مجلة جامعة تشرين للدراسات والبحوث العلمية – سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية المجلد (21) العدد (14) 1999
Tishreen University Journal for Studies and Scientific Research –Arts and Humanities Science Series Vol. (21) No (14) 1999

العفيف التلمساني متصوف مبتدع أم متبع

الدكتور علي حيدر*

(قبل للنشر في 1999/2/22)

□ الملخّص □

يهدف هذا البحث إلى محاولة الوقوف على عقيدة التلمساني في التصوف، لاسيما في مقالة الوحدة المطلقة. لذلك يبدأ بالتعريف بالعفيف ومحاولة فهم سبب هجوم بعض معاصريه عليه.ثم يتناول البحث مقالة الوحدة المطلقة في شعره، لبيان إن كان العفيف صاحب هذه المقالة أم أنه كان مجرد واحد من أتباعها. كذلك يتعرض لبعض نقاط الاتفاق بين العفيف التلمساني وبين سلفيه ابن عربي وابن الفارض، ولمدى تأثره بالفلسفة.

* أستاذ مساعد في قسم اللغة العربية – كلية الآداب والعلوم الإنسانية – جامعة تشرين – اللاذقية –سورية.

مجلة جامعة تشرين للدراسات والبحوث العلمية - سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية المجلد (21) العدد (14) 1999
Tishreen University Journal for Studies and Scientific Research –Arts and Humanities Science Series Vol. (21) No (14) 1999

Al-Afif al-Telmsani: soufi innovateur ou imitateur

Dr. Ali HAYDAR*

(Accepted 22/2/1999)

❐ ABSTRACT ❐

On commence cet exposé par démontrer les raisons pour lesquelles ce soufi était l'object de sévères critiques de la part de ses adversaires.

A travers sa poesie , on aborde sa doctrine de l'unité absolue "al-wihda al-mutlaqa", pour montrer si al-Telmsani était un soufi innovateur ou imitateur.

On repère, également, les points sur lesquels il était en accord avec ses prédecesseurs Ibn Arabi et ibn al-Fared. On soulingne, enfin, l'influence de la philosophie sur sa doctrine et sur sa poésie.

* Mâitre de conferences D'Arabe Faculté des Lettres, Université de Tichrine, Lattaquié – Syrie.

العفيف التلمساني (1):

هو أبو الربيع، عفيف الدين، سليمان بن علي بن عبد الله بن علي بن يسين العابدي الكومي، التلمساني. ولد سنة عشر وستمئة، وتوفي سنة تسعين وستمئة للهجرة. ودفن في مقابر الصوفية في دمشق.

صوّب الدكتور عمر موسى باشا بعضا من التصيحفات والأخطاء التي وردت في نسبه. لكنه نقل خبرين متناقضين عن علاقة العفيف التلمساني بالمتصوف المشهور ابن سبعين الذي توفي سنة ثمان وستين وستمئة للهجرة (2).

في الخبر الأول، الذي نقله ابن العماد الحنبلي عن المناوي أن العفيف التقى بأثير الدين أبي حيان (3). وعندما سأله هذا الأخير عن نسبه قال له العفيف: إن جدّه لأمه ابن سبعين (4).

أما الخبر الثاني، فيذكر أن ابن سبعين التقى بالعفيف التلمساني عندما كان شاباً بصحبة شيخه القونوي (5) في القاهرة، وأن ابن سبعين قد وجد العفيف التلمساني أحذق من شيخه الذي يصحبه (6).

ويفيد هذا الخبر أن ابن سبعين لم يكن يعرف العفيف قبل ذلك. فكيف يكون جدّه ؟.

ومما يؤكد أنه ليس جدّه أن العفيف قد ولد قبل ابن سبعين بثلاثة أعوام، أو ما يقارب ذلك(7).

انقسم الناس في أمر عفيف الدين التلمساني، فمنهم من يشيد بعلمه وبتصوفه وبأخلاقه. ومنهم من يهاجمه هجوماً شديداً، ويتهمه بالخروج عن الدين، وينسب إليه أفعالاً وأقوالاً لو ثبت أنه صاحبها لطالب الفقهاء بإهدار دمه.

ويبدو أن تضارب الآراء في العفيف يعود إلى التنافس والنزاع بين أصحاب المذهب الشافعي ممثلين بالأشاعرة، أنصار المذهب الحنبلي ممثلين بابن تيمية وأتباعه.

كان الأشاعرة في هذا العصر يؤيدون المتصوفة، ويغضون الطرف عن أفعالهم وأقوالهم بحجة أنهم يعبرون عن أحوال ظاهرها غير باطنها. لذلك كانوا يحاولون التخفيف من حدة هجوم خصوم التصوف عليهم. أما الطرف الآخر فكان ممثلاً بأصحاب المذهب الحنبلي لا سيما بعد سطوع نجم ابن تيمية الذي أعاد إلى هذا المذهب حيويته ونشاطه، وأسهم في انتشاره في عصر التلمساني وما بعده. هذا النزاع كان له أثر واضح في آراء الذين تحدثوا عن العفيف أو ترجموا له. من هؤلاء ابن شاكر الكتبي صاحب كتاب ((فوات الوفيات)) وهو لم يكن طرفاً في النزاعات التي كانت سائدة في هذا العصر. لذلك حاول أن يكون موضوعياً في أحكامه على من يترجم لهم. وهو يذكر أن العفيف

((كان يدّعي العرفان، ويتكلم في ذلك على اصطلاح القوم)) ويقول: إنه قام في بلاد الروم بأربعين خلوة مدة الواحدة منها أربعون يوماً. ثم يشير إلى أنه ((كان حسن العشرة، كريم الأخلاق. له حرمة ووجاهة، وهو معروف بالجلالة والإكرام بين الناس.)) ويروي خبرين يثبتان ذلك: الأول يتعلق بمكانته عند السلطان قلاوون، والثاني عن مدى إيمانه بربه واقتناعه بلقائه في الدار الآخرة(8).

كان ابن تغري بردي من المماليك الأتراك وهم، في معظمهم، من أتباع المذهب الشافعي ومن المؤيدين للتصوف، لذلك ذكر في ترجمته للعفيف أنه كان فاضلاً (9).

أما العاملي (محسن الأمين) فيشيد به وبعلمه، ويقول ((إنه كان محدثاً قوي الجنان مناظراً في أصول الإيمان، شديداً في التشيع)) (10).

ويدافع المناوي عن العفيف التلمساني وينفي عنه ما نسبه إليه خصومه قائلاً: ((وأكثروا من نقل هذا الهذيان في شأنه، وشأن شيخه وشيخ شيخه)) (11).

أما خصوم التلمساني فكانوا جميعاً من أنصار الشيخ ابن تيمية. ومن هؤلاء مؤرخ الإسلام المشهور شمس الدين الذهبي، الذي كان شافعياً، لكنه مال إلى ابن تيمية، ودافع عن آرائه، واعتنق أفكاره، لذلك يقول عن العفيف: إنه أحد زنادقة المتصوفة(12).

وكذلك ابن كثير الذي كان من الشافعية الذين انشقوا عن مذهبهم، ودافعوا عن ابن تيمية، وأيدوا فتاواه. ومما قاله عن العفيف: إنه نسب إليه عظائم الأقوال، والاعتقاد بالحلول والاتحاد، والزندقة والكفر المحض (13).

وكذلك يفعل ابن العماد الحنبلي في ترجمته للعفيف، فهو ينقل ما ذكره خصومه عنه، ويؤيده، ويتهمه بأنه كان على قدم شيخه في أنه لا يحرم فرجاً.(14).

