". وهنا تكمن أهمية ووظيفة الشيخ-الطبيب. فهو الذي يشخّص الداء ويصف الدواء. ووصفة العلاج من خلال الأوراد والمجاهدات والرياضات وترك المتعلقات؛ الشيء الذي يتطلّب اتصالاً دائماً مع الشيخ، وهو ما يُعرف بمصطلح "الصُحبة". ومما له علاقة باستعارة الشيخ-الطبيب ويدخل ضمن أساسيات الصُحبة مسألتَي الخدمة والزيارة. فخدمة الشيخ - التي تتم في الزاوية أو الرباط - تماثل الالتزام بالبرنامج الذي يضعه الطبيب المعالج للإشراف على التحوّل الروحي التدريجي. أما الزيارة، فهي التتبّع المواكب لمراحل العلاج. فالمرضى قد يُسمح له بمغادرة العيادة أو المستشفى بتصريح من الطبيب، لكن يبقى على صلة بالطبيب من أجل التتبّع. أما بالنسبة للتصوف، فإن التتبّع يتحقق أساساً بشكل روحي.

¹² الغزالي، المنقذ، 103.

¹³ الغزالي، المنقذ، 105.

3. تجربة الحب-الخمرة

تصبح الاستعارة أكثر جاذبية عندما تكون مستفزة للعقل والوجدان. وهذا حال استعارة الخمر في الخطاب الصوفي. إذ يبدو مستغرباً توظيف الصوفي لحقل معجمي لما هو محظور في الشرع في وصفه لتجربة يُفترض فيها أنها عمق الشريعة وحقيقتها. ويظهر الأمر أكثر استفزازاً عندما يتوجّه بالخطاب إلى الفقيه كما في قصيدة لأبي الحسن الششتري:¹⁴

طاب شرب المُدام في الخلوات	إسقني يا نديم بالآنيات
خمرة تركها علينا حرام	ليس فيها إثم ولا شبهات
عُتِّقت في الدنان من قبل آدم	أصلها طيب من الطيبات
أفتني أيها الفقيه وقل لي	هل يجوز شربها على عرفات
أو يجوز الطواف والسعي	ويُلبى ويرمى بالجمرات

طبعاً لا يملك الفقيه إلا الإفتاء بحسب علمه:¹⁵

فأجاب الفقيه: إن كان خمر عنب فيه شيء من المُسكرات

فيعقب الصوفي مشفقاً على عدم إدراك الفقيه لإشاراته ورموزه وعلى حرمانه من لذة تلك الخمرة الربانية:¹⁶

آه يا ذا الفقيه! لو ذقت منها	وسمعت الألحان في الخلوات
لتركت الدنيا وما أنت فيه	وتعش هائماً ليوم الممات

فالصوفي يحرض الفقيه على خوض تجربة لا يعرفها ويُنكرها. لكن بمجرد الانخراط فيها سيعرف يقيناً أنها عين الحقيقة. وقد مرّ معنا نموذج الإمام الغزالي الذي ترك المناصب والمنابر وعلم الأوراق والجدل، وعاش هائماً يطلب الحق بعد أن رُجِّ به، اضطراراً في بحر السلوك. وإذا كانت السياحة والخلوة هما الفرار "الواقعي" من عالم الآخرين، فإن الخمرة هي الذهول الروحي عن العالم والانغماس القلبي في مشاهدة

¹⁴ أبو الحسن الششتري، ديوان أبي الحسن الششتري، ضبط وتعليق محمد العدلوني الإدريسي وسعيد أبو الفيض (الدار البيضاء: دار الثقافة، 2008)، 32.

¹⁵ الششتري، ديوان، 32.

¹⁶ الششتري، ديوان، 32.

المحبوب. وتتميّز استعارة الخمریات في الخطاب الصوفي بوظيفتها الحجاجية التي أشار إليها بيرلمان؛ فهي تستخدم من طرف الصوفي لأغراض خطائية متعددة:

- لتمثيل التجربة الصوفية في أحوالها الباطنية، خصوصاً الفناء في المحبة الإلهية.
- للتدليل على أن معرفة وفهم الخطاب الصوفي يستدعي خوض التجربة التي يُعتبر الخطاب تجلياً لها.
- للتدليل على صعوبة تحليل التجربة الصوفية وفق ميزان العقل.
- للتدليل على أن التجربة الصوفية ليست تجربة تصويرية أو مفهومية.
- للتدليل على أن أحوال الصوفية وأقوالهم وشطحاتهم لا تدخل في مجال التكليف، وبالتالي لا ينطبق عليها الحكم الشرعي؛ فهي في حكم الذي "سقط عنه القلم".
- وهناك الجانب البيداغوجي، ويتمثل في أن الصوفي يعلمنا ويخبرنا عن أشياء تعتره لحظة التجربة.
- ومن الجوانب الأخرى التي تتصل بما أسماه أرسطو "متعة التعلّم"، من خلال الاستعارة، نجد أيضاً جماليات القوائد الخمرية التي تصوّر التجربة الصوفية في رموز وإشارات بديعة.
- ومن ذلك، تمثل الصوفية ببيت شعري مشهور لابن المعتز:

وكان ما كان مما لست أذكره فظنّ خيراً ولا تسأل عن الخبر!¹⁷

فالشاعر يعبر في هذا البيت عن معان كثيرة تختفي في صورة تمثّل الإفصاح عن السرّ. فقد "كان ما كان" من التجربة الفريدة المذهلة والخاصة. وتتفجّر عبارة "مما لست أذكره" بطاقات إيحائية تخلق إثارة الفضول والتطلّع لمعرفة هذا الشيء الذي عاشه ولا يذكره. على أن "لست أذكره" تحتمل ثلاثة معان: أولاً، عدم الرغبة في الإفصاح عن السر. ثانياً، العجز عن الوصف وعدم القدرة على التعبير. ثالثاً، عدم استيعاب التجربة. واجتماع هذه المعاني في بيت واحد هو الذي حدا بالصوفية إلى تمثله والاستشهاد به.

لم يتخذ الصوفية الخمر استعارة ورمزاً للمحبة الإلهية فحسب، بل تم إدماج الحقل المعجمي للخمریات ضمن الجهاز المفاهيمي والمصطلحي للخطاب الصوفي برمته. وصار من العسير تصور خطاب صوفي بدون لغة الخمریات. ومن ذلك أن أشهر

¹⁷ الغزالي، المنقذ، 108.

القوائد الصوفية نسجت على منوال القوائد الخمرية والغزلية المعروفة في العصرين الأموي والعباسي. وارتباط الغزل بالخمر في التصوف مردّه إلى أن الخمر ما هو إلا تعبير عن السكر الوجداني أو الهيمان في مشاهدة المحبوب. يقول الإمام القاشاني في شرحه لتائية ابن الفارض: "السكر دهش يلحق سرّ المحب في مشاهدة جمال المحبوب فجأة، لأن روحانية الإنسان التي هي جوهر العقل لما انجذبت إلى جمال المحبوب بَعْد شعاع العقل عن النفس، وذهل الحس عن المحسوس، وأمّ بالباطن فرح ونشاط وهزّة وانبساط، لتباعده عن عالم التفرقة والتمييز، وأصاب السرّ دهش ودله وهيمان ووله، لتحير نظره في شهود الجمال، ويُسمى هذا الحال سُكْرًا، لمشاركتها السكر الظاهر في الأوصاف المذكورة، إلا أن السبب لاستتار نور العقل في السكر المعنوي غلبة نور الشهود، وفي السكر الظاهر غشيان ظلمة الطبيعة."¹⁸ إن ما يفيد هذا النص هو أن السكر حال من أحوال المحبة الإلهية لدى المتصوفة. وأن هذا السكر يُذهب العقل ويذهل الحس عن المحسوس عندما تشرق شمس جمال المحبوب على القلب. وأن الصفة المشتركة، أو الخاصة المستعارة بلغة البلاغيين، بين الخمرة الطبيعية والخمرة الصوفية هي هذا السكر.

يرتبط السكر في الخطاب الصوفي بالذكر والنسيان بشكل مفارق. السكر هو خروج عن عالم الحسّ والعقل وعروج بالروح في الحضرة الربّانية. وهو ذكر للمحبوب بالكلية لحظة نسيان الروح لكل شيء آخر. وهذا يعني نسياناً للذات وللعالم والآخرين. وهو في ذات الوقت اتصال الروح بتلك الحضرة وذكر حبي معيش. ومثلما يقترن بالخمرة شجن المحب على فوات الفرص لملاقاة المحبوب، فكذلك تزدان خمرة الصوفي بقوائد اللوعة ومكابدة الصباية وتبريح الأشواق. ذكر لا يعني التذكر بعد النسيان، بقدر ما يعني الوصال بعد فرقة، والحضور بعد الغيبة، واللقاء بعد الشوق. ففيه امتلاء روحي فائض بمشاهدة جمال المحبوب وإطاحة بالعقل واللغة والحسّ. لذلك تنطمس العوالم وتتلاشى الحدود وتنجذب الروح في هيام قاهر مصحوب بنشوة وفرح غامر. وأهم ما يفيض في سكر العشاق الحنين إلى الأوطان وذكر لوصال مختلس، أو ذكر لنظرة قاتلة من لحاظ فتاكة. فالخمرة إذن هي جاذب وتجديد للذكرى وتقوية للوجدان.

¹⁸ عبد الرزاق القاشاني، كشف الوجوه الغر المعاني نظم الدر، تحقيق أحمد فريد المزيري (بيروت: دار الكتب العلمية، 2005)، 29. ونحيل على طبعة أخرى -لنفس الكتاب- محققة في إيران منسوبة لعز الدين كاشاني. انظر: عز الدين كاشاني، كشف الوجوه الغر المعاني نظم الدر، تحقيق محمد بهجت (قم: 1389هـ)، 82.

4. المعرفة-التذكر

ترتبط المعرفة في السياق الصوفي بمفهومين يأخذان معناهما من الدلالة التداولية الصوفية وهما: التذكر والإشراق. ويشكل كلاهما عنصراً مستقلاً في نسقين استعاريين مختلفين، ولكنهما يلتقيان في نقطة محددة: استعارة التذكر واستعارة الشمس. سنحاول تتبّع خيط استعارة التذكر لأنه سيأخذنا إلى استعارة الشمس. ونبدأ بالقول إن المعرفة عند الصوفية ليست كسباً عقلياً أو اختباراً تجريبياً. إنها بحث عن كنز مدفون في أصل الروح. أو هي عودة إلى الكينونة الأصلية والوجود الأساس قبل أن يقع "الالتباس الكبير".

إن التصوف هو ممارسة وتجربة تقوم الذات من خلالها، وفي أوتونها، بالعمل على نفسها من أجل التحولات اللازمة من أجل بلوغ الحقيقة. وقد تحدث ميشال فوكو في سياق تحليله لمبدأ "الاهتمام بالذات" في اللحظة اليونانية والرومانية، عن مفهوم الروحانية الذي يمكن بتحفظ منهجي اتخاذه كإطار عام لتحليل بنية التصوف. قال فوكو: "نسمي [إذن] بـ"الروحانية" مجموع هذه البحوث والممارسات والتجارب التي يمكنها أن تكون تطهيراً وتزكية وتكشفاً وتنسكاً وتحولاً في النظرة، وتغيراً في الوجود، ليس بالنسبة للمعرفة وإنما بالنسبة للذات، وبالنسبة لكينونة الذات نفسها، الثمن الذي يجب أت تدفعه الذات لكي تقترب من الحقيقة."¹⁹

ويرى ميشال فوكو أن "الروحانية" الغربية تتميز بثلاث سمات:

أولاً، تسلّم بأن الحقيقة ليست معطاة للذات، ولا يمكنها التوصل إليها بفعل معرفي خالص لمجرد كونها ذاتاً عارفة. إن على الذات التحوّل والتغير وأن تصبح شيئاً مغايراً لذاتها من أجل بلوغ الحقيقة. "إن الحقيقة لا تُعطى للذات إلا بثمان، تُصبح فيه كينونة الذات نفسها موضع رهان ولعبة."²⁰

ثانياً، إن هذا التغير والتحوّل والتبدّل تأخذ جميعها أشكالاً مختلفة. وبشكل عام يمكن تحديد نمطين: أحدهما، على صورة حركة "انتزاع الذات من مكانتها"، أو على شكل حركة ارتقاء الذات نفسها الذي بواسطته "تأتي الحقيقة للذات وتثيرها"؛ وهذه الحركة هي الحب. كما أن على الذات أن تقوم بشكل آخر من الحركة وهو "العمل والجهد" أي عمل الذات حول نفسها، أو بناء الذات لذاتها؛ وهذه الحركة الثانية هي

¹⁹ فوكو، تأويل الذات، 24.

²⁰ فوكو، تأويل الذات، 24.

الزهد. "أعتقد أن الحب والزهد هما الشكلان الكبيران للذات بواسطتهما تتحول الذات بحيث تصبح قادرة على بلوغ الحقيقة."²¹

ثالثاً، إن الحقيقة تنبر الذات وتمنحها الشعور الوجداني الغامر وتهبها السكينة والراحة. بالحقيقة تكتمل الذات ويكتمل تحول الكينونة.

يمكن القول إن التجربة الروحية هي إجراء تحوّل تدريجي في الذات يخلق مجموع الشروط التي تجعل الحقيقة ممكنة. وهذا التحوّل يحيل بدوره على مسلك التّطهّر الذي يفيد إزالة عوائق إشراق الحقيقة وهو مكملّ لممارسة الزهد.²² وحتى تكتمل حلقة الروحانية، يحيل ميشال فوكو على مسألة التذكر قائلاً: "إن النفس بتذكرها لما كانت عليه تستطيع أن تبلغ ما تراه. نستطيع القول إنه في التذكر الأفلاطوني يتواجد معاً كل من معرفة النفس ومعرفة الحقيقة والاهتمام بالنفس والعودة إلى الكينونة، وكل ذلك في حركة واحدة للروح."²³ طبعاً يأتي تحليل ميشال فوكو في سياق مختلف، كما أشرنا لذلك، لكننا نجد أن هذه البنية الفكرية العامة للروحانية تصلح كإطار يشبه إلى حد ما بنية التصوف ولا يتطابق معها. وسنستفيد منه كخطاظة عامة تؤطر تحليلنا لاستعارة التذكر في الخطاب الصوفي.

من أجل تحليل استعارة التذكر، لا بد من تحليل التصور الصوفي لقصة الوجود والمعرفة ودور التصوف في إعادة "الوصل بين روح المعرفة وجسد الوجود." وستكون نقطة البداية مع إمام الطائفة وتاج العارفين الإمام الجنيد (ت 297هـ) الذي ألف كتاباً موجزاً بعنوان **كتاب الميثاق**.²⁴ وقد حمل الكتاب هذا الاسم باعتباره تفسيراً لآية الميثاق الواردة في سورة الأعراف. وسنحاول أن نجمل عناصر هذا التأويل الجنيدي في العناصر التالية:

أولاً: تُشكل هذه اللحظة بداية الوجود الإنساني الذي ارتبط بالوعي، فالله تعالى خاطب بني آدم وأشهدهم على أنفسهم، فكان منهم الإيجاب والإقرار؛

ثانياً: تُمثّل هذه اللحظة الفناء المطلق، لأنه لم يكن يشغل الذرية أي شاغل عن سماع نداء الحق، فهذه اللحظة التي بدأ معها التاريخ الأنطولوجي للإنسان هي لحظة الولادة الروحية التي سيحَنّ لها كل صوفي؛

²¹ فوكو، تأويل الذات، 25.

²² حول أهمية ودور فعل التّطهّر، فوكو، تأويل الذات، 167-168.

²³ فوكو، تأويل الذات، 241.

²⁴ الجنيد البغدادي، الأعمال الكاملة، دراسة وجمع وتحقيق سعاد الحكيم (القاهرة: دار الشروق، 2007)، 229-231.

ثالثاً: إن جمالية هذه اللحظة هي كونها النقاء والصفاء المطلق للقلب الإنساني. لقد كان القلب في منبته، وهو تربة التوحيد. فلما خرج من موطنه أتعبه البعد. وعندما ارتبط بالجسد فكأنما ألقى به في الجُبِّ. وعندما جاء إلى الحياة رُجَّ به في السجن، فبدأت السنون العجاف، فكان لا بد أن يعصر خمر روحه ليسترق لحظات الحنين؛

رابعاً: لقد تحددت مهمة الصوفي وهي العودة إلى الوطن، إلى الصفاء الأصلي للقلب وأن يعيش السماع الإلهي من جديد بالفناء عن السُّوى؛ (أنظر أعلاه ما قيل حول دور السكر الصوفي).

خامساً: إن السفر الروحي للصوفي ليس إلى المستقبل، وإنما إلى الماضي الأول. لذلك، نفهم سر بعض أقوال الصوفية عن إعراضهم عن الجنة والحُور العين، لأن نعيم الجنة هو أيضاً شُغل عن الحق، في حين أن هذه اللحظة هي شغل بالحق وحده قبل أن يوجد السُّوى. يسعى الصوفي، إذن، إلى استعادة القلب الكامل المكحل بنور التوحيد؛

سادساً: الربط بين لحظة الميثاق والمعرفة، لأن الإنسان نسي هذا العهد وعليه أن يتذكره من خلال معرفة حقيقة وجوده والغاية من وجوده وأن يعرف بداية الطريق. وبالتالي نجد أن التصور المعرفي الصوفي يأخذ إلى حد بعيد بنظرية التذكر. ذلك أن المعرفة كامنة في التكوين الأصلي للإنسان، وما حياته الأرضية إلا محاولة استبعاد ما يحول دونها.

فالوجود الإنساني موصول بالمعرفة في أصل الكينونة. وهو ما يُعبّر عنه بلحظة الميثاق التي قال عنها الإمام الجنيد: "فقد أخبر جل ذكره أنه خاطبهم وهم غير موجودين إلا بوجوده لهم، إذ كانوا واجدين للحق من غير وجودهم لأنفسهم."²⁵ فهي لحظة شهود للحق وفناء عن شهود الذات؛ ولذلك يسميهم (أي الأرواح) "الموجودون الفانون."²⁶ فهي لحظة امتلاء معرفي غامر. ذلك هو الكنز المفقود في الحياة الأرضية. وستكون وظيفة التصوف هي استعادة ذلك الكنز في أعماق الروح. والقلب هو المفتاح الذي بتصفيته تصقل مرآته ويعمل على توجيهها إلى مصدر النور الذي سيشرق بالعرفان. ها نحن نلتقي باستعارة الشمس مجدداً.²⁷ فلا شيء يحدث خارج القلب. العالم كَّله ينطوي في القلب. وعمل الصوفي هو إزالة كل العوائق التي تحجب رؤية القلب وتعكر صفوه. وكل الحركات والتمارين والمجاهدات الصوفية تهدف إلى تحية كل الموانع التي تثقل كاهل الروح وتمنع انعتاقه (المسلك الزهدي عند فوكو). وكل العوائق والحجب

²⁵ البغدادي، الأعمال الكاملة، 230.

²⁶ البغدادي، الأعمال الكاملة، 230.

²⁷ من المهم الرجوع إلى ما قلناه سابقاً عن استعارة الشمس عند أفلاطون وتحليل جاك دريدا وبول ريكور.

والعوارض تلتقي في كهف النسيان والغفلة. أما كل ما يزيل تلك الحواجز، فيدخل في مُسمى التطهّر والتصفية والتزكية اللازمة للتذكر وعلى رأسها الورد (لورود الحضرة) أو بالمفهوم الدالّ: "الدُّكر".

وهنا، لابد من إضافة شيء أساسي يتعلق باستعارة نصادفها كثيراً عند الحديث عن القلب ألا وهي "مرآة القلب". إن قيمة هذه الاستعارة تكمن في كشف بُعد جوهرية عند الصوفية يتمثل في الربط بين الأخلاق والمعرفة. فالسلوك الخير، الذي يُنظر إليه كحسن أدب، يؤدي إلى جلاء مرآة القلب وصفاء نظرتة؛ في حين يتحول السلوك السيء (سوء الأدب) إلى نقط وبقع سوداء على مرآة القلب فتتحول تلك البقع إلى غشاء وحجاب يحول دون الرؤية الصافية للقلب. من هنا حديثهم عن النكت والغين والران والغشاوة... كلها مستويات متفاوتة لتجسيد تلك العلاقة بين السلوك الأخلاقي وبين آثاره على المعرفة القلبية. ولنقل إجمالاً إن استعارة المرآة تعكس أثر السلوك على العرفان.

نخلص إلى القول إن المعرفة في التصوف تعاش كتعرّف أي اختبار شيء كان في الأصل موجوداً ثم فُقد ويتم استعادته كتذكر. إنها معرفة مستعادة وليس تحصيلاً لشيء لم يكن: إنه تعرّف على كينونة الذات الأصلية.

حقيقة الاستعارة واستعارة الحقيقة

سنحاول في هذه الفقرة استكمال تحليل المعنى العميق للاستعارة في التصوف من أجل الوصول إلى ما يشكل مفارقة الحقيقة والاستعارة كما سيتبين لاحقاً. يتصور الخطاب الصوفي الوجود كخطاب/كتاب تشغل فيه الموجودات دور الكلمات. ولطالما اعتبر الصوفية أن الموجودات هي كلمات الله تعالى التي لا تنفد، وهي تمثل كلمات ناطقة تنتظم ضمن رؤية بيانية يمثل فيها العالم خطاباً إلهياً يتمفصل إلى كلمات (هي الموجودات) تنطوي على رسالة رمزية يمكن للإنسان أن يتبين بعضاً من مقاصدها.²⁸ فالعالم، إذن، بنية ونظام ونسق رمزي تتخذ فيه موجوداته مكانة الكلمات في الخطاب، مثلما أن الكلمة ليس لها معنى مستقلاً إلا داخل النظام ككل كما يقول دوسوسير.²⁹ وهذا ما يجعل نظام اللغة نظاماً مغلقاً تتحدد فيه وفق عناصرها الداخلية والعلاقات البنيوية التي تسود النسق. كذلك موجودات العالم، باعتبارها كلمات إلهية، لا استقلال لها عن الوجود الكلي للعالم. إن العالم نفسه، بوصفه مجموعاً شاملاً للموجودات، مجرد

²⁸ لمزيد من التفصيل انظر محمد المصطفى عزام، المصطلح الصوفي بين التجربة والتأويل (الرباط: دون دار النشر، 2000)، 22-23.
²⁹ بول ريكور، نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي (الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2006)، 29.

علامة لا تجد مبررها إلا في علاقتها بالدلالة التي تشير إليها وترمز لها. يقول ابن عربي: "منزل العالم في الوجود ما أوجده الله لعينه، وإنما أوجده الله لنفسه"³⁰ وبلغة أخرى، العالم خطاب لغوي-وجودي يتضمن رسالة. وكما يقول بول ريكور: الرسالة هي التي تضيء الوجود الفعلي على اللغة بكاملها.³¹

سنعمل على إتمام هذا التصور من خلال تبين مفهوم الاستعارة داخله. ومن أجل ذلك لا بدّ من تأسيس القول حول الخطاب تأسيساً يسمح بوصل التحليل بين اللغة والاستعارة والحقيقة في التصور الصوفي. وسيكون دليلنا هو الشيخ الأكبر الذي يُعتبر متنه المرجع الأساس في فهم الكثير من إشكالات الخطاب الصوفي لعمره وشموليته. يقول ابن عربي: "فإن الإنسان ينطق بالكلام يريد به معنى واحداً مثلاً من المعاني التي يتضمنها ذلك الكلام، فإذا فُسر بغير مقصود المتكلم من تلك المعاني فإنما فُسر المفسرُ بعض ما تعطيه قوة اللفظ، وإن كان لم يصب مقصود المتكلم [...] ولذلك تتقوى التفاسير في الكلام بقرائن الأقوال، فإنها المميّزة للمعاني المقصودة للمتكلم."³² نستنتج من ذلك ما يلي:

- أ. الألفاظ تعطي معاني متعددة.
- ب. المتكلم يقصد بعضاً من المعاني المتضمنة في الكلام.
- ت. السامع هو المسؤول عن اقتناص المعنى الذي يقصده المتكلم.
- ث. الكلام يحتاج إلى تفسير يطابق فيه السامع قصيدة المتكلم.
- ج. القرائن والسياق يساعدان على إصابة المعنى المقصود.
- ح. الفهم الحقيقي للمعنى المقصود يتوقف على التأويل الذي يعبر به السامع من اللفظ أو الكلام إلى الدلالة.

يرسل المتكلم رسالة متضمنة في كلامه يقصد بها السامع. هذا الأخير تصله الرسالة في غلاف اللفظ الذي ينطوي على "فائض في المعنى". وتكمن الوظيفة السياقية أو ما سماها ابن عربي "بالقرائن" "في حجب تعدد المعاني في الكلمات، وتقليل الاستقطاب في أقل عدد ممكن من التأويلات، أي غموض الخطاب الناشئ عن التعدد المنكشف في معاني الكلمات."³³ إن المعنى، استناداً إلى بول ريكور، له مظهران: المعنى الذي يريد نقله قائل الخطاب، والمعنى الذي ينقله الخطاب فعلاً. فهناك المعنى الذي يقصده

³⁰ ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 1 (بيروت: دار الفكر، 1994)، 427.

³¹ ريكور، نظرية التأويل، 34.

³² ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 1، 353.

³³ ريكور، نظرية التأويل، 45.

المتكلم وهو المفترض والمجرد، وهناك أيضاً المعنى الذي يتسرب إلى اللفظ بفعل القوانين الداخلية للغة. وبعبارة أوجز، ما يقصد أن يقوله المتكلم، وما يعنيه الخطاب فعلاً.³⁴ وهذا التمييز هو الذي نبه إليه الشيخ الأكبر حين تحدث عن "ما تعطيه قوة اللفظ" وميَّزَه عن "مقصود المتكلم" وهو ما ينجم عنه سوء الفهم بين المتكلم والمخاطب. هذا على مستوى الخطاب الطبيعي العادي، لكن ابن عربي يضيف بُعداً آخر خاصاً بالخطاب الصوفي، وهو الإشارة في مقابل العبارة. والإشارة عند أهل طريق الله تؤذَن بالبعد أو حضور الغير. "قال بعض الشيوخ في محاسن المجالس: الإشارة نداءً على رأس البعد وبوح بعين العلة."³⁵

تتضمن الإشارة عوائق يجمُلها لفظ "بُعد"؛ ويمكن أن تتعلق هذه العوائق بأحد هذه الوضعيات:³⁶

• البعد المكاني: بين المتكلم والسامع، حيث تنوب الإشارة محل الصوت واللفظ والكلمات.

• البعد الحقيقي: بين الله تعالى والإنسان، وهو ما يسعى الإنسان إلى التخفيف من وطأته من خلال الأمثال والرموز التي نصبها الحق.

• البعد الزمني: كالبعد الذي يفصل بين الأب وابنه، أو الشيخ والتلميذ، فيعمد الكبير إلى الإشارات لتقريب وتوضيح المعاني.

• البعد المعرفي: كالذي يفصل بين العارف وغير العارف، فيلجأ الأول إلى تقريب المعارف من خلال الإشارات والحكايات والعبر.

يقترن مفهوم الإشارة بمفهوم الرمز أو اللغز وهو "الكلام الذي يعطي ظاهره ما لم يقصده قائله."³⁷ فهناك المنطوق باللفظ وهو غير مقصود، وهناك أيضاً المضمون الذي يقصده المتكلم. وبعبارة أخرى، ينقسم الكلام إلى ظاهر وباطن، وبلغت التصوف: عبارة وإشارة. فهذه الأخيرة هي المضمون القصدي الذي يغلفه ظاهر العبارة ويؤسسه ويحجبه في الوقت نفسه؛ إذ بدون العبارة لا وجود للإشارة، وبدون لغة لا وجود للفكر. فاللغة دعامة الفكر وأساسه.³⁸ وبالنسبة لابن عربي، يكون الرمز والإشارة هما أساس

³⁴ ريكور، نظرية التأويل، 39-38.

³⁵ ابن عربي، الفتوحات، ج1، 629.

³⁶ عبد الحق منصف، الكتابة والتجربة الصوفية (الرباط: منشورات عكاظ، 1988)، 139-140. قارن: نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل،

دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1988)، 266.

³⁷ ابن عربي، الفتوحات المكبية، ج1، 427.

³⁸ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (Paris: Gallimard, 1945), 213.

الكلام الإلهي نظراً للبعد، بمستوياته المتعددة التي أشرنا إليها سالفاً، القائم بين الله والإنسان.³⁹ فالمعنى هو الذي يؤسس وجود العالم الذي لم يكن مقصوداً لذاته أو مستقلاً عن علامته ودلالته. وكما أن الكلمات التي تقال لا تكون مقصودة لذاتها، بل هي القناة التعبيرية التي ننفذ من خلالها عبرها إلى المعنى، كذلك العالم هو لوغوس (Logos) يسري فيه المعنى المحايث لكلماته. هذا المعنى الذي يبرر وجود العالم ككتاب نقرأه لاستكناه الأفكار التي يحملها.

فاللغة ليست منفصلة عن الفكر، فبالأحرى أن تكون مجرد أداة أو وسيلة. "يجب، بكيفية أو بأخرى، أن تكف الكلمة والكلام عن أن يكونا طريقة لرسم الموضوع أو الفكر، لكي يُصَبَّحاً حضورَ هذا الفكر في العالم المحسوس، وليس لباساً له، ولكن كشعاره أو جسده."⁴⁰ والجسد تعبير عن العالم، وهو بمثابة عمل فني وليس مجرد موضوع فيزيائي.⁴¹ ويذهب ميرلو بونتي إلى حد القول باحتفالية، ضد تحقير الجسد: "إذا كنا نقول إن الجسد يعبر في كل لحظة عن الوجود، فبالمعنى الذي يعبر به الكلام عن الفكر."⁴² هكذا لا تقبل العلاقة بين اللغة والفكر أن ترتسم وفق علاقة أدائية تُعلي من شأن الفكر على حساب ازدياد اللغة. فالفكر الخالص ليس سوى وعي فارغ. لا يستطيع الفكر أن يستقل عن اللغة، إذ ليس له كينونة مزعومة خارج العالم والكلمات. الفكر شبيه بالنغم الذي لا نستطيع تذوقه إلا من خلال العزف الذي يمنحه الحضور والوجود. وقبل العزف، لا نستطيع معرفة ذلك اللحن، والذي يسمح بذلك فقط هو الإنجاز والعزف الذي هو بمثابة التعبير عنه.⁴³ "إن الفكر والتعبير يتكلمان بشكل متزامن."⁴⁴ هذه التزامنية هي التي يجب ألا نخفلها ونحن نتحدث عن العلاقة عند ابن عربي بين "كن" ومعناها، أو بين اللغة الإلهية والصورة. فالوجود الذهني سابق على الوجود اللفظي، لكن ليس سبقاً زمنياً، إذ لا وجود للزمن قبل خلق العالم. ثم إن الكلمات التي تشكل مجموع الوجود ليست بأمر زائد على أعيان الممكنات. وفي مسألة نفي الأسبقية، يقول الشيخ الأكبر: "فالأمر الإلهي يساوق الخلق الإيجادي في الوجود، فعين قول ﴿كن﴾ عين قبول الكائن للتكوين ﴿فيكون﴾. فالفاء في قوله ﴿فيكون﴾ جواب أمره ﴿كن﴾، وهي فاء التعقيب، وليس الجواب والتعقيب إلا في الرتبة."⁴⁵ والتعاقب

³⁹ حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، 276.

⁴⁰ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 212.

⁴¹ "Ce n'est pas à l'objet physique que le corps peut être comparé, mais plutôt à l'œuvre d'art." Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 176.

⁴² Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 93.

⁴³ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 213.

⁴⁴ Merleau-Ponty, *Phénoménologie*, 213-14.

⁴⁵ ابن عربي، الفتوحات، ج7، 383.

هنا ليس مقصوداً به تعاقباً وتسلسلاً زمنياً، بل هذا الفهم مرده إلى الوهم الإنساني الذي لا يستطيع تصور المساوقة بين أشياء متعاقبة خارج إطار زمني. فصورة العالم قبل (ليس بالمعنى الزمني) نشأته "كان" عبارة عن أعيان ثابتة يعلمها الحق "لأن لها وجوداً متخيلاً في الخيال، ولذلك الوجود الخيالي يقول الحق له: ﴿كن﴾ في الوجود العيني، ﴿فيكون﴾ السامع هذا الأمر الإلهي وجوداً عينياً يدركه الحس، أي يتعلق به في الوجود المحسوس الحس، كما تعلق به الخيال في الوجود الخيالي.⁴⁶

لقد تكوّن العالم وتجددت موجوداته طبقاً للصورة التي تعلق بها في الخيال الإلهي. فكلمة "كن" هي أمر بتنفيذ الإرادة الإلهية لإخراج صورة العالم من "الإمكان" إلى "الفاعل". العالم لغة تنطوي على معنى باطني محايث له. وكلمات الوجود، ككلمات اللغة، تنتظم وفق نسق قبلي يشكل الدلالة والمعنى. فالعالم لغة ظاهرة تمثل نمطاً لحضور المعنى الذي تؤسسه. بل هما يتأسسان معاً وينخرطان في جدلية معقدة هي جدلية التجلي من جهة، والظاهر والباطن من جهة ثانية. إن اختزان المعنى ليس معناه طمس معاملته وتبديدها، بل معناه كمونه الذي يتوارى عن الوعي المهمل، لكنه يستحث الوعي اليقظ على التقاط إشارات. العالم كتابة، حروف وكلمات وعلامات، قبل أن تستقر في الخط المرقوم "كانت" كلمة وصوتاً وسماعاً. فالعالم ليس عبارة عن كلام فقط، بل هو أيضاً كتابة تخط الحروف موجوداته. العالم كتاب كبير تتموقع موجوداته باعتبارها علامات دالة تستقطب بيانية رمزية وإشارية تحتضن المعنى وتختزنه.

بعد هذا البيان نقتبس نصاً مهماً من كلام ابن عربي نبسط به هذه الخيوط المتشابكة: "العالم مأخوذ من العلامة، فكل حقيقة على حقيقة منه علامة تدل إلهية، إلى تلك الحقيقة مستندها إيجاداً، وإليها مردّها ومرجعها عند انفصالها."⁴⁷ يتحدث هذا النص الجميل عن علاقة العالم بالحقيقة من خلال مفهوم وسيط هو "العلامة". فالعالم لا يملك حقيقة في ذاته، بل هو مجرد علامة تشير إلى الحقيقة التي يستند إليها. وهو علامة في تفصيله، أي حقائقه أو موجوداته، وفي إجماله، أي في كليته ككتاب أو كخطاب كما سبق. ولتفسير الكلام بشكل أفضل، سنورد نصاً واضحاً لأحد شراح ابن عربي، وهو الشيخ عبد الكريم الجيلي (ت 805هـ)، يقول فيه عن حقيقة العالم: "فأول رحمة رحم الله بها الموجودات أن وجد العالم من نفسه، قال تعالى ﴿وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً منه﴾ [الجاثية 13]، ولهذا سرى ظهوره في الموجودات، فظهر كماله في كل فرد من أفراد أجزاء العالم، ولم يتعدد بتعدد مظاهره، بل هو واحد

⁴⁶ ابن عربي، الفتوحات، ج 7، 384.

⁴⁷ ابن عربي، العبادة، تحقيق عبد القادر أحمد عطا (القاهرة: مكتبة القاهرة، 2004)، 42.

في جميع تلك المظاهر أحد على ما تقتضيه ذاته الكريمة في نفسها [...] فكل شيء من العالم هو بكماله، واسم الخليقة على ذلك الشيء بحكم العارية، [...] فإن العارية ما هي في الأشياء إلا نسبة الوجود الخلقي إليها، وإن الوجود الحقي لها أصل، فأعار الحق حقائقه اسم الخليقة لتظهر بذلك أسرار الألوهية ومقتضياتها من التضاد. فكان الحق هيوالى العالم، قال الله تعالى ﴿وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما إلا بالحق﴾ [الحجر\85]. فمثل العالم مثل الثلج، والحق سبحانه وتعالى الماء الذي هو أصل هذا الثلج. فاسم تلك الثلجية على ذلك المنعقد معار واسم المائية عليه حقيقة.⁴⁸ تظل بعض المفاهيم الأساسية طي النص (النفس الرحماني، الحق المخلوق به، الكنز الخفي...) بوسعها تقديم تفسير أعمق لهذا النص المكتف. وللأسف لا يتسع المجال لسطها كما أن ذلك سيبعدنا عن موضوعنا. أما ما يهم موضوعنا، فيمكن اختصاره في العناصر التالية:

- أن العالم موجود من النفس الرحماني الإلهي.
- أن العالم لا يملك وجوداً مستقلاً بذاته، بل هو مظهر للرحمانية.
- أن وجود العالم معار من الحقيقة الرحمانية الإلهية.
- فالعالم ليس سوى استعارة، مادام لا يملك معناه في ذاته؛ إذ هو مجرد علامة تحيل على السرّ الإلهي الذي يتخللها.

سنترك هذه العناصر جانباً (سنعود إليها لاحقاً)، ونرجع إلى تحليل الاستعارات الكبرى للخطاب الصوفي: الطريق، الطبيب، الخمرة، التذكر. علينا الآن أن نحلّ شفرة هذه الاستعارات من أجل فهم معنى التصوف. إن القاسم المشترك بين كل هذه الأسس الصوفية هو الرجوع والعودة والاستعادة. فاستعارة الطريق تدل على بحث الصوفي عن طريق العودة إلى الوطن الأصلي الذي تحدثنا عنه مع الإمام الجنيد، أي لحظة الميثاق السابقة على الزمن. وقد تمّ التنصيص على إرادة المرید في العودة إلى هذا المنبع من خلال إعلان التوبة. والتوبة هي أوبة وعودة ورجوع إلى الأصل. ولكن إلى أين المسير؟ وفي أي اتجاه؟ هنا دور الشيخ المرشد والدليل الذي يأخذ المرید في رحلة العودة. أما استعارة الطب، أو الشيخ الطبيب، فهي وجه آخر لنفس العملية. ذلك أن وظيفة الطب ليست خلق الصحة أو الإحياء، بل فقط استعادة الصحة بعد السقم. والمرض هنا هو ما اعتور القلب من مخالطة الشوائب والكدورات. فالتصوف هو تصفية للقلب بمعنى إعادة القلب إلى صفاء الفطرة. وأما استعارة الخمرة، فهي عودة الروح إلى لحظة السماع الأصلي واستعادة لذكريات شهود الجمال الأزلي. فالشوق هو عودة بالقلب إلى الأوطان.

⁴⁸ عبد الكريم الجبلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، 51.

لذلك اعتُبر الحب أساس التصوف لأنه هجرة للعالم والذات، وعودة إلى فناء يذوب فيه البُعد والفرق ويُعاش فيه الوصال بالأرواح. وأما بالنسبة لاستعارة التذكر، فما قيل أنفاً يكفي للدلالة على أنها استعادة للحظة الميثاق الأصلي التي كانت امتلاء معرفياً ممتزجاً بنشوة الخطاب والفهوانية.

على سبيل الختم

تبيّن أن أساس الاستعارات الكبرى هو العودة. وأن التصوف هو هذه العودة الروحية للأصل. لكن ما علاقة هذا بالعالم والوجود؟ وهل كل ذلك الكلام عن العالم كخطاب مجرد إطناب مجاني؟ جواباً على هذين السؤالين، سنعود إلى ما قيل سابقاً من أجل الربط بين استعارية التصوف والعالم. لقد قلنا أنفاً إن العالم مجرد علامة، وإن وجوده مجرد عارية، وبالتالي فهو مجرد استعارة تشير إلى حقيقة السرّ الإلهي. نضيف الآن أن الصوفي هو الذي كشف حقيقة استعارية العالم. فهو الذي نقل الاستعارة من مجرد انزياح خطابي لساني إلى حقيقة وجودية. إن الصوفي هو الذي يقيم مع الاستعارة علاقة حقيقية من خلال النظر إلى العالم كاستعارة. فالصوفي يعيش الاستعارة كحقيقة، أو كتأويل وتأول. من هنا تفسير المسلك الصوفي تجاه العالم: لا يُنكر الصوفي وجود العالم، ولكنه ينظر إليه بوصفه خطاباً وإشارة. فقد اختلطت الحقيقة بالاستعارة في العالم. والصوفي هو الذي يبحث عن صفاء الفهم والوجدان. لذلك يتجاوز الصوفي العالم مثلما نجوز ظاهر الخطاب نحو "دلالتة الحقيقية". وإذا أردنا أن نستعمل استعارة أخرى سنقول إنه يُزيل قشرة الجوز... فتأويله عبور المجاز الوجودي نحو الإشارية الروحية. ويكتسي هذا العبور طابع عودة ورجوع.

لقد التقط الصوفي، من خلال تجربته، إشارات تدعوه للتعامل مع العالم باعتباره كتاباً لا تكمن دلالاته في حرفيته، أي موجوديته، بل في استعاريته. العالم عارية وصورته استعارة، أما حقيقته فهي أنه مجرد استعارة. تلك هي المفارقة التي تجمع بين الحقيقة والاستعارة في التصوف. فالتصوف هو تأويل لحقيقة العالم الاستعارية للكشف عن أصل المعنى وصفاء الدلالة. وكلمة أخيرة نقول إن إصالة الصوفي هي في إدراك الكينونة الأصلية للذات ومحاولة استعادتها من خلال تجربة العودة الروحية. تلك هي حقيقة الاستعارة الكبرى.

البيبلوغرافيا

- ابن عربي. العبادلة. تحقيق عبد القادر أحمد عطا. القاهرة: مكتبة القاهرة، 2004.
- _____ .الفتوحات المكية. بيروت: دار الفكر، 1994.
- إزوتسو، توشيهيكو. الله والإنسان في القرآن، علم الدلالة الرؤية القرآنية للعالم. ترجمة وتقديم هلال محمد جهاد. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007.
- بدوي، عبد الرحمن. *مناهج البحث العلمي*. الكويت: وكالة المطبوعات، 1977.
- البغدادي، الجنيد. الأعمال الكاملة. دراسة وجمع وتحقيق سعاد الحكيم. القاهرة: دار الشروق، 2007.
- الجيلي، عبد الكريم. الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.
- حامد أبو زيد، نصر. فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1988.
- الحراق، محمد. من أنوار تجليات الملك الخلاق في تأليف سيدي محمد الحراق. نشر عبد السلام العمراني الخالدي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2007.
- ريكور، بول. نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى. ترجمة سعيد الغانمي. الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2006.
- زروق، الشيخ أحمد. قواعد التصوف. بيروت: دار الكتب العلمية، 2005.
- السراج الطوسي. اللمع. ضبطه وصححه كامل مصطفى الهنداوي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2001.
- الششتري، أبو الحسن. ديوان أبي الحسن الششتري. ضبط وتعليق محمد العدلوني الإدريسي وسعيد أبو الفيض. الدار البيضاء: دار الثقافة، 2008.
- عزام، محمد المصطفى. المصطلح الصوفي بين التجربة والتأويل. الرباط: دون دار النشر، 2000.
- غرايش، جون. العيش بالفلسف-التجربة الفلسفية، الرياضات الروحية وعلاجات النفس. ترجمة محمد شوقي الزين. الرباط، بيروت: مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، 2019.
- الغزالي، أبو حامد. المنقذ من الضلال. تحقيق جميل صليبا وكامل عياد. بيروت: دار الأندلس، 1967.
- فوكو، ميشيل. تأويل الذات. ترجمة الزواوي بغوره. بيروت: دار الطليعة، 2011.
- القاشاني، عبد الرزاق. كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدر. تحقيق أحمد فريد المزدي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2005.
- منصف، عبد الحق. الكتابة والتجربة الصوفية. الرباط: منشورات عكاظ، 1988.
- هادو، بيير. الفلسفة طريقة للحياة. ترجمة عادل مصطفى. القاهرة: دار رؤية، 2019.
- Hadot, Pierre. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Etudes Augustiniennes, 1987.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.

تسريد العرفان من الحكاية الصوفية إلى الرواية العرفانية

عبد الإله البريكي

أستاذ باحث من المغرب

نسعى في هذا المقال إلى إثارة الانتباه إلى العلاقة الوطيدة بين السرد العرفاني وبين المعرفة الصوفية بجهازها المفاهيمي الذي يجعل الخيال العرفاني دار إقامة وسكن لها به تغدو منتسبة إلى ذاتها لا إلى مجرات تعبيرية أخرى متدثرة في إطار التناس والتوظيف الفني. ونحن نعتبر أن السرد العرفاني، حكاية أو رواية، يمنح المعاني الصوفية اللطيفة كثافة الفعل، ويجعلها قابلة لأن تدرك ضمن سلوك إنساني ووقائع دالة عبر استراتيجية حكاية أهم سماتها توظيف الإشارة وتوسيع دلالة أبعاد الفضاء والرؤيا السردية للنفاذ إلى الوجود المحتجب وراء الظواهر، والوصول إلى معنى يتخلق من أمشاج الانكتاب والسلوك الذي يجعل المتلقي يساهم فيه، لا عن طريق الفكر والنظر فحسب، ولكن من خلال التجربة المشتركة التي تستنفر الأبعاد القصوى للتجربة الروحية.

تتميز النصوص السردية العرفانية عن غيرها من النصوص الأخرى بمجموعة من الخصائص التي تشكل هويتها وفرادتها. وأبرز ما تتميز به هو تأطيرها المعرفي الذي به تغدو منتسبة إلى ذاتها لا إلى مجرات تعبيرية أخرى قد تبدو متدثرة في إطار التناس أو التوظيف الفني. هذه المعرفة تتخطى المنطق والعقل الذي هو في نظر الصوفية عاجز عن إدراك الحقائق المطلقة، فخلافاً للفلاسفة المؤلهين الذين يرون أن هناك هوة بين الوجود الإلهي المتعالى المطلق وعالم التغيير والزوال، يعتقد الصوفية بإمكانية عبور هذه المسافة الميتافيزيقية بين العالمين على مستوى الإرادة والشعور والوجدان، من خلال إلغاء القسمة الفاصلة بين الذات المدركة وموضوع الإدراك. وهو ما يصطلح عليه بـ "الفناء الإرادي" و"الفناء الشهودي".¹ ذلك أن تحصيل المعرفة لدى الصوفي يبدأ من غربته عن ذاته؛ ومقدار أجنبيته عن نفسه تحصل معرفته بها إلى أن يفنى عنها. وفي لحظة الفناء هذه ينشغل عن العالم الحسي، لأنه لا يجد في اللغة ما يستطيع التعبير به عنه، فيلتزم الصمت والذهول والاستغراق. وقد يتكلم بألفاظ تحاول أن تسمو إلى مقام المشاهدة، فتتجاوز ما يتعارف عليه الناس من دلالات، أو قد يمتنع عن الكلام لما يعتريه من حيرة، وهو ما عبر عنه ذو النون المصري عندما قيل له: "ما أول درجة يرقاها

¹ ينظر: ناجي حسين حودة، المعرفة الصوفية، دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة (بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر، 2006)، 157.

العارف؟ فقال: التحير، ثم الافتقار، ثم الاتصال، ثم التحير.² والتحير دليل مشاهدة يتنعم فيه العارف ويستزيد منه،³ ولذلك قال ابن الفارض:

زدي بفرط الحب فيك تحيراً وارحم حشى بلظى هواك تسعرا

ومن المثير في نظرة الصوفية إلى الصمت أنه رديف الفناء الذي يتخذ عندهم مطلباً معرفياً تتناسل منه كل المفاهيم السلوكية. فالفناء، بهذا المعنى، يتخذ مظهرين: مظهر اتصال، ومظهر محبة. أما مظهر الاتصال، فيعني "انقطاع اللطيفة الروحانية المسماة بالروح الإلهي، وبالنفوس الناطقة عن الاشتغال بالملاذ البدنية لإقبالها على حضرات القرب من الجناب الأقدس."⁴ حيث المعرفة الكلية والعلم اللدني. وأما مظهر محبة، فيعني الفناء في المحبوب فناء تنمحي فيه صفات المحب فلا يبقى إلا المحبوب، ولذلك قال السري السقطي: "لا تصح المحبة بين اثنين حتى يقول الواحد للآخر يا أنا."⁵

والفناء، بهذا المعنى، يعني غياب القدرة عن الوصف والكلام. والذين حاولوا وصف هذه التجربة واجهوا تصلب المعنى الفقهي؛ ولذلك عرفت هذه التجربة مذهبين؛⁶ مذهب تجربة أهل الصحو والكتم، وإمامها الجنيد، ومذهب تجربة أهل السكر والبوح وإمامها الحلاج والسهرودي. ولا يمكن أن نتحدث عن تجربة الكتم لأن الكتم من العارفين تواضعوا ألا يتحدثوا إلا على قدر السائل، لا على قدر المسائل. والمقصود بالكتم الذين مروا من مقام الجمع إلى ساحل التفرقة، أما الذين ظلوا في مقام الجمع وتحدثوا بما تحققوا به من مشاهدات وإشراقات، فقد تعرضوا للقتل عندما أفضوا أسراراً صدمت أفق انتظار المتلقي الذي درج نوعاً من المعرفة التي تقف عند ظواهر الأشياء.

ورغم أن القرآن الكريم قد فتح باباً آخر للمعرفة غير الذي درج عليه العرب، فإن سلطة العالم المرئي ظلت قائمة مدة من الزمن، ولم يلتفت إلى المعرفة القلبية التي واكبت نزول الوحي إلا فيما بعد، ففي الحديث الذي ترويه عائشة رضي الله عنها أن الملك جاء إلى الرسول صلى الله عليه وسلم في غار حراء، "فقال: إقرأ، فقال ما أنا بقارئ، قال: فأخذني فغطني حتى بلغ مني الجهد، ثم أرسلني فقال: إقرأ، قلت: ما أنا بقارئ،

² محمد بن إسحق الكلادي، التعرف لمذهب أهل التصوف (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2009)، 187.

³ ابن الفارض، ديوان ابن الفارض (بيروت: دار صادر، 2008)، 269. ويقول ذو النون المصري: "أعرف الناس بالله تعالى أشدهم تحيراً فيه." عن عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، 2007)، 170. فالمقصود بالحيرة عند الصوفية الحيرة المعرفية وليس الحيرة النفسية.

⁴ عبد الرزاق القاشاني، القاموس الصوفي (بيروت: كتاب ناشرون، 2011)، (باب الميم)، 323.

⁵ القشيري، الرسالة القشيرية، 174.

⁶ ينظر: إسماعيل راضي، التصوف بين المدرسة والممارسة (وجدة: مركز الإمام الجنيد للدراسات والبحوث الصوفية المتخصصة، 2012)، 107.

قال فأخذني فغطني الثانية حتى بلغ مني الجهد ثم أرسلني، فقال: إقرأ، فقلت: ما أنا بقارئ، فأخذني فغطني الثالثة، ثم أرسلني فقال: "إقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الإنسان من علق اقرأ وربك الأكرم (سورة العلق: 1-3)."⁷ فالقراءة المطلوبة من طرف ملك الوحي جبريل عليه السلام لا تستند إلى تراكم المعرفة الإنسانية، ولذلك كان الرسول الكريم يخبر ملك الوحي كل مرة بأنه لا يمتلك معرفة احتياطية يمكن أن يستند إليها، لكن جبريل عليه السلام أراد أن ينبهه إلى أن المعرفة المقصودة ليست تلك المعرفة الأفقية التي تقتات مما توصل إليه الفكر البشري، وإنما هي معرفة عمودية متصلة بالحق. وهو ما سيصطلح عليه فيما بعد بالعلم اللدني الذي تبلور في قصة موسى والخضر الواردة في سورة الكهف الآيات (60-82)، والتي ستشكل نموذجاً للإبداع العرفاني من خلال تفاعل السرود التي ستأتي فيما بعد مع القصة المذكورة، إضافة إلى ما تراكم من التجارب الخاصة لدى المتصوفة. وذلك لما تزخر به هذه القصة من مادة خصبة لهذا السرد الذي يمتح من المعارف اللدنية التي تنبه إلى أن ظواهر الأشياء حُجُب كثيفة تخفي حقائق باطنية.

تكونت، استناداً إلى ذلك، مجموعة من النصوص السردية الصوفية التي نجدها موزعة على كتب المناقب، وكتب الطبقات، وكتب التاريخ وأخبار الأولياء، وكتب التراجم وأخبار الأولياء، وما تضمنته كتب الرحلات، خاصة الرحلات الحجازية، من نصوص تزواج بين سفر الأبدان وسفر الأرواح، بالإضافة إلى كتب المعارج من قبيل **معراج السالكين** للغزالي، و**معراج القلوب إلى حضرات الغيوب** لمحمد مهدي الصيادي المعروف بالرواس، و**معراج التشوف إلى حقائق التصوف** لأحمد بن عجيبة. والتي تتراوح متونها بين الإخبار عن عالم الغيب وعالم الشهادة. وقد استحب المتصوفة أن يضمنوا نصوصهم حكايات عن العارفين اقتداء بالقرآن الكريم، لما لها من تأثير على القلوب. ولم يعد شرطاً في العارف أن يكون عالماً؛ ولعل أوضح مثال على ذلك ما أورده الفقيه المالكي ابن المبارك المتبحر في علوم التفسير والحديث في كتابه **الإبريز من كلام سيدي عبد العزيز الدباغ** عن شيخه الذي كان أمياً، يقول: "اعلم أن شيخنا غريب وشأنه كله عجيب، ومثله لا يحتاج إلى كرامة لأنه كله كرامة، فإنه يخوض في العلوم التي تعجز عنها الفحول، ويأتي فيها بما يوافق المعقول والمنقول مع كونه أمياً لا يحفظ القرآن العزيز، فضلاً عن أن يسام بتعاطي شيء من العلوم، مع أنه قط لم ير في مجلس درس من صغره إلى كبره، ولنبدأ بالكرامة التي لا كرامة فوقها، وهي سلامة العقيدة واستقامتها."⁸

⁷ صحيح البخاري، كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم.
⁸ أحمد بن المبارك، الإبريز من كلام سيدي عبد العزيز الدباغ (الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة، 2007)، 29.

وهكذا أصبحت المعرفة الصوفية التي تعتمد على الذوق والقلب تندرج ضمن العلوم الوهبية في مقابل المعرفة العقلية التي تندرج ضمن العلوم الكسبية، وهو ما أدى إلى نشوء مصطلحات تروم استيعاب هذه التجربة والتعبير عنها في ظل تصور بلاغي يقوم على فصاحة التعبير لدى الباث ووضوح الدلالة لدى المتلقي، مما أحدث خلخلة في البنية المعرفية السائدة؛ علماً بأن التعبير عن هذه التجربة في بداية أمرها كان يتم عن طريق الشعر، كما هو الشأن بالنسبة لرابعة العدوية والحلاج. وأن جنوح الصوفية إلى السرد، كما أشارت إلى ذلك الباحثة آمنة بلعلی،⁹ كان من أجل ردم الهوة بين أقوالهم وتأويلها في القرن الثالث الهجري عندما أعلنوا عن علاقتهم المتميزة بالله. في ظل ظروف تاريخية أملاها واقع متأزم بينهم وبين الفقهاء، خلال نهاية القرن الثاني وبداية القرن الثالث الهجريين.

كيف وظف الصوفية السرد باعتباره نقلاً لواقع عصي على التحديد في ظل بيئة ثقافية قائمة على وضوح الدلالة؟ لا شك أنهم واجهوا صعوبة تطويق المطلق. والتعبير عن اللامتناهي من داخل المحدود والمقيد. لذلك اعتمدوا استراتيجيات حكاية تعمل على رصد الإمكانيات التي يتيحها الصمت للتأويل؛ بعد أن فسحوا له المجال لكي يسري في بناء النص السردى وأن يعدد مواقعه فيه؛ فالسرد العرفاني لا ينقل أحداثاً واقعية، وإنما أحوالاً وإشراقات في قلب العارف لا تستوعبها اللغة الطبيعية، لذلك استعاضوا بالإشارة عما تقصر العبارة عن التعبير عنه. والإشارة، كما هو معلوم عند القوم، هي "نداء على رأس البعد"،¹⁰ فهي تبلغ ما لا تبلغه العبارة. يسوق ابن عربي استشهاداً طريفاً لتبرير اعتماد الإشارة خطاباً وتلقياً؛ وهو حكاية سيدتنا مريم عليها السلام عندما استعاضت عن الكلام بالإشارة اتقاء رميها بالإفك، وكذلك يفعل أهل الله في تفسيرهم لآيات القرآن الكريم. وحسب ابن عربي، لكل "آية منزلة وجهان: وجه يرونه في نفوسهم، ووجه آخر يرونه فيما خرج عنهم، فيسمون ما يرونه في نفوسهم إشارة لآنس الفقيه صاحب الرسوم إلى ذلك، ولا يقولون في ذلك إنه تفسير وقاية لشهرم وتشنيحهم في ذلك بالكفر عليه، وذلك لجهلهم بمواقع خطاب الحق واقتدوا في ذلك بسنن الهدى، فإن الله كان قادراً على تنصيب ما تأوله أهل الله في كتابه، ومع ذلك فما فعل بل أدرج في تلك الكلمات الإلهية التي نزلت بلسان العامة علوم معاني الاختصاص التي فهمها عباده حين فتح لهم فيها بعين الفهم الذي رزقهم."¹¹

⁹ آمنة بلعلی، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة (بيروت: الدار العربية للعلوم، 2010)، 28.

¹⁰ محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج 1 (بيروت: دار صادر، د. ت)، 335.

¹¹ ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 1، 335.

نخلص من هذا التحليل لمفهوم الإشارة أنها توسيع لدائرة التلقي لاختلاف مراتب الإدراك. لذلك يرى ابن عربي أن العارفين لا يستعملونها فيما بينهم إلا عند مجالسة مَنْ ليس من جنسهم أو لأمر يقوم في نفوسهم.¹² فهم يعرفون أن للآيات القرآنية دلالتين؛ دلالة مرتبطة باللغة في أصل الوضع، ودلالة إلهية متضمنة في ثانيا لغة التواصل الإنساني، لا يصل إليها إلا العارفون المخلصون الذين جعلوا من وجودهم امتداداً للغة الإلهية. وعلى هذا الأساس من التأويل، يمكن أن تحتل الحكاية العرفانية دلالتين:

- دلالة مباشرة، وهي ما نقوله أحداثها استناداً إلى الدليل اللغوي.
- دلالة إشارية، وهي ما تحيل إليه أحداثها من معان روحية وإشارات وجودية وإلهية.

إن الفارق بين إدراك الحكاية العرفانية من قبل الذائقين وغيرهم هو الفارق بين الوقوف على ظاهر الشرع وباطنه. وما يتوصل إليه العارفون من دلالات لهذه الحكاية بواسطة الذوق يختلف عن دلالتها الاتفاقية. لذلك نجد ابن عربي يؤول الحكاية الخارقة للعادة تأويلاً طريفاً عندما يقيد الكرامة بالمجاهدة، فقصص الطيران في الهواء أو المشي على الماء مثلاً ليست تعبيراً عن حلم الإنسان بمعانقة المستحيل، كما يذهب إلى ذلك أصحاب التحليل النفسي، وإنما هي نتيجة مناسبة بين الفعل والصفة؛ يقول: "فلتعلم أن طي الأرض لأصحاب المجاهدات الخارقين سفينة جسومهم بالاجتهاد والكد في المعاملات، وذلك أن الله تعالى العليم الحكيم أودع الحكم في المناسبة وعليها قام عماد هذا الكتاب فلا يظهر مقاماً إلا أن يكون بينه وبين الصفة التي تؤديك إليه مناسبة، كالعين مثلاً إذا وقفت عند ما حد لها سبحانه واتصفت بما فرض الله عليها وندبت إليه وبادرت لذلك كله على أتم وجه فتوابها المشاهدة."¹³ فلا يمكن لهذه الخوارق أن تكون اعتبارية لأنها ثواب من الحق سبحانه "مطابق للمُثاب، مجانس له لأنه يضع الأشياء مواضعها، فلا يجعل المشاهدة ثواب السمع، ولا المنجاة ثواب البصر."¹⁴

ليست الحكاية خارقة للعادة حسب هذا التحليل إلا عند من يقفون عند ظاهرها، وإلا فإن ابن عربي يعتبر كل فعل إلهي هو في حد ذاته خرق للعادة، وإنما أصبح بفعل التكرار مألوفاً، فأصبح يسميه من لا بصيرة لهم عادة. هناك إذن قانون إلهي في ما يسمى عند العوام خرقاً للعادة، يستثمره ابن عربي إلى أبعد حدود؛ فالمشي

¹² ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 1، 338.

¹³ محيي الدين بن عربي، مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم (الدار البيضاء: مكتبة الوحدة العربية، 1999)، 79.

¹⁴ ابن عربي، مواقع النجوم، 80.

فوق الهواء لا يصح إلا لمن ترك هواه.¹⁵ ويسوق حكاية لذلك حكاية طريفة، يقول: ”قيل لبعضهم وقد رُويَ مِشي على الهواء: بم نلت هذه الكرامة؟ فقال: تركت هواي بهواه فسخر لي هواه، وفي رواية فأقعدني في هواه.“¹⁶

وقد تتخذ الإشارة طابعاً رمزياً، كما ورد في الحكاية التي يرويها ابن عربي عن ذلك اللقاء الشهير الذي جمع بينه وبين فيلسوف قرطبة ابن رشد، حينما يقول: ”ولقد دخلت يوماً بقرطبة على قاضيها أبي الوليد بن رشد، وكان يرغب في لقائي لما سمع وبلغه ما فتح الله به علي في خلوتي، فكان يُظهر التعجب مما سمع، فبعثني والذي إليه في حاجة قصداً منه حتى يجتمع بي، فإنه كان من أصدقائه، وأنا صبي ما بقل وجهي ولا طر شاربي، فعندما دخلت عليه قام من مكانه إلي محبة وإعظماً فعانقني وقال لي: نعم. قلت: نعم. فزاد فرحه بي لفهمي عنه، ثم إني استشعرت بما أفرحه من ذلك فقلت له: لا. وشك فيما عنده وقال: كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهي، هل هو ما أعطاه النظر؟ قلت له: نعم لا، وبين نعم ولا تطير الأرواح من موادها والأعناق من أجسادها. فاصفر لونه وأخذة الأفكل وقعد يحوقل، وعرف ما أشرت إليه.“¹⁷

قد يكون القصد بـ ”بنعم“ الإشارة إلى المعرفة البرهانية، لكن هذه المعرفة مرهونة بالسقف الذي لا يستطيع العقل أن يتجاوزه، لذلك شفعتها بـ ”لا“ التي تشير إلى الحقيقة العرفانية التي لا يمكن للعقل البرهاني المنشغل بالمقولات والحدود أن يصل إليها. لا سيما إذا أخذنا بعين الاعتبار التقابل بين سن محيي الدين بن عربي وفيلسوف قرطبة أثناء هذا اللقاء. ذلك أن هذا الأخير أفنى عمره في النظر العقلي ولم يستطع أن يصل إلى ما وصل إليه ابن عربي في سن الصبا، ولعل هذا ما جعل الفيلسوف ينقبض ويتغير لونه. بين نعم ولا، إذن، مساحة صامتة في خريطة الروح لا توجد في لغة التداول عبارة تستطيع أن تحيط بها. غير أن ما يعنينا من عرض هذه الحكاية هو ما تثيره من إشارات إلى طبيعة المحكي والرؤية السردية التي تخلص الأحداث من قانون التداول المألوف لصالح عالم من المعاني لا يستطيع محفل التلقي استيعابه دون الذهاب بالتجربة العرفانية إلى حدودها القصوى.

اللغة العرفانية

بالإضافة إلى توظيف الإشارة، واجه الصوفية عائقاً آخر في نقل التجربة العرفانية هو الحرف بمعناه التداولي، ذلك أن لغة الوجود غير لغة التداول، وأنى يتسنى

¹⁵ ابن عربي، مواقع النجوم، 80.

¹⁶ ابن عربي، مواقع النجوم، 80.

¹⁷ ابن عربي، الفتوحات المكية، ج1، 191.

للعبد أن ينقل التجربة العرفانية داخل نسق سردي يروم الاقتراب مما هو متملص من كل وصف يروم تطويق المطلق.

إن الوجود الحقيقي عند الصوفية أعمق من أن تحيط به أبجديات الظاهر التي يفتح أفقها على النفع،¹⁸ والتي تعبر عن انطباع الصور الكونية في القلب فتمنعه من قبول التجلي الإلهي، وظهوره بصور العالم.¹⁹ فالحرف بهذا المعنى حجاب لأنه يحيل على الدلالة الوضعية، بينما هو في نظر العارف غير ذلك، لأنه بحكم الوساطة المعرفية للخيال يدرك دلالاته الحقيقية باعتباره أعياناً ثابتة في علم الله القديم. وفي ذلك يقول الإمام العارف سيدي محمد بن ناصر الدرعي:

واجعل بصاد وبقاف وبنون ألف حجاب من ورائها يكون

إنه يقصد الحروف النورانية، وإلا فأى حجاب يمكن أن تضطلع به الحروف التداولية. فقد تقرر عند الصوفية أن الحرف إشارة إلى العبد لأنه به وقع التمييز. قال ابن عربي في الفتوحات: بالباء ظهر الوجود، وبالنقطة تميز العابد عن المعبود. وقيل للشبلي رضي الله عنه: أنت الشبلي؟ فقال: أنا النقطة التي تحت الباء. أي نقطة التمييز، وهو وجود العبد بما تقتضيه حقيقة العبودية. وكان الشيخ أبو مدين رضي الله عنه يقول: ما رأيت شيئاً إلا رأيت الباء عليه مكتوبة، فالباء المصاحبة للموجودات من حضرة الحق في مقام الجمع والوجود: أي بي قام كل شيء وظهر. فبه تميز العابد عن المعبود.²⁰ فالعارف هو الذي يستطيع فك لغز اللغة الوجودية بمظاهرها الوضعية وبواطنها الإلهية، على جميع مستوياتها المنطوقة والمكتوبة. ذلك أن كل القوى تكمن في الحروف التي تمد العقل بنور المعرفة.²¹ أما المحجوبون من العوام فيقفون عند دلالتها الوضعية فقط، والتي هي شبح بلا روح. ومن تم فإن النور المنبعث من الجسد الحرفي لا تدركه أحداق عابر سبيل لم يحترق من نار العشق الابدئي.

¹⁸ أحمد بلحاج آية وارهام، أبجدية الوجود، دراسة في مراتب الحروف ومراتب الوجود عند ابن عربي (مراكش: منشورات أفروديت، 2013)، 15.

¹⁹ ابن عربي، مشاهد الاسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية، تحقيق سعيد عبد الفتاح (بيروت: دار الكتب العلمية، 2009)، هامش الصفحة 64.

²⁰ محمد بن عبد الجليل القادري، شرح الصلاة الأكبرية للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، تحقيق عاصم إبراهيم كيالي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2009)، 45.

²¹ آية وارهام، أبجدية الوجود، 89.

الرؤيا السردية

ومن الخصائص المميزة للسرد العرفاني الرؤيا القصصية الموجهة للحكي لأنها مهمة في إدراك هذا النوع من الحكايات، وهذه الرؤيا لا يمكن أن تكون إلا رؤيا من خارج، باعتبار أن السارد يروي عن شخصية تملك مفاتيح خريطة قلبية تربط المرید بالخالق. وقد أشار علماء السرد إلى أن القارئ للنصوص السردية التي تعتمد الرؤيا من خارج يجد "نفسه دائماً أمام كثير من المبهمات عليه أن يجتهد بنفسه لإكسابها دلالة معينة."²² لذلك، اعتبر تودوروف أن حكياً من هذا النوع لا يمكن فهمه.²³ وقد أشار الباحث حميد لحميداني إلى أن توظيف هذا النوع من الرؤيا ظهر بشكل واضح بعد منتصف القرن العشرين على يد الروائيين الجدد.²⁴ غير أنه يمكن الإشارة إلى أنه قد تم اعتماد هذه الرؤيا في الحكاية العرفانية قبل ذلك في كثير من النصوص التي يكون موقع السارد فيها أمام شخصية تمتلك من الأسرار المعرفية ما لا يؤهله مقامه العرفاني إلى إدراكها. وهو ما يطرح إشكالية تلقي الحكاية العرفانية. فالنص الحكائي العرفاني زاخر بمجموعة من الفجوات التي تشكل مصدر متعته الفنية والمعرفية، كما تشكل مصدر غموضه في الوقت ذاته؛ وهي لذلك تتطلب مرجعية عرفانية ملء هذه الفجوات وتفعيل التلقي الإيجابي لمضامينه. كما تشكل عائقاً لفهم هذا النص بالنسبة لمن تعوزه هذه المرجعية. وهذه المرجعية هي التي يسميها رواد مدرسة التلقي بالذخيرة. فالقارئ حسب إيزر يحتاج لكي يفهم المحتوى أن يعتمد إلى "إدخال معطيات جديدة تساعد في عملية التأويل واتساع دائرة الفهم."²⁵ وذلك باتفاق متوافق بين عوامل الإثارة الكامنة في النص. غير أن هذه الذخيرة فيما يتعلق بالنص الصوفي لا تعتمد على إحالة راجعة، بل هي إحالة لاحقة يتعقبها إدراك الصوفي في مسيرة ترقيه الروحي؛ فقد شاع عند الصوفية أنه لا يفهم عنك إلا من أشرق فيه مثل ما أشرق فيك، ولذلك كان الشيخ سيدي عبد الواحد الدباغ يقول في حق مولاي علي العمراني المعروف بالجميل: "لا يعرف علياً إلا من كان هو سيدي علي"²⁶؛ بمعنى أنه لا يمكن أن يعرف خطابه حق المعرفة إلا من كان في مقامه. ولعل هذا ما حدا بأبي نصر السراج إلى أن يخفف من حدة التوتر الدلالي في خطاب أبي يزيد البسطامي عندما قال: "ضربت خيمتي بإزاء العرش."²⁷ فقد

²² حميد لحميداني، بنية النص السردى من منظور النقد الأدبي (الدار البيضاء: المركز العربي للطباعة والنشر، 2000)، 48.

²³ لحميداني، بنية النص، 412.

²⁴ لحميداني، بنية النص، 412.

²⁵ ادريس بللميج، المختارات الشعرية واجهزة تلقيها عند العرب من خلال المفضليات وحماسة أبي تمام (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1995)، 282.

²⁶ محمد بن جعفر بن ادريس الكتاني، سلوة الأنفاس ومحادة الأكياس بفا، تحقيق عبد الله الكامل الكتاني وحمزة بن محمد الكتاني ومحمد حمزة بن علي الكتاني، ج 1 (الدار البيضاء: دار الثقافة، 2004)، 410.

²⁷ أبو نصر السراج الطوسي، الملح في التصوف (القاهرة: شركة القدس للنشر والتوزيع، 2008)، 413.

ذكر السراج في ملء فجوات هذا النص بما يستقيم مع الدلالة العرفانية أن ما يعنيه بذلك هو أنه وجه خيمته نحو مالك العرش، ولا يوجد في العالم موضع قدم إلا وهو بإزاء العرش، وذلك رداً على احتمال ملء هذه الفجوات بما لا يستقيم مع معناها العرفاني، خاصة بالنسبة لمن تعوزهم المعرفة الصوفية، فقد أول ابن سالم كلام أبي يزيد بما يحمله ظاهر المعنى، عندما كان يزعم أنه: "لا يقول مثل هذا إلا كافر."²⁸ وقد علق السراج على هذا الفهم السطحي لأبي سالم الذي يسقط من حسابه سياق النص وحال صاحبه بقوله: "كيف يجوز أن نعتقد فيه الكفر بحكاية تحكى عنه ولم نعرف إرادته فيما قال، ولم نطلع على حاله في الوقت الذي قال؟ هل يجوز لنا أن نحكم عليه فيما يبلغنا عنه إلا بعد أن يكون لنا حال مثل حاله، ووقت مثل وقته، ووجد مثل وجدته؟"²⁹

ومن ذلك أيضاً حكاية يرويها أبو الروين تلميذ الشيخ محمد الهادي بن عيسى في الجلسة السابع عشرة. وقد عجز عن ملء فراغاتها العرفانية إلى أن التقى بشيخه. يقول: "إنه شاهد رجلاً يمشي في الطريق ويتحدث مع نفسه وكأن معه شخصاً يمشيه ويصاحبه في السير، وقال: فاقتربت من الرجل، فالتفت إليّ وقال: أطلب الإذن في صحبتنا قلت: أراك وحدك، فمن يمشيك ويصاحبك؟ فقال: شخص لا يريد إلا هو، ولا يعرف تبعاته إلا شيخك. فتعجبت من كلامه وقلت: لعله يهذي. ثم جانبني حتى التصقت به، وقال: قل لصاحبك: أيها العاقل كم خلودك في الدنيا؟ يا من وسع على نفسه في الشهوات، وضيق عليها في المكرمات... قال أبو الروين: وحين اتصلت بالشيخ: قصت عليه قصتي مع الرجل... فقال الشيخ سألته عن صاحبه فقال لك قل لصاحبك، ألم تدر ما يعني الرجل؟ قلت: لا. فقال الشيخ: صاحبه الذي يحدثه، نفسه الأمانة بالسوء. ولذا، فهو يلقب عندنا بسجين النفس. وأما صاحبك أنت فهو يقصد بذلك نفسك التي دفعها فضولك حتى وقعت في شراك الخطيئة معه، فنبهك بقوله: قل لصاحبك كم خلودك في الدنيا؟ يا من وسع على نفسه في الشهوات وضيق عليها في المكرمات، وفضولك جاء من متابعته في الطريق ومماشاته بدون إذن منه؛ ولذا قال لك: أطلب الإذن في صحبتنا، ثم واصلت السير في فضولك وقلت له: أراك وحدك، فمن يمشيك ويصاحبك؟ ولما أراد أن يبين لك أنه ليس من النوع الذي تقصد، قال يخاطبك: شخص لا يدريه إلا هو. ولا يعرف تبعاته إلا شيخك. ثم زدت مرة ثالثة في فضولك، بعد أن تعجبت من كلامه، وقلت لعله يهذي، وهل تدري لماذا جانبك والتصق بك؟ قلت لا. قال الشيخ ليبين لك

²⁸ الطوسي، اللمع، 413.

²⁹ الطوسي، اللمع، 413.

عفوه وسماحته. وليقول لغيرك: هذا منا وفي صفوفنا، وحديثي حديثه، فاسمعوا منا وأنتصوا إلينا. ومع الأسف، إنك لم تهتد إلى ذلك...³⁰

لقد كان العارفون بالله تعالى إذن يدركون مدى التفاوت بينهم وبين المريدين في تلقي المعاني التي تتضمنها هذه الحكايات. لذا، نجد إلحاحاً من قبل كثيرين منهم على كتمان ما يراه المريد في شيخه ما لم يكن مؤهلاً لإدراك هذه المعاني، درءاً لكل سوء فهم قد يعتري فعل التلقي. أما إذا ما آنس العارف من المريد نباهة حس وإدراك، فإنه لا يعارض في رواية الأخبار عنه. ولذلك، كان الشيخ محمد الهادي بنعيسى يقول لمريده أبو الرواين: ”دَوِّنْ عني ما تراه وما تسمعه، ولا تَرَوِه، أو تَحْكِه، إلا أن أكون شاهداً عليك، أو حين أوافقك على التحدث بدون حضوري. واعلم بأن لكل شيخ حالات لا يدري فيها كيف ينصف نفسه من الناس، ولا كيف ينصف الناس من نفسه. ولكل حالة إشراقها وإشاراتها.“³¹ ولعل الخوف من سوء إدراك المعاني العرفانية هو ما دفع أبا الرواين، بدوره، أن ينهى مريديه أن يدونوا عنه شيئاً من أخبار شيخه؛ فقد كان يقول في آخر حياته: ”لا تُدَوِّنوا من أحوالي شيئاً، فإن ما يحدث لي، هو امتداد لأحوال الشيخ وإشراقه ربانية من إشراقته وهدي من تجليات روحه.“³²

المكان والزمان

يشكل المكان مفتاحاً أساسياً لفهم الحكاية العرفانية، ذلك أن أغلب أحداث الحكاية تجري في الخلوات، أو الصحاري، أو الجبال، أو البحار. وهي تقع فيما يسمى بالمكان ”اللامتناهي“ الذي يكتسب، نظراً لبعده عن الأماكن الآهلة، دلالات خاصة تختزل كثيراً من المعاني من قبيل ”الاكتشاف والإفلات من سطوة السلطة، وابتكار قيم جديدة، وامتحان قدرات الذات.“³³ هذه الفضاءات تشكل سياجاً عرفانياً يصعب على أي شخصية اختراقه ما لم تكن قد قطعت أشواطاً في مسيرة ترقيقها الروحي. يظهر ذلك في مجموعة من الحكايات التي تشير إلى ما للشخصية العرفانية من قدرة على طي الأرض واختراق الاسوار والعروج في السماء.

كما يتحدد المكان، عند الصوفية بدرجة القرب من مصدر المعرفة، لذلك تحدث الصوفية عن المقام ”ومعناه مقام العبد بين يدي الله عز وجل، فيما يقام فيه

³⁰ عبد الرحمان الملحوني، الحكاية الشعبية الصوفية، إشراقات من أدب السلوك، الجزء الثاني (الرباط: شركة بابل للطباعة والنشر والتوزيع، 2000)، 35-37.

³¹ الملحوني، الحكاية الشعبية، 13.

³² الملحوني، الحكاية الشعبية، 13.

³³ يوري لومان، ”مشكلة المكان الفني“، ترجمة سيزا قاسم دراز، ضمن كتاب جماليات المكان (الدار البيضاء: دار قرطبة، 1988)، 62.

من المجاهدات والرياضات والعبادات.³⁴ فمقام العارف يساوي درجة معرفته. فالبعد والقرب والعلو والسقوط مفاهيم تنزاح بدلالة المكان عن إحالاتها الفيزيائية لصالح دلالة رمزية. ولعل هذا الانزياح في دلالة المكان داخل الحكاية العرفانية هو ما وسمه بسمة الخصوصية المكانية التي هي شديدة الارتباط بمفهوم الزمن، باعتباره أيضاً مفتاحاً هاماً لتحليلها. فالزمن، منظوراً إليه عرفانياً، شديد الارتباط بهمة العارف وحاله، يصعب إخضاعه لقوانين الزمن الفيزيائي. ومما يضيء هذا الجانب ما يرويهِ جار أبي مهدي وبين السلامة بن جلداسن. "قال: أصابنا جذب شديد، فاحتجنا إلى استخراج أصول النبات التي نأكلها في أعوام المجاعة. فقلت لأبي مهدي: اذهب بنا إلى موضع كذا، فإن فيه الماء لنشرب ونتوضأ. فقال أبو مهدي: بل نذهب إلى موضع كذا! وهو قفر بعيد عن الناس، لا ماء فيه. فقلت له: وأين نجد الماء؟ فقال لي أبو مهدي: سيفتح الله في الماء لنا ولا يتركنا. فذهبتنا إلى الموضع الذي ذكره أبو مهدي. فحفرنا إلى وقت الزوال. فقال لي أبو مهدي: اذهب بنا لتوضأ. فأخذ ركوته وتبعته. فجاء إلى الحجارة التي تجمع في الفدادين حتى صارت كالكدية وجعل ينفضها حجراً حجراً إلى أن وصلنا صخرة كالصفحة وفيها ماء بارد عذب طيب. فملأ الركوة وناولني. فشربت وتوضأ ورد عليها الحجارة كما كانت. ثم إني ذهبت يوماً آخر إلى ذلك المكان وحدي فحفرت فيه. فلما كان وقت الصلاة، ذهبت إلى الكدية لأشرب من ذلك الماء وأتوضأ منه. فنفضتها، فلم أجد ماء قليلاً ولا كثيراً. فعلمت أنها كرامة لأبي مهدي."³⁵

يحيل المكان في هذه الحكاية إلى زمنين؛ زمن العارف وزمن السارد، أو بعبارة أخرى، زمن عرفاني وزمن فلكي. الأول خصب، والثاني مجذب، ولكنهما غير منفصلين، ذلك أن الخصب والجذب متزامنان، غير أن الأول مرتبط بالعارف والثاني مرتبط بالسارد، وهو ما أضفى على الزمن في الحكاية العرفانية خصوصية تنأى به عن مفهوم الزمن كما هو متعارف عليه. لهذا، اصطلاح الصوفية على وضع مفهوم خاص للدلالة على الزمن أطلقوا عليه اسم "الوقت"؛ وهو عبارة عن حال في زمن الحال، لا تَعَلَّقُ فيه بالماضي ولا الاستقبال.³⁶ وهم بذلك ينزعون عن الزمن عنصر الترتيب الذي درج الناس على توظيفه لتمييز الحاضر عن الماضي والمستقبل. فقالوا: "الصوفي ابن وقته، لا يهيمه ماضي وقته ولا آتيه، بل دائماً ما يهيمه الوقت الذي هو فيه."³⁷ وقالوا أيضاً: "الكيسُّ من كان بحكم

³⁴ عبد المنعم حنفي، معجم المصطلحات الصوفية (بيروت: دار المسيرة، 1987)، 248.

³⁵ وردت هذه الحكاية لدى يوسف بن يحيى التادلي، في كتاب التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي، تحقيق أحمد التوفيق (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 2010)، 263.

³⁶ القاشاني، القاموس الصوفي، 352.

³⁷ القاشاني، القاموس الصوفي، 352.

وقته، إن كان وقته الصحو، فقيامه بالشيعة، ومن كان وقته المحو، فالغالب عليه أحكام الحقيقة.³⁸

وخلاصة ما ذكرناه أن هذه السرود الحكائية عند أهل التصوف تستمد مرجعيتها المعرفية من النص القرآني، وأن مواضيعها تتراوح بين الظاهر والباطن، تشتد متلقياً له من الكفاءة المعرفية والروحية ما يؤهله لتلقي هذه السرود. ولعل ذلك ما أغرى كثيراً من كتّاب الرواية الحديثة باستلهاً هذا الموروث العرفاني والاستفادة من الإمكانيات المعرفية والجمالية التي يتيحها. فماذا عن تجليات ذلك في الرواية؟

الرواية العرفانية

قبل الحديث عن أصداء هذه التجربة في الأعمال الروائية، لا بد من الإشارة إلى أن الحكاية عموماً، والحكاية العرفانية على وجه الخصوص، خلقت قواعدها الخاصة التي بنيت على ربط الدلالة بالشخصيات وأفعالها، وبأهمية الحكاية ذاتها، غير أن هذه القواعد ستعرف تغيراً تدريجياً، حيث ستنتقل متعة القراءة، عند القارئ، من مستوى الحكاية المرتبط بالشخصية والحدث والعقدة إلى مستوى الفعل السردى نفسه.³⁹ وهكذا، سيتم تخليص الدلالة من ارتباطها بالشخصية والحدث، إلى توزيعها على جميع مكونات العمل الروائي، انطلاقاً من العتبات مروراً بالمتون وانتهاءً بالخطاب، استفادة من التطور الذي عرفته الرواية، وما واكبها من أشكال التنظير. ذلك أن الحركة النقدية التي عرفها الغرب في ما يتعلق بالرواية قد انتقلت إلى العالم العربي بكل ما طرحته من مفاهيم، من قبيل البنية السردية، ووجهة نظر السارد، والحبكة التي كان مارسيل بروست قد زعزعها بقوة منذ النصف الأول من القرن العشرين.⁴⁰ هذا العصر الذي تغير بسرعة بفعل العولمة الكاسحة، مما جعل القدرة على الإمساك بإيقاع الحياة شيئاً صعباً مما حدا ببعض الدارسين إلى القول: "إننا نشهد اليوم احتضاراً بطيئاً لعالم لا يستطيع التماسك إلا بقوة المظاهر."⁴¹ ولذلك، فقدت الشخصية الروائية صفاتها وتحولت إلى دليل فارغ، خاصة مع رواد الرواية الجديدة في فرنسا خلال الستينيات من القرن الماضي، أمثال نتالي ساروت ولان روب غرييه، أو تحولت إلى مسخ كما هو الشأن في رواية *المسوخ* (La métamorphose) لفرانز كافكا، مما يشير إلى فقدان المعنى وعبثية الحياة.

³⁸ القاشاني، القاموس الصوفي، 352.

³⁹ ينظر تعقيب ميمى العيد على مداخلة د. صلاح فضل، "التجريب في الإبداع الروائي"، ضمن الرواية العربية، ممكنات السرد، أعمال الندوة الرئيسية لمهرجان القرنين الثقافي الحادي عشر، 11-13 ديسمبر 2004، الجزء الأول (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2008)، 131.

⁴⁰ بيير شارتييه، مدخل إلى نظريات الرواية، ترجمة عبد الكبير الشقاوي (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2001)، 201.

⁴¹ شارتييه، مدخل، 202.

وهو تصور مخالف لتصور الرواية العرفانية ذات الأبعاد الروحانية التي تحاول أن تمسك من الداخل هذا العالم متجاوزة سلطة الظاهر. وقد أتاح التحرر من قيود الحداثة الصلبة للرواية العربية أن تعيد الاعتبار للأنساق الثقافية التي تعيش على هامش المركز من خلال استنفار جميع طاقاتها التعبيرية. وهكذا، راهنت الرواية العرفانية على مساءلة الأنساق المتوارية في الثقافة العربية الإسلامية والدفع بها إلى الواجهة من خلال "سياقات الهوية والتمثيل والتاريخ وتجاوزات المعرفة والقوة من أجل فرض تصور معين للعالم".⁴² فقد كان للعوامل السياسية والثقافية والاجتماعية الفاعلة محلياً وعالمياً، من قبيل اكتساح العولمة للثقافة المحلية، وشیطنة الهوية الإسلامية، وتداعيات الربيع العربي، وتنامي ظاهرة الإرهاب، أثرٌ في محاولة تأسيس عالم فني جديد خارج المرجعيات المنطقية والواقعية، وهو ما أدى إلى ظهور نصوص روائية جديدة تسعى إلى إعادة التفكير في العلاقة بين النص والمرجع، بين الدال والمدلول، بين المرجع وفكرتنا عنه بدءاً من مستوى الجملة إلى الخطاب برمته.

إن العالم الإسلامي الذي يعيش اليوم على إيقاع العولمة أحوجٌ ما يكون إلى استدعاء فكر ابن عربي وغيره من العارفين الذين عملت الرواية العرفانية على بث الحياة فيهم فنياً، وبالإمكانات الرحبة التي يقدمونها خدمة للفكر العربي، بل والإنساني. وقد حاول هذا النمط الروائي الجديد أن يقف على حقائق التجربة الروحية، والإسماك بانسجامها الداخلي غير المرئي عبر ما يبدو متشظياً في ثنايا الكتابات الصوفية؛ فهي تقدم هذا الفكر الغني بالمعارف العربية الإسلامية، والأسرار الصوفية، في قالب روائي استطاع أن يعيد صياغة هذا الفكر وفق أعراف الكتابة الروائية، عبر معايشة ذوقية حقيقية، ورؤيا قصصية تستعيد الجوانب المشرقة في هذا التراث من أجل إنارة الطريق نحو المستقبل. مع مراعاة إشكالية المعنى في الخطاب العرفاني، ومدى سلامة عبوره إلى الخطاب الروائي.

وعندما نتحدث عن الحضور العرفاني في الرواية، يجب أن نميز بين التوظيف الفني لبعض المفاهيم الصوفية، من قبيل التجلي والكشف والاتحاد والحلول والمحببة والمرأة، أو بعض أقوال الصوفية ومصطلحاتهم، وبين الصوغ العرفاني لمواجيد الصوفية وأذواقهم وتجلياتهم في السرد الروائي باعتبارها حقائق باطنية. ذلك أن استلهام الموروث الصوفي لم يكن متجانساً في الأعمال الإبداعية الروائية. فهناك اختلاف في توظيف بعض المفاهيم الصوفية للدلالة، تارة، على عدم الانخراط في الحياة الاجتماعية، خاصة في الروايات التي تنتمي إلى المرحلة الواقعية، أو للدلالة على توسيع الرؤية للواقع، تارة

⁴² محمد بوعزة، سرديات ثقافية، من سياسات الهوية إلى سياسات الاختلاف (الرباط: منشورات ضفاف، دار الأمان، 2014)، 37.

أخرى، خاصة في مرحلة التجريب؛ أي في الوقت الذي لم يعد فيه الواقع مادة قابلة لأن تدرك. ولذلك، فإن استلهام هذا الموروث يحكمه توجهان:

• الأول توجه يمتح من معين التصوف، من خلال رؤية خارجية اقتصرت على الافتتان بجمالية الخطاب الصوفي، ولم تثمر جهوده في إنتاج الرواية العرفانية.

• الثاني توجه ينظر إلى التصوف باعتباره حقائق تقتضي أكثر من مجرد التوظيف الجمالي والرمزي، وهو ما ولد الرواية العرفانية كما تجسدت، على سبيل المثال، في روايات عبد الإله بنعرفة من المغرب، وفي رواية: **موت صغير** لمحمد حسن علوان، من المملكة العربية السعودية، وفي رواية **قواعد العشق الأربعون** لأليف شافاك من تركيا.

ويمكن استخلاص أهم مكوناته هذا التوجه الثاني في الآتي:

1. بلورة المعرفة الصوفية بلورة جمالية من خلال جعل الخيال العرفاني مرجعية للمتخيل السردية؛ ذلك أن الهوية السردية للرواية العرفانية تتجلى في تجاوز مغالطات الواقع من أجل الوقوف على السر الدفين للكينونة الإنسانية. فالحياة الواقعية والتاريخية في هذه الرواية ليست سوى وسيلتين لتأصيل المتخيل السردية العرفاني، فهما يحتلان المرتبة الثانية بالقياس إلى الوجود الحقيقي الذي لا سبيل إلى إدراكه إلا بالاعتماد على الذوق والكشف؛ بتعبير آخر، فإن الرواية العرفانية تحاول النفاذ إلى الحقائق الكامنة وراء ظواهر الأشياء والتي تتأبى على مدركات الحواس، تشتت على القائم بالسرد والمتلقي معاً رفع الموانع الحسية لإدراك الموضوع، وبذلك تصبح القدرة على رفع الموانع غاية في ذاتها لا وسيلة للإدراك فحسب. غير أنه يصعب فهم المتخيل السردية العرفاني فهماً جيداً دون الوقوف على نظرية الخيال عند الصوفية. والتي يمكن الاعتماد في تقريبها على آراء الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، باعتباره من أكثر الصوفية إسهاماً في تفسير هذه النظرية.

يرى ابن عربي أن الخيال هو حضرة برزخية فاصلة بين الله والعالم، لذلك فهو مَجَلَى للوجود وللعدم على السواء، وفيه توجد أعيان الممكنات قبل أن يتحقق لها الوجود الفعلي في العالم. وهو بذلك يشكل درجة وجودية تمتد لتشمل جميع العوالم، بخلاف الخيال السكولوجي الذي هو نتاج المخيلة الإنسانية التي تتأسس على إمكان الصور الظاهرة التي تشبه تجلياتها في المرأة "لا هي موجودة ولا معدومة، لا هي صحيحة ولا هي خاطئة"،⁴³ والذي يمكن أن يشكل مرجعية بالنسبة للرواية الواقعية أو النفسية أو الرمزية حين تحاكي الواقع أو الممكن الوقوع. في حين أن الأشياء الموجودة

⁴³ محمد المصباحي، نعم ولا، ابن عربي والفكر المنفتح (فاس: منشورات ما بعد الحداثة، 2006)، 146.

في الخيال العرفاني لها الشبيبة الثبوتية التي هي إمكان ينتظر الخروج إلى الشبيبة الوجودية في مجال الخيال نفسه؛ أي إنه قوة مبدعة خلاقة متبينة بالأشياء والصور والحوادث.⁴⁴ وعلى هذا الأساس، فإن صعوبة إدراك الخيال العرفاني تأتي من كونه لا يتعلق بالحس المشترك أو بتركيب صور جديدة من عناصر الصور التي ضبطتها المخيلة، ولكنه ناشئ عن الاتصال المباشر بعالم الخيالات الجاهزة عن طريق الرؤيا الكشفية. ولكي يفسر ابن عربي إمكانية الدخول في حضرة الخيال العرفاني يستند إلى خاصية النوم؛ فالعامة لا تعرف هذه الحضرة "ولا تدخلها إلا إذا نامت ورجعت القوى الحساسة إليها. والخواص يرون ذلك في اليقظة لقوة التحقق بها."⁴⁵ وقد استند ابن عربي في هذا إلى حديث شريف يقول: "الناس نيام، فإذا ماتوا انتبهوا."⁴⁶ وقد فسر عبد الكريم الجيلي معنى هذا الحديث بأنه "تظهر عليهم الحقائق التي كانوا عليها في الدنيا فيعرفون أنهم كانوا نياماً."⁴⁷ وعلى هذا الأساس، فإن المتخيل السردى في الرواية العرفانية لا يستند إلى مرجعية واقعية أو نفسية، فهو ليس نتاج فعل سردي يوظف "ما يمسكه الإنسان في نفسه من مثل ما أحس به أو صورته القوة المصورة،"⁴⁸ بل إنه ناتج عن خيال بدون تخيل مثل الصور التي يراها الإنسان في حالة النوم. هذه الصور لا تتشكل بفعل إرادي بل تتم بطريقة عفوية حين تسكن الحواس وتنشط هذه القوة في الإنسان.⁴⁹

غير أن معطيات هذا الخيال في تبدل وتحول دائبين لأن الوجود، حسب ابن عربي، في خلق مستمر؛ لذلك، فهو مجلى لجميع المتناقضات، وبما أنه كذلك فإنه يستعصي على الإدراك ببضاعة العقل التي تستند إلى المماثلة والمقارنة وعدم التناقض. وعلى هذا الأساس، أوّل قوله تعالى "بل هم في لبس من خلق جديد."⁵⁰ وقد رمز إلى هذا التحول المستمر في العالم بالدائرة التي تتكون من المركز والمحيط، وكل نقطة في الدائرة يمكن أن تشكل نقطة البداية كما يمكن أن تكون نقطة النهاية، وعليه فإن اقتطاع لحظة زمنية وصياغتها في أي خطاب هو إدراك ناقص للوجود، إن لم يكن تزييفاً له. ولذا، فإن التعبير عن هذه الصيرورة الوجودية سردياً يستدعي استراتيجية صهر الواقعي في اللاواقعي والظاهر في الباطن عبر وسيط لغوي ينزع عن الكلمة دلالاتها التداولية

⁴⁴ المصباحي، نعم ولا، 146.

⁴⁵ المصباحي، نعم ولا، 160.

⁴⁶ أورده العجلوني في كشف الحجاب، حديث رقم (2695) [414/2] والهروي في المصنوع [375/1].

⁴⁷ عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2010)، 241.

⁴⁸ نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2007)، 54.

⁴⁹ حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، 54.

⁵⁰ سورة ق، الآية: 15.

ليكسبها دلالات وجودية بواسطة أبجدية سالكة متجذرة في اللانهائي ومفتوحة على الزمني واللازمي.⁵¹

نستنتج من كل هذا أن الخيال يشكل حقيقة معرفية، لا إمكانية معرفية فقط، وذلك لقدرته على إدراك أعيان الممكنات، والتوحيد بين المتناقضات لأن معطياته أوسع مما يستطيع العقل البرهاني أن يتصوره. غير أن الدخول في حضرته يقتضي حالة من الفناء التي تعرف أجلى تحققها لدى الإنسان الكامل. ومن ثمة فإن صدق التجربة العرفانية يتجلى في مدى تمثّلها للحقيقة الوجودية، لا كما يدركها العقل وحده، ولكن كما يدركها العقل المؤيد بالذوق. وما الإبداع العرفاني إلا ما ينقل هذه الحقيقة في لحظة طراوتها يتوخى في ذلك تجاوز زيف الوسائط التي تعمل على نقلها، وفي مقدمتها اللغة. لذا، فإن الواقعية العرفانية، وهي تستلهم الخيال العرفاني، تحاول النفاذ إلى الحقائق الكامنة وراء الظواهر من خلال الوجد والكشف والفناء، متمردة على كل الوسائط التي تجلوها الحواس من خلال حل المتناقض، وفهم الغامض، وتجاوز اللبس الذي "أقامه فينا الدليل العقلي، لبس يحول دون الإنصات والإصغاء إلى حركية الوجود وتبدله المستمر، وإلى ندائه الذي يصغي إليه العارف عندما يرى مراتب الوجود ومستوياته والسفر في أسمائه."⁵² وهو ما تحاول الرواية العرفانية ملاحظته من خلال تسريد أحوال العارفين وأذواقهم ومواجيدهم.

2. استبدال مفهوم الشخصية العرفانية بأعيانها الثابتة من خلال التعبير عنها بالحرف، (خاصة في روايات عبد الإله بنعرفة) لوساطته الوجودية بين عالم الشهادة وعالم الحس، ذلك أن الشخصية الرئيسة في هذه الروايات هي الحرف، لا من خلال معناه التداولي، ولكن من خلال مرتبته الوجودية التي تنبثق منها أعيان الموجودات، إنه الحرف البرزخي الذي تجلى في حياة الأولياء؛ إذ أن الحرف في الخيال العرفاني يُعتبر سرّ الوجود في العالم، لأن قول الله تعالى هو عين فعله، كما أنه يشكل في المتخيل السردي سر كل مكونات العالم الروائي، فعن طاقته الروحية تتناس كل عناصر الحكاية والخطاب.

3. تعمل جميع مقولات الخطاب في الروايات العرفانية على توجيه فعل التلقي إلى الدلالة العرفانية، من خلال تحرير الزمن السردي من المسار التعاقبي، للإشارة إلى الحقيقة الزمنية الكامنة في باطن الزمن، أو "الآن الدائم"، وتحرير المكان من قيود النسب والمراتب والإضافات، ليتحدد من خلال دلالاته الروحية.

⁵¹ آية وارهام، أبجدية الوجود، 15.

⁵² أحمد الصادقي، حضور الغياب في صوفية ابن عربي (دمشق: دار الحوار للنشر والتوزيع، 2009)، 9.

إن الزمن في الرواية العرفانية، خاصة روايات الفواتح النورانية المفردة لعبد الإله بن عرفة: جبل قاف، وبلاد صاد، وبحر نون، ورواية موت صغير لمحمد حسن علوان، يُبرزُ موقفاً من خلال تجاوز الزمن الفيزيائي إلى باطن الزمن، لأنه زمن المعرفة الحقيقية، ولذلك ربطه الصوفية بالحال؛ فزمن الصوفي هو زمن حاله، وعليه فإن الكتابة ترتبط بهذا الحال الذي هو عبارة عن قطع مع المعرفة العقلية التي تقف عند الظواهر ومعطيات الحواس. وهو ما يقتضي بالمقابل قراءة مماثلة، وإلا فستكون ناقصة تقف عند ثخوم التجربة الصوفية ولا تتجاوزها. وهو ما حدث لكثير من المبدعين الذين افتتوا باللغة الصوفية وأرادوا أن ينسجوا على منوالها أعمالاً إبداعية تستلهم مواقف الشخصيات الصوفية، أو أقوالها، ولكنها لم تسبر حقائق هذه الأقوال، ولا تجاربتها. والراجح عندي أن هذا هو السبب الذي كان يدفع شيوخ التصوف إلى عدم إجازة بعض المريدين في سرد تجاربهم، كما وقفنا على ذلك من خلال نموذجين من حكاية العرفانية. الأول مع الشيخ الهادي بنعيسى، والثاني مع تلميذه أبي الرواين. كما أن الشيخ أبا مدين الغوث كان يقول لمريديه: لا تطعمونا قديداً ولحماً يابساً؛ يريد أن لا يحكوا له تجارب غيرهم لما فيها من تفاوت في إدراك المغزى من الحكاية.

والواقع أن باطن الزمن خلق إشكالاً معرفياً في الثقافة العربية الإسلامية، على امتداد تاريخها الطويل، فيما كان يعرف بثنائية الظاهر والباطن. وقد ارتبطت أقوال الصوفية بفيض هذا الزمن الباطني فيما يطلق عليه "الشطح"، وهو كلام صادر من تواجد الصوفي في أغوار هذا الزمن. إنه البوح الذي عرض الصوفية إلى الانتقاد الشديد، والتكفير أحياناً. وعليه، فإن القراءة بالحال قراءة متعددة على قدر ما يتيحها باطن الزمن الصوفي للمتلقي ومقامه العرفاني وإمكانياته الروحية، وهو أمر يرهن الفهم بالتجربة.

