الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
République Algérienne Démocratique et Populaire
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique

المركز الجامعي عبد الحفيظ بوالصوف لميلة

معهد الآداب واللغات قسم اللغة والأدب العربي

المرجع: .....

ديوان عفيف الدين التلمساني

-دراسة موضوعاتية-

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في اللغة والأدب العربي

تخصص: أدب عربي قديم

إعداد الطالبتين:

**** أمال شايب***

**** نور الهدى لعريبي***

إشراف الأستاذ:

د. عبد الحفيظ بوريو

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

"وقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا"

صدق الله العظيم
(طه:114)

إهداء

الحمد الكثير والشكر الدائم لله عز وجل الذي وفقني وسددني وهداني إلى نور العلم.

بعد مشوار من التعب الطويل والمضني أهدي ثمرة عملي هذا:

- *إلى من وجدت فيه القدوة والسند مثل أبي وأمدني بيد العون عند حاجتي وبث في نفسي روح الاجتهاد والصبر فجعل العلم منبع اشتياقي، من كانت له بذرة ميلاد هذا العمل المتواضع أستاذي الغالي "عبد الحفيظ بوريو" لك أسمى عبارات الشكر والتقدير والامتنان.*
- *إلى من كان لي نعم القدوة والسند في هذه الحياة، وإن بقيت أعدّ فضائله فلن أحصيها، من تعب و لم يبخل عليّ بكل ما يملك لأجل أن يراني في أرقى المستويات، لك أقدم وسام الاستحقاق "أبي الغالي."*
- *إلى جنتي في هذه الدنيا، ريحانة القلوب ونبع الحنان، صاحبة البصمة الصادقة في حياتي..."أمي الغالية."*
- *إلى الأعزة...أخي هارون وعبد الودود وآدم وأختي ألاء وأولاد عمي يحي وإدريس.*
- *إلى الأستاذ الفاضل الذي أشرف علي في مذكرة الليسانس "عمار قرايري" وإلى كل من ساعدني في إنجاز هذا العمل من قريب أو بعيد ولو بكلمة طيبة.*

" نور الهدى"

إهداء

الحمد لله وحده لا شريك لهُ له الملك وله الحمد، والصلاة والسلام على حبيبنا محمد عليه الصلاة وأزكى السلام.

- *قبل كل شيء أشكر الله الحليم العظيم ذا الجلال والفضل الذي عليه توكلت فكان حسبي ومن عليّ بفضله وعظيم كرمه راجية منه تعالى أن يكتب جهدي المتواضع هذا في ميزان حسنات والدي العزيزين الذين لم يبخلا علي لا بحب ولا بحنان ولا بجهد في سبيل إسعادي.*
- *كما أوجه شكري الخالص إلى إخوتي الأعزاء حفظهم الله ورعاهم بحفظه.*
- *كما يسرني أن أتقدم بأسمى عبارات الشكر والتقدير والامتنان إلى أستاذي الفاضل "عبد الحفيظ بوربيو".*
- *والشكر موصول إلى كافة أساتذة معهد الآداب واللغات قسم اللغة والأدب العربي.*
- *وكذا إلى كل من ساعدني في إنجاز هذا البحث ولو بكلمة طيبة.*

"أمال"

مقدمة

مقدمة:

يعد التصوف من أعمق التجارب الدينية والإنسانية، وأكثرها انطلاقا في حنايا العالم الذي يمتد من الماديات إلى غير الماديات ولم تعرفه أمة واحدة، ولم تعرفه أمة واحدة بل عرفته سائر الأمم ومن أقدم العصور، وذلك لما له من أسس وقواعد ارتبطت أساسا بكشف علاقة الذات الإلهية (الخالق) بالذات الإنسانية (المخلوق)، فكان التصوف الإسلامي بأركانه ومصطلحاته الدينية جزء من تلك التوجهات التي اهتمت بالإنسان وعلاقته بمظاهر الكون وارتكزت في باطنها وظاهرها مبادئ الدين الإسلامي، فجاء هذا التصوف بمثابة خبرة باطنية غايتها الكشف عن أسرار الذات من أجل الوصول إلى حقيقة الذات الإلهية من خلال البحث عن مراتب الكمال التي تكمن وتتجلى فيها.

ومن أجل هذا فقد برزت في أدبنا القديم أسماء لامعة في عالم التصوف (شعره ونثره) في جل أنحاء الوطن العربي الإسلامي عبروا عن تجربة وجدانية ذاتية عميقة في حبهم للذات الإلهية ومواطن تجليها، فكان الشعر مجالا فسيحا للتعبير عن هذه التجربة ومناحيها، لذلك شاء القدر أن تكون الجزائر هي الأخرى موطنا لهذا التصوف وشَطريه، فأنتجت عدادا هائلا من الأقطاب الصوفيين خاصة في القرنين السادس والسابع الهجريين، وعلى رأسهم عفيف الدين التلمساني الذي خاض في غمار التجربة الصوفية ما يؤهله لاستشفاف المعاني الذوقية التي يعانيها أهل الطريق الصوفي، وذلك من خلال ديوانه الشعري الذي كان أكثر الأعمال تعبيرا عن شخصية وآفاق تصوفه نظرا لتميزه عن سائر مؤلفاته لأنه جاء مستقلا عنها والذي لم يتقيد فيه "العفيف" بعبارة غيره، منطلقا من حسه الشعري، عما تراه نفسه من حقائق المحبة وغيرها من ملامح الطريق الصوفي وعقائدها التي تمحورت حول فكرتين أساسيتين هما الوحدة والمحبة كل واحدة حسب اتجاهها وما احتوته من مواضيع، لذلك يطرح هذا البحث عدة إشكاليات حول هذا الشاعر الصوفي وديوانه الشعري نسعى لتوضيحها ومنها:

-من هو عفيف الدين التلمساني؟ وكيف كانت حياته؟ وما هي أهم الجوانب التي تناولها في شعره؟

- وما هي أهم الموضوعات الصوفية والعقائد التي تطرق إليها الشاعر في ديوانه؟ وكيف عالج أهم الأفكار الصوفية عند غيره من الصوفيين؟

ومن دواعي اختيارنا لهذا الموضوع رغبتنا في بعث التراث العربي الإسلامي وخدمة الأدب العربي، وكذلك التعريف بالشاعر وجهوده الكثيرة إضافة إلى كشف جوانب أشعاره، والبحث في عصر الشاعر وما شابها من محاولات طمس لذلك جاءت هذه الدراسة لتتناول حياة "عفيف الدين التلمساني" وأهم الأفكار الصوفية التي تناولها في ديوانه باعتباره أحد أبرز رجال الصوفية في زمانه، ويتطرق إلى مفهومه للصوفية والعالم والذات الإلهية إثر تمرسه في مراحلها المختلفة، أما عن المنهج المتبع في دراستنا فقد اعتمدنا منهجا متكاملا قوامه التاريخي والوصفي والتحليلي.

وقد اقتضى البحث –بناء على ما سبق- تقسيمه إلى مدخل وفصلين مصدر بمقدمة ومتبوع بخاتمة؛ فجاء المدخل تحت عنوان شعر التصوف في الجزائر إبان الفترة الاستعمارية وأشهر موضوعاته وأعلامه، وهذا من أجل تهيئة المتلقي لمعرفة الموضوع الأساسي للدراسة، أما الفصل الأول تناولنا فيه حياة الشاعر مؤلفاته وديوانه ومنهج تحقيقه وشعره، وفي الفصل الثاني أهم الموضوعات التي شملها الديوان وحتى لو أن ديوان الشاعر في جل قصائده يكتسي حلة صوفية فإننا نقف على موضوعات شتى شديدة الصلة بالتصوف لعل أهمها: الغزل الصوفي، والخمرة الصوفية، والمدائح النبوية، والحنين إلى البقاع المقدسة، وأخيرا العقائد الصوفية (الوحدة الوجودية، والوحدة الشهودية، والوحدة المطلقة) مع تقديم لمحة عامة لكل موضوع بوجه عام، وانتهى البحث بخاتمة كانت حوصلة النتائج المتوصل إليها.

وهذه الدراسة كغيرها من الدراسات لم تغفل عن الأخذ والإفادة عن كثير من المصادر والمراجع المتصلة بهذا الموضوع، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: أهمها وأولها ديوان عفيف الدين التلمساني ليوسف زيدان، الموسوعة الصوفية أعلام التصوف والمنكرين عليه والطرق الصوفية لعبد المنعم حنفي، فوات الوفايات لشاكر الكتيبي، شرح مواقف النفري، الحب والمحبة الإلهية لمحي الدين ابن عربي، الرسالة

القشيرية للقشيري، ترجمان الأشواق لابن عربي، الكواكب الذرية في تراجم السادة الصوفية لعبد الرؤوف المناوي...

وكأي بحث لابد أن تواجهنا صعوبات نجد على رأسها قلة الدراسات المتعلقة بعفيف الدين التلمساني وشعره.

وفي الأخير نرجو أن نكون قد أوفينا البحث حقه وأسهمنا بإضافة لبنة نافعة تفيد القارئ وتعينه.

ولا يفوتنا أن نتقدم بجزيل الشكر للدكتور المشرف "عبد الحفيظ بورايو" الذي كان له الفضل الكبير في توجيهنا وبما أعطانا من وقته وعمله الكثير وزاده المعرفي الأكثر، وما أغدقه علينا من النصائح والإرشادات.

كما لا يفوتنا أيضا أن نشكر لجنة المناقشة بقراءة هذا البحث وإثرائهم الفكري وملاحظاتهم وانتقاداتهم العلمية البناءة.

مدخل

مدخل: شعر التصوف إبان الفترة الاستعمارية وأشهر موضوعاته وأعلامه

نشأ الشعر الصوفي متأثرا بنشأة التصوف الذي يعود إلى حوالي القرن الثاني للهجرة؛ حيث كانت انطلاقته في شكل حركة زهدية، ولما كانت العلاقة وطيدة بين الشعر والتصوف فقد جاء الشعر الصوفي تعبيرا عن تجربة وجدانية ذاتية عميقة، وقد مر التصوف في المغرب العربي وخاصة الجزائر بعدة مراحل شأنها في ذلك شأن دول المشرق العربي، حيث شهدت هذه الدول حركات زهدية ونسُكية عديدة، وقد جاءت هذه الحركة نتيجة الأوضاع الاجتماعية والسياسية المتدهورة، مما أدى بالعديد من الأفراد إلى الانصراف بفكرهم إلى الآخرة، فكان الإقبال على الدين والزهد في الدنيا غالبا على المسلمين، ومن هنا جاء اللفظ الصوفي والمتصوف في بادئ الأمر مرادفا للزهد والنُسك والتعبد.

وإن كان هذا الوضع الذي ظهر فيه الزهد هو السبب الرئيسي الذي تبلور على إثره التصوف فعلا وقولا، قد اختصت به بلدان المشرق العربي وإن الوضع نفسه شهدته بلدان المغرب العربي وخاصة الجزائر.

كانت الطرق الصوفية كثيرة العدد في الجزائر خلال القرن التاسع عشر واشتهرت كل طريقة بشيخها وأتباعه وبزوايا التصوف، كما كانت تلك الزوايا تستعمل للصلاة والتعليم والإيواء مما جعل إقبال الناس عليها لأداء مناسك العبادة والدين، فلما جاء الاستعمار الفرنسي هادف له منذ البداية والبعض الآخر على الجهاد في سبيل الله ضد الاحتلال، فكانت دعوتها إلى الوقوف في وجه المحتل بمثابة ثورات عرفت بالثورات الصوفية نسبة إلى الطرق الصوفية وزواياها، نذكر من بينها ما يلي:[1]

1-مقاومة "الأمير عبد القادر"والتي شملت معظم التراب الوطني (1832-1847).

2- ثورة "الشيخ بوعمامة" بالجنوب الغربي (1881-1883).

إذ قام شيوخ الطرق الصوفية ورجال الزوايا بدور كبير في الكفاح ضد الاستعمار ومقاومة حملات الغزو والاحتلال؛ حيث قاد شيوخ ومقدمو الطرق "كالقادرية" "والرحمانية"

[1] عبد العزيز شهبي: سياسة الاستعمار اتجاه الطرق الصوفية في الجزائر في ق 19، مجلة الدراسات الإفريقية، المجلد 34، 2012، ص 181.

"والسنوسية" "والدرقاوية" "والطيبية" كل الثورات التي نشبت ضد الاحتلال الفرنسي في الجزائر وكان أتباع الطريقتين "الدرقاوية" "والرحمانية" أشد الناس عداوة للفرنسيين وأكثرهم حربا له، يذكر السيد "حمدان خوجة": أن شيوخ الطرق الصوفية أمروا جميع المواطنين الجزائريين أيام الغزو الفرنسي للجزائر بالتعبئة العامة والوقوف صفا واحدا للإطاحة بالعاصمة ومقاومة الغزاة، لذلك نجد كل الثورات التي قامت ضد الاحتلال الفرنسي من صنع وتدبير وتخطيط مشايخ الطرق الصوفية ورجال الزوايا[1]، فلما رأى بعض المحتلين تلك المقاومة الشديدة التي تلقاها الناس إلى الطرق الصوفية التي كانت تدعوا إلى الجهاد، وللقضاء عليها عمل الضباط الفرنسيين على معرفة أهميتها ودورها، وتجسسوا على شيوخها فقاموا بإحصاء تلك الزوايا والأتباع.

ثم تصدى الفرنسيون للطرق الصوفية بالسلاح، وتشتيت الصفوف، وتمزيق الوحدة وقضوا على المحاربين بالقتل والسجن والنفي بهدف القضاء على الثورات، والتحكم في المجتمع الجزائري.[2]

وعلى الرغم مما فعله الاحتلال الفرنسي بالزوايا والطرق الصوفية والانحرافات التي عرفتها في ميدان العقيدة كانتشار الشعوذة والخرافات والبدع، إلا أنها استطاعت أن تواصل نشاطها الثقافي والديني وكمركز أساسي يأوي المقاومة ولاسيما المقاومة الثقافية، وهكذا رفضت كل ما هو أجنبي وحافظت على العادات والتقاليد الجزائرية، بحيث يقول "محمد نسيب" في هذا الشأن: « أن طالب الزاوية كان يتمسك بدينه ويتعلق بشخصيته ويعتز بثقافته العربية الإسلامية في الوقت الذي كان الناس فيها يتهافتون فيه على اللغة الفرنسية لغة الخبز المغموس في دماء الضحايا المذبوحين».[3]

---

[1] بكاي رشيد: سلطة الخطاب الصوفي في الجزائر (أدوار التنظيمات الصوفية خلال الفترة الاستعمارية بالجزائر من المقاومة المسلحة إلى المقاومة السياسية والثقافية)، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في علم الاجتماع، جامعة وهران، ص 205.

[2] عبد العزيز شهبي: سياسة الاستعمار اتجاه الطرق الصوفية بالجزائر في ق 19، المرجع السابق، ص181.

[3] الطيب جاب الله: دور الطرق الصوفية والزوايا في المجتمع الجزائري، معارف (مجلة علمية محكمة)، أكتوبر 2013، العدد 14، ص 144.

1)مضامين الشعر الصوفي:

تشبع الشاعر الصوفي بالثقافة الدينية التي تعد من مقومات الإسلام، فعمل جاهدا للحفاظ على هذا الدين وترسيخ معالمه في المجتمع بعد أن صار مهددا بالتحريف من قبل الاستعمار الفرنسي، فأصبح مقوم من مقومات الشخصية الجزائرية، فهذه الثقافة تعد زادا معرفيا تتغذى منها المساجد والزوايا أين تلقى تعاليم هذا الدين، ولهذا كان الشعر الصوفي تعبيرا عن أفكار الجماعة الدينية والثقافية والاجتماعية فتولدت عن ذلك قصائد تشجع وتزخر بالقيم الصوفية، تعبر عن كل ما له علاقة بالدين، لذلك كانت القدرة لدى شعراء الصوفية في نظم شعر صوفي فصيح.

فجاءت أشعارهم مغرقة في التوحيد كالعشق الإلهي والمديح النبوي، والدعاء والتوسل إلى الله ونبيه، وعن الخمر، إضافة إلى موضوعات أخرى كالرثاء والاعتذار والوصف والزهد.

أولا: الحب الإلهي:

هو جوهر التجربة الصوفية وهو المحور الأساسي الذي يظهر جليا لكل مطلع على الشعر الصوفي، ولقد تغنى وتفنن الشعراء الجزائريون في وصف جماله وكماله وجلاله، وأصبح هذا الحب النور الذي يحوم حوله الصوفية، ولاسيما الشعراء.[1]

ثانيا: الحنين:

فالشاعر الصوفي يعيش غريبا في العالم المادي الذي لم يرغب فيه، فهو يسمو إلى العالم الروحي وهو في شوق دائم للقاء المحبوب، إذ يسعى دائما إلى المحسوسات وأرقى المشاعر وعلو الأرواح.[2]

ثالثا: الدعاء والتوسل:

كان الشاعر الصوفي كثيرا ما يناجي ربه داعيا إياه متضرعا إليه، لطلب حاجة دنيوية أو أخروية، فالدعاء في الحقيقة عبادة يراد بها الاستغاثة، وقصائد الدعاء في الشعر

---

[1] سهام فحال، نورة فرحون: النزعة الدينية في الشعر الشعبي الجزائري، سيدي لخضر بن خلوف أنموذجا، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في اللغة والأدب العربي، جامعة عبد الرحمن ميرة بجاية، 2015/2014، ص 66.

[2] نفسه، ص 68.

الصوفي الجزائري من كثرتها يصعب أن يشار إليها جميعا، وغالبا ما يقترن الدعاء بالتوسل، فما من شاعر إلا وله قصيدة أو أبيات يدعو فيها ربه أو يبتهل إليه أو يشتكي من حاله.

وفي خضم الواقع المؤلم للشعب الجزائري إبان الاستعمار انتشر شعر الدعاء والتوسل والاستغاثة، فكانت صدى لعواطفهم من جهة، وتصوير لواقع مجتمعهم من جهة أخرى، فحينما يتوسلون ويتضرعون إلى الله بأشعارهم أن يجلو همهم، الذي هو هم الجماعة الشعبية، كانوا يصرخون من القهر والظلم والتخلف الاجتماعي، الذي كانوا يحسون به ويحسم الشعب الجزائري من مآسي وآلام خلقها الاستعمار الفرنسي في نفوسهم.[1]

فمن الشعراء الذين كان الدعاء والتوسل محور شعرهم الشاعر الصوفي "الحاج عيسى الأغواطي" في قصيدة "يا الجابر" ينادي فيها ربه في عمق الليل متوسلا إليه بكشف ضره يقول:[2]

يا جابر القلوب جبر من لهنا مليان غيظ قلبي ما ريت لنوم.

الليل واش طوله ولنوم أورانا حتى عاد ذنب لسرحان نجوم.

رابعا: مدح الرسول صلى الله عليه وسلم:

وجد الشعراء الصوفيون الطمأنينة والسكينة في المديح النبوي، فاستلهموا من حياة الرسول صلى الله عليه وسلم وسيرته العطرة، العبر والمواعظ التي شدت أزرهم في واقعهم المؤلم إبان الاستعمار الفرنسي، فتميزت قصائدهم بإظهار صورة الممدوح وتعظيمه ووصف سيرته ومعجزاته«والتغني بجمال النبي صلى الله عليه وسلم ومحاسنه وعظمته في نبوءته والحديث عن أقاربه وكل ما اتصل به من قريب أو بعيد، إذ يعتبر "ابن

[1] ينظر: عبد القادر فطيس: الشعر الملحون الديني الجزائري، 1954/1833، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه، جامعة الجزائر 2، 2009/2008، ص 68، 69، 70.

[2] محمد قاضي: الكنز المكنون في الشعر الملحون، مطبعة الثعالبية، الجزائر، 1928،ص 179.

خلوف" من أكثر الشعراء الذين مدحوا الرسول صلى الله عليه وسلم»[1]، فيقول في قصيدته "أحسن ما يقال عندي":[2]

أحســن ما يقـال عندي بســـم الله وبك نبـــدا.
حبك في سلطان جسدي ما عزك يا عين وحدا.
قد النحــلة اللي تســـدي تبني شهدة فوق شهدة.
يا محمــد أنت ســيدي صلـــى الله عليك لبــدا.

خامسا: مدح الخلفاء الراشدين والصحابة وتحميدهم:

عمد الشعراء الصوفيون في الغالب إلى ختم قصائدهم بتمجيد الخلفاء والصحابة، بعد الاستغاثة بالرسول أو الصلاة عليه باعتبارهم خلفه وتبعه، يقومون على تسيير شؤون المسلمين، ونشر دعوة الإسلام؛ حيث اقترن مدحهم بتشييد مكانتهم في الإسلام والوقوف على مآثرهم ومدحهم أو ذكرهم في خاتمة قصائد مدح الرسول صلى الله عليه وسلم، لهذا كانت القصائد المدحية لهم قليلة، يقول «"قدور بن عاشور" يصف صحابة الرسول صلى الله عليه وسلم بالكمال، بعد حمده الله على نعمة الإسلام والإيمان ثم الصلاة على "الرسول صلى الله عليه وسلم" صاحب الفضل في الهداية إلى نعمة الدين»[3] في قوله:[4]

الحمد لله على الإحسان ونعمـة الإســلام والإيمــان.
ثم الصلاة والسلام أبدا على حبيب الله خير من هدى.
والآل والصحب نعم الكمال.

[1] شوقي عبد الحكيم: موسوعة الفولكلور والأساطير العربية، دار العودة، بيروت، لبنان، 1995، ص 63،66.

[2] سيدي لخضر بن خلوف، الديوان ، ج.ت: محمد بن الحاج الغوثيبخوشة، مطبعة ابن خلدون للنشر والتوزيع، تلمسان، 2001، ص 42، 43.

[3] قدور بن عاشور: ديوان كنوز الأنهار، والبحورني، ديوان السر والنور، ج1، مطبعة وجدة، الجزائر، د.ت، ص 72.

[4] نفسه: ص73.

2) أشهر أعلام التصوف:

إن اتساع التصوف رقعة التصوف وأهميته البالغة في أدبنا الجزائري أنتج شعراء صوفيين؛ حيث كانت الجزائر منذ القدم تزخر بشعرائها من الصوفية، فقد كان لهم الحظ الوفير في فن الشعر والأدب فالشعر مجال فسيح للتعبير عن ما في النفس، ومن الأعلام البارزين في الجزائر في الشعر الصوفي نذكر:

1-"إبراهيم بن أحمد الشريف" (1207-1285هـ)،(1792-1868م):

العالم الفاضل الولي الصوفي المعروف "برهوم الوالي" و"بإبراهيم الغوث" وهو من سلالة الولي الصالح الشهير "الشيخ عبد القادر الجيلاني"، اتصف بالعلم والزهد والصلاح، أخذ الطريقة القادرية عن شيخه " أبي بكر بن أحمد الشريف" فأسس الزاوية القادرية، إضافة إلى عدة زوايا في الجزائر ومن أعماله: تدعيم ثورة الأمير عبد القادر بالرجال والسلاح، مساعدة ثورة الشريف بوشوشة التومي، مده بالسلاح والمال والرجال من زاويته بنفطه، وهو صاحب قصيدة "النور" التي يتجاوز عدد أبياتها170 بيتا، وهي من الأوراد التي تذكر لدى أتباع الطريقة القادرية بالجنوب الجزائري كل يوم جمعة، وتعد من درر القصائد الصوفية التي توضح الطريق وأركانه وشروطه، والتي مطلعها:

بدأت بحمد الله قصد النهج ما أروم من استفتاح نظم القصيدة.

وأهدي صلاتي ثم أزكي تحيتي على المجتبي الهادي شفيع البرية.

ومنها أيضا:

وغبت عن الأكوان طرا بأسرها وشاهدت ربنا بعين البصيرة.

ومنذ عرفت الحق غبتِ عن السوى ولم تطب النفوس إلا برؤية.

توفي سنة (285-1868) بنفطة.[1]

[1] عبد المنعم القاسمي الحسني: أعلام التصوف في الجزائر منذ البدايات إلى غاية الحرب العالمية الأولى، دار الخليل القاسمي، ط1، 2005، ص 42، 43، 44، 45.

2- "إبراهيم بن محمد التازي" (ت 866هـ/ 1462م):[1]

إبراهيم بن محمد بن علي التازي؛ وتازة قبيلة من البربر بالمغرب الأقصى، كان من الأولياء الصالحين والعباد الناصحين، إماما في علوم القرآن متقدما في علوم اللسان، حافظا للحديث، بصيرا بالفقه وأصوله، كان من أحسن الناس صوتا وأنداهم قراءة آية في الفصاحة والتجويد وكان كلامه في طريق التصوف، وله قصائد جليلة تنبأ عن عظيم مقداره، فيها حكم ومعان بديعة، وقصائد في مدح "الرسول صلى الله عليه وسلم".

قال فيه " ابن صعد" في كتابه " النجم الثاقب":«لا يقوم بمعنى كلامه في التصوف ومعان العرفان إلا من تمكنت معرفته وذاق طعم الحب ما توفرت به مادته».

اشتهر بقصيدته المعروفة بـ: "المرادية" وهي قصيدة في التصوف، وسميت بذلك لأنه افتتحها بقوله: "مرادي"

مرادي من الله غـــاية آمـــالي دوام الرضا عني والعفو عن أعمالي.

وتنوير قلبي بانسـلال سخيمة به أخـلدتني عن ذوي الخلق العــالي.

وإسقاط تدبيري وحولي وقوتي وصدق في الأحوال والفعل والقـالي.

3- "أبو عبد الله الشوذي" -الحلوي- (7337هـ/1337م):[2]

أبو عبيد الله الشوذي الإشبيلي المعروف بالحلوي، إمام العارفين، وتاج الأولياء الصالحين، وسيد الصالحين، نزيل تلمسان، وهو من أكابر العلماء العارفين بالله، وغلب عليه اسم الحلوي لأنه كان يبيع الحلوى للأولاد بتلمسان، تنسب إليه المدرسة " الشوذية" في التصوف الفلسفي.

ومن نظمه:

إذا نطق الوجود أصاخ قوم بـآذان إلـى نطق الوجـود.

وذاك النطق ليس به إنعجام ولكـن دق عن فـهم البليـد.

---

[1] عبد المنعم القاسمي: أعلام التصوف في الجزائر، المرجع السابق، ص 48، 49، 50، 51.

[2] نفسه: ص 58، 59.

فكن فطنا تنــادى من قريب ولا تكن من ينادى من بعيد.

4- "أحمد بن الحسين القسنطيني" -ابن قنفد- (810/741هـ):

هو أبو العباس أحمد بن حسين بن علي بن الخطيب القسنطيني، الشهير بـ"ابن الخطاب" والمعروف أيضا بـ" ابن قنفد"، من عائلة قسنطينية عريقة في العلم والأدب والجاه، عين في القضاء والفتيا، اشتغل بالتدريس والتأليف، وأخذ عنه الكثير، وقد مال في آخر حياته إلى التصوف والزهد، وقد ألف كتابا حول الشيخ أبو مدين الغوث وتلامذته هو: "أنس الفقير وعز الحقير".

ومن أبياته في التصوف والزهد نذكر:

مضت ستون عاما من وجودي وما أمسكت عن لعب ولهو.

فكم لابن الخطيب من الخطـايا وفضـل الله يشملــه بعفـو.[1]

5- "أحمد محمد المغزاوي" - ابن زاغو- (845/782هـ) (1441/1380م):

أحمد بن محمد بن عبد الرحمن، اشتهر بـ "ابن زاغو"، المغزاوي التلمساني، الإمام العالم الفاضل الولي الصالح الزاهد الصوفي، العلامة المحقق، تولى التدريس بالمدرسة اليعقوبية وكان يعمل بها التفسير والحديث والفقه والأصول شتاءً، والفرائض والحساب والتصوف والبيان والأصول صيفا، وكان يخصص يومي الخميس والجمعة لتدريس التصوف ومراجعة مؤلفاته وتصحيحها، ألف تفسير الفاتحة، وحسن مفيد، وشرح التلمسانية في الفرائض.

وكثيرا ما كان ينشد:

أنست بوحدتـي ولزمـت بيتي فدام الأنس ونمى السرور.

وأدبني الزمان فما أبالي ولا أبالي هجرت لا أزور ولا أزار.

ولست بســائل ما دمت حيــا أسار الجند أم ركب الأمير.[2]

---

[1] عبد المنعم القاسمي: أعلام التصوف في الجزائر، المرجع السابق، ص 74، 75، 76.

[2] عبد المنعم القاسمي: المرجع نفسه، ص 72،73،74.

6- "السهروردي":

يلقب بشهاب الدين السهروردي عادة "بالصوفي القتيل" نسبة إلى مقتله بأمر من " صلاح الدين الأيوبي"بعد أن اتهمه عدد من خصومه من علماء حلب بالكفر والخروج عن السنة، وقد حاول البعض ومنهم "ابن صلاح الملك الغازي" إنقاذه، نظرا لما يجمعه به من صداقة، ويرى البعض أن خطأ "السهروردي" الوحيد كان هو محاولته الخوض في فلسفة الدين في عصر ليس لدى علمائه استعداد لذلك، كما أن تصوفه يختلف كثيرا عن أقرانه، مما قلبهم عليه، فعجلوا بالتخلص منه، وهو لم يتجاوز الثامنة والثلاثون من عمره، ورغم سن " السهروردي" التي لم تتجاوز الأربعين إلا أنه ترك للمكتبة العربية والصوفية نحو 49 كتابا معظمها في التصوف، ومنها: "رسالة أصوات أجنحة جبرائيل"، و"كلمة التصوف"، و"مقامات الصوفية ومعاني مصطلحاتهم"، و"الغربة الغريبة"، و"الواردات الإلهية"، و" البارقات الإلهية"، و"النعمات السماوية"...

ومع ذلك يبقى كتاب "حكمة الأشواق" الذي ضمنه "السهروردي" فلسفته في التصوف "الإشراقية" هو أهم الكتب، و"للسهرودي" من أعمال: "زنجان" أشعار رائعة، وكلها يفيض رقة وعذوبة في إطار فلسفي وروحاني.[1]

ومن نورانيات "السهروردي" وهي بعنوان "وا رحمتا للعاشقين:[2]

أبـدا نحن إليـكم الأرواح ووصـالكم ريحانها والراح.

وقلوب أهل ودادكم تشتاقكم وإلى بهـاء جمالكم ترتـاح.

وا رحمنا للعاشقيـن تحملـوا ثقل المحبة والهوى فضاح.

أهل الهوى قسمان: قسم منهمو كتموا، وقسم بالمحبة باحوا.

فالبائحون بسرهم شربوا الهوى صرفا فهزموا الغراب فضاحو.

والكاتمون لسرهم شربوا الهوى ممزوجة فحمتهمو الأقداح.

---

[1] مجدي الكامل: أحلى قصائد الصوفية، دار الكتاب العربي، دمشق، الحجاز، ط1، ص 19.

[2] نفسه، ص 19.

