ISSN: 2090 – 0449 Online
Type of License: CC BY-NC-ND
Impact Factor for Arabic Scientific Journals, 2016.

الخطاب الصوفي ومنطق الثورة على الحاكم
نماذج من التَصَوُّف الأَندَلُسي

د. أنور مَحْمُود زناتي
أستاذ التاريخ الإسلامي
كلية التربية
جامعة عين شمس– جمهورية مصر العربية

مُلَخّص

توجد في التاريخ الديني للعالم الإسلامي مغامرة كبرى وحيدة لها قيمة كونيّة وارتقت بالإسلام إلى مستوى بحث حقيقي عن المطلق، هي مغامرة الروحانيين المتّفق على تسميتهم بـ "الصّوفيّة"، إذ إنهم أنشأوا بخبراتهم الذاتية والممارسات الحياتية لغةً خاصة لهم، وهى لغة حية مليئة بمعانٍ عميقة ذات صبغة ذاتية ملموسة. والحق أن الخطاب الصوفي يختزن أبعادًا سياسية ودينية متعددة ومتنوعة، وكان عنصرًا ضروريًا للتوازن بين فئات المجتمع، فقد تشكل التَّصَوُّف، وانطوى على أبعادًا اجتماعية وسياسية كشفت عن معاناة الواقع، ولذلك لم يكن المتصوفة يومًا بمعزل عن واقعهم الاجتماعي والسياسي. وقد ظُلم التَّصَوُّف الاسلامي كثيرًا، تارة بتجاهله -رغم كونه وحده حقق بجانب الفكر الفقهي والأصولي، ذلك الحضور الأكبر المستمر في تاريخ الاسلام-، وتارة باتهامه بالسلبية والهامشية، مع أنه ليس ظاهرة مهمشة وجامدة، وإنما هو حركة دينية وفكرية أثرت وما زالت تؤثر في الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية. وقد اشتمل الخطاب الصوفي في الأندلس على منطق الثورة؛ وحمل توجهًا سياسيًا واضح المعالم؛ تدرج باستخدام الطابع النقدي على الصعيد السياسي والمستوى الاجتماعي ثم تجاوز مجرّد الرّغبة في الإفصاح عن أزمة الحكم إلى التّأسيس لرؤية تهدف إلى بعث "مجتمع جديد" على أيدي رجال التَّصَوُّف حتى وصل إلى مرحلة الثورة والدعوة الصريحة لمناهضة الحكام ومقاومة الظلم والطغيان. وتهدف هذه الدراسة إلى الإسهام بقراءة نقدية للعلاقة بين السياسي والصوفي في إسلام العصر الوسيط التي تراوحت ما بين الود والعداء، بالإضافة إلى تقديم نماذج عملية تطبيقية للصراع بين المتصوفة والسلطة. وقد اتبع الباحث المنهج التاريخي والمنهج الوصفي والتحليلي حسب فقرات البحث وتوفر المادة العلمية؛ وكذلك استخدم المنهج العلمي من حيث التحليل والتعليل والربط والاستنتاج.

بيانات الدراسة:

تاريخ استلام البحث: ٤ مارس ٢٠١٦
تاريخ قبول النشر: ١١ مايو ٢٠١٦

كلمات مفتاحية:

التَّصَوُّف الاسلامي، الفكر الثوري، ابن مَسَرَّة، ابن العَرِيف، ابن قَسِيّ

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

أنور محمود زناتي. "الخطاب الصوفي ومنطق الثورة على الحاكم: نماذج من التصوف الأندلسي".- دورية كان التاريخية.- العدد الثاني والثلاثون: يونيو ٢٠١٦. ص١٩٣ – ٢٠٤.

مُقَدِّمَة

يختزن الخطاب الصُّوفي أبعادًا سّياسيّة احتجاجيّة، وكان التَّصَوُّف عنصرًا ضروريًا للتوازن بين فئات المجتمع، وانطوى على أبعادًا اجْتِمَاعِيَّة كشفت عن معاناة الواقع، ولذلك لم يكن المتّصوّفة يومًا بمعزل عن واقعهم الاجْتِمَاعِي والسَّيَاسِي. وقد ظُلم التَّصَوُّف الاسلامي كثيرًا، تارة بتجاهله -رغم كونه وحده حقق بجانب الفكر الفقهي والأصولي، ذلك الحضور الأكبر المستمر في تاريخ الاسلام-، وتارة باتهامه بالسلبية والهامشية، مع أنه ليس ظاهرة مهمشة وجامدة[١]، وإنما هو حركة دينية وفكرية أثرت وما زالت تؤثر في الحياة الاجْتِمَاعِيَّة والسَّيَاسِية والفكرية[٢]. ويؤكد بولس نويا (Paul Nwyia) أنه: "توجد في التاريخ الديني للعالم الإسلامي مغامرة كبرى وحيدة لها قيمة كونيّة وارتقت بالإسلام إلى مستوى بحث حقيقي عن المطلق، هي مغامرة الروحانيين المتّفق على تسميتهم بالصُّوفِيّة"، ويعترف بفضل المتّصوّفة، إذ إنهم أنشأوا بخبراتهم الذاتية والممارسات الحياتية لغةً خاصة لهم، وهى لغة حية مليئة بمعانٍ عميقة ذات صبغة ذاتية ملموسة."[٣]

لذا وجدنا الاتجاه الغالب لدى المتّصوّفة هو معارضة السلطة على تنوعها، فالزّهد في ما لدى السّلطان من مال وجاه، يجعل المتصوف أكثر قوة في مواجهته. وأعلى قدرة في التمرد عليه، ولذا كان رفض رشوة السّلطان مقابل التخلي عن قضايا المهمشين أو مباركة التصرفات السلطوية ضد مصلحة الناس، خيارًا لمعظم المتّصوّفة؛ من هنا حمل التَّصَوُّف أبعادًا سياسيّة احتجاجيّة [٤]، وهو ما جعل التَّصَوُّف والزّهد في نظر أهل السلطة عنصر إقلاق لها وجب محاربته بأي ثمن؛ ولذا كان الخطاب الصُّوفي الإسلامي في تطوره قد انطوى على رؤية ثورية مناهضة للظلم والاستبداد، ولم يكتف الصُّوفيّة بالإعلان عنها وترويجها، بل سعوا إلى تفعيلها وتجذيرها عمليا وفي جميع المجالات، فطبعت بذلك حياتهم ومعاملاتهم ومواقفهم، وكانت مثيرة لردود فعل متباينة إزاءهم كشفت حجم الإشكالات التي طرحها خطابهم، وهو ما جعلهم في أغلب الأحوال محلّ متابعة وملاحقة وامتحان. وبرز منهم من انتهج الخطاب الثوري.[٥]

جانب آخر على قدر كبير من الأهمية ألا وهو ارتباط المتّصوّفة بالعامة فقد كان المتصوف لسان حال المظلومين وناطقهم المفوض[٦] فقد انحاز المتّصوّفة إلى الفئات المهمشة، ودفعوا ثمن انحيازهم هذا كثيرًا، وكانت مكانتهم سببا في جلب العداء من قبل الفُقَهَاء وأصحاب السلطة على حد سواء. وقد توطدت علاقة المتّصوّفة بالعامة إلى حد كبير، فاستطاع المتّصوّفة أن يكونوا بمثابة الوعاء الذي يضم أرواحا غير نخبوية، وأدى انفتاحهم وتفاعلهم ونزعتهم الانسانية، إلى تسرب التَّصَوُّف وتغلغله في النفوس على نطاق واسع، حتى شمل هذا التسرب طوائف كانت مهمشة في المجتمع محتقرة على الأخص في الخطاب السَّيَاسِي والثقافي، كالعيارين والشطار والفتيان، ويبدو أنّ فئات عريضة من العامّة ممّن كانوا يكابدون حياة اجْتِمَاعِيَّة لم تكن -قطّ- ميسورة، ألفوا في إقبال المتّصوّفة عليهم عزاء لهم، "فارتموا في أحضانهم، ورأوا فيهم أمل الخلاص ممّا يرزحون تحت كابوسه"[٧]؛ فحاولت أغلب الحركات الصُّوفيّة – السَّيَاسِية استثمار ذلك وحاولت اكتساب قاعدة عريضة موالية لها إلى حد الذوبان مع أفكارها.[٨] ومن هنا يمكن اعتبار التَّصَوُّف الثوري حالة من الرفض السَّيَاسِي وآلية من آليات الدفاع ضد الهدر والغبن والاقصاء والتهميش.[٩]

أولاً: الخطاب الصُوفي وتبلور الفكر الثوري في الأندَلُس

اشتمل الخطاب الصُّوفي في الأَنْدَلُس على **منطق الثورة**؛ وحمل توجهًا سياسيًا واضح المعالم؛ تدرج باستخدام الطابع النقدي على الصعيد السَّيَاسِي والمستوى الاجْتِمَاعِي؛ ثم تجاوز مجرّد الرّغبة في الإفصاح عن أزمة الحكم إلى التّأسيس لرؤية تهدف إلى بعث "مجتمع جديد" على يدي رجال التَّصَوُّف حتى وصل إلى مرحلة الثورة والدعوة الصريحة لمناهضة الحكام ومقاومة الظلم والطغيان. وبرزت ظاهرة الأولياء والمتّصوّفة كشكل من أشكال المعارضة التي ناهضت المؤسّسة الحاكمة؛ متّخذة أساليب تراوحت بين "النّقد المعتمد على الرّمز والتّمويه من جهة"[١٠] و"المواجهة الصّريحة القائمة على العنف والثّورة من جهة أخرى".[١١] وكان لاتخاذ الرمز في التعبير عن آرائهم ولإخفاء أفكارهم أسس وآليات في التعامل؛ فكان لعباراتهم في أغلب الأحيان معنيان على الأقل، معنى ظاهر يوافق منطوق الشرع والآخر باطن رمزي على اعتبار أن الرمز "معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر لا يظفر به إلا أهله" ووفرت اللغة الصُّوفيّة في رمزيتها قوة حضور التمسك والتعاون ووحدة الهدف والمصير والانتماء للجماعة داخل مجتمع المتّصوّفة[١٢]، وقد اصطدمت السلطة السَّيَاسِية بالمتّصوّفة في أغلب الأحوال، واتخذت مواقف مناهضة ضدهم تراوحت بين الاعتقال والسجن، والمطاردة والمراقبة الشديدة والقتل.

١/١- أسباب النهج الثوري:

تعددت الأسباب السَّيَاسِية والاقْتِصَادِية والاجْتِمَاعِيَّة التي أدت إلى ظهور الخطاب الثوري لدى المتّصوّفة في الأَنْدَلُس؛ بالنسبة **للأسباب السَّيَاسِية** فالتَّصَوُّف في الغالب يشتد عوده نتيجة الاستبداد السَّيَاسِي والقهر والتهميش، وحين يدب الوهن والضعف في كيان الدولة وتستشري الفتن وتحدث المجاعات والأوبئة والكوارث؛ خاصة مع ممارسة السلطة السَّيَاسِية، شتى أنواع التعذيب من نفي وقتل وعزل وسجن لأي منتقد لممارسة السلطة السَّيَاسِية من الأمراء أو الفُقَهَاء. ناهيك عن التجزئة التي ضربت بلاد الأَنْدَلُس في أواخر القرن الرابع الهجري/ الحادي عشر الميلادي، وظهور دويلات الطوائف، وانتشار النزاعات والصراعات الداخلية فيما بينهم، وسعي كل فريق منهم إلى الانفراد بالسلطة، وتوقف حركة الفتوح وتفاقم الخطر النصراني وتعاظم دور اليهود في كثير من مدن الأَنْدَلُس.[١٣]

من هنا أصبح تدخل الأولياء بديلاً ضروريًا لإعادة التوازن السَّيَاسِي والاجتماعي[١٤] فكان دور المتصوف فعالا للتخفيف من هذه الأعباء أحيانا كثيرة[١٥]. والاستبداد السَّيَاسِي يجعل الفئات المقهورة تلجأ إلى الاحتماء بالأمل والرجاء والذوبان في مرجعية روحية تقف في مواجهة السلطة المدنية بكل جبروتها وتشددها فليس مستغربًا أن يشيع التَّصَوُّف كلما استفحلت حالات القهر والظلم وفقدان قيمة الانسان[١٦]. وهو ما دفع أحد الباحثين المعاصرين إلى القول "إن التَّصَوُّف إيديولوجيّة أزمة أنتجها مجتمع متأزم"[١٧]. كما ساعد على ازدهار التَّصَوُّف انكماش نفوذ الفُقَهَاء، وظهور بدلاً منهم طبقة من الأتقياء والصالحين.[١٨]

كما كان **للعامل الاقْتِصَادِي** دور كبير في تبلور الفكر الثوري لدى المتّصوّفة بسبب انتشار الفقر خاصة مع انقطاع موارد بيت المال مع توقف عمليات الجهاد ورغم ذلك لم يتوقف بذخ الأمراء والفُقَهَاء وكبار رجال الدولة وإسرافهم الأمر أدى إلى سن سياسة جبائية مجحفة أضرت بكل شرائح المجتمع[١٩] حتى وصلت إلى الدرجة التي جعلت بعض المتّصوّفة يلجؤون لحلول بديلة عوضًا عن العملات النقدية المتداولة، فابن بشكوال يشير إلى أن أبا محمد بن ذي نونين الصدفي "إذا ابتاع أعطى دراهم طيبة لا دلسة فيها ولا زائفة، وإذا باع اشترط مثل ذلك"[٢٠] وأطلق على تلك النقود تسمية "طرية" أو

طيبة"[٢١] وادعوا أن تلك النقود تأتيهم من السماء، ككرامة من كرامات المتصوف ولا حاجة له من نقود الدولة[٢٢].

