

الجمهورية التونسية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة صفاقس
كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس



RU RECHERCHES
UNIVERSITAIRES
FLSHS

ISSN 2811-6585

Academic Research

بحوث جامعية

مجلة في الآداب واللسانيات والعلوم الإنسانية

عدد 20

(2025)

<https://recherches-universitaires-flshs.com/>

Ce site permettra aux internautes qui s'y inscriront via l'« Espace Membre » de consulter ou de télécharger des articles déjà parus dans les numéros précédents de la revue ou alors de soumettre des articles pour évaluation à paraître après acceptation dans un prochain numéro.

بحوث جامعية

دورية تصدر عن كلية الآداب والعلوم الانسانية بصفاقس

ر.د.م.م - 2811-6585 ISSN

Recherches Universitaires
Academic Research

عدد 20

(2025)

رئيس هيئة التحرير

صادق ديمق

أعضاء هيئة التحرير

حافظ عبدولي — هنده عمار قيراط — سالم العيادي — علي بن نصر —
نجيبة شقير — حمادي ذويب — ناجي العونلي — محمد الجري — منصف
المحواشي — رياض الميلادي — فتحي الرقيق — عقيلة السلامي البقلوطي
— مصطفى الطرابلسي — سعدية يحيى الخبو

كلية الآداب والعلوم الانسانية بصفاقس

صندوق بريد 1168، صفاقس 3000 تونس

الهاتف: 74 670 557 (216) - 74 670 558 (216)

الفاكس: 74 670 540 (216)

الموقع الإلكتروني: www.flshs.rnu.tn

فهرس – الجزء الثاني

هيئة التحرير – ii

توجيه شكر – iv

1

صعود الجبل في تجربة أبي الحسن الشاذلي (ت. 656هـ/1258م)، الصوفيّة
الطقس والرمز

عمّار عامري صفحة – 1

2

عنف الخطاب وفتنة الكلام: نحو تفكيك آليات النصرّة والتزييف

عمّار بنحمودة صفحة – 17

3

القصصيّة التّصويريّة في "تباريح الوقائع والجنون" إدوار الخراط
("الدّب القطبيّ والفارسة على حصان أبيض" أنموذجا)

نادرة مقديش صفحة – 33

4

تطور ظاهرة الجفاف في حوض البحر المتوسط خلال عصر الهولوسين

عبد الخالق عبد الرحمان صفحة – 57

5

الجزء الأول (مقالات بلغات غير العربية) صفحة – 84

<https://recherches-universitaires-flshs.com>

Ce site permettra aux internautes qui s'y inscriront via l'«Espace Membre» de consulter ou de télécharger des articles déjà parus dans les numéros précédents de la revue ou alors de soumettre des articles pour évaluation à paraître après acceptation dans un prochain numéro.

مجلة بحوث جامعية

عدد 20

شكر

تشكر إدارة مجلة بحوث جامعية جزيل الشكر الأساتذة الذين أسهموا في
تحكيم الأعمال العلمية بالنسبة إلى هذا العدد وهم:

أحمد بن عمارة

فريد بن بلقاسم

عبد الكريم بوجلبان

حسن بزاينية

حنان الشابي

منير قيراط

لطيفة هنية

محمد الخبو

عماد المليتي

نور الدين المكشر

صابر السويسي

<https://recherches-universitaires-flshs.com>

Ce site permettra aux internautes qui s'y inscriront via l'«Espace Membre» de consulter ou de télécharger des articles déjà parus dans les numéros précédents de la revue ou alors de soumettre des articles pour évaluation à paraître après acceptation dans un prochain numéro.

صعود الجبل في تجربة أبي الحسن الشاذلي (ت. 656هـ/1258م)، الصوفية الطقس والرمز

عمار عامري*

تلخيص

تعدّ تجربة أبي الحسن الشاذلي الصوفية ثرية بالرموز من حيث مجالها. فقد استقامت على سفح جبل، وكان يأوي إلى مغارة من مغاراته. وقد اجتمع له في ذلك المجال من العلوم والإشارات ما لم يجتمع عند غيره من رجال التصوف السالفين والمعاصرين له. فقد وقف عند هذا الجبل متأملاً الحياة، وهاجس الخلاص مسيطر عليه. وللجبل أسرار مختلفة تعبّر عن سبل هذا الخلاص، رأى فيه عنصراً مساعداً على صيانة نفسه.

كان هذا الجبل معادلاً دلاليّاً ورمزيّاً لتجربته، إذ يرمز إلى صعوبة الصعود، ويرمز في الآن نفسه إلى الثبات والجمود. ومن هنا تبدو العلاقة المثيرة بين الحالتين: بين الحركة والجمود، فالحركة رامية إلى الطموح بتغيير النفس والأحوال والتماس مدارج السلوك العالية، وتحقيق المنال. أمّا جموده فهو رمز للشموخ والوقار.

من خلال تحليل هذه الرمزية، تكشف الدراسة كيف يُمكن للفضاء المادي أن يختزن تجربة صوفية عميقة. وبالاستناد إلى مصادر تاريخية ومناهج تأويلية، تتناول خصوصية تجربة أبي الحسن الشاذلي بوصفها مزيجاً بين الإدراك الوجودي والرمزية الدلالية، ما يعني فهمنا لدور المكان في تجربة التصوف.

الكلمات المفتاحية: أبو الحسن الشاذلي، تصوف، تجربة التصوف، رمز الجبل، الصعود الروحي، الفضاء المقدس.

Abstract

The mystical experience of Abū al-Ḥasan al-Šāḍilī is distinguished by its unique spatial setting. His retreat to the slopes of a mountain and seclusion within a cave formed the foundation of a deeply symbolic and spiritually rich path. In this secluded environment, he attained insights and mystical knowledge unmatched by his predecessors and contemporaries. Standing before the mountain, immersed in contemplation and driven by a profound longing for salvation, al-Šāḍilī perceived the mountain as a symbolic aid in preserving his inner state. The mountain served as both a semantic and symbolic equivalent to his spiritual yearning. It represented the arduous path of ascent, as well as immobility and steadfastness. This duality, between movement and stillness, illustrates a key tension in the Sufi journey: the striving for self-transformation versus the need for spiritual composure. Through the analysis of this symbolism, the study demonstrates how physical space can embody profound mystical experiences. Drawing on historical sources and interpretive methods, it highlights the distinctive nature of al-Šāḍilī's experience as a fusion of existential perception and symbolic meaning, enriching our understanding of space in Sufi mysticism.

Keywords: Abu al-Ḥasan al-Šāḍilī, Sufism, mystical experience, mountain symbolism, spiritual ascent, sacred space.

مقدمة

على الرغم من تأخر تجربة أبي الحسن الشاذلي الصوفيّة في الزّمن، إلّا أنّها لم تكن على غير هدي، فقد جرت على سبيل اجتباها منذ خروجه من أعالي بلاد الغرب متّجها إلى ثغور إفريقيّة من جهة الشرق. فقد شعر برغبة الضّرب في البراريّ وقطع المفاوز واللّجوء إلى قمم الجبال للتقرّب من الله والفوز بنوره.

