ISSN : 2543-3938 - EISSN : 2602-7771

تجليات التجربة الصوفية في الإبداع الشعري الأندلسي

The manifestations of the Sufi experience in the Andalusian poetic creativity

عزوز زرقان

جامعة محمد البشير الإبراهيمي -برج بوعريريج (الجزائر) ، Zorganeazouz19@gmail.com

تاريخ الإستلام: 11 / 01 / 2022 **تاريخ القبول**: 15 / 02 / 2023 **تاريخ النشر**: 30 / 04 / 2023

ملخص:

تهدفهذه الورقة البحثية إلى الكشف عن فنّ من فنون الشّعر التي شكّلت اهتمامات المبدعين الأندلسيين، والمُمَثَّلِ في شعر التصوّف الذي حظي بنظمٍ لا متناهٍ إلى درجة أنّه شكّل ظاهرة لافتة في الإبداع الأندلسيّ، وبخاصّة الفترة الأخيرة من عمر الدّولة الأندلسيّة في غرناطة، حيث أخذ الشّعراء في التّعاطي معه لأنّهم وجدوا فيه البديل المنفّس عن آمالهم وأمانيهم، فصار بمثابة تيار أو مذهب في التصور والاعتقاد والممارسة، إنّها التّجربة الصّوفية الأندلسيّة التي هي انعكاس واضح للتّجربة الصوفيّة المشرقيّة، وللوقوف على معالم هذا النوع من الشعر، بدأنا المقال بالمعطيات المعجمية والاصطلاحية لكلمة: التصوف، ثم التعريج على نشأته، مع تقديم النماذج الأكثر تداولا عند الدارسين، لكشف موضوعاته ومضامينه المختلفة.

الكلمات المفتاحية: تجليات، التجربة، التصوف، الإبداع، الأندلس.

Abstract:

This research paper aims to reveal an art of poetry that formed the interests of Andalusian creators, and is represented in the poetry of Sufism, which enjoyed endless systems to the extent that it formed a remarkable phenomenon in Andalusian creativity, especially the last period of the life of the Andalusian state in Granada, where it took Dealing with it because they found in it the alternative that vents their hopes and aspirations, so it became like a current or doctrine in conception, belief and practice. It is the Andalusian Sufi experience, which is a clear reflection of the Eastern Sufi experience. Then explain its origins, while presenting the models most commonly used by scholars, to reveal its various themes and implications.

keywords : Manifestations, experience, mysticism, creativity, Andalusia

I. مقدمة:

التصوّف في اللّغة والاصطلاح:

يجمِع معظم الباحثين والدّارسين في الغالب الأعمّ على وجود صعوبات جمّة وغير هيّنة في ضبط المفهوم الدّقيق والموحّد للكلمة، وذلك بحجّة كثرة التعريفات التي تحاول استجلاء دلالاتها المختلفة، فمن المنظور التطبيقيّ نجد لكلّ صوفيّ مسلك خاصّ متفرّد في العبادة والتّنسّك ومجاهدة النّفس تمهيدا للوصول إلى الحقيقة التي تعدّ الغاية لكلّ متصوِّف، هذا فضلا عن المنطلقات والخلفيّات والمرجعيّات الفكريّة والثّقافيّة والاجتماعيّة التي تُعتَمَد في صياغة مفهوم دقيق واضح للتّصوّف، إنّها متاهات التّعدّد الدّلاليّ للمصطلح الواحد. فكيف وردت هذه التعاريف اللّغويّة والاصطلاحيّة؟.

1. التّصوّف في اللّغة:

يذهب الامام **القشيريّ** في رسالته متحدّثا عن التصوّف لغة فيقول: "ثمّ إنّ هذه التّسميّة غلبت على هذه الطّائفة، فيقال: رجل صوفيّ، وللجماعة صوفيّة والمتصوِّفة، وليس يشهد لهذا الاسم من حيث العربيّة قياس ولا اشتقاق، والأظهر فيه: أنّه كالقلب، فأمّا قول من قال: إنّه الصّوف، ولهذا يُقال: توّف إذا لبس الصّوف كما يُقال: تقمّص إذا لبس القميص، فذلك وجه ولكنّ القوم لم يختصّوا بلبس الصّوف" [(1)]، ويشير هذا المفهوم إلى أنّ مصطلح التّصوّف لن يشهد في اللّغة العربيّة قياسا ولا اشتقاقا، والقول بأنّ التّصوّف مشتقّ من الصّوف ليس حكما مطلقا، ذلك أنّ المتصوّفة لم يختصّوا جميعهم بلبس الصّوف، فموطن التصوّف هو القلب وليس الجسد، أنّ القشيري في هذا السياق يعرض رأيا حول أصل كلمة تصوّف من الناحية اللّغويّة ولكنّنا نجده يقرّ في الأخير أنّه لا يعتبره رأيا صحيحا كلّيّا لعدم اختصاص المتصوّفة كلّهم بلبس الصّوف.

ويذهب صاحب معجم **العروس** إلى القول بأنّ التّصوّف مشتق من كلمة صوفه نسبة إلى آل صوفه فنجده يقول: "وفي الأساس: وآل صوفان كانوا يخدمون الكعبة ويتنسّكون ولعلّ الصوفيّة نُسِبت إليهم تشبيها بهم في التّنسّك والتعبّد، أو إلى أهل الصّفّة، فيقال مكان الصّفّيّة بقلب إحدى الفائين واوا للتّخفيف أو إلى الصّوف الذي هو لباس العبّاد والزّهّاد وأهل الصّوامع[(2)]"

وقد جاء في كتاب (التصوّف الإسلاميّ في الأخلاق والآداب) لزكي مبارك أنّ لفظ التصوّف لفظ قديم تعود أصوله إلى شبه الجزيرة العربيّة، حيث يرى أنّ لفظة التصوّف "تحتمل أربعة فروض: الأوّل أن يكون الصّوفيّ منسوبا إلى صوفة، والثّاني: أن يكون منسوبا إلى الصّوف، والثّالث: أن يكون

مشتقّا من الصّفاء، والرابع: أن يكون منسوبا إلى كلمة سوفيا اليونانيّة"[3]، وفي هذا الكلام دليل على تنوّع الآراء حول المسألة.

