الفكر الصوفي ببلاد المغرب الأقصى خلال القرون الإسلامية المبكرة
قراءة أخرى في الأصول والمرجعيات وعوامل النشأة

ذ. البريول المصطفى
جامعة المولى إسماعيل كلية الآداب والعلوم الإنسانية
مكناس، المغرب

ملخص:

يعد التصوف واحدا من أهم مقومات تاريخ المغرب الروحي، والديني، والثقافي، والاجتماعي، والسياسي.. ما جعل منه أساسا لفهم الهوية المغربية بامتياز.

انطلاقا من ذلك، اهتمت العديد من الدارسات، بموضوع التصوف المغربي، وفي مقدمتها الدراسات التاريخية والأنثروبولوجية. غير أن هذا الاهتمام اتجه بشكل كبير نحو التعريف بأعلام التصوف المغربي، وبخصوصيات هذه التجربة الروحية بدءا من القرن 6 الهجري، في حين ظلت المرحلة المبكرة من تاريخ هذا الفكر في طي النسيان.

تهدف هذه الورقة إلى تسليط الضوء على واحدة من أهم الحلقات المفقودة في تاريخ الفكر الصوفي بالمغرب، والغاية إماطة اللثام عن البدايات الأولى لهذه التجربة الروحية وتجلية خصوصياتها مقارنة بنظيراتها في المشرق والأندلس. وكذا إلى محاولة تعرف بداياته الحقيقية، من خلال إعادة النظر في العوامل المفسرة لظهور التصوف المغربي بعيدا عن التأويلات الاستشراقية المحكومة بالأيديولوجيا.

Abstract:

Sufism is one of the most important components of Morocco's spiritual, religious, cultural, social, and political history, which made it a basis for understanding Moroccan identity par excellence. Based on this, many studies have paid attention to the subject of Moroccan Sufism, most notably historical and anthropological studies... However, this interest has been largely directed towards introducing the figures of Moroccan Sufism and the specificities of this spiritual experience starting from the 6th century AH, while the early stage of The history of this thought is forgotten. This paper aims to shed light on one of the most important missing links in the history of Sufi thought in Morocco, and the goal is to uncover the first beginnings of this spiritual experience and clarify its peculiarities compared to its counterparts in the East and Andalusia. As well as an attempt to identify its true beginnings, by reconsidering the factors explaining the emergence of Moroccan Sufism away from Orientalist interpretations governed by ideology.

مقدمة:

شكل التصوف على امتداد قرون طويلة، واحدا من أهم مقومات تاريخ المغرب الروحي، والديني، والثقافي، والاجتماعي، والسياسي..، ولا غرابة في ذلك، فقد شاع قديما القول بأنه "إذا كان المشرق بلد الأولياء، فإن المغرب بلد الأولياء".

استنادا إلى هذا الواقع، انطلق اهتمام عدد كبير من الباحثين والدارسين، وبخاصة الأجانب منهم، بموضوع التصوف بالمغرب، مما أسهم في إنجاز دراسات، نبهت إلى غنى التجربة الصوفية بالمغرب وأهميتها، وفي مقدمتها الدراسات التاريخية والأنثروبولوجية... غير أن اهتمام هذه الدراسات توجه بشكل كبير نحو التعريف بأعلام التصوف المغربي بشكل خاص، وبخصوصيات هذه التجربة الصوفية في العصور المتأخرة بدءا من عصر الموحدين، في الوقت الذي بقيت فيه المرحلة المبكرة من تاريخ هذا الفكر مرحلة منسية، وحلقة يجلوها الظلام.

بناءا عليه، يأتي هذا البحث لمحاولة كشف اللثام عن البدايات الأولى (الحلقة الغائبة) من تاريخ الفكر الصوفي بالمغرب الأقصى، بهدف الإجابة عن مجموعة من الأسئلة العالقة، وفي مقدمتها:

ما أصول ومرجعيات الفكر الصوفي بالمغرب الأقصى؟ ما طبيعة العوامل (الخارجية والداخلية) المفسرة لنشأته وتطوره؟ متى كانت الانطلاقة الأولى لهذا الفكر الصوفي؟ ما خصوصيات التجربة الصوفية المغربية خلال هذه الفترة المبكرة مقارنة بنظيراتها في المشرق والأندلس؟...

تمهيد: أصول التصوف الإسلامي: رؤى مختلفة

يشكل البحث عن الأصول الأولى المؤسسة للتجربة الصوفية بالمغرب الأقصى، الهدف الموجه لهذا البحث، غير أن هذا الهدف لا يمكن أن يتحقق دون تعرف أصول التصوف الإسلامي بالمشرق، وهل هذا التصوف يرد إلى أصل خارجي؟ أم أنه نابع في حقيقته من الديانة الإسلامية؟

إن التأكيد على أهمية هذه الخطوة لا يعني إعادة الكتابة في موضوع استنزفته أقلام الباحثين وتعددت حول نشأته وأصوله الافتراضات والنظريات، بل الغاية منه "الإلحاح على نقطة جوهرية، وهي أن رصد بداية الفكر الصوفي بالمغرب الأقصى يقتضي

بالضرورة الأخذ بعين الاعتبار الخلاصات الأساسية التي تبلور في إطارها الفكر الصوفي الإسلامي بالشرق"[1]. بالرغم من أن لكل من التصوف بالمشرق والمغرب ظروف نشأته الخاصة.

يجمع معظم الدارسين للتصوف الإسلامي، على أنه ظهر في البيئة الإسلامية في أواخر القرن الثاني الهجري، غير أن خلافا حادا دار حول أصول هذا التصوف. وقد حاول عديد الدارسين من عرب ومستشرقين الكشف عن أصوله ومرجعياته والعوامل المؤثرة في نشأته، فذهب البعض إلى أن التصوف نشأ من الإسلام نفسه ومن صميمه، وذهب آخرون إلى أن أصوله ومرجعياته من خارج الإسلام، ثم اختلف هؤلاء في تعيين المنبع الخارجي له، فقيل أنه نابع من المجوسية، وقيل من الديانات الهندية، وقيل من الفلسفات اليونانية... ورأى آخرون أن التصوف مزيج من مجموع هذه الديانات والفلسفات[2]. وإلى مثل هذا الرأي ذهب كثير من الباحثين أمثال جوبينو GOBINE وفريدريش دلتش F.delitzach، ورينان Renan وجيجر Geiger، وكوفمن Kaufman، وجولدتزيهر، وبكر Becker، وآسين بلاثيوس... وغيرهم، ودعموا دعواهم بأمرين:

1- علاقة الشبه الموجودة بين حركات الزهد والتصوف بين هذه التيارات وبين كثير من رجال التصوف الإسلامي.

2- اعتراضهم على قدرة العرب كجنس سامي على الخلف والإبداع، وبالتالي زعمهم أن التصوف الإسلامي ذو أصول خارجة عن الإسلام[3].

ولعل ما دفع هؤلاء إلى إرجاع التصوف الإسلامي إلى أصول خارج إسلامية، هو ظهور بعض التيارات الصوفية المتأخرة القائلة بالحلول أو بوحدة الوجود، فضلا عن بعض المعتقدات الصوفية الأخرى التي رأوا أنها تخالف العقيدة الإسلامية، مما سهل عليهم إرجاع أصول هذه التيارات إلى عوامل غير إسلامية.

والواقع أن التصوف الإسلامي هو وليد أصول إسلامية، فهو نابع أساسا من الدين الإسلامي نفسه؛ فالقرآن والسنة النبوية قد مهدا في الواقع لنشأة التصوف من حيث أن لهجة الزهد والورع والتقوى والخوف... كلها في الحقيقة مبادئ كان من السهل أن يترجمها الصوفية إلى تعاليم وممارسات يومية.

ومنه يتبين بأن التصوف الإسلامي في حقيقته ذو أصول إسلامية، إلا أن ثمة عوامل أخرى غير إسلامية ساعدت على نشأته وتطوره داخل البيئة الإسلامية نفسها؛ وهكذا أمكن العثور في مرحلة لاحقة على عناصر مستمدة من خارج الإسلام هي التي جعلت بعض الدارسين يقولون بالأصول غير الإسلامية للتصوف الإسلامي.

بعد هذه النظرة السريعة التي كشفت لنا عن الأصول المؤسسة للتصوف الإسلامي، حق لنا أن نتساءل عن أصول التصوف بالمغرب ومرجعياته، وكذا طبيعة العوامل التي ساهمت في نشأته وتطوره خلال مراحله المبكرة.

أولا: أصول ومصادر الفكر الصوفي بالمغرب الأقصى:

إذا كان الخلاف قد دار حول أصول التصوف الإسلامي فإن التصوف المغربي بدوره لم يكن في منأى عن هذه الخلافات والنقاشات وعلى ضوء ذلك قدمت طروحات تحاول "وضع افتراضات متعددة لتعليل الوضع الديني بالمغرب انطلاقا من واضح التفاعل بين المعطيات المحلية، وبين المؤثرات الأخرى التي في مقدمتها الإسلام بمختلف مكوناته الروحية والثقافية"[4]. وقد سعت هذه الدراسات الاستشراقية ذات الخلفيات الاستعمارية[5] إلى عزل التصوف المغربي عن أصوله الإسلامية السنية.

فما أهم هذه الطروحات؟ وما أنماط التأويل التي انطلقت منها لتفسير أصول الفكر الصوفي بالمغرب الأقصى ؟

انطلق عدد من الباحثين الاستعماريين منذ القرن 19م في تقديم مجموعة من الطروحات التي تحاول تفسير الظاهرة الصوفية بالمغرب، والتي استرعت انتباه العديد منهم. مالت هذه الطروحات بشكل عام إلى عزل الفكر الصوفي بالمغرب عن أصوله الإسلامية، فانطلقت من نظرية أنتروبولوجية تميل إلى فرضية تربط نشأة التصوف بالمغرب بأصول أمازيغية عبر ربطه بعادات وممارسات بربرية قديمة[6]. فاعتبر بعضهم ظاهرة تبجيل الأولياء واحترامهم من مظاهر التأثير الديني الأمازيغي الوثني، وكذلك مظهرا من مظاهر الحنين إلى تقاليد المجتمع الأمازيغي الوثني لما قبل الإسلام والتي تميزت بتقديس السحرة والكهان والمتنبئين[7] وأرجع ألفرد بل[8] من جهته ظهور الأولياء بكونه من مظاهر الشخصية الأمازيغية التي من طبيعتها الميل إلى وضع وسطاء بين الخالق والمخلوق.

وبذلك يتضح أن هذه الطروحات الاستشراقية انطلقت من ظاهرة انتشار الصلحاء وتبجيل الأولياء في الحواضر والبوادي على اعتبار أنه "ليس في بلد إسلامي آخر ما يعادل المغرب الأقصى في عدد الأولياء والعلماء" كما يقول ليفي بروفنصال[9].

النتيجة التي انتهت إليها هذه الدراسات هي أن ظاهرة بهذا الحجم من الانتشار والتجذر داخل التربة المغربية لا يمكن تفسيرها إلا بالرجوع إلى ما قبل دخول الإسلام لبلاد المغرب الأقصى، لأن استمراريتها وحيويتها داخل المجتمع المغربي بعد دخول الإسلام دليل على عمق مصدرها[10].

تميزت تلك الطروحات الاستشراقية، بغض النظر عن الخلفيات المعادية للدين الإسلامي لعدد منها، بالاختزالية والتعميم والتعسف، وحاولت تجاوز واقع تاريخي صعب التجاوز يتجلى في انتماء المغرب لدار الإسلام دينا وحضارة، مما جعل هذه الرؤية "تفتقر إلى فهم دقيق لينابيع التصوف المغربي وأصوله وتنم عن جهل فادح بتاريخه وتطوره"[11].

وحقيقة الأمر أن الفكر الصوفي بالمغرب ذو أصول إسلامية سنية لا يمكن لأي بحث منصف أن يخطئها وفي مقدمتها القرآن الكريم والسنة النبوية، كما "استمد مادته في طريقة السلوك الأخلاقي من المدرسة الجنيدية"[12].

ولنحاول الآن التدليل على هذه الأصول الإسلامية للفكر الصوفي بالمغرب.

