بحث عام | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 20 يوليو 2016

حضور التصوف الفلسفي في جزائر العصر الوسيط

الجذور والاتجاهات

محمد بن ساعو
باحث جزائري

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2016
All rights reserved © 2016

الملخص:

ترنو الدراسة الموسومة: «حضور التصوف الفلسفي في جزائر العصر الوسيط -الجذور والتمظهرات» إلى البحث في جذور التصوف الفلسفي في الجزائر، باعتباره أحد التيارات الصوفية الحاضرة والفاعلة في المغرب الأوسط الوسيط، خاصة وأنّ الجزائر وما اشتملت عليه من حواضر فكرية تركت بصمتها في التراث الصوفي الفلسفي.

من خلال صفحات هذه الدراسة سنحاول في البداية مقاربة حقيقة مصدرية التصوف الإسلامي بين الجذور الإسلامية والتأثيرات الأجنبية، لنعرج كرونولوجياً على ظهور وتطور التصوف الفلسفي في العالم الإسلامي، ثم نغوص في تجليات هذا التيار في الجزائر خلال العصر الوسيط، مركزين على القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين، مفصلين في الإطار نفسه الاتجاهات التي اتخذها هذا النوع الصوفي.

وعليه فإنّ هذه الورقة البحثية تنخرط في إطار المقاربات التاريخية التي تهدف إلى إبراز الجوانب الفكرية والدينية في المجتمعات المغاربية خلال القرون الوسطى، وتكشف عن زاوية مهمة تبرز حقيقة التفاعل بين مختلف مكونات هذه المجتمعات، خاصة أنّ أتباع التيار الصوفي الفلسفي كانوا في كثير من الأحيان يخوضون معركة وجود وبقاء في مواجهة التحالف المنعقد ضدهم بين الديني (فتاوى الفقهاء) والزماني (السلطة السياسية).

مهاد البحث:

يُعدُّ التصوف الفلسفي من أهم التيارات الصوفية التي عرفتها الجزائر منذ القرن الثاني عشر الميلادي، حيث برز إلى الوجود ممثّلاً في عدة اتجاهات أبرزها اتجاه الوحدة المطلقة واتجاه وحدة الوجود، وقد ساهم في نشر الأفكار الصوفية الفلسفية بعض أعلام التصوف في العالم الإسلامي، حيث سنحت الفرصة أن تكون الجزائر معبراً أو مستقراً لهم، وبذلك أثروا الساحة الثقافية المغرب أوسطية، من خلال الحركية العلمية التي أسهموا في ازدهارها.

ويأتي تناولنا للموضوع من أجل العودة إلى الجذور الأولى لظهور الحركة الصوفية الفلسفية في الجزائر (المغرب الأوسط)، ممّا يجعل موضوعنا عبارة عن مقاربة تاريخية لفهم حقيقة الظاهرة الصوفية ومدى انتشارها في هذه الفترة بالتحديد، والعوامل المساعدة على بروز هذا التيار بالذات، ومدى تلبيته لتطلعات وأفكار معتنقيه، إضافة إلى إبراز الأدوار التي قام بها المتصوفة في مختلف المجالات الحياتية في جزائر العصر الوسيط.

وتأسيساً على طرحنا السالف، فإنّ المحاور الإشكالية لهذه الورقة البحثية يمكن أن نفككها ضمن جملة من التساؤلات، نذكر منها:

ما العوامل التي أسهمت في ظهور الحركة الصوفية في الجزائر (المغرب الأوسط) والصوفية الفلسفية تحديداً؟ ما المبادئ التي يرتكز عليها الفكر الصوفي الفلسفي؟ وفيمَ تجلت التيارات التي اتخذها في بواكيره الأولى؟ ما هي مشارب هذا التوجه الصوفي الذي ظهر في الجزائر بداية من القرن الثاني عشر الميلادي؟ وإلى أي مدى أسهم متصوفة الجزائر في دفع حركة التصوف الفلسفي؟ بماذا نفسر تركز أفكار ونشاط الاتجاه الصوفي الفلسفي في الحواضر الجزائرية كبجاية وتلمسان دون امتداده إلى الدواخل؟ هذه الأسئلة بدورها تحيلنا إلى تساؤلات أخرى، منها على سبيل المثال مدى شعبية وحضور هذا التيار مقارنة ببقية التيارات الصوفية؟ وحقيقة الأدوار الاجتماعية والثقافية والفكرية للمتصوفة؟

سنحاول من خلال هذه الدراسة أن نتناول مختلف محاور الموضوع للإحاطة بإطاره التاريخي، وإدراك حقيقة التيار الصوفي الفلسفي، لأنّه في نظرنا تيار جريء يستحق الدراسة، وعليه فإنّ موضوعنا يستهدف مقاربة الإشكالية تاريخياً دون الغوص في الجوانب الأخرى، ما عدا تطرقنا لبعض العناصر التي تستحق الدراسة والاستحضار.

1- التصوف الإسلامي وإشكالية المصدرية:

من الإشكاليات التي تتضارب فيها وجهات نظر الفلاسفة والمؤرخين والباحثين مسألة مصدرية التصوف الإسلامي، فهل التصوف الذي عرفه العالم الإسلامي وليد الإسلام؟ أم أنّه نتاج التاريخ الديني والعقلي والسياسي للإسلام؟ أم هو - كما يحاول بعض المستشرقين الترويج له - خليط من المذاهب والأفكار المسيحية والهندية واليونانية والفارسية؟

بين من يحاول إثبات أصالة التصوف بنسبته إلى جوهر الإسلام ومن يعمل على ربطه بالتأثيرات الأجنبية وعولمته، يبقى هذا الموضوع جديراً بالبحث، لكن في إطار الالتزام بقدر من الموضوعية، من أجل الوصول إلى نتائج علمية أكثر منها تبريرات وإشباعات إيديولوجية.