7- "أحمد بن محمد الروذباري":[1]

العارف أبو علي الروذباري كان من أئمة الصوفية، وعلماء الشافعية، ساد أهل ذلك المذهب في زمانه، حتى صار أمثلهم طوغ مرامه، وقوسا في يده يرمي بها إلى غرضه بسهامه، وهو بغدادي الأصل من أبناء الوزراء والرؤساء، ونسبه متصل بكسرى، كان عالما محدثا صوفيا، صحب في التصوف الجيد، والفقه ابن سريح، والحديث إبراهيم الحربي، والنحو جماعة منهم ثعلب، قام بمصر وصار فقيهها ومحدثها وصوفيها، يقصد الأخذ عنه من جميع الآفاق، من أقواله في التصوف: «التصوف الاناخة على باب الحق وإن طردوه».

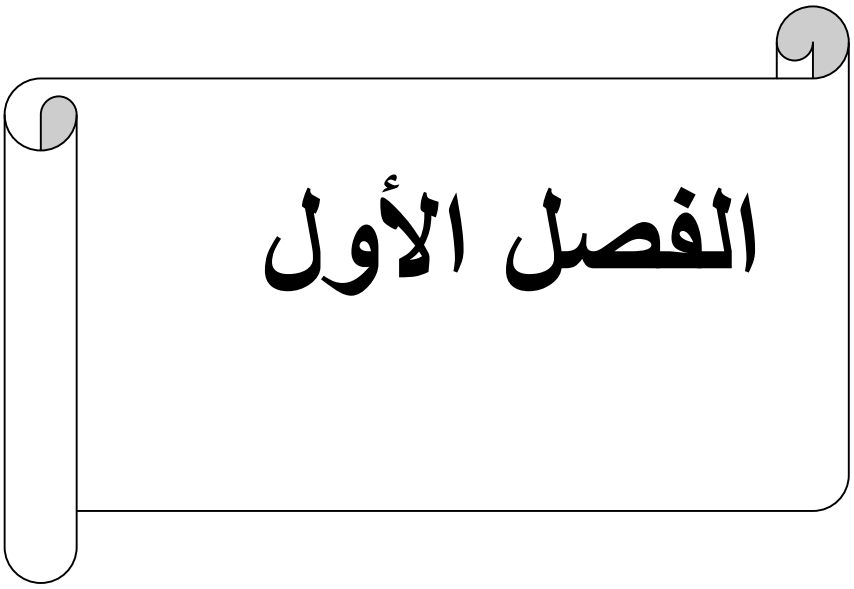
ومن نظمه في التصوف:

روحي إليك بكلها قد أجمعت لو أن فيك هلاكها ما أقلعت.

تبكي إليــك بكلها عن كلـها حتى يقال من البكاء تقطعت.

فانظر إليها نظرة فلطـــالما متعتها من نعمة فتمتعت.

[1] زين الدين محمد عبد الرؤوف مناوي: الكواكب الذرية في تراجم السادة الصوفية، تح: محمد أديب الجاور، دار صادر، بيروت، ج2، ص 22.


الفصل الأول

الفصل الأول: عفيف الدين التلمساني حياته، ديوانه، وشعره.

1-حياة الشاعر.

2-مؤلفاته.

3-حول الديوان ومنهج تحقيقه.

4-شعره.

1)حياة الشاعر:

على الرغم من اختلاف المصادر التاريخية حول تفاصيل حياة شاعرنا، فإن هذه المصادر اتفقت على أن اسمه أبو الربيع عفيف الدين سليماني بن علي بن عبد الله بن علي[1] بن ياس العابدي الكومي التلمساني[2]، يقال له عفيف الدين التلمساني ويلقب بالعفيف التلمساني[3]، ومعروف عند سكان تلمسان "بسيدي حفيف"[4].

وأما نسبته الأولى فهي العابدي، نسبة إلى "بني عابد" وهم قبيلة بربرية متفرعة عن الأصل (كومية)، وهي قبيلة تقطن نواحي تلمسان في الجزائر.

وأما نسبته الثانية (الكومي)، فهي نسبة إلى كومة، وكومية، وهي قبيلة بربرية كبيرة، منازلها في هضاب الجزائر العليا بين الساحل الغربي وأجواز تلمسان.

أما نسبته الثالثة وهي (التلمساني)، فهي نسبة إلى مدينة تلمسان وأصلها موضع حضاري قديم في المغرب الأوسط، يعرف قديما باسم بوماريا.[5]

وقد وقع اضطراب في سلسلة نسب العفيف عند الذين ترجموا له، ومن ذلك ما قاله "بكر الشيخ أمين": ورد ذكره كثيرا في كتب التراجم، ويختلفون في اسمه فمنهم من يسميه (يس) أو (علي) ولكنهم يتفقون على أن لقبه (عفيف الدين)، وهذا خطأ واضح فـ (علي) اسم والده و(يس) اسم جده الأعلى وأما أخبار أجداده فهي مجهولة.[6]

---

[1] عفيف الدين التلمساني: الديوان، تح: يوسف زيدان، دار الشروق، مصر" ج1، 2008، ص: 11.

[2] العارف بالله الشيخ عفيف الدين سليمان بن علي التلمساني: شرح فصوح الحكم للشيخ الأكبر ابن عربي، تح: الشيخ الدكتور عاصم إبراهيم الكيلاني الحسني الشاذلي الذرقاوي، كتاب ناشرون، بيروت، لبنان، ص: 8 .

[3] عبد المنعم حفني: الموسوعة الصوفية أعلام الصوفية أعلام التصوف والمنكرين عليه والطرق الصوفية، دار الرشاد، ط1، 1992، ص: 84.

[4] مصطفى مجاهدي: الصوفي والفلسفي في شعر عفيف الدين التلمساني، مركز البحث في الأنثروبولوجية والثقافة، وهران، 2013، ص:1.

[5] العارف بالله عفيف الدين التلمساني: شرح مواقف النفري محمد بن عبد الجبار بن الحسن، تح: عاصم إبراهيم الكيلاني الحسني الذرقاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص: 9.

[6] زغدود فوراح: شعر عفيف الدين وحياته، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه، جامعة سطيف2، 2013، ص: 2.

الشاعر المتقن في علوم النحو والأدب والفقه والأصول، نسب هذا الرجل عظائم في الأقوال والاعتقاد في الحلول والاتحاد والزندقة والكفر المحض[1]، ومن عظماء الطائفة القائلين بالوحدة المطلقة[2]، وهو أحد أهم أئمة الصوفية[3].

وعن (تلمسان) التي ينسب إليها الشاعر، يقول ياقوت الحموي":« تلمسان - بكسرتين وسكون الميم- مدينتان متجاورتان بالمغرب، إحداهما قديمة، والأخرى حديثة إختطهما الملثمون ملوك المغرب، يسكن فيها الجند وأصحاب السلطان وأصناف من الناس، ويزعم بعضهم أن المدينة القديمة منها هي البلد التي أقام بها الخضر – عليه السلام- الجدار المذكور في القرآن»[4].

وتقع تلمسان اليوم على الحدود الغربية للجزائر، وتذكر بعض المصادر القديمة أنه (الكومي التلمساني) وهي نسبة خاطئة تناقلتها هذه المصادر، فالصحيح أنه (الكومي) وذلك نسبة إلى (قبيلة كومة) وهي قبيلة عربية صغيرة[5].

"والتلمساني" ينسب إلى تلمسان وكان ميلاده بها سنة 610 هـ[6]، وهو أصح التواريخ، وما يؤكد هذا القول ما نقله "الذهبي" عن المترجم له:« مولدي سنة عشر وستمائة»، وفي جواهر السلوك:« مولد الشيخ عفيف الدين في عشر وستمائة».[7]

---

[1] أبو الفداء الحافظ ابن كثير: البداية والنهاية، مكتبة، بيروت، ط7، ج13، 1988، ص: 326.

[2] زين الدين محمد عبد الرؤوف المناوي: الكواكب الذرية في تراجم السادة الصوفية الطبقات الكبرى، المرجع السابق2، ص: 421.

[3] أبو بكر جابر الجزائري: إلى التصوف يا عباد الله، دار البصرة، 1404، ص: 96.

[4] ياقوت الحموي: معجم البلدان، دار صادر، بيروت، ط1، م2، ص: 44..

[5] ينظر: جمال الدين ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، دار الكتب العلمية، مصر، ط1، 2000، ص: 20،29.

[6] عبد المنعم حنفي: المرجع السابق، ص: 85.

[7] عفيف الدين التلمساني: المصدر السابق، ص: 9.

ولم يشذّ عنه إلا بعض المعاصرين العرب والمستشرقين، فنجد "بروكلمان"[1] "وعمر فروخ"[2] يذكران لمولد "التلمساني" سنة 613 هـ، ونجد "كرنكوف"[3] يجعلها سنة 616 هـ...وهي جميعها تواريخ غير صحيحة لما سنذكره عن حديثنا عن وفاة "التلمساني".

وفي ربوع تلمسان نشأ "العفيف"، وهناك تلقى بذور التصوف وطريق الصوفية، ونال أكبر قسط من الثقافة والمعرفة، ثم بعد ذلك رحل عن بلاده وطاف في ديار المسلمين باحثا عن شيخه، حتى لقيه ببلاد الروم...[4]، فقد ذكره "الجزري" في تاريخه وكأنه عرف حقيقة حاله يقول:« إنه عمل ببلاد الروم أربعين خلوة، يخرج من واحدة ويدخل في أخرى»[5].

وهذا الشيخ هو تلميذ ابن عربي الأشهر: صدر الدين القونوي، المتوفى 672 هجرية، حيث كان لقاء "التلمساني" بـ"صدر الدين القونوي" على علم فسيح، هو عالم (ابن عربي) الذي تعمق بالتجربة الصوفية حتى اخترق الفقه والفلسفة وعلم الكلام، وغيرها من علوم هذه الحقبة، ليقدم في النهاية نمطا مميزا في التصوف الجارف الذي تجلت آفاقه مؤلفات "ابن عربي"، وفي اتجاهات مدرسته من بعده[6]، ولكن الإمام "ابن تيمة" كان يرى أن "التلمساني" أشد كفرا، فقد كان "ابن عربي" يحُض على مكارم الأخلاق، ولكن "الفاخر التلمساني" الملقب "بالعفيف" كان يتفلسف كأستاذه "الصدر الرومي"، ولهذا الأخير كتاب عنوانه "مفتاح غيب الجمع والوجود" يميز فيه بين الوجود المطلق[7].

وعلى هذا النحو عرف "التلمساني" تصوف "ابن عربي"، ومن ها نقول بأن "كرنكوف" قد أخطأ في قوله:«لا نستطيع أن نقول دون أن نخشى الزلل: إن عفيف الدين كان تلميذا

---

[1] كارل بروكلمان: تاريخ الأدب العربي، تر: عبد الحليم نجار، دار المعارف، لبنان، ط1، ج14، 1983، ص: 458.

[2] عمر فروخ: تاريخ الأدب العربي،دار الملايين، بيروت، م3، ص: 656.

[3] فريد يريش كرنكوف: دائرة المعارف الإسلامية، الترجمة العربية، ص: 462.

[4] عفيف الدين التلمساني: المصدر السابق، ص: 12.

[5] محمد بن شاكر الكتبي: فوات الوفيات والذيل عليها، تح: احسان عباس، دار صادر، بيروت، ج2، ص: 72.

[6] عفيف الدين التلمساني، نفسه، ص: 12.

[7] عبد المنعم حفني: المرجع السابق، ص: 12.

وفيا لابن عربي، ذلك أن "التلمساني" لم يلتق "بابن عربي"، وإنما عرفه عن طريق "القونوي"، شيخ "التلمساني" وتلميذ "ابن عربي"[1]».

ويبدو من خلال ما ذكرناه سابقا أن الرابطة بين "التلمساني" "والقونوي" كانت وطيدة فقد لازمه طويلا، وأخذ من تصوفه كثيرا، وكذلك صاحبه في رحلاته الطويلة التي كانت أهمها الرحلة إلى بلاد مصر.

وكان التلمساني يقول:« كان شيخي القديم متروضا متفلسفا، والآخر فيلسوفا متروضا يعني القونوي، فإنه أخذ عنه[2]».

وبعده "طوفه" في بلاد الروم ردحا من الزمن متصوف كعادته نزل "التلمساني" في مصر بخانقاة سعيد السعداء عند صاحبه شيخها الشيخ "شمس الدين الأيكي"[3]، وهي (خانقاة) دورية الصوفية المعروفة بالخانقاة الصلاحية، يقول عنها "المقرزي":«هي أول خانقاة عملت بديار مصر ويلقب شيخها بلقب (شيخ الشيوخ) كان الفاطميون قد أسسوها، ثم أوقفها "صلاح الدين الأيوبي" على الصوفية، وكان سكانها من الصوفية يعرفون بالعلم والصلاح، وتررجي بركتهم، وكانت لهم هيئة فاضلة[4].

وفي مصر التقى "التلمساني" بصوفي لا يقل عن "ابن العربي" مكانة هو "محمد ابن الحق بن سبعين"، المتوفى 669 هـ[5]، وقد أثنى عليه "ابن سبعين" وفضله على شيخه "القونوي" فإنه لما قدم "القونوي" رسولا إلى مصر، اجتمع به "ابن سبعين" لما قدم المغرب، وكان "عفيف الدين" مع شيخه قالوا "لابن سبعين":كيف وجدته (يعني في علم التوحيد)؟ قال إنه من المحقيقن، لكن معه شاب أحذق منه هو "العفيف التلمساني"[6].

---

[1] فريديريشكرنكوف: المرجع السابق، ص: 335.

[2] زين الدين محمد عبد الرؤوف المناوي: المرجع السابق، ص: 421..

[3] محمد بن شاكر الكتبي: ج2، المرجع السابق، ص: 73.

[4] أحمد بن علي المقريزي: الخطط، دار التحرير للطبع والنشر، مصر، 1270 هـ، م3، ص: 401.

[5] أبو الوفا التافتازاني: ابن سبعين وفلسفته الصوفية، دار الكتاب اللبناني، لبنان، ط1، 1973، ص: 80، 81.

[6] عبد المنعم القاسمي الحسني: المرجع السابق، ص: 162.

إذ يعلق الدكتور "التفتزاني" على لقاء "ابن سبعين" "بالتلمساني" قائلا:«ولعل إعجاب ابن سبعين بالعفيف التلمساني راجع إلى أنه كان مثله قائلا بمذهب الوحدة المطلقة»، وقد أشار إلى ذلك "المناوي" بقوله:« والعفيف التلمساني من عظماء الطائفة القائلين بالوحدة المطلقة، والمعروف أن ابن سبعين قال أيضا المذهب، ولعل التلمساني تأثر بابن سبعين في هذا الشأن، وقد قرنهما ابن تيمة معا في إحدى رسائله مشيرا إلى التشابه بين مذهبيهما، ومن ثمة كان التلمساني أقرب إلى ابن سبعين منه إلى ابن عربي في مذهب الوحدة»[1].

وطاب مقام "للتلمساني" في مصر أمدا من الدهر، فظل مقيما عند صاحبه "شمس الدين الأيكي" حتى رزق بولده "محمد" سنة (661) المشهور بـ"شمس الدين التلمساني" والمعروف "بالشاب الظريف"[2]، وكان شاعرا مثله، وإن قيل أنه أشعر منه، وكان يلقب بالشاب الظريف لميله إلى المجون، وشعره فيه تشبيب بالنساء والغلمان، وحاول إتباع أبيه تفسيره تفسيرا صوفيا، وله غير ذلك «فصاحة المسبوق في ملاحة المعشوق»«ومقامات العشاق» وكان أبوه يقول في ذلك عن إفراد شمس بعينه على أن يكون صوفيا متحققا على طريقة الملامتية؛ أي إدعاء الفجور والظهور بظهره والتقوى والورع في باطنه، غير أن إفراطه ذاك عجل بموته وهو في السابعة والعشرين، أي سنة 688 هـ قبل موت أبيه بعامين أي سنة 690 هـ[3]، قال "القاضي شهاب الدين ابن فاضل الله" في حقه:« نسيم سرى، ونعيم جرى، وطيف لا بل أخف موقعا منه في الكرى، لم يأت إلا بما خف على القلوب، وبرئ العيوب، رق شعره فكاد يشرب، ولزم طريقة دخل فيها بلا استئذان، وولوج القلوب...وولع به كل ذاكر، وعالجه أجله فاخترم، وحرم أحباه لذات الحياة وحرم».[4]

وقد رثاه والده في أبيات نذكر منها:[5]

يا نار قلبي- وأين قلبي؟ أو يا كبدي لو يكون لي كبد؟

---

[1] عفيف الدين التلمساني: المصدر السابق، ص: 10.

[2] ينظر: نفسه، ص: 14.

[3] عبد المنعم حفني: المرجع السابق، ص: 85، 86.

[4] ينظر: محمد بن شاكر الكتبي : ج3، المرجع السابق، ص: 372، 373.

[5] عفيف الدين التلمساني:المصدر السابق ، ص: 9.

يا بائع الموت مشتريه أنا فالصبر مـالا يصاب والجلد.

وقوله:

أين الثنايا التي اتسمت أو نطقت لاح لؤلؤ نضر؟

وبعد ذلك رحل بأسرته إلى دمشق ليتولى منصب الأشراف على تحصيل رسم الخزانة[1]...قال "الشيخ صلاح الدين الصفدي":« وحكى لي الشيخ ابن طي الحافي قال: كان عفيف الدين يباشر استفتاء الخزانة بدمشق، فحضر الأسعد بن السديد الماعز إلى دمشق صحبة السلطان الملك المنصور، فقال يوما، يا عفيف الدين أريد منك أن تعمل لي أوراقا بمصروف الخزانة وحاصلها، قال نعم، وطلبها منه مرة أخرى ومرة وهو يقول:«نعم، فقال له في الآخر أراك كلما أطلب منك الوراق تقول لي نعم، وأغلط له في القول، فغضب الشيخ عفيف الدين وقال له، ويلك لمن تقول هذا الكلام؟ يا كلب يا ابن الكلب يا خنزير، وهذا من عجز المسلمين وإلا لو بصقوا عليك بصقة لأغرقوك، ثم شق ثيابه وقام يهم بالدخول على السلطان، فقام الناس إليه وقالوا: هذا ما هو كاتب وهذا الشيخ عفيف الدين التلمساني، وهو معروف بالجلالة والإكرام بين الناس، ومتى دخل إلى السلطان آذاك، فسألهم رده وقال له:«يا مولانا، ما بقيت أطلب منك لا أوراقا ولا غيرها»[2].

ففي دمشق نال شهرة واسعة كواحد من أهل الطريق الصوفي كما اعتقد الناس في عمله وفضله[3]، واستقر به الحال هناك (في دمشق) معرضا عن التصوف ظاهرا، متنعما بالعيش الرغيد في قصر منيف في رياض الصالحية من سفح قاسيون.[4]

إذن لم تخرج حياة "عفيف الدين التلمساني" في مسقط رأسه بتلمسان، وفي رحاب خانقاة (سعيد السعداء) بالقاهرة وفي خلوته المعروفة ببلاد الروم عن نطاق التصوف والتجرد، وتختلف المرحلة الختامية في حياته عن المراحل الثلاث السابقات، فنراه لأول مرة ينعم

---

[1] عفيف الدين التلمساني: المصدر السابق، ص: 14.

[2] محمد بن شاكر الكتبي: ج2، المرجع السابق، ص: 72، 73.

[3] عفيف الدين التلمساني: نفسه، ص: 14.

[4] الشيخ عفيف الدين سليمان بن علي التلمساني: ديوان العارف بالله تعالى، تح: الشيخ الدكتور عاصم إبراهيم الكيالي الحسيني الشاذلي الذرقاوي، كتاب ناشرون بيروت، لبنان، ص: 8.

بلذات العيش وجمال الحياة في منزله الذي أقامه في ظاهرة دمشق في سفوح قايسون، ومازال مكان قصره معروفا عند أهل دمشق (بالعفيف) وهو حي من أحيائها العامرة و الآلهة بالسكان، وفي هذه الفترة من حياته ترك مشيخه في التصوف بعد أن استقر في دمشق نهائيا وأصبح ذا جاه كبير، فكان المدبر والمؤتمن على أموال السلطنة كلها في بلاد الشام[1].

ويبدو أن العفيف قد شهد في حياته الصراعات والانقسام والدويلات، فضعف دولة الموحدين في المغرب والأندلس أفسح الطريق أمام بني عبد الواد الزيانيين سنة (627 هـ) لإقامة الدولة الزيانية في تلمسان وما حولها، وفي مصر كان يحكم المماليك غير العرب ويتوسعون باتجاه بلاد الشام، وهناك في المشرق حروب ودويلات، من القرامطة في البحريين، وشمال الجزيرة العربية إلى الحمدانيين في حلب، وما تبقى من الخلافة العباسية في بغداد تديرها يد الأعاجم، شهد "العفيف" ذلك منذ نشأته في تلمسان حتى نضجه، وتتلمذ على يد شيوخ الصوفية في مصر إلى تربعه على عرش المشيخة الصوفية في دمشق، فأصبح هاجس الواقع الممزق (الإسلامي عموما والعربي خصوصا)، مصدر قلقه، وإن لم يصرح بذلك تأثرا على هذا الواقع لزهده وتصوفه إلا أنه خص العروبة والعرب برمزه الصوفي في الكثير من شعره، الذي سخره لغرض ذاتي مخالفا بذلك الشعراء الآخرين المتكبسين بشعره حيث اعتبر فن التكسب آفة الشعر العربي الكبرى على امتداد تاريخه[2].

فمن المواقف المأثورة عنه:

نقل "الذهبي" عن الشيخ "قطب الدين اليونيني" أنه قال:« كان عفيف الدين حسن العشرة، كريم الخلاق، له حرمة ووجاهة».[3]

- كان فاضلا ويدعي العرفان، ويتكلم في ذلك عن اصطلاح القوم.[4]

---

[1] العارف بالله الشيخ عفيف الدين التلمساني: المصدر السابق، ص: 10.

[2] نفسه، ص: 8، 9.

[3] العارف بالله الشيخ عفيف الدين التلمساني، نفسه، ص: 9.

[4] عبد المنعم القاسمي الحسني: المرجع السابق، ص: 162.

وقال الشيخ "قطب الدين اليونيني":« رأيت جماعة ينسبونه إلى رقة الدين والميل إلى مذهب النصيرية»، كان متخيلا في أقواله وأفعاله طريقة الشيخ "محي الدين بن العربي".[1]

- ففيما يتعلق بأخلاق الشاعر نجد أن أغلب القدماء والدارسين قد أجمعوا على اكتمال خصائصه الخلقية، من طيب وحسن عشرته، وحسن أخلاقه، وعظم قدرته، ومحبة الناس له، ومحبته للناس.

أما منزلته فقد أقر بها القدامى من مؤرخي الأدب ودارسيه، وعن مكانته الأدبية التي تميز بها "عفيف الدين التلمساني" فتبوؤوا منزلة مرموقة، وممن أقر بهذه المنزلة نذكر الشيخ "أثير الدين"؛ حيث نجده يشهد له بمهاراته في الأدب، وجودته في النظم ومشيخه في التصوف، إذ يقول:« المذكور أديب ماهر جيد النظم، تارة يكون شيخ صوفية وتارة مجرد، قدم علينا القاهرة، ونزل بخنقاة سعيد السعداء عند صاحبه شيخها الشيخ شمس الدين الأيكي وكان منتحلا في أقواله وأفعاله».[2]

وبالنسبة لتصوفه فإن الشيء الذي لا جدال فيه أنه كان في رأي ونظر القدماء عالما ورائدا من أعلام التصوف وشيخا كبيرا من شيوخ التصوف...إذ نجده قد تمسك باتجاهه ولم يهتم للذين أساؤوا إليه واتهموه بالزندقة "كابن تيمة" وتلميذه، فكان برغم كل الاتهامات التي تلقاها من خصومه شاعرا كبيرا فرغم اجماع أغلب القدماء على اكتمال الخصائص الخلقية "لعفيف الدين التلمساني"، من طيب عشرته، وحسن أخلاقه، ومحبة الناس له، اتهمه المتعصبين من المسلمين بأنواع التهمة ونسبوا إليه كل الأعمال الشنيعة فقد عبر عنه "ابن تيمة" في كثير من مواضع كتبه "بالفاخر التلمساني".

يقول "ابن تيمة":« إن التلمساني أخبث القوم وأعمقهم في الكفر لأنه لا يفرق بين الوجود والثبوت كما يفرق القونوي ولكن عنده ما ثم غير ولا سوى بوجه من الوجوه فهو يعتقد

[1] محمد بن شاكر الكتبي، ج2، المرجع السابق، ص: 73.

[2] عبد المنعم القاسمي الحسني: المرجع السابق، ص: 162.

بالوحدة التامة في الوجود بحيث قال: إن الحق بمنزلة البحر وأجزائه الموجودات بمنزلة أمواجه وكفر هذا الكلام أعمق وأشد».[1]

وقد أشار "ابن القيم الجوزية" تلميذ "ابن تيمة" إليه ضمن قصيدته النونية قائلا:[2]

فأتى فريق ثم قال وجدته هذا الوجود بعينه وعيان.

ما ثَمَ موجود سواه وإنما غلط اللسانُ فقال موجودان...

عند العفيف التلمساني الذي هو غاية في الكفر والبهتان.

إلا من الأغلاط في حس وفي وهم وتلك طبيعة الإنسان.

والكل شيء واحد في نفسه ما للتعدد فيه من شلطان.

فالضيف والمأكول شيء واحد والوهم يحسب ها هنا شيئان.

وقال "المناوي" بعد ذكر بعض هذه التهم:« وأكثروا من نقل هذا الهذيان في شأنه...والتعصب يصنع العجائب».[3]

ورموه بعظائم من الأقوال والأفعال، وزعموا أنه كان على قدم شيخ شيخه في أنه لا يحرم فرجا، وأن عنده أن ما ثم غير ولا سوى بوجه من الوجوه، وأن العبد إنما يشهد السوى إذا كان محجوبا، فإذا انكشف حجابه ورأى أن ما ثم تبين له الأمر.[4]

وذكروا أنه دخل على "أبي حيان" فقال له:« من أنت؟ قال: العفيف التلمساني، وجدي من قبل الأم أبن سبعين، فقال: أي والله، عريق أنت في الإلهية يا كلب يا ابن كلب».[5]، ومن كلام "العارف التلمساني":« التربية بحسن كل موجود، إنما هي بقدر ما يحتاجه، فمتى

---

[1] عفيف الدين التلمساني: المصدر السابق، ص: 10.

[2] نفسه، ص: 10.

[3] عفيف الدين التلمساني: نفسه، ص: 10.

[4] زين الدين محمد عبد الرؤوف المناوي: المرجع السابق، ص: 421.

[5] نفسه، ص: 423.

زادت عن قدر حاجته انعكس معنى التربية إلى ضده، فتصير زيادة التربية عدم تربية في حق ذلك المربوب».[1]

وقال:« قال أهل الله: إن أهل الجحيم يجري فيهم العذاب مدى علمه تعالى، ثم ينعطف عليهم بالرحمة، فينعمهم في النار بها، حتى لو خيروا لاختاروها إلى الجنة».

وقال:« كل من حكم أو أحكم أو نال الحكمة فإنما نال صفة من صفات الحكيم سبحانه».

وقال:« من أراد تعظيم شعائر الله، فليعظم الحكمة حيث وجدها، ويحب كل من يسمى حكيما ولو بالاسم فقط».

وقال:« ليس الرجاء والخوف من أوصاف الصوفية، لأن الرجاء الطمع، وهم يطالبون أنفسهم بمفارقة الطمع، والخوف جبن وبخل بالنفس أو المال، وذلك من سفساف الخلاق».

وقال:« التصوف تبديل الأخلاق المذمومة بالمحمودة».

وقال:« الباري قادر مطلق، فيلزم أن القادر المطلق المختار، وغير المختار لا يكون قادرا، وغير القادر لا يكون إلها».

وقال:« القادر المطلق له الأسماء الحسنى على الإطلاق، فله إطلاق العلم، فلا يتعذر عليه علم جزئية ما، ولهذا «أحاط بكل شيء علما» -الطلاق 12- فلا يعلمه من وجه، ويجهله من وجه «ألا يعلم من خلق» -الملك 14-[2]

ويبدو أن الشاعر "عفيف الدين التلمساني" قد مات وهو راض عن طريقته، وعقيدته الصوفية التي سلكها، فقد زاره "الشيخ برهان الدين الكتيبي" في اليوم الذي كان يحتضر في وسأله عن حاله، فقال "التلمساني": «بخير، من عرف الله كيف يخافه منذ عرفته ما خفته، وأنا فرحان بلقائه»[3].

---

[1] زين الدين محمد عبد الرؤوف المناوي: المرجع السابق، ص: 423.

[2] نفسه، ص: 424 ومابعدها.

[3] ينظر: ابن العماد الحمبلي، شذرات الذهب، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، م5، 1998، ص: 413.

فقد أشارت بعض المصادر إلى أن وفاة "التلمساني" كان بعد عامين من وفاة ابنه "الشاب الظريف"، وكانت وفاته يوم الأربعاء خامس رجب سنة 690 هـ/1291م بدمشق، ودفن بمقابر الصوفية،[1] وكان "التلمساني" وقد بلغ من العمر –بشهادة معاصريه- ثمانين سنة، ولذلك فقد عددنا مولده (سنة 610 هـ) هو المولد الصحيح.

فانتقل "عفيف الدين التلمساني" إلى جوار ربه فرحا بلقائه، وهذا هو حال التقي الزاهد الورع، رحمه الله وجعل مثواه الجنة.

2)مؤلفاته:

أما عن مؤلفات "عفيف الدين التلمساني" يقول "الجزري":« كان عفيف الدين التلمساني من الفضلاء المتفردين بعلوم شتى من العربية، والنحو، والأدب، والفقه، والخلاف، وأصول الفقه، وأصول الدين، والمنطق والإلهي، والرياضي، وكلام أرباب الطرق وله في كل علم من هذه العلوم المذكورة تصنيف».[2]

ويقول "ابن شاكر" في ترجمته "للعفيف التلمساني":«...وله في كل علم تصنيف».[3]

فالموجود من آثاره من كتب التراجم والفهارس نذكر:

1-شرح منازل السائرين: من أقل الكتابات الصوفية حجما، وأكثرها قيمة، يتناول معظم الموضوعات الصوفية، كما يعتمد إظهار الأصول الشرعية في القرآن الكريم بإيراد الآيات التي تنطلق منها المفاهيم الصوفية، وتنقسم المنازل إلى أقسام وأبواب؛ أول قسم هو قسم البداية: ويضم أبواب (التوبة، المحاسبة، الإنابة، التفكير، التذكر، الاعتصام، الفرار، الرياضة، السماع)...أما آخر قسم هو قسم النهايات ويضم: (المعرفة، الفناء، البقاء، التحقيق، التلبيس، الوجود، التجريد، التفريد، الجمع والتوحيد)[4]

---

[1] عبد المنعم القاسمي الحسني: المرجع السابق، ص: 163.