لقد بلغ في تجربته علوها وانتهى بها إلى غايته علما وعملا. ويعود ذلك إلى أنّه لم يكن يعدل - في نظرنا - عن توظيف الطّبيعة في رحلته الشّاقة والطّويلة، فقد كانت مغاور الجبال مأواه، ونباتات الأرض مأكله مع لباس المرقّعة والخرقة المشكّلة ممّا جادت به أجسام الحيوان من موادّ. ولكن كان الجبل ومغاوره من أبرز ما ميّز تجربته، فكلما بلغت نفسه رتبة ما، أمّدتّها تلك الجبال ومغاوره بزيادة، ربّما كان ذلك فضلاً حاصلًا من سكنها ارتفع به في مراتب السلوك ليبلغها إلى أقصى غاياتها وتمام نهاياتها. وتكشف الجبال ومغاورها في تجربة أبي الحسن الشاذليّ عن دلالة روحيّة، وربّما كذلك تاريخيّة عميقة مخبّأة وراء أنفاسه ولكثّها أيضا في سرّ تاريخ التّدين في إفريقيّة عبر تاريخها التّليد المتعلّق بعلاقة الجبل بمضمار الرّوحانيّات (Benabou 1976, 288). فعبر من خلالها عن ذاته وعن هويّته وتوقه إلى الصّعود، وكان الجبل رمزا لذلك الصّعود. فما مقام الجبل في تجربة أبي الحسن الشاذليّ؟ وماهي أبرز رموزه الرّوحيّة؟

1 خيار الجبل في تجربة أبي الحسن الشاذليّ

لم يعط علماء المناقب ولا المؤرّخون أهمية كافية للتّجارب الرّوحيّة في أعالي القمم والمغاور (Kaabia 2015, 188)، في حين أنّها تشكّل تقليدا تميّزت به تجارب عبّاد إفريقيّة، خصوصا، منذ زمن قديم (De Polignac et Scheid 2010, 427). ويبدو أنّ أبا الحسن كان على وعي عميق بضرورة بلوغ تجربته الرّوحيّة مدى غاياتها: خصوصا على مستوى مضمارها وفضائها. يقول في مبتدأ أمره: "كُنْتُ فِي سِيَاخِي فِي مَبْدَأِ أَمْرِي، حَصَلَ لِي تَرَدُّدٌ: هَلْ أَلْزَمُ الْبَرَاذِي وَالْقَفَارَ، لِلتَّفَرُّغِ لِلطَّاعَةِ وَالْأَذْكَارِ؟ أَمْ أَرْجِعُ إِلَى الْمَدَائِنِ وَالْدِّيَارِ لِصُحْبَةِ الْعُلَمَاءِ وَالْأَخْبَارِ؟"، (بوذينة 1989، 59). لقد كان هذا السّؤال عميقا، ويعود ذلك إلى أنّ الإجابة عنه استوجبت التّفكير في مضامين الممارسة، خصوصا أنّ أبا الحسن كان في بدء الطّريق. ويبدو أنّه قام بنوع من التّقييم الذاتيّ أو النّقد الذاتيّ لرحلته الرّوحيّة عبر المكان والزّمان. ولا مناصّ من أنّه حاول تحديد صعوباتها بالنّظر إلى طاقته، وضبط ثباتها وذلك

بالنَّظَر إلى تناقضاته الدَّاخلية، وفوق كلِّ ذلك حاول النَّظَر إلى نفسه والتَّأمَّل في أفكاره وكان الهدف من ذلك هو مشاهدة نفسه. وهذا السَّؤال هو إجرائي ولا ينعقد على تفاعل حتَّى لا يكون مفتوحاً ولا يتطلَّب حكماً أو إجابة، إنَّما هو سؤال روحيٍّ مصيريٍّ يتعلَّق بالذَّات فلا يبرحها، وترتبط الإجابة عنه بتجارب سابقة أو بموقف معيَّن أو باستدعاء جوانب عاطفية نشأت سابقاً في ذهنه.

ويبدو أنَّ أبرز الإشارات التي علقت بذهنه، والتي حضرته هي سرِّ لقائه بقطبه عبد السَّلام بن مشيش (ت. 626هـ/1228م). يقول أبو الحسن في بعض نفحاته: "لَمَّا قَدِمْتُ عَلَيْهِ [يقصد ابن مشيش] وَهُوَ سَاكِنٌ بِمَغَارَةٍ فِي رَأْسِ جَبَلٍ، إِغْتَسَلْتُ فِي عَيْنٍ بِأَسْفَلِ ذَلِكَ الْجَبَلِ ثُمَّ صَعِدْتُ" (عبد الحليم 1967، 163).

يبدو أنَّ هذه الإشارة كانت ساعداً على أخذ القرار المناسب. ويبدو أنَّه لم يتردد كثيراً ولم تسكن سورتها، فقد توجَّب عليه أن يهتدي وأن يدرأ الفضاء الكافل لعروجه ويعلم ما يكنَّ له كلَّ فضاء، ويبدو أنَّه لم يهمل حتَّى التمس إشارة ثانية كانت دعامة للأولى ورافداً لها. روى الرواة، أنَّه "لَاقَى أَحَدَهُمْ، فَوصَفَ لَهُ وَلِيًّا مُتَعَبِّدًا لَجَأً إِلَى رَأْسِ جَبَلٍ، فَصَعَدَ إِلَيْهِ عَازِمًا عَلَى الْعُثُورِ عَلَى ضَالَّتِهِ، فَنَبَّأَهُ الْمُتَعَبِّدُ بِالطَّرِيقِ وَزَادَهُ شَيْئًا عَنِ السُّلُوكِ" (بوذية 1989، 59-60).

خيَّر أبو الحسن الشَّاذليّ إذن اتَّخَذَ الجبل ملاذاً واللَّجُوءَ إلى مغاراته ليلاً كلّما خارت قواه وضني ووني، لجأ إليها وهي على سفوح الجبال حطَّ رحله في ذراها. وتعا لذلك، سنحاول رصد المغزى من وراء خيار الشَّاذليّ الجبل مهذا لتجربته الروحية وذلك بالبحث أولاً في رمز الجبل في النصوص المقدَّسة، ثم رمزه في تجارب التَّصوُّف. فما هي الرموز التي تشي بها الجبال في المصنَّفات الدينيَّة والتَّجارب الروحيَّة؟

