

## التصوف والسلطة

نماذج من القرن السادس الهجري في المغرب والأندلس

جوج كنوره

### - I -

تبدو العلاقة بين التصوف والسلطة علاقة مستغربة في بعض جوانبها. فالتصوف قد يكون في ذهن البعض، بل في ذهن الغالبية أمراً فردياً، شأناً يعني صاحبه دون ما عداه من أفراد أو جماعات أو مؤسسات وعلى رأسها السلطة السياسية. لكن هذه الحالة ستظل الحالة الأكثر مثالية، الحالة النظرية التي لم تتحقق يوماً ما، مع ما تبدو عليه من بديهية ومن وضوح يفرض نفسه ويتعد عن كل برهان. لا يعني ذلك أن العكس صحيح كلياً أيضاً، فثمة متصوفة ابتعدوا فعلاً عن السلطة أو لنقل عن السياسة بوجه عام. للاستدلال على وجه العلاقة سنختار بعض الأمثلة التي قد لا تحدد الكثير في موضوعنا إلا أن ما نتوخاه منها ومن مقارنات رديفة سيؤكد حتماً على أوجه الترابط بسلبها وبإيجابها.

قد لا يختلف التصوف باعتباره ثقافة من نوع معين عن الحركات الفكرية الأخرى التي قامت منذ مطلع العصور الإسلامية، والتي أسهمت جميعاً بدور سياسي ما، من خوارج وقرامطة ومذاهب أخرى، إلى المعتزلة والأشاعرة ومن كان معهم أو من كان ضدهم. لقد حاولت هذه الفرق وبدرجات متفاوتة من التوفيق أن تجد لها دوراً سياسياً إن بالوصول المباشر إلى السلطة وفي أماكن ومواقع محددة أو بالتحالف مع النهج السياسي القائم في محاولة أن تكون أفكارها

بمثابة الايديولوجية التي تسيّر سياسة الدولة، اشارة هنا إلى مبدأ الاعتزال، الذي جهد أصحابه في البحث عن موقع داخل سلطة العباسيين<sup>(١)</sup>.

وليس غريباً أن يكون مثلنا الأول مثلاً مشتركاً بين التصوف والاعتزال والسياسة. وكأنه الخيط المشترك الذي يربط ثقافة بأخرى وهذه وتلك بالسلطة على أعلى مستوياتها.

الحقبة الأولى، والحدث الأول يتمثل في الحسن البصري (٢٠ - ٦٤٢/١١٠ - ٧٢٨). شيخ الصوفية الأول، أو أول رجال التصوف بنظر العديد من المؤرخين لهذا الجانب من الثقافة الإسلامية، أو لهذا الجانب من الحياة الإسلامية. فالحسن البصري الذي أثر الاعتزال، سياسياً أو فكرياً أو حتى اجتماعياً كي لا يكون شاهداً على ما يحدث في أيامه، الحسن البصري الذي اختار الزهد والتقوى ليصبح فيما بعد مثلاً لرجال التصوف في سلوكهم على الأقل، في تقديمه لأحوال تقوم على العزلة والتقوى والزهد مما سيتعزز فيما بعد ليصبح من ضمن مبادئ التصوف ومن مستلزماته، الحسن البصري شيخ العلم والزهد لم يكن بعيداً عن السياسة وإن رغماً عنه. فبعد اعتزاله وربما بسبب ذلك ولما شاع عنه من علم ومعرفة وتقوى، ولما تحلق حوله، ربما، من مريرين باتوا يشكلون جماعة، ولما شاع عنه من أقوال سيكون لها شأن كبير فيما بعد<sup>(٢)</sup>، لهذه الأسباب مجتمعة أو منفصلة أصبح الحسن البصري مستشاراً لرجال السياسة وإن بالمراسلة. ابتعد عن السلطة برجالها ومؤسساتها ومتاعبها، فذهبت هذه اليه تسأله رأياً وتطلب منه موقفاً.

ما أشير إليه يتعلق تحديداً بالمراسلات التي تمت بين الخليفة الأموي

(١) قد لا يكون الاعتزال أول مذهب فكري عمد بعض الخلفاء لإعطائه صبغة رسمية وفرضه بصورة شرعية. فالخوارج أيضاً قد كفروا من لا يقول برأيهم وعصوا كل سلطة لا يرون أنها معهم، بل إنهم حصروا التعامل، من زواج وتقارب إلا في إطار الجماعة المؤيدة لهم. من آخر الدراسات في هذا المجال: راجع: فهمي جدعان، المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الاسلام: دار الشروق عمان ١٩٨٩، الفصل الأول.

(٢) راجع: محمد عمارة: رسائل العدل والتوحيد، الجزء الأول ص: ٨١ - ٩٠، دار الهلال ١٩٧١.

عبدالمملك بن مروان وبين الحسن البصري حول مسائل تناولت مسألة القدر بشكل خاص<sup>(٣)</sup>. أو مسألة حدود الحرية الانسانية بعبارات أكثر معاصرة. وأيضاً كان جو الحديث السائد وأسبابه ونتائجه التي قد تدرس فكرياً كما تدرس سياسياً أيضاً، باعتبار الأمويين كانوا أميل إلى الجبر من الاختيار، فإن الرسائل المتبادلة شهادة على نوع من الحوار بين سلطتين، بين سلطة السياسة وبين سلطة الثقافة إذا جاز لنا القول، إن لم نقل أيضاً شهادة على تنازل السلطة السياسية، وبداية الشهادة على كيفية تمثّل أحد الأشخاص الوريثين والمثال النموذجي فيما بعد لرجال التصوف عامة<sup>(٤)</sup> لبعض المبادئ الأخلاقية والفلسفية، بل والسياسية نظراً لما كان يمثل الموقف من الجبر والاختيار آنذاك من موقف سياسي، تتنازعه سلطتان، السلطة الأموية والسلطة المقابلة لها والساعية لإرساء موطىء قدم لها في مكان ما من دار الإسلام.

يتتمي هذا الحدث الأول إلى الحقبة الأولى من تاريخ التصوف، إلى بداية القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي، أي إلى الفترة الزمنية الأولى لظهور التصوف الإسلامي. فقبلها لم يكن التصوف موجوداً، وبعدها لم يعد معدوماً، وما زال حتى أيامنا عاملاً نشطاً لا يتنظر السلطة لتسأله سؤالاً، بل يذهب إليها لي طرح أسئلته، أو لي طرحها جانباً غالب الأحيان بل ليحاول ذلك على الأقل. والأمثلة هنا كثيرة. بعضها قد نجح كالسنوسية مثلاً<sup>(٥)</sup>، وبعضها أخفق، ولكنه

(٣) تعتبر هذه المسألة من أهم مبررات دعوة الاعتزال فيما بعد، إلا أنه كان لها في هذه الفترة، أي في الفترة الأموية بعداً سياسياً يقوم على اعتبار توصل خلفاء الدولة الأموية لهذا المنصب أمراً مقدراً سلفاً وبذلك يكون الخليفة بأمر إلهي. حتى إن بعض شعراء الدولة الأموية قد عبر عن آراء مشابهة.

(٤) يظهر الحسن البصري على رأس سلسلة عدد كبير من رجال التصوف باعتباره الزاهد الأول، أو الواضع الأول لقواعد الزهد والنسك والإعتكاف والتوكل، راجع - مقدمة ابن خلدون ص ٣٢٣ طبعة دار احياء التراث العربي.

(٥) السنوسية، حركة صوفية بالأساس استطاع مؤسسها فيما بعد الاستقلال بليبيا وإقامة دولة وسلطة كاملة على أرضها. راجع. عقيدة أهل التوحيد الكبرى، عبد الستار أحمد النشار - القاهرة ١٩٧٢ راجع أيضاً محمد أركون: الإسلام الأخلاق والسياسة، مركز الإنماء القومي بيروت ١٩٩٠ ص ٦٦ - ٦٧، حيث يشير المؤلف إلى حركات صوفية حديثة أيضاً حاولت =

استطاع أن يفرض رأياً وموقفاً وأن يسيطر على موقع جغرافي ما. هذا ما سنحاول إبرازه عبر النماذج التي ستطرق إليها في الفترة الزمنية المحددة لموضوعنا. ولا يمتنعنا ذلك من التعرض لبعض المواقف السياسية من جانب هذا المتصوف أو ذلك هذا وإن لم يكن الاهتمام سياسياً بالأساس<sup>(٦)</sup>.

بإمكاننا أن نتابع تسلسل وجه العلاقة بين التصوف كحركة فكرية أو ثقافية وبين السلطة السياسية على مر عصورٍ بأكملها. لكننا سنتجاوز ذلك إلى إبراز جوانب أخرى فنشير على سبيل المثال إلى المحاولات المتعددة التي جرت للاستفادة من التصوف كوضع قائم، أو لتنظيمه بشكل يجعله هامشياً إلى حد ما، مما يتيح تجاوزه أو الحدّ من أهميته. حدث ذلك حين أدركت السلطة السياسية مدى القوة التي يلعبها التصوف في اجتذاب المريدين وتنظيمهم وبعد أن أصبحت الطرق الصوفية شريكاً في بعض الأحيان للنظام السياسي الفاعل على الأرض. أو حين قُدر لبعض رجال السلطة الاستعانة بالتصوف كقوة سياسية لا بد منها من أجل توطيد ركائز السلطة وخلق قاعدة عريضة تكون جيشها وقوتها الفاعلة على الأرض. ولتأكيد ذلك نسوق مثلاً موازياً للحقبة التاريخية التي نعالج، وهذا المثل يتعلق باستعانة الخليفة العباسي الناصر (١١٨٨ - ١٢٢٣) بأهل الفتوة الذين كانوا في عصره بداية تنظيم صوفي طرائقي

= ودرجات متفاوتة من النجاح السيطرة والاستقلال في أجزاء متباعدة من العالم الإسلامي، إن في السودان أو مالي أو في المغرب أو في بعض بلدان المشرق. وهي أمثلة تتجاوز النماذج التي سنتناولها بالدراسة فيما بعد. إن بعض الدراسات تطبع كل الصوفية الكبار بنشاط سياسي معين، أقله الانتماء إلى الباطنية والاسماعيلية.

راجع أخيراً مقالة الدكتور خالد زيادة الذي تتبع أشكال الصراع بين الفقه والتصوف، وبين التصوف والسياسة في مقالة له بعنوان العلماء والأهالي والحكام، الفكر العربي ٥٣ (١٩٨٨) ص: ١٦٥ - ١٩٠ وقد ركز الدكتور زيادة على الحقبة العثمانية وأشار إلى طرق وأساليب الصوفية في السيطرة على العامة، وإلى أساليب الحكام في اكتساب ود الصوفية.

(٦) يصعب أحياناً الفصل بين الموقع الصوفي لمتصوف معين وبين تطلعاته السياسية. في مراحل أخرى جرى تدجين التصوف أو إدخاله في الأطار الرسمي للسلطة، الدولة العثمانية مثلاً، بل إبان سلطة المماليك في مصر حيث أصبحت الخانقاه، مركز التجمع الصوفي تحت رعاية السلطة، بل إن تعيين شيخ لمشايخ الطرق الصوفية فد ظل وإلى وقت قريب من اختصاص أصحاب السلطة في الدولة العثمانية أو حتى في مصر الحديثة.