التصوّف في الاصطلاح

من غير شكّ أنّ للكلمة تعريفات اصطلاحيّة وقف عليها أهل الاختصاص دراسة وتحليلا وإيضاحا، ولا بأس أن نبدأ بقول **الشّريف الجرجانيّ** في معجم التّعريفات عن التصوّف: "مذهب كلّه جدٌّ فلا يُخلَط بشيء من الهزل، وقيل تصفية القلب عن موافقة البريّة، ومفارقة الأخلاق الطبيعيّة، وإخماد صفات البشريّة، ومجانيّة الدّعاوي النّفسانيّة، ومنازلة الصّفات الرّوحانيّة، والتعلّق بعلوم الحقيقة واستعمال ما هو أولى على السّرمديّة والنّصح لجميع الأمّة والوفاء للّه سبحانه على الحقيقة واتباع الرّسول -صلّى الله عليه وسلّم- في الشّريعة، وقيل: ترك الاختيار، وقيل: بذل الجهود والأنس بالمعبود، وقيل حفظ حواسك مع مراعاة أنفاسك، وقيل: الاعراض عن الاعتراض، وقيل: صفاء المعاملة مع الله تعالى، وأصله التفرّغ عن الدّنيا، وقيل: الصّبر تحت الأمر والنّهي، وقيل: خدمة التشرّف وترك التّكلّف واستعمال التّطرّف، وقيل: الأخذ بالحقائق والكلام بالدّقائق، واليأس ممّا في أيدى الخلائق"[4].

إنّ الوقوف على مثل هكذا تعريف هو محاولة -فيما نعتقد- جادة لتقديم مفهوم شامل ومحيط بجميع الجوانب التي تمثّل المصطلح، فجوهر التصوّف في هذا المقام هو التوجّه إلى اللّه سبحانه وتعالى وإفراده بالوحدانيّة مع اتّباع سنّة رسوله الكريم -عليه السّلام- إنّه مذهب الجدّ حيث لا مكان للهزل، إنّه التنوّه عن الصّفات البشريّة والتّعالي الأخلاقيّ مع السموّ والرّفعة طلبا للحقيقة الإلهيّة.

كما يعتبر التصوّف إعراضا عن ملذّات الحياة الدّنيا وجميع ملذّاتها مع كبح شهوات النّفس ورغباتها، فهذا المفهوم في الحقيقة جعل التصوّف في نطاق علاقة المُتَعَبَّد بالمعبود، والوفاء له من خلال اتباع نور نبيّه المرسل، والعمل على اتباع سبل الخير والحقّ، والتّمنّع عن الدّنيا مع الإقبال على الآخرة طلبا للّرضا والجنّة وبلوغ المقامات العالية فيها.

كما عُرّف التصوّف بأنّه "حبّ مطلق، فبذلك الحبّ يتميّز التصوّف الحقيقيّ عن طقوس الزّهد الأخرى، فحبّ الإله يجعل المُرِيد يتحمّل كلّ الآلام والمصائب التي يبتليه الله بها ليختبر حبّه وطُهْرَه، بل ويجعله يتلذّذ بها، وذلك الحبّ يمكِّن قلب المحِبّ من الاتّصال بالحضرة الإلهيّة (...) ويجعله يغيب عن حاضره"[5]، فغاية الصّوفيّ دوما مناشدة الحقيقة المطلقة، من أجل ذلك فإنّ

هذا المفهوم ورد ليعبّر عن كون التصوّف حبّا للمطلق، فهو يجعل من الصّوفيّ مُتحَمّلا في سبيله كلّ أنواع الإبتلاءات التي تعترض طريقه، حتّى يحصل لديه التّأكّد من طُهْر حبّه لله سبحانه وصفائه المطلق له، ولعلّ هذا الحبّ هو ما يجعل الصّوفيّ يعيش الحضرة الإلهيّة، أين يغيب عن حسّه كلّيّا، ويسمع حينها ما لا يمكن أن تسمعه الآذان وتستوعبه العقول، وهذا الأمر لا يتأتّى إلاّ للصّوفيّ الحقيقيّ.

هذا وقد جاء على لسان محقّق الرّسالة القشيريّة -عبد الحليم محمود- في محاولة منه للرّدّ على خصوم التصوّف الذّين يدّعون بأنّه ضرب من الأباطيل، وأنّه مخالف لما جاءت به تعاليم الإسلام، فقد كان كتاب -الرّسالة القشيريّة- ردّا على من تحامل على المتصوِّفة بدعوى مخالفتهم للعقائد الاسلاميّة، مبيّنا أنّ التصوّف في مفهومه الصّحيح هو الإسلام في نقائه وإيجابيّته وسماحته وسموّه، حيث نجده يقول: "ولقد وقر في بعض الأذهان أنّ التّصوّف يباين التّديّن أو يغاير الإسلام، وأنّ له مفهوما سلبيّا يدعو إلى الرّكون والرّكود والخمود والخمول، ويهدف إلى العزلة والعكوف والانطواء، أو أنّه درْوَشَة وبهدلة ومناظر تنفر منها الأذواق وتنبو عنها العيون وتعزف عنها الأنفس الأبيّة"[6]، من أجل ذلك جاءت معظم الدّراسات التي اهتمّت بالخطاب الصّوفيّ مهتمّة بالمضمون الدّينيّ الذي احتواه النصّ وتحاملت على مضامينه ووصلوا إلى درجة التّكفير والتّشكيك في دين أصحاب هذه النّصوص.

كلمة في نشأة التصوّف:

إذا كان لا بد من كلمة حول نشأة التّصوّف في بلاد الأندلس فهي تبدأ منذ القرن الثاني الهجري كما كان قد نشأ بالمشرق في القرن نفسه.

والملاحظ أن أهل الأندلس قد مزجوا بين تعاليم الدّين الإسلاميّ الحنيف وبين الأفكار الأفلاطونية الحديثة وتعاليم اليونان والرّومان أكثر من أيّ شيء آخر، ورغم ذلك فإنّهم نهلوا من الينابيع الصّوفية الفارسيّة والهنديّة والذّي هداهم إلى هذا السّبيل هو المشرق الذّي مزج في تصوّفه بين تعاليم الإسلام وثقافة الفرس والهند، ولكنّ الواضح أن الأندلسيّين جنحوا أكثر إلى تعاليم اليونان والرّومان والأفلاطونية الحديثة، وربما يرجع هذا أساسا إلى قرب هذه الثّقافات من الأندلسيّين وإلى كون كثير من أهل الأندلس برابرة وأولاد مسيحيّين متصوّفين[7] وربّما كان للبعد الجغرافيّ والبعد الفكريّ والروّحيّ معا الأثر الكبير في ذلك.

