مجلة الشهاب • المجلد: 11، العدد: 2 (2025م) • ص ص 639 – 656
(ISSN: 2477-9954, EISSN: 2602-5485)
https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/391

التصوف والرؤى الوجودية الفلسفية عند الشيخ أبي مدين التلمساني(594هـ)

Sufism and Existential Philosophical Visions in the Thought of Sheikh Abu Madyan al. Tilmisani (594 AH)

فاطمة التيس *
جامعة محمد الخامس. الرباط (المغرب)
fatimattiss@gmail.com

بثينة الغلبزوري
جامعة محمد الخامس. الرباط (المغرب)
drbouthaina@hotmail.com

تاريخ الاستلام: 2024-04-25	تاريخ القبول: 2024-10-16	تاريخ النشر: 2025-07-15

****

ملخص:

ترنو هذه الورقة البحثية كما يشير إلى ذلك عنوانها، إلى معالجة عدد من الإشكاليات التي تتمحور حول علاقة التصوف الإسلامي بالرؤى الفلسفية الوجودية، خاصة أن هذا الموضوع يعد من أهم المباحث الواجب دعمها بالأبحاث والدراسات لدعم التراث الصوفي، باعتباره كجزء من الهوية الثقافية والروحية. وتحليله بشكل علمي ونقدي، لاستخلاص القيم والمفاهيم التي تعزز التطور والتقدم الفكري والروحي للمجتمع؛ السؤال الإشكالي يركز على "التصوف السني والتصوف الفلسفي"، وطبيعة العلاقة بينهما، وكذلك مفهوم الرؤى الوجودي عند الشيخ أبي مدين، معتمدة في ذلك على المنهج الوصفي؛ من بين أهم نتائج: وجوب إعادة النظر في كل ما ينسب للمتصوفة المسلمين من شوائب الأفكار وهم منها براء. كما يجب إعادة النظر في التصنيفات الثنائية المعيارية [تصوف سني أخلاقي/تصوف إشراقي فلسفي. إن التصوف الإسلامي هو تصوف عرفاني فيضي، ذو تجليات إلهية روحية، تضرب في الفلسفة ومباحثها، فهي وفق نسيج إسلامي، تستمد من الكتاب والسنة، ولكن تعبر عن الحقيقة بالمجاز، بلغة عرفانية إشراقية لا يفهمها إلا أصحابها.

الكلمات المفتاحية: التصوف؛ الرؤى؛ الوجودية؛ الفلسفية؛ أبو مدين.

Abstract:

As indicated by its title, this research paper seeks to address several issues revolving around the relationship between Islamic Sufism and existential philosophical visions. This topic is considered one of the most important fields that require further research and study to support Sufi heritage, which forms part of our

* المؤلف المراسل.

cultural and spiritual identity. The aim is to analyze it scientifically and critically to extract values and concepts that promote intellectual and spiritual progress in society. The central problematic question focuses on "Sunni Sufism and philosophical Sufism," the nature of the relationship between them, as well as the concept of existential visions in the thought of Sheikh Abu Madyan. The study adopts a descriptive methodology. Among the key findings is the necessity of re. examining all the misconceptions and impure ideas falsely attributed to Muslim Sufis. It also calls for a reassessment of binary normative classifications such as [ethical Sunni Sufism/illuminative philosophical Sufism]. Islamic Sufism is in essence a gnostic, effusive Sufism with divine spiritual manifestations that engage with philosophy and its inquiries. It remains woven within an Islamic framework, drawing from the Qur'an and the Sunnah, while expressing truth through metaphor, using an illuminative gnostic language understood only by its practitioners.

Keywords: Sufism; Visions; Existential; Philosophical; Abu Madyan.

1. مقدمة

يُشكّل التراث الصوفي الإسلامي رافدًا فكريًا وروحيًا زاخرًا بالنظريات الفلسفية والرؤى الوجودية، إذ انطوت نصوصه على مفاهيم عميقة تتراوح بين تجليات الجلال والجمال وتجارب الإبداع الروحي والمعرفي. انطلاقًا من هذا الثراء، تبرز الحاجة الملحّة إلى استلهام عناصره الحيّة التي يمكن أن تسهم في مشروع النهوض الحضاري المعاصر، مع الوعي بضرورة تنقية هذا التراث من التراكمات الفكرية والدخيلة التي علقت به على مرّ العصور. فإعادة قراءته لا ينبغي أن تكون عملية استعادة تراثية محضة، بل مشروعًا نقديًا واعيًا يراعي الحسّ التاريخي ويستحضر البعد الهويّاتي والروحي للأمة.

وفي هذا السياق، تجدر الإشارة إلى الجهود الاستشراقية، التي حاولت، في كثير من الأحيان، أن تفصل بين ما أسمته بـ «التصوف السُّنّي" و"التصوف الفلسفي"، متّهمة هذا الأخير بتبنّي تصوّرات ميتافيزيقية مستوردة لا تنتمي إلى السياق الإسلامي الأصيل، وعلى رأسها نظرية "وحدة الوجود". غير أنّ مثل هذه التصنيفات، بما تنطوي عليه من تأطيرات مفاهيمية وأحكام تقويمية، تعكس بالأساس خلفيات إيديولوجية وتصورات نمطية نابعة من المنظور الغربي إلى الدين والتصوف، أكثر مما تعبّر عن واقع التجربة الصوفية كما تجذّرت وتطوّرت في السياق الإسلامي.

الهدف من تناول موضوع التصوف وعلاقته بباقي الاختصاصات، لا سيما الفلسفية والوجودية، هو معالجة هذه القضايا نقدا وتحليليا، وإبراز التصوف في صورته الأصيلة والموضوعية، بعيدًا عن القراءات المشوهة أو المغرضة.

يسعى البحث إلى الكشف عن القيمة المعرفية والروحية التي يختزنها التراث الصوفي في بُعده الفلسفي، مع التركيز على ضرورة تصحيح المفاهيم المرتبطة به، بما يتيح تجاوز القراءات السطحية التي لطالما حكمت التعامل مع النصوص الصوفية. فجوهر الإشكال في التعامل مع هذا الموروث لا يكمن في

النصوص ذاتها، بل في غياب الأدوات التأويلية والقراءة المفاهمية القادرة على النفاذ إلى عمقها. إذ تُعدّ الأزمة التي نعيشها، في جوهرها، هي أزمة مفاهيمية بامتياز.

ومن هذا المنطلق، يطمح البحث إلى بلورة رؤية جديدة تُعيد قراءة مباحث التصوف الإسلامي قراءة علمية وسليمة، تُسهم في إحياء القيم الأصيلة للتصوف السُّني العملي، واستخلاص المبادئ والمفاهيم التي من شأنها دعم المسار الفكري والروحي للمجتمعات الإسلامية. كما يهدف إلى تعزيز ثقافة التسامح، وترسيخ قيم الفهم المتبادل، والحفاظ على المرجعية الإيمانية والأخلاقية التي تمثل حجر الزاوية في البناء الثقافي والروحي المشترك بين الأفراد والمجتمعات.

ومبدئيا يعد التصنيف الاستشراقي الثنائي بين "التصوف الفلسفي" و"التصوف السني"، مرفوضا لما ينطوي عليه من تبسيط وإقصاء، إذ لا يُعبّر عن الواقع المعقّد والمتنوع للتجربة الصوفية في الإسلام، والتي اتسمت بالتعدد والتفاعل والتكامل بين الأبعاد الروحية والعقلية والسلوكية.

وعليه فإن ثنائية "التصوف السني" و"التصوف الفلسفي" من أبرز القضايا الإشكالية التي نُسبت إلى حقل التصوف الإسلامي، والتي تستدعي فحصًا نقديًا وتمحيصًا معرفيًا دقيقًا. فما المقصود بهذه الثنائية؟ وهل يُمكن اعتبار هذا التصنيف معيارًا نهائيًا يعكس واقع التجربة الصوفية، أم أنه مجرد تقسيم إجرائي ابتدائي ونسبي؟ وما مدى دقته في تمثّل تعددية الخطابات الصوفية وتشعّبها؟

كما تبرز الحاجة إلى مساءلة طبيعة العلاقة بين هذين الاتجاهين: هل هي علاقة تداخل وتكامل، أم علاقة تضاد وتباين؟ ثم ما المقصود بـ"الرؤى الوجودية" في هذا السياق؟ وكيف تتقاطع هذه الرؤى مع التجربة الصوفية في أبعادها الروحية والمعرفية؟

تهدف هذه الإشكالية إلى تفكيك المفاهيم السائدة وإعادة بناء التصورات المتعلقة بالتصوف، من خلال استحضار نماذج أصيلة من التراث الإسلامي، وفي مقدمتها تجربة الشيخ أبي مدين التلمساني، كمدخل لفهم التصوف في شموله وتكامله، بعيدًا عن التصنيفات الاختزالية أو القراءات المؤدلجة.