إلى حد ما. فإذا أعدنا إلى الأذهان فشل الخلفاء العباسيين قبل فترة حكم الناصر في الاستفادة من جمهور عريض يشكل دعامة الدولة التي استعانت بالعسكر من كل الأصقاع لترسي سلطتها ولتصبح ألعوبة بيده على مدى فترات تاريخية طويلة لأصبح موقف الخليفة الناصر مفهوماً وواضحاً. مع العلم أنها لم تكن التجربة الوحيدة التي لجأ إليها الخلفاء العباسيون، فلاستعانة بالمعتزلة لا تبعد عن هذه التطلعات؛ وإن تكن الأشعرية فيما بعد حزب الدولة الذي انتصر أمران يمكن توظيفهما في الإطار عينه. بكل الأحوال لقد شكل أهل الفتوة أياً كان ارتباطهم بالفئات الشعبية الأخرى كالعيارين أو سواهم جيشاً صوفياً بهرميته وبتربيته وإن لم يصل معظم أفراده إلى تحقيق الأهداف الصوفية الفردية في الفناء والبقاء أو في التواصل مع الالهي. وكانت رعاية الناصر لذلك كله نوعاً من الاستفادة المتبادلة يؤمن لهم الشرعية ويؤمنون له السلطة أو البقاء على رأس الهرم الشرعي المتاح آنذاك. من هنا كانت استعانتهم بالمتصوفين الذين كتبوا في أخلاق الفتوة وفي الصفات الواجبة عليهم. كما كتبوا في أنماط السلوك المأمولة منهم بهدف تدجينهم إذا صح القول، هذا إن كان لهم من ارتباط بالعيارين أو الشطار، أو ببعض الفئات الأخرى الأقل انضباطاً<sup>(٧)</sup>.

استعان الخليفة العباسي الناصر بالطريقة السهروردية أتباع شهاب الدين عمر السهروردي كما استعان بالسهروردي بالذات الذي وضع كتاباً (وصلنا بالفارسية وهو رسائل جوانمردان) يصف فيه أحوال وسلوك أهل الفتوة لما يشكل دستوراً يتبع في التنظيم المفترض لأهل هذه الطائفة<sup>(٨)</sup>. تجدر الإشارة هنا إلى دراسة كلود كاهن لهذه الفئة من ضمن دراسته للحركات الشعبية في الإسلام.

(٧) عالج كلود كاهن في مقالة مطولة له العلاقة بين السلطة وبين الحركات الشعبية المتعددة، ومن ضمنها أهل الفتوة وقد ترجم المقال ونشر بالعربية في مجلة الاجتهاد عدد ٦، شتاء ١٩٩٠. لذلك نكتفي بالإشارة إليه دون مزيد من الابضاحات.

(٨) الكتاب نشره هنري كوربان في سلسلة Bibliotheca - Iranica الجزء ٢٠ طهران ١٩٧٣. بتحقيق مرتضى صراف، وهو عبارة عن كتاب من أربع رسائل تعتبر رسالة السهروردي واحدة منها. وفيها يدافع عن شرعية الانتساب إلى أهل الفتوة ثم وصف أحوالها وآدابها وطرق حياتها، كما نصورها بالطبع.

وهو إذ يحاول ربطها بالحركات الشعبية الأخرى لا يقلل من بعدها الصوفي الهادف إلى خلق علاقات أخوية، أو اخوانية إذا جازت الصيغة في الجمع، لتصب كلها بخدمة غرض سياسي أكثر بعداً، وهو الحفاظ على السلطة بواسطة جيش رديف من الإخوان أتباع طريقة صوفية معينة<sup>(٩)</sup>.

## - II -

لم يكن المقصود بهذا التقديم عرض تسلسل تاريخي معين يوصلنا مباشرة إلى الحقبة التي نعالج، بل أردنا أن يكون ذلك إطاراً عريضاً مبسطاً ما أمكن، بحيث تظهر بعض نقاط ابتداء وجه من أوجه العلاقة بين السلطة والتصوف، وبعض نقاط ما انتهت إليه هذه العلاقة. ففي الوقت الذي كان فيه شيخ المتصوفة علماً يؤخذ برأيه وسيد مجالس أهل العلم في البصرة أو في أي مكان آخر، حين كان العلم وإن في بداياته يوحى بأنه سيكون النبراس المنير وصاحب السلطة على العقول وعلى الأفتدة. وحين كان للشيخ في إحدى اسطوانات المجلس سلطته على الضمائر وعلى الجامع، كان الخليفة يأتيه مستنيراً، حتى لو أخذ ذلك أحياناً شكلاً من أشكال الامتحان. أما بعد أن أصبح التصوف تصوفاً عامياً مشبعاً بالأقاويل ومليئاً بالشعائر المستوردة من كل حذب وصوب، بعضها ما يستقيم وبعضها ما لا يستقيم ولا يقبل حتى دينياً، حين أصبح التصوف التصاقاً بشيخ وتودداً لبركة ترحى منه، وتعلقاً بأمال يحنكها خطيب ليحرك بها جماهير مستكينة، وجدت السلطة السياسية نفسها فوق سلطة التصوف. إنها سلطة الثقافة. حين تكون في أوجها تكون هي السلطة، وحين تكون في حضيضها تصبح ذيلاً وتابعاً لكل سلطة أخرى وخاصة للسلطة السياسية ومن يمثلها، وربما كان هذا التحديد شكلاً آخر أفضل من أشكال التقديم. فالثقافة الصوفية ثقافة تفرض ذاتها أو تتخلى عن ذاتها، كل ذلك تبعاً لمضمونها أولاً ولموقعها ولمدى تأثيرها في عامة الناس ثانياً.

(٩) راجع، كلود كاهن، مصدر سابق، الاجتهاد ٦ (١٩٩٠) ص ١٨٧ تابع.

من هذه المنطلقات نعود إلى الحقبة التاريخية التي نعالج، أي فترة القرنين السادس والسابع هـ/ الثاني عشر والثالث عشر م، وهي بالفعل فترة وسيطة بين بداية التصوف وبين أيامنا، أي انها الفترة التي يفترض أن تكون قد بلغت حداً من النضج السياسي والديني والصوفي ضمناً. هذا من الزاوية المنطقية، إلا أن للتاريخ منطقة الخاص، منطق الحدث ومنطق التفاعل بين الحدث وبين الجماعات الفاعلة بما تمثل من ثقافة ومن معتقدات، وبالطريقة التي تدافع بها عن معتقداتها أو التي تسعى أن تفرضها أو أن تقدمها كحل لمشكلٍ أو لمأزقٍ سياسي. من هذه الزاوية يبدو التعرض إلى الواقع الصوفي الذي استجد في هذه الفترة أمراً ممكناً. من حيث دراسة أوجه هذا التأثير الفاعل على الأرض، وانعكاسه أيضاً في الكتابات التي أرخت لمظاهر الحياة الثقافية والصوفية منها بشكل خاص. بمعنى آخر إنه تصوف لعب دوراً سياسياً مناوئاً للسلطة، أو للسلطات القائمة غالب الأحيان، نقول للسلطات، لأن الوحدة السياسية كانت شبه مفقودة في تلك الفترة.

يصعب تحديد تاريخ دخول التصوف إلى الأندلس والمغرب، هذا إذا سلمنا جدلاً أنه كان أسبق للظهور في بلدان المشرق منه في مغربه. فقد لا يجوز لنا أن نقارن التصوف بالفلسفة التي أفل نجمها في المشرق لتردهر بعد ذلك في المغرب. ومع ذلك فالمقارنة هذه لا بد أن توحى بأفكار جديدة، لعل أقلها أن التصوف أيضاً قد ازدهر عبر كبار أعلامه في الفترة التي رافقت حياة آخر كبار الفلاسفة، أو تلت وفاته مباشرة ونعني به ابن رشد، والفترة التي شهدت مجدداً بعث الفكر الفلسفي مع ابن خلدون وإن بعيداً عما هو نظري صرف، أو عن معالجة موضوعات ما وراثية أو ما شابه.

لا نريد حصر الفكر الصوفي بهذه الفترة الضيقة. ولكننا قبل الدخول في تفاصيلها سنشير مباشرة إلى أثرها على الصعيد الفكري الثقافي. ففي الوقت الذي لم يتكلم فيه أحد من فلاسفة المغرب على التصوف، علماً أن أحد كبارهم، ابن باجة (ت: ١١٣٣/١١٣٨) قد كتب تدييره «تديير المتوحد» من خلفية صوفية. وفي الوقت الذي لا يتعد فيه «حي بن يقظان» لابن طفيل

(ت: ١١٨٥/٥٨٠) عن الجواصوفي من حيث التركيز على معاني العزلة والتوكل والزهد وإمكانية التعرف على الحقيقة الإلهية وما إلى ذلك. في هذا الوقت الذي عاشت فيه الفلسفة عصرها الذهبي، لم يهاجم التصوف بقدر ما هوجمت الفلسفة، إذ إن السلطة السياسية ولأكثر من سبب قد تحالفت أول الأمر مع الفلسفة ثم كان بينها طلاق هجرت الفلسفة إثره واضطهد الفلاسفة، وارتفع نجم الفقهاء كحليف للسلطة السياسية<sup>(١٠)</sup>.

ما نود الإشارة إليه هنا واسع جداً ويتخطى إطار هذا البحث. ولذلك نكتفي بالإشارة باقتضاب إلى بعض الأحداث وإلى بعض مدلولاتها. نسجل أولاً أن معظم الكتابات التي ترقى مباشرة إلى هذه الفترة التاريخية قد أجمعت على ذم الفلسفة وعلى إبراز مدى قصورها وتخلفها عن مجارة الواقع، بل إن بعض رجالات الدولة كابن تومرت قد اعتمد على وضع مبدأ فقهي جديد يؤسس عليه دولته. أما الدولة التي سبقته دولة المرابطين فقد قامت بدورها أيضاً على مبدأ فقهي، وكان مؤسسها، رجل فقه بالأساس. لكنه عمد إلى تربية مريديه تربية شبه صوفية أو تربية تمزج بين التصوف والفروسية فتخرج بين يديه جملة من الأتباع المتحمسين الذين قادوا ثورته وأمنوا لها النجاح السياسي والسيطرة على أجزاء من المغرب ثم الأندلس. لقد كان الفقه والاجتهاد الفقهي عنواناً لهذه المرحلة. وكان النجاح السياسي حليف الفقيه المجدد الذي يتغلب بتجديده أولاً ويتألف عصبية قومية ثانياً، وهذا ما لاحظته ابن خلدون، وباعتماده تربية صوفية ثالثاً وهذا ما يجب أن نضيفه هنا. لقد تم التزاوج بين الفقه والتصوف وأصبح مؤسس الدولة الفقيه والنموذج الصوفي والشيخ الذي يرفع المريدين ويديرهم ويقسمهم إلى أحزاب وإلى فئات وإلى مراتب تبعاً لتقبلهم العلوم الدينية ولامثالهم لأوامره ولتربيته، وهو الذي يمتحنهم ويراقب مدى طاعتهم له<sup>(١١)</sup>.