إنّ المؤكّد في هذا السياق أنّ التّجربة الصوفيّة في الأندلس لم تكن في الواقع منفصلة عن التّجربة الصّوفية في المشرق وبالمقابل هي ليست صورة عنها، ذلك أنّ طبقة العبّاد والزهّاد والنسّاك في الأندلس كان لها حضورها حتىّ قبل مجيء الإسلام، وبعد انتشار الإسلام وجدت ظاهرة التّصوّف أو الزهد حتى على عهد عبد الرحّمن النّاصر الذّي كان يميل إلى حياة الترف والبذخ، وربما كان هذا السّلوك من قبل النّاصر ومغالاته في المتع وإسرافه في الملذّات إلى جانب إنشاء القصور وتقريب الجواري والقيان كان من الأسباب الجوهريّة التي أحدثت هزة في المجتمع[8]، وقد تجلّت هذه الهزّة في ذلك الانصراف الجماعيّ إلى عالم التعبّد والتنسّك والنّفور مما كان يقبل عليه الكثيرون من متع وملذّات، حيث برزت أسماء كثيرة عُرِفت باتخاذها الزّهد مسلكا أمثال: عبد الله بن الناصر ابن عبد الرحمن الناصر، وأبا بكر المغيلي ت 364هـ، وقد كان عَلَمًا من أعلام الزّهد حينها، كما سار على درب هؤلاء فيما بعد عدد غير قليل من الزهّاد منهم: عبد الرحمن بن مروان الأنصاري القنازعي، وبكّار بن داود المروانيّ، وأبو الوليد الباجي بن خلف[9]، وبهذا نكون قد ولجنا القرن الرابع والخامس على حدّ سواء ليظهر لنا أهمّ زاهديْن جعلا من الزّهد نهجا سلوكيّا ومذهبا أدبيّا هما: ابن العسال. ت 487هـ، وأبو إسحاق الألبيري ت حوالي 460هـ، ونشير إلى أنّ هذا المسلك ليس بالجديد على الأدب العربيّ وما ورد في شعر الرّجليْن فقد سبق إليه الشّاعر أبو العتاهية حيث جمع بينهما من حيث المضمون الصّدق والإخلاص وجمال المعنى وحسن انتقاء اللّفظ المؤدّي للدّلالة المراد إيضاحها فهذا الألبيري يقول في بعض من شعره:

فيا إخوتي مهما شـهدتم جنـــازتي ** فــقوموا لربي واسألوه نـجاتي

وجددوا ابتهالا في الدّعاء وأخلصوا ** لعـل إلـهي يقـبل الدّعــوات

وقـولوا جميلا إن علـمتم خــلافه ** وأغضوا على ما كان من هفـواتي

ولا تـصـفـوني بالـذي أنـا أهــله ** فأشــقى وحلّوني بخير صفات[10]

فالظّاهر من خلال هذه الأبيات أنّ الشّاعر على مقدرة فائقة في صناعة الشّعر، ثم إنّ الألبيري قد وصل بشعره الزّهدي في الأدب العربيّ إلى القمّة بما أضفى عليه من حرارة الوجدان والانفعال والإقرار بالضّعف الإنسانيّ أمام مُغريات الحياة ومكافحة الشّهوة العارمة[11].

كما نجد من الشّعراء الزهّاد السَّمَيْسريّ الألبيريّ (المتوفى في الربع الأخير من القرن الخامس) والذي كان معروفا بالهجار المقذع، ثم تاب وكان أن امتزجت هذه التّوبة بالزهد كما في قوله:

جملة الدّنيا الذهاب **مثل ما قالوا سراب.

والذي منها مشيد ** فخراب ويباب.

ولوم الحشر إنعا ** م سؤال وجواب.

ويقول الشّاعر ابن العسّال في زهديّاته:

انظر إلى الدنيا فإن أبصرتها شيئا يدوم ** فاغد منها في أمان إن يساعدك النّعيم.

وإذا أبصرتها منك على كره تهيم ** فاسل عنها واطّرحها وارتحل حيث تقيم.[12]

فالظّاهر من أبيات كلا الشاعرين أنّها لا تخرج عن تجارب أبي العتاهيّة في الزّهد وهي بعد ذلك ضعيفة لغويّا وأسلوبيّا فأين هي من الأداء اللغويّ المميّز الذي نجده عند المجيدين؟ وأين هي من النّسيج الشعري الرّصين؟

وأمّا الشاعر ابن حزم الأندلسيّ الظّاهريّ فإنّ له تجربة في الزّهد نذكر له منها قصيدة يدعو فيها إلى النّسك وتقوى الله وصيانة النّفس من الوقوع في المهالك والموبقات ومنها قوله:

أقول لنفسي ما بين كحالك ** وما الناس إلا هالك وابن هالك.

صن النفس عما بها وارفض هوى ** فإن الهوى مفتاح باب المهالك.

ومن عرف الرحمن لم يعص أمره ** ولو أنه يعطي جميع الممالك.[13]

فالملاحظ أنّ التّجربة الصوفيّة الأندلسيّة تكاد تماثل وتحاكي في تطوّرها ومسيرتها التّجربة الصوفية المشرقيّة ومردّ ذلك أنّ الأندلس والمشرق كانا على درجة كبيرة من التّواصل حتى في أحرج لحظات التّاريخ، ولذلك أضحت فكرة المجتمع الواحد الموحّد راسخة عند كليهما على اعتبار التّشابه في المرجعيّة لديهما وهي الحضارة العربيّة الإسلامية وبالتّالي فلا عجب أن تتشابه كلا التّجربتين.

هذا وقد كانت لرحلات المشارقة إلى الغرب ورحلات المغاربة إلى الشّرق يد في اتّصال متزهّدي الأندلس بالمتصوّفة المشرقيّين، حيث أخذوا عنهم طرائقهم ومصطلحاتهم وآرائهم ونظموا الشّعر الصّوفي مثلهم[14]، ومهما يكن من اتّصال فإنّ ذلك لا يعني أبدا -في اعتقادنا- أنّ أهل الأندلس كانوا

تبعا للمشارقة في كلّ شيء، فهذا بعيد عن الإنصاف وإنّما كان للأندلسيّن شخصيتهم المتميّزة وآثارهم وبصماتهم الخاصّة المتفرّدة في الثقّافة العربيّة الإسلاميّة بشكل عام . والمعنى بعد ذلك أنّ مبدأ تأثير النّزعة الصوفيّة المشرقيّة في التّجربة الصوفيّة الأندلسيّة لا ينفي أبدا أصالة هذه الأخيرة فمعلوم أنّ الكثير من أهل الأندلس برابرة والبعض منهم ذوو نزعة صوفيّة بسبب اعتقادهم المغيبات[15] وبناء على التّصور السّابق تكون النّزعة الصوفيّة الأندلسيّة أصيلة، هذا فضلا عن أنّ أهل الأندلس عرفوا هذه النّزعة حتى قبل الفتح في أواخر القرن الأوّل الهجري "وليس بعيدا أن تكون نزعة الزّهد المتأصّلة في طائفة من الأندلسيّن والتي انتهت إلى التّصوف فيما بعد قد تأثّرت بأفكار الفيلسوف اليونانيّ **أومبيدوقليس** الذّي نسبت إليه كرامات كثيرة كما كانت تنسب إلى رجال التّصوف"[16] وقد يكون تأثير هذا الفيلسوف قد امتدّ إلى مختلف الطّوائف بما في ذلك اليهود والنّصارى وبالتّالي تكون تعاليم هذه الطّوائف المختلفة قد أثّر بعضها في البعض الآخر بشكل مباشر وطبيعيّ.