استند الفكر الصوفي بالمغرب باعتباره حلقة من حلقات التصوف العربي الإسلامي عامة على **القران الكريم** باعتباره المنبع و الأصل الأول الذي انبثق منه كل سلوك زهدي؛ تجلى ذلك في الاستمرار الطويل لمرحلة الزهد مما كان له أثر واضح في طبيعة التصوف بالمغرب فيما بعد والذي ظل أكثر تعبيرا عن المضامين الأخلاقية والروحية للإسلام، من حيث جنوحه إلى البساطة وبعده عن كل نزعة فلسفية باطنية خلافا لما عرفته تيارات المشرق والأندلس، فهو ليس إلا استمرارا لتعاليم القرآن لا أثر فيه "للشطح" اللهم تلك المبالغات في إدعاء الكرامات على اعتبار أن "ما جاز أن يكون مقدورا لله تعالى جاز وقوعه كرامة للأولياء"[13].

تجلى تقيد التصوف بالمغرب بالنص القرآني أيضا في استناده على تراث مرحلة الزهد التي امتدت من الفتح الإسلامي حتى أواخر القرن الخامس. "ولا يرقى الشك إلى كون هذه القاعدة الزهدية تولدت من النص القرآني الذي يذم الدنيا ويفضل الآخرة ويحث الإنسان على إعداد الزاد لها"[14] .

تجلى ذلك ايضا في كون السلم المؤدي إلى بلوغ مقام الصوفية وما يستلزمه من كثرة الصوم والنوافل وقيام الليل... تجد مستندها في الحديث القدسي: "وما يزال العبد يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإن أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به"[15]

ولعل أبرز ملمح من ملامح استناد التصوف بالمغرب على امتداد تاريخه الطويل إلى النص القرآني، كون مسألة الكرامات رغم ما تتميز به من رفض لمنطق العقل وقوانينه، إلا أن الفكر الصوفي بالمغرب دائما ما كان حريصا على إيجاد سند لها من داخل النص القرآني[16].

إلى جانب ذلك، يبدو اتصال التصوف بالمغرب من **السنة النبوية** واضحا؛ فمعظم الصوفية المغاربة كانوا مشتغلين بالعلوم الدينية من تفسير وحديث وفقه وجعلوا اتباع السنة شرطا من شروط الانتماء إلى جماعتهم. وهذا ما يفسر سر التعايش الذي عرفه المغرب الأقصى بين الصوفية والفقهاء عكس ما حدث في المشرق والأندلس.

إن المتأمل للمصادر التي أرخت للتصوف المغربي مثل.. "التشوف إلى رجال التصوف" لابن الزيات التادلي، وكتاب "المستفاد في مناقب العباد" للتميمي، و"المقصد الشريف" للبادسي، و"أنس الفقير" لابن قنفذ وغيرها يتبين له بشكل جلي أن الطابع الذي ميز التصوف المغربي كان أميل إلى الزهد من حيث بساطته ونزعته العلمية، بعيدا في عمومه عن كل نزعة فلسفية، مما جعله لا يعدو كونه استمرارا لتعاليم السنة النبوية.

هكذا نجد ابن تجلات[17] يدافع بحرارة على فكرة استناد التصوف بالمغرب إلى الكتاب والسنة، ويؤكد أن كل تصوف يبتعد عن هذين الأصلين قيد أنملة يعد خارجا عن خصوصية التصوف بالمغرب، يقول: "من لم يقرأ القرآن ويكتب الحديث لا يقتدى به في التصوف لأن منهجنا هذا مضبوط بالكتاب والسنة".

وقد زاد من تمسك الفكر الصوفي بالمغرب بالقرآن والسنة استناده إلى المرجعية الجنيدية[18] التي شكلت أول لبنة في ميلاد التصوف المغربي كما لاحظ ذلك المرحوم علال الفاسي[19]، فالمقتدى بهم عند صوفية المغرب هم رجال الرسالة القشيرية[20]، وفي مقدمتهم أبو القاسم الجنيد الذي أعطى الدليل على استناد التصوف إلى الأصول السنية بقوله: "إن الطرق كلها مسدودة على الخلق إلا من اقتفى أثر الرسول الله صلى عليه وسلم واتبع سنته ولزم طريقته" وقوله: "علمنا مضبوط بالكتاب والسنة، ومن لم

يحفظ القرآن و لم يكتب الحديث و لم يتفقه لا يقتدى به". "وقد اعتبره بعضهم بسبب هذه الأقوال وأمثالها "أول من نادى صراحة بالتمسك بالكتاب والسنة، واتباع الشريعة في ميدان التصوف"[21].

إلى جانب دلك، تنتهي أسانيد الطرق الصوفية المغربية عند أبي القاسم الجنيد لتتفرع بعد ذلك، إذ لا نكاد نجد طريقة لا ترجع إليه ،وحتى في هذه الحالة غالبا ما تتوفر هذه الطريقة على سند ثان يوصلها إلى الجنيد[22]."وتفسر هذه الظاهرة بحرص الطرق على أن تكون سائرة على نهج السنة المحمدية"[23].

ثانيا: المرجعيات الكبرى للتصوف الإسلامي بالمغرب الأقصى:

1- المرجعية المشرقية:

كان لبلاد المشرق الإسلامي أثر كبير في شتى مناحي الحياة ببلاد المغرب الأقصى؛ هذا التأثير بدا واضحا منذ ظهور الإسلام؛ فجل الحركات الدينية التي ظهرت بالمشرق من خوارج، وشيعة ومعتزلة وأشاعرة...وغيرها وجدت لها أصداء في بلاد المغرب. وقد لعب هذا التأثير، الذي تحول إلى تواصل فيما بعد، دورا كبيرا في ظهور التصوف بالمغرب، مادام المشرق الإسلامي هو مجال التصوف ومنطلقه، "لذلك كان الأمر سيبدو غريبا لو لم ينجح التصوف المشرقي في النفاذ الى بلاد المغرب الأقصى خاصة ويتغلغل فيه"[24].

وصل التأثير المشرقي الذي شكل المرجعية الأولى للفكر الصوفي بالمغرب عن طريق رحلة عدد كبير من المشارقة إلى بلاد المغرب منذ الفتح الإسلامي، وفيهم الزهاد والصلحاء والمنصوفة... وكذا رحلة عدد كبير من المغاربة إلى بلاد المشرق الإسلامي، وذلك لأغراض دينية وعلمية وتجارية...

احتفظت كتب المناقب والفهارس وكتب التراجم والرحلات بأسماء عدد كبير من المشارقة الذين يمموا وجوههم شطر المغرب، وعددا من المغاربة الذين يمموا وجوههم شطر المشرق واخذوا عن شيوخ التصوف هناك. مما أدى إلى لقاء العلماء والزهاد والمتصوفة والتأثر بهم وحمل أفكارهم ومؤلفاتهم.

من أوائل الذين وفدوا من المشرق الإسلامي إلى بلاد المغرب نفر من التابعين العشرة الذين أرسلهم الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز إلى بلاد المغرب ليفقهوا أهلها في الدين، وكان هؤلاء النفر –إضافة إلى علمهم وفقههم- يتصفون بالزهد

ويمارسونه، منهم إسماعيل ابن عبيد الأنصاري المعروف بتاجر الله الذي كان من أهل الفضل والعبادة والنسك والإرادة. قال فيه سعيد بن المسيب–التابعي المشهور– إنه نسك نسك العجم. وكان إسماعيل بن عبيد تاجر الله يلبس جبة صوف وكساء وقلنسوة صوف، سكن القيروان وكان أول من بنى بها جامع الزيتونة سنة 91 هـ، علم أهلها فقهه وزهده حتى خرج متطوعا في غزاة عطاء بن رافع صقلية فغرق في البحر فمات سنة 107 هـ[25]. وكان من هؤلاء التابعين العشرة أيضا إسماعيل بن عبيد الله بن أبي المهاجر المخزومي الذي ولاه عمر بن عبد العزيز على افريقية وكان إضافة على فقهه صالحا زاهدا، ضرب به المثل في الزهد حتى قال فيه أحدهم : ما رأيت زاهدا في هذه الأمة غير اثنين: عمر بن عبد العزيز وإسماعيل ابن عبد الله المخزومي ولقد تعلم أهل إفريقية من فقهه وزهده حتى توفي بالقيروان سنة 122 هـ[26].

وهناك من صوفية المشرق من قام بزيارة متصوفة المغرب الأقصى من ذلك ما ذكره ابن الزيات من أن طائفة من متصوفة المشرق وصلوا إلى بلد أزمور لزيارة أبي عبد الله أمغار وأبي شعيب وأبي عيسى وزجيج الصنهاجي فوجدوهم قد ماتوا[27]. ولا شك أن مجموعة آخرين غير هؤلاء قد قدموا إلى بلاد المغرب من المشرق الإسلامي، وكان لهم دور في استمالة المغاربة إلى الزهد والتصوف غير أن المصادر أهملت كثيرا من أخبارهم واهتمت بدلا منها بأخبار المغاربة الذين رحلوا من بلاد المغرب إلى المشرق الإسلامي.

لقد كانت رحلات المغاربة إلى بلاد المشرق لا تنقطع لأسباب شتى كالحج وطلب العلم، لدرجة أن الرحلة إلى المشرق كانت حلما يراود كل مغربي.

من أقدم هؤلاء الذين رحلوا نحو المشرق، وتأثروا بزهاده، وساهموا في ربط المغرب بحركة الزهد التي كانت سائدة في المشرق وتحولت الى التصوف، نجد أبو عبد الله محمد بن أحمد السوسي أو المغربي الذي ذكره المالكي وقال عنه: انه كان متجردا عن الدنيا زاهدا فيها، أصله من السوس الأقصى، قدم إلى القيروان وأقام بها مدة، وصحب بها عددا من الزهاد كان في مقدمتهم البهلول بن راشد، ثم رحل إلى المشرق حيث توفي بسيناء في مصر سنة 299 هـ[28]. وقد أثرت عنه أقوال تدل على بلوغه درجة عالية في علم التصوف، منها تعريفه للزهد حينما سئل عنه بقوله: "الزهد تجريد القلوب ونزوع اليقين بالانصراف سرا وجهرا"[29]. ومنهم كذلك حسان الزاهد من زهاد سجلماسة الذي رحل إلى المشرق ثم انتقل إلى الأندلس ورابط بمجريط فكان يروي بها كتب الزهد مثل كتاب الزهد ليمن بن رزق[30]. وإلى جانبه نجد الفقيه الشهير أبو ميمونة دراس بن إسماعيل الفاسي

(ت 357 هـــ). كان من كبار العلماء في عصره "سمع من شيوخ بلده، بافريقية من أبي بكر بن اللباد وغيره، وبالأندلس من شيوخها وله رحلة حج فيها... ودخل أيضا الأندلس مجاهدا وطالبا" لذلك اعتبر بأنه "من الحفاظ المعدودين، والأئمة المبرزين من أهل الفضل والدين" كما اعتبر "شيخا صالحا"[31].

إلى جانب هؤلاء، رحل أبو جبل يعلى الفاسي (ت 503 هـــ) إلى مصر ولقي أبا الفضل عبد الله بن حسن الجوهري (ت480 هـــ) وأخذ عنه طريقته،[32] وقام أبو موسى عيسى بن سليمان الرفروفي من أهل تاجنيت من بلاد تادلا برحلة إلى المشرق أخذ خلالها عن الفقيه الشافعي أبي بكر محمد بن أحمد الشاشي وعن الفقيه المالكي أبي بكر الطرطوشي وغيرهما، توفي بقريته تاجنيت وهو متفرغ للعلم والعبادة. وكان من العلماء العمال[33]. وكذلك رحل عبد الجليل بن ويحلان (ت 541 هـــ) نزيل أغمات إلى المشرق فأخذ عن أحد الشيوخ الطريقة الصوفية بالسند المتصل إلى الصحابي الجليل أبي ذر الغفاري[34]. أما أبو محمد صالح بن محمد ابن عبد الله بن حرزهم، من أهل فاس، فقد رحل إلى المشرق وانقطع مدة بالشام فلقي هناك الإمام أبا حامد الغزالي[35]، ثم عاد إلى فاس بأسانيد صوفية منها سند الغزالي وسند السهروردي[36]. وعنه أخذ ابن أخيه أبو الحسن بن حرزهم.