نخلص مما سبق أن السردية العرفانية نشأت من حكايات وظفت من أجل ردم الهوة بين الأقوال الغامضة للصوفية وأفعالهم وبين سوء تلقيها، كما ذهب إلى ذلك بعض الباحثين. هذه السردية تأسست على مرجعية المعرفة الصوفية بما تطرحه من مفاهيم من قبيل: الطريق، والفناء، والوصول، والحيرة...، وأن هذه السردية عندما تتحول إلى نصوص مكتوبة، فإنها تحتاج إلى كفاءة روحية لفهمها؛ هذه الكفاءة هي مقابل ما يسميه غادامير "انصهار الآفاق"، ذلك أن عملية الفهم ليست معطى عقلياً فقط، وإنما هي أيضاً عملية عاطفية وجدانية. وعلى هذا الأساس، فإن قراءة النصوص السردية الصوفية تختلف عن قراءة غيرها من النصوص التي تعتمد على مواصفات خارج نصية قائمة على ذخيرة المتلقي، من أجل تدليل عملية الفهم، بل إنها قراءة قائمة على الحال، باعتباره دلالة معرفية، لا عاطفية، وهو ما يُحوّر مفهوم الذخيرة من إحالة راجعة إلى إحالة لاحقة، مما ينتج مفهوم

النص الحادي.⁵³ وهو النص الذي يرهن الفهم بالتدرج في الأحوال والمقامات. فما يمكن أن نسماه ذخيرة في إطار جمالية التلقي يقابله في إطار التجربة الصوفية فعلُ المجاهدة الذي ينقل فعل التلقي من الجمالية المستندة إلى الذخيرة، إلى جلالية التلقي القائمة على المجاهدة والمكابدة والشوق. فهذا العلم، كما تقرر عند الصوفية، لا يدبج في الأوراق، وإنما يدرك بالأذواق. وهو بذلك يراهن على السلوك الروحي أكثر من مراهنته على الفهم النصي.

إن الإبداع الصوفي يثمر في المتلقي إبداعاً مضاعفاً بما يطفح به من معارف قلبية، هي بمثابة النور الذي يهتدي به السالك في سفره الروحي لمعانقة المطلق، أداة هذا السفر هو القلب المفعم بالمحبة التي تسع الوجود بأسره، وزاده المعرفة التوافقية إلى التحرر من أدران المادة وشوائب الحس، وغايته الفناء في ذات المحبوب. وقد حاول السرد العرفاني أن يعبد الطريق أمام المعاني الصوفية اللطيفة من خلال منحها كثافة الفعل كي تجد سبيلها إلى المتلقي، الذي ربما احتار في عماء المفاهيم. فهذا السرد يمنح المجرد صفة المحسوس، ويعطي للمضامين الصوفية تمثيلاً مشخصاً يجلو عنها غلالة الغموض، ويجعلها قابلة لأن تدرك ضمن سلوك إنساني ووقائع دالة. إنه وصل للنسق التنظيري بالإنتاج الفعلي عبر سبب الحكيم داخل إيقاع الزمن، من خلال حَبْك أفعال متناثرة، ومتنافرة أحياناً، وسط كم منتظم من الأحداث، يعمل على تقريب المفاهيم، وتوضيح الدلالة من خلال ردم الهوة بينها وبين الأفعال التي تحيل عليها. ولذلك، فإن السرد يشبه الاستعارة التي تعمق فهمنا للمعاني التي كانت عصية على الإدراك، إذ يأخذ بأيدينا إلى تخوم الدلالة ومفاتيح التجربة.

إن جمالية التلقي يمكن أن تساعدنا في تحديد سمات القارئ النصي الذي تتحدد ردود أفعاله من خلال ذخيرته التي تتكون من قراءاته السابقة. لكننا نحتاج أيضاً، لفهم التجربة الصوفية، إلى سالك يلاحق تجاربه من خلال ترقيه عبر الأحوال والمقامات، لا إلى استرجاع معلوماته فقط، لأن هذه النصوص تقدم معنى إرجائياً تلاحقه أحوال المتلقي، لأن تجاربه غير مكتملة حتى تشكل لديه ذخيرة تمكنه من الفهم المسبق.

⁵³ هذا المصطلح من اقتراحي، استناداً إلى قناعة تولدت لدي من قراءات خاصة للنصوص الصوفية، وهو أيضاً تأويل لقول ابن الفارض:

خفف السير واثتد يا حادي * إنما أنت سائق يفؤادي

ذلك أن السير في طريق العرفان يحتاج إلى الشيخ، وفي حالة غيابه يصبح النص هو الحادي إلى مدارج الفهم، عبر الترقى في الأحوال والمقامات، وإن كان الصوفية يؤكدون ضرورة الشيخ لتحصيل المعرفة.

البيبليوغرافيا

- ابن الفارض. ديوان ابن الفارض. بيروت: دار صادر، 2008.
- ابن عربي، محيي الدين. الفتوحات المكية. بيروت: دار صادر، د. ت. _____ . مشاهد الاسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية. تحقيق سعيد عبد الفتاح. بيروت: دار الكتب العلمية، 2009.
- _____ . مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم. الدار البيضاء: مكتبة الوحدة العربية، 1999.
- أبو زيد، نصر حامد. فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2007.
- آية وارهام، أحمد بلحاج. أجدية الوجود، دراسة في مراتب الحروف ومراتب الوجود عند ابن عربي. مراكش: منشورات أفروديت، 2013.
- بلعل، آمنة. تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة. بيروت: الدار العربية للعلوم، بلمليح، إدريس. المختارات الشعرية واجهزة تلقيها عند العرب من خلال المفضليات وحماسة أبي تمام. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1995.
- بن المبارك، أحمد. الإبريز من كلام سيدي عبد العزيز الدباغ. الدار البيضاء: دار الرشد الحديثة، 2007.
- بوعزة، محمد. سرديات ثقافية، من سياسات الهوية إلى سياسات الاختلاف. الرباط: منشورات صفاف، دار الأمان، 2014.
- التادلي، يوسف بن يحيى. التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي. تحقيق أحمد التوفيق. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 2010.
- الجيلي، عبد الكريم. الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل. تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2010.
- حسين حودة، ناجي. المعرفة الصوفية، دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة. بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر، 2006.
- حنفي، عبد المنعم. معجم المصطلحات الصوفية. بيروت: دار المسيرة، 1987.
- راضي، إسماعيل. التصوف بين المدارس والممارسة. وجدة: مركز الإمام الجنيد للدراسات والبحوث الصوفية المتخصصة، 2012.
- شارتيه، بدير. مدخل إلى نظريات الرواية. ترجمة عبد الكبير الشراوي. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2001.
- الصادقي، أحمد. حضور الغياب في صوفية ابن عربي. دمشق: دار الحوار للنشر والتوزيع، 2009.
- الطوسي، أبو نصر السراج. اللمع في التصوف. القاهرة: شركة القدس للنشر والتوزيع، 2008.
- فضل، صلاح. "التجريب في الإبداع الروائي". ضمن الرواية العربية، ممكنات السرد، أعمال الندوة الرئيسية لمهرجان القرين الثقافي الحادي عشر، 11-13 ديسمبر 2004، الجزء الأول. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2008.

- القادري، محمد بن عبد الجليل. شرح الصلاة الأكبرية للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي. تحقيق عاصم ابراهيم كيالي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2009.
- القاشاني، عبد الرزاق. القاموس الصوفي. بيروت: كتاب ناشرون، 2011.
- القشيري، عبد الكريم. الرسالة القشيرية. القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، 2007.
- الكتاني، محمد بن جعفر بن ادريس. سلوة الأنفاس ومحادثه الأكياس بفاس. تحقيق عبد الله الكامل الكتاني وحمزة بن محمد الكتاني ومحمد حمزة بن علي الكتاني. الدار البيضاء: دار الثقافة، 2004.
- الكلابادي، محمد بن إسحق. التعرف لمذهب أهل التصوف. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2009.
- لحميداني، حميد. بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي. الدار البيضاء: المركز العربي للطباعة والنشر، 2000.
- لوتمان، يوري. "مشكلة المكان الفني." ترجمة سيزا قاسم دراز، ضمن كتاب جماليات المكان. الدار البيضاء: دار قرطبة، 1988.
- المصباحي، محمد. نعم ولا، ابن عربي والفكر المنفتح. فاس: منشورات ما بعد الحداثة، 2006.
- الملحوني، عبد الرحمان. الحكاية الشعبية الصوفية، إشراقات من أدب السلوك. الرباط: شركة بابل للطباعة والنشر والتوزيع، 2000.

الموسيقى في رحاب الصوفية

عبد العزيز ابن عبد الجليل

أستاذ باحث من المغرب

تقديم

منذ قديم العهود اتجهت بعض المجتمعات البدائية -في ظل طقوسها الوثنية- إلى استحضر رصيدها الروحاني في ممارساتها الحياتية، فكانت تستلهم منه القدرة على طرد الجن آناً، والاستشفاء من الأمراض طورا، أو تسخير قوى الطبيعة لحمايتها، وهي من أجل ذلك تتوسل بالغناء والرقص، تنتظمها حلقات احتفالية عشوائية.

وعلى مدار المسيرة التاريخية للبشر، تهيأ لموسيقى السماع -في مجالات العرفان- أن تترجم عن المشاعر الكامنة في النفوس البشرية، وهي لم تستكمل -بعد- تشكلها، ولم تتلون بألوان فرق الصوفية وأهوائها؛ وبهذا الخصوص، أثرت عن فيثاغورس (570-495 ق م) جملة من الأخبار منها أنه ”سمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات حركات الأفلاك والكواكب، فاستخرج بجودة فطرية أصول الموسيقى ونغمات الألحان.“ كما نقلت عنه أقوال أخرى كقوله: ”النجوم في السماء تغني موسيقى، لو كان لدينا فقط آذان لنسمعها،“ وقوله: ”توجد هندسة في دندنة الأوتار كما توجد موسيقى في فراغات الأشكال الكروية.“

الموسيقى في الديانة المسيحية

استخدم اليهود الموسيقى في مراسيمهم الدينية، فكانوا يرتلون مزاميرهم على وقع ألحان تصاحبها الآلات الموسيقية. وقد استعمل المسيحيون في العهد القديم نفس الموسيقى التي كانت عند اليهود، فكانوا يترغنون بمزاميرهم وأناشيدهم دون أية مصاحبة آلية.

وقد استمر الأمر على هذه الحالة إلى أن ظهر الراهب المسيحي يوحنا كاسيان (360-435) (Ioannes Cassianus م)، الذي أضفى في كتابه الأنظمة¹ صبغة الرهبانية على آداب محفل السماع، ومنذ ذلك الوقت أحدث الرهبان بدعة الرقص الذي اعتبروه، إلى جانب الترنم بالمزامير، من آداب السماع وجزءاً هاماً فيه، وبدأوا يظهرون ضمن المشاركين في مجالس السماع، بحيث تلتقي جموعهم، فيحومون حول بعضهم البعض،

¹ تحدث فيه عن الصلوات والمزامير الليلية والنهارية.

يتوسطهم شخص ذو صوت صدّاح وهو ينشد المزامير والأناشيد المقدسة والأشعار الواردة في الديانة المسيحية وفق نغمات شجيّة ومحرّنة.

ولما كانت نهاية القرن السادس الميلادي، أقدم القديس غريغوري الأول -قُبيل اعتلائه كرسي البابوية- على تشذيب الغناء الكنسي اللاتيني، فجمع الأغاني الدينية الأصيلة، ونظمها في كتاب خاص صار منذئذ مرجعاً كنسياً.

وفي نهايات القرن الثامن أطلق على هذه الأغاني اسم "الموسيقى الغريغورية" بتوجيه من شارلماني ملك فرنسا، الذي أمر بتوحيد الأغاني الدينية بغية نشر الغناء الغريغوري، فألغى الأغاني والترانيم التي كانت تُستعمل في المناطق الخاضعة للنفوذ المسيحي، واتخذ الغناء الغريغوري أساساً في جل الأديرة الأوروبية.

وفي نهاية القرن الثالث عشر لم تعد الكنيسة تقتصر على الترنم الصوتي كعهدها من قبل، ففسح المجال لاستخدام الآلات الموسيقية. وحينها أصبح للموسيقى حضور قوي وفاعل في الصلوات الكنسية يكاد يغطي سائر مراسيمها، مثلما أطلق عليها "الموسيقى المقدسة."

يقول مارتن لوثر (1483-1546م) في كتابه **مدح الموسيقى** (Eulogy of Music):
 "لا شيء في العالم أقدر من الموسيقى على أن يجعل الحزين فرحاً، أو الفرح حزيباً، وعلى أن يُكسب اليأس شجاعة، ويجعل المغرور متواضعاً، ويخفّف مشاعر الحسد والكراهية."

في ظل الإسلام

للتصوف أهمية بالغة في حياة المسلم؛ معناه توحيد الخالق اعتماداً على الإيمان بالإدراك المباشر لبعض تجليات الذات الإلهية، واعتبار الروحانية النبوية أساساً لتحقيق ذلك التوحيد على أكمل معانيه. أما هدفه، فهو تربية القلب ومجاهدة النفس للارتقاء بها من مقام الإيمان إلى مقام الإحسان، وأما وسيلته، فهي تربية العباد على ملازمة الطاعة وتجنب المعصية.

وقد اتجهت الصوفية في البلاد الإسلامية اتجاهاً اثنين يكاد أحدهما أن يشكل الصورة المناقضة للآخر.

أولهما: التصوف الإشراقي. وهو مذهب فلسفي أريد به ظهور الأنوار الإلهية في قلب الإنسان الصوفي (العارف). ويُعتبر شهاب الدين السهروردي (ولد ما بين 545 و550 وتوفي حوالي عام 632هـ/1191م) -عند أكثر من باحث- مؤسس هذا المذهب في

العالم الإسلامي، متأثراً بآراء ابن سينا والأفلاطونية المحدثة وأهل الحكمة المشاركة من أهل فارس. وقد حاول في كتابه **حكمة الإشراف** الوصول إلى المعرفة الحقيقية عن طريق الذوق والكشف، وليس عن طريق البحث والبرهان، وانتقد الفلسفة المشائية وأصحابها فقال: إن الحكمة احتجبت بظهور مباحثهم... وإنهم لا سلوك لهم ولا اجتهاد في العلوم الكشفية، وهم قاصرون عن إدراك الحقائق؛ مثلما انتقد طريقة ابن سينا وأرسطو في اعتماد الاستدلال والنظر العقليين وهدما سبيلاً للوصول إلى مرتبة التحقيق في المسائل الفلسفية.

ثانيهما: التصوف السني. وحقيقته الكشف عن كيفية تصفية الباطن من عيوب النفس، وهدفه "التخلية" بمجاهدة النفس على نبذ الرذائل، و"التحلية" بما يعين على سلوك الطريق الأسلم للتأدب مع الله والقيام بحقوقه على عباده، وحمل النفس على الالتزام بهذه الحقوق. وهو مذهب اصطفاه المخاربه منذ أن هداهم الله إلى الإسلام، عمّده تفقه في الدين، تنطلق أصوله من العقيدة الأشعرية، وفروعه من فقه الإمام مالك، وتصوفه من طريقة الإمام الجنيد وفق ما جاء ذكره في مستهل منظومة ابن عاشر المرشد المعين على الضروري من الدين، إذ يقول: (رجز)

وبعد، فالعون من الله المجيد
في عقْد الأشعري وفقه مالك
في نظم أبيات للامي تفيّد
وفي طرِيقَةِ الجُنَيْدِ السَّالِكِ

وبذلك يتبين أن التصوف المغربي تصوف سني عملي، وثابت من الثوابت الدينية، بعيد عن الخوض في الفلسفة النظرية والمغالاة في "الغنوصية".²

وقد تأخر ظهور التصوف بالمغرب حتى بداية القرن الخامس، بدليل غياب أي أثر كتابي في الموضوع قبل هذا التاريخ. غير أن هذا لم يكن ليحول دون تداول أخبار عن انتشار أحوال الزهد بين أفراد نسبوا إلى ما قبل هذه الفترة. وقد حفل القرنان الخامس والسادس بأسماء أعلام نعتوا بالصلحاء والعباد وأهل التصوف ظهوروا بمناطق متفرقة

² الغنوصية مصطلح مشتق من كلمة يونانية (Gnosticism)، معناها المعرفة أو العرفان. ويُقصد بها المعرفة الكشفية الإشرافية (الحدسية) التي يكشف صاحبها المعارف العليا مباشرة بالحدس دون استدلال وتفكير عقلي، ودون حاجة إلى الوحي؛ وهي فلسفة تضع نفسها موضع الدين من حيث اهتمامها بالإجابة على الأسئلة الثلاثة الأساسية للأديان، وهي: المبدأ (من أين جاء العالم؟)، والغاية (لماذا وجد العالم؟)، والمصير (إلى أين نحن ذاهبون؟)، حيث يزعم أصحابها أنهم يتوصلون عبرها إلى معرفة الحقيقة واكتشاف غاية الحياة وطريق الخلاص، وذلك عبر الطرق السرية الباطنية.

بالمغرب، كان فيهم مَنْ أخذ التصوف عن شيوخ مشاركة، أو عن قيروانين أو أندلسيين، ومعظمهم أفراد لا أتباع لهم لأن الطرق لم تكن قد ظهرت بعدُ بشكلها المعروف.

ومن المتعذر ربط هؤلاء بمذهب صوفي محدد، وإن تكن لبعضهم مواقف عملية تتحيز للغزالي؛ ونفس الشيء ينطبق على تقديم أجوبة معمقة عن مختلف الأسئلة المتعلقة بتصوّر دقيق لمنزعمهم الصوفي، وخاصة منها ما يتعلق بالتحديد الدقيق لمحطات تناميّه، ومعرفة التيارات الخارجية التي أثرت فيه أو أثر فيها، ولاسيما بالنسبة للمشرق، وكذا وجوه المعارضة التي واجهها من طرف المجتمع، أو من طرف الجهات التي تتوجس في خطر المنافسة على السلطة.

وتذهب بعض الدراسات إلى القول "بأن القرنين الخامس والسادس للهجرة شكلا مرحلة تحقّق فيها ظهور التصوف المغربي وانتشاره وازدهاره في آن واحد، فعندما ترجم ابن الزيات (ت. 627 هـ / 1230 م) في التشوف لأعلام كان فيهم أبو شعيب، وأبو يعزى، وابن حرزهم، وأبو مدين، وغيرهم، ذكر أنواعاً من السلوك والقيم يمكن أن نستنتج منها معايير تظهر أدوارهم الدينية بصورة جلية؛ ثم لما حل القرن السابع برزت في أقصى شمال المغرب شخصية المولى عبد السلام بن مشيش العلمي (قتل عام 685) الذي كان له شرف التربية الروحية على المنهج الذوقي الصوفي، كما كان له فضل إرساء أحد التيارات الصوفية الكبرى في العالم الإسلامي هو تيار الشاذلية الذي انطلق من المغرب منسوباً إلى تلميذه أبي الحسن الشاذلي. ولنا أن نقول: إن مرحلة مغربة التصوف تجسدت مع المولى عبد السلام بن مشيش لتبلغ درجة اكتمالها مع أبي الحسن الشاذلي، ثم لتتسم ذروتها مع محمد بن سليمان الجزولي.

ارتباط التصوف بالموسيقى والسماع

تهيأ للموسيقى والسماع -بكل ما يحملانه من وسائل التعبير الصوتي واللحني والآلي والإيقاعي- منذ أن ارتبطا بأوساط الصوفية في العالم الإسلامي أن يحققا انتشاراً واسعاً اتسم بالحيوية والتدفق، وأن يركبا صيغاً طابعها التنوع والتجدد المستمران سواء على مستوى مكونات الأعمال الفنية أو بنياتها.

وليس هيئناً على الباحث في التصوف الإسلامي أن يقف على البدايات الأولى لارتباطه بفن السماع؛ على أن هناك مصادر لتراجم الأعلام توافقنا بما يدل على أن "ذا النون" المصري كان أول من وضع تعريفات للوجد والسماع والمقامات والأحوال العرفانية. وذو النون هذا هو ثوبان بن إبراهيم أحد علماء المسلمين في القرن الثالث الهجري، ولد في أخميم بمصر سنة 179هـ/796م، وتوفي في الجيزة سنة 245هـ/859م.

عاصر ثلة من علماء القرنين الثاني والثالث للهجرة ممن كان لهم دور في بناء صرح التصوف الإسلامي بالمشرق، من بينهم ابن المبارك، وإبراهيم بن أدهم، والداراني، والجنيد، ورابعة العدوية.

ويعتبر ذو النون أول من وقف من المتصوفة على الثقافة اليونانية، ومذهب الأفلاطونية الجديدة، وبخاصة ثيولوجيا أرسطو في الإلهيات، ولذلك كان مذهبه الخاص في المعرفة والفناء متأثراً بالغنوصية. بل ذهب بعض من أرخوا له إلى القول بأنه ربما كان له علاقة تأثر بأفكار القديس فليمون (Philémon) الذي هو أول من وضع حجر الأساس للدير في العالم الشرقي والغربي. وقد انطلق هؤلاء من هذه العلاقة ليتهموا ذا النون المصري بأنه نقل سلوك الرهبان إلى الإسلام، وابتدع في الدين ما ليس منه. وحسب الشاطبي في كتابه **الاعتصام**، فقد كانت هذه التهمة السبب الذي ألَّب الفقهاء عليه، وزجَّ به في مواجهة عنيفة معهم، أفضت إلى اتِّهامه بالزندقة، والوشاية به عند الخليفة المتوكل³، فاستحضره من مصر إلى بغداد مقيد اليدين، فلما استمع إليه وإلى وعظه أرجعه إلى بلده مكرماً.

أما الإمام الغزالي، فعنده أن للموسيقى مكانة كبرى في سلوك الصوفية إذ يقول: إنه لا سبيل إلى استئثار خفايا القلوب والسرائر إلا بقوادح السماع، ولا منفذ إلى القلوب إلا من دهايز الأسماع، فالنغمات الموزونة الملتذة تُخرج ما فيها وتظهر محاسنها أو مساوئها، فلا يظهر من القلب عند التحريك إلا ما يحويه، كما لا يرشح من الإناء إلا ما فيه.⁴ والسماع عند الغزالي يثمر في القلب حالة تسمى "الوجد"، ومن شأن الوجد أن يثمر تحريك الأطراف، فإن كانت الحركة موزونة سميت رقصاً وتصفيقاً، وإن كانت غير موزونة سميت اضطراباً.

وإذا كانت الحركة الناتجة عن السماع على هذا النحو عند الغزالي، فهي عند ابن عربي الحامي نوعان: حركة حسية؛ وحركة قلبية. أما الحركة الحسية فتحصل نتيجة السماع المقيّد، وهي أمر باطل، والوجد الذي ينشأ عنها إمّا هو نتاج التواجد. وتأتي هذه الحركة عند سماع النغمات الموسيقية الموزونة والوصول إلى الطرب، وليس لصاحبها حظ سوى التمرّد الظاهري، وادّعاء الحال، وما هو بحال. وأما الحركة القلبية فهي تعبير واقعي عن الانتقال من حال إلى حال، وهو ناتج عن الوجد الصادق، هذا الوجد الذي يصاحبه العلم الإلهي، ويفيض من خلاله النور الذي يتجلّى في حصول الفهم والاتصال

³ الشاطبي، الاعتصام، ج 1 (القاهرة: 1913)، 357.

⁴ الإمام الغزالي، إحياء علوم الدين (بيروت: دار ابن حزم، 2005)، 738.

الحقيقي بمعاني الكلام. وقد يخرج "الوجد" عن حالته الطبيعية، فيتحول إلى ما أسماه الغزالي "المتكلف"، وهو "التواجد"، فإن اصطنعه المرید بقصد الرياء كان مذموماً، وإن صنعه رغبة في التوصل إلى استدعاء الأحوال الشريفة واكتسابها كان محموداً.⁵

ونقف مع الغزالي في فصل طويل استعرض فيه أقاويل أئمة المذاهب الأربعة وأتباعهم من الفقهاء بخصوص إباحة الوجد والسمع، فلم يفته أن يبيث فيه رأيه الخاص في التدليل على إباحتهما من خلال النظر في الصوت وتصنيفه في أربع درجات بيانها كالآتي:

الدرجة الأولى: النظر في الصوت من حيث أنه طيب حسن. وقد خلص فيه إلى أن حكم السماع والوجد حلال بدليل النص (الحديث والسنة) والقياس (المعنى المفهوم من أقوال الرسول وأفعاله).

الدرجة الثانية: النظر في الصوت الطيب الموزون. وعنده أن الوزن وراء الحسن وشرطه، "فكم من صوت حسن خارج عن الوزن، وكم من صوت موزون غير مستطاب". والغزالي في هذه الدرجة يصنف الأصوات الموزونة باعتبار مصادر خروجها، وهي حنجرة الحيوان إنساناً وغير إنسان كأصوات العنادل، والآلات الموسيقية بأنواعها الثلاثة.

الدرجة الثالثة: النظر في الموزون والمفهوم، وهو الشعر؛ وهو يرى أنه "مهما جاز إنشاد الشعر بغير لحن فكذلك جاز بلحن إلا إذا تضمن محظوراً".

الدرجة الرابعة: النظر في السماع من حيث أنه محرك للقلب ومهيج لما هو غالب عليه. يقول الغزالي في هذا الصدد: "لله تعالى سر في مناسبة النغمات الموزونة للأرواح حتى إنها لتؤثر فيها تأثيراً عجبياً: فمن الأصوات ما يُفرح، ومنها ما يُحزن، ومنها ما ينوّم، ومنها ما يضحك ويضطرب، ومنها ما يستخرج من الأعضاء حركات على وزنها باليد والرجل والرأس. ولا ينبغي أن يظن أن ذلك لفهم معاني الشعر، بل هذا جار في الأوتار حتى قيل: من لم يحركه الربيع بأزهاره، والعود بأوتاره، فهو فاسد المزاج، ليس له علاج، وكيف يكون ذلك لفهم المعنى وتأثيره مشاهد في الصبي في مهده؟ فإنه يُسكنه الصوت الطيب عن بكائه، وتنصرف نفسه عما يبكيه إلى الإصغاء إليه، ... وأثر السماع في القلب محسوس، ومن لم يحركه السماع فهو ناقص مائل عن الاعتدال، بعيد عن الروحانية، زائد في غلظ الطبع وكثافته على الجمال والطيور، بل جميع البهائم."⁶

⁵ الغزالي، إحياء، 769.

⁶ الغزالي، إحياء، 741-745.

وفيما يتضح أمامنا جنوح الغزالي إلى تبويء النغمات الموزونة المكانة الأولى بالنسبة للشعر، فيجعلها مكمّن السر في مناسبة الأرواح، يوافينا ابن عربي بنقيض هذا الرأي، فيقرر أن الأوزان والألحان الموسيقية بالرغم من تأثيرها على الروح إلا أن ما يكون علّة في الوجد والحركة وحصول العلم هو الأشعار المتغنّى بها والتي تحمل تلك المضامين العالية والمعاني القدسية والنورانية، التي يكون الوجد الصحيح عاملاً فعلياً في استجلابها والفوز بعبقتها.

ونعود إلى السهروردي المعروف بـ "المقتول" (قتل سنة 632هـ/1191م) لنسائله عن حظ الموسيقى من كتابه **حكمة الإشراق**، فنقف على فصل طويل يتحدث فيه عن عالم أفلاك المثل العليا، فيذكر أن لهذه الأفلاك أصواتاً ونغمات موزونة ومتنوعة، ولكنها غير مشروطة بشرائط هذا العالم. ومن ثم فهو ينتقد النظرية العلمية السائدة التي تقول: إن الصوت يتركز على الذبذبات التي تتردد في الهواء، ويرى أن حاسة السمع في الأفلاك والكواكب في غير حاجة إلى "أذن"، مثلما يرى أن حاسة الشم فيها ليست في حاجة إلى أنف. كما ينتقد نظريتي الإشعاعات البصرية والانطباع فيقرر أن حاسة البصر في غير حاجة إلى عين، ويدافع عن نظرية البصر بالحضور، فيذكر أن البصر يتم من خلال وجود الغرض المضاء أمام العين السليمة دون تحرك أي شيء بين الغرض والعين. وإذ تتوقف الحواس عند السهروردي عن أداء وظائفها العادية، فإن إدراك الشخص للمحسوسات -في رأيه- يبقى موكولاً إلى قدرته على أن يكشف عما أسماه "المثال القائم بالذات" في مظاهر مختلفة، وفي أي صورة شاء.⁷

وبعيداً عن مقولات السهروردي، فإن في وسع الباحث الناظر في سلوك أتباع الصوفية الإشراقية أن يقف على ما يؤشر لوجود موقع للسمع في مجالسهم أو في كتاباتهم، فلقد وجد السماع في رحاب هؤلاء من الترحيب ما عز أن يلقي نظيره في كنف كثير من المحافل، ولاسيما منها محفل الفقهاء.

وتتوالى شواهد هذا الترحيب فيأضة فيما أثر من الأقوال التي تعج بها المصادر التاريخية والأدبية، والتي جاءت على السنة أعلام التصوف في العالم الإسلامي، لتنم عن روح من التسامح تجاه من يمارسون الموسيقى في محافلهم ويمزجون بينها وبين طقوسهم الاحتفالية، غير عابئين بالفقهاء المتشددّين ممن يرون في هذه الممارسات انحرافاً عن الجادة القويمية ونكوصاً عن التعاليم الدينية السمحة.

⁷ شهاب الدين السهروردي، **حكمة الإشراق**، مراجعة وتقديم إنعام حيدورة (الرياض: مكتبة مومن قريش، دار المعارف الحكمي، 2010)، فصل "في أقسام ما يتلقى الكاملون من المغيبات".

فقد ذهب ابن سينا (370-427هـ) في حديثه عن "درجات العارفين وأحوالهم المتترقية في سلوك طريق الحق نحو الوصول إليه تعالى" إلى تصنيف حركات العارفين في ثلاث درجات هي الإرادة، والرياضة، والفكر اللطيف؛ وقد وقف عند حركة الرياضة، فجعلها متوجهة إلى ثلاثة أغراض هي إزالة الموانع الخارجية، وتطويع النفس الأمانة للنفس المطمئنة، وتحصيل الاستعداد لنيل الكمال؛ ثم عاد إلى الغرض الثاني -وهنا بيت القصيد- فجعل مما يعين عليه -بعد العبادة المشفوعة بالذكر ونفس الكلام الواعظ- الألحان الموسيقية إذ يقول: "ثم الألحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لُحِّنَ به من الكلام، موقع القبول من الأوهام، ثم نفس الكلام الواعظ، من قائل ذكي بعبارة بليغة، ونغمة رخيمة، وسمت رشيد."⁸

وتتوالى شواهد الإشادة والتنويه بالسماع وما له من حضور قوي في آثار المتصوفة بالديار المشرقية، فنقف عند واحد من أشهر أعلام التصوف في العالم الإسلامي خلال القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي، هو جلال الدين الرومي (ت 638هـ/1240م) مؤسس الطريقة المولوية، المعروف بلقب "مولانا" والشاعر المتصوف مبدع "المثنوية"، هذا الرجل الذي اصطفى لنفسه نهجاً خاصاً بتوجيه من صديقه الشيخ العارف العالم شمس الدين التبريزي (582-645هـ/1185-1248م)، جمع فيه بين الموسيقى والرقص والشعر كسبيل للوصول إلى الله، فكانت مجالسه الصوفية عبارة عن حلقات احتفالية تتوالى فيها الرقصات الدائرية في حركات روحانية تحولت إلى ما يشكل طقوساً تساعد المريد المنخرط في دوامتها -وهو يدور حول نفسه على إيقاعات الموسيقى- على الارتقاء إلى معرفة الله.

وللموسيقى مكانة جليلة في صوفية جلال الدين الرومي، وهو ما انفك يشجع مريدي طريقته "ال دراويش" على الإصغاء إليها لأنها، كما جاء في بعض أقواله، "أزيز أبواب الجنة"، و"غذاء كل المحبين"، ومن ثم فالإنصات إليها ليس إلا مطية روحية ترتقي بالإنسان على أجنحة المحبة نحو الكمال، أو هي رحلة تسمو فيها النفس إلى أعماق العقل ومراتب الكمال. وقد أغنى جلال الدين الخزانة الصوفية بما تركه من أعمال كتب أغلبها باللغة الفارسية وبعضها بالعربية والتركية. وهي تتنوع ما بين رسائل ومحاضرات جمع جلها مريدوه، وأعمال شعرية كثيرة أبرزها: **الديوان الكبير**، **والرباعيات**، و**ديوان الغزل**، و**مجلدات المثنوي الستة**، و**المجالس السبعة**، و**رسائل المنبر**.

⁸ ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا (القاهرة: دار المعارف، 1971)، القسمان الثالث والرابع، الفصل السابع من النمط التاسع، 818-825.

ومن أروع ما نظمه جلال الدين الرومي فيما يدل على ولعه بالموسيقى وعلى ما تحلته من مقام في طريقتة الصوفية قصيدة يستحث فيها الناس على سماع الناي والإنصات إليه وهو يحكي حكايته ويبت فيها ألمه من لوعة الفراق فيقول في مطلعها:⁹
أنصت إلى الناي يحكي حكايته ومن ألم الفراق يبث شكايته

السمع عند ابن عربي

يقسّم ابن عربي السمع إلى نوعين هما السمع المطلق؛ والسمع المقيّد.

فأما السمع المطلق فهو الذي عليه أهل الله، وله موسيقى ربانية وإيقاعات ملكوتية منزهة عن النغمات والترنمات الحاصلة من الطرب الذي يعتمد على الصناعات، فإذا تشبع قلب العارف بهذه الموسيقى وجدها فيما يسمع من عالم الأفلاك، وعالم العقول، وفي أصوات التسبيح والتهليل التي تحدثها الكائنات الأرضية.

وأما السمع المقيّد أو السمع الطبيعي، فهو ما يصطلح عليه في الفقه بالغناء والموسيقى، ووجه التقيد فيه أنه يتعلق بالنغمات المستحسنات التي يتحرك لها الطبع بحسب قبوله، وأن فهم معاني الشعر المغنى ليس شرطاً فيه، وإنما هو شرط في السمع المطلق حيث تحصل حالة الوجد والانسجام بين الحركة الحقيقية والباطنية؛ ومن وجوهه أيضاً أن حركة الرقص فيه دورية هي أنسب للروح الحيوانية التي هي تحت الفلك.¹⁰

وعند ابن عربي أن العارف الحقيقي لا يقول إلا بالسمع المطلق، ولذلك تراه يبحث أصدقاءه على الاستمتاع بسماع كلام الحق، وملء أوقاتهم بذكر الله، وينصحهم بالابتعاد عن سماع الألحان الموسيقية الموزونة الصادرة من الآلات الموسيقية والمحركة بالطبع للمزاج، والتي يرافقها عادةً إنشاد أبيات ومقاطع من الشعر الوصفي والخيالي، هي عنده عارية من كل معنى أو فائدة. وفي هذا يقول: (كامل)

ليس السمع سوى السمع المطلق خذها إليك نصيحةً من مُشفق
واحذر من التقيد فيه فإنه قولٌ يُفند عند كلِّ محققٍ

⁹ جلال الدين الرومي، ديوان المثنوي، ترجمة زهير سالم عن الفارسية (نشرة رابطة أدباء الشام، 2004).

¹⁰ ابن عربي، الفتوحات المكية، صححه أحمد شمس الدين، ج 2 (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت.)، 409.

وعنده أيضاً أن السماع المطلق درجتان:

أولاهما سماع إلهي، وهو السماع من كل شيء، وفي كل شيء، وبكل شيء. فالوجود كله كلمات الله، وكلماته لا تنفذ، ولا تفنى، وكذلك الأسماع في مقابلها لا تنفذ ولا تفنى؛ وحيث أنه ليس في الوجود إلا الله فكذلك ليس فيه قائل ولا سامع إلا الله.¹¹ فإذا بلغ العارف الحق مرتبة الكمال استحضر قوله تعالى في الحديث القدسي: "كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ولسانه الذي ينطق به، ووصل تأثيره على روحه إلى مرحلة العلم.

الدرجة الثانية من السماع المطلق هي السماع الروحاني، وهو صوت صريف الأبواب، ونغماته كنغمات الأقلام الإلهية على اللوح المحفوظ من التغيير والتبديل. "فالأقلام تنطق وآذان العقول تسمع والكلمات ترتقم فتشهد، وعين شهودها عين الفهم فيها بغير زيادة،"¹²

والسماع الإلهي إنما يحظى به من الأفراد مَنْ وجدت فيه القابلية، فمن ظفر بها طرب بنغماته. "وما كان السماع الروحاني أصله على الترتيب، وكان أصله عن ذات ويد وقلم وصريف قلم... كان السماع الطبيعي مبناه على أربعة أمور محققة... فأظهرت الأركان الأربعة النشأة الطبيعية على أربعة أخلاط... وحين سمع العلماء صريف الأقلام أقاموا لها أربع نغمات لكل خلط من هذه الأخلاط نغمة في آلة مخصوصة وهي المسماة في الموسيقى -وهو علم الألحان والأوزان- بالبم والزير والمثنى والمثلث، كل واحد من هذه يحرك خلطاً من هذه الأخلاط ما بين حركة فرح، وحركة بكاء،"¹³

لقد وقفنا طويلاً عند الشيخ الأكبر محمد بن عربي الحاتمي. ولقد كنا ونحن نستعرض آراءه وأقواله في السماع الصوفي كثيراً ما يراودنا التساؤل عن طبيعة المذهب الذي بصم توجهه، وعن أي المذاهب الصوفيين هو أجدر بأن ينسب إليه، الإشرافي أم السني؟ وعمّا كان موقفه من السماع الصوفي؟ لاسيما وأنه قضى رداً طويلاً من حياته في أقطار المشرق بعد رحلته من الأندلس، فزار مصر والحجاز والشام والعراق وبلاد الروم. وما كان لنا أن نطرح هذين التساؤلين لو أنه غادر موطنه الأول خاوي الوفاض أو قبل أن يبلغ الحلم، فلقد ولد بمصرية سنة 560هـ/1165م، من أب كان من أئمة الفقه والحديث، أما جدّه، فكان أحد قضاة الأندلس وعلمائها. تنقل بين مدن الأندلس، فزار

¹¹ ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، 367.

¹² ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، 367.

¹³ ابن عربي، الفتوحات، الجزء الثاني، 367.

إشبيلية وحل بقرطبة مرتين كان له فيهما لقاء بالفيلسوف ابن رشد، وتلمذ على جلة من علماء الأندلس كان من بينهم: ابن بشكوال صاحب كتاب الصلاة (ت 578هـ/1183م)، وابن صاف الذي ترجم له المراكشي في الذيل والتكملة، (ت 522هـ)، وأبو مدين الغوث (ت 594هـ).

والذي يبدو أنه بدأ رحلته إلى المشرق في بدايات عام 597هـ/1200م. وقبل ذلك بنحو أربعة أعوام زار مدينة فاس (593هـ) وفيها كتب الإنشاء لبعض الأمراء، وفيها أيضاً أمّ بالناس الصلاة زهاء خمس سنوات من حياته بمسجد الأزهر. وما إخاله وقد أمضى من حياته بالمغرب والأندلس سبعاً وثلاثين عاماً أو يزيد، إلا وقد نهل من حياض العلم والمعرفة النصيب الوافر، وما إخاله أيضاً إلا وقد تشبعت نفسه فيهما بتوجهات المذهب السني، وأشربت نفسه تعليمات هذا المذهب، فلما حط رحاله بمصر سنة 597هـ - وعمره يومئذ سبع وثلاثون عاماً - كان أول ما فعله رسالة نقدية وجهها إلى صديقه بتونس أبي محمد عبد العزيز القرشي (ت 621هـ/1224)، وقد نعته بوليّه، يصف له فيها أوضاع وأحوال أهل التصوّف وخانقاه (صوامع الدراويش ومشايخ الصوفية) بمصر والقاهرة.¹⁴ ومما جاء فيها قوله: لما وصلنا هذه البلاد أول ما سألتنا عنه كان أهل الطريقة والسير والسلوك، فقالوا لنا: إن أهل بلاد المغرب هم أهل حقيقة، لا طريقة، وهم أهل طريقة، لا حقيقة. وكفى من هذا الكلام أنه يحمل من الفساد الكثير، إذ لا وصول إلى الحقيقة إلا بعد تحصيل الطريقة. كما ضمن رسالته ما لأجله يذم المتظاهرين بالتصوّف والعرفان.

ونعود لنجدد تساؤلنا عن موقف ابن عربي من السماع الصوفي، فنكاد نطمئن إلى القول بأنه كان وسطاً بين الإشراقي والسني: فأنت تجده أقرب إلى المذهب الإشراقي حينما يدعو شيوخ الصوفية ومريديهم إلى التعلق بالسماع المطلق، وهو في دعوته تلك لا تكاد تخلو أقواله من إحياءات تحمل أصداء ما بثه السهروردي والغزالي وذو النون في مؤلفاتهم من أقاويل كالقول بأن السماع هو ما اتجه بالسمع إلى عالم الأفلاك وعالم العقول، وحلق به في سماء الروحانيات حتى أن لكل المسموعات نغماً خاصاً يعزف على أوتار النغمات الإلهية، ويحدث في القلب والروح ما لا يستطيع السماع الطبيعي أن يحدثه.

وأنت تجده - في مقابل هذه الأقاويل والمكاشفات التي تحمله إلى عوالم الروحانيات والتجريد - يوافيك بأحكام وآراء لا تستطيع من خلالها إلا أن تضعه في صف

¹⁴ ابن عربي، رسالة روح القدس في محاسبة النفس (دمشق: مؤسسة القلم للطباعة والنشر، 1384هـ)، 5-25 (بتلخيص).

أشياخ التصوف السني، وذلك عندما يُنحي باللوم الشديد على من اتخذوا التصوف سبيلاً إلى ارتكاب الشنائع والمنكرات، ويتوجه بعبارات التأنيب اللاذع إلى أهل السماع والوجد الذين ”اتخذوا دينهم لعباً ولهواً، فلا تسمع إلا من يقول لك: رأيت الحق، وقال لي، وفعل وصنع، ثم تطالبه بحقيقة يمنحها وإسراء استفاد من شطحه، فلا تجد إلا لذة نفسانية وشهوة شيطانية، يصرخ على لسانه الشيطان، فيصعق مادام ذاك المغرور الآخر ينهق، فلا أشبههم إلا براعي غنم ينعق بغنمه؛ فواجب على كل محقق في هذا الزمان يُنظر ويقتدي به المرید الضعیف أن لا يقول بالسماع أصلاً، ويقطعه فصلاً،¹⁵

ثم أنت تجده أكثر تمسكاً بالسماع الصوفي السني وهو يرى نقيض ما يراه الإمام الغزالي الذي ذهب في كتابيه إحياء علوم الدين وكيمياء السعادة إلى القول بجواز أن يمارس العرفاء والمبتدئون ”سماع الأشعار سماعاً طبيعياً برفقة العزف على الآلات الموسيقية،“ فيعد ما قدمه الغزالي من الأدلة باطلاً، ويعتبر ما دعا إليه إنما يناسب العوام؛ أما العارفون، فإن ما يحليهم من وقار وتمسك بأداب وسلوك المؤمنين يتنافى كلياً مع سماع الآلات الموسيقية والطرب لأحانها.¹⁶

لقد نشأ ابن عربي في بيئة مغاربية سنية المذهب، تعتمد مرجعيتها الدينية النص والنقل، لا الرأي والجدل، وعندني أنه مهما تكن جولاته وتأملاته في فضاءات التصوف الإشراقي، فإن أحكامه في قضايا السماع الصوفي خاصة لم تبرح قط فضاء التصوف السني.

السماع الصوفي بالمغرب

استقر مفهوم السماع بالمغرب في العهود المتأخرة فيما يدل على التغني بالقصائد المولدية والأشعار المديحية والصوفية على أساس طبوع الموسيقى الأندلسية ووفق إيقاعاتها، واعتماداً على الأصوات دون الآلات، بغية تحقيق غايات روحية وتربوية.

وقد ظهرت البوادر الأولى لتشكل السماع كفن غنائي بالمغرب خلال القرن السابع للهجرة بفضل استفادته من عاملين اثنين:

¹⁵ من رسالته إلى أبي محمد عبد العزيز القرشي، رسالة روح القدس في محاسبة النفس، جمع وتأليف محمود محمود الغراب (دمشق: مطبعة غنصر، 1994)، 21.

¹⁶ ابن عربي، الفتوحات، الجزء الرابع، مبحث ”حضرة الجمال“، 269.

أول العاملين إقدام أسرة العزفيين التي كان رجالها من أعلام مدينة سبتة ورؤسائها على استحداث عادة الاحتفال بالمولد النبوي. وفي هذا الصدد، ألف كبيرهم يومئذ بسبتة أبو العباس أحمد بن محمد العزفي (ت 633) على عهد الخليفة الموحدى عمر المرتضى كتاب **الدر المنظم في مولد النبي المعظم**، يشجب في مقدمته مشاركة مسلمي سبتة والمدن الأندلسية للمسيحيين في احتفالاتهم بأعياد النصارى، ويدعو بدلاً من ذلك إلى الاحتفال بمولد الرسول محمد صلى الله عليه وسلم.

وثاني العاملين الانتعاش الذي عرفه شعر المديح النبوي مع ظهور أعلام في النظم الصوفي بالمغرب والأندلس أمثال أبي مدين الغوث (ت 594هـ/1198م) وابن خبازة الخطابي (ت 637) وأبي الحسن الششتري (668هـ/1269م) ومالك بن المرحل (604-699هـ) ومحمد بن الصباغ الجذامي معاصر الخليفة الموحدى عمر المرتضى.

وقد تبلورت الطبيعة السنوية لتصوف المغاربة، على مستوى السماع، من خلال ما يبدونه من تعلق ومحبة لمقام الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم، كلما حل بين ظهرانيهم يوم مولده عليه الصلاة والسلام، وذلك عبر الاحتفالات التي يقيمونها احتفاء بهذه المناسبة، يتلون فيها سيرته النبوية العطرة، ويرجعون البردة والهمزية للإمام البوصيري، وغيرهما من المدائح والأذكار، كل ذلك محلى بأطيب الألحان وأعذبها.

يتشكل السماع الصوفي في واقعه اليوم بالمغرب من شقين، الأول مداره حول الحضرة النبوية، ويسمى مديحاً نبوياً؛ والثاني مداره حول الحضرة الإلهية ويسمى سماعاً مجرداً.

أما سماع المديح النبوي، أو ما يعرف بالحضرة النبوية، فهو يعتمد على نصوص من شعر المديح، يجري إنشادها في فضاءات تعرف بـ "مجالس السماع"، حيث يقوم بترجييعها الصوتي "المادحون" "المسمعون".

وأما السماع المجرد، أو ما يسمى بالحضرة الإلهية، فهو يعتمد على "كلام القوم"، يجري إنشاده في "حلق الذكر" من طرف "الذاكرين القوالين".

والغالب في الإنشاد الصوفي لمستعملات السماع أن يكون جماعياً، وتخلله أحياناً لحظات متميزة تبرز فيها الأصوات المنشدة بشكل فردي يضيف التنوع على صيغ الأداء في السماع، ويمنح الجلسة المديحية والحلقة الذكرية بُعداً جمالياً وروحياً متميزاً.

وسوف يتميز القرن السادس للهجرة بانثاق ظاهرة الطرق والطوائف، وما استتبعها من تأسيس للزوايا، هذه الزوايا التي أصبحت بمثابة ورشات حية لتعبئة

مريديها وتأهيلهم للاضطلاع بأدوارها في الجانب الروحي، والديني، وتأطير العمل الجهادي لصد الغزاة، وتنظيم حلقات التعليم والتثقيف، وإيواء أبناء السبيل، فضلاً عن دعم السلطة الشرعية بالبلا والحد من شطط الولاة، وشغب دعاة الفتنة.

ولقد كان من تداعيات الاضطلاع بالوظيفة الروحية والثقافية خاصة أن عمدت بعض الطوائف الصوفية إلى سن مجالس للذكر والمذاكرة اتسع نشاطها بدافع من الرغبة في استقطاب مزيد من الرواد، وبذلك أصبحت تستوعب نشاطات هامشية سرعان ما احتلت موقعها ضمن مناهج الطريقة، تمثلت في حلقات السماع والتغني بالأشعار والأوراد على نغمات الموسيقى وأوزانها.

وقد أصبح الإنشاد والتطريب من أوثق ما يربط المريدين بالزوايا، وكأنما أدرك مشايخها ما للموسيقى من سحر في نفوسهم وتأثير على طبائعهم، وبذلك تحولت إلى محافل تردد في أرجائها الألحان مغناة أنا، ومصحوبة بالآلات طوراً، وبلغ من عنايتها بالسماع ما أهلها لتغدو بمثابة مراكز لتكوين مهرة المنشدین، وبذلك أيضاً أصبح السماع من ضمن المجاهدات والرياضات المفروضة في برنامج تكوين المريدين على الطريقة الشاذلية، هذا البرنامج الذي ينص على مجاهدة النفس على سماع الألحان المناسبة، وذلك في "المقام العاشر من قسم البدايات الذي هو أول أقسام الرياضات العشر".¹⁷

ولقد كان من تداعيات التغني بالألحان واستعمال الآلات الموسيقية في الزوايا أن أقدم المغاربة على التأليف في موضوع السماع، فتوزعوا في ذلك شيعاً، يجنح بعضهم إلى الإباحة المطلقة أنا والمشروطة طوراً، ويوغل بعضهم الآخر في المنع بالكرهية أو بالتحريم، بينما يقف آخرون موقفاً وسطاً بين هؤلاء وأولئك.

وليس من اليسير إحصاء المؤلفات الموضوعية في "السماع" فإنها تعد بالعشرات؛¹⁸ وسوف نقتصر فيما يلي على ذكر بعضها مصنفة في مجموعتين: أولاهما ذهب فيها أصحابها مذهب الترخيص والتساهل، منها:

- رسالة في الغناء الملهي أمباح هو أم محظور، لابن حزم الأندلسي (ت 456).
- كشف القناع عن حكم الوجد والسماع، لأحمد بن عمر الأنصاري القرطبي (ت 656).
- الإمتاع والانتفاع في مسألة سماع السماع، لمحمد بن الدارج السبتي (ت 693).

¹⁷ لسان الدين ابن الخطيب، روضة التعريف بالحب الشريف، تحقيق محمد الكتاني، ج 2 (الدار البيضاء: دار الثقافة، 1970)، 469.

¹⁸ أريد بـ "مسألة السماع" الجدال القائم بين الفقهاء والمتصوفة في مسألة السماع وأخذ الأجرة عليه. وقد قيدت في كتابي الدليل الجغرافي للموسيقى في الغرب الإسلامي ما يناهز خمسين عنواناً ما بين مؤيد ومناهض. (الرباط: منشورات أكاديمية المملكة المغربية، 2019)، 277-336.

- فرح الأسماع برخص السماع، لأبي المواهب التونسي (ت882).
- مواهب الأرب المبرئة من الجرب في السماع وآلات الطرب، لجعفر بن إدريس الكتاني (ت1324هـ).
- تسلية الأتباع ببعض ما يتعلق بحكم مسألة الطرب والسماع، لفتح الله البناني (ت1353هـ).

أما المجموعة الثانية، فهي التي نحا فيها مؤلفوها نحو المنع بالكراهة أو التحريم، ومنها:

- المدخل إلى تنمية الأعمال بتعيين البنيات والتنبيه على بعض البدع، لابن الحاج محمد العبدري الفاسي (ت737).
- الزجر والإقناع في النهي عن آلات اللهو والسماع، للفيق محمد بن المدني كنون (ت1302هـ).

وتغطي أحكام الفقهاء ذات الصلة بالسماع ثلاثة محاور كبرى هي: الغناء المطلق، وترتيل القرآن الكريم، واستخدام الآلات الموسيقية.

1. فأما الغناء، فيراد به إنشاد الأشعار على نغمات الموسيقى. وإذا كان الغناء الساذج عند القاضي ابن العربي المعافري (ت543هـ) في عارضة الأحوذي ليس بحرام، فإنه عند ابن الحاج العبدري في المدخل أربعة أقسام هي: الحرمة لأكثر الناس من الشباب إذا كان في الإنشاد تشبيب، والكراهية لمن يتخذها على سبيل اللهو، والإباحة لمن لا حَظَّ له من التلذذ بالصوت الحسن واستدعاء السرور إذ يتذكر به غائباً أو ميتاً فيستروحُ به سمعُه، والندب لمن غلب عليه حب الله، وحرك السماع فيه الصفات المحمودة.

أما من وجهة نظر المتصوفة، فقد جعلوا من وجوه إباحة السماع "التنازل للمريدين حتى تتفرغ قلوبهم لقبول الحق في قالب الباطل، إذ ليس لهم القوة لقبول الحق في وجهه إلا بواسطة من الطبع، وإلى هذا نحا الشيخ أبو الحسن الششتري¹⁹ رحمة الله عليه بأزجاله. ولا شك أن استجلاب النفوس بمساعدة طبعها أهدى لتقريب نفعها." وقد عبر عن هذه المعاني صاحب المواهب اللدنية إذ قال في كلامه عن السماع آخر المقصد التاسع: فزبدة السماع تلطيف السر، ومن ثم وضع العارف الكبير سيدي

¹⁹ أبو الحسن أحمد بن أبي المحاسن الفاسي، الكراسة الأخيرة من مجموع 4367 م المحبسة على خزانة الجامع الكبير بمكناس، حول حكم السماع عند الفقهاء والصوفية.

علي الوَقَوِي²⁰ حزه على الألحان والأوزان اللطيفة تنشيطاً لقلوب المريدين، وترويحاً لأسرار السالكين، فإن النفس لها حظ من الألحان، فإذا أقبلت هذه الواردات السنية الفائضة من الموارد النبوية المحمدية بهذه النغمات الفائقة، والأوزان الرائقة، تشربتها العروق، وأخذ كل عضو نصيبه من ذلك المدد المحمدي، فأثمر شجرة خطاب الأزل بما سُقِيه من موارد اللطائف عوارف المعارف.²¹

2. وأما ترتيل القرآن الكريم، فقد وردت فيه أحاديث كثيرة نذكر منها قوله صلعم: زينوا القرآن بأصواتكم، وقوله عليه الصلاة والسلام: لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يَتَغَنَّ بِالْقُرْآنِ، كما وردت كلمة "الترنم" في حديثه صلى الله عليه وسلم: "ليس منا من لم يترنم بالقرآن،"

وقد أسهب العالم الأندلسي أبو عبد الله محمد القرطبي (600-671 هـ/ 1204-1273م) في استعراض آراء الفقهاء في معنى كلمة "زينوا" من الحديث النبوي "زينوا القرآن بأصواتكم"، فجاءت هذه الآراء متأرجحة ما بين حمل الكلمة على مدلولها اللفظي بما يعني التطريب دون أي تأويل، وبين اعتبار نص الحديث "من باب المقلوب"، بما يعني أن معناه "زينوا أصواتكم بالقرآن"، كقولهم "عرضت الناقة على الحوض"، وقد صنع نفس الشيء بالنسبة للحديث النبوي "ليس منا من لم يتغن بالقرآن"، فجاءت آراء الفقهاء متأرجحة بين قائل: إن عبارة "من لم يتغن بالقرآن" تعني "من لم يستغن به" عما سواه، وآخر يرى أنها تعني أن يظهر على قارئه الحزن عند قراءته وتلاوته، وثالث عنده أن النبي صلعم أراد "التغني" محتجاً بما يقوله الطبري: المعروف عندنا في كلام العرب أن التغني إنما هو الغناء الذي هو حسن الصوت بالترجيع.²²

ولنا أن نحدد معالم قراءة المغاربة للقرآن قديماً من خلال ما أورده ابن خلدون في حديثه عن صناعة الغناء، إذ قال: "ليس المراد تلحين الموسيقى الصناعي إذ صناعة الغناء مباينة للقرآن بكل وجه... فلا يمكن اجتماع التلحين والأداء المعبر في القرآن بوجه، وإنما مرادهم التلحين البسيط الذي يهتدي إليه صاحب المضمار بطبعه... فيردد أصواته ترديدا على نسب يدرکها العالم بالغناء وغيره..." ثم يضيف قائلاً: "إن القرآن محل

²⁰ توفي عام 1404هـ/1404م.

²¹ أحمد بن محمد القسطلاني، المواهب اللدنية بالمدائح المحمدية، ج 3 (القاهرة: المكتبة التوفيقية، د. ت)، 539.

²² القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1935)، 10-13.

خشوع يذكر الموت وما بعده، وليس مقام التذاذ بإدراك الحَسَن من الأصوات. وهكذا كانت قراءة الصحابة رضي الله عنهم كما في أخبارهم.²³

وشبه بهذا القول ما ذكره الشيخ إبراهيم التادلي في كتابه **أغاني السقا**: أما قراءة القرآن بالتلحين، وهو تطريب الصوت بالأنغام... فإن لم يخرجه عن حد القرآن كره على المشهور من مذهب الجمهور، لأن المقصود من القراءة التدبر؛ وتقطيع الصوت بالأنغام ينافي ذلك.²⁴

وقد وقف بعض فقهاء المغرب موقف التشدد في وجه من ينحرف عن هذا المذهب، فكانوا ينعنون صنيعهم بالبدعة. ولعل من أشد هؤلاء أحمد بن يحيى الونشريسي صاحب **المعيار المعرب عن فتاوى إفريقية والمغرب** إذ يقول: ومن هذه البدع قراءة القرآن بالألحان المطربة والتراجيع المشبهة للغناء الملهي لسامعه عن الخشوع والاعتبار وتجديد التوبة، فهذا منكر يجب المنع منه وتنزيه القرآن عنه.

ومن مواقف التشدد أيضاً ما نقله صاحب **جذوة الاقتباس** عن حادثة وقعت بزاوية الحزابين الواقعة قرب مسجد القرويين سنة 749هـ مفادها أن بعض المجودين لقراءة القرآن فيه كان يُقعد بين يديه الأحداث من الصبيان لتجويد القرآن، فيجتمع إليه الناس إلى أن حدث فتى بسبب ذلك، فُرُفِع ذلك للشيخ الفقيه الصالح المدرس الولي عبد العزيز بن محمد القروي (ت 750م)، فأشار على بعض من له حكم نافذ أن يشتد في تغيير ذلك ومنعه كل المنع، فمنعهم وفرق جمعهم.²⁵

وقد تناقل الناس خبر هذه الحادثة، وساقه الجزنائي في كتابه **جني الآس في بناء مدينة فاس** كما تردد صداه في الشعر. فمن ذلك القصيدة الدالية التي نظمها على بن سبع وتلاها بين يدي الشيخ عبد العزيز المذكور. وفيها يقول (طويل):²⁶

لَا حَقِيقُوا عَنِي مَقَالًا هُوَ الْجِدُّ فَمَنْهَجُ أَهْلِ الْحَقِّ يُسَعِدُهُ الْقَصْدُ
أَقُولُ احْتِسَابًا لَيْسَ عَنِّي تَعْصَبًا عَلَى أَحَدٍ مِمَّنْ يُنْظِمُهُ الْعِفْدُ
دَوُو الْعِلْمِ فِي الْإِقْرَاءِ ضَاعَتْ صِفَاتُهُمْ وَلَمْ يَبْقَ مِنْهَا غَيْرُ مَا رَسَمَهُ يَبْدُو

²³ ابن خلدون، **المقدمة** (القاهرة: مطبعة المكتبة التجارية، د. ت)، 425-426.

²⁴ إبراهيم التادلي، **أغاني السقا ومغاني الموسيقى**، تحقيق عبد العزيز ابن عبد الجليل (الرباط: أكاديمية المملكة المغربية، 2011)، فصل في بيان من شدد في السماع، 106-125.

²⁵ أحمد ابن القاضي، **جذوة الاقتباس**، ج 1 (الرباط: مطبعة دار المنصور للطباعة والوراقة، 1973)، 75-76.

²⁶ الجزنائي، **جني الآس** (الرباط: المطبعة الملكية، 1967)، 82-84.

رِيَاءٌ وَعَجْبٌ وَأَنْتِصَابٌ وَشَهْرَةٌ وَتَسْمِيعٌ مَنْ يُرْجَى لِتَسْمِيعِهِ رَفْدٌ

ويقول متأسيًا على فاس:

تَبَرَّرَ لِلْإِقْرَاءِ فِيهَا جَمَاعَةٌ وَمَا لَهُمْ فَهْمٌ يُمَيِّزُ مَا حَاوَتْ سِوَى نَعْمٍ يُبْدُونَهَا بِتَلْحُنٍ وَعَنْ مِثْلِ هَذَا حَدَّرَ الْحَبْرُ مَالِكٌ وَجَلَّ كِتَابُ اللَّهِ عَنِ حَالَةِ الْغِنَا وَهَذَا لَعَمْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ بَدْعَةٌ

وَلَا خَبْرَةٌ تَبْدُو لَدَيْهِمْ وَلَا نَقْدُ طَرِيقَةَ أَهْلِ الضُّبُطِ حَلٌّ وَلَا عَقْدُ وَتَطْرِيبُ أَلْحَانٍ لِمَنْ رَاحَ أَوْ يَعْدُو وَقَالَ: لِمَنْ يُبْدِيهَا فِي الْمَسْجِدِ الطَّرْدُ وَتَطْرِيبُ أَصْوَاتٍ بِهَا يَقَعُ الْوَجْدُ يُقَابِلُهَا الْمَنْعُ الْمُبْرَحُ وَالرَّدُّ

3. الآلات الموسيقية في حضرة السماع

دأب بعض الفقراء الصوفية على استعمال الآلات الموسيقية في مصاحبة أذكارتهم كالعود والبندير والطر والبوبق والمزامير. وإلى هؤلاء أشار الزياني في الترجمانة الكبرى، فاستهجن ما كانوا يصنعون في ضريح المولى إدريس بفاس،²⁷ مثلما أنكر العلامة محمد بن المدني كنون صنيع بعض المنشدين الذين كانوا يجمعون بين إنشاد المولديات والعزف على العود.²⁸ وقبلهما ذهب الونشريسي إلى تحريم استعمال الآلات عند الاجتماع في ليلة المولد.²⁹

وإذا استثنينا بعض الطرق الصوفية التي لا تستخدم الآلات مطلقاً، وإنما تعتمد على الإنشاد الصوتي وفق الأنغام الموسيقية على طريقة المسمعين، كالكثانيين، والتيجانيين، فإننا نجد باقي الطرق -وهي التي تشكل النسبة الغالبة- تعتمد في إنشادها على المصاحبة الآلية؛ وفي وسعنا تصنيف هذه الطرق في ثلاث فئات:

الفئة الأولى: تعتمد بدرجة كبرى على الآلات الوترية، وتتشكل من الطرق التي ينتسب رجالها في الغالب إلى الأوساط البرجوازية والمحافضة. وتكاد تلتقي في استخدامها للوترات مع أجواق "الآلة الأندلسية". وأبرز هذه الطوائف: الصديقية والحراقية والريسونية والشقورية والدرقاوية، وإليها أشار الشيخ إبراهيم التادلي بقوله: السادات

²⁷ أبو القاسم الزياني، الترجمانة الكبرى (المحمدية: مطبعة فضالة، 1976)، 462.

²⁸ محمد بن المدني كنون، الزجر والإقماع في النهي عن آلات اللهو والسماع، مخطوط خزانة الجامع الكبير، مكناس رقم 774. الفصل الثالث الملزمة السادسة.

²⁹ يحيى الونشريسي، المعيار المغربي، جماعة من الفقهاء، ج 11 (الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1981)، 211.

الصوفية أصحاب مولاي العربي الدرقاوي، ومعهم مولاي عبد الرحمن الفيجي الذي يضرب العود.³⁰

الفئة الثانية: تعتمد في مصاحبة إنشادها على آلات النقر والنقر، مثل التهاميين والغازيين والعيساويين واحمادشة وجيلالة؛ وتنتمي جل هذ الطرق إلى أوساط الحرفيين وعامة الشعب.

الفئة الثالثة: تكاد لا تستعمل سوى آلات النقر كطائفة هداوة. وإليها أشار التادلي إذ قال: إن الهداويين يستعملون الإيقاع الثلاثي، فإن ندفهم في أكوال ثلاث مرات يشطحون ويضربون عليه.

ويلاحظ أن الفئتين الأخيرتين لا تستعملان آلات الوتر في غالب الأحيان، فإن هما استخدمتاها كان ذلك على سبيل النقر بالأصابع لا غير، كما هو الأمر في استعمال احمادشة للكمبري، وكناوة للجهوج. وقد ذهب أصحاب هذه الفئات في تبرير استعمال الآلات مذهب التأويل الصوفي، ومن ذلك ما رواه الحسن اليوسي في محاضراته على لسان محمد بن أبي بكر الدلائي عندما رأى ابن حسون في سلا وقد كان يستقبل بزوايته كل صباح أصحاب الآلات الموسيقية إذ قال: وأما أمر الآلات فيما أنه كان يستفيد من تلك الأصوات أسراراً ومعاني...، وإما أن ذلك يوافي حالة جمالية تحضر في الوقت، ومن هذا المنبع يقع الطرب وما يشاهد من حالات أهل الوجد...³¹

البيبلوغرافيا

ابن الخطيب، لسان الدين. **روضة التعريف بالحب الشريف**. تحقيق محمد الكتاني. الدار البيضاء: دار الثقافة، 1970.

ابن القاضي. **جذوة الاقتباس**. الرباط: دار المنصور للطباعة والوراقة، 1973.

ابن خلدون. **المقدمة**. القاهرة: مطبعة المكتبة التجارية، د. ت.

ابن سينا. **الإشارات والتنبيهات**. شرح نصير الدين الطوسي. تحقيق سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف، 1971.

ابن عربي. **رسالة روح القدس في محاسبة النفس**. جمع وتأليف محمود محمود الغراب. دمشق: مطبعة غنصر، 1994.

³⁰ التادلي، أغاني السقا، 100.

³¹ الحسن اليوسي، المحاضرات، تحقيق محمد حجي وأحمد الشرقاوي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2006)، 78.

ابن عربي. الفتوحات المكية. صححه أحمد شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت.

ابن عربي. الكوكب الدرّي في مناقب ذي النون المصري. ضبط وتصحيح عاصم إبراهيم الكيالي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2005.

التادلي. أغاني السقا ومغاني الموسيقى. تحقيق عبد العزيز ابن عبد الجليل. الرباط: منشورات أكاديمية المملكة المغربية، 2011.

الجزنائي. جني الآس. الرباط: المطبعة الملكية، 1967.

الرومي، جلال الدين. ديوان المثنوي. ترجمة زهير سالم عن الفارسية. نشرة رابطة أدباء الشام، 2004.

الزياني، أبو القاسم. الترجمانة الكبرى. المحمدية: مطبعة فضالة، 1976.

السهوردي، شهاب الدين. حكمة الإشراف. مراجعة وتقديم إنعام حيدورة. الرياض: مكتبة مومن قريش، دار المعارف الحكمي، 2010.

الشاطبي. الاعتصام. القاهرة: دون اسم الناشر، 1913.

الغزالي، أبو حامد. إحياء علوم الدين، كتاب آداب السماع والوجد. بيروت: دار ابن حزم، 2005.

الفاسي، أبو الحسن أحمد بن أبي المحاسن. كراسة حول حكم السماع عند الفقهاء والصوفية. ضمن مجموع 4367م المحبسة على خزانة الجامع الكبير بمكناس،.

القرطبي. الجامع لأحكام القرآن. القاهرة: دار الكتب المصرية، 1935.

القسطلاني، أحمد بن محمد. المواهب اللدنية بالمدائح المحمدية. القاهرة: المكتبة التوفيقية، د. ت.

كنون، محمد بن المدني. الزجر والإقمام في النهي عن آلات اللهو والسماع. مخطوط خزانة الجامع الكبير، مكناس، رقم 774.

الونشريسي، يحيى. المعيار المغرب. جماعة من الفقهاء. الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1981.

اليوسي، الحسن. المحاضرات. تحقيق محمد حجي وأحمد الشرقاوي إقبال. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2006.

الكيمياء والعرفان جابر بن حيان متصوفاً

محمد نعيم

أستاذ باحث، المغرب

”وَحَدُّ عِلْمِ الْبَاطِنِ أَنَّهُ الْعِلْمُ بِعِلَلِ السَّنَنِ وَأَعْرَاضِهَا
الخاصية اللاتقة بالعقول الإلهية.“
”وَحَدُّ الْعِلْمِ الْإِلَهِيِّ أَنَّهُ الْعِلْمُ بِالْعِلَّةِ الْأُولَى وَمَا كَانَ
عنها بغير واسطة أو بوسيط واحد فقط.“
جابر بن حيان، كتاب الحدود، ضمن مختار رسائل
جابر بن حيان، 105.

تقديم

تعتبر شخصية جابر بن حيان من الشخصيات الغامضة في تاريخ الفكر الإسلامي، إذ هناك شكوك حول الوجود الفعلي لشخص اسمه جابر بن حيان كان يشتغل بالكيمياء، وحتى الذين يقرون بوجوده الفعلي، اختلفوا حول سيرته وهويته المعرفية، فمنهم من اعتبره من المتصوفة الزهاد، ومنهم من اعتبره من كبار السحرة في ملة الإسلام.¹

وعموماً، ورغم كل الشكوك المثارة حول جابر وأصالة متنه، فإن الكثير من المصادر العربية القديمة تؤكد وجود رجل اسمه جابر بن حيان وأنه واحد من المتصوفة. فابن النديم يقول: ”هو أبو موسى أبو عبد الله جابر ابن حيان بن عبد الله الكوفي المعروف بالصوفي.“² ويقول عنه صاعد الأندلسي (ت سنة 1070م): ”جابر بن حيان الصوفي كان متقدماً في العلوم الطبيعية بارعاً في صناعة الكيمياء، وله فيها مؤلفات كثيرة ومصنفات مشهورة. وكان مع هذا مشرفاً على كثير من علوم الفلسفة ومتقلداً للعلم المعروف بعلم الباطن، وهو مذهب المتصوفين من أهل الإسلام.“³ وأيضاً نجد القفطي المتوفي عام 1248م يؤكد على مسألة تصوف جابر حيث يقول: ”جابر بن حيان الصوفي

¹ يقول ابن خلدون: ”ثم ظهر بالمشرق جابر بن حيان كبير السحرة في هذه الملة.“ المقدمة، تحقيق عبد السلام الشداوي (الدار البيضاء: بيت الفنون والعلوم والآداب، 2005)، 109.

² ابن النديم، الفهرست (بيروت: دار الكتب العلمية، 2006)، 546.

³ صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، تحقيق، ح. بوعولان (بيروت: دار الطليعة، 1985)، 153.

الكوفي.⁴ أما حاجي خليفة، فيعتقد أن ابن حيان أول من أشهر علم الكيمياء وأذاعه بين الناس وأنه كان صوفياً، ومن تلامذة خالد بن يزيد.

واستناداً إلى المصادر العربية القديمة والدراسات الغربية الحديثة، يمكن أن نكوّن صورة عن جابر كالتالي: هو أبو موسى جابر بن حيان الصوفي الكوفي الطوسي، وُلد بطوس وهو من أصول عربية، وينتمي تحديداً إلى قبيلة الأزدي في اليمن التي استوطن عدد منها الكوفة. لذلك يقال جابر بن حيان الأزدي والكوفي، ولقد كان أبوه حيان من شيعة بني العباس حيث بُعث إلى خراسان من أجل الدعوة العباسية هناك، فكان أن استقر به المقام بطوس، وهو المكان الذي ولد فيه جابر. أما لقبه الصوفي فيعني، حسب هولميارد، أنه واحد من أفراد جماعة المتصوفة في الإسلام.⁵

تعد مسألة انتماء جابر بن حيان إلى عالم التصوف من المفاتيح الأساسية في فهم الكيمياء القديمة على وجهها الصحيح، بعيداً عن النظرة الاختزالية التي حاول البعض أن يحصرها فيها. وبالرغم أن جابراً كان يريد فهم قوانين عالم ما تحت القمر لإعادة تكوينها والتصرف فيها، فإن هدفه الأسمى كان هو تجاوز الظاهر والإحاطة بعلم الباطن الذي هو "العلم بعلم السنن وأغراضها الخاصة اللاتقة بالعقول الإلهية."⁶ إذن، فعلم جابر علم إلهي يطمح إلى فهم النواميس التي تحدث في عالم ما فوق القمر وتحكم وتنظم عالم ما تحت القمر.⁷ ومن هنا، لا يمكن حصر العلم الجابري في دائرة ما هو طبيعي، بدعوى أن في نصوصه أفكاراً تتطابق مع إنجازات العلم الحديث والمعاصر؛ فحتى لو حصل ذلك التطابق بجهة من الجهات، فإنه يكون قد حصل بالصدفة والعرض، وليس بالنية والقصد.

إن من بين ما يميز علم جابر عن الكيمياء الحديثة، بوصفها علماً طبيعياً، هو اعتقاده أن علمه علم شريف لا يمكن فيه الفصل بين الروحي والمادي، ولا بين الطبيعي والميتافيزيقي، لأن العالم في نظره واحد، وفي وحدته تكمن الحقيقة. أما مسألة تحويل المعادن وصناعة الذهب، فلم تكن مبلغ همه ولا شغله الوحيد، بل أكثر من هذا، نجد أن ابن حيان قد عمل على التحذير من الانهماك في طلب صناعة الذهب والفضة، واعتبر ذلك من باب تضييع الأموال وإتاعب الأبدان، فكتب يقول: "إني رأيت الناس قد انهمكوا في طلب صناعة الذهب والفضة بجهل وعسف، ورأيتهم منهم صنف خادع

⁴ القفطي، تاريخ الحكماء، وهو مختصر الزوزني المسمى بالمنتخبات الملتقطات من كتاب إخبار العلماء بأخبار الحكماء (القاهرة: مؤسسة الخانجي، د. ت)، 161.

⁵ Eric John Holmyard, *Alchemy* (New York: Dover publications, 1990), 69.

⁶ جابر بن حيان، مختار رسائل جابر بن حيان، جمع وتحقيق ونشر بول كراوس (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1934)، 105.

⁷ Pierre Lory, *Alchimie et mystique en terre d'islam*, collection Islam. Spirituel (Paris: Verdier, 1989), 47.

ومخدوع، فرحمت الفريقين جميعاً لإتلافهم ما رزقهم الله عز وجل من المال في غير موضعه، ولتعب أبدانهم في الباطل وتشاغلهم عن طلب وجوه المعاش المعروفة الجميلة وعن الزود للمعاد الذي إليه تصير العباد، وعليه يعدمون وإليه محتاجون، ورحمت المخدوعين لإتلافهم أنفسهم وأملاكهم أياماً وتعبههم دينهم وأمانتهم بغرض يسير من الدنيا؛ فهم أسوأ حالة وأنا لهم أشد رحمة في إرشادهم وكفهم عن ذلك.⁸

من خلال هذا القول، نلاحظ حرص جابر بن حيان على إرشاد من تاه من الكيمائيين، ومحاولته تصويب العمل الكيميائي وتوجيهه الوجهة الصحيحة، التي هي شيء آخر غير صناعة المعادن النفيسة. فقد كان يطمح، قبل كل شيء، إلى إرشاد الكيمائيين إلى حكمة أكبر من حدود الأنشطة الصناعية، حكمة تقتضي تجاوز فهم بادئ الرأي، والسمو الروحي من أجل إدراك السر الأكبر، وهو سر حلول الروح في المادة.⁹ لأن الكيمياء، حسب جابر بن حيان، علم إلهي من وحي الله إلى أنبيائه وأوليائه، لذلك يقول: "فوحق سيدي، إنه علم لاهوتي نبوي إذ ليس في وسع واحد أن ينطق بمثله والسلام."¹⁰

ويروي طاش كبرى زادة حكاية تزكي هذا التصور اللاهوتي للكيمياء الجابرية وتبرز المنحى الصوفي للكيميائي، حيث يقول: "يُحكى أن واحداً سأل من أحد مشايخ هذه الصنعة أن يعلمه هذه، وخدمه على ذلك سنين كثيرة، فقال: إن من شروط تعليم هذه الصنعة، تعليمها لأفقر من في البلد، فاطلب رجلاً لا يكون أفقر منه في البلد، حتى نعلمه وأنت تبصرها. فطلب مدة رجلاً مثل ما ذكره، فوجد رجلاً يغسل قميصاً في غاية الرداءة والدرن، وهو يغسله بالرمل ولم يقدر على قطعة صابون، فقال في نفسه: لم أر فقيراً يغسل ثوبه إلا ويجد صابوناً، فأخبر الرجل بأني وجدت رجلاً وصفه كيت وكيت، وحاله كذا وكذا، ولم أر أفقر منه، فقال ذلك الرجل: والله إن الذي وصفته هو شيخنا جابر، الذي تعلمت منه الصنعة، وبكى وقال: إن من خاصية هذه الصنعة أن الواصلين إليها يكونون مفلسين غاية الإفلاس."¹¹ لا شك في أن هذه الرواية تبين زهد الكيميائي في الثروة والجاه، رغم قدرته على الاغتناء بتحويل المعادن الخسيسة إلى ذهب وفضة، مما يعني أن الغاية من الكيمياء أسمى من أن تسعى إلى الانهماك في المطالب الدنيوية.

⁸ ابن حيان، مختار رسائل، 32.

⁹ Lory, *Alchimie*, 47.

¹⁰ ابن حيان، مختار رسائل، 253.

¹¹ طاش كبرى زادة، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم (بيروت: دار الكتب العلمية، 1985)، 319.

فالأساس في العمل الكيميائي هو تحقيق اكتفاء ذاتي واستغناء كلي يجعلانه في مأمن من كل حاجة.

يتضح أن علم الكيمياء كما يقدمه جابر بن حيان شيء آخر غير العرض التقني لأجل تحويل المعادن الخسيسة إلى معادن نفيسة. إنه يقصد قبل كل شيء تقديم رؤية للعالم تتجاوز بكثير عتبة إطار الأنشطة المخبرية. وبهذا المعنى ينتمي جابر إلى فئة الكيميائيين القدماء وخصوصاً كيميائي الإسكندرية الذين كان لهم السبق في الجمع بين الخلق الإلهي والصناعة الكيميائية. إن هذا "العلم" الذي أصبح يدرس في الزمن المعاصر من طرف مؤرخي العلوم والفلاسفة وعلماء النفس،¹² بدأت حقيقته تتضح شيئاً فشيئاً بوصفه علماً يطمح، من جهة، إلى فهم القوانين الإلهية التي تخلق وتنظم عالم ما تحت القمر، ومن جهة ثانية، يسعى إلى إعادة إنتاج هذه القوانين والتحكم فيها، ومن جهة ثالثة يُقبل على ذات الكيميائي لاستكمال فضائلها. فهذا العلم، ونظراً لطموحه الكبير، يُلزم صاحبه بتجاوز الفهم الطبيعي ومحاولة الارتقاء نحو معرفة سر حلول الروح في المادة الجامدة، وأن يوقظ في نفسه الملكات الإدراكية والقوى الحدسية الكامنة فيه، وبالتالي يعمل على تحويل ذاته ووجوده.

هكذا، فالكيمياء عند جابر بن حيان علم عرفاني بعيدة حقيقته عن أفهام العامة. فالكيمياء بتصريحه هي: "الحكمة التي من بعض نتائجها العلم الذي تعرفه العامة بالكيمياء، وتعرفه الخاصة بنتيجة الحكمة."¹³ فهنا يتعلق الأمر بعلم لاهوتي مختلف كل الاختلاف عن العلوم الدنيوية التي تتحصل عن طريق تعلم بسيط يحصل عن طريق دراسة الظواهر الطبيعية دراسة ظاهرة؛ بينما الكيمياء الجارية لا تحصل إلا بعد الاتصال بعالم المعقولات والأشخاص الروحانية. ففي أكثر من مناسبة يشير جابر أن علمه علم الأنبياء، والأولياء قد تعلموه وحيّاً من الله، حيث يقول: "إن هذا الأمر لم يزل يرد على الأنبياء عليهم السلام تفضلاً من الله تعالى لئلا يكون بهم حاجة إلى أيدي الناس بوحى يوحى به الله تعالى إليهم؛ ونفذ ما كان من ولد آدم وخلافهم وتفرقهم في البلاد وانقطع، فلم يظهر على أن ظهر موسى بن عمران عليه السلام من ثمان أدوية."¹⁴ فبما أن هذه الصناعة علمٌ إلهي وحكمة ربانية، وجب صونها عن العامة ومظلمي

¹² Pierre Lory, *Dix traités d'alchimie, les Dix premiers livres de la Soixante-dix de Jabir Ibn Hayyan* (Paris: Sinbad, 1983), 15.

¹³ Eric John Holmyard, *The Arabic works of Jabir Ibn Hayyan*, translated by Richard Russell (New York, Paris: E. P. Dutton, Geuthner, 1928), 99.

¹⁴ ابن حيان، مختار رسائل، 86.

النفوس، حتى وإن كانوا من أقرب الناس، لأجل ذلك قال ابن حيان: ”انظر، عافاك الله، لمن تفيد هذا العلم، وإذ ذكروا الفلاسفة في قولهم: لا تعطه ابنك إن كان جاهلاً.“¹⁵

لا بد من التأكيد على أنه لا يمكن فهم الكيمياء الجابرية في جميع تفصلاتها بالاعتماد على تاريخ العلوم فقط، وأن كل محاولة لربط الكيمياء القديمة بالكيمياء الحديثة هو، في نظرنا، نوع من التعسف. لأنه لا يمكن لأي ناظر في المتن الجابري إلا أن يلاحظ الحقل المفاهيمي الباطني الذي تعج به رسائل المتن. وهكذا فمجموعة من الرسائل الجابرية لا سبيل إلى فهمها دون قراءتها على ضوء الأفكار الباطنية التي عرفتها الحضارة العربية الإسلامية. ومن ضمن هذه الكتب **كتاب الماجد**؛ إنه حسب هنري كوربان، الكتاب الذي يكشف لنا بجلاء عن الروابط بين مذهب جابر الكيمياء والغنوصية، بل إنه يؤدي إلى معرفة سر شخصية ابن حيان.¹⁶ وعموماً، فإنه الكتاب الذي يربط التأملات الكيمائية الجابرية بالنسق الإشراقي.¹⁷ أما إيف ماركت، فيعتقد أن **كتاب الماجد** ”كتاب غريب وغامض، ولكنه جد مفيد، حيث فيه يعرض جابر وجهة نظر العينية (الذين يعطون الأولوية لعلي على محمد وسلمان الفارسي) والسينية (الذين يعطون الأولوية لسلمان على علي ومحمد).“¹⁸ وعلى رأي هذا الأخير، نكون هنا إزاء تصورات بعض الطوائف الباطنية للإمام ولمنزته الروحية.

1. الميم والعين والسين بوصفها أشخاصاً روحانية

إننا هنا أمام تعامل رمزي مع ثلاث شخصيات إسلامية كان لها التأثير الكبير في الإنتاجات الفكرية والمذهبية للطوائف الباطنية وللتيارات الغنوصية والإشراقية في الإسلام؛ والمقصود شخصيات كل من النبي محمد والإمام عليّ والصحابي سلمان الفارسي. ولم يكن النظر إلى هذه الشخصيات مقتصرًا على سيرها التاريخية، بل كان ينظر إليها بوصفها شخصيات روحانية متعالية ومفارقة، أو لنقل نماذج أولية.

وبالإضافة إلى النبي محمد والإمام عليّ، يُعتبر سلمان الفارسي من أبرز الشخصيات الروحية في التراث الشيعي، فقد تبوأ مكانة أساسية عند معظم طوائف الشيعة، سواء المعتدلون منهم أو الغلاة، بوصفه واحداً من آل البيت، حسب قول النبي حينما اختلف عليه المهاجرون والأنصار كل منهما يقول سلمان منا، فقال النبي: سلمان

¹⁵ ابن حيان، مختار رسائل، 151.

¹⁶ Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique* (Paris: Gallimard, 1986), 190.

¹⁷ Henry Corbin, *Le livre du Glorieux, Natural sciences in Islam* (Frankfurt: F. Sezgin, 2002), 56.

¹⁸ Yves Marquet, *La philosophie des alchimistes et l'alchimie des philosophes, Jabir ibn Hayyan et Les frères de pureté* (Paris: Maisonneuve et Larose, 1988), 104.

منا أهل البيت.¹⁹ ولسلمان الفارسي، حسب معتقدات طوائف الشيعة، حضور مزدوج: واحد تاريخي والآخر روحي، إلا أنه وكما بين هنري كوربان ذلك،²⁰ يوجد ترابط بين الحضور التاريخي والحضور الروحي؛ لأن المسار الذي عرفته حياة سلمان أصبح رمزاً لمسار مثالي بات من اللازم على كل النفوس أن تسلكه لتحقيق اكتمالها. فالفتى سلمان تربى في بلاد فارس على العقيدة المجوسية، ثم تحول عنها إلى المسيحية، لكن بعد أن سمع بأمر الرسالة الجديدة، الرسالة المحمدية، رحل إلى مكة لملاقة النبي، فعانى ما عانى في رحلته إلى أن وصل إلى هدفه.²¹ وبعد ذلك أصبح هذا الفتى الأجنبي واحداً من الصحابة المقربين، وفرداً من أهل بيت النبي بالتبني طبعاً. ويشير لوي ماسينيون (Louis Massignon) أن للحديث المعتمد في تبني الرسول لسلمان، تمام معناه وقوته، "فالمسألة هنا مسألة تقويم ما فعله، سلمان، بنوع من التبني، الشخصي لا القبلي، أو بالأحرى بنوع من التنصيب والتولية، ونعني بما فعله ما كتبه من توجيهات مذهبية أو تنبؤات منسوبة إليه، أو أقوال شفوية تتعلق بالتفسير."²²

إن هذا التبني من طرف النبي وآله لسلمان الفارسي هو الذي دفع بكثير من الفرق الباطنية إلى إنزال سلمان منزلة عالية في معتقداتهم. فهو الذي خصه الله بخاصية التأويل. لذلك، كان بمثابة "رسول الملاك جبريل، بل يمكن القول إنه ملاك الملاك."²³ على اعتبار أن الملاك جبريل مبلغ الرسالة إلى النبي في شكلها الظاهر، ومبلغها لسلمان في وجهها الباطن. وهكذا ارتفعت منزلته عندهم فوق منزلة النبي، لأن التأويل حسب معتقدتهم أفضل من التنزيل، وسلمان له العلم الأول والعلم الآخر. ومن الأخبار التي يعتمدونها في ذلك، الخبر التالي: "سئل عنه عليّ فقال: امرؤ منا أهل البيت، من لكم بمثل لقمان الحكيم، عِلْمَ العلم الأول، والعلم الآخر،²⁴ وقرأ الكتاب الأول والكتاب الآخر،

¹⁹ الزركلي، الأعلام (بيروت: دار العلم للملايين، د، ت)، 111.

²⁰ Corbin, *Le livre du Glorieux*, 64.

²¹ يذكر صاحب الأعلام أن سلمان الفارسي "نشأ في قرية جيان (= بأصبهان)، ورحل إلى الشام، فالموصل، فنصيبين، فعمورية؛ وقرأ كتب الفرس والروم واليهود، وقصد بلاد العرب، فلقبه ركب من بني كلب فاستخدموه، ثم استعبده وباعوه، فاشتراه رجل من قريظة فجاء به إلى المدينة. وعلم سلمان بخر لإسلام، فقصد النبي(ص) وسمع كلامه وولاه أياماً." الزركلي، الأعلام، 112. ويُذكر أيضاً أن "سلمان لازم مجموعة من الرهبان واحد بعد الآخر إلى أن انتهى به المقام عند راهب بالإسكندرية، فلما حضرت الوفاة هذا الأخير سأله سلمان فعلى من تخلفني؟ فأجابته: " لا أعرف أحداً على طريقتي، وما بقي أحد أعلمه على دين عيسى بن مريم في الأرض، وقد أظلك زمان نبي يبعث في أرض تهامة العربية، إنه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب الذي بشر به عيسى... فإذا بلغك خروجه، وهذا أوانه، وأتيته، فاقراه السلام." محمد علي إسبر، سلمان منا أهل البيت (بيروت: الدار الإسلامية، 1993)، 36.

²² لوي ماسينيون، "سلمان الفارسي والبواكير الروحية للإسلام في إيران"، ضمن كتاب شخصيات قلقة في الإسلام، دراسات من جمع وترجمة عبد الرحمن بدوي (القاهرة: دار النهضة، 1964)، 17.

²³ Corbin, *Le livre du Glorieux*, 65.

²⁴ روى الكشي في كتابه عن الفضيل بن يسار، عن أبي جعفر قال: قال: تروي ما يروي الناس أن علياً قال في سلمان: أدرك علم الأول وعلم الآخر. قلت: نعم. قال: فهل تدري ما عني؟ قلت: يعني علم بني إسرائيل وعلم النبي. قال: ليس هذا يعني، ولكن علم عِلْمَ النبي وعلم علي، وأمر النبي وأمر علي صلوات الله عليهما. إسبر، سلمان منا، 175.

وكان بحراً لا ينزف.²⁵ لقد كان سلمان الفارسي يشكل مرجعاً أساسياً في علم التأويل عند الباطنية، أولئك الذين ذهبوا في التأويل إلى أبعد الحدود؛ فهم يقسمون المعرفة إلى ظاهر وباطن ويعتقدون أن الباطن أفضل من الظاهر، بل "اعتبروا أن الظاهر هو المفهوم العام للتوصيات المتعلقة بقواعد علم الدين، والباطن هو جوهر الدين المستور عن الأنظار والمخصص للألباب."²⁶ ونورد هنا الخبر التالي، لنبيّن المستوى الإدراكي للقول عند سلمان الفارسي، حيث إن النبي قال يوماً لصحابته: "أيكم يصوم الدهر؟ فقال سلمان: أنا يا رسول الله. فقال: أيكم يحيي الليل؟ فقال سلمان: أنا يا رسول الله. فقال: أيكم يختم القرآن في كل ليلة؟ فقال سلمان: أنا يا رسول الله. فغضب بعض أصحابه، فقال: يا رسول الله إن سلمان رجل من الفرس، يريد أن يفتخر علينا معشر قريش. قلت: أيكم يصوم الدهر؟ قال: أنا، وهو أكثر أيامه يأكل. قلت: أيكم يحيي الليل؟ فقال: أنا، وهو أكثر ليله نائم. وقلت: أيكم يختم القرآن في كل يوم؟ قال: أنا، وهو أكثر أيامه صامت. فقال النبي: (يا فلان). وأين لك مثل لقمان الحكيم؟ سلّه فإنه ينبئك. فقال الرجل لسلمان: يا أبا عبد الله. أليس زعمت أنك تصوم الدهر؟ فقال نعم. قال: رأيتك في أكثر أيامك تأكل. فقال: ليس حيث ذهبت، إني أصوم الثلاثة في الشهر، والله عز وجل يقول: من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها، وأصل شهر شعبان بشهر رمضان، وذلك صوم الدهر. فقال: أليس زعمت أنك تحيي الليل؟ قال: نعم. فقال: أنت أكثر ليالك نائم. فقال ليس حيث تذهب، ولكني سمعت رسول الله يقول: من بات على طهر، فكأنما أحيا الليل كله، وأنا أبيت على طهر. قال: أليس زعمت أنك تختم القرآن في كل يوم؟ قال: نعم. قال: فأنت أكثر أيامك صامت. فقال ليس حيث ذهبت، ولكني سمعت رسول الله يقول لعلي: يا أبا الحسن. مثلك في أمتي مثل قل هو الله أحد في القرآن، فمن قرأها مرة، فقد قرأ ثلث القرآن، ومن قرأها مرتين فقد قرأ ثلثي القرآن، فمن أحبك بلسانه فقد كمل له ثلث الإيمان، ومن أحبك بلسانه وقلبه فقد كمل له ثلثي الإيمان، ومن أحبك بلسانه وقلبه ونصره بيده فقد استكمل الإيمان. والذي بعثني بالحق يا عليّ، لو أحبك أهل الأرض كمحبة أهل السماء لك لما عذب أحد بالنار وأنا أقرأ قل هو الله أحد في كل يوم ثلاث مرات. فقام فكأنه ألقم حجراً."²⁷ ويبدو أن فهم سلمان مختلف عما يدركه بقية الناس، وإن كانوا من الصحابة لأنهم منغمسون في الظاهر وسلمان له علم الباطن.

²⁵ الزركلي، الأعلام، 112.

²⁶ محمد سالم إقدير، العقائد الفلسفية المشتركة بين الفرق الباطنية (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2006)، 79.

²⁷ أبو جعفر محمد بن علي الصدوق، معاني الأخبار (قم: انتشارات إسلامي، 1361هـ)، 234.

والواقع أن الأدبيات الباطنية قد تعاملت مع العين (=علي) والميم (=محمد) والسين (=سلمان) تعاملًا خاصًا تجاوزت فيه البعد التاريخي إلى البعد الميتافيزيقي، حيث كانت ترى فيهم، إضافة إلى كونهم أشخاصًا تاريخية، نماذج روحية. وهكذا تم النظر إلى كل واحد بوصفه شخصًا ناسوتيًا ولاهوتيًا في الوقت نفسه. فـ”العين“ هو النموذج الأول للإمام والشخص المستور الشبيه بأمر الله الباسط أمره على العالم بأكمله، فهو بمثابة ”المعنى الذي يضع الله في مركز الجماعة، والحجاب المستور الذي يكشف عن حضرة خفية؛ وهو الجذر الدائم لرسالة الإمامة وأصلها الإلهي الخالد... وهو الجرثومة التي تنتقل من ذكر إلى ذكر على مر الأجيال. ولكي يموت المرء على الإسلام الصحيح، فمن الضروري الاعتراف به ومحبتة في تجليات ظهوره المتقطعة المتواترة هذه، التي تبدو بطريقة دورية كعود الهلال.“²⁸

أما الميم فهو ”النموذج الأول للنبي (خصوصاً لمحمد)، متغير وناطق، ودعوته تنشر ظافرة، الأوامر الإلهية. وهو لهذا يعين تخص العين ويسميه... وهو الاسم الذي به يدعو المؤمنون الله؛ وللميم، شأنها شأن صيغة العلم التي تدعو الفكرة للعقل (دون أن تتدخل في فهمها)، تقول إن الميم هي حاجز يجب اجتيازه، لأنها تحجب.“²⁹

وأما السين، فهو بمثابة النموذج الأول ”لأسباب، وهي الروابط الخارقة التي يمكن أن تربط بين السماء والأرض... وهو، أعني السين، سبب الشد والتلقين، تدعو إلى سبيل الله بالحسن والإقناع. كما أن نداء المؤذن يزكي القلب بالصلاة. وهو الباب الذي يدخل منه النور الشعشعاني، ومنه يتصل المؤمن بالحضرة الإلهية، ويحقق عمل الله، بنفخ الروح مولدًا الأبدان ومعلمًا النفوس، وهو المقدر التي تمنح الوجود.“³⁰

2. الماجد رابع الأشخاص الروحانية

نشير هنا إلى أن جابر بن حيان قد أضاف شخصية الماجد إلى هذه الشخصيات الثلاث، فأصبحنا إزاء أربع شخصيات روحانية/تاريخية، أو لنقل شخصيات لاهوتية ناسوتية في الآن نفسه. لكن، إذا كانت الشخصيات الثلاث الأولى معلومة من الناحية التاريخية، فمن يكون هذا الماجد؟ وما هي مكانته؟³¹ يجيبنا جابر بن حيان بقوله: ”إن

²⁸ ماسينيون، ”سلمان الفارسي“، 38.

²⁹ ماسينيون، ”سلمان الفارسي“، 39.

³⁰ ماسينيون، ”سلمان الفارسي“، 39.

³¹ وعن دلالة الماجد، يذكر البوني (الصفحة 480 من كتاب شمس المعارف الكبرى): ”اعلم أن معنى الماجد هو الشريف وهو الذي ذاته جليلة وكثير النوال فكان الشريف الذات إذا قارنه حسن الفعال وذلك يسمى مجداً وهو الماجد.“ أما أبو حاتم الرازي فيقول: ”الماجد والماجد وهما في وزن فاعيل وفاعل وهو مأخوذ من الماجد. والماجد الجلالة والعظمة والشرف. وقد يوصف الإنسان بالماجد، فيقال: رجل ماجد ولا يقال مجيد، لأن الماجد هو الذي يفعل الماجد بالاكتمال، والماجد هو معدن الماجد.“ كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية العربية، (صنعا: مركز الدراسات والبحوث اليمني، 1994)، 287.

الماجد هو الذي بلغ بنفسه وكده وكدحه من العلم إلى منزلة الناطقين، فصار ناطقاً ملاحظاً للصامت.³² ويعني هذا الكلام أن الماجد شخصية تتجاوز الشروط التاريخية الحاضرة عند الشخصيات الأخرى، فسلمان الفارسي الصحابي ومحمد النبي أدركا مكانتهما بفضل مجاورتهما لعلي الإمام الذي أمدهما بعلمه ونوره، بينما لم يتحصل ذلك للماجد من الناحية التاريخية، بل أدرك نور عليّ وعلمه بكده وبمجهوده الخاص؛ ”وذلك أن القضية كانت أن الماجد أفضل من الميم، إذ بلغ ما بلغه بنفسه وذاته بغير صعبة ولا جذب“.³³ فصارت منزلته من الإمام عليّ كمنزلة سلمان من محمد، ”وذلك على رأي أصحاب العين، لا على رأي أصحاب السين. وأما على رأي أصحاب السين، فكمنزلة العين من السين، على الخلاف الذي يقتضيه اختلاف المذهبين.“³⁴ إذن، كي يحدد جابر بن حيان مكانة الماجد في سلم الأشخاص، قارن بين مذهب العينية وبين مذهب السينية، فاستنتج أنه حسب مذهب العينية يكون الماجد بالنسبة للناطق كنسبة السين بالنسبة للميم. أما حسب مذهب السينية، فإن نسبة الماجد للناطق تكون كنسبة العين للسين.

نلاحظ أن جابراً متفق مع العينية في مسألة تقديم العين على باقي الأشخاص، ومتفق مع السينية في مسألة تفضيل السين على الميم. وفي هذا المضمار لجأ جابر إلى توظيف الحروف بشكل باطني، فعلي هو حرف العين وشيعته تسمى العينية ومحمد هو الميم وأتباعه هم الميمية وسلمان هو السين وأصحابه هم السينية. والحروف جميعها متفاوت بعضها عن بعض في القيمة والدرجة، ليس على حسب ترتيبها وإنما لأسباب أخرى نرى أن جابراً قد أحجم عن إبدائها، ولكنها تُصنف صنفين، حيث منها ما هو ظلماني ومنها ما هو نوراني. وبناء على ذلك التصنيف، فالعين (عليّ) كله نوراني والميم (محمد) فيه حرف واحد ظلماني، أما السين، الذي هو سلمان الفارسي، ففيه حرف واحد خفي.³⁵

ورغم أن جابراً قد لجأ إلى تحليل الأسماء على أساس الحروف النورانية والحروف الظلمانية، فإنه لم يكشف عما هي الحروف الظلمانية وما هي الحروف النورانية، مع العلم أنه في كتاب الحدود كان قد ميز بين الحروف الطبيعية والحروف الروحانية وعرف كلا منهما بقوله: ”وحد علم الحروف الطبيعي أنه العلم بالطبائع

³² ابن حيان، مختار رسائل، 118.

³³ ابن حيان، مختار رسائل، 123.

³⁴ ابن حيان، مختار رسائل، 119.

³⁵ يقول جابر بن حيان: ”الميم فيه حرف واحد ظلماني، وفي الماجد حرفان ظلمانيان، وفي السين الذي الماجد بمنزلته حرف واحد خفي.“ ابن حيان، مختار رسائل، 122.