وهناك **أسبابًا اجْتِمَاعِيَّة**، جاءت نتيجة تفاحش التمايز الطبقي بازدياد الطبقة الحاكمة ثراء، وفقر الفئات الاجْتِمَاعِيَّة[٢٣] وشاع في الوسط الأَنْدَلُسي، المجون والانغماس في اللهو والترف والبعد عن الدين فنتج عن ذلك أزمة أخلاقية مزمنة، وبرزت أشكال الاستغلال في أسوأ صورها حيث عانت طبقة العامة من ألوان البؤس والفقر وانعدمت الثقة في تحقيق العدالة الاجْتِمَاعِيَّة. وتقرب الصُّوفِيَّة من طبقة العوام؛ فكانت المواجهة مع السّلطة تراهن على ولاء العامّة، ولذلك أبدى المتّصوّفة تعاطفا كبيرا مع العامة، وسعوا -دوما- للتّخفيف من ضائقتها[٢٤]. وتحول التَّصَوُّف إلى ايديولوجية ثورية تناهض الفوضى السَّيَاسِية والتسلط العسكري[٢٥].

نتيجة لكل تلك الأسباب مجتمعة أصبح الزّهد والتَّصَوُّف ظاهرة اجْتِمَاعِيَّة ينضوي تحت لوائها الجم الغفير، نتيجة للتدهور العام في الأحوال السَّيَاسِية والاقْتِصَادِية والاجْتِمَاعِيَّة فانتشرت البؤر الصُّوفِيَّة في جل المدن الأَنْدَلُسية، وكانت الفرق الصُّوفِيَّة تشكل حزاما يمتد من شرق الأَنْدَلُس إلى غربها. وأوجد المتّصوّفة بدائل للحكومات المتسلطة فأصبح القطب يقوم مقام الخليفة في خلافة الباطن ويقع الولي مكان الوالي والعارف مكان الفقيه، ويقابل الخلافة الظاهرة الخلافة الباطنة وكما يحتاج خليفة الظاهر إلى وزراء يشاركونه مهام الحكم فيقف إلى جانب القطب ولاة[٢٦]. هكذا مَثَّل التَّصَوُّف ثورة على المستويات كلها، وقفت ضد استبداد الأمراء وتسلط كبار رجال الدولة وتزمت الفُقَهَاء، كما كان ثورة ضد السلطة المركزية التي حاولت اضفاء الشرعية على المؤسسة الدينية الرسمية التي تصوغ عملية التفوق الطبقي الاجْتِمَاعِي على حساب بقية الشعب.

٢/١- مراحل تبلور الفكر الثوري في الأَنْدَلُس:

نشأ التَّصَوُّف في الأَنْدَلُس في الفترة نفسها التي نشأ فيها في المشرق، ومر بعدة مراحل: أولها مرحلة **الزّهد**، حيث وجدت حياة روحية اعتمدت على الزّهد والمجاهدات والرياضات الروحية[٢٧] نشأت حوالي القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي، وتمثلت في طائفة من الأتقياء والصالحين أخذوا من الزّهد مسلكا وطريقة وارتكزوا على الكرامة الصُّوفِيَّة والبركة، والتشديد على الجانب الأخلاقي والنزوع إلى السلام، وعدم معارضة السلطة معارضة صريحة، وقد احتفظت لنا كتب التراجم بكثير من أخبار أفراد رغبوا عن الدنيا واتجهوا الى رياضات دينية قائمة على قواعد زهدية، وقد كان لهؤلاء مكانة عظيمة بين الشعب الأَنْدَلُسي في تاريخه المبكر، مثل التابعي حنش بن عبد الله الصنعاني (ت. ١٠٠هـ/٧١٨م) [٢٨] وعيسى بن دينار (ت. ٢١٢هـ/٨٧٢م) وحفص بن عبد السلام السرقسطي (ت. ٢٠٠هـ/ ٨١٥م)[٢٩]. وقد بدأ يشيع في الأَنْدَلُس لبس الصوف باعتبار ذلك مظهرا من مظاهر التقشف والإقامة في أربطة صغيرة يقيم فيها النساك والعباد أفرادا وجماعات، للعبادة والتأمل، أو للجهاد والمرابطة. ورغم ذلك لم يجد الزهاد رغم ابتعادهم عن أمور السياسة والحكم بدًا من المشاركة في ثورة الربض الشهيرة ضد الأمير الحكم الأول بن هشام بن عبد الرحمن (١٨٠-٢٠٦هـ/ ٧٩٦-٨٢١م)– الحكم الربضي- والتي جرت عليهم فيما بعد الويلات من سجن ومطاردة لأكثرهم.[٣٠]

ثم تلا الزّهد مرحلة بدأ فيها ظهور **مصطلح التَّصَوُّف** في أواخر القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، ويرجع ابن خلدون (ت. ٨٠٨هـ/ ١٤٠٥م) هذا التحول إلى إقبال الناس على الدنيا وانغماسهم في الملذات فيذكر أنه: "لما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده جنح الناس إلى مخالطة الدنيا واختص المقبلون على العبادة باسم الصُّوفِيَّة والمتّصوّفة"[٣١]، كما كان نتيجة مباشرة ل احتكاك الأَنْدَلُسيين بالمدارس المشرقية، واطلاعهم على آراء مشاهير الصُّوفِيَّة في تلك البلاد [٣٢]. إلا أنه كان عبارة عن نزعات فردية قام بها نفر قليل منهم الحسن بن دينار، الفقيه الطليطلي وحفص بن عبد السلام القرطبي وعبد الأعلى بن وهب بن عبد الأعلى أبي وهب القرطبي (٢٦١هـ/٨٧٥م)، وأبان بن عيسى بن دينار أبي القاسم القرطبي (ت. ٢٦٢هـ/٨٧٦م).

وفي **المرحلة الثالثة** بدأت معالم المدرسة الصُّوفِيَّة تتشكل من خلال اجتماعاتهم في أماكن خاصة منعزلة للعبادة، وبدأ المتّصوّفة في تدوين علمهم فكتبوا في الورع والتقوى ومحاسبة النفس[٣٣]، وعن السلوك والأخلاق والمعرفة الذوقية وأداتها ومنهجها وذاتها الإلهية من حيث صلتها بالإنسان، وصلة الإنسان بها، وغير ذلك من الموضوعات التي ميزته عن غيره من العلوم[٣٤]. ودخل التَّصَوُّف **مرحلة الكبت– عصر المرابطين** في الأَنْدَلُس (٤٤٨-٥٤١هـ/١٠٩٢-١١٤٥م)؛ فقد عرف عن دولة المرابطين استنادها الكامل إلى الفُقَهَاء فهم أصحاب الأُمَرَاء، رجال الدَّوْلَة البارزين، واستعملت المَصَادِر عبارات التعظيم والإجلال لهم فنعتت البعض: "**بعلو الرتبة وسمو الرياسة**"[٣٥] و"**الحظوة والعزة والرفعة**"[٣٦]. كما احتكر الفُقَهَاء معظم المناصب العليا في ذلك العَصْر خصوصًا خطط الْقَضَاء والْفُتْيَا والْحِسْبَة[٣٧].

توجت دولة المرابطين موقفها العدائي للمتصوفة بإحراق كتاب إحياء علوم الدين[٣٨] للغزالي (ت. ٥٠٥هـ/١١١١م)، حيث أفتوا بحرقه وتمزيقه أينما وجدوه، وطلبوه من الناس فمن أنكر حلفوه بأغلظ الأيمان[٣٩] بحجة أن الكتاب تضمن آراء صوفية[٤٠]، وأن الغزالي رأى أن علم الفقه لا يبلغ مرتبة علم التَّصَوُّف من حيث التجرد وإدراك الحقيقة[٤١]، وخلط تصوّفه بأقوال الفلاسفة وغلاة الباطنية والمبتدعة، وأنه قد اعتمد مناهج الصُّوفِيَّة في التأويل، وكان الغزالي في نظرهم كافرًا لأنه يؤول في تفسيره القرآن[٤٢]، تاركًا التأويل الشرعي المقبول إلى التأويل الذي يتنافى مع أصول الشَّرِيعَة ومعانيها[٤٣]. وحارب أُمَرَاء المُرَابِطين والفُقَهَاء كل من كان له ميول صوفية وقاوموهم بشدة خاصة عندما التف العامة حولهم. كما اتبعت السُّلْطَة المُرَابِطية سياسة المراقبة الصّارمة لكل من اشتبه في أمره من المتّصوّفة[٤٤]، باعتبارهم يشكلون معارضة صريحة أو ضمنية لها، فصارت تراقبهم، وتمنع إرسال الرّسائل والخطابات المتبادلة بينهم. كما كانت تستدعيهم للاختبار والتَحْقِيق معهم،

وسجنت البعض منهم من أمثال أبي بَكْر بن نمارة (ت. ٥٦٣هـ/١١٦٧م) [٤٥] وأبي عَبْد الله بن الشبوقي وأبي الْحَسَن سيد المالقي.[٤٦]

ودخل التيار الصُّوفي بمختلف اتجاهاته في مواجهة مع الفُقَهَاء المالِكيَّة الذين جندوا كل طاقاتهم للوقوف في وجه نفوذ فئة المتّصوّفة، وعلى الرغم من هذه المطاردة فقد شق التَّصَوُّف طريقه بقوة وساعده على ذلك البيئة الخصبة التي تتيح له نقل التذمر إلى مراحل الثورة خصوصًا حين نضبت موارد الدولة المُرَابِطية وتجذرت الأزمة في شرايين الحياة العامة[٤٧] فالتف العامة حول المتّصوّفة خاصة لما لقوه من اهتمام وعطف منهم[٤٨]

دخل التَّصَوُّف مرحلة جديدة إبان حكم **دولة الموحدين** (٤٤٨-٥٤١هـ/ ١٠٩٢-١١٤٥م) اتسمت بالتوتر ما بين الصعود تارة والهبوط تارة أخرى. بدأت مرحلة الهدوء مع بدايات الدولة الموحدية حيث اتبع ابن تومرت (ت. ٥٢٤هـ/١١٣٠م) سياسة احتوائية لفئة المتّصوّفة، للحد من خطرهم، كما كان على اتصال بحجة الإسلام الغزالي وآرائه، فكان ذلك مؤشرا إلى ما سوف يبلغه التَّصَوُّف الأَنْدَلُسي من ازدهار[٤٩]، في عهده وأعاد الموحدون لكتاب الغزالي مجده بعد أن حرم وأحرق في عصر المرابطين[٥٠]، فالتَّصَوُّف في هذا العصر لم يكن منكرا كذي قبل، ولم يبق للفقهاء على أهله ذلك النفوذ، بل تطورت الدراسات الفلسفية، فبينما رفض المرابطون علوم الفلسفة نجد أن الموحدين جددوا علم الكلام[٥١].