وأدخل سند الغزالي إلى المغرب أيضا الشيخ الفقيه أبو الحسن علي بن أحمد الكناني القرطبي (ت 569 هـــ) نزيل مدينة فاس سنة 553 هـــ، الذي وصفه التميمي بأنه "كان شيخا فاضلا مقرئا، روى الحديث بالأندلس، ثم رحل إلى المشرق لقضاء فريضة الحد، فالتقى بالإمام أبي حامد الغزالي بمكة [...] ولقي بمكة وبيت المقدس علماء منقطعين، وكان يعلم القرآن بالمسجد المعروف بابن حنين، له عبادة واجتهاد".

2- المرجعية الإفريقية:

إلى جانب المرجعية المشرقية –التي كان لها دور كبير في تمثل صوفية المغرب الأقصى للفكر الصوفي الإسلامي- نجد المرجعية الإفريقية التي لا تقل أهمية في نقل صوفية المغرب من مرحلة الزهد إلى التصوف؛ فقد كان للتواصل بين القيروان والمغرب الأقصى، والذي استمر لقرون طويلة دور كبير في ربط المغرب الأقصى بالحركة الصوفية المبكرة التي وجدت بإفريقية منذ القرن الثالث الهجري في شكل جماعات صوفية تجتمع في بعض المساجد بالقيروان[37]. وفي رباط المنستير خاصة[38] هذه الحركة الصوفية

التي تقوت خلال القرن الرابع الهجري من خلال "ازدياد الاحترام الشعبي للأولياء وبظهور ممارسات صوفية أثارت حفيظة بعض الفقهاء المالكيين"[39].

لقد أسهمت هذه الحركة التواصلية الممتدة مع بداية القرن الخامس الهجري في إعطاء دفعة قوية أسهمت في نقل المغرب الأقصى من الزهد إلى التصوف، سواء عن طريق المغاربة الذين ترددوا نحو القيروان، أو عن طريق الإفريقيين الذين كانوا يترددون تجاه المغرب الأقصى، أو اختاروا الاستقرار به نهائيا.

من الإفريقيين الذي يمموا نحو المغرب الأقصى، وساهموا في بث التعاليم الصوفية به جماعة من ثلاث إخوة من أهل صفاقس. نزلوا بأغمات وريكة، وكانوا علماء فضلاء أخذ عنهم أهل أغمات وانتفعوا بهم. وهم أبو الطيب ومحرز ومحمد. وكان أبو الطيب أعلمهم[40].

ومما يدل على أهمية هذه المرجعية الإفريقية في الدفع بالحركة الصوفية بالمغرب الأقصى، أن أول تراجم ابن الزيات خصت أبا عبد الله محمد بن سعدون القيرواني (ت 485 هـ) ، والذي لقي بمكة أبا بكر المطوعي، فحمل عنه تأليفه في التصوف وغيرها، واستقر بأغمات وريكة وبها توفي[41]. ومنهم أبو محمد عبد العزيز التونسي، أحد تلامذة أبي عمران الفاسي وأبي إسحاق التونسي. وقد استقر بأغمات فدرس أهلها الفقه ثم أمرهم بتركه لما رآهم قد نالوا به المناصب، فأمرهم بالنظر في رعاية المحاسبي ونحوها من كتب التصوف، مما جعله يفطن إلى ضرورة الجمع بين الفقه والتصوف توفي بأغمات عام 486 هـ[42]. ومنهم أبو محمد عبد السلام التونسي –ابن أخ عبد العزيز التونسي آنف الذكر– الذي سكن اغمات، فلما مات عمه نزل إلى تلمسان وبها توفي، ودفن بالعباد، وكان عارفا بعلم التصوف زاهدا في الدنيا.[43] ومنهم امرأة مجهولة يبدو أنها أخت عبد العزيز التونسي. وهي مدفونة في مدينة أغمات وريكة على قرب من قبر عبد العزيز التونسي، وكان الناس يتبركون بها لما عرفت به من شدة العبادة[44].

أما من أهل افريقية الذين يمموا نحو المغرب الأقصى، فنذكر أبو الفضل يوسف بن محمد ابن يوسف المعروف بابن النحوي التوزري دخل سجلماسة وفاس ثم عاد إلى بلده قلعة بني حماد وبها مات سنة (513 هـ). وكان من أهل العلم والفضل وعلى هدى السلف الصالح[45].

ومن المغاربة الذين رحلوا نحو القيروان منذ القرن الرابع الهجري الفقيه الزاهد أبو ميمونة دراس بن إسماعيل الجراوي الفاسي (ت 357هـ) رحل إلى المشرق، ثم دخل القيروان فدرس بها، وأخذ عنه بها أبو محمد بن أبي زيد القيرواني[46]. ومن أهل مدينة فاس أيضا قاضيها أبو محمد عبد الله بن محسود الهواري (ت401 هـ) ، دخل القيروان ولقي بها الإمام ابن أبي زيد القيرواني، ثم عاد على وطنه، سار على سنن قضاة، العدل والفضل، زاهدا في الدنيا، مقبلا على الله تعالى[47] ومنهم أبو عمران الفاسي الذي نزل القيروان فأخذ عن أبي الحسن القابسي[48]، ثم رحل إلى بغداد، ثم عاد إلى القيروان وبها مات سنة430 هـ. وكان مقدما في الفضل والإمامة[49]. ومنهم كذلك واجاج بن زلو اللمطي من أهل السوس الأقصى. "رحل إلى القيروان فأخذ عن أبي عمران الفاسي ثم عاد السوس فبنى دارا سماها بدار المرابطين لطلبة العلم وقراء القرآن وكان المصامدة يزورونه ويتبركون بدعائه وإذا أصابهم قحط استسقوا به"[50].

بفضل هذا التواصل بين المغرب الأقصى وبلاد إفريقية ازداد عدد الزهاد والمتصوفة في بلاد المغرب بشكل كبير. ازدياد نلمسه من خلال كتابي التشوف والمدارك وغيرهما من الكتب الأخرى.

3- المرجعية الأندلسية:

لعبت الأندلس دورا كبيرا في نقل التأثيرات الزهدية إلى بلاد المغرب الأقصى كما تبين ذلك كتب التراجم والمناقب والرحلات... المغربية والأندلسية؛ فقد ظهرت بالأندلس تجربة زهدية مبكرة منذ فجر الإسلام بها، ومن أشهر ممثلي هذه الحركة الزهدية المبكرة، التي تميزت ببساطتها وبعدها عن أي تعمق فلسفي، حنش بن عبد الله الصنعاني (ت أوائل القرن الثاني الهجري)، واشتهر بكثرة العبادة وقراءة القرآن،[51] ونعمان بن عبد الله الحضرمي الذي عرف بالزهد والتقشف في المأكل والملبس وكثرة التصدق، وقد استشهد في دفاعه عن أحد ثغور الأندلس.[52] وعرف من زهاد القرن الثاني أيضا، ميمون بن سعد وأبو الفتح الصدفوري، وفرقد السرقسطي. وكان هذان الأخيران من المرابطين ضد النصارى في سرقسطة[53].

نتيجة احتكاك زهاد الأندلس بالمدارس الصوفية المشرقية سيعرف القرن الثالث بعض التحول من الزهد إلى التصوف، تمثل في ظهور علامات الإغراق في العبادة على يد أعلام من أمثال الفقيه الطليطلي حسن بن دينار (ت212هـ) الذي ظل أربعين سنة يصلي الصبح بوضوء العتمة، وأبي الحسن العجنس القرطبي الزاهد الذي لم يكن يأكل في رمضان إلا ثلاث أكلات، وحفص بن عبد السلام السرقسطي الذي أدام الصيام أربعين سنة، وخلق بن سعيد القرطبي (ت305 هـ) الذي كان يختم

القرآن كل ليلة، وسعيد بن عمران القرطبي الذي تنازل عن المال الذي ورثه عن والده وانقطع إلى النسك والعبادة و لم يتزوج و لم يشتغل بالدنيا طول حياته[54].

لقد شكلت هذه الميولات الزهدية مع نهاية القرن الثالث الهجري وبداية الرابع أساس المدرسة الصوفية الأندلسية التي اكتمل نضجها مع ابن مسرة الجبلي (ت 319هـ) الذي "شكل بفكره وآرائه الملامح الأولى للمدرسة الفلسفية الباطنية ببلاد الأندلس"[55].

ألف ابن مسرة لتلاميذه مؤلفات عرف منها "كتاب التبصرة" و "كتاب الحروف" و"كتاب توحيد الموقنين" وهي الكتب التي تضمنت مذهبه الفلسفي الصوفي، كما نسب إليه تأليف في الفقه المالكي زعم بعضهم أنه ألفه من أجل تمويه العامة وإخفاء لميولاته الحقيقية تقربا إلى الناس ونشرا لمذهبه[56].

خلال هذه المرحلة، "تم مثلا انتشار بعض أهم التأليف المشرقية المتعلقة بالتصوف مثل "قوت القلوب" لأبي طالب المكي، و"رعاية المحاسبي"[57]. وفي هذه المرحلة أيضا كانت المدرسة المسرية قد ثبتت جذورها في أرض الأندلس بظهور أولى المراكز الصوفية الأندلسية، ومن أهمها مدينة ألمرية بزعامة أبي العباس أحمد بن محمد المعروف بابن العريف (ت 537 هـ)، واشبيلية التي ظهرت بها شخصيه بارزة وهي عبد السلام بن عبد الرحمن بن أبي الرجال الإشبيلي المعروف بابن براجان (ت 536هـ) .

إن الذي يهمنا من كل ذلك، هو أن هذه الحركة الصوفية القوية التي ظهرت بالأندلس، كان لها دور في الدفع بحركة التصوف بالمغرب الأقصى نحو النضج نتيجة لحركة التواصل التي كانت تربط بين الضفتين، والتي لم تنقطع منذ الفتح الإسلامي عن طريق انتقال الرجال وبالتالي الأفكار إذ إنه "لدينا شهادات تفيد أنه عقب انكسار ثورة ابن قسي (ت 546ه)ـ إمام طريقة المريدين بغرب الأندلس هرب بعض أتباعه إلى المغرب"[58].

إلى جانب ذلك، فقد احتفظت المصادر بأسماء مجموعة من الزهاد المغاربة الذين رحلوا الأندلس، أو أندلسيين نزحوا نحو المغرب الأقصى، مثل جساس الزاهد، من زهاد سجلماسة، الذي رحل إلى المشرق ثم دخل الأندلس ورابط بمجريط "فكان

يروي بها كتب الزهد مثل كتاب الزهد ليمن بن رزق"[59]. ودراس بن إسماعيل آنف الذكر الذي كان يتردد إلى الأندلس مجاهدا[60].

دخل المغرب الأقصى من صوفية الأندلس، أبو الحسن ابن غالب القرشي الذي استقر بقصر كتامة إلى توفي سنة 568هـ. "وشيخه في طريقة التصوف أبو العباس ابن العريف. وتلميذاه عبد الجليل بن موسى القصري صاحب الشهب وأبو الصبر أيوب بن عبد الله الفهري. وكان أبو الحسن متمكنا في علوم القوم. وكان الأولياء يحضرون مجلسه."[61]

ومن أهل الأندلس الذين جازوا إلى العدوة المغربية أبو عبد الله محمد بن سالم الشلبي والذي جاز إلى هذه العدوة، بعد مقتل أحمد بن الحسين المعروف بابن قسي، فنزل مدينة سلا. "ثم استقر أخيرا بفاس وبها مات. وكان عبدا صالحا زاهدا حكيما".[62]

وكتاب التشوف مليء بأولئك الذين جازوا العدوتين إن من المغاربة أو الأندلسيين[63].

وعن طريق هؤلاء الزهاد والمتصوفة وغيرهم دخلت كتب الزهد والتصوف الأولى، وذاعت بين يدي صوفية المغرب الأقصى، واطلعوا عليها وتأثروا بها. وقد شكلت هذه الكتب قاعدة مرجعية لصوفية المغرب الأقصى، وساعدت على نقلهم من مرحلة الزهد والصلاح إلى مرحلة التصوف.