(١٠) إضافة إلى الإشارات السابقة أعلاه، لا بد من التنويه بدور الفقهاء في احباط المشروع

الفلسفي في المغرب، وهذا ما أشار إليه المؤرخون بالتحديد، لاسيما المراكشي

(١١) من هذه الناحية تشابه الخطوات التي اعتمدها الخليفة الناصر في احضانه لأهل الفتوة =



أما أواخر الفترة الزمنية المشار إليها، فقد تميزت سياسياً بأفول عصر السياسة الذهبي، والدخول في عصر الانقسامات والطوائف أحزاباً وملوكاً وبقعاً جغرافية ضيقة متنقلة ومتصارعة. كما تميّزت أيضاً بانحسار الملك عن الأندلس، أو عن معظم أجزائه، في هذا الوقت المشحون ظهرت أيضاً كتابات تناولت التصوف سلباً وإيجاباً، وأغلب الأحيان سلباً، وهي كتابات تجاهلت الفلسفة عمداً أو لعدم وجودها أو لعدم فعاليتها مما يحملنا على الظن بنوع من الجزم، أن التصوف كان قد بلغ في هذه الحقبة شأواً بعيداً. فيما تراجعت الفلسفة بل لقد أفل نجمها بشكل شبه نهائي.

تناول ابن خلدون التصوف بالتحليل مرتين. المرة الأولى في «مقدمته» وفي الفصل المخصص بالتصوف<sup>(١٢)</sup>. والمرة الثانية في كتابه «شفاء السائل لتهذيب المسائل». قد يكون التحدث بهذا الشكل نوعاً من الاحصاء الرقمي غير الدقيق كلياً. ففي المقدمة وحدها يتعرض ابن خلدون للتصوف في أكثر من مكان. علماً أن الفصل الخاص بالتصوف مع كثافته، وشمول نظرتة في التأريخ لهذا العلم (وقد سمي ابن خلدون التصوف علماً)<sup>(١٣)</sup> وتدرج بنائه من زهد وتصوف فردي إلى طرق وأتباع ومريدين، لم يتعرض إلى الموجة التي اجتاحت المغرب والأندلس في الفترة التي أراد ابن خلدون فهم سبب تواتر دولها. أما في أجزاء أخرى من المقدمة، خاصة الفصل، أو سلسلة الفصول التي تناول فيها شرح مفهومه للعصبية، فكان أكثر حديثاً عن دور الجماعات الصوفية - أو شبه الصوفية - في الطموح إلى السلطة. من هذا المنظور تحدث عن جماعات المريدين أتباع ابن قسي<sup>(١٤)</sup> (ت بعد ١١٥١/٥٤٦) كما تحدث عن جماعات أخرى شبه

= وخطوات مؤسس دولة المرابطين في الانطلاق من الرباط، بمعناه العسكري والصوفي. والخطوة التي اتخذها ابن تومرت في إنشاء عقيدة جديدة للموحدين واعتماده تربيته لهم تربية جديدة قاسية تقوم على أساسين، فقهي وصوفي. راجع دائرة المعارف الإسلامية. مادة: رباط، مرابطون، موحدون.

(١٢) قارن بما يأتي بعد.

(١٣) راجع مقدمة ابن خلدون، الفصل الخاص بعلم التصوف.

(١٤) مقدمة ابن خلدون ص: ١٥٩، راجع لاحقاً الفقرة الخاصة بابن قسي.

مغمورة، ناعتا أتباعها باتباع طرق صوفية، أو حمل شعارات صوفية عريضة<sup>(١٥)</sup>. إلا أن ابن خلدون بالذات قد عالج موضوع التصوف في كتاب آخر مستقل، هو كتابه «شفاء السائل»<sup>(١٦)</sup>. كما نجد له إلى جانب ذلك فتوى تتناول الممارسات الصوفية بالشكل الذي انتهت إليه من وحدة وجود وحلولية. كما تناول أيضاً أبرز ممثلي هذه الاتجاهات. بل لعل أبرز الأسئلة المطروحة آنذاك، كانت مسألة ضرورة الأخذ عن شيخ والتعلق به والائتمار بما يعليه على المريدين والأتباع. يعني ذلك بدء تنظيم التصوف في طرق، وبدء هذه الطرق بلعب دور سياسي أو اجتماعي سياسي. أي أن التصوف قد انتهى بشكله القديم، القائم على طلب الفناء والاتحاد به تعالى ليصبح طريقة تأخذ بما يشبه في أيامنا شكل التنظيم الحزبي المتناسك. إذ يؤخذ على المريد وجوب الطاعة العمياء وتنفيذ ما يطلب منه والتعهد بذلك بشكل احتفالي غالب الأحيان، إن ابان لبس الخرقه أو إبان تلاوة العهد، عهد الالتزام بالطريقة وبنظمها وعهد التزام طاعة شيخه وتقديمه<sup>(١٧)</sup>. فألقاب القطب والغوث والولي ليست مجرد رتبة دينية أو تعبيراً عن حالة وصول صوفي معينة بقدر ما هي وفي الوقت ذاته رتبة سياسية، أو أقله اجتماعية تجعل من حاملها مقدماً في قومه أو في جماعته المتجانسة كلياً. وليس غريباً بعد ذلك أن تصدر فتاوى متعددة تنكر وجوب التلمذ على شيخ معين والالتزام بالطاعة العمياء له. علماً أن الغزالي الذي أسهم بتقنين مبادئ التصوف إلى حد ما لم يقلل من أهمية التلمذ على شيخ في مجالات تربوية متعددة.

ماذا نستنتج من كل ذلك؟ ما أردت الخلوص إليه بنوع من التبسيط هو

(١٥) مرجع سابق ص: ١٥٩.

(١٦) ابن خلدون شفاء السائل لتهديب المسائل، وقد طبع مرتين الطبعة الأولى بتحقيق محمد بن تاويت الطنجي، اسطنبول ١٩٥٧، والطبعة الثانية مع تقديم للآب اغناطيوس خليفة - بيروت - المطبعة الكاثوليكية ١٩٥٩.

(١٧) راجع رسالة العهد لابن سبعين، ضمن مجموعة الرسائل التي نشرها عبد الرحمن بدوي القاهرة ١٩٦٥، راجع أيضاً ص ٢٨٦. هذا وقد وضع أحد مريدي ابن سبعين شرحاً للعهد أوصى بصرامة الالتزام بالطريقة ووجوب الاخلاص لها، وقد نشر ضمن الرسائل المشار إليها.

التالي: يجب أن تكون الفلسفة قد شهدت وحتى أوائل القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي عصرها الذهبي . وهذا تحصيل حاصل كما نعلم، أقله من تسلسل الفلاسفة الكبار في الأندلس والمغرب، من ابن باجة إلى ابن رشد. لكن استنتاجنا يطمح إلى أبعد مما توحى به المعطيات التاريخية الصرفة. وإعطاء أسماء الكبار لا يحجب الأسماء الأخرى أو يلغيها. بل قد تكون هذه أبعد أثراً من تلك. إلا أن ما يستوجب التوقف عنده هنا، هو الإشارة إلى المآزق الفكري والسياسي الذي انتهت إليه هذه الفترة. وهو مآزق يمكن التعرض له بأكثر من طريقة.

تبدأ هذه الفترة بالتعرض لابن رشد الفيلسوف وهو في قمة عطائه، والروايات في ذلك متعددة، بعضها يبسط الأمور بالتحدث عن خطأ في آداب المجاملة، أي في الحديث إلى الملوك = الخلفاء أو التحدث عنهم. وبعضها الآخر يتحدث عن خطأ فكري يتعدى حدود إدراك من هم حول ابن رشد من حاكم ورجال حاشية وأرباب بلاط يوجهون سياسة السلطة<sup>(١٨)</sup> هنا تعجز سلطة الثقافة عن اقتحام حاجز السلطة السياسية المحكومة بثقافتها أو بأطرها الثقافية المرتبطة بما أقره نظام الموحيدين من عودة لاستلهام الغزالي ومن إطار تنظيمي يتوازي، بل قد يتساوى مع الأشكال التي ارتبطت بالتصوف وبنظم الطرق الصوفية، أقلها نظم الفتوة كما كانت زمن الخليفة العباسي الناصر.

اعتمد المهدي بن تومرت في إرسائه لأسس دولة الموحيدين على إحياء أفكار الغزالي. وقام بنفسه بوضع عقيدة جديدة تقوم على التوحيد أساساً. وقد لا يكون في ذلك شيء جديد، فالدين الإسلامي يقوم على التوحيد والشهادة بذلك أصل كل إيمان. لكن ابن تومرت قد ربط التوحيد بالعصمة وبالمهدوية، فبات التوحيد اعترافاً بواحدية الله من جانب واعترافاً بواحدية زعامته من جانب

(١٨) راجع مقدمة الدكتور محمود قاسم لمناهج الأدلة، الطبعة الثانية ص ١٩٦٤ ص: ٧-٨. عن محنة ابن رشد راجع ماجد فخري: ابن رشد فيلسوف قرطبة ببيروت ١٩٦٠ ص ١١-١٢ راجع أيضاً حول التحول من الفلسفة إلى التصوف، محمد مفتاح: ابن رشد ومدركته في الغرب الإسلامي، ضمن أعمال ندوة ابن رشد، المؤسسة الجامعية ١٩٨١. ص ٩٢-٩٤.

آخر. وقد عرف ابن تومرت كيف يستفيد من ذلك إلى أقصى حد. فعمد إلى تنظيم جماعته بشكل هرمي صارم<sup>(١٩)</sup>، وعمد إلى تربيتهم وامتحانهم بذلك بحيث لا يشذ عن طاعته فرد منهم. وكان يعمد إلى امتحانهم من حيث فهمهم لعقيدته ومن حيث قوة التزامهم الشخصي بمبادئه وتعاليمه والقبول بمشروعه السياسي. لكن الجدير ذكره هنا أمران. الأمر الأول وله طابعه الصوفي العريض هو اعتماد التربية وانتقاء المريدين وامتحانهم وتلقينهم مبادئ العقيدة كما أرادها لهم المؤسس. وهذه أحوال كان التصوف قد مهد لها وأوجد التربة الخصبة التي تتقبلها وتعمل بوحيتها. فابن تومرت شيخ صوفي وإن لبس عباءة القبيلة التي قادها لتحقيق بعصبيتها وبشجاعة مريد حكيم - هو عبد المؤمن ثم أولاده فيما بعد - النصر على دولة المرابطين التي لا تشذ بدورها في انطلاقها من الرباط عن المظهر الصوفي. أما الأمر الثاني فهو يتعلق باختيار ابن رشد بالذات ليكون مرشد بعض الجماعات التي عمل الموحدون على تأسيسها. هنا يبدو الأمر ملفتاً للنظر فعلاً. خاصة إذا ما أعدنا إلى الأذهان محتته لاحقاً مع أصحاب الأمر في بلاط دولة الموحدين. لكن الأمر قد يتشابه أيضاً ورغم عدم رغبتنا بالتوقف ملياً عنده، مع ما استحسنته الخليفة العباسي الناصر، في فترة تاريخية موازية، حين شرع بتنظيم الفتوة وحين اختار لذلك مرشداً من دائرة المثقفين أصحاب الثقافة الدينية المقربة من التصوف والمرتبطة بجمهور عريض مستعد لتلبية رغبات السلك الذي انتظم فيه. وأعني به السهرودي الذي وضع رسالة في أهل الفتوة كما أسلفنا، وهو صاحب عوارف المعارف أحد أهم المجاميع الصوفية.