كما كان التَّصَوُّف في مملكة غَرْناطة (٦٣٥-٨٩٧هـ/١٢٣٧-١٤٩٢م) امتدادًا للتصوف في العصور الأَنْدَلُسية السابقة، وبخاصة تصوف عصر الموحدين وذلك يعود إلى تأثير أشهر أعلام التَّصَوُّف في هذا العصر، من أمثال ابن عربي والششتري وابن سبعين، أقطاب التَّصَوُّف الفلسفي، الذين أدركوا عصر مملكة غَرْناطة وعن طريقهم ساد التَّصَوُّف الفلسفي في غَرْناطة في القرن السابع الهجري (١٣م)[٥٢]. ويرجع اشتداد التيار الصُّوفي إلى ماجدَّ من ظروف في العصر الغرناطي جعلت التَّصَوُّف ينتشر بين الأَنْدَلُسيين أكثر من انتشاره في العصور السابقة من بينها الأوضاع السِّيَاسِية، والاجْتِمَاعِيَّة والاقْتِصَادِية المضطربة لأن التَّصَوُّف والحياة الروحية بصفة عامة رهينة الأطر السِّيَاسِية والاقْتِصَادِية والاجْتِمَاعِيَّة[٥٣]. وتحول التَّصَوُّف العرفاني إلى فكر ثوري لقوى المعارضة في صراعها. ونتيجة لهذا الموقف اتُهِم أغلبهم بالكفر والمروق[٥٤]. ومهدت لتربة خصبة لاندلاع التمرد والثورة، ونتيجة لهذا الموقف اتُهِم أغلبهم بالكفر والمروق وبرز منهم من انتهج الخطاب الثوري.

ثانيًا: نماذج تطبيقية

ابن مَسَرَّة ابن العَرِيْف ابن قَسِيّ

انقسم التَّصَوُّف في الأَنْدَلُس بعد تبلوره إلى فرعين: تَصوّف **أخلاقي سني** وتَصوّف **عرفاني فلسفي**. تميز **التَّصَوُّف الأخلاقي السني** ببساطته وبعده عن الخوض في القضايا السِّيَاسِية والفلسفية والاكتفاء باقتفاء أثر السلف الصالح[٥٥]. لذا لم يعرف التَّصَوُّف السني وأتباعه صدامات عنيفة مع السلطة. ونهج سلوك طريق الصلاح والزّهد والورع والجود على المساكين، مثل عبدالله بن حسان الغافقي (ت. ٥٢٠هـ/١١٢٦م)، وأبي الحكم عمرو بن زكرياء بن بطال البرهاني (ت. ٥٤٩هـ/ ١١٥٤م)، وأبي بكر محمد بن عبد النور السباعي (ت. ٦١٤هـ/١٢١٧م)[٥٦]. أما **التَّصَوُّف العرفاني الفلسفي**، فكان له الفضل في توجيه المعرفة الصُّوفِيّة نحو مباحث الفلسفة وقضاياها وفق منهج عرفاني كشفي ذوقي، وسموا انفسهم أرباب الحقائق وأهل الباطن، وسموا غيرهم من الفُقَهَاء والمحدثين أهل الظاهر والرسوم.[٥٧]

كما تأسس التَّصَوُّف العرفاني -تراثيًا- على العلم النظري والنضال الثوري والعدل الاجتماعي، كما أعطى للواقع الاجْتِمَاعِي الأهمية في كل فعل، وأضفى عليها معنى جوهري في رؤية العالم، وتصور الحياة الاجْتِمَاعِيَّة، فقد ظهر هذا التيار بعد أزمة قوى المعارضة الشيعية والاعْتِزَالية سياسيًا وفكريًا، بسبب اضطهاد الْحُكَّام السنة الذين لم يدخروا وسعًا في محاربتها باللسنان والْحَرْب معًا، لذلك لازت بالتَّصَوُّف تقية وتسترًا- فأضفت عليه سمة عرفانية نضالية[٥٨]. واستمد التَّصَوُّف العرفاني مادته المعرفية المتمثلة في العقيدة الإِسْلامية والاراء الفلسفية للمشائين الْمُسْلِمِين، فضلاً عن الافلاطونية المحدثة. واعتمادًا على آلية التأويل الباطني[٥٩] الذي لا يقف عند حدود الشريعة، بل يمتد إلى ما وراء ذلك حيث تتجلى دلالات الحقيقة. وتميز فكر عدد من أتباع التَّصَوُّف العرفاني بثقافة علمية معمقة وانخرطوا في قضايا المجتمع ونافسوا الفُقَهَاء حول مشروعية وسلطة الخطاب. واتخذ التَّصَوُّف العرفاني اتجاهًا ثوريا نضاليًا في مواجهة التَّصَوُّف السلطوي. واستخدموا الكلام بلغة الرمز والاصطلاح[٦٠]، وسوف نتطرق إلى أبرز النماذج من المتّصوّفة التي تمثلت فها منطق الثورة فيما يلي:

١/٢- ابن مَسَرَّة الجبلي القرطبي (ت٣١٨هـ/ ٩٣١م):[٦١]

من أوائل المدارس الصُّوفِيّة الناشئة بالأَنْدَلُس مدرسة ابن مَسَرَّة والتي اتخذت من التَّصَوُّف العرفاني اتجاهًا ثوريا نضاليًا. وكان رائد تلك المدرسة **ابن مَسَرَّة** الذي كان النواة الأولى للحياة الصُّوفِيّة الجماعية، وامتزج لديه التَّشَيُّع والاعْتِزَال بالتَّصَوُّف، وعبر هو واتباعه عن موقف المعارضة نتيجة الاضطهاد المتواصل لهم من الفُقَهَاء المالِكيَّة [٦٢]. وكانت له مدرسة عقلانية، ومنهجه يقول بحرية الإرادة، فكان منهجًا مزج بين تعاليم الأفلاطونية الحديثة[٦٣]، وأفكار الفيلسوف اليوناني انبدوقليس الأكراجاسي (Empedocles)(٤٣٠ – ٤٩٠ ق.م) وبين التعاليم اليهودية والمسيحية والإسلامية، كما تأثر بالعقيدة الإِسْمَاعِيلية [٦٤]. وهناك ثمة خيط واصل بين مدرسة ابن مَسَرَّة وجماعة إخوان الصفا في المشرق التي آخت بين الدين والفَلْسَفَة[٦٥]. وقد نهل ابن مَسَرَّة من الآراء الباطنية المتعلقة بالتأويل العرفاني للأسماء والحروف وألف كتاب خواص الحروف وحقائقها وأصولها[٦٦]، وقد استطاع ابن مَسَرَّة بعد تعلمه أن يجمع حوله بعض الطلبة والمُرِيدِين وأخذ يلقنهم مبادئه الجديدة وأسس لهم جماعة

سرية مارست نشاطها بجبل "العروس" حول قُرْطُبَة[٦٧] وكان له لسان يصل به إلى تأليف الكلام وتمويه الألفاظ وإخفاء المعاني[٦٨]. وتميز ابن مَسَرَّة بعمله السري وتكتمه الشديد في تبليغ مذهبه بعد استكمال المدرسة الباطنية الأَنْدَلُسية، وهي قاعدة اساسية من قواعد الولاية الصُّوفِيّة وفيها يقول السهروردي(ت ٦٣٢هـ/١٢٣٤م):

بِالسرِّإن باحوا تُباحُ دِماؤُهم وَكَذا دِماءُ العاشِقينَ تُباحُ[٦٩]

وكانت الظروف السَّيَاسِية والاجْتِمَاعِيَّة العامة في الأَنْدَلُس في ذلك الحين عسيرة حرجة، فقد كان ذلك عهد الأمير عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن (٢٧٥-٣٠٠هـ/ ٨٨٨ – ٩١٢م) الأموي الذي لم يكن يعترف بسلطته أحد من العرب أو البربر، وخرج عن طاعته عدد من حكام الولايات. واشتداد أخطر ثورات الأَنْدَلُس "ثورة عمر بن حفصون"[٧٠] وقد رأى الأمير أن يسكت عن ابن مَسَرَّة وأتباعه خوفًا مما قد يؤدي إليه تعقبه وأنصاره من فتنة جديدة، كانت الحكمة تقضي بتلافيها في وقت اجتاحت فيه الفتن الأَنْدَلُس كله. واتهم ابن مَسَرَّة بالزندقة[٧١] فخاف على نفسه، فزعم أنه خارج للحج وهرب من قُرْطُبَة متجها إلى المشرق. وبخروجه من الأَنْدَلُس ينتهي الطور الأول من حياة ابن مَسَرَّة، طور أظهر فيه علامات الفكر المغاير لما كان اعتقاد الناس مبنيًا عليه في الأَنْدَلُس[٧٢]. وفي المشرق، أتيحت له فرصة التردد على المتصوّفة، وتعميق معرفته بمذهبه[٧٣] كما اتصل بأهل الجدل وأصحاب الكلام والمعتزلة[٧٤].

وعاد ابن مَسَرَّة مرة أخرى إلى قُرْطُبَة، خاصة لما وصلته أنباء هدوء البلاد بعدما تولى أمرها عبد الرحمن الثالث (٣٠٠-٣٥٠هـ/ ٩١٢-٩٦١م)[٧٥]. والتزم السرية التامة مستفيدا هذه المرة من اتصاله بالحلقات الباطنية في المشرق[٧٦] واتبع طريقة مبسطة من أجل التقرب من العامة، بهدف استمالتهم وكسب ودهم، وقد بالغ ابن مَسَرَّة في تثقيف العوام حتى استهوى عقولهم وأفئدتهم[٧٧]. وصار الناس يوفدون عليه، واستمر ابن مَسَرَّة مع جماعته في جو مغلق لا تعرف تفاصيله نظرا لما كان يمارسه هو وأتباعه من تمويه على الناس وعلى الفُقَهَاء خاصة[٧٨]. ورغم عزلة ابن مَسَرَّة وتلاميذه في جبال قُرْطُبَة واشتباه السلطة بهم، إلا أن هذا لم يمنعه من التأليف للتعريف بمذهبه وشرح أصوله إلى تلاميذه، وعلى الأرجح إن مؤلفاته الثلاثة : كتاب "الاعتبار "الذي يسميه البعض بكتاب "التبصرة"، وكتاب" الحروف"، وهي رسالة في خواص الحروف وحقائقها وأصولها وكتاب "توحيد الموقنين"[٧٩] أدرك الفُقَهَاء المالِكيَّة خطورة المذهب المسري، وحاولوا الرد عليه والدعوة إلى مقاومته[٨٠].

اتبع عبد الرحمن الناصر سياسة قاسية في تعامله مع الجماعة المسرية، التي رأى فيها خطرًا حقيقيًا خاصةً بعد القبول الذي لاقته من العامة فاصدر مرسومًا عامًا سنة (٣٤٠هـ/٩٥١م) [٨١] يدين فيه الفلاسفة واتباع ابن مَسَرَّة لأنه عدّ الخوض في الامور الفلسفية يؤدي الى انقسامات مذهبية في الأَنْدَلُس [٨٢]. وأصبح الانتساب إليها تهمة تستحق العقاب. واستمرت حملات المطارده لهم في عهد الحكم المستنصر فلم لم يجد أتباع ابن مَسَرَّة بداية من الهجرة كمخرج لهم، اقتداء بما فعله معلمهم سابقًا، ومن بين هؤلاء :عبد الرحمن المهندس، الذي كان يلقب بإقليدس الأَنْدَلُس، كما أودع السجن صاعد بن فتحون بن مكرم السرقسطي المعروف بالحمار وغيرهم ممن طالتهم أيادي السلطة، أو ممن هرب إنقاذا لحياتهم.