2 الجبل في النصوص المقدَّسة

يعتبر الجبل - وهو عنصر من عناصر الطَّبيعة التي عوَّل عليها أبو الحسن الشَّاذليّ- مسرح الأحداث المركزيَّة في كتاب العهد القديم (الآباء اليسوعيين 1988): فهو مكان إبرام العهد وظهور كلمة الله، وهو كذلك المكان الذي اختاره الله ليظهر فيه لموسى ويكشف له الوصايا العشر: "نَزَلَ الرَّبُّ إِلَى جَبَلٍ سَيْنَاءَ إِلَى رَأْسِ الْجَبَلِ" "وَدَعَا الرَّبُّ مُوسَى إِلَى رَأْسِ الْجَبَلِ" (سفر الخروج، 20-XIX). وكان الرَّبُّ عند نزوله إلى قمَّة هذا الجبل مصحوباً

بصور رمزية قوية تهدف إلى إظهار قدرته المطلقة، مثل الرعد والبرق والسحابة الكثيفة والدخان. وهي صور عاضدها حضور الجبل مكانا للقاء نبيّه موسى. ويعدّ الجبل المكان الذي اختاره الله ليكشف عن نفسه لشعبه من خلال نبيّ مختار. وقد تعددت تسميات هذا الجبل، فهو جبَلُ الله، جبَلُ المِيزَابِ، جبَلُ مُوسَى، جبَلُ سَيْنَاءَ، أو حتّى الجبَلُ المقدّس وغيرها من التسميات الأخرى (ملطي، سفر الخروج).

وتبعا لهذه التسميات المتعددة، ليس الجبل المكان المحدّد باسمه الجغرافيّ أو التاريخيّ بقدر ما هو الفكرة ذاتها، والجبل ذاته مكان رمزيّ يعكس صورة إله مهيب لا يمكن للبشر العاديين الوصول إليه، ويشي بتجلّي الإلهيّ الذي هو مهمّ هنا وهناك وفي كلّ زمان.

ويعدّ الجبل كذلك ملجأ اعتصام من الغضب الإلهيّ. فقد حتّ الملائكة لوطا على الهروب إلى الجبل والاحتماء به حتّى لا يهلك لحظة خراب سدوم (سفر التكوين، XIX-17). ويمكن أن تثير رموز الجبل أحيانا العودة إلى الإيمان الأصليّ النقيّ من أي مفسدة: فعندما تمّ التشكيك في إخلاص بني إسرائيل للتّحالف ونقض العهد خاطب الله النّبي إيليا الذي لجأ إلى الكهف، قائلا: "أُخْرِجْ وَقِفْ فِي الْجَبَلِ" "فَإِذَا بِالرَّبِّ عَابِرٌ" (سفر الملوك، XIX-11).

ويظهر الجبل في مناسبات عديدة أخرى، خصوصا في سفر المزامير، حيث جسّد مكان اللّقاء مع الإلهيّ: "أَرْسِلْ نُورَكَ وَأَمَانَتَكَ، فَيُرْشِدَانِي، وَيَقُودَانِي إِلَى جَبَلٍ قُدْسِكَ وَإِلَى مَسَاكِينِكَ" (المزامير، XLIII-3).

أما في الأناجيل، فتفيد عبارة "الجبَل" استحضار فكرة اللّقاء والقرب من الإله، ويصبح أيضا مكانا للتأمّل. وعلى مرتفعات قممه يُعطى التّاموس من يسوع نفسه: فالجبل هو مكان تلقين تعاليم المسيح الواردة في "المَوْعِظَةُ عَلَى الْجَبَلِ" والتي تحتوي على الجزء المركزيّ من تعاليمه وكذلك الصّلاة الرّبّانيّة والتّطويبات (فرانس 1990)، ويبقى أيضا مكانا مميّزا للتّجربة الرّوحية وإعلان المسيح إبنّا في بعض التّصوّرات المسيحيّة. وقد أتقنت الأدبيّات المسيحيّة سيرة يسوع وهو يتردّد على الجبل للصّلاة، ولا سيّما على جبل الرّيتون المقدّس. وفي أثناء تردّده، تروي المصنّفات المقدّسة أنّه "صَعِدَ إِلَى الْجَبَلِ لِيُصَلِّي مُنْفَرِدًا" (متى، XIV-23) (مرقس، VI-46)، ويبكي لخالفه. وتدريبيا ألف يسوع صعود الجبل منفردا أو مع تلاميذه يَعِظُهُمُ بِالْإِنْجِيلِ وَيَأْمُرُهُمُ بِالْكَرَازَةِ لْجَمِيعِ الْأُمَمِ.

ويُعدُّ الجبلُ في الإنجيل أيضاً مكاناً للامتحان، حيث حاول الشيطان، حسب المصنّفات المقدّسة، إغواء المسيح من خلال وعده بالملك على كلّ ممالك العالم (متى، ١١-1، ١٧).

وتتفق المصنّفات المسيحيّة المقدّسة على مكان صلّب المسيح، وكان ذلك على قمّة جبل الجلجثة، وهو موقعٌ مُرتفعٌ خارجَ مدينة القدس ويشرف عليها مباشرة (مجمع الكنائس الشرقية 1981، 267)، وتمّ ذلك بعد أن حمل صليبه هناك، وهي قوّة رمزيّة على إعادة بناء العلاقة بين السّماء والأرض بفضل مغفرة الخطيئة الأصليّة بموت الابن. وهكذا تصبح القمّة المكان التّهابي للعودة في التّصوّر المسيحي. وفي ذكر الجبل وعلاقته بالسّماء، فتذكر أنّه بعد قيامة المسيح، ظهر من جديد على قمّة الجبل للمرّة الأخيرة لتلاميذه الأحد عشر وألبسهم الرّوح (لوقا، 24-51). أمّا الجبل في الأدبيّات المسيحيّة الإفريقيّة، فلن يأفل رمزه، يقول القديس أوغسطين (ت. 430م): "على الجبل تَشْتَدُّ سَوَاعِدُ النُّفُوسِ وَتَتَغَذَّى بِالْمَنِّ الرِّبَائِيَّةُ" (Landriot 1866, 183).

وعلى الرّغم من تنوّعها الجغرافي وتضاريسها، ترمز هذه الجبال جميعها قبل كلّ شيء إلى "جبل الرّبِّ" الخالد المذكور في العهد القديم، وهو جبل اختزل جميع الأماكن الّتي اختارها الله للتّواصل مع البشر وتبليغ رسالته إليهم.