الخاصة بكل سبعة من الحروف في النوع وبواحد واحد منها في الشخص. وحد علم الحروف الروحاني أنه العلم بما هي أثر له من النور والظلمة وبكونها أشكالاً لهما على حق وجودهما بالتأثير... وحد العلم النوراني أنه العلم بحقيقة النور الفائض على الكل. وحد العلم الظلماني أنه العلم بالضد للنور وكيفية مضادته له.³⁶ وانطلاقاً من هذا التعريف، نجد جابراً في تعامله مع الحروف قد توسل بمنهجين مختلفين، أو لنقل إنه بالحروف طرق مجالين مختلفين: مجال الطبيعة، ومجال ما وراء الطبيعة. والمجال الأول منهجه هو ميزان الحروف وقياس الطبايع، أما المجال الثاني، فهو مجال ميتافيزيقي ومنهجه الحروف النورانية والحروف الظلمانية لتحديد مراتب الأشخاص الروحانية.

ولفهم هذا التصنيف النوراني/الظلماني للحروف الذي أقامه جابر في تحليله لأسماء كل من علي ومحمد وسلمان والماجد، نطلب ذلك عند بعض الغنوصيين الذين شغفوا كثيراً بالحروف وأسرارها، فلن نجد أهم من البوني الذي قسم الحروف العربية إلى حروف نورانية وحروف ظلمانية، حيث يقول: "وحروف الظلمانية أربعة عشر حرفاً وهي هذه يجمعها قولك غض شج ثيب خذ وزد فظ؛ وأيضاً تنقسم إلى قسمين دني وأدني، فالدني منها سبعة يجمعها قولك ذو قزد غب، والأدني سبعة يجمعها قولك خشفيخ تظز. ولكل حرف من الحروف النورانية ما يقابله من الحروف الظلمانية. وأما الحروف النورانية، فيجمعها قولك طرق سمعك النصيحة وأيضاً من قطعك صله سحيراً."³⁷ وللإشارة فإن هذا التصنيف للحروف الأبجدية الثمانية والعشرين إلى ما هو ظلماني ونوراني قد بدأ مع التأملات الغنوصية المبكرة في الإسلام، ثم انتشر في مجالات فكرية إسلامية عديدة سواء كانت شيعية أو سنية. فالغنوصية الإسلامية عملت على توسيع نظرية حول العرفان القديم وفيها اعتبرت الحروف الهجائية كأساس لعملية الخلق، حيث إنها تمثل تجسيداً للكلام الإلهي، وتم النظر إلى الإمام جعفر الصادق بوصفه ملقناً لعلم الحروف. وبعد ذلك انتقل هذا العلم من الشيعة إلى متصوفة السنة منذ النصف الثاني من القرن التاسع الميلادي.³⁸ فكان مرجعهم في ذلك الحروف التي تبدأ بها بعض السور القرآنية باعتبارها حروفاً نورانية وعلامات إلهية للمصحف القرآني. كما ماثلوا بين الحروف وبين منازل القمر،³⁹ فكانت الحروف الظلمانية هي المتماثلة مع

³⁶ ابن حيان، مختار رسائل، 103-104.

³⁷ البوني، شمس المعارف الكبرى (بيروت: المكتبة العلمية الفلكية، د.ت). 243.

³⁸ Corbin, *Histoire*, 191.

³⁹ وواضح هذا التناسب عند البوني الذي يقول: "والحروف ثمانية وعشرون غير لام ألف وهي تمام التسعة والعشرين وذلك عدد المنازل القمرية." شمس المعارف، 10.

منازل القمر الظاهرة، لأن هذه ظلمانية للنفس. أما المنازل غير الظاهرة، فهي نورانية للنفس وبالتالي تتماثل مع الحروف النورانية.⁴⁰

وبناء على هذا التوزيع للحروف بين ما هو نوراني وبين ما هو ظلماني، عمل جابر على قياس مكونات كل من الماجد والعين (علي) والميم (محمد) والسين (سلمان)، فكانت النتيجة التالية: العين كله نوراني لأن الحروف المكونة لاسم عليّ تدرج ضمن لائحة الحروف النورانية. أما الميم، ولنفس الأسباب، فله ثلاثة حروف نورانية، وهي: الميم والحاء والميم، وحرف واحد ظلماني وهو الدال. بينما السين كله تقريباً نوراني رغم أن فيها حرفاً واحداً ظلمانياً، لأن السين واللام والميم والنون حروف نورانية، بينما للألف وضعية خاصة يكون فيها خفياً، ويمكن أن تكون كلمة سلمان سلمن، يقول جابر عن السين: "كان حرفها الظلماني وسطاً خفياً ساكناً، ولا تبين فيه حركة بتة في شيء من أحواله وحيث ما وقع من المواضع."⁴¹ ويترتب عن هذا التصنيف أن العين أفضل من السين وأفضل من الميم، والسين أفضل من الميم. لكن ما هي وضعية الماجد، هذه الشخصية المجهولة تاريخياً والمقحمة بشكل غريب مع هذه الشخصيات المعلومه من الناحية التاريخية؟

لاحظنا فيما سبق أن جابراً قد صنف تلك الشخصيات من ناحية الأفضلية على الترتيب التالي: عليّ أعلى منزلة من سلمان، وسلمان أعلى منزلة من محمد، وذلك متحصل من جهتين: أولاً، من جهة عدد الحروف النورانية في كل شخصية من هذه الشخصيات. وثانياً: من جهة الصحة التاريخية بينهم، حيث إن العلم كله لعليّ وقد فاض منه على سلمان ثم على محمد، لأن "السين مستقى من العين. وإنما ظهر له ما ظهر ممن نسب إليه ما هو للعين لما أخذ من أنواره وضعفت تلك الأبصار عن إدراك تلك الأنوار تعالت واستعظمت وأكثرت من أنوار السين. وإنما هي أمدت الميم لما رأت من ظلمة الميم."⁴²

لكن عند انتقال جابر إلى تصنيف مرتبة الماجد، وضعه في مرتبة أفضل من الميم وفي منزلة مساوية لمنزلة السين، فمن أين له هذه الأفضلية ونحن نعلم أن سبب الظلمة في الميم، كما بينها جابر، يعود إلى حرف الدال وهذا الحرف نفسه حاضر في اسم الماجد بالإضافة إلى حرف الألف؟ هنا نجد جابراً قد توسل بميزان الحروف الطبيعي ليبين نورانية الماجد وأفضليته على الميم، حيث يقول: "إن الدال حرف ظلماني في الميم وهي

⁴⁰ Corbin, *Le livre du Glorieux*, 79.

⁴¹ ابن حيان، مختار رسائل، 123.

⁴² ابن حيان، مختار رسائل، 120-119.

عينها في الماجد، غير أن الدال حرف من حروف الرطوبة، والجيم حرف ظلماني وهو من حروف اليبوسة. فأما الألف في الماجد، فلا مدخل لها في هذا الباب... وإذا كانت الدال مع الجيم التي هي ضدها، فلا محالة أن قوتها تنكسر بضدها المجاور لها.⁴³ إذن، فسبب نورانية الماجد وأفضليته على محمد هو أن الدال باعتباره حرفاً ظلمانياً يوجد منفرداً في محمد، بينما متصل بالجيم في الماجد، والجيم كما يراه جابر، مضاد للدال ومساوٍ له في المرتبة، وبالتالي كل واحد منهما مبطل للآخر.

يحيلنا هذا التوظيف للحروف، على هذا النحو، إلى التوظيف الوارد في مؤلف أم الكتاب، الذي يُعد من أهم كتابات غلاة الشيعة، حيث نجد ما يلي: ”إن (بسم الله الرحمن الرحيم) على القرآن > هي < قصر > إلهي، < الباء، والسين، والميم، والنقطة تحت الباء تعني أربعة ملائكة يسمون باللسان البشري سلمان والمقداد وأبا در وعمار، وتعنيان اللام والهاء وهما دليل وتصديق للملائكة الثلاثة > الآخرين < أبو كميل وأبو هريرة وأبو جندب، وتعني الألف وسط الحروف السبعة هذه الملك تعالي جلت عظمتها.“⁴⁴ وما يؤكد قول هنري كوربان أنه بالرغم من كون رسالة كتاب الماجد لجابر بن حيان عسيرة الفهم، ”فإنها تكشف لنا بشكل جيد صلة نظريته الكيميائية بالغنوصية الإسماعيلية، بل ربما تجعلنا نستشف سر شخصيته.“⁴⁵ إنه غموض الماجد، هذه الشخصية غير التاريخية، والتي تم إقحامها مع كل من محمد النبي، وعليّ الإمام وسلمان الحجة. ويمكننا أن نقول إن جابراً يتحدث هنا عن الكيميائي الذي يمكن أن يصل إلى مرتبة الشخصيات الثلاث بالاعتماد على ذاته، أي بالاعتماد على تدبيره لنفسه، لأن الكيمياء، كما لاحظنا سلفاً، وسيلة لتحويل النفس الإنسانية (وليس المعادن فقط) لتلتحق بالأشخاص الروحانية وتديبر الأنفس، كما أشار جابر، يكون في ”تعليلها من أدناسها وأوساخها وتنقيتها من أدناسها.“⁴⁶ وإذا كان الإكسير هو الوسيلة الفعالة في تحويل المعادن، فإننا نجد جابراً يقصد به أحياناً الإمام على اعتبار أن لهذا الأخير أيضاً وظيفة التحويل. وهذه ميزة كيميائية روحية نجد لها جذوراً في الفكر القديم، حيث بالتدبير أو بالإكسير تصير المعادن نفيسة والنفوس كاملة. وقدماً ذكر الكلديون أن هرمس قد استعمل في تدبير نفسه وجسده ما صيره ”من الذكاء والعلم على الحال التي ليس وراءها لأحد من الناس غاية ولا نهاية.“⁴⁷

⁴³ ابن حيان، مختار رسائل، 124.

⁴⁴ هام هانيس، الغنوصية في الإسلام، ترجمة راند الباش (بيروت، بغداد: منشورات الجمل، 2003)، 100.

⁴⁵ Corbin, *Histoire*, 191.

⁴⁶ Holmyard, *The Arabic works*, 128.

⁴⁷ ذكره عبد الرحمان بدوي في، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي (بيروت: وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، 1982)، 196.

3. الماجد وفكرة الإنسان الكامل

نلاحظ أن شخص الماجد هو مثال الشخص الواصل بواسطة تدبير نفسه بنفسه بدون تعاليم الإمام، أو بدون فعل الأكسير، خصوصاً وأن الكيمياء، وكما يخبرنا جابر بن حيان، هي: "مكملة فقط على أحد وجهين إما بزيادة الأجزاء وإما بالتهذيب وإزالة الأشياء الغريبة والمانعة من تمام الفعل."⁴⁸ وهذا يعني في المجال الروحي أن الكيميائي يسعى إلى تكميل نفسه بالتحلي بالفضائل التي ترفعه إلى مقامات الكمال والتخلص من الرذائل والشوائب التي تحول بينه وبين إدراك تلك المقامات، أي يصير كائناً علوياً معتدل الطباع، مثله مثل الذهب الخالص الذي انتفت أدرانه بغير عقاير، بل يصير هو نفسه إكسيراً أو ولياً أو إماماً "لا يتحول أبداً ولا يفسد ولا يتغير ولا يدخل تحت التلاشي، ويبري الأكمه والأبرص والمقلوح والمجدوم."⁴⁹ إن الماجد، وكما يقدمه جابر بن حيان، هو مثال للإنسان الكامل بوصفه هدفاً أسمى لتدبير نفس الكيميائي. فكما أشرنا سلفاً، لا يقتصر الكيميائي في عمله على تحويل أشياء الطبيعة، بل يمتد طموحه إلى تحويل نفسه نحو الأفضل، وذلك أن الكيمياء تسعى إلى إيصال صاحبها إلى أعلى مقامات المعرفة الممكنة، وإلى إشراق حقيقي يؤدي به إلى نوع من الخلود.⁵⁰ وذلك لا يتحقق إلا بشروط دقيقة.

إذن ما هي الشروط التي يجب توفرها للولوج إلى هذا العلم الإلهي حسب جابر بن حيان؟ لقد حدد شروطاً كثيرة لتعلم هذه الصناعة الكيميائية، منها أنه يجب على من يطلب تعلم هذه الصناعة أن يكون ورعاً وفاضلاً، لأن هذه الصناعة لا تكون إلا "بالصلاة والزكاة والطهارة والسنة الصادقة لطاعة الله عز وجل والغير خارجة عن نظام الشرع والنذر والصدقة قبل البلوغ إليه وبعد البلاغ لتمام ذلك والمسكنة والخضوع لله تعالى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وما أشبه ذلك."⁵¹ بعد هذه الخصال الدينية الضرورية، يجب على المتعلم أن يقبل على دراسة علوم عصره ثم بعد ذلك يقبل على كتب جابر فيجمعها كلها ويدرس قراءتها قراءة متفحصية حتى تنكشف مضامينها المعرفية وترسخ في الذهن بشكل واضح لا لبس فيه. ومع كل هذا لابد لكل من يريد تعلم الكيمياء من إيجاد شيخ أو مرشد يكون قد تلقى علمه مباشرة عن أحد الأئمة، كما حصل لجابر نفسه مع الإمام جعفر بن محمد الصادق، حيث تلقى هذا العلم عنه، فقراءة كتبه لوحدها غير كافية لهذا نجده يقول: "إن الذي يحتاج إليه طالب

⁴⁸ Holmyard, *The Arabic works*, 28.

⁴⁹ Marcellin Berthelot, *La chimie au moyen âge, tome III, l'Alchimie Arabe* (Amsterdam: Philo Press, 1967), 116.

⁵⁰ Lory, *Alchimie*, 123.

⁵¹ Holmyard, *The Arabic works*, 81.

هذه الحكمة الصبر قبل كل شيء على المطالعة للعلوم ثم لكتبنا فيها فإن كان ممن عني بالعلوم وصبر على تحصيلها فقد كفى نصف التعب وقرب الله عليه المطلوب... وأنا أقول بعد ذلك حرام على من قرأ كتبنا هذه المائة والإثني عشر وقبل كتبنا هذه أن يقرأها على غير تأليف وعلى غير ترتيبها في ترسيم قراءته وعلى غير أستاذ فإن من قرأ كتبنا أو كتبنا على غير هذا الوجه لم يظهر له منها الحق.⁵²

يتضح مما سبق أن جابر بن حيان بحديثه عن الإنسان الكامل، قد طرق موضوعاً له مكانة أساسية في الفكر الصوفي، وسعى إلى أن يمنحه بعداً جديداً يربطه بالكيمياء، حيث بين أن للمشتغل بالكيمياء وظيفتين متوازيتين، وظيفة الإقبال على المادة وفهم أدق مكوناتها للوصول إلى سر الحياة فيها، وبالتالي الوقوف على السر الأكبر والقانون الأسمى الذي به خلق العالم، مع العمل على تدبير الإكسير رمز الاعتدال والكمال. أما الوظيفة الثانية، فهي العمل على تدبير أحوال نفسه والإقبال على تنقيتها وتصفيتها، إلى أن يصل إلى مرحلة الأئمة والأشخاص الروحانية، وبذلك يصير هو الإنسان الكامل المخلص والمنقذ لنفوس المؤمنين به، والسالكين طريق النجاة.

البيبلوغرافيا

- ابن النديم. **الفهرست**. بيروت: دار الكتب العلمية، 2006.
- ابن حيان، جابر. **مختار رسائل جابر بن حيان**. جمع وتحقيق ونشر بول كراوس. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1934.
- ابن خلدون. **المقدمة**. تحقيق عبد السلام الشدادى. الدار البيضاء: بيت الفنون والعلوم والآداب، 2005.
- إسبر، محمد علي. **سلمان منا أهل البيت**. بيروت: الدار الإسلامية، 1993.
- إقدير، محمد سالم. **العقائد الفلسفية المشتركة بين الفرق الباطنية**. القاهرة: مكتبة مدبولي، 2006.
- بدوي، عبد الرحمان. **الإنسانية والوجودية في الفكر العربي**. بيروت: وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، 1982.
- البوني. **شمس المعارف الكبرى**. بيروت: المكتبة العلمية الفلكية، د.ت.
- الرازي، أبو حاتم. **كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية العربية**. صنعاء: مركز الدراسات والبحوث اليمني، 1994.
- الزركلي. **الأعلام**. بيروت: دار العلم للملايين، د، ت.
- صاعد الأندلسي. **طبقات الأمم**. تحقيق، ح. بوعلوان. بيروت: دار الطليعة، 1985.
- الصدوق، أبو جعفر محمد بن علي. **معاني الأخبار**. قم: انتشارات إسلامي، 1361هـ.

⁵² ابن حيان، مختار رسائل، 100-101.

- القفطي. تاريخ الحكماء. وهو مختصر الزوزني المسمى بالمنتخبات الملتقطات من كتاب إخبار العلماء بأخبار الحكماء. القاهرة: مؤسسة الخانجي، د. ت.
- كبرى زادة، طاش. مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم. بيروت: دار الكتب العلمية، 1985.
- ماسينيون، لوي. "سلمان الفارسي والبواكير الروحية للإسلام في إيران." ضمن كتاب شخصيات قلقة في الإسلام، دراسات من جمع وترجمة عبد الرحمن بدوي. القاهرة: دار النهضة، 1964.
- هاينس، هالم. الغنوصية في الإسلام. ترجمة رائد الباش. بيروت: بغداد: منشورات الجمل، 2003.
- Berthelot, Marcellin. *La chimie au moyen âge, tome III, l'Alchimie Arabe*. Amsterdam: Philo Press, 1967.
- Corbin, Henry. *Le livre du Glorieux, Natural sciences in Islam*. Frankfurt: F. Sezgin, 2002.
- _____. *Histoire de la philosophie islamique*. Paris: Gallimard, 1986.
- Holmyard, Eric John. *Alchemy*. New York: Dover publications, 1990.
- _____. *The Arabic works of Jabir Ibn Hayyan*. Translated by Richard Russell. New York, Paris: E. P. Dutton, Geuthner, 1928.
- Lory, Pierre. *Alchimie et mystique en terre d'Islam*. Collection Islam. Spirituel. Paris: Verdier, 1989.
- _____. *Dix traités d'alchimie, les Dix premiers livres de la Soixante-dix de Jabir Ibn Hayyan*. Paris: Sinbad, 1983.
- Marquet, Yves. *La philosophie des alchimistes et l'alchimie des philosophes, Jabir ibn Hayyan et Les frères de pureté*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1988.

بدايات الفكر الصوفي في الغرب الإسلامي ابن مسرة الجبلي نموذجاً

محمد لشقر

أستاذ باحث، جامعة مولاي إسماعيل، مكناس

مقدمة

تعد مشكلة أصل التصوف الإسلامي عموماً، والأندلسي خصوصاً، مشكلة خلافية بين الباحثين في الفلسفة الإسلامية، حيث انقسم دارسو الظاهرة الصوفية الإسلامية بين مدافع عن أصالة هذا التقليد مبرزاً جذوره الإسلامية الخالصة، ومدافع عن كونه مجرد محاكاة لتقليد الرهينة المسيحية.

تضاربت الكتب المؤرخة للفكر الإسلامي حول الهوية الفكرية لابن مسرة، إذ تأرجحت بين من يجعله متكلماً معتزلياً، ومتصوفاً، وفيلسوفاً أفلاطونياً محدثاً، وداعية باطنياً، بل ومناصراً إن لم يكن مؤسساً لمذهب الأمباذقية المنحولة في الفكر الفلسفي الإسلامي.¹ لقد نعته ميغيل كروز هيرنانديز (Miguel Cruz Hernández) بأنه أول مفكر أندلسي مسلم تميز ببعض الأصالة،² بل عدّه بعضهم أول تجل للفكر الصوفي في شبه الجزيرة الإيبيرية.³ إن كل من اهتم بالتأريخ لحياة هذا الرجل اعتبره من أوائل متصوفة الأندلس ذوي النزعة الفلسفية،⁴ ليستحق بذلك لقب مؤسس التصوف الفلسفي بالأندلس.⁵

نعالج، في هذه المقالة، سؤال بدايات التصوف بالغرب الإسلامي متخذين من ابن مسرة نموذجاً بحسب يزواج بين الوصف والنقد، سنتوقف، في مستوى أول، عند بعض ملامح التربة الفكرية التي احتضنت ميلاد التصوف بالغرب الإسلامي، مبرزين قدر الإمكان نقاط التقاطع والافتراق بينه وبين نظيره بالمشرق الإسلامي. على أن ننتقل في لحظة ثانية، تجمع بين الفحص والمعالجة، إلى إعادة رسم صورة نموذج عدّ أول متصوف

¹ Sarah Stroumsa and Sara Svirri, "The Beginnings of Mystical Philosophy in al-Andalus: Ibn Masarra and his Epistle on Contemplation," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 36 (2009): 202.

² Sarah Stroumsa, "Ibn Masarra and the Beginnings of Mystical Thought in al-Andalus," in *Mystical Approaches to God Judaism, Christianity, and Islam or Wege mystischer Gottes erf ahrung Judentum, Christentum und Islam*, Herausgegeben von Peter Schäfer unter Mitarbeit von Elisabeth Müller-Luckner (München: Oldenbourg Verlag, 2006), 98.

³ Stroumsa, "Ibn Masarra," 112.

⁴ محمد الإدريسي العدلوني، *نصوص من التراث الصوفي الغرب إسلامي*، تقديم وتحقيق وتعليق (الدار البيضاء: دار الثقافة، 2008)، 6.

⁵ أبو القاسم ابن قسي، *خلع النعلين*، تحقيق محمد الأمراني (آسفي: مطبعة IMPH، 1997)، 18.

بالغرب الإسلامي، مركزين في ذلك على الكشف عن الروافد التي تغذى عليها فكره الصوفي ومدى تأثيره في لاحقيه من متصوفة الغرب الإسلامي.

ملاحظات حول التصوف بالغرب الإسلامي

أ. سؤال البدايات

يعين أستاذنا المرحوم محمد أوزاد لحظة القرن الثالث الهجري كزمن لنشأة الفكر الفلسفي في الأندلس، ”ففي هذا القرن اتجه الفكر الإسلامي في الأندلس نحو تحديد ماهيته وذاتيته بعد أن مرت عليه فترة طويلة من التبعية المطلقة للمشرق،“ حيث كان هذا التحول تعبيراً عن وضع اقتصادي واجتماعي وسياسي جديد.⁶ لقد عرفت الأندلس خلال القرن الثالث الهجري تصارع عدة اتجاهات فكرية حول النموذج الصحيح للمعرفة والسلوك الإنساني يمكن يحصرها في أربعة اتجاهات، هي كالآتي: اتجاه مالكي، اتجاه أهل الحديث، اتجاه كلامي، واتجاه طبيعي.⁷

لقد حققت التلمذة على مالك بن أنس (المتوفى سنة 179هـ/795م) الملامح الأساسية للوحدة المذهبية التي تفتقر إليها الوحدة السياسية في الأندلس، حيث استطاع المذهب المالكي، بالنظر لاعتداله وضبطه لحدود الرأي في استنباط الأحكام، أن يحقق الحد الأدنى إيديولوجياً لخلق مجتمع إسلامي منسجم.⁸

من جهة أخرى، لم يكن ظهور اتجاه أهل الحديث بالأندلس نتيجة لتسلسل المؤثرات المشرقية المحتفية بدراسة الحديث مع الشافعي وابن حنبل وغيرهما، في ارتباط وثيق ”بالتيار الرجعي الذي يقاوم التأويل في الميدان الديني، والذي عضده انقلاب المتوكل سنة 232هـ.“ فالرجوع إلى الأثر في الأندلس اعتبره الباحث أوزاد عملاً إصلاحياً ”يريد أن يلبى باعتدال “النزعة الشخصية“ في ميدان الإيمان الديني. هذه النزعة التي هي تعبير عن رغبة أرستقراطية في التحرر ما أمكن من القيود المذهبية المحافظة.“⁹

لقد توجهت الدولة الأموية بالأندلس إلى حماية الممارسين للعلوم أو الفنون التي تنسجم مع اختيارات الأمراء رغم معارضة فقهاء المالكية، وفي ظل صراع بين السلطة الأموية وفقهاء المالكية، دشّن عبد الرحمن الثاني مرحلة جديدة من التعاقد بين الطرفين، حيث عمل على توجيه المالكية لدعم الحكم الأموي والتخفيف من مراقبتها لسياسة

⁶ محمد أوزاد، ”نشأة الفكر الفلسفي في الأندلس: تمهيد لدراسة العقلية الإسلامية في المغرب“ (رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، 1979-1980)، 11.

⁷ أوزاد، ”نشأة الفكر الفلسفي“، 15.

⁸ أوزاد، ”نشأة الفكر الفلسفي“، 16.

⁹ أوزاد، ”نشأة الفكر الفلسفي“، 24.

الأمرء وسلوكهم، ”فاستقبل زرياب المغني، وقربَ الشاعر الغزال الذي لا يتورع عن نقد الفقهاء؛ كما قربَ بعض الممارسين للعلوم القديمة، وبعث في جمع الكتب القديمة من المشرق. وأهم من استفاد من هذه السياسة، طبعاً، هم علماء الحديث“ مثل بقي بن مخلد الذي شنع عليه المالكية ومنعوا قراءته لمصنف أبي بكر بن أبي شيبة في الحديث.¹⁰

كانت مصادر الاتجاه الطبيعي أو ممارسة العلوم القديمة في الأندلس متداخلة ومتشابكة، وقد الباحث ألوزاد في مصدرين هما التراث المسيحي المحلي والتراث المشرقي.¹¹ خلافاً لما زعمه بلاثيوس من ”أن تاريخ الفكر الأندلسي لم تكن له بالتراث المحلي صلة حقيقية،“¹² وخلافاً أيضاً لما ذهب إليه بالنثيا في كتابه **تاريخ الفكر الأندلسي**، والذي يرد هذا الوضع ”لإقفار العصر القوطي من التفكير الفلسفي، إقفار يكاد يكون تاماً، ويؤكد ذلك ما نعرفه من هبوط مستوى آداب المستعربين،“¹³ سيدافع كل من محمد ألوزاد وحسين مؤنس عن دور المؤثر المسيحي المحلي بوصفه منبعاً ومصدراً مهماً لاستئناف النظر. ومنه، فإن التراث اللاتيني المسيحي المحلي هو الذي يفسر لنا ”سراً من أسرار الازدهار الفكري السريع الذي حققه المسلمون في إسبانيا.“¹⁴

لقد خلق التراثان، المحلي والمشرقي، معاً نشاطاً علمياً متنامياً، حيث كان الإقبال على العلوم القديمة ضرورة حضارية وحياتية أفرزها التحول الاقتصادي والسياسي في المجتمع الأندلسي، ثم ما لبث أن تحول هذا الاتجاه تدريجياً إلى معارضة نظرية للتفكير الفقهي السائد، وتعبيراً عن روح الطبقة الوسطى في المدن الرئيسية خاصة قرطبة وطليلطة وسرقسطة التي انتعش فيها النشاط التجاري والجري. فكان من أوائل ممثلي هذا الاتجاه عباس بن فرناس الذي كان فيلسوفاً وشاعراً ومنجماً (ت. 260هـ أو 274هـ).¹⁵

من جهة أخرى، ورد الاعتزال على الأندلس خلال القرن الثالث الهجري مع دخول كتب الجاحظ التي أحضرها طيبب وأديب قرطبي درس بالبصرة.¹⁶ أما الفلسفة، فلم تدخل إلى الأندلس كاشفة وجهها، بل دخلت بين ثنايا كتب العلوم العملية ومضمرة

¹⁰ ألوزاد، ”نشأة الفكر الفلسفي،“ 24-25.

¹¹ ألوزاد، ”نشأة الفكر الفلسفي،“ 33.

¹² Miguel Asin Palacios, "Ibn Massara y su escuela," in *Tres estudios sobre pensamiento y mística hispanomusulmanes* (Madrid: Ediciones Hiperton, 1992), 21-2.

¹³ بالنثيا، **تاريخ الفكر الأندلسي**، ترجمة حسين مؤنس (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 1955)، 323.

¹⁴ ألوزاد، ”نشأة الفكر الفلسفي،“ 35.

¹⁵ ألوزاد، ”نشأة الفكر الفلسفي،“ 36.

¹⁶ Asin Palacios, "Ibn Massara," 27.

في تعاليم المعتزلة والباطنية.¹⁷ طيلة القرون الأولى، إذن، لم يلعب أي من الميثافيزيقيين المشاركة، بمن فيهم الكندي، دور أستاذ أو موجه للفكر الأندلسي، حيث كان الاستثناء الوحيد هو الرازي، والذي ذكره ابن حزم، مؤكداً أن أعماله كانت موجهة لنفر من الفلاسفة الذين جادلهم في الفصل.¹⁸

حمل الإسلام معه، بحكم طبيعته، بذور الاتجاه الصوفي إلى الأندلس، كما حمل هذه البذور أيضاً أفراد ممن شاركوا في الفتح والاستيطان الأول بها، حيث دخلها بعد الفتح عناصر عراقية وحجازية وفارسية، مع تسجيل أن غالبية الوافدين كانت من الشام.¹⁹ ظهر الزهاد بالأندلس منذ فجر الإسلام بها، حيث تلوح كتب التاريخ والطبقات بإشارات إليهم. وقد أدخل بعض الذين وفدوا الأندلس معهم تياراً للزهد وشغفاً خاصاً بالتحث والتعب، وأهم من ينعت بذلك التابعي حنش بن عبد الله الصنعاني.²⁰ وقد فسر البيهقي ظهور نزعة الزهد بردها إلى مجموعة من العوامل، وهي: أولاً، وفود زهاد مشاركة ومغاربة إلى الأندلس. ثانياً، رحلة الأندلسيين إلى المشرق الإسلامي ولقاء زهاده. ثالثاً، تنامي الميول الزهدية تحت وقع الفتن والثورات التي اندلعت في الأندلس. رابعاً، ميل أكثر مالكية الأندلس للزهد. خامساً، حركية الزهاد وحضورهم الفاعل في المجتمع الأندلسي.²¹

كانت بدايات التصوف الأندلسي متأخرة زمنياً عن مثيلاتها في المشرق، حيث انطلقت من ممارسات زهدية لبعض النساك على منوال ما حدث في المشرق.²² ومنه، يفسر البيهقي ظهور التصوف بالأندلس بأسباب شبيهة بأسباب ظهور الزهد بهذا الصقع، حيث يشير أولاً إلى كثرة رحلات الأندلسيين زهاداً وغير زهاد إلى المشرق وأخذهم عن صوفيتهم، وثانياً إلى سوء الأحوال السياسية واضطراب الأندلس لفترات زمنية طويلة، وثالثاً إلى حركية المتصوفة في المجتمع الأندلسي حيث تولوا القضاء والجهاد والرباط بالثغور.²³

¹⁷ أوزاد، "نشأة الفكر الفلسفي"، 34.

¹⁸ أوزاد، "نشأة الفكر الفلسفي"، 34.

¹⁹ عبد السلام غرميني، المدارس الصوفية المغربية والأندلسية في القرن السادس الهجري (الدار البيضاء: دار الرشد الحديثة، 2000)، 25.

²⁰ غرميني، المدارس الصوفية، 26.

²¹ محمد بركات البيهقي، الزهاد والمتصوفة في بلاد المغرب والأندلس حتى القرن الخامس الهجري (القاهرة: دار النهضة العربية، 1993)،

117، 119، 127، 130، 132.

²² محمود علي مكي، "التراث المشترك الأندلسي المغربي في ميدان التصوف"، ضمن التراث الحضاري المشترك بين إسبانيا والمغرب (الرباط:

مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، 1993)، 157.

²³ البيهقي، الزهاد والمتصوفة، 174-177.

لعل أول من صنف كتاباً في التصوف بالأندلس كان هو زاهد من الثغر الأعلى اسمه يمن بن رزق التُّطيلي أواخر القرن الثالث الهجري، وسماه الزهد،²⁴ ومع احتواء هذا الكتاب على تصورات استثنائية في مجال الممارسة الزهدية، قال فريق من الفقهاء الأندلسيين، يتزعمهم أحمد بن خالد القرطبي، ومن الفقهاء القيروانيين، يتزعمهم ابن مسرور الحجاج، بالنهي عن قراءته لما ضمّه من "وساوس".²⁵ "ومع ذلك، فقد كان لكتاب يمن بن رزق انتشار كبير، ولا سيما في العصور المتأخرة حينما رسخت دعائم التصوف. وكان من رواة هذا الكتاب في إفريقية فقيه أندلسي الأصل هو يحيى بن عمر الكناني نزيل سوسة ثم تلميذه ابن اللباد القيرواني. أما في الأندلس فقد انتشر على يد تلاميذه من أهل الثغر الأعلى ومن أهمهم عبد الله بن قاسم القلعي (قلعة أيوب) الذي اختصه الدكتور بنشريعة بدراسة قيمة، وزاهد مغربي كان قد قدم إلى الثغر من أجل الجهاد هو حساس السجلماسي الذي كان مقيماً بمجريط، وعنه أخذ الكتاب فقيه مغربي كبير هو أبو ميمونة داس بن إسماعيل الفاسي. وقد صور لنا ابن خير الإشيلي مدى ذيوع هذا الكتاب في الأندلس حتى نهاية القرن السادس الهجري."²⁶

ب. التصوف الأندلسي بين الاتباع والأصالة

انقسم دارسو الفكر الأندلسي عموماً، والشق الصوفي منه خصوصاً، بين قائلٍ بتبعية هذا الفكر لما كان رائجاً بالمشرق الإسلامي، وقائلٍ بوجود أصالة ما تميز مفكري الأندلس عن أتربهم في المشرق. استرعى انتباه الباحث ألوزاد ظاهرتان تكررتا في أغلب الدراسات التي احتفت بالفكر الأندلسي؛ الأولى، هي اعتباره مجرد امتداد ضروري للفكر المشرقي، حيث تتجاهل الكثير من الدراسات المسار الخاص للفكر الأندلسي وتعجز، بالتالي، عن تفسير الموقف المعارض للصبغة المشرقية الذي نجده لدى كل من ابن باجة وابن طفيل وابن رشد. أما الظاهرة الثانية، فمقتضاها النظر إلى أعلام الفكر الأندلسي بوصفهم معجزات أو خوارق، "وحتى في الحالات التي يتناول فيها هذا التأريخ المراحل السابقة، فإنه يكتفي بالإيجاز المخل والأحكام الجاهزة."²⁷

تحتفظ المكتبة العربية بمجموعة من النماذج على هذا "التاريخ السيء"، ونجد ضمنها على سبيل المثال كلاً من: دي بور، وهنري كوربان، وإبراهيم مذكور، ويحيى هويدي، وماجد فخري، وطيب تيزيني، ومحمد أركون. بنزعة اختزالية تبسيطية وميل

²⁴ علي مكي، "التراث المشترك"، 157.

²⁵ علي مكي، "التراث المشترك"، 157-158.

²⁶ علي مكي، "التراث المشترك"، 158.

²⁷ ألوزاد، "نشأة الفكر الفلسفي"، 4.

نحو الطرح الاستنساخي، تناول دي بور، على سبيل المثال، الفلسفة الأندلسية في الباب السادس من كتابه **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، والذي حمل عنوان "الفلسفة في المغرب".²⁸ يصف دي بور الأندلس في العهد الأموي، وخلال لحظة القرن الخامس الهجري قائلاً: "كانت حضارة المشرق تنتقل إلى الأندلس كأنها مسرحية تمثل للمرة الثانية." لقد تزوج العرب في الشرق بالأعاجم، ثم تزوجوا في المغرب بالإسبان. أما الأمازيغ، فهم يقابلون الترك عنده: "في المغرب، نجد بربر شمال إفريقية يستعملون دائماً قوتهم الغليظة في تقويض بناء الثقافة الرفيعة."²⁸ يضيف دي بور الصورة وضوحاً حينما يجزم بأنه لم يدخل الأندلس إلا مذهب فقهي واحد هو مذهب مالك،²⁹ وبأنه لم يكن في الأندلس "معتزلة يعكرون بمذهبهم الكلامي سلامة الدين."³⁰ على أن بواكير التفكير الفلسفي بالأندلس قد ظهرت، في تقديره، عند علماء اليهود الكثيرين في القرن الخامس الهجري.³¹

لقد كانت الأفكار والرجال، في تصور هنري كوربان، تنتقل بسهولة من طرف إلى طرف بأرض الإسلام. بناء عليه سيمثل ابن مسرة ومدرسته في الطرف الغربي من العالم الإسلامي ذلك الإسلام الباطني المنتشر في أقصى الشرق.³² من جهته، اعتمد بلاثيوس على شهادة صاعد في **طبقات الأمم**، وبعض إشارات ابن حزم في كتابه "الفصل..." بوصفهما مؤرخين، ليخلص إلى القول بأن صلة أندلس القرن الثالث الهجري بالتراث القديم كانت منقطعة، حيث امتحت ذكرى سينيكا القرطبي (ق. 1م) والقديس إيزيدور الإشبيلي (ق. 6-7م)، وبأن المتداول حينها كان فقط بعض كتابات آباء انقطعت صلتها بالموسوعة اليونانية.³³ ويزيد صاحب **الإسلام المنتصر** رؤيته وضوحاً عندما يصرح بأن حياة الرّحّل واعتماد الرعي والتجارة بوصفهما نمط حياة العرب قبل ظهور الإسلام هي أمور لا تجتمع والاهتمامات الميتافيزيقية.³⁴ وفق هذا المنظور، ستغدو الفرق الإسلامية مجرد بقايا ديانات وثقافات سابقة على الإسلام، وقد تسربت إلى هذا البناء الاجتماعي والثقافي الجديد. فالمعتزلة مثلاً جسّدوا الروح اليونانية المسيحية لبلاد الشام، بالمقابل مثل الشيعة الروح الزرادشتية للعرق الفارسي.³⁵ لم يمثل رسول الإسلام، بوصفه محارباً ومتعدد

²⁸ دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، نقله للعربية وعلق عليه عبد الهادي محمد أبو ريدة (بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1981)، 361.

²⁹ بور، **تاريخ الفلسفة**، 362.

³⁰ بور، **تاريخ الفلسفة**، 362.

³¹ بور، **تاريخ الفلسفة**، 364.

³² هنري كوربان، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ترجمة نصير مروة وحسن قبسي، راجعه وقدم له الإمام موسى الصدر والأمير عارف تامر (بيروت: عويدات للنشر والطباعة، 1998)، 329.

³³ Asin Palacios, "Ibn Massara," 21-2.

³⁴ Asin Palacios, "Ibn Massara," 6.

³⁵ Asin Palacios, "Ibn Massara," 8-9.

الزوجات نموذجاً للكمال الروحي يمكن أن يُقتدى به. كما لم تسعف العقيدة الفضاضة للقرآن في جعل الاتحاد الصوفي بين الروح والخالق ممكناً. ومن جهتها، لم تساعد العبادات الصورية مظهرها الخارجي في تنمية حياة وجدانية روحية.³⁶

لقد أعاد بلاثيوس، من خلال عمله المميز ابن مسرة ومدرسته،³⁷ بناء فكر هذا المتصوف القرطبي انطلاقاً من كتابات صاعد الطليطلي وابن حزم القرطبي وابن عربي المرسي،³⁸ ليخلص إلى إن ظهور عقيدة الزهد بالأندلس هو انعكاس لما حدث بالمشرق، والذي بدوره هو مجرد استنساخ لتقاليد الرهبنة المسيحية.³⁹ بناء عليه، سيكون التصوف الأندلسي عموماً، والمسرّي خصوصاً، مجرد حالة محاكاة بسيطة لتقاليد الرهبنة المسيحية الشرقية.⁴⁰

انحصرت الثقافة الراجحة لحظة ابن مسرة في الدراسات الفقهية واللغوية،⁴¹ كما تأثر مشروع هذا المتصوف بمنح فكره رسمت معاملته بدع المعتزلة وعقائد الباطنية والأنساق الميتافيزيقية الإغريقية والنزعة الزهدية.⁴² وقد تضافرت، حسب بعض الدارسين، عناصر محلية وتأثيرات إقليمية وروافد شرقية معاً في تخمير الممارسة الصوفية الأندلسية،⁴³ لكن بلاثيوس، وخلافاً لذلك، كان قد ادعى أنه "تحت المظهر المصطنع للدين الجديد، دين الإسلام، كانت لا تزال تتحرك في أرواح الأهالي الإسبان الغرائز والنزعات والتقاليد والقابلية السلافية لشعب كان قبل أن يخضع للإسلام يفكر ويعتقد عقائد أخرى مختلفة ومتماثلة في العمق، ولكنها ذات محتوى عاطفي أكثر غنى من الإسلام، كما كان يعرف ازدهاراً فلسفياً أكثر اكتمالاً."⁴⁴ اعتقد هذا المستشرق المتخصص في الفكر الأندلسي، إذن، أن النباهة الفلسفية والإشراق الصوفي المميزين لشخصية ابن مسرة، إنما يعودان لأصله الإسباني ولتشعبه اللاواعي بالنحل المسيحية وبالأفلاطونية المحدثة. ومن ثمة، اعتبر هو ومن تبعه أن كل مظاهر الزهد في الماديات ونكران الذات والأخلاق المثالية التي سادت في البيئة الأندلسية هي رواسب من الديانة المسيحية

³⁶ Asin Palacios, "Ibn Massara," 16.

Asin Palacios, "Ibn Massara," VII.

تجدر الإشارة إلى أن كتاب ابن مسرة ومدرسته: أصول الفلسفة بإسبانيا المسلمة هو في الأصل عبارة عن درس افتتاحي قدمه بلاثيوس بالأكاديمية الملكية للعلوم الأخلاقية والسياسية سنة 1914.

³⁸ ميغيل كروز هيرنانديس، "الفكر الإسلامي في شبه الجزيرة الإيبيرية،" ترجمة رشيد الحور، ضمن الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، ج. 2. (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998)، 1090.

³⁹ Asin Palacios, "Ibn Massara," 36.

⁴⁰ Asin Palacios, "Ibn Massara," 17.

⁴¹ Asin Palacios, "Ibn Massara," 23.

⁴² Asin Palacios, "Ibn Massara," 90.

⁴³ غرميني، المدارس الصوفية، 47.

⁴⁴ غرميني، المدارس الصوفية، 47.

السابقة وقد تفاعلت مع الشخصية الإسبانية العريضة، ”وأن دين الإسلام لم يصف سوى طقوس وشكليات وعقائد لا تصمد أمام النظر الفلسفي المتمعن.“ لينتج بهذا الشكل مقولته التركيبية التي أطلق عليها ”الإسلام المتنصر“ والتي تؤطر كل أبحاثه.⁴⁵

2. ابن مسرة الجبلي أول متصوف بالغرب الإسلامي

أ. روافد الفكر الصوفي المَسْرِي

ولد ابن مسرة، وفق ما رواه القفطي في الإخبار، يوم سابع شعبان سنة 269هـ وتوفي يوم رابع شوال سنة 319هـ وهو ابن ثلاثة وخمسين سنة.⁴⁶ كان أبوه تاجراً، قام برحلات إلى المشرق، واشتهر عنه اهتمامه بآراء المعتزلة.⁴⁷ لقد نشأ هذا المتصوف القرطبي وترعرع في بيئة زهدية صوفية، فوالده نزع إلى التصوف في آخر حياته حتى إنه ”توكل“ وترك كسب يده، كما أن أخاه إبراهيم كان زاهداً أيضاً.⁴⁸

يخبرنا ابن الفري في مؤلفه تاريخ علماء الأندلس أن الرجل قد ”اتهم بالزندقة فخرج فاراً، وتردد بالمشرق مدة فاشتغل بملاقة أهل الجدل، وأصحاب الكلام والمعتزلة ثم انصرف إلى الأندلس فأظهر نسكاً وورعاً واغتر الناس بظاهره، فاختلفوا إليه وسمعوا منه، ثم ظهر الناس على سوء معتقده وقبح مذهبه، فانقبض من كان له إدراك وعلم، وتمادى في صحبته آخرون غلب عليهم الجهل فدانوا بنحلته.“⁴⁹ قضى ابن مسرة فترة من حياته الدراسية بالقيروان في فترة شهدت أوج نشاط الدولة الفاطمية سياسياً ودعائياً، لذلك فهم بلاثيوس توافقاً حاصلًا بين قول صاحب الاعتبار بكون النبوة اكتساباً وليست اختصاصاً وفكرة المهدي عند الباطنية، والذي قاربوا به مرتبة النبوة.⁵⁰

عند زيارته مكة والمدينة ومصر، اتصل بأقطاب الحركة الصوفية عموماً، حيث تعرف على رواد التصوف السني مثل سعيد بن الأعرابي وأحمد بن سالم التستري وهو حفيد وتلميذ سهل التستري الصوفي المشهور، واطلع على التصوف الباطني مع تلامذة

⁴⁵ غرميني، المدارس الصوفية، 48.

⁴⁶ أبو الحسن القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، علق عليه ووضع حواشيه إبراهيم شمس الدين، ج. 1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2005)، 20. يقول القفطي: ”وكان مولده ليلة الثلاثاء لسبع مضين من شعبان سنة تسع وستين ومائتين، وتوفي يوم الأربعاء لأربع خلون من شوال سنة تسع عشر وثلاثمائة وهو ابن خمسين سنة وثلاثة أشهر.“

⁴⁷ العدلوني، نصوص من التراث، 6.

⁴⁸ محمد البوغالي، ”قراءة في حضور أنباذوقليس في فكر ابن مسرة“، مجلة ضفاف 6 (2021): 159.

⁴⁹ ابن الفري، تاريخ علماء الأندلس، تحقيق إبراهيم الأبياري، ج. 2 (بيروت، القاهرة: دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني، 1989)، 687.

⁵⁰ محمود علي مكي، التشيع في الأندلس منذ الفتح حتى نهاية الدولة الأموية (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2004)، 21. الجدير بالذكر أن المحقق المغربي محمد العدلوني الإدريسي لا يوافق محمود علي مكي حول كون ابن مسرة تعلم في القيروان آراء الشيعة، حيث كانت آراؤه مشبعة بالباطنية قبل رحلته لأنه شب على أفكاره الاعتزالية والشيعة. العدلوني، نصوص من التراث، 8.

ذي النون المصري (ت. 245هـ)، خصوصاً منهم أبو يعقوب النهرجوري (ت. 330هـ).⁵¹ ومنه، كانت ثمرة لقاء ابن مسرة بتلامذة ذي النون والتستري المولعين بعلم الحروف وضعه لمصنف حمل عنوان **خواص الحروف**، مما يبين التأثير الحاسم لهذه اللقاءات عليه.⁵²

أخذ ابن مسرة تعاليمه في علوم الدين من فقه وتوحيد على يد والده وفق النظرة المعتزلية المفعممة بالآراء الفلسفية المغرقة في التجريد العقلي.⁵³ بالإضافة إلى الوالد، نجد ضمن قائمة مشايخه كلاً من محمد بن وضاح (ت. 287) ومحمد الخشني (ت. 286)، كلاهما من مدرسة الحديث. يسجل أستاذنا المرحوم محمد أوزاد، في هذا السياق، أن المصادر لم تذكر أسماء الشخصيات الأخرى التي ساهمت في تكوين ابن مسرة خاصة تكوينه الفلسفي، مما جعله يميل إلى القول بأن ابن مسرة قد اعتمد في تكوينه الفلسفي على مجهوده الفردي.⁵⁴ أما بالنسبة للتلمذة غير المباشرة، فقد نص مترجمو ابن مسرة على أن من أهم مصادر تصوفه فكر المتصوف ذي النون المصري (ت. 245هـ)،⁵⁵ وتصورات منسوبة للفيلسوف اليوناني أمبادقليس.⁵⁶ زيادة في البسط حول تأثير ذي النون المصري نقول: كان هذا العَلم الكبير من أعلام التصوف الإسلامي رائداً لمذهب صوفي يتميز بالاعتدال والبعد عن التطرف والشطح الذي اتسم به متصوفة العراق أمثال البسطامي والحلاج، ”وهذا الاتجاه المعتدل هو الذي أصبح الفكر الديني بالمغرب والأندلس المتمسك بمبادئ السنة.“⁵⁷

من جهة أخرى، يبقى حديث القفطي في الإخبار عن تأثر ابن مسرة بأمبادقليس أقوى شهادة في هذا الباب، إذ يقول: ”ومن المشتهرين في الملة الإسلامية بالانتماء إلى مذهبه محمد بن عبد الله الجبلي الباطني من أهل قرطبة، كان مولعاً بفلسفته ملازماً لدراستها، وهو محمد بن عبد الله بن ميسرة بن نجيح القرطبي أبو عبد الله سمع من أبيه ومن ابن وضاح والخشني، وخرج إلى المشرق فاراً لِمَا اتَّهَم بالزندقة لإكثاره من النظر في فلسفة أيبذقليس ولهجه بها... وكان له لسان خلوب يتوصل به إلى مراده.“⁵⁸ حول مضمون هذه الفلسفة الأمبادقلية المنحولة، يقول القفطي

⁵¹ العدلوني، نصوص من التراث، 8.

⁵² بيلار غاريدو كليمنتي، هل كان ابن مسرة فيلسوفاً؟، ترجمة الحسن أسويق (الرباط: منشورات مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2020)، 7.

⁵³ العدلوني، نصوص من التراث، 6-7.

⁵⁴ محمد أوزاد، ”الملاحم العامة لشخصية ابن مسرة وأرائه“، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس 6 (1982): 37.

⁵⁵ علي مكي، ”التراث المشترك“، 158.

⁵⁶ القفطي، إخبار العلماء، ج. 1، 21-22.

⁵⁷ علي مكي، ”التراث المشترك“، 159.

⁵⁸ القفطي، إخبار العلماء، ج. 1، 21-22.

”والمشتهر من أمر أبيذقليس أنه أول من ذهب إلى الجمع بين معاني صفات الله تعالى وأنها كلها تؤدي إلى شيء واحد، وأنه إن وصف بالعلم والوجود والقدرة فليس هو ذا معان متميزة تختص بهذه الأسماء المختلفة، بل هو الواحد بالحقيقة الذي لا يتكثر بوجه ما أصلاً بخلاف سائر الموجودات، فإن الوجدانيات العاملة معرّضة للتكثّر إما بأجزائها وإما بمعانيها وإما بنظائرها، وذات الباري سبحانه وتعالى متعالية عن هذا كله، وإلى هذا المذهب في الصفات ذهب أبو الهذيل محمد بن الهذيل العلاف البصري.“⁵⁹ بيد أنه لا يزال من المتعذر أن نقرر كيف وصلت إلى علمه الميتافيزيقا المنسوبة إلى أمبيذقليس، والملقحة بالأفلاطونية الجديدة.⁶⁰

بخصوص هذه الهوية الفكرية الملتبسة لابن مسرة، نشير إلى موقف الباحث الإسباني المعاصر إميليو تورنيرو بوفيدا (Emilio Tornera Poveda) الذي عد ابن مسرة فيلسوفاً أصيلاً منشغلاً بالأساس بالتوفيق بين القرآن والفلسفة. ومنه، سيذهب إلى أنه لا وجود في العملين المعروفين الآن لابن مسرة، وهما نصّاً خواص الحروف ورسالة الاعتبار، لموضوعات صوفية على وجه التحديد.⁶¹ إن إصدار حكمٍ بناءً على هذين المصنفين فقط، لا يسمح، في نظر تورنيرو، بالقول إن ابن مسرة متصوف، ”لأنهما لا يتضمنان إشارات إلى موضوعات صوفية على نحو مخصوص، ولا إلى أي موضوع من موضوعات الزهد. كما أن التطرق إلى المسائل المتصلة بإشكالية المعتزلة معدودة؛ فوحدها مسألة التوحيد هي التي تعتبر نقطة التوافق مع الفلسفة، كما نجد إشارة مختصرة إلى القدر، وأخرى جد موجزة إلى أبدية الثواب والعقاب الأخرين. إن ابن مسرة يقدم نفسه، قبل كل شيء، كفيلسوف عليم، عارف بنظام الأفلاطونية المحدثة، وكفيلسوف باطني يبحث عن المعنى الباطني للقرآن اعتماداً على الأفلاطونية المحدثة.“⁶²

إن تضارب الآراء والتقييمات حول الشيخ الجبلي ومذهبه بين من يدمجه في الفلسفة ومن يلحقه بالتصوف ”إنما يرجع إلى اختلاف مستويات التركيز على مضامين المصنّفين؛ إن قراءة سطحية لكتاب الاعتبار، حيث المفاهيم الخاصة بالتصوف تحضر بدرجة ضئيلة، من شأنها أن تجعلنا نعتبر صاحبه فيلسوفاً أكثر منه صوفياً. في حين أن قراءة ما دونه في أسرار الحروف حول الحروف المنفردة، تكشف لنا عن شيخ في التصوف

⁵⁹ القفطي، إخبار العلماء، ج. 1، 20.

⁶⁰ كارل بروكلمان تاريخ الشعوب الإسلامية، نقله إلى العربية نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي (بيروت: دار العلم للملايين، 1968)، 300-301.

⁶¹ كليمنتي، هل كان ابن مسرة، 11-12.

⁶² كليمنتي، هل كان ابن مسرة، 12.

ومتبصر عارف.⁶³ لقد ضمن ابن مسرة نصاً خواص الحروف ورسالة الاعتبار آراء زهدية صوفية، وأخرى كلامية فلسفية وفلسفية باطنية كان لها أثر واضح على لاحقيه إلى حدود القرنين السادس والسابع الهجريين.⁶⁴ كما أخذ الآراء الباطنية المتعلقة بالتأويل العرفاني للأسماء والحروف الواردة في أوائل السور من سهل ابن عبد الله التستري (ت. 283هـ) ”فقد ألف التستري رسالة سماها الحروف اهتم فيها بالعلم الباطن للحروف معتبراً أنها أصل كل مخلوق وأصل علم الله ومنها ظهر أنبيأؤه.“⁶⁵ إنها معطيات كافية، في تقدير الباحثة الإسبانية المعاصرة بيلار غاريدو كليمنتي (Pilar Garrido Clemente) للتسليم بأن مجموع مصنفات ابن مسرة تندرج تماماً ضمن التقليد الواسع والمتنوع للتصوف السني المستوحى من المشرق الإسلامي.⁶⁶

ب. فكر ابن مسرة وامتداداته

نسب كارل بروكلمان (Carl Brockelmann)، في كتابه الشهر تاريخ الشعوب الإسلامية، الفضل إلى ابن مسرة القرطبي ”في إثارة اهتمام الأندلسيين بمسائل الفلسفة،“ واصفاً إياه بأنه كان حوالي سنة 900م يرأس حلقة من الطلاب والمريدين تجتمع إليه في إحدى الصوامع القائمة على منحدرات جبل قرطبة [جبل العروس].⁶⁷ بل إن الباحث الإسباني المعاصر ميغيل كروز هيرنانديس (Miguel Cruz Hernandez) عدّ ابن مسرة أول مؤسس للفكر الأندلسي حيث جاء فكره تركيباً للمبادئ المعتزلية المتعلقة بالوحدة الإلهية، والعدل الإلهي، والقدرية، جنباً إلى جنب مع النظريات والتطبيقات الصوفية كما عرضها وشرحها ذو النون المصري والنهرجوري. لكن الشكل الذي اتبعه في تفاصيلها هو شكل شخصي وأصيل.⁶⁸ لقد مثل الرجل البداية الواضحة للتصوف الأندلسي جامعاً عناصر متناقضة في فكره مثل القول بحرية الإرادة على نحو ما كان معروفاً عند المعتزلة، وتبني بعض المبادئ الشيعية الباطنية التي كانت منتشرة بالمغرب بفضل دعاة الإسماعيلية ودولة عبيد الله المهدي.⁶⁹

شارك ابن مسرة، وفق ما ذكر ابن حزم، المعتزلة في القول بالقدر، وكان يقول إن علم الله وقدرته صفتان محدثتان مخلوقتان وأن لله تعالى عِلْمين أحدهما أحدثه جملة، وهو علم الكتاب -وهو علم الغيب- كعلمه أنه سيكون كفار ومؤمنون بالقيامة

⁶³ كليمنتي، هل كان ابن مسرة، 14.

⁶⁴ العدلوني، نصوص من التراث، 3.

⁶⁵ العدلوني، نصوص من التراث، 9.

⁶⁶ كليمنتي، هل كان ابن مسرة، 11.

⁶⁷ بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، 300-301.

⁶⁸ هيرنانديس، ”الفكر الإسلامي“، 1090.

⁶⁹ علي مكي، ”التراث المشترك“، 158.

والجزء ونحو ذلك؛ والثاني علم الجزئيات، وهو علم الشهادة واستشهد على ذلك بقوله تعالى عالم الغيب والشهادة.⁷⁰ كما سلك في خواص الحروف، أثناء تعريفه لله، سبيل المعتزلة في التعريف بالسلب لعدم قابلية الذات الإلهية للتحديد إذ يقول "واحد حق لا شريك له... لا تأخذه الأقطار ولا تحيط به، ولا تدركه الأبصار."⁷¹ أما ابن الفرضي في تأريخه لعلماء الأندلس، فيحدد معالم فكر هذا المتصوف الأندلسي كالآتي: "وكان يقول بالاستطاعة، وإنفاذ الوعيد، ويحرف التأويل في كثير من القرآن. وكان مع ذلك يدّعي التكلم على تصحيح الأعمال ومحاسبة النفوس على حقيقة الصدق، في نحو من كلام ذي النون الإخيمي، وأبي يعقوب النهرجوري."⁷² يعزى لابن مسرة نقل الفلسفة الممزوجة بالغنوص إلى الأندلس، كما يعزى له تأسيس نظام باطني أدبي.⁷³ إجمالاً يمكن اختزال أهم العناصر المشكّلة لفكره في: أولاً، القول بالاستطاعة وإنفاذ الوعيد. ثانياً، العلم الإلهي صفة زائدة عن الذات الإلهية، وهو محدث مخلوق، وعلمه علمان علم خلقه جملة واحدة كعلمه للغيب وعلمه أنه سيكون كفار ومؤمنون والقيامة والناس، وعلمه بالجزئيات كعلمه إيمان فرد معين أو كفره. ثالثاً، القدر صفة مخلوقة. رابعاً، إنكار الشفاعة، وقد كان يحكم بضعف النصوص الحديثية الواردة فيها.⁷⁴

لقد تكوّن فكر ابن مسرة من مجموعة من العناصر التليفية مثل الاعتزال، الألباذقالية المنحولة، التقاليد الباطنية السرية التي تعود جذورها للغنوصيات القديمة، الأفكار الإسماعيلية التي روّج لها الدعاة الفاطميون، وممارسته للعلوم الخفية خاصة علم الحروف.⁷⁵ ولكن أبرز عنصر من هذا المزيج الفلسفي والديني المنحول هو الذي ركز عليه بالنشأ باعتباره القول "بوجود مادة روحية تشترك فيها جميع الكائنات ماعدا الذات الإلهية"، وهو ما حدا به إلى أن ينظر إلى جهود ابن مسرة بوصفها دفاعاً عن هذا المذهب الألباذقولي المنحول تحت ستار إسلامي، اعتزالياً تارة، وباطنياً تارة أخرى.⁷⁶ والجدير بالذكر أن ابن مسرة قد أشار في مصنفه خواص الحروف لمصدر هذا العنصر الأساسي في بنائه الفكري مؤكداً أنه رأي سهل بن عبد الله التستري في الحروف، ومن كونها هباء وأصلاً للأشياء.⁷⁷

⁷⁰ ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج. 4 (القاهرة: مكتبة السلام العالمية، د. ت)، 146 وما بعدها.

⁷¹ العدلوني، نصوص من التراث، 24.

⁷² ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ج. 2، 687-688.

⁷³ كامل محمد عويضة، ابن مسرة، الفيلسوف الزاهد (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993)، 33.

⁷⁴ البوغالي، "قراءة"، 157-158.

⁷⁵ البوغالي، "قراءة"، 159.

⁷⁶ بالنشأ، تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة حسين مؤنس (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 1955)، 330.

⁷⁷ العدلوني، نصوص من التراث، 25.

نبه الباحث المغربي محمد البوغالي في مقال صدر له حديثاً إلى أن مصادر ثقافة ابن مسرة كما تعرضها الروايات لا تفسر بتاتاً المآل الذي انتهى إليه فكره، فما زال مجهولاً لحد الآن المصدر الذي استقى منه ابن مسرة فلسفته ونسقه الفكري، ولا يكفي القول إنه تأثر بالتيارات والمذاهب الإسلامية بالمشرق لتفسير الصيغة النهائية لمسيرته الفكرية بالأندلس. قطعاً كان للمؤثرات المشرقية دور أساس في رسم تقاسيم فلسفته أو تصوفه، لكن يتعين الانتباه أيضاً إلى أن ابن مسرة قد أذاع بعض أفكاره المثيرة للجدل في الأوساط الثقافية والدينية الأندلسية قبل مبدأ رحلاته مما عرضه للاتهام بالزندقة ومن ثمة خرج فاراً إلى المشرق.⁷⁸ والمثير في الأمر أن المصادر المؤرخة لشخصية هذا المتصوف لا تذكر نوع الأفكار التي بثها بالأندلس، والتي جعلته عرضة لأن يتهم بالزندقة والفرار إلى الشرق، في حين أنها تفصل القول في أفكاره التي روج لها بعد عودته، والناجمة عن احتكاكه بأهل الجدل من المتكلمين المنتمين إلى فرق مختلفة.⁷⁹ يذكر المستشرق منتغمري وات (Montgomery Watt) أن ابن مسرة قد لقي معارضة قوية من مالكيي قرطبة مما اضطره للانسحاب إلى الجبال المجاورة حيث علم وكون مجموعة من الأتباع، واستطاع "ربما أن يُرسي قواعد التصوف الأندلسي."⁸⁰ لقد تزعم هذه المواجهة من جهة المالكية الفقيه أحمد بن خالد الحباب، حيث اتهم ابن مسرة بأنه "يشيع بين تلامذته سراً آراء المعتزلة في القدر، وأن الثواب والعقاب للنفوس دون الأبدان، والقول بوحدة الخالق والمخلوق وغيرها من البدع."⁸¹ وعن اختلاف الناس فيه، يردف ابن الفرضي قائلاً "الناس في ابن مسرة فرقتان: فرقة تبلغ به مبلغ الإمامة في العلم والزهد، وفرقة تطعن عليه بالبدع لما ظهر من كلامه في الوعد والوعيد، وبخروجه عن العلوم المعلومة بأرض الأندلس، الجارية على مذهب التقليد والتسليم."⁸²

لقد شكل المذهب المَسْرِيّ القاعدة الأساسية لفكر المتصوفة بالأندلس، وأثر بشكل بارز في المدرسة التي سماها أسين بلاثيوس بالمدرسة الأميرية، وهي التي اكتسبت نواتها الأصلية قوة جعلت فقهاء أميرية بزعامة البرخي، الوحيدين الذين تجرؤوا على استنكار حرق كتابات الغزالي بناء على أمر لقاضي قضاة قرطبة ابن حمدين، حيث كان أبو العباس أحمد بن محمد موسى بن عطاء الله العريف العضو الرئيس في هذه الجماعة.⁸³ بل ذهب بلاثيوس إلى أكثر من ذلك عندما نبّه إلى وجود أوجه شبه بين ابن

⁷⁸ البوغالي، "قراءة"، 157.

⁷⁹ البوغالي، "قراءة"، 157.

⁸⁰ مونتغمري وات، في تاريخ إسبانيا الإسلامية، ترجمة محمد رضا المصري (بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، 1998)، 79.

⁸¹ العبدلوي، نصوص من التراث، 7.

⁸² ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ج. 2، 687.

⁸³ هيرنانديس، "الفكر الإسلامي"، 1093.

مسرة والفيلسوف والشاعر واللاهوتي المايوركي رامون لول (Ramon Llull) (-1232)، وهي التشابهات التي اعتبرها هيرنانديس، لاحقاً، مجرد مصادفة لا أهمية لها، بحكم أنها أفكار لم تصدر مباشرة عن ابن مسرة، بل عن حلقات متصوفة شعبيين مع بدايات القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي، والذين كانوا معاصرين إلى حد ما لابن عربي.⁸⁴ سيتجاوز حضور التصوف المَسْرِيّ الفضاءين الإسلامي والمسيحي ليصل إلى الوسط العبري أيضاً. إنه الأمر الذي تثبته الباحثة سارا سطرومسا (Sarah Stroumsa) حيث تشير إلى تقاطعات وتمائلات بين أفكاره وأفكار يهودا ابن لاوي (Juda Ha-Lévi) (1085-1141م) في كتابه الخزاري (Le cusari).⁸⁵ عندما أحسّ هذا الأندلسي بخطر الفلسفة على الدين أَلَفَ كتاب الحجة والدليل في نصره الدين الذليل، ويُعرَفُ بكتاب الخزاري. حيث استخدم البراهين ذاتها الواردة في تهافت الغزالي مؤكداً رفض مبدأ السببية وضرورة التمسك بالحرف والمرور عبر المعنى الأول في التأويل المجازي.⁸⁶ يرجع الفضل، إذن، إلى ابن مسرة في نشأة أول حركة صوفية مشهورة بالأندلس في القرن الثالث للهجرة، والتي أُرست في شبه الجزيرة الإيبيرية مرجعية ضامنة لاستمرارية خط سالك معترف به، والذي بفضل نجد أن المتصوفة الأندلسيين المتأخرين أمثال ابن عربي المرسي، الذي ارتقى بالتصوف الأندلسي إلى أعلى المراقي، كما تشهد على ذلك مجموعة من أعماله، وابن المرأة أو الششتري من وادي آش، يعتبرون ابن مسرة واحداً من بين أكبر الشيوخ الذين كان لهم تأثير كبير عليهم.⁸⁷ لقد مثل كتاب خواص الحروف وحقائقها وأصولها البداية المؤثرة في مسار التصوف بالغرب الإسلامي حيث أشار له ابن عربي وأفاد من مادته في الفتوحات المكية، وبالتخصيص لحظة تناوله معرفة مراتب الحروف والحركات من العالم وما لها من الأسماء الحسنی ومعرفة العلم والعالم والمعلوم.⁸⁸

خاتمة

إن معرفة المدرسة المَسْرِيّة ضرورية جداً لفهم تاريخ الفكر الأندلسي، وفي استمراريتها في المدرسة الألييرية وأثر هذه في فكر الشيخ الأكبر أبي بكر ابن عربي، مما جعل دورها أساسياً في التصوف الأندلسي كأداة وصل للمذهب الأفلاطوني المحدث.⁸⁹

⁸⁴ هيرنانديس، "الفكر الإسلامي"، 1093.

⁸⁵ Stroumsa, "Ibn Masarra," 109.

⁸⁶ Maurice Hayoun, *L'écégèse philosophique dans le judaisme médiéval*, texts and Studies Médiéval and Early Modern Judaism (Tübingen: Mohr Siebeck, 1992), 126-28.

⁸⁷ كليمنتي، هل كان ابن مسرة، 4.

⁸⁸ ابن عربي، الفتوحات المكية، السفر الأول، تحقيق وتقديم عثمان يحيى، تصدير ومراجعة إبراهيم مذكور (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985)، الباب الثاني: في معرفة مراتب الحروف والحركات من العالم وما لها من الأسماء الحسنی ومعرفة العلم والعالم والمعلوم، 231 وما بعدها.

⁸⁹ هيرنانديس، "الفكر الإسلامي"، 1093.

يبقى من العسير، إذن، إنكار تأثير ابن مسرة الجبلي المحوري في شخصيات صوفية كبيرة كابن عربي وابن العريف وابن برجان، وكثيرين غيرهم من الرموز الصوفية بالأندلس الذين تأثروا به بدرجات متفاوتة، بل لعلنا لا نجانب الصواب إذا قلنا مع الباحث المغربي عبد المجيد الصغير أن مآل التصوف الأندلسي بأكمله قد تحددت سماته منذ انطلاقته الأولى المميّزة مع ابن مسرة؛ وذلك بميله نحو طابع التلفيق الذي يجمع الزهد إلى جانب آراء ونظريات فلسفية ذات أصول غنوصية إشراقية وأفلاطونية محدثة. إنه الطابع الذي بإمكاننا تتبع ملامحه الكبرى في أفكار متصوفة لاحقين أمثال ابن العريف وابن برجان وابن قسي.⁹⁰

الببليوغرافيا

- ابن الفرضي. تاريخ علماء الأندلس. تحقيق إبراهيم الأبياري، القاهرة، بيروت: دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني، 1989.
- ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل. القاهرة: مكتبة السلام العالمية، دون تاريخ.
- ابن عربي، محيي الدين. الفتوحات المكية. السفر الأول، تحقيق وتقديم عثمان يحيى، تصدير ومراجعة إبراهيم مذكور. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985.
- ألوزاد، محمد. "الملاحم العامة لشخصية ابن مسرة وأرائه." مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس 6 (1982).
- _____ . "نشأة الفكر الفلسفي في الأندلس: تمهيد لدراسة العقلية الإسلامية في المغرب." رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، 1979-1980.
- بالنثيا. تاريخ الفكر الأندلسي. ترجمة حسين مؤنس. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 1955.
- بروكلمان كارل. تاريخ الشعوب الإسلامية. نقله إلى العربية نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي. بيروت: دار العلم للملايين، 1968.
- البوغالي، محمد. "قراءة في حضور أنباذوقليس في فكر ابن مسرة." مجلة ضفاف 6 (2021): 178-153.
- بيلاز غاريدو كليمنتي. هل كان ابن مسرة فيلسوفاً؟. ترجمة الحسن أسويق، الرباط: منشورات مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2020.
- الببلي، محمد بركات. الزهاد والمتصوفة في بلاد المغرب والأندلس حتى القرن الخامس الهجري. القاهرة: دار النهضة العربية، 1993.
- دي بور (ب. ج). تاريخ الفلسفة في الإسلام. نقله للعربية وعلق عليه عبد الهادي محمد أبو ريدة. بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1981.

⁹⁰ البوغالي، "قراءة"، 158.

- العدلوني، الإدريسي محمد. *نصوص من التراث الصوفي الغرب الإسلامي*. تقديم وتحقيق وتعليق، الدار البيضاء: دار الثقافة، 2008.
- عويضة، كامل محمد. *ابن مسرة الفيلسوف الزاهد*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1993.
- غرميني، عبد السلام. *المدارس الصوفية المغربية والأندلسية في القرن السادس الهجري*. الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة، 2000.
- القفطي، جمال الدين أبي الحسن علي بن يوسف. *إخبار العلماء بأخبار الحكماء*. الجزء الأول، علق عليه ووضع حواشيه إبراهيم شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، 2005.
- كوربان، هنري. *تاريخ الفلسفة الإسلامية*. ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، راجعه وقدم له الإمام موسى الصدر والأمير عارف تامر. بيروت: عوידات للنشر والطباعة، 1998.
- محمد كمال إبراهيم جعفر. *في الفلسفة الإسلامية: دراسة ونصوص*. الكويت: مكتبة الفلاح، 1986.
- مكي، محمود علي. *التشيع في الأندلس منذ الفتح حتى نهاية الدولة الأموية*. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2004.
- _____. "التراث المشترك الأندلسي المغربي في ميدان التصوف." ضمن *التراث الحضاري المشترك بين إسبانيا والمغرب*. الرباط: مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، 1993.
- مونتغمري، وات. *في تاريخ إسبانيا الإسلامية*. ترجمة محمد رضا المصري. بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، 1998.
- هيرنانديس، ميغيل كروز. "الفكر الإسلامي في شبه الجزيرة الإيبيرية." ترجمة رشيد الحور، ضمن *الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس*، ج. 2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998.
- Bel, Alfred. "Le soufisme en occident musulman au XII^e et XIII^e siècles." *Annales de l'institut d'Etudes orientales* (1934): 145-61.
- Hayoun, Maurice. *L'exégèse philosophique dans le judaïsme médiéval*. Texts and Studies Médiéval and Early Modern Judaism. Tübingen: Mohr Siebeck, 1992.
- Palacios, Miguel Asin, "Ibn Massara y su escuela." In *Tres estudios sobre pensamiento y mística hispanomusulmanes*. Madrid: Ediciones Hiperion, 1992.
- Stroumsa, Sarah and Svir, Sara. "The Beginnings of Mystical Philosophy in al-Andalus: Ibn Masarra and his Epistle on Contemplation." *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 36 (2009): 201-53.
- Stroumsa, Sarah. "Ibn Masarra and the Beginnings of Mystical Thought in al-Andalus." In *Mystical Approaches to God Judaism, Christianity, and Islam or Wege mystischer Gottes erf ahrung Judentum, Christentum und Islam*, Herausgegeben von Peter Schäfer unter Mitarbeit von Elisabeth Müller-Luckner, 97-112. München: Oldenbourg Verlag, 2006.

أثر التصوف المغربي في الفلسفة الإسلامية: في تناصّات المتخيل والواقع في قصة حيّ بن يقظان

محمد صلاح بوشتلة

أستاذ باحث، جامعة القاضي عياض، المغرب

”ولا تظن أن الفلّسفة التي وصلت إلينا في كتب أرسطو، وأبي نصر، وفي كتاب الشّفا، تفي بهذا الغرض الذي أرادته، ولا أن أحداً من أهل الأندلس كتب فيه شيئاً فيه كفاية.“
ابن طفيل، حي بن يقظان، 76.

على سبيل التّقديم

لخصّ أحدهم حركة تطور الآداب العربيّة في العهود الوسيطة بكونها أبدعت بين الفينة والأخرى، أعمالاً أدبية رائعة ومدهشة، ظهرت فجأة، ومن دون سابق إنذار ولا حتى ترقّب،¹ وعدّ آخر في سياق حديثه عن هذا الرّائع والمدهش قصّة حيّ بن يقظان لصاحبها أبو بكر بن طفيل الأولى والأخيرة من نوعها في الأدب العربيّ من حيث الفرادة والصّياغة التي تجعل القصّة لا تنفك أن تكون إلا لغزاً محيراً في تاريخ هذا الأدب،² وضمن ذات التّصنيف المُلغز والمحيرّ يمكن أن نجد أيضاً الرّجل اللّغز صاحب القصّة: أبو بكر بن طفيل الفيلسوف الذي كادت القصّة عنده، بوصفها شكلاً أدبيّاً، أن تتلع جانب الفلّسفة منه، وكادت القصّة المرئية تكون منهاجاً للسالكين، لا منهجاً لأرباب النّظر العقلي من الفلاسفة. وليبقى فعلها في الفلّسفة، رغم أن صاحبها مجرد فيلسوف بالهواية،³ شبيهاً بفعلها في التّصوف، ويزيد من سرّيتها بطل القصّة المدهش والغريب الأحوال: حي بن يقظان، كما هي مدهشة وغريبة أحوال بطل صوفي معاصر لابن طفيل استوجبت أحواله كثيراً من الاندهاش عند أهل الصّقع المغربي والأندلسي على حد سواء.

ستصبح قصّة حيّ بن يقظان التي أودعها ابن طفيل فلسفته، الأقرب من أن تكون سيرة عاشها صاحبها ضمن بيئة صوفية بامتياز، أودت بفيلسوف وادي أش إلى معانقة أحلام هذه البيئة والانتشاء بها، خاصة أنه عاصر، كما وتعرف عن قرب على أهم

¹ Charles Pellat, *Langue et littérature arabes* (Paris: A. Colin, 1970), 22.

² انظر عبد الفتاح كيليطو، الأدب والارتباب (الدار البيضاء: دار توبقال، 2007)، 64.

³ محمد عزيز الحباي، ”ابن طفيل، عالم أم فيلسوف؟“ ضمن ورقات عن الفلّسفة الإسلاميّة (الدار البيضاء: دار توبقال، 1988)، 45.

شخصها الكاريزمية، فمجاله الرّمني هو مجال أبي يعزّي يَلنُور شبيه حيّ بن يقظان، ومجال ابن بَرَجَان وأبو مدين الغوث، وأسماء أخرى يزخر بهم كتاب التّشوف الذي يشهد فيه صاحبه القريب زمنيا من فيلسوفنا من أن ابن طُفيل كان من هؤلاء المتصوّفة الكبار، من خلال ما يُلبسه إياه من تعظيم واحترام، بما يُظهر لنا حقيقة الرّجل، ويرفع مكانته بين صُوفية زمانه.⁴ وهذا ما يشهد به زميل ابن طُفيل في خدمة الموحدين، ابن صاحب الصّلاة، حين يُدرج اسم أبي بكر بن طُفيل ضمن "الأطباء الأولياء" الذين كانوا "يدخلون على الخليفة أبي يعقوب إبان مرضه،"⁵ في وصف يختصر سيرة ابن طُفيل التي تبدأ بالتّجربة العِلْمية والتّحقق العقلي اللّذين يمثلهما الطّب والفلك، وتنتهي، على حين غرة، بطُور الولاية والصّلاح، وهو المسار نفسه الذي يختاره ابن طُفيل لبطله حي، بشكل يلخص سيرة الكاتب أيضًا، مادام ابن طُفيل قد "بدأ بكتابة قصت (ه) عن المعرفة البشرية، يضمّنها كل ما وصل إليه عصره عن الإنسان والطّبيعة، وإنما يكتب - في حقيقة الأمر - سيرة لتجربته الدّاتية، تنقل عبر الصّورة والمثال وعي الطّبيب العالم، الذي يختار العزلة والتّصوف وينحاز لهما، وتنتهي رحلته الفكرية بالتّحول عن العلوم والمعارف كافة، وإسقاطها لحساب "حقيقة" واحدة هي "الحقيقة" الصّوفية."⁶ ولتشهد القِصة التي يتداخل فيها العِلْم التّجريبي لابن طُفيل العالم الفلكي والطّبيب بالعِلْم الدّوقي لابن طُفيل المتصوّف، ولتكون القِصة دليلاً حاسماً من ابن طُفيل على صدق توصيفات مؤرخي زمنه له، دون أن يكون هناك شرح بينها يحجّب حقيقة الرّجل أو ينفيتها.

1. بين تقريب أمّودج أبي يعزّي وتقريب نماذج الفلسفة

"ما يدين به ابن طُفيل لابن سينا، (هي فقط) أسماء الأشخاص، نعني أشخاص المسرحية."

هنري كوربان

يضطرنّا توزيع صكوك الانتماء من لدن إخباريي عصر ابن طُفيل إلى صياغة حكم مسبق عن دخول ابن طُفيل ضمن جماعة الصّوفية، وتبرز وتبرر مدى انخراطه ضمن مشروعاتهم التي كان من أهمها تعريب الموروث الكرامي، وتدوين الشّفوي من المادة المناقبية التي تختزل حكاياها فهِم الصّوفي للعالم، أو ما سماه البعض بمهمة تسريب

⁴ يصغ صاحب التّشوف على ابن طُفيل كل أوصاف الاحترام والقدسية التي لا تليق إلا بصوفي كبير يستحق عبارات الثناء المرهفة، وتستحقه كلمات التّبجيل بقوله: "حدثني الشّيخ الأجل الفقيه العلامة الأوحّد" (انظر يوسف بن يحيى بن عيسى ابن الزيات، التّشوف إلى رجال التّصوف وأخبار أبي العباس السبتي، تحقيق أحمد التوفيق (الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 1984)، 36.

⁵ ابن صاحب الصّلاة، المُن بالإمامة: تاريخ بلاد المغرب والأندلس في عهد الموحدين، تحقيق عبد الهادي التازي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1987)، 410.

⁶ رضوى عاشور، في النّقد التّطبيقي: صيادو الذّائرة (الذّار البيضاء: المركز الثّقافي العربي، 2001)، 19.

الخطاب الصوفي إلى مؤسسات الدولة والبيئة الثقافية المحافظة، أي بداية تأسيس الخطاب الصوفي والدعوة إلى تبنيه، بنقل الترجمات الصوفية من بين كتب التراجم العامة إلى كتب خاصة تتحدث عن شخصيات متجانسة يتم منحها تقاليد الجنس،⁷ ضمن عمل مناقبي يتم التأليف فيه بغية الدخول في سياق الحض على إنتاج نموذج أسمى أو ضمن سُنّة التقليد، إذ ينبغي لكل مُقلد إمام يعرف حاله، ولا يحصل ذلك إلا بمعرفة مناقبه وفضائله وسيرته.⁸ وسيرة السير المنتشرة في الغرب الإسلامي هي سيرة أبي يعزى؛ الرجل الغابوي غريب الأطوار، ابن الطبيعة وحاكمها وحكيمها الذي تطوّر في مدارج السالكين بشكل عصامي، المنحدر من الجبال رمز العزلة، والمستوطن السواحل والأحراش المقفرة إلى أن استفحل حاله واشتهر أمره لتستجد الضرورة لتقييد أخباره خبراً بخبر، وكرامة بكرامة، لتنظم الإخباريات عن خوارقه في سلك من العوائد عبر نصوص مصاغة ومُذابة سردياً، مستلهمة مواهب الحكيم وأثر الحكاية في النفوس لتأسيس تقليد مناقبي كان الحديث فيه عن أبي يعزى أساسياً في أي كتاب.

انتظام الإخباريات وتواردها عن خوارق أبي يعزى، ألزم النخب الصوفية بجعل أعاجيب سيرة هذا الرجل الأعجوبة: أبي يعزى، في صدارة مواضيع اشتغالها، وموضوعاً لتشغيل ذكاء الصوفي ونباهته فيما ينفع صداماته مع بقية نماذج المعرفة المعاصرة له، ليتم تطويع حكاياها البسيطة الدائرة حول كراماته المثيرة في الغالب وأخباره مع الأسود، والتي سرعان ما تستحيل إلى قضايا معقدة ومجرّدة، سيُبالغ ابن طفيل في محاولة التنبيه إليها، لتكون قصة حيّ بن يقظان من زاوية تناصية مجردة مادة منقّبية أخرى عن أبي يعزى، مُغلّفة سردياً لأداء أكثر من مهمّة، ولسدّ أكثر من ثغرة، والاشتغال على أكثر من مواجهة وسجال، ولتكون قصة حيّ مجرد ملحق صوفي لقصص ومناقب أبي يعزى، وإن تمت عبر زحزة سردية ذات وفرة تخيلية، تُفاضل بقية كتب المناقب، لما يغلب عليها من التمرس الأدبي، والتّمترس وراء ما هو سردي مستفيض في العبارة، ومسترسل في الحكيم، ومطنب في رمزية قد تحول دون وضوح الرؤية، وقد تقود إلى تنويرها عبر تفصيل مقامات الوصول اليقظاني التي هي نفسها مقامات الوصول اليعزوية، ليظهر ابن لنا ابن طفيل، كما هو عند شيخ ناقلي أخبار صوفية القرن السادس: ابن الرّيات، ليس باعتباره أحد أئمة الفلسفة، وإنما أحد قنوات نقل أخبار التصوف وإداعة الحكايا الكراماتية عن شيوخه، باعتبار التّادلي لابن طفيل كسند في نقل أخبارهم، إذ يصفه بكل قدسية وتبجيل، لا يليقان إلا بصوفي كبير يستحق عبارات الشّناء المرهفة، وتستحقه

⁷ محمّد مفتاح، مجهول البيان (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1990)، 118.

⁸ أحمد التّوفيق، "التاريخ وأدب المناقب من خلال مناقب أبي يعزى"، ضمن التاريخ وأدب المناقب (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1989)، 82.

كلمات التبجيل، وذلك في إطار سرده لحكاية صوفية، راويها هو ابن طفيل عن صوفي آخر؛ استهوته طريق التصوف فتخلى عن مهنة الطب التي كان زميله فيها ابن طفيل، ليمتهن صناعة الأمشاط، ليؤطر ابن طفيل سلسلة الإمداد الحكائي، ويقوم من جهته بتنشيطها، إمداد يتم من شخصية صوفية عن شخصية صوفية أخرى، حيث يقول التادلي رواية عن شيخه أبي قاسم: "حدثني الشيخ الأجل الفقيه العلامة الأوحى أبو بكر بن طفيل رضي الله عنه: حدثني رجل صالح،"⁹ في تواطى مع ذات الحركة الزاغية في تسريب الفكر التربوي - الصوفي ممثلة في حملة تدوين أخبار وسير أرباب الولاية والصلاح، خاصة وقصة حي في صيغتها المتكاملة تدور لتقف عند نقطة سيرة الوصول التي جسدها أشباه حي ونظراؤه، وبإجراءات تربوية متشابهة، وفي مجال متطابق ينسجم مع نوع خاص في التصوف المنتشر في بيئة الغرب الإسلامي.

رغم أن ابن طفيل يربأ بنفسه عن الكتابة الشذرية المباشرة والموجزة التي تمثلها الحكاية المناقبية عن أبي يعزى يُلْتَوَر الذي حاول المناقبيون أن يجعلوا من أمودجه طريقاً لتعميم طريق أهل الولاية والحقيقة، كما هو أمودج حي بن يقظان، وعلى الرغم من أن درجة الاختلاف بين كرامة أبي يعزى التي قد يدونها أو يحكيها أي مرید متواضع معرفياً، قد لا تكون في مقدار الاختلاف الذي قد تتخيله أمام حكاية عميقة، دَوْنها شاعر وطبيب وسياسي وأديب موحد كبير هو أبو بكر بن طفيل، فإنه "يصعب جداً فصل الكتابة عن الكرامة الصوفية عن الكتابات الصوفية النظرية ذات المنحى الفلسفي والتي انصبت على القضايا الكبرى للتجربة الصوفية."¹⁰ لتصير فلسفة قصة حي، في نهاية المطاف، ما هي إلا تكرار لشخصية أبي يعزى الذي طبعت شخصيته القرن السادس، بشكل جعله "يحظى بنفوذ كبير ويتمتع بسلطة معنوية تكاد تكون بلا مثيل،"¹¹ بل هي بلا مثيل حقاً، اللهم إن استحضرتنا مثيله التخيلي حي بن يقظان.

من هنا لا نعجب إن كانت الدوائر التي احتضنت قصة حي وتولت تداولتها هي دوائر التصوف التي أفلحت في استغلال هذا النص وتوظيفه، باعتباره نصاً للاهتداء نحو عالم التصوف، وخطة توجيهية لترقي المرید وتدرجه في المقامات والأحوال المؤدية إلى المشاهدات الشريفة، كما اعتبارها مؤلفها كإسم مهم في الأسانيد الصوفية الشيء الذي يلحقه بمشايق الطريقة، خاصة بعد استبعاد بنيتها العازلة التي ترسخها مقدمتها المخاتلة عن تاريخ الفلسفة، والتي تجعل مُصنفيها مُسترقين في كونها مجرد عمل في

⁹ التوفيق، "التاريخ"، 36.

¹⁰ عبد الحق منصف، أبعاد التجربة الصوفية: الحب. الإنصات. الحكاية (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2007)، 287.

¹¹ كيليطو، الأدب والارتباب، 40.

_____ أثر التصوف المغربي في الفلسفة الإسلامية: في تناصّات المتخيل والواقع في قصّة حيّ بن يقظان

الفلسفة أو عدّها عملاً عن تاريخ الفلسفة. وأمر إلحاقها بأهل التصوف ليس عند متصوفة المغرب وحدهم، بل عند القبالة العبرانية، وكذا عند المتعصبين لابن رُشد، لكن ممن لا تخفى نزواتهم الصوفية كموسى التربوي الذي يؤكد الدارسون أنه كان له ميل ونزوع صوفي،¹² ليعتمد نص ابن طُفيل "ليبيدي من خلاله آراءه الخاصة في كثير من القضايا الدينية والفلسفية والتصوفية."¹³ وليُنظر إلى القصّة في تعاقب تلقيها التحقيقي باعتبارها عملاً صوفيّاً بالأساس، بما يمهّد إلى فكرة المقصدية الصوفية الأولى التي أُلّفت لأجلها وتحت وطأتها، من حيث كونها ليست باكورة الرعاية الموحدية للفلسفة كما هي أعمال ابن رُشد، وإنما انزياحاً عن هذه الرعاية، وتشويهاً لهذا الارتباط بين مشروع الحاكم الموحد في تقريب أرسطو من الناس، ومشروع ابن طفيل في تقريب الغزالية وتقريب نموذج أبي يعزى.

حتى لو رغبتنا، فإننا لا نستطيع أن نرتاب في استعارة ابن طُفيل لأسامي شخوص قصته الأساسية من خلال قراءاته لقصص الشيخ أبو علي التي حملت العنوان ذاته: حيّ بن يقظان، وقصته الأخرى عن سلامان وأبسال، غير أننا نستطيع أن نوّكد أن حيّ بن يقظان ابن طُفيل ليس بذاك الذي يريده ابن سينا، أو حتى يتوقعه، فليس هو من يمكن أن يمثل فلسفته الإشراقية، فما بالك بأن يشرح مقاصدها، كما لا يمكن أن يكون الذي أرادته الكثير من الدراسات عن هويّة ابن طُفيل السينوية، وإن كانت قراءاتهم تُعزّض النص لظلم التأويل والتصنيف، فتظلمه مرتين، لتبقى المهمة الصعبة هي تجميع الإشارات التّزقة من داخل النص، وكشفها أمام شبكة علاقاته وإيماءاته المحتملة التي يمكن نسبتها إلى عالم "ما قبل النص". والمساعد على فهم أبعاده، ومقاصده لإعادة إنتاج نموذج حياتي له صيته وخلفياته عند الجمهور المغربي - الأندلسي، لإعادة تشكيل رؤية أخرى للنص، من جهتنا، ومقارنته تناصياً من حيث إحالاته على مجموعة نُصوص مزامنة لابن طفيل، يمكن الكشف عن تقاربها الغريب، في انفتاحات القصّة على الواقع الشّفوي المرغوب نقله من شفوية بربرية عامية إلى مكتوب عربي نخبوي للمؤلف المتواطئ مع حملة تقريب نماذج التصوف.

إدراكاً من فيلسوف وادي آش صاحب الحس الأدبي الشاعري جدّاً، أنّ النصّ الذي يقدم كل شيء هو نصّ مُمِلّ أدبياً، إذ الجسد العاري تماماً، كما يقول رولان بارت، هو أقلّ إبيروتيكية من المواضيع التي يتفتق عندها الثوب، ولأنّ روح الرواية/ القصّة هي

¹² انظر أحمد شحلان، التراث العبري اليهودي في الغرب الإسلامي، التسامح الحق (الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2006)، 270.

¹³ شحلان، التراث العبري، 277.

روح التّعقيد. فكل "رواية تقول للقارئ: "إن الأشياء أكثر تعقيداً مما تظن،"¹⁴ لذا فليس ضرورياً على كاتب حي بن يقظان أن يخبر قارئه بكل ما يدور بخلده، كما لا يجب أن يصمت عن كل شيء يحركه، بأن يترك شواهد كثيرة هنا وهناك، وحتى يسمح لها بالظهور المبعثر والموزع ليُعلم قارئه من وقت لآخر بأن المضمون الصّوفي حاضر، تاركا لكفاية القارئ الموسوعية بقية المهمة لإعادة بناء آفاق القصة من خلال إطارها المكاني - الزماني الأصلي الذي ينتمي إليه أبو يعزى والذي تعرّف إليه ابن طُفيل عن قرب، وسمع عنه الكثير، والذي بالتأكيد لقيه وجها لوجه، والتقى معه في الكثير من المبادئ أيضاً، والتي من بينها أنه أحد رجالات السند الصّوفي الموصولون إلى أبي حامد الغزالي عن طريق تلامذة الأخير بالغرب الإسلامي.

يمكننا فهم نص ابن طُفيل إذن بالانطلاق من "الآن والهنا" المتعلقين بالكاتب وبالقارئ المعاصر لكتابة النص، القارئ الذي يبقى النصّ دونه لا قيمة له، ما دام هو أحد أطراف التّواصل الأدبي،¹⁵ القارئ الذي يشكل الانتباه إليه في إطار حوارية الإنتاج والتلقي وتفاعل المؤلف والجمهور المتعاقب أساس تحقيق قراءة متوازنة للنص، وكذا تأويل هذا النص من خلال منطوق إحالات النصّ وأبعاده الممتدة، مما يفرض قراءة النصّ داخل سياق الكتابة الخاص، ومما يعني أيضاً تفضيل فرضية للقراءة على أخرى، أي الانزياح بالنصّ إلى قراءة صوفية كفرضية أولى في مرحلة أولى، فرضية تحكمها مقصدية المؤلف التي تنمو وتتكشف لنا، من خلال نص حيّ الذي يمثل بدوره في ذاته حضوراً مكثفًا للحياة الخاصة لابن طُفيل ذات المرجعية الصّوفية، لا حضوراً لابن سينا وفلسفته الإشراقية.

حضور الشيخ الرئيس وفلسفته المشرقية اللذين يأتي على القصة حين من الدهر نكتشف أنهما لا يحضران فيها إلا حضوراً عرضياً، لا عريضاً، بشكل لا يعكس ما نبّه إليه ابن طُفيل في مستهل نصّه، من خلال استثمار أبطال قصص الشيخ الرئيس الذين يشبهون أبطال أبي بكر بن طُفيل قليلاً باستغلال التسميات فقط، لكنهم لا يشبهونهم البتة في مساعيهم وأفكارهم، في دلالة واضحة، لا على احتمال عدم معرفته المباشرة بفلسفة الشيخ الرئيس، كما انساق البعض،¹⁶ وإما رغبة منه في إعادة توجيه تلك الأسماء نحو أراض صوفية صرفة، ولينأى بنفسه عن ابن سينا، وعن تقريب فلسفته، كما

¹⁴ ميلان كونديرا، "ميراث سيرفانتس المحقّر"، ضمن فن الرواية (دمشق: سورية، الأهالي للطباعة والنشر، 1999)، 25.

¹⁵ هانس غيوم غادامير، فلسفة التّأويل، الأصول والمبادئ، الأهداف، ترجمة محمد شوقي الزين (الجزائر، بيروت: منشورات الاختلاف، المركز الثقافي العربي، 2006)، 18.

¹⁶ ج. ك. بيرغل، "ابن طفيل وكتابه حي بن يقظان: نقطة تحول في الفلسفة العربية"، ترجمة مريم عبد الباقي، ضمن الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998)، 170.

كان الأمر منه عند اعتذاره بأدب للخليفة الموحد عن مهمة شرحه وتقريبه لأرسطو، بشكل يظهر جنوحًا نحو التصوف. كما هي رغبته في استحضار سلطة ابن سينا المرجعية واسمه¹⁷ الذي لطالما تبرّم منه ابن رُشد وتأقّف من وجود أتباعه المكثف في عالمه الأندلسي الذي كان نقده لأبي عليّ أشد وطأة منه من نقده لأبي حامد، إنما لأجل تعميق الهوية مع عدو السّنيوية الأول في الغرب الإسلامي: ابن رُشد الذي لم تكن العلاقة بينهما في أحسن أحوالها، بعكس ما هو مشهور من حكاية المراكشي عن تقديمه للخليفة حامي الفلسفة الذي أنّهم ابن طفيل بتسميمه.

إن استعمال ابن سينا وشخصه القصصية ليس مقصدًا سينيويًا بالمرّة، خاصة وابن طفيل يجعل منه عبر قصته مدخلًا مختلًا، ومظهرًا من مظاهر نية ابن طفيل غير الصّافية تجاهه، في إطار صراع أو بالأحرى عنادٍ متوتر يسعى به ابن طفيل إلى استثارة طرف ما في علاقة السّجال بينه وبين أطراف أرسطية يمثلها أبو الوليد بن رشد، لينضاف إلى علاقته الوشيحة الصّلة بالتصوف، والتي لا يتوانى من خلالها عن الاعتراف بجميل اليد الغزالية الكريمة التي لا ينزعج من ذكر فضلها على طريقه، مقدّمًا عرّابين المديح والثناء لأبي حامد وكتبه وطريقه، بل والانبراء للدفاع عنه في وجه خصومه من مشائبي عصره كابن باجّه وابن رُشد منبها إياهم بعواقب تجاوز رقاب الصّديقين.

أمر التشابه الحاصل بين حيّ ابن طفيل وقصّة حيّ ابن سينا أمر لا يتجاوز تشابه التسميات فقط، لا يمكن نسبته بشكل نهائيّ وحاسم إلى تأثر سينيوي كامل، لترتبط إشكالات قصّة حيّ في عمقها العميق بواقع مؤلفها الصّوفي دون أن تكون "هي نفسها آراء ابن سينا"¹⁸ أو أن تكون عرضًا لفلسفة الشّيخ الرّئيس، ف"ما يدين به ابن طفيل لابن سينا، (هي فقط) أسماء الأشخاص، نعني أشخاص المسرحية،"¹⁹ وما يعلنه ابن

¹⁷ استحضار ابن طفيل لابن سينا هو لتجذير الاختلاف بينه وبين ابن رُشد عدو ابن سينا في الجانب المغربي، ليبقى عنده ابن سينا على الرّغم من تلك الحفاوة الاحتفالية به مجرد مشائي كبير، لا يخرج عن أرسطو ولا يضيف جديدًا عليه، ولا يخرج عن المرتبة التي وُضع ضمنها الأخير عند ابن طفيل، مادامت سائر أعمال الشّيخ الرّئيس هي شبيهة بأعمال أرسطو ولم تصل إلى الكمال المرجو فيها: "وأما كتب أرسطو طاليس فقد تكفل الشّيخ أبو علي (=ابن سينا) بالتعبير عما فيها، وسلك طريق فلسفته في كتاب الشّفاء، [...] وأنه إنما ألف هذا الكتاب على مذهب المشائين [...] ومن عني بقراءة كتاب الشّفاء، وبقراءة كتب أرسطو طاليس، ظهر له في أكثر الأمور أنها تتفق، وإن كان في كتاب الشّفاء أشياء لم تبلغ إلينا عن أرسطو. وإذا أخذ جميع ما تعطيه كتب أرسطو وكتاب الشّفاء على ظاهره دون أن يتفطن لسره وباطنه، لم يوصل به إلى الكمال حسبما نبه عليه الشّيخ أبو علي في كتاب الشّفاء." (أبو بكر ابن طفيل، حيّ بن يقظان، تحقيق عبد الحليم محمود (بيروت، القاهرة: دار الكتاب اللبّاني، دار الكتاب المصري، 1987)، 78). بل والأدهى من ذلك أنه يطعن في جميع رؤوس الفلسفة من أرسطو إلى الشّيخ الرّئيس فيقول: "ولا تظن أن الفلاسفة التي وصلت إلينا في كتب أرسطو، وأبي نصر، وفي كتاب الشّفاء، تفي بهذا الغرض الذي أرادته، ولا أن أحدا من أهل الأندلس كتب فيه شيئًا فيه كفاية." ابن طفيل، حيّ بن يقظان، 76 76.

¹⁸ محمّد عابد الجابري، "المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس، مشروع قراءة جديدة لفلسفة ابن رُشد،" ضمن أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي (الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1989)، 131.

¹⁹ هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية: منذ النبايع حتى وفاة ابن رُشد عام 595هـ/1198م، ترجمة نصر مروة وحسن قبيسي، راجعه وقدم له: الإمام موسى الصدر والأمير عارف تامر (بيروت: عويدات للنشر والطباعة، 2004)، 353.

طفيل من رغبة في تقريب فلسفة ابن سينا إنما هو "محض افتراء من ابن طفيل،"²⁰ فيقول نافيا ما في بداية قصته بنهايتها: "هذا -أيدينا الله وأياك بروح منه- ما كان من نبأ حي بن يقظان وأسأل وسلامان، وقد أشتمل على حظ من الكلام لا يوجد في كتاب ولا يسمع في معتاد خطاب، وهو من العِلْم المكنون الذي لا يقبله إلا أهل المعرفة بالله، ولا يجله إلا أهل الغرة بالله،"²¹ لذا تبقى قصة حي "عمل شخصي أصيل، وليس توسيعا بسيطا، على الاطلاق، لقصة ابن سينا."²²

2. هل كان ابن طفيل يعرف أبا يعزى؟

لا تبتثق قصة ابن طفيل عن نموذج حي بن يقظان السّينوي، وإنما عن نموذج أبي يعزى يَلْتَوِر الذي لطالما تم تخيله في المخيلة الجمعية الشعبيّة في الغرب الإسلامي كأنموذج أخلاقي مرغوب فيه،²³ مقدّمًا نفسه عبر المادة المناقبيّة كمثال للاقتداء لأجل الخلاص، وتقدّم طريقه كطريقة للأخذ بأسباب الاتصال بعالم الحضرة الشريفة بعد تحقق الكمال الشّريف، لتكون شخصية أبي يعزى طعام مُخيلة، لا لابن طفيل فقط، بل طعمًا لمخيلة قراء المرحلة الزمنية ذاتها، والطعام المشترك لمخيلة كتاب القرن السادس المناقبيين الذين يشتركون مع ابن طفيل في صياغة حكايا عن هذا الرّجل البربري، نقل في جودتها عن حكاية حي بن يقظان في نسقيتها وحشوها التخيلي وتحدلقها السّردية، والتزامها بالإجراءات السّردية المتقدمة بالمقارنة مع زمنها ومع منقولات وأخبار أدباء المناقب.