إنّ مصدريات التصوف العمومي (لدى شعوب العالم والحضارات المختلفة) والتصوف الخصوصي (الإسلامي) كانت أوّلياً من الدين، لكنها حاولت فيما بعد الخروج منه، وبذلك فالتصوف الفلسفي انحدر من الإسلام باعتباره منظومة مبادئ اعتقادية، ويمكن أن نطلق على هذا التحول أو التطور «الانتقال من الإسلام السكوني إلى الإسلام الحركي، أو من الإسلام النقلي إلى الإسلام العقلي»، ويؤيد هذا التفسير دومينيك سورديل Sourdel .D الذي يرى أنّ التصوف الإسلامي حركة إسلامية أصيلة رغم التأثيرات الخارجية، لأنه يرتكز على نزعة قرآنية نحو التقوى[1].

ورغم أنّ الإسلام يُعدّ مصدراً هاماً في التصوف، إلا أنّ هذا الأخير نما على هامش الدين في بعض جوانبه، والأكيد أنّ التصوف له مشارب ومصدريات أخرى خارج الدائرة الدينية الإسلامية، ساهمت في تشكيل الإطار النظري والعملي للتصوف، وبذلك فهو يمثل أيضاً حالة تجد بعض مصادرها في ثقافات أخرى.

لكن هذا لا يجرّنا إلى التصديق المطلق لآراء بعض المستشرقين الذين اعتبروا التصوف الإسلامي أحد تجليات التصوف الإنساني، وبالغوا في تصوير تأثر التصوف الإسلامي بنظيره المسيحي كما يرى لويس ماسينيون Louis Massignon، أو تأثره بالثقافات الهندية والفارسية والإغريقية كما يرى نيكلسون وهورتن[2].

وعليه فالتصوف الإسلامي في اتجاهه الفلسفي خاصة له مشارب متعددة، فهو وإن ظهر ضمن حقل إسلامي إلا أنه طُعّم بتأثيرات خارجية.

---

1 طيب تيزيني: التصوف العربي الإسلامي فرادة في الحضور الوجودي والاستحقاق القيمي، (دمشق: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، 2011)، ص ص 59-66

2 حميش بن سالم: التشكلات الإيديولوجية في الإسلام، (بيروت: دار المنتخب العربي، 1993)، ص 117

2- نشأة التصوف الفلسفي:

التصوف كمصطلح من المواضيع التي شغلت الكثير من الأقلام محاولة تفسيره، وتجاوزاً لهذا النقاش يمكن أن نصنّف التصوف كمفهوم يتمحور حول ثلاثة ميادين: الأول ما ارتبط بالأخلاقيات والسلوك، والثاني ما تعلق بالطقوس والعبادات، والثالث ما اتصل بالمعرفة والمشاهدة.

التصوف في عمومه ينقسم إلى صنفين أساسيين: الأول هو التصوف العملي الروحي، وهو حالة وجدانية يختار فيها الإنسان نمطاً حياتياً يبتعد من خلاله عن ملذات الحياة وينقطع إلى العبادة، ويهدف إلى إدراك الذات الإلهية، والثاني هو التصوف الفلسفي العقلي النظري، وموضوعه العقل، حيث يقوم على التأمل الفكري، وهو مجموعة من الآراء والنظريات حول الخالق والخلق والعلاقة بينهما، ويمزج كل ذلك بالذوق الصوفي، لذلك فهو يختلف عن التصوف السنّي في المفهوم والجوهر.

التصوف الفلسفي هو نوع من الامتزاج بين التصوف والفلسفة، رغم الاختلاف بين مناهجهما وأدواتهما؛ ذلك أنّ التصوف الفلسفي مزج الذوق بالنظر العقلي ووظّف مصطلحات أخذها من فلسفات عديدة، ما جعل لغته صعبة وغامضة، لذلك ظهر الاختلاف في تحديد دلالاتها، وهو ما جعل البعض يعتبره نظرية في تفسير الوجود خلط التصوف بالفلسفة[3]، فيما رأى البعض ـ كأدونيس مثلاً ـ أنّه طريقة للكشف عن المعرفة وللبحث عن المعنى ووسيلة لبناء الهويّة.

ويمكن إدراج المواضيع التي طرقها هذا النوع الصوفي حسب ابن خلدون ضمن أربعة حقول:

أولاً: المجاهدات ومحاسبة النفس عن أعمالها.

ثانياً: الكشف والحقائق الكونية.

ثالثاً: الكرامات وخوارق العادات.

رابعاً: الألفاظ الموهمة والشطحات[4].

وبناء على ما سبق فإنّ هذا النوع من التصوف لا يمكن اعتباره فلسفة لأنّه قائم على الذوق، ولا يمكن اعتباره تصوفاً خالصاً لأنّه يختلف عن التصوف الخالص[5].