[2] الشيخ عفيف الدين سليمان بن علي التلمساني: المصدر السابق، ص: 10.

[3] نفسه، ص: 22.

[4] نفسه، ص: 23.

2-شرح المواقف:[1] يمثل كتاب (المواقف) "لأبي عبد الله بن عبد الجبار النفري" نمطا خاصا من أنماط التعبير الصوفي، يزيد في غموضه وإبهامه عن (منازل السائرين) بمراحل عديدة، ويختلف عنه من حيث المضمون والغاية...

وتتألف (المواقف) من سبعة وسبعين موقفا، تبدأ بموقف "العز" الذي تقول الفقرة الأولى منه:« أوقَفَني في العزِ وقال لي: لا يستقبل به من دوني شيء، ولا يصلُح من دوني لشيء، وأنا العزيز الذي لا تستطاع مُجاورَته ولا تُرام مُداومته، أظهرتُ وأنا أظهرُ منه، فما يُذكرني قُربهُ ولا يهتدي إلى وجوده، وأخفيْتُ الباطن وأنا أخفى منه فما يقومُ على دليله ولا يصِح إلى سبيلُه!

3-شرح تائية ابن الفارض: تعد تائية ابن الفارض الكبرى المعروفة باسم (نظم السلوك) واحدة من أشهر قصائد الشعر الصوفي...فعلى الرغم من شهرة ابن الفارض وديوانه الشعري، فإن (التائية الكبرى) حظيت دوما بشهرة خاصة، باعتبارها التصوير الأتم للتصوف، وتقع هذه القصيدة في 761 بيتا (من بحر الطويل) يقول البت الأول منها:

سَقَتني حُمَيا الحب راحهُ مُقلتي وكأسي مُحيا من عن الحُسن جلت.[2]

4-شرح فصوص الحكم: يبدو أن "العفيف التلمساني" كان يتعقب كل الكتابات الصوفية الغامضة بالشرح والتأويل...فها هو يقف أمام واحد من أكثر كتابات الشيخ الأكبر (محي الدين بن عربي) تعقيدا وإيغالا في الرمزية، فيتناوله بالشرح والتأويل.[3]

---

[1] ينظر: عفيف الدين التلمساني، المصدر السابق، ص: 25،26، 27،28،29.

[2] ينظر: نفسه ، ص: 25،26،27، 28، 29.

[3] ينظر: نفسه، ص: نفسها.

5-شرح القصيدة العينية:[1] وهو شرح القصيدة "الشيخ أبي علي" (ابن سينا)* التي تتناول موضوع النفس الإنسانية تناولا صوفيا قريب الصلة بمذهب "أفلاطون" وفلاسفة الإسكندرية، وتقع عينة "ابن سينا" في عشرين بيتا من البحر الكامل.

وقد جعل "العفيف التلمساني" في شرحه للقصيدة عنوان (الكشف والبيان ومعرفة علم الإنسان) وهو عنوان الذي أربك بعض الدارسين "كالبغدادي"، فذكروا (الكشف والبيان) و(شرح القصيدة العينية) وكأنهما مؤلفان مستقلان، يقول في مطلعها:

هبطت إليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تغرز وتمنع.

6-شرح الأسماء الحسنى: اعتاد كبار الصوفية وضع شروح الأسماء الحسنى، وهي تختلف عن شروح غيرهم، فهم مولعون بتجليات هذه الأسماء في الكون، على النحو الذي يعطيه مشهد الوحدة؛ حيث لا يوجد سوى الله وحيث كل الكون تجليات لأسماء وصفات الله.

7-رسالة علم العروض: ليس من المستغرب أن يكتب "التلمساني" في علم العروض، وهو شاعر كبير لكن الغريب أن "كرنكوف" في مقالته عن "التلمساني" بدائرة المعارف الإسلامية يقول أنها":«الأثر الوحيد المتبقي من مؤلفات التلمساني».

8-ديوان شعر "العفيف"والذي نحن بصدد دراسته، والذي يعتبر من أكثر أعماله تعبيرا عن شخصيته، وآفاق تصوفه، فإذا كانت سائر مؤلفات "التلمساني" - باستثناء رسالة العروض- هي شروح على ما كتبه السابقون عليه فإن هذا "الديوان" هو المؤلف المستقل الذي لم يتقيد فيه "العفيف" بعبارة غيره، بل انطلق بحسه الشعري المرهف، وهو أشهر مؤلفاته على الإطلاق، ولا توجد شكوك في نسبته له، إذ ذكره معظم المترجمين والمفهرسين "للتلمساني"، واقتبس منه المؤرخين أبياتا كثيرة، نالت شهرة واسعة في حياة "التلمساني" وبعد وفاته...وإن تضاربت حول جودتها الآراء.

---

[1] ينظر: عفيف الدين التلمساني، المصدر السابق، ص: 31، 32، 33، 34.

* أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن سينا، عالم مسلم اشتهر بالطب والفلسفة واشتغل بهما، سماه الغربيون بأمير الأطباء، (370 هـ/982 م، 487 هـ/ 1037 م).

3)حول الديوان:

يعتبر ديوان "عفيف الدين التلمساني" أشهر وأهم مؤلفاته التي تنوعت في مجالي التصوف واللغة، ومن الدواوين الشعرية التي أخذت حظا كبيرا من الشهرة بين الصوفية في فترة من فترات التاريخ، قال "الجامي" في وصفه ديوانه: "له ديوان شعري في كامل اللطافة والعذوبة بحيث من طالعه علم أنه من منبع صاف طاهر طيب لأن الماء الصافي لا ينبع من العين الكدر والشجرة الخبيثة لاتثمر الثمر الطيب"[1]حققه المحقق الكاتب والباحث المتخصص في التراث "يوسف زيدان" قدم له شروحا وتحليلات وافية، ووضع مقدمة تتناول حياة الرجل، وكذلك آراء كل من مؤيديه ومعارضيه، وتكشف عن مؤلفاته الأخرى وأهم النقاط التي تميزه كمتصوف؛ صدر مؤخرا عن دار الشروق، استهله المحقق بتمهيد أكد فيه أن شعر التصوف نال قسطا وافيا من إهمال دراسي الأدب لوقوعه في دائرة التصوف، ومن إهمال دارسي التصوف لوقوعه في دائرة الأدب؛ و يرى "يوسف زيدان" أن هذا الديوان يأتي كخطوة على طريق التعرف على شعر الصوفية و يعد مدخلا مهما لفهم آفاق التجربة الصوفية وما تحمله من عمق لا يوجد في أي تجارب وجدانية أخرى، ومن جهة أخرى يعد مدخلا لإثراء الحس الأدبي الشعري عند الشعراء المعاصرين الذين وقفوا دون حدود التصوف.

يتضمن هذا الديوان دراسة عن حياة "العفيف"، وموقف "ابن تيمة" البارز من "عفيف التلمساني" والرد عليه، كما يتضمن سردا مفصلا لمؤلفات التلمساني وشروحاته، ثم بعد ذلك بين لنا المحقق "يوسف زيدان" منهج تحقيق هذا الديوان، وبعدها أورد لنا الديوان.

وقد اعتمد في تقديمه الترتيب الهجائي فبدأ من الهمزة وتوقف عند الذال (ذ) وبالمقابل أورد الأبحر الموافقة لكل نص.

---

[1] العارف بالله الشيخ عفيف الدين سليمان بن علي التلمساني: شرح فصوص الحكم للشيخ الأكبر ابن عربي، المرجع السابق، ص: 12.

"والمؤكد عندنا أن هذا الديوان المخطوط لا يجمع شعره كله، فقد عثروا على قصيدتين غير موجودتين في مخطوطة الديوان المعتمد في الدراسة في رثاء ابنه وأخيه معا، والثانية وصية هامة يعاتب ابنه فيها"[1].

طبع هذا الديوان ثلاث طبعات منذ أكثر من مائة عام، طبع في القاهرة سنة 1281هـ، والثانية سنة 1287 هـ، والثالثة في بيروت سنة 1885 م، كما ترجم ديوان الشاعر للغة الفرنسية "إسكندر المغربي" بعنوان (ديوان الحب) " للشريف سليمان" سنة 1911 م.[2]

- **منهج تحقيق الديوان:**

شعر" عفيف الدين التلمساني" مخطوطا، موزع في أصقاع العالم، يقول "عمر موسى باشا":« توجد نسخ متعددة في مخطوطات هذا الديوان موزعة في مكاتب العالم، نعرف منها تسعا»، لكنه صرح بتسع نسخ مخطوطة، وذكر فقط ثمانية، والنسخ المخطوطة التي أوردها هي:

- أربع نسخ بدار المكتبة الظاهرية بدمشق، وقال بأنه اعتمد في دراسته النسخة ذات الرقم: 5917، وهي ذات النسخة التي اعتمدها "العربي دحو" كأصل، وأرقام نسخ دمشق كما يلي:

- النسخة الأولى رقمها: 5917.ض

- النسخة الثانية رقمها: 8097.

- النسخة الثالثة رقمها: 4168.

- النسخة الرابعة رقمها: 5982.

- النسخة الخامسة موجودة في برلين.[3]

- النسخة السادسة موجودة في المتحف البريطاني بلندن، رقمها: 617/ 618.

- النسخة السابعة موجودة في مكتبة الإسكوريا ل رقمها: 453/385.

---

[1] زغدود فوراح: شعر عفيف الدين التلمساني وحياته، المرجع السابق، ص: 26.

[2] انفسه، ص: 56.

[3] زكية بجة: التجربة الشعرية عند عفيف الدين التلمساني، في ضوء الدرس النقدي الحديث، أطروحة مقدمة لنيل دكتوراه العلوم في النقد العربي القديم، 2016/2015، ص: 221، 222.

- النسخة الثامنة موجودة في المكتبة الأحمدية بالجامع الأعظم في تونس.[1]

وقد اتبع في تحقيقه للديوان الخطوات التالية:

الخطوة الأولى: جمع الأصول المخطوطة:

حيث قام في هته الخطوة بالبحث وجمع أكبر قدر ممكن من الأصول المخطوطة، لحصرها ومعرفة مواطن حفظها، ثم اختيار بعضها للاعتماد عليها في التحقيق؛ حيث توصل إلى إثبات خمس عشرة (15) مخطوطة والتي كانت في معظمها مجموعات شعرية أكثر منها مخطوطات ديوان، موزعة في مكتبات ومتاحف العام...فقد انفردت نسخ منها بأشعار لم ترد في غيرها، وبدأت معظمها ببدايات مختلفة من غيرها، كما اختلف كم القصائد بين مخطوطة وأخرى...وهذه الأصول المخطوطة هي:[2]

- نسخة بمكتبة آصفية (برقم 700/1)وهي النسخة التي أشار إليها "بروكلمان".

- نسخة بالسليمانية، قسم أسعد أفندي (برقم 3943/ أدب صوفي) وتقع في 188 ورقة.

- نسخة بالسليمانية، قسم أسعد أفندي (برقم 2757/ أدب صوفي) تقع في 154 ورقة.

- نسخة بالسليمانية، قسم لالولى (برقم 1855/ أدب صوفي) تقع في 190 ورقة.

- نسخة بالسليمانية، قسم آيا صوفيا (برقم 3943/ أدب صوفي) كتبت في عهد السلطان "محمود دخان"، تقع في 189 ورقة.

- نسخة بالسليمانية، قسم خسرفباشابا (برقم 1146) تقع في 200 ورقة.

- نسخة بمكتبة كوبريلي زادة (برقم 1620) تقع في 200 ورقة.

- نسخة بمكتبة آية الله الحكيم، النجف (برقم 365) تقع في 100 ورقة.

- نسخة بالظاهرية، دمشق (برقم 4167/ شعر) كتبها "محمد صادق بن أمين المالح" سنة 1327 هجرية.

- نسخة بالظاهرية (برقم 5972/ شعر)بدون تاريخ.

---

[1] زكية بجة: التجربة الشعرية عند عفيف الدين التلمساني، المرجع السابق، ص: 222.

[2] عفيف الدين التلمساني: الديوان، المصدر السابق، ص: 43.

- نسخة بالظاهرية (برقم 7097/ شعر) بدون تاريخ.

- نسخة بالعهد الأحمدي، طنطا (برقم 1064/ تصوف) كتبت بتاريخ 1318.

"فزيدان" يرى بأن هته المخطوطات على كثرتها لا يمكن أن نطلق عليها تسمية مخطوط ديوان، وإنما هي مجموعات شعرية.

وبعد عملية الجمع قام الدكتور "يوسف زيدان" باختيار ثلاث نسخ من أصول مختلفة لاعتمادها في التحقيق وهذه النسخ هي:

- نسخة بالاسكوريال، إسبانيا، رقمها 385.

- نسخة بدار الكتب المصرية، رقمها 1090 شعر/ تيمور.

- نسخة بدار الكتب المصرية، رقمها 1147 شعر/ تيمور.

الخطوة الثانية:

في هذه الخطوة قام بوصف المخطوطات الثلاث وصفا مفصلا، مبرزا بذلك خصائص كل مخطوطة، وما تتوفق به عن الآخرين.

نسخةأ: وهي مخطوطة الأسكوريال، نسخة بقلم معتاد تقع في 136 ورقة (الورقة صفحتان، بكل صفحة ما يقرب من عشرة أسطر شعرية، على الورقة الأولى عنوان الديوان، وتملكان بها آثار شطب وطمس...حيث رأى أن هذه المخطوطة هي الأقدم زمانا وهي الأفضل من حيث وضوح الخط).[1]

نسخة ب:وهي مخطوطة دار الكتب المصرية رقم 1090 شعر/ تيمور، نسخة لا بأس بها، بها خروم في بعض المواضع،وتقع في 50 صفحة، تحوي الصفحة الواحدة ثلاثين بيتا شعريا في المتوسط العام؛ على الورقة الأولى كتب العنوان بخط باهت غير مقروء، وتحته ختم دار الكتب المصرية، وتملك مؤرخ بسنة 1315، وعلى الصفحة الأخيرة اسم الناسخ، وتاريخ النسخ، فهي الأدق والأمن من حيث شكل الكلمات ووضوحها.

[1] ينظر: عفيف الدين التلمساني، ، المصدر السابق، ص: 45، 46.

نسخة ج: وهي مخطوطة دار الكتب المصرية، نسخة بقلم معتاد، واضحة، غير مشكولة، مقروءة في معظم المواضع، تقع في 119 صفحة؛ بالصفحة الواحدة 16 سطرا تقريبا، على الورقة الأولى عنوان الديوان، ثم يبدأ الناسخ في الورقة الثانية بالبسملة وما بعدها، تحمل الصفحة الأخيرة اسم الناسخ (عبد الباقي الجزائري الحسني)، وهي تخالف النسختين السابقتين في أنها لم ترتب الأشعار بحسب الترتيب الهجائي للقوافي.

الخطوة الثالثة: المقابلة بين النسخ:

هنا قام الدكتور "يوسف زيدان" بمقابلة النسخ الثلاث، واعتبرها في مرتبة واحدة من حيث القيمة العلمية، واعتبر أن جميعها في مرتبة واحدة من حيث الأهمية، فرفض بذلك فكرة المخطوطة الأم على أساسها النسخ المقابلة.

الخطوة الرابعة: عمل المحقق:

في هذه الخطوة قام المحقق بعملية التحقيق، من اختيار الكلمة الصحيحة بعد المقابلة، وتشكيل الكلمات وضبطها ضبطا كاملا، والفصل بين المقطوعات الشعرية بذكر البحور، وترقيم الأبيات حتى يسهل الرجوع إليها...الخ وكذلك قام المحقق بتخريج الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تشير إليها الأبيات...وكذلك شرح المفردات اللغوية والمصطلحات الصوفية ، وكذلك التعليق على المواضع الغامضة في الصوفية من جمل وتراكيب، وفي الأخير وضع فهارس للديوان.[1]

الخطوة الخامسة والأخيرة: ملاحظات التحقيق:

فبعد إنهاء عملية التحقيق لخص مجموعة من الملاحظات المتعلقة بالنساخ، لكونهم يتصرفون في النص وفق ما يرونه صوابا، ويحذفون ما شاءوا من الأبيات، ويستبعدون، ما لا يوافق عليه كل واحد منهم.[2]

[1] ينظر: عفيف الدين التلمساني، المصدر السابق، ص: 45، 46.

[2] ينظر: نفسه، ص: 47.

4)شعره:

يعد "العفيف التلمساني" من الشعراء الذين خرجوا عن تلك التقاليد التي كان يرعاها شعراء عصره، كما أن المتصفح لديوانه يجد أنه يخلوا من هذه الأغراض التقليدية التي عالجها الشعراء في عصره، إذ لا نجد في ديوانه قصائد المدح والرثاء والهجاء، وشعره مُلتف حول غرض واحد هو التصوف، إذ يعتبر شعره في الذروة العليا من البلاغة.

يقول المؤرخون:« إن "عفيف الدين التلمساني" كان بارعا في تقديم شروح لعدد من نصوص الصوفية الرمزية والكشف عن أسرارها كمواقف "النفري" وتائية "ابن الفائض" وغيرها، كما أن شعره كان يقوم على هذه الأفكار نفسها».[1]

يقول عنه "عمر موسى باشا": « إن كل ما عندنا من شعره لا يتعلق في الغالب بالمجتمع الواقعي الذي يحيط به، وإنما يفصح عن المجتمع الصوفي، بما فيه من مفاهيم وسلوكيات ومواهب ومواجد؛ أي أنه يعبر عن مجتمع خاص يمثل عالما خاصا به، ويعبر شعره عن عقائد كثيرة من المتصوفة المؤمنين بالكمال وبالوحدة المطلقة».[2]

وكانت للفترة التي قضاها "العفيف التلمساني" مع "صدر الدين الرومي" أثرها البالغ الذي انعكس على شعره جليا، حيث عرفت تلك المرحلة انفتاح الحضارة الإسلامية على الحضارات الأخرى، فكان للأفلاطونية المحدثة التي تأثر بها الفكر الصوفي وعلم الكلام والتي شكلت محور نقاش طويل صداها القوي في شعر "عفيف الدين"، إلا أن هذه التجربة الفلسفية لا يمكن النظر إليها بمعزل عن الماضي الذي نشأ فيه الشاعر.

إن تأثير الفلسفة على شعر "العفيف" يمكن الوقوف عليه من خلال حقيقتين؛ الأولى تاريخية وتتمثل في اتصاله "بصدر الدين الرومي" أحد أشهر تلامذة "ابن العربي، وأما الحقيقة الثانية يمكن أن نقف عليها من خلال مقارنة بعض أفكاره بمبادئ فلسفة "ابن العربي" وهو أرقى وأقوى ممثل لفكرة وحدة الوجود.[3]

---

[1] أحمد إبراهيم شريف: شهد الكلام عفيف الدين التلمساني، 2017، ص: 1.

[2] العفيف التلمساني: شاعر الوحدة المطلقة،، منشورات إتحاد الكتاب العرب، 1982، ص: 67.

[3] مصطفي مجاهدي: المرجع السابق، ص: 1،2،3.

ولم يكن شعر "العفيف" كله فلسفة جافة، بل تجارب أخرى وجدانية يُجاري فيها أولئك الذين اشتهروا بالزهد والفناء والمناجاة، ومستعملا في ذلك الأساليب المعروفة في الشعر الصوفي مثل السكر والخمر استعمالا رمزيا مجازيا.[1]

شعره في الغالب لا يتعلق بالمجتمع الواقعي، وإنما يفصح عن المجتمع الصوفي بما فيه من مفاهيم وسلوكات ومواجد وعقائد مما لدى الكثير من المتصوفة المتطرقين والمؤمنين بالكمال والوحدة المطلقة، وذلك من خلال النسيب والغزل والصهباء والسكر والخمر والحانة والطبيعة، غير أنه تغنى بالعروبة والعرب وصور بلادهم وخيامهم وقبابهم وحِلهم وترحالهم، في زمن تناسى فيه الشعراء العرب هذا الأمر، وقد أشار إلى ذلك الدكتور "عبد الكريم يافي" بقوله:« ولقد تغنى هذا الشاعر الكومي بالجمال العربي والعادات العربية، والأمكنة العربية في كثير من أشعاره في جو من الإجلال العظيم».[2]

كذلك الدكتور "عمر موسى باشا" بقوله:« ولكن الشاعر البربري التلمساني أعلنها ثورة عربية على الشعر والشعراء وتغنى بذكر العرب، وكان يحرص كل الحرص على وصف حياتهم في صحرائهم، وصور خير مجتمعهم وخيامهم وقبابهم وارتحالهم وإقاماتهم وظعنائهم ...»[3]؛ فهو تارة يخاطب عرب الخيام بالحنين إلى منازلهم وظبي الصريم الذي أخد قلبه:

أحن إلى المنازل والرُيوع وأنتم بين أحشاء الضلوع.

أيا عرب الخيام كذا أضعتم تزيلا من جنابكم المنيع.

وبا ظبي الصريم أخدت قلبي فليتك لو أضعت له جميعي.

وتارة أخرى يخاطب عرب الجرعاء، وقد ارتحلت العيس عن سفح جبل نعمان يقول:

لئن رحلت عن سفح نعمان عيسه فقد نزلت في حبي قلبي خايمه.

---

[1] مصطفى مجاهدي، المرجع السابق، ص: 4.

[2] الشيخ عفيف الدين سليمان بن علي التلمساني: ديوان العارف بالله تعالى، المرجع السابق، ص: 9.

[3] نفسه، ص: 9.

أيا عرب الجرعاء ما أورق الغصنا بدمع ولا غيث بفيض غمامه.

ولكن حللتم صفحه فتزينت بحسنكم ساحاته وأكمامه.

في البيت الأول صورة وهي أنه أنزل خيام أحبته الظاعنين عن سفح نعمان في حب قلبه، ولم يكتفي الشاعر بذكر العرب، بل نجده يذكر حتى كرمهم وضيافتهم...حيث نجده يخاطب نفسه ويأمرها يقول:

هذا المصلى وهذه الكثب لمثل هذا يهزنا الطرب.

أنخ مطاياك دون ربعهم كي لا تطاك الرحال والنجب.

وأرج قراهم إذا أنزلت بهم فأنت ضيف لهم وهم عرب.

وسعى على الرأس خاضعا فعسى يشفع فيك الخضوع والأدب.

واسجد لهم واقترب فعاشقهم يسجد شوقا لهم ويقترب.

وأجمل مشهد يحمل الشاعر لحبهم وفيه يصور خياله الصوفي، هو مشهد الصب الذي تحرقه نار حبهم على بعده عنهم يقول:

عريب الحي قلبي في حماكم نزيل في خيامكم غريب.

عجبت لناركم بربا المصلى وفيها الصب في نجد يذوب.

ونشركم على قرب وبعد إلى المشتاق تحمله الجنوب.

كما نجد الشاعر يتغنى في أبيات بالدورايات والرعابيب والعيون النجلاء يقول:

يا عيون البدويات التي جعلت بالهدب في الخد لثاما.

اجعليني دون صحبي غرضا إن رمت أجفان عينيك السهاما.[1]

[1] عفيف الدين سليمان بن علي التلمساني: المصدر السابق، ص: 9، 10، 11.

كما نجد أن الشاعر قد أورد الكثير من أوصاف الطبيعة الصحراوية العربية، وأكثر في شعره من وصف تلك النباتات الموجودة في الصحراء، فمثلا قوله في "الرند" "والشيح" "والقيصوم" :

لمن خيم تلوح بدي طلوح تفوح بنشر قيصوم وشيح

أما عند الأماكن والمواضع التي تغنى بها في شعره فإن الشاعر لم يترك معلم من المعالم التي استرعت انتباه الشعراء القدامى منها: « ربوع بذات الضال طاب نسيمها»، "وواد الأثيل" الذي يقسم أن لا يسلوه، ونجد وما حوله...يقول:

عصابة وجد حب ليلى شعارها وسقم الغرام الحاجري دثارها.

سرى البرق من نجد فلاح اعتذارها فبرق الحمى النجدي فيه اقتدارها.

إذا عدلت في صبوة حاجرية بدا البرق من نجد فلاح اعتذارها.

ولما كان الرمز الصوفي يستدعي نسبا وغزلا فقد قصر الشاعر رموزه بإيراد أسماء العربيات فقط في نسيبه وغزله وأكثر من هذه الرموز، وقد أحصى الدكتور "عمر موسى باشا" خمسة عشرة امرأة ذكرها الشاعر تصريحا وتلميحا، صنفها الدكتور في طبقات هي:

الأولى: ليلى العامرية، حيث ورد ذكرها في أكثر من ثلاثين موضعا.

وفي الثانية: علوة وسلمى وسليمى، وتكرر ذكر كل علم منها سبع مرات.

وفي الثالثة: سعاد وسعدى وأسماء وهند، وتكرر كل منها ثلاث مرات.

وفي الرابعة: أروى وعزة وريا ورقية ولبنى...ذكر كل اسم منها مرة واحدة.

ويذكر "عمر موسى باشا" « أن هذا الاتجاه عند الشاعر في هذا العصر ثورة حقيقية على المفاهيم والأعراق التقليدية في معاني النسيب والغزل، ذلك لأنه بعثها من جديد أولا، ولأنه جردها من المفاهيم البشرية وأدرجها في الرمز الصوفي ثانيا، ولأنه اتخذها تكأة له في الإشادة بالعرب والعروبة ثالثا».

وهكذا نجد أن الشاعر نادى بالعروبة وتغنى بالعرب في عصر كان العنصر الأعجمي والمملوكي هو الغالب.

وكأنه كما يرى الدكتور "عمر موسى باشا":« كان يؤمن بوحدة الوجود ويدعو إلى الوحدة المطلقة، وطبيعي جدا أن يجد في الوحدة أو الاتحاد بين المجتمعات العربية بعض ما ينشده في وحدة عقيدته الصوفية».[1]

"لعفيف الدين التلمساني" شعر حسن مدحه كثيرون حتى من مخالفيه "كابن تيمة" وغيره...حيث قال في شعره:« شعره في صناعة الشعر الجيد».

وقال "الذهبي":« وله شعر في الطبقة والذروة القصوى».

فشعره وإن لم يكن كشهرة ابنه "شمس الدين محمد" المعروف بالشاب الظريف إلا أن له أشعار مشتملة على المعاني العالية في العرفان والتصوف.[2]

وله شعر غزلي كان يشرحه شرحا صوفيا على طريقته، وقالوا فيه أنه شعر بحسب الصنعة كان جيدا ولكنه كما قيل:« لحم خنزير في طبق صيني».[3]

كما نجد بعض الآراء المتضاربة حول شعر "التلمساني" ومن هذه الآراء قول الدكتور "عمر فروخ":« أما شعره فسهل ينوء أحيانا بالضعف...»، في حين يقول "ابن العماد":«وأما شعره في الذروة العليا من البلاغة»، ويقول "ابن شاكر":« وشعره جيد إلى الغاية...»،[4] وهو ما نجده أيضا عند "ابن ثغرى بردى" حين يصف "التلمساني بأنه من الشعراء المجدين عموما، فإن إصدار الحكم على جودة الشعر غالبا ما يخضع لمعايير مختلفة، وذلك كما يقول "الأمدي" لاختلاف أذواق الناس وقدر قبولهم لشاعر دون آخر...لذا

---

[1] الشيخ عفيف الدين سليمان بن علي التلمساني: المصدر السابق، ص: 12،11، 14،13.

[2] نفسه، ص:11، 12.

[3] عبد المنعم حفني: المرجع السابق، ص: 85.

[4] عفيف الدين التلمساني ،المصدر السابق، ص: 35.

فإن قيمة شعر "التلمساني" لن تظهر لنا إلا بعد مطالعة ديوانه، وبعد تحديد هذه المطالعة من أذواقنا.[1]

إذن يعتبر "عفيف الدين التلمساني" من الصوفية الذين أثاروا الجدل ودخلوا في معارك فلسفية انتهت باتهامه بالكفر والزندقة، وأنه كذلك من أتباع "ابن عربي" القائلين بوحدة الوجود حتى أطلق عليه "ابن تيمة" الفاخر التلمساني، لكن "التلمساني" بالرغم من كل هته الاتهامات الموجهة له من طرف خصومه كان شاعرا كبيرا، فكان له شعر غزلي كان يشرحه شرحا صوفيا على طريقته الخاصة، ولكن هذا الشعر أيضا لم يسلم من نقد الناقمين عليه، حتى أنه قيل عن شعره من طرف أحد الناقمين:« أنه لحم خنزير في طبق صيني».

والملاحظ من كل هذا أن "التلمساني" لم يترك شعرا كثيرا عقب وفاته إلا بعض المقاطع المتناثرة هنا وهناك أو أبيات.

ومن شعره الصوفي يقول:[2]

أحلى الهوى أن يطول الوجد والسقم وأصدق الحب ما حلت به التهم.

ليت الليالي أحلاما تعود لنا فربما قد شفى داء الهوى الحلم.

وقوله:[3]

يا غائبين ووجدى حاضر بهم وعاتبين وذنبي في الغرام هم.

بنتم فلا طرف إلا هو مضطرب شوقا ولا قلب إلا وهو مضطرم.

كما توجد أبيات أيضا رائعة تعكس لنا قدرة "عفيف الدين التلمساني" على صياغة أفكاره الصوفية بطريقة جد محكمة، وبأسلوب عذب يدخل القلب بلا عناء، ومدى ما كان يتمتع به الشاعر من حس شعري، يقول "التلمساني" في هذه الأبيات:[4]

---

[1] عفيف الدين التلمساني: المصدر السابق، ص: 35.

[2] عبد المنعم حنفي: المرجع السابق، ص: 86.

[3] نفسه، ص: 86.

[4] مجدي الكامل: أحلى قصائد الصوفية، المرجع السابق، ص: 15،16.

أبدا بذكرك تنقضي أوقاتي ما بين سماري وفي خلواتي.

يا واحد الحسن البديع لذاته أنا واجد الأحزان فيك لذاتي.

وبحبك اشتغلت حواسي مثلما بجمالك امتلأت جميع جهاتي.

حسبي من اللذات فيك صبابة عندي اشتغلت بها عن اللذات.

ورضاي أني فاعل برضاك ما تختار من محوي ومن إثباتي.

يا حاضرا غابت له عاشقه عن كل ماض في الزمان وآت.

حاسبت نفسي فلم أر واحدا منها خلا وقتا من الأوقات.

ومن نضمه أيضا:[1]

وقفنا على المغنى قديما فما أغنى ولا دلت الألفاظ منه من معنى.

وكم فيه أمسينا وبتنا بربعه حيارى وأصبحنا حيارى كما بينا.

ثملنا وملنا والدموع مدمنا ولولا التصابي ما ثملنا ولا ملنا.

وله أيضا:[2]

ندى في الأقحوانة أم شراب وطل في الشقيقة أم رضابُ.

فتلك وهذه ثغر وكاس لذا ظلم وفي هذي شراب.