صورة أبي يعزى المقدّمة عنه لم تكن محدودة الانتشار في المغرب فقط، بل كانت معممة على الأرض الأندلسية مسقط رأس ابن طفيل، رغم أن الأندلس كانت ممثلة التّصوف النّخبوي، فالأندلسي أبو مدين من شدة ما ألهمه النّموذج المغرّبي اليعزوي سيترك أندلسه، ويهيم على وجهه لزيارة المغرب، موليًّا وجهه صوب أبي يعزى ومدرسته المغرّبية،²⁴ ليلازم أبا يعزى بعدها، وليكون فيما بعد كما أبو العبّاس السّبتي من أهم من تلقى عنهم نموذج التّصوف النّخبوي ابن عربي، بما يفيد إمكانية اختيار ابن طفيل النّخبوي الآخر، لأن يكون بطله من هذا الصّنف المشابه لنموذج أبي يعزى غير

²⁰ انظر محمّد أبت الفران، "حي بن يقظان في المكتوب الألماني: بين تاريخ النّص وترجمته"، ضمن ندوة الجهالي والفلسفي في حي بن يقظان لابن طفيل (القنيطرة: مختبر أرخبيل للدراسات والأبحاث الأدبية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2012)، 151.

²¹ ابن طفيل، حي بن يقظان، 159.

²² كوربان، تاريخ الفلاسفة الإسلامية، 353.

²³ عبد المجيد الصّغير، تجليات الفكر المغرّبي: دراسات ومراجعات نقدية في تاريخ الفلاسفة والتّصوف بالمغرب (الدار البيضاء: شركة النّشر والتوزيع المدارس، 2000)، 166.

²⁴ يقول: "كنت بطّانية من أرض الأندلس، فأردت النّخلي عن الدّنيا، فسرتُ قاصدًا إلى المغرب." (التادلي، التّشوف، 321)، تبعًا لنصيحة أحدهم له: "إن رأيت أن تتفرغ لدينك فعليك مدينة فاس." (التادلي، التّشوف، 320).

التَّخْبُوي بالمرّة؛ أبو يعزى صاحب السّيرة الشّعبية الطّيبة الذكر عند صُوفية وعامّة الغرب الإسلامي قاطبة، والأمر نفسه يتكرر مع أبي يعزى حين وجود كبار الفُقهَاء ممن تلقوا علم المغرب والمشرق ضمن قائمة من تتلمذوا عليه²⁵، فمما يحكيه صاحب المستفاد عن ورود فقيه كبير من حاضرة سبتة،²⁶ بقصد طلب الدّعاء منه.²⁷ وابن طفيل كأحد الغزاليين فقد كان عارفاً بشبكة الغزاليين بالغرب الإسلامي الذين تبقى أسماء كبيرة منهم ممن تلتقت بأبي يعزى وتشربت منه أصول الطريقة، إلى جانب شهرته التي تعرّف عليها ابن طفيل عن قرب خاصة مع استوطان ابن طفيل مدينة سبتة لسنوات، المدينة التي تعرّف فيها على أنصار أبي يعزى من أسرة العزفيين وغيرهم، وكونه ممن صحب الأمراء الموحيدين الذين توافدوا على زيارة هذا الولي الغريب،²⁸ خاصة وهو الكاتب الأريب ثم الوزير المقرب.²⁹

أبو يَعزَى هو الشّخصية التي نفترض أن ابن طفيل يقدم بطله حيّ كشيبه سيرته، ممعنا في محاكات حياته، عبر تخلي ابن طفيل الشّاعر والكاتب السّلطاني عن ونخبويته المزعومة لصالح الاختيار الشّعبي في التصوف، والذي استمات في نشر نموذج أبي يَعزَى بشكل محبوب ومتقن، وذلك بشكل نستشعر فيه تنظيم ابن طفيل لأحداث قصته على شاكلة ما نقرؤه في مناقب الشّيخ وكراماته في استنساخها واستغلالها لمجالها (المجال الغابوي) وقضاياها بطريقة غير اعتباطية بالمرّة، وبنية غير خفية، مما سنؤثّر في طريقة تلقيها عند قراء نصّ ابن طفيل المزامنين له، والعارفين سلفاً بنموذج حياة أبي يَعزَى، وبنظام الصّراع الذي يرهن تجربة أبي يعزى ويرتهن حبكة القِصّة.

إن وعي ابن طفيل بزمنه، وخبرته غير العادية بالأحداث ودقائقها، خاصة وهو الوزير الموحيدي، الذي عبّر المغرب شمالاً وجنوباً،³⁰ يجعله قادراً على الإحاطة بالممارسة

²⁵ العباس بن محمد ابن إبراهيم، الإعلام من حل مراكش وأغامت من الأعلام، ج 3 (الرباط: المطبعة الملكية، 1984)، 71.

²⁶ محمد بن عبد الكريم التميمي الفاسي، المستفاد في مناقب العباد بمدينة فاس وما يليها من البلاد، تحقيق محمد الشّريف، القسم الثّاني (تطوان: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2002)، 31.

²⁷ أحمد بن محمد بن أحمد العزفي، دعامة اليقين في زعامة المتقين: مناقب الشّيخ أبي يعزى، تحقيق أحمد التوفيق (الرباط: مكتبة خدمة الكتاب، 1989)، 37.

²⁸ ابن إبراهيم، الإعلام، ج 3، 72.

²⁹ خدم ابن طفيل الدّولة الموحيديّة كاتباً للأمير الموحيدي أبي سعيد، وتولى دعوة القبائل للجهاد في صفوف الدّولة الموحيديّة، قبل أن يصرّح ويترك منصبه مضطراً لابن زُهد، لا أن يتخلى للأخير بطيب خاطر، ثم يتهم بعد ذلك بتسميم الخليفة الموحيدي أبو يعقوب يوسف.
³⁰ وهذا ما تدلّل عليه خدمته للدّولة الموحيديّة في عديد من المدن قبل انتقاله إلى عاصمة مُلكهم مراكش، من كونه كان يعمل قبلاً كاتباً لوالي سبتة ووطنجة سنة 549 هـ، كما أنه كان كثير التحرك في بلاد المغرب نظراً لكونه كان من المقربين من السلطان الموحيدي عبد المومن الذي كان كثير التنقل هو الآخر من أجل إخماد الفتن والثّورات السياسيّة التي عرفتها مرحلة تأسيس الدولة، وهذا ما تؤكده أيضاً قصائد ابن طفيل لدعوة كثير من القبائل للجهاد مع الموحيدين ضد المعادين لهم، مما يعني أنه كان أقرب أن يكون سفيراً للسلطان إليه منه كاتباً و فقط، علاوة على قصاده المبشرة للخليفة بانتصارات جيوشه، مما يعني أنه كان مُشرفاً على كثير من معاركها، وقريباً من الثقافة الشّعبية والأوساط العامية.

الصُّوفية السَّائدة، وقادراً على استكناه طبيعة وحدود وعي الشرائح الاجتماعية المكونة للبنية المجتمعية للمغرب الموحد، مما يجعله قادراً على جعل قصته ذريعة فنية لتوصيف عوالم مجاله التّدوالي، وبالتالي اللّعب بأطراف القِصة، وبشخصها بالطريقة التي يريدها، مع مسحة تخيلية مبدعة، لكن مع بقاء سلطة مرجعية ينتفي معها اعتبار القِصة/ الحكاية قولاً "لازمنياً"³¹ ويجعله قادراً على تملك خيوط اللّعب بالحكاية على قواعد مشتركة ومتناغمة مع القارئ المنتمي للبنية المجتمعية والثّقافية المغرّبية المؤمنة بشكل عميق بتجربة أبي يعزّي يَلْتَوِر، الرّجل الأمثلة الذي يتشوف إليها المنبهرون بما يتوارد من أخبار سيرته الغريبة وعجائبه الكرامية.

إن ذبوع أخبار أبي يعزّي أكبر من أن تُحدّد إلى درجة اشتهر أمره في حواضر المغرب وبواديه جميعاً، وانتشار اسمه في كل الأصقاع عند العامة والخاصة، على حد سواء، خاصة مع توراد زائريه وطالبي بركته الذين "كانوا يأتون (...) من كل بلد،"³² حتى إن كتب المناقب تروي أنه كان يستعين في استضافة ضيوفه على أهل القرى القريبة منه³³ في تدليل مباشر على كثرتهم وحشودهم، فقد كانت "شهرته بالانقطاع عن الخلق،"³⁴ فكانت "تقصده الرّكبان، وتشد إليه الرّحال [...] ولا يمر القاصدون إليه بقبائل الطّريق أو موضع أو دار تَلْقُوهم وضيّفُوهم؛ لأنهم أضياف الشّيخ. ومسجده غاص على الدّوام، من النّاس من ينام فيه، ومنهم من ينام خارجه أو بعيداً عنه. كانوا يأتون على الخصوص من سوس ورجراجة وفاس ومكناس وسبته، فيهم العوام العُلّماء والتّجار، منهم من يعود بدعاء واستجابة ومنهم من يعود بطعام مرقى، ومن يعود بشعرة من رأس الشّيخ [...] وداع ذات مرة وقد أخذ الحاضرون في نتف شعر الشّيخ حتى أفنوه، وقطعوا جلد رأسه وهو لا يتحرك،"³⁵ ليتأسس نوع من التّنظيم التلقائي المتعاوض الذي يستقي قوته من إشعاع أبي يعزّي لا في الصّقع المغربي فقط، بل وفي الصّقع الأندلسي،³⁶ لذا راجت مفردات جديدة في كتب المناقب لوصف هذه التّجمعات المخيفة لسياسة

³¹ انظر فريد الزاهي، الحكاية والمنتخيل، دراسات في السرد الروائي والقصصي (الدّار البيضاء: إفريقيا الشرق، 1991)، 28.

³² التّادلي، التّشوف، 222.

³³ التّادلي، التّشوف، 222.

³⁴ التّميمي، المستفاد، ج 1، 66.

³⁵ التّوفيق، "التّاريخ"، 88.

³⁶ يشار هنا إلى أن شخصية أبي يعزّي كانت معروفة حتى عند الأندلسيين، وكانت أخباره متداولة بينهم، فيترجم المؤرخ المناقب والأخباري الأندلسي الصّدفي فيقول: "وفي بلاد المغرب الآن رجل يُعرف بأبي يعزّي، مشهور الكرامات، مذكور المواقف الصالحات، يعرفه من سلك تلك البلاد، وأق منها من حاضر أو باد. وُحَدِثت عنه ولم أره، أن عمره الآن مائة سنة وخمسة وعشرون سنة، وأن قوته من ورق الدّفلى على ما هو مشهور به من الحرارة والكرامية، وأنه يأكله مصلوقاً بلا ملح ولا زيت. وإذا حضره أحد أكله معه منه فيساغ كما يساغ له، ويجده كسائر البقول المأكولة." طاهر بن محمد بن طاهر الصّدفي، السّر المصون في ما أكرم به المخلصون، تحقيق وتقديم حليلة فرحات (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998)، 94-95.

_____ أثر التصوف المغربي في الفلسفة الإسلامية: في تناصّات المتخيل والواقع في قصّة حيّ بن يقظان

الدّولة الموحدية من قبيل "الجموع" ولفظ "الإخوان" واللّذين أمسيا مصطلحين تقنيين للدلالة عن أتباع وجموع مريدي الشّيخ أبي يعزّي الذين لا يحصون عدداً.

يمدّ ابن طفيل قارئه بتريسة ثقيلة من المعطيات المادية المتعلقة بالنموذج المختار الذي لا يمكن للقارئ أن يتجاهله، فالنص كما عند تزيفتان تودروف "هو نزهة يقوم فيها المؤلّف بوضع الكلمات ليأني القراء بالمعنى،"³⁷ فلا يكون هناك وجود للنص، ولا يتحقق إلا "من خلال سلاسل من الاستجابات بنفسه،"³⁸ باعتباره أيضاً "شرطاً في التّفصيل،"³⁹ خاصة وابن طفيل في علاقته بقارئه الذي خصه بالقصّة/ الرّسالة أي "الأخ المفترض إسعافه" أو "الصّفّي الحميم" (المرسل إليه) الذي يقوم منه ابن طفيل (المرسل)، مقام الشّيخ من المرید،⁴⁰ يعترف بمقصده التّقريبي للقصّة، بقوله: "وأردت تقريب الكلام فيها على وجه التّغيب والتّشويق في دخول الطّريق،"⁴¹ ليكون مصدر التّقريب هو ابن طفيل ونصّه، بُغية التّواصل مع القارئ الذي يُعدّ مخاطباً ذا حاجة معيّنة، المرغوب منه دخوله الطّريق، والذي تعتلج في دواخله صور قريبة من صور بطل قصّة حيّ بن يقظان نقلتها إليه النّصوص والأخبار الكرامية المتداولة عن حياة أبي يعزّي، والتي سيوظفها القارئ من أجل إنتاج الدّلالة وتوليد معنى للنص؛ ضمن خلفية تناصية تجد نفسها في فراغات وتلميحات نص حيّ بن يقظان.

لذا كانت لغة ابن طفيل لغة قريبة من المتداول المفهوم، لا المتعالي الصّعب الفهم، الشّيء الذي يجنح إليه محقق نصوص حيّ بن يقظان لأصحابها الثلاثة: السّهوردي، وابن طفيل، والشّيخ الرّئيس، حيث يرى أن كفة الانفتاح في العبارة والاكْتفاء بالإشارة هي لابن طفيل، لا لابن سينا مستغلق العبارة وغميس الإشارة، فيقول: "ثم نحن لو قارنا بين ابن سينا وابن طفيل من النّاحية الأدبية وجدنا أن ابن طفيل أرقى من ابن سينا بكثير من حيث اللّغة والأدب، فعبارة ابن طفيل أدبية مشرقة، وعبارة ابن سينا مغلقة غامضة. ويظهر أن ابن طفيل كان مثقفا ثقافة أدبية أرقى من ثقافة ابن سينا. ففي كثير من عبارات ابن سينا وألفاظه ما يدل على أنه كان يستقي معلوماته اللّغوية من المعاجم، لا من كتب الأدب، فجاءت بعض الأحيان نابية. أما ابن طفيل (...)

³⁷ أمبرتو إيكو، التّأويل بين السيميائيات والتّفكير، ترجمة سعيد بنكراد (الدار البيضاء: المركز الثقافي، 2000)، 22.

³⁸ أمبرتو إيكو، حكايات عن إساءة الفهم، ترجمة ياسر شعبان (القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2006)، 79.

³⁹ أمبرتو إيكو، القارئ في الحكاية: التّعاوض التّأويلي في النّصوص الحكائية، ترجمة أنطوان أبو زيد (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1996)، 67.

⁴⁰ إبراهيم بورشاشن، مع ابن طفيل في تجربته الفلسفية (الدار البيضاء: دار الثقافة، 2010)، 362.

⁴¹ ابن طفيل، حيّ بن يقظان، 159.

فجاءت عبارته أنصع وأبلغ،⁴² ومقصد هذا أن ابن سينا كان يخاطب فئة تتوفر فيها موسوعية أرياب الفطر الفائقة من أهل الفلسفة، أما ابن طفيل فيخاطب شريحة أقل بكثير من نخبوية أهل الفلسفة لما يريده لنصّه من انتشار.

ولأجل هذا البعد التقريبي فَرَعَ ابن طُفَيْل إلى الابتعاد عن التجريد المحض الذي عرفته قِصَّة حَيِّ بن يَظْطَان لابن سينا، واعتماده عوض حَيِّ بن يَظْطَان ابن سينا الذي يقصد به العقل الفياض الحيوي الذي لا يبديد، ولا تنال منه السُنُون، اعتماده رمزاً من مجاله القريب بجعل فكرة بطله حَيِّ غير العذرية تماماً بوجود شبيه قبلي لها في مجال المؤلف القريب، المجال التداولي الصوفي في الغرب الإسلامي، الشيء الذي يعلمه ابن طُفَيْل جيّداً من قُرب الشَّبه بينهما، خاصة وابن طُفَيْل هو الذي أَلَفَ مخاطبة جموع القبائل العربية والبربرية بما تعي وتفهم، وخبر طرق التَّربُّع والتَّهْيِيب وألَّفَ فيها القصائد والرَّسائل،⁴³ لتكون قِصَّة حَيِّ شبيهة بالأعمال البسيطة والهادئة التي يرتجى منها مخاطبة البسطاء والتُّودد إليهم بما يفهمون.

3. عن التناظر المكاني أو عدم حياد الخارج

”وهما يؤكدان أنهما ليسا أول المؤلفين
الروائيين الذين أوجدوا مدنا وقرى هم
مالكوها الوحيدون، ولن يكونا الأخيرين.“
عبد الرحمن منيف، جبرا إبراهيم جبرا،
عالم بلا خرائط، 7.

”يذوب الفضاء مثلما ينسرب الرَّمْل بين الأصابع، يجرفه الرَّمْن، ولا تبقى لي منه
سوى بقايا شائثة. أن تكتب: أن تحاول بتدقيق متناه الاحتفاظ بشيء، أن تبقى شيئاً
على قيد الحياة: أن تنتزع بعض البقايا الدَّقيقة من الخواء الذي يتجعَّر، أن تترك، في
مكان ما، أخذوداً، أثراً، واسماً أو بعض علامات،“⁴⁴ فحتى إن دَوَّبَ كاتب القِصَّة الأُمكنة
سرداً، وأحالها إلى لغة ترزح تحت وطأة المجازات المشتهاة، فإننا لن ندرس النَّص بمعزل

⁴² أحمد أمين، تقديم حَيِّ بن يَظْطَان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي، تحقيق أحمد أمين، (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 2005)، 37.

⁴³ يشار هنا إلى أن عبد المومن الموحد استعان بابن طفيل سنة 553 هـ لاستدعاء عرب بني سليم لحرب المعتدين على مدينة قايس (ابن عذاري، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، قسم الموحدين، تحقيق محمد إبراهيم الكتاني، محمد بن تايوت، محمد زبير وعبد القادر زمامة (بيروت: دار الغرب الاسلامي، 1985)، 63). وفي سنة 565 هـ سيسعين به أبو يعقوب يوسف لدعوة قبيلة بني قيس إلى الجهاد (ابن صاحب الصلاة، المن بالإمامة، 411-415). التي تظهر ”تركيز ابن طفيل بنسب العرب، وبمآثرهم في نشر الإسلام وفي الدفاع عنه، وما نالوه من مجد وشرف“ (محمد مفتاح، التلقي والتأويل: مقاربة نسقية (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1994)، 213). الشيء الذي قاد الخليفة الموحد إلى استدعاء العرب ومخاطبتهم بقصيدة ابن طفيل تلك، رغم ما كان عليه من حال المرض والتعب المرهقين (إميليو غرسيه غوميس، ”قصيدة سياسية لابن طفيل لم تنشر“، تعريب أحمد هيكل، مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية 1 (1953): 28)، لما كانت عليه القصيدة من غنى لفظي جعلها ”سهلة التناول، قريبة الفهم.“ غرسيه غوميس، ”قصيدة سياسية“، 29.

⁴⁴ جورج بريك، فصائل الفضاءات، ترجمة عبد الكبير الشراوي (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2000)، 93.

عن إحواله المفترضة للحقبة التي ينتمي إليها، فهناك دَومًا خيط ما يوصلنا لأثر ولاسم وعلامة ما، لا تتركنا نفهم النَّص بعيدًا عن فضائه كما تؤكد جوليا كريستيفا.

اختيار جزيرة من جزائر ما تحت خط الاستواء في جوار جزيرة الوقواق الأسطورية لأن تكون المكان الذي تدور فيه أحداث سيرة الرَّاهِد المتألّه "حَيِّ بن يقظان"، إمّا هي حيلة للهروب من جهة المؤلّف، لينفي أي تشابه لمكان قصته مع شبه الجزيرة الأندلسية أو مع بلاد المَغْرِب اللّذين يشملهم الإقليم الرَّابع، معتمدًا في البرهنة على وجود جزيرته تلك على ما أخبر به صاحب **مروج الذهب** من كونها جوار جزيرة الوقواق، علمًا بأن هذا المؤرخ لم يكن ذا سُمعة حسنة بين مؤرخي المَغْرِب حيث جعله ابن خَلْدُون أبرز المستهدفين من نقده لِكَمِّ الأخبار المستحيلة وغير الممكنة التي يوردها من قبيل حديثه عن مدينة التّحاس في سِجْلَماسة التي ظفر بها موسى بن نصير،⁴⁵ وحدث بناء الإسكندر الأكبر لمدينة الإسكندرية وصراعه فيها مع وحوش البحر ودوابه الشّيطانية وغيرها من الأخبار التي جعلت من فقيه كابن تيمية يحكم على تاريخ **المسعودي** بأنه يحتوي من الأكاذيب ما لا يحصيه إلا الله تعالى،⁴⁶ لما اجتمع فيه من أساطير وخرافات نادرة وعجيبة، من قبيل ما اعتمد عليه ابن طُفَيْل من الجزيرة التي يتولد بها الإنسان من غير أم ولا أب! والشجر الذي يثمر فيها نساءً.⁴⁷ الشّيء الذي جعل أحد الأندلسيين المعاصرين لأبي بكر بن طفيل وهو أبو بكر بن العَرَبِي في **العواصم** يصف المسعودي بأنه مبتدع محتال.⁴⁸ غير أن ما يجعل ابن طُفَيْل يلجأ إلى المسعودي إمّا هو محاولته التخيلية لتقديم سيناريو مُعَيّن للقِصّة، وحركة تاريخية - جغرافية رشيقة منه لتنمية خيال القِصّة وخيال القارئ، والابتعاد بها قليلا عن واقع إقليمه الرَّابع وبالضُّبط عن الرَّبع المغربي، وهو الذي يجمع جمهور الفلاسفة وكبار الأطباء - حسب ابن طُفَيْل - على أنه أعدل بقاع الأرض،⁴⁹ خاصة والرّجل مشهود له من معاصره ابن رُشد،⁵⁰ ومن تلميذه الفلكي الكبير البطرورجي برسوخ القدم في علم الفلك يجعله لا يؤمن تمامًا بخبر جزر المسعودي الأسطورية. ليبقى استعمال هذا الكليشيه الخرافي إمّا ليزيد ابن طُفَيْل قارنّه تخيلاً في تخيل، باعتبار العمل السّردي في عمقه هو نزهة بالقارئ في فضاءات

⁴⁵ انظر المسعودي، مروج الذهب، طبعة بربيه دي مينار وبافيه دي كراتي، تحقيق شارل بلا، ج 1 (بيروت: منشورات الجامعة اللبنانيّة، 1979-1966)، 195.

⁴⁶ ابن تيمية، منهاج السّنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، ج 2 (الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، 1322هـ)، 163.

⁴⁷ ابن طُفَيْل، حَيِّ بن يقظان، 83.

⁴⁸ انظر ابن العَرَبِي، العواصم من القواصم في تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النّبي صلى الله عليه وسلم، حققه محب الدّين الخطيب، راجع أحاديثه محمود مهدي إستانبولي (بيروت: دار الجيل، 1987)، 192.

⁴⁹ انظر ابن طُفَيْل، حَيِّ بن يقظان، 83.

⁵⁰ انظر أبو الوليد ابن رشد، تلخيص الآثار العلوية، تحقيق جمال الدّين العلوي، تقديم محمّد علال سيناير (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994)، 116-118.

الخيال المتعالية عن الواقع بشكل يجعلها غير قابلة للبرهنة والاحتواء الواقعي، الممعنة في إخفاء الآثار التي قد نفتفيها للعثور عليه، لأجل ضمان مسافة بين القصة ونموذج ابن طفيل الذي كتب قصته على أطراف الحكايات التي وصلته عنه وهو أبو يعزى يلنؤر.

تحيز ما، هو ذاك الذي يحرك ويقود كاتب قصة حيي ليلتجئ للجزيرة/ الغابة، ويتخلى عن المدينة التي وضع أرسطو أمله عليها حتى عندما عاصر أفولها،⁵¹ والتي لم يتخل عنها ابن باجه رفقة متوحده وهو يضارع وحوشها الضارية - كما جاء في وصف ابن رُشد-، ليرفض ابن طفيل أن يجعلها حيِّراً تدور فيه قصته، وليجعل عوضاً عنها مكاناً عبارة عن غابة موحشة، لا تمدن فيها، ولا علم ولا ثقافة ولا فلسفة ولا كتب ولا مكينات، التحيز ذاته ما جعل ما بين فضاء غابة "أبي يعزى" المألوف في تمثل الإنسان المغربي، نظراً؛ لأنه جزء من معيش هذا الرجل، ونموذج السارد نفسه والذي تعبر عنه مشاهد فضاء قصة حيي، وما بينهما وبين غابة أبي يعزى من تناظرات تناصية غير قابلة للتحديد والحصر، تجعل من أحدهما الأصل، والآخر فرعاً لهذا الأصل.

في جزيرة حيي كما في غابة أبي يعزى هناك شعور أدبي ما يجثم على ذوق القارئ ويحاصره، لينزع منه اعترافاً من أن هناك مكاناً واحداً متماثلاً، يمكنه من أن يربط داخل النص (فضاء حيي السردية) بخارجه (فضاء أبي يعزى الغابوي)، ليصيرا عنده فضاءً واحداً، ينتصب داخله بطلان غريبان متفردان من جنسهما، لكنهما متاشبهان ومتقاربان من ناحية شذوذهما عن المألوف والمعتاد، بطلان غريبين يبحثان عن تحقيق الاتصال المنشود من داخل عالميهما غير المأهول: الجزيرة والغابة. وفي كلتا الحالتين لا نجد أنفسنا أمام مكانين مختلفين، وإنما مكان واحد مفرط في التشابه، مكان خلق لغير الكائنات الآدمية؛ للكائنات غير المدنية بالمرّة، وغير القابلة للتمدن ولا لخلق الحضارة لعجزها عن ذلك؛ فحيي ابن طفيل وجد نفسه ووجد ربه ضمن عالم الجزيرة الغابوي، وأبو يعزى وجد ذاته وألفى الطريق الموصلة إلى مولاه ضمنها، إذ كان "يصعد في أعلى الجبل فيدخل في الشعراء،"⁵² والشعراء هي الأرض ذات الشجر الكثيف، أي الأجمة الوارفة الظلال والنباتات، معتزلاً بعيداً عن أي جلبة بشرية.

لقد "كان ابن طفيل [...] مورّعاً بين مطلبين في اختياره المكان، فمطلبه الأول - وهو خرافية المكان - مطلب فني توجهه الرواية بطابعها الصوفي [...] ومطلبه الآخر - وهو واقعية المكان،"⁵³ الشيء الذي أوجب حصول تشابه ما، وكان جزيرة حيي بُنيت فنياً

⁵¹ فرانسوا شاتليه، العوالم الإلهية حتى القرن الثامن ميلادي، ترجمة أنطوان حمصي، ج 1 (دمشق: دراسات فكرية، 1997)، 152.

⁵² التميمي، المستفاد، القسم الثاني، 30.

⁵³ عبد الله الخطيب صفوت، الاصول الروائية في رسالة حيي بن يقظان (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2007)، 63.

وطبيعياً لتلائم غابة الولي أبي يعزى يَلْتَوِر، فعلى الرّغم من درجة التّغير الطّيفيّة التي تطبع تسمية مكان البطلين، المتراوحة بين تسمية هذا المكان بالغابة (الكتاب المنظور/عالم أبي يعزى) والمكان الآخر بالجزيرة (الكتاب المقروء/نص حيّ)، فهما لا يعدوان أن يكونا غير مكانين أيكولوجيين، إن لم يكونا قاحلين بالمرة فهما على الأقلّ موحشين بالمرّة، ومعزولين عن دينامية وحيوية التّواصل الآدمي، وأن لكليهما حدوداً تحدّهما، إلى جانب خصوصيات المكانين الغابويين الأيكولوجية المؤشّرة، لا على الانعزال، وإنما على الوحدة أيضاً،⁵⁴ فثمّة في الغابة وحدها ”الدّروب التي لا تفضي إلى أي مكان“ كما يؤكّد هايدغر، لوجود نواهِ كثيرة تلجم الاتصال بالآخر، إضافة إلى أن غابة أبي يعزى كجزيرة حيّ تبقى ”فضاء مثاليا لإعادة الاكتشاف، وإعادة إنتاج المعارف بعيداً عن القيود الأبوية، والأغلال المعرفية، والتّميزات العرقية،“⁵⁵ وهذا ما كان يحذوه أبو يعزى في الجبال والغابات والسّواحل التي واظب على زيارتها.

التّشابهات السّالفة الذّكر تُيسّر الكشف عن مؤهلات المكانين المشتركة من حيث الخصوصيات المفارقة لعوامل الاجتماع البشري، لنكون أمام مكانين هما في واقع الحال مكان واحد ذو طابع مؤثر من حيث خصائصه التي تجعله كما أي مكان خاص آخر؛ موقعاً ”يتسم بدرجة من الثّبات التّسبي يساعد الأنا على التّعرف على ذاتها،“⁵⁶ مكان يستدعي وجود كائن إنسي يفجر معانيه، ويلبسه ما يعنيه له. لهذا فوجود أبي يعزى في غابته بالتّأكيد ألهم شخصيته، ونحتها، وكذلك الأمر مع حيّ ابن طُفيل في جزيرته البعيدة عن البشر، فشخصيتهما تنبني عبر تفاعلها مع القوى الفاعلة في الغابة/الجزيرة: (وحوش/أشجار/ثمار/أعشاب/جوارح/غزلان/كواسر/سباع...)، ومن خلال تتبّع مسار نموها المعرفي وتتبع ”حركة الشّخصيات ينشأ لدينا شعور بصورة غير مباشرة بوجود المكان،“⁵⁷ لكن دون أن نكون بصدد مكانين، بل أمام مكان هو هو في حالة حيّ وحالة أبي يعزى. من هنا فالأمر لا يعدو أن يكون كما في سائر المَنقَبَات دليلاً يدلنا على مكان الحدث، ومجاله فـ”بهذا المعنى الحرّفي المستخرج من التّرجمة الواردة في كتاب ما من مصنّفات التّراجم يّيسر للقارئ الحرّفي الواقعي أن يضبط المكان الجغرافي الذي عاشت في فضائه الشّخصية المترجم بها ويتعرف على نباتاته، وعلى نوع معيشة

⁵⁴ مارتن هايدغر، ”وحدها الغابة السوداء تلهمني“، ضمن مباحثات، نُصوص وحوارات في الفلّسفة والأدب، ترجمة حسونة المصباحي، مراجعة قدامة الملاح (تونس: دار المعرفة للنشر، 2005)، 9.

⁵⁵ أحمد يوسف عبد الفتاح، ”سيمائيات الغزلة وتحليل الخطاب: رسالة حيّ بن يقظان لابن طفيل نموذجاً“، مجلة سيمات 1 (2013):

126.

⁵⁶ حافظ صبري، ”الحساسية الجديدة واستخدامات المكان،“ مجلة الأعلام 11-12 (1986): 70.

⁵⁷ أحمد عبد اللطيف، ”الزمان والمكان في قصة العهد القديم،“ عالم الفكر 16، 3 (1985): 82.

ساكنيه،⁵⁸ هذه المهمة التي تبقى سهلة، وذلك حين مقارنتنا بين غابة أبي يعزى وجزيرة حيّ حيث تبقيان كلاهما صالحتان للسكن، رغم انعدام أية إشارة للتنظيم العمراني ومستتبعاته، بل ويغيب فيهما أفق المدينة وتوافقات التمدن، فيعْمُ عوضهما أفق الخراب والأرض اليباب. فالمادة المناقبية عن أبي يعزى تزخر بالمكونات الغابوية: (أسود/ آتان/ أكباش/ ثعابين/ دفلة/ جوارح/ أشجار/ سواحل/ مفاوز/ جبال/ أنهار... إلخ). وكذا الأمر بالنسبة لجزيرة حيّ بن يقظان مع (الظبية/ الأجمات/ الأشجار/ السواحل/ التربة/ الرياح/ المطر/ الوحوش/ الضباء/ الطير... إلخ). ليكون المكان التخيلي لحيّ (الجزيرة) في حدوده الجغرافية موازيًا لمكان أبي يعزى (الغابة "تاغيا" المطلّة على البحر)، وكأن الأمر يتعلق بصورة زيتية تنطق عنهما؛ إنها بلاغة الصورة بلغة بارت.

تتخذ صورة المكان المتخيلة عند ابن طفيل صورة مكان أبي يعزى باعتباره مكانًا متكاملًا لبرنامج العزلة التي يُحبذها المتصوّف، وينتصر لها في برامجه التعبديّة، فالمتصوّف أو بتعبير أدق الولي هو "الشخصية التي استطاعت أن تقبل "تفردتها المتوحش" أو "عزلتها القاتلة" من أجل أن يتجلى فيها ذلك "المتفرد" أو "المتميز المفارق لكل ما هو طبيعي"،⁵⁹ وهذا التفرد الموحش والعزلة القاتلة هي التي أراد ابن طفيل أن يرهن فيها بطله، وأن يسجنه فيها طوال مدة تمرنه التعبدي، لتكوّن تمثلاً عميقًا في تشخيص عالم أبي يعزى وبنائه سرديًا، مُقدّمًا للقارئ بالغرب الإسلامي ثاني شخصية تختار أن تسكن فضاء الغابة؛ في بدائية المأوى الأولى، وفي فطرية صافية يمثّلها أبو يعزى الذي لم يتلق علمه عن فقيهه أو في مدرسته، وإنما في غابته التي وصفها الرحالة الحسن الوزان بـ"الغابات الرائعة"،⁶⁰ هذا الرحالة الذي كان يستعين ببركة أبي يعزى لينجو من سطوة السباع ووحوش الغابة⁶¹ المحاصرة لحدود الخلوة التي هي "المنزل الذي يعمره الإنسان ويملؤه بذاته، فلا يسع معه فيه غيرُهُ"،⁶² والتي أصلها الخلاء الذي مثلته الجزيرة والغابة المهجورتين مجال حيّ ومجال أبي يعزى.

⁵⁸ محمد مفتاح، مجهول البيان (الدار البيضاء: دار توبقال، 1990)، 117.

⁵⁹ الميلودي شغوم، المخيل والقدسي في التصوف: الحكاية والبركة (مكناس: المجلس البلدي، 1991)، 213.

⁶⁰ يقول حسن الوزان في رحلته عن إحدى الجبال المتاخمة لغابة أبي يعزى (تاغية) بأنها كانت كثيرة "الأسود والفهود، والقردة التي تشبه جيشًا شاكى السلاح لكثرة أعدادها". (الحسن بن محمد الوزان الفاسي، وصف إفريقيا، ترجمة محمد حجي، ومحمد الأخضر (الرباط: الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، 1980)، 360).

⁶¹ الوزان، وصف إفريقيا، 204.

⁶² محيي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق وتقديم عثمان يحيى، تصدير ومراجعة إبراهيم مدكور، السفر الثالث عشر (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990)، 354.

4. غرائبية حيّ وعجائبية أبي يعزى أو عن مشتركات المعيش

”فقد زعموا أنّي كلّما حللت بمنطقة
اعتزلت الناس وأقمت بكوخ بسيط، وكنت
أكتفي بأكل ما تنبته الأرض من نبات!“
م. لغتيري، الأطلسي التائه، 200.

شهرة أبي يعزى الدائعة الصّيت،⁶³ خاصة في أسلوب تعامله الغريب مع كائنات الطبيعة الشرسة، وطريقة خلقه لتلك الألفة بينه وبين كائنات الغابة غير الأليفة بالمرّة، والتي لطالما أهدمت وشغلت بال حياة الإنسان المغربي، أسلوب وطريقة كانت تظهر دوماً رغبة جموحة من أبي يعزى في الانتقال بالكائن البشري إلى حالته الأولى، حالته الطبيعيّة التي يجب أن يكون عليها سلوكياً وتخليقياً، بدل حالة التمدن التي أدخلت بدواخل هذا الكائن،⁶⁴ وجعلت قلبه خلاء جامهاً، وأنسته إنسانيته لتجعل منه وتعلّباً غداراً في مدينة يتمسك بها أصحاب القلوب القاسية، ويفر منها أصحاب الأرواح الطيبة والجوانيات البريئة، وهو الأسلوب نفسه في التّعامل المنشود مع حالة التمدن على طول قصة حيّ حيث اقتيد البطل حيّ وهو في مهده بعناية ربّانية إلى الجزيرة، واختياره البقاء فيها حتى حينما تعرّف في مرحلة أخرى إلى اختيار المدينة.

أخبار أبي يعزى ساكن المفاوز والأجمات الموحشة والسّفوح الرحيبة من جعلت الناس تشدّ رحالها إلى غابته، متجاوزة المدينة، غير ملتفتة إلى فقهاؤها وحكمائها، لتضيق عنهم المدن بما رحبت، لصالح آمال معلقة برجل قلما غادر غابته، إلا في لحظات اعتقاله والتحقيق معه من لدن السّلطة الموحدية، فكان أهل فاس التي وزر فيها ابن باجة عشرين سنة، يخرجون عن بكرة أبيهم ”في جموع كثيرة؛ رجالاً ونساء وأطفالاً وكأنهم جيش زاحف،“⁶⁵ قصد زيارته والتبرّك به، مما يجعل صورته المتخيلة لها شساعتها ومداهها، جعلت منه أهوذجاً استهوائياً، يمكن لأيّ أديب كابن طفيل افتراضه واستلهامه

⁶³ يقول التميمي عن أبي يعزى: ”شهرته بالانقطاع عن الخلق، وإجابة الدعوة، والفراسة الصادقة الجادة، أغنتنا عن التعريف بجميع أوصافه التي شهرت عنه، وشوهدت منه.“ التميمي، المستفاد، القسم الثاني، 28.

⁶⁴ يختصر الموقف الصوفي تجاه المدينة قول ابن عجيبة: ”المدن عواندها كبيرة وهرجها كثير لا تليق بالمريدين.“ ابن عجيبة، الفهرسة، تحقيق عبد الحميد صالح حمدان (القاهرة: دار الغد العربي، 1990)، 56.

⁶⁵ يقول الحسن الوزان: ”يخرج أهل فاس لزيارة هذا الضريح، بعد عيد الفطر من كل سنة، في جموع كثيرة رجالاً ونساءً وأطفالاً وكأنهم جيش زاحف، يحمل كل واحد خيمته على ظهر دابته، بحيث تكون جميع البهائم محملة بالخيام والأشياء الضرورية للمعاش. تتألف كل مجموعة من مائة وخمسين دابة، وتستغرق الرحلة خمسة عشر يوماً ذهاباً وإياباً.“ (الوزان الفاسي، وصف إفريقيا، 205) وهو نفسه ما يحكيه صاحب المستفاد الذي لقي أبا يعزى مباشرة، يقول: ”سافرت إليه إلى موضعه مع جماعة من المريدين [...] فما مررنا على موضع في الطريق فيه دار أو منزل، إلا تلقونا، وقالوا: أضياف الشيخ، فإن كان في آخر النهار، أنزلونا وبتنا في ضيافته، وإن كان في أول النهار، أسقونا اللبن. فما زلنا كذلك حتى وصلنا إليه، رحمه الله.“

سرديا من خلال قصص تتغيا الإغراق في الغرابة، الملهمة والمثيرة،⁶⁶ بشكل استبد بشهوة ابن طُفيل الإبداعية والشاعرية، ليصطنع بطلاً له قرابة مع أبي يَعزَى أو من سُلالته القرية، بطلٌ في تطوره الفكري يغيب عنده -كما أبو يَعزَى- العامل المجتمعي الذي تمثله وتختصره المدينة المكان الذي يفرض وجود الأغيار، على عكس نموذج قِصَّة حَيِّ بن يَقْظَانَ أبو علي بن سينا التي يقرر فيها الشيخ الرئيس أصل حي بن يقظان ومجاله المدني الذي ينتمي إليه منذ الصَّفحة الأولى للقِصَّة، ويُنوِّرنا بمجال انتماء راوي القِصَّة أيضاً الذي ينسبه إلى مدينة "برزة"، وإلى مدينة بيت المقدس ينسب الشيخ العجوز بهيِّ الطَّلعة وجليها حَيِّ بن يَقْظَانَ.⁶⁷

تلك التَّسبة السَّينوية لابن يَقْظَانَ إلى مُدن عتيقة جدًّا، وما يعنيه ذلك من إحالات على الشَّرائع والعِلْم والوحيِّ المنزل، فـ"برزة" هي مقام النَّبي إبراهيم (عليه السلام) أبو الأديان التَّوحيدية وخليل الله، وبيت المقدس تمثل في تاريخ الدِّين موطنًا مشتركًا للوحيِّ والشَّرائع التَّوحيدية، بعكس ما كان من حَيِّ ابن طُفيل وأبي يَعزَى المناقب اللذين وصلا ما وصلا إليه من علم ومعرفة عن طريق مجاهداتهما وأنواع الرِّياضات التي خاضها، دوَّما توجيه من أب، ولا رعاية شيخ ولا فقيه،⁶⁸ ودون استفادة من امتيازات المدينة.

أبو يَعزَى كما حَيِّ يكادان يمثلان آدم عليه السَّلَام في مغامراته الأولى المكتملة البراءة في مواجهة العالم وأشياؤه، إنَّما يرتهنهما هاجس واحد، يسكن سائر سلوكاتهما وهو التَّعامل مع الأشياء واكتشافها في خلوتها التي تقود صاحبها إلى اكتشاف "آيات العالم قبل آيات النَّفس"،⁶⁹ وهوس السَّكن في الطَّبيعة، والتَّساكن مع كائناتها لأجل الطَّفَر بسكينتها بعد أن استوحش الحركة واستعاض عنها بالسَّكون،⁷⁰ في موقع لا يشبه المدينة الموحدية مثال الثَّقافة والعِلْم، فكان اختيار أبي يَعزَى وعالم الوحشة والعزلة لنفسه،

⁶⁶ الإثارة هذه حصلت حتى عند ابن رُشد حين مقابلته لشبيهه أبي يَعزَى من ناحية الانتماء الصُّوفي ومن ناحية تحقق درجة الصفر من التعلم وهو أبو بكر بن عربي، حيث يقول واصفاً حاله حين لقائه بابن رُشد: "فقد كان في زمان رأى فيه من دخل خلوته جاهلاً، وخرج مثل هذا الخروج من غير درس ولا بحث ولا مطالعة ولا قراءة"، ابن عربي، الفتوحات المكيَّة، السَّفر الثاني، 372. وتظهر جلياً مظاهر الإعجاب والاندهاش والإثارة من لدن ابن رُشد بين ثنايا حكي ابن عربي بقوله: "وكان يرغب في لقائي لما سمع وبلغه ما فتح الله به علي في خلوتي، فكان يظهر التعجب مما سمع". ابن عربي، الفتوحات المكيَّة، السَّفر الثاني، 373.

⁶⁷ ابن سينا، حَيِّ بن يَقْظَانَ، تحقيق: عبد الحلیم محمود (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1987)، 44.

⁶⁸ يشار إلى أن أبا يَعزَى كانت علاقته على غير ما يرام بفُقَّهائه زمنه، والسَّبب غيرهُ الفقيه القديمة جدًّا من علوم المتصوف اللدنية، الشَّيء الذي أدخل أبا يَعزَى في دوامة صراع دائم مع فُقَّهائه فاس الذين ما لبثوا أن اتهموه في علمه الكشفي اللدني، إذ «قبل له مرة: "إن فُقَّهَاء فاس أنكروا عليك لمس صدور النَّساء والنَّظر إليهن". فقال: "أليس يجوز عندهم أن يلمس الطَّبيب تلك المواضع ويراهم للضرورة؟ فهلا عدوني واحداً من أطبايهم [...]". التادلي، التَّشوف، 215.

⁶⁹ ابن عربي، الفتوحات المكيَّة، السَّفر الثالث عشر، 354.

⁷⁰ ابن عربي، الفتوحات المكيَّة، السَّفر الثالث عشر، 366.

حيث أن "سكناه بأرْجان، في جبل [...]، لا يجاوره بموضعه أحدٌ من النَّاس." ⁷¹ دون أن تهمله، كما حي، وحشّةٌ ولا وحدة، كيف لا والإنسان المغرّبي في هذه الفترة "يعيش في خوف من البشر" ⁷² أنفسهم.

5. السّواحل والبحر بين قصّة حيّ وحكايا أبي يعزّي

"وأقمت بها -السّواحل- ثمانية عشر عاما لا اسم لي، إلا (أبو ونلكوط). وهو نبات معروف كان يأكله، فمررت في سياحتي بالسّواحل."
أبو يعزّي.

إذا كان حيّ ابن سينا ابناً للمدينة التي هي نموذج "استقرار، وهدوء، وزواج، ومعاش سهل، ولغة مكررة، وأكل موفور، ووجوه تصافحها كل صباح،" ⁷³ فحيّ ابن طُفيل كما أبو يعزّي اللذين يوشكان أن يكونا توأمان، إنّما يختاران الحياة غير السّكونية التي تمثّلها المدينة، باختيارهما الحياة الغابوية القاسية الموحشة والصّعبة، ومعها حياة مُساكنة البحر ومجاورة سواحله المضطربة، فجزيرة حيّ المحاطة بالبحر هي ككل الجزر "جزء منه، تحمل نفس ما يحمله البحر من أهوال وأسرار وقوة وسلطة،" ⁷⁴ فالبحر لدى الصّوفي مكان غرق ومخاطرة، يأبى الصّوفي إلا أن يقف مواقفها رغم خطورتها، فمن لم يُخاطر بنفسه طلباً للسلامة فقد خسر. ⁷⁵ إلى جانب أن الإسلام ارتبط أول ما استقر في المغرب فقد استقر على الشواطئ، فعقبة وصل طنجة وعرج نحو الجنوب سالكا البحر إلى أن وصل إلى سلا وأسفي، والسّبعة الذين وفدوا على الرسول صلى الله عليه وسلم من قبيلة ركراكة كانت أضرحتهم على السّاحل الأطلنتي، ونبي الله يونس الذي تدور أهم تفاصيل قصته في البحر هو أيضاً مدفون في سلا. ⁷⁶

⁷¹ التّميمي، المستفاد، القسم الثاني، 28.

⁷² محمّد مفتاح، الخطاب الصّوفي في الغرب الإسلامي مقارنة وظيفية (القاهرة: رؤية للنشر، 2014)، 110.

⁷³ ياسين النّصير، المساحات المختفية، قراءات في الحكاية الشعبيّة (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1995)، 91.

⁷⁴ النّصير، المساحات المختفية، 80.

⁷⁵ يقول النّفري: "واقفني في البحر فرأيت المراكب تغرق والألواح تسلم،" ثم غرقت الألواح، وقال لي: "لا يسلم من ركب." وقال لي: "خاطر من ألقى نفسه ولم يركب." وقال لي: "هلك من ركب وما خاطر،" وقال لي: "في المخاطرة جزء من النّجاة،" وجاء الموج ورفع ما تحته وساح على السّاحل. وقال لي: "ظاهر البحر ضوء لا يبلغ، وقره ظلمة لا تمكّن، وبينهما حيتان لا تُستأمن،" وقال لي: "لا تركب البحر فأحجيك بالآلة، ولا تلق نفسك فيه فأحجيك به،" وقال لي: "في البحر حدود أيها يقلك،" وقال لي: "إذا وهبت نفسك للبحر فغرقت فيه كنت كدابة من دوابه." محمّد بن عبد الجبار بن الحسن النّفري، المواقف ويليّه كتاب المخاطبات، تحقيق أرثر يوحنا أبري (القاهرة: مكتبة المتنبّي، 1934)، 7.

⁷⁶ يحكي بعض أهل التاريخ المغاربة أن ضريح سيدي بوسدرّة في سلا هو ضريح يونس النّبّي، ومن هنا يستعمل المغاربة كلمة "السّلاوي" دلالة على اليقطين الذي لجأ إليها حينما خرج من بطن الحوت.

لقد عاش أبو يَعزَى مدة طويلة فيما يشبه إحدى الجزر، حياة انعزالية متوحدة تَرَهَّبُ مجاورة النَّاسِ، وتهايب مخالطتهم، يقول أبو يَعزَى يَلْتَوُرُ⁷⁷ عن نفسه: ”وأقمت بها - السَّوَاحل - ثمانية عشر عامًا لا اسم لي، إلا (أبو ونلكوط) وهو نبات معروف كان يأكله، فمررت في سياحتي بالسَّوَاحل،“⁷⁸ مما قد يؤشر على أصول جزيرة حيِّ التي عاش عند سواحلها في طفولته،⁷⁹ كما هو الأمر مع السَّوَاحل التي عاش عندها أبو يَعزَى في بداياته الأولى وطاف بها بحثًا عن ذاته، مناجيا ربه بغية التَّطَهُّيرِ، ولا ننسى أنه بعد توبة أبي يَعزَى من مهنة قطع الطَّرِيقِ على يد شيخه أبي شعيب السَّارية، أمره الأخير أن ينتظره عند بحيرة إلى أن يأتيه، وظل أبو يَعزَى عند ساحل البحيرة لا يتحرك لعام كامل، دوَّما أن يهيم بمغادرة البحيرة أو بترك نصيحة الشَّيخ والزيَّغان عنها، حتى إن الطَّحالب نبتت على كتفيه، مكتفيا في كَفِّ نهم جوعه بالتَّغذي على الأعشاب والطَّحالب الصَّغيرة التي بقرب قدميه، لِيُسِّرَ شيخه بمواظبته ورغبته الصَّادقة في التَّطهر والتَّوبة.⁸⁰

لقد تراوحت مجالات تجربة حي بن يقظان الرُّوحية بين السَّوَاحل والأدغال، وكان كاتبه يحاول أن يحافظ على إستيهاماته المدكَّرة بالبحر والسَّوَاحل و”الصَّيَّات” التي كان يربط عندها أبو يَعزَى كما تحكي القصص الكرامية المتعاقبة، بشكل يُحَبِّئُ أسراراً مذهبية صوفية ثأوية في قِصَّة حيِّ بن يقظان. رغم أن التَّعامل مع البحر في السَّرد العربي قليل إلى شبه منعدم، حتى أن أحدهم يؤكد بأن ”البلاد العربيَّة بمجملها واقعة على أطراف البحار، ولكننا، منذ ألف ليلة وليلة لم يعرف البحر سبيله إلى أدبنا! لماذا؟“⁸¹ في تناس منه لتجربة ابن طُفَيْل مع البحر. ففي قِصَّة حيِّ يحضر البحر بقوة، البحر الذي اقترن بأسماء ولائيه كثيرة، لما يقترن به السَّاحل عند الصَّوفي بالألوهية، فحركة الأمواج هي إشارة وجودية، و”تعبير غير مباشر عن قلق نفسي للولي المتطلع إلى السَّكينة والصفاء والالتذاذ،“⁸² فالبحر اعتاد دَوِّمًا ”أن يقضي دهور وحشته متأملاً. يرنو إلى النُّجوم في الأعالي ليلاً، ويتطلع للشمس نهارًا، حتى إذا فاض به الشَّجن، وبلغ الحنين مداه دمدم

⁷⁷ حتى من جهة إيتيمولوجيا اسم أبي يَعزَى يـلـ”نور“ إنما يعود جغرافيا لمنطقة ساحلية هو سيدي بسنور التي تحمل اسم شيخ أبي يعزى، ابن صاحب محلاة عبد الله بن واكريس المعروف بأبي التَّور. عبد الأحد السبتي، بين الرُّطاط وقاطع الطَّرِيق: أمن الطَّرِيق في مغرب ما قبل الاستعمار (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2009)، 164.

⁷⁸ التَّادلي، الشَّوف، 217.

⁷⁹ يقول ابن طُفَيْل: ”وبقي على ذلك برهة من الزمان يتصفح أنواع الحيوان والنبات، ويطوف بساحل تلك الجزيرة.“ ابن طُفَيْل، حيِّ بن يقظان، 98.

⁸⁰ Edmond Douité, *Merrakech* (Paris: Publications du comité du Maroc, 1905), 120-22.

⁸¹ سعيد حورانيه، تقديم رواية الشَّراع والعاصفة لحنا مينة (دمشق: دار الآداب، 1982)، 10.

⁸² سعيد بنخَّادة، الماء والإنسان في الأندلس خلال القرنين (7، 8 هـ/13، 14م)، إسهام في دراسة المجال والمجتمع والدَّهنيات (بيروت: دار الطليعة، 2007)، 261.

ليغثي،⁸³ فاليابسة ليست دار تأمل، وأي نقص في البحر إنما يأتي من اليابسة، فسر اليابسة مغتصب، وجواره لها يفقده أسراره وهناءته.

يقول الغوث أبو مدين: "كنت أقيم بفاس وأخذ آية من القرآن، وحديثاً فأخرج إلى موضع خال متصل بالساحل، فإذا فُتِح لي في العمل بالآية والحديث عدت إلى فاس،⁸⁴ فعند الصوفي أو عند من يمتلك روحاً صوفية يبقى أجمل موطن يمكن أن يسكنه الولي هو "ذاك الذي يقع في جوف وادٍ، أو على ضفة مياهٍ جارئة،"⁸⁵ "واد لم تدنسه لا خطيئة بابل، ولا الطوفان الكوني، ولا الخطيئة الآدمية الأولى،"⁸⁶ بعيداً عما هو بشري ممتلئ بالذنوب والآثام، ومن هنا كانت دعوات شيوخ التصوف مجاورة السواحل والوديان الخربة، يقول ابن عربي: "فإن لم تجدهم في المدن فاطلبهم في السواحل [...] وعين الجبال وبطون الأودية،"⁸⁷ حتى أن بعضهم يشطرون ويقسمون أيام عمرهم بين الجلوس بالساحل والجلوس مع عيالهم،⁸⁸ حتى "إذا انتهى (أحدهم) اللحم اصطاد السلاحف [...] فأكل لحمها،"⁸⁹ وإذا عطش فإنه "يتناول غرفات من ماء البحر بيده فيشربها إلى أن يروى،"⁹⁰ فاختيار البحر والسواحل إختيار لماء يتحرك غير الثابت والمستقر والسكان الذي يولد في الرّوح مشاعر الصّيق والاكْتئاب،⁹¹ ويزرع فيه روح الطّهارة والقداسة،⁹² إذ ما دام الرّب عز وجل نفسه جعل عرشه فوق الماء،⁹³ إنه مصدر عظمة غير محدودة عند الصّوفي تظهر أمامه حقارة العبد وضعفه فهو "خلق عظيم، يركبه خلق صغير، دود على عود،"⁹⁴ ولهذا التّعظيم ولأسباب غيره ارتبطت كثير من زوايا ورباطات المغاربة بالبحر والشاطئ، بل أكثرها،⁹⁵ وعلى ضفاف الأنهار كذلك،⁹⁶ ليكون السّكن بجانب السّواحل تيمة متفشية وصيغة ووصفة سحرية في ابستيمي ابن طفيل. ستجد فيها بالتأكيد روح المؤلّف والمؤلّف عنه نفسيهما.

⁸³ إبراهيم الكوني، الضّحف الأول: متون وأساطير (عمّان: دار فارس، المؤسسة العربيّة للدراسات والنّشر، 2004)، 11.

⁸⁴ التّادلي، التّشوف، 322.

⁸⁵ غاستون باشلار، الماء والأحلام دراسة عن الخيال والمادة، ترجمة علي نجيب إبراهيم (بيروت: المنظمة العربيّة للترجمة، 2007)، 22.

⁸⁶ أمبرتو إيكو، جزيرة اليوم السابق، ترجمة أحمد الصمعي (طرابلس: دار أويّا، 2000)، 112.

⁸⁷ ابن عربي، التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانيّة، بخط عبد القادر بن الشّيخ محمّد سبوركلي، مكتبة الرياض، قسم المخطوطات، رقم 214/ ت.ع، 110 ط.

⁸⁸ عبد العزيز بن مسعود الفاسي الذّبّاغ، الإبريز (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، د. ت)، 20.

⁸⁹ ابن الزيات، التّشوف، 110.

⁹⁰ ابن الزيات، التّشوف، 110.

⁹¹ غاستون باشلار، الماء والأحلام، 21.

⁹² مرسيا إلياد، المقدس والمدنس، ترجمة: عبد الهادي حسن (دمشق: دار دمشق، 1988)، 99.

⁹³ انظر سورة هود، الآية 7.

⁹⁴ اليوسي، المحاضرات في الأدب واللغة، تحقيق محمّد حجي، وأحمد الشرفاوي إقبال، ج 1 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1982)، 209-210.

⁹⁵ انظر المسح والجرد الذي قام به محمّد مفتاح لزوايا ورباطات الشاطئيّة، مفتاح، الخطاب الصّوفي، 63-66.

⁹⁶ مفتاح، الخطاب الصّوفي، 72-73.

6. مع الحيوان أو التناسل المضاعف

“فألفته الوحوش وألفها، ولم تنكره ولا أنكرها!”
ابن طفيل، حي بن يقظان، 91.

بين المكان الذي يحتضن السرد (جزيرة حيّ)، والمكان الذي يحتضن الواقع (غابة أبي يعزى) نقاط تلاقٍ كثيرة، تؤكد قصديّة انتخاب ابن طفيل لنموذج أبي يعزى ولتجربته الرّوحية المتفردة جدًّا، فالإ جانب اشتراطه إنتاج ذات المكان بتغيرات طفيفة، لا تلغي الأصل، ولا تنفيه، بل تجعل مهمة تعيين النّسب العزوي للقصّة أمرًا في مستطاع القارئ، خاصة مع محاولة ابن طفيل إنتاج النّموذج السّليمانى في تعامل حي بن يقظان مع حيوانات الغاب، وبين مواقف أبي يعزى مع كائنات غابة تاغيا ومواقفه السّليمانية، بشكل يسمح لنا بالاعتقاد أن بيوغرافيا أبي يعزى كانت المساعد في كتابة وصياغة نص حيّ.

إن سيناريوهات القصّة ذات الإحالة على ما هو حيواني-غابوي هي نفسها التي تقتسم المادة المناقبية عن أبي يعزى وجانبًا مهمًّا من أحداث قصّة حي بن يقظان، إذ إن كليهما يظهر في حيّزه المكاني باعتباره سيد مملكته الحيوانية، لتقف الأخيرة أمامهما مُتهيبية وطّيعة، وأكثر ألفة من الإنسان نفسه، على الرّغم من كون حيوانات المجال العزوي واليقظاني تتصف بأنها كاسرة وجارحة وقاسية ومتوحشة، فقد كان حي “في ذلك كله ينظر إلى جميع الحيوانات فيراها كاسية بالأوبار والأشعار وأنواع الرّيش، وكان يرى ما لها من العدو وقوة البطش، وما لها من الأسلحة المعدة لمداغمة من ينازعها، مثل القرون والأنياب والحوافر والصّياصي والمخال،”⁹⁷ وفي المقابل “يرجع إلى نفسه، فيرى ما به من العري وعدم السّلاح، وضعف العدو، وقلة البطش، عندما كانت تنازعه الوحوش أكل الثّمرات، وتستبد بها دونه، وتغلبه عليها، فلا يستطيع المداغمة عن نفسه،”⁹⁸ غير أنه سرعان ما تصير تلك الحيوانات الكاسرة المتجاسرة عليه أكثر طوعًا وخنوعًا له، كما هي مع أبي يعزى، فكما اشتهر عن أبي يعزى كونه كان يصرف خطر الأسود والثّعابين عنه، وعن المستجبرين به من الزّائرين وأبناء السّبيل، فقد كان يتصرّف في بقية الجوارح بحسب ما يريده، يظهر لنا حيّ في الجهة الأخرى (موقع السرد) يكسب في صراعه مع كواسر الجزيرة “مهابة في نفوس جميع الوحوش، حتى كانت لا تنازعه ولا تعارضه”⁹⁹ فيما يريد. هنا نتحسس المرجعية الخلفية للمرسل/ابن طفيل الهادفة

⁹⁷ ابن طفيل، حي بن يقظان، 91.

⁹⁸ ابن طفيل، حي بن يقظان، 91.

⁹⁹ ابن طفيل، حي بن يقظان، 91.

لتقريب حيّ من صورة أبي يعزّي ولتقريب صورة الأخير الذي كانت حيوانات الغابة تحت إمرته، حتى عند خروج هذه الأوامر عن قوانين الطبيعة وعن منطقتها لخلق مجتمع متسامح يجب الكائن الآدمي بالكائن الوحشي، فالتأدلي مثلاً يذكر لنا زخماً من مثل هذه الحكايا الكرامية من قبيل أخذ أبي يعزّي لفم كبشه وحكه في عرقوب حمار صاحبه، فيتبع الكبش الحمار "كالولد خلف أمه، فإذا لقي قطيعاً من الغنم وقف ينظره ساعة، ثم يجري حتى يصل الحمار،"¹⁰⁰ وذلك في تعليق لضوابط الواقع الفعلي، وما يجب أن يكون بين الحيوان والإنسان، وما تستلزمه طبيعة العلاقة والعوائد الطبيعية السارية بينهما من سلوكات تلزم الطرفين بماخذ الحيطة، ليصير الثابت بين أبي يعزّي وحيّ هنا هو إلى جانب قدرتهما على العيش في المجال الغابوي، هو قدرتهما على فرض إرادتهما وشروطهما الخاصة على كائنات هذا المجال، أي عالم الوحوش إلى أن تصير بينهما وبين عالم الوحوش ألفة وتماهٍ خلّاق، لا مكان فيه للتنافر والفرقة والعداوة.

في قصة حيّ أمثلة تتكرر لتلك العلاقة السائدة، ومثال لذلك التعاطف الذي يجمع بين المخلوقات الحية جميعاً والذي مثلته القصة بشكل متشابه جداً في علاقة الطيبة مع الرضيع حيّ عناية وإرضاعاً وتربية،¹⁰¹ فحيّ "ألفته الوحوش وألفها، ولم تنكره ولا أنكرها،"¹⁰² وأبو يعزّي من خلال المادة المناقبية كانت بينه وبين عالم الوحوش كذلك ألفة متضخمة جداً، إذ ينقل عنه أنه كان ينام "مع طائفة [...] الأسود، رأسه على أسد، ورجلاه على آخر، وهو عريان في سراويله، وما دار به من الأسود يلحسونه،"¹⁰³ والثعابين كانت تأتيه إلى مكان نومه فيخافها أتباعه، ولا تخاف أبا يعزّي، ولا هو يرهبها أو تخيفه، وإنما لا تتجاوز أن تلحس رجليه، وتدخل معه ثيابه،¹⁰⁴ كما يحكي أحد أتباع أبي يعزّي يُلنور فيقول: "كنت عند أبي يعزّي في جماعة، فدخل علينا يوماً، وقال: "اخرجوا لتعابنوا عجباً،" فقمنا معه، فرأينا جماعة من الحمير راقدة والسباع قريبة منها، ولم تنفر الحمير من السباع، ولا وثبت السباع على الحمير،"¹⁰⁵ ولا وثبت على أتباع أبي يعزّي القريب منها. وهذا الأمر لا يتعلق بأبي يعزّي فقط، بل بتلامذته فهذا أحد مريديه الكبار وهو ابن حرزهم كان معروفاً بمعاشرته لفصيلة السباع، إذ تربض الأخيرة أمامه، فيسمح عنها بيده، ويفتل أذانها دون أن تتجرأ على إيذائه.¹⁰⁶ فسائر الحيوانات المفترسة ذات المخلب

¹⁰⁰ ابن الزيات، التّشوف، 218: العزّي، دعامة اليقين، 40.

¹⁰¹ ينظر كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، 355.

¹⁰² ابن طفيل، حيّ بن يقظان، 91.

¹⁰³ العزّي، دعامة اليقين، 51-52.

¹⁰⁴ العزّي، دعامة اليقين، 53-54.

¹⁰⁵ ابن الزيات، التّشوف، 217.

¹⁰⁶ انظر أحمد بن أبي القاسم بن محمد الصومعي، كتاب المعزّي في مناقب الشيخ أبي يعزّي، تحقيق علي الجاوي، سلسلة الأطروحات والرّسائل، رقم 6 (أكادير: جامعة ابن زهر، 1996)، 141.

والتَّاب سباعاً ومهوراً وذات السَّم ثعابيناً وأفاعي تشعر أمام أبي يَعزَى بنوع من الحنو والعطف الأمومي الذي ينتج تلك العلاقة ويكرس الرِّغْبَةَ العارمة للمس الشَّخص المحبوب حيث يصير الوحش الضَّارِي مصدر رقة وحنو كبيرين، ينحو نحو الرِّغْبَةَ والحاجة إلى من يداعبه ويطوّقه بذراعاه، فيتخلى عن نوازعه الشَّراسة.

يمتد تطابق سلوكيات حيِّ بسلوكيات أبي يَعزَى إلى آليات الدِّفاع ضد الحيوان، فآلية دفاع أبي يَعزَى في مواجهة الحيوان وطريقة مواجهة حيِّ مع وحوش الغابة هي نفسها، فكما كان حيِّ يتخذ "العصا التي يدافع بها عن حوزته"،¹⁰⁷ هاشاً "بها على الوحوش المنازعة له"،¹⁰⁸ كان أبو يَعزَى ممتلكاً هو الآخر لعصا يدافع بها عن نفسه وعن أتباعه، وكأنها عصا موسى عليه السَّلَام، بما تدل عليه العصا من سطوة وقوة وحُلُقٍ نبوي،¹⁰⁹ خاصة وابن عَرَبِيٍّ يعدُّ أبا يَعزَى من الوارثين الموسويين. فبينما حال الأسد بينه وبين أحد زائريه أخذ أبو يَعزَى "عصاه في يد، وجعل يضرب بها الأسد إلى أن فرَّ أمامه،"¹¹⁰ مستغلاً قوته هذه في الدفاع عن الضَّعيف من الحيوانات ضد وحوشها الكاسرة والجارحة،¹¹¹ أخذاً القصاص من مُذنبها السيء الخَوُّون لِصالح من يستحق شفقتة؛ وذلك في تناصٍّ مع مهمة حيِّ إزاء كائنات الجزيرة التي قام فيها بدور المنتصر للضعيف منها من خلال مقاومة القوي،¹¹² إذ أنه "ألزم نفسه ألا يرى ذا حاجة أو عاهة أو مضرّة، أو ذا عائق من الحيوانات أو الثِّبَاتات، وهو يقدر على إزالتها عنه إلا ويزيلها [...] ومن وقع بصره على حيوان قد أرهقه سبع،¹¹³ أو نشب به ناشب، أو تعلق به شوك أو سقط في عينه أو أذنيه شيء يؤذيه، أو مسه ظمأً أو جوع تكفل بإزالة ذلك كله عنه جهده، وأطعمه وسقاه."¹¹⁴

¹⁰⁷ ابن طُفَيْل، حيِّ بن يَقْطَانَ، 92.

¹⁰⁸ ابن طُفَيْل، حيِّ بن يَقْطَانَ، 92.

¹⁰⁹ التوكُّو على العصا واعتمادها هو من سنن الأنبياء عليهم السلام، من آدم حتى النبي محمَّد عليهم السلام، وشعبياً عليه السلام كان له بيت فيه عصي الأنبياء. وكان للرسول صلى الله عليه وسلم عصا يتوكأ عليها، ويأمر بالتوكُّو على العصا. (السبتي، الزطاط وقاطع الطُّريق، 178).

¹¹⁰ ابن الزيات، الشُّوف، 219.

¹¹¹ ابن الزيات، الشُّوف، 216.

¹¹² ابن طُفَيْل، حيِّ بن يَقْطَانَ، 92.

¹¹³ تجدر الإشارة هنا أنه بالرغم من كون ابن طفيل ينفي وجود فصيلة السباع العادية من جزيرة حيِّ في أول القصة، نظراً لما تقتضيه ظروف الحكى التي يحاول من خلالها ابن طفيل بيان توافر شرط الأمان المؤدي إلى الحفاظ على حياة الطفل حيِّ (انظر ابن طفيل، حيِّ بن يَقْطَانَ، 90)، غير أنه سرعان ما يعود للتأكيد على وجود الفصيلة الهررية الشرسة بالجزيرة، وهذا ليس تناقضاً منه، وإنما تأكيد على إحدى الصفات التي تمتاز بها بعض السباع الموجودة بالمغرب والقرية جداً من غابة أبي يَعزَى (غابة تاغية) والتي وصفها مارمون كارباخال في رحلته عن المغرب (1571م) ولهذا يصفها بالسباع غير العادية. إلى جانب أن تعامل الولي معها في تاريخ الولاية بالمغرب هو تمرين روتيني يلخص قدرة الولي وعلو شأنه.

¹¹⁴ ابن طُفَيْل، حيِّ بن يَقْطَانَ، 138.

مَهْمَةٌ حَيّ إِذْنُ هِيَ مِنْ طِينَةِ مَهْمَةِ مَتَّصُوفِ الْغَرْبِ الْإِسْلَامِيِّ، تَتَلَخَّصُ فِي دَوْرِهِ التَّرَاخُمِيِّ تَجَاهَ عَذَابَاتِ الْإِنْسَانِ، وَكَذَا الْحَيَوَانَ عَلَى حَدِّ سَوَاءٍ. بِالتَّدْخُلِ لِرَفْعِ تَعَاثُمِهِمِ وَالتَّقْلِيلِ مِنْ أَلْمَهُمِ الْمَحَاصِرَةِ لَوْجُودِهِمْ، لِأَجْلِ صِيَاغَةِ مِثَالِيَّةٍ مَرْتَجَاةٍ الْوُقُوعِ، فَهَذَا مِثْلًا أَبُو زَكْرِيَا يَحْيَى بْنِ "لَا الْأَذَى" الرَّجْرَاجِيِّ كَانَ قَدْ رَحَلَ إِلَى الْمَشْرِقِ فِي رِحْلَتِهِ الَّتِي حَجَّ فِيهَا، وَكَانَ عَبْدًا صَالِحًا مُجَابَ الدَّعْوَةِ. حَدَّثُوا عَنْهُ أَنَّهُ أَخَذَ ذَاتَ يَوْمٍ مِنْجَلَهُ لِقَطْعِ شَجَرِ السُّدْرِ، فَبَيْنَمَا هُوَ يَقْطَعُهُ إِذْ صَادَفَ رَجُلًا قَنْفِذَ فَكْسَرَهَا، فَأَمَلَهُ ذَلِكَ. وَقَالَ: "أَسْمِي يَحْيَى بْنِ "لَا الْأَذَى"، فَإِذَا أَنَا يَحْيَى بْنُ الْأَذَى، أَوْذِي خَلَقَ اللَّهُ! فَأَخَذَ الْقَنْفِذَ فَرَبَطَ رِجْلَهُ بِجَبَائِرٍ وَأَدْخَلَهُ فِي خَابِيَةِ فَكَانَ يَسْقِيهِ الْمَاءَ، وَيَطْعَمُهُ التِّينَ وَالزَّبِيبَ إِلَى أَنْ انْجَبَرَ فَذَهَبَ،"¹¹⁵ وَهَذَا الْأَمْرُ أَوْ الْمَهْمَةُ نَفْسُهَا الَّتِي كَانَ يَتَوَلَّى حَيّ الْقِيَامَ بِهَا تَجَاهَ كَائِنَاتِ الْجَزِيرَةِ حَيَوَانَاتٍ أَوْ نَبَاتَاتٍ، فَقَدْ كَانَ يَلْزِمُ نَفْسَهُ بِأَلَا يَرَى "ذَا حَاجَةٍ أَوْ عَاهَةٍ أَوْ مَضْرَةٍ، أَوْ ذَا عَائِقٍ مِنْ الْحَيَوَانَاتِ أَوْ النَّبَاتَاتِ، وَهُوَ يَقْدِرُ عَلَى إِزَالَتِهَا عَنْهُ إِلَّا وَيَزِيلُهَا، فَمَتَى وَقَعَ بَصَرُهُ عَلَى نَبَاتٍ قَدْ حَجَبَهُ عَنِ الشَّمْسِ حَاجِبٌ أَوْ مَانِعٌ أَوْ تَعَلَّقَ بِهِ نَبَاتٌ آخَرَ يُؤْذِيهِ، أَوْ عَطَشٌ عَطَشًا يَكَادُ يَفْسُدُهُ، تَوَلَّى هُوَ مَهْمَةً أَنْ يَزِيلَ عَنْهُ ذَلِكَ الْحَاجِبَ إِنْ كَانَ مَا يَزَالُ، وَفَصَلَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ ذَلِكَ الْكَائِنِ الْمُؤْذِي بِفَاصِلٍ لَا يَضُرُّ الْمُؤْذِي نَفْسَهُ وَلَا يَتَضَرَّرُ مِنْهُ الْمُؤْذَى بِهِ، وَتَعَهَّدَهُ بِالسَّقْيِ مَا أَمَكَنَهُ، وَمَا إِنْ وَقَعَ بَصَرُهُ عَلَى حَيَوَانَ قَدْ أَرَهَقَهُ سَبْعٌ أَوْ نَشَبَ بِهِ نَاشِبٌ، أَوْ تَعَلَّقَ بِهِ شَوْكٌ أَوْ سَقَطَ فِي عَيْنِهِ أَوْ أذْنِيهِ شَيْءٌ يُؤْذِيهِ، أَوْ مَسَهُ ظَمًا أَوْ جُوعَ تَكْفَلُ بِإِزَالَةِ ذَلِكَ كُلِّهِ عَنْ جِهَدِهِ، وَأَطْعَمَهُ وَسَقَاهُ."¹¹⁶

7. عَنِ النَّسَبِ وَاللِّسَانِ

- وماذا كان اسم أبيك؟

- لم يكن له اسم؟

خورخي لويس بورخيس، يوطوبيا رجل أصابه الملل، 43.

حينما كان نص حيّ بن يقظان يُعنى بإثارة الشكوك التي تحوم حول تحديد نسبة بطله، جاعلاً قارئه حيراناً أسفاً، تتنازعه مشاعر التوق إلى الأخذ بقول التولد الذاتي من غير أبٍ ولا أمٍ، أو تبني القول بالنسبة الآدمية لحيّ بن يقظان، فإنما يكون قد أعاد من حيث يدري مسألة الارتباب في نسب أبي يعزى، في تواصل لتضارب الروايات عن أصله، واسم عائلته وقبيلته المتضارب بشأنهما، ليبقى عصياً عن تحديد النسب المضبوط دون بقية مشاهير أولياء الغرب الإسلامي، لا يعرف من أي نسل؟ مما يُرسخ في ذهن

¹¹⁵ ابن الزيات، التشوف، 85.

¹¹⁶ ابن طفيل، حيّ بن يقظان، 138.

معاصريه بالأصل له أصلاً، في خرق عادي من الصوفي، رغبة لذيدة منه في إظهار مثله فوق كل عادة.

غالباً ما يظهر أبو يعزى في كثير من المواد المنقبية بكون بروزه إلى حيز الوجود، إنما تم فجأة كبروز ابن يقظان في الجزيرة الخالية من أي إنسي، والذي "لا يدري لنفسه ابتداءً، ولا أباً، ولا أمّاً أكثر من الطبيعة التي ربته [...] حتى انتهى إلى درجة الوصول،"¹¹⁷ وكان الجملة الأخيرة فيها تطعيمات مختلفة من سيرة أبي يعزى بشكل لن يندفع له القارئ المزامن لكتابة النص، فأبو يعزى غالباً ما يظهر في غابته باعتباره الرجل الذي يعيش بنزعة نباتية - غابوية يأكل من حشيش تعود أكله،¹¹⁸ ومن طحالب الضايات، ويطعم من نباتها إلى حين استقراره المتأخر بقريته وتقلده مهمة الدعوة والإرشاد¹¹⁹ في مهمة تشبه عودة حيّ لجزيرة أهل الظاهر، وبقائه على نفس السيرة الغذائية، وكأنه ابن الغابة، كما كان حيّ ابن طينها وصلصالها الحمى المسنون، ابن الأرض الذي نبت منها على غرار ما ينبت فيها من نبات وشجر.

قصة حيّ هي بخلاصة قصة تحوله من كائن طبيعي إلى كائن متألّه، وقصص أبي يعزى الكرامية هي تاريخ الولي في مراوحته بين كونه كائن طبيعي وكونه كائناً متألّهاً، دون إيلاء الأهمية لأصوله الدّموية والجغرافية، لا في واقع الشخوص الولائية صاحبة الحكايات الكرامية في الواقع الفعلي، ولا في السرديات التي تصور الولي في حالة متفردة لا أصول له، أو أنه بأصول متضاربة كالشيخ مجيب في رواية أم التّدور، فرغم أن لا أحد يعرف الشيخ مجيب، والقصص التي تروى عنه كثيرة لا تنتهي، غير أن القصص المهمة عنه هي أنه لا يعرف له أصل أصلاً، ووطنه مختلفٌ حوله، لتضارب الروايات عنه، غير

¹¹⁷ ابن طفيل، حيّ بن يقظان، 153.

¹¹⁸ التميمي، المستفاد، القسم الثاني، 29. إن حيّ الذي كان مقداره من الطعام "بحسب ما يسد خلة الجوع (لديه) ولا يزيد عليها" (ابن طفيل، حيّ بن يقظان، 137)، في تعبير عن نزعة زهدية، واعتماده الكلي على نبات الطبيعة من بقول رطبة لم تصل بعد حد كمالها، وأصناف الفواكه رطبتها ويابسها، وثمرات النبات الذي تم وانتهى وأخرج بذرة، وإذا انعدم وجود هذا الطيبات من الأطعمة النباتية أمكن له بعد ذلك "أن يأخذ من الحيوان ومن بيضه" (ابن طفيل، حيّ بن يقظان، 137)، وذلك في نزعة نباتية (Végétarisme) تتطابق إلى حد بعيد مع نزعة أبي يعزى الذي يتكرر ذكر طعامه بما يؤكد ويؤرخ بأنه في أغلبه من أصول نباتية فقط إذ "ما كان يأكل إلا نبات الأرض ولا يشارك الناس في شيء من طعامهم" (ابن الزيات، التشوف، 215؛ الصومعي، المعزى، 67)، فيقتصر على حشيش الأرض، وأوراق الدفلى، ويهيأ له من لبلاب ومن أقرص دقيق البلوط والخبازي، فينقل عنه صاحب التّجهم، والعزفي أنه قال: "أقمت في البراري سائحا [...] لا أوي إلى معمور وكنت أنتقوت بالجمار ونبات الأرض، وكانت الأسد والوحوش والطيور تأوي إليّ في سياحة وتأنس بمجاورتي" (الصومعي، المعزى، 67)، وهذا كله لأجل أن تكون قصة حيّ شهادة أصيلة مُتقلصة المسافة حول وعن حياة أبي يعزى والممتصقة به، أو أن تكون أقرب للسيرة اليومية المُجددة لتجربته في قالب قصصي تخيلي يستثير القارئ ويشوقه إلى التجربة الصّوفية لغريب الصّوفية ويحرضه على ركوب مغامرتها والتي كان رمزها الكبير أبو يعزى يَلْتَوُر (هذه الرمزية يلخصها قول النّادلي ناقلاً قول أبي علي الصّواف عما سمعه عن أبي مدين غوث صّوفية الغرب الاسلامي بقوله: "رأيت أخبار الصالحين من زمان أوبس القرني إلى زماننا هذا فما رأيت أعجب من أخبار أبي يعزى" (ابن الزيات، التشوف، 215).

¹¹⁹ انظر عبد السلام غرميني، المدارس الصّوفية المغربية والأندلسية في القرن السادس الهجري: التاريخ والفكر (الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة، 2000)، 285.

أنه يبقى رجلاً تقياً له بركات لا تحصى.¹²⁰ وما يؤكد هذا الاضطراب في النسب والانتساب أيضاً هو الاختلافات الكبيرة في تحديد نسبه الآدمي الذي يجعله مجهول النسب كما هو حيّ مجهول النسب والهوية،¹²¹ فصاحب المستفاد لم يذكر والده البتة، وصاحب التّشوف سماه ميمون،¹²² وصاحب الذّيل والتّكملة سماه عبد الله، وواضحاً إياه ضمن سفر الغرباء، وما يعنيه ذلك من شقاوة تنسيبية، أما صاحب الإعلام بمن حل مرآكش فذكر له خمسة أنساب مختلفة دفعة واحدة،¹²³ بشكل لا يُثبت نسبه المهزوز اليقين، وإنما يزيد من وطأة ريبتنا تجاه أصله أما الصّومعي في المعزى فينسبه إلى النسب الشّريف،¹²⁴ ليقوم صاحب سلوة الأنفاس بتخصيص مؤلّف كامل في تحقيق نسبة الشّرف إلى أبي يعزى سماه الاستهزا بمن زعم الشّرف للشيخ أبي يعزى،¹²⁵ بما يعنيه ذلك من قطع لنسب أبي يعزى بسلالة شريفة.

على مقياس الحكايات المنخّصة عن نسب أبي يعزى يصوغ إذن ابن طفيل قصته ويسوق أخبارها، ويخطط لأطراف حكاياه على منوال محايت جدّاً من نموذج حياة أبي يعزى، تناصّات تُدكي مرجعية أبي يعزى، ليراهن صاحب القصة على الكفاية التّناسبية للقارئ، ومن ثمّة سوّفها في اتجاه التّفكير بنموذج أبي يعزى ذي الأصل الموزع ما بين القبائل والأسر، لتتكرر معه هو الآخر سيرة حيّ، فكما لا ينسب لأبوين محددين ومضبوطين، لا ينسب أيضاً لمكان محدد ومضبوط، فما بين قائل بنسبته إلى قبيلة هزميرة إيروجان وقائل إلى قبيلة بني صبيح من هسكورة، وقائل آخر يقول من أغمات أيلان، في روايات تشوش على بعضها، وتكذّب بعضها، ومما رسخ هذا كله هو كثرة تجوال أبي يعزى في الجبال والسّواحل والغابات لعقود من الزّمن في عدم اكتراث بكنف الأسرة، ومنزله يجمّ وحدته، ولا مدينة أو قرية تلملم أهداب غربته، كما هو الشأن عند حيّ الذي على الرّغم من رجوعه إلى جزيرة مأهولة بأدميين مثله، فإنه لم يهتم إطلاقاً بالبحث عن أسرته الأم، "إنه ابن ضال، ولن يعود قط إلى أهله،"¹²⁶ فهو لم "يُبد رغبة صريحة في اكتشاف أمه، أو بالأحرى أبيه الذي لم يهتم به إطلاقاً"¹²⁷ هو الآخر.

¹²⁰ عبد الرحمن منيف، أم النّذور (الدّار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005)، 10.

¹²¹ انظر محمّد المضياحي، "من اللا ذات إلى ما بعد الذات عند ابن طفيل"، ضمن ندوة الجمالي والفلسفي في حيّ بن يقظان لابن طفيل (القنيطرة: مختبر أرخبيل للدراسات والأبحاث الأدبية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2012)، 189.

¹²² ابن الزيات، التّشوف، 215: الإعلام، ج 1، 406.

¹²³ التّعارجي، الإعلام، ج 1، 406.

¹²⁴ التّعارجي، الإعلام، ج 1، 414.

¹²⁵ انظر عبد السلام بنسودة، دليل مؤرّخ المغرب الأقصى، ج 1 (الدّار البيضاء، دار الثقافة، 1960)، 75؛ ابن الزيات، التّشوف، 215.

¹²⁶ عبد الفتاح كيليطو، "كوميديا الخطأ"، ضمن أتكلم جميع اللّغات لكن بالغرّبية، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي (الدار البيضاء: دار توبقال، 2013)، 84.

¹²⁷ كيليطو، الأدب والارتباب، 72.

إلى هذا المستوى ويكون القارئ مُعَدًّا سلفاً بالاستناد إلى كفايته الموسوعية،¹²⁸ إلى ربط قصة حيّ بالحكايا المنتشرة شفويا عن أبي يعزى، إذ يكون بمقدوره أن يتعرف على أحد البطلين من خلال قصة وحكاية الآخر، فكلاهما اعتقد أن الطبع وحده الأساس في تطور مساره الروحيّ وفي احتفائه المثالي والكرنفالي بالفطرة، وفي إيمان عميق بأن الطبيعة الفطرية قادرة على التكفل بتربيتهما وتهيئة الظروف لنضجهما الجسدي والتربوي، هذا النضج الذي لم يبلغ مبلغه "حيّ" إلا في المرحلة ما بين الثامنة والعشرين والخمسين من العمر عبر أنواع رياضات الفكر والجسد، وهي نفسها التي تقابل المرحلة العمرية التي قضاها أبو يعزى منعزلا في الجبال والسواحل إذ يقول: "أقمت عشرين سنة [الجبال المشرفة على تينمل] وليس لي بها إسم إلا "أبو جرتيل"، ومعناه بالعربية صاحب الحصر ثم انحدرت إلى السواحل، فأقمت بها ثمانية عشر عاما لا اسم لي إلا "أبو ونلكوط" وهو نبات معروف كان يأكله،"¹²⁹ ليشتهر حاله بعد هذا المسار الدرامي الذي يضم دراما حياة حيّ على جزيرته، ويرتفع للعلن اسمه بعد أن سما حاله، فيستقر به المقام "بقريته، و(ب) تقلد [...] مهمة الدعوة والإرشاد."¹³⁰

إلى جانب هذا المشترك التناصي في المكان واللباس والمأكل، تتناسل وتتعاقب القرائن التناصية الأخرى التي لا تلبث أن تعود إلى الظهور والتكشاف لكن هذه المرة على مستوى اللغة واللسان، فابن طفيل كان يستमित دون بخل في إعطاء حيّ صورة الرجل الأعجمي الذي لا يعرف ولا يفهم لغة آسال الفصيحة،¹³¹ يقول ابن طفيل: "فترى الطفل ونما وتغذى بلبن تلك الطيبة إلى أن تم له حولان وتدرج في المشي وأثغر،"¹³² ثم يقول: "فما زال الطفل مع الأطباء على تلك الحال: يحكي نغمتها بصوته حتى لا يكاد يفرق بينهما؛ وكذلك كان يحكي جميع ما يسمعه من أصوات الطير وأنواع سائر الحيوان محاكاة شديدة لقوة انفعاله لما يريد ما كانت محاكاته لأصوات الأطباء في الاستصراخ والاستتلاف والاستدعاء والاستدفاع. إذ للحيوانات في هذه الأحوال المختلفة

¹²⁸ هذه الكفاية الموسوعية المشتركة بين المؤلف والقارئ يلتزم بالاعتماد عليها جيّدًا وبشكل مفرد ابن طفيل إذا يؤسس لأحداث ووقائع قصته إنطلاقًا من بناء تناصات تستقي خيالاتها منها كما الأمر مثلًا مع قصة موسى عليه السلام، حينما وضعته أمه في التابوت رضيعًا وأسلمته أمانة لليم بهيم، هروبا من جنود فرعون المتوحشين الذين كانوا يبطشون بالرُضع الإسرائيليين، فيقتلونهم ظلما وتجرا في الأرض طلبًا للاستعلاء والسطوة، وذلك حينما رغب ابن طفيل في نسج الاختيار الثاني لظهور حيّ بن يقظان في الجزيرة ليستعين بطيف من قصة موسى، وكذلك بالاستحضار المطن قصة قابيل مع أخيه هابيل في كيفية الدفن، حينما رغب في دفن مربيته وأمّه الطيبة، في تلميح إلى المشهد القرآني. عبد الفتاح كيليطو، "تَعَتَّعَات"، ضمن لسان آدم، ترجمة عبد الكبير الشقاوي، (الدار البيضاء: دار توبقال، 1995)، 13. وقصة آدم وحواء في ستر العورة بالأعشاب حين لجوئه لورق الشجر لكفائته عراه.

¹²⁹ ابن الزيات، الشّوف، 217.

¹³⁰ غرميني، المدارس الصوفية، 285.

¹³¹ ابن طفيل، حيّ بن يقظان، 153-154.

¹³² ابن طفيل، حيّ بن يقظان، 90.

أصوات مختلفة فألفته الوحوش وألفها،¹³³ فكان يتبع تلك الطّبية في تكرار مغالٍ للسّيناريو المتوقع للسان أبي يعزّي الذي توارثت الأخبار وتكاثرت عن غربة لسانه الغري، ولغته الغريّة. يقول أحد الفاسيين العلماء: "كنا نخشع لكلامه، ونحن لا نفهم ما يقول،"¹³⁴ ربما ليزيد من تفخيم الغربة التي اشتهر بها الصّوفية وتضخيم مقامها لديه، فأثر عدم إرباك هذه العذريّة اللّسانية، بما يجعله عرضةً لدراما بلبلة وتصدعٍ لسانيّ، يفك عُربته، فأبو يعزّي لا يظهر في كثير من الحكايا عنه إلا باعتبارها ذاك الرّجل عيّيّ اللّسان، فقيرًا وأعزل من أي لغة، والذي يبقى رهين الحاجة الدائمة والماسّة لمن يُترجم عنه كلامه الأعجمي-أمازيغي لمن يراهم أعاجم أمامه، دون الجرأة لا من قبل أبي يعزّي ولا من حيّ لأن يجترأ أحدهما على خيانة لغته الأم الأعجمية غير العربيّة، ويتكلم الفصحى بدلها، فيصلح لتغته اللّغوية، ويقهر عجزه التّواصلية المحتاج إلى مترجم، والذي يلجئ صاحبه للإشارة لتنجز ما عجزت عنه العبارة الأعجمية، وليبقيا أسيرَي لغة غير عربية بشأن أبي يعزّي، وعبرية بشأن حيّ المنتسب إلى ديانة جزيرة ملتزمة بالتّشريع الموسوي، في دلالة على عدم نيلهما -أي حيّ وأبو يعزّي- حظوة التّفقه في الشريعة، فأبو يعزّي ظل في حاجة ماسة لمن يعرّب لنا أخباره، وحيّ لم يقدر أسأل رغم أنه "قد تعلم أكثر اللّسن"¹³⁵ أن يكلمه ويفهم عنه بنت شفة، إلى أن شرع في الأخير "في تعليمه الكلام أولاً، بأن يشير له إلى أعيان الموجودات، وينطق بأسمائها، ويكرر ذلك عليه، ودرّجه قليلاً قليلاً."¹³⁶

غالباً ما تحضر إجابات أبي يعزّي وردوده في المؤلّفات المناقبية مترجمة عن غير العربيّة التي هي لغة الشّاعر ابن طفيل ولغة النّخبة المثقفة في زمنه، إذ يظهر أبو يعزّي دوماً غير عليم باللّغة العربيّة، ولا متضلع بها، مما يجعله كائناً "أعجومة" بالنّسبة لعربي فصيح هو ابن طفيل، إذ غالباً ما تتكرر أخبار الشيخ وحواراته بالقول: "وقال كلاماً معناه بالعربيّة،"¹³⁷ أو "وقال باللسان الغري،"¹³⁸ وهذا لا يتم فقط بين حيّ وآسال وأبي يعزّي مع بقية النّاس، بل بين حيّ وربه أيضاً، وفي ابتهالات أبي يعزّي الذي لا يتورع في مخاطبة واجب الوجود بلغة غير العربيّة، وإجابة الله دعوته ولو بلغة غير عربية،¹³⁹ في تحييد تام للغة مثله حيّ ين يقظان حين سمع الله في إحدى مشاهداته وفتوحاته

¹³³ ابن طفيل، حيّ بن يقظان، 90-91.

¹³⁴ التّوفيق، "التّاريخ وأدب المناقب،" 47.

¹³⁵ ابن طفيل، حيّ بن يقظان، 152.

¹³⁶ ابن طفيل، حيّ بن يقظان، 153.

¹³⁷ ابن الزيات، التّشوف، 217 - 218.

¹³⁸ العزفي، دعامة المتقين، 37، 38، 39، 45، 52، 58.

¹³⁹ ابن الزيات، التّشوف، 217 - 218.

الرَبّانية: ”وهو يقول بقوله الذي ليس معنى زائداً على ذاته ”لمن الملك اليوم؟ لله الواحد القهار!“ ففهم كلامه وسمع نداءه. ولم يمنعه عن فهمه كونه لا يعرف الكلام ولا يتكلم،¹⁴⁰ وذلك ربما لـ ”أن علاقة الأولياء باللّغة، وبالكلام، وعلاقة غير عادية في أغلب الأحيان،“¹⁴¹

إنه وإن كان كل من حيّ وأبي يَعزّي لا يعرفان الكلام (= زهرة الفم)، ولا التّكلم باللسان الفصيح، فإن ماضيهما وتجربتهما في الطّبيعة مع وحوشها الكاسرة والدّاجنة جعلتهما يتقنان لغة الحيوان، ويجعلانها لغة وأداة تواصل مع العالم الخارجي، فحيّ الذي كان يكلمه أسال ”بكلام لا يفهمه [...] ولا يدري ماهو،“¹⁴² كان يحاول في الوقت نفسه أن يؤنسه ويقلل من جزعه وضجره ”بأصوات كان قد تعلمها من بعض الحيوانات ويجر يده على رأسه ويمسح أعطافه، ويتملق إليه،“¹⁴³ وكذلك كان أبو يَعزّي يكلم من حوله من الحيوانات بلغة يفهمها الأخير، وتستعصى على الكائن البشري بما يؤكد وجود تفاهم كبير وعميق بينه وبينها،¹⁴⁴ مما يدل على علاقة أبي يَعزّي بالحيوان المشابهة لعلاقة شبيهه وتوأمه حيّ بها، بمعرفتهما العميقة بلغة الحيوانات العجماء، وفي هذا السّياق يورد صاحب التّشوف، نقلاً عن أحد أصحاب أبي يَعزّي قائلاً: ”أتيتّه فوجدته قد أفاق -أي أبو يَعزّي- من مرضه وعنده ثور أسود يدنو من أبي يَعزّي، وهو يلحس جسده بلسانه، ويمسح عليه أبو يَعزّي بيده، وهو يقول: ”أي ثور هذا! وأي الطّعام يصنع منه! وهو يعيد الكلام، وأنا لا أفهم معناه،“¹⁴⁵ وهذا ليس ببعيد المنال عن رجل تهابه النّاس من أن يفضح أسرارهم التي تحميها أكنة صدورهم وتختبئ في أغوارها، وترقص فرائسهم خيفة، وتجتّم الخشية عليها مخافة هَوْلِ إفشائها أمامهم، ومصارحته النّاس بأنّهم وذنوبهم المخبوءة والمندسة عن بقية العالمين.

¹⁴⁰ ابن طُفيل، حيّ بن يقظان، 141.

¹⁴¹ عبد الفتاح كيليطو، ”أبو سهل والجمال“، ضمن الحكاية والتأويل، دراسات في السّرد العربي (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1988)،

60.

¹⁴² ابن طُفيل، حيّ بن يقظان، 152.

¹⁴³ ابن طُفيل، حيّ بن يقظان، 152.

¹⁴⁴ كيليطو، الأدب والارتباب، 41.

¹⁴⁵ ابن الزيات، التّشوف، 231.

على سبيل الختم

”فرأينا أن نلمح إليهم بطرف من سر الأسرار
لنجذبهم إلى جانب التحقيق، ثم نردهم عن ذلك الطريق.“
ابن طفيل

إن علاقة حي بن يقظان بأبي يعزى، علاقة تظهر موقف ابن طفيل من التصوف، وما ترتب عن هذا الموقف من صراعات، سببها رغبة ابن طفيل في الدفاع عن تجربة التصوف وتثمينها، والمنافحة عن رموزها خاصة تجربة أبي حامد الغزالي، فتأليف قصة حيّ التي تستعيد رمزيات الوعي الشعبي، وتخطب فيه حضور نموذج أبي يعزى صاحب الحمولة الصوفية، مشكلاً بتوجيهات قصته تضييعاً لحق الفلسفة أمام عالم الولاية الجديد الذي دخله، بل وإعلان موقفه منها بخلق فجوات وأسباب للصراع مع أحد رموزها وهو أبو الوليد ابن رشد، باتهامه لأغلب المشاريع الفلسفية بقلّة الباع وانحدار الأفق، وفي مقابل المهمة التي أكلها لنفسه ولقصته أي التشويق والترغيب لدخول الطريق، والتي يقابلها تهزبه من مشروع تقريب أرسطو من أفهام الناس، هاجرا الفلسفة وعوالم النظر وباحثا له عن سلف آخرين له، عوض أرسطو وابن سينا، سلف من المتصوفة كالجنيد وأبي يزيد والحلاج والغزالي، منحاذاً لمشروعهم ضد مشاريع الفلسفة الشّيء الذي قد يكون قاده إلى تسميم الخليفة الموحي أبو يعقوب يوسف صاحب مشروع تقريب أرسطو وهو الشّيء جرّ عليه محنة¹⁴⁶ لم يتجاوزها إلا مع الخليفة أبو يوسف يعقوب المنتصر للتصوف دون الفلسفة.

البيبلوغرافيا

- ابن الرّيات، يوسف بن يحيى بن عيسى. **التشوف إلى رجال التصوف**. تحقيق أحمد التّوفيق. الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1984.
- ابن رشد. **تلخيص الآثار العلوية**. تحقيق جمال الدّين العلوي، تقديم محمّد علال سينا. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994.
- ابن صاحب الصّلاة، عبد الملك بن محمّد بن أحمد. **المَن بالإمامة: تاريخ بلاد المغرب والأندلس في عهد الموحيدين**. تحقيق عبد الهادي التّازي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1987.
- ابن طفيل، أبو بكر. **حيّ بن يقظان**. تحقيق عبد الحليم محمود. بيروت: دار الكتاب اللّبناني، 1987.
- ابن عجيبة. **الفهرسة**. تحقيق عبد الحميد صالح حمدان. القاهرة: دار الغد العربي، 1990.

¹⁴⁶ يورد ابن سعيد المغربي وهو بصدد حديثه عن ابن طفيل: ”قال والدي: [...] لقيت علماء كثيرين يفضلونه على فيلسوف الأندلس أبي بكر بن باجه، ناهيك مدحاً وتقديماً، وكان يوسف بن عبد المؤمن يجالسه ويستفيد منه، ولما مات يوسف اتهم بأنه سمّه وقد خاف [...] فجرت عليه محنة وخذل في منزله مسجوناً في تاجله، وكان له دار لمن يجتاز به من الأضياف وأصحاب الآلام.“ (ابن سعيد المغربي، المغرب في حلي المغرب، الجزء الثّاني (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1982)، 85.

