# خطاب التزكية في الشعرية العربية الصوفية الأندلسية
## دراسة تحليلية في الخصائص والتقنيات

د. اسلام ماهر فرج عمارة
دكتوراة بمرتبة الشرف الأولى كلية دار العلوم جامعة الفاهرة

**الملخص:**

تسلط الصحائف الضوء على خطاب التزكية في الشعر العربي الصوفي الأندلسي بعرض منتخبات لأشهر الشعراء الذين عُنوا ببث معاني التزكية في شعرهم، وتكشف الغطاء عن خصوصية التجربة الصوفية ودواعيها، كما ترصد حركة الرياح اللواقح تأثرًا وتأثيرًا، وتتطرق إلى المعجم اللغوي الصوفي وحالات المتصوفة وأشواقهم ومواجدهم ومعارجهم ودلالات الألفاظ والرموز وإيحاءاتها، وأهمية هذا اللون الشعري في بناء الأفراد والجماعات، صياغةَ عقلٍ، وتربيةَ نفسٍ، وتهذيبَ حسٍّ، أنتج خير أمة وشاد أعظم حضارة تاهت على العالمين، وتلك هي الثمرة المجتناة من وراء صحائف تلوذ بالمنهجين التاريخي والتحليلي.

**الكلمات المفتاحية:** خطاب التزكية/ تجربة شعرية/ صوفية/ أندلسية/ تحليلية

**Abstract**:

These sheets shed light on the bright side of Sufi literature in an eight-century civilization. It introduces Sufi poetry; its most important poets, its most prominent examples, the specificity of its experience and the reasons for its delinquency, and it monitors the influence and influence between the East and the Maghreb, and touches on the Sufi lexicon, and that Sufi poets expressed cases in words that have symbols that have connotations and connotations.

**Key words**: mystic poetry, Andalus, Effect, Self recommend.

### 1.المقدمة:

**مشكلة البحث:**

تضطرم الساحة بتحولات فكرية وثقافية تغذيها حملات موجَّهةٌ تسعى إلى تزييف الوعي، وتفكيك سرديات المفاهيم الإسلامية من خلال بث فهمٍ مغايرٍ لما درجت عليه الأمة في تصوفها؛ فهمٍ يؤسس لمرجعية تعتمد

التصوف السلبي الذي يأتي في صورة حمَل وديع اختير بديلًا عن التصوف الإيجابي المعهود. ويفترض البحث أن وراء ذلك اتجاها يرمي إلى اختزال الإسلام في مسوحٍ وشكليات؛ كيما تجعله هامدًا لا حَراك فيه، ناعمًا لا قوةَ تحميه، باهتًا لا ظلال تواريه، كنَسرٍ جناحاه يدِفَّان على الثرى، يحاكي قولَ المازني شاكيًا:

**يَا نَسْرُ ما لِلْجِنَاحِ لايَثِبُ وما لِعَيْنَيْكَ في الثَّرى أَرَبُ**

**أخلدْتَ للأرضِ غيرَ مُكْتَرِثٍ لَلشَّمْسُ تَذْكُو والرَّمْلُ يَلتهِبُ**

**وَمِلْتَ عن دَوْلةِ السَّماءِ فمَا يَفُوتُ مِنكَ الرُّمَاةُ ما طَلَبُوا**

يبغونه دينًا عوجًا؛ لايؤسس مجتمعًا، ولا ينشئ اقتصادًا، ولا يدير دولةً، ولا يبني أمة،لا يذب عن أرض ولا عرض، لا يحمي ذمارًا ولا غفارًا، بل يُسلِم الأمة أرضها وعرضها ومقدساتها، سلبيًّا هزيلًا يجلب البغاث إليه والضباعَ عليه، تحت مسميات التعايش والانفتاح، وما هو إلااستخزاء وانبطاح، وانفلات لا يعكس إلا قلبًا للموازين، وشططًا عن الدين، وعقيدةً عرجاء، وصوفيةً جوفاء، "ورهبانيةً ابتدعوها ماكتبناها عليهم"[1].

وتأتي هذه الصحائف في سياق إبراز دور الشعر في تحمله العبء الأكبر في التعبير عن التجربة الصوفية أكثر من الأجناس الأدبية الأخرى، وتلك حقيقة تساوق فيها الأدب العربي مع آداب الأمم الأخرى ومنها الأدب الفارسي مثلًا، ولعل قصائد عبد الرحمن جامي، وحافظ الشيرازي، وجلال الدين الرومي عكست بجلاء تَحمُّلَ القصيدة الفارسية مَهمة التعبير عن التجربة الصوفية وطرائق إبلاغ رسالتها إلى المتلقي.

كما تتهادى الصحائف طائعة في بيان إظهار نصاعة التصوف الذي بسط سلطانه على الأندلس وطبع الناس بطابَعه، صدْعًا بالحق، وردْعًا للباطل، ودواءً ناجعًا لكثير من أدواء الصراعات الدينية والاختلافات المذهبية والانقسامات العقدية، وهو ما يتبدى في ثنائية الظاهر والباطن، أو ثنائية المادة والروح، ففي حضور المادة يحتدم الصراع بين القوم فيكون شرسًا ضاريًا، فإذا ما آبوا إلى بواطنهم الروحية الباحثة عن الدائم والقار والجوهر ثابوا إلى رشدهم، وكذا الأمر إذا نشب صراع كلامي بين الاتجاهات الفكرية على اختلاف المذاهب والطوائف، وهو ما ينبئنا بأن اللياذ بحقيقة التصوف ينأى بالجماعة عن الولوج في خلافات اشتعل أوارها في عهود مضت، وهو ما يفضي إلى ضرورة إيجاد صيغة للتصالح الروحي بين هذا الشتيت من الاتجاهات الفكرية، ليكون "التصوف تسننًا بلا نصب، وتشيعًا بلا رفض" كما يقول د. سعد مصلوح، ولا يُظن أن ذلك داخلَ دائرةِ الإسلام فحسب بل إنه يمتد إلى علاقة الإسلام بغيره من الشرائع، وعلاقة الحضارة

[1] جزء من آية (27) سورة الحديد.

الإسلامية بغيرها من الحضارات، فالتصوف الحق يوحد ولا يشتت، ويجمع ولا يفرق، وذلك معنى عظيم من معاني التزكية.

كما تحاول هذه الصحائف إظهار جانب سلوكي من جوانب المتصوفة وهو أنهم لم يكونوا بمعزلٍ عن البرايا، أو قابعين وسط الزوايا، منطوين على أنفسهم، منكفئين على ذواتهم، يدَعون ما لله لله وما لقيصر لقيصر، بل كانوا يدبون على الأرض دبيبًا وقلوبهم ترنو إلى السماء رُنُوًّا، ذلك أنهم في مدارج المجاهدة والمكابدة تربوا على أن التصوف لا يمنع اللائذين به من أن يكونوا فاعلين في الأرض، فهم في الظاهر مع الخلق، وفي الباطن مع الحق، أفئدتهم بالله رضية، وغيرتهم على الدين قوية، رهبانَ ليل في المحاريب، فرسان نهار في الميادين، يخالطون الناس في معايشهم، يدركون حركة الكون ومجريات التاريخ وفِعلها في الممالك والديار. وقد صوَّر الشعر رباطاتهم في الثغور، ومجاهداتهم في العشية والبكور، وعبَّر عن التصوف وفعله في تزكية نفوس مريديه، مُظهِرًا حصافةَ فهمهم للدين، وعمقَ إدراكهم لمقاصده، وعملهم بمقتضياته، وإقامتهم لواجباته، وحمايتهم لأرضه ومقدساته، وإعلائهم لكلمته ورايته، وذبّهم عن حياضه وبيضته.

**أهداف البحث:**

– محاولة استلهام التجربة الصوفية، واستثمار طاقاتها الروحية، وتذوق جمالياتها الأدبية وإشراقاتها النفسية المودعة في خبيئات النص وبين أعطافه.

–استجلاء آفاق الوجدان والفكر والحضارة في تاريخ الأمة، رغبةً في تزكية النفوس، واستنهاض الهمم، واستثارة العزائم، أملًا في بعثٍ جديدٍ يؤمن بأنه لا يصلُح آخرُ هذه الأمة إلا بما صلُح به أولها.

**سؤالات البحث:**

ما أظهر نماذج التزكية الشعرية التي تغنى بها المتصوفة؟

ما الخصوصية التي تمتاز بها التجربة الشعرية الصوفية من غيرها؟

ما تجليات الشعر الصوفي الأندلسي على الحياة الأدبية؟

مَن أبرز الشعراء الذين عبَّدوا طريق التصوف في الأندلس؟

ما قيمة تقنيات الخطاب الصوفي؟ وهل يمكن أن تكون سببًا في الغموض وصعوبة فهم رمزية الباث على المتلقي؟

ما مدى تأثير الشعر الصوفي في إحداث تغيير نمط حياة الأندلسيين بتزكية نفوسهم وفي الحضارة بتوجيه دفتها؟

**منهج البحث ونطاقه:**

يعتمد البحث على المنهج التاريخي في التعرف إلى تاريخ التصوف في الأندلس وتراجم الشعراء الصوفيين وطبقاتهم وبعض التصانيف الأدبية في هذا الباب، كما يعتمد على انتخاب مقطوعات شعرية وتحليلها من خلال المنهج التحليلي لإظهار جماليات الخطاب وأثره في تزكية النفس.

**حدود البحث الزمانية والمكانية والموضوعية واللغوية:**

يسلط البحث الضوء على فترة امتدت طولًا حتى شملت قرونًا ثمانيةً من الزمن، وامتدت آثارها عرضًا حتى استوعبت شعوبًا مختلفةً من الأمم، في قطعة عزيزة تحكي تراثنا الأدبي والعلمي والحضاري في الفردوس المفقود ممثِّلًا لها بقرطبة وغرناطة في مقاربة تنسجم وبقية الممالك. وأما الحدود الموضوعية واللغوية ففي اختصاص الأدب الصوفي باللغة العربية.

**الدراسات السابقة:**

ثمة دراسات ذات صلة بموضوع البحث تماست معه، أو تناولته ضمن موضوعات الشعر الأندلسي والتاريخ الأدبي له؛ منها؛ الشعر الأندلسي في عصر الطوائف، الطاهر مكي، تاريخ الأدب الأندلسي عصر الطوائف المرابطين، إحسان عباس 2008، المائيات في الشعر الأندلسي عصر ملوك الطوائف، محمد بن عمر بن صالح الجديعي، 2016أصله رسالة ماجيستير جامعة أم القرى، الأخلاق الاسلامية في الشعر الأندلسي عصر ملوك الطوائف يوسف شحدة الكحلوت 2010، صورة الممدوح في الشعر الأندلسي عصر الطوائف 2015. تجليات التجربة الصوفية في الإبداع الشعري الأندلسي، زرقان عزوز،2023.

**فاتحة:**

حل التصوف بالأندلس فطاب مقامه وأزهر نباته؛ شعرًا صوفيًّا غذَّاه نمير عذب متصل بهدي الوحيين فأحيا رياضًا وزكى نفوسًا، ظهرت تجلياته في مقطوعات منتخبة من هذا اللون الشعري الذي ضرب له طريقًا في الأندلس وقد أحاطت الأندلسيين مخائل الترف وآثار النعيم، على أن التصوف في الأندلس قد نال تقديرًا خاصًّا بين مختلِفِ الطبقات؛ فتسلل إلى ساكني القصور، وآنس ربات الخدور، وراق لعدد غير قليل من الأدباء، وانسابت مواعظه رقراقة على ألسنة الخطباء، وحفلت ببديع أبياته دواوين الشعراء، فكان نتاجًا طبيعيًّا وعمليًّا على ما انطبعت به حياة الأندلسيين من انغماس في اللهو، إذ الفطرُ نزَّاعةٌ إلى غذاء روحي يخاطب الإنسان في حقيقته الباقية لا في ماديته الفانية، فيحررها من رِبْقَةِ شهواتها، وأَسْر ملذاتها؛ إحياءً لأرواحها.

على أن البيئة الأندلسية كانت ممهدة لتقبل التصوف وتشَرُّبه، وهي التي حفلت بشتيت المذاهب الفقهية، وعجَّتْ بمختلِفِ التيارات الفلسفية والحركات الإصلاحية والدعوات الصوفية، وكانت مسرحًا لتلك المناظرات التي دارت بين الفقهاء والمتصوفة، وما كان للشعر أن ينزويَ أو يتوارى، بل طغى حضوره حتى ملأ الدنيا وشغل الناس، فوصف الحركات والسكنات، والإيماءات والإيحاءات، وكشف عن أدق الخلجات في

بيان فرادة التجربة الصوفية وخصوصيتها، وجماليات المشهد وتجلياته، وأظهر طبيعتَه وأثره في الناس، وتداخلَه في نسيج حيواتهم؛ فاعلًا ومؤثرًا ومحركًا. وقد استحسن الخلفاء هذا اللون بشقيه الروحي والجهادي؛ فاستمعوا إليه، وشجعوا عليه؛ لاتساقه مع ما يناط بالخلفاء من إقامة الملة، وإصلاح الأمة، وممالأة العامة، وتماشيه مع الحكم والتوجه السياسي للدولة على اختلاف عهودها، وتناغمه مع الحركة النشطة المشعة للحضارة في أوروبا وطبعِها بطابَع الإسلام.

**التأثر والتأثير بين المشرق والمغرب في الشعر الصوفي:**

**بذور التصوف في الأندلس:**

حينما فتح الله على المسلمين أرض الأندلس وانتقل العرب بمشرقيتهم إلى الأرض الجديدة، دخل بعض التابعين مع حملة موسى بن نصير فبذروا بذور التصوف، وعلى رأسهم التابعي الورع حنش الصنعاني[2] الذي استقر في سرقسطة وبنى جامعًا بها، ومِثلُه في الصلاح داود بن ميمون بن سعيد[3]، ونعمان بن عبدالله الحضرمي الذي استشهد دفاعًا عن ثغور الأندلس[4]، وهناك من التجأ إلى الثغور الشمالية ودافع عنها كأبي الفتح الصدفوري، وفرقد السرقسطي وغيرهم ممن حظوا بعلو منزلة وحسن ثناء.

وكان لاتصال الأندلسيين بالمشارقة أثر في بلورة حركة الزهد وارتقائها، فمنهم من ضرب الأرض ابتغاء الرزق، أو طلبًا للعلم، أو قصدًا للحج؛ فاتسعت معارفهم لعلائق وتواشجات مع شيوخهم، فعادوا محملين بفكر صوفي نشروه في مغربهم[5]؛ فظهرت طبقة من الأتقياء والصالحين زهدًا وورعًا وابتهالًا، كما أن المصنفات الصوفية المشرقية التي دخلت إلى الأندلس كـ"قوت القلوب" لأبي طالب المكي ورعاية المحاسبي[6] وغيرها كانت نميرًا نهلوا منه، ولعل ما خطه ابن خلدون خير دليل على ما استفاضت به البلاد من الزهاد

---

[2] هو حسين بن عبدالله، كنيته أبو علي، وحنش لقبه، كان مع علي بن أبي طالب، غزا المغرب والأندلس، كان بسرقسطة وبها توفي. الحميدي ـأبو عبيد الله محمد بن فتوح، جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، تح:روحية عبدالرحمن السويف، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت،1417هـ=1997م، المقري، شهاب الدين أحمد، نفح الطيب، تح:إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 3: 7-8.

[3] عبد السلام غرميني، المدارس الصوفية المغربية والأندلسية في القرن السادس الهجري التاريخ والفكر، ط1، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، 1420هـ=2000م، ص25.

[4] الحميدي، جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، ص325.

[5] أبو عبدالله محمد التميمي (60هـ-1206م)، المستفاد في مناقب العباد بمدينة فاس وما يليها من البلاد، تح: محمد الشريف، ط1، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تطوان، 2002، 29:1.

[6] التميمي، المصدر السابق، 29:1.

والعباد والمتصوفة حين قال:"..على تقييد وصل من عدوة الأندلس، وطن الرباط والجهاد، ومأوى الصالحين والزهاد، والفقهاء والعُبَّاد"[7].

كما نفرت من علماء المشرق طائفة حملت معها صنوفًا من العلوم والفنون والآداب؛ فهرع الأندلسيون إليهم؛ وتتلمذوا على أيديهم، ونولوا نولهم؛ تأثرًا بهم وبتصوفهم، وقد رأوا أثر ذلك التصوف في اتصال ابن تومرت بالغزالي، ثم إن الباحث يرى نماذج من الشعراء والكتاب الذين ضربوا بسهم في أفانين المعرفة حتى توثب بعضهم مناصب رفيعة كابن الحكيم الرندي، وابن الجياب، وكذا ابن الخطيب الذي اتهم بالزندقة والإلحاد لآرائه الصوفية، وغيرهم. وحين نتتبع تراجم علماء تلك الحقبة نجد إحاطتهم بمختلف العلوم والفنون، أما الشعر فعَدُّوه من كمال ثقافة الفقيه والطبيب والمؤرخ.