### - III -

تميزت هذه الفترة باستمرارية اسمية لدولة الموحدين، عبر الدولة الحفصية التي انبثقت منها، وعبر سلالات أخرى انشقت بدورها عن الدولة الأم<sup>(٢٠)</sup>،

(١٩) راجع دائرة المعارف الإسلامية: ابن تومرت. راجع أيضاً عقيدة ابن تومرت، مع الدراسة عنها لغولدزبير. إلى جانب مقالة هذا الأخير في مجلة المستشرقين الألمان ZDMG عام ١٨٩٠ ص ١٦٨ تابع.

(٢٠) بالأخص دولة بني مرين، ودولة بني عبد الواد، هذا إلى جانب الدولة الحفصية. أما في =

ويظهر ابن خلدون مؤرخاً لتسلسل هذه السلالات الحاكمة، منظرًا لذلك في مقدمته ومتابعاً للأحداث في «عبره» ومؤرخاً للتصوف في «شفاء السائل» ومؤرخاً لنفسه في كتابته لسيرته الذاتية<sup>(٢١)</sup>. وإذا كان كمؤرخ قد انسجم والمدارس التاريخية السابقة في طريقة التأليف التي تسوق الحدث إثر الحدث منذ بدء الخليقة وحتى أيامه، فهو قد امتاز رغم ذلك بإسقاطه أفكاره حول التاريخ مادة وتأليفاً وتسلسل حدث في مقدمته، بحيث لا ينفصل تاريخه عن مقدمته ولا تغني مقدمته عن تاريخه<sup>(٢٢)</sup>. لقد دعى إلى التفكير بجوهر الحدث امكانية وفعلاً، أو بالحدث بالقوة أولاً وبه محققاً بالفعل بعد ذلك.

لن نتساءل أيضاً عن سر كتابة ابن خلدون لسيرته الذاتية. فقد أغنانا سوانا عن ذلك<sup>(٢٣)</sup>. لكننا لا بد متسائلون عن سبب كتابته لتاريخ التصوف وهو الأبعد عن ذلك، بل الراض إلى حد ما لكل تأملٍ فلسفي نظري<sup>(٢٤)</sup>. فإذا كان تاريخ الأفكار أو التاريخ الديني، وتبعاً لهما الصوفي، موازياً أو مرافقاً للتاريخ السياسي فذلك يعني من جهة أولى أن التصوف قد بلغ شأواً يستحق عمل المؤرخ، بل وعمل مؤرخ من وزن ابن خلدون بالذات. فيكون تأريخ الأفكار أياً كانت رديفاً أو مكماً للتأريخ بالحدث. فهل كان الأمر فعلاً كذلك؟ بغياب التصريح الواضح لأهداف المؤلف ولأغراضه يبقى التأكيد على صحة ما نسوق نوعاً من الاحتمال. ولكنه ليس احتمالاً ضعيفاً بحالٍ من الأحوال. فقد بلغ التصوف شأناً من القوة والتنظير بحيث أصبح ثقله الاجتماعي والسياسي أمراً يستوقف المؤرخ، وقد توقف ابن خلدون عنده بالفعل. لقد عاين ابن

= الأندلس فقد قام ما يعرف بعهد الامارات والمدن الدول. في هذا الجو عاش ابن خلدون ولسان الدين ابن الخطيب اللذين سيؤرخان للتصوف في هذه الحفظة. وهذا ما ستتناوله هذه الفقرة من الدراسة.

(٢١) «التعريف بابن خلدون» دار الكتاب اللبناني - بيروت.

(٢٢) د. عزيز العظمة: «ابن خلدون وناريخه» دار الطليعة ١٩٨١ ص: ١٥ تابع.

(٢٣) د. ناصيف نصار: الفكر الواقعي عند ابن خلدون، دار الطليعة ١٩٨ ص: ٢٤ - ٢٨.

(٢٤) ابدى ابن خلدون وجهة نظر تفضل من قيمة العلوم الفلسفة راجع: الفصول المتعلقة بالفلسفة والنظر العقلي في المقدمة. كما نجاهل في سرده لفصول حياته كل ما نسب إليه من دراسته للفلسفة والاشتغال بها في بدابة حياته.

خلدون دون أدنى ريب ارتفاع نجم التصوف، بل ارتفاع نجم مدّعي التصوف وأصحاب الطرق، أحياناً. وأصحاب الطرق هم بمثابة القادة أو المرشدين لجماعات واسعة من مريدين قلما يعصون لهم أمراً<sup>(٢٥)</sup>. وقد عاين ابن خلدون أيضاً الأثر الذي يحدثه هؤلاء أو أولئك في مجتمعهم وفي الأوساط التي ينشطون في داخلها. وبالتالي يصبح التاريخ لهم واجباً، لا مجرد شهادة، وإلا أصبح العمل التاريخي - عملاً مبتوراً، أو عملاً احصائياً تعوزه الروح، أو تعوزه النظرة الشمولية التي تحيط بكلية الحدث، وبما يتعلق به من جوانب قد تبدو قليلة الأهمية.

وينوع من الاستدلال المبسط، كالأستدلال الذي يتيح لنا أن ندخل البيت من باب خلفي إذا جاز القول، نصل إلى النتيجة عينها. فإين خلدون الذي تعرف على كتاب لسان الدين ابن الخطيب، «روضة التعريف بالحلب الشريف» يعنون كتابه بشكل آخر مغاير تماماً. فالتصوف عنده وبحسب العنوان أولاً موضوع، أو علمٌ كما يقول في المقدمة، دخله ما ليس فيه، أو ما ليس له. لقد أصبح موضوعاً شائكاً، موضوعاً يوحى بالشطط وبالتالي لا بد من تهذيبه، شفاءً للسائل، أي لا بد من وضع السائل السالك له في طريق مستقيم. لقد أصبح التصوف في عصره، أو كما انتهى إليه بحدود عصره طرقاً وأتباعاً، أولياء وقديسين، كرامات ورجماً بالغيب، نبؤات وأقطاباً. لقد صار علماً تجاوز اطار الاعتدال بل المعقول. لقد أصبح ارتباطاً يقطب ولجوءاً إلى دعوى كالمهدية، أو إلى طائفة تتسع مبادئها لترتبط بالدعوات الباطنية من اسماعيلية إلى قرمطية أو حتى إلى ادعاء النبوة<sup>(٢٦)</sup>. ثم إن تقديس الأولياء قد بلغ حداً جعل البعض منهم

(٢٥) ارست القواعد الصوفية سلماً من القيم ونوعاً من السلوك المرتبط بها. يقوم السلوك على اعتماد الطاعة العمياء التي بلغت حد الإيمان بأهلية شيخ الطريقة الصوفية ليكون أكثر من معلم، فهو قائد ومعلم وقطب وغوث وآنسان كامل وبالتالي لا تجوز معصيته، ولا يجوز الالتحاق بأكثر من طريقة، أمور متعددة أتاحت المجال ليتحول التصوف من تصوف فردي إلى تصوف جماعي منظم، وهذا ما أعطاه بعده الاجتماعي - السياسي وهذا جزء مما تعالجه هذه الدراسة.

(٢٦) ربط ابن خلدون في مقدمته بين العديد من أصحاب الدعوات الصوفية، وبين ادعائهم النبوة أو المهدية، أو الانتفاء أقله إلى حركات باطنية كالقرمطية أو الإسماعيلية. وفي شفاء السائل ردد أيضاً مقولات مشابهة.

شفيح قبيلة بأسرها، أو منطقة بأكملها أو مصرٍ بجملة. هذا كله قد يكون إجابة، أو تفسيراً لعنونة ابن خلدون لكتابه الخاص ببحث ما انتهى إليه التصوف من أزمة. وبوحي من هذه الأجواء كتب الأب أغناطيوس عبده خليفة، في تقديمه لنشره لشفاء السائل: «في المقدمة (مقدمة ابن خلدون) استصغر ابن خلدون الصوفية، واستكبرها في هذا الكتاب»<sup>(٢٧)</sup>، الذي ربما يكون قد وضعه في آخر حياته على ما يظهر. في حين يرى الطنجي الذي نشر بدوره الكتاب عينه، أن شفاء السائل ليس من الكتب المتأخرة إلى هذا الحد. وشفاء السائل يعتبر إجابة عن سؤال يتعلق بضرورة التعلم عن شيخ صوفي، إلا أن ابن خلدون قد استطرده فيه إلى حد جعل منه تاريخاً للأفكار الصوفية السائدة بين القرنين السادس والثامن الهجريين. واستعرض لذلك جملة من المفاهيم الصوفية وجملة من الممارسات معتمداً على كتاب صديقه اللود لسان الدين ابن الخطيب، «روضة التعريف بالحب الشريف» خاصة في مادته، معارضاً له في النتائج<sup>(٢٨)</sup>.

حتى كتاب لسان الدين الخطيب، والذي ألفه في مرحلة قريبة من زمن تأليف ابن خلدون لكتابه، أو قبله بسنوات على الأرجح، لا يعتمد التقليل من أزمة التصوف، وإن كان أكثر إيجابية أو أكثر تودداً لهذا «العلم». فاختصار التصوف بأحد مقاماته «الحب»، أصبح زمن ابن خلدون وقبله أيضاً أمراً معروفاً وشائعاً. فمنذ النفري، وبعده ابن عربي وابن سبعين، وقبلهم جميعاً رابعة العدوية، أصبح الحب مقاماً أو حالة تختصر وضعاً بأكمله. إليه ينتهي كل مرید وبه يتقرب من الله وبه يتحد به. التصوف شوق والشوق الأكبر حب ومحبة. والحب والمحبة فعل إلهي أيضاً، أو فعل أرادته الله، يتعزز ذلك بأكثر من

(٢٧) شفاء السائل، لتحقيق خليفة المقدمة.

(٢٨) ربما كان كتاب ابن خلدون شفاء السائل بحاجة إلى دراسة أكثر تفصيلاً وذلك من جوانب أشرنا إلى بعضها عرضاً. لا بد من تحليل مادته أولاً ولا بد من تحديد إيمان ابن خلدون بهذه المادة ثانياً. ولا بد أيضاً من ربطه بالأعمال التاريخية التي وضعها. وقد نجعل ذلك لاحقاً موضوع دراسة مفصلة بعنوان ابن خلدون والتصوف.