- أحمد يوسف، عبد الفتاح. "سيميائيات العزلة وتحليل الخطاب: رسالة حيّ بن يقظان لابن طفيل نموذجاً". مجلة سيمات 1 (2013): 115-144.
- آيت الفران، محمّد. "حيّ بن يقظان في المكتوب الألماني: بين تاريخ النصّ وترجمته." ضمن ندوة الجمالي والفلسفي في حيّ بن يقظان لابن طفيل، 131-163. القنيطرة: مختبر أرخبيل للدراسات والأبحاث الأدبية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2012.
- إيكو، أمبرتو. حكايات عن إساءة الفهم. ترجمة ياسر شعبان. القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2006.
- _____ . التّأويل بين السيميائيات والتفكير. ترجمة سعيد بنكراد. الدّار البيضاء: المركز الثقافي، 2000.
- _____ . جزيرة اليوم السّابق. ترجمة أحمد الصّمعي. طرابلس: دار أوّبا، 2000.
- _____ . القارئ في الحكاية: التّعاقد التّأويلي في النّصوص الحكائيّة. ترجمة أنطوان أبو زيد. الدّار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1996.
- باشلار، غاستون. الماء والأحلام دراسة عن الخيال والمادة. ترجمة علي نجيب إبراهيم. بيروت: المنظّمة العربيّة للترجمة، 2007.
- بن إبراهيم، العباس بن محمد. الإعلام من حل مراكش وأغمات من الإعلام. الرّباط: المطبعة الملكيّة، 1984.
- بنحمّادة، سعيد. الماء والإنسان في الأندلس خلال القرنين (7، 8هـ/13، 14م)، إسهام في دراسة المجال والمجتمع والدّهنيات. بيروت: دار الطليعة، 2007.
- بنسودة، عبد السلام. دليل مؤرخ المغرب الأقصى. الدّار البيضاء: 1960.
- بورشاشن، إبراهيم. مع ابن طفيل في تجربته الفلسفيّة. الدّار البيضاء: دار الثقافة، 2010.
- التميمي، محمد بن قاسم بن عبد الكريم التميمي الفاسي. الاستفادة في مناقب العباد مدينة فاس وما يليها من البلاد. تحقيق محمد الشّريف. تطوان: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2002.
- التّوفيق، أحمد. "التّاريخ وأدب المناقب من خلال مناقب أبي يعزى." ضمن التّاريخ وأدب المناقب، 81-92. الرّباط: منشورات عكاظ، 1989.
- الجابري، محمّد عابد. "المدرسة الفلسفيّة في المغرب والأندلس، مشروع قراءة جديدة لفلسفة ابن رُشد." ضمن أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي، 102-161. الرّباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1989.
- الحبايي، محمّد عزيز. "ابن طفيل، عالم أم فيلسوف؟." ضمن ورقات عن الفلّسفة الإسلاميّة. الدّار البيضاء: دار توبقال، 1988.
- حورانبيه، سعيد. تقديم رواية الشراع والعاصفة. حنا مينة. دمشق: دار الآداب، 1882.
- الدّبّاغ، عبد العزيز بن مسعود الفاسي. الإبريز. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 2016.
- الرّاهي، فريد. الحكاية والمنتخيل، دراسات في السرد الروائي والقصصي. الدّار البيضاء: أفريقيا الشّرق، 1991.
- السبتي، عبد الأحد. بين الرّطاط وقاطع الطّريق: أمن الطّرق في مغرب ما قبل الاستعمار. الدّار البيضاء: دار توبقال، 2009.

_____ أثر التصوف المغربي في الفلسفة الإسلامية: في تناصّات المتخيل والواقع في قصة حيّ بن يقظان

شاتلييه، فرانسوا. العوالم الإلهية حتى القرن الثامن ميلادي. ترجمة أنطوان حمصي. دمشق: دراسات فكرية، 1997.

شغموم، الميلودي. المتخيل والقدسي في التصوف: الحكاية والبركة. مكناس: المجلس البلدي، 1991. صبري، حافظ. "الحساسية الجديدة واستخدامات المكان." مجلة الأقاليم 11-12 (1986): 22-34. الصّغير، عبد المجيد. تجليات الفكر المغربي: دراسات ومراجعات نقدية في تاريخ الفلسفة والتصوف بالمغرب. الدّار البيضاء: شركة النّشر والتوزيع المدارس، 2000. الصّومعي أحمد بن أبي القاسم بن محمد. كتاب المعزى في مناقب الشّيخ أبي يعزى. تحقيق علي الجاوي. سلسلة الأطروحات والرّسائل، رقم 6. أكادير: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1996.

عاشور، رضوى. في النّقد التّطبيقي: صيادو الذاكرة. الدّار البيضاء: المركز الثّقافي العربي، 2001. عبد اللّطيف، أحمد. "الزمان والمكان في قصة العهد القديم." مجلة عالم الفكر 16، 3 (1985): 90-25.

عبد الله الخطيب، صفوت. الاصول الزّوائية في رسالة حيّ بن يقظان. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2007.

العزفي، أحمد بن محمد بن أحمد. دعامة اليقين في زعامة المتقين: مناقب الشّيخ أبي يعزى. تحقيق أحمد التوفيق. الرّباط: مكتبة خدمة الكتاب، 1989. غرميني، عبد السلام. المدارس الصّوفية المغربية والأندلسية في القرن السّادس الهجري: التاريخ والفكر. الدّار البيضاء: دار الرّشاد الحديثة، 2000. غيورم غادامير، هانس. فلسفة التّأويل، الأصول والمبادئ، الأهداف. ترجمة محمّد شوقي الزين. الدّار البيضاء: المركز الثّقافي العربي، 2006.

كوريان، هنري. تاريخ الفلسفة الإسلامية: منذ الينابيع حتى وفاة ابن رُشد عام 595هـ/1198م. ترجمة نصر مروة وحسن قبسي، راجعه وقدم له الإمام موسى الصدر والأمير عارف تامر. بيروت: عويدات للنشر والطباعة، 2004. كونديرا، ميلان. "ميراث سيرفانتس المحقّر." ضمن فن الرواية. دمشق: الأهالي للطباعة والنّشر، 1999.

الكوبي، إبراهيم. الصّحف الأولى: متون وأساطير. عمان: المؤسسة العربيّة للدراسات والنّشر، 2004. كيليطو، عبد الفتاح. "كوميديا الخطأ." ضمن أتكلم جميع اللّغات لكن بالعربيّة، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي. الدّار البيضاء: دار توبقال، 2013.

_____ الأدب والارتباب. الدّار البيضاء: دار توبقال، 2007. _____ "تَعَنَّات." ضمن لسان آدم، ترجمة عبد الكبير الشرفاوي، 9-14. الدّار البيضاء: دار توبقال، 1995.

_____ "أبو سهل والجمل." ضمن الحكاية والتّأويل، دراسات في السّرد العربي، 59-68. الدّار البيضاء: دار توبقال، 1988.

محيي الدّين، ابن عربي. الفتوحات المكية. تحقيق وتقديم عثمان يحيى، تصدير ومراجعة إبراهيم مدكور. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990.

- المسعودي. **مروج الذهب**. طبعة بربيه دي مينار وبافيه دي كراتي، تحقيق شارل بلا. بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، 1966.
- المصباحي، محمد. "من اللا ذات إلى ما بعد الذات عند ابن طفيل." ضمن ندوة: **الجمالي والفلسفي في حيّ بن يقظان لابن طفيل**، 189-208. القنيطرة: مختبر أرخبيل للدراسات والأبحاث الأدبية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2012.
- المغربي، ابن سعيد. **المغرب في حلى المغرب**. تحقيق شوقي ضيف. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1982.
- مفتاح، محمد. **الخطاب الصوفي في الغرب الإسلامي مقارنة وظيفية**. القاهرة: رؤيا، 2014.
- منصف، عبد الحق. **أبعاد التجربة الصوفية: الحب. الإنصات. الحكاية**. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2007.
- منيف، عبد الرحمن. **أم التذور**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005.
- التّصير، ياسين. **المساحات المختفية، قراءات في الحكاية الشعبية**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1995.
- هايدغر، مارتن. "وحدها الغابة السوداء تلهمني." ضمن **متاهات، نُصوص وحوارات في الفلسفة والأدب**، ترجمة حسونة المصباحي، مراجعة قدامة الملاح. بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، 1990.
- اليوسي. **المحاضرات في الأدب واللغة**. تحقيق محمد حجي، وأحمد الشرقاوي إقبال. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1982.

عبد الوارث اليلصوتي وحدود الإبداع في الفكر الصوفي المغربي الحديث

أحمد الوارث

أستاذ باحث، جامعة شعيب الدكالي، المغرب

عرفت الطريقة الشاذلية، منذ ظهورها في المغرب، تطوراً سريعاً، لتصل أوج ازدهارها ولتحقق السيادة المطلقة على حساب غيرها من التيارات الصوفية في القرن العاشر الهجري/16م، بفضل التجديد الجزولي-الزروقي للأصول الشاذلية، إلى حد أن أهل الجذب والبهللة، وما أكثرهم زمنئذ، لم تسلم ملامتهم من تلك الهيمنة.

في الوقت نفسه لاحت في سماء التصوف المغربي أسماء وازنة، لم تتردد في التعبير عن إبداعاتها، سواء في حلقات التربية والذكر أم من خلال الكتابات والمذكرات. وسرعان ما فرضت هذه الإبداعات نفسها، مؤكدة على أن رباحاً عاصفة قادمة بقوة تنذر بالتغيير، وتهدد الوحدة الصوفية بالتنوع؛ على غرار ما حدث مع الخواطرية، والراشدية-المليانية، والعيساوية، وهذا أمر معلوم مشهور. في المقابل ظهرت إبداعات مضادة لما سبق، أبرزها صدح بها أبو البقاء عبد الوارث اليلصوتي نسباً للزروالي قبيلة¹ الذي كان يرى أن للإبداع في تصوف زمانه حدوداً.

وقد تحقق لتجربة أبي البقاء عبد الوارث اليلصوتي النجاح، ولقيت اختياراته في عالم التصوف الاستجابة حتى خارج زاويته، وكان شعاع تلك الاستجابة رحباً، وقاعدة المستجيبين واسعة، كما لقيت الاستجابة خارج زمانه وصارت نموذجاً يقتدى به. لكن كتابات هذا الصوفي وآراءه ظلت غير معلومة ولا مشهورة، علماً أن دخوله غمار هذا السجال كان يتطلب عدة منهجية، ورسوخاً قوياً في منحنيات الفكر الصوفي لكي يتسنى له النجاح في حركته الإبداعية المضادة.

1. مرحلة التكوين أو مصادر الإبداع

الراجح أن أبا البقاء اليلصوتي ولد في قبيلة بني زروال، وربما حدث ذلك في مدرش بني دركول، الموجود، اليوم، في الجنوب الغربي لدوار الزاوية الوارثية. في هذه القبيلة تربى ونشأ وتعلم؛ نقول ذلك، علماً منا أنه قرأ، في أول أمره، على الشيخ أبي النجا

¹ راجع ترجمته عند: محمد بن عسكر الحسني الشفشاوني، دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر، تحقيق محمد حجي (الرباط: مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، 1977)، 5؛ علي مصباح الزروالي اليلصوتي، سنا المهتدي في مفاخر الوزير اليجمدي، مخطوط الخزانة الحسنية، الرباط، رقم 521، ص 370.

سالم الروداني، نزيل ودفين مسجد تلاوغراس بفرقة أولاد قاسم من القبيلة نفسها، وهي الفرقة التي يقع بها مدرّس بني دركول.²

بعدئذ، انتقل أبو البقاء عبد الوارث إلى الحضرة الإدريسية. وفي هذا الشأن، تذكر المصادر أنه "… لقي شيخ الجماعة أبا عبد الله محمد ابن غازي [ت.919هـ/1513م]، وأبا الحسن ابن هارون المطغري الفاسي [ت.951هـ/1545م]، والشيخ أبا العباس أحمد بن يحيى الونشريسي [ت.914هـ/1508م]، وابنه أبا محمد عبد الواحد، وأبا مهدي عيسى الماواسي، والقاضي المكناسي، وابن الحبّاك، وغيرهم، لقاء واحداً، أخذ عنهم في طريق العلوم الفقهية وغيرها…"³ وذكر هو بنفسه غير هؤلاء، كما جاء في كتاب له يشير إلى أحدهم يسميه: شيخنا، كما في قوله: "سمعتُ شيخنا الفقيه المحقق أبا عبد الله سيدي محمد بن إبراهيم رحمه الله بمجلسه بجامع القرويين،"⁴ وهو من الكبار، أيضاً، مثل سابقه.

أما سلوكه طريق القوم، فالراجح أنه بدأ السير فيه صحبة شيخه في علوم الظاهر، أبي النجا سالم الروداني الشاوي؛ فقد "قرأ عليه الرسالة، وأرجوزة ابن سينا في الطب، والمباحث وعلم المعاملات؛"⁵ "… قرأ عليه [ذلك وغيره]، وانتفع به في أول أمره."⁶ أما ثاني شيوخه في طريق القوم، فهو أبو يشو مالك بن خدة الصبيحي الشاوي ثم الزكاري (ت. حوالي921هـ/1515م)، وقد أخذ عنه في زاويته الواقعة على الضفة اليسرى لنهر سبو بين اشراردة غرباً وأولاد جامع شرقاً، قرب الاوداية، على مرحلة من فاس،⁷ وأما ثالثهم، فهو الشيخ أبو عبد الله محمد الملقب بالصغير بالتصغير السهلي، وقد صحبه بعد الشيخ أبي النجا،⁸ في زاويته بخندق الزيتون، قرب وادي اللبن بأحواز

² راجع: محمد المهدي الفاسي، ممتع الأسماع في الجزولي والتباع وما لهما من الأتباع، تحقيق وتعليق عبد الحي العموري وعبد الكريم مراد (فاس: مطبعة محمد الخامس، 1989)، 80: محمد البشير الفاسي، قبيلة بني زروال: مظاهر حياتها الثقافية والاجتماعية والاقتصادية (الرباط: مطبوعات إفريقيا الشمالية التقنية، 1962)، 63.

³ ابن عسكر، دوحة الناشر، 6.

⁴ عبد الوارث بن عبد الله البليصوتي الغماري، المسلك القريب الموصل إلى حضرة الحبيب، تحقيق عبد المجيد خيالي (بيروت: كتاب ناشرون، 2011)، 41. ومما لا شك فيه أن يقصد شيخه الفقيه العلامة الصالح أبا عبد الله محمد بن إبراهيم المشتراي الدكالي المعروف بالبحر. راجع ترجمته عند: محمد بن جعفر الكتاني، سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس من أقبر من العلماء والصلحاء بمدينة فاس، تحقيق عبد الله الكامل الكتاني، حمزة بن محمد الطيب الكتاني ومحمد حمزة بن علي الكتاني، ج.2 (الدار البيضاء: دار الثقافة، 2004)، 143-142.

⁵ نقل محقق مرآة المحاسن هذا الكلام من طرة بنسخة مخطوطة من إحدى نسخ الكتاب (راجع: محمد العربي الفاسي، مرآة المحاسن من أخبار الشيخ أبي المحاسن (ونبذة عن نشأة التصوف والطريقة الشاذلية بالمغرب)، دراسة وتحقيق الشريف محمد حمزة بن علي الكتاني (الدار البيضاء: منشورات رابطة أبي المحاسن ابن الجعد، 2003)، هامش 3، 277.

⁶ المهدي الفاسي، ممتع الأسماع، 80.

⁷ البشير الفاسي، قبيلة بني زروال، 63.

⁸ المهدي الفاسي، ممتع الأسماع، 80.

فاس، إلى أن توفي هذا الأخير عن سن عالية جداً، سنة 918هـ/1512م،⁹ وكانت مدة صحبته له عشرة أعوام، وقيل عشرين عاماً.¹⁰ وأما آخر شيوخ أبي البقاء عبد الوارث اليلصوتي، فهو الولي الشهير أبو محمد عبد الله بن عجال الغزواني؛ اتصل به بعد وفاة شيخهما محمد الصغير السهلي، وكان اعتماد أبي البقاء عبد الوارث عليه في طريق الفتح،¹¹ وإليه انتسب، وبه اشتهر؛¹² معدود "من كبار أصحاب [ه]".¹³

يعني ما سبق أن أبا البقاء عبد الوارث اليلصوتي كان جزولي السند في التصوف، على اعتبار أن معتمديه في الطريق ينتهي سندهم إلى الشيخ امحمد بن سليمان الجزولي. يفهم، مما سبق، أيضاً، أن هذا الصوفي كان من أوائل رجال الطائفة الجزولية؛ فرغم أنه صحب رجال الطبقة الثانية فيها، فهو ينتمي إلى هذه الطبقة نفسها، على اعتبار أنه أدرك أصحاب مؤسس الطريقة الجزولية، الشيخ امحمد بن سليمان الجزولي نفسه.

وقد بلغ الرجل في طريق القوم مقاماً سامياً، أهله لتأسيس الزاوية، التي اختار لها موضعاً تسميه بعض المصادر تامزرت¹⁴ المعدود قديماً من موقع بني دركول،¹⁵ المسمى في مصادر أخرى: بني دركول وفارو.¹⁶ ويحمل المكان اليوم اسم: دوار الزاوية، نسبة إلى زاوية أبي البقاء عبد الوارث نفسه. يقع هذا المكان في سفح جبل يطل على وادي أوزور، الذي يشكل اليوم، في هذا الموضع، جزءاً من سد الوحدة، المشهور محلياً باسم سد المجعرة، المشيد على نهر ورغة، في تراب فرقة أولاد قاسم بقبيلة بني زروال. بتحديد آخر يقع دوار الزاوية على يسار دوار آخر يسمى فراوة المتاخم للطريق المعبدة التي تخترق فرقة أولاد قاسم من بني زروال، ثم قبيلة بني يحم، لترتبط بين مدينتي غفساي وشفشاون، حيث تبعد عن الأولى بحوالي 32 كلم، بينما يبعد الدوار نفسه عن فراوة بحوالي 3 كلم، يسار القادم من غفساي.¹⁷

⁹ المهدي الفاسي، ممتع الأسماع، 35. محمد بن الطيب القادري، "الإكليل والتاج في تذييل كفاية المحتاج" دراسة وتحقيق مارية دادي (رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا في التاريخ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 1990-1991)، 454.

¹⁰ المهدي الفاسي، ممتع الأسماع، 80.

¹¹ ابن عسك، دوحة الناشر، 5-6: المهدي الفاسي، ممتع الأسماع، 79.

¹² المهدي الفاسي، ممتع الأسماع، 79.

¹³ ابن عسك، دوحة الناشر، 6: المهدي الفاسي، ممتع الأسماع، 79؛ القادري، "الإكليل والتاج" 454.

¹⁴ اليلصوتي، سنا المهتدي، 369. وراجع: العربي الفاسي، مرآة المحاسن، 277؛ وفيه: (تَمَزَّرَتْ). وهذا الاسم لم يعد معروفاً في المنطقة.

¹⁵ قال محمد البشير الفاسي: "زاوية سيدي عبد الوارث اليلصوتي... تقع بفرقة أولاد قاسم بفخدة بني دركول على شاطئ وادي أوزور."

البشير الفاسي، قبيلة بني زروال، 19.

¹⁶ نقل محقق مرآة المحاسن هذا الكلام من طرة بنسخة مخطوطة من نسخ الكتاب، وهو منسوب إلى ابن الخلوq (العربي الفاسي)، مرآة المحاسن، 277، هامش (3).

¹⁷ مذكر بني دركول بفرقة أولاد قاسم في قبيلة بني زروال، وليس في بني دركول المعدودة من قبيلة الأخماس بحوز شفشاون، كما ورد، خطأ، في ابن عسك، دوحة الناشر، (ص 6)، وكما وهم محقق تراجم التقاط الدرر ومستفاد المواعظ والعبر من أخبار وأعيان المائة الحادية

في رحاب هذه الزاوية اكتملت شخصية أبي البقاء، وظهرت معالم طريقته وثقافته. وظل متصدراً للمشيخة فيها إلى أن توفي في السنة الأولى بعد السبعين من القرن العاشر الهجري/1563م، وقد نيف على تسعين عاماً¹⁸، ودفن في (تامزرت)، وبها قبره، وهو مزار مترك به¹⁹ خارج القسم القديم من دوار الزاوية في الجهة الجنوبية الغربية منه.



صورة ضريح سيدي عبد الوارث اليلصوتي (13غشت 2019).

2. مرحلة الإنتاج والإبداع

انتسب الشيخ أبو البقاء عبد الوارث اليلصوتي إلى الجزولية سنداً، وانتسب أيضاً إليها طريقة، كما تقدم. لكنه تميز في جزوليته، عن أقرانه في الطائفة، بسمات خاصة.

والثانية عشر لمحمد بن الطيب القادري، تحقيق هاشم العلوي القاسمي (بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، 1993)، هامش رقم 5، 59. ترجمة رقم 88، وكذلك محقق طبقات الحضيكي الذي كتب: في التعريف بموضع دركول الواردة في النص باعتبارها مكان وجود قبر الشيخ عبد الوارث اليلصوتي: "يقع بقبيلة الأحماس على مقربة من وادي أوزور" (طبقات الحضيكي، تقديم وتحقيق أحمد بومزكو، ج. 2 (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2006)، 555، هامش 4): علماً بأن محقق الكتاب الأخير يحيل على: عبد الوهاب بن منصور، قبائل المغرب، ج. 1 (الرباط: المطبعة الملكية، 1968)، 331، ومما جاء عنده هنا: "بني دركون... وينطق أيضاً دركول... بطون مندرجة في بعض القبائل الصنهاجية بشمال المغرب الأقصى." زد على هؤلاء: رجاء الحبوسي "شفشاون وباديتها 1561-1694" (أطروحة لنيل الدكتوراه في الآداب، شعبة التاريخ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان، 2002-01)، 108، 192، 208؛ محمدي الحسني في تقديم تحقيق: "ديوان أبي الحسن علي مصباح الزرويلي"، (رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا في الآداب العربي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 1985-84)، 61). أما محققا ممتع الأسماع، فقد زادا الأمر تشويها وجعلا وفاته بتامجروت أو تانزروت ببني زروال (هامش 158، ص 33) في حين جاء رسمه، في النسخة المحققة من الإكليل والتاج، خاطئا، هكذا: (تاقوروت) (ص 454).

¹⁸ نقل محقق مرآة المحاسن هذا الكلام من طرة واردة بنسخة مخطوطة من نسخ الكتاب، وهو منسوب إلى ابن الخلوq (ص 277، هامش 3).
¹⁹ العربي الفاسي، مرآة المحاسن، 277؛ وفيه: (تمزرت)... وراجع: اليلصوتي، سنا المهتدي، 369.

ظهر هذا التمييز في سلوكه وأسلوبه التربوي، وفي إنتاجه العلمي، مما جعله واحداً من رموز أهل الرأي في التربية والتعليم في مجال التصوف، وجعل لآرائه مستوى وازناً في شؤون الدين والدنيا بالمغرب على الإطلاق.

1.2. آراؤه في التربية الصوفية

شهد كتاب سير الصالحين للشيخ أبي البقاء عبد الوارث اليلصوتي بأنه كان "جامعاً لأوصاف المشيخة"²⁰ فقال بعضهم إنه كان أستاذاً في علوم الظاهر، بدليل الكتب والعلوم التي اهتم بتدريسها في رحاب الزواية، مثل: رسالة ابن أبي زيد في الفقه، ورجز ابن سينا في الطب، والمباحث الأصلية في علم التصوف، ورائية أبي العباس الشريشي فيه أيضاً، وعلم المعاملات.²¹ إلى ذلك، كان أبو البقاء، مثل فقهاء عصره، متكلماً بارعاً على النهج الأشعري، ولنتأمل هذا النص، فهو واف بالمرام، قال فيه، متحدثاً عن القرب من الله، على هامش قوله صلى الله عليه وسلم، حاكياً عن ربّه تعالى: "ما تقرب المتقربون إليّ...": التقرب إلى الله لا يكون إلا بالأعمال الصالحة، وهو قربٌ معنوي، وإلا فيمن أين أنت ووجود القرب منه، إذ التقرب الحسي من صفات الأجسام، والله سبحانه ليس بجسم فيوصف بالقرب والبعد، فلم يبق إلا القرب المعنوي بالأعمال، كما ذكرناه. والأعمال ثلاثة: عمل بالجنان وعمل باللسان وعمل بالأركان والجنان: هو القلب؛ فعمل القلب الفكر والاعتبار في مصنوعات الله تعالى، فإذا اطلع على ما فيها من العجائب والغرائب دلته على أنّ لها صانع حيّ عالمٌ مريدٌ قادرٌ سميعٌ بصيرٌ متكلمٌ. فإذا عرفت هذا الربّ العظيم بأسمائه وصفاته وذاته، أحبه وخافه ورجاه، فيحمله الخوف على ضبط الجوارح السبعة من الوقوع في المنهيات، ويحمله الرجاء على تصريفها بأجمعها في الطاعة، ويحمله الحب على إخلاص الطرفين من الرياء، والتصنع للمخلوقات. وعمل اللسان: النطق بالشهادتين، وذكر الله، وقراءة القرآن، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إلى غير ذلك من أعماله. وعمل الأركان: الصوم، والصلاة، والحج، والعمرة، والجهاد، والصدقة، إلى غير ذلك من الأعمال البدنية. فإذا كان المرید عاملاً بعنانه، ولسانه، وأركانه، كان عبداً شكوراً. إذ الشكر ينقسم على هذه المراتب؛ فشكر القلب: رؤية منة الله عليه. وشكر اللسان: الحمد والثناء له. وشكر الجوارح: التصرف في طاعته، وترك الوقوع في معصيته؛ قال الله تعالى: ﴿اعْمَلُوا آلَ دَاوُدَ شُكْرًا وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورِ﴾ [سورة سبأ، آية 13]؛ أعني قليل من يشكر على ما ذكرناه.

²⁰ القادري، "الإكليل والتاج" 453؛ المهدي الفاسي، ممتع الأسماع، 79.
²¹ ابن عسكرو، دوحة الناشر، 5؛ وراجع: القادري، "الإكليل والتاج" 453.

والشكر يتضمن الزيادة؛ قال الله تعالى: ﴿لئن شكرتم لأزيدنكم﴾ [سورة إبراهيم، آية 7].
فالعامل على هذه الصفة موجب القرب من الله تعالى.²²

يوحى هذا النص، أيضاً، أن الرجل، كان، كما وصفه السابقون، "مريباً".²³ بل شهد له تلميذه ابن عسكراً بأنه: "كان رحمه الله غاية في طريق التربية،"²⁴ "وقد رأيت، [يضيف صاحب دوحة الناشر]، واحداً من أصحابه، وقد زجره عن الكلام وأمره بالصمت، لم يتكلم إلى أن مات. ومن كلامه في هذا الغرض قوله: فَمَنْ سِرُّهُ فِي سِرِّ تَلْمِيذِهِ***ها ذاك هُوَ فلا ترضى به بدلاً؛"²⁵ والقصد من الصمت التدبر والتأمل بدل الضجيج والكلام غير المفيد.²⁶ بل أولى الشيخ أبو البقاء عبد الوارث اليلصوتي للتربية الصوفية أهمية كبرى، وألف في الموضوع قصيدة طويلة، تضمنت آداباً أساسية في الموضوع.²⁷ ومن أقواله التي تدخل في باب الحكم عن الأدب في الطريق قوله:

- مَنْ حَسَّنَ الْأَدَبَ عِنْدَ الطَّلَبِ أَعْطِيَ مَا طَلَبَ وَمَنْ حَرَّمَ الْأَدَبَ بَعْدَ مَا اقْتَرَبَ.
- مَنْ حَرَّمَ الْأَدَبَ سَعَى لِنَفْسِهِ فِي الْعَطَبِ، مَنْ حَرَّمَ الْأَدَبَ كَانَتْ ثَمْرَةٌ اجْتِهَادِهِ مَجْرَدَ التَّعَبِ.
- مَنْ حَرَّمَ الْأَدَبَ لَمْ يَنْتَفِعْ بِالسُّخْطِ وَالغَضَبِ، مَنْ حَرَّمَ الْأَدَبَ بَاءَ بِالسُّخْطِ وَالغَضَبِ.

- سوء الأدب في سلوك الطريق يفضي بالمريد إلى مكان سحيق.
- سوء الأدب على الباب سبب في الطرد ووقوع الحجاب.
- سوء الأدب على الباب سبب في البعد ومفارقة الأحباب.
- سوء الأدب على بساط الحضرة يورث في مناجاته الفثرة.
- سوء الأدب في الحضرة يمنع من جني الثمرة.
- من أساء الأدب في داخل الحضرة باء بالندامة والحسرة.²⁸

²² اليلصوتي الغماري، المسلك القريب، 33-34.

²³ البشير الفاسي، قبيلة بني زروال، 54.

²⁴ ابن عسكراً، دوحة الناشر، 6.

²⁵ ابن عسكراً، دوحة الناشر، 6.

²⁶ راجع: محمد العربي الدرعاوي الحسني، مجموعة رسائل في التصوف وآدابه (طبعة حجرية بفاس، [دون تاريخ])، 77؛ والصمت المقصود

هنا، طبعاً، خارج حلقة المذاكرة (الدرعاوي الحسني، مجموعة، 65).

²⁷ سلم المرید مخطوطة الخزانة الوطنية، الرباط، رقم 3284ك، في 17 صفحة.

²⁸ اليلصوتي الغماري، المسلك القريب، 114-115.

إلى جانب هذه الآداب، حظي الذكر بمكانة متميزة في التربية الصوفية بالزاوية الوارثية في بني زروال، وكانت الصلاة على رسول الله المادة الأساسية في مجالس الذكر، على غرار الشيخ امحمد بن سليمان الجزولي وأصحابه، ما في ذلك شك، قوامها حزب الفلاح وحزب سبحان الدايم ودلائل الخيرات. كما اقتدى الشيخ عبد الوارث بالجزوليين في كيفية الذكر أيضاً، جهراً وبالمناوبة؛ قال الشيخ المكودي: ”وفي أجوبة سيدي عبد الوارث، ما نصه: وأما الذكر بالمناوبة، فالدليل عليه من الكتاب والسنة. أما الكتاب فقولته تعالى: ﴿يَا جِبَالَ أَوِّبِي مَعَهُ، وَالطَّيْرُ﴾ [سورة سبأ، آية 10]، وأما السنة ففعله صلى الله عليه وسلم يوم الخندق.“²⁹

وعلى غرار الصوفية الكبار، جزوليين أو غير جزوليين، أبدع الشيخ عبد الوارث اليلصوتي في الذكر، ووضع لأتباعه ”قصيدة في حربتها: لا إله إلا الله“، لاشك أنها كانت تتلى في رحاب الزاوية. أما مطلعها ففيه:

يامن هو راغبٌ *** في الخير وطالبٌ *** أفضل المأربُ *** لا إله إلا الله
جاءَ في التنزيل *** وعن الرسول *** أفضل الأعمال *** لا إله إلا الله
جددٌ في الغرام *** وازهدٌ في الأنام *** وادكر بالدوام *** لا إله إلا الله
تُبُّ لله وإنْد *** لله يا ابن آدم *** واجعل قولك دايم *** لا إله إلا الله
وآخرها:

بحرمة أحمد *** النبي محمد *** الهادي الممجد *** لا إله إلا الله
والصلاة دائم *** على أبي القاسم *** الفاتح الخاتم *** لا إله إلا الله³⁰

كان للرجل، كذلك، رأي في السماع، وألف فيه رسالة،³¹ أدلى فيها بشواهد من القرآن الكريم، والأحاديث النبوية الدالة على جواز السماع،³² مستطرداً، في شواهد، بتعاليق من عنديته.³³ كما استنبط من السنة جواز التمايل استجابة لداعي الوجد.³⁴ واستند إلى السلف الأول الذين أجازوا السماع و”الحركات والرقص“، وختم كلامه عن

²⁹ محمد بن محمد المكودي، سلوك الطريقة الدرقاوية والرد على منكريها المسماة الإرشاد والتبيان، تقديم وتحقيق عبد المجيد خيالي (الدار البيضاء: دار الرشد الحديثة، 2007)، 120.

³⁰ تسمى: نصح المومن، مخطوط، الخزانة العامة، تطوان، رقم 274، في 5 صفحات، ضمن مجموع، بدءاً من الصفحة 197.

³¹ عبد الوارث بن عبد الله اليلصوتي الغماري، رسالة في السماع، مخطوطة الخزانة الوطنية، الرباط، ضمن مجموع، رقم 2589 د، ص 45-47.

³² اليلصوتي الغماري، رسالة في السماع، 45-47، 64.

³³ اليلصوتي الغماري، رسالة في السماع، 49.

³⁴ اليلصوتي الغماري، رسالة في السماع، 49، 50.

جواز السماع بهذا النداء: ”فيا معشر الطلبة اتركوا الإنكار على الفقراء ترشدوا وتسعدوا وتفوزوا بخير الدارين، وإياكم والإنكار فهو الهلاك بعينه في الدنيا والآخرة.“³⁵ أما الرقص فلخص رأيه فيه كما يلي: ”الشيخ رضي الله عنهم في جواز الرقص ومنعه اختلفوا فيه على قولين، فقال بعضهم: لا يجوز للإنسان التواجد إلا إذا كان من حال أو وارد غالب عليه. وقال بعضهم: يجوز للفقراء المتجردين الذين ترصدوا لوجدان هذه المعاني، وأصلهم في ذلك خبر الرسول صلى الله عليه وسلم ”ابكوا، فإن لم تبكوا، فتباكوا،“ وهو على ثلاثة أوجه: تواجد ووجد ووجود؛ فالتواجد لأهل علم اليقين والوجد لأهل عين اليقين والوجود لأهل حق اليقين، وقد قالوا في الرقص ما يكون فيه وربما تحسن فيه النية في الترويح فيصير عبادة لاسيما إذا أضمر في نفسه بربه ونظر إلى شمول نعمته وعطفه، ولكن لا يليق الرقص بالشيخ ومن يُقتدى به، لما فيه من مشابهة اللهو، واللهو لا يليق بمنصبهم وبيان التمكين، ولذلك قيل الرقص نقص، لأن الرقص على قسمين: رقص مستعمل فيه خلاف كما تقدم، ورقص يكون من حال وارد على العبد، ولكن يقع فيه الغلط مع المريرين، فينبغي لمن ورد عليه حال رقص منه أو صياح أو زفر أو لطمة، أو غشي عليه أو ضحك منه، أو بحال وغيبة أن يراقب حاله الذي حركه، فإن فعل الحال قطع الحال والرقص والبكاء وغير ذلك فإن ذهب الحال وبقي يرقص أو يصيح ويبيكي أو مغشيا عليه كان حاله الثاني مستعملا، والاستعمال حرام وربما فقد المتواجد الحال الذي حركه وتبقى حلاوة ذلك الحال تحركه فيظن أن الحال باق، وهو قد ذهب فيقع في الغلط أيضا، وقد قال ابن البنا:

ومن يكن يقوى على السكون فإنه أسلم للظنون³⁶

ختم الشيخ أبو البقاء عبد الوارث اليلصوتي حديثه عن السماع وما يرتبط به باحتراز نصه: ”ولا ينبغي للمريد الصادق أن يتخذ السماع والرخص شغلا فإذا أخذه وجده ترك الأوراد واشتغل بالبطالة بل ينبغي له أن يجتهد في العبادة ويرتب أوراده على ليله ونهاره لأن الواردات الإلهية تأتي من حيث الأوراد.“³⁷

تلکم هي الخطوط الكبرى التي سار على هديها أبو البقاء عبد الوارث اليلصوتي في التربية الصوفية، وهي خطوط تستمد منحنياتها من الطريقة الجزولية وأمها الشاذلية. وقد تربى في رحاب الزاوية على يده رجال صاروا من الناجحين، على نحو قول

³⁵ اليلصوتي الغماري، رسالة في السماع، 52-54.

³⁶ اليلصوتي الغماري، رسالة في السماع، 56-57.

³⁷ اليلصوتي الغماري، رسالة في السماع، 57.

ابن عسكر، وهو من الأصحاب كذلك، نصح: "كان له أتباع ظهرت عليهم دلائل النجاح،"³⁸ باتوا على نهجه في العلم والتصوف.

2.2. مدونات في علم التصوف

ألف أبو البقاء عبد الوارث اليلصوتي تأليف عديدة في التصوف، أو قل في طريق القوم، حسب تعبير ابن عسكر.³⁹ وقد وقفنا على بعضها، منها الكتب ومنها الرسائل، ومنها القصائد، بعضها بلغة فصيحة، وأخرى عبارة عن زجل وأراجيز. وهي:

• رسالة في السماع: وقفنا على نسخة منها بالخرزانة الوطنية بالرباط.⁴⁰ كما وقفنا على نسخة أخرى منها بالخرزانة الوطنية نفسها، لكنها مختصرة، وبعنوان مختلف هو: رسالة في التصوف.⁴¹

• سُلْم المرید: مؤلف عبارة عن قصيدة زجلية، وقفنا على نسخة منها بالخرزانة الوطنية في الرباط، صمّنها آداب الصحبة التي يتوجب على المرید التحلي بها مع شيخه.⁴² جاء في مطلعها:

الحمد لله العظيم الصمد	ثم صلاته على محمد
يا سائلا عن جملة الآداب	مع الشيوخ مُعدّة بالتقريب
جمعتُ جُملةً في ذي النظام	عن الثقات الجَلّة الأعلام

إلى أن قال:

سمّيتها بسلم المرید	لقربه من ربه المجيد
أبياتها عدت ثلاثماية	محسوبة من بعدها ثمانية

• شرح على حزب امحمد بن سليمان الجزولي المعروف بحزب الشيخ، المسمى، أيضا، الحزب الكبير أو حزب الجزولي أو حزب سبحان الدايم.⁴³ وقف عليه محمد المهدي الفاسي، وسجل الخبر الآتي: "رأيت في ما مضى على هذا الحزب، شرحا للشيخ سيدي عبد

³⁸ ابن عسكر، دوحة الناشر، 6.

³⁹ ابن عسكر، دوحة الناشر، 5؛ وراجع: البشير الفاسي، قبيلة بني زروال، 55. وفيه: "للمترجم تأليف عدة جملها في التصوف."

⁴⁰ م. خ. و، الرباط، رقم 2589 د ضمن مجموع، ص 45-57.

⁴¹ م. خ. و، الرباط، رقم 80 ك عاشر مجموع، ص 536-540.

⁴² رقم 3284 ك، في 17 صفحة.

⁴³ ذكر بعض الباحثين أن المقصود بحزب الشيخ الذي شرحه أبو البقاء هو حزب الفلاح. راجع: إبراهيم حركات، مدخل إلى تاريخ العلوم بالمغرب المسلم حتى القرن التاسع الهجري/15م، ج.3 (الدار البيضاء: دار الرشد الحديثة، 2000)، 181. وهذا سبق قلم.

الوارث الياصوتي.⁴⁴ وقد وقفنا، من جهتنا، على ثلاث نسخ من شرح أبي البقاء الياصوتي على (حزب سبحان الدائم) للجزولي بالرباط؛ الأولى في قسم المخطوطات بالخزانة الحسنية، والثانية والثالثة في الخزانة الوطنية.⁴⁵

• شرح على المباحث الأصلية عن جملة الطريقة الصوفية، للفقير الصوفي أحمد بن محمد بن يوسف التجيبي المعروف بابن البنا السرقسطي دفين فاس (ت. 821هـ/1418م): أشار ابن عسكر إلى هذا الكتاب وصاحبه، في قوله: "كان رحمه الله كبير الشأن، غزير المعرفة، ألفت في طريق القوم تأليف عديدة، وشرح المباحث الأصلية شرحا عجيبا."⁴⁶ وقد وقفنا على ثلاث نسخ مخطوطة من هذا الشرح.⁴⁷

• كتاب في الحكم: وقفنا على نسخة منه في الخزانة الوطنية بالرباط.⁴⁸

• المسلك القريب الموصل إلى حضرة الحبيب: قال عنه البشير الفاسي: "سلك فيه مسلكا لطيفا في تهذيب النفس وتطهيرها من أدران الشهوات، وبيّن فيه حقيقة الشيخ والمرید وآدابهما،"⁴⁹ ونبه فيه، خصوصا، إلى ما سماه الطوائف البدعية.⁵⁰ وقد وقفنا، بدورنا، على خمس نسخ منه، مخطوطة، في خزائن كتب مغربية مختلفة.⁵¹

• قصيدة زجلية في بدع قبيلته:⁵² ذكرها ابن عروضون الزجلي، صاحب مختصر مقنع المحتاج.⁵³

• قصيدة من الشعر الملحون: كان وقف عليها عباس الجراري، وقال عنها إنها: "قصيدة من الكلام الملحون في الذكر، حربتها: لإله إلا الله."⁵⁴ كما وقف عليها محمد حجي وسماها: نصح المومن، وقال عنها: إنها رباعيات باللسان الدارج في أزيد من مائة

⁴⁴ المهدي الفاسي، ممتع الأسماع، 33؛ البشير الفاسي، قبيلة بني زروال، 55.

⁴⁵ نسخة الخزانة الحسنية رقمها 12375. أما نسخنا الخزانة الوطنية، فالأولى ضمن مجموع رقمه 921ك، من الصفحة 157 إلى 174. والثانية ضمن مجموع، رقم 4111د، من صفحة 58 إلى 78.

⁴⁶ ابن عسكر، دوحه الناشر، 5؛ وراجع: القادري، "الإكليل والتاج" 454؛ البشير الفاسي، قبيلة بني زروال، 55.

⁴⁷ ميكروفيلم، خ. و، الرباط، عن مخطوط معرض 1971، رقم 254ر. كما توجد منه نسختان مخطوطتان بالخزانة الحسنية في الرباط، رقم 13254، ورقم 14105.

⁴⁸ رقم 2523 ك.

⁴⁹ البشير الفاسي، قبيلة بني زروال، 55.

⁵⁰ عبد العزيز بن عبد الله، معلمة التصوف الإسلامي، ج.1، التصوف المغربي: خواص ومميزات (الرباط: دار نشر المعرفة للنشر والتوزيع، 2001)، 99.

⁵¹ وقفنا على أربع نسخ مخطوطة منه بالخزانة الحسنية في الرباط، أرقامها كالتالي: 3980، 4776، 5723، 14060. ونسختين بالخزانة الوطنية رقم الأولى: 271ج، ثاني مجموع من الورقة 272أ إلى 283أ. ورقم الثانية: 2384د. ونسخة سادسة في الخزانة العامة ابن يوسف مراكش، رقمها 207. كما صدر: المسلك القريب بتحقيق عبد المجيد خيالي (بيروت: كتاب ناشرون، 2011). وعليه اعتمدنا في الإحالات.

⁵² وقف عليها عبد العزيز بن عبد الله، وهو الذي سماها كذلك. راجع: بن عبد الله، معلمة التصوف، ج.1، 99.

⁵³ أبو العباس أحمد بن عروضون الزجلي، مختصر مقنع المحتاج في آداب الأزواج، مخطوطات الأزهر الشريف، القاهرة، رقم 312084، ضمن مجموع، ورقة 167-169أ.

⁵⁴ عباس الجراري، القصيدة - الزجل في المغرب، القصيدة (الرباط: نشر مكتبة الطالب، 1970)، 610.

بيت.⁵⁵ وهي نفسها القصيدة التي سماها الفقيه المنوني: أرجوزة في التوحيد.⁵⁶ أما عبد العزيز بنعبد الله، فسماها: قصيدة في التصوف، مرة، ومرة أخرى: قصيدة من الذكر الملحون، ظنا منه أنهما قصيدتان مختلفتان. كما نسبها، خطأ، إلى حفيد المؤلف، وسميّه: عبد الوارث بن محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الوارث اليلصوتي.⁵⁷ وقد وقفنا على نسختين مخطوطتين من القصيدة بالخرزانة الوطنية في الرباط،⁵⁸ واثنين آخرين منها بالخرزانة العامة في تطوان،⁵⁹ ونسختين آخرين في الخزانة الصبيحية بسلا، عنوانهما: موشح تنتهي كل أبياته بكلمة الاخلاص.⁶⁰

• تخميس تائية عبد القادر الجيلاني في التصوف، في قصيدة:⁶¹ مطلعها:

لما خصني المولى بأعظم رتبتي وأخرجني من سجن نفسي وغفلتي
وهذذبني حتى استبانت بصيرتي نظرت بعين الفكر في خان حضرت

حبينا تجلى للقلوب فجنتي

• الدر المنظم في مناجاة الرب المعظم: قصيدة طويلة في مائتي بيت وبيتين، نظمها عبد الوارث اليلصوتي على لسان الحق سبحانه،⁶² أولها:

صلاتك رب والسلام على النبي صلوة لها تمحي الذنوب وتغفر
بدأت باسم الله جلّ جلاله كما جاء في بدء القران مقرّر
ألا فاسمعوا ما قال من ألقى سمعه إلى قول رب في الكتاب مسطر
من كان له قلب مع الله حاضر يرى كل ما يسبي العقول ويبهر
ومن كان ذا عقل عن الله غافلا ففهمه للأسرار لا يتصور

⁵⁵ محمد حجي، الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين، ج 2 (الرباط: منشورات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، 1978)، 477. وهو الذي أرشد إلى وجودها بالخرزانة العامة في تطوان.

⁵⁶ محمد المنوني، دليل مخطوطات دار الكتب الناصرية بتمكروت (الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1985)، 116. مشيراً إلى أن القصيدة توجد مخطوطة في خزنة دار الكتب الناصرية بتمكروت، ضمن مجموع، رقم 10/1860.

⁵⁷ راجع: بنعبد الله، معلمة التصوف، ج 1، 115. وفيه أيضاً: عبد الوارث بن محمد بن أحمد بن محمد (اليلصوتي).

⁵⁸ الأولى ضمن مخطوط رقم 2589 د، خامس مجموع. والثانية، ضمن مجموع، رقم 1480 د، في 6 صفحات، من ص 1-6.

⁵⁹ الأولى، رقم 274 في 5 صفحات، ضمن مجموع، ابتداء من الصفحة 197. والثانية، رقم 244 في 5 صفحات، ضمن مجموع، بدءاً من الصفحة 502.

⁶⁰ الأولى: ضمن مجموع، رقم 13/258، والثانية: ضمن مجموع رقم 4/285.

⁶¹ وقفنا على نسخة منها بالخرزانة الحسنية، الرباط، ضمن مجموع، رقم 13935.

⁶² وقفنا عليها مخطوطة في الخزانة الوطنية، ضمن مجموع، رقم (1م) من ورقة 159 إلى 161 ب.

هكذا، إذن، هذا أبو البقاء عبد الوارث اليلصوتي حذو شيوخ التصوف الذين ألفوا في علوم الطريق. وفي حذوه تميز كثيراً، على غرار كثير من السابقين والمعاصرين له، بالتأليف نثراً، ونظم الشعر فصيحاً وزجلاً وملحوناً؛ مما جعله يحظى بالذكر بين الكبار في هذا المجال وذاك. وفي مجال النظم بالذات، ذكر محمد بن علي الزبادي بعضاً من كلام الشيخ سيدي امحمد الشرقي، ونصه:

أنظرتهم نظروا لي شرقوا عينا
وشفوا مني كيف شفيت أنيا

وعقب قائلاً: "وله كلام كثير منه"، ثم أضاف: "والقصائد في هذا المعنى لا تحصى لسيدي عبد الوارث اليلصوتي (كذا)، ولسيدي الحاج المفضل [البقال]، ولسيدي الحاج محمد [البقال] دفين اوطا برقاشة (كذا)، وللأديب ابن زاكور المكناسي، وغيرهم لا نعرفهم، ولابن الفارض رضي الله تعالى عن جميعهم وسقانا من مددهم بفضله وكرمه أمين. وكذلك أيضاً في مدح النبي صلى الله عليه وسلم كالشيخ سيدي محمد بن سعيد البوصيري، والشيخ سيدي عبد الرحيم البرعي، والرفاعي، والبغدادي، وعياض، والإمام البكري، وغيرهم من لم يحضر لي."⁶³

منطوق هذا الحديث أن الرجل باشر التربية الصوفية بشقيها النظري والتطبيقي؛ التطبيقي في رحاب الزاوية، والنظري من خلال الكتابة، وكان قلمه سيالا، كما تقدم، وكان، أيضاً، مبدعاً ومنظراً؛ وهذا نادراً ما يجتمع في صوفي إلا إذا كان من الأفاضل. لذا يمكن أن نتساءل عن حدود الإبداع عند أبي البقاء عبد الوارث اليلصوتي.

3. النظر في علم التصوف

كان الرجل صاحب فكر ونظر، اتبع السلف، واجتهد في الدفاع عن التصوف، لكنه جادل، في الوقت نفسه، أهل التصوف الذين بالغوا في إبداعاتهم، حسب رأيه، فاتهمهم بالغلو.

3. 1. الاجتهاد بين الاتباع والابداع

اهتم أبو البقاء اليلصوتي، في كتبه، بالتصوف وعلومه، فشرح "المباحث الأصلية عن جملة الطريقة الصوفية؛" مبيناً أصل التصوف وفضله وأحكامه، وأصناف

⁶³ احمد المنالي الزبادي، سلوك الطريق الوارثية بالشيخ والمريد والزاوية، دراسة وتحقيق وتقديم نعيمة بنونة وأحمد الشراوي بوكاري، ج. 1. (مراكش: المطبعة والوراقة الوطنية، 2010)، 123-124.

العُباد والصوفية.⁶⁴ وفصل الكلام عن الطريق الصوفي، من حيث بداياته ومقاماته وأحواله ومنتهاه وما يتطلب من مجاهدات ومكابدات، بدءاً بالتوبة النصوح ومروراً بدوام العمل لله،⁶⁵ وناقش مباحث صوفية دقيقة، من قبيل السلوك والجدب،⁶⁶ ومسألة الكرامات وأشراطها،⁶⁷ والصحة وشروط المشيخة،⁶⁸ وآداب الصحة كما يتطلبها "سلم المرید"،⁶⁹ وأهمية الذكر،⁷⁰ و"المواظبة على الأوراد"،⁷¹ و"السماع الصوفي".

ومما يستحق تسجيله هنا أننا وجدنا صدى آراء الشيخ أبي البقاء في هذه القواعد الصوفية لدى كثير من اللاحقين، فيهم كبار الصوفية العارفين، نقتبس منها ما نقله الشيخ عبد الرحمن الفاسي المشهور بالعارف، في الأمور الآتية:

أولها: وجوب الصحة في الطريق،⁷² حيث استند الشيخ عبد الرحمن العارف الفاسي، في توضيح أقوى شيوخ التربية في رأيه، على قول أبي البقاء عبد الوارث: "المجذوب السالك [هو] الذي يصلح للمشيخة، فإذا لم يجده المرید اتخذ شيخاً عارفاً بطريق السلوك دون الجذب... [ف] صحة غير الواصل إلى الله تعالى مضرّة لأنها تدعو لمُصانعات وعلل مضرّة يعسر الانفكاك عنها إذا غاصت في إناء الصاحب ولو صحب كاملاً إلى أن يهدم له ذلك البناء رأساً ويستأنف له بناء من أساسه، ويمحو ذلك اللوح وتستأنف كتبه وذلك نادر."⁷³

ثانيها: سلب الإرادة؛ قال الشيخ عبد الرحمن العارف الفاسي على "تمثيل سيدي عبد الوارث [اليلصوتي]، أيضاً، في سلب الإرادة: الأستاذ مثل القرد رُبِّي في الفلوات فيجعل له السلسلة والقضيب؛ المثل ينظر لمشيخة التعليم أو التربية وشيخ الهمة النائب عن الله بالله المحيط سره بالأسرار لا ينحصر في ذلك؛ وقد عاصره عليه السلام من لم يره وآمن به وسرى إليه مراده غاية السراية كأويس القرني والنجاشي."⁷⁴

⁶⁴ راجع أقواله في هذا الصدد في: اليلصوتي الغماري، المسلک القريب، 63-61، 103-102.

⁶⁵ اليلصوتي الغماري، المسلک القريب، 28-33.

⁶⁶ اليلصوتي الغماري، المسلک القريب، 108-110.

⁶⁷ اليلصوتي الغماري، المسلک القريب، 107-108.

⁶⁸ اليلصوتي الغماري، المسلک القريب، 54.

⁶⁹ اليلصوتي الغماري، المسلک القريب، 54-55.

⁷⁰ اليلصوتي الغماري، المسلک القريب، 97-99.

⁷¹ اليلصوتي الغماري، المسلک القريب، 32-33.

⁷² اليلصوتي الغماري، المسلک القريب، 29-30.

⁷³ عبد الرحمن بن عبد القادر الفاسي، أزهار البستان في مناقب الشيخ أبي محمد عبد الرحمن، مخطوطة الخزانة الحسنية، الرباط، رقم 583، ص 59.

⁷⁴ الفاسي، أزهار البستان، 59-60.

ثالثها: الفرار من الدعوى؛ قال العارف الفاسي، على قول أبي البقاء عبد الوارث، كذلك: ”وأما الشيخ فلا يلزمه أن يدعو الناس إلى نفسه؛ فإن الحرص على الأمانة دليل على الخيانة، هذا إن لم يكفّف بالدعوة، وأما إذا كان مأذوناً بذلك فإنه يفعل؛ وقد كان عليه السلام يتعرض للخلق ويعرض عليهم ما جاء به من الهدى حرصاً على إرشادهم، وللأولياء الدالين على الله الداعين إليه النيابة عنه في ذلك كما شأن الرسول سواء.“⁷⁵

رابعها: الذكر ورفع الصوت؛ قال الشيخ عبد الرحمن العارف الفاسي على قول أبي البقاء عبد الوارث، أيضاً، في رفع أصوات النساء بالذكر في منازلهن: ”إذا كنَّ وحدهنَّ، ماذا يلقاهنَّ في ذلك، وقد أباح الشرع لهنَّ أن يتكلمن جهراً في قضاء حوائجهن، أنظر هذا مع قوله إن إقامة الصلاة ذكر وإنما تقيم سرا، كما قد علم، لأن صوتها عورة. نعم، في الاجتماع والاختلاط لا يتميز الصوت كالانفراد فهو أخف.“⁷⁶

أما خامس الاقتباسات فقد ورد في رسائل الشيخ العربي الدرقاوي المتوفى عام 1239هـ/1824-23م، في سياق كلامه عن الشيخ-القطب في التصوف، نصه: ”وقع لبعضهم من المشاركة إذ جاء إلى مغربنا يسأل عن القطب فلقي الشيخ الجليل ولي الله تعالى سيدي عبد الوارث الياصوتي الذي هنا ببني زروال رضي الله عنه، فسأله عن القطب، فقال له: لو فتح الله بصيرتك لوجدته أمامك.“⁷⁷

أخيراً: ”قال الشيخ عبد الوارث: العلوم ثلاثة ظاهر وباطن وباطن الباطن، كما أن الإنسان له ظاهر وباطن وباطن الباطن،“ وعلق ابن عجيبة قائلاً: ”فجعل الشريعة ظاهراً وعلم الطريقة باطناً وعلم الحقيقة باطن الباطن، وهو حسن إلا أن الجمهور حصروا العلم في القسمين والأمر قريب.“⁷⁸

المهم في الأمر أن الشيخ أبا البقاء عبد الوارث الياصوتي كان ملتزماً بقواعد الطريق، وقد أدلى بدلوه في الأمر بآراء ظلت مستنداً ومثار نقاش. ويظهر أن أبا البقاء حذا حذو شيوخه في العلم والدعوة من خلاله إلى العمل، وأنه كان متشدداً في هذا الشأن، غير متوان ولا متساهل إذا تعلق الأمر بالشريعة، وهذا هو أساس مبنى الطريقة

⁷⁵ الفاسي، أزهار البستان، 60.

⁷⁶ الفاسي، أزهار البستان، 60.

⁷⁷ الدرقاوي الحسني، مجموعة رسائل، 69. من مئة حلاه محمد بن جعفر الكتاني بـ: ”القطب سيدي عبد الوارث الياصوتي“ سلوة الأنفاس، ج 3، 474. وراجع استشهاد أحمد بن محمد بن عجيبة الحسني، نفسه، بآراء أخرى لأبي البقاء عبد الوارث الياصوتي، في كتاب: الفتوحات الآلهية في شرح المباحث الأصلية لابن البنا السرقسطي، مطبوع على هامش: إيقاظ الهمم في شرح الحكم لابن عطاء الله السكندري (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (دون تاريخ))، 46.

⁷⁸ بن عجيبة، الفتوحات الآلهية، 424.

الجزولية على المستوى النظري، وهو ما يسمى لدى العارفين الجمع بين العلم والعمل، وبين الشريعة والطريقة، ولعله شكل، في هذا الشأن، عنصراً من عناصر الجناح المحافظ.

2.3. الجهر بالنكير على الغلاة

مثلاً انبرى للدفاع عن التصوف، وردّ على من ردّه، فإنه، في المقابل، جادل وانتقد ما اعتبره غلواً في التصوف نفسه. في هذا الشأن بالذات، صنف المهتمون رسالته الموسومة بـ: "المسلک القريب الموصل إلى حضرة الحبيب" التي انتهت من تأليفها عام 942هـ/ 1536م، ضمن مؤلفات التصوف ذات الطابع النقدي. كما عدّ أبو البقاء عبد الوارث اليلصوتي من الصوفية القلائل الذين تبنوا مواقف متصلة ممن حاد عن التوازن المنشود بين العلم والعمل في التصوف المغربي.

نهجاً للتفصيل في هذا الأمر بالحوار الذي جرى بينه أبي العباس أحمد الشهير باللوزي الأندلسي؛ فقد: "أخذ عنه أوصاه بأمر قال فيها: إياك وصحبة الفقراء؛ وكان صاحب الترجمة [اللوزي] كثير المخالطة لهم. فقال له: كيف ذلك يا سيدي، وعليهم أدور؟ فقال له: يا بني أخاف أن تسقط على الفقراء المبطلين فيصبغونك صبغة لا تجد من يغسلك منها، ولو علمت أنك تقع على المحققين لقلت لك: أبسط لهم خدك؛ فكان الأمر كما أخبر به الشيخ، فوقع على أهل الخواطر فصحبهم مدة، وهم طائفة من الفقراء يعرفون بهذا الاسم، طريقهم عرض الخواطر والكلام عليها، وكان لهم إذ ذاك مجتمع بمسجد يقال له جامع الأنوار بعدوة الأندلس بفاس، ولهم اتصال بالشيخ أبي الحسن علي بن ميمون الغماري المغربي، ثم ارتبط صاحب الترجمة بمحبة الشيخ أبي المحاسن الفاسي، وتلمذ له، فكان يريه إلى أن قال له يوماً: يوماً كم أزلت منك يا أحمد اللوزي وكم بقي." ⁷⁹ فهل كان مراد الشيخ عبد الوارث اليلصوتي من الوصية تحذيره من طائفة الخواطر نفسها التي انتشر نفوذها في فاس زمنئذ؟ ⁸⁰

⁷⁹ محمد بن الحاج الصغير الإفرائي، صفة من انتشر من أخبار صلحاء القرن الحادي عشر، تقديم وتحقيق عبد المجيد خيالي (الدار البيضاء: منشورات مركز التراث الثقافي المغربي، 2004م)، 80-81.

⁸⁰ أكيد يقصد بكلامه أتباع الطريقة الميمونية (ابن عسكر، دوحة الناشر، 29)، نسبة إلى الشيخ أبي الحسن علي بن ميمون الحسني الغماري المغربي (ت. 917هـ/1511م)، دفين بلاد الشام. وتسميتها بعض المصادر باسم آخر هو الطريقة الخواطرية، نسبة إلى ميناها (راجع مثلاً: أبو سالم العياشي، الرحلة العياشية: ماء الموائد، ج. 2، الرياض: مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، 1977)، 219. قال، عن أتباعها، عبد الرحمن بن عبد القادر الفاسي (ت. 1096هـ/1685م): "أهل الخواطر طائفةً طريقتهم عرض الخواطر والكلام عليها" (إبتهاج القلوب، 401). وقال عمُّ والده، محمد العربي بن أبي المحاسن يوسف الفاسي (ت. 1052 هـ / 1642 م) كلاماً أكثر وضوحاً، نصح: "أهل الخواطر... هم طائفة من الفقراء يُعرفون بهذا الاسم، طريقهم معرفة الخواطر والكلام عليها، وعرضها على الشيخ؛ فكلامهم كله دائر على قولهم: قال لي خاطر كذا، ثم يميزون في ذلك (كذا) الخواطر" (العربي الفاسي، مرآة المحاسن، 303). والحقيقة، أن سلوك أهل الخواطر في مجاهداتهم للنفس لم يكن يتوقف عند عرض الخواطر، والكلام عليها ومعرفتها، وإنما تعدى ذلك إلى طرد الخواطر نفسها من القلب. نسجل هذا الكلام استناداً إلى قول طاشكبري زادة (ت. 968هـ/1561م) نصح: "وكانت طريقتهم مبنية على الاشتكاه من الخواطر، ودفعتها بمساعدة الشيخ المري... إلى أن يتقطع... عن المريد" (الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية (بيروت: دار الكتاب العربي، 1975)، 213). وقد أورد

إلى جانب أهل الخواطر، شن أبو البقاء عبد الوارث، في القسم الثاني من رسالته، المسلك القريب... حملة عنيفة على طائفة من الصوفية، وهو وإن لم يسمها، فإن المهتمين يتفقون على أنه كان يقصد الطائفة الراشدية-اليوسفية، المنسوبة إلى الشيخ أحمد بن يوسف الراشدي-الملياني.⁸¹ كما رأى أولئك المنظرون أن الرسالة كانت تتويجا لمواقف سابقة من أبي البقاء؛ كانت ظهرت عليه منذ البدايات الأولى لظهور الفكر الصوفي الراشدي بالمغرب في حياة صاحبه، خلال الربع الأول من القرن العاشر الهجري/16م.⁸² من الإشارات الدالة على تلك المواقف أن الشيخ أبا عبد الله محمد بن علي المعروف بالنيجي (947-1030هـ/1540-1621م)، وهو من أصحاب أبي البقاء عبد الوارث اليلصوتي، روى أن شيخه هذا، ”لما ظهرت بدعة الشراقة [اليوسفية] وانتسابهم إليه [الشيخ أحمد بن يوسف الملياني]، وقع في نفسه من ذلك شيء،“⁸³ لذا تعتبر رسالته: المسلك القريب، استمرارا لموقفه المبدئي، إزاء هذا المذهب أو ما شاكله، وكان موقفا شاملا لا يقبل التجزئة.

صاحب الشقائق النعمانية، على لسان الشيخ عبد الرحمن المدعو ابن صوفي، نموذجاً لعرض الخواطر وكيفية معالجتها، مؤداه: ”قال الشيخ عبد الرحمن يوما لشيخه، وكان في أوائل اتصاله بخدمته: يا سيدي الشيخ إن لي خاطرا. فقال الشيخ تكلم. قال الشيخ عبد الرحمن: بمعنى الشيطان من التكلم به لأن في المجلس مدرسا كنت قرأت عليه، ونفسي تقول إذا تكلمت بهذا الخاطر يسيء ذلك المدرس الظن فيك، فعند ذلك قال الشيخ: إنما المدرس وهم، ثم إن العاقل لا ينصب بين عينيه ولا القاضي ولا المدرس ولا المفتي ولا السلطان، إلا الله سبحانه وتعالى. هذا كلامه بعينه قدس سره“ (ص 213). ويوجد بالخرانة الحسنية في الرباط، كتاب مخطوط بعنوان: المدد الباهر في التمييز بين الخواطر (رقم 12334 ضمن مجموع)، مؤلفه أبي عبيدة بن محمد الصغير المدعو ابن أنبوجا الشنقيطي المتوفى سنة 1284هـ/1873م، وهو مؤسس على ثلاث خطط: الأولى في ذكر النفس وماهيتها وكيفية قسمتها وذكر القوي منها والواهي، والخطة الثانية في معرفة الخواطر والتمييز بينها عند الناظر، والخطة الثالثة في كيفية مدافعة الخواطر بطريقة لامحيد للمريد المومن عنها.

إلى ذلك، جاء عند أبي سالم العياشي (ت.1090هـ/1677م) في ماء الموائد، إضافة مهمة قال فيها: ”... وأما الخواطرية فمبناها على الذكر بكلمتي التوحيد على كيفية مخصوصة، لطرد الخواطر من القلب حتى لا يبقى فيه إلا الله. ومن شأنهم الاشتغال بالرياضة الشاقة والتجريد وقرأة الأوراد“ (الرحلة العياشية، ج.2، ص.219). ويؤكد هذان النصان على أن هدف أهل الخواطر هو طرد الخواطر، كل الخواطر، من القلب. كما يحدد النص نفسه، بدقة متناهية، رغم قصره، سبل المجاهدة المعتمدة لتحقيق تلك الغاية في الطريقة الخواطرية، وهي، كما يبدو: الذكر مع ملازمة الأوراد، والرياضة الشاقة إلى حد التجريد. وقد أكدت المصادر المشرقية على أهمية الذكر فيما تلقاه الشيخ ابن ميمون عن شيوخه في الطريق، وأشارت، أيضا، إلى أهمية المجاهدة، إلى جانب أهمية الخواطر (راجع مثلا: محمد ابن الحنبلي، در الحجب في تاريخ أعيان حلب، تحقيق محمد حمد الفاخوري، ويحيى زكريا عبارة، ج.1 (دمشق: 1972)، قسم 2، 952-954).

راجع: بنعبد الله، معلمة التصوف، ج.2، ص.101؛ عبد الله نجمي، التصوف والبدعة بالمغرب، طائفة العكاكزة (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2000)، ص.227.

⁸² نجمي، التصوف والبدعة، ص.228.

⁸³ المهدي الفاسي، ممتع الأسماع، ص.66. وفيه: بدعة الشرافية بدلا من الشراقة. وهذا خطأ من الأخطاء الكثيرة جدا في هذا العمل المحقق. وللنص تنمة هي ”قفل له: إن الشيخ أبا محمد الخياط من أصحابه... فقال: أنا تائب إلى الله، كفى في طهارة جانبه أن يكون الخياط من أصحابه.“ المهدي الفاسي، ممتع الأسماع، ص.66. راجع: أحمد بن خالد الناصري، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، تحقيق وتعليق جعفر الناصري ومحمد الناصري، ج.5 (الدار البيضاء: دار الكتاب، 1955)، ص.116، 51. وقد سبق لعبد الله نجمي أن ناقش هذه الرواية وانتهى إلى عدم امتلاكه ما يؤكد حدوث هذه ”التوبة“ لكنه لم يتردد في الحكم بأنها لم تحدث قبل عام 942هـ/1536م، التاريخ الذي ألفت خلاله رسالة، المسلك القريب، التي يحمل فيها مؤلفها، أبو البقاء عبد الوارث اليلصوتي، على الطريقة الراشدية شيخا وأتباعا (نجمي، التصوف والبدعة، ص.229). رغم ذلك، يبقى أمر وقوع التوبة نفسه مشكوكا فيه، لأنه من المستحيل القول بعدم معرفة أبي البقاء اليلصوتي بأسانيد الشيخ عبد الله الخياط في الطريقتين الجزولية والزروقية إلى تاريخ لاحق لتأليف المسلك القريب، وذلك لشهرة الشيخ الخياط وذووع صيته، ولدرجته العالية في الطريقة الجزولية التي ينتسب إليها اليلصوتي نفسه، ولكونه من أنظار وأقران عبد الله الغزواني، شيخ أبي البقاء.

معناه أن صاحب "المسلک" انتقد المذهب الصوفي الراشدي جملة، ومربطه الفصل بين العبادة والمعرفة، فضلا عن تفصيلاته، خلاف بعض الصوفية المعاصرين له، الذين ناقشوا في المذهب أفكارا محددة، وبخاصة ما تعلق منها بمطلق الذكر أو "الذكر بالأسماء".⁸⁴ كما انبرى للرد على الأسس التي انبنى عليها المذهب، وذلك كما يلي:

أولاً: استهل الشيخ اليلصوتي كلامه بتحذير المتشوف إلى التصوف من أهل زمانه من الانتساب إلى هذه الطائفة بقوله: "إياك أن تسمعَ قول من يقول لك: من ذلك على الأعمال فقد أتعبك ومن ذلك على الله فقد نصحك؛ فهذا كلام يحتاج إلى تأويل، إذ حمله على ظاهره يوجب الجهل والزندقة، إذ هذا هو مذهب الرنادقة الذين عطوا الأوامر النبوية واستباحوا الأشياء المحرمة بالكتاب والسنة، قبهم الله، وهم الذين نص عليهم الفقيه العارف الولي الصالح أبو محمد عبد الله بن موسى الفشتالي... في رسالته الفشتالية، وهم الآن في مغربنا موجودون. فالواجب على أن من أراد سلوك طريق الآخرة ألا يخالط أحدا ممن انتسب إلى الصوفية إلا بعد اختباره وامتحانه والوقوف على أحواله؛ فإن كانت موافقة للكتاب والسنة وإجماع الأمة فليصحبهُ، وإلا تركه. واعلم أن من وقع في شباك هذه الطائفة المجوسية لا يخرج منها أبداً لأن من أحب أحداً عمي وصم عن رؤية عيوبه وسماعها من قائلها. قال صلى الله عليه وسلم: حُبُّك الشيء يُعمي ويصم. وها أنا أذكر، بعد هذا، إن شاء الله، صفة المحققين، والمتشبهين، وأهل الدعاوى الكاذبين، وأهل العبارة والجاهلين، فلتقف عليه، واستعمل الفهم فيه. وقد تقدّم لنا، أيضاً، طرفاً من ذلك، فاحذر من هؤلاء، واعتصم بالله. ولا يحملنك حبُّ الصالحين على تحسين الظن بالفسقة المبتدعين، مع مشاهدتك لمخالفتهم الشرع... ومعنى قول القائل من ذلك على الأعمال فقد أتعبك، يعني أنه يدلک على أعمال البر، ولا يدلک على معرفته ومحبته ومشاهدته ومناجاته والأنس به، فهذا غشٌّ بين، لأنه ذلك على العبادة، ولم يدلک على معرفة المعبود. وأما من ذلك على الأعمال الخالصة من الحظوظ والشبهات الدنيوية والأخروية لتتقرب بها إلى الله عز وجل، كما قال صلى الله عليه وسلم، حاكياً عن ربِّه: "ما تقرب المتقربون إليّ بمثل ما افترضته عليهم" الحديث، فهذا هو النصح المحض الذي لا غشٌّ فيه. وهذه طريقة الأنبياء عليهم السلام، قام رسول الله صلى الله عليه وسلم، حتى تورمت قدماه، وبكى يحيى بن زكرياء حتى تهرأ لحم خديّه من البكاء. وسير الأنبياء معروفة عند أهل الحق، ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين

⁸⁴ نجمي، التصوف والبدعة، 230.

لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا [النساء، آية 115].⁸⁵

يلخص هذا التحذير، بشكل غير مباشر، مبنى الطريقة الراشدية-اليوسفية، ونهاية الفكر الذي ابتدعه مؤسسها الشيخ أحمد بن يوسف الراشدي، ورأي هذا الأخير في "الأعمال" أنها مخلوقة، وملاحظتها تصرف عن النظر إلى المعمول له، وأنها بذلك حجب تحول بين المعبود والعبد. قال بضرورة بالقيام بها دون اعتماد، ونصح بالتوجه الخالص إلى خالق الأعمال ومبدعها. وهذا يؤدي إلى النتيجة، التي يحذر منها الشيخ عبد الوارث اليلصوتي، وهي القول بالفصل بين العبادة والمعرفة، والتصريح بأن الاشتغال بالعبادة يبعد عن المعرفة، وأن الاشتغال بالمعرفة يغني عن العبادة.⁸⁶

ثانياً: ينكر أبو البقاء عبد الوارث اليلصوتي على الطائفة التي يتحدث عنها "زعم متبوعهم... أنه يربي بالهمة من غير تعليم ولا تحريض ولا ظهور المرید،" ثم يتساءل مستنكراً: "كيف يُتصور ذلك لهذا الخائن الذي خان نفسه ومن تبعه، ويلزمه من ذلك مخالفة رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ إذ كان رسول الله صلى الله عليه وسلم، يربي أصحابه بعلم الظاهر والباطن، وكانوا رضي الله عنهم يستمدون من علمه وحكمته ويتخلقون بأخلاقه الظاهرة والباطنة. فمن لم تكن صحبته مع أصحابه تابعة لصحبته صلى الله عليه وسلم مع الصحابة فقد خان نفسه ومن تبعه."⁸⁷

في السياق نفسه، يقول أبو البقاء عبد الوارث اليلصوتي عن هذه الطائفة: "وهناك مصيبة عظيمة يفعلونها، وهي من أتاهم تائباً، وكان من كبار قومه، يعظمونه، ويُسرفون قدره، ويأمرون مَنْ يأتي معه مِنَ النَّاسِ بتوقيره واحترامه وامْتِثَالِ أَمْرِهِ، وَيَوْمُرُونَهُ عَلَيْهِمْ ويقولون لهم: "مَنْ أَحَبَّهُ فَقَدْ أَحَبَّنَا وَمَنْ أَبْغَضَهُ فَقَدْ أَبْغَضَنَا وَمَنْ أَطَاعَهُ فَقَدْ أَطَاعَنَا وَمَنْ عَصَاهُ فَقَدْ عَصَانَا)، ويأمرونه باتخاذ الزاوية، ويجعلونه شيخاً من ساعته قبل أن تتحقق عندهم توبته وتظهر عليه شواهدها، ولم تتأدب جوارحه الظاهرة، ولم تهذب أخلاقه الباطنة على موافقة الشريعة، ولم يعلم ما معنى الإرادة، وكذلك فعلهم مع الكبيرة في قومها من النساء، ويسمونها التقية النقية الزكية الطاهرة... فانظر وتأمل صنْع هذه الطائفة المجوسية الجاهلية الغبية، كيف ضلوا وأضلوا مَنْ أتاهم، إذ يأمرُون بالتَّقديم والتَّربيَّة من لم يربِّ نفسه يوماً واحداً، فكيف يقبل منهم هذا الأمر مَنْ لَهُ عقل سالم أو يرضى بهذا الحمق الذي لا دواء له؟ أفلا ينظر هذا الجاهل

⁸⁵ اليلصوتي الغماري، المسلك القريب، 37-39.

⁸⁶ نجمي، التصوف والبدعة، 230.

⁸⁷ اليلصوتي الغماري، المسلك القريب، 55-56. وراجع عن الهمة عند الراشدين: نجمي، التصوف والبدعة، 230.

الغبي في حالته، وقلة استقامته، وقلة معرفته بما يلزمه في ظاهره وباطنه، ويركز مع ذلك إلى ما يلقيه إليه هذا الخائن الضال المضل، ولم يقل له: هذا مقام لا يبلغه حالي، وإنما جئتك راغبا من الله، ثم منك إصلاح نفسي، بل تستلذ ذلك نفسه الأتامة بالسوء، لكونه يأمره بما يوافق هواها فيقبل منه ذلك ويسير في البلدان، ويوهم الخلق بما مالت إليه نفوسهم من إظهار العجائب سماع الغرائب، ويقول لهم: رأيت لشيخني من الكرامات كذا، وسمعت منه كذا وكذا، ويحه، غره هذا الضال حتى صار مضلا مثله، يضل الناس ويغرهم كما اغتر هو... فإن زعم هذا الضال المضل أنه يوصل إلى الله من ساعته من أتاه، فللوصول إلى الله دلائل ظاهرة وباطنة، كنطق المرید بالحكمة، وتعبيره عن بعض أسرار حضرة الله العالية، وإلا فهو كاذب... كذلك يقال لهذا الضال الذي يأمر بالتقديمة من لم يستحقها، ولكن هذا أدل دليل على أنه لم يستحقها هو في نفسه، ولو كان مستحقا لها ما أمر بها من لم يستحقها. وقد قيل: لا تفشوا الحكمة لغير أهلها فتظلموها ولا تكتموها عن أهلها فتظلموهم. ولكن لا علم لهم بذلك كله، فإذا صح ما ادعاه من كونه يوصل إلى الله من ساعته من أتاه، فلأجل ذلك قدمه على غيره، فقد بقي له السلوك لم يحصل له منه شيء، إذ السلوك لا يتمكن في المدّة القريبة أصلا فكيف يسلكه الطريق من لم يسلكه، فباطل ما ادعاه وليس من أولي النهي من وصح الحكمة في غير أهلها؛ فلم يبق إلا أنهم خوارج مبتدعون أميون جاهلون، لا علم لهم بحقيقة السلوك والجدب والبداية فيهما والنهاية. ومما يدل على جهلهم بذلك، أن من رأوه يصيح أو يصرخ أو يزجر أو يزعم أو يلطم أو يرقص أو يقشعر يقولون: إنه مجذوب، وباسم المجذوب يخاطبونه عند إرادتهم مكالمته. فتأمل هذا الأمر واستعمل الفكر فيه، يتبين لك جهلهم وغلطهم ومخالفتهم لطريق القوم المهتمدين.⁸⁸

ثالثا: ينتقد الشيخ عبد الوارث اليلصوتي هذه الفئة، أيضا، في مسألة أخرى، بعد أن وصف أهلها بالذاجل، هي ما اعتبرها: "دعوة عظيمة إدعوها بجهلهم، لزمهم فيها مخالفة نبيهم صلى الله عليه وسلم، صرحوا بأن: "من رآهم ورأى من رآهم لا يدخل النار"، وضمنوا الجنة لكل من صحبهم. وقد سمعت بعض أتباعهم يقولون: ساداتنا ضمنوا لنا الجنة والحمد لله."⁸⁹ علما أن مشايخ الطريقة الراشدية بالمغرب كانوا ممن قالوا بهذه المقالة زمنئذ، وحدثوا بها أتباعهم بسندهم إلى الشيخ أحمد بن يوسف، والذي قال: "من رأى من رأني لا تأكله النار إلى عشرة."⁹⁰

⁸⁸ اليلصوتي الغماري، المسلك القريب، 61-57.

⁸⁹ اليلصوتي الغماري، المسلك القريب، 63-66.

⁹⁰ نجمي، التصوف والبدعة، 232.

رابعاً: ينكر الشيخ عبد الوارث اليلصوتي على هذه الطائفة أيضاً موقفهم من الأعمال والأفعال الحادثة، كما في قوله: ”وقد رأيت بعضهم في شهر ذي الحجة متم أربعين بعد تسع مائة [26 يونيو 1534م⁹¹]، أراد أن يصوم تطوعاً، وكان رابع عيد الأضحى يوم جمعة فصامه، فحضر طعاماً فدعي إلى الأكل فقال إني صائم فمن جهله أراد التطوع، فوقع في المحذور؛ فكيف تصح الولاية لمن لبس ثوب الجهالة، وفنى عمره في البطالة. وقد قيل: لا يتخذ الله ولياً جاهلاً، فإذا اتَّخذه علِّمه. فالواجب على المرید الصادق أن يتجنَّب صحبة هؤلاء، ويفرَّ منهم كفراره من الأسد لئلاً يقع في مهوات من التلّف. وصحبه أهل العلم الظاهر ومخالطتهم أسلم من مخالطة هؤلاء، لأنه يتعلّم منهم ما يصلح به ظاهره، وأمّا هؤلاء فصحبتهم خسران عظيم، والتماس محال لا يستقيم، فلا العلم الظاهر عندهم يتعلّم، ولا العلم الباطن يُستفاد منهم... فالحذر الحذر ممن نصب شباك الغدر الموصل من تبعه إلى سقر.“⁹²

خامساً: يسجل أبو البقاء على هذه الطائفة كذلك اشتغالهم بالاسم الأعظم، كما في قوله: ”عندهم أيضاً أن من جمع الفقراء المرّة بعد المرّة وذبح لهم وأطعمهم وسقاهم، صار شيخاً بينهم يلقنهم الاسم ويأمرهم بملازمته، وهو لا يضع في الإرادة قدماً سوى ما ذكرناه.“⁹³

أخيراً، يمكن تسجيل ملاحظتين:

الملاحظة الأولى: مفادها أن اللهجة التي اتبعها الشيخ اليلصوتي إزاء مخالفه تبدو قوية، فهو لم يتردد في نعتهم بأبشع النعوت. رغم ذلك تظل لهجته أكثر تواضعاً من لهجة الخلف، الذين طوروا الخلاف مع اليوسفية من اتهامهم بإيتاء البدعة إلى الكفر، وطوحوا بهم خارج الشريعة، معتبرين نحلتهم دينا وملة غير دين الإسلام.⁹⁴

الملاحظة الثانية: إن رفاق أبي البقاء عبد الوارث اليلصوتي لم ينظروا إلى الراشدية بالنظرة نفسها، ونعني بالخصوص أبا محمد عبد الله الهبتي، وهو جزولي الطريقة، ومن أصحاب الشيخ عبد الله الغزواني كذلك؛ فقد كان هذا الشيخ الهبتي من المنتصرين للفكر الراشدي، وكان منطلقه في هذا الموقف من إيمانه بقوة عرفان الشيخ الراشدي ومعرفته بالله،⁹⁵ مما يؤكد أن الشيخ أبا البقاء اليلصوتي كان صوفياً جزولياً ”محافظاً“ في

⁹¹ نجمي، التصوف والبدعة، 236.

⁹² اليلصوتي الغماري، المسلك القريب، 66-68.

⁹³ اليلصوتي الغماري، المسلك القريب، 68.

⁹⁴ نجمي، التصوف والبدعة، 236.

⁹⁵ نجمي، التصوف والبدعة، 237.

قضية التوازن بين العلم والعمل أو الظاهر والباطن بصرف النظر عن مواهب الآخر أو قوة عرفانه أو نيته والقصد من إبداعه.

بناء على ما سبق كله، في هذا المقال، نخلص إلى أن الرجل كان أستاذاً في فنون مختلفة، "كبير الشأن غزير المعرفة"، "شيخاً ولياً عارفاً بالله وبأحكامه"،⁹⁶ "من أهل العلم والعرفان والولاية الشهيرة"،⁹⁷ "علامة كبيراً... جامعاً لأوصاف المشيخة".⁹⁸ بل نرى أنه بلغ من العلم والتصوف ما جعله يبدع بناء نظرياً، يستمد قوته من الحقل الصوفي، أركانه قائمة على: ثنائية الحسي والمعنوي،⁹⁹ وثلاثية: النفس والروح والسر،¹⁰⁰ وإلى الحد الذي يمكن معه القول بأن الأمر يتعلق بمحاولة بناء تيار صوفي خاص مبكراً، على غرار ما حدث مع الخواطرية، والراشدية، والعيساوية، لكن الرجل كان يمثل التيار المحافظ في هذا التمييز، بخلاف تلك التيارات المنبثقة عن الشاذلية الجديدة بتيارها الجزولي-الزروقي.

يعني هذا أن أبا البقاء عبد الوارث ظهر في تصوفه وعرفانه فقيهاً،¹⁰¹ أي أنه كان ممثلاً للتيار الظاهري في التصوف المغربي، معتمداً البرهنة الظاهرية لتفسير النصوص الدينية ومجابهة التأويلات الباطنية. لكن هذا لم يمنعه من استعمال السماع والدفاع عن الأحوال التي تعتري المسمعين، وقد ظهر ذلك بوضوح في سير أتباعه وأبنائه الذين كانوا من مشاهير أهل الأحوال بالمغرب.

إنه، باختصار، إبداع مضاد في الفكر الصوفي المغربي في بداية العصر الحديث.

البيبلوغرافيا

ابن الحنبلي، محمد. **در الحجب في تاريخ أعيان حلب**. تحقيق محمد حمد الفاخوري، ويحيى زكريا عبارة. دمشق: 1972.

ابن عرضون الزجلي، أبو العباس أحمد. **مختصر مقنع المحتاج في آداب الأزواج**. مخطوطات الأزهر الشريف، القاهرة، رقم 312084، ضمن مجموع.

ابن عسكر الحسني الشفشاوني، محمد. **دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر**. تحقيق محمد حجي. الرباط: مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، 1977.

⁹⁶ ابن عسكر، دوحة الناشر، 5.

⁹⁷ العربي الفاسي، **مرآة المحاسن**، 277.

⁹⁸ القادري، "الإكليل والتاج" 453.

⁹⁹ راجع قوله في: اليلصوتي الغماري، **المسلك القريب**، 11، 12-14، 54.

¹⁰⁰ اليلصوتي الغماري، **المسلك القريب**، 48-53.

¹⁰¹ راجع: العربي الفاسي، **مرآة المحاسن**، 277؛ المهدي الفاسي، **ممتع الأسماع**، 79؛ البشير الفاسي، **قبيلة بني زروال**، 54.

- الإفراني، محمد بن الحاج الصغير. صفوة من انتشر من أخبار صلحاء القرن الحادي عشر. تقديم وتحقيق عبد المجيد خيالي. الدار البيضاء: منشورات مركز التراث الثقافي المغربي، 2004.
- البشير الفاسي، محمد. قبيلة بني زروال: مظاهر حياتها الثقافية والاجتماعية والاقتصادية. الرباط، مطبوعات إفريقيا الشمالية التقنية، 1962.
- بن عجيبة الحسني، أحمد بن محمد. الفتوحات الآلهية في شرح المباحث الأصلية لابن البنا السرقسطي. مطبوع على هامش إيقاظ الهمم في شرح الحكم لابن عطاء الله السكندري. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دون تاريخ.
- بن منصور، عبد الوهاب. قبائل المغرب. الرباط: المطبعة الملكية، 1968.
- بنعبد الله، عبد العزيز. معلمة التصوف الإسلامي، ج.1، التصوف المغربي: خواص ومميزات. الرباط: دار نشر المعرفة للنشر والتوزيع، 2001.
- الجراري، عباس. القصيدة - الزجل في المغرب، القصيدة. الرباط: نشر مكتبة الطالب، 1970.
- الحبوسي، رجاء. "شفشاون وبدايتها 1561-1694". أطروحة لنيل الدكتوراه في الآداب، شعبة التاريخ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان، 2001-2002.
- حجي، محمد. الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين. الرباط: منشورات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، 1978.
- حركات، إبراهيم. مدخل إلى تاريخ العلوم بالمغرب المسلم حتى القرن التاسع الهجري/15م. الدار البيضاء: دار الرشد الحديثة، 2000.
- الحسني، محمدي. "ديوان أبي الحسن علي مصباح الزرويلي". رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا في الادب العربي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 84-1985.
- الحضيدي. طبقات الحضيدي. تقديم وتحقيق أحمد بومزكو. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2006.
- الدرقاوي الحسني، محمد العربي. مجموعة رسائل في التصوف وآدابه. فاس: طبعة حجرية، دون تاريخ.
- زادة، طاشكبرى. الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية. بيروت: دار الكتاب العربي، 1975.
- الزرويلي اليلصوتي، علي مصباح. سنا المهتدي في مفاخر الوزير اليعمدي. مخطوط الخزانة الحسنية، الرباط، رقم 521.
- العربي الفاسي، محمد. مرآة المحاسن من أخبار الشيخ أبي المحاسن (ونبذة عن نشأة التصوف والطريقة الشاذلية بالمغرب). دراسة وتحقيق الشريف محمد حمزة بن علي الكتاني. الدار البيضاء: منشورات رابطة أبي المحاسن ابن الجدي، 2003.
- العياشي، أبو سالم. الرحلة العياشية: ماء الموائد. الرباط: مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، 1977.
- الفاسي، عبد الرحمن بن عبد القادر. أزهار البستان في مناقب الشيخ أبي محمد عبد الرحمن. مخطوطة الخزانة الحسنية، الرباط، رقم 583.

القادري، محمد بن الطيب. تراجم التقاط الدرر ومستفاد المواعظ والعبر من أخبار وأعيان المائة الحادية والثانية عشر. تحقيق هاشم العلوي القاسمي. بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، 1993.

_____ . "الإكليل والتاج في تذييل كفاية المحتاج." دراسة وتحقيق مارية دادي. رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا في التاريخ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 1990-1991. الكتاني، محمد بن جعفر. سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقر من العلماء والصلحاء بمدينة فاس. تحقيق عبد الله الكامل الكتاني، حمزة بن محمد الطيب الكتاني ومحمد حمزة بن علي الكتاني. الدار البيضاء: دار الثقافة، 2004.

المكودي، محمد بن محمد. سلوك الطريقة الدرقاوية والرد على منكريها المسماة الإرشاد والتبيان. تقديم وتحقيق عبد المجيد خيالي. الدار البيضاء: دار الرشد الحديثة، 2007. المنالي الزبادي، امحمد. سلوك الطريق الوارية بالشيخ والمريد والزاوية. دراسة وتحقيق وتقديم نعيمة بنونة وأحمد الشرفاوي بوكاري. مراكش: المطبعة والوراقة الوطنية، 2010. المنوني، محمد. دليل مخطوطات دار الكتب الناصرية بتمكروت. الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1985.

المهدي الفاسي، محمد. ممتع الأسماع في الجزوي والتباعد وما لهما من الأتباع. تحقيق وتعليق عبد الحي العموري وعبد الكريم مراد. فاس: مطبعة محمد الخامس، 1989. الناصري، أحمد بن خالد. الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى. تحقيق وتعليق جعفر الناصري ومحمد الناصري. الدار البيضاء: دار الكتاب، 1955. نجمي، عبد الله. التصوف والبدعة بالمغرب، طائفة العكاكزة. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2000.

اليلصوتي الغماري، عبد الوارث بن عبد الله. المسلك القريب الموصل إلى حضرة الحبيب. تحقيق عبد المجيد خيالي. بيروت: كتاب ناشرون، 2011.

_____ . رسالة في السماع. مخطوطة الخزانة الوطنية، الرباط، ضمن مجموع، رقم 2589 د.

_____ . سلم المرید. مخطوطة الخزانة الوطنية، الرباط، رقم 3284 ك.

في الحاجة إلى تاريخ للعقليات الدينية بالمغرب ظاهرة الولاية والصلاح نموذجاً

محمد اسموني

أستاذ باحث، جامعة القاضي عياض، مراكش

مقدمة

كيف السبيل إلى بعث نفس تجديدي في قراءتنا لظاهرة الولاية والصلاح بالمغرب؟ وما الدور الذي يمكن أن يترتب عن اعتماد تاريخ الذهنيات الدينية في هذا الباب؟ وما المقتضيات المنهجية التي تستلزمها هذه المقاربة؟ وما القضايا المعرفية التي تسمح بمعالجتها؟

تحمل هذه الأسئلة في طياتها منزعاً تجديدياً بات يفرض اليوم نفسه بإلحاح للخروج من الرتابة، التي أضحت تطبع البحث التاريخي المنشغل بظاهرة الولاية والصلاح بالمغرب، سيما وأن المقاربة الوظيفية المعتمدة في هذا الباب استنفدت مهمتها المعرفية، وأمسى لزاماً أعمال مقاربات جديدة تسعف في إبراز جوانب منقوصة من وعينا بتاريخ هذه الظاهرة. ولما كانت الشمولية من أخص خصائص الصلاح على العموم، فإن الانفتاح على العلوم الاجتماعية والإنسانية عملاً في غاية الإلحاح، ولا يقل عنه البتة أهمية التبصر بفتوحات الدرس التاريخي الغربي لاستلهاام بعض عناصر تميزه، واستنباتها في حقلنا التاريخي، مع مراعاة خصوصياته المختلفة، خاصة ما اتصل بالتراث الأدبي المعول عليه لقراءة الظاهرة الصوفية اتفاقاً.

أولاً: واقع البحث التاريخي المتصل بظاهرة الولاية والصلاح

لعل من مقتضيات الإجابة عن المتقدم من الأسئلة الانطلاق مبدأً من تشخيص واقع البحث التاريخي المنشغل بظاهرة الولاية والصلاح بالمغرب، وإذا كانت هذه المهمة تتجاوز القدرات المختلفة لباحث واحد، فإن من حسن الحظ أن بعض الدارسين باشروها، فكفونا عباها.¹ ومن جملة ما يرشح عن اجتهادات هؤلاء أن البحث في تاريخ

¹ القصد تحديداً نتائج أعمال ورشتين، انتظمتا في إطار الأيام الوطنية التي تعقدها الجمعية المغربية للبحث التاريخي. الأولى كانت في 15 دجنبر 2007، خصصت للوقوف على حصيلة نصف قرن من البحث التاريخي بالمغرب، ويهمننا منها تحديداً ورشة اهتمت بالتاريخ الحديث، وتقدم في إطارها الأستاذ لظفي بوشنتوف بورقة حول الأدب الديني باعتباره مصدراً من مصادر تاريخ المغرب الحديث، حيث بسط جملة من الأسئلة المنهجية والمشاكل النظرية التي اعترضت المشتغلين بتاريخ الولاية والصلاح بالمغرب. لظفي بوشنتوف، "الأدب الديني مصدر لتاريخ المغرب الحديث"، البحث التاريخي، 7-8 (2009-2010): 93-100. أما الورشة الثانية فكان موضوعها، الولاية والصلاح بفاس، وانتظمت في إطار أشغال الأيام الوطنية السادسة عشر للجمعية المغربية للبحث التاريخي (29-30-31 أكتوبر و01 نونبر 2008). وقدم خلالها الأستاذ محمد المبكر تقريراً تشخيصياً في غاية الأهمية. محمد المبكر، "تقرير عن ورشة الولاية والصلاح بفاس"، ضمن فاس والمجالات الحضريّة التاريخ والتراث والمجتمع، تنسيق عبد الإله بنمليح ومحمد البيزدي (الرباط: مطبعة الرباط نت، 2013)، 81.

الولاية والصلاح بالمغرب بات يعرف رتبة ملحوظة على المستويين المنهجي والمعرفي. فمنذ أطروحة الرَّاحل محمد حجي حول الزاوية الدلائية، التي ناقشها في السوربون عام 1963،² والدراسات المهتمة بالظاهرة تتناسل على هيئة مونوغرافيات دينية (الشرقاوية، الوزانية، الفاسية، المصلوحية...) متخذة من منهج وهيكل الأطروحة المذكورة نموذجا. والناظر في هذه المونوغرافيات يكاد يجزم أن المتغير الوحيد هو اسم الزاوية ليس إلا، حيث يتم الانطلاق في الغالب الأعم من رصد الظرفيات المؤسسة لكل تجربة صوفية على حدة، والبحث في سندها، ومنهج شيخها التربوي، والوقوف على الأدوار والوظائف التي نهضت بها الزاوية بعد تأسيسها، من قبيل الإطعام وتأمين السبيل، والإيواء، والوساطة...، ثم يرصد الدارسون كيفية استحالة الرأسمال الرمزي الذي اتفق للزاوية في منطلقها إلى رأس مال مادي، حيث راكم الأحفاد بفضل بركة جدهم ثروات مهمة جعلت منهم وكلاء للمقدس، هاجسهم الأساس تحصيل المدّس. ولم يكن من نتائج هذه المقاربة الوظيفية السقوط في تنميط ومذجة واضح فحسب، لاتصال الأمر بطبيعة الأدب المنقبي، المعول عليه في هذا النوع من الدراسات بالاتفاق،³ ولكن أيضا لإغراق الدراسات في مركزية واضحة، تتجلى أساسا في العناية بتاريخ مؤسسات الصلاح (الرباط، الزاوية، الشيخ...)، وإهمال جماعات المؤمنين بالظاهرة، التي تعد في الجوهر والمبدأ حاجة اجتماعية. وظهر في الوقت ذاته اهتمام مقصور بالجوانب السياسية والاجتماعية والاقتصادية، ولم يحظ الجانب الروحي بعناية كبيرة، وبذلك لم تسعف هذه المنهجية الانتقائية في إدراك المعنى الدقيق لظاهرة الصلحاء في كليتها.⁴

لا تعني الملاحظات المتقدمة التقليل من الأهمية المعرفية للمونوغرافيات الدينية المنجزة في هذا الصدد، سيما وأنها استجابت لحاجات معرفية في حينها، والقصد تحديدا الكشف عمّا بقي غامضا من حلقات تاريخ المغرب عامة، وتصحيح بعض الهفوات التي وقعت فيها المدرسة الكولونيالية في سياق عنايتها بتاريخ ظاهرة الصلاح والولاية في المغرب لغاية معلومة،⁵ غير أن طابع الرتبة الذي ما فتئنا نشدد عليه يفرض التوسل بمقاربات عملية جديدة من شأنها أن تبت نفسا تجديديا في معرفتنا بالظاهرة، وتسمح بطرق موضوعات جديدة.

² محمد حجي، الزاوية الدلائية ودورها الديني والعلمي والسياسي (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1988).

³ محمد اسموني، "الخطاب المنقبي وصناعة القداسة الصوفية" (الرباط: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والنشر، 2017).

⁴ لطفي عيسى، بين الذاكرة والتاريخ، في التأصيل وتحولات الهوية (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2015)، 13-14.

⁵ بوشنتوف، "الأدب الديني"، 93-100.

ثانياً: في مفهوم الذهنية الدينية

ما لبث مفهوم الذهنية في عمومها موسوماً بالإبهام والضبابية،⁶ وهو ما أفضى إلى اتساع مشمولاته، وتعاضم قدرته على التكيف واستيعاب جملة من الموضوعات، مما جعله يكتسي جاذبية علمية لا تمّارى، واعتُبر ذلك سراً من أسرار نجاحه.⁷ ومن ثمة، نجد الليونة التي طبعت مفهوم العقلية (mentalité) مسؤولة عن خصوبة هذا الحقل التاريخي، إذ نجده يشمل كل أصناف الإنتاجات الثقافية والانفعالية، وتفتح المرونة أكثر ليقارب جملة من الموضوعات، من قبيل الأحاسيس (الخوف كما فعل جون دولومو⁸ (Delumeau)، والتمثلات والمعارف والمعتقدات (المطهر كما فعل جاك لوغوف⁹)، ثم أنساق العلاقات والقيم الاجتماعية، وأعمار الحياة، وترابط ما هو اجتماعي بما هو بيولوجي (الموت والحياة¹⁰). واستعمل لوسيان فيفر ما يسمّى بـ "الأدوات الذهنية"، ويعني مجموع مقولات الإدراك والمفهمة والفعل، التي تؤطر كل تجربة، سواء كانت فردية أو جماعية، ليتجاوز هذا المفهوم ما يسمّى اليوم نسق التمثلات. وبالنظر لمشروع تاريخ الذهنيات الدينية كما بسطه جون دولومو، نستطيع القول إن هذه المقاربة تُعنى بالسلوكات الدينية المتواضع بشأنها في مجتمع معين، وتضم أيضاً الأدوات العقلية، وشبكة مفاهيمها، وسُلم قيمها، بالقدر الذي يسمح بالقراءة الشاملة للمعيش الديني.¹¹

ثالثاً: الاستثناس بالمنجز الأكاديمي الفرنسي

وقع اختياري على المنجز الأكاديمي الفرنسي لاعتبارين اثنين على الأقل، الأول هو أن الإسطوغرافيا الفرنسية استطاعت أن تسم تاريخ الذهنيات عموماً بطابع خاص، جعلت هذا الحقل يبدو لدى العديد من الدارسين وكأنه فرنسي بالاختصاص¹²؛ والثاني هو البون الشاسع بين ما حصّله هذا المنجز قياساً مع نظيره في جامعات الجنوب عموماً.¹³ ويبدو لافتاً، في هذا الصدد، ذلك النجاح الكبير الذي اتفق للتاريخ الديني بفرنسا في العقد الأخير من القرن المنصرم، عبّر عنه بجلاء الإقبال المنقطع النظير الذي

⁶ جاك لوغوف، "العقليات: تاريخ مبهم"، ترجمة محمد حبيدة، ضمن الكتابة التاريخية (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2015)، 141-162.

⁷ جاك روفيل، "العقليات"، ترجمة محمد حبيدة، ضمن الكتابة التاريخية (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2015)، 129-140.

⁸ Jean Delumeau, *La peur en Occident (XIV^e-XVIII^e siècles)* (Paris :Fayard, 1978).

⁹ Jacques Le Goff, *La naissance du purgatoire* (Paris: Gallimard, 1981).

¹⁰ Philippe Ariès, *L'homme devant la mort* (Paris: Éditions du Seuil, 1977).

¹¹ Jean Delumeau, "Déchristianisation ou nouveau modèle de christianisme?/Dechristianization or a New Model of Christianity?", *Archives de sciences sociales des religions* 40 (1975): 3-20.

¹² Alain Boureau, "Propositions pour une histoire restreinte des mentalités", *Annales. Economies, sociétés, civilisations*. 44 année, 6 (1989): 1491-1504.

¹³ عيسى، بين الذاكرة والتاريخ، 17.

