

الحضور الإلهي في شعر أبي مدين شعيب التلمساني .

The divine presence in Abu Madyan al-Telmisani's poetry.

بوحلايس سلاف

عروس حسام*

جامعة العربي بن مهيدي - أم البواقي

جامعة العربي بن مهيدي أم البواقي .

مخبر تعليمية اللغة العربية والنص الأدبي في النظام التعليمي الجزائري. الواقع والآفاق.

soulefbouhelais@yahoo.fr

Houssemarrous86@gmail.com

تاريخ القبول: 15-06-2022

تاريخ التقييم: 04-04-2022

تاريخ الارسال: 29-01-2022

الملخص:

يعتبر الحضور الإلهي مظهرا من مظاهر العطاء الرباني، اختص الله به عباده الصالحين المقربين الذين تخلصوا من الأهواء والشواغل وسمت نفوسهم عن الشهوات والدنيا، فصفت قلوبهم، واستنارت بصائرهم، وزالت عنهم الحجب والأستار، وانكشفت الحقائق للبصائر، فشاهدوا الجمال والجلال الإلهي المطلق الذي هو أصل الحسن الظاهر في الأشياء، ومن هؤلاء الشعراء الذين تجلى عندهم الحضور الإلهي الشاعر (أبو مدين التلمساني) (ت 594هـ / 1198م)، وقد حصرت هذه الدراسة في الحضور الإلهي بمختلف مظهراته، فظهرت فكرة التجلي الإلهي واضحة في شعره من خلال الغيبة والحضور والتجلي الوجودي والشهودي، وكذا الحب الإلهي، وجاء شعره نابعا من الإيمان والانتماء فبرز هذا الشعور والقرب، وعبر الشاعر عما يقع له من كشف وتجل في قصائده الصوفية. كلمات مفتاحية: التصوف : الحضور الإلهي: أبو مدين التلمساني.

Abstract:

Divine presence is a manifestation of God's God's divine giving, by which God singled out his righteous and close-knit fathers, who have been rid of their whims and concerns and called their souls of lust and dandy, their hearts have been blindsided, their visionaries have been blindsided, and the facts have been revealed to the visionaries. This study was confined to the divine presence in

various appearances. The idea of divine manifestation was evident in his poetry through absenteeism, presence, existential and martyrdom, as well as divine love his poetry grew out of faith and belonging and gave rise to this feeling and proximity .

Keywords : Sufism :divine presence : Abu Madyan al-Telmisani.

* المؤلف المرسل

مقدمة:

التصوف شوق الروح إلى الله، وهو الحب الإلهي المجرد من المنافع والغايات المادية وهو استبطان روحي، لتجربة روحية عاشها الإنسان، أو وقع تحت تأثيرها، واختمرت في عقله ووجدانه، وامتألت بها مشاعره ، وفاحت بها أحاسيسه فلم يجد أمامه سوى التعبير عنها من أعماق قلبه، ومن فيض وجدانه، وهو من جهة أخرى تحليل وتفسير لأسرار الحياة الروحية والشاهد على صحتها . وهنا يعتبر التصوف اضطرابا، فإذا وقع السكون فلا تصوف.

من هنا جاء الشعر ليكون معيننا يرده الصوفية للارتواء من نبع التعبير الصادق، فهو أداة مناسبة لتصوير أدق حقائق الطريق، ولقد اشتغل الصوفي بذلك على لغة مغايرة نسبيا ليخفي حقائق تلوح للأتقياء العارفين فقط في ارتجالهم الذوقي إلى منابع النور الإلهي، سيرا بأقدام الصدق والتجرد عن الأكوان المادية، وطار بأجنحة المحبة لاختراق الحقيقة.

أتى هذا البحث ليسلط الضوء على عَلم من أعلام التصوف في الشعر الجزائري القديم وذلك في القرن 6هـ وهو الشاعر الغوث (أبو مدين شعيب التلمساني)*، راميا في ذلك إلى محاولة كشف هذا التجلي الإلهي عند الشاعر، وتصوير مختلف مظهراته في الشعر معتمدا في ذلك على آليات من المنهج السيميائي المناسب لتحليل النصوص الشعرية للشاعر الغوث، ومن هنا وجب طرح الإشكالات الآتية: ماهية التصوف في الإسلام؟ ماهو الحضور الإلهي؟ وما تجلياته في الشعر الصوفي الإسلامي؟ وكيف تجلى هذا الحضور في شعر (أبي مدين التلمساني)؟.

1. مفهوم التصوف:

كثرت التعريفات حول مفهوم التصوف وتشعبت حسب الديانات والفلسفات، وكذا تاريخيا، إلا أنه سيتم التركيز على مفهوم التصوف اصطلاحيا وذلك حسب المرجعية الإسلامية

1.1. تعريف التصوف:

أخذَ هذا المصطلح "التصوف" من الصفاء، و"الصفاء هو خلوص الباطن من الشهوات والكدرات، فعلم التصوف يهتم بصفاء القلب من الشهوات كحب الرئاسة وحب السمعة وحب المحمدة من الناس"¹، فالصوفية تهتم بالقلب لأن القلب هو الملك على مملكة البدن في الإنسان.

إذا عدنا إلى أصل التصوف أو الصوفية فإننا نجد اختلافا كبيرا بين مختلف التعريفات. فقد سئل (الشبلي)، لم سميت الصوفية بهذا الاسم؟.

فقال: "هذا الاسم الذي أطلق عليهم اختلف في أصله وفي مصدر اشتقاقه"، وقد نقل (الطوسي أبو نصر السراج) في كتابه اللمع الذي يعد أقدم مرجع صوفي أنه قال: "كان في الأصل صفوى"²، فاشتغل ذلك، فقليل صوفي.

وهناك رأي يقول: "إنما سموا صوفية لأنهم في الصف الأول بين يدي الله عز وجل بارتفاع هممهم إليه، وإقبالهم عليه، ووقوفهم بسائرهم بين يديه"³ والحقيقة أن هذا الرأي يتسم بالصحة نوعا ما، ذلك أنّ الصوفية وصلوا إلى هذه المرتبة لكونهم سارعوا في التقرب من الله وكشفوا إرادتهم في التعرف عليه.

2.1. ماهية الحضور الإلهي:

الحضور الإلهي مظهر من مظاهر العطاء الرباني، اختص الله به عباده الصالحين المقربين الذين تخلصوا من الأهواء والشواغل وسمت نفوسهم عن الشهوات والدنيا فصفت قلوبهم، واستنارت بصائرهم، وزالت عنهم الحجب والأستار، وانكشفت الحقائق للبصائر، فشاهدوا الجمال والجلال الإلهي المطلق الذي هو أصل الحسن الظاهر في الأشياء، وهؤلاء هم الصفوة من الأتقياء الصوفيين، حينما يشاهدون الموجودات، فإنما

يشاهدون ظلال الجمال الإلهي، فالله هو الذي أعار هذه الموجودات جمالها⁴، فالجمال الإلهي؛ هو أصل كل مظاهر الحسن المرئي في سائر المخلوقات التي تراها العيون. وتشهدها البصائر.

فالمعروف عند الصوفية أن العبد السالك إلى ربه إذا اجتهد وتخلص من شوائب النفس، وأكدارها وحظوظها يصل إلى مقام الولاية، "تحقق بالمعرفة اليقينية علما وذوقا وشهودا"⁵، وإن كثيرا من المكاشفات لتظهر لأهل المعرفة من الأولياء، بينما تغلق سرائرها عن عامة الناس، حيث "تحجيم عنها حجب كثيفة تتمثل في التعلق بالأغيار والأهواء والحظوظ النفسية".⁶ والنفس تسمو كلما ترفعت عن الدنيا وكلما تعذبت رغبة في الوصول إلى الحق تعالى.

