أثر ابن برجان في حركة المريدين بالأندلس

د. نجلاء حسني إبراهيم مبارك
جمهورية مصر العربية

شهد القرن السادس الهجرى ظهور أهم مدرسة صوفية عرفها الغرب الإسلامي، وهى مدرسة الميرية الوارثة لأراء " ابن مسرة "[1] ومدرسته الزهرية الصوفية الفلسفية، التي مثلت منعطفاً هاماً في تاريخ الفكر الإسلامي في هذه الناحية، وقد كان لأقطاب مدرسة المرية – وعلى رأسهم ابن برجان – أثر بالغ الأهمية في تحقيق قفزة سريعة بالتصوف الفلسفي بالغرب الإسلامي ونقله من المرحلة الابتدائية التي كونها ابن مسرة – بوضع الأسس الأولى للفكر الصوفي والفلسفي على حد سواء – إلى مرحلة وسطى ساعدت على إزدهاره ؛ حاولوا فيها التوحيد بين الأفكار الصوفية والفلسفية من أجل إبراز نظرية في الوجود قائمة على الوحدة في مدارجها الأولى.

وابن برجان هو أبو الحكم عبد السلام بن عبد الرحمن بن أبى الرجال اللخمى الإفريقى ثم الإشبيلى العارف شيخ الصوفية[2]، يذكر عنه ابن الزبير أنه كان "إماماً في علم الكلام،

---

[1] هو محمد بن عبد الله بن مسرة الجبلى، مفكر باطنى وصوفي أندلسى، ولد بقرطبة عام ٢٦٩هـ/ ٨٨٣م، توفي ٣١٩هـ/٩٣١م. وذكرت المصادر لأبن مسرة ثلاثة كتب هى التبصرة، والحروف، وتوحيد الموقنين. انظر، ابن سبعين، الرسالة الفقيرية، ص ١٤ ضمن رسائل ابن سبعين، تحقيق عبد الرحمن بدوى، الدار المصرية للتأليف والنشر والترجمة، القاهرة، ١٩٦٥م؛ بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ج٤، تعريب عبد الحليم النجار، ط ٢، دار المعارف، القاهرة، ص ١٥٣. ولم يصلنا من كتبه سوى " الحروف " و " رسالة الاعتبار" نشرهما الشيخ كامل محمد عويضة وحققهما في كتاب تحت عنوان، ابن مسرة، ط ١، بيروت، ١٩٩٣م، ص ٤٣– ٨٨.

انظر في ذلك، الدراسة الأصيلة عنه للمستشرق الأسبانى اسين بلاسيوس
Abenmasarra y su Escuela, *Origines de la Filosofia Hispano Musulmana*, Madrid, 1914.
ودراسة أخرى فريدة عن ابن مسرة لمحمد العدلونى الإدريسى، شملت جانبين، الأول محاولة إبراز أهم المناحى الفكرية والتاريخية التي ساهمت في ظهور التصوف الفلسفي بالأندلس، والثانى وهو الأهم، دراسة تحليلية نقدية ومقارنة لمذهب " ابن مسرة " الزهدى الصوفي الفلسفي إعتماد على مؤلفيه " خواص الحروف " و " الاعتبار ". انظر ابن مسرة ومدرسته، ط ١، دار الثقافة، الدار البيضاء، ٢٠٠٠م.

[2] ابن الزبير، كتاب صلة الصلة، تحقيق عبد السلام الهراس وسعيد إعراب، قسم ٤، وزارة الأوقاف، المغرب، ١٩٩٤، ص ٣٢ . انظر استدراك عثمان يحيى في الفتوحات المكية لابن عربى، السفر الأول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٨م، ص ٥٠٢.

لغات العرب والأدب، عارفاً بالتأويل والتفسير، نحويا بارعاً، نقاداً ماهراً، إماماً في كل ما ذكر، لا يماثل بقرين، مشاركاً في علم الحساب والهندسة، وغير ذلك"[١]، إلا أنه كان مؤثراً لطريقة التصوف وعلم الباطن، متصرفا في كل ذلك ؛ عارفا بمذاهب الناس متقيداً في نظره بظواهر الكتاب والسنة بريئاً من تعمق الباطنية بعيداً عن قحة الظاهرية، شديد التمسك بالكتاب والسنة، جاريا في تأويل ذلك على طريق السلف وعلماء المسلمين[٢] .

عده ابن خلدون من أصحاب مذهب التجلى، عند تقسيمه لكلام الصوفية إلى أربعة مواضيع أحدهما الكلام على مجاهدات القوى والاستقامة، وثانيهما مجاهدة المشاهدة او الكلام في الكشف، وثالثهما في المواجد، ورابعهما في التصرفات، فهو يرجع مذهب أهل المكاشفة إلى رأيين ، رأى أصحاب التجلى، ورأى أصحاب الوحدة. فيقول " رأى أصحاب مذهب التجلى، والمظاهر، والأسماء، والحضرات، وهو رأى غريب فيلسوفي الإشارة، ومن أشهر المتذهبين به ابن الفارض وابن برجان وابن قسى "[٣]، وابن برجان ومتصوفي تلك الفترة ممن يعنون بعلوم المكاشفة و" عكفوا على الكلام فيها، وصيروها من قبيل العلوم والاصطلاحات، وسلكوا فيها تعليماً خاصاً، ورتبوا الموجودات على ما انكشف لهم ترتيباً خاصاً، يدعون فيه الوجدان والمشاهدة، وربما زعم بعضهم في ذلك غير ما زعمه الآخرون، فتعددت المذاهب، واختلفت النحل والأهواء، وتباينت الطرق والمسالك، وتحيزت الطوائف، وصار اسم التصوف مختصا بعلوم المكاشفة، والبحث على طريقة العلوم الاصطلاحية الكسبية، عن اسرار الملكوت، والإبانة عن حقائق الوجود، والوقوف على حكمته وأسراره[٤]". وذكر ابن خلدون اعتقادهم الخاص بالتجلى " وحاصلته في ترتيب صدور الموجودات عن الواجب الحق ، أن أنية الحق هى الوحدة، وأن الوحدة نشأت عنها الأحدية والواحدية، وهما اعتباران للوحدة، لأنها إن أخذت من حيث سقوط الكثرة وانتفاء الاعتبارات فهى الأحدية، وإن أخذت من حيث اعتبار الكثرة والحقائق غير المتناهية فهى الواحدية، ونسبة الواحدية إلى الأحدية، نسبة الظاهر إلى الباطن، والشهادة إلى الغيب، فهى مظهر للأحدية بمنزلة المظهر المتجلى، ثم تلك الوحدة الجامعة التي هى عين

---

[١] صلة الصلة، قسم ٤، ص ٣٢.

[٢] ابن الزبير، صلة الصلة، قسم ٤، ص ٣٣.

[٣] شفاء السائل التهذيب المسائل، تعليق محمد بن تاويت الطنجى، اسطنبول، ١٩٥٧م، ص ٥٨.

[٤] ابن خلدون، شفاء السائل، ص ٥٧.

الذات وعين قبولها الاعتبارين أعني اعتبار الباطن وتوحده عن الكثرة، واعتبار الباطن وتكثره، فهى بين البطون والظهور كالمتحدث في نفسه مع نفسه، ثم أول مراتب الظهور ظهوره لنفسه، وأول متعلق الظهور الكمال الأسمائى للحديث مع نفسه، وأول التجليات تجلى الذات الأقدس على نفسه، وينقلون في هذا حديثاً نبويا يجعلونه أصل نحلتهم، وهو ، كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق ليعرفونى، والله أعلم بصحته .. ثم تضمن هذا التجلى عندهم الكمال، وهو إفاضة الايجاد والظهور، وليس هو من حيث الأحدية التي هى سلب الكثرة، بل ؛ من حيث الواحدية التي هى المظهر وينقسم إلى كمال وجدانى، وكمال أسمائى ؛ لأن تلك الكثرة إن إعتبرت من حيث حصولها جميعاً في دفعة واحدة، وعينا واحدة في شهود الحق، فهو الكمال الوجدانى، وإن اعتبرت من حيث التفصيل في الحقائق والاعتبارات، والتنزل في الوجود، وانها البرزخ الجامع لتلك الأفراد المنفصلة، فهو الكمال الأسمائى المنزل تفصيله في الحقائق ؛ وهذه عندهم هى عالم المعانى والحضرة العمائية، وهى الحقيقة المحمدية، ومن اعيان كثرتها حقيقة القلم واللوح، ثم حقيقة الطبيعة، ثم حقيقة الجسم، إلى أن ينتهى إلى آدم حقيقة ووجوداً، وتشتمل الحضرة العمائية عندهم من حيث اعتبار الكثرة والتفصيل على الحقائق السبعة الأسمائية التي هى الصفات، وأشملها وأوعيها حقيقة الحياة. ثم حقائق الأنبياء والرسل والكمل من المحمديين الذين هم الأقطاب وعلى حقائق الأبدال السبعة، وهى كلها تفصيل الحقيقة المحمدية، ثم تتفرع من الحقائق التي هى الأصول والمناشئ حقائق أخرى، وتجليات ومظاهر للذات الأحدية.....[1] " .

وذكرت له المصادر العديد من الكتب، إلا أن أغلبها لم يصلنا مثل كتاب " عين اليقين "[2] ، وكتاب " الإلهام والإشارات "[3]، وكتاب " الإرشاد "[4]. ووصلنا من إنتاجه كتابين ما زالا

---

[1] شفاء السائل، ص ٥٩ – ٦١.

[2] صالح بن مهدى المقبلى، العلم الشامخ في إيثار الحق على الأباء والمشايخ، القاهرة ١٣٢٨هـ، ص ٤٨٧.

[3] ابن الزبير، صلة الصلة، قسم ٤، ص ٣٣.

[4] ابن الزبير، صلة الصلة، قسم ٤، ص ٣٣ ؛ القرطبى، التذكرة في أحوال الموتى، تحقيق أحمد حجازى السقا، ج١، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٦م، ص ٢٧٥.

مخطوطين هما شرح أسماء الله الحسنى أو لسان الحق المبثوت في الأمر والخلق، والجزء الثانى من تفسير القرآن[١] .

وقد اهتم ابن برجان في " ترجمان لسان الحق " بشرح أسماء الله الحسنى بأسلوب ذوقى خال من أى تعقيد فلسفي باطنى، وهو في ذلك يعتمد التحليل اللغوى المدعم بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية وبالمأثور من أقوال العرب وأشعارهم[٢] .

ويلاحظ في تفسيره الذوقى للقرآن، تمييزا لطيفا خجولا بين الذات الإلهية الواحدة المنزهة عن كل إضافة، أى الله كما هو في ذاته وحقيقته التي لا يعلمها إلا هو، وبين الصفات التي وصف نفسه بها والتي بها يتعرف إلى خلقه، فظهر رأيه الفريد فيما يسميه بـ " الحق المخلوق به ". وخلاصته إنما يراد به الله كما وصف نفسه لخلقه في القرآن وكما يعلم من خلال النظر في مخلوقاته، أنه هو الخالق المصور المدبر للكون، وهو المتجلى لخلقه في أسمائه وصفاته وأفعاله في كل ما تظهر فيه، ما هو كائن وما سيكون ، فكل اسم يمسى به الله أوصفه يوصف بها إنما هى " حق مخلوق به" أى هى القوانين الإلهية التي يظهر أثرها في كل شئ وفي كل زمان ومكان، بها تتكشف حقائق الأشياء التي قدرها الله أزلا[٣] .

ووضح منحاه الباطني في تفسيره الذوقى الصوفي للقرآن، وتميزه في أساليبه ومصطلحاته ومعانيه، فقد " جرى فيه على طريقة لم يسبق إليها واستقرأ من آيات عجائب وكوائن من الغيوب، إلا أنه أغمض في التعبير عن ذلك فلا يصل إلى مقصوده إلا من فهم كلامه، وفي كتاب " الإرشاد " قصد فيه إلى إستخراج أحاديث صحيح مسلم بن الحجاج من كتاب الله تعالى ؛ فتارة يريك الحديث من نص آية، وتارة من فحواها ومفهومها، وتارة من

---

[١] أشار د. محمد العدلونى إلى إطلاعه على هذين المخطوطين، الأول " ترجمان لسان الحق المبثوث في الأمر والخلق " مخطوط باريس، رقم ٢٦٤٢ arabe وهو ثلاثة أجزاء، الجزء الأول آخره الورقة ٩٨ والجزء الثانى أوله الورقة ٩٩ والجزء الثالث أوله ١٨٩ وآخره ورقة ٢٧٨ في حجم مكون من ٢٧٦ ورقة، أوله " الحمد لله الذي باسمه تفتح المطالب ". وأما " شرح أسماء الله الحسنى " مخطوط المتحف البريطانى رقم ٤١١ OR ١٦١٢. والمخطوطين مضمونهما وفحواهما واحد. وتفسير القرآن، المخطوط بالمكية الوطنية الألمانية " ميونخ " ضمن مجموع المخطوطات العربية ٨٣ Mscod، والكتاب يبلغ عدد صفحاته ٥٠٠ من القطع الكبير. انظر التصوف الأندلسي أسسه النظرية وأهم مدارسه، دار الثقافة، الدار البيضاء، ٢٠٠٥م، ص ٨٦.

[٢] محمد العدلونى الإدريسى، التصوف الأندلسي، ص ٨٦.

[٣] محمد العدلونى الإدريسى، التصوف الأندلسي، ص ٨٧– ٨٨.

إشارتها، أو من مجموع آيتين مؤتلفتين أو مفترقتين، ومن عدة آيات إلى أشباه هذه المآخذ"[١]، فأكثر كلامه على طريق الأحوال والمقامات[٢] .

وقد ارتبط اسمه بأهم حدث فكرى وسياسى في تاريخ الغرب الإسلامي من خلال تفسيره الذوقى لقوله تعالى " ألم غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين " فاستنتج عن طريق فنون الحساب، توقيت استرجاع القدس من طرف المسلمين بالشهر والسنة أى في رجب سنة ٥٨٣ هـ – ١١٨٧ م من طرف صلاح الدين الأيوبى حيث تجاوز عمله التفسير العادى إلى التفسير بالإشارة، والذي يكون فيه نظر الصوفي أخص من نظر المفسر وصاحب فقه الحديث لأن كلا منهما يعتبر الحكم والمعنى ليس إلا، بينما هو يطلب الإشارة بعد إثبات ما أثبتاه. وبهذا يحاول استكمال قصور تفسير علماء الرسوم في الفقه والتفسير [٣] .

ويتجلى ذلك في ممارسته " لحساب الجمل " وتطبيقه على نصوص القرآن حيث تخضع القيمة العددية لكل حرف من حروفه إلى عمليات حسابية مختلفة تعتمد أساساً للتنبؤ بالأحداث خيرها وشرها، وذلك يدخل في علم " المونوغرامات "[٤] .

وأضاف شيخ إشبيلية بهذا السبق دوراً كبيراً في العلم الصوفى، في دفع التصوف إلى طور النضج والإشعاع زمن ابن عربى ومن جاء بعده. فمؤلفات ابن برجان وغيره من أعلام التصوف في تلك الفترة، تعد من الأسس التي بنى عليها ابن عربى مذهبه في وحدة الوجود[٥]، فيذكر ماسينيون أن ابن برجان مرجعا من مراجع ابن عربى الفكرية هيأته للإتجاه نحو اللاهوت

---

[١] ابن الزبير، صلة الصلة، قسم ٤، ص ٣٣.

[٢] ابن الموقت، السعادة الأبدية في التعريف بمشاهير الحضرة المراكشية، فاس، ١٩١٨م، ص ٥٤؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، د.ت، ج٤، ص ٢٣٧ ؛
Coldziher, “IBN barragan ", *Gesammelte schriften*, Hildeshein 1970, p. 546.

[٣] انظر بن العريف، محاسن المجالس، مقدمة فرنسية لاسين بلاسيوس، باريس ١٩٩٣م، ص ٢؛ نهاد خياطة، كتاب النفائس ومحاسن المجالس، مجلة المورد، مجلد ٩، عدد ٤، ج٢ ١٩٨١م، ص ٦٨٢.

[٤] Coldziher, "IBN barragan ", p. 545.

[٥] انظر، محمد العدلونى الإدريسى، مدرسة ابن عربى الصوفية ومذهبه في الوحدة، ط١، دار الثقافة، الدار البيضاء، ١٩٩٨م، ص ١٢–١٣.

الصوفي الإسلامي ذى الطابع القرمطى الإسماعيلي[١]، ويذهب اسين بلاسيوس إلى أن ابن عربى مرتبط بالمدرسة المسرية بواسطة ابن برجان[٢] .

وظهر جلياً مدى أثر ابن برجان في من أتى بعده من صوفيه الأندلس ممن أنضم لمدرسته الصوفية التي فتحت الطريق أمام مذهب " وحدة الوجود " عند ابن عربى. فمثلاً رأى ابن برجان في " الحق المخلوق به "، وظفه ابن عربى فأصبح مفهوماً أوسع يتماشى ومذهبه في وحدة الوجود فهو سيستعمله كمرادف للحقيقة المحمدية أو العقل الأول أو القلم الأعلى او الروح الكلى، كما أن ذلك التمييز الذي ظهر عند ابن برجان بين الذات والصفات سيظهر ناضجاً عند ابن عربى حين إعتبر أن الذات الإلهية لا إسم لها. بينما أسماؤه هى الصور التي يتجلى فيها[٣].

كما كان ذا أثر كبير على أصحاب الوحدة في ممارستهم " لعلم أسرار الحروف "، يقول أبن عربى ، " فإن قلت " البضع " – الإيمان بضع وسبعون – مجهول في اللسان فإنه من واحد إلى تسعة، فمن أين قطعت بالثمانية عليه ؟ – فإن شئت قلت لك من طريق الكشف وصلت إليه. فهو الطريق الذي عليه أسلك، والركن الذي إليه أستند في علومى كلها. وإن شئت أبديت لك منه طرفا من باب العدد. وإن كان أبو الحكم، عبد السلام بن برجان، لم يذكره في كتابه، من هذا الباب الذي نذكره، وإنما ذكره من جهة علم الفلك وجعله سترا على كشفه، قطع به بفتح بيت المقدس، سنة ٥٨٣هـ، ١١٨٧م[٤] .