لمعالجة هذا الموضوع ولبيان الحقائق أمام الباحثين والمهتمين عن مدى صحة هذه الدعاوى، ومن أجل توفير قاعدة علمية أحرر بها العلاقة بين التصوف السني والتصوف الفلسفي، سأعتمد على المنهج الوصفي، باعتباره طريقا لوصف الظاهرة المدروسة وتصويرها كما وكيفا.

2. نقد وتحليل ثنائية التصوف السني والتصوف الفلسفي عند الشيخ أبي مدين

1.2. مفهوم التصوف:

أ. تعريف التصوف لغة: من خلال استقراء المعاجم؛ فإن «التصوف" في الاستعمال اللغوي جاء من: «تصوف تصوفا (ص وف) مصدر الفعل "تَصَوَّف"، صار صوفيا، أي متزهدا متعبدا، ويقال تخلق بأخلاق الصوفية»[1]، وقد اختلف في اشتقاق لفظ الصوفية، ومن أشهر ما ذُكر عنه أنه منسوبٌ «إلى "الصفاء":

(1) جبران مسعود، 1992م، الرائد معجم لغوي عصري، ص: 217.

ومعناها ان الصوفية صافية من الشرور وشهوات الدنيا، وقيل: أنه منسوب إلى "الصفة"، قال القشيري: ولا يشهد لهذا الاسم اشتقاق من جهة العربية ولا قياس، والظاهر أنه لقب، ومن قال اشتقاقه من الصفا أو من الصفة فبعيد من جهة القياس اللغوي»[1].

وقيل إن التصوف مأخوذ من كلمة "الصوف"، قال أحمد بن فارس: «أن الباب كله يرجع إلى الصوف المعروف وفي ذلك يقول: (الصاد والواو والفاء أصل واحد صحيح وهو الصوف المعروف»[2]، ذهب أحمد بن علي المقري: «إلى أن كلمة صوفية كلمة مولدة لا يشهد لها قياس ولا اشتقاق في اللغة العربية»[3]، قال ابن خلدون: «إن قيل بالاشتقاق فإنها مشتقة من الصوف لأنهم في الغالب مختصون به»[4].

ب. تعريف التصوف اصطلاحا: يصعب تقديم تعريف جامع ودقيق للتصوف باعتباره تجربة روحية ووجدانية تتباين بتباين الأفراد والجماعات، واختلاف السياقات الثقافية والتاريخية التي نشأ فيها. لذلك فقد بلغ عدد تعريفاته من حيث اشتقاقه إلى الألفين، أو تزيد، وهي واردة في كتب التصوف والطبقات.

فبالرغم من أنه لم يتم الاتفاق بين المؤصلين لهذا العلم على حد معين، إلا أنهم لم يتباينوا كثيرا في بيان مقصده، «حيث اتفق أكثرهم على أن هذا العلم يهدف إلى الانقطاع إلى الله تعالى، بالعبادة والعكوف، والإدبار، عن ملذات الدنيا وزخرفها طلبا للحق»[5]، فإذا كان الهدف هو الحق بالانقطاع عن الخلق إليه، فإن هذا العلم هو علم عملي قرآني، وميراث محمدي يؤخذ عن أربابه المتحققين، وهو يشير إلى المجال العملي أقرب منه إلى النظري، ويقوم على رياضات ومجاهدات. وقيل التصوف: «هو التخلق بالأخلاق الإلهية»[6].

ج. التصوف عند الشيخ أبي مدين: الشيخ أبو مدين شُعَيْبُ بْنُ الحُسَيْنِ التلمساني[7]، من العلماء الذين لم يذكروا حدا صريحا معينا للتصوف، بل ذكر ما يحيل عليه من آداب السلوك حيث قال: «ليس التصوف بتشهيد الأحكام ولا بتدريج الأقدام، وإنما التصوف بسلامة الصدور، وسخاوة النفوس، والاقتداء بالمنزَّل، والعلم بالمرسل، ومن خرج من هذه الموارد فقد أصبح في بستان الشيطان راعيا، وفي بحر الهوى غامسا، وفي ظلمة الجهل رائجا»، فلب التصوف عند الشيخ في الاقتداء واتباع المرسل، وفي

(1) بن خلدون، عبد الرحمن، الجزء: 1، ص: 467.
(2) أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، الجزء: 3، ص: 322.
(3) الفيومي، أحمد بن محمد بن علي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، الجزء:1، ص: 481.
(4) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ص: 467.
(5) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ص: 490.
(6) التهاوني، كشاف اصطلاحات الفنون، الجزء: 1، ص: 456.
(7) ترجم لأبي مدين، ينظر: الأعلام، ص: 165، سير أعلام النبلاء، ص: 219، أعلام مشاهير الصوفية، ص: 7 206، الوافي للوفيات، ص: 95، توشيح الديباج، ص: 89، نيل الابتهاج، ص: 193، باقة السوسان، ص: 464، التشوف، ص: 319؛ البستان، ص: 108، شجرة النور، ص: 07، تلمسان العهد الزياني، ج2، ص: 384، بغية الرواد، ص: 125، تعريف الخلف، ج2، ص: 172، الذيل والتكملة، ص: 127، نفح الطيب، ج7، ص:136، الزركلي، ص: 166.

صفاء السريرة، وقد أكد على هذه الأخيرة في موضع آخر حيث قال: «من أراد الصفاء فليلزم الوفاء»[1]. فحقيقة التصوف كله موكول على الصفاء، أي صفاء السريرة من الكدورات. وطلب الصفاء يلزمه الوفاء في الطريقة، والتي تكون بالمجاهدات.

2.2. مفهوم التصوف السني والفلسفي:

أ- مفهوم التصوف السني: التصوف السني هو عروة من عرى الدين، يحفظ مقام الإحسان لدى الإنسان بعد الإيمان والإسلام. والمقصود منه هو معرفة النفس ما لها وما عليها، من أجل تصفية القلوب وتطهيرها، والاستقامة في طريق الحق بالمجاهدة وإخلاص النية لله تعالى. إلى الحدّ الذي وصفه ابن خلدون في "المقدّمة" بأنه «علم أصله العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله عن زخرف الدنيا وزينتها»[2]، فهو: «يمثله صوفية معتدلون في آرائهم، يربطون بين تصوفهم وبين الكتاب والسنة بصورة واضحة، وإن شئت قلت يزينون تصوفهم دائما بميزان الشريعة، وكان بعضهم من علمائها المعروفين، ويغلب على تصوفهم الطابع الاخلاقي»[3]. ولم يُغرقوا في الحديث عن المعارف الوهبية التي تشرق على قلوب المتصوفة.

وبالتالي فإن التصوف السني يعتمد على الأسس الشرعية من الكتاب والسنة، ويسعى إلى التحقق بمقام الإحسان، المشار إليه في قول النبيﷺ: «لجبريل ما الاحسان؛ فقال: أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك من حيث لا تراه»[4] يتبنى ممارسو التصوف السني عادة الزهد في الدنيا والاقتدار بالصبر والتسامح والتواضع والإحسان إلى الآخرين كقيم أساسية.

ب- مفهوم التصوف الفلسفي: تعددت الرؤى، والنظريات في تحديد مفهوم التصوف الفلسفي، وأبرز ما يمكنني استخلاصه من خلال تلك المفاهيم أنه؛ إذا كان التصوف السني يتكئ كما رأينا على ركيزتين هامتين: هما الكتاب والسنة.