يرى (ابن عربي) أن "الحضور بمثابة المشاهد الدائمة أو الحقائق الأبدية التي تشع على مرآة القلب والعقل ظلال أنوارها، فتولد المعرفة الحية اليقينية الذوقية"⁷ ويتجلى الله بذاته وكرمه على العبد العارف الصافي الذي فرغ قلبه لله، فلم يعد مشهودا له سواه. ولا معروفا له إياه.

3.1. تجليات الحضور الإلهي في شعر التصوف الإسلامي:

إن طبيعة الحق سبحانه وتعالى هي ذات وصفات وأفعال، فانحصر الحضور أو التجلي في ثلاثة أقسام والتي سيتم إيرادها على النحو الآتي:

أ – الحضور الوجودي الذاتي:

هو تعيينات للحق بنفسه ولنفسه ومن نفسه، وهو "مجرد عن كل مظهر وصورة وعالم هذا التجلي؛ هو عالم الأحدية حيث تظهر ذات الحق منزهة عن كل صفة واسم ونعت ورسم، وهذا العالم هو عالم ذات الحق وهو سر أسرار الغيوب"⁸، فهو المرآة التي تنعكس عليها الحقيقة الوجودية المطلقة، ويكون الوجود هنا مطلقا لأنه مرتبط بالحق المطلق.

ب- الحضور الوجودي الصفاتي:

هو تعيينات الحق بنفسه لنفسه في مظاهر كمالاته "الأسمائية"، و"مجالى نعوته الأزلية. وعالم هذا التجلي هو عالم الوحدة حيث تظهر الحقيقة الوجودية بمظاهر كمالاتها فتبدو الموجودات في صور الأعيان الثابتة، أي المعقولات التي لا تتغير بتغير ممثولاتها في

الأشياء، فهي الحقائق، أو صور المعقولات للكائنات⁹، وبهذا يكون الحضور الوجودي الصفاتي أقل درجة من سابقه، لأنه مرتبط بصفات الحق الأزلية.

ج- الحضور الوجودي الفعلي:

هو تعيينات الحق بنفسه ولنفسه في مظاهر الأعيان الخارجية والحقائق الموضوعية و"عالم هذا التجلي الخارجي؛ هو عالم الواحدانية حيث تظهر الحقيقة الوجودية المطلقة بذاتها وصفاتها وأفعالها"¹⁰. فيتجلى الحق في صور الأعيان الخارجية النوعية والشخصية والمعنوية.

إذن، فهذا هو الحضور الذي يرى ابن عربي أنه تعيينات للوجود المطلق، فظواهر الوجود المحسوسة والمعنوية لا تتصل بطبيعة الوجود المطلق، فالحق واحد في وجوده، كثير في ثبوته أي مظاهره، "فالخلق عنده بدو من الحق، وفي كثرتة صور للواحد الأحد، فنراها مفرقة ومتعددة، ولكنها في الحقيقة تبطن حقيقة واحدة أحدية."¹¹ والمراد هنا أن مجموع الصفات والوجود بأنواعه ومراحلها لا يتضح إلا باجتماع الحق مع صفاته التي تشكل جوهر الوجود الحقيقي.

ويبين (ابن عربي) ما يقع من التجلي في نفس المتصوف وروحه من مشاهدة وتجليات إلهية عرفانية لتعظيم الحق؛ فجلس على بساط الأدب والمراقبة والحضور والتهيؤ، وتولى الله تعليمه على الكشف والتحقيق متبعا قوله تعالى: "اتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ"، سورة البقرة، الآية 282. وقوله: "وَعَلَّمَنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا"، سورة الكهف، الآية 65. فلما كان قلبه مطهرا فارغا، وكان منه الاستعداد، تجلى له الحق معلما، وأطلقت تلك المشاهدة على معاني هذه الأخبار والكلمات، وهذا ضرب من ضروب المكاشفة¹²، وهذا الطريق يكون بالإيمان والمشاهدة لا بالعقل من جهة الفكر بل هو من جهة عرفانه وإيمانه فهي ما وراء النظر العقلي.

يقول (الجنيد ت 298 هـ): "أخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت، فيحصل لصاحب الهمة في الخلوة مع الله وجهها من العلوم ما يغيب عندها كل متكلم على البسيطة،

بل كل صاحب نظر وبرهان ليست له هذه الحالة، فإنها وراء النظر العقلي¹³ ووردت المكاشفة؛ لغة "من الكشف، وهو رفعك الشيء عما يواريه ويغطيه، وكشف الأمر، أظهره"¹⁴

ويعرض صاحب معجم اصطلاحات الصوفية في قسم الحقائق قوله في المكاشفة: "هي شهود الأعيان وما فيها من الأحوال في عين الحق، فهو التحقيق الصحيح بمطالعة تجليات الأسماء الإلهية"¹⁵. أما المحاضرة: فهي حضور القلب، وقد يكون بتواتر البرهان، وهو بعد وراء الستروان كان حاضرا باستيلاء سلطان الذكر، فالمحاضرة تطلق على حضور القلب في لطائف البيان وحضور القلب مع الحق في الاستفاضة من أسمائه تعالى والمكاشفة تطلق على تحير السر في خطر العيان، فالمحاضرة تكون في شواهد الآيات، والمكاشفة في شواهد المشاهدات وعلامة المحاضرة دوام التفكير في رؤية الآية¹⁶، وعلامة المكاشفة دوام التحير في كنه العظمة.

أما المشاهدة أو كما أطلق عليها (الكاشاني) المعاينة، "وهي في لسان العرب المعاينة من الأصل "شهد"¹⁷، فهي "شهود الذات بارتفاع الحجاب المطلق، وهي في ولاية الذات، كما أن المكاشفة في ولاية النعت"¹⁸. وهي عند (ابن عربي): "تطلق على رؤية الأشياء بدلائل التوحيد وتطلق بإزاء رؤية الحق في الأشياء، وتطلق بإزاء حقيقة اليقين من غير شك"¹⁹.

يتضح إذن من خلال هذه المعاني: المحاضرة ابتداء ثم المكاشفة ثم المشاهدة، فهي مشاهدة الجمال، وهو تجلي القلوب بالسرور والأنوار²⁰ ومن هنا تجلت أنوار الكون وآياته عن طريق هذه الحقائق الصوفية، كما أورد (الجنيد) قوله: "المشاهدة وجود الحق مع فقدانك، فصاحب المحاضرة مربوط بآياته، وصاحب المشاهدة ملقى بذاته وصاحب المحاضرة يهديه عقله، وصاحب المكاشفة يدنيه عمله، وصاحب المشاهدة تمحوه معرفته"²¹. يبرز هنا أن المرید كان لابد له من المرور بمراحل عديدة ليصل إلى الحضرة، وأن المحاضرة سبيل إلى المكاشفة، وهنا نقول متى ما كانت المكاشفة تحققت المحاضرة.

2. دلالة الحضور الإلهي في ديوان أبي مدين التلمساني:

يعتبر الشاعر الصوفي (أبو مدين التلمساني) من أكثر الشعراء توظيفا للحضور الإلهي في شعره، وهو بذلك منارة للتصوف في هذا المجال، والقارئ لأشعاره يكتشف جليا كيف كان هذا الحضور الإلهي من خلال مختلف مظهراته.