إن أمثلة تأثر الأندلسيين بالمشرقيين كثيرة، نعد منها ولا نعددها؛ لتعلقها بما نحن بصدده؛ فكُتُبُ الجاحظ على ما حملته من فكرٍ معتزلي كانت قد نُشرت في الأندلس في القرن الثالث الهجري على يد علماء قرطبة كأحمد بن عبد الله الحبيبي، وأبي وهب عبد العلي بن وهب القرطبي، وأبي بكر يحيى بن يحيى، وقد جمعوا بين الاعتزال ومذاهب الباطنية وآراء الفلاسفة والفقهاء"[8]. وأن ابن طفيل (ت581هـ) –وهو تلميذ لشيخ فلاسفة الشرق ابن سينا– ورد مورده في الأفكار والمنهج وتضلع منه حتى صدر عنه أدب رفيع وفلسفة عميقة تمثلت في (حي بن يقظان) المعروفة بـ(أسرار الحكمة الإشراقية)، وعنوانها يشي بمضمونها من حيث غايتها الطامحة إلى معرفة الخالق والإيمان به، أو كما يقول المتصوفة "الوصول إلى الاتحاد بالله وإلى حالة من البهجة والمكاشفة"[9].

أما مسلمة بن المجريطي فقد أتى إلى الأندلس متأبطًا "رسائل إخوان الصفا" فبثها في الأرض الجديدة، ودخلت معها أفلاطونية حديثة فضلًا عما تكلم به ابن مسرَّةَ منها[10]، فحرَكَتُه –ابن مسرة– "كانت مزيجًا من التصوف والاعتزال"، وحين اشتهر أمره جلا عنها إلى الحجاز، ثم قفل منه إلى قرطبة واعتزل بجبلها، وظل يقرأ درسه على أتباعه، وعاش مع تلاميذه حياة مقفلة حتى مات"[11].

---

[7] ابن خلدون، شفاء السائل لتهذيب المسائل، تعليق الأب أغناطيوس عبده خليفة اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، دت، 29.

[8] آنخل بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، ص 324، 325.

[9] مصطفى الشكعة، الأدب الأندلسي موضوعاته وفنونه، ص686 – 688.

[10] هو محمد بن عبدالله بن مسرة بن نجيح القرطبي (269هـ/883م – 318هـ/931م) أول مفكر أصيل أظهره الأندلس، كان يستر آراءه وراء نسكه وزهادته، وكان أبوه عبد الله من أهل البيع والشراء، يهوى آراء المعتزلة. (آنخلبالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، ص 326–332).

[11] ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس 2: 217–218، وترجمته في: تاريخ الفكر الأندلسي، ص326–332.

وفي الشعر تأثر الشعراء الصوفية الأندلسيون بالمقدمات الطللية والغزلية التي ابتدأ بها قدماء الشعراء المشارقة قصائدهم، ولربما كان ذلك التأثر عصبيةً أو تقليدًا فنيًّا معهودًا أو حنينًا إلى مرابعهم الأولى فإنهم مزجوها بتصوير طبيعية استبدت بهم في الأرض الأُنُف؛ فانعكس ذلك على الطباع فصقلتها، والأخيلة فأخصبتها، وآيتها استعمال الصوفي الغزل، واستهلاله به، فمزج بين المرأة والطبيعة والخمرة والغزل، وهي العناصر التي صاغ منها حديثًا لطيفًا كان يستهويه، وشجوًا آسرًا ظل يردده ويهيم فيه، وغدا الطلل إرثًا وتقليدًا للشاعر الصوفي يصل به إلى ما يؤمه.

ولا ضير أن تكون المحبوبة عند كلا الشاعرين البدوي والصوفي سلمى أو ليلى أو زينب، فلا يكاد يفرق بينهما سوى أن الثاني يجعل منها رموزًا ومصطلحاتٍ لتجربته، فصرنا إزاء ضرْبٍ جديد يُدعَى (الغزل الصوفي)، يصف فيه الشاعر لواعجَ البين وآلامَ الفراق، رامزًا بذلك إلى معنى باطني هو الحب الإلهي، عبر عنه ابن عربي بقوله: "وجعلتُ العبارةَ عن ذلك بلسان الغزل والتشبيب؛ لتَعشُّقِ النفوس بهذه العبارات، فتتوفر الدواعي على الإصغاء إليها، وهو لسان كل أديب ظريف، وروحاني لطيف"[12].

ولا غرو أن نجده استفتح بمقدمة طللية دارت حول ذكر الركائب، واستيحاء مشاهد الطبيعة من قضيب، وبروق، وسحاب، وتشبيب بالحبيبة صانعًا من كل ذلك معارج للحب الإلهي[13]:

**عُجْ بالركائبِ نحو برقةِ ثَهمدِ حيثُ القضيبُ الرَّطْبُ والروضُ النَّدِي**

**حيث البروقُ بها تُرِيكَ وَميضَها حيثُ السَّحابُ بها يروحُ ويغتدِي**

**وارفعْ صُوَيْتَكَ بالسُّحَيْر مناديًا بالبِيضِ والغِيدِ الحِسانِ الخُرَّدِ**

**من كلِّ فاتكةٍ بطرْفٍ أحورٍ من كلِّ ثانيةٍ بجيدٍ أغيدِ**

**ترنو إذا لحظَتْ بمُقلةِ شادنٍ يُعزى لِمُقلَتِها سوادُ الإثمِدِ**

[12] ابن عربي، ترجمان الأشواق، ص10.

[13] السابق، ص90–94.

لم يكن ابن عربي وحده متأثرًا؛ فكأين من شعراء قد نحوا هذا المنحى؛ فقصائد ابن الجنان الأندلسي (ت648هـ) تمزج الغزل الصوفي بالوصف الطللي، كقوله[14]:

**يا حاديَ الرَّكْبِ قِفْ باللهِ يا حادِي وارحمْ صبابةَ ذي نَأيٍ وإبْعادِ**

**ما ينبغي لكَ إلا أن تصيخَ له سمْعًا ليسألَ عمَّن حلَّ بالوادي**

**فهل لديكَ من الأحبابِ مِن خَبرٍ وهلْ نزلْتَ بذاكَ الرَّبعِ والنَّادِي**

**حيث اللِّوَى يرتقي سامي اللواء بهِ ويلتقي عنده الحاضرُ والبادي**

**وحيث تلكَ القبابُ البِيضُ قد رُفِعَت يلْتاحُ من فَوقِها ذاكَ السَّنا البادِي**

**وكم معاهد أنسٍ لي بأربُعِهم؟ وفي مَها الحسنِ والحسنَى بميعادِ**

وقد أبدع ابن الجنان في المديح النبوي حتى إنه ليرى نفسه غريبًا في الأندلس، وسر غربته توْقُهُ إلى نجد والحجاز حيث ترامي القفار ومنائي الديار، فوادي القرى، واللوى، والخيام، ومبعث النبي صلى الله عليه وسلم ومهجره ومقامه تثير شجونه، وحين عبر عن ألفاظ الحب والوجد والحنين لم يكن إلى المعاهد والديار فحسب بل إلى الأساليب الشعرية المشرقية أيضًا؛ فأنشأ:

**رقَّتْ ورقَّتْ معانيها فمِن قَمرٍ حيَّا بِغُرَّتِهِ أو شادنٍ شادي**

**تلكَ الحياةُ، وهُم أرواحنا، فإذا ما فارقونا فلا نفعٌ بأجسادِ**

**البينُ يقتلني، والصبرُ يخذلني فمن يصْبِرْ يرى في الله أنجادي**

**واقرأ سلامي على تلك الخيامِ كما يرضى الوفاءُ بتكريرٍ وترددِ**

[14] ابن الجنان، ديوان: تح: منجد مصطفى بهجت، ص100–101.

**وقل غريبُكمُ في الغربِ ناءَ به يا حاديَ الركبِ قفْ بالله يا حادي**

وفي القرن الثامن نجد ابن خاتمة(ت770هـ) الذي يزخر ديوانه بقصائد تحوي مقدمات غزلية وأخرى في وصف الطبيعة فضلًا عن أشعاره الصوفية التي تجعله في مقدمة شعراء ذلك القرن، أما القرن التاسع الهجري فنجد يوسف الثالث، وعبد الكريم القيسي، وابن فركون قد تأثروا بتلك المقدمات الغزلية أيضًا.

وفي المصنفات الشعرية وجدنا الجراوي التادلي(ت609هـ) في (صُفْوَةُ الأدب ونخبة ديوان العرب) متأثرًا بأبي تمام في حماسته، وهو الذي طمح إلى بزها مكانةً وأثرًا، فلِمَ لا يطلق عليها"حماسةً" عساها تبلغ ما بلغته وتنال ما نالته من صيت طبق الآفاق؟ فإذا هو مختصرٌ عنوانَها إلى"حماسة الجراوي" أو "الحماسة المغربية"، فصارت "عند أهل المغرب كالحماسة عند أهل المشرق" كما يذكر عبد الملك المراكشي وابن خلكان[15].

ثم إنه عمد إلى مقاييسَ في الاختيار فأعملها في حماسته؛ كمقياس"الاختيار البيئي" وفيه قدم الشعراء المشارقة على المغاربة في كل باب؛ لأسبقيتهم بيئيًّا وزمنيًّا في الشعر، وهو تنبه حصيف لأهمية البيئة الشعرية والاختيار على أساس منها، فلم يُولِ الأندلسيين كبير اهتمام على الرغم من أنها "حماسة مغربية"، ثم إنه اختار للمشهورين كالمتنبي وأبي تمام والبحتري، والأخيران صاحبا حماسات وإن كان الجراوي خالف أبا تمام في الترتيب وتسمية الأبواب.

وغلبت على الجراوي نزعة تصوفية، فقدم الشعراء الإسلاميين على غيرهم ممن كانوا أولى بالتقديم زمنيًّا، دافِعه إلى ذلك تمحُّض تبركه بأشعارهم، ثم أرْبى؛ فبدأ النسيبَ بشعر حسان وكعب؛ لمدحهما رسول الله، فمن أبوابه: (باب المدح وما تفرع عنه)، ثم خص قسمًا كبيرًا منه أسماه (مدح النبي صلى الله عليه وسلم)، ولم يشأ أن يختصر منه كما فعل في غيره؛ "رغبة منه في كثرته، وتبركًا بتفضيله وجملته"، كما بدأه باختيار مقطوعة لعلي بن أبي طالب لدنو منزلته من النبي، وعظم تضحيته في الإسلام منذ صباه.وابتدر باب المراثي بـ(ما رُثي به رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم سائر المراثي). كما أسمى الباب التاسع (باب الزهد والمواعظ) فأكثر فيه من الرقائق التي تزهد في الدنيا ونعيمها، وتوقظ التائه اللاهي، وتنبه الغافل الساهي.

ومن التأثير المشرقي في الأندلس أيضًا أن تجد عناية كبيرة بشاعري العربية الطائي والمتنبي، فقد كان أهل المغرب يطلقون "الشِّعْرين" على شعر أبي تمام وأبي الطيب، ويقولون في ابن هانئ وابن دراج إنهما نظيران لحبيب والمتنبي"[16]، ولأن بعض الشراح والنقاد القدماء جمعوا بينهما كابن المستوفي في "النظام في شرح ديواني

[15] إسلام ماهر فرج عمارة، مناهج الاختيار في مجموعات الشعر العربي القديم، رسالة دكتوراه، ص536، ويراجع فيها ما بين الحماستين من تشابه واختلاف ص542.

[16] محمد بنشريفة، أبو تمام وأبو الطيب في أدب المغاربة،ص77.

المتنبي وأبي تمام"[17]، ومؤلف "المآخذ الكندية من المعاني الطائية" ومؤلف"نزهة الأديب في سرقات المتنبي من حبيب"،وكذا ابن لبال الأندلسي الذي يرد عليهما في رسالته:"روضة الأديب في التفضيل بين المتنبي وحبيب". فقد عرف الأندلسيون أبا تمام ووصل إليهم شعرُه في حياته، ففتنوا به، وشغلوا بفنه وصنعته، ووقع منهم موقع القبول والحظوة ما لم يدركه إلا المتنبي بعد ظهوره؛ تمثلًا بشعره، وردًّا عليه، ومعارضةً له، وشرحًا لغرائبه.

على أن أطرف ما وقفت عليه من خبر هذه الشروح الأندلسية شرح أبي الحسن فضل ابن فضيلة المعافري الأوريولي الذي فسر شعر المتنبي تفسيرًا صوفيًّا أسماه "شرح الأبيات الكندية"؛ جريًا على الطريقة الصوفية[18]، يذكر الدكتور بنشريفة أن العنوان شبيه في تركيبه بعنوان "المآخذ الكندية من المعاني الطائية" لابن الدهان، ولكن منحى هذا الأخير شيء آخر[19].

وابن فضيلة كان "أوحد عصره" في التصوف، ولا نبعد إن قلنا إنه –على ما تذكر مصادر ترجمته– كان شيخ طريقة، ثم أربى فجمع الأدب إلى التصوف، وسخَّره لخدمته، وأعمله في نشر طريقته، وآيته عكوفه على شرح شعر المتنبي في غرناطة التي نزح إليها مع أهل شرق الأندلس بعدما طردوا من ديارهم، ومنهم آل سيد بونه، وهم أصحاب هذه الطريقة الصوفية التي خرجت من رحم المعاناة وذاقت مرارة التشرد وقساوة التهجير فكانت أسبابًا داعيةً إلى الزهد والاعتبار بما حل بالممالك والديار، والرغبة في الانتقال من ضيق الدنيا إلى سعة دار القرار، هذه الأجواء جعلت الطريقة متفردة فأكسبتها قيمة معنوية إلى قيمتها الروحية، فكان لها تأثيرها البالغ في المجتمع الغرناطي[20].

وإذا كان بلاشير ذكر ما ترجمته: أنه "لم تر الأزمانُ التي تلت سقوط الموحدين أيَّ كتابٍ جديدٍ على ديوان أبي الطيب لا في المغرب ولا في الأندلس"[21] فإن الدكتور بنشريفة يعقب بقوله:"فأما في الأندلس فقد رأينا هذا الشرح الصوفي الذي كُتب في عهد بني الأحمر"[22]. ويبدو أن كتاب ابن فضيلة هذا مفقود؛ إذ لم أعثر على أحد تحدث عما انتخبه من الأبيات، أو عن منهجه في الشرح، بيد أنَّا على يقين من أن عنوانه يعرب

---

[17]أبو البركات شرف الدين المبارك بن أحمد بن المبارك الأربيليابن المستوفي(ت637هـ)، تحقيق:خلف رشيد نعمان، يقع في (11) جزءًا، صدر عن دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1989م، صدر الجزء الحادي عشر سنة 2008، وبقيت منه أجزاء.

[18]ابن عبد الملك المراكشي، الذيل والتكملة 5:541 حاشية رقم: 1.

[19]محمد بنشريفة، أبو تمام وأبو الطيب في أدب المغاربة، ص125.

[20]أبو عبد الله محمد بن عبد الله السلماني ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة 1:52.

[21]ديوان المتنبي في العالم العربي: 52.

[22]محمد بنشريفة، أبوتمام وأبو الطيب في أدب المغاربة، ص126.

عن مكنونه، فمن المحقق أنه وجه أشعار المتنبي توجيهًا صوفيًّا وشرحها شرحًا إشاريًّا، جريًا على عادة الصوفية من تأويل الغزل إلى الحب الإلهي، والخمريات إلى الخمرة الصوفية. وكثيرًا ما استشهد الصوفية بشعر المتنبي في مقامات ومناسبات وتجليات كما في "التشوف" للتادلي[23] و"روضة التعريف" لابن الخطيب[24].

**التصوف والعراك الأدبي:**

وصلت إلى الأندلس أصداء المعارك النقدية التي دارت رحاها في المشرق حول المتنبي من مجمل ما ألَّفه خصومُه وما خطَّه أنصاره، وأبرزها "المنصف" لابن وكيع، ومؤلفات الحاتمي –خصم المتنبي اللدود– وقد أشار إلى بعضها ابن حزم في الجمهرة[25] وغيرها، وهناك نقول في ذخيرة ابن بسام غير منسوبة تشير إلى استفادته من شرح البغدادي وردوده على ابن جني، ووساطة الجرجاني، وقد أشار الأعلم وابن سيدة إلى شرح ابن جني وشرحه الوحيد أيضًا[26]. كما أن "الموازنة بين الطائيين" للآمدي كانت حاضرة في الأندلس. وعلى أي فقد كان من آثار هذا كله أن ظهر في الأندلس من ينتصر للمتنبي ومن ينتقده، حتى وجدنا من ملوك الطوائفِ أدباءَ فُتنوا بشعر أبي الطيب وانتشوا به كالمعتمد الذي كان ينشد قول المتنبي[27]:

**أزورهم وسوادُ الليلِ يشفعُ لي وأنثني وبياضُ الصبحِ يغري بي**

وكان المظفر ابن الأفطس –صاحب الموسوعة الأدبية المعروفة بالمظفرية– ينكر الشعر على قائله في زمانه ويقول: "من لم يكن شعره مثل شعر المتنبي أو المعري فليسكت"[28]. وقد تطور هذا الإعجاب إلى مواقف نقدية تمثلت في طائفة من الأعمال منها؛ كتاب "الانتصار لأبي الطيب" لأبي القاسم بن عبد الغفور الكلاعي، والآنف الذكر كتاب "روضة الأديب في التفضيل بين المتنبي وحبيب" لابن لُبّال الشريشي[29]،

---

[23]أبو يعقوب يوسف بن يحيى التادلي ابن الزيات،التشوف: 346–353 تحقيق: أحمد التوفيق.

[24]أبو عبد الله محمد بن عبد الله السلماني ابن الخطيب، روضة التعريف (الفهرس) تحقيق: محمد الكتاني.

[25]يراجع في ذلك الجمهرة والرسائل.

[26]محمد بنشريفة، أبو تمام وأبو الطيب في أدب المغاربة، ص129.