قوبل به الجزء الأول والثاني من كتاب تاريخ فرنسا الديني (*Histoire de la France religieuse*)، الذين أشرف عليهما جاك لوغوف، لدرجة بات البعض يتحدث جراً ذلك عن شغف ملحوظ بالدين وعودة قوية لشؤونه في حياة الفرنسيين. ويُعد هذا النجاح، في الواقع، حصيلة لتطور معرفي ومنهجي راكمه التاريخ الديني منذ العقد الرابع من القرن المنصرم. وتجلّى أساساً في تبني شعبة تاريخية جديدة تنعت بتاريخ الذهنيات الدينية.¹⁵

ولم يكن تبني هذه الشعبة وليد الصدفة، بقدر ما أنه جاء نتيجة لتوفق الإسطوغرافيا الدينية بفرنسا في كسب رهانين اثنين: الأول الانخراط الإيجابي لعدد مهم من المؤرخين الفرنسيين، سيما المهتمين بالتاريخ الأوروبي الوسيط، بادئ الأمر، في المشاريع التي سطرها السوسولوجي غابريال لوبرا (G. Le Bras)، والذي أدخل علم الاجتماع الديني إلى فرنسا؛ والمهم أنه رفع القداسة عن دراسة التاريخ الكاثوليكي، وشدّد على ضرورة العناية بالمقابل بتدين عامة الناس. وما لبث أن انجذب إلى هذه الرؤية الجديدة عدد من المؤرخين الذين اهتموا بالتاريخ الفرنسي الحديث. ومن بينهم جون دولومو، الذي التحق بالتاريخ الديني قادماً إليه من التاريخ الاقتصادي والاجتماعي. فاستعاض عن الاشتغال بالرأسمال المادي بالبحث في الرأس المال الرمزي. وقد سطر جون دولومو (Delumeau) الاختيارات المعرفية والمنهجية لتاريخ الذهنيات الدينية في درس افتتاحي في كوليچ دوفرانس سنة 1975.¹⁶ وشدّد في هذا الصدد أنه على التاريخ الديني ألا يظل مقصوراً على قراءة تاريخ النُخب، بل من الواجب العناية بعموم السلوك الديني لدى عامة الناس. وجعل تحقيق هذه الغاية مشروطاً بالتوسّل بمظان جديدة، كان ينظر إليها باستنقاص من قبل الثقافة العاملة، والحال أنها حافلة بإفادات تهم عامة الناس، أي ثقافة الفقر والفقراء، وهي كلها في نظره حافلة بأوصاف الطقوس والأعياد، والأساطير، والصور، التي تُعدّ جوهر الذهنيات الدينية.¹⁷

ويتصل العامل الثاني بالتطور الكبير الذي عرفه تاريخ الذهنيات منذ الستينيات من القرن الفائت، حيث بعثت أعمال الرائد فليب أرياس (Ariès, Ph) نفساً تجديدياً

¹⁴ Michel Lagrée, "Histoire religieuse et herméneutique: Notes sur un retournement," *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest* 88, 2 (1981): 207-14.

¹⁵ André Vauchez, Jacques Chiffolleau, Geneviève Hasenohr et Michel Sot, "Histoire des mentalités religieuses," *Actes du congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*, 20 (1989): 151-75.

¹⁶ Delumeau, "Déchristianisation," 3-20.

¹⁷ نذكر من جملة هذه الوثائق: Les statuts synodaux: قوانين المجموعات الكنسية، ثم عقود المستشارين الإقليميين والوطنيين: Actes des conciles provinciaux et nationaux، والزيارات الرعوية Les visites pastorales. وترجم جون دولومو هذه الاختيارات الجماعية من خلال إشرافه على كتاب جماعي يحمل عنوان:

Histoire vécue du peuple chrétien, sous la direction de Jean Delumeau, 2 volumes (Toulouse: Privat, 1979).

في هذا التاريخ. وضمن هذا السياق، سلط عدد من الأعمال الحديثة الضوء على الدور الذي لعبته بعض السلط الدينية غير الرسمية في التاريخ المسيحي، والقصد هنا تحديداً القديسين والمنتبئين وصانعي المعجزات. فقد أكدت الدراسات التاريخية أن هذه الفئة لم تكن مجرد رفات تنازع القديسون على ملكيته في العصر الوسيط الأعلى رغبة في إحكام سيطرتهم على المدن، بقدر ما أن هؤلاء شكلوا نماذج تم من خلالها التعبير عن القيم والتطلعات الدينية لحقبة معينة، أو مجال مخصوص. وبفضل هذه الدراسات، بات من الممكن تتبع تطور مفاهيم القداسة في الغرب المسيحي بشكل دقيق، والوقوف على مواقف الكنيسة الرومانية حيال التطورات التلقائية لظاهرة تقديس الأولياء. والتي حاولت جاهدة قناة تقنينها منذ نهاية القرن الثاني عشر.¹⁸

لقد استند الاهتمام بالذهنيات الدينية إلى اعتبارات منهجية رصينة، كان من جملتها إعادة الاعتبار لكتب المناقب، والتي كان يُنظر إليها بنوع من الريبة والدونية من قبل التاريخ الوضعاني. وهكذا انتظم العديد من الندوات، وأنجزت العديد من الدراسات التي عكفت على بيان طبيعة هذه النصوص، ووجه الفائدة من تجنيدها في معرفة تاريخ الذهنيات والتمثلات الجماعية، والغاية من ذلك هو التأسيس لقراءة تبعد المؤرخين عن القراءة الساذجة أو السطحية المتعالية لهذه النصوص.¹⁹ يضاف إلى ذلك استثمار الدراسات التاريخية لنصوص المعجزات باعتبارها في الجوهر علامة من علامات الولاية. فبعد أن ظل توظيف هذه النصوص إلى نهاية النصف الأول من القرن التاسع عشر في التاريخ الفرنسي محدوداً، وحتّى إن استعملت، فإن ذلك يكون وفق غايات معادية وغير علمية أحياناً.²⁰

¹⁸ من أمثلة هذه الدراسات نذكر:

André Vauchez, *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age* (Rome: Ecole française de Rome, 1988); Patrick Corbet, *Les Saints ottoniens. Sainteté dynastique, sainteté royale et sainteté féminine autour de l'an Mil* (Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag, 1986); Robert Folz, *Les Saints Rois du Moyen Age (VI^e-XIII^e s)* (Bruxelles: Société des bollandistes, 1984); Jacques Dalarun, *L'impossible sainteté* (Paris: Éditions du Cerf, 1986).

¹⁹ القصد تحديداً:

Hagiographies, Culture et Société (IV^e-XII^e siècles), Actes du colloque de Nanterre, sous la direction d'E. Patlagean et P. Riche (Paris: Etudes augustiniennes, 1981); *Les Saints et les Stars. Le texte hagiographique dans la culture populaire*, sous la direction de J.-C. Schmitt (Paris: Beauchesne, 1983); Alain Boureau, *La légende dorée, Le système narratif de Jacques de Voraigne* (Paris: Editions du Cerf, 1984).

²⁰ يبقى كتاب الملوك صانعو المعجزات (Les Rois thaumaturges) لمارك بلوك والصادر سنة 1924 عنواناً من التجديد في هذا الباب، فلأول مرة وظّف المعجزات في سياق رؤية أنثروبولوجية لدراسة المستويات الذهنية للناس، والبحث أيضاً عن آثارها في السياسة والدين. ويعزى ابتعاد المؤرخين عن استثمار المعجزات في التاريخ من الفترة الممتدة من 1920 إلى 1950 إلى تأثير الفلسفة الماركسية. ومن هنا، نفهم لماذا لم ينطلق التاريخ الديني منذ الأعمال الأولى لمارك بلوك ولوسيان فيبفر. فهذان المؤرخان جعلوا الدين ضمن الهياكل فوقية.

لقد ارتبط اهتمام مؤرخي الذهنيات في الستينيات من القرن الماضي بالمعجزات بمجموعة من الجوانب، أولها تجاوز نظرية المعرفة الوضعية، والطموح لتاريخ كامل، والانتباه لظواهر طويلة الأمد وللحقائق الثقافية. الجانب الثاني هو التجديد في التفكير التاريخي الذي أطلقه هنري إيرينييه مارو في كتاب: *De la connaissance historique*، حيث شدد على ضرورة توظيف المؤرخ للمصطلحات التي كانت سائدة في الحقبة التي يعتنى بدراساتها، لأنها هي المسؤولة عن طرق التصرف، والشعور والتفكير. ثم إن المؤرخ لا ينظر إلا لثقافة المجتمع المدروس، والتي تعتبر المعجزة مدخلاً إلهياً. كما أن الخارق للعادة ينبغي دراسته، من جهة، أخرى لأنه كان يؤدي وظيفة تاريخية. وكتب ألفونس ديبرون يقول "يمكننا مناقشة حقيقة المعجزة، ولكنها تبقى مع ذلك واقعا بل معطى بريئاً للتجربة الإنسانية."²¹

يعسر في الواقع مناقشة هذه الجوانب دون الحديث عن إسهام بيار أندريه سيغال (Pierre-André Sigal)، الذي بسط مشروعاً عملياً لكيفية استثمار المعجزات في كتابة التاريخ، فأسس ما يُعرف بـ "سوسيوجرافيا المعجزات"، باعتبارها مقاربة تبحث في الأصل الاجتماعي والجغرافي والعمر والجنس.²² وحفز جون دولومو، الباحثين الشباب على الاشتغال على المعجزات انطلاقاً من الاختيارات المنهجية التي أرساها سيغال.²³ وتواصل الاهتمام العلمي بالمعجزات، حيث استعاض جيل جديد من الباحثين عن سوسيوجرافيا المعجزة بالتحليل النوعي، واعتمد جاك جيلي وتلامذته المعجزة لاقتحام موضوع جديد يتصل بـ "تاريخ الجسد."²⁴

رابعاً: استنابات مقارنة للذهنيات الدينية بالمغرب: مقتضيات التنزيل وآفاق

المعالجة

1. المقتضيات المنهجية

إن التبصر بفتوحات الدرس التاريخي الفرنسي في هذا الباب لا يعني البتة تنزيل اختياراته المنهجية بالكلية، بقدر ما أن الأمر يستوجب مراعاة خصوصيات حقل

²¹ Alphonse Dupront, *Du sacré, Croisade et pèlerinage, Images et langages* (Paris: Éditions Gallimard, 1987).

²² يراجع أساساً عملين لهذا الباحث:

Pierre-André Sigal, "Maladie, pèlerinage et guérison au XII^e siècle. Les miracles de saint Gibrien à Reims," *Annales. Economies, sociétés, civilisations*. 24 année, 6 (1969): 1522-39 ; Pierre-André Sigal, *L'Homme et le Miracle dans la France médiévale (XI^e XII^e siècle)* (Paris: Editions du Cerf, 1985).

²³ Bruno Maës, "Les historiens devant les récits modernes de miracles, de la fin du XIX^e siècle à nos jours," *Revue d'histoire de l'Église de France* 86, 217 (2000): 459-67.

²⁴ *Les miracles, miroirs des corps*, sous la direction de Jaques Gel (Saint-Denis: Presses et publications de l'Université Paris VIII, 1983).

المعرفية التاريخية ببلادنا، سيما ما اتصل بالمادة المتوسل بها لكتابة تاريخ الصلاح بالمغرب. وضمن هذا المسعى نقترح ما يلي:

أ. قراءة جديدة وواعية للأدب الديني

إذا كان من الثابت أن أخبار الصلحاء تكاد تكون حاضرة في مختلف المظان، فإن الكم المهم منها يوجد بشكل مكثف في ما يسمى بالأدب الديني، من قبيل المناقب والتراجم والفهارس والطبقات والأنساب والنوازل والرحلات الصوفية. وهي في مجموعها تُعد من حيز الوثائق التاريخية غير المقصودة، سيما وأن هاجس الإخبار فيها يأتي عرضاً. بيد أن توظيفها التاريخي يطرح صعوبات جمّة، ترفع مستوى القلق المنهجي والمعرفي لدى المؤرخ. والناظر في هذه المتون، من جهة أخرى، يلاحظ أنها في مجملها نصوص تتشابه فيها الواقعة التاريخية مع العديد من الأغراض الأخرى، كما أن طريقة كتابتها لم تقطع كلية مع أفق الحكاية المروية الوعظية، كان سندها الأساس على الدوام الذاكرة لا الكتاب، حتّى وإن سلمنا إفادتها من المكاسب التي تحققت بين القرنين التاسع والرابع عشر ميلاديين في مجال تصنيف الأخبار أو طريقة إنشائها، كإخضاع الأخبار إلى الترتيب الزمني، والتثبت من صحة الرواية، وتنويع المواضيع كالقصص والسير وطبقات أجيال الفاعلين الدينيين أو الثقافيين.²⁵

لقد حاول المؤرخون المغاربة وبشكل مبكر الإجابة عن بعض الإشكاليات التي يطرحها توظيف الأدب الديني في المعرفة التاريخية،²⁶ غير أن تعريف الحصيلة النظرية لهذه المحاولات على مستوى بعض الدراسات التاريخية لم يكن في المستوى المطلوب. إذ يلاحظ أن بعضها قَصَرَ النظر عمداً على ما انضبط من هذه النصوص لقواعد التأريخ التقليدية، أي الزمن والحال والمجال.²⁷ وكان من تبعات هذه القراءة الاجتزائية التفريط في مساحات بحثية مهمّة هي من صميم عمل المؤرخ، لكنها باتت حكراً على قطاعات علمية إنسانية أخرى. وانشغل البعض الآخر بالبحث في الأدب الديني عن صور ذهنية ومواقف، وتقديمها كنماذج للأزمات النفسية التي عانى منها المغاربة في حقب مختلفة من تاريخهم، والتوسل بها لتحميل رجال الصلاح مسؤولية الجمود والتقليد الذي طبع المغرب خلال حقبة غير يسيرة من تاريخه.

²⁵ عيسى، بين الذاكرة والتاريخ، 17.

²⁶ الإشارة قصداً إلى ندوتي: التاريخ وأدب المناقب (الرباط: منشورات عكاظ، 1989)؛ التاريخ وأدب النوازل (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1995).

²⁷ بوشنتوف، "الأدب الديني"، 93-100.

تبدو الحاجة، بناء على ما تقدم، ماسة إلى ما سميت به القراءة الواعية لهذا النوع من المصادر، تنطلق أولاً من الوعي بخصوصياتها، وفلسفة مؤلفيها، سيما ميلهم الجلي إلى التأسيس للقداسة،²⁸ مع الأخذ بمضمونها دون تجزئة أو تطويع. ويفترض التعامل معها الكف عن اجتزاء الحدث دون التوقف بعناية عند الخصوصيات الشكلية لتلك المؤلفات، قصد الكشف بدقة عما تضمنته من أخبار، وعلى الاستراتيجيات المعتمدة في صناعتها. وهنا لا يكفي العناية بخصوصيات الكتابة،²⁹ بل الاهتمام ببنية النص الشكلية، والقصد أساساً مساحة النص، وكثافته، ومماسكه ومنطق بنائه، وأيضاً البحث في التقاطعات مع متون أخرى متشابهة، أو سابقة، أو لاحقة زمنياً.³⁰

ب. اعتماد المدى الطويل ومقاربة النموذج

إن عمليات الحفر والتقصي، التي ما لبثنا نباشرها في مختلف المظان المتصلة بظاهرة الصلحاء، جعلتنا نقف على خاصيتين أساس مميزات المضمين الإخباري الخاصة بها. تمثلت الأولى في النمذجة المقصودة، حيث قُدِّم الصلحاء كنماذج مقدسة سامية، وأحياناً متعالية على التاريخ، وهو ما يفرض التعامل بنوع من الحذر مع هذه الأخبار، دون إقصائها، لأنها تعكس في التحصيل معتقدات الناس، وتُضمَر تشوفاتهم. وتمثل ثانية الخاصيتين في طابع التنميط الذي يسم السلوك الصوفي في عمومته، والذي يصل حدود الاستنساخ، لدرجة تآكل سير الصلحاء بعضها البعض، بل وتحيل على تجارب مقدسة قديمة، وأحياناً أسطورية. وتبدو مناقب الصلحاء نموذجاً تاريخياً عصياً على التبدل عبر الزمان، ينهل مرجعيته من معينٍ أُسْمِيَ تأسَّس عليه الاقتداء (الأنبياء)؛ ويعبَّر في الجوهر عن بقاء جليٍّ في تطور الذهنيات الدينية، بالقدر الذي يوحى وكأن الصلاح لم يغيَّر من سلوكياته ووظائفه شيئاً، حيث وزعت المناقب وغيرها من المظان بإتقان أدوار متشابهة على الصلحاء، لدرجة أمسينا أمام براديجم للولاية،³¹ ينهل أصحابه سلوكياتهم واستعداداتهم من مخزون قليل العُدَّة من التجارب الصوفية بصورها

²⁸ Baudouin de Gaiffier, "Mentalité de l'hagiographie médiévale d'après quelques travaux récents", *Analecta Bollandiana* 86 (1968): 391-98.

²⁹ عبد الأحد السبتي، "تقديم"، كتاب التاريخ واللسانيات، النص ومستويات التأويل، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 20 (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1992)، 7-9.

³⁰ بوشنتوف، "الأدب الديني"، 93-100.

³¹ Abdallah Hammoudi, "Sainteté, pouvoir et société : Tamgrout aux XVII et XVIII siècles", *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, 35^e année, 3-4 (1980): 615-41.

النمطية، توحى وكأنَّ المتغير الوحيد عبر الزمان هو اسم الولي ليس إلا.³² وأمام هذا البطء، قال أحدهم بوجود العدِّ في أخبار الصلحاء بالقرون، وليس بالسنوات.³³

ويبدو الاختيار الأمثل لرصد المقدس الصوفي بالمغرب، والكشف عن خصوصيات الصلاح باعتباره ممارسة ثقافية في علاقته بالتشكيكية الاجتماعية وبالمنظومة الفكرية، عبر التوقف عند أهم التجارب الصوفيّة المقدسة. واعتمدنا اختيار مفهوم "النموذج"، الذي استعاره التاريخ من الرياضيات الكيفية، واعتبره ميشيل فوفيل (M. Vovelle) من أوجه التجديد التاريخي، وأنه يتناسب مع الظواهر الذهنية التي يعتبر الأمد الطويل نفساً مناسباً لاستيعابها ومعالجتها؛³⁴ فقدمنا عينات ونماذج صوفيّة مقدسة من مجالات وأزمنة مختلفة، كانت كافية، بالنظر لما تقدّم، لتمثّل العلاقة بين الماء والمقدّس الصوفي بالمغرب عبر النفس الزمنيّ المقترح.

إن تبنّي المدى الطويل كما أرساه فرناند بروديل (F. Braudel)،³⁵ لم يكشف عن أهمية تنويع الإيقاعات الزمنية فحسب، ولكنّه أثبت بالملموس ضعف نجاعة التحقيب الزمني المنسوب إلى المدارس التاريخية الغربيّة، سيما حين يتعلق الأمر بالظواهر الروحية، كما هو الأمر بالنسبة للمقدس الصوفيّ. ولعلّ مما قد يعمّق من خطورة هذه المسألة هو ما توليه المنقبة بالطبيعة من أهميّة للمجال على حساب الزمن، فضلا عن تعدد الأزمنة في ترجمة الولي الواحد، إذ نجده يحيى الحاضر في الماضي والمستقبل.³⁶ ثمّ إنّ زمن الصلحاء هو زمن المنقبة، وزمن الكرامة، وزمن سلطة الصيت المتمرّدة على الزمن الاعتياديّ.

ج. اعتماد المنهج المقارن

تكتسي المقارنة أهميّة بالغة في دراسة الظواهر الدينية عامة، حتّى إن البعض أنزلها منزلة الضرورة والحاجة عند دراسة الولاية والصلاح.³⁷ وتبدو رجاحة هذا القول

³² Michel Chodkiewicz, "Le saint illettré dans l'hagiographie islamique," *C.C.R.H* [En ligne], 9 | 1992, mis en ligne le 18 mars 2009, consulté le 19 octobre 2015. URL : <http://ccrh.revues.org/2799> ; DOI : 10.4000/ccrh.2799.

³³ Georges Spillmann, *Esquisse d'histoire religieuse au Maroc, confréries et zaouias*, série les trésors de la bibliothèque, 7 (Rabat: Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, 2011), 5.

³⁴ ميشيل فوفيل، "التاريخ والأمد الطويل"، ضمن التاريخ الجديد، ترجمة وتقديم محمد الطاهر المنصوري (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007)، 141-188.

³⁵ Fernand Braudel, "Histoire et sciences sociales: la langue duré," *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, 13 année, 4 (1958): 725-53.

³⁶ لطفي عيسى، مغرب المتوصفة (الانعكاسات السياسية والحراك الاجتماعي من القرن 10م إلى القرن 17م) (تونس: مركز النشر الجامعي، 2005)، 9.

³⁷ نللي سلامة العامري، الولاية والمجتمع، مساهمة في التاريخ الديني والاجتماعي الإفريقية في العهد الحفصي (بيروت: منشورات دار الفارابي، 2006)، 68.

مبدأ من اعتبار الظاهرة الدينية في بعدها الثقافي تكتسي في عدد من جوانبها طابع المشترك الإنساني، حيث تتعدد القواسم الثقافية المشتركة، وتكاد تنتفي أحياناً الخصوصية المجالية، ولم يجد أندري فوشي (A. Vauchez) أدنى حرج للقول بكونية ظاهرة الولاية،³⁸ وهو ما يكشف في الوقت ذاته عن هشاشة بعض المقولات التي تحاول عمداً جعل الظاهرة خاصية إسلامية بحث، في حين أنها حاضرة في كل المعتقدات سماوية أم وثنية على حد سواء.³⁹

د. نحو مقارنة عابرة للتخصصات الانسانية والاجتماعية

يفسح الاشتغال على تاريخ الذهنيات الدينية المجال لأجراً ذلك المطلب النظري الكبير الذي قامت عليه مدرسة الحوليات الفرنسية، والمتمثل في وحدة العلوم الإنسانية والاجتماعية. ولهذا ما لبث جاك لوغوف (J. Le Goff) يشدد في هذا الصدد على أن تاريخ الذهنيات هو فضاء بحثي للمؤرخين الراغبين في معانقة العلوم الأخرى.⁴⁰ ولما كانت الشمولية من أخص خصائص ظاهرة الصلاح،⁴¹ فإن قراءتها تستوجب، من باب الإلزام، تجنيد مقاربات علمية إنسانية مختلفة، عسى أن تسعف متضافرةً في الإمساك بالظاهرة، وملامسة أبعادها المختلفة. وأهمية هذا الاختيار لا تيسر فقط التناهي بين التاريخ والعلوم الإنسانية فحسب، ولكنها تسمح بتداول مفاهيم جديدة في الحقل التاريخي مُستعارة من العلوم المذكورة، من شأنها أن ترتقي بعمل المؤرخ إلى التحليل المُعمَّق والاستنتاج العام، وتسعفه في تجاوز مستوى الوصف المبسَّط.⁴²

• الاثنولوجيا

تبدو الحاجة إلى الإثنولوجيا، ليس فقط باعتبارها حقلاً علمياً يلاحق المستوى الأكثر استقراراً وثباتاً في المجتمعات،⁴³ والذي يُعدّ المعتقد على العموم، من صميمه، ولكن أيضاً بالنظر للعناية الكبيرة التي توليها المناقب للمجال موضوع الإثنولوجيا

³⁸ A. Vauchez, "Le saint," in *L'Homme médiéval*, recueil d'articles sous la direction de Jacques Le Goff (Paris: Éditions du Seuil, 1989), 345-76.

³⁹ Issachar Ben-Ami, *Cultes des saints et pèlerinages judéo-musulmans au Maroc* (Paris: Éditions Maisonneuve et Larose, 1990), 11.

⁴⁰ لوغوف، "العقليات"، 141-162.

⁴¹ Jacques Berque, "Quelques problèmes de l'Islam Maghrébin," *Archives de sociologie des religions* 3 (1957): 3-20.

⁴² عبد الرحمان المودن، "بعض مفاهيم العلوم الإنسانية من منظور المؤرخ"، رباط الكتب (2015).

⁴³ لوغوف، "العقليات"، 141-162.

في الحاجة إلى تاريخ للعقليات الدينية بالمغرب: ظاهرة الولاية والصلاح نموذجاً

بامتياز. فضلاً عن كون الممارسات الصلحاوية هي أقرب إلى تلك الثقافة الشعبية، المتصلة بمعتقدات الناس، وقيمهم وعلاقتهم بالأوساط المختلفة.⁴⁴

• جغرافية المقدس الصوفي

تستمد هذه المقاربة أهميتها في دراسة ظاهرة الولاية والصلاح، من اعتبار المجال دعامة أساس، أثبتت من خلاله هذه الظاهرة فاعليتها وإجرائيتها عبر نفس زمنيّ طويل جداً. فهي لم تجعل منه حاجة للنشوء والارتقاء فحسب، بل علّمته برموز أكسبته هوية ثقافيةً مخصوصة ومميّزة، حتى بات من العسير أن نصادف بالمغرب مجالاً طبيعياً بكرةً لا أثر للظاهرة فيه. فإذا كانت أخبار الصالحين وكراماتهم غطت نفساً مهمماً من زمننا الذهني والثقافي، فإن مشاهدهم وأضرحتهم عمّرت وما تزال حيزاً لا يُستهان به من مجالاتنا الجغرافية،⁴⁵ مشكلةً بذلك جزءاً مهماً مما يُعرف في الجغرافيا الثقافية بالطبقة الثالثة (الثقافية) المشكلة لأي مجال كيفما اتفق. وهي في المنتهى مُحصلة لصيرورة تاريخية تطورية، تعتبر العناية بها من صميم ما يستلزم أن تنهض به المقاربة التاريخية. وتبدو أمام هذا الواقع أهمية توظيف المنهج الخرائطي لرصد التطور المجالي للظاهرة، إذ ترقى الخريطة باعتبارها أداة تعبيرية من وسيلة للاستدلال على الحضور المجالي للصلاح، إلى وسيلة لإبراز علة ذلك الحضور، مع الحرص على إبراز الأمد الطويل، خاصة ما يتعلق بتطورات المجال.⁴⁶

• سوسولوجيا الصلاح

يبقى الصلاح بالمبدأ فعلاً اجتماعياً مشتركاً، أمّنت من خلاله الجماعات البشرية وحدتها وتماسكها، أي أنه وليد حاجة مجتمعية بالمفهوم السوسولوجي. ثم إنه لا توجد ولاية بشكل مجرد أو في حالة صفاء، ولا وجود لولي بغياب مجتمع يعاين ولايته من خلال عدد من الآيات، ويعترف بها، ويضفي عليها صفة المشروعية نظراً لمطابقتها لنمط ولائي يعهده، وسبق اعترافه به، أو من خلال ربطها بمشروعية أكبر وأقدم منها تؤسس لها. ولا يقف المجتمع عند حدود الترويج لهذه الولاية، بل يسهم في إعادة إنتاج نماذج ولائية مماثلة من خلال أدب المناقب.⁴⁷ من ثمة، يبدو لزماً الانفتاح على السوسولوجيا

⁴⁴ Claude Lévi-Strauss, "Histoire et ethnologie," *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, 38 année, 6 (1983): 1217-31.

⁴⁵ Émile Dermenghem, *Le culte des saints dans L'Islam maghrébin*, (Paris: Gallimard, 1982), 34.

⁴⁶ جاك لوغوف، "التاريخ الجديد على درب التقدم"، ضمن التاريخ الجديد، 35-55.

⁴⁷ العامري، الولاية والمجتمع، 14.

الدينية، وتكفي هنا الإشارة إلى مشاريع رائدة يمكن التبصر بنتائجها، من قبيل أعمال إيميل دوركايم ومارسيل موس ورونيه إيبير.

• سيكولوجيا الولاية

أكد جاك بيرك على أهمية السيكولوجيا في دراسة الظاهرة الصوفية، سيما ما ينعت بالسيكولوجيا الاجتماعية، التي تنظر في تأثير الإيمان بالصلحاء على الروح الفردية والجماعية، وملامسة الدور الذي تنهض به الأدعية والصلوات في هذا الباب.⁴⁸ ويلتقي تاريخ الذهنيات الدينية، من جهة أخرى، مع هذه الشعبة من علم النفس على اعتبار كون كليهما يتعاملان مع مفهوم السلوك والمواقف. وفي سياق هذا الضرورة، تلوح أهمية استيراد المنهج الكمي الذي يستعمله علماء النفس الاجتماعي، مع بعض التكييفات.⁴⁹

• المقاربة اللسانية

لن نجد المشتغل على المناقب، بوصفها أدباً تاريخياً، محيداً عن الاستعانة بمنهج اللسانيين والسيميائيين لتحليل الخطاب المنقبي الحافل بكرامات الصالحين. من ثمة بات المؤرخ ملزماً أن "يجلس إلى السيميائي فيستشف من الإحياءات ما قد لا تسمح به المقاربة الموثقة المشدودة إلى المادي والملموس."⁵⁰

هـ. من الفرد إلى الجماعة

إن فردانية مناقب الصلحاء لا يمكنها أن تقف عائناً أمام توظيف سيرة الولي لقراءة الذهنية الجماعية للمجتمع والزمن الذي ينتمي إليه، سيما في ظل العودة المتعاضمة للفرد في الدراسات مؤخرًا، بعدما أن كان ينظر إلى نظرة قديمة من قبل العلوم الإنسانية. وإذا كانت هذه العودة لا تمت بصلة إلى المناولات البيوغرافية القديمة، فإنها في الوقت ذاته لا تبرر السقوط في القراءة المغلوطة للذهنيات، والتي تعمل على تزييف الواقع السيكولوجي للماضي. بالمقابل، تستوجب القراءة التاريخية موضوعة الأفكار والأعمال والسلوكيات داخل الشروط الاجتماعية التي أفرزتها، أي فهم مجموع الوقائع الثقافية لمرحلة معينة كإحدى مكونات شبكة معقدة ومتحركة من الوقائع الاجتماعية المتفاعلة باستمرار، والتعامل مع كل ثقافة باعتبارها نسقاً من الأدوات والإشارات، نسقاً ينبغي إدراكه ليس في قربه، بل في بعده القطعي. وفي هذا الباب يقول

⁴⁸ Berque, "Quelques problèmes," 3-20.

⁴⁹ ننوه هنا بعض المحاولات العربية المبكرة لعلي زيعور خاصة في كتابه: الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، القطاع اللاوعي في الذات العربية (بيروت: دار الطليعة، 1977)؛ العقلية الصوفية ونفسانية التصوف، نحو الاتزانة إزاء الباطنية والأوليائية في الذات العربية (بيروت: دار الطليعة، 1979).

⁵⁰ محمد القبلي، "تقديم"، ضمن التاريخ وأدب المناقب، 5-6.

فيفر: "يجب فهم رجل القرن السادس عشر ليس بالعلاقة معنا، ولكن بالعلاقة مع معاصريه." وهو تحدُّ حسمته الذهنيات مبكراً منذ أعمال لوسيان فيفر (رابليه، مارتن لوتر، مارغريت نفاريا)، ومارك بلوك (الملوك صناع المعجزات).⁵¹ ومن ثمة أضحت السيرة ضرورية لكل مؤرِّخ أو سوسيولوجي أراد أن يعرف "الوقائع الصغيرة الحقيقية"، التي لم تُكتب ولم تُدوّن من لدن معاصريها. وهي فرصة أيضاً للوقوف على الممارسات التي انحرفت وشكلت الهامشي في المجتمع. وتفسح المجال إلى معرفة الصراعات المكشوفة التي تتغاضى عنها الوثائق المكتوبة.⁵²

2. نحو تاريخ للمتخيل الصوفي

وجب التنويه ابتداءً أن المتخيل كان لفترة طويلة مرادفاً للأوهام والأساطير لدى البعض، فعمل الفكر الثيولوجي الأرثوذكسي وعقلانية النخب في الإسلام والمسيحية على حدّ سواء على إقصائه، ورميه في دائرة العقائد الخرافية والأدب الشعبي، أي ضمن الثقافة المتدنيّة الخاصة بالأطفال والجدّات والشعوب المتخلّفة.⁵³ وبعد أن هيمنت الوضعية حيناً من الدهر، تمّ رد الاعتبار إلى المخيال والرموز الإنسانيّة؛ فلم تعد مجرد تعابير شنيعة تلتصق في خطاب الغير بغية تسفيهه، بل أضحت نمطاً من أنماط التفكير، الجديرة بالناية والاهتمام، سيما أنها غير منفصلة عن الفكر العلمي، وحمالة لبقايا ثقافيّة أصيلة. وتتضاعف قيمة المتخيل في المعرفة الإنسانية لاتصاله بالوظيفة الرمزية، التي تعد من أخصّ خصائص الإنسان؛ فهذا الأخير يعدّ الكائن الوحيد الذي لا يكفي بما هو موجود وواقعيّ أو عقلائي، بل ينشئ رموزاً، يوظفها إعراباً منه عن تطلّعه الأبدي إلى آفاق غير تلك التي يقع عليها الحس والإدراك. ومما يضاعف من أهمية الأساطير، باعتبارها مصدراً من مصادر المعرفة، كونها ليست من صنع أفراد معينين، بل هي إبداع جماعيّ، يقوي حظ التوصل إلى تحقيق رؤية موسومة بالشمولية للمجتمع.⁵⁴

لقد حققت المدرسة الغربية في هذا الباب إنجازات علمية ومعالجات أدبية وإسهامات تاريخية مهمة منذ القرن 18م، فمنهم من ربطها بالخيال مثل كولدرج (S.T. Coleridge)، أو بالفيلولوجيا مثل مولر (N. Müller)، وبالأثربولوجيا لدى فريزر (J. Frazer)، وبعلم الاجتماع في مقاربات كلود ليفي ستراوس (C. Lévi-Strauss)، وبعلم

⁵¹ André Burguière, "L'anthropologie historique et l'école des annales," C.C.R.H [En ligne], 22 | 1999, mis en ligne le 17 janvier 2009, consulté le 01 octobre 2015. URL: <http://ccrh.revues.org/2362> ; DOI : 10.4000/ccrh.2362.

⁵² المختار الهزاس، "منهج السيرة في السوسيولوجيا"، ضمن إشكاليات المنهاج في الفكر العربي والعلوم الإنسانية (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2001)، 83-99.

⁵³ محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح (بيروت: منشورات مركز الإنماء القومي، 1996)، 187.

⁵⁴ محمد عجيبة، موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها، ج.1 (بيروت: دار الفارابي، 1994)، 5-10.

النفس في تحليلات سيجموند فرويد (S. Freud)؛ وهو ما ساهم في إغناء الدراسات الأدبية والفلسفية والتاريخية حول الأسطورة؛ باعتبارها عاملاً مشتركاً في الفكر الإنساني يشكل منطلقاً لتشكل المنظومة الفكرية التي تتحكم في البناء الاجتماعي، وحيزاً مهماً في التراث الحضاري المتعلق بالجانب الخيالي الميتافيزيقي.⁵⁵ وتظهر ضمن هذا التوجه أهمية توظيف المتن الكرامي، وذلك ليس باعتباره معطى إيمانياً عقدياً، ولكن مادة متعددة الأبعاد (ذهنية، اجتماعية، ثقافية...) على وثيق صلة بالمجتمع الذي أفرزها، ومن ثمة تبدو أهمية الإفادة من النماذج التحليلية للنص الكرامي، اقترحتها دارسون من قطاعات علمية إنسانية مختلفة.⁵⁶

ويبدو من المفيد معرفياً الاستفهام عن الكيفية التي كانت تتم بها هذه بعض الطقوس المتصلة بتقديس الصلحاء، وعن الأدوار التي انفتحت لمختلف الفاعلين فيها، سيما وأن الأمر يتعلق بممارسة جماعية، انخرطت فيها مجموعة بشرية معينة، وتلبست بمواقف واستعدادات، تعبر عن قيم وتمثلات جماعية، مؤطرة بزمان ومكان متميزين، يحملان دلالة خاصة بالنسبة لجماعة الناس. ومن ثمة يتحقق ما سمّاه جاك لوغوف (Le Goff, J) الصعود من دراسة الطقوس نحو المعتقدات وأنساق القيم.⁵⁷ ويبقى هذا المطلوب مرهوناً أساساً بالبحث عما يسميه أحد الدارسين بـ "مورفولوجية الطقس الديني" (La morphologie du rite religieux)،⁵⁸ والتي تسعف في الكشف عن البنيات المختلفة التي ترافق تلك الطقوس، وكيفية انتظامها. ولا ينبغي أن يغرب عن بالنا من جهة أخرى البعد القيمي الطقوس فهي ممارسة مفعمة بالمعاني، وهذه المعاني نتيجة لشحن هذا الطقس برموز، لها أثرها البالغ على وجدان المنخرطين، إذ تحقق إشباعاً رمزية متعددة لحاجات الجماعة الكامنة والمتجددة باستمرار، كما تمكن ممارستها من تقنيات للتحكم في الزمن، وتأمين وضع من التوازن وتفادي ما واجهته الجماعة من صعاب.⁵⁹

⁵⁵ ناصر الدين سعديوني، "الأسطورة وكتابة التاريخ"، عالم الفكر 40، 4 (يونيو 2012): 53-59.

⁵⁶ أنه ببعض المحاولات المتميزة في هذا من قبيل: محمد مفتاح: "الواقع"، ضمن التاريخ وأدب المناقب، 29-42. كذلك: "السياسة الحيوانية (قراءة في كرامات أبي يعزى)"، ضمن التاريخ واللسانيات، 96-97. كذلك: "سيرورة النص الصوفي"، ضمن دينامية النص، تنظير وإنجاز (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1990)، 129-156. ينظر أيضاً عبد الفتاح كليطو، "الولي والجمل"، ضمن التاريخ وأدب المناقب، 43-49. أيضاً: الكرامات الصوفية المغربية، دراسات سيميائية، تأطير وتقديم حسن مسكين (الرباط: جذور للنشر، 2006).

⁵⁷ Jacques Le Goff, "Les mentalités: une histoire ambiguë," in *Faire de l'histoire*, tome III (Nouveaux objets), sous la direction de Jacques Le Goff et Pierre Nora (Paris: Édition Gallimard, 1974), 106-29.

⁵⁸ Philippe Olivier, "Esquisse d'une morphologie kénétique du rite religieux (1^{re} partie)," *Sociétés* 92 (2006): 35-39.

⁵⁹ منصف المحواشي، "الطقوس وجبروت الرموز: قراءة في الوظائف والدلالات ضمن مجتمع متحوّل"، إنسانيات 49 (جويلية-سبتمبر، 2010): 15-43.

وبناء على المتقدم من الملاحظات، يرجى أن تتأسس قراءة الطقس على:

أ. اعتبار الطقوس وحدات زمنية، تضم ممارسات فردية وجماعية.

ب. التوسل بالوصف المكثف (Description intensive) بحيث لا نقصر نظراً عند حدود وصف السلوك الظاهر، بل نحاول موضعتَه في سياقاته المختلفة التي تؤطره.

ج. رصد مختلف الأدوار التي اضطلع بها الفاعلون المساهمون في الطقوس، سواء الفردية التي يقوم بها الولي الذي يتكلف بإدارة الطقس، أو الجماعية التي تلتزم جماعة المؤمنين القيام بها بأمر من الولي، أو بشكل تلقائي، وذلك بغية الوقوف على ما ميز السلوك الإنساني في هذه اللحظة.

د. النظر إلى الطقس بوصفه بنية غائية لمجموعة بشرية معينة، تروم تحقيق أهداف إدراكية ووجدانية.

إن الاشتغال على تاريخ الذهنيات الدينية انطلاقاً من الأدب الديني، سيسمح بالانغماس في تاريخ الجماهير المجهولة، التي لم تملك إمكانية التعبير بشكل أدبي، وسيسمح أيضاً بمعالجة الثقافة والديانة الشعبية، من خلال ثقافة تحيل على الذاكرة الجماعية، وإشارات الطقوس والممارسات. أي تاريخ بعيد نسبياً عن النخب التي غالباً ما يعتني بها تاريخ الأفكار وتاريخ الفن أو تاريخ الاحساس الديني بالاتفاق.

البيبلوغرافيا

أركون، محمد. الفكر الإسلامي قراءة علمية. ترجمة هاشم صالح. بيروت: منشورات مركز الإمام القومي، 1996.

اسموني، محمد. "الخطاب المنقبي وصناعة القداسة الصوفية." مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والنشر، 2017.

بوشنتوف، لطفي. "الأدب الديني مصدر لتاريخ المغرب الحديث." البحث التاريخي 7-8 (2010/2009): 100-3.

التاريخ وأدب المناقب. الرباط: منشورات عكاظ، 1989.

التاريخ وأدب النوازل. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1995.

حجي، محمد. الزاوية الدلالية ودورها الديني والعلمي والسياسي. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1988.

روفيل، جاك. "العقليات." ترجمة محمد حبيدة، ضمن الكتابة التاريخية، 129-140. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2015.

زيغور، علي. العقلية الصوفية ونفسانية التصوف، نحو الاتزانة إزاء الباطنية والأوليائية في الذات العربية. بيروت: دار الطليعة، 1979.

- _____ . الكرامة الصوفية والأسطورة، والحلم، القطاع اللاواعي في الذات العربية. بيروت: دار الطليعة، 1977.
- السبتي، عبد الأحد. "تقديم." ضمن كتاب التاريخ واللسانيات، النص ومستويات التأويل، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 20. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1992.
- سعيدوني، ناصر الدين. "الأسطورة وكتابة التاريخ." عالم الفكر 40، 4 (2012): 53-59.
- سلامة العامري، نللي. الولاية والمجتمع، مساهمة في التاريخ الديني والاجتماعي لإفريقية في العهد الحفصي. بيروت: منشورات دار الفارابي، 2006.
- عجينة، محمد. موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية و دلالاتها. بيروت: دار الفارابي، 1994.
- عيسى، لطفي. بين الذاكرة والتاريخ، في التأصيل وتحولات الهوية. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2015.
- _____ . مغرب المتصوفة (الانعكاسات السياسية والحراك الاجتماعي من القرن 10م إلى القرن 17م). تونس: مركز النشر الجامعي، 2005.
- فوفيل، ميشيل. "التاريخ والأمد الطويل." ضمن التاريخ الجديد، ترجمة وتقديم محمد الطاهر المنصوري، 141-188. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007.
- القبلي، محمد. "تقديم." ضمن التاريخ وأدب المناقب، 5-6. الرباط: منشورات عكاظ، 1989.
- كليطو، عبد الفتاح. "الولي والجميل." ضمن التاريخ وأدب المناقب، 43-49. الرباط: منشورات عكاظ، 1989.
- لوغوف، جاك. "العقليات: تاريخ مبهم." ترجمة محمد حبيدة، ضمن الكتابة التاريخية، 141-162. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2015.
- _____ . "التاريخ الجديد على درب التقدم." ضمن التاريخ الجديد، ترجمة وتقديم محمد الطاهر المنصوري، 35-55. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007.
- المبكر، محمد. "تقرير عن ورشة الولاية والصلاح بفاس." ضمن فاس والمجالات الحضريّة التاريخ والتراث والمجتمع، تنسيق عبد الإله بنمليح ومحمد اليزيدي. الرباط: مطبعة الرباط نت، الطبعة الأولى 2013.
- المحواشي، منصف. "الطقوس وجبروت الرموز: قراءة في الوظائف والدلالات ضمن مجتمع متحوّل." إنسانيات 49 (2010): 15-43.
- مسكين، حسن (تأطير وتقديم). الكرامات الصوفية المغربية، دراسات سيميائية. الرباط: جذور للنشر، 2006.
- مفتاح، محمد. "السياسة الحيوانية (قراءة في كرامات أبي يعزى)." ضمن: التاريخ واللسانيات، النص ومستويات التأويل، (سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 20، 96-97. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1992.
- _____ . "سيرورة النص الصوفي." ضمن دينامية النص، تنظير وإنجاز، 129-156. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1990.
- _____ . "الواقع والعالم الممكن في المناقب الصوفية." ضمن التاريخ وأدب المناقب، 29-42. الرباط: منشورات عكاظ، 1989.

- المودن، عبد الرحمان. "بعض مفاهيم العلوم الإنسانية من منظور المؤرخ." رباط الكتب (2015).
الهّراس، المختار. "منهج السيرة في السوسيوولوجيا." ضمن إشكاليات المنهاج في الفكر العربي والعلوم
الإنسانية، 83-99. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2001.
- Ariès, Philippe. *L'homme devant la mort*. Paris: Éditions du Seuil, 197).
- Ben-Ami, Issachar. *Cultes des saints et pèlerinages judéo-musulmans au Maroc*.
Paris: Éditions Maisonneuve et Larose, 1990.
- Berque, Jacques. "Quelques problèmes de l'islam Maghrébin." *Archives de
sociologie des religions* 3 (1957): 3-20.
- Boureau, Alain. "Propositions pour une histoire restreinte des mentalités."
Annales. Economies, sociétés, civilisations. 44 année, 6 (1989): 1491-1504.
- _____. *La légende dorée, Le système narratif de Jacques de Voraigne*. Paris:
Éditions du Cerf, 1984.
- Braudel, Fernand. "Histoire et sciences sociales: la langue durée." *Annales.
Economies, sociétés, civilisations*, 13 année, 4 (1958): 725-53.
- Burguière, André. "L'anthropologie historique et l'école des *Annales*." *C.C.R.H* [En
ligne], 22 | 1999, mis en ligne le 17 janvier 2009 ,consulté le 01 octobre
2015. URL: <http://ccrh.revues.org/2362> ; DOI : 10.4000/ccrh.2362.
- Chodkiewicz, Michel. "Le saint illettré dans l'hagiographie islamique." *C.C.R.H*
[En ligne], 9 | 1992, mis en ligne le 18 mars 2009, consulté le 19
octobre2015. URL: <http://ccrh.revues.org/2799> ; DOI : 10.4000/ccrh.2799.
- Corbet, Patrick. *Les Saints ottoniens. Sainteté dynastique, sainteté royale et sainteté
féminine autour de l'an Mil*. Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag, 1986.
- Dalarun, Jacques. *L'impossible sainteté*. Paris: Éditions du Cerf, 1986.
- Delumeau, Jean. *La peur en Occident (XIV^e-XVIII^e siècles)*. Paris: Fayard, 1978.
- _____. "Déchristianisation ou nouveau modèle de christianisme?
/Dechristianization or à New Model of Christianity?." *Archives de sciences
sociales des religions* 40 (1975): 3-20.
- Dermenghem, Émile. *Le culte des saints dans L'Islam maghrébin*. Paris: Gallimard,
1982.
- Dupront, Alphonse. *Du sacré, Croisade et pèlerinage, Images et langages*. Paris:
Éditions Gallimard, 1987.
- Folz, Robert. *Les Saints Rois du Moyen Age (VI^e-XIII^e s)*. Bruxelles: Société des
bollandistes, 1984.

- Gaiffier, Baudouin de. "Mentalité de l'hagiographie médiévale d'après quelques travaux récents." *Analecta Bollandiana* 86 (1968): 391-98.
- Hammoudi, Abdallah. "Sainteté, pouvoir et société: Tamgrout aux XVII et XVIII Siècles." *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, 35^e année, 3-4 (1980): 615-41.
- Lagrée, Michel. "Histoire religieuse et herméneutique: Notes sur un retournement." *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest* 88, 2 (1981): 207-14.
- Le Goff, Jacques. *La naissance du purgatoire*. Paris: Gallimard: 1981.
- _____. "Les mentalités: une histoire ambiguë." In *Faire de l'histoire*, sous la direction de Jacques Le Goff et Prière Nora, tome III, 106-129. Paris: Édition Gallimard, 1974.
- Lévi-Strauss, Claude. "Histoire et ethnologie." *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, 38^e année, 6 (1983): 1217-31.
- Maës, Bruno. "Les historiens devant les récits modernes de miracles, de la fin du XIX^e siècle à nos jours." *Revue d'histoire de l'Église de France* 86, 217 (2000): 459-67.
- Oliviero, Philippe. "Esquisse d'une morphologie kénotique du rite religieux (1^{re} partie)." *Sociétés* 92 (2006): 35-39.
- Plusieurs auteurs. *Les miracles, miroirs des corps*. Sous la direction de Jacques Gel. Saint-Denis: Presses et publications de l'Université Paris VIII, 1983.
- _____. *Les Saints et les Stars. Le texte hagiographique dans la culture populaire*. Sous la direction de J.-C. Schmitt. Paris: Beauchesne, 1983.
- _____. *Hagiographies, Culture et Société (IV^e-XII^e siècles)*. Actes du colloque de Nanterre, sous la direction d'E. Patlagean et P. Riche. Paris: Etudes augustinienes, 1981.
- _____. *Histoire vécue du peuple chrétien*. Sous la direction de Jean Delumeau. Toulouse: Privat, 1979.
- Sigal, Pierre-André. *L'Homme et le Miracle dans la France médiévale (XI^e XII^e siècle)*. Paris: Editions du Cerf, 1985.
- _____. "Maladie, pèlerinage et guérison au XII^e siècle. Les miracles de saint Gibrien à Reims." *Annales. Economies, sociétés, civilisations*. 24^e année, 6 (1969): 1522-39.

Spillman, Georges. *Esquisse d'histoire religieuse au Maroc, confréries et zaouias*. Série Les trésors de la bibliothèque 7. Rabat, Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, 2011.

Vaucher, André, Jacques Chiffolleau, Geneviève Hasenohr et Michel Sot. "Histoire des mentalités religieuses." *Actes du congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*, 20 (1989): 151-75.

Vaucher, André. "Le saint." In *L'Homme médiéval*, recueil d'articles sous la direction de Jacques Le Goff, 345-376. Paris: Éditions du Seuil, 1989.

_____. *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age*. Rome: Ecole française de Rome, 1988.

من مصنفات التراجم الصوفية في التراث المغربي:
”خرق العوائد واستجلاب الفوائد“
لأبي عبد الله محمد التاودي السقاط

عبد الجواد السقاط

أستاذ باحث من المغرب.

نتوخى في هذا المقال التعريف بأحد أعلام التصوف المغربي (من متصوفة القرن الثالث عشر الهجري)، وهو أبو عبد الله محمد التاودي السقاط، وذلك من خلال عرض مكانته العلمية والسياسية، والسمات العامة لفكره وثقافته الدينية والأدبية، والتوجهات العامة لموقفه الصوفي. وقد اخترنا التقديم المفصل لمخطوط أحد كتبه المحفوظ بالمكتبة الوطنية للمملكة المغربية بالرباط، تحت عنوان: **خرق العوائد واستجلاب الفوائد**، مع عرض عدد من المقاطع من المخطوط، في انتظار إخراج نسخته المحققة النهائية للقارئ.

في إطار اتصالي بالمصادر المغربية من مخطوطات ووثائق، وقفت على مخطوط مغربي في مجال التصوف عنوانه: **خرق العوائد واستجلاب الفوائد** لأبي عبد الله محمد بن أحمد التاودي السقاط؛ فلما اطلعت عليه، وجدته مفيداً في مادته، مثيراً في أسلوبه وطريقة تناوله، مما شجعني على تحقيقه وإخراجه للعموم.¹ وبحسباً عن نسخ لهذا المخطوط، لم أقف إلا على واحدة محفوظة بالمكتبة الوطنية للمملكة المغربية بالرباط، تحت رقم ك 52، تشتمل على أربعمئة وثمان وثلاثين (438) صفحة، وهي بخط مؤلف الكتاب، كما أكد ذلك المؤلف نفسه في نهاية مصنفه وهو يشير إلى تاريخ الفراغ من تصنيفه إذ قال: ”وكان الفراغ من تصنيفه بخط مؤلفه سامحه الله بمنه وفضله ضحوة يوم الخميس عشرين من صفر الخير عام 1288هـ.“² وقد سبق للمرحوم الباحث والمدقق محمد المنوني أن أشار إلى هذا المصنف بقوله: **خرق العوائد واستجلاب الفوائد** (ك 52)، لأبي عبد الله محمد التاودي بن محمد -فتحا- السقاط الفاسي، كان بقيد الحياة أوائل عام 1288هـ/1871م، أوله: الحمد لله الولي الحميد...، به 438 ص، مسطرة 21، مقياس 220/180، خط مغربي جميل ملون، وقع الفراغ من تأليفه ضحوة يوم الخميس 20 صفر 1288هـ.³ كما قال عنه في مصدر آخر: ”ألفه شبه ترجمة ذاتية لحياته، من صباه إلى كهولته، فيتوسع في ذكر ما عرض له من وقائع وأحوال، ومن لقيهم أو قرأ عليهم،

¹ المخطوط قيد التحقيق، وسيصدر قريباً إن شاء الله.

² أبو عبد الله محمد التاودي السقاط، **خرق العوائد واستجلاب الفوائد**، مخطوط بالمكتبة الوطنية للمملكة المغربية بالرباط، رقم ك 52، 438.

³ من مقال محمد بن عبد الهادي المنوني، ”مخطوطات السيرة النبوية والتراجم وملحقاتها بالخرزانة العامة حرف“ ك، ”دعوة الحق“ 260 (نونبر 1986).

وضمن ذلك إفادات مهمة عن أشياخ المؤلف، وعن المجتمع المغربي خلال القرن 13هـ⁴ كما ذكر الكتاب النسابة المرحوم عبد السلام بن عبد القادر بن سودة في معرض ترجمة قصيرة وضعها لمصنّف الكتاب، مما جاء فيها: "التاودي بن أمحمد السقاط من أولاد السقاط المعروفين بفاس، كان عالماً صوفياً مطلعاً خيراً ديناً، له تأليف سماه خرق العوائد واستجلاب الفوائد، ترجم فيه لنفسه، وذكر أحواله وما وقع له مع أشياخه وغيرهم من المذاكرات، فرغ منه في عشرين صفر عام ثمانية وثمانين ومائتين وألف⁵ وكذلك ذكره النسابة نفسه ضمن دليله المشهور، حيث قال في الترجمة رقم 804 من هذا الدليل: خرق العوائد واستجلاب الفوائد لأبي عبد الله محمد التاودي بن أمحمد السقاط، كان حياً بعد التسعين ومائتين وألف، موافق سنة 1873، ترجم فيه لنفسه، وذكر أحواله وما وقع له مع الأشياخ وغيرهم، ونقل كثيراً من كلام الصوفية في شروط المتصوفة وما يتعلق به، وذكر كثيراً من أحوال الشيخ عبد القادر المدعو قدور بن محمد العلمي الحسني⁶، دفين مكناسة الزيتون، وغيره، فرغ من تصنيفه في عشرين صفر الخير سنة 1288، ثمان وثمانين ومائتين وألف، موافق سنة 1871⁷. وفي السياق نفسه يقول العباس بن إبراهيم في معرض ترجمته للمؤلف: "وألف كتاباً في مجلد سماه خرق العوائد واستجلاب الفوائد، ذكر فيه أحواله، وما وقع له مع الأشياخ وغيرهم، ونقل كثيراً من كلام الصوفية في شروط التصوف، وما يتعلق به، وذكر كثيراً من أحوال شيخه سيدي قدور العلمي رضي الله عنه، وفرغ من تصنيفه في عشرين صفر الخير عام 1288، وقفت عليه بخطه الرائق، ثم خرج من يد ولده العربي عام 1303، ووقع ذكره في رحلة الفتح المبين في وقائع الحج وزيارة الأمي الأمين عليه السلام، من الذين سردت تأليفهم بالزاوية الكتانية بساباط القرايين⁸ بفاس⁹."

مؤلف الكتاب

يعتبر أبو عبد الله محمد بن أمحمد التاودي السقاط، مؤلّف الكتاب، واحداً من أعلام المغرب في القرن الثالث عشر الهجري وأعيانه، وإن كانت المصادر ضئيلة

⁴ محمد المنوني، المصادر العربية لتاريخ المغرب، الفترة المعاصرة، الجزء الثاني (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1989)، 105.

⁵ عبد السلام بن عبد القادر بن سودة، إتحاف المطالع بوفيات أعلام القرن الثالث عشر والرابع، تنسيق وتحقيق محمد حجي، ج 1 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1997)، 281.

⁶ عبد القادر العلمي: من أشهر متصوفة المغرب وزجاله.

⁷ عبد السلام بن عبد القادر ابن سودة، دليل مؤرخ المغرب الأقصى (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1997)، 139.

⁸ الساباط: أحد أبواب جامع القرويين بفاس، والقرايين: صابة بحومة غرنيز بفاس (القطانين)، حيث توجد الزاوية الكتانية.

⁹ انظر: العباس بن إبراهيم، الإعلام بمن حل مراكش وأغامت من الأعلام، تحقيق عبد الوهاب ابن منصور، ج 6 (الرباط: المطبعة الملكية، 1983)، 329.

بترجمته، باستثناء ما أورده المرحومان محمد المنوني¹⁰ وعبد السلام بن سوادة¹¹ في معرض تعريفهما بالكتاب، وما دوّنه العباس بن إبراهيم من معلومات عن المؤلف استقاها من الكتاب نفسه،¹² هذا الكتاب الذي يمكن اعتباره مصدراً مهماً لترجمة صاحبه، إذ أورد فيه جملة من المعلومات الخاصة بنشأته، ومراحل حياته، وثقافته، وتأليفه، وشاعريته، وتصوفه، والمجالات السياسية والعلمية والصوفية التي تحرك فيها.

1. نشأته ومراحل حياته

وانطلاقاً من هذا الكتاب نعلم أنه ولد بمدينة فاس، في سنة لم يذكرها، في أسرة محافظة شديدة الاعتقاد في الأولياء الصالحين، فنشأ في هذا الجو، متردداً على زيارة أضرحتهم وزواياهم، إلى أن قاده القدر للتعرف على الشيخ عبد القادر العلمي، المعروف بسيدي قدور العلمي، فتوثقت الصحبة بينهما لتمدت سبعاً وعشرين سنة، إلى حين وفاة الشيخ.¹³ كما نعلم من الكتاب أن المؤلف عانى في حياته من جملة من المضايقات، بدءاً بمناسبة زواجه الأول فالثاني، وما رافق ذلك من ممارسات مشينة من بعض أفراد عائلته، ثم ما عاشه من مضايقات مارسها عليه بعض أصحاب السلطة في البلاد، ولكن بركة الشيخ سيدي قدور العلمي، كما يقول المؤلف، كانت حاضرة دائماً، لينجو من هذه المضايقات، ويخيب سعي من كانوا يضمرون له البغضاء والحسد.

ومن الكتاب كذلك نعلم أن المؤلف، في المقابل، كان يحظى بمكانة متميزة لدى العديد من أصحاب القرار في هرم السلطة بالمغرب آنذاك، وفي مقدمتهم السلطان المولى عبد الرحمن بن هشام، نتج عنها إيفاده ضمن وفد رسمي توجه إلى الجزائر في مهمة سفارية، حيث استغل المؤلف هذه الوفادة، فدوّن وصفاً دقيقاً لما عاشه وشاهده بالجزائر من حضارة تستمد أصولها من النموذج المغربي، إذ كثيراً ما يشبه ما كان يصفه من ملامح هذه الحضارة العمرانية بما كان موجوداً بمدينة فاس، كأن يقول مثلاً: "وفي أسفل الدار ثماني قباب مثل قباب فاس،"¹⁴ أو أن يقول: "وبالفوق ثمان من الغرف على نحو فاس،"¹⁵ أو أن يقول: "ولها أسطوان كبير وبه أبواب ثلاثة مثل أبواب دور فاس في العمل"¹⁶؛ والأمر نفسه في مجال الطبخ كأن يقول: "ثم أتي بأنواع الطبخ الجيد المتقن

¹⁰ المنوني، المصادر العربية، ج 2، 105.

¹¹ بن سوادة، إتحاف المطالع، ج 1، 281.

¹² بن إبراهيم، الإعلام، ج 6، 328-329.

¹³ كانت وفاته عام 1266هـ حسب ما أثبتته المؤلف في خرق العوائد واستجلاب الفوائد، 154.

¹⁴ التاودي السقاط، خرق العوائد، 75.

¹⁵ التاودي السقاط، خرق العوائد، 75.

¹⁶ التاودي السقاط، خرق العوائد، 75.

الذي لا يوجد مثله إلا بمدينة فاس السعيدة،¹⁷ مما يؤكد انتشار الحضارة المغربية خارج حدود المغرب منذ أمد بعيد. والمكانة ذاتها كان المؤلف يحظى بها لدى العديد من شيوخ التصوف في وقته، وفي طبيعتهم الشيخ سيدي قدور العلمي الذي خصه المؤلف بحيز كبير من كتابه **خرق العوائد**.

2. ثقافته

أما عن ثقافته، فالكتاب يفيد بأن المؤلف درس جملة من العلوم، من دينية ولغوية وأدبية، على نخبة من علماء وقته بمسقط رأسه، علاوة على اطلاعه على مجموعة من المصنفات المشرقية التي أغنت ثقافته ووسعت مداركه. كما يفيد بأنه كان جيد الخط، يمارس نسخ المراسلات والملتون بطلب ممن كانوا يعجبون بخطه، ومنهم القائد البياز، أحد عمال فاس في الفترة، الذي طلب منه نسخ كتاب **جمهرة الأنساب** لابن حزم الأندلسي؛ إلى جانب اشتغاله كاتباً لدى عدد من المسؤولين بفاس. وقد نتج عن هذه الثقافة أن وضع مجموعة من المصنفات، وهي:

• خرق العوائد واستجلاب الفوائد، موضوع هذا البحث.

• **المنح الوهيبية في الرحلة الحجازية**، وثق به رحلته إلى بلاد الحجاز لأداء مناسك الحج، وتقع هذه الرحلة في مجلد، كما قال عنها النسابة عبد السلام ابن سودة:¹⁸ ولعلها هي الرحلة التي ذكرها المؤلف في خرق العوائد واستجلاب الفوائد عندما قال: "وقد اتفق لي مع هذا السيد المذكور¹⁹ كرامات عجيبة ذكرتها في كتابي: الرحلة المشرقية."²⁰

• **الرحلة الجزائرية**، دونها عن رحلته إلى الجزائر ضمن وفد سفاري رسمي، ذكرها المؤلف نفسه في خرق العوائد واستجلاب الفوائد، حيث قال في ختام ملخص أثبتته لها: "انتهى ما لخصناه من الرحلة الجزائرية باختصار."²¹

• **مقيدة حول حادثتين**، أرخ في الموجود منها، كما يقول المرحوم المنوني، "لحادثتين عام 1276هـ/1859م، الأولى قيام الإسبان ببناء برج في حدود سبتة الشرقية،

¹⁷ التاودي السقاط، خرق العوائد، 73.

¹⁸ ابن سودة، **إتحاف المطالع**، ج 1، 281.

¹⁹ يقصد بالسيد المذكور: الوزير العربي بلمختار الجامعي، المتوفى عام 1276هـ الفقيه العلامة الوزير؛ مما ينظر فيه **إتحاف المطالع**، ج 1، 218.

²⁰ التاودي السقاط، خرق العوائد، 108.

²¹ التاودي السقاط، خرق العوائد، 80.

حيث تطور ذلك إلى حرب تطوان، والحادثة الثانية ثورة الأمير عبد الرحمن بن السلطان مولاي سليمان إثر مبايعة العاهل محمد الرابع.²²

3. شعره

ارتباطاً بهذه الثقافة وتجلياتها عند المؤلف، يطلعنا الكتاب على ممارسة المؤلف لقرض الشعر، وإن كان ما ورد من هذا الشعر في الكتاب لا يتجاوز بضعة نصوص، أولها بائية أنشدها المؤلف بعدما تعلق به أحد المحبين وطلب منه الدعاء له، مطلعها (طويل):

إِلَى حَيِّكُمْ يَغْدُو النَّزِيلُ فَيَكْرِمُ وَكُلُّ نَزِيلٍ فِي حِمَاكُمْ مُقَرَّبٌ²³

وثانيها تائية في مدح الولي أبي الفضل علي بن أبي غالب،²⁴ يقول في أولها (طويل):

أَبَا عَالِبٍ إِنِّي قَصَدْتُكَ زَائِرًا * فَبِاللَّهِ فَاشْفِ بِالْبَرَاهِينِ عَلَيَّ²⁵

وثالثها أرجوزة قال عنها المؤلف: "ولقد كنت عاهدت الله تعالى وأنا بحال المرض، أنه إن شفاني الله عز وجل، سأجمع ذكر أسامي أولياء الله تعالى، فشرعت في نظم أرجوزة قاصداً بها التبرك بهم، والتوسل إلى الله بجاههم، فجاءت بحمد الله على وفق المراد، وعدد أبياتها مائة وعشرون بيتاً، ولقد شاهدت لها بركة وسرا عجيبة، وهي هذه (رجز):

حَمْدًا لِرَبَّنَا عَلَى الشُّفَاءِ وَالشُّكْرُ لِلَّهِ عَلَى النُّعْمَاءِ
حَمْدًا يَدُومُ بِالدَّوَامِ الْأَبَدِيِّ مَدَى الدُّهُورِ وَالْأَيَّامِ سَرْمَدِيِّ²⁶
ورابعها قصيدة في مدح المصطفى ﷺ مطلعها (رجز):

لُدُّ بِالنَّبِيِّ الْهَاشِمِيِّ مُحَمَّدُ كَهْفِ الثَّنَائِ بِدْرِ الدَّجَى الْمُشْفَعِ²⁷

وخامسها قصيدة وجهها لشيخه سيدي قدور العلمي أولها (بسيط):

²² المنوني، المصادر العربية، ج 2، 100.

²³ التاودي السقاط، خرق العوائد، 47-48.

²⁴ أبو الفضل علي بن أبي غالب: فقيه فاس وعالمها، ومن كبار المتصوفة بالمغرب (484-568هـ)؛ مما ينظر فيه: أبو حامد العربي ابن يوسف الفاسي، مرآة المحاسن من أخبار الشيخ أبي المحاسن، دراسة وتحقيق محمد حمزة بن علي الكتاني (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2003)، 400.

²⁵ التاودي السقاط، خرق العوائد، 51.

²⁶ التاودي السقاط، خرق العوائد، 52.

²⁷ التاودي السقاط، خرق العوائد، 394.

جَنَّ الظَّلَامَ وَهَاجَ فِكْرِي²⁸ لَيْكُمُ وَالشَّوْقُ حَرَّكَ مَا لَدَيَّ²⁹ إِلَيْكُمْ³⁰

4. تصوفه

ليس غريباً أن يشب المؤلف مسكوناً بحبة الأولياء والصالحين، متمسكاً بالتصوف اقتناعاً وسلوكاً، إذ تطلعننا مصادر غير قليلة على أن ثلثة من آل السقاط كانوا يسرون على النهج نفسه، متشبعين بروح التصوف، مريدين للزوايا والطرق، وفي مقدمتها الطريقة التجانية،³¹ كما يطلعننا على ذلك المرحوم أبو العباس أحمد سكيرج في كتابه الذي سماه: كشف الحجاب عن تلاقى مع الشيخ التجاني من الأصحاب، حيث أورد جملة منهم، واصفاً إياهم بالملتوح عليهم في الطريقة التجانية.³² كما أن ابن عثمان السنوسي المتوفى عام 1255هـ، قد خصص أربع عشرة (14) صفحة من كتابه مسامرات الظريف بحسن التعريف للمتصوفين من آل السقاط،³³ مما يؤكد أن البيئة التي ينتمي إليها المؤلف، كانت عاملاً حاسماً في تصوفه منذ حداثة سنه، ودافعاً له لمحبة الأولياء والصالحين والتعلق بهم، والاعتقاد في كراماتهم وخوارقهم، ليكون بذلك حلقة ضمن سلسلة أفراد محيطه العائلي والمجتمعي، الذين كرسوا انتشار التصوف بالمغرب، وصنفوا من المؤلفات في هذا الميدان ما يضيق عن العدد، ومنها كتاب "خرق العوائد واستجلاب الفوائد"، الذي أراده مصنفه ترجمة ذاتية صوفية لكل من المؤلف، والشيخ سيدي قدور العلمي، والشيخ أبي الحسن الشاذلي.³⁴

5. وفاته

كانت وفاة المؤلف عام 1300هـ، وذلك حسبما أثبتته النسابة ابن سودة في إتحافه.³⁵

²⁸ يحسن أن تنطق الراء بدون مد مراعاة لسلامة الوزن.

²⁹ في المخطوط: عندي، ولعل التغيير أنسب مراعاة لاستقامة الوزن.

³⁰ الناودي السقاط، خرق العوائد، 395.

³¹ الطريقة التجانية إحدى الطرق الصوفية، أسسها أبو العباس أحمد التجاني (1152-1230هـ) الذي بنى زاوية له بفاس، أصبحت قبلة لزيارات مريدي الطريقة التجانية من مختلف جهات العالم.

³² انظر أبو العباس أحمد سكيرج، كشف الحجاب عن تلاقى مع الشيخ التجاني من الأصحاب (دم: دون اسم الناشر، 1961)، 277-283.

³³ انظر ابن عثمان السنوسي، مسامرات الظريف بحسن التعريف، تحقيق وتعليق محمد الشاذلي النيفر، ج 4 (بيروت: دار الغرب الإسلامي

(1994)، 38-44.

³⁴ أبو الحسن الشاذلي: زاهد متصوف (571-656هـ)، وإليه تنسب الطريقة الشاذلية الشهيرة.

³⁵ بن سودة، إتحاف المطالع، ج 1، 281.

مضمون الكتاب

انطلاقاً من الخطبة التي استهل بها المؤلف كتابه، يبدو أن الكتاب ترجمة ذاتية تحدث فيها المؤلف عن ولادته بعد مخاض عسير، وعن أسرته شديدة الاعتقاد في الأولياء الصالحين، ونشأته بفاس في جو روحاني هيأه لولوج فضاء التصوف الواسع، كما استعرض الأساتذة الذين قرأ عليهم، وتحدث عن صحبته للشيخ سيدي قدور العلمي، وكذلك علاقته بالسلطة الحاكمة، والرحلة السفارية إلى الجزائر، كل هذا مع ذكر جملة من الوقائع والأحوال التي وقعت له في فترات متعددة، مع التركيز على الشيخ سيدي قدور العلمي، واستعراض أفضاله وكراماته، والتفصيل في ظروف وفاته، وذكر الكثير من أقواله وجميل مواقفه. فالخطبة تقول: "... قد عزمت بحول الله وقوته، وشامل يمنه وبركته، على جمع تقييد لطيف مختصر، أنيق مقتطف مروثق مقتصر، تروق له المسامح، ويحن له كل قلب خاشع، أتيت به ملخصاً من جواهر الحكم، و متمماً للإقرار بالنعم، مستوفياً لكل ما سمعته ووعيته، وبصقل القريحة وسمته وربته، أذكر فيه سبب إخراجي لهذا الوجود، وما مَنَّ الله به من حال الصبا والشباب، إلى الكهولة والاقتراب، وأثر فيه ذكر وقائع وقعت لي،³⁶ وذكر من لقيته من السادات الكرام، ومن صحبته منهم، وذكر من قرأت عليهم..."³⁷ ومعلوم أن سيدي قدور العلمي يدخل في خانة الشيوخ الذين لقيهم المؤلف، وكانت له معه وقفات لا تنسى؛ ومعلوم كذلك أن تشبع المؤلف بالتصوف ثقافة وسلوكاً واعتقاداً، جعله يخصص جملة من الفصول لموضوع التصوف عموماً، والوقوف عند بعض اصطلاحاته ورموزه.

على أن اللافت للنظر في الكتاب أن الخطبة لم تشر إلى ما خصه المؤلف من حيز يكاد يقارب نصف الكتاب، للحديث عن الشيخ أبي الحسن الشاذلي، وكله نقولاً من كتاب المفاهر العلية في المآثر الشاذلية لأحمد بن محمد بن عباد المحلي الشافعي المتوفى بعد عام 1253هـ مع بعض الاختلافات البسيطة، كتلخيص فقرة، أو تغيير عبارة بأخرى، أو وضع كلمة بدل كلمة، أو إسقاط جملة أو عبارة أو فقرة بكاملها. إلا أن الملاحظ أن المؤلف لم يشر إلى أنه نقل من غيره، بل نجده أحياناً، وفي خضم هذا النقل، ينسب ما ينقله إلى نفسه، كأن يقول: "قال مؤلفه محمد التاودي سامحه الله بمنه: وقد أن لي أن أذكر هنا مبني طريقته³⁸ وآدابه وسلوكه وشيء من أذكاره وأحزابه ومناجاته ودعواته ليكون لي ذلك وسيلة إلى الله في التقرب إليه، والانخراط في سلك نظمه إن شاء الله على

³⁶ في المخطوط: لنا.

³⁷ التاودي السقاط، خرَق العوائد، 2.

³⁸ الضمير يعود على أبي الحسن الشاذلي.

سبيل الاختصار والاقتصار.³⁹ مع أن ما ذكره كله وارد في كتاب المفاهر العلية في المآثر الشافعية، وبنفس الصياغة والترتيب، مما يدفع إلى التساؤل: هل جاء التشابه صدفة؟، وهو ما نستبعده، أم كان عملاً مقصوداً؟، وهذا يحتمل إما أن يكون الأمر سهواً، وإما أن يكون صاحب ”خرق العوائد“ وهو الرجل الصوفي المنتسب بالتوجه الشاذلي إلى حد بعيد، قد تعمد نشر كتاب ابن عباد، لا بنسخه مستقلاً، ولكن بإدراج جزء كبير منه ضمن كتابه، وبذلك تعم الفائدة أكثر. وعلى كل فالكتاب غني بمعلوماته وفوائده، ويمكن أن ننوب عن مؤلفه فنقسمه إلى خمسة أقسام رئيسية هي كالتالي:

• **القسم الأول:** وفيه تعرض المؤلف لترجمته الخاصة، بما تضمنته هذه الترجمة من مولد ونشأة وثقافة وعلاقات إخوانية وصوفية وسياسية، وغير ذلك من الأحوال والوقائع، مع التركيز خصوصاً على علاقته بالشيخ سيدي قدور العلمي؛⁴⁰

• **القسم الثاني:** وفيه ركز المؤلف على الشيخ عبد القادر العلمي، وفاة ومناقب وكرامات، وفاء منه لمحبة صادقة وتعلق كبير، واعتقاداً راسخاً في مشيخته وولايته؛⁴¹

• **القسم الثالث:** وفيه تعرض المؤلف للعديد من المصطلحات والمفاهيم الصوفية، مستعرضاً في شأنها مجموعة من الأقوال التي صدرت عن نخبة من الشيوخ والعلماء؛⁴²

• **القسم الرابع:** وفيه وقف المؤلف مطولاً عند الشيخ أبي الحسن الشاذلي، مفيداً في استعراض جملة من أقواله وكراماته وأدعيته، وكل ذلك مأخوذ، كما تقدم القول، من كتاب المفاهر العلية في المآثر الشاذلية لابن عباد المحلي؛⁴³

• **القسم الخامس:** وفيه يعود المؤلف للحديث عن الشيخ سيدي قدور العلمي، من خلال مجموعة من الرؤى التي جمعته مناما بالشيخ سيدي قدور أو غيره من الأولياء الصالحين، مذيلاً ذلك بجملة عريضة من الحكم والوصايا التي صدرت عن نخبة من المنتصوفة، ورجال العلم والسياسة.⁴⁴

³⁹ التاودي السقاط، خرق العوائد، 245.

⁴⁰ من ص 1 من المخطوط إلى ص 153 منه.

⁴¹ من ص 153 من المخطوط إلى ص 176 منه.

⁴² من ص 176 من المخطوط إلى ص 203 منه.

⁴³ من ص 203 من المخطوط إلى ص 389 منه.

⁴⁴ من ص 389 من المخطوط إلى ص 438 منه.

مصادر الكتاب

والحديث عن كتاب **المفاخر العلية في المآثر الشاذلية**، باعتباره مصدراً لقسم مهم من أقسام كتاب **خرق العوائد واستجلاب الفوائد**، يجزنا لاستعراض جملة من المصادر الأخرى التي وردت الإشارة إلى النقل منها، أو ورد ذكرها عرضاً، سواء ذلك في الشق الذي ألفه صاحب الخرق، أو الشق الذي ألفه صاحب المفاخر؛ وهذه الجملة من المصادر نوردها كالتالي، مرتبة ترتيباً ألفبائياً:

- ❖ **الإبريز من كلام سيدي عبد العزيز الدباغ**، لأحمد بن مبارك السجلماسي المتوفى عام 1156هـ.
- ❖ **اصطلاحات الصوفية**، لعبد الرزاق القاشاني المتوفى عام 730هـ.
- ❖ **الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية أو اختزالها: قواعد الصوفية الصغرى**، لعبد الوهاب الشعرائي المتوفى عام 973هـ.
- ❖ **الجامع الكبير**، لأبي عيسى الترمذي المتوفى عام 279هـ.
- ❖ **الحكم العطائية**، لابن عطاء الله السكندري المتوفى عام 709هـ وهو شاذلي الطريقة.
- ❖ **حل الرموز ومفاتيح الكنوز**، لعز الدين بن عبد السلام المقدسي المتوفى عام 660هـ وهو بدوره مصدراً أكثر المؤلف من الأخذ منه.
- ❖ **درة الأسرار وتحفة الأبرار في أقوال وأفعال وأحوال ومقامات ونسب وكرامات وأذكار ودعوات سيدي أبي الحسن الشاذلي**، للشيخ الحميري المعروف بابن الصباغ.
- ❖ **شمس المعارف الكبرى**، لأحمد بن علي البوني المتوفى عام 632هـ.
- ❖ **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية، الطبقات الكبرى**، لزين الدين محمد عبد الرؤوف المناوي المتوفى عام 1021هـ.
- ❖ **لطائف المنن**، لابن عطاء الله السكندري سابق الذكر.
- ❖ **اللوائح الفاسية في شرح المباحث الأصلية على جملة الطريقة الصوفية**، لأحمد زروق الفاسي المتوفى عام 899هـ.
- ❖ **ممتع الأسماع في مناقب الجزولي والتباع وما لهما من الأتباع**، لمحمد المهدي الفاسي المتوفى عام 1109هـ.

استنتاجات من الكتاب

إن المتأمل للكتاب لا شك واقفٌ على مجموعة من الاستنتاجات التي تعطي الكتاب أكثر من قيمة، وتحمل هذا المتأمل أحياناً على التريث في رفض أو قبول ما اشتمل عليه الكتاب من أفكار ومعطيات. فالكثير من الحكايا التي أوردها المؤلف توحى بأن "الولي" يعلم ما في ضمائر الناس ويدور في خلدتهم، والكثير من الرؤى والأحلام التي استعرضها المؤلف يؤكد أنها تحققت في عالم الواقع؛ علاوة على وقفات أخرى يُستنتج منها مواقف من بعض المذاهب الدينية، كالمعتزلة الذين يصممهم الكتاب بالابتعاد عن الحق،⁴⁵ بل إن بعض الوقفات قد يصعب تصديقها، كالمراة التي أصبحت حاملاً وهي في السنوات السبعين من عمرها،⁴⁶ وكالشيخ الذي تزوج وهو في سن عالية فأنجب أولاداً كثيراً،⁴⁷ وكالنبات الذي تحول إلى ذهب، أو الذهب الذي عاد إلى أصله نباتاً،⁴⁸ أو الحجر الذي تحول بدوره إلى ذهب...⁴⁹ إلا أن يكون ذلك داخلاً في باب الكرامات، وهي مما يتجاوز العقل والمنطق عند رجال التصوف. ولعل المؤلف قد ركز على مثل هذه الحالات عند كلامه المستفيض عن شيخه سيدي قدور العلمي الذي أسهب في الحديث عن تجلياته وبركاته، وكان تعلقه به يتجاوز الوصف.

كما يستنتج من الكتاب أن ظاهرة التصوف متجذرة في المجتمع المغربي، وأن الأولياء الصالحين كانوا محل احترام وتوقير يجب تعظيمهم وإخلاص النية لهم، وأن الناس كانوا يهرعون لزيارة أضرحتهم وزواياهم، لا من أجل التبرك بهم فقط، بل من أجل أن يأذنوا لهم بالحياة الآمنة الهنية، كما هو الحال مثلاً مع أشخاص وفدوا على مدينة فاس للاستقرار بها، ولم يزوروا أضرحة أوليائها وصلحاءها، فكان مصيرهم الضياع، ولم تتحسن أحوالهم إلا بعدما قاموا بالزيارات المطلوبة.⁵⁰ هذا علاوة على مجموعة من الحقائق التاريخية، كوء الطاعون الذي ضرب المغرب عام 1213هـ ثم ضرب المغرب ثانية عام 1250هـ ومات بسببه خلق كثير، وكالمسغبة التي حدثت عام 1263هـ وتسببت في غلاء الأسعار حوالي خمس سنوات، وكالزلزلة الكبيرة التي تهدم بسببها زرهون ومكناس وغيرهما، وكالفتنة التي قامت بين الأوداية والسلطان المولى عبد

⁴⁵ التاودي السقاط، خرق العوائد، 241.⁴⁶ التاودي السقاط، خرق العوائد، 91.⁴⁷ التاودي السقاط، خرق العوائد، 234.⁴⁸ التاودي السقاط، خرق العوائد، 123.⁴⁹ التاودي السقاط، خرق العوائد، 237.⁵⁰ انظر على سبيل المثال: التاودي السقاط، خرق العوائد، 52.

الرحمن بن هشام ...، علاوة على ما يزخر به الكتاب من رموز السياسة من ولاة وعمال وأمناء بمدينة فاس في الفترة، ومن علمائها وأوليائها ومنتصفيها، والقائمة طويلة.

قيمة الكتاب

يعتبر الكتاب مصنفًا يحمل أكثر من قيمة؛ فهو سيرة ذاتية تتضمن وفتات هامة من حياة المؤلف، ثم إنه عمل ذو قيمة تاريخية لما يشتمل عليه من حقائق تاريخية حول حقبة المؤلف، ومن مظاهر الحضارة المغربية في هذه الحقبة، وبعض مظاهر الحياة السياسية كذلك. والكتاب، علاوة على ذلك، دليل على انفتاح المغاربة على تصانيف المشاركة في مجالات معرفية مختلفة، يُبرز ذلك ما اشتمل عليه من مصادر مشرقية تم الرجوع إليها، والأخذ منها، والإحالة عليها.

يضاف إلى ذلك ما يعكسه الكتاب من جوانب ثقافية كان المؤلف يتمتع بها، وأبرزها الثقافة الدينية التي من بين تجلياتها في الكتاب استحضر المؤلف لعدد غير قليل من الآيات القرآنية، استشهاداً وتضميناً، وكذلك الأحاديث النبوية الشريفة، وإن كان البعض منها ضعيفاً حسب ما يؤكد بعض رواة الحديث وعلمائه، علاوة على الثقافة الأدبية التي يبرزها إيرادها لجملة من النصوص الشعرية، وإن لم تكن بكثرة النصوص القرآنية والحديثية، ولم يكن يشير إلى أصحابها إلا في القليل النادر. ولعل الثقافة الصوفية لدى المؤلف كانت حاضرة بدورها في هذا المصنف، سواء من حيث المعجم الصوفي الذي وظفه الكاتب، أو من حيث المصادر الصوفية التي رجع إليها، أو من حيث ذلكم الكم الهائل من الحكم والوصايا والأقوال التي أوردتها، منها ما أشار إلى قائله، ومنها ما لم يشير إليه.

أما الجانب اللغوي في الكتاب، فيتميز بمزج المؤلف بين العربية الفصحى والدارجة المغربية، إذ نقف فيه على معجم مغربي دارج، وعبارات مغربية دارجة كذلك، معظمها مستوحى من اللغة العربية الأصيلة، وبعضها الآخر من اللغة الأجنبية الدخيلة. كما يتميز هذا الجانب في الكتاب بحفاظ مؤلفه على ما كان متداولاً في عهده في مجال رسم بعض الألفاظ، كإضافة ألف في نهاية أي لفظة في آخرها واو (يدعوا بدل يدعو، المرجوا عوض المرجو ...)، وعدم التمييز بين الألف المقصورة والألف الممدودة في نهاية الكلمة (العصا-العصى، الرضا-الرضى ...)، بل أحياناً تغيب همزة الألف الممدودة (الاهتدا بدل الاهتداء، والافتدا عوض الاقتداء)، وأحياناً أخرى تحضر ألف الإشباع ولو أن الكلمة في النثر وليست في الشعر (النظرا-النظر، البصرا-البصر).

مقتطفات من متن الكتاب

يبدو مناسباً أن أختتم هذا البحث باختيار بعض المقتطفات من متن الكتاب، أولها الخطبة التي استهل بها المصنف كتابه، وفيها يقول: "الحمد لله الولي الحميد الستار، مكور الليل على النهار،⁵¹ الفاعل لما يشاء ويختار،⁵² المتفضل على من شاء كيف شاء، ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾،⁵³ ﴿وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾،⁵⁴ ونشهد أنه الله الذي لا إله إلا هو الذي اختص أوليائه وأكرمهم بمواهب العلوم والأسرار، وبهيج وجوههم بلوائح الشوارق والأنوار، وأسعد بظهورهم القرى والأمصار، وبهم يدفع الله عنا الهموم والأكدار، ويكفينا شر الأشرار وكيد الفجار، إذ جعلهم عرائس حضرته، في خدور عزته، وخرق لهم الحجب والأستار، وأجرى على أيديهم تصاريق الأقدار، وجعلهم ضنائن في عباده فلم يُطلع عليهم إلا أكابر المقربين وأعيان المصطفين الأخيار، فهم عرفاء أولياء، كرماء أصفياء، شعارهم الإخلاص واليقين، وديارهم الصلاح والدين، ودأبهم الحنين والأنين، وشأنهم الذكر وتلاوة كتاب الله المبين، التوكل سيمئتهم، والفرق شيمئتهم، والحب غنيمئتهم، أحرار من رق الأغيار والشهوات، ملوك على الأسرة لا تدنس أعراضهم أخاريئاً الدنيا وعوارض الشبهات، غشيمهم الوجد والهيمنان عن المتلذذات، وهيئهم الحب والذوق في بحور الفتوحات والإلهامات، وأفناهم التفويض عن حظوظهم فتركوا إن نطقوا فمنه، وإن سمعوا فمنه، هكذا دأبهم في جميع الأحوال والصفات. ونشهد أن سيدنا محمداً عبده ورسوله الذي سقاهاهم من كووس⁵⁵ مودته الأحمديّة عذب زلاله من رحيق شرابه، فسكروا من مدامه وعربدوا بلسان حال خطابه، فجمع لهم بين شرفي المحبة النبوية، والمعرفة المولوية، فهم في رياض الروح ينعمون، وفي حلال الرضوان يتبخثون، وفي وجه مولاهاهم بالغدو والآصال ينظرون، وبذكره يلهجون ويفرحون، فصار قوتهم ﴿اللَّهُ أَحَدٌ﴾، وشرابهم ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾، وفكرهم ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ، وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾،⁵⁶ فهم بتوحيده يتلذذون، وبنجوم هدايته يهتدون، ﴿أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ

⁵¹ في العبارة تضمين لقوله تعالى من سورة الزمر، الآية 6: ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ يُكْوِّرُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ وَيُكْوِّرُ النَّهَارَ عَلَى اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى أَلَا هُوَ الْعَزِيزُ الْغَفَّارُ﴾.

⁵² في العبارة تضمين لقوله تعالى من سورة القصص، الآية 68: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾.

⁵³ من الآية 23 من سورة الأنبياء: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾.

⁵⁴ من الآية 18 من سورة الرعد: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾.

⁵⁵ في الأصل: كووس.

⁵⁶ آيات سورة الإخلاص.

مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةً، وَأَوْلَيْكَ هُمْ الْمُهْتَدُونَ⁵⁷؛ صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وعترته وقرابته، وأصحابه وأنصاره وأهل مودته، صلاة وسلاما دائماً إلى يوم الدين.

وبعد، فيقول العبد الحقير، المعترف بالعجز والجهل والتقصير، عبيد الله محمد التاودي بن محمد فتحا السقاط حماه الله من الأشرار⁵⁸ والأخلاق⁵⁹: قد عزمت بحول الله وقوته، وشامل يمينه وبركته، على جمع تقييد لطيف مختصر، أنيق مقتطف مرونق مقتصر، تروق له المسامح، ويحن له كل قلب خاشع، أتيت به ملخصاً من جواهر الحكم، ومتمماً للإقرار بالنعم، مستوفياً لكل ما سمعته ووعيته، وبصقل القريحة وسمته ورتبته، أذكر فيه سبب إخراجي لهذا الوجود، وما منَّ الله به من حال الصبا والشباب، إلى الكهولة والاقتراب، وأثر⁶⁰ فيه ذكر وقائع وقعت لي⁶¹، وذكر من لقيته من السادات الكرام، ومن صحبته منهم، وذكر من قرأت عليهم، سميته خرق العوائد واستجلاب الفوائد، وجعلت فيه أبواباً وفصولاً⁶² ومقدمة؛ فأقول، وبالله أستعين.⁶³

وأما المقتطف الثاني فنموذج من علاقة المصنف بالشيخ سيدي قدور العلمي يقول فيه: "قلت: وقد ورد الأمر المولوي على البياز ليتوجه لشريف الحضرة بمكناسة، فتوجهت معه على العادة، ومعنا من الأعيان شرفاء وأمناء وتجار ورماء، ونزلنا بالمحل المعهود بدار لال صفية، فكنت أختلف عند الشيخ كعادي؛ ثم لما طالت مدة المقام بنا، وكثر القيل والقال والهرج بفاص ومكناسة، وشاع بين الناس أن الأمير قبض على العامل ومن معه دون أن ينجو⁶⁴ منهم أحد، وورد الخبر من فاص بذلك، وكثر التشويش والخوف لمن معنا، واستولى الوهم على جميعنا، وحصل الكدر بسبب ذلك، ذهب⁶⁵ عند الشيخ، وبي من الخوف والدهش ما لا يكيف، ثم قال رضي الله عنه: فلان، ما لك تشويش؟⁶⁶ قلت: يا سيدي، قد حصل ذلك، قال: لا بأس، لا بأس، فستري، الفرج قريب، الله أكبر، قالها ثلاثاً، ثم قال: يا رسول الله، ثلاثاً أيضاً، ثم نادى مولانا عبد السلام بن

⁵⁷ الآية 156 من سورة البقرة.

⁵⁸ الأشرار: حبالل الصيد، واحدها شَرَكَة.

⁵⁹ الأخلاق: الأوباش من القوم.

⁶⁰ في المخطوط: ونثر.

⁶¹ في المخطوط: لنا.

⁶² في المخطوط: أبواب وفصول.

⁶³ التاودي السقاط، خرق العوائد، 1-2.

⁶⁴ في المخطوط: نجا.

⁶⁵ في المخطوط: ثم ذهب.

⁶⁶ يقال تشوّش عليه الأمر إذا اخطط والتبس، كما يقال تشوّش عقله إذا ارتبك ولم يعد يميز الأمور.

مشيش⁶⁷ ثلاثا؛ ولم يزل على تلك الحالة إذ⁶⁸ قد ورد مخزني⁶⁹ من أصحاب البياز، يطلبني، فدخلت السيدة هنية فأخبرت الشيخ، ثم قال لي: قم يا ولدي، أعانك الله وأيدك؛ فقمتم، وأتيت البياز. ثم بعد يومين ذهبت عند الشيخ على العادة، وكان البياز توجه لدار المخزن، فلما أتى طلبني فلم يجديني حاضرا، فسأل عني، فقيل: إنه عند الشيخ سيدي قدور، فوجه مخزني من أصحابه، فدق الباب بعنف وغلظة وقال: أين فلان؟ يكلم القائد الساعة الساعة، وأنا أسمع، فدخلت السيدة هنية وأخبرت الشيخ بذلك، فسكت عنها ولم يجبهها؛ ثم ورد آخر فأعلمته به، فسكت ولم يجب، إلى أن اجتمع بالباب خمسة من المخازنية، والشيخ ساكت لم يأذن لي في الانصراف، فانصرفوا وحدهم، وأخبروا العامل بذلك، فاشتد غيظا،⁷⁰ واستولت عليه النفس والهوى؛ ثم إن الشيخ رضي الله عنه رأيته ضحك حتى بدت نواجده، أضحك الله بدوام المسرة سنه، وأقر ببلوغ أمانيه عينه، حيث أطلعه الله على ذلك؛ ثم قال لي رضي الله عنه: قم يا ولدي، سترد ما بقي من الوعد، قلت: يا سيدي، إني لا أعرف أحدا سوى هذه العتبة الشريفة، فقال رضي الله عنه: ليس له حكم عليك، فلا تخش⁷¹ منه ولا من غيره؛ ثم سرت؛ فعندما تقابلت معه، وقد حصل لي قبض في الطريق قبل الوصول إليه، ألفتيته⁷² مغضبا، ثم قال معلنا: يا هذا، هل أنت أتيت معي أو أتيت عند سيدك قدور؟ بعنف وفضاضة وغلظة، فسكت عنه ولم أجبه بشيء، وكان وقتئذ معه الأمناء، والسيد الملكي القباج، والسيد أحمد الشبة، ولم يقدر أحد منهم أن يتكلم معه بشيء غير الشبة، وكان من أهل الجد والخير، يحبني كثيرا، فقال: إن السيد التاودي من أهل الخير، مصاحب⁷³ لأهل الخير، فما كان له من ذنب يستوجب به ذلك، وأنا أخشى عليك منه، فإن أهل⁷⁴ الله أهل إغارة وإغاثة، فعند ذلك ضحك وذهب ما كان به من الغيظ، ثم أمرني بالكتابة لأجوبة، فكتبت وقتئذ واحدا وعشرين⁷⁵ كتابا، ثم لما رمت النوم وجه عليّ السيد الملكي القباج، وكان بمحل مخصوصا، فذهبت عنده، فأحضر أواني الآتاي والطعام، وجعل يباسطني ليذهب ما كان بي، ثم قال لي: وهل من كان سيده أسدا يخشى من الذئاب؟ فذهب عني ما كنت أجده من الغم. ثم إن البياز بحث عني فقيل له: عند القباج، فأتى، ثم وجه على أهل الطرب

⁶⁷ مولانا عبد السلام بن مشيش: ولي صالح من الشرفاء العلميين أهل جبل العلم؛ مما ينظر فيه الفاسي، مرآة المحاسن، 249 و260.

⁶⁸ في المخطوط: وإذ.

⁶⁹ في المخطوط: مخزني.

⁷⁰ في المخطوط: غيضا.

⁷¹ في المخطوط: تخشى.

⁷² في المخطوط: فألفتيته.

⁷³ في المخطوط: مصاحبا.

⁷⁴ أهل: كتبت في طرة المخطوط.

⁷⁵ في المخطوط: إحدى وعشرون.

فحضروا، وحضر الأعيان، ومرت ساعة مطربة، يريد بذلك صلاح ما كان أفسد؛ ثم أتيت عند الشيخ بكرة الغد، فسألني: كيف كانت ليلتك البارحة؟ فهممت أن أحكي له الواقع فقال: اسكت، فلا تحك⁷⁶ لي شيئا، فإني نظرت ذلك كله، فسكت ولم أخبره بشيء.⁷⁷

وأما المقتطف الثالث والأخير فملخص لرحلة المؤلف إلى الجزائر في مهمة رسمية، حيث جاء في هذا الملخص: "قلت: ورد عليّ الأمر المولوي بتوجهي للجزائر رفقة الحاج العياشي بنيس والقائد عمر الزواوي، فحيث علم التنيفي بذلك ملئ غيظا⁷⁸ وحسدا، حيث إن ذلك لم يكن على يده، ولا علم له به، وأنا وقتئذ كاتب معه. فنهضنا من فاس، بعد أن أكرمنا مولانا أيده الله، وأنعم على كل واحد منا بكسوتين، ودفع لنا ما نحتاجه من الخزائن والبهائم من أرواه السعيد، ومن الأثاث والفرش والمخازنية والطباخ، وكان جنس الفرنصيص وجه لطنجة بابورا⁷⁹ بقصدنا، فأقام بالمرسى خمسة أيام، فحيث طال عليه الأمر سافر. ولما حللنا طنجة ألقينا الشريف مولانا العباس صنو مولانا الخليفة⁸⁰ هنالك، فتقابلنا معه، وأمر الباشدور⁸¹ السيد محمد الخطيب باكتراء بابور⁸² لركوبنا فاكتره، وتوجهنا من يومنا ذلك قاصدين جبل طارق، فأرسينا بمرساه، وكنت يومئذ على صلاة النهار لم أقضها،⁸³ فضقت ذرعا من أجلها. ثم بعد هنيهة وإذا برجل ورد علينا يدعوننا للحضور عند رئيس بابور قريب⁸⁴ منا بقصد أن يكرمنا، فذهبنا عنده، فبالغ في الترحيب والإكرام، وأحضر من أنواع الطعام والحلويات ما لا مزيد عليه، فقامت حينئذ وتوضأت وصليت ما كان عليّ من الصلوات، فحضر وقت العشاء، فصليناها جماعة، ثم تهيأنا للأكل فأكلنا، وبعده أحضر أهل الطرب، فبقينا عنده إلى نصف الليل. ثم سافر بنا البابور ثلاثة أيام بلياليها، فأشرفنا على مرسى الجزائر، فأرسينا بها عند نصف الليل. فعندما أشرق النهار نزل رئيس البابور الإنجليزي⁸⁵ الذي أتينا به بقصد أن يعلم بنا متولي أمور البحر، ويسمى الميرانت، فورد علينا ومعه أصحابه، فسلم علينا وانصرف بعد أن قيد أسماءنا وأسماء أصحابنا، وكر راجعا إلى البر، حتى أتى الجلنار المسمى آنشيف، وهو المتولي للأعمال كلها، فأذن للكروئيين يلّمان، وهو المتولي لأمر العرب، فوجه خليفته

⁷⁶ في المخطوط: تحكي.

⁷⁷ المخطوط، ص 31-33.

⁷⁸ في المخطوط: ملأ غيضا.

⁷⁹ البابور: معنى الباخرة.

⁸⁰ في المخطوط: خليفة.

⁸¹ الباشدور: لفظة كانت تطلق قديما على من يقوم بمهمة السفارة.

⁸² في المخطوط: بابورا.

⁸³ في المخطوط: أقضها.

⁸⁴ في المخطوط: بابورا قريبا.

⁸⁵ الإنجليزي: كذا في الأصل، وتنطق التكليزي، نسبة إلى لفظة التكليز التي تطلق على المملكة المتحدة (بريطانيا).

المسمى تيبسبل، والترجمان حاكم الجنار، وهو المتولى حكم عملة العسكر برا وبحرا بأعمال الجزائر، والقبطان، فأتيا معهما بفلوكة⁸⁶ حسنة ذات صنعة رقيقة، وبها من المقاديف ستة عشر مقدفا، مبطنة مملف⁸⁷ جيد، فركبنا بها وهما معنا في الساعة العاشرة من النهار؛ فلما كنا بالقرب من البلد، أمرا بضرب المدافع للفيشطة؛⁸⁸ ثم لما دخلنا البلد ألفينا عددا من العسكر صفوفا في انتظارنا، ثم أُتِيَ لنا بكرُوسَتَيْنِ رفيفتين، فركب كل منا بواحدة، وركب معنا باشا الترجمان والقبطان، فاهتزت البلاد عند دخولنا، وملئت الطرق والأسواق والأسطح، ونحن ننظر ذلك كله، حتى وصلنا للمحل الذي هيووه لنا، وكان أميرهم دو مرتان بري هو الذي أمر بتعيينه، وهذه الدار التي نزلنا بها كانت لوكيل الخرج⁸⁹ من المسلمين قبل استيلاء الروم عليها؛ فدخلنا ثم سعدنا إلى صالة كبيرة بأعلى الدار، مفروشة بأنواع الزينة، وبها من الأثاث الرقيقة التي يُعَجَز عن وصفها، وقد استدارت من الجوانب كلها ممرأة من البلار البديع، فأقمنا بها هنيهة، ثم أمرونا بالنزول إلى الأسفل بقصد الفطور، فنزلنا إلى صالة أخرى رقيقة، وبوسطها طبله من عود الماجدي، قد صُفَّت بأنواع من الحلويات المستعملة من السكر، ونُشِرَ عليها رداء من الكتان الأبيض، وبوسطها مشموم⁹⁰ من أنواع النوار الطري من كل لون، وبرأسها مشموم⁹¹ آخر، ومن الجهة الأخرى كذلك، وبين كل واحد منها⁹² نوع آخر من النوار الرومي⁹³ على أشكال، وحول ذلك أنواع الفواكه كلها، التي لا⁹⁴ توجد إلا في وقتها المعهود من كل لون، ثم أُتِيَ بأنواع الطبخ الجيد المتقن، الذي لا يوجد مثله إلا بفاس السعيدة، فكان جملة ما حضر في تلك الساعة بين مأكولات وحلويات وفواكه اثنين وسبعين لونا، وهكذا في كل وقت يحضرون ذلك، ورأينا أربعة رجال بالكوزينة،⁹⁵ مشمرين⁹⁶ عن ساعد الجد، ومعهم عدد من الإماء، في مقابلة⁹⁷ الطبخ، ولكل واحد منا كرسي بهي مكسو⁹⁸ بزينة رقيقة، وفيه كاغيد مكتوب⁹⁹ باسم كل واحد منا، فكلُّ منا جلس على الذي وُسِمَ باسمه،

⁸⁶ الفلوكة: قارب خشبي تقليدي يستعمل للإبحار بمحاذاة الشواطئ، سواء للصيد أو النزهة أو نقل الركاب.

⁸⁷ المملف: من أجود أنواع الثياب الصوفية.