وفي عهد المنصور بن أبي عامر (٣٦٦-٣٩٢هـ/ ٩٧٦-١٠٠٩م) تعرضت الحركة المسرية للمتابعة والاضطهاد واحرقت كتب ابن مَسَرَّة سنة ٣٧٠هـ وضعفت المسرية رغم ما بذله إِسْمَاعِيل الرعيني (ت. مطلع القرن الخامس الهجري) من محاولات الحفاظ على الحركة المسرية مما ترتب على ذلك انطواء الفكر المسري وكمونه في ذاكرة الحركة الصُّوفِيّة الأَنْدَلُسية. وقد تتبع القضاة والفُقَهَاء هذه الحركة وإحراق كتبها التي تحمل أفكارا كلامية وفلسفية وصوفية (وسيرد هذه الحركة ضمن لائحة أهل البدع في كتاب ابن العربي: العواصم من القواصم). وقد نجحت هذه الحملة التي استمرت دون انقطاع في استئصال هذه الحركة. ومن هذا المنطلق يمكن القول أن مذهب ابن مَسَرَّة شكل ثورة مذهبية بحق في الأَنْدَلُس.[٨٣]

تقييم حركة ابن مسرة:

في عصر ابن مَسَرَّة غدا التَّصَوُّف شكلاً من أشكال المعارضة، واستهدف ابن مَسَرَّة فكرًا ثوريًا ملتزمًا بقضايا الفئات المتضررة، وناضل ضد الفكر الاقطاعي في محاولة لاستئصال شأفة كافة الممثلين له والاطاحة بهم. وساعد على نجاح انتشار حركته التدهور الاقْتِصَادِي والاجْتِمَاعِي واتساع الفوارق بين الطبقات وبلغ التناقض الاجْتِمَاعِي ذروته بفعل سيطرة الاقطاع واستفادة الامراء والجنود والفُقَهَاء من ذلك الثراء الفاحش وأوكلوا ضياعهم إلى وكلاء لم يجدوا غضاضة في تسخير الفلاحين وابنائهم للعمل فيها في حين عانت الطبقات الفقيرة من الضيق والحاجة ولذلك جاءت المسرية لمناهضة ذلك التردي وبذلك يمكن وصفها بحركة تشكل انعكاسًا أمينًا لما يزخر به الواقع الأَنْدَلُسي من تناقضات[٨٤]. ولا شك في أن الحركة المسرية لعبت دورًا مميزًا في تاريخ الأَنْدَلُس وخاصةً على الصعيدين المذهبي والسَّيَاسِي. ولا غرو فقد نجحت في زعزعة النظام الأموي في قُرْطُبَة، وتدشين مرحلة مهمة في الصراع العقدي، وأفرزت نتائج بعيدة الغور، وتركت بصمات واضحة في مسار التاريخ المذهبي في الأَنْدَلُس.[٨٥]

وقد أثرت فلسفته بشدة في عديد من فلاسفة الْمَغْرِب الإِسْلامي من مسلمين ويهود،[٨٦] واستهوى عددًا كبيرًا من التلاميذ الذين اعتنقوا مذهب وواصلوا نشر تعاليمه بعد وفاته نتيجة للعمل المتواصل، كما ترك أثرًا واضحًا في جميع متصوّفة الأَنْدَلُس الذين مزجوا التَّصَوُّف بالفلسفة.[٨٧] ترك ابن مَسَرَّة مدرسة ذاع صيتها في الأَنْدَلُس وانتسب إليها أعظم صوفيتها، وبعد أن وضع الأسس القوية للفكر الفلسفي الصوفي اعتبر هذه المرحلة بداية ارتباط التَّصَوُّف بالفلسفة. وكونوا مراكز صغيرة لنشر تعاليمه في ظل السيطرة المطلقة في الفُقَهَاء المالِكيَّة، والتي فرضت نمطًا فكريًا معينًا قائمًا على التسليم والتقليد.[٨٨]

٢/٢- ابن العَرِيْف (ت. ٥٣٦ هـ/١١٤١م):[٨٩]

اتخذ الاتجاه الصُّوفي بعد ابن مَسَرَّة منحى فيه شيء من السّياسة، وتزايد اتباع الصُّوفِيّة في زمن المُرَابِطين وأصبحت المَرِّيَّة مركزًا هامًا من مراكز الصُّوفِيّة القائلين بوحدة الوجود بتأثير من آراء ابن مسرة، فظهر فيها محمد بن عيسى الألبيري الصُّوفي، وإِسْمَاعِيل الرعيني المعاصر لابن حَزْم.

ويُعَدّ أبو العباس ابْنُ العَرِيْف، من أشهر متبعي سيرة ابن مَسَرَّة وقد أنشأ طريقة جديدة متأثرة بمدرسة ابن مسرة. وكان النَّاس قد ازدحموا عليه يسمعون كلامه وموعظته وأشعاره[٩٠]. وكان ابْنُ العَرِيْف قد ظهر بمذهب صوفي يعتمد الزّهد في كل شيء، بما في ذلك القول بالكرامات وما إليها وما إليها من المنن التي يهبها الله للنفس الإنسانية [٩١]. وكان يتستر تحت شعار الالتزام بالسنة ويأخذ في الباطن بآرائه الفلسفية والصُّوفِيّة الباطنية[٩٢]. وتحدث ابْنُ العَرِيْف عن فُقَهَاء السوء في عصره: "كان الكبر والفخر والسرور بجنب الدنيا في وجوههم باديًا، وناموا واتكأوا بجنوبهم على اللين من أنواع الملبوس، إيثارًا لراحة النُّفُوْس"[٩٣].

كما ندد ابن العَرِيْف تعرض المتّصوّفة للاعتقال والتعذيب فقد ورد في إحدى رسائله من أن رجال الأمن المنخرطين في ما كان يعرف بخطة الشرطة، أمعنوا في تعذيب امرأة لإجبارها على الإخبار عن أسماء بعض المتّصوّفة، فلما يئسوا من الحصول على معلومات فقأوا عينها. جاء ذلك في رسالته لابن غالب يقول " كنت في أول الحال على مثل الجمر من خوفي على الكمال فلما بلغني ما صنعته أم فلان – صان الله ذكرها- وهو يفقؤون عينها ويريدون شينها من دعائه ورغبتها إلى من لا يوجد في الشدائد سواه في المغفرة لهم وترك المؤاخذة، طابت جهتي للجملة وعلمت أن مصابا لم يكدح في أسرار القلوب، هين في لسان التعزية وإن كان شديدا في لسان التوفية"[٩٤].

وقد حاول ابن العَرِيْف الرفع من معنويات مريديه الذين زج بهم في السجن؛ ومن هذا القبيل، رسالة وجهها ابن العَرِيْف لأحد مريديه يهوّن فيها عليه عذاب السجن وأهواله من خلال الإحالة على بعض المرجعيات الدينية، خاصةً بعض الأنبياء الذين تعرضوا للسجن، فضلاً عن سرد بعض أقوال الحكماء، ومما جاء بها : "وفي بعض سير الملوك السالفة، كانوا كلما سجنوا عاقلاً قرنوا به جاهلاً، وقالوا إنما السجن للأرواح لا سجن الأشباح، فلا أدري من أي الفرق أتت فأهنئك أو أعزيك...فسمّ الله إذا كان سجنا سراحك، وتكفل لك و للحق أنك تكفل العناية "[٩٥]. ويؤكد على انعدام صفة الخوف من السّلطان "وأما الخوف –من السّلطان أو غيره – فهو من منازل العوام لأنه انخلاع عن السرور وملازمة الأسف والتيقظ له بالوعيد والحذر من سطوة العقاب. وليس في منازل الخواص خوف لأنه لا يليق للعبد أن يعبد مولاه على وحشة من نظره ونفرة من الأنس به عند ذكره،

سقمي في الحب عافيتي	ووجودي في الهوى عدمي
وعذاب ترتضون به	في فمي أحلى من النعم
ما لضر في محبتكم	عندنا والله من الم[٩٦]

وحسبنا أن الرّسائل المتبادلة بين المتّصوّف ابْنُ العَرِيْف ومريديه كانت من الكثرة ما جعلت السُلْطَة المُرَابِطية تتوجس منها خيفة- فلجأت إلى التضييق على هذه المراسلات، حتى أن ابْنُ العَرِيْف شكا في إِحْدَى رسائله الموجهة لأحد مريديه انقطاع الأخبار عنه بقوله: "واجعل منها معنى كتابي السالف الذي لم يكن عليه جواب، وكنت في عام تسعة وعشرين (٥٢٩ هـ/ ١١٣٤م)، لم يصل إلينا في وجهة المَشْرِق مخبور يأنس ولا مخبور بطيبة نفس"[٩٧]. وقد اتخذت رسائل ابن العَرِيْف طابع السرية والحذر فها هو يطلب من أبي عبد الله محمد بن يوسف الأَبَّار[٩٨] عدم كتابة العنوان على الرسائل المتبادلة بينهم حتى لا تكون –إذا وقعت في أيدي أصحاب السلطة- وسيلة للتعرف على المريد والتنكيل به. قال ابن العَرِيْف لابن يوسف "وجوابك لابد منه وذلك أن تكتبه مهملاً لا عنوان له وذلك أن تعنون بما لا ضرر عليك"[٩٩].

وهو يلح على ابن غالب أن يقوم بالاتصال بالمُرِيدِين والتعرف على أحوالهم والاطمئنان عليهم ويعده بأن نصر الله قريب قال: "إياك أن يزهدك في طلبهم والبحث عنهم حيث كنت أو كانوا، خوف عليك أو عليهم، فإن نصر الله ظاهر قريب. واعلم أنهم القوم المرحوم سواهم بهم،... وإنك لا تدري ما وراء ذلك من لطف الله سبحانه بمن لطفوا به"[١٠٠]. لقد اتبعت السلطة المُرَابِطية سياسة مراقبة الاتصالات والمراسلات التي كانت تجري بين ابن العَرِيْف ومريديه، وحاولت التعتيم على أنشطتهم، ولو أنها لم تنجح نجاحا كليا في قطع التواصل بينهم كما تشهد على ذلك الرسائل التي تكشف عن تمكن التنظيم الصُّوفي من اختراق هذا التضييق"[١٠١].

تقييم حركة ابن العَرِيْف:

قاد ابن العَرِيْف تيارًا صوفيًا باطنيًا كان امتدادًا لمدرسة ابن مَسَرَّة ومرجعًا روحيًا لطريقة المُرِيدِين الثورية بعد ذلك. وترسخت آراء ابْنُ العَرِيْف الصُّوفِيّة في المَرِيَّة خصوصًا وفي الأَنْدَلُس بصفة عامة[١٠٢]، وانضوت تحت لواء وفكر **ابْنُ العَرِيْف** ونشأت له طَرِيقة والتف حوله تلاميذ كثيرون من مناطق أندلسيّة متعددة [١٠٣]، وقام تلامذته بنشرها، وكان من أشهرهم **أَبُو بَكْر بن خير** (ت. ٥٧٥ هـ/ ١١٧٩م)، صَاحِبُ البرنامج المشهور ب"**برنامج ابن خير**"[١٠٤]، وهو الذي نقل عنه صَاحِبُ "التّشوّف" أخبارًا عن ابْنُ العَرِيْف[١٠٥]. ومنهم أبو بَكْرٍ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ الْمَيُورْقِيّ، وكان فقيهًا ظاهريًا عارفًا بالحديث وأسماء الرجال متقنًا لما رواه[١٠٦] (ت. ٥٣٧ هـ/ ١١٤٣م)، وَابْنِ الْحَكَمِ بْنِ بَرَّجَانَ مِنْ إشبِيلِيّة، وهو أستاذ ابن عربي، وابن قَسِيّ في نواحي الجوف وهو الذي قاد المُرِيدِين في ثورتهم على المُرَابِطين.[١٠٧] كان من الطبيعي أن يتعرض ابْنُ العَرِيْف لاضطهاد الفُقَهَاء وكان معه اتباعه ومريديه وهي تبرز العَمَل "الممنهج "الذي قاده بعض فُقَهَاء المُرَابِطين

من أجل إخماد صوت "المعارضة" التي أبداها التيار الصُّوفي المتنامي في المُجْتَمَع المُرَابِطي.[١٠٨]

٣/٢- ابن قَسِيّ (ت. ٥٤٦هـ / ١١٥٢م):[١٠٩]

على الرغم من تغريب زعماء التَّصَوُّف الأَنْدَلُسي إلى مراكش ووفاتهم هناك، إلا أن تأثير أفكارهم ومبادئهم وخصوصًا ابن العَرِيْف وابن برجان ظلت راسخة في أذهان الكثير من المتّصوّفة. وتقلد ابن قَسِيّ في بداية حياته بعض وظائف الدولة، فيذكر ابن الأَبَّار أنه " نشأ مستغلا بالأعمال المخزنية"[١١٠] وابن الْخَطِيب خصه بممارسة وظيفة إدارية "مشرفا بشرب من عمل إشبيلية"[١١١] ومن المرجح أن تقلده لتلك المناصب أيا كانت فقد كان لها دور كبير في اطلاعه على مكامن الضعف والخلل ي النظام المرابطي، وهو ما سهل عليه الثورة وتأييد الأتباع فيما بعد.

تزعم المتصوف ابن قَسِيّ في تلك المرحلة طريقة صوفية انتشرت في غرب الأَنْدَلُس، ووصل صداها إلى المُرِيَّة، وقد وجه ابن قَسِيّ مريديه في الظاهر من طائفة دينية أو فرقة صوفية إلى أداة سياسية استخدمها في تحقيق مطامعه للوصول إلى الحكم، وشجعه على ذلك ضعف دولة المرابطين بالْمَغْرِب واقتراب نهايتها، فتزعم ثورة عرفت "بثورة المُرِيدِين"[١١٢]، حيث خطط ابن قَسِيّ بعقد المجالس العلمية لتدريس كتب الغزالي وآرائه[١١٣]، وكان يجتمع بالمُرِيدِين سرًا لنشر دعواه السِّيَاسِية بالثورة ضد المرابطين وإقصائهم عن الحكم، وادعى أنه المهدي فكثر أتباعه وأنصاره، وفي سنة (٥٣٨هـ/١١٤٣م) أعلن الثورة، وسيطر على شِلْب وأعلن نفسه واليًا عليها[١١٤].