فما هي تلك المصادر وكيف تم تداولها؟

من أهم المؤلفات الصوفية التي كانت متداولة في المغرب الأقصى كتاب "الرعاية الحقوق الله والقيام بها" للحارث المحاسبي[64] (ت243هـ). يذكر صاحب التشوف أن أبا محمد عبد العزيز التونسي نزيل أغمات (ت480 ه)ـ وجد تلامذته قد نالوا الخطط والمراتب بما تعلموه منه من الفقه، فقطع تدريس الفقه وأمر تلامذته بالنظر في رعاية المحاسبي ونحوها من علوم التصوف.[65] كما تلقى هذا الكتاب أبو مدين شعيب الأنصاري (ت 590 هـ) سماعا على يد أبي الحسن ابن حرزهم[66].

لقد كان للمحاسبي ولكتابه مكانة وتأثير كبيرين على صوفية المغرب الأقصى بوضعه لأسس التصوف الصحيح وقواعده وشروطه، حتى أصبح علما يعتد به في الفكر الإسلامي، لأنه قام على الكتاب والسنة، وأقوال الصحابة والتابعين حتى أصبح تصوفه بعيدا عن الاختلاط بالآراء الفلسفية البعيدة عن روح الإسلام.[67] وفي ذلك يقول أبو مدين الغوث: بالمحاسبة يصل العبد

إلى درجة المراقبة[68]. وقاعدة المحاسبة هذه هي التي دفعت بالمتصوف أبي شعيب أيوب ابن سعيد الصنهاجي (ت561هـ) إلى التصدق "بجميع ما اكتسب في وقت التعليم خوفا أن لا يكون وفى بما عليه من الحقوق "[69]، وكان أبو عبد الله محمد البردعي الأسود عبدا صالحا شديد الخوف من الله تعالى لا تكاد ترقأ له دمعة،[70] من شدة المحاسبة لنفسه.

وكتاب التشوف مليء بالعديد من أولئك المتصوفة الذين ساروا على هذه القاعدة في محاسبة أنفسهم[71].

إلى جانب "رعاية المحاسبي" نجد كتاب "قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد". وهو من أمهات كتب التصوف الإسلامي التي لا يستغنى عنها في تربية المريدين [72]. ولذلك كان أبو إبراهيم إسماعيل بن وجماتن الرجراجي (ت 595 هـ) يقوم بإقراء هذا الكتاب لمريديه[73]. لأنه وضع على أساس المنهج الصوفي العملي الذي يقوم على مجاهدة النفس التي قوامها الجوع والسهر والصمت والخلوة [74]، لأن مجاهدة النفس أساس طريق المريد إلى مقام التوحيد.

ترك هذا الكتاب بسبب منهجه العملي أثرا كبيرا على متصوفة المغرب الأقصى، تجلى ذلك في حرصهم على سلوك طريق المجاهدة؛ فقد أقام مثلا أبو محمد خميس الرجراجي الأسود ما ينيف على عشرين سنة لا ينام ليلا ولا نهارا إلا وقت وقوف الشمس عند الزوال[75]. وأقام أبو محمد عبد الله بن الخير الزناتي عشرين سنة لم يأكل كما ولا شيئا مما يأكله الناس[76]، وعرف أبو يعزى يلنور (ت 572 هـ) بالانقطاع عن الخلق، وكان أكله من أشياء من الحشيش تعود أكلها، وكان يسكن بأعلى جبل لا يجاوره بموضعه أحمد من الناس[77]. وقد سلك العديد من متصوفة المغرب الأقصى هذا المنهج من المجاهدة[78].

ومن المؤلفات الصوفية المشرقية التي كان لها صدى في أوساط متصوفة المغرب الأقصى مؤلفات أبي بكر المطوعي[79]. وقد حملها إلى المغرب الأقصى أبو عبد الله محمد بن سعدون ابن علي بن بلال القيرواني (ت 485 هـ) عندما التقى بمكة أبا بكر المطوعي فاخذ عنه تآليفه في التصوف وغيرها، وعاد بها إلى المغرب حيث استقر بأغمات وريكة[80]. وذاعت تلك المؤلفات بين الصوفية، ومنها كتاب "من صبر ظفر" وكتاب "المقالات في المقامات" وكتاب "أخبار الشبلي"[81].

ولعل كتاب "إحياء علوم الدين" لأبي حامد الغزالي (ت 505 هـ) من أهم المؤلفات التي كان تأثير كبير على صوفية المغرب، لما لقيه من رواج في أوساط الصوفية والصالحين، فقد استطاع أن يجعل التصوف جزءا من الدين ومقبولا لدى علمائه[82]. وبالرغم من بعض الانتقادات التي وجهت إليه، فإن غالبية المتصوفة وقعوا تحت تأثيره، فأبو يعقوب البادسي "كان مولعا بكتبه

خاصا على مطالعتها، كما أن الأوربي لم ير قط من أهل المكاشفات والكرامات والأحوال الصالحة إلا ويحب الغزالي وكتبه مثل "الإحياء" و"بداية الهداية"، و"منهاج العابدين"، بل إن كتبه هذه صارت رمزا للفتح"[83].

تعلق بهذا الكتاب صوفية المغرب لما وجدوا فيه من موافقة للكتاب والسنة. لذلك اعتكف أبو الحسن علي بن اسماعيل ابن محمد بن عبد الله بن حرزهم- من أهل فاس وبها توفي عام 559 هـ - على قراءته في بيت مدة عام[84] أما ابن الرمامة فكان يبدو عليه تخشع وبكاء عندما يقرأ عليه كتاب الإحياء[85] ومن شدة التعلق به أن هناك من انتسخه في ثلاثين جزءا، فإذا دخل شهر رمضان قرأ في كل يوم جزءا[86] وهناك من نسخة فعمل به واستعمال ما فيه من الأفكار والأدعية والأوراد كأبي عبد الله محمد ابن اسماعيل الهواري من أهل أغمات وريكة[87]. ولذلك قال فيه أبو مدين الغوث :"نظرت في كتب التصوف فما رأيت مثل الإحياء للغزالي"[88] .

كما ذاع بين صوفية المغرب كتاب "الرسالة القشيرية" لعبد الكريم بن هوازن القشيري[89] يؤكد ذلك أن محمد عبد الكريم التميمي صاحب المستفاد كان مطلعا عليها، وكانت له نسخة منها[90]، وكان يقرأ على شيوخه أبوابا منها[91] وكانت لأبي مدين مجالس للوعظ يتناول فيها رسالة القشيري[92].

هذه هي أهم المصنفات التي شكلت القاعدة المرجعية للفكر الصوفي بالمغرب منذ بداية تشكله.

لقد سمح لنا تتبع تردد هذه المؤلفات في المصادر الخاصة بهذه الحقبة[93]، تبين اختلاف نسبة ترددها؛ مما يسمح بتصنيفها إلى مجموعتين[94]: مؤلفات ترددت بنسبة قليلة، وتندرج ضمنها مؤلفات المطوعي بشكل كبير، وفي مقدمتها "إحياء علوم الدين" للغزالي، وكتاب الرعاية للمحاسبي، ورسالة القشيري.

لعل محاولة تفسير هذا الاختلاف في نسبة تردد هذه المؤلفات لا يرجع إلى موقف علمي فكتاب "قوت القلوب" للحارث المحاسبي الذي تمت الإشارة إليه مرة واحدة من طرف ابن الزيات كانت له مكانة متميزة في الوسط الصوفي المغربي، لدرجة أنهم جعلوه ندا للإحياء، فقد نقل صاحب المعزى قول الشاذلي "عليكم بالقوت فإنه قوت" وكان يقول "من أراد العلم فعليه بالإحياء ومن أراد النور فعليه بالقوت"[95].

ولعل أقدم إشارة تتعلق بدخول تلك المصادر وتداولها هي تلك التي أشار إليها ابن الزيات والمتعلقة بأمر أبي محمد عبد العزيز التونسي تلامذته "بالنظر في رعايته المحاسبي"[96]. أما ثاني إشارة هي تلك المتعلقة بأبي عبد الله محمد بن سعدون القيرواني "الذي لقي بمكة أبا بكر المطوعي، فحمل عنه تواليفه في التصوف وغيرها، واستقر أخيرا بأغمات وريكة وبها مات سنة خمس وثمانين وأربعمائة"[97]. وهذا الأمر يقتضي أن هذه المؤلفات قد تم تداولها قبل سنة وفاته في هذه المنطقة على الأقل.

أما ثالث إشارة يمكن التقاطها من خلال مقارنة رواية ابن الزيات بسند أبي بكر بن خير قد تسمح بتحديد فترة دخول الرسالة القشيرية، عن طريق أبي بكر بن العربي (ت 543 هـ) عن أبي الفضائل محمد بن طوق البغدادي عن أبي القاسم القشيري. فابن الزيات وأبو بكر بن خير يشتركان في رواية ابن العربي عن طريق ابن طوق،[98] "وبما أن مصدرهما المشترك كان قد عاد من رحلته المشرقية سنة ثلاث وتسعين وأربعمائة، فهذا يفيد أن كتاب الرسالة كان ضمن المؤلفات التي حملها معه أثناء إيابه"[99]. ومما يزكي هذا الاحتمال أن الرسالة القشيرية كانت متداولة بفاس حيث قرأها محمد بن عبد الكريم التميمي صاحب المستفاد في بداية تعمله على يد مؤدبه أبي عبد الله محمد بن يبقى، بعد أن كان الشيخ أبو مدين نصحه بعدم قراءتها لصغر سنه[100]

.

استنادا إلى قوة ودرجة التأثير الذي أحدثته هذه المؤلفات، باعتبارها قاعدة مرجعية لصوفية المغرب الأقصى، وسعة الانتشار الذي حالفها، وبداية دخولها إلى بلاد المغرب الأقصى؛ فإنه يمكن القول إن هذه المؤلفات تمثل بدايات تمثل الفكر الصوفي في الوسط المغربي، والتي يمكن افتراضها بداية مع أواخر القرن الخامس الهجري، لذلك نرى أن انسب طريقة للزيادة في محاولة تلمس الإرهاصات الأولى لبداية هذا التمثل تكمن في البحث في العوامل الداخلية التي هيأت ميدانا خصبا لانتشاره.

ثالثا: عوامل داخلية أسهمت في نشأة التصوف المغربي وتطوره:

تعددت الدراسات واختلفت الطروحات التي حاولت البحث عن العوامل التي أدت إلى ظهور التصوف بالمغرب أو ساعدت على نشأته وكان في مقدمة هذه الدراسات، دراسات الباحثين الأوربيين ذات الخلفيات الاستعمارية الذين كانت تدفعهم رغبة قوية في تفسير الوضع الديني بالمغرب.

أرجع مجموعة من الباحثين الأمر إلى أطروحة رئيسية مردها إلى تأثير الأصول الأمازيغية الوثنية للتصوف المغربي، استنادا إلى مجموعة من المظاهر والتقاليد التي ميزت المجتمع الأمازيغي الوثني قبل الإسلام[101]

وأسس ألفرد بل A.bel أطروحته على فكرة الأزمة فربط انتشار التصوف بالمغرب بأزمة اجتماعية تمثلت في تعاظم نفوذ فقهاء المرابطين وانحلالهم، وكذا إلى حالة الترف والبذخ والتفسخ الأخلاقي الذي انتاب المجتمع المغربي في عهد المرابطين[102] وقد بدت فكرة الأزمة أكثر إغراء فتبناها كل من أدولف فور الذي ربطها أيضا بالتدهور الأخلاقي والسياسي على عهد المرابطين[103].

وانطلق كل من ميشو بلير michaux-bellaire وجورج دراك G. Drague من الثنائية الاستعمارية (عرب، بربر) "التي كانت في وقتها صيحة جديدة ليؤكد أن ظهور التصوف بالمغرب جاء كتعبير عن خصوصية الهوية الأمازيغية في مواجهة العرب" وأضاف دراك إلى ذلك، أن التصوف كان كرد فعل محلي ضد احتكار الفقهاء لتفسير الدين[104].