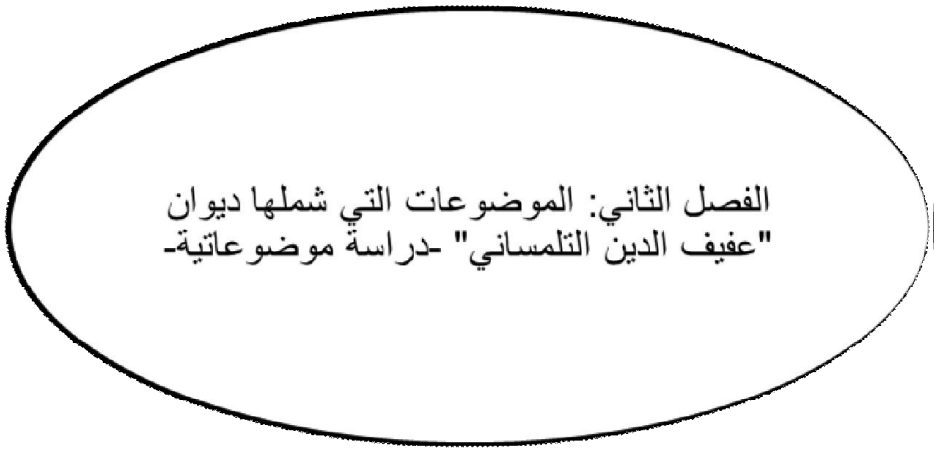
وخضر خمائل كجسوم غيد قد انتقشت فراق بها الخضاب.

---

[1] محمد بن شاكر الكتبي، ج2 المرجع السابق، ص: 73.

[2] نفسه، ص: 74.

الفصل الثاني



تمهيد.

1- الغزل الصوفي.

2- الخمر الصوفي.

3- المدائح النبوية.

4- الحنين إلى البقاع المقدسة.

5- العقائد الصوفية (الوحدة الوجودية، الوحدة الشهودية، الوحدة المطلقة).

-الوحدة الوجودية.

-الوحدة الشهودية.

-الوحدة المطلقة.

تمهيد:

"عفيف الدين التلمساني" شاعر من شعراء التصوف أخذ نفسه بالزهد عن الدنيا وزينتها والتجرد من أحوالها فخرج بذلك عن التقاليد الشعرية التي كان يتبعها كثير من الشعراء في عصره، ولم يطرق باب سلطان أو حاكم طمعا في العيش والتكسب، ولم ينشد قصائد مدح ينال بها منزلة المادح أو المحب عند الملوك أو الأمراء بل تجده تخلى عن كل تلك الأغراض التقليدية القديمة من مدح ورثاء وهجاء، فجعل لشعره غرض واحد وهو التصوف، فكتب ديوانا شعريا صوفيا في مضمونه ومعانيه عبر من خلاله عن حبه "لله عز وجل" وانتهج فيه التصوف طريقة في تهذيب النفس وتقصي الحقيقة للوصول إلى الكمال مع الذات الإلهية، فالمتصفح لديوانه يلمح فيه النزعة الصوفية الكاملة، تجلت عبر موضوعات موجهة كلها إلى الذات الإلهية، مستقلة كل الاستقلال عن الذات الإنسانية، فصور فيه إيمانه الكامل بالوحدة المطلقة والكمال مع النفس الإلهية، فكانت أشعاره منسابة بمعاني رقراقة حول المحبة الروحية، تتأجج بصدق في قصائد ديوانه حيث يقول عنه "عمر موسى باشا":« إن كل ما عندنا من شعره لا يتعلق في الغالب بالمجتمع الواقعي الذي يحيط به، وإنما يفصح عن المجتمع الصوفي، بما فيه من مفاهيم وسلوكيات، ومواهب ومواجد، أي أنه يعبر عن مجتمع خاص يمثل عالما خاصا به، ويعبر شعره عن عقائد كثير من المتصوفة المؤمنين بالكمال وبالوحدة المطلقة».[1]

وخلاصة القول - أن ديوان التلمساني- في معظمه يدور حول تلك الأفكار الصوفية التي ظهرت عند "ابن العربي و"ابن سبعين" وأتباعهما، إذ أوقف التلمساني أغلب أشعاره على تصوير فكرتين أساسيتين هما: الوحدة والمحبة.[2]

أولا: الغزل الصوفي.

جاء الشعر الصوفي الغزلي تعبيرا عن حقيقة أنفس تجردت عن أهواء ونزعات نفسية، فكانت بمثابة مثال حي عن الروح الإنسانية الصافية المتشبعة بالمبادئ والقيم الإسلامية الخالصة، أساسها حب الله ورسوله، ومنبعها القرآن والسنة، تظهر حبهم للذات الإلهية التي

[1] عمر موسي باشا: العفيف التلمساني شاعر الوحدة المطلقة، المرجع السابق، ص: 67.

[2] عفيف الدين التلمساني: الديوان، ج1، مصدر سابق، ص: 35.

طالما كانت هدفهم الأسمى الذي يسعون إليه؛ حيث يعد اللون الغزلي من أهم ألوان الشعر الصوفي، الذي يتم بوجود ألفاظ ذات دلالات روحية شفافة، تزيد من جمالية الغزل، وتسمو بالجسد إلى درجة الوصول إلى الروح، حيث استعمل كقالب تعبيري عن المحبة التي تعني عند أهل الصوفية طريق الوصول إلى الله تعالى، فالغزل الصوفي أو الحب الإلهي هو:« جوهر التجربة الصوفية، وهو وسيلة من وسائل الصوفية للتعبير عن أحوالهم ومواجدهم، فالتصوف غايته المحبة، ووسيلته المحبة، وصاحب الحال عندما يأخذ في التدرج في المقامات يشعر بأن محبة الله تفيض عليه، وكلما ازداد علوا كلما ازداد حبا لله».[1]

لذلك أهاب الشاعر الصوفي منذ القديم نفسه على التغزل بتلك الذات العليا، يرى فيها منبع الكمال والوجود.

وإن كانت بعض أشعارهم التي جاءت معبرة عن حالهم في هذا المجال المتعلقة بالمذاهب والآراء الفلسفية، قد أثارت جدلا بين النقاد والفلاسفة الذين لم يأخذوا مشاربهم من الإلهامات الروحية، والفيوضات الربانية والذين حاولوا أن يطبقوا على أشعارهم الصوفية مقاييس وقواعد نقدية لا تتطابق دلالاتها وإشاراتها الرامزة التي تفردت بها.[2]

غير أن المتأمل للشعر الصوفي في الغزل يلمح فيه تلك التجربة الإنسانية المشبعة بعاطفة روحية نابعة من وجدانه وقلبه، في أعلى وأسمى مراتب الحب والهيام، ذلك الحب الذي يتنزه من شوائب النفس البشرية، وما يعتريها من رغبات شهوانية، ليسمو ويرتقي بها إلى أسمى درجات الكمال، لذلك تمسك الصوفية بكل تلك المعاني الجليلة التي تصور تفانيهم في الحب الإلهي فجمعت بينهم وألفت بين قلوبهم، فجاءت في شكل إشعارات عجيبة ورموز غريبة تحيل إلى سرهم في حب الله الذي اختصوا به دون غيرهم من الشعراء.

ولقد أسهب شعراء التصوف في وصف هذا الحب وتصويره والتغزل بتلك الذات الإلهية، حتى شغفتهم وملأت أفئدتهم، غير أن مضامين هذا الغزل لم يخرج عن مضامين

---

[1] عبد الحميد هيمة: الخطاب الصوفي في الشعر المغربي القديم، مجلة الأثر، كلية العلوم الإنسانية، جامعة ورقلة، العدد 5، 2006، ص: 215.

[2] زغدود فوراح: المرجع السابق، ص:55.

الغزل العذري وإنما الاختلاف بينهما يكمن في الشخص المقصود في الغزل، وهذا ما نلمحه في هذه الأبيات للشاعر الصوفي "ابن عربي" الذي يتغزل فيه بجمال المحبوب يقول:[1]

جمال حبيبي للغرام دعاني فيا عاذلي قلبي عليه دعاني.

وأدركت ما تم تدركا من بهائه فوجدي به غير الذي تجداني.

فإن شئتما أن تعرفا ما أكنه وأن تعلما سر الهوى فسلاني.

1- الحب الإلهي:

المحبة لله هي الغاية القصوى من المقامات والذروة العليا من الدرجات، فما بعد إدراك المحبة مقام إلا وهو ثمرة من ثمارها، وتابع من توابعها، كالشوق والأنس والرضى...ولا قبل المحبة مقام إلا وهو مقدمة من مقدماتها كالتوبة والصبر والزهد.[2]

قال الشيخ الأكبر "ابن عربي الحاتمي" رحمه الله تعالى:« واخلف الناس في حدها، فما رأيت أحدا حدها بالحد الذاتي، بل لا يتصور ذلك فما حدها من حدها إلا بنتائجها وأثارها ولوازمها، ولاسيما وقد أتصف بها الجانب الإلهي العزيز وهو الله، أحسن ما سمعت فيها ما حدثنا به غير واحد عن "العباس الصنهاجي"، قالوا:«سمعناه وقد سئل عن المحبة، فقال: الغيرة من صفات المحبة والغيرة تأبى الستر فلا تحد».[3]

فمحبة الله تعالى هي قوام كل شيء في المنهج الصوفي، فالكون خلق بالحب ويدرك بالحب الله تعالى لا تدركه الأبصار ولا تحيط به العقول، ولكن الصوفي يوقظ مشاعل الحب في قلبه ووجدانه وروحه، فيمتطي بذلك المعراج الأكبر الذي يصله بربه سبحانه وتعالى ومعراجه هي الصلاة بنوافلها وفرائضها، بل هو كل ما فرضه الله تعالى على

---

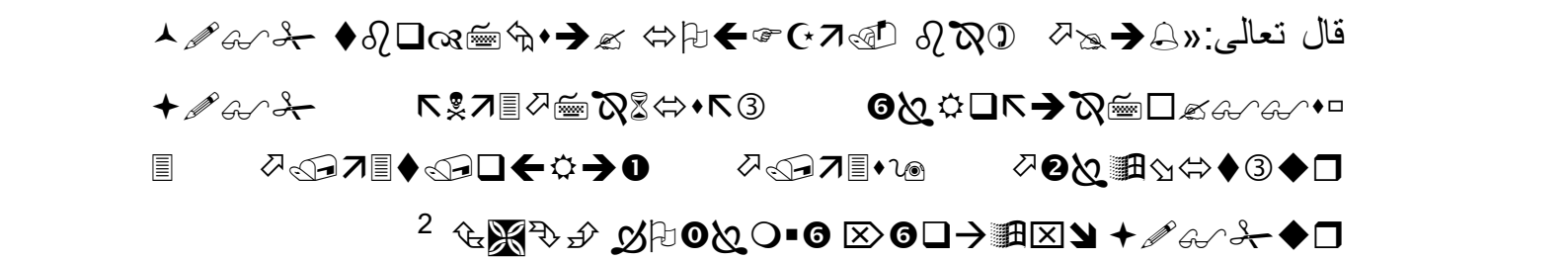
[1] ابن عربي: ترجمان الأشواق، تقديم عبد الرحمان المصطفاوي، بيروت، دار المعرفة، ط1، 1425هـ/2005، ص: 89،91.

[2] عبد القادر عيسى: حقائق عن التصوف، ط25، ص: 329.

[3] ابن عربي الحاتمي الطائي: الفتوحات المكية، الباب السبعون بعد المائة في معرفة مقام المحبة.

عباده، والعمل بكل ما قال به الرسول وعمل به الرسول إنه إتباع مطلق للرسول، ذلك أن محبة الله تعالى لا يصل إليها المؤمن إلا عن طريق إتباع النبي صلى الله عليه وسلم.[1]

قال تعالى:«



[2]

وأدلة المحبة في القرآن كثير منها قوله عز وجل:« يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم».[3]

يقول "أبو بكر الكتاني" رحمه الله تعالى:« جرت مسألة في المحبة بمكة أعزها الله تعالى أيام الموسم، فتكلم الشيخ فيها، وكان الجنيد أصغرهم سنا، فقالوا: هات ما عندك يا عراقي! فأطرق رأسه، ودمعت عيناه، ثم قال: عبد ذاهب عن نفسه، متصل بربه، قائم بأداء حقوقه، ناظر إليه بقلبه، أحرق قلبه أنوار هيبته وصفاء شربه من كأس وده، وانكشف له الجبار من أستار غيبه، فإن تكلم فبالله، وإن نطق فعن الله، وإن تحرك فبأمر الله، وإن سكن فمع الله، فهو بالله ولله ومع الله، فبكى الشيوخ وقالوا: ما على هذا مزيد، جزاك الله يا تاج العارفين».[4]

ولقد ظهر الحب الإلهي عند كثير من المتصوفين منذ فترة مبكرة، فيذهب بعض مؤرخي الأدب إلى أن "رابعة العدوية" (185هـ) هي أول من صرح بهذا الحب، حيث أخرجت التصوف عن أثره بعامل الخوف و الحزن الذي طبعه عليه "الحسن البصري" إمام مدرسة البصرة الصوفية و أخضعته لعامل الحب، حيث رفعت راية الحب الإلهي و أسست

---

[1] صالح بن الشيخ العباسي: الإمام الغزالي ومنهاجه في التصوف وأثره في الفكر الإسلامي، بحث لنيل درجة عالمية (الدكتوراه)، ص: 105.

[2] سورة آل عمران، الآية: 31.

[3] سورة المائدة، الآية 54.

[4] عبد القادر عيسى: حقائق عن التصوف، المرجع السابق، ص: 330.

مدرسة دعامتها حب الله، ومنهجها العمل ابتغاء وجه الله، يقول "محمد مصطفى حلمي":« و إننا إن كنا لا نرى غير رابعة من زهاد عصرها و عباده قد تغنى (لحب) أو (العشق) فإن أحدا من هؤلاء الزهاد أو العباد لم يسبق **"رابعة"** إلى استعمال لفظة (الحب) استعمالا صريحا، و توجيهه إلى الله توجيها قويا و ربطه بالكشف».[1]

ويتجلى هذا الحب عند "رابعة العدولية" في أبياتها الشهيرة التي تقول فيها:[2]

أحبك حبين، حب الهوى وحبا لأنك أهل لذاك.

فأما الذي هو حب الهوى فشغلي بذكرك عمن سواك.

وأما الذي أنت أهل له فكشفك لي الحجب حتى أراك.

فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي ولكن لك الحمد في ذا وذاك.

كما كان "لأبي **عطية الدراني** " (ت 215 هـ) كلام في الحب الإلهي، وقد يكون التعبير الدقيق عن الحب الإلهي لذا فالصوفية قد اتخذ شكله الخاص عند **"الداراني"** "والحارث المحاسبي" الذي تكلم عن كيفية الاتحاد بين المحب والمحبوب اتحادا يتم خلاله كشف الكثير من أسرار الوجود، ، وكذلك **"يحي بن معاد الرازي"** (ت 248هـ) الذي كان أول من أعلن حبه لله في صريح الأسلوب.[3]

ويقول **"ابن عربي "** في الحب الإلهي:[4]

شمس الهوى في النفوس لاحت فأشرقت عنها القلوب.

الحب أشهى إلي مما يقوله العارف اللبيب.

يا حب مولاي لا تولى عني فالعيش لا يطيب.

---

[1] محمد مصطفى حلمي: ابن الفارض والحب الإلهي، ط2، دار المعارف، القاهرة، ص: 141.

[2] صالح بن الشيخ العباس: المرجع السابق، ص: 81.

[3] عبد المنعم خفاجي: الأدب في التراث الصوفي، مكتبة غريب، ص: 202.

[4] محي الدين بن عربي: الديوان، الحب والمحبة الإلهية، جمع: محمود محمود الغراب، مطبعة الكاتب العربي، ط2، 1992 ص: 35.

لذلك كان الحب عند الصوفية متعلقا بالله وحده، فالله يحب جميع خلقه كما أن المخلوقات تحبه، فهو يحبنا من أجل ذاته كما أنه يحبنا أيضا من أجل ذواتنا، فخلق الله الخلق كله ليعرفه ويحبه.

قال صلى الله عليه وسلم: عن الله أنه قال«**كنت كنزا مخفيا لم أعرف، فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق وتعرفت إليهم فعرفوني، فما خلقنا إلا له ما لنا**».[1]

وعليه ضلت المحبة الصوفية تنمو وتزدهر على أيدي هؤلاء الشعراء عبر عصور مختلفة وبلدان وأقطاب متنوعة، وصلت إلى مرحلة من النضج حتى امتد تأثيرها إلى طائفة من الشعراء الجزائريين الذين ارتقوا بهذا الفن الصوفي، فعبروا عن المحبة الإلية في قصائدهم فقد أهاب الشاعر الجزائري القديم بالشعر الغزلي الإنساني ليعبر عن الحب الإلهي، ومن بينهم" أبو مدين شعيب الغوث" الذي يقول في هذا المقام:

أهل المحبة بالمحبوب قد شغلوا وفي محبته أرواحهم بدلو.[2]

كما نجد الشاعر "عبد الرحمان الثعالبي" يخاطب محبوبه الأكبر يقول:

فيا ذا الجمال ويا ذا الجلال ويا ذا المعالي عليك اتكالي.[3]

وخاصة شاعرنا **"عفيف الدين التلمساني"** وغيرهم من الشعراء الجزائريون، فشعراء التصوف في الجزائر يعبرون عن حب لا نظير له، بحيث يكتفي الشاعر به، ويفنى في حبه، فلا يرى غير محبوبه لأنه يرى فيه ذات الحق في الوجود، وهو الحقيقة المطلقة، فلا حقيقة سوى الله القريب إلى قلوب العباد في قوله تعالى:❐◆◉⬧◑⬧⑨⇳

✍◆✌ ❶⚐■🖬⬀➔◆☼◆❐ ⌘Ⅱ🕓❁○♦💣"✍✂ ✍◆☪⬊◑■🖬🖂⌘

←Ⅱ⬊◆⬧✝◆❐ ☎ 🕛←○❶○⬊▦◆☼ 🕘🔕○🔕✍ ↓□⬀❑⇔☙◆❑➔✍

---

[1] زغدود فوراح: شعر عفيف الدين التلمساني وحياته، المرجع السابق، ص: 57.

[2] ديوان أبي مدين شعيب الغوث: جمع: العربي بن مصطفى الشوار، مطبعة الترقي، دمشق، ط1، 1938، ص: 68.

[3] عبد الرحمان الثعالبي: العلوم الفاخرة في النظر في أمور الآخرة، ج1، ص: 104.

[1]

هذا ويعتبر "عفيف الدين التلمساني" رائد هذا الفن في الشعر العربي وزعيمه خاصة في القرن السابع هجري، حيث كتب ديوانا شعريا تغنت قريحته فيه بحبه لربه، ونطقت عظمة لسانه عشقا وهياما به، حتى استحق بجدارة لقب العالم الرباني الأديب البارع التلمساني.

ومن الشعراء الذين ارتقوا بالشعر الصوفي وحققوا له الكثير من النضج **"عفيف الدين التلمساني"**، وديوانه الشعري دليل على ذلك خاصة في موضوع الحب الإلهي الذي هو باعث التجلي، وباعث اندفاع الخيال، وابتكار الصور.[2]

ولا يكاد تراث واحد من الصوفية يخلو من حديث المحبة سواء أكان شعرا أ نثرا، ولم تكن أبيات "التلمساني" الكثيرة في المحبة خروجا عن الإجماع الصوفي، على الرغم من أن أشعار "التلمساني" تكتسي بطابع الرمزية الذي يتميز به الشعر الصوفي، حيث نجد (ليلي، سلمى، لبنى...وغيرهن) هن محض إشارات إلى جمال الذات الإلهية، ومحض رموز يعبر بها الشاعر عن استهلاكه في محبة الله.[3]

غير أنه في بعض أبيات المحبة عند "عفيف" كثيرا ما يختلط مفهوم هذا الحب الذي هو حب روحي بالمفهوم الحسي، الذي يجعل قارئ الديون في بعض الأحيان لا يفرق بين ما هو مادي حسي وبين ما هو روحي.

فقد عبر التلمساني عن الحب الإلهي في قصائده الشعرية التي تفيض حبا وعشقا وهياما بربه، حتى أصبح قلبه مولعا بحبه، ولا يخفق إلا به ولا يصبو إلا له يقول:[4]

لا تلم صبوتي فمن حب يصبو إنما يرحم المحِب المحب.

---

[1] سورة ق: الآية: 16.

[2] عبد الحميد هيمة، المرجع السابق، ص: 217.

[3] عفيف الدين التلمساني، المصدر السابق، ص: 37.

[4]، المصدر السابق ، ص: 83.

كيف لا يوقد النسيم غرامي وله في خيام ليلى مهب.

ما اعتذاري إذا خَبَت لي نار وحبيبي أنواره ليس يحبو.

ملأ الكون حسنه فلهذا كل قلب إلى معانيه يصبو.

فنجد الشاعر يتحدث عن شدة عذابه ووجده لهذا المحب الذي أصابه منه صبابة الهوى، حتى أصبح قلبه يبكي طربا له، فيقول:[1]

أينكر الوجد أني في الهوى شحب ودون كل دخان ساطع لهب.

وما سلوت كما ظن الوشاه ولا أسلو كما يرتحي بي العادل التعب.

فإن بكى لصبابتي عذول هوى فلي بمأمنه يبكي عاذلي طرب.

ناشدتك الله يا روحي أهبي كلفا بحب قوم عن الجرعاء قد ذهبوا.

لكنه رغم هذا العذاب الذي يذوقه من شوقه لحبيبه إلا أنه يستطيب ذلك ويستعذبه بفرح وترحيب وأن حبه ذلك قد غزا قلبه فلا يصبوا إلى أحد سواه يقول "العفيف":[2]

غرامي فيكم ما ألذ وأطيبا وفي حبكم أهلا بسقمي ومرحبا.

عزالكم ذاك المصون جماله إلى غيره في الحب قلبي ما صبا.

تجلى على كل العيون فعندما سبى حسنه كل القلوب تحجبا.

على حبكم أنفقت حاصل أدمعي وغير ولاكم عبدكم ما تكسبا.

فهو يتحدث في هذه القصيدة عن تلذذه بغرام هذا المحب وتطيبه به، وأنه باق في هواه، ولو أصابه السقم والضعف من جراء ذلك وسيبقى وفيا له، حتى لو أنفق حاصل أدمعه في سبيل ذلك.

---

[1] عفيف الدين التلمساني، المصدر السابق، ص: 88.

[2] نفسه، ص: 119.

ويتعهده بالولاء له، فبذ مام الحب كتب عهده، وبمداد الدمع يصونه، فحبيبه سيد عليه وهو عبد له، يقول:[1]

كيفما شئتم فكونوا سادتي أنا في حبي لكم بعض العبيد.

ولكم عهدةُ رِقيّ كُتبتْ بمداد الدمع في رُق الخدود.

كلما رمت تقاضي وصلكم وقف الإجلال بي دون ورود.

فالشاعر راض بما يصيبه من هوى الحبيب فإن معاناته وعذابه في حبه شرف له، وسعد في حظه، وإن أراق دم هواه فيه يقول:[2]

لك أن يجور علي يا أملي وعلي أن أرضى لما تبدي.

ولئن أراق دمي هواك فيا شرفي ويا حضي ويا سعدي.

أخفيت حبك إذ خفيت ضنىً فكأننا كنا على وعد.

لك ناظر أبدا لحاجبه يشكو ظُلامة عامل القدّ.

لك عارض لما اعترضت رأي إطلاق جاري الدمع في نقدي.

فهذا الحب أضحى بمثابة سقم سكن قلبه، حتى أصبح كمثل شهد قد مزج بسم ملقم ألفته روحه، واستعذبه قلبه، فهو حلو التجرع عذب المذاق، لا مفر منه سوى تتعود نفسه عليه، فهنيئا لها بحبه، وطوبى لها بعشقه يقول:[3]

هلموا فعندي للمحبة والهوى سَقام غرامٍ لست أحسن طبه.

هبوا لي جفنا يملك المقل دمعَه وإلا فقلبا يحكم الصبرُ لبَّه.

هوتْ قدمي في الحب عن غير خبرةٍ فألفته حلو التجرُّع عذبَه.

---

[1]، المصدرنفسه ، ص: 225، 226.

[2] عفيف الدين التلمساني، المصدر السابق، ص: 227.

[3] ، المصدرنفسه ، ص: 128، 129.

هوا الشهد ممزوجا بسم وعلقم أؤمل عتباه وأحذر عتبه.

هنيئا لهذي النفس إن كنت حِبَّها وطوبى لهذا القلب إن كنت حِبَّه.

وفي مثل هذا يقول أحد الشعراء:[1]

وتعذيبكم عذب لدي وجوركم علي بما يقضي الهوى لكم عدل.

كما يصور عشقه وتفانيه في هذا الحب وبقاءه عليه حتى ولم أفنى فضحى بنفسه من أجله لأن حبه راسخ في عقله وقلبه، حتى طبع عليه فالطبع في الإنسان لا يتغير يقول:[2]

وتلك نارك بالجرعاء ساطعة أم ذاك خدك وهاج من اللهب.

لا أنقد الله من نار الجوى أبدا قلبي الذي عن هواك غير منقلب.

إن عذبته بنار من محبتها نعم فذاك نعيم غير محتجب.

من رام ذكر سواها يلتمس أحدا غيري فذكر سواها ليس من أربي.

فهو يؤكد أن بقاؤه على هذا الحب أمر مؤكد، فتخلي عن الحبيب أو ذكر سواه ليس من طباعه أو شيمه، فهو باق عليه حتى لو عذبته وكوته نار الحب، فهي له نعيم وجنة وحياة يملأها غرامه وحبه، وفي مثل هذا يقول أحد الشعراء: ولا سبيل له في ذلك سوى الصبر على نار الحبيب، لأن الصبر المنفذ الوحيد في تحمله لهذا العشق يقول "العفيف":[3]

أفي ولهي بلسم المليحة تعتب وتعرض إن وحدتها ثم تغضب.

ولو فزت من ذاك الجمال بنظرة لأصبح منك العقل يسبي ويسلب.

وهبتك سلواني وصبري كلاهما وأما غرامي فهو ما ليس يوهب.

وقيدت أشواق بإطلاق صبوت إليها صبابات المحبين تنسب.

---

[1] عبد القادر عيسى، المرجع السابق، ص: 338.

[2] عفيف الدين التلمساني: المصدر السابق، ص: 128.

[3]: المصدرنفسه ، ص: 128.

فهو يشير في هذه الأبيات إلى صبره على نار بعد الحبيب وسلوانه عليه، فلا حل أمامه سوى أن يقيد أشواقه تلك بصبوة قد جمعت فيها صبابات المحبين الذين قد فتكت بهم نار البعد والفراق، فقد كان الصبر من شروط الصوفي المحب لله، فإن الصبر على نار البعد، وعذاب الحبيب أمر ضروري لوصول الصوفي لمراده من ذلك الحب فقد سؤل " الشيلي" عن الصبر فتمثل بقوله:[1]

صابر الصبر فاستغاث به فصاح المحب بالصبر صبرا.

فلله درُ الصوفية، لقد تعرضوا لرضوان الله الأكبر في ظلال الصبر، وانطبق عليهم وصف الله تعالى"

[2]

وقال "بن عجيبة " رحمه الله:« الصبر حبس القلب على حكم الرب».

لذلك كان العفيف يصبر على هوى حبيبه لأنه كان يرى ذلك حكما من أحكام الله، فيهب لنفسه السلوان والصبر في صبابة العشق وكل ذلك من أجل رضا الحبيب عليه، يقول:[3]

قد أيس الصبر و السلوان أيسره و عاقب الصب عن آماله الوصب.

و كلما لاح يا دمعي وميض سني تهمي و إن هب يا قلبي صبا تجب.

و في مثل هذا يقول أحد الشعراء معبرا هو كذلك عن صبره في هوى حبيبه: [4]

صبرت و لم أطلع هواك على صبري و أخفيت ما بي منك عن موضع الصبر.

مخافة أن يشكو ضميري صبابتي إلى دمعتي سرا فتجري و لا أدري.

---

[1] عبد القادر عيسى: حقائق عن التصوف، المرجع السابق، ص: 275.

[2] سورة البقرة، الآية: 156.

[3] عفيف الدين التلمساني، المصدر السابق، ص: 96.

[4] القشيري: الرسالة القشيرية، ج1 ، ص: 167

و رغم هذا العذاب من فراق حبيبه, و رغم حرقة الشوق التي تعتري قلبه إلا أنه لا يديع بهذا الحب, و يحاول أن يكتم ذلك الشوق في قلبه, فلا سبيل له من ذلك سوى أن يكن يكنى باسم الحبيب و لا يصرح به.

يقول:[1]

بدا علم للحب يمَمت نحوه فلم أنقلب حتى احتسبت به قلبي.

بلوت الهوى قبل الهوى فوجدته إسارا بلا فك سقما بلا طب.

بروحي حبيب لا أصرح باسمه فكل محب و هو يكن عن الحب.

براني هواه ظاهرا بعد باطن فجسمي بلا روح و قلبي بلا لب.

بحبك هل لي في لقاك مطمع فإني من كرب عليك إلى كرب.

وعندما يفقد السالك في طريق المحبة الصبر على ذلك الحبيب بما تنطوي عليه الجوارح والأحاسيس من نيران الحبة، فيحاول أن يخفي حبه و يكتمه، إلا أن دموع عينيه تفضح سره « فالمحب يفقد كل ما كان يشهده من صور التحلي الجمالي، يسكب الدمع و يشكو حرقة الشوق الذي بفؤاده مما حل به، فلا يقدر على الكتمان و الصبر، و يظهر فيه سلطان الوجد و الإنشاء و الإعلان، فتأبى الدموع بانسكابها إلا الإفشاء و البوح، فان الوجد أهلك، و هو أبلغ في المحبة من الكتمان، فان صاحب الكتمان له سلطان في الحب، و البائح يغلب عليه سلطان الحب فهو أعشق، فان الحب غلاب لا يبقى سرا إلا هتكه».[2]

يقول " العفيف" [3]:

جمدت الهوى حتى تبدت شهوده فصرحت بالكتمان و الحق أبلج.

جفوني من ذاك الحجاب قريحة فلا دمع إلا و هو بالدم يخرج.

---

[1] عفيف الدين التلمساني، المصدر السابق، ص: 124،125.

[2] محي الدين ابن عربي: الحب والمحبة الإلهية، المرجع السابق،ص: 105.

[3] عفيف الدين التلمساني: السابق، ص:152.

جعلت على قلبي يدي تألما فلم أر إلا جمرة تتأجج.

جبلت على حب لمن أنا عبده فلحظى إطراق و لفظي تلجلج.

جزائي هواه نوعه و صبابة و إني إلى غير الجزاءين أحوج.

ويقول أحد الشعراء مصورا هو كذلك عجزه عن الكتمان:[1]

يخفي فيبدي الدمع أسراره ويظهر الوجد عليه النفس.

و بعضهم قال:[2]

ومن قلبه مع غيره كيف حاله؟ ومن سره في جفنه كيف يكتم؟.