[27]المقري، نفح الطيب 4:261

[28]ابن بسام، الذخيرة 2:641.

[29]هو أبو الحسن علي بن أحمد بن لبال الشريشي، ولد بشريش سنة (508هـ)، رفع ابن عبد الملك المراكشي نسبه إلى بني عبد مناف، كانت جل دراسته في إشبيلية، قرأ القرآن بالقراءات السبع، سمع صحيح البخاري على أبي الحسن شريح شيخ القراء والمحدثين بإشبيلية والأندلس في زمنه، روى الموطأ عن أبي بكر محمد بن طاهر وأبي بكر ابن العربي بإشبيلية أيضًا، درس النحو واللغة والأدب على أبي الحسن بن مسلم، وغيره، وقد هيأت له هذه الدراسة ثقافة واسعة عريضة، فكان معتنيا بالقراءات مجودًا لها، وافر الحظ من الآداب،حافظًا للتاريخ والنسب متقدمًا في العربية، عاقدًا للشروط ضابطًا لها". اشتغل بالتدريس

والأول مفقود؛ إلا أن مؤلفه قد نقل عنه في كتابه "إحكام صنعة الكلام"، وأشار إليه ابن الأبار وابن عبد الملك[30].

**دواعي التصوف في المجتمع الأندلسي:**

يذكر المؤرخون عن أهل غرناطة في الدين وصلاح العقائد أن "أحوالهم سُنِّية، والأهواء والنحل فيهم معدومة، ومذاهبهم على مذهب مالك بن أنس"[31]، وهو ما يشير إلى أن سمة التدين غلبت على المجتمع الغرناطي فتهيأ الأسباب التي مهدت لحركة زهد امتد تأثيرها إلى أوساط العامة والخاصة حتى قويت؛ فكثر الزهاد والنساك والمتصوفة.

وتذكر كتب التاريخ أن طاعونًا تفشى في حوض البحر المتوسط سنة 749هـ/147م، وراح ضحيتَه جمعٌ غفيرٌ من علماء الأندلس ورجال الدين والسياسة والأدب كابن الجياب وغيره[32]، وكان ذلك مما زهَّد الناس في الدنيا وعمَّقَ نظرتَهم إلى الوجود والخلق، ثم إن الحياة الماجنة التي غشيت أهل البطالة كانت سببًا قويًّا لظهور التصوف، "فقد انتشر بغرناطة شرب الخمر وتعاطي الحشيش خاصة في القرن الثامن الهجري"[33] ولعل لذلك صلةً بتفشي الطاعون الأسود في القرن الثامن"[34] فكان التصوفُ ردَّ فعلٍ طبيعيٍّ لإحداث توازن في المشهد برمته.

---

بإشبيلية مستقرًّا بها، اشتغل بالتوثيق والتدوين والتأليف فتعيش من ذلك، عاد إلى شريش في آخر العقد الرابع من القرن السادس أي حوالي سنة 540هـ، وهذا التاريخ يمثل نهاية عهد المرابطين في الأندلس وبداية عهد الموحدين، وكانت شريش أسبق مدن الأندلس دخولًا في الطاعة ومبادرة إلى المبايعة، وقد فُتحت صلحًا في أول يوم من ذي الحجة سنة 539هـ وكان بها ثلاثة آلاف فارس من المرابطين، كان ابن لبال قد جاوز الثلاثين فأقبل بعزم وحزم على التدريس ونشر العلم، واتسمت حياته بالفضل والخير والورع والزهد، وسرعان ما أصبح بفضل خصاله الحميدة وشيمه النبيلة "عينَ ذلك المصر، وفارسه في الفقه والنظم والنثر" كما يقول ابن دحية. وظل على حاله إلى أن توفي سنة 582هـ وهو ابن أربع وسبعين سنة. المطرب:97. الذيل والتكملة 171:5، نفح الطيب 231:4، بنشريفة، محمد، أبو تمام وأبو الطيب في أدب المغاربة، (بتصرف)، ص 174-176.

[30]الحسن الصغاني، التكملة 462:2، والذيل والتكملة 394:6.

[31]لسان الدين بن الخطيب، اللمحة البدرية، ص27، والإحاطة 134:1.

[32]محمد أحمد الطوخي، مظاهر الحضارة في الأندلس في عصر بني الأحمر،تقديم: أحمد مختار العبادي، الإسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة، 1997م. ص39.

[33]أحمد مختار العبادي، الأعياد في غرناطة،ص146.

[34]محمد أحمد الطوخي، مظاهر الحضارة في الأندلس في عصر بني الأحمر،ص39.

وكان لقدوم مهاجرين من الهند وسمرقند وخراسان واستقرارهم في الأندلس[35] كبير أثر في ازدهار التصوف الذي بدا متأثرًا "بالتعاليم الأفلاطونية الحديثة والتعاليم اليونانية والرومانية والفارسية والهندية"[36]،ينضاف إلى ذلك الحروب المتعاقبة التي خاضها المسلمون لصد الإغارات النصرانية عليهم فباتوا مترقبين يتنازعهم قلق واضطراب، ويتملكهم شعور بالحسرة والمرارة على انفراط عقد ممالكهم التي باتت تتساقط تباعًا، بيد أن التصوف كان ملاذًا وسُلُوًّا لهم من مرارة التشرد وهواجر الحرمان القائظة. ولعل الحروب السجال كانت دافعًا قويًّا لظهور نزعة التصوف في غرناطة وغيرها، بيد أن تلك الحروب لم تحل دون تتابع النشاط العلمي والثقافي والفكري وسيرورته في جنباتها، فكانت خيرًا على تلك الأوساط بأنْ عبَّدت الطريق، فقدحت زناد الفكر، وبعثَتِ الهممَ، ونشَّطتِ العقول حتى عُرِف عهد ملوك النصريين "بعهد الرخاء"[37].

وكان من نتاج ذلك ظهور أسماء لمعت في التصوف كابن عربي (ت638هـ) الذي بث تجربته الصوفية في (ترجمان الأشواق)، وشرحها في (ذخائر الأعلاق) و(فصوص الحكم) و(الفتوحات المكية). كما كثرت التصانيف الأدبية الصوفية ومنها؛ (روضة التعريف بالحب الشريف) لابن الخطيب الذي "عارض به ديوان الصبابة في المحبة وأخبار أهلها لابن أبي حجلة التلمساني (ت776هـ)، وقد بث ابن الخطيب في روضته أفكارًا فلسفية نثر عليها نظرات صوفية في محبة الله تعالى[38]، وكان لكتابه "استنزال اللطف الموجود في سر الوجود" معان رائقة في التصوف، ثم وضع محمد بن عتيق التجيبي الشقوري كتابه "المسائل النورية إلى المقامات الصوفية"[39]، كما كتب إبراهيم بن الحاج النميري كتابًا جمع فيه طرق المتصوفة أسماه "اللباس والصحبة"[40]، وصنف أبو عبد الله بن إبراهيم الأنصاري الساحلي[41] مصنفاتٍ عديدةً في التصوف؛ منها: بهجة الأنوار"، و"الأسرار"، و"إرشاد السايل لنهج الوسايل"، و"بغية السالك في أشرف المسالك".

---

[35]يوسف شكري فرحات،غرناطة في ظل بني الأحمر، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر،1982م، ص155-156.

[36]أحمدأمين، ظهر الإسلام،ص68. فرحات، يوسف شكري، غرناطة في ظل بني الأحمر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط1، 1982م، ص155.

[37]الدوسري، الحياة الاجتماعية في غرناطة في عصر دولة بني الأحمر، ص231.

[38]عبد الرحمن الحجي، دراسة الظاهرة العلمية في المجتمع الأندلسي، ص32.

[39]ابن حجر، الدرر، السفر الرابع، ص429-430.

[40]لسان الدين بن الخطيب، الإحاطة 1: 342-346

[41]هو محمد بن محمد بن عبد الرحمن بن إبراهيم الأنصاري الساحلي، من مالقة، يعرف بـ "المعمم"، رام العروج في مدارج السلوك، وانقطع إلى الخلوة، تولى الخطابة، توفي بمالقة سنة 754هـ.

وحينما نتتبع تراجم العلماء ونرقى في مدارج السالكين نجد أنهم ساحوا في الأرض طلبًا للهداية، والسياحة في تأويلها الصوفي مرتبة من مراتب تلقي الفتوحات الربانية، وقد رأينا ابن عربي وهو يشد رحله إلى تونس التي شهد فيها من الكشف أمارات، ومن الفيوضات الإلهية كرامات، يحكي العارف في تونس أنه في سنة590هـ/ 1175م وقعت قصة أبيات ذكرها ابن عربي في فتوحاته فأدرجها تحت عنوان:(في معرفة منازل الظلمات المحمودة والأنوار المشهودة)، وأورد مواقف؛ منها: أن (يجتمع جماعة في خلوة أو يُحَدِّث الرجل نفسه بحديثٍ لا يعلم به إلا الله، فيخرج أو تخرج تلك الجماعة فتسمعه في الناس يتحدثون به"[42]، وهو ما يشير إلى أن حالات المجاهدة ومعية الله أورثت السالك كرامة جعلت ما يدور بخلده حديثًا يردده الناس.

وحكي ابن عربي عن أبيات حدَّث بها نفسه وهو بمقصورة ابن المثنَّى بشرق تونس عند صلاة العصر، غير أنه وجد شخصًا يُنشِدُ تلك الأبيات في إشبيلية بعد ثلاثة أشهر، فسأله ابن عربي: لمن تلك الأبيات؟ فقال الرجل: إنها لمحمد بن العربي. فسأله: من أنشدك إياها؟ فقال الرجل: كنت جالسًا ليلةً بسوق إشبيلية في مجلس جماعة على الطريق، ومر بنا رجلٌ غريبٌ لا نعرفه كأنه من السُّيَّاح، فجلس إلينا فتحدَّثَ معنا ثم أنشدنا هذه الأبيات فاستحسناها وكتبناها، ثم غاب مرةً فلم ندر أمره، ولا كيف ذهب عنَّا، وما رأيناه"[43].

ومن العجيب أن الأبيات التي حدَّث بها ابن عربي نفسه في تونس، وأذاعها –ذلك الكائن المتصل بعالم الغيب أو المنتمي إليه، ثم طرقت سمعَ ابن عربي مصادفةً عن طريق مجهول فأنشدها هو الآخر في إشبيلية– تدور حول الغزل، ومطلعها:

**مقصورةُ ابنِ مُثَنَّى أمْسَيتُ فيها مُعَنَّى**

**بشـــــادنٍ تونُـــسيٍّ حُلوِ اللَّمى يَتَمنَّى**

فهل هناك من عالم الغيب من يلازم الإنسان وينقل ما ينطقه أو يحدث به نفسه فيسمعه من الناس؟ ربما؛ لكن لعل ذلك من العلوم الكشفية التي لا يؤتاها إلا أصحاب "الأنوار المشهودة".

ومن الآثار الصوفية التي انتشرت في المغرب وانتقلت إلى الأندلس ظاهرة الزوايا والأربطة التي كثرت في البلاد طولًا وعرضًا كغرناطة مثلًا، ولئن كان يناط بها حماية الثغور والأساطيل والمحارس الساحلية والقواعد البحرية من الغارات إلا أنها كانت مصانع للرجال، يحيون فيها حياة إيمانية وتربوية وروحية، تجتمع فيها "الحراسة

[42] ابن عربي، الفتوحات المكية 2: 90.

[43] المصدر السابق، والصفحة نفسها.

والزهد والتعبد وكثرة ذكر الله بصوت مرتفع"[44]، ويعزى لها الأثر الأكبر في ترسيخ الإسلام في القلوب وبث تعاليمه وإحيائها في النفوس، ولعل استمساك الموركسيين بعقيدتهم وذبهم عن دينهم إبان غروب شمس الحكم الإسلامي أو في إثر زواله كان من ثمرات تلك الرباطات والزوايا التي آتت أكلها فعمقت القيم الروحية، فضرب المسلمون يومذاك أروع الأمثلة فداءً لعقيدتهم[45].

ومن هذه الزوايا؛ زاوية الشيخ الصالح الولي أبي عبدالله محمدٍ بن المحروق، وزاوية ابن أخيه الفقيه أبي الحسن علي بن أحمد بن المحروق[46]، ورابطة العُقاب[47]التي نزل بها المتصوف الشهير عليُّ بن عبدالله النميري الششتري[48]، ورابطة ابن عبد البر بالبيازين، ورابطة القابطة أو القبطة في المرية[49] التي كان يغشاها شيوخ المتصوفة ويتعاهدونها وعظًا وتربيةً، ومنهم محمد بن إبراهيم بن محمد الأنصاري (ت749هـ)، وهو صاحب"طريقة محببة إلى أهل الثغور، فإذا رحل إليها تألَّف الناس عليه تألُّف النحل على أمرائها ويعاسيبها[50]معلنين بالذكر.

وإذا طوفنا في رياض الأندلس وجدنا بني الأحمر الأندلسيين–وهم سلالة من الخزرج– نسبوا إلى الأحمر لحمرة وشقرة في لون بشرتهم، تخذوا الأحمر شعارًا لهم، وصبغوا به قبابهم وقصورهم، ويُقال إن له دلالةً صوفية فهو" محل الجمال والحب والحكَمِ الإلهية"[51]، وقد أسسوا للتصوف باللون الذي اختاروه شارةً لهم. أما في الشعر فنجد أن الشعراء اندغموا في الحياة الأدبية والعلمية، إذ عمت بلادَهم نهضةٌ شعريةٌ في القرن الثامن الهجري، فنبغ شعراء مبدعون أعادوا إلى الأدب الأندلسي ألقه ورونقه ومنهم: لسان الدين بن الخطيب ذي الوزارتين،

[44]أحمد مختار العبادي، دراسات في تاريخ المغرب والأندلس، ص300.

[45]مجهول،مجاهد، نبذة العصر في أخبار ملوك بني نصر، ص110، 111.

[46]أبو عبد الله اللواتي، رحلة ابن بطوطة، ص672.

[47]العُقاب جبل يطل على خارج غرناطة. أبو عبدالله اللواتي، رحلة ابن بطوطة، ص672.

[48]وصفه ابن الخطيب بقوله:"عروس الفقراء، وأمير المتجردين، وبركة الأندلس، لابسُ العباءة الخرقة، سكن الربط، وآثر التجرد والعبادة، وله علم وعمل بالحكمة، ومعرفة بطريق الصوفية".لسان الدين بن الخطيب، الإحاطة 4:205.

[49]العذري، نصوص من الأندلس، ص86.

[50]لسان الدين بن الخطيب، الإحاطة3: 229–230.

[51]ابن عربي، ترجمان الأشواق، ص22.

والوزير ابن زمرَك، والوزير أبو الحسن بن الجياب، وابن خاتمة، وشاعر المرية، وابن شلبطور الهاشمي[52]، والوزير أبو عبدالله بن الحكيم اللخمي[53]، وابن جُزَيّ[54]، وأبو سعيد بن اللب[55]، وغيرهم.

على أننا نجد ابن الخطيب يفرد بابًا خاصًّا في كتابه "الكتيبة الكامنة فيمن لقيناه بالأندلس من شعراء المئة الثامنة" للمختار من شعر الخطباء والصوفية، وكان ابن الأحمر يشير إلى من تقلَّد هذه الطريقة حين يترجم للأعلام في كتابيه"[56]، وإذا كان ابن عربي تتلمذ على يد شيخه أبي عبدالله الغزال رئيس المتصوفة في المرية في عهد الموحدين، فإن الأخير تتلمذ على يد ولي الله أبي العباس بن عطاء الله المعروف بابن العريف (ت536هـ)[57]رأس الصوفية في الأندلس والمغرب، وله كتاب أسماه "محاسن المجالس، "ضمنه أصول طريقته، وأبو العباس له شعر يحمل السمات الصوفية، وهو مِزاجٌ من عمق العالم وإشراقة العارف، ورموز أهل الطريق.

وقد تفنن الشعراء في التنويع بين الأغراض الشعرية سواء التقليدية منها أو المحدثة بما فيها من موشحات وأزجال واستغاثة واستنجاد، وإن كان يؤخذ على شعرهم الديني جفافه وخلوه من حرارة العاطفة، أما شعر التصوف فيتوزع بين التوبة والإنابة والرجاء والزهد والتوسل ومدح النبي صلى الله عليه وسلم، والمولديات أو العيديات[58]، ويقال في "المولد النبوي"، ويلحظ أنهم "ينتقلون فيه من الوعظ المبتذل إلى وجد الصوفية أو الشيوصوفية دون تدرج أو تمهيد"[59].

---

[52]ابن شلبطور هو أبو عبد الله محمد بن محمد بن أحمد بن شلبطور الهاشمي المتوفى في مراكش سنة 755هـ، من أهل المرية، نفح الطيب،ج66، ص82 وما بعدها، الإحاطة، ج، ص60 – 364، نهاية الأندلس: 469-470.

[53]الحكيم اللخمي، أبو عبدالله محمد بن عبد الرحمن بن إبراهيم (660هـ -708هـ)رندي النشأة، إشبيلي الأصل، قدم إلى غرناطة أيام السلطان أبي عبدالله محمد بن محمد بن نصر، وألحقه بديوان الإنشاء، أديب شاعر، خطيب، فصيح القلم، أغرى به الأمير ولي العهد لأمور اختلف فيها، منها أبيات في هجو الدولة النصرية كانت سبب قتله. الإحاطة، ج2، ص444- 474.