---

3 أبو اليزيد أبو زيد العجمي: "التوحيد بين التصوف السني والتصوف الفلسفي إشارات ودلالات"، حولية كليّة الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، العدد 14، (1418هـ/1996م)، ص 130

4 عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1431هـ/2001م)، ص ص 611-624

5 أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: مدخل إلى التصوف، (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1979)، ص 187

تاريخياً كان بروز التصوف كظاهرة عامة وبصورة ملموسة بداية القرن التاسع ونما خلال القرن العاشر الميلادي، وقد أسهمت عدة عوامل في نشوء هذه النزعة التصوفية كخروج الإسلام من حدود البيئة الصحراوية وامتزاج تعاليمه بأديان أمم أخرى، إضافة إلى أنه كان رد فعل عكسي لموجة البذخ والانغماس في الدنيا، كما أنّ الظروف السياسية التي مرت بها الدولة الإسلامية وتوسع رقعتها الجغرافية والظروف الاقتصادية الممزوجة بالنزعات النفسية كان لها الأثر البالغ في بروزه وانتشاره[6].

ورغم أنّ بوادر التصوف الفلسفي بدأت في الظهور منذ القرن الثامن للميلاد خلال العهد العباسي الذي شهد اختلاط العنصر العربي ببقية الأجناس المجاورة، وازدهار حركة الترجمة وانفتاح المسلمين على الفلسفة اليونانية، إلا أنّ بروزه بصورة جلية في العالم الإسلامي حدث منذ القرنين السادس والسابع الهجريين، مع ظهور أقطاب هذا الاتجاه.

أمّا عن ظهور التصوف بشكله العام في المغرب الإسلامي فقد كان بعد ظهوره في المشرق بفترة وجيزة، حيث برز نوع من النزوع إلى الزهد، ومن أبرز أقطابه خلال هذه الفترة محمد بن أبي عمران التجيبي وعبد الرحمن بن زياد بن أنعم، لتتوسع حركة التصوف خلال القرون الموالية[7]، لكن بروزه كظاهرة عامة لم يحدث إلا خلال القرن الحادي عشر الميلادي أو قبله بقليل[8].

انتقل التصوف من المشرق إلى بلاد المغرب والأندلس، لكنه ازدهر فيها حيث توسع من جهة انتشاره وتعمق تأثيره في الناس، خاصة في القرن الثالث عشر الميلادي، ويشير الباحث سهيل الخالدي إلى أنّ التصوف في الأندلس وبلاد المغرب كان له كبير الأثر في الفكر المسيحي الأوروبي خلال بعض فتراته[9]، وما ساهم في ذلك هو ظهور مدارس الترجمة والتقاء علماء النصارى بمسلمي الأندلس وزياراتهم لبلاد المغرب، مما أدى إلى انتقال عناصر الصوفية الإسلامية باختلاف مذاهبها إلى أوروبا في العصور الوسطى، ومن أشهر من تأثر بها رايموند مارتين Raymond Martin ورامون لول Ramon Lull وألفونسو العاشر Alfonso X الملقب بالعالم، ودانتي أليغييري Dante Alighieri (1265-1321م)[10].

6 منال عبد المنعم جاد الله: التصوف في مصر والمغرب، (الإسكندرية: دار منشأة المعارف، 1997)، ص ص 120-122

7 فاهم نعمة الياسري وحسنين عبد الكاظم عجه: "الإسهامات السياسية لمتصوفة المغرب الأقصى في العصر الحديث"، مجلة كلية التربية، جامعة واسط، العدد12، ص 161

8 منال عبد المنعم جاد الله: المرجع السابق، ص 125

9 سهيل الخالدي: "مكانة الجزائريين في الحركة الفكرية (التصوف) ببلاد الشام مهاجرو تلمسان نموذجاً"، مجلة أفكار وآفاق، جامعة الجزائر2، العدد03، (2012)، ص 94

10 محمد عباسة: "التصوف الإسلامي بين التأثر والتأثير"، مجلة حوليات التراث، جامعة مستغانم، الجزائر، العدد10، (2010)، ص 11

3- جذور التصوف الفلسفي في الجزائر واتجاهاته:

انقسم التيار الصوفي الفلسفي في الجزائر عند ظهوره بصفة جلية خلال القرنين 12 و13م إلى عدة اتجاهات نذكر أهمها: «الحراليون، اتجاه الوحدة المطلقة (ممثلاً في الشوذية والسبعينية)، واتجاه وحدة الوجود».

3-1- الحراليون:

تنسب هذه الفرقة الصوفية لأبي الحسن علي الحرالي[11]* التجيبي (ت 1239-1240)، وهو من أصول أندلسية غير أنه ولد نشأ في مراكش حيث أخذ العلوم على أشهر علمائها[12]، وعرف عنه تأثره بشهاب الدين بن حبش السهروردي[13]* (ت 1183)، وأبي الحسن بن عبد الله بن سينا (ت 1037م)، لذلك تبنى أفكار مدرسة التصوف الإشراقي (شروق الأنوار الإلهية)، التي تعتبر أصول جميع الموجودات (المادية والروحية) من نور الله، ولا تتأتى مرتبة مشاهدة الله والاطلاع على أسراره والانتفاع بمعارفه ـ حسبه- بواسطة العقل، إنما يكون ذلك عن طريق المجاهدات والرياضة الشاقة التي تمر عبر مراحل، منها: تلطيف السر، السكينة، النيل، والغيبة عن النفس[14].