وقال آخر:[3]

باح مجنون عامر بهواه و كتمت الهوى فمت بوجدي.

فإذا كان في القيامة نودي من قتيل الهوى تقدمت وحدي.

ومن عادة "عفيف الدين التلمساني" أن لا يصرح بالذات الإلهية فنجده غارقا في الرمز بعيدا عن الخطاب المباشر، مما يجعل الباحث أحيانا يعجز عن تحديد معالم الحب الإلهي في أشعار "العفيف" ، فقد كان الرمز من الخصال التي تميزت بها الصوفية، عند الإشارة أو الحديث عن الحبيب، لأنهم كانوا يرون بأن عدم التصريح باسم الحبيب والإشارة إليه عن طريق الرمز مظهر من مظاهر الإجلال و التعظيم لتلك الذات العليا:[4]

عجبا لمُنهل خده من مورد عيونه هي من عيون الورد.

يا ساكنا حب القلوب خوافقها إن السكون يخافق لم يعهد.

ما بال قلب أنت فيه و ناره في ماء حسنك دائما لم تخمد.

---

[1] عبد القادر عيسى، المرجع السابق، ص: 337.

[2] نفسه، ص: 337.

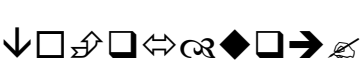
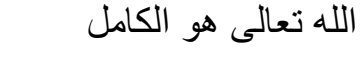
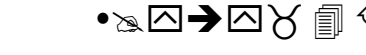
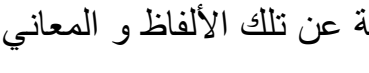
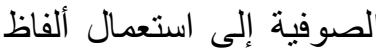
[3] محي الدين ابن عربي: الحب والمحبة الإلهية، المرجع السابق، ص:105.

[4] عفيف الدين التلمساني، المصدر السابق، ص: 187، 188.

إن شاهدت عطفيك أغصان النقى وسهت فكيف لسهوها لم تسجد.

فمحجب أهدي إلى خياله فكري لعجز الناظر المتسهد.

فظفرت بالداني القريب و إن نأى و النازح النائي و إن لم يبعد.

فقد أصبح قلب الشاعر خاضعا لهذا الحبيب الذي سكنه و استولى عليه، حتى غدا ساهيا من جماله، هذا الجمال الذي جعله بمثابة من هو ساجد سجود السهو في احتجاب جماله لا وسيلة له في إدراك هذا المحبوب سوى أن يغوص الشاعر في خياله ليظفر بهذا الجمال الذي يتجلى فيه صورة الخالق؛ حيث نلتمس في البيت الأخير رمزين قد أشار بهما الشاعر للذات الإلهية؛ الأول جاء في صيغة (الداني القريب) أي الله تعالى القريب إلى قلوب العباد وهو معنى نجده في الآية الكريمة        [1]

أما الرمز الثاني جاء بصيغة (النازح النائي) وهي دلالة على أن الله تعالى هو الكامل بجماله والمفارق بجلاله لا يشبهه أحد من الخلق فهو تبارك و تعالى «   [2]

فقد كان للصوفية وخاصة شاعرنا "العفيف" معان و ألفاظ مختلفة عن تلك الألفاظ و المعاني التي يستخدمها أهل اللغة و عامة الناس، حيث عمد شعراء الصوفية إلى استعمال ألفاظ

---

[1] سورة ق، الآية: 16.

[2] سورة الشورى، الآية: 11.

شعراء الغزل ووظفوها كرموز يهدفون من ورائها إلى الإشارة للذات الإلهية، وما تملك الرموز إلا كناية عن أحوالهم ومقاماتهم، لأن شعر الحب الإلهي في واقعه ليس إلا تطور لذلك الحب العذري الذي يقوم على نعت المرأة و التغزل بصفاتها الخِلقية والخُلقية، وذكر ما يكون بينها وبين معشوقها من وصل هجر و غير ذلك، لأن شعراء التصوف لم يصلوا إلى لغة تعبر عن مكنونانتهم ومكبوتاتهم وما يختلج في صدورهم من مشاعر للذات الإلهية العليا، سوى تلك اللغة التي يخاطب بها الشاعر الغزلي معشوقته، ووظفوها في قوالب للرمز والإيحاء وتراسل للحواس، وهذا ما نلتمسه في بعض أبيات "التلمساني" التي يقول فيها:[1]

كأن عـــــذارى من أحب بخده رضاه وفيـــــته بعض آثار صده.

رشيق التثني راشق الجفن فاتك جيوش الهوى من تحت راية قصده.

يكلف ردفـــيه من الحمل مثلما يكلف من ثقل الهـــــوى قلب عبده.

يموج غدير تحت غصن قوامه وثعبان ذاك الشَّـــــــعر ظامٍ لوِرده.

فقارئ هذه الأبيات يطاله بعض اللبس في تحديد المقصود بالوصف الغزلي، أم أن غزله موجه لذات إنسانية، وما هذا اللبس إلا نتاج مزج الحب الإلهي بالحب البشري.

وهناك أبيات مشابهة في معناها لأبيات "التلمساني" عند "ابن الفارض" حيث يقول فيها:[2]

أهواه مهفـــــهفا ثقيل الـــــردف كالبدر يجلّ حسنه عن وصف.

ما أحسن واو صدغيه حين بدت يا رب عسى تكون واو عطف.

حيث يحاول "عبد الغاني النابسلي" أن يتأول البيتين "لابن الفارض" في شرحه، المتعسف تهما قائلا:« إن "مهفهفا" تشير إلى (صورة التجلي الإلهي من حيث الأسماء

[1] عفيف الدين التلمساني، المصدر السابق، ص: 223.

[2] ابن الفارض: الديوان، تح: عبد الخالق محمود، دار المعارف، 1984، ص: 205.

الجمالية في حقيقة الروح الأعظم، وإن "ثقيل الردف" تشير إلى جميع العوالم المكتوبة بالقلم الأعلى في اللوح المحفوظ الذي هو نفس العلم بالنور المحمدي».[1]

ويقول الدكتور "مصطفى حلمي" في تعليقه على بيتي "ابن الفارض" و"التلمساني":« وأراني ميالا إلى تأكيد أن الحب الإنساني الذي عبرت عنه أبيات "ابن الفرض" و"التلمساني" الحسية، كان سابقا على دخولهما غمار التجربة الصوفية وإنشادهما شعر المحبة الإلهية، لأن المفترض في المحبة الإلهية عند الصوفية أنها لا تترك في قلب المحب بقية لحب سواه عز وجل!.[2]

وكذلك "ابن عربي" في أبيات مشابهة في معناها لأبيات "التلمساني" و"ابن الفرض":[3]

فيا واردين مياه القليب ويا ساكنين بوادي العتيق.

ويا طالبا طيبة زائر ويا سالكين بهذا الطريق.

أفيقوا علينا فإنا رزئنا بُعيد السُحير قبيل الشروق.

ببيضاء غيداء بهتانه تضوع نشرا كمسك فتيق.

تمايل سكرى كمثل الغصون ثنتها الرياح كمثل الشقيق.

بردف مهول كدعص النقا ترجرج مثل سنام الفينق.

فما لا مني في هواها عذول لكان جوابي إليه شهيقي.

حيث يخاطب "ابن عربي" القطان بوادي العقيق وهم الذين اكتسبوا العلم من الحرمة التي قامت للحق بقلوبهم،« حيث نراه يشير في البيت الخامس إلى ما أردفه من النعم المعنوية وغير المعنوية على عباده والمقصود هنا هو الله، وقوله (مهول) فمن فكر في ذلك عظم عليه وهاله ما أردفه سبحانه من حسيم منه التي لا طاقة على العبد على القيام بشكرها».

---

[1] عفيف الدين التلمساني: السابق، ص: 38.

[2] عفيف الدين التلمساني: المصدر السابق ، ص: 39.

[3] ابن عربي: ديوان ترجمان الأشواق، المرجع السابق، ص: 121،120، 122.

لهذا نجد أن شعر "العفيف" قد طغى عليه الرمز في سبيل الإشارة إلى الذات الإلهية شأنه في ذلك شأن "ابن الفارض" و"ابن عربي" وإذا أردنا أن نفهم أشعارهم فهما صحيحا لابد علينا أن نحسن الظن بهم وخاصة شعر "العفيف"، وقد أكد "ابن عربي" أن اعتماده على الرمز إنما كان على سبيل الكناية في ديوانه "ترجمان الأشواق" حيث يقول في مقدمته:«فكل اسم أذكره في هذا الجزء فعندها أكني، وكل دار أندبها فدارها أعني، ولم أزل في هذا الجزء على الإيماء إلى الواردات الإلهية، والتنزلات الروحانية والمناسبات العلوية جريا على طريقتنا المثلى...وجعلت العبارة بلسان الغزل والتشبيب لتعشق النفوس بهذه العبارات فتتوفر الدواعي على الإصغاء إليها، وهو لسان كل أديب ظريف، روحاني لطيف»[1].

كما كان "التلمساني" يشير إلى معشوقته (الذات الإلهية) ويرمز إليها برموز أسماء إحدى المعشوقات العربيات، يقول "العفيف":[2]

صبا لربا الأراك وحي هند طريح صبابة وحليف وجد.

وما حبه البروق فحن شوقا إلى رشف اللمى من ثغر هند.

حيث يشير "العفيف" هنا إلى هند وهو يرمز بها إلى الذات العليا.

يقول أيضا:[3]

هيهات أن أصغي إلى غير الهوى قلب المحب فإن شككت فناده.

أعطي الهوى ليلى جميع رسومه إلا منير له الذي بفؤاده.

وهكذا اتخذ الشاعر من الرمز وسيلة في التعبير عن شدة العشق والوجد الذي يعتريه في الرب، لذلك كان يرى بأن هذا الحب الذي يكنه له ناتج عن محبة الله للعبد، فإن الله يحب عبده إذا أحبه ودعاه وشكره، فصار الحب عند "العفيف" هو الشفيع الذي تغفر به

---

[1] ابن عربي: ترجمان الأشواق، مرجع سابق، ص: 24، 25.

[2] عفيف الدين التلمساني، المصدر السابق، ص: 237.

[3] المصدر نفسه، ص: 236.

ذنوب العبد، فيناله بذلك رضا الحبيب وعطف المعشوق، فالحب طاعة تخلصه من كل الذنوب والشوائب وإن كان إفراطه فيه ما هو إلا طاعة له يقول الشاعر:[1]

أما لك رقي لا تلم عاشقا صبا فحسنك للألباب يا منيتي سبا.

وإن كان ذنبي فرط عشقي فطاعتي هواك شفيع لي إذا مت مذنبا.

وهب أن ذاك الحسن عني محجب أليس برياه سرت نسمة الصبا.

وهذه الأبيات توضح مكانة الحب عند الصوفية الذي أضحى عنهم بمثابة الشفيع للذنوب، وهذا ما يقر بمكانة الشاعر الإيمانية والروحانية غير أن إفراطهم قد جعل البعض يتهمونهم بأن ذلك ذنب حق عليهم، ولكن الشاعر لم يصرفه ذلك اللوم والاتهام عن التمسك بعشقه لربه، وأن حبه سيبقى ساكنا في قلبه مهما حصل ؛يقول:[2]

لك طرفي حما وقلبي بيت فيهما عهدك القديم خبيت.

بسط العاذلون فيك ملامي وبساط القلوب عندهم طويت.

بك يا كعبة الهوى طاف قلبي وبدا بارق الصفا وسعيت.

فهو يؤكد في هذه الأبيات بأن قلبه و طرفه سيكونان بمثابة البيت المحمي الذي خبأ فيه حبه منذ الأزل، ذلك الحب الذي سيظل شاغله الأكبر مهما طاله من الملائم، فيشير إلى أن قلبه سيطوف حول هذه الكعبة التي هي الحقيقة العليا المستقرة فيه، فتزيد عشقا و هياما، وهي التي سترشده إلى ذلك المعشوق، لأن الحضرة الإلهية التي يسعى إليها إلى تتجلى بكعبة الهوى فلا تدركها سوى قلوب العارفين الكاملين، وهذا ما يبعثه على دوام العشق والحب والهيام. ومادام القلب يهوى المحبوب، فإن الروح تفنى في سبيل المعشوق بل تقدم فداء في سبيله لأنها أقصى ما يضحي به الصوفي العارف، يقول الشاعر:[3]

روحـــــي لكم إن قبلتم والـــروحُ جَهْدُ المُحِبِّ.

---

[1] عفيف الدين التلمساني، نفسه، ص: 117.

[2] عفيف الدين التلمساني، المصدر السابق ، ص: 137.

[3] المصدر السابق، ص: 109

أنتم ذخـــــــــــيرة قلبي يـــــــوم المَعاد وحسبي.

عشقـــــــــــتكم وبحقي إن تهت من فرط عجبي.

لهذا تمسك الصوفية بحبهم لله لأنهم يرون بأن الغرام والعشق للمحبوب أمر يحقق الوصال مع الله، بعد الفراق الذي طال بهم لأن الغرام سلطان عظيم يطالك منه الهيام والحيرة « و يقتلك فيه النحول والهيمان، والدموع، و الغليل والأنين و السقام، وجميع الآلام التي يحبها الغرام ثم تتجمع مع ذلك الفراق، وهي الغيبة عن مشاهدة المحبوب برجوعه إلى كونه، فلو كانت آلام المحبة التي يعطيها الغرام مع اللقاء و هو ضرب من الحضور الذي ليس فيه فناء، هان عليه ما يجده من حرقة الاشتياق مع اللقاء».[1]

وهذا ما نلمحه عند "العفيف" الذي يصور لنا في الأبيات الآتية البلاء و الألم الذي ذاقه من ذلك الغرام، الذي نزل به حتى سلب منه النوم والراحة، وأصبحت عيناه لا تتوقفان عن ذرف الدموع فأضحى موجوع القلب، سقيم اليدين، لا سبيل له سوى التودد الى لله تعالى في جوف الليل طالبا منه الوصال و الفناء، فبالوصال والفناء الذي يتحقق له من الله يحضى بفرصة اللقاء، ويهون عليه البعد والاشتياق.

يقول "العفيف":[2]

سلبتم رقادي في الهوى وتجلّدي وزدتم بدمعي في ظما قلبي الصَّدِي.

وألبستموني من جفونكم ضنا فـــــــــوا عجبا من لابس متجرد.

أأحبابنا في الغرام الذي له ورودي ومالي مصدر بعد موردي,

لأن كنتم أنبتمو رسمي الذي من السقم لولا الوصل لم يتجسّد.

فما نبتت تلك الرسوم بغيركم ولولاكم كان الفناء بمرصد.

دعوا أدمعي تسقي معاهد أرضكم ففي غيثها الهامي رضا كل معهد.

---

[1] ابن عربي: ترجمان الأشواق، المرجع السابق، ص: 72.

[2] نفسه، ص: 198، 199.

ففي هذه الأبيات يشكو الشاعر حرقة البعد، والحرمان من النوم، والحيرة، ووجع القلب، وانسكاب الدموع، والشقاء، والأنين والضنا، والسقام، فكل ذلك سببه الغرام الذي وقع به، ورغم ذلك فهو يرى بأن كل تلك الآلام لها دواء واحد وهو تحقيق الوصال الذي يحدث مع اللقاء ولكن ذلك يوجب عليه التورد ليلا أي الصلاة، فالورود عند الصوفية هي واحدة من مستلزمات الطريق الروحي، غالبا ما يكلف بها كل شيخ طريقة مريد به، فبالورود يحصل المريد السالك على مراده من الغرام.

و يقول الشاعر في موضع آخر يشكو ألم الغرام:[1]

غراما بكم والنار يضرمها الصبا أقول على ناري بكم للصبا هبي.

وإن توقد نار الحريق فكم أرضا ونار فؤادي في حشا الواله الصب.

وإن تجدوا بالشِّعب سيلا و لجة فأنتم بمجرى الدمع يا ساكني قلبي.

غزالكم ذاك الممنع وصله أباح حمى دمعي وبالغ في نهبي.

حلا لحظه والمُرُّ في الحب وصله ولم تحل حتى مر في ريقه العذب.

ففي الغرام تهذب نفس المحب، فيصبح منقادا للمحبوب منصاعا له، فتغدو روحه معبرة عن شعور واحد، وهدف واحد، وسبيل واحد،

وهو السبيل إلى الله، الذي طالما تعذبت النفس وأرهقت الروح من أجل الوصول إليه، يقول الشاعر:[2]

يا ساكنين بقلبي متى أفوز بقربي.

سلبتموني ولكن أنا السعيد بسلبي.

يا عرب واد المصلا لأنتم خير عربي.

نزيلكم مستهام مولّه القلب مسبي.

---

[1] عفيف الدين التلمساني، المصدر السابق، ص: 107.

[2] المصدر نفسه ص: 109.

ولست أسلو هواكم حاشا غرامي وحبي.

إذا رضيتم تلاقي فذاك مطلوب قلبي.

لهذا نجد "التلمساني" قد تطيّب الفناء في ذات الله وانقاد له، فتعمق في تأمل أسمائه وصفاته، وتخلى عن كل ما هو مادي مجرد، ونفذ إلى جوهر المعنويات وربطها بتلك المعاني الجليلة في الحب، تلك المعاني السامية التي تظهر في جل قصائده الغرامية، إنها ليست معايير غزلية، أو محض أهواء عشقية، لكنها معارف إلهية ومعطيات ربانية، تهدف في باطنها وتسعى إلى السمو بتلك الذات الإلهية.

وهذا ما يؤكد أن شاعرنا "التلمساني" نما في مصاف الشعراء الغزليين، الذين كوتهم تباريح الشوق وآلام الفراق في تجربة حب إنسانية تجاه محبوبة قد تفنى مع مرور الأيام، بل هو شاعر خاض تجربة حب روحانية لمحبوب لا تدركه الماديات، جمعت له كل آيات الحسن والجمال والكمال والجلال، تعجز العين عن رؤيته والعقل عن تصوره، يقول "التلمساني":[1]

منعتها الصفات والأسماء أن ترى دون برقع أسماء.

قد ضللنا بشعرها وهو منها وهدتنا بها ولها الأضواء.

كيف بتنا من الظمأ نتشاكى يا لقومي وفي الرحال الماء.

كم بكينا حزنا بمن لو عرفنا كان من شدة السرور البكاء.

نحن قوم متنا وذلك شرط في هواها فليئس الأحياء.

لهذا كان الفناء عند المتصوفة من أسمى مقامات الوصول، والذروة العليا من الدرجات، فكان الموت عندهم شرطا من شروط تحقيق الوصال مع الله في المحبة، وهو موت كل الرغبات المادية الحسية التي تتطلبها النفس البشرية، إنه موت كل ما له علاقة بما سوى الله عز وجل يقول "ابن الدباغ":« واعلم أن كل من أحب ذاتا ما محبة كاملة خالصة، وأراد الاتصال بتلك الذات، لا يمكنه بذلك إلا بخلع ما سواها، وترك الإحساس به، فإذا صح له

[1] عفيف الدين التلمساني، المصدر السابق ، ص: 65، 66.

هذا مع صحة التوجه، فقد وصل إلى المطلوب من الاتصال، ولا مانع من الاتصال بالحق مع حصول معرفته إلا بالشعور بما سواه، ومن تجرد عن بدنه وأطرحه ناحية وفني عن شعوره بذلك، فقد اتصل بالحق، لأن بدن الإنسان أقرب لعالم المحسوس إليه، فإذا فني عنه فقد فني عن العالم كله، وهذا هو الوصول، ومن صار له هذا الانسلاخ ملكة بحيث يفعله متى يشاء فهو الواصل على الحقيقة لتمكنه من مقام شهود الحق، ولا يصح هذا إلا لأفراد العارفين، وأكثرهم لا يصل إليه إلا بقدر لمحة أو بارقة، وإنما يدوم دون انقطاع بعد الموت، لانقطاع علاقة الجسم بالكلية»[1].

يقول الشاعر:[2]

هم ألبسوني سقاما ما من جفونهم أصبحت أرفل فيه وهو ينسحب.

هل السلامة إلا أن أموت بهم وجْداً وإلا فبقاي هو العطب.

إن سلبوا البعض مني فالجميع لهم وان أشرف أجزائي الذي سلبوا.

ويقول أيضا:[3]

كيف ينوي السلو عنك المعنى يا منى القلب وهو الحين ميت.

ويقول:[4]

شكا سقمه مضنى هواها صبابة وقالت له اصبر في الصبابة أو مت.

فما عاش إلا مغرم مات في الهوى بحبي وهذا في المحبين سنتي.

ويقول في القصيدة نفسها :[5]

نفوس نفيسات إلى القرب حنت فلما سقاها الحب بالكأس جنت.

---

[1] ابن الدباغ: أنوار القلوب ومفاتيح أسرار الغيوب، تح: هـ. ريتر، دار صار، بيروت، ص: 94.

[2] عفيف الدين التلمساني، المصدر السابق، ص: 89.

[3] نفسه، ص: 137.

[4] نفسه، ص: 133، 134.

[5] نفسه، ص: 133.

وكانت تمنت أن تموت صبابة فساق إليها الوجد ما تمنت.

عجبت لها في حسنها إذ تفردت لأية معنى بعدها قد تثنت.

ويقول أيضا:[1]

ومن لم يمت بعذاب بحرقة قلبه متنعما لا فاز منك بموعد.

لهذا كان الصوفيين ومنهم الشاعر يرون بأن الموت بمثابة فرض حق عليهم، إذ عرفوا أن لقاء المعشوق لا وصول إليه إلا بالارتحال من الدنيا ومفارقتها بالموت، فعليهم أن يكونوا محبين للموت مستسلمين له، لأن الموت مفتاح اللقاء مع الله تعالى، قال صلى الله عليه وسلم:« من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه»[2]، وهم عرفوا مكان هذا المفتاح، أما الجاهلون من الأحياء الذين عشقوا ذات فانية زائلة، قد عموا عن هذا الطريق فلا منفذ لهم سوى اليأس ودوام الألم والحيرة.

وعليه نجد أن فناء الشاعر في ذات الحق قد أحاله على معرفة حقيقة مهمة وهي أن الجرد عن الصفات الخلقية والشوائب الحسية في المعشوق الإنساني الزائل، والتعلق بدلا من ذلك بتلك الحقيقة الروحية الكاملة التي يلتمسها العبد في الذات الإلهية وهي "الله عز وجل" المعنى الحقيقي للحب، لهذا يجعل الشاعر حياته وسعادته في فناءه، مما يملك عليه روحه ووجدانه، حتى ينغمس في النور الرباني، فيكون دائم التطلع إلى الذات الإلهية، فعشق كل ما يتجلى في كل جميل من الكون لأن الله هو انعكاس لكل ما هو جميل في الوجود.

يقول الشاعر:[3]

وما كنت أدري فتنة العشق قبلها إلى أن رأيت عيني جمالك يعبد.

---

[1] عفيف الدين التلمساني، المصدرالسابق ، ص: 239.

[2] عبد القادر عيسى: حقائق عن التصوف، المرجع السابق، ص: 335.

[3] عفيف الدين التلمساني:مصدر سابق، ص: 179.

وهكذا فبعد طول الغياب والاشتياق، والصبر على بعد الحبيب، وألم الغرام والتضحية من أجله، والموت في سبيله والفناء فيه، يتحقق الهدف المنشود، بعد طول الانتظار، والغرض الأسمى من وراء هذا الحب، الذي ذاق فيه المحب ألم الفراق وفرط الصبابة ونار الهوى، فبفضل هذا الحب المتبادل بين الطرفين؛ بين الذات الإلهية العليا (ذات الحق والكمال) الذات المعبودة وبين الذات الإنسانية العابدة يتلاشى القرب والبعد ويتحقق الوصال بين الطرفين، فلا يبقى سوى وجه الحق والمعبود الدائم هو الله عز وجل، وبذلك يصل الصوفي المريد السالك إلى مبتغاه من كل ذاك الحب، يقول الشاعر:[1]

وا صلوني بعد بعدي ورعوا سالف عهدي.

وعلى رغم الحسود أنجزوا بالوصل وعدي.

يا سروري بالتداني يا هنا حظي وسعدي.

جادلي بدرى بوصل يا هنائي نلت قصدي.

فاجتمع يا ماء عيني وانطفي يا نار وجدي.

ويقول أيضا:[2]

بوارق لاحت للوصال فثمها فيا بعدَ بعدٍ قد دنا زمن القرب.

بقيت وهل يبقى صب به لوعة تقلبه الأشواق جنبا إلى جنب.

بلغت المنى ممن أحب بحبه ولابد للمربوب من رحمة الرب.

وهكذا استطاع "العفيف" أن يعبر من خلال كل تلك القصائد عن تجربته في الحب الإلهي، وما ذاقه فيه من شدة الوجد، وألم الفراق وفرط الصبابة، وقوة العاطفة، فشكى وبكى، وخاطب الحبيب أملا في لقاءه، فحاول كتمان ما به نار الهوى، والصبر على البعد، غير أن دموع العيون فضحت ما به من نيران المحبة، فأذاعت سره، وكشفت أمره، فلم يقدر على

---

[1] عفيف الدين التلمساني: المصدرالسابق، ص: 191.

[2] نفسه، ص: 125

مواصلة الكتمان، فعبر عن ذات حبيبه في شكل قوالب رمزية تجلت في بعض أسماء المعشوقات العربيات، بكى بها عن حبيبه مستوحيا إياها من قصائد الشعراء الغزليين، ومتأثرا بأسلوبهم، فتنزه عن كل ما هو حسي، وارتبط بكل ما هو روحي، لأنه عرف بأن الموت والفناء في المحبوب من أسمى مقامات الوصول إلى ذات الحق.

ثانيا: الخمرة الصوفية.

تعد الخمرة من الرموز الصوفية الكبرى، فلا تجد صوفيا إلا ووظف هذا في شعره سواء قديما أو حديثا، بل ولا يزال متداولا إلى حد الآن، سواء أكان ذلك شعرا أو نثرا، لذلك أخذ موضوع الخمر في الشعر الصوفي بعدا رمزيا يشير إلى معاني الحب والفناء والإتحاد بالذات الإلهية، والخمرة الصوفية ليست مثل خمرة الدنيا المتداولة بين الناس، والتي ارتبطت منذ الجاهلية وحتى العصر العباسي بوصف الكروم والدنان والكؤوس والندمان والجواري والمغنيات، كما ارتبطت بوصف الآثار الحسية للسَكر (كتخاذل الجسم وذهاب العقل)، وانتشرت في مجالس اللهو والمجون والشراب، بل لها بعدا آخر مختلف تماما، وما يؤكد ذلك هو أن كتب التاريخ والسير على كثرتها، لم تذكر واحدا من الصوفيين أنه كان مدمنا أو معاقرا للخمرة أو مقبلا على مجالسها وحاناتها، وإنما تطرق الصوفية إلى هذه الخمرة في قصائدهم ومدوناتهم ليس على سبيل الحقيقة الواقعية، بل على سبيل إلغاء دور العقل وإحلال الذوق محله لبلوغ غايتهم الأسمى وهي الوصول إلى معرفة الله، لذلك يلجأ الصوفي إلى الخمرة« لأن السكر لا يكون إلا لأصحاب المواجيد، فإذا كوشف العبد بنعمة الجمال حصل السكر...وهام القلب»[1].

وبالنظر إلى اختلاف مفهوم هذه الخمرة والغرض من توظيفها عند هؤلاء الشعراء (الصوفيين والغزليين)، إلا أنه تلمح علاقة بين هاتين الخمرتين؛ الخمرة الحسية عند شعراء الغزل والخمرة الصوفية عند المتصوفين، ناتجة عن الأثر الذي تتركه في النفس؛ حيث أن كلاهما يترتب عليهما السَكر إلا أن السَكر في الحالة الأولى غيبية للعقل والتصرفات، أما الحالة الثانية فإنه لا يتغير عند ورودها الطبع والحواس.

[1]خناتة بن هشام: لغة التأويل في النص الصوفي، مجلة الفضاء المغاربي، مخبر الدراسات الأدبية والنقدية أعلامها في المغرب العربي، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، جوان، 2002، ص: 163.

«الملاحظ أن شعر الخمرة قد أُخذ على يد الصوفية كما أخذ من قبل شعراء الغزل أسلوبا رمزيا حافلا بالثراء، به على طريقتهم إلى مجموعة ثابتة من المعاني الذوقية، وقد أعطى الصوفية هذا المعجم الخمري دلالات جديدة خرجت بالخمر إلى دائرة الرمز الصوفي»[1].

حيث كان "عفيف الدين التلمساني" من أبرز الشعراء الصوفيين الذين أُهيبوا بموضوع الخمرة خاصة في ديوانه الشعري من أجلى الخصائص الفنية الممزوجة بنزعة صوفية.

والخمرة الصوفية من الموضوعات البارزة في الغزل الصوفي في ديوان "العفيف التلمساني"، إذ تحدث عن الخمر والسُكر والشرب: وهي في مفهومها الصوفي خمر المجاذيب التي تسكر الواجد وتفقده وعيه حينما يزداد قربا من الله تعالى، وقد استخدم "العفيف" هذا الرمز الدنيوي تعبيرا عما يشعر به من لذة ونشوة في الحب الإلهي، وهذه الخمر لا تورث سكرا وإنما تورث صحوا بما تفتحه من الحقائق التي تتجلى لقلب المحب[2]، فالخمرة ارتبطت عند الصوفيين خاصة في التغني بالحب الإلهي وهذا ما يظهر جليا عند "العفيف"،والسكر من مقامات المحبين خاصة فإن عيون الفناء لا تقبله ومنازل العلم لا تبلغه، والصحوة فوق السكرة وهو يناسب مقام البسط، والصحو مقام صاعد عن الانتظار مفن عن الطلب، طاهر عن الجرح، وأما السكر إنما هو في الحق والصحو إنما هو بالحق،

قال الله عز وجل:« حتى إذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق.»[3]

والسكر عند الصوفية وجهان: الأول: نشوة ومحبة وغلبة الوجد والفناء عما سوى الله، والوجه الثاني نشوة الأرواح بالتوحيد الشهودي في عالم الذر.

والذوق و الشرب من ثمار التجلي و نتائج الكشوفات، أولها الذوق وثانيها الشرب آخرها الري: فصاحب الذوق متساكر، وصاحب الشرب سكران، وصاحب الري صاح.[4]

ويعبر العفيف عن هذا المعنى يقوله:[5]

وأشرب الراح حين أشربها صرفا و أصحو بها فالسبب.

خمرتها من دمي وعاصرها ذاتي ومن أدمعي لها الحبب.

---

[1] زغدود فوراح، المرجع السابق، ص: 79

[2] حسن عبد الرحمن سليم: فن الغزل في الشعر المملوكي، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، 2008، ص: 224.

[3] عبد الله الأنصاري الهروي: منازل السائرين، دار الكتاب العلمية، بيروت، لبنان، 1988، ص: 220، 221.

[4] القشيري: المرجع السابق، ص: 80.