أمّا الجبل في النّصّ القرآنيّ، فإنّ رمزيّته تستمد بعض مصادرها من العهد القديم، ولكنّها تضيف قدراً من الإثراء إلى نطاق معانيه. فقد ورد لفظ "الجبل" 38 مرّة، وتمّ ذكر جانبه الجيولوجيّ أولاً كـ "وَتَدٍ" أو "مِرْسَاةٍ" إفادة لدوره في تثبيت الأرض "وَالْجِبَالُ أَوْتَادًا" (قرآن، LXXVIII، 7) وهو المعنى نفسه الّذي أشار إليه صاحب كتاب العين بقوله: "اسمٌ لَوَتَدٍ مِنْ أَوْتَادِ الْأَرْضِ" (الخليل 2001، 124). ويشير النّصّ القرآنيّ كذلك إلى معنى "الرُّسُو" في قوله: "جِبَالًا رَوَاسِي" في سور متعدّدة (قرآن، L، 7) (قرآن، XIII، 3) وهو معنى يفيد ثوابت تمنع مَيَدَانِ الأرض. وللجبل كذلك معنى إرشاد النّاس، فيكون بمثابة معلم طبيعيّ حقيقيّ أو جسمٍ منصوبٍ في الطّريق يُهْتَدَى به. وقد يكون كذلك مأوى أو "أَكْنَانًا" (قرآن، XVI، 33) للإنسان والحيوان كما ورد في بعض الآيات القرآنيّة من نحت الإنسان الجبال واتّخاذها بُيُوتًا آمِنَةً (قرآن، XV، 82). أو لجوء النّحل إلى الجبال واتّخاذها مأوى (قرآن، XVI، 68).

إلى جانب النجوم والقمر والتبّاتات والدّواب وكثير من النّاس، يعتبر الجبل أيضًا كائنًا وجزءًا من الطّبيعة الكاملة المتناسكة في النّص القرآنيّ، يشارك كائنات الوجود في تسبيح الخالق والسّجود له (قرآن، XXII، 18). إنّهُ أكثر من مجرد كتلة صخرية خاملة، فهو حقيقة حسّاسة يمتلك وعيًا بواقعه وبقدرة خالقه المطلقة. وتكاد الجبال تتصدّع عندما تعلم أنّ بعض النّاس قد نسبوا ولدا إلى الخالق (قرآن، XIX، 88-90)، أو أنّها كادت تنشقّ تحت تأثير خوف الله لو أنزل عليهم القرآن (قرآن، LXI، 21)، أو حتّى أنّها ترفض تحمّل مسؤوليّة الأمانة (قرآن، LXXII، 72). بل إنّ سورة من القرآن تحمل الاسم نفسه وهي "سورة الطّور" نزلت بمكّة قبيل الهجرة. ويشكّل الجبل أيضًا دعمًا أساسيًا للتّجليّ من خلاله يُطلّ على الكون فيُنظر إلى عناصره على أنّها "آياتٌ" كثيرة تُظهِرُ عظمة الله وما أبدعه فيه. إنّ الخالق المتعالي في جوهره النّائيّ عن إدراك البشر العاديين يجعل من الوصول إليه ممكنًا من خلال الأشكال المادية التي يتطلّب إدراكها اهتمامًا خاصًا يتغذّى بالإيمان. ويجسّد الجبل المخلوق من الصّخر فكرة الدّيمومة والصّلابة في مواجهة عالم المادّة الزّائل، بينما يوحي بوجود عالم آخر لا يخضع لقانون الموت والفناء.

إنّ ارتفاع الجبال وانهارها هما أيضًا جزء من علامات اقتراب نهاية الزّمان حسب النّص القرآنيّ: فحينئذٍ سيّسّيّها القادر وستكون كذلك "كالكُتَيْبِ الْمُهِيلِ" (قرآن، LXXIII، 14) أو حتّى "كَالْعَيْنِ الْمُنْفُوشِ" (قرآن، CI، 5).

3 الجبل رمز الصّعود في تجربة التّصوّف

لفكرة الصّعود أكثر من معنى، وأكثر من وجه. نجد في السّيرة النّبويّة ما يفيد فعل صعود الرّسول من الأرض إلى السّماء وهو ما سَمّي بالمعراج (قرآن، XVII)، وهو فعل حاصله أنّ الرّسول قد اكتملت عبوديّته واستوت. وقد اتّخذ الصّوفيّة من هذه الحركة نموذجًا يحتذى، ولكنّ كان معراجهم أو صعودهم قائمًا على الرّوح دون الجسد (ابن عجيبة 1999، ج 7، 181). وقد بحث العبّاد والمتصوّفة عن كلّ مرتفع يمكنهم من التّقرب إلى السّماء، فكيف بدا الجبل في تجربة الشّاذليّ؟

لا شيء يعادل الجبل في قربه من السّماء (J. Chevalier et A. Gheerbrand 1982، 645)، ولا غيره يضاهيه مكانًا للإحساس بسكون الكون وسماع الأصوات الهاتفة، سواء في بهرة اللّيل أو عتمته أو في بكرة التّهار وعشيّته. فسماع الأصوات المنادية من الغيب لا تأفل على هذا المكان الرّحب والموحش، أصوات تتردّد أصدائها في كلّ صوب، سواء أكانت

هذه الجبال بلقعا أو شجرا أو كثيرة القداميس. وعلى عكس المغارة والكهف، وهما مكانان غامضان يحدث فيهما فصل عن الحياة الأرضية، ومقدمة للولادة الروحية والبدء، فإنّ علياء الجبل تمثل فاتحة الصعود الملموس للصوفي (J. Chevalier et A. Gheerbrand 1982, 645)، ويرمز منحدره إلى حركة صعود الروح وعودتها إلى موطنها الأصلي. ولابدّ من الإشارة أيضاً إلى الارتباط الوثيق القائم بين ظلمة المغارات ودهمة الكهوف في الجبل وكنيتهما ترمزان إلى فضاء الروح وهي تسأل نفسها من جهة، والجبل الذي يكرّس معنى النور والرجوع إلى الحقيقة الإلهية من جهة ثانية. ويمثل الكهف وما وافقه كالمغارة القطب الساكن، في حين يرمز الجبل إلى القطب المتحرك. ويمكن أن نفسّر هذه الرمزية أيضاً بحضور عدد من المقدّسات في أعالي الجبال، لا يمكن الوصول إليها إلاّ بعد جهد جهيد يتمّ على شكل صراع تُغلّب فيه الروح على الجسد.

إنّ سؤال "الجبل الداخلي" الحاصل في كلّ إنسان، متواتر في التصوف المسيحي والإسلامي على حدّ السواء وإن بطرق مختلفة. كلاهما يستحضر رحلة الانطلاق الحقيقية للروح التي تتطابق ظروفها مع ظروف الصعود الأرضي لرؤية القمة، قمة الهرم الجبلي. ولن تكون التجربة ناجحة في غالب الحالات إلاّ عند مكابد عرف أفضل السبل، فقد درى من قبل واجتهد في رحلته، فهو مباشر عن علم واختصاص. ولم تكن رحلة أبي الحسن الشاذلي إلاّ انعكاساً لهذه الرحلة الشاقة على جبل زغوان، وحيدا واحدا، وقد بدت تجربته متفرّدة في صفاتها ومراحلها. وتميل رحلته الروحية إلى "استيعاب" الرموز لجعلها تتوافق مع مراحل كلّ رحلة روحية خاضها الإنسان. ويرمز الجبل في هذه الرحلة إلى سموّ الروح حيث تشكّل قمّته مرحلتها النهائية. ومن هنا نجد المفهوم الأساسي لـ "الجبل الداخلي" الذي يتوافق صعوده مع تدجّج في معرفة الذات وبداية العودة إلى البدء.