---

(١) *Essai sur les origines du lexique de la mystique musulmane*, Note 8, Paris , 1968, p. 79.

(٢) انظر، ابن عربى، حياته ومذهبه، تعريب عبد الرحمن بدوى، مطبوعات الكويت، ١٩٧٩م، ص ٢٧٤.

(٣) ابن عربى، الفتوحات المكية، ج٢، ص ١٠٤ ؛ ج ٣، ص ٧٧؛ محمد العدلونى الأدريسى، التصوف الأندلسي، ص ٨٨.

(٤) ابن عربي، الفتوحات المكية، ج١، ص ٢٦٧ – ٢٦٨. ويقول ابن خلدون عن ذلك العلم أنه " نشأ عن الخوض في علم المكاشفة عند أهل الرأى من الكمال الأسمائى الذي كانت مظاهره أرواح الأفلاك والكواكب، وأن طبائع الحروف وأسرارها سارية في الأسماء والأكوان من لدن الإبداع الأول، تنتقل في أطواره، وتعرب عن أسراره، فحدث لذلك علم أسرار الحروف، وهو علم لا يوقف على موضوعه، ولا تحاط بالعدد مسائلة، تعددت فيه تواليف البونى، وابن العربي، وغيرهما ممن اتبع آثارهما. وحاصلة عندهم تصرف النفوس الربانية في عالم الطبيعة بالأسماء الحسنى، والكلمات الألهية الناشئة عن الحروف المحيطة بالأسرار السارية في الأكوان. ثم

وإن شكل فقدان باقى مؤلفات ابن برجان عاملاً سلبيا في عدم إعطائه حقه من التقدير لمكانته الرائدة في الفكر الصوفي، وبالتبعية لذلك ضياع كثير من إنتاج أصحاب تلك المرحلة. مما أدى إلى خفوت الأضواء عن تلك المرحلة الوسطى من الفكر الصوفي الأندلسي، بين المدرسة المسرية وأصولها ومدرسة ابن عربى الحاتمى ونضجها وإمتدادها. فأصدر بعضا من المؤرخين حكماً على كتبهم هو أبعد ما يكون عن الموضوعية، بل أميل إلى ميولهم العقائدية، وولائهم السياسى[١]. مثل حكم ابن خلدون على ابن برجان– والمخالف لرأيه السابق في وضعه من أصحاب مذهب التجلى– فقد ذكر عن كتب الصوفية المتأخرين مثل " الفصوص " و " الفتوحات " لابن عربى و " البد" لابن سبعين و " خلع النعلين " لابن قسى و " عين اليقين " لابن برجان وما أجدر الكثير من شعر ابن الفارض والعفيف التلمسانى وأمثالهما أن يلحق بهذه الكتب، وكذا شرح ابن الفرغانى للقصيدة التائية من نظم ابن الفارض، فيقرر ابن خلدون على عدم حسن الظن بأهل المكاشفة وأن تصوفهم غير مشروع القصد[٢]، فالحكم في هذه الكتب وأمثالها إذهاب أعيانها متى وجدت بالتحريق بالنار والغسل بالماء، حتى يمتحى أثر الكتابة، لما في ذلك من المصلحة العامة في الدين، ويتعين على من كان عنده التمكين منها للإحراق، وإلا فينتزعها منه ولى الأمر ويؤدبه على معارضته في منعها، لأن ولى الأمر لا يعارض في المصالح العامة[٣].

لا شك أن عصر المرابطين شهد ازدهارا رائعا للتصوف في الأندلس، وهذا النجاح الهائل الذي حققه التصوف، إنما يرجع إلى عدة عوامل يأتى في مقدمتها ، العامل الخارجى –

اختلفوا في سر التصرف الذي في الحرف بم هو ؟ فمنهم من جعله للمزاج الذي هو فيه، وقسم الحروف بقسمة الطبائع إلى أربعة أصناف كما للعناصر، واختصت كل طبيعة بصنف من الحروف يقع التصرف في طبيعتها فعلا وانفعالا بذلك الصنف، فتنوعت الحروف بقانون صناعى يسمونه التكسير ... قال البونى، ولا تظنن أن سر الحروف مما يتوصل إليه بالقياس العقلى، وانما هو بطريق المشاهدة والتوفيق الإلهى. وتصرف أصحاب الأسماء أنما هو بما حصل لهم بالمجاهدة والكشف من النور الإلهى والإمداد الربانى، فيسخر الطبيعة لذلك طائعة غير مستعصية، ولا يحتاج إلى مدد من القوى الفلكية ولا غيرها، لأن مدده أعلى منها. انظر، شفاء السائل، ص ٦٣– ٦٤.

[١] محمد الأمرانى، دراسة وتحقيق خلع النعلين، ط١، مطبعة امبا بأسفى، المغرب، ١٩٩٧م، ص ٢٤.

[٢] شفاء السائل، ص ٦٧.

[٣] صالح بن مهدى المقبلى، العلم الشامخ، ص ٤٧٨؛ وانظر نص الفتوى ملحق بكتاب شفاء السائل، ص ١١٠.

التأثير المشرقى [١] ، ذلك أن كل الحركات التي ظهرت في المشرق الإسلامي منذ بداية الإسلام وجدت لها أصداء في الشمال الأفريقى، رأينا ذلك بالنسبة إلى مذهب الخوارج والشيعة في القرون الأولى، ثم بالنسبة لحركة السلفية وإقرار مذهب مالك، وأخيراً بالنسبة إلى النزعة العقلية المعتزلة الأشعرية التي إتجه إليها الموحدون، لذلك سيبدو غريبا لو لم ينجح التصوف المشرقى في النفاذ إلى بلاد المغرب والأندلس[٢] .

والتأثير المشرقى، ظهر دوره الكبير من خلال مؤلفات المشارقة في التصوف، فقد وصل إلى زهاد الأندلس كتاب " التجير في التذكير " للمحاسبى (ت ٢٤٣هـ /٨٥٧م)، و " كتاب قوت القلوب في معاملة الحبوب " ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد لأبى طالب محمد بن عطيه الحارثى المكى (ت ٣٣٦هـ/٩٤٧م)، ورسالة القشيرى (ت ٣٨٦هـ / ٩٩٦م)، وكتاب منازل السائرين للهروى؛ (ت ٣٩٦هـ / ١٠٠٥م) ؛ وكتب الغزالي (ت ٥٠٥هـ/ ١١١١م) وأهمها كتاب " إحياء علوم الدين " وكل ذلك بالإضافة إلى التراث الفلسفي اليونانى الضخم لفلاسفة عظام أمثال أفلاطون وأرسطو، بالإضافة إلى مؤلفات فلاسفة الإسلام المشرقيين، أمثال الفارابى (ت ٣٣٩هـ/ ٩٥٠م)، وابن سينا (ت٤٢٨هـ/ ١٠٣٦م) وموسوعة إخوان الصفا الفلسفية الباطنية. مع رحيل عد كبير من زهاد الأندلس إلى المشرق، وعند عودتهم ظهر منهم من جاء بعلم صوفى، يتحدث عنه أو طريقة يشيعها، مثلما انتقلت طريقة الملامتية إلى المغرب، وتمسك بها بعض الصوفية[٣] .

ثانياً ، العوامل الداخلية ، تتمثل في تردى الأوضاع السياسية والاقتصادية بالأندلس؛ فقد توالت انهزامات المرابطين أمام هجوم النصارى المتواصل وخاصة في الثغر الأعلى، فقد إنكسر الجيش المرابطي بقيادة بن تافلويت في سهل برشلونة ٥٠٨هـ/ ١١١٥م ، أمام رامون بيير صاحب برشلونة، وسقطت سرقسطه (٥١٢هـ/ ١١١٨م) – المركز الإسلامي الكبير بشرق

---

[١] حسين مراد، المتصوفة في المغرب الأقصى في عصر المرابطين والموحدين، المطبعة الإسلامية، القاهرة، ١٩٩٤م، ص ١٧.

[٢] الفرد بل، الفرق الإسلامية في الشمال الأفريقى، ترجمة عبد الرحمن بدوى، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨١م، ص ٣٧١.

[٣] حسين مراد، المتصوفة في المغرب الأقصى، ص ١٨-٣٠.

الأندلس في يد ابن رذمير (الفونسو المحارب) [١]، وتلا ذلك هزيمة أخرى للمسلمين في موقعة كتندة ٥١٤هـ/ ١١٢٠م[٢]. وكثرة غزوات النصارى لبلاد المسلمين، وتمخض عن ذلك كثرة عيثهم في المزارع وتحزيبهم للقرى والمدن وقتلهم الرجال وسبيهم للنساء والأطفال، وكان أوضح مثال ما قام به ألفونسو المحارب ملك أراجون في إجتيازه الأندلس الإسلامية من أقصاها لأقصاها حتى أشرف على شواطئها الجنوبية ستة ٥٢٠هـ/ ١١٢٧ م، دون أن يلقى قوة إسلامية واحدة تقف في وجهه وترده بل اكتفي المرابطون بأن يسايروا الجيش النصرانى من بعيد ويراقبوا أعماله التخريبية[٣]. فأظهرت تلك الغزوة وضع المرابطين العسكرى من ضعف ووهن.

وإتخذت غزوات القوى النصرانية بعد ذلك الصفة الصليبية، لإيضاح مدى حقهم في إسترداد الأندلس، مثل غزوة ألمرية سنة ٥٤٢هـ/ ١١٤٧م وقادها الأمبراطور الفونسو ريموندس وشاركت فيها كلا من أراجون ونافارا وبيزة، وبالفعل تمكنت الحملة من الإستيلاء على المدينة في شهر أكتوبر[٤] .

ومن جهة أخرى كان لقيام الموحدين بحركتهم تحت قيادة ابن تومرت في المغرب أثر كبير في إشتداد الأزمة المالية، فقد ضاعفت تلك الحركة من إلتزامات الدولة العسكرية، فاضطرت الدولة إلى إخلاء الأندلس من حاميتها العسكرية، وإرسال الجيوش الواحد تلو الآخر إلى المغرب، وتلك الحرب المستمرة بينهم منذ سنة ٥١٦هـ/١١٢٢م حتى ٥٤١ / ١١٤٦م بسقوط مراكش قد أتت على الزرع وما تبعه بالمغرب، فكان لذلك أثرا كبيراً في الأندلس، فقد استنفذ المرابطون مواردهم القليلة الباقية على إعداد الجيوش، بل وكثرت الضرائب على الرعايا بالعدوتين .

---

[١] ابن أبى زرع، الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، راجعة عبد الوهاب بنمنصور، ط٢، الرباط، ١٩٩٩م، ص ٢٠٣ – ٢٠٦.

[٢] محمد عبد الله عنان، عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس، القسم الأول، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٤، ص ١٠٣.

[٣] انظر، محمد عبد الله عنان، عصر المرابطين والموحدين، ج١، ص ١١٢–١١٣؛ مراجع عقيلة الغناى، قيام دولة الموحدين، منشورات جامعة قاريونس، بنغازى، ١٩٨٨م، ص ١٥٣.

[٤] مراجع عقيلة الغناى، قيام دولة الموحدين، ص ١٥٣.

ومع ضعف الدولة المرابطية، وتقلص نفوذها، وعجزها في كثير من الأحيان عن الوفاء بالتزاماتها المالية، وبجانب نضوب معين الغنائم، المورد الأساسى من موارد الدولة الاقتصادية، فرضت الدولة ضرائب وجبايات " ذات سمة اقطاعية "[١]، ويذكر ابن ابى زرع أن المرابطين " جبوا ما لم يجبه أحد من قبل "[٢] ، ومما فرضوا من ضرائب تضرر منها العامة، ضريبة " التعتيب " لرد النصارى عن الأندلس[٣]، والقبالة التي تفرض على الأراضى، ويزيد من سوء تلك الضريبة زيادة الملاك كراء أراضيهم مما يضر بالزرع ضررا بليغاً بل وربما تزيد الدولة المرابطية نفسها في كراء أراضيها[٤]، وفرضت الدولة ضريبة على الملاهى واللهو والمكلف بها يسمى الطرقون، وكان يتبع أى مكان به عرس أو حفلة ويفرض عليهم تلك الضريبة، وضريبة

---

[١] محمود إسماعيل، سوسيولوجيا الفكر الإسلامى، ج٣، قسم ١، ط١، دار سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٢م، ص ٣٣.

[٢] ابن أبى زرع، روض القرطاس، ص ١٣٧.

[٣] ابن القطان، نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان، تحقيق محمود مكى، ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٠م، ص ١٩١. وفي عام ٥١٩هـ/ ١١٢٤م أمر على بن يوسف بفرض ضريبة التعتيب أو المعونة، بتكليف أهل كل مدينة بترميم واصلاح سورها، بناء على نصيحة من القاضي ابن رشد، بعد كثرة هجمات النصارى. ابن عذارى، البيان المغرب، تحقيق إحسان عباس، ج٤، ط٣، دار الثقافة، بيروت ١٩٨٣، ص ٧٣. وكثيرا ما تضرر العامة من تلك الضريبة، فعندما طالبهم بها قاضى الجماعة في قرطبة ابن المناصف، رفضوا دفعها، بل وأساءوا إلى ابن المناصف، حيث رجمه الناس بالحجارة، فأمر بالقبض على المشاغبين وإلقائهم في السجن، وكان ابن قزمان من بين من سجنوا. ابن قزمان، ديوان، رقم ٤١، نشر كورنيطى، المعهد الأسبانى العربي، مدريد ١٩٨٠م.كما ثار العامة بإشبيلية بالقاضي أبى بكر بن العربي حينما طالبهم بترميم أسوارهم، وفرض عليهم جلود أضحياتهم في عيد الأضحى، فأحضروها كارهين، فثارت عليه العامة، فاضطر إلى إقامة السور من ماله الخاص. المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، ج ٢، دار صادر، بيروت، ١٩٨٦م، ص ٢٧.

[٤] عز الدين موسى، النشاط الإقتصادي في المغرب خلال القرن السادس الهجرى، ط١ دار الشروق، ١٩٨٣م، ص ١٦٧ – ١٦٨.

على المسافرون يدفعونها على الأبواب عند مغادرتهم لمدنهم[١]، بل وفرضوا على الناس الخدمة الإجبارية في إقامة الحصون وكانت تلك الخدمة بدون مقابل[٢] .

كما تعسف جباة الضرائب في تحصيل الخراج والمكوس والمعونة، خاصة وأن المقادير التي يجب أن تدفع لم تكن محددة في أغلب الأحوال، وإنما تركت لتقديرات الجباة، مما فتح المجال أمام ممارسة المنكر والرشوة، لدرجة أن ابن عبدون (ت ٥٣٠هـ / ١١٣٥م)، اعتبرهم فاتحى أبواب الضرر على المسلمين، وغالقى أبواب الخير والنفع وأنهم " فساق، أكلة سحت أشرار، سفلة، لا خوف ولا حياء ولا دين، ولا صلاة لهم، إلا طلب الدنيا، وأكل السحت والربا "[٣] .

كما ابتليت الدولة بالعديد من الكوارث الطبيعية كالجفاف والجراد أخذت بالحياة الزراعية، والملاحظ أن الدولة لم تبدى أى إهتمام تجاه تلك الكوارث أو محاولة تقديم المساعدة للزراع، فقد تعرضت البلاد لضربات متتالية من هجوم الجراد سنين ٥٢٦، ٥٢٧، ٥٢٨، ٥٢٩، ٥٣٠[٤] .١١٣١-١١٣٦م.

بالمثل تدهورت أحوال الصناعة، فهجر الصناع مدنهم، نتيجة لإرهاقهم بالكثير من المكوس والجبايات[٥]، وانتشرت ظاهرة الصناع الجائلين كالخرازين والصباغين والنجارين، كما خلت الأندلس من وجود المعامل والمصانع الكبرى، نتيجة للحروب الداخلية وانتشار الفوضى بها[٦] .

---

[١] ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق محمد عبد الله عنان، ج٢، ط١، مكتبة الخانجى، القاهرة، ١٩٧٤، ص ١٢٥.

[٢] عصمت عبد اللطيف دندش، الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين، ط١، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨، ص ٢٣٣.

[٣] رسالة في القضاء والحسبة ضمن ثلاث رسائل أندلسية فى آداب الحسبة والمحتسب، تحقيق ليفي بروفنسال، مطبعة المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية، القاهرة، ١٩٥٥م، ص ٥ . ولمزيد من التفاصيل انظر، إبراهيم القدرى بونشيش، العلاقات الانتاجية بين المزارعين وأرباب الأراضى فى المغرب والأندلس خلال القرن السادس الهجرى ١٢م، ضمن كتابه تراث الغرب الإسلامى وتاريخه الاقتصادى والاجتماعى، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٢م، ص ٧٧ – ٨٣.

[٤] انظر، ابن القطان، نظم الجمان، ص ١٩٧-١٩٨، ٢٠٨، ٢١٧، ٢٢٦.

[٥] محمود إسماعيل، سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، ج٣، ص ٧٤.

[٦] محمود إسماعيل، سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، ج٣، ص ٧٢-٧٤.

ونتيجة لسياسة الدولة الدينية، " فقد تبنى المرابطون أيديولوجية نصية محافظة دليلا على ضغوط التيارات العقلانية التي شكلت غطاء أيديولوجيا للقوى البورجوازية "[١]، فالمذهب المالكي هو صاحب الدور الأكبر في تحجيم دور أى تيار فكرى جديد، بل ولجهاضه، وإن كان ذلك الجمود لا يرجع فعليا إلى المذهب نفسه، وإنما إلى فقهائه[٢]. فمذهب مالك يستطيع أن يعايش باقى المذاهب الفقهية الأخرى والإتجاهات الفلسفية، كما حدث في المشرق، أما ما حدث بالأندلس من حجر للفكر فيرجع إلى فقهاء المذهب.

