

الاحتفال بالمولد النبوي بالغرب الإسلامي: بحث في السياق والدلالات

~~~~~ د. سعيد بنحمادة\*

شكلت العوائد الاحتفالية أحد مكونات البنية الثقافية بالغرب الإسلامي، وتحلياً للقدسي، الذي لم يكن منعزلاً عن السياق التاريخي، سواء المرتبط بالمعاش اليومي، أو بالتحويلات الكبرى، وخاصة عند الحديث عن قدسية الاحتفال بالمولد النبوي، التي ترتبط بالمنعطف الحضاري الذي همّ بلاد المغرب والأندلس خلال القرنين 7 و8هـ/13 و14م، على إثر التصدع الذي أفرزته هزيمة الموحدين في معركة العقاب (609هـ/1212م)، وتنازع الكيانات السياسية التي ورثت الخلافة المصمودية حول مسألة المشروع. ومن ثم سنحدد مفهوم القدسي، ونرجع على السياق التاريخي للاحتفال بالمولد النبوي بالغرب الإسلامي عموماً، قبل محاولة الغوص في الدلالات القدسية للاحتفال، وخاصة لدى المتصوفة بالأندلس.

**مفهوم القدسي:** أثار القدسي - باعتباره إفرازا ثقافيا مركبا - اهتمام الدراسات الحديثة، التي تناولته من وجهات نظر متباينة المرجعيات والمناهج والأهداف<sup>1</sup>. ويشكل الاتجاه الفيلولوجي والانتروبولوجي والاجتماعي ومدرسة التحليل النفسي أهم تلك المقاربات<sup>2</sup>، إلا أن ما يؤخذ عليها هو سقوط بعضها في التجزيء والاختزال، وركون البعض الآخر إلى التسطيف والتبسيط، وذلك بردها القدسي إلى عنصر أحادي؛ فهو في نظرها إما ظاهرة ثقافية، أو تاريخية، أو اجتماعية، أو نفسية منفصلة عن سياقها<sup>3</sup>. بل إن بعض الدراسات جعلت التصوف، باعتباره تحلياً للمقدس، نتيجة للأزمات؛ فهو - في تقديرها - "ظاهرة إنسانية أفرزها مجتمع متأزم خائف، يواجه بها الخوف من الطبيعة"<sup>4</sup>.

وإذا كان من البديهي أن لا يسلم القدسي من الموجهات المادية، التي تجعله يتكيف مع المعطيات الجغرافية والبشرية؛ فإنه في المقابل لا يمكن الربط الآلي بينه وبين الأزمة، لأن مثل ذلك التحليل يحوّل القدسي إلى تجل ظرفي يظهر ويختفي تبعاً للأزمات، في حين أنه يندرج ضمن المكونات النبوية العميقة للفكر الأندلسي، وأن تدبير الأزمات نفسها يتم من قبل الدولة والمجتمع

\* أستاذ مساعد في تاريخ المغرب الإسلامي، المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين، مكناس، المغرب.

بالمقاربة القدسية في بعض الأحيان؛ فما تقوم به الأزمة هو التنشيط الاجتماعي للمقدس. ومن ثم فإن المنهج السليم يقتضي قراءة الظرفي بالنبوي، وليس العكس.

وفي المقابل هناك من القراءات من نظرت إلى القدسي بمنظور التحليل النفسي، معتبرة إياه أحد مكونات اللاوعي في تاريخ الذات العربية؛ فهو "ترميز وتمسرح... لمبادئ وقيم، ثم... للاوعي ولمكوباته، أي للجانب التعويضي والبديلي والإسقاطي والتأويلي في الذات"، وتبعاً لذلك فهو "نمط فكري... يأخذ ويعلل كل شيء باللجوء إلى الخيال، وأوليات الدفاع عن الذات، والإشباع النفسانية الوهمية، كما يرضي الوعي اتجاه كل التحديات والحواجر ترضية سهلة"<sup>5</sup>؛ وهو ما يتجسد - حسب الرأي نفسه - في رغبة الأولياء في "التسلط على الطبيعة وعلى قوانينها وفق الإرادة البشرية"، في أفق تحول الولي من "إنسان عادي إلى بطل"<sup>6</sup>، وهو ما اعتبر تطلعا إلى "التأله بهدف التحكم بالطبيعة... أو امتلاك القدرات الإلهية على الكون"<sup>7</sup>.

وبذلك فإن القدسي، من هذا المنظور، هو خطاب رمزي يعبر عن صراع داخل الأنا، التي أقصى ما تسعى إليه هو "أن تبني الذات لا العالم، وأن تصقل الأنا لا الواقع، وأن تكيف الإنسان حسب الطبيعة لا أن تعمر الطبيعة لتوافقها مع الحياة البشرية"<sup>8</sup>.

يبدو أن محاولة عقلنة القدسي هي التي أودت بصاحبها إلى تجاهل الجانب التاريخي والبعد الواقعي في تاريخ الإسلام الثقافي، والتركيز على التخيل والأسطوري، والبحث عن التساقيات القافزة على السببية، التي غدا معها القدسي وكأنه ظاهرة مَرَضِيَّة في الحضارة الإسلامية<sup>9</sup>. وهو ما يخيل إلينا أنه قلب منهجي، مرده القراءة الاختزالية والأحادية التفسير، التي توخت التعبير عن القدسي بلغة ومفاهيم ومنطق معاصر و"عقلاني"، الأمر الذي أفقد الموضوع أصالته وشموليته واندماج عناصره في المناخ الثقافي الذي أنتجه لحساب التفكير والتبسيط.

والواقع أن القدسي، خطابا وسلوكا، يستمد هويته من المعتقد الديني، ويكسب المعرفة بعدا وجوديا، من حيث هو ارتباط بالخارق، والذي بموجبه يؤمن الانتقال إلى واقع أسمى؛ فهو "حقيقة إلهية سيالة في المقدسين... والقدوس اسم إلهي منه سرت الطهارة"<sup>10</sup>. لذلك فالقدسي رديف للوجود والبركة والطهارة والمطلق والسمو، والتعالي عن الدنيوي.

وتدقيق البحث في عمق البنية الفكرية للقدسي، وربطه بالأطر الثقافية والاجتماعية والسياسية، يبقى هو الكفيل بالنفاذ إليه، لفهم المعرفة التقديسية ذات الدلالات الوجودية، وفق رؤية مندمجة ومتكاملة تجمع بين الماهية والحدد والتجلي، لأن قدسية الاحتفال، في طبيعتها

الصوفية، ورغم عمقها وثباتها وإطلاقيتها، تتلون بتلون البنيات السطحية لكل تجربة حضارية، وحسب الشروط المحلية والزمانية المحلية، وهو ما حصل بالأندلس من خلال الاحتفال بالمولد النبوي.

وعلاوة على ذلك فإنه، وإضافة إلى المقاربات السابقة؛ فإنه يمكن أن نضيف أن القدسي هو كذلك تجل لعلاقة تفاعلية وتداولية، ماديا ورمزيا، داخل سياق ثقافي ما؛ ومن ثم فإن دلالتة تستمد قيمتها أيضا من خلال النظر إليه باعتباره علامة رمزية، و"تفاعل العلامات مع السياق"<sup>11</sup>، ما جعل الإبداع الإنساني، بمختلف تجلياته الحضارية، وفق المنظور السيميائي، دوالا لعلامات حاملة لمعنى، تنضج بالمدلولات الدينية والسياسية والإيديولوجية<sup>12</sup>.

ولذلك سعت بعض الاتجاهات المعاصرة إلى تجاوز هذا التقصير؛ فعاجلت القدسي على ضوء تجلياته، ومفارقة للظواهر الأخرى، حتى لا يذوب فيها ويصبح مجرد مظهر من مظاهرها؛ فهو في تحليلها ملكة ثابتة، وتجربة وجودية، ونمط فكري يقوم على الانتماء للدين والتعارض مع الدنيوي<sup>13</sup>.

ومن مظاهر الانعطاف المنهجي الذي مس الاهتمام بالقدسي، الميل نحو دراسته على ضوء المفهوم التجديدي للأسطورة؛ فهذه الأخيرة، حسب رولان بارت، هي انتقال مختلف مظاهر الحياة من مجرد كونها كيانات ممتلئة بالدلالات إلى موضوعات أسطورية متميزة. فهي بذلك منظومة سيميائية ونسق دلالي للتواصل، ولا يمكن تعريفها على أساس ما تحمله من رسالة، بل بناء على طريقة اشتغالها بوصفها علامة، ونمطا خطائيا؛ يجعلها تتعلق باللغة والمعنى بشكل نسقي<sup>14</sup>. غير أن المعنى في المقابل، وحسب ليفي ستراوس، ليس هو فقط "هو ما تعنيه الأسطورة على الإطلاق، بمعنى محتواها أو قصدها الفلسفي أو الوجودي، بل هو بالأحرى طريقة ترتيب الميثيمات وعرضها، أي... بنية الأسطورة"<sup>15</sup>.

لقد نزع بارت عن الأسطورة مفهومها الوجودي المرتبط بحداثتها في الزمن الماضي أو اقتصرها على ميلاد الكون، بل أضحت حاضرة في الحياة اليومية للمجتمعات؛ "فكل شيء يمكن أن يكون أسطورة، لأن كل أشياء العالم يمكن أن تكون موحية إلى أبعد حد؛ فكل موضوع من هذا العالم يمكن أن ينتقل من حالة وجود مغلق إلى حالة شفوية متكلمة مفتوحة على المجتمع، لأنه لا يوجد أي قانون طبيعي أو غير طبيعي بإمكانه أن يمنع الأشياء من أن تكون متكلمة"<sup>16</sup>.