ويبدو أن هؤلاء كانوا متأثرين بشيخهم ابن تيمية الذي يهاجمه هجوماً عنيفاً ويصفه بأنه فاجر وينسب إليه القول: ((البنت والأم والأجنبية شيء واحد. وإنما هؤلاء المحجبون قالوا: حرام فقلنا حرام عليكم))، وكذلك القول: ((إنْ أحسن القول في الدين يقول: القرآن يوصل إلى الجنة وكلامنا يوصل إلى الله تعالى)) (15) وغير ذلك من أقوال.

الوحدة المطلقة:

كذلك يذكر ابن تيمية أن أقوال المتصوفة في عصره لا تخرج عن الاعتقاد بوحدة الوجود، أو بالحلول أو بالاتحاد، فهم ينادون بالحلول المطلقة، والوحدة المطلقة، والاتحاد المطلق. ويشير إلى أن هذا ما يتضمنه كلام ابن عربي في كتابه ((نصوص الحكم)) وفي غيره

من كتبه، وكذلك كلام ابن الفارض في قصيدته نظم السلوك، وهي القصيدة المعروفة بـ ((التائية الكبرى)) وكلام العفيف التلمساني وغيرهم (16).

ويرى أن هؤلاء جميعاً يتفقون في المبدأ الأساسي القائل: إن الوجود الظاهر هو الوجود الخالق، وهذا إشارة إلى ما يذكره ابن عربي وغيره من المتصوفة من أن الذات الإلهية لها وجهان: الذات المجردة المطلقة، وهي التي كانت قبل خلق العالم، وهذه الذات أزلية أبدية مطلقة، لا نعرف عنها شيئاً، ولا يمكن أن ندرك منها شيئاً. ولهذه الذات أسماء وصفات تتجلى بها عن طريق تجليها في الوجود المحسوس. لذلك نحن نعرف عن هذه الذات بمقدار ما نعرف عن الوجود الظاهر. فالعالم مظهرها، وبه عرفت، وإلا كانت بقيت ذلك الكنز المخفي (17).

وإلى هذا يشير ابن عربي قائلاً: (18):

ولولا وجود الرب لم تك عيننا ولولا وجود العبد ما عُرف الربُّ

وبما أن المحدثات جميعاً تنبثق عن عين واحدة، وتعيش بنَفَس الرحمن الذي يسري فيها، وتفنى بزوال هذا النفس الرحماني عنها فالوجود واحد ولا يبقى في النهاية إلا الذات الإلهية. ومن هنا جاء قول المتصوفة: إنه لا وجود، في الحقيقة إلا للذات الإلهية. يقول ابن عربي (19):

ما في الوجود سوى الوجودِ وإنه عينٌ تُرى في النفي والإثباتِ

ما تبصرُ الأشياءُ إلا عينها فيها ترانا وهي عينُ الذات

وهذا يعني نفي الثنوية و (الغير و السوى). وهذا يأتي عند ابن عربي في أعلى مراتب مذهب وحدة الوجود، حيث يرى الصوفي أن كل شيء هو في الحقيقة، عين الآخر، وأن كل ما يظهر في الوجود إنما يظهر عن عين واحدة. وهنا تزول الاثنينية، اثنينية الحق والخلق، ويختفي التعدد المشاهد بالحس بين الموجودات (20).

وإلى ذلك يشير ابن الفارض في تائيته قائلاً: (21)

وغيري على الأغيارِ يثني وللسوى سواي يُثني منه عطفاً لعطفتي

وكذلك يقول: (22)

تعانقت الأطرافُ عندي وانطوى بساطُ السوى عدلاً بحُكْمِ السويةِ

وعاد وجودي في فنا ثنويةِ الـ وجود شهوداً في بقايا أُحديةِ

وهذا الرفض للثنوية و (للسوى والغير) عدّه بعضُهم أساس نظرية الوحدة المطلقة التي نسبت إلى التلمساني القائل: (23)

لا ترم في شمسها ((ظلّ السوى)) *فهي شمسٌ وهي ظلٌ وهي فَيْ*

وهو يشير إلى ذلك أيضاً في قوله: (24)

وحّدتُ معنى الحسنِ فيه ولا أرى *ثنويةً وأقول أشهده معي*

وكذلك يقول: (25)

وأمطْتُ عن عيني بما أشهدتني وَهْمَ (السوى) يا ناظري من ناظري

أما ابن خلدون فينقل عن ابن دهقان أن أهل الوحدة المطلقة يزعمون أن الوجود له قوة في تفاصيله، بها كانت حقائق الموجودات، وأن العناصر توجد بما فيها من قوة، وأن كل عنصر يتضمن قوته وقوة العنصر الذي هو أدنى منه في ترتيب الوجود، فالقوة المعدنية فيها قوى العناصر بهيولاها وزيادة القوة المعدنية، ثم القوة الحيوانية تتضمن القوة المعدنية وزيادة قوتها في نفسها، وهكذا. والقوة التي تجمع الموجودات من غير تفصيل هي القوة الإلهية التي تسري في جميع الموجودات. وهكذا فالكل واحد وهو الذات الإلهية نفسها وهي في الحقيقة واحدة بسيطة. أما التفصيل في الوجود فمرده إلى المُدرك العقلي، فإذا عدم هذا المدرك انعدم التفصيل، كالألوان فإن ظهورها مشروط بوجود الضوء، فإذا عدم الضوء اختفت الألوان. وهكذا إذا انعدم المُدرك العقلي انتفى التفصيل في الوجود، ويكون بسيطاً واحداً وهو أنا لا غيره، وهم في هذا كله يفرون من التركيب والكثرة اللذين أوجدهما الوهم والخيال (26).

وهكذا نرى أن التلمساني ليس صاحب نظرية في الوحدة المطلقة، لأنه ليس سابقاً لغيره في نفي الثنوية، والمناداة بوجود حقيقة واحدة مطلقة.

وكذلك يقول ابن تيمية عن التلمساني: ((أما التلمساني فإنه لا يفرق بين الوجود والثبوت كما يفرقّ ابن عربي، ولا بين المطلق والمعين كما يفرّق الرومي (27) ولكن عنده ما ثمَّ ((غير ولا سوى)) بوجه من الوجوه، وأن العبد إنما يشهد السوى ما دام محجوبا فإذا انكشف حجابه، رأى أنه ما ثمّ غيرٌ، يبين له الأمر (28).

وقد ظهر جلياً أن نفي الاثنينية و ((السوى والغير)) مبدأ صوفي عام، ولم يكن العفيف التلمساني صاحبه، بل اعتقد به غيره من أعلام التصوف. أما الوجود والثبوت فهما من أهم أسس مذهب وحدة الوجود عند ابن عربي. وفيه يرى ابن عربي أن كل ما في الوجود الظاهر هو صورة لما كان عليه في حال ثبوته الأزلي. والوجود هو خروج ما في عالم الثبوت إلى الوجود الخارجي بالأمر الإلهي. ولا يكون ظهور ما يخرج إلى عالم الوجود إلا كما تقضيه طبيعته في عالم الثبوت (29).

كذلك يطلق ابن عربي على عالم الثبوت ((العدم))، وهو يفرّق بين العدم الذي هو عالم الثبوت وبين العدم الصرف الذي يعني ما ليس موجوداً وما لا يمكن وجوده.