1.2. التجلي الوجودي والتجلي الشهودي:

يعرف (ابن عربي) التجليات من حيث هي أصل المعرفة: "التجلي هو ما ينكشف للقلب من أنوار الغيب"²²، فهو يبين لنا حقيقة المعرفة وأداتها وموضوعها، فالمعرفة انكشاف يتحقق برفع الحجاب أو حجب القلب. إن أول مراتب التجلي في مرتبة تجلي الله بأفعاله وهذا التجلي من الحق؛ عبارة عن مشاهدة يرى فيها الولي الكامل العارف جريان القدرة في الأشياء، فيشاهده أنه محركها، ومسكنها بنفي الفعل عما سواه، وإثباته لله جل ثناؤه وعظم شأنه. ويرى العارفون "أن الأولياء الذين في مقام تجلي الأفعال بالرغم من حسن استعدادهم، وعلو مقاماتهم"²³، فإنهم في واقع الأمر محجوبون لأن الذي يفوتهم من عطاءات الله أكثر مما ينالهم، وأن تجليات الأفعال الإلهية حجاب لتجليات أعلى منها، هي تجليات الحق في أسمائه وصفاته.

وبذلك يفتح على عباده بالمكاشفة للحقائق الوجودية، وتجليات الله على أوليائه لا تنقطع بأبواب العلم به والمعرفة بكماله وجلاله، عندما تشرق قلوبهم بأنوار اليقين، يكونون في مقام المشاهدة؛ وهي الإدراك المباشر عن الشهود القلبي، فيعيشون مع الله في أنس دائم وسعادة غامرة، تغيب عن أنظارهم رؤية الخلق بما أشرق على قلوبهم من أنوار المعرفة واليقين وهم يدركون تماما أنهم ما وصلوا إلا بفضل الله، فهو الذي وفقهم للطاعات، وأحيى قلوبهم بنور معرفته ومحبة رسوله²⁴. ونجد هذا التأييد العرفاني عند المتصوفة الذين أفنوا ذواتهم في الذات الإلهية، فجاءت أشعارهم مضمخة بهذا التجلي الإلهي، ومن هؤلاء المتصوفة الذين برز لديهم هذا التجلي أبو مدين شعيب التلمساني.

أ. الغيبة والحضور:

تتضح لنا في شعر المتصوف أبي مدين مظاهر شتى للحضور الإلهي التي حملت أسمى معاني السمو الروحي، وهو بين الغيبة والحضور، وبين البقاء والفناء، فالشاعر غائب عن الخلق حاضر بالحق فعلى حسب غيبته عن الخلق يكون حضوره بالقلب عند الحق، الغيبة عن الحس؛ مقام أو حال فيه نقله من عالم الحس والشهادة إلى عالم الغيب. ومن التجلي

الشهودي يكشف له عن التجلي الشهودي، فتكون المحاضرة ثم المكاشفة ثم المشاهدة²⁵، ونجد ذلك في قوله: ²⁶

أَزَالَ حُجُبَ الْغَطَاءِ عَنْهُمْ فَاسْتَنْشَقُوا نَفْحَةَ مِنْ هَوَاهُ
جَلَىٰ بِالنُّورِ وَالْبَهَا لَهُمْ فَقَالُوا يَا هُوِيَ هُوَ

والغيبية والحضور من لغة الصوفية، لغة من الأصل: "غيب)، من غاب الشيء في الشيء، والغيبية من الغيبوبة²⁷" فالمقصود من الغيبة مثلما جاء عند ابن عربي: "غيبية القلب عن علم ما يجري من أحوال الخلق لشغل الحس بما ورد عليه"، ولا تكون الغيبة إلا في تجل إلهي²⁸. كما ورد التعريف نفسه في هامش (الكاشاني)، وفي كتاب صاحب التعريفات.

نلاحظ من هذين البيتين وجود علامة التجلي والحضور، والتي أوردها الشاعر بمجرد تجلي الحق الذي أكده من خلال أيقونة النور وهي علامة سيمائية تدل على الله سبحانه وتعالى، والحضور عند (ابن عربي): "هو حضور القلب بالحق عند غيبته فيتصف بالفناء والحضور²⁹" وهو "شهود أي رؤية الحق بالحق³⁰"، و"التجلي هو ما يظهر للقلوب من أنوار الغيوب³¹". يتضح من مقولات ابن عربي أن القلب يفنى في الحق، وما هذا الفناء إلا زيادة في القرب من الحق وحضوره، هذا الأخير الذي لا يتأتى إلا بالرؤية القلبية المعنوية لا الحقيقة.

ب. الصحو والسكر:

حال الصحو والسكر من أحوال الصوفية في السلم الروحي؛ فالصحو رجوع إلى الإحساس بعد الغيبة، و"السكر غيبة بوارد قوي، والسكر زيادة على الغيبة من وجه³²". والغيبية تكون بما يغلب على قلوبهم من موجب الرغبة والرغبة، ومقتضيات الخوف والرجاء، والسكر يكون لأصحاب المواجهيد³³، فإذا كشف العبد بنعت الجمال، حصل السكر، وطاب الروح، وهام القلب بهذا السكر الروحي المعنوي في حب الحق .

ويقول (أبو مدين الغوث):³⁴

إِنْ لَاحَ مِنْ الْأَفُقِ الْوَصَالِ صَبَّاحُ
يا صاحٍ ليس على المَجِبِّ جُنَاحُ
قم يا نديمي إلى المَدَامَةِ واسقنا
خمرًا تنير بشرهها الأَزْوَاحُ
وبشرهها أضحي الخليل مُنَادِمًا
فَعُهُودُهَا عند الإلهِ صِحَاحُ

استعمل الصوفية رمز الخمر، بأسمائها وصفاتها، كما نلمح في هذه المقطوعة الشعرية عند الشاعر: "المدامة، الشرب" وما في معناه: " الشراب، السكر"، وبمفهومات متعددة ومدلولات، ورموز سيميائية تشير إلى الذات الإلهية، وإلى الأسرار، والسكر: هو السكر العقلي، وهو سكر العارفين، والسكر الإلهي هو ابتهاج وسرور بالكمال، فمن أسكره الشهود، فلا صحو له، ولا يقاس هذا السكر على شارب الخمر المادي لما يقتضيه من هم وغم، وإنما هو سكر معنوي تتضح دلالاته السيميائية في البناء الشعري للصوفي .

والسكر لغة نقيض الصحو، والسكر: "حيرة بين الفناء والوجود في مقام المحبة الواقعة بين أحكام الشهود"³⁵. ويقول (الجرجاني): "وعند أهل الحق، السكر: هو غيب بوارد قوي، وهو يعطي الطرب والالتذاذ وهو أقوى من الغيبة وأتم منه"³⁶، والسكر امتلاك سلطان الحال، والصحو عود ترتيب الأفعال، وتهذيب الأقوال. والصحو، "رجوع إلى الإحساس بعد الغيبة بوارد قوي"³⁷ والتجلي الإلهي، وإلى الحب الإلهي، وكما تشير إلى حقائق الغيب، والتصوف أو علم الحقيقة.