استغل ابن قَسِيّ سوء الأوضاع في الأَنْدَلُس وتقرب إلى الْعَامَّة وقام بتزعم ثورة المُرِيدِين ونصوص كتابه "خلع النعلين"، تعبر عن رفض الواقع السِّيَاسِي والثَّقَافِي المُرَابِطي، الذي سيطرت عليه ظاهرة شكلّيّة كما تبدو في فقه الفروع[١١٥] كما تعبر نصوصه أيضًا عن أفكاره الداعية إلى العنف وعصيان ولي الأمر، ولعل العامل الاجْتِمَاعِي في ثورته يبدو واضحا من خلال ما تبقى من قليل شعره حين قال:

ونحن اناس قد حمتنا سيوفنا عن الظلم لما جرتم بالْمَظَالِم[١١٦]

شنت حركة المُرِيدِين حربًا دعائية ذات سمة دينية ضد المُرَابِطين[١١٧]؛ إذ اتهموهم بالتجسيم[١١٨]، وأطلقوا عليهم "**أهل السوء وكبراء أهل الدنيا**"[١١٩]. وتأثرت حركته بالولاية الشّيعيّة وتوظيف فكرة الولاية والإمَامة وادعى الهداية وتسمى بالمهدي والإمَام[١٢٠]، وكتب الى الْبِلاد يدعوا النَّاس الى الثّورة على المُرَابِطين"[١٢١]. استطاعت هذه الثورة الاستيلاء على عدد من قواعد وحصون غرب الأَنْدَلُس، من بينها: مِيرْتُلَة، وَيَابُرَة، ووَلْبَة، ولَبْلَة. وأصبحت أنظارهم تتّجه صوب إشبيلِيّة[١٢٢] وقلعة شِلْب، وفشل المُرَابِطون في استردادها لكثره الثّورات التي انتشرت حتي عاصمة ملكهم خاصة مع مُشَارَكَة قوات قشتالية في مساعده هذه الثّورات فتركوا لهم القلعة وتفرغوا لقتال النصاري والثّائرين حول قُرْطُبَة[١٢٣].

وكان ابن المُنْذِر زَعِيم شِلْب متّصوّفًا نشطًا قبل إعلان ثورة المُرِيدِين وأخلص للثورة وقاد جيوشها شرقًا نحو وسط الأَنْدَلُس[١٢٤].

استمال ابن قَسِيّ الْعَامَّة الذين استجابوا له، وأطلق عليهم ابن الْخَطِيب "الأشرار"[١٢٥]، وأسقط عنهم الضَّرَائِب والخراج. وأجزل لهم العطاء من غير عمل، وكان أكثر أَصْحَابه يقولون للناس إن المال يتكون عنده إذا فرغ"[١٢٦]. وفي تلك الفترة أشيع عن مواهبه النادرة حيث: "كثرت مخاريقه واشتهر عنه أنه حج ليلته ويناجي بما شاء، وينفق من الكون"[١٢٧]. واستمرت دولته نحو سبع سنوات[١٢٨] استطاع المُرَابِطون خلالها لملة شملهم والْقَضَاء علي الثّورات التي تحالفت مع النصارى حول قُرْطُبَة[١٢٩]. شعر ابن قَسِيّ أن دولته مهدده وقلعة شِلْب غير محصنة؛ فهزمه المُرَابِطون ففكر في دعوة المُوَحِّدِين الذين سبق أن قضوا علي المُرَابِطين في الْمَغْرِب ورغبهم في ملك الأَنْدَلُس فكانوا أشد خطرًا عليه من المُرَابِطين. فقرر الاستعانة بالصَّليبيّين؛ وبالفعل أرسل إلي ملك البرتغال الْمَعْرُوف باسم ابن الرَّنق[١٣٠] فاعترض أقرب أتباعه عليه لاستعانته بالصَّليبيّين فدبر مكيدة لقتله، وكافأه المُوَحِّدِين عن ذلك بإمارة إشبِيلِيّة[١٣١].

اتضح التوظيف السِّيَاسِي للإمَامة عند المتّصوّفة في ثورة ابن قَسِيّ والتي تحولت من مجرد ولاية دينية روحية الى زعامة سّياسيّة[١٣٢]. وظلت ثورة المُرِيدِين مثار جدل كَبِير بين عدد من الباحثين؛ بين من يُراهن في تفسيره على "الفكرة القوميّة"[١٣٣]، أو "العصبيّة الأَنْدَلُسية"[١٣٤]، التي كانت تُملي على الأَنْدَلُسيين تطلّعا مستمرًا إلى التّحرّر من سطوة الطّارئين على الجَزِيرَة. في حين يدعو البعض إلى مراجعة هذا التَّفْسِير وعدم استبعاد تفسير آخر، إذ "هناك ما يحمل على الاعتقاد بأنّ حركة الفُقَهَاء هذه قد تكون تضمّنت عند انطلاقتها –وقبل تطوّر الأحداث- عزمًا على مجابهة خطر بات يهدّد التّوجّهات، التي مال إليها الفُقَهَاء فكريًا وسياسيًا؛ وهو خطر حركة المُرِيدِين التَّصَوُّفيّة"[١٣٥].

حاول فرانشيسكو كوديرا (F Codera) أن يتعرف على أسباب هذه الثورة لكنه اكتفى بواحده من هذه الأسباب وجعل العلة الوحيدة التي نجم عنها الشر كله: هي استعانة المُرَابِطين بالنَّصَارَى وقوادهم في جيوشهم مثل **الرِّبْرِتِير**[١٣٦] (Reverter) حيث كان ذلك محركًا لجَمَاعَة المُرِيدِين إلى القيام على المُرَابِطين ودافعًا لهم إلى دعوة الأَنْدَلُسيين إلى الثورة عليهم، وقيام كبير أهل قُرْطُبَة ابن حَمْدِين قَاضِي قُرْطُبَة بإعلان نفسه صاحب الأمر في البلد على إثر قيام جماعات المُرِيدِين في غرب الأَنْدَلُس قيامًا عامًا تزعمه ابن قَسِيّ تلميذ ابْنُ العَرِيْف واستعان في اجتذاب النَّاس إلى دعوته بادعاء الهداية [١٣٧]. أما الدكتور حُسَين مؤنس فيرى أن سبب هذه الثورة يرجع في المقام الأول إلى العجز الذي أصاب دَوْلَة المُرَابِطين، خاصة في أواخر أَيَّامِ عَلِي بْن يُوسُف الذي عجز عن النهوض بعبء الدفاع عن الأَنْدَلُس هذا مع تغير الأوضاع في إسْبَانيَا النَصْرَانِية وثبات جبهتها وتوحد قيادتها واشْتداد الصراع بين المُرَابِطين والمُوَحِّدِين، كلها اسباب فسرت قيام ثورة المُرِيدِين في الأَنْدَلُس[١٣٨].

تقييم حركة ابن قَسِيّ

تعرض ابن قَسِيّ للهجوم والتشنيع بطبيعة الحال ووصفوه بأبشع الصفات فيعتبره المراكشي مجرد مدعي كاذب بقوله: "كان صاحب حيل ورب شعبذة"[١٣٩]، وقد ثلبه المؤرخون بأبشع الصفات من خلال –مثلا- كتاب "المعجب" ورد له الاعتبار ابن العربي في شرح كتابه "خلع النعلين" وذلك لالتقائهما في الفلسفة الإشراقية وحركته تستند على فكرة المهدوية[١٤٠]. بل وإن بعض التراجم أكدت أنه لم يكن من أصل عربي إسلامي بل ينحدر من أصل مسيحي من مدينة شِلْب، وذلك لمحاولة إعطاء ثورته أبعاد أخرى تصوغ كل الحلول التي من شأنها أن تقبر ثورته[١٤١]. ورد له الاعتبار ابن العربي في شرح كتابه "خلع النعلين" وذلك لالتقائهما في الفلسفة الإشراقية وحركته تستند على فكرة المهدوية[١٤٢]. بل و إن بعض التراجم أكدت أنه لم يكن من أصل عربي إسلامي بل ينحدر من أصل مسيحي من مدينة شِلْب[١٤٣]. وذلك لمحاولة إعطاء ثورته أبعاد أخرى تصوغ كل الحلول التي من شأنها أن تقبر ثورته.

نتائج الدراسة والتوصيات

من خلال الدراسة تبين لنا بجلاء أن قوة التَّصَوُّف الاسلامي الدائمة ليست في الانعزال بل في المشاركة والمعايشة لواقع المجتمع ؛ والمتصوف الحق لا ينفصل عن واقع مجتمعه وأن بعده أحيانا عن الناس ليتأمل ويعود مرة أخرى من أجل الناس.

وقد توصلنا من خلال البحث إلى نتائج عدة منها:

- أن الخطاب الصُّوفي احتوى أبعادًا سّياسيّة احتجاجيّة، وأن المتّصوّفة لم يكونوا يوما بمعزل عن واقعهم الاجْتِمَاعِي والسَّيَاسِي.
- توصلت الدراسة الأسباب المتعددة (السَّيَاسِية والاقْتِصَادِية والاجْتِمَاعِيَّة) أدت إلى ظهور الخطاب الثوري لدى المتّصوّفة في الأَنْدَلُس.
- وجدنا أن وجود تلازم وارتباط بين المتّصوّفة والعامة وكان المتصوف في أغلب الأحوال لسان حال المظلومين وناطقهم المفوض.
- استخلصنا من خلال البحث أن محددات الخطاب الصُّوفي مع كونه خطاب معرفة لما يسعى إليه من نشر معرفة صوفية. إلا أنه خطاب ثوري وبرز منهم من انتهج ذلك الخطاب.
- توصلت الدراسة إلى أن التصوف قد تدرج باستخدام الطابع النقدي على الصعيد السَّيَاسِي والمستوى الاجْتِمَاعِي؛ ثم تجاوز مجرّد الرّغبة في الإفصاح عن أزمة الحكم إلى التّأسيس لرؤية تهدف إلى بعث "مجتمع جديد" على يدي رجال التَّصَوُّف حتى وصل إلى مرحلة الثورة والدعوة الصريحة لمناهضة الحكام ومقاومة الظلم والطغيان.
- كان لاتخاذ الرمز في التعبير عن آرائهم ولإخفاء أفكارهم أسس وآليات في التعامل؛ فكان لعباراتهم في أغلب الأحيان معنيان على الأقل، معنى ظاهر يوافق منطوق الشرع والآخر باطني رمزي.

ولقد أوصت الدراسة بعدة توصيات من أهمها:

١ – الرجوع إلى المخزون الحضاري للتصوف الإسلامي لاستخراج معلومات دفينة عن كنوز وأسرار التصوف الذي ظُلم كثيرًا، تارة بتجاهله -رغم كونه وحده حقق بجانب الفكر الفقهي والأصولي، ذلك الحضور الأكبر المستمر في تاريخ الاسلام-، وتارة باتهامه بالسلبية والهامشية، مع أنه ليس ظاهرة مهمشة وجامدة وضرورة قيام دراسات وأبحاث تفصيلية للمتصوفة الثوار وهي تمثل التي تمثل قيمة فكرية فلسفية برزت على مدار التاريخ الإسلامي.

٢ – هناك مجال مفتوح لكافة الباحثين للبحث عن دور المهمشين والعوام في ثورات الصوفية وكان لهن أدوارا ثورية وسياسية واجتماعية وثقافية تحتاج للمزيد من البحث والدرس.

٣ – التوصية بضرورة إدراج مادة التصوف الإسلامي ضمن المناهج الجامعية لتصحيح الصورة السلبية التي تراكمت حول التصوف.

٤-التوصية بتنظيم مؤتمر دولي حول التصوف على طول خارطة العالم الإسلامي شقًا وغربا يشارك فيه كافة الباحثين من الجامعات العربية والأجنبية.