[54]الكلبي ابن جزي، أحمد بن محمد بن تحمد بن محمد بن عبد الله بن يحيى، من أهل غرناطة، ولي القضاء ببرجة، ثم بأندرش من أعمال المرية، وولي القضاء بغرناطة، ولد عام 715هـ. الإحاطة، ج1، ص157 وما بعدها.

[55]أبو سعيد فرج بن قاسم بن أحمد بن لب التغلبي، من أهل غرناطة، قعد للتدريس ببلده، ولي الخطابة بالمسجد الأعظم، وأقرأ بالمدرسة النصرية، توفي سنة 783هـ. الإحاطة، ج4، ص225 – 254.

[56]إسماعيل بن الأحمر، نثير فرائد الجمان في نظم فحول الزمان، تح: الداية، محمد رضوان، المقدمة، ص170. وكتابه الآخر هو: نثير الجمان في شعر من نظمني وإياه الزمان.

[57]ترجمته في: شذرات الذهب، ج4، ص112، وكتابه "محاسن المجالس" نشره آسين بلاثيوس 1931م.

[58]إسماعيل بن الأحمر، نثير فرائد الجمان في نظم فحول الزمان، ص17، 174.

[59]آنخليالنثيا، ص46.

ويذكَر أنهم جمعوا في طريقتهم بين روح الشرق المتجذرة في نفوسهم من ناحية، وسحر الطبيعة الأندلسية من ناحية ثانية، فوصفوا الطبيعة والقصور والقباب والبرك وغيرها، يقول ابن هذيل التجيبي في غزالة من النحاس الأحمر على بركة في مكانٍ، فهي بلون الخمرة تعلوها الحُباب، فأنشد بديهةً وارتجالًا[60]:

**عَنَّتْ لنا من وحْشِ وَجْرَةَ ظبيةٌ جاءتْ لوِردِ الماءِ مِلءَ عِنانِها**

**وأظنُّها إذا حَدَّتْ آذانَها ريعَتْ بنا فتوقَّفَتْ بمَكانِها**

**حيَّتْ بِقَرْنَيْ رأسِهَا إذْ لم نجدْ يوم اللقاءِ تحيةً ببنانِهَا**

**حَنَّتْ على النِّدْمَانِ مِنْ إفلاسِهِمْ فرَمَتْ قَضيبَ لُجَيْنِهَا لحنانِها**

**لِلَّهِ دَرُّ غزالةٍ أَبْدَتْ لنا دُرَّ الحُبابِ تصوغُهُ بلسانِها**

ويظهر تأثر الشاعر بالتصوف واللون الأحمر في صورة الحُباب الذي يتعلق بالخمرة ذات اللون الأحمر، ولئن كان الغزال من صور البادية إلا أنه ملمح يشي بحنين الشاعر إلى مرابع صباه؛ فالظبية أو الغزالة –رمز المحبوب– مشتقة من الغزل، ومن معانيها الحب والنسيب والتشبيب، وقد ترمز إلى "الوحش الذي يألف القفر وهي من اللطائف الروحانية"[61].

حتى الألقاب كانت لها دلالاتها؛ فإذا كان لقب (الفقيه) سمة امتداح[62] يطلق على من نبغ من سلاطين غرناطة كمحمد الثاني لحذقه في نظم الشعر واهتمامه بالعلم والعلماء[63] وعدله وثقافته[64]، فإن لقب (الشيخ) المتسم بروح التصوف كان سمة للبعض الآخر من سلاطين بني الأحمر كمحمد الأول المعروف بزهده وورعه ولبسه الخشن[65]وخصفه نعليه، ومما يُذكَر عنه أنه لما دخل غرناطة بدا في هيئة متواضعة، عليه

[60]أبو زكريا يحي بن أحمد بن هذيل التجيبي، من أرجدونة شمال مالقة (ت753هـ). الإحاطة ج4: ص 390 وما بعدها.

[61]ابن عربي، ترجمان الأشواق، هامش ص42، 80.

[62]المقري، نفح الطيب 1: 221-222

[63]ابن الخطيب، اللمحة البدرية، ص8.

[64]اللمحة البدرية، ص38.

[65]الإحاطة 2:94، واللمحة ص30

"شاية[66]مضلعة، وأكتافها ممزقة"، وكان يعتقد في الصالحين وكراماتهم، ومن ذلك توجهه إلى المتصوف أبي مروان اليحانسي في وادي آش في مرحلةٍ عصيبةٍ من جهاده ضد نصارى شبه الجزيرة طالبًا منه أن يعينه بدعواته المجابة"[67]. وتشير المدونات الأندلسية إلى أن (محمدًا الأول آيةٌ من آيات الله في السذاجة والسلامة والجَهْوَرِيَّة، جنديًّا، ثغريًّا، شهمًا، أيِّدًا، عظيمَ التجلد، رافضًا الدَّعة والراحة، مؤثرًا للتقشف، والاجتزاء باليسير، متبلِّغًا بالقليل، بعيدًا عن التصنع، يؤثر البداوة)[68]وأنه لم تُرَهْبِنْهُ حياة التصوف إنما صاغته التربية الصوفية فصيرته مرابطًا ذائدًا عن الدين، مجاهدًا الصليبيين.

لم تكن حالة فردية أو استثنائية، فكأين من مصادر تحدثت عن سلاطين كُثرٍ في بني الأحمر وصفتهم بأوصاف سلوكية ذات بُعدٍ تصوفي، سلكوا فيها طريقًا هو أقرب إلى تصوف الصحابة؛ ولا غرو؛ فبنو الأحمر يرتفع بهم النسب إلى سعد بن عبادة الذي تحدروا منه، وتذكر المصادر إلى أن تصوفهم لم تداخلْه الفلسفة ولم تُشُبْهُ معمَّياتُها، فليس شبيهًا بتصوف ابن عربي والششتري مثلًا، أما نعوتهم ففيها آثار التزكي ومعانيه، فقيل: اعتدال أبي الحجاج يوسف الأول وميله إلى الإصلاح[69]، وتواضعُ محمد الخامس وسيره بحاشية صغيرة في الشوارع، وارتداؤه ملابس غير مترفة[70]، واعتقاده في الصالحين وكراماتهم[71]، تواضع محمد السادس وسيره على أقدامه في غرناطة عاري الرأس مشمرًا عن ساعديه، مخاطبًا العامة في الطريق[72]. ولعل هذا الطُّرُزُ من السلاطين يشيير إلى أن متصوفة الأندلس لم يكونوا خارج سياق الزمن وحركة الحياة، بل اتسموا بالتواضع ولين الجانب، ومحبة الخلق ومخالطة الناس، وبث الخير وتحقيق العدل ما جعلهم ينهضون بشؤون البلاد وسوس العباد، من صور حفظها الأدب الصوفي.

إن الحبَّ عند الصوفية يتَّسع مجاله لحب الخير للغير وخدمته وهدايته صافيًا لا تشوبه أوضار نفس أو سخيمة صدر، وقد استلهموا من الطبيعة صفات الذات الإلهية التي تعني الجمال والجلال والكمال، فخلعوا عليها نعوت الشخوص، وراحوا يستنطقونها، ويفكون شفراتها، ويحسنون إعمالها في شعرهم، ويسقطون

---

[66]الشاية أو الشاشية: طربوش مغربي طويل، لباس قومي في المغرب القديم. الإحاطة 99:22، والششتري، الديوان، حاشية ص345.

[67]الأزدي، تحفة المغترب، ص68، 69.

[68]الإحاطة 94:2.

[69]ابن الخطيب، اللمحة البدرية ،ص89.

[70]المصدر نفسه ص101.

[71]المقري،نفح الطيب 126:10.

[72]المصدر نفسه والصفحة نفسها.

عليها عرفانياتهم، والأمثلة كثيرة منها ما سبق ذكره من قول ابن هُذيل في وصف غزالة، وهذه صورةٌ أخرى لابن عربي في حمامة[73]:

**ناحَتْ مطوَّقةً بحقِّ حزينِ وشجاةُ ترجيعٍ لها وأنينِي**

**جرت الدموعُ من العيونِ تَفجُّعًا لحنينِها فكأنهنَّ عُيونُ**

وعلى أيٍّ؛ فإذا كانت الصحائف قد رسمت صورة للتأثر الأندلسي المغربي بالمشرق فثمة دراسات أخرى رصدت"آثار التصوف المغربي في الفكر الصوفي المشرقي"[74]، وهو ما يشي بأنها تحمل معنى رائقًا بِسُموِّ الفكر وبعد الغاية فتنساب المعاني بينهما جيئةً وذهابًا، وتنداح آثارها، فتكون وحدة الشعور آكد وأبقى، ووحدة الموقف آصر وأقوى، وتتهيأ النفوس للتلقي.

**نقوش شعرية صوفية على جدران معالم:**

امتدت مظاهر التصوف إلى معالم حضارية تعكس امتزاجًا معرفيًّا وخليطًا ثقافيًّا يتآلف مع الواقع، ويتعانق بحميمية عناقًا تتفاعل فيه مكونات الشيئين وذراتهما، أو يتصارعان تصارعًا أليفًا عنيفًا يجمع الدين والسياسة والفن والأدب ووجوه الحياة بعضها إلى بعض، فرأينا أشعار ابن زَمرَك وابن الجياب وابن الخطيب منقوشة على جدران أروقة القصور وقبابها وحمَّاماتها بخطوط آية في الجمال، وغاية في الزخرفة المنمقة الأخاذة، تنم عن بُعدٍ حضاري وفكري وفني للتصوف، وصلة وطيدة"بين الشعر والمبنى، بين البناء الشعري والبناء المعماري، بين اللفظ والخط، وتقيم وشائج بين المبنى والمار أو المتفرج؛ ولا يُظن أنها "مجرد زخارف خاوية لا معنى لها سوى التدليل على أن الشعر الأندلسي جاء يلفظ أنفاسه الأخيرة على جدران الحمراء"[75]، بل لابد أن وجودها يحمل معانيَ ودلالات، فإذا كانت تمجد السلاطين وتمدحهم فإنها تضطلع بغاية كبرى تتمثل في أنها تلفت الأذهان إلى ضرورة الترقب لما يدبره الأسبان من مؤامرات ضد آخر معاقل المسلمين.

ظلت هذه النقوش على كثرتها معجِبةً يتأملها الناظر في المباني والحواري والممرات والحمامات والوضوء حتى على أسرَّة النوم[76]، ولعل تكثيفها –على هذا النحو–كان أشبه بقرع الأجراس من خطر بات يتهدد الوجود العربي الإسلامي؛ فكأنها وصايا السلف للخلف تحريضًا على الانتصارات وإذكاءً للمعنويات.

---

[73]عاطف نصر، الرمز الشعري عند الصوفية،ص430.

[74]عبد العزيز بنعبد الله، معلمة التصوف الإسلامي،ط1، دار نشر المعرفة، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، المغرب،2001م.

[75]حسناء الطرابلسي، حياة الشعر في الأندلس،ص424-426.

[76]صلاح جرار، ديوان الحمراء، ص27، 28.

على أن هناك ملمحًا يُستنبط من وراء تلك النقوش يتمثل في مضامينه الداعية إلى الزهد، فنحن عن الدنيا زائلون، ولها مفارقون، وهو معنى يتأكد حين نجد أن هناك طبقيةً أيأست الناس من نيلِ حقٍّ سليبٍ سطا عليه بغاة الخلائق، فما من سبيل سوى الأخذ باللطائف والحقائق. ولعل أول ما يطالع الزائر في الصالة الأمامية لبرج الأميرات أبيات مجهولة القائل نقشت على جدرانها؛ تقول[77]:

**يـا داخلًا بالله قفْ وتأمَّلِ في بهجة الحسنِ البديعِ الأكْمَلِ**

**سَرِّحْ بِطَرْفِكَ في مَحاسِنِ منزِلٍ عَبَقَتْ لنا نفحاتُها كالمِنْدَلِ**

**وإذا نَظَرْتَ إلى الحقيقةِ قلتَ لي: السِّرُّ في السُّكَّانِ لا في المنزلِ**

وفي قصر الحمراء نجد أشعارًا منقوشة في موضعين:في صالون البارتال(برج الوصيفات) وفي برج الأسيرة، وقد أخذت شكل لوحة جدارية لابن الجياب يقول[78]:

**الحمـدلله على مـا مَنَحَـا من أنْعُمٍ تترى أصيلًا وضُحىً**

**كم نعمةٍ أسبغَهـا تفضُّلًا منه وكم قرَّب ما قد نَزَحَا**

**أرجو كما أَنعَمَ فيما قد مضَى لعله فيما بَقِي أنْ يَسْمَحَا**

**إن لم أَكُنْ أهلًا لما آمُلُهُ فاللهُ أهلٌ أن يُتمَّ المَنَحَا**

أما الطبيعة فأذكت هذا الجانب التصوفي الوجداني التأملي؛ هرع إليها الشعراء لائذين بها كما لاذ ابن زَمرك،يقول[79]:

**ولله مبناهُ الجميلُ فإنه يفوقُ على حُكْمِ السعودِ المَبانِيا**

---

[77]نفسه، ص203.

[78]نفسه ص165وما بعدها.

[79]صلاح جرار، ديوان الحمراء،ص129-144.

فكم فيه للأبصارِ من مُتَنَزَّهٍ تجِدُّ به نفسُ الحليمِ الأمانيَا

تبيتُ له خمسُ الثُّرَيَّا مُعيذةً ويُصبِحُ معتلُّ النواسِمِ راقيا

به القبةُ الغراءُ قلَّ نظيرُها ترى الحُسْنَ فيه مُسْتَكِنًّا وباديا

تمد لها الجوزاءُ كفَّ مُصافِحٍ ويَدنو لها بدرُ السماءِ مُناجِيا

وتهوي النجومُ الزُّهْرُ لو ثَبَتَتْ بها ولم تَكُ في أُفْقِ السماءِ جَوارِيا

ولَوْ مَثَلَتْ في ساحَتَيْها وسابقَتْ إلى خِدْمَةٍ تُرْضِيهِ منها الجواريا

ولا عَجَبٌ أنْ فاتتِ الشُّهْبَ في العلا وأنْ جاوزَتْ فيه المَدَى المُتناهِيا

فبين يدَيْ مولايَ قامتْ لِخِدْمَةٍ وَمَنْ خَدَمَ الأعلى استفادَ المَعالِيَا

وتظهر في الأبيات علاقة تشابه ترتد إلى ما رَشَحَتْ به الفلسفة الأفلاطونية من علاقة العالم المثال بظله الأرضي مما يبعث على تأويل النصوص تأويلًا يمنحها مزيدًا من الإيحاءات، وتعانقًا يشي بأن ثمة توافقًا وتواؤمًا بين الموجودات، فالقصر يقابل الكواكب، والأجرام تعانق الطبيعة، والثريا تخمس عليه معوذةً، والنواسم العليلة تهب راقية، والزخارف الموشاة "علامات تحيل على خصائص المعمار كما تحيل على خصائص الكون والأجرام"[80]، ولاشك في أن التشابه واقع من خلال معرفة الأشياء الظاهرة والباطنة، وكذا في العالم العلوي والعالم السفلي، ولنتأمل هذه الموازنة القائمة على فكرة التشابه ومحاكاة الطبيعة عند ابن زمرك حين يقول في القصيدة ذاتها[81]:

بها البهوُ قد حازَ البَهاءَ وقَد غَدَا بِهِ القَصْرُ آفَاقَ السَّمَاءِ مُبَاهِيا

[80] صلاح جرار، ديوان الحمراء، 132.

[81] المصدر السابق: ص138-141.

**به المرمر المَجْلُوُّ قد شفَّ نورُهُ فيجْلُو من الظَّلْمَاءِ ما كان داجيا**

**إِذَا مَا أضَاءَتْ بِالشّعَاعِ تَخالُهَا على عِظَمِ الأجْرامِ مِنها لآلِيَا**

على أن ثمة خيوطًا صوفية تبدت في رموز بعض الألفاظ كالظلماء والأجرام والأنوار الإلهية والشعاع واللآلئ والمرمر وغيرها، ولا يخفى ما بينها من علاقة ضدية تتآلف في تأويلها صوفيًّا. وهناك مقطوعة مفعمة بروح التصوف مؤلفة من ستة أبيات مجهولة القائل وجدت منقوشةً على مستدير القبة الرئيسة من صالون السفراء[82]، تقول[83]:

**تحييكَ عنِّي حين تُصبِحُ أو تُمسي ثغورُ المُنى واليُمنِ والسعدِ والأُنسِ**

**هي القبة العليا ونحن بناتُها ولَكِنْ لِيَ التفْضِيلُ والعزُّ في جِنسِي**

**جوارحُ كنتُ القلبَ لاشَكَّ بينها وفي القلبِ تبدو قوةُ الروحِ والنفْسِ**

**وإن كان أشكالي بروجَ سَمائِها ففيَّ عَدا ما بينها شَرفُ الشَّمسِ**

**كسَاني مولايَ المؤيَّدُ يوسفٌ ملابسَ فخرٍ واصطناعٍ بلا لَبْسِ**

**وصيَّرَني كرسيَّ مُلْكٍ مؤيّد علاهُ بحقِّ النورِ والعرشِ والكرسي**

وتشبهها نقوش أخرى من بيتين لمجهول يظهر فيها الدعاء إلى الله تعالى والتضرع إليه، تعكس صدق التجربة الصوفية، ولعل تكرار نقشهما في غير مكان من قصر الحمراء وجنة العريف ما يشي بذلك، يقول[84]:

**يا ثقـتي يــا أملي أنت الرجا أنت الولي**

[82] نفسه ، ص110.