[5] عفيف الدين التلمساني، المصدر السابق، ص: 78.

إن كنت أصحو بشربها فلقد عربد قوم بها وما شربوا.

هي النعيم المقيم في خلدي وإن غدت في الكؤوس تلتهب.

يشير الشاعر هنا عن الأثر الناشئ عن شرب الخمر الإلهية، والذي يتجلى في الصحو لا السكر، فهذه الخمرة تورث له صحوا بما تفتحه له من أبواب الحقائق التي تتجلى لقلب المحب.

فأضحت مصدرها في دمه، وعاصرها في ذاته، فمن كثرة معاقرته لها أصبحت تجري في عروقه، حتى أصبحت نعيمه المخلد، وإن غدت نارا تلتهب.

لذلك يدعو الشاعر إلى شرب هذه الراح فهي جوهر الصرف القديم حين تدعوا المثالث الوترية، ذلك لأن جوهر هذه الراح هو بواعث الأرواح.

يقول الشاعر:[1]

إلى الراح هبُّوا حين تدعو المثالث فما الراح للأرواح إلا بواعث.

هي الجوهر الصرف القديم فإن بدا لها حبيب نيطت به فهو حادث.

تمززتها صرفا فلما تصرفت تحكم سكر بالترائب عابث.

وفاح شذا أنفسها فتضررت نفوس عليها الجهل غات وعائث.

حلفت لهم ما كاسها غير ذاتها فقالوا افتد فيها فإنك حانت.

وما غير أضواء الأشعة أوهمت فقالوا الهافي الحسن ثان وثالث.

أقم ريثما تفنيك عنها بوصفها وتذهب عما منك فيها يباحث.

فإن شاهدت منك العيون عيونها ظفرت وإلا فالعيون أخابث.

وإن لم تبدل آية منك آية بما قيل عنها اذهب فإنك ماكث.

تنكر في حلم وسام حديثها وعز فلم يظفر بمعناه يافث.

[1] عفيف الدين التلمساني، المصدرالسابق ، ص: 143.

وما لبث من الدهر يوما إنما هو الدهر فيها إن تأملت لابث.

أشار في هذه القصيدة إلى المثالث في حديثه عن الراح، والمثالث من معانيها ثالث أوتار العود، مما يشير إلى ارتباط الخمر بالموسيقى والتي بدورها تستدعي الغناء والسماع إلى صوت الندامى، وهذا من الأمور الأساسية المرتبط بالخمر عند الصوفية.

ونظر إلى الأذواق الرفيعة والحس المرهف لذا المتصوفة فقد تأثروا بالسماع ، لأن الإسكار والإطراب وغيرها من المؤثرات النفسية التي تستولي على الشعور الناتج عن السماع للموسيقى من شأنه أن يؤثر في النفس ويحلق بالعقول إلى عالم جديد أرقى وأسمى من العالم الأرضي.

لذلك دعا الشاعر في أول القصيدة إلى شرب الراح، لأنه يرى فيها منبعا للأرواح وهي الجوهر الحقيقي الذي يجب أن يطلب لأنها عنده مكمن الحقيقة والمعرفة الخالصة، فلما كان يحتسيها بدافع المتعة والصرف كغيره، سرت في كيانه وتملكته حتى سكر وعبث السكر بوجدانه وعقله وأوصلته إلى مرحلة من الاندهاش بالمعرفة، فلما أدركه الصحو شدت نفسه فيها واطمأنت روحه لها لأنها مبتغى الواصلين، بينما تلك النفوس الجاهلية التي لم تدرك تلك الحقيقة لعدم قدرتها عليها فما لها من شربها سوى الضرر وذهاب العقل لأنهم لا يسعون مثل الصوفيين للبحث عن الحقيقة العليا وهي الله، فخلف أن كأسها ذاتها أي وحدة الكأس والخمرة كما أن الحس واحد لا يتجزأ، وهذا يظهر في البيتين الآتيين:

حلفت لهم ما كأسها غير ذاته فقالوا افتدي فيها فإنك حانت

وما غير أضواء الأشعة أوهمت فقالوا لها في الحسن ثان وثالث.

فهو يدعو إلى شربها حتى يفنى فيها وتذهب عنه كل شبهة، لأنه لفعله لذلك تتجلى له الحقيقة وتنكشف ويتحقق له المراد، لذلك أشار إلى هذه الحقيقة (المحبة الإلهية) ورمز إليها بالخمر وجعلها تتنكر في "سام وحام" وهما من أبناء آدم عليه السلام اللذين أدركا معنى هذه الحقيقة، بينما جهل معناها يافث ولم يظفر بها، وهذه الأسماء الثلاثة رموز لظهور أثار الحق تعالى في الكون، وقد عجز البعض عن مشاهدة هذا التجلي بعين القلب، لأن هذه الآيات الإلهية (الحقيقة) مخفية لا يدركها إلا من يسعى إليها، لأنها غير لابثة في الدهر بل

الدهر هو الذي يلبث فيها، فالذات الإلهية خارج نطاق الزمن وما الدهر إلا بها، وهذا كما يقول "التلمساني" ما يظهر للمتأمل في البيت العاشر.

كما يشير "التلمساني" إلى أن الذات الإلهية قد أباحت له السكر من نشوة جمالها، وحرمته من الخمر ونبيذ العنب، وهذا ما يدل على أن سكره ناتج عن هيامه في جمال تلك الذات لا عن شربه للخمرة والنبيذ، مما يؤكد على أن سكره سكر روحي لا سكر مادي، لأنه هام بحبها وعشقها وغاص في تأمل جمالها و ملاحظته يقول:[1]

حلت لنا الراح من لواحظه فليَحرُم الخمرُ بعدُ والعنب.

خذا نديميّ سلوتي لكما عطاء من لا يمن إذ يهب.

وخلياني وقهوة جليت ليست سوى الثغر فوقه حبب.

إني امرؤ من عصابة كرمت أذهبُ في الحب حيثما ذهبوا.

لذلك نراه يخاطب المصاحبين له في مجالس الشراب أي الندماء، فيهب لهم سلوكه عطاء منه، وذلك من أجل أن يخلو له اللقاء مع كأس المحبة الإلهية (أشار إليها بالقهوة)، لأنه يريد أن يسمو في حبه لها.

فيشير إلى تجليات هذه الذات الإلهية إذ يصفها بالجمال المدهش والكمال المطلق لأنه من طبيعة النفس الإنسانية أن تكون عاشقة للجمال، فنراه يربط بين عشقه لهذا الجمال و الميل إلى شرب الخمرة المعنوية، إذ أنه من عادة النفوس البشرية ماديا إذا أحبت واستعبدت الجمال شربت وتعاطت الخمرة، وهذا ما يجعل الشاعر يدرك بأن جوهر الجمال لابد أن يقترن بالحق، فإن الفطرة التي جلبت عليها الذات الإنسانية، دفعتها إلى المزج بين عشق الجمال والميل إلى تعاطي الخمرة، وذلك نظرا للأثر المشترك الذي يتركانه في النفس والناتج عن كليهما ألا وهو السكر وذهاب العقل وهذا ما يتجلى في قول الشاعر:[2]

بكأسك يا ساقي المحبين يهتدي فكم فيه نجم نوره قد توقدا.

---

[1] عفيف الدين التلمساني، المصدر السابق، ص: 79.

[2] المصدر نفسه ص: 217.

إذا ما انقضى سكر الندامى وشاهدوا جمالك عاد السكر فيهم كما بدا.

تجلى بأوصاف الجمال جميعها ولكنه لما تثنى تفردا.

وأوحى الذي أسرى إلى سر عبده فأصبح جهرا في المحبين سيدا.

وإياك والإشراك في دين حبه ولاتك إلا بالجمال مقيدا.

حيث نجد الشاعر يشير في البيت الأول إلى ساق المحبين وهو بدوره إشارة إلى طريق الهداية إلى الحق، لأن الكأس الخاصة بهذا الساقي إشارة إلى التجلي الأول له والمتمثل في الإنسان الكامل «لأن الإنسان الكامل الذي هو كأس الخمرة الحقيقة ومحل أسمائها وصفاتها لأن مثاله للحق هو مثال المرآة، ولأنه مقابل بنفسه، لجميع حقائق الوجود»[1]

ومن هذا التطابق بين ذاتية الساقي وأوصافه المتعددة التي تتوارى مع النجوم المتقدة في كأس الخمرة وما يشع منها من أنوار –حتى إذا ذهب عنهم السكر- تبدى لهم جمال هذه الذات العليا فيعودون إلى السكر بحبها وجمالها مرة أخرى، ومن هنا تتلاشى هذه الأوصاف وتنمحي بحد الظهور والتجلي الذي تمارسه هذه الذات الحقيقية لأن الأصل في الله تعالى «أنه يبقى ذاته، فيما يتجلى عبر مخلوقاته، وفيما تعود مخلوقاته إليه».[2]

وهذا ما نلحظه في البيت الثالث، في حين يؤكد في البيت الرابع على المكانة و الدرجة العليا التي حاز النبي صلى الله عليه وسلم في مراتبه المحبة لأنه سيد المحبين أجمعين، لذلك يدعو في البيت الخامس إلى التقيد بحب هذا الجمال المطلق للخالق وعدم الإشراك بدون حبه.

لذلك كان "التلمساني" مشغول دائما بشيء واحد وهو الجمال الذي يتوارى فيه المحبوب والمعشوق حتى أصبح متيما عاشقا هائما فيه والذي يتجلى في قوله:[3]

وما كنت أدري فتنة العشق قبلها إلى أن رأت عيني جمالك يعبد.

---

[1] عبد الكريم الجيلي: الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، ط4، ص: 77.

[2] أدونيس: الصوفية والسريالية، دار الساقي، ط2، ص: 11.

[3] عفيف الدين التلمساني، المصدر السابق، ص: 179، 180.

إذا ما ارتشفت الراح من ثغر كأسها ألست تراها نحو وجهك تسجد.

ولو لم يكن معناك في الكون مطلقا يدل عليه منك حسن مقيد.

لما شهدت عيني جمالك جهرة ومن لم تشاهد عينه كيف يشهد.

عجبت لكأس صحوت بشربها بها أبدا صحوى عليّ يعربد.

لهذا فهو يرغب بتذوق هذا الجمال الذي أوصله إلى حد السكر لأنه يرى فيه شهودا على وجود الله، لأن هذا السكر أو الخمرة ما هو إلا طريقة توصل إلى معرفة الله والشهود به، لذلك فهو يشترط لصحة الشهادة "لا إله إلا الله" التي هي شهود للتجلي الإلهي في الكون، لأنه ما من شهادة تصح دون شهود وهو ما نلحظه في البيت الرابع، أما في البيت الخامس فيشير إلى الأثر الناتج عن كأس المحبة الإلهية التي تورث صحوا لا سكرا، كونها تفتح أعين العبد على تجليات كمال الله وتجلياته في الوجود، فيستفيق بذلك من سكر الحجاب و كثافة المادة فيستدرك التجليات الإلهية في الكون.

وهذا ما جعل "التلمساني" يشير إلى كل المريدين السالكين في طريق المحبة الإلهية أو الحقيقة "بالندامى" الذين جمعهم بشراب المحبة الروحية وأسكنهم فذهب بهم كل مذهب، مما جعلهم كرماء و أوفياء في المحبة والمودة.

يقول:[1]

إنما يشرب التي تسلب العقل قدامى هم لها أكفاء.

أسكروها بهم كما أسكرتهم في ابتداهم بها فتم الوفاء.

فجزاء منها ومنهم وفاق ووفاق منها ومنهم جزء.

فالسكر الوارد في البيت الثاني هو سكر الأرواح بخمرة قوله تعالى: «ألست بربكم» أما الوفاء بالعهد والميثاق والتوحيد الذي شهدت بالأرواح في عالم الذكر، فكان جزاؤها إليهم الوفاق ومن وفاقهم لها ينالون الجزاء.

[1]عفيف الدين التلمساني، المصدر السابق، ص: 67.

وهذا ما يدفع بالشاعر إلى مداومة الطلب عليها صرفا مؤتمنا بها عن الماء، حيث نلاحظ أنه أشار إلى اسم من أسماء الخمرة وهي القهوة، فيدعو إلى شربها لأنه يرى بها الصحو على الحقيقة الناتج عن سكره في الهوى، لهذا ينهي عن مزجها.

حيث يقول :[1]

ستأتيك مني قهوة إن شربتها صحوت في الهوى كل سكرتي.

لا تمزجنها فهي بالمزج حرمت ولو جليت صرفا عليهم لحلت.

فإن هي قد أفنتك سكرا فغبت بها فمن صرفته الصرف بالنفي يثبت.

فكان من عادة "عفيف الدين التلمساني" أن يجعل ذكره للخمر مقرونا بجو مسيحي على عادة وطريقة أسلافه من الجاهليين و الإسلاميين حيث« أننا كثيرا ما نقع في الخمريات الحسية منذ العصر الجاهلي على ضرب التداعي نتمثله أحيانا في ذكر الخمر مرتبطة بجو مسيحي، توحي به الأديرة والرهبان و أصداء النواقيس...»[2]

يقول الشاعر:[3]

ديار بالعواصم ذات سفح لسلمى دائم الدمع السفوح.

تبسم ثغرها والليل داج فتنبهت الندامى للصبوح.

أيا لدن القوامِ أعدْ لجسمي بكأسك يا فدتك النفسُ روحي.

فإن بها حياتي بعد موتي لهذا لقِّبتْ بدم المسيح.

وقوله أيضا:[4]

---

[1] عفيف الدين التلمساني، المصدر السابق ، ص: 134.

[2] عاطف جودة نصر: الرمز الشعري عند الصوفية، دار الأندلس، مكتبة الإسكندرية للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1987، ص: 358

[3] عفيف الدين التلمساني،السابق، ص: 157.

[4] نفسه، ص: 134.

وفتيان صدق كالنجوم ساروا على ركائب عزم مالها من أزمة.

تواصلوا على حفظ الهوى وتراضعوا كؤوس الصفا واستمسكوا بالمودة.

فناداهم خمَّار دير مديرها فلما أما تتهم من السكر أحيت.

فهو مسبوق يقول "ابن الفارض":[1]

هنيئا لأهل الدير كم سكروا بها وما شربوا منها وكنهم هموا.

وقول "الأعشى":

وكأس كأعين الديك باكرت حدها بفتيان صدق والنواقيس تضرب.

وذلك لأن الصوفية قد ألموا بلغة أسلافهم وسابقيهم من المسيحيين وغيرهم، إلا أن "جودة نصر"

يرى غير ذلك فيقول:[2]« ولسنا على أي حال نرى هذا الرأي الذي يرد الخمريات الصوفية وما تضم من رموز إلى مجرد تأثر بلغة التصوف المسيحي وغير المسيحي لمجرد أن "فيلون السكندري" كان يرمز للوجد الصوفي بحالة السكر والخمار، وهذا أعيني الرغبة الملحة لدى بعض الدارسين في أن يردوا بعض الظواهر الروحية في التصوف الإسلامي، وشيئا من أنماط التعبير في تراث الشعر الصوفي، إلى بواكير مسيحية أو غير مسيحية، ليس بالأمر الذي يصدق في جميع الأحوال، ما لم تقم عليه البنية التاريخية القاطعة، إذ ما أيسر أن ترد الأشكال والظواهر المتماثلة بضرب من التعسف والشطط إلى مجرد تأثير وتأثر يظاهر عوامل السبق الزمني، وينبغي في هذا السياق أن توضع الحدود التي تميز بين التأثير والتأثر في إطار السابق واللاحق، وبين ما هو من باب النظائر المشتركة والأشباه العامة.

ثم يرجع هذا الترابط «إلى أن نفرا من تجار الخمر كانوا من نصارا الروم، وأن نفرا من الجاليات المسيحية التي اختلط العرب بها كانوا يتعاطونها ويعاقرونها أما العرفانية الصوفية

---

[1] زغدود فوراح: المرجع السابق، ص: 91.

[2] عاطف جودة نصر، المرجع السابق، ص: 358.

فقد اتجهت بهذا الارتباط متجها آخر، رمزت من خلاله بأهل الأديرة إلى العرفاء الذين ورثوا مقاما عيساويا روحانيا، فإنهم قد تذكروا هذه المدامة الرمزية في نفوسهم، وأشرفوا بها على عالم الأرواح المجردة من الظلمات فزج بهم في النور المحمدي ولم يصلوا إلى المنتهى»[1].

وهكذا لم يبق من الخمر في شعر الصوفية إلا اسمها، وما يوحي بها من السكر وانتشاء قارن الصوفية به أحوال الوجد الإلهي حيث أن خمريات "التلمساني" وغيرها من الخمريات التي حفل بها الشعر الصوفي إنما تدل على الكيفية التي تمر بواسطها تحول الموضوع إلى رمز شعري، فيه ما في رموز الشعر من إحالة موحدة بين الحس والمثال، بين المادي والروحي، بين العين في وقائعتيه والمجرد في تعاليه، فهذه الخمر في واقعيتها وطابعها الحسي العيني المباشر، تتجاوز المعطى المادي إلى وصيد مثالي مجرد، لهذا كان "عفيف الدين التلمساني" من الشعراء الذين اختصوا بوصف الخمرة الصوفية حتى غدت أشعاره وكأنها حانات خمر تنبعث منها رائحة الخمرة، فتتألق ألوانها، وتميس ساقاتها حتى لكأن الأكوان كلها سكرا وهذا كما وصفها "اليافي" وفضلها على كثير من القصائد الخمرية للشعراء الصوفيين.

المدائح النبوية:

تعتبر المدائح النبوية فنا أصيلا من فنون الشعر الديني، والمديح النبوي يتعلق بشخصية الرسول صلى الله عليه وسلم فشخصيته اجتذبت قلوب المسلمين وغيرهم ليمدحوه، لعظمتها وسموها وفي ذلك يقول "المقرزي":«الأمداح النبوية بحر لا ساحل له وفيها النظم والنثر، زاده الله شرفا وحبا أفضل الصلاة وأزكى السلام»[2]، أفلم يشهد في ذلك تاريخ الإنسانية على مدى الأزمان والعصور أن أمة من الأمم اهتمت بعظيم من عظمائها أو نبي من الأنبياء، كما اهتمت الأمة الإسلامية بنبيها محمد صلى الله عليه وسلم، فقد نال الحفاوة البالغة، والدرجة الرفيعة من العز، فكانت حياته مبعثا للإجلال والاحترام، مما

[1] عاطف جودة نصر، المرجع السابق، ص: 373.

[2] فاطمة عمراني: المدائح النبوية في الشعر الأندلسي، المجمع العالمي لأهل البيت، مطبعة ليلى، ط1، 1428 هـ، ص: 105.

أحدث انقلابا في الإنسانية جمعاء، فسجل في التاريخ أنصع صفحات الخير والسلام، وأرسى قواعد العدل والحب، فأخرج بذلك الناس من الجهل والخرافة إلى عالم العلم والعرفان «فكان ظهوره انقلابا دينيا واجتماعيا وسياسيا وأدبيا، ولم يكن ذلك الانقلاب قاصرا على العرب وحدهم وإنما كان دعوة لهم ولكافة الناس جميعا إلى كلمة الحق والتوحيد[1]».

وقد نشط هذا اللون الفني في البيئة الصوفية فوجد فيها التربة الخصبة لنموه وانتشاره خصوصا في أزمنة الاستبداد السياسي والظلم الاجتماعي، ولذلك حينما يفقد الناس ثقتهم في علماء السلاطين والبلاطات فلا يجدون أمامهم سوى الزوايا والرباطات، فيولون وجوههم شطرها يمدحون علماءها، ويتقربون إلى شيوخها، وينخرطون في مشروعهم الديني والتربوي[2].

وفي الحقيقة هذه المدائح كانت في بادئ أمرها تجري على الطرائق الجاهلية يعني كان في بدايتها قسم من المديح العام ولكنه انفرد عنه لأنه مخصص لسيد البشر، ولأن الممدوح يفترق عن عامة الناس، ولأن كل ما يرد في المدحة النبوية يلتزم نهجا خاصا في التأدب و السمو[3]، حيث شارك المتصوفة في هذا الفن مشاركة واسعة فاعلة وأثروا فيها تأثيرا كبيرا، إذ كانت مقدماتهم الغزلية و حنينهم إلى الأماكن المقدسة من الأشياء التي حافظت عليها المدائح النبوية، إضافة إلى العديد من أفكارهم واصطلاحاتهم التي أضحت متداولة في الشعر العربي وخاصة في شعر المديح النبوي، فقد جاء ذكر الرسول صلى الله عليه وسلم في هذا الشعر وبحثوا فيه عن ماهية النبوة وعلاقتها بالولاية ووصفوه بالقطب الأكبر والغوث، ومفيض العلوم ومنبع الأسرار وغيرها من الصفات[4] ، ومن هنا يمكن التداخل بين الشعر الصوفي وشعر المديح النبوي . يقول الدكتور "زكي مبارك":«إن المدائح النبوية من

---

[1] عبد العزيز عتيق: في الأدب الإسلامي والأموي، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص: 10.

[2] محمد شداد الحراق: المديح الصوفي، شعر الزاوية نموذجا، ص: 1.

[3] محمود سالم محمد: المدائح النبوية حتى نهاية العصر المملوكي، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط1، 1417هـ/ 1996م، ص: 57.

[4] ينظر: فاطمة عمراني، المرجع السابق، ص: 179.

فنون الشعر التي أذاعها التصوف»[1]، وكان الصوفيون يمدحون الرسول صلى الله عليه وسلم من منطلق عالمهم الغيبي ، فالمتصوفة لا يتحدثون عنه إلا ضمن عالم الغيب الذي شيدوه لأنفسهم، لذلك يتضح من شعرهم جانب ويخفى جانب آخر، وهم يدورون في نطاق الحقيقة المحمدية، فحين يذكرون الرسول الأمين مادحين إياه يذكرونه ضمن قصائد تتحدث عن طريقتهم أو في شكل مقطوعات صغيرة تبدأ واضحة ثم تستغرق في إبهام لا يتقن تفسيره إلا المتصوفون أنفسهم، وبشكل رمزي انتقلت طريقتهم إلى قصائد المدائح النبوية فلا تتضح معاني المديح إلا بصعوبة يلفها الغموض و الرمز.

وقد اهتم المتصوفة في مدائحهم "للرسول صلى الله عليه وسلم" بالحديث عن البعثة ونزول الوحي عليه ووصف ما حدث للنبي صلى الله عليه وسلم في ذلك، فجاءت مدائحهم متصلة بجانب الوحي وعالم الغيب، واتصال العالم المحسوس به، وقد اهتم العديد من الشعراء الصوفيين بهذا الجانب في مدح الرسول صلى الله عليه وسلم لاسيما "عفيف الدين التلمساني"، والذي تضمن ديوانه الشعري ثلاث قصائد سميت "بالنبيويات"، أوقفها صاحبها على مدح الرسول صلى الله عليه وسلم مدحا فلسفيا على حسب معتقداته الصوفية في الحقيقة المحمدية، و كان منهجه في ذلك يختلف عنة منهج الشعراء السابقين الذين اختصوا بالمدائح النبوية التقليدية المألوفة، حيث وردت هذه القصائد الثلاث في الديوان بجزئيه، واحدة في الجزء الأول، واثنتين في الجزء الثاني. فالقصيدة الأولى التي وردت في الجزء الأول الذي بين أيدينا تتألف من ثلاثة وعشرين بيتا موزعة على خمسة أجزاء، حيث استهل الجزء الأول منها بمخاطبة عيون الحيا والدعاء لتربة قبر "محمد صلى الله عليه وسلم" بالسقيا في بلاد "يثرب" فيقول:[2]

عيون الحيا جودي لتربة يثرب بدمع هتون ودقة متصوب.

عودي بطيب من سلامي طيبة نسيم الصبا النجدي يا خير طيب.

بلاد بها للوحي مربا ومربع ومنتجع الغفران عن كل مذنب.

[1] زكي مبارك: المدائح النبوية في الأدب العربي، مطبعة دار الشعب، القاهرة، ص: 17.

[2] عفيف الدين التلمساني: مصدر سابق، ص: 111، 112.

وحيث الكمال الطلق والمركز الذي انتهى إليه دور المحيط المكوكب.

أفاضلة أنواع الغيوب على الورى إفاضة وهب خارج عن تكسب.

فأخبر عما غاب بالشاهد الذي يبرهن بالإعجاز في كل مطلب.

كما يراها الصوفية ويسهب في بيان النبي وفقا لنظرية الإنسان الكامل، فبعد الدعاء لقبر النبي صلى الله عليه وسلم ينتقل إلى الحديث عن نسيم الصبا النجودي لمدينة "يثرب" مدينة الطيب كما سمها الرسول صلى الله عليه وسلم فيصف البقاع المقدسة التي ولد فيها وتربى ونشأ المصطفى عليه الصلاة والسلام والتي كانت مهبط الوحي ومربع الرسالات ومنتجع الغفران وزوال الذنوب وموطن التائبين ومطلب الشفاعة، فيتحدث عن الحقيقة المحمدية في مصطلحات صوفية يشير إليها بعبارات رمزية، فيصف الرسول صلى الله عليه وسلم بأنه الكمال المطلق والمركز الذي ينتهي إليه دون المحيط المكوكب، وهو الأنوار الغيوب التي أفاضت على البشرية في الورى إفاضة وهب خارجة عن أي تكسب، فقد أخبر الرسول صلى الله عليه وسلم عن الغيب بالبيان والشاهد الواضح ليبرهن عن رؤية الغيب بمعجزاته التي وهبها إياه سبحانه وتعالى والتي آثارها عن كل حجة ومطل فيشير إلى وجود المركز الذي يدور حوله الكون والفيض الذي وهبه الله على البشرية فجعله بذلك واسطة بينه وبين جميع خلقه«فالذات الإلهية والقطب المعنوي هي إذن حضرتان جامعتان تظهر الوحدة في إحداهما مجردة عن كل تعين، وتظهر الأخرى مع التعين الأول الذي هو أصل في كل تعين، ومصدر لكل علم»[1].

ثم يشير الشاعر في القسم الثاني من القصيدة إلى حقيقة صاحب هذا المقام –النبي صلى الله عليه وسلم- التي تجمع بين الحقائق العلوية والحقائق السفلية فيقول:[2]

إذا نظرت عينا بصيرته إلى حقيقته المثلى فأحسن وأطيب.

يرى برزخا البحرين كونا مكونا ومطلعه في حده المترتب.

[1] محمد مصطفى حلمي: ابن الفارض والحب الإلهي، المرجع السابق، ص: 361، 362.

[2] عفيف الدين التلمساني، مصدرسابق، ص: 112، 113.

فيأخذ من هذا لهذا بحقه على نسبة المحفوظة الأم والأب.

على يد معناه يمر وجوبه لا مكانه مر السحاب المصوب.

فيقبل منه قابل حكم فاعل بمضمون الميراث المهذب.

فيشير إلى رؤية عيني بصيرته إلى الحقيقة المثلى، وهو البرزخ الجامع للبحرين، والمقابل بحد كماله سائر حقائق الوجود، والكون المكون والكمال المهذب فالنسبة المشار إليها في قوله "على نسبة المحفوظة الأم والأب"، هي نسبة الخلق والاختراع في عالم المخلوقات وهي محفوظة الأم والأب باعتبار أن وقوع فعل الإيجاد يكون وفقا لما هو مسطور أزلا في "اللوح المحفوظ" "بفعل القلم الأعلى"، كما يشير الشاعر في هذه الأبيات إلى مفردتي الوجوب والإمكان والتي هي قاعدة انتقال الأشياء من وجودها العلمي الكامن في اللوح المحفوظ، إلى وجودها العيني الحادث في الأكوان؛ فالأول وجود واجب لأن مكانه اللوح المحفوظ، والثاني وجود ممكن لأن مقره الأكوان، أي أن الأول وجود قديم، والثاني وجود حادث، وهي دلالة لما يشير إليه "التلمساني" في الحقيقة الأزلية للنبي الواجب في اللوح المحفوظ تتجلى على وجوده الجسمي الزماني الممكن (الأكوان) تجليا متواترا شبه "التلمساني" بمر السحاب. أما في القسم الثالث من القصيدة فينتقل الشاعر إلى الحديث عن توسط الحقيقة المحمدية التي هي واسطة وجودية بين الخلق والخالق فيقول:[1]

ولم يكن في هذا التوسط مثبتا على الناس حقا أو تميز منصب.

ولكن يرى أن ليس حول وقوة لغير الجواد المطلق الجود فاعجب.

وما ذاك إلا نكتة قلبه أزيل بها داعي الهوى والتحوب.

فهذا له معنى المقام مغيب ولم يك عنه أهله بمغيب.

إذا صفت الأقدام منا وأمنا صلاة شهود لا صلاة تحجب.

مضى لم يعقب دنيا من شهوده بنا ومضينا خلفه لم نعقب.

[1] عفيف الدين: الديوان، صدر سابق، ص: 113، 114، 115.

أولئك وراث النبي شهادة وغيبا وليس البر مثل المقرب.

وتلك سبيل قد دعا ببصيرة لها ودعوانا كل شرق ومغرب.

فذلك داعي الله بالمنهج الذي به صورة التكميل في كل مذهب.

شريعة حق حقُ كل شريعة مقام خصوص عن عموم مرتب.

مشارا إليه صورة من جهاتها جميعا ومعنا من حقائق غيب.

فهو يرى بأن محمد صلى الله عليه وسلم في هذا التوسط لم يكن مطلبا لمنصب أو رتبة على الناس حقا ، وإنما ليبرهن عن الحقيقة الثابتة بأن المخصوص بالكمال المطلق، هذه الخصوصية التي تحقق له لأن الله قد أزال على قلبه داعي الهوى والتحوب بإزالة نكتة قلبه وهي إشارة إلى شق قلب الرسول صلى الله عليه وسلم وهو معنى المقام السامي المغيب ونظرا للعلاقة التي تربط الصوفية بالرسول صلى الله عليه وسلم بحسب معتقداتهم يشير الشاعر إلى نوعين من الصلاة؛ صلاة خاصة بجميع المسلمين فسماها بصلاة التحجب، وصلاة خاصة به وبجماعته المتصوفة فأطلق عليها اسم صلاة الشهود، وهي صلاة رمزية، حيث يدنوا فيها الرسول صلى الله عليه وسلم من خالقه وهم تبعوه في ذلك حتى نالوا بذلك ما نال من فضل وقرب في حد معتقدهم، فالصوفية نظرتهم الخاصة للعبادات فهم يرون أن فروض التعبد لا ينبغي لها أن تقف على حد الظاهر لأن الصلاة عندهم ليست مجرد حركات وسكنات وكلمات ينطق بها طرف اللسان وإنما تضاف إلى ظواهرها حقائق تجعل منها صلاة شهود لا تحجب بالشكل الظاهر عن حقيقة هذا الفرض، لذلك أشار الشاعر إلى أن الصوفية وراث النبي وخلفاؤه شهادة وغيبا وهم درجات فليس البر مثل المقرب، فهم فئة كرماء آمنوا بربهم يدعون إلى سبل التوحيد في المشرق والمغرب ويهدرون إليها فزادهم الله هدى، لأنهم أدعياء الله السائرون على نهجه القويم الذي هو موطن الحقيقة الكاملة والتي تتجلى في الذات الإلهية لهذا خصهم بالحقائق والأمور الغيبية.