وتشير بعض الرسائل الصوفية في التاريخ الإسلامي إلى وجود جبال كونية ليس لها وجود جغرافي ملموس وتحمل معاني روحية غنيّة جدّا. ولا يزال "جبل قاف" أشهر جبل في التصوف الإسلامي، وهو محور كونيّ يحيط بعالمنا ويذكرنا بجبل الخلاص الذي يحتوي على "الكأس المقدّسة"، وهو جبل يقع في "جزيرة خضراء" غامضة يقال إنّ السيمورغ يقيم فيها. وفي ملحمة فريد الدين العطار (ت. 597هـ/1201م) الصوفية "منطق الطير" - وهو عنوان ملحمة الصوفية - تقع المرحلة الأخيرة من رحلة سرب من الطيور بقيادة مرشدهم الهدهد بحثا عن الحضرة العلية في قمة جبل قاف الذي يرمز

إلى يقين الوجود الإلهي. ويرمز كذلك إلى البقاء الذي يتحقق بعد فناء النفس. ويشكل كذلك جبل قاف في تجربة السهروردي (ت. 587هـ/1191م) أحد مراحل الرحلة الصوفية المؤدية إلى اكتشاف "الذات العليا" الموجودة في قمته.

ويعتبر الجبل عند الشيخ ابن الفارض (ت. 632هـ/1235م) "كناية عن مقامات القرب الإلهي التي يرسخ فيها العبد فلا يزول عنها" (بن غالب 1901، 31) حيث أن الجاد في مسالك الدارجين تمكن من تحقيق ولايته عبر تجاوزه الأوعار المادية واستقر بأعلى الجبل، ومنها عراقيل نفسية إيمانية فأقام في مقام الولاية وهي القرب الإلهي.

ولفظ الجبل حاضر بقوة في أعمال الشعراء الصوفيين مثل شمس التبريزي (ت. 645هـ/1247م) وجلال الدين الرومي (ت. 672هـ/1273م) ويرمز في بعض الأحيان إلى المرتبة المتميزة للإنسان، يخصه بالإشارة والإلهام والنداء، حتى تردد صوته أصداء على سفوح الجبال.

إن فكرة الصدى في هذا السياق لها معنى إيجابي في تجارب سماع الهواتف عند "أولياء الله"، فبعد بلوغهم المرحلة العليا من المقام العالي والحال السامي أو ما يسمى في التجارب الصوفية "بالقناء" وتجردوا من "الأنا" تصبح كلماتهم إلهاما من الله، مثل جبل يردد صوتاً مماثلاً. ثم إن فكرة وجود الجبال مشهدة للوحي الإلهي متواترة في المصنفات المقدسة. ورد في الكتاب المقدس: "جاء الرب من سيناء وأشرق لهم من سعيير وتلألأ من جبل فاران وأتى من ربوات القدس وعن يمينه نار شريعة لهم" (سفر التثنية، II، 33). وورد في ذكر غار حراء من جبل النور ما يفيد أن أول سورة من القرآن نزلت به.

يحتل الجبل إذن مكانة مهمة في تمثيلات المشاهد العظيمة من رؤى المتصوفة. وقد تكون تجربة ابن نصر الكرمانلي (ت. 563هـ/1167م) وهو على جبل اللكام وتلقيه الرؤى تجلياً لهذه العظمة.

وحسب الروايات التي سنذكرها في سياقها، كلم الله، أبا الحسن الشاذلي على جبل زغوان، هذا الجبل الذي اعتكف فيه وتعبّد وتحنّث مدة من الزمن. إن هذا المكان المفتوح والمتعالي لم يُختَر دون هدي، بل له معان رمزية عميقة، حيث لكلّ دارج في السلوك طاقته وطقوسه ومقاماته وأحواله وفضاؤه الذي يجسّد فيه تجربته الروحية، والولي المعني

حقّق تجربته على الجبل وهو مكان رامز بسماته الدلالية، كالارتفاع، والقفار وغيرهما ممّا ذكرنا.

ما يمكن استخلاصه في تنوّع هذه السياقات لمفهوم الجبل ووظائفه هو أنّه بارتفاعه وقربه النّسبيّ من السّماء يصبح تدريجيّاً رمز الارتفاع الرّوحيّ ومكان التّقرب من المحبوب، حيث يكشف عن نفسه هناك لأمرين على الأقلّ: إرشاد السّالك وإظهار مجده، وهما أمران قد يكونان في آن واحد. وعلى الرّغم من مرور الزّمن وتطوّر التّفاسير وخيار الدّوق العام في اعتبار الجبل عنصراً طبيعياً بسيطاً من بين عناصر أخرى من المشهد الجغرافيّ للأرض، فإنّه يظلّ مع ذلك غنياً برمزيّة فريدة لكلّ سالك طريق الحقّ ولكلّ مبتدئ في مدارج السّلوّك، بل لكلّ مؤمن بسماع الأصوات على سفحه أو في مغاوره. وكما أشارت ماري مادلين ديفي فإنّ صعود الجبل "يَرْمُزُ قَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ إِلَى بَدَايَةِ الْبَحْثِ الدَّاخِلِيِّ عَنِ الدَّاتِ وَالْأَنْخِرَاطِ تَدْرِيجِيّاً فِي رَحْلَةِ الْبَحْثِ عَنِ الْمَطْلُوقِ. أَوْ هُوَ طَرِيقُ الْخَلَاصِ" (Davy 1996) فيه تحاور النّفس ذاتها وتبحث في عللها وتجد أصواتاً مليّة لصوتها.

4 نداء الحقّ على جبل زغوان

من الغرب، توجه أبو الحسن إلى تونس واتخذ من جبل زغوان ملجأً وبيت عبادة. وسيكون هذا الجبل تدريجيّاً رمز ثباته على النّوايا والمقاصد الّتي تلقّاها من شيوخه والأوتاد في عصره، وداعماً من دعائم تلقّيه الأنباء الواردة من الغيب، فهو فضاء رحب ومدرج أبي الحسن الشاذليّ في ارتقائه.

وقد ذكر الحميري أن هذا الجبل كان يسمّى "كَلْبُ الرِّقَاقِ" لظهوره وعلوّه واستدلال المسافرين به، ويضيف أنّ بهذا الجبل قوماً منقطعين للعبادة، (الحميري 1980). ويبدو من خلال بعض التّفاصيل التّاريخيّة أنّ هذا الجبل مبارك، كثير الأسرار، زاده مخيال الجماعة والمريدين قداسة. وتعود بركته إلى أنّ أبا الحسن اعتكف زمناً طويلاً في مغارة فيه، وكان من نتائج اعتكافه أن الله أجرى له كرامات أهمّها أن أفاض عليه الماء. واعتكف فيه أبو بكر الحذاء الزّاهد المتعبّد (ت. 400هـ/1009م)، وكان من أهل الجدّ والاجتهاد رابط بالجبل نفسه واستتر به، واختار العزلة لرياضة النّفس وانتظار فرجه. وتذكر المصادر التّاريخيّة رمزا آخر وهو أبو عبد الله محمد بن عبد الله المغربي الزّغواني (ت. 656هـ/1258م) وقد أشاد المقرئ بشدة انضباطه ومثابرته في العبادة، (المقرئ 2010، ج 5، 432-433).