[83] نفسه، ص111-113.

[84] نفسه، ص68.

**فبالنـبي المرســـــلِ اختِـــمْ بخـــير عملي**

ونلحظ أن النقوش تجمع الفن إلى التزكية، والحقيقة إلى الرمز، والفرادة الفنية إلى الحكمة الصوفية، فإذا أبصرها الرائي وأمعن فيها كانت عونًا له على فك ما غُمِّي عليه من رموز المعنى فيدركها في دلالات المبنى، بعدما أمْلَتْ عليه التدسسَ لقراءة ما خفي واستكن من أفكار، واستحثته على قدح زناد فكره لإيجاد علاقات بين الأشياء، فثمة "تطابق بين الكون والقصر، فالقصر صورة مصغرة من الكون، والعالم السفلي صورة مصغرة من العالم العلوي"[85]ولا يخفى أن فكرة التطابق أو الاتحاد هذه من أبرز نتاجات التصوف الفلسفي وأهم أفكاره، وقد حفلت النقوش بها مثلما حفلت بفكرة "المثال" والصورة الصوفية، ومن ذلك قول ابن زمرك المنقوش[86]:

**منــازلُ فيـها للعيـــــونِ منازِهٌ تُقَيِّدُ منها الطرفَ أو تعقِلُ العَقْلَا**

**وأبدى بهـا أُفْقُ الزجـاجِ عجائبًا تُخَطُّ على صفح الجمالِ وتُسْتَمْلَى**

**تَعَدَّدَ فيها اللونُ والنورُ واحِدٌ فإنْ شِئْتَ قُلْ ضدًّا وإنْ شئتَ قُلْ مِثْلَا**

ومن العلماء الكبار الذين كان لهم دور في الحياة الأندلسية ابن لبال الشريشي، وكان يُنعَت بالقاضي الزاهد كما وصفه الرعيني أكثر من مرة[87]، قال ابن الزبير:"وكان زاهدًا ورعًا فاضلًا من أفضل أهل زمانه وأورعهم" و"أخباره في ورعه كثيرة"[88]، ويشير ابن عبد الملك إلى سيرته خلال تلك الفترة التي تقلد فيها القضاء فيقول:"وكان من أفاضل قضاة زمانه صدعًا للحق في قضائه، وقيامًا بالعدل في أحكامه، لا تأخذه في الله لومة لائم". فقد "ولي القضاء به (يعني بلدته) فحُمدَت في ذات الله مآثره وآثاره، وسارت في العدل أخباره"، وكان للقضاء كارهًا فارًّا منه، فتعلق به أهل بلدته وأحاطوا به ومنعوه، ولما أجبر على القضاء قال:

[85]حسناء الطرابلسي، حياة الشعر في نهاية الأندلس، ص431.

[86]صلاح جرار،ديوان الحمراء، ص156-158.

[87]برنامج الرعيني:90و122.

[88]صلة الصلة:109.

**كنتُ مذ كنتُ كــارهًا أنْ أَلِي خُطَّةَ القضا**

**لم أُرِدْهـــــا وإنمـــــا ساقــها نحـوي القضا**

وقال يتشوق إلى الروضة المقدسة الطاهرة، ويسلم على محمد سيد ولد آدم في الدنيا وسيد الناس في الآخرة:

**سلامٌ ولا أقرَا سلامًا على هندِ صرفتُ إذًا مسرايَ عن مَسْلك الرشْدِ**

**على قمرٍ لو أطلعَتْهُ يدُ الثَّرى لَقَصَّرَ عن لألائه قمرُ السَّعدِ**

**وأربى على نور الغزالة نورُه كما يَفْضُلُ الحرُّ الكريمُ على العبدِ**

**نبيٌّ عليهِ من تلألؤِ نورِهِ تلألؤ بَرْقٍ أسرجَتْهُ يَدُ الرّعْدِ**

**نما من قريشٍ في ذُؤابَةِ هاشمٍ فما شئتَ من فضلٍ عميمٍ ومن مجدِ**

**وما أنشدَ المشتاق إنْ هبَّتِ الصِّبا "ألا يا صبا نجدٍ متى هِجتَ من نجدِ"[89]**

لم يكن تأثير التصوف في شعر الغزل والمولديَّات فحسب؛ بل امتد إلى الحنين، والرثاء، وكذا في التهاني والتبريكات لمناسبات الأعياد واعتلاء العرش وولاية العهد وميلاد الأبناء، وقد استن الشعراء سنة حميدة حين استهلوا تهانيهم بذكر الجناب النبوي الشريف تبركًا، وولجوا منه إلى غرضهم من القصيد، وهو أمر يحسب لشعراء المتصوفة الذين أبدعوا في تشكيل شعرهم بالمصطلحات الصوفية كذكر معجزات النبي بين يدي تهانيهم فكثر ذلك في سياق المدح ما أثرى شعرهم أسلوبيًّا على مستوى البنية والتركيب، ولا يتسع المقام لإيراد شواهد دالة على أثر التصوف في الأغراض بعامة، وحسْبُ السطور إيراد قصيدة للوزير الرئيس (أبي بكر بن عاصم)يهنئ فيها السلطان بعيد الأضحى عام 811هـ، يقول:

[89] المطرب:97.

**زَمانُ التَّداني بالأمَاني مُسْعِفُ وحَالُ الرِّضا مِنْ يُمنِهِ تُتَعَرَّفُ**

**وتُبْلِغُنِي ريحُ الصَّبا من لَدُنْكُمُ رَسائلَ فيها رأْفَةٌ وتَعَطُّفُ**

**وجَدَّدَ شَوقِي مَوقِفِي في معاهِدٍ تَشُوقُ إلى عَهْدِ الصِّبا وتَعَطُّفُ**

**وقفتُ بها أُخْفِي غَرامِي وأدْمُعِي تبوحُ بِمَكْنونِ الهوى وتُعَرِّفُ**

ثم ينتقل إلى مدح ابن نصر متأثرًا بألفاظ الصوفية كالصب، أثار، الوجد، نيل المنى، وبرموزهم كوميض البرق، والعيس، والدجى، والمطايا؛ يقول:

**وخِلْتُ شذا الأزهارِ تحمِلُهُ الصَّبا ثناءَ ابنِ نَصْرٍ حين يُحكَى ويوصَفُ**

**ومما أثار الوجْدَ بين جوانحي حمامٌ بأعلى الدَّوْحِ قد ظل يهتِفُ**

**ألا يا وميضَ البرْقِ هل أنتَ مُسْعِدٌ على السُّهْدِ أجفاني وهلْ أنتَ مُسْعِفُ**

**ويا راكبًا جَدَّ المَسِيرُ به التَفِتْ لِصَبٍّ له في جانبِ الحيِّ مَوقِفُ**

**ويا حاديًا بالعيسِ قد لازمَ السُّرَى يُكِلُّ المطايا عزمُهُ ويُكَلِّفُ**

**أرِحْها فإنَّ الأمْنَ والعِزَّ والغِنَى ونيلَ المنَى من دونِ ما تتكلَّفُ**

**إذا ما المقَامُ الناصِريُّ قصدْتَهُ فلا الرِّفْدُ منزورٌ ولا الوَعْدُ مُخْلَفُ**

ولعل الشاعر لم يرد المدح والتهنئة التكسب قدر ما أراد التشفع بأمراء بني نصر الذين يمتد بهم نسبهم إلى الصحابة، والتشوق إلى أزمان أظلتهم وأراضٍ أقلتهم، وهو معنى في التزكية والتشوف لذلك الجيل تمثلًا به.

**طبيعة التجربة الشعرية الصوفية:**

تمتاح التجربة الصوفية من ثلاثة ينابيع: ينبوع الحب، وينبوع الحنين؛ حنين الروح إلى موطنها الأول، وينبوع الخمر، وعلى الرغم من أنها أغراض أصيلة في الشعر العربي إلا أنها تأخذ شكلًا مختلفًا وتكتسب معنى جديدًا في التجربة الصوفية، لم يكن الشعر الصوفي تعبيرًا عن عاطفة غيبية فحسب بل هو نتاج معرفة ذوقية وظلال نورانية، وسلافة نبع غدق دافِق، ومعرض محافلَ لمناجاة الذات الإلهية، وسرد للتجربة الذاتية وهي ترتاض على التخلي، وتأخذ بمجامع النفس إلى التحلي، لتشهد في سيرها كرامات الإلهام والتجلي، وهي مقامات يفيض بها المحبُّ على محبيهِ من عباده المصطفَيْن الأخيار حين تتراءى لهم رؤى خاصة بهم كأنهم يرونها رأي العين فيذكرونها، ومنهم من يطوي عنها الذكر صفحًا إخباتًا وإخلاصًا، أو مخافة التهم كما يرى ابن الفارض:

**يا رُبَّ جوهَرِ عِلْمٍ لو أبُوحُ بِهِ لقِيلَ لي أنتَ ممَّن يعْبُدُ الوَثَنا**

طفق الشعر الصوفي يسبح في هاتيكم الفضاءات، فغدا طاقة معرفية لراغبيه، وتجربة روحية وتأملية لشاديه، ونميرًا عذبًا لظامئيه، تقشفًا وزهدًا، وتذكيرًا ووعظًا، ومديحًا نبويًّا عطرًا أكثر الشعراء منه. ومما يستأنس به في مقام (الحب الإلهي)ما غنت به رابعة فجعلته غاية، فقالت:

**أحبُّكَ حُبَّيْن حُبَّ الهوى وحبًّا لأنكَ أهلٌ لِذاكا**

**فأما الذي هو حبُّ الهوى فشُغلِي بذكرِك عمَّن سواكا**

**وأما الذي أنت أهلٌ له فكشْفُكَ لي الحجْبَ حتى أراكا**

**فلا الحمدُ في ذا ولا ذاك لي ولكنْ لكَ الحمدُ في ذا وذاكا**

وغنى له الحلاج فجعله اتحادًا مع المحبوب حتى الفناء فيه:

**أنا مَنْ أهوى ومَنْ أهوى أنا نحـن روحـــانِ حللْنـا بَدَنـا**

**فـإذا أبْصَـــرْتَني أبْصَـــرْتَهُ وإذا أَبْصـــرْتَهُ أبْصَـــرْتَنَا**

ويقول ابن الفارض[90]:

**ومازلتُ مذْ نِيطَتْ عليَّ تمائِمي أبايعُ سلطانَ الهوى وأبايعُ**

**وإني مذْ شاهدْتُ فيَّ جمالَه بلوعةِ أشواقِ المحبةِ والعُ**

**أراني بوادِي الحبِّ أرعَى جمالَه ألا في سبيل الحُبِّ ما أنا صانِع**

**صبرتُ على أهوالِهِ صبْرَ شاكرٍ وما أنا في شيءٍ سوى البعدِ جَازِعُ**

**خصوصية اللغة الصوفية:**

ثمة لغة صوفية تتكون بعد لأي من التأمل والرياضات الروحية حتى إذا ما عبر المبدع عن تجربته عكف عليها يقلب بصره فيها ويديم النظر إليها فيعالجها بالتخير والانتقاء والتقديم والتأخير، وليس هناك لغة صوفية بالمعنى الاصطلاحي، فهي لغة عادية وما هي بعادية، ولئن كانت الكلمات هي الكلمات بيد أنها تختلف في الدلالات، ثمة تطابق واختلاف بين "الدال والمدلول.. بل هما يستمدان معناهما من خلال التمثيل الثقافي"[91] الذي يعني مطابقة الدال للمدلول بالكلمة والجملة، ولعلنا نجد مفارقة بين التجربة الصوفية والتعبير عنها على أسنة أقلام بعض الدارسين الذين يذهبون إلى ضرورة التمييز والفصل بينهما[92]، وإن كان هناك رأي وجيه لا يجد لهذا الفصل مسوغًا علميًّا، بل يرى أن التجربة لو كانت منفصلة عن التعبير لما تحققت إمكانية القراءة أصلًا كما يعتقد وليم راي[93]، ولعل هذا هو الأقرب إلى الصواب إذ إن المطابقة بين التجربة والتعبير عنها في وعاء لغوي حاصلة بالفعل؛ وإلا فمن أين نتجت هذه اللغة الخاصة بالمتصوفة؟ لا يعزب عنا أن كثيرًا من الكلمات لها دلالات في الشعر؛ لكنها تكتسي دلالات أخرى في التصوف، فالسُّكْر فقْدُ العقل لأثر، بيد أنه في الاستعمال الصوفي يدل على قمة المعرفة والوصول، فالخمر عند ابن الفارض ليست الخمر التي يسكر بها النُّدامى يقول:

---

[90] ابن الفارض، الديوان الكامل، ترتيب وتدقيق: سمير شيخ الأرض، دار الكوثر، دمشق، 1999م.

[91] ميشال زكريا، الألسنية وعلم اللغة الحديث، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، لبنان، 1986م، ص180.

[92] سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، دار ندرة للطباعة والنشر، 1981م، ص13.

[93] وليم راي، المعنى الأدبي، ترجمة: يونيل يوسف عزيز، دار المأمون، بغداد،1987م، ص225.

**شربْنا على ذِكْرِ الحبيبِ مُدامَةً سَكِرنا بها من قبلِ أن يُخلَقَ الكَرْمُ**

**فلا عيشَ في الدنيا لمن عاش صاحِيًا ومن لم يمتْ سُكرًا بها فاتَهُ الحَزمُ**

**على نفسه فليبكِ من ضاع عُمرُه وليس له منها نصيبٌ ولا سَهمُ**

وهنا يمكن القول بوجود علاقة توتر قائمة بين اللغة الأدبية والتصوف، يراها دارسون "علاقة تضاد"[94]، ألقت بظلالها على القصيدة الصوفية فأكسبتها بعدًا وتكثيفًا، فالشعر بوح وإعلان بما تمور به العاطفة والوجدان، والتصوف كَتْمٌ وسترٌ في خبايا القلب ومكنونات الجنان، وما من طريق للجمع بينهما إلا بالتأويل مسبارًا لفك الشفرات وفهم المضامين.

وهو أمر يرتد بنا إلى تقنيات أسلوبية في النص الصوفي، ومنها؛ المحسنات البديعية من الطباق والجناس والازدواج والمقابلة وغيرها وكان العصر الأيوبي بها حفيًّا، ولئن عدها دارسون بعدُ مظهرَ ضعف، غير أن ما عدوه ضعفًا هو أليق تقنية أسلوبية للتعبير عن التجربة الصوفية من حيث إنها تتعاطى مع التضاد، وتتعامل مع جدلية الظاهر والباطن، وتتشكل من خلال طائفة من التعارضات كالهجران والوصال والحنين والصدود والعاذل.. وهو اللائم المعروف غير أنه عند الصوفية قد يكون عاذلًا معرفيا للقلب والروح وهو العقل أو الدين، وهذه التعارضات جعلت شاعرًا تفيأ ظلال ذلك العصر الأيوبي وهو عمر بن الفارض يبدع في استعمال تلك المحسنات البديعية، ويحسن توظيف التعارضات في تجربته الشعرية الصوفية، لم تكن بين حلية لفظية بل تقنية أسلوبية من جوهر التجربة ذاتها، ولنتأمل الطباق والمقابلة والجناس والازدواج وحسن التقسيم في قوله:

**هو الحبُّ فاسلمْ بالحَشَا، ما الهَوى سَهْلُ فما اختاره مُضْنىً به ولهُ عَقلُ**

**وعِشْ خاليًا، فالحبُّ راحتُه عَنىً وأوّلُهُ سُقمٌ، وآخره قَتلُ**

**ولكن لديَّ الموتُ فيه صبابةً حَياةٌ لمنْ أهْوَى عَليَّ بها الفضْلُ**

[94] المرجع السابق، ص48.

**نصَحتُكَ عِلمًا بالهَوى والذي أرى مُخالفتي، فاخترْ لنفسكَ ما يَحلو**

**فإن شِئتَ أن تحيا سعيدًا، فَمُتْ بِهِ شهيدًا، وإلاّ فالغرامُ له أهلُ**

**فمن لمْ يَمُتْ في حُبِّهِ لمْ يَعِشْ بِهِ ودونَ اجتناءِ النحلِ ما جنَتِ النَّحْلُ**

وبما أن الشعر يمتاز بجزالة اللفظ ورحابة الدلالات فذلك يمنح الشاعر الصوفي حرية انتقاء الطريقة والأسلوب إلى ما يؤمه، فيؤثر التلميح على التصريح في مكاشفات الوصول ومشاهدات الولاية دونما إسهاب حتى لا يقع في مزالق مع الفقهاء، فالشعر يمنحه فرصة "ليقول في شعره ما لم يقله في كلامه لأهل زمانه"[95].
وقد عبر الشاعر الصوفي عن جوانيات مشاعره وحرارة إيمانه من خلال التوشيح والزجل، وكلاهما أقرب إلى القصيد، ومن توشيحات ابن عربي[96]:

**سرائرُ الأعيانِ لاحتْ على الأكوانِ للناظرينْ**

**والعاشقُ الغيرانُ من ذاك في بحران يُبدي الأنين**

**يقولُ والوجدُ أضناهُ والسُّهدُ قدْ حيَّرْ**

**لما دنا البُعدُ لم أدرِ مِنْ بَعْدُ مَنْ غَيَّرْ**

**وهُيّم العبدُ والواحدُ الفردُ قد خيَّرْ**

والذي عليه الصوفية أن اللغة مهما بلغت قوتها فهي محدودة بل عاجزة عن نقل الفكرة الباطنية، "فكلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة"[97]، والرؤية هي ما يحياه الصوفي من مجاهدة، وما يلقاه في طريقه من مكابدة،

[95]عبدالقادر الجيلاني، ديوان القصائد الصوفية–المقالات الرمزية، تحقيق: يوسف زيدان، التمهيد، ص7.
[96]المقري، نفح الطيب، ج1، ص408.
[97]النفري، المواقف والمخاطبات، عناية آرثر يوحنا أربري، القاهرة، مكتبة المتنبي(د.ت) ص51.