الملاحق

ملحق رقم (١)

خريطة مواقع المدن الأَنْدَلُسية

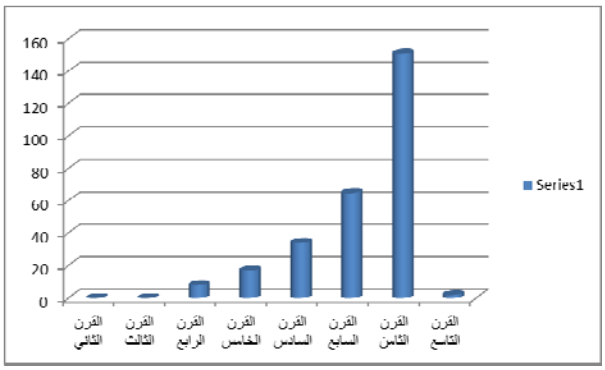
نقلاً عن : عبد الرحمن الحجي، تاريخ الأَنْدَلُس، ص ٢٤- ٢٥

القَرْن	ق٢	ق٣	ق٤	ق٥	ق٦	ق٧	ق٨	ق٩
التصوف	-	-	٨	١٧	٣٤	٦٥	١٥١	٢

ملحق رقم (٢)

توزيع المؤلفات الأَنْدَلُسية في التصوف وتوضح استئثار علوم التصوف بالنصيب الأكبر في أعداد المؤلفات في عصر مملكة بني الأحمر:

وتم تحويلها إلى البيان الاحصائي كما يلي:



نقلاً عن: عبد الحميد، ورد عبد الله: التصوف في مملكة غَرْناطة في ظل بني الأحمر، (رِسَالَة دكتوراه غير منشورة، كلّيّة البنات، جامعة عين شمس، قسم التاريخ، ٢٠١٤م) ص ١٥٠.

الوضعية الاجْتِمَاعِيَّة للمتّصوّفة	العدد	الوضعية الاجْتِمَاعِيَّة للمتّصوّفة	العدد
حرفيون	٩	محتسبون	٢
مزارعون	٢	أصحاب أمْوَال	٢
رعاة	٣	ملاكون	٦
لصوص	٤	ولاة	١
أهل دعارة	٣	وظائف رسمية	٣
مغنون في الأعراس	٣	كَتَبةُ الوَثَائِق	١
صيادون	٤		
مدرسون	٥		
دون شغل	٢		

ملحق رقم (٣)

الوضعية الاجْتِمَاعِيَّة للمتّصوّفة خلال عصر المُرَابِطين

نقلاً عن: زناتي، أنور محمود: دور الفقهاء في الأندلس خلال عصر المرابطين، (رِسَالَة دكتوراه غير منشورة، كلّيّة البنات، جامعة عين شمس، قسم التاريخ، ٢٠١٤م) ص ٢٣٧.

الهَوامِش:

(١) بدوي، عبد الرحمن، **تاريخ التَّصَوُّف الإسلامي**، (وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٥م) ص١.

(٢) عبد الوهاب، محمد حلمي، **ولاة وأولياء**، (الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بَيْرُوت، ٢٠٠٩م) ص٣٢.

(3)Paul Nwyia, Exegèse coranique et langage mystique, Dar al-Machreq, Beirut, 1970, p. 4.

(٤) مروّة، حسين، **النّزعة الصُّوفِيّة والتَّصَوُّف في المجتمع**؛ ضمن كتابه: **تراثنا.. كيف نعرفه**، (مؤسّسة الأبحاث العربيّة، بَيْرُوت، ١٩٨٥م) ص٣٥٧. بولطيف، لخضر، **فقهاء المالِكيَّة والتجربة السِّيَاسِية الموحدية في الغرب الإسلامي**، (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأميركية، ٢٠٠٨م)، ص٣٢٤.

(٥) عبد الوهاب: **ولاة وأولياء**، ص١٢٠.

(٦) نفسه، ص٧٠.

(٧) بوتشيش، إبْرَاهِيم الْقَادِري، **العوامّ في مرّاكش خلال القرن ٦هـ**؛ ضمن كتابه: **الإسلام السّرّي في الْمَغْرِب العربي**،(سينا للنّشر، الْقَاهِرَة، ١٩٩٥م) ص١٩٦؛ بولطيف، **فقهاء المالِكيَّة**، ص٣٢٦.

(٨) كتوره، جورج، **التَّصَوُّف والسلطة –نماذج من القرن السادس الهجري في الْمَغْرِب والأَنْدَلُس**- (مجلة الاجتهاد، صيف ١٤١٢) العدد ١٢، ص١٩٨.

(٩) المرجع نفسه، ص٢٠٢.

(١٠) بوتشيش: **الْمَغْرِب والأَنْدَلُس في عصر المرابطين، -المجتمع، الذّهنيّات، الأولياء**- (دار الطّليعة، بَيْرُوت، ١٩٩٣م) ص١٢٥.

(١١) المرجع نفسه، ص١٢٥.

(١٢) السّرّاج الطّوسي، أبو نصر (ت ٣٧٨هـ/ ٩٨٨م)، **اللّمع في التَّصَوُّف**، (نشر نيكلسون، ليدن ١٩١٤م) ص٣٣٨.

(١٣) إِسْمَاعِيل، مَحْمُود، **إشكالية المنهج في دراسة التراث** (رؤية للنشر والتوزيع، الْقَاهِرَة، ٢٠٠٤م) ص٢٣.

(١٤) بوتشيش، **الْمَغْرِب والأَنْدَلُس**، ص١٢٦.

(١٥) مفتاح، محمد، **الخطاب الصوفي في الغرب الإسلامي**، (رؤية للنشر والتوزيع، الْقَاهِرَة، ٢٠١٤م) ص١٠١.

(١٦) حجازي، مصطفى، **الإنسان المهدور، دراسة تحليلية نفسية اجْتِمَاعِيَّة**، (المركز الثَّقَافِي العربي، الْمَغْرِب، ٢٠١٣م) ص٣٠٨.

(١٧) حميش، بن سالم: **التشكلات الإيديولوجية في الإسلام، الاجتهاد والتاريخ**،(دار المنتخب العربي، الرِّبَاط، ١٩٨١م) ص٩.

(١٨) المقبلي، صالح بن مهدي، **العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشايخ**، (الْقَاهِرَة، ١٩١٠م) ص٤٩٩.

(١٩) بوتشيش، **الْمَغْرِب والأَنْدَلُس**، ص١٢٧.

(٢٠) ابن بشكوال، أبو القاسم خلف بن عَبْدُ الْمَلِك،(ت ٥٧٨ هـ ١١٨٣ م) **كتاب الصِّلَة، في تاريخ أئمة الأَنْدَلُس وعلمائهم ومحدثيهم وفقهائهم وأدبائهم**، الدار المصرية للتأليف والترجمة، الْقَاهِرَة، ١٩٦٦م) ج١، ص٢٦٦.

(٢١) عبد الواحد المراكشي، أبو محمّد بن علي التّميمي (ت ٦٤٧هـ/١٢٤٩م)، **وثائق المرابطين والموحّدين**، (تحقيق: حسين مؤنس، القاهرة: مكتبة الثّقافة الدّينيّة، ١٩٩٧م) ص٢٨٣.

(٢٢) التّادلي، **التشوف**، ص٢٧٣؛ ابن الْخَطِيب: **أَعْمَالُ الأَعْلام فيمن بويع قبل الاحتلام من مُلُوك الإِسْلام** (تَحْقِيق: ليفي بروفنسال، مكتبة الثقافة الدِّينِيَّة ٢٠٠٤م)، ص٢٥١.

(٢٣)جلاب، حسن، **دراسات مغربية في التراث**، (مراكش، ١٩٩٨م) ص٢٥٥..

(٢٤)التّادلي: **التّشوّف إلى رجال التّصوّف**، (تحقيق: أحمد التّوفيق، الرّبَاط: منشورات كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، ١٩٨٤)، ص١٨٣، ٤٢٩.

(٢٥)اسماعيل، مَحْمُود، **دراسات في الفكر والتاريخ الاسلامي**، (سينا للنشر، الْقَاهِرَة، ١٩٩٤م) ص٦٩.

(٢٦) ابن عربي، أبو بكر محمّد بن علي الطّائي المرسي (ت ٦٣٨هـ/١٢٤٠م) **الفتوحات المكّيّة في معرفة الأسرار المالِكيَّة والمُلكيّة**،(تحقيق: عثمان يحيى، القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ١٩٩٠-٧٢) الباب ٣٣٦، ص٣٥-١٤٠.

(٢٧) الإدريسي، محمد العدلوني، **التَّصَوُّف الأَنْدَلُسي**، (دار الثقافة، الدار البيضاء،٢٠٠٥م) ص٤٥.

(٢٨)مكي، مَحْمُود علي، **التَّصَوُّف الأَنْدَلُسي**، (مجلة البينة، ق٢، ١٩٦٢م) ص٦.

(٢٩) ابن الفرضي، أبو الوليد بن يُوسُف الأَزْدِيّ،(ت ٤٠٣هـ/١٠١٣م) **تاريخ علماء الأَنْدَلُس**، (الدار المصرية للتأليف والترجمة، الْقَاهِرَة ١٩٦٦م) ص٣٠٨.

(٣٠) مكي، **التَّصَوُّف الأَنْدَلُسي**، ص٣٠.

(٣١) **المقدمة** (وضع الحواشي والفهارس خليل شحاتة، سهيل زكار، دار الفكر للطباعة والنشر، بَيْرُوت، ٢٠٠١م)، ج١، ص٦١١.

(٣٢)البختي، جمال علال، **الحضور الصوفي في الأندلس والمغرب** (مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ٢٠٠٥م)، ص١١.

(٣٣) ابن خلدون، **المقدمة**، ج١، ص٦١٣.

(٣٤) سكر، أكرم محمد، **لمحات من التَّصَوُّف الإسلامي في الشعر الديني العبري في شعر موشيه بن عزاز** (مقال بمجلة كلية الآداب، جامعة تطوان، ع٣٦، يوليو، ٢٠٠٩م)، ص٣٧٣.

(٣٥) ابن فرحون، برهان الدين إبْرَاهِيم بن علي بن مُحَمَّد،ت ٧٩٩ هـ/ ١٣٩٦م، **الديباج المُذْهَب في معرفة أعيان علماء المَذْهَب**، (تَحْقِيق: الجنّان، مأمون بن محيي الدّين، دار الكتب العِلْمِيَّة، بَيْرُوت، ١٩٩٦م)، ص٣٠٣.

(٣٦) ابن خاقان، أبو نصر الفتح بن مُحَمَّد بن عَبْد الله القيسي الاشبيلي،(ت ٥٢٩هـ /١١٣٤م) **مَطْمَح الأَنْفُسِ وَمَسْرَح التَّأَنُّسِ في مُلَح أَهْلِ الأَنْدَلُس**، (دراسة وتَحْقِيق شوابكة، مُحَمَّد علي، مؤسسة الرِسَالَة، بَيْرُوت ١٩٨٣م)، ص٢٨٩ - ٢٩٩.

(٣٧) أبو مصطفى، كمال السيد، **صور من المُجْتَمَع الأَنْدَلُسي**، (المجلة التَّارِيخيَّة المصرية، الْقَاهِرَة ١٩٩٠) مجلد ٣٧، ص١٥ – ١٦.

(٣٨) المَرَّاكُشي، **المعجب في تلخيص أخبار المَغْرِب**،(تَحْقِيق: زينهم، مُحَمَّد، دار الفرجاني، طرابلس، ١٩٩٤م) ص١٧٣ – العطار، سليمان، **الخيال والشعر في تصوف الأَنْدَلُس** (دار المعارف، الْقَاهِرَة، ١٩٨١م)، ص٩ ؛ عبد الرزاق، سالم: **شعر التَّصَوُّف في الأَنْدَلُس**، (دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٠٧م)، ص٤٥.

(٣٩) ابن أَبِي دِينَار، أبو عبد الله محمّد بن أبي القاسم القيرواني (حي ١٠٩٢هـ/١٦٨١م) **المؤنس في أخبار إفْرِيقْيَةَ وتونس**، (تَحْقِيق: شماع، مُحَمَّد، المكتبة العتيقة، تونس، ١٩٦٧م)، ص١٠٦-١٠٧.

(٤٠) زناتي، أنور مَحْمُود، دور الفقهاء في الأندلس خلال عصر المرابطين، (رسالة دكتوراه، كلية البنات، جامعة عين شمس، قسم التاريخ، ٢٠١٤م)، ص٢١٩.

(٤١) الغزالي، أبو حامد مُحَمَّد بن مُحَمَّد، (ت٥٠٥هـ/١١١٠م) **سرّ العالمين وكشف ما في الدّارين**، (تَحْقِيق: أبو العلا، مُحَمَّد مصطفى، مكتبة الجندي، الْقَاهِرَة، ١٩٦٨م) ج١، ص١٣.