وهذه الأفكار وغيرها تجعلنا نحكم بأنّ ظاهرة التصّوف قديمة في المجتمع الأندلسي، فلا نرو أن كان أوّل صوفيّ سطع في هذه البلاد ابن مسرّة محمد بن عبد الله والذّي يُعَدّ الأب الروحيّ والحقيقيّ للنزّعة الصوفيّة في الأندلس، حيث استطاع أن يحشد إليه أتباعا كثيرين بعد أن نشر بينهم دعوته وبث فيهم أفكاره والتي بقيت سارية حتى بعد وفاته. ويرى المستشرق ألفريد بال[17] أن ابن مسرّة هذا كان أوّل من أدخل التّصوف إلى المجتمع الأندلسيّ في القرن الرابع.

ولقد كان من بين أكبر تلاميذه أبو بكر محمّد الهاشمي الذّي كان أحد شيوخ ابن عربي، كما كان قد عاصر أبا بكر محمد الهاشمي الصّوفي المشهور أبو عبد الله القرشيّ الهاشميّ (ت 559 ه) والذي كان أحد مشايخ ابن عربي كذلك.[18]

كما عرفت الأندلس أيضا أسماء أخرى في التّصوف من بينها أبو عبد الله الغزال الذي ترك أثره الكبير في الحياة الصوفيّة الأندلسيّة وكان رأسا للتّصوف بالمريّة على عهد الموحّدين، وهو تلميذ الوليّ الصّالح العارف بالله ابن العريف (ت536 ه) الذّي قضى زمنا من حياته في المريّة التي كانت يومئذ إحدى منارات الأندلس لاحتضانها مركزا هامّا للدّراسات الصّوفية، وقد ألّف ابن العريف كتابا أسماه (محاسن المجالس) وقد شرحه المستشرق الإسباني (آسين بلانيوس).

كما يعد ابن العريف من المفسّرين الأوائل لتصوّف أبي حامد الغزالي. وقد تتلمذ على يد ابن العريف ثلة كبيرة من المريدين.

ولعل عامل الزيارات المتكرّرة بين أهل المغرب وأهل المشرق كان له كبير الأثر في ترسيخ الحركة الصوفيّة الأندلسيّة، كما أنّ رعاية الموحّدين للعلوم والفنون فتح المجال لها، واتساع ملك الفقهاء الذين نالوا المناصب العليا إبّان حكم المرابطين فهذا وذاك هزّ وحرّك عواطف الرّعية فأقبل منهم خلق كثير على التصوّف. ولا ننسى في هذا المقام سببا مهمّا وشجّع إلى حد بعيد على انتشار التّصوف وهو عامل انتشار الفساد وعدم مراعاة حرمة الدّين وقواعده وإهمال ضوابط الشّرع وزواجره[19].

وربما كان على رأس هذه الأسباب المساعدة على انتشار التّجربة الصّوفية التفتح الذّي عرفه المجتمع الأندلسيّ إذ أعطى لبقيّة الطّوائف والدّيانات هامشا كبيرا من الحريّة فكانوا يمارسون التّعصّب أو يلغون الآخر الذّي لا يدين بعقيدتهم، وهذه الحريّة مكّنتهم من مزاولة كلّ الأنشطة بما في ذلك الشّعر والطبّ والموسيقى وغيرها... وقرضوا الشّعر حتى ضمّنوه معاني التّصوّف المختلفة والتي تدعو إلى التأمّل العميق والنّظر المركّز.

ومن النّماذج الشعريّة التي سبق بمعانيها الشّاعرأبو عمر أحمد بن عيسى الألبيريّ غيره قوله في بعض الأبيات المسبوكة بإتقان والمعبّرة بصدق عن أبعاد المعاناة والمشاعر:

شربت بكأس الحب من جوهر الحب ** رحيقا بكف العقل في روضة الحب

وخامر ماء الروح فاهزت القوى ** قوى النفس شوقا وارتياحا إلى الرب[20]

أحول ببعضي فوق بعضي كأنني ** ببعضي لبعضي كالنّجائب والرّكب

فخذ بزمام الشّوق منّي تعطّفا ** إليك ولا تسلمني إلى لبّي[21]

هذا ولم يكن التّصوّف مقتصرا على فئة العلماء أصحاب الكعب العالية علما وفهما وتدقيقا وتفكيرا، بل شارك في إثرائه وذيوعه الرّجال والنّساء والعامة من النّاس على اختلاف أعمارهم، وهذا ما يُسْتَشَفُّ من خلال ما كتبه آسين بلاثيوس عن رسالة القدس التي وضعها ابن عربي سنة 600 هـ وبعث بها إلى صديقه الصّوفي محمّد عبد العزيز في تونس. يقول بلاثيوس في تعليقه على هذه الرّسالة "إنّ عددا جمّا من الزّهاد والصّوفيّة وأصحاب الرّؤى والكرامات والأعمال الخارقة من كلّ الأعمال ومن كلا الجنسين ومن كلّ المهن والوظائف والطّبقات الاجتماعيّة يتجلّون في صفحات التّراجم الشّائقة ويتحرّكون على مسرح القرى والمدن كما لو كان ذلك على شريط سينمائيّ مع شخصيّاتهم العقليّة والأخلاقيّة... (زهاد منقطعون مرابطون فرسان صيادون) مع طُرُقِهِمْ الخاصّة

في تكوين المريدين ومجاهداتهم ورياضاتهم (الصلوات الأذكار القراءات... مع مواهبهم اللدنيّة والكرامات التي تولّدها الصلوات مع دموعهم ورؤاهم وأنوارهم وكراماتهم[22]