وما يعايشه من تقلبٍ في الأحوال، وتنقلٍ بين المقامات، فليس بدعًا بعدُ أن تولد القصيدة الصوفية من رحم الألم، وتَنتُج من عذابات الوجد ومعاناة الروح، فروحانية التجلي ومقاربات الإلهام هي التي تفرض ذاتها على القصيدة الصوفية أكثر من الدواعي الفنية المعهودة، ذلك أن رحلة العارف من التخلي، ومعارج روحه إلى التحلي، وبلوغه أسمى المقامات في التجلي تُدخله في حالة أخرى يغيب فيها؛ وحين يبلغها تنثال عليه العبارات انثيالًا دونما طلب منه أو تعنٍّ؛ فيعبر عن مشاهداته وإلهاماته استجابة لنداءات الإشارة، دونما التفات منه إلى تزويق العبارة وتنميقها، وهو في سيره إلى الله يصف مشاهداته، حتى إنه لربما تتقارب العبارات في تشكُّلها مع ما يملَى على الأنبياء إملاءً، وما ذاك إلا لقاعدة تجذرت، وأواصر في نفسه تأصلت، ربطت العبد بالرب من أثر رياضات روحية قاهرة، قوامها الحب الإلهي"يحبهم"، فوقعت الاستجابة على الفور"ويحبونه"[98]، وهو ما حدا بابن عربي في الفتوحات المكية إلى تقسيم الحب إلى ثلاث مراتب كما يراها منصف عبد الحق:الحب الطبيعي،الحب الروحاني، والحب الإلهي.

"الحب –عند ابن عربي– مقام إلهي –أي صفة إلهية– وصف بها الحق نفسه أولًا وقبل كل شيء، غير أن القرآن ألحقها بباقي الكائنات، وهذا الحب الإلهي (المنسوب إلى الله) هو الدافع إلى خلق العالم"[99]، ولهذا ميز ابن عربي بين نوعين من الحب الإلهي:حب الله للعالم والموجودات(وهو هنا صفة إلهية أزلية)، وحب الصوفي لله، وهو صفة إنسانية غايتها التعلق بالألوهية[100].إن ابن عربي جسد ما أُلْهِمَه من علوم إلهية تجيئه إلهامًا وأفكارًا فلسفية كدَّ في تأملها برموز صورية في شكل رموز وعلامات ورسومات، وحين شرحها استعمل لها مع لغته الرمزية تقنية ابتكرها ارتكزت على مثلثات ومربعات ودوائر تتقاطع وتتداخل فيما بينها، فاتسمت بالصعوبة والغموض حتى ليعسر فهمها على القارئ إلا من تصدى لفك رموزها وتمرس بها وكان في طبقة ابن عربي، "فما عند الله ليس له مثيل"[101].

وحين عبر عن أفكاره عبَّر برسومات متداخلة مثَّلت جواهر الأشياء التي تتألف منها، فبدت كأنها في مركز دائرة يخرج منها شعاع[102]، وهو ما تبرزه إحدى الزخارف المنقوشة في قصر الحمراء (الناحية اليسرى من القصر)،فثمة رسم متداخلٌ تحيطه نقوشُ قصيدةِ ابن الخطيب التي يقول فيها[103]:

---

[98]ينظر في هذا إلى ما كتبه قاسم غني، تاريخ التصوف في الإسلام، ص764 وما بعدها، نقلًا عن: عباس يوسف الحداد، مرجع سابق، ص50، 51.

[99]منصف عبدالحق، الكتابة والتجربة الصوفية (نموذج محيي الدين بن عربي)، مطبعة عكاظ، الرباط، 1988م، ص376.

[100]المرجع السابق :ص387

[101]الطاهر مكي، دراسات أندلسية، ص184.

[102]صلاح جرار، ديوان الحمراء، ص103-104.

[103]المصدر نفسه، ص103.

**رَقَمَتْ أنامِلُ صانعي ديباجي من بَعدِ ما نَظَمَتْ جواهرَ تاجي**

**حكيتُ كُرْسِيَّ العَروسِ وَزِدْتُهُ أنِّي ضَمِنْتُ سَعادِةَ الأزواجِ**

ولعل هذه الزخارف الداخلية هي أقرب إلى دوائر ابن عربي، فبينما نُقِشَت في المركز لفظة (الله) تمركزت في دوائر ابن عربي لفظة (الحضرة)، فهل ثمة تشابه ما بينهما؟ ربما يجد الناظر في ذلك تطابقًا بين الكون وجوهره، والقصر ونقوشه، والأشكال التجريدية وانعكاساتها على طريقة ابن عربي في بناء الأشكال والرموز. ولابن عربي نظرية في الحقيقة المحمدية متفرعة من مذهبه العام في وحدة الوجود، وتتلخص في أن الحقيقة المحمدية التي يسميها "القطب" حينًا و"روح الخاتم" حينًا آخر هي المنبع القديم الفياض بأنواع الكمالات التي تحققت في الأنبياء من لدن آدم إلى محمد صلى الله عليه وسلم، وفيمن بعده من الأتباع من الأولياء. وقد عبر ابن زمرك عن تلك الحقيقة في إحدى المولديات؛ بقوله:

**يا حبذا بلدةٌ كان النبي بها يَلْقَى الملائِكَ فيها آيَةً سَرَحَا**

**يا دارَ هِجرتِهِ، يا أُفْقَ مَطْلعِهِ أكرِمْ به نسَبًا بالعزّ متَشحا**

**من عهد آدمَ ما زالت أوامرُهُ تُسامُ بالمجد من آبائِهِ الصُّرَحَا**

وقد أورد الشعراء فكرة الوحدة المطلقة، ويعد أبو محمد عبد الحق بن إبراهيم بن محمد بن نصر الشهير بابن سِبعين المرسي الأندلسي (ت667هـ) من القائلين بها، وهو رأسُ جماعة تتألف معظمها من الفقراء وأصحاب العبادات، مضوا يسرعون في البلاد مشتملين بكساء من الصوف حاملين متاعًا غليظًا ينامون عليه في الطريق، وكانوا يُسَمَّوْن "السبعينية"[104]اعتبروا الوجود واحدًا، وقد أشاع الششتري –وهو تلميذ ابن سبعين– مذهب الوحدة المطلقة في قصائده، ومنها[105]:

**كشف المحبوبُ عن قلبي الغَطا وتجلَّى جهرةً مِنّي إليَّ**

[104]المقري، الإحاطة، 2: 120.

[105]الششتري، ديوانه، ص80.

**لم يشاهدْ حسنُهُ غيري ولم يبقَ في الدير سِوى المشهودِ فيّ**

**ورأى الأشياءَ شيئًا واحدًا بل رأى الواحد وترًا دون شيّ**

هكذا عبرت الأشعار عن قضايا تصوفية مهمة،أومأت الصفحات إليها سريعًا؛ بيد أن هناك ما يتعلق ببعض المظاهر اللغوية وهو ما يجرنا إلى الحديث عن تمظهرات اللغة في الشعر الصوفي.

**تمظهرات اللغة الشعرية الصوفية وتقنياتها:**

من خلال استقراء الديوان الشعري الصوفي الأندلسي نجد أن الشاعر وظف عدة تقنيات في الخطاب؛ منها: سلاسة الأسلوب وملامسة الجانب الإنساني في النفس البشرية، ومنها أيضًا توظيف الغموض، وقد أخذ أشكالًا عدة استعمل لها الرمز، والكناية، وضرب الأمثال؛ ليحمل البيت الشعري دلالات خاصة، ولربما أدى ذلك إلى غموض الخطاب وصعوبة فهم رمزية الرسالة على غير المتخصص، ولعل التعبير عن القضايا الغيبية والإلهام وشهود الذات الإلهية؛ يُعجِز العقلَ البشريَّ واللغةَ عن وصفه في الموقف الشعري، ينضاف إلى ذلك قيود الوزن والقافية والصورة الفنية[106]، ولذا كان الرمز في التجربة الصوفية ملجأً للتعبير عن الحقيقة المتوخاة، ودارت هذه الرموز حول: المرأة، والخمر، والطبيعة، بيد أن هناك سدًّا منيعًا اصطدم به الشعراء تمثل في ما استقر عليه المجتمع من قيم وأخلاق سائدة، وسلطة الفقهاء وعلماء الشريعة، لاسيما أن "الشعراء أضافوا إلى الشعر الموسيقا والرقص؛ لتأجيج المشاعر والوصول إلى حالة الوجد الصوفي"[107].

وتمظهرت اللغة الصوفية في أقانيم مختلفة أبرزها: الثنائية التقابلية: وهي ظاهرة لغوية أسلوبية اتسم بها الشعر الصوفي بعامة، تتمحور التجارب حولها، وتتمثل في ذاتين؛ ذات الشاعر الصوفي مبدع النص المعبِّر عن نفسه بضمير المتكلم من جهة، وذاتٍ محبوبة؛ هي ذاته سبحانه وتعالى التي وصف بها نفسه، ويُعبَّر عنها بضمير الغائب تذكيرًا أو تأنيثًا، إفرادًا أو جمعًا من جهة ثانية، هذه الثنائية أملت على الشعراء صوغ تجاربهم في قالبها، ووضع نظرتهم للكون في إطارها، فتهيأت للنص الصوفي أسباب خلوده وسيرورته المنطوية على "جدلية الخفاء والتجلي"[108]، سواءٌ في الضمائر المستعملة أو في طبيعة التجربة نفسها.

---

[106]محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الإسلام، ، ص136.

[107]المرجع نفسه، ص7.

[108]عباس يوسف الحداد، مرجع سابق، ص54.

ولا أدل على ذلك من تجربة ابن عربي في الحب الإلهي التي انطلق فيها من نظرته إلى وحدة الوجود، فجعل من الحب دينًا، ونظرته إلى الأديان على أنها دين واحد تشترك في أصلٍ واحدٍ هو الحب، تدعو الإنسان إليه من خلال مخاطبة شيء واحد فيه هو القلب[109]، يقول[110]:

**لقدْ صارَ قَلْبِي قابلًا كلَّ صورةٍ فمَرْعىً لِغِزْلانٍ ودَيْرٌ لِرُهبانِ**

**وبيتٌ لأوثانٍ وكَعبةُ طائفٍ وألواحُ توراةٍ ومصحفُ قرآنِ**

**أدينُ بدينِ الحُبِّ أنَّ توجَّهَتْ ركائِبُهُ فالدِّينُ دِينِي وإيمَانِي**

وفي الحكمة الإشراقية وجدنا ابن خاتمة يقول[111]:

**يا نازحين وهم في القلب سكَّانُ وراحلين وما ساروا ولا بانوا**

**عجبتُ تشتاقكم نفسٌ وناظرها وأنتمُ فيهما روحٌ وإنسانُ**

**أنتم أنا، وأنا أنتم مطابَقةٌ لو افترقنا لغال الحبَّ نسيانُ**

أما ابن الزيات الكلاعي فله قول في الإشراق تتضح من خلاله مراميه في حالات الشهود والتجلي يقول[112]:

**شهودُ ذاتك شيءٌ عنكَ محجوبُ لو كنتَ تدركه لم يبق مطلوبُ**

**عُلُوٌّ وسُفْلٌ ومن هذا وذاك معًا دَوْرٌ على نقطة الإشراقِ منصوبُ**

---

[109] محمد مصطفى حلمي، الحب الإلهي في التصوف الإسلامي، دار القلم، القاهرة، ص132.

[110] ابن عربي، ذخائر الأعلاق، ص43، 44.

[111] ابن خاتمة: الديوان، ص83.

[112] المقري، الإحاطة، ج1، ص294.

ومن خصائص الشعر الصوفي استعمال الرمز والكناية والأمثال، فيرمز إلى المحبوب بمحبوبات مشهورات بحسنهن وأخلاقهن، وما مسمياتهن سوى إشارات حسية للدلالة على الجمال الإلهي، يقول ابن الفارض[113]:

**وتظهر للعشاقِ في كلِّ مظهرٍ من اللبسِ من أشكالِ حُسنٍ بديعةِ**

**ففي مرةٍ لُبنَى، وأخرى بثينةٌ وآونةٌ تدعَى بِعَزَّة عزتِ**

**ولسْن سواها لا ولكنَّ غيرَها وما إنْ لها في حسنِها من شريكَةِ**

ولئن كانت الرموز تلويحات إلا أن فيها كتمًا وصونًا لسر المحبوب، فيلجأ الشاعر إلى الرمز للتعمية والإيهام، فليس المعنى الظاهري مقصودًا بل ما وراءه، ولما نما إلى ابن عربي أن الناس فهموا ترجمان الأشواق على ظاهره ارتاع وفطن إلى ضرورة شرحه بنفسه، وكذا صنع ابن الفارض حينما اتهم بمغازلة ابنة شيخه صراحةً مما ألجأه إلى شرح ديوانه شرحًا ذوقيًّا؛ دفعًا للتهمة وإبراءً للذات، يقول[114]:

**كلَّما أذْكُرُهُ مِنْ طَلَلٍ أوْ رُبوعٍ أوْ مَغَانٍ كلَّما**

**أوْ بدورٍ في خدورٍ أفَلَتْ أوْ شُموسٍ أوْ نَبَاتٍ نجَمَا**

**أو خليلٍ أو رحيلٍ أو ربىً أو رياضٍ أو غياضٍ أو حمىً**

**أو نساءٍ وأنوارٍ جَلَتْ طالعاتٍ كشُموسٍ أو دُمىً**

**كلَّما أذكره مما جـــرى ذِكْرُهُ أو مِثْلُهُ أنْ تفْهمَا**

**صفـــةٌ قدْسِـــيَّةٌ عُلْـــوِيَّةٌ أَعْلَمَتْ أَنَّ لِصِدْقي قِدَمَا**

[113] ابن الفارض: الديوان، ص23.

[114] ابن عربي، ذخائر الأعلاق، ص 22.

**فاصْرِفِ الخاطِــرَ عنْ ظاهرِها واطلُب الباطنَ حتَّى تَعْلَمَا**

إن أهم ما يميز التجربة الشعرية الصوفية هو الكتمان والستر، فلغتها رمزية إشارية مشفرة، تعوز القارئ إلى الوقوف على آليات تكونها وفك شفراتها، لتعدد دلالاتها وتأويلاتها، وهو ما عبر عنه الروذباري بقوله:" علمنا هذا إشارة، فإذا صار عبارة خفي"، فالكتابة الصوفية مشفرة "تكتب بعلامات لا يعرفها سوى كاتبها وقارئها، فهي ترميز سري بالكتابة يُعَوَّل عليه إذا شعرَ الكاتبُ والقارئ أن المكتوب يحتاج إلى سترٍ"[115].صاغها عبد الكريم الجيلي بقوله[116]:

**مفاتيحُ أقفالِ الغيوبِ أتتْكَ في خزائنِ أقوالي فهلْ أنتَ سَامعُ**

**وها أنا ذا أُخفِي وأظهِر تارةً لرمزِ الهوى ما السرُّ عندِيَ ذائعُ**

**وإياكَ أَعنِي فاسمعي جارتي فما يُصرّحُ إلا جاهلٌ أو مخادِعُ**

**ولكنَّني آتيكَ بالبدرِ أبلجًا وأُخفيهِ أُخرى كيْ تُصان الودائعُ**

**ورمزُ الهوى سِرٌّ ومدْفَنُهُ الحشَا ودونكَ والتَّصْريحُ عنهُ مَوانِعُ**

**سأنشي رواياتٍ إلى الحق أُسْنِدَتْ وأَضربُ أمثالًا لما أنا واضعُ**

وفي الديوان الصوفي ذكر للناقة والجمل، ويعنيان صدق مجاهد المتصوفة وسلوكهم المستمر إلى الله ورياضاتهم التي يجهدون أنفسهم فيها لتنقية النفس من أوضارها، لترفرف لطيفة، يقول ابن عربي[117]:

**وحيَّاك من حيَّاكَ خمسين حِجةً بعَوْدٍ على بدءٍ وبدْءٍ على عَودِ**

[115]جابر عصفور، بلاغة المقموعين، مجلة ألف، عدد:12، ص26، نقلًا عن: الأنا في الشعر الصوفي، عباس يوسف الحداد، ص43.

[116]عبد الكريم الجيلي، النادرات العينية، ص68، نقلًا عن: عباس يوسف الحداد، الأنا في الشعر الصوفي، ص41.

[117]ابن عربي، ترجمان الأشواق، ص58، 59.