والإشراق هو إفاضة الأنوار، وتقوم هذه النظرية على اعتبار النور مبدءاً وجودياً، ثم تتسلسل الأنوار اعتباراً من نور الأنوار ليبدأ بعد ذلك عالم الأجساد المادي، ومصدر هذه الصور ليس الحواس إنما الاستغراق في التأمل حتى يصير إلى الإشراق، وفي هذا يوصي الفارابي السائرين في طريق الفيض الإلهي بـ: «أنّ لك منك غطاء ـ فضلاً عن لباسك ـ من البدن، فاجهد أن ترفع الحجاب وتتجرد، فحينئذ تلحق، فلا تسأل عما تباشره»، لكنه بالمقابل يرى أنّه ليس بمقدرة كل ذهن بشري الوصول إلى درجة العقل المستفاد، إنما ذلك يقتصر على الخاصة وهم الفلاسفة والحكماء.[15]

وينبغي أن نشير هنا إلى أنّ طوالع الفلسفة الإشراقية ظهرت أولاً في نظرية المعرفة عند أفلاطون، الذي تميّزت فلسفته ببُعدين: الأول عرفاني تمثّله قوة الربوبية وروح التألّه والاتصال بقدس الإلهية، والبعد الثاني

11* الحرالي: نسبة إلى حرالة، وهي قرية من أعمال مرسية بالأندلس.

12 تراث أبي الحسن الحرالي المراكشي في التفسير، تحقيق: محمادي بن عبد السلام الخياطي، (د ن: 1418هـ/1997م)، ص 09

13* ولد السهروردي عام 1153م شمال غرب إيران، ثم انتقل إلى حلب وتقرّب من السلطان الأيوبي الملك الظاهر الذي قرّبه منه، لكن بسبب معارضة الفقهاء له قام بسجنه إلى وفاته، لذلك يلقب بـ "المقتول" تمييزاً له عن السهروردييين الآخرين اللذين كان لهما دور في إنشاء الطرق الصوفية: آنا ماري شيمل: الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ترجمة: محمد إسماعيل السيد ورضا حامد قطب، (كولونيا ـ ألمانيا، بغداد: منشورات الجمل، ط01، 2006)، ص 293

14 الطاهر بونابي: التصوف في الجزائر خلال القرنين 6 و7هـ/12و13 الميلاديين، (عين مليلة، الجزائر: دار الهدى، 2004)، ص143؛ وأبو العباس الغبريني: عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المئة السابعة ببجاية، تحقيق وتعليق: عادل نويهض، (بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، ط2)، ص ص 143-155

15 هاني عبد الصاحب: التصوف العقلي محاولة إثباتية مع الفيلسوف الفارابي، دراسة منشورة على موقع كتابات: www.kitabat.com، تاريخ زيارة الموقع: 2015/12/10، ص 3

عقلي يتمثل في قوة الاستدلال العقلي، وقد نما البعد الأول في الأفلاطونية الحديثة، ورغم أنّ السهروردي اعتمد المنطق الأرسطي إلا أنه كان ناقداً له، منفتحاً في الوقت نفسه بفعالية على الفكر الغربي عموماً، فأصبحت الفلسفة الإشراقية فلسفة استدلالية عقلية وسلوكية إشراقية.[16]

وعندما استقرّ الحرالي المتأثر بهذه النظرية في بجاية بداية القرن الثالث عشر الميلادي اجتمع حوله مجموعة من الطلبة، ومنهم أبو الفضل القرطبي (ت 1263)[17]، وأبو الحسن الملياني بن أساطير (ت 1276) الذي تعمق في كتاب «الإشارات والتنبيهات» لابن سينا[18]، وأبو زكريا بن محجوبة القريشي السطيفي (ت 1278) الذي ألّف «شرح أسماء الله الحسنى»، وبعض التقييدات في التصوف، وهو من الأربعة الذين قال عنهم شيخهم الحرالي إنّ دعاءهم مستجاب، حيث يقول: «أصحابي ثمانية وعشرون، منهم أربعة تستجاب دعوتهم»[19].

وبعد رحيل أبي الحسن الحرالي إلى المشرق بسبب إبعاده من بجاية[20]، حمل تلامذته على عاتقهم مهمة نشر النظرية الإشراقية، حيث كانوا يعرضون أفكارها لطلبتهم مستعينين بشرح كتاب الإشارات لابن سينا، وبذلك يمكن القول إنّ هذا الاتجاه انحصر في بجاية ولم يتجذر في باقي مناطق المغرب الأوسط.

3-2- اتجاه الوحدة المطلقة:

تجلى اتجاه الوحدة المطلقة بالجزائر (المغرب الأوسط) في طريقتين:

أ - الشوذيّة:

تنسب هذه الطريقة إلى أبي عبد الله الشوذي الحلوي (ت أوائل القرن الثالث عشر) الذي انتقل من مرسية إلى تلمسان لممارسة مذهبه الذي لم يفصح عنه علناً، وقد نظم فيه:

إذا نطق الوجودُ أصاخ قـومّ ... بآذان إلى نطق الوجـــــود
وذاك النطق ليس به انعجام ... ولكن دقَّ عن فهم البليـــــد
فكن فطناً تنــادي من قريب ... ولا تك مـن ينادي مـن بـعيد[21]

16 عبد الفتاح رواس قلعه جي: السهروردي مؤسس الحكمة الإشراقية، (دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، 2013)، ص ص 58-61
17 الطاهر بونابي: المرجع السابق، ص 145
18 أبو العباس الغبريني: المصدر السابق، ص 227
19 أبو العباس الغبريني: المصدر نفسه، ص 104
20 تراث أبي الحسن الحرالي: المصدر السابق، ص 10
21 الطاهر بونابي: المرجع السابق، ص 147

وبوفاته حل محلّه أبو عثمان سعيد بن عبد الله المعروف بالجمل والذي أخذ الطريقة عن إبراهيم بن يوسف بن محمد بن دهاق المعروف بابن المرأة (ت 1214) أحد تلامذة الشوذي، وقد دخل أبو عثمان بجاية خلال النصف الأول من القرن الثالث عشر الميلادي حيث تحلق الطلبة على دروسه، ورغم أنّ أتباع الطريقة ساروا في تقليد شيخهم باتباع أسلوب التخفي إلا أنّ أفكار الشوذية انتشرت حتى خارج المغرب الأوسط (الجزائر) حيث وصلت إلى إفريقية (تونس).