والذّي يجب أن يستقرّ عليه الرأي في مسألة التّجربة الصوفيّة الأندلسيّة وفقا لما أخبرت به المصادر المختلفة أنّها بلغت قمّة ازدهارها وأوج نضجها مع مجيء ابن عربي وتلميذه عبد الحق بن سبعين[23] وهذا التّطور الحاصل كان يمثّله من الجانب الإفريقيّ الوليّ الصالح: أبو مدين لغوث[24]، وبالتّالي ارتقى التصوّف وامتزج بالفلسفة مع مجيء ابن عربي وراح ينهل من تجارب ثقافيّة متعدّدة الينابيع، ولكن مع بقائه موصولا بالثّقافة الإسلاميّة. ومنذ ذلك الوقت صارت الخصائص الفلسفيّة من أبرز المميّزات التي يمكن تلمُّسها في التّجربة الصوفيّة في هذه الفترة ثم "إنّ التّصوف والتّفلسف يتجاوران ويتزاوران" [25] كما يقول أبو حيان، فما يمكن استخلاصه "أنّ التّصوّف الأندلسيّ كان عظيم التّأثر بالمذاهب المسيحيّة وأفكار الأفلاطونيّة المحدثة" [26]، على حين كان التّصوف المشرقيّ أكثر ارتباطا بالأفكار الهنديّة والفارسيّة فضلا عن تأثّره بالدّيانات الأخرى المسيحيّة واليهوديّة، ومنه فلا ريب في أنّ المدرسة الصوفيّة الأندلسيّة التي أرسى قواعدها الأولى - ابن مسرّة القرطبيّ- رعت التّجربة الصوفيّة في مختلف الجهات الأندلسيّة بفضل ما وَرَّثَهُ ابن مسرّة في أتباعه ومريديه ومن سار على خطى دعوته، وعمل هؤلاء جميعهم على ترسيخها وتثبيتها في مختلف آثارهم ونشروها بين النّاس، ولم يكن محي الديّن بن عربي سوى نتاجا لهذه المدرسة التي تأثّر بها وبتعاليم أفكارها وانعكست بعد ذلك كلّ تلك الأفكار في كتاباته المختلفة كالتّدبيرات الإلهيّة ومواقع النّجوم[27]، فكيف كان شعر التّصوف عند شعراء المملكة النّصريّة؟

لقد عرف التّصوف الأندلسيّ اتّجاهين أساسيّين هما: الاتّجاه الفلسفيّ المغالي، والاتّجاه السنّي الزّاهد وكان لكلّ منهما نظرته ونظريّته التي تختلف عن الآخر حينا وتتشابه في بعض جوانبها حينا آخر تبعا لقضيّة التّأثير والتأثّر.

كما قد يمزج أحدهم أحيانا بين كلا الاتجّاهين، نظير ذلك ابن عربي الذّي يمثّل جميع النّزعات الصوفيّة من فلسفيّة وسنيّة. وقد أشار إلى هذه النّقطة الدّارس أسين بلاثيوس[28] عندما درس خصائص المذهب الروّحيّ عند ابن عربي فأكّد الأثر الأفلوطيني في مذهبه الصّوفي وشرحه بالتّفصيل. ثم قال في النّهاية "ومن ناحية أخرى فانّ جماعة كبيرة من الزهاد والصّوفية الأندلسيّين المعاصرين لابن عربي لقنوا ابن عربي مناهج التّصوف المشرقيّ السنيّ بعد أن كيّفوها على المزاج الأندلسي..."[29].

ثم إنّه لمّا قامت مملكة غرناطة بالجنوب كانت الأندلس حينها قد شهدت الصّورة والنّمط والصّياغة النهائيّة للنّزعات الصوفيّة المتعدّدة، ولم يعد في القرن الثّامن أيّ مذهب جديد للتّصوف ذلك أنّ هذا الأخير كان قد استحوذ على طاقة الإبداع في أعلام الفكر الفلسفيّ الإسلاميّ على مدى قرون.[30]

غير أنّ هذا الأمر لا يعني بالضّرورة أنّ عصر غرناطة قد شحّ من العلماء والمفكّرين [31] فالمملكة قد امتلأت وطفحت بجمهرة من المفكِّرين المتصوّفين، بل وغصّت بهم المساجد والزّوايا والربط[32] من أمثال أبي القاسم ابن جزّي (ت785 هـ) ابن صفوان (ت763 هـ) ابن الجيّاب (749 هـ) ابن الخطيب (ت776 هـ) وغيرهم كثير ممّن تركوا شعرا صوفيّا يمثّل نزوعهم الدّيني خير تمثيل ويؤكّد ما بينه وبين الفكر من وشائج ويحدّد الملامح البارزة للتّصوف واتجاهاته.

وفي تعدّد تلك الرابطات والبيوت يقول ابن الخطيب "وبيوت الفقراء متعدّدة يشقّ إحصاؤها كبيت الشاذليّة وبيت الرفاعيّة وبيت السعوديّة"[33] ومعنى هذا كثرة الفِرق وتنوُّعِها والتي اتّخذت لنفسها مُسمّيات تُعرف بها. ويؤيّد هذه الشّهادة ما ذكره الرّحالة المغربيّ ابن بطوّطة عندما زار الأندلس في أعقاب رحلته الكبرى حول العالم حيث قال: "ولقيت بغرناطة شيخ الشيوخ والمتصوّفين بها الفقيه أبا علي عمران الشيخ الصّالح الوليّ أبو عبد الله محمد بن المحروق وأقمت أيّاما بزاويته التي بخارج غرناطة وتوجّهت معه إلى زيارة الزّاوية الشّهيرة البركة المعروفة برابطة العقاب، ولقيت أيضا ابن أخيه الفقيه أبا الحسن علي بن أحمد بن المحروق بزاويته المنسوبة للحمام بأعلى ربض نجد من خارج غرناطة"[34].

وإذا تساءلنا عن الموضوعات التي طرقها هؤلاء الشّعراء في شعرهم وجدنا أنّهم استطاعوا رسم طريق المتصوّفة وغايتهم النّبيلة وسعيهم الدّؤوب للوصول إلى الله والتّعبير عن مظاهر حبّهم الإلهي.

أما ما خصّ طريق المتصوّفة فإنّ شعراء بني النّصر قد حدّدوه ورسموا معالمه، فقد كانوا يفرضون على أنفسهم ومريديهم أو السّالكين معهم فروضا أهمّها: الارتقاء إلى المحلّ السّامي واقتباس النّور من الأنوار الإلهيّة، وهجر معالم الحسّ الدنيويّة لأنّها بالنّهاية . في نظرهم . لا تحوي إلا الظّلام الدّامس. يقول الشّاعر ابن صفوان القيسيّ:

هِمْ بالرقيّ إلى المحـل السـّامي ** ليس المقام لــدى الثرى بمقام.