المطلق والمعين:

وليس الرومي وحده هو الذي يفرّق بين المطلق والمعين، فهذا مبدأ صوفي يؤمن بـه كثير من المتصوفة. من هؤلاء ابن عربي الذي يفهم الإطلاق والتحديد أو التعيين بمعنى التنزيه والتشبيه. ويرى أن الله لم يصف نفسه إلا بالحد. وقوله تعالى ((ليس كمثله شيء)) (30) حـد أيضاً، لأن من تميز عن المحدود فهو محدود بأنه ليس عين هذا الحد. وهكذا فـالإطلاق عـن التقييد تقييد، والمطلق مقيد بالإطلاق (31). وفي ذلك يقول التلمساني (32):

فأنـتَ ولا شـيء سـواكَ منـزهٌ عن الشبْهِ إذ لا شيءَ أنتَ لـه سـوى

كذلك ينظر ابن عربي إلى الذات الإلهية من زاويتين: الأولى الوجود المطلق للذات المجـردة البسيطة التي لا نعرف عنها شيئاً ولا ندركها في أية حال، وهنا علينا أن ننزه هذه الـذات وأن نبالغ في ذلك. والثانية هي عين الذات، أي الذات المجردة مع أسمائها وصفاتها التي تتجلى في الصور الوجودية المحسوسة. وفي هذه الحال علينا ان نأخذ بالتشـبيه كمـا يفعـل المشـبهة. ولإدراك الحقيقة الوجودية لا بد لنا من الأخذ بالأمرين معاً، وإلا كنا في ضلال مبين. يقول ابن عربي: (33)

الـرّبُ يُعـرف مطلقـاً ومقيـداً من حيـثُ أسـماءٌ لـه وصـفات

ولـو انتفـى التقييـدُ كـان مقيـداً بحقيقـةِ الإطـلاقِ فـي الإثبـات

ويكرر هذا المعنى قائلاً: (34)

الله أعظـم أن يـدري فيعتقـدا مقيـداً وهـو بـالإطلاقِ معـروفُ

فهو المقيدُ والمحدودُ من صور وهو الذي هو بالتنزيهِ موصوفُ

ويبدو أن التلمساني يتابع ابن عربي في هذا الأمر، ويؤكد أن الذات الإلهية مطلقة ومقيدة. ولا يمكن فهم الحقيقة إلا عندما ندرك أنها مطلقة في ذاتها لكنها تظهر مقيدة في أشكال هذا الكـون الكثيف. يقول (35)

فشـاهِدْ كثيـفَ الكـونِ لا متنقصـا تَجِدْ حسـنَ وجـه للكمـالات لائـحِ

تطّـوّرَ فـي أشـكالها ذلـك الـذي لـه القيـدَ والإطـلاق رتبـة لامـحِ

فإن غلطت عـينُ الجهـول فشـاهدَتْ خلافا ففـي عـين الوفـاق المناصـحِ

وهذه الحقيقة لا يدركها المحجوبون الذين لا يرون إلا كثرة وتعدادا.

أما حول المتصوفة فهم وحدهم القادرون على مشاهدة عين الذات. وإدراك الحقيقة المطلقة والتلمساني يعتقد أنه من هؤلاء الفحول. يقول: (36)

ولو لم يكن معناه في الكون مطلقاً ... يدلّ عليه منك حسنٌ مبدّدُ

لما شاهدَتْ عيني جمالكَ جهرةً ... ومنْ لم يشاهدْ عينَه كيف يشهدُ

وهكذا يرى التلمساني، كسلفه ابن عربي، أن إدراك الحقيقة يكون بالأخذ بالتشبيه والتنزيه معاً. يقول: (37)

وكيف يعجز عن معنى الإحاطةِ مَنْ ... يُقيّدُ المطلقَ المعنى ورائيه

وإنما نسبةُ الإطلاق آخذةٌ ... مني الذي لا تراه عينُ رائيه

وهو يكرر هذا المعنى مشيراً إلى الإطلاق والتقيد: (38)

وقيدتُ نفسي في حِراء وإنني ... حَريٌّ بتقييد الذي عنه أُطلَقُ

ويكثر العفيف من تكرار لفظي الإطلاق والمطلق، مما جعل بعضهم يعده صاحب نظرية الوحدة المطلقة، لكنه لا يخرج في ذلك عما ذكره أسلافه ومعاصروه.

كذلك يكثر هذا الشاعر من تكرار تعبير " الجمال المطلق " وهو مفهوم تعددت أراء المتصوفين في تحديده. إلا أن بعضهم يرى الجمال المطلق مطلقا ومقيدا، فالمطلق هو الجمال الذي ينفرد به الله تعالى، ولا يدركه غيره، وهو كالذات المجردة في جهلنا له. أما الجمال المقيد فهو كلي وجزئي: فالكلي هو النور القدسي الفائض عن الذات الإلهية، الساري في جميع الموجودات علوا وسفلا، ولولا كانت هذه الموجودات عدما، أما الجمال الجزئي فهو نور علوي يسنح للنفس الإنسانية عند إدراك الصورة الجميلة في لوح الخيال. (39)

يشير التلمساني إلى هذا الجمال المطلق قائلاً: (40)

سَلَمْ سلمتَ فقد تراءى الأبرقُ ... وبدا لعينيك الجمالُ المطلقُ

لكن يبدو أن الشاعر يخالف بعض المتصوفة في موضوع الجمال المطلق. فهؤلاء يرون أن هذا الجمال لا يمكن إدراكه، بينما يرى هو أن المؤمنين الواصلين يمكن لهم مشاهدته: (41)

قد شاهدوا مطلقَ الجمالِ بلا ... رقيبٍ غيريةٍ ولا حجبِ

ويبدو أن التلمساني يفهم الجمال المطلق بمعنى الذات المطلقة، ويعتقد بإمكان مشاهدتها أو الاتحاد بها كما يعتقد أصحاب مذهب الاتحاد. وبذلك يخالف ابنَ عربي الذي يفرّق بين الذات المجردة التي لا يمكن مشاهدتها أو إدراك كنهها، وبين عين الذات التي تتجلى في المخلوقات،

لذلك يؤكد التلمساني أن الذات الإلهية تبدي محاسنها فتفني الواصلين عن ذواتهم بالجمال المطلق الذي يستهلك الموجودات كلها. يقول (42)

وبحسنها الباقي الذي أفناهمُ عنهم بإطلاقِ الجمالِ المبدعِ

ويؤكد العفيف أن الجمال المطلق هو نَفَسُ الرحمن الساري في المحدثات، وهو يتجلى في هذا الكون صغيرة وكبيرة، لذلك يجعل كل شيء في الوجود جميلاً، وليس هناك من قبح فيه، إنما القبح يراه الإنسان عندما يكون محجوباً. يقول: (43)

فصار ما كان قُبْحاً في نواظركم حسناً يدين بدين العشق واليه

إذاً القبح وهم اخترعه الإنسان أما الجمال فهو الحقيقة المطلقة: يقول (44)

وكُنْ عندما يبدو من الحِسن واتخِذْ إلى الحسن معنىً يجعل القبحَ حُسْناها

فإن تفعلْ ترَ الحسنَ وحدَه ولا قبحَ إلا حيث تجعله وهما

ونفي القبح أمر أجمع عليه المتصوفة ومنهم ابن عربي الذي يرى أن التجلي الإلهي يشمل الصور جميعها. والقبح أمر نسبي ومفهوم أوجدناه. أما الحقيقة فهي أن كل صورة، مهما كانت، صورةٌ جميلة إلا أنها مجلس للذات الإلهية، يقول ابن عربي (45)