وقد توسعت هذه الطريقة بفضل أبي عبد الله محمد بن الخميس التلمساني (ت 1309) الذي تأثر بتجربة الاتصال بعالم الشهادة عن طريق التأمل العقلي على طريقة الفارابي (ت 950)، وبتجربة تلقي الأنوار الإلهية على طريقة السهروردي، ويظهر ذلك في قوله:

وسرت إلى فاراب منها نفحة ... قدسيّة جـــاءت بنـخبة آلها
ليصوغ من ألحـانه في حانها ... ما سوّغ القسّيس من أرمالها
تغلغلت في سهرورد فأسهرت ... عيناً يؤرقها طروق خيـــالها
فخبا شهاب الدين لما أشرقتْ ... وخوى فلم يثبت لنور جلالها

ويعبّر عن تبنيه للشوذية بقوله:

وبدت على الشّوذي منها نشوة ... ما لاح منها عبـــر لَمعة آلها
بطلت حقيقته وحالت حـــالُه ... فيمـــا يعبّر عن حقيقة حالها
هذي صبابتهم ترقّ صبابـــة ... فيروق شاربها صفاء زلالها

لقد أدى اعتماد أسلوب العزلة والانغلاق ونفي صفة الصحة عن العلوم الشرعية في ذاتها إلى حصر الشوذية في فئة محدودة، ولم يحظ مؤسسها الحلوي بمكانته في تلمسان إلا بعد تأسيس السلطان المريني أبو عنان عام 754هـ/1353م زاوية ومدرسة وجامع قرب ضريحه سماها باسمه، كما أُطلق اسم الحلوي على الباب الشمالي لمدينة تلمسان[22].

ب - السبعينية:

ينسب تيار السبعينية لأبي محمد عبد الحق بن إبراهيم المعروف بابن سبعين (ت 1270)[23]، الذي ولد في (1217-1218) برقوطة من أعمال مرسية في الأندلس، وبها أخذ الآداب والعلوم الدينية والعقلية، وتلقى

22 الطاهر بونابي: المرجع نفسه، ص ص 148-152

23 من أهم مؤلفات ابن سبعين: "البدو"، "اللهو"، "الإحاطة"، "ما لا بدّ للعارف منه"، "العهد".

التصوف على طريقة ابن دهاق[24]، وخاض في العديد من حقول التصوف، حيث استعمل الألغاز والرموز، ونظم الشعر الذي بين فيه المراحل التي يمرّ بها السالك ليحقق الوحدة بالله، كما خاض في علم أسرار الحروف، ثم انتقل إلى سبتة واستقر بها لكنه اضطر لمغادرتها، ويرجح أنّ التضييق الذي مارسه الفقهاء عليه جعل ابن خلاص حاكم سبتة يطرده منها فانتقل إلى بجاية.[25]

وكان دخوله إلى بجاية خلال العقد الثالث من النصف الأول من القرن الثالث عشر الميلادي[26]، ورغم أنّ الوضع الذي عاش فيه ابن سبعين عُرف بانحطاط مستوى الفقه وعلم الكلام والتصوف والفلسفة، إلا أنّه حاول تقديم فلسفته الخاصة المبنية على مطالعاته المعمقة واعتقاداته الشخصية الأصيلة، علماً أنّ نظرته تتقاطع مع آراء بعض الفلاسفة في قضية وحدة الوجود مثل الفيلسوف سبينوزا (1632-1677) الذي رأى أنّ المعرفة المحصلة عن طريق التجربة (الاستقراء) والاستدلال العقلي غير يقينية، وأنّ اليقين يقف على المعرفة الحدسية التي تدرك الشيء بماهيته، وبذلك فالصدق لا يتعلق بعلامة خارجية، وقد رأى قبله ابن سبعين أنّ الوجود في كل موجود هو الحق في الإنسان.[27]

ونظراً لارتقائه في علم التصوف فقد اشتهر ابن سبعين في العالم الإسلامي وأوروبا، ما جعل البابا - آنذاك - يقول عنه: «إنّه ليس للمسلمين اليوم أعلم بالله منه»، وقد انتدبه فريدريك الثاني Frederick II صاحب صقلية لاستيضاح بعض القضايا الفلسفية التي شغلته[28].

وكان ممّن رافق ابن سبعين إلى بجاية أبو الحسن علي النميري الششتري (ت 1269) الذي تمكن من تكوين أتباع له وشكّل بذلك ما يشبه التيار الثاني للوحدة المطلقة الذي خرج من رحم السبعينية، ذلك أنّ الكثير من طلبته رجّحوه على ابن سبعين[29]، هذا وقد استمرّت السبعينية في بجاية إلى أواخر القرن الثالث عشر الهجري.