ومن ثم تحولت الأسطورة إلى أحد الأشكال الرمزية المنتجة للواقع، والمفارقة له، وهي بذلك ليست انعكاسا له، لكونها لا تتسم ببعدها التكراري بقدر ما تتميز بطابعها التكويني، الذي يجعل الإنسان يمتلك طاقة رمزية مغايرة للواقع. وأن تلك الأشكال الرمزية، ومن ضمنها الأسطورة، تمكّن من فهم مختلف السياقات الثقافية للإنسان، لأنها تشكل وسائط وأدوات معرفية، وأحد مكونات البنية الثقافية<sup>17</sup>.

وفي الاتجاه المعبر للاهتمام للأسطورة دائما، تأتي أيضا أعمال مرسيا إلياد، والتي تحتل الصدارة في دراسة القدسي من وجهة نظر متكاملة، تتجاوز القصور المنهجي الذي طبع غيرها من الأبحاث؛ لأنه أعاد النظر فيما كان متداولاً من تعريفات للقدسي، وذلك باستنباط مفهوم جديد مستوحى من الأسطورة، التي هي -وفق تحليله- الحقيقة المطلقة التي وقعت في زمن البدايات، والتي يتم تكرارها، لأنها تبرر الفعل الإنساني<sup>18</sup>.

والتكرار، القائم على الآلهة الذين هم أبطال ممدّون، يجعل الإنسان المتدين ينسلك عن الزمن الدنيوي ليلتحق بالزمن الديني الأصلي والمقدس. ومن ثم أعيد الاعتبار لمفهوم الأسطورة ووظائفها؛ فهي لم تعد "تصوراً غير ناضج حول الطبيعة"<sup>19</sup>، وإنما تحولت إلى ظاهرة ثقافية ذات صلة بالقدسي.

ومثل هذا التحديد يحاول إعادة النظر في ماهية القدسي، واستنباط خصوصياته، التي يمكن إجمال بعضها في الاعتبارات التالية:

- ارتباط القدسي بالدين، من حيث إن هذا الأخير هو ذلك الشعور الخفي الذي يدفع الإنسان إلى الإيمان بشيء مفارق عنه ومتعال عليه، يعظمه ويرهبه ويسترضيه، ويعتقد أنه هو المدير للطبيعة، والموجه للحياة.

ومن ثم فإن الدين في علاقته بالقدسي لا يقصد به "الدين عند الله"، كما تعكسه مبادئه الإيمانية؛ وإنما يعني طرق التعبير الهادفة إلى استخلاص المحتوى العقدي الذي يكيف الحضارة، وتتأثر هي به<sup>20</sup>.

- اقتران القدسي بالدين يعني أيضا تميزه عن الدنيوي ومفارقته له؛ فهو يدل على الطهارة والبركة والسمو والخصوبة والغنى الروحي<sup>21</sup>. كما يرمز إلى المحرم والسري<sup>22</sup>، والمحذور أو التابو<sup>23</sup>. أما الدنيوي فهو، على النقيض من ذلك، يحيل على كل ما له صلة بالمدنس والمنحط والديني والمزيف<sup>24</sup>. وبذلك فالقدسي هو "كل ما يوجد تمام الوجود، حق الوجود، الصافي أو النقي أو

الكامل، ذلك الذي نجد أقوى حضور له في الدين بأوسع معنى ممكن للدين، هذا الذي إذا حل في شخص أو شيء طهره وباركه ليعلو به من درجة دنيا إلى درجة أسى<sup>25</sup>.

- إن تعلق القدسي بالغايات الوجودية، واليقينيات الكبرى المرتبطة ببداية الكون ونهايته، وأصل الإنسان، يجعل منه اعتقاداً جماعياً لا دخل للفرد في صنعه، أو التحرر منه. والكفر به يفقد المرء كل القيم والروابط والهوية التي تشده إلى الجماعة؛ فهو بمثابة "الضمير الجمعي" الملزم للأفراد والجماعات والمؤسسات بالخضوع للمجتمع<sup>26</sup>.

- إن المعرفة التقديسية لأصل الأشياء والأمكنة والأزمنة والأشخاص ليست معرفة مجردة، بل فكر وجودي يحياه الإنسان ويتمثله شعائرياً عبر طقوس احتفالية؛ فوظيفة القدسي بهذا المعنى تكمن في "شرح" الأصول الوجودية، وتفسير الشعائر، والكشف عن الآمال والمخاوف والرغبات والانفعالات الوجدانية والروحية<sup>27</sup>. إنه نمط من الإحساس والتفكير والفعل، تتجلى مقاصده في التعبير عن المعتقد، وتقويته وفرض سلطته الأخلاقية، والحفاظ عليها، وضمان فعالية الشعائر والطقوس، وعقلنة الوجود<sup>28</sup>.

- إن الصلة الوطيدة بين القدسي والغايات الفلسفية الكبرى تجعله كذلك مفارقاً للخرافة والحكاية الشعبية؛ فالخرافة هي حكاية بطولية مليئة بالخوارق، إلا أن أبطالها ليسوا آلهة كما هو حال القدسي، بل من البشر أو الجن. في حين أن الحكاية الشعبية لا تحمل طابع التقديس، ويقوم الآلهة من خلالها بأدوار هامة، غير أنها لا تتعلق بالقضايا الوجودية للإنسان ومصيره، وإنما تقتصر على الحياة اليومية العادية؛ فهي إذن ليست موضوع إيمان أو اعتقاد<sup>29</sup>.

بناء على ذلك سنحاول أن نبرز أهم تجليات القدسي في الفكر الأندلسي من خلال احتفال المتصوفة بالمولد النبوي، وهو ما يتوجب تناول السياق التاريخي لذلك بالغرب الإسلامي عموماً خلال القرنين 7 و8هـ/13 و14م، ما دام أن قدسية الاحتفال لا يمكن فهمها إلا بربطها بظروف المرحلة، سيما وأن الأندلس هي "دار جهاد وموطن رباط"<sup>30</sup>. ومن ثم سعى المتصوفة إلى البحث عن شرعية تسعف الربط والزوايا في توسيع "الجال الحيوي" للأولياء وتعميقه، وهو ما يفسر الاحتفال بالمولد النبوي عبر تجليات قدسية.

السياق التاريخي لقدسية الاحتفال بالغرب الإسلامي: يعد الاحتفال بالمولد النبوي من تجليات التواصل الثقافي والروحي بين الغرب الإسلامي والحجاز، ومظهرها من مظاهر الأدوار الدينية التي أفرزتها الرحلة الحجازية من بلاد المغرب والأندلس<sup>31</sup>. وبغض النظر عن الخلفيات السياسية

والمذهبية للسلطين من وراء إقامة هذا العيد<sup>32</sup>، فقد اقترن اجتماعيا بعادات احتفالية على الصعيد الشعبي قبل تحوله إلى عيد رسمي ابتداء من القرن 7هـ/ 13م<sup>33</sup>.

وكانت المبادرة من سبتة، التي رام من خلالها أبو العباس العزفي إلهاء السبتيين عن مشاركة المسيحيين في الاحتفال برأس السنة الميلادية<sup>34</sup>. كما يعود السبب في ذلك إلى كون سبتة ظلت خلال العصر الوسيط مركزا متميزا للرحلة إلى الحجاز<sup>35</sup>.

وقد بذل الأمير العزفي جهدا كبيرا لتثبيت الأمر بالإمارة العزفية؛ فقام بحملة دعائية لشرح أهداف الاحتفال بالمولد النبوي وفوائده، حيث طاف بالمدارس القرآنية لإقناع الآباء والمدرسين بالآثار الإيجابية لهذا التقليد الديني على الأطفال، والذي هو بمثابة "النقش على الحجر"<sup>36</sup>.

كانت بداية الاحتفال بالمولد النبوي لدى العزفيين سنة 647هـ/ 1275م<sup>37</sup>. وموازة مع ذلك ألف أبو العباس العزفي كتاب "الدر المنظم في مولد النبي المعظم" الذي أتمه ابنه أبو القاسم محمد بن أحمد (ت. 677هـ/ 1278م)، وتولى تدريسه وإجازته للطلاب<sup>38</sup>. ومما جعل أبا القاسم أشد اهتماما هو الآخر بالاحتفال بالمولد النبوي أنه كان من العلماء وشيوخ الدرس بسبتة؛ فأكسبه ذلك مكانة بين العامة بالمدينة، فكان "بها مسرورا، معظما ميسورا، ولم يزل أهل بلده يعظمونه بغاية الإعظام والتوقير لجانبه والاحترام، فهو من جلة الفقهاء والأعلام، ومن مآثره العظام قيامه بمولد النبي عليه السلام"<sup>39</sup>.

وقد أهدى كتابه إلى الخليفة الموحي أبي حفص المرتضى (646-645هـ/ 1246-1247م)، الذي سائر الإمارة السبتية في ذلك، وقرر هو الآخر إقامة الاحتفالات بالمناسبة، قاطعا بذلك الصلة مع المهدوية<sup>40</sup>.

أما المرينيون، وفي إطار توظيف الدين لخدمة السياسي، فقد جعلوا الاحتفالات مناسبة لتوطيد مشروعية الحكم في المجتمع<sup>41</sup>؛ ففي سنة 691هـ/ 1292م، وبإيعاز من أبي طالب العزفي، قرر أبو يعقوب يوسف المريني (685-706هـ/ 1286-1306م) إقامة الاحتفالات الرسمية والشعبية بالمولد النبوي بمجموع المغرب الأقصى، بعدما كان ذلك مقتصرًا على القصر السلطاني لبني مرين<sup>42</sup>. ومن ثم يكون الاحتفال بالمولد النبوي قد حقق التقارب السياسي والمذهبي بين العزفيين والمرينيين، وقطع الطريق عن عقيدة المهدي بن تومرت، ومن خلالها مواجهة الحفصيين ورثة الموحدين<sup>43</sup>، الذين يبدو أنهم لم يتخذوا المولد عيدًا، وهم الأقرب جغرافيا إلى الحجاز، والمستفيدون الأول من بيعة شرفاء مكة، إلا في النصف الأول من القرن 8هـ/ 14م<sup>44</sup>، شأنهم شأن بني الأحمر

بغرناطة، الذين أعفاهم نسبهم النصري من أي ضغط سياسي قد يوجههم إلى المبالغة في إقامة الاحتفالات بالمناسبة المذكورة؛ فكانت احتفالاتهم بالمناسبة مجرد "اقتداء بملوك المغرب"<sup>45</sup>.