فإن التصوف الفلسفي هو توجّه جديد يظهر في التصوف الإسلامي، وهو التوجه الفلسفي الذي يتميز بأسلوبه الفريد في الطرح، بالإضافة إلى منهجيته المتميزة في العرض والمعالجة. كما ذهب التفتزاني في تعريف له بقوله: «هو تصوف آخر، يختلف في الطابع عن التصوف السني، والمقصود به، التصوف الذي يعتمد أصحابه إلى مزج أذواقهم الصوفية بأنظارهم العقلية، مستخدمين في التعبير مصطلحا فلسفيا استمدوه من مصادر متعددة، وهو تصوف غامض ذو لغة اصطلاحية خاصة»[5]، لا يفهمها إلا أصحابها،

(1) أبو مدين شعيب، أنس الوحيد ونزهة المريد، ص: 18.

(2) ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، ص: 490.

(3) أبو الوفاء غنيمي التفتزاني، مدخل على التصوف الإسلامي، ص: 99.

(4) رواه البخاري، رقم الحديث: 50، ومسلم، رقم الحديث: 9. من حديث أبي هريرة س.

(5) التفتزاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص: 119-185.

فهو لا يقف عند حدود التربية السلوكية، بل تجاوزها إلى الخوض والاقتناع بنظريات ورؤى وجودية ومعرفية.

2. 3. علاقة التصوف السني بالفلسفي:

لمعالجة هذه العلاقة هناك مجموعة من الشبه في هذا التقسيم، مُؤدّاها: أن التصوف السني مبني على (التربية والسلوك)، وأن التصوف الفلسفي مبني على (الأفكار المجردة والتأمل الفكري والعقلي بدون سلوك)، وخير دليل نبين به تهافت هذا القول، هو أن الشيخ أبا مدين بالرغم من أنه كان يصنف ضمن المتصوفة الأخلاقيين، إلا أنه تكلم في الرؤى الوجودية حيث يقول: «سر الحياة سرى في الموجودات كلها، فتجمدت به الجمادات، ونبتت به النباتات، وحييت به الحيوانات، فكل نطق في تسبيحه بحمده، لسريان الحياة فيه»[1].

فالناظر لهذه المقولة للشيخ أبي مدين يهيئ إليه بأنه يقول بسريان الحق في الموجودات، بينما مقصود الشيخ أبو مدين من ذلك أنه يتكلم عن الروح، ووضح ذلك عندما سئل عن الروح وما سره؟ فقال: «السر هو الحقيقة، لا تجلى عليه خليقة ولا دقيقة، هو مادة الله في الوجود، يأتي من عين اللطف والوجود، محرك الحركات، ومجمد الجمادات، ومنتشر في النباتات، عنصره النور الإلهي، ومنبعه النور الخفي، به أقام إمداد الوجود إلى أمد، وبه رفع السماوات بغير عمد، فهو العمد الذي عنه عمون، وإنما يراه المبصرون، الذين له ينظرون، وبه يسمعون وبه يعقلون»[2].

فهذا القول يعبر عن فكرة أساسية في التصوف الإسلامي، وهي أن الحياة الروحية والحيوية الموجودة في الكون لها جوهر واحد ومصدر واحد، وهو الله. وفي هذا السياق، يعتبر كل مخلوق في الكون جزءًا من الإبداع الإلهي وتجسيدًا لسر الحياة الذي ينبع من الله. وبالتالي هذا المفهوم يعبر عن الإيمان بأن الله هو الحقيقة الأسمى والوجود الأول والأخير، وأن وجوده يملأ كل شيء ويسري في كل جوانب الكون، مما يمنح كل شيء قيمته وحيويته ومعناه الحقيقي.

كما عالج أبو الحسن الششتري (668 هـ) هذه المسألة بقوله: «ومنهم من يرى أن الحق قد سرى في كل شيء وينكر الروح وغيره، وهو مذهب فرقة تقول بالحياة السارية في الموجودات»[3].

وقد عبر الشيخ أبو مدين بلغته العرفانية الوهبية عن ذلك فقال: «إذا عرّفك به، أمدَّ سرك من سره، فكنت قريبا بقربه، ومنعما في قدسه، وكشف لك عن وجهه، فنظرت جماله به، فالفروع راجعة إلى الأصول، منها ظهرت وفيها أثرت، فكل فرع هو أصله، وكل مفترق هو جمعه»[4].

(1) ابن العربي، محي الدين، الفتوحات المكية، الجزء الرابع، ص: 264.

(2) محمود الغراب، محمود، شرح كلمات الصوفية ص: 319.

(3) الششتري، أبو الحسن الرسالة الششترية، الرسالة العلمية في التصوف، ص: 66.

(4) محمود الغراب، محمود، شرح كلمات الصوفية ص: 319.

وقوله في المشاهدة: «لا بد من بقاء رسم العبودية، ليقع الالتذاذ بمشاهدة الربوبية، من كان التجلي له في الصور الطبيعية والعنصرية قال باللذة في المشاهدة»[1].

والشيخ الأكبر محي الدين بن العربي (ت 638هـ)[2]. الذي نسب إليه المستشرق "فون كريمر" عقيدة وحدة الوجود، فقد استهل موسوعته العرفانية (الفتوحات) ببيان وإيراد عقيدته، المبنية على الكتاب والسنة، الموافقة لمنهج أهل السنة والجماعة.

كما حاول الدارسون أن يثبتوا في قول ابن العربي وحدة أخرى وهي وحدة الأديان، فاستندوا في ذلك إلى شعره الذي يقول فيه:

لقد كنتُ قبلَ اليوم أُنكِرُ صاحبي إذا لم يكنْ ديني إلى دينِهِ داني
فاصبحَ قلبي قابلاً كلَّ صُورةٍ فمَرْعى لغُزلانٍ ودَيْرٌ لرُهْبانِ
وبيتٌ لأوثانٍ وكعبةُ طائفٍ وألواحُ توراةٍ ومُصحفُ قرآن
أدينُ بدينِ الحُبِ أنّى توجّهتْ ركَائبهُ فالحبُّ ديني وايمَاني[3].

والواقع أن ابن العربي لا يقصد القول بصحة جميع الأديان، وإنما يقصد أنه في مرحلة من مراحل الشهود القلبي أدرك أن الله هو خالق جميع الكائنات، كما أنه عالم بجميع المعتقدات. وأن هذه المعتقدات جميعا لا تخرج عن علمه، ولا تند عن إرادته، لذلك فهو يحب كل ما خلق الله لأنه يحب الله، ولا مانع لديه أن يكون الحب وسيلة من وسائل التقرب إليه، ألم يذكر الله تعالى في محكم كتابه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَنْ يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ سورة المائدة، الآية: 56 »[4].

ومن النماذج كذلك من الصوفية الذين صنفوا ضمن التصوف الفلسفي، عبد الحق بن سبعين(669هـ) الذي اعتبره أبو الوفا التفتزاني من القائلين «بالوحدة المطلقة في الوجود، وأنه ما ثم إلا الله وأنه الهُو هو»[5].

في حين أن هناك مقولات لابن سبعين الذي يُمثّل أقصى تجليات التصوف الفلسفي العقلي الجدلي، حيث قدّم نظرية للوجود تنطوي على جرأة فكرية عالية، وقد لقي بسببها النقد والرفض. ففي رسائله، والتي ينظر فيها إلى العالم والكثرة على أنها شئون الله، وأن كل شيء شأن من شئونه، قال: «وأنه يوجد في

(1) ابن العربي، محي الدين، الفتوحات المكية، الجزء الثالث، ص: 396.

(2) هو الشيخ الفقيه، أبو عبد الله محمد بن علي الطائي، الحاتمي، المعروف ابن سراقة ويلقب بمحي الدين، ويعرف بابن العربي، حيث ألف أكثر من 500 مصنف وله مجموعة من المؤلفات كلها في علم التصوف وفق ما ذكره الغبريني في كتابه " عنوان الدراية (ينظر - الغبريني، عبد الله عنوان الدراية، ص: 78).

(3) الشعراني، الطبقات الكبرى، ترجمة ابن عربي، الجزء: 2، ص: 177.

(4) إبراهيم إبراهيم يس، المدخل إلى التصوف الفلسفي دراسة روحية سيكوميتافيزيقية، ص: 61.