وانهض بجد لاقتباس النور من ** برق الحمى بمثابة الإحرام.

واهجر عوالم حسك الأدنى ولا ** تحفل بشمس ضحى وبدر تمام.

فالكون أجمعه وما يحويه من ** عال ومنخفض حجاب ظلام.[35]

أما الشاعر ابن الزيّات فإنه يدعو المريد كي ينظر بعقله إلى هذه الكائنات التي تفصح عن الهدى الحقيقي لفلسفة الكون كما يؤكد على أهمية تجاوز المحسوسات أملا في الوصول على عوالم روحية واسعة فيقول:

فانظر لعلّك هل ترى من كائن ** إلا ويفصح بالهدى إفصاحا.

وارجع على النظر الصحيح ولا تدع ** سر العناية لا يفيد فلاحا.

واكسر زجاج الحس تعويلا على ** روحية المعقول أن تلتاحا.[36]

ثم نجد النبّاهي يرسم مدارج السّالكين في الطّريق فيطلب من المريد أن يجعل التّوبة من الذّنوب والآثام أسمى مطالبه ويعزم على السّير في طريق الرّجال المتصوّفة بكلّ صدق وإخلاص ووفاء في الشّدّة والرّخاء وأن يكون الموت في سبيل الحبّ الإلهيّ عنوانا له، وهذا الموت لا يعني للمتصوّفة الفناء والانتهاء بل الحياة الحقيقيّة لأهل التّقى والورع فيقول:

إذا كنت بالقصد الصحيح لنا تهوى ** فسلم لنا في حكمنا ودع الشكوى.

ولا تتبع أهواء نفسك والتفت ** لنا حيث كنا في الرخاء وفي اللأوا.[37]

فإن كنت ترجو في الصبابة والهوى ** لحاقا بهم فاسلك طريقهم الأضوا.

ومت في سبيل الحب إن كنت مخلصا ** لنا في الهوى تحيا حياة أولي التقوى.[38]

واللاّفت في أشعار هؤلاء أنّهم لم يكتفوا فقط برسم الطّريق الواضحة للسّالكين، بل إنّهم لجأوا إلى دِقّ الأمور وتفاصيلها والتي تخصّ ما يؤدّي إلى هذه الطّريق حتىّ يصل المريد إلى الحقيقة الربّانية، فتناولوا في هذه التّفصيلات عددا من المسائل الصوفيّة حيث دعوا إلى اللّجوء لله سبحانه، وتحدّثوا عن حقيقة النّفس البشريّة وتهذيبها وفناء الجسد والإرادة، واعتبروا كلّ ذلك من آداب الطّريق التي يتعرف بها السّالك إلى الحقّ ويهيم به وجدا وحبّا حتى يطيب له الموت في سبيله، وبذلك تتحقّق الغاية الكبرى من التصوّف.

ونشير في هذا المقام إلى أنّ اللّجوء إلى الله كان أسمى هذه الغايات وأعلاها رفعة ومكانة دعا إليها الشّعراء نظرا لاشتداد المحن عليهم، وكان على رأس هؤلاء ابن الخطيب الذي عبّر عن نزوعه إلى الحقّ واعتبر ذلك الغاية التي يصبو إليها، ولعلّ هذا ما جعله يتقرّب من الله سبحانه كي يحمي نفسه من دواهي الزمّان وعوادي الدّهر يقول:

إذا لم أشاهد منك قبل منـيّتي ** نهاية آمـــالي وغاية غاياتي.

فحسن عزائي حيل بيني وبـينه ** وقـــرة عـيني لم تحل بمرآتي.

شهودك أمن من عداة خواطري ** وقربك حرز من توقع آفات.[39]

والشاعر ابن زيات يلجأ أيضا إلى الله بروح التضرع والتذلل إليه ويرى ألا موقف له إلا على بابه سبحانه ولا مصرف له عن فنائه ولا اعتماد إلا عليه فيقول:

ما لي بباب غير بابـك موقـف ** لا ولا لي عـن فنـائك مصرف.

هذا مقامي ما حييت فإن أمت ** فـالذل مأوى للـضراعة مألف

وعليك ليس على سواك معوّلي ** جاروا علي لأجل ذا أو أنصفوا.[40]

هذا ولمّا كانت النّفس البشريّة أصل الشّرور والآثام فقد دعا أهل التّصوف مريديهم إلى جهادها واعتبروا ذلك أفضل وأنفع وأمتع طريق يصل به المريد إلى ما يريد، فهذا الشّاعر ابن الزيات يدعو السّالك إلى مغالبة الهوى الجاثم على النّفس واتّخاذ العمل المرضيّ منهاجا في الحياة لأنّ كلّ شيء يحطّ من قيمة الإنسان يأتي من هذه النّفس فيقول:

إن شئت فوزا بمطلوب الكرام غـــدا ** فاسلك من العمل المرضي منهاجا.

واغلب هوى النفس لا يغررك خادعه ** فـــكل شيء يحط القدر منها جا.[41]

وليس فناء النّفس وحده هو الغاية لوصول السّالكين إلى الله سبحانه بل لا بدّ له من فناء الإرادة البشريّة وقد ورد في روضة التّعريف بالحبّ الشريف أنّ "المريد على سبيل الاشتقاق من الإرادة إلا أن الاصطلاح في هذا المقام أن يقال المريد من لا إرادة له ومن كانت له إرادة لا يكون مريدا"[42]. وقد عبّر ابن الخطيب عن هذا شعرا فأشار إلى أنّ المريد الحق هو من فنيت إرادته،

ولعلّ إبعاد الإرادة عن نفس المريد أمر أساسيّ في الوصول إلى الله سبحانه، وبذلك يحدّد ابن الخطيب من هو المريد فيقول:

أمط عنك ما استطعت كل إرادة ** وإلا فمعنى القوم عنك بعيد.

تكون مـريدا ثـم منك إرادة ** إذا لم تـرد شيئا فأنت مريد.[43]

وكذلك دعا كلّ شعراء بني النّصر الإنسان إلى التّعرّف على الله من خلال ما أودع ذاته من أسرار العناية الإلهيّة، وقد حدّد الشّعراء علامة الوصول إلى الله وذلك من خلال فناء الذّات البشريّة بالذّات الإلهيّة وهذا ما أكّده ابن الخطيب في روضة التّعريف حين أشار على أنّ المريد إذا بقيت له ذات يعاين بها ذات الله فلا يدرك بها ذات الله وإنما يدرك ذات نفسه.[44] ولأجل ذلك فلا وصول إلاّ لمن فني عن نفسه في حضرة الحقّ فيقول:

إن رأى الحق فيك منك بقية ** فاتق البعد منه حق التقية.