وقد امتزجت الاحتفالات الرسمية والشعبية؛ فرسميا اعتاد أبو العباس العزفي "أن يطعم... أهل بلده بألوان الطعام، ويؤثر على أولاده ليلة المولد السعيد بالصرف الجديد، من جملة الإحسان عليهم والإناعام"<sup>46</sup>. ومنذ عهد أبي سعيد عثمان المريني (708- 731هـ/1308- 1330م) أضيف إلى الاحتفال بليلة المولد النبوي الاحتفال بليلة السابع منه، وكان أبو الحسن "يقيمها سفرا وحضرا لا يشغله عن إقامتها شاغل"<sup>47</sup>.

وخلال هذه الاحتفالات كان سلاطين بني مرين يترأسون المراسيم الرسمية المقامة بالقصور، حيث يستمعون للقصاصد والخطب التي تقال بالمناسبة، بحضور الشرفاء والقضاة والفقهاء والخطباء وغيرهم من الأعيان وكبار رجال الدولة<sup>48</sup>، إلى درجة أن أبا الحسن (731- 749هـ/1332- 1348م) عاقب من تخلف عن حضور تلك الاحتفالات بسببته لأسباب عسكرية وقطع مرتبهم<sup>49</sup>.

ويعد الشرفاء، الحجازيون والمحليون، أهم المدعوين لحضور الاحتفالات الرسمية؛ إذ عادة ما كانت ليلة المولد النبوي تمثل مناسبة دينية لإظهار توقيرهم؛ فقد بالغ أبو الحسن في الإحسان لجميع الشرفاء الحسينيين والحسينيين المقيمين بالمغرب والوافدين عليه من الحجاز؛ إذ منح "لكل منهم جرايات كافية ومرتبات شهرية على قدرهم، ذكورهم وإناثهم، مع الكسوة الجارية في سابع المولد"<sup>50</sup>. وكذلك كان شأن خلفه أبي عنان (749- 759هـ/1348- 1357م) الذي كان حريصا على إحضار أبي العباس بن أحمد الشريف الحسيني السبتي في المناسبة المذكورة، و"يخلع عليه الخلع الملوكية"<sup>51</sup>.

ويصف ابن مرزوق (ت. 781هـ/1379م) بدقة متناهية، وهو شاهد عيان، تفاصيل إحياء ليلة المولد النبوي داخل البلاط المريني بفاس على عهد السلطان أبي الحسن؛ فـ"من العادة أن يستعد لها بأنواع المطاعم والحلاوات وأنواع الطيب والبخور، وإظهار الزينة والتأنق في إبداء المجالس. فإذا صلينا المغرب ركع ركعات، ثم قصد مجلسه الحافل، فيستدعي حينئذ الناس على ترتيبهم، ويأمر بأخذهم المجالس على طبقاتهم على أحسن وأجمل شارة، فإذا فرغ الترتيب وأخذ الناس مجالسهم، دعي بالطعام فاشتغل به على ترتيب ونظام، وهو مباشر للأقربين منه، وربما يجلس المجالس بين يديه على أطراف ثيابه والمطرح الذي بين يديه، فإذا قضى شأن الطعام أحضر من الفواكه الحاضرة في الوقت ما يوجد في إبانته، ثم يؤتى باليابس بعدها، ثم يؤتى بالكعك والحلاوات،

ثم يؤتى بملاح السكر، وربما احتلفت العوائد في التوالي مرة وفي الفترة أخرى، وذلك على أعجب ما يتحدث به كثرة وحسنا. وتارة يقع الإطعام بعد العشاء الآخرة، فإذا استوت المجالس وانقضى اللغظ، ولا تكاد تسمع صوتا إلا همسا، قام قارئ العشر فقراً، تم تقدم زعيم المسمعين بصفه فيقضي بعض نوبته، ويشرع في قصائد المدح والتهاني، فتقرأ على نظام محفوظ<sup>52</sup>.

وبإفريقية ترأس الخليفة الحفصي أبو يحيى مراسيم الاحتفالات، بحضور "الجملة من صدور الفقهاء للمبيت بدار الخلافة، والمثول بين يديه ليلة المولد الشريف النبوي؛ إذ كان قد أراد إقامة رسمه على العادة الغربية، من الاحتفال في الأطعمة، وتزيين المحل بحضور الأشراف، وتخير القوالين للأشعار المقرونة بالأصوات المطربة"<sup>53</sup>.

أما الاحتفالات الشعبية فقد تميزت بتعطيل المدارس والكتاتيب<sup>54</sup>، وصيام البعض لذلك اليوم<sup>55</sup>، "واستعمال الصلاة عليه (صلعم) في هذه الليلة وإحياء سنته، ومعونة آله وتعظيم حرهم، وفعل أنواع البر"<sup>56</sup>، والتزاور لصلة الرحم<sup>57</sup>، وإعذار الأطفال<sup>58</sup>، وحمل هؤلاء الشموع للمساحد والمدارس، حيث كان الفقهاء يحيون الليلة<sup>59</sup>. وبسببته كان الناس "يمشون في الأزقة يصلون على النبي عليه السلام، وفي طول اليوم المذكور يسمع المسمعون لجميع أهل البلد مدح النبي عليه السلام، بالفرح والسرور، والإطعام للخاص والعام، جار ذلك على الدوام، في كل عام من الأعوام"<sup>60</sup>.

وعادة ما كانت الاحتفالات الشعبية تقوم من الأحباس؛ فقد سئل أبو عبد الله الحفار (ت. 811هـ/1408م) بالأندلس "عن رجل حبس أصل توت على إقامة مولد محمد عليه السلام"<sup>61</sup>. ووقف آخر ثلث أملاكه على المتصوفة لإقامة المولد<sup>62</sup>. ومن نفهم دور المتصوفة في الاحتفال بهذه المناسبة، عبر عادات احتفالية، تجاوزت مقاصد المجتمع والدولة، إلى إضفاء طابع القدسية عليها<sup>63</sup>.

ومن ثم تتضح خلفيات إشراف دول الغرب الإسلامي على الاحتفال بالمولد النبوي، وتعبئة كل الفئات الاجتماعية، ومن ضمنهم المتصوفة بالأندلس، الذين طبعت احتفالاتهم بطابع تقديسي، مفعم بالدلالات والرموز الراسخة في البنية الثقافية الأندلسية.

**قدسية الاحتفال بالمولد النبوي لدى متصوفة الأندلس:** إذا كان الزمن الديني، زمن الدولة والمجتمع، محكوم بالحدود؛ وأن ما وقع في الماضي لا يمكن استعادته إلا لخدمة المشروع السياسي؛ لكون اتجاه الزمن وتناوبه، الذي هو من طبيعة خطية كوسمولوجية، يتشكل من نسق من الوحدات الفرعية ضمن تتابع زمني<sup>64</sup>؛ فإن الزمن لدى الصوفية لا يمكن محوه، لكونه زمن أصلي تمثلي أو

استبطاني. إن الامتلاء الزمني لدى الصوفي، ذهنيا ووجدانيا، هو ما يمكنه من إعادة إنتاج معرفة زمنية مفارقة، مختزنة في ذاكرة تحنّ إلى الزمن والمجتمع الأصليين القدسيين، مما كان يدفع الأولياء إلى العودة إلى ذلك الزمن والمجتمع عبر آلية الاحتفال، بعد ما فسد "الزمان الدنيوي" في نظرهم، زمن القرن 7 و8هـ/ 13 و14م، وانتقل من القدسي إلى المدنس؛ فـ"شيخ التربية في هذه الأزمنة متعذر، ووجوده أعز من الكبريت الأحمر،...ولست أدري أي المصيبتين أعظم؛ فقد الشيخ المربي أو عدم التلميذ الصادق، فإننا لله وإنا إليه راجعون،...فماذا يصنع إذا من لزمه اتخاذ التربية في هذا الزمن الذي بلغ الغاية في الفساد، واستولى فيه الجهل على كافة العباد؟ وهل يستقيم له سلوك سبيل المتقدمين في زمانهم وهو أحسن الأزمان، ومع إخوانهم وهم أفضل الإخوان؟ وذلك لقربه من زمن النبوة التي انتشرت فيه أنوار الإيمان واليقين، وتمكن الدين بذلك التمكين؛ فالمؤمنون كلهم إذاك مستقيمون في عقائدهم وأعمالهم وأحوالهم، والكائن بينهم على غير سبيلهم ومنهجهم نادر، وما أرى هذا إلا بعيداً" 65.

ولذلك فإن قدسية الاحتفال بالمولد النبوي لدى المتصوفة هي جزء من تصورات تمثلية عاشها الأولياء وصاغوها على شكل إحساس وسلوك؛ فهي إشراقات استبطانية لا ترى في الطقوس الاحتفالية المرئية سوى نسخة لأصل لا يدركه الحس العادي ولا تراه الأبصار. ومن ثم فالمقدس لا يفسر بما يشاهد في احتفالات الربط والزوايا فقط، بل يجب البحث عن "تأويل" له فيما هو أعم، ويتعلق الأمر بوقائع رمزية لها علاقة بموقف الصوفي من المجال والزمن والحقيقة والمعرفة وبناء الحضارة.

إن المعرفة القدسية معرفة عميقة؛ ذلك بأن ما يوجد تحت السطح هو وحده الذي قد يظل مجهولاً لفترة طويلة. وبناء على ذلك، فإن الحقيقة ستكون هي ما لم يُقل، أو هي ما قيل بطريقة غامضة، ويجب أن تفهم في ما هو أبعد من ظاهر النص، لأن الولي يتكلم عبر إرساليات مليئة بالألغاز 66.