ولاحقا اعتكفت فيه السيِّدة المتَّويِّبة (ت. 665هـ/1266م) للتعب (برانشيفيك 1988، 244-245)، وكان لها فيه مقامات وأحوال، شَعَّتْ بأنوارها على الجبل وهي أنوار مستمدَّة، حسب مخيال المريدين، من أنوار السيِّدة فاطمة الزَّهراء وخديجة، وهما رمزان من دائرة النَّبوة. ورابط فيه سيِّدي عبد السَّلام الأسمر (ت. 981هـ/1557م)، وقال: "مَا مِنْ وَلِيٍّ إِلَّا وَلَهُ وَقْفَةٌ قَدَمٌ فِي جَبَلٍ زَغَوَانٍ" (الأنصاري 1961، ج 1، 284). ثم سكنه لاحقا الوليُّ الصَّالح علي عزوز (ت. 1120هـ/1710م).

لم يكن احتماء أبي الحسن الشَّاذليَّ بجبل زغوان فُرْطاً، فهو يعي جيِّداً وُغُورة منحدراته الشَّاقَّة وقممته المرتفعة وتكويناته الصَّخريَّة المرهبة. ولكنَّه يعرف كذلك أنَّه مكان التَّلبية. وغالباً ما ارتبط تاريخ الرُّوحانيَّات والبحث عن الحقائق بالحاجة إلى الارتفاع الَّذي يتمُّ التَّعبير فيه عن البعد الجسديِّ والروحيِّ بشكل مثاليٍّ من خلال فكرة الجبل. فللجبل رمزيَّة غنيَّة بالمعاني، نجدها حاضرة في الأديان والرَّحلات الرُّوحية والمقامات الأثريَّة حيث غالباً ما يتمُّ تقديمه مكاناً لراحة الآلهة أو ملجأً للآلهة الأسطوريَّة (البستاني 1880، 683). ويعود ذلك إلى اعتبار الجبل نقطة الالتقاء بين السَّماء والأرض (Philibert 1991، 106)، بين الرُّوح والمادَّة. ويعتبر أيضاً رمز توق الإنسان إلى الألوهيَّة ورغبته القديمة في مضاهاة الله، كما يتَّضح تماماً في حادثة برج بابل (سفر التكوين، XI، 1-9) أو في القصَّة القرآنيَّة الَّتِي تحاكي رغبة فرعون في الارتقاء فيقيم له هامان برجاً يتيح له الوصول إلى إله موسى.

ومهما يكن من أمر، فإنَّ الجبل يعتبر أقرب نقطة أرضيَّة إلى السَّماء، فهو يظنُّ، قبل كلِّ شيء مكان البدء. وقد اختار الله جبل سيناء ليكون مهد النُّور، المكان الَّذي اختاره الله ليظهر ذاته للإنسان. وكذا الشَّأن بالنَّسبة إلى الأدبيَّات الإسلاميَّة، فقد اختار الله جبل النُّور حيث غار حراء مكاناً لينزِّل قرآنه على محمَّد، واحتفى لوط بالجبل لحظة دمار سدوم.

وفي الواقع، فإنَّ رمزيَّة القمَّة باعتبارها الهدف المطلوب تحقيقه تظلُّ في قلب العديد من الممارسات الاستهلاكيَّة للإلهام الدينيِّ والصَّوفيِّ. وعلى قمَّة جبل زغوان، حدَّث أبو الحسن قال: "سَمِعْتُ هَاتِفًا يَقُولُ: كَمْ تُدْنِنُ مَعَ مَنْ تُدْنِنُ وَأَنَا السَّمِيعُ الْقَرِيبُ وَتَعْرِيفِي يُغْنِيكَ عَنْ عِلْمِ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ، مَا عَدَا عِلْمَ الرُّسُولِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَعِلْمَ النَّبِيِّينَ عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ" (الشعراني 2018، 636).

يبدو أنّ أبا الحسن لم يكن على دراية باتجاه مصدر الصّوت في تجربة السّماع، وعادةً يتمّ تحديد المصدر على أنّه المناطق المحيطة منه، إمّا يمينًا أو يسارًا أو من عل ولكنّ الحسابات الدّهنيّة لهذا الوليّ مكّنته من توجيه سمعه مباشرة إلى السّماء حيث مصدر الصّوت، ولكن لم يكن هناك تبادل للكلمات، بل كان الصّوت أحاديّ الاتجاه، استأثر به الهاتف يسوق الكلمات ويأمر بالمعروف ويندّد بحاله، وربّما كانت نبرة الصّوت تعريضًا بأنّ هذا الوليّ يعلم أنّ الله سميع لكلّ دعاء ولكلّ مناجاة وعليم بذات الصّدور، إن جهر بالصّوت أو أسرّ بالقول. ففي الحالات كلّها هو به رحيم، وقد تواتر تعبير "عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ" أو "رَحِيمٌ" في أكثر من موضع (قرآن، LXVII، 13) (قرآن، XXXV، 38) (قرآن، XXXIX، 7) (قرآن، XLII، 24)، وغير ذلك من السّياقات في النّصّ القرآنيّ. ولم تكن هذه التّوصيّات الرّبانيّة الواردة إلّا أداة تزيل شكوك الوليّ أبي الحسن الشّاذليّ وتحدّ من انسياقه في الدّندنة التي تُفهم على قدر ورودها على لسان الوليّ بصوت خفيّ يُسمع ولا يُفهم. ولكن في وضعيّة التّواصل الثّنائيّ بين الصّوت القادم من السّماء ودندنة الوليّ - هذه الوضعيّة المتّسقة بمهارة - تحافظ المنقبة المنعكسة على غموض يعزّز سرّ شخصيّة أبي الحسن الشّاذليّ الغامضة وعلاقتها بالله. فقد كان كلّ شيء عنه يشير إلى أنّه كان من الممكن أن يعتبر نفسه من المقرّبين إلى الله. ويتجلّى الموقف الأكثر غموضًا في كلّ ما يتعلّق بالطلّاب الذي وجّهه الله إليه من خلال الصّوت لمعرفة ما إذا كان هو حقّا من المقرّبين. ربّما كان هذا السؤال الذي يعكس حالة جديدة من عدم اليقين، يوحي بأنّ أبا الحسن الشّاذليّ لحظة الدّندنة شكّ في هويّته التّقويّة وهو ما يتناقض مع علاقته بالله الذي تعرّف إليه أثناء تجربته الرّوحية على جبل زغوان والمعاناة التي لقيها. ورؤي في سياق آخر: "يَحْكِي أَبُو الْحَسَنِ الشَّاذِلِيُّ أَمْرَ نُزُولِهِ مِنْ جَبَلِ زَغْوَانَ وَتَوَدِيعِ الْعُرْلَةِ، فَقَالَ: "قِيلَ لِي: يَا عَلِيُّ، اهْبِطْ إِلَى النَّاسِ يَنْتَفِعُوا بِكَ. فَقُلْتُ: يَا رَبِّ، أَقْلِي مِنَ النَّاسِ فَلَا طَاقَةَ لِي بِمُخَالَطَتِهِمْ. فَقِيلَ لِي: اُنْزِلْ فَقَدْ اصْطَحَبْنَاكَ السَّلَامَةَ، وَدَفَعْنَا عَنْكَ الْمَلَامَةَ. فَقُلْتُ: تَكْلِي إِلَى النَّاسِ أَكُلُ مِنْ دُرَاهِمَاتِهِمْ. فَقِيلَ لِي: أَنْفِقْ يَا عَلِيُّ، وَأَنَا الْمَلِكُ، إِنْ شِئْتَ مِنَ الْجَيْبِ، وَإِنْ شِئْتَ مِنَ الْغَيْبِ" (الحشاشي 2000، 26).