حديث<sup>(٢٩)</sup>. والوصول لمقام الحب تواصل مع الله عبر فعل ارادة هو فعل خلق، وفعل تواصل مع المخلوقات. إنه ذوب للأول في الآخر وجذب الآخر للأول. هذا الحب أصبح مثار جدل ولذلك لا بد من إعادة تعريفه. هذا كان مقصد ابن الخطيب، وقد عالج موضوعه بطريقة مبتكرة<sup>(٣٠)</sup>. وهو عينه مقصد ابن خلدون الذي ربما كان أقل التصاقاً بمفاهيم صوفية، أو لنقل أقل تقبلاً لها. وهذا ما توحى به مقدمته أيضاً. من هنا كان عمله تهديماً لما شاع من معارف منعاً للسائل من الوقوع في متاهات أصبحت مع الوقت تراثاً قائماً بذاته، فيه «العلم» وفيه الطقوس. فيه المفهوم الفكري وفيه أيضاً التصورات الشعبية، بل العامة التي ذهبت بلب الموضوع أو كادت. وفي هذا الإطار أيضاً نشر إلى الفتاوى التي صدرت إبان هذه الفترة. ومنها واحدة لابن خلدون دان فيها التصوف جملة وتفصيلاً ودعى إلى إحراق كتبهم مسمى منها «الفتوحات» لابن عربي و«خلع النعلين» لابن قسي. ومنها فتوى أبي العباس القباب وأخرى لأبي عبد الله محمد ابن إبراهيم بن عباد الرندي<sup>(٣١)</sup>. وفيهما تعرض للتصوف ونفي لوجوب إطاعة الشيخ والتلمذ عليه والإخلاص الدائم له إذ الاخلاص لله وحده. نشر في هذا الإطار أيضاً إلى فتاوى ابن تيمية الحنبلي (ت: ١٣٢٨/٧٢٨) وقد حملت حملة عشواء على التصوف<sup>(٣٢)</sup>. لا تحفي هذه الكتابات، السلبية في موقفها تجاه التصوف كتابات أخرى أكثر تقبلاً له، أو لنقل أكثر ايجابية في التعامل معه. ونشير إلى كتاب الغبريني الذي أرخ لفترة القرن

(٢٩) أكثر الأدبيات الصوفية من تقديم الأحاديث التي تربط بين الحب والعشق والمقامات والأحوال الصوفية جاعلة رابعة العدوية أساساً لهذه النطلعات.

(٣٠) قسم لسان الدين ابن الخطيب في كتابه «روضة التعريف بالحب الشريف» والذي نشره عبد القادر أحمد عطا - القاهرة ١٩٦٨، كتابه إلى أقسام جاعلاً المقامات والأحوال أفنان وفروع وأوراق شجرة التصوف إن صح القول وجعل الحب أساساً لهذا السلوك. ومن خلال هذه المعالجة تعرض للمذاهب الصوفية المختلفة ولأشخاص الفلاسفة، ومنهم المغاربة أو من أهل الأندلس الذين بدرجة مباشرة ضمن الحفظة التاريخية التي تعالج.

(٣١) نشر الطنجي هذه الفتاوى في ذيل نشرته لكتاب ابن خلدون، شفاء السائل.

(٣٢) راجع رسائل ابن نيمية ضمن المجموعة التي صدرت في الرياض ١ - ٢٥ عام ١٩٦١ الجزء الخاص بالتصوف.



السابع الهجري . وقد اتسم كتابه بالاختصار ولكنه أكد في مواضع متعددة على شرعية التصوف وعلى التصاق العديد من رجاله بالنشاط السياسي على اختلاف مواقعه<sup>(٣٣)</sup> . كما نشير إلى التادلي المعروف بابن الزيات، الذي وضع أيضاً كتاباً أرخ فيه بإيجابية للتصوف ولأهله<sup>(٣٤)</sup> .

إذا كنا قد آثرنا اختيار النصوص التي تنسب إلى الفترة التاريخية التي تلي مباشرة القرنين السادس والسابع الهجريين فذلك لسبب مقصود بالطبع . فلولا يمكن التصوف قد بلغ حداً من الأهمية وقوة التأثير، لو لم يصبح سلطة إلى حد ما، لما انبرى له كبار المؤلفين من مؤرخين وفقهاء بالمدافعة أو المناهضة . في الحالتين نصل إلى نتيجة واحدة وهي تشهد على ما كان للتصوف من أثر . يبقى أن نشير وإن من باب تحصيل الحاصل، إلى موقع كل من لسان الدين ابن الخطيب وابن خلدون . فكلاهما مؤرخ، أي في الموقع الذي يرقب الأحداث ويفهم تأثيراتها . وكلاهما سياسي أيضاً . أو في موقع السلطة . فقد شغلا منصب الوزير لفترات وفي امارات مختلفة من أرض الأندلس والمغرب . فمن موقع السلطة أيضاً كان بإمكانهما الإطالة على أرض الحدث . حيث يعيش التصوف وينشر مريديه وحيث يتوزع الشيوخ الأقطاب، «أصحاب الزمان» بحسب بعض التسميات . بعبارات أخرى حيث ينتشر من ينازع أصحاب السلطة السياسية على النفوذ السياسي، أقله على السيطرة على قسم أو على فئات من العامة . ولا أظن أن ذلك كان بعيداً على من يعتبر أنه إذا ترافقت عصبية القبيلة مع عصبية الدين فلا بد لها أن تنتصر<sup>(٣٥)</sup> . ولا نستبعد بعد ذلك أن يكون ردهما بوحى من أرباب السلطة بالذات وإن لم يكن لدينا الدليل القاطع على ذلك أو الدليل الرسمي الذي يمكن توثيقه إذا جاز القول .

(٣٣) أبو العباس بن أحمد الغبريني: عنوان الدرابة فبمن عرف من العلماء في المائة السابعة بيجابة -

تحقيق رايح بونار الجزائر. د. ت.

(٣٤) ابن الزيات، أبو بغفوب بوسف بن بجي التادلي: الشوف إلى رجال التصوف، الرباط

. ١٩٥٨

(٣٥) ابن خلدون - المقدمة ص: ١٥٨ .

## - IV -

يربط معظم دارسي التصوف انتشار الأفكار الصوفية في الأندلس والمغرب بأحد أبرز الأعلام وأكثرهم مع ذلك غموضاً. فإلى ابن مسرة (٢٩٩/٨٨٣ - ٣١٩/٩٣١) تنسب بدايات التصوف وبه ترتبط معظم المدارس التي ازدهرت بعد القرن الخامس الهجري لاسيما في مراكز أساسية من المغرب والأندلس<sup>(٣٦)</sup>. وأخصها بالذكر تلك الطرق التي ارتبط تاريخها كما ارتبطت ممارستها بأفكار باطنية وبممارسة شعائر غريبة يرى فيها بعض الدارسين امتداداً لممارسة شعائر وثنية كانت سائدة في المجتمع البربري<sup>(٣٧)</sup>، الذي تقبل الإسلام ثم التصوف الإسلامي كما تقبل الحركات السياسية الباطنية، بل قادها في فترات مهمة، إذ شهد المغرب وأرجاء من الأندلس قيام ما لا يقل عن ثلاث دول ارتبط تاريخها بهذه الأفكار، الأدارسة والفاطميين ودولة ابن تومرت، وسيتبين لنا فيما بعد أن جل، إن لم يكن كل الحركات الصوفية - السياسية قد حاولت بشكل أو بآخر استثمار هذه الفكرة والاستفادة من دورها في اكتساب قاعدة عريضة موالية، بل تبالغ في ولائها إلى حد الذوبان مع أفكارها. وإذا كان تصوف ابن مسرة قد ظل غامضاً من حيث الصعوبة التي تواجه الباحث في تتبع مراحلها وتتبع مراكز انتشاره، فذلك يعود في قسم كبير منه إلى غموض شخصية ابن مسرة بالذات، وإلى نسبة الباحثين له أفكاراً لم تبلور إلا بعد قرون عدة من ظهوره. الأمر الذي يبعث على الشك بظهورها في ذلك الوقت المبكر. ولكن إذا تجاوزنا مدى ترابط هذه الأفكار بسلسلة المتصوفين الكبار فإنه لا بد لنا أن ننظر إلى موقعها من السلطة وبذلك نبقي في جوهر موضوعنا.

لإعطاء فكرة مبسطة عن علاقة ابن مسرة بالتصوف اللاحق نشير إلى قصيدة الششتري<sup>(٣٨)</sup>، التي ركز فيها على الإسناد الصوفي لمدرسته، وهي مدرسة

(٣٦) عن ابن مسرة، راجع دائرة المعارف الإسلامية، علماً أن أيّاً من مؤلفاته لم يصلنا. وفي وقت لاحق اعتبر الوسط الصوفي الذي ازدهر بين القرنين الرابع والسادس للهجرة في مرسية والمرية وسطاً يغرف من أفكار ابن مسرة الذوقية.

(٣٧) A. Bel, le soufisme en occident musulman an XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> s. de J.C.A.I.E.O

(٣٨) الششتري، وهو أبو الحسن الششتري متصوف جوال اعتمد الزجل طريقة لترويج أفكاره. =

أخذت من ابن سبعين ومن سواه وارتبطت ارتباطاً شديداً بالسياسة. فقد جعل الششتري ابن مسرة في رأس قائمة الصوفية الذين يمكن، أو يستحسن الأخذ عنهم. أما ابن مسرة بالذات فقد شاع عنه، بما وصلنا من متفرقات أنه أول من نقل أفكار أهل الاعتزال إلى الأندلس، والمعتزلة فرقة كلامية وسياسية في آن. وقد عكف مع مريديه على ترويح أفكاره والقول بالقدر، الأمر الذي أثار العامة ضده، فترك الأندلس قاصداً الحج في المشرق. أما أنصاره الذين كان يأمرهم بالتوبة وبالطاعة الكلية فقد حملوا أفكاره زمناً طويلاً حتى قدر لها أن تعيش مجدداً في المرية وبلنسية وأن تعود حية عبر أفكار ابن عربي وابن سبعين وأتباع مدرستيها.

لقد ظل هذا الفكر الصوفي المازج بين السياسة وبين أشكال التدين حياً على مر العصور. وفي هذا القسم من دراستنا سنركز على ابن قسي (ت: ١١٥١/٥٤٦) صاحب «خلع النعلين» كمثال شاهد على عمق الارتباط بين السلطة والتصوف<sup>(٣٩)</sup>. على أن تكون ثورته المعروفة «بثورة المريدين» محوراً لفهم العلاقة التي نحن بصدددها، أعني بها العلاقة بين السلطة والتصوف في هذه الفترة الزمنية المحددة، وبذلك ستمكن من الإطالة على جزء كبير من وجوه هذه العلاقة بما لها من خلفيات وبما تركت من آثار.

قاد ابن قسي ثورته بحدود العام ١١٤٣/٥٣٨، أي في الفترة التي كانت فيها الأحداث تعصف في أرجاء المغرب والأندلس. فدولة المرابطين مع ما حملت في طياتها من مزج بين الفقه والتصوف، قد شارفت على نهايتها، أقله في الأندلس، ودولة الموحيدين بزعامة عبد المؤمن أحد القادة الذين تولوا مع/ وبعد

= وكان أساساً مريداً في الطريقة السبعينية، عرفت ازجائه انتشاراً سريعاً وقد ترك قصيدة هامة لخص فيها أفكار مدرسته وضمنها أسماء الكبار الذين أخذوا أو استحسنا الأخذ عنهم. راجع ديوان الششتري نشره: علي سامي النشار، الاسكندرية ١٩٦٠ - القصيدة العينية.