إن مثل هذه الرسائل هو تطفح به وقائع الفترة حول سلوكات الأولياء، في ظل احتفائهم بالمولد النبوي، حيث تشعّ الممارسات الطافحة بالتواجد والشوق إلى المنازل الحجازية، والمعاهد النبوية المقدسة؛ فقد سئل ابن لب (ت. 782هـ/ 1380م) عن "جماعة من المسلمين يجتمعون في رباط على ضفة البحر في الليالي الفاضلة، يقرأون جزءاً من القرآن ويسمعون من كتب الوعظ والرقائق ما أمكن في الوقت، ويذكرون الله عز اسمه بأنواع التهليل والتسبيح والتقديس، ثم يقوم

من بينهم قوَال يذكر شيئا في مدح النبي صلى الله عليه وسلم، ويلقي ما يشوق النفوس إليه وتشاق سماعه من صفة الصالحين، ونعت المتقين، وذكر آلاء الله ونعمائه، ويشوقهم بذكر المنازل الحجازية، والمعاهد النبوية؛ فيتواجدون اشتياقا لذلك، ثم يأكلون ما حضر من الطعام ويحمدون الله سبحانه، ويرددون الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم، ويتهللون بالأدعية إلى الله في صلاح أمورهم، ويدعون للمسلمين وإمامهم ويفترقون على ذلك<sup>67</sup>.

لقد انتابت الاحتفال أحوال ومقامات، وتداخل الوجد بالتواجد والشوق إلى الأراضي المقدسة، والعودة، عبر الذاكرة الممتلئة، إلى الزمن الأصلي والأرض المباركة. ولذلك فإن الأحوال والمقامات بهذا المعنى هي سير تدريجي نحو الكمال؛ فالحال هو "ما يرد على القلب بمحض الموهبة من غير تَعْمُل ولا اجتلاب، كحزن أو خوف أو بسط أو قبض أو شوق أو ذوق، ويزول بظهور صفات النفس، سواء يعقبه المثل أو لا، فإذا دام وصار ملكا يسمى مقاما"<sup>68</sup>. ويتميز الحال عن المقام في كون الأول موهبة والثاني مكتسب<sup>69</sup>، غير أنهما يشكّلان معا أساس الخطاب الصوفي؛ فكلاهما تعبير وجداني عن الامتلاك الفعلي للمعرفة والفضيلة.

إن المعرفة الحقيقية لدى المتصوف يجب أن تكون عميقة، لأنها رغم كونها شيء ينتمي إلى الحياة اليومية منذ بدء الخليقة، إلا أنها مهددة بالنسيان؛ وإذا كنا قد نسينا هذه الحقيقة، فقد كان من الضروري أن يحفظها الولي. من هنا فإن هذه الحقيقة ستكون ذات طابع غرائبي، لكون الرموز الغرائبية هي وحدها القادرة على الاحتفاظ بالقدسية<sup>70</sup>.

إن الصوفي يملك إحساسا باختران قوة فوق إنسانية، في ظل زمن فاسد سياسيا وأخلاقيا؛ فهو إنسان كامل، وأن الأولياء- الذين ينتمون إلى عالم الروح- هم القادرون على الوصول إلى الحقيقة والإصلاح، والعيش في الزمن الأصلي؛ زمن الملائكة والأنبياء، تحقيقا للخلاص والكمال الأقصى. وما دام أن ميلاد النبي عليه السلام هو ميلاد كوني؛ فإن الاحتفال به هو إعادة إحياء هذا الميلاد الكوني النقي في ظل الفساد الحضاري؛ فمولد النبي عليه السلام هو الزمن التأسيسي؛ لأنه "ظهر فيه سر الوجود، وارتفع فيه علم العهود، وتقشع بسببه ظلم الكفر والجحود"<sup>71</sup>.

إن قدسية الاحتفال بالمولد النبوي لدى المتصوفة فيها بحث متجدد عن "الذات الأصلية"؛ وأن الصوفي هو من يفهم "السر الوجودي" ويمتلكه، وهو ما يجعل للاحتفالية لدى المتصوفة "سلطة رمزية" في المجتمع<sup>72</sup>. مما يفيدنا في فهم الاختلاف بين الرأسمال الرمزي للفقهاء ونظيره للأولياء؛ فإذا كان العلماء قد أدرجوا مثل ذلك الاحتفال ضمن الحوادث والبدع، بناء على موقف شرعي محذر

مما قد يطال تلك الاحتفالات من انحرافات؛ فإن المتصوفة دافعوا عن تلك الممارسة من منظور تجديدي للزمن الأول.

ولذلك خص ابن عباد الرندي (ت. 792هـ/1390م) الفقهاء برسالة، تتحدث عن "آداب الآخذين في علم الظاهر وما أحدثوه فيه من بدع ومناكر... في هذا الزمان، وعمّ بسببها الضرر والعدوان"<sup>73</sup>. كما أن في جوابه عن الاحتفال بالمناسبة ما يعضد ذلك؛ فقد استفتي فيما "يقع في المولد النبوي صلى الله عليه وسلم من وقود الشمع وغير ذلك لأجل الفرح والسرور بمولده عليه السلام. فأجاب: الذي يظهر أنه عيد من أعياد المسلمين، وموسم من مواسمهم، وكل ما يقتضيه الفرح والسرور بذلك المولد المبارك، من إيقاد الشمع وإمتاع البصر، وتزهر السمع والنظر، والترين بما حسن من الثياب، وركوب فاره الدواب أمر يباح لا ينكر، قياساً على غيره من أوقات الفرح، والحكم بأن هذه الأشياء لا تسلم من بدعة في هذا الوقت الذي ظهر فيه سر الوجود، وارتفع فيه علم العهود، وتقشع بسببه ظلم الكفر والجحود، ينكر على قائله، لأنه مقت وجحود، وادعاء أن هذا الزمان ليس من المواسم المشروعة لأهل الإيمان، ومقارنة ذلك بالنيروز والمهرجان، أمر مستثقل تشمئز منه النفوس السليمة وترده الآراء المستقيمة"<sup>74</sup>.

لقد بنى المتصوفة كلامهم في الاحتفال بالمولد النبوي على وظائفهم القدسية، وإحساسهم بدور الكرامة في إعادة إنتاج المعجزة؛ واعتبار الولاية نسخة لنموذج النبوة، لذا نعتت الفرق الصوفية نفسها بـ "المحمدية" نسبة إلى قربها من النبي، واعتبرت معجزة الرسول عليه السلام أصلاً مرجعياً لها<sup>75</sup>؛ إذ تعتبر الكرامة الصوفية أفضل ثمرة للانتقال بين الأحوال والمقامات والمنازل زمن الاحتفال، مشكلة بذلك جوهر النسق النظري والمنهج التربوي العرفاني وأقصى غاياته؛ فـ "هي في اصطلاح أهل العلم كل فعل خارق للعادة جرى على يد من ظهر صلاحه في دينه، سالك مناهج الشرع القويم من الكتاب والسنة في ظاهره ومكنون سره وصحيح يقينه، حافظ آداب الشرع، منزّه عن رذائل الخسة وخسة الطبع"<sup>76</sup>. إنها جزء من المنظومة القدسية، وظاهرة متعالية عن الطبيعة وخارقة لقوانينها، مما يجعلها رديفة للمعجزة، إلا أنها تختلف عنها في كونها تظهر على يد الصوفي دون ادعاء النبوة؛ فإن "وقعت لولي فهي دالة على صدق عبادته وعلو مكانته، بشرط اتباعه لحقيقة ما أمر به النبي عليه السلام"<sup>77</sup>.

والفرق أن المعجزة هدفها تصديق النبي، والكرامة غايتها تكريم الولي على استقامته، وکلتاهما "موقوفة على الوهب الإلهي، وهذا هو طور النبوة والولاية، والفصل بينها لا خفاء به؛ فإن النبي

صلى الله عليه وسلم متبوع، تابعه الولي ومقتبس من مشكاته<sup>78</sup>. وبذلك فإنه لا "قطيعة قدسية" بين الجانبين، إلا أن الاختلاف أن "الأنبياء يملكون الأحوال، وأكثر الأولياء تملكهم الأحوال"<sup>79</sup>، لتبقى النبوة المثل الأعلى للولاية، التي تعتبر من جهتها تحيينا للمعجزة عبر متصل زماني قدسي؛ لأن "العارف أنموذج مختصر من النبي"<sup>80</sup>، يسعى لـ "الاطلاع على غوامض العلوم الإلهية"<sup>81</sup>، وأن "كلام الولي يدل على كمال محبته وحسن طريقته"<sup>82</sup>.

لقد تحولت الكرامة، في ارتباطا بقدسية الاحتفال، إلى مواقف وسلوك - معرفية ووجدانية واجتماعية- تعمل على صناعة البركة، وتجليتها في مجتمع يحدد المعتقد الديني أنماط التفكير والإحساس والفعل لدى أفرادها وتنظيماته ونباته. وهو ما يجعلنا نشدد على أهمية السياق التاريخي للقدسي كما يتجلى في الكرامة، ونخالف من اعتبر هذه الأخيرة بمثابة "أخذ لا زماني ولا مكاني للأشياء، أي نظرة خارج التاريخ والعالم"<sup>83</sup>.

وقد ساعد هذا المنظور التقديسي للذات والمجال الحيوي للمتصوفة هؤلاء ليس فقط على الدعوة إلى الاحتفال بالمولد النبوي، بل على المشاركة في تلك الشعائر الاحتفالية؛ فقد "ذكر ابن عباد... أنه خرج في يوم ميلاده عليه السلام إلى خارج البلاد، فوجد الولي الصالح الحاج ابن عاشر... مع جماعة من أصحابه، فاستدعوه لأكل الطعام، قال: فاعتذرت بأني صائم، فنظر إلي الشيخ نظرة منكرة، وقال لي: إن هذا اليوم يوم فرح وسرور، فلا يستقيم فيه الصيام لأنه يوم عيد. قال رحمه الله: فتأملت كلامه فوجدته حقا، وكأني كنت نائما فأيقظني"<sup>84</sup>. كما دأب أبو مروان عبد الملك (من أهل القرن 7هـ/13م)، وهو من أولياء الأندلس، على الاحتفال في "رابطة حجارة السودان" بضاحية سبتة، وكان "يصنع ليلة المولد طعاما للفقراء يأكلونه، وكان طعامه الكعك والعسل، ويحضر تلك الليلة الفقراء والمحبون، يعمل فيه السماع"<sup>85</sup>.