(5) د. التفتازاني، أبو الوفا الغنيمي، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ط 2، ص: 251-259.

الأشياء لا بذاته بل بشئونه، فهو في الحلو حلو، وفي المر مر، وهو كالسراج الوهاج توقد منه سرج كثيرة، إلا أنها لا تنقبض منه، لأنه باق على حاله المطلق، لا يقيده قيد، ولا ينقص بالإمداد المستمر للكون»[1].

وبالتالي فإن هذه التصنيفات المعيارية لا تمت للواقع بأي صلة، وإنما التصوف كتجربة روحية وتأمل وجودي وتحقق ذوقي، إنما هو بعد طبيعي من أبعاد التجربة الدينية عامة، فهو علم وهبي إلهي يشرق على القلب، ويعتمد على الكشف والإيحاء. والدين الذي لا يفتح آفاق لرقي الروح وتعميق الوعي بالوجود، فهو دين يشكو من خلل ولا يشبع حاجة الإنسان الطبيعية.

وكما قال الدكتور عبد المجيد الصغير: «إن المتأمل في القرآن الكريم يدرك أن هناك فلسفة قرآنية متكاملة، يتعلق جزء منها بالجانب العقدي، كان موضع عناية من طرف علماء الكلام والتوحيد، كما تعلق جزء من تلك الفلسفة القرآنية بالجانب التشريعي التنظيمي الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، وذلك ما اعتنى به كبار الفقهاء ومنظرو علو أصول الفقه والسياسة الشرعية، ثم نجد جزءا ثالثا من تلك الفلسفة القرآنية يشدد على البعد الأخلاقي والسلوكي للإنسان، وهو الجزء الذي يؤكد الفقيه والعالم والسلفي الكبير محمد علال الفاسي أنه يشكل ثلث القرآن الكريم، وهو ما يستوجب نظرا عميقا في النفس الإنسانية وأغوارها، والحاجات الروحية ومعارجها، ووسائل خلق الأجواء الصالحة لحياة الطاعة والزهد والخوف والرجاء»[2].

وبالتالي فإن الصوفية عبروا عن هذه الحقائق والرؤى الوجودية بلغة عرفانية رمزية، وقرر هذه الحقيقة الشيخ ابن عجيبة وهو من الشاذلية بقوله: «إنهم خاضوا بحار التوحيد، وكوشفوا بأسرار التفريد، فأرادوا أن يعبروا عن تلك المعاني فضاقت عبارتهم عنها، لأنها خارجة عن مدارك العقول، لا تدرك بالسطور ولا بالنقول، وإنما هي أذواق ووجدان، فمن عبر عنها بعبارة اللسان، كفر وزندق. وهذه المعاني هي الخمرة الأزلية التي كانت خفية لطيفة، ثم أظهرت محاسنها، وأبدت أنوارها وأسرارها، وهي أسرار الذات وأنوار الصفات، فمن عرفها وكوشف بها اتحد عنده الوجود، وأفضى إلى مقام الشهود، وهي منزهة عن الحلول والاتحاد، إذ لا ثاني لها حتى تحل فيه أو تتحد معه»[3].

ومن ناحية ثانية يرى مؤرخو التصوف أن هذا الاتجاه ظهر: في القرنين السادس والسابع الهجريين، خصوصا بفعل عامل التأثر والتأثير بين الثقافات. إلا أن ممثلو هذا الاتجاه «حافظوا في نفس الوقت على استقلاليتهم في مذهبهم باعتبارهم مسلمين وهذا يفسر جهودهم في الملائمة بين المذاهب الأجنبية عنهم والإسلام»[4].

(1) البدوي، عبد الرحمن، الرسالة الفقيرية بمجموع رسائل (ابن سبعين)، ص: 224.

(2) الصغير، عبد المجيد، قضايا التصوف والعلوم الإسلامية والمجتمع، ص: 15.

(3) ابن عجيبة، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، الجزء: 2. ص:158.

(4) التفتزاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص: 187.

ولهذا كان صوفية الأندلس معظمهم إشراقيون، لأنهم تأثروا بالثقافات القادمة من الشرق. وبالتالي فقد أخطأ الكثيرون ممن عنوا بدراسة التصوف الإسلامي برده إلى مصادر أجنبية عن الإسلام، ومنهم المستشرق "نيكلسون"، وهذه شبهة آخرى من الشبه التي ألصقت بالتصوف الإسلامي، والتي تحتاج إلى الدراسة والتمحيص.

بينما يوجد من الباحثين من يفند هذا القول حيث يقول: «إلا أننا نكاد نجزم أن للتصوف الفلسفي جذور عميقة، تعود إلى الزاهدة البصرية "رابعة العدوية" و"حسن البصري" و"مالك بن دينار" في القرنين الأول والثاني الهجريين، فقد خرجت أشعار رابعة العدوية في الحب الإلهي إلى دائرة جديدة من دوائر الوجود، فجعلت حبها هواها، وجعلت من الحب حبا يليق بالمحبوب الذي يتجلى في مطالعة جمال الربوبية، وجلال الألوهية»[1].

ويُعزّز الباحث موقفه بالقول: «إن عناصر هامة كانت قد أدخلت على الزهد في القرنين الأول والثاني الهجريين، ما ساعد في تحول نزعات الزهد إلى التصوف، بل وأظن أن هذه العناصر كانت مدخلا هاما للتصوف الفلسفي الذي اكتمل في القرنين السادس والسابع الهجريين»[2].

وبالتالي يمكن القول بأن هذا التصوف هو تصوف عرفاني فيضي، ذو تجليات إلهية روحية، يضرب في الفلسفة ومباحثها، فإن إنتاجات الصوفية كانت وفق نسيج إسلامي، وذو طراز متميز، بحيث ينهلون تصوفهم من الكتاب والسنة، ولكن يعبرون عن الحقيقة بالمجاز، بلغة عرفانية إشراقية لا يفهمها إلا أصحابها.

فهذا التقسيم إنما ناتج عن سوء فهم للتجربة الصوفية، وعدم امتلاك مفاتيح قراءتها، وكما قال الدكتور عبد الله الشريف بن عرفة: «ولعمري إنها مكيدة أخرى من مكائد سوء الفهم، وأحبولة من أحابيل التدجيل الجديد وتلبيساته أتتنا عبر بعض مدارس الاستشراق الغربي فأوهمهم أن هناك تصوفاً سنياً وآخر فلسفياً، وأن الأول شرعي والآخر ليس كذلك»[3].

وإذا كان ولا بد من إيقاع مقابلة بين التصوف السني وغيره، فمن باب أولى أن يكون مع الطرقية المنحرفة أو المبتدعة التي تتخذ العمل الصوفي كمطية لتحقيق مآربهم الخاصة!

كما أن هذه التصنيفات لمذهب الصوفية ورجالاتهم قد عبّر عنها الشيخ زروق في القاعدة (59) حيث يقول: «تعدد وجوه الحسن، يقضي بتعدد الاستحسان، وحصول الحسن لكل مستحسن. فمن ثَمّ كان لكل فريق طريق: فللعامي تصوف، حوته كتب المحاسبي، ومن نحا نحوه. وللفقيه تصوف، رامه ابن الحاج في مدخله. وللمحدث تصوف، حام حوله ابن العربي المعافري في سراجه. وللعابد تصوف، دار عليه الغزالي

(1) إبراهيم إبراهيم بس، المدخل إلى التصوف الفلسفي، ص: 19.

(2) إبراهيم إبراهيم بس، المدخل إلى التصوف الفلسفي، ص: 20.

(3) مفتاح، عبد الباقي، بحوث حول كتب ومفاهيم الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي، ص: 6.

في منهاجه. وللمتريض تصوف، نبّه عليه القشيري في رسالته. وللناسك تصوف، حواه "القوت" و"الإحياء." وللحكيم تصوف، أدخله الحاتمي في كتبه. وللمنطق تصوف، نحا إليه ابن سبعين في تأليفه. وللطبائعي تصوف، جاء به البوني في أسراره. وللأصولي تصوف، قام الشاذلي بتحقيقه. فليعتبر كل بأصله من محله»[1].

فهذا الكلام النفيس من محتسب الصوفية بيّن فيه أصل كل واحد من هؤلاء الأعلام، ولم يذهب مذهب هؤلاء الذين يضعون فروقاً مصطنعة بين تصوف سني وآخر فلسفي.