وأرجع الهادي روجي ادريس HADY ROGER IDRIS نشأة التصوف إلى النهضة المالكية في القيروان منذ القرن الثالث في مواجهة الشيعة[105]. ولخصها روبرت برنشيفك Robert brunshvig في تأثير المشرق على المغرب [106] واعتبر أنخيل جنثالث بالنثيا A.GONZAILEZ PALANCIA أن الظاهرة امتدادا طبيعيا لحركة ابن مسرة (ت 318هـ) التي انتشرت أفكارها في الأندلس ثم المغرب منذ النصف الثاني من القرن الثالث الهجري[107].

واعتبرها جاك كريت Jaques carret نتاج انتشار أفكار أبي حامد الغزالي الصوفية، الذي ربط التصوف بالدين الإسلامي، إلى جانب سيطرة الفقه على النشاط الفكري واتساع نفوذ الفقهاء في العهد المرابطي.[108] وأرجعها كولان إلى تصاعد المد الديني خلال العصرين المرابطي والموحدي[109]. هذه الفكرة التي وجدت صدى عند كل من ألفرد بل، وجورج مارسي هذا الأخير اعتبر أن ذلك جاء "كنتيجة غير متوقعة ولا مأهولة لأصحاب هذه الحركات"[110].

إلى جانب ذلك، حاولت بعض الدراسات الغربية الأخرى جعل التصوف ظاهرة عرقية خاصة ببعض القبائل والجهات وقد ناقش هذه النظرية أحد الدارسين المغاربة وردها بأدلة تاريخية[111].

على الرغم من عدم دقة هذه الطروحات وافتقادها للشمولية بسبب خلفياتها الاستعمارية، فإنها تبقى مع ذلك سباقة إلى الخوض في مثل هذه البحوث وإثارة الانتباه إلى غنى تاريخ التصوف بالمغرب وأهميته. وحتى لا نرسل الكلام جزافا نقول: إن البحث عن العوامل المساعدة في نشأة التصوف بالمغرب يدفع إلى استحضار مجموعة من العوامل التي يتداخل فيها الديني والسياسي والاقتصادي والاجتماعي.

1- العوامل الدينية:

أ- حـــركة الـــزهـــــد:

إذا كان التصوف الإسلامي بالمشرق قد نشأ بعدما سبق بحركة زهدية قبل القرن الثاني الهجري فإن التصوف الإسلامي بالمغرب الأقصى لم يخرج بدوره عن هذا المسار، فقد مهد له بحركة زهدية اتضحت ملامحها في سياق الفتوحات الإسلامية لهذا البلد. في سياق عملية الفتح هذه، كان معظم هؤلاء الفاتحين يجلبون معهم مجموعة من الفقهاء والقراء لتعليم المغاربة وتفقيههم في تعاليم الدين الإسلامي الجديد[112].

بدا تأثير هؤلاء الفاتحين، ومنهم جماعة من "الجنود المجهولين" من الصحابة والتابعين الذين كانوا يرافقون الفاتحين خلال القرون الأولى للإسلام، كبيرا لأنهم كانوا يختلطون بهؤلاء المغاربة ويؤثرون في سلوكهم بفعل أخلاقهم وحسن معاملتهم[113]. وقد استطاع هؤلاء الفاتحون في هذه الفترة الأولى أن يحققوا إلى حد بعيد المثل الأعلى الذي صوره الإسلام نظريا وسلوكيا للشخصية المسلمة فتجلى في كثير من هؤلاء ذلك النموذج العامل لدنياه وآخرته و لم يحدث أن غلب أحدهم الدنيا على الآخرة.

ولما كان الأمر كذلك، فإن المغاربة الذين اعتنقوا الدين الإسلامي وتحلوا بأخلاقه لم يكونوا إلا ليتأثروا بالسلوك الزهدي دافعهم في ذلك جدهم لرسول الله (ص) وسعيهم للاقتداء به وبصحابته وبهؤلاء الفاتحين الذين عايشوهم وأحبوهم. وقد كان من النتائج الطبيعية لذلك أن شكل طابع الزهد باعتباره مرحلة سابقة للتصوف- أهم ملامح الشخصية المغربية خلال القرون الخمسة الهجرية الأولى .

ومنحى الزهد الذي طبع الشخصية المغربية شكل في نظر الباحثين أحد "العوامل التي ساعدت الخوارج على النجاح في المغرب من القرن الثاني على اعتبار أن الزهد كان أحد دعائم دعوتهم"[114].

ب- دور المساجـــد والرباطات:

اشترط الصوفية لممارسة التصوف "مكانا وزمانا وإخوانا"[115] وقد تنوعت هذه الأمكنة واختلفت تبعا لاختلاف الظروف، لذلك فقد يكون مكان التجمع في البيوت[116] أو في "خلوات طبيعية" كالكهوف والشواطئ، وبطون الأودية "[117]. إلى جانب هذه الأمكنة التي استعملت في ظرفيات خاصة، فقد عمد الصوفية إلى اتخاذ أماكن خاصة من أجل احتضان النشاط الصوفي؛ هذه الأمكنة قد تكون مساجد أو رباطات أو زوايا.

- **المساجد:**

وجدت المساجد منذ الفتح الإسلامي لبلاد المغرب الأقصى، ولعل أقدم مسجد في تاريخ المغرب، فيما يعرف لحد الآن- هو مسجد ماسة على ساحل سوس والذي أسس عقبة بن نافع سنة 62هـ ثم مسجد شاكر على ضفاف وادي نفيس بحوز مراكش المنسوب لشاكر، أحد الصحابة أو التابعين الداخلين إلى المغرب في جيش عقبة بن نافع [118].

يضاف إلى هذين المسجدين "مسجد القرويين" الذي كان له الأثر البالغ في تطور مسار المغرب نحو الشهرة الدينية والروحية، على الرغم من دخول المغرب في متاهات الأزمات السياسية خلال القرنيين الثالث والرابع الهجريين. وازداد دوره رسوخا بعد تأسيس مدينة فاس مما جعل المدينة "دار فقه وعلم، وصلاح ودين"[119].

غير أن هيمنة السلطة المرابطية، ومن بعدها الموحدية على شؤون المساجد، والتحكم في تولية الأئمة والخطباء[120]، وكذا في فتحها وإغلاقها، قلص إلى حد كبير أدوارها وتحكم في مراقبتها"[121] ودفع الصوفية إلى بناء مساجد خاصة، يستقلون بها بعيدا عن هيمنة السلطة ومراقبتها من أجل تأمين صيرورة الحركة الصوفية؛ فقد بنى الشيخ أبو زكرياء بن محمد الجراوي المرانسي مسجده الخاص في موضع الحواتين على وادي وانسيفن من بلاد تادلا[122]. واتخذ الشيخ أبو زكرياء يحيى بن عبد الله الهواري المغيلي مسجده أمام داره[123]. واتخذ الشيخ أبو مدين شعيب مسجدين ببجاية "كان يجلس فيهما مع بعض خواص أصحابه"[124] وكان لأبي يعزى يلنور بن ميمون مسجد لإقامة الصوات مع أصحابه[125].

والواقع أن معظم رموز التصوف بالمغرب في هذه المرحلة المبكرة قد اتخذوا مساجد خاصة بهم شكلت في وقت لاحق نواة لرباطاتهم، وهو ما ينسجم مع مضامين هذه المرحلة المبكرة من مراحل انتشار التصوف في المغرب المعتمدة على دعوة الناس إلى التوبة والزهد، والإكثار من الطاعات والتقرب إلى الله بالنوافل[126].

- **الرباطات:**

عرفت ظاهرة الرباطات منذ فترة مبكرة في بلاد المغرب والمشرق الإسلاميين بفعل داعي الجهاد والانقطاع للعبادة. ومن المعروف أن بلاد إفريقية كانت سباقة إلى إقامة مثل هذه الأماكن. وكان أول رباط أنشئ بإفريقية هو الذي بناه هرثمة بن أعين عام 179 هـ والمعروف برباط المنستير. أما في بلاد المغرب الأقصى فقد عرفت ظاهرة الربط منذ القرون الأولى للإسلام بفعل داعي العبادة والاعتكاف أو بفعل داعي الجهاد، مما جعل شواطئ المغرب تعج بها، لكن مع رسوخ الإسلام بهذه البلاد، واختفاء التهديدات الخارجية اختفت الوظيفة الحربية للربط[127]، فأصبحت الربط أمكنة يقصدها العباد والزهاد والمنقطعون إلى الله وأصحاب المجاهدات الصوفية.

كان لهذه الربط دور كبير في دعم انتشار التصوف بالمغرب خلال مرحلة البدايات ففي بلاد أزمور كان هناك رباط تيطنفطر وهو من أقدم الرباطات بالمغرب الأقصى وجوده سابق للحكم المرابطي ويوجد اليوم على بعد أميال جنوب مدينة الجديدة[128] وأهمية هذا الرباط تكمن في كونه مقصودا من طرف الصالحين والمتصوفة من المغرب والمشرق[129]. ولعل هذا ما جعل ابن الزيات يصف أصحاب هذا الرباط بأنهم يتوارثون الصلاح والولاية خلفا عن سلف[130].

إلى جانب هذا الرباط كانت هناك مجموعة من الربط التي كان لها دور في دعم التصوف بالمغرب[131]. ولعل أهمها كانت موجودة بالبوادي، وخاصة في بلاد ركراكة هذه البلاد التي عرفت بصلحائها ورباطاتها منذ أوائل الفتح الإسلامي[132]. من أهم هذه الرباطات رباط شاكر من أصحاب عقبة بن نافع الفهري (ت 63هـ) بناه يعلى بن مصلين الرجراجي عند بداية الفتوحات الإسلامية في المغرب وكان له دور كبير في تركيز الدين الإسلامي ثم التيار الصوفي في المغرب[133]. ويكفي للدلالة على قيمة هذا الرباط في دعم انتشار التصوف بالمغرب أنه كان مقصدا للصلحاء والزهاد والمتصوفة من كل جهات المغرب[134] ولا ندري بالضبط متى اتخذ هذه القدسية غير أن هناك إشارة تدل على اهتمام الصوفية به منذ عهد المرابطين وهي وصية أبي زكرياء بن يحيى ابن موسى المليجي، من أكابر أولياء رجراجة الأوائل، أن يدفن به[135]، كما أنه كان يستقطب أفواجا كبيرة من الأولياء

والصلحاء ومن كل أصناف المجتمع، فقد حدثت منية بنت ميمون الدكالي أنه حضر في سنة إلى هذا الرباط "ألف امرأة من الأولياء"[136].

لقد عكست هذه الإشارات الدور الكبير الذي لعبه رباط شاكر إلى جانب رباطات أخرى، كان يعج بها المغرب خلال هذه الفترة المبكرة في دعم انتشار التصوف بالمغرب، إذ هيأت مكانا للانقطاع عن المجتمع ومراجعة النفس ومحاسبتها، مما أدى إلى إقبال عدد كبير من أفراد المجتمع على الدخول في سلك التصوف، فكان انتشار الربط تأكيدا على عمق وقوة هذا السلوك، بخلاف ما ذهب إليه بعض الباحثين[137] من أن نشأة الرباطات ترجع إلى مراحل تاريخية تميزت بانعدام الأمن وانتشار الفوضى.

2- العوامل السياسية:

أ- سيـــاســـة الـــدولة المرابـــطـــية:

لعب المناخ السياسي في عهد الدولة المرابطية دورا أساسيا في نشأة التصوف بالمغرب، فالباحث في تاريخ هذه الدولة وتاريخ رجالاتها يجد أنهم لم يكونوا رجال ملك وسياسية بقدر ما كانوا دعاة مصلحين فاتحين، كما لم يكونوا أرباب بذخ وترف بقدر ما كانوا أهل ربط ملتزمين بالسنة على مذهب مالك[138].