(٣٩) عن ابن قسي: لسان الدين ابن الخطيب، أعمال الاعلام ص ٢٨٥، المناوي، الكواكب الدرية ج ٢ ص ٧٢ - نابع. راجع أيضاً، أبو العلاء عفيفي، ابن قسي وكتابه خلع النعلين، مجلة كلية الآداب جامعة الاسكندرية ١١ (١٩٥٧) ٥٣ - ٨٩. راجع أيضاً، الحلة السرياء، لابن الأبار، تحقيق حسين مؤنس ج ٢. ص: ١٩٧.

ابن تومرت قد راحت تتوسع في أرجاء المغرب العربي وأندلسه. المرحلة انتقالية إذًا. أما السلطة في أرجاء الأندلس فكانت غائبة بل موزعة على قادة المدن، ومنهم القضاة، أو الولاة الذين سبق تسميتهم في عهود سابقة.

تعتبر شخصية ابن قسي نموذجية بالفعل، بالمعنى الذي اختاره ابن خلدون في المزج بين عصبية القوم وعصبية الدين أو بمعنى أكثر دقة في الترابط بين الدعوة الدينية والقيام بعمل سياسي. في هذا الإطار يؤكد المناوي في ترجمته لابن قسي<sup>(٤٠)</sup> أنه كان مقيماً في المرية، أي في الوسط الصوفي الوريث لأفكار ابن مسرة كما أسلفنا، «وقد أراد الثورة على ملك المغرب عبد المؤمن فارتحل إلى شلب في غرب الأندلس وابتنى فيها مسجداً وانتشر صيته وكثر أتباعه، وتفرقت الناس في شأنه شيعاً وارتحل إليه من الأقطار ما لا يحصى ولم يزل أمره في ازدياد حتى اتفقت أرباب الدولة على قتله فقتل بعد الأربعين وخمسة». رواية مختصرة ووصف حي لمشروع ثورة ابتدأت وقامت وانتهت. وبأسطر قليلة لا يمكن بالطبع نقل ثورة أطلق عليها اسم ثورة المريرين. والمريد هو الاسم التقني لتابع الطريقة الصوفية. مما يدل بوضوح على عظم الطريقة الصوفية التي أنشأها ابن قسي في هذا المحيط الجغرافي.

لكي نفهم مدى انتشار هذه الطريقة، ومدى إسهامها السياسي لا الصوفي وحسب لا بد من الإشارة إلى أمرين محددتين. الأمر الأول ويتناول الوسط الصوفي الذي أسهم بنشأة ابن قسي. نشير هنا فقط أن ابن قسي كان واحداً من الأسماء الكبيرة التي لمعت في أواسط المائة السادسة للهجرة. إذ شكل مع زملاء له مثل ابن العريف (أنظر لاحقاً) وابن بركان المقيم في اشبيلية، إلى جانب صوفية آخرين<sup>(٤١)</sup>، أكثر من فرقة رعت شؤون التصوف وناوأت السلطة أكثر من

(٤٠) المناوي، مرجع مذكور ص ٧٩.

(٤١) عن العلاقة بين هؤلاء انظر:

Paul Nwyia: notes sur quelques fragments inédits de la correspondance d'ibn al'Arif avec b. Barrajan, Hesperis (1956) 217 - 221.

I. Goldzieher: b. Bar-العريف، ابن بركان، راجع أيضاً دائرة المعارف الاسلامية، ابن بركان، ابن بركان، ZDMG (1914) 544

مرة. بل إن المصادر تركز جميعها على استدعاء هؤلاء جميعاً من قبل أركان دولة الموحدين، وترتبط وفاتهم المأساوية بغضب هؤلاء القادة عليهم، لا لسبب ديني بل لأن عدد مؤيديهم قد ارتفع ليشكل خطراً على السياسة. أما الأمر الثاني وهو يرتبط بالأول ارتباطاً وثيقاً فيتعلق بالجو السياسي - الديني السائد في تلك الفترة التي تميزت بأمرين أولهما سيطرة الفقهاء على مقاليد الأمور وتحكمهم بالأمر السياسي مما دفع دائرة الفلسفة إلى الاختفاء، نذكر هنا بنكبة ابن رشد، وبنكبة الغزالي أيضاً قبله<sup>(٤٢)</sup>، ونذكر أيضاً بالصراع السياسي السريع الذي هدد بقلب دولة المرابطين وأقول نجمها ليرتفع نجم دولة ابن تومرت الفقهية - الصوفية بسرعة أيضاً، مما لا يدع مجالاً لقبول حركات صوفية شعبية مستقلة، لا سيما إذا شكلت هذه خطراً سياسياً مباشراً.

بحدود العام ١١٤٦/٥٤٠، أي بعد أن فشل ابن العريف وابن برجان في القيام بعمل سياسي ما، ارتحل ابن قسي من قلب الأندلس إلى غربه وجعل مركزه في مدينة شلب وأسس هناك حركة المريدين، لا المرابطين كما يقول ابن خلدون خطأ (المقدمة ١٥٩). في هذه المدينة جعل ابن قسي همه تعليم الغزالي في محاولة لإحياء نفوذه، أو ربما تقليداً منه لابن تومرت الذي ظهر في فترة زمنية تقاربة أيضاً، والذي جعل إعادة الاعتبار للغزالي هماً انطلق منه لشرح عقيدة التوحيد وكسب المؤيدين وتنظيمهم الأمر الذي أتاح له النجاح بإقامة دولة جديدة تخلف دولة المرابطين. بل إن ابن قسي قد ادعى المهديّة شأن المهدي ابن تومرت، مما يعزز القول بصلته ما بين هذه الأفكار وإن كان ذلك صعباً تاريخياً، والمصادر لم تفصح عن علاقة مباشرة من هذا النوع. بكل الأحوال تظل العودة إلى الغزالي ويظل الأخذ بالأفكار الباطنية ومنها فكرة المهدي أمرًا تناقله العديد من رجال التصوف، أما ابن قسي فقد ذهب إلى أبعد من ذلك إذ تشبه بالنبي وادّعى أنه حجّ في يوم واحد، كل ذلك من أجل الظهور بمظهر مميز ومن أجل اكتساب ود العامة وتأييب المناوئين. وقد أظهرت هذه الأفكار نجاحاً بارزاً إذ

(٤٢) راجع: Cabanelas, D: Notas Para la historia de Algazel en Espana: Al - Andalus (1952) 223 ff.

سرعان ما أصبح ابن قسي شخصية سياسية، لا صوفية وحسب. بل إن بعض المصادر قد ركزت على اتصالات محدودة بينه وبين أركان دولة الموحدين. فذهب بعضها إلى الحديث عن اتصالات معينة بينه وبين عبد المؤمن، خليفة ابن تومرت أو قائده العسكري ومحقق دولته فيما بعد. ربما كان ذلك مستقيماً من الناحية التاريخية وحسب إذ تزامنت ثورته مع قيام ثورة الموحدين في المغرب. علماً أن ابن خلدون قد ذهب إلى حد القول أن ابن قسي قد استدعي من قبل أركان دولة الموحدين وعاد بمساعدة عسكرية منهم. إذا صح ذلك أو لم يصح تظل ثورة المريدين ثورة تتحكم فيها أفكار رجل صوفي آمن في عصره بإمكانية الخروج على السلطة واستغلال نفوذه إلى أقصى حد.

استمرت ثورة المريدين على مدى ست سنوات مارس فيها ابن قسي شتى أنواع النفوذ، الصوفي والولاية على الأفئدة والقلوب، والسياسي مع أركان المغرب إن صحت روايات اتصاله. والمناوي قد رفضها بشكل غير مباشر إذ قال إنه سجن لدى أصحاب النفوذ من أهل الأندلس الموالين لدولة المرابطين، وهي في آخر أيامها بالطبع وفي مراكز محدودة جداً. لكن ابن قسي الساعي لمد نفوذه أو لتركيز هذا النفوذ قد ذهب إلى أبعد من ذلك، إذ عمد وبفعل ضغوطات سياسية بالتأكيد في حدود العام ١١٥١/٥٤٦ إلى الاتصال بملوك النصارى في شمال الأندلس، وبالتحديد بأحد ملوك البرتغال القريبة من منطقة نفوذه. وهذا ما لم تتقبله عامة المريدين المأخوذة بصدقه وبحسن اسلامه وهذا ما أتاح لها الانقلاب عليه فقتل واستقل بعض قواده بالأمر معترفين بسلطة الموحدين التي تركزت في هذه الأثناء كلياً في المغرب وجزئياً في الأندلس. يبقى أن نشير أيضاً أن المصادر قد ركزت على أن مدينة شلب كانت أساساً مسقط رأس ابن قسي مما يدعوا للأخذ بالرأي الذي عززه ابن خلدون من حيث الربط بين العصبية الدينية وبين العصبية السياسية<sup>(٤٣)</sup>.

حاولنا عدم الغرور بتفاصيل ثورة المريدين. يكفي أن نضعها هنا في

(٤٣) راجع بعض التفاصيل في مقالنا: مظاهر من وجوه العلاقة بين التصوف والاجتاه والسياسة. الباحث ١٠ (١٩٨٠) ص ٦٨ - ٧٠.

مكانها المناسب بحيث نبرز الجانب الذي يجعل من التصوف قوة سياسية. أو الجانب الذي دفع بالعديد من رجال التصوف إلى القيام بثورة سياسية. في معرض إشارته لثورة ابن قسي يشير ابن خلدون أيضاً إلى بعض رجال التصوف الآخرين الذي نحوا منحىً سياسياً<sup>(٤٤)</sup>. مما يعزز الأخذ بمقولة التحول الذي طرأ على التصوف وقلبه من مجرد إيمان بمبادئ زهدية فردية إلى الانتظام بطرق مسيسة تسعى لفرض وجهات نظرها سياسياً ودينياً. الأمر الذي يدفع الباحث للنظر في هذا التحول بالذات، إن من حيث نشأته، أو من حيث نتائجه. وهذا موضوع مستقل بذاته.

## - V -

قد لا يختلف ابن العريف (٤٨١/١٠٨٨ - ٥٣٦/١١٤١)، أبو العباس أحمد المعروف بابن العريف عن زميله ابن قسي كثيراً<sup>(٤٥)</sup> فهو صوفي مثله وينتمي إلى المدرسة الصوفية التي ينتمي إليها زميله، لكنه لم يستطع أو لم يرد أن يقود ثورة معينة مع مشاركته بصنع الحدث السياسي آنذاك. ولد ابن العريف في مدينة المرية وفيها تعلم وأخذ من أعلام عصره في شتى فنون المعرفة الشائعة آنذاك، أخذ الفقه وأخذ اللغة وأخذ ضروب التصوف في وسط مشبع بهذا النمط من المعرفة ومن السلوك. فالمرية كانت وسطاً مشبعاً بالتصوف الغنوصي أو الذوقي الذي تعود تقاليده إلى مدرسة ابن مسرة، بل إننا نستطيع وبالرغم من قلة الدلائل الزعم بأن سلسلة رجال هذه المدرسة لم تنقطع طيلة القرون الثلاثة الفاصلة بين ابن مسرة وبين ابن العريف أو ابن قسي.