ويصرح الشاعر بفكرة التوحيد والفناء من خلال ما سبق ذكره، مثلما نجد ذلك عند (أبي مدين شعيب الغوث) فالتوحيد عنده: "هو القطب الذي عليه المدار"³⁸ وفكرة الفناء في التوحيد، هي الأساس الذي قام عليه مذهبه: "التوحيد سري ووطني ومستقري وسكني وهو مبدئي ومنتهاي، وهو الأساس لبنائي"³⁹، فالتوحيد عند الصوفيين "هو شهادة المؤمن يقينا أن الله هو الأول في كل شيء وأقرب من كل شيء"⁴⁰

وبين أحوال الخوف والشوق والحب، وحال الجمع والفرق والغيبة والحضور والفناء، يرتقي الشاعر الصوفي، ويتسامى بنورانية التجلي الإلهي، فيترجمها شعرا يشع نورا وشوقا واحترافا في مقامات الصبر والشكر والرجاء، والتوكل، واليقين، وها هو أبو مدين في تجل وجودي يتحرر من ذاته، وهو المحب العاشق منفلت إلى ذات المحبوب، فيمتد إلى المحبوب أو في المحبوب: أي إلى حقيقته الوجودية، فهو حب يعبر من داخل المحب إلى خارجه.

بهذا الحب يبلغ الإنسان إنسانيته الحقّة، ويكون فناؤه في الحب، والشوق بفناء الإحساس عما سواه، فهذا هو الحب الذي يرفع حجب الأنا فيكشف له عن الجمال والجلال، وتتكشف له حقيقته الإنسانية⁴¹، وهذا التجلي لا يكون إلا بالذوق، لأنه تقبل المرء لتأييد الله المحب المحبوب.

فالحب والهوى يتحقق بالفناء، ولا يكون ذلك إلا برؤية الآخر في الأنا، باعتبار الأنا مرآة تنعكس عليها صورة الآخر المحبوب، وسعت الأنا من خلال تجربتها في المجاهدة والكشف والترقي وراء مطابقة الأصل للصورة، ليكونا أصلا واحدا. ويفصل ابن عربي حديثه عن المرأة في التجلي الشهودي فيقول: "فعال الطبيعة صور في مرآة واحدة، لا بل صورة واحدة في مرآيا مختلفة"⁴²، فهذه المشاهدة اليقينية هي انعكاس للنور الإلهي كما الصورة في المرأة انعكاس لأصلها الخارجي، وبالتالي العلاقة بين صورة تجلي الشهود والشاهد، هي علاقة عرفانية ناتجة عن تواصل سر الشاهد، وسر الحق.

أما السكر فهو محو الصفات ورفع الحجب، والحب هو فناء لإنيّة الذات في إنيّة الأعلى، وبقيائها به. والخمر يشترك مع الحب في إنيّة الذات، وتحوله من حال إلى حال.⁴³ ومن هنا كان اقتران الحب الإلهي بالخمرة الإلهية، ففي الغيبة يهلكه الشوق وفي اللقاء يهلكه الاشتياق، فلا يزال معذبا في آلام الغيبة يرجو الشفاء باللقاء⁴⁴، فإذا التقى يزيد وجده والتجليات لا تتكرر، فينتقل من عالٍ إلى أعلى، فيحدث مزيد من التعلق والمحبة به ويتضاعف حبه فيتضاعف شوقه.

تزخر قصائد (أبي مدين التلمساني) بالحب الصوفي الموصول بالخمرة والسكر والغيبة والشوق، فنكاد نلفها في كل ديوانه مع وصف المحب بصفات الأنوثة، وهنا أيضا تتجلى فكرة ابن عربي في وصف الجمال والجلال، وفهم جوهر الوجود، وماهية الحقيقة الإنسانية فشكل موضوع الأنثى محورا أيضا في شعره، كما هو عند الشيخ الأكبر حين يضع النظائر الوجودية للأنثى، كما للطبيعة مكانة خاصة عنده كذلك، فهي تجل لاسم إلهي يضيق المقام لربط هذا الموضوع بالتجلي الشهودي والوجودي.⁴⁵

وهكذا عاش الشاعر الصوفي (أبو مدين الغوث) تجربته الصوفية في تجليها الشهودي والوجودي، في هذه المعرفة اللدنيّة بمقدار بلوغه كمال عقل وقلب وجوارح وبالتالي بمقدار تقبل تأييد الواحد الأحد له، فيكون قد حقق في ذاته هذا التجلي

الشهودي، كما يكون قد كشف له التجلي الوجودي كما فسره ابن عربي، فالكشف الوجودي يفنيه في نور هذا التجلي، ويؤيده بعرفان، والتجليات الذاتية في مستوى الوجود هي مظهر تجليات نور الأنوار في مستوى العرفان، والتجليات الصفاتية؛ هي مظهر أنوار المعاني، والتجليات الفعلية؛ هي مظهر أنوار الطبيعة.

عوالم الوحدات هي: "عالم الأحدية، وعالم الوحدة، وعالم الوجدانية"⁴⁶ والتجليات الوجودية هي: "التجليات الذاتية والصفاتية والفعلية أو أفعالية". والتجليات العرفانية أو النورانية هي: "نور الأنوار، وأنوار المعاني، وأنوار الطبيعة"⁴⁷. من خلال هذا التقسيم تبرز لنا جليا أنواع التجليات حسب المقصد منها، فإذا أراد الصوفي أن يجد التجليات الوجودية كان ذلك في البحث عن الذات في صفاتها وأفعالها، وأما إذا أراد الكشف عن الحقيقة وكنه الوجود بحث عنهما في التجلي الإلهي من خلال الطبيعة ومبدعها.

2.2. الحب الإلهي:

لا يمكن الحديث عن الحضور والتجلي الإلهي عند (أبي مدين التلمساني) دون التطرق إلى الحب الإلهي، والذي يعد صورة عاكسة للتجلي الإلهي في شعر المتصوفة، لما له من قدرة على كشف التجربة الصوفية في إبداعات الصوفيين، فالغزل الصوفي هو "غزل بتجليات عديدة لحقيقة واحدة، وبأسماء مختلفة لمسمى واحد، فضلا عن كون هذا الغزل رمزا وتلميحا للأسرار الصوفية الشاطحة، وحيلة فنية لوصف العبد لربه وصفا أدبيا يحاكي الشعور الذاتي للعبد وفرديته".⁴⁸

يتجاوز الصوفية أثناء توجيههم للذات الإلهية العلية ومناجاتهم لها، وندائهم عليها وتعلقهم بها، علاقة العابد بالمعبود والخالق بالمخلوق، إلى علاقة العاشق بالمعشوق، بحيث تكون رغبة الاتصال به والتشوق إليه أمرا يغلب على الصوفي، حتى يغلق كامل المنافذ أمامه، وحتى يدرك كل ماعدا المحبوب، من أجل أن يخلص له وحده.⁴⁹ ولا يكون هذا الإخلاص إلا باتحاد العبد مع ربه في صورة المحب الوفي لمحجوبه.