وإذا لـم يكن لذاتك رسم ** قائـم تلك حالـة حقية.[45]

ولقد عاش متصوّفة بني النّصر الحبّ الإلهيّ في أشعارهم وأكثروا من الحديث عن مواجدهم وتباريح غرامهم حتّى صار هذا الحبّ في شعرهم خلاصة التّصوف وغايته، وقد ألّف ابن الخطيب كتابه الشّهير -روضة التّعريف بالحبّ الشرّيف- وجعله في الحبّ الإلهيّ الذي لا تفنى أسبابه لسموّ غاياته وفيه يقول: "وعنّ لي أن أذهب بهذا الحبّ المذهب المؤدّي إلى البقاء الموصل إلى ذروة السّعادة في معارج الارتقاء الذي غايته نعيم لا ينقضي أمده ولا ينفد مدده ولا يفصل وصله ولا يفارق الفرع أصله حبّ الله المبلغ على قربه المستدعي لرضاه وحبّه المؤثر بالنّظر إلى وجهه"[46].

ولم يكن غريبا أبدا دعوة المتصوّفة إلى الابتعاد عن الحبّ الجسديّ والتّعلّق بجماله الزائل لأنّ هذا النوع من الحبّ بنظرهم لا قيمة له تذكر وهو حبّ فانٍ وزائل لا محالة والحبّ الحقيقيّ الخالد هو أن يهيم الإنسان العاقل بحبّ الله ويغرق في ذلك الحبّ العظيم وهذا ما أكّده الزّاهد والشّاعر أبو الحسن الششتري حين قال:

لا تلتفت بالله يا ناظري ** لأهيف كـالغصن الناضر.

جمـال مـن سميته داثر ما حـاجة العاقل بالداثر.**

وإنـما مطلبـه في الـذي ** هام الورى في حسنه الباهر.

أصبحت فيه مغرما حائرا ** لله در الـمـغـرم الحـائر.

أما ابن الخطيب فيرى أن عشق الإنسان لغير الله وحده جنون يصعب البرء منه ويعذب قلب صاحبه لذلك يدعوه إلى تقويم سلوكه وأخلاقه وترويض نفسه وإشعالها بلهيب الشوق كي يطوي بها قفار الطريق ويلقى العيش الذي صفت ظلاله ورقت أيامه وطاب نسيمه وفاح مشمه فيقول:

أعـشاق غير الواحد الأحد الباقي ** جنـونكم والله أعيا على الراقي.

جننـتم بما يفنى ويبقى مـضـاضة ** تعـذب بعد البين مهجة مشتاق.

فجدوا فإن الأمـر جـد وشمروا ** بفضل ارتياض أو بإصلاح أخلاق.

وخلوا لهيب الشوق يطوي بها الفلا ** إلى الوجد في مسرى رموز وأذواق.

هنالك تـلقى العيش تصفو ظلاله ** وتـنعـم من عين الحياة برقراق.(47)

ولقد حدّد شعراء بني النّصر في حبّهم الإلهيّ علامات الحبّ الباطنيّة والظاهريّة وصوّروا مختلف مظاهرها على نحو ما نجده في قول ابن الزيّات الذي يبدي الخضوع والتذلّل للمحبوب أملا في أن يوصله ذلك إلى مناه وغايته فيقول:

دعني على حـكم الهوى أتضرع ** فعسى يلين لي الـحبيب ويخشع؟

إنـي وجدت أخا التـضرع فـائزا ** بـمراده ومـن الدعا ما يـسمع.

واها ومـا شيء بأنفـع للفتى ** من أن يذل عسى التـذلل ينفع.

واخضع فمن أدب المحب خضوعه ** ولربما نال المـنى من يـخضع.(48)

ولعلّه من تمام اكتمال الموضوع أن نتحدّث عن خمريات المتصوّفة والتي أفاض شعراء بني النّصر القول فيها ووجّهوا دعوة إلى الارتواء من الخمرة الإلهيّة الصافيّة والانتشاء بشربها، فهذا الشّاعر ابن صفوان القيسيّ يدعو لارتشاف خمرة الأحباب حتى النّشوة قائلا:

شعـشع حميّاها وحث كؤوسها ** واخلع عذارك واضح الأعذار.

فإذا انتشيت فناد من تهوى وبح ** بـصريح ما أكننت في إضـمار.

وإذا خــلوت بـهم بغير مراقب ** فــابـثث هواك بذلة وصغار.

فأرق ما بـث الـحبيب حبيـبه ** شـكوى الصبابة في خفي سرار.

وقد أكثر الشّاعر ابن الجيّاب من الخمريّات الصوفيّة التي يغيب فيها الصّوفي المريد عن ذاته فيرتاح بمناجاة الحقّ ويطرب فيقول:

هــات اسقني صرفا بغير مزاج ** راحي التي هي راحتي وعلاجي.

إن صب منها في الزجاجة قطرة ** شف الزجاج من السنا الوهاج.

وإذا الـمريد أصاب منها جرعة ** نــاجاه بالحق المبين منـاجي.

يرتاح مـن طـرب بهـا فكأنما ** غنــته بالأرمـــال والأهــزاج.[49]

ونشير إلى أنّ الشّعراء قد ميّزوا بين الخمرة الإلهيّة والخمرة الدنيويّة وبيّنوا ما تخلّفه الأولى من إشراق في النّفس ونشوة في الرّوح وإثبات للعقل، وما تخلّفه الثّانية من ظلم وظلمة وإزهاق للعقل يقول ابن الجيّاب:

سقاني فأهلا بالمدامة والساقـي ** سلافا بها قام السرور على ساق.

فقد أنشأت لي نشوة بعد نشـوة ** تمــد بـروحــانية ذات أذواق.

وما كنت يـوما للمدامة صاحبا ** ولا قبلتها قــط نـشأة أخلاقي.

تبصّر فحكما القهوتين تخـالفـا ** فكم بيــن إثبات لعـقل وإزهاق.

فتلك تهادى بيـن ظلم وظلمـة ** وهذي تهادى بين عــدل وإشراق.[50]

وبهذا نسجّل أنّ التصوّف كان غرضا بارزا في الشّعر النّصري الأندلسيّ، وقد استطاع أن يعبّر أوضح تعبير عن هذا السّلوك الدّيني الذي كان سمة واضحة في حياة مملكة بني النّصر.