يعرض هذا الحوار على جبل زغوان بين أبي الحسن الشّاذليّ والمجهول صورة خارقة لشخصيّة نالها شرف الكلام مع الغيب على قمّة هذا الجبل، بل شخصيّة فازت بالرّعاية الإلهيّة توجّهًا ونصحًا. وبقطع النّظر عن حوار المهيب، تكمن شخصيّة قبل كلّ حدث

في تفوقه على أسلافه في أنه شهد تحقيق ولايته الصوفية على هذا الجبل - فقد استوفى حاله من المجاهدة واعترِفَ به ولياً له أحوال ومقامات. ولما اكتملت له هذه المرتبة، يمكننا أن نستحضر التجربة النبوية: فبعد نزول الوحي على النبي محمد، استنفر، حيث أصابه الخوف والبرد، وعاد خائفاً يلتمس دثاراً. فقد قرأ هذا الشيخ يوماً على جبل زغوان سورة الأنعام إلى أن بلغ إلى قوله "وإن تعدل كل عدل لا يؤخذ منها" (قرآن، VI، 70) استنفر أبو الحسن الشاذلي، "وأصابه حال عظيم وجعل يكررها ويتحرك، فكلما مال إلى جهة مال الجبل نحوها حتى سكن الجبل" (بوذية 1989، 24)، أما الجبل فبدت عليه علامات التصدع، حيث تمايل وتحرك يمنة ويسرة إيماءً إلى الآية القرآنية "لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعاً متصدعاً من خشية الله" (قرآن، LIX، 21).

علاوة على ذلك، فإن نشاطه التقوي في أعالي جبل زغوان ومعاناته وضعاه خارج أية قاعدة هرمية، فهو قريب من السماء أو هو معلق بين الأرض والسماء. وتجسدت فيه أنواع مختلفة من القداسة، لأنه في الوقت نفسه ناسك في البرية، وشهيد لعذابين، عذاب انفصاله عن المجتمع، وعذاب انصرافه إلى المكابدة والمجاهدة في أعالي جبال زغوان. فقد كانت إقامة أبي الحسن الشاذلي على هذا الجبل متسمة بالعزلة والزهد والتفريغ للعبادة والتجهد والذكر الحسن. روى عبد الله الحبيبي (ت. 693هـ/1293م) - وكان من أتباعه وأول من صحبه أربعين يوماً - عن سيده أبي الحسن، أنه رأى منه أعاجيب، حيث "ظل يأكل أوراق الأعشاب حتى تفرحت أشداً" (ابن الصباغ 2001، 25-26). ولكن كانت أهم أنواع القداسة التي فاز بها هو أنه على هذا الجبل أصبح ولي الله، وربما كليمة على الجبل.

أما المغارة التي سكنها على سفح الجبل، فهي صنو للكهف المقدس في أفريقية الوثنية والمسيحية. ففي العصر الوثني، لم يتوان مجتمع إفريقية عن تقديس المغارة لأنها كانت ملاذاً حافظ على الوثن من التحطم، هذا الوثن الذي نحتوه بالساعد والقلب، وكان عليهم أن يصونوه ويرتفعوا به ارتفاع قمم الجبال ليسكن الكهف. ولما كان الكهف في خرشاء الجبل فقد كان ملاذاً آمناً للكهنة وللصنم على حد سواء. ونظراً لوجودهما في هذه الخرشاء وتؤدي إليه خرمة ضيقة، وتحيط به صخور أخذة لون الفضاء، فقد غذته الأساطير بأنه مسكن الجن (Basset 1920)، ولهذا فقد وقروه وبعّلوه وعقدوا النية في قداسته وفي طاقته التأثيرية، فأصبح وجهة الأمازيغ وقبله قرايينهم عبر عصور. وقد

ساهمت قداسته في ارتفاع الكهّان وتربّيعهم على المجال الديني للأمازيغ، يعظون فوق كومة الجبل، ويتوسّطون في المغفرة والثّواب، ويبلّغون القربان ex-voto على الوجه الذي أراد أن يتقرّب به عاقد النّية في وساطاتهم.

وعلى منوال أسلافه، كان أبو الحسن الشاذليّ متردداً في تجربته بين الضرب في سفوح الجبال واللّجوء إلى مغاراتها وليست هذه المراحة إلّا هجرة إلى الخالق، فقد كانت هجرته قبل كلّ شيء "هجرة تحنّث" (بوذينة 1989، 61). وقد كان استقراره على قمة جبل الزّلاج يسكن المغارة المعروفة ببית الزّلاج. روى أبو الحسن، وكان ذلك في مبتدأ أمره، قال: "كُنْتُ أَنَا وَصَاحِبِي لِي قَدْ أَوَيْنَا إِلَى مَغَارَةٍ، نَطْلُبُ الْوُصُولَ إِلَى اللَّهِ، فَكُنَّا نَقُولُ: غَدًا يُفْتَحُ لَنَا، وَبَعْدَ غَدٍ يُفْتَحُ لَنَا" (بوذينة 1989، 59).