فاتجاه كثير من العامة للتصوف، اعتبر رد فعل لما رأوه من سوء تصرف للفقهاء، وتكالبهم على المناصب والأموال[٣]، وتحاسدهم فيما بينهم، بل واهتمامهم الشديد بما يظهره لهم

---

[١] محمود إسماعيل، سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، ج٣، ص ٢٦.

[٢] يذكر اسين بلاسيوس في كتابة ابن حزم"، " كان المذهب المالكي في أساسه مذهبا يقوم على الحديث، لأن مالكاً جعل الأحاديث النبوية مقدمة على رأى الفقهاء، ولكن الفقهاء لم يلتزموا تلك السنن، بل فعلوا ضدها، فانصرف الفقهاء من وقت مبكر عن دراسة الحديث، واقتصروا على الرجوع إلى كتب الفروع والخلاف التي أقرها شيوخ المذهب، وأصبح ذلكتقليداً ثابتاً لهم لا يحيدون عنه، وأخذ المالكيون بما في هذه الكتب، إن الخصوم والقضاة وأصحاب الشروط في الأندلس كانوا يتدارسون الملخصات المبسطة التي ألفها كبار شيوخ المالكية وعرضوا فيها المسائل العادية التي تعرض لأهل القانون كل يوم، وبينوا حكم المذاهب فيها، وعلى هذا درج أولئك الفقهاء من وقت مبكر على الاقتصار على عمل سهل، وهو البحث في هذه الكتب عن الأحكام المقرة بدلاً من الرجوع إلى الكتاب والسنة، وانتهوا إلى الانصراف عن دراسة القرآن والحديث، انصرفا يكاد يكون تاماً وأعرضوا عن النظر إلى غير المالكية من المذاهب، واعتبروا معرفتها أمراً لا جدوى فيه، بل أنكروا ونظروا إليها نظرتهم إلى البدع والضلالات، وانصرفوا كذلك عن النظر في ذلك العلم المنطقى الذي يسمى (علم أصول الفقه). وهو الفن الجدلى العادى الذي يمكنهم من أن يستخرجوا من الأصول أحكاماً مناسبة لما يعرض لهم م شتى المسائل والنوازل. محمد إبراهيم الفيومى، تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب والأندلس، ط١، دار الجيل، ١٩٩٧م، ص ١٩٦-١٩٧.

[٣] أمثال القاضي أبى بكر حازم بن محمد بن حازم (ت٤٩٦هـ/ ١١٠٢م) الذي ولى قضاء بياسه وكان فيها ذا أموال عريضة ". ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، تحقيق شوقي ضيف، ج ٢، ط٤، دار المعارف، القاهرة، د ت، رقم ٣٨٨، ص ٧٢. وقاضى قرطبة أبى عبد الله محمد بن أصبغ بن المناصف (٥٣٦هـ/ ١١٤١م) كان " يحرث له في ضياعه الموروثة بثمانمائة زوج في كل عام". ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب، تحقيق شوقى ضيف، ج ١، دار المعارف، القاهرة، د. ت، رقم ١٠٨، ص ١٦٣. وقد أحصى د. عز الدين موسى في جدول تقريبى أسر الفقهاء التي لها ذكر في إمتلاك أراضى واسعة بالأندلس فبلغ بها ٢٥ أسرة، كما اصطلحت كتب

العامة والخاصة، من إجلال وتقدير، فقد شكا القاضي ابن أسود قاضى قضاة الشرق إلى أمير المسلمين تاشفين بن على أنه مر بمرسية ولم يحفل له الزبير بن عمرو إليها، فأرسل تاشفين رسالة للزبير يوبخه في ذلك[١]، بالإضافة إلى إتجاههم فيما بينهم للخصومة والمنازعة، وخاصة مع أصحاب الإتجاه المغاير لهم – الفلاسفة – مثل نزاع البطليوسى النحوى مع ابن باجة[٢]، وكل ذلك بخلاف تسلطهم على الحياة الفكرية تجاه حركة ابن مسرة، والغزالي، وابن برجان.

فإجلال المرابطين وتقديرهم للفقهاء منذ بداية الدولة، كان السبب الرئيسى في إستغلالهم هذه الفرصة، فبلغوا في ظلال المرابطين مطامحهم في الرياسة والسلطان، وأصبحوا في بعض النواحى حكام الأقاليم، وأصبح الفقيه المشارو حاكماً مدنيا إلى جانب القائد المرابطي الذي كان حاكماً عسكريا[٣] .

ازدادت مكانة الفقهاء قوة وتمكنا في عهد على بن يوسف، الذي كان " لا يقطع أمرا في جميع مملكته دون مشاورة الفقهاء "[٤] الذين يلغوا في أيامه مبلغاً عظيماً لم يبلغوا مثله في الصدر الأول من فتح الأندلس[٥] "، " فكثر لذلك أموالهم واتسعت مكاسبهم"[٦] .

تلك العوامل السابقة ساعدت وبطريق مباشر على دخول تلك الأعداد الغفيرة في طريق التصوف، فقد وصف قاضى إشبيلية أبو بكر بن العربي المجتمع الأندلسي في تلك الفترة بقوله :" وقد عظم الخطب في هذا الزمان حتى لا يدرى العبد على أى شئ يبكى، أعلى فوات دنياه، أم على فوات دينه، أم على إخوانه في القربات، أم على أعوانه في الصالحات، أم على دروس العلم وطموسه، أم على إتفاق الخلق على إنكار المعروف وتعريف المنكر، أم على نفسه التي لا تطاوعه على طاعة، أم على عرسه التي تطالبه بما ليس به طاقة، أم على ولده الذي لا يرى

الطبقات على وصف هؤلاء بالأصالة التي تعنى ملكية الأرض والجلالة التي تعنى القدر الخطير، والنباهة الملازمة للمال انظر النشاط الإقتصادي في المغرب الإسلامي، ص ١٥٣، وملحق رقم (١) بنفس المرجع، ص ٣٥٥.

[١] حسين مؤنس، سبعة وثائق جديدة عن دولة المرابطين، الوثيقة الثالثة، المجلد الثانى، مجلة المعهد المصرى للدراسات الإسلامية، مدريد، ١٩٥٤، ص ٧٤-٧٥.

[٢] حسين مؤنس، سبعة وثائق جديدة عن دولة المرابطين، الوثائق الخامسة والسادسة والسابعة، ص ٨٠-٨١، ٨٣.

[٣] حسين مؤنس، سبعة وثائق جديدة عن دولة المرابطين، ص ٧٢.

[٤] المراكشى، المعجب فى تلخيص أخبار المغرب، تحقيق سعيد العريان، القاهرة، ١٩٤٩م، ص ٢٥٢.

[٥] المراكشى، المعجب، ص ٢٥٣.

[٦] المراكشى، المعجب، ص ٢٥٣.

فيه للعين قرة، أم على جاره الذي لا يفضى له على عورة، أم على أميره الذي لا يرعى فيه إلا و لا ذمة، أم على فقد صبره الذي يغلبه على الانفراد عن الخلق والاكتفاء بالرب "[١]. ولذلك رأى التصوف حل وحيد للبعد عما يجرى في المجتمع من مفاسد، فيقول ابن العربي " وإذا رأيت الباطل والفتنة فالبس حلل النوى، وانتوى فيمن انتوى"[٢] .

ظهر موقف ابن برجان تجاه الأزمة السياسية التي تشهدها الأندلس، فنحى بالتصوف منحى جديداً في الخروج به إلى الناحية العملية المتفاعلة مع أحداث المجتمع الأندلسي، فاتخذ عدة خطوات في سبيل الإصلاح أولها ، توليه إمامة مجتمع الصوفية بالأندلس، فيذكر الشعرانى بأنه " خطب لابن برجان في حوالي ١٣٠ بلدة "[٣]. أن بويع إماماً في كل هذه البلاد. ويؤيد ذلك تماما التأييد عبارات ابن العريف التي ذكرها في رسائله لابن برجان، والتي أوردها في كتابه " مفتاح السعادة وتحقيق طريق الإرادة "[٤]، ويخاطب فيها ابن برجان بقوله " الشيخ الفاضل الإمام " و " الإمام أبى الحكم شيخى وكبيرى " و "الشيخ واحدى نظراً، ومتقدمى تسليماً ومعتبراً و " أنت يا أمامى بحرمة الشيب، أذكر إذا رقدت عند من له رقدت، أحبك الذي أحببتنى له " و " أرغب أن لا أخلو من بال الشيخ ودعائه في توبة صالحة صادقة، وفراغ لإقامة فرض شافع نافع، فتح الله

---

[١] سراح المريدين في سبيل المهتدين، مخطوطة بدار الكتب المصرية، رقم ٢٠٣٤٨ ب، ورقة ٧٥.

[٢] سراح المريدين، ص ٧٤.

[٣] لواقح الأنوار في طبقات الأخيار، ج١، دار الفكر، بيروت، د. ت، ص ١٧.

[٤] تحقيق عصمت عبد اللطيف دندش، ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٣م، ص ١٠٨-١١٠. وكان الأب بولس نويا اليسوعى أول من نبه لمخطوط كتاب " مفتاح السعادة" (يوجد بالخزانة الحسنية بالرباط رقم ١٥٦٢) ونشر بعض رسائله وذلك بمجله الأبحاث عدد ٢٧ سنة ١٩٧٨ – ١٩٧٩، الجامعة الأمريكية، بيروت. واستنتج بذلك أن الشيخ والمعلم هو ابن برجان، وأن ابن العريف هو تلميذا له. كا أشار فيها إلى أن الكتاب ليس من تأليف ابن العريف بل من جمع بعض الصوفية. فإننا نقرأ في أوله " هذا كتاب جمعت فيه ما وقع إلى من أدعية الفقيه الفاضل أبا العباس أحمدبن موسى بن عطاء الله الصنهاجى المرى المعروف بابن العريف شيخنا رضى الله عنه " من مناجاته ومن كلامه المنثور والمنظوم ورسائله إلى إخوانه نفعهم الله بمحبته وسميته بكتاب " مفتاح السعادة وتحقيق طريق السعادة ". وترجح عصمت دندش أن الكتاب جمعه أبو بكر عتيق ابن مؤمن (ت ٥٤٨هـ/ ١١٥٣م) وتذكر في ص ١٠، ٦٧ أن عنوان الكتاب " مفتاح السعادة لأهل الإرادة " ومع ذلك جعلت عنوانه " مفتاح السعادة وتحقيق طريق السعادة".

لـى فـي مبرتـك، ونفعنـى بمعرفتـك، ومحبتـك، برحمتـه"، وذلـك خلافـا لمـا أعتقـده الكثيـر مـن الباحثين[1] من أن ابن العريف هو شيخ مريدي الأندلس وأنه هو شيخ ابن برجان.

فقد طـاف ابـن برجـان بأنحـاء الأنـدلس يـدعو لمذهبـه ويجـذب إليـه الأتبـاع والمريـدين، فـالتف حولـه حشـد هائـل مـن صـوفية الأنـدلس، يحضـرون مجالسـه، ويتلقـون تعاليمـه، ويتقلـدون مذهبه، فابن برجان هو المكون الرئيسى لجماعة المريدين بالأندلس، فإمامته تلك كان يسعى بها للوصول إلى تحقيق هدفه بإلتفاف أعداد كبيرة من العامة والصفوة المثقفة من حوله يهدف بها إلى توحيد الأندلسيين للتخلص من الحكم المرابطي.

وقد ساعده في هدفه ذلك، العديد من مشايخ الصوفية بالأندلس، وعلى رأسهم الرجل الثانى بعده في مشيخة المريدين بالأندلس وهو ابن العريف[2]، شيخ صوفية ألمرية، وهو صاحب دور كبير في عملية التكوين لجماعات المريدين بالأندلس، تحدث ابن بشكوال عن مكانته في

---

[1] انظر، ابن الخطيب، أعمال الأعلام تحقيق ليفي بروفنسال، ج٣، قسم ٢، مطبوعات معهد العلوم العليا المغربية، ١٩٣٤م، ص ٢٨٦؛ محمد عبد الله عنان، عصر المرابطين وبداية الدولة والموحدية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠١م، ص ٤٦٥؛ بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة حسين مؤنس، ط١، الإدارة الثقافية لجامعة الدول العربية، د. ت، ص ٣٣٢؛ ابن العريف، محاسن المجالس، مقدمة، فرنسية، ص ٤؛ أبو العلا عفيفى، أبو القاسم ابن قسي وكتابه خلع النعلين، مجلة كلية آداب، الاسكندرية، مجلد ١١، ١٩٥٧م، ص ٥٦.
Corbin, H., *Histoire de la philosophie islamique*, E. D. Callimard, 1964, p. 311.

[2] أحمد بن محمد بن موسى بن عطاء الله الصنهاجى من أهل ألمرية، يكن أبا العباس، ويعرف بابن العريف (٤٨١ –٥٣٦هـ)، (١٠٨٨–١١٤١م)، وأصله من طنجه وسمى ولده بالعريف لأنه بطنجة صاحب حرس الليل، وكان أبيه بقصبة ألمرية في رجال ابن صمادح، نشأ ابنه هذا وقد مسته الحاجة، فرفعه في صغره إلى حائك يعلمه، وأبى هو ألا يتعلم القرآن وتعلق بالكتب، فكان ينهاه ويخوفه، ودار له معاه ما كان يتلفه إلى أن تركه القصده فجاء نسيج وحده ". انظر ترجمته الكاملة في ابن الأبار، المعجم في أصحاب القاضي أبى على الصدفى، المكتبة الأندلسية ٧، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٧، ترجمة ١٤، ص ١٥ ؛ ابن بشكوال، الصلة في تاريخ أئمة الأندلس، نشر عزت العطار الحسينى، ج١، القاهرة، ١٩٥٥م، ترجمة ١٧٦، ص ٨٣؛ أبى العباس بن إبراهيم، الاعلام بمن حل مراكش وأغمات من الاعلام، تحقيق عبد الوهاب بنمنصور، ج ٢، ط ٢، المطبعة الملكية، الرباط، ١٩٩٣، ترجمة ١٢٥، ص ٥–١٣؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، ج١، دار الثقافة بيروت، د. ت، ترجمة ٦٨، ص ١٦٨. ويذكر ابن الخطيب والتادلى وفاته سنة ٥٣٧هـ/ ١١٤٢م. انظر أعمال الأعلام، ص ٢٨٦؛ التشوف إلى رجال التصوف، نشر أدولف فور، ج ١٢، مطبوعات معهد الأبحاث العليا المغربية، ١٩٥٨م، ص ٩٦– ١٠٠.

التصوف " إن العباد وأهل الزهاد في الدنيا كانوا يقصدونه ويألفونه فيحمدون صحبته[١] ". وبعد صيته في الزهادة والعبادة وكثر أتباعه على طريقته الصوفية[٢] "، فيذكر التادلى أنه كان " الشيخ أبو العباس كثير البسط "، كان يحب الزيارات ولا يغادر ألمرية لكثرة مريديه، فقد كتب في إحدى رسائله " في كل عام من سنة أربع وعشرين كان يردنى ركوب البحر، من يرجى بركته ويرغب في لقاء مثله من مريد يريد التوحش من الناس أو منتسب إليهم، إلا عامنا هذا، فما ورد أحد .... ضاقت نفسى في هذه المرة ضيقا كثيراً، وتوهمت أن ذلك بسبب شغلى بالصبيان وكثرة رؤيتى لمن عرفنى قديما وعرفته، فعزمت على إزالة الصبيان والسفر إليكم لأروح نفسى شهرين أو ثلاثة ثم عجزت عن ذلك"[٣]. ومن هنا عدت ألمرية بفضل ابن العريف هى العاصمة الروحية الروحية لكل المتصوفة الأسبان، فذاعت طريقته وكثر مريديه الذين جاءوا من كل أنحاء الأندلس إلى ألمرية ليضعوا أنفسهم تحت التوجيه الروحى لهذا الأستاذ[٤]، وبها عرف الكثير من طلابه ومريديه من شيوخ التصوف بالعديد من مدن الأندلس[٥]، وإليها وفد الكثير من قيادات المريدين بالغرب الأندلسي أمثال ابن قسى[٦] قائد جماعة المريدين بشلب، ومرتلة، والمتصوف الثائر بالغرب الأندلسي .

وعلى الرغم من أن مقر ابن برجان ومريدية كان بإشبيلية، إلا أن انتماءه لمدرسة ألمرية لكونها المقر الأشهر بين بؤر التصوف الكبرى بالأندلس في تلك الفترة[٧]، فمن ألمرية

---

[١] الصلة، ج١، ترجمة ١٧٦، ص ٨١.

[٢] ابن الأبار، المعجم، ترجمة ١٤، ص ١٦.

[٣] بولس نويا اليسوعى، سائل ابن العريف إلى أصحاب ثورة المريدين بالأندلس، مجلة الأبحاث، عدد ٢٧، جامعة بيروت الأمريكية، ١٩٧٨ – ١٩٧٩م، ص ٤٥-٤٦.

[٤] ابن العريف، محاسن المجالس، مقدمة فرنسية، ص ٣.

[٥] انظر عصمت دندش، الأندلس، ص ٥١- ٥٤.

[٦] أبو القاسم أحمد بن الحسين بن قسى، أول الثائرين بالأندلس عند اختلال دولة الملثمين، وهو رومى الأصل من بادية شلب، نشأ مشتغلاً بالأعمال المخزنية، ثم تزهد بزعمه – وباع ماله وتصدق بثمنه، توفي ٥٤٦هـ/ ١١٥١م. انظر، ابن الأبار، الحلة السيراء، تحقيق حسين مؤنس، ج ٢، ط٢، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٥م، ص ١٩٧.