وبهذا البيان العرفاني يتحتم علينا إعادة النظر في كل ما ينسب للمتصوفة المسلمين من شوائب الأفكار وهم منها براء. كما يجب إعادة النظر في التصنيفات الثنائية المعيارية [تصوف سني أخلاقي/تصوف إشراقي فلسفي]، بل يجب أن تخضع للنقد والتمحيص. إذ لا تناقض بين كل من التصوف الأخلاقي والتصوف الإشراقي، كما أنه لا مخالفة بين الشريعة والحقيقة. واتضح ذلك بجلاء في أراء الشيخ أبي مدين في نظرياته الوجودية.

كما تقرر بما لا يدع مجال للشك بأن الذين صنفوا في التصوف السني كانت لهم أقوال عرفانية إشراقية، وأن من صنف في التصوف الإشراقي كانت لهم تعاملات أخلاقية مع الناس. وأن كل من التصوف السني والفلسفي بينهما توالجات وتداخلات وحركية وليس قطيعة وتقابل. بحيث إن جميع العارفين بالله ينهلون علومهم من الكتاب والسنة، إلا أن هناك من يعبر عن الحقيقة بالمجاز، وبلغة الإشارة بناء على بيئته وأذواقه. فهو فهم عن المراد الإلهي انطلاقا من مقامات ومواجيد. وهو فيض يعتمد على رياضة روحية يأخذ بها الصوفي نفسه، حتى يصل إلى درجة الكشف وتلقي الإشارات القدسية.

وفي هذا تأكيد على أن هذه التصنيفات المعيارية بين ثنائية: السني الأخلاقي/الفلسفي الإشراقي لا يمكن التسليم بها، بل تحتاج إلى مزيد نقد وتمحيص. وتجلى ذلك بوضوح من خلال التجارب السابقة التي أكدت على أن التصوف ليس مذهبًا واحدًا، بل هو تنوع روحي ومعرفي يعكس المقاصد الكبرى للعقيدة الإسلامية: من تطهير القلب، إلى معرفة الله، إلى إصلاح الفرد والمجتمع.

3. رؤية الشيخ أبي مدين التلمساني في الفلسفة الوجودية

تُعد مسألة "وحدة الوجود"، أو بالأحرى النقاش حول "الوجود والموجود"، من القضايا التي شغلت اهتمام الصوفية في العالم الإسلامي عمومًا، والشيخ أبي مدين على وجه الخصوص. وقد كانت من بين المسائل التي أثارت اهتمام العلماء عبر العصور، فتناولوها بين القبول والرفض.

ومن العلماء والصوفيّة الذين تبنّوا مفهوم "وحدة الوجود" أو تناولوه تأويليًا من منطلق إيماني وفلسفي: الشيخ الأكبر محي الدين ابن العربي، والشيخ شرف الدين ابن الفارض، والعفيف التلمساني،

(1) زروق الفاسي أحمد، قواعد التصوف، القاعدة: 59.

وعبد الحق ابن سبعين، وأبو الحسن الششتري، وغيرهم من أعلام التصوف. وقد أكّد هؤلاء في طروحاتهم أن موقفهم هذا لا يتعارض مع عقيدة أهل السنّة والجماعة، بل ينسجم معها عند الفهم الصحيح لمصطلحاتهم ومقاصدهم، وهو ما سأوضّحه، بإذن الله.

«فوحدة الوجود» عندهم هي ما أشار إليها العارف بالله الشبلي حين قال: «ما رأيت شيئا إلا ورأيت الله معه»، والمقصود هنا ليس الحلول أو الاتحاد، بل إن العارف لا يرى في الوجود فاعلًا أو قائمًا أو معطيًا إلا الله.

أي أن نظره ينصرف إلى الحقيقة المطلقة خلف الصور الظاهرة. وهذا ما نادى به الإمام الجنيد لما سمع الحديث الشريف: «كان الله ولم يكن معه شيء»[1]، حيث قال: «والان ليس مع الله شيء»[2]. فالمقصود بها: «لا شيء مع الله تعالى موجود»[3]. وهي عبارة عميقة توحيدية، تُنكر استقلال أي موجود عن الله في وجوده أو قيامه.

وقد وضح الشيخ النابلسي هذا المعنى في كتابه: «إيضاح المقصود من وحدة الوجود» بقوله: «اعلم أن ليس المراد بوحدة الوجود خلاف ما عليه أئمة الإسلام، بل المراد في ذلك ما اتفق عليه جميع الخاص والعام. ان جميع العوالم كلها على اختلاف أجناسها وأنواعها وأشخاصها موجودة من العدم بوجود الله تعالى، لا بنفسها. محفوظة عليها الوجود في كل لمحة بوجود الله تعالى لا بنفسها، وإذا كانت كذلك فوجودها الذي هي موجودة به في كل لمحة، هو وجود الله تعالى، لا وجود لآخر غير وجود الله تعالى»[4].

فالمراد بذلك ليس نفي وجود المخلوقات مطلقًا، وإنما التأكيد على أنها لا وجود لها من جهة ذاتها، إذ وجودها ليس ذاتيًا مستقلاً، بل هو وجود حادث قائم بالله تعالى. وليس المقصود أن وجودها هو عين وجود الله، حاشاه، بل إنها موجودة بقدرة الله وإرادته، وبه تقوم وتبقى. فوجود الله هو الوجود الحق المطلق، وبه يوجد كل شيء، وهذا ما عليه إجماع العقلاء من أهل الإسلام.

والذي نقله ابن العربي عن أبي مدين بأنه من القائلين بالوحدة الوجودية، أو بالأحرى القول بأن الوجود واحد، ولا موجود على الحقيقة إلا الله، فهذا التوحيد هو توحيد العارفين، وتوحيد العارفين محض التحقيق[5].

لأن أول علامة للصوفي في شهوده الحق هي: «خروج الصوفي عن الكائنات، ورد جميع الموجودات إلى الله تعالى لما يستولي عليه من حقائق التوحيد بحيث يشهد حركة ظاهرة أو باطنة، ولا أثر ولا يسمع خبر،

(1) صحيح البخاري، كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في قول الله تعالى، ج: 6، ص: 286.
(2) النابلسي، عبد الغني، إيضاح المقصود من وحدة الوجود، ص: 3-4.
(3) عبد الغني النابلسي، إيضاح المقصود من وحدة الوجود، ص: 4.
(4) عبد الغني النابلسي، إيضاح المقصود من وحدة الوجود، ص:8.
(5) ابن العربي، محي الدين، محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار، ص: 15.

ولا يلاحظ حسا ولا زمانا ولا مكانا، فالحق يفنيه عن الأكوان، وعن نفسه، فيضمحل جمعه ومتفرقاته، ويتلاشى أحواله وأوقاته، فلا أثر ولا خبر ولا حركة ولا وارد، ليس في الوجود إلا المالك الواحد»[1]، وبين هذا بقوله: «إذا ظهر الحق لم يبق معه غيره»[2].

يذهب أبو مدين إلى أن: «المخلوقات بأسرها ظل، وهو سبحانه وتعالى حقيقة الكل»[3]. فالموجودات ليس لها وجود على الحقيقة، وإنما الحقيقة في وجود جميع الموجودات هو وجود الحق تبارك وتعالى، وهو عين ما قال به متصوفة المشرق كالجنيد والحلاج وأبو اليزيد وغيرهم. كما عبر عن ذلك بقوله: «جملة المحسوسات عدم وهباء»[4].

وعند سؤاله عن التوحيد، أجاب الشيخ أبو مدين إجابة تنم عن عمق تجربته الروحية وفهمه الدقيق لمقاصد العقيدة، قائلاً: «ذهبت الرسوم، وفنت العلوم، ولم يبق إذ ذاك إلا الحي القيوم، وهو معنى المعاني، الحي الباق، وكشف سر العارف ماذا يلاقي من البر والإحسان ولذة النظر وغيبته عن الأغيار وعن جملة البشر، تنزهه عن تنزيهه فنزهه به، وفنى عن الأكوان بمشاهدة ربه، فعدا عن الأسماء، وسما عن الصفات، واضمحلت كليته في مشاهدة الذات، هذه العلوم وهذه الأسرار، يكاشف بها من هو لها مختار، فينبتها في الوجود فيظهر ما عنده، ويعالج علتها بالعلم الشافي فيبرأ بها من الأسقام، ومن جملة العلل ويصلحها ويعلمها من الأسرار ما لم تكن تعلم، فعلم العارف موصول المعرفة، فيظهر له الحق فيألف المألوفة»[5].