وضع ابن العريف كتاباً واحداً نشره آسین بلاسيوس، ثم ظهر الكتاب مترجماً إلى الفرنسية عام ١٩٣٣ مع تقديم وملاحظات وبطاقة حياة لمؤلفه<sup>(٤٦)</sup>. أما

(٤٤) ابن خلدون - المقدمة ص: ١٦١.

(٤٥) من الناحية التاريخية ربما توجب علينا تقديم ابن العريف على زميله ابن قسي باعتباره سابقاً، بل استناداً له. لكننا آثرنا البدء بابن قسي للتركيز على نجاح ثورته وإن مرحلياً.

(٤٦) استقينا معظم المعلومات من مقدمة «محاسن المجالس» بالفرنسية والتي وضعها آسین بلاسيوس لنشرته الفرنسية لهذا الكتاب.

الكتاب فقد كان عبارة عن فصول تناولت التصوف بمقاماته وأحواله في محاولة لشرح أفكار طريقته بما يقربها جداً من المدرسة الغنوصية ومن أفكار النفري . وهي أفكار تنحوي على العموم باتجاه الوحدة المطلقة ، وتأخذ على الصعيد الأدبي منحىً أدبياً تأملياً مليء بالرموز والإشارات . بكل الأحوال يظل مضمون الكتاب بحاجة لدراسة أكثر دقة . لكن ما يهنا هنا ليس إلا النشاط الصوفي الذي بذله ابن العريف وسط جماعته وبمؤازرة علماء آخرين استطاعوا كسر الجمود الذي ابتدأ مع احراق كتب الغزالي وإدانة أفعال السلوك الصوفي بوجه عام<sup>(٤٧)</sup> .

استطاع ابن العريف أن يؤلف حوله عدداً كبيراً من المريدين المتعصبين لطريقته والذين التزموا بالطاعة له . الأمر الذي كان شائعاً آنذاك من وجهة نظر صوفية إذ كانت الطرق قيد التأسيس ، وكانت المنافسة بين الطرق المتعددة على أشد ما يكون أيضاً . إلا أن لهذه القضية وجوهاً أخرى . فالجماعة الصوفية مجتمع صغير متماسك متجانس ومتآلف ، وبالنهاية مطيع لرئيسه ، لشيخ الطريقة الذي لا يحاسب من جانب المريدين الذين التزموا بالطاعة الكاملة له . من هذه الزاوية أصبح ابن العريف قائداً وليس شيخاً وحسب ، قائداً لجماعته في وسط مضطرب سياسياً والأندلس كان ولا شك الأرض الخصبة لاستقبال كل الثورات وكل الدعوات . فباستثناء الاستقرار النسبي في المدن التي استقلت إلى حد ما ، كانت كل العقبان الأخرى والأرياف تتوزع بين ولاء وولاء . وهذا ما استغله ابن العريف وبعض أعوانه وزملائه . فإذا كانت المصادر قد أكدت على زهده وسكنت عن بعض نشاطه فقد ذهبت في جانب آخر إلى حد التأكيد بأن طريقته قد لاقت رواجاً هائلاً إذ فاق عدد القرى والنواحي التي اعترفت بإمامته وإمامة زميله ورفيقه في قيادة هذا النوع من التصوف ، وهو ابن برجان<sup>(٤٨)</sup> المثة قرية .

يعتقد آسین بلاسيوس أن السواء الذي تحقق لابن العريف ولزميله ابن برجان إلى جانب صوفي آخر أقل شهرة هو أبو بكر محمد بن الحسين الميورقي

(٤٧) محاسن المجالس ، ص ٣ - من التقديم .

(٤٨) عن ابن برجان ، راجع دائرة المعارف الإسلامية .



من جزيرة ميورقة<sup>(٤٩)</sup> هو الولاء الذي استطاع فيما بعد أن يستفيد منه ابن قسي في قيادته لثورة المريدين كما مر في مقطع سابق. إلا أن هذه الشعبية ما كانت لتتحقق أيضاً لولا إعادة الاعتبار للغزالي ولولا قيام بعض القضاة بالاعتراض على احراق كتبه أو إتلافها، وهذا ما حدث في مدينة المرية دون سواها، أي في الوسط الذي أخذ بالأفكار الصوفية المتوارثة من ذوقية ابن مسرة إلى كشف الغزالي، والفرق بين التصورين قد لا يكون كبيراً لكنه يوحى بالتواصل ويؤكد على انتشار هذا النمط الصوفي المميز. إذا تجاوزنا عرضاً بعض المبالغات التي أحيطت برجال التصوف أو التي أحاطوا هم أنفسهم بها، فلن يتبقى لنا سوى الاعتراف بما كان لإبن العريف من منزلة وبالتالي من سلطة، فالأبوة الروحية قد أدت دورها السياسي على أكمل وجه. والاعتراف الذي حظي به، أو حظيت به طريقته أصبح بعد ذلك مثار شك وتساؤل من قبل أصحاب الشأن ومن قبل أصحاب السلطان. وككل مرة ينبري القضاة للوشاية على أهل التصوف. القضاة باعتبارهم الوساطة بين السلطة وبين الرعية التي ربما قد شرعت بتغيير ولائها والتطلع إلى زعامة جديدة. وهكذا أصبح ابن العريف مطلوباً من السلطان إذ استدعاه أحد أواخر أمراء دولة المرابطين إلى مراكش بناء لوشاية أرسلها ضده قاضي المرية، القاضي ابن الأسود.

بعد ذلك تضطرب الروايات بشكل ملحوظ. بل إنها تنزع لإظهار الجانب الأسطوري لأهل التصوف أصحاب الكرامات وأصحاب النبوءات. وتبعاً لذلك صدرت الأوامر لإبن العريف كما صدرت لمعاصريه اللذين أشرنا إليهما آنفاً للتوجه من الأندلس إلى مراكش. ووضعت الأغلال في أقدامه وأمر باجتياز البحر إلى مركز السلطان. لكن الكرامة تأتي أن تنجز هذه المهمة بسهولة. فبعضها يذهب إلى حد القول بانقلاب المركب المرافق أو الحارس له، وبعضها يذهب إلى اعتبار ذلك إشارة ايجابية حدثت بالسلطة إلى استقباله والإحسان إليه. وإذا كنا لا نعلم بالضبط مسرى الحدث، فإننا نعلم رموزه ونعلم أيضاً ما قد يكون قد دخل عليه من زيادات نجد قرائن لا تخصي لها في كل الأدب

الصوفي وعلى مر العصور. لكن الواضح أيضاً أن سلوك أهل التصوف لم يكن ليروق لأصحاب السلطان. ومن جملة الروايات التي احتفظت بها مصادرنا جرى التركيز على أمرين، أولهما رغبة ابن العريف في عدم التعرف على السلطان<sup>(٥٠)</sup>. وهذا ما يعكس نظرة صوفية زاهدة ورغبة في الابتعاد عن اغراءات البلاط وأهله. وقد يعكس ذلك أيضاً نوعاً من المعارضة غير المعلنة. مهما يكن من أمر فمن غير المؤكد أن يكون اللقاء بين هاتين السلطتين قد حصل فعلاً، إذ إن بعض المصادر قد ركزت على وفاة ابن العريف قبيل مثوله أمام أركان السلطة في مراکش. ولكن ثمة إشارة أخيرة لا بد من ايرادها وهي تقول بأن ابن العريف قد مات مسموماً. وهذا يؤكد من طرف جانبي بالطبع أن التعارض بين السلطتين، الصوفية والسياسية قد بلغ حد إلغاء إحداها للأخرى.

قد تكون هذه الرواية الأقرب للصحة، إذ لا بد من ربطها مع روايات أخرى تتعلق بمصير زملاء آخرين له وفي المدارس الصوفية عينها. فوفاة ابن برجان الذي دعي للمثول أيضاً أمام السلطان في مراکش لم تكن طبيعية أيضاً. بل إن وفاة العديد من رجال التصوف كانت مأساوية بدورها. فابن برجان قتل وقد أمر علي بن يوسف بن تاشفين برميهِ وعدم الصلاة عليه. لكن أحد رجال التصوف الآخرين وهو علي بن حرزهم كان في طريقه من فاس إلى مراکش أخذه وصلى عليه ودفنه وسط جمع من المريدين وأصحاب الخرق الصوفية. مرة أخرى كرامة، كما يحلو لكتب التصوف أن تقول، أم مظهر آخر من مظاهر المعارضة السياسية أو من مظاهر الوجود الاجتماعي الفاعل كما نجيل إلينا. كلها أسئلة تطرح وهذه المقالة ليست إلا بادرة رد بهدف إظهار الموقع الاجتماعي - السياسي لأهل التصوف.

#### - VI -

بالانتقال من البحث في مظاهر التعارض السياسي بين سلطة أهل التصوف

(٥٠) مرجع سابق ص: ٥.

وسلطة أصحاب السلطان عند بعض رجال التصوف الذين أشرنا إليهم وجلهم في عصر واحد، إلى البحث في الجانب السياسي - الاجتماعي لتصوف ابن سبعين ومدرسته<sup>(٥١)</sup> نكون قد قفزنا قرناً بكامله. خلال هذا القرن كانت السلطة السياسية قد تغيرت بدورها، فالاستفادة من فترة التآرجح في انتقال السلطة من المرابطين إلى الموحيدين انتهت الآن، وقد رأينا مظاهر الفشل الصوفي في الاستفادة من فترة التآرخي السياسي هذه. لم نتوقف كثيراً عند أسباب هذا الفشل ولا عند نتائجه. إلا أن هذا الفشل لم يبلغ اطلاقاً تكرار المحاولات، ولا الغنى أيضاً تكون الجماعات الصوفية وإطلاعها بدور سياسي معين.

توفي ابن سبعين عام ٦٦٩ هـ / ١٢٧٠ م، أي في فترة كانت دولة الموحيدين، آخر دول المغرب قد شارفت على نهايتها إذ انقسمت على نفسها، وتقاسمت الأسر الكبرى سلطانها. هذا في المغرب، أما في الأندلس فإن المدن راحت تستقل تبعاً في وقت ابتدأت فيه حروب الاسترجاع. في هذا الجو ظهر ابن سبعين الذي يعتبر معاصراً لابن عربي وقد شرع في سن مبكرة بالكتابة وتنظيم شؤون طريقتة الصوفية. الأمر الذي أثار أصحاب السلطة عليه، سواء من كان منهم على رأس السلطة السياسية أو الفقهاء المتعنتين العاملين عند أصحاب السلطان. هذا وقد أوردت المصادر نبذات عن هذا النشاط السياسي رابطة اياه بكثرة مؤيديه ومريديه وخشية أن يؤدي ذلك إلى ثورة ما أو إلى تحرك معين، وبغضب الفقهاء وحسدهم وخشيتهم أن يتحول الأمر من يدهم إلى يد رجال أهل التصوف. هذا ما تعبر عنه بصراحة قضية إخراج ابن سبعين من مدينة سبتة على يد عاملها ابن خلاص<sup>(٥٢)</sup> بعد أن كان هذا بالذات هو الذي

(٥١) بالامكان أيضاً متابعة نسلسل مدارس التصوف خلال هذا القرن ومنابعه سياسياً أيضاً عبر نراجع بعض أساتذة ابن سبعين. راجع دراستنا لذلك وهي إلى الآن بالألمانية بعنوان Das mystische und philosophische system des Ibn Sab'in.