[٧] يرجع ذلك لعدة أسباب منها شهرة ألمرية جغرافيا، إذ تعد أهم موانى شبه الجزيرة، يسافر منها إلى المشرق طلاب علم وحجاج وغيرهم وينزلها القادمون من المشرق، فكانت ملتقى الكثير من الأراء والتيارات الفكرية. انظر،

انطلقت صيحة إحتجاج واضحة على إحراق كتب أبى حامد الغزالي بناء على فتوى من قاضى قرطبة ابن حمدين[١] (٥٠٣هـ/ ١١٠٩م) وأمر من سلطان المرابطين على بن يوسف بن تاشفين فما كان من فقهاء المرية وعلى رأسهم أبو الحسن البرجى إلا أن أصدروا فتوى مضادة شجبوا فيها فتوى القاضي وبرؤوا الغزالي مما نسب إليه من كفروزندقة[٢]، واستمروا على دراستها ولم يتغير موقفهم بما أصدره تاشفين بن على من مرسوم إلى أهل بلنسيه (٥٣٨هـ/ ١١٤٣م)، يقدم إليهم توجيهات دينية وإدارية وينص على إحراق كتب أبى حامد الغزالي[٣] .

وفي غرناطة، عرف القطب الثالث في الهرم الصوفي زمن المرابطين، محمد بن الحسين بن أحمد بن يحيى بن بشر الأنصارى أبو عبد الله، وأبو بكر المعروف بالميورقي " وسكن غرناطة وسمع بالاسكندرية من أبى عبد الله الرازى وأبى بكر الطرطوشى "[٤]، يقول عنه ابن عبد الملك " ظاهرى المذهب داودية "[٥] .

كما عرف أيضا ممن ساعد ابن برجان في نشر مذهبه، وتكوين جماعة المريدين بالغرب الأندلسي، أبو محمد عبد الغفور بن إسماعيل بن خلف السكونى، وكان يقطن لبله، ولازم ابن برجان، وعرف بالفضل والعلم والكرامات وإجابة الدعاء " وله في شئونه الدينية عجائب"[٦]، وكان

السيد عبد العزيز سالم، تاريخ مدينة ألمرية الاسلامية، مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية، ١٩٨٤م، ص ٨٦-٩٠.

[١] ابن القطان، نظم الجمان، ص ٧٠-٧١ ؛ محمد القبلى، مراجعات حول المجتمع الثقافة بالمغرب الوسيط، ط١، دار تبقال، الدار البيضاء، ١٩٨٧م، ص ٢٨ وما بعدها.

[٢] حمدى عبد المنعم، تاريخ المغرب والأندلس عصرالمرابطين، دولة على بن يوسف المرابطي، مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٨٦م، ص ١٤٠.

[٣] حسين مؤنس، نصوص سياسية عن فترة الإنتقال من المرابطين إلى الموحدين، المجلد الأول، العدد الثالث، مجلة المعهد المصرى للدراسات الاسلامية بمدريد، ١٩٥٥م، ص ١١٠-١١٣.

[٤] ابن فرحون، الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، تحقيق مأمون محى الدين،، ط١، بيروت، ١٩٩٦م، ص ١٣٤.

[٥] الذيل والتكملة لكتابى الموصول والصلة، تحقيق إحسان عباس، السفر ٦ رقم ٤٥٢، دار الثقافة، بيروت، ١٩٦٥م، ص ١٠٩.

[٦] ابن الزبير، صلة الصلة، قسم ٤، ص ٣٨.

حظه كبير من رسائل ابن العريف، باعتباره شيخ صوفيه الغرب، ففي رسائل ابن العريف، يتحدث فيها عن مكانته المعروفة بين صوفية الغرب[١] ".

وعرف من مريدي ابن برجان، ممن روى عنه وصاحبه، أبو أحمد الإشبيلى المعروف بابن الخراط (ت ٥٦٨هـ/١١٧٢م) وكان فقيهاً حافظاً عالما بالحديث وعلله عارفا بالرجال، موصوفا بالخير والصلاح، والزهد والورع، ولزم السنة، والتقلل من الدنيا، ومن تأليفه كتاب " التوبة " في سفرين، " ومعجزات الرسول " في سفر، ومقاله " الفقر والغنى "، وكتاب " الصلاة والتهجد" في سفر، وغيرهم، وتوفي ببجاية ٥٨١هـ/١١٨٥م[٢]، وأبو عبد الله بن المجاهد (ت ٥٧٤هـ/ ١١٧٨م)". كان واحد وقته زهدا في الدنيا واجتهاده في العبادة وتمكن الورع الصحيح وتوقى الشهرة والرغبة في الخمول بما عنده، معدوداً في الأولياء ذوى الكرامات الشهيرة والبراهين الصالحة والمكاشفات ولجابة الدعاء [٣] . والشيخ العارف على بن خلف بن غالب الأنصارى من أهل شلب، يكنى أبا الحسن (ت ٥٦٨هـ/ ١١٧٢م). كما أخذ أيضا عن ابن العريف[٤]، وصفه ابن الزبير " بشيخ الصوفية فى وقته ، من المقتفين آثار السلف الصالح ، شديد التمسك بالكتاب والسنة " [٥] ، وله فى طريقة التصوف مصنفات لا نظير لها منها كتاب الاعتبار وكتاب الأيام والحجب وكتاب اليقين[٦] .

ويجمع ما بين جماعات المريدين بالأندلس تلقيهم علوماً منهجية ثابتة أجمعت عليها العديد من المصادر، مما يدل على وحدة المنبع الذي إستقوا منه علومهم، مثل المؤلفات الصوفية والفلسفية، وقد أدى هذا التراث المنهجى الضخم إلى خلق حركة فكرية صوفية كبيرة شملت أغلب مدن الأندلس، وكان من نتاجها ظهور العديد من الكتب الصوفية لزعماء المريدين

---

[١] عصمت دندش، الأندلس، ص ٥٣.

[٢] ابن فرحون، الديباج المذهب، ص ٢٧٦– ٢٧٧ .

[٣] ابن فرحون، الديباج المذهب، ص ٢٢٧؛ ابن عبد الملك، الذيل والتكملة، سفر ٥، قسم ٢، رقم ١٢٦١، دار الثقافة، بيروت، ١٩٦٥م، ص ٦٦٦ – ٦٦٧.

[٤] العباس بن إبراهيم، الاعلام بمن حل مراكش وأغمات من الاعلام، ج٢، ص١٩.

[٥] صلة الصلة، قسم ٤، ترجمة ٢١٣، ص ١٠٤–١٠٥.

[٦] ابن عبد الملك، الذيل والتكملة، سفر ٥، قسم ١، رقم ٤١٥، ص ٢٠٩.

بالأندلس، مثل " محاسن المجالس[١] " لابن العريف، و" خلع النعلين واقتباس النور من موضع القدمين[٢] لابن قسى. وتصوف تلك الفترة برئاسة هؤلاء الشيوخ تميز بأنه بداية لظهور أوضح للتصوف الفلسفى، الذي بلغ ذروته بعد ذلك على يد ابن عربى، فمدرسة ألمرية تمثل المرحلة الوسطى في مراحل انتقال التصوف إلى الطور الفلسفى، متخذا وجهة ذات طابع إشراقى متميز في أساليبه ومصطلحاته، وضحت في مؤلفات ابن برجان وابن العريف وابن قسى[٣]. ولوحظ في

---

[١] يعدد فيه ابن العريف المنازل أو المقامات الصوفية التي يمر بها السالك في طريقه الواصل إلى الحق تعالى، ويفرد لكل منها فصلا وقد رتبها كما يلى، المعرفة، والإرادة، والزهد، والتوكل، والصبر، والحزن، والخوف، والرجاء، والشكر، والمحبة والشوق. لكنه يضيف إلى الفصل الثالث عشر منزلتين آخريين وهما التوبة والأنس.والجديد في " محاسن المجالس" هو المنحى الباطني الذي تطورت من خلاله المعانى التي إنطوت عليها هذه الإصطلاحات، وابن العريف لم يكتبها لجمهور المريدين الذين يأملون بالتحقق الصوفى، ولا حتى للسالكين الذين قطعوا منازل على طريق التحقق، وإنما كتبها خصيصاً للذين بلغوا منزلة الوصول أو الإتحاد ونالو درجة المعرفة. نهاد خياطة، كتاب النفائس ومحاسن المجالس، ص ٦٨٣– ٦٨٤، ابن العريف، محاسن المجالس، ص ١٢–١٧. أما ما عرف لابن العريف من مؤلفات أخرى فهى مفقودة، مثل كتابه " مفاتيح المحقق " الذي يذكره ابن سبعين في بد العارف، تحقيق جورج كتورة، ط١، بيروت، ١٩٧٨م، ص ١٢٨؛ وكتابه " مطالع الأنوار ومنابع الأسرار " ذكره المقري في نفح الطيب، مجلد ١٠، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي، بيروت، د. ت، ص ٣٤٤.

[٢] يحتوي كتاب خلع النعلين حسب شرح ابن عربى على مقدمة هى صدر الكتاب، تكلم فيها المؤلف عن القصة الموسوية والقصة اليوسفية، وأربعة فصول أو أربع صحف، الفصل الأول في الملكوتيات، والثانى في الفردوسيات، والثالث في المحمديات، والرابع في الرحمانيات وفي الفصل الثالث (المحمديات) يتحدث المؤلف عن صلصة الجرس وسكينة النفس.وكثير من مادة الكتاب لا يتصل اتصالاً مباشراً " بمقام خلع النعلين " وهو مقام التجرد عن علاقات البدن والوقوف في حضرة الله الذي يتجلى للعبد في أصفي حالاته ويكشف له عن علمه اللدنى كما كشفلموسى عليه السلام في الوادى المقدس ولكن المؤلف يفرد لهذا الموضوع جزءاً خاصاً أورده الشارح في الورقات ٢٠أ – ٣٠أ. أبو العلا عفيفى، أبو القاسم بن قسى، ص ٥٣ – ٨٦. وقد قام الدكتور محمد الأمرانى بدراسة وتحقيق المخطوط، دراسة علمية أوضح فيها أن خلع النعلين يساعدنا على رسم صورة الفكر الصوفي الأندلسي في النصف الأول من القرن السادس الهجرى. إذ يمكننا أن نلمس فيه ملامح إشراقية ذات مرجعيات أنبادوقليسية منحولة وتوجهات شيعية – إسماعيلية ومبادئ اعتزالية، وملامح غزالية، مزجها ابن قسى بئايات ومفاهيم قرآنية وأحاديث نبوية، ثم تمثل الجميع وصاغه وفق تصوره الخاص ومنطلقه الذاتى، ومعطيات محيطه الثقافي السياسى. انظر ابن قسى، كتاب خلع النعلين واقتباس النور من موضوع القدمين، دراسة وتحقيق محمد الأمرانى، ط ١، مطبعة أمبا بأسفى، المغرب، ١٩٩٧.

[٣] أبو العلا عفيفى، أبو القاسم بن قسى، ص ٥٤.

التصوف الأندلسي زمن المرابطين، انتشار التيار الصوفي الفلسفي بجانب التيار الدينى التقليدي في منطقة الشرق، بينما التزم الوسط في قرطبة بالتيار التقليدي السلفي أى الالتزام بمذهب مالك وفقهه، بينما كان الغرب يتأرجح بين الإلزام بالتيار التقليدي السلفي وبين التيار الصوفي الفلسفي المتأثر بالتشيع[١] .

وأوضح اختلاف تلك التيارات ؛ اختلاف اتجاهات صوفية تلك الفترة إلى اتجاهين، الإتجاه المعتدل الذي تبنى أفكار الغزالي المبنية على مجاهدة النفس والميل للعلوم الباطنية والزهد في كل شئ بما في ذلك الزهد في منازل الصوفية والعطايا الإلهية. وقد ظل هذا الإتجاه معارضا للسلطة، ولكن سلك طريق المعارضة السلمية الإصلاحية ولم يتبن العنف والثورة على السلطان، مع تميزه بارتكازه على قاعدة المذهب المالكي[٢]، ويمثله ابن العريف. أما الإتجاه الثانى في التيار الفلسفي فهو الإتجاه الباطني المتبنى للثورة. والدعوة، لرفع السلاح والسيطرة على الحكم ويمثله ابن برجان وابن قسى[٣] .

أما العامل الأساسى الذي ساعد ابن برجان على الإتجاه بفكر المريدين إلى تبنى الثورة واستعمال القوة كحد لذلك التدهور السياسى والاقتصادى الذي اصاب الأندلس من جراء الحكم المرابطي، هو تدارسهم لكتب الغزالي وخاصة " الأحياء " و " رسائل إخوان الصفا " – وذلك هو ما اتبعته بوضوح جماعة الغرب المسلحة بقيادة ابن قسى– [٤]. وهو بهذا قد أعلن هو وجماعات المريدين بالأندلس أنهم على مذهب الغزالي الذي قضى المرابطين بتكفيره وأحرقوا كتبه [٥]، فقد امتدت المدرسة الغزالية امتداداً على نطاق واسع بالمغرب والأندلس ونالت شهرة عظيمة، استمرت طويلا ولم يوقفها أو يحدها حادثة حرق " الأحياء "، بل نجد أنه حتى عهد تاشفين بن

---

[١] عصمت دندش، الأندلس، ص ٣٦٥.

[٢] إبراهيم القادرى بوتشيش، المغرب والأندلس في عصر المرابطين، ط١، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٣م، ص ١٣٢.

[٣] إبراهيم القادرى بوتشيش، المغرب والأندلس في عصر المرابطين، ص ١٣٣.

[٤] ابن الأبار، الحلة السيراء، ج ٢، ص ١٩٧ ؛ ابن الخطيب، أعمال الأعلام، ج ٣، ص ٢٨٦.

[٥] انظر، ابن القطان، نظم الجمان، ص ٧٠–٧١ ؛ المراكشى، المعجب، ص ١٧٣.

على وفي سنة ٥٣٨هـ/ ١١٤٣ م استمرت الدولة في إصدار المراسيم التي تقضى بمقاطعة كتب الغزالي وضرورة تتبع أثرها[١] .

فابن برجان كان غزالياً في تصوفه، ويؤكد ذلك صاحب المعجم بقوله " ولأبى الحكم الشفوف عليهم، حتى قيل فيه غزالى الأندلس "[٢]، وبالمثل عرف اتباع ابن العريف بـ " اتباع الطريقة الغزالية"[٣]، فالغزالي أعطى بفكره للتصوف إتجاها فلسفيا جيداً مقيداً بالكتاب والسنة، فقد كان يرى الإلتجاء إلى التأويل في محاولة التوفيق بين آراء أهل السنة وبين أراء المتكلمين والصوفية. وذلك لم يلق قبولاً لدى المرابطين المتعصبين لمذهب مالك[٤]، وكتابات الغزالي هى أداه سيكولوجية، إيديولوجية – فعالة يمكن أن يستثمرها إيجابياً الشيخ مع مريدية لتبليغ رسالته ومجمع أنصاره لتحقيق أهدافه[٥]، ولذلك كان من الطبيعى أن يتخذوا من الغزالي أستاذا ومن تعاليمه دستوراً وطريقة، لأنه كان أدنى إلى مشربهم في فهمه للدين وموقفه من التصوف[٦] .

فمن المؤكد تأثر جماعات المريدين بآراء الغزالي في مناهضة كتب الفروع والفقهاء، وهى الأراء التي بسطها في باب العلم من كتابه " الإحياء"[٧]، وهو ما جعلهم يسيرون على نهجه في نقدهم للفقهاء[٨] .

وتدارسهم للإحياء أهمية كبيرة، لشموله وخصوصه، فهو كتاب لا يستغنى عنه لا الشيخ ولا مريده. ووضح أثره فعلياً في فكر المريدين في حديثه عن فقه الباطن، وكيف أنه بحكم علمه اللدنى في مرتبة أعلى وأسمى من فقيه الظاهر، فيقول في " الإحياء" إن السياسة في

---

[١] انظر، حسين مؤنس، نصوص سياسية عن فترة الإنتقال من المرابطين إلى الموحدين، ص ١١٢ –١١٣.

[٢] المعجم في أصحاب القاضي أبى على الصدفى، ترجمة ١٤، ص ١٦.

[٣] ابن الأبار، المعجم في أصحاب القاضي أبى على الصدفى، ترجمة ١٤، ص ١٦؛
Faure, A., " Ibn Barradjan" , *The Encyclopaedia of Islam*, H- iram, volume III, London, 1979, p. 732.

[٤] سعد زغلول عبد الحميد، محمد بن تومرت وحركة التجديد في المغرب والأندلس، جامعة بيروت العربية، ١٩٧٣م.

[٥] الأمرانى، دراسة وتحقيق خلع النعلين، ص ٤٧–٤٨.

[٦] أبو العلا عفيفى، أبو القاسم بن قسى، ص ٥٤.

[٧] عباس الجرارى، الموحدون ثورة سياسية ومذهبية، ص ١٠٣، مجلة المناهل، عدد ١، سنة ١، الرباط ١٩٧٤؛ الغزالي، إحياء علوم الدين، تخريج الحافظ العراقى، ج١، دار الغد العربى، ١٩٨٦، ص ٥٤.

[٨] انظر، ابن العريف، مفتاح السعادة، ص ١٠٠؛ ابن قسى، خلع النعلين، ص ٢١١.

استصلاح الخلق وإرشادهم إلى الطريق المستقيم المنجى في الدنيا والآخرة على أربع مراتب الأولى هى العليا ، سياسة الأنبياء عليهم السلام على الخاصة والعامة جميعاً في ظاهرهم وباطنهم، الثانية ، الخلفاء والملوك والسلاطين وحكمهم على الخاصة والعامة جميعاً ، ولكن على ظاهرهم لا على باطنهم والثالثة ، العلماء بالله عز وجل وبدينه الذين هم ورثة الأنبياء وحكمهم على باطن الخاصة فقط، ولا يرتفع فيهم العامة على الاستفادة منهم، ولا تنتهى قوتهم على التصرف في ظواهرهم بالإلزام والمنع والشرع، والرابعة ، الوعاظ وحكمهم على بواطن العوام فقط"[١] .