غير أن قدسية الاحتفال بالمولد النبوي لم يكن لها أن تنعزل عن المجتمع، وإنما انطوت على ممارسة يمكن نعتها بـ "سوسيولوجيا القدسي" في إطار "المجال الحيوي للأولياء"، حيث تماهت الاحتفالات بالأدوار التضامنية للمتصوفة مع الشرائع الاجتماعية المعوزة؛ حيث كان الجمع بين "الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم والقيام بإحياء السنة، ومعرفة آله، ومساهماتهم وتعظيم حرمتهم، والاستكثار من الصدقة وأعمال البر، وإغاثة الملهوف، وفك العاني، ونصر المظلوم"<sup>86</sup>.

لقد ترسخ الاحتفال بالمولد النبوي وفق ثقافة تقديسية، وظفت لها بنية التأليف بالغرب الإسلامي، والتي دافع من خلالها مؤلفو بلاد المغرب والأندلس على شرف ليلة المولد وقدسيتها؛ إذ

أفرزت قدسية الاحتفال، وموازاة مع ما قام به المتصوفة، القصائد التي اعتاد الشعراء إلقاءها في حضرة الخلفاء والملوك، وهي جنس شعري يعرف بـ "شعر المولدات"، ينظم في مدح النبي صلى الله عليه وسلم<sup>87</sup>، الذي لا يمكن عده ترفاً وجدانياً أو لغوياً من قبل الأندلسيين والمغاربة، بل هو أحد مظاهر التدين المجتمعي وأحد التحليلات الفكرية للقدسي<sup>88</sup>.

يضاف إلى ذلك ما أُلّف بالمناسبة من مصنفات تشيد بالمولد النبوي ومعجزات الرسول عليه السلام، مثل كتاب "التنوير في مولد السراج المنير" والآيات البينات في ذكر ما في أعضاء رسول الله "صلعم من المعجزات" و"شرح أسماء النبي "صلعم" لأبي الخطاب بن دحية الأندلسي (ت. 633هـ/1235)<sup>89</sup>.

إلا أن تلك أهم الآثار هو كتاب "جنى الجنتين في شرف الليلتين" لابن مرزوق (ت. 781هـ/1379م)<sup>90</sup>، والذي يجلي قدسية الإنسان والزمان والمكان كما يحياها الصوفي ويحتفل بها، ويربط بينها وبين اليقينيّات الوجودية الكبرى؛ لذلك فهو "كتاب عظيم بنى عن اطلاع واسع"<sup>91</sup>. وللهرنة على المنحى التقديسي لليلة المولد النبوي، أقام ابن مرزوق إحدى وعشرين وجهاً حجاجياً، دافع من خلالها على الليلة المذكورة على حساب ليلة القدر. ولأهمية تلك المناظرة المنبئة في الكتاب، نورد جزءاً منها. فمما قاله: "الأول: إن الشرف هو العلو والرفعة، وهما نسبتان إضافيتان؛ فشرف كل ليلة بحسب ما شرفت به، وليلة المولد شرفت بولادة خير خلق الله عز وجل، فثبت بذلك أفضليتها بهذا الاعتبار.

الثاني: إن ليلة المولد ليلة ظهوره صلى الله عليه وسلم، وليلة القدر معطاة له، ... وما شُرف بظهور ذات المشرف أشرف مما شُرف بسبب ما أعطيه، ولا نزاع في ذلك؛ فكانت ليلة المولد بهذا الاعتبار أشرف.

الثالث: إن ليلة القدر إحدى ما منحه من شرفت ليلة المولد بوجوده من المواهب والمزايا وهي لا تحصى كثرة، وما شرفت بإحدى خصائص من ثبت له الشرف المطلق لا يتزل منزلة المشرف بوجوده. فظهر أن ليلة المولد أشرف بهذا الاعتبار وهو المطلوب.

الرابع: إن ليلة القدر شرفت باعتبار ما خصت به، وهو منقوض بانقضائها إلى مثلها من السنة المقبلة على الأرجح من القولين، وليلة المولد شرفت بمن ظهرت آثاره، ومهرت أنواره أبداً في كل فرد من أفراد الزمان إلى انقضاء الدنيا.

الخامس: إن ليلة القدر شرفت بتزول الملائكة فيها، وليلة المولد شرفت بظهور النبي صلى الله عليه وسلم فيها، ومن شرفت به ليلة المولد أفضل ممن شرفت بهم ليلة القدر على الأصح المرتضى، فتكون ليلة المولد أفضل من هذا الوجه وهو المطلوب.

السادس: الأفضلية عبارة عن ظهور فضل زائد في الأفضل، والليلتان معا اشتركتا في الفضل بتزول الملائكة فيهما معا حسبما سبق مع زيادة ظهور خبر الخلق صلى الله عليه وسلم في ليلة المولد، ففضلت من هذا الوجه على القولين جميعا في المفاضلة بين الملائكة والأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

السابع: إن ليلة القدر شرفت بتزول الملائكة عليهم الصلاة والسلام وانتقالهم في محلهم من الأعلى إلى الأرض، وليلة المولد شرفت بوجوده صلى الله عليه وسلم وظهوره، وما شرف بالوجود والظهور، أشرف مما شرف بالانتقال.

الثامن: إن ليلة القدر فضلت باعتبار عامل العامل فيها؛ فإذا قدرت أهل الأرض كلهم عاملين فيها فلا يلحقون قدر من شرفت به ليلة المولد ولا يلحقون عمله في لحظة وإن كان في غيرها؛ فثبتت أفضلية المولد بهذا الاعتبار.

التاسع: شرفت ليلة القدر لكونها موهوبة لأمة محمد صلى الله عليه وسلم، عناية عليه السلام، وشرفت ليلة المولد بوجود من وهبت ليلة القدر لأتمته صلى الله عليه وسلم اعتناء به، فكانت أفضل.

العاشر: ليلة القدر وقع التفضيل فيها على أمة محمد عليه السلام، وليلة المولد الشيف وقع التفضيل فيها على سائر الموجودات؛ فهو الذي بعثه الله رحمة للعالمين؛ فقال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾، فعمت به النعمة على جميع الخلائق؛ فكانت ليلة المولد أعم نفعا بهذا الاعتبار فكانت الشرف وهو المطلوب.

الحادي عشر: إن ليلة المولد فضلت على غيرها من ليالي السنة بولادته صلى الله عليه وسلم؛ فإنك تقول فيها ليلة مولد محمد صلى الله عليه وسلم، وتقول في ليلية القدر: ليلة القدر وهو الشرف، وأما التقدير والإضافة إلى ليلة المولد إضافة اختصاص، وهي أفضل وأبلغ من الإضافة إلى مطلق الشرف، أو ليلة التقدير فهي وإن كان التقدير فيها من لوازم شرفها، فاعتباره في ليلة المولد ليلة الشرف العام بلا افتراء؛ فثبت فضل ليلة المولد وهو المطلوب.

الثاني عشر: إن ليلة القدر إنما يحظى بها العامل فيها؛ فمنفعتها قاصرة، وليلة المولد متعددة منفعتها. وما كانت منفعتها متعددة أفضل من غيرها، وهو المدعى.

الثالث عشر: إن ليلة القدر ثبت في فضلها ما ثبت مما قدمناه، إلا أنه عرض فيها ما عرض من الخلاف في البقاء والرفع، وإن ضعف، وليلة مولده عليه السلام شرفها باق لما سذكره بعد إن شاء الله تعالى؛ فكانت أفضل بهذا الاعتبار.

الرابع عشر: المدعى أن ليلة المولد أفضل، ويدل عليه أن نقول: زمن شرف بولادته صلى الله عليه وسلم وإضافته إليه، واحتص بذلك؛ فليكن أفضل الأزمنة قياساً على أفضلية البقعة التي احتصت بمحمد صلى الله عليه وسلم ولُجد بين أطباقها على سائر الأماكن، وقد فضلت إجماعاً؛ فليكن الزمن الذي احتص بولادته صلى الله عليه وسلم أفضل الأزمنة بهذا الاعتبار.

الخامس عشر: إن ليلة القدر فرع ظهوره صلى الله عليه وسلم، والفرع لا يقوى قوة الأصل؛ ففضلت ليلة المولد على ليلة القدر بهذا الاعتبار وهو المطلوب.

السادس عشر: إن ليلة المولد حصل فيها من الفيض الإلهي النوراني ما عم الوجود، ووجوده مقارن لوجوده صلى الله عليه وسلم، ولم يقع ذلك إلا فيما وجب فضلها على غيرها وهو المدعى.

السابع عشر: إن ليلة المولد أظهر الله تعالى فيها أسرار وجوده صلى الله عليه وسلم، التي ارتبطت بها السعادة الأخروية على الإطلاق، واتضح للحقائق، وتميز بها الحق من الباطل، وظهر ما أظهر الله تعالى في الوجود من أنوار السعادة وسبيل الرشاد، واقترب به فريق الجنة من فريق السعير، وتميز وعلا به الدين وأظلم الكفر وهو الحقير، إلى غير ذلك من أسرار وجود الله عز وجل في مخلوقاته، وما هو الموجود من آياته، ولم يثبت ذلك في ليلة من ليالي الزمان؛ فوجب بذلك تفضيلها بهذا الاعتبار وهو المطلوب.