وبين الشيخ مقصوده بجلاء من خلال قوله: «الحق ما بان عنه أحد من حيث العلم والقدرة، ولا اتصل به أحد من حيث الذات والصفات»[6]، أي أن الله تعالى ليس هو خلقه، ولا جزءا من خلقه ولا صفة لخلقه، بل هو سبحانه وتعالى مميز بنفسه المقدسة، بائن بذاته المعظمة عن مخلوقاته.

ولم يكتفِ الشيخ أبو مدين بتناول نظرية الوجود من منظور عملي وتربوي، بل كان أيضًا من المنظّرين لها في بعدها الفلسفي، حيث عبّر عن ذلك بقوله: «الوجود قائم بالله تعالى، وأمره الذي هو خلقه للموجودات مستعد ومتواصل، وحكمه تعالى يعم جميع الموجودات حيث يقول: وجوده تعالى قائم، وأمره في مملكته دائم، وحكمه في وجوده عام»[7].

(1) ابن العربي، محي الدين، محاضرة الجزء الثاني، ص: 215.
(2) الشعراني، الطبقات الكبرى، المسمات بلواقح الانوار في طبقات الأخيار، الجزء 1، ص: 132.
(3) محي الدين ابن العربي، محاضرة الأبرار الجزء الثاني، ص: 112.
(4) محي الدين ابن العربي، محاضرة الأبرار، الجزء الأول، ص: 230.
(5) د. هويدي، يحي، تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الإفريقية، ص: 351.
(6) الشعراني، الطبقات الكبرى، الجزء: 1، ص: 134.
(7) ابن العربي، محي الدين، محاضرة الأبرار، الجزء الثاني، ص: 128.

ويتضح هذا بجلاء في جوابه عندما سئل عما خصه الله به؟ فقال: «مقامي العبودية وعلومي الألوهية وصفاتي مستمدة من الصفات الربانية، ملأت علومه سري وجهري وأضاء بنوره بري وبحري»[1].

كما سأله أبو طالب المكي[2]، من أين لك هذا العلم يا أبا مدين؟ فقال: «لما أمدني بسره غرف وادي من بحره، فامتلأ وجودي نورا وأثمر غيبة وحضورا، وسقاني شرابا طهورا، وأذهب عني ضلالا وزورا، فغشيت أنواره أخلاقي فنظرت الباقي بالباقي! »[3].

أكّد الشيخ أبو مدين بوضوح أن الله تعالى منزّه عن الخلق ومباين لهم في ذاته وصفاته، رافضًا أي تصور يوهم بالاتصال أو الاتحاد. وقد قدّم رؤية متكاملة للوجود تجمع بين البعد التربوي العملي والبعد الفلسفي النظري، حيث بيّن أن الوجود قائم بالله، وأن خلقه متواصل بأمره، وحكمه شامل لجميع الموجودات، بما يعكس وحدة الفعل الإلهي دون التباس بين الخالق والمخلوق.

أما بخصوص نظرية «وحدة الوجود»، فالمتكلمون والفلاسفة كانوا يردون الوجود وجودين: واجب الوجود (الله) وممكن الوجود(العالم). فواجب الوجود ما كان وجوده لذاته، وممكن الوجود ما وجد لسبب. الأول أبدي، والثاني محدث فان. وليس الحادث هو عين ذات القديم، ولا القديم هو عين ذات الحادث، بل كل واحد منهما مباين للآخر في ذاته وصفاته.

وبهذا المعنى يقول الشيخ أبو مدين: «والله منزه عن صفات الحادثات، فهو جل عن التشبيه وعن التقدير وعن التكييف والتغيير والتأليف والتصوير والشبيه والنظير، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ۝﴾»[4] سورة الشورى، الآية: 11، وما قال به أبو مدين هو عين ما اتفق عليه الصوفية في المشرق والمغرب في أنهم يردون جميع الصفات الإلهية إلى صفة واحدة هي: «التنزه عن صفات المحدثات»[5].

أما المعارضون لهذه النظرية استنادا على من فسر وحدة الوجود، بأن «وجودهم المفروض المقدر هو بعينه وجود الله تعالى، وذواتهم المفروضة المقدرة هي بعينها ذات الله تعالى، وصفاتهم المفروضة المقدرة هي بعينها صفات الله تعالى، الذين يحتالون بذلك على إسقاط الأحكام الشرعية عنهم، وإبطال الملة المحمدية، وإزالة التكليف عن نفوسهم. فالطعن عليهم بسبب القول بوحدة الوجود على هذا المعنى الفاسد، طعن صحيح»[6].

(1) المقري، نفح الطيب، الجزء: 7، ص: 137.

(2) في ذلك الحوار المفترض أنه جرى في عالم الرؤيا بين أبي مدين وأبي طالب المكي الصوفي الذي يفصله عنه حوالي قرنين من الزمان، ينظر: الزيات، التشوف إلى رجال التصوف، ص:325.

(3) الزيات، يوسف، 1984م، التشوف إلى رجال التصوف، ص:325.

(4) النابلسي، القول الأبين في شرح عقيدة أبي مدين، ورقة: 136[ب].

(5) أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص: 158.

(6) عبد الغني النابلسي، إيضاح المقصود من وحدة الوجود، ص:17.

وهذا ما يؤكده الششتري في «رسالته العلمية» بقوله: «ومنهم من يرى أن الحق تعالى هو الظاهر على الإطلاق والباطن على الإطلاق، وما سواه عدم محض، وهو مذهب فرقة من الصابئة قد تركوا العبودية، ومنهم من يرى أن التكاليف ووظائف العبادات والأعمال على أرباب الدنيا خاصة، ولا يرون بجهاد ولا بذبح حيوان ولا إيلامه، ولا يقطعون نباتا، وهو مذهب فلاسفة الهند. فهذه طرق خارجة عن طرق القوم، وأكثرها خارج عن الطريقة السنية التي شرف الله الفقراء باتباعها»[1].

وبهذا يتضح بجلاء موقف الشيخ أبي مدين ومن سار على نهجه من هذه القضية. كما يتضح أن الخلاف القائم في القبول والرد لهذه النظرية، فهو من جهة مبني على تحديد وتعيين المراد بالوجود. فمن فسره بعين ذات الوجود، فيرد قوله بوحدة الوجود.

ومن جهة أخرى فإن هذه القضية غير مدركة إلا من طرف العارف المحقق، أهل الكشف والبصيرة، أما الجاهل بلغة القوم الإشارية ولغة المجاز التي يستعملونها لتعبير عن مواجيدهم. والذي لا يعرف علوم الأذواق، ولم يدرك مرامي عباراتهم ودلالاتها، الشيء الذي ينتج عنه سوء فهم للتجربة الصوفية، فينكر عليهم قولهم، ويتهمهم بعقائد كفرية متعددة.

فرؤية الشيخ أبي مدين في الفلسفة الوجودية لا تُفهم من خلال اصطلاح "الفلسفة الوجودية" بمفهومها الحديث (كما ظهرت في القرن العشرين)، بل يجب أن تُقرأ في سياق التجربة الصوفية الإسلامية التي عالجت أسئلة الوجود والمعنى والذات، ولكن بروح إيمانية وذوقية تربط كل ذلك بالتوحيد. فـ"الوجود" عند الشيخ مرتبط بالله تعالى، وكل وجود غيره هو "وجود ظلي" أو "عارٍ من الحقيقة"، لذا فهو يتجاوز القلق إلى الاطمئنان بالله، ويتجاوز العبث إلى المعنى المتحقق في القرب من الحق.

إلا أن من المثير للانتباه، والذي يمكن اعتباره من بين الأسئلة الجوهرية والمهمة حول أقوال الشيخ أبي مدين في هذه النظريات الوجودية، أنه رغم اهتمامه بهذه النظريات وخوضه فيها لم يرمى بالكفر والزندقة كابن عربي والششتري؟ فما السر وراء ذلك!