فليسَ من صُوَرٍ أدنى ولا صورٍ عليا تشاهَدُ إلا حكمُها فيه

ومع الجمال المطلق نرى العفيف يستخدم مفهوم (الكمال المطلق) وهو أيضاً إشارة إلى ماهية الذات الإلهية التي لا يمكن إدراكها، لأنه ليس لكمالها غاية ولا نهاية. (46) يقول: (47)

ولكن يرى أن ليس حولٌ وقوةٌ لغير الكمال المطلق الجود فارغبِ

ومهما اختلفت الألفاظ والعبارات التي يذكرها التلمساني كالإطلاق والمطلق، والجمال المطلق والكمال المطلق، فهو يقصد امراً واحداً وهو الذات الإلهية المطلقة. وهذا التكرار يعني عند التلمساني شدة تمسكه بتنزيه الذات الإلهية. وقد يؤكد ذلك ما ذهب إليه الشاعر في خمرياته الصوفية، فهو يكرر كثيراً لفظ ((الصرف))، فإذا كانت الذات مطلقة، فالخمر تكون أيضاً صرفاً لا تقبل الزج، لأن المزج شرك واعتراف بالثنوية و ((السوى والغير)) لذلك يسعى إلى ترسيخ مفهوم تنزيه الذات الإلهية بإصراره على كون خمره صرفاً. يقول: (48)

ولا تمزجها فهي بالمزجِ حُرِّمَتْ ولو تُرِكَتْ صِرْفاً عليهم لحلتِ

فإنْ هي قد أفنتك سكراً فعش بها فمن صرفتْهُ الصرف بالنفي يَثْبُتِ

---

[1] هذا الشطر غير مستقيم الوزن

ويبدو أن التلمساني يقرن بين خمره الصرف وبين الذات الإلهية، لأنه يصفها بأوصاف تناسب تلك الذات. يقول: (49)

هيَ الجوهرُ الفردُ القديمُ وإنْ بَدا ... لها حَبَبٌ زيِّنتْ به فهو حادثُ

تَمَزْمَزْتُها صِرْفاً فلمّا تَصَرَّفتْ ... تَحَكَّمَ سُكْرٌ بالتراثيبِ عابثُ

تفكّر في سامٍ وحامٍ حديثُها ... وعَزَّ فلم يظفَرْ بمعناه يافثُ

وما لبثتْ في الدهر قطُّ وإنما ... هو الدهر فيها، إن تأمّلتَ لابثُ

فهي جوهر قديم، فرد، تخرج عن نطاق الزمان والمكان. أما المحدثات التي يسري فيها نفسها فهي أشبه بالحبب الذي يطفو على سطح هذا الخمر.

ويشرب التلمساني خمره صرفاً، لكن مفعولها يختلف عما عهدناه من خمر الدنيا، فهو لا يسكر بها وإنما يصحو، والصحو هنا شهود الذات وربما الاتحاد بها يقول: (50)

وأشْرَبُ الراحَ حين أشْرَبُها ... صِرْفاً وأصحو بها فما السببُ ؟

وقد خصه ربه بالخمر الصرف، وهو لا يرضى غير ذلك، بينما يشرب المحجوبون خمرهم ممزوجة ويظلون بعيدين عن إدراك الحقيقة المطلقة. يقول: (51)

أو سقى الممزوجَ غيري ... خَصَّني بالصِرْفِ وحدي

وهو يشير إلى الذات الإلهية في أغلب الأحيان، وإن كان يستعير بعض أوصاف الخمر العادية التي تناسب ما يهدف إليه الشاعر، ولا تصرف الأذهان عن قصده فالخمر العادية تصرف الهموم وكذلك الخمر الإلهية. يقول: (52)

فأصرِّفْ عني الهمومَ بصِرْفٍ ... أضْحَكَتْ مَبْسَمَ الزمانِ العبوسِ

ويكرر ذلك قائلاً: (53)

والصرفُ تصرف عنك الهمَّ طالعةً ... شموسُها مِنْ يدي حلو اللمى ثَمِلِ

كذلك يتحدث الشاعر عن الحانة مؤكداً امتزاج الصرف بالحسن الصافي، وكأنه يذكرنا بالجمال المطلق. يقول: (54)

كم تحت ذاك الهدبِ من حانةٍ ... رَوَّقَ فيها الحسنُ صِرْفَ المُدامِ

ومع الحانة هناك الساقي الذي يسقيه تلك الخمر الصرف، وفي الساقي إشارة إلى الجمال المطلق: (55)

وإذا سَقيت الصرفَ من خمر الهوى ... إياك تغفلْ عن جمال الساقي

ويطرب الشاعر عندما يغني الساقي وصوته الحسن هما أيضاً من مظاهر الجمال المطلق الذي يتمسك به الشاعر: (56)

فهـا أنـا والسـاقي ينـاولُ كأسَـها فأشـربُ صِـرْفاً أو يغنـي فـأطربُ

وهكذا يطوّع الشاعر ما يستعيره من معجم شعراء الخمر، ويستخدمه للإشارة إلى الذات المطلقة أو الجمال المطلق. من ذلك إشارته إلى أن خمرة الصرف تتصرف به كما تشاء دون أن يكون له سيطرة على ذاته: (57)

فَصَـرَّفْتني كمـا شـاءَتْ لسـكرتِها كؤوسُها الصرفُ في أوطانِ أوطـاري

وهو يؤكد ذلك عندما يصف ما يحدث لشارب خمره الصرف، إذ تتلاشى ذاته فـي شـعاعها، ويكل بصره وكأنه في حضرة الذات الإلهية، أي في حال الاتحاد بها. يقول: (58)

فلو صرّفتكَ الصِـرْفُ عنهـا بـذاتها رأيتَ شعاعاً عن سوى حسنها يعمـي

والذين يذوقون خمرة الصرف يفقدون حواسهم في سناها، وتخرس ألسنتهم ويسجدون مهابة وإجلالاً لأنهم في حضرة قدسية: (59)

فطافتْ من الصـرف القـديم علـيهم كؤوسٌ سناها معـربُ النطـق مُعجـمُ

إذا جُلِيَـتْ صِـرفاً أنـاخوا مَهابـةً وإن مُزِجَـتْ حنـوا إليهـا ويَمّمـوا

وفي الشطر الأخير يشير الشاعر إلى أنه عندما تحتجب الذات الإلهية عـنهم، ويسـدل سـتار العزة، ويعودون إلى وعيهم وإلى عالم المحسوس، ينتابهم الحنين إلى لقاء الذات الإلهيـة مـن جديد.

وهكذا يبدو لنا أن التلمساني في خمرياته الصوفية، وفي قصائده التي تتناول عقيدته، متمسـكٌ بالتنزيه المطلق للذات الإلهية.

ومهما اختلفت ألفاظه وأساليبه فهو لا يقصد غير التنزيه، ومن ذلك استخدامه لمفهوم ((التوحيد المطلق)) وهو أيضاً مرادف لمفهوم الوحدة المطلق. يقول: (60)

إذا كنت في توحيدك المطلقِ الوصـفِ على ثقةٍ من عـالم الـذوق والكشـفِ

فقد نلتَ ما ترجو فإن لـم تشـقْ فعـدْ إلى مقتضى التحليلِ للكـلِّ واسـتكفِ

والتوحيد عند التلمساني مطلق أيضاً. وهو مفهوم يعني معرفة الذات الإلهية المعرفة الثابتة لها في الأزل والأبد. وذلك بألا يحضر في شهوده غير الواحد جـل جلالـه. وللتوحيـد أركـان ومراتب: أعلاها توحيد الذات، وهنا يرى صاحب هذا التوحيد كل الذوات والصفات والأفعـال متلاشية في أشعة ذاته وصفاته وأفعاله.