وإن كان ذلك يوضح عنده التكامل بين الفقه والتصوف فيقول في الإحياء عن الفقهاء " فالفقهاء والمتكلمون مثل الخلفاء و القضاة والعلماء، وقد انقسموا فمنهم من أراد الله سبحانه وتعالى بعلمه وفتواه وذبه عن سنة نبيه، ولم يطلب به رياء ولا سمعة فأولئك أهل رضوان الله تعالى، وفضلهم عند الله لعلمهم بعلمه، ولإرادتهم وجه الله سبحانه بفتواه أو نظرهم[٢] ".

وحاول الغزالي في كتبه عامة و " الإحياء " خاصة وضع معالم نظرية السلطة العلمية سلطة فقهاء التجريد وهذا من شأنه أن يجعل فقيه الباطن أساس السلطة وليس فقيه الظاهر ؛ وهو ما أثار حفيظة الفقهاء والسلطة الحاكمة تجاه أقوال الغزالي تجاه حركة الصوفية بالأندلس من بعده – إذ لمسوا فيها تهديد للمنظومة المعرفية السياسية المرابطية القائمة على تقاسم السلطة بين فقهاء المالكيين كمنظرين عقيدين للدولة باسم (السلفية) ومعقدين لقواعد تنظيماتها المجتمعية باسم (الفقه المالكي) وبين الدولة المرابطية كقوة عسكرية وسلطة تنفيذية[٣] .

أما تدارسهم لكتب الباطنية وخاصة رسائل إخوان الصفا، يرجع ذلك إلى مرين أولهما ، أن الدعامة الأولى التي يقوم عليها الفكر الباطني هى فكرة الإمامه، لحكمهم لكل ظاهر باطنا ولكل تنزيل تأويل. وتلك الطائفة قالت مثل الشيعة بالإمامة، لن تخلو الأرض قط من أمام حر

---

[١] الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ١، ص ٢٣.

[٢] الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ١، ص ٤١.

[٣] الأمرانى، دراسة وتحقيق خلع النعلين، ص ٤٨. وعن أثر فكر الغزالى فى تحريك المعارضة الأندلسية . انظر، ابراهيم القدرى بوتشيش، وقع خطاب (الإحياء) للإمام الغزالى فى مجتمع الغرب الإسلامى، ضمن كتابه إضاءات حول تراث الغرب الإسلامى وتاريخه الاقتصادى والاجتماعى، ط١، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٢م، ص ١٣١-١٤٧.

قائم ، إما ظاهر مكشوف وإما باطن مستور. فإذا كان الإمام ظاهر أجاز أن يكون حجته مستور. وإذا كان الإمام مستوراً فلابد أن يكون حجته ودعاته ظاهرين[١]. فالإسماعيلية من الشيعة قالوا " بأن الإمامة وارثة النبوة والوصاية "[٢] .

ومن هنا ولدت الوراثة الروحية في التصوف، وانبعثت من المخالطة والمشاكلة والأخذ والتشرب بأخلاق النبي ولو كان الآخذ عبداً، لأن الله قد وفقه إلى هذه المنزلة فلحقت صفاته بصفاتهم، مثل قول ابن عربى " وإن لم يكن من بيت النبي فقد شاركه في النسب العلوى، فهو راجع إلى بيته الأعلى (الله) لا إلى بيته الأدنى"[٣]. ويظهر في رسائل إخوان الصفا الميل الشيعى، وإن كان معظم كلامهم في ذلك بأسلوب رمزى يحتمل التأويلات المختلفة، وإن كان يفهم من كلامهم أنهم يقصدون عليا، فعندما يتحدثون عن أتباع صاحب الشريعة يقسمونهم إلى ثمانى طبقات، الأولى فيها "قراء تنزيله وكتبه وحفاظ ألفاظه ومعالمها لمن بعدهم من زراريهم ليؤدوا إلى من بعدهم من أتباعهم ما أخذوا عمن قبلهم[٤].

وتولى ابن برجان " الإمامة " أمر ضرورى، فهو يعد " ولى " لمجتمع الصوفية بالأندلس، والولى في الفكر الصوفي لابد وأن يكون إماماً، لما له من علم لدنى، والإمام في الفكر الشيعى لابد وأن يكون وليا لما له من علم سرى بالباطن. وبمقتضى ذلك أضحت السلطة التي كانت موزعة في العهد المرابطي بين الفقيه المالكي (السلطة العلمية) والأمير المرابطي (السلطة السياسية) موحدة في شخص ابن برجان الإمام وحصوله على الإمامة يعنى إضفاء المشروعية السياسية لسلطته الدينية الصوفية[٥] .

ثانيهماً ، كان إخوان الصفا والإسماعيلية الباطنية أكبر المدافعين عن التأويل الباطني وقالوا إن للكتب السماوية تأويلات وتفسيرات غير ما يدل عليها ظاهر ألفاظها يعرفها العلماء

---

[١] الشهرستانى، كتاب الملل والنحل، تخريج محمد بن فتح الله بدران، ج١، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، د. ت.، ص ١٧١.

[٢] على بن محمد بن الوليد، تاج العقائد ومعدن الفوائد، تحقيق عارف تامر، دار الشروق، بيروت، ١٩٦٧، ص ٦٦ –٦٧.

[٣] كامل مصطفي الشيبى، الصلة بين التصوف والتشيع، ج ١، بغداد، ١٩٦٣م، ص ٢١.

[٤] رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، خير الدين الزركلى، ج١، المطبعة العربية ١٩٢٨م، ص ٢٥.

[٥] الأمرانى، دراسة وتحقيق خلع النعلين، ص ٥٤.

الراسخون في العلم[١]. يقول الإخوان " وأعلم أن للكتب الإلهية تنزيلات ظاهرة وهى الألفاظ المقروءة المسموعة ولها تأويلات خفية باطنة وهى المعانى المفهومة المعقولة، وهكذا لواضعى الشريعة موضوعات عليها وضعوا الشريعة، ولها أحكام ظاهرة جلية، وأسرار باطنة خفية، وفي استعمال أحكامها الظاهرة صلاح للمستعملين في دنياهم وفي معرفتهم أسرارها الخفية صلاح لهم في أمر معادهم وأخرتهم، فمن وفق لفهم معانى الكتب الإلهية وأرشد إلى معرفة أسرار موضوعاتهم الشريعة، وأجتهد في العمل بالسنة الحسنة والسير بسيرته العادلة، فإن تلك النفوس هى التي إذا فرقت الجسد ارتفعت إلى رتبة الملائكة التي هى جنات لها .... [٢] .

فلاشك أن تأثر جماعات المريدين بالأندلس برسائل إخوان الصفا، " رواد التنوير في الفكر العربي الإسلامي [٣]"، كان كبيراً، بداية من غايتهم في المعرفة [٤] ، ومذهبهم الشامل في الأخذ من جميع العلوم[٥] فجاءت رسائلهم شاملة ودالة على انفتاحهم على سائر تيارات المعرفة واتجاهات الفكر، فضلا عن الأديان كلها، وإن فضلوا الإسلام لأنه كمال أخير للأديان كلها[٦]، وأخذهم من الفلسفة بسائر إتجاهاتها المثالية والمادية عن قناعة بعدم تعارضها مع الدين[٧]، فقد اتبع الإخوان الأساس العقلانى كمنهج لنظرية المعرفة، فقد حكموا العقل في سائر المعارف التي تصب فيه عن طريق التجربة والحدس، واتبعوا في ذلك قاعدة العلة والمعلول[٨]، وعقلانية الإخوان عملية لا تجريدية، لقولهم بأن بعض المعارف تدرك بالبداهة، وبعض آخر بالحدس وثالث بالحدس المعقلن، فهم أبعد ما يكونوا عن العقلانين التجريبين[٩] .

---

[١] يحيى هويدى، تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الأفريقية، ج ١، مكتبة النهضة، القاهرة، ١٩٦٥م، ص ١٢٧.

[٢] الرسائل، ج ٤، ص ١٩٠.

[٣] محمود إسماعيل، إخوان الصفا رواد التنوير في الفكر العربي، عامر للطباعة والنشر، المنصورة، ١٩٩٦م، ص ١٣.

[٤] الرسائل، ج ٤، ص ١٠٥

[٥] الرسائل، ج١، ص ٢١.

[٦] محمود إسماعيل، إخوان الصفا، ص ٦٦.

[٧] محمود إسماعيل، إخوان الصفا، ص ٦٧.

[٨] محمود إسماعيل، إخوان الصفا، ص ٦٨ – ٦٩.

[٩] محمود إسماعيل، إخوان الصفا، ص ٧٢.

أما الرؤية السياسية للإخوان في الرسائل، فوضح ارتباطها برؤيتهم الاجتماعية، فالأخوان تكلموا في الرسائل، عن رؤيتهم لأحوال العصر لسياسية بقولهم " ثم أعلم أن السلطان الجائر قصير العمر، لأن الله قاصم كل جبار عنيد، ومهلك كل مارد ومعتد، وهو منصف المظلوم من الظالم، فإنه جلت قدرته يقول في بعض الكتب المنزلة: أيها السلطان إنما جعلتك خليفتي في أرضى؛ وألقيت عليك أسما من أسمائى، وملكتك رقاب عبادى، وبسطت يدك في بلادي لتنصف المظلوم من الظالم، فإذا كنت أنت الظالم وتعديت على الضعفاء من خلقى والمساكين من عبادى، وصرت أنت الظالم وهم المظلومون، فأنا ملك الملوك وسلطان السلاطين، وأنا أخذ الحق منك ثم أذن للمهلكين في إهلاكك وتخليدك في العذاب الأليم ... [١] .

كما تحدث الإخوان عن مسئولية الحكام وفقهاء السلطة في تردى الأوضاع في البلاد فقالوا " ولما رأى رؤساؤهم ذلك، وأن العلماء قد أشمأزوا من العوام، جعلوا ذلك سوقا لهم عندهم، وأوهموهم أن ذلك انقطاع منهم عن الحجة والقيام بإيرادها، وأن سكوتهم وتخفيهم إنما هو لبطلان مسامعهم، وأن الحق ما هو إلا ما اجتمعنا عليه نحن الآن. فلا يزال ذلك دأبهم، والرؤساء الجهال فيهم يتزايدون في كل يوم، واختلافهم يزيد، واحتجاجاتهم ومناظراتهم تكثر، وجدالهم ينتشر..... [٢] ". فظهرت رغبتهم في تأسيس دولة أهل الخير القائمة على التكافل الاجتماعى بين الإخوان بعضهم البعض [٣] فالفكر الاجتماعى عند الإخوان يأتى من كونهم انتيلجنسيا مستنيرة أفرزتها البورجوازية التي عانت – مع الطبقات الكادحة – الأمرين في ظل الإقطاعية – المرتجعة [٤] .

ولم تكن وسيلتهم ثورية لتحقيق غرضهم ، فهم لم يبغوا تأسيس دوله مذهبية مثل باقى الدعوات الأخرى، وإنما كرست جهودهم من أجل التمهيد لتأسيس مجتمع فاضل موحد علمانى اشتراكى في المال والعلم. لا يؤسسه الإخوان أنفسهم بل يعدون الأجيال من أجل إقامته على المدى البعيد [٥].

---

[١] الرسائل، ج٣، ص ١٧٧.

[٢] الرسائل، ج٣، ص ١٦١ – ١٦٢ .

[٣] الرسائل، ج ٤، ص ٥٥، ١٨٧– ١٨٨.

[٤] محمود إسماعيل، إخوان الصفا، ص ١٠٢.

[٥] محمود إسماعيل، إخوان الصفا، ص ٩٦.

أشتهر ابن برجان ومريدوه بمواقفهم المعارضة للسلطة والتي تنادى بالوقوف في وجه السياسات الظالمة وذلك ما جعل إشبيلية خاصة محط أنظار السلطات كونها المحرض الأساسى على كل أحداث الشغب ضد الحكم المرابطي، وأيضا عزى إليها حدوث عدة إغتيالات ومشاهد عنف بقرطبة [١] وإشبيلية [٢]، وخاصة ضد فقهاء المذهب المالكي. وذلك هو ما شاركت فيه جماعة مريدي الغرب ذات التنظيم الثوري المسلح بقيادة ابن قسى، فتكوين ابن برجان لذلك التنظيم الصوفي القائم على الدراسات الفكرية المتقدمة من فكر الغزالي والباطنية وإخوان الصفا، لا شك يلزمه جناح عسكرى يتولى تطبيق أفكاره النظرية.

وتنظيم حركة المريدين بإمامة ابن برجان لم يكن إلا محاولة لإصلاح المجتمع، ومواجهة البورجوازية، لسيادة الإقطاعية العسكرية المرابطة. فهى شكل من أشكال المعارضة التي ناهضت المؤسسة الحاكمة، ودعت إلى التكافل الاجتماعى، والتشبث بالقيم الإنسانية، متخذة أساليب تتراوح بين النقد المعتمد على الرمز والتمويه من جهة، والمناهضة الصريحة القائمة على العنف والثورة من جهة أخرى [٣] .

لقد عرف التصوف الأندلسي الإشراقى معارضة قوية وعنيفة من طرف الفقهاء المالكيين منذ أواخرالقرن الثالث الهجرى، لما يبشر به من أفكار باطنية إسماعيلية وتصورات

---

[١] ففي سنة (٥٢٩هـ/ ١١٣٤م) إغتيل قاضى قرطبة أحمد بن خلف التجيبى رحمه الله، أكب رجل عليه وهو في المسجد الجامع وهو في السجدة الأولى من ركعتى الجمعة فضربه بخنجر فصرخ وقطعت الصلاة، وبطش بالضارب وحز رأسه فرفع في عصا وشهر رجل آخر سيفا فقتل به وألحق بصاحبه، وهرع الناس في الجامع لا يعلم أكثرهم ما حدث فيه، ثم انزعجوا إلى المقصورة فسدت أبوابها ومنعوا منها، وشهر المرابطون أسلحتهم وأخرجوا اميرهم تاشفين على باب الساباط . ابن عذارى، البيان المغرب، ج ٤، ص ٩٣. وقد ناقشت د. عصمت دندش العديد من الأراء المفترضة حول الحادث، ثم استقرت إلى أن تلك المؤامرة كانت تهدف الأمير تاشفين بن على، فقد ولاه أبوه ولاية قرطبة سنة ٥٢٦هـ/ ١١٣١م، ولم يكن القاضي هو المقصود. الأندلس، ص ٦٣-٦٤.

[٢] حدث إعتداء على القاضي أبى بكر بن العربي قاضى الجماعة بإشبيلية، إذ هاجمه البعض واعتدوا عليه؛ وقيل إن سبب الإعتداء، شدة ابن العربي في معاقبة الجناة ومحاربة الفساد، ويبدو أنه لما عرف عن القاضي أن العربي ميله إلى المرابطين وسيره في ركابهم، حتى أن الزاهد أبو عبد الله بن المجاهد الإشبيلى (٥٧٤هـ/١١٧٨م) لازم مجلس القاضي أبى بكر العربي نحو ثلاثة أشهر ثم ترك التردد إليه فقيل في ذلك، فقال، كان يدرس وبغلته عند الباب ينتظر الركوب إلى السلطان ". انظر، ابن عبد الملك، الذيل والتكملة، السفر ٥، القسم ٢، رقم ١٢٦١، ص ٦٦٦.

[٣] إبراهيم القادرى بوتشيش، المغرب والأندلس في عصر المرابطين، ص ١٢٥.

ذات منحى إشراقى وتوجه أفلاطونى محدث. وكلها مؤشرات دالة على تقارب النزعة الصوفية الباطنية الأندلسية مع الخلافة الفاطمية (ت٢٩٤ – ٥٦٧هـ) (٩٠٦– ١١٧٢م) والتيار الشيعى المعارض كلية للمذهب المالكي ذى المنحى السنى السلفي الذي ترسخ في المجتمع الأندلسي، وزاده ترسخاً تبنى السلطة الأموية له أولاً، ثم المرابطية ثانياً، وكذا ما عرف عن أئمته الأعلام بالغرب الإسلامي عامة من روح نضالية، ونزعة مجتمعية، مكنتاه من أن يصير سلطة علمية، تتمتع بمناعة ذاتية في مقاومة المعارض، وقدرة على تجديد المذهب وتطويره [١].

وأوضحت نهاية شيوخ التصوف الكبار – الثلاثة – زمن المرابطين، موقف السلطة من التصوف بتأثير الفقهاء، في تأليبهم للأمراء على شيوخ التصوف، فيقول ابن الأبار عن أبى العريف " ويقال إن فقهاء بلدة اتفقوا على إنكار مذاهبه فسعوا به إلى السلطان فأمر بإشخاصه إليه من ألمرية مع أبى بكر الحسين الميورقى من غرناطة وأبى الحكم بن برجان من إشبيلية وكانوا نمطاً واحداً في الانتحال والاتصاف بصلاحية الحال فسيروا إلى مراكش – ولم يقم بها أبن العريف إلا قليلاً. وتوفي في صفر ٥٣٦هـ/ ١١٤١م[٢]، أما التادلى فيقول في روايته " أن القاضي ابن أسود كان بألمرية. فوفدعلى على بن يوسف بمراكش فسعى بابن العريف عنده وخوفه منه غاية التخويف. فكتب على عامل ألمرية يأمره بإشخاصه إلى مراكش[٣].

ولكن لماذا اتفق فقهاء المرية وعلى الأخص ابن أسود قاضى قضاة الشرق على إنكار مذهب ابن العريف والوشاية ضده لدى السلطان؟ يقول آسين بلاسيوس " إن الكتاب والمؤرخين المغاربة التزموا الصمت حول كتب ابن العريف، فقد كان معظمهم من علماء السنة المحافظين الذين كانوا لا يروقهم كثيرا الحديث عن التصوف والمتصوفة[٤] .