ولعل ميزة أبي مدين في هذا الإطار تكمن في أنه كان متميزا بالمرونة في تعامله مع هذه النظريات، بالرغم من ولعه بها، حتى أنه أجاب عبد الحق الإشبيلي وصاحبه أبو علي المسيلي عندما جاءا يستخبرانه عما يشاع عنه من كلام مغرق في التحقيق، فقال بلغة عرفانية: «بي قل وعليّ دل فأنا الكل»[2]، حتى أن الإشبيلي كان يقول عن أبي مدين: «هذا وارث علم الحقيقة»[3].

(1) أبو الحسن الششتري، الرسالة الششترية، ص: 67.

(2) القسطنطيني، أحمد بن قنفد، 1965، أنس الفقير وعز الحقير، مطبعة الرباط، ص: 35.

(3) الغبريني، عنوان الدراية، ص: 73.

لكنه في نفس الوقت كان معتدلا، إذ لا ينسب لنفسه علما أو حالا، حيث كان يقول ﷺ: «من نسب لنفسه حالا أو مقاما فهو بعيد عن طرقات المعارف»[1]، كما كان متحققا من مقام الورع المتضمن الاحتياط الشديد في تطبيق أوامر الشرع، وبين هذا بقوله: «من اكتفى بالتعبد دون فقه خرج وابتدع، ومن اكتفى بالفقه دون ورع اغتر وانخدع، ومن قام بما يجب عليه من الاحكام تخلص وارتفع»[2].

كما أن الشيخ أبا مدين بالرغم من شدته على نفسه، وتحريضه مريديه على الزهد والاجتهاد، فقد كان مرنا في تصوفه الذي يجمع فيه بين القبض والانبساط، حيث قال لأبي زكريا يحي بن علي الزواوي الذي كان يتبع أسلوب الترهيب على الدوام: «لا تقنط الناس وذكرهم بأنعم الله، فقال له أبو زكريا: لا أقدر إلا على هذا! »[3].

وبهذا بيان يتضح أن أبا مدين كان يمتلك القدرة على الجمع المتوازن بين علوم الشريعة وعلوم الحقائق، كما كان مرجعا يهرع إليه في الاستفتاء فهو مالكي المذهب متمسكا بالاقتداء بإمام دار الهجرة متقنا لفروع المذهب، سريع البديهة في الإجابة عن النوازل، قال المقري: «كانت ترد عليه الفتاوي في مذهب مالك فيجيب عنها في الوقت»[4].

كما كان الشيخ يذم أهل الظاهر، ويذم الباطنية على الانفراد، ويقول: «إن الجامع بين الطرفين هو الكامل في السنة والمعرفة، لذلك فرقنا وفرق أهل الله في التعبير بين الإشارة والتحقيق لئلا يتخيل من لا معرفة له بما آخذ أهل الله، أنهم يرمون بالظواهر فينسبونهم إلى الباطنية، وحاشاهم من ذلك، بل هم القائلون بالطرفين».

4. خاتمة

لقد سعى البحث إلى مقاربة نظرية "وحدة الوجود" كما طُرحت في التجربة الصوفية الإسلامية، بالاستناد إلى أقوال وأفكار عدد من أعلام التصوف، وعلى رأسهم الشيخ أبو مدين التلمساني. وقد تبيّن من خلال الدراسة والتحليل أن هذا المفهوم لم يكن يومًا دعوة إلى الاتحاد أو الحلول كما صوّره خصوم التصوف أو بعض القراءات الاستشراقية، بل هو في جوهره رؤية توحيدية شهودية تعبّر عن عمق الوعي الصوفي بحقيقة الوجود الإلهي وسُبُل تجليه في عالم الخلق.

وقد ظهرت هذه النظرية عند الشيخ أبي مدين في صيغة متّزنة تجمع بين التنزيه العقائدي والذوق الروحي، حيث أكّد أن الوجود الحقيقي هو وجود الله تعالى، وأن كل ما سواه وجود حادث قائم بأمر الله لا

(1) الشوار، العربي بن مصطفى، 1983م، المنن الربانية الوهبية في المآثر الغوثية الشعبية، طبعة دمشق، ص:52.

(2) أبو مدين الغوث، "أنس الوحيد ونزهة المريد" شرح الشيخ باعشن، ص:62.

(3) التادلي، يوسف بن الزيات، 1984، التشوف إلى رجال التصوف، تحقيق: أحمد التوفيق، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ص:428.

(4) المقري، محمد نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق: إحسان عباس، بيروت، طبعة دار صادر، الجزء: 7، ص: 137.

بذاته. وبذلك يكون قد رفض صراحة كل تأويل يؤدّي إلى الخلط بين الخالق والمخلوق، مؤسسًا لرؤية معرفية عميقة تربط بين الإيمان والعمل والسلوك.

كما كشف البحث عن عمق الإشكالية المرتبطة بثنائية "التصوف السني" و"التصوف الفلسفي"، التي ظهرت في الخطاب الاستشراقي، وأظهرت نتائج الدراسة أن هذا التقسيم لا يعكس التعددية الحقيقية للتجربة الصوفية الإسلامية، بل يُفرغها من بعدها التكاملي الذي يجمع بين الشريعة والحقيقة، وبين العقل والذوق، وبين الفلسفة والإيمان.

وعليه، فإن العودة إلى تراثنا الصوفي بروح نقدية ومقاصدية، كما فعل الشيخ أبو مدين، يُعد ضرورة لفهم الذات الروحية الإسلامية، وتحرير التصوف من القراءات المشوهة، واستلهامه لبناء وعي حضاري جديد ينهض على القيم الروحية والمعرفية والأخلاقية التي هي في صلب مشروع التصوف الإسلامي الأصيل.

بهذا البيان العرفاني يتحتم علينا إعادة النظر في كل ما ينسب للمتصوفة المسلمين من شوائب الأفكار وهم منها براء. كما يجب إعادة النظر في التصنيفات الثنائية المعيارية [تصوف سني أخلاقي/تصوف إشراقي فلسفي]، بل يجب أن تخضع للنقد والتمحيص. إذ لا تناقض بين كل من التصوف الأخلاقي والتصوف الإشراقي، كما أنه لا مخالفة بين الشريعة والحقيقة. واتضح ذلك بجلاء في آراء الشيخ أبي مدين في النظريات الوجودية.

كما تبين أن الشيخ أبا مدين بالرغم من تصنيفه ضمن متصوفة الأخلاقيين، إلا أنه تكلم في الحقائق العرفانية، بلغة دقيقة ومتزنة. دون الانجراف إلى التطرف أو العنصرية في الفهم. وبهذا تتضح خصوصية ووجهة هذا العلم.

5. قائمة المصادر والمراجع:

- ابن العربي، م. الدين. (2006 .)الفتوحات المكية(الأجزاء: 1، 3، 4). بيروت: دار صادر.
- ابن العربي، م. الدين. (2010 .)محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار(الجزءان 1–2). مطبعة السعادة.
- ابن خلدون، ع. الرحمن. (2017 .)المقدمة(ج.1). مصر: دار النهضة.
- ابن عجيبة، أ. الحُسني. (2010 .)البحر المديد في تفسير القرآن المجيد(تحقيق: عمر أحمد الراوي، ج.2، ط.3). بيروت: دار الكتب العلمية.
- أبو العلا، ع. (2017) .التصوف الثورة الروحية في الإسلام .القاهرة: دار الشعب.
- أبو مدين، ش. ب. الحسين .أنس الوحيد ونزهة المريد، شرح: شهاب الدين أحمد باعشن، مطبوع بالمكتبة الوطنية بالرباط تحت رقم: A.42589-
- البدوي، ع. الرحمن. (1965 الرسالة الفقيرية بمجموع رسائل ابن سبعين .القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد.
- التفتزاني، أ. الوفاء غنيمي. (2009 .)مدخل إلى التصوف الإسلامي .القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع.
- الجبراني، م. (1992 .)الرائد: معجم لغوي عصري(ط.7). بيروت: دار العلم للملايين.
- زروق الفاسي، أ. (2007 .)قواعد التصوف(تحقيق: عبد المجيد خيالي، ط.3، القاعدة 59). بيروت: دار الكتب العلمية.