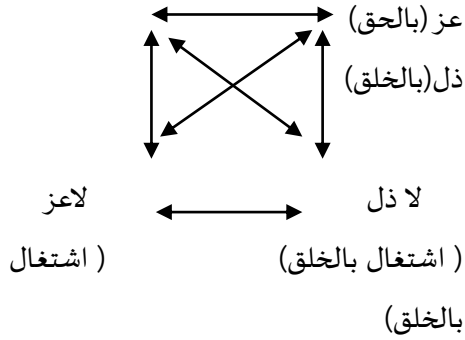
لقد عبر (أبو مدين التلمساني) في ديوانه باستخدام أسلوب الغزل، عن عشقه المتوهج للخالق، وعن تجسيد الإبداع الإلهي في الأنوثة، وشكا شوقه الدائم للتقرب منها والفاء فيها فمما جاء في قصيدته النونية (الخميرية):⁵⁰

أَذَاكِرَهَا قِفْ عِنْدَ حَدِّكَ وَأَقِفَا	بِعَقْلِكَ عَمَّا حَايَرَ الْعَقْلَ وَالذِّهْنَ
أَتَزَعَمُ فِيمَا قُلْتَ أَنَّكَ عَارِفٌ	أَتَزَعَمُ فِيمَا قُلْتَ أَنَّكَ عَارِفٌ
لَقَدْ رُمْتَ مَا لَا تَسْتَطِيعُ مَرَامَهُ	وَأَنْتَى لَهَا حَدٌّ يَكْفِيْهَا أَنْتَى
كَفَّاكَ بِأَعْيَانِ الْوُجُودِ مُفَكِّرًا	بِكُلِّ مَلِيحٍ يَمْلَأُ الْعَيْنَ وَالْأُذْنَ
فَذَلِكَ عَيْنُ الْعَرِزِ إِنْ رُمْتَ عَزَهَا	فَمَنْ رَامَ أَنْ يَحْيَا بِهَا دَائِمًا يَفْنَى
إِلْمَهَا جَمِيعَ الْكَائِنَاتِ مُشَوِّقَهُ	تَزِيدُ افْتِقَارًا وَهِيَ عَنْهُمْ مَا أَعْنَى
لَهَا مُطْلَقُ الْوَجْهِ الْحَسِينِ الَّذِي نَأَتْ	جِنَايَتُهُ لِكَيْفَا أَبَدًا تَجْنَى
وَمَا الْعَقْلُ إِلَّا مِنْ مَوَاهِبِ جُودِهَا	غَدَا وَلِهَا فِي أَمْرِهَا طَائِعًا مَثْنَى
يَقُولُ أَنْاسٌ قَدْ تَمَلَّكَهُ الْهَوَى	أَجَلٌ لَسْتُ فِي لَيْلَى بِأَوَّلِ مَنْ جُنَا
جَنَنْتُ بِهَا عَنْ كُلِّ مَا عَلِمَ الْوَرَى	وَأُظْهِرُ لُبِّي وَالْمُرَادُ سِوَى لُبِّي
وَإِنِّي كَمَا شَاءَ الْغَرَامُ مُوَجِّدٌ	وَإِنْ مَلْتُ تَمْوِيْهَا إِلَى الرَّوْضَةِ الْغَنَّا
يُذَكِّرُنِي مَرُّ النَّسِيمِ بِعُرْفِهَا	وَيُطْرِبُنِي الْحَادِي إِذَا بِاسْمِهَا غَنَى
وَلَا عَجَبٌ مِنِّي الْحَيْنُ وَدُو الْهَوَى	إِذَا سَاقَهُ شَوْقٌ إِلَى قَصْدِهِ حَنَّا
فَلِلَّهِ مَا أَرْضَيْتِي فُؤَادِي لِمَا بِهِ	وَذَا الْحَالِ مَا أَحَلَى وَذَا الْعَيْشِ مَا أَهْنَا

بعد أن استفتح (أبو مدين) نونيته بالحديث عن الخمرة الصوفية، وما يتعلق بها من معان عرفانية وأحوال، انتقل إلى موضوع الغزل متكئا في ربطه بين الرمزين الصوفيين (الخمرة والغزل) على توجيه العتاب إلى السالك الذي يدعي جهلا وغرورا أنه عارف، إذ لم يتجرأ أحد من شيوخه أو ممن سبقوه في طريق السلوك أن ينسب العرفان لنفسه، فكيف يفعل هو؟ يتضح أن التصوف جليل، وطريقه شاقة وطويلة تتطلب المجاهدة والرياضة الروحية والصبر والتواضع.

إذا كان محور التصوف الأساسي هو الرغبة في المعرفة، فإنه لا مناص للسالك من اتخاذ الحب طريقا للوصول إلى حقيقة المعشوق، ولا تكتمل المحبة في عرف الصوفية إن بقيت ذرة تعلق واحدة بالخلق في قلب المريد، ويمكن تجسيد العلاقة القائمة بين هاتين العلامتين (العز/ الذل) اعتمادا على المربع السيميائي كطريقة في التحليل، اجترحه (غريماس) وأريد منه إظهار التقابلات ونقاط التقاطع في هذه المقطوعة الشعرية، وهنا

يتكون من أربع زوايا تمثل الزاويتان العلويتان الشيء ونقيضه، أما في الأسفل فتمثلان نفي الشيء ونفي نقيضه كما في المربع السيميائي الآتي:



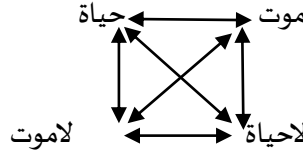
الشكل رقم 1 مربع سيميائي في الثنائيات

نلاحظ من خلال هذا المربع السيميائي أنه مبني على علاقيتين هما التضاد والتناقض، وكذا الانتظام والترابط، حيث تتجسد علاقة التضاد بين ثنائيي (العز والذل) وعلاقة التناقض بين ثنائيي (العز واللا عز)، و (الذل واللا ذل) بينما تنتظم ثنائيتا (العز واللا ذل) و (الذل واللا عز) تحت رابطة التضاد. وهذا يؤكد على فكرة أبي مدين القائلة بوجود التناقضات، فلا عز في البعد والهجر، ولا ذل في القرب والاشتغال بالحق.

تعلو روح الصوفي بالابتعاد عن الخلق، والتخلي عن الشهوات، والتأمل في جمال الخالق المتجلي في الكون، حتى إذا أشرق عليه الفيوضات الربانية، تحقق بأن الله تعالى هو المعشوق الأول والأوحد، فليس في الوجود ذات أحق أن تعشق غير الذات الإلهية، ذات المحبوب الأقدس. تلك هي فلسفة (أبي مدين) في الحب، فما عشق أحد محبوباً غير ذات الله تعالى، ولا هام بجمال غير جماله الأقدس، وإن تهيأ له غير ذلك.

يواصل (الغوث التلمساني) رحلته في التجلي الإلهي من خلال الحب الإلهي فبعد أن يتجاوز المرید مقام الورع أو الزهد، ويتقن بعده مقام العبادة والمجاهدة، ثم يبلغ مقام المحبة، فيهجر المعارف والخلان، ويترك ما ألفه من ديار وربوع، فيقبل على محبوبه المطلق ينشد قلبه ويسكب العبرات شوقاً إليه، ويتغنى بلسان العاشق الولهان، ينتقل بعدها إلى

مقام المعرفة وهو المنتهى، حيث تغشاه حالة الفناء وتتكشف له خلالها أنوار التجلي، وهو ما قصده أبو مدين في البيت الثالث بقوله: " فمن رام أن يحيا بها دائما يفنى"، وهنا إذا بلغ السالك مقام المعرفة، ونزل فيه وحل به دعاه لسانه إلى الفناء والمحو، والثبات والصحو فالعلاقة إذا بين الذات (الصوفي) والآخر (الحق) تقوم على جدلية الفناء/ البقاء، ما يجعل هاتين الثنائيتين قابلتين للانتظام وفق أبعاد المربع السيمائي التالي:



الشكل رقم 2 مربع سيمائي ثنائية الموت والحياة

تبنى العلاقات بين الوحدات في المربع وفقا للتضاد، والتناقض، والتشاكل، فعلاقة التضاد تكمن بين قيمتي (الموت/ الحياة)، فالحياة ضد الموت، غير أن وجود أحدهما يفرض وجود الآخر، بمعنى أن موت المرید يترتب عنه تحقق حياته الفعلية (الفعلية أو الإثبات).