ويرى الصوفي ذاته الذات الواحدة، وصفته صفتها، وفعله فعلها لاستهلاكه بالكلية في عين التوحيد (61) وليس بعد هذا المقام مقام، وهو مرادف لمقام الصحو بعد المحو، حيث يتم اتخاذ ذات الصوفي بالذات الإلهية. ويؤكد التلمساني أنه بلغ هذا المقام، وأنه صاحب توحيد: (62)

أنصُّ على توحيدها عن مُزاحم وإن أشركتْ بي أنفسٌ وقلوبُ

ويشير إلى أن المحجوبين يلومونه في ذلك، ويتهمونه بالكفر والضلال: (63)

قال العواذلُ: إن توحيدي لها مما يضلُّ به المحبُّ ويكفرُ

ويكرر ذلك قائلاً: (64)

قال العواذلُ: إن تو حيدي لها عقدٌ نميمُ

وتوحيد التلمساني يختلف في مفهومه عن التوحيد الذي آمن به المعتزلة، والذين عرفوا به (أهل التوحيد). ويبدو أن ابن عربي يقصد توحيد المعتزلة، عندما يهاجم أهل التوحيد لأنه يدلنا على جانب واحد من الحقيقة ن ويخفي عنا جوانب أخرى ((يقول ابن عربي)): (65)

من قال في الله بتوحيده قد قال ما قال به المشركُ

وإن تقلْ أكثرُ من واحدٍ فهو الذي بربه يشركُ

قد حارَ فيه أهلُ توحيده ثم مع الحيرة لا يُتركُ

فاحفظْ جميعَ القولِ فيه تكنْ في ذاكِ من غيركُمْ أدركُ

العفيف وابن العربي وابن الفارض:

إن إكثار التلمساني من تكرار ألفاظ وعبارات كالمطلق والإطلاق، والجمال المطلق، والجود المطلق، والتوحيد المطلق، وكذلك تكراره للخمر الصرف، لا يعني أنه صاحب الوحدة المطلقة فهو يبدو متأثراً بأسلافه، يأخذ عنهم ويتفق معهم في معظم آرائهم واعتقاداتهم: (66). وهو يأخذ عن ابن عربي، وعن ابن الفارض ولا عجب في ذلك فابن خلدون يرى أن العفيف تلميذ لابن عربي ولابن سبعين وأن ابن الفارض يدخل في مذهبهما(67).

من أمثلة ذلك أن التلمساني يأخذ عن ابن عربي تعريفه للوجود، فابن عربي يرى أن الوجود بحر لا ساحل له، وأننا لا ندرك منه إلا النذر اليسير، ونحن نجهل عنه كل شيء تقريباً. يقول ابن عربي: (68)

انظـــر إلـــى العـــرش علـــى مائـــه ســـــفينة تجـــــري بأســـــمائه

واعجَـــبْ لـــه مـــن مركـــبٍ دائـــرٍ قـــــد اودع الخلـــــقَ بأحشـــــائه

يســـبح فـــي بحـــر بـــلا ســـاحلٍ فـــي حنْـــدسِ الغيـــب وظلمائـــه

وموجـــــةُ أحـــــوالُ عشّـــــاقه وريحـــــه أنفـــــاسُ أبنائـــــه

ويأخذ التلمساني هذا التشبيه وكرر قائلا: (69)

فعن الوجودَ المحضَ لم يـأتِ بدعـةً ومـا غيـرُه يـأتي ببـدعٍ وصـالحِ

هُو البحرُ لا سطحٌ له ولا سـاحلٌ لـه فمـا طـائرٌ فيـه ومـاشٍ وسـابح

سـجا مـاؤه واسـتوقفت فيـه فلكـه سـرائر بيـدي صـوتَها كُـلُّ بـائحِ

فالتلمساني يبدو متأثراً بابن عربي في تعريف الوجود، لكنه يؤكد أنه وجود محض، لـم يـأت بدعة ولا عبثاً، والذات الإلهية بحر مجهول لا ندرك فيه إلا ما تبديه سرائر المحدثات تعـيش بنَفس الرحمن، فإذا زال عنها هذا النفس تفنى وتزول ولا يبقى إلا وجه العنـة، لـذلك يـرى المتصوفة أن الوجود المحسوس وهم وخيال، وظلال، يقول ابن عربي: (70)

هو الشُخيصُ الـذي لا ريـبَ يَلْحقُنـا فيـه ونحـن ظـلالاتٌ وأفيـاءُ

لولا السنا ما بـدت منـه الظـلالُ ولا إليـه يقـبض فـالأنوارُ آبـاءُ

ويقول التلمساني مؤكداً المعنى نفسه: (71)

وما أنـا فـي طـراز الكـون شـيءٌ لأنـي مثـل ظـلٍّ مسـتحيلِ

ويصف الشاعر نفسه بأنه عدم لا يثبت له وصف، وربما يشير إلى أن ذاته تصبح عدماً بوجود الذات الإلهية، فتتلاشى ذاته في نور الحضرة القدسية، وهو لا يرى ذلك نقصاً بل هو الكمـال بعينه لأن ذاته تتحد بالذات الإلهية فيطلع على الحقيقة ويتم له مراده: (72)

ولـيس يثبـتُ لـي وَصْـفٌ يُعَنّينـي لأننـي عـدَمٌ فـي ثَبْـتِ ماحيـه

ولـم يكـنْ عـدمي ممـا يُنَقّصُـني إذ الكمـالُ بإثبـاتي لمعنيـه

ويبدو أن الشاعر يشير، هنا، إلى مقام الصحو بعد المحو ن وهو المقام الذي تتحـد فيـه ذات الصوفي بالذات الإلهية، ويتم ذلك بعد أن يتمكن العارف من محو صفاته البشرية فيصاب بمـا يشبه الفناء، ليصحو بعدها ويتحد بالذات الإلهية. وهنا لا يفرّق بين ذاته وبين ذات خالقه. ويفقد كل إحساس بتمييز الأشياء، وهذا المام أعلى مقامات الصوفية. وقد يسمى مقـام الإحسـان أو التوحيد، يقول التلمساني: (73)

إذا أشـــركوا منهـــا بهـــا حَرَكاتِهـــا إليها دعا الإثباتُ منهـــا إلـــى المحـــوِ

ويستخدم الشاعر لفظاً مرادفاً للصحو وهو الإثبات، لكنه يؤكد حديثه عن هذا المقام وقد سـبقه ابن الفارض إلى ذكر هذا المقام في تائيته الكبرى قائلاً: (74)

ففي الصحو بعد المحو لم أكُ غيرهـا وذاتـــي بـــذاتي إذا تَجَلَّـــتْ تَجَلَّـــتِ

وإلى هذا المعنى يشير أيضاً: (75)

تحقَّقْـــتُ أنّـــا فـــي الحقيقـــةِ واحـــدٌ وَأثبَتَ صَحْو الجمـــعِ مَحْـــوَ التشـــتُتِ