(٤٢) جان وجيرام طاروا، **أزهار البساتين في أخبار الأَنْدَلُس والمَغْرِب على عهد المُرَابِطين والمُوَحِّدِين**،(ترجمة وتعليق: أحمد ملا فريح ومُحَمَّد الفاسي، المطبعة الوطنية، الرِبَاط، ١٩٣٠م) ص١٠٠.

(٤٣) العافية، عبد القادر، **لماذا أحرق كتاب الإحياء**، (مجلة دعوة الحق، الرِبَاط، ١٩٧٤م) العدد: ٧، ص١٧٥.

(٤٤) بوتشيش، **حول محن المتصوّفة المغاربة في العصر المُرَابطي**، (وزارة الثقافة، المملكة المَغْرِبية)، تحت رابط:

http://www.minculture.gov.ma/index.php?option=com_content&view=article&id=587:almoracides-et-mystiques-essai-qadiri-boutchiche&catid=51:etude-et-essais&Itemid.153.

(٤٥)ابن الأَبَّار، **التَّكملة لكتاب الصِّلَة**، (تَحْقِيق : إبْرَاهِيم الابياري، دار الكتاب المصري اللبناني، الْقَاهِرَة، ١٩٨٩ م)، ج٢، ص٥٠١.

(٤٦)ابْنُ العَرِيْف: **مفتاح السعادة وتَحْقِيق الإرادة** ، ص١٨٠؛ بنسباع ، مصطفى، **السُلْطَة بين التسنن والتَّشَيُّع والتَّصَوُّف**، (منشورات الجمعية المَغْرِبية للدراسات الأَنْدَلُسية، تطوان ١٩٩٩ م) ص١١٢.

(٤٧)بوتيش، **المَغْرِب والأَنْدَلُس**، ص١٢٥

(٤٨) ابن القاضي، أبو العبّاس أحمد بن محمّد المكناسي (ت ١٠٢٥هـ/١٦١٦م) **جذوة الاقتباس فيمن حلّ من الأعلام مدينة فاس**، (دار المنصور للطباعة والوراقة، الرِبَاط، ١٩٧٣م) ق ١، ص٢١٩.

(٤٩) مكي، **التراث المشترك**، ص١٦٢.

(٥٠) أمين، أحمد، **ظهر الإسلام**، (دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٦٩م) ج٣، ص٨١.

(٥١) ابن مريم، أبو عبد الله محمّد التّلمساني (ت ١٠١٤هـ/١٦٠٥م) **البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان**، (تحقيق: ابن أبي شنب، محمد، ديوان المطبوعات الجامعيّة، الجزائر، ١٩٨٦) ص٥٠.

(٥٢) مفتاح، محمد: **التيار الصوفي والمجتمع في المَغْرِب والأَنْدَلُس خلال القرن الثامن الهجري**، (رسالة دكتوراه، الرِبَاط، ١٩٨١م)، ص١٣٨.

(53)André Vauchez, La Spiritualité du Moyen Âge occidental Paris,1975,p166.

(٥٤) زناتي، **دور الفُقَهَاء في الأَنْدَلُس**، ص٧٩.

(٥٥) إسْمَاعِيل، مَحْمُود: **سوسيولوجيا الفكر الإسْلامي**، طور الانهيار، الفَلْسَفَةِ والتَّصَوُّف، (مكتبة سينا للنشر، القاهرة، ٢٠٠٠م) ص١٢٦.

(٥٦) ابن الزّيبر: **صلة الصّلة**، (تحقيق: ليفي بروفنسال، الرِبَاط: المطبعة الاقتصاديّة، ١٩٣٨) ق. ٣، ص١٢٦، ق. ٤، ص. ١٦٥ .١٦٦، ق. ٥، ص. ٢١٧، ٤١٠.٤١١.

(٥٧) الناشئ، عبد الباسط، **موسوعة التَّصَوُّف**، (الدار التونسية للكتاب، ٢٠١١م) ص١٤

(٥٨) إسْمَاعِيل: **سوسيولوجيا** -طور الانهيار- ص١٢٧، ١٣١

(59) Lalaoui A., La métaphysique dans l'Islam, ou la convergence spirituelle. p. 76.

(٦٠) **العدلوني، التَّصَوُّف الأَنْدَلُسي، ص١٦.**

(٦١) ابن مسرة: (٢٦٩ هـ/ ٨٨٣م / ٣١٨ هـ/ ٩٣١م) هو ابو عبد الله محمد بن عبد الله بن مَسَرَّة من اهل قُرْطُبَة وبها ولد سنة ٢٦٩هـ/٨٨٢م، نشأ في أسرة اشتهرت بنشاطها في التجاري مع طريقة في الزّهد، ودرس على يد علماء عصره المشهورين لا سيما ابن وضاح والخشني لكنه جاهر ببعض الآراء الدينية والفلسفية المتطرفة فاتهم بالزندقة فغادر الأَنْدَلُس فاراً الى المشرق وانفق هناك بضعة اعوام وتفقه على يد المعتزلة والكلاميين وأهل الجدل ثم عاد الى الأَنْدَلُس وهو يخفي آراءه الفلسفية تحت ستار النسك والورع وكان ذلك بداية عصر الناصر فاختلف اليه الطلاب من كل حدب وصوب وكان يستهويهم بغزير علمه حتى التف حوله الكثيرون واختلف الناس في امر ابن مَسَرَّة فمنهم من يرتفع به الى مرتبة الامامة في العلم والزّهد والورع ومنهم من يتهمه بالزندقة وترويج البدع والانحراف عن مبادئ الدين الصحيحة، توفي ابن مَسَرَّة بقُرْطُبَة سنة ٣١٩هـ/٩٣١م وشيع الى قبره باحترام من خصومه واجلال من اتباعه ينظر : ابن الفرضي، **تاريخ علماء الأَنْدَلُس**، ٢/٤١-٤٢. الحميدي، أبو عَبْد الله مُحَمَّد بن أبي نصر (٤٨٨هـ/ ١٠٩٥م) **جذوة المقتبس**،(الدار المصرية للتأليف والترجمة، الْقَاهِرَة ١٩٦٦م) ص٥٨؛ مؤنس، حسين، **شيوخ العصر في الأَنْدَلُس**، (الدار المصرية للطباعة، الْقَاهِرَة، ١٩٦٥م)، ص٦٣-٦٤، ص١٢٤-١٢٥.

(٦٢) إسْمَاعِيل، **سوسيولوجيا، طور الازدهار**، ص٤٦.

(٦٣) الأفلاطونية الحديثة: هي مذهب فلسفي ديني صوفي، تكون من فلسفات قديمة، مزجت بالفلسفة اليونانية، وكونت مذهبا يلائم كل الملاءمة النزعات الدينية الصُّوفيّة. ويقول هذا المذهب بأن المعرفة الحقيقية إنما تتأتى بالكشف لا بالمنطق والاستدلال، وأن معرفة الأول المطلق أو الله هي أساس كل شيء وهو الحقيقة وما عداها وهم، وإن الإنسان عليه أن يرتقي من العالم المحسوس إلى العالم المعقول عن طريق التجربة الذوقية والرياضة الصُّوفيّة.
Ternero, E.: 'Noticia sobre la publicación de obras inéditas de ibn Masarra' (Review of the Publication of Ibn Masarra's Unedited Works), al-Qantara, XIV, 1993,p. 64.

(64)Stern, S.M. 'Ibn Masarra, Follower of Pseudo-Empedocles - An Illusion', in F. Zimmerman (ed.) Medieval Arabic and Hebrew Thought, London, 1983.p17.

(٦٥) إِسْمَاعِيل، **سوسيولوجيا** -طور الانهيار- ، ص١٣٢.

(٦٦)العدلوني، **نصوصمن التراث الصوفي الغرب الإسلامي** (دار الثقافة، الدار البيضاء، ٢٠٠٨م)، ص٩

(٦٧)ابن الفرضي، **تاريخ علماء الأَنْدَلُس**، ص٤١.

(٦٨)المصدر نفسه، ص٤١.

(٦٩)**عوارف المعارف**، (نشر على هامش احياء علوم الدين، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، الْقَاهِرَة، ١٩٣٩م) ج٤، ص١١٢.

(٧٠) هو عمر بن حفصون بن عمر بن جعفر بن دميان بن فرغلوش بن الفونس سليل اسرة من المولدين ترجع الى اصل نصراني قوطي ، كان والده حفصون ذا مال ووجاهة لكن عمر نشأ فاسداً سيء السيرة عنيفاً ولم يلبث ان قام بجريمة قتل فرّ بعدها الى عدوة الْمَغْرِب ثم عاد اثناء حكم الأمير محمد بن عبد الرحمن (٢٣٨-٢٧٣هـ) واعتصم بجبل بشتر والتف حوله بعض العصاة واعلن العصيان على حكومة قُرْطُبَة وتوفي سنة ٣٠٥هـ/٩١٧م. ابن خلدون، عَبْد الرَّحْمَن بن مُحَمَّد،(ت٨٠٨هـ/ ١٤٠٥م)، **العبروديوان المبتدأ والخبر**، (نشر: كحيلة ، عبادة ، الهيئة الْعَامَّة لقصور الثقافة، د.ط، ٢٠٠٧م) ج٤، ص١٣٤، ابن عذارى، **البَيَان الْمُغْرِب** ،ج ٢، ص١٠٨.

(٧١) ابن الفرضي، **تاريخ علماء الأَنْدَلُس** ، ص٤١.

(٧٢) البختي، **الحضور الصوفي**، ص١٨.

(٧٣) عداس، كلود، **التَّصَوُّف الأَنْدَلُسي وبروز ابن عربي**،(ترجمة :اليوسفي، محمد لطفي، ضمن كتاب الحضارة العربية الإسلامية،)ج ٢، ص١٢٦٧.

(٧٤) ابن الفرضي، **تاريخ علماء الأَنْدَلُس**، ص٤١.

(٧٥) الوزاد، محمد ، **حضور مذهب ابن مَسَرَّة في الأندلس خلال القرن الرابع الهجري** ، مجلة كلية الاداب ، جامعة فاس ، العدد ٧ لسنة ١٩٨٣، ص١١٩.

(٧٦) كوربان، هنري، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**،(ترجمة : نصير مروة وحسن قبيسي، دار عويدات للنشر والطباعة، بَيْرُوت،٢٠٠٤م) ص٤٤٣.

(٧٧) البختي، **الحضور الصوفي**، ص١٨.

(٧٨) نفسه، ص٢٠.

(٧٩) عداس، **التَّصَوُّف الأَنْدَلُسي**، ص٢٥٧.

(٨٠) الوزاد، **ابن مَسَرَّة في الأَنْدَلُس**، ص١١٧.

(٨١) ابن حيان : **المقتبس**، (تحقيق: شالميتا، بدرو، مدريد ١٩٧٩ م) ج ٥، ج ٢٦-٢٨.

(٨٢) الوزاد، **حضور مذهب ابن مَسَرَّة** ، ص١١٩.

(٨٣) عبد الجليل، ملاخ، **المذاهب غير المالِكيَّة بالأَنْدَلُس ١٣٨-٤٢٢هـ دراسة سياسية حضارية** "(مذكرة ماجستير، قسم التاريخ، جامعة الجزائر، ٢٠٠٦-٢٠٠٧م)، ص١١١.

(٨٤) بوتشيش، **الإسلام السري**، ص٥١،٦٠.

(٨٥) المرجع نفسه، ص٤٧.

(86)Ternero, E.: 'Noticia sobre la publicación de obras inéditas de ibn Masarra' (Review of the Publication of Ibn Masarra's Unedited Works), al-Qantara, XIV, 1993,p. 64.

إِسْمَاعِيل، **سوسيولوجيا**، -طور الانهيار- ، ص١٣٠ :.

(٨٧) بروكلمان، كارل، **تاريخ الشعوب الإسلامية** (ترجمة نبيه فارس، منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بَيْرُوت، ١٩٦٨م)، ص٣٠٠-٣٠١.

Sanchez Albornoz: L' Espagne Musumane, Traduction, Claude foraggi, op. U, Publisup, 1985, p.250.

(٨٨) الأهواني، أحمد فؤاد، **الفلسفة الإسلامية في الأَنْدَلُس**، الدور الأول- النشأة، (مجلة كلية الآداب، الْقَاهِرَة)، ص٩٧، ١٩٥.