راجع أيضاً دراسة أبو الوفاء الغنيمي التفازاني: ابن سبعين وفلسفته الصوفية. دار الكتاب اللبناني ١٩٧٣.

(٥٢) التفازاني ص: ٤٨.

استدعاه إلى هذه المدينة ليرد على أسئلة فلسفية وردت من قبل فردريك الثاني ملك صقلية<sup>(٥٣)</sup>.

لن نتوقف طويلاً عند النشاط الفلسفي أو الصوفي لمن نترجم له بل سنركز على حادثة واحدة لما لها من بعد سياسي اجتماعي، أو لعلاقتها بالسلطة انسجاماً منا مع الموقف المتخذ في هذا القسم من الدراسة. من الأندلس إلى المغرب فإلى المشرق انتقل ابن سبعين حيث وصل إلى مصر بحدود العام ١٢٥٤/٦٥٢ وقد ركزت المصادر على خصوماته المتعددة مع الفقهاء ومع أرباب التصوف هنا<sup>(٥٤)</sup>. وبعد ذلك انتقل إلى مكة مجاوراً إلى أن توفي فيها.

وفي مكة بالذات شرع ابن سبعين القيام بعمل سياسي محدد لا نعلم تفاصيله، ولكننا نعلم نتيجته التي انتهت بإرسال حاكم مكة وشريفها آنذاك «أبو نغمي» يبيعه إلى رأس الدولة الحفصية آنذاك. وهذا ما يرتبط مباشرة بإبن سبعين الذي كتب بنفسه هذه البيعة الأمر الذي يوحي بدوره السياسي، والذي يوحي أيضاً بتقلب الأدوار السياسية التي اتخذها صاحب هذه الترجمة. وقد يكون هذا التقلب مصاحباً بل موازياً للتقلب الذي عاشه أبو نغمي أيضاً.

تفيد المصادر أن ابن سبعين وجد نفسه مضطراً للإقامة في مكة لأسباب تبدو سياسية. فقد صرح بنفسه أنه التجأ إلى مكة هرباً من مطاردة الظاهر بيبرس له. في هذه الأثناء تفيد المصادر أيضاً أن ابن سبعين قد جاهز بإظهار عقائد شيعية باطنية أو اسماعيلية، الأمر الذي يستوجب المطاردة من سلاطين مصر. ومعلوم أيضاً أن أبو نغمي كان نقيب الأشراف، وكانت ميوله موالية لآل البيت. بل إن ابن سبعين قد ربط مصيره السياسي أيضاً بعلاقات محددة له مع «صاحب اليمن» الذي وجد نفسه مقرباً إليه، بحكم الهوى الباطني دون ريب،

(٥٣) راجع: «رسائل صاحب صقلية»، نشرها يلتقيا عام ١٩٤٢ في اسطنبول ونقوم حالياً بنحقيقتها وإعادة نشرها.

(٥٤) ركزت المصادر على معارضة ابن سبعين للعديد من رجال التصوف وعلى اعتناقه لآراء باطنية وشيعية. وهذه هم عامة قلما ينجو منها صوفي. الأمر الذي دفع باستمرار لبحث العلاقة بين التصوف والتشيع.

رغم المعارضة السياسية التي واجهه بها وزراء الدولة في اليمن. لا بد لنا من جانب آخر أن نربط هذه العلاقات بتقلباتها، بالعلاقات الموازية لها بين ابن نمي صاحب مكة وبين خصومه. ودون التوقف عند التفاصيل الدقيقة نشير إلى أن أبا نمي قد فشل طيلة أكثر من ربع قرن استقر فيها وإن بتقطع في إمرة مكة، قد فشل في إقامة علاقات متوازنة مع أصحاب النفوذ السياسي في مصر وفي اليمن، وهما من الحواضر التي تصارع للسيطرة على مكة ورعاية موسم الحج فيها. بل انه قد تقاتل مع أخيه ادريس لمدة طويلة، وكل ذلك بهدف الاستقلال بزعامة هذه المدينة المقدسة<sup>(٥٥)</sup>.

في هذا الجو المتقلب وقبل وفاته بوقت قصير، تصور ابن سبعين، وقد صور ذلك لصاحبه أبي نمي أن الوقت قد حان للتخلص من الضغط السياسي المباشر عليها بإعلان التأييد للدولة الحفصية أو بنقل التوجه السياسي من محيط قريب مجاور لمكة إلى محيط أبعد، في المغرب حيث بنو حفص قد اقتطعوا جزءاً من دولة الموحدين بعد أن كان أمراؤهم جزءاً من هذه الدولة. كذلك تفيد المصادر أن الشقاق بين ابن سبعين وبين الفقهاء من أهل مكة أو المجاورين فيها قد بلغ حداً جعله يفكر بالرحيل عنها وربما كانت البيعة هذه أمراً يمكن إدراجه في هذا الإطار إذ ربما مهدت السبيل له للعودة إلى المغرب<sup>(٥٦)</sup>.

مع أن بيعة أهل مكة للأمير محمد المستنصر بالله بن أبي زكريا بن عبد الوليد من بني حفص قد جرى توجيهها من قبل صاحب مكة ومن يمثل، إلا أن إنشاءها من قبل ابن سبعين يجعلنا نوليها بعض الدراسة باعتبارها أثراً، أو وثيقة سياسية باقية. أثبت ابن خلدون في تاريخه نص هذه البيعة تحت عنوان «الخبر عن دعوة مكة ودخول أهلها في الدعوة الحفصية<sup>(٥٧)</sup>». ممهداً للنص بتقديم مزدوج، فأشار ببضعة أسطر للواقع السياسي الهش إذ انتهت الخلافة العباسية

(٥٥) راجع: الفاسي، العقد الثمين ج ١ - ص ٤٥٦ تابع. راجع أيضاً ابن خلدون، كتاب العبر

ج ٦: ص ٦٣٤ -

(٥٦) الفتازاني ص: ٥٨.

(٥٧) ابن خلدون - العبر ٦ - ٦٣٤ - ٦٥٠.

ودخل التتر (السطر) بغداد، وأصبحت مصر والشام بأمره السلاطين من بني أيوب، وأشار أيضاً إلى الخلافات الداخلية في مكة بالذات بين شريفها أبي نمي وبين أخيه وسائر أمراء المشرق وبدء ظهور الدعوة الحفصية بأفريقية.

أما الشق الآخر من التقديم فتناول ابن سبعين، إذ أشار إلى مكانته الصوفية وغبابة دعواته الاتحادية وخلافاته مع أهل العلم من فقهاء ومشايخ وأهل فتيا. كما أشار إلى بعضهم بالاسم مما لا مجال لنا هنا لمتابعته. إلا أنه ركز أن بيعة أهل مكة للسلطان محمد بن أبي زكريا الحفصي قد جاءت بتحريض مباشر من ابن سبعين مما يحملنا على البحث في الجانب السياسي من شخصية هذا المتصوف الغريب الأطوار الذي أنهى حياته متحرراً ليتقرب منه تعالى كما تقول بعض الروايات.

شرع ابن سبعين في بيعته بتقديم مكة وجعلها واسطة تعني لمن يسيطر عليها السيطرة على قلب العالم الإسلامي والفوز بالفتح المين، كما يقول مفسراً. وبما أن الدولة الحفصية لم تسيطر على مكة بعد، فهذا هو مكنة تباعها. مما يعني نظرياً امتداد سلطانها، في قسم آخر من البيعة ينتقل ابن سبعين لتمجيد المغرب وبأحاديث متعددة موضوعة على الأرجح، يبشر ابن سبعين بظهور خليفة جديد من المغرب يعيد أمجاد الماضي ويوحد الأمة، فيعطي صفاته ويكثر من تمجيده ثم يؤكد أن هذه الصفات تنطبق الآن على الخليفة الحفصي الذي رسمت هذه البيعة باسمه. ويعد ذلك ينتقل ابن سبعين لتوسيع هذه الصفات الأخلاقية والعلمية والحربية، رابطاً إياها بما يماثلها من صفات في صاحبه أبي نمي، وفيه شخصياً وإن بشكل مبطن. ثم ينهي كلامه بنوع من التنجيم ليؤكد حتمية انتصار الدعوة الحفصية القائمة على التوحيد.

يؤكد ابن خلدون بعد ذلك أن الخليفة الحفصي قد قرأ هذه البيعة على الملأ وأظهر الحاضرون اعجابهم وتقديرهم لدخول أهل البيت والحرم في طاعته. لا بد من كلمة حول أسلوب هذه البيعة، وهو أسلوب تميز به ابن سبعين بالفعل من حيث اعتماده مبدأ التورية والاطناب والإشارة بشكل رمزي مبهم إلى مقاصده. كذلك امتاز أسلوبه بالاستطراد السريع، وحافظ في هذه البيعة على

وتيرة متصاعدة من كيل المدائح . وقد يكون ذلك طبيعياً يفرضه التوجه إلى من يعتقد أنه سيكون خليفته فيما بعد . والأهم من ذلك النية التي كتبت هذه البيعة في خلفيتها، فقد أمل ابن خلدون أن تكون عوناً لابن سبعين في العودة إلى المغرب بعد أن خرج منه طوعاً أو كراهية . وبذلك نقرب من البعد السياسي لهذه البيعة باعتبارها نشاطاً يندرج فعلاً في هذا الإطار . ولا يعني ذلك نجاح هذا النشاط فابن سبعين قد وضع حداً لحياته بعد فترة قصيرة من صياغتها . والدولة الحفصية لم يتجاوز سلطانها بعض أرجاء المغرب . أما أبو نمي صاحب مكة فظل يستقبل الحجيج ومن على رأسهم من سلاطين اليمن أحياناً ومصراً أحياناً أخرى<sup>(٥٨)</sup> .

\* \* \*

حاولنا في هذه المقالة التأكيد على عمق الارتباط بين السلطة والتصوف . أو بين سلطة أصحاب السلطان وبين سلطة الثقافة وإن كانت هذه الثقافة من نوع معين . اقتصرنا في اختيار الأمثلة على فترة تاريخية معينة، لكننا حاولنا على الدوام إبراز مدى تداخل هاتين السلطتين، والواقع ان اقحام التصوف بالسياسة ليس بالأمر الجديد وهو موضوع بحاجة إلى دراسة أكثر تعمقاً . بل بإمكاننا الزعم أنه لا بد من القيام بمسح سياسي - اجتماعي للتصوف وعلى مر العصور مما يسهل مراقبة الأحداث وفهم التحولات لا سيما في الفترات التاريخية الحرجة . قد ينزع ذلك عن التصوف بعضاً من قدسيته ومن فرديته ولكن دراسة من هذا النوع قد تجعله أقرب للفهم وأقرب للتصديق وقد تعطيه بعده الاجتماعي الذي لم يعط له بعد .