الثامن عشر: وهو تنويع في الاستدلال، وإن كان معنى ما تقدم وهو أن نقول: لو لم تكن ليلة المولد أفضل من ليلة القدر للزم أحد أمور وهي: إما تفضيل الملائكة على النبي صلى الله عليه وسلم، أو العمل المضاعف أو التسوية، وكلها أمور ممتنع. أما الأول فعلى الصحيح المرتضى، وأما الثاني والثالث فباتفاق وبيان الملازمة أن التفضيل في الأول حصل بولادته صلى الله عليه وسلم، وفي الثانية إما بتزول الملائكة أو للعمل.

العشرون: أن بعض زمان المولد الشريف، هو زمان ولادته صلى الله عليه وسلم، وولادته صلى الله عليه وسلم أفضل الأزمنة؛ فبعض ليلة المولد أفضل الأزمنة، وإذا فضل بعضها على سائر الأزمنة فضلت ليلة القدر بهذا الاعتبار.

الحادي والعشرون: إن أفضل الأزمنة زمن ولادته صلى الله عليه وسلم، ولا شيء من زمان ولادته صلى الله عليه وسلم بليلة القدر؛ فلا شيء من أفضل الأزمنة بليلة القدر، وينعكس إلى قولنا لا شيء من ليلة القدر بأفضل الأزمنة هذا إبطال لدعوى الخصم إذا<sup>92</sup>.

لقد كان دفاع ابن مرزوق عن ليلة المولد النبوي مفعما بثقافة تقديسية للرسول عليه السلام، ولزمان ولادته، ولآثاره عن الوجود، وفي سلوك الصوفي وغيره من المؤمنين، وكلها اعتبارات تدخل ضمن خصائص القدسي وعلاقتها باليقينيات الكبرى؛ بعدما "دل الدليل على مراعاة فضلها باعتبار تكرار زمانها"، المستحب صيامه؛ "فشرفها باق ورعي زمانها ثابت"<sup>93</sup>. و"أن ما اختصت به ليلة المولد النبوي المشرف أعم نفعاً؛ فإن ثمره العمل في ليلة القدر إنما يعود بالنفع على العامل فقط دون غيره، وليلة المولد عاد نفعها على كل الخلائق"<sup>94</sup>. وأن مولد الرسول بداية للمواهب الربانية اللدنية، "وكلها من خصائص النبي صلى الله عليه وسلم؛ فهو أصل المواهب، وسبب بعض الخيرات والرغائب"<sup>95</sup>.

لقد تقدس المجال والإنسان والسلوك، وانصهر كل ذلك في احتفالية الأولياء في قالب تقديسي؛ لـ"ما حصل فيها من الولادة الشريفة، مع استدامة الفضل"<sup>96</sup>.

والخلاصة أن الاحتفال بالمولد النبوي لدى أولياء الأندلسي اتخذ طابعا تقديسيا، مليئا بالمعاني والدلالات الرمزية، إلا أنه لم يكن لينفصل عن الواقع التاريخي، سواء بالأندلس، أو بالغرب الإسلامي عموماً، حيث كانت الدولة التي أعقبت الحكم الموحد في بحث متواصل عن رأسمال رمزي تزكي به شرعيتها؛ فكانت الجهود حثيثة لتعبئة المجتمع والثقافة لذلك، وهو ما يمكن من فهم العلاقة بين الاحتفال بالمناسبة والمقدس في سلوك المتصوفة.

### الهوامش:

1- Mircea Eliade: Le Sacré et le profane, Editions Gallimard, Paris, 1965, pp: 15- 21.

2- عن تلك المناهج انظر:

Jean Jacques Wunemberger: Le sacré, Que Sais-je?, PUF, 1Edition, n° 1912, Paris, 1981, pp: 50- 95. André Dumas: «Sacré», Encyclopaedia Universalis, Paris, 1975, Vol 14, pp: 456- 458. M. Eliade: La nostalgie des origines, Editions Gallimard, Paris, 1971, pp: 36- 78.

3- سيكموند فرويد: الطوطم والحرام، ترجمة: جورج طرايشي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1983م، ص: 152، 155، 184، 187، 188، 190. الميلودي شعوم: التخيل والقدسي في التصوف الإسلامي: الحكاية والبركة، مطبعة فضالة، المحمدية، ط1، 1991م، ص: 17، 18، 19.

M. Eliade: Le Sacré, Op, Cit, p: 21.

- 4- عبد اللطيف الشاذلي: التصوف والجمعة: نماذج من القرن العاشر الهجري، منشورات جامعة الحسن الثاني، مطابع سلا، 1989م، ص: 315.
316. بنسالم حميش: التشكلات الإيديولوجية في الإسلام: الاجتهاد والتاريخ، الرباط، 1978م، ص: 70. نفسه: في التصوف بين التجربة وإنتاج الجمال، مجلة الوحدة، إصدارات المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط/باريس، س2، ع 24، شتبر 1986م، ذو الحجة/محرم 1407هـ، ص: 147.
148. إبراهيم القادري بوتشيش: المغرب والأندلس في عصر المرابطين: المجتمع، الذهنيات، الأولياء، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، نيسان (أبريل)، 1993م، ص: 125 وما بعدها. محمد الشريف: مقدمة تحقيق المستفاد في مناقب العباد، بمدينة فاس وما يليها من البلاد للشمسي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة عبد الملك السعدي بنطوان، مطبعة طوب بريس، الرباط، ط1، غشت 2002م، ق1، ص: 22، 30، 31.
- 5- علي زيعور: الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1977م، ص: 5، 6، 7، 87، 171.
- 6- نفسه: العقلية الصوفية ونفسانية التصوف، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1979م، ص: 187، 188.
- 7- نفسه، ص: 191، 193. نفسه: الكرامة الصوفية، م. س، ص: 31، 32. --- 8- نفسه: الكرامة الصوفية، م. س، ص: 171.
- 9- تعد ثورات المريدين دليلاً على الحضور القوي للأولياء في الواقع السياسي للمجتمع الأندلسي على الأقل، انظر نموذجاً لذلك، ما اقم به أبو إسحاق البلفيقي، المعروف بابن الحاج، (ت. 616هـ/ 1219م) من محاولة للخروج على السلطة الموحدة بالأندلس. التنبؤ: نيل الانتهاج بتطريز الديباج، طرابلس، 1989م، ص: 37، 38. المقرئ: أزهار الرياض في أخبار عياض، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأياري وعبد الحفيظ شلي، مطبعة فضالة، المحمدية، 1978م، ج4، ص: 110، 111. وعن غيرها من ثورات المتصوفة، راجع: القادري بوتشيش: م. س، صص: 163 - 171.
- 10- ابن عربي: الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، دت، ج2، ص: 109. شغوم: م. س، ص: 50، 51، 55، 58.
- 11- Jean Marie Klinkenberg: Précis de sémiotique général, De Boeck & Larcier, 1996, p: 311.
- 12- نصيرة عيسى مبروك: فلسفة العلامة عند رولان بارت: الأسطورة ونسق الزماني نموذجاً، (مذكورة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة)، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم الفلسفة، جامعة الحاج لخضر، باتنة، الجزائر، السنة الجامعية: 2010 - 2011م، ص: 69.
- 13- M. Eliade: Traité d'histoire des religions, Bibliothèques historique, Payot, Paris, 1987, p: 11.
- 14- Roland Barthes: Mythologies, éd Seuil, Paris, 1957, p: 193.
- 15- بول ريكور: نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ط2، 2009م، ص: 133.
- 16- R. Barthes: Op, Cit, p: 194.
- 17- نصيرة عيسى مبروك: م. س، ص: 71، 72.
- 18- M. Eliade: Le Sacré, Op, Cit, p: 84, 85.
- 19- Le même: Mythes, rêves et mystères, Gallimard, Paris, 1957, p: 21, 22.
- طبيب تزيين: مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر والوسط، دار دمشق للطباعة والنشر، ط2، ص: 22، 23. عبد المنعم تليمة: مقدمة في نظرية الأدب، دار العودة، بيروت، ط3، 1982م، ص: 31.
- 20- رالف بيلز وهاري هوجر: مقدمة في الأنثروبولوجيا العامة، الترجمة العربية، دار نخبة مصر للطبع والنشر، القاهرة، 1977م، ج2، ص: 585، 586، 587. أدونيس: الثابت والمتحول: بحث في الإبداع والاتباع لدى العرب، دار الساقي، بيروت، ط7، 1994م، ج1، ص: 45.
- M. Eliade: Le Sacré, Op, Cit, p: 15.
- 21- ابن منظور: لسان العرب، دار الفكر بيروت، ط3، 1414هـ/ 1994م، ج6، (مداد: قدس)، ص: 168، 169. ابن عربي: رسالة القدس، نشر: ميكيل أسين بلاثيوس، منشورات معهد الدراسات العربية بمطرد، وغرناطة، 1939م، ص: 18، 49.
- M. Eliade: Le Sacré, Op, Cit, p: 31.
- 22- A. Dumas: Op, Cit, p: 460.
- 23- فرويد: م. س، ص: 184، 187، 188، 190. --- 24- ابن منظور: م. س، ص: 11، (مادة: خيل)، صص: 226 - 233.
- M. Eliade: Le Sacré, Op, Cit, p: 16, 17.
- 25- شغوم: م. س، ص: 19.
- 26- فراس السواح: مغامرة العقل الأولى: دراسة في الأسطورة، سوريا وبلاد الرافدين، دار الكلمة للنشر، بيروت، ط3، 1982م، ص: 15، 16.
- 27- يونس لوليدي: الأسطورة بين الثقافة الغربية والثقافة الإسلامية، مطبعة إنفو برانت، فاس، ص: 39، 40.
- 28- M. Eliade: Le Sacré, Op, Cit, p: 17.