ولكن يبدو أن السبب لم يكن كذلك بالفعل، بل يرجح أنه كان تحاسداً من ناحية هؤلاء الفقهاء لابن العريف الذي حظى بمكانه رفيعه لدى الصوفية، ولدى أهل الأندلس، فهو عرف عنه أنه " تصدر بالمرية للإقراء وقد قرأ بسرقسطة وولى الحسبة ببلنسية[٥]. وابن العريف بتوليه

---

[١] الأمرانى، دراسة وتحقيق خلع النعلين، ص ٧١

[٢] المعجم، ترجمة ١٤، ص ١٦.

[٣] التشوف إلى رجال التصوف، ص ٩٧.

[٤] محاسن المجالس، مقدمة فرنسية، ص ٨–٩.

[٥] ابن الأبار، المعجم، ترجمة ١٤، ص ١٦.

الحسبة ببلنسية أتيح له أن يتصل بفقهاء وقضاه عصره، فاتهمهم باستغلالهم العلم للكسب الدينوى والجاه السلطانى، يتحدث ابن العريف عن علماء السوء في عصره فيقول " كان الكبر والفخر والسرور بجمع الدنيا في وجوههم باديا، وناموا واتكؤوا بجنوبهم على اللين من أنواع الملبوس، إيثارا لراحة النفوس، عملاً متاديا واعتمدوا بظهورهم على صدور المجالس زهوا على الخواطر المجالس ظاهرا باديا. وأى ظهور لم تثقل بأعباء الدين، ولا نشطت للقيام بأمور المساكين، بل خفت واستراحت بطرحها لأثقال الأمانة، وقامت بشرائع أمثالها أهل العجز والخيانة[١]، فأراء ابن العريف أثارت عليه طبقة الفقهاء والقضاة الذين سماهم " علماء أهل السوء وكبراء أهل الدنيا المغرورين "[٢].

وقد حظى ابن العريف بمكانة رفيعة لدى أمير المسلمين على بن يوسف، " حكى ابن عياد عن أبى عبد الله الغزال وكان مختصا بابن العريف، أن ابن تاشفين أنكر عليه تسرعه إليه وقدر فضله وصلاحه لديه، فورد أمره بتخليه سبيله وقد بلغ الموكلون به سبته فمرض بعقب ذلك وتوفي هنالك[٣]، وفي رواية التادلى " فأقبل عليه السلطان وأكرمه وأمره أن يعرض عليه حوائجه. فقال له ، ليس لى حاجة إلا أن أخلى أذهب حيث شئت. فأذن له في ذلك، فلما رأى القاضي ما حصل له من الحظوة له... [٤].

ويبدو أن السبب وراء عفو على بن يوسف عن ابن العريف وإكرامه له هو علو منزلته، وما عرف عنه من إتجاهه للمسالمة. كما عرف عن شيخ ألمرية في تصوفه أنه شديد التمسك بالكتاب والسنة.

واضطهد أيضا إمام صوفية الأندلس ابن برجان، الذي نقم عليه أمير المسلمين على ابن يوسف وأمر أن تطرح جثته على المزبلة ولا يصلى عليها، وابن برجان ذكر مسائل عيبت عليه فأخرجها على ما تحتمله من التأويل[٥]، ويبدو أن ذلك كان سبباً لقتله، فقد ذكر العباس بن إبراهيم في كتاب الاعلام بمن حل بمراكش وأغمات من الأعلام نقلاً عن " المنح البادية " و "

---

[١] مفتاح السعادة، ص ١٠٠.

[٢] ابن العريف، مفتاح السعادة، ص ٩٩؛ عصمت دندش، الأندلس، ص ٦٨.

[٣] ابن الأبار، المعجم، ترجمة ١٤، ص ١٧.

[٤] التشوف إلى رجال التصوف، ص ٩٨.

[٥] التادلى، التشوف إلى رجال التصوف، ص ١٤٩؛ ابن الزبير، صلة الصلة، ص ٣٢ – ٣٣.

تحفة أهل الصديقية"، أن ابن برجان مات مقتولاً سنة ٥٣٦هـ/ ١١٤١م[١]، أما ابن الأبار وابن الزبير فلا يذكران سنة وفاته ولكن يذكرا أنه مات بمراكش مغربا عن وطنه بعد سنة ٥٣٠هـ/ ١١٣٥م) [٢] .

ويرجح أيضا أن مطالبته الإمامة سبب قتله[٣]، فقد بات واضحاً أمام على بن يوسف أنه وراء ما يدور في مجتمع الصوفية من تمرد وإعلان للعصيان على سياسية الدولة، وهو المحرك الفعلى لكل تلك الأحداث، ومن المرجح أن يكون قد وصل إليه أنه يدبر لقتله وذلك ما جعل عقوبته كبيرة، فلم ينظر إليه على بن يوسف بعين العفو مثلما فعل مع ابن العريف والميوقى؛ الذي أمر بجلده وسجنه، ثم بعد ذلك عفا عنه وعاد إلى الأندلس، ثم غادرها إلى الجزائر وتوفي ببجايه سنة ٥٣٧هـ/ ١١٤٢م [٤].

وعلى الرغم من تعرض الكثير من المتصوفة للاضطهاد من قبل الدولة المرابطية[٥]، فذلك لم يضعف كبار مشاريخ الصوفية من معارضة الدولة المرابطية في كثير من سياستها

---

(١) تحقيق عبد الوهاب بنمنصور، ج ٨، ط ٢، المطبعة الملكية الرباط ٢٠٠٢م، ترجمة ١٢٩١، ص ٤٧٤. ويتفق معه في ذلك كلاً من محمد بن شاكر الكتبى في فوات الوفيات، تحقيق إحسان عباس، ج ٢، ترجمة ٢٧٧، ص ٣٢٣؛ وابن حجر، لسان الميزان، ج٤، بيروت، د. ت، ترجمة ٣٠، ص ١٣-١٤؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان، تحقيق إحسان عباس، ج ٤، ص ٢٣٧.

(٢) انظر، التكملة لكتاب الصلة، مجلد ٢، ترجمة ١٧٩٧، ص ٦٤٥، مجريط ١٨٨٧ ؛ صلة الصلة، ص ٣١-٣٢، ترجمة ٤٥.

(٣) Nwyia, P.," *Note sur quelques fragments inedits de la correspondance d' IBN Al Arif avec IBN Barrajan*," XLIII, Hesperis 1956, p. 218.

(٤) ابن عبد الملك، الذيل والتكملة، سفر ٦، رقم ٤٥٢، ص ١٦٩.

(٥) سجن الصوفي أبو بكر بن نمارة (٦٣٥هـ/ ١١٦٧م) صديق ابن العريف، وكان من أهل بلنسيه ونشأ في ألمرية، وأخذ العلم على شيوخ قرطبة، كما سعى بكل من أبى عبد الله محمد بن عمر الأصم وهو من أكابر صوفية سجلماسة (ت ٥٤٢هـ/ ١١٤٧م) وأبى عبد الله الدقاق واضرابهما عند تاشفين بن على، وأمر بأشخاصهما إلى مدينة فاس فسجنا بها، ثم ظهر للسلطان براءتهما مما نسب إليهما فأطلق سراحهما، كما غرب الشيخ أبو عبد الله الشبوقى عن الأندلس، واعتقل بسجن مراكش، وسجن الصوفي أبو الحسن سيد المالقى، وسجن محمد بن خلف اللخمى، وقد صنف في سجنه مجموعا في التصوف، فرغ من تأليفه سنة ٥٢٩هـ/ ١١٣٤؛ انظر، ابن عبد الملك، الذيل والتكملة، سفر ٦، رقم ٢٦، ص ١٦-١٧ ؛ رقم ٤٩٨، ص ١٨١؛ التادلى، التشوف إلى رجال التصوف، رقم ٤٠، ص ١٣٤ ؛ رسالة ابن العريف إلى المالقى، مفتاح السعادة، ص ١٨٠-١٨٢.

الجائرة، مثلما فعل فقهاء ألمرية في معارضتهم لفتوى فقهاء قرطبة بحرق " الإحياء"[١]، كما عارض الصوفي أبو الحسن على بن اسماعيل بن حرزهم الفاسى المتوفي ٥٥٩هـ/ ١١٦٣م قرار أمير المسلمين على بن يوسف بطرح أبي الحكم بن برجان بعد موته على المذبلة ولا يصلى عليه، فأمر ابن حرزهم أحد مريديه أن ينادى في أسواق مراكش وطرقاتها، ويطلب من الرعية أن يحضروا جنازة الشيخ الزاهد ابن برجان، ومن قدر على حضورها ولم يحضر لعنة الله عليه، ورضخ على بن يوسف لرأي بن حرزهم[٢] .

والتصوف الأندلسي بداية من ابن برجان حركة صوفية سياسية، تعبر عن الاندماج والمشاركة في أحداث المجتمع، وليس إنزواء وإنطواء، أو مجرد ممارسة فكرية للتصوف، تظهر في مؤلفاتهم وممارستهم الروحية، بل اتخذوا وجهة عملية تجاه السلطة المرابطية، وإن تميزت باعتدالها، فأعلام التصوف وجماعتهم قد نشأوا وتربوا على مذهب المرابطين في الفقه والعقيدة (مذهب مالك) فكانوا من مرجحى تجنب العنف، ويتضح من كتاب " مفتاح السعادة وتحقيق طريق الإرادة "، على تنظيم تلك الحركة تنظيماً دقيقاً، فابن العريف يرأسها ويدير أحداثها، ويراسل جماعته، ويستفسر عن أخبارهم بعبارات خفية مستترة لا يفهمها إلا متلقيها، فهو من شيوخهم في الطريقة؛ وقائدهم في تلك المسيرة تجاه السلطة المرابطية، ويظهر أيضا من " مفتاح السعادة" إختلاف اتجاهات صوفية الأندلس، وموقف السلطة المرابطية تجاه تلك الجماعة وإتخاذها موقف المراقبة والملاحقة لهم لإحساسها بالخطر الشديد من ناحيتهم.

تؤرخ الرسائل لبداية تلك المحن بجمهور صوفيه الأندلس (٥٢٩هـ/١١٣٤م) بعد أن " كثر جمعهم ووقع الحديث بهم وحذروا صاحب الدولة فتفرقوا[٣] ..." فبدأت الدولة في ملاحقتهم، يقول ابن العربي " وإن انفردت اليوم لم تجد صاحباً ، وإن وجدتهم تطرقت إليهم التهمة، وتعرضوا بأنفسهم للهلكة[٤]، فعمل ابن العريف على إرشادهم ونصحهم، درءاً للخطر المحدق بهم، ففي رسالة منه لابو عبد الله محمد ابن يوسف الآبار يطلب منه ألا يذكر اسم المرسل أو المرسل

---

[١] سلامة الهرفى، دولة المرابطين في عهد على بن يوسف بن تاشفين، دار الندوة الجديدة، بيروت، ١٩٨٥، ص ٣٢٧.

[٢] التادلى، التشوف إلى رجال التصوف، ص ١٤٩.

[٣] ابن الخطيب، أعمال الاعلام، ص ٢٨٦.

[٤] سراج المريدين في سبيل المهتدين، ورقة ٢٧٤.

إليه على الرسالة، ويحتاط عند ذكر العنوان " جوابك لابد منه، ولك أن تكتبه مهملاً، لا عنوان له، ولك أن تعنون بما لا ضرر عليك "[١]. وفي رسالة أخرى يقول له " لا تعمل عملا إلا بمشاورة مسلم تجد في رأيه البركة، وعلامته ألا يشير عليك إلا بما يحببك إلى أهل السموات والأرض جميعاً، ويحقق حالك في محمود الظاهر والباطن، وهو الحقيقة .أمسك لسانك ولو مت، وتعلم من وقت حروفي هذه ووصولها إليك، العقل [٢].

ويذكر في رسالة لابن غالب، تعرض إحدى النساء المريدات للتنكيل والتعذيب قصد إفشاء الأسماء والتدليل على أماكن المريدين، إلا أنها لم تبح بشئ رغم تعذيبها لدرجة سمل عينيها يقول " كنت في أول الحال على مثل الجمر من خوفي على الكمال، فلما بلغنى ما صنعته أم فلان – صان الله ذكرها وهم يفقأون عينها ويريدون شينها من وعائه ورغبتها إلى من لا يوجد في الشدائد سواه في المغفرة لهم وترك المؤاخذة، طابت جهتى للجملة، وعلمت أن مصابا لم يكدح في أسرار القلوب، هين في لسان التعزية، وإن كان شديد في لسان التوفيه[٣] .

وفي رسالة منه إلى أبى الحسن سيد المالقي، يصف ما وصلوا إليه من حال بقوله " سال سيل الفتنة ونحن طريقه، وغشى ليل المحنة وفينا فريقه، وانخسفت الأرض، وفيها المسئ والبرئ، فعمهم الله بالعدل فيما جاء، ويخص خاصتهم الفضل في يجئ " ويقول في الخاتمة " يسر الله إن كان سجنا سراحك، وتكفل لله وللحق إنك تكفل العناية بكم صلاحك بطوله والسلام على جميعهم ورحمة الله وبركاته [٤].

أما رسائله لابى الحسن ابن غالب فتوضح كثيراً من أمور المريدين أولها : رسالة توضح أن شلب وما يتبعها من مدن الغرب تمثل مناطق حماية لجماعة المريدين بعيداً عن أعين السلطة بالمدن الرئيسية مثل قرطبة وألمرية ، وأن بها تنظيماً يتابعه ابن العريف عن طريق ابن غالب. فى رسالة يقول ابن العريف " أما ما ذكرت من التنقل إلى شلب – صانها الله – لما فيها من الرفق ، فإن الإخاء يوجب المساعدة لك ، والعمل يقتضى ألا تنهض بك قدمك إلا عن يقين أو منه ، فإن لنفسك عليك حقاً ، ... وإن كان العدو كما قيل ظهر فى تلك الجهات ظهوراً

---

[١] ابن العريف، مفتاح السعادة، ص ١٥٣.

[٢] ابن العريف، مفتاح السعادة، ص ١٦٧.

[٣] ابن العريف، مفتاح السعادة، ص ١٤١.

[٤] ابن العريف، مفتاح السعادة، ص ١٨٠-١٨٢.

مخيفاً فقف .... لا تقطع كتبك عن إخواننا بشلب ، واعلمنى بما خفى عليك من ذلك وتردد عليهم فى الوصية فى المشايين والحاضرين عليهم والبحث عن أحوالهم والفتش عن أسرارهم "[١] ، وفى رسالة أخرى يتضح منها تعرض الكثير منهم للمراقبة ، ويتعذر لذلك التنقل أو الاتصال فيما بينهم ، يقول ابن العريف " أبو محمد عبد الله كتب إلى عازما على استيطان اشبيلية وذكر الأن إنه فى كنف رعاية الشيخ أبى الحكم أدام الله توفيقه ... وخطر بالبال أنه يريد سفراً على ناحية المشرق ، وأن رايه فى الأمن بخلاف ما كان ، وهو الذى منعنى من مخاطبته فى الوصول إليكم "[٢]. واتضح فى رسالة أخرى متابعة ابن برجان لكل ما يجرى من أمور فى ذلك التنظيم الصوفى السياسى ، ولقاءه المتواصل بابن العريف ، يقول ابن العريف " يا أخى أبا الحسن: لا تشغل بالك بشيئ مما طرأ عليك فما رأى هؤلاء إلا فى جحور هؤلاء والمسلم عليك منى ومن أبى الحكم"[٣] .

كما أبانت رسائل ابن العريف عن أمر هام ويؤثر بالسلب على ترابط ذلك التكوين الفكرى والعملى لجماعات المريدين بالأندلس؛ وهو مقاطعة ابن برجان لابن العريف، فأوضحت إنصراف ابن برجان عنه، فلم يعد يهتم برسائله والرد عليها، وإن لم تفصح الرسائل عن سببها، فقد ورد في رسالة ابن العريف للشيخ محمد بن الكبش أن ابن العريف كلفه بمهمة إصلاح العلاقة بينه وبين ابن برجان، فهو شيخ جليل ومقرب من ابن برجان وينابيه ابن العريف في مراسلاته بـ " يا عالمى وكبيرى " يقول فسألتك بوجه الله العظيم وبحقه الكريم إلا ما ذكرتنى عند عالمك، فإن إنتهرك بسقوطى من عيون العلماء، فلا يمنعك ذلك من المعاودة عليه في شأنى، والإلحاح في أمرى فإن الصديقين قلوبهم رقيقة، وأطماعهم بوصول رحمة الله إلى المقصرين متعلقة وإن أغلظوا في القول[٤] .

ومن السهل الوصول إلى أسباب تلك القيطعة وهى إتجاه ابن العريف إلى المسالمة والمهادنة تجاه السلطة المرابطية، فكل أرائه تعبر عن ذلك، بل وتؤازرهم في سياستهم تجاه

---

[١] ابن العريف، مفتاح السعادة، ص ١٣٦ – ١٣٧.

[٢] ابن العريف، مفتاح السعادة، ص ١٤٧.

[٣] ابن العريف، مفتاح السعادة، ص١٢٩.

[٤] ابن العريف، مفتاح السعادة، ص ١٨٣– ١٨٦. وانظر بنفس الكتاب الرسالة الرابعة الموجهة لأبى الحسن عامر بن الحسن (ت ٥٤٠هـ/ ١١٤٥م)، ص ٢٠٤.