وقد رأينا كيف أفاض الشّعراء القول في التصوّف فرسموا طريقا واضحة إليه من خلال اللّجوء إلى الله تعالى ومجاهدة النّفس البشريّة والتعرّف على الذّات الإلهيّة بالنّظر والتعمّق في الذّات الإنسانيّة التي تعجّ بآيات الله وتدعو إلى الهدى والإيمان.

كما أكّدوا سموّ الحبّ الإلهيّ وأهميّته، وفرّقوا بينه وبين الحبّ البشريّ الزّائل والفاني ودعوه إلى الارتواء من الخمرة الإلهيّة الصافية، فشعّت نفوسهم وصفت قلوبهم وجاءت أشعارهم الصّوفية مرآة واضحة لسلوكهم الحياتيّ وطريقة تفكيرهم ومعاشهم.

إحالات الدّراسة:

(1) أبو القاسم القشيري النيّسابوري: الرسالة القشرية، تح: عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، مطابع مؤسسة دار الشعب للصحافة والطباعة والنشر، القاهرة، 1989م، دط، ص464.

(2) محمد مرتضى الحسيني الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، تح: حجازي والطحاوي والعزباوي، دط، 1975م، مطبعة حكومة الكويت.

(3) زكي مبارك: التصوّف الاسلاميّ في الإدب والأخلاق، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، دط، دت، ص53.

(4) علي بن محمد السيد الشريف الجرجانيّ: معجم التعريفات، تح: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، القاهرة، 2004، دط، ص54.

(5) آن ماري شيمل: الأبعاد الصوفيّة في الاسلام وتاريخ التصوّف، تر: محمد اسماعيل السيد ورضا حامد قطب، منشورات دار الجمل، كولونيا . ألمانيا . بغداد، 2006، ط1، ص4.

(6) أبو القاسم القشيري النيّسابوري: الرسالة القشيرية، ص4.

(7) أحمد أمين: ظهر الإسلام، ج3، ص68. دار الكتاب العربي بيروت، ط5، 1969.

(8) مصطفى الشكعة: الأدب الأندلسي -موضوعاته وفنونه-، ص57، 58.

(9) نفسه: ص60.

(10) د. احسان عباس: تاريخ الأدب الأندلسي عصر الطوائف والمرابطين، ص137.

(11) نفسه، ص137.

(12) عمر فروخ: تاريخ الأدب العربي، ج4، ص706 و707.

(13) ابن حزم: طوق الحمامة في الألفة والألاف، ص141، تح: حسن كامل الصيرفي المكتبة الكبرى بمصر دون تاريخ.

(14) بطرس البستاني: أدباء العرب (الأندلس وعصر الانبعاث)، ص64، دار الجيل بيروت، دون تاريخ.

(15) قدور رحماني: ابن عربي وديوانه ترجان الأشواق، ص16، دار الكتاب العربي، 2005، الجزائر.

(16) أحمد أمين: ظهر الإسلام، ج3، ص68.

(17) الفرق الإسلامية في الشمال الأفريقي من الفتح الإسلامي حتى اليوم، ص377، دار الفكر المعاصر بيروت لبنان دون تاريخ.

(18) أحمد أمين: ظهر الإسلام، ج3، ص70.

(19) د. مصطفى الشكعة: الأدب الأندلسي (موضوعاته وفنونه)، ص75.

(20) المرجع نفسه، ص65.

(21) المرجع نفسه، ص65.

(22) ألفريد بال: الفرق الإسلامية، ص382 و383.

(23) هو أبو محمد عبد الحق بن إبراهيم بن محمد بن سبعين (613هـ/669هـ) من أهل مرسية يمتاز بعلمه الغزير ومعرفته الواسعة وحدة ذكائه كان رجلا صوفيا متفلسفا يجيد الكلام في العرفان له عدة تصانيف وأتباع ينظر: (أبو العباس الغبريني: عنوان الدراية، ص237).

(24) هو شعيب بن الحسن الأندلسي الشهور بأبي مدين الغوث كان ورعا زاهدا عالما بالحديث خصوصا جامع الترمذي قال عنه أبو الصبر أحد كبار مشايخ عصره (كان من أفراد الرجال ومن صدر الأولياء والأبدال جمع بين الشريعة والحقيقة أقام أبو مدين هاديا وداعيا إلى الحق وقد قصدت زيارته من جميع الأقطار توفي سنة 594هـ ينظر: (أبو القاسم محمد حفناوي تعريف الخلف برجال السلف القسم الثاني ص80. مؤسسة الرسالة بيروت، ط2، 1985م.

(25) أبو حيان التوحيدي: البصائر والذخائر، ج3، ص277، تح: د. إبراهيم الكيلاني دون تاريخ.

(26) فاروق عبد المعطي: محي الدين بن عربي حياته مذهبه زهده، ص185، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 1993.

(27) المرجع نفسه: ص185، 186.

(28) بلاثيوس آسين: ابن عربي، ص260.

(29) نفس المرجع، ص260. وينظر كذلك ص274 و275.

(30) قصبجي عصام: لسان الدين ابن الخطيب، ص216.

(31) ينظر، المدخل الحالة الفكرية في عصر بني النصر، ص.

(32) جمع رباط وهو ملجأ الصوفية من الفقراء أشهرها في غرناطة رابطة العقاب للعبادة.

(33) لسان الدين ابن الخطيب (روضة التعريف بالحب الشريف، ص629، تح: محمد الكتاني، ط1، دار الثقافة بيروت).

(34) ابن بطوطة: رحلة ابن بطوطة، ص672، دار صادر بيروت، 1992م.

(35) ابن الخطيب: الكتيبة الكامنة، ص217، تح: د. إحسان عباس نشر وتوزيع دار الثقافة بيروت.

(36) المصدر نفسه، ص35 و36.

(37) اللأواء: الشدة والضيق في المعيشة.

(38) المقري: نفح الطيب، ج6، ص121.

(39) ابن الخطيب: روضة التعريف، ج2، ص531 و532.

(40) ابن الخطيب: الإحاطة في أخبار غرناطة، ج1، ص295.

(41) المقري: نفح الطيب، ج4، ص344.

(42) ابن الخطيب: روضة التعريف، ج1، ص350.

(43) المصدر نفسه، ج1، ص351.

(44) المصدر نفسه، ج2، ص502.

(45) المصدر نفسه، ج2، ص503.

(46) ابن الخطيب: الكتيبة الكامنة، ج1، ص97 و98.

(47) ابن الخطيب: روضة التعريف، ج1، ص110-112.

(48) ابن الخطيب: الكتيبة الكامنة، ص36.

(49) ابن الجياب: الديوان، ص65.

(50) المصدر نفسه، ص98.