- 29- فراس السواح: م. س، ص: 17. خليل أحمد خليل: مضمون الأسطورة في الفكر العربي، دار الطليعة، بيروت، 1980م، ص: 9. وللتدليل على ذلك يمكن التمييز في التراث العربي بين القدسي والحكاية الشعبية من خلال المقارنة بين "ألف ليلة وليلة" المتعلقة بحكايات تركز على اليومي ولا تهتم بالجوانب الكبرى في حياة الإنسان العربي، كما لا تشكل أحداثها موضوعاً للإيمان لديه، وبين الحكايات المرتبطة بـ "ما كان في بدء المخلوقات" و"خلق العرش"، و"أخبار ما بين السماء والأرض"، و"ما كان من مبدأ خلق العالم قبل وجود آدم"، وقصص الأنبياء، كما تحدثت عنها المصادر الإسلامية وفق نظرة تقديسية لا تتخلو من مسحة تقديسية اعتقادية. ابن إيلس: بدائع الزهور في وقائع الدهور، المكتبة الفلكية العلمية، بيروت، دت، ص: 2، 3، 29، 30، 31.
- 30- الحميري: صفة جزيرة الأندلس، تحقيق: إلفي برونسال، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1973م، ص: 3، 85، 179، 183.
- الشطبي: الجمان في مختصر أخبار الزمان، كتاب الجمان في مختصر أخبار الزمان، مخطوط بخزانة القرويين، فاس، رقم: 1990، ص: 127.
- 31- E. L. Provençal: Histoire de l'Espagne musulmane, Maisonneuve et Larose, Paris, 1999, T3, p: 456, 457.

وعلى غرار الغرب الإسلامي كان الحجازيون وغيرهم من المشاركة يحتفلون بالمولد النبوي، ويقومون بالمناسبة الولائم التي يدعى لها كبراء مكة وشرفاءها وفقراءها وخدام الحرم الشريف والجاويزين بها. ابن بطوطة: تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، مطبعة التقدم، القاهرة، 1322هـ، ص: 81، 92. في المدينة المنورة كان برهان الدين إبراهيم بن جماعة الحموي (ت. 764/1362م) ((يعمل طعاماً في المولد النبوي ... ويطعم الناس، ويقول: لو تمكنت عملت بطول الشهر كل يوم مولداً)). السخاوي: التحفة اللطيفة في تاريخ المدينة الشريفة، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، 1376هـ/1957م، ج1، ص: 135.

32- M. Shif: Contribution à l'histoire de Ceuta (Sabta) aux époques Almohade et Mérinide, (Thèse de Doctorat 3e cycle), Université Toulouse Le Mirail, U.E.R d'Histoire et d'Archéologie, 1987, (dactylographiée), pp: 269- 271.

33- ابن خلدون: التعريف بابن خلدون، منشور على هامش العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1413هـ/1992م، ج7، ص: 483، 492. المقرئ: م. س، ج1، ص: 243، 245. التنيكي: م. س، ص: 193. إبراهيم القادري بوتشيش: م. س، ص: 91.

34- ابن مرزوق: المسند الصحيح الحسن في مآثر ومحاسن مولانا أبي الحسن، تحقيق: ماريا خيسوس بغيرا، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1401هـ/1981م، ص: 152. التنيكي: م. س، ص: 193. الناصري: الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، تحقيق: جعفر الناصري ومحمد الناصري، دار الكتاب، الدار البيضاء، 1954م، ج3، ص: 90.

M. Shrif: Op, Cit, p: 269, 270. M. Fathat: contribution à l'histoire de la ville marocaine de Mérinides aux Wattassides XIVeme S-XVeme S, (Etude Socio-urbaine), Thèse en vue du Doctorat de 3 Cycle, Université de Bordeaux III, 1982, p: 236, 237. Halima Farhat: Sabta des origines au XIVeme Siècle, Editions Al-Manahil, Ministère des Affaires Culturelles, Rabat, 1993, p: 455, 457.

35- الأنصاري: اختصار الأخبار عما كان بنجر سبتة من سني الآثار، مخطوط بخزانة الجامع الكبير، مكناس، رقم: 503، ص: 2. M. Shrif: Op, Cit, p: 314.

36- الدر المنظم في مولد النبي العظيم، مخطوط بالمكتبة الوطنية، الرباط، رقم: 1469ك، ص: 8. M. Kably: Pouvoir, société et religion au Maroc à la fin du moyen âge, Maisonneuve et Larose, Paris, 1986, p: 285.

37- ابن عذاري: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق: محمد إبراهيم الكتاني ومحمد زبير ومحمد بن تاويت وعبد القادر زماعة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1406هـ/1985م، (ق.موج)، ص: 398.

M. Kably: Op, Cit, p: 286.

38- ابن عذاري: م. س، ص: 446. الأنصاري: م. س، ص: 4. عبد الحى الكتاني: فهرس الفهارس والابتناب ومعجم المعاجم والمشيوخات والمسلسلات، المطبعة الجديدة، فاس، 1346هـ، ج1، ص: 109. ابن عذاري: م. س، ص: 398.

40- نفسه، ص: 466. M. Kably: Op, Cit, p: 286.---

41- ابن السكاك: نصيح ملوك الإسلام، مخطوط بالمكتبة الوطنية، الرباط، رقم: 484، ورقة: 108.

M. Kably: Op, Cit, p: 287, 288.

42- ابن أبي زرع: الأنيس المطرب بروض القراطس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، 1972م، ص: 383. الناصري: م. س، ج3، ص: 90. ابن القاضي: جذوة الاقتباس فيمن حل من الأعلام مدينة فاس، دار المنصور للطباعة، الرباط، 1973م، ق2، ص: 549. هناك تبين بين الروايات حول سنة اتخاذ المولد النبوي عيداً رسمياً؛ فمنها ما يرجعه إلى ما أبتناه أعلاه، وهو الرأي الراجح، ومنها ما يجعله سنة 706هـ/1306م. حول ذلك انظر: محمد القبلي: مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط، دار توفيق للنشر، الدار البيضاء، ط1، 1987م، ص: 89.

43- M. Kably: Op, Cit, p: 286.

44- النباهي: المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط5، 1403هـ/1983م، ص: 162.

R. Brunschvig: La Berberie Orientale sous les Hafides, Paris, 1940, T2, p: 305. M. Kably: Op, Cit, p: 288.

45- ابن خلدون: م. س، ص: 494، 492. M. Shrif: Op, Cit, p: 270. E. L. Provençal: Op, Cit, T3, p: 437.

46- ابن عذاري: م. س، ص: 398. 47- ابن مرزوق: م. س، ص: 152، 154.

48- ابن خلدون: م. س، ص: 383، 384، 492، 493، 494. ابن السكاك: م. س، ورقة: 108. ابن مرزوق: م. س، ص: 152. ابن الأحرار: نثر الجمان في من نظمي وإياه الزمان (أعلام المغرب والأندلس في القرن الثامن الهجري)، حققه وقدم له: محمد رضوان الدايع، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1976م، صص: 236- 247، صص: 317- 327، صص: 374- 396. 49- ابن مرزوق: م. س، ص: 153.

50- نفسه، ص: 152. 51- المقرئ: م. س، ج1، ص: 39. 52- ابن مرزوق: م. س، ص: 153- 154.

53- النباهي: م. س، ص: 162. 54- ابن عذاري: م. س، ص: 398. 55- التنيكي: م. س، ص: 71.

56- نفسه، ص: 193. 57- المقرئ: نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، تحقيق: إحسان عباس، دار

صادر، بيروت، 1408هـ/1988م، ج2، ص: 453- 459.

58- M. Fatha: Op, Cit, p: 274.

- 59- الونشريسي: المعيار المغرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، خرجه جماعة من الفقهاء بإشراف: محمد حجي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1401هـ/1981م، ج11، ص: 278. الحسن الوزان: وصف إفريقيا، ترجمة: محمد حجي ومحمد الأخضر، الرباط، 1400هـ/1980م، ج2، ص: 204. ---60- ابن عذاري: م. س، ص: 398.
- 61- مؤلف مجهول: الحديقة المستقلة النظرية في الفتاوى الصادرة عن علماء الحضرة، تحقيق: جلال علي القذافي الجفاني، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1424هـ/2003م، ص: 117. ---62- الشاطبي: فتاوى الإمام الشاطبي، تحقيق: محمد أبو الأحفان، تونس، ط2، 1406هـ/1985م، ص: 203، 204.
- 63- ابن قنفذ: أنس الفقير وعز الحقي، تحقيق: محمد الفاسي وأدولف فور، المركز العلمي، الرباط، 1965م، ص: 80. البادسي: المقصد الشريف والمترع اللطيف في التعريف بصلحاء الريف، تحقيق: أحمد سعيد أعراب، المطبعة الملكية، الرباط، 1402هـ/1982م، ص: 100، 101.
- 64- تساميل القديس توماس الأكويني قائلا: هل تستطيع امرأة فقدت بكارها أن تعود إلى حالة الطهارة الأصلية؟ وكان جوابه واضحا: إن الله قادر على الصفيح، ويمكن للبكر أن تنعم ببعفه، وبإمكان الله، بمعجزة ما، أن يعيد لها سلامة جسدها، إلا أن الله ذاته لا يستطيع أن يجعل حرق قوانين الزمن أمر مناف لطبيعته. إن الله لا يمكنه أن يخرق القوانين المنطقية التي بموجبها تكون الصيغة "حدث" و"لم يحدث" أمر في غير التناقض. لقد وقع ما كان مقدرا. أمبرتو إيكو: التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ط2، 2004م، ص: 27، 28.
- 65- الونشريسي: م. س، ج12، ص: 297. ---66- أمبرتو إيكو: م. س، ص: 31.
- 67- ابن لب: تقريب الأمل البعيد في نوازل الأستاذ أبي سعيد، مخطوط بالإسكوريال، رقم: 1096، ورقة: 108. الونشريسي: م. س، ج11، ص: 105. وقد سئل الطرطوشي عن نازلة مشابهة. الشاطبي: م. س، ص: 193. الونشريسي: م. س، ج11، ص: 162.
- 68- عبد الرزاق الكاشاني: اصطلاحات الصوفية، تحقيق: عبد الخالق محمود، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1404هـ/1984م، ص: 78. ابن عربي: الفتوحات المكية، م. س، ج1، ص: 34. ج2، ص: 40.