- الزيات، ي. (1984 .)التشوف إلى رجال التصوف (تحقيق: أحمد توفيق). الدار البيضاء: دار الثقافة.
- الششتري، أ. الحسن. (2004 .)الرسالة الششتريّة: الرسالة العلميّة في التصوف (تحقيق: محمد العدلوني الإدريسي، ط.1). الدار البيضاء: دار الثقافة.
- الشعراني، ع. الوهاب. (1315هـ .)الطبقات الكبرى، المسمّاة بلواقح الأنوار في طبقات الأخيار (ج.1). مصر: مكتبة محمد المليجي الكتبي وأخيه.
- الشوار، الع. ب. مصطفى. (1938 .)المنن الربانية الوهبية في المآثر الغوثية الشعبية .سوريا: مطبعة دمشق.
- الصغير، ع. المجيد. (1432/2012). قضايا التصوف والعلوم الإسلامية والمجتمع .مجلة قوت القلوب، .(1)
- عبد الغني، م. الغراب. (2007 .)شرح كلمات الصوفية والرد على ابن تيمية من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي.
- الغبريني، أ. ب. أ. ب. عبد الله. (1979 .)عنوان الدراية فيمن عُرِف من العلماء في المائة السابعة ببجاية (تحقيق: أحمد بن محمد بن عبد الله وعادل نويهض). بيروت: منشورات دائرة ضاق الجديدة.
- الفيومي، أ. ب. م. ب. علي. (2009 .)المصباح المنير في غريب الشرح الكبير (ج.1، ط.5). بيروت: المكتبة العلمية.
- القسطنطيني، أ. ب. قنفد. (1965 .)أنس الفقير وعزّ الحقير .الرباط: مطبعة الرباط.
- المفتاح، ع. الباقي. (2011 .)بحوث حول كتب ومفاهيم الشيخ الأكبر محي الدين ابن العربي (ط.1). لبنان: دار الكتب العلمية.
- المقري، م. (1968 .)نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب (تحقيق: إحسان عباس، ج.7). بيروت: دار صادر.
- النابلسي، ع. الغني. (1389/1969هـ .)إيضاح المقصود من وحدة الوجود (عرض وتحقيق: عزة حصرية). دمشق: مطبعة العلم.
- النابلسي، ع. الغني. (ت 1143هـ .)القول الأبين في شرح عقيدة أبي مدين .القاهرة: مخطوط بدار الكتب المصرية، رقم: 362.
- هويدي، ي. (1373/1954هـ .)تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الإفريقية .القاهرة: مكتبة النهضة الإسلامية.
- يس، إ. إ. (2002 .)المدخل إلى التصوف الفلسفي: دراسة روحية سيكوميتافيزيقية (ط.2). مصر: كلية الآداب، جامعة المنصورة.

6. Bibliography List

- Abdul Ghani, Muhammad al-Ghurab. (2007). Explanation of Sufi Terminology and Refutation of Ibn Taymiyyah from the Words of Shaykh al-Akbar Muhyiddin Ibn Arabi.
- Abu Alaa, A. (2017). Sufism: The Spiritual Revolution in Islam. Cairo: Dar Al-Shaab.
- Abu Madyan Shu‘ayb ibn al-Husain al-Ansāri. (1996). The Way of Abu Madyan (V. J. Cornell, Ed. & Trans.). Cambridge: The Islamic Texts Society.
- Abu Madyan, Shaykh Abu Al-Husayn. The Solitary’s Intimacy and the Seeker’s Delight, commentary by Shihab al-Din Ahmad Ba’shan, printed at the National Library in Rabat, ref. no: 42589-A.
- Al-Badawi, Abd al-Rahman. (1965). Al-Risalah al-Faqiriyyah with the Collected Letters of Ibn Sab‘in. Cairo: Ministry of Culture and Guidance.
- Al-Fayoumi, Abu Muhammad bin Ali. (2009). Al-Misbah al-Munir fi Gharib al-Sharh al-Kabir (Vol. 1, 5th ed.). Beirut: Al-Maktaba Al-‘Ilmiyya.

- Al-Ghubrini, Abu al-Abbas bin Abdullah. (1979). Unwan al-Dirayah fi man ‘urifa min al-‘ulama’ fi al-mi’ah al-sabi‘ah bi-Bijaya (Edited by Ahmad bin Muhammad bin Abdullah and Adel Noueihid). Beirut: Publications of the New Horizon Circle.
- Al-Jabrani, M. (1992). Al-Ra’id: A Modern Language Dictionary (7th ed.). Beirut: Dar Al-Ilm Lilmalayin.
- Al-Miftah, Abdu al-Baqi. (2011). Research on the Books and Concepts of the Greatest Shaykh Muhyiddin Ibn Arabi (1st ed.). Lebanon: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyya.
- Al-Muqri, M. (1968). Nafh al-Tib min Ghusn al-Andalus al-Ratib (Edited by Ihsan Abbas, Vol. 7). Beirut: Dar Sader.
- Al-Nabulsi, Abd al-Ghani (d. 1143 AH). The Clear Statement in Explaining the Creed of Abu Madyan. Cairo: Manuscript at the Egyptian National Library, Ref. No: 362.
- Al-Nabulsi, Abd al-Ghani. (1969/1389 AH). Clarifying the Intended Meaning of the Unity of Existence (Presented and edited by Izzah Hasriyya). Damascus: Al-‘Ilm Press.
- Al-Qustantini, Abu Bakr Qunfudh. (1965). Uns al-Faqir wa ‘Izz al-Haqir. Rabat: Rabat Press.
- Al-Saghir, Abdul Majid. (2012/1432 AH). Issues of Sufism, Islamic Sciences, and Society. Qut al-Qulub Journal, (1).
- Al-Sha‘rani, Abd al-Wahhab. (1315 AH). Al-Tabaqat al-Kubra, also known as Lawami‘ al-Anwar fi Tabaqat al-Akhyar (Vol. 1). Egypt: Muhammad al-Miliji Library and his brother.
- Al-Shawar, Al-Arabi bin Mustafa. (1938). Divine and Bestowed Gifts in the Popular Legacy of the Ghawth. Syria: Damascus Press.
- Al-Shushtari, Abu al-Hasan. (2004). Al-Risalah al-Shushtariyyah: A Scholarly Treatise on Sufism (Edited by Muhammad al-Adlouni al-Idrissi, 1st ed.). Casablanca: Dar al-Thaqafa.
- Al-Taftazani, Awfa Ghoneimy. (2009). Introduction to Islamic Sufism. Cairo: Dar al-Thaqafa for Publishing and Distribution.
- Al-Zarruq al-Fasi, Ahmad. (2007). Principles of Sufism (Edited by Abdul Majid Khayyali, 3rd ed., Principle 59). Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyya.
- Al-Zayyat, Y. (1984). Al-Tashawwuf ila Rijal al-Tasawwuf (Edited by Ahmad Tawfiq). Casablanca: Dar al-Thaqafa.
- Huwaidi, Y. (1954/1373 AH). The History of Islamic Philosophy in the African Continent. Cairo: Al-Nahda al-Islamiyya Library.
- Ibn ‘Ajiba, Ahmad al-Hassani. (2010). Al-Bahr al-Madid fi Tafsir al-Qur’an al-Majid (Edited by Omar Ahmad al-Rawi, Vol. 2, 3rd ed.). Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyya.
- Ibn Arabi, Muhyiddin. (2006). Al-Futuhat al-Makkiyya (The Meccan Revelations) (Volumes 1, 3, 4). Beirut: Dar Sader.
- Ibn Arabi, Muhyiddin. (2010). Mahadirat al-Abrar wa Musamarat al-Akhyar (Volumes 1–2). Al-Saada Press.
- Ibn Khaldun, Abd al-Rahman. (2017). Al-Muqaddimah (The Introduction) (Vol. 1). Egypt: Dar al-Nahda.
- The Holy Qur’an, Warsh Narration.
- Yasin, I. I. (2002). Introduction to Philosophical Sufism: A Psycho-Metaphysical Spiritual Study (2nd ed.). Egypt: Faculty of Arts, University of Mansoura.