أما علاقة التناقض فتنشأ بين قيمتي (موت/ لا موت)، وبين (حياة / لا حياة) فتحقق إحداها ينفي وجود الأخرى، فلا وجود لإحدى القيمتين مع الأخرى متزامنتين. وتبرز علاقة التشاكل (Isotopie) بين ثنائيي (موت / لا حياة)، فكل وحدة من الثنائية تتضمن معنى الأخرى.

ومعشوقة الشاعر كما يصفها في البيت السادس، تشترك المخلوقات قاطبة في حبها وتمنى وصالها، تشاقها كل الأنفس، وتهفو إليها كل ذرة في الوجود، وهي تَمُنُّعُ وتَرَفُّعُ كلما ازداد هيام العاشقين بها وافتقارهم إليها، ازدادت هي تعاليا ورفعة عنهم، حيث يؤمن الصوفية أن الكون كله يدور في حركة عشقية عظيمة، حول مركز واحد هو: الله سبحانه وتعالى، فلكل مخلوق إيقاعه الوجودي، ونغمته الكونية الخاصة في هذا الوجود اللامتناهي والتي يشارك بها في أداء معزوفة كونية هائلة، تؤديها المخلوقات بصوت واحد بإيقاع وتناغم. كما نجد الشاعر يصور بعض العوائق والمثبطات التي تحول بين الذات المحبة والذات المحبوبة، وتثني العزم على خوض مغامرة المحبة من أجل العودة إلى المحبوب، كما تصور إصرار الذات الصوفية على التصدي لها وإبطالها، والعزم على خوض مغامرة المحبة، وتسامي

الذات في مدارجها، لتحقيق العودة الاختيارية، والنماذج المصورة لذلك كثيرة، منها قول أبي مدين:⁵¹

يَا خَلِيلِي خَلِيَانِي وَوَجْدِي	أَنَا أَوْلَى بِنَارِ وَجْدِي صُلِيَانِي
إِنَّ لِي فِي الْغَرَامِ دَمْعًا مُطْبِعًا	وَفُؤَادًا صَلْبًا وَصَبْرًا عَصِيَانِي
أَنَا مِنْ عَاذِلِي وَصَبْرِي وَقَلْبِي	خَائِرٌ، أَيْهِمْ أَشَدُّ عَتِيَانِي
أَنَا شَيْخُ الْغَرَامِ مَنْ يَتَّبِعُنِي	أَهْدِيهِ فِي الْهَوَى صِرَاطًا سَوِيَانِي
أَنَا مَيِّتُ الْهَوَى وَيَوْمَ آرَاهُمْ	ذَلِكَ الْيَوْمَ يَوْمَ أُنْعَثُ حَيَانِي

كما يتضح المعنى الصوفي في مرحلة الفناء عن الذات، فيحصل الزوال من هيبة نور المتجلي، وهو الكبير المتعال ولا يكون ذلك إلا بعد موت النفس وقهرها، فإنها حينئذ تحيي بشهود ربها، حياة لا موت بعدها. وفي قوله "أحب لقا الأحاب في كل ساعة"، أي: إنما حصلت له المناجاة والقرب الحقيقي حين شعر بحاجته للقاء في كل وقت وحين، فاتصل جزء معناه بكل المعنى المحيط به، وهو بحر فني فيه وحرّم على غيره المحبة كتحرّيم المراضع على موسى وذلك في قوله "حرامّ على قلبي محبّة غيركم"، ويحصل السرور والهناء باللقاء عندما يتصل القلب بالمحبوب اتصال الجزء بالكل أو إن شئنا قلنا اتصال العضو بالعضو ويشير إلى ذلك بقوله "كما نبتت في الراحتين الأصابع"، وقد عبر أبو مدين عن كل هذه المعاني بقوله:⁵²

أُحِبُّ لِقَا الأَحَابِ فِي كُلِّ سَاعَةٍ	لَأَنَّ لِقَا الأَحَابِ فِيهِ المُنَافِعُ
أَيَا قُرَّةَ العَيُونِ تَاللهِ إِنَّنِي	عَلَى عَهْدِكُمْ بَاقٍ فِي الوَصْلِ طَامِعُ
لَقَدْ نَبَتَتْ فِي القَلْبِ مِنْكُمْ مَحَبَّةٌ	كَمَا نَبَتَتْ فِي الرَّاحَتَيْنِ الأَصَابِعُ
حَرَامٌ عَلَى قَلْبِي مَحَبَّةٌ غَيْرِكُمْ	كَمَا حَرَمْتُ عَنْ مُوسَى تِلْكَ المَرَاضِعُ

يضحي الشاعر أبو مدين بأهله و وطنه، وأصحابه في سبيل نيل مراده وتحقيق غايته وهي القرب من الله تعالى ونيل رضاه والفناء في حبه، ويستوحش من الخلق، ويستأنس بحبيبه الذي يسكن قلبه ولا يبرّحُه، ويرضى بالذل من أجله، وهنا دلالة واضحة على بروز علامة الشوق والتعلق من خلال أيقونة "الأحاب"، بل ويرى الذلّ له عين العزّ، لأنه من أجل

المحبيب، بل يهتمونه بالجنون فيرى في الجنون لذة؛ لأنه من أجل المحبوب ويعبر عن ذلك بقوله⁵³:

طَالَ اشْتِيَاقِي وَلَا خِلُّ يُوَانِسِي وَلَا الزَّمَانُ بِمَا تَهْوَى يُوَافِينِي
هذا الحبيب الذي في القلب مسكنه عليه ذقتُ كؤوسَ الدَّلِّ والمَحَنِ
عليه أنكرني من كان يعرفني حتى بقيتُ بلا أهلٍ ولا وطنٍ
قالوا جُنُنتَ بمن تهوى فقلت لهم ما لذة العيش إلا للمجانين

من يطالع قصائد أبي مدين في الحب الإلهي ، سيتبادر لذهنه أنه شعر في الغزل وهو في الحقيقة يشدو شاكيا آلم الفراق والتباكي على فقد الحبيب، وأي حبيب هو الخالق الذي يذوب الشاعر وينصهر في بوتقة عشقه من خلال التجلي في حضرته، ويقول في ذلك: ⁵⁴

لَسْتُ أَنْسَى الْأَحْبَابَ مَا دُمْتُ حَيًّا مُذْ نَأَوَّا لِلنَّوَى مَكَانًا قَصِيًّا
وَتَلَّوْا آيَةَ الْوَدَاعِ فَخَرُّوْا خَيْفَةَ الْبَيْنِ سَجْدًا وَبُكْيَا
وَلِذِكْرَاهُمْ تَسِيحُ دَمْعِي كَلِمَا اشْتَقْتُ بُكْرَةً وَعَشِيًّا
وَأُنَاجِي الْإِلَهَ مِنْ قَرْطِ وَجْدِي كَمُنَاجَاةِ عَبْدِهِ زَكْرِيَا
وَهَنْ الْعِظَمَ بِالْبَعَادِ فَهَبْ لِي رَبِّ بِالْقَرَبِ مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا
وَاسْتَجِبْ فِي الْهَوَى دَعَائِي فَإِنِّي لَمْ أَكُنْ بِالِدَعَاءِ رَبِّ شَقِيَا
قَدْ فَكَّرْتُ قَلْبِي الْفِرَاقُ وَحَقًّا كَانَ يَوْمُ الْفِرَاقِ شَيْنًا فَرِيًّا
وَاخْتَفَى نُورَهُمْ فَنَادَيْتُ رَبِّي فِي ظِلَامِ الدُّجَى نِدَاءً حَفِيًّا
لَمْ يَكْ الْبَعْدُ بِاخْتِيَارِي وَلَكِنْ كَانَ أَمْرًا مَقْدَرًا مَقْضِيَا