العامة، فيقول في الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أنه "من رأى منكراً ظاهراً بيناه فعليه بخاصة نفسه، فإن المشغول بعين الفريضة من حال نفسه وإن كان عالماً أو حاكما لا يجب عليه ذلك ، فكيف بمن ليس بعالم، ولا حاكم، ولا صديق، ولا رفيق "، أما عن كيفية تغيير المنكر فتكون في نظره " على الحاكم بالشرط وما في معناه، وعلى العلماء بالنصيحة والتبيين وعلى الأصدقاء بالرفق والنصيحة، وإلا صارت فضيحة "[١]، وفي رأيه أيضا أنه لا يواجه السلطان إلا بالموعظة الحسنة، لأن السلطان في رأيه " حجة الله، ولا ينبغى أن ينكر عليه شئ من قوله أو عمله إلا بشروط منها السترواسر، والرفق والعلم الكامل، وإرتفاع التهمة البتة، وسلامة النية، وأن لا يراد بذلك إلا وجه الله وحده، يشهد بذلك الأحوال الناصح والسلطان والوقت "[٢].

كما عرف من أرائه المتعارضة مع الإتجاه الفكرى لجماعة المريدين ؛ في الخروج على المرابطين، أنه لم يكن يؤمن بفكرة المهدى، ففي رسالة منه إلى أبى الوليد بن المنذر يقول " والقدح في الدول وانتظار مهدى يصلح به لا يعتقده حصيف، ولا يظن مثله بمسلم إلا ضعيف. بكى الناس في ملك بنى أمية، وتكلموا فيه حتى تكلموا في المهدى وخروجه، فانقضى ملك بنى أمية وظهر المهدى، فإذا هو ملك بن العباس، وحين ظهر وقع الناس في الندم، وبكوا على بنى أمية بالدمع والدم، ورأوا من سفك الدماء وإنتهاك الحرم خلاف ما ظنوا، ولا يقدره إلا الله تعالى، وعج أهل أفريقية من أمراء بنى العباس وتكلموا فيه حتى ذكروا المهدى، فإذا هو شيعى رافضى كافر فألزمهم الله أحكام الكفرة بتعديهم في إنكار جور الجوره"[٣]. ويقول في التأويل " من تأول شيئا من الدين تأويلا يؤدى إلى العمل ما دون الوجهين فهو الظاهر، ومن تأول في شئ من الدين تأويلاً خارجاً عن حكم ذلك الشئ وحكمته والمعروف المشهور والمتصور من أمره فهو الباطنى وكلاهما تالف إلا من عصم الله تعالى"[٤]. وأرى أنه في رسالته لابن المنذر قد أعلن عن عدم رضاه على قيام جماعة الغرب فهو يعلن أن فكرة قيام المهدى تؤدى إلى إثارة فتن

---

[١] ابن العريف، مفتاح السعادة، ص ١٦٩ – ١٧٠.

[٢] ابن العريف، مفتاح السعادة، ص ٢١٣.

[٣] ابن العريف، مفتاح السعادة، ص ٢١٣.

[٤] عصمت دندش، الأندلس، ص ٦٠، هـ ٦٩.

وقلاقل، وأنها ليست ذات غاية كبرى. فعلى الرغم من إتفاق المعتقد الفكرى لابن العريف وابن برجان، إلا أنه لم يكن يعتقد في ضرورة التغيير بإستخدام العنف.

ومن المؤكد أن أرائه تلك جعلته موضع تقدير لدى الدولة المرابطية؛ ما دام يعلن فيها عن ولاءه لهم بشكل أو بأخر، فعلى الرغم من أن ابن العريف كان له مكانة خاصة لدى الدولة كشيخ صوفي جليل، إلا أنه ممن يؤثر أن تكون مكانته خاضعة لشرعيتهم – ومن المرجح أنه أعلن رأيه ذلك صراحة – المنحاز للسلطة – ليعلن تبرئته من أحداث العنف الواضحة تجاه الحكم المرابطي، وأيضا من صلته بابن برجان، ففي رسالة منه إلى أبى الحسن سيد المالقى يوضح فيها المحنة التي تمر بها جماعات المريدين، فيقول " سال سيل الفتنة ونحن طريقه، وغشى ليل المحنة وفينا فريقه، وانخسفت الأرض وفيها المسيئ والبرئ، فعمهم الله بالعدل في – جاء، ويخص خاصتهم الفضل في يجئ[1]. وكل ذلك يجعل الجفوة بينهما – من جانب ابن برجان – أمراً طبيعياً، فهو بذلك يخالف نهج المريدين المتبعين لإمامة ابن برجان؛ في معارضة السلطة، والقول بالخروج عليها.

أما عن الأمر المهم في هذه الدراسة ؛ وهو عن علاقة ابن برجان بابن قسى ؛ فلا يوجد ما يدل على لقاء صريح بينهما، سواء لقاء تعارف أو رسائل، فلم تذكر المصادر شيئاً عن ذلك. وإن ذهب إلى ذلك د. أبو العلا عفيفي حيث إفترض أن ابن قسى " إتصل بابن برجان تلميذ ابن العريف وأخذ عنه طريقته ومذهبه الصوفي "[2]. وأرى أن هذه الفرضية ترقى لمستوى الحقيقة، ولا تتعارض مع الأدلة والوثائق المتوفرة، ودليلى عليها هو ذلك التوافق والترابط الفكرى بينهما والذي يدل صراحة على كون ابن قسى من مريدي ابن برجان فكرياً وعملياً، فهما يشتركان في منحاهما الباطني الذي يظهر جليا في كتاب ابن برجان " لسان الحق المبثوت في الخلق "، وفي كتاب ابن قسى " خلع النعلين " فنلمس فيه " ملامح إشرقية ذات مرجعيات أنباذوقليسية منحولة وتوجهات شيعية – إسماعيلية ومبادئ اعتزالية، وملامح غزالية، مزجها ابن قسى بئايات ومفاهيم قرآنية وأحاديث نبوية، ثم تمثل الجميع وصاغة وفق تصوره الخاص ومنطلقه الذاتى ومعطيات محيطه الثقافي السياسى"[3].

---

[1] مفتاح السعادة، ص ١٨٠.

[2] ابن قسى وكتابه خلع النعلين، ص ٥٦.

[3] الأمرانى، دراسة وتحقيق خلع النعلين، ص ٧٨؛ ومخطوط ابن برجان، باريس رقم ٢٦٤٢.

كما أورد ابن قسى في كتابه، كثيراً من أفكار ابن برجان، ففي قوله في خلق الروحانية والنفسانية، وأخذ الميثاق، يقول ابن عربى " ثم قال ولما جاء من هذه الأحاديث العهدية والآيات الميثاقية يريد آية الأخذ، وأية ميثاق النبيين، وآية ميثاق بنى إسرائيل، وآية ميثاق الذين أوتوا الكتاب ، قال ولما جاء منها ما جامع قوله عليه السلام فرغ ربكم من العباد علمنا أن الخلق مسبوق به ومفروغ منه، يريد بذلك حاله، قوله تعالى للذين أمنوا بما أنتم به مؤمنون، وإلا فكل عاقل عنده أدنى نظر لا يجهل هذه المسئلة، قوله وبأنه لم تظهر حين ظهر إلا عن كون كائن يقول أنه انتقل من وجود إلى وجود، أى أنه كان موجوداً ثم صار موجوداً ، أراد الوجود الأول كونه معلوماً لله تعالى، فهذ معلوم عند كل عاقل، فلو أطلق عليه بدل الكون الثبوت لكان أسد وقد قيل به، وهو مذهب أبى الحكم، وخلق كثير من العلماء بالجملة، فهى مسئلة غامضة جداً ، ويؤيده من ذهب إلى هذا المذهب قوله تعالى " إنما قولنا لشئ إذا أردناه أن نقول له كن فيكون "، فالمعنى الذي أراده صحيح، والعبارة التي عبر عنها عنه لم تساعده "[١]. وأيضا يوافق ابن قسى ابن برجان في قوله " الكرسى العزيز موضع القدمين"[٢]. ويشتركان أيضا في وحدة المذهب حيث عدهما ابن خلدون من أشهر المتذهبين بمذهب اصحاب التجلى والمظاهر والأسماء والحضرات [٣] كما ينص ماسينيون في كتابه على أن ابن قسى وابن برجان وابن العريف ومسفر السبتى مرجعيات فكرية لابن عربى هيأته للاتجاه نحو اللاهوت الصوفي الإسلامي ذى الطابع القرمطى (الإسماعيلي) [٤]. ويذهب اسين بلاسيوس إلى أن ابن عربى مرتبط بالمدرسة المسرية بوسطة ابن قسى وابن العريف وابن برجان وأبى مدين[٥] .بالإضافة إلى رأيهم المشترك المرجح لاستخدام القوة وعدم المسالمة تجاه السلطة المرابطية[٦]، ويعد ابن برجان رأس الحركة روحيا "منظراً لدعوة المريدين"[٧] .

---

[١] شرح خلع النعلين، مخطوط بدار الكتب المصرية، رقم ١٠٠٩٨، ص ١٩-٢٠.

[٢] ابن العربي، شرح خلع النعلين، ص ٦٣.

[٣] شفاء السائل لتهذيب المسائل، ص ٥٨.

[٤] *Essai sur originies du lexique de la Mystique Musulmane* , V, p. 79.

[٥] انظر، ابن عربى، حياته ومذهبه، ص ٢٧٤.

[٦] عصمت دندش، الأندلس، ص ٥٩-٦٠.

[٧] محمود إسماعيل، سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، ج ٣، ص ١٧٥.

اتخذ ابن قسى طريق التصوف مثل غيره الكثير بالأندلس، ممن اتخذوا هذا الطريق سبيل، كرد فعل لما تمر به البلاد من تدهور للأوضاع الإجتماعية والاقتصادية والسياسية، ويذكر ابن الأبار أن ابن قسى تزهد بزعمه وباع ماله وتصدق بثمنه وساح في البلاد " [١]، وبخلاف ما ذكره ابن الأبار من إدعائه، فإن كل ما فعله ابن قسى هو من لازمات المنازل الصوفية، فبداية الطريق تقتضى وجوبا من السالك المريد الزهد في الدنيا والتوجه إلى الله بالكلية والاستغناء عن كل شئ سوى الله. وذلك يعنى أن سالك الطريق عليه أن يتمثل فيما غير القيم التي كان عليها فالفقر يعتبره الصوفية " شعار الأولياء وحلية الأصفياء " ؛ والصدقة هى وجود سخاء وبذل وعطاء وإلتزام اجتماعى، وإيثار أخلاقي وتعايش اقتصادى، والسياحة والسفر هى مطية أولى لسفر أخلاقى أسمى واغتراب وجودى أعلى[٢] .

لقد شكك الكثيرون في تصوف ابن قسى [٣]، فهم يعتقدون أن التصوف في أصوله وغاياته لا صلة له بالسياسة[٤]، وعلى ذلك إعتبر المؤرخين ابن قسى رجل دنيا لا دين لخروجه عن النهج المألوف للتصوف وتحوله إلى رجل سياسى ثورى وتلك عادة مؤرخى الدولة في التحامل على معارضيها، وذلك هو ما جرى من قبل مع ابن برجان فأفكاره الباطنية وآراءه الثورية هى ما جعلت الدولة تعقد له مناظرة مع الفقهاء أدين على أثرها بالهرطقة وسجن ثم مات مقتولا[٥] .

وتنقل ابن قسى في البلاد، يتلقى العلم ودروسه على يد كبار مشايخ الفقهاء والصوفية وعلى رأسهم الإمام ابن برجان، المشهور بمجالسه المنتقدة لسياسات الدولة المرابطية من خلال

---

[١] الحلة السيراء، ج٢، ص ١٩٧.

[٢] الأمرانى، دراسة وتحقيق خلع النعلين، ص ٣٣- ٣٤.

[٣] وربما يرجع ذلك إلى ضياع الكثير من المصادر التي أرخت لثورة المريدين ولتلك القترة عموماً، مثل كتاب " ثورة المريدين" لابن صاحب الصلة (ت ٥٩٤هـ/ ١١٩٧م) – واقتضاب النبيل في ثورة المريدين لأحمد بن عميرة المخزومى (ت ٦٥٦هـ/ ١٢٥٨م) – والفتنة الكائنة على اللامتونيين بالأندلس سنة أربعين وما يليها قبلها وبعدها لمحمد بن أحمد بن عامر السالمى (ت ٥٥٩هـ/ ١١٦٣م) – في تاريخ الفتنة التي انقرضت بها دولة الملثمين لأبى عمر حمزة بن على الغرناطى.

[٤] أبو العلا عفيفى، أبو القاسم بن قسى، ص ٥٩.

[٥] ابن الزبير، صلة الصلة، قسم ٤، ص ٣٤؛ التادلى، التشوف إلى رجال التصوف، ص ١٤٨؛ العباس بن إبراهيم، الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام، ج ٨، ص ٤٧٤.

أرائه الثورية والتي يرمى من خلالها إلى حشد الحشود الأندلسية إستعداداً للمقاومة، فحضر ابن قسى كثير من تلك المجالس الفقهية والتنويرية، كل ذلك إلى جانب كونه شاهد عيان على تدهور أحوال البلاد. فترسحت لديه مفاهيم كثيرة أوصلته إلى الإيمان بقضية كبرى وبقيم سامية جعلت من الطبيعى أن يتطور دوره إلى المشاركة في أحداث المجتمع – فكل ما صدر عن ابن قسى في اتجاهه الصوفي ومسلكه في هذا الطريق، وتكوينه لجماعته الكبرى التي تسمى بالمريدين"[١]، كل ذلك يؤكد أنه كان يؤمن بذات القضية الكبرى التي آمن بها من قبل شيخه ابن برجان ، فهدفه الأساسى إصلاح المجتمع والآخرين لإرشادهم وتوجيههم، فزهده لم يكن يعنى الانطواء والانعزال عن المجتمع كلية ولكن الرجوع إلى المجتمع بشكل جديد فزهده أساسه قطب الجماعة، وليس قطب الفردية[٢] .

ونورد هنا في الحديث عن شيوخ ابن قسى ما ذكره ابن عربى في " الفتوحات " وكان شيخه (شيخ ابن قسى) الذي كشف له على يديه من اكبر شيوخ المغرب ويقال له ابن خليل من اهل لبلة[٣]"، أما في شرح خلع النعلين فيقول ابن عربى " فإنى اجتمعت بولده وكان ذا فهم وفطنه وسألته عن أحوال أبيه فوصف أحوالا تدل على ما ذكرناه من قصور. وفي حديث ترك شيخه ابن خليل له ولأمثال غنية في معرفة ماله وضيق محاله"[٤]. فكل ما ذكر عن ابن خليل ورد في الفتوحات وفي شرح خلع النعلين لابن عربى، فهو ذكر أن ابن قسى قد ترك هذا الشيخ دون بيان لأسباب تركه، ويفترض د. محمد الأمرانى أن يكون ابن خليل هذا أحد اثنين، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن خليل القيسى (ت ٥٧٠هـ/ ١١٧٤م)، " فقد روى عن ابن برجان وكان عالى الرواية متمكنا في الدراية، شاذا في المعارف، وبرع في مدارك العقول " إلا أن باقى الروايات لا تجزم بذلك[٥] ، أو أن يكون ابن خليل هذا هو أبو محمد عبد الغفور بن اسماعيل بن خلف بن عبد الله السكونى، فهو عرف عنه أنه شيخ الصوفية في الغرب والمسير لتلك الجماعة زمن ابن العريف، وذلك هو ما أرجحه؛ (فقد روى عن ابن برجان وابن العريف ورحل

---

[١] ابن الخطيب، أعمال الأعلام، ص ٢٨٥.

[٢] محمد الأمرانى، دراسة وتحقيق خلع النعلين، ص ٤٥.

[٣] ابن عربى، الفتوحات المكية، ج ١، ص ١٧٦.

[٤] ص ٤٧، ١١٨.

[٥] الأمرانى، دراسة وتحقيق خلع النعلين، ص ١٢٠، هـ ٢ ؛ ابن الابار، التكملة لكتاب الصلة، ج٢، ترجمة ١٤٠٨، ص ٥١٥.

إليهما ولازمهما، وروى معهما عن غيرهما) فهو في تلك الفترة كان من شيوخ ابن قسى في التعلم، وتلقى منه المذهب الصوفي لابن برجان وبن العريف، ثم يذكر ابن الزبير عنه أنه رحل إلى المشرق " في حدود سنة ٥٤٠هـ/ ١١٤٥م، عند ابتداء فتنة المريدين والفقهاء بالأندلس، إذ خرج فارا رحمة الله "[١]، فيبدو أن ابن قسى استطاع إقصاءه عن مشيخة الغرب، وتولى هو تلك الجماعة ، فعبد الغفور كان من أنصار المسالمة تجاه السلطة، ورسائل ابن العريف له توضح إقصاحه لابن العريف عن عدم رضاه عن سلوك جماعة الصوفية بالغرب، لترجيحهم استخدام العنف لتغيير الأوضاع، ونصح ابن العريف له بمهادنتهم فيقول " وإخوانك ما أجمل بهم أن يعرفوا لك حقاً : بالسن والعلم والإسلام السابق ، وما أجمل بك إن قصروا أن تودهم بالرفق بهم ، والإحسان إليهم تألفا وتأليفا ودفعاً بالتى هى أحسن طلباً للأفضل عند الله سبحانه"[٢]، فيرجح أن يكون رحيله إلى المشرق لعجزه عن تحويلهم عن غايتهم، كما يبدو وأن خروجه فاراً، كان لدور ابن قسى الفعال ضده في إثارتهم عليه، لعدم اتخاذه جانبهم.

فمن الطبيعى أن يكون لابن قسى في طريقه الصوفي شيخا وإماماً، استمد منه مذهبه ثم يستمد منه شرعية جماعته فإن ذلك يوضح أمامناً أنه لولا مساندة ابن برجان فعلياً لابن قسى، لكان ممن الممكن أن تعلن جماعة الصوفية في باقى الأندلس تنصلها منه ومن جماعة الغرب، التي تعد جماعة محظورة في الحكم المرابطي، ولم كانت السلطات قد ألقت القبض على الزعماء الكبار ومنهم إبن برجان إذا إستقر لديهم عدم صلتهم بجماعة الغرب.