تجلى النفس الديني العميق ذو النفحة الصوفية، والذي شكل منطلق الحركة الإصلاحية المرابطية في كون أمرائهم كانوا على درجة عالية من التبتل والزهد فقد وصف يوسف بن تاشفين بأنه "كان رحمه الله خائفا لربه، كتوما لسره، كثير الدعاء والاستخارة، مقبلا على الصلاة مديما للاستغفار"[139]. وقد وافقه ابنه علي في ورعه وزهده وتبتله إذ كان "حسن السيرة، جيد الطوية، نزيه النفس، بعيدا عن الظلم" الأمر الذي جعل عبد الواحد المراكشي يقرر في حقه بأنه "كان إلى أن يعد في الزهاد والمتبتلين أقرب منه إلى أن يعد في الملوك والمتغلبين"[140] وسار تاشفين بن علي على نهج أسلافه إذ "كان يسلك ناموس الشريعة ويميل إلى طريقة المستقيمين"[141]، ولذلك وصفهم المفكر الأمريكي ديل إيكلمان "بالحكام اللذين جمعوا بين سياسة العقلاء وتقوى الزهاد"[142]. من جهة أخرى، أدى احتكار السلطة من طرف العناصر اللمتونية والفقهاء المالكيين، وتهميش بقية أفراد المجتمع إلى "بروز قوى المتصوفة لإعادة التوازن وإلغاء مبدأ التهميش السياسي"[143].

ب- سيـــاســـة الـــدولـــة المـــوحديـــة :

سار خلفاء الموحدين في نفس الاتجاه الذي سلكه خلفاء المرابطين من حيث السلوك الشخصي فقد سلك ابن تومرت الزهد من حياته وكان أهله "أهل نسك ورباط"[144] ووصف في عدد من المصادر بالزهد والتقشف والإقبال على العبادة والتشبه بالصالحين[145]، "فكان يلبس المرقعة وله قدم في التقشف والعبادة[146] وكان لا يملك من متاع الدنيا شيئا[147] واقتصر نزوله أثناء رحلة عودته من المشرق على المساجد والرباطات التي كانت منتشرة على طول الطريق مثل رباط المنستير ورباط ملالة ورباط – العباد بتلمسان[148] وقد دخل مراكش بزي الزهاد"[149] ويعتبر تأكيد الموحدين على تتلمذ ابن تومرت للإمام الغزالي بغض النظر عن حصول هذا اللقاء أم لا– موقفا يؤكد نظريا ارتباط المهدي بالتصوف.

لقد نحت بعض ممارسات ابن تومرت حسب بعض الدراسات الحديثة نحو إعادة إنتاج الرمزية النبوية[150] فقد حكى عنه بعض تلاميذه بأنه "فتى شب على التقوى والورع"[151] كما حاول بعضهم أن يضفي عليه طابع "الولاية والكرامة" وذكر ابن خلدون أن ابن تومرت قام على المرابطين وهو "بحالة من التقشف والحصر والصبر على المكاره والتقلل من الدنيا"[152]. إلى جانب ذلك شجعت الدولة بعد وفاة المهدي– على زيارة بعض الأماكن ذات الصلة بدعوته ومنها رابطة وانسري ورابطة الغار[153] وهكذا بلغ اعتقاد العامة في ابن تومرت أنهم كانوا "يأخذون التراب منهما فيتبركون به ويجعلونه على المرض"[154].

سار خلفاء المهدي من بعده عل نفس سيرته فهذا أبو يعقوب يوسف كان كوالده عبد المؤمن "مشيعا للعدل، مقسطا فيه، يذهب في زهده وورعه، وبسطه لعدله، وسداده في فضله مذهب أبيه الخليفة رضي الله عنهم"[155] ولم تختلف سيرة يعقوب المنصور عن أسلافه، فقد كان شديد الزهد والتقشف حتى انتشر في أيامه الصالحون وعظمت مكانتهم[156] إلى درجة أن العامة كذبت بوفاته[157].

3– العوامل الاقتصادية والاجتماعية:

أ– الـــثـــــــراء الاقـــتـــصـــــادي:

عرف المغرب الأقصى على عهد المرابطين ازدهارا اقتصاديا كبيرا بفعل الموارد الحربية والضرائب الشرعية وغير الشرعية، ومداخيل تجارة السودان، بالإضافة إلى التوحيد بين السودان والمغرب والأندلس الذي كان ذا نتائج بعيدة الأثر في تاريخ التجارة الداخلية والخارجية فكان من نتائج ذلك أن تجمعت الثروات في أيدي اللمتونيين خاصة والملثمين عامة[158].

كان من أثر هذا الوضع الاقتصادي أن دخل الجيل الثاني من المرابطين مرحلة الحضارة والترف، ترف كان حكرا على العناصر اللمتونية والفقهاء المالكيين الأمر الذي كرس واقع التفاوت الطبقي بين العامة التي كابدت أحوالا معيشية بالغة السوء وبين طبقة الخاصة التي حازت من مظاهر البذخ والترف الشيء الكثير[159].

ساد الترف واختل التوازن الاجتماعي فكان من نتائج ذلك ظهور أفكار الزهد والتصوف كرد فعل على طغيان التيار المادي وإعادة الاعتبار للجانب الروحي الوجداني. وقد عبر عن ذلك صاحب المعجب بقوله: "فعظم أمر الفقهاء كما ذكرنا وانصرفت وجوه الناس إليهم فكثرت لذلك أموالهم واتسعت مكاسبهم[160]. ومما يؤكد على تلازم الثراء الاقتصادي وظهور أفكار الزهد والتصوف أن المدن التي عرفت ازدهارا اقتصاديا كانت أكثر من غيرها احتضانا لمظاهر الزهد والتصوف خلال هذه الفترة فقد عرفت مدينة مراكش بصناعة الصابون والمغازل[161]، كما تميزت بكثرة الرياض والبساتين والثمار من أعناب ونخيل وزيتون[162].

ب- الأزمـــة الاقتصـــادية :

رغم الثراء الاقتصادي الذي بلغته الدولة المرابطية، إلا أن هذا الاقتصاد ظل مهزوزا لأنه لم يرتبط بالقاعدة البشرية قدر ارتباطه بقوة الدولة" لذا سرعان ما عرف انقباضا وعجزا الشيء الذي أدى إلى فرض سياسة جبائية مجحفة أدت إلى إغراق الفئات الشعبية (العامة) في ألوان من البؤس والفقر[163]. وكرد فعل على هذه الأوضاع المزرية التي آلت إليها أوضاع العامة، ظهرت حركة التصوف تمجد الفقر وتعلي من شأنه، وتعتبره شرطا أساسيا ومرحلة في طريق التصوف وعلامة إخلاص على التجرد من الدنيا والزهد في شهواتها[164].

ولما كان الفقر "شعار الأولياء وحلية الأصفياء واختيار الحق سبحانه لخواصه من الأتقياء والأنبياء والفقراء صفوة الله عز وجل من عباده ومواضع أسراره بين خلقه بهم يصون الخلق وببركاتهم يبسط عليه الرزق والفقراء الصبر جلساء الله يوم القيامة "[165]، فإن سمة الفقر التي كانت مشتركة بين فئات المجتمع (العامة) في هذا العصر ساهمت في اجتذاب أفراد من كل الأعمار والأجناس إلى طريق التصوف ومن هؤلاء أبو محمد عبد السلام التونسي (ت 512 هـــ) الذي كان يرى أن الفقر شرط من شروط التصوف[166]. يقول: "وأما أنا فكنت فقيرا وبقيت فقيرا وما زدت شيئا "[167]. ومنهم تلميذه أبو زكرياء بن يوغان الصنهاجي (ت 537هـــ).

هذه الأمثلة توضح أن الفقر كان له دور في جلب الناس إلى طريق التصوف، والدليل على ذلك أن الصوفية كانوا يسمون أنفسهم بالفقراء[168]. وهذا يعني أن الأزمة الاقتصادية التي عرفتها المرحلة الأخيرة من حكم المرابطين كانت بمثابة مناخ ملائم لظهور ونشأة التصوف بالمغرب الأقصى، وحسبنا دليلا على هذا الارتباط قول ابن الخطيب عن أبي العباس السبتي أنه "كان مستغاثا به في الأزمات[169].

جـــــــــــ - الآفـــات الاجتمـــاعية والأخلاقيـــــة:

أفرزت الأوضاع الاقتصادية المزرية، وخاصة في الفترة الأخيرة من الحكم المرابطي، تحولات اجتماعية كان لها تأثير أشد خطورة لمعارضته للقيم الأخلاقية الدينية المؤطرة للمجتمع. تمثلت تلك التحولات في شكل انحرافات وتفسخ أخلاقي اتضحت أهم معالمه في تناول المسكرات ومعاقرة الخمر بأشكاله ومسمياته، إلى جانب سفور المرأة في المجتمع ومشاركتها في الحياة العامة وتمتعها بنوع من الحرية لم يكن مألوفا في ذلك الوقت[170].كما انتشرت في هذه المرحلة أمراض اجتماعية أخرى من قبيل ظاهرة عشق الغلمان[171]، والدعارة، والزنا، ومجالس اللهو والغناء[172]وكلها تجليات يقرنها ابن خلدون بهرم الدولة وانحلالها[173].

من الإشارات التي توضح بشكل جلي الفساد الذي غزى المجتمع المرابطي، ثبوت وجود حرفة الخمار في مدينة فاس، وهو الذي "يشتري العنب ويعصره ويبيعه مسكرا"[174] وكذلك كان من عادة بعض سكان مراكش عصر العنب وجعله في ظرف يوما وليلة ليصبح خمرا فيشرب[175]. وقد تجذرت هذه العادة، وأصبحت مألوفة، فقد ذكر التميمي[176] في ترجمة أبي خزر يخلف بن خزر الأوربي أن أحد جيرانه مر عليه "بقلة من شراب مسكر" دون خشية أو خوف.

إلى جانب ظاهرة الخمر التي كان لها أثر سيء على العادات والأخلاق، نجد ظاهرة عشق الغلمان التي انتشرت خاصة في أوساط الخاصة والتي ترددت بكثرة في كتب السير والتراجم[177]. كما انتشرت مجالس اللهو والغناء فقد ذكر البيدق أن ابن تومرت في طريق عودته إلى مراكش شاهد الحوانيت مملوءة دفوفا وقراقر ومزامير وعيدانا وكيتارات وجميع أصناف اللهو[178] .

نتيجة لذلك ظهر التيار كقوة مضادة أمام تفشي هذه الآفات الأخلاقية التي مست مبادئ العقيدة الإسلامية- وكان لها أثر بالغ في سلوك أفراد المجتمع – يسعى إلى إتباع الفضيلة واجتناب الرذيلة والزهد في الدنيا وترك اللهو والملذات. وبذلك يتبين بأن التصوف الإسلامي في المغرب نتاج عوامل داخلية أكثر منه حصيلة عوامل خارجية.

خاتمة:

-شكلت الأصول السنية (القرآن والسنة) إلى جانب المرجعية الجنيدية، بلا شك، الأساس الموجه للفكر الصوفي بالمغرب، الأمر الذي جنبه الانزلاق في المتاهات التي اعترت التصوف الإسلامي في المشرق و الأندلس ، وجعل منه تصوفا أخلاقيا ذو نزعة عملية زهدية .

-تميز التصوف الإسلامي بالمغرب ببلورته للمؤثرات الخارجية الوافدة من المشرق وإفريقية والأندلس وصبغها بالطابع السني الأخلاقي العملي الذي ميز الفكر الصوفي بالمغرب على امتداد تاريخه الطويل.

-أثبت البحث أن الفكر الصوفي بالمغرب كان له حضور منذ القرون الاسلامية الأولى، إن لم نقل إنه وجد بوجود الدين الجديد، من خلال تجذر ظاهرة الزهد الولاية في التربة المغربية ، وتقوى هذا الحضور بفعل عوامل خارجية وداخلية ، دينية ، وسياسية واقتصادية و اجتماعية... وليس كما يذهب البعض إلى أنه وليد عوامل خارجية أو أنه قادم من المشرق.

-تطور الزهد بالمغرب مؤديا إلى التصوف مثلما حدث بالمشرق الاسلامي، إلا أن التداخل الشديد بين نهايات الزهد و بدايات التصوف يجعل من الصعوبة تحديد بداية قاطعة لنشأة التصوف بالمغرب.

-ترجع صعوبة تحديد بداية قاطعة لظهور التصوف في المغرب إلى عدة عوامل منها اختلاط المتصوفة بالزهاد، والزهاد بالمتصوفة، واستمرار تواجد الزهاد بعد ظهور التصوف، إضافة الى عدم تمييز المصادر المغربية بينهم، مما يجعل من العسير التمييز بينهم في كثير من الأحيان لا سيما وأن المصادر المغربية كانت تستعمل مسميات واحدة للدلالة على كل من الزهاد والمتصوفة وقتذاك .