وفي هذا البيت يذكر ابن الفارض الجمع والفرق، وهما مفهومان حدد المتصوفة من خلالهمـا العلاقة بين الحق والخلق، ففي حالة الجمع يستتر نور العقل الذي يفرّق بـين الأشـياء بنـور الحضرة الإلهية، لذلك لا يرى الصوفي فرقاً بين القديم والحادث، فتختفي مفـردات الأشـياء، وتصبح ذات الصوفي والذات الإلهية ذاتاً واحدة. وعندما تحتجب الذات الإلهيـة تعـود روح الصوفي إلى عالم الخلق، ويرجع إليه نور العقل ليميز بين الأشياء، ويظهر له الفرق بين القديم والحادث، فيعرف أنه عبد وأن هناك رباً (76). يقول التلمساني في ذلك: (77)

فلقـــد أرى مـــا لا يـــراه وإنّ لـــي فَرقـــاً ورا توحيـــدِهِ المجمـــوع

وهو يخص المتصوفة على ورود مورد الجمع لأن فيه الحقيقة الحق، والفرق فيه حَجْبٌ وابتعاد عن الذات الإلهية: يقول (78)

فإنْ كنتَ تهوى الفَرْقَ منها فـــلا تمِـــلْ إلى الفرقِ بل رِدْ مَوْرِدَ الجمع إذ تَظْما

كذلك أشار المتصوفة كثيراً إلى احتجاب الذات الإلهية عن مخلوقاتها بحجب وأسـتار كثيـرة معتمدين في ذلك على حديث شريف مفاده أن لله سبعين ألف حجاب لو زالت هـذه الحجـب لأحرقت أنواره الوجود. يقول ابن عربي: (79)

إذا بَتَّ سَـبُحاتُ الوجـهِ واتصـلَتْ بالكونِ أضواؤُها فـي الحـالِ تُحْرِقُـهُ

مِنْ أعْجَبِ المـرِ أنّ السـتَر منسـدلٌ والنـورُ مـن خَلفِـه ولـيسَ يُحرِقُـه

وإلى ذلك يشير ابن الفارض في تائيته قائلاً: (80)

لولا احتجـابي بالصـفاتِ لأُحرِقَـتْ مظـاهرُ ذاتـي مـن ثنـاءِ سـجيتي

كذلك يكرر التلمساني هذا المعنى ن لكنه لا يذكر سبحات وجه الذات الإلهية التي تحـرق مـا تناهى إليه البصر، بل يرى أن الحسن هو الغالب فيها، فلو لاح شيء من حسنها لترنح الكـون جوى وهياما: (81)

وراءهـــا تيـــكَ الســـتورِ مُحَجّـــبٌ لا تهتـــــدي لجمالـــــهِ الأفهـــــامُ

لـــو لاحَ أدنـــى بـــارقٍ مـــن حُسْـــنِهِ للكـــونِ رنَّحَـــهُ جَـــوىً وغـــرامُ

ويؤمن التلمساني بالحقيقة المحمدية أيضاً ن وهذا القول بدا ظهوره مع انتشار الإسلام. فقد شاع أن النبي محمداً (ص) نور أزلي: (82) لكن التلمساني يرى في ذلك رأي المتصـــوفة الـــذين يرون أن النور المحمدي أو الحقيقة المحمدية مبدأ كل كشف وإلهام، ومصدر كل علم بـــاطني، ومحمد يمد المخلوقات بالسماء الإلهية المتجلية في المحدثات وهو واسطة الاتصال بين الـــذات الإلهية والمظاهر الكونية. يقول: (83)

أبـــاً لأبـــي الابـــاءِ كُنْـــتَ ونشـــأتي لهـــا آخـــرُ الأبنـــاءِ يُعـــزى فَيُخْلَـــقُ

وهذا الرأي آمن به ابن عربي قبله ودعا إليه في كتاباته. وقد أطلق على النور المحمدي عـــدة اسماء منها الحقيقة المحمدية، والإنسان الكامل، والروح المحمدي و ((الكلمـــة)). بينمـــا كـــان يسمي بقية المحدثات، بمن فيهم عيسى عليه السلام، بـــ ((كلمَة)) (84)

تأثره بالفلسفة:

لم يقتصر تأثر العفيف التلمساني على التأثر بمعاصريه وأسلافه من أعلام التصـــوف، بل تجاوز ذلك إلى الفلسفة، فاطلع على كتب الفلاسفة وعلى مقالاتهم وأخذ منهم كثيـــراً مـــن آرائهم، وأدخل في شعره اصطلاحاتهم وعباراتهم.

ويبدو أنه أعجب بابن سينا خاصة، لذلك قام بشرح عينيته المشهورة في النفس التـــي يقول مطلعها: (85)

هَبطَـــتْ إليـــكَ مـــن المحـــلّ الأرفـــعِ ورقـــــاءُ ذاتُ تعـــــززٍ وتمنـــــعِ

كذلك عارض التلمساني هذه القصيدة، فردّ على ما جاء فيها من تساؤلات فلســـفية. فبعـــد ان يصف ابن سينا رحلة النفس من عليائها، ذاكراً أن النفس ترغم على الهبوط من عالمها العلوي لتسكن الجسد البشري، فتنسى ماضيها، وتألف الجسد الذي تسكنه، تُرْغَمُ ثانية على مفارقة هذا الجسد الفاني. ويتساءل ابن سينا عن هدف هذه الرحلة قائلاً:

فَـــلأي شـــيءٍ أُهبطَـــتْ مـــن شـــامخٍ سامٍ إلى قَعْـــرِ الحضـــيضِ الأوضـــعِ

ويتابع تساؤلاته قائلاً: إن كان الله أرسلها لحكمة أخفاها، أو لتسمع ما لم تسمعه، أو لتعرف ما لم تكن تعرفه، فمهمتها لم تكتمل، وخرقها لم يرقع، لأن الزمان حال دون ذلك، وقطع الطريق عليها. ويختم قصيدته بمسحة من التشاؤم والعدمية قائلاً:

فكأنهـــا بـــرقٌ تـــألق بـــالحمى ثـــم انطـــوى فكأنّـــهُ لـــم يلْمَـــعِ

وإذا كان ابن سينا يظل حائراً لا يعرف لهذه الرحلة غاية او هدفاً، فغن التلمساني يبدو واثقاً من معرفة الحقيقة، فيرد عليه حسب مذهبه في الاتحاد قائلاً: (86)

إن كانت الغاياتُ أن يرقى الفتى زَمَـــنَ الفنـــاءِ إلـــى المحـــلّ الأرْفـــعِ

فلَقَـــدْ بَلَغْـــتُ مَبـــالغَ العَقْـــلِ الـــذي قـــد كـــانَ فـــي الإيجـــادِ أوّلَ مبـــدعِ

ورأيْـــتُ مـــا لا ينتهـــي منّـــي بمـــا لا ينتهـــي وسـمعْتُ مـــا لَـــمْ يَسـمَعِ

وطلَعْتُ فـــي كـــلّ المطـــالعِ واحـــداً هـــو عَـــيْنُ طالعِهَـــا وعَـــيْنُ المطْلَـــعِ

متوحـــداً بالـــذاتِ فيـــه كثيـــرةً بالوصـــفِ والعقـــلِ الـــذي لســـامعي

وهكذا يرى التلمساني أن الرد على تساؤلات ابن سينا هو الإيمان بمذهب الاتحاد الـذي يقـوم على الاعتقاد بأن الذات واحدة في جوهرها، لكنها كثيرة في أوصافها وأسمائها، وأن الاتحـاد بالعقل الأول هو الذي يعطي الجواب عن كل شيء.