ولا شك أن ابن برجان قد وجد في ابن قسى ضالته؛ تلك الشخصية الثورية التي ترى استخدام القوة كحل وحيد للتحرر من بوتقة الحكم المرابطي الذي أجهض الحياة الثقافية في الأندلس، والتي كانت من قبل في عصرى الخلافة والطوائف منارة العلم للمشرق وللمغرب. فمن المستبعد أن يكون ابن قسى قد تولى قيادة جماعة الغرب، دون تصريح من ابن برجان، بل إنه هو من اختاره لتكوين ذلك التنظيم المسلح بالغرب وتولى قيادته. فالتراث الصوفي لجماعة المريدين بالأندلس القائم على كل ذلك التراث الضخم من الفكر الإسماعيلي وإخوان الصفا وكتب الغزالي، يجب أن ينهض ليطابق فكرة النظرى على واقعة الأندلسي، وحركة المريدين بالغرب الأندلسي بقيادة ابن قسى تماثلت فكريا وتنظيمياً مع جماعة إخوان الصفا ذات الفكر التقدمى

---

[١] ابن الزبير، صلة الصلة، قسم ٤، ص ٣٨

[٢] انظر، ابن العريف، مفتاح السعادة، ص ١٩٩.

الحر الرائد. فتحول ابن قسى نحو التصوف والثورة لم يكن نزوة ذاتية عابرة أو إدعاء مزعوم وإنما كان تعبيراً عن وعى حاد بأزمة نفسانيه مجتمعية ثقافية رسختها تدهور الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية – السياسية بالمغرب والأندلس منذ عهد الأمير المرابطي على بن يوسف بن تاشفين ثم ابنه تاشفين بن على[١] ، فتلك الثورة تعد أحد أشكال الوعى الإجتماعى المعبر عن رد الفعل تجاه الأزمة السياسية التي تشهدها الأندلس[٢] .

واتخذ ابن قسى عدة خطوات عملية للإستعداد لذلك الدور الكبير ، " فكان بناؤه للرابطة بقرية جلة من قرى شلب "[٣]. لبنة أولى في مشروعه العام، متخذا منها مدرسة لترويج أفكاره، ومحطة لجمع أنصاره وأتباعه، ومركز للتخطيط لثورته[٤]، و "تتابع الناس إليه بالرحيل "[٥]، و " كانت هذه الطائفة قد كثرت يومئذ بغرب الأندلس[٦]، كما أطلق منها عدة مجموعات ثورية مسلحة قامت بدور مهم في إحداث عدة إضطرابات واغتيالات ضد الحكم المرابطي، في العديد من المدن الرئيسية مثل إشبيلية وقرطبة ويتزعمها أبى الحسن بن مؤمن. وتلك الأحداث عدت قرائن على مراهقة المريدين، وبداية لظهور إتجاههم إلى أسلوب الاغتيال السياسى "[٧]، ويبدو أن الدولة لم تكن غافلة عن جماعة الصوفية بالغرب فأرسلت في طلب ابن قسى مع الزعماء الكبار ، فقد ذكر ابن الأبار عن ابن قسى قبل قيامه بثورته " أنه طلب فاستخفى، وقبض على طائفة من أصحابه فأزعجوا إلى أشبيلية[٨]، وعن ابن المنذر أنه " صاحب أحمد بن قسى، وامتحن من أجله، ثم خلص بعد ذلك[٩] ". ومن المرجح أن يكون القبض على زعماء المريدين، ابن برجان وابن العريف والميورقى، في محاولة من السلطات لتفكيك جماعة الغرب من مشورة هؤلاء الكبار فتصبح هنا بلا سند ويسقط عنها مؤازرة الكثير من صوفية إشبيبة وألمرية وقرطبة.

---

[١] الأمرانى، دراسة وتحقيق خلع النعلين، ص ٣٥.

[٢] الأمرانى، دراسة وتحقيق خلع النعلين، ص ٣٥.

[٣] ابن الخطيب، أعمال الأعلام، ص ٢٨٦.

[٤] الأمرانى، دراسة وتحقيق خلع النعلين، ص ٥٤.

[٥] ابن الخطيب، أعمال الاعلام، ص ٢٨٦.

[٦] ابن الخطيب، أعمال الاعلام، ص ٢٨٥.

[٧] محمود اسماعيل، سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، ج ٣، ص ١٧٦.

[٨] ابن الأبار، الحلة السيراء، ج٢، ص ١٩٧.

[٩] ابن الأبار، الحلة السيراء، ج ٢، ص ٢٥٣.

وبموت ابن برجان وابن العريف والميورقي، أعلن ابن قسى ثورته الفعلية، وسمى أنصاره بالمريدين، ويقول ابن خلدون أنه سماهم بالمرابطين، ويذكر أن ثورته كانت تسمى ثورة المرابطين[١]. فأعلن ابن قسى إمامته لجماعة الغرب وتسمى بالمهدى[٢]"، ولمفهوم المهدوية دور مجتمعى مهم في جمع الأنصار وبث الدعوة وتقويتها بالنسبة لمعظم الثورات التي عرفها تاريخ الإسلام، وابن قسى هنا يحمل مشروعاً –كان أملاً سابقاً لزعماء المريدين الكبار من قبل – يتمثل أساساً لا في الثورة على المرابطين كسلطة قائمة فقط، ولكن في محاولة تحقيق دولة قومية أندلسية مستقلة عن كل نفوذ خارجى، فإذا كانت الإمامة تنتهى في الفكر الشيعى بالمهدية لزم بقتضى هامة المرجعية أن تنتهى الولاية الصوفية بدورها بالمهدية، فحفل تاريخ الفكر الصوفي بالكثير من أدعياء المهدية، خاصة وأن مهدى الصوفية لا يشترط فيه الانتساب النسبى للنبى بقدر ما يشترط فيه الإنتساب الروحى، تمييزا له عن المهدى المنتظر الذي يشترط فيه السبب النسبى كما ورد في بعض الأحاديث[٣].

إلا أن الحركة فشلت للعديد من الأسباب من أهمها تأثيرا قيام حركة الموحدين، بل أن القاسم بين حركتى المريدين والموحدين وصل إلى درجة التماثل سواء في مجال الفكر أو السياسة، بما يؤكد الصلة التاريخية الوثيقة بين العدوتين خصوصاً على الصعيد الحضارى، كما يؤكد حقيقة وحدة تاريخ (دار الإسلام) برغم اختلاف النظم السياسية والأعراق الإثنية والمذهبيات الطائفية[٤]. وذلك دليل قوى على أنه لولا وجود الحركة الموحدية؛ لنجحت حركة المريدين في تحقيق أهدافها كاملة ولأصبحت دولة حاكمة بالأندلس.

---

[١] المقدمة (فصل فى أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم، منشورات مؤسسة الأعلى، بيروت، د.ت.، ص ١٥٩. وعن أحداث ثورة المريدين ضد المرابطين بالأندلس انظر، سحر سالم، تاريخ بطليوس الإسلامية أوغرب الأندلس فى العصر الاسلامى، ج٢، مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية، د.ت.، ص١٧٠ وما بعدها.

[٢] ابن الخطيب، أعمال الأعلام، ص ٢٨٨.

[٣] الأمرانى، دراسة وتحقيق خلع النعلين، ص ٥٢ – ٥٣.

[٤] محمود إسماعيل، المشترك الفكرى والسياسى بين حركتى الموحدين في المغرب والمريدين في الأندلس، ضمن كتابه في نقد حوار المشرق والمغرب بين حنفى والجابرى، ط١، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٥، ص ٨٨– ١٠٨.

أما عن علاقة ابن قسى بأن العريف ؛ فتذكر المصادر أن ابن قسى من مريدي العريف، وأنه قدلقيه بألمرية "[١]، وأن ابن العريف وطريقته هما أساس فكر تلك الجماعة " واستقر جد نحلتهم بألمرية، وكان بها رئيس هذا الشأن ورحلته والمشهور فيه الشيخ أبو العباس بن العريف "[٢]، وعلى الرغم من ذيوع قول ابن الأبار وابن الخطيب، أن ابن قسى من مريدي ابن العريف وأنه لقيه بالمرية، وسير العديد من الدراسات[٣] في اتجاه ذلك الرأى، فمن الملاحظ أن ابن الأبار لم يذكر السنة التي تم فيها اللقاء بين ابن قسى وابن العريف، ومعرفة تاريخ ذلك اللقاء من المؤكد شئ هام في إيضاح أسبابه، هل هو تواصل روحى أم إعتناق مذهبى أم إتجاه سياسى.

يرى إبراهيم القادرى بوتشيش أن زيارة ابن قسى لابن العريف، كانت محاولة لإقناع شيخ التصوف في ألمرية بضرورة العدول عن النهج السلمى واتخاذ المبادرة لإعلان الثورة ، بل ويذهب في ذلك إلى أن ابن العريف لم يكن ذا شهرة في ذلك الوقت، وأن العلاقة بينهم مجرد علاقة إخوانية أساسها روح التصوف فحسب[٤]، وبداية أتفق معه في كونها علاقة تتفق في وحدة المذهب والمعتقد الفكرى، وتختلف باتجاه الرؤية السياسية للأحداث؛ إلا أننا إذا اتتبعنا ذلك الخيط فنرى أن تلك الزيارة كانت ضرورة قصوى، فكيف لشيخ الصوفية في الغرب ألا يلتقى ويتعرف إلى شيخ الصوفية بالمرية والإمام الجليل القدر في تلك الناحية، بل أن جلوس ابن قسى لدروس ابن العريف – قبل أن يصبح ذا قدر ومكانة – شيئ بديهى، فقد تجول بالأندلس يجلس إلى مشايخ علوم التصوف وأولهم الرجل الثانى في رئاسة جماعة المريدين بالأندلس ابن العريف، المعلم والممثل لابن برجان ومذهبه بألمرية، الذي يتدارس ابن قسى ومريدية كتبه وطريقته الصوفية.

---

(١) ابن الأبار، الحلة السيراء، ج ٢، ص ١٩٧.

(٢) ابن الخطيب، أعمال الأعلام، ج ٣، ص ٢٨٦.

(٣) محمد عبد الله عنان، عصر المرابطين والموحدين، ص ٣٠٧ – ٤٦٦ ؛ بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، ص ٣٣٢؛ الفرد بل، الفرق الإسلامية في الشمال الأفريقى، ص ٣٨٠؛ محمد عابد الجابرى، قرطبة ومدرستها الفكرية ضمن كتابه التراث والتجديد، ط١، بيروت، ١٩٩١، ص ١٨٠.

Massignon, L., *Recaeil*, p. 102; Corbin, *Histoire de la Philo*, p.311; Dreher, L'imamat d ' IBN Qasi a Mertola, *Melanges l' Institut dominicain d'études orientales* , N 18, Le Caire 1988 , pp. 197-200 .

(٤) المغرب والأندلس في عصر المرابطين، ص ١٦٧ – ١٦٨.

وسواء أكان ابن قسى قد التقى بابن العريف أم لم يكن، فإنه من المؤكد أن ابن قسى وجماعته كانوا تابعين لابن العريف، على إعتباره المعلم والممثل لمذهب بن برجان وطريقته الصوفية بألمرية، على الرغم من اختلاف الإتجاهات والأراء لكلا من ابن العريف وابن قسى تجاه السلطة المرابطية – فمن المؤكد أن محاسن المجالس وغيره من كتب ابن العريف من كتب التصوف التي عكف عليها ابن قسى وجماعته في رباطهم، وهذا الكتاب على الرغم من بساطته في شرح أحوال ومقامات الصوفية، إلا أن طريقة ابن العريف كان لها عظيم الأثر في ابن قسى وثورته على المرابطين[١].

وحتى وإن كانت تلك الزيارة لعرض ابن قسى رأيه في ضرورة الإتجاه إلى الثورة فهذا ضرورى. فقد ظهر من خلال رسائل ابن العريف لمريديه، أن أغلب صوفية الأندلس كانوا على اتصال بابن العريف لعرض أمورهم، وأخذ مشورته في أحوالهم وما يجد عليهم من أمور، وذلك إن دل على شئ فهو اقتناع ابن قسى بأهمية مساندة ابن العريف ومريدية لجماعة الغرب، فابن العريف بما لديه من مكانة وإجلال من العامة والخاصة على السواء، سيكون معينا لهم في إجماع العامة على أفعالهم. لأن ذلك الجناح الصوفي المسالم بزعامة ابن العريف، كان يمثل أحد العوائق في شل ثورة المريدين، إما بتثبيط العزائم كما فعل ابن العريف في مراسلته للوليد بن المنذر، وأبى محمد عبد الغفور، أو في معارضته الثوار والثورة والتخلى عن مناصرتهم كما حدث مع عبد الغفور بن اسماعيل بن خلف السكونى اللبلى الذي كان يعارض مريدي الغرب في ثورتهم، ولما اندلعت الثورة فار هاربا نحو الشرق في حدود ٥٤٠هـ/ ١١٤٥م [٢]. ومن المرجح أن تكون تلك الزيارة بتكليف من إمام مريدي الأندلس ابن برجان، أى أن يكون ابن قسى مرسلاً من قبل ابن برجان في محاولة لإقناع ابن العريف باختيار طريقهم وضرورة حشد الحشود والاستعداد للثورة المسلحة من قبل ألمرية إلى جانب باقى مدن الأندلس. ويذكر ابن الخطيب أن ابن قسى [٣]" كتب إلى البلاد يندب الناس إلى الثورة على المرابطين ". فمن المؤكد أنه أرسل في في مخاطبة أهل ألمرية للإنضمام إليه في بداية ثورته على المرابطين.

---

[١] بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، ص ٣٧١

[٢] الأمرانى، دراسة وتحقيق خلع النعلين، ص ٧٢.

[٣] أعمال الإعلام، ص ٢٨٨؛ العباس ابن ابراهيم، الإعلام بمن حل مراكش، ج٢، ترجمة ١٢٧، ص ١٢٧.

أما الرسائل التي أرسلها بن العريف لابن قسى فتوضح أنه كتبها للرد على رسائل ابن قسى له، فالرسالة الأولى نجدها توضح عدم وجود معرفة سابقة بينهم وأن حامل الرسالة هو همزة الوصل بينهم، " ذكر أبو محمد متحملة، أكرمه الله، أنك تعرفنى باسمى، فشغلنى فراغى عن معناك، وأن أتعرف منه كيف وصل مثلى إلى هناك ورأيته خاصة الثناء بأبى الوليد بن المنذر، عام الثناء بعد ذلك على الجملة صان الله جميعهم "[١].

والرسالة الثانية توضح أن ابن العريف اطلع على كتابات لابن قسى وأن ذلك سره كثيرا وأوضح له قدرة وعزمه في تصوفه، " ووقفت من قبل قريبى أحمد سلمه الله، عند منصرفه من تلك الجهة، على عدة كراريس في فنون العلم كتب فيها بعض كلامك وأجوبتك، فسرنى تمام فهمك ونفوذ عزمك وإشرافك عن علم الحقيقة على إنهاء كتاب متشابه يصدق بعضه لبعض"[٢].

وابن الأبار لم يذكر السنة التي التقى فيها ابن العريف بابن قسى، أما الرسائل فقد كتبت على الأغلب بين سنة ٥٢٥و ٥٢٩هـ/ ١١٣٠ -١١٣٤م طبقا لما ذكره ابن العريف في رسائله[٣]، ويستنتج أنه قبل ذلك التاريخ لم توجد معرفة بينهم. كما أن لغة الرسائل المتبادلة بينهم ليست لغة مرشد مع مريديه[٤] .

كما توضح الرسائل أيضا أن ابن قسى قد أصبح شيخاً معروفاً من مشايخ الصوفية، له قدرة في ذلك العلم، ومؤلفاته معروفة بالأندلس، فله مجلس علم يرتاده مريدوه يسجلون ما يمليه عليهم من فنون العلم الصوفى.ومن المؤكد أن تلك الرسائل تلتها زيارة ابن قسى لألمرية، لتوطيد ذلك التعارف ، فقد بدأ ابن قسى يحقق هدفه فى الوصول إلى رئاسة جامعة الغرب.

وبدراسة الجانب الفكرى لجماعة المريدين بالأندلس، بإمامة ابن برجان – والتي تمخض عنها قيام حركة المريدين بالغرب الأندلسي بقيادة ابن قسى – اتضح ما لها من أساس صوفى، يقوم على العلم والفكر وسبقها بمذهبها الشامل في التصوف والممثل له كتب ابن برجان وابن العريف وابن قسى، مع اعطائها أوضح مثال على دور الصوفي في أحداث عصره، وأن لا

---

[١] ابن العريف، مفتاح السعادة، ص ٢٠٨ .

[٢] ابن العريف، مفتاح السعادة، ص٢٠٨.

[٣] ابن العريف، مفتاح السعادة، ص ٢١٨- ٢٢٤.

[٤] بولس نويا اليسوعى، رسائل ابن العريف، ص ٤٥.

انفصال بين الدين والحكم، وإن عد تعبير تلك الحركة السياسى [متطرفاً]بدرجة كبيراً، إلا أنه يتلائم تماماً مع تراثها الفكرى الذي يلزم لنشره حركة سياسية تقوم بذلك الدور، وتكمل تلك الرؤية للمشروع الكبير الذي خطط إليه من قبل، من فكر ابن مسرة لابن برجان ومنه لابن قسى، وقد حفزه على ذلك موت ابن برجان، فأصبح إذا الدور عليه والوقت وقته هو، ليحقق ذلك الأمل.

وعليه فإن مكانة ابن برجان وفكرة الصوفي يظهران بوضوح عندما نريد التأطير لفكر ابن قسى وابن عربى والتأريخ لتصوفهما، فإن بصمات ابن برجان وأسلوبه في تفسير القرآن لاشك واضحة في فكر ابن قسى وابن عربى، ومن المؤكد كونه مرجعية فكرية من بين مرجعياتهم المتعددة وذلك من خلال المقابلة بين الخط العام لأهم الأفكار المتماثلة بينهم وبينه.