⁸⁸ الفيشطة: معنى الاحتفال، وأصلها من الكلمة الإسبانية: فيستا.

⁸⁹ وكيل الخرج: أو وكيل الخارج، منصب رسمي لوزير البحرية المكلف بالشؤون الخارجية لإيالة الجزائر في زمن الداى أثناء مرحلة الحكم العثماني.

⁹⁰ في المخطوط: مشموما.

⁹¹ في المخطوط: مشموما.

⁹² في المخطوط: من هؤلاء، ولعل ما كتب أنسب.

⁹³ الرومي: معنى الاصطناعي.

⁹⁴ في المخطوط: م.

⁹⁵ الكوزينة: معنى المطبخ.

⁹⁶ في المخطوط: مشمرون.

⁹⁷ مقابلة: معنى مراقبة.

⁹⁸ في المخطوط: كرسي بها مكسوا.

⁹⁹ في المخطوط: مكتوبا.

وإذا جلسنا للأكل يجلس معنا اثنان من كبرائهم، باشا الترجمان، واسمه شكصب، والقبطان تيسيل؛ فلما فرغنا من الأكل صعدنا للأعلى، وجلسنا بالصالة التي دخلنا إليها أول مرة، ثم أتى إلينا بالقهوة في صينية من الفضة وكؤوس رفيعة، وعند الفراغ منها أتى بمرشّات رفيعة فيها من ماء الورد والزهر وغيرهما، وحك¹⁰⁰ مملوء¹⁰¹ بالبخور الهندي والتونسي، ثم أدخلونا إلى صالة أخرى بداخل تلك الصالة التي نحن جالسون بها، فألفينا بها ناموسيتين¹⁰² من الصُفر،¹⁰³ مفروشتين بأنواع الزينة، وبهما من كل ما تحتاج إليه، ثم انتقلنا إلى أخرى كذلك، وهكذا إلى انتهاء اثنتي عشرة¹⁰⁴ صالة، كل واحدة تُسليك عن الأخرى، دون أخرى أيضا لنزول أصحابنا، يطؤون بنعالهم على الديباج ويفترشونه، وجميع الأعلى والأسفل كله مفروش يوطأ بالنعال فوقه. وعند الليل يوقد خمسة وثلاثون قنديلا، كل واحد فيه خمسة قناديل، ومن حَسَك الشمع خمسة وثلاثون مثل القناديل، فقلنا لهم: هذه¹⁰⁵ المحلات كثير لا نحتاج إليها، فأجابوا: إن من عادة الإنسان الملل من الشيء إذا لزمه، وما جعلنا لكم ذلك إلا لأجل إن مللتم من محل فانتقلوا لغيره. ثم صعدوا بنا لسطح الدار، فألفينا به محلا يشرف على البحر، صنع عليه قبة من الخشب مطلية بألوان عجيبة، وقد استدارت¹⁰⁶ بها كراسي من الحديد ملونة، وبإزائها أنواع من الرياحين العجيبة، فقالوا: عند الصباح والعشي تأتون¹⁰⁷ لهذا المحل بقصد النظر، ثم أتوا لنا بزربية تركية رفيعة وقالوا: هذه بقصد الصلاة عليها، فإنه ما وطئها أحد، ووكلوا بنا عددا من الخدمة في مقابلتنا.¹⁰⁸ ثم أتى بكروستين فركبنا، ومعنا الاثنان المذكوران،¹⁰⁹ حتى وافينا منزل الوزير الأكبر، المتولي الحكم بالجزائر ونواحيها، وهو ذو شاسل لب، ومعناه ذو الجود والإحسان، وهي دار واسعة الجنب، مرتفعة الأطناب، وفيها من المنتزهات والصالات عدد كثير، ومن أنواع التنقيش والرقم والآلات الرفيعة ما لا نهاية لذلك، فبالغ في إكرامنا والترحيب بنا، ثم توجهنا من عنده لدار الجلنار الكبير الذي له التصريف في جميع الأمور المخزنية والعسكرية، برا وبحرا، داخلا وخارجا، واسمه

¹⁰⁰ الحك: بمعنى العلبة.

¹⁰¹ في المخطوط: وحكا مملوا.

¹⁰² في المخطوط: ناموسيتان، والناموسية بمعنى السرير.

¹⁰³ الصفر: النحاس الأصفر، ويستعمل، خاصة في فاس، في الزخارف بسبب مظهره الذهبي اللامع، وإليه ينسب سوق الصقارين بفاس المحاذي

لخزانة القرويين بالمدينة العتيقة.

¹⁰⁴ في المخطوط: اثني عشر.

¹⁰⁵ في المخطوط: هؤلاء.

¹⁰⁶ في المخطوط: استدار.

¹⁰⁷ في المخطوط: تأتوا.

¹⁰⁸ مقابلتنا: هنا معنى رعايتنا والاهتمام بنا.

¹⁰⁹ في المخطوط: الاثنان المذكوران.

دو مارتيميري، ومحل سكناه هو المحل الذي يُنسب لحسن باشا¹¹⁰ بحومة الجينية، دار يكل اللسان عن وصفها لحسنها وبهاؤها، يُصعد لبابها بدرج كثيرة متسعة، وينزل فيها لدرج آخر مثلها، ولها أسطوان¹¹¹ كبير، وبه أبواب ثلاثة موصلة للدار مثل أبواب دور فاس في العمل¹¹²، وفي أسفل الدار ثماني قباب¹¹³ مثل قباب فاس، ولها دقات¹¹⁴ من الجوز¹¹⁵ مشجرة وخوختان لكل واحدة، وبين باب القبة الواحدة نبح¹¹⁶ طويل على قدر طول الدار، فوّه سقف مرفوع بصنعة محكمة بهية، وبأسفله سواري من الرخام ذات ألوان، في كل قوس ساريتان، وهكذا من كل جانب، حتى استدارت بالدار كلها، وبوسط الدار خصّة¹¹⁷ من الرخام الأبيض، وفوقها أربعة أخرى متوسطات، وبالجانب الشرقي خصّة أخرى كبيرة، وبالجانب الغربي كذلك، والماء يَصْعَدُ منها جميعا للأعلى. ثم صعدنا لأعلى الدار على درج رفيعة واسعة قد رُقِمَتْ كلها بأنواع من الزيغ الرومي الجيد قدر قامة، وهكذا بالأسطوان والمساحات كلها، ووسط الدار مفترش¹¹⁸ بالرخام الأبيض، وفي هذه¹¹⁹ الدرج الموصلة لفوق¹²⁰ الدار دربوز¹²¹ من الجوز قد استدار بها من الأسفل إلى الأعلى، وبالفوق ثمان¹²² من الغرف، على نحو فاس، كبار، وبوسط كل واحدة منها بهو¹²³، وعن يمينه ثوامة، وعن يساره أخرى، وفي كل واحدة من هاتين الثوامين¹²⁴ طاقات أربع بزجاج عراقي على ألوان، وقد استدارت بكتابة رفيعة عربية بخط جميل¹²⁵ مرونق بذهب، فيها أسماء أهل الكهف، وفي أحد¹²⁶ جوانبها ناموسية ذات تنبيت بحجر الماس، مكسوة بأنواع الديباج الذي لا يضاهاى مثله، وفي الجانب الآخر مثلها، فقيل لنا: إن أمير الفرنسيس كان نازلا بها هو وزوجته، ونحن توجهنا لملاقاته فألفيناه سافر قبل

¹¹⁰ حسن باشا: داي الجزائر خلال فترة الحكم العثماني.

¹¹¹ أسطوان: مصطلح مغربي يطلق على الفضاء الذي يفصل بين الباب الخارجي للبيت وفنائه.

¹¹² العمل: بمعنى الصنعة والإتقان.

¹¹³ القباب: واحدها قبة، وهي مصطلح مغربي يطلق على الغرفة المتميزة في البيت.

¹¹⁴ الدقات: واحدها دقة، وهي مصطلح مغربي يطلق على باب خشبي كبير الحجم يوضع للقبة (الغرفة)، ويتكون من مصراعين، وكل مصراع مكون من جزأين، علوي كله خشب، وسفلي به باب من الحجم المتوسط، يطلق عليه الخوخة.

¹¹⁵ الجوز: نوع من الخشب يتميز بتحملة للنحت والزخرفة، وتكلفته مرتفعة، يستخدم عادة لصنع قطع الأثاث المتميزة.

¹¹⁶ في المخطوط: مباح، والنبح مصطلح مغربي يطلق على المساحة الفاصلة بين القبة (الغرفة) وفناء البيت.

¹¹⁷ الخصّة: بمعنى النافورة.

¹¹⁸ في المخطوط: مفترشا.

¹¹⁹ في المخطوط: هؤلاء.

¹²⁰ الفوق: مصطلح مغربي يطلق على الطابق الثاني والأخير من الدار.

¹²¹ في المخطوط: دربوزا، والدربوز مصطلح مغربي يطلق على شبك من خشب أو حديد يقام حاجزا في مقدمة الغرف بالطابق الثاني من الدور التقليدية، وكذا على امتداد السلام.

¹²² في المخطوط: ثمانية.

¹²³ في المخطوط: بهوا.

¹²⁴ في المخطوط: هذين الثوامين.

¹²⁵ في المخطوط: جزيل.

¹²⁶ في المخطوط: إحدى.

دخولنا الجزائر بيوم واحد، وأمر لنا بمحل النزول، وما يصير في ضيافتنا، ومن يقابلنا¹²⁷ مدة إقامتنا. ثم دخلنا غرفة أخرى فألفينا بها الجلنار الكبير الذي تقدم اسمه، فرحب بنا وبالغ في إكرامنا؛ وهذا المحل الذي هو فيه قد زينه بأنواع من الزينة من أشجار رومية، ومراة من البلار، وأوان¹²⁸ رفيعة. ثم بهذه الدار دربوزان، أحدهما من عود الجوز مخروط، والثاني من الحديد، وبين هذا وهذا من الفضاء مثل ذراع، وفي هذا الفضاء أنواع من النوار، مغروسا على قدر دائرته من الجوانب الأربعة،¹²⁹ وأرخي على حلقة الدار خباء يمنع الشمس والمطر. ثم انتقلنا من عنده لدار أخرى؛ وهكذا إلى أن دخلنا من الدور ثمان عشرة،¹³⁰ ثم ذهبنا لحالتنا، ورجعنا لمحلنا، فقدموا كلهم لزيارتنا، واحدا بعد واحد، ولم يأتوا دفعة واحدة، ثم دعانا الوزير الأكبر لجنان له خارج المدينة، فذهبنا عنده ليلا مسيرة أربع ساعات، فألفينا هذا الجنان فيه من الأبواب الكثيرة، وأسطوانات رفيعة، وفي هذا الأسطوان صالة كبيرة متسعة ذات...¹³¹ ستة عشر من كل جهة، وبها ثلاث ثريات من البلار الأبيض، وفي كل واحدة عدد من الشمع يوقد مذ نظرت إليها عند الدخول؛ ثم صعدا إلى درج من العود الجيد، وقد استدارت بدربوز¹³² من الرخام الأبيض، مشجر بصنعة يعجز الناظر لرؤيتها، قد التوى مع الدرج كيف دارت، حتى يظن الظان أنه قضيب من الحلواء، فألفينا صالة مبهجة قد فرشت بديباج رفيف، ووجدنا هنالك الذين كنا ذهبنا عندهم لدورهم من أكابر الدولة، فرحبوا بنا، ثم أتت لنا بقهوة فشربنا، ثم قمنا إلى منزله يشرف على البستان، فجلسنا به هنيهة، ثم نزلنا إلى محل الأكل، وهو الصالة التي نظرناها عند الباب، فألفينا بها طبلية من عود الماهوجني،¹³³ قد نشر عليها رداء من الكتان الأبيض المشجر، وحولها كراسي منصوبة، فجلسنا عليها، وجلس معنا أكابر الدولة، وقاضي المسلمين، ومفتيهم، وغيرهم، حتى عددت من جلس على تلك الطبلية للأكل اثنين وخمسين رجلا، ومثلها من الجهة الأخرى، فكان جملة ذلك مائة وأربعة، فأتي بأنواع المأكولات والحلويات المتنوعات ما لا حصر لذلك، ثم بعد الفراغ من الأكل ركبنا الكروستين ورجعنا إلى محلنا. وبعد يومين رجعنا لرؤية هذا البستان المذكور، فرأينا به من العجائب والغرائب التي لا نقدر على استيفاء جميعها، وفيه سوق الحدادين والنجارين والعوادين ومن يفرغ الصفر ومن يصنع من الرخام

¹²⁷ يقابلنا: هنا بمعنى يهتم بنا ويقوم بخدمتنا.

¹²⁸ في المخطوط: وأواني.

¹²⁹ في المخطوط: الأربع.

¹³⁰ في المخطوط: ثمانية عشر.

¹³¹ كلمة غير مقروءة في المخطوط.

¹³² في المخطوط: دربوزا.

¹³³ في المخطوط: المهاگني، وعود الماهوجني خشب صلب فاخر زخرفي مشهور، يستعمل في صنع الأثاث الراقي.

عجائب، فسألناهم عن ذلك فقالوا: جميع العمل يخدم هنا، بحيث إن توقف أحد¹³⁴ على شيء بهذا المحل يجده قريبا ميسورا به، ولا يذهب لغيره ليأتي به، وفيه من أنوار الهند وأشجاره من كل لون، وقد علق بكل شجرة حجر¹³⁵ مكتوب فيه بالرومية¹³⁶ والعربية هذه شجرة كذا، تصلح لكذا، وردت من الهند بتاريخ كذا، وغرست هنا في كذا، وكل طريق مررنا عليها نجد فيها كراسي من حديد معدة للجلوس، والأرض مرصعة، والأشجار باسقة مستوية، لا هذه تعلو على هذه، بحيث إن نظرت إليها تجدها قد حدت في نظر واحد. ثم خرجنا من هذا البستان، وأتينا الأجناد غيره، فكلها مسكونة، وبها من البنيان العجيب والأنوار والمياه الكثيرة. ثم سألنا عن ذلك فقيل: يوقد من الفنارات بالبلد داخلا وخارجا ثنتان وعشرون¹³⁷ مائة في الليلة من ضوء الغاز الذي يتخذونه من دخان البابورات المعدة للخدمة، صنعوا لها قوادس جارية موصلة للدور والأجناد؛ ثم مررنا في طريقنا على بابور يطحن ما يُجَعَل منه خبز العسكر، فنزلنا ودخلنا إليه، فإذا فيه من الحركات العجيبة التي يذهل العقل عند رؤيتها؛ ولقد رأينا الزرع يُدْخَل لمحل فيصير¹³⁸ وَيُنْقَى وَيُعَسَل، ومنه يصير لمحل فيهرس، ومنه لآخر فيطحن، ومنه لآخر فيعزبل¹³⁹ ومنه لآخر، وفيه عدد من الخناشي¹⁴⁰ مصفوفة يُدْخَل إليها الدقيق بالحركة حتى تمتلئ، فإذا ملئت تشد¹⁴¹ أفواهاها بحركة أيضا، ثم تنزل للأسفل بحركة. ثم دخلنا للفرن الذي يطبخ فيه الخبز ويعجن، فإن ذلك يُحَيِّرُ العقل ويدهش الفكر. وهكذا قد عملنا كل يوم، نركب وننظر تلك العجائب التي اخترعوها حتى أتينا على آخرها، وما تركنا موضعا بداخل المدينة وخارجها إلا أتيناها وتأملناها.

ثم دعانا عامل البلد لداره ليلا فذهبنا عنده، فألفيناه صنع بداره دارا أخرى من الخشب، وفرشها بأنواع من الديباج والحريز، ودعا أعيان البلد وكبراء الدولة والوزير الأكبر، فأتوا جميعهم، ومعهم نساؤهم، ورتبوا مجالسهم، وحضر كل من يحسن صنعة لعب وهو حتى مضى نصف الليل، فرجعنا إلى محلنا. ومن الغد دعونا لحضور المسابقة، فحضرنا، وحضر الأعيان والكبراء من النصارى والعرب؛ فإنا قد وجدنا منهم هنالك اثني عشر ألفا، فكانوا يقبلون في المسابقة مع النصارى، حتى إنا رأينا أحد الأعراب حاز من الأمانة في المسابقة عن يومين سبعمائة ريال، وغيره كذلك. ثم إني كنت وقفت على شرح

¹³⁴ أحد: غير واردة في الأصل، لكن إضافتها أنسب انسجاما مع السياق.

¹³⁵ في المخطوط: حجرا.

¹³⁶ الرومية: اللاتينية، أو غير العربية.

¹³⁷ في المخطوط: ثنتين وعشرين.

¹³⁸ يصير الزرع: عبارة مغربية تعني إزالة الحصى من الزرع بمنخل يطلق عليه مصطلح بو صيار.

¹³⁹ يغربل الطحين: تتم عملية تنخيله بمنخل يطلق عليه مصطلح الغربال.

¹⁴⁰ الخناشي: مصطلح مغربي يطلق على الأكياس.

¹⁴¹ في المخطوط: شد.

المقامات الحريرية عند بعض التجار بمصر، فطالعته وبقي عندي مدة وأنا أنظره، ثم طلبت ربه البيع فامتنع، فسألت بعض النصارى عنه بالجزائر فقال: شرحه بعض النصارى بباريس، وهو الآن حاضر¹⁴² هنا، فأمر به فأُتي، فنظرته فوجدته كذلك فقال: هو هدية لك، فأُتيت به. ثم هيوؤوا لنا بابورا جيدا لسفرنا، فتوجهنا به، وذلك في ثالث عشر من ربيع النبوي الأنور عام سبعة وسبعين ومائتين وألف، أعادها¹⁴³ الله دار إسلام، وخذل بمنه أعداءه اللثام، وتفضل علينا بمنه بتجديد رسم هذا الدين المتين، ومَنَّ علينا بالتوبة والإنابة والمغفرة، والستر والبركة، والحنانة والعطف، وحلول اللطف، وأن يكفينا ما أهمنا من أمر ديننا ودينانا وآخرتنا.

اللهم لا تسلط علينا عدونا، واكفنا أمره وضره، وسطوته وجوره، واسترنا جميعا بسترک الجميل الدائم الذي سترت به ذاتک، فلا عين تراک، ولا يد تصل إليك، وادفعه عنا وعن بلدتنا ونواحيننا بيد قدرتك القاهرة، وآياتک الناصرة، واحفظ علينا العقل والإيمان، وخذ بنواصينا إليك، وقدنا إليك قود الكرام عليك، وأيدنا بالتوجه إليك، ولا تكلنا إلى أنفسنا طرفة عين ولا أقل من ذلك، بجاه نبیک ورسولک، سيدنا محمد ﷺ، وآله وأزواجه وذريته، وأهل بيته وأصهاره وأنصاره، آمين.

ثم توجهنا لزيارة الولي العارف بالله تعالى سيدي عبد الرحمن الثعالبي،¹⁴⁴ وبالقرب منه سيدي الوالي داد وغيرهما، ما تخلفنا عن زيارتهم والحمد لله؛ وكل مقاماتهم معظمة ومحترمة، لا يصل إليها يهودي ولا نصراني أبدا، وقد وضعوا الباب لوحا مكتوبا فيه بالعربية والرومية والعبرانية: من رام الدخول لهذا المحل دون المسلمين تلزمه العقوبة الشديدة، وكذلك جعلوا بالمساجد، وقد منعوا من يدخلها من غير¹⁴⁵ المسلمين، وقد أقيم بتنظيفها وحضور الصلوات فيها، فقد صلينا الصبح بجامعها الأعظم، ورأينا ذلك عيانا؛ وبعد الفراغ من الصلاة جلس خمسة وعشرون من الطلبة لقراءة الحزب، وبعد الفراغ منه شرعوا في قراءة الوظيفة الزروقية؛¹⁴⁶ ثم سألت كبيرهم فقال: إنه يقبض ثمانية ريال¹⁴⁷ شهرية، ومن دونه فخمسة ريال¹⁴⁸.

¹⁴² في المخطوط: حاضر.

¹⁴³ في المخطوط: أعادها.

¹⁴⁴ عبد الرحمن الثعالبي: عبد الرحمن بن محمد (786-875هـ)، صوفي من كبار المفسرين وأعيان الجزائر وعلماؤها؛ مما ينظر فيه عادل نويهض، معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر (بيروت: مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، 1980)، 90-91.

¹⁴⁵ غير: كتبت في الطرة.

¹⁴⁶ الوظيفة الزروقية: مجموعة أدعية نبوية جمعها الإمام شهاب الدين أبو العباس أحمد بن زروق من أئمة المالكية وكبار الشاذلية، وتسمى

”سفينة النجا لمن إلى الله التجأ“، وتلى كل صباح ومساء بأقواه الآلاف من المتصوفة في مشارق الأرض ومغاربها.

¹⁴⁷ في المخطوط: ريال.

¹⁴⁸ في المخطوط: ريال.

إلى ثلاثة، إلى اثنين، ومحل المواسير¹⁴⁹ ومن يقابلها¹⁵⁰ بخمسة عشر ريالاً شهرية له، وسألت أيضاً مقدم¹⁵¹ الثعالبي فقال: إنه يقبض مائة ريال مشاهرة؛ وليلة الاثنين والجمعة يحضر¹⁵² الفقراء، فيأتيهم بطعام، ويفرق عليهم دراهم، هذا دأبه معهم. قلت: ولما عزمنا على النهوض من الجزائر عينوا لنا بابورا لركوبنا، قد احتوى على خمسة وستين من المدافع، وجملة الخدمة القائميين بشأنه، وكل ما يُحتاج إليه، فعددهم سبعمائة، كل واحد مقابل¹⁵³ لما كلف به، فمناحو كل واحد منا محلاً يختص به، فيه من أنواع الفرشات وكل ما نحتاج إليه، وساعة الأكل يحضرون طبله فيها من أنواع المأكولات والفواكه والحلويات مثل ما كانوا يصنعون بالجزائر؛ فسرنا فيه بريح طيبة¹⁵⁴ حتى أشرفنا على مرسى وهران، فأقمنا بها يوماً¹⁵⁵ وليلة مكرمين مسرورين، ثم نهضنا منها قاصدين طنجة، فبعد ثلاثة أيام أشرفنا على مرسى طنجة، فخرج الأعيان لملاقاتنا، فنزلنا إلى البر بسلامة والحمد لله. ثم إن البابور الذي أتينا به أقام هناك يوماً¹⁵⁶ وليلة وتوجه لحاله، فأقمنا بطنجة أياماً للاستراحة، وتوجهنا لفاس، انتهى ما لخصناه من الرحلة الجزائرية باختصار.¹⁵⁷

البيبلوغرافيا

القرآن الكريم. المحمدية: مؤسسة محمد السادس لنشر المصحف الشريف، 2013.
ابن سودة، عبد السلام بن عبد القادر. إتحاف المطالع بوفيات أعلام القرن الثالث عشر والرابع. تنسيق وتحقيق محمد حجي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1997.
ابن يوسف الفاسي، أبو حامد العربي. مرآة المحاسن من أخبار الشيخ أبي المحاسن. دراسة وتحقيق محمد حمزة بن علي الكتاني. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2003.
بن إبراهيم، العباس. الإعلام من حل مراكش وأغمات من الأعلام. تحقيق عبد الوهاب ابن منصور. الرباط: المطبعة الملكية، 1974-1983.
سكيج، أبو العباس أحمد. كشف الحجاب عن تلاقى مع الشيخ التيجاني من الأصحاب. د. م: دون اسم الناشر، 1961.

¹⁴⁹ في المخطوط: المواسير، والمواسير مفردتها مأسورة، وهي أنبوب الماء أو الصنبور.

¹⁵⁰ يقابلها: يعتني بها.

¹⁵¹ المقدم: هنا بمعنى القِيم على الضريح.

¹⁵² في المخطوط: يحضرون.

¹⁵³ في المخطوط: مقابل.

¹⁵⁴ في العبارة تضمن لقوله تعالى من سورة يونس، الآية 22: ﴿هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْبَحْرِ وَجَرْتُمْ بِهِمْ بَرِيحٌ طَيِّبَةٌ وَفَرَّخُوا بِهَا...﴾.

¹⁵⁵ في المخطوط: يوم.

¹⁵⁶ في المخطوط: يوم.

¹⁵⁷ المخطوط، 72-80.

- السنوسي، ابن عثمان. مسامرات الظريف بحسن التعريف. تحقيق وتعليق محمد الشاذلي النيفر. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994.
- المنوني، محمد. المصادر العربية لتاريخ المغرب. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1989.
- نويهض، عادل. معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر. بيروت: مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، 1980.

ثانياً: قراءات في دراسات
وإصدارات عن التصوف

قراءة في كتاب "الإيضاح لبعض الاصطلاح" للشيخ ماء العينين (ت. 1328هـ)

عبد الرحيم السوني

أستاذ باحث بالرابطة المحمدية للعلماء

يعد كتاب الإيضاح لبعض الاصطلاح¹ من بين أهم الكتابات التي قدمها الصوفية المغاربة في مجال المصطلح الصوفي، ولا يخفى ما لهذا النوع من الكتابة من أهمية في تيسير وفهم مغلفات الخطاب الصوفي؛ إذ تعتبر مدخلا رئيسا يلج به كل من أراد أن يتوصل إلى الفهم السليم لقضايا هذا الخطاب، ومن لا علم له بها تراه أبدا في إنكار وتشنيع، وحيرة واضطراب. لذا، وجب على كل من أراد ولوج عالم التصوف، معرفة مصطلحاته أولا، فلا يُفهم نص من نصوصه إلا بها. وبالنظر إلى خصوصية هذه المصطلحات وطبيعتها الرامزة فقد عمل الصوفية -ومنذ وقت مبكر- على وضع العديد من المعاجم لشرحها وبيان معانيها؛ بقصد تقريبها لمن أراد الاسترشاد بها لفهم بعض حقائق التصوف، فكان لهم بذلك دور رائد في وضع علم الاصطلاحات بصفة عامة، حتى قال عنهم المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون: "إنهم تقريبا وضعوا علم الاصطلاحات"²؛ لسبقهم في هذا المجال.

من هنا، جاء اختيارنا لهذا الكتاب -موضوع القراءة- لقيمته الصوفية والتاريخية أولا، ثم ثانياً لنطل من خلاله على طبيعة هذا النوع من الكتابة الصوفية، وخصوصية ما قدمه الصوفية المغاربة بشأنها، فنأخذ بذلك فكرة عن هذا الجانب من الخطاب الصوفي المغربي، ونرى هل ينتظم مثل غيره من باقي الأجناس الأخرى في النسق السلوكي الذي انطبع به هذا الخطاب بشكل عام -إذ لطالما تقرّر بكونه خطابا سلوكيا- أم أنه يندرج ضمن أنساق خطابية أخرى غير هذا النسق؟ ثم أخيراً، التعريف بأحد أهم الشيوخ الذين حفلت بهم الصحراء المغربية (المؤلف)، مع ما كان له من دور في ترسيخ الهوية الدينية والوطنية وتعميق الإشعاع الروحي للمغرب. وعلى هذا، سنقدم بداية تعريفًا موجزًا بهذا العلم، وبعدها نقف عند أهم مضمنات الكتاب والقضايا التي يثيرها.

¹ الشيخ ماء العينين، الإيضاح لبعض الاصطلاح، تحقيق الدكتور محمد الطريف (الرباط: منشورات مؤسسة الشيخ مربيه ربه لإحياء التراث والتبادل الثقافي، 2000).

² لوي ماسينيون، تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية، تحقيق زينب محمود الخضيري (القاهرة: طبعة المعهد الفرنسي للآثار الشرقية، 1991)، 46.

أولا: نبذة عن حياة الشيخ ماء العينين³

هو الشيخ المصطفى بن الشيخ محمد فاضل ماء العينين. أحد أهم الشيوخ الذين عرفتهم الصحراء المغربية، انتشرت طريقته الصوفية في مناطق واسعة من المغرب، بالإضافة إلى دول جنوب الصحراء. ولد الشيخ ماء العينين يوم الثلاثاء السابع والعشرين من شهر شعبان عام (1246هـ)، الموافق للحادي عشر من شهر فبراير من سنة 1831م، في ولاية الحوض الشرقي من بلاد شنقيط. ونشأ في رحاب أسرة اشتهرت بالعلم والصلاح والورع؛ فوالده كان من أقطاب التصوف في زمنه، ومن العارفين، وإليه تنسب الطريقة الفاضلية في موريتانيا والمغرب والسنغال وغيرها، وعنه أخذ علمنا التربية الصوفية والعلوم الشرعية، حتى إنه أتقن دراسة العلوم المتداولة في زمنه إتقاناً أهله لمرتبة الإمامة فيها، وشهد له بذلك العلماء وهو لا يزال مع والده.⁴ كما تصدر التدريس في مدرسة الوالد برهة من الزمن. وبعد تمكنه من فنون العلم، انقطع للعبادة وتزكية النفس، وذلك مهابعته لوالده، فأخذ عنه الأوراد والأذكار المروية عن النبي صلى الله عليه وسلم، وصاحبه بما يقتضيه أدب المرید مع شيخه بصدق الطلب وقوة العزم. فما أن بلغ من العمر ثمانية وعشرين سنة حتى أجازته والده في علم التزكية والتربية، وألبسه العمامة، واستحق الصدارة في المجال، لما تحلى به من أخلاق عالية تنم على تمكن واسع في علوم القلب والسلوك، فبقي على حال التربية والإرشاد للمريدين، إلى جانب اشتغاله بالتأليف، ما يزيد على النصف قرن، فقد عاش ما يزيد عن 82 عاماً.⁵

وبعد حياة علمية وصوفية حافلة، توفي الشيخ ماء العينين في منتصف ليلة الثلاثاء الحادي والعشرين من شوال عام 1328هـ الموافق 11 أكتوبر 1910م، بإقليم

³ للاطلاع على ترجمة الشيخ ماء العينين، ينظر: خير الدين الزركلي، الأعلام، الجزء السابع (بيروت: دار العلم للملايين، 2007)، 242؛ العباس بن إبراهيم السملالي، الإعلام من حل مراکش وأغمات من الأعلام، الجزء السابع (الرباط: المطبعة الملكية، 1997)، 171؛ محمد الظريف، الحياة الأدبية في زاوية الشيخ ماء العينين (الرباط: مؤسسة الشيخ مربيه ربه لإحياء التراث والتبادل الثقافي، 2003)؛ الشيخ ماء العينين، علماء وأمرءاء في مواجهة الاستعمار الأوروبي، أخبار ابن الشيخ مامينا آل الشيخ ماء العينين (الرباط: مؤسسة الشيخ مربيه ربه لإحياء التراث والتبادل الثقافي، 2005)؛ الشيخ ماء العينين، فكر وجهاد، تقديم اليزيد الرازي، تنسيق النعمة علي ماء العينين (تزييت: المجلس البلدي، 2001)؛ أحمد بن الأمين الشنقيطي، الوسيط في تراجم أدياء شنقيط (القاهرة، مطبعة محمد الخانجي، 2008).

⁴ ينظر: ماء العينين: علماء وأمرءاء، الجزء الأول، 16-17.

⁵ ماء العينين: علماء وأمرءاء، الجزء الأول، 162-163. للإشارة فالشيخ ماء العينين هو الذي بنى مدينة السمارة؛ إذ لما بلغ عدد مريديه العشرة آلاف مريد، فكر في الاستقرار في مكان يخصه هو ومريديه، فنظر إلى الموضع الذي يسمى بالسمارة، فوجده مناسباً؛ لكونه يجمع بين طريق القوافل التي تربط بلاد شنقيط والمغرب وبين بلاد الساحل وتنبكتو في السودان. وكانت السمارة أرضاً قاحلة فأحياها بحفر الآبار، وغرس النخيل، والبناء، وقد بنى بها مسجداً كبيراً، وقد أمده السلطان مولاي عبد العزيز بالعديد من المهندسين المهرة في مجال البناء، وبعض المتخصصين في فن الزخرفة والتزيين. وقد كان معظم من يقطن بها نفقتهم على حساب الشيخ، حتى من نفقة الزواج. هذا علاوة على الضيوف. وقد اهتم أيضاً بحثهم على التدريب على فنون القتال بما فيها الرماية التي كان يحضرها بنفسه. ماء العينين: علماء وأمرءاء، الجزء الأول، 126-177.

تيزنيت. مخلفا العديد من المؤلفات في جملة من العلوم الإسلامية، بما فيه ذلك مؤلفاته الصوفية، التي نذكر منها: "مُبصر المتشوف على منتخب التصوف"، في جزئين؛ "نعت البدايات وتوصيف النهايات"؛ "إظهار الطريق، المشتهر على قصيدته، اسمع ولا تغترر"؛ "مفيد الراوي على أي مخاوي"؛ "نظم الحكم العطائية"؛ "تأليف في معاني أسماء الله الحسنى"؛ "فاتق الرتق على راتق الفتق". والكتاب الذي بين أيدينا موضوع هذه القراءة "الإيضاح لبعض الاصطلاح"، وغيرها من المؤلفات.

ثانيا: نبذة عن كتاب "الإيضاح"

وأما الكتاب، وكما سبقت الإشارة إلى ذلك، فهو عبارة عن معجم صوفي متوسط الحجم، يتضمن تعريفات لمجموعة من المصطلحات الصوفية، سنحاول التطرق إليها بشيء من التفصيل لمعرفة طبيعتها ومنهج بنائها، إثر تحليلنا المفصل للكتاب؛ شكلا ومنهجيا ومضمونا، مع التقديم ببعض المقدمات حول زمن التأليف، ومقاصده؛ لنحدد في أي مرحلة عطائية تم إنتاج هذا الكتاب ضمن مراحل الشيخ الفكرية والسلوكية، وكذا مكانة الكتاب الموضوعية ضمن التجربة الصوفية للمؤلف؛ فنتساءل: هل الكتاب معادل موضوعي لتجربة المؤلف الصوفية، أم أنه مجرد تقريب لها؟

1. زمن التأليف وسببه

1.1. زمن التأليف

أُلف كتاب الإيضاح لبعض الاصطلاح في أواخر شعبان من عام 1310هـ، وهو ما نبّه إليه الشيخ ماء العينين نفسه عقب انتهائه من تأليفه⁶، وزمن التأليف هذا يوافق السنة الرابعة والسبعين من عمر المؤلف؛ مما يعني أنه كتبه في أواخر حياته العلمية والصوفية، ومن ثم فهو يحمل عصارة ونضج تجربته في مجال التصوف، وهو حينها يكون مؤهلاً أكثر من غيره للكتابة في هذا المجال الاصطلاحي الصوفي الضابط لمعالم الخطاب الصوفي، المقربّ لكبريات مضامينه؛ وهذا ما جعل الكتاب ذا قيمة علمية كبيرة، إذ حضي باهتمام بالغ منذ زمن تأليفه؛ ولاقى إقبالا كبيرا في الأوساط العلمية والرسومية حينها، وقد قرضه مجموعة من العلماء؛ منهم العلامة عبد الرحمن بن جعفر الكتاني وغيره، وطبع بالمطبعة الحجرية بفاس بأمر من السلطان مولاي عبد العزيز، بتاريخ جمادى الأولى عام 1321هـ؛ أي قبل وفاة المؤلف بسبع سنوات.

⁶ ماء العينين، الإيضاح، 90.

1. 2. سبب التأليف

تختلف أسباب إنتاج الخطاب الصوفي تبعاً لموقع كل متكلم ضمن التجربة الصوفية، وكذا بحسب طبيعة المتلقي المراد تبليغه، فأحياناً يكون بقصد توجيه المريدين، وأحياناً أخرى بقصد تبسيط التجربة وتقريبها لمن أراد التعرف عليها من عموم المسلمين. وللقصدين معاً، أنجز الشيخ ماء العينين كتابه الإيضاح؛ فهو وضعه ليكون عوناً لمن أرادته للاستعانة به على فهم كلام القوم، أكان من عامة الناس، أم من المريدين الذين ما يزالون في بداياتهم، فالباعث على تأليف الكتاب هو حل الغموض الواقع في أذهان الناس حول كثير من قضايا التصوف وحقائقه. بالإضافة إلى هذا، ثمة سبب آخر، يكمن في كون المؤلف يرى أن الكثيرين ممن يتعرضون للتصوف بالطعن إنما يفعلون ذلك لجهلهم بحقائق هذا العلم ودقائقه، لذا أراد أن يرفع اللبس عنهم حتى تتبين لهم حقيقة ما جهلوه من أمر هذا العلم؛ فعبر التاريخ الإسلامي تعرض أهل التصوف لكثير من المضايقات بسبب طبيعة لغتهم التي يصعب فك رموزها دون ربطها بمجالها التداولي وأصلها المعرفي؛ لذلك تجد "من لا علم له بذلك أبداً في إنكار وتشنيع لجهله بالمصطلح وغباوة الجبلة، وتشبعه بما علم، ووقوفه عند العادة الحاكمة على طبعه وعقله المعقول بعقال الخيال المسجون في سجن الوهم الذي لم ينج من قيد جنسه إلا الأفراد الآحاد، وقليل ما هم،"⁷ بهذه العبارة علق الشيخ ماء العينين على من ينكر أمر التصوف، وأرجع ذلك إلى عدم معرفته بالمصطلح الصوفي؛ لذا أراد أن يدفع التهمة عن هذا العلم ببيان حقائقه ومعانيه، فلا تبقى لهؤلاء المنكرين بذلك حجة للطعن فيه.

إذن، ثمة سببان لتأليف الكتاب؛ الأول توضيح الطريق للمريدين المبتدئين إذ "معرفة اصطلاح العلم المراد فهمه لطالبه هي التي تفتح ما استغلق فهمه"⁸ من مغاليقه ومتعلقاته، فهو وُضع "ليعرف به السالك أقرب المسالك،"⁹ ليتدرج بها في مقامات الأصول؛ ففهم معاني القوم تختصر الطريق على المرید في الوصول إلى الكثير من دقائق هذا العلم وحقائقه، وإن كانت المعرفة الصوفية لا تتحقق عن طريق التعليم اللفظي والتدريس القولي، كما في إحدى إشارات الشيخ،¹⁰ وإنما تحصل بطريق الفيض الإلهي والإلهام الرباني، "لأن جميع علوم الباطن إنما تحصل بالذوق والوجدان والشهود والعيان، لا بالدليل والبرهان، وهي ذوقيات لا نظريات، فإنها ليست بطريق

⁷ ماء العينين، الإيضاح، 35-36.⁸ ماء العينين، الإيضاح، 35.⁹ ماء العينين، الإيضاح، 36.¹⁰ الشيخ ماء العينين، السيف والموسى على قضية الخضر وموسى (فاس: المطبعة الحجرية، 1310هـ)، 17-24.

التأمل السابق، ولا بسبيل التعجل اللاحق بترتيب المبادئ والمقدمات وعلى اعتبار حصولها بطريق الانتقال بالواسطة لا بطريق الذوق بغير واسطة.¹¹ أما السبب الثاني؛ فهو محاولة الشيخ ماء العينين مد جسر التواصل بين الصوفية وبين غيرهم ممن ينكرون أحوالهم لجهلهم بحقيقتها، فأراد أن يقرب لهم معاني التصوف وحقائقه حتى لا تبقى لهم حجة في الإنكار، فهذان سببان أساسيان كانا الهاجس الذي حكم الشيخ لتأليف هذا الكتاب، وسيتبين ذلك أكثر حين تتبعنا لتفاصيله وجزئياته.

ثالثاً: الجانب الشكلي والمضموني في الكتاب

العنوان

اختار الشيخ ماء العينين لكتابه عنواناً يُعرب عن مقصوده وفحواه، فما دام أنه توضيح لبعض المصطلحات التي اصطلح القوم على معانيها قديماً وحديثاً، فقد اختار له عنواناً يتناسب مع هذا المعنى، وهو ما لخصه في عبارة "الإيضاح لبعض الاصطلاح"، التي توحى بأنه لن يتناول جميع المصطلحات، وإنما سيتناول فقط تلك التي تستعصي عن الفهم على عامة الناس ممن هم خارج دائرة التصوف أو ممن هم في بدايات التعرف عليه، وهذا ما يفسر كوننا لا نجد في الكتاب مصطلحات من قبيل: التوبة، والإنابة، والزهد، والصبر، والشكر، وغيرها من المصطلحات ذات الطابع السلوكي الواضح، فهي لوضوحها لم يتناولها؛ لأنها ليست السبب في إنكار من أنكر عن التصوف، كما أن المريدين لا يجدون صعوبة في فهمها، وهو إنما ألف كتابه لهذين الغرضين، لذا كان الكتاب انتقائياً للمصطلحات التي سيتناولها مما يحتاج إلى بيان وتوضيح.

المقدمة

بالرجوع إلى المقدمة التي وضعها الشيخ ماء العينين للكتاب، نكشف عن أهم ما تناوله فيها، ويمكن أن نلخصه في النقاط الآتية:

1. البسمة والحمدلة والثناء على الله تعالى بما يتناسب وطبيعة الموضوع؛ قال في مطلع هذه المقدمة: "الحمد لله الذي جعل الاصطلاح، وجعل معرفته لأهله سبباً للنجاح، والسلامان على محمد صاحب الفلاح."¹²

¹¹ ماء العينين، السيف والموسى، 24.

¹² ماء العينين، الإيضاح، 65.

2. التنصيص على الإطار العام الذي ينضوي تحته الكتاب، وهو كونه يندرج ضمن الكتابة المصطلحية الصوفية.

3. بعد ذلك بيان أهمية الكتابة في المصطلح الصوفي وقيمتها؛ والتي تبدو بشكل كبير فيما تمكنه من إزالة اللبس عن المنكرين لأحوال التجربة الصوفية وحقائقها التي لا يفهمونها، كما أنها من جهة أخرى تشكل نبراساً يستضيء به المريدون المبتدئون في طريق التربية الصوفية التي يخوضونها ومعرفة حقيقة ما يعيشونه، وإدراك بعض الدقائق التي تخفى عليهم معاملها. يقول بشأن هذه المسألة: "ومعرفة اصطلاح العلم المراد فهمه لطالبه هي التي تفتح ما استغلق فهمه من لُغز رمز ما لغزوه من معارفهم وأخفوه من أسرارهم. ومن لا علم له بذلك تراه أبداً في إنكار وتشنيع، لجهله بالمصطلح..."¹³ وهذا هو السبب الذي دعاه لتأليف الكتاب، بالإضافة إلى سبب ثان هو "ليعرف به السالك أقرب المسالك"¹⁴ في طريق سلوكه.

4. أشار الشيخ ماء العينين، أيضاً، في هذه المقدمة إشارات منهجية لحقيقة ما سيتضمنه الكتاب، وهو كونه سيذكر فيه مصطلحات قديمة وحديثة من مصطلحات القوم، وهو ما عبر عنه بقوله: "ولأرباب هذا الشأن -أعني التصوف- من أرباب العرفان اصطلاحات قديمة وحديثة، وقد رأيت أن أذكر من مصطلح الجميع على وجه الاختصار والاقتصار. بعض شيء مما ذكروه."¹⁵

5. وفي الأخير الإعلان عن عنوان الكتاب.¹⁶

بهذه النقط الخمس أطر الشيخ ماء العينين لكتابه **الإيضاح**، في مقدمة لا تتجاوز الصفحة الواحدة، وهي مع وجازتها تكشف بدقة عن أهم معالم الكتاب منها ومضمونها، مما يُبين عن دقة الشيخ العلمية والمنهجية.

المحتويات

بخصوص محتويات الكتاب، نجد أن الشيخ ماء العينين شرع مباشرة بعد المقدمة في تعريف المصطلحات من غير أن يعلن عن أية طريقة في ترتيبها، والحق أن مثل هذا العلم الذي عرف بدقته المنهجية والتأليفية، يصعب أن نتصور في حقه مثل هذا الإهمال لهذا البعد الدقيق من الكتابة خاصة في هذا المجال، إذ لا يمكن أن يترك

¹³ ماء العينين، الإيضاح، 35-36.

¹⁴ ماء العينين، الإيضاح، 36.

¹⁵ ماء العينين، الإيضاح، 36.

¹⁶ ماء العينين، الإيضاح، 36.

مصطلحات كتابه عارية من كل قصد في ترتيبها، أو أن يتركها من غير أي بُعد تصنيفي، خاصة وأن المجال المصطلحي مجال دقيق تحضر فيه الصرامة المنهجية بشكل كبير، وكل إجراء فيه يكون محكوماً بمقصدية معينة، وما هذا التصور الذي رتب به مصطلحات كتابه، سوى التصور السلوكي، فهو لم يرتب مصطلحاته وفقاً للترتيب الألفبائي، وإنما رتبها وفقاً لما تقتضيه متطلبات السلوك الصوفية، وسنحاول ضمن هذا البُعد أن نبحث عن الغاية من وراء الترتيب الذي اعتمده الشيخ لمصطلحاته والرؤية التي حكمته في هذا الترتيب، والوقوف عند العلاقة المعنوية التي تجمع هذه المصطلحات، لكن قبل ذلك سنعرض هذه المصطلحات كما وردت في الكتاب حتى يتتبع القارئ معنا الملامح الممكنة في ترتيب حقول هذه المصطلحات وتصنيفها.

بلغ عدد مصطلحات الإيضاح 134 مصطلحاً مرتبة على النحو الآتي: الأزل، الأبد، الذات الأقدمية، الأحدية، الواحدية، أحدية الجمع، الواحد، الاتحاد، الاسم، الوصف، الأسماء الإلهية، الأسماء الذاتية، الاسم الأعظم، الإخلاص، التصوف، الطريقة، الشريعة، الحقيقة، اللوائح، الطوابع، اللوامع، الطوارق، الشوارق، الوقت، المقام، الحال، القبض، البسط، الهيبة، الأنس، التواجد، الوجد، الوجود، المواجيد، الغلبة، الفرق، الجمع، جمع الجمع، الفناء، البقاء، الغيبة، الحضور، السكر، الصحو، الذوق، الشرب، الري، المحو، الإثبات، المحق، الستر، التجلي، المحاضرة، المكالفة، المشاهدة، المفاتحة، المواجعة، المجالسة، المحادثة، البوادة، التلوين، التمكين، القرب، البعد، النفس، النفس الشهبانية، النفس، القلب، الروح، السر، سر السر، بيت الحكمة، بيت المقدس، البيت الحرام، بيت العزة، الخواطر، الورد، الوارد، علم اليقين، عين اليقين، حق اليقين، اليقين، المعرفة، العارف، الشاهد، الكشف، الاطلاع، الظهور، الاتصال، الانفصال، الوصل، الفصل، الخمود، الجمود، البوادة، الهجوم، التجريد، التفريد، المسامرة، الهم، الاهتمام، الهمة، النخبة، التصافي، المعية، الفقد، السنوح، الرسوخ، الشموخ، المحق، السحق، الاختيار، الازدجار، الجذب، السلب، الاستواء، الحرق، الفتح، الغيب، الاستعلاء، التجلي، قاب القوس، الاقتباس، الانعكاس، الانتعاش، الارتكاس، الخرق، الفتق، الوهل، الوله، الانمياع، الوداع.

هذا هو مجموع المصطلحات الواردة في الكتاب، ذكرناها حتى يكون القارئ على بينة من التصنيف الذي سنعتمده في تمييز حقولها الدلالية ووحداتها المعنوية، ونوع العلاقة التي يربط بعض هذه الوحدات ببعض، وإن كنا وجدنا صعوبة في تصنيفها، ومع ذلك فقد اهتدينا إلى تصنيفها وفقاً لسبعة محطات أساسية هي:

1. مصطلحات تتعلق بالذات الإلهية من جهة كونها جواهر توحيدية خالصة ومجردة عن أي ملمح تحقيقي اتصالي فيما بين العبد وخالقه، وهذه المصطلحات تبتدئ بالأزل وتنتهي بالاسم الأعظم.

2. مصطلح الإخلاص.

3. مصطلح التصوف.

4. مصطلحات أقسام الطريق الصوفية وهي: الشريعة والطريقة والحقيقة.

5. مصطلحات دالة على ما يقع في الطريق الصوفي إجمالاً من أحوال ومقامات اتصالية على اختلاف درجاتها مما يتحصل للسالك في سائر مراحل السلوكية بداية ووسطا ونهاية، وتبتدئ باللوائح وتنتهي بالقرب والبعد.

6. مصطلحات مواضع السير في الطريق؛ وتبتدئ بالنفس وتنتهي ببيت العزة، وإن كنا نجد ضمن هذا القسم مصطلح "النفس" وهو مما يقع للسالك أثناء سلوكه، ولا نعلم قصد الشيخ من إيراد هذا القسم.

7. مصطلحات تخص صفات الأفعال التحقيقية السابقة المضمنة في القسم الخامس من جهة فاعليتها ودرجاتها الاتصالية الممكن للصوفي أن يحصلها في طريق الارتقاء للاتصال بحضرة الله تعالى وإدراك حقائق التوحيد والمعرفة الإلهيين ودرجاتهما في مختلف مراحل السلوك الصوفي، وهذا القسم يبتدئ بالخواطر وينتهي بالوداع.

بملاحظتنا لهذه المحطات المعنوية السبع التي تدرج ضمنها مصطلحات الإيضاح، نجد أن ثمة علاقة رفيعة بينها، فأول ما ابتدأ به الشيخ ماء العينين مصطلحاته، تلك التي ترتبط بالذات الإلهية بصفة مجردة وما يتعلق بها من حقائق جوهرية بعيداً عن أي بعد تحقيقي، ويظهر هذا في مصطلحات مثل: الأزل، والأبد، والذات الأقدمية، والأحادية، والواحدية، والاسم، والوصف، والأسماء الإلهية، والأسماء الذاتية، والاسم الأعظم، إلخ، فهذه إنما هي جواهر متعلقة بحقائق توحيدية مجردة، وهو بافتتاحه بها، ينبه إلى أن المقصود من خوض غمار التجربة الصوفية إنما هو معرفة الذات العلية وكل ما يتصل بها من حقائق توحيدية؛ إذ تعتبر موضوع علم التصوف. ثم جاء بعدها بمصطلح الإخلاص (الوحدة المضمونية الثانية)؛ بما فيه من إشارة لطيفة إلى أن من يريد خوض غمار هذا العلم الذي يوصل إلى معرفة الحقائق

الإلهية لابد له من إخلاص النية لله تعالى؛ فهو الشرط الأول لولوج هذا المسلك الإيماني، فبذلك يتمكن له الاتصال بالله عز وجل ومعرفة كل الحقائق التوحيدية المتضمنة في الوحدة الموضوعية الأولى، وهذا هو الذي يضطلع به علم التصوف الذي هو علم السلوك إلى الله تعالى، ولذلك عقب ذكره للإخلاص جاء بمصطلح التصوف (الوحدة المضمونية الثالثة)؛ باعتباره العلم الذي يتوصل به إلى معرفة تلك الحقائق، وكأنه يقول لنا بذلك: هذا هو المقصد من التصوف؛ وهو معرفة الله تعالى وتوحيده في أعلى مقامات التوحيد، فإن أردتم خوضه فعليكم إخلاص النية لله تعالى. بعد ذلك يأخذ في سرد كل ما يتعلق بعلم التصوف، بداية من الأقسام المؤطرة لهذا العلم بشكل عام بكل مجرياته وأحواله وتصاريفه؛ والمتمثلة في المحطات الثلاث التي يتدرج في معالها السالكون في كل مراحلهم السلوكية، وهي؛ الشريعة والطريقة والحقيقة (الوحدة المضمونية الرابعة).

فبهذه الوحدات المضمونية الأربع جعل الشيخ ماء العينين إطارا نسقيا عاما للموضوع من جهة ما تتأطر به التجربة الصوفية بشكل عام، ليأخذ بعد ذلك في ذكر تفاصيلها ومجرياتها التحقيقية؛ وأول ما بدأ به في هذا الباب؛ ذكره لبعض ما يقع للسائرين أثناء سيرهم في الطريق من أحوال ومقامات بصفة عامة؛ بداية من اللوائح والطواع، واللوامع، والشوارق، والوقت، والمقام، والحال، والقبض، والبسط، والهيبة، والأنس، والتواجد، والوجد، والوجود، والغلبة، والفرق، والجمع، وجمع الجمع، والفناء، والبقاء، والغيبة، والحضور، والسكر، والصحو، والذوق، والشرب، والري، والمحو، والإثبات، والمحق، والستر، والتجلي، والمحاضرة، والمكاشفة، والمشاهدة، والمفاتيح، والمواجهة، والمجالسة، والمحادثة، والتلوين، والتمكين، والقرب، والبعد، فهذه المصطلحات دالة على ما يقع للصوفي في مساره الاتصالي التعرفي على الحقائق الإلهية مما يضطلع به الطريق الصوفي إجمالاً من أحوال ومقامات تفصيلية يحصلها السالك في سلوكه عموماً (وهي الوحدة المضمونية الخامسة).

هذه الآفاق الممكنة للسالك أن يحصلها ويحيها في طريقه التعرفي في سبيل تحصيل القرب من الله تعالى بكل معالم هذا القرب، يعيشه الصوفي ذاتياً ووجدانياً على تنوع أحوال الذات السالكة وأطوارها المترقية في كل السلوك الصوفي؛ لذلك نجده بعد ذكره لتلك المعالم التحقيقية يذكر الجواهر الذاتية التي تقع فيها تلك الحقائق بأحوالها ومقاماتها على اختلاف مراحل السير التي يقطعها الصوفي؛ من نفس، وقلب، وروح، وسر، وسر السر، وبيت الحكمة، وبيت المقدس، والبيت الحرام، وبيت العزة، فهذه كلها جواهر ذاتية يقع فيها السلوك الصوفي، يدركها السالك بحسب تغلغله

وتعمقه في أبعاد تجربته ومحصلاتها، وهي كلها مسميات لجوهر ذاتي واحد يأخذ في كل مرحلة، وما يغلب على السالك فيها من أحوال وأوصاف، إسمًا يتميز به عن غيره من المراحل الأخرى، ف”بيت الحكمة [مثلاً] هو القلب الغالب عليه الإخلاص، وبيت المقدس هو القلب الطاهر من التعلق بالغير، والبيت الحرام هو قلب الإنسان الكامل، وبيت العزّة هو القلب الواصل إلى مقام الجمع حال الفناء في الحق،”¹⁷ وهكذا فقد أورد الشيخ ماء العينين هذه الجواهر مرتبة تصاعدياً فيما يحياه الصوفي في سلوكه، وهو قد أتى بهذه الاصطلاحات لما فيها من معنى مساكنة الحقائق الإلهية للعبد بحسب درجات هذه المساكنة (وهي الوحدة المضمونية السادسة)، ثم بعد ذلك أتى ببعض المصطلحات الواصفة لحقيقة تلك المحصلات وما تنفتح عليه من آفاق معرفية تعريفية عرفانية؛ فهي جميعها تتأطر إما ضمن الخواطر، أو الطوارق، أو الواردات، ومن جهة أخرى فهي إما تقع من جهة علم اليقين، أو عين اليقين، أو حق اليقين، أو اليقين، أو المعرفة، وهي إما أن تكون شاهداً، أو كشفاً، أو اطلاعاً، أو ظهوراً، أو اتصالاً، أو انفصالاً، أو وصلاً، أو فصلاً، أو خموداً، أو جموداً، أو بواده، أو هجوماً، أو تجريداً، أو تفريداً، أو مسامرة، أو هما، أو اهتماماً، أو همّة، أو نخبة، أو تصافياً، أو أومعية، أو فقداً، أو سنوحاً، أو رسوخاً، أو شموخاً، أو تجلياً... الخ، إلى أن يصل إلى مصطلح الوداع الذي ختم به الكتاب؛ (وهذه هي الوحدة المضمونية السابعة)؛ فكل ما ورد ضمن هذه الوحدة يخص صفات الأفعال التحقيقية السابقة من جهتها الاتصالية والمعرفية، ودرجات هذه المعرفة وحدودها مما يتحقق للسالك في سائر سلوكه، وقد ختم الشيخ كتابه بمصطلح ”الوداع” الذي هو ”عبارة عن موادعة الأكوان ومقاطعة الأقران، ومهاجرة الأوطان، رغبة في الوصلة بالرحمن، على كاهل الحب، المؤدي إلى منازل القرب،”¹⁸ وهو غاية ما يمكن أن يصله العبد في رحلة اتصاله بالله تعالى.

بهذا، نرى كيف أن الشيخ ماء العينين جعل مصطلحات الإيضاح في حلقة دائرية ابتدأها بمصطلحات حول الذات الإلهية وما يتعلق بها من معالم توحيدية، باعتبارها القصد من خوض غمار التجربة الصوفية، وختمها، بعد التعرّيج على جملة من معالم السلوك الصوفي، بما يمكن أن يتحصل للسالك في منتهى هذا السلوك من معالم تحقيقية تحصيلية لذلك المقصود الذي ابتدأ به كتابه وهو ”الوداع” الذي هو قطع الصلة بالخلق وربطها بالخالق، وهو قمة ما يمكن أن يحصله المسلم من تجربته الدينية في علاقته بالله عز وجل.

¹⁷ ماء العينين، الإيضاح، 90.

¹⁸ ماء العينين، الإيضاح، 90.

وبهذا فقد انطبع الكتاب بصفة إجمالية بطابع التوحيد، وهذا ليس حكراً على الشيخ ماء العينين من خلال كتابه الإيضاح، وإنما هو ملمح عام نتبينه من الكتابة الصوفية بصفة عامة، ذلك أن التجربة الصوفية بجميع معاملها تبقى العلاقة الأبرز فيها والمقصودة هي العلاقة مع الله تعالى، فهي قصد كل سالك من سلوكه، بكل ما يتحصل له من أحوال ومقامات في سبيل الاتصال بحضرة الله تعالى وتحصيل العبودية الخاصة له عز وجل عبر مسار تدرجي ارتقائي، فالسلوك الصوفي بكل تفاصيله ومجربياته مرتبط بهذه العلاقة ودائر حولها، ولمحوريتها ضمن هذا السلوك، نجدتها حاضرة بقوة في كثير من التعاريف المحددة للتصوف عامة الذي هو في الأساس قطع الصلة بما دون الله تعالى وربط الاتصال به عز وجل، ومن هنا قيل: "التصوف هو الأخذ بالحقائق، واليأس مما في أيدي الخلائق"،¹⁹ وقيل: هو "أن يجري على الصوفي أعمال لا يعلمها إلا الحق، وأن يكون دائماً مع الحق على حال لا يعلمها إلا هو"،²⁰ وقيل: "هو وُلَّهُ في مقام الحضور، وسكراً في مشاهدة النور، ووقوفاً بين مخافتين، خوف صد وخوف فراق"،²¹ وقيل: "هو القيام مع الله من حيث لا يعلم غير الله عز وجل"،²² وقيل: هو "السكون إلى الله، والفرار من الناس"،²³ وقيل: "هو لحوق السر بالحق"،²⁴ وقيل: "هو صفاء المعاملة مع الله تعالى، وأصله التعزف عن الدنيا"،²⁵ وقيل: "هو استرسال النفس مع الله تعالى على ما يريد"،²⁶ وقيل: "بدؤه معرفة الله، ونهايته توحيده"،²⁷ وقيل: "هو ألا يرى الصوفي في نفسه ظاهراً وباطناً، بل يرى الحق في كل ذلك"،²⁸ وقيل: هو "استقامة الأحوال مع الحق"،²⁹ وقيل: "التبري عن دونه، والتخلي عن سواه"،³⁰ وغيرها من الأقوال التي تندرج ضمن ذات السياق، والتي تكشف بشكل واضح عن محوريتها هذه العلاقة ضمن السلوك الصوفي عامة؛ إذ يبقى الاتصال بالذات الإلهية الغاية الكبرى التي ينشدها كل صوفي من سلوكه، وجميع أحواله التعبديّة التي تتخلل هذا السلوك إنما هي في سبيل تحصيل هذا الاتصال

¹⁹ أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي (القاهرة: دار الثقافة والنشر والتوزيع، 1989)، 100.

²⁰ عبد الحكيم عبد الغني قاسم، المذاهب الصوفية ومدارسها (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1999)، 24.

²¹ محمد كمال إبراهيم جعفر (دراسة وتحقيق)، تراث التستري الصوفي (القاهرة: مكتبة الشباب، د. ت.)، 32.

²² محمد الكسنزان الحسيني، الموسوعة الكسنزانية، الجزء 13 (دمشق، بيروت: دار المحبة، 2005)، 362.

²³ عبد الغني قاسم، المذاهب الصوفية، 24.

²⁴ أبو بكر بن إسحاق الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق عبد الحلیم محمود (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2004)، 91.

²⁵ أبو عبد الرحمن السلمي، طبقات الصوفية، تحقيق نور الدين شريعة (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1997)، 158.

²⁶ الكسنزان الحسيني، الموسوعة الكسنزانية، الجزء 13، 363.

²⁷ الكسنزان الحسيني، الموسوعة الكسنزانية، الجزء 13، 365.

²⁸ قاسم غني، تاريخ التصوف في الإسلام، ترجمه من الفارسية صادق نشأت، أحمد ناجي القيسي ومحمد مصطفى حلمي (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1970)، 282.

²⁹ السلمي، طبقات الصوفية، 511.

³⁰ السلمي، طبقات الصوفية، 235.

والوصول إلى حضرة الله تعالى الجليل الغفار، عبر العديد من الأحوال والمقامات التي يتدرج فيها السالك إلى أن يصل إلى حدود يصبح لا يرى فيها ذاتاً ولا فاعلاً على الحقيقة سوى الذات الإلهية، وهذه هي حقيقة التوحيد الكامل لله عز وجل في الرؤية الصوفية.

على هذا الأساس التوحيدي، بنى الشيخ ماء العينين معالم مصطلحات كتابه، وهو وإن ضمنه مصطلحات ذات صلة بالبعد الاتصالي الشهودي، بما تحمله هذه المصطلحات من دلالات إشرافية في تجارب صوفية أخرى في أقطار غير القطر المغربي، من أمثال صوفية الأندلس، وغيرهم، نجده يقدمها في قالب شرعي سلوكي ينسجم وتجربته السلوكية المعتدلة التي تبتعد عن كل ما من شأنه أن يشوش على الناس حقائق الدين ومعارفه. وهو بالترتيب الذي وضع به مصطلحاته، وتركيزه على الأبعاد التوحيدية التي تتضمنها هذه المصطلحات، يشير إشارة قوية إلى أن السلوك الصوفي في أساسه هو سلوك منبني على التوحيد الخالص لله تعالى وتحقيق العبودية الخالصة له عز وجل.

رابعاً: منهج الشيخ ماء العينين في "الإيضاح"

لم يتبع الشيخ ماء العينين خطوة منهجية واحدة في مؤلفه، وإنما اعتمد في صياغة مفاهيمه على مجموعة من الصور المنهجية؛ بحسب طبيعة كل مصطلح، وسنعرض لأهم الصور التي جاءت عليها مصطلحات الإيضاح، ونقدمها على النحو الآتي:

1. تعريف مختصر للمصطلح لا يتجاوز السطرين من غير نقل عن مصادر، وهذه الصورة نجدها في مصطلحات مثل: الشريعة، والطريقة، والأزل، والأبد، والاسم، والوصف، والأسماء الإلهية، والذات الأقدمية، والأحدية... الخ. يقول عن الأبد: "الأبد: شهود الامتداد بلا نهاية، وفي معناه، الآخر والباقي والدائم،"³¹ هذا كل ما ورد بشأن تعريف هذا المصطلح، والملاحظ أنه تعريف مختصر ينبنى على منهجية بسيطة ليس فيها أي تركيب لعناصر مفهومية مقتبسة من مصادر خارجية، وعلى هذا جرى تعريف عدد من مصطلحات الإيضاح.

³¹ ماء العينين، الإيضاح، 37.

2. اختصار المعنى في سطر ونصف مع الإحالة على غيره، ومن ذلك ما فعله في مصطلح "الواحد" حيث قال: "الواحد: الذي لا ثاني له. وكثيراً ما كنت أسمع شيخنا رضي الله عنه يقولهما ويشهر الأخير"³²؛ يعني الأحد والواحد.

3. تعريف مطول شيئاً ما، إذا كان ما يقتضي ذلك، كبيان علاقة مصطلح ما بمصطلحات أخرى، وإيراد بعض الآراء التي قيلت فيه بصياغة ذاتية دون بيان قائلها، وهذه المنهجية نجدتها في مصطلحات مثل "أحدية الجمع" الذي قال بشأنه: "أحدية الجمع؛ هي شهود الذات، من حيث هي بإسقاط نسبة الأزل والأبد، لاندراج الحضرة الواحدية. واعلم أن الأحد والواحد، قيل إن معناهما واحد، وهو المتفرد في ذاته وصفاته وأفعاله، وقيل الأحد، الذي لم يتولد وجوده من شيء ولم يتولد من وجوده شيء"³³ وقد يقتصر، ضمن هذا التعريف المطول شيئاً ما، على ما يقدمه هو بخصوص المصطلح من غير إشارة لأحد ولا بالتطرق إلى مسألة من المسائل التي يطرحها هذا المصطلح أو ذاك، ومن هذا ما فعله في مصطلحات: النفس، والنفس الشهبانية، والقلب.³⁴

4. مصطلحات أطال في تعريفها بما يزيد على الصفحة، ومع ذلك لا يحيل على أقوال الصوفية سوى ما يستشهد به من بعض الأشعار التي لا يرجعها إلى أصحابها ويكتفي بعبارة "يقول الشاعر"، وهذه المنهجية فعلها في مصطلح "الاتحاد"³⁵.

5. مصطلحات يأتي فيها التعريف مركباً ومؤلفاً من مجموعة من العناصر المفهومية والمضمونية؛ منها القرآن الكريم، والحديث النبوي، والمعنى اللغوي، وأقوال الصوفية، وأشعارهم، والتعرض لبعض القضايا المتعلقة بمصطلح ما وعلاقته بمصطلحات أخرى... الخ، ومن هذا القبيل ما فعله في مصطلح "الاسم الأعظم" حيث ذكر تعريفاً مختصراً له لا يتجاوز السطر الواحد ثم بعد ذلك سرد أهم الأقوال التي قيلت فيه وإن لم يذكر أصحابها ولا ألفاظهم وإنما ذكر معانيهم مع شرحها وبيانها. يقول: "الاسم الأعظم: هو الاسم الجامع لجميع الأسماء، وقيل: هو الله تعالى، لأنه اسم الذات الموصوفة بجميع الصفات، أي المسماة بجميع الأسماء، ولهذا يطلقون الحضرة الإلهية على حضرة الذات، مع جميع الأسماء، وعند بعضهم، هو اسم الذات الإلهية، من حيث هي هي، أي المطلقة الصادقة على جميعها أو بعضها مع كل واحد

³² ماء العينين، الإيضاح، 38.

³³ ماء العينين، الإيضاح، 38.

³⁴ ماء العينين، الإيضاح، 64-65.

³⁵ ماء العينين، الإيضاح، 38.

منها، قال تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾، وقال: ﴿قُلْ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾ وقال: ﴿وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرَ﴾. قال بعضهم، وهذه الإضافة تكون من كونه مذكورا... الخ.³⁶

هذه المنهجية التي يأتي فيها بناء مفهوم المصطلحات مركبا، لم تأت على صورة واحدة بل جاءت في مجموعة من الصور، يمكن أن نذكرها في الخطاطات المنهجية الآتية:

تعريف المصطلح + أقوال الصوفية ومعانيهم + قواعد وفوائد تتعلق بحقيقة المصطلح مما يكون ثابتا من ثوابته وما يُستخلص منه من فوائد؛ مثل ما فعل في مصطلحي "الفناء والبقاء" حيث أتى بثلاثة قواعد مع كل قاعدة فائدة³⁷ + أشعار + القرآن الكريم؛ مثل قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾³⁸، وقوله في البقاء: ﴿وما عند الله خير وأبقى﴾³⁹.

تعريف المصطلح + الشعر + القرآن الكريم + أقوال أحد الصوفية حول هذه الآية أو تلك؛ إذ كثيرا ما يعتمد على التفسير الإشاري؛ مثلما فعل في مصطلحي "السكر والصحو".⁴⁰

المعنى + الحديث + أقوال أحد الصوفية + الشعر + فائدة.

المعنى + الحديث + شرح الحديث.

المعنى + الشعر + الحديث.

يظهر من خلال كل هذه الصور المنهجية التي اعتمدها الشيخ ماء العينين لبناء مصطلحاته، أنه اعتمد مجموعة من الصور، فأحيانا يقتصر على معنى المصطلح، وأحيانا يستند إلى الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، وأقوال الصوفية، وأشعارهم، وأحيانا يستشهد بالمعاني اللغوية؛ مثل ما فعل في مصطلح "المفاتحة" حيث قال: "وفي اللغة: تفتاحا كلاما بينهما تخافتا دون الناس،"⁴¹ وذلك بما تقتضيه طبيعة كل مصطلح، فهو يستعين بكل ما يمكنه أن يخدم بناءه لهذا المصطلح أو ذاك.

³⁶ ماء العينين، الإيضاح، 40.

³⁷ ماء العينين، الإيضاح، 52-53.

³⁸ سورة الرحمن، آية 26.

³⁹ سورة القصص، آية 60.

⁴⁰ ماء العينين، الإيضاح، 54-55.

⁴¹ ماء العينين، الإيضاح، 59.

خامساً: المصادر المعتمدة في "الإيضاح"

نلاحظ في هذا السياق أن الشيخ ماء العينين اعتمد على الكثير من المصادر؛ بالإضافة إلى كتاب الله تعالى، توزعت مصادره بين كتب التصوف، وهي الغالبة، والحديث، والفقه، ودواوين الشعر، واللغة. وب تأملنا لمصادره الصوفية بشكل خاص، نجد أن منها ما هو مغربي ومنها ما هو مشرقي، وهي تتوزع بين تلك التي تنتمي للاتجاه الموعظ في البوح بأسرار القوم وحقائقهم، وتلك التي تنتمي للاتجاه السلوكي المعتدل، ومن المصادر التي اعتمدها بشكل كبير نجد: المرید، للشيخ محمد بن الشيخ المختار الكنتي. بالإضافة إلى مصادر أخرى يقل حضورها، ومنها: فصوص الحكم، لابن عربي؛ شرح القصيدة الفيضية، للشيخ المختار الكنتي؛ اتحاف السادة المتقين، للزبيدي؛ شرح السنة، للبخوي؛ نعت البدايات وتوصيف النهايات، للشيخ ماء العينين؛ إظهار الطريق المشتهر إلى اسمع ولا تغتر، للشيخ ماء العينين؛ منيل المثارب على الحمد من كفاء الواجب، له أيضاً؛ كتب الحديث؛ الحاوي للفتاوي، للسيوطي؛ حكم ابن عطاء الله السكندري؛ ديوان الشيخ ماء العينين.

بتأملنا لهذه المصادر التي اعتمدها الشيخ ماء العينين في بناء مفاهيمه، ندرك مدى موسوعيته في ضبط معالم جملة من العلوم من جهة، ومن جهة أخرى تعدد مشاركته الصوفية؛ حيث اعتمد في مصادره على مشربين صوفيين؛ المشرب الإشراقي ويظهر من خلال اعتماده على مؤلفات مثل فتوحات ابن عربي وفصوصه على الرغم من أنه كان معتدلاً فيما أخذه عنهما؛ ويظهر ذلك من خلال ما قدمه من معانيهما ضمن اصطلاحاته بما يبدو معه غير متأثر بما ورد فيهما من حقائق وأبعاد إشراقية عرفانية، وهذه مسألة لها ما يفسرها وهو الاتجاه السلوكي الذي يحكمه؛ من خلال المدرسة القادرية التي ينتسب إليها ذات البعد والمثرب السلوكي السني، وهذا الاتجاه يبدو عند الشيخ ماء العينين بصفة خاصة من خلال اعتماده على مؤلفات ترجع إلى المثرب السلوكي المعتدل في التعبير عن فعاليات التجربة الصوفية وأحوالها؛ مثل كتاب اللمع والرسالة القشيرية وجنة المرید، وغيرها من المصادر ذات الصبغة السلوكية.

يمكن القول، من كل ما تقدم، إن الكتابة الاصطلاحية المعينية كتابة سلوكية متوسطة؛ ويبدو ذلك في اتجاهها التعبيري المعتدل عن أحوال التجربة الصوفية ومقاماتها، وهذا الأمر تبدو معاملته من خلال كل التفاصيل التي سبق تبينها من متعلقات هذه الكتابة ضمن كتاب الإيضاح؛ شكلاً ومضموناً ومنهجاً، كما تبدو

خصوصية هذه الكتابة في كونها كتابة دقيقة تتغىى جملة من المقاصد التيسيرية لعلم السلوك، وهي بذلك تتماهى بشكل كبير مع التوجه السلوكي المعتدل الذي اختاره الصوفية المغاربية.

الببليوغرافيا

إبراهيم جعفر، محمد كمال (دراسة وتحقيق). تراث التستري الصوفي. القاهرة: مكتبة الشباب، د. ت.

ابن إبراهيم السملالي، العباس. الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام. الجزء السابع. الرباط: المطبعة الملكية، 1997.

ابن الأمين الشنقيطي، أحمد. الوسيط في تراجم أدياء شنقيط. القاهرة، مطبعة محمد الخانجي، 2008.

الزركلي، خير الدين. الأعلام. بيروت: دار العلم للملايين، 2007.

السلمي، أبو عبد الرحمن. طبقات الصوفية. تحقيق نور الدين شريعة. القاهرة: مكتبة الخانجي 1997.

الظريف، محمد. الحياة الأدبية في زاوية الشيخ ماء العينين. الرباط: مؤسسة الشيخ مربيه ربه لإحياء التراث والتبادل الثقافي، 2003.

عبد الغني قاسم، عبد الحكيم. المذاهب الصوفية ومدارسها. القاهرة: مكتبة مدبولي، 1999.

غنى، قاسم. تاريخ التصوف في الإسلام. ترجمه من الفارسية صادق نشأت، أحمد ناجي القيسي ومحمد مصطفى حلمي. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1970.

الغيمي التفتازاني، أبو الوفا. مدخل إلى التصوف الإسلامي. القاهرة: دار الثقافة والنشر والتوزيع، 1989.

الكسنزان الحسيني، محمد. الموسوعة الكسنزانية. دمشق، بيروت: دار المحبة، دار آية، 2005.

الكلاباذي، أبو بكر بن إسحاق. التعرف لمذهب أهل التصوف. تحقيق عبد الحلیم محمود. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2004.

ماء العينين. الإيضاح لبعض الاصطلاح. تحقيق الدكتور محمد الظريف. الرباط: منشورات مؤسسة الشيخ مربيه ربه لإحياء التراث والتبادل الثقافي، 2000.

_____ علماء وأمرء في مواجهة الاستعمار الأوروبي، أخبار ابن الشيخ مامينا آل الشيخ ماء العينين. الرباط: مؤسسة الشيخ مربيه ربه لإحياء التراث والتبادل الثقافي، 2005.

_____ فكر وجهاد. تقديم اليزيد الراضي، تنسيق النعمة علي ماء العينين. تزيت: المجلس البلدي، 2001.

_____ السيف والموسى على قضية الخضر وموسى. فاس: المطبعة الحجرية، 1310هـ.

ماسينيون، لوي. تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية. تحقيق زينب محمود الخضيرى. القاهرة: طبعة المعهد الفرنسي للآثار الشرقية، 1991.

كتاب "المواهب اللدنية الغيبية في شرح القصيدة الفيضية"
للشيخ المختار الكنتي
قراءة في جمالية المبنى والمعنى

نورالدين الشرقاني

أستاذ باحث، المغرب

وقع اختياري على قصيدة صوفية وعلى كتاب شارح لها. فلحظت، بعد إطلاع، أن القصيدة المسماة "الفيضة" وشرحها لمؤلف هرم شامخ، ترك الكتب والذخائر الهامة متعددة الجوانب ومتنوعة المشارب، حيث استوعب بموسوعيته وشمولية مداركه كل ميادين العلوم الكسبية العقلية والعقلية، إلى جانب جملة من العلوم الوهبية. مما يؤكد أن المتلقي لم يفهم جل معانيها، من تم أعاد إنتاجها في قالب نثري، ليوضح بعض ملامح الشخصية العربية المغاربية الإفريقية الموسوعية العاملة الصوفية، المبدعة والمنتجة في آن واحد. الشيء الذي دفعني لمزيد البحث والتنقيب عن مواطن جمالية المبنى والمعنى؛ خاصة أن مدارها المحبة الإلهية...

فالقصيدة من حيث الشكل عمودية تقليدية تحرر فيها من المقدمة الطللية، مما يظهر تجديد الشاعر وإبداعه على مستوى البناء والصنعة. أما من حيث المعنى، فتتم عن حس وذوق فني رباني صوفي. والممتع في شرحها، هو الفوائد الجملة لكل محب لله ولمن هم على آثاره.

والسؤال: كيف استطاع الشيخ العالم المختار الكنتي، أن ينقل المتلقي من سحر عوالم المعاني التي فاض بها جنبات صدره من جنس القصيدة بنفس صوفي إلى جنس الشروح؟ وكيف تسنى له أن يُظهر معاملها الخفية؟ ثم كيف خدم نصه الشعري من خلال محاولة مقارنة التعبير عن تمكنه من معاني مقامات المحبة؟ وكيف استنفر لذلك كل ما أودعه الله من علوم نقلية للتشفير عن أسرار ومعارف اعتبرها فيضية وهبية ربانياً؟ فهل كان الكتاب الشارح حقاً كذلك، شاملاً لمسمى (القصيدة الفيضية) أم لا؟ ثم إلى أي حد استطاعت الكلمات والعبارات بلغة معيارية أن تحمل الإشارات واللطائف للمتلقي ليدرك شعورياً معاني الجلال والجمال الذوقي الشعوري؟ إلى أي مدى استطاع أن يرقى بالتعبير عن ذلك؟ ثم هل استطاعت اللغة أن تتأقلم مع نفس شاعر صوفي؟ أم أنها كانت تداولية تعبيرية فقط لا غير؟ كلها تساؤلات تفضي بنا إلى البحث عن هوية المختار الكنتي صاحب العمل هذا؟ فمن هو يا ترى؟

يُعتبر الشيخ المختار الكنتي أحد أعلام الفقه المالكي في بلاد الصحراء المغاربية والبلاد الموريتانية والصحراء الجزائرية حالياً ومالي والنيجر. فقد كان عمدة في العلوم النقلية والعقلية، وعلوم اللغة العربية وآدابها، إلى جانب إسهاماته الشعرية، إذ اعتبره البعض ممن عاصروه، مجدد أمر الدين والعلم في القرن الثالث عشر الهجري. فكثرة منجزاته ومواقفه، ومصنفاته وإبداعاته، التي من بينها القصيدة الفيضية وشرحها، اللذان اعتبرهما المؤلف فتحاً ووهباً ربانياً لَدُنِّيَّاً نورانياً، هي حجة من ترجم له. قال في حقه ابنه محمد الكنتي (ت 1241هـ): "والدنا الشيخ العلم، والطود الشامخ الأشم، أبو الأنوار والأسرار، أحيى رسوم الطريقة بعد العفاء، وبعث رسم الحقائق بعد طول الإماتة والالتواء، فأعلم المجاهل، وعرف ورسوم وبين، وألف وصنف ونوه وشفن".¹ وقال عبد الحي الكتاني: "والطريقة الكنتية القادرية من أشهر الطرق في المغرب، كما أن صاحبها هو من أشهر أولياء المغرب والسودان، وأكبرهم رضي الله عنه".²

وحلاه البرتلي في فتح الشكور: "القطب الرباني، والغوث الصمداني، الولي الصالح ذو البركات الشهيرات، وشيخ الأشياخ السادات، من ظهرت بركاته شرقاً وغرباً، ومناقبه في الناس عجباً وعرباً، ساقى المريدين، وعمدة أهل التوحيد، شيخ المحققين، ومربي السالكين، أبو المواهب السنية، صاحب الأخلاق المرضية، ذو الكرامات الظاهرة، السيد الأسنى، والذخيرة الحسنى، كان رحمه الله ولياً عابداً زاهداً، يأتيه المريدون من كل فج ومكان".³ "كان الشيخ المذكور من أفراد عصره علماً وصلاً، ولم نر أحداً يطعن في ولايته، وما تقدم من أن "ابن بونة" كان ينكر عليه يجاب عنه بأنه رجح عن ذلك".⁴

وقال عنه الشيخ سيدي الكبير بن الهية: "جئته وقد انتهيت من تحصيل العلوم فردني مبتدئاً".⁵ وقال النابغة الغلاوي: "إن لفظ "الشيخ" إذا أطلق في البلاد الشنقيطية، فالمقصود به الشيخ المختار دون منازع، وأنشد:

ابن أحمد على الخيار
باسم به سمي حين ولداً⁶

¹ الشيخ المختار الكنتي، الطوائف والتلائد من كرامات الشيخين الوالدة والوالد، ج 2 (نواكشوط: المعهد الموريتاني للبحث العلمي، 1994)، 55.

² يوسف النبهاني، جامع كرامات الأولياء (بيروت: دار صادر، 1972)، 248.

³ أبو عبد الله الطالب محمد بن أبي بكر الصديق البرتلي الولاوي، فتح الشكور في معرفة أعيان علماء التكرور، تحقيق محمد إبراهيم الكتاني ومحمد حجي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1981)، 152.

⁴ أحمد الأمين الشنقيطي، الوسيط في تراجم أدباء شنقيط (القاهرة: الشركة الدولية للطباعة، 2002)، 361.

⁵ الشنقيطي، الوسيط، 356.

يمكن تلخيص حياته في موافقه من خلال استعراض لائحة مؤلفات الشيخ المختار الكنتي، التي امتازت بغناها وتنوعها، واختلاف مجالاتها، وتعدد مضامينها المعرفية (العقيدة والتوحيد، الفقه وأصوله، القرآن تفسيره وعلومه، السيرة النبوية والشمال المحمدية، والتصوف والرقائق والأذكار والأدعية، واللغة العربية وعلومها وآدابها... بل تجاوزت الإنتاج إلى حد الإبداع كما هو الشأن مع القصيدة الفيضية وشرحها موضوع الكتابة. إذ غلب النَّفْسُ والفهم الصوفي على معظمها، وما كان منها في غيره، يظهر منه معنى الميل إليه وغلبته عليه، ولكن طغيان هذا الميل على كتابات الشيخ لم يسئ إليها، أو يؤثر على قيمتها العلمية، بل زادها تدقيقاً ودقة، وأضفى عليها الجمالية من باب الجمع بين العلوم النقلية والعقلية بلمسة تعريفية صوفية وهبية ذوقية. كانت موافقه، رحمه الله، عدلاً ووسطاً في مختلف القضايا السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وكذا رأيه في بعض معاصريه؛ ممن اقتصروا على الفروع، واكتفوا بها عن الأصول والأمهات. فكان يقول: ”من لم يثبت على دعيمة أصل، تلاعبت به أقوال المذاهب،“⁷ بالرغم من تمسكه بالمذهب المالكي، فقله في إحدى قصائده يدل على ذلك:

<p>وإياك ترضى باقتناص فروعها فإن الأصول كالقواعد ترتضى فمن لم يقيّد بالكتاب علومه ولا تقتصر إن الحديث بيانه ومن يترك القرآن ملقى وراءه ومن حاد عن نص الحديث سفاهة ومن يترك الفقه المهذب رغبة ولكن تفقه وانتق الحق مذهبا إلى غير تحقيق من القول واضح وثق بكتاب الله والسنة التي</p>	<p>بغير ارتشاف من مناهلها العذب طمأنينة للقلب والنهج بالإرب طغى وبغى واستبدل بسر بالربط وتفسيره فقه الأئمة لا الشعب فقد صار في التماثل كالجفر المذب فقد أبدل الجياد بالحر الحذب فقد رام تجهيلا وعن رشده يذب وميزه بالذكر الحكيم ولا تؤب تداوله التحقيق والسلف النجب أتت عن رسول الله والعكس فاجتنب</p>
--	--

⁶ علم متبحر، رحل كثيراً في طلب العلم ثم استقر عند العلامة أحمد بن العاقل الشمشوي، ترك مؤلفات مفيدة أهمها: نظم بواطليحة، توفي سنة 1245هـ.

⁷ الكنتي، الطرائف والتلائد، 114.

ودع عنك آراء الرجال وقولهم لقول رسول الله فهو الذي يطب⁸

التعريف بالشيخ المختار الكنتي

1. اسمه ونسبه

الشيخ المختار بن أحمد، بن أبي بكر، بن محمد، بن حبيب الله، بن الوافي، بن الشيخ عمر، بن الشيخ أحمد البكاي، بن محمد الكنتي، بن علي، بن يحيى، بن عثمان، بن عبد الله الملقب بـ"يهس"، بن عمر، الملقب بـ"دومان"، بن وريد الملقب بـ"شاكر"، بن عمر "العاقب"، بن عقبة "المستجاب"، بن نافع بن عامر الفهري؛ فاتح إفريقية وبلاد المغرب وبلاد التكرور.

2. مولده

تضاربت الأقوال حول يوم مولده بين من يرى أنه سنة 1142هـ/1730م، بكتب أوغال بأزواد التابع حالياً لجمهورية مالي، وهناك من يعتبر مولده سنة 1135هـ بالمكان السالف الذكر. وقد فند نجله الشيخ محمد (ت. 1241هـ) كل ذلك نقلاً عن أخيه وكافله محمد، الملقب "أبو حاميه".⁹

3. نشأته

نشأ الشيخ سيدي المختار وترى في بيئة صحراوية علمية صوفية ذات مكانة اجتماعية وتاريخية مرموقة رفيعة المستوى، على جانب كبير من العلم والتقوى، يتيم الأبوين؛ فقد أمه (للا مباركة منت بادي) في سن الرابعة أو الخامسة من عمره، وفقد أباه في سن العاشرة ليكفله أخوه الأكبر محمد (أبو الحامية)،¹⁰ وجده لأمه الشيخ التقي (بادي)،¹¹ الذي كان أحب إليه من جميع أبنائه، فقد كانت وحشته لا تزول إلا برؤيته، وقال في شأنه "السعيد كل السعيد، من أدرك أيام هذا -ولا أظني مدركها- فمن أدركها فليمسك بغروه، فلعمري لهو الإكسير الأكبر والكبريت الأحمر."¹²

⁸ محمد الحافظ ابن المجتبي، الحديث الشريف وعلومه وعلماؤه في بلاد شنقيط (نواكشوط: المطبعة السريعة، 2002)، 79.

⁹ الكنتي، الطرائف والتلائد، ج 2، 5؛ المختار الكنتي، فتح الودود شرح المقصور والممدود، تحقيق مأمون محمد أحمد (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، الحاج محمد طن إيجي، سكوتو، 2002)، 13.

¹⁰ ترجمته في الكنتي، الطرائف والتلائد، ج 2، 12.

¹¹ عبد القادر المدعو سيدي بادي بن سيدي محمد بن سيدي علي بن سيدي محمد بن سيدي المختار الشيخ، كان -رحمه الله تعالى- ممن اشتهرت مكاشفاته وانتشرت كراماته، الكنتي، الطرائف والتلائد، ج 2، 7.

¹² الكنتي، الطرائف والتلائد، ج 2، 98.

4. حياته العلمية وشيوخه

شكلت العبارة هذه منعطفاً إيجابياً لمسار الشيخ، فكأنما أرسلها سهم عزيمة في نفسه، لبدأ رحلته طلباً للعلم،¹³ بعدما كانت البداية -ككل صبيان قومه من كنانة- بتعلم القرآن بالكتاب على يد جد أمه وأخيه الأكبر، ثم سار مستقبلاً الشرق،¹⁴ فمر ببلدة المأمون، ليلتقي هناك بأول من انتفع به الشيخ أحمد بن عبد الله بن المختار (المجذوب)، فدعا له بالتوفيق. ثم تابع رحلته إلى أن وصل كل أنبلوس،¹⁵ فأقام بينهم ليتعلم مع فتيانهم ويلهو ويجهد نفسه في مطالعة الكتب التي وقعت عينه عليها منافساً لأقرانه الذين لا يأخذ أحد منهم كتاباً إلا سبقه إلى علم ما فيه.¹⁶ ثم انتقل بعد ذلك إلى حي (أح الكلحرميني)،¹⁷ فأقام عندهم زمناً يتعلم الفقه (مختصر الشيخ خليل) وغيرها.

التقى بالشيخ الصوفي المريني في وقته علي بن النجيب (ت. 1170هـ/1757م)، فكانت انطلاقته الصوفية¹⁸ سنة 1156هـ/1743م، والتي منحته المشيخة الصوفية -بعدما أخذ عنه شيخه جميع مروياته في التفسير والحديث والأصول والنحو والبلاغة- والإذن بتلقين الورد القادري بعد وفاته.¹⁹ ثم رحل إلى أن وصل أزواد، فذاع صيته وعلا شأنه هناك.

درس الشيخ العديد من العلوم والكثير من الفنون من خلال في حلقات العلم وكذا مطالعته، منها: علم التفسير؛ تفسير الجلالين، ومعالم التنزيل للبغوي، ولباب التأويل للخان، والمحرم الوجيز لابن عطية، وتفسير النسفي، وتفسير البيضاوي. أما في علم الحديث؛ فقد درس الصحاح الستة، وجامع الأصول لابن الأثير، والجامع الكبير للسيوطي، والشفاء للقاضي عياض، وكشف الغمة للشعراني والترغيب والترهيب للمنذري. درس في الفقه مختصر الخليل، ورسالة ابن أبي زيد، ومختصر ابن عرفة، وجامع الأمهات لابن الحاجب. ودرس في الأصول؛ وركات إمام الحرمين، وجامع الأصول للسبكي، الكافية لابن الحاجب. درس في اللغة العربية وعلومها؛ النحو من خلال

¹³ بول مارتي، كتنة الشريقون، تعريب محمد محمود ولد ودادي (دمشق: مطبعة زيد ابن ثابت، 1985)، 43.

¹⁴ الكنتي، الطرائف والتلائد، ج 2، 105.

¹⁵ حي من أحياء السوقيين.

¹⁶ الكنتي، الطرائف والتلائد، 106.

¹⁷ أح الكلحرميني، أستاذ الشيخ من قبيلة كل حرمة داخل عقفة النيجر، عرفت بالعلم والورع.

¹⁸ شيخ الطريقة القادرية الرقادية في منطقة الأزواد، فنهل الشيخ المختار من معين المدرسة الرقادية التي هي امتداد لسلسلة علماء المدرسة الكنتية، فحصل الشيخ من صحبته مواهب جمّة وفوائد كثيرة.

¹⁹ الكنتي، الطرائف والتلائد، 108.

المقدمة لابن أجروم، والخلاصة والكافية الشافية لابن مالك، والفريدة للسيوطي. ودرس في البلاغة؛ عقود الجمان للسيوطي.

كما مر الشيخ أثناء رحلة الدراسة بالمغرب الأقصى، سنة 1168هـ/1754م، إذ تعد هذه الفترة من الفترات الغامضة في حياة الشيخ، والتي لا يعرف عنها إلا القليل، خاصة فيما تعلق بجانبها العلمي،²⁰ استقر خلالها بضعة أعوام عند أخواله هناك، إذ ليس من المستبعد أن لا يأخذ عن علماء مراکش وفاس ومكناس الكثير من علومهم لكثرة شغفه بالعلم والعلماء، ثم عاد إلى بلاده مرورا بشنقيط.²¹

تشير المصادر أن للشيخ رحلة ثانية إلى المغرب الأقصى حيث عاد منها إلى الأزواد، مرورا بمخيمات البرابيش بأروان سنة 1174هـ/1760م.²² كما شارك الشيخ - أثناء رحلته الأولى للمغرب- في إعداد حملات لمضاربة القبائل النهابة، والتي أخضعها وردها إلى الدين، إما بالإقناع أو بقوة السلاح، وعند عودته تزوج من الشيخة لالة عائشة الأزرقية،²³ فأنجب منها ثمانية أبناء؛ توزعوا في كل المناطق التي تركت هجرة كنتة بصماتها فيها منذ أربعة قرون، وكان ابنه الخامس سيدي محمد خليفته، وكاتب سيرته.²⁴

4. طريقته الصوفية وسندها

كان الشيخ المختار صالحا تقيا نقيا، شب وترعرع في طاعة الله، مشغلا بالعلم والتعلم وصحبة الرجال، كان من أكثر أفراد عصره علما وصلحا ولم يطعن أحد في صلاحه وعلمه وولايته... ومن نظر في كتبه تبين له فضله سواء كانت في الحقائق أو غيرها.²⁵ كان رحمه الله وليا عابدا زاهدا، يأتونه المريدون من كل فج ومكان وله تأليف كثيرة.²⁶

أخذ الشيخ سيدي المختار الكنتي الورد القادري عن الشيخ، سيدي علي بن النجيب عن شيخه سيدي الأمين بن عمر عن شيخ السيد أحمد بن عمر شيخه السيد علي بن أحمد عن شيخه وأبيه السيد أحمد بن الرقاد عن شيخه وأبيه السيد محمد الرقاد وعن أبيه وشيخه السيد أحمد الفيرم عن شيخه وأبيه سيد اعمر الشيخ

²⁰ أحمد الحمدي، المختار الكنتي الكبير التصوف والعلم بأزواد وإفريقيا (الجزائر: جمعية البيت للثقافة والفنون، 2009)، 99.

²¹ الحمدي، المختار الكنتي، 99.

²² الحمدي، المختار الكنتي، 99.

²³ ماري، كنتة الشرقيون، 48.

²⁴ المختار الكنتي، نزهة الراوي وبغية الحاوي، تقديم يحي ولد سيد أحمد، ج 1 (الجزائر: دار المعرفة، 2009)، 11.

²⁵ الشنقيطي، الوسيط، 356.

²⁶ الولاتي، فتح الشكور، 152.

عن شيخه السيد محمد بن عبد الكريم المغيلي عن شيخه سيدي عبد الرحمان السيوطي عن شيخه السيد محمد بن العربي عن شيخه أبي حامد الغزالي عن شيخه السيد عبد الرحمان الثعالبي عن شيخه عبد السلام بن مشيش عن شيخه ابن إسحاق التميمي عن شيخه السيد عبد الرحمان الكردي عن شيخه السيد أحمد البدوي عن شيخه الوليد القسنطيني عن شيخه المشدالي عن شيخه علي بن هيت عن الشيخ عبد القادر الجيلالي رضي الله عنهم.²⁷

5. مؤلفاته

اعتمدت المدرسة الكنتية -منذ ظهورها- طريقة التلقين في تعليم العلم بمختلف زواياها، وأخذ شيوخها بالمرويات الشفاهية بسندهم المتصل إلى أصحاب الكتب المقررة والتي كانت تزرع بها مكتباتهم الخاصة إلا أن مجيء الشيخ سيدي المختار الكنتي أحدث نقلة نوعية في الحياة العلمية هناك، بالرغم من انشغاله بالتدريس، فإن ذلك لم يحل بينه وبين التأليف والتصنيف في ميادين معرفية مختلفة فقد كانت له الريادة في هذا المجال، فأعطى دفعة قوية لعجلة التأليف الكنتي في عصره وبعده، فجاد فكره بمؤلفات تضاربت الآراء حول عددها. حيث اعتبرها بول مارتي (84) مؤلفاً، بعدد سنين حياة الشيخ، في حين ينسب له آخرون 314 مؤلفاً.²⁸ إلا أن المشهور منهما بالمصادر المعتمدة -رغم الاختلاف- يقارب الخمسين. سأذكر منها ما أثبتته بول مارتي في كتاب **كننة الشرفيون**، وما ذكره الخليل النحوي في كتاب **بلاد شنقيط المنارة والرباط**، وما أورده محقق كتاب **بذل الوسع في تفسير الآيات التسع** للشيخ المختار الكنتي في (ملحقه)، وما هو موجود بكل من الخزانة الحسنية والمكتبة الوطنية المغربية بمدينة الرباط العاصمة، وأيضاً ما فهرس من مخطوطات مركز أحمد بابا التنبكتي للتوثيق والبحوث التاريخية بتمبكتو،²⁹ وما فهرس من مخطوطات بمكتبة غانا.³⁰

ارتأيت أن أقوم بجردها مرتبة حسب المجالات العلمية، لتيسر الاطلاع عليها، مع إضافة وتنقيح ما قام به محمد المهداوي في تحقيقه كتاب **جنة المرید دون**

²⁷ عقباوي عزيز بن بوبكر بن سيدي عزيز الهاملي الكنتي، النفعات البهية في أفنان الشجرة الكنتية (الجزائر: دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، 2016)، 67.

²⁸ مارتي، **كننة الشرفيون**، 53.

²⁹ فهرس مخطوطات مركز أحمد بابا التنبكتي للتوثيق والبحوث التاريخية بتمبكتو (لندن: منشورات مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، 1998).

³⁰ (لندن: منشورات مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، 2000).

المريد³¹ لنجل الشيخ وخليفته، الشيخ محمد الكنتي، وتوثيق المصادر التي أشار إليها، مع بعض التحيين لمواطن وجودها، وإضافة لما تم اكتشافه منها، وهي مرتبة حسب العلوم الشرعية والأدبية ومختلف الفنون التي تنتمي إليها وسأورد بعضا منها على سبيل المثال لا الحصر.

- القرآن تفسيره وعلومه: بذل الوسع في تفسير الآيات التسع.³²
- العقيدة والتوحيد: أجوبة عن عدة مسائل في التوحيد؛³³ رسالة في الرد عن المبتدعة.³⁴
- السيرة النبوية والشمال المحمدية: الحصن المنيع في التودد إلى الحبيب؛³⁵ نزهة الراوي وبغية الحاوي؛³⁶ نفع الطيب في الصلاة على النبي الحبيب.³⁷
- الفقه وأصوله: الأجوبة الأبائية؛³⁸ الأجوبة المهمة لمن له بأمر الله همة.³⁹ مع مئات الفتاوى والرسائل النظرية والمنظومة...
- التصوف والرقائق (الوعظ والأدعية والأذكار والقصائد): الأجوبة الشافية للمختار في حقيقة التقوى والإيمان بالله الواحد القهار؛⁴⁰ الأجوبة اللدنية⁴¹ (شرح الناصري)؛ الرسالة في علم التصوف؛⁴² شرح اسم الله الأعظم؛⁴³ كشف اللبس فيما بين

³¹ الشيخ محمد الخليفة الكنتي، جنة المريد دون المريد، دراسة وتحقيق محمد المهدي (وجدة، الرباط: الرابطة المحمدية للعلماء، مركز الامام الجني للدراسات والبحوث الصوفية المتخصصة، 2012).

³² الشيخ المختار الكنتي، بذل الوسع في تفسير الآيات التسع، تحقيق محمد محمود ولد ودادي (دمشق: مطبعة زيد بن ثابت، 1985).

³³ فهرس مخطوطات مركز أحمد بابا، ج 5، 487.

³⁴ فهرس مخطوطات مركز أحمد بابا، ج 5، 516.

³⁵ فهرس مخطوطات مركز أحمد بابا، ج 3، 38.

³⁶ بالمكتبة الوطنية المغربية بالرباط، رقم: 1327 ك، ورقم: 1517 ك، ويوجد بالخرانة الحسنية تحت رقم: 92، 412، 1429، 2513.

³⁷ مخطوط بالخرانة الحسنية تحت رقم: 8427، 439، ويوجد بالمكتبة الوطنية المغربية بالرباط تحت رقم: 730 د، تحقيق الدكتور المحفوظ من مدينة العيون، أطروحة نوقشت برحاب جامعة عبد المالك السعدي كلية الآداب والعلوم الإنسانية تطوان (المغرب). فقد قام بشرحه ابنه محمد الكنتي (ت 1826)، سماه الروض الخصيب في شرح نفع الطيب في الصلاة على النبي الحبيب، مخطوط بالخرانة الحسنية، رقم: 11796، وشرحه أيضا: عبد السلام بن محمد بن أبي يعزى الفاسي (ت 1848)، وسماه نزهة الأبرار، ورياض الأنوار والأزهار، وسر نور الأنوار والأسرار، في أصل ينبوع شرف أطيب الطيب على الصلاة المسماة بنفع الطيب في الصلاة على النبي الحبيب، مخطوط بالمكتبة الوطنية المغربية بالرباط، رقم: 2220 ك، وبالخرانة الحسنية رقم: 2814-5728.