**قطعت إليها كلَّ قفرٍ ومَهْمَهٍ على الناقةِ الكَوماءِ والجملِ العودِ**

إن هذا اللون الأدبي أظهرنا على مضامين الفكر الصوفي ومعتقدات المتصوفة الكونية ورموزهم اللغوية التي يلمحها القارئ في شعرهم الذي يحفل بآليات لغوية وسياقات فكرية تتناثر في صفحة الديوان الصوفي بعامة، بيد أن "تكرار الآليات لم يمنع من أن يكون لكل صوفي تجربته الشعرية الخاصة جدًّا التي لايشاركه فيها أحد، فيما يشبه بصمة الإصبع؛ تتقارب في شكلها من البصمة الأخرى، ولكنها تفترق افتراقًا لا يقبل التماثل، بل ويؤكد الخصوصية"[118]، وليس معنى ذلك محض التماثل أو التشابه، فلا تشابه بين ذواتين، "والشاعر الحق لا يخمل أخاه، ولكلٍّ طريقة هو مؤثرها ومهْيَعٌ هو سالكه" كما يقول أبو همام عبد اللطيف عبد الحليم، ولئن تشاركا في مورد الانتقاء والامتحاء؛ إلا أن ثمة تباينًا بل تفردًا بين الذوات على مستوى التركيب والتصوير.

**بين الشعر الصوفي والشعر العذري:**

هل ثمة صلة بين الحب العذري والحب الصوفي؟ يمكن القول بداية إنه لا علاقة بين الشعرين إلا من حيث المبدأ والغاية، فالشاعران يعبران عما يتملكهما من عاطفة مشبوبة استبدت بكل منهما تجاه محبوبه، يتوسل إليه بألفاظ وتعابير حسية يبثها في أعطاف القصيدة العذرية أو الصوفية، هكذا وجدناها عند قيس وكثير وجميل وغيرهم، وألفيناها عند شعراء الصوفية كرابعة العدوية، وابن عربي، وابن الفارض، وعمر اليافي، وعبد الغني النابلسي وغيرهم. كلا الفريقين يجمعهما حرقة الشوق ولهيب الجوى، والخوف من الهجر والقِلى، والمتصوف إذا ذاق جوانية الحب الإنساني وعذاباته، وتباريح الهوى وأناته، فسيحيل ذلك إلى روحانية الحب الإلهي وفيوضاته، فيأخذ من الحب الإنساني سبيلًا إلى الحب الإلهي، ارتقاءً من السفلي إلى العلوي، ومن الحاضر إلى الغائب، ومن المقيد إلى المطلق، يدفع به الأول على الارتقاء إلى الثاني، والثاني إلى تجليات العارف وكراماته، وشهوده مقاماته.

إن تجربة الحب عند ابن عربي في ترجمانه وذخائره دائرة في فلك إبداعه الشعري وشرحه النقدي، ولئن خفي مفهومها، ودق سرها؛ فشرحه يجليها، وتفسيره يخرجها من الخصوص إلى العموم؛ لأنها رحلة حب حقيقية نعم ابن عربي بلذائذها مع ابنة شيخه مكين الدين رُستم، وتدعى "النظَّام" التي استهوته في ريعانه حسنًا وجمالًا، وحينما تعلقت ذاته بالله تعالى اتخذ من صفاتها الحسية متكأً يبث من خلالها أشواقه الروحية ومنطلقًا إلى منعطفات سلوكية معضدًا بها تجربته؛يقول:

[118]عباس يوسف الحدَّاد، الأنا في الشعر الصوفي، ص40.

**يا صاحبيَّ بِمُهْجَتِي خَمْصانةً أَسْدَتْ إلَيَّ أيادِيًا وَعَوارِفَا**

**نَظَمَتْ نِظامَ الشَّمْلِ فَهْيَ نِظامُنَا عرَبِيَّةً عَجْماءَ تُلْهي العارفَا**

شُغِف بالنَّظَّام حبًّا حتى استبدت بقلبه، فاستحضرها في تجربته، ثم صارت عونًا له على الرحلة ولأوائها؛ يقول:"فانتظم شملي بنظمها، فهي عربية بي مِنّي، وعجماء فيما عرَّفتْني من ربي"[119].لم يجنح به شبابه ولم يهو به هواه، بل تمازج حبه الإنساني مع حبه الإلهي، طاهرًا عفيفًا، يأوي إلى ركن شديد في تربية روحية درج عليها في حداثته، فأورثته قلبًا نابضًا بالإيمان في يفاعته، فلاذ به واعتصم. بهذا فاضت غزلياتُه، واتسمت بالعفة والبعد عن الفحش أبياتُه، وكان ظاهرُها مَرقاةً لباطنها.

ثمة –إذن– دراسات[120] تناولت الشعرين الصوفي والعذري بالمقارنة لتواشجات بينهما، وتتبدى في خصوصية كل منهما لاسيما التصوير، فالتجربة الصوفية تكمن في أن "حضور المحبوب "الله" سبحانه وتعالى في التجربة الشعرية الصوفية يعلو ويتأكد كلما غاب المحِب فيه "الفناء"، أما في الشعر العذري فإن حضور ذات الشاعر يتأكد ويعلو بغياب المحبوبة "المرأة". هذا ملمح تتبدى فيه خصوصية التجربة الصوفية في رمزيتها التي أشرنا إليها آنفًا، فضلًا عن أن المتضادات فيها تتصالح وتتعانق، يلتقي فيها المادي والتجريدي، والمحِب والمحَب، ليرتقي المريد من حال أنكى إلى حالٍ أسمى وأرقى.

**تجليات التزكية في الخطاب الصوفي:**

يتبدى مشهد الصوفيّة فيما قاله ذو النون: رأيت امرأة ببعض سواحل الشام، فقلت لها: من أين أقبلت رحمك الله؟ قالت: من عند قوم "تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا"،قلت:وأين تريدين؟ قالت:إلى "رجالٍ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ"، قلت: صفيهم لي! فأنشأت تقول:

**قوم همومُهمُ باللهِ قدْ عَلقَتْ فما لهمْ همٌ تَسْمُو إلى أَحَدِ**

**فمَطْلبُ القَومِ مَولاهُمْ وَسَيّدُهمْ يا حسنَ مطلبِهِم للواحِدِ الصَّمَدِ**

[119]ابن عربي، ذخائر الأعلاق، ص 20.

[120]ينظر: يوسف اليوسف، الغزل العذري، دار الحقائق للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط.1982م، ص161–162.
وعاطف جودة نصر، الرمز الشعري عند الصوفية، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، القاهرة، مصر، ط. 1998م، ص: 171– 174.

**ما إنْ تنازعهُم دينا ولا شرفٌ من المطاعِمِ واللَّذَّاتِ والوَلَدِ**

**إلاّ مسارعةٌ في إثْرِ مَنْزلةٍ قد قاربَ الخطوُ فيها باعدَ الأَبَدِ**

**فَهُمْ رَهائنُ غُدرانٍ وأوْديَة وفي الشَّوامِخِ تَلقاهُمْ مع العَدَدِ**

وهي نعوت لمدارج الصوفي في منشئه ومرباه، وهو ثمرة من ثمرات التزكية وتجلياتها، ولم يقتصر ذلك على المستوى الإبداعي بل امتد إلى المستوى النقدي كذلك، وهو ما يتبدى في سهمة الأندلسيين في الحركة النقدية سواء ما تعلق منها بالمتنبي أو غيره؛ ويلحظ أن سهمتهم تتسم بالحذر الذي وصفه الدكتور بنشريفة بـ"الحساسية الدينية"[121] التي كانت شديدة في تلك البيئة، فلم يكن إعجاب الأندلسيين بشعر المتنبي مسوغًا لتساهلهم معه فيما يمس الدين، ولعل تعقيب الفقيه الأديب الحافظ ابن عبد البر حين استشهد بشعر المتنبي في كتابه "بهجة المجالس" خير دليل حين وزنه بميزان الشرع فأورد له:

**والظلمُ من شيمِ النفوسِ فإنْ تَجِدْ ذا عِفَّةٍ فلعلَّهُ لا يَظْلِمُ**

وقوله:

**ومن عرف الأيام معْرفتي بها وبالناس روَّى رُمحه غير راحمِ**

فعلق عليهما بقوله: "وهذه الأخلاق أخلاق الفساق ومن لم يتأدب بأدب القرآن ولا استن بسنن الإسلام في الأخذ بالعفو والصفح والرحمة والرأفة"[122]. ومثله نجده عند ابن سيدة، وذلك حين أورد قول المتنبي:

**طلبنا رضاه بترك الذي رضينـــا له فتركنـــا السُّجودا**

عقب: "قبحًا لكلامه، ونهرًا في هذا الموضع وأشباهه لنظامه".ومثله عند ابن عبد المنعم الحميري الذي يقول في معرض حديثه عن تهامة: "وأما قول المتنبي لممدوحه من قصيدة:

**وأشهرُ آيات التِّهاميّ أنه أبوك وأجدَى ما لكم من مناقبِ**

[121] محمد بنشريفة، أبو تمام وأبو الطيب في أدب المغاربة، ص136.

[122] ابن عبد البر، بهجة المجالس 25:1

فعنى بالتهامي النبي صلى الله عليه وسلم، وهذه العبارة تقتضي جهله أو قلة أدبه، فض الله فاه"[123]. وما أوصاف ابن عبد البر ودعاء ابن عبد المنعم إلا انعكاسًا لطبيعة المغاربة والأندلسيين الذين طغى عندهم الوازع الديني. ونرى ابن رشيق ينتقد غلو المتنبي معلقًا على بيت له:

**كأني دَحَوْتُ الأرضَ من خِبْرَتِي بها كأني بنى الإسكندرُ السَّدَّ من عزْمي**

"فشبه نفسه بالخالق، تعالى الله عما يقول الظالمون علوًّا كبيرًا"[124]. وإذا كان هذا في الأندلس فإن في المشرق أيضًا من وقفوا الموقف ذاته، فقد ذكر ابن شاكر أن ابن تيمية كان ينكر على المتنبي مبالغته ويقول: في شعره شيء لا يصح أن يكون إلا لجناب الله تعالى؛ قال: وربما قلت في سجودي من شعره:

**يا من ألوذ به فيما أؤمله ومن ألوذ به مما أحاذرُه**

**لا يجبر الناس عظمًا أنت كاسره ولايهيضون عظمًا أنت جابره**[125]

إن النفس تعرج بصاحبها وترتقي؛ ليعرف العبد ربه فقد تجاوز أبو العباس مرسي العشق البشري حتى علا؛ فقابل بين النفس والروح الإلهية، فالنفس تتخلص من الواقع وقيوده وجواذبه، ليعلو حب الله وتعرج النفس بذلك إلى خالقها؛لأنه ليس متعلقًا بالمادة ولا بالأجساد بل هو حب للمعاني العقلية والكاملة، وتعلُّق بالمثل، وهيام بمصدر الكمال والجمال.

**والنَّفْسُ بين نُزولٍ في عَوالِمِها كآدَمٍ وله حوَّاءُ في قَرنِ**

**والرُّوحُ بيْن تَرقٍّ في معارجِهَا وهي الموافقُ للتَّعْريفِ والمنَنِ**

**من الحجابِ دنَتْ أنوارُها فبدَتْ نورًا تنزَّلُ بين الماءِ والدّمَنِ**

**مثالُها في العلا مرآةُ معدنِها ألطافُها خَفيَّةٌ كالسِّرِّ في العَلَنِ**

[123]ابن رشيق، العمدة: 105.

[124]ابن رشيق، العمدة 63:2.

[125]ديوان المتنبي: 122:2 ط. البرقوقي.

والحب عند الصوفية طريق إلى الزهد في متع الدنيا، وحرب على النفس، وسبيل إلى العزوف عن مغرياتها. و"شرط الوصول إلى الحق عن طريق الحب أن يكون المحب جميل الروح، وأن يهتمّ بمخلوق جميل الروح، ولو لم يكن جميل الجسم؛ لأن جمال الروح هو الذي يفتح أمام المحب الطريق إلى التأمُّل والفكر اللذين هما سبيلا الوصول إلى الغاية من الحب، فجمال الخلق يمكن أن يتَّخذ سبيلاً لمعرفة الحق، والحب هو الطريق لمعرفة الحقيقة"[126]. ولعل تجربة الحب عند ابن الجياب تلتقي بتجربة الحب عند غيره من شعراء الصوفية؛ لأن التجربة تأخذ طابَعًا فيه الشفوف والصفاء الروحي الخالص، إذ إن محبة الله "هي الغاية القصوى من المقامات المذكورة والذروة العليا من الدرجات"[127]؛ يقول[128]:

**مَحَبَّتُهُ شرطُ القبولِ فمَنْ خلَتْ صحيفتُهُ منها فقد زاغَ واشتَطَّا**

**به الحقُّ وضَّاحٌ، به الإفكُ زاهقٌ به الفوز مرجوٌّ، به الذَّنْبُ قد حُطَّا**

إن الحب الإلهي عند الصوفية يصدر عن مبدأين يحكمان الأمر كله؛ أولهما –كما يذكر الغزالي– أن العقل الإنساني وحده غير كافٍ في الهداية إلى الله، فليس فيه غناء في هداية الإنسان إلى الإيمان الحق، فيلجأون إلى القلب واستشعار الحب الإلهي طلبًا لنور الهداية والإشراق العلوي، وهي السبيل المألوفة للنجاة عندهم، فالعقل –في رأيهم– لا يستطيع حل كثير من المسائل، أما المبدأ الثاني:"فهو أن العاطفة لا العقل هي السبيل إلى الوصول إلى الله"، وفي هذا يقول الغزالي: "كان ذلك أول حال رسول الله –صلى الله عليه وسلم– حين تبتَّل، حين أقبل إلى غار حراء، حين كان يخلو فيه بربه ويتعبَّد، حتى قالت العرب: إن محمدًا عشق"[129]، وذلك أرقى معاني التزكية.

وإذا كان ابن زيدون قد ملأت ديوانه قصائد حب لولَّادة؛ ففي الوقت ذاته كان شديد التوقير لشعائر الله وتعظيم قدرها في شعره، ولنا في قصيدة مودة وعتاب التي مدح بها ابن جهور أبلغ دليل، إذ بيَّن أثر التقوى والاستقامة التي عليها ممدوحه، متخذًا من شهر الصيام منطلقه لإظهار الفضائل، ومعزيًا ابن جهور على انقضائه، فالممدوح يعلم ما افترضه الله عليه من الصيام والقيام، فهو في ركب الخاشعين الساجدين، وفي المساجد في عداد العاكفين، وقد أورثه ذلك حسن أحدوثة في الدنيا، وجميل ثواب في الأخرى، يقول[130]:

---

[126] فاروق شوشة، أحلى 20 قصيدة في الحب الإلهي، مكتبة الأسرة، 1997م، ص78.

[127] أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج3:ص475.

[128] فاروق شوشة، أحلى 20 قصيدة في الحب الإلهي، ص81.

[129] أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج3 ص475.

[130] ابن زيدون: الديوان، ص380 – 381.

**نُعزّيكَ عن شهرِ الصيام الذي انقضى فإنكَ مفجوعٌ به فمصابُ**

**وجاورتَ بيتَ الله أُنسًا بِمَعْشَرٍ خَشُوهُ فخَرُّوا رُكَّعًا وأنابُوا**

**لقد جدَّ إخباتٌ، وحقَّ تبتُّلٌ وبالغَ إخلاصٌ، وصحَّ متابُ**

**سيخلُدُ في الدنيَا به لكَ مَفْخَرٌ ويَحْسُنُ في دارِ الخلودِ مآبُ**

وابن زيدون وإن لم يكن في عداد الشعراء الصوفيين لكنه يعبر عما استقرت عليه البيئة وقيمها في شعر ديني، فما ذكره من صالح الأعمال إنما يقع في صميم تزكية النفس وارتقائها، ظاهرته ألفاظ: الثواب، متاب، واجب، فرض، الإله، بيت الله، خروا، ركعًا، أنابوا، إخبات، تبتل، إخلاص، سيخلد، دار الخلود. وهو يلح على تلك المعاني وقد أنس من ممدوحه التزامًا تعبديًّا ومسلكًا روحيًّا، فمدَحه في قصيدة أخرى هنأه في جزء منها بالعيد؛ فقال[131]: (الطويل)

**هنيئًا لكَ العيد الذي بكَ أصبَحَتْ تروقُ الضّحى منه وتندَى الأَصَائلُ**

**تلقّاك بالبُشرَى وحيَّاكَ بالمُنَى فَبُشْراكَ أَلْفٌ بعدَ عامِكَ قابِلُ**

**لَئِنْ يَنْصَرِمْ شَهْرُ الصِّيامِ لَبَعْدَهُ نَثَا صالحِ الأعمالِ ما أنتَ عامِلُ**

**رأيتَ أداءَ الفرضِ ضَرْبَةَ لازِمٍ فلَمْ تَرْضَ حتَّى شَيَّعَتْهُ النَّوافِلُ**

أما ابن دراج فكان عيد الفطر خير مناسبة ليبعث بتهنئته إلى منذر بن يحيى مهنئًا ومادحًا، منتقيًا من المعجم الديني ألفاظًا ترسخ شعائر عظيمة؛ يقول[132]:

[131] ابن زيدون: الديوان ، ص 396.

[132] ابن دراج، الديوان ص 155 – 156.