-لا يمكن وضع حدود فاصلة بين مرحلة الزهد ومرحلة التصوف بالمغرب؛ إذ إن ظهور أحدهما لم يلغ الآخر وإنما تواجد كلاهما معا على الساحة المغربية، وتداخلا تداخلا شديدا يجعل من الصعوبة التفريق بينهما بناءا على أسس محددة حتى نهاية القرن الخامس.

-ظهرت ملامح الحضور الصوفي بالمغرب منذ القرون الإسلامية الأولى، إلا أن ملامح التصوف بمعناه الاصطلاحي لم تظهر إلا مع أواخر القرن الخامس الهجري مستفيدة من حركة زهدية عمرت طويلا، منذ عصر الأدارسة وحتى عصر المرابطين.

الهوامش:

[1]– التصوف المغربي في القرن السادس الهجري: مقدمة لدراسة تاريخ التصوف بالمغرب، عبد الجليل الحمنات، د.د.ع، تاريخ، مرقونة بكلية الآداب بالرباط ،1990، ص.ص 164- 165 .

[2] – التصوف المنشأ والمصدر، إحسان إلهي ظهير، باكستان، ط1، 1406هـ،.ص49- 50 .

[3] – تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني، عبد الرحمن بدوي ، الكويت، 1978، ص. ص 31- 43 .

[4] – التصوف المغربي في القرن السادس الهجري، عبد الجليل الحمنات، م س، ص 32.

[5] – يشير محمد المغراوي إلى أن هذه الدراسات "لم تكن كلها أعمال مؤرخين متخصصين، بل كان عدد من أصحابها من عملاء المخابرات الفرنسية منذ القرن 19م، ومن موظفي وضباط مصلحة الشؤون الأهلية الذين كانوا يتقنون اللغتين العربية والأمازيغية، وقاموا في إطار مهامهم في الإدارة الفرنسية بمسح ميداني واسع، ووثقوا روايات شفوية غنية باللغتين، وجمعوا أعرافا قبلية من مختلف المناطق، ونشروا نصوصا مغربية وترجموها. "أنظر: العلماء والصلحاء والسلطة بالمغرب والأندلس في عصر الموحدين،محمد المغراوي، رسالة دكتوراه، تاريخ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 2002م، ص 294.

[6] – بلاد المغرب وعلاقتها بالمشرق الإسلامي في العصور الوسطى، جورج مارسيه، ترجمة محمود هيكل، الاسكندرية، منشأة المعارف 1991، ص 331 .

Laroui Abdellah, , (1830- 1912),- les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain :paris 1977, pp 132-139.

[7] – les confréries religieuses musulmanes, Depont, o et cappalani, x, Alger, 1897 , p. 193

[8] – الفرق الإسلامية بالشمال الإفريقي، ألفرد بل، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1981، ص 379 .

[9] – مؤرخو الشرفاء، ليفي بروفنصال، تعريب عبد القادر الخلادي، دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، 1977، ص 54.

[10] – التصوف المغربي في القرن السادس الهجري، عبد الجليل الحمنات، ص 34.

[11] – ثقافة الوسطية في التصوف السني بالمغرب، ابراهيم القادري بوتشيش، ضمن كتاب:التصوف السني في تاريخ المغرب، سلسلة شرفات الزمن، الكتاب 27 ، 2010،ص 2524 .

[12] – المرجع نفسه، ص 25.

[13] – المقصد الشريف والمنزع اللطيف في التعريف بصلحاء الريف، تحقيق سعيد أحمد أعراب، الرباط، 1982م، ص 39.

[14] – ثقافة الوسطية في التصوف السني بالمغرب، م.س، ص 25.

[15] – صحيح البخاري، ج7، ص 190.

[16] – مما يؤكد هذا الحرص، مثلا، كون ابن الزيات صدر كتابه بسبعة أبواب لازمة هي كالمدخل إليه، وقد جعل الباب السابع في إثبات كرامات الأولياء وأورد في هذا الباب مجموعة الأدلة القرآنية التي تؤكد ذلك انظر كتاب: التشوف إلى رجال التصوف، تحقيق أحمد التوفيق منشورات كلية الآداب، الرباط، سلسلة بحوث و دراسات، رقم 22، مطبعة النجاح الجديدة ،الدار البيضاء، ط2 ،1997.

[17] – إثمد العينين ونزهة الناظرين في مناقب الأخوين، أبو عبد الله بن تجلات ، دراسة وتحقيق محمد رابطة الدين، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا، كلية الآداب بالرباط، ص 339.

[18] – نسبة إلى أبي القاسم الجنيد البغدادي (220- 298 هـ) سيد الطائفة، وإمام معظم أهل التصوف .

[19] – ثقافة الوسطية في التصوف السنة بالمغرب، ص 29 .

[20] – الرسالة القشيرية في علم التصوف، لعبد الكريم بن هوزان القشيري (ت 465) .

[21] – دراسات في التصوف الإسلامي، محمد جلال شرف، دار النهضة العربية ، بيروت ،1980، ص 254.

[22] – الحركة الصوفية بمراكش، ظاهرة سبعة رجال، حسن جلاب، المطبعة الوراقة الوطنية بمراكش، 1994م، ج1 ،ص83.

[23] – نفس المرجع و الصفحة .

[24] – Alfred, Bêl , Paris , 1938, Tome1 ,P 343 La Religion Musulmane en Berberie.

المتصوفة في بلاد المغرب الأقصى في عصري المرابطين والموحدين، حسين سيد عبد الله مراد، 2001م، ص17.

[25] –رياض النفوس في طبقات علماء القيروان و إفريقية... ، أبو بكر المالكي، تحقيق بشير البكوش، دار الغرب الإسلامي ،ج1، ص106-107.

–الزهاد والمتصوفة في بلاد المغرب والأندلس القرن الخامس الهجري، محمد بركات البيلي، دار النهضة العربي، مطبعة جامعة القاهرة، القاهرة،1993، ص53-54.

[26] –رياض النفوس، ج1، ص115-116.

[27] –التشوف إلى رجال التصوف، ص185.

[28] –رياض النفوس، ج1، ص196.

[29] –المصدر نفسه، ص197.

[30] –تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس، ابن الفرضي، طبعة مكتبة المثنى ومكتبة الخانجي، القاهرة، ج6، ص،ص 81-82.

[31] –ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، القاضي عياض، ج6، تحقيق سعيد أعراب، الرباط، 1981م، ص ص 81-82.

[32] –التشوف إلى رجال التصوف، ص101.

[33] –نفسه، ص108-109.

[34] –نفسه، ص 146.

[35] – نفسه، ص 94-95.

[36] –العلماء والصلحاء والسلطة بالمغرب والأندلس، ص289.

[37] –خاصة "مسجد السبت" أنظر: رياض النفوس، م. س، ج1، ص، ص 471، 493، 495، 496، وج2، ص، ص 215، 286، 287.

[38] –المصدر نفسه، راجع معظم التراجم.

[39] –المستفاد في مناقب العباد بمدينة فاس وما يليها من البلاد، محمد التميمي، دراسة وتحقيق محمد الشريف ، منشورات كلية الآداب بتطوان ، سلسلة الأطاريح الجامعية رقم4،مقدمة التحقيق، ج1، ص26-27. رياض النفوس، م. س، ج1، ص493-495.

[40] –التشوف، م.س ، ص161-162.

[41] –التشوف، م .س، ص83-84.

[42] – نفسه، ص 92-93.

[43] نفسه ،110-111.

[44] – نفسه، ص 94.

[45] – نفسه، ص95-96.

[46] –ترتيب المدارك، القاضي عياض، ج6، ص81-82.

[47] -التشوف، ص116-117، هامش رقم 103. المستفاد، ص191 جنى زهرة الآس، الجزنائي، ص96. سلوة الأنفاس، الكتاني، ج3، ص160.

[48] -علي بن محمد بن خلف المعافري القروي،ـــ شيخ المالكية بإفريقية في عصره ، ولد سنة 324 هـــ وتوفي سنة 403هـــ. التشوف، هامش رقم 16، ص87.

[49] -التشوف، ص87.

[50] - نفسه، ص 89-90.

51 -التصوف الأندلسي مبادئه وأصوله، محمود علي مكي، مجلة دعوة الحق، عدد 8-9 ماي- يونيو 1962م، ص6.

52 -نفسه ،ص6 .

53 -نفسه، ص6.

54 -نفسه، ص6-7 .

55 -الحضور الصوفي في الأندلس والمغرب إلى حدود القرن السابع الهجري ، جمال علال البختي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2005،ص16.

56 -نشأة الفكر الفلسفي في الأندلس، الوزاد محمد، رسالة لنيل، د. د.ع، مرقونة بكلية الآداب بالرباط، 1979، 1980، ص 46.

57 -المستفاد ، م. س، مقدمة التحقيق، ج1، ص29.

58 -المستفاد، مقدمة التحقيق، ج1، ص30.

59 -ترتيب المدارك، ج6، ص81-82.

60 -تاريخ علماء الأندلس، ابن الفرضي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، 1966، ج1، ص104.

61 -التشوف، م. س، ص228.

62 - نفسه، ص287.

63 - التشوف، تراجم: 18- 95- 98- 151- 154- 162- 167- 201- 216- 221- 226- 256- 257...

64 -المحاسبي هو أبو عبد الله الحارث بن أسد البصري الأصل (165-243 هـــ) بصري المنشأ، ورحل إلى بغداد حيث درس الفقه والنحو. يعتبر مؤسس مدرسة بغداد الصوفية. وكتابه الرعاية لحقوق الله. حققه عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور. ونشر بالقاهرة.

65 - التشوف إلى رجال التصوف، ص ص 92-93.

66 - نفسه، ص332.

67 - أنظر كتاب الرعاية لحقوق الله والقيام بها (مقدمة التحقيق)، الحارث المحاسبي، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، القاهرة، (دت) ،ص ص 13-14.

68 - أنس الفقير وعز الحقير، ابن قنفذ القسطنطيني، نشر محمد الفاسي وأدولف فور، الرباط، 1965،ص137.

69 -التشوف إلى رجال التصوف، ص 187.

70 -نفسه، ص 278.

71 - نفسه، صفحات : 230-362-375-380-428-438...

72 - أنظر مقدمة تحقيق كتاب قوت القلوب، تحقيق عبد المنعم الحفني، ط1، دار الرشاد، القاهرة، 1991، ص 51.

73 -التشوف، م.س، ص 354.

74 - قوت القلوب، م.س، ج 2، ص 340.

75 -التشوف، م.س، ص 113.

76 - نفسه، ص 296.

77 -المستفاد ، م.س، ص 28-29.

78 -التشوف، م س، تراجم رقم 6، 12،57، 73، 84، 87، 119، 121، 122، 124، 132، 138، 139، 170، 275. وكذلك المستفاد، تراجم رقم:

10،11،32،55،58،71،76،84،90،102، ...

79 -أبو بكر، محمد بن علي بن عمر الغزي النيسابوري، علم في مكة في الثلث الأول من القرن الخامس الهجري، التشوف، هامش ص 74.

80 -التشوف، م.س،ص 83.

81 -انظر كتاب التشوف، هامس المحقق، ص ص 83-84.

82 -التصوف، مقال في كتاب تراث الإسلام، جورج قنواتي، سلسلة عالم المعرفة، العدد 11، القسم الثاني، ص 236-237.

83 -الخطاب الصوفي مقاربة وظيفية، محمد مفتاح، مكتبة الرشاد، ط1، 1997، ص 101.

84 -التشوف، م.س، ص 168-169.

85 -المستفاد، ص ص 171-172.

86 -لتشوف، ص 96.

87 -نفسه، ص 270.

88 - نفسه، ص 214.

89 - أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري، بن عبد الملك النيسابوري شيخ خراسان في عصره، يعتبر من أبرز صوفية ق 5، الذين نحوا بالتصوف نحو الاتجاه السني، ولد سنة 376 هـ وتوفي سنة 465 هـ.