³⁸ توجد منه نسخة في المعهد الموريتاني للبحث العلمي تحت رقم (127)، وتوجد نسخة أخرى منه في زاوية الشيخ سيدي المختار الكنتي بانواكشوط، وأخرى في مكتبة أهل حبت في مدينة شنقيط.

³⁹ محمد الأمين بن القاسم، إعداد وتقديم رسالة تخرج من المعهد العالي للدراسات والبحوث الإسلامية سنة موسم 1990/1991م. توجد منه نسخة في المعهد الموريتاني للبحث العلمي تحت رقم (978).

⁴⁰ أعده محمد أمين بن سيدي المختار رسالة تخرج من المعهد العالي للدراسات والبحوث الإسلامية موسم 1996/1997.

⁴¹ مارتني، كتنة الشرفيون، 211.

⁴² مارتني، كتنة الشرفيون، 211؛ خليل النحوي، بلاد شنقيط المنارة والرباط (تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 1987)، 562. توجد نسخة منه مكتبة سيدي محمد بن مولاي أحمد بمدينة النعمة شرق موريتانيا. لعله لم يحقق بعد.

⁴³ فهرس مخطوطات مركز أحمد بابا، ج 5، 17.

الروح والنفس؛⁴⁴ المواهب اللدنية الغيبية في شرح القصيدة الفيضية.⁴⁵ المسمى بشرح القصيدة الفيضية).

• اللغة العربية (علومها وآدابها): نزهة الراوي وبغية الحاوي⁴⁶ (جزءان)؛ ألفية في اللغة العربية⁴⁷ (نظم)؛ اختصار الخزرجية⁴⁸ ديوان شعري⁴⁹. وما يزال العديد من قصائد الاستسقاء والتوسل ومدح الرسول صلى الله عليه وسلم، تراثاً يعتز به الناس ويتلونه في المناسبات.

• التاريخ والتراجم: فاتحو إفريقيا وقبائلها وملوكها؛⁵⁰ كتاب التعارف على أخبار أهل الزمان؛⁵¹ لب الأبواب في الأنساب.⁵²

6. مواقف السياسية ودوره الإصلاحية

حظي الشيخ سيدي المختار الكنتي بثقة محيطه، بفضل تكوينه العلمي والمعرفي، وانتماؤه لبيت صوفي عرف بالعلم والصلاح والولاية ونفوذه الروحي وحنكته السياسية، وأن يكون قائد العشيرة، وكل المناطق التي عرفت قيمته ومكانته، فكان مصلحاً اجتماعياً، ومستشاراً، وحكماً فضلاً في النزاعات، في منطقة عرفت الكثير من الإمارات المتنازعة فيما بينها، وعرفت العديد من الخروقات الشرعية، فكان ملزماً وقتها بالتدخل لصناعة السلام وللإصلاح ولما لا التغيير، وتكفي رسائل الشيخ سيد المختار الكنتي إلى أمراء عصره وشيوخ الزوايا في عهده الذين، يوشكون إن خالفوا لهم أمراً، أن يأخذهم الله بعذاب من عنده.

اتسمت سياسة الشيخ الإصلاحية بنظرة شمولية متكاملة عنيت بالشؤون الداخلية لعشيرة ومن هم حولها ممن يعلنون الولاء لنفوذه، كما اهتم رحمه الله بالعلاقات الخارجية بربط أواصر التبادل الاقتصادي والاجتماعي والروحي والثقافي وكذا المادي، مع من هم أبعد من حدود الجوار.⁵³ فعزز الشيخ الصلة مع البرابيش،

⁴⁴ الولاتي، فتح الشكور، 153؛ مارتى، كتنة الشريون، 211، أيضاً النحوي، بلاد شنقيط، 561. (ملحق) محقق كتاب بذل الوسع، 10.

⁴⁵ مخطوط بالخرانة الحسنية رقم: 7357.

⁴⁶ طبع في الجزائر بتصحيح يحيى سيدي احمد، وتوجد منه نسخة في المعهد العالي للدراسات والبحوث الإسلامية عدد (1573)، وأخرى في زاوية الشيخ المختار الكنتي بنواكشوط.

⁴⁷ النحوي، بلاد شنقيط، 561؛ الولاتي، فتح الشكور، 153.

⁴⁸ اختصر فيه القصيدة الخزرجية لابن هشام في علم العروض والقوافي. المختار ابن حامد، حياة موريتانيا الثقافية، الجزء الثاني (تونس: الدار العربية للكتاب، 1990)، 73.

⁴⁹ الولاتي، فتح الشكور، 153.

⁵⁰ النحوي، بلاد شنقيط، 561؛ الولاتي، فتح الشكور، 211.

⁵¹ الولاتي، فتح الشكور، 211.

⁵² الولاتي، فتح الشكور، 211.

⁵³ مارتى، كتنة الشريون، 55.

فقد كانت خلال فترة حكم محمد بن رحال الطويلة ودية للغاية، مما كان له عميق الأثر، فقد استمر تأثير الشيخ وخلفائه في تمبكتو حتى أيامنا، وقد لاحظ ذلك، الرحالة الفرنسي ”ريني كي“ عام 1828م، مثل ما استغله ”بارث“ على نطاق واسع ما بين 1853-1854. وفي أيامنا هذه ما يزال رجال ”الزاويا كوي“ وهو اللقب الخاص بكننة -حسب لغة الصونگاي- في تمبكتو مبجلين للغاية.⁵⁴

أما عن مستوى سياسته الخارجية وعلاقاته بجيرانه الأبعدين، نجد مراسلاته مع المرتضى الزبيدي⁵⁵ من مصر، ومع محمد بن مولاي عبد الله⁵⁶ بن مولاي اسماعيل سلطان المغرب، وأيضاً مع المجاهد عثمان دان فودي،⁵⁷ مؤسس دولة سوكتو وأبنائه بنيجيريا، وكان على صلة طيبة بأحمد لبو مؤسس دولة ماسنا بمدينة حمد الله في مالي. كذلك الشأن مع محمد البكر أمير بورنو والمقاطعات المجاورة الذي أصبح من مريديه، كما فعل زعماء بنو حسان الموريطانيين المغافرة؛ من أمثال أولاد عبد الله وأولاد داوود بن محمد وأولاد أحمد من منطقة إكيدي، وكذلك العرب الصحراويون؛ أولاد أدليم وحسان والمغافرة في خليج ليفيربي (داخلة نواديو)، ووادي الذهب، وعرب واد درعة، وأودكنية (الجنوب الوهراني)، وبدو توات، مثل: بنو عمر ملوك أولاد زنان، وأولاد احريز وأولاد الحاج وأولاد ملوك، وأولاد محمد، واتباعهم وملحقهم من زناتة.⁵⁸

7. وفاته

انتقل الشيخ إلى جوار ربه عن عمر يناهز الثمانين عاما ضحوة يوم الأربعاء خامس جمادى الأولى سنة 1226هـ الموافق لـ 29 مايو 1811م، دفن رحمة الله عليه عند بئر له تسمى ”أبو الأنوار“ وكانت تسمى سابقاً ”أبو المرحان“ وتقع قي بلاد أزواد (شمال غرب مالي).⁵⁹

فهذه لمحة مختصرة عن الشيخ المختر الكنتي، الذي كان بحق رجل عصره مجدداً له في وقته. فهل يا ترى قد ينطبق هذا الوصف على القصيدة وشرحها؟ هذا ما

⁵⁴ مارتي، كننة الشرفيون، 59.

⁵⁵ أبو الفيض محمد بن محمد الحسيني الزبيدي، الملقب بمرتضى، علامة باللغة العربية والحديث والرجال والأنساب، من كبار المصنفين. اشتهر فضله وانهاالت عليه الهدايا والتحف، وكتبه ملوك الحجاز والهند واليمن والشام والعراق والمغرب الأقصى والترك والسودان والجزائر، من مصنفاته: تاج العروس في شرح القاموس، وإتحاف السادة المتقين، توفي سنة 1205هـ.

⁵⁶ محمد الثالث بن عبد الله بن إسماعيل، ولد بحاضرة مكناس كان سلطانا العلماء وعام السلاطين، توفي سنة 1790م.

⁵⁷ عثمان دان فوديو أو عثمان بن فوديو ولد شمال نيجيريا حالياً، كان والده معلم القرآن والحديث في قريته، وينتسب إلى قبيلة فولاني

العريقة في الإسلام، درس اللغة العربية وقرأ القرآن وحفظ متون الحديث، مؤسس خلافة سوكتو، توفي سنة 1818م/1233هـ.

⁵⁸ الولائي، فتح الشكور، 153؛ كننة الشرفيون، 73؛ النحوي، بلاد شنقيط، 267.

⁵⁹ ابن حامد، حياة موريتانيا، 366.

سأحاول اكتشافه، والكشف عن أسراره وخباياه من خلال سبر أغوار النص واستنطاقه بعدما تم تحقيقه؛ انطلاقاً من دراسة جملة من ظواهره وقضاياه الموضوعية على حد سواء.

كتاب "المواهب اللدنية الغيبية في شرح القصيدة الفيضية" ونسبته لمؤلفه

المواهب اللدنية الغيبية في شرح القصيدة الفيضية، هو عنوان الكتاب؛ كما جاء في فهرس من خزانة بن يوسف بمدينة مراكش بالمغرب، إلا أن المشهور عند من ترجم للمؤلف هو: "شرح القصيدة الفيضية". وهو ما وجدته ضمن فهرس خزانات عديدة منها: محفوظات خزانة الجامع الكبير بدار الثقافة المنوني بمدينة مكناس بالمغرب، ضمن مجموع تحت رقم: 502. وبالمكتبة الوطنية المغربية بمدينة الرباط العامة، وخزانة مما حيدرة بتمبكتو بمالي، ومحفوظات مؤسسة المختار الكنتي بنواكشوط موريتانيا، وخزانة الزاوية الرقادية الكنتية بأدرار جنوب غرب الجزائر، كما جاء بيانها في مقدمة تحقيق الكتاب موضوع القراءة.⁶⁰ إضافة على ما أشار إليه بروكلمان في كتابه تاريخ الأدب، وكذا جميع المصادر والمراجع التي ترجمت للشيخ المختار الكنتي.⁶¹

نبذة عن الكتاب

تحدث المؤلف في أول الكتاب عن أسباب التأليف ودواعيه لذلك، وعن موضوع الكتاب، الذي حدده في شرح معاني قصيدته الفيضية، التي اشتملت على كل صنوف المحبة واستشكل فهمها على القارئ، بعدما اشتملت أبياتها ذكر أنواع تجليات الإرادة، التي تتولد عنها وتظهر منها جميع نتائج المحبة، حسب ما تيسر له من علم وفهم في ذلك. وقد خصصت حيزاً في المقدمة لتشويق القارئ نحو حمل الكتاب وقراءته فأجديني من باب التذكير أعيد ما قيل اختصاراً للمعاني التي تحدث عنها المؤلف، فقد جعل من جميع فنون الحب نتاج تجلي الإرادة التي قسمها قسمين: إرادة بمعنى القصد، وإرادة بمعنى التحقق؛ فجعل من الأولى حظاً العامة، بعدما حدد مفهوم العامة، وما اقتضاه التخصيص هذا من تجليات... في حين جعل الثانية حظاً

⁶⁰ الشيخ المختار الكنتي، المواهب اللدنية الغيبية في شرح القصيدة الفيضية، تقديم وتحقيق ودراسة نورالدين الشرفاني (العيون: منشورات المركز الثقافي الكنتي، 2021).

⁶¹ نذكر من بينها على سبيل التذكير: ابن حامد، حياة موريتانيا، الجزء الثاني؛ الحضارة الإسلامية في مالي (الرباط: المنظمة الإسلامية للتربية والثقافة والعلوم، 1994)؛ مجموعة من الباحثين الطرائف والتلائد في كرامات الوالدة والوالد الشيخ سيدي محمد بن الشيخ سيدي المختار الكنتي (نواكشوط: المعهد الموريتاني للبحث العلمي، 1994)؛ النحوي، بلاد شنقيط؛ الشنقيطي، الوسيط؛ الطالب محمد بن أبي بكر الصديق البرتلي، فتح الشكور في معرفة أعيان علماء التكرور، تحقيق إبراهيم الكنتي ومحمد حجي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1980)؛ مارتى، كتنة الشريون؛ حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تحقيق محمد شرف الدين بالتقاي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت.).

للخاصة وخاصة الخاصة، بعد حدد مفهومهما بما يقتضيه التخصيص أيضا وجعل سبب تفاوتهم هو تفاوت مقاماتهم وقربهم من الله تعالى، وحصر نهايتها في تسع مقامات من مقامات المحبة.

كما أخبرنا عن كل تجل من التجليات التسع، بضرب المثل لكل من نبينا سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، وسيدنا إبراهيم عليه السلام، مستدلاً بنصوص قرآنية، والفرق بينهما في الإرادة. كما تحدث عن فضل البسمة ومن أنها الاسم الأعظم، ولما لها من تأثير على العوالم. مستدلاً لذلك بما جادت به قريحته وحفظه وعلمه. ثم انتقل تباعاً للشرح مستفيضاً مستدلاً متحججاً وملاججاً ومحتججاً على كل منكر لطريق القوم حسب ما أملاه علمه الواسع ودرسته في الموضوع. لينتقل إلى تحديد كل مفهوم من مفاهيم الصوفية والتعاريف المتعددة، فصال وجال في الشريعة حيناً، وفي الحقيقة حيناً آخر، مستنداً إلى النقول جميعها؛ بما في ذلك المعاجم اللغوية والقواميس المشهورة مثل لسان العرب لابن منظور وغيرها، إلى جانب الحكايات والحكم. كما كان يقدم لكل بيت من قصيدته ما يناسب، ويشرح المصطلحات والمقامات والأحوال والرتب، وكل ما يعتري السالك والواصل على حد سواء، متبحراً في بحار التوحيد، شارحاً موضحاً ناصحاً، جامعاً لعلمه المتفرق في كتبه كل همته، مستدعياً لها، لتتبرق من غاص وخاض بحار المحبة، موضحاً كل ما يعتري المسافر في باب المعراج الروحي من الأهوال والآفات، مناقشاً كل قضايا التصوف جملة وتفصيلاً. فيا ترى ما الداعي لشرح قصيدته في كتاب سماه المواهب اللدنية الغيبة في شرح القصيدة الفيضية؟

أسباب التأليف

ترجع الأسباب الذاتية والموضوعية في مجملها إلى ما أفصح عنه المؤلف نفسه في مقدمة كتابه، حيث قال: "الحمد لله الذي اختصنا بمحبته، التي لا تنال إلا بفضل، والصلاة والسلام على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه، هذا وإنه سألني بعض الإخوان أن أشرح له القصيدة الفيضية، المشتتة على أنواع تجليات الإرادة، التي تنبجس عنها ومنها جميع نتائج المحبة. فأجبتة إلى ذلك مستعيناً بالله فيما هنالك، فقلت..."⁶² ويبدو من خلال ما تقدم أن نص القصيدة الفيضية استشكل على معاصريه فهمها، فالشرح جاء تعبيراً عن الذات المبدعة.

⁶² الكنتي، المواهب اللدنية، 102.

الكتاب ومواضيعه

ورد الكتاب الشارح زاخراً بنصوص قرآنية وحديثية وتفسيرهما، وأشعار وحكم، وأقوال أهل العلم والولاية والصلاح، وحكايات وقصص أهل المحبة، وغيرها من النقول... تديلاً لمسألة "الولاية" و"الكرامة"، وغيرها من القضايا المرتبطة بالتصوف، والتي على رأسها: ضرورة اتخاذ الشيخ لسلوك الطريق، وتلقين الذكر الخاص بتزكية النفوس وترقيتها والتربية على الاخلاق المحمدية، والسماع، والوجد، وكل الإشكالات التي ناقشها السلف ليعيد المؤلف بسطها بحدة لتفنيد مزاعم المنتقدين والتأصيل لعلم التصوف، والاعتراف بالريادة لأهله في مجال الدلالة على الله بالهمة والحال والمقال، وبترية الخلق على منهج الحق.

حاول رحمه الله أن يوظف كل ما وجد إليه سبيلاً من النصوص المنتقاة من الأصول الشرعية، ومن أمهات الكتب الصوفية، ومن غيرها، بما يمكنه من الإجابة عن كل الأسئلة التي قد تثير حفيظة المتلقي خاصة أنه يكتب لغيره ويشرح، بما سبق أن أجاب به وعنه السلف الصالح في مصنفاتهم خاصة النقول الشرعية من تفسير واحاديث ومرويات عن الصحابة والتابعين وكبار الأئمة المعترين، كبار العارفين بالله خاصة الشق المتعلق بالفهم الصوفي، وكذا الحكم والمثال، وما يمكن أن يفند المزاعم أو يعرض الأقوال ومثال ذلك قوت القلوب لأبي طالب المكي، ولطائف المنن والحكم العطائية لابن عطاء الله السكندري...

من خلال شرح الشيخ المختار الكنتي لأبيات قصيدته، فقد قسمها إلى أربع مقاطع وهي مفصلة بالشكل الآتي:

المقطع الأول ومواضيعه

من قوله:

شُعَفَ الْفُؤَادُ بِحُبِّ دَاتِ الْوَاحِدِ وَالسُّرُّ أَنْبَاءً عَنِ مُقِرِّ جَاوِدِ

إلى قوله:

وَبِصَحْوِ صَحْوِ الْمَحْوِ سُكْرِ مُتَيِّمٍ شَهَدَ الشَّرَابَ بِكَفِّ أْبَيْضِ مَاوِدِ

تحدث الشاعر في هذا المقطع عن شغفه القديم بحب الله، وعن سر حقيقة القرب التي عاشها من خلال فوائده وغيبته عن القرب ذاته - لعظمة ما شاهد، جراء

ذلك الوارد القوي الذي غيب قلبه عن شهود الحس لسكره بشراب المحبة في حال اللقاء- فأنس على الدوام ببقائه فلم يطلب معه شيئاً آخر من العطاء، لاستهلاكه في علاته عند سطوات كبريائه. فازداد رياء وسكراً. فصحا بعد ذهاب ذلك الوارد فرجع قلبه إلى الإحساس بعد تلك الغيبة،⁶³ فاعتلى مقامه متمكناً، وصار سكره في صحو صحوه، كما أضحى معه صحو صحوه في محوه، كمن شرب من ماء البحر، كلما اغترف ازداد عطشاً، وبزيادة عطشه يزداد شربه تبعاً وهكذا... فشهوده الساقى حين التجلي عى فؤاده بحلل البهاء الأقدسية محق السوى محققاً، فامحقت بذلك رسومه. كمن شم رائحة مسك؛ فما يزال يدنو منها، وكلما دنا تزداد رائحته، وحين دخل البيت الذي هو فيه انقطعت رائحته عنه.⁶⁴

شاهد الشاعر في حال سكره مشاهد الجمال لا بتكلف مع الحفاظ فباح بالسر الأخرى وهو سر غيب سر السر، مظهر الوجود المطلق عن جميع التعيينات السلبية والإيجابية بالإطلاق الذاتي الأصلي الحقيقي الوجودي لا بالإطلاق الإضافي النسبي الوهمي الاعتباري.⁶⁵ فكان بذلك مخبراً عن الغيب من غيب الغيب، مقام جمع الجمع كاشفاً سر حقيقة الحقائق "هو هو الهو"، غيب حضرة الذات الأحادية المقدسة، التي لا تدرك حقيقتها إلا للبصائر والأرواح المطهرة. وهو مقام خاص بواحد الزمان، ومنه يعلم الغيوب كلها ما عدا مفاتيح الغيب وخزائنها.⁶⁶ مشيراً لتفرده في وقته بما خصه الله به دون غيره. لمشاهدته بالسر الأول الملك، ولمشاهدته بالسر الثاني الملكوت، ولمشاهدته بالسر الثالث الجبروت، الذي هو طلسم السرين السابقين، والحاكم عليهما، والحاجب لهما. فأصبح ملزماً بكنم سر الأسرار الربانية، بعدما انكشفت وتجلت له. كما حصل له العلم في حال صحوه متحفظاً بتصرفه.

حاصل ذلك الذوق والشرب.⁶⁷ لذلك وجدناه في أول القصيدة اعتبر نفسه مقراً جاحد؛ مقراً بفضل الله عليه -المشاهدة- في حال صحوه، جاحد لبوحه بذلك في حال السكره، فقدم الإقرار على الجحود لملازمة الصحو للسكر من جهة، ولتفاضل حال الصحو عن السكر عند الصوفية من جهة أخرى. بحيث استقلت الإشارة بكمال رمزية العبارة، وهي التي عبر عنها باللغز؛ فلا يفهمها إلا من تمكن من مقام أربابها، ولا

⁶³ أحمد بن عجيبة، إيقاظ الهمم في شرح الحكم، ج 2 (القاهرة: المطبعة الجمالية، 1913)، 388. بتصرف

⁶⁴ ابن عباد الرندي، غيث المواهب العلية في شرح الحكم العطائية، عني به محمود بيروني، ج 2 (دمشق: 2007)، 22-23.

⁶⁵ اسماعيل حقي البروسوي، تفسير روح البيان، ج 4 (بيروت: دار الفكر، 2018)، 460.

⁶⁶ عبد الوهاب الشعراي، الأجوبة المرضية عن الفقهاء والصوفية، تحقيق وتعليق الشيخ عبد الهادي الخرسا (بيروت: مكتبة دار بيروت، 2010)، 28 (بتصرف).

⁶⁷ عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق عبد الحليم محمود، ومحمود بن الشريف، ج 2 (القاهرة: دار المعارف، د. ت)، 65.

يفسرها إلا حجابها. فأصبحت غاية الشوق عنده تمنى ما لا بد له منه ولا قدرة له على التوصل إليه، ولا قرار له دون حصوله.

المقطع الثاني ومواضيعه

ضم المقطع الثاني ثلاثة أبيات، من قوله:

فَتَدَفَّقَتْ غَدِرَاتُ عَيْنٍ مَعِينِهَا بَرِيَاضَ بَحَيْرِهَا الْمُتَطَّارِدِ

إلى قوله:

وَجَرَى لَطِيفٌ نَسِيمِهَا بِرِيَاضِهَا جَرَى الزَّلَالِ بَعْضِنِهَا الْمُتَمَّارِدِ

استرسل الشاعر في وصف مراده مجتهداً لرسم صورة تجليات المحبوب ومظاهر انكشاف الأنوار الربانية، موظفاً لذلك عناصر الطبيعة متحركها وجامدها. نجد الأطيّار من جملة الأحياء، فتغريدها وغنائها تعبير عن فرحة اللقاء بالمحبيب من حيث ظاهر الكلام، أما عن رمزيتها الصوفية كناية لمن غلبت الروحانية عليهم⁶⁸ وعبروا أودية الطلب، والعشق، والمعرفة، والاستغناء، والتوحيد، والحيرة، والفقر، والفناء. ولعله أشار للصفات الأربع التي تولدت من العناصر الأربعة التي خمرت طينة الإنسان منها وهي: التراب والماء والنار والهواء، وقد يقصد بذلك أيضاً مراتب وجودية أربع بأسماء أربعة من الطيور وهي: العنقاء، والورقاء، والغراب، والعقاب. ولم يكن رمزه هذا عن عبث بل لصفة قاربت بين الطير والمرتبة الوجودية،⁶⁹ ولعله أشار لمقام العارف الطيار إلى القربة.

ومن جملة الجامد؛ نجد الرياض والأشجار بأغصابها، فضاء بهيج للتجلي وملاقة المحبوب والاتصال ومجلا للجمال الإلهي.⁷⁰ ولعله رمز بالرياض "للرقمتان" كناية عن مقام محمدي متداخل مع مقام آخر تتبين فيه الأحوال كالوشي في الثوب، أو كناية عن حضرة العلم الإلهي وحضرة الإرادة الربانية،⁷¹ أو الحضرة الروحاني، والحضرة الجسمانية،⁷² أو كناية عن كل هذه المعاني، التي تدفقت غدرات من عين معينها، كناية عن العلوم الخفية والأسرار المكتمنة التي لا يستدل عليها إلا بضرب من

⁶⁸ ابن عربي، ذخائر الأعلام في شرح ترجمان الأشواق (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، 98-99.

⁶⁹ سعاد الحكيم، المعجم الصوفي (بيروت: دندرة للطباعة والنشر، 1988)، 741.

⁷⁰ الكنتي، المواهب اللدنية، 332.

⁷¹ حسن البوريني وعبد الغني النابلسي، شرح ديوان ابن الفارض، ج 2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2007)، 53.

⁷² يوسف زيدان، قصيدة النادرات العينية لعبد الكريم الجيلي مع شرح النابلسي (بيروت: دار الجيل، 1988)، 47.

التلويحات البعيدة لنزاهتها.⁷³ وامتزجت ببحر معنوي له أشرف درجة، وأعظم منقبة، وأعلى معراج من غرق فيه، إن نطق نطق بذكر الله، وإن تفكر تفكر في دلائل تنزيه الله تعالى، وإن طلب طلب من الله، فيكون كله بالله ولله.⁷⁴ بعدما تساجلت أطيارها -كما سبق- وتمايلت أغصانها من شدة رياح المعاني العاتية.

المقطع الثالث ومواضيعه

ضم المقطع الثالث ثلاث عشرة بيتاً، من قوله:

مَا كَلَّمَنِّي وَكَلَّ مَنِّي بِحَمَلٍ مَا حَمَلْتُهُ مِنْ عَيْتِهَا الْمُتَزَايِدِ

إلى قوله:

فِي قَرَّةِ الْعَيْنَيْنِ فِي مَحْوَاصِطِهَا أَهْلِ الْوَفَاءِ فِي غَيْبِ غَيْبِ الْوَاحِدِ

جعل الشاعر أبيات هذا المقطع حواراً بينه وبين محبوبه، إثر وارد نوراني جاءه ببشارة وعد، منبعثاً من غيب غيب الغيب ليقدف في باطن سر سر سره، إذ قال المحبوب للشاعر إن كنت تريد وصالي ذوقاً فأول خطوة شمر ساعد الجد، وكن يقظاً متفكراً متدبراً معتبراً، ليجيب بحال وجده أنه غواص بحر الحقائق مستخرج الدر منها بهته العالي بالله في باب الحق، لجيبه صوت الحضرة، أن لا مكان هنا للغفلة ولا للتساهل، فيجيب مدافعاً عن طلبه، رافعاً كل النقائص والتهم عنه، بتحملة المشاق، لا وتجلده أمام الصعاب والأعباء، بغية الوصل والوصول.⁷⁵

المقطع الرابع ومواضيعه

ضم المقطع الرابع والأخير عشرة أبيات، من قوله:

فَأَثَارَ نَارِ الْوُجْدِ بَعْدَ حُبُوتِهَا وَأَسَالَ عَيْنَ الدُّوْقِ بَعْدَ تَبَاعِدِ
نُؤْمِ الصَّلَاةِ عَلَى النَّبِيِّ وَالْإِلَهِ مَا نَاحَ قُمْرِيٍّ عَلَى مُتَمَائِدِ

يقول الشاعر في أبيات هذا المقطع: إن لذة الوصال تنسيه المشاق والمكابدات الثقيلة، بل تتحول إلى تلذذ وتذلل، لأنها واردة صادرة عن مولاه لذات فنت في حضرته، ففنت معها جميع المرادات، ولم يبق منها غير السر الواجب إخفاؤه، الذي لا

⁷³ زيدان، قصيدة النادرات، 168.

⁷⁴ فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، ج 5 (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420هـ)، 547 (بتصرف).

⁷⁵ الرازي، مفاتيح الغيب، ج 5، 354.

يعلم سر سر سر غيب غيب غيبه إلا الله، فبعد شرف الوصال وحصول المراد... طاب عيشه بعد التنخص... فالغيبية عن السّوى والأغيار في ذات المحبوب، تجعل قهرية لذة المحبة تفني جميع الكادورات، ومرارة الاشتياق بعد الشوق، تجعل الحياة أحلى من ذي قبل.

أساس هذا التحول، لذة الوصل والوصال المعنوي الذوقي الشعوري الروحي والقلبي والعقلي والنفسي، فمختلف الجوارح التي استنارت بنور محبوبها، أصبح العيش بها هنيئاً طيباً، لدنوه من حضرة القدّس بعد تباعد. وتنم رسل الذوق وهي السكر بشراب المحبة بيد واردات القرب، فتأتي بالأسرار ويسري سر خفي حينها لا يدريه إلا من ذاق مثله لذة الخطاب من قاب قوس (اسجد واقترب)،⁷⁶ وقتها ينطلق لسان الحال القرب والمشاهدة والأنس، متضرعاً متنوعاً متمرعاً. فالشاعر يصف أحواله الروحية القلبية الشعورية حال السكر والصحو واليقظة، بعد الفناء عن الذات والسوى والبقاء بالله، كما ينقل لنا إحساسه بالفضل وشكره النعم التي حظي بها، بعد أن انكشفت له الأسرار الربانية والعلوم اللدنية.

من خلال ما تقدم يمكن القول: إن أفكار القصيدة حسب المقاطع التي أثار لنا الشاعر نفسه طريق فهمها من خلال بعض قطرات من ماء معين شرحه لها في كتابه السالف الذكر، ولولاه لما أسعفني القلم لأكتب شيئاً عنها سوى بعض الجمل التي سأكون مضطراً للتشفير عن رموزها من خلال المصطلحات الصوفية التي شكلت لوحدها ظاهرة نصية أصبحت مع كثرتها قضية تفرض نفسها. لأن النص الشعري مطلسم مرموز كله إشارات ولطائف، ظاهرها الغزل والشوق للمحبوب لكن عن أي محبوب هذا الذي تنقطع له أكباد الأسرار من سر سرها، وتمتطي غيوباً ثلاثة ليبوح له بشغف ويفصح عن المراد الذي تأرجح ما بين الوصل والوصال والشوق والاشتياق. هل هي الغلو في إظهار المحبة أم هي المحبة عينها في أعلى درجاتها عند الشاعر فلم يجد لها كلمات تعبر عن دفته الشعورية فقام بطلسمة المعاني الشعورية الرقيقة الدقيقة برموز لا يفهمها إلا من ذاق مثل طعم معاناته في هذا باب أو أكثر؟ لذا حاولت التماس الجواب من خلال الأفكار التي استقيت مواردها من مقاطع القصيدة أولاً ثم من شرحه بنفسه لها ثانياً ثم من خلال شرح رموز مصطلحاته الصوفية من كلام مشايخ التصوف كما سيأتي بيانه عند تدارس المصطلح الصوفي وأفق اشتغاله في القصيدة باعتباره ظاهرة وقضية تتطلب التفسير والشرح.

⁷⁶ سورة العلق آية 19.

أفكار منتقاة

اشتملت القصيدة على فكرة أساس توزعت في القصيدة إلى أربعة مقاطع كل مقطع يتحدث فيه الشاعر عن فكرة أساس، وهم كالآتي:

- الفكرة الأولى: بوح الشاعر بشغفه بمحبوبه بعد صحوه من سكره.
- الفكرة الثانية: وصف الشاعر فرحة الوصال ونشوة تجلي أنوار المحبوب على قلبه.
- الفكرة الثالثة: بشارة بوعد لوارد نوراني على قلب الشاعر من محبوبه وحديثه له.
- الفكرة الرابعة: وصف الشاعر لذة أحواله الروحية واجتهاده وصبره اشتياقا لمحبوبه.

تمحورت الفكرة الأساس، من خلال ما تقدم، حول بوح الشاعر حين سكره بشوقه وإفشاؤه أسرار محبوبه، وصبره على مرارة اشتياقه له في صحوه، وتلذذه وتعززه بالمعاناة مع إصراره واجتهاده طلباً للوصال الدائم. وما أثار الانتباه في نص القصيدة وفي شرحها هو الزخم الكبير المتداول للمصطلح الصوفي من خلال أفق اشتغاله في النصين؛ سواء في القصيدة أو في الكتاب الشارح لها. إذ غلب الطابع الصوفي على المتن من كثرة ذكر الشاعر لمصطلحات صوفية ذات معاني ولطائف نفيسة، أشار إليها أثناء بوحه بشوقه واشتياقه وعشقه وشغفه وغرامه وهيامه وكنفه ودنفه تعبيراً عن فنون المحبة التي عاش تجلياتها من رتبته ومقامه وحال فيض المواهب اللدنية الغيبية عليه. فكانت بمثابة رموز جعلت المعنى عصي الفهم، للتبئير اللفظي الذي اكتسبه في أغلب الأحيان مثال ذلك: ”سر سر السر“ و”غيب غيب الغيب“ و”صحو صحو الصحو“ واللائحة طويلة... وذكره لرزمة من المصطلحات التي تلف النص غموضاً وغرابة، وتبعث على الحيرة. ترى هل هذه مبالغة في الوصف أم هي الوصف الدقيق عينه؟ وكيف لنا بفهم الرقائق اللفظية التي تحمل دلالات أعمق من مدلولها؟ فكان الرد هو البحث عنها والغوص في بحر التصوف كما غاص من خلال مصطلحه. لذا سأتناول الحديث عن هذه النقطة، باختصار شديد من خلال بعض المصطلحات الواردة في النصين انطلاقاً من مفهومها عند الشاعر نفسه ومقارنتها بغيرها من المفاهيم الصوفية بغية استخلاص بعض دلالاتها.

فالمصطلح من حيث اللغة العربية: "هو العرف الخاص، وهو عبارة عن اتفاق القوم على وضع الشيء. وقيل: هو إخراج الشيء عن المعنى اللغوي إلى معنى آخر لبيان المراد منه، وذلك لمناسبة بينهما كالعموم والخصوص أو لمشاركتهما في أمر أو تشابههما في وصف إلى غير ذلك."⁷⁷ فهو ما تم الاتفاق عليه، يقال: "هذا الأمر مصطلح عليه؛ أي: متفق عليه. والاصطلاح لفظ اتفقت طائفة مخصوصة على وضعه، فلكل ميدان من الميادين، أو علم من العلوم مصطلحاته، أو اصطلاحات رواده، فمثلاً نجد اصطلاحات علماء الرياضيات والفيزياء، ولأطباء والفقهاء وغيرهم.

بينما نجد المصطلح عند الصوفية عبارة عن لغة عربية بمفردات تحمل دلالات روحية يستخدمونها للتعبير، إشارياً لا معيارياً، عن أحوال ومقامات ورتب تجاربهم في طريق التقرب إلى الله تعالى، انطلاقاً من ذوق صحيح وكشف صريح. فما هي هذه اللغة وما خصائصها التي ميزتها لتصبح لغة خاصة لقوم تميزوا عن غيرهم بالخصوصية؟

يعتبر ابن جني اللغة بمثابة أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم، فكان للصوفية لغتهم الخاصة، التي عبروا بها عن أغراض ومرامي ربانية ذوقية شعورية وجدانية شهودية روحية. اختصوا بها وتعارفوا فيما بينهم على دلالات الحمولة المعرفية الروحية الربانية النورانية للفظ الواحد، هذا اللفظ قد يكتسي في كتابات القوم مفهوماً مغايراً لما يتداوله اللسان العربي في مجال تخصصه واصطلاحه قبلاً. وتشكلت هذه الأبجدية الصوفية الاصطلاحية العامة للغة أهل الطريق. فمحورها الأساس الإشارات والتلويحات في العبارات التي تكلموا بها وفي إبداعاتهم. فقراءة كتب القوم لا تقتضي تعلم لغتهم من مضانها فحسب، بل تتطلب ذوقاً قليلاً لحقائق الطريق ودقائق الولاية، وتعرفاً على مواضع إشارات اللفظ ودلالاته، وتجربة فردية على يد شيخ مأذون في الدلالة على الله وتلقين الأذكار الخاصة، لمعينة بعض لمحات الأنوار... وإلا فالماء المالح والماء العذب، كما يقول الرومي، شبيهان في الصفاء، فليس يدرى الفرق بينهما سوى صاحب ذوق.⁷⁸ وهناك بعض السمات المميزة في كتابات كل واحد من أقطاب الطريق الصوفي، ومن هذه السمات يتحد الأسلوب الخاص الذي يميز كتاباته.⁷⁹

⁷⁷ بطرس البستاني، محيط المحيط (بيروت: مكتبة لبنان، ناشرون، 1998)، 515.

⁷⁸ الشيخ جلال الدين الرومي، المثنوي، ترجمة عبد السلام كفاقي، ج 1 (بيروت: المكتبة العصرية، 1988)، 276.

⁷⁹ يوسف محمد طه زيدان، عبد القادر الجيلاني باز الله الأشهب (بيروت: دار الجيل، 1991)، 85-86.

وقد تميزت اللغة الصوفية بميزات كثيرة؛ منها: الرمز والإشارة والتلويح والتلميح والاصطلاح، كما وردت مفردات هذه اللغة في مختلف الأجناس والأنواع الأدبية؛ التي من بينها:

- (التفسير الإشاري) أو الفهم الصوفي الإشاري لآيات القرآن الكريم.
- الشعر الصوفي بمختلف أغراضه وأنواعه.

• النثر الصوفي الذي لا تكاد تحصر أنواعه، التي منها: الحكم والمواعظ والرسائل التربوية السلوكية الإصلاحية، والشروح الصوفية التعريفية والإشارية، والقصص والحكايات الكرامية الحقيقية والرمزية... التي نشر من خلالها الصوفية علومهم وأفكارهم وآراءهم وأحوال مواجدهم. فلم يترك الصوفية مجالاً مما عرفه الإنسان إلا وعبروا عنه بلغتهم سواء للكشف عن حقائقه أو لاستعارته ليكشف عن أحوالهم الباطنية، ومن أمثلة ما شملته اللغة الصوفية من حقول معجمية بمفرداتها الاصطلاحية ما يلي: الظواهر الفلكية مثل السماء والشمس والقمر والرعد والشروق والضحى، إلخ؛ الظواهر الطبيعية مثل القفر والصخر والخضرة والجداول والمياه والظل والورد؛ المظاهر الحضارية مثل القباب والخيام والربوع الدارسة؛ الثقافات الدينية كالموسوية والعيسوية واستخدمت كلمات التوراة والزبور والإنجيل والقرآن، وأشارت إلى القساوسة والأديرة والرهبان والأوثان؛ عالم الحيوان مثل الإبل والغنم والبقر والغزلان والظباء. والطيور: مثل الحمام والطواويس والنسور...؛ التاريخ الأدبي كإشارات لروايات المحبين: بشر وهند، قيس وليلي، وجميل وبثينة؛ الأشكال الهندسية مثل الدائرة والنقطة والخط المستقيم، إلى غير ذلك من أنواع المفردات التي يطول شرحها بالنسبة لأمر الدنيا، وخذ هكذا بالنسبة لأمر الآخرة، بالإضافة إلى مواضيع التصوف السلوكي والتصوف الحقيقي التعرفي المتعلقة بالأنوار والحجب والمكاشفات، وبشكل عام وحدة (الشهود)؛ جسم المرأة ومفاتها، إشارة للافتتان بجمال التجلي الإلهي مثل خصال الشعر، والخدود، والقُدود، بياض البشرة والكف وغيرها...

إن من سمات هذه اللغة كونها حية متجددة مع تجدد الفيوضات الربانية الوهبية اللدنية الإلهية غير المنتاهية على قلوب العارفين إلى يوم الجزاء الدين. فما هي خصائص هذه اللغة من الناحية الفنية؟

خصائص المصطلحات الصوفية الفنية

تميز التعبير باللغة الصوفية بغزارة مصطلحاتها وتفردت بخصائص فنية عن جميع المصطلحات الدينية أو العلمية الأخرى، فنجد من بينها الآتي:

• خاصية المعرفة الذوقية: فالاختلاف الرئيس بين لغة الصوفية واصطلاحاتهم وبين مصطلحات وألفاظ أصحاب العلوم الأخرى، مرده لأداة المعرفة ولوسيلة الإدراك.

• خاصية التكثر في الألفاظ والمعاني: تجد للمصطلح الصوفي الواحد عشرات بل مئات التعاريف والمعاني كما هو الشأن مع مصطلح "التصوف" مثلاً، ومصطلح "الحقيقة المحمدية" أو "الإنسان الكامل". ولعل مرد ذلك لجملة من الأسباب التي من بينها:

1. طريقة السلوك ورتبة ومقام وحال السالك والواصل. فالواصل من طريق الجلال، ليس كالواصل من طريق الجمال، وليس الأمر نفسه عند الواصل من طريق الكمال. فاختلاف طرق ومنازل الوصول. لذلك كان المفهوم الواحد زئبقياً، لكن متكاملًا لا خلاف في جوهره.

2. مقامات وأحوال الفناء، وكذا مقامات فناء فناء الفناء ثم الفناء عنها من خلال مقامات البقاء وبقاء البقاء. فبعد اجتياز الصوفي الواصل مقام الفناء في مراتب الترقى الروحي السلوكي، يرقى لمستوى الفناء الكلي عن جميع الأحاسيس البشرية فيتحقق بقوله: "ما زال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا احببته أصبحت سمعه وبصره ويده..." الحديث،⁸⁰ وهذا ما يصطلح عليه بالبقاء بربه، حينها تصبح لغة البشر عاجزة أمام التعبير عما ينكشف له من حقائق الغيوب، مما يدفع لاستعمال تعابير ومصطلحات من شتى المجالات، ومن كل اللغات سواء الحديثة العهد أو الضاربة في القدم كالسريانية مثلاً للتعبير عن حاله فيحصل التكثر، الذي أصله تعدد تعبيرات الواصلين عبر الزمن. وذلك نتاج الذوق الصوفي وتنوعاته الذي في أساسه تجربة فردية تفرض اختلاف التجليات على قلوب أصحاب هذا الفن.

نخلص من خلال هذه الجولة السريعة حول رمزية وجمالية المصطلح الصوفي الوارد في القصيدة؛ مدى عمق الدلالة التي احتوتها معاني كلمات الشاعر الصوفية، والتي لا يمكن بحال أن تصدر عن مُدَّعٍ للتصوف، أو ممن يجارون الكتابات الصوفية؛ بتوظيف مصطلحات القوم من باب الترف الفكري. بل هي صادرة عن ذوق صوفي رفيع، وعن إحساس وجداني عميق وعن عاطفة صادقة، جعلت من الشاعر حين وقت وصاله بمحبوبه، سكر بمعاني القرب والأنس ومشاهدة الحق بعين بصيرة القلب الخالي من السوى والأغيار والذي استنار بنور الله، وأصبح يرى بها. فهام فؤاده وشغف، وسويداء لبه عشقا وولها من كمال جمال وجلال ما شاهد من قاب قوس القرب

⁸⁰ أخرجه البخاري (4141)، ومسلم (2770).

مكنون الجواهر اللدنية الغيبية والأسرار الربانية وصار تيهها معربدا منتشياً، وبعد صحوه استفاقتة من سكره وجد نفسه محتاجاً لمزيد شرب ليتروي من حر نار اللاشتياق لمجالسة المحبوب الذي أطلعه على مكنون خزائن الغيب وكاشفه الحجب وكان ما كان من أمره.

القيم المستخلصة من الكتاب

القيمة الدينية: تظهر القيمة الدينية؛ في تناول الشيخ للمنطلق الشرعي الأصيل، من خلال الحجج النقلية المتمثلة في المعجم الديني الذي امتلأ به الكتاب عن آخره، فلا تكاد تطلع على صفحة إلا وبادرك بأية أو حديث قدسي أو حديث نبوية شريفة، أو قول صحابي، أو تفسير، أو حكمة... ناهيك عن مختلف النقول، ليبرر موافقه الفقهية من منطلق عالميته، ويحاجج بالدليل...

عالج الشيخ المختار الكنتي نوازل دينية وظواهر وقضايا وتربوية على طريقة كبار القوم، خاصة ما تعلق منها بالعقيدة الصحيحة، وبالعبادات، وبفضائل الأعمال، وبالأخلاق المحمدية التي جمعها في التصوف، مستجيباً لثوابت هويته الدينية، المبنية على المذهب المالكي والعقيدة الأشعرية والتصوف الجنيدي.

القيمة الصوفية: يعتبر الشرح كشافاً لرموز حلها المقدسي في كتابه، وأعادها من منطلق رسوخ قدمه في التصوف، لما لا وهو الشيخ المريني؛ صاحب وقته والعارف بالله والعالم الرباني المعتدل كما شهد بذلك كثير ممن عاصروه واخذوا علمه وطريقته.

فالكتاب غني بمعجمه الصوفي، يسري في الكتاب ويجري مجرى الدم من العروق في جسد الإنسان، كأنه يقول لغيره: ”مرحبا بك إن كنت سالكاً، ومرحبا بك إن لم تكن كذلك، فطريق فناء الإرادة في الله والبقاء به هكذا هو، خبرته وعلمت عن ربي أشياء أدلك بها ومنها عليه، ولزوم صحبتي في رحلة ذاكرتي الروحية، التي فاضت بما جادت به الغيوب من أسرار، تغنيك عن حمل الأسفار في الأسفار. فقيمة الكتاب صوفية تربوية للسالك، تعريفية للواصل، تعريفية بشرف علم التصوف للمتشفو، وتحذيرية من مغبة اتباع المستصوف المدعي، مع تبيان حال خاصة القوم، والله يزكي من يشاء.“

يتبين من تحديد بعض خصوصيات المدرسة الكنتية المختارية، فضلاً عن ملامح منهج التربية والتأهيل الروحي عند أحد شيوخها الكبار، أنه أسهم بنصيب وافر

في النهوض بالحركة الثقافية والدينية في عموم الفضاء الصحراوي خلال القرن الثاني عشر الهجري، حيث صحح الأفكار، وأحى السنة وأمات البدعة، ودعا إلى أخذ العلم عن أهله، والدين من ينابيعه الصافية، فكان بذلك نبأ للمريد في طريق التوحيد، ودليلاً للراغب في التحقق بحال الفرد الآمن في سربه المعافي في قلبه ودينه وبدنه المالك قوت يومه.

يشير الشيخ المختار الكنتي في السياق هذا، لقضية ابتليت بها الأمة، ألا وهي بغض العلماء والصالحين والأولياء خصوصاً، كما يبين قضية محبة الأولياء والانتصار لجنابهم ولطريقتهم، كانت عند المغاربة موسومة "بالحب الولوي"، حتى أصبحت الظاهرة مهيمنة في الإبداع الأدبي والفكري المغربي والمغاربي والإفريقي، حيث أصبحت من بين مظاهر التحكم في بناء النص الأدبي، بل أيضاً في كتب النثر الصوفي، إذ لا تخلو مؤلفات أعلام التصوف من إعلان محبتهم للطريقة الصوفية ولشيخها، وإظهار صحتها وسؤدها الروحي والمادي والاجتماعي... ورد إنكار منكريها، متوسلين بالحجة تلوى الأخرى، ومتسمين بسمات رد الاعتبار، التي تنبئ عنها عناوين كتبهم مثل الجيش الكفيل بأخذ الثأر ممن سل على الشيخ التجاني سيف الإنكار لمحمد الصغير الشنقيطي في دفاعه عن الطريقة التجانية ومنظومة سرية الحق والانتصار والذب عن أولياء الله الأخيار لمحمد بن محمد الصغير الشنقيطي.⁸¹

فالكتاب يعج ويضج بالدعوة الصريحة والتلميحية، إلى التمسك بالقيم الرفيعة والمثل العليا، التي أساسها الكتاب والسنة النبوية المطهرة، وأموذجها رسول الله صلى الله عليه وسلم، وموذجها الصحابة الكرام وأولياء الله الصالحين من العلماء العاملين والصلحاء الراسخين في العلم.

القيمة المنقبية والتاريخية: تتضح بشكل واضح في الأعلام الوارد ذكرها، فلم يترك من الماضي البعيد علماً له منقبة أو أثر؛ رسولاً كان أو نبياً أو ولياً أو عاملاً أو صالحاً، إلا أورد من كل حقبة واحداً أو اثنين من مختلف الرسائل السماوية.

كما كان الكتاب وصاحبه في إطار السياقات المرتبطة بالتأليف جغرافي مكانه، فرصة لتعرف المرحلة التي عاش فيها، والتي كشفت عن هوية الطريقة القادرية الكنتية في إفريقيا جنوب الصحراء، وعن دورها في محاربة الوثنية والتنصير ونشر

⁸¹ عبد الوهاب الفيلاي، الأدب الصوفي في المغرب إبان القرنين الثاني عشر والثالث عشر للهجرة، ظواهر وقضايا (فاس: منشورات مركز دراس بن إسماعيل لتقريب المذهب والعقيدة والسلوك، الرابطة المحمدية لعلماء المغرب، 2014)، 258.

الإسلام بهذه البقاع. فالصفة المنقبية، والتاريخية تظهر كذلك، في وفرة التراجم والأخبار والمناقب الكثيرة الغزيرة.

القيمة الأدبية: تكمن القيمة الأدبية للكتاب في كونه يقدم صورة تقريبية عن منهج علماء "آل كنته" في التأليف والإبداع، حيث جمعت بين سائر فنون القول من قرآن وحديث وأشعار وحكم وأمثال وحكايات وكرامات، وغيرها من أشكال الخطاب، التي تأسر المتلقي وتجذبه ليستمر في فعل القراءة من غير كلل أو ملل.

قيمة الإمتاع والمآمنة: إلى جانب ما ذكر نجد الكتاب من الأدب الشيق التشويقي، فقد جمع فيه من شوارد اللغة وأخبار الزمان، فضلا عن العبر والحكم والرقائق والقصص المسلية، وأخبار الرسل والأنبياء والأصفياء والأتقياء الملوك والصحابة، والصالحين، إلى غير ذلك من الأمور التي كان علماء الصحراء وأدباؤهم يعتمدون أحيانا تأييد كتاباتهم بها، نظرا لما كان يجده قاطنو الصحراء المتزامية الأطراف من المتعة والنفعة في هذا النوع من الكتابة.

وبهذا يمكن اعتبار الكتاب وثيقة علمية تعليمية تعليمية تثقيفية توجيهية تربوية هامة ترفيحية أيضا، تكشف الحجاب عما كان رائجا في عصر المؤلف، من نشاط علمي رفيع بالغرب الإفريقي، وفي الآن نفسه ترفع النقاب عن الوجه العلمي البارز لشيخ من شيوخ العلم المعرفة والتصوف بالصحراء المغربية، الذين ذاع صيتهم وملأ الآفاق.

النتائج المتوصل إليها من حيث الشكل والمضمون

يمكن إجمال النتائج من حيث الشكل في الآتي:

- الحفاظ على النمط القديم التقليدي في الكتابة كسالف العهود، من الديباجة التقديمية التعريفية المسجوعة المعرفة بدرجة صاحبها في العلم والفهم، والمبينة لمكانته في تحرير الخطاب المكتوب.
- الحفاظ على نمطية الشمولية التي تحيل على موسوعية العالم، وقدرته على التحوار والمناظرة والإقناع.
- السلامة اللغوية وسلاسة الأسلوب واختيار اللغة والألفاظ المناسبة للخطاب والمقام، وحال المتلقي.
- التسلسل المنطقي للأفكار خاصة موضوع الحجاج والاستدلال.

- اجتناب الموحش من القول، اللهم ما جاء عرضا واستدعاه السياق، وقد يندرج المصطلح الصوفي في سياق الوحشة والغرابية خاصة لغير الملم به وبلغة القوم.
- التمكن من اللغة وعلومها واعتماد كل الأساليب البلاغية من بيان وبديع ومعاني.
- الملكة الشعرية والقدرة على تحويل النص الشعري إلى سردي نثري والعكس.
- القدرة على الزيادة والنقص في النصوص دون المساس بالمعنى وجوهر البناء والوزن خاصة الأشعار.

أما من حيث المضمون:

- وضوح الأفكار وتسلسلها، وتدرجه ما بين السياقات بين عام وخاص.
- تسلسل البناء المنطقي للنص، من حيث المدخلات والمخرجات التي غايتها تبيان الحقائق ودحض المزاعم، وانتزاع الشرعية، والانتصار للمظلمة العلمية التي لحقت بالتصوف وأهله الصادقين عبر التاريخ.
- كشف رموز التصوف ومصطلحه.
- الوحدة الموضوعية والعضوية المبنية على موضوعة المحبة. الالتزام بالمنهج ذاته في صياغة الأفكار خاصة بعد الانتقال من فكرة إلى أخرى، والمتمثل في تنزيل الأطروحة وتعزيزها بالنص القرآني والحديثي بهراته، للانتقال للأخبار فالآثار فالحكم فالأمثال فالأشعار كشاهد، ثم توضيح مختلف الآراء وإن كانت مخالفة وتبيان وجه الخطأ وتوضيح الصواب، دون تنقيص أو تبخيس قيمة معارض الفكرة.
- لزوم الأدب في القول دون شتم أو سب أو منازعة.
- حسن تدبير الخلاف بما يناسب مقام المخالف وما يلزمه من أدبيات القول وخفض الجناح.

هذا ما أمكنني التوصل إليه في الوقت والزمان، وما استطعت له سبيلا لأرتشف، وأحتسي من درر هذه التحفة الأدبية العربية العلمية الصوفية الربانية.

الببليوغرافيا

- ابن حامد، المختار. حياة موريتانيا الثقافية. تونس: الدار العربية للكتاب، 1990.
- ابن عربي. ذخائر الأعلام في شرح ترجمان الأشواق. بيروت: دار الكتب العلمية، 2000.
- البرتلي الولاتي، أبو عبد الله الطالب محمد بن أبي بكر الصديق. فتح الشكور في معرفة أعيان علماء التكرور. تحقيق محمد إبراهيم الكتاني ومحمد حجي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1981.
- البروسوي، اسماعيل حقي. تفسير روح البيان. بيروت: دار الفكر، ج4، 2018.
- البستاني، بطرس. محيط المحيط. بيروت: مكتبة لبنان، ناشرون، 1998.
- بن المجتبى، محمد الحافظ. الحديث الشريف وعلومه وعلماؤه في بلاد شنقيط. نواكشوط، موريتانيا، المطبعة السريعة، 2002.
- بن عجيبة، أحمد. إيقاظ الهمم في شرح الحكم. القاهرة: المطبعة الجمالية، 1913.
- البوريني، حسن وعبد الغني النابلسي. شرح ديوان ابن الفارض. بيروت: دار الكتب العلمية، 2007.
- الحكيم، سعاد. المعجم الصوفي. بيروت: دندرة للطباعة والنشر، 1988.
- الحمدي، أحمد. المختار الكنتي الكبير التصوف والعلم بأزواد وإفريقيا. الجزائر: جمعية البيت للثقافة والفنون، 2009.
- الخليفة الكنتي، محمد. جنة المرید دون المرید. دراسة وتحقيق محمد المهداوي. وجدة، الرباط: المغرب، الرابطة المحمدية للعلماء، مركز الامام الجنيد للدراسات والبحوث الصوفية المتخصصة، 2012.
- الرازي، فخر الدين. مفاتيح الغيب (التفسير الكبير). بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420هـ.
- الرندي، ابن عباد. غيث المواهب العلية في شرح الحكم العطائية. عني به محمود بيروتي. دمشق: 2007.
- الرومي، جلال الدين. المثنوي. ترجمة عبد السلام كفاي. بيروت: المكتبة العصرية، 1988.
- زيدان، يوسف. قصيدة النادرات العينية لعبد الكريم الجيلي مع شرح النابلسي. بيروت: دار الجيل، 1988.
- الشعراني، عبد الوهاب. الأجوبة المرضية عن الفقهاء والصوفية. تحقيق وتعليق الشيخ عبد الهادي الخرسة. بيروت: مكتبة دار بيروت، 2010.
- الشنقيطي، أحمد الأمين. الوسيط في تراجم أدباء شنقيط. القاهرة: الشركة الدولية للطباعة، 2002.
- طه زيدان، يوسف محمد. عبد القادر الجيلاني باز الله الأشهب. بيروت: دار الجيل، 1991.
- الفيلاي، عبد الوهاب. الأدب الصوفي في المغرب إبان القرنين الثاني عشر والثالث عشر للهجرة، ظواهر وقضايا. فاس: منشورات مركز دراس بن إسماعيل لتقريب المذهب والعقيدة والسلوك، الرابطة المحمدية لعلماء المغرب، 2014.
- القشيري، عبد الكريم. الرسالة القشيرية. تحقيق عبد الحليم محمود، ومحمود بن الشريف. القاهرة: دار المعارف، د. ت.

- الكنتي، المختار. المواهب اللدنية الغيبية في شرح القصيدة الفيضية، تقديم وتحقيق ودراسة نورالدين الشرقاني. العيون: منشورات المركز الثقافي الكنتي، 2021.
- _____ . نزهة الراوي وبغية الحاوي. تقديم يحي ولد سيد أحمد. الجزائر: دار المعرفة، 2009.
- _____ . فتح الودود شرح المقصور والممدود. تحقيق مأمون محمد أحمد. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، الحاج محمد طن إيجي، سكوتو، 2002.
- _____ . الطرائف والتلائد من كرامات الشيخين الوالدة والوالد. نواكشوط: موريتانيا، المعهد الموريتاني للبحث العلمي، 1994.
- مارتي، بول. كنتة الشريقيون. تعريب محمد محمود ولد ودادي. دمشق: مطبعة زيد ابن ثابت، 1985.
- النبهاني، يوسف. جامع كرامات الأولياء. بيروت: دار صادر، 1972.
- النحوي، الخليل. بلاد شنقيط المنارة والرباط. تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 1987.
- الهاملي الكنتي، عقباوي عزيز بن بوبكر بن سيدي عزيز. النفحات البهية في أفنان الشجرة الكنتية. الجزائر: دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، 2016.

البحث عن الذات في "دفاتر ليلي المنسية" لعبد الإله البريكي

مولاي الرشيد زكيرا

باحث من المغرب

يأخذنا الكاتب عبد الإله البريكي في روايته *دفاتر ليلي المنسية*¹ عبر مجموعة من الأحداث والحكايات المتداخلة، في رحلة صوفية تأملية بحثا عن الذات... والبحث عن الذات هنا يتجاوز الذات الفردية المرتبطة بأنا السارد/البطل إلى الذات الجماعية الـ"نحن" الإنسانية، الأمر الذي يمنح الرواية بعدا أعمق.

ففي الرواية نحن أمام حكايتين متداخلتين نفسيا وإن اختلفتا زمنيا... حكاية شاب يعيش في القرن الواحد والعشرين وبالضبط زمن الكوفيد. في مقابل حكاية مسعود رفيق الصوفي أبي العباس السبتي. والجامع بينهما "مخطوطة" تركها مسعود لتصل/أو يصل إليها السارد/البطل... ومن خلال حكي الشخصيتين عن أحداث حياتهما تتداخل الأحداث وتتوالد المواقف.

تبدأ الرواية بسارد/بطل يحكي عن نفسه بعد ولادته الجديدة نتيجة شفائه من مرض الكوفيد. وهو بطل تعمد الكاتب البريكي ألا يضع له اسما، وكأني به يريد أن يجعل القارئ يتماهى معه فيكون هو ذاته إن شاء، فاتحا بذلك بابا أمام تعدد الاختيارات. في المقابل تم اختيار أسماء باقي الشخصيات بعناية سواء منها الحديثة أو القديمة.

فالحديث في الرواية حدثان أو حكايتان: حكاية حاضر بطله "البطل ومراد وليلى"، وحكاية ماضٍ أبطاله "مسعود/السبتي/ليلى المزياتية". لكن القراءة المتتالية توحى بأننا أمام لعبة المرايا، فالبطل والحدث واحد وإن توزعت صورته عبر الزمان والمكان. ذلك أن أول ما يتبادر للذهن هو تقارب الشخصيات الرئيسية في الحدثين. فالبطل الحالي يقابله في الزمن الماضي (مسعود) كلاهما يبحث عن ذاته من خلال تتبع مسيرة آخر مراد صديق البطل في الزمن الحالي، والسبتي أبو العباس شيخ مسعود في الزمن الماضي... وليلى الحبيبة الحالية المستعصية هي ليلي المزياتية القديمة المبحوث عنها والتي كلما اعتقد البطل/مسعود امتلاكها تسربت من بين يديه ليمتلئها غيره.

إن بطل الرواية إنسان مجهول الاسم عاجز غير قادر على الوصول إلى رغبته/رغباته/أحلامه... وهو المتابع الملاحظ المراقب الذي يرى الآخر يعيش الحياة التي

¹ عبد الإله البريكي، *دفاتر ليلي المنسية* (فاس: مطبعة وراقة بلال، 2023).

لا يستطيعها... يكتفي بالعيش على الهامش، في وقت امتلك فيه مراد الجرأة، والمقدرة على أن يكون هو وإن أخطأ... وإن مات فقد عاش... أما بطلنا فهو مازال حياً... لكن هل كان حياً فعلاً؟

في المقابل نجد بطل المخطوطة (الوجه الآخر للبطل الأول) مسعود، الحاضر الاسم، الغريب الدلالة، فهو حتى حين حضر اسمه، كان مفعولاً به لا فاعلاً... منحه بعضهم السعادة وليس هو من كان فاعلاً لها... هو نفسه يسعى لتتبع مسار شخص آخر لمعرفة سر الحياة. فكان سبتي مسعود في المخطوطة هو مراد بطل الرواية الأولى، مع الفرق بين مكانة أبي العباس السبتي الفقهية والمعرفية... أما المحبوبة "ليلى الحالية والتراثية" فقد كانت/كانتا الحلم المستعصي على التحقق والغاية التي نسعى ونصبو إليها... لكن قلة الحيلة والتجربة تجعلنا نفقدها أو لا نستطيع الحفاظ عليها.

إن رواية **دفاتر ليلي المنسية**، تمنح القارئ إمكانيات متعددة للقراءة بداية من العتبات المتعددة الدلالة في عناوينها واستشهاداتها، وانتهاء بمدلولاتها الفقهية والسياسية والأسئلة التي طرحها ويطرحها الصراع بين الفقهاء والعلماء والفلاسفة وأهل الحكم، مروراً باللغة التي تم اختيارها وتلك الازدواجية التي لجأ إليها الكاتب في مزجه الجميل بين لغة سردية حديثة توظف مفردات العصر وتعابيرها، وبين لغة تراثية تقتفي لغة القرن السادس الهجري، زمن الشخصيات المحكي عنها (أبي العباس السبتي ومن عاصره). وهذا ما دفعنا إلى الاقتصار في هذه القراءة على الوقوف عند سؤال محوري رافقنا منذ بداية القراءة واستمر معنا إلى آخر كلمة فيها: كيف السبيل إلى معرفة الذات وفهم خلجاتها والتواصل معها؟ والأهم كيف السبيل إلى تحقيقها والوصول بها إلى بر الأمان؟ هل يكفي النبش في دفاترنا القديمة "المنسية منها إن استطعنا النسيان" لمعرفة ذواتنا؟ وأي الدفاتر أصلح لنا؟ ما كتبناه أو ما كتبه غيرنا؟ ما عشناه أو ما حلمنا بعيشه؟

يبدأ السارد حكايته بالحفر في ذاكرته، وكأنني به لا يستقيم وضعه الحالي ولا تقوم ذاته إلا بالعودة إلى الذاكرة. وقد اختار الكاتب من مصطلحات اللغة "الحفر"، والذي هو فعل أقوى من "النبش أو النقر أو النقش"، ويحمل دلالات أبعد وأعمق. إذ هو عملية تهدف إلى الوصول إلى عمق الشيء. فالذاكرة هنا بئر لا يسقي راويه إلا بعد عناء الحفر. وكلما تعمق الحفر شربنا أكثر، هذا إن لم تغرقنا مياهها. فماذا تحمل ذاكرة السارد وأي ماء ستسقيه ونحن معه؟ أهو عذب شرابه أم أفسدته تربته وبقايا المارين به؟

”لقد عاد إلى الحياة“ تلك أول عبارة سمعها البطل... وهو مازال منهكا من مرض سنحتاج لبعض الصفحات لنعرف انه أصيب بالكوفيد وشفى منه... فالشفاء عودة إلى الحياة، والعودة تعني البداية. إنها لحظة فارقة بين ما كان وما سيكون... لحظة الحسم مع ما كناه وما يجب أن نكونه، ما عشناه وما علينا أن نعيشه... وفي لحظة العودة نتوقف قليلا قبل ان نبدأ المسير وتكثر الأسئلة ”فقد كنت حائرا بين الحماس المقدس والوعي المزيف. أخذتني برفق إلى النهر لأرى وجوه أشخاص يعاد انعكاس صورها على صفحة نهر التاريخ الذي أورث الراهن خيره وشره. كلهم عاشق لله على طريقته. مساف/إليه على ظهر سفينته، بعضهم يبهر بشرع العقل وبعضهم بشرع القلب. وحين لا أتبين السبيل كانت تقول: التيه والهدى من مرافئه. اما أنت فواصل المسير.“²

لقد كان زاد السارد العائد بعد موت مؤقت (مرض) مخطوطة قديمة، وذكرى صداقة ليلي ومراد ريفيكي السارد قبل المرض وبعده، وإن صارا بعيدين عنه، جسدا بوفاة مراد ورحيل ليلي.

ومنذ البداية ينهي السارد أحداث الرواية ويمنحنا النهاية قبل الانتهاء: فراق الأعبة والبقاء وحيدا مع الذكرى... ذكرى من مروا بحياتنا السابقة، ولكن لن تستقيم حياة السارد المقبلة ما لم يُعَد كشف دفاتره القديمة. ما لم يحفر في بئر الذاكرة، حتى وإن كان هذا الحفر مرفوقاً بحالة الخوف من جدواه ”الارتداد إلى الوراء هروب من الحاضر، فعقارب الساعة لا ترتد إلى الوراء. نعم، قد يتوقف العالم عن الحركة بعض الوقت ولكن، فقط، لكي يلتقط أنفاسه ثم يتدفق إلى الأمام.“³ وهو خوف مؤقت لا يلبث السارد أن يتجاوزه ”أنا لست واثقا من ان الحياة تتدفق دائما إلى الأمام. أليس ما يعلق بذاكرتنا أبقى مما نعيشه في حاضرننا، ألا يفنى الأشخاص وتدرس المعالم بينما تأتي الذكريات أن تتزحزح من مكانها؟“⁴ إننا أمام سارد/بطل مؤمن بأن للماضي تأثيراً على الحاضر، وأن الذات الحالية هي نتيجة لذوات سابقة وأن الحاضر لا يكتمل إلا بمواجهة الماضي.

لقد اختار السارد الحفر في الذاكرة لمعرفة ذاته، ومن هنا تأتي صعوبة الحفر والحيرة حول الطريقة. فكيف له قراءة ذاته وأول نصائح ليلي له ”لا تقرأها كما علموك

² البريكي، دفاتر ليلي، 5-6.

³ البريكي، دفاتر ليلي، 6.

⁴ البريكي، دفاتر ليلي، 7.

أن تقرأ التاريخ، لأنك إن فعلت لن تعرف كيف تسير إلى الأمام ولا كيف تعود للوراء؟⁵ فلا تكفي الرغبة في القراءة ولا القراءة نفسها، بل كيفية القراءة أهم (كيفية الحفر) وإلا ضاع المجهود... ألم يأمر الله نبيه محمداً، ونحن معه، بالقراءة "اقرأ باسم ربك الذي خلق؟"⁶ ولكنه تعالى، لأمر يعلمه، لم يحدد طريقة القراءة... فظل الإنسان يقرأ ويتساءل عمره كله إن كان قد أحسن فعل القراءة.

إن بداية معرفة الذات الفردية والجماعية تقتضي التخلص من معيقات القراءة (الحفر في الذاكرة) "كيف تستطيع أن تدرك الحقائق إذا كنت تعتبر نفسك دائماً على صواب؟"⁷ فنحن لا نستطيع معرفة ذاتنا طالما نرى أنفسنا دائماً على صواب/حاملتي الحقيقة الأبدية. لذا علينا الوقوف "طويلاً أمام فضاء هذه اللوحة حتى تميز من خلالها أطياف الألوان كلها ثم يتمكن أكثر بياضها من أبعد عتمة في نفسك فتتخلص منها. وتنظر هل تستطيع ان تكون كالحلاج تبوح بكل ما تبيحه أطياف الألوان على تفاصيل الألفاظ إلى أن يتهمك الناس بالكفر وأنت تتذوق حلاوة الإيمان."⁸ إن معرفة الذات تقتضي مواجهة تعدد أطيافها... ممارسة لعبة الشك بإتقان. مواجهة الذات وعدم الاستسلام لقناعاتها المترسبة في الذاكرة. ففوة الحفر رهينة بمدى قدرتنا على تجاوز الصفحة إلى التعمق في القراءة. "هل تصفحتما مخطوطة مسعود؟ نظر بعضنا إلى بعض في اندهاش: هل كانت تراقبنا طوال الوقت؟ قال مراد متداركا الموقف: لم نقرأ إلا وريقات منها. ضحكت ضحكتها الحنونة وقالت: لم تتمكننا إذن من ملامسة روح أبي العباس السبتي من خلال كلماته التي دونت في المخطوطة."⁹

واضح، إذن، أن تصفح وريقات الماضي وما خطه الزمن غير كاف لمعرفة الذات... بل لا بد من قراءة عميقة تستطيع تتبع التفاصيل الصغيرة. إذ القراءة سفر داخلي وخارجي "قرات تلك المخطوطة مرة ومرات، سافرت خلالها مع أبي العباس ووصيفه مسعود عبر مسالك وممالك، صادقت معهم بشرا على اختلاف طوائفهم ولغاتهم وقبائلهم، سكنت معهم في الجبال والأضرحة والزوايا والقصور، عايشة السوق والرعاع والملوك، شهدت معهم مملكة تحتضر وأخرى تقوم، اطلعت على طبائع البشر وعلى من يمكن أن يكون فيهم سقيم الروح ومن يمكن أن يكون سليم النفس، ولكن أبلغ ما وقفت عليه في هذه المخطوطة هو سر القوة التي بإمكانها إحداث المرض والشفاء منه

⁵ البريكي، دفاتر ليلى، 15.

⁶ سورة العلق، الآية 1

⁷ البريكي، دفاتر ليلى، 16.

⁸ البريكي، دفاتر ليلى، 17.

⁹ البريكي، دفاتر ليلى، 44-43.

أيضاً.¹⁰ إن الحفر في بئر الذاكرة يقتضي فهم إشارات القدامى الضمنية وعدم الاكتفاء بمعرفة الحدث ”إن مسعود أشار في ثنايا هذه المخطوطة إلى علل الذات ودوائها لكنه اخفاها في أحداث حكايته لأنه لم يرد أن يسرد الحكاية لكي تروى فقط، وإنما لكي تعاش. لذا يتعين على كل واحد منكما أن يكتشفها بنفسه.“¹¹ فلا تكفي القراءة السطحية للماضي ولكن لابد من الحفر في علل الذات لإيجاد دوائها. فكيف السبيل إلى ذلك؟ وهل يكفي الحفر في ذاكرتنا لمعرفة عللها وأدوائها أو لابد من وجود آخر والتواصل معه ”إن حرارة الحنين إلى الآخر تعبير عن صلة وصل بين الخالق والمخلوق.“¹² فالذاكرة لا تبني دون وجود آخر يؤثتها معنا بخيره وشره... وما الحنين إلى وجود آخر إلا تعبير عميق عن حاجتنا إليه، فالذاكرة لا تكتمل إلا به، والإنسان لا تكتمل معرفته بذاته إلا بمعرفة ذوات الآخر من حوله.

إن معرفة الذات تقتضي أيضاً معرفة حقيقة الآخر في ضعفه وقوته. أن نتجاوز ظاهره وظاهر الأشياء من حوله وحولنا، أليس العلاج هو من قال عندما وضعوه للصلب على جذع شجرة ”يا رب... هؤلاء عبادك قد اجتمعوا لقتلي تعصباً لدينك وتقرباً إليك، فاغفر لهم، فإنك لو كشفت لهم ما كشفت لي لما فعلوا ما فعلوا، ولو سترت عني ما سترت عنهم لما ابتليت، فلك الحمد فيما تفعل ولك الحمد فيما تريد؟“¹³ إننا بحاجة لامتلاك القوة والقدرة على تجاوز كراهية الآخر... أكثر من ذلك إن معرفة ذواتنا لا تكتمل إلا بمعرفة ذوات الآخرين ومن هنا تأتي صعوبة الحفر في الذاكرة... فأى ذاكرة سنحفر في قبرها؟ ذاكرتنا أم ذاكرة الآخر؟ بل كيف يمكن التعرف على ذواتنا ونحن محاطون بهذا الآخر في حين أن الحكيم يقول ”لن تصل إلى الحق حتى تستوحش من الخلق؟“¹⁴ إن الخلق الذي بإمكانه أن يساعدنا لإيجاد ذواتنا هو نفسه الذي قد يعيقنا عن معرفتها لأنه بدوره محكوم بقيود تمنعه عن رؤية حقيقتنا. فالخلق هو مفتاح معرفة الذات لكنه أيضاً عائق ”فالخلق هم الباب وهم الحجاب،“¹⁵ ومن هنا تأتي صعوبة الحفر في الذاكرة، فذاكرتنا هي ذاكرة الآخر وذاكرته ذاكرتنا. وكلما حمى نفسه أو جمّلها أعاق معرفتنا بحقيقتنا.

¹⁰ البريكي، دفاتر ليلي، 44.

¹¹ البريكي، دفاتر ليلي، 44-45.

¹² البريكي، دفاتر ليلي، 65.

¹³ البريكي، دفاتر ليلي، 82.

¹⁴ البريكي، دفاتر ليلي، 119.

¹⁵ البريكي، دفاتر ليلي، 120.

ثم كيف السبيل إلى ذلك هل سنكتفي بما دوناه/دونوه أو نقتفي نصيحة الحكيم ”دع التدوين على الأوراق وأنصت بقلبك إلى نبض الأشياء فإني لم أفعل ما فعلت، ولا تلفظت بما تلفظت إلا لأتخلص من سطوة أنوار العشق، فكل ميراثي عطاء، فلا تلتفت إلى الكلمات فيتهمك الناس بالكفر.“¹⁶

أكثر من ذلك أليس للكلمات (التدوينات) قوة قد تعيق الذات عن معرفة نفسها ”ما أجدر الخلق بالرتاء عندما يحصرون وجود الأشياء داخل حدود كلماتهم، وما أضيق هذا العقل عندما يسيج نفسه داخل قيود الحدود والمسافات.“¹⁷ بل كيف يمكن للكلمات أن تبوح بكل شيء في حين أن الصمت أحيانا -إن لم يكن غالبا- يكون أبلغ، فما لا نبوح به أقوى مما نبوح به.

على مدار صفحات الرواية يستمر السارد/البطل في بحثه المضني عن ذاته وتجاوز معيقاتها، ولقد وجد في الحفر في الذاكرة وسيلته لمعرفة ذاته الآنية، والحكي عن الذات وسيلته للتخفيف عن معاناته ”عندما رأني السبتي منكفئا على ظهر دابتي من فرط الإعياء جعل يحدثني عن نفسه كي يخفف عني مشقة الطريق.“¹⁸ فالحديث عن النفس/نفسه ونفس الآخر، وسرد أحداثها هو وسيلة للتخفيف من مشاق طريق الوصول إليها. ألم يكن سرد شهرزاد وسيلتها لإيجاد طريق خلاصها. وخلص بنات جيلها بل إن خلاص القارئ نفسه في أحيان كثيرة كان في ليلاتها. لكنه خلاص مؤقت لأن فعل السرد سفر عبر الزمان والمكان، ونحن لا نملك القدرة على التخلص من ثقلهما، في حين أن الحكيم يقول ”لا تلتفت أثناء سفرك فيه إلى الأحوال والمقامات فإنها تصرف عن غاية الغايات.“¹⁹ إن أحوال الزمان ومقامات المكان تصرفنا عن الوصول إلى غاية الغايات: معرفة الذات.

إن معرفة الذات تقتضي أيضا إزالة الحجاب أو الأحجية عنها ”كل واحد منا هو ملفوف رسالة غامضة، عليه أن يزيح عنها الحجاب.“²⁰ وما أكثر الأحجية التي تحيطنا وتخفي حقيقتنا. وأولى خطوات إزالتها هو مواجهة العالم الخارجي وعدم الاكتفاء بالمشاهدة ”لا تقف هكذا تتفرج على العالم من خلال النافذة كأنك لست جزءا منه، تعال واسبح معنا في فلك الكون كي تدرك الحقائق عن قرب، فإن ذلك وحده كفيلا

¹⁶ البريكي، دفاتر ليلى، 114.

¹⁷ البريكي، دفاتر ليلى، 115-116.

¹⁸ البريكي، دفاتر ليلى، 117.

¹⁹ البريكي، دفاتر ليلى، 122.

²⁰ البريكي، دفاتر ليلى، 124.

بحو ماضي سذاجة إدراكك للأشياء.²¹ فنحن جزء من هذا الكون: ماضيه وحاضره ومن تم فالانزواء هو تراجع عن مواجهة حقيقة الآخر وحقيقتنا... إن فعل المواجهة هو ما يمنحنا القدرة على معرفة الكون من حولنا، ويساعدنا بعد ذلك للتححرر من بعض قيودنا "فبمجرد ما يبدأ الإنسان بالتححرر من العادات القديمة يقوى الجسم على تخطي العوائق الجديدة."²² إن التححرر من القيود وسيلتنا لمعرفة حقيقتنا لكن كيف السبيل إلى ذلك؟

أول الطرق أو ثالثها أو سابعها. ألا نمل من طرح الأسئلة، فالسؤال بداية المعرفة. ألا نخاف من طرح الأسئلة حول وجودنا/ذواتنا/وجود الآخر/ذواته... إن مساءلة الثوابت وعدم الخوف من السؤال رغم ما يترتب عنه من إحساس بالحيرة هي الكفيلة بمساعدتنا على معرفة الذات، أو على الأقل تقربنا من ذلك "بدأت تتبادر إلى ذهني مجموعة من الأسئلة التي لم أكن أطرحها على نفسي من قبل، ربما كان سبب ذلك أنني كنت منجرفا مع تيار الحياة إلى درجة لم أمتلك معها القدرة على الروية والتركيز فيما يقع حولي."²³ لا بد من السعي للتخلص من عاداتنا القديمة أو من بعض ما اكتشفنا عدم صلاحيته... وهذه المعرفة رهينة بالشك وطرح السؤال: "ماذا لو كان العالم مائعا...؟ ألسنا مخطئين في اعتباره صلبا؟ أليست كل الأشياء تنفلت من بين أصابعنا كما ينفلت الماء عندما نحاول الإمساك به؟ لا شيء نستطيع أن نبقيه بين أيدينا لا الزمن، ولا المال، ولا الحب. كل شيء يسبح في هذا الكون المائع."²⁴

إن الوصول إلى اليقين حول حقيقة ذواتنا رهين بالسؤال والمساءلة... إنه القادر على كشف بعض مكامن الغموض فينا "أليس ما نحن متيقنون منه تمام اليقين، فقط، هو علمنا بتقصيرنا ومساوئنا وخفايا عيوبنا وما انطوت عليه نفوسنا من السرائر والنقائص والتقصير. ونفنع أنفسنا بما يغدقه علينا الآخرون من ألوان المدح والثناء على ما يرون على ظاهرها من الكمالات المزيفة."²⁵ واضح إذن أن معرفة الذات تبدأ بالاعتراف بنواقصها وعدم الانخداع وراء عبارات التمجيد من لدنا أو من لدن الآخر الذي، وإن كان يحاول إسعادنا، يساهم دون قصد منه أو بقصد في تزييف حقيقتنا.

إن الاعتراف بنواقصنا هو ما يمنحنا القدرة على التغلب على الجهل والوهم ذلك أن "أنوار القلب لا يطفئها إلا الجهل. وإن الحياة السعيدة هي التي يحكمها

²¹ البريكي، دفاتر ليلي، 129.

²² البريكي، دفاتر ليلي، 131.

²³ البريكي، دفاتر ليلي، 139.

²⁴ البريكي، دفاتر ليلي، 138.

²⁵ البريكي، دفاتر ليلي، 140.

العقل. والحياة التعيسة هي التي يحكمها الوهم.²⁶ فالعقل مصدر سعادة القلب لأنه يساعده على كشف متاهات الجهل... وهذا العقل لا بد أن يكون منتبها حاسا بما يحيط به قادرا على امتلاك نور البصرة الذي لا يلغي مصادفات حياتنا "فالمصادفات تختار دائما أوقاتا غافلة كي تلقي فيها حجر الانتباه لتحول موجاتها إلى إيقاعات تدغدغ الذاكرة وتلهب الإحساس. تأتي دائما لتذكرنا بان المنطق الذي تتدفق فيه الحياة غير قابل للضبط والحصر، فلا يمكن أن يقاس بالرياضي ولا الرقمي، وهنا يكمن سر كبير من أسرار الحياة، ففي الوقت الذي تكون فيه الصدفة وبلا على البعض تكون نعمة على البعض الآخر. من يدري لعلها هي القوة القادرة على إحداث المرض والشفاء منه."²⁷. إنه عقل لا يقصي حدثا ولا لحظة... يسعى لمعرفة ظاهر الشيء وباطنه، وليس أحادي النظرة يعمد إلى الإقصاء لبلوغ الحقيقة... يتجاوز الحجب التي تحول بينه وبينها أيا كان نوعها "إن الحجب النورانية أكثر ضررا على المرید وجه الله من الحجب الظلمانية."²⁸ كما أن "الاستدراج والإملاء (على قول الفقيه دائما) من المكر الإلهي، فلا يجب على المرید أن يلتفت إلى ما يقع له في طريقه من كرامات وكشوفات لأنها غير مقصودة لذاتها، وإنما المقصود وجه الله تعالى، وغالبا ما تحدث الكرامات لتثبت قلب المرید، غير أنه لا يستطيع أن يميز فيها بين ما هو نوراني وبين ما هو ظلماني، ولذلك فهو في حاجة إلى شيخ يعمل على تسليكه. ثم تلا قوله تعالى: فلا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون."²⁹ إننا بحاجة إلى عقل قادر على تمييز الحجب التي تحول بينه وبين حقيقة الشيء/الذات، وتجاوزها وإلا كان من الخاسرين "رأيت أن نفسي أوهمت لي إدراك الكمال في المعرفة الذوقية وزينت لي كمال الوصول، فاستشعرت العجب لذلك. لم أنتبه من غفلي إلا عند حضور حلقة الدرس. والآن هيا بنا لأتظهر من هذه القاذورات."³⁰

ومع استمرار حفر السارد/البطل في بئر ذاكرته، وبحته عن حقيقة ذاته يكشف أنه بحاجة إلى قهر الغرور فيها "إذا لم تتخلص من مقام إبليسية النفس التي تحدثك بخطاب "انا خير منه" فإنك لن تستفيد من حضورك في مجلسي شيئا ولو جلست إليّ سبعين عاماً."³¹ فالاعتقاد بخيرية النفس حاجز يحول بيننا وبين معرفة ذواتنا لأنه يوهمنا بكمالها ويلهينا عن معرفة نواقصها وما أكثرها... ذلك أن قدرتنا على التغلب على الجهل والوهم هي ما يساعدنا على التغلب على الغضب الذي هو أحد معيقات

²⁶ البريكي، دفاتر ليلى، 150.

²⁷ البريكي، دفاتر ليلى، 153.

²⁸ البريكي، دفاتر ليلى، 175.

²⁹ البريكي، دفاتر ليلى، 175.

³⁰ البريكي، دفاتر ليلى، 176.

³¹ البريكي، دفاتر ليلى، 186.

معرفة الذات "لا تجعل الغضب وسيلتك للوصول إلى الغاية فلربما أفصح لك المستقبل عن سخافة ما أنت غاضب منه الآن."³² فالتأني وعدم التسرع في إصدار الأحكام والقدرة على كتم الغضب وفهم دواعيه ومحدوديته كلها أمور تؤهلنا لمعرفة ذواتنا.

إن الحفر في الذاكرة قد يدفعنا للتساؤل حول جدوى ذلك "لماذا تتركين الحاضر بحثاً عن هوية تشكلت في الزمن الماضي؟ ردت عليه بحكمتها المعهودة: لأننا لا نستطيع أن نعيش الحاضر والمستقبل دون أن نفسح للماضي إمكانية الاستمرار فيهما."³³ فالحقيقة المؤكدة هي ارتباط حاضرننا ومستقبلنا بماضينا، لكن أين له بأدوات الحفر في هذا الماضي ليفصل بين ما يجب أن يرافق حاضرننا ويشكل مستقبلنا، إذ كيف السبيل إلى قراءة ماض يتحكم فيه آخر غيرنا "إن ما هو متداول من معارف في الكتب المطبوعة لا يمثل إلا جزءاً من الحقيقة. وأن ما نعرفه ليس إلا ما هو مسموح لنا أن نعرفه. إن من قدم لنا تاريخنا قد عبث به."³⁴ فهذا الماضي لا نملك كل حقائقه، وكاتبه تعمد أن يجعلنا نعيش غموضه ليؤثر على حاضرننا ومستقبلنا... الأمر الذي يجعلنا مطالبين بمجهود أكبر نتجاوز فيه كسلنا ومسلماطنا القديمة.

إن الحفر في بئر الذاكرة لمعرفة الذات يستدعي حسن التصرف في مياهه وأن نتعلم من الجبال "كيف لا تخزن المياه فيها حتى تصبح آسنة. بل تصرفها للسهول،"³⁵ إذ لا معنى لأن نغرق حاضرننا بكل مياه الماضي... فهل نملك القدرة على ذلك أو أننا نحتاج لمُرشد يوجه طريقنا "هل يمكن للإنسان أن يصل إلى هذه المرحلة بمفرده أم بمساعدة أستاذ خبير؟ هل يستطيع الإنسان بفطرته أن يهتدي إلى حقيقة الإيمان أم لا بد من الرسل؟"³⁶ أكثر من ذلك من هو هذا الآخر الذي يملك القدرة على هدايتنا لمعرفة الذات؟ وأي رسول يصل بنا إلى حقيقة الإيمان؟

لقد تعلم السارد/البطل في رحلة البحث عن ذاته أن تحقيقها يستلزم أن يُصبح قادراً على العطاء دون حدود ودون تمييز وأن يتعلم من "السحب كيف تمد الأرض بالمطر دون تمييز ومن الأشجار كيف تجود بلا حساب،"³⁷ وأن عليه أن يتعلم "العطاء لأنك إن طلبت ذلك من الإنسان خلق لك ألف مبرر كي تكون خازناً لهذه النعم، فتتحول إلى شخص يلهث وراء الثروة."³⁸ فالعطاء رقي بالذات وسمو بها لأنه يقتل

³² البريكي، دفاتر ليلي، 200.

³³ البريكي، دفاتر ليلي، 213-214.

³⁴ البريكي، دفاتر ليلي، 246.

³⁵ البريكي، دفاتر ليلي، 258.

³⁶ البريكي، دفاتر ليلي، 273.

³⁷ البريكي، دفاتر ليلي، 258.

³⁸ البريكي، دفاتر ليلي، 258.

الأناية ويزكي النفس ويعكس قدرة الذات على محبة الآخر إذ "المحبة أول مقامات السالكين وآخرها والمقام لا يكتمل إلا بعلم وعمل وحال. وكل المقامات من نور الأفعال إلا المحبة من نور حقيقة الذات.³⁹ وهذه المحبة هي وسيلتنا للوصول إلى المعرفة الحقيقية للذات لأن "أساس المعرفة الحقيقية هو القلب،"⁴⁰ الذي هو مصدر كل محبة والتي بدورها توصلنا إلى الحرية... فكلما تحررنا من قيودنا صرنا أقرب إلى معرفة ذواتنا "فكل ما نسعى إلى امتلاكه يحجب عنا طريق إدراك هذه الحقيقة. في حين أن ما نتخلص منه من المال يحررنا من القيود التي تمنعنا من الانسجام مع نواميس الكون ألا ترى ... أن السماء أعطت كل ما لديها من مطر وأن الجبال أعطت كل ما لديها من مياه، وأن الأرض أعطت كل ما عندها من نبات وأبرزت ثمارها وما فيها من أرزاق وأبت إمساكها، غير أن الإنسان عندما انتهى إليه هذا الرزق واجتمع عنده صار خازنا له يمنع منه المساكين "إنه كان ظلوماً جهولاً، ظلوماً في حق نفسه لأن هذا اول الطريق إلى استراقها وعبوديتها للمال، وجهولاً بنظام الكون لأنه خالف نواميسه."⁴¹

فالتحرر من قيود/شهوات النفس البشرية التي تجعلنا عبيدا لغير ما خلقنا له، هو ما يمنحنا القدرة على معرفة حقيقة ذواتنا.

ومع توالي الحفر في الذاكرة يزداد منسوب الشك في نفس السارد/البطل ليكتشف ان الحقيقة الوحيدة المؤكدة هي الموت "صار الموت هو الحقيقة الوحيدة التي تظهر لي زيف تعلقاتي. يذكرني في كل جنازة أتبعها وهم ما أنا منصرف إليه."⁴² فهل هو اعتراف بالعجز عن فهم الذات وتجاوز معيقاتها وحواجب الطريق والرحلة... فها هو فيروس وحيد يجعلنا ندرك مدى الوهم الذي نعيشه كلما اعتقدنا أننا وصلنا إلى معرفة ذواتنا والواقع من حولنا "أنا مرآتكم التي ترون من خلالها الأنا الموهومة يتهاوى كبرياؤها في وهم امتلاك العالم؛"⁴³ "إن كل ما في العالم ينذر بداية لتاريخ جديد. بداية لم أفطن لها، ولا مراد، لعلها بداية تستدعي إعادة النظر في قيم ما قبل هذا الوباء"⁴⁴

إن رواية **دفاتر ليلى المنسية** عمل إبداعي تتعدد إمكانيات قراءته، فكثيرة هي القضايا التي يمكن تناولها عند تحليلنا لها، سواء في لغتها أو اقتباساتها أو آرائها أو بنيتها

³⁹ البريكي، دفاتر ليلى، 288.

⁴⁰ البريكي، دفاتر ليلى، 310.

⁴¹ البريكي، دفاتر ليلى، 311-312.

⁴² البريكي، دفاتر ليلى، 343.

⁴³ البريكي، دفاتر ليلى، 379-380.

⁴⁴ البريكي، دفاتر ليلى، 385.

أو العلاقة بين شخصياتها الماضية والمعاصرة أو حملاتها الصوفية ورؤية السارد ومن خلاله الكاتب عبد الإله البريكي للواقع.

إنها دعوة صوفية للتأمل في واقع الحياة وغايتها، وما الحفر في الذاكرة إلا وسيلة للوصول إلى السر الذي يضمن لنا فهم ذاتنا إن نحن تجاوزنا المفهوم الضيق للذات إلى ما هو إنساني. فلا يمكن معرفة حاضر أمة، وبناء مستقبلها دون الحفر في ماضيها... فحديثنا هنا عن البحث عن الذات لا يجب أن يفهم منه البحث عن الذات الفردية فقط بل يتجاوز ذلك إلى البحث عن الذات الجماعية "ذات الوطن وذات الأمة وذات الإنسانية جمعاء..." ليبقى المؤكد ان الطريق إلى معرفة الذات صعب وشاق تحول بيننا وبينه العديد من المعيقات والحجب... قد يكون الحفر في الذاكرة وحسن قراءتها وسيلتنا للاقتراب أكثر منها.

شروط النشر في المجلة

مجلة «المناهل» مجلة علمية محكمة لنشر البحوث العلمية الأصلية والمجددة، سواء منها النظرية أو الميدانية في العلوم الإنسانية والإجتماعية، ويشترط في النصوص المقدمة للنشر:

1. أن تكون حصريا لمجلة «المناهل»، وألا تكون قد نشرت فيما قبل ورقيا أو الالكترونيًا.
2. أن يشتمل النص المقدم للنشر على العناصر التالية: عنوان العمل وملخص له في نحو 100 - 125 كلمة.
3. الحد الأقصى لعدد كلمات النص المقدم للنشر، بما في ذلك المراجع والهوامش وكلمات الجداول في حال وجودها، هو 8000 كلمة (حوالي عشرون صفحة).
4. ترحب المجلة بالمراجعات النقدية للكتب المنشورة في المغرب وخارجه، مع وجوب ذكر عنوان الكتاب، واسم المؤلف، ومكان النشر وتاريخه وعدد صفحاته.
5. توجه النصوص المقدمة للنشر ب word على العنوان الالكتروني للمجلة :
r.manahil2019@gmail.com
6. تخضع النصوص التي تتلقاها المجلة للتحكيم، علما بأن للمجلة هيئة تحرير وهيئة استشارية.
7. النصوص التي تتلقاها المجلة لا ترد لأصحابها سواء نشرت أو لم تنشر.
8. النصوص التي تتلقاها المجلة لا تعبر إلا عن آراء أصحابها.
9. تدفع المجلة مكافأة مالية عن النصوص المنشورة وفق مقتضيات قوانين حقوق المؤلفين.

موجز بأهم التوجيهات التقنية الإلزامية

للنشر في مجلة المناهل

مجلة المناهل دورية علمية محكمة لنشر البحوث العلمية الأصيلة والمجددة، سواء منها النظرية أو الميدانية في تخصصات العلوم الإنسانية والاجتماعية. وتدفع المجلة مكافأة مالية عن المواد المنشورة وفق مقتضيات قوانين حقوق المؤلفين. ويشترط في النصوص المقترحة للنشر تطبيق صارم للتوجيهات الواردة أسفله. وتعتمد المناهل نظام شيكاغو الدولي والبسيط بوضع الهوامش مباشرة بعد المتن أسفل الصفحة مع الاقتصار على ذكر المراجع في الهوامش دون وضع لائحة للبيوغرافيا في نهاية المقالات. والرجاء العودة إلى العدد 99 من مجلة المناهل كنموذج في هذا الباب.

• الخطوط وأحجامها

1. حجم الورقة: 17 في 24؛ الجوانب أو الطرة: 5، 2 مضروبة في أربعة.
2. الخط والقياسات: اعتماد خط (Adobe Arabic) للكتابة بالعربية أو الفرنسية وغيرها من اللغات الأجنبية. ويكتب المتن بخط أدوب أرابيك القياس 16، ويكتب مضمون الهوامش بالخط نفسه القياس 10. وتكتب عناوين الفقرات بخط أدوب أرابيك القياس 16 بالحرف الغليظ (Gras)
3. الهوامش: توضع الهوامش بالطريقة الأوتوماتيكية، مباشرة بعد المتن أسفل الصفحة وليس في آخر المقالة، وتكون مرقمة بالتتابع من 1 إلى آخر هامش على امتداد المقالة، مع الاكتفاء بوضع الأرقام فقط ودون إضافة قوسين هكذا (1)، أو عارضة 1- هكذا أو حتى نقطة 1. هكذا.
4. توضع جميع الإحالات في الهوامش أسفل صفحات المقال:

• الكتاب المنشور: الإحالات على الكتب المنشورة كاملة باللغة العربية للمرة الأولى في الهوامش أسفل الصفحة:

1 عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، (الدار البيضاء-بيروت: المركز الثقافي العربي، 1992)،
129.

2 عبد الرحمان، ابن زيدان، *إتحاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس*، تحقيق علي عمر، (الناشر، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى، 2007)، 150-156.

الإحالات على الكتب مختصرة باللغة العربية للمرة الثانية في الهوامش أسفل الصفحة: 1 العروي، مفهوم، 130.

2 ابن زيدان، *إتحاف أعلام الناس*، 180-190.

الإحالات على الكتب كاملة باللغة الأجنبية للمرة الأولى في الهوامش أسفل الصفحة:

1 Daniel Rivet, *Histoire du Maroc*, (Paris: Fayard, 2012), 46-8.

2 Philippe Leveau, Pierre Sillières et Jean-Pierre Vallat, *Campagnes de la Méditerranée romaine*. Série Bibliothèque d'Archéologie, (Paris: Hachette, 1993), 79.

الإحالات المختصرة على الكتب باللغة الأجنبية للمرة الثانية في الهوامش أسفل الصفحة:

1 Rivet, *Histoire*, 39-40.

2 Leveau, Sillières et Vallat, *Campagnes*, 79.

• **المقال المنشور في كتاب جماعي:** تتم الإشارة في الإحالة على ارقام الصفحات المعتمدة فقط، أو على صفحات بداية ونهاية المقال في الجزء من الكتاب.

1 علي واحدي، "ليكسوس: ميناء لتصنيع وتصدير الأسماك"، ضمن *البحر في تاريخ المغرب*. تنسيق رقية بلمقدم. سلسلة الندوات رقم 7، (المحمدية: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1999)، 201-208. وعند الإحالة على المقال نفسه للمرة الثانية يوضع مختصرا هكذا: 2 واحدي، "ليكسوس"، 205.

Hédi Fareh, "L'Afrique face aux catastrophes naturelles: l'apport de la documentation," in *In Africa et in Hispania: Études sur l'huile africaine*, ed. Abdellatif Mrabet et José Remesal Rodríguez, *Collecció Instrumenta*, 25 (Barcelona: Publicacions i Edicions Universitat de Barcelona, 2007), 151-53.

الإحالات على المقال مختصرا في الهوامش أسفل الصفحة:

Fareh, "L'Afrique," 151-53.

• **الكتاب المترجم:** الإحالات كاملة

Emily Gottreich, *Le Mellah de Marrakech, un espace judéo-musulman en partage*. Traduction de Mohamed Hatimi, série Textes Traduits 19 (Rabat: Faculté des Lettres et Sciences Humaines, 2016), 41.

سارة أبريقايا ستاين، **يهود في مَهَبِّ الريش**، تجارة ريش النعام الدولية. ترجمة خالد بن الصغير، سلسلة نصوص وأعمال مترجمة، 19 (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2018)، 193.
الإحالات المُختَصِّرة

Gottreich, *Le Mellah*, 41.

ستاين، **يهود في مَهَبِّ الريش**، 193.

- **المقالات المنشورة في الدوريات العلمية.** الإحالات كاملة عند ذكرها للمرة الأولى:
 - 1 هيفاء معلوف الإمام، "العلاقات الأمريكية-الشمالية إفريقية في العصر الحديث"، *المجلة التاريخية المغربية*، عدد 15-16، يوليو، (1979): 63-76;
 - 2 معلوف الإمام، "العلاقات الأمريكية-الشمالية إفريقية"، 75.
 - 3 عبد الواحد أكمير، "إفريقيا جنوب الصحراء في فكر علال الفاسي"، *مجلة المغرب الإفريقي*، عدد 1، (2000): 3-43.
 - 4 أكمير، "إفريقيا جنوب الصحراء"، 25.

1 Philippe Leveau, "L'environnement de l'Afrique dans l'Antiquité.

Climat et société, un état de la question," *IKOSIM* 5 (2016): 64.

2 Leveau, "L'environnement," 64.

3 Patrice Cressier et Abdelaziz Touri, "Le long voyage des chapiteaux du Royal Golf de Dar Es-Salam à Rabat. Utilisation et réutilisation d'un élément clef de l'architecture islamique d'Occident en époque moderne et contemporaine," *Hespéris-Tamuda* LIV, 1 (2019): 43.

8 Cressier et Touri, "Le long voyage," 15-34.

• **المقال المنشور في الجرائد**

زهور الزرقا، "واجب الفتاة المغربية"، *العلم*، 456، (27 فبراير 1948): 8.
الزرقا، "واجب الفتاة"، 6.

Félix Benoit, "La paix mondiale et les enjeux économiques", *Le Monde*, 220, (5 octobre, 1960): 5.

Benoit, "La paix mondiale", 6.

• **ملحوظة أساسية:** لا تعتمد مجلة **المناهل** الخطوط المائلة بتاتا في اللغة العربية، ويكتفى بالخط الغليظ لعناوين الكتب المنشورة وأسماء المجلات العلمية. مثلا: **مجلة أبحاث** وليس مجلة أبحاث. أما عن الصفحات فيكتفى بذكر الأرقام دون حرف (ص).

وفي اللغات الأجنبية بالفرنسية أو غيرها، الرجاء عدم كتابة أسماء الأعلام وعناوين
المجلات كاملة بالماجوسكول: مثلاً: Daniel Rivet، وليس DANIEL RIVET
Revue Economique، وليس *REVUE ECONOMIQUE*
• الرجاء اعتماد العدد 99 من مجلة المناهل كنموذج إلزامي لتحرير مقالاتكم قبل
إرسالها عبر البريد الإلكتروني فقط: r.manahil2019@gmail.com

مواضيع الملفات القادمة

- ملف عن السرديات والتحليل السردى في التجربة المغربية
- حركية الترجمة في المغرب: الأسئلة والرهانات