24 إبراهيم بن يوسف بن محمد بن دهاق الأوسي (ت 611هـ/1214-1215م)، عُرف بتعمقه في علم الكلام، كما درس التصوّف؛ أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: ابن سبعين وفلسفته الصوفية، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط01، 1973)، ص 38

25 الغبريني: المصدر السابق، ص237؛ وأبو الوفا الغنيمي التفتازاني: ابن سبعين وفلسفته الصوفية، المرجع السابق، ص ص 28-44؛ ومحمد ياسر شرف: الوحدة المطلقة عند ابن سبعين، (بغداد: دار الرشيد للنشر، 1971)، ص 16

26 الطاهر بونابي: المرجع السابق، ص 153

27 محمد ياسر شرف: المرجع السابق، ص 207

28 محمد عباسة: المرجع السابق، ص 11

29 الغبريني: المصدر السابق، ص 239

3-3- اتجاه وحدة الوجود «pantheism»[30*]:

الوصول إلى مرتبة الإنسان الذي حصر فيه الله صفاته وأسرار كونه حسب أتباع هذا الاتجاه يتحقق عن طريق التوصل بواسطة العقل إلى التفصيل في حقائق الموجودات وأسماء وجودها، وهي مرتبة الكمال الأسمائي، ثم الاقتناع بأنّ الموجودات حصلت دفعة واحدة في شهود الحق، وتُسمّى مرتبة الكمال الوجداني، ولا يتمّ حلول الله في ذات الإنسان ـ حسبهم- إلا بتجريد النفس بواسطة المجاهدات من الملذات الدنيوية والأوهام، فيصبح الإنسان مسيّراً من طرف الله بواسطة نور يقذفه في عقل الإنسان، ما يتيح له إدراك الحقائق الإلهية والعلوم اللدنية.

وكان دخول اتجاه وحدة الوجود في تلمسان ممثلاً في أبي العيش محمد بن أبي زيد عبد الرحيم الذي قدم من إشبيلية إلى تلمسان خلال القرن (الثاني عشر)، وقد بدأ نشاطه بالدعوة إلى الزهد، ثم قال بوحدة الوجود، حيث يقول عن تجليات الذات الإلهية:

الله قل وذر الوجود وما حوى ... إن كنت مرتاداً بلوغ كمـــال
فالكـــل دون الله إن حققتـــهُ ... عدم عن التفصيل والإجمـــال
فالعارفون فنوا ولمـّا يشهـدوا ... شيئا سوى المتكبّر المتعـــالي

لكنّ أبا العيش لم يتمكن من تكوين طلبة لحمل أفكاره، كما كان الأمر مع أبي الربيع عفيف الدين بن سليمان التلمساني (ت 1291) الذي جاء بعده وعرف بتأثره بفلسفة ابن عربي، وقد أكد العفيف أنّ إدراك الحقائق الإلهية يكون بالمجاهدات التي تطهّر النفس والحواس، وينتهي ذلك بتجلي الذات الإلهية على نفسها، ويظهر في قوله:

فلمـا رأتنـــا أنّنـــا لا نراهـــــم ... رأيناهم فـــي القـرب إذ ذاتنا منا
ولكنّـهم لـــم يتركونـــا نراهـــــم ... إلى أن محونـــا ثم كانوا وما كنـــا
فراحوا كما كانوا ولا عين عندهم ... تراهم وأنى يسهد الفرد من مثنى

لم يتمكن اتجاه وحدة الوجود من أن يحجز لنفسه مكانة ضمن المنظومة الصوفية المغرب أوسطية، فنجده في تلمسان متذبذب الحضور ومتستراً، بينما لا يوجد ما يشير إلى ولوجه بجاية، وذلك بسبب سيطرة التيارات الصوفية الأخرى في القرن الثالث عشر كالتيار الإشراقي بزعامة الحرالي وتيار الوحدة المطلقة ممثلاً في السبعينية[31].

30* مصطلح وحدة الوجود يوناني مؤلف من مقطعين pan بمعنى شامل أو عام، وtheism بمعنى إله، وهو بذلك شمول الألوهية لكل شيء؛ ولتر ستيس: التصوف والفلسفة، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1999)، ص 259

31 الطاهر بونابي: المرجع السابق، ص ص 154-158

يرى الكثير من المتصوفة أنّ مظاهر التعدد والتنوع ما هي إلا تنوع وهمي عارض، لأنّ حقيقة الوجود الجوهرية لا متعددة، ورغم أنّ صورة هذه النظرية اكتملت في فلسفة ابن عربي، لكنها بدأت تتأصل قبل ذلك عند كل من أبي يزيد البسطامي والجنيد والحلاج[32]*، علماً أنّ الملامح المبكرة لوحدة الوجود عندهم اقتصرت على "وحدة الشهود"[33].

ومذهب وحدة الوجود بمعناه الواسع هو نظرية عن العلاقة بين الله والعالم، وحسب أبراهام ولف Abraham Wolf فوحدة الوجود في الفلسفة واللاهوت تعني النظرية التي تقول إنّ الله هو كل شيء، وكل شيء هو الله.[34]

ويعتبر الحلاج نقطة انطلاق لأصحاب هذه النظرية الفلسفية في تفسير الوجود، حيث يقول نيكلسون: «... فإنّ مذهبه هذا الذي رفضه المسلمون هو الذي أدخل في الإسلام تلك الفكرة التي أحدثت فيها انقلاباً عظيماً، أعني فكرة الكثرة في الوحدة المطلقة، أو مبدأ التغاير في الوحدة»[35].

وبذلك فإنّ منشأ هذه النظرية كان أندلسياً، ثم انتقل إلى المشرق الإسلامي على يد ابن عربي وابن سبعين، علماً أنّ كليهما نزلا ببجاية، فابن عربي دخلها في جوان 1200 والتقى بجماعة من صلحائها[36].