ويبدو تأثر التلمساني بالفلسفة واضحاً في استخدامه للفظ ((العقل)) للتعبير عن الذات الإلهية المجردة.

ومن المصطلحات الفلسفية التي يذكرها التلمساني في شـعره مصـطلح ((الأركـان الأربعة)) الذي يعني الماء والهواء والنار والتراب، ومصطلح ((الأطوار)) التي تبدأ بطـور الجماد ثم ترقى إلى طور النبات فالحيوان فالإنسان. يقول: (87)

وَرَكّبْ مِنَ الأركـــانِ مَعْـــدِنَ أرْضِـــها لترقى إلى طور النبـــات ومـــا يكفـــي

إلـــى أن تُرقّيهـــا إلـــى حيوانهـــا إلى عالمِ الإنســـانِ فاثْبِـــتْ ولا تنفـــي

ويبدو ان الشاعر كان ماهراً في استخدام هذه المصطلحات الفلسفية لنشر عقائده الصوفية، فها هو ذا يشرح لنا تصوره لخلق العالم متأثراً بالفلسفة. يقول: (88)

فَـــرُدَّ المواليـــدَ الـــثلاثَ لأصـــلها وأربعـــةَ الأركـــانِ إحلالّهـــا يكفـــي

وردّك جسمَ الكلّ نحـــو بســـيطة الـــ هيولى وفي طيّ الهيولى لهـــا اخْـــفِ

وَرُدَّ الهيـــولى القهقـــرى نحـــوَ ذاتهـــا إلى النفسِ ثم النفسُ في العقل تســـتخفي

يطلب التلمساني منا أن نعيد الأمور إلى أصلها لنجد الحقيقة ساطعة فالوجود الظـاهر بجمـاده ونباته، وحيوانه، وبمائه وترابه وهوائه وناره يعود إلى مصدر واحد بسيط هو الهيولى، وهـذا مصطلح فلسفي يعني المادة في حالتها البسيطة قبل أن تتشكل في صورة محددة، فإذا أرجعنـا

هذا الوجود المحسوس إلى الهيولى وأخفيناه فيها، ثم أعدنا هذه الهيولى إلى مصدرها وهي النفس الكلية، ثم أرجعنا هذه النفس إلى مصدرها وهو العقل المبدع، عندها نرى الحقيقة وهي أنه ليس هناك إلا واحد أحد. والترتيب الذي يتبعه التلمساني ترتيب تصاعدي لما تصوره بعض الفلاسفة، وغيرهم لخلق العالم. فالعقل الأول الذي كان أول ما فاض عن الذات الإلهية هو المبدع الذي خلق النفس الكلية ومنها خلقت الهيولى التي تشكلت بدورها في صور الوجود المحسوس. ويبدو أن تأثره الواضح بالفلسفة كان من أهم السباب التي دعت معاصريه وغيرهم للهجوم عليه، والحط من مكانته، ونسبة أقوال وأفعال إليه، تجعله خارجاً عن الشرع والدين.

خاتمة:

هكذا يبدو لنا أن العفيف التلمساني لا يختلف كثيراً عن أسلافه ومعاصريه فيما جاء به من آراء صوفية وعقائد ذكرها في شعره. وهو لا يبدو صاحب نظرية في التصوف، لكنه شاعر متصوف مؤمن بمذهبه، متحمس له، ويدافع عنه بكل قواه.

لذلك كان واضحاً في مقالته صريحاً في تعبيره، غير عابئ بخصومه وربما كان ذلك من أهم الأسباب التي دعت هؤلاء للهجوم الحاد عليه، وهو الهجوم الذي بدأه الشيخ ابن تيمية، وتابعه في ذلك أنصاره، وقد يكون هناك أسباب أخرى منها أن العفيف قد عاصر ابن تيمية في الشطر الأخير من حياته، وكان أبرز المتصوفين في عصره.

لذلك كان هدفاً مباشراً للشيخ الحنبلي. كذلك جمع التلمساني إلى التصوف تأثراً ظاهراً بالفلسفة، وهذان سببان يجعلانه أيضاً هدفاً لهجوم المتعصبين عليه.

كان التلمساني يدرك أن ما يقوله يصعب فهمه على العامة، ولن يجد قبولاً عند علماء الدين، وأنه سيتعرض لهجومهم ونقدهم، لذلك كان يؤمن بترك كل امرئ على هواه فله دينه ولهم دينهم. يقول: (89)

وما كل عينٍ بالجمالِ قريرةٌ وما كُلّ من نودي يجيب إذا دُعي

وهو يبدو متسامحاً لا يدعو إلى تعصب، ولا يهاجم خصومه، لكنه يتهمهم بالجهل (90)

ومن لم يُجِبْ داعي هواكَ فخلّه يُجِبْ في العمى عن جهلهِ كلَّ مدعي

هوامـــش البـــحث

1- ترجمته في: العبر في خبر من غبر 267/5، وفوات الوفيات 72/2-76، والبداية والنهاية 326/13، والنجوم الزاهرة 28/8-29، وشذرات الـذهب 412/5، والعفيـف التلمسـاني، شاعر الوحدة المطلقة للدكتور عمر موسى باشا 35-46. وسنشير إليهـا اختصـاراً بـــ ((العفيف)) كذلك سيكون هذا الكتاب مصدر شواهد شعر العفيف التلمساني.

2- ترجمته: فوات الوفيات 253/2-255، والبداية والنهاية 261/13.

3- من أشهر رجال النحو والتفسير وكتبه كثيرة ت (745هـ) يرجع إلى شـذرات:145/6-147.

4- شذرات 412/5، والعفيف: 45.

5- الصدر القونوي من أشهر أتباع مذهب الاتحاد في القرن السابع الهجـري، وهـو شـيخ الكثيرين من المتصوفة، شذرات 448/6.

6- الخبر منقول أيضاً عن المناوي: شذرات 412/5، والعفيف 46.

7- في ترجمة ابن سبعين أنه توفي سنة ثمان وستين وستمئة للهجرة عن خمسـة وخمسـين عاماً، وبذلك تكون ولادته في السنة الثالثة عشرة بعد الستمئة، فوات الوفيات 253/2-255.

8- فوات الوفيات : 72/2-76.

9- النجوم الزاهرة: 690/8.

10- أعيان الشيعة :361/35.

11- العفيـــــف : 55.

12- العبـــــــر : 276/5.

13- البداية والنهاية: 326/13.

14- شـــــذرات : 413/4.

15- مجموعة الرسائل والمسائل: 176/1-177.

16- يضيف الشيخ ابن تيمية إليهم أيضاً ابن سبعين وصـاحبه الششـتري، وقصـيدة عـامر البصري، وعبد الله البلباني، والصدر القونوي، وكثيراً من شعر ابن اسرائيل، وأقوال شيخه الحريري، مجموعة الرسائل والمسائل: 68/1-69.

17- حديث قدسي يقول ((كنت كنزاً مخفياً فخلقت العالم وبه عرفوني)) فصوص الحكم، 6/2-7.

18- ديوان ابن عربي: 403.

19- المصدر نفسه : 263-264.

20- فصوص الحكم : 61/2-62.

21- ديوان ابن الفارض: 55.

22- المصدر السابق : 62.

23- العـــفيـــف : 190، 245 ويؤكد المؤلف د. عمر موسى باشـا أن العفيـف آمـن بنظرية الوحدة المطلقة، ووضع مبادئها، فأصبح صاحب مقالة. المرجـع السـابق: 221-222.