يتضح جليا للملاحظ لهذا المقطع الشعري ذلك الاقتباس من القصص القرآني وخاصة من سورة يوسف وسورة مريم، وهو اقتباس في الرمز السيميائي الذي يجعل الشاعر يهيم في الشوق والحنين، وذلك في الحقيقة يدل دلالة قاطعة على ارتباط الشاعر بربه ارتباطا يؤكد حبه وشوقه لخالقه، حيث رسم الشاعر صورة مغمورة بالشوق والحزن والبكاء والشكوى وانفطار القلب من ألم الفراق ، وهنا نجده يتضرع بين يدي الله في جوف الليل طالبا الوصال ، مثلما نجده في لوعته ووجده الذي صلى كبده صابرا ، وبقي كذلك إلى أن وصف نفسه بشيخ الغرام بمعنى أنه وصل إلى أعلى درجات الحب والشوق المحرق والخوف المقلق مما جعله أشد معاناة من غيره.

خاتمة:

تأتي الخاتمة التي تحاول رصد أهم النتائج التي أسفرت عن تتبع تمظهرات الحضور الإلهي في شعر أبي مدين التلمساني، والذي مثل محورا بارزا في الإبداعات الشعرية الصوفية في بلاد المغرب الإسلامي، في حقبة مثلت أزهى فترات الفكر والإبداع الصوفي في المنطقة، ويمكن إجمال تلك النتائج في النقاط الآتية:

1- يَبَيِّنُ (أبو مدين التلمساني) ما يقع من التجلي في نفس المتصوف وروحه من مشاهدة، وتجليات إلهية عرفانية لتعظيم الحق، وهو الحضور الإلهي الذي يتجسد في طبيعة الوجود، وينعكس في الحقيقة الواحدة وهي حقيقة الحق، وحاجة الخلق إلى هذا القرب.

2- لقد اتسمت نظرة أبي مدين للعنصر الأنثوي بالشمولية وسعة الأفق؛ تجاوز من خلالها التوظيف الصريح المباشر للأسماء المؤنثة، إلى استثمار دلالات أعمق وأكثر خصوبة وفتحا للجوهر الأنثوي، باعتباره مؤشرا على سر الأنوثة السارية في الوجود.

3- استطاع أبو مدين عن طريق الرمز السيميائي للأنوثة أن ينقل رؤياه الخاصة في العشق الإلهي، فأشار بمظاهر جمال المرأة إلى مظاهر التجلي الإلهي في الوجود، لكنه حتى في هذه المظاهر المغربية، لا يرى من وراءها إلا التوحيد، ولا يلمس فيها غير تجليات القدرة الربانية.

4- لا يكاد يخلو شعر أبي مدين من الإشارة إلى مرحلة الفناء، التي هي غاية كل صوفي، وقد أشار إليها الشاعر بثنائية الموت والحياة، التي يتوضح من خلالها أن الموت الطوعي تعقبه ولادة صوفية لمخلوق جديد، وهو ما يعبر عنه الصوفية بالفناء عن السوى والبقاء بالله، وذهاب كثافة الجسد التي تحجب الروح عن الوصول، إيدانا بحياة جديدة.

5- أشار (أبو مدين شعيب التلمساني) من خلال مختلف التجليات الواردة في الديوان، إلى جملة من الثنائيات الضدية وهي علامات في حد ذاتها، التي تتأسس عليها التجربة الصوفية عموما، وقد حاولنا استنباطها والوقوف عند دلالاتها، من خلال مقاربتنا السيميائية لتلك العلامات اعتمادا على المربع السيميائي ل(غريماس)، وقد عكست تلك الأقطاب المتنافرة حالة التوتر والصراع الروحي التي يعانها السالك في طريقه إلى الله، وتتمثل تلك الثنائيات في: (الحياة/الموت) (الاحتجاب/التجلي) (الفناء/البقاء).

6- لاحظنا من خلال بعض النماذج التي تضمنت علامات المعجم الغزلي في المدونة، أن الشاعر حَمَلَ العلامات المنضوية تحت حقل الغزل دلالات سيميائية خاصة، تربط بين معنى العلامة اللغوي

ومعناها الذوق، في انسجام وتمّاهٍ غاية في العذوبة والإبداع، فوظف أبو مدين شخصية الأنتى للتعبير عن نشوة الحب الإلهي، والسكر بتجليات صفات الجمال المطلق في الوجود، بانكشاف الحجب بينه وبين محبوبه المتعالى.

7- أشار أبو مدين من خلال السهر والبكاء واللوعة والاصفرار والنحول... إلى المجاهدات الجسمية والروحية، التي يعبر السالك من خلالها إلى عتبات الفناء في الحقيقة المحبوبة وأشار بالعاذل إلى الجاهل بتجليات ربه وظهوراته في كل شيء، وهو أيضا الشيطان الذي يوسوس للصوفي، ويسعى لثنيه عن إكمال طريقه إلى الله.

8- عبرت علامة القرب والوصول في شعر أبي مدين على إشراق التجليات، وفناء الصوفي في صفات محضوره المطلق، أما البعد والهجر والفرق فدلت على غياب الكشوفات والحضور الإلهي وعلى مقام الفرق أو البقاء الذي يعقب خروج العارف من مرحلة الفناء، وعلى اغتراب الصوفي وانفصامه عن أصوله النورانية العلوية.

9- يبرر الحضور القوي لعلامة السكر في المدونة، ارتباطها بأهم لحظات الوصول التي يصبو إليها كل صوفي، فعبر الشاعر من خلالها عن أحاسيس الذهول والدهش الاستثنائية التي تطالع العارف في هذه المرحلة، وإحساس الشاعر بالسكر إحساس قديم، لارتباطه ذوقيا بالعهد القديم، حيث يوصله إلى الحضرة، وعندها يتجلى له الكشف من خلال الحضور الإلهي.

الإحالات

* (أبو مدين شعيب بن الحسين الأنصاري) والمعروف باسم سيدي بومدين أو أبو مدين التلمساني ويلقب بـ"شيخ الشيوخ" ولقبه ابن عربي بـ"معلم المعلمين" (509 هـ / 1115 م - 594 هـ / 1198 م): فقيه ومتصوف وشاعر أندلسي، يعد مؤسس أحد أهم مدارس التصوف في بلاد المغرب العربي والأندلس. له ديوان شعري ضم أهم قصائده في التصوف والتي غلب عليها الحب الالهي، وديوانه كتب في نهاية القرن السادس هجري، وخضع للتحقيق من طرف عدة محققين بارزين في مجال التصوف الإسلامي.

¹ ينظر: عبده غالب أحمد عيسى، مفهوم التصوف، دار الجيل، بيروت، ط1، 1992،

ص: 11.

² إحسان إلهي ظهير، التصوف المنشأ والمصدر، دار الترجمان السنة، لاهور، باكستان ط1، 1986، ص:

20.

³ ينظر: محمود الجليلي، تأثير الفكر العربي في الفكر الأوربي، مجلة المجمع العلمي العراقي، مج، 32، ج3،

1981، ص: 65.