والمطلع على ما كتب حول فكرة وحدة الوجود يجد أنّ لها جذوراً في الديانات الشرقية القديمة، خاصة الهندوسية والصينية، كما أنّها تعتبر قضية فلسفية، حيث خاض فيها فلاسفة اليونان كأرسطو وأفلاطون سعياً منهم لإدراك ترتيبات الكون، لكنّ الآراء الفلسفية في هذا الجانب لا يمكن إسقاطها على النظرة والممارسة الصوفية نظراً لاختلاف المنطلقات والأهداف.

وقد لاقت هذه النظرية الكثير من الانتقادات، وألفت في الرد عليها العديد من المؤلفات، حيث أبطلها ابن تيمية (ت 1327)، وابن خلدون (ت 1405)، وبرهان الدين البقاعي (ت 1480)؛ ولعل ألطف الانتقادات الموجهة إليها كانت من طرف بديع الزمان النورسي ـ المحسوب على الصوفية- الذي رأى أنّها تجعل كل الموجودات خيالات ومرايا لتجليات الأسماء الحسنى، ويردّ على قولهم: «لا موجود إلا هو»، بقوله: «لا

32* ولد الحسين بن منصور الحلاج في بلدة تور شمال شرق مدينة البيضاء بفارس، حوالي (858)، انتقل بين مدن المشرق الإسلامي وزار البقاع المقدسة حاجّاً، من أهم تآليفه: "الطواسين"، توفي عام (922)؛ أيمن حمدي: قاموس المصطلحات الصوفية، (القاهرة: دار قباء، 2000)، ص 102؛ وطه عبد الباقي سرور: الحسين بن منصور الحلاج شهيد التصوف الإسلامي (244-309هـ)، (مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2014)، ص 30. كانت نهاية الحلاج بعد إصدار فتوى بقتله وافق عليها الخليفة المقتدر، فنفذ فيه حكم الإعدام أمام أعين الناس وقطعت يديه وقدميه وأحرقت جثته وذر رمادها في نهر دجلة ونصب رأسه على جسر بغداد، الطيب تيزيني: المرجع السابق، ص 192

33 عفت الشرقاوي: فيما وراء الميتافيزيقا بين الهاوية والتصوف، ضمن الكتاب الجماعي: التواصل الصوفي بين مصر والمغرب، تنسيق: عبد الجواد السقاط وأحمد السليماني (المحمدية، المملكة المغربية: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الحسن الثاني، 2000)، ص 134

34 ولتر سيس: المرجع السابق، ص 258

35 أبو اليزيد أبو زيد العجمي: المرجع السابق، ص 133

36 الغبريني: المصدر السابق، ص 157

موجود إلا منه»، كما أنّ القول بهذه النظرية ـ حسبه- يقتضي ألا تجد بعض أسماء الله الحسنى تجلياتها، فالرزاق يقتضي مرزوقاً والرحيم يقتضي مرحوماً.[37]

الكثير من المتصوفة عبّروا عن أفكارهم ومعتقداتهم بلغة شعرية رمزية، تحمل دلالات متضاربة ومعاني مختلفة، لذلك عُدّت لغتهم شاذة وغريبة في نظر الكثيرين، وربما الدافع وراء اختيار هذا الأسلوب التعبيري هو تحاشي سلطة الفقهاء وسطوة السلاطين، وما يؤكد ذلك الأبيات التي أوردها ابن عربي متحدّثاً عن الحلاج:

فمن فهم الإشارة فليصنها ... وإلا سوف يقتل بالسّنـــانِ
كحــلاج المحبّـة إذ تبدّت ... له شمس الحقيقة بالتداني[38]

خاتمة:

بتجوالنا في ثنايا التصوف الفلسفي وبداياته الأولى في جزائر العصر الوسيط من خلال هذه المقاربة التاريخية التي مزجناها بموضوعاتية فلسفية بسيطة، يمكن أن نسجل جملة من النتائج نوردها مختصرة كالآتي:

* شهدت الجزائر (المغرب الأوسط) الظاهرة الصوفية كغيرها من بقاع العالم الإسلامي، وقد أسهمت خصوصية المرحلة التاريخية والظروف الثقافية والسياسية والاجتماعية والجغرافية في بروز النزعة الصوفية التي تجلت في اتجاهين أساسيين: التصوف السنّي والتصوف الفلسفي.

* استقطبت الجزائر شخصيات صوفية شهيرة أسهمت في دفع حركة الفكر الصوفي، وكان أغلب هذه الشخصيات من علماء ومتصوفة الأندلس، وقد ساهم في انتقالهم إليها الظروف التي عرفتها العدوة الأندلسية بسبب تدهور الأوضاع السياسية، وتزامن ذلك مع محاولة بعض السُّلط المغربية استقطاب الطبقة المثقفة من مهاجري الأندلس.

* كانت البيئة الثقافية والفكرية بالجزائر بمثابة المهد الذي أسهم في تواصل واستمرارية الأفكار الصوفية التي وفدت إليها من الأندلس خاصة، فكانت مستقبِلاً ومصدّراً لهذه النظريات في الآن ذاته.

37 مصطفى بنحمزة: "أهمية روحانية النورسي المتبصرة في عالم مادي متأزم"، في كتاب جماعي بعنوان: الإدراك الروحي بين التصوف والنورسي، (استنبول: أعمال حلقة دراسية أقامتها مؤسسة الثقافة والعلوم، مركز رسائل النور، استنبول، 26-27 جويلية 2005)، ص ص 21-22

38 ابن عربي: رسائل ابن عربي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1316هـ)، ص 4

* أسهم مزج المتفلسفة الصوفية لتصوفهم بالفلسفة في ظهور نظريات عميقة في النفس والوجود، غير أنّها كانت محل ارتياب وشك من أطراف عديدة في المجتمع المغرب أوسطي الوسيط.