فجاء البيتين السابع و الثامن على النحو التالي:[1]

[1] عفيف الدين التلمساني، المصدر السابق، ص:115.

وتلك سبيل قد دعا ببصيرة إليها ودعونا كل ناء وأقرب!

وليست عموما بل خصوص لفتية هم ما هم في كل شرق ومغرب!

لذلك كان يرمي إلى الحديث عن شريعة الحق التي جاء بها الرسول صلى الله عليه وسلم لأن منهجه هو أولى وأسمى المناهج وأحقاها إتباعا.

ومن هنا فقد ساهم "عفيف الدين التلمساني" وغيره من الشعراء الصوفيين في خلق تيار جديد واتجاه مستحدث في مجال المديح، بحيث هذبوا هذا الفن وشذبوا أغصانه حتى لا يميل وينحني إلى رياض السلاطين وبلاطات الحكام، بل جعلوه دائم الانحناء والتطلع إلى مدح صفات سيد الخلق محمد صلى الله عليه وسلم والتغني بمعجزاته وحقيقته المحمدية لأنه سيد الكون والثقلين لما فضله الله تعالى على سائر خلقه.

رابعا: الأماكن المقدسة:

ألف الناس أن يعتبروا كل بناء أتى عليه القدم أثرا من الآثار وأن يزوره بدافع من الطلعة، واستزاده من المعرفة وحرصا على أن يروا بأعينهم ما صنع الأسلاف الذين طواهم الدهر في صفائح القبور منذ مئات السنين أوآلافها، فالمسلمون الذين يحجون بيت الله الحرام بمكة ويزورون قبر النبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة، فليس حب الاستطلاع هو الذي يدفعهم لزيارة آثار قديمة توالت عليها القرون، وإنما يدفعهم شعور عميق بأنهم يؤدون فرضا فرضه الله عليهم، وهم يرون الكعبة ويرون القبر النبوي ببصرهم وبصيرتهم، على أنهما متطلعان بحياتهما الروحية، كاتصال منازلهم بحياتهم المادية والاجتماعية.[1]

لذلك كان الناس وخاصة الشعراء دائمي الحنين إلى الأماكن المقدسة عامة وأرض الفتوحات المكية خاصة، سواء حجازية أو شامية، فجاءت أغلب القصائد التي تناولوها تزخر بمواضيع جمة عن أشهر الأماكن المقدسة عند المسلمين، خاصة التي تنطق بالرحيل، والإعداد للسفر، وكذلك ذكر الحادي والعيس والتي هي عبارة عن رموز وتلميحات إلى

[1] محمد حسين هيكل: الإمبراطورية الإسلامية و الأماكن المقدسة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، نصر، القاهرة، ط1، 2012، ص: 95.

مواطن تجلي الحضرة الإلهية، فقد كان الإحساس بروح الغربة لدى كثير من الشعراء، هو الدافع الأساسي إلى بعث شعور الحنين فيهم و إليها، خاصة وقد زادت قوة هذا الإحساس لديهم مما رأوهم من متناقضات الأوضاع الاجتماعية التي يعيونها من الداخل، واشتداد الصراع بين المسلمين وقوى الشر التتارية والصليبية من الخارج، وهذا هو الدافع الرئيسي إلى حنين الشعراء إلى تلك الأماكن و تذكر زمن البعثة الأولى التي لا تزال تشرق أيامه وأمجاده في كيانهم فاتجه هؤلاء الشعراء –والعفيف التلمساني واحد منهم- في نسبيتهم النبوية هذا الاتجاه الأصيل والمجيد، حيث التشبيب بذكر الديار الحجازية ومعالمها وحب سكانها، والشوق إليهم النقان والرحلة إليها، ووصف السحاب والبرق والريح والنسائم التي تهب نحوهم والدعاء لهم بالسلامة ولديارهم بالسقيا والعمران.[1]

وقد ركز "عفيف الدين التلمساني" في ديوانه على وصف أماكن الفتوحات في شعره، خاصة الحجازية منها مثل: نجد وما حوله، باعتباره من المعالم العربية في النسيب، لذلك يقول "عمر موسى باشا" أثناء حديثه عن نجد وما حوله: « إن المتصوفة بشكل عام يقدسون كثيرا نجدا وما حوله ولاسيما أنه يضم البيت العتيق، بيت الله الذي بناه "إبراهيم الخليل"، وهم يرون أن الله أقرب ما يكون إلى عباده في هذا المكان المقدس، إذ شهد الفيض الإلهي المتمثل في الوحي المنزل على أنبيائه هناك»[2]؛ وهذا ما يدل على أن "لنجد" مكانة خاصة عند الشعراء الصوفية وخاصة "العفيف" الذي تغنى بذكر "نجد" أكثر من غيره من الأماكن الأخرى في الجزيرة العربية.

ونجد "ابن عربي" في شرح ديوانه "ترجمان الأشواق" يبرز هو كذلك ما تحتله "نجد" من المكانة الرفيعة عند الصوفية فيقول:« طلب الشوق نجدا لأن تعلقه بالمستوى الأعلى»[3]، ولذا أحب "العفيف" "نجدا" وكرزه في شعره، وهذا يبرز في معظم مطالع قصائده، لذلك كان وصف الرحلة والإعداد لها في شعر "العفيف" وما قدم به من مقدمات تلوح عن الارتحال والسفر، لم تكن تقليدا لشعر السابقين له، وإنما كان نابعا من شعور نفسي وفيض فكري، دائم الشوق والحنين لديه بهدف الوصول إلى الحقيقة الكامنة في الذات الإلهية، أو

[1] زغدود فوراح: المرجع السابق، ص: 106.

[2] عمر موسى باشا: المرجع السابق، ص: 7.

[3] ابن عربي: المرجع السابق، ص: 29.

التقرب إليها من جراء محبته الخالصة لها، ولكن الشاعر لم يقف عند "نجد" فقط بل ذكر أماكن أخرى كانت في الغالب من شبه الجزيرة العربية.

وبما أن "العفيف التلمساني" عاش متنقلا بين تلمسان ودمشق ومصر والأماكن المقدسة، فقد جاء شعره نابضا بروح الترحال والحنين إلى هذه الأماكن والديار، لذلك قلما نجد قصيدة يخلو فيها حديثه عن "نجد" واشتياقه إليه، وغيره من الأماكن "كالجرعاء" و"رام" و"إضم"، و"وادي المصلى" وغيرها، حيث نراه يقول في وصف نجد:[1]

قفا بالمطايا نجد وشعبه نؤدي تحيات الغرام لصبه.

فبين ربا تلك الربوع منازل لعلوة ماء الدمع أكثر شربه.

إذا ما إلتثمنا بالنواظر ترتبه تمسكت الأجفان منا بتربة.

أجن إليها وهي قلبي وهل ترى سواي أخر وجد يجن لقلبه.

ويحجب طرفي عنه إذ هو ناظري فما بعده إلا لإفراطه قُربه.

يعبر الشاعر في هذه الأبيات عن شوقه وحنينه إلى تلك الربوع الحاضرة في القلب وخاصة "نجدا" وشعبه، فيؤدي إليها تحيات من الغرام، فيبين أن تلك الربوع مكمن الحب والشوق والحنين، فمن شدة حبه لها أضحى يرى فيها قلبه الذي ينبض بالعشق لها ولشعبه، ولهذا فهي ليست في المعرفة الصوفية مجرد أماكن أو بقاع بل هي رموز للعالم الملكوتي الأعلى، ومقامات السالك المريد في القلوب من الله، لذلك فإن وقوف الشاعر على تلك المنازل –نجد وشعبه- ليس بكاء على الأطلال وإنما كان وقوفا للإجلال والتحية لأهل الغرام، فعند قراءة الأبيات للوهلة الأولى قد يتوهم القارئ بأن الشاعر يقف ويستوقف الأصحاب والخلان على عادة الشعراء القدامى، إلا أن الحقيقة من وقوفه ما هي إلا استعظاما وإجلالا وهمة لهم، فهم يكنون عنها بالمطايا، أما الشاعر فنراه يكني عنها "بعلوة" وهي من العلو الذي يتناسب مع الذات الإلهية العليا، وهذا ما جعل من "نجد" مكانا لخلوة الشاعر بخالقه ومحل أنسه فيقول:[2]

---

[1] عفيف الدين التلمساني، المصدر السابق، ص: 106.

[2] عفيف الدين التلمساني، المصدر السابق ، ص: 135، 136، 137.

أما نجد أتيحا مطيتي ليسقي به دمعي منازل علوة.

وأسأل عن قلبي فثم فقدته عيشة صار الظاعنون بموجتي.

منازل إطرابي ومغنى تهتكي ومربع إناسي وموطن خلوتي.

ومغنى به كان الحبيب منادمي ومن قربه روحي ورياحي وراحتي.

فها أنا مياس المعاطف رافل ببردى ومن أهوى مدامي وحضرتي.

فليس أخوك اليوم قد عهدته ولا ذا الهوى ذاك الهوى فتثبت.

يشير الشاعر في هذه الأبيات إلى موطن خلوته وأنسه بخالقه في مرابع "نجد" والتي تحتل القداسية الخاصة عنده؛ حيث هي المعنى الحقيقي والذي يسمو من وراء أنسه بها في التواصل مع الحضرة الإلهية ذلك أن "نجد" "وعلوة" ليس إلا رمزين للحبيب المقدس في نفسية "العفيف" حين تختلجان شعوره ويتذكرها، لهذا كان مياس العواطف حتى صار مأسور الهوى فيها.

يتعرض "التلمساني" في هذه الأبيات للكلام عن حقيقة النبي صلى الله عليه وسلم لذلك أحب الشاعر "نجدا" وكرر ذكره فوصف برقه ونسائمه وسكانه وغزلانه فيقول:[1]

لولا الحمى وصبايا بالحمى عروب ما كان في البارق النجدي لي أرب.

حلت عقود اصطباري دونه حلل حقوقها كارتيا حاتي لها تجب.

ويقول أيضا:[2]

يا برق نجد هل حكيت فؤادي في ذا التلهب والخفوق والبادي.

لولا اشتراك هواكما لم تسفحا دمعيكما في سفح ذاك الوادي.

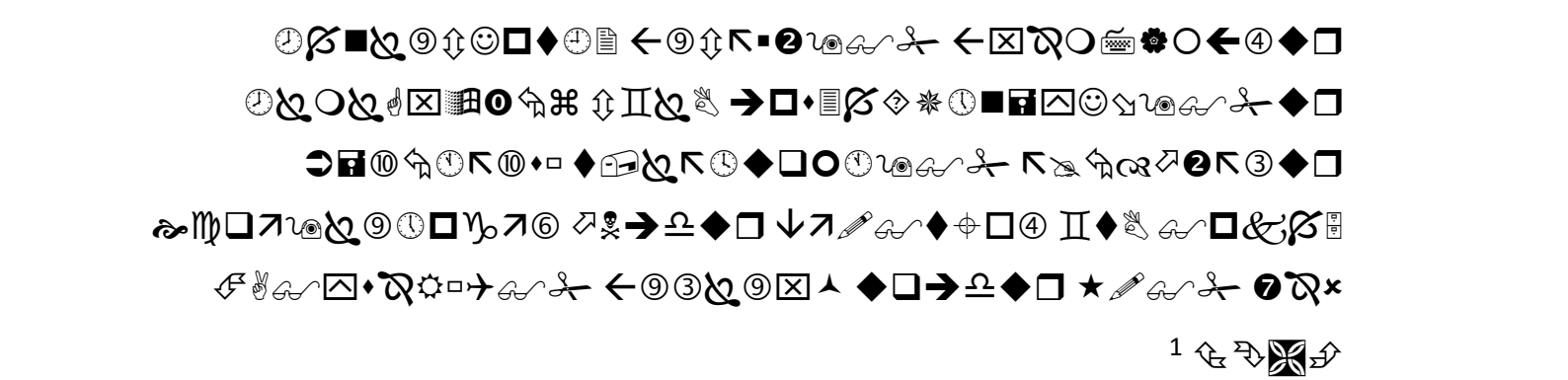
أترى سويكنة الجمى بجمالها سلبت رقادك في الهوى ورقادي.

---

[1] عفيف الدين التلمساني: المصدر السابق، ص: 94.

[2] نفسه، ص: 194.

يتحدث الشاعر هنا عن برق "نجد" فيعقد مقارنة بينه وبين فؤاده في لهيب الغرام وشدة الخفقان بالشوق البادي عليه إلا أنه يجعل فؤاده أشد تلهبا وخفقانا منه، وهذا ما يظهر تلك المشاركة الوجدانية بين الإنسان وعناصر الطبيعة، مما يدل على أن كل مخلوقات الله تمجده وتقدسه سواء أكانت كائنا حيا أو جمادا تبعا لقوله تعالى:



[1]

وكثيرا ما كان الشاعر في أثناء حديثه عن حنينه لتلك الأماكن المقدسة أن يربطها بذكر العرب والعروبة وهو في منظورنا أن الشعراء الصوفيين وخاصة "العفيف" كانوا يتحدثون عن العرب إشارة ورمزا إلى الحضرة الإلهية، والعالم الأعلى لإقامتهم في الأماكن المقدسة التي تظهر فيها الطهارة والعفة لانتسابهم إلى هادي البشرية النبي العربي محمد صلى الله عليه وسلم، لهذا ينسب الشاعر إليهم كل صفات الكرم والسخاء.

يقول:[2]

وأرج قراهم إذا نزلت بهم فأنت ضيف لهم وهم عرب.

واسجد لهم واقترب فعاشقهم يسجد شوقا لهم ويقترب.

وهذا ما يدل على أن الشاعر قد كان يرمي بالعرب إلى الذات الإلهية لأن السجود لا يكون إلا لله تعالى، ويقول أيضا:[3]

متى زرتم نجدا فإني أراكم تضوع عليكم نفحة من شذا نجد.

أظن حمى ليلى حللتم بربعه فضاع لكم منه شدا مسحب البرد.

---

[1] سورة الرعد، الآية: 13.

[2] عفيف الدين التلمساني، المصدر السابق، ص: 77.

[3] نفسه، ص: 183

عريب لهم عندى رعاية عهدهم وما عندهم لي نقيض عهد ولا عقد.

يرى الشاعر بأن "لنجد" نسيما طيبا ونفحة شدية تعلق بكل من يزوره، وهذا من جراء كرم العرب وسخائهم؛ حيث نلاحظ في البيت الثالث أن الشاعر قد ذكر لفظ "عريب" وهو تصغير للفظ العرب إذ يشير به إلى الرسالة المحمدية وما يحوي عليه من الأماكن المقدسة وهو يرمي من ورائه للإشارة إلى الروح الإلهية ، وهذا ما يؤكد قول "ابن الفرض" في أبياته المتشابهة لأبيات "التلمساني" حيث يقول:[1]

وعرج بذياك الفريق مبلغا سلمت عريبا تم عني تحييني.

فلي بين هاتيك الخيام ضنين على مجمع سمحه بتشتت.

ويشرح "النابلسي" هذين البيتين بقوله:« وقوله "عريب" تصغير عرب من العروبة وهي إشارة إلى المقامات المحمدية المشار إليها في البيت قبله».[2]

لهذا جعل "التلمساني" "لنجد" مكانة خاصة في قلبه وشره وهذا ما يدل على نزعته العربية وتمسكه بعشقه للبيئة العربية وكل ما فيها من ديار وشعوب وأماكن، لهذا كانت عنده بمثابة حمى الحبيب المقدس وموطن تجلي الذات الإلهية خاصة وقدر رمز لها لاسم من أسماء المعشوقات العربيات كليلى، وعلوى، وسعاد، وهند.

هذا فيما يتعلق بتغنيه "بنجد" ، أما باقي الأماكن الأخرى التي وظفها في شعره فهي لا تكاد تخرج عن دائرة شبه الجزيرة العربية، فلم يقتصر على "نجد" و"حماه" ، بل امتد وصفه إلى بعض الأماكن العربية التي لم تخرج عن دائرة الأماكن التي ذكرها الشعراء القدامى من قبل كمثل: إضم، الجرعاء، المنحى، المصلى، وقيسومة، ورامة وغيرها، وهذا ما يتجلى في الأبيات الآتية:[3]

يقول في "إضم":

وفي رياض بيوت الحي من إضم ورد جني وفي أكمامها القضب.

---

[1] زغدود فوراح: المرجع السابق، ص: 110.
[2] زغدود فوراح: المرجع السابق ، ص: 110.
[3] عفيف الدين التلمساني: المصدر السابق، ص: 94.

وقوله أيضا:[1]

هل ذاك لامع برق لاح من إضم أم ابتسمت فهذا بارق الشنب.

ويقول في "الجرعاء":[2]

وتلك نلرك بالجرعاء ساطعة أم ذاك خدك وهارج من اللهب.

ويقول في "المنحنى":[3]

حمل التحية عن أهيل المنحنى وأبان عنهم بالمقالي وأعرب.

وقوله في "المصلى":[4]

هذا المصلى وهذه الكثب لمثل هذا يهزك الطرب.

وقوله أيضا:[5]

عجبت لناركم بربا المصلى ومنها الصب في نجد يدوب.

ويقول في "رامة":[6]

تذكرت من رامة موردا إلى ماءه العذب أشكو الصد.

منازل قد نزلتها سعاد وإلا فما الطير فيها الشد.

وقوله في "زرود":[7]

بدمام الحب يا أهل زرود من ترى علمكم نقض العهود.

---

[1] عفيف الدين التلمساني: المصدر السابق، ص: 127.
[2]. نفسه: ص: 127.
[3] نفسه: ص: 103.
[4] عفيف الدين التلمساني: المصدر السابق ، ص: 76.
[5] نفسه، ص: 75.
[6] نفسه، ص: 229.
[7] نفسه، ص: 225.

لهذا كان الشاعر دائم الارتباط بالأماكن المقدسة التي احتلت عنده مكانة خاصة، وخاصة أنه جعلها بمثابة الرمز والإشارة لموطن الذات الإلهية لأن تلك الأماكن كانت محل نزول الرسالة الأولى التي جاء بهاذ خير البشرية، وهذا ما يؤكد على قداستها عنده.

العقائد الصوفية: (الوحدة الوجودية، والوحدة الشهودية، والمطلقة):

إن المذاهب الصوفية الكبرى في التصوف من الإشراق إلى الإتحاد والحلول ووحدة الوجود ووحدة الشهود والوحدة المطلقة...جميعها نفست مفهوم وحدانية الله تعالى لإلغائها أي فصل بين الله والإنسان[1]، إذ ذهب العديد من رجال التصوف إلى أن الذات الإنسانية هي موضع لتجلي الذات الإلهية بمعنى أن كل الموجودات ما هي إلا شهود على وجود الله عز وجل، فجاءت هذه النظريات لمعالجة فكرة الوجود "وجود الله"؛ حيث كان المتصوفة في الثقافة الإسلامية أول من تطرق إلى هذه القضية شعرا ونثرا بقولهم بهذه الوحدة حتى كفر العديد من المتصوفين بسببها، بل وقتل الحلاج لذلك، وقد تمثلت هذه الوحدة في ثلاث عقائد صوفية هي:

1-الوحدة الوجودية:

تعرف وحدة الوجود من خلال تفريقها عن الحلول والإتحاد، حيث قال بها الكثير من الفلاسفة إضافة إلى الصوفية وعلى رأسهم "الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي" "وابن الفارض" "والعفيف التلمساني" "وعبد الكريم الجيلي"، وهذا ما يتجلى في قول "محمد الراشد":«كما قال بوحدة الوجود بلا حلول ولا اتحاد معظم الفلاسفة المسلمين كالفرابي وابن سينا ومعظم فلاسفة اسبانيا الإسلامية كانوا أصحاب نظرية عقلانية بعيدا عن حالات الوجد والفناء...وكل ما هناك أن الفلاسفة اعتمدوا مقولة العقل الفعال، بينما اعتمد رواد وحدة الوجود من متصوفة مقولة الحقيقة المحمدية كفيض مبدئي أول عن الذات الإلهية»[2] .

---

[1] برهان يوسف ميهوبي: التحدي الصوفي الإسلامي معرفيا وأيديولوجيا، مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية، اللادقية، سورية، سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية، المجلد 36، العدد 5، 2014، ص: 90.

[2] محمد الراشد: مسارات وحدة الوجود في التصوف الإسلامي، أزرق الله –الإنسان– العالم، الإصدار الثاني، ، القدس عاصمة الثقافة العربية، دار صفحات، دمشق، سورية، 2009، ص: 170.

حيث تسعى هذه النظرية لإعطاء المعاني والمفاهيم للكون والعالم في شكل رموز تعبيرية للوصول إلى الحقيقة كما يقول "محمد راشد":«إن وحدة الوجود نظرية مفرقة في الترميز إلى درجة يمكن القول فيها أنها أشبه بملحمة الحيارى والباحثين عن الحقيقة»[1].

واسطع مثال يشرح نظرية الوجودما جاء في نظرية الأنوار القاهرة "للسهرودي" التي تشرح العلاقة الوجودية والمعرفية المتصلة بلا انفعال ما بين موجد للوجود ووجود كل موجود في هذه الوجود بدرجات متفاوتة من حظها من نور الأنوار وذلك من خلال تفسيره للمعراج الديني للنبي صلى الله عليه وسلم، مستندا إلى تفسير "الحلاج" بقوله:«فالنبي وقد وقف حواسه البدنية، وخلف وراءه رغائبه ومشاعره وطاب بالكرم المحدود بقاب قوسين، ماهية الله الصافية»[2]؛ بمعنى أنه حتى النبي صلى الله عليه وسلم لا يفند الماهية الإلهية إلا برؤيا روحية تتجلى في اللامكان.

لذلك فإن النظرية الوجودية «يختلف القائلون في تصويرها إلى فريقين: فريق يرى الله روحا ويرى العالم جسما لذلك الروح، فالله هو كل شيء، وفريق يرى أن جميع الموجودات لا حقيقة لوجودها غير وجود الله، فكل شيء هو الله»[3]؛ بمعنى قوله أن كل شيء في الوجود إلا ونرى الله فيه، «لذلك فإن العوالم جميعها على اختلاف أجناسها وأنواعها وأشخاصها موجودة في العدم بوجود الله تعالى لا بنفسها»[4].

2-الوحدة الشهودية:

تعد هذه النظرية أقرب المذاهب الصوفية إلى طاعة السنة، لأنها لا ترى موجود آخر مع الله، أي أن الله هو الموجود، ولا مساواة بين وجود الله ووجود المخلوقات، وهي نظرية يمثلها صاحبها "النفري"، وتشير هذه النظرية إلى أنه لا موجود ولا شيء غير الله وهي تحيل إلى الفناء في الله، وتسعى إلى إعطاء مفهوم للتوحيد والقلق الصوفي العميق غير أنها بهذا المفهوم نراها في النهاية أقرب إلى التصوف مما هو إلى التدين الضيق، فها هو

[1] محمد الراشد: مسارات وحدة الوجود في التصوف الإسلامي،المرجع السابق ،ص: 197.

[2] الحلاج الحسين بن منصور: كتاب الطواسين، ت: لويس ماسينيوس، باريس، 1913، ص: 842.

[3] عبد المنعم خفاجي: الأدب في التراث الصوفين دار غريب للطباعة، مكتبة الإسكندرية، القاهرة، ص: 209.

[4] عبد الغني النابلسي: إيضاح المقصود من وحدة الوجود، ت: عزة حصرية، مطبعة العلم، دمشق، 1389هـ/ 1969م، ص: 8.

"النفري" صاحب مذهب وحدة الشهود في مواقف يتحدى السلطة الفقهية عندما يقول:«فرأيته فعرفته، ورأيت نفسي فعرفتها، فقال لي: فلحت، وإذا جئت لي، فلا يكن معك من هذا كله شيء، لأنك لا تعرفني ولا أعرفك»[1]، وهو دليل على الاستغراق في التوحيد.

وقوله:«لا تعرفني ولا أعرفك»بمعنى أن الله وجود يعرف والإنسان عدم لا يعرف بدليل أن الله هو الوجود والإنسان هو العدم.

3-الوحدة المطلقة:

تحتوي الوحدة المطلقة وحدة الوجود وتهمين عليها، فهي ترى بأن الوجود هو الله ولا مجال أساسا للتساؤل عن حدود الذات الإلهية[2]«ربما وردت عليك الأنوار فوجدت القلب محشوا بصور الآثار فارتحلت من حيث نزلت، فرغ قلبك من الأغيار يملؤه بالمعارف والأسرار»[3]، ويقصد بالأغيار هنا (الغير) سواء كان مادي أو معنوي.

وهذه العقائد الثلاثة ما هي إلا طريق للوصول إلى الوحدة الإلهية وتجليها لذلك كان الصوفية يستندون في قولهم لهذه الوحدة الإلهية، المتجلية عند الصوفيين إلى هذه العقائد الثلاث: الوجودية والشهودية والمطلقة، تأويلهم لبعض آيات القرآن الكريم[4] مثل:«هو الأول والآخر والظاهر والباطن»الحديد -3-

والأمر الثاني: شهودهم في لحظات الفناء أنه لا موجود إلا الله، وما سواه لا يمكن أن يقال له (موجود) إلا على سبيل المجاز[5].

وهذا ما أدى بمعارضي الصوفية بأن يطلقون على هذه الفكرة اسم (وحدة الوجود) ويعدونها ضربا من الشرك بالله، إذ لا تفرقه بين الوجود والثبوت والإطلاق والتعين كما أشار "ابن

---

[1] عفيفي أبو العلا: الملامتية والصوفية وأهل الفتوة، القاهرة، 1945، ص: 17.

[2] زكية بجة: التجربة الشعرية عند عفيف الدين التلمساني في ضوء الدرس النقدي الحديث، المرجع السابق، ص: 119.

[3] أبو عبد الله النفري: غيث المواهب العلمية في شرح الحكم العطائية، وضع حواشيه: عبد الله سليم المختار، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 2007، ص: 253.

[4] عفيف الدين التلمساني: المصدر السابق، ص: 35.

[5] نفسه، ص: 36.

تيمية"[1] ، وهذا يعد عندهم: قولا بحلول الله تعالى في الموجودات وتأويله المخلوقات أي أن الخالق والمخلوق واحد.

في حين اعتبر مؤيدو الصوفية (وحدة الشهود) وأنه مؤقت لصفوة أهل الفناء في الله، وذلك كما يظهر في قول "عبد الكريم الجيلي":«نوع من معرفة تجليات الحق تعالى، وظهور أسمائه وصفاته في الكون، فيرجع إليه الوجود المنسوب إلى المخلوق، والوجود المنسوب إليه فيكون له تعالى: الوجود جمعيه...وهذا حقيقة التوحيد»[2]؛ بمعنى أن كل الوجود هو الله تعالى وأن هذه المخلوقات تنعدم بوجوده فتنسب له لأنها خلقت جميعا لتوحيده عز وجل، وهذا دليل على أن الخالق واحد وهو الله لا سواه.

أما الوحدة المطلقة فهي تدل على أن كل الوجود هو الله ولا مجال للشك في ذلك.

غير أن الجدال بين الصوفية والفقهاء حول هذه الوحدة (الوحدة الوجودية والشهودية والمطلقة) لا طائل منه، لأن كل فريق يملك من الحجج والأدلة الشرعية والسنة ما يكفي لاتهام الآخر إما بالكفر أو غيره[3].

هذا ويعد "عفيف الدين التلمساني" من المتصوفين الذين اهتموا بهذه الوحدة ووظفها في شعره، حيث تكررت إشارات "التلمساني" إلى فكرة الوحدة بمفهومها الصوفي...وهذه الفكرة تقول ببساطة شديدة إنه لا موجود على الحقيقة إلا الله تعالى، وإنه إذ اقترن وجود المخلوقات بالوجود الإلهي، تلاشى الوجود الخلقي تماما، ولم يبق إلا: الله فقط، وقد تحدث في ديوانه عن هذه الوحدة ووظفها بمفاهيمها الثلاثة، غير أنه ركز على قضية الوحدة المطلقة، حيث نالت هذه القضية عنده الجانب الأكبر من الدراسة والتحليل والمناقشة لذلك سمي بـ: شاعر الوحدة المطلقة، حتى أن الدكتور "عمر موسى باشا" سمى دراسة حول "ديوان" "عفيف الدين التلمساني" بـ: عفيف الدين التلمساني شاعر الوحدة المطلقة.

---

[1] ابن تيمية: رسالة في إبطال وحدة الوجود، (مجموعة الرسائل والمسائل)، المجلد 1، ص: 81.

[2] عبد الكريم الجيلي: حقيقة الحقائق، دار الرسالة، القاهرة، ص: 5.

[3] ينظر: عفيف الدين التلمساني، المصدر السابق، ص: 35، 36.

فكرة وجود الوجود والوحدة المطلقة ووحدة الشهود عند العفيف:

أخذ "عفيف الدين التلمساني" فكرة الوحدة عن "ابن عربي" وسار على نهجه، غير أنه اختلف عنه في بعض الملاحظات البسيطة تتعلق أساسا بنظرته إلى الوحدة الوجود التي جاء بها قبله "ابن عربي"؛ حيث قال هذا الأخير بالوحدة المطلقة من جهة الصفات لا ذات، فيلتقي "العفيف" مع "ابن عربي" في أصل الفكرة وهي (الوحدة)، غير أنه يختلف معه في شكل هذه الوحدة، ليلتقي مع "أبو الحسن الششتري"، الذي رأى بأن الوحدة تتحقق بالصفات والذات قائلا بأن الوجود واحد سواء كان الله أو الإنسان، إذ ليس هنالك إلا وحدة واحدة كلية تامة، وهو ما أسماه "العفيف" بـ: الوحدة المطلقة مضيفا بذلك إلى فكرة الوحدة التي جاء بها كل من "ابن عربي" و"الششنري"[1] (نقي "غير" السوى).

نالت قضية الوحدة المطلقة عند "العفيف" القسط الأكبر من الدراسة والتحليل في شعره، حيث تصدى "ابن تيمية" لشرح فكرة الوحدة المطلقة عند "العفيف" رافضا بذلك (ففي غير سوى) التي بنى عليها الشاعر نظريته في هذه الوحدة يقول "ابن تيمية":«لم يفرق التلمساني بين ماهية ووجود، ولا بين مطلق ومعين، بل عنده ما تم سوى، ولا غير بوجه من الوجوه، وإنما الكائنات أجزاء منه وأبعاد له بمنزلة أمواج البحر في البحر»[2]، لذلك فهو يرى بأن "التلمساني" قد دخل في مرتبة الكفر أو أشد كفرا من سابقيه، بنفيه للسوى والغير بقوله:«هذا القول هو أحذق في الكفر والزندقة، فإن التمييز بين الوجود والماهية، وجعل المعدوم شيئا أو التمييز بين الخارج المطلق والمعين وجعل المطلق شيئا وراء المعينات في الذهن، قولان ضعيفان باطلان»[3].