24- المرجع السابق: 235، مخ لو 25 ظ [2].

---

[2] مخ = مخطوط، لو = لوح، ظ = ظهر، و = وجه.

25- المرجع السابق: 245 - مخ لو 20 ظ.
26- مقدمة ابن خلدون: 471-472.
27- من المرجح أن ابن تيمية يقصد جلال الدين الرومي (ت 672 هـ) صاحب ((المثنوي)) وهو ديوانه الشعري المكتوب بالفارسية.
28- مجموعة الرسائل والمسائل: 76/1.
29- فصوص الحكم: 83/1، 64/2.
30- سورة الشورى: 42.
31- فصوص الحكم: 111/1.
32- العفيف: 247.
33- ديوان ابن عربي: 169.
34- المصدر السابق: 228.
35- العفيف: 178 - مخ، لو 10ظ - 11و.
36- المرجع السابق: 182 - مخ، لو 11ظ.
37- المرجع السابق: 201 - مخ، لو 56ظ.
38- المرجع السابق: 206 - مخ، لو 29ظ.
39- معجم المصطلحات الصوفية: 64-66.
40- العفيف: 188 - مخ، لو 29و.
41- المرجع السابق: 194 - مخ، لو 5و.
42- المرجع السابق: 188- 235، مخ، لو 5ظ، 26و 1ظ.
43- المرجع السابق: 202 - مخ، لو 56ظ.
44- المرجع السابق: 195 - مخ، لو 45و.
45- ديوان ابن عربي: 281.
46- معجم المصطلحات الصوفية: 226.
47- العفيف: 210- مخ، لو 8و.
48- المرجع السابق: 126 - مخ، لو 9و.
49- فوات الوفيات: 365/1.
50- العفيف: 125 - مخ، لو 1ظ.
51- المرجع السابق: 112 - مخ، لو 51ظ.
52- المرجع السابق: 150 - مخ، لو 23و.
53- المرجع السابق: 122 - مخ، لو 38و 96ظ.
54- المرجع السابق: 131 - مخ، لو 31ظ.
55- المرجع السابق: 131 - مخ، لو 31ظ.
56- المرجع السابق: 149 - مخ، لو 2و.
57- المرجع السابق: 142 - مخ، لو 19و.
58- المرجع السابق: 140 - مخ، لو 45ظ.
59- المرجع السابق: 219 - مخ، لو 59ظ.
60- المرجع السابق: 228 - مخ، لو 28ظ.
61- معجم المصطلحات الصوفية: 52.
62- العفيف: 241 - مخ، لو 6و ز

63- المرجع السابق: 242 - مخ، لو 17ظ.
64- المرجع السابق: 242 - مخ، لو 41و.
65- ديوان ابن عربي: 328 - 329.
66- من آثار التلمساني شرح ((فصوص الحكم)) لابن عربي، وشرح ((التائية الكبرى)) لابن الفارض. كشف الظنون: 192/2، وهدية العارفين: 400/1.
67- مقدمة ابن خلدون: 473.
68- ديوان ابن عربي: 10.
69- العفيف: 179 - مخ، لو 11و.
70- ديوان ابن عربي: 240.
71- العفيف: 191 - مخ، لو 32ظ و33و.
72- المرجع السابق: 201 - مخ، لو 56ظ.
73- العفيف: 147 - مخ، لو 58ظ.
74- ديوان ابن الفارض: 42.
75- المرجع السابق: 69.
76- معجم المصطلحات الصوفية: جمع: 66 - 67 و فرق: 205 - 206.
77- العفيف: 240 - مخ، لو 26 و وظ.
78- العفيف: 192 - مخ، لو 45و ز
79- ديوان ابن عربي: 404.
80- ديوان ابن الفارض: 79.
81- العفيف: 192 - مخ، لو 28ظ.
82- استند المؤرخون بذلك إلى أحاديث نسبت إلى الرسول الكريم منها (أنا أول الناس في الخلق) و (أول ما خلق الله نوري) و (كنت نبيا وآدم بين الماء والطين)، فصوص الحكم: 319/2.
83- العفيف: 205 - مخ، لو 29ظ.
84- فصوص الحكم: 19/1، 37، 39، و 320/2.
85- قصيدة ابن سينا: مثبتة في ترجمته في وفيات الأعيان، 160/2 - 161.
86- العفيف: 236 - مخ، لو 26و.
87- العفيف: 233 - مخ، لو 28ظ.
88- المرجع السابق: 329 - مخ، لو 28ظ.
89- العفيف: 237 - مخ، لو 27و.
90- المرجع السابق: 238 - مخ، لو 27و.

المصـــــــادر:

- ابن تغري بردي (جمال الدين يوسف) النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ط1 طبـــع دار الكتب المصرية بالقاهرة 1349هـ - 1930م.
- ابن تيمية (تقي الدين أحمد) مجموعة الرسائل والمسائل - طبع في القاهرة، بلا تاريخ.
- ابن خلدون (عبد الرحمن ابن محمد) مقدمة ابن خلـــدون: منشـــورات مؤسســـة الأعلمـــي للمطبوعات: بيروت لبنان - بلا تاريخ.
- ابن خلكان (شمس الدين) وفيات الأعيان: ثمانية أجزاء، حققه إحسان عباس. دار صادر
- ابن عربي (محي الدين) ديوان ابن عربي - طبع بـــولاق 271هـــ - 1855م - مكتبـــة المثنى. فصوص الحكم (والتعليقات عليه) بقلم أبي العلا عفيفي. الناشر دار الكتاب العربـــي - بيروت - لبنان - ط2 1400هـ 1980م.
- ابن العماد (أبو الفلاح عبد الحي): شذرات الذهب في أخبار من ذهب. طبع مطبعة القدسي بمصر 1351هـ.
- ابن الفارض: ديوان ابن الفارض: شرحه وقدّم له مهدي ابن ناصر الـــدين - دار الكتـــب العلمية - بيروت - لبنان ط1، 1410هـ - 1990م.
- ابن كثير (اسماعيل ابن عمر) البداية والنهاية في التاريخ: طبع مطبعة النصر في الريـــاض والمعارف في بيروت 1966م.
- البغدادي (اسماعيل باشا): هدية العارفين: أسماء المؤلفين وآثار المصـــنفين: طبـــع وكالـــة المعارف باستنبول: المجلد الأول 1951م، والثاني 1955مم.
- التلمساني: عفيف الدين: الديوان، مخطوط في دار الكتب الظاهري تحت رقم 5917.
- حاجي خليفة (مصطفى ابن عبد الله): كشف الظنون عن أسامي الكتـــب والفنـــون. طبـــع المطبعة البهية باستنبول 1360هـ.
- الذهبي: (شمس الدين محمد) العبر في خبر من غبر - صلاح الدين المنجد طبـــع مطبعـــة حكومة الكويت 1386هـ 1960م الكويت.
- الكتبي: (محمدبن شاكر) فوات الوفيات: تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. مكتبة النهضة المصري 1951م.
- محسن المين (الحسيني العاملي) أعيان الشيعة: مطبعة الإنصاف في بيروت 1370هـــ - 1951م.

REFERENCES المراجـــع

- الحفني (عبد المنعم): معجم المصطلحات الصوفية: دار المسيرة - بيروت. ط1 1400هـ 1980م.

- موسى باشا (د.عمر) العفيف التلمساني (شاعر الوحدة المطلقة) منشـــورات اتحـــاد الكتـــاب العرب.