⁴ معي الدين بن عربي، مجموعة رسائل ابن عربي، دار المحجة البيضاء، بيروت، ط 1، 2000م، ص 15-

17.

⁵ ابن عربي، الطريق إلى الله، تح: محمود الغراب، مطبعة زيد بن ثابت، دمشق 1985، ص 72.

- ⁶ ينظر: الرمزية والتأويل في فكر ابن عربي، ندوة دولية سنة 2005، تنسيق بكري علاء الدين، المعهد الفرنسي للشرق الأدنى، دمشق، 2007م، ص 65-66.
- ⁷ المرجع نفسه، ص 67.
- ⁸ ابن عربي، التجليات الإلهية، تعليقات ابن سودكين، تح: عثمان إسماعيل يحيى، مركز نشر دانشكاهى، طهران 1988م، ص 24.
- ⁹ المصدر السابق، ص 20-21.
- ¹⁰ نفسه، ص 24.
- ¹¹ المصدر السابق، ص 26-28.
- ¹² ينظر: مختار جبار، الشعر الصوفي القديم في الجزائر إيقاعه الداخلي ووظيفته، ديوان المطبوعات الجامعية، وهران، 1997، ص 173.
- ¹³ نفسه، ص 174.
- ¹⁴ ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط2، 1992، مادة كشف، ص 3883.
- ¹⁵ ابن عربي، الطريق إلى الله، ص 17.
- ¹⁶ المرجع نفسه، ص 19.
- ¹⁷ ابن منظور، لسان العرب، مادة شهد، ص 2349.
- ¹⁸ عبد الرزاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، تحقيق وتعليق عبد العالي شاهين، دار المنار، القاهرة، ط1، 1992م، القسم 2، ص 347.
- ¹⁹ رفيق عجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، بيروت 1999م، ص 836-837.
- ²⁰ ينظر: عبد الرزاق الكاشاني، المصدر السابق، القسم 2، ص 349.
- ²¹ نفسه، ص 350.
- ²² رفيق عجم، المصدر السابق، ص 893-894.
- ²³ المصدر السابق، ص 930.
- ²⁴ ينظر: ابن عربي، التجليات الإلهية، ص 24.
- ²⁵ ينظر: حسين فارسي، أبو مدين شعيب حياته وأدبه، دار الغرب، وهران 2005م، ص 55.
- ²⁶ أبو مدين شعيب، الديوان، إعداد محمد بن أحمد باغلي، 2004م، ص 5.
- ²⁷ ابن منظور، لسان العرب مادة (غيب)، ص 3323.
- ²⁸ ينظر: عبد الرزاق الكاشاني، مصدر سبق ذكره، ص 341.

- 29 ابن عربي، فصوص الحكم، تعليق أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت 1980م، ج1، ص-53
54.
- 30 محمد علي أبوريان، الحركة الصوفية في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 2003م، ص 135-
136.
- 31 المرجع نفسه، ص 140.
- 32 عباس يوسف الحداد، الأنا في الشعر الصوفي ابن الفارض نموذجاً، دار الحوار، سوريا، ط1، 2005م،
ص 220-222.
- 33 ينظر: المرجع نفسه، ص 225.
- 34 أبو مدين التلمساني، الديوان، تحقيق العربي دحو، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1994م،
ص 31.
- 35 ابن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق عثمان يحيى، القاهرة 1972م، ج2، ص 133.
- 36 السيد شريف الجرجاني، التعريفات، تحقيق محمد صدّيق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، دط، دت،
ص 137.
- 37 ابن عربي، رسائل ابن عربي، ص 89.
- 38 أبو مدين شعيب، الديوان، ص 291.
- 39 عبد الرزاق الكاشاني، مصدر سبق ذكره، ص 171.
- 40 نفسه، ص 173.
- 41 ينظر: أحوال ومقامات الصوفية في الفتوحات المكية لابن عربي في الجزء الثاني، ص 156.
- 42 ابن عربي، الرسائل، ص 102.
- 43 ينظر: محمد علي أبوريان، الحركة الصوفية في الإسلام، ص 135.
- 44 ينظر: ابن عربي، الفتوحات، ج2، ص 454.
- 45 ينظر: عبد الرزاق الكاشاني، المصدر السابق، ص 355.
- 46 الجرجاني، التعريفات، ص 104.
- 47 الكاشاني، المصدر السابق، ص 357.
- 48 ينظر: المصدر نفسه، ص 355-358.
- 49 ابن عربي، التجليات الإلهية، ص 17-18.
- 50 أبو مدين شعيب التلمساني، الديوان، تح: محمد المهدي محمد، دار البناء والمعارف، القاهرة، دت،
دط، ص 125.
- 51 المصدر نفسه، ص 205.
- 52 الديوان، ص 145.
- 53 نفسه، ص 69.
- 54 الديوان، ص 12.

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم، رواية ورش عن نافع المدني.

قائمة المصادر

- 1- ابن عربي، محي الدين، 1985، الطريق إلى الله، مطبعة زيد بن ثابت، دمشق .
- 2- ابن عربي، محي الدين، 1988، التجليات الإلهية، وكشف الغايات في شرح ما اكتنفت عليه التجليات، مركز نشر دانسكاها، طهران .
- 3- ابن عربي، محي الدين، 2000، مجموعة رسائل ابن عربي، دار المحجة البيضاء، بيروت.
- 4- ابن عربي، محي الدين، 1980، فصوص الحكم، دار الكتاب العربي، بيروت .
- 5- ابن عربي، محي الدين، 1972، الفتوحات المكية، القاهرة .
- 6- التلمساني، أبو مدين شعيب، 2004، الديوان، إعداد محمد بن أحمد باغلي.
- 7- التلمساني، أبو مدين شعيب، 1994، الديوان، تح العربي دحو، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر
- 8- التلمساني، أبو مدين شعيب، دت، الديوان، تح: محمد المهدي محمد، دار البناء والمعارف، القاهرة.

قائمة المراجع:

- 9- أحمد عيسى، عبده غالب، 1992، مفهوم التصوف، دار الجيل، بيروت.
- 10- جبار، مختار، 1997، الشعر الصوفي القديم في الجزائر إيقاعه الداخلي ووظيفته، ديوان المطبوعات الجامعية، وهران.
- 11- الجرجاني، السيد شريف، دت، التعريفات، دار الفضيلة، القاهرة.
- 12- الحداد، عباس يوسف، 2005، الأنا في الشعر الصوفي ابن الفارض نموذجاً، دار الحوار، سوريا.
- 13- عجم، رفيق، 1999، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت .
- 14- فارسي، حسين، 2005، أبو مدين شعيب حياته وأدبه، دار الغرب، وهران .
- 15- أبوريان، محمد علي، 2003، الحركة الصوفية في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية
- 16- ظهير إحسان إلهي، 1986، التصوف المنشأ والمصدر، دار الترجمان السنة، لاهور، باكستان

المعاجم:

- 17- الكاشاني، عبد الرزاق، 1992، معجم اصطلاحات الصوفية، دار المنار، القاهرة.
- 18- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين، لسان العرب، 1992، دار صادر، بيروت.

الندوات:

- 1- علاء الدين، بكري، 2005، الرمزية والتأويل في فكر ابن عربي، ندوة دولية، المعهد الفرنسي للشرق الأدنى، دمشق.

المقالات:

- 1- الجليلي، محمود، 1981، تأثير الفكر العربي في الفكر الأوربي، مجلة المجمع العلمي العراقي، ج3.