90 -المستفاد، ص 42-55.

91 -نفسه، ص 60.

92 -عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، أحمد بن عبد الله الغبريني، تحقيق عادل نويهض، بيروت، د.ت، ص 26.

93 -وأهمها : المستفاد في مناقب العباد للتميمي، والتشوف إلى رجال التصوف لابن الزيات، ثم كتاب أنس الفقير وعز الحقير، لابن قنفذ.

94 -لاحظ هذا الاختلاف الباحث عبد الجليل الحمنات، أنظر : التصوف المغربي في القرن السادس الهجري، م. س ،ص 181.

95 -المعزى في مناقب أبي يعزى، أبو القاسم الشاذلي الصومعي، ورقة 158. أما أحمد زروق فقد جعل القوت والإحياء مصدران لتصوف الناسك، أنظر قواعد التصوف القاعدة رقم 59، ص 22. التصوف المغربي في القرن 6 هـ، ص 182.

96 -التشوف، لابن الزيات، ص 93. هذا مع مراعاة الاختلاف الذي وقع في تحديد سنة وفاة عبد العزيز التونسي، فقد اتفق ابن الزيات وابن بشكوال في كونها سنة 486 هـ. وجعلها ابن الزبير سنة 482 هـ. أنظر التشوف، ص 92. كتاب الصلة، ترجمة 808 القسم الثاني، ص 376. صلة الصلة، ابن الزبير، نشر ليفي بروفنصال، الرباط، 1938، الترجمة 3، ص 10.

97 -نفسه، ص 83-84 .

98 -التشوف، ص 35-36، الفهرسة لأبي بكر بن خير، المكتبة الأندلسية، لبنان، 1963، ص

99 -الفهرسة،ابن خير، ص 296، التصوف المغربي، عبد الجليل الحمنات، ص 184- 185.

100 - المستفاد، م.س، ص 42.

101 - جورج مارسي، بلاد المغرب وعلاقتها بالمشرق الإسلامي في العصور الوسطى، م.س، ص 331 . الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، ألفرد بل، ص 379.

X , Alger, 1897, p 193 ., ET COPPALANI , O,- les confréries religieuses musulmanes, DEPONT

E, paris, 1909 p.9-11.,-le culte des saints dans l'Afrique du nord et plus spécialement au Maroc, Montet

التصوف بالمغرب في القرن السادس، م.س، ص 33- 34- 35.

t3, librairie orientaliste Paul Gauthier, paris 1938, p; 341.,B. Alfred, la religion musulmane en bériberie - 102

t. le tasawwuf et l'école ascétique marocaine des XIé-XIIé-XIIIé siècles de l'ère chrétiennes, mélanges louis Massignon,:Faure Adolphe - 103

DANNAS? 1957, pp.119- 131.,II

104 - العلماء والصلحاء والسلطة بالمغرب، م.س، ص 296.

105 - الدولة الصنهاجية (تاريخ إفريقية في عهد بني زيري من القرن 10م إلى القرن 12م) ، ترجمة حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1992، ج2، ص 308 وما بعدها.

106 - التصوف في الجزائر خلال القرنين 6 و 7 الهجريين، الطاهر بوناب، دار الهدى للطباعة والنشر، (د ت)، ص 46.

107 - تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة 1955م، ص 326 وما بعدها .

108 - التصوف في الجزائر، م.س، ص 46.

109 - العلماء والصلحاء والسلطة بالمغرب، م.س، ص 298.

110 - بلاد المغرب وعلاقتها بالمشرق، م.س ص 333.

111 - ناقش الأستاذ محمد مفتاح هذه الأطروحة بشيء من التفصيل، راجع، الخطاب الصوفي، م.س، ص 57- 68.

112 - ذكر ابن عذاري أن عقبة بن نافع ترك في المغرب بعض أصحابه يعلمون القرآن وشرائع الإسلام منهم شاكر صاحب الرباط (البيان المغرب ج1/ص 43) ،كما عهد حسان بن النعمان إلى ثلاثة عشر فقيها من خيار التابعين بمهمة تعليم القرآن والدين الإسلامي للأهالي (النبوغ المغربي ج1/ ص42) ،وترك موسى بن نصير في المغرب سبعة عشر رجلا من التابعين لتعليم السكان القرآن وشرائع الإسلام (ابن عذاري ج 1/ص43) ،وأرسل عمر بن عبد العزيز إلى المغرب عشرة من الفقهاء التابعين إلى المنطقة لتعليم الأهالي وتفقيههم في الإسلام.

113 - البيان المغرب في أخبار الأندلس و المغرب، ابن عذاري، تحقيق كولان، و ليفي بروفنصال، دار الثقافة ،بيروت، ج1 ، ص 43- 48 .

114 - العلماء والصلحاء والسلطة بالمغرب والأندلس، م.س، ص 281.

115 - رسالة من الشيخ علي عبد الرحمـــــــــن إلى أصحابه ،م خ ع بالرباط ،رقم 1485 د ،ص19.

116 - المستفاد ،ج 2، ص ص 46-49- 52 .

117 - الخطاب الصوفي ، ص43 وما بعدها.

118 - البيان المغرب، ج1 ، ص27.

119 - الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب و تاريخ مدينة فاس، ابن أبي زرع الفاسي، تحقيق سعيد حجي ومحمد الهاشمي الفيلالي، المطبعة الوطنية، الرباط، 1936، ج1، ص 41.

120 - أنظر تفاصيل ذلك في حين زهرة الآس في بناء مدينة فاس، علي الجزنائي، تحقيق عبد الوهاب بن منصور المطبعة الملكية، الرباط، ط 2، 1991م، ص ص 45- 92.

121 - الحركة الصوفية بالمغرب الأقصى التأسيس والتقعيد من ق 6 هـــ إلى ق9 هـــ، يوسف العلوي، رسالة دكتوراه في التاريخ، مرقونة بكلية الآداب فاس، 2009- 2010، ص 145.

122 - التشوف إلى رجال التصوف، ص ص 135- 137.

123 - نفسه، ص 302.

124 - عنوان الدراية، الغبريني، ص 25.

125 - التشوف، ص 216.

126 - أنظر حديث التقرب وفيه يقول الرسول ص فيما يرويه عن ربه: "من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب الي مما افترضته عليه، ولا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها ولئن استعاذني لأعيذنه" أخرجه البخاري في الصحيح، ج8، ص131 ،والبيهقي في السنن الكبرى، ج3، ص 346، والألباني في السلسلة الصحيحة رقم 1640.

127 - المتصوفة في المغرب الأقصى، حسين سيد عبد الله مراد، ص 36.

128 - التشوف، ابن الزيات، ص 209 ، والهامش رقم 462.

129 – بهجة الناظرين، مخطوط خ ع بالرباط، رقم 1343، الورقة 169– 96.

130 – التشوف إلى رجال التصوف.

131 – وقد أورد ابن الزيات عددا كبيرا من هذه الربط منذ الفتح الإسلامي لبلاد المغرب إلى غاية القرن السادس الهجري، أنظر الصفحات: 41– 51 110– 126– 152– 164– 166– 181– 207– 209– 218—227...

132 – التشوف، ص 23.

133 – نفسه، ص 51– 52 والهامش رقم 34.

134 – ذكر ابن الزيات أنه كان مقصدا للأولياء خاصة في شهر رمضان، التشوف ص 51. وذكر الأزموري أنه كان "يجتمع فيه خلق كثير كل عام... ويجتمع فيه صلحاء المغرب كلهم" بهجة الناظرين، مخطوط خ ع، رقم 1343، الورقة 166.

135 – التشوف، ص 126.

136 – نفسه، ص 316.

137 – "bulletin trimestriel de la société de géographie et d'archéologie d'Oran" Paul odinot, t 37, p 1 mars, 1930. rôles politique des confréries religieuses et des zaouïas au Maroc

138 – أنظر، ابن خلدون كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، دار الكتاب اللبناني، 1983، ج 6، ص 374. الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، تحقيق جعفر الناصري، ومحمد الناصري، دار الكتب البيضاء، 1954، ج2، ص 47.

139 – عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس، محمد عبد الله عنان، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1964م، ص 49.

140 – المعجب في تلخيص أخبار المغرب، عبد الواحد المراكشي، تحقيق محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي، القاهرة، 1949، ص 171.

141 – البيان المغرب، م.س، ج4، ص 79.

142 – الإسلام في المغرب، ديل إيكلمان، ترجمة محمد أعفيف، دار توبقال للنشر ،البيضاء، ط1 ،1989، ص 31.

143 – المغرب والأندلس في عصر المرابطين (المجتمع – الذهنيات– الأولياء) ابراهيم القادري بوتشيش ، منشورات الجمعية المغربية للدراسات الأندلسية، تطوان، ط2، 2004م، ص 127.

144 – العبر، ابن خلدون، ج6، ص 226.

145 – أخبار المهدي بن تومرت وابتداء دولة الموحدين، أبوبكر بن علي الصنهاجي، نشر عبد الوهاب بنمنصور، دار المنصور، الرباط، 1971، ص 41 .المعجب، المراكشي، ص 283. الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية، مؤلف مجهول ،تحقيق سهيل زكار وعبد القادر زمامة، الدار البيضاء، دار الرشاد، 1979، ص 105.

146 – العبر، ابن خلدون، ج6، ص 29.

147 – الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، ابن أبي زرع الفاسي، نشر عبد الوهاب بنمنصور، الرباط، دار المنصور، 1972، ص 174.

148 – أخبار المهدي، م.س، ص 13. الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية، م.س، ص 106.

149 – الأنيس المطرب، م.س، ص 173.

150 – قراءة في فكر المهدي بن تومرت السياسي، محمد ضريف، المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، السنة 1، ع3، يونيو 1987، ص 99.

151 – ابن تومرت مساره النفسي والفكري، محمد زنيبر، ضمن: المغرب في العصر الوسيط الدولة– المدينة– الاقتصاد ،منشورات كلية الآداب– الرباط 1999، ص 140.

152 – مقدمة ابن خلدون، ابن خلدون، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992، ص 42.

153 – المستفاد، م.س، مقدمة التحقيق، ص 37.

154 – البيان المغرب، ابن عذاري، م.س، ص 149.

155 – المن بالإمامة على المستضعفين عبد الملك بن صاحب الصلاة، تحقيق عبد الهادي التازي، ط1، بيروت، 1964، ص 233– 234.

156 – المعجب، م.س، ص .238

157 – البيان المغرب، م.س، ص 211.

158 – راجع: مباحث في التاريخ الاجتماعي للمغرب والأندلس، ص ص 118– 215.

159 – نفس المرجع والصفحة.

160 – المعجب، م.س ،ص 253.

161 – المغرب وأرض السودان ومصر والأندلس، الادريسي، ص 70.

162 – الحلل الموشية، م.س، ص 15– 16.

163 – المغرب والأندلس في عصر المرابطين، م.س، ص 126– 127– 128.

164 – عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، تحقيق رابح بونار، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981، ص 64.

165 – الرسالة القشيرية، عبد الكريم بن هوزان القشيري، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط4، 2010، ص 147.

166 – التشوف إلى رجال التصوف، م.س، ص 111.

167 – نفسه، ص 123.

168 – عنوان الدراية، م.س، ص 121.

169 – نيل الابتهاج، ص 59، نقلا عن: المغرب والأندلس في عصر المرابطين، م.س، ص 126.

170 – راجع: أعز ما يطلب، ابن تومرت، م.س، وكلها مساوئ لاحظها ابن تومرت وأدانها بشدة.

171 – أزهار الرياض، م.س، ج 5، ص ص 151– 152 ترجمة أبو الحسن البرقي .

172 – راجع بخصوص هذه المظاهر: المغرب والأندلس، بوتشيش، ص ص 97– 101 .

173 – المقدمة، ج1، ص 483– 484.

174 – التشوف، م.س، ص 201، ترجمة أبو عمرو عثمان السلاجي.

175 – التشوف، ص 243.

176 _ المستفاد، م.س، ص 98.

177 – أزهار الرياض، المقري، م.س، ج5، ص 151– 152.

178 – أخبار المهدي، م.س، ص 23– 24.