- 69- ابن عربي: م. س، ج2، ص: 145، 384، 385، 386، 548. نفسه: التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1420هـ/2000م، ص: 10، 102. نفسه: ترجمان الأشواق، دار صادر، بيروت، 1386هـ/1966م، ص: 13. الكاشاني: م. س، ص: 51، 78، 103. ---70- أمبرتو إيكو: م. س، ص: 31.
- 71- الونشريسي: م. س، ج11، ص: 279. لم يكن الأولياء وحدهم من نبه على فساد الزمان وضرورة الإصلاح؛ فإن المختسبين أنفسهم أدر كوا ذلك أيضا، بحكم احتكاكهم بالمعاش اليومي؛ وهو ما يفهم من حسرة ابن عبدون على تردّي الأوضاع في بالأندلس خلال بداية حكم المرابطين، إلى حد توقع نهاية الكون، وحنّ إلى زمن الأبناء ورسالتهم الإصلاحية، وإلا قام القضاة مقامهم في ذلك؛ لأن ((الناس قد فسدت أديانهم، وإنما ... الدنيا الغانية والزمان على آخره، وخلاف هذه الأشياء هو ابتداء المرح وداعية الفساد وانقضاء العالم، ولا يصلح هذه الأمور إلا بني بإذن الله؛ فإن لم يكن زمن بني فالقاضي مسؤول عن ذلك؛ ... فعليه أن يصرح بالحق، ويجري إلى الصلاح والعدل والتخلص)). ابن عبدون: رسالة في القضاء والحسبة، تحقيق: إ. ليفي بروفنسال، ضمن: ثلاث رسائل أندلسية في آداب الحسبة واختسب، مطبوعات المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة، 1955م، ص: 60.
- 72- في نظر جورج سيمال أن السر ((منح من يمتلكه موقعا استثنائيا؛ فالسر شبيه بمجادب مغناطيسي له محددات اجتماعية خاصة، إنه مستقل عن السياق الذي هو حارسه، وترداد فعالية هذا السر كلما كان امتلاكه امتلاكا كليا وهرميا. فالسر الذي يضيء كل ما هو عميق وهام ينتج الخطأ القاتل بأن كل ما هو غريب وهام شيء أساس؛ فاتجاه الجهول سيكون رد الفعل الطبيعي للإنسان هو الميل إلى الأثمنة وكذا إلى الحذر الدائم، وهو ما سيؤدي إلى نفس الغاية: تضخيم الجهول عن طريق التخيل وإيلاؤه اهتماما أكبر من ذلك الذي توليه للواقع المحسوس)). أمبرتو إيكو: م. س، ص: 41.
- 73- ابن عباد: الرسائل الصغرى، نشر: بولس ع. يونا اليسوعي، مجلة المشرق، السنة 51، كانون الثاني/شباط، 1957م، صص: 41- 45.
- 74- الونشريسي: م. س، ج11، ص: 278، 279.
- 75- الشاطبي: الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سليمان، دار ابن عفان، السعودية، ط1، 1417هـ/1997م، ج1، ص: 544، ج2، صص: 438. وما بعدها. ابن خلدون: شفاء السائل وتهديب المسائل، تحقيق: محمد مطيع الحافظ، دار الفكر المعاصر، بيروت/دار الفكر، دمشق، ط1، 1417هـ/1996م، ص: 109، 110. ---76- الونشريسي: م. س، ج2، ص: 388.
- 77- أبو محمد صالح: المنهاج الواضح في تحقيق كرامات أبي محمد صالح، المطبعة المصرية، ط1، 1352هـ/1933م، ص: 80، 81. ابن عربي: الفتوحات المكية، م. س، ج2، ص: 369، 372. ---78- ابن عربي: التدبيرات الإلهية، م. س، ص: 97. ابن خلدون: المقدمة، دار الجيل، بيروت، دت، ص: 555. ---79- ابن عربي: ترجمان الأشواق، م. س، ص: 16.
- 80- ابن الخطيب: روضة التعريف بالحب الشريف، تحقيق: محمد الكتاني، دار الثقافة، بيروت، ط1، 1970م، ج2، ص: 414. البادسي: م. س، ص: 39. ابن الحاج: المدخل، دار الفكر، بيروت، دت، ج3، ص: 195. الونشريسي: م. س، ج2، ص: 388، 392.
- 81- ابن عربي: الفتوحات المكية، م. س، ج1، ص: 200. وقد حاول بعض المستشرقين توظيف التشابه اللفظي بين "الكرامة" في العربية و"Charisma" ذات الأصل اليوناني، والتي أدخلها "القديس بولس" للحديث عن الجذور المسيحية للتصوف الإسلامي. كما أنه في إطار السعي الخفي لرد كل دينامية ثقافية إسلامية إلى مؤثرات أجنبية، يأتي إرجاع ((أصول الروحية الإسلامية)) إلى الأفلاطونية المحدثة والغنوصية والبوذية والزهدي المسيحي. الإنجيل: رسالة كورنثوس الأولى، الإصحاح: 12، الآية: 24. أسين بلاثيوس: ابن عربي: حياته ومذهبه، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت/دار القلم، بيروت، 1979م، ص: 110، 115، 117، 122، 131، 193، 228، 259. دومينيك سورديل: الإسلام في القرون الوسطى، ترجمة: علي مقلد، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1983م، ص: 109.

- 82- الونشريسي: م. س، ج 11، ص: 279. شغوم: م. س، صص: 144- 194. --- 83- زيعور: الكرامة الصوفية، م. س، ص: 31.
- 84- الونشريسي: م. س، ج 11، ص: 279. --- 85- البادسي: م. س، ص: 100. --- 86- الونشريسي: م. س، ج 11، ص: 280.
- 87- التجاني: رحلة التجاني، تقدم: حسن حسني عبد الوهاب، الدار العربية للكتاب، ليبيا/تونس، 1981م، صص: 91- 94. ابن خلدون: التعريف، م. س، ص: 483، 484، 485، 494، 494. ابن الأحمر: م. س، صص: 236- 247، 317- 327، صص: 374- 396.
- التنبيكي: م. س، ص: 163. المقرئ: نفع الطيب، م. س، ج 2، ص: 664. السراج: الحلل السندسية في الأخبار التونسية، تقدم وتحقيق: محمد الحبيب الهيلة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1985م، ص: 1، 335، 336، 826. وعن تلك القصائد راجع: عز الدين السلاوي: شعر النبويات في عصر بني مرين (رسالة لئيل دبلوم الدراسات العليا اللغة العربية وآدابها)، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، 1987/1986م، (مرفوعة في جزأين).
- A. Salmi: «Le genre des poèmes de nativité (Mawludiyya) dans le royaume de Grenade et du Maroc du XIII au XVIII», Hesperis, Vol. 43, 1956, pp: 419- 423.
- 88- المقرئ: أزهار الرياض، م. س، ج 1، ص: 237، 242.
- Jaafar Benelhaj Soulam: La vie littéraire au Maghrib sous les Almohades (515- 668/ 1121- 1269), (Thèse de Doctorat de 3eme cycle Es-lettres), Université de Paris IV, Sorbonne, 1985- 1986, (dactylographiée), p: 429.
- 89- المقرئ: أزهار الرياض، م. س، ج 2، ص: 104.
- 90- ابن مرزوق: حنى الخنتين في شرف الليلتين، تحقيق: محمد فيروج، (دبلوم الدراسات العليا المعمقة في العلوم الإسلامية، دار الحديث الحسنية)، الرباط، 2002م. الونشريسي، م. س، ج 11، صص: 280- 289.
- 91- التنبيكي: كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج، دراسة وتحقيق: محمد مطيع، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، مطبعة فضالة، المحمدية، 1421هـ/ 2000م، ج 2، ص: 90، 91. عبد الحى الكتاني: م. س، ج 1، ص: 394، 395.
- 92- الونشريسي: المعيار، ج 11، صص: 280- 283. --- 93- نفسه، ص: 284.
- 94- نفسه، ص: 285. --- 95- نفسه، ص: 285. --- 96- نفسه، ص: 289.

**Abstract:** The celebration of the birth of Prophet Islamic Occident: a Search in the context and connotations

The celebration of the Prophet's birthday in the Islamic Occident was associated with the transformations that had defined the region during the 7th and the 8th centuries. After the collapse of the Almohad Caliphate, the conflict over political legitimacy dominated the political arena between political successors. These political entities proceeded in the encouragement of certain projects that lend credence to their power such as taking care of pilgrims journeys, mysticism, the Maliki school, and Educational schooling, to mention just a few. Therefore, the celebration had been deeply influenced by this historical context.

Although this celebration had taken a holy character, full of meanings and symbolic significance for the Sufis, it was not separated from historical reality, through the practices and rituals that the saints had initiated especially in Andalusia.

The focal point of this article is threefold . Firstly, it seeks to deconstruct the concept of «the divine», as a complex cultural reality, characterised by its connection with religion, its separation from the mundane, from the fairy tale, and from the folk tale, and its deep attachment to the big existential goals as well as its impact on daily life. Secondly, it will shed light on the historical context of the sanctity of the celebration of the birth of Prophet in the Islamic West during the 7th and 8th centuries, and how it was coupled with the search for political legitimacy for the countries that inherited the Almohad Caliphate, especially after the defeat of Almassamdh in the Battle of Las Navas de Tolosa (609 AH/1212 AD). Finally, it will focus on the sanctity of the celebration of the Prophet's birthday according to the sufis of Andalusia, since the miracles of Sufis are regarded as the representation of the miracle of the Prophet, as the saints' reproduction of the original time; the time of the Prophet peace be upon him, after the mess of the "worldly time" of the Maghreb and Andalusia. It will also show how these ritualistic practices had been manifested in the writings of **Ibn 'Abbad Rundi** and **Ibn Marzouk's Message in a Trade-off Between the Nights of Qadr and the Prophet's Birthday**.