**لك الفوزُ من صومٍ زَكِيٍّ ومن فِطْرِ وَصَلْتَهُمَا بالبِرّ شَهرًا إلى شهْرِ**

**فكمْ شافعٍ في ظِلِّكَ الصَّومَ بالتُّقى وكم واصِلٍ في أَمْنِكَ اللَّيلَ بالذِّكْرِ**

**وكمْ ساجدٍ للهِ مِنَّا وراكعٍ يبيتُ على شَفْعٍ ويغدو على وِتْرِ**

**فأنتَ جزاءُ صَومِنا وصَلاتِنا وفيكَ رأيْنَا ما ابتغيْنَا من الأجْرِ**

**ومنكَ استمدَّ الفِطْرُ مطعمَ فطْرِنَا وفيكَ أَرَتْنَا قَدْرَهَا ليلةُ القَدْرِ**

**وباسْمِكَ عَزَّتْ في الخِطابِ منابرٌ بأسعدِ عيدٍ عادَ بالسَّعْدِ أَوْ فِطْرِ**

وهي معانٍ ترغب في الفضائل والطاعات، اكتست ألفاظًا إسلامية توافر عليها الشعراء من معجم الشعر الديني الذي له بالمعجم الصوفي سبب. كما وجدنا شعراء قرطبة كالرَّمادي والحنَّاط وابن زيدون وابن درَّاج وابن شهيد قد استقوا من معجم الشعر المشرقي ألفاظًا وعباراتٍ ومعانيَ إسلاميةً كثيرةً، واستفاضوا في ذِكْرِ أسماء أنبياء وقبائل وصحابة وغزوات ومعارك لها دلالات في التاريخ العربي والإسلامي؛ فضمنوها أشعارهم؛ رغبةً في تخليد مواقف فاصلة في الجاهلية أو فترات مضيئة في تاريخ المسلمين؛ بعثًا وإحياءً لها من جهة، ورفدًا يوقد الحماس في نفوس الأندلسيين حتى تجري في عروقهم دماءأصحاب المروءات والنخوات، وتسري في ضمائرهم أمجادُهم وأفعالهم، وتنمو في وجدانهم سجاياهم وأخلاقُهم؛ في أراضٍ بات الخطر الصليبي يقرع أبوابها، مما حفز الشاعر إلى استدعاء ماض يتكئ عليه لإثارة قومه؛ كيلا يكون حاله كحال دريد:

**أمرتُهُمُ أمري بمنعرَجِ اللِّوى فلَمْ يستبينوا الرشدَ إلا في ضحى الغدِ**

كانت الأشعار تنشد في الرباطات، فتلهِبُ المشاعر، وتشحذالعزائم، وتقوي النفوس، وتتلى في جنباتها الآيات والأحاديث والمواعظ الداعية إلى الزهد في الدنيا[133]، قامت الرباطات بتربية المجاهدين روحيًّا وإيمانيًّا وبدنيًّا على المجاهدة والمجابهة والقتال، فمن أشراطهم السياحة للجهاد، يقول يحيى بن معاذ الرازي (ت258هـ):

[133]أبو طالب المكي (ت386هـ).

**ومن الدلائلِ أن تراهُ مسافرًا نحو الجهادِ وكل فعلٍ فاضلِ**

وإذا كان ابن عربي عاصر الحروب الصليبية فقد نبه إلى ذلك الخطر وفق فكره التصوفي موصيًا: "وعليك بالجهاد الأكبر، وهو جهاد هواك، فإنك إذا جاهدت نفسك هذا الجهاد خلص لك الجهاد الآخر في الأعداء الذي إنْ قُتلْتَ فيه كنت من الشهداء الأحياء الذين هم عند ربهم يرزقون، واجهد أن ترميَ بسهم في سبيل الله، واحذر إن لم تغزُ أن لا تحدث نفسك بالغزو"[134].

ولا غرو أن نجد صوفية المغرب انتهجوا ذلك حتى أسسوا دولًا كدولة المرابطين (منتصف القرن الخامس الهجري)، وما تسميتها إلا من منشئها الرباطي الذي أقامه بمكان قصي في الصحراء أحد أعلام الزهد وهو عبدالله بن ياسين والذين معه من المرابطين السبعة، فكان المحضِنَ الذي تربى فيه يوسف بن تاشفين (ت505هـ)، صاحب موقعة الزلاقة ضد الفرنجة، وأحد أمراء الدولة فيما بعد، وكان الإمام الغزالي يعجبه ورع يوسف وزهده، فهم بالرحيل إليه؛ بيد أنه لما علم بنبأ وفاته عدل عن ذلك، لكنه ظل ينشر محامده، ويذكر مناقبه، ويفتي بتأييده ووجوب نصرته والالتفاف حوله، وأن الله تعالى قد منحه استئصال شأفة المشركين، وكيف أنه لبى نداء المعتمد بن عباد ملك إشبيلية فعبر إليه البحر لمحاربة ألفونسو السادس ملك قشتالة وليون في معركة الزلاقة (479هـ/ 1086م) إحدى المعارك الحاسمة في تاريخ الإسلام، فنصر المسلمين بنفسه ورجاله، وكان في التاسعة والسبعين من عمره حينها.

وقفل ابن تاشفين راجعًا إلى المغرب مظفرًا، لكنه بعد تصرم عامين من الزلاقة علم أن المعتمد تصالح مع ألفونسو على دفع الجزية، فقرر العودة إلى الأندلس لاقتلاع ملوك الطوائف المتفرقين المتخاذلين، وما أشبه الليلة بالبارحة! لكن ابن تاشفين الذي تربى على الاستعلاء بالدين عزم على فتح الممالك الأندلسية الواحدة تلو الأخرى ثم وحدها تحت إمرته وظلت دولة المرابطين قرابة المئة عام قوية مهيبة[135].هكذا كان المتصوفة رايات عز وقوة ومنعة وتمكين في الأرض، ومشاعل نور وهداية وتعليم، تزكيةً للنفس، وبزوغًا في العلم، مناولةً وتأليفًا ونيلًا لإجازات علمية، كإجازة محي الدين بن عربي للملك المظفر وغيره، وعدلًا في الحكم، ورحمةً بالخَلْق، وتمكينًا للدين.

[134]ابن عربي، الوصايا، ص10.

[135]يراجع في ذلك: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب 1: 110، الطاهر مكي، دراسات أندلسية في الأدب والتاريخ والفلسفة، ص50 وما بعدها.

**النتائج:**

– أن خطاب التزكية في الشعر العربي الصوفي الأندلسي كان قويًّا فاعلًا في الحياة الأدبية، وظهرت آثاره في المنجزين الأدبي والنقدي بصورة لافتة.

–أن الشاعر الصوفي الأندلسي نَولَ نَوْلَ صنوه المشرقي فنيًّا في المقدمة الطللية، والأغراض الشعرية، ثم أربى فأعمل أدواته لإظهار التجربة الصوفية على المستويات السلوكية والإبداعية واللغوية فأثرت الحقول الدلالية وأكسبتها معاني جديدة.

–أن التنوع في أغراض الشعر الصوفي الأندلسي هو من ثمرات الخطاب الصوفي؛ إذ امتزج المديح بالنسيب، والخمر بالطبيعة، والغزل بالزهد وغير ذلك من حلقات مترابطة تعبر عن خصوصية المذاق الذاتي من جهة، وبُعدِ التجارب الإنسانية من جهة ثانية.

– أن الشعر الصوفي برموزه وتعدد دلالاته غير الشعر الديني، وإن كان ثمة تداخل بينهما، ولئن كان الثاني يدعو إلى فضائل الأعمال فإن الأول يصف معارج النفس ومدارجها، وكلاهما له أثر في تزكية النفس وصفائها.

–أن الخطاب الشعري الصوفي كان له أثر في صوغ المتصوّفة، فظهرت آثار الزوايا والرباطات التي تربَّوا فيها على ما رسخ في نفوسهم من قيم الحق، والعدل، ودفعِ الظلم، وإعلاءَ راية الجهاد، فكانوا مسالمين لمن سالمهم، محاربين لمن حاربهم، خائضين غمار الفكر والأدب والسياسة والحرب جميعًا، وبها مجتمعة تزكَّت نفوسهم، وسَمَت أرواحهم، فشادوا أعظم حضارةٍ تاهت على العالمين، خلّد التاريخ ذِكْرَها، ومجَّدَ وأعلامَها، ولولا هزيمة "بواتيه"[136] لامتد الإسلام في العمق الأوربي.

**المصادر:**


1–عمر بن الفارض، ديوانه، ترتيب: سمير شيخ الأرض، دار الكوثر، دمشق، 1999م.

2–ابن خاتمة، ديوانه، تح:محمد رضوان الداية، دمشق، وزارة الثقافة والإرشاد القومي1972م.

3–ابن دراج القسطلي، ديوانه، محمود مكي علي، منشورات المكتب الإسلامي، ط1، دمشق، 1381هـ=1961م

4–ابن زمرك محمد بن ديوانه،جمع وتقديم وفهرسة: أحمد سليم الحمصي، ط1، المكتبة العصرية، بيروت، 1998م.

**5–**ابن زيدون، ديوانه، شرح:يوسف فرحات، دار الكتاب العربي، ط2، بيروت، 1994م.


[136] حاضر العالم الإسلامي، شكيب أرسلان، ص40.

6-صلاح جرار، ديوان الحمراء "الأشعار العربية المنقوشة في مباني قصر الحمراء وجنة العريف بغرناطة، ط1،المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، دار الفارس للنشر عمان، 1999م.

**7-** أبو الحسن ديوانه، تح: علي سامي النشار،ط1، دار المعارف، الإسكندرية، 1960م.

ديوانه،عبد الرحمن البرقوقي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 2012.

ديوان القصائد الصوفية المقالات الرمزية، تح:يوسف زيدان، أخبار اليوم،الإسكندرية،1989م

ديوانه، تح:شيخة جمعة، محمد الطرابلسي،المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات، تونس، 1988م.

ديوانه، تحقيق وتقديم وفهرسة: عبد الله كنون، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1965م.

-ديوان ترجمان الأشواق، دار صادر، بيروت، 1961م.

-ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، تح:خليل عمران المنصور، منشورات محمد علي بيضون، ط1،دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2000م.

**المراجع:**

1- محمد بنشريفة، أبوتمام وأبو الطيب في أدب المغاربة، دار الغرب الإسلامي، ط1، بيروت، لبنان، 1986م.

2- لسان الدين ابن الخطيب، -الإحاطة في أخبار غرناطة، تح: محمد عبد الله عنان، ط2، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1977م.

-الكتيبة الكامنة فيمن لقيناه بالأندلس من شعراء المئة الثامنة، تح:إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت،1963م.

-اللمحة البدرية في الدولة النصرية،تح: محب الدين الخطيب، 1347هـ، المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة.

-روضة التعريف بالحب الشريف، تح: عبد القادر أحمد عطا، د.ط. بيروت، دار الفكر العربي.

3-مصطفى الشكعة، الأدب الأندلسي موضوعاته وفنونه،دار العلم للملايين، ط4، 1979م.

4-عبد العزيز عتيق، الأدب العربي في الأندلس،دار النهضة العربية، ط2، بيروت، 1976م.

5- أحمد مختار العبادي، -دراسات في تاريخ المغرب والأندلس،مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، (لم تدون السنة).
-الأعياد في مملكة غرناطة،مجلة معهد الدراسات الإسلامية، مدريد، العدد1970،15.
6- ميشال زكريا، الألسنية وعلم اللغة الحديث، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، لبنان، 1986م.
7-عباس يوسف الحدَّاد، الأنا في الشعر الصوفي ابن الفارض أنموذجًا، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط2، سنة 2009م.
8-إبراهيم شبوح، برنامج شيوخ ابن الفخار الرعيني، مجلة معهد المخطوطات العربية، المجلد الخامس، الجزء الأول، 1959م.
9-جابر عصفور، بلاغة المقموعين،مجلة ألف، عدد12.
10-آنخل بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة:حسين مؤنس، ط2،مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1955م.
11-عبد الله بن محمد الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، تح: بشار عواد معروف، ط1،دار الغرب الإسلامي، تونس، 1429=2008م.
12-فرناندو دي لاجرانجا، تحفة المغترب ببلاد المغرب لمن له من الإخوان في كرامات الشيخ أبي مروان،مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدريد: المجلد17، سنة 1972-1973. حيث نشرت تحفة الأزدي كاملة. ووردت الفقرة المعنية بالتعاليق عند ص: 65.
13-يوسف بن يحيى التادلي، التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي تح: أحمد التوفيق، ط2، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1997م.
14-محمد الكلاباذي، التعرف لمذاهب أهل التصوف،تح:عبد الحِليم محمود، عبد القادر سرور، دار إحياء الكتب العربية،القاهرة، 1960مِ.
15-كمال أبو ديب، جدلية الخفاء والتجلي، دراسة بنيوية في الشعر ، ط1، دار العلم للملايين، بيروت، 1979م
16-محمد بن فتوح الحميدي، جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس،تح: روحية عبد الرحمن السويف، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1417هـ=1997م.
17-محمد مصطفى حلمي، -الحب الإلهي في التصوف الإسلامي، دار القلم، القاهرة، 1960.
-الحياة الروحية في الإسلام،دار إحياء الكتب العربية، بيروت، 1945م.

18-عزمي طه السيد، حقيقة التصوف الإسلامي ودوره الحضاري،المؤسسة العربية الدولية للتوزيع، عمان، 2000م.

19-أحمد ثاني الدوسري، الحياة الاجتماعية في غرناطة في عصر دولة بني الأحمر (635هـ-897هـ)،تقديم: عبدالهادي التازي، المجمع الثقافي، أبوظبي، 2004م.

20-حسناءالطرابلسي، حياة الشعر في نهاية الأندلس،دار محمد علي الجامي، ط1، تونس، 2001م.

21-الطاهر مكي، دراسات أندلسية في الأدب والتاريخ والفلسفة،دار المعارف، ط1، القاهرة، 1980م.

22-عبد الرحمن علي الحجي، دراسة الظاهرة العلمية في المجتمع الأندلسيط1، هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، المجمع الثقافي،2007م.

23-ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة،تح: محمد عبد المعيد ضان، نشرمجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد/ الهند، ط2، 1392هـ/ 1972م.

24-محيي الدين بن عربي، -الفتوحات المكية، تح: إحسان عباس، دار صادر بيروت، 2005م

25-عبدالملك المراكشي، الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، تح: إحسان عباس، محمد بنشريفة، بيروت، 1984م.

26-محمد بن إبراهيم اللواتي رحلة ابن بطوطة،د.ط، دار صادر، بيروت، 1992=1412هـ.

27-عاطف جودة نصر، الرمز الشعري عند الصوفية،المكتب المصري لتوزيع المطبوعات،القاهرة، ط1998م.

28-ابن المستوفي، شرف الدين المبارك الأربيلي، شرح ديوان أبي الأعلم الشنتمري،تحقيق:خلف رشيد نعمان، (11) جزءًا، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1989م،

29-ابن خلدون، شفاء السائل لتهذيب المسائل،تعليق الأب أغناطيوس عبده اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت،1959م.

30-أحمد أمين، ظهر الإسلام، ط3، مكتبة النهضة المصرية، 1962م.

31-ابن رشيق القيرواني، العمدة في نقد الشعر وتمحيصه،شرح:عفيف نايف حاطوم، ط1، دار صادر، بيروت،2003م.

32-يوسف شكري فرحات، غرناطة في ظل بني الأحمر،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر،ط1، 1982م.

33-يوسف اليوسف، الغزل العذري،دار الحقائق للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط.1982م.

34-منصف عبدالحق، الكتابة والتجربة الصوفية(نموذج محيي الدين بن عربي)،مطبعة عكاظ، الرباط، 1988م
35-عبد السلام غرميني، المدارس الصوفية المغربية والأندلسية في القرن السادس الهجري التاريخ والفكر،، ط1، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء،1420هـ=2000
36-علي حيدر، مدخل إلى دراسة التصوف،دار الشموس للدراسات والنشر، ط1، دمشق،1999م.
37-أبو عبدالله محمد التميمي، المستفاد في مناقب العباد بمدينة فاس وما يليها من البلاد،تح:محمد الشريف، ط1، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تطوان، 2002.
38-محمد أحمد الطوخي، مظاهر الحضارة في الأندلس في عصر بني الأحمر،الإسكندرية،مؤسسة شباب الجامعة، 1997م.
39-ابن فركون، مظهر النور الباصر في أمداح أبي الحجاج الملك الناصر،تح:محمد بنشريفة، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 1991.
40-سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، دار ندرة للطباعة والنشر، 1981م.
41-وليم راي، المعنى الأدبي،ترجمة: يونيل يوسف عزيز، دار المأمون، بغداد،1987م.
42-عبد العزيز بنعبد الله، معلمة التصوف الإسلامي، ط1، دار نشر المعرفة، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، المغرب، 2001م.
43-هدى شوكت بنهام، مقدمة القصيدة العربية في الشعر الأندلسيدراسة موضوعية فنية،ط1، دار الشؤون الثقافية العامة، "آفاق عربية" بغداد، 2000م.
44-إسلام ماهر فرج عمارة، مناهج الاختيار في مجموعات الشعر العربي القديم،رسالة دكتوراه، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، 2016
45-محمد بن عبد الجبار النفري، المواقف والمخاطبات، تح:آرثر يوحنا أربري،القاهرة، مكتبة المتنبي(د.ت).
46-مؤلف مجهول نبذة العصر في أخبار انقضاء دولة بني نصر، تح: محمد رضوان الداية، دار حسان، ط1، دمشق،1404هـ.

47-إسماعيل بن الأحمر نثير فرائد الجمان في نظم فحول الزمان، تح: محمد رضوان الداية، ط. دار الثقافة، بيروت،1967م.

48-أحمد بن عمر العذري، ابن الدلائي، نصوص عن الأندلس،تح: عبد العزيز الأهواني، منشورات معهد الدراسات الإسلامية، مدريد.

49-المقري، شهاب الدين التلمساني، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب،تح:إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1988م.