(٨٩)ابْنُ العَرِيْف : أَحْمَدُ بنُ مُحَمَّدِ بنِ مُوْسَى بنِ عَطَاءِ اللهِ الصِّنْهَاجِيُّ الإِمَامُ، الزَّاهِدُ، العَارِفُ، المَرِيّيُّ، المُقْرِئُ، صاحب المَقاماتِ والإِشاراتِ . وُلد سنة٤٨١هـ، (بألمَرِيَة) "العاصمة الروحية لجميع صوفية الأَنْدَلُس، ومركزا مهما من مراكز التَّصَوُّف بها"، وقد ذكر ابن الأَبَّار في (معجم أصحاب الإمام الصدفي)، أنّ "أصل أبيه من طنجة.... نشأ وقد مسّته الحاجة فرفعه أبوه في صِغره إلى حائك يعلمه، وأبى هو إلا تَعلُّم القرآن والتعلق بالكتب، فكان ينهاه والده ويُخوّفه، ودار له معه ما كاد يُتلفه إلى أن تركه لقصده"، والمعروف أن ابن العَرِيف "دَرَس على مشاهير علماء طنجة، فبرز في الحديث واللغة والأدب"، حيث عاصر كبار العلماء والشيوخ في عصره وصَحبهم، وأخذ عنهم مَصلَ العلوم، أمثال: أبو حامد الغزالي، -الذي تأثر بطريقته- والقاضي أبو بكر محمد بن العَرِيْف، والإمام المازري، وأبو بكر الطرطوشي. والعَرِيْف وهو القائم بأمر الجماعة، وقد سعى بابن العَرِيْف لأن والده كان يعمل عريفا بحرس الليل بمدينة طنجة قبل أن ينتقل إلى ألمَرِيَة .انظر ترجمته التي أوردته محققة كتابه" **مفتاح السعادة وتحقيق طريق السعادة**"،(تحقيق: دندش، عصمت، دار الغرب الإسلامي، بَيْرُوت،١٩٩٣م) ص١٧؛ الذهبي، شمس الدين مُحَمَّد بن أَحْمَدُ بن عُثْمَان، (ت ٧٤٨هـ/١٣٤٧م) **سير أعلام النبلاء**، (تحقيق:الأرنؤوط، شعيب، و العرقسوسي، محمد نعيم، مؤسسة الرسالة، ١٩٨١م) ج٢٠، ص١١٢.

(٩٠) ابن العَرِيْف: **محاسن المجالس**، (تحقيق آسين بلاتيوس، المكتبة الشرقية، باريس، ١٩٣٣م)، ص٩٧.

(٩١) الجراري، عباس، **التسامح الدّيني وأثره في حضارة الأَنْدَلُس** (ندوة الحضارة الإسلامية في الأَنْدَلُس ومظاهر التسامح نظمها بالرّبَاط مركز دراسات الأَنْدَلُس وحوار الحضارات، الْمَغْرِب، ٢٠٠٢م):.

(٩٢) العدلوني، **التَّصَوُّف الأَنْدَلُسي** ، ص٩١.

(٩٣) ابْنُ العَرِيْف: **مفتاح السعادة**، ص١٠٠.

(٩٤) المصدر نفسه، ص١٤١.

(٩٥) المصدر نفسه، ص١٨١.

(٩٦) ابن العَرِيْف، **محاسن المجالس**، ص٨٣ – ٨٥ - ٨٩.

(٩٧) ابن العَرِيْف، **مفتاح السعادة**، ص١٨٠ -١٨١.

(٩٨) ابن عبد الملك، أبو عبد الله محمّد بن محمّد المرّاكشي (ت ٧٠٣هـ/١٣٠٣م) **الذّيل والتّكملة لكتابي الموصول والصّلة**، (تَحْقِيق: عَبَّاس ، إِحْسَان، دار الثّقافة، بَيْرُوت ١٩٦٥) سفر ٥، قسم ١، ص١٢٦.

(٩٩) ابن العَرِيْف، **مفتاح السعادة** ص١٥٣.

(١٠٠) انظر أمثلة على ذلك في **مفتاح السعادة**، ص١٤٢.

(١٠١) ابن العَرِيْف، **مفتاح السعادة**، ص١٨٠.

(١٠٢) البختي، **الحضور الصُّوفي**، ص٣٣.

(١٠٣) بدر، أَحْمَدُ: **تاريخ الأَنْدَلُس** (التجزؤ – السّيادة الْمَغْرِبيّة- السقوط والتّأثير الحضاري)، (دمشق، ١٩٨٣م، د.ت) ص٢٦١.

(١٠٤) فهرسة ما رواه عن شيوخه، وهو يشير إلى الكتب التي سمعها من شيوخه . صدر عن دار الكتب العلمية وضع حواشيه محمد فؤاد منصور ، ١٩٩٨م.

زناتي، أنور محمود، **دراسات تحليلية في مصادر التراث العربي** (دار زهران للنشر، الأردن، ٢٠١٢م)، ص٤٨٧.

(١٠٥) التّادلي، **التّشوّف**، ص١٧٠.

(١٠٦) المقري، أَحْمَدُ بن مُحَمَّد (ت ١٠٤١ هـ/ ١٦٣١م) **نَفْح الطِّيب من غصن الأَنْدَلُس الرطيب**، (تَحْقِيق: عبد الحميد، محي الدين ، دار الكتاب العربي، بَيْرُوت د. ت)، ج٢، ص٦٢٦.

(١٠٧) انظر: إِسْمَاعِيل: **سوسيولوجيا، طور الازدهار**، ص١٩٨.

(١٠٨)بامي، جمال، **ابْنُ العَرِيْف الصِّنْهَاجِيُّ**، (مجلة ميثاق الرابطة، الْمَغْرِب)، على الرابط التالي:

http://www.almithaq.ma/contenu.aspx?C=3236

(١٠٩) أبو القاسم أحمد، من المولدين أصله مسيحي أسباني، تصدق بماله وابتنى رابطة يجتمع فيها مع مريديه، وهو شيخ من مشائخ الصُّوفِيّة، أتباعه يسمون بالمُرِيدِين، له كتاب "خلع النعلين واقتباس النور في موضع القدمين" (ت٥٤٦هـ/١١٤٦م). ابن الْخَطِيب، **أعمال الأعلام**، ص٢٤٨-٢٥٢.

(١١٠) ابن الأَبَّار، **الحلّة السّيراء**، (تَحْقِيق: مؤنس، حُسَين، دار المعارف، الْقَاهِرَة، ١٩٨٥م) ج٢، ص١٩٧.

(١١١) **أعمال الأعلام**، ص٢٤٩.

(١١٢) أتباع ابن قَسِيّ عددهم سبعين رجلا، اجتمعوا في غرب الأَنْدَلُس وخاصة في شِلْب واتخذوا من التهليل والتكبير شعارا لهم. ابن الأَبَّار، **الحلة السيراء**، ص١٩٨.

(١١٣) ابن الأَبَّار" **الحلة السيراء**، ج٢، ص١٩٧.

(١١٤) ابن صاحب الصلاة، أبو مروان عبد الملك بن محمّد الباجي (حي ٥٩٤هـ/١١٩٨م) **المن بالإمامة** (تحقيق: التازي، عبد الهادي، بَيْرُوت، ١٩٨٧م)، ص٢٣-٢٤.

(١١٥) لازاروس، هافا، **الفكر الإسْلامي والفكر الْيَهُودي بعض جوانب التّأثير المتبادل** (ترجمة أبوبكر باقادر، مجلة الإجتهاد، السنة السّابعة، ١٩٩٥م) العدد ٢٨، ص٢٠٢.

(١١٦) ابن الأَبَّار: **الحُلة السِّيَرَاء**، ج٢، ص١٩٧

(١١٧)إِسْمَاعِيل، **سوسيولوجيا** -طور الانهيار (١)، ص١٧٧.

(١١٨) اتصفوا بالتجسيم الْقَاضِي بتشبيه الله سبحانه وتعالى بالبشر، فكانوا يقفون عند ظواهر المعاني ولا يتعدونها ورفضوا فكرة تأويل المتشابه من الآيات القرآنية ومن هذا المنطلق طعن ابن تُوْمَرْت في العقيدة المُرَابِطية. ابن تُوْمَرْت، أبو عبد الله محمّد بن عبد الله الهرغي السّوسي (ت. ٥٢٤هـ/١١٣٠م) **أعز ما يطلب**، (تَحْقِيق: أبو العزم، عبد الغني، مؤسسة الغني للنشر الْمَغْرِب، ١٩٩٧م) ص٢٧٤.

(١١٩) ابن خَلْدُون، **العبر**، ج٦، ص٢٢٩.

(١٢٠) ابن الأَبَّار، **الحُلة السِّيَرَاء**، ج٢، ص١٩٧.

(١٢١) ابن الْخَطِيب، **أَعْمَالُ الأَعْلام**، ص٢٤٩.

(١٢٢) ابن الأَبَّار، **الحُلة السِّيَرَاء**، ج ٢، ص١٩٨، ١٩٩، ٢٠٣، ٢٠٤.

(١٢٣) ابن خَلْدُون، **المقدمة**، ص٢٠٧.

(١٢٤)بنسباع، **السُلْطَة بين التسنن والتَّشَيُّع**، ص١٢٤.

(١٢٥) ابن الْخَطِيب: **أَعْمَالُ الأَعْلام**، ص٢٥٠.

(١٢٦) المصدر نفسه والصفحة.

(١٢٧)ابن الأَبَّار، **الحلة السيراء**، ج٢، ص١٩٧.

(١٢٨) منذ عام ٥٣٩ الي عام ٥٤٦ هـ ابن الْخَطِيب: **أَعْمَالُ الأَعْلام**، ص٢٤٩.

(١٢٩) المصدر نفسه، ص٢٥١.

(١٣٠) ابن الرنق أو الرنك (ويأتي: الريق في بعض المَصَادِر) هو سانشو (شانجه) الأول ملك البرتغال (ابن هنريكس). الْحِمْيَرِي، أبو عَبْد الله مُحَمَّد بن عَبْد الله بن عبد المنعم، (ت٩١٠هـ / ١٥٠٤م)، **الرَّوْض المِعْطَار في خَبَر الأَقْطَار**، **تَحْقِيق: عَبَّاس، إِحْسَان، مؤسسة ناصر للثقافة، بَيْرُوت ١٩٨٣م)** ص٣٤٢، هامش رقم ٩.

(١٣١) المصدر نفسه والفصحة.

(١٣٢) بنسباع، **السُلْطَة بين التسنن والتَّشَيُّع**، ص٩٨.

(١٣٣) عنان، **عَصْر المُرَابِطين والمُوَحِّدِين**، ج ١، ص٣٠٥.

(١٣٤) أبو الفَضْل، مُحَمَّد أَحْمَدُ، **دراسات في تاريخ وحَضَارَة الأَنْدَلُس**، (دار المعرفة الجامعيّة، ١٩٩٦م) ص١٥٣.

(١٣٥) ابن حمّادي، عُمَر، **الفُقَهَاء في عصر المُرَابِطين**، (رِسَالَة دكتوراه، غير منشورة)، كُلّيَة العلوم الإنسانيّة والاجْتِمَاعِيَّة، جامعة تونس، ١٩٨٧م، ص٦٢٢.

(١٣٦) فارس نصراني قطلوني واسمه الأصلي(Reverter) أسره قائد الأُسْطُول المُرَابِطي علي بن ميمون ودخل في خدمة المُرَابِطين فجعلوه قائد الرُّوْم أي قائد الفرقة النَصْرَانِية من جيشهم وكانت هذه الفرقة من المرتزقة وقربه عَلِي بْن يُوسُف وأعلى مكانته وانجب ولداً سماه علياً. مؤنس، حُسَين: **نصوص سياسيّة عن فترة الانتقال من المُرَابِطين إلى المُوَحِّدِين**، (صحيفة المَعْهَد المصري للدراسات الإسْلامية،١٩٥٥م) مج ٢، العدد ٣،، ص١٠٢، حاشية رقم ٢.

(١٣٧) المرجع نفسه، ص١٠١.

(١٣٨) المرجع نفسه، ص١٠٢.

(١٣٩) المراكشي، **المعجب** ، ١٧٩.

(١٤٠) بوتشيش، **المُغْرِب والأَنْدَلُس**، ص١٦٤.

(١٤١) المرجع نفسه، ص١٦٩.

(١٤٢) المرجع نفسه، ص١٦٤.

(١٤٣) المرجع نفسه، ص١٦٩.