ونظرا لقداستها وحرمتها ومن الفضاءات التي لا يمكن انتهاكها، فقد أفرد لها محمد بوذينة فصلاً خاصاً بعنوان "التّعريفُ بِالمَغَارَةِ الشّاذليّةِ وَمَنَاقِبِهَا" (بوذينة 1989، 87-93)، وهو دليل على مكانتها في مخيال الأتباع والجماعة. وقد سعى إلى تحديد موقع هذه المغارة جغرافياً، وهي "الكائنةُ بَيْنَ القِبْلَةِ وَالشَّرْقِ مِنَ الجَبَلِ المَذْكُورِ وَتُسَمَّى بِالمُعْشُوقِ" (بوذينة 1989، 87). وكان يسكنها في سائر أيامه، "وَإِذَا خَرَجَ مِنْهَا يَسْكُنُهَا الجِنُّ الْمُؤْمِنُونَ" (ابن الصباغ 2001، 27)، وهو دليل آخر على حرمتها ودوام رموزها المقدسة في مخيال عبّاد إفريقيّة منذ القدم. بل إنّ المصادر التّاريخيّة تذكر أنّ هذه المغارة نفسها كانت ملجأً لراهب مقدّس في العصر البيزنطيّ، وكان من تقليده ترتيل آيات بيّنات من الإنجيل فيها، وكان امبراطور قرطاج يختلف إليه يتبرّك به، وكان يزوره في المناسبات الدّينية المهمّة (الحشايشي 1906، 13).

خاتمة

ما يمكن استخلاصه هو أنّ تجربة أبي الحسن الشاذليّ الصّوفيّة وضعته في مقدّمة رموز التّصوّف في الغرب الإسلاميّ. فأضحى شهيدا لعذابيين: عذاب انصرافه إلى المكابدة والمجاهدة في أعالي جبال زغوان وعذاب انفصاله عن المجتمع، ولكن سرعان ما انقلبت هذه العذابات إلى متعة، ونعتقد أنّ ذلك يعود إلى دور هذا الجبل وأعالیه في صيانة تجربته واحتوائها وبالتالي انتصاره على مكبّلات روحه، فهو مجال قريب من السّماء. وتاريخياً كانت قد تجسّدت في كلّ جبل من جبال إفريقيّة التّاريخيّة أنواعٌ مختلفةٌ من

القداسة. وقد عاش فيه أبو الحسن في الآن نفسه ناسكاً على منحدراته، ووليّ الله، وربّما "كليم الله". فقد خلصت إقامته على هذا الجبل إلى الحديث مع الغيب.

وعلى الجملة يمكن تقدير مجال الجبل لوظيفته في صناعة ولاية أبي الحسن الشاذلي، ولم تكن هذه الوظيفة مقترنة بتجربة واحدة، وإنما عكست محن العباد طوال تاريخ إفريقية الديني من خلال أدائه الرمزي على مستوى التمثلات من بداية التاريخ الوثني إلى عتبات العصر الحديث. ولذلك فمن الصعب النظر إلى تطوّر التجارب الدينية الوثنية والمسيحية والإسلامية دون استدعاء المجال، لأنه عنصر مساهم في المشهد الديني والروحي بصفة عامة.

قائمة المصادر والمراجع

- ابن أحمد، الخليل. 2001. كتاب العين. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- ابن الصباغ، الشيخ. 2001. درة الأسرار وتحفة الأبرار في أقوال وأفعال وأحوال ومقامات ونسب وكرامات وأذكار ودعوات سيدي أبو الحسن الشاذلي. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث.
- ابن عجيبة، أحمد. 1999. البحر المديد في تفسير القرآن المجيد. تح. أحمد رسلان. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- الأنصاري، أحمد بك النائب. 1961. المنهل العذب في تاريخ طرابلس الغرب. القاهرة: مطبعة الاستقامة.
- برانشفيك، روبر. 1988. تاريخ إفريقية في العهد الحفصي، ترجمة حمادي الساحلي، بيروت: دار الغرب الإسلامي.
- البستاني، بطرس. 1880. كتاب دائرة المعارف. بيروت: مطبعة المعارف.
- بن غالب، رشيد. 1901. شرح ديوان ابن الفارض. القاهرة: المطبعة الأزهرية.
- بوزينة، محمد. 1989. أبو الحسن الشاذلي. تونس: دار التركي للنشر.
- الحشايشي، محمد بن عثمان. 2000. الدر الثمين في التعريف بأبي الحسن الشاذلي وأصحابه الأربعين، تح. أحمد الطويلي. تونس: المطبعة العصرية.

- الحميري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عبد المنعم. 1980. الروض المعطار في خبر الأقطار، تح. إحسان عباس، بيروت: مؤسسة ناصر للثقافة.
- الشعراني، عبد الوهاب. 2018. الطبقات الكبرى لواقع الأنوار في طبقات الأخيار، تح. عبد الغني محمد علي الفاسي. بيروت: دار الفكر.
- عبد الحليم، محمود. 1967. أبو الحسن الشاذلي: الصوفي المجاهد والعارف بالله. بيروت: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر.
- فرانس، ريتشارد توماس. 1990. التفسير الحديث للكتاب المقدس - العهد الجديد - إنجيل متى، ترجمة أدبية شكري، القاهرة: مكتبة الثقافة.
- القرآن الكريم. 1946. تونس: مطبعة المنار.
- الكتاب المقدس. 1988. ترجمة الآباء اليسوعيين. بيروت: دار الشرق. ط3.
- مجمع الكنائس الشرقية. 1981. قاموس الكتاب المقدس. بيروت: مكتبة المشغل.
- المقريري، تقي الدين. 2010. المقفى الكبير، تح. محمد عثمان. بيروت: دار الكتب العلمية.
- ملطي، تادرس يعقوب. د. ت. سفر الخروج. القاهرة: كنيسة الشهيد مارجرجس بسبورتنج.
- Basset, Henri. 1920. *Le culte des grottes au Maroc*. Alger : Ancienne maison Bastide-Jordan.
- Benabou, Marcel. 1976. *Résistance africaine à la romanisation*. Paris : F. Maspero.
- Davy. Marie-Madeleine. 1996. *La Montagne et sa symbolique*. Paris : Albin Michel.
- De Saint-André, Pierre. 1675. *La vie du bienheureux Père Jean de La Croix*. Paris : Imprimerie Estienne Roize & la Vefve de Jean-Baptiste Roize.
- Kaabia, Ridha. 2015. "La grotte du Taya un lieu de culte extra-urbain marqueur de Territoire des *Thibili Tains* (Numidie) au troisième

siècle », in Mrabet, Abdellatif. 2015. *Géographie historique du Maghreb antique et médiéval état des lieux et perspectives de recherches*. Tunisie : Imprimerie Iris, pp.187-202.

Landriot, Anne Thomas & Jean Baptiste François. 1866. *Le symbolisme*. Paris : Palmé.

Jean Chevalier & Alain Gheerbrand. 1982. *Dictionnaire Des Symboles, Mythes, Rêves, Coutumes, Gestes, Formes, Figures, Couleurs, Nombres*. Paris : Robert Laffont et Jupiter.

Philibert, Myriam. 1991. *La naissance du symbole: Les racines du sacré et les origines du symbolisme à partir de la préhistoire*. Paris : Editions Dangle.

Scheid, John & De Polignac, François. 2010. « Qu'est-ce qu'un ' paysage religieux' ? » Représentations culturelles de l'espace dans les sociétés anciennes. » *Revue de l'histoire des religions*, vol. 227, N° 4 : 427-434.