ذلك لأن "العفيف" قد جعل من نفي الغير والسوى قضية محورية في الوحدة الجديدة في فكرة الصوفي مضيفا بذلك فكرة جديدة وهي فكرة العلاقة بين الله والإنسان والعالم.

---

[1] ينظر: زكية بجة، المرجع السابق، ص: 123، 124.

[2] ينظر: محمد العدلوني الإدريسي، التيار الصوفي المتفلسف والتيار الصوفي المضاد، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، المغرب، العدد 27، 2007، ص: 117، 118.

[3] ابن تيمية: المرجع السابق، ص: 23.

رفض عفيف الدين للوحدة الوجودية في ديوانه وتبنيه للوحدة المطلقة:

عمد "عفيف الدين التلمساني" في ديوانه الشعري من خلال تحليله وحسب آراء النقاد إلى رفض وحدة الوجود وتبني الوحدة المطلقة التي تغنى بها في قصائده الشعرية، أي أن الشاعر قد بنى قصائد منطلقا من تبنيه لهذه الوحدة التي تهيمن على وحدة الوجود وتحتويها والتي تقول بأن كل موجود هو الله ولا أساس لوجود الغير في ذلك لأن الوجود الحقيقي هو الذات الإلهية وهو بذلك أقرب من وحدة الشهود التي تقول هي الأخر بأن الله هو كل موجود.

ودليل رفض الشاعر لوحدة الوجود وتبنيه للوحدة المطلقة قوله:[1]

ولو لم يكن معناك في الكون مطلقا يدل عليه منك حسن مقيد.

لما شهدت عيني جمالك جهرة ومن لم تشاهد عينه كيف يشهد.

أقامت علي الحد أسماء ذاتها فهلا أقيم الحد فيمن يحدد.

رأوا عطف ليلى قد تثنى فأشركوا فقد يتثنى وهو في الحسن مفرد.

فإن حاولوا مني الحجود أو الردى فهذا دمي حل لهم لسن أجحد.

يصور الشاعر في هذه الأبيات بعض جوانب نظرية الوحدة وما يذهب إليه أهل المشاهدات من القول بالوجود المطلق والوجود المقيد، بحيث يشترط لصحة الشهادة "لا إله إلا الله" شهود التجلي الإلهي في الكون لذلك فهو يشير في هذه الأبيات إلى وجوب إقامة الحد على من يقول بحدود الذات الإلهية لأنه يرى بأن الله هو أساس الوجود ولا مجال لوجود الغير في ذلك في أي صورة من صور الخلق بجعله في شكل أو تمثله في هيئة معينة فرمز لذلك بـ: اسم ليلى فهو يرى بأن حسنها باد في كل جوانبها ولكن جمالها واحد لأن الجمال عند الصوفية يرمز للذات الإلهية، وهذا ما أحال به عند قوله:«رأوا عطف ليلى قد تثنى فأشركوا وقد يتثنى وهو في الحسن مفرد»مشيرا به إلى ما فعله النصارى حين قالوا أن الله هو "المسيح عيسى"، فكانوا بذلك يقيدون الحق تعالى بصورة معينة، وهو أمر مرفوض عند

[1] عفيف الدين التلمساني: المصدر السابق، ص: 179، 180.

الصوفية لأن الله تعالى هو الوجود المطلق فلا يجوز تقييده وحصره في صورة معينة بأي حال كان.[1]

وذلك لأن كل الحسن في الكون إنما هو معار من الجمال المطلق غير محدود، مما يدل على أن معنى الألوهية في الكون هو معنى مطلق يدل عليها الجمال المقيد، ومن هنا يكمن السر في مشاهدة الإنسان لهذا الجمال جهرا لذلك قال الشاعر (ومن لم تشاهد عينه كيف يشهد)؛ أي من لم ترى عينه الجمال كيف يستطيع نطق الشهادة (أشهد أن لا إله إلا الله)، لذلك اشترط كما قلنا سابقا صحة الشهادة، شهود التجلي للذات الإلهية، فلا تصح الشهادة في نظره بلا شهود.

كما يعمد الشاعر في ديوانه إلى رفض وضع إطار محدد لتجلي الذات الإلهية لأن تجليها مطلق غير مقيد، وهذا ما يدل على موقفه الرافض لوحدة الوجود التي تحصر الوجود الإلهي في الموجودات لأنها عنده ليست أساسا لوجوده بل إن الله تعالى هو الموجود المطلق فينتقل إلى وصف دقيق لجوانب الوحدة المطلقة تفصيلا محكما وهذا ما يتجلى في الأبيات التالية:[2]

1) ألم تر وجه الحسن أوضح واضح بدا فهو للأنوار أفضح فاضح.

2)ولا عائق من دونه غير ذاته وما دونه من مانع غير مانح.

3)إذا أنت أعطتك العيون عيونها سبتك مريضات العيون الصحائح.

4) وإن أنت أفنتك المعاني وكنتها شهدت المغاني آهلات الجوائح.

5)فشاهد كثيف الكون لا متناقصا تجد وجه الحسن للكلمات لائح.

6) فما الدوح تثنيه صبا سحرية بكت بالندى خوف الجنوب المناوح.

7) وردد فيها لحنه كل معرب من الورق من معنى مغن ونائح.

---

[1] ينظر: عفيف الدين التلمساني، المصدر السابق، ص: 180.

[2] ينظر: عفيف الدين التلمساني ، ص: 159 وما بعدها.

8) فيا حسن وجه من كنيفات مركز هجاها غم لكن بعين المدائح.

9) تطور في أشكالها ذلك الذي له القيد والإطلاق رتبة لامح.

10) فإن غلطب عين جهول فشاهدت خلافا ففي عين الوفاق المناصح.

11) فإن الوجود المحض لم يأت بدعة وما غيره يأتي ببدع وصالح.

يقدم الشاعر في البيت (1، 2، 3، 4، 5، 6، 7، 8، 10، 11) وصفا تحليليا مفصلا لجوانب الوحدة المطلقة التي يقول فيها بأن الله هو الوجود المطلق وأنه لا أساس للتساؤل والشك في ذلك، فتراه يصف مظاهر تجلي الذات الإلهية التي هي عنده ظاهرة وواضحة للعيان يمكن ملاحظتها لأن وجودها مطلق دون تجليها في الموجودات فالذات الإلهية أعظم من أن تنعكس في خلق الله، فيشير الشاعر في البيت الأول والثاني إلى أنوار الذات الإلهية والتي هي بمثابة حجاب لها، وذلك يقول النبي صلى الله عليه وسلم:«إن لله سبعين حجابا من نور»، لهذا فهو يرى بأنه لا عائق أمام تجلي هذه الذات، وما على الإنسان سوى الخشوع والتأمل العميق لإدراك هذه الحضرة الإلهية، والتي وصفها بوجه الحسن التي تتوارى من وراء ذلك الحجاب وهذا تقوله الوحدة المطلقة عنده بأن الله موجود ولا موجود غيره، فهو لا يرى شيئا سوى الله أما الغير فهو منعدم ومنفي لأن الجمال المطلق هو أشرق إشراقا كاملا تاما على الوجود، ويعيق هذا التجلي الجمالي إلا الذات الإلهية، لأنها النور الذي لا مثيل له، وإشراقه دائم غير آفل.

أما في البيت التاسع فيشير فيه الشاعر إلى نظرية الوحدة الإلهية عند الصوفية وهي نظرية تتضارب فيها أقوال الصوفيين حول ثلاث عقائد هي: وحدة الوجود، الشهود، الوحدة المطلقة.

فيقول: تطور في أشكالها ذلك الذي له القيد والإطلاق رتبة لامح.

فهو يقصد بقوله:"تطور"؛ أي اتخذ أشكالا وأطوارا متعددة، ومن هنا فإن الشاعر يتفادى وضع إطار محدد للذات الإلهية فنراه يزاوج بين صفتي القيد والإطلاق ويجعلهما في رتبة قابلة للتعدد والتطور والتحول لأن صفات الخالق لانهائية، فهاتين الصفتين هما رتبتان

أساسيتان في الوجود: فرتبة القيد؛ هي الحكم الظاهر على الأشياء من حيث تنوع المظاهر وهي تعتبر على عالم الكثرة الذي يتراءى للعين في حال الصحو في حين أن رتبة الإطلاق هي الحكم الباطن للموجودات في أصلها الواحد الذي يعبر عن عالم الوحدة الذي يتجلى لبصيرة الصوفي في حال المحو.

وفكرة هذه النظرية تبناها قبله صوفيون "كابن عربي" "وابن الفارض" وغيرهما، وهو ما يتجلى في تائية "ابن الفارض" في البيتين (241، 242) الذي تطرق هو كذلك إلى صفتي التقيد والإطلاق فيقول:[1]

وصرّح بإطلاق الجمال ولا تقل بتقييده ميلا لزخرف زينة.

فكل مليح حسنه من جمالها معارٌ له حسن كل مليحة.

لذلك فإن صفات الذات الإلهية في نظر الشاعر هي صفات متعددة لا يمكن أن تكون في نظره صفات نهائية محصورة في صفات محددة وذلك لأن «التجربة الصوفية هي القفز إلى معنى الوحادية في تجاوزها للكثرة، بمعنى أن الموضوع الجوهري في الفكر الصوفي عند المسلمين هو النظر إلى الوحدة التحتية الباطنية لمظاهر التعدد، سواء أكان ذلك على المستوى الأنطلوجي الميتافيزيقي أو حتى على مستوى الفن ورمزيته، ففي المستوى الأنطولوجي يرتد الكل الواحد إلى الواحد عندما يعبر العارف إلى شهود الحقيقة في غياب السوى والأغبار عندما يفنى بالكلية عن كل صورة، وعلى المستوى الفني فإن الانطباعات الموسيقية أو الشعرية إنما تعكس في مرآتها الخاصة الجوهرية للأشياء، وهي الزوال حيث تجسد الموسيقى في وحدة تلاشي الكل المتعدد»[2].

كما تابع "عفيف الدين التلمساني" وصفه لمظاهر الوحدة المطلقة في الجمال الإلهي وكيف تمت مشاهدته بلا رقيب أو حجاب يقول:[3]

---

[1] عفيف الدين التلمساني: المصدر السابق، ص: 161.

[2] عادل محمود بدر: الرسائل الصوفية لشهاب الدين السهرودي، شهيد الإشراق (رسالة في حالة الطفولة)، دار الحوار، اللاذقية، سورية، ط1، 2006، ص: 89.

[3] عفيف الدين التلمساني، نفسه، ص: 96.

ما صادحات الحمام في القضب ولا ارتفاع المدام بالحبب.

إلا لمعنى إذا ظفرت به ألزمك الجد صورة اللعب.

من أجل ذافي الجمال ما نقلت قوما عن القبض بسطه الطرب.

قد شاهوا مطلق الجمال بلا رقيب غيرية ولا حجب.

فإذا كان الجلال هو «احتجاب الحق عنا بعزته أو نعرفه بحقيقته وهويته كما يعرف هو ذاته»، فإن الجمال هو:«تجليه بوجهه لذاته، فلجماله المطلق جلال هو قهاريته للكل عند تجليه بوجهه»[1]، وذلك لأن الجلال الباطن محتجب لا يعرفه إلا هو، والجمال ظاهر متجلي للعيان من خلال الموجودات، وذلك لأن مطلق الجمال لا وجود لرقيب غيري أو حجاب يفصل بين الشاهد والمشهود لذا يصف "التلمساني" هذا الرقيب برقيب "غيرية"، والرقيب عند الصوفيين: هو كل ما سوى الله لأنه أثناء حالة الجمال المطلق تنتفي الغيرية وتنعدم، فلا يظل شاهد ومشاهدا إلا الله وحده، وهذا تأكيد لمذهب "العفيف" في الوحدة المطلقة.

لذلك فإن كل مظاهر الوجود إنما هي حقائق للتجلي الإلهي المحجوب بالكثرة الظاهرة للأشياء، فتكون الذات الإلهية كما يقول "العفيف" هنا قد احتجبت به عنه، وهذا ناتج عن تلك المشاهدات الذوقية التي يراها الصوفي بعين قلبه وهي حقيقة مطلقة تتحقق في الإنسان بتجليات الله في الكون وهذا ما يتجلى في الأبيات الآتية في قول العفيف:[2]

فالحي قد شرعت مضاربه وحسنه عنه زالت الحجب.

وكل صب صبا لساكنه يسجده شوقا له ويتقرب.

أرى بكم خاطري يلاحظني من أين هذا الإخاء والنسب.

فغن لي إن سقيت يا أملي باسم التي بي علي تحتجب.

---

[1] ينظر: زغدود فوارح، المرجع السابق، ص: 74.

[2] عفيف الدين التلمساني، المصدر السابق، ص: 78.

ويشير الشاعر إلى كل شيء في الكون حتى أصغر ذرة فيه ما هي إلا شهادات على وجود الله وهي حقيقة مطلقة للعيان يقول:[1]

وإن زمزم الحادي ومالوا صبابة فليس له قصد سواك وأرب.

فالصوفية قد استندوا في فكرهم إلى قوله تعالى:«وإن من شيء إلا يسبح بحمده»وقوله تعالى:«ولله يسجد ما في السماوات والأرض»، فيعبرون بصيغ مختلفة عن هذا المشهد الذوقي الذي يرى فيه الصوفي كل ذرات الوجود منجذبة إلى الله وذلك بفعل المحبة فهي تسبحه وتحمده لافتقارها إليه.

-إن التصوف في النهاية بدعاماته الثلاث (الوجود، الشهود، الوحدة المطلقة) هو تنظير وممارسة في الآن نفسه يحتاج إلى ذات بشرية متقعدة تبحث وتتأمل في مظاهر الكون، لتتمكن من ذلك من معرفة حقيقة الأشياء بهدف الوصول إلى الغاية النهائية ألا وهي معرفة عظمة وقدرة خالق هذا الكون وهو الله سبحانه وتعالى، لأن التأمل في عظمته هو أساس الوحدة (التوحيد)، لذلك ارتأى "العفيف" أنه لا وجود سوى الله وذلك عندما قال بالوحدة المطلقة التي رآها أصح من وحدتي الوجود والشهود والتي تبينه عنده في حالات هي:

1-الحالةالأولى: ذكر معاني الوحدة في التوحيد أو الوحدة أو الإتحاد دون اللفظ.

2-الحالةالثانية: ذكر معاني الوحدة مشفوعة بألفاظها المحددة.

3-الحالةالثالثة: ذكر الشواهد المقصورة على هذه المعاني.

4-الحالةالرابعة: ذكر الوحدة المطلقة بالنص الصريح على نفي الغير والسوى.[2]

[1] عفيف الدين التلمساني، المصدر السابق، ص: 86.

[2] ينظر: زكية بجة، المرجع السابق، ص: 117.

خاتمة

خاتمة:

وفي ختام بحثنا ومن خلال الدراسة التي قمنا بها والتي تخص حياة "عفيف الدين التلمساني" وديوانه، وموضوعاته .وبعد دراسة مستفيضه حاولنا أن نرصد أهم النتائج وهي كالآتي:

-عاش "عفيف الدين التلمساني في الفترة الممتدة بين (610هـ/ 690هـ)، كومي الأصل "من قبيلة كومة"، ولد بتلمسان، وتوفي بدمشق.

-"عفيف الدين التلمساني" من أعلام الجزائر، وشخصية بارزة بإنتاجها الأدبي والفكري خلال القرن السابع عشر الهجري.

-"عفيف الدين التلمساني" هو واحد من كبار الشعراء المتصوفة القادمين من المغرب العربي إلى المشرق.

-نال الشاعر قسطا من الثقافة والمعرفة في تلمسان والتي شهدت أعلى درجات النضج في ظل الدولة الزيانية، وبعدها انتقل إلى المشرق العربي تحديدا القاهرة وهناك تعرف على كبار المتصوفين ثم سافر إلى دمشق واختارها مكانا لإقامته واستقراره فيها وامتهانه لمهنة استفتاء الخزانة الذي كان بداية للثراء.

-صرف "عفيف الدين التلمساني" حياته في تبيين المعارف الإلهية.

-ترك كتبا أصحها: "شرح فصوص الحكم"، "وشرح منازل السائرين" "للهروي"، "شرح القصيدة العينية" "لابن سينا"، "والديوان" الذي بين أيدينا.

ومن بين ما أفضى إليه هذا البحث أيضا:

-أن القصائد المدروسة في ديوان شاعرنا "عفيف الدين التلمساني" تبين لنا تجربة شاعرية مكتملة تميز الأدب الجزائري.

-شعره غاية في السلاسة والرفعة الفنية والعمق في المعاني الصوفية.

-تطرق "عفيف الدين التلمساني" في ديوانه إلى تلك الموضوعات التي يقوم عليها التصوف الإسلامي كسبيل للوصول إلى التجلي الإلهي والتي تمثلت بدورها في: الغزل الصوفي، والخمر الصوفي، المدائح النبوية، والأماكن المقدسة، وأخيرا العقائد الصوفية والتي تتضمن (الوحدة الوجودية، والوحدة الشهودية، والوحدة المطلقة).

-تبنى "عفيف الدين التلمساني" في ديوانه العقائد الصوفية الثلاث إلا أنه قد أبدى رأيه الرافض للوحدة الوجودية، متبنيا الوحدة المطلقة التي كانت من بين العقائد التي ركز عليها في ديوانه لذلك عرف بشاعر الوحدة المطلقة، لأنه يرى بأن الله هو أساس الوجود ولا أساس للتساؤل والشك نافيا بذلك كل ما له علاقة بالغير والسِوى، لذلك اتهمه بعض النقاد بالكفر الشديد.

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم بقراءة ورش.

أ- المصادر:

1- ابن تيمة: رسالة إبطال وحدة الوجود (مجموعة الرسائل والمسائل)، المجلد 1.

2- ابن الدباغ. أنوار القلوب ومفاتيح الغيوب، تح: هـ. ريتر، دار صار، بيروت

3-ابن عربي الحاتمي الطائي: الفتوحات المكية، الباب السبعون بعد المائة مقام المحبة.

4- ابن عربي: ترجمان الأشواق، تقديم عبد الرحمان المصطفاوي، بيروت، لبنان، دار المعرفة، ط1، 1425هـ/ 2005م.

5-ابن العماد الحمبلي: شذرات الذهب، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، م5، 1998.

6-ابن الفارض: الديوان، تح: عبد الخالق محمود، دار المعارف، 1998.

7-أبو بكر جابر الجزائري: إلى التصوف يا عباد الله، دار البصرة، 1404.

8- أبو عبد الله النفري: غيث المواهب العلمية في شرح الحكم العطائية، وضع حواشيه: عبد الله سليم المختار، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2007.

9- أبو الفداء الحافظ ابن كثير: البداية والنهاية، مكتبة بيروت، ط7، ج13، 1988.

10- أبو مدين شعيب الغوث: جمع: العربي بن مصطفى الشوار، مطبعة الترقي، دمشق، ط1، 1938.

11- أحمد بن محمد المقريزي: الخطط، دار التحرير للطبع والنشر، مصر، م3، 1270هـ.

12- أدونيس: الصوفية والسريالية، دار الساقي، ط2.

13- ا جمال لدين ابن تغري بردي: النجوم الزاهدة في ملوك مصر والقاهرة، دار الكتب العلمية ، مصر، ط1، .2000

14- حسن عبد الرحمان سليم: فن الغزل في الشعر المملوكي، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، 2008

15-الحلاج الحسين بن منصور: كتاب الطواسين: لويس مايسنيوس، باريس، .1913

16-الشيخ عفيف الدين سليمان بن علي التلمساني: ديوان العارف بالله تعالى، تح: الشيخ الدكتور عاصم إبراهيم الكيلاني الحسني الشاذلي الذرقاوي، كتاب ناشرون، بيروت، لبنان.

17-العارف بالله الشيخ عفيف الدين سليمان بن علي التلمساني: شرح فصوص الحكم للشيخ الأكبر ابن عربي، تح: أكبر راشدي، دار الكتب العلمية.

18- العارف بالله عفيف الدين التلمساني: شرح مواقف النفري محمد بن عبد الجبار بن الحسن، تح: عاصم إبراهيم الكيلاني الحسني الذرقاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج1.

19-- عبد الرحمان الثعالبي: العلوم الفاخرة في النظر في أمور الآخرة، ج

20-القشيري: الرسالة القشيرية، ج.1

21-زين الدين محمد عبد الرؤوف مناوي: الكواكب الذرية في تراجم السادة الصوفية الطبقات الكبرى، تح: محمد أديب الجاور، دار صادر، بيروت، ج.2

22-سيدي لخضر بن خلوف: الديوان، تح: محمد بن الحاج الغوثي بخوشة، مطبعة ابن خلدون للنشر والتوزيع، تلمسان، 2001 .

23- عادل محمود بدر: الرسائل الصوفية لشهاب الدين السهرودي، شهد الأشواق (رسالة في حالة الطفولة)، دار الحوار، اللاذقية، سورية، ط1، 2006.

24- عبد الله الأنصاري الهروي: منازل السائرين، دار الكتاب العلمية، بيروت، لبنان، 1988.

25- عبد الغني النبسلي: إيضاح المقصود من وحدة الوجود، ت: عزة حضرية، مطبعة العلم، دمشق، 1389هـ/1969م.

26- عفيفي أبو العلا: الملامتية والصوفية وأهل الفتوة، القاهرة، 1945.

27- عفيف الدين التلمساني: الديوان، تح: يوسف زيدان، دار الشروق، مصر، دط، ج1، 2008..

28- عمر فروخ: تاريخ الأدب العربي، دار الملايين، بيروت، م3.

29- فريديريش كرنكوف: دائرة المعارف الإسلامية، الترجمة العربية.

30- قدور بن عاشور: ديوان كنوز الأنهار، والبحروني: ديوان سر النور، ج1، مطبعة وجدة، الجزائر.

31- كارل بروكلمان: تاريخ الأدب العربي، تر: عبد الحليم نجار، دار المعارف، لبنان، ط1، ج14، 1983.

32- محمد بن شاكر الكتبي: فوات الوفيات والذيل عليها، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ج2.

33 محمد بن شاكر الكتبي: فوات الوفيات والذيل عليها، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ج3.

34- محي الدين ابن عربي: الديوان، الحب والمحبة الإلهية، جمع: محمود محمود الغراب، مطبعة الكاتب العربي، ط2، 1992.

35- محمد الراشد: مسارات وحدة الوجود في التصوف الإسلامي، أزرق الله، الإنسان، العالم، الإصدار الثاني، القدس عاصمة الثقافة العربية، دار صفحات، دمشق، سورية، 2009.

36- محمود سالم محمد: المدائح النبوية حتى نهاية العصر المملوكي، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان،ط1، 1417هـ/1996.

37- محمد قاضي: الكنز المكنون في الشعر الملحون، مطبعة الثعالبية، الجزائر، 1928.

38- محمد مصطفى حلمي: ابن الفارض والحب الإلهي، ط2، دار المعارف، القاهرة.

ب- المراجع:

1- أبو الوفا التافتازاني: ابن سبعين وفلسفته الصوفية، دار الكتاب اللبناني، لبنان، ط1، 1973.

2- زكي مبارك: المدائح النبوية في الأدب العربي، مطبعة دار الشعب، القاهرة.

3- عاطف جودة نصر: الرمز الشعري عند الصوفية، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1987.

4-عبد الكريم الجيلي: الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، ط4.

5- عبد العزيز عتيق: في الأدب الإسلامي والأموي، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2001.

6- عبد الكريم الجيلي: حقيقة الحقائق، دار الرسالة، القاهرة.

7-عبد المنعم الخفاجي: الأدب في التراث الصوفي، مكتبة غريب.

8-عبد المنعم القاسمي الحسني: أعلام التصوف في الجزائر منذ البدايات إلى غاية الحرب العالمية الأولى، دار الخليل القاسمي، ط1، 2005.

9- عبد القادر عيسى: حقائق عن التصوف، ط25.

10- عمر موسى باشا: العفيف التلمساني شاعر الوحدة المطلقة، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 1982.

11- فاطمة عمراني: المدائح النبوية في الشعر الأندلسي، المجمع العالمي لأهل البيت، مطبعة ليلى، ط1، 1428هـ.

12- مجدى كامل: أحلى قصائد الصوفية، دار الكتاب العربي، دمشق، الحجاز، 1998.

13-محمد حسين هيكل: الإمبراطورية الإسلامية والأماكن المقدسة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2012.

14- محمد شداد الحراق: المديح الصوفي، شعر الرواية نموذجا.

ج- المجلات والرسائل العلمية:

1-المجلات:

1-أحمد إبراهيم شريف: شهد الكلام عفيف الدين التلمساني، 2017.

2-الطيب جاب الله: دور الطرق الصوفية والزوايا في المجتمع الجزائري، معارف (مجلة علمية محكمة)، أكتوبر 2019، العدد 14.

3-برهان يوسف ميهوبي: التحدي الصوفي الإسلامي معرفيا وإيديولوجيا، سورية، سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية، المجلد36، العدد5، 2014.

4-خناتة بن هشام: لفة التأويل في النص الصوفي، مجلة الفضاء المغاربي، مخبر الدراسات الأدبية والنقدية، أعلامها في المغرب العربي، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، جوان، 2002.

5-عبد الحميد هيمة: الخطاب الصوفي في الشعر المغربي القديم، مجلة الأثر، العلوم الإنسانية، جامعة ورقلة، العدد 5، 2006.

6-عبد العزيز شهبي: سياسة الاستعمار اتجاه الطرق الصوفية في الجزائر منذ ق 19، مجلة الدراسات الإفريقية، المجلد 34، 2012.

7-مصطفى مجاهدي: الصوفي والفلسفي في شعر عفيف الدين التلمساني، مركز البحث في الأنثروبولوجية والثقافة، وهران، 2013.

8- محمد العدلوني الإدريسي: التيار الصوفي المتفلسف والتيار الصوفي المضاد، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، المغرب، العدد 27، 2007.

2-الرسائل الجامعية:

1- بكاي رشيد: سلطة الخطاب الصوفي في الجزائر (أدوار التنظيمات الصوفية خلال الفترة الاستعمارية بالجزائر من المقاومة المسلحة إلى المقاومة السياسية والثقافية)، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في علم الاجتماع، جامعة وهران.

د- المعاجم والموسوعات:

1-الموسوعات:

1- شوقي عبد الحكيم: موسوعة الفلكلور والأساطير العربية، دار العودة، بيروت، لبنان، 1995.

2- عبد المنعم حنفي: الموسوعة الصوفية أعلام التصوف والمنكرين عليه والطرق الصوفية، دار الرشاد، ط1، 1992.

2-المعاجم:

1-ياقوت الحموي: معجم البلدان، دار صادر، بيروت، ط1.

ملخص:

يسعى هذا البحث إلى دراسة حياة الشاعر "عفيف الدين التلمساني" وديوانه الذي كان أكثر تعبيرا عن شخصيته وآفاق تصوفه، وخطوة للتعرف على شعر الصوفية، حيث اشتملت هذه الدراسة على مقدمة ثم مدخل تناولنا فيه شعر التصوف إبان الفترة الاستعمارية مع أشهر موضوعاته وأعلامه.

وقد جعلنا لدراسة حياة الشاعر وديوانه فصلين؛ اشتمل الفصل الأول منها على دراسة حياة "عفيف الدين التلمساني" تناولنا فيه لقبه، ونسبه، وكيف كانت حياته بدءا من تلمسان مرورا إلى القاهرة ودمشق، ومؤلفاته وديوانه ومنهج تحقيقه، وبعض المواقف المأثورة عنه عند بعض الدارسين والنقاد، وأخيرا شعره.

أما الفصل الثاني فقد تطرقنا فيه إلى الموضوعات التي شملها ديوان "عفيف الدين التلمساني" والتي كان أولها: الغزل الصوفي، وثانيها الخمر الصوفي، وثالثها المدائح النبوية، ورابعتها الحنين إلى البقاع المقدسة، وأخيرا العقائد الصوفية والتي اشتملت بدورها على: (الوحدة الوجودية، الوحدة الشهودية، والوحدة المطلقة)، وأنهينا الفصلين السابقين بخاتمة جاءت حوصلة لأهم النتائج المتوصل إليها.

Summary:

Our work is a study conducted to speak about Sufism and expecially the poet Afif Eddine TELEMCENI and his collection of poems which express his personality, life style way thinking and culture.

We have started with an introduction devoted to the history of Sufism: appearance, growth, subjects among the French colonial period.

We have devided our work into two chapters (2):

The first contains the shady of the poet's life style, biography (name, family) and his achievements from Tlemcen to Cairo till Damascus, and his writing opinions, poetry topics.

The second chapter: we mentioned to the characteristics his collection of poems which told about love poetry , winey poetry , prophet's praise feelings towards holy sites and all about Mysticism which: existence, ack now ledgement, absoluteness unity.

We had finished our work with a recap about what we have mentioned above (finding and result).

فهرس المحتويات:

مقدمة...أ.....
.....

شعر التصوف إبان الفترة الاستعمارية وأشهر موضوعاته وأعلامه.....1

1) مضامين الشعر الصوفي: 4

أولا:الحب الإلهي: 4

ثانيا: الحنين: 4

ثالثا: الدعاء والتوسل: 4

رابعا: مدح الرسول صلى الله عليه وسلم:..... 5

خامسا: مدح الخلفاء الراشدين والصحابة وتحميدهم:..... 6

2) أشهر أعلام التصوف: 7

1-"إبراهيم بن أحمد الشريف" (1207-1285هـ)،(1792-1868م): 7

2- "إبراهيم بن محمد التازي" (ت 866هـ/ 1462م): 8

3- "أبو عبد الله الشوذي" -الحلوي- (7337هـ/1337م):..... 8

4- "أحمد بن الحسين القسنطيني" -ابن قنفد- (810/741هـ):..... 9

5- "أحمد محمد المغزاوي" - ابن زاغو- (845/782هـ) (1441/1380م):..... 9

6- "السهروردي":.....10

7- "أحمد بن محمد الروذباري":.....11

الفصل الأول: عفيف الدين التلمساني، حياته، مؤلفاته، ديوانه، وشعره.....13

1) حياة الشاعر: 14

2) مؤلفاته:.....24

3) حول الديوان:.....27

منهج تحقيق الديوان: 28

4) شعره: 32
الفصل الثاني: الموضوعات التي شملها ديوان عفيف الدين التلمساني:.....40
تمهيد: 41
أولا: الغزل الصوف.....
.....42
1)الحب الإلهي.....
..... 43
ثانيا: الخمرة الصوفية.....
.....65
ثالثا: المدائح النبوية:.....74
رابعا: الأماكن المقدسة.....
.....80
خامسا: العقائد الصوفية: 87
1-الوحدة الوجودية: 87
2-الوحدة الشهودية: 88
3-الوحدة المطلقة: 89
خاتمة 99
قائمة المصادر والمراجع.....
.....101
الملخص.....
.....107.