* أظهرت بعض المشيخات الفقهية والسُّلط السياسية على غرار ما حدث في باقي مناطق العالم الإسلامي عداء ضد بعض المتصوفين المتفلسفين، خاصة الذين يجهرون بنظرياتهم، وهو ما أدى بالكثيرين منهم إلى التنقل من المغرب إلى المشرق والعكس، خاصة وأنّ هذه الفترة عرفت نفوذاً كبيراً للفقهاء الذين حاولوا تثوير السلطة والعامة على المتصوفة.

* يرجع انحصار تيارت التصوف الفلسفي بالجزائر في مناطق بعينها إلى استقرار المتصوفة الوافدين من الأندلس بالحواضر الكبرى كبجاية وتلمسان التي عُرفت بتقاليدها العلمية، لذلك لم ينتشر هذا النوع من التصوف في دواخل المغرب الأوسط، وإضافة إلى انحصاره جغرافياً كان منحصراً نخبوياً.

* المسالك التي حاول بعض زعامات التصوف الفلسفي وضع أركانها والنظريات التي حاولوا إرساءها لم تتمكن من الصمود والاستمرار طويلاً، عكس الطرق الصوفية الأخرى التي تمكنت من جمع آلاف بل ملايين المريدين عبر أنحاء العالم الإسلامي، خاصة بعد أن تمّت مأسستها.

* الوجود الصوفي الفلسفي في الجزائر الوسيطة أضفى على الساحة الفكرية والدينية نوعاً من الثراء والتنوع، الذي انعكس بدوره على الحياة الاجتماعية للساكنة، خاصة الفئة النخبوية منهم.

قائمة المصادر والمراجع:

- آنا ماري شيمل: الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ترجمة: محمد إسماعيل السيد ورضا حامد قطب، (كولونيا ـ ألمانيا، بغداد: منشورات الجمل، ط1، 2006).

- أيمن حمدي: قاموس المصطلحات الصوفية، (القاهرة: دار قباء، 2000).

- أبو الحسن الحرالي: تراث أبي الحسن الحرالي المراكشي في التفسير، تحقيق: محمادي بن عبد السلام الخياطي، (د ن: 1418هـ/1997م).

- حميش بن سالم: التشكلات الإيديولوجية في الإسلام، (بيروت: دار المنتخب العربي، 1993).

- عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1431هـ/2001م).

- سهيل الخالدي: «مكانة الجزائريين في الحركة الفكرية (التصوف) ببلاد الشام مهاجرو تلمسان نموذجاً»، مجلة أفكار وآفاق، جامعة الجزائر2، العدد3، (2012).

- الطاهر بونابي: التصوف في الجزائر خلال القرنين 6 و7هـ/12و13 الميلاديين، (عين مليلة، الجزائر: دار الهدى، 2004).

- طيب تيزيني: التصوف العربي الإسلامي فرادة في الحضور الوجودي والاستحقاق القيمي، (دمشق: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، 2011).

- طه عبد الباقي سرور: الحسين بن منصور الحلاج شهيد التصوف الإسلامي (244-309هـ)، (مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2014).

- أبو العباس الغبريني: عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المئة السابعة ببجاية، تحقيق وتعليق: عادل نويهض، (بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، ط2).

- ابن عربي: رسائل ابن عربي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1316هـ).

- عفت الشرقاوي: فيما وراء الميتافيزيقا بين الهاوية والتصوف، ضمن الكتاب الجماعي: التواصل الصوفي بين مصر والمغرب، تنسيق: عبد الجواد السقاط وأحمد السليماني، (المحمدية، المملكة المغربية: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الحسن الثاني، 2000).

- فاهم نعمة الياسري وحسنين عبد الكاظم عجه: «الاسهامات السياسية لمتصوفة المغرب الأقصى في العصر الحديث»، مجلة كليّة التربية، جامعة واسط، العدد12

- عبد الفتاح رواس قلعه جي: السهروردي مؤسس الحكمة الإشراقية، (دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، 2013).

- محمد عباسة: «التصوف الإسلامي بين التأثر والتأثير»، مجلة حوليات التراث، جامعة مستغانم، الجزائر، العدد10، (2010).

- محمد ياسر شرف: الوحدة المطلقة عند ابن سبعين، (بغداد: دار الرشيد للنشر، 1971).

- مصطفى بنحمزة: «أهمية روحانية النورسي المتبصرة في عالم مادي متأزم»، في كتاب جماعي بعنوان: الإدراك الروحي بين التصوف والنورسي، (استنبول: أعمال حلقة دراسية أقامتها مؤسسة الثقافة والعلوم، مركز رسائل النور، استنبول، 26-27 جويلية 2005).

- منال عبد المنعم جاد الله: التصوف في مصر والمغرب، (الإسكندرية: دار منشأة المعارف، 1997).

- هاني عبد الصاحب: التصوف العقلي محاولة إثباتية مع الفيلسوف الفارابي، دراسة منشورة على موقع كتابات: www.kitabat.com، تاريخ زيارة الموقع: 2015/12/10

- أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: ابن سبعين وفلسفته الصوفية، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط1، 1973).

- أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: مدخل إلى التصوف، (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1979).

- ولتر ستيس: التصوف والفلسفة، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1999).

- أبو اليزيد أبو زيد العجمي: «التوحيد بين التصوف السني والتصوف الفلسفي إشارات ودلالات»، حولية كليّة الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، العدد 14، (1418هـ/1996م).

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

All rights reserved © 2016

جميع الحقوق محفوظة © 2016